



مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا

مؤتمر الأئمة الثاني والعشرون

دالاس - أمريكا

بناء تقنيات الذكاء الاصطناعي مزدوجة الاستعمال:

دراسة أصولية في الوسائل والمآلات وفقه الموازنات

د. حاتم الحاج

مقدم إلى المؤتمر السنوي الثاني والعشرين للأئمة

قضايا الفقه المعاصرة المتعلقة بوسائل التواصل الاجتماعي والذكاء الاصطناعي

مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا

عضو لجنة الفتوى الدائمة، مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا (AMJA)

Building Dual-Use Artificial Intelligence Technologies:

An Uṣūlī Study of Means, Consequences, and Fiqh al-Muwāzanāt

Dr. Hatem al-Haj

Submitted to the Twenty-Second Annual Imams' Conference

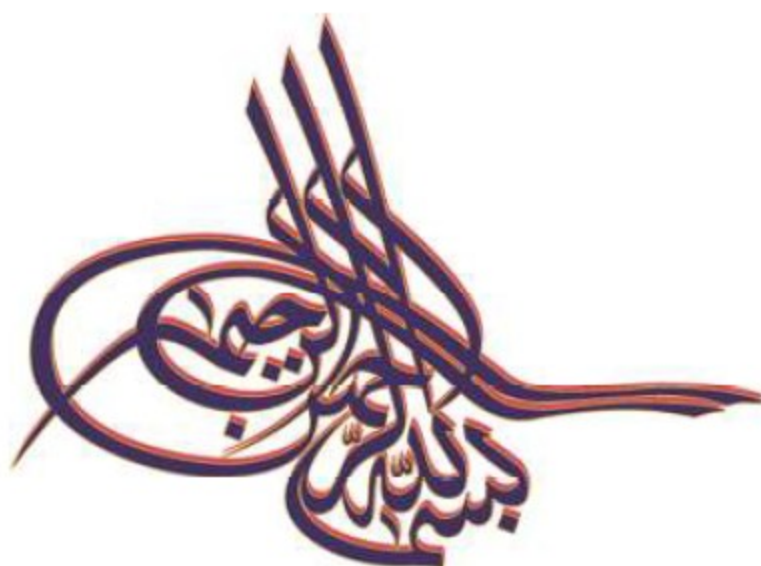
Contemporary Fiqh Issues Related to Social Media and Artificial Intelligence

Assembly of Muslim Jurists of America

Member of the Permanent Fatwa Committee/Assembly of Muslim Jurists of America (AMJA)

"الآراء في هذا البحث تعبر عن رأي الباحث وليس بالضرورة عن رأي أمجا"

Opinions in this research are solely those of the author and do not represent AMJA.



فهرس المحتويات

5	المقدمة
5	Introduction
14	المبحث الأول: النظائر الفقهية في الأعيان والمنافع مزدوجة الاستعمال
14	Section One: Juristic Analogues in Dual-Use Assets and Benefits
14	المطلب الأول: بيع ما يستعمل في المباح والمحرم: بيع العنب لمن يتخذه خمرًا، وبيع السلاح في الفتنة، وما في معناهما
14	Subsection One: The Sale of Items Used for Both Permissible and Impermissible Purposes: Selling Grapes to One Who Will Make Wine, Selling Weapons in Times of Civil Strife, and Similar Cases
23	المطلب الثاني: إجارة النفس ومنافع الأعيان لمن يستعملها في محرم
23	Subsection Two: Hiring One's Labor and Leasing the Benefits of Objects to One Who Uses Them for an Impermissible Purpose
29	المطلب الثالث: الإعانة على الإثم بين المباشرة والتسبب، وقرب الصلة بالمعصية أو بعدها
29	Subsection Three: Assistance in Sin Between Mubāsharah and Tasabbub, and Between Near and Remote Connection to the Sin
35	المطلب الرابع: أثر القصد والعلم وغلبة الظن في صحة هذه المعاملات وحكم الإقدام عليها
35	Subsection Four: The Effect of Intention, Knowledge, and Predominant Assumption on the Validity of These Transactions and the Ruling on Entering Them
45	المبحث الثاني: أثر حال المتفع والدار والبيئة المؤسسية في تنزيل الحكم، وفيه ثلاثة مطالب:
45	Section Two: The Effect of the Beneficiary's Status, the Dār, and the Institutional Environment on Applying the Ruling
45	المطلب الأول: خطاب غير المسلمين بفروع الشريعة وأثره في حكم إعانتهم على ما يعتقدون حله أو يقرون عليه
45	Subsection One: <i>Khiṭāb ghayr al-muslimīn bi-furū' al-Sharī'ah</i> and Its Effect on Assisting Them in What They Consider Lawful or Are Permitted to Practice
53	المطلب الثاني: أثر الدار والنظام العام والسلطان الغالب في الأحكام المتعلقة بالباب
53	Subsection Two: The Effect of the <i>Dār</i> , the Public Legal Order, and Prevailing Authority on the Rulings Related to This Chapter
58	المطلب الثالث: عمل المسلم داخل الشركات متعددة الجنسيات بين التزامه بالشريعة، ومحدودية القرار، ودرجات مسؤوليته عن الاستعمالات اللاحقة
58	Subsection Three: Muslim Work Inside Multinational Companies Between Commitment to the Sharī'ah, Limited Decision-Making Authority, and Degrees of Responsibility for Later Uses
65	المبحث الثالث: الحاجة والموازنة وفرض الكفاية في المشاركة التقنية، وفيه ثلاثة مطالب:

Section Three: Ḥājah, Muwāzanah, and Farḍ Kifāyah in Technological Participation**65**

المطلب الأول: أثر الحاجة العامة والخاصة في الترخيص والتوسعة، وحدود ذلك في المجالات التقنية المختلطة. 65

Subsection One: The Effect of Public and Private Ḥājah on Legal Facilitation, and Its Limits in Mixed

65 Technological Fields

المطلب الثاني: الموازنة بين المصالح والمفاسد عند تراحم المشاركة والترك، وتحرير قاعدة درء المفاسد مقدم على جلب المصالح. ... 71

Subsection Two: Weighing Maṣāliḥ and Mafāsid When Participation and Withdrawal Conflict, and

71 Clarifying the Maxim "Averting Harms Takes Precedence over Acquiring Benefits"

المطلب الثالث: متى تكون مشاركة المسلمين في الذكاء الاصطناعي فرض كفاية، وما شروط هذه المشاركة وضوابطها. 77

Subsection Three: When Muslim Participation in Artificial Intelligence Becomes a *Farḍ Kifāyah*, and

77 Its Conditions and Guidelines

المبحث الرابع: المعيار الأصولي التطبيقي لبناء تقنيات الذكاء الاصطناعي مزدوجة الاستعمال، وفيه أربعة مطالب:

81**81 Section Four: The Applied Uṣūlī Standard for Building Dual-Use AI Technologies**

المطلب الأول: عناصر المعيار: زبدة المباحث السابقة وتطبيقها على الذكاء الاصطناعي 81

Subsection One: Elements of the Standard: The Distillation of the Previous Sections and Their

81 Application to AI

المطلب الثاني: تنزيل المعيار على مراتب الحكم التكليفي: الواجب والمندوب والمباح والمكروه والمحرم. 86

Subsection Two: Applying the Standard to the Normative Legal Rulings: Wājib, Mandūb, Mubāḥ,

86 Makrūh, and Muḥarram

المطلب الثالث: الضوابط الشرعية للمشاركة في التصميم والتدريب والنشر والحوكمة. 90

Subsection Three: Sharia Guidelines for Participation in Design, Training, Release, and Governance

90

المطلب الرابع: تطبيقات المعيار على نماذج مختارة: النماذج اللغوية العامة، والرؤية الحاسوبية، وخوارزميات التوصية، ونشر النماذج أو

الشفيرات على وجه يتعذر معه ضبط الاستعمال. 95

Subsection Four: Applications of the Standard to Selected Examples: General-Purpose Language

Models, Computer Vision, Recommendation Algorithms, and Releasing Models or Source Code in a

95 Manner That Makes Use Difficult to Control

102 الخاتمة**102 Conclusion****108 المصادر والمراجع****111 References**

المقدمة

Introduction

In the name of Allah, the Most Merciful, the Especially Merciful.

All praise is due to Allah, Lord of the worlds. He legislated for His servants a religion by which their worldly and otherworldly welfare is secured, and He made His Sharī'ah guidance, mercy, justice, and benefit. I bear witness that there is no god but Allah alone, without partner, and I bear witness that Muhammad is His servant and Messenger. He conveyed the message and fulfilled the trust. May Allah send prayers, peace, and blessings upon him, his family, his Companions, and all who follow them in excellence until the Day of Judgment.

To proceed:

Fiqh is not a science isolated from the movement of life. Rather, it is a practical science concerned with the acts of legally responsible persons and with identifying Allah's ruling concerning those acts, whether by way of demand, choice, or legal determination. Therefore, when the jurist examines technological nawāzil (newly arising cases), his inquiry is not directed to technology abstracted from its material and form, but to the human act involving it and occurring through it, in light of the actor's intention, means, and consequences.

This practical inquiry is grounded in the fact that revelation came with truthful reports and just rulings. Allah says:

﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾

"The word of your Lord has been perfected in truth and justice" [al-An'ām 6:115], truthful in its reports and just in its rulings. Thus, fiqh is not a later ethical commentary on technology; it is an inquiry into the ruling of the human act and its consequences in light of the address of the Lawgiver.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، شرع لعباده من الدين ما به صلاح معاشهم ومعادهم، وجعل شريعته هدى ورحمة وعدلاً ومصلحة، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، بلغ الرسالة، وأدى الأمانة، صلى الله وسلم وبارك عليه، وعلى آله وصحبه، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد:

فإن الفقه ليس علماً منعزلاً عن حركة الحياة، بل علم عملي يعنى بأفعال المكلفين، ويكشف حكم الله تعالى فيها طلباً أو تخيراً أو وضعاً. ومن ثم، فإن نظر الفقيه في النوازل التقنية لا يتجه إلى التقنية المجردة من حيث مادتها وصورتها، بل إلى فعل الإنسان بها وفيها، من جهة قصده ووسيلته ومآله.

وهذا النظر العملي مؤسس على أن الوحي جاء بالخبر

الصادق والحكم العادل؛ قال تعالى:

﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾ [الأنعام: ١١٥]

أي صدقا في أخباره وعدلا في أحكامه. ومن ثم فليس الفقه

تعليقا أخلاقيا لاحقا على التقنية، بل نظر في حكم الفعل

البشري ومآله في ضوء خطاب الشرع.

For this reason, the fiqhī inquiry into artificial intelligence does not relate to it merely in terms of its technical structure or industrial material, but in terms of the human acts connected to it: designing it, training it, funding it, selling it, publishing it, using it, and the maṣāliḥ (benefits/interests) and mafāsīd (harms/corruptions) that result from all of that.

Artificial intelligence appears likely to become one of the most consequential technologies of this age in shaping knowledge, work, and human society, especially as its presence expands in education, medicine, media, markets, the judiciary, security, public opinion, and behavioral direction. Dr. Waleed Kadous's guiding paper notes that most important AI technologies are predominantly dual-use: the same capability that opens broad doors for education, medicine, da'wah, and public services may also be used for fraud, misinformation, violations of privacy, and surveillance. Thus, it is no longer sufficient to ask: Is building these technologies ḥalāl (lawful) or ḥarām (prohibited)? Rather, the question is: When is building them wājib (obligatory), mandūb (recommended), mubāḥ (permissible), makrūh (disliked), or muḥarram (prohibited)?

This question is especially important because Muslim withdrawal from this field is not pure neutrality, nor is it necessarily an escape from harm into safety. The AI industry will continue with or without Muslim participation. The choice is not between a world in which AI exists and a world in which it does not, but between AI whose framing and development are shaped in part by Muslim values and interests, and AI that forms without regard for them. Therefore, the maxim dar' al-mafāsīd muqaddam 'alā jalb al-maṣāliḥ (averting harms takes precedence over acquiring benefits) must not be used in a vague manner that leads to withdrawal from every mixed field. Rather, it must be

ولهذا فإن النظر الفقهي في الذكاء الاصطناعي لا يتعلق به من جهة بنيته التقنية أو مادته الصناعية، بل من جهة أفعال البشر المتصلة به كتصميمه وتدريبه وتمويله وبيعه ونشره واستعماله، وما يترتب على ذلك من مصالح ومفاسد. ويبدو أن الذكاء الاصطناعي مرشح لأن يكون من أكثر تقنيات العصر أثرا في تشكيل المعرفة والعمل والاجتماع الإنساني، مع اتساع حضوره في التعليم والطب والإعلام والأسواق والقضاء والأمن وصناعة الرأي وتوجيه السلوك. وقد نهت الورقة الإرشادية للدكتور وليد قادوس إلى أن أكثر تقنياته المهمة يغلب عليها الازدواج في الاستعمال؛ فالقدرة نفسها التي تفتح أبواب التعليم والطب والدعوة والخدمات العامة قد تستعمل في الاحتيال والتضليل وانتهاك الخصوصية والتجسس. ومن هنا لم يعد السؤال كافيا بصيغة: هل بناء هذه التقنيات حلال أو حرام؟ بل السؤال: متى يكون بناؤها واجبا أو مندوبا أو مباحا أو مكروها أو محرما؟

وتزداد أهمية هذا السؤال لأن ترك المسلمين لهذا المجال ليس حيادا محضا ولا خروجا من المفسدة إلى السلامة؛ فصناعة الذكاء الاصطناعي سائرة بمشاركتهم أو بدونها. فالاختيار ليس بين عالم يوجد فيه الذكاء الاصطناعي وعالم لا يوجد فيه، بل بين ذكاء اصطناعي تسهم في تأطيره وتطويره قيم المسلمين ومصالحهم، وآخر يتشكل من غير اعتبار لذلك. ومن ثم فلا يصح استعمال قاعدة "درء المفاسد مقدم على

returned to its proper place: al-muwāzanah (balancing) when interests and harms conflict and crowd one another. Imam Taqī al-Dīn Ibn Taymiyyah said: "When benefits and harms, good deeds and bad deeds, conflict or crowd one another, the weightier of them must be preferred."⁴ From the perspective of maqāṣid (the higher objectives of the Sharī'ah), AI touches upon the preservation of religion, life, intellect, wealth, honor, and the order of the ummah (Muslim community). The great scholar Ibn 'Āshūr stated that the general objective of legislation is "preserving the order of the ummah and sustaining its soundness through the soundness of the one entrusted with it, namely the human species," which includes the soundness of the human being, his intellect, his action, and the worldly realities and possessions surrounding him.⁵ If this technology will enter the construction of systems of education, health, media, finance, security, judiciary, and fatwā (religious legal response), then Muslim absence from it may lead to a defect in preserving the order and interests of the ummah, while undisciplined participation may amount to assistance in grave harms. Between these two poles lies the field of ijtihād (qualified juristic reasoning). This makes the present inquiry an uṣūlī inquiry (a legal-theoretical inquiry grounded in the foundations of jurisprudence) before it is a furū'ī one (a substantive branch-law inquiry). The

جلب المصالح "استعمالاً مجملًا يفضي إلى الانسحاب من كل مجال مختلط، بل ترد إلى باب الموازنة عند التعارض والتزاحم. وقد قال الإمام تقي الدين ابن تيمية: «إذا تعارضت المصالح والمفاسد والحسنات والسيئات أو تزاحمت؛ فإنه يجب ترجيح الراجح منها».¹ ومن جهة المقاصد، فإن الذكاء الاصطناعي يمس حفظ الدين والنفس والعقل والمال والعرض ونظام الأمة. وقد قرر العلامة ابن عاشور أن المقصد العام من التشريع هو "حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمين عليه وهو نوع الإنسان"، ويدخل في ذلك صلاح الإنسان وعقله وعمله وما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه.² فإذا كانت هذه التقنية ستدخل في بناء أنظمة التعليم والصحة والإعلام والمال والأمن والقضاء والفتوى، فإن غياب المسلمين عنها قد يفضي إلى خلل في حفظ نظام الأمة ومصالحها، كما أن المشاركة غير المنضبطة قد تفضي إلى إعانة على مفسدات عظيمة. وبين هذين الطرفين يقع مجال الاجتهاد. وهذا يجعل البحث في هذه النازلة بحثاً أصولياً قبل أن يكون فروعياً؛ إذ مدار المسألة على الوسائل والمقاصد والمباشرة

¹ مجموع الفتاوى، ابن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وابنه محمد، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م، ج ٢٨، ص ١٢٩-١٣٠.

² مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر ابن عاشور، عمان: دار النفائس، ط ٢، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م، ج ٢، ص ٥٦٢.

⁴ Majmū' al-Fatāwā, Ibn Taymiyyah, collected and arranged by 'Abd al-Rahmān ibn Muḥammad ibn Qāsim and his son Muḥammad, Medina: King Fahd Complex for the Printing of the Noble Qur'an, 1425 AH/2004 CE, vol. 28, pp. 129-130.

⁵ Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah, Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āshūr, Amman: Dār al-Nafā'is, 2nd ed., 1421 AH/2001 CE, vol. 2, p. 562.

issue turns on means and ends, direct action and causation, i'ānah 'alā al-ithm (assistance in sin), sadd al-dharā'i' (blocking the means to harm) and fath al-dharā'i' (opening the means to benefit), maṣlaḥah mursalah (unrestricted public interest), public and private needs, fiqh al-ma'ālāt (jurisprudence of consequences), and the conflict of benefits and harms, or fiqh al-muwāzanāt (jurisprudence of balancing competing interests and harms). One of the relevant issues here is that much of this work occurs within non-Islamic systems or multinational companies that the Muslim worker does not control. I have previously addressed an analogous issue in the case of a Muslim physician prescribing certain medicines or treatments prohibited in our law to non-Muslims. That study showed that the ruling requires examining al-dār (the abode or jurisdictional order), the public legal system, khiṭāb ghayr al-muslimīn bi-furū' al-Sharī'ah (whether non-Muslims are addressed by the detailed rulings of the Sharī'ah), the ruling on assisting them in sin, capacity, and need. Cross-border companies are not to be treated as a dār in the full classical sense, but those discussions can still help us assess capacity, attribution of action, and the extent of responsibility. Accordingly, the aim of this research is not to justify participation without restriction, nor to prohibit it without qualification. Rather, it is to formulate an applied uṣūlī standard (a legal-theoretical standard) that distinguishes between types of technologies, the roles of those working in them, their intentions, what they know of their likely consequences, and what they are able to control. Technologies differ according to their functions and outcomes, and the ruling on the worker differs according to his position and capacity. The one who designs a general-purpose tool with multiple benefits is not like the one who designs a feature for deception,

والتسبب والإعانة على الإثم وسد الذرائع وفتحها والمصلحة المرسلّة والحاجات الخاصة والعامة وفقه المآلات وتعارض المصالح والمفاسد أو فقه الموازنات. ومن المسائل المؤثرة هنا أن كثيرا من هذا العمل يجري داخل نظم غير إسلامية أو شركات متعددة الجنسيات لا يملك العامل المسلم توجيهها. وقد سبق أن تناولت نظيرا لذلك في مسألة وصف الطبيب المسلم بعض الأدوية أو العلاجات المحرمة لغير المسلمين، وظهر أن الحكم يحتاج إلى بحث الدار، والنظام العام، وخطاب غير المسلمين بفروع الشريعة، والإعانة، والقدرة، والحاجة. ولا تنزل الشركات عابرة الحدود منزلة "الدار" بالمعنى التراثي الكامل، وإنما يستفاد من تلك المباحث في تقدير القدرة ونسبة الفعل وحجم المسؤولية. وعليه، فليست غاية البحث تسويق المشاركة بإطلاق، ولا المنع منها بإطلاق، بل تحرير معيار أصولي تطبيقي يفرق بين أنواع التقنيات، وأدوار العاملين فيها، ونياتهم، وما يعلمونه من مآلاتها، وما يقدرّون عليه من ضبطها. فالتقنيات تختلف باختلاف وظائفها ومآلاتها، ويختلف حكم العامل باختلاف موقعه وقدرته؛ فمن يصمم أداة عامة متعددة المنافع ليس كمن يصمم خاصية للخداع أو الإدمان أو التجسس أو انتهاك الخصوصيات، ومن يملك إدخال الاحتياطات وتقليل الأضرار ليس كمن لا يملك إلا النصيح أو الانسحاب.

addiction, surveillance, or violating privacy; and the one who can introduce precautions and reduce harms is not like the one who can only advise or withdraw.

Research Methodology

This research relies on an analytical method in identifying the manāt (operative legal fact) and applying the relevant legal principles. It also relies on comparative fiqh across the madhāhib (legal schools) in studying analogous cases and juristic discussions related to dual-use objects and benefits. Finally, it relies on an applied method in extending the conclusions to forms of building, releasing, and using artificial intelligence.

Significance of the Research

The significance of this research appears from several angles.

First: Artificial intelligence is likely to become one of the general-purpose technologies, meaning technologies with many fields of use, that will affect the future of societies. It will direct large numbers of users toward pathways of benefit or harm, reform or corruption, and may even change their ideas, beliefs, and perception of the world and themselves. Therefore, fiqhī research should not stop at commenting after use has already occurred; it should contribute to regulating what precedes use: design, training, deployment, release, governance, and approval.

Second: Many Muslims work in AI companies, software companies, and digital platforms, and they need a practical standard that neither settles for broad fearmongering nor grants unrestricted permissibility. They stand at a critical frontier. The Prophet ﷺ said:

«مَنْ دَعَا إِلَى هُدًى كَانَ لَهُ مِنَ الْأَجْرِ مِثْلُ أُجُورِ مَنْ تَبِعَهُ، لَا يَنْقُصُ ذَلِكَ مِنْ أُجُورِهِمْ شَيْئًا، وَمَنْ دَعَا إِلَى ضَلَالَةٍ كَانَ عَلَيْهِ مِنَ الْإِثْمِ مِثْلُ آثَامِ مَنْ تَبِعَهُ، لَا يَنْقُصُ ذَلِكَ مِنْ آثَامِهِمْ شَيْئًا».

منهج البحث

يعتمد البحث على المنهج التحليلي في تحرير المناط وتنزيل القواعد، والمنهج الفقهي المقارن بين المذاهب في دراسة النظائر والمسائل الفقهية المتعلقة بالأعيان والمنافع مزدوجة الاستعمال، كما يعتمد على المنهج التطبيقي في تنزيل النتائج على صور من بناء الذكاء الاصطناعي ونشره واستعماله.

أهمية البحث

تظهر أهمية هذا البحث من عدة جهات:

أولها: أن الذكاء الاصطناعي مرشح لأن يكون من التقنيات العامة (أي التي تتعدد مجالات استعمالها) المؤثرة في مستقبل المجتمعات، والتي ستوجه أعدادا كبيرة من المستخدمين إلى مسارات من النفع أو الضرر والصلاح والفساد، بل قد تغير أفكارهم ومعتقداتهم ورؤيتهم للعالم ولأنفسهم، فلا يليق بالبحث الفقهي أن يقف عند التعليق اللاحق على الاستعمال، بل ينبغي أن يسهم في ضبط ما يسبقه من تصميم وتدريب وإطلاق ونشر وحوكمة واعتماد.

ثانيها: أن كثيرا من المسلمين يعملون في شركات الذكاء الاصطناعي والبرمجيات والمنصات الرقمية، وهم محتاجون إلى معيار عملي لا يكتفي بالتخويف العام ولا يطلق الإباحة بلا ضوابط. وهم على ثغر عظيم فقد قال النبي ﷺ: "مَنْ دَعَا إِلَى هُدًى كَانَ لَهُ مِنَ الْأَجْرِ مِثْلُ أُجُورِ مَنْ تَبِعَهُ، لَا يَنْقُصُ ذَلِكَ مِنْ أُجُورِهِمْ شَيْئًا، وَمَنْ دَعَا إِلَى ضَلَالَةٍ كَانَ

"Whoever calls to guidance will have a reward like the rewards of those who follow him, without that diminishing their rewards in the least; and whoever calls to misguidance will bear sin like the sins of those who follow him, without that diminishing their sins in the least."⁶ I ask Allah to grant them an abundant share of reward. Third: Muslim abandonment of this field may be a grave harm, since systems that affect their religion, education, security, privacy, and transactions may be built without their participation and without representation of their values. It may also delay them from gaining mastery over these highly consequential fields of knowledge and technology. Thus, it is necessary to examine whether disciplined participation in some areas of AI may become a farḍ kifāyah (communal obligation) when it is needed to secure recognized benefits or avert likely harms. Research Problem The research problem is that general-purpose AI technologies are usually not confined to a single use. Rather, they combine forms of benefit and harm. The developer may be far removed from the final use, and emergent capabilities may appear that the designer did not originally intend. The matter is further complicated by the fact that a significant portion of the development and deployment of these technologies occurs within cross-border companies whose policies and rules do not submit to the Shari'ah, and in which the Muslim worker does not possess final decision-making authority. The central question is therefore: What is the uṣūlī standard for building dual-use AI technologies, and how should the jurist weigh the nature of the technology, the actor's intention, his	عَلَيْهِ مِنَ الْإِثْمِ مِثْلُ أَثَامِ مَنْ تَبِعَهُ، لَا يَنْقُصُ ذَلِكَ مِنْ أَثَامِهِمْ شَيْئًا.³ أسأل الله لهم نصيباً وافراً من الأجور. ثالثها: أن ترك المسلمين لهذا المجال قد يكون مفسدة كبرى؛ إذ قد تبني أنظمة تؤثر في دينهم وتعليمهم وأمنهم وخصوصياتهم ومعاملاتهم من غير مشاركة منهم ولا تمثيل لقيمهم، مع ما يترتب على ذلك من تأخرهم عن امتلاك نواصي هذه المعارف والتقنيات بالغة الأثر. ولهذا كان لا بد من بحث احتمال أن تكون المشاركة المنضبطة في بعض مجالاته فرض كفاية إذا توقف عليها جلب مصالح معتبرة أو دفع مفسدات غالبية. مشكلة البحث تتمثل مشكلة البحث في أن تقنيات الذكاء الاصطناعي العامة لا تنحصر غالباً في استعمال واحد؛ إذ تجتمع فيها وجوه نفع ووجوه ضرر، وقد يكون المطور فيها بعيداً عن الاستعمال النهائي، وقد تظهر لها قدرات ناشئة لم يقصدها المصمم ابتداءً. ويزيد الإشكال أن جانباً كبيراً من تطوير هذه التقنيات وتوظيفها يجري داخل شركات عابرة للحدود لا تحتكم في سياساتها وقواعدها إلى الشريعة، ولا يملك العامل المسلم فيها القرار النهائي. ومن هنا يبرز السؤال المركزي:
---	--

³ صحيح مسلم، كتاب العلم، باب من سن سنة حسنة أو سيئة ومن دعا إلى هدى أو ضلالة، حديث رقم ٢٦٧٤.

⁶ ṣaḥīḥ Muslim, Book of Knowledge, Chapter: Whoever Initiates a Good or Bad Practice, and Whoever Calls to Guidance or Misguidance, hadith no. 2674.

knowledge of the likely outcome, the predominance of benefit or harm, the proximity or remoteness of causation, the possibility of introducing safeguards, the harm of participation, and the harm of absence? Research Plan The nature of the research requires an introduction, four main sections, and a conclusion. The introduction explains the importance of the topic, the research problem, the methodology, and the plan. The first section discusses juristic analogues concerning dual-use objects and benefits. It contains four subsections: 1. Selling what may be used for the permissible and the impermissible: selling grapes to one who makes wine, selling weapons during fitnah (civil strife), and similar cases. 2. Hiring out one's labor, or leasing the benefits of objects, to one who uses them for an impermissible purpose. 3. Assistance in sin between direct action and causation, and between close and remote connection to the sin. 4. The effect of intention, knowledge, and predominant assumption on the validity of these transactions and the ruling on entering them. The second section discusses the effect of the beneficiary's status, the dār (abode/jurisdiction), and the institutional environment on applying the ruling. It contains three subsections: 1. Kḥiṭāb ghayr al-muslimīn bi-furū' al-Sharī'ah (whether non-Muslims are addressed by the detailed rulings of the Sharī'ah) and its effect on assisting them in what	ما الضابط الأصولي لبناء تقنيات الذكاء الاصطناعي مزدوجة الاستعمال، وكيف يوازن الفقيه بين طبيعة التقنية وقصد الفاعل وعلمه بالمآل وغلبة النفع أو الضرر وقرب السببية أو بعدها وإمكان إضافة الاحتياطات ومفسدة المشاركة ومفسدة الغياب؟ خطة البحث اقتضت طبيعة البحث أن يأتي في مقدمة، وأربعة مباحث، وخاتمة. المقدمة: وفيها بيان أهمية الموضوع، ومشكلة البحث، ومنهجه، وخطته. المبحث الأول: النظائر الفقهية في الأعيان والمنافع مزدوجة الاستعمال، وفيه أربعة مطالب: المطلب الأول: بيع ما يستعمل في المباح والمحرم: بيع العنب لمن يتخذه خمرًا، وبيع السلاح في الفتنة، وما في معناهما. المطلب الثاني: إجارة النفس ومنافع الأعيان لمن يستعملها في محرم. المطلب الثالث: الإعانة على الإثم بين المباشرة والتسبب، وقرب الصلة بالمعصية أو بعدها. المطلب الرابع: أثر القصد والعلم وغلبة الظن في صحة هذه المعاملات وحكم الإقدام عليها. المبحث الثاني: أثر حال المتنفع والدار والبيئة المؤسسية في تنزيل الحكم، وفيه ثلاثة مطالب:
--	---

they consider lawful or are permitted to practice in their systems. 2. The effect of the dār (abode/jurisdiction), the public legal order, and prevailing authority on the rulings related to this topic. 3. Muslim work inside multinational companies between commitment to the Sharī'ah, limited decision-making power, and degrees of responsibility for later uses. The third section discusses need, balancing, and communal obligation in technological participation. It contains three subsections: 1. The effect of public and private ḥājah (need) on legal facilitation, and its limits in mixed technological fields. 2. Weighing maṣāliḥ and mafāsīd when participation and withdrawal conflict, and clarifying the maxim dar' al-mafāsīd muqaddam 'alā jalb al-maṣāliḥ (averting harms takes precedence over acquiring benefits). 3. When Muslim participation in AI becomes a farḍ kifāyah, and the conditions and guidelines of such participation. The fourth section presents the applied uṣūlī standard for building dual-use AI technologies. It contains four subsections: 1. Elements of the standard: the nature of the technology, the actor's intention, his knowledge of the likely outcome, the predominance of benefit or harm, proximity of causation, capacity for control, and then the balancing between staying and withdrawing.	المطلب الأول: خطاب غير المسلمين بفروع الشريعة وأثره في حكم إعانتهم على ما يعتقدون حله أو يقرون عليه في أنظمتهم. المطلب الثاني: أثر الدار والنظام العام والسلطان الغالب في الأحكام المتعلقة بالباب. المطلب الثالث: عمل المسلم داخل الشركات متعددة الجنسيات بين التزامه بالشريعة، ومحدودية القرار، ودرجات مسؤوليته عن الاستعمالات اللاحقة. المبحث الثالث: الحاجة والموازنة وفرض الكفاية في المشاركة التقنية، وفيه ثلاثة مطالب: المطلب الأول: أثر الحاجة العامة والخاصة في الترخيص والتوسعة، وحدود ذلك في المجالات التقنية المختلطة. المطلب الثاني: الموازنة بين المصالح والمفاسد عند تراحم المشاركة والترك، وتحرير قاعدة درء المفاسد مقدم على جلب المصالح. المطلب الثالث: متى تكون مشاركة المسلمين في الذكاء الاصطناعي فرض كفاية، وما شروط هذه المشاركة وضوابطها. المبحث الرابع: المعيار الأصولي التطبيقي لبناء تقنيات الذكاء الاصطناعي مزدوجة الاستعمال، وفيه أربعة مطالب: المطلب الأول: عناصر المعيار: طبيعة التقنية، وقصد الفاعل، وعلمه بالمآل، وغلبة النفع أو الضرر، وقرب السببية، وإمكان الضبط، ثم الموازنة بين البقاء والانسحاب.
---	---

2. Applying the standard to the five legal rulings: wājib (obligatory), mandūb (recommended), mubāḥ (permissible), makrūh (disliked), and muḥarrām (prohibited). 3. Sharia guidelines for participation in design, training, release, and governance. 4. Applications of the standard to selected models: general-purpose language models, image and video analysis systems known as computer vision, recommendation algorithms, meaning systems that rank and suggest content to users, and releasing models or code in a manner that makes controlling use impossible. The conclusion contains the most important findings and recommendations. Allah, Exalted is He, is asked to make this work sincere for His sake, beneficial to His servants, and a means of guiding fiqhī inquiry in one of the most significant newly arising cases of this age. May He grant us understanding of His religion, insight into His ways, and sound application of His rulings to realities in a manner that pleases Him and preserves the interests of His servants.	المطلب الثاني: تنزيل المعيار على مراتب الحكم التكليفي: الواجب، والمندوب، والمباح، والمكروه، والمحرم. المطلب الثالث: الضوابط الشرعية للمشاركة في التصميم والتدريب والنشر والحوكمة. المطلب الرابع: تطبيقات المعيار على نماذج مختارة: النماذج اللغوية العامة، وأنظمة تحليل الصور والفيديو، المعروفة بالرؤية الحاسوبية، وخوارزميات التوصية، أي النظم التي ترتب المحتوى وتقرحه للمستخدمين، ونشر النماذج أو الشيفرات على وجه يتعذر معه ضبط الاستعمال. الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات. والله تعالى المسؤول أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه، نافعا لعباده، معيناً على ترشيد النظر الفقهي في نازلة من أعظم نوازل هذا العصر، وأن يرزقنا الفقه في دينه، والبصيرة بسننه، وحسن تنزيل أحكامه على الوقائع بما يحقق مرضاته ويحفظ مصالح عباده.
--	---

المبحث الأول: النظائر الفقهية في الأعيان والمنافع مزدوجة

الاستعمال

Section One: Juristic Analogues in Dual-Use Assets and Benefits

المطلب الأول: بيع ما يستعمل في المباح والمحرم: بيع العنب لمن يتخذ خمرًا، وبيع

السلام في الفتنة، وما في معناهما

Subsection One: The Sale of Items Used for Both Permissible and Impermissible Purposes: Selling Grapes to One Who Will Make Wine, Selling Weapons in Times of Civil Strife, and Similar Cases

The default rule concerning the assets Allah Most High created for the welfare of His servants is that they may be used in permissible ways, and that exchange transactions may take place with respect to them when their conditions are fulfilled and their impediments are absent.

Grapes, in themselves, are wholesome and permissible; and iron, wood, and the other materials from which tools and machines are made are not described as prohibited merely because they can be used for something impermissible. Were the mere possibility of impermissible use made an impediment to sale and manufacture, many benefits would be suspended, for rarely does one find a beneficial asset by which some people could not reach something unlawful. But the jurists did not stop at considering the asset itself in abstraction from the intention of the contracting parties and the likely outcome of the transaction. For this reason, they discussed selling grapes or juice to one who will make wine from them, selling weapons in times of

الأصل في الأعيان التي خلقها الله تعالى لمصالح العباد أن ينتفع بها في وجوه الإباحة، وأن تجري فيها المعاولات إذا استكملت شروطها وانتفت موانعها. فالعنب في نفسه طيب مباح، والحديد والخشب وسائر المواد التي تصنع منها الأدوات والآلات لا توصف بالتحريم لمجرد إمكان استعمالها في الحرام. ولو جعل مجرد إمكان الاستعمال المحرم مانعا من البيع والصناعة لتعطلت مصالح كثيرة؛ إذ قل أن توجد عين نافعة لا يمكن أن يتوصل بها بعض الناس إلى محرم.

لكن الفقهاء لم يقفوا عند ذات العين مجردة عن قصد المتعاقدين ومآل التصرف؛ ولذلك تكلموا في بيع العنب أو العصير لمن يتخذ خمرًا، وبيع السلاح في الفتنة، وبيع أو إجارة ما يعلم أو يظن أنه يستعمل في معصية.

civil strife, and selling or leasing what one knows, or predominantly believes, will be used for disobedience. These issues serve as close juristic foundations for the issue of dual-use technologies, because the point of inquiry in them is not the prohibition of the asset as an asset, but rather its transfer from the sphere of original permissibility to the sphere of assistance or means, due to the intent of the user, the likely outcome, or the close connection to the prohibited act. The Ḥanafīs tend toward validating and permitting the sale of grapes to one who will make wine from them, since the disobedience does not subsist in the sold item itself and the seller did not intend the unlawful act.²³ The Mālikīs prohibit the sale and rescind it; if rescission is no longer possible, they let it stand and do not require the price to be returned.²⁴ The Shāfi'īs generally state that the transaction is prohibited while the contract remains valid when there is knowledge or predominant assumption, and that it is disliked when	وهذه المسائل تصلح أن تكون أصلاً فقهياً قريباً لمسألة التقنيات مزدوجة الاستعمال؛ لأن محل النظر فيها ليس تحريم العين من حيث هي عين، بل انتقالها من باب الإباحة الأصلية إلى باب الإعانة أو الذريعة بسبب قصد المتنتفع أو غلبة المآل أو قرب الصلة بالمحرم. والحنفية يميلون إلى تصحيح بيع العنب لمن يتخذة خمراً وإباحته إذ لم تقم المعصية بعين المبيع، ولم يقصد البائع الحرام،⁷ والمالكية يحرمون البيع ويفسخونه، فإن فات أمضوه ولم يردوا الثمن،⁸ والشافعية يصرحون غالباً بالتحريم مع صحة العقد عند العلم أو الظن والكراهة عند التوهم،⁹
--	--

⁷ الهداية شرح بداية المبتدي، المرغيناني، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج ٤، ص ٣٧٨؛ البناية شرح الهداية، العيني، بيروت: دار

الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م، ج ١٢، ص ٢٢٠؛ رد المحتار على الدر المختار، ابن عابدين، مصر: شركة مكتبة ومطبعة

مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط ٢، ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م، ج ٦، ص ٣٩١-٣٩٢؛ الفتاوى الهندية، لجنة علماء برئاسة نظام الدين

البلخي، بيروت: دار الفكر، ج ٥، ص ٤١٦، وص ٤٧٣.

⁸ التبصرة، اللخمي، تحقيق: أحمد عبد الكريم نجيب، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠١١م، ج ١٠، ص ٤٩٦٦.

⁹ أسنى المطالب في شرح روض الطالب، زكريا الأنصاري، بيروت: دار الكتاب الإسلامي، ج ٢، ص ٤١.

²³ Al-Hidāyah Sharḥ Bidāyat al-Muḥtadī, al-Marghīnānī, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, vol. 4, p. 378; Al-Bināyah Sharḥ al-Hidāyah, al-'Aynī, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st ed., 1420 AH/2000 CE, vol. 12, p. 220; Radd al-Muḥtār 'alā al-Durr al-Mukhtār, Ibn 'Ābidīn, Egypt: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī and Sons, 2nd ed., 1386 AH/1966 CE, vol. 6, pp. 391-392; Al-Fatāwā al-Hindiyyah, prepared by a committee of scholars under the supervision of Niẓām al-Dīn al-Balkhī, Beirut: Dār al-Fikr, vol. 5, pp. 416 and 473.

²⁴ Al-Tabṣirah, al-Lakhmī, ed. Aḥmad 'Abd al-Karīm Najīb, Qatar: Ministry of Awqāf and Islamic Affairs, 2011 CE, vol. 10, p. 4966.

there is mere suspicion.²⁵ The Ḥanbalīs invalidate the sale when the unlawful outcome is known^{26,27} Imām Taqī al-Dīn Ibn Taymiyyah treats predominant assumption as equivalent to knowledge.²⁸ The most lenient of the madhhabs in this regard is the Ḥanafī madhhab. They explicitly state that, according to Abū Ḥanīfah, "there is no harm in selling juice to one whom he knows will make wine from it." They reasoned that the disobedience does not subsist in the juice itself, but only after it is transformed. They transmitted dislike from his two companions, and in some transmissions Abū Ḥanīfah's view is restricted to the case where the seller does not intend to assist the buyer in making wine, but only intends to obtain the price, and where he cannot find someone who will buy it for the same price for a permissible purpose.²⁹ But the Ḥanafīs exclude cases in which the

والحنابلة يبطلون البيع عند العلم¹⁰ بالمآل الحرام،¹¹ ويلحق الإمام تقي الدين ابن تيمية غلبة الظن بالعلم.¹² فأوسع المذاهب في ذلك مذهب الحنفية، فقد نصوا على أنه «لا بأس ببيع العصير ممن يعلم أنه يتخذه خمرًا» عند أبي حنيفة؛ وعللوا ذلك بأن المعصية لا تقوم بعين العصير، بل بعد تغييره، ونقلوا عن صاحبيه الكراهة، وفي بعض النقل تقييد قول أبي حنيفة بما إذا لم يقصد البائع إعانة المشتري على الخمر، وإنما قصد تحصيل الثمن، وبما إذا لم يجد من يشتريه بالثمن نفسه في وجه مباح.¹³ لكن الحنفية يستثنون ما تقوم المعصية بعينه، ففي حاشية ابن عابدين: "(بخلاف بيع أمرد

¹⁰ المقصود بالعلم في عبارات الفقهاء هنا الجزم أو ما يقوم مقامه من القرائن الخاصة الظاهرة. فإذا قيل في هذا البحث: "علم" أو "يعلم"

فلمراد به العلم الجازم بالمآل المحرم.

¹¹ المغني، ابن قدامة، القاهرة: مكتبة القاهرة، ج ٤، ص ١٦٨.

¹² الفروع وتصحيح الفروع، ابن مفلح والمرداوي، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة؛ الرياض: دار

المؤيد، ط ١، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م، ج ٦، ص ١٦٩.

¹³ الهداية، المرغيناني، ج ٤، ص ٣٧٨؛ البناية شرح الهداية، العيني، ج ١٢، ص ٢٢٠؛ رد المحتار، ابن عابدين، ج ٦، ص ٣٩١-٣٩٢؛

الفتاوى الهندية، ج ٥، ص ٤١٦.

²⁵ Asnā al-Maṭālib fī Sharḥ Rawḍ al-Ṭālib, Zakariyyā al-Anṣārī, Beirut: Dār al-Kitāb al-Islāmī, vol. 2, p. 41.

²⁶ By "knowledge" in the jurists' expressions here, what is meant is certainty, or what stands in its place through clear and specific indicators. Thus, whenever this paper says that a person "knows" or has "knowledge," it means certain knowledge of the unlawful outcome.

²⁷ Al-Mughnī, Ibn Qudāmah, Cairo: Maktabat al-Qāhirah, vol. 4, p. 168.

²⁸ Al-Furū' wa-Taṣḥīḥ al-Furū', Ibn Muflīḥ and al-Mardāwī, ed. 'Abd Allāh ibn 'Abd al-Muḥsin al-Turkī, Beirut: Mu'assasat al-Risālah; Riyadh: Dār al-Mu'ayyad, 1st ed., 1424 AH/2003 CE, vol. 6, p. 169.

²⁹ Al-Hidāyah, al-Marghīnānī, vol. 4, p. 378; Al-Bināyah Sharḥ al-Hidāyah, al-'Aynī, vol. 12, p. 220; Radd al-Muḥṭār, Ibn 'Ābidīn, vol. 6, pp. 391-392; Al-Fatāwā al-Hindiyyah, vol. 5, p. 416.

disobedience is carried out through the very item itself. In Ibn 'Ābidīn's marginal commentary it states: "Unlike selling a beardless youth to one who commits sodomy with him,³⁰ or selling weapons to the people of civil strife, because the disobedience is carried out through the item itself... I said: We have already mentioned there, attributing it to 'al-Nahr', that when the disobedience is carried out through the item itself, selling it is prohibitively disliked; otherwise, it is mildly disliked."³¹

This is a sound exception and a useful criterion for assistance in sin and transgression according to the Ḥanafis. They do not expand blocking the means, nor do they extend prohibition to every remote cause followed by the direct act of a morally responsible agent acting by choice. But they do exclude what the sin is carried out through directly, or what is an apparent tool for aggression against others.

Close to the Ḥanafī position in validating the contract is what Imām al-Shāfi'ī mentioned in al-Umm. He held that a contract that is valid outwardly is not invalidated merely because of suspicion or customary practice between the two contracting parties, even though he disliked for them an unlawful intention if, were it expressed, it would invalidate the sale. He said: "The foundation of what I hold

ممن يلوط به¹⁴ ويبيع سلاح من أهل الفتنة) لأن المعصية تقوم بعينه... قلت: وقدمنا ثمة، معزيا للنهر، أن ما قامت المعصية بعينه يكره بيعه تحريما وإلا فتنزيها.¹⁵

وهذا استثناء حسن وضابط للإعانة على الإثم والعدوان عند الحنفية، فهم لا يتوسعون في سد الذرائع، ولا يوسعون المنع في كل سبب بعيد تليه مباشرة فاعل مختار، لكنهم يستثنون ما تقوم المعصية بعينه أو ما يكون آلة ظاهرة لعدوان متعدد.

وقريب من مذهب الحنفية في تصحيح العقد ما ذكره الإمام الشافعي في الأم، فإنه قرر أن العقد الصحيح في الظاهر لا يبطله بمجرد التهمة أو العادة بين المتبايعين، وإن كان يكره لهما النية المحرمة إذا كانت لو أظهرت أفسدت البيع. قال:

«أصل ما أذهب إليه أن كل عقد كان صحيحا في الظاهر لم أبطله بتهمة ولا بعادة بين المتبايعين، وأجزته بصحة الظاهر، وأكره لهما النية إذا كانت النية لو أظهرت كانت تفسد

البيع... وكما أكره للرجل أن يبيع العنب ممن يراه أنه يعصره خيرا، ولا أفسد البيع إذا باعه إياه؛ لأنه باعه حلالا، وقد يمكن أن لا يجعله خيرا أبدا».¹⁶ لكن فقهاء الشافعية

¹⁴ هذا المثال منقول من عبارات الفقهاء في سياق تاريخي وجدت فيه أحكام الرق، والمقصود بيان الضابط الحنفي في التفريق بين السبب

البعيد وما تقوم المعصية بعينه، مع العلم بقصد الاستغلال المحرم.

¹⁵ رد المحتار، ابن عابدين، ج ٦، ص ٣٩١.

¹⁶ الأم، الشافعي، بيروت: دار الفكر، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م، ج ٣، ص ٧٥.

³⁰ This is a quoted classical juristic example from discussions of transactions in a historical context where slavery existed. It is cited here only to illustrate the Ḥanafī distinction between a remote cause and a case in which the prohibited act is carried out through the very subject of the transaction. The relevant legal point is the known intended sexual exploitation and the directness of the connection to the prohibited act.

³¹ Radd al-Muḥtār, Ibn 'Ābidīn, vol. 6, p. 391.

is that every contract that is outwardly valid, I do not invalidate because of suspicion or a customary practice between the two contracting parties. I validate it due to its outward validity, and I dislike the intention for both of them when the intention, if expressed, would invalidate the sale... Likewise, I dislike for a man to sell grapes to one whom he sees will press them into wine, but I do not invalidate the sale when he sells them to him, because he sold him something lawful, and it remains possible that he will never make it wine.”³² Later Shāfi‘ī jurists, however, held that proceeding with such a sale is prohibited if one knows or has a predominant assumption that the buyer will use it for the unlawful, while the contract remains valid. Shaykh al-Islām Zakariyyā al-Anṣārī said: “If he sells grapes to one who will make wine from them, meaning that he knows this or has a predominant assumption to that effect... it is prohibited, because he has caused disobedience; yet it is valid, because the prohibition returns to something external. If he merely suspects this of him, it is disliked.”³³ By contrast, the Mālikīs and Ḥanbalīs were stricter in cases of knowledge or predominant assumption, acting on the principle of blocking the means and preventing close assistance in the prohibited. Ibn Muflīḥ said in al-Furū‘: “The sale of what is intended for the unlawful is not valid, such as juice to one who will make it wine, categorically. The group transmitted: if he knows; and it was said: or if he has a predominant assumption, and our Shaykh chose it.”³⁴ This passage

المتأخرين قرروا تحريم الإقدام إذا علم أو ظن أن المشتري يتخذه للحرام، مع صحة العقد؛ قال شيخ الإسلام زكريا الأنصاري: «فلو باع العنب ممن يتخذه خمرا بأن يعلم أو يظن منه ذلك... حرم؛ لأنه تسبب إلى معصية، ويصح لرجوع النهي لغيره، فإن توهم منه ذلك كره».¹⁷ وفي المقابل، شدد المالكية والحنابلة في صور العلم أو غلبة الظن، عملاً بسد الذرائع ومنع الإعانة القريبة على المحرم. قال ابن مفلح في الفروع: «ولا يصح بيع ما قصد به الحرام، كعصير لمتخذه خمرا، قطعاً، نقل الجماعة: إذا علم، وقيل: أو ظنا، واختاره شيخنا».¹⁸ وهذه العبارة تجعل مناط المنع قصد الحرام والعلم (أي الجزم) بالمآل المحرم أو غلبة الظن على ما اختاره الإمام تقي الدين ابن تيمية، لا مجرد كون العصير صالحاً لأن يتخذ خمراً.

ومع أن الإمام تقي الدين ابن تيمية ألحق غلبة الظن بالعلم في بيع ما قصد به الحرام، فإنه يفرق بين ما حرم لذاته، وما كان مباح العين وحرم على بعض المكلفين لعارض أو وصف خارج، كالحرير للرجال وآنية الذهب والفضة. ولذلك أجاز بيع الحرير للكافر، عملاً بحديث عمر رضي الله عنه في الحلة التي بعث بها إلى أخ له مشرك، وقرر أن الحرير «ليس حراماً على الإطلاق»، وقاس عليه بيع آنية الذهب والفضة لهم، بل

¹⁷ أسنى المطالب، زكريا الأنصاري، ج ٢، ص ٤١.

¹⁸ الفروع، ابن مفلح، ج ٦، ص ١٦٩.

³² Al-Umm, al-Shāfi‘ī, Beirut: Dār al-Fikr, 1410 AH/1990 CE, vol. 3, p. 75.

³³ Asnā al-Maṭālib, Zakariyyā al-Anṣārī, vol. 2, p. 41.

³⁴ Al-Furū‘, Ibn Muflīḥ, vol. 6, p. 169.

makes the operative cause of prohibition the intent of the unlawful act and knowledge—that is, certainty—of the unlawful outcome, or predominant assumption according to the view chosen by Imām Taqī al-Dīn Ibn Taymiyyah, not merely the fact that juice is capable of being made into wine.

Although Imam Taqī al-Dīn Ibn Taymiyyah treated predominant assumption like knowledge in the sale of what is intended for the unlawful, he distinguishes between what is prohibited in itself and what is permissible in its substance but prohibited for some legally responsible persons due to an incidental factor or external description, such as silk for men and vessels of gold and silver. For this reason, he permitted selling silk to a non-Muslim, based on the report of ‘Umar, may Allah be pleased with him, concerning the robe he sent to a polytheist brother of his, and held that silk “is not prohibited absolutely,” analogized to it the sale of vessels of gold and silver to them, and even permitted making such vessels for them for wages if selling them to them is permissible.³⁵ As for what is prohibited in itself, such as wine or its raw material when sold to one who will make wine from it, this leniency does not apply. He said: “A man may not assist anyone in disobedience to Allah, even if the one assisted does not believe it to be disobedience, such as assisting unbelievers with wine.”³⁶ The

أجاز صنعها لهم بالأجرة إذا جاز بيعها لهم.¹⁹ أما ما كان محرماً لذاته، كالخمر أو أصل مادتها لمن يتخذها خمرًا، فلا تجزي فيه هذه التوسعة؛ إذ قال: «فإن الرجل لا يجوز له أن يعين أحداً على معصية الله، وإن كان المعان لا يعتقدونها معصية، كإعانة الكافرين على الخمر.»²⁰ فحاصل تقريره أن التحريم العارض لا يساوي التحريم الذاتي، وأن المعاملة مع غير المسلم لا تمنع مطلقاً إلا إذا كان محلها محرماً لذاته أو غلب على الظن استعماله في الحرام. وللملكية تفصيل حسن في ترتيب مراتب الصلة بالمحرم. فقد نقل اللخمي في التبصرة عن العتبية صوراً متفاوتة، فجعل أخفها كراء الدابة لمن يركبها إلى الكنيسة وبيع الشاة للنصراني ليزبحها لعيده؛ فهذه أمضاها ولم يردّها، لما فيها من بعد الصلة بالمحرم وعدم مباشرة المعصية. ثم جعل بعد ذلك بيع العنب لمن يعصره خمرًا وبيع الدار لمن يتخذها كنيسة؛ لأن العين هنا أقرب إلى أن تكون مادة للمحرم أو محلاً له. ثم جعل أشد من ذلك كراء الحانوت لمن يبيع فيه خمرًا وكراء الدار لمن يتخذها كنيسة؛ لأن المنفعة المؤجرة صارت محلاً مستمرًا للمحرم لا مجرد تمكين بعيد. ثم جعل أشد الصور

¹⁹ المستدرک على مجموع فتاوی شیخ الإسلام ابن تیمیة، جمع وترتيب: محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، ج ٤، ص ٥. وانظر أصل

حديث الحلة في: صحيح البخاري، كتاب الهبة، باب قبول الهدية من المشركين.

²⁰ الفتاوى الكبرى، ابن تیمیة، بیروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٧م، ج ٣، ص ٣٦٨.

³⁵ Al-Mustadrak ‘alā Majmū‘ Fatāwā Shaykh al-Islām Ibn Taymiyyah, collected and arranged by Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Qāsim, vol. 4, p. 5. See also the original hadith of the robe in: ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Book of Gifts, Chapter: Accepting Gifts from Polytheists.

³⁶ Al-Fatāwā al-Kubrā, Ibn Taymiyyah, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1st ed., 1408 AH/1987 CE, vol. 3, p. 368.

conclusion of his position is that incidental prohibition is not the same as intrinsic prohibition, and that transactions with non-Muslims are not absolutely prohibited unless the subject matter is prohibited in itself or there is predominant assumption that it will be used unlawfully.

The Mālikīs have a useful refinement in ranking the degrees of connection to the prohibited. Al-Lakhmī transmitted in al-Tabṣīrah, from al-ʿUtbiyyah, several varying cases. He made the lightest of them renting an animal to someone who will ride it to church, and selling a sheep to a Christian who will slaughter it for his festival. These he allowed to stand and did not reverse, because of the remoteness of their connection to the prohibited and the absence of direct participation in the disobedience. He then placed after that selling grapes to one who will press them into wine, and selling a house to one who will make it a church, because here the asset is closer to being the material of the prohibited act or its location. He then made more severe than that renting a shop to one who will sell wine in it, and renting a house to one who will make it a church, because the leased benefit has become an ongoing locus of the prohibited act, not merely a remote form of enablement. Then he made the most severe cases hiring oneself to carry wine or to herd pigs, because this is direct performance of the act, not mere causation or enablement.

This ordering shows that the Mālikīs do not make the mere possibility of impermissible use a single operative cause. Rather, they rank the ruling by the degree of connection: what is remote they allow to stand or deem disliked; what is a proximate locus of the prohibited act they prohibit and

إجارة الإنسان نفسه لمن يحمل له خمرا أو يرعى له خنازير؛ لأن هذا من المباشرة بالفعل، لا من مجرد التسبب أو التمكين.

والذي يظهر من هذا الترتيب أن المالكية لا يجعلون مجرد إمكان الاستعمال المحرم مناسبا واحدا، بل يرتبون الحكم على درجة الصلة: فما بعدت صلته أمضوه أو كرهوه، وما كان محلا قريبا للمحرم منعه وفسخوه ما دام قائما، وما كان مباشرة للعمل المحرم شددوا فيه وأسقطوا الأجرة. فالحكم يشتد عندهم كلما صار فعل المسلم جزءا ظاهرا في إقامة المعصية.²¹

وخلاصة هذا المطلب أن الأعيان والمنافع مزدوجة الاستعمال لا يحكم عليها بمجرد إباحة أصلها ولا بمجرد إمكان استعمالها في الحرام، بل ينظر إلى قصد الفاعل، وعلمه أو غلبة ظنه بالمآل، وقرب فعله من المعصية أو بعده عنها، وهل تقوم المعصية بعين المبيع أو المنفعة، ومقدار الضرر المتوقع. فبيع العنب في سوق عام ليس كبيع العصير لمن عرف باتخاذ خمرا، وهذا ليس كبيع السلاح لأهل الفتنة، ولا كإجارة النفس لحمل الخمر أو خدمة المحرم مباشرة.

ويزاد على ذلك في النوازل العامة أثر الامتناع وجدواه؛ فقد يكون الامتناع مؤثرا في منع المفسدة أو تقليلها، وقد لا يزيد إلا إخراج المسلم من موضع يمكنه فيه التخفيف والإصلاح

²¹ التبصرة، اللخمي، ج ١٠، ص ٤٩٦٦. وانظر: وصف الطبيب المسلم بعض الأدوية والعلاجات المحرمة لغير المسلمين، حاتم الحاج،

بحث مقدم إلى المؤتمر السنوي لمجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، ٢٠٢٥م.

rescind while rescission remains possible; and what is direct performance of the prohibited work they treat most severely and deny the wage. For them, the ruling becomes stricter as the Muslim's act becomes a manifest part of bringing about the sin.³⁷

The summary of this subsection is that dual-use assets and benefits are not judged merely by the permissibility of their origin or by the mere possibility that they may be used unlawfully. Rather, one must consider the actor's intent, his knowledge or predominant assumption concerning the outcome, how near or remote his act is from the sin, whether the sin is carried out through the sold item or benefit itself, and the magnitude of the expected harm. Selling grapes in a public market is not like selling juice to one known to make wine from it; that is not like selling weapons to the people of civil strife; and that is not like hiring oneself to carry wine or directly serve the prohibited act.

In public contemporary issues, the effect and efficacy of abstention must also be considered. Abstention may prevent or reduce the harm, or it may do nothing except remove the Muslim from a position in which he could mitigate and reform, while others carry out the task in a more harmful manner. Al-Sarakhsī pointed to this meaning in explaining the reasoning of the two companions: "If the seller refrains from selling, it becomes difficult for the buyer to make wine; so selling to him stirs up fitnah, while refraining from it quiets it."³⁸ This consideration does not make the unlawful lawful, but it enters into weighing when the act is remote

مع قيام غيره بالمهمة على وجه أشد ضررا. وقد نبه السرخسي إلى هذا المعنى في تعليل الصاحيين، فقال: «وإذا امتنع البائع من البيع يتعذر على المشتري اتخاذ الخمر، فكان في البيع منه تهيج الفتنة، وفي الامتناع تسكينها».²² فهذا الاعتبار لا يبيح المحرم، لكنه يدخل في الترجيح حيث يكون الفعل بعيدا أو عاما، ويسقط أو يضعف جدا إذا عظمت المفسدة أو قرب الفعل من عين المعصية؛ كالإعانة المباشرة على قتل الأبرياء أو انتهاك الحرمات أو الاحتيال أو التجسس على الأبرياء. وعلى هذا، فإن التطبيق على الذكاء الاصطناعي يبدأ بالتفريق بين الأداة العامة والمنفعة المتعينة للمحرم، وبين الاحتمال البعيد وغلبة الظن، وبين الإسهام البعيد والمباشرة، وبين الضرر المحدود والضرر المتعدي العظيم، ثم ينظر في أثر الامتناع: هل يمنع المفسدة أو يقللها، أم يخرج المسلمين من موضع التأثير من غير أن تنقطع المفسدة؟ وهذه نتيجة أولية، وسيزداد المعيار تفصيلا بعد بحث حال المتفع، والدار، والبيئة المؤسسية، والحاجة، والموازنة بين المصالح والمفاسد.

²² المبسوط، السرخسي، باشر تصحيحه: جمع من أفاضل العلماء، مصر: مطبعة السعادة، ج ٢٤، ص ٢٦.

³⁷ Al-Tabṣīrah, al-Lakhmī, vol. 10, p. 4966. See also: A Muslim Physician's Prescription of Certain Prohibited Medicines and Treatments for Non-Muslims, Hatem al-Haj, paper presented to the annual conference of the Assembly of Muslim Jurists of America, 2025.

³⁸ Al-Mabsūṭ, al-Sarakhsī, corrected under the supervision of a group of scholars, Egypt: Maṭba'at al-Sa'ādah, vol. 24, p. 26.

or general. It falls away, or becomes very weak, when the harm is grave or the act is close to the very sin itself, such as direct assistance in killing innocents, violating inviolable rights, fraud, or spying on innocents. Accordingly, applying this to artificial intelligence begins by distinguishing between a general tool and a benefit specifically designated for the unlawful; between remote possibility and predominant assumption; between remote contribution and direct participation; and between limited harm and grave harm extending to others. One must then consider the effect of abstention: does it prevent or reduce the harm, or does it remove Muslims from a position of influence without the harm ceasing? This is an initial conclusion, and the standard will become more detailed after examining the beneficiary's status, the dār, the institutional environment, need, and the balancing of benefits and harms.

المطلب الثاني: إجارة النفس ومنافع الأعيان لمن يستعملها في محرم.**Subsection Two: Hiring One's Labor and Leasing the Benefits of Objects to One Who Uses Them for an Impermissible Purpose**

If the disagreement over selling a permissible object to one who uses it for the impermissible is built upon how near or remote the connection to the impermissible act is, then <i>ijārah</i> (hiring, leasing, or contracting for usufruct) may be closer to assistance than sale. This is because the subject matter of the contract is not merely transferring ownership of an object, but transferring a <i>manfa'ah</i> (benefit or usufruct) or an act of labor. For this reason, <i>ijārah</i> has been defined as transferring benefits for compensation, and the Hanbalis included in its definition that it is a contract conveying ownership of a known permissible benefit for known compensation over a known period.⁴⁹ Thus, requiring the benefit to be permissible is not external to the nature of the chapter; it is a condition that affects the validity of the lease and the lawfulness of the wage. For this reason, hiring someone for an impermissible act, or leasing a benefit that is specifically directed to the impermissible, is closer to assistance than merely selling a permissible object that the buyer may later use for an impermissible purpose through an independent act of his own. If someone is hired to carry wine, herd pigs, write a usurious contract, produce impermissible content, or directly perform an impermissible act, the very subject of the contract is the act	إذا كان الخلاف في بيع العين المباحة لمن يستعملها في الحرام مبنيًا على قرب الصلة بالمحرم أو بعدها، فإن الإجارة قد تكون أقرب إلى الإعانة من البيع؛ لأن محل العقد فيها ليس تملك عين فحسب، بل تملك منفعة أو عمل. ولذلك عرفت الإجارة بأنها تملك المنافع بعوض، وذكر الحنابلة في حدها أنها عقد يفيد تملك منفعة مباحة معلومة بعوض معلوم إلى أجل معلوم.³⁹ فاشتراط إباحة المنفعة ليس أمراً خارجاً عن حقيقة الباب، بل هو قيد مؤثر في صحة الإجارة وحل الأجرة. ومن هنا كانت الإجارة على العمل المحرم أو المنفعة المتعينة للمحرم أقرب إلى الإعانة من مجرد بيع عين مباحة قد يستعملها المشتري في وجه محرم بعد فعل مستقل منه. فمن استؤجر لحمل الخمر، أو رعي الخنازير، أو كتابة عقد ربوي، أو صنع محتوى محرم، أو مباشرة عمل محرم، فمحل العقد نفسه هو العمل الذي تقوم به المعصية. وهذا ليس كبيع مادة أو أداة عامة قد تنصرف إلى وجوه مباحة ومحرمة. ولذلك
---	--

³⁹ كشف القناع عن متن الإقناع، البهوتي، تحقيق وتوثيق: لجنة متخصصة في وزارة العدل، الرياض: وزارة العدل، ط ١، ١٤٢١هـ -

١٤٢٩هـ / ٢٠٠٠-٢٠٠٨م، ج ٣، ص ٥٣٧-٥٣٨.

⁴⁹ Kashshāf al-Qinā' 'an Matn al-Iqnā', al-Buhūtī, edited, verified, and documented by a specialized committee at the Ministry of Justice, Riyadh: Ministry of Justice, 1st ed., 1421-1429 AH/2000-2008 CE, vol. 3, pp. 537-538.

through which the sin occurs. This differs from selling a material or a general tool that may be directed toward both permissible and impermissible uses. The operative question in <i>ijārah</i>, then, returns to the benefit itself: is it a permissible benefit with multiple possible uses, or an impermissible benefit, or one specifically directed toward enabling the impermissible? The earlier Mālikī ordering confirms this meaning. They treated hiring oneself out to carry wine or herd pigs as more severe than leasing a shop to one who sells wine in it, and treated leasing a shop as more severe than hiring out one's animal to someone who rides it to church. The more directly the work engages the prohibited act, the stronger the prohibition; and the more remote or general it is, the more the ruling requires consideration of intention, knowledge, and likely consequence.⁵⁰ Nevertheless, disagreement exists here as it does in sale, especially in cases connected to non-Muslims and what they are permitted to practice. Abū Ḥanīfah was more lenient in some of these cases on the basis that the impermissible act does not necessarily follow directly from the hired work itself, and that the sin occurs through a voluntary act of another agent. In <i>al-Hidāyah</i>: "Whoever carries wine for a dhimmī (protected non-Muslim) is entitled to the wage according to Abū Ḥanīfah, while they both said: it is disliked, because it is assistance in sin... His reasoning is that the sin lies in drinking it, which is the act of a voluntary actor; drinking is not a necessary consequence of carrying, nor is it intended by it."⁵¹ Ibn 'Ābidīn transmitted something similar regarding	كان مناط الإجارة هنا راجعا إلى ذات المنفعة: هل هي منفعة مباحة متعددة الوجوه، أم منفعة محرمة أو متعينة لإقامة المحرم؟ ويؤكد ترتيب الملكية السابق هذا المعنى؛ فقد جعلوا إجارة الإنسان نفسه لحمل الخمر أو رعي الخنازير أشد من إجارة الخانوت لمن يبيع فيه الخمر، وجعلوا إجارة الخانوت أشد من كراء الدابة لمن يصل عليها إلى الكنيسة. فكلما كان العمل مباشرا للمحرم كان المنع أكد، وكلما بعد أو عمّ احتاج إلى نظر في القصد والعلم والمآل.⁴⁰ ومع ذلك، فالخلاف هنا موجود كما هو موجود في البيع، ولا سيما في صور تتعلق بغير المسلمين وما يقرون عليه. فقد توسع أبو حنيفة في بعض هذه الصور بناء على أن الفعل المحرم لا يلزم من العمل المستأجر عليه لزوما مباشرا، وأن المعصية تقع بفعل فاعل مختار بعد ذلك. ففي الهداية: «ومن حمل لذمي خمرا فله الأجر عند أبي حنيفة، وقالوا: يكره له ذلك؛ لأنه إعانة على المعصية... وله أن المعصية في شربها، وهو فعل فاعل مختار، وليس الشرب من ضرورات الحمل ولا يقصد به».⁴¹ ونقل ابن عابدين نحو ذلك في حمل خمر الذمي ورعي الخنازير، فقال: «وعلى هذا الخلاف لو أجره لينقل عليها الخمر، أو أجره نفسه ليرعى له الخنازير، يطيب
---	--

⁴⁰ التبصرة، اللخمي، ج ١٠، ص ٤٩٦٦.

⁴¹ الهداية، المرغيناني، ج ٤، ص ٣٧٨.

⁵⁰ Al-Tabṣīrah, al-Lakhmī, vol. 10, p. 4966.

⁵¹ Al-Hidāyah, al-Marghīnānī, vol. 4, p. 378.

carrying a dhimmī's wine and herding pigs, saying: "On this disagreement, if he hires him to transport wine on it, or hires himself out to herd pigs for him, the wage is wholesome for him according to him, while according to them both it is disliked."⁵² The reasoning in these places is not connected only to khiṭāb al-kuffār bi-furū' al-sharī'ah (whether non-Muslims are addressed by the detailed rulings of the Sharia); they also reasoned through the characterization of the contracted benefit itself, saying: "Because the Muslim did not lease it for that; he leased it for residence. It is like leasing a house to a sinner, which is permissible even if he commits sin in it."⁵³ The Hanafis also transmitted, in the chapter on leasing houses, what indicates this approach in particular settings. In <i>Radd al-Muḥtār</i>: "It is permissible to lease a house in the Sawād of Kūfah... to be used as a fire-temple, church, synagogue, or for wine to be sold in it." It then says: "They both said: that should not be done, because it is assistance in sin."⁵⁴ This text should not be removed from its context: it concerns the Sawād of Kūfah, where ahl al-dhimma (protected non-Muslim communities) predominated, as Ibn 'Ābidīn restricted it. It is not a general statement permitting such leases in every abode and environment. This expansion, however, does not include cases where the contracted	له الأجر عنده، وعندهما [الصاحبين] يكرهه.⁴² والتعليل في هذه المواضع لا يرتبط بخطاب الكفار بفروع الشريعة فقط، بل عللوا أيضاً بتكليف المنفعة المعقود عليها، فقالوا: "لأن المسلم لم يؤجر لها إنما يؤجر للسكنى، وكان بمنزلة ما لو أجر داراً من فاسق كان مباحاً، وإن كان يعصي فيها."⁴³ كما نقل الحنفية في إجارة البيوت ما يدل على هذا المسلك في مواضع مخصوصة، ففي رد المحتار: «وجاز إجارة بيت بسواد الكوفة... ليتخذ بيت نار أو كنيسة أو بيعة أو يباع فيه الخمر»، ثم قال: «وقالا [الصاحبان]: لا ينبغي ذلك؛ لأنه إعانة على المعصية».⁴⁴ وهذا النص لا ينبغي أن يخرج من سياقه؛ فهو متعلق بسواد الكوفة حيث غلب أهل الذمة، كما قيده ابن عابدين، وليس تقريراً عاماً لإطلاق الإجارة في كل دار وبيئة. غير أن هذه التوسعة لا تشمل ما إذا كانت المنفعة المعقود عليها محرمة في ذاتها، أو كانت الإجارة على عمل هو عين المعصية أو جزء مباشر في إقامتها. ولهذا منعوا الإجارة على
--	---

⁴² رد المحتار، ابن عابدين، ج ٦، ص ٣٩١.

⁴³ المحيط البرهاني في الفقه النعماني، برهان الدين ابن مازة البخاري، تحقيق: عبد الكريم سامي الجندي، بيروت: دار الكتب العلمية،

١، ١٤٢٤ هـ / ٢٠٠٤ م، ج ٧، ص ٤٨٣.

⁴⁴ رد المحتار، ابن عابدين، ج ٦، ص ٣٩٢.

⁵² Radd al-Muḥtār, Ibn 'Ābidīn, vol. 6, p. 391.

⁵³ Al-Muḥīṭ al-Burhānī fī al-Fiqh al-Nu'mānī, Burhān al-Dīn Ibn Māzah al-Bukhārī, ed. 'Abd al-Karīm Sāmī al-Jundī, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st ed., 1424 AH/2004 CE, vol. 7, p. 483.

⁵⁴ Radd al-Muḥtār, Ibn 'Ābidīn, vol. 6, p. 392.

benefit itself is impermissible, or where the lease is for an act that is the very sin or a direct part of its performance. For this reason, they prohibited hiring someone for wailing, singing, carving idols, and similar acts,⁵⁵ because the subject matter of the contract there is the impermissible act itself, not a permissible benefit within which the lessee later sins by his own choice. This shows that the Hanafi criterion in this chapter is close to their criterion in sale: where an independent voluntary act stands between the lessor or worker's act and the sin, it differs from a case in which the sin is established through the very benefit or hired act. In contrast, the Hanbalis and those who agreed with them were stricter regarding leasing an object or benefit when it is known that it will be used as a place for the impermissible or as a near means to it. The curse regarding wine was directed at several categories, not only the one who drinks it. In the hadith: "لَعَنَ اللَّهُ الْخَمْرَ، وَشَارِبَهَا، وَسَاقِيَهَا، وَبَائِعَهَا، وَمُبْتَاعَهَا، وَعَاصِرَهَا، وَمُعْتَصِرَهَا، وَحَامِلَهَا، وَالْمَحْمُولَةَ إِلَيْهِ، وَآكِلَ ثَمَنِهَا." Meaning: "Allah cursed wine, the one who drinks it, the one who serves it, the one who sells it, the one who buys it, the one who presses it, the one for whom it is pressed, the one who carries it, the one to whom it is carried, and the	النياحة والغناء ونحت الأصنام ونحو ذلك؛⁴⁵ لأن محل العقد هناك نفس العمل المحرم، لا منفعة مباحة يعصي المستأجر في أثنائها باختياره. وبذلك يتبين أن الضابط الحنفي في هذا الباب قريب من ضابطهم في البيع: ما كان بين فعل المؤجر أو الأجير وبين المعصية فعل مستقل من فاعل مختار فهو غير ما كانت المعصية قائمة بعين المنفعة أو العمل المستأجر عليه. وفي المقابل، شدد الحنابلة ومن وافقهم في إجارة العين إذا علم أنها تتخذ موضعاً للمحرم أو وسيلة قريبة إليه. وقد ورد اللعن في الخمر على جهات متعددة، لا على شاربيها وحده. ففي الحديث: "لَعَنَ اللَّهُ الْخَمْرَ، وَشَارِبَهَا، وَسَاقِيَهَا، وَبَائِعَهَا، وَمُبْتَاعَهَا، وَعَاصِرَهَا، وَمُعْتَصِرَهَا، وَحَامِلَهَا، وَالْمَحْمُولَةَ إِلَيْهِ، وَآكِلَ ثَمَنِهَا."⁴⁶ كما لعن ﷺ في الربا آكله وموكله وكاتبه وشاهديه، وقال: "هُمْ سَوَاءٌ".⁴⁷ وهذا يدل على أن الإعانة القريبة والخدمة المباشرة للمحرم تلحق به في الجملة. وقد نقل الإمام تقي الدين ابن تيمية عن القاضي أبي يعلى أنه «لا يجوز أن يؤجر داره أو بيته ممن يتخذ به بيت نار، أو كنيسة، أو يبيع فيه الخمر، سواء شرط أنه يبيع فيه الخمر أو لم
--	---

⁴⁵ المحيط البرهاني، ابن مازة، ج ٧، ص ٤٨١.

⁴⁶ سنن أبي داود، كتاب الأشربة، باب العنب يعصر للخمر، حديث رقم ٣٦٧٤؛ سنن الترمذي، كتاب البيوع، باب النهي أن يتخذ الخمر خلا، حديث رقم ١٢٩٥.

⁴⁷ صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب لعن آكل الربا وموكله، حديث رقم ١٥٩٨.

⁵⁵ Al-Muḥīṭ al-Burhānī, Ibn Māzah, vol. 7, p. 481.

one who consumes its price.”⁵⁶ Likewise, the Prophet ﷺ cursed, with respect to ribā (usury), the one who consumes it, the one who pays it, its scribe, and its two witnesses, and said: «هُمْ سَوَاءٌ».⁵⁷ Meaning: “They are all the same.” These texts show that near assistance and direct service to the impermissible are generally attached to it. Imam Taqī al-Dīn Ibn Taymiyyah transmitted from Qādī Abū Ya‘lā that “it is not permissible for him to lease his house or room to one who takes it as a fire-temple, a church, or a place where wine is sold, whether he stipulated that wine would be sold in it or did not stipulate that, so long as he knows that wine is sold in it.” He then stated that, according to the Qādī, the prohibition in these cases is one of prohibition, not mere dislike.⁵⁸ This accords with their principle prohibiting the sale of what is intended for the impermissible; indeed, ijārah here is even closer, because the leased benefit itself has become the locus or setting for the impermissible. What appears from the totality of these juristic approaches is that ijārah connected to the impermissible has degrees. The most severe is when a person hires out his own labor for an impermissible act itself, such as carrying wine according to those who deem it direct participation, writing a usurious contract, deception, indecency,	يشترط، لكنه يعلم أنه يبيع فيه الخمر»، ثم قال إن المنع عند القاضي في هذه الصور منع تحريم.⁴⁸ وهذا موافق لأصلهم في منع بيع ما قصد به الحرام، بل الإجارة هنا أقرب؛ لأن المنفعة المؤجرة نفسها صارت محلاً للمحرم أو ظرفاً له. فالذي يظهر من مجموع هذه الاتجاهات الفقهية أن الإجارة على المحرم تتفاوت مراتبها. فأشدها أن يؤجر الإنسان نفسه لعمل محرم بعينه، كحمل الخمر عند من يراه مباشرة محرمة، أو كتابة الربا، أو الخداع، أو الفاحشة، أو إعانة ظالم في عدوانه. ودون ذلك إجارة العين لتكون محلاً للمحرم، كإجارة الحانوت لمن يبيع فيه الخمر، أو تأجير مكان أو نظام أو منفعة يعلم أنها ستستعمل في معصية معينة. وغير ذلك الخدمات العامة التي قد تستعمل في مباح ومحرم، ولا يتعين فيها قصد الحرام ولا العلم بالمآل المحرم. وتنزيل ذلك على الذكاء الاصطناعي ظاهر؛ فالعمل في أداة عامة للترجمة أو البحث أو التعليم أو تحليل البيانات أوسع حكماً من العمل في خاصية مخصصة للاحتيال أو التضليل أو انتهاك الخصوصيات. وتأجير منفعة تقنية عامة أو تقديم
--	--

⁴⁸ الاختيارات الفقهية لشيخ الإسلام ابن تيمية لدى تلاميذه، جمع وإعداد: سامي بن محمد بن جاد الله، مراجعة: سليمان بن عبد الله

العمير، جديع بن محمد الجديع، الرياض: دار عطاءات العلم؛ بيروت: دار ابن حزم، ط ٣، ١٤٤٠ هـ / ٢٠١٩ م، ج ١، ص ٤٢٥.

⁵⁶ Sunan Abī Dāwūd, Book of Drinks, Chapter: Grapes Pressed for Wine, hadith no. 3674; Sunan al-Tirmidhī, Book of Sales, Chapter: The Prohibition of Turning Wine into Vinegar, hadith no. 1295.

⁵⁷ Ṣaḥīḥ Muslim, Book of Sharecropping, Chapter: Cursing the One Who Consumes Ribā and the One Who Pays It, hadith no. 1598.

⁵⁸ Al-Ikhtiyārāt al-Fiqhiyyah li-Shaykh al-Islām Ibn Taymiyyah Ladā Talāmīdhīh, compiled and prepared by Sāmī ibn Muḥammad ibn Jād Allāh, reviewed by Sulaymān ibn ‘Abd Allāh al-‘Umayr and Juday’ ibn Muḥammad al-Juday’, Riyadh: Dār ‘Aṭā’āt al-‘Ilm; Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 3rd ed., 1440 AH/2019 CE, vol. 1, p. 425.

or assisting an oppressor in his aggression. Below that is leasing an object so that it becomes a locus for the impermissible, such as leasing a shop to one who sells wine in it, or leasing a place, system, or benefit while knowing that it will be used for a particular sin. Unlike that are general services that may be used for the permissible or impermissible, where there is neither a specific intention toward the impermissible nor knowledge of an impermissible consequence. The application of this to artificial intelligence is clear. Working on a general tool for translation, research, education, or data analysis has a more lenient ruling than working on a feature specifically designed for fraud, misinformation, or violation of privacy. Leasing a general technical benefit or providing cloud-computing services is not treated like dedicating that service to someone known, or predominantly assumed, to be using it to extort people or monitor them without right. The first two forms remain under the basic ruling of permissibility. Then, the more the lease or service attaches to the impermissible act itself, or to a benefit specifically directed toward it, the stronger the prohibition becomes. Conversely, the more general and multi-use the benefit is, and the more remote its connection to the impermissible, the more the ruling requires consideration of intention, knowledge, predominant assumption, consequence, and the possibility of control. As for the effect of the beneficiary being non-Muslim, or the work taking place within a system that does not submit to the Sharia, its detailed discussion is deferred to the second main section.

خدمة حوسبة لا يعامل كتخصيص هذه الخدمة لمن يعلم أو يغلب على الظن أنه يستعملها في ابتزاز الناس أو مراقبتهم بغير حق. فالصورتان الأوليان على الإباحة، ثم كلما تعلقت الإجارة بذات العمل المحرم أو بمنفعة متعينة له قويت جهة المنع، وكلما كانت المنفعة عامة متعددة الاستعمالات وبعدت الصلة بالمحرم احتاج الحكم إلى نظر في القصد والعلم وغلبة الظن والمآل وإمكان الضبط. أما أثر كون المتففع غير مسلم أو كون العمل داخل نظام لا يحتكم إلى الشريعة، فيؤخر تفصيله إلى المبحث الثاني.

المطلب الثالث: الإعانة على الإثم بين المباشرة والنسب، وقرب الصلة بالمعصية أو

بعدها.

Subsection Three: Assistance in Sin Between Mubāsharah and Tasabbub, and Between Near and Remote Connection to the Sin

It has become clear in the previous two subsections that the issues of selling what may be used for both the permissible and the impermissible, and hiring labor or leasing objects to one who uses them for an impermissible purpose, do not return to a single description. Rather, they involve several considerations: intention, knowledge or predominant assumption, the nearness or remoteness of the connection to the impermissible act, whether the sin is established through the very object sold or benefit leased, and the expected degree of harm. This subsection does not repeat those branches, but addresses the governing principle of i'ānah 'alā al-ithm (assistance in sin) when mubāsharah (direct action) and tasabbub (causation) come together. The textual foundation in this chapter is Allah's statement:

﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾

"Cooperate in righteousness and piety, and do not cooperate in sin and transgression." [al-Mā'idah 5:2]
Assistance in sin is prohibited in general, but the operative meaning of assistance requires careful determination. Not every act of one person that precedes another person's sin is unrestrictedly called prohibited assistance; otherwise, many transactions and industries would have to be forbidden. What is required is to distinguish between near assistance, in which the helper's act is a manifest part of bringing about the sin, and remote

قد ظهر في المطلبين السابقين أن مسائل بيع ما يستعمل في المباح والمحرم، وإجارة الأعمال والأعيان لمن يستعملها في محرم، لا ترجع إلى وصف واحد، بل إلى جملة أو صاف: القصد، والعلم أو غلبة الظن، وقرب الصلة بالمحرم أو بعدها، وكون المعصية قائمة بعين المبيع أو المنفعة، ومقدار الضرر المتوقع. وهذا المطلب لا يعيد تلك الفروع، بل يعنى بضابط الإعانة على الإثم عند اجتماع المباشرة والنسب. والأصل في هذا الباب قول الله تعالى:

﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: ٢].

فالإعانة على المعصية محرمة في الجملة، لكن مناط الإعانة يحتاج إلى تحرير؛ لأن كل فعل فاعل سابق على معصية فاعل غيره لا يسمى إعانة محرمة بإطلاق، وإلا لزم منع كثير من المعاملات والصناعات. فالمطلوب هو التفريق بين الإعانة القريبة التي يكون فيها فعل المعين جزءاً ظاهراً في إقامة المعصية، وبين الأسباب البعيدة التي لا تنشأ عنها المعصية إلا بفعل مستقل من فاعل مختار. في قواعد ابن رجب:

causes from which the sin does not arise except through an independent act of a choosing agent. In Ibn Rajab's Qawā'id (legal maxims), he states: "If the destruction of human lives or property is attributed to both direct action and a cause, liability attaches to the direct action rather than the cause, unless the direct action is built upon the cause and arises from it, whether the causation compelled it or did not compel it. Then, if the direct action in that case contains no transgression at all, the cause alone bears liability. If the direct action contains transgression, it shares liability with the cause. Thus, the categories are three."⁶⁶ This means that the cases are not all of one level. The first rule is: when direct action and causation come together, and the direct action is not built upon the cause nor arising from it, responsibility attaches to the direct actor rather than the causal contributor. One example is: if someone gives a weapon to a person without knowing that he will kill with it, and that person kills with it, then liability is upon the direct actor, namely the killer, not the causal contributor who gave him the weapon; for the direct action, which is killing, is neither built upon nor arising from the cause, which is giving the weapon. The second rule is: if the direct action is built upon the cause and arises from it, and there is no transgression by the direct actor, responsibility attaches to the cause. An example is one who knowingly presents poisoned food to someone who does not know it is poisoned; that person eats it and dies.	"إذا استند إلتلاف أموال الأدميين ونفوسهم إلى مباشرة وسبب؛ تعلق الضمان بالمباشرة دون السبب، إلا أن تكون المباشرة مبنية على السبب وناشئة عنه، سواء كانت [السببية] ملجئة إليه أو غير ملجئة. ثم إن كانت المباشرة والحالة هذه لا عدوان فيها بالكلية؛ استقل السبب وحده بالضمان. وإن كان فيها عدوان؛ شاركت السبب في الضمان. فالأقسام ثلاثة." 59 ومن شرحها أن الصور ليست على مرتبة واحدة. فالقاعدة الأولى: «إذا اجتمعت المباشرة والسبب، ولم تكن المباشرة مبنية على السبب وناشئة عنه تعلقت المسؤولية بالمباشرة دون السبب». ومن أمثلتها: «من دفع سلاحاً إلى من لا يعلم أنه يقتل به فقتل به، فإن الضمان على المباشر، وهو القاتل دون المتسبب وهو من أعطاه السلاح؛ لأن المباشرة وهي القتل ليست مبنية على السبب وهو إعطاء السلاح، ولا ناشئة عنه». والقاعدة الثانية: إذا كانت المباشرة مبنية على السبب وناشئة عنه، ولم يكن من المباشر عدوان، تعلقت المسؤولية بالسبب. ومن أمثلتها: من قدم طعاماً مسموماً عالماً به إلى من لا يعلم، فأكله فمات.
--	---

⁵⁹ تقرير القواعد وتحرير الفوائد، ابن رجب، تحقيق: خالد بن علي المشيقي، عبد العزيز بن عدنان العيدان، أنس بن عادل اليتامي،

الكويت: ركائز للنشر والتوزيع؛ الرياض: دار أطلس، ط ١، ١٤٤٠هـ/ ٢٠١٩م، ج ٢، ص ٤٦٢.

⁶⁶ Taqrīr al-Qawā'id wa-Taḥrīr al-Fawā'id, Ibn Rajab, ed. Khālīd ibn 'Alī al-Mushayqīh, 'Abd al-'Azīz ibn 'Adnān al-'Aydān, and Anas ibn 'Ādil al-Yatāmā, Kuwait: Rakā'iz li-l-Nashr wa-l-Tawzī'; Riyadh: Dār Aṭlas, 1st ed., 1440 AH/2019 CE, vol. 2, p. 462.

The third rule is: if the direct action is built upon the cause and arises from it, while the direct actor is also transgressive, responsibility is shared between the direct actor and the causal contributor. One example is a person coerced to kill; the madhhab position is that both the coercer and the coerced person share in retaliation and liability, because coercion is not an excuse in killing.⁶⁷ Although these rules were formulated in the chapter of ḍamān and jināyāt, their meaning is useful in the chapter of assistance in sin, because they reveal degrees in attributing the act to the direct actor and the causal contributor. Prohibited assistance becomes stronger when the direct action is built upon the cause, or when the cause has been prepared for the sin. It becomes weaker when the act is general, the direct action is independent, knowledge of the outcome is absent, and permissible uses are manifest. This explains the disagreement among the schools in the previous branches: the ruling is affected by the degree of connection between the person's act and the later sin. This meaning becomes clearer through comparison with the juristic branches. What unites the madhhabs discussed in the previous two subsections, despite their differences in expansion or restriction, is that the ruling is affected by the degree of connection between the person's act and the later sin. This subsection adds that attribution of the impermissible outcome to the cause strengthens or weakens according to the rules of mubāsharah (direct action) and tasabbub (causation). Here, however, one must distinguish between the ruling of assistance from the perspective of taklīf (moral and legal obligation) and the ruling of liability	والقاعدة الثالثة: إذا كانت المباشرة مبنية على السبب وناشئة عنه، وكان من المباشرة عدوان، اشتركت المسؤولية بين المباشر والمتسبب. ومن أمثلتها المكره على القتل، فإن المذهب اشتراك المكره والمكره في القود والضمان؛ لأن الإكراه ليس بعذر في القتل.⁶⁰ وهذه القواعد وإن ذكرت في باب الضمان والجنايات، إلا أن معناها نافع في باب الإعانة على الإثم؛ لأنها تكشف مراتب نسبة الفعل إلى المباشر والمتسبب. فالإعانة المحرمة تقوى إذا كانت المباشرة مبنية على السبب، أو كان السبب معدا للمعصية، وتضعف إذا كان الفعل عاما، والمباشرة مستقلة، والعلم بالمآل غير متحقق، ووجوه الانتفاع المباحة ظاهرة. وهذا يفسر اختلاف المذاهب في الفروع السابقة؛ إذ يتأثر الحكم بدرجة اتصال فعل الإنسان بالمعصية اللاحقة. وهذا المعنى يتضح عند النظر المقارن في الفروع. فالذي يجمع المذاهب التي ذكرنا في المطللين السابقين، مع اختلافها في مقدار التوسع والتضييق، أن الحكم يتأثر بدرجة الاتصال بين فعل الإنسان والمعصية اللاحقة. وهذا المطلب يضيف إلى ما سبق أن نسبة المآل المحرم إلى السبب تقوى أو تضعف بحسب قواعد المباشرة والتسبب. لكن ينبغي هنا التفريق بين حكم الإعانة من جهة التكليف، وحكم الضمان من جهة ترتب التلف على المباشرة أو السبب.
---	--

⁶⁰ تقرير القواعد وتحرير الفوائد، ابن رجب، ج ٢ ص ٤٦٢؛ وانظر شرح تحفة أهل الطلب، عبد الكريم اللاحم، ج ١ ص ٤٠٥.

⁶⁷ Taqrīr al-Qawā'id wa-Taḥrīr al-Fawā'id, Ibn Rajab, vol. 2, p. 462; see also Sharḥ Tuḥfat Ahl al-Ṭalab, 'Abd al-Karīm al-Lāḥim, vol. 1, p. 405.

from the perspective of the damage resulting from direct action or causation. An act may be prohibited as assistance, without giving rise to liability, because the damage is attributed to a knowledgeable, choosing direct actor. This is the meaning of what the jurists established regarding the concurrence of direct action and causation: the default is to attribute the ruling to the direct actor, not the causal contributor, unless the direct action arises from the cause or is weak in relation to it. In the maxims: if someone wrongfully digs a well, and another person pushes into it a protected human being or the protected property of another, and destruction results, then liability is upon the pusher alone; for the pushing is an independent direct action not built upon the digging, even though the digger is sinful for his wrongful digging.⁶⁸ This meaning is not unique to the Hanbalis. The Hanafis state that if someone digs a well in the road, and then "a person comes and pushes another person and throws him into it, liability is upon the pusher, not the digger, because the pusher is the direct killer."⁶⁹ They also state, in the case of ordering someone to dig, that liability shifts according to misrepresentation and the ability to know. Thus, if the one giving the order deceives the hired worker by instructing him to do something that appears authorized, such as ordering him to dig a well in the	فقد يكون الفعل محرماً من جهة الإعانة، ولا يترتب عليه ضمان؛ لأن التلف أضيف إلى مباشر عالم مختار. وهذا هو معنى ما قرره الفقهاء في اجتماع المباشرة والسبب، فإن الأصل إضافة الحكم إلى المباشر لا إلى المتسبب، ما لم تكن المباشرة ناشئة عن السبب أو ضعيفة بالنسبة إليه. وفي القواعد: إذا حفر شخص بئراً عدواناً، فدفن فيه آدمياً معصوماً أو مالا لمعصوم فتلّف، فالضمان على الدافع وحده؛ لأن الدفع مباشرة مستقلة غير مبنية على الحفر، وإن كان الحافر آثماً بحفره العدواني.⁶¹ وهذا المعنى ليس خاصاً بالحنابلة. فالحنفية يقررون أنه لو حفر بئراً في الطريق، "فجاء إنسان، ودفن إنساناً، وألقاه فيها، فالضمان على الدافع لا على الحافر؛ لأن الدافع قاتل مباشرة."⁶² كما يقررون في صورة الأمر بالحفر أن الضمان ينتقل بحسب التغرير والقدرة على العلم؛ فإذا غر الأمر الأجير بالأمر بما يظهر أنه مأذون فيه، كأن يأمره بحفر بئر في الطريق مدعياً أنه ملكه، ثم يقع فيها إنسان، فالضمان يرجع إلى الأمر من جهة الغرور.⁶³ وعند المالكية قرر القرافي أنه
--	---

⁶¹ تقرير القواعد وتحرير الفوائد، ابن رجب، ج ٢، ص ٥٩٧؛ الكافي في فقه الإمام أحمد، ابن قدامة، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١،

١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م، ج ٤، ص ١٥-١٧.

⁶² بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الكاساني، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ٢، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، ج ٧، ص ٢٧٥.

⁶³ بدائع الصنائع، الكاساني، ج ٧، ص ٢٧٧.

⁶⁸ Taqrīr al-Qawā'id wa-Taḥrīr al-Fawā'id, Ibn Rajab, vol. 2, p. 597; Al-Kāfī fī Fiqh al-Imām Aḥmad, Ibn Qudāmah, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st ed., 1414 AH/1994 CE, vol. 4, pp. 15-17.

⁶⁹ Badā'i' al-ṣanā'i' fī Tartīb al-Sharā'i', al-Kāsānī, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2nd ed., 1406 AH/1986 CE, vol. 7, p. 275.

road while claiming that the place belongs to him, and then someone falls into it, liability returns to the one who gave the order due to <i>ghurūr</i> (deception or misrepresentation).⁷⁰ Among the Malikis, al-Qarāfi stated that "when causation and direct action come together, the direct action is considered instead of the causation."⁷¹ In general, the jurists agreed that "when the direct actor and the causal contributor come together, the ruling is attributed to the direct actor, though they differed on some particulars."⁷² Based on this, the AI developer may be neither sinful nor liable, in the <i>fiqhī</i> sense of <i>ḍamān</i>, if he worked on a general-purpose tool with multiple uses, exerted what he could to regulate it and prevent harm, and then a knowledgeable, choosing user misused it. He may be sinful but not liable if, for example, he designed a tool whose use is mostly theft or fraud, and then a knowledgeable, choosing thief used it to steal a specific item of property. The default is that liability falls on the direct thief, even though the developer is sinful for preparing a means of transgression, because between him and the sin stands the act of a knowledgeable, choosing agent. Moreover, between him and that agent there may be the company he works for, which sold the application to the person who used it unlawfully. If, however, there is no knowledgeable and capable direct actor in the incident, or the direct action arises from and is built upon the cause, or the user is	"إذا اجتمع التسبب والمباشرة اعتبرت المباشرة دونة.⁶⁴ وفي الجملة، فإن الفقهاء قد اتفقوا "على أنه إذا اجتمع المباشر والمتسبب أضيف الحكم إلى المباشر وإن اختلفوا في بعض الجزئيات.⁶⁵ وبناء على ذلك، فمطور الذكاء الاصطناعي قد لا يكون آثماً ولا ضامناً، إذا عمل في أداة عامة متعددة الاستعمالات وبذل ما يمكنه من ضبطها لمنع الضرر، ثم أساء استعمالها مستخدم عالم مختار. وقد يكون آثماً غير ضامن، كما لو صمم أداة لا ينتفع بها غالباً إلا في السرقة أو الاحتيال، ثم استعمالها سارق عالم مختار في سرقة مال معين؛ فالأصل أن الضمان على السارق المباشر، وإن كان المطور آثماً بإعداده وسيلة العدوان، لكن بينه وبين المعصية فعل فاعل عالم مختار، ثم قد يكون بينه وبين الفاعل الشركة التي يعمل فيها، والتي باعت التطبيق إلى من استعماله في الحرام. أما إذا لم يكن في الواقعة مباشر عالم قادر، أو كانت المباشرة ناشئة عن السبب ومبنية عليه، أو كان المستخدم مجرد آلة مغرورة لا يعلم حقيقة الفعل، أو أطلق المطور نظاماً آلياً يحدث التلف بنفسه، فهنا تقوى نسبة الضمان إلى المطور؛
--	--

⁶⁴ الفروق، القرافي، بيروت: عالم الكتب، ج ٤، ص ٢٨.

⁶⁵ الموسوعة الفقهية الكويتية، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مادة: مباشرة، فقرة: التعدي على الغير بالمباشرة، ج ٣٦، ص ٥٣.

⁷⁰ Badā'i' al-ṣanā'i', al-Kāsānī, vol. 7, p. 277.

⁷¹ Al-Furūq, al-Qarāfi, Beirut: 'Ālam al-Kutub, vol. 4, p. 28.

⁷² Al-Mawsū'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaytiyyah, Kuwait: Ministry of Awqāf and Islamic Affairs, entry: Mubāsharah, section: "Transgression Against Another by Direct Action," vol. 36, p. 53.

merely a deceived instrument who does not know the reality of the act, or the developer releases an automated system that itself causes the damage, then attribution of liability to the developer becomes stronger. This resembles the one who presents poisoned food to someone who does not know it is poisoned. The standard is therefore not merely whether the developer is a cause, but whether a knowledgeable, choosing direct actor has cut off attribution of liability to him, or whether the cause was the stronger operative factor in bringing about the damage.	كمن قدم طعاما مسموما لمن لا يعلم. فالمعيار ليس مجرد أن المطور سبب، بل هل قطع المباشر العالم المختار نسبة الضمان إليه، أم كان السبب هو المؤثر الأقوى في حصول التلف؟
--	---

المطلب الرابع: أثر القصد والعلم وغلبة الظن في صحة هذه المعاملات وحكم الإقدام

عليها.

Subsection Four: The Effect of Intention, Knowledge, and Predominant Assumption on the Validity of These Transactions and the Ruling on Entering Them

Shakk (doubt) is entertaining two possibilities with no preponderance for either one over the other. It may be approximated as the point of equality between the two possibilities, around **50%**. Whatever rises above that point toward affirmation enters, in principle, the domain of **ẓann** (predominant assumption), because **ẓann** means entertaining two possibilities while one of them is stronger than the other. For conceptual approximation, not precise numerical measurement, one may say that the degrees of **ẓann** extend from the neighborhood of 50% up to just below certainty, roughly from **51%** to **99%**. However, merely exceeding 50% by a small margin is not called **ghalabat al-ẓann** (predominant assumption) in the juristically operative sense relevant to this chapter. Legally significant **ghalabat al-ẓann** is an evident preponderance supported by recognized indicators, not a slight tilt in probability. Likewise, whatever falls below the point of equality toward negation enters the domain of **wahm** (mere supposition), which is the weaker side of two possible matters. This may be approximated as falling between **1%** and **49%**, until one reaches certainty of negation at **0%**. Among the major universal legal maxims is: «اليقين لا يزول بالشك» (*al-yaqīn lā yazūl bi-l-shakk*), "certainty is not removed by doubt." This means that doubt is disregarded when set against certainty; mere supposition is even more deserving of being disregarded. For that reason, the jurists formulated

الشك هو تجويز أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر، ويمكن تصويره تقريباً بنقطة التساوي بين الاحتمالين، أي نحو (٥٠٪). فما علا هذه النقطة إلى جهة الإثبات دخل في حيز الظن من حيث الأصل؛ لأن الظن هو تجويز أمرين أحدهما أقوى من الآخر. ويمكن، للتقريب الذهني لا للتقدير الحسابي المنضبط، أن يقال إن مراتب الظن تمتد من جوار الخمسين إلى ما قبل اليقين، أي من نحو (٥١٪) إلى (٩٩٪). لكن مجرد مجاوزة الخمسين بقليل لا يسمى غلبة ظن بالمعنى الفقهي المؤثر في هذا الباب؛ فإن غلبة الظن المعتمدة هي الرجحان الظاهر المستند إلى قرائن معتبرة. وكذلك ما نزل عن نقطة التساوي إلى جهة النفي دخل في حيز الوهم، وهو الجانب المرجوح من أمرين جائزين، ويمكن تصويره تقريباً بما بين (١٪) و(٤٩٪)، إلى أن يبلغ اليقين بالنفي (٠٪). ومن قواعد الفقه الكلية الكبرى: "اليقين لا يزول بالشك" وهي تفيد أن الشك يطرح في مقابلة اليقين، فالوهم أولى منه بالطرح، وبخصوصه صاغ الفقهاء قاعدة "لا عبرة بالتوهم". لكن ماذا عن الظن الغالب؟ يقول ابن اللحام - رحمه الله تعالى: "فيتفرع على العمل بالظن فروع كثيرة ولم

the maxim: «لا عبء بالتوهم» (<i>lā 'ibrah bi-l-tawahhum</i>), "no legal weight is given to mere supposition." But what of predominant assumption? Ibn al-Laḥḥām, may Allah have mercy on him, said: "Many branches follow from acting upon probable belief, yet the principle of our companions was not applied consistently in this regard. In some places they said that one acts upon probable belief, while in others they said that certainty is required. Abū al-'Abbās consistently applied his principle and said that probable belief is acted upon in most matters of the Law, and Allah knows best."⁸⁹ By surveying their legal discussions, one finds that ghalabat al-ẓann (predominant assumption) is usually treated like certainty in practice. Indeed, some included it in their definition of certainty. In <i>Durar al-Ḥukkām</i>, certainty is defined as: «هو «حصول الجزم أو الظن الغالب بوقوع الشيء أو عدم وقوعه Meaning: "It is the occurrence of certainty or predominant assumption that something has occurred or has not occurred."⁹⁰ Thus, practical rulings are built upon predominant assumption, and it must be acted upon when there is no stronger opposing indicator. Were it not acted upon, most legal rulings would be rendered inoperative. It has already appeared in the previous subsections that the operative basis of the ruling concerning dual-use objects and benefits does not return to the object itself alone, but to several	يطرد أصل أصحابنا في ذلك ففي بعض الأماكن قالوا: يعمل بالظن وفي بعضها قالوا: لا بد من اليقين وطرده أبو العباس أصله وقال: يعمل بالظن في عامة أمور الشرع والله أعلم.⁷³ ومن استقراء مسائلهم يتبين أن غالب الظن ملحق عندهم باليقين في الغالب، بل جعله البعض منه في تعريفهم، ففي درر الأحكام في تعريف اليقين: «واصطلاحاً (هو حصول الجزم أو الظن الغالب بوقوع الشيء أو عدم وقوعه)»⁷⁴ فالظن الغالب تبني عليه الأحكام العملية، ويجب العمل به إذا لم يوجد معارض له أرجح منه، ومن لم يعمل به عطل أكثر الأحكام. وقد ظهر في المطالب السابقة أن مناط الحكم في الأعيان والمنافع مزدوجة الاستعمال لا يرجع إلى ذات العين وحدها، بل إلى جملة أو صاف، منها: قصد الفاعل، وعلمه أو غلبة ظنه بالمال المحرم. والقدر المتفق عليه في الجملة أن القصد المحرم مؤثر في الحكم التكليفي؛ فإن من قصد بيعه أو إجارته إعانة غيره على معصية لم يكن كمن باع عينا مباحة أو أجر منفعة عامة من
---	--

⁷³ القواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام الفرعية، ابن اللحام، تحقيق: محمد حامد الفقي، القاهرة: مطبعة السنة المحمدية،

١٣٧٥هـ/ ١٩٥٦م، ص ١٨.

⁷⁴ درر الأحكام في شرح مجلة الأحكام، علي حيدر، تعريب: فهمي الحسيني، بيروت: دار الجيل، ط ١، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م، ج ١، ص ٢٢.

⁸⁹ Al-Qawā'id wa-l-Fawā'id al-Uṣūliyyah wa-Mā Yata'allaq bihā min al-Aḥkām al-Far'iyyah, Ibn al-Laḥḥām, ed. Muḥammad Ḥāmid al-Fiḳī, Cairo: Maṭba'at al-Sunnah al-Muḥammadiyyah, 1375 AH/1956 CE, p. 18.

⁹⁰ Durar al-Ḥukkām fī Sharḥ Majallat al-Aḥkām, 'Alī Ḥaydar, Arabic translation by Fahmī al-Ḥusaynī, Beirut: Dār al-Jīl, 1st ed., 1411 AH/1991 CE, vol. 1, p. 22.

descriptions, including the actor's intention and his knowledge or predominant assumption concerning the impermissible outcome. The point generally agreed upon is that an impermissible *qaṣd* (intention) affects the *ḥukm taklīfī* (normative legal ruling): one who intends, through his sale or lease, to assist another in sin is not like one who sells a permissible object or leases a general benefit without intending the impermissible. However, the jurists differed over the effect of the seller's knowledge, probable belief, or mere possibility on the validity of the contract and the ruling on entering it. The levels of cognition here may be reduced to four: explicit intention, knowledge, predominant assumption, and mere possibility or supposition. As for the Hanafis, the effect of intention is apparent in their discussions. In *al-Fatāwā al-Hindiyyah*, in distinguishing between one who intends to obtain the price and one who intends to obtain the impermissible, it states: «وهو كما لو باع الكرم وهو يعلم أن المشتري يتخذ العنب»⁹¹ وهو كما لو باع الكرم وهو يعلم أن المشتري يتخذ العنب. وإن كان قصده خمرًا لا بأس به إذا كان قصده من البيع تحصيل الثمن، وإن كان قصده «تحصيل الخمر يكره». Meaning: "This is like one who sells a vineyard while knowing that the buyer will make wine from the grapes: there is no problem with it if his intention in the sale is obtaining the price, but if his intention is obtaining wine, it is disliked."⁹¹ In *al-Mabsūt*, al-Sarakhsī explains Abū Ḥanīfah's allowance by saying: "There is no corruption in the seller's intention, for his intention is trade by disposing of something lawful in order to gain profit; the prohibited intention is only the

غير قصد إلى الحرام. لكن الفقهاء اختلفوا في أثر علم البائع أو ظنه أو مجرد احتمال على صحة العقد وحكمه. ويمكن رد مراتب الإدراك هنا إلى أربع: القصد الصريح، والعلم، وغلبة الظن، ومجرد الاحتمال أو التوهم. فأما الحنفية، فيظهر أثر القصد عندهم، ففي الفتاوى الهندية عن التفريق بين من يقصد تحصيل الثمن ومن يقصد تحصيل الحرام: «وهو كما لو باع الكرم وهو يعلم أن المشتري يتخذ العنب خمرًا لا بأس به إذا كان قصده من البيع تحصيل الثمن، وإن كان قصده تحصيل الخمر يكره»⁷⁵. وفي المبسوط يعلل تجويز أبي حنيفة فيقول: «لأنه لا فساد في قصد البائع، فإن قصده التجارة بالتصرف فيما هو حلال لاكتساب الربح، وإنما المحرم قصد المشتري اتخاذ الخمر منه»⁷⁶ فهذا يبين أن العلم باستعمال محرم لاحق لا يساوي عندهم دائمًا قصد الإعانة، لكن القصد المحرم يغير الحكم إلى الكراهة أو التحريم.

وأما الشافعية فيقول شيخ الإسلام زكريا الأنصاري: «فلو باع العنب ممن يتخذ خمرًا بأن يعلم أو يظن منه ذلك... حرم؛ لأنه تسبب إلى معصية، ويصح لرجوع النهي لغيره، فإن توهم منه ذلك كره»⁷⁷. فصار التفصيل عندهم: العلم أو الظن معتبر في التحريم، والتوهم موجب للكراهة،

⁷⁵ الفتاوى الهندية، ج ٥، ص ٤١٦.

⁷⁶ المبسوط، السرخسي، ج ٢٤، ص ٦.

⁷⁷ أسنى المطالب، زكريا الأنصاري، ج ٢، ص ٤١.

⁹¹ Al-Fatāwā al-Hindiyyah, vol. 5, p. 416.

buyer's intention to make wine from it."⁹² This shows that knowledge of a later impermissible use does not always equal, in their view, intending assistance; but an impermissible intention changes the ruling to dislike or prohibition. As for the Shafi'is, Shaykh al-Islām Zakariyyā al-Anṣārī said: "If he sells grapes to one who will make wine from them, in that he knows or thinks that of him... it is prohibited, because he has caused a sin; yet the sale is valid because the prohibition returns to something external. If he merely supposes that of him, it is disliked."⁹³ Thus, their distinction is as follows: knowledge or probable belief is legally relevant for prohibition; mere supposition leads to dislike; and the contract remains valid in all of that because the prohibition returns to something outside the contract, not to one of its integrals or conditions. As for the Hanbalis, the madhhab is stricter in invalidating the contract when the seller knows the buyer's impermissible intention. Imam Ibn Qudāmah said regarding selling juice to one who will make wine from it: "The sale is only prohibited and invalid when the seller knows the buyer's intention, either by his statement or by specific indicators that point to it." He then said: "But if the matter is possible either way, such as if someone buys it whose intention is unknown, or someone who makes both vinegar and wine, and he does not utter anything indicating the intention to make wine, then the sale is permissible."⁹⁴ Thus, knowledge or specific indicators affect prohibition and invalidity, while mere possibility does	والعقد في ذلك كله صحيح؛ لأن النهي عائد إلى خارج العقد لا إلى ركنه ولا شرطه. وأما الحنابلة فالمذهب أشد في إبطال العقد إذا علم البائع قصد المشتري المحرم. قال الإمام ابن قدامة في بيع العصير لمن يتخذه خمرًا: «فإنما يحرم البيع ويبطل، إذا علم البائع قصد المشتري ذلك، إما بقوله، وإما بقرائن مختصة به تدل على ذلك»، ثم قال: «فأما إن كان الأمر محتملاً، مثل أن يشتريها من لا يعلم، أو من يعمل الخل والخمر معاً، ولم يلفظ بما يدل على إرادة الخمر، فالبيع جائز».⁷⁸ فالعلم أو القرائن المختصة مؤثرة في التحريم والبطالان، أما الاحتمال المجرد فلا يمنع. وزاد ابن مفلح نقلاً عن المذهب: «ولا يصح بيع ما قصد به الحرام، كعصير لمتخذه خمرًا، قطعاً، نقل الجماعة: إذا علم، وقيل: أو ظناً، واختاره شيخنا».⁷⁹ فاختيار شيخ الإسلام ابن تيمية إلحاق غلبة الظن بالعلم، وهو أقرب في الأحوال التي لا يتوقف فيها العلم على تصريح لفظي، بل تقوم القرائن التقنية أو التجارية مقامه. وبهذا يظهر أن النظر في القصد والعلم والظن يجري على مراتب: فأدناها التوهم، وهذا لا يكفي لإلحاق العقد بالحرام أو الباطل؛ إذ لو منع الاحتمال المجرد العقود لتعطلت وجوه
--	---

⁷⁸ المغني، ابن قدامة، ج ٤، ص ١٦٨.

⁷⁹ الفروع، ابن مفلح، ج ٦، ص ١٦٩.

⁹² Al-Mabsūṭ, al-Sarakhsī, vol. 24, p. 6.

⁹³ Asnā al-Maṭālib, Zakariyyā al-Anṣārī, vol. 2, p. 41.

⁹⁴ Al-Mughnī, Ibn Qudāmah, vol. 4, p. 168.

not prevent the sale. Ibn Mufliḥ further transmitted from the madhhab: "The sale of what is intended for the prohibited is not valid, such as juice to one who will make wine from it, definitively; the group transmitted this when he knows, and it was said: or when he thinks so, and our Shaykh chose that."⁹⁵ Thus, Shaykh al-Islām Ibn Taymiyyah's position is to treat ghalabat al-ẓann (predominant assumption) like knowledge. This is especially fitting in situations where knowledge does not depend on an explicit statement, but where technical or commercial indicators serve in its place. From this, it becomes clear that intention, knowledge, and probability operate in degrees. The lowest degree is tawahhum (mere supposition). This is not enough to attach the contract to prohibition or invalidity; if mere possibility prevented contracts, many forms of transaction would be obstructed. However, as noted above, the Shafi'is regard the sale as disliked in such a case.⁹⁶ The highest degree is explicit intention to assist in the impermissible. This unquestionably affects the ḥukm taklīfī (normative legal ruling), even according to the Hanafis,⁹⁷ and it may affect the validity of the contract according to	كثيرة من المعاملات، إلا أنه قد سبق كراهة الشافعية للبيع معه.⁸⁰ وأعلاها القصد الصريح إلى الإعانة على الحرام، وهذا مؤثر في الحكم التكليفي بلا شك، حتى عند الحنفية،⁸¹ وقد يؤثر في صحة العقد عند من يرى أن النهي عائد إلى ركنه أو شرطه. وبينهما مرتبة العلم أو القطع بقصد المتفع أو بمآل الاستعمال المحرم، وهي أقوى من التوهم والظن، ولو لم يقصد البائع أو المطور الحرام بنفسه. ولهذا يحرم البيع الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة، ومع التحريم يبطل الحنابلة البيع،⁸² والمالكية يفسخونه، فإن فات أمضوه ولم يردوا الثمن،⁸³ ويصرح الشافعية غالباً مع التحريم بصحة العقد،⁸⁴ بينما يميل الحنفية إلى تصحيح العقد وإباحته، كما تقدم، ما لم يقصد البائع الحرام.⁸⁵
--	--

⁸⁰ أسنى المطالب، زكريا الأنصاري، ج ٢، ص ٤١.

⁸¹ الفتاوى الهندية، ج ٥، ص ٤١٦، وص ٤٧٣.

⁸² المغني، ابن قدامة، ج ٤، ص ١٦٨.

⁸³ التبصرة، اللخمي، ج ١٠، ص ٤٩٦٦.

⁸⁴ أسنى المطالب، زكريا الأنصاري، ج ٢، ص ٤١.

⁸⁵ الهداية، المرغيناني، ج ٤، ص ٣٧٨؛ البناية شرح الهداية، العيني، ج ١٢، ص ٢٢٠؛ رد المحتار، ابن عابدين، ج ٦، ص ٣٩١-٣٩٢؛

الفتاوى الهندية، ج ٥، ص ٤١٦، وص ٤٧٣.

⁹⁵ Al-Furū', Ibn Mufliḥ, vol. 6, p. 169.

⁹⁶ Asnā al-Maṭālib, Zakariyyā al-Anṣārī, vol. 2, p. 41.

⁹⁷ Al-Fatāwā al-Hindiyyah, vol. 5, pp. 416 and 473.

those who consider the prohibition to return to one of its integrals or conditions. Between the two lies the level of 'ilm (knowledge) or certainty regarding the beneficiary's intention or the impermissible outcome of the use. This is stronger than supposition and probable belief, even if the seller or developer himself does not intend the impermissible. For this reason, the majority, namely the Malikis, Shafi'is, and Hanbalis, prohibit the sale. Along with prohibition, the Hanbalis invalidate the sale;⁹⁸ the Malikis rescind it, and if it has already passed, they allow it to stand and do not return the price;⁹⁹ and the Shafi'is commonly declare the contract valid despite prohibition.¹⁰⁰ The Hanafis, as noted, tend toward validating and allowing the contract so long as the seller does not intend the impermissible.¹⁰¹ As for ghalabat al-ẓann (predominant assumption), it is a level between knowledge and shakk or tawahhum. The default is that it is usually attached to knowledge, and many jurists treated it like knowledge in matters of assistance and blocking means. This was noted above from the Shafi'is, and it is also the position chosen by Imam Taqī al-Dīn Ibn Taymiyyah. However, so that the door of prohibition does not become too expansive, what is intended here by predominant assumption should be that which approaches knowledge and rests upon clear indicators, not what approaches mere doubt. The legally significant predominant assumption is that which arises from the nature of the product, the market, the dominant pattern of use, the activity of the	وأما غلبة الظن فهي منزلة بين العلم والشك أو التوهم، والأصل إلحاقها بالعلم غالباً، وقد ألحقها كثير من الفقهاء بالعلم في مواضع الإعانة وسد الذرائع، كما تقدم عن الشافعية، وهو اختيار الإمام تقي الدين ابن تيمية. لكن حتى لا يتسع باب المنع، ينبغي أن يراد بغلبة الظن هنا ما قارب العلم واستند إلى قرائن ظاهرة، لا ما قارب الشك. فغلبة الظن المعبرة هي التي تنشأ عن طبيعة المنتج، أو السوق، أو نمط الاستعمال الغالب، أو نشاط الجهة المنتفعة، أو قرائن مخصوصة تجعل المآل المحرم راجحاً رجحاناً قريباً من العلم. وعند تنزيل ذلك على الذكاء الاصطناعي، لا يكفي أن يقال: قد يساء استعمال التقنية، كما لا يكفي أن يقال: قصد المطور الخير. فإذا صمم المطور خاصية مخصصة للاحتيال أو توليد الفواحش أو التضليل أو انتهاك الخصوصية، فهذه مرتبة القصد أو ما يقاربه؛ لأن ذات الخاصية متجهة إلى المحرم. وإذا عمل في منتج عام لكنه يعلم، أو يغلب على ظنه غلبة قريبة من العلم بقرائن واضحة من التصميم أو السوق أو نشاط الجهة المنتفعة، أن استعماله سيكون في ضرر محرم، قويت جهة المنع بحسب قوة تلك القرائن. ويبقى بعد ذلك النظر في عناصر أخرى ستأتي، كحال المتفع، والدار أو
--	---

⁹⁸ Al-Mughnī, Ibn Qudāmah, vol. 4, p. 168.

⁹⁹ Al-Tabṣīrah, al-Lakhmī, vol. 10, p. 4966.

¹⁰⁰ Asnā al-Maṭālib, Zakariyyā al-Anṣārī, vol. 2, p. 41.

¹⁰¹ Al-Hidāyah, al-Marghīnānī, vol. 4, p. 378; Al-Bināyah Sharḥ al-Hidāyah, al-Aynī, vol. 12, p. 220; Radd al-Muḥtār, Ibn 'Ābidīn, vol. 6, pp. 391–392; Al-Fatāwā al-Hindiyyah, vol. 5, pp. 416 and 473.

beneficiary, or specific indicators that make the impermissible outcome strongly predominant and close to knowledge. When this is applied to artificial intelligence, it is not enough to say that the technology may be misused, just as it is not enough to say that the developer intended good. If the developer designs a feature specifically for fraud, generating obscenity, misinformation, or violating privacy, this is the level of intention or what closely resembles it, because the very feature is directed toward the impermissible. If he works on a general product, but he knows, or has a predominant assumption close to knowledge based on clear indicators from the design, the market, or the activity of the beneficiary, that its use will be in impermissible harm, then the side of prohibition becomes stronger in proportion to the strength of those indicators. After that, further elements remain to be considered, such as the status of the beneficiary, the dār (abode or public legal order), need, the effectiveness of abstention, and the balancing between the harm of participation and the harm of absence. Note: Working on a General Product and the Proportion of Impermissible Use A distinction must be drawn here between knowing that some impermissible use occurs, the proportion of that use, and the connection of the worker's task to it. Knowing that an impermissible use occurs in a small proportion does not turn that knowledge into mere supposition, but it also does not make every form of work on the general product specific assistance to that impermissible use. A worker contributing to the underlying structure	النظام العام، والحاجة، وفاعلية الامتناع، والموازنة بين مفسدة المشاركة ومفسدة الغياب. تنبيه: العمل في المنتج العام ونسبة الاستعمال المحرم وينبغي هنا التفريق بين العلم بوقوع بعض الاستعمال المحرم، ونسبة هذا الاستعمال، وصلة مهمة العامل به. فالعلم بوقوع استعمال محرم قليل النسبة لا يجعله وهماً، لكنه لا يجعل كل عمل في المنتج العام إعانة متعينة عليه. فالعامل في أصل منتج عام متعدد المنافع، إذا كان عمله منصرفاً إلى البنية العامة أو تحسين المنفعة أو السلامة، مع علمه القطعي بأن بعض استعمالات المنتج سيقع في الحرام، ليس كمن يبيع عصيراً لمعين عرف باتخاذ خمرًا؛ لأن العلم هنا لم يتعين في مهمته ولا في الخدمة التي يبشرها. فهو من جهة نوع فعله أقرب إلى زراعة العنب، مع العلم بأن من جملة استعمالات هذا الجنس اتخاذ الخمر، منه إلى بيع العصير لمشتري معين يقصده لذلك. وقد قال الطوفي في تقرير هذا المعنى: «والمصلحة التي تقابلها قاطعة، فكان تحصيلها بالتزام المفسدة المظنونة أولى من العكس»، ثم قال: «فتحصيل هذه المنافع المباحة بزراعة العنب أولى من تركها لمفسدة خصلة واحدة محرمة».⁸⁶ وقال الشاطبي فيما يكون أداؤه إلى المفسدة نادراً: «فهو على أصله من الإذن؛ لأن المصلحة إذا كانت غالبية، فلا اعتبار بالندور في انخراطها».⁸⁷
---	---

⁸⁶ شرح مختصر الروضة، الطوفي، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م، ج ٣، ص ٢١٥.

⁸⁷ الموافقات، الشاطبي، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط ١، ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م، ج ٣، ص ٧٤-٧٥.

of a general multi-use product, especially when his task is directed toward general functionality, improvement, or safety, while he has certain knowledge that some uses of the product will be impermissible, is not like one who sells juice to a specific person known to make wine from it. In the first case, the knowledge has not become specified in his own task or in the service he is directly providing. In the nature of his act, he is closer to cultivating grapes, while knowing that this genus of use includes wine-making, than to selling juice to a particular buyer who is known to seek it for that purpose. Al-ṭūfī expressed this meaning when he said: "The opposing benefit is certain, so securing it while accepting the probable harm is preferable to the reverse," and then said: "Securing these permissible benefits through cultivating grapes is preferable to abandoning them because of the harm of one prohibited use."¹⁰² Al-Shāṭibī likewise said regarding what rarely leads to harm: "It remains upon its original permission, because when the benefit is predominant, no legal weight is given to the rare disruption of it."¹⁰³ capacity for oppressive surveillance or aggression, or customizing models, data, or cloud infrastructure for what he knows will be used in that way, then this is a different case. What matters then is the connection between the specific work and the prohibited act, not the percentage of that client within the company's total revenue or the abundance of other lawful uses. It does not help to say that this represents only a small portion of the company's business, because the particular work has become a service to the prohibited act or proximate enablement of it.	أما إذا كانت مهمة العامل نفسها في حساب تلك الجهة، أو في تهيئة الموارد لها، أو تحسين قدرتها على المراقبة الظالمة أو العدوان، أو تخصيص النماذج أو البيانات أو البنية السحابية لما يعلم أنه يستعمل في ذلك، فهذه صورة أخرى. فالعبرة حينئذ بصلة العمل المعين بالمحرم، لا بنسبة هذا العميل إلى مجموع عوائد الشركة أو كثرة الاستعمالات المباحة الأخرى. ولا ينفع هنا أن يقال: إن هذا لا يمثل إلا جزءاً يسيراً من أرباح الشركة؛ لأن العمل المعين صار خدمة للمحرم أو تمكيناً قريباً منه. ومثال ذلك: مهندس يعمل في فريق البنية السحابية العامة لشركة كبرى، ويعلم يقيناً أن الشركة تباع الخدمة لجهة عسكرية أو أمنية تستعمل بعضها في عدوان محرم أو مراقبة ظالمة. فإن كان عمله في تحسين أصل الخدمة العامة التي ينتفع بها آلاف العملاء في الطب والتعليم والتجارة والأبحاث، ولم يكن مكلفاً بخدمة تلك الجهة ولا بتخصيص قدراتها، فهذه صورة عامة أو مختلطة تحتاج إلى موازنة وتحقيق مناط، ولا يصح جعلها محرمة بمجرد العلم الإجمالي بوجود ذلك العميل. أما إن كان يعمل في فريق ذلك العميل، أو يرفع أداء نظام يستعمل في الاستهداف أو المراقبة الظالمة، أو يعالج أعطالاً مخصوصة في خدمة يعلم أنها تقوم بذلك العدوان،
--	--

¹⁰² *Sharḥ Mukhtaṣar al-Rawḍah*, al-ṭūfī, ed. 'Abd Allāh ibn 'Abd al-Muḥsin al-Turkī, Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1st ed., 1407 AH/1987 CE, vol. 3, p. 215.

¹⁰³ *Al-Muwāfaqāt*, al-Shāṭibī, ed. Abū 'Ubaydah Mashhūr ibn Ḥasan Āl Salmān, Dār Ibn 'Affān, 1st ed., 1417 AH/1997 CE, vol. 3, pp. 74–75.

For example: an engineer works on the general cloud infrastructure team of a major company and knows with certainty that the company sells cloud services to a military or security entity that uses some of them for impermissible aggression or oppressive surveillance. If his work improves the general service used by thousands of customers in medicine, education, commerce, and research, and he is not assigned to that entity or to customizing its capabilities, this is a general or mixed case requiring weighing and verification of the operative facts; it should not be declared prohibited merely because of general knowledge that such a customer exists. But if he works on that customer's team, improves the performance of a system used for targeting or oppressive surveillance, or fixes specific failures in a service he knows supports that aggression, then the case is closer to proximate assistance or direct participation, and the case for prohibition becomes strong. As for those who refrain from working with a mixed company or project out of caution or in protest against evident injustice, their courage and religious concern are commendable according to their intention and the effect of their action. But that does not mean the same ruling must be imposed on every Muslim working in such companies. If large-scale withdrawal does not cut off or reduce the harm, it may remove Muslims from places of learning, influence, and alternative-building while the harm remains or even increases. As stated earlier, abstention is assessed by its effectiveness¹⁰⁴: if it cuts off or reduces the harm, it becomes preferable or obligatory; if it does not, it enters a broader balancing, so long as the work is not direct participation in the	فهذه أقرب إلى الإعانة القريبة أو المباشرة، فتقوى فيها جهة المنع. وأما من امتنع عن العمل مع شركة أو مشروع مختلط تورعا أو احتجاجا على ظلم ظاهر، فيحمد له ذلك بحسب قصده وأثر فعله. لكن لا يلزم أن يكون هذا الحكم عاما في حق كل مسلم يعمل في تلك الشركات؛ لأن تعميم الانسحاب، إذا لم يقطع المفسدة ولم يخففها، قد يخرج المسلمين من مواضع التعلم والتأثير وبناء البدائل، مع بقاء الضرر أو زيادته. وقد سبق أن الامتناع يعتبر بفاعليته⁸⁸: فإن كان يقطع المفسدة أو يخففها ترجح أو وجب، وإن لم يفعل ذلك دخل في موازنة أوسع، ما لم يكن العمل مباشرة لمحرم أو تمكينا قريبا لعدوان.
---	---

⁸⁸ المبسوط، السرخسي، باشر تصحيحه: جمع من أفاضل العلماء، مصر: مطبعة السعادة، ج ٢٤، ص ٢٦.

¹⁰⁴ *Al-Mabsūt*, al-Sarakhsī, corrected under the supervision of a group of scholars, Egypt: Maṭbaʿat al-Saʿādah, vol. 24, p. 26.

prohibited or proximate enablement of aggression.	
---	--

المبحث الثاني: أثر حال المنتفع والدار والبيئة المؤسسية في

تنزيل الحكم، وفيه ثلاثة مطالب:

Section Two: The Effect of the Beneficiary's Status, the Dār, and the Institutional Environment on Applying the Ruling

المطلب الأول: خطاب غير المسلمين بفروع الشريعة وأثره في حكم إعانتهم على ما يعتقدون حله أو يقررون عليه

Subsection One: *Khiṭāb ghayr al-muslimīn bi-furū' al-Sharī'ah* and Its Effect on Assisting Them in What They Consider Lawful or Are Permitted to Practice

This issue has a clear effect in the nawāzil of Muslim minorities and transactions that cross Islamic legal environments. The ruling on a Muslim's transaction with a non-Muslim in something the non-Muslim considers lawful does not depend merely on the fact that the act is prohibited in our Sharī'ah. It is also connected to two questions: Are non-Muslims addressed by the detailed rulings of the Sharī'ah? And is the Muslim assisting him in sin if he enables him to do something that the non-Muslim himself does not believe to be prohibited? I have previously examined this issue in the context of a Muslim physician prescribing certain medicines or treatments prohibited in our law to non-Muslims, and there it appeared that the disagreement may be summarized in three main views.¹¹⁶

لهذه المسألة أثر ظاهر في نوازل الأقليات المسلمة والمعاملات العابرة للبيئات الإسلامية؛ لأن حكم معاملة المسلم لغير المسلم فيما يعتقد غير المسلم حله لا يتوقف على مجرد كون الفعل محرماً في شريعتنا، بل يتصل كذلك بسؤالين: هل غير المسلم مخاطب بفروع الشريعة؟ وهل يكون المسلم معيناً له على معصية إذا مكنه من فعل لا يعتقد أنه هو محرماً؟ وقد سبق أن بحثت هذه المسألة في سياق وصف الطبيب المسلم بعض الأدوية أو العلاجات المحرمة لغير المسلمين، وظهر أن الخلاف يمكن تلخيصه في ثلاثة اتجاهات رئيسة.¹⁰⁵

¹⁰⁵ وصف الطبيب المسلم بعض الأدوية والعلاجات المحرمة لغير المسلمين، حاتم الحاج، بحث مقدم إلى المؤتمر السنوي لمجمع فقهاء

الشريعة بأمريكا، ٢٠٢٥ م.

¹¹⁶ A Muslim Physician's Prescription of Certain Prohibited Medicines and Treatments for Non-Muslims, Hatem al-Haj, paper presented to the annual conference of the Assembly of Muslim Jurists of America, 2025.

The first view: non-Muslims are addressed by the detailed rulings of the Shari'ah, and a Muslim may not assist them in what is sinful according to our law. This is the sound position of the Shafi'is and Hanbalis, the implication of the position of Mālik and most of his companions, and the view of the Iraqi Hanafis.¹¹⁷

Among their proofs is Allah's saying:

﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ ۖ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾

"What put you into Saqar? They will say: We were not of those who prayed," [al-Muddaththir 74:42-43]

And His saying:

﴿إِنَّهُ كَانَ لَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ ۖ وَلَا يَحِضُّ عَلَىٰ طَعَامِ الْمِسْكِينِ﴾

"Indeed, he did not believe in Allah, the Magnificent, nor did he encourage feeding the poor." [al-Hāqqah 69:33-34]

The point of evidence is that they were blamed and punished for neglecting branches of the law, such as prayer, charity, and encouraging the feeding of the poor, not merely for the root of unbelief.¹¹⁸

They also cited the hadith in the two Ṣaḥīḥ collections:

«مَنْ أَحْسَنَ فِي الْإِسْلَامِ لَمْ يُؤَاخِذْ بِمَا عَمِلَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ، وَمَنْ أَسَاءَ فِي الْإِسْلَامِ أُخِذَ بِالْأَوَّلِ وَالْآخِرِ»

الاتجاه الأول: أن غير المسلمين مخاطبون بفروع الشريعة، وأن المسلم لا يجوز له إيعانتهم على ما هو معصية في شرعنا. وهذا هو قول الشافعية والحنابلة في الصحيح، وهو مقتضى قول مالك وأكثر أصحابه، وقول العراقيين من الحنفية.¹⁰⁶ ومن أدلتهم:

قوله تعالى: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ ۖ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ

الْمُصَلِّينَ﴾ [المدثر: 42-43]

وقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ كَانَ لَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ ۖ وَلَا يَحِضُّ

عَلَىٰ طَعَامِ الْمِسْكِينِ﴾ [الحاقة: 33-34]

ووجه الدلالة أنهم ذموا وعذبوا على ترك فروع من الصلاة والصدقة والحض على إطعام المسكين، لا على مجرد أصل الكفر.¹⁰⁷ واستدلوا كذلك بحديث الصحيحين:

«مَنْ أَحْسَنَ فِي الْإِسْلَامِ لَمْ يُؤَاخِذْ بِمَا عَمِلَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ، وَمَنْ أَسَاءَ فِي الْإِسْلَامِ أُخِذَ بِالْأَوَّلِ وَالْآخِرِ» فإنه يدل على مؤاخذته بما اقترف حال كفره.

ومن أدلتهم أيضا حديث الصحيحين:

«أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ، وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ،

¹⁰⁶ انظر التفصيل في المصدر السابق وملخصاً: الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ٢٠، ص ٣٥.

¹⁰⁷ الانتصار للقرآن، الباقلاني، عمان: دار الفتح؛ بيروت: دار ابن حزم، ج ٢، ص ٧٣١؛ الفصول في الأصول، الجصاص، الكويت:

وزارة الأوقاف الكويتية، ١٩٩٤م، ج ٢، ص ١٥٩.

¹¹⁷ For details, see the previous source; for a summary, see: Al-Mawsū'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaytiyyah, vol. 20, p. 35.

¹¹⁸ Al-Intiṣār li-l-Qur'ān, al-Bāqillānī, Amman: Dār al-Fatḥ; Beirut: Dār Ibn Ḥazm, vol. 2, p. 731; Al-Fuṣūl fī al-Uṣūl, al-Jaṣṣāṣ, Kuwait: Ministry of Awqāf, 1994 CE, vol. 2, p. 159.

"Whoever does well in Islam will not be taken to account for what he did in Jāhiliyyah, and whoever does evil in Islam will be taken to account for the former and the latter."

This indicates that he may be taken to account for what he committed while in a state of disbelief.

Another proof they cite is the hadith in the two Ṣaḥīḥ collections:

أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ

إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ،

وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ، فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي

دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّ الْإِسْلَامِ، وَحَسَابُهُمْ

«عَلَى اللَّهِ»

"I have been commanded to fight the people until they testify that there is no god but Allah and that Muhammad is the Messenger of Allah, establish prayer, and give zakat. If they do that, they have protected from me their blood and wealth except by the right of Islam, and their reckoning is with Allah."

Imam al-Khaṭṭābī said regarding its meaning: "In this hadith is proof for those who hold that unbelievers are addressed by prayer, zakat, and the rest of the acts of worship. That is because, if they are to be fought over prayer and zakat, it is understood that they are addressed by both."¹¹⁹

The effects of this position appear in many branches. From the Maliki side, Khalīl transmitted in *al-Tawḍīḥ* regarding a Christian slave who trades for his master or for himself: "If his trade is for

فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّ
الْإِسْلَامِ، وَحَسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ».

وقد قال الإمام الخطابي في معناه: «وفي هذا الحديث حجة لمن

ذهب إلى أن الكفار مخاطبون بالصلاة والزكاة وسائر

العبادات، وذلك لأنهم إذا كانوا مقاتلين على الصلاة والزكاة

فقد عقل أنهم مخاطبون بهما».¹⁰⁸

ولهذا تظهر آثار هذا القول في فروع كثيرة. فمن جهة المالكية،

نقل خليل في التوضيح في العبد النصراني إذا تاجر لسيده أو

لنفسه: «وإذا كان تجره للسيد وهو نصراني لم يجز لسيده

تمكينه من تجر في خمر ونحوه... وأما إن تجر لنفسه وعامل

أهل الذمة فقولان أجراهما للخصمي على أنهم: هل هم

مخاطبون بفروع الشريعة فلا يمكن، أم ليسوا بمخاطبين

فيمكن؟».¹⁰⁹ فهذا النص صريح في ربط تمكين غير المسلم

من المعاملة المحرمة بمسألة خطابهم بالفروع.

ومن جهة الحنابلة، نصوا على عدم صحة بيع العنب للذمي

إذا اتخذ خمرا، ففي كشف القناع: "ولا يصح بيع ما قصد به

الحرام، كعنب وعصير لمتخذهما خمرا... ولو كان بيع ذلك

لذمي يتخذ خمرا؛ لأنهم مخاطبون بفروع الشريعة».¹¹⁰ وقال

البهوتي أيضا في منع إطعام اليهود من الشحم المحرم عليهم:

¹⁰⁸ معالم السنن، الخطابي، حلب: المطبعة العلمية، ج ٢، ص ١٠.

¹⁰⁹ التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب، خليل بن إسحاق، الدار البيضاء: مركز نجيويو للمخطوطات وخدمة التراث، ج

٦، ص ٢٥٢.

¹¹⁰ كشف القناع، البهوتي، ج ٧، ص ٣٧٣.

¹¹⁹ Ma'ālim al-Sunan, al-Khaṭṭābī, Aleppo: al-Maṭba'ah al-'Ilmiyyah, vol. 2, p. 10.

the master, while he is a Christian, it is not permissible for his master to enable him to trade in wine and the like... As for when he trades for himself and deals with *ahl al-dhimma*, there are two positions which al-Lakhmī based on whether they are addressed by the detailed rulings of the Shari'ah, in which case he may not be enabled, or whether they are not addressed by them, in which case he may be enabled."¹²⁰ This text explicitly links enabling a non-Muslim in a prohibited transaction to the question of whether they are addressed by the detailed rulings.

From the Hanbali side, they stated that selling grapes to a *dhimmī* who will make wine from them is invalid. In *Kashshāf al-Qinā'*: "The sale of what is intended for the prohibited is not valid, such as grapes and juice to one who will make wine from them... even if that is sold to a *dhimmī* who will make wine from it, because they are addressed by the detailed rulings of the Shari'ah."¹²¹

Al-Buhūtī also said regarding the prohibition of feeding Jews the fat that is forbidden to them: "Feeding them from it is carrying them into sin, like feeding a Muslim what is prohibited for him."¹²² This shows that the Hanbalis do not attach the prohibition only to what is prohibited in our law, but to what is established, according to us, as prohibited for him in his law.

The second view: non-Muslims are not addressed with performance of the specific branches of commands and prohibitions, though they are addressed with faith and with matters relating to transactions and penalties in *Dār al-Islām* (the abode of Islam, or the jurisdiction where Islamic rulings

«فإطعامهم منه حمل لهم على المعصية، كإطعام مسلم ما يحرم عليه». ¹¹¹ فهذا يبين أن الخنابلة لا يعلقون المنع بالتحريم في شرعنا فقط، بل بما ثبت عندنا تحريمه عليه في شرعه.

الاتجاه الثاني: أن غير المسلمين غير مخاطبين بأداء الفروع الخاصة من الأوامر والنواهي، وإن كانوا مخاطبين بالإيمان وبما يتعلق بالمعاملات والعقوبات في دار الإسلام. وهذا هو قول جمهور الحنفية، وإن لم ينفردوا به من جهة الأصول. وقد قرر السرخسي بعض استثناءات هذا القول، فقال إنهم: «مخاطبون بالمشروع من العقوبات ولهذا تقام على أهل الذمة عند تقرر أسبابها»، وقال: «الخطاب بالمعاملات يتناولهم أيضا لأن المطلوب بها معنى دنيوي... فعقد الذمة يقصد به التزام أحكام المسلمين فيما يرجع إلى المعاملات».¹¹²

أما العبادات والفروع المختصة التي لا تصح إلا بالإسلام، فيقرر الحنفية أن وجوب أدائها يترتب على الإسلام؛ ومن أدلتهم حديث معاذ: «فَادْعُهُمْ إِلَى شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ... فَإِنْ هُمْ أَجَابُوكَ لِذَلِكَ، فَأَعْلِمُهُمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ»، وعلق السرخسي بقوله:

¹¹¹ دقائق أولي النهى لشرح المنتهى، البهوتي، بيروت: عالم الكتب، ج ٣، ص ٤٢٣.

¹¹² تمهيد الفصول في الأصول، السرخسي، حيدرآباد: لجنة إحياء المعارف النعمانية، ج ١، ص ٧٣.

¹²⁰ Al-Tawdīh fī Sharḥ al-Mukhtaṣar al-Far'ī li-Ibn al-Ḥājib, Khalīl ibn Ishāq, Casablanca: Markaz Najībawayh li-l-Makhtūṭāt wa-Khidmat al-Turāth, vol. 6, p. 252.

¹²¹ Kashshāf al-Qinā', al-Buhūtī, vol. 7, p. 373.

¹²² Daqā'iq Ūlī al-Nuhā li-Sharḥ al-Muntahā, al-Buhūtī, Beirut: 'Ālam al-Kutub, vol. 3, p. 423.

prevail). This is the position of the majority of Hanafis, though they were not alone in it from an *uṣūlī* perspective. Al-Sarakhsī mentioned some qualifications to this position, stating that they are "addressed by the prescribed punishments, and for this reason they are carried out upon *ahl al-dhimma* when their causes are established." He also said: "The address concerning transactions also includes them, because what is sought thereby is a worldly meaning... The *dhimma* contract intends their commitment to the rulings of the Muslims in matters relating to transactions."¹²³ As for acts of worship and specific branches that are not valid except with Islam, the Hanafis maintain that the obligation to perform them follows entry into Islam. Among their proofs is the hadith of Mu'adh:

«فَادْعُهُمْ إِلَى شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ... فَإِنْ هُمْ
أَجَابُوكَ لِذَلِكَ، فَأَعْلِمُهُمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ افْتَرَضَ
عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ».

"Call them to testify that there is no god but Allah... If they respond to you in that, then inform them that Allah has obligated upon them five prayers." Al-Sarakhsī commented: "In this is an explicit statement that the obligation to perform the laws follows their responding to what they were called to of the root of religion."¹²⁴

From here, the Hanafis showed some leniency in certain transactions that others considered assistance in sin, so long as the Muslim did not directly perform the prohibited act and the subject matter of the contract was not

«ففي هذا تنصيص على أن وجوب أداء الشرائع يترتب على
الإجابة إلى ما دعوا إليه من أصل الدين».¹¹³

ومن هنا حصل عند الحنفية توسع في بعض المعاملات التي
عدها غيرهم إعانة على المعصية، ما لم يباشر المسلم المحرم أو
يكن محل العقد محرماً في ذاته. وهذا المعنى هو الذي ظهر في
المباحث السابقة عند الكلام على بيع العصير، وإجارة الدار
للسكنى، وحمل خمر الذمي عند أبي حنيفة، مع بقاء المنع
عندهم فيما تقوم المعصية بعينه أو يكون نفس العمل محرماً.
الاتجاه الثالث: أن غير المسلمين مخاطبون بفروع الشريعة من
جهة زيادة العقاب في الآخرة، لا من جهة مطالبتهم بأداء
كثير من تلك الفروع في الدنيا قبل الإسلام. وهذا القول
يخفف من إطلاق القولين السابقين؛ إذ يقر بثبوت الخطاب
والتبعة الأخروية، لكنه لا يجعل كل ترك أو فعل من غير
المسلم موجبا لمطالبة دنيوية كالتي يطالب بها المسلم. وهو
اختيار الإمام تقي الدين ابن تيمية، ولهذا أجاز بعض
المعاملات معهم فيما كان التحريم فيه لعارض لا لذات
العين، كبيع الحرير لهم؛ قال: «يجوز بيع حرير لكافر ولبسه
له... وعلى قياسه بيع آنية الذهب والفضة للكفار، وإذا جاز
بيعها لهم جاز صنعتها لبيعها منهم، وعملها لهم
بالأجرة».¹¹⁴ لكنه لم يجز بيع الخمر ولا بيع أصل مادتها لمن

¹¹³ تمهيد الفصول في الأصول، السرخسي، ج ١، ص ٧٦.

¹¹⁴ المستدرك على مجموع فتاوى شيخ الإسلام، ابن تيمية، ج ٤، ص ٥.

¹²³ Tamhīd al-Fuṣūl fī al-Uṣūl, al-Sarakhsī, Hyderabad: Lajnat Iḥyā' al-Ma'ārif al-Nu'māniyyah, vol. 1, p. 73.

¹²⁴ Tamhīd al-Fuṣūl fī al-Uṣūl, al-Sarakhsī, vol. 1, p. 76.

prohibited in itself. This is the meaning that appeared in the previous discussions concerning the sale of juice, leasing a house for residence, and carrying the wine of a *dhimmī* according to Abū Ḥanīfah, while they still prohibit cases in which the sin is established through the very thing itself, or where the act itself is prohibited.

The third view: non-Muslims are addressed by the detailed rulings of the Sharī'ah in the sense of increased punishment in the Hereafter, not in the sense that they are demanded to perform many of those branches in this world before Islam. This position moderates the broadness of the two previous positions: it affirms the existence of the address and the afterlife consequence, but it does not make every omission or act of a non-Muslim a basis for worldly demand in the same way a Muslim is demanded. This is the choice of Imam Taqī al-Dīn Ibn Taymiyyah. For this reason, he permitted some transactions with them when the prohibition was due to an external consideration and not due to the essence of the object, such as selling silk to them. He said: "It is permissible to sell silk to a disbeliever and for him to wear it... By analogy to that is selling vessels of gold and silver to disbelievers; and if it is permissible to sell them to them, it is permissible to manufacture them for sale to them and to make them for them for a wage."¹²⁵

However, he did not permit the sale of wine or the sale of its raw material to one who will make wine from it, because it is prohibited in itself. He said: "A man may not assist anyone in disobedience to Allah, even if the one assisted does not believe it to be disobedience, such as assisting disbelievers in wine."¹²⁶

يتخذها خمرًا، لأنها محرمة لذاتها، فقال: «فإن الرجل لا يجوز له أن يعين أحداً على معصية الله، وإن كان المعان لا يعتقد أنها معصية، كإعانة الكافرين على الخمر».¹¹⁵

والحاصل أن الخلاف في خطاب غير المسلمين بالفروع لا يسقط التزام المسلم بالشريعة في معاملاته معهم، ولا يسوي بين جميع الصور. فالمنع يتأكد إذا كان المسلم مباشراً للمحرم، أو كان محل العقد محرماً لذاته، أو كان الفعل ضرره متعدداً. أما إذا كان التحريم لعارض لا لذات الفعل أو العين، أو كان مختلفاً فيه عندنا، أو مما تختلف فيه الشرائع، ولم يترتب عليه عدوان متعدد، فهنا يظهر أثر الخلاف والحاجة إلى الترخيص، لكن بقدر ما تؤيده بقية المعايير.

وتطبيق ذلك على الذكاء الاصطناعي أن عمل المسلم مع غير المسلمين، أو داخل منظومات ينتفع بها ويتحكم فيها غير المسلمين، لا يعطى حكماً واحداً لمجرد حال المنتفع. فكون الشركة أو المستخدم غير مسلم لا يسوغ المشاركة في عمل محرم. وإنما ينظر أولاً إلى طبيعة العمل نفسه: فإن كان مباشرة للمحرم، أو كانت الخدمة محرمة في ذاتها، أو كان ضررها متعدداً إلى الأنفس أو الأموال أو الأعراض أو الحرمات العامة، لم يصلح الخلاف في خطاب غير المسلمين بالفروع ذريعة للتخصيص؛ لأن المسلم لا يجعل اختلاف المنتفع أو نظامه القانوني رافعاً لالتزامه هو بالشريعة. أما إذا كان العمل

¹¹⁵ الفتاوى الكبرى، ابن تيمية، ج ٣، ص ٣٦٨.

¹²⁵ Al-Mustadrak 'alā Majmū' Fatāwā Shaykh al-Islām, Ibn Taymiyyah, vol. 4, p. 5.

¹²⁶ Al-Fatāwā al-Kubrā, Ibn Taymiyyah, vol. 3, p. 368.

The conclusion is that the disagreement over whether non-Muslims are addressed by the detailed rulings does not remove the Muslim's obligation to the Shari'ah in his dealings with them, nor does it make all cases equal. Prohibition is strongest when the Muslim directly engages in the prohibited act, when the subject matter of the contract is prohibited in itself, or when the act involves harm extending to others. But if the prohibition is due to an external consideration and not to the essence of the act or object, or if the matter is disputed among us, or if it is among matters in which revealed laws differ and no harm extending to others results, then the disagreement and the need to consider a dispensation become relevant, but only to the extent supported by the rest of the standards. The application of this to artificial intelligence is that a Muslim's work with non-Muslims, or inside systems from which non-Muslims benefit and which they control, is not given one ruling merely because of the beneficiary's status. The fact that the company or user is non-Muslim does not justify participation in prohibited work. Rather, one first examines the nature of the work itself: if it directly engages the prohibited, or the service is prohibited in itself, or its harm extends to lives, wealth, honor, or protected public inviolabilities, then the disagreement over whether non-Muslims are addressed by the detailed rulings cannot serve as a basis for taking a dispensation. A Muslim cannot make the beneficiary's religious difference or legal system remove his own obligation to the Shari'ah. But if the work is in a general tool that is permissible in origin, and the beneficiary's use is in a prohibited matter whose prohibition is due to an external consideration and not its essence, or in a disputed matter, or in something where revealed laws differ without harm extending to others, then dispensation may be considered, not

في أداة عامة مباحة في أصلها، وكان استعمال المنتفع لها في أمر محرم تحريمه لعارض لا لذاته، أو في مسألة مختلف فيها، أو فيما تختلف فيه الشرائع من غير عدوان متعد، فهنا ينظر في الترخيص لا بإطلاق، بل بقدر ما تؤيده بقية المعايير.

unrestrictedly, but only to the extent supported by the rest of the standards.	
--	--

المطلب الثاني: أثر الدار والنظام العام والسلطان الغالب في الأحكام المتعلقة بالباب.

Subsection Two: The Effect of the *Dār*, the Public Legal Order, and Prevailing Authority on the Rulings Related to This Chapter

Among the factors that affect applying the ruling is the effect of the *dār*, the public legal order, and prevailing authority. This does not mean that classifying abodes changes the rulings of the Shari'ah for the Muslim, or that his presence in a country not governed by the Shari'ah removes his obligation to observe the lawful and unlawful. Rather, the point is that the jurists discussed the effect of the *dār* from the angle of capacity, authority, and the operation of public rulings, and from the angle of the governing system's effect on certain transactions and acts. For this reason, this issue should not be confused with whether non-Muslims are addressed by the detailed rulings. The discussion here is not merely about the other party being non-Muslim, but about his being within an abode or system in which the rulings of Islam and the authority of its judiciary do not operate. The difference between the two issues appears clearly in the Hanafi madhhab. The Hanafis do not permit *ribā* (usury/interest) with a *dhimmī* or a *ḥarbī musta'man* (a warring non-Muslim granted safe-conduct) in *Dār al-Islām* (the abode where Islamic authority and rulings prevail), despite his being non-Muslim. Yet Abū Ḥanīfah and Muḥammad permit certain *'uqūd fāsīdah* (defective or invalid contracts) with a *ḥarbī* (warring non-Muslim) in *Dār al-Ḥarb* (the abode of war), and in some cases even with a Muslim who accepted Islam in *Dār al-Ḥarb* and did not migrate. Al-Sarakhsī cited as evidence: «لَا رَبَا بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ وَبَيْنَ أَهْلِ دَارِ الْحَرْبِ فِي دَارِ الْحَرْبِ».

ومن العوامل المؤثرة في تنزيل الحكم أثر الدار والنظام العام والسلطان الغالب. وليس المقصود أن تصنيف الديار يبدل أحكام الشريعة في حق المسلم، أو أن وجوده في بلد لا يحكم بالشريعة يسقط عنه التزام الحلال والحرام، بل المقصود أن الفقهاء بحثوا أثر الدار من جهة القدرة والولاية وجريان الأحكام العامة، ومن جهة أثر النظام الحاكم في بعض المعاملات والتصرفات. ولهذا لا تخلط هذه المسألة بمسألة خطاب غير المسلمين بالفروع؛ فالبحث هنا ليس في مجرد كون الطرف الآخر غير مسلم، بل في كونه داخل دار أو نظام لا تجري فيه أحكام الإسلام ولا سلطان قضائه. ويظهر الفرق بين المسألتين بوضوح في مذهب الحنفية؛ فإنهم لا يميزون الربا مع الذمي أو الحربي المستأمن في دار الإسلام، مع كونه غير مسلم، لكنهم يميزون عند أبي حنيفة ومحمد بعض العقود الفاسدة مع الحربي في دار الحرب، بل وفي بعض الصور مع مسلم أسلم في دار الحرب ولم يهاجر. قال السرخسي في الاستدلال لذلك: «لا ربا بين المسلمين وبين أهل دار الحرب في دار الحرب» ثم قال: «وهذا الحديث وإن كان مرسلًا فمكحول فقيه ثقة، والمرسل من مثله مقبول، وهو دليل لأبي حنيفة ومحمد

"There is no ribā between Muslims and the people of Dār al-ḥarb in Dār al-ḥarb."

He then said: "This hadith, though mursal, is transmitted from Makḥūl, who is a trustworthy jurist, and a mursal report from one like him is accepted. It is evidence for Abū Ḥanīfah and Muḥammad, may Allah have mercy on them, for the permissibility of a Muslim selling one dirham for two dirhams to a ḥarbī in Dār al-ḥarb."¹³² Thus, the operative basis here is not merely the disbelief of the contracting party, but the abode in which the transaction occurs and the resulting absence of the authority of Islamic rulings over the wealth of its people.

For this reason, the Hanafis restricted the ruling to *Dār al-ḥarb* and did not allow it to be generalized beyond it. Ibn 'Ābidīn said: "By saying ḥarbī, he excluded the original Muslim and the dhimmī." Then, he said: "That is, in Dār al-ḥarb; it was restricted by this because if he entered our abode with safe-conduct and a Muslim sold him one dirham for two dirhams, that would not be permissible by agreement." He then noted that the reason is taking the wealth of the ḥarbī in his own abode with his consent and without treachery. Quoting from *al-Siyar al-Kabīr*, he said: "If a Muslim enters Dār al-ḥarb with safe-conduct, there is no harm in his taking their wealth with their willing consent in whatever manner, because he has only taken what is permissible in a manner free of treachery, so it is lawful for him."¹³³ This shows that, for them, the issue is built upon the *dār*, *amān* (safe-conduct), and *iṣmat al-māl* (the legal protection of wealth), not merely on the fact that the other party

رحمهما الله في جواز بيع المسلم الدرهم بالدرهمين من الحربي في دار الحرب».¹²⁷ فالمناط هنا ليس مجرد كفر المتعامل، بل الدار التي تقع فيها المعاملة وما يترتب عليها من عدم جريان سلطان أحكام الإسلام على أموال أهلها.

ولهذا قيد الحنفية الحكم بدار الحرب، ومنعوا تعميمه على غيرها. قال ابن عابدين في قوله: «ولا بين حربي ومسلم مستأمن»: «احترز بالحربي عن المسلم الأصلي والذمي»، ثم قال في تقييد الحكم بقوله «ثمة»: «أي في دار الحرب، قيد به؛ لأنه لو دخل دارنا بأمان فباع منه مسلم درهما بدرهمين لا يجوز اتفاقاً». ثم نبه إلى أن العلة هي أخذ مال الحربي في داره بطيب نفسه ومن غير غدر، فقال ناقلاً عن السير الكبير:

«وإذا دخل المسلم دار الحرب بأمان، فلا بأس بأن يأخذ منهم أموالهم بطيب أنفسهم بأي وجه كان؛ لأنه إنما أخذ المباح على وجه عري عن الغدر فيكون ذلك طيباً له».¹²⁸

فهذا يبين أن المسألة عندهم مبنية على الدار والأمان وعصمة المال، لا على مجرد أن الطرف الآخر كافر غير مخاطب بالفروع.

وهذا المعنى وجد له نظير داخل المذهب الحنبلي، وإن كان المعتمد عند المتأخرين خلافه. فقد قال ابن النجار في تقرير المعتمد: «ويحرم الربا بدار حرب»، ثم قال: «ولو بين مسلم

¹²⁷ المبسوط، السرخسي، ج ١٤، ص ٥٦-٥٧.

¹²⁸ رد المحتار، ابن عابدين، ج ٥، ص ١٨٦.

¹³² Al-Mabsūṭ, al-Sarakhsī, vol. 14, pp. 56-57.

¹³³ Radd al-Muṭtār, Ibn 'Ābidīn, vol. 5, p. 186.

is a disbeliever who is not addressed by the branches of the law.
A parallel to this meaning is found within the Hanbali madhhab, though the relied-upon position among later Hanbalis is contrary to it. Ibn al-Najjār stated the relied-upon position: "Ribā is prohibited in Dār al-Ḥarb," and then said: "even between a Muslim and a ḥarbī." Yet he mentioned another narration, saying: "And from him is another narration: it is not prohibited between a Muslim and a ḥarbī when there is no safe-conduct between them."¹³⁴ Ibn Mufliḥ transmitted in *al-Furū'*: "In al-Mūjaz there is a narration: it is not prohibited in Dār al-Ḥarb, and our Shaykh affirmed it upon its apparent meaning."¹³⁵ By "our Shaykh," he means Imam Taqī al-Dīn Ibn Taymiyyah. This Hanbali narration, even if it is not the relied-upon position of the madhhab, shows that the effect of the *dār* was not a purely Hanafi discussion, but had some extension in the Hanbali corpus.
Nevertheless, the majority hold that prohibition does not differ merely because the *dār* differs. Imam Ibn Qudāmah said: "Ribā is prohibited in Dār al-Ḥarb as it is prohibited in Dār al-Islām. This was also stated by Mālik, al-Awzā'ī, Abū Yūsuf, al-Shāfi'ī, and Ishāq." He then argued: "Because what is ribā in Dār al-Islām is also prohibited ribā in Dār al-Ḥarb, like ribā between Muslims."¹³⁶ This accords with the general proofs prohibiting ribā and the other prohibitions.
The conclusion is that the effect of the *dār* is relevant in some aspects of

وحربي». لكنه ذكر رواية أخرى بقوله: «وعنه: لا يحرم بين مسلم وحربي لا أمان بينهما».¹²⁹ ونقل ابن مفلح في الفروع: «وفي الموجز رواية: لا يحرم في دار حرب، وأقرها شيخنا على ظاهرها»،¹³⁰ والمراد بشيخنا الإمام تقي الدين ابن تيمية. فهذه الرواية الحنبلية، وإن لم تكن هي المعتمد في المذهب، تدل على أن أثر الدار لم يكن بحثاً حنفياً محضاً، بل له امتداد في المدونة الحنبلية.

ومع ذلك، فالجمهور على عدم اختلاف التحريم بمجرد اختلاف الدار. قال الإمام ابن قدامة: «ويحرم الربا في دار الحرب كتحريره في دار الإسلام، وبه قال مالك والأوزاعي وأبو يوسف والشافعي وإسحاق»، ثم قال في الاحتجاج: «ولأن ما كان ربا في دار الإسلام كان ربا محرما في دار الحرب، كالربا بين المسلمين».¹³¹ وهذا هو الموافق لعموم أدلة تحريم الربا وسائر المحرمات.
والحاصل أن أثر الدار معتبر في بعض وجوه التنزيل، لكنه ليس علة، في قول الجمهور، لتصحيح العقود الفاسدة مع الحربيين، لكنه يؤثر في القدرة والاستطاعة، وفي إمكان الإنكار، وجريان القضاء، وفيما يقر عليه غير المسلم في نظامه العام.

¹²⁹ معونة أولي النهى شرح المنتهى، ابن النجار، ج ٥، ص ١٧٠.

¹³⁰ الفروع وتصحيح الفروع، ابن مفلح والمرداوي، ج ٦، ص ٢٩٢.

¹³¹ المغني، ابن قدامة، ج ٤، ص ٤٧.

¹³⁴ Ma'ūnat Ūlī al-Nuhā Sharḥ al-Muntahā, Ibn al-Najjār, vol. 5, p. 170.

¹³⁵ Al-Furū' wa-Taṣḥīḥ al-Furū', Ibn Mufliḥ and al-Mardāwī, vol. 6, p. 292.

¹³⁶ Al-Mughnī, Ibn Qudāmah, vol. 4, p. 47.

applying the ruling, but according to the majority it is not a cause for validating defective contracts with *ḥarbīs*. It does, however, affect capacity and ability, the possibility of forbidding wrong, the operation of judicial authority, and what non-Muslims are permitted to practice within their public legal order. This discussion may be cautiously used in relation to contemporary non-Muslim countries. The intent is not to call every non-Muslim country *Dār al-Ḥarb* in the old sense, nor to apply historical rulings of public authority without proper *taḥqīq al-manāṭ* (verification of the operative basis). I have discussed the classification of abodes elsewhere. Yet the binary division still retains methodological value for many jurists, insofar as it distinguishes between an environment governed by Islamic authority and in which its rulings operate, and an environment whose public order, laws, and institutions do not submit to the Shari'ah. This difference may affect the assessment of capacity and the limits of responsibility. Applying this to artificial intelligence, technical work outside an abode governed by the authority of the Shari'ah may allow some widening in the details of contracts and in what was previously discussed regarding dealings with non-Muslims, due to weak capacity and widespread difficulty, especially in general or mixed cases. As for major rulings such as *ribā*, the sale of wine, and the like, I do not consider dispensations in them permissible, even though some imams allowed that, because of the scriptural proofs and because of the harm this causes to the Muslim's religion and to the reputation of Islam. As for work that requires designing a tool for fraud, a system for spying on innocents, oppressive surveillance without right, or a feature that leads to harm extending to others, then difference of *dār* or public law is not a valid justification for participation, according to any Muslim. The next

ويمكن أن يستفاد من هذا البحث في واقع الدول غير المسلمة اليوم مع قدر من التحفظ. فليس المراد أن كل بلد غير مسلم يسمى دار حرب بالمعنى القديم، ولا أن الأحكام السلطانية التاريخية تنزل عليها بغير تحقيق مناط. وللكتاب في تصنيف الديار تفصيل آخر. لكن لا يزال للتقسيم الثنائي عند كثير من الفقهاء فائدة منهجية، من جهة التفريق بين بيئة يحكمها سلطان الإسلام وتجري فيها أحكامه، وبيئة لا تحتكم إلى الشريعة في نظامها العام وقوانينها ومؤسساتها. وهذا الفرق قد يؤثر في تقدير القدرة وحدود المسؤولية. وتنزيل ذلك على الذكاء الاصطناعي أن العمل التقني خارج دار يحكمها سلطان الشريعة قد يوسع في بعض تفاصيل العقود وما تقدم في معاملة غير المسلمين، لضعف القدرة وعموم البلوى، ولا سيما في الصور العامة أو المختلطة. أما الأحكام الكبرى كالربا وبيع الخمر ونحوها، فلا أرى الترخص فيها، وإن قال به بعض الأئمة، للنصوص ولما في ذلك من ضرر على دين المسلم وسمعة الإسلام. أما إذا كان العمل المطلوب منه تصميم أداة احتيال، أو نظام تجسس على الأبرياء، أو خاصية تؤدي إلى ضرر متعدد، فلا يصلح اختلاف الدار أو القانون العام مسوغا للمشاركة فيه عند أحد من المسلمين. وسيأتي في المطلب الآتي أثر الشركات متعددة الجنسيات والبيئة المؤسسية في مسؤولية العامل المسلم، ودرجة قدرته على الاعتراض أو التعديل أو التخفيف.

subsection will discuss the effect of multinational companies and the institutional environment on the responsibility of the Muslim worker, and the degree of his ability to object, modify, or reduce harm.	
---	--

المطلب الثالث: عمل المسلم داخل الشركات متعددة الجنسيات بين التزامه

بالشريعة، ومحدودية القرار، ودرجات مسؤوليته عن الاستعمالات اللاحقة.

Subsection Three: Muslim Work Inside Multinational Companies Between Commitment to the Shari'ah, Limited Decision-Making Authority, and Degrees of Responsibility for Later Uses

One of the clearest aspects of this <i>nāzilah</i> is that much of the practical experience, learning opportunities, and potential influence in advanced artificial intelligence exists inside major global companies whose ownership, markets, teams, and policies cross borders. Contemporary reports indicate that notable AI models are now developed mostly inside large companies rather than universities. The Stanford AI Index 2025 reported that nearly 90% of notable models in 2024 came from the private sector.¹⁴¹ This makes the question of the Muslim employee in such companies more complicated than the question of an individual seller or lessor, because he works within an institutional structure whose decisions he does not control alone, and whose policies usually do not proceed from a Shari'ah reference point, but from multiple commercial, legal, and regulatory interests. Here the limits of applying the classical rulings of the <i>dār</i> in their old form become apparent. The jurists spoke of <i>Dār al-Islām</i> and <i>Dār al-Kufr</i> by reference to the manifestation of rulings and public authority. Al-Kāsānī said regarding the meaning of the two	من أظهر وجوه هذه النازلة أن كثيرا من الخبرات العملية وفرص التعلم والتأثير في الذكاء الاصطناعي المتقدم توجد داخل شركات عالمية كبرى، عابرة للحدود في ملكيتها وأسواقها وفرقها وسياساتها. وتشير التقارير المعاصرة إلى أن النماذج البارزة في الذكاء الاصطناعي تطور اليوم غالبا داخل الشركات الكبرى لا داخل الجامعات؛ فقد قرر تقرير Stanford AI Index 2025 أن قرابة 90% من النماذج البارزة في سنة 2024 صدرت عن القطاع الخاص.¹³⁷ وهذا يجعل سؤال المسلم العامل في هذه الشركات أدق من سؤال البائع أو المؤجر الفرد؛ لأنه يعمل داخل بنية مؤسسية لا يملك وحده قرارها، ولا تصدر سياساتها غالبا عن مرجعية شرعية، بل عن مصالح تجارية وقانونية وتنظيمية متعددة.
---	---

¹³⁷ Stanford HAI, AI Index Report 2025, Research and Development. "وقد جاء فيه: "Industry continues to make significant investments in AI and leads in notable AI model development," وأن قرابة 90% من النماذج البارزة في 2024 صدرت من الصناعة".

¹⁴¹ Stanford HAI, AI Index Report 2025, "Research and Development." It states: "Industry continues to make significant investments in AI and leads in notable AI model development," and that nearly 90% of notable models in 2024 came from industry.

abodes: "An abode is attributed to Islam or to unbelief due to the manifestation of Islam or unbelief within it... and the manifestation of Islam and unbelief is through the manifestation of their rulings."¹⁴² This meaning remains useful in distinguishing between an environment in which the public rulings of Islam operate and one in which those rulings do not operate, but it is not sufficient by itself in the world of cross-border companies. A Muslim may be in a Muslim-majority country, yet be employed by a global company whose work is governed by the regulations of the parent company, the laws of the global market, international compliance policies, and the interests of owners and users in many countries. The law of the country may affect taxes, labor rules, and some privacy matters, but it usually does not change the direction of the product, the company's policy, or the pattern of its global use, nor does it make the worker able to impose a Sharī'ah reference point on the institution. For this reason, it cannot be said simply that he is inside a dār where the authority of the Sharī'ah is manifest in a way that governs his technical work and its consequences. Nor should Muslims be required to avoid every global company that does not comply with the Sharī'ah, for that may remove them from many of the most important sites of learning, expertise, and influence in this field. A company is not a dār in the juristic sense, but it may create an institutional environment with binding rules for the worker, restrict his ability to object or modify, and make his individual decision a small part of a complex collective decision. Thus, this worker enters the chapter of capacity, ability, and attribution of action, not the chapter of removing legal responsibility from him.	وهنا يظهر قصور تنزيل أحكام الدار على وجهها القديم. فقد تكلم الفقهاء في دار الإسلام ودار الكفر باعتبار ظهور الأحكام والسلطان العام، وقال الكاساني في معنى الدارين: «وإنما تضاف الدار إلى الإسلام أو إلى الكفر لظهور الإسلام أو الكفر فيها... وظهور الإسلام والكفر بظهور أحكامهما».¹³⁸ وهذا المعنى لا يزال مفيداً في التفريق بين بيئة تجري فيها أحكام الإسلام العامة وبيئة لا تجري فيها تلك الأحكام، لكنه لا يكفي وحده في عالم الشركات العابرة للحدود. فقد يكون المسلم في بلد ذي أغلبية مسلمة، لكنه موظف في شركة عالمية تحكم عمله لوائح الشركة الأم، وقوانين السوق العالمية، وسياسات الامتثال الدولية، ومصالح الملاك والمستخدمين في دول شتى. وقد يكون لقانون البلد أثر في الضرائب والعمل وبعض الخصوصيات، لكنه لا يغير غالباً وجهة المنتج ولا سياسة الشركة ولا نمط استعماله العالمي، ولا يجعل العامل قادراً على فرض المرجعية الشرعية على المؤسسة. ولهذا لا يقال ببساطة: إنه داخل دار يظهر فيها سلطان الشريعة ظهوراً يضبط عمله التقني ومآلاته، كما لا يطالب المسلمون باجتنب كل شركة عالمية لا تلتزم بالشريعة؛ فإن ذلك قد يخرجهم من أكثر مواضع التعلم والخبرة والتأثير في هذا المجال.
---	--

¹³⁸ بدائع الصنائع، الكاساني، ج ٧، ص ١٣٠-١٣١.

¹⁴² Badā'i' al-ṣanā'i', al-Kāsānī, vol. 7, pp. 130-131.

From the perspective of the history of legislation, many of the detailed rulings regulating the community, transactions, and penalties appeared in the Madinan period, where the Muslim community and its authority had been established. Scholars of 'ulūm al-Qur'ān mention, among the features of Madinan revelation and its predominant indicators: "Every sūrah containing an obligation or a fixed penalty is Madinan," and among its thematic features: "the clarification of acts of worship, transactions, fixed penalties, the family system, and inheritance."¹⁴³ This is not a call to an incomplete "Meccan Islam," nor a suspension of the Madinan rulings until a fully sovereign state exists, nor a claim that any part of the Sharī'ah is abrogated or non-binding. Rather, the point is that some rulings require capacity and authority for their full application, and inability or constricted circumstances affect the manner of compliance, not the original obligation. Here, the maxim of facilitation in constricted circumstances becomes relevant. The jurists said: « إِذَا ضَاقَ الْأَمْرُ اتَّسَعَ ». Meaning: "When a matter becomes constricted, it expands; and when it expands, it becomes restricted." They explained that this meaning returns to the maxim al-mashaqqah tajlib al-taysīr (hardship brings facilitation), or to the meanings of necessities and needs.¹⁴⁴ What is meant by facilitation here is not a license to directly engage in manifestly prohibited conduct or close assistance in aggression. Rather, it is recognition of	فالشركة ليست دارا بالمعنى الفقهي، لكنها قد تنشئ بيئة مؤسسية ذات قواعد ملزمة للعامل، وتحد من قدرته على الاعتراض أو التعديل، وتجعل قراره الفردي جزءا صغيرا من قرار جماعي متشعب. وبذلك يدخل هذا العامل في باب القدرة والاستطاعة ونسبة الفعل، لا في باب رفع التكليف عنه. ومن جهة تاريخ التشريع، فإن كثيرا من التفاصيل المنظمة للجماعة والمعاملات والعقوبات ظهر في العهد المدني حيث قامت جماعة المسلمين وسلطانهم. ويذكر علماء علوم القرآن، في خصائص المدني ومن ضوابطه الأغلبية: «كل سورة فيها فريضة أو حد فهي مدنية»، ومن مميزاته الموضوعية: «بيان العبادات والمعاملات والحدود ونظام الأسرة والمواثيق».¹³⁹ وليس في هذا دعوة إلى "إسلام مكّي" منقوص، ولا تعليق للأحكام المدنية حتى توجد دولة كاملة السيادة، ولا دعوى أن شيئا من الشريعة منسوخ أو غير ملزم، بل المقصود أن بعض الأحكام يحتاج في تمام تنزيله إلى قدرة وولاية، وأن العجز وضيق الواقع يؤثران في طريقة الامتثال لا في أصل الالتزام.
--	--

¹³⁹ مباحث في علوم القرآن، مناع القطان، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط ٣، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، مبحث المكّي والمدني، مميزات المكّي والمدني.

¹⁴³ Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān, Mannā' al-Qaṭṭān, Maktabat al-Ma'ārif li-l-Nashr wa-l-Tawzī', 3rd ed., 1421 AH/2000 CE, section on Makkan and Madinan revelation, "Distinguishing Features of Makkan and Madinan Revelation."

¹⁴⁴ Al-Ashbāh wa-l-Nazā'ir, al-Suyūṭī, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1411 AH/1990 CE, p. 88.

constrained reality when a Muslim is inside a system he does not direct, while needing work, learning, and professional experience. Constriction broadens the ruling in areas of ambiguity, generality, and non-direct involvement, not in cases of intentional design for what is prohibited in itself or harm extending to others. On this basis, the responsibility of a Muslim inside a company is not measured merely by the company's name or by the fact that it is non-Islamic, but by the nature of his role, the nearness or remoteness of his work from the prohibited act, the degree of his authority over the decision, the extent of his knowledge of likely consequences, his ability to object, modify, or reduce harm, and the effectiveness of his remaining or withdrawing. This requires distinguishing between three broad categories. The first is general or beneficial work inside a company that does not observe the Shari'ah, where the problem lies in the company or in some of its other products, not in the worker's specific task or the product on which he works. Examples include work on general infrastructure, translation tools, search, education, safety, or privacy protection, without direct participation in the prohibited, and without knowledge or predominant assumption that his own work will be used predominantly for harm. The default in this case is latitude; remaining may even be preferable if it produces expertise Muslims need, introduces useful safeguards, or reduces an existing harm. The second is work in a specific mixed project or feature in which both recognized benefit and recognized harm are present, and the Muslim's work is connected to that project without being direct participation in the prohibited or	وهنا تظهر قاعدة التيسير عند الضيق. فقد قال الفقهاء: «إذا ضاق الأمر اتسع، وإذا اتسع ضاق»، وقرروا أن هذا المعنى راجع إلى قاعدة المشقة تجلب التيسير أو إلى معنى الضرورات والحاجات.¹⁴⁰ وليس المقصود بالتيسير هنا الترخيص في مباشرة الحرام البين أو الإعانة القريبة على العدوان، بل مراعاة ضيق الواقع عندما يكون المسلم داخل منظومة لا يملك توجيهها، ويحتاج إلى العمل والتعلم واكتساب الخبرة، فالضيق يوسع في مواضع الاشتباه والعموم وعدم المباشرة، لا في مواضع التصميم المقصود للحرام لذاته أو الضرر المتعدي. وعلى هذا، فإن مسؤولية المسلم داخل الشركة لا تقاس بمجرد اسم الشركة أو كونها غير إسلامية، بل بجملة معايير: طبيعة الدور الذي يشغله، وقرب عمله من المحرم أو بعده، ودرجة سلطته على القرار، ومقدار علمه بالمآلات، وقدرته على الاعتراض أو التعديل أو التخفيف، وفاعلية بقاءه أو انسحابه. وعلى هذا، فإن مسؤولية المسلم داخل الشركة لا تقاس بمجرد اسم الشركة أو كونها غير إسلامية، بل بطبيعة دوره، وقرب عمله من المحرم أو بعده، ودرجة سلطته على القرار، ومقدار علمه بالمآلات، وقدرته على الاعتراض أو التعديل أو التخفيف، وفاعلية بقاءه أو انسحابه. وتندرج الصور الكبرى في ثلاثة أقسام:
---	--

¹⁴⁰ الأشباه والنظائر، السيوطي، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ / ١٩٩٠م، ص ٨٨.

specifically designated for it. Examples include a recommendation algorithm for a platform containing both beneficial and harmful content, a facial-recognition system used for lawful security but capable of oppressive surveillance, or a general model whose frequent misuse has become apparent while safeguards remain weak. This is an *ijtihādī* case. It is not enough to look at the company's name or the technology's name; one must weigh the harm of participation against the harm of leaving, and assess the worker's effect on safety, privacy, and harm reduction. If he has meaningful ability to control or reduce harm, remaining becomes stronger. If his effect is nonexistent and the harm is apparent, leaving becomes stronger. If his work becomes proximate enablement of the prohibited, it moves into the third category.

The third is work specifically directed toward what is prohibited in itself or toward harm extending to others, such as designing a fraud system, an oppressive surveillance tool, or a feature intended to facilitate addiction, misinformation, or the spread of obscene material. This is not made permissible by the fact that the company is cross-border, nor by the fact that most workers are non-Muslim, nor by the claim that someone else will do it, because the work here is close to the very sin and aggression, or directly participates in them.

Yet dealing with reality as it is does not mean being content with its remaining as it is. Muslims are required to enter these fields with Shari'ah awareness and professional competence, and to cooperate in building expertise, institutions, and alternatives. They should not remain scattered individuals inside systems whose rules are set by others. It may be among the *furūd al-kifāyāt* of this age that networks arise among Muslim researchers, engineers, jurists, investors, and educational

الأول: عمل عام أو نافع داخل شركة غير ملتزمة بالشريعة، لكن جهة الإشكال في الشركة أو في بعض منتجاتها الأخرى، لا في المهمة التي يباشرها العامل ولا في المنتج الذي يعمل عليه. كمن يعمل في بنية تحتية عامة، أو أدوات ترجمة، أو بحث، أو تعليم، أو سلامة، أو حماية خصوصية، من غير مباشرة لمحرم، ولا علم ولا غلبة ظن بأن عمله نفسه سيستعمل في ضرر غالب. فالأصل في هذه الصورة السعة، بل قد يترجح البقاء إذا حقق خبرة يحتاجها المسلمون، أو أدخل ضوابط نافعة، أو خفف ضررا واقعا.

الثاني: عمل في مشروع أو خاصية مختلطة بعينها، يظهر فيها نفع معتبر وضرر معتبر، ويكون عمل المسلم متصلا بهذا المشروع من غير أن يكون مباشرة للمحرم ولا متعينا له. ومن ذلك: خوارزمية توصية لمنصة تجمع محتوى نافعا وضارا، أو نظام تعرف على الوجوه يستعمل في الأمن المشروع وقابل للمراقبة الظالمة، أو نموذج عام ظهرت كثرة إساءة استعماله مع ضعف الضوابط. فهذه صورة اجتهادية لا يكفي فيها النظر إلى اسم الشركة أو اسم التقنية، بل يوازن فيها بين مفسدة المشاركة ومفسدة الخروج، وأثر العامل في السلامة والخصوصية وتقليل الضرر. فإن كان له أثر معتبر في الضبط أو التخفيف قوي البقاء، وإن كان أثره معدوما والمفسدة ظاهرة قوي الخروج، وإن صار عمله تمكينا قريبا للمحرم انتقل إلى القسم الثالث.

institutions, presenting models that are more disciplined, more just, and more beneficial, and competing in quality, safety, and service to humanity. Disciplined participation is not the end point, but one stage of reform. The Muslim begins with what he can do: reducing harm, introducing precautions, and refusing direct prohibited participation. He then moves toward building independent capacity, and then toward producing alternatives that are superior in both their values and performance. The effect of all this will become clear when the final standard is constructed, where the question will not be limited to: Is it permissible to work inside these companies? Rather, another question must be added: How do Muslims move from merely adapting to reality to participating in changing and directing it?

الثالث: عمل مخصص للمحرم لذاته أو للضرر المتعدي،
كتصميم نظام احتيال، أو أداة تجسس ظالمة، أو خاصية
تقصد تيسير الإدمان أو التضليل أو نشر الفواحش؛ فهذا لا
يبيحه كون الشركة عابرة للحدود، ولا كون أكثر العاملين
غير مسلمين، ولا كون غيره سيقوم به، لأن العمل هنا قريب
من عين المعصية والعدوان أو مباشر لهما.
غير أن التعامل مع الواقع كما هو لا يعني الرضا ببقائه كما
هو. فالمطلوب أن يدخل المسلمون هذه المجالات بوعي
شرعي ومهارة مهنية، وأن يتعاونوا على بناء الخبرات
والمؤسسات والبدائل، لا أن يبقوا أفراداً متفرقين داخل
منظومات يضع غيرهم قواعدها. وقد يكون من فروض
الكفايات في هذا العصر أن تتكون شبكات من الباحثين
والمهندسين والفقهاء والمستثمرين والمؤسسات التعليمية،
تقدم نماذج أضبط وأعدل وأنفع، وتنافس في الجودة
والسلامة وخدمة الإنسان.
فالشاركة المنضبطة ليست نهاية المطاف، بل مرحلة من
مراحل الإصلاح: يبدأ المسلم بما يقدر عليه من تقليل الضرر
وإدخال الاحتياطات ورفض المباشرة المحرمة، ثم ينتقل إلى
بناء القدرة الذاتية، ثم إلى صناعة بدائل أرقى في قيمها
وأدائها. وسيظهر أثر هذا كله عند بناء المعيار النهائي، حيث
لا يكتفى بسؤال: هل يجوز العمل داخل هذه الشركات؟ بل
يضم إليه سؤال آخر: كيف ينتقل المسلمون من مجرد التكيف
مع الواقع إلى المشاركة في تغييره وتوجيهه؟

بناء تقنيات الذكاء الاصطناعي مزدوجة الاستعمال:
دراسة أصولية في الوسائل والمآلات وفقه الموازنات

المبحث الثالث: الحاجة والموازنة وفرض الكفاية في المشاركة

التقنية، وفيه ثلاثة مطالب:

Section Three: Ḥājah, Muwāzanah, and Farḍ Kifāyah in Technological Participation

المطلب الأول: أثر الحاجة العامة والخاصة في الترخيص والتوسعة، وحدود ذلك في المجالات التقنية المختلفة.

Subsection One: The Effect of Public and Private Ḥājah on Legal Facilitation, and Its Limits in Mixed Technological Fields

Ḥājah is not an overriding ḍarūrah (necessity), but it is among the meanings that affect the application of rulings when neglecting it would lead to public or private hardship, recognized interests would be disrupted, or the path to full compliance would become constricted in a reality that the legally responsible person cannot change all at once. Among the definitions of ḥājah accepted by the scholars is the statement of al-Shāṭibī: "As for the ḥājiyyāt, their meaning is that they are needed from the perspective of expansion and removing constriction that usually leads to hardship and difficulty when the desired matter is missed. If they are not considered, hardship and difficulty enter upon legally responsible persons in general, but it does not reach the level of the widespread corruption expected in public interests."¹⁵¹ It is established among the scholars that ḥājah may, in its proper place, be	الحاجة ليست ضرورة ملجئة، لكنها من المعاني المؤثرة في تنزيل الأحكام إذا ترتب على ترك اعتبارها حرج عام أو خاص، أو تعطلت بها مصالح معتبرة، أو ضاق طريق الامتثال الكامل في واقع لا يملك المكلف تغييره دفعة واحدة. ومن تعريفات الحاجة التي تلقاها العلماء بالقبول قول الشاطبي: "وأما الحاجيات، فمعناها أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراعى دخل على المكلفين - على الجملة - الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة."¹⁴⁵
---	--

¹⁴⁵ الموافقات، الشاطبي، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط ١، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م، ج ٢، ص ٢١.

¹⁵¹ Al-Muwāfaqāt, al-Shāṭibī, ed. Abū 'Ubaydah Mashhūr ibn Ḥasan Āl Salmān, Dār Ibn 'Affān, 1st ed., 1417 AH/1997 CE, vol. 2, p. 21.

treated like *darūrah*. This does not mean that every prohibited matter becomes permissible, but that the law expands only to the extent needed to remove hardship and preserve sound interests. The jurists expressed this ruling in different formulations. Among them is the statement: « الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة », “need is treated like necessity, whether general or specific.” Another is al-Zarkashī’s distinction between public and private need: « الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة », “public need is treated like private necessity with respect to individuals.” Public need refers to what relates to the orderly functioning of people’s affairs, or the affairs of a recognized group among them. Private need refers to what affects an individual or a particular group in a specific situation. In both cases, it is measured by its extent and is not expanded beyond what the need calls for.¹⁵² Among the most important texts in this chapter is the statement of Imām al-Ḥaramayn al-Juwaynī in *al-Ghiyāthī* concerning the spread of the unlawful and the impossibility of complete avoidance: “If the unlawful were to cover the earth, it would be permissible to use from that what needs call for. The permissibility of that would not stop at necessities alone, lest it lead to the weakness of the servants, the domination of the unbelievers over the lands, and people’s abandonment of crafts and industries because of weakness. Yet one may not expand in it

وقد تقرر عند أهل العلم أن الحاجة قد تنزل منزلة الضرورة في موضعها، لا بمعنى إباحة كل محظور، ولكن بمعنى التوسعة بقدر ما تندفع به المشقة وتستقيم به المصالح. وقد صاغ الفقهاء ذلك الحكم بعبارات متعددة. فمنها قولهم: « الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة », ومنها تفريق الزركشي بين الحاجة العامة والخاصة بقوله: « الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة في حق آحاد الناس », والمراد بالحاجة العامة ما يتعلق بانتظام شؤون الناس أو طائفة معتبرة منهم، وبالحاجة الخاصة ما يعرض لفرد أو فئة في موضع مخصوص، على أن كلا منهما يقدر بقدره ولا يتوسع فيه إلى ما لا تدعو إليه الحاجة.¹⁴⁶ ومن أهم النصوص في هذا الباب قول إمام الحرمين الجويني في الغيائي في مسألة عموم الحرام وتعذر الخلوص التام منه: « لو طبق الحرام الأرض جاز أن يستعمل من ذلك ما تدعو إليه الحاجات، ولا تقف إباحة ذلك على الضرورات، لئلا يؤدي إلى ضعف العباد، واستيلاء الكفرة على البلاد، وتنقطع الناس عن الحرف والصنائع بسبب الضعف، ولا ينبسط فيه كما ينبسط في المباح ».¹⁴⁷

¹⁴⁶ المنشور في القواعد الفقهية، الزركشي، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط ٢، ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م، ج ٢، ص ٢٤؛

وانظر: الأشباه والنظائر، السيوطي، ص ٨٨.

¹⁴⁷ غياث الأمم في التياث الظلم، الجويني، تحقيق: عبد العظيم الديب، مكتبة إمام الحرمين، ص ٤٧٨ - ٤٨٠؛ وانظر نقل القرافي لهذا

النص في: الذخيرة، القرافي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ج ١٣، ص ٣٢١ - ٣٢٢.

¹⁵² Al-Manthūr fī al-Qawā'id al-Fiqhiyyah, al-Zarkashī, Kuwait: Ministry of Awqāf and Islamic Affairs, 2nd ed., 1405 AH/1985 CE, vol. 2, p. 24; see also: Al-Ashbāh wa-l-Nazā'ir, al-Suyūṭī, p. 88.

as one expands in what is originally permissible.”¹⁵³ This text is important in two ways. First, it does not stop at the necessity of preserving life at the bare minimum; rather, it considers the needs of livelihood, crafts, industries, and the strength of the ummah. Second, it still restricts the expansion with his statement: “one may not expand in it as one expands in what is originally permissible.” Thus, hājah is not a pretext for expanding freely into the prohibited. It is a restricted doorway for removing hardship and preserving the interests of the ummah. Ibn ‘Āshūr later transmitted this meaning and highlighted it in the context of the general maqāsid (higher objectives) and the preservation of the order of the ummah.¹⁵⁴ To distinguish between darūrāt (necessities) and hājāt (needs), three matters must be considered. First, the rank of the prohibition: is it prohibited in its essence and objective, or prohibited as a means and pathway, or is it a disputed prohibition? Second, the strength of the evidence: is it a definitive text, consensus, or an evident principle, or is it an ijtihādī matter, meaning an issue subject to qualified juristic reasoning and disagreement? Third, the degree of need: is it closer to necessity or to taḥsīniyyāt (embellishing or complementary interests)? Here, another principle must be mentioned because of its major effect on this research: the distinction between what is prohibited li-dhātih (in itself) and what is prohibited li-ghayrih (due to something external), or by way of sadd al-dharā’i’ (blocking the means to harm). What is prohibited in itself, or whose harm is clearly transgressive, is not	وهذا النص مهم من جهتين: أنه لم يقف عند ضرورة سد الرمق، بل اعتبر حاجات المعاش والحرف والصنائع وقوة الأمة، وأنه مع ذلك قيد التوسعة بقوله: «ولا ينبسط فيه كما ينبسط في المباح». فليست الحاجة ذريعة إلى التوسع في المحظور، بل باب مقيد بدفع الحرج وحفظ مصالح الأمة. وقد نقل ابن عاشور هذا المعنى وأبرزه في سياق المقاصد العامة وحفظ نظام الأمة¹⁴⁸. وللتمييز بين الضرورات والحاجات، لا بد من مراعاة ثلاثة أمور: رتبة التحريم، أهو تحريم ذات ومقصد، أم تحريم وسيلة وذريعة، أم تحريم مختلف فيه؟ وقوة الدليل، أهو نص قطعي أو إجماع أو أصل ظاهر، أم مسألة اجتهادية مختلف فيها؟ ودرجة الحاجة، وهل هي أقرب إلى الضرورات أم التحسينات. وهنا لا بد من ذكر قاعدة أخرى لها أثر كبير في هذا البحث، وهي التفريق بين ما حرم لذاته وما حرم لغيره أو سدا للذريعة. فما كان تحريمه لذاته أو كان ضرره متعديا ظاهرا لا يباح بكل حاجة، بل لا يباح إلا بضرورة أو حاجة تنزل منزلتها في موضعها وبقدرها، كما في كلام الغيائي. وأما ما كان تحريمه من باب الوسائل أو لعارض أو لذريعة، فباب الحاجة فيه أوسع؛ ولهذا قال الإمام ابن القيم في سياق ما
--	--

¹⁴⁸ مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، ج ٢، ص ٩٢.

¹⁵³ Ghiyāth al-Umam fī Iltiyāth al-ẓulam, al-Juwaynī, ed. ‘Abd al-‘Azīm al-Dīb, Maktabat Imām al-Ḥaramayn, pp. 478–480; see also al-Qarāfī’s quotation of this passage in: Al-Dhakhīrah, al-Qarāfī, Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, vol. 13, pp. 321–322.

¹⁵⁴ Maqāsid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah, Ibn ‘Āshūr, vol. 2, p. 92.

made permissible by every need. It is only made permissible by necessity, or by a need that reaches its level in its proper place and according to its measure, as in the discussion in <i>al-Ghiyāthī</i>. As for what is prohibited as a means, due to an external consideration, or as a pathway to harm, the scope of need is broader. For this reason, Imām Ibn al-Qayyim said in the context of what is prohibited as a means: «وَمَا حُرِّمَ تَحْرِيمَ الْوَسَائِلِ فَإِنَّهُ يُبَاحُ لِلْحَاجَةِ أَوْ الْمَصْلَحَةِ الرَّاجِحَةِ.» “What is prohibited as a prohibition of means is permitted for need or for a preponderant benefit.”¹⁵⁵ This is a fundamental distinction. The need for medicine, for example, does not permit a physician to directly commit prohibited killing or aggression against a protected person. But it may permit looking, touching, or using certain means that were originally prohibited to block the means to harm or to preserve honor when they are needed for treatment. This meaning is present in artificial intelligence, because the need for it is not merely an individual professional need. It is a general epistemic and civilizational need. AI enters education, medicine, translation, scientific research, data protection, administrative services, and media production, and its effect will only increase in systems of knowledge, work, politics, and economics. Muslim absence from it does not mean safety from its harms. Rather, it may mean that systems affecting their values, privacy, education, and security are built without their presence in design, critique, or governance. The practical need becomes even clearer because notable AI models are now developed mostly inside major companies and commercial institutions that are not owned by Islamic bodies and whose policies do not submit to the	حرم تحريم الوسائل: «وما حرم تحريم الوسائل فإنه يباح للحاجة أو المصلحة الراجحة»¹⁴⁹ وهذا فرق جوهري؛ فالحاجة إلى الطب مثلا لا تبيح للطبيب مباشرة قتل محرم أو عدوان على معصوم، لكنها قد تبيح النظر أو اللمس أو استعمال بعض الوسائل التي منعت في الأصل سدا للذريعة أو حفظا للأعراض إذا احتيج إليها في العلاج. وهذا المعنى حاضر في الذكاء الاصطناعي؛ لأن الحاجة إليه ليست حاجة فردية مهنية فحسب، بل حاجة معرفية وحضارية عامة. فالذكاء الاصطناعي يدخل في التعليم، والطب، والترجمة، والبحث العلمي، وحماية البيانات، والخدمات الإدارية، وصناعة الإعلام، وسيزداد أثره في نظم المعرفة والعمل والسياسة والاقتصاد. وغياب المسلمين عنه لا يعني السلامة من مفسده؛ بل قد يعني أن تبنى الأنظمة المؤثرة في قيمهم وخصوصياتهم وتعليمهم وأمنهم من غير حضور لهم في تصميمها أو نقدها أو حوكمتها. وتزداد الحاجة العملية وضوحا لأن النماذج البارزة في الذكاء الاصطناعي تطور اليوم غالبا داخل شركات كبرى ومؤسسات تجارية لا تملكها جهات إسلامية ولا تحتكم في سياساتها إلى الشريعة. ويقرر Stanford AI Index Report 2025 أن قرابة 90٪ من النماذج البارزة في سنة 2024 صدرت عن القطاع الخاص، وأن المؤسسات
---	--

¹⁴⁹ زاد المعاد في هدي خير العباد، ابن القيم، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ٢٧، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م، ج ٢، ص ٢٤٢.

¹⁵⁵ Zād al-Ma'ād fī Hady Khayr al-'Ibād, Ibn al-Qayyim, Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 27th ed., 1415 AH/1994 CE, vol. 2, p. 242.

Sharī'ah. The Stanford AI Index Report 2025 states that nearly 90% of notable models in 2024 came from the private sector, and that American institutions alone produced 40 notable models, compared with 15 from China and three from Europe.¹⁵⁶ This does not deny the existence of initiatives in Muslim countries, but it indicates that many of the deepest sites of learning, practical experience, and engagement with advanced technologies are inside institutions whose rules and priorities Muslims do not control. The question, therefore, is not whether there exists a pure reality in which a Muslim can work without any mixture. Rather, the question is: how does the Muslim deal with an existing reality while striving to change it and build superior alternatives? From here, one must distinguish between need for the field and need for a particular job within it. The ummah may need engineers, researchers, jurists, and institutions that understand AI and participate in directing it, but this does not entail the permissibility of every role in every company. The need for medicine does not permit a physician to directly perform "euthanasia" if the patient requests it, and the need for AI does not permit an engineer to design a fraud or oppressive surveillance system. The governing guideline here is that need is considered only when it is real and not imagined; that it is measured according to its extent; that it does not become a pretext for directly engaging in what is prohibited in itself or in grave harm extending to others; and that it is joined with an effort toward reform, not mere absorption into reality. With this understanding, ḥājah prevents two opposite and deficient answers: one answer that calls for withdrawal from AI altogether because it is mixed with	الأمريكية وحدها أنتجت 40 نموذجا بارزا مقابل 15 للصين وثلاثة لأوروبا.¹⁵⁰ وهذا لا يعني نفي وجود مبادرات في دول مسلمة، ولكنه يدل على أن أكثر مواضع التعلم العميق والخبرة العملية والاحتكاك بالتقنيات المتقدمة تقع داخل مؤسسات لا يملك المسلمون قواعدها ولا أولوياتها. فليس السؤال هل يوجد واقع نقى يعمل فيه المسلم بلا اختلاط؟ بل: كيف يتعامل المسلم مع واقع قائم، مع السعي لتغييره وبناء بدائل أرقى؟ ومن هنا ينبغي التفريق بين الحاجة إلى المجال والحاجة إلى وظيفة معينة داخله. فقد تكون الأمة بحاجة إلى مهندسين وباحثين وفقهاء ومؤسسات تفهم الذكاء الاصطناعي وتشارك في توجيهه، ولا يلزم من ذلك جواز كل وظيفة في كل شركة. فالحاجة إلى الطب لا تبيح للطبيب مباشرة "القتل الرحيم" إن طلبه المريض، والحاجة إلى الذكاء الاصطناعي لا تبيح للمهندس تصميم نظام احتيال أو تجسس. فالضابط هنا أن الحاجة تعتبر إذا كانت حقيقية لا موهومة، وأن تقدر بقدرها، وألا تكون ذريعة إلى مباشرة محرم لذاته أو ضرر متعدد عظيم، وأن تقترن بسعي إلى الإصلاح لا بمجرد الذوبان في الواقع. وبذلك يمنع هذا الفهم للحاجة من جوابين متقابلين كلاهما قاصر: جواب يدعو إلى الانسحاب من الذكاء
--	--

¹⁵⁰ Stanford Institute for Human-Centered Artificial Intelligence, AI Index Report 2025, "Research and Development," 2025.

¹⁵⁶ Stanford Institute for Human-Centered Artificial Intelligence, AI Index Report 2025, "Research and Development," 2025.

harms, and another answer that permits every form of participation in it because the ummah needs it. The correct course is disciplined participation: participation that recognizes the pressure of reality, uses legal facilitation according to its proper measure, keeps manifest prohibitions outside the scope of dispensation, and makes entry into the field a path toward possessing capacity and changing the conditions, not dissolving into the existing conditions. It will become clear that considering ḥājah does not independently determine the ruling. It must be joined to weighing maṣāliḥ and mafāsīd, and then to the discussion of farḍ kifāyah in possessing and directing these technologies.	الاصطناعي كله لأنه مختلط بالمفاسد، وجواب يبيح كل مشاركة فيه لأن الأمة تحتاج إليه. والصواب مشاركة منضبطة، تعترف بضغط الواقع، وتستعمل التوسعة بقدرها، وتبقي المحرمات البيئة خارج دائرة الترخيص، وتجعل الدخول في المجال طريقاً إلى امتلاك القدرة وتغيير الشروط لا ذوباناً في الشروط القائمة. وسيأتي أن اعتبار الحاجة لا يستقل بالحكم، بل لا بد من ضمه إلى الموازنة بين المصالح والمفاسد، ثم إلى بحث فرض الكفاية في امتلاك هذه التقنيات وتوجيهها.
---	--

المطلب الثاني: الموازنة بين المصالح والمفاسد عند نزاحم المشاركة والترك،

وتحرير قاعدة درء المفاسد مقدم على جلب المصالح.

Subsection Two: Weighing Maṣāliḥ and Mafāsid When Participation and Withdrawal Conflict, and Clarifying the Maxim "Averting Harms Takes Precedence over Acquiring Benefits"

This subsection begins from the fact that participation in a mixed technological field is not always a choice between a pure maṣlaḥah (benefit/interest) and a pure mafsadah (harm/corruption). Often, the conflict is between two courses of action, each of which contains both benefit and harm. Participation may involve some degree of assistance or presence within undisciplined systems, yet it may also bring learning, influence, reduction of harm, and the building of alternatives. Withdrawal may involve safety from some forms of problematic involvement and assistance, yet it may also lead to Muslim absence from positions of influence and leave the entire field to those who do not consider their religion, values, or interests.

For this reason, the maxim dar' al-mafāsid muqaddam 'alā jalb al-maṣāliḥ (averting harms takes precedence over acquiring benefits) must not be used in a broad, undifferentiated way that leads to withdrawal from every mixed field. Rather, it must be returned to its proper place: tarjīḥ (preference) when maṣāliḥ and mafāsid conflict and crowd one another.

Imam Taqī al-Dīn Ibn Taymiyyah established this principle in his comprehensive chapter on the conflict of good deeds and evil deeds. He said: "The Sharī'ah came to secure benefits and perfect them, and to eliminate harms and reduce them. It gives preference to the better of two goods and the lesser of two evils; it secures

الأصل في هذا المطلب أن المشاركة في المجال التقني المختلط لا تقابل دائما بين مصلحة صافية ومفسدة صافية، بل كثيرا ما يقع التعارض بين فعلين كلاهما مشتمل على مصلحة ومفسدة: فالمشاركة قد تتضمن نوع إعانة أو حضور في منظومات غير منضبطة، لكنها قد تحقق تعلمًا وتأثيرًا وتقليلًا للضرر وبناء للبدائل. والترك قد يتضمن السلامة من بعض صور المخالطة والإعانة، لكنه قد يفضي إلى غياب المسلمين عن مواضع التأثير، وترك المجال كله لمن لا يراعي دينهم وقيمهم ومصالحهم.

ومن هنا لا يصح أن تستعمل قاعدة درء المفاسد مقدم على جلب المصالح على وجه مجمل يؤدي إلى الانسحاب من كل مجال مختلط، بل لا بد من ردها إلى بابها، وهو باب الترجيح عند نزاحم المصالح والمفاسد.

وقد قرر الإمام تقي الدين ابن تيمية هذا الأصل في فصل جامع في تعارض الحسنات أو السيئات، فقال:

«إن الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، وأنها ترجح خير الخيرين وشر الشرين،

the greater of two benefits by letting go of the lesser, and repels the greater of two harms by bearing the lesser.”¹⁶⁷ Yet reason does not independently determine benefits and harms. Imam Taqī al-Dīn Ibn Taymiyyah said: “The assessment of the degrees of benefits and harms is by the scale of the Sharī‘ah.”¹⁶⁸ Imam Ibn Daqīq al-‘Īd said: “Some of these matters are apparent and can be independently understood, while others are subtle and can only be known through the Law’s preference of one consideration over another.”¹⁶⁹ Accordingly, weighing and preference are undertaken through reason guided by revelation, not through reason operating independently of it. Imam Taqī al-Dīn Ibn Taymiyyah then explained that conflict occurs in three forms: “It may be between two good deeds that cannot both be combined, in which case the better is given priority while the lesser is missed. Or it may be between two evils from which one cannot be free, in which case the worse is repelled by bearing the lesser. Or it may be between a good deed and an evil deed that cannot be separated from one another... in which case the stronger of the benefit of the good deed and the harm of the evil deed is preferred.”¹⁷⁰ This principle was also affirmed by major verifying scholars before and	وتحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، وتدفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما».¹⁵⁷ لكن العقل لا يستق عن الشرع في تقدير المصالح. قال الإمام تقي الدين ابن تيمية: «لكن اعتبار مقادير المصالح والمفاسد هو بميزان الشريعة»¹⁵⁸ وقال الإمام ابن دقيق العيد: «ثم من ذلك ما يظهر ويستقل الفهم به، ومنه ما يخفى، ولا يُعلم إلا من جهة تقديم الشرع أحد الأمرين على الآخر.»¹⁵⁹ فالترجيح إنما يكون عن طريق العقل المسدد بالشرع لا المجرد منه. ثم بين الإمام تقي الدين ابن تيمية أن التعارض على ثلاثة أوجه: «إما بين حسنتين لا يمكن الجمع بينهما؛ فتقدم أحسنهما بتفويت المرجوح، وإما بين سيئتين لا يمكن الخلو منهما؛ فيدفع أسوأهما باحتمال أدناهما، وإما بين حسنة وسيئة لا يمكن التفريق بينهما... فيرجح الأرجح من منفعة الحسنة ومضرة السيئة.»¹⁶⁰
--	---

¹⁵⁷ مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج ٢٠، ص ٤٨.

¹⁵⁸ مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج ٢٨، ص ١٢٩.

¹⁵⁹ شرح الإمام بأحاديث الأحكام، ابن دقيق العيد، تحقيق: محمد خروف العبد الله، دمشق: دار النوادر، ط ٢، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م، ج ٤، ص ٤٩٧.

¹⁶⁰ مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج ٢٠، ص ٥١.

¹⁶⁷ Majmū‘ al-Fatāwā, Ibn Taymiyyah, vol. 20, p. 48.

¹⁶⁸ Majmū‘ al-Fatāwā, Ibn Taymiyyah, vol. 28, p. 129.

¹⁶⁹ Sharḥ al-Ilmām bi-Aḥādīth al-Aḥkām, Ibn Daqīq al-‘Īd, ed. Muḥammad Khalūf al-‘Abd Allāh, Damascus: Dār al-Nawādir, 2nd ed., 1430 AH/2009 CE, vol. 4, p. 497.

¹⁷⁰ Majmū‘ al-Fatāwā, Ibn Taymiyyah, vol. 20, p. 51.

after Ibn Taymiyyah, among the most famous of whom are Imams al-'Izz ibn 'Abd al-Salām, Ibn Daqīq al-Īd, al-Qarāfi, and others. Fiqh in cases of tazāhum (conflict or crowding of competing considerations) is therefore not merely knowing the lawful and the unlawful in isolation. It is knowing what should be given priority when good deeds conflict, what may be tolerated when evils crowd one another, and what should be done when a benefit cannot be separated from a harm. For this reason, Ibn Taymiyyah said: "An evil may be tolerated in two cases: to repel what is worse than it when that worse evil cannot be repelled except through it, and to secure what is more beneficial than leaving it when that benefit cannot be obtained except through it." He also said that a good deed may be left in two cases: "When it causes the loss of something better than it, or when it necessarily entails an evil whose harm exceeds the benefit of the good deed."¹⁷¹ He summarized this by saying: "The intelligent person is not merely the one who knows good from evil; rather, the intelligent person is the one who knows the better of two goods and the lesser of two evils."¹⁷² Perhaps he drew this from the statement of 'Amr ibn al-Ās, may Allah be pleased with him: "The intelligent person is not the one who knows good from evil, but the one who knows the better of two evils."¹⁷³	وهذه القاعدة قد قررها المحققون من قبل الإمام ابن تيمية ومن بعده، ومن أشهر هؤلاء الأئمة: العز وابن دقيق العيد والقرافي وغيرهم. ليس الفقه إذا عند التزاحم مجرد معرفة الحلال والحرام في صورتها المنفردة، بل معرفة ما يقدم عند تعارض الحسنات، وما يحتمل عند تزاحم السيئات، وما يفعل عندما لا تنفك المصلحة عن مفسدة. ولهذا قال ابن تيمية: «السيئة تحتل في موضعين: دفع ما هو أسوأ منها إذا لم تدفع إلا بها، وتحصيل ما هو أنفع من تركها إذا لم تحصل إلا بها»، كما أن «الحسنة تترك في موضعين: إذا كانت مفوتة لما هو أحسن منها، أو مستلزمة لسيئة تزيد مضرتها على منفعة الحسنة».¹⁶¹ ثم لخص ذلك بقوله: «ليس العاقل الذي يعلم الخير من الشر، وإنما العاقل الذي يعلم خير الخيرين وشر الشرين».¹⁶² ولعله أفاده من قول عمرو بن العاص رضي الله عنه: «ليس العاقل الذي يعرف الخير من الشر، ولكن العاقل الذي يعرف خير الشرين»¹⁶³
--	--

¹⁶¹ مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج ٢٠، ص ٥٣.

¹⁶² مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج ٢٠، ص ٥٤.

¹⁶³ المجالسة وجواهر العلم، أحمد بن مروان الدينوري، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، البحرين: جمعية التربية الإسلامية؛ بيروت: دار ابن حزم، ط ١، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م، ج ٣، ص ٦٠.

¹⁷¹ Majmū' al-Fatāwā, Ibn Taymiyyah, vol. 20, p. 53.

¹⁷² Majmū' al-Fatāwā, Ibn Taymiyyah, vol. 20, p. 54.

¹⁷³ Al-Mujālasah wa-Jawāhir al-'Ilm, Ahmad ibn Marwān al-Dīnawarī, ed. Abū 'Ubaydah Mashhūr ibn Ḥasan Āl Salmān, Bahrain: Jam'iyyat al-Tarbiyah al-Islāmiyyah; Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1st ed., 1419 AH/1998 CE, vol. 3, p. 60.

This shows that the maxim dar' al-mafāsīd muqaddam 'alā jalb al-maṣāliḥ is not a mechanical rule requiring abandonment of every act that contains some harm. Rather, it operates after estimating the ranks of the benefits and harms. If the harm is greater than or equal to the benefit, the case for leaving the act becomes stronger. But if the stronger benefit cannot be obtained except by bearing a lesser harm, the mere presence of that lesser harm does not by itself prevent the act. This is the meaning of Ibn Taymiyyah's statement in another chapter: "When benefits and harms, good deeds and evil deeds, conflict or crowd one another, the stronger of them must be given preference."¹⁷⁴ Among the most relevant statements for this research is what he said regarding a situation in which ma'rūf (recognized good) and munkar (recognized wrong) are inseparably joined: "If a person or group combines both good and wrong in such a way that they do not separate between them, but either do both together or leave both together... then if the good is greater, it is commanded, even if it entails a lesser wrong, and one does not forbid a wrong in a way that entails the loss of a greater good." He then said regarding the opposite case: "If the wrong is predominant, it is forbidden, even if that entails the loss of a lesser good."¹⁷⁵ This is exactly where our issue lies. Many forms of work in artificial intelligence cannot be fully separated into pure benefit and pure harm, or into pure participation and pure withdrawal. The question becomes: which is stronger, the effect of remaining or the effect of leaving? Which is the greater	وهذا يتبين أن قاعدة درء المفساد مقدم على جلب المصالح ليست قاعدة آلية تقتضي ترك كل فعل وجد فيه ضرر، وإنما تعمل بعد تقدير مراتب المصالح والمفاسد. فإذا كانت المفسدة راجحة أو مساوية للمصلحة، قويت جهة الترك، وإذا كانت المصلحة الراجحة لا تحصل إلا باحتيال مفسدة أدنى، لم يكن مجرد وجود تلك المفسدة مانعا من الفعل. وهذا هو معنى قوله في فصل آخر: «إذا تعارضت المصالح والمفاسد والحسنات والسيئات أو تزاومت؛ فإنه يجب ترجيح الراجح منها»¹⁶⁴ ومن أدق ما يفيد هذا البحث قوله في حال التلازم بين المعروف والمنكر: «إذا كان الشخص أو الطائفة جامعين بين معروف ومنكر بحيث لا يفرقون بينهما؛ بل إما أن يفعلوهما جميعا أو يتركوهما جميعا... فإن كان المعروف أكثر أمر به وإن استلزم ما هو دونه من المنكر، ولم ينه عن منكر يستلزم تفويت معروف أعظم منه». ثم قال في الصورة المقابلة: «وإن كان المنكر أغلب نهى عنه وإن استلزم فوات ما هو دونه من المعروف».¹⁶⁵ فهذا هو موضع مسألتنا تماما؛ لأن كثيرا من صور العمل في الذكاء الاصطناعي ليست قابلة للفصل الكامل بين نفع وضرر، ولا بين مشاركة وترك، بل يسأل فيها: أيهما أرجح؟
---	--

¹⁶⁴ مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج ٢٨، ص ١٢٩-١٣٠.

¹⁶⁵ مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج ٢٨، ص ١٣٠.

¹⁷⁴ Majmū' al-Fatāwā, Ibn Taymiyyah, vol. 28, pp. 129-130.

¹⁷⁵ Majmū' al-Fatāwā, Ibn Taymiyyah, vol. 28, p. 130.

harm: disciplined participation or complete absence? In this context, Ibn Taymiyyah mentioned the example of Yūsuf, peace be upon him. He assumed responsibility over the storehouses of Egypt under the king of Egypt, even though the king and his people were unbelievers, and he was unable to implement everything he regarded as part of Allah's religion. Ibn Taymiyyah said: "Yūsuf was not able to do everything he wanted, namely what he regarded as part of Allah's religion, for the people did not respond to him. But he did what was possible of justice and excellence, and through authority he obtained for the believers of his household an honor that he could not have obtained without it."¹⁷⁶ He also mentioned that the Negus did not have the power to compel his people to follow the Shari'ah, yet his rule over them was better than his leaving that position. This is not evidence for dissolving into any system. Rather, it is evidence for considering a Muslim's ability to realize justice and excellence and reduce oppression according to his capacity. On this basis, applying this principle to artificial intelligence requires looking at both participation and withdrawal, not participation alone. If the harm of withdrawal is greater than the harm of participation, then the mere existence of some harms in the environment or company is not enough to rule participation prohibited. The essence of this subsection is that dar' al-mafāsīd (averting harms) does not mean abandoning every mixed field. It means averting the greater harms according to the scale of the Shari'ah. Sometimes this is done through withdrawal and abstention; sometimes through conditional remaining and harm reduction; and sometimes through building alternatives so that Muslims do	أثر البقاء أم أثر الخروج؟ وأيهما أعظم مفسدة؟ المشاركة المنضبطة أم الغياب الكامل؟ وفي هذا السياق ذكر ابن تيمية مثال يوسف عليه السلام؛ فإنه تولى خزائن الأرض عند ملك مصر، مع أن الملك وقومه كفار، ولم يكن يستطيع أن يجري كل ما يراه من دين الله، فقال: «ولم يكن يوسف يمكنه أن يفعل كل ما يريد وهو ما يراه من دين الله؛ فإن القوم لم يستجيبوا له، لكن فعل الممكن من العدل والإحسان، ونال بالسلطان من إكرام المؤمنين من أهل بيته ما لم يكن يمكن أن يناله بدون ذلك»¹⁶⁶ وذكر أيضاً أن النجاشي لم يملك أن يلزم قومه بالشرعية، ومع هذا كان حكمه لهم خيراً من تركه له، فهذا ليس دليلاً على إباحة الذوبان في أي نظام، ولكنه شاهد على اعتبار قدرة المسلم على تحقيق العدل والإحسان وتقليل الظلم بحسب وسعه. وعلى هذا، فإن تطبيق هذا الأصل على الذكاء الاصطناعي يقتضي النظر إلى المشاركة والترك معاً، لا إلى المشاركة وحدها. فإذا كانت مفسدة الترك أعظم من مفسدة المشاركة، فإن مجرد وجود بعض المفاسد في البيئة أو الشركة لا يكفي للحكم بالمنع. وبذلك تكون زبدة هذا المطلب أن درء المفاسد لا يعني ترك كل مجال مختلط، بل يعني درء أعظم المفاسد بحسب ميزان الشريعة. وقد يكون الدرء أحياناً بالانسحاب والامتناع،
---	--

¹⁶⁶ مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج ٢٠، ص ٥٦-٥٧.¹⁷⁶ Majmū' al-Fatāwā, Ibn Taymiyyah, vol. 20, pp. 56-57.

not remain dependent on systems they cannot direct. The obligation is to weigh the benefit and harm of participation, and the benefit and harm of withdrawal, by the scale of the Shari'ah, not the scale of desire, and then to choose the stronger course according to one's ability.	وقد يكون أحيانا بالبقاء المشروط والتخفيف، وقد يكون أحيانا ببناء البدائل حتى لا يبقى المسلمون عالة على منظومات لا يملكون توجيهها. فالواجب وزن مصلحة المشاركة ومفسدتها، ووزن مصلحة الترك ومفسدته، وذلك بميزان الشريعة لا ميزان الهوى، ثم اختيار الراجح بقدر الاستطاعة.
--	---

المطلب الثالث: متى تكون مشاركة المسلمين في الذكاء الاصطناعي فرض كفاية، وما

شروط هذه المشاركة وضوابطها.

Subsection Three: When Muslim Participation in Artificial Intelligence Becomes a *Fard Kifāyah*, and Its Conditions and Guidelines

A *fard kifāyah* (communal obligation) is not required of every individual personally. Rather, what is sought is that the act be fulfilled within the *ummah* (Muslim community). If the objective is fulfilled by a sufficient number, sin is lifted from the rest. If the community neglects it, then those capable of fulfilling it bear sin according to their capacity and qualification. Imam al-Shāfi'ī established this principle when he said: "Likewise, every obligation in which the objective is sufficiency concerning what arises: if enough Muslims undertake it, those who did not participate are free of sin. But if they all neglect it together, I fear that no one among them who was capable of it would be free of sin."¹⁸⁰

Nor does *fard kifāyah* mean that every person is equally required to perform the same act; some tasks can only be performed by those qualified for them. For this reason, al-Shātibī said regarding *fard kifāyah*: "The general guideline is that the demand is directed to some, but not to just any some; rather, it is directed to those who have the qualification to perform the required act, not to everyone universally." He then explained that the incapable are not entirely free of responsibility. Rather, they are responsible for enabling the capable and bringing them forward: "The capable person is

فرض الكفاية ليس مطلوباً من كل فرد بعينه، وإنما المقصود حصول الفعل في الأمة. فإذا تحقق المقصود بمن فيه الكفاية سقط الإثم عن الباقين، وإذا عطلته الأمة أثم القادرون بحسب القدرة والأهلية. وقد قرر الإمام الشافعي هذا الأصل بقوله: «وهكذا كل ما كان الفرض فيه مقصوداً به قصد الكفاية فيما ينوب، فإذا قام به من المسلمين من فيه الكفاية خرج من تخلف عنه من المأثم. ولو ضيعوه معا خفت أن لا يخرج واحد منهم مطبق فيه من المأثم».¹⁷⁷

وليس معنى فرض الكفاية أن كل أحد مطالب بالفعل نفسه على السواء؛ فإن من الأعمال ما لا يحسنه إلا من تأهل له. ولذلك قال الشاطبي في فرض الكفاية: «الضابط للجملة من ذلك أن الطلب وارد على البعض، ولا على البعض كيف كان، ولكن على من فيه أهلية القيام بذلك الفعل المطلوب لا على الجميع عموماً».

ثم قرر أن غير القادر لا يسقط عنه مطلق المسؤولية، بل هو مطالب بإقامة القادرين وتمكينهم، فقال: «فالقادر إذا

¹⁷⁷ الرسالة، الشافعي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط ١، ١٣٥٨هـ/ ١٩٤٠م، ص ٣٦٦.

¹⁸⁰ Al-Risālah, al-Shāfi'ī, ed. Aḥmad Muḥammad Shākir, Cairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1st ed., 1358 AH/1940 CE, p. 366.

required to establish the obligation, and the incapable person is required to put forward that capable person, since the capable person's performance cannot be reached except by enabling him. This falls under the principle that whatever is necessary for fulfilling an obligation also becomes obligatory."¹⁸¹

This is an important foundation in this chapter, because artificial intelligence is no longer merely an individual profession. It has become one of the tools of power, knowledge, administration, medicine, education, security, and economics. Whatever is necessary for preserving the interests of the *ummah* or repelling a grave harm from it takes the ruling of a means to an obligation. Imam Taqī al-Dīn Ibn Taymiyyah said in an analogous context: "Understanding the Book and the Sunnah is obligatory, and they cannot be understood except by understanding the Arabic language. Whatever is necessary for completing an obligation is itself obligatory. Then, some of it is individually obligatory, and some of it is communally obligatory."¹⁸²

Just as the sciences of language and related disciplines become obligatory to the extent that understanding the religion depends on them, some contemporary sciences and industries may likewise become communally obligatory when the interests of religion and worldly life depend on them, or when they repel a general harm from Muslims.

From here, it may be said that Muslim participation in artificial intelligence becomes a *farḍ kifāyah* whenever preserving a recognized public interest

مطلوب بإقامة الفرض، وغير القادر مطلوب بتقديم ذلك القادر؛ إذ لا يتوصل إلى قيام القادر إلا بالإقامة، من باب ما لا يتم الواجب إلا به¹⁷⁸.

وهذا أصل مهم في هذا الباب؛ لأن الذكاء الاصطناعي ليس مجرد مهنة فردية، بل صار من أدوات القوة والمعرفة والإدارة والطب والتعليم والأمن والاقتصاد. وما توقف عليه حفظ مصالح الأمة أو دفع ضرر عظيم عنها أخذ حكم الوسيلة إلى الواجب؛ وقد قال الإمام تقي الدين ابن تيمية في نظير ذلك: «فإن فهم الكتاب والسنة فرض، ولا يفهم إلا بفهم اللغة العربية، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. ثم منها ما هو واجب على الأعيان، ومنها ما هو واجب على الكفاية»¹⁷⁹.

فكما صارت علوم اللغة وغيرها واجبة بقدر توقف فهم الدين عليها، فكذلك قد تصير بعض علوم العصر وصناعاته واجبة كفايًّا إذا توقفت عليها مصالح الدين والدنيا، أو دفع بها ضرر عام عن المسلمين.

ومن هنا يقال: إن مشاركة المسلمين في الذكاء الاصطناعي تكون فرض كفاية متى توقف عليها حفظ مصلحة عامة معتبرة أو دفع مفسدة عامة راجحة. وتقوى جهة الوجوب الكفائي إذا كان التخلف عن هذا المجال يفضي إلى تبعية

¹⁷⁸ الموافقات، الشاطبي، ج ١، ص ٢٧٨-٢٨٤.

¹⁷⁹ اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، ابن تيمية، تحقيق: ناصر عبد الكريم العقل، الرياض: دار عالم الكتب، ط ٧،

١٤١٩ هـ/ ١٩٩٩ م، ج ٢، ص ٢٠٧.

¹⁸¹ Al-Muwāfaqāt, al-Shāṭibī, vol. 1, pp. 278-284.

¹⁸² Iqtiḍā' al-ṣirāṭ al-Mustaqīm li-Mukhālafat Aṣḥāb al-Jahīm, Ibn Taymiyyah, ed. Nāṣir 'Abd al-Karīm al-'Aql, Riyadh: Dār 'Ālam al-Kutub, 7th ed., 1419 AH/1999 CE, vol. 2, p. 207.

or repelling a predominant public harm depends on it. The case for communal obligation becomes stronger when falling behind in this field leads to consequential epistemic or technological dependency. This is undoubtedly realized in many areas of artificial intelligence, for the strength that Allah commanded us to prepare in His saying,

﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾

"Prepare against them whatever you are able of strength," [al-Anfāl 8:60] is no longer limited to visible instruments of power. Among its greatest contemporary forms is the possession of knowledge, expertise, and technical capacity, and mastery of artificial intelligence will be a major part of that. However, saying that participation may be a *farḍ kifāyah* is conditioned by guidelines that prevent undisciplined expansion.

The first guideline is that the communal obligation is to acquire beneficial capacity, not to perform every job within the field. The *ummah* needs engineers, researchers, safety experts, governance institutions, and alternative companies. It does not need people who design tools for fraud, misinformation, or violating privacy. Need for the field does not make every prohibited role within it permissible.

The second guideline is that *farḍ kifāyah* is not established merely because the field is famous or profitable. Rather, it is established according to the field's effect on preserving religion, life, intellect, wealth, honor, and the order of the *ummah*.

The third guideline is that there must be a pursuit of real capacity, not merely adaptation to the existing reality. The *farḍ kifāyah* is not fulfilled merely by scattered Muslim individuals working in major companies, abiding by their rules without influencing them. Rather, part of fulfilling it is that networks of experts be formed, and that centers, companies, datasets, and tools be built.

معرفية أو تقنية مؤثرة. وذلك متحقق بلا شك في كثير من مجالات الذكاء الاصطناعي؛ فإن القوة التي أمر الله بإعدادها

في قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾

[الأنفال: ٦٠] لم تعد محصورة في أدوات القوة الظاهرة، بل

صار من أعظم وجوهها المعاصرة امتلاك المعرفة والخبرة

والقدرة التقنية، وسيكون إتقان الذكاء الاصطناعي جزءا

كبيرا من ذلك.

لكن القول بفرض الكفاية مشروط بضوابط تمنع التوسع غير المنضبط.

أولها: أن يكون المطلوب كفايا هو حصول القدرة النافعة لا

مباشرة كل وظيفة في المجال. فالأمة محتاجة إلى مهندسين

وباحثين وخبراء سلامة ومؤسسات حوكمة وشركات

بديلة، لكنها ليست محتاجة إلى من يصمم أدوات الاحتيال أو

التضليل أو انتهاك الخصوصية. فالحاجة إلى المجال لا تبيح

كل وظيفة محرمة داخله.

وثانيها: أن فرض الكفاية لا يثبت لمجرد شهرة المجال أو

ربحه، بل بحسب أثره في حفظ الدين والنفس والعقل والمال

والعرض ونظام الأمة.

وثالثها: أن يكون هناك سعي لامتلاك القدرة لا مجرد

التكيف مع الواقع. ففرض الكفاية لا يكتمل بأن يتفرق

أفراد مسلمون في شركات كبرى يلتزمون بقواعدها ولا

يؤثرون فيها. بل من تمامه أن تتكون شبكات من الخبراء

وتبنى مراكز وشركات وموارد بيانات وأدوات، وأن يتعاون

Muslims must cooperate to produce models that are better, more just, and more beneficial, instead of remaining consumers or marginal workers in an industry shaped by others. The fourth guideline is that the communal obligation may become individually binding on certain individuals or institutions when no one else can fulfill it. Whoever has rare ability, or occupies a position from which he can repel widespread harm or build an alternative that others cannot build, faces a stronger obligation. As for those who are not qualified in this field, their obligation is to assist without direct technical participation: through funding, institution-building, preparing qualified people, and supporting research and governance. This accords with al-Shāṭibī's statement that the incapable person is required to enable the capable one.	المسلمون على تقديم نماذج أجود وأعدل، لا أن يبقوا مستهلكين أو عمال هامشيين في صناعة يصوغها غيرهم. ورابعها: أن فرض الكفاية قد يتعين على بعض الأفراد أو المؤسسات إذا لم يوجد غيرهم ممن يقوم به. فمن كان ذا قدرة نادرة، أو كان في موضع يستطيع فيه دفع ضرر واسع أو بناء بديل لا يقوم به غيره، قويت في حقه المطالبة. ومن لم يكن من أهلية هذا المجال كان واجبه الإعانة بغير مباشرة: تمويلا، وتأسيسا للمؤسسات، وتهيئة للكفاءات، ودعم للبحث والحوكمة، كما قرره الشاطبي في أن غير القادر مطالب بإقامة القادر.
--	--

المبحث الرابع: المعيار الأصولي التطبيقي لبناء تقنيات الذكاء

الاصطناعي مزدوجة الاستعمال، وفيه أربعة مطالب:

Section Four: The Applied Uṣūlī Standard for Building Dual-Use AI Technologies

المطلب الأول: عناصر المعيار: زبدة المباحث السابقة وتطبيقها على الذكاء الاصطناعي

Subsection One: Elements of the Standard: The Distillation of the Previous Sections and Their Application to AI

After the previous sections, the ruling on building dual-use AI technologies may be reduced to a composite standard, not to a single description. This standard does not merely ask: Is the technology beneficial or harmful? Rather, it asks about its practical nature, the Muslim's role in it, his intention, his knowledge or ghalabat al-ẓann (predominant assumption) concerning its likely outcome, the status of the beneficiary, the environment in which he works, the closeness of his contribution to the prohibited act, the possibility of control, and considerations of ḥājah and muwāzanah (balancing). According to the presence or absence of these elements, and their relative weight, the ruling moves between ibāḥah (permissibility), karāḥah (dislike), taḥrīm (prohibition), nadb (recommendation), and wujūb kifā'ī. As for the nature of the technology: if it is a general-purpose tool with multiple benefits, whose use is predominantly permissible or directed toward recognized interests, such as general-purpose language models, translation tools, research tools, educational tools, medical services, data analysis, and safety systems, then the default is that building it and participating in it are permissible, subject to guidelines. This may become recommended or

بعد المباحث السابقة يمكن رد الحكم في بناء تقنيات الذكاء الاصطناعي مزدوجة الاستعمال إلى معيار مركب، لا إلى وصف واحد. وهذا المعيار لا يكتفي بالسؤال: هل التقنية نافعة أو ضارة؟ بل يسأل عن طبيعتها العملية، ودور المسلم فيها، وقصده، وعلمه أو غلبة ظنه بالمآل، وحال المتفع، والبيئة التي يعمل فيها، وقرب الإسهام من المحرم، وإمكان الضبط، والحاجة والموازنة. وبقدر اجتماع هذه العناصر أو افتراقها ينتقل الحكم بين الإباحة والكراهة والتحريم والندب والوجوب الكفائي. فأما طبيعة التقنية، فإن كانت أداة عامة متعددة المنافع يغلب استعمالها في المباح أو في مصالح معتبرة، كالنماذج اللغوية العامة، وأدوات الترجمة، والبحث، والتعليم، والخدمات الطبية، وتحليل البيانات، ونظم السلامة، فالأصل جواز بنائها والمشاركة فيها مع الضوابط. وقد يندب ذلك أو يجب كفائياً إذا تعلق بها حاجة عامة. أما إن كانت التقنية

communally obligatory if a public need is attached to it. But if the technology is designed for something unlawful in itself, or its practical function is fraud, forgery for deception, generation of obscenity, violation of privacy and surveillance, or enabling aggression, then it is not permissible to build, train, maintain, or market it. If the technology is general in outward form, but its use is predominantly in harm extending to others or evident corruption, then it falls between dislike and prohibition according to the strength of the indicators and the degree of harm. As for the type of Muslim participation: the closer the Muslim's work is to direct involvement in the prohibited or to near assistance in it, the narrower the ruling becomes. The more general and remote his work is from the sin, and the more the sin depends upon a later act of a knowledgeable and choosing agent, the broader the room for consideration becomes. In such cases, he may be neither sinful nor liable; at times he may be sinful but not liable; and at times he may be both sinful and liable, as discussed earlier. As for the actor's intention: if he intends to build a prohibited feature or to enable the beneficiary to commit the prohibited, his work is prohibited, even if the technology in its origin is capable of other uses. If he intends a permissible benefit or the reduction of an existing harm, the side of permissibility or recommendation becomes stronger, unless he knows that his work will be used for a proximate and likely prohibited purpose. As for knowledge of the likely outcome and predominant assumption: the work is permissible when misuse is merely a possibility or supposition not based on specific indicators, while the tool itself has multiple benefits. It is prohibited when the worker knows that the technology or feature will be used for a specific prohibited act, or when specific indicators make that close to knowledge, such as an explicit	موضوعة للمحرم بعينه، أو كانت وظيفتها العملية الاحتيال، أو التزييف بقصد الخداع، أو توليد الفواحش، أو اختراق الخصوصية والتجسس، أو تمكين العدوان، فلا يجوز بناؤها ولا تدريبها ولا صيانتها ولا تسويقها. وإن كانت التقنية عامة في صورتها، لكن يغلب استعمالها في ضرر متعد أو فساد ظاهر، فهي دائرة بين الكراهة والمنع بحسب قوة القرائن ومقدار الضرر. وأما نوع مشاركة المسلم، فكلما صار عمل المسلم مباشراً للحرام أو محل الإعانة القريبة، ضاق الحكم، وكلما كان عمله عاماً وبعيداً عن المعصية، وبينه وبينها فعل فاعل عالم مختار، اتسع النظر، وقد يكون غير آثم ولا ضامن وقد يكون أحياناً آثماً غير ضامن أو آثماً وضامناً، كما تقدم. وأما قصد الفاعل، فإن قصد بناء خاصية محرمة أو تمكين المنتفع من الحرام، حرم عمله، ولو كانت التقنية في أصلها قابلة لاستعمالات أخرى. وإن قصد منفعة مباحة أو تقليل ضرر قائم، قويت جهة الإباحة أو الندب، ما لم يكن يعلم أن عمله سيستعمل في محرم قريب راجح. وأما العلم بالمآل وغلبة الظن، فالعمل يجوز إذا كان سوء الاستعمال مجرد احتمال أو توهم لا يقوم على قرائن خاصة، مع كون الأداة متعددة المنافع. ويمنع إذا علم العامل أن التقنية أو الخاصية ستستعمل في محرم معين، أو قامت قرائن خاصة تجعل ذلك قريباً من العلم، كتصريح العميل، أو طبيعة المنتج، أو سياسة الشركة، أو نمط الاستعمال الغالب،
--	--

statement from the client, the nature of the product, the company's policy, the dominant pattern of use, or the intended market being built around a prohibited activity. As for ghalabat al-zann (predominant assumption), it should not be treated like knowledge unless it is strong and close to it. As for the status and religion of the beneficiary: the fact that the beneficiary is non-Muslim does not make the prohibited permissible for the Muslim, nor does it remove his obligation to the Shari'ah. He may not directly engage in the prohibited, nor build what facilitates something prohibited in itself or a harm extending to others, even if the beneficiary is non-Muslim. But if the work is a general benefit, or the prohibited use is prohibited due to an external consideration rather than the essence of the benefit, or if the matter is disputed or among issues in which revealed laws differ, then the disagreement over whether non-Muslims are addressed by the branches of the Shari'ah becomes relevant, and the scope for consideration becomes broader.

As for the dār, the public legal order, and the institutional environment: working inside a state not governed by the Shari'ah, or inside a multinational company that does not submit to the Shari'ah, does not make the prohibited permissible for the Muslim. But it does affect the assessment of his capacity, and it may allow some dispensational breadth in the details of contracts, not in the firm prohibitions. If the Muslim's role is general, beneficial, or directed toward reducing harm, and he possesses only limited influence, then there is broader room to consider remaining and working. This is not the case if his role is direct participation in what is prohibited or proximate enabling of evident corruption or of harm extending to others.

As for public and private need: the Muslims' need for AI in learning and

أو كون السوق المقصود قائما على محرم. وأما غلبة الظن فلا تعامل معاملة العلم إلا إذا كانت قوية قريبة منه.

وأما حال المنتفع ودينه، فكون المنتفع غير مسلم لا يجعل المحرم مباحا للمسلم، ولا يرفع عنه التزام الشريعة. فلا يجوز له مباشرة المحرم ولا بناء ما ييسر محرما لذاته أو ضررا متعديا، ولو كان المنتفع غير مسلم. لكن إذا كان العمل منفعة عامة، أو كان تحريم الاستعمال لعارض لا لذات المنفعة، أو كان من مسائل الخلاف أو مما تختلف فيه الشرائع، ظهر أثر الخلاف في خطاب غير المسلمين بالفروع، واتسع النظر.

وأما الدار والنظام العام والبيئة المؤسسية، فإن العمل داخل دولة لا تحكم بالشريعة، أو داخل شركة متعددة الجنسيات لا تحتكم إلى الشريعة، لا يبيح للمسلم ما حرم الله عليه، لكنه يؤثر في تقدير قدرته، وقد يؤدي إلى الترخيص في بعض تفاصيل العقود لا في عزائم المحرمات. فإن كان دور المسلم عاما أو نافعا أو مخففا للضرر، وكان لا يملك إلا قدرا محدودا من التأثير، اتسع النظر في البقاء والعمل، إلا إن كان دوره مباشرا للمحرم أو تمكينا قريبا لفساد ظاهر أو ضرر متعدد.

وأما الحاجة العامة والخاصة، فإن حاجة المسلمين إلى الذكاء الاصطناعي تعلما وصناعة قد توسع في الأعمال العامة أو المختلطة التي لا تتعين للمحرم، وكذلك قد تبيح الترخيص في باب محرمات الوسائل.

وأما إمكان الضبط والاحتراز، فإن التقنية العامة إذا أمكن تقليل ضررها بقيود الوصول، واختبارات السلامة، والرقابة

industry may allow broader room in general or mixed work that is not specifically directed toward the prohibited. It may also allow dispensational breadth in matters prohibited as means. As for the possibility of control and precaution: if the harm of a general technology can be reduced through access restrictions, safety testing, human review, blocking certain functions, tracking misuse, and protecting privacy, then such measures must be undertaken according to capacity. Working in these areas may be permissible or recommended, and may become communally obligatory. But if the harm is predominant and cannot be controlled except by disabling the feature itself, then formal or superficial precautions are not enough. The possibility of control strengthens permissibility or recommendation, while the inability to control, together with predominant harm, strengthens prohibition. As for balancing participation and withdrawal: one should not look only at the harm of participation, but also at the harm of absence. If abstention prevents or reduces harm, and the work is close to the prohibited, then abstention is required. But if leaving does not reduce the harm and instead removes the Muslim from a place where he can introduce safeguards, reduce harm, or acquire knowledge and expertise that the ummah needs, then remaining may be stronger. Al-Sarakhsi pointed to the importance of effective abstention in explaining the position of the two companions of Abū Ḥanīfah, saying: "If the seller refrains from selling, it becomes difficult for the buyer to make wine; thus selling to him stirs up the fitnah, while refraining calms it."¹⁸⁴ This consideration is important in technology: Does abstention actually	البشرية، ومنع بعض الوظائف، وتتبع إساءة الاستعمال، وحماية الخصوصية، وجب بذل ذلك بحسب القدرة. ويجوز أو يندب العمل في هذه المواضع، وقد يجب كفاثاً. أما إذا كان الضرر غالباً لا ينضبط إلا بتعطيل أصل الخاصية، لم تكف الاحتياطات الشكلية. فإمكان الضبط يقوي الإباحة أو الندب، وتعذره مع غلبة الضرر يقوي المنع. وأما الموازنة بين المشاركة والترك، فلا ينظر إلى مفسدة المشاركة وحدها، بل إلى مفسدة الغياب أيضاً. فإذا كان الامتناع يمنع الضرر أو يقلله، وكان العمل قريباً من المحرم، وجب الامتناع. وإذا كان الخروج لا يقلل المفسدة، بل يخرج المسلم من موضع يستطيع فيه إدخال ضمانات أو تقليل ضرر أو اكتساب معرفة وخبرة تحتاجها الأمة، فالبقاء قد يكون أرجح. وقد نبه السرخسي إلى معنى فاعلية الامتناع في تعليل الصاحبين، فقال: «وإذا امتنع البائع من البيع يتعذر على المشتري اتخاذ الخمر، فكان في البيع منه تهيج الفتنة، وفي الامتناع تسكينها».¹⁸³ فهذا الاعتبار مهم في التقنية: هل الامتناع يمنع المفسدة فعلاً، أم يتركها قائمة مع غياب من يمكنه تقليلها؟ وخلاصة ما تقدم أن الحكم على بناء هذه التقنيات مزدوجة الاستعمال لا ينضبط بعنصر واحد، بل يتأثر بطبيعة التقنية، ونوع مشاركة المسلم فيها، وقصده، وعلمه أو غلبة ظنه بالمآل، وحال المنتفع، والبيئة المؤسسية التي يعمل فيها،
---	--

¹⁸³ المبسوط، السرخسي، ج ٢٤، ص ٢٦.

¹⁸⁴ Al-Mabsūt, al-Sarakhsī, vol. 24, p. 26.

prevent the harm, or does it leave the harm in place while removing someone who might reduce it? The conclusion is that the ruling on building these dual-use technologies is not governed by one element alone. It is affected by the nature of the technology, the type of Muslim participation in it, his intention, his knowledge or predominant assumption concerning the outcome, the status of the beneficiary, the institutional environment in which he works, the nearness or remoteness of his contribution to the prohibited, the degree of benefit and harm, the possibility of control and precaution, need, the effectiveness of abstention, and the balancing of benefits and harms. These elements do not operate in isolation. The ruling changes as their weight, combination, and separation change. Therefore, moving from these elements to the normative legal ruling requires applying them to the five legal categories, which will be addressed in the next subsection.	وقرب إسهامه من المحرم أو بعده، ومقدار النفع والضرر، وإمكان الضبط والاحتراز، والحاجة، وفاعلية الامتناع، والموازنة بين المصالح والمفاسد. وهذه العناصر لا تعمل منفردة، بل يتغير الحكم بتغير أوزانها واجتماعها وافتراقها. ومن ثم فإن الانتقال من هذه العناصر إلى الحكم التكليفي يحتاج إلى تنزيلها على مراتب الأحكام الخمسة، وهو ما سيأتي في المطلب الآتي.
---	--

المطلب الثاني: تنزيل المعيار على مراتب الحكم التكليفي: الواجب والمندوب والمباح والمكروه والمحرم.

Subsection Two: Applying the Standard to the Normative Legal Rulings: Wājib, Mandūb, Mubāḥ, Makrūh, and Muḥarram

The ruling here is not attached to the name "artificial intelligence" in the abstract. Rather, it applies to a specific act: building a model, training it, funding it, releasing it, marketing it, maintaining it, improving its safety, or working on a particular feature within it. The rulings on different roles within the same project may differ. Work on model safety and reducing harm may be preferable, while work on removing its safety constraints may be prohibited, even though both relate to the same system. Applying the standard to the *aḥkām taklīfiyyah* (normative legal rulings) therefore depends on the totality of the preceding elements: the nature of the technology, intention, knowledge or *ghalabat al-zann* (predominant assumption), the predominance of benefit or harm, the proximity of causation, the status of the beneficiary, need, balancing, and the possibility of control.

First: *Wujūb* (Obligation)

Participation in building some AI technologies becomes *wājib* (obligatory) as a *farḍ kifāyah* when preserving a recognized public interest or repelling a predominant public harm depends on it, and there are not enough Muslims fulfilling that need. This obligation may become individually binding upon a particular person or institution if no one else can fulfill it, or if they are in a position to prevent a major harm that others cannot prevent.

Second: *Nadb* (Recommendation)

Participation is *mandūb* (recommended) when its benefit predominates, but it

الحكم هنا ليس على اسم "الذكاء الاصطناعي" بإطلاق، بل على فعل معين: بناء نموذج أو تدريبه أو تمويله أو إطلاقه أو تسويقه أو صيانتها أو تحسين سلامته أو العمل في خاصية داخله. وقد تختلف أحكام الأدوار داخل المشروع الواحد؛ فقد يكون العمل في أمان النموذج وتقليل ضرره راجحاً، والعمل في إزالة قيوده الضابطة محرماً، مع أن كليهما متعلق بالنظام نفسه. فتنزيل المعيار على الأحكام التكليفية يكون بحسب مجموع العناصر السابقة: طبيعة التقنية والقصد والعلم أو غلبة الظن وغلبة النفع أو الضرر وقرب السببية وحال المنتفع والحاجة والموازنة وإمكان الضبط.

أولاً: الوجوب

تكون المشاركة في بناء بعض تقنيات الذكاء الاصطناعي واجبة وجوباً كفاً إذا توقف عليها حفظ مصلحة عامة معتبرة أو دفع مفسدة عامة راجحة، ولم يوجد من المسلمين من يقوم بها على وجه الكفاية. وقد يتعين الواجب على شخص أو مؤسسة إذا لم يوجد غيرهم، أو كانوا في موضع يقدرون فيه على دفع ضرر كبير لا يقدر غيرهم على دفعه.

ثانياً: الندب

does not reach the level of obligation, and when it occurs in a permissible, beneficial, or harm-reducing area. Examples include developing useful tools for education, research, and translation; building safe medical applications; serving Arabic and the Islamic sciences; protecting privacy; detecting forgery and fraud; and improving the safety of general-purpose models. The recommendation becomes stronger when a Muslim contributes something others are unlikely to contribute, such as knowledge of the Islamic context, protection of Muslim interests, representation of their values, or introduction of ethical and Sharia guidelines in a setting where such concerns are often neglected. In such cases, the work is not merely a permissible profession; it is participation in a preponderant benefit and the repelling of an existing harm. Third: Ibāḥah (Permissibility) Participation is mubāḥ (permissible) when the technology is general and multi-use, misuse is possible but not predominant, the actor does not intend the prohibited, he does not know or strongly believe that his work will be used for a specific prohibited purpose, and he undertakes the guidelines and safeguards within his capacity. This includes many translation tools, general-purpose language models, search systems, data-analysis tools, general technical infrastructure, and beneficial image and video analysis systems. This permissibility, however, is not permission to neglect safety. Whatever harm the worker or institution can control must be addressed, whether as an obligation or as a recommendation according to the situation. Neglecting available safeguards may move the act from permissibility to dislike or prohibition if the harm becomes stronger. Fourth: Karāḥah (Dislike)	تكون المشاركة مندوبة إذا غلب نفعها ولم تبلغ رتبة الوجوب، وكانت في وجه مباح أو نافع أو مخفف للضرر. ومن ذلك: تطوير أدوات نافعة للتعليم والبحث والترجمة، وبناء تطبيقات طبية مأمونة، وخدمة العربية والعلوم الشرعية، وحماية الخصوصية، وكشف التزييف والاحتيال، وتحسين سلامة النماذج العامة. وتقوى جهة الندب إذا كان المسلم يضيف معنى لا يضيفه غيره، كمعرفة السياق الإسلامي، أو حماية مصالح المسلمين، أو تمثيل قيمهم، أو إدخال ضوابط أخلاقية وشرعية في موضع يغلب فيه الإهمال. فالعمل هنا ليس مجرد مهنة مباحة، بل مشاركة في نفع راجح ودفع ضرر قائم. ثالثاً: الإباحة تكون المشاركة مباحة إذا كانت التقنية عامة متعددة المنافع، وسوء استعمالها محتملاً لا غالباً، ولم يقصد الفاعل الحرام، ولم يعلم أو يغلب على ظنه غلبة قوية أن عمله سيستعمل في محرم معين، وبذل ما يقدر عليه من الضوابط. ويدخل في ذلك كثير من أدوات الترجمة، والنماذج اللغوية العامة، وأنظمة البحث، وتحليل البيانات، والبنية التقنية العامة، ونظم تحليل الصور والفيديو النافعة. لكن الإباحة هنا ليست إذناً بإهمال السلامة. فما قدر العامل أو المؤسسة على ضبطه من ضرر وجب أو استحب بذله بحسب المقام، لأن إهمال الضوابط قد ينقل الفعل من الإباحة إلى الكراهة أو التحريم إذا قويت المفسدة.
--	--

Participation is makrūh (disliked) when the technology is general in origin or has some benefit, but there are meaningful risk indicators that do not reach the level of prohibition, and the safeguards are weak despite the ability to improve them, or when the Muslim's role in the project has little benefit while recurring harm is apparent. Examples include working on recommendation algorithms that intensify attachment and addiction without the worker directly intending that purpose; participating in a general product whose frequent misuse is known to the company while the company remains lax in controlling it; or working in a project where benefits and harms are mixed while the worker's ability to influence the outcome is weak. The dislike becomes stronger as the role becomes closer to the harm. It may move into prohibition if the harm becomes predominant, or if indicators close to knowledge establish prohibited use, and the Muslim's work becomes proximate enablement of the harm. At the same time, the dislike may be lifted by other considerations, including what was mentioned earlier regarding ḥājāt (needs) and muwāzanāt (balancing competing benefits and harms). Fifth: Tahrīm (Prohibition) Participation is muḥarrām (prohibited) when the technology or feature is specifically designed for the prohibited, when its harm is predominant and extends to others, or when the worker knows, or has a predominant assumption close to knowledge, that his work will be proximate enablement of what is ḥarām li-dhātih (prohibited in itself) or of aggression. This includes designing tools for fraud, deliberate deceptive forgery, generating obscenity, violating privacy, spying on innocent people, systems intended for manipulation and addiction, or removing safety constraints in order to enable harm.	رابعاً: الكراهة تكون المشاركة مكروهة إذا كانت التقنية في أصلها عامة أو ذات نفع، لكن تحيط بها قرائن خطر معتبرة لا تبلغ حد التحريم، وكانت الاحتياطات ضعيفة مع القدرة على تحسينها، أو كان دور المسلم في المشروع ضعيف النفع مع ظهور أثر ضار متكرر. ومن أمثلتها: العمل في خوارزميات توصية تضخم التعلق والإدمان من غير أن يكون العامل مباشراً لهذا القصد، أو المشاركة في منتج عام تعلم الشركة كثرة إساءة استعماله ثم تتساهل في ضبطه، أو العمل في مشروع تختلط فيه المنافع والمفاسد مع ضعف قدرة العامل على التأثير. وتشتد الكراهة كلما قرب الدور من الضرر. وقد تنتقل إلى التحريم إذا صار الضرر غالباً، أو قامت قرائن قريبة من العلم على الاستعمال المحرم، وصار عمل المسلم تمكينا قريباً للمفسدة. وفي الوقت نفسه، فقد ترتفع الكراهة لاعتبارات أخرى، منها ما تقدم عن الحاجات والموازنات. خامساً: التحريم تحرم المشاركة إذا كانت التقنية أو الخاصية مخصصة للمحرم، أو كان ضررها غالباً متعدياً، أو علم العامل أو غلب على ظنه غلبة قريبة من العلم أن عمله سيكون تمكينا قريباً لمحرم لذاته أو عدوان. ويدخل في ذلك تصميم أدوات الاحتيال أو التزييف المقصود للخداع أو توليد الفواحش أو اختراق الخصوصيات والتجسس على الأبرياء، أو أنظمة التلاعب والإدمان المقصود، أو إزالة قيود السلامة لتمكين الضرر.
--	--

Work is also prohibited when the Muslim's own act becomes the very subject of the prohibited benefit, as in <i>ijārah 'alā 'amal muḥarrām</i> (hiring or contracting for prohibited work). This is not the case of a general tool; it falls under <i>mubāsharah</i> (direct participation) or <i>i'ānah qarībah</i> (near assistance). This type of work is not made permissible by the fact that the company is non-Islamic, that the user is non-Muslim, or that a non-Muslim would do it if the Muslim abstained. Such considerations may be relevant in mixed or general cases, not in direct prohibited participation or evident harm extending to others.	ويحرم أيضا العمل إذا صار فعل المسلم هو محل المنفعة المحرمة نفسها، كما في الإجارة على العمل المحرم. فليس هذا من باب الأداة العامة، بل من باب المباشرة أو الإعانة القريبة. ولا يبيح هذا النوع من العمل كون الشركة غير إسلامية، أو كون المستخدم غير مسلم، أو كون غير المسلم سيقوم به عند امتناع المسلم؛ لأن هذه الاعتبارات إنما تظهر في الصور المختلطة أو العامة، لا في المباشرة المحرمة أو الضرر المتعدي الظاهر.
--	---

المطلب الثالث: الضوابط الشرعية للمشاركة في التصميم والتدريب والنشر

والحوكمة.

Subsection Three: Sharia Guidelines for Participation in Design, Training, Release, and Governance

After identifying the elements of the standard and applying them to the levels of the normative legal rulings, these standards must be translated into practical guidelines for the stages of building and releasing the technology, when the matter is within our control. The purpose here is not to repeat the discussion of the ruling on participation, but to clarify what is required of one who seeks lawful or preferable participation in terms of precaution, discipline, and control. This is so that claims of <i>ibāḥah</i> (permissibility), <i>ḥājah</i>, or <i>farḍ kifāyah</i> do not become a pretext for practical negligence in safety and governance. The comprehensive prophetic foundation for this is the statement of the Prophet ﷺ: «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ». Meaning: "There should be neither harm nor reciprocating harm."¹⁸⁷ The Prophet ﷺ also said: «مَنْ دَعَا إِلَى هُدًى كَانَ لَهُ مِنَ الْأَجْرِ مِثْلُ أُجُورِ مَنْ تَبِعَهُ، لَا يَنْقُصُ ذَلِكَ مِنْ أُجُورِهِمْ شَيْئًا، وَمَنْ دَعَا إِلَى ضَلَالَةٍ كَانَ عَلَيْهِ مِنَ الْإِثْمِ مِثْلُ آثَامِ مَنْ تَبِعَهُ، لَا يَنْقُصُ ذَلِكَ مِنْ آثَامِهِمْ شَيْئًا». Meaning: "Whoever calls to guidance will have a reward like the rewards of those who follow him,	بعد بيان عناصر المعيار وتنزيلها على مراتب الحكم التكليفي، يبقى أن تتحول هذه المعايير إلى ضوابط عملية في مراحل بناء التقنية وإطلاقها إن كان الأمر بأيدينا. فالمقصود هنا ليس إعادة الكلام في حكم المشاركة، بل بيان ما يلزم من أراد المشاركة المشروعة أو الراجحة من احتياطات وضبط، حتى لا تكون دعوى الإباحة أو الحاجة أو فرض الكفاية ذريعة إلى تفريط عملي في السلامة والحوكمة. والأصل الجامع في ذلك قول النبي ﷺ: «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ».¹⁸⁵ وقال النبي ﷺ: «مَنْ دَعَا إِلَى هُدًى كَانَ لَهُ مِنَ الْأَجْرِ مِثْلُ أُجُورِ مَنْ تَبِعَهُ، لَا يَنْقُصُ ذَلِكَ مِنْ أُجُورِهِمْ شَيْئًا، وَمَنْ دَعَا إِلَى ضَلَالَةٍ كَانَ عَلَيْهِ مِنَ الْإِثْمِ مِثْلُ آثَامِ مَنْ تَبِعَهُ، لَا يَنْقُصُ ذَلِكَ مِنْ آثَامِهِمْ شَيْئًا».¹⁸⁶ وهذا المعنى شديد الظهور في هذه التقنية لما لها من أثر على أفكار الناس ومعتقداتهم. وأول هذه الضوابط: تحرير المقصد المشروع من التقنية قبل البدء فيها. فلا يكفي أن يقال: هذه أداة عامة، بل ينبغي أن
---	---

¹⁸⁵ سنن ابن ماجه، كتاب الأحكام، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره، حديث رقم ٢٣٤٠.

¹⁸⁶ صحيح مسلم، كتاب العلم، باب من سن سنة حسنة أو سيئة ومن دعا إلى هدى أو ضلالة، حديث رقم ٢٦٧٤.

¹⁸⁷ Sunan Ibn Mājah, Book of Legal Judgments, Chapter: Whoever Builds on His Property What Harms His Neighbor, hadith no. 2340.

without that diminishing their rewards in the least; and whoever calls to misguidance will bear sin like the sins of those who follow him, without that diminishing their sins in the least.”¹⁸⁸

This meaning is especially evident in this technology because of its effect on people’s ideas, beliefs, and convictions. The first guideline is to define the lawful objective of the technology before beginning it. It is not enough to say: this is a general-purpose tool. Rather, those responsible for it should identify its intended benefit, its areas of lawful use, and the expected types of prohibited misuse. The clearer the lawful objective is, the more possible it becomes to regulate design, training, and release in light of it. If the project begins with ambiguity, or if its profit depends on provoking addiction, manipulation, or collecting data without right, then the defect is not merely an accidental problem after release; it is embedded in the structure of the project itself.

The second guideline is to prevent the design of prohibited functions, or functions that usually lead to prohibited uses. What is specifically designed for fraud, violation of privacy, deceptive fabrication, generation of obscene material, or oppressive surveillance is not removed from its ruling merely because it is inserted into a general system. Likewise, it is not permissible for a Muslim to work on removing restrictions that were placed to prevent these harms if the purpose of removing them is to enable or facilitate the prohibited.

The third guideline is to give due care to the stage of data and training. Data is not always neutral material. It may involve violations of privacy, theft of rights, evident bias, or prohibited or misleading content. Therefore, according to capacity, reliance on

يحدد القائمون عليها مصلحتها المقصودة، ومجالات نفعها، وأنواع الاستعمالات المحرمة المتوقعة. فكلما كان المقصد المشروع واضحاً أمكن ضبط التصميم والتدريب والنشر على وفقه. أما إذا بدأ المشروع غامضاً، أو كان ربحه متعلقاً بإثارة الإدمان أو التلاعب أو جمع البيانات بغير حق، فالأصل أن الخلل ليس عارضاً بعد النشر، بل داخل في بنية المشروع.

والضابط الثاني: منع تصميم الوظائف المحرمة أو المفضية إليها غالباً. فما كان مخصصاً للاحتيال أو اختراق الخصوصيات أو التزييف بقصد الخداع أو توليد الفواحش أو المراقبة الظالمة، فلا يخرج إدخاله في نظام عام عن حكمه. وكذلك لا يجوز للمسلم أن يعمل في إزالة القيود التي وضعت لمنع هذه الأضرار إذا كان المقصود من إزالتها تمكين المحرم أو تسهيله.

والضابط الثالث: العناية بمرحلة البيانات والتدريب. فالبيانات ليست مادة محايدة في كل حال؛ فقد تشمل على انتهاك خصوصيات، أو سرقة حقوق، أو تحيزات ظاهرة، أو محتوى محرم أو مضلل. ومن ثم يجب، بحسب القدرة، تقليل الاعتماد على البيانات المحرمة أو الضارة، ومعالجة التحيزات، وحماية البيانات الحساسة، ومنع ما يفضي إلى كشف أسرار الناس أو استغلال ضعفهم. وليس المطلوب هنا الكمال المطلق الذي قد يتعذر، بل بذل الوسع في منع الضرر الظاهر وتقليله.

¹⁸⁸ ṣaḥīḥ Muslim, Book of Knowledge, Chapter: Whoever Initiates a Good or Bad Practice, and Whoever Calls to Guidance or Misguidance, hadith no. 2674.

unlawful or harmful data must be reduced, biases must be addressed, sensitive data must be protected, and anything that leads to exposing people's secrets or exploiting their vulnerability must be prevented. Absolute perfection may be impossible here; what is required is exerting one's capacity to prevent and reduce evident harm. The fourth guideline is safety testing before making the system available for use. Any technology expected to have broad impact should be tested for foreseeable forms of misuse: lying, misinformation, fabrication, bias, violation of privacy, medical, financial, or security harm, generating prohibited content, or guiding users toward aggression. If significant risks appear and can be treated, it is not permissible to ignore them, because knowledge of harm after testing is stronger than mere possibility before testing. The fifth guideline is to choose the manner of release according to the level of risk. Not everything that can be built may be released in the broadest possible way. Public release may be appropriate for tools whose harms are limited and whose benefits are great. A staged or restricted release may be preferable when the risk is significant. Access restrictions, blocking certain functions, or delaying release may be required if harm predominates or cannot be controlled. Releasing a model or its code in a way that makes controlling use impossible does not take the same ruling as restricted release when the risk is serious and foreseeable. The sixth guideline is continuing responsibility after release, according to capacity. The responsibility of the developer or institution does not end merely by releasing the system if widespread misuse later appears and can be reduced through an update, restriction, policy, or partial suspension. As for what the worker cannot control or does not have authority over, he is not held responsible for it. He remains, however, required to advise, object, and	والضابط الرابع: اختبار السلامة قبل طرح النظام للاستعمال. فكل تقنية يتوقع منها أثر واسع ينبغي أن تختبر في وجوه سوء الاستعمال المتوقعة: الكذب والتضليل والترتيف والتحيز وانتهاك الخصوصية والإضرار الطبي أو المالي أو الأمني وتوليد المحتوى المحرم أو الإرشاد إلى العدوان. فإذا ظهرت مخاطر راجحة يمكن علاجها، لم يجز تجاهلها، لأن العلم بالمفسدة بعد الاختبار أقوى من مجرد الاحتمال قبل الاختبار. والضابط الخامس: اختيار طريقة طرح النظام للاستعمال بحسب مقدار الخطر. فليس كل ما أمكن بناؤه يجوز نشره على أوسع وجه. فقد يكون النشر العام مناسباً للأدوات قليلة الضرر عظيمة النفع، وقد يكون النشر المرحلي أو المقيد أولى إذا كان الخطر معتبراً، وقد يجب تقييد الوصول أو منع بعض الوظائف أو تأخير النشر إذا غلبت المفسدة أو تعذر ضبطها. ونشر النموذج أو الشيفرة على وجه يتعذر معه ضبط الاستعمال لا يأخذ حكم النشر المقيد إذا كان الخطر كبيراً ومتوقعاً. والضابط السادس: استمرار المسؤولية بعد النشر بقدر القدرة. فمسؤولية المطور أو المؤسسة لا تنتهي بمجرد نشر النظام إذا ظهر بعد ذلك سوء استعمال واسع يمكن تقليله بتحديث أو قيد أو سياسة أو إيقاف جزئي. أما ما لا يقدر عليه العامل أو لا يملك القرار فيه، فلا يكلف به، لكنه يبقى مطالباً بالنصح والاعتراض والسعي إلى التخفيف بحسب
--	--

seek harm reduction according to his ability. Allah says: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [al-Taghābun 64:16], meaning: "So fear Allah as much as you are able." The seventh guideline is documenting objections and seeking roles of lesser harm. A Muslim inside companies or institutions does not control every decision, but he should not be a silent follower when a recognized harm becomes apparent. It is prescribed for him, and may be obligatory, to advise, document his objection through appropriate channels, propose alternatives, move to a less harmful role if he is able, and abstain when his work becomes direct participation in a prohibited act or proximate enablement of aggression. The eighth guideline is not to rely on individual scrupulousness in place of institutional governance. This nāzilāh is too large to be left to the independent judgment of the engineer alone. Part of fulfilling farḍ kifāyah is the existence of institutions and bodies that bring together jurists, uṣūlīs (scholars of legal theory), engineers, safety experts, data experts, and legal specialists, in order to establish standards for certification and review, offer practical consultation to those working in the field, build safer alternatives, and train a generation that combines understanding of the manāṭ shar'ī (the operative Sharia factor) with understanding of the operative technical factor. In sum, lawful participation in building artificial intelligence is not secured merely by sound intention, nor merely by the fact that the technology is beneficial in some respects. It requires practical discipline in objective, design, data, testing, release, monitoring, and governance. Wherever harm can be reduced, doing so is obligatory or recommended according to its rank. Wherever control is impossible and harm predominates, the side of prohibition becomes stronger. And	استطاعته. وقد قال الله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦] والضابط السابع: توثيق الاعتراضات والسعي إلى الأدوار الأقل ضررا. فالمسلم داخل الشركات أو المؤسسات لا يملك القرار كله، لكنه لا ينبغي أن يكون تابعا صامتا إذا ظهر له ضرر معتبر. فيشرع له، بل قد يجب، أن ينصح، ويوثق اعتراضه بالطرق المناسبة، ويقترح بدائل، وينتقل إلى دور أقل ضررا إذا قدر، ويمتنع إذا صار عمله مباشرة لمحرّم أو تمكينا قريبا من عدوان. والضابط الثامن: عدم الاكتفاء بورع الأفراد عن حوكمة المؤسسات. فهذه النازلة أكبر من أن يترك أمرها لاجتهاد المهندس وحده. ومن تمام فرض الكفاية أن توجد مؤسسات وهيئات تجمع الفقهاء والأصوليين والمهندسين وخبراء السلامة والبيانات والقانون، لوضع معايير اعتماد ومراجعة، وتقديم استشارات عملية للعاملين في المجال، وبناء بدائل مأمونة، وتأهيل جيل يجمع بين الفقه بالمناط الشرعي والفهم للمناط التقني. والخلاصة أن المشاركة المشروعة في بناء الذكاء الاصطناعي لا تكتفي بسلامة النية، ولا بمجرد كون التقنية نافعة في بعض وجوهها، بل تحتاج إلى ضبط عملي في المقصد والتصميم والبيانات والاختبار والنشر والمتابعة والحوكمة. فحيث أمكن تقليل الضرر وجب أو ندب بحسب مرتبته، وحيث تعذر الضبط مع غلبة الضرر، كان المنع أظهر،
--	---

wherever the feature itself is prohibited in its original purpose, formal precautions are not enough to make it lawful.	وحيث كان أصل الخاصية محرما لم تكف الاحتياطات الشكلية في تصحيحها.
---	--

المطلب الرابع: تطبيقات المعيار على نماذج مختارة: النماذج اللغوية العامة، والرؤية الحاسوبية، وخوارزميات التوصية، ونشر النماذج أو الشيفرات على وجه يتعذر معه ضبط الاستعمال.

Subsection Four: Applications of the Standard to Selected Examples: General-Purpose Language Models, Computer Vision, Recommendation Algorithms, and Releasing Models or Source Code in a Manner That Makes Use Difficult to Control

After identifying the elements of the standard and its guidelines, it is useful to apply it to examples of AI technologies in which dual use frequently appears: general-purpose language models; image and video analysis systems, known as computer vision; recommendation algorithms; and releasing models or source code in a manner that makes controlling use difficult. The purpose of these applications is not to cover every possible case, but to show how the standard operates.

First: General-Purpose Language Models
General-purpose language models are among the clearest examples of dual-use technology. They are used in education, translation, research, programming, summarization, serving people with special needs, and facilitating access to knowledge. The default ruling concerning their construction and development is jawāz (permissibility), and it may become mandūb (recommended) or even a fard kifāyah if public interests of Muslims depend on them.

This permissibility, however, is not unrestricted. If the model or application is designed to generate prohibited outputs or to provide near assistance to them, such as writing fraud messages, fabricating hadiths and attributing them to the Prophet ﷺ, producing fake

بعد بيان عناصر المعيار وضوابطه، يحسن تنزيله على نماذج من تقنيات الذكاء الاصطناعي التي يكثر فيها ازدواج الاستعمال: النماذج اللغوية العامة، وأنظمة تحليل الصور والفيديو، المعروفة بالرؤية الحاسوبية، وخوارزميات التوصية، ونشر النماذج أو الشيفرات على وجه يتعذر معه ضبط الاستعمال. والمقصود بهذه التطبيقات ليس استيعاب كل الصور، بل بيان طريقة عمل المعيار.

أولاً: النماذج اللغوية العامة

النماذج اللغوية العامة من أوضح صور التقنية مزدوجة الاستعمال؛ فهي تستعمل في التعليم والترجمة والبحث والبرمجة والتلخيص، وخدمة ذوي الاحتياجات، وتيسير الوصول إلى المعرفة. فالأصل في بنائها وتطويرها الجواز، وقد يندب أو يجب كفاً إذا تعلق بها مصالح عامة للمسلمين.

لكن هذا الجواز ليس مطلقاً، فإن كان النموذج أو التطبيق مصمماً لتوليد المحرمات أو الإغانة القرينة عليها، ككتابة

fatwas, generating obscene material, defamation, or teaching means of aggression, then building, training, marketing, and maintaining it for those purposes is prohibited. Likewise, if the product appears general in form, but the policy of its owner, the market it serves, or the way it is marketed makes it predominantly directed toward these purposes, the ruling inclines toward prohibition according to the strength of the indicators.

Among the gravest dangers of language models is generating speech without knowledge, especially in religion, medicine, and adjudication. The foundation here is Allah's saying:

﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾

"Do not pursue that of which you have no knowledge. Indeed, hearing, sight, and the heart, all of these will be questioned." [al-Isrā' 17:36]

If a person is forbidden from following what he has no knowledge of, then designing a system that gives users the impression of knowledge while error or fabrication is predominant falls under a danger that must be controlled.

As for general models that some users may misuse while beneficial uses remain predominant, the ruling is permissibility conditioned by guidelines. Among the most important of these guidelines are: preventing prohibited outputs as much as possible; reducing hallucination and fabrication in religious, medical, and legal matters; clearly distinguishing between scriptural text and generated speech; placing restrictions on dangerous uses; and not deploying the model in the place of fatwa, adjudication, medicine, or similar areas without qualified human review. If these precautions weaken while harm becomes apparent, participation may move from permissibility to karāhah (dislike) or tahrim (prohibition),

رسائل الاحتيال، أو اختلاق الأحاديث ونسبتها إلى النبي ﷺ، أو صناعة الفتاوى المزيفة، أو توليد الفواحش، أو التشهير، أو تعليم وسائل العدوان، حرم بناؤه وتدريبه وتسويقه وصيانتها لهذه المقاصد. وكذلك إذا كان المنتج عاما في صورته، لكن سياسة الجهة المالكة أو سوق المنتج أو طريقة تسويقه تجعله موجهها غالبا إلى هذه الأغراض، قويت جهة المنع بحسب قوة القرائن.

ومن أخطر ما في النماذج اللغوية توليد القول بلا علم، ولا سيما في الدين والطب والقضاء. والأصل في ذلك قوله تعالى:

﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ

وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء: ٣٦].

فإذا كان الإنسان منهيًا عن اتباع ما لا علم له به، كان تصميم نظام يوهم المستخدمين بالعلم مع غلبة الخطأ أو الاختلاق داخلا في باب الخطر الذي يجب ضبطه.

أما النماذج العامة التي قد يساء استعمالها من بعض

المستخدمين مع غلبة وجوه النفع، فالحكم فيها الجواز المقيد بالضوابط. ومن أهم هذه الضوابط: منع المخرجات المحرمة قدر الاستطاعة، وتقليل الاختلاق في المسائل الدينية والطبية والقانونية، والتمييز الواضح بين النص الشرعي والكلام المولد، ووضع قيود على الاستخدامات الخطرة، وعدم إطلاق النموذج في مقام الفتوى والقضاء والطب ونحوها بلا مراجعة بشرية مؤهلة. فإن ضعفت هذه الاحتياطات مع

depending on the degree of harm and the closeness of the worker's role to it. Second: Image and Video Analysis Systems This category includes what is called computer vision, though it is clearer to describe it as image and video analysis systems. These technologies are used in very beneficial fields, such as medicine, disease diagnosis, radiology, assisting the blind, agriculture, industrial safety, and scientific research. These fields are permissible in origin, and they may be mandūb (recommended) or wājib kifā'ī (communally obligatory) when needed for preserving life, improving healthcare, or building Muslim capacity in medicine and technology. The same technology, however, may be used for oppressive surveillance, facial recognition without right, tracking individuals and groups, violating privacy, and enabling tyranny or discrimination against certain people. Allah says: ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا﴾ "Do not spy." [al-Ḥujurāt 49:12] If the work is in a system prepared for such purposes, or in improving the capacity of an entity known for oppression to track innocent people, or in analyzing people's images and data without right, the default ruling is prohibition. The harm here extends to others and relates to life, honor, privacy, and public security. There are also intermediate cases that require taḥqīq al-manāṭ (identifying the operative facts of the case), such as a facial recognition system used for public security, access control, fraud prevention, or finding missing persons, while also being open to misuse. The ruling here depends on the user, purpose, precautions, limits on data retention, possibility of objection and review, degree of need, and expected harm. If the guidelines are strong, the purpose is lawful, and the need is evident, permissibility is stronger. If the	ظهور الضرر، انتقلت المشاركة من الإباحة إلى الكراهة أو التحريم بحسب قدر الضرر وقرب دور العامل منه. ثانياً: أنظمة تحليل الصور والفيديو يدخل في هذا الباب ما يسمى بالرؤية الحاسوبية، والأوضح أن يعبر عنها بأنظمة تحليل الصور والفيديو. وهذه التقنيات تستعمل في مجالات نافعة جداً، كالطب، وتشخيص الأمراض، وتحليل الأشعة، ومساعدة المكفوفين، والزراعة، والسلامة الصناعية، والبحث العلمي. فهذه المجالات في أصلها مباحة، وقد تكون مندوبة أو واجبة كفاًئاً إذا احتيج إليها في حفظ النفس أو تحسين الرعاية الصحية أو بناء قدرة المسلمين في الطب والتقنية. لكن هذه التقنية نفسها تستعمل في المراقبة الظالمة، والتعرف على الوجوه بغير حق، وتتبع الأفراد والجماعات، وانتهاك الخصوصية، وتمكين الاستبداد أو التمييز ضد بعض الناس. قال تعالى: ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا﴾ [الحجرات: ١٢] فإذا كان العمل في نظام معد لهذه المقاصد، أو في تحسين قدرة جهة معروفة بالظلم على تتبع الأبرياء، أو في تحليل صور الناس وبياناتهم بغير حق، فالأصل التحريم؛ لأن الضرر هنا متعدد، ويتعلق بالأنفس والأعراض والخصوصيات والأمن العام. وتوجد صور متوسطة تحتاج إلى تحقيق منطوق: كنظام تعرف على الوجوه يستعمل في الأمن العام، أو تنظيم الدخول، أو
--	--

user is oppressive, or the system is unrestricted, without oversight, without a right of objection, and without data limits, the prohibition becomes more apparent. Third: Recommendation Algorithms Recommendation algorithms are not merely neutral tools for displaying content. They may shape the user's path of attention, direct him toward certain content, and repeatedly expose him to what increases attachment, anger, desire, or fear. For this reason, they are among the most dangerous forms of AI from the perspective of consequences. If the algorithm is designed to show beneficial content, facilitate access to knowledge, organize educational material, protect the user from harmful content, or reduce exposure to extremism, obscenity, and misinformation, then it is lawful, and it may be recommended if its effect is a preponderant benefit. But if it is designed to maximize time spent and engagement even by pushing the user toward addiction, anger, obscene content, misinformation, extremism, or the exploitation of the vulnerable and minors, then the case for prohibition is strong. The harm here is not a mere possibility; it is built into the philosophy of the design. If the worker knows that the metric of success in the project is maximizing harmful attachment or pushing the user toward what corrupts him, he may not justify his work by saying that the algorithm is general, because the subject of the work has become close to the harm. Among the clearest matters that must be controlled in these systems is their effect on justice and discrimination against groups of people. Allah says: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ﴾	منع الاحتيال، أو البحث عن مفقودين، لكنه قابل كذلك للإساءة. فالحكم هنا يتوقف على الجهة المستعملة، والغرض، والاحتياطات، وحدود الاحتفاظ بالبيانات، وإمكان الاعتراض والمراجعة، ومدى الحاجة، ومقدار الضرر المتوقع. فإن كانت الضوابط قوية والغرض مشروعاً والحاجة ظاهرة، اتجه الجواز. وإن كانت الجهة ظالمة أو كان النظام مطلقاً بلا رقابة ولا حق اعتراض ولا حد للبيانات، كان المنع أظهر. ثالثاً: خوارزميات التوصية خوارزميات التوصية ليست مجرد أدوات عرض محايدة؛ لأنها قد تصنع مسار انتباه المستخدم، وتدفعه إلى محتوى معين، وتكرر عليه ما يزيد تعلقه أو غضبه أو شهوته أو خوفه. ولذلك فهي من أخطر صور الذكاء الاصطناعي من جهة المآلات. فإن صممت الخوارزمية لإظهار المحتوى النافع، أو تسهيل الوصول إلى العلم، أو ترتيب المواد التعليمية، أو حماية المستخدم من المحتوى المؤذي، أو تقليل التعرض للغلو والفواحش والتضليل، فهي مشروعة، وقد تكون مندوبة إذا كان أثرها نفعاً راجحاً. أما إذا صممت لتعظيم مدة البقاء والتفاعل ولو بدفع المستخدم إلى الإدمان أو الغضب أو المحتوى الفاحش أو التضليل أو التطرف أو استغلال الضعفاء والقصر، فإن جهة التحريم قوية؛ لأن الضرر هنا ليس مجرد احتمال، بل هو
--	---

"O you who believe, stand firmly for justice, witnesses for Allah." [al-Nisā' 4:135]
And He says:

﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ ۭٓٓٓ أَلَّا تَعْدِلُوا ۚ اَعْدِلُوا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾

"Let not the hatred of a people cause you to be unjust. Be just; that is nearer to taqwā." [al-Mā'idah 5:8]
If algorithms affect opportunities, financing, treatment, security, and education, then preventing injustice and bias must be central to their governance.
There are also cases in which benefit and harm are mixed, such as general platforms containing both beneficial and harmful content. In such cases, one must examine the Muslim's role. If he works on improving safety, reducing addiction, limiting misleading content, or protecting children, his work is preferable. If he works on increasing exploitation while knowing its harm, such as maximizing compulsive attachment or circumventing safety safeguards, then karāhah (dislike) or tahrim (prohibition) becomes stronger according to the closeness of his work to the harm.
Fourth: Releasing Models or Source Code in a Manner That Makes Use Difficult to Control
Broad release of models or source code is among the most delicate applications of this standard. It does not relate only to building the technology, but also to the manner in which it is taken from the developer's hand and made available to people. Releasing knowledge may be beneficial: it opens the door to research, prevents monopolization, enables small institutions and weaker countries to benefit, and supports transparency and review. But it may also be dangerous if the released capability can be used for large-scale fraud, system intrusion, generating obscene material, misinformation, or

داخل في فلسفة التصميم. وإذا كان العامل يعلم أن معيار النجاح في المشروع هو تعظيم التعلق الضار أو دفع المستخدم إلى ما يفسده، لم يصح له أن يتذرع بأن الخوارزمية عامة؛ لأن محل العمل صار قريباً من المفسدة.

ومن أظهر ما يجب ضبطه في هذه الأنظمة أثرها في العدل والتمييز ضد شرائح من الناس؛ قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ﴾ [النساء: ١٣٥]، وقال تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ ۭٓٓٓ أَلَّا تَعْدِلُوا ۚ اَعْدِلُوا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: ٨].

فإذا كانت الخوارزميات تؤثر في الفرص والتمويل والعلاج والأمن والتعليم، وجب أن يكون منع الظلم والتحيز من صميم حوكمتها.

وتوجد صور يختلط فيها النفع والضرر، كما في منصات عامة فيها محتوى نافع وضار. فينظر حينئذ إلى دور المسلم: فإن كان يعمل في تحسين السلامة، أو تقليل الإدمان، أو الحد من المحتوى المضلل، أو حماية الأطفال، كان عمله راجحاً. وإن كان يعمل في زيادة الاستغلال مع علمه بضرره، كتعظيم التعلق القهري أو الالتفاف على اختيارات السلامة، قويت الكراهة أو التحريم بحسب قرب عمله من الضرر.

رابعا: نشر النماذج أو الشيفرات على وجه يتعذر معه ضبط الاستعمال

النشر الواسع للنماذج أو الشيفرات من أدق التطبيقات؛ لأنه لا يتعلق ببناء التقنية فقط، بل بطريقة إخراجها من يد المطور

producing harms that are difficult to remedy after dissemination. If the model or source code is low-risk, or its benefits are predominant, or release is necessary for research and review while use can still be controlled or its harm reduced, then the default ruling is permissibility, and it may be recommended if public benefit results from it. Examples include releasing safe educational or research tools, limited-capability models, code that helps detect bias or fabrication, or defensive cybersecurity tools under proper guidelines. If, however, the released capability is high-risk, and it is strongly probable that public release will lead to widespread harm that cannot be controlled, then public release does not take the same ruling as internal development or restricted access. In such a case, it may be required to restrict access, use a staged release, limit use to trusted entities, withhold some model weights, data, or functions, or delay release until safety measures are available. If harm is predominant and cannot be controlled, public release is prohibited, even if research into the technology itself may be permissible within a controlled environment. The distinction between research and release is important here. A researcher may be permitted to develop or study a dangerous technology within a restricted environment for purposes of safety, defense, or understanding, while it may not be permissible for him to release it to the public in a way after which he no longer has the ability to prevent misuse. Public release is a form of enablement, and its responsibility increases as capability increases, control measures weaken, and the expected scope of harm expands.	إلى الناس. فقد يكون نشر المعرفة نافعا؛ إذ يفتح باب البحث، ويمنع الاحتكار، ويمكن المؤسسات الصغيرة والدول الضعيفة من الانتفاع، ويساعد على الشفافية والمراجعة. وقد يكون خطرا إذا كانت القدرة المنشورة قابلة للاستعمال في الاحتيال الواسع، أو اختراق الأنظمة، أو توليد الفواحش، أو التضليل، أو صناعة أضرار يصعب تداركها بعد الانتشار. فإن كان النموذج أو الشيفرة قليل الخطر، أو كانت منافعه راجحة، أو كان النشر ضروريا للبحث والمراجعة، مع إمكان ضبط الاستعمال أو تقليل ضرره، فالأصل الجواز، وقد يندب إذا ترتب عليه نفع عام. ومن ذلك نشر أدوات تعليمية أو بحثية مأمونة، أو نماذج محدودة القدرة، أو شيفرات تساعد على كشف التحيز والتزييف، أو أدوات دفاعية في الأمن السيبراني بضوابط. أما إذا كانت القدرة المنشورة عالية الخطر، ويغلب على الظن أن إطلاقها العام سيؤدي إلى ضرر واسع يتعذر ضبطه، فالنشر العام لا يأخذ حكم التطوير الداخلي أو الإتاحة المقيدة. وقد يكون الواجب حينئذ تقييد الوصول، أو اعتماد إطلاق مرحلي، أو قصر الاستخدام على جهات موثوقة، أو حجب بعض الأوزان أو البيانات أو الوظائف، أو تأخير النشر حتى تتوفر وسائل السلامة. فإن كان الضرر راجحا ولا يمكن ضبطه، حرم النشر العام ولو جاز البحث في أصله ضمن بيئة محكمة.
---	---

	والفرق هنا بين البحث والنشر مهم. فقد يجوز للباحث أن يطور أو يدرس تقنية خطيرة في بيئة مقيدة لغرض السلامة أو الدفاع أو الفهم، ولا يجوز له أن يطلقها للعامة على وجه لا يملك بعده منع إساءة الاستعمال. فالنشر العام نوع من التمكين، وتزداد مسؤوليته كلما زادت القدرة، وضعفت وسائل الضبط، واتسع نطاق الضرر المتوقع.
--	---

الخاتمة

Conclusion

This research sought to construct an applied uṣūlī standard for building dual-use AI technologies, not to issue a single blanket ruling on AI. The research showed that this *nāzilah* cannot be governed by a simple binary of permissibility and prohibition, because a single technology may combine broad benefit with grave harm, the developer may be far removed from the final use, and the technology may operate inside companies and systems that often do not submit to the Sharī'ah. The research concluded that the mere possibility of impermissible use is not enough to prohibit building, selling, or making a technology available. At the same time, the mere existence of some permissible use is not enough to justify participation in it. Rather, one must consider the nature of the technology, the actor's intention, his knowledge or *ghalabat al-ẓann* (predominant assumption) concerning the likely outcome, the closeness or remoteness of his contribution to the prohibited act, the degree of expected harm, the status of the beneficiary, the institutional environment, *hājah*, the effectiveness of abstention, and the possibility of control and precaution. The juristic analogues concerning the sale of grapes, the sale of weapons, and *ijārah* (hiring or leasing) for prohibited work show that the jurists did not treat a general tool, proximate enablement, and direct prohibited participation as equal. What has only a possible or remote impermissible use is not like that through which the sin is established by the very object or benefit itself. Likewise, a limited private harm is not like harm that extends to others and affects lives, wealth, honor, and people's privacy. It also became clear that *i'ānah 'alā al-ithm* (assistance in

لقد قصد هذا البحث إلى بناء معيار أصولي تطبيقي لبناء تقنيات الذكاء الاصطناعي مزدوجة الاستعمال، لا إلى إصدار حكم واحد على الذكاء الاصطناعي بإطلاق. وظهر من خلال البحث أن هذه النازلة لا تنضبط بثنائية الإباحة والتحریم المجردة؛ لأن التقنية الواحدة قد تجمع بين نفع واسع وضرر عظيم، وقد يكون المطور بعيدا عن الاستعمال النهائي، وقد تعمل التقنية داخل شركات وأنظمة لا يحتكم كثير منها إلى الشريعة.

وقد انتهى البحث إلى أن مجرد إمكان الاستعمال المحرم لا يكفي لتحريم بناء التقنية أو بيعها أو إتاحتها، كما أن مجرد وجود استعمال مباح لا يكفي لتسويغ المشاركة فيها. وإنما ينظر في طبيعة التقنية، وقصد الفاعل، وعلمه أو غلبة ظنه بالمآل، وقرب إسهامه من المحرم أو بعده، ومقدار الضرر المتوقع، وحال المنتفع، والبيئة المؤسسية، والحاجة، وفاعلية الامتناع، وإمكان الضبط والاحتراز.

كما تبين من النظائر الفقهية في بيع العنب وبيع السلاح والإجارة على المحرم أن الفقهاء لم يسووا بين الأداة العامة، والتمكين القريب، والمباشرة المحرمة. فما كان استعماله المحرم محتملا أو بعيدا ليس كما تقوم المعصية بعينه أو بمنفعته، وما كان ضرره خاصا محدودا ليس كالضرر المتعدي

sin) is not merely temporal precedence before an unlawful act. Rather, it is a legally relevant relationship between the helper's act and the prohibited outcome, strengthening or weakening according to direct action, causation, knowledge, intention, and predominant assumption. It also became clear that the beneficiary's status, including his being non-Muslim, does not remove the Muslim's obligation to the Shari'ah and does not make participation in the prohibited permissible. However, that status may affect some applications of the ruling, especially where the prohibition is due to an external consideration, where the matter is disputed, or where the work concerns general benefits not intended for the prohibited and not specifically directed toward it. Similarly, differences in <i>dār</i>, public legal system, and institutional environment do not permit the Muslim to directly engage in the prohibited, but they do affect the assessment of capacity and responsibility, especially inside multinational companies where the Muslim worker does not possess final decision-making authority. The research also established that public and private <i>ḥājah</i> is relevant in this chapter, but only according to its proper measure and limits. The Muslim need for artificial intelligence in learning, industry, governance, and building alternatives may, in some fields, reach the level of <i>farḍ kifāyah</i>. Yet need for the field does not permit every role within it. Need does not justify designing tools for fraud, oppressive surveillance, manipulation, or violating privacy, but it does strengthen the case for permission in multi-use and mixed forms of work. One of the most important conclusions of the research is that the maxim <i>dar' al-mafāsīd</i> (averting harms) must not be used in a way that leads to withdrawal from every mixed field. Rather, it must be returned to the chapter of <i>muwāzanah</i> (balancing	إلى الأنفس والأموال والأعراض وخصوصيات الناس. وظهر كذلك أن الإعانة على الإثم ليست مجرد سبق زمني لفعل غير مشروع، بل نسبة معتبرة بين فعل المعين والمآل المحرم، تقوى وتضعف بحسب المباشرة والتسبب والعلم والقصد وغلبة الظن. وتبين أن حال المنتفع وكونه غير مسلم لا يسقطان التزام المسلم بالشريعة، ولا يجعلان المشاركة في المحرم مباحة، ولكنهما قد يؤثران في بعض صور التنزيل، خاصة فيما كان تحريمه لعارض، أو كان مختلفا فيه، أو كان من المنافع العامة التي لا يقصد بها المحرم ولا تتعين له. وكذلك فإن اختلاف الدار والنظام العام والبيئة المؤسسية لا يبيح للمسلم مباشرة الحرام، لكنه يؤثر في تقدير القدرة والمسؤولية، ولا سيما داخل الشركات متعددة الجنسيات التي لا يملك العامل المسلم قرارها النهائي. كما قرر البحث أن الحاجة العامة والخاصة معتبرة في هذا الباب، لكن بقدرها وحدودها. فحاجة المسلمين إلى الذكاء الاصطناعي تعلمنا وصناعة وحوكمة وبناء بدائل قد تبلغ في بعض المجالات رتبة فرض الكفاية، إلا أن الحاجة إلى المجال لا تبيح كل وظيفة داخله. فلا تسوغ الحاجة تصميم أدوات الاحتيال أو المراقبة الظالمة أو التلاعب أو انتهاك الخصوصيات، لكنها تقوي الترخيص في الأعمال متعددة المنافع والمختلطة.
---	--

competing benefits and harms). The harm may lie in participation, and it may also lie in absence. Abstention may sometimes reduce harm and therefore become required or preferable, but at other times it may only remove the Muslim from a position of influence while the harm remains or even increases. The obligation, then, is to prefer the greater of two benefits and repel the greater of two harms according to capacity and reality. Accordingly, the research concluded that building AI technologies is prohibited when the technology is specifically designed for what is prohibited, when its harm is predominant and extends to others, or when the Muslim's work is proximate enablement of something he knows, or predominantly assumes, to be prohibited. It is disliked when meaningful indicators of harm or corruption appear while the technology remains general or mixed and has not reached the level of prohibition. It is permissible when the technology is general and multi-use, misuse is possible but not predominant, and possible precautions are taken. It is recommended when its benefit predominates in education, medicine, safety, privacy protection, or harm reduction. It becomes a <i>farḍ kifāyah</i> when preserving a public Muslim interest or repelling a predominant public harm depends on it, and a sufficient number of Muslims have not undertaken it. These are the most important principles, legal maxims, and guidelines in this chapter: 1. Attaining scholarly and practical sufficiency in the fields of artificial intelligence is among the most emphasized <i>furūḍ al-kifāyah</i> (communal obligations). 2. When the harm of a technology can be controlled, it must be controlled;	ومن أهم نتائج البحث أن قاعدة درء المفسد لا يصح أن تستعمل استعمالاً يفضي إلى الانسحاب من كل مجال مختلط، بل ترد إلى باب الموازنة. فقد تكون المفسدة في المشاركة، وقد تكون في الغياب عنها. وقد يكون الامتناع مؤثراً في تقليل الضرر فیتعین أو یرجح، وقد لا يؤدي إلا إلى خروج المسلم من موضع التأثير مع بقاء الضرر أو زيادته. فالواجب هو ترجيح أعظم المصلحتين ودفع أعظم المفسدتين بحسب القدرة والواقع. وبناء على ذلك، خلص البحث إلى أن بناء تقنيات الذكاء الاصطناعي يكون محرماً إذا كانت التقنية مخصصة للمحرم، أو كان ضررها غالباً متعدياً، أو كان عمل المسلم تمكيناً قريباً لما علم أو غلب على ظنه غلبة قوية أنه محرم. ويكون مكروهاً إذا ظهرت قرائن ضرر أو فساد معتبرة مع بقاء التقنية عامة أو مختلطة وعدم بلوغها حد التحريم. ويكون مباحاً إذا كانت التقنية عامة متعددة المنافع، وسوء استعمالها محتملاً لا غالباً، وبذلت الاحتياطات الممكنة. ويكون مندوباً إذا غلب نفعها في التعليم أو الطب أو السلامة أو حماية الخصوصية أو تقليل الضرر. ويكون واجباً كفائياً إذا توقف عليها حفظ مصلحة عامة للمسلمين أو دفع مفسدة عامة راجحة، ولم يقدّم بها من يكفي. وهذه أهم الأصول والقواعد والضوابط في الباب: 1. تحصيل الكفاية العلمية والعملية في مجالات الذكاء الاصطناعي من أكد فروض الكفايات.
--	---

and when its harm is predominant and cannot be controlled, it is prohibited.	2. ما أمكن ضبط ضرره من التقنيات وجب ضبطه، وما غلب ضرره وتعدر ضبطه منع.
3. Rulings in technological nawāzil (newly arising cases) attach to the acts of legally responsible persons, not to the names of tools.	3. الأحكام في النوازل التقنية تتعلق بأفعال المكلفين لا بأسماء الأدوات.
4. The mere suitability of a tool for both permissible and impermissible use does not move it away from the original presumption of permissibility.	4. صلاحية الأداة للاستعمال المباح والمحرم لا ينقلها عن أصل الإباحة.
5. Whatever object or benefit is specifically designated for the impermissible is attached to its ruling.	5. ما تعين للمحرم من عين أو منفعة ألحق به.
6. Ghalabat al-ẓann (predominant assumption) that approaches knowledge is treated like knowledge in the chapter of means leading to consequences.	6. غلبة الظن القرينة من العلم تلحق به في باب إفشاء الوسائل إلى المآلات.
7. Assistance becomes stronger as the cause draws nearer to the sin and as the sin more strongly follows from it; and it becomes weaker as the cause becomes more remote and the direct actor, knowingly and freely, independently commits the prohibited act.	7. الإعانة تقوى بقرب السبب من المعصية وقوة ترتبها عليه، وتضعف ببعده واستقلال المباشر العالم المختار بالفعل المحرم.
8. Difference in the beneficiary's religion, the dār (abode or jurisdictional order), and the institutional environment broadens juristic consideration and the scope for dispensation in remote means, in means to what is prohibited due to an external factor, and in disputed matters, so long as the Muslim does not directly commit the prohibited act himself.	8. اختلاف دين المنتفع والدار والبيئة المؤسسية يوسع في النظر والترخص في الوسائل البعيدة والوسائل إلى المحرم لغيره والمختلف فيه، ما لم يباشر المسلم المحرم بنفسه.
9. Among the recognized public needs is attaining scholarly and practical sufficiency in the fields of artificial intelligence.	9. من الحاجات العامة المعتبرة تحصيل الكفاية العلمية والعملية في مجالات الذكاء الاصطناعي.
	10. الحاجة إلى تحصيل الكفاية في مجال ما لا تبيح كل وظيفة داخله، بل تقدر بقدرها.
	11. درء المفساد مقدم على جلب المصالح عند التساوي، لكن قد تشمل بعض المفساد لتحصيل مصالح أعظم.

10. The need to attain sufficiency in a given field does not permit every job within it; rather, it is measured according to its proper extent. 11. Dar' al-mafāsīd (averting harms) takes precedence over acquiring benefits when they are equal, but some harms may be borne in order to secure greater benefits. 12. The assessment of maṣāliḥ (benefits/interests) and mafāsīd (harms/corruptions) is only by the scale of the Sharī'ah; therefore, preference and weighing are carried out through reason guided by revelation, not through reason detached from it. 13. The effectiveness of withdrawal is relevant in weighing. If refraining from an activity cuts off the harm or reduces it, then withdrawal becomes preferable or obligatory. If it neither cuts off nor reduces the harm, then consideration must be given to the harm of absence and the benefit of remaining and exerting influence, so long as the work is not direct participation in what is prohibited or proximate enablement of aggression. 14. Neither need nor balancing permits direct participation in what is prohibited in itself, nor proximate enablement of aggression or evident harm extending to others. Some cases, however, fall within the realm of the balances of siyāsah shar'īyyah (Sharī'ah-oriented public policy), and their assessment is left to qualified scholars of fatwa and ijtihād in their proper time and context. The research recommends that Muslims neither abandon this field to others nor enter it without guidelines. What is required is conscious, disciplined	12. إنما يكون تقدير المصالح والمفاسد بميزان الشريعة، فالترجيح إنما يكون عن طريق العقل المسدد بالشرع لا المجرد منه. 13. فاعلية الانسحاب معتبرة في الترجيح؛ فما كان تركه يقطع المفسدة أو يخففها ترجح الانسحاب منه أو وجب، وما لا يقطعها ولا يخففها نُظر فيه إلى مفسدة الغياب ومصلحة البقاء والتأثير، ما لم يكن العمل مباشرة لمحرم أو تمكيناً قريباً لعدوان. 14. لا تبيح الحاجة ولا الموازنة مباشرة المحرم لذاته، ولا التمكين القريب من عدوان أو ضرر متعدد ظاهر. وهناك ما يدخل في باب موازنات السياسة الشرعية، ويترك تقديره لأهل الفتوى والاجتهاد في وقته. ويوصي البحث بأن لا يترك المسلمون هذا المجال لغيرهم، ولا أن يدخلوه بلا ضوابط. بل المطلوب مشاركة واعية منضبطة، تجمع بين الفقه بالمآلات والفهم الحقيقي للتقنية. كما يوصي بإنشاء لجان مشتركة من الفقهاء والأصوليين والمهندسين وخبراء السلامة والحوكمة، لوضع معايير عملية للمشاركة في تصميم النماذج وتدريبها وإطلاقها ومراجعتها. ويوصي كذلك بتكوين كفاءات مسلمة في الذكاء الاصطناعي، ودعم مشاريع بديلة تراعي الخصوصية والقيم والعدالة، وتقديم نماذج نافعة تنافس في الجودة والسلامة وخدمة الإنسان.
--	---

participation that combines <i>fiqh al-ma'ālāt</i> (jurisprudence of consequences) with real technical understanding. It also recommends establishing joint committees of jurists, <i>uṣūlīs</i> (legal theorists), engineers, and experts in safety and governance, to develop practical standards for participation in designing, training, releasing, and reviewing models. It further recommends developing Muslim talent in artificial intelligence, supporting alternative projects that observe privacy, values, and justice, and producing beneficial models that compete in quality, safety, and service to humanity. In sum, what is required in this <i>nāzilah</i> is neither fearful withdrawal nor undisciplined enthusiasm, but a practical <i>fiqh</i> that distinguishes between levels of action, weighs benefits and harms, recognizes the ummah's need to possess the tools of the future, and keeps the non-negotiable limits clear. Allah knows best. May Allah send prayers and peace upon our Prophet Muhammad, and upon his family and Companions.	والخلاصة أن الواجب في هذه النازلة ليس الانسحاب الخائف، ولا الاندفاع غير المنضبط، بل فقه عملي يميز بين مراتب الأفعال، ويقدر المصالح والمفاسد، ويستحضر حاجة الأمة إلى امتلاك أدوات المستقبل، مع بقاء الخطوط الحمراء واضحة. والله تعالى أعلم، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.
---	--

المصادر والمراجع

- الاختيارات الفقهية لشيخ الإسلام ابن تيمية لدى تلاميذه، جمع وإعداد: سامي بن محمد بن جاد الله. مراجعة: سليمان بن عبد الله العمير، جديع بن محمد الجديع. الرياض: دار عطاءات العلم؛ بيروت: دار ابن حزم، ط ٣، ١٤٤٠هـ/٢٠١٩م.
- أسنى المطالب في شرح روض الطالب، زكريا الأنصاري، بيروت: دار الكتاب الإسلامي.
- الأشباه والنظائر، السيوطي، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ/١٩٩٠م.
- اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، ابن تيمية، تحقيق: ناصر عبد الكريم العقل، الرياض: دار عالم الكتب، ط ٧، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م.
- الأم، الشافعي، بيروت: دار الفكر، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.
- الانتصار للقرآن، الباقلاني، عمان: دار الفتح؛ بيروت: دار ابن حزم.
- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الكاساني، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ٢، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.
- البنية شرح الهداية، العيني، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م.
- التبصرة، اللخمي، تحقيق: أحمد عبد الكريم نجيب، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠١١م.
- تقرير القواعد وتحرير الفوائد، ابن رجب، تحقيق: خالد بن علي المشيقح، وعبد العزيز بن عدنان العيدان، وأنس بن عادل اليتامي، الكويت: ركانت للنشر والتوزيع؛ الرياض: دار أطلس، ط ١، ١٤٤٠هـ/٢٠١٩م.
- تمهيد الفصول في الأصول، السرخسي، حيدر آباد: لجنة إحياء المعارف النعمانية.
- التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب، خليل بن إسحاق، الدار البيضاء: مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث.
- درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، علي حيدر، تعريب: فهمي الحسيني، بيروت: دار الجيل، ط ١، ١٤١١هـ/١٩٩١م.
- دقائق أولي النهى لشرح المنتهى، البهوتي، بيروت: عالم الكتب.

الذخيرة، القرافي، بيروت: دار الغرب الإسلامي.

رد المحتار على الدر المختار، ابن عابدين، مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط ٢،

١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م.

الرسالة، الشافعي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط ١، ١٣٥٨هـ/ ١٩٤٠م.

زاد المعاد في هدي خير العباد، ابن القيم، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ٢٧، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.

سنن ابن ماجه، ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية.

شرح الإمام بأحاديث الأحكام لابن دقيق العيد. تقي الدين محمد بن علي بن وهب القشيري. تحقيق محمد خلف

العبد الله. دمشق: دار النوادر، الطبعة الثانية، ١٤٣٠هـ / ٢٠٠٩م.

شرح تحفة أهل الطلب في تجريد أصول قواعد ابن رجب، عبد الكريم اللاحم.

صحيح البخاري، البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط ١، ١٤٢٢هـ.

غياث الأمم في التياث الظلم، الجويني، تحقيق: عبد العظيم الديب، مكتبة إمام الحرمين.

الفتاوى الكبرى، ابن تيمية، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م.

الفتاوى الهندية، لجنة علماء برئاسة نظام الدين البلخي، بيروت: دار الفكر.

الفروع وتصحيح الفروع، ابن مفلح والمرداوي، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة؛

الرياض: دار المؤيد، ط ١، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

الفروق، القرافي، بيروت: عالم الكتب.

الفصول في الأصول، الجصاص، الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، ١٩٩٤م.

القواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام الفرعية، ابن اللحام، تحقيق: محمد حامد الفقي، القاهرة: مطبعة

السنة المحمدية، ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٦م.

الكافي في فقه الإمام أحمد، ابن قدامة، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

كشاف القناع عن متن الإقناع، البهوتي، تحقيق وتوثيق: لجنة متخصصة في وزارة العدل، الرياض: وزارة العدل، ط ١،

١٤٢١-١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٠-٢٠٠٨م.

- مباحث في علوم القرآن، مناع القطان، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط ٣، ١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م.
- المبسوط، السرخسي، باشر تصحيحه: جمع من أفاضل العلماء، مصر: مطبعة السعادة.
- المجالسة وجواهر العلم، أحمد بن مروان الدينوري، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، البحرين: جمعية التربية الإسلامية؛ بيروت: دار ابن حزم، ط ١، ١٤١٩هـ / ١٩٩٨م.
- مجموع الفتاوى، ابن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وابنه محمد، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤م.
- المحيط البرهاني في الفقه النعماني، برهان الدين ابن مازة البخاري، تحقيق: عبد الكريم سامي الجندى، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٤م.
- المستدرك على مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب: محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن قاسم.
- معالم السنن، الخطابي، حلب: المطبعة العلمية.
- معونة أولي النهى شرح المنتهى، ابن النجار.
- المغني، ابن قدامة، القاهرة: مكتبة القاهرة.
- مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر ابن عاشور، عمان: دار النفائس، ط ٢، ١٤٢١هـ / ٢٠٠١م.
- المنثور في القواعد الفقهية، الزركشي، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط ٢، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م.
- الموافقات، الشاطبي، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط ١، ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م.
- الموسوعة الفقهية الكويتية، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
- الهداية شرح بداية المبتدي، المرغيناني، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- البحوث والتقارير المعاصرة
- وصف الطبيب المسلم بعض الأدوية والعلاجات المحرمة لغير المسلمين، حاتم الحاج، بحث مقدم إلى المؤتمر السنوي لمجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، ٢٠٢٥م.
- قادوس، وليد *Dual-Use Technologies: What is the Islamic Ruling on Building AI that Can Be Used for Both Halal and Haram Purposes?* ورقة إرشادية غير منشورة.

Stanford Institute for Human-Centered Artificial Intelligence. *AI Index Report 2025*. "Research and Development," 2025.

References

- Al-Ashbāh wa-l-Nazā'ir*. Al-Suyūṭī. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1411 AH/1990 CE.
- Al-Bināyah Sharḥ al-Hidāyah*. Al-‘Aynī. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1st ed., 1420 AH/2000 CE.
- Al-Dhakhīrah*. Al-Qarāfī. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī.
- Al-Fatāwā al-Hindiyyah*. Prepared by a committee of scholars under the supervision of Niẓām al-Dīn al-Balkhī. Beirut: Dār al-Fikr.
- Al-Fatāwā al-Kubrā*. Ibn Taymiyyah. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1st ed., 1408 AH/1987 CE.
- Al-Furū‘ wa-Taṣṣīḥ al-Furū‘*. Ibn Muflīḥ and al-Mardāwī. Edited by ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī. Beirut: Mu‘assasat al-Risālah; Riyadh: Dār al-Mu‘ayyad, 1st ed., 1424 AH/2003 CE.
- Al-Furūq*. Al-Qarāfī. Beirut: ‘Ālam al-Kutub.
- Al-Fuṣūl fī al-Uṣūl*. Al-Jaṣṣāṣ. Kuwait: Ministry of Awqāf, 1994 CE.
- Al-Hidāyah Sharḥ Bidāyat al-Mubtadī*. Al-Marghīnānī. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Al-Ikhtiyārāt al-Fiqhiyyah li-Shaykh al-Islām Ibn Taymiyyah Ladā Talāmīdhīh*. Compiled by Sāmī ibn Muḥammad ibn Jād Allāh. Reviewed by Sulaymān ibn ‘Abd Allāh al-‘Umayr and Juday’ ibn Muḥammad al-Juday’. Riyadh: Dār ‘Aṭā’āt al-‘Ilm; Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 3rd ed., 1440 AH/2019 CE.
- Al-Intiṣār li-l-Qur’ān*. Al-Bāqillānī. Amman: Dār al-Faṭḥ; Beirut: Dār Ibn Ḥazm.
- Al-Kāfī fī Fiqh al-Imām Aḥmad*. Ibn Qudāmah. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1st ed., 1414 AH/1994 CE.
- Al-Mabsūṭ*. Al-Sarakhsī. Corrected by a group of scholars. Egypt: Maṭba‘at al-Sa‘ādah.
- Al-Manthūr fī al-Qawā‘id al-Fiqhiyyah*. Al-Zarkashī. Kuwait: Ministry of Awqāf and Islamic Affairs, 2nd ed., 1405 AH/1985 CE.
- Al-Mawsū‘ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaytiyyah*. Kuwait: Ministry of Awqāf and Islamic Affairs.
- Al-Mughnī*. Ibn Qudāmah. Cairo: Maktabat al-Qāhirah.
- Al-Muḥīṭ al-Burhānī fī al-Fiqh al-Nu‘mānī*. Burhān al-Dīn Ibn Māzah al-Bukhārī. Edited by ‘Abd al-Karīm Sāmī al-Jundī. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1st ed., 1424 AH/2004 CE.
- Al-Mujālasah wa-Jawāhir al-‘Ilm*. Aḥmad ibn Marwān al-Dīnawarī. Edited by Abū ‘Ubaydah Mashhūr ibn Ḥasan Āl Salmān. Bahrain: Jam‘iyyat al-Tarbiyah al-Islāmiyyah; Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1st ed., 1419 AH/1998 CE.
- Al-Mustadrak ‘alā Majmū‘ Fatāwā Shaykh al-Islām Ibn Taymiyyah*. Collected and arranged by Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Qāsim.
- Al-Muwāfaqāt*. Al-Shāṭibī. Edited by Abū ‘Ubaydah Mashhūr ibn Ḥasan Āl Salmān. Dār Ibn ‘Affān, 1st ed., 1417 AH/1997 CE.
- Al-Qawā‘id wa-l-Fawā‘id al-Uṣūliyyah wa-Mā Yata‘allaq bihā min al-Aḥkām al-Far‘iyyah*. Ibn al-Laḥḥām. Edited by Muḥammad Ḥāmid al-Fiqī. Cairo: Maṭba‘at al-Sunnah al-Muḥammadiyyah, 1375 AH/1956 CE.
- Al-Risālah*. Al-Shāfi‘ī. Edited by Aḥmad Muḥammad Shākir. Cairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1st ed., 1358 AH/1940 CE.

- Al-Tabṣīrah*. Al-Lakhmī. Edited by Aḥmad ‘Abd al-Karīm Najīb. Qatar: Ministry of Awqāf and Islamic Affairs, 2011 CE.
- Al-Tawḍīḥ fī Sharḥ al-Mukhtaṣar al-Far‘ī li-Ibn al-Ḥājib*. Khalīl ibn Ishāq. Casablanca: Markaz Najībawayh li-l-Makhtūṭāt wa-Khidmat al-Turāth.
- Al-Umm*. Al-Shāfi‘ī. Beirut: Dār al-Fikr, 1410 AH/1990 CE.
- Asnā al-Maṭālib fī Sharḥ Rawḍ al-Ṭālib*. Zakariyyā al-Anṣārī. Beirut: Dār al-Kitāb al-Islāmī.
- Badā‘ī al-Ṣanā‘ī fī Tartīb al-Sharā‘ī*. Al-Kāsānī. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2nd ed., 1406 AH/1986 CE.
- Daqā‘iq Ūlī al-Nuhā li-Sharḥ al-Muntahā*. Al-Buhūtī. Beirut: ‘Ālam al-Kutub.
- Durar al-Ḥukkām fī Sharḥ Majallat al-Aḥkām*. ‘Alī Ḥaydar. Arabic translation by Fahmī al-Ḥusaynī. Beirut: Dār al-Jīl, 1st ed., 1411 AH/1991 CE.
- Ghiyāth al-Umam fī Iltiyāth al-Ḥulam*. Al-Juwaynī. Edited by ‘Abd al-‘Azīm al-Dīb. Maktabat Imām al-Ḥaramayn.
- Iqtidā‘ al-Ṣirāṭ al-Mustaḳīm li-Mukhālafat Aṣḥāb al-Jahīm*. Ibn Taymiyyah. Edited by Nāṣir ‘Abd al-Karīm al-‘Aql. Riyadh: Dār ‘Ālam al-Kutub, 7th ed., 1419 AH/1999 CE.
- Kashshāf al-Qinā‘ ‘an Matn al-Iqnā‘*. Al-Buhūtī. Edited by a committee at the Ministry of Justice. Riyadh: Ministry of Justice, 1st ed., 1421–1429 AH/2000–2008 CE.
- Ma‘ālim al-Sunan*. Al-Khaṭṭābī. Aleppo: al-Maṭba‘ah al-‘Ilmiyyah.
- Mabāḥith fī ‘Ulūm al-Qur‘ān*. Mannā‘ al-Qaṭṭān. Maktabat al-Ma‘ārif li-l-Nashr wa-l-Tawzī‘, 3rd ed., 1421 AH/2000 CE.
- Majmū‘ al-Fatāwā*. Ibn Taymiyyah. Collected and arranged by ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Qāsim and Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Qāsim. Medina: King Fahd Complex for the Printing of the Noble Qur‘an, 1425 AH/2004 CE.
- Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah*. Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āshūr. Amman: Dār al-Nafā‘is, 2nd ed., 1421 AH/2001 CE.
- Ma‘ūnat Ūlī al-Nuhā Sharḥ al-Muntahā*. Ibn al-Najjār.
- Radd al-Muḥtār ‘alā al-Durr al-Mukhtār*. Ibn ‘Ābidīn. Egypt: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī and Sons, 2nd ed., 1386 AH/1966 CE.
- Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Al-Bukhārī. Edited by Muḥammad Zuhayr ibn Nāṣir al-Nāṣir. Dār Ṭawq al-Najāh, 1st ed., 1422 AH.
- Sharḥ al-Ilmām bi-Aḥādīth al-Aḥkām* by Ibn Daqīq al-‘Īd. Taqī al-Dīn Muḥammad ibn ‘Alī ibn Wahb al-Qushayrī. Edited by Muḥammad Khulūf al-‘Abd Allāh. Damascus: Dār al-Nawādir, 2nd ed., 1430 AH / 2009 CE.
- Sharḥ Tuḥfat Ahl al-Ṭalab fī Tajrīd Uṣūl Qawā‘id Ibn Rajab*. ‘Abd al-Karīm al-Lāḥim.
- Sunan Ibn Mājah*. Ibn Mājah. Edited by Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī. Cairo: Dār Iḥyā‘ al-Kutub al-‘Arabiyyah.
- Tamhīd al-Fuṣūl fī al-Uṣūl*. Al-Sarakhsī. Hyderabad: Lajnat Iḥyā‘ al-Ma‘ārif al-Nu‘māniyyah.
- Taqrīr al-Qawā‘id wa-Taḥrīr al-Fawā‘id*. Ibn Rajab. With the gloss of Muḥibb al-Dīn Aḥmad ibn Naṣr Allāh al-Baghdādī and other Hanbali glosses. Edited by Khālīd ibn ‘Alī al-Mushayqīh, ‘Abd al-‘Azīz ibn ‘Adnān al-‘Aydān, and Anas ibn ‘Ādil al-Yatāmā. Kuwait: Rak‘iz li-l-Nashr wa-l-Tawzī‘; Riyadh: Dār Aṭlas, 1st ed., 1440 AH/2019 CE.
- Zād al-Ma‘ād fī Hady Khayr al-‘Ibād*. Ibn al-Qayyim. Beirut: Mu‘assasat al-Risālah, 27th ed., 1415 AH/1994 CE.

Contemporary Studies and Reports

Waṣf al-Ṭabīb al-Muslim Ba‘ḍ al-Adwiyah wa-l-‘Ilājāt al-Muḥarramah li-Ghayr al-Muslimīn.

Hatem al-Haj. Paper presented to the annual conference of the Assembly of Muslim Jurists of America, 2025.

Kadous, Waleed. "Dual-Use Technologies: What Is the Islamic Ruling on Building AI that Can Be Used for Both Halal and Haram Purposes?" Unpublished guiding paper.

Stanford Institute for Human-Centered Artificial Intelligence. *AI Index Report 2025: Research and Development*. 2025.