



فصلية  
عالمية  
محكمة

# الشهاب

ALSHIHAB

متخصصة في البحوث والدراسات الإسلامية  
تصدر عن معهد العلوم الإسلامية بجامعة الوادي - الجزائر

ISSN: 2477-9954, EISSN: 2602-5485

المجلد: 07، العدد: 02، ذو الحجة 1442 هـ / جويلية 2021 م



# ALSHIHAB

Refereed quarterly

Specializing in Research and Islamic Studies  
Published by the Institute of Islamic Sciences  
University of El-oued

ISSN: 2477-9954, EISSN: 2602-5485

Vol. 7, N° 2, Dhu al-Hijjah 1442 – July 2021

منشورات جامعة الشهيد حمه لخضر - الوادي :



ISSN: 2477-9954, EISSN: 2602-5485

مجلد: 07 . عدد: 02. ذو الحجة 1442 هـ / جويلية 2021 م

المدير الشرفي

عمر فرحاتي

مدير جامعة الوادي

[recteur@univ-eloued.dz](mailto:recteur@univ-eloued.dz)

مدير المجلة مسؤول النشر

إبراهيم رحمانى

مدير معهد العلوم الإسلامية - جامعة الوادي

[rahmani-brahim@univ-eloued.dz](mailto:rahmani-brahim@univ-eloued.dz)

رئيس التحرير

مصطفى حميداتو

[mostafa-hamidatou@univ-eloued.dz](mailto:mostafa-hamidatou@univ-eloued.dz)

نائب رئيس التحرير

حمزة بوخزنة

[boukhezna-hamza@univ-eloued.dz](mailto:boukhezna-hamza@univ-eloued.dz)

للمراسلة: رئيس تحرير مجلة الشهاب - معهد العلوم الإسلامية - جامعة الوادي، ص ب 789  
مدينة الوادي 39000، ولاية الوادي - الجزائر.

✉ البريد الإلكتروني للمجلة: [alshehab@univ-eloued.dz](mailto:alshehab@univ-eloued.dz)

✉ الموقع الإلكتروني للمجلة: <https://www.univ-eloued.dz/shehab/>

✉ صفحة المجلة على البوابة الجزائرية للمجلات العلمية:

<https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/391>

## هيئة التحرير

أولاً: من داخل الجامعة (جامعة الوادي):

1. مصطفى حميداتو (رئيس التحرير) [mostafa-hamidatou@univ-eloued.dz](mailto:mostafa-hamidatou@univ-eloued.dz)
2. إبراهيم رحماني [rahmani-brahim@univ-eloued.dz](mailto:rahmani-brahim@univ-eloued.dz)
3. حمزة بوخزنة [hamzaboukhezna@gmail.com](mailto:hamzaboukhezna@gmail.com)
4. عبد المجيد مباركية [Aboumoncef2@outlook.fr](mailto:Aboumoncef2@outlook.fr)

ثانياً: من الجامعات الوطنية:

1. شوقي نذير (جامعة غرداية) [chaouki.nadir@gmail.com](mailto:chaouki.nadir@gmail.com)
2. عبيد بوداود (جامعة معسكر) [a.boudaoud@univ-mascara.dz](mailto:a.boudaoud@univ-mascara.dz)
3. ماحي قندوز (جامعة تلمسان) [wassime78@hotmail.com](mailto:wassime78@hotmail.com)
4. مسعود فلوسي (جامعة باتنة 1) [messaoudfeloussi@yahoo.com](mailto:messaoudfeloussi@yahoo.com)
5. محمد بوكماش (جامعة خنشلة) [mboukemmake@gmail.com](mailto:mboukemmake@gmail.com)
6. نورة بن حسن (جامعة باتنة 1) [nourabenhacene@yahoo.fr](mailto:nourabenhacene@yahoo.fr)

ثالثاً: من خارج الوطن:

1. بدران بن لحسن (مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية - قطر) [bbenlahcene@gmail.com](mailto:bbenlahcene@gmail.com)
2. ديارا سيالك (جامعة الفرقان الإسلامية - كوت ديفوار) [isaague22@hotmail.com](mailto:isaague22@hotmail.com)
3. رحاب يوسف (جامعة بني سويف - مصر) [dr.rehab.yousef@art.bsu.edu.eg](mailto:dr.rehab.yousef@art.bsu.edu.eg)
4. رشيد كهوس (جامعة عبد المالك السعدي - المغرب) [rachid1433@yahoo.com](mailto:rachid1433@yahoo.com)
5. زياد الرواشد (جامعة اسطنبول - تركيا) [guller\\_guler@yahoo.com](mailto:guller_guler@yahoo.com)
6. سمحاء عبد المنعم أبو العطا عطية (جامعة الأزهر - مصر) [samhaa1984@hotmail.com](mailto:samhaa1984@hotmail.com)
7. صالح نعمان (جامعة الملك خالد - السعودية) [salahnaamane@gmail.com](mailto:salahnaamane@gmail.com)
8. عبد الحق حميش (جامعة حمد بن خليفة - قطر) [hamichemail@gmail.com](mailto:hamichemail@gmail.com)
9. عبد العزيز دخان (جامعة الشارقة - الإمارات العربية المتحدة) [adakhn@sharjah.ac.ae](mailto:adakhn@sharjah.ac.ae)
10. عبد القادر بخوش (جامعة قطر - قطر) [bekhouche@qu.edu.qa](mailto:bekhouche@qu.edu.qa)
11. عبد القادر شاشي (جامعة اسطنبول صباح زعيم) [drchachi54@gmail.com](mailto:drchachi54@gmail.com)
12. علي أبو الفتح حسين العبادي (جامعة النيلين - السودان) [aliaboualfateh@gmail.com](mailto:aliaboualfateh@gmail.com)
13. عماد حمدي إبراهيم (جامعة الوصل - دبي، الإمارات ع م) [dremadhamdi2@gmail.com](mailto:dremadhamdi2@gmail.com)
14. فخري صبري محمد راضي (جامعة الأمة - فلسطين) [fakhriradi72@gmail.com](mailto:fakhriradi72@gmail.com)
15. قذافي الغنانيم (جامعة الشارقة - الإمارات العربية المتحدة) [d.kathafi@hotmail.com](mailto:d.kathafi@hotmail.com)
16. محمد أنس سرميني (جامعة 29 مايو اسطنبول - تركيا) [anassarmene@gmail.com](mailto:anassarmene@gmail.com)
17. محمد سماعي (جامعة الشارقة - الإمارات العربية المتحدة) [dr.semair\\_m@yahoo.fr](mailto:dr.semair_m@yahoo.fr)
18. نجيب بن خيرة (جامعة الشارقة - الإمارات ع المتحدة) [nadjibhistory@gmail.com](mailto:nadjibhistory@gmail.com)
19. هشام يسري محمد العربي (جامعة نجران - السعودية) [elkhallal@hotmail.com](mailto:elkhallal@hotmail.com)
20. وليد حسين (جامعة القصيم - السعودية) [waliid517@hotmail.com](mailto:waliid517@hotmail.com)
21. يوسف ناصر (الجامعة الإسلامية العالمية - ماليزيا) [youcef.nasser@gmail.com](mailto:youcef.nasser@gmail.com)

## التدقيق اللغوي

عبد القادر حوبه ([abdelkader-houba@univ-eloued.dz](mailto:abdelkader-houba@univ-eloued.dz))، العيد حذيق ([alaide1980@gmail.com](mailto:alaide1980@gmail.com))،  
ياسين باهي ([yacine.maliki@gmail.com](mailto:yacine.maliki@gmail.com))، عبد الغني حوبه ([Abdelghani.houba@gmail.com](mailto:Abdelghani.houba@gmail.com))

# المحتويات

مجلة الشهاب - مجلد: 07 - عدد: 02 - ذو الحجة 1442هـ / جويلية 2021 م

الموضوع	الصفحة
• بين يدي العدد	06
• فوائد من كتاب النشر في القراءات العشر للحافظ المقرئ المحقق شمس الدين ابن الجزري (ت 833هـ) جمع: أبي عبد الله محمد بن محمد بن أحمد بن عبد الله الرحمانى المراكشي (كان حيا سنة 1070هـ) تقديم وتحقيق (من باب هاء الكناية إلى آخر باب أحكام النون الساكنة والتنوين).	07
• معالم التزكية النفسية في القرآن من خلال قصة إبراهيم عليه السلام.	27
• المجتمع الإنساني "إشارات في الاتفاق والافتراق" من خلال قوله تعالى: ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ (الفاتحة:7).	39
• القيم القرآنية الحاكمة للتربية وأثرها في تعزيز الأمن التعليمي.	63
• سُبُل تحقيق الأمن الغذائي في ضوء القرآن الكريم و السنة النبوية.	83
• الوسائل السلمية في تسوية المنازعات الدولية في القرآن الكريم والسنة.	101
• فاعلية الروابط الإحالية في تماسك الحوار النبوي - حديث "الشفاعة يوم القيامة" أنموذجا.	123
• اقتضاء العرف التخصيص في خطاب المكلفين وآثاره الفقهية.	139
• العفو عن القاتل غيلة في الفقه الإسلامي والقانون الجزائري - دراسة مقارنة	155
• جوانب الفراغ التشريعي في أحكام الميراث من خلال قانون الأسرة الجزائري - دراسة مقارنة	175
• موافقة الزوج على الخلع - دراسة مقارنة	193

- الاعتبارات الإنسانية المانعة من تنفيذ العقوبات الشرعية. ط.د. مراد قرازة، وأ.د. عبد المجيد بوكركب (جامعة باتنة 1 - الجزائر). 217
- استخدامات الهندسة المالية الإسلامية في تمويل القطاع العقاري - دراسة مقارنة بين نظام الأوراق المالية المدعوم برهونات عقارية MPTS والصكوك الإسلامية. ط.د. محمد زواري فرحات، وأ.د. إبراهيم رحمانى (جامعة الوادي - الجزائر). 237
- الضيغ الشرعية المعاصرة للاستثمار الوفي (مفهومها.. تطبيقاتها). معن حسين نعناع (جامعة اسطنبول صباح زعيم - تركيا)، ود. محمد أنس سرميني (جامعة اسطنبول 29 مايو - تركيا). 253
- الجندر والاشتباك مع ركائز الأسرة «مقاربة مقاصدية». د. فضيلة تركي، ود. سميرة خزار (جامعة باتنة 1 - الجزائر). 287
- مواقف علماء الجزائر في مواجهة مشاريع الاحتلال الفرنسي. ط.د. علي بن زينب، وأ.د. عبد الكريم بوغزالة (جامعة الوادي - الجزائر). 305
- بيانات العدد باللغة الإنجليزية. 327



## أسماء المراجعين الذين أسهموا في تحكيم أبحاث هذا العدد

(وفق الترتيب الهجائي)

مجلة الشهاب: مجلد: 07 - عدد: 02 - ذو الحجة 1442هـ / جويلية 2021م

- |   |  |
|---|--|
| <ul style="list-style-type: none"> <li>■ عبد الكريم الخلف (السعودية)</li> <li>■ عبد المجيد لخذاري (جامعة خنشلة)</li> <li>■ عزوز مناصرة (جامعة باتنة 1)</li> <li>■ علي باللموش (جامعة الوادي)</li> <li>■ عماد حمدي إبراهيم (مصر - دبي)</li> <li>■ غنية بوحوش (جامعة جيجل)</li> <li>■ محمد أنس سرميني (تركيا)</li> <li>■ محمد صديق (تركيا)</li> <li>■ محمد فتوح (جامعة تيسمسيلت)</li> <li>■ محمد لطفي كينة (جامعة الوادي)</li> <li>■ محي الدين اسطنبولي (جامعة البلدة 2)</li> <li>■ منوبة برهاني (جامعة باتنة 1)</li> <li>■ نبيل موفق (جامعة الوادي)</li> <li>■ نورة بن حسن (جامعة باتنة 1)</li> <li>■ ولد محمد الأمين سيدي محمد (موريتانيا)</li> </ul> | <ul style="list-style-type: none"> <li>■ إبراهيم رحمانى (جامعة الوادي)</li> <li>■ أحمد الفكييري (المغرب)</li> <li>■ أحمد سعود (جامعة الوادي)</li> <li>■ أحمد عيساوي (جامعة باتنة 1)</li> <li>■ العيد حذيق (جامعة الوادي)</li> <li>■ جمال غريسي (جامعة الوادي)</li> <li>■ حسيبة حسين (جامعة البلدة 2)</li> <li>■ حكيم بوغازي (جامعة مستغانم)</li> <li>■ حمزة بوخزنة (جامعة الوادي)</li> <li>■ حمزة عواد (جامعة وهران 1)</li> <li>■ خالد تواتي (جامعة الوادي)</li> <li>■ ديارا سيالك (ساحل العاج)</li> <li>■ رشيد كهوس (المغرب)</li> <li>■ عبد الرحمن السنوسي (جامعة الجزائر 1)</li> <li>■ عبد القادر مهاوات (جامعة الوادي)</li> </ul> |
|---|--|



## قواعد النشر في المجلة

ترحب المجلة بكل إسهامات الأساتذة والباحثين، وطلبة الدكتوراه، ويشترط في البحوث والدراسات المرشحة للنشر بالمجلة ما يأتي:

- اندراج المقال ضمن تخصص المجلة (العلوم الإسلامية والعربية).
- المعالجة الموضوعية وفق الأسلوب العلمي الموثق.
- الالتزام بأصول البحث العلمي وقواعده العامة والأعراف الجامعية في التوثيق الدقيق لمواد المقال.
- أن لا يكون المقال منشورا أو مقدما للنشر في مجلة أخرى.
- أن لا يكون المقال مستلا من رسالة جامعية أو من كتاب سبق نشره.
- يشترط في المقالات ذات الصبغة النقدية التزام الموضوعية، وتجنب العبارات الجارحة.
- أن تتراوح عدد صفحات المقال من (12) إلى (30) صفحة، بعد إدخال المقال في قالب المجلة.
- أن يلتزم المؤلف بمعايير البحث العلمي وقواعده مع مراعاة التصحيح الدقيق للمقال.
- يرسل المقال حصريا عبر صفحة المجلة على البوابة الجزائرية للمجلات العلمية (ASJP) بعد وضعه في القالب المخصص والذي يحتمل من أيقونة "تعليمات للمؤلف" وتستكمل جميع البيانات المطلوبة فيه. رابط صفحة المجلة: <https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/391>

□ يتم الفحص الأولي للمقالات الواردة من قبل رئيس التحرير؛ حيث ينظر في اندراج المقال ضمن محاور المجلة، وكذا مدى الالتزام بوضع المقال في القالب المخصص وتسجيل جميع البيانات المطلوبة. ويتم رفض المقالات غير المطابقة.

□ يقوم رئيس التحرير بتشفيره المقال وإغفال كل ما يشير إلى المؤلف (المؤلفين)، ثم يحوله إلى صيغة (pdf)، ويوجهه بعدها إلى "المحرر المساعد" المتخصص من ضمن محرري المجلة لأجل متابعة عملية التحكيم، أو يوجهه هو مباشرة إلى التحكيم، والذي يتم وجوباً بطريقة سرية من قبل اثنين من المراجعين المتخصصين، ولا يكونان من نفس المؤسسة. فإذا كانت نتيجة التحكيم متوافقة فإنها تعتمد؛ أما في حالة الاختلاف فإنه يلجأ للتحكيم الثالث، وهو المرجح.

□ يتابع المؤلف خطوات سير معالجة مقاله من خلال حسابه على البوابة الجزائرية للمجلات العلمية (ASJP).

□ يرسل المؤلف (المؤلفون) بعد تلقي الإشعار بقبول المقال تعهداً موقفاً وفق النموذج المتضمن في "دليل للمؤلف" في صفحة المجلة بالبوابة (ASJP)، ويرسل مصوراً إلى بريد المجلة: [alshehab@univ-eloued.dz](mailto:alshehab@univ-eloued.dz)

□ يقوم المؤلف بعد تلقي الإشعار بقبول المقال بإدراج المراجع التي اعتمدها فيه، وهذا من خلال حسابه على البوابة الجزائرية للمجلات العلمية (ASJP).

□ تمتلك المجلة حقوق نشر المقالات المقبولة فيها للنشر، ولا يجوز نشرها لدى جهة أخرى إلا بعد الحصول على ترخيص رسمي من إدارة المجلة.

• ما ينشر في المجلة يعبر عن رأي كاتبه، ولا يمثل بالضرورة رأي المجلة.

• يخضع ترتيب الموضوعات بالمجلة لاعتبارات فنية لا ترتبط برتبة الباحث ولا بمكانته العلمية.



## بين يدي هذا العدد

الْحَمْدُ لِلَّهِ، نَحْمَدُهُ وَنَسْتَعِينُهُ وَنَسْتَغْفِرُهُ، وَنَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ شُرُورِ أَنْفُسِنَا وَمِنْ سَيِّئَاتِ أَعْمَالِنَا، مَنْ يَهْدِهِ اللَّهُ فَلَا مُضِلَّ لَهُ، وَمَنْ يَضِلَّ فَلَا هَادِيَ لَهُ. وَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ،  
أَمَا بَعْدُ:

﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: 102].

﴿يَأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَجِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء: 1].

﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ﴿٧٠﴾ يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ  
فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب: 70 و71].

أما بعد:

فإن أصدق الحديث كتاب الله وأحسن الهدي هدي محمد صلى الله عليه وسلم، وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار.

يسعدنا أن نرف إلى جمهور الباحثين والمتابعين للدراسات الإسلامية والعربية العدد التسلسلي "23" (المجلد السابع، العدد الثاني) من مجلة الشهاب، وقد ضمناه جملة مختارة من البحوث المهمة في مادة تخصصها؛ فجاء ثريا بالدراسات المتنوعة التي تستمد بهاءها ورونقها من عبق الشريعة وهداية السماء؛ وتفتح آفاقا واسعة للمتخصصين لأجل إثراء جملة من الأفكار المتضمنة، أو مناقشتها والاستدراك عليها، كما توجه بعض المقالات إلى زوايا من النظر والبحث يحسن التنبه لها، والاشتغال في إطارها.

نسأل الله تعالى أن يتقبل هذا العمل وينفع به، ويبارك الجهود.

أسرة تحرير المجلة

## فوائد من كتاب النشر في القراءات العشر للحافظ المقرئ المحقق شمس الدين ابن الجزري (ت 833 هـ) جمع أبي عبد الله محمد بن محمد بن أحمد بن عبد الله الرحماني المراكشي (كان حيا سنة 1070هـ) تقديم وتحقيق:

(من باب هاء الكناية إلى آخر باب أحكام النون الساكنة والتنوين)

*Benefits from the book of alnashr fi alqira'at aleashr lilhafiz abn aljazary publishing in the ten qira'at of the verified Hafiz reciter Shams al-Din Ibn al-Jazari (833). Collection: Abi Abdullah Muhammad bin Muhammad bin Ahmed bin Abdullah Al-Rahmani Al-Marrakshi (was alive in 1070 AH) book editing (From Chapter E of Metonymy to the end of Chapter of Rulings of Noon and Al-Tuwanun)*

أمين بن أحمد انقيرة

مختبر التراث الفكري والعقدي في الغرب الإسلامي، جامعة الحسن الثاني - الدار البيضاء (المغرب)

[nkira7@gmail.com](mailto:nkira7@gmail.com)

تاريخ الاستلام: 2020/11/29 تاريخ القبول: 2021/04/01 تاريخ النشر: 2021/07/15



ملخص:

يروم هذا البحث تحقيق مخطوط نفيس في القراءات والتجويد، وهو يحوي فوائد منتقاة من كتاب النشر في القراءات العشر للحافظ ابن الجزري، جمعها الشيخ محمد الرحماني رحمه الله من قراء الغرب الإسلامي خلال القرن الحادي عشر، وخصصت هذا البحث من باب هاء الكناية إلى آخر باب أحكام النون الساكنة والتنوين.  
الكلمات المفتاحية:

فوائد كتاب النشر؛ ابن الجزري؛ محمد الرحماني.

**Abstract:**

This research aims at the process of manuscript editing in the variant recitations and phonology of the Qur'an. It contains selected benefits from the book of alnashr fi alqira'at aleashr lilhafiz abn aljazary, published in the ten qira'at of Al-Hafiz Ibn Al-Jazari, collected by Sheikh Muhammad Al-Rahmani, may God have mercy on him, from the reciters of the Islamic west during the eleventh century.

**Key Words:**

Benefits of alnashr's Book; Ibn Al-Jazari; Muhammad Rahmani.

\* المؤلف المراسل.



## 1. مقدمة

الحمد لله الذي أورثنا كتابه، وعلمنا علم حروفه وقراءاته، وشرف أهله فجعلهم من خاصته، وجَمَلهم بتلاوة آي كتابه، فحازوا بذلك من الشرف أعلاه، ومن العز أعظمه وأسناه.

والصلاة والسلام على سيدنا محمد النبي الأمي؛ خير من قرأ القرآن وأقرأه، وعلى آله وصحبه السالكون منهجه القويم، وعلى التابعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد: فإن مما لا ريب فيه لدى أولي الألباب، أن علم القراءات رواية ودراية من أشرف العلوم وأنفعها؛ لتعلقه بأشرف كتاب، وهو كتاب الله عز وجل.

ولهذا اهتم به علماء السلف والخلف، فألّفوا فيه التآليف العديدة المفيدة، على اختلافها وتنوع مسالكها.

فمنهم من ألف في القراءات السبع، ومنهم من ألف في الثمان، والعشر، والأربعة عشر، ومنهم من زاد على ذلك، ومنهم من نقص.

وهناك صنف آخر عني بالتصنيف في بعض الجزئيات والمسائل المفردة، سواء بطريق النظم أو النثر.

وإن كتاب النشر في القراءات العشر للحافظ ابن الجزري رحمه الله من أنفس المصنفات في هذا العلم.

ولهذا فلا غرابة أن نجد اهتمام المشاركة والمغاربة به على السواء، وإن من بين من عني به من قراء الغرب الإسلامي خلال القرن الحادي عشر الهجري الشيخ ابن القاضي المكناسي والشيخ محمد الرحماني وغيرهما.

وقد وقفت على مخطوط نفيس للشيخ الرحماني، جمع فيه جملة من الفوائد المهمة في التجويد والقراءات، فارتأيت أن أشتغل في مجموعة من المقالات.

وقد وسمته بـ: فوائد من كتاب النشر في القراءات العشر للحافظ المقرئ المحقق شمس الدين ابن الجزري (ت 833هـ)، جمع أبي عبد الله محمد بن محمد بن أحمد بن عبد الله الرحماني المراكشي (كان حيا سنة 1070هـ)، تقديم وتحقيق (من باب هاء الكناية إلى آخر باب أحكام النون الساكنة والتنوين)

## 1.1. قيمة البحث وأهميته:

لهذا البحث أهمية كبيرة، يمكن تجليتها من خلال ما يلي:

أولا: أن هذا المؤلف رام جمع فوائد مهمة نفيسة من كتاب يعد عمدة المجودين والمقرئين، وهو كتاب النشر في القراءات العشر.

ثانيا: أن هذه الفوائد جمعها عالم من علماء القراءات، عُلِمَ باعه فيه من خلال ما يلي:

✓ شهادات علماء عصره له؛ كابن القاضي المكناسي (ت 1082هـ) ومحمد بن يوسف التملي المراكشي (ت 1048هـ) وغيرهما.  
 ✓ قيمة ما خلفه من تراث علمي مكين في علم القراءات والتجويد، كما سيأتي التنبيه عليه في مبحث: آثاره ومؤلفاته.

## 2.1. خطة البحث وخطواته:

قد قسمت البحث بعد هذه المقدمة إلى: مبحثين وخاتمة وفهرس للمصادر والمراجع:

المبحث الأول: للتقديم: وقسمته إلى مطلبين:

الأول: سيرة الشيخ الرحماني: وقد خصصته للتعريف بالشيخ محمد الرحماني المراكشي، وذكرت فيه: اسمه، ونسبه، ولقبه، ومولده، ووفاته، وشيوخه، وتلامذته، ومؤلفاته، وثناء العلماء عليه.  
 والثاني: في مباحثات حول الكتاب المخطوط: وقد خصصته للحديث عنه تعريفاً ومنهجاً، مع توثيقه نسبة وتسمية، ثم ختمت بوصف النسخ المخطوطة المعتمدة ومنهج التحقيق.  
 وأما المبحث الثاني: فخصص للنص المحقق بكافة حيثياته التي ذكرت في منهج التحقيق.  
 وأما الخاتمة: فذكرت فيها أهم نتائج البحث، ثم التوصيات.  
 وفي الختام أسأل الله تعالى أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، وأن ينفع به.  
 وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وآله وصحبه، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، والحمد لله رب العالمين.

## 2. المبحث الأول: التقديم

### 1.2. سيرة الإمام أبي عبد الله محمد بن محمد الرحماني:

#### 1.1.2. مظان الترجمة:

لم يحظ مترجمنا الشيخ محمد بن محمد الرحماني بكبير عناية في كتب التراجم والفهارس والطبقات والتاريخ، سوى بعض الشذرات المتناثرة هنا وهناك، ومن هذه المراجع التي وقفت عليها واعتمدها في هذا البحث:

- ✓ تقييد أشياخي وما قرأت عليهم، للشيخ الناظم محمد الرحماني رحمه الله.
- ✓ الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام للمراكشي 294/5-295.
- ✓ القراء والقراءات بالمغرب لسعيد أعراب 111-112.
- ✓ قراءة الإمام نافع عند المغاربة للدكتور عبد الهادي حميتو 350/4-365.
- ✓ الحركة الفكرية بالمغرب ص: 393.

✓ إمتاع الفضلاء بتراجم القراء فيما بعد القرن الثامن الهجري (2/ 163).

✓ الموسوعة الميسرة في تراجم أئمة التفسير والإقراء والنحو واللغة (3/ 2353).

ويلاحظ على هذه المراجع ملاحظتان:

الأولى: أنها أغفلت جميعها تاريخ ولادة ووفاة الشيخ الرحماني رحمه الله.

والثانية: أنها لم تذكر تفاصيل حياة الشيخ الرحماني؛ كنشأته وطلبه للعلم....

### 2.1.2. اسمه ونسبه وألقبه:

أبو عبد الله محمد بن محمد بن أحمد بن عبد الله الرحماني المراكشي<sup>1</sup>، ويقال: "الرحماني"، الحشادي<sup>2</sup>، المدعو بابن الحاج<sup>3</sup>.

والرحماني أو الرحماني: نسبة إلى قبيلة الرحامنة المغربية.

وكلتا الصيغتين واردتان، ففي بعض مصنفاته تحليلته بالرحماني؛ كالهديّة المرضية لطالب القراءة المكية<sup>4</sup>، وتذكرة المقري في قراءة البصري، وكذا في نص إجازة الشيخ ابن القاضي الثرية<sup>5</sup>، وإجازة الشيخ محمد التملي<sup>6</sup>، رحمهم الله جميعا.

وفي بعضها تحليلته بالرحماني؛ كتكميل المنافع في قراءة الطرق العشرة المروية عن نافع<sup>7</sup>.

وكذلك في إجازة الشيخ ابن القاضي المكناسي المنظومة:

ليشهدوا بأنني أجزت محمدا في كل ما رويت  
نجل محمد الرحماني النسب قبيله بسوس من خير العرب<sup>8</sup>

### 3.1.2. مولده ونشأته ووفاته:

أما عن تاريخ مولده؛ فلم أظفر به في الكتب التي ترجمت للشيخ أبي عبد الله الرحماني.

أما عن نشأته؛ فليس فيها سوى ما يفيد كون الشيخ الرحماني رحماني الأصل؛ من قبائل الرحامنة، نزل مراكش ومات بها؛ كما أفاد بذلك صاحب الإعلام العلامة السملالي (ت1378هـ)<sup>9</sup>، والدكتور سعيد أعراب (ت1424هـ)<sup>10</sup>.

بالإضافة إلى ما ورد في تقييد الشيخ الرحماني عن شيخه البوعناني سنة 1046هـ بالزاوية البكرية الشهيرة بالدلائية، ونصه: ("انتهى ما قيدت عن شيخنا سيدي محمد البوعناني في الختمة الثانية، وكان ابتداءنا لها في اليوم الرابع من جمادى الأولى وختمنها في اليوم السابع عشر من الشهر المذكور، فمدة القراءة أربعة عشر يوما، وذلك سنة ست وأربعين وألف بالزاوية البكرية الشهيرة بالدلائية أدام الله عمارتها،

وحفظ حوزتها بجاه النبي وآله وصحبه وتابعيه"، ثم كتب تحته: "عبد ربه سبحانه الراجي عفوه وغفرانه محمد بن محمد بن أحمد الرحماني لطف الله به"<sup>11</sup>.

وفي قول ابن القاضي المكناسي:

نجل محمد الرحماني النسب قبيله بسوس من خير العرب

ما يفيد أن للشيخ الرحماني ارتباطا بسوس، ويحتمل أن يكون تتلمذ فيها أيضا على بعض شيوخها، والعلم عند الله تعالى.

وفي قول حجي: (تتلمذ لمشيخة فاس)<sup>13</sup>، ما يفيد رحلة الشيخ الرحماني إلى فاس آنذاك؛ خصوصا وأنه قرأ على ابن القاضي (ت1082هـ)، في سنة 1039هـ، وقد كان مستقر الشيخ ابن القاضي (ت1082هـ) بفاس.

أما عن وفاته؛ فلم أفق على تاريخ وفاته، وقد أفدنا أنه كان حيا سنة 1070هـ من تاريخ نظم "الهدية المرضية"؛ كما نبه عليه الدكتور سعيد أعراب<sup>14</sup>، ونصه من الأرجوزة الرحمانية:

وادع بأحسن الدعا كما ورد (شمل) بها التاريخ (صدر) للعدد<sup>15</sup>

(وشمل) في حساب الجمل المغربي يقابله 1070هـ، وهذا هو أكبر تاريخ وقفنا عليه في مؤلفاته، والعلم عند الله تعالى.

#### 4.1.2. مشيخته وأساتيذه:

قرأ الشيخ أبو عبد الله الرحماني على ثلثة من العلماء والقراء، وهم كما جاء ذكرهم في مؤلف الشيخ الرحماني الذي سماه "تقييد أشياخي وما قرأت عليهم"<sup>16</sup>؛ وهم:

- ✓ الشيخ..ابن محمد الزيزي: الفقيه الأستاذ، قرأ عليه ثلاث ختمات بالسبع.
- ✓ الشيخ عبد الله بن محمد: الأستاذ المحقق المتقن، قرأ عليه ختمة كاملة بالسبع، وأخرى بالسبع والعشر إلى: (وواعدنا موسى)<sup>17</sup>.
- ✓ الشيخ محمد المسناوي بن محمد بن أبي بكر (ت1059هـ): الأستاذ الفاضل الحافظ المتقن المحدث النحوي اللغوي، قرأ عليه ختمتين بالسبع.
- ✓ الشيخ محمد المعمري: قرأ عليه ختمة بالسبع.
- ✓ الشيخ محمد بن محمد بن سليمان البوغناني (ت1063هـ): الفقيه الأستاذ الحافظ المتقن، إمام القراء في فاس المحروسة، قرأ عليه ختمتين بالسبع.

- ✓ الشيخ أبو زيد عبد الرحمن بن القاضي (ت 1082هـ): الأستاذ الحافظ الضابط المتقن، قرأ عليه ختمة بالسبع وأخرى بالعشر.
- ✓ الشيخ محمد بن عبد القادر السفيناني: قرأ عليه ختمتين بالعشر.
- ✓ الشيخ أبو عبد الله محمد بن يوسف التملي (ت 1048هـ): قرأ عليه سورة البقرة بالسبع وبالطرق العشر، وأجازته فيهما.

#### 5.1.2. تلامذته:

لقد كان الشيخ الرحماني خلف شيخه محمد بن يوسف التملي (ت 1048هـ) في تدريس القراءات بمراكش، وزاوج بين التدريس والتأليف، وانتفع الطلبة من مجالس قراءته من كتبه وروايتها عنه<sup>18</sup>، وهذا يعني أنه درّس كثيرا من الطلبة والقراء والعلماء، ولكن للأسف لم تسجل مظان ترجمته أي اسم لأحد تلامذته، ولعل أحدا ممن عاصره أو من تلامذته كتب شيئا من سيرة الرحماني رحمه الله، وما زالت مخطوطة، لم يكتب لها الظهور، والعلم عند الله تعالى.

وقد حاولت أن أقف على شرح للشيخ "إبراهيم بن عبد الرحمن بن محمد بن داود من لا يخاف" في خزانة تمكروت<sup>19</sup>، عسى أن أجدا شيئا يسعف في إغناء ترجمته، ولكن لم يتيسر لي ذلك، والله وحده الموفق.

#### 6.1.2. مؤلفاته:

- ✓ الهدية المرضية لطالب القراءة المكية<sup>20</sup>: وهي أرجوزة في قراءة عبد الله بن كثير المكي من روايتي البزي وقنبل، من طريق الشاطبية واليسير، عدد أبياتها 264 بيتا.
- ✓ تكميل المنافع في قراءة الطرق العشرة المروية عن نافع<sup>21</sup>: قيده المؤلف رحمه الله لنفسه، وللمبتدئين في هذا العلم؛ كما ذكر في مقدمة كتابه<sup>22</sup>، وهذا من المؤلف على سبيل التواضع، وإلا فإن كتابه هذا تبصرة للمبتدي، وتذكرة للمتمهي، وهو من الكتب النافعة في الطرق العشر النافعية، اعتمد فيه على تقييد بعض أشياخه، وعلى كتاب تقريب النشر في طرق العشر للشيخ الزروالي، وتفصيل عقد الدرر لابن غازي المكناسي<sup>23</sup>.
- ✓ تذكرة المقري في قراءة أبي عمرو البصري: وهي قصيدة لامية من البحر الطويل، نظمها سنة 1061هـ، وعدد أبياتها 285 بيتا، وهي في قراءة أبي عمرو البصري من روايتي الدوري والسوسي، وقد ذكر الخلف فيها مع قراءة نافع من روايتي قالون وورش.

ويوجد من تذكرة المقري نسخ كثيرة في خزائن المخطوطات، منها: ثمانية نسخ بالخزانة الحسنية: 1083 - 1582 - 12939 - 13330 - 13344 - 13456 - 13508 - 13523 -، ونسخة بالخزانة

الحمزاوية برقم (279)، ونسخة بالخزانة الحبسية التابعة لنظارة الأوقاف بأسفي ضمن مجموع برقم (732)، ونسخة بالخزانة الوطنية نسخت سنة 1090هـ على يد محمد بن عبد الله بن الحسين البوسعيدي ضمن مجموع برقم ق-1004، من: 203 إلى: 209ب، ونسختان بالخزانة المحجوبية بالشوس، ضمن مجموع، برقم: 256<sup>24</sup>.

✓ تبصرة الإخوان في مقرا الأصبهاني<sup>25</sup>: وهي منظومة في ذكر ما خالف فيه الأصبهاني الأزرق، انتهى من نظمها سنة 1045هـ<sup>26</sup>.

✓ تأليف في محذوفات القراء<sup>27</sup>.

✓ منظومة في التجويد: ستشر بإذن الله في مجلة علمية محكمة.

✓ تقييد عن أشياخه وما قرأ عليهم<sup>28</sup>: خصوصا الشيخ محمد بن أبي بكر سنة 1044هـ، والشيخ البوعناني<sup>29</sup> سنة 1046هـ وسنة 1038هـ<sup>30</sup>، وفيه أيضا إجازات أشياخه المنظومة والمنتشرة؛ ومنهم: ابن القاضي المكناسي وابن يوسف التملي المراكشي<sup>31</sup>.

✓ تقييد من كتاب بيان الخلاف و التشهير<sup>32</sup>.

✓ فوائد من كتاب النشر لابن الجزري (ت833هـ): وهي موضوع هذا المقال تحقيقا ودراسة.

✓ نظم سند إجازة الشيخ علي بن هارون للسلطان أبي العباس الوطاسي: إلى الإمام أبي عمرو الداني، وقد أتمه الشيخ الرحمانى إلى سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم<sup>33</sup>.

✓ نظم سند التعريف لأبي عمرو الداني<sup>34</sup>.

### 7.1.2. ثناء العلماء عليه:

هذه طائفة من شهادات أساتذته وبعض مترجميه:

قال الشيخ المقرئ محمد بن يوسف التملي (ت 1048هـ): (الطالب النبيل الأستاذ المرتل لكتاب الله - عز وجل - المتقن سيدي محمد بن محمد بن أحمد الرحمانى)<sup>35</sup>.

وقال الشيخ عبد الرحمن بن القاضي (ت 1082هـ): (الطالب النجيب، الحاذق اللبيب، الحافظ المتقن الفقيه الأجل، التالي لكتاب الله عز وجل، الأستاذ سيدي محمد بن محمد الرحمانى)<sup>36</sup>.

وقال فيه نظما<sup>37</sup>:

ليشهدوا	بأنني	أجزت	محمدًا	في كل ما	رويت
نجل محمد	الرحامني	النسب	قبيله	بسوس	من خير العرب
الحافظ	المتقن	للوفاة	وضبطها	في ختمة	البداية

قرأ علي ختمتين ذا الحبيب      قراءة يغبطها الحبر اللبيب  
بمقرئ السبع الأئمة الكرام      المتواترة عن خير الأنام

ثم ساق سنده نظماً.

وقال فيه الشيخ العباس بن إبراهيم السملالي (ت 1378هـ): (الشيخ، الإمام، الفقيه، العلامة الأكبر، الفهامة)<sup>38</sup>.

## 2.2. مباحث حول كتاب فوائد النشر:

### 2.2.1. توثيق الكتاب نسبة وتسمية:

نسبة كتاب "فوائد النشر" للشيخ محمد الرحماني رحمه الله مستقاة من النسخة المخطوطة؛ حيث ورد في البداية:

(قال الشيخ الإمام العلامة الهمام الأستاذ أبو عبد الله سيدي محمد بن محمد الرحماني المدعو بابن الحاج رحمه الله ورضي عنه).

أما التسمية؛ فوردت عند قول المصنف رحمه الله:

(هذه الأوراق جمعت فيها بعض الفوائد من كتاب النشر للإمام الكبير شيخ الإسلام وحجة الأنام محمد بن محمد بن محمد بن الجزري رحمه الله).

### 2.2.2. موضوع الكتاب ومنهج المصنف:

هذا المؤلف للشيخ الرحماني عبارة عن فوائد انتقاها وجمعها من كتاب النشر في القراءات العشر للحافظ ابن الجزري رحمهما الله.

وابتدأها بالحديث عن تاريخ انتشار القراءات والتأليف فيها.

ثم ذكر أسماء الكتب والمصادر التي اعتمدها ابن الجزري مع أسماء مؤلفيها وتاريخ وفياتهم.

ثم ذكر بعض الفوائد من صفات الحروف.

ثم انتقل إلى أبواب الأصول؛ وهي الأحكام المطردة، من باب البسملة إلى الياءات الزوائد.

ثم انتقل إلى فرش الحروف؛ وهي الأحكام المفردة، فذكر بعض الفوائد من بعض سور القرآن لا كلها.

كما ذكر فوائد متعلقة بجمع وإفراد القراءات القرآنية.

وكذا باب التكبير.

والمصنف رحمه الله في الغالب لم يتصرف في نص المؤلف بتغيير -سوى الاختصار-، إلا في

مواضع يسيرة.

كما أنه رحمه الله لم يعلق على شيء إلى في مواضع قليلة، وقد نهبت عليها.

3.2.2. النسخ المعتمدة في التحقيق:

اعتمدت في تحقيق الكتاب على نسخة خطية تامة؛ محفوظة بالخزانة الحسنية ضمن مجموع برقم

13456.

عدد لوحات الكتاب 34، تبدأ من اللوحة 23/أ وتنتهي في اللوحة 56/ب، وخطها مغربي، وهي خالية

من اسم الناسخ، وتاريخ النسخ، ليس فيها أخطاء إلا في القليل النادر.

منهج التحقيق: اتبعت في تحقيق كتاب فوائد النشر الخطوات الآتية:

✓ كتبت النص، وفق القواعد الإملائية.

✓ علقت على ما يحتاج للتعليق؛ إما ببيان أو تعريف أو شرح غريب أو إيضاح مشكل أو بيان

مجمل أو تقييد مطلق أو نحو ذلك.

✓ وضعت فهرساً للمصادر والمراجع في آخر الكتاب.

4.2.2. نماذج من صور المخطوط:

اللوحة الأولى من المخطوط







3. النص المحقق:

ومن باب جهاء الكناية:

قوله تعالى: (يؤده)، و (نؤته)، و (نوله)، و (نصله):

وأسكنها عن هشام الداجوني من جميع طرقه، واختلف عن الحلواني، عن هشام، فروى عنه القصر ابن عبدان وابن مجاهد، وبذلك قرأ الداني على فارس بن أحمد، ولم يذكر في "التيسير" سواء، وروى النقاش وأحمد الرازي وابن شنبوذ من جميع طرقهم عن الجمال بإشباع كسرة الهاء في الأربعة، وهو الذي يذكر سائر المؤلفين من العراقيين والشاميين والمصريين والمغاربية عن الحلواني، عن هشام.

قلت<sup>39</sup>: والوجهان صحيحان، ذكرهما الشاطبي ومن تبعه، واختلف عن الصوري عن ابن ذكوان، فروى عنه باختلاس، وروي عنه بالإشباع فيكون لهشام ثلاثة أوجه: الإسكان والقصر والصلة.

ولابن ذكوان وجهان: الإشباع والقصر.

وكذا اختلافهما في: (فألقه)، وكذا: (يتقه) من الثلاثة لهشام، والوجهان لابن ذكوان<sup>40</sup>.

وأما يرضه: فبالإسكان للوسوسي، وبالوجهين للدوري، وروى عنه الإسكان أبو الزعراء وابن فرح، وبه قرأ الداني من طريق ابن فرح، وروى عنه الصلة ابن مجاهد، عن أبي الزعراء من جميع طرقه، وبه قرأ الداني على من قرأ عليه من طريق أبي الزعراء، وهو الذي لم يذكر في "الهداية"، و"التبصرة"، و"الكافي"، و"التلخيص"، وسائر المصريين من المغاربة [عن الدوري]<sup>41</sup> سواء، وذكر الوجهين جميعاً عنه أبو القاسم الشاطبي.

وأما هشام: فروى عنه الإسكان صاحب " التيسير " من قراءته على أبي الفتح، وروى الاختلاس سائر الرواة، واتفق عليها أئمة الأمصار في سائر مؤلفاتهم، والله أعلم.

وأما أبو بكر<sup>42</sup> فروى عنه الإسكان يحيى بن آدم، من طريق أبي<sup>43</sup> حمدون، وروى عنه الاختلاس العلمي، وابن آدم من طريق شعيب، وذكر الوجهين صاحب " العنوان " .

أما ابن ذكوان: فروى عنه الاختلاس الصوري والنقاش عن الأخفش من جميع طرقه، إلا من طريق الداني وابن الفحام، ولم يذكر في " المبهج " عنه سواه، وهو الذي في الإرشاد<sup>44</sup> و " المستنير "، وسائر كتب العراقيين، ونص عليه الحافظ أبو العلاء من طريق ابن الأخرم، وروى عنه الإشباع أبو الحسن بن الأخرم عن الأخفش من جميع طرقه، وعليه أكثر المؤلفين وسائر المصريين والمغاربة عنه قاطبة.

فيكون للدوري وجهان، الإسكان والإشباع، وهشام وأبي بكر وجهان الإسكان والاختلاس، ولابن ذكوان وجهان الاختلاس والإشباع<sup>45</sup>.

(ومن يات): واختلف عن السوسي في إسكان هائه، فروى الداني من جميع طرقه عنه إسكانها، وكذلك ابن غلبون، وصاحب " الكافي " والتلخيص " و " التبصرة "، والشاطبي، وسائر المغاربة، وروى عنه الصلة ابن سوار، وابن مهران، وسبط الخياط، والحافظ أبو العلاء، وصاحب الإرشاد<sup>46</sup> و " العنوان "، و " التجريد "، و " الكامل "، والعراقيون، ونص على الوجهين عنه أبو العباس المهدي في هدايته، واختلف عن قالون فروى عنه الاختلاس وجها واحدا صاحب " التجريد "، و " التذكرة "، و " التبصرة "، و " الكافي "، و " التلخيص "، وأبو العلاء في غايته، وسبط الخياط في كفايته، وغيرهم، وبه قرأ الداني على أبي الحسن، وروى عنه الإشباع وجها واحدا صاحب " الهداية "، و " الكامل "، وبه قرأ الداني على أبي الفتح، وهو المذكور في " جامع البيان " عن الحلواني، وهي طريق إبراهيم الطبري، وغلّام الهراس، عن ابن بويان، وطريق جعفر بن محمد، عن الحلواني، وأطلق الخلاف عنه صاحب " التيسير "، والشاطبية، ومن تبعهما، فيكون للسوسي وجهان، وهما الإسكان والإشباع، ولقالون وجهان: الاختلاس والإشباع<sup>47</sup>.

(أرجه): قرأه بهمزة ساكنة ابن كثير وأبو عمرو، وابن عامر، ويعقوب، واختلف فيه عن أبي بكر، فروى عنه كذلك أبو حمدون عن يحيى بن آدم، وكذلك روى نبطويه عن الصريفي، كلاهما عن يحيى عن سبط الخياط، وضم الهاء من غير صلة أبو عمرو ويعقوب والداجوني عن هشام، وأبو حمدون، ونبطويه، عن الصريفي، كلاهما عن يحيى عن أبي بكر، وضمها مع الصلة ابن كثير والحلواني عن هشام، وأسكنها حمزة من غير طريق أبي حمدون ونبطويه كما تقدم، وانفرد أبو الحسن الخبازي عن ابن ذكوان فيما ذكره الهذلي بالإشباع - يعني مع الهمز - وأحسبه وهما؛ فإني لا أعلم أحدا قرأ به، وكسرهما الباقون.

واختلس قالون، وأشبع ورش والكسائي، فيكون فيه ست قراءات، سوى انفراد الخبازي عن ابن ذكوان فهي سابعة لهما<sup>48</sup>.

### ومن باب المد والقصر:

وبعضهم فرق بين عروض سكون الوقف، وبين عروض سكون الإدغام الكبير لأبي عمرو، فأجرى الثلاثة له في الوقف، وخص الإدغام بالمد وألحقه باللازم؛ كما فعل أبو شامة في باب المد، والصواب أن سكون إدغام أبي عمرو عارض كالسكون في الوقف، والدليل على ذلك إجراء أحكام الوقف عليه من الإسكان والروم والإشمام؛ كما تقدم.

ثم نقل كلام الجعبري المذكور: عند قول أبي القاسم<sup>49</sup>:

وأشمم ورم في غير باء وميمها.....<sup>50</sup>

وقال أيضا:

الثانية: لا يجوز المد في وقف حمزة وهشام على نحو: (وتذوقوا السوء)، و(حتى نفىء) حالة النقل إن وقف بالسكون؛ لتغير حرف المد بنقل حركة الهمزة إليه، ولا يقال: إنه إذ ذاك حرف مد قبل همز مغير؛ لأن الهمز لما زال حرك حرف المد، ثم سكن حرف المد للوقف.

وأما قول السخاوي: وتقف على: (المسيء) بإلقاء حركة الهمزة على الياء وحذف الهمزة، ثم تسكن الياء للوقف، ولا يسقط المد؛ لأن الياء وإن زال سكونها، فقد عاد إليها، فإن أراد المد الذي كان قبل النقل، وهو الزيادة على المد الطبيعي فليس بجيد؛ لأنه لا خلاف في إسقاطه، وإن أراد المد الذي هو الصفة اللازمة قد عاد إلى الياء بعد أن لم يكن حالة حركتها بالنقل فمسلّم؛ لأنه يصير مثل: (هو) و(هي) في الوقف من نحو قوله: (وهو بكل)، و(هي تجري)، وكذا قوله في: (ليسوءوا)، والله أعلم<sup>51</sup>.

### وقال في باب الهمز المفرد:

وانفرد أبو الحسن بن غلبون ومن تبعه بإبدال الهمزة من: (بارئكم) في حرفي البقرة حالة قراءتها بالسكون لأبي عمرو ملحقا ذلك بالهمز الساكن المبدل، وذلك غير مرضي؛ لأن إسكان هذه الهمزة عارض تخفيفا، فلا يعتد به.

وإذا كان الساكن اللازم حالة الجزم والبناء لم يعتد به، فهذا أولى، وأيضا فلو اعتد بسكونها وأجريت مجرى اللازم، كان إبدالها يخالف أصل أبي عمرو، وذلك أنه كان يشتبه بأن يكون من "البرا"؛ وهو التراب، وهو فقد همز " مؤصدة " ولم يخففها من أجل ذلك مع أصالة السكون فيها، فكان الهمز في هذا أولى، وهو الصواب، والله تعالى أعلم<sup>52</sup>.

واختص الأصبهاني عن ورش بتسهيل الهمزة الثانية إذا وقعت بعد همزة الاستفهام في: (أفأصفاكم ربكم)، وفي: (أفأمن)، وهو: (أفأمن أهل القرى)، (أفأمنوا مكر الله)، (أفأمنوا أن تأتيهم)، (أفأمن الذين مكروا)، (أفأمنتم أن يخسف بكم)، ولا سادس لها، ولذا سهلها في: (أفأنت)، و(أفأنتم)، وكذلك يسهل الثانية من: (لأملأن)، ووقعت في الأعراف، وهود، والسجدة، وصاد.

وكذلك الهمزة من: " كان " كيف أتت، مشددة أم مخففة نحو: (كانهم)، و(كانك)، و(كانما)، و(كانهن)، و(ويكأن الله) و(ويكأنه)، و(كان لم يكن)، و(كان لم تغن)، و(كان لم يلبثوا)، وكذا الهمز من: (تأذن) في الأعراف خاصة، وكذا الهمزة من: (واطمأنوا بها) في يونس، و (اطمأن به) في الحج، كذا الهمزة في: (راء) في ستة مواضع: (رأيت أحد عشر كوكبا)، و(رأيتهم لي ساجدين) في يوسف، و(رآه مستقرا عنده)، و(رأته حسبته لجة) في النمل، و (رآها تهتز) في القصص خاصة، و (رأيتهم تعجبك) في المنافقين، واختلف عنه في (تأذن) في إبراهيم<sup>53</sup>.

#### ومن باب وقف حمزة وهشام على الهمز:

قال: وأما الهمز المتوسط المتحرك الساكن ما قبله فهو على قسمين: متوسط بنفسه، ومتوسط بغيره. فالمتوسط بنفسه لا يخلو الساكن قبله من أن يكون ألفا أو ياء زائدة، ولم يقع في القرآن منه واو زائدة.

فإن كان ألفا فتسهيله بين بين بأي حركة تحركت نحو: (شركاؤنا)، و(جاءوا)، و(أولياؤه)، و(أحباؤه)، و(أولئك)، و(إسرائيل)، و(خائفين)، و(الملائكة)، و(جاءنا)، و(دعاء ونداء)، ونحو ذلك مما تقع الهمزة فيه متوسطة متحركة بعد ألف فإن فيها وجها واحدا، وهو التسهيل بين بين بأي حركة تحركت الهمزة، ويجوز في الألف قبلها المد والقصر إلغاء للعارض، واعتدادا به كما تقدم في بابه<sup>54</sup>.

قال في موضع آخر:

وكذلك الحكم في: (دعاء ونداء)، و(ماء)، و(ليسوا سواء) ونحوه، مما وقعت فيه الهمزة متوسطة بالتنوين، فالجمهور فيه على تسهيل الهمز بين بين على القاعدة، وإجراء وجهي المد والقصر لتغير الهمز، وانفرد صاحب "المبهيح" بوجه آخر، وهو الحذف، وأطلقه على حمزة بكماله، وهو وجه صحيح ورد به النص عن حمزة في رواية الضبي، وله وجه، وهو إجراء المنصوب مجرى المرفوع [والمجورور]<sup>55</sup>، وهو لغة للعرب معروفة، فتبدل الهمزة فيه ألفا، ثم تحذف للساكنين، ويجوز معه المد والقصر، وكذا التوسط كما تقدم، وهو هنا أولى منه في المتطرف؛ لأن الألف المرسومة هنا تحتمل أن تكون ألف البنية، وتحتمل أن تكون صورة الهمزة، وتحتمل أن تكون ألف التنوين، فعلى تقدير أن تكون ألف البنية لا بد من ألف التنوين، فتأتي بقدر ألفين وهو التوسط، وعلى أن تكون صورة الهمزة فلا بد من ألف البنية وألف التنوين، فتأتي بقدر

ثلاث ألفات، وهو المد الطويل، وعلى أن يكون ألف التنوين فلا بد من ألف البنية، فيأتي ألفين أيضا، فلا وجه للقصر، إلا أن يكون الحذف اعتباطا، أو يراد حكاية الصورة، أو يجري المنصوب مجرى غيره لفظا، ولولا صحته رواية لكان ضعيفا<sup>56</sup>.

وقال في موضع آخر قبل ذلك تكلم فيه على رسم الهمز: قال: وخرج من الهمز المتحرك بعد الألف من المتوسط أصل مطرد وكلمات مخصوصة.

فالأصل المطرد مما اجتمع فيه مثلان فأكثر، وذلك في المفتوحة مطلقا نحو: (ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم)، و(أدعياءكم أبناءكم)، (وما كانوا أولياءه)، و(دعاء ونداء)، و(ملجأ)، و(خطأ)، وفي المضمومة إذا وقع بعد الهمزة واو نحو: (جاءوكم)، و(يراءون)، وفي المكسورة إذا وقع بعدها ياء نحو: (إسرائيل) و(من ورائي) و(شركائي) و(الائي) في قراءة حمزة ومن وافقه كما تقدم، فلم يكتب للهمز في ذلك صورة؛ لثلا يجمع صورتان<sup>57</sup>. انتهى

قال في موضع آخر: إذا وقفت بالبدل في المتطرف بعد ألف نحو: (جاء)، و(السفهاء)، و(من ماء)، فإنه يجتمع ألفان، فإذا أن تحذف إحداهما للساكنين أو تبقيهما؛ لأن الوقف يحتمل اجتماع الساكنين.

فإن حذف إحداهما؛ فإذا أن تقدر الأولى أو الثانية، فإن قدرتها الأولى فالقصر ليس إلا لفقد الشرط، إلا أن الألف تكون مبدلة من همزة ساكنة، وما كان كذلك فلا مد فيه كألف: (تأمر)، و(تأتي)، وإن قدرتها الثانية جاز المد والقصر من أجل تغير السبب، فهو حرف مد قبل همز مغير، وإن أبقيتهما مددت مدا طويلا، وقد يجوز أن يكون متوسطا كما تقدم في سكون الوقف، كذلك ذكره غير واحد من علمائنا كالحافظ أبي عمرو وأبي محمد مكي وأبي عبد الله بن شريح وأبي العباس المهدوي، وصاحب تلخيص العبارات وغيرهم.

فنص مكي في: "التبصرة" على حذف أحد الألفين، وأجاز المد على أن المحذوفة الثانية، والقصر على أن المحذوفة الأولى، ورجح المد.

ونص المهدوي في: "الهداية" على أن المحذوف الهمزة، وذكر في شرحه جواز أن تكون الأولى، واختار أن تكون الثانية، وزاد فقال: وقد يجوز أن لا تحذف واحدة منهما، ويجمع بينهما في الوقف فيمد قدر ألفين، إذ الجمع بين الساكنين في الوقف جائز.

وقطع في "التلخيص" بالجمع بينهما، فقال: تبدل من الهمز ألفا في حال الوقف بأي حركة تحركت في الوصل لسكونها وانفتاح ما قبل الألف التي قبلها، وتمد من أجل الألفين المجتمعين، وبهذا قطع أبو الحسن بن غلبون.

قال في " التيسير": فإن كان الساكن ألفا، أبدلت الهمزة بعدها ألفا، ثم حذفت إحدى الألفين للساكنين، وإن شئت زدت في المد والتمكين لتفصل بذلك بينهما ولم تحذف، وذلك الوجه، وبه ورد النص عن حمزة من طريق خلف وغيره.

قال: فاتفقوا على جواز المد والقصر في ذلك، وعلى أن المد أرجح، ونص على التوسط أبو شامة وغيره من أجل التقاء الساكنين، وقاسه على سكون الوقف<sup>58</sup>.

ثم قال: ومما اجتمع فيه ثلاث همزات (قل أؤنبئكم) بآل عمران، إلى أن قال:

وقد أجاز الجعبري وغيره من المتأخرين فيها سبعة وعشرين وجها باعتبار الضرب، فقالوا في الأولى: السكت وعدمه والنقل هذه ثلاثة، وفي الثانية: التحقيق، وبين بين، والواو اتباعا للرسم، وهذه ثلاثة، وفي الثالثة التسهيل كالواو وإبدالها ياء وتسهيلها كالياء على ما ذكر من مذهب الأخفش، فتضرب الثلاثة الأولى في الثلاثة الثانية بتسعة، والتسعة بثلاثة الأخرى بسبعة وعشرين، وقد ذكر ذلك أبو العباس أحمد بن يوسف النحوي المعروف بالسمين في شرحه للشاطبية، ونقله عن صاحبه الشيخ أبي [علي]<sup>59</sup> الحسن ابن أم قاسم حيث نظمها فقال:

سبع وعشرون [وجها] <sup>60</sup> قل	قل أؤنبئكم يا صاح إن وقفا
فالنقل والسكت في الأولى	وأعط ثانية حكما لها ألفا
واوا وكالواو أو حقق وثالثة	كالواو أو يا وكاليا ليس فيه
واضرب بين لك ما قدمت	وبالإشارة استغنى وقد عرفا <sup>61</sup>

[ومن باب الإدغام الصغير]<sup>62</sup>:

(ولقد زينا)، واختلف عن ابن ذكوان في الزاي.

فروى الجمهور عن الأخفش عنه الإظهار، وبه قرأ الداني على عبد العزيز الفارسي، وهو الذي في التجريد من قراءته على نصر بن عبد العزيز الفارسي، وهي رواية العراقيين عن الأخفش، وروى عنه الصوري وبعض المغاربة عن الأخفش الإدغام، وهو الذي في العنوان والتبصرة، والكافي، والهداية، والتلخيص، وغيرها، وبه قرأ الداني على أبي الحسن بن غلبون وأبي الفتح فارس، وصاحب التجريد على عبد الباقي وابن نفيس، ورواه الحافظ أبو العلاء عن ابن الأخرم<sup>63</sup>. انتهى

### ومن باب أحكام النون الساكنة:

قال في آخره: التنبيه الثالث: أطلق من ذهب إلى الغنة في اللام، وعمم كل موضع، وينبغي تقييده بما إذا كان منفصلاً رسماً نحو: (فإن لم تفعلوا)، (أن لا يقولوا)، وما كان مثله، مما ثبتت النون فيه، أما إذا كان منفصلاً رسماً نحو: (فإن لم يستجيبوا لكم) [في] <sup>64</sup> هود، (ألن نجعل لكم) في الكهف ونحوه مما حذف منه النون، فإنه لا غنة فيه لمخالفة الرسم في ذلك، وهذا اختيار الحافظ أبي عمرو الداني، وغيره من المحققين.

قال في جامع البيان: واختار في مذهب من يبقي الغنة مع الإدغام عند اللام ألا يقيها إذا عدم رسم النون في الخط؛ لأن ذلك يؤدي إلى مخالفته للفظه بنون ليست في الكتاب.

قال: وذلك في قوله: (فإن لم يستجيبوا لكم) في هود، وفي قوله: (ألن نجعل لكم موعداً) في الكهف، و(ألن نجعل عظامه) في القيامة.

قال: وكذلك: (ألا تعولوا) و(ألا يسجدوا لله)، و(ألا تطغوا)، وما أشبهه مما لم ترسم فيه النون، وكذلك على لغة من ترك الغنة ولم يبق للنون أثراً.

قال: وجملة المرسوم في ذلك بالنون فيما حدثنا به محمد بن علي الكاتب عن أبي بكر بن الأنباري عن أئمتهم [عشرة مواضع] <sup>65</sup>: أولها في الأعراف (أن لا أقول على الله إلا الحق)، و(أن لا تقولوا على الله إلا الحق)، وفي التوبة (أن لا ملجأ من الله)، وفي هود (وأن لا إله إلا هو)، و(أن لا تعبدوا إلا الله) في قصة نوح عليه السلام، وفي الحج (أن لا تشرك بي شيئاً)، وفي يس (أن لا تعبدوا الشيطان)، وفي الدخان (وأن لا تعلقوا على الله)، وفي الممتحنة (على أن لا يشركن بالله شيئاً)، وفي ن والقلم (أن لا يدخلنها اليوم).

قال: واختلفت المصاحف في قوله في الأنبياء: (أن لا إله إلا أنت)، قال: وقرأت الباب كله المرسوم منه بالنون والمرسوم بغير نون بيان الغنة، وإلى الأول أذهب <sup>66</sup>.

#### 4. خاتمة

خلصت في هذا البحث إلى ما يلي:

- أن الشيخ أبا عبد الله الرحماني من المبرزين في علم القراءات والتجويد، علم باعه من خلال مصنفاته التي تنبئ عن كبير اهتمامه وتصدره في هذا المجال.

- أن الغرب الإسلامي مليء بالقراء الذي صنّفوا في علوم القرآن عبر القرون والأعصار.

- خصوصية المدرسة المغربية في التصنيف والإبداع: حيث نجد أنهم اهتموا بالقراءات والتجويد فألفوا ونقحوا وهذبوا، مع ما لهم من اختيارات أدائية وترجيحات وتوجيهات مهمة، ولا أدل على ذلك مما

خلفوا من أجوبة وفتاوى قرائية في مختلف فروع علم التجويد والقراءات من رسم وضبط ووقف وجمع وإرداف وتحريرات ووقف وابتداء إلى غير ذلك.

- أن هذا الجزء المحقق من كتاب فوائد النشر للرحماني خصص لباب هاء الكناية حيث فصل القول فيما اختلف فيه بين الرواة في المواضع المعدودة من القرآن الكريم مع التنبيه على اختيارات المغاربة في ذلك، كما خصص أيضا للحديث عن بعض الفوائد من باب المد والقصر وباب الهمز المفرد؛ وقد انتقى في هذا الأخير أحكام الأصبهاني؛ إذ هي معتمدة في الطرق النافعية في الديار المغربية، ثم باب وقف حمزة وهشام على الهمز والإدغام الصغير وأحكام النون الساكنة والتنوين.

- أن الفوائد التي انتقاها الشيخ الرحماني تنبى عن كبير تميزه وتخصصه في هذا المجال، زيادة على اهتمامه بكتاب النشر واستيعابه ما حوى من مادة غزيرة، ولا يأتي ذلك إلا بإدمان القراءة والإحاطة بمسائل ذلك العلم.

- هذه الفوائد التي انتقاها الشيخ الرحماني حري بطلب هذا العلم حفظها وإدراك مسائلها، فجزاه الله عنا كل خير، وغفر له ورحمه، وجعل هذا العمل في ميزان حسناته.

أما التوصيات: فتمثل في صرف عناية الباحثين للتنقيب والبحث عن مخطوطات الغرب الإسلامي في علوم القرآن؛ خصوصا علم القراءات والتجويد، وكذا الرسم والضبط، إلى جانب كتب التوجيه، والنوازل القرائية، قصد تحقيقها، وتقديمها في متناول الأمة عموما، والباحثين على سبيل الخصوص.

وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وآله وصحبه والتابعين، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، والحمد لله رب العالمين.

#### 5. قائمة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم.
- ابن الجزري، شمس الدين (دون تاريخ) النشر في القراءات العشر، المحقق: علي محمد الضباع (المتوفى 1380 هـ)، المطبعة التجارية الكبرى.
- ابن الجزري، محمد بن محمد (1351 هـ)، غاية النهاية في طبقات القراء، مكتبة ابن تيمية، الطبعة: عني بنشره لأول مرة ع.ج. برجستراسر.
- أعرب، سعيد (1990)، القراء والقراءات بالمغرب، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى.
- البرماوي، إلياس بن أحمد (2000)، إمتاع الفضلاء بتراجم القراء فيما بعد القرن الثامن الهجري، تقديم: فضيلة المقرئ الشيخ محمد تميم الزعبي، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الأولى.
- التملي، محمد بن يوسف المراكشي (2019)، تحفة الطلاب في قراءة عبد الله بن كثير المكي؛ تحقيق:



- أمين انقيرة، مطبعة المعرفة-مراكش، الطبعة الأولى.
- حجي، محمد (1978)، الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين، مطبعة فضالة.
  - حميتو، عبد الهادي (2003)، قراءة الإمام نافع عند المغاربة من رواية أبي سعيد ورش، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الطبعة.
  - دون مؤلف، فهرس الخزانة الحَبَسِيَّة التابعة لنظارة الأوقاف بأسفي.
  - دون مؤلف، فهرس خزانة المخطوطات الحَبَسِيَّة بالزاوية الحمزاوية بإقليم الرشيدية.
  - الذهبي، شمس الدين (1997)، معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى.
  - الزبيري، وليد بن أحمد، وآخرون (2003)، الموسوعة الميسرة في تراجم أئمة التفسير والإقراء والنحو واللغة («من القرن الأول إلى المعاصرين مع دراسة لعقائدهم وشيء من طرائفهم») مجلة الحكمة، مانشستر - بريطانيا، الطبعة: الأولى.
  - السملالي، العباس بن إبراهيم (1993)، الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام، راجعه عبد الوهاب بن منصور، المطبعة الملكية الرباط، الطبعة الثالثة.
  - الشاطبي، أبو محمد (2005)، حرز الأمانى ووجه التهاني في القراءات السبع، المحقق: محمد تميم الزعبي، مكتبة دار الهدى ودار الغوثاني للدراسات القرآنية، الطبعة: الرابعة.
  - عمور، عمر (دون تاريخ)، كشاف الكتب المخطوطة بالخزانة الحسنية، تقديم: أحمد شوقي بنين.
  - المراكشي، محمد بن محمد الرحماني (2016)، الهدية المرضية لطالب القراءة المكية، اعتنى بضبطه ونشره: ذ. مولاي المصطفى بوهلال، مطبعة المعارف الجديدة- الرباط، الطبعة الأولى.
  - المراكشي، محمد بن محمد الرحماني (2017)، تكميل المنافع في قراءة الطرق العشرة المروية عن نافع، تحقيق وتعليق الباحثين: أيوب أعروشي وأيوب ابن عائشة، مدرسة ابن القاضي للقراءات-سلا-المغرب، الطبعة الأولى.
  - المراكشي، محمد بن محمد الرحماني (2019)، تبصرة الإخوان في مقرئ الأصبهاني، تحقيق: د. مولاي هشام الراجعي، المكتبة والوراقة الوطنية بمراكش، الطبعة الأولى.

## 6. الإحالات:

- <sup>1</sup> وأورد هذا النسب أيضا بتمامه العلامة السملالي في إعلامه 294/5، وكذلك الدكتور سعيد أعراب في القراء والقراءات ص: 111، وهو المثبت أيضا في بداية مصنفات الرحماني رحمه الله؛ كالهدي المرضية لطالب القراءة المكية ص: 61، وتكميل المنافع في قراءة الطرق العشرة المروية عن نافع ص: 49، وتذكرة المقرئ في بداية القصيدة.
- <sup>2</sup> جماعة الحشاشدة توجد بقرب "ابن جرير" ضواحي مراكش، هكذا جاء في نص الإجازة الثرية لابن القاضي. ينظر قراءة الإمام نافع 366/4، وابن جرير تبعد عن مراكش ب74 كيلومترا تقريبا.
- <sup>3</sup> كذا ورد في نص الإجازة الثرية للشيخ ابن القاضي لتلميذه الرحماني. قراءة الإمام نافع للدكتور حميتو 366/4، وهو المثبت أيضا بعنوان مخطوط بخزانة أسفي برقم 361 عنوانه: ما حصله ابن الحاج عن أشياخه في القراءات خصوصا

- 4 محمد بن أبي بكر سنة 1044 هـ.  
 5 ينظر الصفحة 61.  
 6 حميتو، قراءة الإمام نافع 366/4، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الطبعة: 2003م.  
 7 قراءة الإمام نافع 362/4.  
 8 ينظر الصفحة 49.  
 9 قراءة الإمام نافع 4-367.  
 10 السملالي، الإعلام 294/5، المطبعة الملكية الرباط، الطبعة الثالثة: 1993م.  
 11 أعراب، القراء والقراءات بالمغرب ص: 111، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى: 1990م.  
 12 قراءة الإمام نافع 305/4.  
 13 قراءة الإمام نافع 367/4.  
 14 حجي، الحركة الفكرية بالمغرب ص: 393، مطبعة فضالة سنة 1978م.  
 15 القراء والقراءات بالمغرب ص: 112.  
 16 الهدية المرضية للرحماني ص: 91، اعتنى بضبطه ونشره: ذ. مولاي المصطفى بوهلال، مطبعة المعارف الجديدة-الرباط، الطبعة الأولى: 2016م.  
 17 وهو مخطوط بخزانة آسفي، أثبت بعضا منه الدكتور حميتو في قراءة الإمام نافع 4-304-306.  
 18 الأعراف 142.  
 19 الحركة الفكرية بالمغرب ص: 393.  
 20 برقم 1561، وهي نسخة مقابلة بخط مؤلفها، وقد ذكر هذا الشرح الدكتور سعيد أعراب في كتابه الماتع: القراء والقراءات بالمغرب ص: 112.  
 21 طبعت بتحقيق ذ. مولاي المصطفى بوهلال ضمن مطبوعات مركز أبي عمرو الداني التابع للرابطة المحمدية للعلماء سنة 2016.  
 22 طبعت بتحقيق الباحثين أيوب أعروشي وأيوب ابن عائشة ضمن مطبوعات مدرسة ابن القاضي للقراءات سنة 2017.  
 23 تكميل المنافع للرحماني، ص: 49، تحقيق وتعليق والباحثين: أيوب أعروشي وأيوب ابن عائشة، مدرسة ابن القاضي للقراءات-سلا-المغرب، الطبعة الأولى: 2017م.  
 24 انظر مقدمة تكميل المنافع ص: 49.  
 25 طبعت بتحقيقي سنة 2020م، مطبعة المعرفة-مراكش-المغرب.  
 26 طبعت بتحقيق الدكتور مولاي هشام الراجعي على ثلاث نسخ خطية، المطبعة والوراقة الوطنية بمراكش، الطبعة الأولى سنة 2019.  
 27 فقد جاء في خاتمتها: قد انتهى بحمد الله سنة (ختمه) بلا تناه، وكلمة (ختمه) في حساب الجمل المغربي يقابله: 1045 هـ. انظر مخطوط تبصرة الإخوان النسخة الحسنية رقم 13595.  
 28 ذكره الدكتور سعيد أعراب في القراء والقراءات ص 112.  
 29 توجد منه نسخة خطية ضمن مجموع بأوقاف آسفي، برقم (361)، ورقمها الترتيبي (17)، وهو بخط يد مؤلفه رحمه الله.  
 30 وهو بخط يده، في خزانة الأوقاف بآسفي.  
 31 ذكرت بعض هذه التقايد في قراءة الإمام نافع 306/4.  
 32 أثبتتها الدكتور حميتو في قراءة الإمام نافع 362/4-370.  
 33 توجد منه نسخة بالخزانة الحسنية برقم 13456.

- <sup>33</sup> وقد ذكره بتمامه الدكتور حميتو في قراءة الإمام نافع 350/4-356.
- <sup>34</sup> قراءة الإمام نافع 356/4-361.
- <sup>35</sup> كذا في إجازة الشيخ أبي عبد الله محمد بن يوسف التملبي لتلميذه الرحماني. انظر قراءة نافع 363/4.
- <sup>36</sup> نص إجازة الشيخ أبي زيد عبد الرحمن بن القاضي لتلميذه الرحماني في قراءة نافع 365/4.
- <sup>37</sup> انظر قراءة الإمام نافع 367/4.
- <sup>38</sup> الإعلام 294/5.
- <sup>39</sup> يعني: ابن الجزري.
- <sup>40</sup> النشر في القراءات العشر (1/ 307-305).
- <sup>41</sup> زيادة من النشر في القراءات العشر (1/ 308).
- <sup>42</sup> شعبة، أحد الرواة عن الإمام عاصم الكوفي.
- <sup>43</sup> في الأصل: ابن، والتصويب من النشر في القراءات العشر (1/ 307).
- <sup>44</sup> في النشر في القراءات العشر (1/ 309): الإرشادين.
- <sup>45</sup> النشر في القراءات العشر (1/ 310-307).
- <sup>46</sup> في النشر في القراءات العشر (1/ 310): الإرشادين.
- <sup>47</sup> النشر في القراءات العشر (1/ 310-309).
- <sup>48</sup> النشر في القراءات العشر (1/ 313-311).
- <sup>49</sup> يعني الشاطبي في حرز الأمان.
- <sup>50</sup> النشر في القراءات العشر (1/ 336).
- <sup>51</sup> النشر في القراءات العشر (1/ 352-351).
- <sup>52</sup> النشر في القراءات العشر (1/ 394-393).
- <sup>53</sup> النشر في القراءات العشر (1/ 399-398).
- <sup>54</sup> النشر في القراءات العشر (1/ 433).
- <sup>55</sup> زيادة من النشر في القراءات العشر (1/ 478).
- <sup>56</sup> النشر في القراءات العشر (1/ 478-477).
- <sup>57</sup> النشر في القراءات العشر (1/ 450).
- <sup>58</sup> النشر في القراءات العشر (1/ 467-466).
- <sup>59</sup> زيادة من النشر في القراءات العشر (1/ 488).
- <sup>60</sup> زيادة من النشر في القراءات العشر (1/ 488).
- <sup>61</sup> النشر في القراءات العشر (1/ 489-487).
- <sup>62</sup> ما بين معقوفين زيادة للتوضيح.
- <sup>63</sup> النشر في القراءات العشر (2/ 4).
- <sup>64</sup> زيادة من النشر في القراءات العشر (2/ 28).
- <sup>65</sup> زيادة من النشر في القراءات العشر (2/ 29).
- <sup>66</sup> النشر في القراءات العشر (2/ 29-28).

## معالم التزكية النفسية في القرآن من خلال قصة إبراهيم عليه السلام *personal pursuit of purity Landmarks in the Qur'an through the story of Prophet Ibrahim.*

د/ أحمد الطيبي\*

مختبر الدراسات الدينية والعلوم المعرفية والاجتماعية  
كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة سيدي محمد بن عبد الله، سايس فاس (المغرب)  
[ataibiahmed@gmail.com](mailto:ataibiahmed@gmail.com)

تاريخ الاستلام: 2020/12/01 تاريخ القبول: 2021/04/19 تاريخ النشر: 2021/07/15



ملخص:

في القرآن الكريم وفي قصص الأنبياء خاصة، يبين الله تعالى معالم إيمانية للإنسان، ليزكي بها نفسه، ويطهرها من الشرك به سبحانه؛ كما هو الشأن مثلا في قصة إبراهيم عليه السلام؛ وهذه المعالم أولها: معلم التأمل في الأكوان، وأقصد به خلوة الإنسان بربه كما فعل إبراهيم عليه السلام؛ وثانيها: معلم مناظرة من يريد زعزعة الأركان، وهو الدفاع عن نفسه تجاه من يريده بسوء؛ وثالثها: معلم التربية على الصبر والإحسان، وأقصد به الخلق الجميل وبذل كل يسير؛ ورابعها: معلم المحافظة على قواعد البنيان، وهو محاولة ترسيخ قيم التزكية في الخلف الذي يبقى.. فهي أربعة معالم، من اقتفى أثرها ارتقى بنفسه إلى منزلة الإيمان، وعصمها من أدران الشرك واتباع خطوات الشيطان؛ وقد سميت المقال بمعالم التزكية النفسية في القرآن من خلال قصة إبراهيم عليه السلام.

الكلمات المفتاحية:

معالم؛ التزكية؛ النفس؛ قصة إبراهيم في القرآن.

**Abstract :**

God shows in the Noble Qur'an and in the stories of the prophets landmarks of faith for man, in order to purify himself, as an example, the story of the Prophet Ibrahim. The first of these pillars is: contemplation of the universes. The second is to debate who wants to shake the pillars. The third is the education of patience and excellence. Fourth: Preserving the pillars. They are four pillars, whoever traces them will elevate himself to the rank of faith.

**Keywords:**

Landmarks; personal pursuit of purity; Ibrahim; Story ; Qur'an.

\* المؤلف المراسل.

## 1. مقدمة

النفس الإنسانية سر رباني أودعه الله في الإنسان، ولمعرفتها ينبغي الرجوع للقرآن؛ لأنها روح، والقرآن روح أيضا كما قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا﴾ [الشورى: 52]؛ يقول جمال الدين القاسمي: "وسماه روحا؛ لأنه به تحيا القلوب الميتة"<sup>1</sup>، فالقرآن الكريم هو الدواء لكل داء كيفما كان حسيا أو معنويا؛ لأنه شريعة الله في أرضه، و"قصد الشارع من وضع شريعته إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبدا لله اختيارا كما هو عبد لله اضطرارا"<sup>2</sup>، فمصدر كل داء غالبا ما يكون هو الهوى، الذي إذا سيطر على النفس قيدها فمنعها من الترقى في مدارج الإيمان، ومجالسة أنوار القرآن؛ والإنسان في أصله حرّ وعبد لله، يسير وفق مراده لا مراد هواه؛ لأنه إذا حاد عن هذا القصد كان عبدا ضالا متمردا غير معترف للرب بربوبيته ولا بوحدانيته؛ إلا إذا صفى نيته لخالقه، وزكى نفسه من خلال أنوار قصص أنبيائه ورسله؛ وقد وضع الله تعالى في القرآن معالم تنير طريقه لذلك، إن هو أراد اتباعها والسير وفق معانيها الربانية، ولنا في قصة إبراهيم عليه السلام معالم نهتدي بأنوارها، لمن أراد بصدق تزكية نفسه وطهارتها من أدرانها، ومن معالم التزكية فيها: معلم التأمل في الأكوان، ومعلم مناظرة من يريد زعزعة الأركان، ومعلم التربية على الصبر والإحسان، ومعلم المحافظة على قواعد البنیان؛ هذه المعالم الأربع، هي التي نريد الدندنة حولها في هذا المقال، فلنبداً على بركة الله.

## 2. أولا: معلم التأمل في الأكوان

الأكوان جمع كون، والمقصود به ما سوى الله، فكل ما هو مشاهد من المخلوقات مطلوب منا تأمله والتفكير فيه، لنهتدي بأنواره، ونزكي أرواحنا بمعانيه وأسراره، مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [38] إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ ﴿39﴾ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ [آل عمران: 189-191].

فالآية تشير إلى أن التفكير هو السبيل الوحيد لهداية الإنسان والرجوع به إلى الفطرة النقية التي زرعه الله فيه أول مرة، والتي أشار إليها قوله عليه الصلاة والسلام: "كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه"<sup>3</sup>.

يقول الإمام الباجي في شرحه لهذا الحديث: "فمعنى هذا الحديث أن كل مولود يولد على الفطرة التي خلق عليها من الإيمان"<sup>4</sup>؛ فثبت إذن، أن الإنسان في بطن أمه يفطر على الإيمان أي يخلق عليه؛ فيخرج إلى الدنيا وأصول الإسلام مزروعة فيه، تحتاج فقط إلى من يربيهما ويزيح عنها ما يفسدها، فإذا كان الراعي الذي يستقبلها على ملة الإسلام سقاها بمائه فأينعت على دين الإسلام، وإذا كان على غير ذلك سقاها بماء

الكفر، فأينعت مشرقة منحرفة فتبقى حتى تموت أو يدركها الله برحمته فتتوب.

ومن رحمة الله تعالى أن فساد الإنسان لما حوله لا يستطيع الوصول إلى ذاك الذي جعله الله مصدرا للهداية، كالنجوم وغيرها، فهي معالم ثابتة يهتدي بها العباد أصحاب الفطرة النقية، فيكون أنفسهم بتأمل صنعها، وعظيم حجمها، كما وقع لإبراهيم عليه السلام، الذي بعدما رأى انحراف قومه تأمل الكون فرأى فيه ربه، فعلم حينئذ أنهم بربهم مشركون، فبرئ منهم ووجه وجهه حنيفا لربه الذي فطره وفطر السموات والأرض.

قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ وَإِلَى الَّذِينَ أَنَاتُ لَهُ مِنْ بَنِي عَالِيهِ أَفَلَا تَتَّقُونَ ٧٥ أَتَتَّخِذُوا آلَ إِبْرَاهِيمَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَأَلَيْسَ بِاللَّهِ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ ٧٦ وَإِنْ يَدْعُوا إِلَىٰ عِبَادَتِي فاعْبُدُوا اللَّهَ عِزًّا إِنَّ اللَّهَ وَجَّهَ الْقَوْمَ الْمُنْتَزِعِينَ ٧٧﴾ [الأنعام: 75-79].

في هذا المشهد التي يصور جلوس إبراهيم متأملا للكون، نجد لسان الفطرة يتحدث، وعقلها يفكر ويتدبر، ولا نجد لإبراهيم مرجعية غيرها، فهو عليه السلام رغم ما عاشه وشاهده في قومه من انحراف قبل بلوغه لم يتأثر، بل بقي معصوما ثابتا على فطرته الأولى التي فطره الله عليها، فكانت رؤيته البصرية متبوعة برؤية "البصيرة العقلية"<sup>5</sup>؛ وكان أول شيء رآه كوكبا قيل إنه كوكب الزهرة<sup>6</sup>، لأنه الأقرب إلى الأرض من غيره، فهو يرى "أحيانا في الصباح الباكر، قبل شروق الشمس على هيئة نجم شديد التألق، ويرى أحيانا أخرى في المساء بعد غروب في الناحية الغربية كأنه نجم شديد التألق في الفضاء، قبل أن تشرق النجوم، وذلك يسمى بنجمة الصباح، وأحيانا أخرى بنجمة المساء، ويرى كذلك مع نجوم المساء بعد شروقها"<sup>7</sup>، فلما رآه إبراهيم ظنه ربه، فنطق فرحا "هذا ربي" فلما أفل كرهه صفة الأفول فيه لأنها نقصان، والكمال من صفة الرب المعبود، فرجع مرة أخرى إلى السماء يتأملها ببصر فطرته السليمة فرأى القمر بازغا، "قال هذا ربي"، فلما أفل أدرك إبراهيم أن حقيقة الربوبية تدرك بتوفيق الله له إذا شاء وليس اعتمادا على حواسه البشرية، فالحواس كثيرا ما تخطئ في إدراك الحقيقة إن لم تسد بنور الهداية الربانية، فقال معترفا بالنقص البشري، وطالبا من ربه الهداية: "لئن لم يهديني ربي لأكونن من القوم الضالين" فرأى بعدها الشمس بازغة فقال: "هذا ربي هذا أكبر" ظن أنها الإله لاختلافها عن القمر والكوكب، فلما أفلت هي الأخرى أدرك يقينا أن الإله لا يجسم، ولا يحده المكان والزمان، لأنه لو كان ذلك كذلك، لحاطت به السماء والأرض، فلم يصلح للألوهية حينئذ؛ فهو سبحانه ليس كمثل شيء، ولا تدركه الأبصار بل هو يدركها، لذلك لم يبحث إبراهيم في الكون مرة أخرى بل رأى فيه بمجملة صفات الربوبية وعظمتها، فقال: ﴿يَقَوْمِ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الْمُنَادِينَ ٧٨﴾

تُشْرِكُونَ ﴿٧٨﴾ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿٧٧﴾ [الأنعام: 78-79]؛ وكلمة "جن" تشير إلى أنه كان في ظلمة الليل "وهو يقتضي أنه كان تحت السماء ولم يكن في بيت، ويؤخذ من كلمته بعده يقوم إني بريء مما تشركون أنه كان سائرا مع فريق من قومه يشاهدون الكواكب" <sup>8</sup> وعلى كل حال فكيفما كان حاله فهو كان يتأمل الكون برشد رباني مجرد عن اتباع الهوى فهده ربه، وهو ما ينبغي للباحث عن التزكية السير عليه، فيخصص وقتا من أوقاته مثلا يتجرد فيه من كل شيء ويختلي بنفسه ليتأمل صنع الله فيه وفي الكون، يتحدث مع جوارحه ويسبح بخياله في ملكوت السموات والأرض، كما سبح إبراهيم، يرى الكون من زاوية أخرى، ويرى الإبداع الرباني في خلقه، عندها ترتاح نفس الباحث عن التزكية وتطمئن، وتنقى من الدنس كما ينقى الثوب الأبيض، فترجع نسمة صافية، كما زرعت في البدن أول مرة على الفطرة السليمة التي فطرها الله عليها، حينئذ تتقوى فلا تتأثر بتقلبات الزمان من حولها، فتصير حنيفة سمحة، والحنيف وصف للدلالة على العدول بقصد ويقين <sup>9</sup>؛ كما هو حال نبي الله إبراهيم.

### 3. ثانيا: معلم مناظرة من يريد زعزعة الأركان

بعد معلم التأمل في الأكوان، يأتي المعلم الثاني من معالم التزكية النفسية وهو مناظرة الأعداء، والوقوف في وجوههم دفاعا عن وجوده بينهم، لكن ليس بالقتل وسفك الدماء، بل بالبراهين والحجج؛ إيماننا بأن التدافع سنة كونية، وصفة بها يثبت الحق ويزهق الباطل.

والتدافع نوعان: تدافع في الخير وتدافع في الشر، فالتدافع في الخير هو ما كانت الشريعة الإلهية مصدره، وموافقة الشارع في القصد من وضعها منهجه، فتكون المصلحة أكثر من المفسدة فيه، لأن صلاح العبد هو المطلوب وليس فساده، سواء في القول أو في العمل، لذلك كثيرا ما نجده مقرونا بالإيمان في القرآن، وفي السنة أيضا؛ فالتدافع بهذا المعنى تجتنى منه الرحمة والتوسعة على العباد، وهو المعروف عند العلماء بالخلاف المحمود، والشرط فيه تجرد الخصمين من الهوى، وابتغاؤهما القصد الحسن الموافق لقصد الشارع؛ فإذا خلا عن هذين الشرطين كان في الحقيقة تدافعا فاسدا، محكوما بحفظ نفسية، وأهواء لا علاقة لها بالتدافع المشروع إطلاقا، لأنه ينتج الفساد في البلاد وبين العباد، وغالبا ما تكون النصرة فيه والغلبة، لمن هو على قصد الموافقة الربانية كما سنرى في إبراهيم عليه السلام مع الذي حابه وهو الملك.

قال تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ حَاجَّ إِبرَهيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ ءَاتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبرهيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبرهيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالسَّمَرِ قَاتٍ بِهَا مِنَ الْمَعْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴾ [البقرة: 258]، فحاج هنا بمعنى "جادل وقابل الحجة بالحجة" <sup>10</sup> والمخالف هنا يؤمن بسنة التدافع، لذا طلب حجاج إبراهيم، فلو لم يكن معترفا بالخصم لما طلب مناظرته، لكنه يؤمن بها على هواه، فلا يريد أن يخضع للحق وإن رآه جليا واضحا، رغم أنه "لم يكن منكرا لوجود الله أصلا

إنما كان منكراً لوحدانيته في الألوهية والربوبية ولتصريفه للكون وتدييره لما يجري فيه وحده<sup>11</sup>، لأن حبه الملك أعمى بصيرته فصار عبدا لهواه.

ومعنى "بهت" دهش وتحير، فلم يستطع الإجابة من شدة الاضطراب الذي حصل له<sup>12</sup>، ويرى العلماء أن كفره بالله كان سببا مباشرا في حيرته واضطرابه، فهو مهزوم النفس قبل أن يكون مهزوم الحججة والبرهان، "إذ لو كان طالب هداية لكانت الحججة القاطعة الملزمة هادية بدل أن تكون محيرة ولكنه صمم على الكفر وأصر عليه، فكانت نفسه حائرة بين حق ظهرت بيناته وباطل قد عض عليه بالنواجذ، وكذلك شأن كل من أضله الله على علم"<sup>13</sup>، فلما غلبه إبراهيم لم يرض الهزيمة فقرر الانتقام منه بحرقه، ظنا منه أن سماع إبراهيم للحكم يهزم نفسيته، لكن إبراهيم كان قد وصل بنفسه إلى درجة عليا من الإيمان، فأصبح لا يخشى أحدا إلا الله، قال الله تعالى: ﴿ قَالُوا حَرِّقُوهُ وَانصُرُوا آلَ الْهَتَكِ إِنْ كُنْتُمْ قَاعِلِينَ ﴿٦٨﴾ قُلْنَا يَبْنَؤُكُمْ بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِِبْرَاهِيمَ ﴿٦٩﴾ وَأَرَادُوا بِهِ كَيْدًا فَجَعَلْنَاهُمُ الْأَخْسَرِينَ ﴿٧٠﴾ وَنَجَّيْنَاهُ وَلُوطًا إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا لِلْعَالَمِينَ ﴿٧١﴾ ﴾ [الأنبياء: 68-71]، فكانت الغلبة إذا لإبراهيم، وتم له النصر على من أراد زحزحته؛ وبين للعالمين من بعده أن المناظرة والدفاع عن الحقوق واجبة لمن أراد لنفسه البقاء، ولا يترك نفسه تسمع دون محاجة الخصم والرد عليه؛ لأن النفوس تتأثر بالمسموع ولو كان باطلا، والخصم كيفما كان فهو مخلوق له حس وتأثر بما يسمع هو أيضا، فقد يهتدي للخير حينما يرى حججه واهية.

والمناظر إذا صادف في الخصم الرغبة في معرفة الحق أثر فيه، خاصة إذا كان مهذبا ومؤدبا في كلامه فلا يصف الخصم مثلا بأوصاف جارحة، فحتى ولم يرجع عن غيه في مكانه وبخته نفسه في خلوته فأناج إلى الحق، لأن النفس البشرية جعلها الله هكذا تؤثر فيها الخلوة، فتراجع الكلام من جديد إذا كان حقا، وكانت لها رغبة الهداية، لذا جعل الله وحيه الخاتم كلاما يتلى، وجعل من يكثر من تلاوته أو سماعه يزداد إيمانا، فقال سبحانه: ﴿ وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿٢٠٤﴾ وَأَذْكُرَنَّكَ فِي نَفْسِكَ نَضْرَعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ وَلَا تَكُن مِّنَ الْغَافِلِينَ ﴾ [الأعراف: 204-205]. لكن كل ذلك يكون من الخصم تزكية له إذا كان راغبا في اتباع الحق، والذي حاج إبراهيم كان منذ البداية متمسكا بهواه فلم يظفر بهداية الله، أما إبراهيم فقد ازداد إيمانا على إيمانه وتزكية لنفسه.

#### 4. ثالثا: معلم التربية على الصبر والإحسان

يعتبر هذا المعلم من أهم معالم التزكية في القرآن، لأنه يتعلق بصفات إذا رسخت في النفس هذبت سلوكها، فانعكس ذلك على المحيط كله؛ كما سنرى ذلك في قصة الخليل إبراهيم عليه السلام مع ذريته، فالبيت هو محضن اتخاذ القرار، وبناء الشخصية، فيجب على الراعي أن يكون فيه صاحب خلق عظيم ليؤثر في رعيته، لأن الأطفال غالبا ما يتأثرون بمحيطهم الأول، فإذا كان في البيت كرما وإحسانا وصبرا ارتوى



منه الطفل فأينعت فطرته من مائه العذب، وإذا كان العكس انعكس على شخصيته فشب على الشح والبخل..

لذلك نجد القرآن الكريم وهو يحكي لنا قصة إبراهيم مع أسرته بدأ بذكر أبيه، لأن الأب هو الراعي الأول، ففي الحديث، قال عليه الصلاة والسلام: "كلكم راع وكلكم مسؤول، فالإمام راع وهو مسؤول، والرجل راع على أهله وهو مسؤول، والمرأة راعية على بيت زوجها وهي مسؤولة، والعبد راع على مال سيده وهو مسؤول، ألا فكلكم راع وكلكم مسؤول"<sup>14</sup>

فقدم عليه الصلاة والسلام الزوج أولاً، لأن العصمة والقوامة بيده، ثم تلا ذلك بالزوجة فجعلها راعية أيضاً، وقد ذكر القرآن الكريم أبرز صفة في اختيار الزوجة فجعله الحياء، وأبرز صفة في اختيار الزوج فجعله القوة والأمانة، وذلك في قصة موسى عليه السلام، فقال تعالى: ﴿فَجَاءَتْهُ إِحْدَاهُمَا تَمْشِي عَلَى أَسْتِحْيَاؤِ﴾ [القصم:25]؛ وقد ذكر هنا الطاهر بن عاشور أن على "للاستعلاء المجازي، مستعارة للتمكن من الوصف... والاستحياء مبالغة في الحياء"<sup>15</sup>؛ ثم قال تعالى في حق الزوج: ﴿قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾ [القصم:26]؛ قال أبو حيان: "وقولها حكيم جامع، لأنه إذا اجتمعت الكفاية والأمانة في القائم بأمر، فقد تم المقصود"<sup>16</sup>. فهذه الصفات هي الأسس بالنسبة لأي بيت، وهي قائمة كلها على الصبر والإحسان، فلولاها لما ظهرت قوة موسى وأمانته، ولا حياء المرأة.

وإبراهيم عليه السلام وهو يؤسس بيته بدأ بأبيه يختبره في قوته وصبره على ترك قومه، فوجده لا يستطيع، فقرر اعتزاله والدعاء له، قال تعالى: ﴿وَأَذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا ١١١ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا ١١٢ يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعُلَمَاءِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا ١١٣ يَا أَبَتِ لَا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلرَّحْمَنِ عَصِيًّا ١١٤ يَا أَبَتِ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِنَ الرَّحْمَنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا ١١٥ قَالَ أَرَأَيْتُ أَنْتَ عَنْ ءَالِهَتِي يَا إِبْرَاهِيمُ لَئِن لَّمْ تَنْتَهَ لِأَرْجُمَتَكَ وَأَهْرَجْنِي مَلِيًّا ١١٦ قَالَ سَلِّمْ عَلَيَّ سَأَسْتَغْفِرَ لَكَ رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا ١١٧ وَأَعْتَزِلْكُمْ وَمَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَأَدْعُوا رَبِّي عَسَىٰ أَلَّا أَكُونَ بِدُعَاءِ رَبِّي شَقِيًّا﴾ [مريم:41-48]؛ فقد جرب إبراهيم كل الطرق لجر أبيه إليه لكنه لم يفلح، لأن الأب كان قد شاب على ما شب عليه، يظهر ذلك في رده على ابنه بأسلوب ينجي على ما في النفس من كره وبغض، فناداه باسمه ولم يقابل يا أبت بيا بني، وأخره وقدم الخبر على المبتدأ. وصدده بهمة الاستفهام للتقريع والتوبيخ والتعجيب، ولإنكار نفس الرغبة كأنها مما لا يرغب عنها عاقل... ثم توعدده وهدده"<sup>17</sup>؛ عند هذا الحد علم إبراهيم أن أباه جافاه فاعتزله، وصبر على هذا الابتلاء المتمثل في اعتزاله لأبيه، وهو ابتلاء لا شك أنه مؤثر في نفسية الولد على الوالد، لكن الولد إذا كان قويا صبورا تخطى العقبات بسهولة وعزم، خاصة إذا كان يحمل مشروعا إصلاحيا متأكدا من صوابه.

بعد هذا ننتقل إلى مشهد ثان من مشاهد التزكية في قصة إبراهيم، وهو مشهد الإحسان والكرم، قال الله تعالى في تصويره لهذا المشهد: ﴿وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلَنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبَشْرَى قَالُوا سَلَمًا قَالَ سَلِّمُوا فَمَا لَيْتَ أَنْ جَاءَهُ بِعِجْلٍ حَنِيزٍ ﴿٦١﴾ فَلَمَّا رَأَى أَيْدِيَهُمْ لَا تَصِلُ إِلَيْهِ نَكِرَهُمْ وَأَوْحَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لَا تَخَفْ إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَيْكَ قَوْمَ لُوطٍ ﴿٦٢﴾ وَأَمْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَلَبَسَ نَهْأً يَأْسِقًا مِنْ رَبِّهَا إِسْحَاقَ وَمِنْ رَبِّهَا إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ ﴿٦٣﴾﴾ [مرد: 69-71].

فالكرم والإحسان معا من أسباب ترسيخ التزكية في نفوس الأطفال، والكرم والإحسان يعصمان النفس من التعلق بالمال؛ لأن النفس إذا تعلقت به تعبت فمرضت عند تلفه، وطغت عند وجوده وكثرت، كما وقع لقارون موسى مثلا، فكان ماله أن خسف الله به وباداره الأرض، فإبراهيم لما جاءته الملائكة أسرع في كرمهم كعادته، فجاءهم بعجل حنيز، لكنه فوجئ بعدم أكلهم، فهم ليسوا بشرا.. فأوجس منهم خيفة، فقالوا لا تخف وبشروه بغلام حليم، فعلم إبراهيم وازداد يقينا أن الإحسان والكرم لا يأتيان إلا بخير وبركة وبشرى، لا يعرف قدرهما إلا من عاش لذتهما، ويكفي الكرم شرفا أنه يوصف بصفة وصف بها الرب سبحانه، وهي الكرم؛ وفي الحديث: "إن الله كريم يحب الكرم ومعالي الأخلاق، ويغض سفاستها"<sup>18</sup>، فالبيت الذي يكون أصحابه كرماء ترتاح فيه النفس وتزكو؛ وبيت إبراهيم كان كذلك فأخرج رجلا كإسماعيل وإسحاق.

وثالث المشاهد في نفس السياق، صبره عليه السلام وثباته حينما ابتلي بذبح ابنه إسماعيل، ففي هذه القصة العجيبة من معالم التزكية ما يعجز اللسان عن وصفه، فبعد ما حرم هو من دفء الأبوة، وأحس بدفء البنوة في بنيه، جاءه الأمر من الله بذبح أحدهم وهو إسماعيل، فناداه وعرض عليه الأمر فكان الولد كأبيه، صادق الوعد مرضيا، يقول تعالى في وصف هذا الحدث المهيّب: ﴿فَلَمَّا بَلَغَ بَلْغَهُ أَلْسَعَى قَالَ يَبْنَىٰ إِلَيَّ أَرَىٰ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَأَنْظِرْ مَاذَا تَرَىٰ ﴿١﴾ قَالَ يَا بَنِيَّ أَفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّادِقِينَ ﴿٢﴾﴾ [الصافات: 102].

لقد حاول إبراهيم اختبار قوة ابنه فوجده جلدا، يقول ابن كثير: "وإنما أعلم ابنه بذلك ليكون أهون عليه، وليختبر صبره وجلده وعزمه من صغره على طاعة الله تعالى وطاعة أبيه"<sup>19</sup>، نجح الابن إذا في الاختبار، وبين لأبيه حسن تربيته له، يقول ابن العربي في تأويل هذه الآية: "هما كلمتان إحداهما من الوالد إبراهيم، والثانية من الولد إسماعيل. فأما كلمة إبراهيم فهي قوله أذبحك، وهو خبر لا أمر، وأما كلمة إسماعيل: ﴿أَفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾ وهو أمر، وقول إبراهيم: ﴿إِنِّي أَرَىٰ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ﴾ وإن كانت [صيغته] صيغة الخبر فإن معناها الأمر ضرورة؛ لأنه لو كان عبارة عن خبر واقع لما كان له تأويل ينتظر، وإنما هو بصيغة الخبر، ومعناه الأمر ضرورة. فقال إسماعيل لأبيه إبراهيم: ﴿أَفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾؛ فعبّر عن نفسه بالانقياد إلى معنى خبر أبيه، وهو الأمر"<sup>20</sup>.

هكذا إذن، كان بيت إبراهيم، يفوح عطرا بالكرم، وبالصبر، وبالإحسان، لأن أهله كانوا أصحاب نفوس مطمئنة مشبعة بالإيمان.

#### 5. رابعا: معلم المحافظة على قواعد النبيان

هذا المعلم هو آخر معالم التزكية النفسية، وغالبا ما تكون نهاية الكبار متوجة بتأسيس المشاريع، إيمانا منهم بأن حياة المسلم لا تنقطع بالموت، بل تبقى بأثره وعمله، فإبراهيم عليه السلام بعدما جاء بأهله إلى مكان البيت وتركهم رحل عنهم في رحلة لتبليغ دعوة ربه، وقبلها دعا ربه بدعاء بين من خلاله القصد الذي تركهم لأجله، وطلبه حب الناس لهم ورزقهم، قال تعالى على لسانه: ﴿ رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بُوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَأَرْزُقْهُمْ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ ﴾ [إبراهيم: 37].

يروى الإمام الطبري عن ابن عباس أن إبراهيم عليه السلام جاء بإسماعيل وأمه "حتى انتهى بهما إلى موضع البيت، فوضعهما ثم رجع، فاتبعته فقالت: إلى أي شيء تكلنا؟ إلى طعام تكلنا؟ إلى شراب تكلنا؟ لا يرد عليها شيئا، فقالت: آله أمرك بهذا؟ قال: نعم، قالت: إذا لا يضيعنا، قال: فرجعت ومضى حتى إذا استوى على ثنية كداء، أقبل على الوادي فقال: «ربنا إني أسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم»<sup>21</sup>؛ ثم غاب ما شاء الله أن يغيب، ثم رجع، وكان رجوعه لقصد وهو التأسيس لأكبر مشروع إيماني، فقام هو وابنه إسماعيل وكان قد بلغ سن الرشد ببناء الكعبة، قال تعالى: ﴿ وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴾ [البقرة: 127]؛ وفي رفعها دعوة منه عليه السلام للمسلمين بعده أن يكونوا يدا واحدة في الحفاظ على دين الله، وفي الحفاظ على الأخوة والمحبة الإسلامية بينهم، فالمسلم الصادق إذا طاف بالبيت عالما بقصة الرفع وافق إبراهيم وإسماعيل في قصديهما، وهو قبول العمل من الله، فكان بهذا الإحساس مهذبا لنفسه ومزكيا، لم يغيب عن تصوره قط الرفع الحسي والمعنوي.

يقول الشيخ الشعراوي: "والله يريد من المؤمنين أن يتصوروا عملية الرفع، فلم يكن إبراهيم يملك سلما حتى يرفعه ويقف فوقه، ولم يكن يملك «سقالة».. ولكن غياب هذه النعم لم يمنع إبراهيم من أن يتحايل ويأتي بالحجر؛ إن الله يريد منا ألا ننسى هذه العملية، وإبراهيم وابنه إسماعيل يذهبان للبحث عن حجر، ولا بد أن يكون الحجر خفيف الوزن ليستطيعا أن يحمله إلى مكان البناء... ثم يقف إبراهيم على الحجر وإسماعيل يناوله الأحجار الأخرى التي سيتم بها رفع القواعد من البيت. ورغم المشقة التي يتحملها الاثنان... هما سعيدان... وكل ما يطلبانه من الله هو أن يتقبل منهما. والقبول والمقابلة والاستقبال كلها من مادة مواجهة... أي أنهما يسألان الله في موقف المعرض عن عمله، إنهما لا يريدان إلا الثواب"<sup>22</sup>.

إن عملية الرفع هذه، وحدها كافية المسلمين اليوم في التزكية النفسية، وفي الوحدة والاعتصام بحبل الله، فالبناء يقتضي وضع اللبنة على أختها، ويقتضي قبل ذلك وبعده الموافقة القصدية بين الأمر والممثل على الصورة والشكل، بمعنى أن إبراهيم كان في قيامه بالبناء موافقا قصد الله، فزكيت نفسه للعمل بما أمره الله، فما الرفع إلا رمز للمعاني الروحية التي قصدها الله، والتي بينها أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه، حينما أراد تقبيل الحجر الأسود وهو يطوف بالبيت، روى الإمام البخاري عن "زيد بن أسلم، عن أبيه قال: رأيت عمر بن الخطاب رضي الله عنه قبل الحجر، وقال: «لولا أنني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم قبلك ما قبلتك»<sup>23</sup> فعمر يقصد أن تقبيله كان موافقا لقصد الله ورسوله، ورجاء لتزكية نفسه وتربيتها على الامتثال والطاعة تعبدا لله، فالتعبد في الغالب لا تعقل فيه، فهو فوق العقل.

قال الإمام الشاطبي: "الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التعبد دون الالتفات إلى المعاني"<sup>24</sup>؛ فبين رحمه الله أن العبادات الأصل فيها الامتثال والطاعة لا غير، وللنفس في الامتثال لذة وراحة وطمأنينة، وإغلاق لباب الوسوسة.

بعد هذا جمع إبراهيم بنه، فوصاهم بالحفاظ على العقيدة كما علمهم إياها، وعلى مشروع الذي ناضل من أجله وهو الإسلام، قال تعالى في تصوير هذا المشهد الختامي لإبراهيم عليه السلام: ﴿إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْتُ قَالَ أَسْلَمْتَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٣٣﴾ وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَبْنَؤُا إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ ﴿٣٤﴾ أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِن بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهُهَا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [البقرة: 131-133].

يقول سعيد حوى في بيانه لوصية إبراهيم: "أي وصى بهذه الملة وهي الإسلام، أو وصى بهذه الكلمة وهي (أسلمت لله لرب العالمين).. لحرصه عليها أو لمحبتته لها حافظ عليها إلى حين الوفاة، ووصى بنيه بها من بعده"<sup>25</sup>، فلا شك إذن، أن الموصى به هنا ملة الإسلام، بدليل الضمير في (بها) العائد على "أسلمت لرب العالمين"، وهو رأي أغلب علماء التفسير<sup>26</sup>، فكانت الوصية تزكية، تنفع الحاضر والغائب من أبنائه، ولوصايا الآباء تأثير كبير على الأبناء، لأنها تبنى في الغالب على الشفقة والرحمة، ف"صاحب الوصية يظهر شفقة وحنوا على من يوصيه، مما يكون له أثره الطيب في نفسه؛ وذلك من خلال ما يستعمله من ألفاظ مؤثرة"<sup>27</sup>.

وقد كانت وصية إبراهيم لبنه جامعة لكل معاني التزكية، بداية بالتأمل، ومرورا بمناظرته ودفاعه عن نفسه تجاه أعدائه، ثم صبره وإحسانه، ونهاية بتأسيسه لمشروع خالد من بعده، سماه بالإسلام، وسمى المنخرطين فيه بالمسلمين، فكانت قصته بحق قصة مؤثرة في النفس البشرية، فاستحق بها وحده لقب الأمة، مصداقا لقوله سبحانه: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا﴾ [النحل: 120]، ولقب الإمامة، مصداقا

لقوله تعالى: ﴿ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ﴾ [البقرة: 124].

يقول فريد الأنصاري رحمه الله: "الإمامة في الدين لا تنال إلا بالتخرج من مدرسة الابتلاء"<sup>28</sup>، وإبراهيم عليه السلام نجح في الامتحان فنال بذلك من ربه هذه الألقاب، وترك لنا قصة في القرآن لمن أراد اقتفاء أثره، وإلجام نفسه بلجام التزكية القرآنية من بعده.

## 6. الخاتمة:

وفي الختام نستنتج ما يلي:

أولاً: التأمل في الأكوان والعوالم التي خلقها الله تعالى سنة إبراهيمية، ومنهج سليم لكل من أراد تهذيب نفسه، ومعرفة حقيقة وجوده؛ لأن الكون لا يتغير ولا يتبدل، فالنجوم والكواكب التي خلقها الله، والسماء التي رفعت بلا عمد... كل ذلك إذا تأمله الإنسان بفطرته، متجرداً من هواه لأمس بروحه أنوار ملكوت الله فأحس بوجود خالقه، عند ذاك تصفو نفسه وتخنق، وتطمئن وتخشع.

ثانياً: الحقيقة تجر صاحبها للابتلاء، لأن الحق في الأصل مخالف للهوى النفسي، لا يقبله إلا صاحب النفس الزكية، والحق إن لم يعارض بباطل يثبت حقيقته ويبين صلابته كان حقاً غير مسبوك، فهو كالذهب كلما أحرق بالنار ازداد لمعانه، فليس العيب إذا في المعارضة والمدافعة، وإنما في من لا يحسن الدفاع عن حقه، فإبراهيم اختار منهجاً سليماً في الدفاع عن حقه فنجاه من حرق النار ومن تأثير الكفار.

ثالثاً: الكرم والإحسان والصبر، كلها صفات تجلب الخير، وتدفع الضير، وتصلق النفس البشرية فتربى على الحب والعطاء، فالبيت المكون من هذه الخصال الحسنة، ينشأ النشء فيه على الثقة والتوكل على الله، وهكذا كان إسماعيل، لما رأى صبر أبيه وحلمه وكرمه وإحسانه، أطاعه وتأثر به، فصدقه في المقال، و وافقه في الامتثال، وقال له يا أبت افعل ما تؤمر، فأسساً معاً أمة مسلمة ثابتة الأركان.

رابعاً: المحافظة على قواعد البنيان شيء واجب، فالإنسان إذا أسس بنياناً على التقوى والقصد الحسن، ينبغي له المحافظة عليه بترسيخه في نفوس بنيه من بعده، فالمسلم الصادق لا يعتبر موته نهاية بل بداية، قال تعالى: ﴿ وَنَكَحُوا مَا قَدَّمُوا وَأَثَرَهُمْ وَكَلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ ﴾ [يس: 12]؛ فيكون له ذاك مشروعاً يصله ثوابه، وصدقة جارية له بعد الممات، وهذا المعنى يرى في بناء مكة المكرمة، فكل من رآها أحس بامتداد مشروع إبراهيم عليه السلام، فكلما طاف بالبيت، وشرب من ماء زمزم، وسعى بين الصفا والمروة، ووقف بعرفات، ورمى الجمرات، كلما تضلع وارتوى بماء التزكية الإبراهيمية، وأحس بوجود البلاغ وتحمل المسؤولية التي أناطها الله به، وهي نشر الإسلام والسلام بين الناس.

## 7. قائمة المصادر والمراجع:

- ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله. (2003م/1424هـ). أحكام القرآن، تحقيق ومراجعة محمد عبد القادر عطا، نشر دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط3.
- ابن دريد، محمد بن الحسن الأزدي. (1987). جمهرة اللغة، تحقيق رمزي منير بعلبكي، نشر دار العلم للملايين، بيروت، ط1.
- ابن سليمان، مقاتل. (1423هـ). تفسير مقاتل بن سليمان، تحقيق عبد الله محمود شحاته، نشر دار إحياء التراث - بيروت، ط1.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. (1984). التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر تونس.
- ابن كثير، إسماعيل. (1999م/1420هـ). تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد سلامة، دار طيبة، ط2.
- أبو زهرة، محمد. (دون تاريخ). زهرة التفاسير، دار الفكر العربي.
- الأصبحي، مالك بن أنس بن مالك. (2004م/1425هـ). الموطأ، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، نشر مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية - أبو ظبي - الإمارات، ط1..
- الأندلسي، أبو حيان. (1420هـ). البحر المحيط في التفسير، تحقيق صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت.
- الأنصاري، فريد. (2012م/1437هـ). مجالس القرآن، دار السلام، القاهرة، ط2.
- الباجي، سليمان بن خلف. (1332هـ). المنتقى شرح الموطأ، نشر مطبعة السعادة - بجوار محافظة مصر، ط1.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. (1422هـ). الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، نشر دار طوق النجاة ط1.
- بو الفلفل. (2011). نشأة الكون وحيرة العلماء (الإعجاز الكوسمولوجي في القرآن الكريم والسنة)، ط1، دار الكتب العلمية.
- البيهقي، أبو بكر. (2003م/1423هـ). شعب الإيمان، تحقيق الدكتور عبد العلي عبد الحميد حامد، إشراف مختار أحمد الندوي، نشر مكتبة الرشد بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية بيومباي بالهند، ط1.
- الجزائري، أبو بكر جابر. (2003م/1424هـ). أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ط5.
- حوى، سعيد. (1985م/1405هـ). الأساس في التفسير، دار السلام، القاهرة، ط1.
- خان، صديق حسن. (دون تاريخ). فتح البيان في مقاصد القرآن، تحقيق عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت.
- الخطيب، عبد اللطيف. (1964م/1383هـ). أوضح التفاسير، المطبعة المصرية ومكتبتها، ط6.
- الرازي، محمد بن أبي بكر. (1999م/1420هـ). مختار الصحاح، تحقيق يوسف الشيخ محمد، نشر المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت - صيدا، ط5.
- رضا، رشيد. (1999م/1420هـ). تفسير المنار، تحقيق إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى. (1997). الموافقات، تحقيق مشهور آل سلمان، دار ابن عفان، العربية السعودية، ط1.
- الشعراوي، محمد متولي. (دون تاريخ). تفسير الشعراوي، نشر مطابع أخبار اليوم (د.ط).
- الطبري، محمد بن جرير. (1387هـ). تاريخ الرسل والملوك، نشر دار التراث - بيروت، ط2.
- القاسمي، جمال الدين. (1418هـ). محاسن التأويل، تحقيق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1.
- قطب، سيد. (1412هـ). في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، ط17.
- المراغي، أحمد بن مصطفى. (1946م/1365هـ). تفسير المراغي، شركة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط1.

- نابلسي، محمد مصطفى. (1994). نظرات في وصية لقمان ومنهج التربية في القرآن، الناشر دار الفرقان، جامعة ميتشيغان.

#### 8. الحواشي والإحالات:

- (1) جمال الدين القاسمي، محاسن التأويل، تحقيق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1/1418هـ، 376/8.
- (2) إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، تحقيق مشهور آل سلمان، دار ابن عفان، العربية السعودية، ط1/1997م، 2/289.
- (3) محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، نشر دار طوق النجاة، ط1/1422هـ، 100/2؛ ورواه مالك بن أنس، الموطأ، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، نشر مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية - أبو ظبي - الإمارات، ط1/1425هـ /2004م، 2/383.
- (4) سليمان بن خلف الباجي، المنتقى شرح الموطأ، نشر مطبعة السعادة، مصر، ط1/1332هـ، 2/33.
- (5) رشيد رضا، تفسير المنار، تحقيق إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1/1420هـ 1999م، 7/462.
- (6) ينظر: مقاتل بن سليمان، تفسير مقاتل بن سليمان، تحقيق عبد الله محمود شحاته، نشر دار إحياء التراث، بيروت، ط1/1423هـ، 1/571.
- (7) بوالفلل، نشأة الكون وحيرة العلماء (الإعجاز الكوسمولوجي في القرآن الكريم والسنة)، دار الكتب العلمية، ط1/2011م، 63.
- (8) محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر تونس، ط1/1984هـ، 7/317.
- (9) ينظر: ابن دريد الأزدي، جمهرة اللغة، تحقيق رمزي منير بعلبكي، نشر دار العلم للملايين، بيروت، ط1/1987م، 1/556.
- (10) أحمد بن مصطفى المراغي، تفسير المراغي، شركة مصطفى الباني الحلبي وأولاده بمصر، ط1/1365هـ - 1946م، 3/20.
- (11) سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، ط17/1412هـ.، 1/297.
- (12) ينظر: عبد اللطيف بن الخطيب، أوضح التفاسير، المطبعة المصرية ومكتبتها، ط6/1383هـ، 1964م، ص51؛ وينظر أيضا: أبو بكر الجزائري، أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، السعودية، ط5/1424هـ/2003م، 1/248.
- (13) أبو زهرة، زهرة التفاسير، دار الفكر العربي، 2/959.
- (14) رواه محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب "قوا أنفسكم وأهليكم نارا" رقم 5188.
- (15) محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر تونس، ط1/1984هـ، 20/103.
- (16) أبو حيان الأندلسي، البحر المحیط في التفسير، تحقيق صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، ط1/1420هـ؛ 8/299.
- (17) صديق خان، فتح البيان في مقاصد القرآن، تحقيق عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط1/1412هـ - 1992م؛ 8/165.
- (18) أبو بكر البيهقي، شعب الإيمان، تحقيق الدكتور عبد العلي عبد الحميد حامد، نشر مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية ببومباي بالهند، ط1/1423هـ، 2003م 10/372. والحديث وإن كان فيه مقال فمعناه صحيح.
- (19) إسماعيل بن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد سلامة، دار طيبة، ط2/1420هـ، 1999م. 7/28.
- (20) محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي، أحكام القرآن، مراجعة وتعليق محمد عبد القادر عطا، نشر دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان ط3/1424هـ - 2003م 4/32.
- (21) محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، نشر دار التراث - بيروت ط2/1387هـ، 1/255.
- (22) محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي، نشر مطابع أخبار اليوم، (د.ط) (د.ت) 1/585.
- (23) محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، نشر دار طوق النجاة، ط1/1422هـ، باب تقبيل الحجر، 2/151.
- (24) إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، تحقيق مشهور بن حسن آل سلمان، نشر دار ابن عفان، ط1/1417هـ/1997م، 2/513.
- (25) سعيد حوى، الأساس في التفسير، دار السلام، القاهرة، ط1/1405هـ 1985م، 1/277.
- (26) منهم الطبري والزمخشري وابن عطية والقرطبي وغيرهم ...
- (27) محمد مصطفى نابلسي، نظرات في وصية لقمان ومنهج التربية في القرآن، الناشر دار الفرقان، 1994 جامعة ميتشيغان، 38.
- (28) فريد الأنصاري، مجالس القرآن، دار السلام، القاهرة، ط2/1437هـ 2012م. 3/233.

## المجتمع الإنساني «إشارات في الاتفاق والافتراق» من خلال قوله تعالى:

﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ [الفاتحة: 7]

*Human society: References in aspects of general agreement and differences Through the Holy verse: “The way of those on whom Thou hast bestowed Thy Grace, those whose (portion) is not wrath, and who go not astray” - Surat Al-Fatihah: Verse 7.*

د/ بكار الحاج جاسم

أستاذ مشارك في جامعة يالوا، كلية العلوم الإسلامية في تركيا،  
والمدرس سابقاً في جامعة دمشق كلية الشريعة، وجامعة بلاد الشام في سوريا.

[Bakkar71@hotmail.com](mailto:Bakkar71@hotmail.com)

تاريخ الاستلام: 2020/12/06 تاريخ القبول: 2021/03/25 تاريخ النشر: 2021/07/15



**ملخص:** الاجتماع البشري سنة كونية، ولا تقوم مصالح الأفراد والمجتمعات إلا بالاختلاف في الإمكانيات والقدرات البشرية، فكل إنسان محتاج إلى غيره لما فيه من نقص لا يكتمل إلا بالآخرين، لهذا الناس مضطرون إلى الاجتماع والتعاون، ولا بد من القوانين التي تضبط المجتمع حتى لا يكون الفساد، والقوانين وحدها لا تكفي؛ لهذا جعل الله تعالى بين الناس روابط إنسانية تربط بينهم ليتنشر السلام وتسود المحبة، من تلك الروابط: النسب والمصاهرة والدين، وشرع أحكاماً للتأكيد على تلك الروابط، وربط العلاقات الاجتماعية بمبدأ الثواب والعقاب، وقد خاطب القرآن الناس على أساسين اثنين: الأساس الأول: الإنسانية المشتركة بين الناس جميعاً. والأساس الثاني: العقيدة التي يدين بها كل إنسان. وقد أشار قوله تعالى: ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ [الفاتحة: 7]. إلى أوجه الاتفاق والافتراق في الاجتماع البشري التي سأبين أبرزها في حدود ما يسمح به حجم البحث وفي حدود هذه الآية.

**الكلمات المفتاحية:** القرآن، المجتمع، الاتفاق، الاختلاف، المحبة، الولاء.

**Abstract :** Human societies or human gatherings are part of the cosmic laws or universal norms, also interests of individuals and societies are only because of differences in human potential and capabilities, and every human being needs another because his imperfections and shortcomings can only ever be complete by others, that's why people are obliged to meet, cooperate and work together, but within a set of laws and rules that govern relationships between them to ensure corruption and Chaos can never prevail within society, but laws and rules alone are not enough to ensure that; and that is why Allah Almighty has made human bonds or human ties between people to spread peace and love among them.

The most prominent examples of the human bonds that Allah placed between human beings: lineage, marriage and religion, in addition, God has also made provisions for humans to

\* المؤلف المراسل.



emphasize those bonds, and to link social relations with the principle of reward and punishment. The Holy Qur'an addresses people on two grounds, first: humanity, which is a trait that all human beings share, second: religion and belief, in which people can differ upon, this is reflected in the Almighty saying: "The way of those on whom Thou hast bestowed Thy Grace, those whose (portion) is not wrath, and who go not astray", this Verse refers to the similarities and differences in humans and human societies, and I will explain the most prominent of them in more detail in this research, within the limits of the research and the context of the verse.

**Keywords:** The Quran; the society; general agreement; the difference; love; allegiance.

### 1. مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين وآله وصحبه أما بعد: فإن علوم القرآن وإشاراته لا تتناهى، وقد أشارت فاتحة الكتاب إلى علومه، حتى قال بعضهم: أشارت إلى علوم الأولين والآخرين! فتوجه القصد إلى التأمل في آية من آياتها وبحث ما أشارت إليه في مسألة الاجتماع البشري من حيث الاتفاق والافتراق، حيث أشار قوله تعالى: ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ [الفاتحة: 7]. إلى ثلاثة أقسام: القسم الأول: الذين أنعم الله عليهم، وهم المؤمنون بالله وذكر طريقهم ووصفه في الآية السابقة وهي قوله تعالى: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ [الفاتحة: 6]. فالصراط المستقيم هو المنهج المعتدل الذي لا إفراط فيه ولا تفريط، والعدل مقصد إنساني قرآني. القسم الثاني: غير المغضوب عليهم، ويشير بذلك إلى المجتمع الفاسدة أخلاقه. القسم الثالث: الضالون، ويشير بذلك إلى المجتمع الفاسد اعتقاده وأفكاره. وعندما نقرأ ما لدى الحكماء عن معنى الحكمة وتقسيمها إلى حكمة نظرية وعملية يتبين لنا معنى الإعجاز في الإيجاز! فالصراط المستقيم هو الفضيلة الوسط الجامعة لأمهات الفضائل العقلية والغضبية والشهوية، وفساد الحكمة النظرية يشير إليه قوله تعالى: ﴿وَلَا الضَّالِّينَ﴾. وفساد الحكمة العملية أي: الأخلاق قوله تعالى: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾<sup>1</sup>.

فأهمية الموضوع تتجلى من أهمية تدبر القرآن ومقارنة إشارات بالعلوم الإنسانية، لتقف الأنفس على زاد أوفر من الإيمان وعلى عزيمة أقوى من الرشد، وهذه الأهمية دفعتني إلى اختيار الموضوع، ودراسته دراسة تحليلية مقارنة بالفكر الأخلاقي من خلال ما ورد في بعض كتب الأخلاق في الإسلام، ولعل هذا المنهج في البحث يقدم شيئاً جديداً أو يقترح في ذهن الباحثين فكرة ينطلق منها إلى شيء جديد، فالبحث لبنة في المعرفة الإنسانية، فكما ارتكزت على لبنة سابقة تركز عليها لبنة لاحقة، وهكذا تتراكم المعرفة الإنسانية. فأما الدراسات السابقة فلم أجد دراسة بهذا العنوان وبهذه الطريقة، وإن كانت هناك دراسات متعددة مفصلة في بعض جزئيات البحث، وقد قلت: لعل المنهج المقارن بين النصوص القرآنية والعلوم الإنسانية يقدم شيئاً جديداً.

فأما خطة البحث فجاءت في مقدمة وتمهيد وخمسة مباحث وخاتمة، فالمقدمة أشارت إلى أهمية الموضوع، وسبب اختياره، وجديد البحث، والمنهج المتبع، وخطة البحث. والمبحث الأول تناول منهج

القرآن في الحديث عن المجتمع، والمبحث الثاني تناول الألفة في المجتمع وأسبابها، والمبحث الثالث تناول فضيلة المحبة، والمبحث الرابع تناول فضيلة الصداقة والصحة، والمبحث الخامس تناول الولاء والبراء، والخاتمة تضمنت أبرز نتائج البحث.

## 2. التمهيد

الاجتماع الإنساني ضرورة، والإنسان مدنيّ بالطبع، أي: لا بدّ له من الاجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم، وهو معنى العمران، وبيانه أن الله ﷻ خلق الإنسان وركّبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء، وهده إلى التماسه بفطرته، وبما ركّب فيه من القدرة على تحصيله، إلا أنّ قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء، فلا بدّ من اجتماع القدر الكثير من أبناء جنسه ليحصل القوت له، فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة، وإذا حصل للبشر هذا الاجتماع، فلا بدّ من وازع يدفع بعضهم عن بعض، لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم، ويكون ذلك الوازع واحداً منهم، يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة، حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان، وهذا هو معنى المُلْك<sup>2</sup>.

ولا يحصل الاجتماع الإنساني إلا بالاختلاف في الإمكانيات والقدرات والحاجات، ورفع بعضهم فوق بعض درجات؛ وإلى هذه الحقيقة أشار قوله تعالى: ﴿أَهْرَ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحِمْتَ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ﴾ [سورة الزخرف]. فالاختلاف ضرورة لازمة للاجتماع الإنساني، ومعنى قوله تعالى: ﴿لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾، أي: يخدم بعضهم بعضاً، فكل إنسان محتاج للآخر، وبهذا يكون بعضهم مسخراً لبعضهم الآخر<sup>3</sup>. وقد "فاوت بينهم في أسباب العيش وغاير بين منازلهم، فجعل منهم أقوياء وضعفاء وأغنياء ومحاويج وموالي وخداماً؛ ليصرف بعضهم بعضاً في حوائجهم، ويستخدموهم في مهنتهم، ويتسخرورهم في أشغالهم، حتى يتعايشوا ويتراقدوا، ويصلوا إلى منافعهم ويحصلوا على مرافقهم"<sup>4</sup>. فحاجة الناس إلى بعضهم فطرة مغروزة في نفوسهم لا تزيلهم ومحيطة بجماعتهم ومشملة على أديانهم وأقصادهم، فلم يخلق الله تعالى أحداً يستطيع بلوغ حاجته بنفسه، فلا بدّ لتسخير بعضهم بعضاً<sup>5</sup>. ولو سوى الله تعالى بينهم في كل هذه الأحوال لم يخدم أحد أحداً، ولم يصبح أحد منهم مسخراً لغيره؛ وحيث يفضي ذلك إلى خراب العالم وفساد نظام الدنيا<sup>6</sup>.

فالآية تتحدث عن اختلاف أفراد المجتمع البشري، وكذلك هو الشأن في اختلاف الأمم والمجتمعات، فلكل أمة لغتها وصفاتها وعاداتها، حتى لونها وشكلها، قال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [سورة الحجرات]. جعلهم الله تعالى مجتمعات يتمايز بعضها عن الآخر ببعض الصفات التي جعلها أسباباً للتعرف. فقوله

تعالى: ﴿لِتَعَارَفُوا﴾ عامٌ يشمل أنواع التعارف: في النسب، والقدرات، وكل ما هم محتاجون إليه<sup>7</sup>. فالحكمة في اختلاف المجتمعات هي التعارف؛ ولهذا عقب الله تعالى بقوله: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَنُّكُمْ﴾، ليدفع ما كان عليه الناس من سوء فهمٍ لهذا الاختلاف؛ إذ كانوا يتفاضلون بأنسابهم ومواهبهم وغير ذلك، فكرامة الفرد والأمة بما تكون عليه من عقيدة صحيحة، وعمل صالح تنعم به البشرية، فالتفاوت بين الناس تفاوت في الحس لا في الجنس؛ إذ كلهم من أب واحد<sup>8</sup>. وجاء خطاب القرآن عن المجتمع على أساسين اثنين: الأول: خاطبه على أساس إنسانيته، كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٧٠﴾﴾ [سورة البقرة]. فالخطاب في هذه الآية للناس جميعاً، فهم مشتركون في أصل الخلقة، حيث أبوهم واحد وهو آدم عليه السلام. والثاني: على أساس عقيدته، وقد اهتم القرآن بهذا الجانب كثيراً، فجاء خطابه موجهاً إلى فئتين مختلفتين تماماً في العقيدة الإيمانية، أو قل مجتمعين: الأول: المجتمع المؤمن بالله تعالى، والثاني: المجتمع الكافر، وهناك مجتمع ثالث مُذَبَذَبٌ بين هذين المجتمعين، يُلْحَقُ بالمجتمع المؤمن في الحياة الدنيا، ويُلْحَقُ بالمجتمع الكافر في الحياة الآخرة؛ ذلك أن ظاهره الإيمان وباطنه الكفر، وقد أشارت سورة الفاتحة إلى هذه القسمة الثنائية في المجتمعات الإنسانية، في قوله تعالى: ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴿٧٠﴾﴾. فالمجتمع الأول: هم المنعم عليهم بنعمة الإيمان، وهم الذين على الصراط المستقيم، والمجتمع الثاني: هم المغضوب عليهم والضالون، وهؤلاء قد انحرفوا عن الصراط المستقيم، إذن فالعقيدة هي العمود الفقري في الاتفاق والافتراق بين المجتمعات الإنسانية، وقد نظّم القرآن العلاقات الاجتماعية بحيث لا يقع بينها صراعات وفساد وظلم، وإن افرقت واختلفت، بل جعل من الاختلاف وسيلة للاجتماع المعاشي العمراني.

### 3. المبحث الأول: منهج القرآن في الحديث عن المجتمع<sup>9</sup>.

اهتم القرآن بالجانب العقدي والأخلاقي في حياة الفرد والمجتمع، ونظم العلاقات الاجتماعية بحيث تحقق التكامل والتعايش، ويمكن استنباط المنهج العام الذي يحقق هذا المقصد في النقاط الآتية:

3.1. أولاً: **ذم التقليد الأعمى**: هذه الخطوة شاملة للتصورات الكونية والاجتماعية، وهنا نتحدث عن ذم القرآن لتصورات الإنسان الخاطئة في شأن الأمور الاجتماعية والإنسانية؛ ولأجل هذا المقصد طلب من الناس أن يتدبروا عادات وتقاليد آبائهم، فإن أكثر التصورات الخاطئة ترتكز وتتأصل بالتقليد، قال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَنبَغُ مَا نَلْفَنَّا عَلَيْهِ ءَابَاءَنَا ءَأُولُو كَانٍ ءَابَاؤُهُمْ لَا يَفْقَهُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿٧١﴾﴾ [سورة البقرة]. والمعنى: أيتبعونهم وهم جاهلون مخطئون لا يفقهون شيئاً من الدين ولا يهتدون للصواب والحق<sup>10</sup>. فالنهج عن تقليدهم حال كونهم كذلك، أما التقليد في الحق فهو أصل من

أصول الإيمان، يلجأ إليه المقصرون عن درك النظر<sup>11</sup>. ومسألة التقليد هذه لها خطورتها على الفرد والمجتمع، فالأمة المقلدة سريعاً ما تنسى قيمها وفكرها، وقد نبه ابن خلدون إلى هذه المسألة، فذكر أن المغلوب مولع أبداً بالافتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله، والسبب في ذلك الشعور بالضعف والاعتقاد بكمال المقلد<sup>12</sup>. وإلى هذه الحقيقة أشار قوله تعالى: ﴿وَبَرِّزُوا لِلَّهِ جَمِيعًا فَقَالَ الضُّعَفَاءُ لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا فَهَلْ أَنْتُمْ مُغْنُونَ عَنَّا مِنْ عَذَابِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ قَالُوا لَوْ هَدَانَا اللَّهُ لَهْدَيْنَاكُمْ سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَجْرَعْنَا أَمْ سَبَرْنَا مَا لَنَا مِنْ مَحِيصٍ ﴿١١﴾ [سورة إبراهيم]. ولهذا حذر رسول الله ﷺ أمته أن تكون مقلدة دون بصيرة، فقال: «لَتَبَّعَنَّ سَنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ سِبْرًا بِسِبْرٍ وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ حَتَّى لَوْ دَخَلُوا فِي جُحْرِ ضَبٍّ لَاتَّبَعْتُمُوهُمْ قُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ آيَهُودَ وَالتَّصَارِي؟ قَالَ: فَمَنْ»<sup>13</sup>. قال الإمام النووي: "السَّن: بفتح السين والنون وهو الطريق، والمراد بالشبر والذراع وجحر الضب: التمثيل بشدة الموافقة لهم، والمراد بالموافقة في المعاصي والمخالفات"<sup>14</sup>. ويجب أن نلفت النظر بأن هذا التحذير من التقليد والتبعية لا يعني ألا يُستفاد من نتائج العلوم التي أبدعتها أيديهم، فالحذر من التبعية في الأخلاق والتقاليد المخالفة للصراف المستقيم، فمسألة التقليد الأعمى والتبعية المطلقة دون أي قيود ضياع للأمة، والحصن الحصين الذي يحمي الأمة من ذلك هو النظر والاجتهاد، وهذه هي الخطوة الثانية في منهج القرآن في حديثه عن المجتمع.

2.3. ثانياً: الدعوة إلى النظر والاجتهاد: حثَّ القرآن على النظر في الآفاق والأنفس، وكذلك حثَّ على النظر في المجتمعات وتاريخها، وفي هذه وتلك تأكيد على استقلالية الفكر والتحرر من سلطان التقليد الأعمى، قال تعالى: ﴿قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ ﴿١٧﴾﴾ [سورة آل عمران]. والنظر في تاريخ الأمم والشعوب فنَّ عزيز المذهب، جم الفوائد، لا يكفي فيه مجرد النقل والتقليد، وإنما بالنظر والبحث والتثبت<sup>15</sup>. فبذلك تقف الأمم على تجارب بعضها، والأمة الموقفة هي التي تأخذ المحاسن وتستبعد أسباب الضعف والانحلال، ومن هنا تأتي أهمية دراسة التاريخ في الدراسات الاجتماعية<sup>16</sup>، ولأهمية المسألة التاريخية في حياة الأمم قصَّ القرآن القصص، ليقف الناس أمام الخبر الصادق الذي يأتي بخلاصة تجارب الأمم مبيناً أسباب عزها وضعفها، فكان القصص القرآني - بذلك - أحسن القصص، قال تعالى: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمَنِ الْعَافِيك ﴿٢٠﴾﴾ [سورة يوسف]. "وإنما كان أحسنه لما يتضمن من العبر والنكت والحكم والعجائب التي ليست في غيرها"<sup>17</sup>. والقصص القرآني غطَّى مساحة زمنية واسعة بدأت من خلق المكوّنات وانتهت بانقطاع الوحي بعد النبي ﷺ، ولكن ما تحمله من العبر والسنن يجعلها تقدم نبوءات تاريخية كثيرة<sup>18</sup>، وهذا من أسرار الإعجاز القرآني، ولم يقتصر القصص القرآني على الأنبياء فحسب؛ بل شمل

المجتمع أفراداً وجماعات، فتحدث مثلاً عن أصحاب الجنة، وأصحاب الأخدود، وأصحاب الكهف، وأصحاب الفيل، وعن ذي القرنين، وعن فرعون وقارون وغير ذلك، ومن يدرس هذه القصص ويتدبرها سيفهم به النظر على استخلاص القواعد الاجتماعية وطباع العمران كما أسماها ابن خلدون، وكذلك يقف على استخلاص السنن الإلهية الحاكمة في مسيرة الحياة الإنسانية التي صرح بها القرآن، وهذه الخطوة الثالثة التي لفت كتاب الله تعالى النظر إليها:

3.3. ثالثاً: بيان السنن الإلهية الاجتماعية: تحدث القرآن عن سنن الله تعالى في المجتمعات الإنسانية كثيراً، فإدراك السنن الإلهية ذات أهمية بالغة في تربية الأفراد والأمم، وقد ظهرت دراسات خاصة تناولت هذه المسألة بالتفصيل، ومن الأمثلة على ذلك قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُعْتَبَراً نِعْمَةً أُنْعِمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُعْزِرُوا مَا بَأْنُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [سورة الأنفال: ٥٣]. فبيّنت هذه الآية سنة الله في التغيير، فالسبيل الأقوم في التغيير يكون بتزكية الأنفس.

3.4. رابعاً: ربط القيم الإنسانية بفكرة الثواب والعقاب: ربط القرآن العلاقات الاجتماعية بفكرة الثواب والعقاب؛ ليقوم الفرد والجماعة بواجبهما بدافع وظيفي وبروح المسؤولية، والأمثلة في هذا كثيرة نذكر منها:

- الإحسان إلى الوالدين: قال تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ۗ إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ۗ﴾ [سورة الإسراء: ٢٣]. فجاء الأمر بالإحسان إلى الوالدين في صورة قضاء من الله تعالى يحمل الأمر بعد عبادته ﷻ.

- صلة الأرحام: قال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ آتِفُوا رَبُّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِن نَفْسٍ وَجَوَدٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ۝١﴾ [سورة النساء: ١]. المعنى: إذا أردتم حقيقة التقوى فإن ذلك لا يتم إلا بما أمر الله ﷻ به، ومن ذلك أن تصلوا أرحامكم، فإن لم تفعلوا فاعلموا أن الله رقيب عليكم، وهذا فيه تحذير من تلك العاقبة. فقلوه: ﴿وَالْأَرْحَامَ﴾ أي: واتقوا الأرحام أن تقطعوها<sup>19</sup>.

- حفظ أموال اليتامى: قال تعالى: ﴿وَمَا تَوْأَلَّتْ أَمْوَالُكُمْ ۖ وَلَا تَبَدَّلُوا لِحَيْثَ بِالطَّيِّبِ ۗ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ الَّتِي آتَتْكُمْ ۗ إِنَّكُمْ إِذْ كُنْتُمْ حُرًّا كُنْتُمْ يَتِيمًا ۗ﴾ [سورة النساء: ٢]. وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ۝١٠﴾ [سورة النساء: ١٠]. فهذه الآيات تحفظ لليتامى حقوقهم من

الضياع إذا التزم المجتمع أمر الله تعالى فيها.

- حفظ أموال الناس: قال تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطْفِفِينَ ۖ ۝١ الَّذِينَ إِذَا أَكَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ ۖ ۝٢ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ ۖ ۝٣ أَلَا يَظُنُّ أُولَٰئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ ۖ ۝٤ لِيَوْمٍ عَظِيمٍ ۖ ۝٥ يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ ۖ ۝٦﴾ [سورة المطففين]. فهذا وعيد لمن يغش الناس ويتلاعب بالميزان الذي وضع لإقامة العدل بينهم. هذه بعض الأمثلة التي توضح منهج القرآن في ربط القيم الإنسانية بالإيمان بالله تعالى، وما يترتب على ذلك من ثواب أو عقاب.

وبهذا تتبين أهمية الدين في ضبط المجتمع وإقامة العدل، فكل الرسائل والفلسفات كانت تهدف إلى إقامة العدل في حياة الناس، وقد أشار إلى هذه الحقيقة قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ۗ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعَةٌ لِّلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَصْرُهُ ۗ وَرُسُلُهُ بِالْغَيْبِ ۗ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ ۖ ۝٢٥﴾ [سورة الحديد]. فالميزان هو العدل<sup>20</sup> الذي لا يتحقق إلا بتوجيهات الدين الصحيح الذي أنزل من عند الله ﷻ. فالدين يوحد الأمة ويقوي روابطها الاجتماعية، وذلك بتأليف القلوب وجمعها على كلمة التوحيد، كما قال تعالى: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا ۗ وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُم مِّنْهَا ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ۖ ۝١٣﴾ [سورة آل عمران]. وبسط الكلام في هذه المسألة في المبحث الآتي، حيث نتكلم عن أوجه الاتفاق في المجتمع:

#### 4. المبحث الثاني: الألفة في المجتمع وأسبابها

الألفة ثمرة حسن الخلق، والتفرقة ثمرة سوء الخلق، فحسن الخلق يوجب التحاب والتألف والتوافق، وسوء الخلق يثمر التباغض والتحاسد والتدابير، ومهما طاب المثمر طابت الثمرة<sup>21</sup>. قال الله تعالى مظهراً عظيم منته على الخلق بنعمة الألفة: ﴿وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ ۗ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ ۗ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ۖ ۝١٣﴾ [سورة الأنفال]. ثم ذم التفرقة وزجر عنها، فقال: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا ۗ وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُم مِّنْهَا ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ۖ ۝١٣﴾ [سورة آل عمران]. وقال رسول الله ﷺ: «أَكْمَلُ الْمُؤْمِنِينَ إِيمَانًا أَحْسَنُهُمْ أَخْلَاقًا الْمُوْطَأُونَ أَكْنَافًا الَّذِينَ يَأْلِفُونَ وَيُؤْلَفُونَ وَلَيْسَ مِنَّا مَنْ لَا يَأْلَفُ وَلَا يُؤْلَفُ»<sup>22</sup>. وقد ذكر الحكماء أن الإنسان مدني بالطبع، متحاج إلى غيره بالضرورة؛ لذلك هو مضطر إلى معايشرة الناس العشرة الجميلة، ومحبتهم المحبة الصادقة؛ لأنهم يكملون ذاته ويتممون إنسانيته، والفضائل

الإنسانية لا تظهر إلا عند مشاركة الناس ومساكتهم ومعاملاتهم وغير ذلك من ضروب الاجتماعات، وبهذه الفضائل يصل الإنسان إلى السعادة في الدنيا والآخرة<sup>23</sup>. ولو تحاب الناس وتعاملوا بالمحبة لاستغنوا بها عن العدل، ولذلك عظم الله تعالى المنة بإيقاع المحبة بين أهل الملة، فقال تعالى: ﴿وَأَلْفَ بَيْتٍ قُلُوبِهِمْ<sup>٤</sup> لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلْفَتْ بِئِكَ قُلُوبُهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلْفَ بَيْنَهُمْ<sup>٥</sup> إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿١٣﴾﴾ [سورة الأنفال]<sup>24</sup>. وإنما اضطر الإنسان إلى فضيلة العدالة في المعاملات لما فاته شرف المحبة، ولو كان المتعاملون أحماءً لتناصفوا ولم يقع بينهم خلاف، وإذا تعاضدوا وجمعتهم المحبة وصلوا إلى جميع المحبوبات، ولم تتعذر عليهم المطالب وإن كانت صعبة شديدة، وحينئذ ينشؤون الآراء الصائبة، وتتعاون العقول على استخراج الغوامض من التدابير القويمة، ويتقنون على نيل الخيرات كلها بالتعاضد، ولكن هذا لا يتم على الوجه الأكمل إلا بالآراء الصحيحة التي يرجى الاتفاق من العقول السليمة عليها، والاعتقادات القوية التي لا تحصل إلا بالديانات التي يقصد بها وجه الله تعالى<sup>25</sup>. وأسباب الألفة كما ذكر الماوردي خمسة، هي: الدين، والنسب، والمصاهرة، والمودة، والبر<sup>26</sup>:

الأول: الدين وهو يبعث على التناصر، ويمنع من التقاطع والتدابير، وبمثل ذلك وصى رسول الله ﷺ فقال: «لَا تَبَاغُضُوا وَلَا تَحَاسِدُوا وَلَا تَدَابِرُوا وَكُونُوا عِبَادَ اللَّهِ إِخْوَانًا وَلَا يَحِلُّ لِمُسْلِمٍ أَنْ يَهْجُرَ أَخَاهُ فَوْقَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ»<sup>27</sup>. وعلى حسب التألف على الدين تكون العداوة فيه إذا اختلف أهله، فإن الإنسان قد يقطع في الدين مَنْ كان به برًا وعليه مشفقًا، وقد يختلف أهل الدين على مذاهب شتى وآراء مختلفة، فيحدث بين المختلفين فيه من العداوة والتباين مثل ما يحدث بين المختلفين في الأديان، وعلّة ذلك أن الدين والاجتماع على العقد الواحد فيه لما كان أقوى أسباب الألفة، كان الاختلاف فيه أقوى أسباب الفرقة، وإذا تكافأ أهل الأديان المختلفة والمذاهب المتباينة، ولم يكن أحد الفريقين أعلى يدًا، وأكثر عددًا، كانت العداوة بينهم أقوى؛ لأنه ينضم إلى عداوة الاختلاف تحاسد الأكفاء، وتنافس النظراء.

ثانيًا: النسب وفيه تعاطف الأرحام، وقد حث الشرع على صلة الأرحام، قال الله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ آتِفُوا رَبُّكُمْ<sup>١</sup> الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً<sup>٢</sup> وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي سَأَلْتُمْ بِهِ وَالْأَرْحَامَ<sup>٣</sup> إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴿١﴾﴾ [سورة النساء]. وقال: ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ ﴿٢٢﴾ أُولَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعَمَّى أَبْصَرَهُمْ ﴿٢٣﴾﴾ [سورة محمد]. وقال رسول الله ﷺ: «مَنْ سَرَّهُ أَنْ يُسْطَ لَهُ فِي رِزْقِهِ وَأَنْ يُنْسَأَ لَهُ فِي أَثَرِهِ فَلْيَصِلْ رَحِمَهُ»<sup>28</sup>.

ثالثًا: المصاهرة وبها استحداث مواصلة، وتمازج مناسبة، صدرا عن رغبة واختيار، وانعقادا على خير وإيثار، فاجتمع فيها أسباب الألفة، قال الله تعالى: ﴿وَمِنْ عَائِلَتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا

إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٥١﴾ [سورة الروم].

رابعاً: المؤاخاة بالمودة وتكسب بصادق الميل إخلاصاً ومصافاة، ويحدث بخلوص المصافاة وفاءً ومحاماة، وهذا أعلى مراتب الألفة، ولذلك آخى رسول الله ﷺ بين أصحابه؛ لتزيد ألفتهم، ويقوى تضافرهم وتناصرهم.

خامساً: البر وهو يوصل إلى القلوب أطافاً، ويشيها محبة وانعطافاً؛ ولذلك ندب الله تعالى إلى التعاون به وقرنه بالتقوى له فقال: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [سورة المائدة:2]. لأن في التقوى رضا الله تعالى، وفي البر رضا الناس، ومن جمع بين رضا الله تعالى ورضا الناس فقد تمت سعادته وعمت نعمته، قال رسول الله ﷺ: «جُبِلَتِ الْقُلُوبُ عَلَى حُبِّ مَنْ أَحْسَنَ إِلَيْهَا، وَبُغِضَ مَنْ أَسَاءَ إِلَيْهَا»<sup>29</sup>.

هذا ما يتعلق بأسباب الألفة بين الناس على جهة الإجمال، وسنفصل الكلام في فضيلتين مهمتين في أسباب الاتفاق والألفة، وهما فضيلة المحبة، وفضيلة الصداقة، وذلك في المبحثين الآتين:

#### 5. المبحث الثالث: فضيلة المحبة

عرّف الغزالي المحبة بأنها: "ميل النفس إلى موافق ملائم". ورأى أنّ مثلها مثل شجرة طيبة، أصلها ثابت، وفرعها في السماء، وثمارها تظهر في القلب واللسان والجوارح<sup>30</sup>. وذكر أنّ المحبة لا تكون إلا بعد المعرفة والإدراك؛ إذ لا يحب الإنسان إلا ما يعرفه؛ فالمحبة من خاصية الحيّ المدرك، ثم المدركات تنقسم إلى ما يوافق طبع المدرك، وإلى ما ينافيه، فكل ما في إدراكه لذة وراحة فهو محبوب عند المدرك، وما في إدراكه ألم فهو مبغوض عند المدرك، إذن فالحب عبارة عن ميل الطبع إلى الشيء المُلذ، فإن تأكد ذلك الميل وقوي سمي عشقاً، والبغض عبارة عن نفرة الطبع عن المؤلم المتعب، فإذا قوي سمي مقتاً<sup>31</sup>. وللمحبة أسباب أبرزها:<sup>32</sup>

5.1. أولاً: الذات والوجود: المحبوب الأول عند كلّ حيّ نفسه وذاته، ومعنى حبه لنفسه أن في طبعه ميلاً إلى دوام وجوده، ونفرة عن عدمه وهلاكه؛ فلذلك يحب الإنسان دوام الوجود ويكره الموت، وكما أن دوام الوجود محبوب فكمال الوجود أيضاً محبوب؛ لأنّ الناقص فاقد للكمال، والنقص عدم بالإضافة إلى القدر المفقود، وهو هلاك بالنسبة إليه، والهلاك والعدم ممقوت في الصفات، وهذه غريزة في الطباع بحكم سنة الله تعالى، ولن تجد لسنة الله تبديلاً. فإذا المحبوب الأول للإنسان ذاته، ثم سلامة أعضائه، ثم ماله وولده، وعشيرته وأصدقائه؛ لأنّ كمال الوجود ودوام الوجود موقوف عليها، والمال محبوب؛ لأنه أيضاً آلة في دوام الوجود وكماله، وكذا سائر الأسباب، فالإنسان يحب هذه الأشياء لا لأعيانها، بل لارتباط حظه في دوام الوجود وكماله بها.



5.2. **ثانياً: الإحسان:** إنَّ الإنسان عبد الإحسان، وقد جُبِلَتْ القلوب على حِبِّ مَنْ أَحْسَنَ إليها، وبغض من أساء إليها.

5.3. **ثالثاً: الحُسْنُ وَالْجَمَالُ:** حُسْنُ وَجَمَالِ كُلِّ شَيْءٍ فِي أَنْ يَحْضُرَ كَمَالَهُ اللَّائِقُ بِهِ الْمُمْكِنُ لَهُ، فَإِذَا كَانَ جَمِيعَ كَمَالَاتِهِ الْمُمْكِنَةَ حَاضِرَةً فَهُوَ فِي غَايَةِ الْجَمَالِ، وَإِنْ كَانَ الْحَاضِرُ بَعْضَهَا فَلَهُ مِنَ الْحَسَنِ وَالْجَمَالِ بِقَدْرِ مَا حَضَرَ، وَالْحَسَنُ وَالْجَمَالُ مَوْجُودٌ فِي غَيْرِ الْمَحْسُوسَاتِ؛ إِذْ يُقَالُ: هَذَا خُلِقَ حَسَنًا، وَهَذَا عِلْمٌ حَسَنٌ، وَهَذِهِ سِيرَةٌ حَسَنَةٌ، وَهَذِهِ أَخْلَاقٌ جَمِيلَةٌ، وَإِنَّمَا الْأَخْلَاقُ الْجَمِيلَةُ يَرَادُ بِهَا الْعِلْمُ وَالْعَقْلُ وَالْعِفَّةُ وَالشَّجَاعَةُ وَالتَّقْوَى وَالْكَرَمُ وَالْمَرْوَةُ، وَسَائِرُ خِلَالِ الْخَيْرِ، وَشَيْءٌ مِنْ هَذِهِ الصِّفَاتِ لَا يَدْرِكُ بِالْحَوَاسِ الْخَمْسِ، بَلْ يَدْرِكُ بِنُورِ الْبَصِيرَةِ الْبَاطِنَةِ، وَكُلُّ هَذِهِ الْخِلَالِ الْجَمِيلَةِ مَحْبُوبَةٌ، وَالْمَوْصُوفُ بِهَا مَحْبُوبٌ بِالطَّبْعِ عِنْدَ مَنْ عَرَفَ صِفَاتِهِ.

5.4. **رابعاً: المناسبة الخفية بين المحب والمحبوب:** قد تجد شخصين تتأكد المحبة بينهما لا بسبب جمال أو حظ، ولكن بمجرد تناسب الأرواح، كما قال النبي ﷺ: «الْأَرْوَاحُ جُنُودٌ مُجَنَّدَةٌ فَمَا تَعَارَفَ مِنْهَا ائْتَلَفَ، وَمَا تَنَازَرَ مِنْهَا اخْتَلَفَ»<sup>33</sup>. قيل في معنى هذا الحديث: يحتمل أن يكون إشارة إلى معنى المشاكلة في الخير والشر، والصالح والفساد، فكلُّ يَجُنُّ إِلَى شَكْلِهِ، فَإِذَا اتَّفَقَتْ تَعَارَفَتْ وَإِذَا اخْتَلَفَتْ تَنَازَرَتْ<sup>34</sup>. وكذلك المحبة على أقسام ثلاثة<sup>35</sup>:

أولاً: محبة المحسوسات: لَمَّا كَانَ الْحَبُّ تَابِعاً لِلْإِدْرَاكِ وَالْمَعْرِفَةِ انْقَسَمَ لَا مُحَالَةَ بِحَسَبِ انْقِسَامِ الْمَدْرَكَاتِ وَالْحَوَاسِ، فَلِكُلِّ حَاسَةٍ إِدْرَاكٌ لِنَوْعٍ مِنَ الْمَدْرَكَاتِ، وَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا لَذَةٌ فِي بَعْضِ الْمَدْرَكَاتِ، وَلِلطَّبْعِ بِسَبَبِ تِلْكَ اللَّذَةِ مِيلٌ إِلَيْهَا، فَكَانَتْ مَحْبُوبَاتٍ عِنْدَ الطَّبْعِ السَّلِيمِ، فَلِذَلِكَ الْعَيْنُ فِي الْإِبْصَارِ وَإِدْرَاكُ الْمَبْصُرَاتِ الْجَمِيلَةِ وَالصُّورِ الْمَلِيحَةِ الْحَسَنَةِ الْمَسْتَلْذَةِ، وَلِذَلِكَ الْأُذُنُ فِي النِّعَمَاتِ الطَّيِّبَةِ الْمَوْزُونَةِ، وَلِذَلِكَ الشَّمُّ فِي الرِّوَائِحِ الطَّيِّبَةِ، وَلِذَلِكَ الذُّوقُ فِي الطَّعُومِ، وَلِذَلِكَ اللَّمَسُ فِي اللَّيْنِ وَالنَّعُومَةِ.

ثانياً: محبة المعقولات: لِدَاتِ الْحَوَاسِ الْخَمْسِ تَشَارِكُ فِيهَا الْبِهَائِمُ الْإِنْسَانُ، وَيَتَمَيَّزُ الْإِنْسَانُ عَنْهَا بِالْحَسَنِ السَّادِسِ الَّذِي يَعْبُرُ عَنْهُ إِمَّا بِالْعَقْلِ أَوْ بِالنُّورِ أَوْ بِالْقَلْبِ أَوْ بِمَا شَتَّى مِنَ الْعِبَارَاتِ فَلَا مَشَاحَةَ فِيهِ، وَهِيَ هَاتِ فَالْبَصِيرَةُ الْبَاطِنَةُ أَقْوَى مِنَ الْبَصْرِ الظَّاهِرِ، وَالْقَلْبُ أَشَدُّ إِدْرَاكاً مِنَ الْعَيْنِ، وَجَمَالُ الْمَعَانِي الْمَدْرَكَةِ بِالْعَقْلِ أَعْظَمُ مِنْ جَمَالِ الصُّورِ الظَّاهِرَةِ لِلْإِبْصَارِ، فَتَكُونُ لَا مُحَالَةَ لَذَةَ الْقَلْبِ بِمَا يَدْرِكُهُ مِنَ الْأُمُورِ الشَّرِيفَةِ الْإِلَهِيَّةِ الَّتِي تَجَلُّ عَنْ أَنْ تَدْرِكَهَا الْحَوَاسِ أَتَمًّا وَأَبْلَغًا، فَيَكُونُ مِيلُ الطَّبْعِ السَّلِيمِ وَالْعَقْلِ الصَّحِيحِ إِلَيْهِ أَقْوَى.

ثالثاً: محبة الله تعالى: ذَكَرَ الْقَشِيرِيُّ أَنَّ مُحَبَّةَ الْحَقِّ سَبْحَانَهُ لِلْعَبْدِ هِيَ إِرَادَتُهُ لِإِنْعَامٍ مَخْصُوصٍ عَلَيْهِ، كَمَا أَنَّ رَحْمَتَهُ لَهُ إِرَادَةُ الْإِنْعَامِ، فَالرَّحْمَةُ أَخْصَصَ مِنَ الْإِرَادَةِ، وَالْمُحَبَّةُ أَخْصَصَ مِنَ الرَّحْمَةِ، فَإِرَادَةُ اللَّهِ تَعَالَى لِأَنْ يُوَصَلَ إِلَى الْعَبْدِ الثَّوَابَ وَالْإِنْعَامَ تَسْمَى رَحْمَةً، وَإِرَادَتُهُ لِأَنْ يَخْصَهُ بِالقُرْبَةِ وَالْأَحْوَالِ الْعَلِيَّةِ تَسْمَى مُحَبَّةً.

فإرادته سبحانه صفة واحدة، فبحسب تفاوت متعلقاتها تختلف أسماؤها، فإذا تعلقت بالعقوبة تسمى غضباً، وإذا تعلقت بعموم النعم تسمى رحمة، وإذا تعلقت بخصوصها تسمى محبة. ورأى أن محبة العبد لله تعالى هي حالة يجدها من قلبه تلتف عن العبارة، وقد تحملها تلك الحالة على التعظيم له، وإيثار رضاه، وقلة الصبر عنه، والاهتياج إليه، وعدم القرار من دونه، ووجود الاستئناس بدوام ذكره له بقلبه<sup>36</sup>. قال تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [سورة آل عمران 31].

#### 6. المبحث الرابع: فضيلة الصداقة والصحبة

ذكر ابن مسكويه أن الصداقة نوع من المحبة إلا أنها أخص منها، وهي المودة بعينها، والصداقة بين الأحداث ومن كان في مثل طباعهم إنما تحدث لأجل اللذة، فهم يتصادقون سريعاً، ويتقاطعون سريعاً، وربما اتفق ذلك بينهم في الزمان القليل مراراً كثيرة، وربما بقيت بقدر ثقتهم ببقاء اللذة ومعاودتها حالاً بعد حال، فإذا انقطعت هذه الثقة بمعاودتها انقطعت الصداقة بالوقت وفي الحال، والصداقة من المشايخ ومن كان في مثل طباعهم إنما نفع لمكان المنفعة، فهم يتصادقون بسببها، فإذا كانت المنافع مشتركة بينهم وهي في الأكثر طويلة المدة كانت الصداقة باقية، فحين تنقطع علاقة المنفعة بينهم وينقطع رجاؤهم من المنفعة المشتركة تنقطع موداتهم، والصداقة بين الأخيار تكون لأجل الخير وسببها هو الخير، ولما كان الخير شيئاً غير متغير الذات صارت مودات أصحابه باقية غير متغيرة.

ثم ذكر أن الجوهر الإلهي الذي في الإنسان إذا صفا من كدورته التي حصلت فيه من ملابسة الطبيعة، ولم تجذبه أنواع الشهوات وأصناف محبات الكرامات، اشتاق إلى شبيهه، ورأى بعين عقله الخير الأول المحض الذي لا تشوبه مادة، فأسرع إليه، وحينئذ يفيض نور ذلك الخير الأول عليه، فيلتذ به لذة لا تشبهها لذة، ويصير إلى معنى الاتحاد استعمل الطبيعة البدنية أم لم يستعملها، إلا أنه بعد مفارقتها الطبيعة بالكلية أحق بهذه المرتبة العالية؛ لأنه ليس يصفو الصفاء التام إلا بعد مفارقتها الحياة الدنيوية، ومن فضائل هذه المحبة الإلهية أنها لا تقبل النقصان ولا تقدر فيها السعاية، ولا يعترض عليها الملك، ولا تكون إلا بين الأخيار فقط، وأما المحبات التي تكون بسبب المنفعة واللذة، فقد تكون بين الأشرار، وبين الأخيار والأشرار، إلا أنها تنقضي وتنحل مع تقضي المنافع واللذائذ، والسبب في هذه المحبة الأنس، وذلك أن الإنسان أنس بالطبع، وليس بوحشي ولا نفور.

وذكر أن محبة الأخيار بعضهم بعضاً إنما تكون لا للذة خارجة ولا لمنفعة، بل للمناسبة الجوهرية بينهما، وهي قصد الخير والتماس الفضيلة، فإذا أحب أحدهم الآخر لهذه المناسبة لم تكن بينهم مخالفة ولا منازعة، ونصح بعضهم بعضاً، وتلاقوا بالعدالة والتساوي في إرادة الخير، وهذا التساوي في النصيحة وإرادة الخير هو الذي يوحد كثرتهم؛ ولهذا حُدَّ الصديق بأنه هو أنت إلا أنه غيرك بالشخص؛ ولهذا صار عزيز الوجود<sup>37</sup>. فالسعيد إذن من اكتسب الأصدقاء، واجتهد في بذل الخيرات لهم، ليكتسب بهم ما لا يقدر

أن يكتسبه لذاته، فيلتذ بهم أيام حياته، ويلتذون أيضاً به، وقد شرحنا حال هذه اللذة، وأنها باقية إلهية غير منحلة ولا متغيرة، وهؤلاء في جملة الناس قليلون جداً، وأما أصحاب اللذات البهيمية والنافع فيها فكثيرون جداً، وقد يكتفي من هؤلاء بالقليل كالملاح، فالصديق الأول الذي ذكرنا وصفه، لا يمكن أن يكون كثيراً لعزته، ولأنه محبوب بإفراط، وإفراط المحبة لا يصح ولا يتم إلا لواحد، وأما حسن العشرة وكرم اللقاء والسعي لكل أحد بسيرة الصديق الحقيقي فمبذول لأجل طلب الفضيلة، ولأن الرجل الخير الفاضل يسلك في عشرة معارفه مسلك الصديق، وإن لم تتم الصداقة الحقيقية فيهم، قال أرسطوطاليس: (إن الإنسان محتاج إلى الصديق عند حسن الحال وعند سوء الحال، فعند سوء الحال يحتاج إلى معونة الأصدقاء، وعند حسن الحال يحتاج إلى المؤانسة وإلى من يحسن إليه)<sup>38</sup>. ثم تكلم عن أوصاف الصديق وآداب الصداقة، ولا نريد الاستطراد في ذكرها، فلترجع هناك<sup>39</sup>.

وذكر الغزالي أن الإنسان إما أن يكون وحده أو مع غيره، وإذا تعذر عيش الإنسان إلا بمخالطة من هو من جنسه لم يكن له بد من تعلم آداب المخالطة، والأدب على قدر حقه، وحقه على قدر رابطته التي بها وقعت المخالطة، والرابطة إما القرابة وهي أخصها، أو أخوة الإسلام وهي أعمها، وينطوي في معنى الأخوة الصداقة والصحبة، وإما الجوار، وإما صحبة السفر والمكتب والدرس، وإما الصداقة أو الأخوة، ولكل واحد من هذه الروابط درجات، فالقرابة لها حق، ولكن حق الرحم المحرم أكد، وللمحرم حق، ولكن حق الوالدين أكد، وكذلك حق الجار، ولكن يختلف بحسب قربه من الدار وبعده، ويظهر التفاوت عند النسبة، حتى إن البلدي في بلاد الغربية يجري مجرى القريب في الوطن، لاختصاصه بحق الجوار في البلد، وكذلك حق المسلم يتأكد بتأكد المعرفة، وللمعارف درجات، فليس حق الذي عرف بالمشاهدة كحق الذي عرف بالسماع، بل أكد منه، والمعرفة بعد وقوعها تتأكد بالاختلاط، وكذلك الصحبة تتفاوت درجاتها، فحق الصحبة في الدرس والمكتب أكد من حق صحبة السفر، وكذلك الصداقة تتفاوت، فإنها إذا قويت صارت أخوة، فإن ازدادت صارت محبة، فإن ازدادت صارت خلة، والخليل أقرب من الحبيب، فالمحبة ما تتمكن من حبة القلب، والخلة ما تتخلل سر القلب، فكل خليل حبيب وليس كل حبيب خليلاً، وتفاوت درجات الصداقة لا يخفى بحكم المشاهدة والتجربة، فأما كون الخلة فوق الأخوة فمعناه أن لفظ الخلة عبارة عن حالة هي أتم من الأخوة، فإذن ليس قبل المعرفة رابطة، ولا بعد الخلة درجة، وما سواهما من الدرجات بينهما<sup>40</sup>.

## 7. المبحث الخامس: الولاء والبراء

أصل الولاء: المحبة والقرب<sup>41</sup>. والبراء بخلافه، أي: البغض والبعد. قال السيد المرتضى بعد ذكره لبعض الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة في هذه المسألة: "وَفِي هَذَا فُرُوعٌ مَفِيدَةٌ: الْأُولَى: أَنَّ هَذَا كُلَّهُ فِي الْحَبِّ الَّذِي هُوَ فِي الْقَلْبِ وَخَالِصَةٌ لِأَجْلِ الدِّينِ، وَذَلِكَ لِلْمُؤْمِنِينَ الْمُتَّقِينَ بِالْإِجْمَاعِ، وَلِلْمُسْلِمِينَ الْمُؤَخِّدِينَ

إِذَا كَانَ لِأَجْلِ إِسْلَامِهِمْ وَتَوْحِيدِهِمْ عِنْدَ أَهْلِ السَّنَةِ كَمَا يَأْتِي، وَأَمَّا الْمُخَالَفَةُ وَالْمَنَافَعَةُ وَبِذَلِكَ الْمَعْرُوفُ وَكُظْمُ الْغَيْظِ وَحَسَنِ الْخَلْقِ وَإِكْرَامِ الضَّيْفِ وَنَحْوِ ذَلِكَ، فَيُسْتَحَبُّ بِذَلِكَ لِجَمِيعِ الْخَلْقِ إِلَّا مَا كَانَ يَفْتَضِي مَفْسَدَةً كَالذَّلَّةِ، فَلَا يَنْبَغُ لِلْعَدُوِّ فِي حَالِ الْحَرْبِ، كَمَا أَشَارَتْ إِلَيْهِ الْآيَةُ ﴿ لَا يَنْهَأُكَ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ ﴾ [سورة الممتحنة 8]. كَمَا يَأْتِي، وَأَمَّا التَّقِيَةُ فَتَجُوزُ لِلْخَائِفِ مِنَ الظَّالِمِينَ الْقَادِرِينَ، وَأَمَّا الْفَرْقُ بَيْنَ مَا يَجُوزُ مِنَ الْمَنَافَعَةِ وَالْمَدَاهِنَةِ وَمَا لَا يَجُوزُ مِنَ الرِّيَاءِ، فَمَا كَانَ مِنْ بَدْلِ الْمَالِ وَالْمَنَافِعِ فَهُوَ جَائِزٌ وَهُوَ الْمَنَافَعَةُ، وَرُبَّمَا عَبَّرَ عَنْهُ بِالْمَدَاهِنَةِ وَالْمَدَارَاةِ وَالْمُخَالَفَةِ، وَمَا كَانَ مِنْ أَمْرِ الدِّينِ فَهُوَ الرِّيَاءُ الْحَرَامُ...؛ الْفَرْعُ الثَّانِي أَنْ يَسِيرَ الْاِخْتِلَافُ لَا يُوجِبُ التَّعَادِي بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَهُوَ مَا وَقَعَ فِي غَيْرِ الْمَعْلُومَاتِ الْقَطْعِيَّةِ مِنَ الدِّينِ الَّتِي دَلَّ الدَّلِيلُ عَلَى تَكْفِيرِ مَنْ خَالَفَ فِيهَا، وَالْأَصْلُ فِي الْأُمُورِ الْمُخْتَلَفِ فِيهَا هُوَ عَدَمُ الْعِلْمِ الضَّرُورِيِّ الَّذِي يَكْفِرُ الْمُخَالَفُ فِيهِ حَتَّى يَدُلَّ الدَّلِيلُ عَلَى ذَلِكَ<sup>42</sup>.

واتخاذ الولي أمر فطري ضروري، لأن الإنسان تطراً عليه أحداث تؤكد له أنه ضعيف وله أغيار، فلا بد أن يأوي إلى من هو أشد منه قوة ولا يتغير، وقد أرشد القرآن الكريم المؤمن للاختيار الصحيح في ذلك، فالولاية التي لا تنقطع هي ولاية الله تعالى، فقوة الله لا يمكن أن تصير ضعفاً، وغناه لا يمكن أن ينقلب فقراً، وعلمه لا يمكن أن يؤول إلى جهل، قال تعالى: ﴿ وَكَفَى بِاللَّهِ وَلِيًّا وَكَفَى بِاللَّهِ نَصِيرًا ﴾ [سورة النساء]. وقد اقتضت سنة الله تعالى في خلقه بأن تكون ولايته بالمعونة والتأييد والقرب للمؤمنين الصالحين المتقين، وليس للكافرين نصيب من تلك الولاية، فقد أوكلهم الله تعالى إلى أنفسهم وشياطينهم، ف"كونه تعالى هو الولي وحده لا ولي سواه، فالمراد به أنه هو المتولي لأمر العباد في الواقع ونفس الأمر...؛ وذلك بما خلق لهم من المنافع ومن الأعضاء والقوى التي تمكنهم من الانتفاع بها، بما بين لهم من السنن ومهد لهم من الأسباب، وهذه هي الولايات العامة المطلقة، وأما ولايته للمؤمنين خاصة فهي عبارة عن عنيته بهم وإلهامه وتوفيقه إياهم لما فيه الخير والصلاح الروحاني والجسماني، بما اختاروا لأنفسهم من الإيمان به وبما جاءت به رسله"<sup>43</sup>. قال تعالى: ﴿ اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾ [سورة البقرة]. أي: نصيرهم وظهيرهم، يتولاهم بعونه وتوفيقه، فيخرجهم من ظلمات الكفر إلى نور الإيمان، وجعل "الظلمات" للكفر مثلاً؛ لأن الظلمات حاجبة للأبصار عن إدراك الأشياء وإثباتها، وكذلك الكفر حاجب لأبصار القلوب عن إدراك حقائق الإيمان والعلم بصحته وصحة أسبابه، فأخبر الله تعالى عباده أنه ولي المؤمنين، ومبصرهم حقيقة الإيمان وسبله وشرائعه وحججه، وهاديهم، فموفقهم لأدلته المزيلة عنهم الشكوك، بكشفه عنهم دواعي الكفر، وظلم سواتر أبصار القلوب، ثم أخبر عن أهل الكفر به، بأن أولياءهم هم الأنداد والأوثان الذين يعبدونهم من دون الله، يخرجونهم من النور إلى

الظلمات<sup>44</sup>.

وقد تحدث القرآن عن الولاء بين الناس من حيث الارتباط بالإيمان والكفر، وهو ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الولاء بين المؤمنين:

موالاة المؤمنين بعضهم بعضاً تكون في إطار الولاية لله تعالى، فيتبادلون المحبة والنصرة طبقاً للتعاقد الإيماني بينهم وبين الحق ﷺ، ويأمر بعضهم بعضاً بأوامر الله تعالى، وينهى بعضهم بعضاً عن المحظورات التي حرمها الله، ويتواصلون مع الحق بإقامة الصلاة، ويؤدون حق الله في مالهم بالزكاة، ويطيعون الله ويمثلون أوامر رسوله ﷺ، وهم بذلك ينالون وعد الله الحق بالرحمة، وهو القادر على رعايتهم، وهو حكيم في صيانتهم، عزيز لا يغلبه أحد<sup>45</sup>. قال تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ ﴿٥٥﴾ وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُغْلِبُونَ ﴿٥٦﴾﴾ [سورة المائدة]. فالإيمان بالله تعالى هو الرابطة التي جمعتهم على الموالاة، وهذا أمر فطري، فإن الإنسان يأنس ويألف مَنْ يشاكله، (والأرواحُ جنودٌ مُجَنَّدَةٌ فَمَا تَعَارَفَ مِنْهَا اتَّخَلَفَ، وَمَا تَنَاقَرَ مِنْهَا اخْتَلَفَ)<sup>46</sup>. وقد جعل القرآن هذا الأمر الفطري أمراً شرعياً، فأوجب الموالاة بين المؤمنين، وحرمها مع الكافرين، وكما جمع الإيمان المؤمنين في الموالاة، فكذلك جمع الكفر موالاة الكافرين بعضهم بعضاً.

القسم الثاني: الولاء بين الكافرين:

لقد ذكر القرآن موالاة الكافرين بعضهم بعضاً في سياق موالاة المؤمنين، والنهي عن اتخاذهم أولياء، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ إِلَّا تَفَعَّلُوهُ تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ ﴿٣٣﴾﴾ [سورة الأنفال]. ويقول الله تعالى في موالاة أهل الكتاب بعضهم بعضاً: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿٥١﴾﴾ [سورة المائدة]. "فالنصارى أولياء ونصراء لإخوانهم النصارى، واليهود أولياء ونصراء لليهود، فكل طائفة تنحاز ولايتها إلى أهل دينها، فالنصارى منحازون في الولاية إلى النصارى واليهود منحازون إلى اليهود، ويصح أن نفسر النص بأنهم يوالي بعضهم بعضاً، أي: اليهود يوالون النصارى ضد المسلمين، فكلتا الطائفتين تتولى الأخرى...؛ وهما دائماً إلبّ على المسلمين كما نرى في عصرنا الحاضر، فالعالم المسيحي كله يؤيد اليهود في اغتصابهم أرض الإسلام، ووضعها تحت أيدي اليهود، ومع أنهم يدعون عدم التعصب، يتعصبون ضد المسلمين، ويؤيدون قيام دولة على أساس الدين"<sup>47</sup>.

ويقول تعالى في موالاة المنافقين بعضهم بعضاً: ﴿الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِّنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفٰسِقُونَ ﴿٧٧﴾ [سورة التوبة]. المراد بقوله: "بعضهم من بعض"، أي: في صفة النفاق، كما يقول الإنسان: أنت مني وأنا منك، أي أمرنا واحد لا مباينة فيه<sup>48</sup>. فالمنافقون "ينعزلون عن الجماعة المؤمنة، فهم في نفرة عنهم، ويكونون أنفسهم جماعة موحدة يجمعها فكر عام موحد يناقض الجماعة العامة التي يعيشون فيها، فلا يرضيهم ما يرضي الجماعة بل يخالفونها، ويناقضونها فيما تفكر وفيما تعمل، فقد عزلوا أنفسهم عنها، فإذا كانت الجماعة العامة متصافرة على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فهم عكسوا، ومعروفهم منكر عند جماعة المؤمنين، ومنكرهم هو المعروف، ولذا قال تعالى: ﴿الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِّنْ بَعْضٍ﴾، أي: أنهم كل متصل الأجزاء، ولايتهم واحدة وتناصرهم واحد"<sup>49</sup>.

ويقول تعالى في موالاة الظالمين بعضهم بعضاً: ﴿وَإِنَّ الظَّالِمِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُتَّقِينَ ﴿١٣٠﴾ [سورة الجنابة]. أي: أصدقاء وأنصار وأحباب<sup>50</sup>. ويقول تعالى: ﴿وَكَذٰلِكَ نُؤَيِّ بِعَضِ الظَّالِمِينَ بَعْضًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴿١٣١﴾ [سورة الأنعام]. أي: "نكل بعضهم إلى بعض، أو نجعل بعضهم يتولى بعضا فيغويهم، أو أولياء بعض وقرناءهم في العذاب، كما كانوا في الدنيا، بما كانوا يَكْسِبُونَ من الكفر والمعاصي"<sup>51</sup>.

القسم الثالث: الولاء بين المؤمنين والكافرين:

هذه المسألة هي أدق مسائل الولاء والبراء، فقد نهى القرآن عن موالاة الكافرين في عدة مواضع، منها قوله تعالى: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكٰفِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَن يَفْعَلْ ذٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَن تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقٰةً وَيُحَذِّرْكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ ﴿١٣٨﴾ [سورة آل عمران]. المعنى العام لهذه الآية يتلخص في النهي عن موالاة الكافرين، أي: لا تتخذوا الكافرين ظَهْرًا وأنصاراً توالونهم على دينهم، وتظاهرونها على المسلمين من دون المؤمنين، وتدلونهم على عوراتهم، فإنه مَنْ يفعل ذلك فقد برئ من الله وبرئ الله منه، بارتداده عن دينه ودخوله في الكفر، إلا أن تكونوا في سلطانهم فتخافوهم على أنفسكم، فتظهروا لهم الولاية بألستكم، وتضمروا لهم العداوة، ولا تشايعوهم على ما هم عليه من الكفر، ولا تعينوهم على مُسلم بفعل<sup>52</sup>. وكون المؤمن موالياً للكافر يحتمل ثلاثة أوجه: الأول: أن يكون راضياً بكفره ويتولاه لأجله، وهذا ممنوع منه؛ لأن كل من فعل ذلك كان مصوباً له في ذلك الدين، وتصويب الكفر كفر، والرضا بالكفر كفر، فيستحيل أن يبقى مؤمناً مع كونه بهذه الصفة. والثاني: المعاشرة الجميلة في الدنيا بحسب الظاهر، وذلك غير ممنوع منه. والثالث: وهو كالمتوسط بين القسمين الأولين، هو أن موالاة الكفار بمعنى الركون إليهم والمعونة والمظاهرة والنصرة، إما بسبب القرابة أو بسبب المحبة،

مع اعتقاد أن دينه باطل، فهذا لا يوجب الكفر، إلا أنه منهي عنه؛ لأن الموالاة بهذا المعنى قد تجره إلى استحسان طريقتة والرضا بدينه، وذلك يخرجها عن الإسلام، فلا جرم هدد الله تعالى فيه فقال: ﴿ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ ﴾<sup>53</sup>.

وقد أشار القرآن إلى حكمة التشريع في النهي عن موالاة الكافرين، وسأقف عند ثلاثة نصوص تبين حقيقة موالاتهم والحكمة في النهي عن ذلك:

النص الأول: قال الله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةَ مِن دُونِكُمْ لَا يَأْتُونَكُم بِخَبْرٍ وَلَا يَتَّقُونَ مَتَى شَاءَ مَا عَنِي قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِن أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ ﴿١٣٠﴾ هَتَانَتْ أَوْلَاءُ مُحِبُّوهُمْ وَلَا يُحِبُّونَكُمْ وَتُؤْمِنُونَ بِالْكِتَابِ كُلِّهِ وَإِذَا لَقُوكُمْ قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا عَضُّوا عَلَيْكُمُ الْأَنَابِلَ مِنَ الْغَيْظِ قُلْ مُؤْتُوا بِغَيْظِكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴿١٣١﴾ إِن تَمَسَّكْتُمْ حَسَنَةً سَوْهُمْ وَإِن تُصِيبَكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُوا بِهَا وَإِن تَصَرُّوْا وَتَتَّقُوا لَا يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئاً إِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ ﴿١٣٢﴾ ﴾ [سورة آل عمران].

نهى الله تعالى المؤمنين أن يتخذوا من الكفار أصدقاء وأصفياء لأنفسهم من دون أهل دينهم، وجعل "البطانة" مثلاً لخليل الرجل، فشبهه بما ولي بطنه من ثيابه، في اطلاع على أسرارها، وما يطويه عن أبعاده وكثير من أقاربه<sup>54</sup>. ثم ذكر أسباب النهي عن موالاتهم والحكمة في ذلك، فهي: أولاً: ﴿ لَا يَأْتُونَكُم بِخَبْرٍ ﴾ لا يقصرون في إخلال أموركم وفسادها. ثانياً: ﴿ وَدُّوا مَا عَنِي ﴾: تمنوا مشقتكم وشدة ضرركم. ثالثاً: ﴿ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِن أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ ﴾: قد ظهرت البغضاء في كلامهم، لما أنهم لا يتمالكون مع مبالغتهم في ضبط أنفسهم وتحاملهم عليها، أن ينفلت من ألسنتهم ما يعلم به بغضهم للمسلمين. رابعاً: ﴿ هَتَانَتْ أَوْلَاءُ مُحِبُّوهُمْ وَلَا يُحِبُّونَكُمْ وَتُؤْمِنُونَ بِالْكِتَابِ كُلِّهِ ﴾: صدرت بحرف التنبيه إظهاراً لكمال العناية بمضمونها، والمعنى لا يحبونكم والحال أنكم تؤمنون بكتابهم، فما بالكم تحبونهم وهم لا يؤمنون بكتابكم، وفيه توبيخ بأنهم في باطلهم أصلب منكم في حقكم. خامساً: ﴿ وَإِذَا لَقُوكُمْ قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا عَضُّوا عَلَيْكُمُ الْأَنَابِلَ مِنَ الْغَيْظِ ﴾: تأسفاً وتحسراً، حيث لم يجدوا إلى التشفّي سبيلاً. سادساً: ﴿ إِن تَمَسَّكْتُمْ حَسَنَةً سَوْهُمْ وَإِن تُصِيبَكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُوا بِهَا ﴾: بيان لتناهي عداوتهم إلى حد الحسد لما نالهم من خير ومنفعة، والشماتة بما أصابهم من ضر وشدة، وذكر الميسر مع الحسنة والإصابة مع السيئة للإيدان بأن مدار مساءتهم أدنى مراتب إصابة الحسنة ومناط فرحهم تمام إصابة السيئة<sup>55</sup>.

ثم أرشد الله المؤمنين إلى كيفية تلقي أذى العدو، فقال: ﴿وَأِنْ تَصَبَرُوا وَتَتَّقُوا لَا يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ﴾: أي: إن تصبروا على طاعة الله فيما أمركم به، واجتنب ما نهاكم عنه، وتتقوا ربكم، فتخافوا التقدم بين يديه فيما ألزمكم وأوجب عليكم من حقه وحق رسوله، لا يضركم كيدهم؛ لأن الله تعالى بما يعمل هؤلاء الكفار في عباده وبلاده من الفساد والصدّ عن سبيله، والعداوة لأهل دينه، وغير ذلك من معاصي الله، محيط بجميعه، حافظ له، لا يعزب عنه شيء منه، حتى يوفيهم جزاءهم على ذلك كله، ويذيقهم عقوبته عليه<sup>56</sup>. إذن فالنهي عن موالاتة الكافرين أمرٌ ناشئ من موقفهم المعادي للمؤمنين، وسبب واحد من الأسباب المتقدمة تكفي لعدم موالاتهم، فكيف إذا اجتمعت كل هذه الأسباب فيهم؟

النص الثاني: قال الله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ ثَلُفْتُمْ إِلَيْهِمْ بِالْمُودَةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ حَرَجْتُمْ جِهَدًا فِي سَبِيلِي وَآيِنَاءِ مَرْضَاتِي تُسِرُّونَ إِلَيْهِمْ بِالْمُودَةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنْتُمْ وَمَنْ يَقَعْ لَهُ مِنْكُمْ فَقَدْ صَلَّى سَوَاءَ السَّبِيلِ ۗ (١) إِنْ يَتَّقَوْكُمْ يَكُونُوا لَكُمْ أَعْدَاءً وَيَسْطُرُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتَهُمْ بِالسُّوءِ وَوَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ ۗ (٢)﴾ [سورة المتحنة].

هذا النص أصل في النهي عن موالاتة الكفار<sup>57</sup>. فقد أمر الله تعالى بالنهي عن موالاتة الكفار والتودد إليهم، وأضاف في قوله: "عدوي" تغليظاً لجرهم، وإعلاماً بحلول عقاب الله بهم، ولمّا نهى المؤمنين عن اتخاذ الكفار أولياء، وشرح ما به الولاية من الإلقاء بالمودة بينهم، وذكر ما صنع الكفار بهم أولاً من إخراج الرسول ﷺ والمؤمنين، ذكر صنيعهم آخرًا لو قدروا عليه من أنه إن تمكنوا منكم تظهر عداوتهم لكم، ويسطروا أيديهم بالقتل والتعذيب، وألستهم بالسب، وودوا لو ارتددتم عن دينكم الذي هو أحب الأشياء إليكم، وهو سبب إخراجهم إياكم<sup>58</sup>. ومضمون هذا النص كالنص السابق، فلمّا نهى هناك عن اتخاذ البطانة من دون المؤمنين، كشف هنا أن الذين من دون المؤمنين هم أعداء الله وأعداء المؤمنين، فقال: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ﴾. ومعنى البطانة: الإلقاء والإسرار إليهم بالمودة، فالإلقاء يشير إلى الموالاتة في العلن، في مقابل الإسرار؛ ولذلك قال تعالى في الآية: ﴿وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنْتُمْ﴾، أي: يعلم الإلقاء والإسرار. ثم بيّن مظاهر عداوتهم: أولها الكفر بالحق. ثانيها: إخراج الرسول ﷺ والمؤمنين من ديارهم، ثالثها: بسط أيديهم وألستهم بالسوء. رابها: رغبتهم في ردة المؤمنين عن دينهم. إذن فخلاصة عداوتهم "أنهم يريدون أن يلحقوا بكم مضار الدنيا والدين جميعاً: من قتل الأنفس،



وتمزيق الأعراس، وردكم كفاراً، وردكم كفاراً أسبق المضارّ عندهم وأولها، لعلمهم أن الدين أعز عليكم من أرواحكم، لأنكم بذّالون لها دونه، والعدو أهم شيء عنده أن يقصد أعز شيء عند صاحبه<sup>59</sup>.

النص الثالث: قال الله تعالى: ﴿لَا يَنْهَكُكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِينِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ۝٨﴾ إِنَّمَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِينِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٩﴾ [سورة المتحنة].

"أمرهم بشدة العداوة مع أعدائهم على الوجه الذي يفعلونه، وأما من كان فيهم ذا خلق حسن، أو كان منه للمسلمين وجه نفع أو رفق، فقد أمرهم بالملاينة معه، والمؤلفة قلوبهم شاهد لهذه الجملة، فإن الله يحب الزفق في جميع الأمور"<sup>60</sup>. وقال أكثر أهل التأويل: هذه الآية محكمة، وتدلل على جواز البر بين المشركين والمسلمين، وإن كانت الموالة منقطعة، واحتجوا بصلة أسماء بنت أبي بكر لأنها حين قدمت عليها مشركة<sup>61</sup>.

وبعد هذا البحث في الموالة بين المؤمنين والكافرين نستنتج أمرين:

الأول: الفرق بين الموالة والبر والقسط: فأما الموالة فتعني: الوداد والنصرة واتخاذ البطانة، فهذا منهجي عنه، وأما البر فهو اسم للخير ولكل فعل مرضٍ، وأما القسط فمعناه العدل، وهاتان الخصلتان تبدلان لجميع الناس، فالمؤمن عندما يدعو الكافر إلى الإيمان أليس ذلك من البر؟ وأما العدل فقال الله تعالى فيه: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتُوبًا قَوْمِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ ءَلَّا تَعْدِلُوا ءَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ۝٨﴾ [سورة المائدة]. وقد أحل الله تعالى للمؤمنين طعام أهل الكتاب والزواج من نسائهم، فقال: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أَجْرَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ۝٥﴾ [سورة المائدة]. ولنلتفت إلى هذه المفردات (البر، القسط، الموالة) في الآيتين

السابقتين، حيث ذكر البر والقسط في قوله: ﴿لَا يَنْهَكُكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِينِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ﴾، وذكر مفردة الموالة في قوله: ﴿إِنَّمَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِينِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ﴾، فعندما ذكر عدم النهي جاء بكلمتي البر والقسط ولم يذكر كلمة الموالة، وعندما ذكر النهي جاء بكلمة الموالة وأبعد كلمتي البر والقسط، فدل ذلك على أن الموالة غير البر والقسط، فلا نهى في بذلهما، وإنما المنهي عنه هو الودّ والمحبة وكشف

الأسرار لهم، ولهذا قال أهل التأويل بجواز البر بين المشركين والمسلمين، وإن كانت الموالاتة منقطعة، فتنبيه!

ثانياً: الفرق بين الكافرين المحاربين وغير المحاربين: كذلك نلاحظ أن الآيتين فرقنا بين الكافرين المحاربين وغير المحاربين، فلا نهى في البر والقسط إلى الكافرين غير المحاربين، أمّا المحاربون فلا موالاتة لهم نصاً، وإنما تجري عليهم أحكام الحرب التي لا تخلو من البر والقسط، وخاصة مع الأسرى والنساء والأطفال، وغير ذلك من الأحكام المفضلة في كتب الفقه.

### 8. الخاتمة

بهذا القدر من البحث في أوجه الاتفاق والافتراق يظهر لنا وجه الإعجاز في قوله تعالى: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ٥١ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ٥٢﴾ [سورة الفاتحة]. فالصراط المستقيم هو المنهج الوسط الذي يحقق العدالة في النفس الإنسانية وفي المجتمع، وقد تفضل الله تعالى على عباده فأرسل الأنبياء فبينوا هذا المنهج، وكانوا أسوة حسنة في الاقتداء، فمن لزم سببهم سعد في الحياة الدنيا والآخرة. وأبرز النتائج التي خرج بها البحث الآتي:

أولاً: الاجتماع البشري سنة كونية تركز على الاختلاف بين الناس في الإمكانيات المعرفية والمادية، فالاختلاف نفسه هو وسيلة للاجتماع. ومن الآيات الجامعة التي تشير إلى ذلك قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيَ النَّاسَ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ٤١ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَمُ ٤٢ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ٤٣﴾ [سورة الحجرات].

ثانياً: خطاب القرآن الاجتماعي مبني على أساسين اثنين: الأول: إنساني [يا أيها الناس]. والثاني: عقدي [يا أيها الذين آمنوا]. وقد أشارت سورة الفاتحة إلى هذه القسمة الثنائية في المجتمعات الإنسانية، في قوله تعالى: ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ٥١﴾. فالمجتمع الأول: هم المنعم عليهم بنعمة الإيمان، وهم الذين على الصراط المستقيم، والمجتمع الثاني: هم المغضوب عليهم والضالون، وهؤلاء قد انحرفوا عن الصراط المستقيم، إذن فالعقيدة هي العمود الفقري في الاتفاق والافتراق بين المجتمعات الإنسانية، وقد نظم القرآن العلاقات الاجتماعية بحيث لا يقع بينها صراعات وفساد وظلم، وإن افرقت واختلفت، بل جعل من الاختلاف وسيلة للاجتماع المعاشي العمراني.

ثالثاً: منهج القرآن في الحديث عن المجتمع يركز على ذم التقليد الأعمى للأباء أو للعادات الاجتماعية والأممية، وبالمقابل يدعو إلى البحث والتأمل والاجتهاد في السنن الكونية، وقد فصل القرآن السنن الكونية المرتبطة بالاجتماع البشري، لأنَّ الإنسانية لا تخضع للفرضيات والتجارب، كما هو شأن

الكونيات التي أشار إليها القرآن وترك للإنسان مجالاً للاجتهاد والاستنباط.

رابعاً: أسباب الاتفاق والألفة بين الناس متعددة أبرزها: الدين، والنسب، والمصاهرة، والمودة، والبر. وقد فصل القرآن الكلام في مواضع مختلفة في هذه الأسباب.

خامساً: تعد فضيلة المحبة أسمى الفضائل الإنسانية، فإذا تحابب الناس انتشر السلام بينهم، كما قال رسول الله ﷺ: «لَا تَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى تُؤْمِنُوا، وَلَا تُؤْمِنُوا حَتَّى تَحَابُّوا، أَوْلَا أَدُلُّكُمْ عَلَى شَيْءٍ إِذَا فَعَلْتُمْوهُ تَحَابَبْتُمْ؟ أَفْسُوا السَّلَامَ بَيْنَكُمْ»<sup>62</sup>. وقد فصل البحث أسباب المحبة وأنواعها.

سادساً: الولاء والبراء في القرآن لا يعينان البتة رفض الآخر والعدوان، وإنما هما حكمان شرعيان يُراد بالأول موالاة المؤمنين بالمحبة، وبالثاني البراءة من كفر الكافرين ومعاملتهم بالبر والقسط لا بالمحبة والرضا عن كفرهم، وقد فصل البحث هذه المسألة، وفرّق بين المودة والبر والقسط، فالمودة ممتنعة شرعاً، والبر والقسط مطلوب شرعاً.

#### التوصيات:

أولاً: أوصي نفسي والباحثين المهتمين بعلوم القرآن والتفسير: الاهتمام بالدراسات المقارنة بين العلوم والنصوص القرآنية، فإن النص القرآني حمّال أوجه، ذو إشارات علمية، وعلوم القرآن وعجائبه لا تنتهي، فهو المعجزة الخالدة المهيمن على العلوم في كافة المجالات، فالقرآن يعلو ولا يُغلى عليه.

ثانياً: لقد مرّ من خلال البحث عدة مسائل تحدثنا عنها بإيجاز، يمكن للباحثين دراستها بشكل مفصل من خلال المقارنة بين النص القرآني واختيار مجال من مجالات العلوم، كالتقليد، وسنن الاجتماع، والمحبة والصدقة والصحة... الخ.

#### 9. قائمة المصادر والمراجع

##### ■ القرآن الكريم.

- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم (1985)، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، حققه وخرج أحاديثه عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة دار البيان بدمشق.
- ابن حجر، أحمد بن علي (1989)، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، دار الكتب العلمية ببيروت: ط1.
- ابن خلدون، عبد الرحمن (دون تاريخ)، المقدمة، دار ابن خلدون بالأسكندرية، د/ط.
- ابن عاشور، محمد الطاهر ابن عاشور (دون تاريخ)، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر بتونس، د/ط.
- ابن مسكويه، أحمد بن محمد أبو علي (1966)، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، حققه قسطنطين زريق، نشر الجامعة الأمريكية ببيروت.
- أبو السعود، محمد بن محمد العمادي (دون تاريخ)، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، دار

- إحياء التراث العربي ببيروت، د/ط.
- أبو حيان، محمد بن يوسف الأندلسي (1983)، البحر المحيط، دار الفكر، ط2.
- أبو زهرة، محمد (دون تاريخ)، زهرة التفاسير، دار الفكر العربي بمصر.
- أبو نعيم، أحمد بن عبد الله الأصبهاني (1974)، حلية الأولياء، مكتبة السعادة، بمصر.
- الألوسي، محمود الألوسي (1994)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار الكتب العلمية بيروت، ط1.
- البخاري، محمد بن إسماعيل (1987)، صحيح البخاري، تحقيق د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير بيروت.
- البيضاوي، عبد الله بن عمر البيضاوي (دون تاريخ)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي ببيروت، د/ط.
- الجاحظ، أبو عثمان بن عمرو (دون تاريخ)، كتاب الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل بيروت، د/ط.
- جاسم، بكار محمود (2012)، سنن الطبيعة والمجتمع في القرآن الكريم دراسة تأصيلية تطبيقية، دار النوادر بسوريا، ط1.
- الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد (1932)، معالم السنن، المطبعة العلمية بحلب، ط1.
- خليل، د. عماد الدين (1991)، التفسير الإسلامي للتاريخ، دار العلم للملايين، ط5.
- الرازي، محمد بن عمر أبو عبد الله فخر الدين (دون تاريخ)، مفاتيح الغيب، دار الفكر بيروت، د/ط.
- الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد (دون تاريخ)، الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق الدكتور أبو اليزيد العجمي، دار الوفاء بالمنصورة، ط2.
- رضا، محمد رشيد (1990)، تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- الزمخشري، محمود بن عمر أبو القاسم جار الله (دون تاريخ)، الكشاف، دار الكتاب العربي ببيروت، ط3.
- الشعراوي، محمد متولي (دون تاريخ)، تفسير الشعراوي، مطابع أخبار اليوم بالقاهرة، د/ط.
- الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد (1415)، المعجم الأوسط، تحقيق طارق بن عوض الله بن محمد، دار الحرمين، القاهرة.
- الطبري، محمد بن جرير: (1984)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار الفكر بيروت.
- الغزالي، محمد بن محمد أبو حامد (دون تاريخ)، إحياء علوم الدين، دار المعرفة ببيروت، د/ط.
- قاسم، د. محمود (1967)، المنطق الحديث ومناهج البحث، دار المعارف، ط5.
- القرطبي، محمد بن أحمد (دون تاريخ)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد عبد العليم البردوني، دار الشعب بالقاهرة: ط2.
- القشيري، عبد الكريم بن هوازن (دون تاريخ)، الرسالة القشيرية، تحقيق الإمام الدكتور عبد الحليم محمود، والدكتور محمود بن الشريف: دار المعارف، القاهرة.
- القشيري، عبد الكريم بن هوازن (دون تاريخ)، لطائف الإشارات، تحقيق إبراهيم البسيوني، الهيئة المصرية العامة للكتاب بمصر، ط3.

- القشيري، مسلم بن الحجاج (دون تاريخ)، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي بيروت، د/ط.
- الماوردي، علي بن محمد (1986)، أدب الدنيا والدين، دار مكتبة الحياة، د/ط.
- المرتضى، محمد بن إبراهيم بن علي (1987)، إيثار الحق على الخلق، دار الكتب العلمية بيروت، ط2.
- موريس جنزيرج، (دون تاريخ)، علم الاجتماع، ترجمة فؤاد زكريا، دار سعد بمصر، د/ط.
- النووي، يحيى بن شرف (دون تاريخ)، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي بيروت، ط2.

#### 10. العواشي والإحالات:

- <sup>1</sup> قال الرازي: "أهل العالم ثلاث طوائف: الطائفة الأولى: الكاملون المحقون المخلصون، وهم الذين جمعوا بين معرفة الحق لذاته، ومعرفة الخير لأجل العمل به، وإليهم الإشارة بقوله: أنعمت عليهم. والطائفة الثانية: الذين أدخلوا بالأعمال الصالحة، وهم الفسقة وإليهم الإشارة بقوله: غير المغضوب عليهم. والطائفة الثالثة: الذين أدخلوا بالاعتقادات الصحيحة، وهم أهل البدع والكفر، وإليهم الإشارة بقوله: ولا الضالين". مفاتيح الغيب: (محمد بن عمر أبو عبد الله فخر الدين (ت 606هـ)، دار الفكر بيروت، د/ط، د/ت. 229/1.
- <sup>2</sup> انظر: المقدمة: ابن خلدون (عبد الرحمن بن خلدون (ت: 808هـ)، دار ابن خلدون الإسكندرية -د/ط-د/ت. 30.
- <sup>3</sup> انظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: الطبري (محمد بن جرير: (ت 310هـ)، دار الفكر بيروت، 1984م. 67/25.
- <sup>4</sup> الكشاف: الزمخشري (محمود بن عمر أبو القاسم جار الله الزمخشري (ت 528هـ)، دار الكتاب العربي بيروت، ط3/د/ت. 241/4.
- <sup>5</sup> انظر: كتاب الحيوان: الجاحظ (أبو عثمان بن عمرو (ت: 255هـ)، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل بيروت، د/ط-د/ت. 43/1.
- <sup>6</sup> انظر: مفاتيح الغيب: الرازي: 210/27.
- <sup>7</sup> انظر: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: الألوسي (محمود الألوسي ت: 1270هـ)، دار الكتب العلمية بيروت، ط1415/1هـ/1994م. 313/13.
- <sup>8</sup> انظر: مفاتيح الغيب: 137/28.
- <sup>9</sup> درست هذه المسألة بشكل مفصل في رسالة الماجستير التي طبعْتُ باسم: سنن الطبيعة والمجتمع في القرآن الكريم دراسة تأصيلية تطبيقية، دار النوادر بسوريا، ط1433/1هـ/2012م.
- <sup>10</sup> انظر: جامع البيان: الطبري: 79/2، والكشاف: الزمخشري: 211/1.
- <sup>11</sup> انظر: الجامع لأحكام القرآن: القرطبي (أبو عبد الله محمد بن أحمد: (ت 671هـ)، تحقيق أحمد عبد العليم البردوني، دار الشعب بالقاهرة: ط2: 216/2.
- <sup>12</sup> انظر: المقدمة: 104.
- <sup>13</sup> صحيح مسلم: (مسلم بن الحجاج (ت 216هـ)، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي بيروت، د/ط، د/ت. كتاب العلم: باب اتباع سنن اليهود والنصارى.
- <sup>14</sup> المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج: النووي (أبو زكريا يحيى بن شرف النووي (ت 676هـ)، دار إحياء التراث العربي بيروت، ط2. 472/8.
- <sup>15</sup> انظر: المقدمة: ابن خلدون: 6.

- <sup>16</sup> انظر: المنطق الحديث ومناهج البحث، د. محمود قاسم، دار المعارف، ط5/1967م. 407، وعلم الاجتماع: موريس جنزريج، ترجمة فؤاد زكريا، دار سعد بمصر، د/ط-د/ت . 32.
- <sup>17</sup> الكشف: الزمخشري: 424 / 2.
- <sup>18</sup> انظر: التفسير الإسلامي للتاريخ: د. عماد الدين خليل، دار العلم للملايين، ط5/1991م. 100.
- <sup>19</sup> انظر: جامع البيان: الطبري: 4 / 227- والكشاف: الزمخشري: 1 / 452.
- <sup>20</sup> انظر: جامع البيان: الطبري: 27 / 236.
- <sup>21</sup> انظر: إحياء علوم الدين: الغزالي (محمد بن محمد أبو حامد الغزالي (ت 505هـ)، دار المعرفة ببيروت، د/ط، د/ت. 157/2.
- <sup>22</sup> المعجم الأوسط: الطبراني (أبو القاسم سليمان بن أحمد (ت360هـ)، تحقيق طارق بن عوض الله بن محمد، دار الحرمين القاهرة، 1415هـ. 356/4.
- <sup>23</sup> انظر: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق: مسكويه (أحمد بن محمد أبو علي (ت 421هـ)، حققه قسطنطين زريق، نشر الجامعة الأمريكية ببيروت، ط/1966م. 37. واختلّف في اسمه هل هو مسكويه أم ابن مسكويه.
- <sup>24</sup> انظر: الذريعة إلى مكارم الشريعة: الراغب الأصفهاني (الحسين بن محمد (ت502هـ)، تحقيق الدكتور أبو اليزيد العجمي، دار الوفاء بالمنصورة، ط2، د/ت. 257.
- <sup>25</sup> انظر: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق: مسكويه: 144.
- <sup>26</sup> انظر: أدب الدنيا والدين، الماوردي (أبو الحسن علي بن محمد (ت 450هـ)، دار مكتبة الحياة، د/ط/1986م. 147 وما بعدها.
- <sup>27</sup> صحيح البخاري: (محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري (ت 256هـ)، تحقيق د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير ببيروت، ط/1987م. كتاب الأدب، باب ما ينهى عن التحاسد والتدابير.
- <sup>28</sup> صحيح البخاري: كتاب الأدب، باب مَنْ بسط له في رزقه بصلة الرحم.
- <sup>29</sup> حلية الأولياء: أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني (ت 430هـ)، مكتبة السعادة، بمصر، 1394هـ/1974م. 121/4.
- <sup>30</sup> إحياء علوم الدين: 328/4.
- <sup>31</sup> انظر: المصدر نفسه: 296/4.
- <sup>32</sup> انظر: المصدر السابق: 297/4.
- <sup>33</sup> صحيح البخاري: كِتَابُ أَحَادِيثِ الْأَنْبِيَاءِ، بَابُ: الْأَزْوَاحِ جُنُودٌ مُجَنَّدَةٌ
- <sup>34</sup> انظر: معالم السنن: الخطابي (أبو سليمان حمد بن محمد (ت 388هـ)، المطبعة العلمية بحلب، ط1 / 1351هـ/1932م. 115/4، وفتح الباري بشرح صحيح البخاري: ابن حجر (أحمد بن علي (ت 852هـ)، دار الكتب العلمية ببيروت: ط1: 1410هـ / 1989م. 369/6.
- <sup>35</sup> انظر: إحياء علوم الدين: الغزالي: 296/4.
- <sup>36</sup> انظر: الرسالة القشيرية: القشيري (عبد الكريم بن هوازن (ت 465هـ)، تحقيق الإمام الدكتور عبد الحلیم محمود، والدكتور محمود بن الشريف: دار المعارف، القاهرة. 485/2.
- <sup>37</sup> انظر: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق: 151.
- <sup>38</sup> انظر: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق: 166.
- <sup>39</sup> انظر: المصدر السابق: 168.
- <sup>40</sup> انظر: إحياء علوم الدين: 193/2.
- <sup>41</sup> انظر: الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان: ابن تيمية (تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم (ت 728هـ)،

- حققه وخرج أحاديثه عبد القادر الأرنؤوط، مكتبة دار البيان بدمشق، 1405هـ/1985م. 9.
- 42 إيثار الحق على الخلق، محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى (ت 840هـ)، دار الكتب العلمية بيروت، ط2/1987م. 370.
- 43 تفسير المنار: محمد رشيد رضا (ت 1354هـ)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م. 37/3.
- 44 انظر: جامع البيان: الطبري: 424/5.
- 45 انظر: تفسير الشعراوي: محمد متولي الشعراوي، مطابع أخبار اليوم بالقاهرة، د/ط، د/ت. 3524/6.
- 46 صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب ما ينهى عن التحاسد والتدابير.
- 47 انظر: زهرة التفاسير: محمد أبو زهرة (ت 1394هـ)، دار الفكر العربي بمصر، 2242/5.
- 48 انظر: مفاتيح الغيب: الرازي: 97/16.
- 49 زهرة التفاسير: محمد أبو زهرة: 3362/7.
- 50 انظر: الجامع لأحكام القرآن: القرطبي: 164/16.
- 51 أنوار التنزيل وأسرار التأويل: البيضاوي (ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي (ت 691هـ)، تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي ببيروت، د/ط/د/ت. 182/2.
- 52 انظر: جامع البيان: الطبري: 313/6.
- 53 انظر: التحرير والتنوير: ابن عاشور (محمد الطاهر ابن عاشور التونسي)، الدار التونسية للنشر بتونس، د/ط، د/ت. 217/3.
- 54 انظر: جامع البيان: الطبري: 138/7.
- 55 انظر: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم: أبو السعود: (محمد بن محمد أبو السعود العمادي (ت 982هـ)، دار إحياء التراث العربي ببيروت، د/ط، د/ت. 76/2 وما بعدها .
- 56 انظر: جامع البيان: الطبري: 156/7.
- 57 انظر: الجامع لأحكام القرآن: القرطبي: 53/18.
- 58 انظر: البحر المحيط: أبو حيان ( محمد بن يوسف الأندلسي (ت 754هـ)، البحر المحيط، دار الفكر، ط2/1403هـ/1983م. 152/10.
- 59 الكشاف: الزمخشري: 512/4.
- 60 لطائف الإشارات: القشيري (عبد الكريم بن هوازن (ت 465هـ)، تحقيق إبراهيم البسيوني، الهيئة المصرية العامة للكتاب بمصر، ط3. 572/3.
- 61 انظر: مفاتيح الغيب: الرازي: 521/29، والجامع لأحكام القرآن: القرطبي: 59/18. والحديث سبق تخريجه.
- 62 صحيح مسلم: كتاب الإيمان، باب لا يدخل الجنة إلا المؤمنون.

## القيم القرآنية الحاكمة للتربية وأثرها في تعزيز الأمن التعليمي *Quranic values related to education and their impact on strengthening educational security*

د / حميد مسرار

كلية الآداب، وجدة (المغرب)

[hamidmesrar@hotmail.fr](mailto:hamidmesrar@hotmail.fr)

تاريخ النشر: 2021/07/15

تاريخ القبول: 2021/04/01

تاريخ الاستلام: 2020/08/14



**ملخص:** لا خلاف في أهمية التربية في تكوين الإنسان ورسم معالم هويته الحضارية، فهي أهم عملية يخضع لها الإنسان في حياته وعليها يتوقف نموه، وهي سبب من أسباب رقي الأمم، لذلك فهي تنبثق من فلسفة محكمة تبين للمربين معالم الطريق. وعليه فالقرآن الكريم هو كتاب تربية وتوجيه، كما هو كتاب عقيدة وعبادة وشريعة وأخلاق، بل هو دستور هذه الأمة ترجع إليه في كل أحوالها، فهو للمسلم كنز عظيم من كنوز الثقافة الإنسانية ولاسيما الروحية منها، وهو أول ما يكون كتاب تربية وتهذيب على وجه العموم، وكتاب تربية اجتماعية وأخلاقية على وجه الخصوص، ونظرا لأن فاعلية واستقامة البرامج التربوية وتأثيرها في سلوك الناشئين يعتمد اعتماداً كبيراً على القيم، فإن الرجوع إلى القرآن باعتباره مصدرا تربويا لا يعتوره نقص سيمكننا من منهاج متكامل إن طبقناه أعطانا الأفضل والأمثل والأكمل، ونظرا لأهمية التربية القرآنية في علاج كثير من الإشكالات القيمة التي أصبحت تعاني منها المجتمعات العربية والإسلامية فالسؤال العالق: ما القيم القرآنية الحاكمة للتربية؟ وما دورها في تعزيز مفاهيم الأمن التعليمي؟ وقد خلص البحث إلى النتائج الآتية: القيم الحاكمة يمكن إجمالها في أربع وهي: القيم الإيمانية والقيم الإنسانية والقيم التربوية والتربية العمرانية. وهي قيم تفضي إلى تحقيق الأمن التعليمي، فهي أصل لتحقيق أمن المعلم والمتعلم وهي أساس في المنهاج التربوي وهي مرتكز لتحصيل أمن الفضاء المدرسي. إن القيم القرآنية الحاكمة قد تكون علاجا لكثير من الاختلالات والاعتلالات التي ابتليت بها المدرسة عموما من مظاهر العنف وعدم الاحترام وتحطيم وتكسير كل ما يمت بصلة للمدرسة، فما على المسؤولين وأرباب القرار إلا الانتباه إليها وتوعية المجتمع بها.

**الكلمات المفتاحية:** القيم، القرآن، الأمن، التعليم، الأمن التعليمي.

**Abstract:** As for yet, there is no dispute regarding the importance of education in the formation of the human being and the drawing of the features of his civilized identity, for it is the most important process that a person undergoes in his life and upon which his growth stops, and it is one of the reasons for the advancement of nations, so it emerges from A tight philosophy that shows educators the way. Accordingly, the Noble Qur'an is a book of education and guidance as it is a book of doctrine, worship, law and morals. Rather, it is the constitution of this nation that it

\* المؤلف المراسل.



refers to in all its conditions, for it is for the Muslim a great treasure of the treasures of human culture, especially the spiritual ones, and it is the first to be a book of education and discipline in general. It is a book of social and moral education in particular, and given that the effectiveness and integrity of educational programs and their impact on the behavior of young people depends greatly on values, so referring to the Qur'an as an educational source without any deficiency will enable us to have an integrated curriculum if we apply it gives us the best, optimal and most complete, and given the importance of Qur'anic education in Treating many of the value problems that Arab and Islamic societies have become suffering from. The unresolved question is: What are the Qur'anic values that govern education, and what is their role in promoting concepts of educational security? The research concluded the following results: The governing values can be summarized in four, namely: faith values, human values, educational values, and urban education. They are values conducive to achieving educational security. They are the basis for achieving teacher and learner security. They are the basis of the educational curriculum and are the basis for achieving school space security.

The ruling Quranic values may be a remedy for many of the imbalances and deficiencies that afflict the school in general, including manifestations of violence and disrespect, and the destruction and breakage of everything related to the school.

**Keywords:** Values; Quran; security; education; educational security.

### 1. مقدمة

لا خلاف في أهمية التربية في تكوين الإنسان ورسم معالم هويته الحضارية، فهي أهم عملية يخضع لها الإنسان في حياته وعليها يتوقف نموه، وهي سبب من أسباب رقي الأمم. لذلك فهي تنبثق من فلسفة محكمة تبين للمربين معالم الطريق. وعليه فالقرآن الكريم هو كتاب تربية وتوجيه كما هو كتاب عقيدة وعبادة وشريعة وأخلاق، فهو للمسلم كنز عظيم من كنوز الثقافة الإنسانية ولاسيما الروحية منها، وهو أول ما يكون كتاب تربية وتهذيب على وجه العموم، وكتاب تربية اجتماعية وأخلاقية على وجه الخصوص. ونظرا لأن فاعلية واستقامة البرامج التربوية وتأثيرها في سلوك الناشئين يعتمد اعتماداً كبيراً على القيم، فإن الرجوع إلى القرآن باعتباره مصدرا تربويا لا يعتوره نقص سيمكننا من منهاج متكامل إن طبقناه أعطانا الأفضل والأمثل والأكمل.

2.1. إشكالية البحث: نظرا لأهمية التربية القرآنية في علاج كثير من الإشكالات القيمية التي أصبحت تعاني منها المجتمعات العربية والإسلامية، فالسؤال الذي نود الإجابة عنه هو: ما دور القيم القرآنية الحاكمة للتربية في تعزيز مفاهيم الأمن التعليمي؟

### 2.1. الدراسات السابقة:

1.2.1. "خطوات في الأمن التربوي في ضوء القرآن والسنة" لمرزوق بن هياس آل مرزوق، وهو كتاب دعوي يتحدث فيه صاحبه عن خطوات تحقيق الأمن التربوي من مثل الإيمان بالله ورسوله، الحماية من ثورة الغريزة، بناء الأسرة السوية، العلاقة بين الزوجين وغير ذلك من الخطوات التي قد تفيد بناء الأسرة

أكثر منه بناء الأمن داخل مؤسسة تعليمية.

1. 2. 2. "دور التربية في التغيير الاجتماعي" لأنوار محمود علي، بحث منشور بمجلة كلية العلوم الإسلامية، المجلد السادس، العدد الثاني عشر، 1433هـ - 2012م. حيث أكد البحث على أن عملية تغيير المجتمع لا يمكن أن تفعل فعلها إلا بوصفها جزءاً من نظام التربية بتوفير الإمكانيات المتعددة على الصعيدين الفردي والجماعي، وهذا يتطلب وجود بنية نفسية وعقلية تقع في قلب العمل التربوي أو تحتل مكان الصدارة فيه.

ولذلك فالحديث عن التربية المجتمعية هو حديث كذلك عن أدوار المدرسة الذي يعد الأمن التعليمي فيها أهم مقوم من مقومات نجاحها.

ورغم أهمية هذه البحوث التي تحدثت عن الأمن بأنواعه فالبحث يريد الكشف عن دور للقيم القرآنية الحاكمة في التعليمي بما جاء من قيم حاكمة قرآنية للتربية.

3. 1. 3. أهداف البحث: إن الوقوف عند القيم القرآنية الحاكمة للتربية وعلاقتها بالأمن التعليمي هدفه:

- إظهار أن القرآن الكريم يحدد أهداف التربية وغايتها.
- بيان أن القرآن الكريم يضع المبادئ والمقومات التي تعتمد عليها التربية.
- الإصلاح الشامل للفرد والمجتمع ينطلق من التربية القرآنية.
- بيان دور القيم القرآنية في تعزيز مفاهيم الأمن التعليمي.
- بيان أن الأمن التعليمي ينطلق من وضع مناهج تقوم على قيم قرآنية حاكمة.

4. 1. 4. منهج البحث: اعتمد الباحث لإنجاز الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي، نظراً لكون هذا المنهج البحثي يتناسب وطبيعة الإشكالية التي نود الإجابة عنها.

5. 1. 5. خطة البحث: ولمعالجة هذا الموضوع قسمته إلى ثلاثة مباحث:

- المبحث الأول: دراسة المفاهيم.
- المبحث الثاني: القيم القرآنية الحاكمة للتربية: أسس ومرتكزات.
- المبحث الثالث: القيم القرآنية الحاكمة للتربية ودورها في تعزيز الأمن التعليمي.

## 2. المبحث الأول: دراسة المفاهيم

1. 2. 1. القيم القرآنية الحاكمة: هي المبادئ الدستورية القادرة على توليد المواد الدستورية والقواعد القانونية، لتكون منطلقاً لبناء الأحكام على ضوء المستجدات التي يعرفها الواقع، وتعد مقياساً لسائر أنواع الفعل الإنساني ولجميع الآثار المترتبة عليه في الدنيا والآخرة، ولها حضور في سائر المفاهيم الأخرى،

تزودها بالمعنى وتحدد وجهتها وقبلتها، وتسدد كثيرًا من آليات اشتغالها.

وقد حددها الأستاذ طه جابر العلواني في ثلاثة وهي التوحيد والتزكية وال عمران، واعتبرها كليات قطعية تنحصر مصادرها في المصدر الأوحى في كليته وإطلاقه وقطعيته وكونيته ألا وهو القرآن الكريم<sup>1</sup>.

ونوه إلى أن هذه القيم القرآنية لا زالت في حاجة إلى استكمال البحث وتعميق النظر كي تستوعب جميع الأحكام الشرعية بل تكون أساسا لكل اجتهاد قد تكون الأمة في حاجة إليه.

2. 2. التوبة: ربا: ربا الشيء يربو، ربوا ورباء، زاد ونما وأربيت، نميته، وفي التنزيل العزيز: ﴿وَرُبِّي الصَّدَقَاتِ﴾ ومنه أخذ الربا الحرام، قال الله تعالى: ﴿وَمَا آتَيْتُمْ مِّن رَّبًّا لِّرَبُّو فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرُبُّو عِنْدَ اللَّهِ﴾ قال أبو إسحاق: يعني به دفع الإنسان الشيء ليعرض ما هو أكثر منه، وذلك في أكثر التفسير ليس بحرام ولكن لا ثواب لمن زاد على ما أخذ قال: والربا ربوان: فالحرام كل قرض يؤخذ به أكثر منه أو تجر به منفعة بحرام...

قال الأصمعي: ربوت في بني فلان نشأت فيهم، وربيت فلانا أربيته تربية وتربيته وربيتته بمعنى واحد الجوهري: ربيته تربية وتربيته أي عدوته، قال: هذا لكل ما ينمي كالولد والزرع ونحوه...<sup>2</sup>

واصطلاحاً: عرفها أحمد عمر في كتابه فلسفة التربية في القرآن بأنها: "تنمية الوظائف الجسمية، والعقلية، والخلقية، والجمالية، والتروحية، والدينية، والاجتماعية لدى الإنسان؛ كي تبلغ كمالها عن طريق التدريب والتثقيف، وأنها علم يبحث في أصول هذه التنمية ومناهجها، وعواملها الأساسية وأهدافها."<sup>3</sup>

وعليه فالتربية في القرآن الكريم هي التي تأخذ بلب المرء فتجعله يرتقي من حال إلى أحسن، في العمل والمعتقد ونحوهما. وفي ذلك يقول الراغب الأصفهاني: التربية إنشاء الشيء حالاً فحالاً إلى حد التمام.<sup>4</sup>

3. 2. الأمن التعليمي: الأمن في اللغة يعني: "طمأنينة النفس وزوال الخوف، وأمن البلد يشير إلى اطمئنان أهله، وأمن الشر يعني السلامة منه" - وهو مقابل للفرح والخوف والروع ويكون في عالم الأفراد والجماعة وفي الحواضر وال عمران وفي السبل والطرق وفي العلاقات والمعاملات وفي الدنيا والآخرة.<sup>5</sup>

أ- وأدلة ذلك في القرآن والسنة كثيرة، فقال تعالى: ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ \* الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾<sup>6</sup>.

ب- وقال عز وجل: ﴿رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ﴾<sup>7</sup>.

ت- وقال تعالى: ﴿وَصَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعَمِ اللَّهِ

فَأَذَقَهَا اللَّهُ لِيَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ ﴿٨﴾ فالكفر بنعمة الله هو عدم استغلالها بشكل سليم وهو معنى التخلف اقتصادياً.

أما في السنة فقد اعتبر الرسول الكريم الأمن حاجة بشرية حيث قال ﷺ: «مَنْ أَصْبَحَ مِنْكُمْ آمِنًا فِي سِرْبِهِ مُعَافَى فِي جَسَدِهِ عِنْدَهُ قُوَّةٌ يَوْمَهُ فَكَأَنَّمَا حِيزَتْ لَهُ الدُّنْيَا».<sup>9</sup>

2.4. التعليم: التعليم في اللغة هو من الفعل عَلَّمَ، وَعَلَّمَهُ الشَّيْءَ تَعْلِيمًا فَتَعَلَّمَ، ومنه قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾<sup>10</sup>.

أما في الاصطلاح التربوي فهو تبليغ مجموعة منظمة من الأهداف والمعارف والمهارات أو الوسائل واتخاذ قرارات تسهل تعلم فرد ما داخل وضعية بيداغوجية معينة<sup>11</sup> وهو عملية مركبة من عناصر متعددة غير قابلة للتجزئة وهي: المعلم والمتعلم والمحتوى والفضاء، حيث إن كل عنصر من هذه العناصر يؤدي دوراً لا يمكن للعناصر الأخرى أن تؤديه أو أن تقوم به أو أن تعوضه، لذلك فالمقصود بالأمن التعليمي هو الطمأنينة التي تنفي الخوف والفرع عن العملية التعليمية بجميع مكوناتها من التلميذ والمعلم والمنهج والفضاء المدرسي.

وعليه فالسؤال العالق: كيف للقيم القرآنية الحاكمة للتربية أن تحقق الأمن التعليمي؟

للإجابة عن هذا السؤال لابد من معرفة أثر القيم القرآنية في كل مكون من مكونات العملية التعليمية لتكون الإجابة عن الأسئلة الآتية هي صلب البحث وأساسه وهي:

ما أثر القيم الحاكمة للتربية في تحقيق أمن المعلم والمتعلم؟

ما أثر القيم الحاكمة للتربية في صياغة منهاج تربوي مفعم بالأمن؟

ما دور القيم الحاكمة في تحقيق أمن الفضاء المدرسي؟

3. المبحث الثاني: القيم القرآنية الحاكمة للتربية "أسس ومرتكزات"

تتأسس القيم القرآنية الحاكمة على أسس أربعة وهي القيم الإيمانية والقيم الإنسانية والقيم الأخلاقية والقيم العمرانية وهذا ما سنحاول تفصيله في هذا المبحث:

3.1. القيم الإيمانية:

يعتبر التوحيد أول مقاصد الشارع، وأصل القيم القرآنية الحاكمة، فهو يوضح حدود وأبعاد الدور الإنساني في هذا الوجود. وفي الوقت نفسه يحقق قدرة كبيرة على صياغة المفاهيم الضرورية لبناء فاعلية الإنسان.

إن مقتضى الإقرار بالتوحيد ينطلق من الإيمان بالله - سبحانه وتعالى - ربا وحاكما ومصدرا للتشريع، ليكون موجّه الأمة نحو البناء؛ والروح التي ترتقي بالإنسان لأداء دوره الحضاري، وعليه فالإيمان بالله تعالى إيمانا حقا يجعل شهود القيم حاضرا في مختلف الآيات، فيكون الفعل الإنساني فعلا منسجما مع الفطرة وسنن الكون فيحقق الإنسان ذاته السوية في أبعادها الفردية والجماعية.

إن القيم الإيمانية تجعل مهمة الإنسان في هذا الكون مهمة غائية، فينطلق منها للقيام بدور الاستخلاف والتعمير، قال تعالى: ﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴾<sup>12</sup> وعليه فالتعمير في المنظور الإسلامي لا يمكن أن يحقق مقاصده إلا من منطلق التوحيد.

وتأسيسا على ما سبق، فالإيمان بالله هو أعظم مقوم في التربية، يتجلى ذلك في آثاره النفسية والخلقية والاجتماعية، العائدة على الفرد والمجتمع، ذلك بأن الإيمان يجعل الفرد يشعر بالاطمئنان النفسي لأن حياته ورزقه بيد الله وبالقوة والعزة والكرامة، لأنه يستمد قوته من الله، ويمكنه من تقويم سلوكه وتهذيب نفسه، لأن الله مطلع على عمله عليم بما يجول في نفسه، ولا شك أن كل ذلك له آثاره المجتمعية .

### 3.2. القيم الإنسانية:

كرم الإسلام الإنسان وجعله خليفة في الأرض بما أودعه فيه من خصائص تميزه عن باقي المخلوقات، قال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴾<sup>13</sup>.

يقول الشيخ الطاهر بن عاشور: فالتكريم منظور فيه إلى تكريمه في ذاته والتفضيل منظور فيه إلى تشريفه فوق غيره على أنه فضله بالعقل الذي به استصلاح شؤونه ودفع الأضرار عنه وبأنواع المعارف والعلوم<sup>14</sup>.

لقد اعتنى الخطاب القرآني بالإنسان عناية خاصة، يقول الدكتور القرضاوي: "إن كل دارس للإسلام في كتابه وسنة رسوله يتبين له بجلاء أنه وجه عناية بالغة إلى الجانب الإنساني، وأعطاه مساحة رحبة من رقعة تعاليمه وتوجيهاته وتشريعاته."<sup>15</sup>

وبالرغم من هذا الاهتمام، فقد شق على الباحثين تعريف الإنسانية، يقول الأستاذ عبود: "ولا تعريف للإنسانية سوى أنها الإنسانية، فالإنسانية غنية عن كل تعريف وأي تعريف لها يؤدي إلى غموض أكثر مما يؤدي على إلقاء الضوء عليها."<sup>16</sup>

ومهما يكن من صعوبة التعريف فقد حاول بعض الباحثين الإحاطة بالمصطلح، فعرفها الفيروز آبادي "بأنها خلاف البهيمية وجملة الصفات التي تميز الإنسان أو جملة أفراد النوع البشري التي تصدق عليها هذه

الصفات<sup>17</sup> والدكتور عبود "بأنها مجموعة من الملكات والمواهب الفطرية التي تدرس منفصلة إحداها عن الأخرى بغرض الدراسة وحدها ولكنها بطبيعتها متداخلة ومتكاملة ومتفاعلة ليصدر عنها مجتمعة ذلك السلوك الكلي المعقد والمادي والروحي والنفسي والاجتماعي الذي به تعرف الشخصية في خارج إطارها المادي"<sup>18</sup>. والذي نخلص إليه بعد الجمع بين التعريفين أن الإنسانية هي مجموعة من المواهب والملكات التي تميز الإنسان عن غيره، مواهب تدل على طبيعته وحقيقته وصفته ودوره الذي أنيط به.

وعليه فقد كرم القرآن الإنسان حينما نظر إليه نظرة تقوم على فكرة الاستخلاف، وكذلك حينما منحه السمع والبصر والعقل كأدوات للعلم، ومنحه حرية الإرادة كأداة للعمل، لذلك كان الإنسان في المنظور القرآني هو الذي تتكامل عنده علوم الشريعة وعلوم الطبيعة، ويؤمن بالتوافق بين العلم والدين، بل هو الذي ينتصر لقيم العدل والتسامح، ويتعامل مع الآخرين تعاملًا يقوم على التسليم العقلي والنفسي بوجود الآخر والاستعداد للتعايش معه، واحترام حقوقه وحرياته وأن الاختلاف إنما هو رحمة من الخالق بعباده ومظهر ثراء حضاري.

لذلك فالإنسان الايجابي هو ذلك الإنسان المؤهل القادر على خدمة مجتمعه، المتمتع بالمهارات الحياتية والتعليمية والتدريبية الضرورية، ومهارات التعاون والتواصل والتفاعل الإيجابي مع الوسط الاجتماعي، الجامع بين التفكير النقدي والتحليلي الذي يساعد في التعرف على المشكلات ووضع الحلول المناسبة لها.

إن مظاهر الإنسانية في التربية القرآنية عديدة نذكر من بينها ما يلي :

(أ). الاعتراف بالفطرة: خلق الله تعالى الإنسان مزودا بفطرة هي مجمع الملكات و المواهب والمشاعر والأحاسيس، ففطرة الإنسان هي البنية التي خلق عليها الإنسان في بعديها المادي والروحي.<sup>19</sup>

يقول الشيخ الطاهر بن عاشور: الفطرة الخلقة أي النظام الذي أوجده الله في كل مخلوق، ففطرة الإنسان هي ما فطر أي خلق عليه الإنسان ظاهرا وباطنا أي جسدا وعقلا،<sup>20</sup> فإذا صرفت إلى الخير كان للفرد ولمجتمعه نصيب منها، وإذا صرفت اتجاه الشر كان له وللمجتمع كفل منها.

إن التربية تحتاج إلى الاعتراف بالفطرة وتوجيهها والتعامل وفقها لتكون مستجيبة لحاجات الإنسان الجسمية والعقلية والنفسية فيؤدي دوره على أكمل وجه .

(ب). حرية الاختيار: اعتبر الشرع الحرية مقصدا من مقاصده، وحذر من الاعتداء عليها لما في ذلك من استنقاص لإنسانية الإنسان وهدر لما يجب أن يقوم به من مهمة الاستخلاف والتعمير. وتأسيسا على ذلك جاء الخطاب القرآني بأحكام كثيرة تهدف إلى حفظ حرية الإنسان، يقول الشيخ الطاهر بن عاشور: "إن استواء أفراد الأمة في تصرفهم في أنفسهم مقصد أصلي من مقاصد الشريعة وذلك هو المراد

بالحرية".<sup>21</sup>

وإذ جعل الخطاب القرآني الحرية مقصداً من مقاصده، فقد جعلها أصلاً في التربية وذلك من خلال تحرير الإنسان داخلياً من عبوديات الشهوة وتحريره خارجياً من عبوديات الأصنام، سواء أكان الصنم أمة أم فئة أم فرداً، بل وتحريره في مجال السلوك العملي حيث وضع الكون بأسره تحت تصرفه وحرّيته، حرّية محدودة بالحدود التي تجعلها تتفق مع تحرّره الداخلي من عبودية الشهوة وتحرّره الخارجي من عبودية الأصنام.

إن التربية على قيمة حرية الاختيار من المداخل التربوية التي تجعل الإنسان فاعلاً في الكون محققاً أسمى معاني الإنسانية فيترك بصمة العمران التي أمر به الشارع الحكيم .  
(ج). المشاركة في التعمير وترك بصمة الاستخلاف: من أسس تكريم الإنسان و ضمان إنسانيته، فهم الوجود وترك بصمة العمران، فالله سبحانه وتعالى لم يخلق الناس عبثاً دون هدف بل كلفهم بمهمة التعمير الذي تتطلب التعاون والتكافل والاحترام والتقدير، قال تعالى: ﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴾<sup>22</sup> لذلك كان التعمير بمختلف مستوياته ضامناً لإنسانية الإنسان لما يضمنه له من تحقيق حمل الأمانة التي كلف بها قال تعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾<sup>23</sup>.

إن غرس مفاهيم العمران يشكل لبنة من لبنات التربية القرآنية، ليمنحه شحنة قوية لأداء مهمة الاستخلاف على أحسن وجه وهذا ما سنعرضه في القيمة الرابعة من القيم الحاكمة .

### 3.3. القيم الخلقية:

تعد القيم الخلقية حجر الزاوية في الخطاب القرآني، فالمثل والكمالات الخلقية لها المقام الأول في التشريع وهذا ملاحظ في كثير من الأحكام الشرعية، حيث نجد مزاجين، الخلق والتشريع كما هو الشأن بالنسبة للعدل والإحسان والاقتضاء والتسامح<sup>24</sup>

وعليه فالأحكام الشرعية لها جانبان، جانب أصولي و جانب أخلاقي، وهذا الوجه الأخلاقي كما أشار إلى ذلك الدكتور طه عبد الرحمان ينحصر في أوصاف ثلاثة:

أ-مراقبة المعنوية عن طريق الوازع النفسي للإنسان.

ب-ضبط السلوك في باطن أعماله الشيء الذي يعود بالصلاح أو الفساد عليه وعلى غيره.

ج-توسل الوجه الأخلاقي بالتعليل الغائي في بيان أحكامه و ترتب بعضها على بعض.

إن اهتمام الشارع بالباعث النفسي والمبادئ الخلقية والمثل العليا، هدفه تطهير الباعث كي لا يحرك الإرادة إلى تحقيق غايات غير مشروعة تناقض مقاصد الشارع.

لذلك ارتبطت الأحكام الشرعية ببعدها المقاصدي ارتباطاً وثيقاً، إذ إن قبول الأعمال وترتب الثواب عليها يدور مع القصد وجوداً وعدمًا، فكلما أحسن العبد مقصده وصح باعته كان سبباً لقبول عمله ومضاعفة أجره، وكلما ساء قصده كان سبباً في إحباط عمله، قال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى فمن كانت هجرته لله ورسوله فهجرته لله ورسوله ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه».<sup>25</sup> والإمام الشاطبي في حديثه عن مقاصد المكلف في التكليف بين البعد الأخلاقي في مقاصد المكلف مشيراً إلى أهميتها في التصرفات والسلوكيات حيث يقول: "الأعمال بالنيات والمقاصد المعتمدة في التصرفات من العبادات والمعاملات".<sup>26</sup>

ويظهر البعد الأخلاقي جلياً في قصد المكلف من خلال موافقة قصد المكلف لقصد الشارع في التشريع: فكل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل، فمن ابتغى في التكاليف ما لم يشرع له فعمله باطل.<sup>27</sup>

هذه القاعدة من شأنها أن تدفع المكلف وتوجهه نحو السلوك الأخلاقي السليم لعلمه أن التكاليف إنما وضعت في أساسها تحقيقاً لمصلحة المكلف الخاصة والعامّة دنيا وآخرة، وعليه فالمتدبر للقرآن الكريم يتأكد له أهمية البعد الأخلاقي، وذلك من خلال دعوته إلى تقوى الله، والصدق، والعدل، والتسامح، والصبر، والصفح، وكظم الغيظ، والتواضع، والرحمة، والمحبة، والبذل، والتضحية، والجهد وكذلك من خلال شجب الظلم، والطغيان، والكذب، والنفاق، والعدوان، والبخل، والغيبة، والنميمة، وشهادة الزور، والتجسس، يقول ابن القيم: "الدين كله خلق فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في الدين"<sup>28</sup> إن التربية المبتورة عن الأخلاق هو تكريس لانتشار الفساد والجريمة بشكل أوسع وبهذا فلا صلاح للعالم إلا بما دعا إليه القرآن الكريم من التمسك بالأخلاق الحميدة. ولا نجاح للتربية حتى تقوم على أسس العقيدة والعبادة والأخلاق.<sup>29</sup>

### 4.3. قيم العمران:

ورد في القرآن الكريم ما يفيد الإعمار والتعمير، بألفاظ وعبارات متعددة مثل: ﴿اسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾، و﴿عَمَرُوهَا﴾ أي الأرض، ﴿عِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾، ﴿أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي﴾، فهذه العبارات وغيرها كلها تفيد تعمير الإنسان لمنطقة معينة بقصد العيش وعبادة الله - عزَّ وجلَّ -، كما في قوله تعالى: ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تَوْبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُجِيبٌ﴾<sup>30,31</sup>.



إن الإنسان في إطار رؤية القرآن الكلية لا يسعى في قيامه بفعل العمران إلى إشباع إرادته الخلاقة، بل إلى الاستجابة لإرادة الله تعالى في الكون، والقيام بالربط بين الموجودات وتوجيه العلاقة بينها باتجاه تلبية مراد الله تعالى، وتأسيسا على ذلك تصير عملية إعادة البناء عبادة لله وطاعة له، ومنزلا لتحقيق تكامل هذا الإنسان الخليفة في كافة الأبعاد الروحية، والعقلية، والقلبية، وليست عملية غزو للطبيعة، ولا قهر لها.<sup>32</sup>

إن عملية العمران هي عملية شاملة تشمل الإنسان الفرد كما تشمل المجتمع كله وهذا ما يشير إليه الماوردي في كتابه أدب الدنيا والدين حيث يقول: فَوَجَبَ سَتْرُ أحوَالِهَا، وَالْكَشْفُ عَنْ جِهَةِ انْتِظَامِهَا وَاخْتِلَالِهَا، لِتَعْلَمَ أسبابَ صلاحِهَا وَفسَادِهَا، وَمَوَادَّ عُمُرَانِهَا وَخَرَابِهَا، لِتَسْتَفِي عَنْ أَهْلِهَا شِبْهَ الخَيْرِ، وَتَنْجَلِي لَهُم أسبابَ الخَيْرِ، فَيَقْصِدُوا الأُمُورَ مِنْ أبوابِهَا، وَيَعْتَمِدُوا صلاحَ قَوَاعِدِهَا وَأَسْبَابِهَا.

وَاعْلَمْ أَنَّ صلاحَ الدُّنْيَا مُعْتَبَرٌ مِنْ وَجْهَيْنِ: أَوَّلُهُمَا مَا يَنْتَظِمُ بِهِ أُمُورُ جُمْلَتِهَا. وَالثَّانِي: مَا يَصْلُحُ بِهِ حَالُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ أَهْلِهَا. فَهُمَا شَيْئَانِ لَا صلاحَ لِأَحَدِهِمَا إِلَّا بِصلاحِهِ؛ لِأَنَّ مَنْ صَلَحَتْ حَالُهُ مَعَ فَسادِ الدُّنْيَا وَاخْتِلَالِ أُمُورِهَا لَنْ يَغْدَمَ أَنْ يَتَعَدَى إِلَيْهِ فَسادُهَا، وَيَقْدَحَ فِيهِ اخْتِلَالُهَا؛ لِأَنَّ مِنْهَا مَا يَسْتَمِدُّ، وَلَهَا يَسْتَعِدُّ. وَمَنْ فَسَدَتْ حَالُهُ مَعَ صلاحِ الدُّنْيَا وَانْتِظَامِ أُمُورِهَا لَمْ يَجِدْ لِصلاحِهَا لَذَّةً، وَلَا لِاستِقَامَتِهَا أَثْرًا؛ لِأَنَّ الإنسانَ دُنْيَا نَفْسِهِ، فَلَيْسَ يَرَى الصَّلاحَ إِلَّا إِذَا صَلَحَتْ لَهُ وَلَا يَجِدُ الفَسَادَ إِلَّا إِذَا فَسَدَتْ عَلَيْهِ؛ لِأَنَّ نَفْسَهُ أَحْصَى وَحَالَهُ أَمْسُ.<sup>33</sup>

فصلاح الفرد وقدرته على التعمير هو صلاح للمجتمع، وصلاح المجتمع هو صلاح للفرد كذلك، لذلك فقد اعتبر الماوردي أن ما تصلح به الدنيا قواعد أساسية هي: دين متبع وسلطان قاهر، وعدل شامل وأمن عام وخصب دائم، وأمل فسيح، وأن ما يصلح حال الإنسان ثلاثة أشياء: "نفس مطيعة وألفة جامعة ومادة كافية"<sup>34</sup>

إن الحديث عن صلاح الفرد وقدرته على التعمير التي أشار إليها الماوردي هو أساس التربية التي تأخذ بلبّ المرء فتجعله يرتقي من حال إلى أحسن، في العمل والمعتقد ونحوهما فيكون مساهما في توجيه الحضارة الإنسانية وصياغة أجوبة سديدة لمختلف ما يموج في الواقع من صراع فكري بين تيارات مختلفة تريد أن تبخس من التربية القرآنية.

#### 4. البحث الثالث: القيم القرآنية الحاكمة للتربية ودورها في تعزيز الأمن التعليمي

إن التربية القرآنية هي تربية شاملة للفرد والمجتمع فهي تنظر إلى البناء النفسي والجسمي والعقلي للفرد، وتنظر إلى أدواره المجتمعية كذلك، لذا فاستحضارها في العملية التعليمية سيمكننا من علاج كثير من الإشكالات القيمية، بل من الإجابة عن الأسئلة الأربعة التي عرضناها من قبل، والمتمثلة في أثرها في العملية التعليمية بجميع مكوناتها، فالقيم الإيمانية تجعل من الإيمان بالله أعظم مقوم في التربية، كما أن

القيم الإنسانية تركز مفهوم التكريم الذي خص به الإنسان من خلال قيم الاستخلاف والعلم والعمل، أما القيم التربوية فهي الثمرة المباشرة للتربية القرآنية. والتي تظهر في تقوى الله، والصدق، والعدل، والتسامح، والصبر، والصفح، وكظم الغيظ، والتواضع، والرحمة، والمحبة، والبذل، والتضحية، والجهد وكذلك من خلال شجب الظلم، والطغيان، والكذب، والنفاق، والعدوان، والبخل، والغيبة، والنميمة، وشهادة الزور.

ولا شك أن تكريس القيم الإيمانية والإنسانية والتربوية يؤول إلى قيم عمرانية ما أحوج المجتمع إليها في ظل صراع فكري يريد أن يبخر من هذه التربية.

لذلك فالسؤال الذي نود الإجابة عنه هو: ما أثر هذه القيم في تحقيق الأمن التعليمي؟

#### 4. 1. القيم الإيمانية ودورها في تعزيز الأمن التعليمي :

إن الحديث عن دور القيم الإيمانية في تعزيز الأمن التعليمي يستلزم الكشف عن أثر هذه القيم في كل مكون من مكونات العملية التعليمية، وعليه لابد من بيان أثر القيم الإيمانية في تعزيز الأمن لدى المتعلم والمعلم والفضاء المدرسي والمنهاج الدراسي.

#### 4. 1. 1. القيم الإيمانية وأثرها في تعزيز أمن المعلم والمتعلم.

ترتبط عملية التعليم ارتباطاً وثيقاً بالمدرس إذ هو أساس هذه العملية وقطب الرحي فيها، وعليه فقد يشترط فيه مجموعة من الشروط تؤهله لأداء وظيفته على الوجه الأكمل، وهي شروط أغلبها مرتبط بالمهنة ومدى تمكنه من التواصل بمحيط المدرسة الداخلي والخارجي، إلا أنه وبالرغم من ذلك فلا زال كثير من الأساتذة يعانون من فزع رهيب أثناء قيامهم بمهمتهم وقد يكونون سبياً في عدم خلق الأمن داخل فصولهم من خلال تعنيفهم لتلاميذهم.

لذلك فالقيم الإيمانية تجعل مهنة التدريس مهنة رسالية يتبغي بها المعلم وجه الله تعالى، ولا شك أن ذلك قد يغير حتماً علاقات التلاميذ به، فكثير من أسباب العنف وعدم الأمن قد تنجم عن التمييز بين التلاميذ وعدم احترامهم بل وعدم الاشتغال معهم كما يجب.

لذلك أعتقد أن البعد الإيماني عند المعلم قد يجعله يشتغل في أمن وأمان وغيابه سبيل لسقوطه في أشكال اللا أمن والخوف.

أما التلميذ فقد يعاني من عوائق متعددة قد تهوي به إلى مزالق الانحراف والاضطراب النفسي المفضي إلى سلوكات مرضية، وهذه العوائق قد تكون سوسولوجية أو سيكولوجية أو حركية أو تربوية، فالاضطرابات النفسية التي يعيشها المتعلم والتي قد تكون ناجمة عن الرفض الداخلي والرغبة في فرض الذات كشخصية مستقلة أمام المجتمع كله، والصعوبات المتعلقة بأشكال التعبير الشفوي والكتابي قد

تجعل المتعلم يعيش صعوبات في النشاط التعليمي تأتي في مقدمتها تشتت الانتباه وغياب التركيز وعدم الصبر وعدم الارتياح إضافة إلى مشاعر القلق والتوتر والاضطراب.

لذلك فالقيم الإيمانية تجعل التلميذ يشعر بالاطمئنان النفسي لأنه يستمد قوته من الله، بل تمكنه من تقويم سلوكه وتهذيب نفسه، لأن الله مطلع على عمله عليم بما يجول في نفسه، ولا شك أن كل ذلك له أثره على سلوكه التعليمي، فتجده يراقب الله تعالى في كل حركاته وسكناته، فلا يعتدي على زملائه ولا على أساتذته ولا على الفضاء الذي يعيش فيه.

إن القيم الإيمانية هي محضن خصب لبناء الأمن النفسي لدى المتعلمين ولاشك أن ذلك سيعالج كثيرا من الإشكالات التي قد تهوي بهم إلى عالم العنف والاضطراب والخوف.

#### 4. 1. 2. القيم الإيمانية في المنهاج الدراسي وأثرها في تعزيز الأمن التعليمي

المنهاج هو مجموعة منسجمة من المحتويات ووضعيات التعلم المشتغلة وفق نظام متدرج بشكل معين، ويشمل تعريف المجتمع المستهدف والغايات والأهداف والمحتويات ووصف نظام التقييم وتخطيط الأنشطة والآثار المتوقعة المرتبطة بتعديل مواقف وتصرفات الأفراد المستهدفين بالتكوين<sup>35</sup>

ويقوم كل منهاج على فلسفة تربوية تنبثق عن فلسفة المجتمع وتصل بها اتصالاً وثيقاً، وتعمل المدرسة على خدمة المجتمع عن طريق صياغة مناهجها وطرق تدريسه في ضوء فلسفة التربية وفلسفة المجتمع معاً.

ونقصد بفلسفة المجتمع، ذلك الجانب من ثقافة المجتمع المتعلق بالمبادئ والأهداف والمعتقدات التي توجه نشاط كل فرد، وتمده بالقيم التي ينبغي أن يتخذها مرشداً لسلوكه في الحياة.

ولما كان القرآن هو دستور الأمة ومصدر حضارتها. فلاشك أن التخطيط للمناهج التربوية في ضوء المبادئ والأهداف التربوية الإيمانية سيحقق أمنا لجميع المتدخلين في العملية التعليمية، فمنظور القرآن الإيماني للتعلم يوازن بين قدوة المعلم ومحورية المتعلم، لذلك نجد طرق التدريس في المنهج الإسلامي لم تغال في الحرية المطلقة لإكساب القيم بعيدا عن ضبط الموقف التعليمي بل انطلقت من المتعلم وجعلته محورا للعملية التعليمية واهتمت بالطرق التطبيقية كالقدوة وتمثيل المواقف وحرمت كل ما يؤثر في الأخلاق.

إن القرآن الكريم يقدم نظرة شاملة عن الإنسان حيث يهتم بالجانب الجسدي والروحي والنفسي، لذلك فالمنهاج الدراسي يجب أن يهتم بكل مكونات الإنسان الجسمية والنفسية والعقلية والروحية وذلك لتكوين إنسان صالح يشعر بالأمن ويساهم في تحقيق الأمن المجتمعي.

وعليه فالمنهاج الدراسي المنبثق من النظرة الإيمانية سبيل لتكوين جيل آمن على نفسه حريص على تأمين مؤسسته ومجتمعه.

#### 4. 1. 3. القيم الإيمانية وأثرها في تعزيز أمن الفضاء المدرسي

إن فضاءات المدرسة هي المجال المحتضن لمختلف أنشطة الحياة المدرسية.<sup>36</sup> ويمكن تصنيفها كما يلي: فضاءات داخل المؤسسة ومنها: القاعات، ساحة المؤسسة، المرافق الرياضية، المرافق الإدارية، مركز التوثيق والإعلام، قاعة متعددة الاختصاصات، قاعة المداومة، قاعة الصلاة، المرافق الصحية، قاعة التمرير، فضاء الأندية التربوية، المطعم المدرسي، القسم الداخلي ومرافقه... فضاءات خارجية ومنها: فضاءات مختصة (مراكز للتربية والتوثيق والعرض ومتاحف)، مؤسسات تعليمية عمومية، وخصوصية، أواسط طبيعية، مكتبات عمومية، مساح ودور الشباب ومعاهد موسيقية، متاحف ومعارض ثقافية، وفنية، منشآت اقتصادية (فلاحية، صناعية، تجارية، سياحية، أندية رياضية، مراكز ومعاهد تكوين)...

لذلك وسعياً إلى جعل المؤسسات التعليمية قطبا جذابا، وفضاء وظيفيا مريحا، يتيح لمكونات المجتمع المدرسي، من متعلمين وأطر تربوية وإدارية وشركاء المدرسة توظيف إمكاناتهم وقدراتهم في مجالات التنظيم والتأطير والتنشيط التربوي والثقافي والرياضي والاجتماعي...، يتعين إيلاء فضاءات هذه المؤسسات التربوية والتكوينية الأهمية المطلوبة، والعمل على استغلالها بشكل عقلاني يتيح للأنشطة المتنوعة إيجاد المكان والزمان المناسبين، فالعمل على تدوين آيات قرآنية، وأحاديث نبوية شريفة، وأمثال تدعو إلى الأخلاق الفاضلة، والتشبت بالمواطنة وقيم التسامح والتضامن كفيل بتحقيق الأمن، كما أن الاهتمام بالمنظر العام لفضاءات المؤسسات التعليمية وتخصيص مراكز الإنصات، والمصحات المدرسية...، كفيل بتحقيق الأمن، ولذلك فالباعث الإيماني كفيل بتحقيق أمن الفضاء المدرسي، إذ مراقبة الله تمنع من الإلتلاف والتحطيم بل تمنع من كل مظاهر التي تعوق الدرس التعليمي، فالتعليم واجب شرعي يؤجر من حفظه ويأثم من أضربه.

من هنا نقول إن القيم الإيمانية كفيلة بتحقيق أمن الفضاءات المدرسية .

#### 4. 2. القيم الإنسانية وأثرها في تحقيق الأمن التعليمي

يرتكز مفهوم الأمن الإنساني بالأساس على صون الكرامة البشرية وكرامة الإنسان بتلبية احتياجاته المعنوية بجانب احتياجاته المادية. فمفهوم الأمن بهذا المنظور ينطلق أساساً من حماية الإنسان بصفته إنساناً بغض النظر عن جنسه ودينه ولونه، لذلك فلا خلاف في أن القيم الإنسانية أساس لت تحقيق الأمن التعليمي يمكن تفصيله على الشكل الآتي:

#### 4. 2. 1. القيم الإنسانية ودورها في تحقيق أمن المتعلم والمعلم:

تتميز العلاقة (مدرس تلميذ) بطابع التعيد ويعود ذلك إلى كونها تشكل مجموعة علاقات مختلفة في مضامينها ومظاهرها متباينة من حيث أهدافها، ومتداخلة فيما بينها. إنها أولا علاقات إنسانية لأن تحققها يستدعي حضور وتفاعل العنصر الإنساني مجسدا في المدرس والتلميذ .

إن العلاقة التربوية من حيث هي علاقة تعليم وتعلم، وكما يلاحظ جون كلود فيلو عبارة عن تعامل تفاعلي إنساني يتم بين أفراد يوجدون في وضعية جماعة. ولهذا فالمشاركة الفعلية للمدرس والتلميذ في سيرورة تعليمية تعليمية إنما تتم من منطلق كونهم ذواتا واقعية متميزة ومتميزة، فالتلميذ مرتبط بوسط عائلي ومحيط اجتماعي يشكلان ملامح شخصيته، ويمتلك بنية نفسية خاصة به وإرثا بيولوجيا وثقافيا خاصا ويكون لكل ذلك تأثير لا على طريقة تعلمه فحسب، بل على علاقاته بالمواد وبالمدرس وأقرانه وبصفة عامة على سلوكه وطريقة مشاركته وأسلوب انخراطه داخل المؤسسة،

والشيء نفسه بالنسبة للمدرس إذ تشير العديد من الأدبيات التربوية إلى أن الاختلافات بين المدرسين كالعمر والجنس والتجربة في التعليم وسمات الطبع والمزاج والتصورات عن الطفل تؤثر جميعها على أشكال التفاعلات ونوعية المناخ النفسي الاجتماعي داخل القسم.<sup>37</sup>

لذلك فعلاقة التلميذ مدرس يجب أن علاقة قائمة على قيم الرفق والرحمة والشفقة والعدل والحرص على صلاح أخلاق التلاميذ، يقول بن خلدون في هذا الشأن: "ومن كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين... سطا به القهر وضيق عن النفس في انبساطها وذهب بنشاطها ودعاها إلى الفساد وحمله على الكذب والخبث.. وعلمه المكر والخديعة"<sup>38</sup> من هذا المنطلق فالعلاقات الإنسانية في العملية التعليمية التعليمية كفيلة بتحقيق أمن المعلم والمتعلم، فيتحقق صون كرامتهما البشرية و تلبية احتياجاتهما المعنوية بجانب احتياجاتهما المادية.

#### 4. 2. 2. القيم الإنسانية في المنهاج التربوي وأثره في تحقيق الأمن التعليمي :

إن الحديث عن الإنسانية في المنهاج الدراسي هو حديث عن إنسانية طرق ووسائل التدريس بل وأنشطة التعليم كذلك، فإذا كانت طرق التدريس إنسانية وأنشطة التدريس إنسانية وطرق التقويم إنسانية والوسائل إنسانية، فلا حديث عن الخوف والاضطراب واللامن، لذلك اعتقد أن استحضاره في صياغة البرامج والزمن المدرسي واختيار طرق التدريس كفيل بتحقيق الأمن التعليمي.

#### 4. 2. 3. القيم الإنسانية وأثرها في تحقيق أمن الفضاء التعليمي :

إن صون كرامة التلميذ والاعتراف بدوره ومشاركته في الأنشطة التعليمية التعليمية كفيل بحفظ مجموع

فضاءات المدرسة الداخلية والخارجية، ليصبح بعد ذلك الحفاظ على المؤسسة التعليمية مسؤولية جميع المتدخلين، يكرم من صانها ويعاقب من خانها، ولذلك فالبعد الإنساني قد يمتد إلى الفضاء التعليمي باعتباره حاضنة الأنشطة والمشارك الذي تشترك فيه جميع الأجيال المقبلة على التعلم، ولذلك نقول إن البعد الإنساني يجعل كل المشاركين في العملية التعليمية حريصين على الفضاء المدرسي، فلا يعتدون عليه بل يصبغون عليه صبغة الجمال والإبداع تكريماً لإنسانية الإنسان وحفظاً للمسؤولية الملقاة على عاتق كل المتدخلين في العملية التعليمية التعلمية.

#### 4. 3. البعد الأخلاقي وأثره في تحقيق الأمن التعليمي

تعتبر الأخلاق ركيزة أساسية في التربية القرآنية، لذلك فالسؤال الذي نود الإجابة عنه هو: ما دور التربية الأخلاقية في تحقيق الأمن التعليمي؟

#### 4. 3. 1. البعد الأخلاقي وأثره في تحقيق أمن المعلم والمتعلم

يعد القرآن الكريم أصل الأخلاق الإسلامية ومحضن التربية الفاضلة، لذلك فمن أدوار المعلم أن يعمل جاهداً لتنمية المفاهيم الأخلاقية لدى المتعلمين، والمتعلم يسعى جاهداً لاستمداد التربية من معلميه، فتتحقق التربية الأخلاقية سلوكاً عملياً في المجتمع المدرسي عموماً. إن الأخلاق الفاضلة التي يتربى عليها الناس في المدرسة تنص مما لا مجال للشك فيه على توقيير الكبير المتمثل في المعلم واحترام الصغير المتمثل في المتعلم فتتحقق الرحمة وترسخ الحب، ولا شك أن كل ذلك سبيل للشعور بالأمن والطمأنينة. إن نشر الوعي بالتربية الأخلاقية هدفه تحقيق الأمن والطمأنينة، فلم يعد المعلم ناقلاً للمعرفة وإنما تعدى ذلك لأن يكون مرب أخلاقي ومصالح اجتماعي ويتحقق ذلك بأمرين:

- عدم تحويل التربية الأخلاقية إلى تلقين.
- تمكين التلاميذ من الاكتشاف بالخبرة والمحاولة والخطأ ووصولهم إلى المفاهيم الأخلاقية بحرية واستقلال.

#### 4. 3. 2. القيم الأخلاقية في المنهاج الدراسي وأثره في تحقيق الأمن التعليمي

تعرف التربية الأخلاقية بأنها التعليم الموجه نحو تقديم المعرفة والمهارات والاتجاهات اللازمة لاكتساب السلوك المقبول (السلوك الحسن)، فهي تعنى بتزويد النشء بالقيم الأخلاقية التي يريد المجتمع غرسها في أبنائه، كما تعنى بمعالجة السلوكيات المنحرفة ووقاية المجتمع من جرائم الأخلاق، وهذه من أهم وظائف المدرسة التي تسعى إلى تحقيقها من خلال المواد الدراسية والأنشطة والمعلم.

وتتنوع الأساليب التي تقدم من خلالها التربية الأخلاقية للطلاب، ومن أهمها: القدوة الحسنة، وأسلوب الحوار، والتربية عن طريق المشاركة والممارسة العملية، وعن طريق غرس الإيمان بالرحمة الإنسانية، ويعتبر تضمينها ضمن أهداف ومحتوى المنهج المدرسي من أكثر الأساليب فاعلية. فقد أثبتت نتائج

الدراسات التربوية الحديثة فاعلية التربية الأخلاقية في غرس الأخلاق والقيم المثالية في نفوس الطلاب، وتنمية القيم والأخلاق الإيجابية لديهم، كما أثبتت كذلك أن التربية الأخلاقية غير المباشرة والموجهة من خلال عدد من المناهج الدراسية والأنشطة التعليمية والعملية يكون أكثر قابلية لدى التلاميذ، كما أكدت على أهمية تضمين التربية الأخلاقية في المناهج الدراسية في جميع مراحل التعليم بشكل تكاملي بأسلوبه الأفقي والرأسي، والاهتمام كذلك بتضمين الأنشطة التربوية والعلمية التي تهدف إلى إكساب التلاميذ القيم الأخلاقية السامية، وتساعد في الحد من المشكلات والجرائم الأخلاقية التي يقعون فيها، وتزيد من استعدادهم للتعاون وتعميق احترام حقوق الآخرين في نفوسهم، مع مراعاة مستوى النمو الأخلاقي والبدني والنفسي للطلاب .

إن التربية الأخلاقية الإسلامية تمتلك المقومات العالمية والأهداف السامية التي بتضمينها وتطبيقها في مناهجنا ومدارسنا وممارساتنا اليومية تستقيم حياتنا وتسمو أخلاقنا وتقل المشكلات والجرائم الأخلاقية في مجتمعنا، وإذا أدرك المسؤولون عن التربية والتعليم والمعلمون والمعلمات القائمون بهذه الرسالة العظيمة ذلك وطبقوه في تربية وتعليم تلاميذنا حققت التربية الأخلاقية فاعليتها في وقائية المدرسة من المشاكل الأخلاقية، والرقى بها إلى أعلى المستويات في الأخلاق.

#### 4. 3. 3. القيم الأخلاقية ودورها في تعزيز أمن الفضاء المدرسي :

إن الأخلاق الفاضلة هي رافعة أساسية لحماية الفضاء المدرسي من كل ما يضر به ، فالتربية على خلق الأمانة تجعل المتدخلين يحرصون كل الحرص على مؤسستهم، والتربية على الوفاء تجعل كل متدخل يفي بكل التزاماته اتجاه مدرسته، أما التربية على البذل فتجعل التلميذ يسعى جاهدا لتطوير فضاءات مؤسسته، إن التربية الأخلاقية هي القضية التي تنقص كثيرا من المتدخلين، فلا يراقبون الله في مؤسستهم فيعمدون إلى التكسير والتحطيم والعدوان، لذلك فالتربية الأخلاقية هي حامية للفضاء المدرسي وعاصمة له من كل ما يضر به.

#### 4.4. القيم العمرانية وأثرها في تعزيز الأمن المدرسي

إن صلاح العملية التعليمية والشعور بالأمن التعليمي ينطق من تبني القيم العمرانية في كل مكون من مكوناتها وهذا ما سنحاول تفصيله:

#### 4. 4. 1. القيم العمرانية وأثرها في تعزيز أمن المعلم والمتعلم :

هناك علاقة طردية بين التعليم والعمران البشري، فالتعليم ينمي العقل على تحصيل العلوم وينمي مواهب الإنسان وإبداعاته، والتعمير هو ترك بصمة الاستخلاف في الأرض بالخير والصلاح .

إن قضية التعمير قضية مركزية في العملية التربوية، إذ الغفلة عنها أدت إلى الاهتمام بأمور العبادات دون فقه الواقع والحياة، ولاشك أن ذلك كان له أثره على الواقع التعليمي.

إن استحضار مفاهيم التعمير في العملية التعليمية له أثر بارز في تكوين شخصية المتعلم الفاعلة، بل من تغيير دور المدرس المقتصر على التلقين وشحن الأذهان. فالتلميذ وفق هذه المقاربة يكون أكثر فاعلية، فهو تلميذ مبدع ينافح الاستبداد الفكري، ولا يرتضي التهميش والإقصاء، وهو مشارك في جميع الأنشطة التعليمية يعبر عن مواقفه ويتعلم من أخطائه. ولذلك فلا تكاد تجد تلميذا يحمل كل هذه الطاقات الإبداعية مصدرا للأمن المدرسي، أما المعلم فهو صاحب صنعة تعتبر شرطا أساسا لكل عمران بشري، فتعليم الناس الخير سيساهم في تكوين عقلي جمعي ووعي مجتمعي، وعليه فرسالة التعليم العمرانية تجعل المدرس يشتغل بسخاء إذ الاكتفاء بمهامه التدريسية لا غير كافية في تحقيق العمران المنشود.

إن تشبع كل من المعلم والمتعلم بمفاهيم العمران سيغير حتما العلاقة بينهما، من علاقة قهر واستبداد إلى علاقة احترام وحب وود، بل ومشاركة في تحصيل العلم والمعرفة، ولذلك فلا مكان للعنف في ظل وجود هذه المفاهيم، ولا مكان للاضطراب النفسي في ظل تشبع المعلم والمتعلم بضرورة التعمير، إنه فعلا الأمن والأمان والحب الوثام.

#### 4. 4. 2. القيم العمرانية في المناهج الدراسية وأثرها في تعزيز الأمن التعليمي :

إن القيم العمرانية هي رافعة العمل والبذل والعطاء، وهي سبيل لتغيير العلاقة بين المدرس والتلميذ من علاقة سلبية إلى علاقة إيجابية فاعلة، ولمواكبة ذلك لابد أن تكون المناهج الدراسية حذو هذا التغيير، حيث يشترط فيها أن تصوغ برامج مواكبة للإبداع والتفكير، وتحيين للزمن المدرسي بحسب طبيعة المادة والفئة المستهدفة ومراعاة لميولات التلاميذ وذكاءاتهم، ووسائل وطرق للتدريس تواكب قدراتهم .

إن تجديد المناهج وفق المقاربة التعميرية ستنجح الإبداع والتميز بل تنتج جيلا حريصا على وطنه وبيئته ومدرسته، فلا يعتدي عليها بألوان العنف والتحطيم بل يكرمها بشتى ألوان العناية والاحترام.

#### 4. 4. 3. القيم العمرانية وأثرها في تعزيز أمن الفضاء المدرسي :

إن قيام المدرسة بمهامها التربوية ينطلق أساسا من وجود محضن صالح لأداء هذه المهمة، ولما كان التعمير قد يكون ماديا ومعنويا، فالمدرسة شاهد على التعمير المادي الذي يؤكد لا محالة حرص الإنسان على ترك بصمة العمران.

إن القيم العمرانية حصن حصين للفضاء المدرسي، فقضية التعمير قضية تعبدية يؤجر من حافظ عليها ويأثم من أضر بها، ولذلك فالحفاظ على فضاء المدرسة بالتعمير والإحسان قضية تعبدية يؤجر من أمن بها



ويأثم من أضر بها .

### 5. خاتمة

ما أحوج المدرسة إلى الأمن والأمان حتى تقوم بأدوارها التربوية المنوط بها، فظهور العنف وكثير من مظاهر الاختلال التربوي له أسباب عديدة قد تتجاوز ما هو نفسي واجتماعي واقتصادي إلى ما هو سياسي واستراتيجي، وبالرغم من ذلك فلا بد من التفكير مليا عن طريق سهل عذب قد يورث الأمن ويدحض كل أشكال العنف والخوف والاضطراب، ولاشك أن أقربها إلى الفلاح والصلاح كتاب الله، فبالإضافة إلى أنه كتاب للتعبد فهو مصدر للتربية يستمد منه قيمة تربوية حاكمة قد تكون مجدية لتحصيل الأمن المفقود. لذلك جاء البحث ليكشف عن القيم الأربعة الحاكمة وهي: القيم الإيمانية والتي تجعل من الإيمان بالله أعظم مقوم في التربية، والقيم الإنسانية التي تركز مفهوم التكريم الذي خص به الإنسان من خلال قيم الاستخلاف والعلم والعمل، القيم الأخلاقية وهي الثمرة المباشرة للتربية القرآنية. ولا شك أن تكريس القيم الإيمانية والإنسانية والتربوية يؤول إلى قيم عمرانية ما أحوج المجتمع إليها في ظل صراع فكري يريد أن يبخر من هذه التربية.

ولما كانت القيم الأربعة هي الحاكمة في التربية القرآنية فإنها لا محالة سبيل لتحقيق الأمن التعليمي، فهي أصل لتحقيق أمن المعلم والمتعلم، وهي أساس في المنهاج التربوي، وهي مرتكز لتحصيل أمن الفضاء المدرسي.

إن القيم القرآنية الحاكمة قد تكون علاجا لكثير من الاختلالات والاعتلالات التي ابتليت بها المدرسة عموما من مظاهر العنف وعدم الاحترام وتحطيم وتكسير كل ما يمت بصلة للمدرسة؛ فما على المسؤولين وأرباب القرار إلا الانتباه إليها وتوعية المجتمع بها. والحمد لله رب العالمين .

### 6. المصادر والمراجع

□ القرآن الكريم برواية ورش.

- الماوردي، علي بن محمد (2004)، أدب الدنيا والدين، تحقيق: مصطفى السقا، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة.
- عمارة، محمد (1990)، الأمن الاجتماعي في الإسلام، دار الشروق، القاهرة.
- الأندلسي، أبو حيان (بدون تاريخ) البحر المحيط في التفسير، دار الفكر، بيروت.
- غريب، عبد الكريم (2004)، بيداغوجيا الكفايات، ط5.
- الدريني، فتحي (1984)، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3.
- القرضاوي، يوسف (2001) الخصائص العامة للإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2.
- البخاري، محمد بن إسماعيل (2002)، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار

## طوق النجاة، ط1.

- عمر، أحمد عمر (2001)، فلسفة التربية في القرآن الكريم، دار المكتبي، دمشق.
- المنتار، محمد (2014)، علاقة الإيمان بالعمران في الرؤية القرآنية، مجلة التفاهم، العدد 43.
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر (بدون تاريخ)، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، دار الكتاب العربي، بيروت.
- فيرستناو، بيتر (1981)، مساهمة في التحليل النفسي للمدرسة كمؤسسة، ترجمة: منى فياض، م الفكر العربي.
- العلواني، طه جابر (2002)، مقاصد الشريعة آفاق التجديد - حوار، دار الفكر، بيروت لبنان.
- ابن عاشور، محمد الطاهر (2001)، مقاصد الشريعة الإسلامية، دار النفائس، الأردن، ط2.
- النجار، عبد المجيد (2006)، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1.
- ابن خلون، عبد الرحمن (بدون تاريخ)، المقدمة، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- عبود، عبد الغني (1979)، الملامح العامة للمجتمع الإسلامي، دار الفكر العربي، القاهرة.
- غريب، عبد الكريم (2006)، المنهل التربوي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى (2004)، الموافقات في أصول الشريعة؛ تحقيق: محمد عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت.

## 7. الحواشي والإحالات:

- <sup>1</sup> - مقاصد الشريعة آفاق التجديد حوار مع الدكتور طه جابر العلواني، ص 65-139.
- <sup>2</sup> - لسان العرب، لابن منظور. 91/4.
- <sup>3</sup> - فلسفة التربية في القرآن الكريم، عمر أحمد عمر، ص 28.
- <sup>4</sup> - مفردات القرآن الكريم، للراغب الأصفهاني، مادة ريب.
- <sup>5</sup> - الأمن الاجتماعي في الإسلام، محمد عمارة، ص 13.
- <sup>6</sup> - سورة قريش: الآية 43.
- <sup>7</sup> - سورة البقرة: الآية 126.
- <sup>8</sup> - سورة النحل: الآية 112.
- <sup>9</sup> - رواه الترمذي في سننه، 344/8، حديث رقم 2268.
- <sup>10</sup> - سورة البقرة، الآية 31.
- <sup>11</sup> - المنهل التربوي، عبد الكريم غريب، 342/1.
- <sup>12</sup> - سورة المؤمنون الآية 115.
- <sup>13</sup> - سورة الإسراء الآية 70.
- <sup>14</sup> - التحرير والتنوير، 164/15.
- <sup>15</sup> - الخصائص العامة للإسلام، يوسف القرضاوي، ص 57.
- <sup>16</sup> - الملامح العامة للمجتمع الإسلامي، د عبد الغني عبود 68/9.
- <sup>17</sup> - البحر المحيط في التفسير، أبو حيان الأندلسي 4/1.

- <sup>18</sup> الملامح العامة للمجتمع الإسلامي، د عبد الغني عبود ص 69.
- <sup>19</sup> مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، عبد المجيد النجار، ص 87.
- <sup>20</sup> مقاصد الشريعة، محمد الطاهر بن عاشور، ص 198.
- <sup>21</sup> مقاصد الشريعة، محمد الطاهر بن عاشور، ص 309.
- <sup>22</sup> سورة المؤمنون الآية 115.
- <sup>23</sup> سورة الأحزاب الآية 72.
- <sup>24</sup> الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده فتحي الدريني ص 78.
- <sup>25</sup> صحيح البخاري، كتاب بدء الوحي باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ رقم 1.
- <sup>26</sup> الموافقات 606/2.
- <sup>27</sup> الموافقات 615/2.
- <sup>28</sup> مدارج السالكين بين إياك نعبد وإياك نستعين، ابن قيم الجوزية، 348/3.
- <sup>29</sup> فلسفة التربية في القرآن الكريم، ص 320.
- <sup>30</sup> سورة، هود الآية 61.
- <sup>31</sup> علاقة الإيمان بال عمران في الرؤية القرآنية، محمد المتتار، مجلة التفاهم، عدد 43، ص 33.
- <sup>32</sup> نفسه ص 35.
- <sup>33</sup> أدب الدنيا والدين، الماوردي، تحقيق مصطفى السقا، ص 158.
- <sup>34</sup> نفسه ص 132.
- <sup>35</sup> يداغوجيا الكفايات، عبد الكريم غريب، ص 196.
- <sup>36</sup> دليل الحياة المدرسية مديرية الحياة المدرسية، دجنبر 2020.
- <sup>37</sup> مساهمة في التحليل النفسي للمدرسة كمؤسسة، بيتر فيرستناو، ص 410.
- <sup>38</sup> المقدمة، عبد الرحمن بن خلدون، ص 540.

## سُبُل تحقيق الأمن الغذائي في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية

### *Ways for achieving food safety within the Holy Quran and the Sunnah of the Prophet*

بن عطاء الله يوسف \*

مخبر البحث في الدراسات الشرعية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة - (الجزائر)  
[benatallahyoucef@gmail.com](mailto:benatallahyoucef@gmail.com)

تاريخ النشر: 2021/07/15

تاريخ القبول: 2021/06/13

تاريخ الاستلام: 2021/05/27



ملخص:

يعالج هذا البحث قضية من القضايا المهمة، ألا وهي قضية الأمن الغذائي، ذلك أن الإنسان منذ فجر التاريخ يسعى إلى تحصيل قوته وطعامه؛ فيبحث ويكثف ويجتهد ويهاجر في سبيل الحصول عليه، بل قامت الحروب الطويلة بسببه، وصار هذا الموضوع أكثر أهمية في عصرنا الحالي، لاسيما وأنّ دولاً وأممًا ومجتمعاتٍ أكملها قد صارت فريسةً للمجاعات، أو الابتزاز الدولي، وفقدان السيادة في القرار السياسي أو غيره من أجل الغذاء، ولذلك يهدف هذا البحث إلى إيجاد الطرق، والسبل التي تحقق الأمن الغذائي في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة.

وبعد البحث تبين أن نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية قد اعتنت بقضية الأمن الغذائي، وبيّنت السبل الأخلاقية والتعبديّة والاقتصادية الكفيلة بتحقيقه وحمايته من كلّ خطر يهدّده.

الكلمات المفتاحية:

الأمن؛ الغذاء؛ القرآن؛ السنة.

#### Abstract

The current study focuses on one of the most crucial elements in our lives which is food safety. Since people were born looking for nutrition, they keep no stone unturned in order to get it. They can even work hard or immigrate and they even participated in long wars to get food. Hence, it becomes an important topic nowadays, especially when the societies face starvation, international blackmailing, the loss of ascendancy in politics so as to get food.

Thus, this study provides ways to achieve food safety within the Holy Quran and the Sunnah of the Prophet.

**Keywords:** food; safety; Quran; Sunnah.

\* المؤلف المراسل.

## 1. مقدمة

إنّ الأمن الغذائي هو أساس الحياة، والهدف والمطلب الضروري لها، وهو ركيزة استقرارها، ولا قيمة لمجتمع ولا قوة له إذا لم يحقق هذا الأساس، بل هو سائر في طريق الهلاك والزوال، أو الضعف والهوان في أحسن أحواله وظروفه، ولذلك اعتنى الإسلام بهذا الأمر، وأكد عليه؛ فتناولته كثير من الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية بصورة واضحة وصریحة، كما في قول الله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾<sup>1</sup>، فدعا إبراهيم عليه السلام بأن يجعل البلد الحرام آمناً، ويؤمن أهله في الغذاء؛ بأن يرزقهم من الثمرات وما شابهها من الطيبات. كما امتن الله ﷻ على أهل قريش بهذه النعمة فقال: ﴿لِيَأْتِيَ قُرَيْشٌ ۝١ إِيْلَيْهِمْ رِحْلَةَ الْشِتَاءِ وَالصَّيْفِ ۝٢ فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ ۝٣ الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَعَامَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ ۝٤﴾<sup>2</sup>.

ويبين النبي ﷺ أنه من أعظم النعم على الإنسان، وأن من حقق هذه النعمة فقد نال الدنيا بأكملها؛ فعن سلمة بن عبید الله بن محصن الخطمي، عن أبيه، وكانت له ضحبة، قال: قال رسول الله ﷺ: « مَنْ أَصْبَحَ مِنْكُمْ آمِنًا فِي سَرْبِهِ مُعَافَى فِي جَسَدِهِ عِنْدَهُ قُوْتُ يَوْمِهِ فَكَأَنَّمَا حَيَّرْتَ لَهُ الدُّنْيَا »<sup>3</sup>.

فواضح أن نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية قد اهتمت اهتماماً بالغاً بالأمن الغذائي، وأسست الأسس، وقعدت القواعد لتحقيقه، لأنّ في ذلك محافظة على مقصد حفظ النفس الذي هو من أهم المقاصد الضرورية التي جاءت الشريعة لحفظها، ويأتي هذا المقصد في الترتيب والأهمية بعد حفظ الدين، ثم يأتي حفظ العقل ثم حفظ العرض ثم حفظ المال، فهو إذن مهمٌّ لكونه من المقاصد الضرورية، وبخاصة أنه في المرتبة الثانية.

وإذا كان كذلك فما هي السبل والطرق التي رسمها القرآن الكريم، والسنة النبوية لتحقيق الأمن الغذائي؟

وللإجابة على هذا السؤال رأيت أن يكون المقال وفق الخطة الآتية:

مقدمة: وفيها ذكرت أهمية الموضوع، والإشكالية التي حاولنا الإجابة عنها، والخطة المتبعة في ذلك.

المطلب الأول: مفهوم الأمن الغذائي في الإسلام.

المطلب الثاني: السبل الأخلاقية في تحقيق الأمن الغذائي.

المطلب الثالث: السبل التعبديّة في تحقيق الأمن الغذائي.

المطلب الرابع: السبل الاقتصادية في تحقيق الأمن الغذائي.

المطلب الخامس: أهداف تحقيق الأمن الغذائي.

خاتمة: وفيها ذكرت أهم النتائج.

وقد اعتنى بهذا الموضوع كثير من الباحثين والدّارسين، فألّفوا فيه كتباً ومقالاتٍ يصعب حصرها،

والمهمّ منها هو ما كان متعلّقاً بالجانب الشرعي. ولعلّ الأهم من ذلك ما يلي:

- تحقيق الأمن الغذائي في منظور الاقتصاد الإسلامي، للدكتور أيوب محمد جاسم الباجلاني.

- تحقيق الأمن الغذائي في منظور الاقتصاد الإسلامي، للدكتور: رائد محمد مفضي الخزاولة.

- الأمن الغذائي في الإسلام، لأحمد صبحي العيادي.

- الأمن الغذائي في الإسلام، للدكتور وهبة الزحيلي.

- مقال بعنوان: منهج الإسلام في تحقيق الأمن الغذائي ومكافحة المجاعة، للدكتور: محمد محمد الشّلس.

وكلّ هذه البحوث تتداخل مع موضوعنا، وتشارك في كثير من النقاط، غير أنه لكلّ باحث طريقته، وكيفية معالجته، ووجهة نظر تختلف عن غيره.

## 2. المطلب الأول: مفهوم الأمن الغذائي في الإسلام.

### 2.1. المعنى اللغوي:

- الأمن: أصل كلمة الأمن من فعل أَمَنَ ومن الأمان وهو ضد الخوف<sup>4</sup>. وهو بمعنى الاطمئنان والسكينة. قال تعالى: ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ . الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾<sup>5</sup>. كأنّ الذي يكسب ما يحتاج من قوتٍ وغذاءٍ قد صار مطمئنًا غير خائف من خطر الجوع، أو أيّ خطرٍ قد يسببه فقدّ الغذاء.

- الغذاء: الغذاء ما يتغذى به، وقيل ما يكون به نماء الجسم وقوامه من الطّعام والشّراب<sup>6</sup>. أي هو ما يحتاجه جسم الإنسان من القوت.

### 2.2. المعنى الاصطلاحي:

تعددت عبارات الباحثين في إعطاء مفهوم للأمن الغذائي، ولعلّ أنسب تلك المفاهيم إلى المصطلح الشرعي أن يقال: هو المحافظة على المستوى المعتاد من الأقوات والغذاء الحلال للمجتمع، واستمرار تدفقاتها.

فإذا كانت الحالة الاقتصادية للمجتمع شديدة وتشكو الفقر والفاقة فإنّ المستوى المعتاد يكون بالمحافظة على المستوى الضروري من القوت والغذاء، وإذا كانت الحالة الاقتصادية متقدمة أكثر فإنّ الغذاء المعتاد يكون بدرجة أعلى من المستوى الضروري؛ فيكون ذلك فوق المستوى الأدنى أي بالمحافظة على الحاجيات والضروريات معاً<sup>7</sup>.

## 3. المطلب الثاني: السبل الأخلاقية لتحقيق الأمن الغذائي:

لا شكّ أن للجانب الأخلاقي ذات البعد الشرعي أثرٌ في تحقيق الأمن الغذائي، ولذا نجد الكثير من النصوص الشرعية تربط بين الجانب الأخلاقي والأمن الغذائي، ممّا يبيّن العلاقة الوطيدة بينهما، وفيما

يلي بيان لأهم تلك السبل والطرق:

3.1. الشكو: بين القرآن الكريم في آيات كثيرة أن الشكر سبب لزيادة النعم ومنها الرزق، والغذاء، قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ<sup>8</sup> وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ<sup>9</sup>﴾، كما أن كفران النعم سبب لزوالها وفقدان الرزق، وشح الأمطار، والقحط، والجوع، قال الله عز وجل: ﴿وَصَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَوْمًا كَانَتْ أُمَّتَهُ مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعَمِ اللَّهِ فَأَذَقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ<sup>10</sup>﴾، فوصف القرية بالأمن والاطمئنان، ولها رزق واسع، ولكن لما كفرت وحدثت بهذه النعم ولم تشكر، سلبها الله تعالى تلك النعمة وأبدلها بالجوع، والخوف.

كما بين الله جلّ جلاله لنا في سورة سبأ أيضا أن الكفر سبب مباشر لزوال النعم والرزق وذهاب الغذاء فقال: ﴿لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكِهُمْ آيَةٌ جَئْتَانِ مِنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ<sup>11</sup>﴾ فَأَعْرَضُوا فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرِمِ وَبَدَّلْنَاهُمْ بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتِ أُكُلٍ خَمْطٍ وَأَثَلٍ وَشَيْءٍ مِنْ سِدْرٍ قَلِيلٍ<sup>12</sup> ذَلِكَ جَزَيْنَهُمْ بِمَا كَفَرُوا وَهَلْ نُجْزِي إِلَّا الْكَفُورَ<sup>13</sup>﴾<sup>10</sup>.

3.2. الإقتصاد والبعد عن الإسراف والتبذير: التبذير والإسراف من أهم الأسباب التي تهدد الأمن الغذائي، ولذلك نهى الله ﷻ عنه، فقال: ﴿يَبْنَئِ عَادَمٌ حُدُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ<sup>14</sup>﴾، فأمر الله بالأكل والشرب، كما نهى عن الإسراف؛ لأن الأكل والشرب يحفظ الجسم، والإسراف مضرٌّ به، وإفسادٌ للغذاء وتبديده له.

والاقتصاد وعدم الإسراف من صفات عباد الرحمان الذين امتدحهم الله في كتابه حيث قال: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا<sup>15</sup>﴾. كما جعل الله المبدّرين إخواناً للشياطين، فقال ﷻ: ﴿وَأَيُّ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقُّهُ وَالْمَسْكِينِ وَالْيَتَامَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَلَا تَبْذُرُوهُنَّ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيْطَانِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا<sup>16</sup>﴾<sup>13</sup>.

3.3. التكافل الاجتماعي: حض الإسلام على التكافل والتضامن بين المجتمع المسلم في جميع المجالات، وبخاصة في أوقات الشدة والحاجة، حيث تصير غاية الناس وهدفهم هو الغذاء والتجاة من الجوع والمجاعات، وقد شبه النبي ﷺ المجتمع المسلم بالجسد الواحد في تضامنه وتكافله فقال: "مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادُّهِمْ، وَتَرَاحُمِهِمْ، وَتَعَاطُفِهِمْ مَثَلُ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عُضْوٌ تَدَاعَىٰ لَهُ سَائِرُ الْجَسَدِ بِالسَّهَرِ وَالْحُمَّى"<sup>14</sup>. وقال في حديث أبي موسى الأشعري ﷺ: «الْمُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِ كَالْبُنْيَانِ يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا»<sup>15</sup>. فالمتضامن بالغذاء أو بما يجلب الغذاء أو يسبب في تحقيقه هو يُحافظ على الأمن الغذائي للمتضامن معه.

وقد جاء في الأحاديث والأخبار الصحيحة صور كثيرة في تكافل الصحابة ﷺ، نكتفي بالمثل الآتي: عَنْ جَرِيرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: جَاءَ نَاسٌ مِنَ الْأَعْرَابِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ عَلَيْهِمُ الصُّوفُ فَرَأَى سُوءَ

حَالِهِمْ قَدْ أَصَابَتْهُمْ حَاجَةٌ، فَحَثَّ النَّاسَ عَلَى الصَّدَقَةِ، فَأَبْطُئُوا عَنْهُ حَتَّى رُئِيَ ذَلِكَ فِي وَجْهِهِ. قَالَ: ثُمَّ إِنَّ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ جَاءَ بِصُرَّةٍ مِنْ وَرِقٍ، ثُمَّ جَاءَ آخَرٌ، ثُمَّ تَتَابَعُوا حَتَّى عُرِفَ الشَّرُورُ فِي وَجْهِهِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «مَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً حَسَنَةً، فَعَمِلَ بِهَا بَعْدَهُ، كُتِبَ لَهُ مِثْلُ أَجْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا، وَلَا يَنْقُصُ مِنْ أَجُورِهِمْ شَيْءٌ، وَمَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً سَيِّئَةً، فَعَمِلَ بِهَا بَعْدَهُ، كُتِبَ عَلَيْهِ مِثْلُ وَزْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا، وَلَا يَنْقُصُ مِنْ أَوْزَارِهِمْ شَيْءٌ»<sup>16</sup>. فتعاطف وتكافل الصحابة ﷺ مع هؤلاء الأعراب، ورق النبي ﷺ لحالهم، وتهلل وجهه، وفرح لما رأى صنع أصحابه ﷺ معهم، وذكر ذلك الحديث الذي يعدُّ ركيزة من ركائز السنة النبوية.

3. 4. الكرم: وهو خلقٌ جميل اتَّصف به العرب قبل الإسلام، وندب إليه الإسلام فيما بعد، وحثَّ عليه، وذمَّ البخل والشحَّ، بل نصَّ النبي ﷺ على أن الكرم من الإيمان فقال: «مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيُتَّقِلْ خَيْرًا أَوْ لِيَضْمُتْ، وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيُكْرِمْ جَارَهُ، وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيُكْرِمْ ضَيْفَهُ»<sup>17</sup>. فإكرام الجار والضيف من مقتضيات الإيمان بالله واليوم الآخر. والمجتمع الذي يُكرم فيه الجار جاره، والمضيف ضيفه يحقق من هذه الناحية أمن هذه الفئة من الغذاء.

3. 5. تناول الطعام مع الجماعة: أمرت الشريعة الإسلامية بالاجتماع والجماعة في كثير من الميادين، ومن ذلك تناول الطعام، فعن أبي هريرة ؓ، أَنَّهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «طَعَامُ الْإِثْنَيْنِ كَافِي الثَّلَاثَةِ، وَطَعَامُ الثَّلَاثَةِ كَافِي الْأَرْبَعَةِ»<sup>18</sup>. فهذا القدر من الطعام صار كافيًا للعديد الأكثر بسبب الاجتماع، وحثَّ النبي ﷺ على هذا فقال: «مَنْ كَانَ عِنْدَهُ طَعَامٌ اثْنَيْنِ فَلْيُدْهَبْ بِثَلَاثَةٍ، وَمَنْ كَانَ عِنْدَهُ طَعَامٌ أَرْبَعَةٍ فَلْيُدْهَبْ بِخَامِسٍ، بِسَادِسٍ»<sup>19</sup>.

قَالَ ابْنُ الْمُنْدَرِ: «يُؤْخَذُ مِنْ حَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ اسْتِحْبَابُ الْاجْتِمَاعِ عَلَى الطَّعَامِ وَأَنْ لَا يَأْكُلَ الْمَرْءُ وَحْدَهُ»<sup>20</sup>.

وقال الحافظ ابن حجر: «فِيؤْخَذُ مِنْهُ أَنَّ الْكِفَايَةَ تَنْشَأُ عَنِ بَرَكََةِ الْاجْتِمَاعِ وَأَنَّ الْجَمْعَ كُلَّمَا كَثُرَ ازْدَادَتِ الْبَرَكََةُ»<sup>21</sup>.

ومدح النبي ﷺ الأشعريين؛ لأنهم كانوا إذا قلَّ طعامُ عيالهم جمعوا ما عندهم في ثوب واحد، ثم أفتسموه بينهم في إناءٍ واحدٍ بالسوية، وقال ﷺ: «فَهُمْ مِنِّي وَأَنَا مِنْهُمْ»<sup>22</sup>.

3. 6. القناعة: القناعة بالرزق وبالقليل من الغذاء، والرضا سبب للاحتفاظ بالطعام، وعدم تبذيره، وتربية للنفس على ألا تتطلب ما يزيد عن حاجتها، وقد جاء في حديث فضالة بن عبيد، أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ أَسْلَمَ، وَرَزِقَ كِفَافًا، وَقَنَّعَهُ اللَّهُ بِمَا آتَاهُ»<sup>23</sup>.

قال القرطبي: «و(الكفاف): ما يكف عن الحاجات، ويدفع الضرورات والفاقات، ولا يلحق بأهل



الترفاهات<sup>24</sup>.

## 4. المطلب الثالث: السبل التعبدية لتحقيق الأمن الغذائي:

4.1. الزكاة: فرض الله ﷻ الزكاة في العين والأنعام، وفي الزروع والثمار، وفي عروض التجارة وغير هذه الأصناف، إعانة لمستحقيها لاسيما الفقراء والمساكين؛ لأن الله تعالى قدم هذين الصنفين على غيرهم حين قال: ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمَوْلَاةَ فُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْعَدِيمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾<sup>25</sup>. وفي حديث ابن عباس ؓ، قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِمُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ حِينَ بَعَثَهُ إِلَى الْيَمَنِ: «إِنَّكَ سَتَأْتِي قَوْمًا أَهْلُ كِتَابٍ، فَإِذَا جِئْتَهُمْ، فَادْعُهُمْ إِلَى أَنْ يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لَكَ بِذَلِكَ، فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لَكَ بِذَلِكَ، فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً تُوْخَذُ مِنْ أَعْيَانِهِمْ فَتُرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لَكَ بِذَلِكَ، فَإِيَّاكَ وَكَرَائِمَ أَمْوَالِهِمْ وَاتَّقِ دَعْوَةَ الْمَظْلُومِ، فَإِنَّهُ لَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ اللَّهِ حِجَابٌ»<sup>26</sup>. فأمره بأن يخبرهم بفريضة الزكاة وأن تُردَّ إلى الفقراء، وأشدَّ ما يحتاجه الفقير أو المسكين هو الطعام والغذاء.

وفُرضت زكاة الفطر لهذا المعنى وتأمين الغذاء كما في حديث ابن عمر ؓ قال: «فَرَضَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ زَكَاةَ الْفِطْرِ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ، أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ عَلَى الْعَبْدِ وَالْحُرِّ، وَالذَّكْرِ وَالْأُنْثَى، وَالصَّغِيرِ وَالْكَبِيرِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، وَأَمَرَ بِهَا أَنْ تُؤَدَّى قَبْلَ خُرُوجِ النَّاسِ إِلَى الصَّلَاةِ»<sup>27</sup>. ونص هذه الأئمة ليدل على أنها تُؤخذ من قوت أهل البلد لسد حاجتهم من الغذاء والطعام.

وفي الصدقات المستحبة غير الواجبة نصوص كثيرة من القرآن الكريم ومن السنة النبوية تُرغب فيها وتحث على المسارعة إليها، وتبين مرتبة أصحابها عند الله، ومكانتهم، ومن أمثلة ذلك أن الله ﷻ قد مدح الأبرار من عباده في سورة الإنسان فقال: ﴿ وَطَعْمُونَ أَلْطَمَامٍ عَلَيَّ مِسْكِينًا وَبَيْمَاتٍ وَأَسِيرًا ﴾<sup>28</sup> إِنَّمَا طَعْمُكُمْ لُجُوهَ اللَّهِ لَا زَيْدٌ مِنْكُمْ جَزَاءٌ وَلَا سُكُورًا ﴿ إِنَّا نَخَافُ مِنْ رَبِّنَا يَوْمًا عَبُوسًا قَطَطِيرًا ﴾<sup>29</sup>. فمدحهم الله بإطعامهم الطعام مع حبهم له، وحاجتهم إليه، وآثروا به على أنفسهم وتصدقوا به المسكين واليتيم والأسير<sup>29</sup>، لأن هؤلاء بحاجة شديدة له.

4.2. الكفارات: الكفارة هي "تصرف أوجبه الشرع لمحو ذنب معين، كالإعتاق والصيام والإطعام، وغير ذلك"<sup>30</sup>. فتشريع الكفارة جاء سترًا على الذنب، وسببا لعدم المؤاخذه به، ونفع الكفارة يكون متعديا غالبا، كما في العتق أو الإطعام أو الكسوة، وهي سبب من أسباب تحقيق الأمن الغذائي، فقد أوجب الله الإطعام في كفارة اليمين، والظهار، وفي كفارة قتل الصيد للمحرم، والإفطار في نهار رمضان.

فقال الله ﷻ في كفارة اليمين: ﴿ لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّعْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَرْتُمْهُ إِطْعَامَ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تَطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفْرَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾<sup>31</sup>.

وقال أيضا في كفارة الظهار: ﴿الَّذِينَ يَظْهَرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَزُورًا وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوفٌ غَفُورٌ﴾<sup>32</sup>.

وقال أيضا في كفارة قتل الصيد للمحرم: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ أَوْ عَدْلٌ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهُ عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ﴾<sup>33</sup>.

وفي كفارة الإفطار في نهار رمضان قال النبي ﷺ لمن وقع على امرأته في رمضان: «أهل تجد رقبة تُعْتِقُهَا؟» قَالَ: لَا، قَالَ: «فَهَلْ تَسْتَطِيعُ أَنْ تَصُومَ شَهْرَيْنِ مُتَابِعَيْنِ؟» قَالَ: لَا، فَقَالَ: «فَهَلْ تَجِدُ إِطْعَامَ سِتِّينَ مِسْكِينًا؟» قَالَ: لَا، قَالَ: فَكَثَرَ النَّبِيُّ ﷺ، فَبَيْنَا نَحْنُ عَلَى ذَلِكَ أَتَى النَّبِيَّ ﷺ بِعَرَقٍ فِيهَا تَمْرٌ - وَالْعَرَقُ الْمَكْتَلُ - قَالَ: «أَيُّنَ السَّائِلُ؟» فَقَالَ: أَنَا، قَالَ: «خُذْهَا، فَتَصَدَّقْ بِهِ» فَقَالَ الرَّجُلُ: أَعْلَى أَفْقَرِ مِنِّي يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ فَوَاللَّهِ مَا بَيْنَ لَابَتَيْهَا - يُرِيدُ الْحَرَّتَيْنِ - أَهْلُ بَيْتِ أَفْقَرٍ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي، فَضَحِكَ النَّبِيُّ ﷺ حَتَّى بَدَتْ أَنْيَابُهُ، ثُمَّ قَالَ: «أَطْعِمْنَاهُ أَهْلَكَ»<sup>34</sup>.

3.4. الوقف: الوقف في الاصطلاح هو "حُبْسُ مَالٍ يُمَكِّنُ الْإِنْتِفَاعَ بِهِ مَعَ بَقَاءِ عَيْنِهِ، بِقَطْعِ التَّصَرُّفِ فِي رَقَبَتِهِ عَلَى مَضْرَفٍ مُبَاحٍ مَوْجُودٍ"<sup>35</sup>. وقد رغب فيه النبي ﷺ، وبين أن أجره يبقى مستمرا ولو بعد وفاة صاحبه فقال في حديث أبي هريرة ؓ: «إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَنْهُ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثَةٍ: إِلَّا مِنْ صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ، أَوْ عِلْمٍ يُنْتَفَعُ بِهِ، أَوْ وَلَدٍ صَالِحٍ يَدْعُو لَهُ»<sup>36</sup>.

والصدقة الجارية هي التي يجري نفعها ولو بعد وفاة صاحبها، وهي الوقف.

وهو باب واسع من أبواب البرِّ والإحسانِ تنتفع فيه فئاتٌ واسعة من فئات المجتمع، فينتفع به طلبة العلم، إذا كان الموقوف مدرسةً أو مكتبةً أو نقودًا من مؤسسة وقفية ذات عائدات مالية، وينتفع به سالكو الطريق إذا كان الموقوف قطعة أرض تصدق بها صاحبها للطريق العام، أو وقف بئرا، وكذلك ينتفع به الفقراء، والمساكين، واليتامى، والمحتاجون، إذا كان الموقوف بستانًا من النخيل أو الزيتون مثلاً، أو غيرهما من الثمار أو الأراضي الزراعية الأخرى، أو نقودًا من مؤسسة وقفية، وبهذا يكون الوقف مصدرًا للغذاء لهؤلاء ووسيلة تحمي الأمن الغذائي للمجتمع.

4.4. الأضحية: جمعها أضاحي وهي ما يضحى به من الحيوان، وهي الأنعام التي تذبح أيام النحر إقامة للسنَّة<sup>37</sup>.

وقد أمر الله ﷻ في كتابه بإطعام الفقير منها فقال: ﴿لِيَشْهَدُوا مَنَفِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ﴾<sup>38</sup>. "وَفِي ذَلِكَ سَدُّ لِحَاجَةِ الْفُقَرَاءِ بِتَرْوِيدِهِمْ مَا يَكْفِيهِمْ لِعَامِهِمْ"<sup>39</sup>.

وأمر النبي ﷺ بالإطعام منها أيضا فقال: «كُلُوا، وَأَطْعِمُوا، وَاحْسِبُوا»، أو «ادَّخِرُوا»<sup>40</sup>. قَالَ ابْنُ الْمُثَنَّى:

شَكَ عَبْدُ الْأَعْلَى.

4. 5. الفدية: وهي إطعام مسكين للعاجز عن الصوم وعن القضاء كالشيخ الكبير، أو المريض مرضا لا يستطيع معه الصوم مطلقاً. أو لمن حلق رأسه لعذرٍ قبل نحر الهدى في الحج.

فأما فدية الصيام فقال الله تعالى: ﴿ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامَ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُمْ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾<sup>41</sup>.

قال عبد الله بن عباس رضي الله عنهما: «لَيْسَتْ بِمَنْسُوحَةٍ هُوَ الشَّيْخُ الْكَبِيرُ، وَالْمَرْأَةُ الْكَبِيرَةُ لَا يَسْتِطِيعَانِ أَنْ يَصُومَا، فَيُطْعَمَانِ مَكَانَ كُلِّ يَوْمٍ مِسْكِينًا»<sup>42</sup>.

وقال ابن رشد: "وَأَمَّا الشَّيْخُ الْكَبِيرُ وَالْعَجُوزُ اللَّذَانِ لَا يَقْدِرَانِ عَلَى الصِّيَامِ: فَإِنَّهُمَا أَجْمَعُوا عَلَى أَنْ لَهُمَا أَنْ يَفْطَرَا، وَاخْتَلَفُوا فِيمَا عَلَيْهِمَا إِذَا أَفْطَرَا، فَقَالَ قَوْمٌ: عَلَيْهِمَا الْإِطْعَامُ. وَقَالَ قَوْمٌ: لَيْسَ عَلَيْهِمَا إِطْعَامٌ. وَبِالْأَوَّلِ قَالَ الشَّافِعِيُّ وَأَبُو حَنِيفَةَ، وَبِالثَّانِي قَالَ مَالِكٌ إِلَّا أَنَّهُ اسْتَحَبَّهُ. وَأَكْثَرُ مَنْ رَأَى الْإِطْعَامَ عَلَيْهِمَا يَقُولُ: مُدٌّ عَنْ كُلِّ يَوْمٍ، وَقِيلَ: إِنْ حَفَنَ حَفَنَاتٍ كَمَا كَانَ أَنَسٌ يَصْنَعُ أَجْزَاءَهُ"<sup>43</sup>.

وأما فدية حلق الرأس قبل نحر الهدى لعذرٍ فقال الله تعالى: ﴿ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَدِيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ ﴾<sup>44</sup>. وجاء في صحيح البخاري تفسير هذا معنى الصدقة؛ فعن عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَعْقِلٍ، قَالَ: قَعَدْتُ إِلَى كَعْبِ بْنِ عُجْرَةَ فِي هَذَا الْمَسْجِدِ يَعْنِي مَسْجِدَ الْكُوفَةِ، فَسَأَلْتُهُ عَنْ فِدْيَةِ مَنْ صَامَ، فَقَالَ: حُمِلْتُ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ وَالْقَمَلُ يَتَنَاثَرُ عَلَى وَجْهِهِ، فَقَالَ: «مَا كُنْتُ أَرَى أَنْ الْجَهْدَ قَدْ بَلَغَ بِكَ هَذَا، أَمَا تَجِدُ شَاءَةً». قُلْتُ: لَا، قَالَ: «ضُمُّ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ، أَوْ أَطْعَمَ سِتَّةَ مَسَاكِينَ لِكُلِّ مِسْكِينٍ نِصْفَ صَاعٍ مِنْ طَعَامٍ، وَاحْلِقْ رَأْسَكَ»، فَتَزَلَّتْ فِيَّ خَاصَّةً وَهِيَ لَكُمْ عَامَّةٌ<sup>45</sup>. وبهذا الحديث. أي إطعام في كل يوم مُدِّين (نصف صاع) مدة ستة أيام. أخذ مالك والشافعي وأبو حنيفة وأصحابهم<sup>46</sup>.

4. 6. صلاة الاستسقاء: الاستسقاء هو طلب السقيا، وتُشْرَعُ إِذَا انْتَشَرَ الْقَحْطُ، وَشَحَّتِ الْأَرْضُ وَحَلَّ بِالنَّاسِ الْجُوعُ. وقد أجمع العلماء على مشروعيتها الخروج للاستسقاء، واختلفوا في الصلاة لها، والجمهور على مشروعيتها<sup>47</sup>، ورأى أبو حنيفة رحمه الله الخروج والدعاء فقط دون صلاة<sup>48</sup>.

فعن أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رضي الله عنه، قَالَ: أَصَابَتِ النَّاسَ سَنَةٌ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَبَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَخْطُبُ عَلَى الْمِنْبَرِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ قَامَ الْأَعْرَابِيُّ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، هَلَكَ الْمَالُ، وَجَاعَ الْعِيَالُ، فَادْعُ اللَّهَ لَنَا أَنْ يَسْقِينَا، قَالَ: فَرَفَعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَدَيْهِ وَمَا فِي السَّمَاءِ قَرَعَةٌ، قَالَ: فَتَارَ سَحَابٌ أَمْثَالُ الْجِبَالِ، ثُمَّ لَمْ يَنْزِلْ عَنْ مَنبَرِهِ حَتَّى رَأَيْتُ الْمَطَرَ يَتَحَادَرُ عَلَى لِحْيَتِهِ، قَالَ: فَمَطَرْنَا يَوْمَنَا ذَلِكَ، وَفِي الْعَدِّ، وَمَنْ بَعْدَ الْعَدِّ، وَالَّذِي يَلِيهِ إِلَى الْجُمُعَةِ الْأُخْرَى، فَقَامَ ذَلِكَ الْأَعْرَابِيُّ - أَوْ رَجُلٌ غَيْرُهُ - فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، تَهْدَمُ الْبِنَاءُ وَغَرِقَ الْمَالُ، فَادْعُ اللَّهَ لَنَا، فَرَفَعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَدَيْهِ، وَقَالَ: «اللَّهُمَّ حَوَالَيْنَا، وَلَا عَلَيْنَا» قَالَ: فَمَا جَعَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُشِيرُ بِيَدِهِ إِلَى نَاحِيَةِ مِنَ السَّمَاءِ إِلَّا تَفَرَّجَتْ، حَتَّى صَارَتِ الْمَدِينَةُ فِي مِثْلِ الْجَوْبَةِ حَتَّى سَالَ

الوادي، وادي قناة شهراً، قال: فلم يجئ أحدٌ من ناحيةٍ إلا حدثت بالجوَدِ<sup>49</sup>.

فلاستسقاء سبب لنزول الغيث، وحلول البركة في الأرض، ونباتها، وإنتاجها، وعطائها، وسبب لذهاب البؤس والجوع، وحلول الرزق والطعام وتحقق الأمن الغذائي.

4.7. الإيمان والتقوى والخوف من الله ﷻ، والبعد عن المعاصي: وفي هذا يقول الله ﷻ: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ ءَامَنُوا وَاتَّقَوْا لَكَفَّرْنَا عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأَدْخَلْنَاهُمْ جَنَّاتِ النَّعِيمِ ﴿٥٠﴾ وَلَوْ أَنَّهُمْ آقَامُوا تَوْرَاتَهُمُ وَالْإِنجِيلَ وَمَا أَنْزَلْنَا إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ وَمَنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ مُمْتَصِدَةٌ وَكثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿٥١﴾﴾. فلاستقامة، والالتزام بما أمر الله به سبب لبسط الخيرات، وتنوعها، حتى يأكل الناس من فوقهم كالثمار ومن تحت أرجلهم كالزروع، وغيرها.

وقال ﷻ أيضاً: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى ءَامَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴿٥١﴾﴾.

"هذا إخبار عن نظام الله في الكون وستته تعالى في الخلق في الماضي والحاضر والمستقبل، ليتعظ الناس ويعتبروا، وذلك النظام وتلك السنّة: أنه لو آمن أهل القرى والمدن كأهل مكة وغيرهم بالله وملائكته وكتبه ورسوله واليوم الآخر، واتقوا ما نهى الله عنه وحزّمه من الشرك والفساد في الأرض بارتكاب الفواحش والآثام لو آمنوا وأطاعوا واتصّفوا بالتقوى، لتبع ذلك توارد أفضل الله ورحماته، وإنعامه وإنزال الخيرات الكثيرة من السماء عليهم كالمطر، وإخراج النباتات والمعادن والكنوز... لو آمنوا وأطاعوا ليسر الله لهم كل خير من كل جانب من فوقهم ومن تحتهم ومن ذواتهم وأفكارهم. وفي هذا دلالة على أن الإيمان الصحيح سبب للسعادة والرخاء"<sup>52</sup>.

4.8. التوبة والاستغفار: التوبة من الذنب، والاستغفار سبب أيضاً للرزق والغيث والنبات، والخيرات، والجنات. قال الله ﷻ: ﴿فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبِّي إِنَّهُ كَانَ عَفَّارًا ﴿٥٢﴾ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا ﴿٥٣﴾ وَيُمِدَّكُمْ بِأَمْوَالٍ وَيُنِينَ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارًا ﴿٥٤﴾﴾. فجعل الاستغفار سبباً لنزول المطر، "وكانوا أهل فلاحٍ فَوَعَدَهُمْ بِنُزُولِ الْمَطَرِ الَّذِي بِهِ السَّلَامَةُ مِنَ الْفُحْطِ وَبِالزِّيَادَةِ فِي الْأَمْوَالِ"<sup>54</sup>.

#### 5. المطلب الرابع: السبيل الاقتصادية لتحقيق الأمن الغذائي.

ومن أهم تلك السبل والوسائل ما يلي:

5.1. الإذخار: إذخار القوت وإبقاؤه في وقت الرّخاء إلى وقت ما، تأمين حاجة الإنسان من الغذاء في قادم الأيام والأزمات إذ قد تكون شديدة وعسيرة، وقد ضرب لنا الله ﷻ أحسن مثال في ذلك بقصة سيدنا يوسف عليه السلام، حين: ﴿قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَابًّا فَمَا حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِي سُنْبُلِهِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا تَأْكُونَ ﴿٥٥﴾ ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ سَبْعٌ شِدَادٌ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا تَحْتَصِنُونَ ﴿٥٦﴾ ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاكُ النَّاسُ وَفِيهِ يَعْصِرُونَ ﴿٥٧﴾﴾. "وكان ما أشار به يوسف عليه السلام على الملك من الإذخار تمهيداً لشرع إذخار الأقوات

لِلتَّمَوِينِ، كَمَا كَانَ الْوَفَاءُ فِي الْكَيْلِ وَالْمِيزَانِ ابْتِدَاءً دَعْوَةً شُعَيْبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَأَشَارَ إِلَى إِنْقَاءِ مَا فَضَّلَ عَنْ أَقْوَاتِهِمْ فِي سُئْبِهِ لِيَكُونَ أَسْلَمَ لَهُ مِنْ إِصَابَةِ السُّوسِ الَّذِي يُصِيبُ الْحَبَّ إِذَا تَرَكَمْ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ فَإِذَا كَانَ فِي سُئْبِهِ دَفَعَهُ عَنهُ السُّوسُ، وَأَشَارَ عَلَيْهِمْ بِتَقْلِيلِ مَا يَأْكُلُونَ فِي سَنَوَاتِ الْخِضْبِ لِإِدْخَارِ مَا فَضَّلَ عَن ذَلِكَ لِرِزْمَنِ الشَّدَّةِ، فَقَالَ: ﴿إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا تَأْكُلُونَ﴾ <sup>56</sup>.

وَأَذَنَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي هَذَا فَقَالَ فِي لَحْمِ الْأَضَاحِيِّ: «كُلُوا وَأَطْعِمُوا وَادْخُرُوا» <sup>57</sup>. وكان صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَدْخُرُ لِأَهْلِهِ قُوتَ سَنَةِ كَامِلَةٍ <sup>58</sup>.

2.5. الحث على الغرس والزراعة: وتناول القرآن الكريم مجال الزراعة في عددٍ من الآيات، لأنه أساس لا يستغني عنه الإنسان، وكثيرا ما تتضمن تلك الآيات أهمية الزراعة وضرورتها، ومن أمثلة ذلك قول الله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ <sup>59</sup>. فتشبيه الإنفاق بالحبة والسنبال دليل على أهميتها، وعلى أهمية الزرع، وبركته.

قال الإمام القرطبي: "في هذه الآية دليل على أن اتخاذ الزرع من أعلى الحرف التي يتخذها الناس والمكاسب التي يشتغل بها العمال، ولذلك ضرب الله به المثل... والزراعة من فروض الكفاية فيجب على الإمام أن يجبر الناس عليها وما كان في معناها من غرس الأشجار" <sup>60</sup>.

كما حث على ذلك النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وشجع المزارعين، وندب إلى استصلاح الأرض وإحيائها فقال في حديث عائشة رضي الله عنها: «مَنْ أَعْمَرَ أَرْضًا لَيْسَتْ لِأَحَدٍ فَهُوَ أَحَقُّ» <sup>61</sup>.

وفي حديث أنس بن مالك رضي الله عنه، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَغْرِسُ غَرْسًا، أَوْ يَزْرَعُ زَرْعًا، فَيَأْكُلُ مِنْهُ طَيْرٌ أَوْ إِنْسَانٌ أَوْ بَهِيمَةٌ، إِلَّا كَانَ لَهُ بِهِ صَدَقَةٌ» <sup>62</sup>.

لأن الزراعة هي السبب المباشر لتوفير الغذاء، وتأمين حياة الناس، وسد حاجتهم، وهي الآلة المحركة لعجلة الاقتصاد، وسبيل ازدهار التجارة ورواجها.

3.5. تحريم الاحتكار: والمقصود بذلك منع ادخار ما يضرُّ الناس عند الحاجة إليه من الأقوات، وهو مذهب وهو مذهب أبي حنيفة والشافعي والمشهور عن مالك <sup>63</sup>. وأحمد بن حنبل <sup>64</sup>؛ لأن فيه تهديداً للأمن الغذائي للناس، واعتداء على حقوقهم. قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا يَحْتَكِرُ إِلَّا خَاطِئٌ» <sup>65</sup>.

قال النووي: "الْخَاطِئُ بِالْهَمْزِ هُوَ الْعَاصِي الْأَثِمُ، وَهَذَا الْحَدِيثُ صَرِيحٌ فِي تَحْرِيمِ الْإِحْتِكَارِ. قَالَ أَصْحَابُنَا: الْإِحْتِكَارُ الْمُحْرَمُ هُوَ الْإِحْتِكَارُ فِي الْأَقْوَاتِ خَاصَّةً وَهُوَ أَنْ يَشْتَرِيَ الطَّعَامَ فِي وَقْتِ الْغَلَاءِ لِلتَّجَارَةِ وَلَا يَبِيعُهُ فِي الْحَالِ بَلْ يَدْخُرُهُ لِيُغْلُوا ثَمَنُهُ" <sup>66</sup>.

4.5. إباحة الكسب والتجارة: أباح الإسلام التجارة والكسب الحلال، فهي عمود تنمية المال واستثماره، وأساس لجلب الغذاء، وحاجزٌ منيعٌ يحمي كل ما يهدد الأمن الغذائي، ذلك أن هناك علاقةً وطيدةً بين

المجالات الاقتصادية كلها، ومنها: التجارة والزراعة والصناعة، فنجاح التجارة يوفر المال، ويمكن استثمار هذا المال في الزراعة وتطويرها وازدهارها، كما يمكن شراء الغذاء في حال عدم التمكن من الحصول على بعض الأغذية عن طريق الزراعة، كما أن المال سبب لنجاح الصناعة أيضا وتنميتها.

وقد صرح القرآن الكريم بإباحتها فقال الله ﷻ: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾<sup>67</sup>.

وقال أيضا: ﴿عَلِمَ أَنَّ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضَىٰ وَعَاخِرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَعَاخِرُونَ يُقْتَلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾<sup>68</sup>.

قال ابن عطية: "وفي هذه الآية فضيلة الضرب في الأرض للتجارة، وسوق لها مع سفر الجهاد"<sup>69</sup>.

5.5. الحث على العمل: حث النبي ﷺ على العمل ولو كان بسيطاً، ونهى عن الخمول، أو السؤال، ليبين أن أمة الإسلام أمة عمل وكد واجتهاد وبذل وإنتاج، فالعمل والنشاط سبب لتأمين الغذاء وتحقيقه. عن الزبير بن العوام ﷺ، عن النبي ﷺ قال: «لَأَنْ يَأْخُذَ أَحَدُكُمْ أَخْبَلًا، فَيَأْخُذَ خُرْمَةً مِنْ حَطَبٍ، فَيَبِيعَ، فَيَكْفِيَ اللَّهُ بِهِ وَجْهَهُ، خَيْرٌ مِنْ أَنْ يَسْأَلَ النَّاسَ، أُعْطِيَ أَمْ مَنَعَ»<sup>70</sup>.

ويتبن ﷺ فضل اليد التي تكسب وتنفق، وأنها خير من التي تسأل، فجاء في حديث عبد الله بن عمر ﷺ أن رسول الله ﷺ قال وهو على المنبر، وذكر الصدقة، والتعفف، والمسألة: «اليد العليا خير من اليد السفلى، فاليد العليا: هي المنفقة، والسفلى: هي السائلة»<sup>71</sup>.

وعن المقدام ﷺ، عن رسول الله ﷺ، قال: «مَا أَكَلَ أَحَدٌ طَعَامًا قَطُّ، خَيْرًا مِنْ أَنْ يَأْكُلَ مِنْ عَمَلِ يَدِهِ، وَإِنَّ نَبِيَّ اللَّهِ دَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، كَانَ يَأْكُلُ مِنْ عَمَلِ يَدِهِ»<sup>72</sup>. وذكر الإمام التووي أن أفضل الكسب هو عمل اليد كما نص النبي ﷺ في هذا الحديث، وأن فيه توكلاً، ونفعا للمسلمين وللدواب، وأنه لا بد وأن يؤكل منه بغير عوض فيحصل له الأجر بذلك<sup>73</sup>.

## 6. المطلب الخامس: أهداف تحقيق الأمن الغذائي.

تحقيق الأمن الغذائي يهدف إلى أهداف سامية، وغايات ومقاصد متعددة، كلها تصب في مصلحة العباد في شتى المجالات، وأعتقد أنه لا يمكنني أن أحصر كل تلك الأهداف بالتفصيل؛ لأن يحتاج إلى بحث طويل لا يسمح به هذا المقام، غير أنه يمكن اختصار تلك الغايات، وسيكون الحديث عنها من خلال أربعة مجالات:

6.1. المجال الاجتماعي: وأهم تلك الأهداف والغايات ما يلي:

6.1.1. القوة والتمكين: ذلك أنه لا يمكن لأي مجتمع أن ينهض وهو فاقد لغذائه وقوته، فصار من اللازم يكون له ما يكفيه من القوت والغذاء حتى تقوم له قائمة، ويستطيع المشي في طريق البناء والتشييد الحضاري، وتنظيم حياة الناس. وجاء الإسلام لتحقيق قوة المجتمع الإسلامي وتمكينه.

6.1.2. محاربة الآفات الاجتماعية: كثير من الآفات الاجتماعية التي تعصف بالمجتمعات قد يكون سببها

أو أحد أسبابها هو مشكلة فقد الغذاء، فبعض الناس قد يسرق، أو يتسول، أو يتحايل، أو يسلك سلوك الإحباط، أو تُصيبه الأمراض النفسية بهذا السبب، ولذلك حَضَّ النَّبِيُّ ﷺ في حديث الزُّبَيْرِ بْنِ الْعَوَّامِ ؓ الذي ذكرناه في الصفحة السابقة على العمل ثم ذكر أحد أهداف ذلك وهو تجنّب آفة التسول. فقال عليه الصلاة والسلام: «لَأَنْ يَأْخُذَ أَحَدُكُمْ أَحْبَلًا، فَيَأْخُذَ حُزْمَةً مِنْ حَطَبٍ، فَيَبِيعَ، فَيَكْفَى اللَّهُ بِهِ وَجْهَهُ، خَيْرٌ مِنْ أَنْ يَسْأَلَ النَّاسَ، أُعْطِيَ أَمْ مُنِعَ»<sup>74</sup>.

6.1.3. السلامة من الأمراض والمجاعات: تحقيق الغذاء وجودة نوعيته سبيل إلى تحقيق الصحة الجسمية، والسلامة من كثير من الأمراض والأوبئة، والإسلام يعتني بالصحة ونص على سبل وطرق تحقيقها؛ فأحلّ لنا الطّيبات من الغذاء، وأمر بتناوله، وحرم علينا كلّ ما يضرُّ بالجسم كلحم الميتة، ولحم الخنزير، وأباح التيمم للمريض الذي لا يستطيع استعمال الماء، كلّ هذا للسلامة من الأمراض، ومن ذلك أيضا تأمين الغذاء وتحقيقه، لأنّه لا صحّة من دون غذاء.

6.1.4. الاستقرار: تأمين الغذاء سبب مباشر لاستقرار المجتمعات، واطمئنانها، ويُجَنَّبُها الاضطرابات والصراعات، والأخطار المترتبة على ذلك؛ فالواقع والتاريخ يشهد بأنّ الدول والمجتمعات التي حققت غذاءها دولاً مستقرّة وناجحة، كما هو الحال بالنسبة إلى كثير من الدول الأوروبية أو بعض دول شرق آسيا، وأمّا الدول التي أصابتها المجاعات والقحط، وفاقتة للغذاء فهي دول مضطربة بائسة فقيرة، كما هو الشأن في بعض دول إفريقيا.

6.2. المجال الاقتصادي: إنّ بناء اقتصاد أيّ أمة وتطويره وتنشيطه متوقّف على تحقيق الأمن الغذائي، وهو الخطوة الأولى واللّبنة الأساس في ذلك، فمهما أسست بعض المجتمعات والدول لبعض المشاريع الاقتصادية وهي غير قادرة على توفير الغذاء فإنّ ذلك المشروع ستهلكه نفقات الغذاء، وديون الاستيراد، بل في كلّ مرّة ستزيد الدّيون حتّى يزداد الاقتصاد انحطاطاً.

والإسلام حين يسعى إلى تحقيق الغذاء، ويحثّ الفرد والمجتمع على الاجتهاد في ذلك فهو يهدف إلى أهداف كثيرة ومنها: بناء الاقتصاد، والمحافظة على المسلمين من أن يكونوا عالة على غيرهم، أو رهينة لهم، خاصّة إذا كان ذلك مع أعدائهم كما هو الشأن في كثير من المجتمعات الإسلامية الآن، التي كان السبب الأول في ضعف اقتصادها هو السياسة السيئة في تحقيق وتوفير الغذاء، مع وجود كلّ الأسباب والمقومات لتحقيق ذلك، فأرهقتها الدّيون والاستيراد.

فتحقيق الأمن الغذائي يجعل الإنسان يفكر فيما هو أعلى وأسمى، فيسعى إلى تنمية المال بالتجارة وتنشيط الأسواق، وإنشاء المشاريع المختلفة وطرق الأبواب والمنافذ لزيادة المداخيل وتنويعها وتنظيمها.

6.3. المجال العلمي والحضاري: تأمين الغذاء سبب للتطور العلمي والبناء الحضاري، ذلك أنّ الإنسان لا يمكن أن يُحصّل العلم أو أن يفكر فيه وهو يُصارع الجوع، ويُصارع مُخلفاته وأضراره والأمراض التاجمة عنه، هذا من جانب، ومن جانب آخر نجد أنّ المجتمع المكتفي من الغذاء له القدرة على

تحصيل المداخل التي يستطيع من خلالها بناء المرافق العلمية؛ من مدارس وجامعات ومراكز بحث وتمويل المشاريع العلمية.

6.4. المجال السياسي: الأمن الغذائي يحقق القوة السياسية، والاستقلال بسلطة القرار، ولا يتعرض صاحبه إلى الابتزاز الدولي، أو التدخلات الأجنبية في سلطته وقراراته وشؤونه؛ لأنه مُستغن عنهم في تحصيل غذائه، وليس رهينة لهم. وقد قال النبي ﷺ: «لأن يأخذ أحدكم أخبلاً، فيأخذ حزمة من حطب، فيبيع، فيكف الله به وجهه، خير من أن يسأل الناس، أعطي أم منع»<sup>75</sup>.

فبين هذا الحديث حرص الإسلام على كرامة الإنسان، وعلى حفظ ماء وجهه، وألا يكون رهينة لغيره، أو ذليلاً، بل ينبغي أن يحصل المال والغذاء بعمله. ويدخل هذا في باب السياسة أيضاً، فينبغي على الدول والمجتمعات المسلمة أن تسعى إلى القوة السياسية، والاستقلال في القرار، وأن تحرص على تحصيل غذائها ودوائها بنفسها ولا تبقى مقيدة بقيود الاستعمار السياسي وغير السياسي كما هو ملاحظ في كثير من بلادنا الإسلامية..

وبهذا يمكن القول بأن أول خطوات تحقيق الاستقلال السياسي، والسلامة من كيد الأعداء هو تحقيق الأمن الغذائي.

#### 7. الخاتمة:

نخلص في نهاية البحث إلى النتائج الآتية:

أ. الدين الإسلامي دينٌ شاملٌ ومتكاملٌ، يهتم بجميع مناحي الحياة، ويضع الأسس، ويرسم الطريق في كل الجوانب والميادين، سواء فيما يتعلق بالأمور الدينية والدنيوية، وما يحتاجه العقل أو يحتاجه النفس والروح أو يحتاجه الجسم كالغذاء والصحة.

ب. القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة قد اعتنيا عناية فائقة بقضية الأمن الغذائي، وسبل وطرق تحقيقه، ولذلك بينت نصوصهما الأسباب المؤدية إلى تحقيقه، ورغبت وأمرت ببذل تلك الأسباب، كما نهت عن كل ما يهدده أو يمنع من تحقيقه.

ج. أهم الطرق والوسائل التي استعملها القرآن الكريم والسنة النبوية لتحقيق الأمن الغذائي كانت متعلقةً بالجانب الأخلاقي والجانب التعبدي والجانب الاقتصادي.

ومما نوصي به بعد هذا البحث ما يلي:

أ. ضرورة حرص العلماء والباحثين في جميع التخصصات، وكذا المسؤولين والدول على تحقيق الأمن الغذائي للأمة الإسلامية، ومعالجة أزمات المجتمعات الإسلامية المتعلقة بالغذاء، خاصة وأن هذه الدول لها كل المقومات لتحقيق ذلك سواء المقومات الجغرافية أو المناخية أو الدينية أو غيرها.

ب. ضرورة الرجوع إلى نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية وفهمها في حلّ الأزمات، ومعالجتها، فهما السبيل الأنجع لتحقيق الأهداف، والقوة والتمكين، وسبيل النجاة من كل المخاطر التي تواجهها



المجتمعات في العالم.

وصلّى الله وسلم على سيّدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن استنّ بستّهم، واتّبع هديهم إلى يوم الدين.

### 8. المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم: برواية حفص عن عاصم.
- ابن رشد الحفيد (2004)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث - القاهرة، الطبعة: بدون طبعة.
- ابن عاشور، محمد الطاهر (1984)، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر - تونس، ط 1.
- ابن عبد البر، يوسف أبو عمر (2000)، الاستذكار، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، دار الكتب العلمية - بيروت، ط 1.
- ابن عطية الأندلسي (1422هـ)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، المحقق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية - بيروت، ط 1.
- ابن ماجه، محمد بن يزيد (2009)، سنن ابن ماجه، المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد - محمّد كامل قره بللي - عبد اللّطيف حرز الله، دار الرسالة العالمية، بيروت، ط 1.
- ابن منظور، محمد بن مكرم (بدون تاريخ)، لسان العرب، دار صادر - بيروت، ط 1.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث، (2009) السنن، المحقق: شعيب الأرنؤوط - محمّد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، ط 1.
- الألباني، محمد ناصر الدين (1995)، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط 1.
- البخاري، محمد بن إسماعيل (1422هـ)، الجامع المسند الصحيح، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط 1.
- الترمذي، محمد بن عيسى (1998)، الجامع الكبير، المحقق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط 1.
- الخزاعلة، رائد محمد مفضي (بدون تاريخ)، تحقيق الأمان الغذائي في منظور الاقتصاد الإسلامي، رسالة ماجستير مقدمة لكلية الشريعة والدراسات الإسلامية، بجامعة اليرموك.
- الزحيلي، وهبة بن مصطفى (1422هـ)، التفسير الوسيط، دار الفكر، دمشق، ط 1.
- الشربيني، محمد بن أحمد الخطيب (1994)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، شمس الدين، دار الكتب العلمية، ط 1.
- العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر (1379هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق وإشراف: محب الدين الخطيب، مع تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، دار المعرفة - بيروت، ط 1.
- الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب (2005)، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 8.
- القرطبي، أحمد بن عمر بن إبراهيم (1996)، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، حققه وعلق عليه وقدم له: محيي الدين ديب مستو - أحمد محمد السيد - يوسف علي بديوي - محمود إبراهيم بزّال، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، ط 1.

- القرطبي، محمد بن أحمد (2003)، الجامع لأحكام القرآن، المحقق: هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1.
- قلعي، محمد رواس، وقنيبي، حامد صادق (1988)، معجم لغة الفقهاء، دار النفائس، بيروت، ط2.
- النووي، يحيى بن شرف (1392هـ)، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط2.
- النووي، يحيى بن شرف (بدون تاريخ)، المجموع شرح المذهب "مع تكملة السبكي والمطيعي"، تحقيق وتكملة: محمد نجيب المطيعي، دار الفكر، بيروت، د ط.
- النيسابوري، مسلم بن الحجاج (بدون تاريخ)، المسند الصحيح المختصر، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت. د ط.

### 9. الحواشي والإحالات:

- 1- سورة البقرة: 126.
- 2- سورة قريش: 1 - 4.
- 3- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى (المتوفى: 279هـ)، الجامع الكبير (سنن الترمذي)، المحقق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط1، 1998م. أبواب الزُّهْدِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ رقم: 2346. (152/4). وابن ماجه القزويني: أبو عبد الله محمد بن يزيد (المتوفى: 273هـ)، سنن ابن ماجه، المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد - محمد كامل قره بللي - عبد اللطيف حرز الله، دار الرسالة العالمية، الطبعة: الأولى، 1430هـ - 2009م. أبواب الزُّهْدِ، بَابُ فِي الْمُكْتَبِينَ. رقم: 4140. (253/5). وحسنه الألباني: أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين (المتوفى: 1420هـ)، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة: الأولى، (1415هـ - 1995م). (409/5).
- 4- يُنظر: الفيروزآبادي: مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب (المتوفى: 817هـ)، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: الثامنة، 1426هـ - 2005م. ص: 1176.
- 5- سورة قريش: 1 - 4.
- 6- يُنظر: ابن منظور: محمد بن مكرم بن منظور الأفرقي لسان العرب، دار صادر - بيروت، الطبعة الأولى، (د ت ط). (119/15)
- 7- يُنظر: الخزاعلة: رائد محمد مفضي، تحقيق الأمن الغذائي في منظور الاقتصاد الإسلامي، رسالة ماجستير مقدمة لكلية الشريعة والدراسات الإسلامية، بجامعة اليرموك. ص: 09.
- 8- سورة إبراهيم: 07.
- 9- سورة النحل: 113.
- 10- سورة سبأ: 15-17.
- 11- سورة الأعراف: 31.
- 12- سورة الإسراء: 67.
- 13- سورة الإسراء: 26-27.
- 14- البخاري: محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى، 1422هـ. كِتَابُ الْأَدَبِ، بَابُ رَحْمَةِ النَّاسِ وَالْبَهَائِمِ. رقم: 6011. (10/8)، والنيسابوري: مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح المختصر، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت. (د ت ط)، كتاب الْبِرِّ وَالصَّلَةِ وَالْأَدَابِ، بَابُ تَرَاخُمِ الْمُؤْمِنِينَ وَتَعَاظِفِهِمْ وَتَعَاضِدِهِمْ. رقم: 2586. (1999/4).
- 15- النيسابوري: مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح المختصر، كتاب الْبِرِّ وَالصَّلَةِ وَالْأَدَابِ، بَابُ تَرَاخُمِ الْمُؤْمِنِينَ وَتَعَاظِفِهِمْ وَتَعَاضِدِهِمْ. رقم: 2585. (1999/4).

- 16- النيسابوري: مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح المختصر، كتاب العلم، بَابُ مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً أَوْ سَيِّئَةً وَمَنْ دَعَا إِلَى هُدًى أَوْ ضَلَالَةٍ. رقم: 1017. (2059/4).
- 17- النيسابوري: مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح المختصر، كتاب الإيمان، بَابُ الْحَثِّ عَلَى إِكْرَامِ الْجَارِ وَالضَّيْفِ، وَلُزُومِ الصَّمْتِ إِلَّا عَنِ الْخَيْرِ وَكَوْنِ ذَلِكَ كُلِّهِ مِنَ الْإِيمَانِ. رقم: 47. (68/1).
- 18- البخاري: محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح، كِتَابُ الْأَطْعِمَةِ، بَابُ: طَعَامِ الْوَاحِدِ يَكْفِي الْإِثْنَيْنِ. رقم: 5392. (71/7). والنيسابوري: مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح المختصر، كتاب الأشربة، بَابُ فَضِيلَةِ الْمُوَاسَاةِ فِي الطَّعَامِ الْقَلِيلِ، وَأَنَّ طَعَامَ الْإِثْنَيْنِ يَكْفِي الثَّلَاثَةَ وَنَحْوِ ذَلِكَ. رقم: 2058. (1630/3).
- 19- النيسابوري: مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح المختصر، كتاب الأشربة، بَابُ إِكْرَامِ الضَّيْفِ وَفَضْلِ إِثَارِهِ. رقم: 2057. (1627/3).
- 20- العسقلاني: أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق وإشراف: محب الدين الخطيب، مع تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، دار المعرفة - بيروت، ط1، 1379هـ. (535/9).
- 21- المصدر نفسه. الموضوع نفسه.
- 22- البخاري: محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح، كِتَابُ الشَّرِكَةِ، بَابُ الشَّرِكَةِ فِي الطَّعَامِ وَالنَّهْدِ وَالْعُرُوضِ. رقم: 2486. (138/3). والنيسابوري: مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح المختصر، كتاب فضائل الصحابة، بَابُ مِنْ فَضَائِلِ الْأَشْعَرِيِّينَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ. رقم: 2500. (1944/4).
- 23- النيسابوري: مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح المختصر، كتاب الزكاة، بَابُ فِي الْكِفَافِ وَالْقِنَاعَةِ. رقم: 1054. (730/2).
- 24- القرطبي: أبو العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم (578 - 656 هـ)، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، حقيقه وعلق عليه وقدم له: محيي الدين ديب مستو - أحمد محمد السيد - يوسف علي بدوي - محمود إبراهيم بزأل، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، الطبعة الأولى: 1417 هـ - 1996 م. (99/3).
- 25- سورة التوبة: 60.
- 26- البخاري: محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح، كتاب الزكاة، بَابُ أَخْذِ الصَّدَقَةِ مِنَ الْأَغْنِيَاءِ وَتَرْدُ فِي الْفُقَرَاءِ حَيْثُ كَانُوا. رقم: 1496. (128/2). والنيسابوري: مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح المختصر، كتاب الإيمان، باب باب الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام. رقم: 19. (50/1).
- 27- البخاري: محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح، كتاب الزكاة، بَابُ فَرَضِ صَدَقَةِ الْفِطْرِ، رقم: 1503. (130/2). والنيسابوري: مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح المختصر، كتاب الزكاة، بَابُ بَابِ زَكَاةِ الْفِطْرِ عَلَى الْمُسْلِمِينَ مِنَ التَّمْرِ وَالشَّعِيرِ. رقم: 984. (677/2).
- 28- سورة الإنسان: 08 - 10.
- 29- الأسير في الآية هو "الْعَبْدُ مِنَ الْمُسْلِمِينَ إِذْ كَانَ الْمُشْرِكُونَ قَدْ أَجَاعُوا عِبِيدَهُمُ الَّذِينَ أَسْلَمُوا مِثْلَ بِلَالٍ وَعَمَّارٍ وَأُمِّهِ وَرَبِّمَا سَيَّبُوا بَعْضَهُمْ إِذَا أَضَجَرَهُمْ تَغْدِيهِمْ وَتَرَكُوهُمْ بِلَا نَفَقَةٍ"، لَأَنَّ الْآيَةَ مَكْتَبَةٌ وَ لَمْ يَكُنِ الْأَسْرَى حِينَئِذٍ إِلَّا فِي هَوْلَاءٍ. ينظر: ابن عاشور: محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر التونسي (المتوفى: 1393هـ)، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر - تونس، ط1، 1984 هـ. (384/29).
- 30- قلنجي: محمد رواس / قنبيبي: حامد صادق، معجم لغة الفقهاء، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، عمان، الطبعة الثانية، 1408 هـ - 1988 م. ص: 382.
- 31- سورة المائدة: 89.
- 32- سورة المجادلة: 02.
- 33- سورة المائدة: 95.
- 34- البخاري: محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح، كتاب الصوم، بَابُ إِذَا جَامَعَ فِي رَمَضَانَ، وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَيْءٌ، فَتُصَدِّقَ عَلَيْهِ فَلْيُكْفَرْ. رقم: 1936. (32/3). والنيسابوري: مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح المختصر، كتاب الصيام، بَابُ

- تَغْلِيظِ تَحْرِيمِ الْجَمَاعِ فِي نَهَارِ رَمَضَانَ عَلَى الصَّائِمِ، وَوُجُوبِ الْكُفَّارَةِ الْكُبْرَى فِيهِ وَبَيَانِهَا، وَأَنَّهَا تَجِبُ عَلَى الْمُوسِرِ وَالْمُغْسِرِ وَتَثْبُتُ فِي ذِمَّةِ الْمُغْسِرِ حَتَّى يَسْتَطِيعَ. رقم: 1111. (781/2).
- 35- الشرييني: محمد بن أحمد الخطيب الشافعي (المتوفى: 977هـ)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، شمس الدين، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى: 1415هـ. 1994م. (522/3).
- 36- النيسابوري: مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح المختصر، كتاب الوصية، باب ما يلحق الإنسان من الثواب بعد وفاته. رقم: 1631. (1255/3).
- 37- قلنجي محمد رواس/ قنبي حامد صادق، معجم لغة الفقهاء، ص: 72.
- 38- سورة الحج: 28.
- 39- ابن عاشور: محمد الطاهر، التحرير والتنوير. (246/17).
- 40- النيسابوري: مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح المختصر، كتاب الأضاحي، باب بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث في أول الإسلام، وبيان نسجه وإباحته إلى متى شاء. رقم: 1972. (1562/3).
- 41- سورة البقرة: 184.
- 42- البخاري: محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح، كتاب التفسير، باب قوله: ﴿أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ، وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامَ مِسْكِينٍ، فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ، وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾. [البقرة: 184] رقم: 4505. (25/6).
- 43- ابن رشد الحفيد (أبو الوليد بن أحمد) (المتوفى: 595هـ)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث - القاهرة، الطبعة: بدون طبعة، 1425هـ- 2004م. (63/2).
- 44- سورة البقرة: 196.
- 45- البخاري: محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح، كتاب التفسير، باب قوله: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ﴾ [البقرة: 196]. رقم: 4517. (27/6).
- 46- يُنظر: القرطبي: أبو عمر ابن عبد البر (المتوفى: 463هـ)، الاستذكار، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، 1421هـ- 2000م. (385/4).
- 47- ودليلهم حديث عبادة بن تميم، عن عمه: «أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ اسْتَسْقَى، فَصَلَّى رَكَعَتَيْنِ وَقَلَبَ رِذَاءَهُ». البخاري: محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح، أبواب الاستسقاء، باب صلاة الاستسقاء ركعتين. رقم: 1026. (31/2).
- 48- يُنظر: ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد. (224/1).
- 49- البخاري: محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح، أبواب الاستسقاء، باب من تمطر في المطر حتى يتخادع على لحيته. رقم: 1033. (32/2).
- 50- سورة المائدة: 65 . 66.
- 51- سورة الأعراف: 96.
- 52- الزحيلي: وهبة بن مصطفى، التفسير الوسيط، دار الفكر، دمشق، ط1، 1422 هـ. (697/1 . 698).
- 53- سورة نوح: 10 . 12.
- 54- ابن عاشور، التحرير والتنوير. (246/17).
- 55- سورة نوح: 47 . 49.
- 56- ابن عاشور، التحرير والتنوير. (287/12).
- 57- البخاري: محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح، كتاب الأضاحي، باب ما يؤكل من لحوم الأضاحي وما يتزود منها. رقم: 5569. (103/7).
- 58- البخاري: محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح، كتاب النفقات، باب حبس نفقة الرجل فوت سنة على أهله، وكيف نفقات العيال. رقم: 5357. (63/7). والنيسابوري: مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح المختصر، كتاب الجهاد والسير، باب

- حُكْمُ الفَيءِ. رقم: 1757. (1379/3).
- 59- سورة البقرة: 261.
- 60- القرطبي: أبو عبد الله محمد بن أحمد (المتوفى: 671 هـ)، الجامع لأحكام القرآن، المحقق: هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة 1: 1423 هـ / 2003 م. (306/3).
- 61- البخاري: محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح، كتاب المَزَارَعَةِ، بَابُ مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَوَاتًا. رقم: 2335. (106/3).
- 62- البخاري: محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح، كتاب المَزَارَعَةِ، بَابُ فَضْلِ الزَّرْعِ وَالغَرْسِ إِذَا أُكِلَ مِنْهُ. رقم: 2320. (103/3).
- 63- يُنظَرُ: القرطبي: أبو العباس أحمد بن عمر، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم. (521/4).
- 64- يُنظَرُ: السجستاني: أبو داود بن الأشعث، السنن، المحقق: شعيب الأرنؤوط - محمّد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، الطبعة الأولى: 1430 هـ - 2009 م. (320/5).
- 65- النيسابوري: مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح المختصر، كتاب المَسَاقَاةِ، بَابُ تَحْرِيمِ الإِخْتِكَارِ فِي الأَقْوَاتِ. رقم: 1605. (1228/3). وأبو داود السجستاني، السنن، كتاب البيوع، باب النهي عن الحُكْرَةِ. رقم: 3447. (318/5). والترمذي: أبو عيسى، الجامع الكبير، المحقق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط1: 1998 م. أَبْوَابُ البَيْعِ عَن رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، بَابُ مَا جَاءَ فِي الإِخْتِكَارِ. رقم: 1267. (558/2).
- 66- النووي: أبو زكرياء، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الثانية، 1392 هـ. (43/11).
- 67- سورة البقرة: 275.
- 68- سورة المزمل: 20.
- 69- ابن عطية الأندلسي: أبو محمد. (المتوفى: 542 هـ)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، المحقق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1422 هـ. (391/5).
- 70- البخاري: محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح، كتاب المَسَاقَاةِ، بَابُ بَيْعِ الحَطَبِ وَالكَالِ. رقم: 2373. (113/3).
- 71- البخاري: محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح، كتاب الزُّكَاةِ، بَابُ لَأَ صَدَقَةٌ إِلَّا عَن ظَهْرِ غَنَى. رقم: 1429. (112/2). والنيسابوري: مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح المختصر، كتاب الزكاة، بَابُ بَيَانِ أَنَّ الأَيْدِ العُلَيَا خَيْرٌ مِنَ الأَيْدِ السُّفْلَى، وَأَنَّ الأَيْدِ العُلَيَا هِيَ المُتَنَفِّةُ وَأَنَّ السُّفْلَى هِيَ الأَخِذَةُ. رقم: 1033. (717/2).
- 72- البخاري: محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح، كتاب البيوع، بَابُ كَنْسِ الرُّجُلِ وَعَمَلِهِ بِيَدِهِ. رقم: 2072. (57/3).
- 73- يُنظَرُ: النووي: أبو زكريا محيي الدين (المتوفى: 676 هـ)، المجموع شرح المهذب "مع تكملة السبكي والمطيعي"، تحقيق وتكملة: محمد نجيب المطيعي، دار الفكر، بيروت، (د ت ط). (59/9).
- 74- سبق تخريجه.
- 75- سبق تخريجه.

## الوسائل السلمية في تسوية المنازعات الدولية في القرآن الكريم والسنة النبوية

### *Peaceful means of settling international disputes in the Holy Quran and the Sunnah*

د. عبد الغني حوبة\*

مخبر الدراسات الفقهية القضائية، جامعة الوادي (الجزائر)  
[Abdelghani.houba@gmail.com](mailto:Abdelghani.houba@gmail.com)

تاريخ النشر: 2021/07/15

تاريخ القبول: 2021/06/14

تاريخ الاستلام: 2021/05/04



#### ملخص:

تناولت الدراسة إشكالية استعمال الوسائل السلمية في تسوية المنازعات الدولية في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية، ومدى توافقها واختلافها مع القانون الدولي المعاصر، وذلك من خلال مبحثين، مفهوم المنازعات الدولية وأنواعها كالسلمية السياسية نحو المفاوضات والمساعي الحميدة والوساطة والتحقيق والتوفيق، وكالقضائية مثل التحكيم والقضاء، ومفهوم الوسائل السلمية وإدارتها في القرآن الكريم، ثم تطرقت لتحريم الحرب والعدوان في السنة النبوية وتسوية المنازعات الدولية بطريق الصلح، وقد التزمت بالمنهج المقارن لتناول المسائل بين الفقه الإسلامي والقانون الدولي واستفدت من المنهج الوصفي في ضبط مفاهيم الوسائل السلمية والمنازعات الدولية، وقد توصلت في النهاية إلى نتائج وتوصيات أهمها أن الوسائل السلمية في حل النزاعات الدولية في الوحي الإلهي تتخلف عن الوسائل السلمية في حل النزاعات الدولية في القانون الدولي لكنها تتكامل مع بعضها لتشكّل منظومة شاملة متكاملة.

#### الكلمات المفتاحية:

المنازعات الدولية؛ الوسائل السلمية؛ القرآن الكريم؛ السنة النبوية؛ الصلح.

#### Abstract:

The study dealt with the problem of using peaceful means in settling international disputes in the light of the Holy Qur'an and the Sunnah of the Prophet Muhammad, comparing with the international law through two topics. The search includes the concept of international disputes and their types such as political peace towards negotiations, good offices, mediation, fact-finding and conciliation, and as well as judicial such as Arbitral and judicial settlement. It also includes the concept of peaceful means of international disputes and its management in the Noble Qur'an.

#### Keywords:

International disputes; peaceful means; the Noble Qur'an; the Prophet's Sunnah; reconciliation.

\* المؤلف المراسل.

### 1. مقدمة

لقد كانت الحرب منذ عهود طويلة هي الوسيلة الوحيدة لإنهاء المنازعات التي تنشأ بين الدول، وقد عانت البشرية الويلات من جراء استمرار الحروب وتتبعها وآثارها على الأفراد والجماعات والممتلكات، فكان لا بد من التفكير في إيجاد وسائل وطرق يمكن بموجبها تسوية المنازعات بين الدول سلمياً، وذلك لأجل تحقيق الأمن والاستقرار بين الشعوب حتى تنصرف الجهود إلى استثمار مواردها وتطوير منشئاتها وكذا تحقيق النمو والرفاه الاجتماعي.

يعتبر مبدأ التسوية السلمية لفض المنازعات من المبادئ الأساسية في القانون الدولي العام وهو مرتبط ارتباطاً وثيقاً بمبدأ تحريم استخدام القوة، وللمبدأ تسوية المنازعات الدولية بالوسائل السلمية مكانة رفيعة في ميثاق الأمم المتحدة، وكما أن النزاعات الدولية متعددة ومختلفة فإن وسائل حلها سلمياً مختلفة جميعاً وتنتهي إلى تحقيق مصلحة الشعوب<sup>1</sup>، وهنا يطرح الإشكال الآتي:

إلى أي مدى توافق التشريع الإسلامي مع القانون الدولي المعاصر في استخدام الوسائل السلمية في تسوية المنازعات الدولية؟

وللإجابة عليه سيتم التطرق للوسائل السلمية ودورها في تسوية المنازعات الدولية من خلال القرآن الكريم والسنة النبوية مقارنة بالقانون الدولي المعاصر، وذلك في مبحثين اثنين، في كل مبحث مطلبين.

المبحث الأول: الإطار المفاهيمي لتسوية المنازعات الدولية بالوسائل السلمية

المطلب الأول: مفهوم المنازعات الدولية وأنواعها

المطلب الثاني: تحديد الوسائل السلمية لتسوية المنازعات الدولية وتقسيماتها

المبحث الثاني: تسوية المنازعات الدولية بالوسائل السلمية في القرآن الكريم والسنة النبوية

المطلب الأول: مفهوم الوسائل السلمية وإدارتها في القرآن الكريم

المطلب الثاني: تسوية المنازعات الدولية بالوسائل السلمية في السنة النبوية

\*\*\*\*\*

### 2. المبحث الأول: الإطار المفاهيمي لتسوية المنازعات الدولية بالوسائل السلمية

إن الحكم على الشيء فرع عن تصوره، ولا بد أن نسعى لضبط التصورات فيما يخص تسوية المنازعات الدولية بالوسائل السلمية بدءاً بمفهوم المنازعات الدولية وأنواعها في (مطلب أول)، وانتهاءً بتحديد الوسائل السلمية لتسوية المنازعات الدولية وتقسيماتها في (مطلب ثان).

#### 1.2. المطلب الأول: مفهوم المنازعات الدولية وأنواعها

إن المنازعات المسلحة هي صراعات عسكرية بين قوات الدول المسلحة، وتختلف هذه المنازعات الدولية عن المنازعات الداخلية من حيث مفهومها وأنواعها، ولذا فسأحاول هنا تبين المقصود بالمنازعات الدولية في (فرع أول) ثم أعدد أنواع المنازعات الدولية في (فرع ثان).

### 1.1.2. الفرع الأول: المقصود بالمنازعات الدولية

إن النزاع المسلح الدولي يعرف بأنه الخلاف الذي يتخذ طابع الخلاف ناشئ بين دولتين من شأنه أن يفضي إلى تدخل من جانب أفراد القوات المسلحة حتى وإن أنكر أحد الطرفين وجود حالة حرب، فالعنصر الأساسي في هذا النزاع هو مشاركة سلطة الدولة فيها ومحاربين من القوات المسلحة ولا يهم مدة بقاء النزاع أو عدد الضحايا ولا تقنية الأسلحة أو التنظيم العسكري، وينطبق على هذا النوع من النزاع المسلح اتفاقيات جنيف الأربع لعام 1949 والبروتوكول الإضافي الأول لعام 1977 وقواعد لاهاي وغير ذلك من المبادئ القانونية<sup>2</sup>.

يقصد بالمنازعات الدولية تلك الادعاءات المتناقضة بين شخصين دوليين أو أكثر، ويجري حلها طبقاً لقواعد تسوية المنازعات الدولية الواردة في القانون الدولي، ومن هذا التعريف يمكن أن نحدد العناصر الآتية:

أن يكون النزاع بين الأشخاص القانونية الدولية، فيمكن أن نستبعد من ذلك المنازعات بين الأفراد، أو بين الأفراد والأشخاص القانونية الدولية، فإنها لا تخضع لقواعد تسوية المنازعات الدولية إلا في حدود ضيقة جداً، وأن تنشأ ادعاءات متناقضة بين الأطراف المتنازعة، واستمرار المطالبة بها، وأن يكون النزاع ذا صفة دولية وأن يكون مما يمكن تسويته، هذه هي خصائص المنازعات الدولية من خلال مفهومها المتقدم.

### 2.1.2 الفرع الثاني: أنواع المنازعات الدولية

إن مبدأ تسوية المنازعات الدولية بالطرق السلمية هو نتيجة حتمية لمبدأ حظر استخدام القوة أو التهديد بها في العلاقات الدولية، ثم إن المنازعات الدولية تختلف باختلاف مصادر المنازعات ذاتها، وهي أنواع أهمها:

أولاً- المنازعات القانونية والسياسية: المنازعات القانونية والسياسية وهما يشتركان في كون كل منهما منازعات دولية تقع بين الأشخاص القانونية الدولية، وتخضع للوسائل التي حددتها قواعد تسوية المنازعات الواردة في القانون الدولي، وتختلف المنازعات السياسية عن القانونية كونها لا تخضع غالباً للقضاء، وتهدف لتعديل الأوضاع القائمة، وللفقه الدولي اتجاهات في وضع الحدود الفاصلة بين النوعين<sup>3</sup>.

ثانياً- المنازعات الثنائية والجماعية: المنازعات الثنائية والجماعية، فأما النزاع الثنائي فهو ذلك النزاع الذي ينشأ بين دولتين حول مسألة معينة، كالمنازعات الحدودية، والحصانات والامتيازات الدبلوماسية وما يتعلق بالأجانب، وأي نزاع آخر يقع بين دولتين، وأما النزاع الجماعي فهو نوع من النزاعات التي تنشأ بين أكثر من دولتين حول مسألة معينة، وغالباً ما يتم تسوية المنازعات الجماعية بين الدول المتنازعة عن طريق



مؤتمرات دولية تحضرها الدول المتنازعة، ومما يضاف إلى الأنواع المنازعات في المسائل العلمية وهي منازعات ذات طبيعة فنية يتطلب حلها صيغا معينة، ويتم تسوية المنازعات عن طريق خبراء متخصصين في المجالات المتنازع عليها أو عن طريق منظمات دولية متخصصة بذلك.

## 2.2. المطلب الثاني: تحديد الوسائل السلمية لتسوية المنازعات الدولية وتقسيماتها

إن الدراسة المختلفة للوسائل السلمية لتسوية المنازعات الدولية تقتضي إبراز مفهومها وتحديد تقسيماتها، وقد اختلفت التصنيفات الفقهية لوسائل التسوية السلمية للمنازعات الدولية حسب المعيار المعتمد للتصنيف، فمن الفقهاء من قسمها إلى أربعة أنواع: الوسائل الدبلوماسية والسياسية والتحكيمية والقضائية، وسأبرز في فرعين اثنين المقصود بالوسائل السلمية في تسوية المنازعات الدولية وتقسيماتها المختلفة.

### 2.2.1. الفرع الأول: المقصود بالوسائل السلمية في تسوية المنازعات الدولية

يجدر بنا قبل ذكر التقسيمات المختلفة أن نتعرف على معنى الوسائل السلمية في تسوية المنازعات الدولية، والتي يقصد بها تلك الطرق والوسائل السياسية أو الوسائل الدبلوماسية التي تتم عبر الأجهزة الدبلوماسية، وإن هذه الآليات قد نشأت كقويض لحل الخلافات بالوسائل العسكرية (الحرب) واستخدام القوة والتي كان ينظر إليها كوسيلة مشروعة وفيما بعد عد ميثاق بريان كلوغ عام 1928 الحرب خارجة عن القانون والطرق السياسية لتسوية النزاعات الدولية متعددة ولا بد من استخدامها من أجل حل النزاعات الدولية، وللإشارة فإن ممارسات مجلس الأمن ترمي إلى ترويح وتنفيذ التوصيات أو الطرائق أو الإجراءات التي تهدف للتسوية السلمية للمنازعات الدولية، وذلك في إطار المواد 33-38 من الفصل السادس والمادتين 11 و99 من ميثاق الأمم المتحدة، وإجمالاً، يحتوي الفصل السادس على شتى الأحكام التي يجوز لمجلس الأمن أن يقدم بمقتضاها توصيات إلى الأطراف المتنازعة أو الأطراف في حالة ما.<sup>54</sup>

ونظراً لأهمية وسائل التسوية السلمية للمنازعات الدولية، سنتعرف في الفرع الثاني على تقسيمات الوسائل السلمية للمنازعات الدولية المختلفة.

### 2.2.2. الفرع الثاني: تقسيمات الوسائل السلمية في تسوية المنازعات الدولية

يسعى المجتمع الدولي لحل النزاعات بواسطة آليات سياسية، أو دبلوماسية، أو قضائية لتجنب تطور الخلافات إلى نزاعات مسلحة من أجل الحفاظ على السلام في العالم، وسأجمل ذكر تقسيمات الوسائل السلمية في تسوية المنازعات الدولية فيما يلي:

## 2.2. 1. أولًا - الوسائل السياسية لتسوية المنازعات الدولية:

أ-المفاوضات المباشرة: تعرف المفاوضات المباشرة بين الأطراف المتنازعة لتسوية نزاع قائم بينها عبر الأجهزة الدبلوماسية<sup>6</sup>. ولقد أوجب ميثاق الأمم المتحدة على الدول المتنازعة تسوية النزاع أو تعذر اللجوء إليها، هذا ولقد أوجب ميثاق الأمم المتحدة على الدول المتنازعة تسوية نزاعها قبل كل شيء بالمفاوضة، وفي حالة تعذر اللجوء إلى المفاوضات، أو أن الأطراف المتنازعة لم تتمكن من تسوية نزاعها عن طريق المفاوضات، يصار إلى الوسائل الأخرى الخاصة بتسوية المنازعات الدولية بالوسائل السلمية<sup>7</sup>.

ب-المساعي الحميدة: يقصد بالمساعي الحميدة قيام دولة، أو شخصية دولية، أو منظمة دولية لا علاقة لها بالنزاع بالاتصال بين الدولتين المتنازعتين لتسوية النزاع القائم بينهما، فإذا لم تؤد المفاوضات المباشرة إلى تسوية النزاع بينهما، أو عدم تمكن الدول المتنازعة من اللجوء للمفاوضات المباشرة، يجوز لطرف ثالث أن يقوم بعمل ودي بين الأطراف المتنازعة، سواء أكان عمله بناء على مبادرة منه، أم بطلب من قبل الطرفين المتنازعين أو من أحدهما، أم بناء على مبادرة منه، أم بطلب أحدهما، أم بناء على تكليف من منظمة دولية<sup>8</sup>.

ج- الوساطة: تقترب الوساطة من المساعي الحميدة من حيث أنها مبادرة من طرف ثالث، وهي لا تقتصر على تهيئة الأجواء لجمع الأطراف المتنازعة بهدف إجراء المفاوضات المباشرة بينهما، وإنما يقترح الوسيط شروطاً أو حلاً لتسوية النزاع، ويجوز للأطراف المتنازعة أن ترفض الوساطة، أو الحلول التي اقترحتها الوسيط، إلا إذا اتفقت الأطراف المتنازعة قبل نشوء النزاع على قبول الوساطة، ففي هذه الحالة تكون الوساطة إجبارية، وإذا وافقت الأطراف المتنازعة على قبول الوساطة فإنها غير ملزمة بقبول الحلول التي يقترحها الوسيط، ويجوز للوسيط أن يتصل بالأطراف المتنازعة بصورة منفردة أو مجتمعة<sup>9</sup>.

د-التحقيق: يقتصر دور التحقيق على إيضاح الحقائق وتثبيت الوقائع المادية من قبل لجنة يتم الاتفاق عليها من الأطراف المتنازعة، وهي لا تضع تسوية للنزاع، وإنما تسهل مهمة تسويته، وإن ما تتوصل إليه من نتائج تضعها أمام الجهة التي تتولى تسوية النزاع، ولهذه الجهة قبول النتائج أو رفضها<sup>10</sup>، ويرجع الفضل في إنشاء هذه الطريقة وتطويرها إلى مؤتمر لاهاي للسلام لسنة 1899 و1907، فقد حثت اتفاقية 1899 - بناء على مبادرة روسية- على استخدام لجان التوفيق لحل المنازعات الدولية، وكما أكدت المادة التاسعة من الاتفاقية الأولى من اتفاقيات 1907 على رغبة الدول المتعاقدة لحل منازعاتها التي تنطوي على خلاف عجزت الدبلوماسية عن حله يتعلق بالوقائع ولا يمس شرف الدولة ومصالحها الحيوية بواسطة لجنة تحقيق دولية تكون مهمتها فحص وقائع النزاع وتقديم تقرير بذلك<sup>11</sup>.

هـ-التوفيق: تقوم لجنة تتفق عليها الأطراف المتنازعة لتسوية النزاع بينهم، حيث تقوم هذه اللجنة

بالاتصال بالأطراف المتنازعة منفردة أو مجتمعة، وتضع اللجنة حلولاً تقترحها للنزاع، تقوم بعرضها على الأطراف، وللدول المتنازعة أن تقبل الحلول التي وضعتها لجنة التوفيق أو تعديلها أو ترفضه، والحلول التي تضعها تعد حلولاً سياسية، وإن كان أصل النزاع قانونياً، حيث تقرب اللجنة بين وجهات النظر وتوازن بين المصالح، وللأطراف المتنازعة مطلق الحرية بقبول الحلول المقترحة من قبل اللجنة للتسوية أو التعديل أو الرفض<sup>12</sup>.

#### 2.2.2. ثانياً - الوسائل القضائية لتسوية المنازعات الدولية:

أ- التحكيم: تختلف الوسائل القضائية عن الوسائل السياسية لتسوية المنازعات الدولية<sup>13</sup> من جهة أن تسوية النزاع في الوسائل القضائية يتم من قبل محكمة تفصل فيه طبقاً لأحكام القانون الدولي بينما يتم تسوية النزاع في الوسائل السياسية طبقاً لإرادة الدول المتنازعة، وبحسب قدرة وموقف كل طرف في النزاع، والمنازعات التي تصلح للتسوية القضائية هي المنازعات التي تتعلق بالمسائل القانونية، أما المنازعات السياسية فإنها لا تصلح للتسوية القضائية، وقد نظمت اتفاقيات لاهاي 1899 و1907 قواعد التحكيم الدولي، وهذا الأخير من الوسائل القضائية القديمة لتسوية المنازعات الدولية، وقد يكون التحكيم اختيارياً يتم الاتفاق عليه بعد نشوء النزاع، بحيث تصبح كل دولة ملزمة باللجوء إليه وملزمة بتنفيذ القرار الصادر من لجنة التحكيم، وقد يكون التحكيم إجبارياً يتم الاتفاق عليه قبل نشوء النزاع، وحيث تكون الدول ملزمة بالتحكيم<sup>14</sup>.

ب- القضاء: تتم هذه الحلول عن طريق القضاء أو التحكيم الدوليين. يُعرف القضاء الدولي بأنه «وسيلة لحسم نزاع بين شخصين أو أكثر من أشخاص القانون الدولي بحكم قانوني صادر عن هيئة دائمة تضم قضاة مستقلين جرى اختيارهم مسبقاً»، بينما التحكيم الدولي فهو وسيلة لحسم نزاع بين شخصين أو أكثر من أشخاص القانون الدولي بحكم صادر عن محكمة أو مجموعة محكمين يختارون من قبل الدول المتنازعة، وتوجد اليوم محاكم دولية على الصعيدين العالمي والإقليمي وتعد محكمة العدل الدولية المساعد القضائي الرئيس لهيئة الأمم المتحدة، وقد مارست اختصاصها القضائي (بين الدول) والإفتائي (بطلب من المنظمات الدولية) بتصاعد بين طوال نصف القرن الماضي، وكانت قد خلفت في مهامها محكمة العدل الدولية الدائمة التي لازمت عصبة الأمم، غير أن القاعدة العامة في محكمة العدل الدولية وسلفها أن ولايتها القضائية اختيارية لا تنعقد إلا برضا الأطراف المعبر عنه بطرق مختلفة. وتوجد إلى جانب المحكمة الدولية محاكم إقليمية أهمها محكمة العدل الأوربية والمحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان والمحكمة الأمريكية لحقوق الإنسان والهيئة القضائية لمنظمة الأقطار العربية المصدرة للنفط، وأنشأت منظمة المؤتمر الإسلامي، محكمة عدل إسلامية، كما تتجه الأقطار العربية منذ مدة نحو إقامة محكمة عدل

عربية. وقد أنشئت في مؤتمر روما الدبلوماسي لعام 1998 المحكمة الجنائية الدولية لمحكمة عتاة المجرمين الدوليين، أما على صعيد التحكيم الدولي International Arbitration فتوجد اليوم محكمة التحكيم الدولية الدائمة وهي في حقيقتها ليست محكمة مؤلفة من محكمين جاهزين في مقرها بلاهاي لفض ما يعرض عليهم من نزاعات. بل ينتخب أعضاء هذه المحكمة من بين قائمة بالأسماء التي أودعتها الدول لدى ديوان المحكمة كلما دعت الظروف لتأليفها ويتم اختيار المحكمين باتفاق الطرفين فإن أخفقا تتألف المحكمة وفق النظام الخاص المنصوص عليه في الاتفاقية أي يعين كل طرف محكمه ويختار المحكمان محكماً فيصلاً وإلا عينه مرجع محايد كرئيس محكمة العدل الدولية<sup>15</sup>.

### 3. المبحث الثاني: تسوية المنازعات الدولية بالوسائل السلمية في القرآن الكريم والسنة النبوية

لا تزال المنازعات إحدى الإشكاليات الكبرى في العلاقات الدولية، فقد اتسمت العلاقات بين الحضارات القديمة (الحضارة اليونانية، والرومانية، والحضارة الإسلامية) بالنزعة العدائية، إذ كانت كل دولة تسعى لسيطرة نفوذها على الدول الأخرى، وقد استمرت تلك العلاقات إلى العصور الوسطى، إذ نشبت حرب الثلاثين عاماً، وانتهت بمعاهدة وستفاليا عام 1648، إذ تعد هذه المعاهدة نقطة الانطلاق في تاريخ العلاقات الدولية المستندة إلى مبدأ المساواة بين الدول، وكانت حجر الأساس في إعداد قواعد القانون الدولي<sup>16</sup>، وفي هذا المبحث سيتم التطرق لتسوية المنازعات الدولية بالوسائل السلمية في القرآن الكريم والسنة النبوية من خلال مفهوم الوسائل السلمية وإدارتها في القرآن الكريم في مطلب أول، وإدارة العلاقات السلمية في القرآن الكريم في مطلب ثان.

#### 3.1. المطلب الأول: مفهوم الوسائل السلمية وإدارتها في القرآن الكريم

يهتم الإسلام ككل الاهتمام بقضايا الإنسان وجميع أموره، صغيرها وكبيرها، ويزداد اهتمامه بكل ما يقوي رابطة المحبة بين المسلمين، ويساعد على تقوية أواصر التراحم والتوادد والتألف حتى يتكوّن المجتمع المتعاون على البر والتقوى، والمتماسك تماسكاً قوياً كأنه بنيان مرصوص؛ ولهذا حرص الإسلام على تهذيب النفوس وتربيتها على نظام رباني، فيه مراعاة لجميع الظروف والأحوال التي يكون عليها الإنسان، وفيه الحالات المختلفة، ووضع العلاج المناسب لكل حالة<sup>17</sup>، وبناء عليه سنحاول هنا التطرق لمفهوم الوسائل السلمية لتسوية المنازعات الدولية وإدارتها من خلال فرعين اثنين.

#### 3.1.1. الفرع الأول: المقصود بالوسائل السلمية لتسوية المنازعات الدولية في القرآن الكريم

تعد الوسائل السلمية لتسوية المنازعات الدولية، في القانون الدولي، من أهم الوسائل في القانون الدولي العام، كما أنها من الوسائل القديمة التي توصلت إليها البشرية، بعد جهود حثيثة، وإن الوسائل السلمية تؤدي إلى تسوية المنازعات الدولية دون أن تخلف وراءها آثاراً مدمرة كما تخلفها الحرب، لهذا

لقد شعرت شعوب العالم منذ القدم بأهمية وجدية هذه الوسائل السلمية لتسوية المنازعات الدولية، فاجتهدت في ممارستها من أجل أنسنة النزاعات المسلحة.

إن السلم والسلام والإسلام مصطلحات مركزية في القرآن الكريم، دعا إليها، ورفع من شأنها، ووجه الأنظار إليها؛ فنحن نقرأ بخصوص دعوة المؤمنين إلى الالتزام بأحكام الإسلام جميعها، قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَافَّةً ﴾ (البقرة:208)؛ ونقرأ في صفة القرآن الكريم بأنه: ﴿ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ ﴾ (المائدة:16)، ونقرأ أيضاً دعوته سبحانه لعباده المؤمنين، أن يجتدوا في العمل، ويكدوا في السعي من أجل دار باقية، لا من أجل دار فانية، ويقول في وصف تلك الدار: ﴿ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ ﴾ (يونس:25)، علاوة على أن (السلام) اسم من أسماء الله تعالى.

### 3.1.2. الفرع الثاني: المقصود بإدارة العلاقات السلمية في القرآن الكريم

إن الحديث عن إدارة العلاقات السلمية في القرآن الكريم يرجع بنا إلى الدبلوماسية وتحقيق العدل في العلاقات الدولية، وهذا ما سنعالجه في أربعة عناصر، الأول الدبلوماسية والثاني تحقيق العدل في العلاقات الدولية، والثالث هو مبدأ المقابلة بالمثل، والرابع هو اللجوء.

#### 3.1.2.1. أولاً: الدبلوماسية في القرآن الكريم

إن الرسول أو المبعوث هو الشخص الذي يحمل رسالة من المُرسَل إلى المُرسَل إليه. يطلق عليه في القانون الدولي بالمبعوث الدبلوماسي، وقد وصف الله تعالى مهمة النبي محمد ﷺ بالرسول أو المبعوث.

لقد تُرجمت كلمة الدبلوماسية إلى العديد من المصطلحات العربية منها: الممثلين الدبلوماسيين<sup>18</sup> والجهاز المركزي للشؤون الخارجية والبعثات الدبلوماسية<sup>19</sup>، وهيئات العلاقات الدولية<sup>20</sup>، والخدمة الخارجية<sup>21</sup> والمعتمدين أو الوكلاء الدبلوماسيين<sup>22</sup> والممثلين السياسيين<sup>23</sup>. والسلك السياسي<sup>24</sup>.

وقد أطلقت اتفاقية فيينا للعلاقات الدبلوماسية لعام 1961 على الأشخاص الذين يتولون تمثيل دولهم في الخارج وعربت إلى المبعوثين الدبلوماسيين<sup>25</sup>. ولم تكن هذه الترجمة موفقة لأن المبعوث أو الرسول في اللغة العربية يقابل مصطلح في الإنجليزية.

وأطلقت اتفاقية فيينا للعلاقات القنصلية لعام 1960 على الشخص الذي يراعي مصالح مواطنية في الخارج بالقنصل، أما اتفاقية فيينا للبعثات الخاصة لعام 1969 فقد أطلقت عليهم بممثلي الدولة، ويبقى من أن المصطلح الذي استخدمته الشريعة الإسلامية على الشخص الذي يتولى تمثيل دولته بالخارج بـ"السفير" إذا كان شخصاً واحداً و"السفارة" إذا تعددوا أو "الرسول" أو "المبعوث". أفضل من مصطلح الدبلوماسية اليوناني الأصل<sup>26</sup>.

وطبقا لاتفاقية فيينا للعلاقات الدبلوماسية لعام 1961، واتفاقية فيينا للعلاقات القنصلية لعام 1963، واتفاقيات البعثات لعام 1969، فإن المبعوث الدبلوماسي يتمتع بالحصانة من القضاء المحلي في القضايا الجزائية والمدنية والحصانة من الشهادة وتنفيذ الأحكام بحقه<sup>27</sup>.

وردت العديد من الآيات تنظم حصانة الرسول (المبعوث)، منها قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ ﴿٧٧﴾﴾<sup>28</sup>. وهو خطاب من الله، يقول لرسوله، يا أيها الرسول بلغ وحي الله الذي أنزل إليك من ربك، وإن قصرت في البلاغ فكتمت منه شيئا، فإنك لم تُبلغ رسالة ربك، وقد بلغ ﷺ رسالة ربه كاملة، فمن زعم أنه كتم شيئا مما أنزل عليه، فقد أعظم على الله ورسوله الفرية. والله تعالى حافظك وناصرك على اعدائك، فليس عليك إلا البلاغ. أن الله لا يوفق للرشد من حاد عن سبيل الحق، وجحد ما جئت به من عند الله<sup>29</sup>.

بأن يبلغ رسالته، ولم يجعله وكيلا عنهم، إنما هو رسول من الله، لقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ فَمَنِ اهْتَدَى فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهِ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ ﴿٥١﴾﴾<sup>30</sup>. وقد يقول تعالى مذكرا نبيه محمد: إنا أنزلنا عليك يا محمد الكتاب تبينا للناس بالحق، فمن عمل بما في أوكل الله إلى النبي محمد ﷺ الكتاب الذي أنزلناه إليه واتبعه فلنفسه، وإنما عمل بذلك لنفسه، وإياها بغى الخير لا غيرها، لأنه أكسبها رضا الله والفوز بالجنة، والنجاة من النار. ومن جاز عن الكتاب الذي أنزلناه إليك، والبيان الذي بيناه لك، فضل عن قصد المحبة، وزال عن سواء السبيل، وإنما يجوز على نفسه، وإليها يسوق العطب والهلاك، لأنه يكسبها سخط الله، وأليم عقابه، والخزي الدائم. وما أنت يا محمد على من أرسلتك إليه من الناس برقيب ترقب أعمالهم، وتحفظ عليه أفعالهم، إنما أنت رسول، وإنما عليك البلاغ، وعلينا الحساب<sup>31</sup>. والله تعالى يحفظ الرسول من سوء المعاملة لقوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ ﴿٧٧﴾﴾<sup>32</sup>، أي أن الله يحميك من أن ينالوك بسوء من قتل أو غيره<sup>33</sup>.

وإذا اعتدي على الرسول فإن الله يعاقب من يعصيه، لقوله تعالى: ﴿وَيَذَنَّبُونَ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَمَعْصِيَتِ الرَّسُولِ﴾<sup>34</sup>.

### 3.1.2.2. ثانيا - تحقيق العدل في العلاقات الدولية

أشارت المادة (38) من النظام الأساسي لمحكمة العدل الدولية على أن العدل والإنصاف مصدر من مصادر القانون الدولي. ومن الثابت أن أساس الحكم في الإسلام هو العدل، غير أن العدل في الإسلام يختلف عن العدل في القانون الدولي، فعندما يسعى القانون لتحقيق العدل فإنه يحرص على قدر من

التوازن بين المصالح المختلفة والمتعارضة لأشخاص النظام القانوني، وتبقى العدالة الغاية الأولى للقانون<sup>35</sup>.

وبالنظر لخطورة مبادئ العدل والإنصاف، فإنها محكومة بما يأتي:

1- إن القاضي لا يستطيع الحكم بمبادئ العدل والإنصاف إلا بعد موافقة الأطراف المتنازعة بتحويل القاضي بأن يحكم بها، وهذا يعني أن تخول الأطراف المتنازعة القاضي بأن يحكم بالعدل.

2- إن تحويل القاضي الحكم بمبادئ العدل والإنصاف لا يلزمه الحكم بها، فله أن يحكم، أو لا يحكم بها، فإذا وجد مصدرا قانونيا آخر يحسم النزاع، حكم بموجبه ولا يلجأ إلى مبادئ العدل والإنصاف.

أما العدل في الإسلام فإنه أساس الحكم والتعامل في الإسلام هو العدل، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾<sup>36</sup>. يأمر الله تعالى عباده المؤمنين بأداء الأمانات إلى أهلها، وأداء الأمانات يشمل جميع الأمانات الواجبة على الإنسان: من حقوق. هذه الآية نزلت في عثمان بن أبي طلحة، فقد كانت له حجابة الكعبة. ولما فتح الله مكة على رسوله ﷺ طاف الرسول ﷺ بالكعبة، ثم دعا بعثمان بن أبي طلحة، وأخذ منه مفتاح الكعبة ودخلها. فجاءه العباس (وقيل بل جاءه علي) فقال يا رسول الله، اجمع لنا حجابة الكعبة مع السقاية. فدعا رسول الله ﷺ عثمان بن أبي طلحة ودفع إليه المفتاح، وخرج يقرأ هذه الآية. ويأمر الله المؤمنين بأن يحكموا بين الناس بالعدل، وأن يكون العدل عاما للبر والفاجر، ولكل أحد، وأن لا يمنعهم من إقامة العدل حقد أو كراهية أو عداوة<sup>37</sup>.

والعدل هو ما فرضه الله عليهم في كتابه، وعلى لسان رسوله، وأمرهم بسلوكه، ومن العدل في المعاملات أن تعاملهم في عقود البيع والشراء وسائر المعارضات، بإيفاء جميع ما عليك فلا تبخس لهم حقا ولا تغشهم ولا تخدعهم وتظلمهم. فالعدل واجب، والإحسان فضيلة مستحب وذلك كنفع الناس بالمال والبدن والعلم، وغير ذلك من أنواع النفع حتى إنه يدخل فيه الإحسان إلى الحيوان البهيم المأكول وغيره<sup>38</sup>.

ومما تقدم نستنتج أن مفهوم العدل في الشريعة الإسلامية يختلف عن القانون الدولي العام في الشق النظري المرجعي وكذا التطبيقي الميداني، فالقانون الدولي المعاصر يتطلب موافقة أطراف النزاع كتابيا على تطبيق العدل، بينما لا يتطلب هذا الشرط تطبيق العدل في الشريعة الإسلامية. فتطبيق العدل في الشريعة الإسلامية لا يتوقف على موافقة أطراف العلاقة، بل إنها مهمة القاضي أن يحكم بالعدل، وإذا ما حكم بغير العدل يكون ناكرا للعدالة.

## 3. 2. 1. 3. ثالثاً: مبدأ المقابلة بالمثل

يعد مبدأ المقابلة بالمثل من المبادئ الأساسية في القانون الدولي. ويعني هذا المبدأ، أن الدولة التي تتعرض لعمل من دولة أخرى سواء أكان هذا العمل جيداً أم انتهاكاً للقانون، فمن حق الدولة أن تقابل هذا العمل بمثله. ويشترط في أن يكون هذا العمل مساوياً للعمل الذي تعرضت له الدولة دون تجاوز، كما يشترط أن يكون العمل مما يسمح به القانون. فإذا قامت دولة بقتل أسير، فليس للدولة الأخرى أن تقوم بقتل أسير الدولة، وقد أكد العمل الدولي أن الدول غالباً ما تتجاوز هذا الحق، فتقوم بعمل يتجاوز الذي قامت به الدولة الأخرى.

أقام الإسلام نظاماً على أساس الثواب والعقاب على الأعمال. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِمَّنْ ذَكَرَ وَأُنْتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾<sup>39</sup> أي ما يسوء من أي صنف كان: الذكور والإناث والمؤمنين والكافرين ﴿فَلَا يُجْزَى﴾ أي من الملك الذي لا ملك سواه ﴿إِلَّا مِثْلَهَا﴾ عدلاً لا يزداد عليها مقدار ذرة ولا أصغر منها ويدخل النار إن لم يكن له ما يكفرها، فهذا هو الملك الذي ينبغي الإقبال على خدمته لكونه الحكم العدل القادر على الجزاء والمساواة في الجزاء<sup>40</sup>. ولقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا﴾<sup>41</sup>، إن الآية تتضمن اقتراناً بين ذكر أعمال الحسنات وأعمال السيئات، فوصف المحسنين أن لهم حسنى وزيادة من جنسها، ووصف المسيئين بأن لهم بالسيئة مثلها فتعادل الكلامان، وعبر عن الحسنات بـ ﴿الْحُسْنَى﴾ مبالغة، إذ هي عشرة، وقال الطبري: ﴿الحسنى﴾ عام في كل حسنى فهي تعم جميع ما قيل، ووعد الله تعالى على جميعها بالزيادة، ويؤيد ذلك أيضاً قوله: ﴿أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ﴾ ولو كان معنى ﴿الْحُسْنَى﴾ الجنة لكان في القول تكريم المعنى، على هذا ينفصل عنه بأنه وصف المحسنين بأن لهم الجنة وأنهم لا يرهق وجوههم قتر ولا ذلة<sup>42</sup>.

وإذا ارتكبت سيئة فإن لمن ارتكبت ضده حق أن يرد السيئة بمثلها، وإن عفى فله أجره عند الله، لقوله تعالى: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾<sup>43</sup>. وجزاء ما يفعله المسيء من السوء هو أن يعاقب وفق ما شرعه الله من عقوبة لجرمه، وقد سمي الله تعالى العقوبة سيئة لأنها تسوء من تنزل به، فمن عفا عن مسيء، وأصلح ما بينه وبين من عاداه بالعفو عنه، وبالصفح عن ذنبه، فإن الله يجزيه على فعله أعظم الجزاء، والله لا يحب الظالمين، المتجاوزين للحدود، المعتدين على العباد<sup>44</sup>.

وشملت المقابلة بالمثل حتى في جانب العقاب في حالات معينة، ومن ذلك العقاب دون وجه حق، لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ﴾<sup>45</sup>، وإن أردتم عقاب من يعتدي عليكم، أيها المسلمون فعاقبوه بمثل ما فعل بكم، ولا تتجاوزوا هذا المثل، وتأكدوا لو



صبرتم، ولم تقتصوا لأنفسكم، لكان خيرا لكم في الدنيا والآخرة، فعاقبوا لأجل الحق، ولا تعاقبوا لأجل أنفسكم<sup>46</sup>.

وإذا جاز الإسلام المقابلة بالمثل، فإنه لا يقابل العمل السيء المحرم بمثله، لقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾<sup>47</sup>، وفحوى هذه الآية أن للمسلم أن يرد العدوان الذي يتعرض له. ولكن رد العدوان بمثله لا يمنح من يرد العدوان أن يرتكب معصية محرمة شرعيا. فإذا قام العدو باغتصاب مسلم أو مسلمة فلا يجوز للمسلم أن يغتصب من قام بذلك، وإذا قام العدو بإجبار مسلم بشرب الخمر. فلا يجوز للمسلم أن يجبر العدو بشرب الخمر. وإذا قام العدو بتمزيق القرآن، فلا يجوز للمسلم أن يمزق كتاب الله الذي يعتقه العدو، وأن رد المسلم بالمثل في هذه الحالات، هو أن يستخدم العقوبة المقررة في مثل هذه الحالات. فيعاقب العدو لارتكابه جريمة الاغتصاب أو يفرض عقوبة الإجبار على شرب الخمر، أو عقوبة تمزيق القرآن الكريم.

#### 3.1.2.4. رابعها: اللجوء

اللجوء السياسي على نوعين: الأول: اللجوء الإقليمي والذي يلجأ فيه الشخص إلى دولة معينة لحمايته من الاضطهاد الذي يعانيه في دولته. والثاني: اللجوء الدبلوماسي، وهو لجوء الشخص إلى مكان في داخل دولته يتمتع هذا المكان بحصانة من سلطات الدولة، هربا من اضطهاد دولته لأسباب سياسية أو دينية أو قومية. والمكان الذي يلجأ إليه إما مكانا دينيا أو سفارة أو طائرة أو سفينة أجنبية<sup>48</sup>. ويقوم اللجوء الدبلوماسي في القانون الدولي العام المعاصر على عنصرين الأول أنه لجوء مؤقت، والثاني أن اللاجئ يلجأ إلى مكان داخل دولته يمنع القانون الدولي أو الداخلي دخول سلطات الدولة إلى هذا المكان. ومن هذه الأماكن مقر البعثات ودور العبادة والسفن والطائرات الأجنبية. وهذا النوع من اللجوء قديم وكان غرضه حماية الأشخاص الذين يتعرضون للاضطهاد لأسباب سياسية ودينية وقومية.

وبالنظر إلى أن البعثة الدبلوماسية تتمتع بالحصانة من دخول السلطات المحلية إليها، فإنها أصبحت ملاذا للمضطهدين الذين يلاحقون من قبل سلطات دولهم. لهذا فإن للبعثة أن تقبل اللجوء أو نمعه. فإذا ما قررت قبول اللاجئ إليها، فإنه ليس للسلطات المحلية حق الدخول للبعثة. وإن رفضته، فإنها تسمح لهذه السلطات بالدخول للبعثة، أم يقوم حراس البعثة بتسليمه. وهذا بخلاف اللجوء الإقليمي الذي يفرض على الدول قبول اللجوء إليها.

وإذا ما سمحت البعثة باللجوء الدبلوماسي، فإنها تتولى حمايته، وتقوم بالاتفاق مع السلطات المحلية بنقله خارج حدود الدولة<sup>49</sup>.

وقد عرف الإسلام هذين النوعين من اللجوء. لقوله تعالى: ﴿وَلَنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجْرُهُ حَتَّىٰ

يَسْمَعُ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ أَلْبَعَهُ مَأْمَنَهُ وَذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٥٠﴾ . فإذا استجار أحد من المشركين (الذين أمر الله نبيه بقتالهم) بالرسول ﷺ وأستأمنه فعليه أن يؤمنه حتى يسمع كلام الله، ويقرأ عليه الرسول القرآن، ويذكر له شيئاً من أمر الدين، ليقيم عليه الحجة، ثم يبلغه مأمنه بعد ذلك، ويوصله إلى مكان يكون فيه آمناً، لأن هؤلاء لا يعلمون أمر الدين، ولم يعرضوا عن الإسلام إلا جهل وعصية، واغترار بالقوة، وقد شرع الله أمانهم ليعلموا دين الله، ولتنتشر الدعوة بين عباده، ولهذا كان الرسول ﷺ يعطي أمانه مسترشداً بالآية، وكان ذلك من أسباب هداية الكثيرين منهم<sup>51</sup>.

ويطلق على هذا النوع من الاستجارة في الوقت الحاضر، باللجوء الدبلوماسي، وهو أن يستجير الشخص إلى مكان قريب إليه، سواء أكان سفارة أجنبية أم معبداً أم مسجداً، أم شخص ذا اعتبار.

أما اللجوء الإقليمي فقد وردت فيه العديد من الآيات في القرآن الكريم، منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٥٢﴾ . وهاجر الرجال إذا انتقل نقلة إقامة من موضع إلى موضع وقصد ترك الأول إثارة للثاني وهي من هجر، ومن قال المهاجر الانتقال من البادية إلى الحاضر فقد أوهم بسبب أن ذلك كان الأغلب في العرب<sup>53</sup>. وقوله تعالى: ﴿قَالِ الَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُوذُوا فِي سَبِيلِي ﴿٥٤﴾ ، فهؤلاء جمعوا بين الإيمان والهجرة، ومفارقة المحبوبات من الأوطان والأموال، طلباً لمرضاة ربهم، وجهدوا في سبيل الله. وأطلق العرب على اللجوء الإقليمي بالهجرة. وهو أن يهجر العرب أرض قبيلته إلى قبلة أخرى لحمايته.

واعتمد القرآن الكريم أن اللجوء الإقليمي عبادة لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا لَنَبْوَتَنَّهُمْ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً ۖ وَلَا جَزَاءَ لَآخِرَةٍ ۚ أَكْبَرُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ﴿٥٥﴾ ، أي الذين أخرجهم من ديارهم فهاجروا إلى الحبشة ثم إلى المدينة فجمعوا بين الهجرتين. إن رسول الله لما رأى ما نزل بالمسلمين من توالي الأذى عليهم من كفار قريش قال لهم: «تفرقوا في الأرض فإن الله سيجمعكم»، قالوا: إلى أين نذهب قال: «اخرجوا إلى أرض الله الحبشة؛ فإن بها ملكاً عظيماً لا يظلم عنده أحد، وهي أرض صدق حي، يجعل الله لكم فرجاً مما أنتم فيه»؛ فهاجر إليها ناس ذو عدد قال بعضهم كانوا فوق ثمانين مخافة الفتنة فرارا إلى الله تعالى بدينهم، منهم من هاجر إلى الله بأهله كعثمان بن عفان رضي الله عنه هاجر ومعه زوجته رقية بنت النبي ﷺ، وكان أول خارج ومنهم من هاجر بنفسه وفي الحديث: «من فر بدينه من أرض إلى أرض وإن كان شبرا من الأرض استوجب له الجنة وكان رفيق أبيه خليل الله إبراهيم ونبيه محمد»، ﴿لَنَبْوَتَنَّهُمْ﴾ لنزلهم ﴿فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً﴾ أي: مكانة حسنة، وهي المدينة المنورة؛ حيث آواهم أهلها ونصروهم. ومعنى لنعطينهم ﴿وَلَا جَزَاءَ لَآخِرَةٍ﴾ المعد لهم مقابلة الهجرة ﴿أَكْبَرُ﴾ مما يعجل لهم في الدنيا.

واللجوء إلى النبي ﷺ يعفي المهاجر من الذنوب التي ارتكبها سابقا، لقوله تعالى عن الذين هاجروا من مكة إلى النبي ﷺ، بالمدينة، من بعد ما عذبوا على الإيمان بمكة، ثم جاهدوا مع النبي ﷺ، وصبروا إن ربك من بعدها، من بعد الفتنة، فإن الله لغفور لما سلف من ذنوبهم، ونزلت في عياش بن أبي ربيعة المخزومي، وأبي جندل بن سهيل بن عمرو القرشي، من بني لؤي، وسلمة بن هشام بن المغيرة، والوليد بن المغيرة المخزومي، وعبد الله بن أسيد الثقفي.

إن قتل أوفياء اللاجئين فإن يتمتع بحقوق خاصة عند الله، لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ قُتِلُوا أَوْ مَاتُوا لَبُرَزَقَتَهُمُ اللَّهُ رِزْقًا حَسَنًا وَاتَّ اللَّهُ لَهُمْ خَيْرَ الْكَرِيمِينَ ﴿٥٦﴾ لِيَدْخُلْتَهُمْ مُدْخَلًا بِرِضْوَانٍ وَإِنَّ اللَّهَ لَعَلِيمٌ حَلِيمٌ ﴿٥٧﴾﴾<sup>56</sup>، لما جمعتهم المهاجرة في سبيل الله سوى بينهم في الموعد، وأن يعطي من مات منهم مثل ما يعطي من قتل تفضلا منه وإحسانا. والله عليم بدرجات العالمين ومراتب استحقاقهم ﴿حَلِيمٌ﴾ عن تفریط المفرط منهم بفضله وكرمه، ورضي عنهم قالوا: يا نبي الله، هؤلاء الذي قتلوا قد علمنا ما أعطاهم الله ﷺ روي أن طوائف من أصحاب رسول الله من الخير ونحن نجاهد معك كما جاهدوا، فما لنا إن متنا معك؟ فأنزل الله هاتين الآيتين.

### 3.2. المطالب الثاني: تسوية المنازعات الدولية بالوسائل السلمية في السنة النبوية

سبق أن تناولنا أن الحرب في القانون الدولي وموقف القرآن الكريم منها، والحرب تخلق النفور والعداوة والبغضاء، لهذا فإن حالة الحرب لا تنسجم ونشر الإسلام، إن ما ينفع الإسلام وينشره ويقويه هو حالة السلم، فالسلم وحده ينشر الإسلام، فالإسلام يتضمن قواعد حياة بكل جوانبها، ويتضمن قواعد تفصيلية لتنظيمها، لهذا فإن الحرب تخلق الابتعاد عن الدين وتخلق حالة يُطلق عليها العزة بالإثم، فلاسلام دين يقوم على التقبل العقلي للأحكام ولا يقوم على الفرض والعنف، وستتطرق لتحريم الحرب والعدوان في السنة النبوية في فرع أول، وتسوية المنازعات الدولية عن طريق الصلح في السنة النبوية في فرع ثان.

#### 3.2.1. الفرع الأول: تحريم الحرب والعدوان وضوابطهما في السنة النبوية

إن المتأمل في هدي النبي محمد ﷺ ليجد أنه إذا أمر أميراً على جيش أو سرية أوصاه في خاصته بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيراً، ويقول له: "اغزوا باسم الله. في سبيل الله. قاتلوا من كفر بالله. اغزوا ولا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليدًا". وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال (أو خلال). فأيتهن ما أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم ثم ادعهم إلى الإسلام. فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم ثم ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين وأخبرهم أنهم إن فعلوا ذلك فلهم ما للمهاجرين وعليهم ما على المهاجرين، فإن أبوا أن يتحولوا منها، فأخبرهم أنهم يكونون كأعراب المسلمين يجري عليهم حكم الله الذي على المؤمنين، ولا يكون لهم في الغنيمة والفية شيء إلا أن يجاهدوا مع

المسلمين. فإن هم أبو فلسهم الجزية. فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم فإن هم أبوا فاستعن بالله وقاتلهم وإذا حاصرت أهل حصن أرادوك أن تجعل لهم ذمة الله وذمة نبيه، فلا تجعل لهم ذمة الله ولا ذمة نبيه، ولكن لهم ذمتك وذمة أصحابك، فإنكم إن تخفروا ذممكم وذمم أصحابكم، أهون من أن تخفروا ذمة الله وذمة رسوله. وإذا حاصرت أهل الحصن فأرادوك أن تنزلهم على حكم الله فلا تنزلهم على حكم الله ولكن أنزلهم على حكمك فإنك لا أدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا<sup>57</sup>.

### 2.3.2. الفرع الثاني: تسوية المنازعات الدولية عن طريق الطلح في السنة النبوية

من المعروف أن وسائل تسوية المنازعات الدولية في الوقت الحاضر، تقوم على الوسائل الدبلوماسية وهي المفاوضات والوساطة والمساعي الحميدة والتوفيق والتحقيق، والوسائل القضائية، وهي التحكيم والقضاء، وقد عرف الإسلام جميع هذه الوسائل. وغالبا ما يطلق عليها بالصلح، غير أن ما قام به النبي محمد ﷺ، يدخل في باب القضاء. فجميع القرارات التي أصدرها في تسوية المنازعات بين المسلمين تعد في الحقيقة من الوسائل القضائية، فالنبي سلطة قضائية على المسلمين. وهذه السلطة مطبقة في القانون الدولي العام في الوقت الحاضر، فعلى الرغم من أن مجلس الأمن هيئة سياسية وليست قضائية فإنه غالبا ما يصدر قرارات يفرضها على الدول المتنازعة.

وقد أولى الإسلام أهمية كبيرة في تسوية المنازعات بين المسلمين أنفسهم، وبينهم وبين غيرهم. ووردت العديد من الأحاديث الشريفة في تسوية المنازعات عن طريق الصلح، وإذا كانت هذه الأحاديث صالحة لتسوية المنازعات بين الأشخاص والجماعات فإنها تصلح لأن تكون وسائل لتسوية المنازعات بين الدول، وفي جميع الحالات فإن الصلح أو تسوية المنازعات طبقا للأحاديث الشريفة، لا تقم على أساس التراضي بين الطرفين بحيث يفرض القوي سلطته على الضعيف، إنما تقوم على أساس العدل وإحقاق الحق، وستحدث عن مشروعية الصلح وأسسها في السنة النبوية في فرعين اثنين.

### 2.3.2.1. أولا: مشروعية الطلح في السنة النبوية

إن الصلح مشروع في السنة النبوية، وذلك من خلال وجوبه وتقدمه على الأعمال الأخرى وضرورة حياد القائم بالصلح.

#### أ - وجوب الطلح:

الصلح في القانون الدولي المعاصر، ليس وجوبيا، بما في ذلك التسوية عن طريق القضاء. فالدول حرة إن أرادت أن تتصالح أم لا، في حين أن الصلح في الإسلام يعد وجوبيا. ففي حالة الخلاف بين المسلمين، فإن الصلح واجبا على المسلمين. فقد قيل للنبي ﷺ لو أتيت عبد الله بن أبي. فأنتقل إليه النبي ﷺ

وركب حمارا، فأطلق المسلمين يمشون معه، وهي أرض سبخة، فلما أتاه النبي ﷺ فقال إليك عني، والله لقد آذاني نثن حمارك، فقال رجل من الأنصار منهم والله لحمار رسول الله ﷺ أطيب ريحا منك. فغضب لعبد الله رجل من قومه فشمته، فغضب لكل واحد منهما أصحابه، فكان بينها ضرب بالجريد والأيدي والنعال<sup>58</sup>، وبذلك نزلت الآية ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا﴾، وروي أن أهل قباء اقتتلوا حتى تراموا بالحجارة، فأخبر رسول الله ﷺ بذلك فقال: "اذهبوا بنا نصلح بينهم"<sup>59</sup>.

### ب - الصلح يقدم على أهم الأعمال الأخرى :

إن وجود خلاف بين مجموعة من الأشخاص قد يؤدي إلى تفاقمها مما يؤدي كوارث كبيرة، لهذا فقد اهتم الإسلام بتسوية المنازعات وقدمها على الموجبات الأخرى، فقد حدث خلاف بين بعض من بني عمر و بني عوف، فخرج إليهم النبي ﷺ في أناس من أصحابه يصلح بينهم، فحضرت الصلاة، ولم يأت النبي ﷺ، فجاء إلى أبي بكر فقال إن النبي ﷺ حُبَسَ، وقد حضرت الصلاة فهل لك أن تؤم الناس فقال نعم إن شئت، فأقام الصلاة فتقدم أبو بكر، ثم جاء النبي ﷺ يمشي في الصفوف، حتى قام يمشي في الصف الأول، فأخذ الناس بالتصفيح حتى أكثروا، وكان أبو بكر لا يكاد يلتفت في الصلاة، فالتفت فإذا هو بالنبي ﷺ وراءه فأشار إليه بيده، فأمره يصلي كما هو، فرفع أبو بكر يده، فحمد الله، ثم رجع القهقري وراءه حتى دخل في الصف، وتقدم النبي ﷺ فصلى بالناس، فلما فرغ أقبل على الناس فقال "يأيها الناس مالكم إذا نابكم شيء في صلاتكم أخذتم بالتصفيح، إنما التصفيح للنساء، من نابه شيء في صلاته فليقل سبحان الله، فإنه لا يسمعه أحد إلا التفت، يا أبا بكر ما منعك حين أشرت إليك أن تُصل بالناس". فقال ما كان ينبغي لابن أبي قحافة أن يصلي بين يدي النبي<sup>60</sup>، وتدل هذه الواقعة كيف أن الصلح بين الناس له أهمية كبيرة في الإسلام، ويقدم على الكثير من الأمور كونه يحفظ أمن المسلمين.

### ج - حياد القائم بالصلح:

فقد روي أن حميد بن عبد الرحمن أخبره أن أمه أم كلثوم بنت عقبة أخبرته أنها، سمعت رسول الله ﷺ يقول " ليس الكذاب الذي يصلح بين الناس، فينمي خيرا، أو يقول خيرا"<sup>61</sup>. ولم يسمع أنه ﷺ يُرخص في شيء مما يقول الناس كذبا إلا ثلاث: الحرب، والإصلاح بين الناس، وحديث الرجل امرأته وحديث المرأة زوجها<sup>62</sup>. لهذا يشترط في الشخص القائم بالصلح أن يكون محايدا وأميناً وصادقا.

### 2.2.2.3. ثانيا: قواعد الصلح وأسسها في السنة النبوية

إن الباحث في دواوين السنة النبوية ليجد أن الصلح له قواعد وأسس يقوم عليها أهمها ما يلي:

### أ. حل المنازعات بترويض النفس:

يقصد بترويض النفس إشاعة ثقافة التسامح بين الناس. وأن المجتمع لا يمكن أن ولا تدابروا، وكونوا عباد الله إخوانا، ولا يحل لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاث ليال<sup>63</sup>، وهذا يعني أن النبي محمد ﷺ وضع معيار لحل المنازعات قبل نشوئها بأن يتخلص الشخص من الأمور التي تؤدي إلى خلق المنازعات، وحدد النبي مدة ثلاثة أيام للخصام وبعدها يجب أن ينتهي الخصام بالصلح.

### ب. اللقاء بين المتخاصمين:

لقاء المتصالحين يُعدُّ أفضل أنواع الصلح، ذلك أن المتصالحين يواجهان بعضهما الآخر، فقد روي أن رسول الله ﷺ قال: "لا لا يحلُّ لرجل أن يهجر أخاه فوق ثلاث ليالٍ، يلتقيان فيُعْرِضُ هذا ويُعْرِضُ هذا، وخيرهما الذي يبدأ بالسلام"<sup>64</sup>. فعند لقاء المتخاصمين فإن خيرهم من يبدأ بالسلام، ومن ثمَّ يُخَفِّفُ هذا الإسلام حدة النزاع بين الطرفين، وهذه القاعدة تصلح لتسوية المنازعات بين الدول. فالدولة التي تبدأ بالاتصال هي الدولة الأكثر حرصا على تسوية المنازعات. وبعد اللقاء تتم تسوية النزاعات بصورة مباشرة، وهذه الطريقة كما نرى هي أفضل الطرق في تسوية المنازعات بين الدول، فعندما يتقابل رؤساء الدول فيما بينهم تكون تسوية المنازعات بينهم أقرب منالاً وأيسر عدلاً.

### ج. الحل طبقاً لقواعد الشرع وليس للمتخاصمين الإتفاق على خلافه:

فقد يحصل خلافاً بين أشخاص، فإن الصلح بينهم ينبغي أن يكون شرعياً ومطابقاً للشرع دون الخروج عن الأحكام الآمرة في الإسلام، إذ قال رسول الله ﷺ: "كل سلامي من الناس عليه صدقة، كل يوم تطلع فيه الشمس يعدل بين الناس صدقة"<sup>65</sup>، وأسلوب التصالح بالعدل طبقاً لحكام الشريعة الإسلامية هو الصلح الذي ينهي النزاع والخصام. وجاء أعرابي فقال يا رسول الله اقض بيننا بكتاب الله، فقام خصمه فقال صدق، اقض بيننا بكتاب الله، فقال الأعرابي إن ابني كان عسيفاً على هذا، فزنى بامرأته، فقالوا لي على ابنك الرجم. ففديت ابنه منه بمائة من الغنم ووليدة، ثم سألت أهل العلم، فقالوا لي على ابنك جلد مائة وتغريب عام. فقال النبي ﷺ لأقضين بينكما بكتاب الله، أما الوليدة والغنم فردَّ عليك، وعلى ابنك جلد مائة وتغريب عام، وأما أنت يا أنيس - لرجل - فاغد على امرأة هذا فارجمها". فغدا عليها أنيس فرجمها<sup>66</sup>. وفي ﷺ حالة أخرى كسرت ثنية جارية، فطلبوا الأرش وطلبوا العفو، فأبوا فأتوا النبي ﷺ فأمرهم بالقصاص، فقال أنس بن النضر أتكسر ثنية الزبيع يا رسول الله لا والذي بعثك بالحق لا تكسر ثنيته فقال "يأنس كتاب الله القصاص". فرضي القوم وعفوا فقال النبي ﷺ: "إن من عباد الله من لو أقسم على الله لأبره". زاد الفزاري عن حميد عن أنس فرضي القوم وقبلوا الأرش<sup>67</sup>. وبذلك فإن صلح المتخاصمين على خلاف ما جاء في أحكام الشريعة الإسلامية إنما يُعدُّ باطلاً واستغلالاً للقوي لضعف الضعيف، لهذا فقد حرص

الإسلام على أن يكون الصلح موافقا لحكم الشرع.

#### د - مراعاة الطرف الآخر:

عندما يكون الطرف الآخر في الصلح ليس مسلما، فلا بد من مراعاة ما يؤمن به الطرف الآخر، فعندما اعتمر النبي ﷺ في ذي القعدة، فأبى أهل مكة أن يدعوه يدخل مكة، حتى قاضاهم على أن يقيم بها ثلاثة أيام، فلما كتبوا الكتاب كتبوا هذا ما قضى عليه محمد رسول الله. فقالوا لا تُقَرِّبْ بها، فلو نعلم أنك رسول الله ما منعناك، لكن أنت محمد بن عبد الله. قال: "أنا رسول الله وأنا محمد بن عبد الله". ثم قال لعلي: "امحُ رسول الله". قال لا، والله لا أمحوك أبدا، فأخذنا رسول الله ﷺ الكتاب، فكتب هذا ما قضى عليه محمد بن عبد الله، لا يدخل مكة سلاح إلا في القِرَابِ، وأن لا يخرج من أهلها بأحد، إن أراد أن يتبعه، وأن لا يمنع أحد من أصحابه أراد أن يقيم بها، فلما دخلها، ومضى الأجل أتوا عليا، فقالوا قل لصاحبك أخرج عنا فقد مضى الأجل. فخرج النبي ﷺ فتبعتهم ابنة حمزة يا عم يا عم. فتناولها علي فأخذ بيدها، وقال لفاطمة عليها السلام: دونك ابنة عمك احمليها، فاختصم فيها علي وزيد وجعفر، فقال علي: أنا أحق بها وهي ابنة عمي، وقال: جعفر ابنت عمي وخالتها تحتي، وقال زيد: ابنة أخي. فقضى بها النبي ﷺ لخالتها. وقال: "الخالة بمنزلة الأم"، وقال لعلي: "أنت مني وأنا منك". وقال لجعفر: "أشبهت خلقي وخلقي". وقال لزيد: "أنت أخونا ومولانا"<sup>68</sup>. وكان بإمكان النبي الإصرار على عدم كتابة هذا، غير أن الصلح لا يتم.

#### 4. خاتمة

من خلال ما تقدم ذكره نخلص إلى مجموعة من النتائج والاقتراحات وهي كالآتي:

##### 4.1. أولا - النتائج:

أ- تعد الوسائل السلمية لتسوية المنازعات الدولية، في القانون من أقدم وأهم وأنجع الوسائل في القانون الدولي العام.

ب- يعتبر مبدأ التسوية السلمية لفض المنازعات من المبادئ الأساسية في القانون الدولي العام.

ج- إن الوسائل السلمية في تسوية المنازعات الدولية هي تلك الطرق والوسائل السياسية أو الوسائل الدبلوماسية التي تتم عبر الأجهزة الدبلوماسية، وإن هذه الآليات قد نشأت كتنقيض لحل الخلافات بالوسائل العسكرية.

د- لقد اختلفت التصنيفات الفقهية لوسائل التسوية السلمية للمنازعات الدولية حسب المعيار المعتمد للتصنيف، وأشهرها أنها من تنقسم إلى أربعة أنواع: الوسائل الدبلوماسية والسياسية والتحكيمية والقضائية.

هـ- لقد أولى القرآن الكريم أهمية كبيرة لإدارة المنازعات بين الأقوام والشعوب، والدبلوماسية وتحقيق

العدل من أسس إدارة العلاقات السلمية في القرآن الكريم.

و- لقد أولت السنة النبوية أهمية كبيرة في تسوية المنازعات بين المسلمين أنفسهم، وبينهم وبين غيرهم، وإن المتأمل في العديد من الأحاديث النبوية ليتأكد من وجوب الصلح وتحريم الحرب والعدوان كأصل عام ترد عليه مجموعة من الاستثناءات.

ز- من خلال هذه الدراسة المقارنة يتبين لنا أن استعمال الوسائل السلمية لتسوية المنازعات الدولية يعد وجوباً في التشريع الإسلامي على خلاف القانون الدولي الذي يعتبر الوساطة والمساعي الحميدة والتحقيق والتوفيق وسائل اختيارية.

#### 2.4. ثانياً - الاقتراحات:

أ- من المهم في الدراسات القانونية المقارنة التعرف على الإطار المفاهيمي للقانون الدولي الإسلامي ومعرفة خصائصه، والعلاقة بينه وبين القانون الدولي.

ب- يجدر التنبيه على أن هناك العديد من الموضوعات التي قد تتداخل مع تسوية المنازعات الدولية بالوسائل السلمية منها حماية السلم والأمن الدولي وحق الدفاع الشرعي في القرآن الكريم والسنة النبوية.

ج- لقد اختلفت الوسائل السلمية في تسوية المنازعات الدولية بين القانون الدولي والتشريع الإسلامي قرآناً وسنة، وذلك من حيث التقسيمات لكنها اتفقت على استبعاد الحرب والنزاع العسكري في أغلب الظروف.

#### 5. قائمة المراجع:

- إبراهيم، أحمد حلمي. (1976). *الدبلوماسية البرتوكول الإيتيكت المجاملة*. القاهرة: عالم الكتب.
- ابن عطية، عبد الحق بن غالب. (2001). *المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (تفسير ابن عطية)*. بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن كثير، إسماعيل. (1999). *تفسير القرآن العظيم*. المملكة العربية السعودية: دار طيبة للنشر والتوزيع.
- أبو الوفاء، أحمد. (1957). *المرافعات المدنية والتجارية*. بغداد: دار المعارف الإسلامية للطباعة والنشر.
- أبو هيف، علي صادق. (2015). *القانون الدولي العام*. الإسكندرية: ط2، منشأة المعارف.
- البقاعي، إبراهيم. (1984). *نظم الدرر في تناسب الآيات والسور*. القاهرة: دار الكتاب الإسلامي.
- حمدي، عبد الرحمن. (1979). *فكرة العدالة، دار الفكر العربي*. القاهرة: دار الفكر العربي.
- راتب، عائشة. (1963). *التنظيم الديبلوماسي والقنصلي*. القاهرة: دار النهضة العربية.
- رياض، فؤاد عبد المنعم. (1969). *مبادئ القانون الدولي الخاص في القانونين اللبناني والمصري*. بيروت: ج1، دار النهضة العرب.
- الزمخشري، محمود. (2009). *الكشاف (م 3)*. لبنان: دار المعرفة.
- سعد الله، عمر. (2010). *القانون الدولي لحل النزاعات*. الجزائر: ط2، دار هومة.
- السعدي، عبد الرحمن بن ناصر. (2000). *تيسير الكريم الرحمان في تفسير كلام المنان*. بيروت: مؤسسة الرسالة.
- الصنعاني، أبو بكر. (1430). *تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي*. بيروت: ج11، المكتب الإسلامي.
- الطبري، محمد بن جرير. (2013). *جامع البيان في تأويل القرآن (م 21)*. بيروت: دار الكتب العلمية.
- الفتلاوي، سهيل. (1990). *المنازعات الدولية*. بغداد: دار القادسية، مطبعة عصام.
- الفتلاوي، سهيل. (2013). *القانون الدولي العام*. عمان: ط1، ج2، دار الثقافة للنشر والتوزيع.



- قشي، الخير. (1999). *المفاضلة بين الوسائل التحكيمية وغير التحكيمية لتسوية المنازعات الدولية*. بيروت: ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
- القشيري، مسلم بن الحجاج. (2006). *صحيح مسلم*. مصر: دار طيبة.
- القصاب، عبد المجيد. (1980). *لمحات دبلوماسية*. بيروت: مطبعة دار الكتب.
- القطيني، عبد الحميد العوض. (2016). *الوسائل السلمية لتسوية النزاع الدولي* (أطروحة دكتوراه). جامعة شندي، السودان.
- لجنة القرآن والسنة في المجلس الأعلى. (2015). *المنتخب في تفسير القرآن الكريم* (م 1). الدوحة: دار الثقافة.
- الماوردي، علي بن محمد. (2007). *النكت والعيون*. بيروت: دار الكتب العلمية.
- مجموعة الكتاب. (2009). *التفسير الميسر* (2 ط). المملكة العربية السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
- والي، فتحي. (1970). *قانون القضاء المدني اللبناني*. بيروت: دار النهضة العربية.

## 6. الهوامش والإحالات:

- 1 - عبد الحميد العوض القطيني محمد، الوسائل السلمية لتسوية النزاع الدولي، أطروحة دكتوراه، جامعة شندي، السودان، 2016، ص 6.
- 2 - عمر سعد الله، القانون الدولي لحل النزاعات، دار هومة، الجزائر، ط2، 2010، ص 48.
- 3 - جيمس ستيوارت، نحو تعريف واحد للنزاع المسلح في القانون الدولي الإنساني: <https://www.icrc.org/ar/doc/assets/files/other/identificationihl.pdf> وقد تم الاطلاع عليه بتاريخ: 2021/05/10.
- 4 - الفصل السادس من ميثاق الأمم المتحدة، <https://www.un.org/securitycouncil/ar/content/repertoire/settlements>، وقد اطلعت عليه بتاريخ: 2021/05/21.
- 6 - Oppenheim. Op.cit. p7.
- 7 - يرجى مراجعة الفقرة 15 من إعلان مانيلا الصادر عن مؤتمر الأمم المتحدة المنعقد في مانيلا عام 1982 بشأن تسوية المنازعات الدولية بالوسائل السلمية، وقد وافقت الجمعية العامة على الإعلان المذكور في الجلسة العامة 68 والمؤرخة في 15 تشرين الثاني 1982، تراجع الوثيقة المرقمة A/37/51P409
- 8 - سهيل الفتلاوي، غالب حوامدة، القانون الدولي العام، ط1، ج2، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، 2013، ص 178.
- 9 - المرجع نفسه، ص 181.
- 10 - Charles G.Fenwick.op.cit.p510pp.
- 11 - الخير قشي، المفاضلة بين الوسائل التحكيمية وغير التحكيمية لتسوية المنازعات الدولية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1999، ص 23.
- 12 - Gerhard Von Glahan.op.cit.p463.
- 13 - سهيل الفتلاوي، المنازعات الدولية، دار القادسية، مطبعة عصام، بغداد، 1990، ص 139.
- 14 - سهيل الفتلاوي، القانون الدولي العام، ج2، مرجع سابق، ص 188 و 189.
- 15 - ينظر موقع المعرفة: <https://www.marefa.org>، تم الاطلاع عليه بتاريخ 22/11/2020.
- 16 - محمد عبد الكريم يوسف، تسوية النزاعات الدولية، صحيفة المثقف، <http://www.almothaqaf.com/a/qadaya2019/939097>

- وقد اطلعت عليه بتاريخ: 20/11/2020 .
- 17- سامح عبد السلام محمد، السلام في القرآن والسنة، شبكة الألوكة،  
<https://www.alukah.net/sharia/0/134859>، تم الاطلاع عليها بتاريخ: 2020/11/25.
- 18- أحمد حلمي إبراهيم، الدبلوماسية البرتوكول الإتيكيت المجاملة، عالم الكتب، القاهرة، 1976، ص 49.  
والدكتور عبد المجيد القصاب، لمحات دبلوماسية، مطبعة دار الكتب، بيروت، 1980، ص 49.
- 19- علي صادق أبو هيف، القانون الدولي العام، ط2، الإسكندرية، ص 88 .
- 20- عائشة راتب، التنظيم الدبلوماسي والقنصلي، دار النهضة العربية، القاهرة، 1963، ص 30.
- 21 - Sir Haold Nicolson- Diplomacy- Oxford University Press 1964p. 112.
- 22 - J- G- Stark. Introduction to International Law- 7ed. Butterworths London 1972-p.384.
- 23- يراجع قانون الممثلين السياسيين، العراق، رقم 4 لسنة 1935. والذي أطلق عليه بالممثل السياسي.
- 24- قانون الخدمة الخارجية العراقي، رقم 122، 1976.
- 25- وفي الفرنسية يطلق على الدبلوماسية بـ Diplomatie وعلى الدبلوماسي بـ Diplomate.
- 26- سهيل الفتلاوي، مبادئ القانون الدولي الإسلامي، دراسة مقارنة في القانون الدولي العام، مرجع سابق، ص 110.
- 27- فؤاد عبد المنعم رياض، مبادئ القانون الدولي الخاص في القانونين اللبناني والمصري، ج1، دار النهضة العربية، بيروت، 1969، ص 440. والدكتور أحمد أبو الوفا، المرافعات المدنية والتجارية، دار المعارف الشركة الإسلامية للطباعة والنشر، بغداد، 1957، والدكتور فتحي والي، قانون القضاء المدني اللبناني، دار النهضة العربية، بيروت، 1970، ص 29.
- 28- سورة المائدة: الآية 67.
- 29- مجموعة من العلماء، التفسير الميسر، ج1، ص 241
- 30- سورة الزمر: الآية 41.
- 31- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج21، ص 297.
- 32- سورة المائدة: الآية 67.
- 33- أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الماوردي، النكت والعيون، ج1، ص 371.
- 34- سورة المجادلة: الآية 8.
- 35- حمدي عبد الرحمن، فكرة العدالة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1979، ص 20.
- 36- سورة النساء: الآية 58.
- 37- أسعد حومد، أيسر التفاسير، ج1، ص 551. الفيروز آبادي، تنوير المقباس من تفسير ابن العباس، ج1، ص 93.
- 38- عبد الرحمن بن ناصر بن السعدي، تيسير الكريم الرحمان في تفسير كلام المنان، تحقيق عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، 2000، ص 447.
- 39- سورة غافر: الآية 40.
- 40- إبراهيم بن عمر البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج7، ص 323.
- 41- سورة يونس: الآية 27.
- 42- عبد الحق بن غالب بن عطية المحاربي، المحرر الوجيز، ج3، ص 352.
- 43- سورة الشورى: الآية 40.
- أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله، ج4، ص 305.

- 44-أسعد حومد، أسير التفسير، ج1، ص4191.
- 45-سورة النحل: الآية 126.
- 46-لجنة القرآن والسنة في المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية في القاهرة، المنتخب في تفسير القرآن الكريم، المجلد1، دار الثقافة، 2015، ص125.
- 47-سورة البقرة: الآية 190.
- 48-لجأ ميشيل عون رئيس جمهورية لبنان إلى السفارة الفرنسية، وقامت السفارة بنقله إلى باريس وبعد تغيير الوضع السياسي في لبنان عاد عون إليه، ومارس حقوقه السياسية .
- 49-سورة التوبة: الآية 6.
- 50-ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، المحقق سامي بن محمد سلامة، ج3، دار طيبة للنشر والتوزيع، 1999، ص113. وأسعد حومد، أيسر التفاسير، ج1، ص1241 .
- 51-سورة البقرة : الآية 218
- 52-أبو محمد عبد الحق بن غالب عبد الرحمن ابن تمام بن عطية، المحرر الوجيز، ج 1، ص241.
- 53-سورة آل عمران: الآية 195.
- 54-سورة النحل : الآية 41.
- 55-سورة الحج: الآية 58 و59 .
- 56-أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله، ج4، ص305.
- 57- صحيح مسلم، ج1، شرح النووي، ج3، ص1358.
- 58-اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان، لمحمد فؤاد بن عبد الباقي بن صالح بن محمد، ج2، ص230، صحيح البخاري، رقم الحديث 2732.
- 59- صحيح البخاري، رقم الحديث 2734
- 60- صحيح بخاري، رقم الحديث2731.
- 61- صحيح البخاري، رقم الحديث 2733
- 62- شعب الإيمان، لليهقي، ج13، ص433.
- 63-إطراف المسند المعتلي بأطراف المسند الحنبلي، للعسقلاني، ج7، ص314، وصحيح البخاري، رقم الحديث6143.
- 64- صحيح البخاري، رقم الحديث6144.
- 65- صحيح البخاري، رقم الحديث2747.
- 66- صحيح البخاري، رقم الحديث2736.
- 67- صحيح البخاري، رقم الحديث2743.
- 68- مصنف عبد الرزاق، لأبي بكر الصنعاني، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، ج11، المكتب الإسلامي بيروت، 1430، ص227. صحيح البخاري، رقم الحديث2739.

## فاعلية الروابط الإحالية في تماسك الحوار النبوي حديث «الشفاعة يوم القيامة» أنموذجاً

*The effectiveness of the reference links in the coherence of the prophetic  
dialogue hadeeth "Intercession doomsday" model*

د / عبد الحميد بوتريعه

كلية الآداب واللغات، جامعة الوادي (الجزائر)  
[hamid752007@yahoo.com](mailto:hamid752007@yahoo.com)

تاريخ الاستلام: 2021/04/29 تاريخ القبول: 2021/05/24 تاريخ النشر: 2021/07/15



### ملخص:

يهدف هذا المقال إلى الكشف عن حضور الروابط الإحالية في الحوار النبوي ودراستها دراسة نصية، وفعاليتها في تحقيق تماسكه وانسجام دلالاته. الحوار الذي كان له دور رئيس في هيكلية بنية الحديث الشريف، وتوجيهه دلاليًا، لأنه صلى الله عليه وسلم يُحاور الصحابة، ويشهد تفاعلهم مع بينات الدين الإسلامي القويم، وهو أحسن وسيلة من وسائل تبليغ الحق ونصرته، وهذا في حوار صلى الله عليه وسلم مع الصحابي الجليل أبو هريرة حول شفاعته يوم القيامة وأسعد الناس بذلك.

### الكلمات المفتاحية:

الروابط؛ الإحالة؛ الحوار؛ تماسك؛ انسجام.

### Abstract :

This article aims at uncovering the presence of the later ties in the Prophet's dialogue and studying them in a textual study, and their effectiveness in achieving coherence and harmony, so of its significance. The dialogue, which had a major role in structuring the structure of the hadeeth, and directing it, because it speaks to the companions and attests to their interaction with the evidence of the true Islamic religion, which is the best means of communicating the truth and its victory. Abu Hurayrah about his intercession on the resurrection day and the happiest people.

### Keywords:

links; reference; dialogue ; coherence; harmony.

\* المؤلف المراسل.

## 1. مقدمة:

من القضايا التي شغلت المناطقة وعلماء النفس واللغويين من نحاة وبلاغيين وغيرهم قضية الإشارة والإحالة في الكلام، وهي ظاهرة تقع في أساس كل منظومة فكرية، فاللغة نفسها نظام إحالي إذ يُحيل على ما هو غير اللغة، وهي نفسها تتضمن عنصرين: إشارية وإحالية<sup>1</sup>. كما أنّها تقوم على علاقة الألفاظ بالدلالة على المعاني، ثم على علاقتهما معا بالعالم الخارجي<sup>2</sup> كون السياق يعمل على توجيه الدلالة نحو معنى واحد مقصود من بين عدد المعاني التي يسمح بها الأسلوب النحوي ممّا يساعد في عملية التواصل بين أفراد المجتمع<sup>3</sup>. ولدراسة الإحالة في القرآن الكريم أثر كبير في الكشف عن معانيه وإظهار أوجه إعجازه<sup>4</sup>. والحديث النبوي الشريف كلام النبي محمد ﷺ يحمل من المعاني، ويتضمن من الدلالات ما يجعل منه صورة من صور الإعجاز اللغوي التي تأيدت من الوحي الإلهي للنبي المصطفى الذي قال عن نفسه: «...أوتيت جوامع الكلم»<sup>5</sup>.

نعمل في هذا المقال على الكشف عن حضور الروابط الإحالية في الحوار النبوي ودراستها دراسة نصية، وفعاليتها في تحقيق تماسكه وانسجام دلالاته. الحوار الذي كان له دور رئيس في هيكلة بنية الحديث الشريف، وتوجيهه دلاليًا، لأنه ﷺ يُحاور الصحابة، ويشهد تفاعلهم مع بينات الدين الإسلامي القويم، وهو أحسن وسيلة من وسائل تبليغ الحق ونصرتة، ودفع الباطل، وتعليم الصحابة أمور دينهم وديانهم، من هنا جاءت دراستنا هذه تستهدف الكشف دور الروابط الإحالية وفعاليتها في ربط أجزاء الجملة الواحدة، أو الجمل المتعددة، أو بين جملة من الأحاديث التي تُسهم بشكل أو بآخر في تحديد المعاني المقصودة سواء في مرجعيتها الداخلية أو الخارجية في سياقها اللغوي أو غير اللغوي، وهذا في حوار ﷺ مع الصحابي الجليل أبو هريرة حول شفاعته يوم القيامة وأسعد الناس بذلك. من هنا نحاول في مقالنا هذا الإجابة على جملة من التساؤلات:

- ما هي أهمية الحوار النبوي؟

- ما مفهوم الإحالة لغةً واصطلاحًا؟ وما هي أنواعها؟

- ما هي صور الإحالات وأثرها في الحديث الشريف؟

## 1.1. أهمية البحث وأهدافه:

من القضايا التي شغلت المناطقة وعلماء النفس واللغويين من نحاة وبلاغيين وغيرهم قضية الإشارة والإحالة في الكلام، وهي ظاهرة تقع في أساس كل منظومة فكرية، فاللغة نفسها نظام إحالي، تتمثل فيه الإحالة قسمًا مهمًا في تشكيل بناء النص وأداة من أدوات الاتساق النصي، وقد درّسها النحاة من خلال الضمائر، وأسماء الإشارة والأسماء الموصولة وعناصر معجمية أخرى.

والحديث النبوي الشريف كلام النبي محمد ﷺ يحمل من المعاني، ويتضمن من الدلالات ما يجعل منه صورة من صور الإعجاز اللغوي التي تأيدت من الوحي الإلهي للنبي المصطفى، وقد أوتي جوامع الكلم،

وقد اتّسم حديثه ببلاغة العبارة، وسحر البيان، وحسن النظم، وقوة الحجّة، وسلامة التعبير، وعضوبة الموسيقى، وبلاغة التركيب.

ولأهمية الترابط النصّي في الخطاب النبويّ فإنّ مقالنا هذا يهدف إلى الكشف عن الدور الفاعل الذي تُحقّقه الروابط الإحالية بمختلف صورها وتنوّع أنماطها في تحقيق تماسك نصّ الحديث النبويّ الشريف في بنائه الحواريّ، وترابط عناصره لفظاً وتركيباً، وأثرها في فهم دلالاته سواء في بنيته الداخلية، أو من خلال العودة إلى سياقاته الخارجية، وفعاليتها في تحقيق التواصل الناجح بين النبيّ محمد ﷺ صاحب الرسالة، والصحابة رضي الله عنهم وسائر المسلمين، فضلاً عن تمكينه ﷺ من تبليغ الدعوة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتزكية النفوس وتهذيب الأخلاق.

### 2.1. فرضيات البحث:

- الحوار أسلوب ناجح له أهمية كبيرة في بناء الخطاب النبويّ، ودور محوريّ في تبليغ الحقّ ونصرته بالإقناع والتأثير بين النبيّ ﷺ والصحابة رضي الله عنهم.
- يتميز الخطاب النبويّ في أسلوبه الحواريّ بتماسك بنيته التركيبية بوساطة روابط إحالية متنوّعة الصّور متعدّدة الأغراض.
- حضور الروابط الإحالية في حديثه ﷺ "الشفاعة يوم القيامة" ذو فاعلية في تحقيق تماسك هذا الحديث، وانسجام دلالاته.

### 3.1. منهجيته:

تبعاً لطبيعة هذا الموضوع ومنحى هذه الدراسة القائمة على تتبع وتحليل بنية نصّ هذا الحديث النبويّ المبنيّ على الحوار فإنّ المنهج الذي اعتمدناه هو المنهج الوصفي المشفوع بالتحليل، فضلاً عن توظيف المنهج الاستدلاليّ سعياً إلى الكشف عن صور الروابط الإحالية وفعاليتها في تحقيق تلاخُم عناصر نسيج هذا النصّ، وانسجام دلالاته، وتبليغ مقاصده. ولهذا الغرض اتّبغنا خطة انبثت على جملة من العناصر تمثّلت في ما يأتي:

- مقدمة.
- أهمية الحوار النبويّ.
- مفهوم الإحالة وأنواعها.
- صور الإحالات وأثرها في الحديث النبويّ.
- نصّ الحديث النبويّ.
- المعنى الإجماليّ.
- صور الإحالات ودلالاتها.

## 2. أهمية الحوار النبوي :

الحوار أحسن وسيلة مهمة من وسائل تبليغ الحق ونصرته، ودفع الباطل، وهدفها الوصول إلى الحقيقة، وهو أداة مشتركة تتكوكب فيها الآراء، وتستعرض فيها المسائل، ويستخلص منها ما دلّ عليه الدليل الشرعي أو النظري، ووسيلة من وسائل التسامح والتعاون على البرّ والتقوى<sup>6</sup>. وهو واحد من أهمّ وسائل الدعوة إلى الله تعالى، سواء دعوة الأفراد أو الجماعات، وسواء دعوة المسلمين للتفاهم والتعلم أو دعوة غير المسلمين إلى الإسلام<sup>7</sup>، فمن أهداف الرسل أن يُحرّروا البشرية من عبادة العباد وتأليه الأبحار والأشجار والكواكب، وأن يُوصلوها إلى عبادة الله وتوحيده، وبيان أسمائه وصفاته، وأن يُبينوا لهم الحقائق الأخرى التي لا يمكن للإنسان أن يُدركها بعقله، كالبعث والحساب والجزاء على الأعمال في اليوم الآخر، حتى يؤمنوا ويصدقوا بها.<sup>8</sup> والنبّي محمد ﷺ اتخذ من الحوار أسلوبًا ناجحًا في الدعوة إلى الله، واعتمد في كثير من الأحيان على السؤال والجواب، وهو وسيلة من وسائل التشويق لمعرفة الإجابة وتثبيت المعلومة في النفوس، كما أنّ الحوار النبوي خطابٌ للإنسان بكلّ جوانبه وفي جميع شؤون حياته، الإنسان كلّ جسمه وعقله وروحه، والإنسان سلوكه ومشاعره ودينه وآخوته باعتباره من أحسن الوسائل الموصلة إلى الإقناع وتغيير الاتجاه الذي يدفع إلى تعديل السلوك إلى الأفضل، لأنّ الحوار ترويضٌ للنفوس على قبول آراء الآخرين ومشاركتهم الرأي وتبادل الأفكار والقناعات.<sup>9</sup>

ولقد كان النبي ﷺ يهدف بحواره كشف جوهر حقيقة الإسلام، وغرس الإيمان الصادق في نفوس الصحابة، والمحبة الخالصة لله ولرسوله، وتحمل الصعاب في سبيل صوت الحق حتى يعمّ الخير وتحقق العدالة، كما كان يهدف إلى توجيههم إلى ما يحسّن السلوك في مواقف الحياة الاجتماعية والإنسانية ليعيش الناس حياة الطهر والنقاء.<sup>10</sup>

ويُعدّ الحوار السليم أحد الأساليب التربوية عند النبي ﷺ التي هدّبت بها الأخلاق، وله الأثر البالغ في النفوس؛ لأنّه يأتي على طريقة الأخذ والردّ والقناعة للمتحاورين وسؤال وجواب بينهما بالإقناع والمحاورة.<sup>11</sup>

## 3. مفهوم الإحالة:

### 1.3. لغة:

جاء في لسان العرب: « والمُحَال من الكلام ما يدُلُّ به عن وجهه. وحَوَله: جعله مُحَالًا. وأحال: أتى بمُحال. وكلام مستحيل: محال. ويقال: أحلت الكلام أحيله إحالة إذا أفسدته... وتحوّل عن الشيء: زال عنه إلى غيره... وأحال عليه: استضعفه. وأحال الذئب على الدم: أقبل عليه... وأحال عليه الماء: أفرغه... والحوال كلُّ شيء حال بين اثنين، يُقال هذا حوَالٌ بينهما أي حائل بينهما كالحاجز والحجاز. حُلَّت بينه وبين الشّرّ أحوال أشدّ الحوّل والمحال...»<sup>12</sup>

وحول الشيء أي غيره، أو نقله من مكان إلى آخر. وحول الأرض أي زرعها حولاً وتركها حولاً للتقوية. والشيء غيره من حال إلى حال. واستحال الشيء: أي تحول. واستحال: اعوج بعد استواء.<sup>13</sup>

فالإحالة لغة إذن هي الإقامة، العدول والتحول، الإفساد، الاستضعاف، الإقبال، الحجز، النقل، الزرع، الاعوجاج... إلخ

2.3. اصطلاحاً :

كانت تعريفات العلماء والباحثين أكثر ما تكون متقاربة من حيث المضمون مع بعض الاختلاف في المصطلح عند بعضهم، فالإحالة كما عرّفها محمد خطابي خاصيةً في كل لغة طبيعية، وهي علاقة دلالية لا تخضع لقيود نحوية وإنما تخضع لقيود مستقلة في وجوب تطابق العنصر المحيل والعنصر المحال إليه في الخصائص الدلالية<sup>14</sup>، أما سعيد حسن بحيري في تعريفه للإحالة ذكر أنها تمثل قسماً مهماً في تشكيل بناء النص، وقد درّسها النحاة من خلال الضمائر، وأسماء الإشارة والأسماء الموصولة وعناصر معجمية أخرى، إضافة إلى الإضافات التي لحظها المفسرون في تفسيراتهم للنص القرآني الذي تركز البحث عليه عندهم.<sup>15</sup>

أما أحمد عفيفي فقد عرض تعريف الإحالة عند كل من "جون ليونز" الذي مفاده أنّ الإحالة هي العلاقة القائمة بين الأسماء والمسميات. كما أورد تعريفها عند هالداي ورقية حسن انطلاقاً ممّا ذكره محمد خطابي، وأورد أيضاً مفهومها عند الأزهر الزناد، وقد انتهى إلى تعريف يراه أكثر شمولاً ودقة وهو «الإحالة ليست شيئاً يقوم به تعبير ما، ولكنها شيء يمكن أن يحيل عليه شخص ما باستعماله تعبيراً معيناً، وعلى هذا فللمتكلم أو الكاتب الحق في الإحالة حسب إرادته ويبقى دور المحلّل في فهم ذلك حسب النص والمقام.»<sup>16</sup> فهو يرفض أن يقتصر مفهوم الإحالة على ما يتحكّم به النص أي داخل النص وإنما السياق الخارجي، وإرادة المؤلف لها دور فاعل في استخدام الإحالة والتحكّم في توجيهها.

وعليه فيمكن أن نخلص إلى أنّ الإحالة هي رابطة أو أداة من أدوات الاتساق النصي، التي تجعل منه بنية واحدة تسهم بقدر كبير في تلاحم مكوناته جملاً وتراكيب، وفهم دلالاته سواء في بنيته الداخلية، أو من خلال العودة إلى سياقاته الخارجية انطلاقاً من عنصرَيْها الرئيسيين العنصر الإشاري والعنصر الإحالي.

4. أنواع الإحالة:

لها نوعان: إحالة مقامية وإحالة نصية

1.4. الإحالة المقامية: (إلى خارج النص) Exophora، وهي إحالة عنصر لغويّ إحالي على عنصر إشاري غير لغويّ موجود في المقام الخارجي، كأنّ يُحيل ضمير المتكلم المفرد على ذات صاحبه المتكلم، حيث يرتبط عنصر لغويّ إحالي بعنصر إشاري غير لغويّ هو ذات المتكلم، ويمكن أن يشير عنصر لغويّ إلى المقام ذاته، في تفاصيله أو مجملًا إذ يمثل كائناً أو مرجعاً موجوداً مستقلاً بنفسه، فهو يمكن أن يُحيل عليه المتكلم.<sup>17</sup>



2.4. الإحالة النطية: (داخل النص) Endophora: وهي إحالة على العناصر اللغوية الواردة في الملفوظ، سابقة كانت أو لاحقة، فهي إحالة نصية، ولها قسمان:

أ- إحالة قبلية: (على السابق) أو إحالة بالعودة Anaphora: وهي تعود على مفسر سبق التلّفظ به، وفيها يجري تعويض لفظ المفسر الذي كان من المفروض أن يظهر حيث يرد المضمّر، وليس الأمر كما استقرّ في الدرس اللغوي، إذ يعتقد أنّ المضمّر يعوّض لفظ المفسر المذكور قبله، فتكون الإحالة بناء للنص على صورته التامة التي كان من المفروض أن يكون عليها، فهي تحليل جديد له من حيث هي بناء جديد له، وتعدّ الإحالة قبلية أكثر دوراناً في الكلام<sup>18</sup>. ومثالها: (محمد ركب الدراجة لكنّ عليّاً لم يركبها)، فالضمير (ها) يشير إلى (الدراجة)، وبهذا أبدل الاسم بالضمير، وبعض الأفعال تمثّل الوظيفة الإحالية نفسها، خاصّة الفعل (do) في الإنجليزية مثل: (محمد صلى الفجر وكذلك فعل عليّ)، ومن الممكن أن تكون الإحالة بتكرار كلمة واحدة أو عبارة واحدة في جملتين متعاقبتين<sup>19</sup>.

ب- إحالة بعدية (على اللاحق) Cataphora: وهي تعود على عنصر إشاريّ مذكور بعدها في النصّ ولاحق عليها، من ذلك ضمير الشأن في العربية، أو غيره من الأساليب<sup>20</sup>. ويُعرّف علماء اللغة هذا المصطلح بأنّه استعمال كلمة، أو عبارة تشير إلى كلمة أخرى، أو عبارة أخرى سوف تستعمل لاحقاً في النص، أو المحادثة، ومثاله قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾<sup>21</sup>، فالضمير (هو) مُحيل إلى لفظ الجلالة (الله)<sup>22</sup>.

##### 5. نصّ الحديث النبوي:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّهُ قَالَ قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَنْ أَسْعَدُ النَّاسِ بِشَفَاعَتِكَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لَقَدْ ظَنَنْتُ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ أَنْ لَا يَسْأَلَنِي عَنْ هَذَا الْحَدِيثِ أَحَدٌ أَوْلَ مِنْكَ، لِمَا رَأَيْتُ مِنْ حِرْصِكَ عَلَى الْحَدِيثِ، أَسْعَدُ النَّاسِ بِشَفَاعَتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، خَالِصاً مِنْ قَلْبِهِ أَوْ نَفْسِهِ»<sup>23</sup>

1.5. المعنى الإجمالي للحديث:

يدلّ الحديث الشريف على أنّه لا يسعد بشفاعة النبي ﷺ يوم القيامة إلاّ مَنْ قال لا إله إلاّ الله خالصاً من قلبه أو نفسه<sup>24</sup>. وأهل الإخلاص هم أهل التصديق بوحداية الله ورسله لقوله عليه السلام: (خالصاً من قلبه أو نفسه)<sup>25</sup>. هذا الحديث جاء جواباً للسؤال الذي طرحه أبو هريرة، رضي الله عنه على النبي ﷺ عن أسعد الناس يوم القيامة، فكان جوابه ﷺ له<sup>26</sup> مُوضّحاً ذلك، أنّه يشفع في الخلق لإراحتهم من هول الموقف، ويشفع في بعض الكفار بتخفيف العذاب كما صحّ في حقّ أبي طالب، ويشفع في بعض المؤمنين بالخروج من النار بعد أن دخلوها، وفي بعضهم بعدم دخولها بعد أن استوجبوا دخولها، وفي بعضهم بدخول الجنة بغير حساب، وفي بعضهم برفع الدرجات فيها، فظهر الاشتراك في السعادة بالشفاعة، وأنّ أسعدهم بها المؤمن المخلص<sup>27</sup>.

## 2.5. طَوْرُ الإِحَالَةِ وَأَثَرُهَا فِي الْحَدِيثِ الشَّرِيفِ:

هذا الحديث النبويّ يبيّن فيه الرسول ﷺ أسعد الناس وأظفرهم بشفاعته، المؤمنون المخلصون من يؤمن بقلبه، وينطق لسانه بـ " لا اله إلا الله " كلمة الإسلام وكلمة التوحيد وأول أركانه وأهمّها باب الشفاعة ومفتاح الجنة<sup>28</sup>. فالخطاب في هذا النصّ مُوجّه من المصطفى صاحب الرسالة الربّانية إلى المخاطب سائله أبي هريرة رضي الله عنه، المتلقّي لهذا البيان إذ أنّ هذا الحديث جاء في سياق التوضيح والجواب بين سائل ومُجيبٍ حوّل فئة من الناس، متّسق المبنى مُنسجم المعنى، وقد ارتكز هذا النصّ الحديثي في بنائه على أربعة مراجع دارت حولها مختلف أدوات الربط الإحاليّة، وعادت إليها، وقد تمثّلت فيما يأتي:

- المرجع الأول: الرسول محمد ﷺ الذات الفاعلة المنشئة للنص، المُرسَل إلى الناس كافة المكلّف من ربّ العزة، ارتبط موضوع النصّ به ليس لكونه قائله فحسب، بل لأنّه هو صاحب الشفاعة، والفضل الذي خصّه به ربنا عزّ وجلّ عن سائر الأنبياء والمرسلين<sup>29</sup>.

- المرجع الثاني: أبو هريرة رضي الله عنه الصحابيّ الجليل المُشارك في بناء النصّ، الراوي عن النبيّ ﷺ خمسة آلاف وثلاثمئة وأربعة وسبعين حديثاً<sup>30</sup>. وحضوره في النصّ كان صريحاً من خلال نداء النبيّ ﷺ له قائلاً: ( يا أبي هريرة)، إضافة إلى ضمائر المخاطب العائدة إليه.

- المرجع الثالث: هو الفئة من الناس المخصوصة بالسعادة يوم القيامة (أسعد الناس) وهو محور سؤال أبي هريرة رضي الله عنه، واستعمل لفظ (أسعد)، ولم يقل (أهل شفاعتك) لأنّ هؤلاء المشفوع فيهم أصناف مختلفة، منهم المؤمنون المخلصون، ومنهم المؤمنون الغصاة، ومنهم غير ذلك، فمنهم من يدخلون النار بذنوبهم، ومنهم من يخرج منها بعد القصاص بغير شفاعته، ومنهم من يخرج بالشفاعة<sup>31</sup>.

- المرجع الرابع: يتمثّل في لفظ (الحديث) الذي خصّه الرسول ﷺ بالذكر بعد اسم الإشارة لما فيه من الفوائد الجليلة في الإيمان، وتزكية النفس، وهو مُحال إليه داخلي لذكره. فالآتساق النصّي في هذا الحديث النبويّ يبدو واضحاً في دلالاته من حيث مَقْصِدِ النصّ وموضوعه كرسالةٍ ومحتوى وغاية. فطرفا العملية التواصلية بين مُرْسِلِ مُنْشِئِ النصّ هو محمد ﷺ ومُتَلَقِّ مُسْتَمِعِ للرسالة هو أبو هريرة رضي الله عنه، إضافة إلى ذلك ما قامت به الروابط الإحاليّة في نسج هذا التماسك، وتوزّعها على هذه المراجع الأربعة. وتوضّح ذلك فيما يأتي:

## 1.2.5. الإِحَالَةُ الْأُولَى:

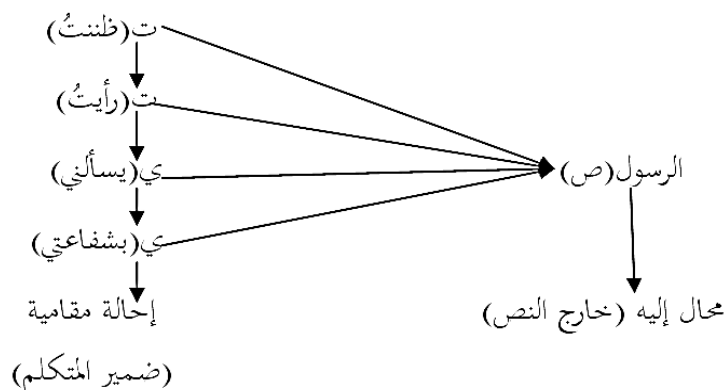
كما ذكرنا فيما سبق يُعَدُّ الرسولُ محمد ﷺ الطرف الأول، ومُنْشِئِ النصّ، والذات الفاعلة، وعلى الرّغم من ذلك فلم يُدكّر صراحةً في النصّ، وحضوره يُفهم من السياق المقامي ومناسبة الحديث الشريف، وقد عادت إليه الحالات الضميرية الضمائر الشخصية المتمثلة في الضمير العائد إلى ذات المتكلّم، وهي أربعة ضمائر:

- تاء المتكلم (ت) في قوله ﷺ: (ظننتُ) إذ اتصل بالفعل ظنّ الدال في هذا السياق اللغوي على اليقين والاعتقاد، لا على الرّيب والشك للقربة الدالة على ذلك<sup>32</sup>.

- تاء المتكلم المتصل بالفعل (رأيتُ)، والرؤية في تصوّرنا قد تكون رؤية حسية لما رآه النبي ﷺ من سؤال أبي هريرة وإلحاحه على العلم، كما يمكن أن تكون قلبية بمعنى وجدّت وألّفت من حزبٍ ورغبة في الحديث.

- ياء المتكلم الضمير المتصل بالفعل (يسأل) والاسم (شفاعة) في قوله ﷺ: (يسألني) و(بشفاعتي) دلّ الأوّل على النبي ﷺ المفعول به الموجه إليه السؤال، ودلّ الثاني على نسبة الشفاعة إليه وهو مضاف إليه، من ضمائر الملكية<sup>33</sup>.

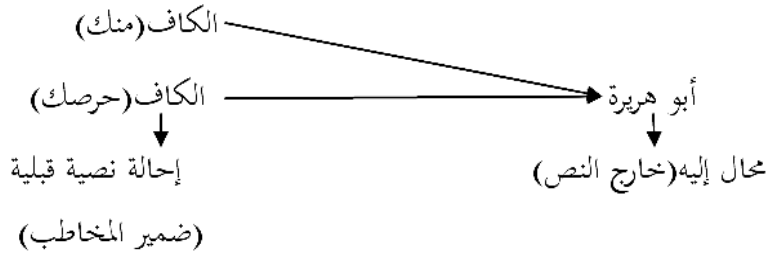
فعلى الرغم من أن اسم الرسول ﷺ لم يُذكر صراحةً في جمل الحديث فإن مرجعية ضمائر المتكلم إليه واضحة صريحة، من خلال مناسبة الحديث، وفي سنده في قول أبي هريرة: (يا رسول الله من أسعد الناس؟ قال رسول الله...)، فالضمائر الشخصية العائدة على المتكلم تمثل عنصرًا إشاريًا غير لغوي موجود في المقام الخارجي للنص - وهو الذات المنشئة للنص - حيث يرتبط فهم مرجع الضمير أو العنصر الإحالي بتحديد العنصر الإشاري الذي يعود إليه في خارج النص، والذي يُعين على هذا التحديد الدقيق للعلاقة الرابطة بين الضمير والمحال إليه هو السياق<sup>34</sup>. ويمكن تمثيل الإحالات الضميرية العائدة على الرسول ﷺ كما يأتي:



إنّ ما يمكن ملاحظته توزع الإحالات الضميرية الأربعة العائدة على الرسول ﷺ وانتشارها في سلسلة الجمل المكوّنة للنص (ظننت، يسألني، رأيت، أسعد الناس بشفاعتي) هذا مؤشّر على دورها كوسيلة لغوية من الوسائل التي تُحقّق التابع الخطّي للجمل على المستوى التركيبي، وتأكيد الترابط الدلالي بين دلالات القضايا في الأبنية الكبرى<sup>35</sup>، فارتبطت تمفصلات النصّ الحديثي فيما بينها من ناحية، كما ارتبطت بصاحب النص وقائله (خارج النص)، وهو الذات الفاعلة المنشئة له، علاوة على ارتباط محور موضوع النصّ دلاليًا، وحلّ الإشكال والسؤال المطروح بذاته عليه الصلاة والسلام.

## 2.2.5. الإحالة الثانية:

تتمثل في الضمائر الشخصية ضمائر المخاطب العائدة إلى الصحابي الجليل أبي هريرة رضي الله عنه، وهي كَأَفِ الخِطَابِ فِي قَوْلِهِ ﷺ: (مَنْكَ)، و(حَرْصَكَ) استعمل هذان الضميران الإحاليان في سياق مدح النبي العمل لصاحبه أبي هريرة، وتعظيمه له لأنه أصَابَ بِسْؤَالِهِ كَنْزًا عَظِيمًا مِنْ أَدَلَّةِ الْإِيمَانِ وَعِلْمِ الْآخِرَةِ، فَقَدْ جَعَلَهُ أَوَّلَ مَنْ يَسْأَلُ عَنْ هَذَا الْحَدِيثِ لِلْعَمَلِ الَّذِي صَدَرَ عَنْهُ، وَهُوَ الْحَرْصُ عَلَى الْعِلْمِ وَالْحَدِيثِ<sup>36</sup>، لَقَدْ بَلَغَ أَبُو هَرِيرَةَ هَذِهِ الدَّرَجَةَ لِأَنَّ الْحَرِيصَ عَلَى الْخَيْرِ وَالْعِلْمِ يَبْلُغُ بِحَرْصِهِ إِلَى أَنْ يَسْأَلَ عَنْ غَامِضِ الْمَسَائِلِ، وَدَقِيقِ الْمَعَانِي، فَالْمَسَائِلُ الْغَامِضَةُ وَالْمَعَانِي اللَّطِيفَةُ لَا يَسْأَلُ عَنْهَا إِلَّا رَاسِخٌ بِحَاثٍ، فَيَكُونُ لَهُ أَجْرُهَا وَأَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا إِلَى الْيَوْمِ الْقِيَامَةِ.<sup>37</sup> فَضَمِيرُ الْمَخَاطَبِ الْكَافُ يُعَدُّ إِحَالَةً نَصِيَّةً قَبْلِيَّةً أَدَّى دَوْرَهُ فِي التَّعْبِيرِ عَنْ هَذَا الْمَعْنَى، وَقَدْ ارْتَبَطَ بِالْعَنْصَرِ الْإِشَارِيِّ الَّذِي سَبَقَ التَّلْفُظُ بِهِ فِي السِّيَاقِ اللَّغْوِيِّ الدَّاخِلِيِّ لِلنَّصِّ فِي قَوْلِهِ ﷺ: (يَا أَبَا هَرِيرَةَ)، يُمْكِنُ تَمَثُّلُهَا فِي الْمَخَطَّطِ الْآتِي:

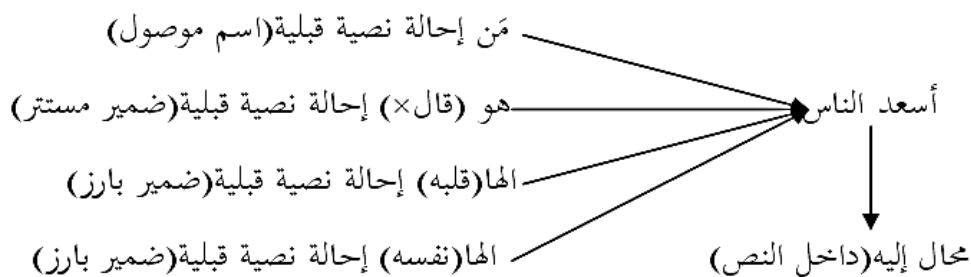


## 3.2.5. الإحالة الثالثة:

هي مجموعة الروابط الإحالية العائدة على المرجع الثالث السابق التلظ به (أسعد الناس) وهو محال إليه داخلي، فالإحالات الدالة عليه تنوعت بين الضمائر الشخصية، واسم الموصول. فالإحالة الموصولة (مَنْ) اسم موصول للعام وللعاقل غالبًا، وهو من جملة المعارف لأنه موضوع على أن يستعمله المتكلم به في معلوم عند المخاطب بواسطة جملة الصلة التي يشترط فيها أن تكون معهودة للمخاطب.<sup>38</sup> ويشارك بقية أدوات الاتساق الإحالية في عملية التعويض، وهي من الألفاظ الكنائية لا تحمل دلالة خاصة، وكأنها جاءت تعويضًا عما تُحِيلُ إليه، كما تقومُ بالربط الاتساقِي مِنْ خِلَالِ ذَاتِهَا، وَمُرْتَبِطَةٌ بِمَا يَأْتِي بَعْدَهَا مِنْ صِلَةِ الْمَوْصُولِ الَّتِي تَصْنَعُ رِبْطًا مَفْهُومِيًّا بَيْنَ مَا قَبْلَ (مَنْ) وَمَا بَعْدَهَا.<sup>39</sup> فَقَدْ أَحَالَ الْأِسْمُ الْمَوْصُولُ (مَنْ) فِي هَذَا الْحَدِيثِ عَلَى الْمَرْجِعِ الْمَذْكُورِ سَابِقًا فِي قَوْلِهِ ﷺ (أَسْعَدُ النَّاسِ)، فَهُوَ إِحَالَةٌ نَصِيَّةٌ قَبْلِيَّةٌ فِي مَوْضِعِ خَبَرِ الْمَبْتَدَأِ الَّذِي هُوَ (أَسْعَدُ)<sup>40</sup>، أَدَّتْ دَوْرَهَا فِي تَحْقِيقِ التَّرَابُطِ النَّصِيِّ بَيْنَ مَا بَعْدَهَا (قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ) بِمَا قَبْلَهَا (أَسْعَدُ النَّاسِ)؛ لِأَنَّ السَّعَادَةَ مَقْرُونَةٌ بِالْيَقِينِ بِالْقَلْبِ، وَالنُّطْقِ بِاللِّسَانِ بِعِبَارَةِ التَّوْحِيدِ، وَالظَّفَرِ بِشَفَاعَتِهِ ﷺ لَا يَتَحَقَّقُ إِلَّا بِذَلِكَ

وعلى المرجع نفسه (أسعد الناس) عادت الضمائر الشخصية الثلاثة المجتمعة في جملة صلة الموصول (قال لا إله إلا الله بقلبه ونفسه) إذ تمثلت في ضمير الغائب المستتر المقدر بـ (هو) في (قال×) وضمير

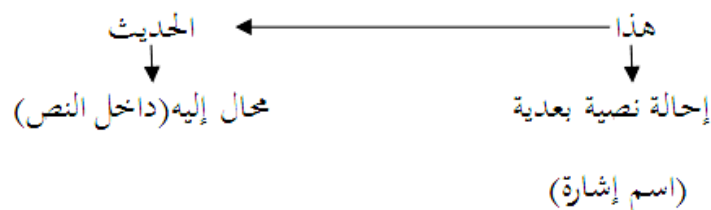
الغائب البارز المتصل (الهاء) في (قلبه)، و(نفسه)، فهاته الضمائر أدت دورها كعنصر إحاليّ عوّض مُكوّنًا آخر المذكور سابقا، فهو ينوب عنه ويؤدّي معناه ويحمل جملة المقولات التي يحملها مُفسّره الجنس والعدد، فهو صدى لغيره من وجه، وحامل لها لا يتوفّر في مُفسّره من وجه آخر<sup>41</sup>. فضلاً عمّا قامت به الضمائر الشخصية في التعويض والإيجاز، فقد أسهمت مع الإحالة الموصولة (مَنْ) بربط مكونات الجملة الاسمية سواء أكان الربط على مستوى الجملة الواحدة، أو على مستوى تتابع الجمل، كلمات كانت (قلب)، (نفس) أو جملا (مَنْ قال...) و(قال...)، فهي جميعًا تعودُ على مُحالٍ إليه واحد (أسعد الناس)، فهي مرتبطة به شكلاً ودلالةً تحقّق بذلك الاتساق النصي لهذه الجملة الاسمية بين وحداتها الدلالية، ومكوّناتها التركيبية. ويمكن تمثيلها كالآتي:



#### 4.2.5. الإحالة الرابعة:

هي اسم الإشارة (هذا) المستعمل للمذكر القريب،<sup>42</sup> وهو إحالة نصية بعدية عاد إلى محالٍ إليه تأخّر اللفظ به وهو (الحديث). في قوله ﷺ (... لا يسألني عن هذا الحديث...)، فضمير الإشارة هنا أدّى وظيفته في الربط على مستوى الجملة الواحدة بين المفسّر والمفسّر، بين الإحالة والمحالٍ إليه، فالإحالة إحالة إلى القريب وهو (الحديث)، وفي ذكره والإحالة إليه إشارة من النبي ﷺ إلى فضل هذا الحديث عن سائر الأحاديث؛ لأنه ﷺ قد أشار إليه بالأفضلية وخصّهُ من بين الأحاديث بقوله: « أن لا يسألني عن هذا الحديث أحد... » فلو لم يكن لهذا الحديث مزية على غيره من الأحاديث لما أشار إليه، وجعله أولى به من غيره.<sup>43</sup>

ويمكن تمثيلها في المخطط الآتي:



## 6. خاتمة:

من خلال هذه الدراسة التي استهدفت الكشف عن حضور الروابط الإحالية وفاعليتها في واحدٍ من الأحاديث النبوية الشريفة حديث "الشفاعة يوم القيامة" كأمّودج، وهو الحديث المبني بناءً حوارياً في حسن تركيبه، وبراعة نظمه، وبديع رصفه، وتنوّع أسلوبه، توصلنا إلى جملة من النتائج نُجملها في ما يأتي:

- النبيّ محمد ﷺ اتخذ من الحوار أسلوباً ناجحاً في الدعوة إلى الله، واعتمد في كثيرٍ من الأحيان على السؤال والجواب، وهو وسيلة من وسائل التشويق لمعرفة الإجابة وتثبيت المعلومة في النفوس، كما أنّ الحوار النبويّ خطابٌ للإنسان بكلّ جوانبه وفي جميع شؤون حياته، باعتباره من أحسن الوسائل الموصلة إلى الإقناع وتغيير الاتجاه الذي يدفع إلى تعديل السلوك إلى الأفضل، لأنّ الحوار ترويضٌ للنفوس على قبول آراء الآخرين ومشاركتهم الرأي وتبادل الأفكار والقناعات. كما كان النبيّ ﷺ يهدف بحواره كشف جوهر حقيقة الإسلام، وغرس الإيمان الصادق في نفوس الصحابة، والمحبة الخالصة لله ولرسوله، وتبشيرهم بالشفاعة لكلّ مؤمن بالله وبرسوله بقلبه وجوارحه.

- أنّ الإحالة هي رابطة وأداة من أدوات الاتساق النصي التي تجعل من النصّ بنيةً واحدةً تسهم بقدر كبير في تلاحم مكوناته جملاً وتراكيب، وفهم دلالاته سواء في بنيته الداخلية أو من خلال العودة إلى سياقاته الخارجية انطلاقاً من عنصرَيْها الرئيسين العنصر الإشاري والعنصر الإحالي. ولها قسمان: نصيّة (داخلية)، ومقامية (خارجية)، والنصيّة تنفّرع بدورها إلى إحالة قبيلة وأخرى بعدية، كما أنّ للإحالة أربعة عناصر أو أدوات وهي: الضمائر، وأسماء الإشارة، وأدوات المقارنة، واسم الموصول .

- في هذا النصّ النبويّ بلغت الروابط الإحالية التي عملت على تحقيق تماسكه واتساق بنيته إحدى عشرة إحالة، توزعت بين أربعة مراجع: المرجع الأول الرسول ﷺ، دلّت عليه أربعة روابط ضميرية ضمائر شخصية للمتكلم، حيث توزعت عبر تسلسل جمل الحديث، وارتباطها بذاته ﷺ ارتباط السؤال بالجواب، وتعلّق السعادة بشفاعته. أمّا المرجع الثاني (أبوهريرة) ذكّر في النصّ، كما أحال إليه ضميران شخصيان للمخاطب، (وأسعد الناس) المرجع الثالث وقد دلّت عليه أربعة روابط إحالية، ثلاث ضمائر شخصية للغائب واسم موصول بعد أن سبق التلفظ به في النصّ، أمّا الإحالة الأخيرة فهي اسم الإشارة (هذا) عاد على المرجع الرابع المُشار إليه لفظ (الحديث) الذي خصّه الرسول ﷺ بالذكر بعد اسم الإشارة لما فيه من الفوائد الجليلة في الإيمان، وتزكية النفس، وهو مُحال إليه داخلي لذكره.

فهذا الحضور المعبر للروابط الإحالية في حديث شفاعته ﷺ والمتنوّعة بين الضمائر والإشارة والموصول مع تعدّد العناصر الإشارية في النصّ شكّل منه نسيجاً نصياً، ارتبطت عناصره، وتلاحمت مكوناته كلماتٍ وجملاً، فتحقّق فيه الاتساق النصّي، فضلاً على كونه رسالة نصيّة جاء جواباً لسؤال وتوضيحاً لإبهام، فمحمد ﷺ هو المُجيب وهو المُوجّه والمُرشّد، وهو المُحاور، وهو في كلّ الحالات

المرسل، وأبو هريرة الصحابي الجليل هو السائل، وجماعة الصحابة أو سائر المؤمنين هم المتلقي أو المُرسَل إليه. والسعادة بشفاعته، وقول لا إله إلا الله هو جوهر الموضوع ومحور الرسالة. فالحضور المكثف للروابط الإحالية في هذا النص الحديثي كان بمثابة همزة الوصل وأداة الربط لأجزاء الحوار النبوي، وما حققه فيه من صلات قوية لفظية كانت أو معنوية باتساق بنيته وتماسكه الشكلي والدلالي معًا.

#### 7. قائمة المصادر والمراجع:

##### 7.1. المؤلفات:

- القرآن الكريم ورش عن نافع
- إبراهيم مصطفى وآخرون، 1972م، المعجم الوسيط، ط2، القاهرة، مصر، مجمع اللغة العربية، الإدارة العامة للمعجمات في إحياء التراث
- ابن أبي جمرة الأندلسي عبد الله، 1434هـ/2013م، بهجة النفوس وتحليلها بمعرفة مالها وما عليها شرح مختصر صحيح البخاري، تح وتع عادل أحمد إبراهيم، ط1، مكتبة فياض للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة مصر
- ابن بطال أبو الحسن علي، دت، شرح صحيح البخاري، ضبط وتعليق أبو تميم ياسر ابن إبراهيم، دط، الرياض السعودية، مكتبة الرشد
- ابن منظور أبو الفضل محمد، 1419هـ/1999م، لسان العرب، اعت وتص أمين محمد عبد الوهاب ومحمد الصادة العبدوي، ط3، بيروت، لبنان، دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي
- ابن هشام الأنصاري أبو محمد عبد الله، 2004م، هامش شرح قطر الندى وبل الصدى، تح محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة مصر، دار الطلائع للنشر والتوزيع والتصدير
- أبو الحسين مسلم، 1427هـ/2006م، صحيح مسلم، عناية أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، ط1، المملكة العربية السعودية، دار طيبة للنشر والتوزيع
- أحمد محمد عبد الراضي، 2010م، المعايير النصية في القرآن الكريم، ط1، القاهرة مصر، مكتبة الثقافة الدينية
- الأنباري محمد بن القاسم، الأضداد، 1427هـ/2006م، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1، بيروت لبنان، المكتبة العصرية
- بحيري سعيد حسين، 1426هـ/2005م، دراسات لغوية تطبيقية في العلاقة بين البنية والدلالة، ط1، القاهرة مصر، مكتبة الآداب
- البخاري محمد بن إسماعيل، 1430هـ/2010م، صحيح البخاري، ترق وترت محمد فؤاد عبد الباقي، ط1، القاهرة مصر، دار ابن حزم
- خضر السيد علي، 1431هـ، الحوار في السيرة النبوية، المملكة العربية السعودية رابطة العالم الإسلامي المركز العالمي للتعريف بالرسول ﷺ.
- خطابي محمد، 2006م، لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب، ط2، الدار البيضاء المغرب، المركز الثقافي العربي
- الزناد الأزهر، 1993م، نسيج النص بحث في ما يكون به الملفوظ نصًا، ط1، الدار البيضاء المغرب،

- المركز الثقافي العربي
- الشاوش محمد، 1421هـ/2001م، أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية العربية "تأسيس نحو النص"، ط1، بيروت لبنان، المؤسسة العربية للتوزيع
- شبايك عيد محمد، الحوار في الحديث النبوي تراكيه وصوره، القاهرة مصر، دار حراء
- ابن بطال أبو الحسن علي، دت، شرح صحيح البخاري، ضبط وتعليق أبو تميم ياسر ابن إبراهيم، دط، السعودية مكتبة الرشد الرياض
- الشنواني محمد بن علي، هامش مختصر صحيح البخاري، القاهرة مصر، مكتبة التراث الإسلامي
- الصويان أحمد بن عبد الرحمان، 1413هـ، الحوار أصوله المنهجية وآدابه السلوكية، ط1، الرياض السعودية، دار الوطن
- عتر نور الدين، 1434هـ/2013م، في ظلال الحديث النبوي ومعالم البيان النبوي، ط1، القاهرة مصر، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة
- العسقلاني ابن حجر، 2012م، فتح الباري، تخريج هاني الحاج، ط3، القاهرة مصر، المكتبة التوفيقية للطباعة
- عفيفي أحمد، دت، الإحالة في نحو النص، دط، القاهرة مصر، كلية دار العلوم جامعة،
- عفيفي أحمد، 2001م، نحو النص اتجاه جديد في الدرس النحوي، ط1، القاهرة مصر، مكتبة زهراء الشرق
- الغلاييني مصطفى، 1434هـ/2013م، جامع الدروس العربية، تح وتع منصور علي عبد السميع وثناء محمد سالم ومحمد محمود القاضي، ط2، القاهرة مصر، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة
- الفقي صبحي إبراهيم، 1431هـ/2000م، علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق، دراسة تطبيقية على السور المكية، ط1، القاهرة، مصر، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع
- فيصل المناع عرفات، 2013م، السياق والمعنى دراسة في أساليب النحو العربي، ط1، الجزائر، منشورات الاختلاف
- كومي فايز احمد محمد، 2008م، مقال "أثر الروابط في البناء النصي"، مجلة علوم اللغة دراسات علمية محكمة كتاب دوري، القاهرة مصر، جامعة عين شمس، دار الغريب للطباعة والنشر والتوزيع، مج 11، ع 3
- محمد خليفة حسن أحمد، 1429هـ/2008م، الحوار منهجاً وثقافة، ط1، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية مركز البحوث والدراسات
7. 2. الأطروحات:
- الحساني علوة بنت عابد عبد الله، 1429هـ/1430هـ، مذكرة ماجستير الحوار في الحديث النبوي الشريف دراسة تحليلية بلاغية لأحاديث مختارة، كلية الآداب والعلوم الادارية للبنات مكة السعودية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة السعودية
- عثمان ضمرة معن محمود، 2005م، الحوار في القرآن الكريم أطروحة ماجستير، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، نابلس فلسطين
7. 3. المقالات:
- عودة عبد الله، 2020م، الحوار في السنة النبوية ودوره في محاربة التطرف، مجلة جامعة النجاح للأبحاث (العلوم الإنسانية)، كلية الشريعة جامعة النجاح الوطنية، نابلس فلسطين، مج 34 (12)



## 7. 4. المداخلات:

- يونس قدوري عويد، 2019/4، الهدف الأساس لمبدأ الحوار في السنة النبوية المطهرة التربية والتعليم أنموذجًا، في المؤتمر العلمي السنوي الثامن الذي عقد في كلية العلوم الإسلامية جامعة بغداد بتاريخ 3-2018  
<https://www.researchgate.net/publication/325361728>

## 7. 5. مواقع الانترنت:

- عبد العزيز فتح الله عبد الباري، مقال "التماسك النصي في الحديث النبوي الشريف"، شبكة الألوكة أفاق الشريعة دراسات شرعية علوم الحديث، الموقع الالكتروني  
[/http://www.alukah.net/sharia/0/8019](http://www.alukah.net/sharia/0/8019)

## 8. الحواشي والإحالات:

<sup>1</sup> ينظر: الزناد الأزهر، 1993م، نسيح النص بحث في ما يكون به الملفوظ نصًا، ط1، الدار البيضاء، المغرب، المركز الثقافي العربي، ص115.

<sup>2</sup> الشاوش محمد، 1421هـ/2001م، أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية العربية "تأسيس نحو النص"، ط1، بيروت لبنان، المؤسسة العربية للتوزيع، 965/2.

<sup>3</sup> فيصل المناع عرفات، 2013م، السياق والمعنى دراسة في أساليب النحو العربي، ط1، الجزائر، منشورات الاختلاف، ص180.

<sup>4</sup> ينظر: أحمد محمد عبد الراضي، 2010م، المعايير النصية في القرآن الكريم، ط1، القاهرة مصر، مكتبة الثقافة الدينية، ص99.

<sup>5</sup> أبو الحسين مسلم، 1427هـ/2006م، صحيح مسلم، عناية أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، ط1، المملكة العربية السعودية، دار طيبة للنشر والتوزيع، رقم (523/8) في أوائل أحاديث كتاب المساجد ومواضع الصلاة، ص237، وينظر: عتر نور الدين، 1434هـ/2013م، في ظلال الحديث النبوي ومعالم البيان النبوي، ط1، القاهرة مصر، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ص9.

<sup>6</sup> الصويان أحمد بن عبد الرحمان، 1413هـ، الحوار أصوله المنهجية وآدابه السلوكية، ط1، الرياض السعودية، دار الوطن، ص28

<sup>7</sup> ينظر: خضر السيد علي، 1431هـ، الحوار في السيرة النبوية، المملكة العربية السعودية رابطة العالم الإسلامي المركز العالمي للتعريف بالرسول ﷺ، ص37-43 وينظر: محمد خليفة حسن أحمد، 1429هـ/2008م، الحوار منهجاً وثقافة، ط1، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية مركز البحوث والدراسات، ص30-31

<sup>8</sup> عثمان ضمرة معن محمود، 2005م، الحوار في القرآن الكريم أطروحة ماجستير، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، نابلس فلسطين، ص23

<sup>9</sup> ينظر: عودة عبد الله، 2020م، الحوار في السنة النبوية ودوره في محاربة التطرف، مجلة جامعة النجاح للأبحاث (العلوم الإنسانية)، كلية الشريعة جامعة النجاح الوطنية، نابلس فلسطين، مج34(12)، ص2128-2131

<sup>10</sup> الحساني علوة بنت عابد عبد الله، 1429هـ/1430هـ، مذكرة ماجستير الحوار في الحديث النبوي الشريف دراسة تحليلية بلاغية لأحاديث مختارة، كلية الآداب والعلوم الادارية للبنات مكة السعودية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة السعودية، ص26

<sup>11</sup> يونس قدوري عويد، 2019/4، الهدف الأساس لمبدأ الحوار في السنة النبوية المطهرة التربية والتعليم أنموذجًا، في المؤتمر العلمي السنوي الثامن الذي عقد في كلية العلوم الإسلامية جامعة بغداد بتاريخ 3-2018  
<https://www.researchgate.net/publication/325361728>، تاريخ الاطلاع 9 أبريل 2021م، 11:00

- <sup>12</sup> ابن منظور أبو الفضل محمد، 1419هـ/1999م، لسان العرب، اعت وتص أمين محمد عبد الوهاب ومحمد الصادة العبدى، ط3، بيروت، لبنان، دار إحياء التراث العربى ومؤسسة التاريخ العربى، 398/3-404
- <sup>13</sup> ينظر: إبراهيم مصطفى وآخرون، 1972م، المعجم الوسيط، ط2، القاهرة، مصر، مجمع اللغة العربية، الإدارة العامة للمعجمات فى إحياء التراث، 1-192/2-193
- <sup>14</sup> ينظر: خطابى محمد، 2006م، لسانيات النصّ مدخل إلى انسجام الخطاب، ط2، الدار البيضاء المغرب، المركز الثقافى العربى، ص 16-17.
- <sup>15</sup> ينظر: بحيرى سعيد حسين، 1426هـ/2005م، دراسات لغوية تطبيقية فى العلاقة بين البنية والدلالة، ط1، القاهرة مصر، مكتبة الآداب، ص 96.
- <sup>16</sup> عفيفى أحمد، 2001م، نحو النصّ اتجاه جديد فى الدرس النحوى، ط1، القاهرة مصر، مكتبة زهراء الشرق، ص 116-117.
- <sup>17</sup> الزناد الأزهر، نسيح النص، ص 119، وينظر: خطابى محمد، لسانيات النصّ مدخل إلى انسجام الخطاب، ص 16-17.
- <sup>18</sup> ينظر: الزناد الأزهر، نسيح النص، ص 118-119.
- <sup>19</sup> ينظر: الفقى صبحى إبراهيم، 1431هـ/2000م، علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق، دراسة تطبيقية على السور المكية، ط1، القاهرة، مصر، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 39-38/1.
- <sup>20</sup> ينظر: الفقى صبحى إبراهيم، علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق، 40/1.
- <sup>21</sup> الإخلاص، الآية 1.
- <sup>22</sup> ينظر: الفقى صبحى إبراهيم، علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق، 40/1.
- <sup>23</sup> البخارى محمد بن إسماعيل، 1430هـ/2010م، صحيح البخارى، ترق وترت محمد فؤاد عبد الباقي، ط1، القاهرة مصر، دار ابن حزم، ص 22 وجاء فى: العسقلاني ابن حجر، 2012م، فتح الباري، تخريج هانى الحاج، ط3، القاهرة مصر، المكتبة التوفيقية للطباعة، (1/266): قيل يا رسول الله سقطت (قيل) للباقيين وهو الصواب ولعلها كانت قلت، فتصحفت، فقد أخرجه المصنّف فى الرقاق كذلك، وللإسماعيلي أنّه سأل، ولأبي نعيم أنّ أبا هريرة قال يا رسول الله.....).
- <sup>24</sup> ابن أبى جمرة الأندلسي عبد الله، 1434هـ/2013م، بهجة النفوس وتحليلها بمعرفة مالها وما عليها شرح مختصر صحيح البخارى، تح وتوعد عادل أحمد إبراهيم، ط1، مكتبة فياض للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة مصر، 1/244.
- <sup>25</sup> ينظر: شرح صحيح البخارى، ابن بطال، ضبط وتعليق أبو تميم ياسر ابن إبراهيم، مكتبة الرشد الرياض، السعودية، (دط)، (د.ت)، 1/176.
- <sup>26</sup> ينظر: السنوانى محمد بن علي، هامش مختصر صحيح البخارى، القاهرة مصر، مكتبة التراث الإسلامى، ص 47-58.
- <sup>27</sup> ينظر: العسقلاني، فتح الباري، 1/266.
- <sup>28</sup> ينظر: شبايك عيد محمد، الحوار فى الحديث النبوي تراكيبه وصوره، القاهرة مصر، دار حراء، ص 109.
- <sup>29</sup> قال رسول الله ﷺ: «إذا كان يوم القيامة ماج الناس فى بعض فيأتون آدم فيقولون: اشفع لنا إلى ربك. فيقول: لست لها، ولكنّ عليكم بإبراهيم فإنّه خليل الرحمان، فيأتون إبراهيم فيقول: لست لها ولكنّ فيأتون عيسى، فيقول: لست لها، ولكنّ عليكم بمحمد ﷺ، فيأتوني، فأقول: أنا لها....». هذا الحديث من صحيح البخارى، كتاب التوحيد، باب كلام الرب عزّ وجلّ يوم القيامة مع الأنبياء وغيرهم، [رقم 7510]، ص 893.
- <sup>30</sup> ينظر: السنوانى، هامش مختصر صحيح البخارى، ص 57.
- <sup>31</sup> ينظر: السنوانى، المصدر نفسه، ص 58، و ابن أبى جمرة، بهجة النفوس، 1/246، والعسقلاني، فتح الباري، 1/266.
- <sup>32</sup> ينظر: ابن أبى جمرة، بهجة النفوس، 1/249. والأنباري محمد بن القاسم، الأضداد، 1427هـ/2006م، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1، بيروت لبنان، المكتبة العصرية، ص 20.

- <sup>33</sup> ينظر: خطابي محمد، لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب، ص18.
- <sup>34</sup> ينظر: عبد العزيز فتح الله عبد الباري، مقال "التماسك النصي في الحديث النبوي الشريف"، شبكة الألوكة أفاق الشريعة دراسات شرعية علوم الحديث، الموقع الإلكتروني <http://www.alukah.net/sharia/0/8019> تاريخ 31 /05 /2015، ص 12 وينظر: الزناد الأزهر، نسيج النص، ص 119.
- <sup>35</sup> ينظر: كومي فايز احمد محمد، 2008م، مقال "أثر الروابط في البناء النصي"، مجلة علوم اللغة دراسات علمية محكمة كتاب دوري، القاهرة مصر، جامعة عين شمس، دار الغريب للطباعة والنشر والتوزيع، مج 11، ع 3، ص 53.
- <sup>36</sup> ينظر: ابن بطال أبو الحسن علي، د.ت، شرح صحيح البخاري، ضبط وتعليق أبو تميم ياسر ابن إبراهيم، دط، الرياض السعودية، مكتبة الرشد، 175/1.
- <sup>37</sup> ينظر: ابن بطال أبو الحسن علي، المصدر نفسه، 175/1
- <sup>38</sup> ينظر: ابن هشام الأنصاري أبو محمد عبد الله، 2004م، هامش شرح قطر الندى وبل الصدى، تح محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة مصر، دار الطلائع للنشر والتوزيع والتصدير، ص 111. والغلاييني مصطفى، 1434هـ/2013م، جامع الدروس العربية، تح وتو منصور علي عبد السميع وثناء محمد سالم ومحمد محمود القاضي، ط2، القاهرة مصر، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ص 136-137.
- <sup>39</sup> ينظر: عفيفي أحمد، د.ت، الإحالة في نحو النص، د.ط، القاهرة مصر، كلية دار العلوم جامعة، ص 28.
- <sup>40</sup> ينظر: هامش مختصر صحيح البخاري، الشنواني، ص 56.
- <sup>41</sup> ينظر: نسيج النص، الزناد الأزهر، ص 133.
- <sup>42</sup> الأنصاري ابن هشام، شرح قطر الندى وبل الصدى، ص 108.
- <sup>43</sup> ينظر: ابن أبي جمرة، بهجة النفوس، 251/1.

## اقتضاء العرف التخصيص في خطاب المكلفين وآثاره الفقهية

### *specification by custom in speech of legally competent and its jurisprudential effects*

د / سيدي محمد ولد محمد الأمين ولد علي

باحث من موريتانيا، دكتوراه في الدراسات الإسلامية من كلية الآداب بمكناس - المغرب.

[siditevsire@gmail.com](mailto:siditevsire@gmail.com)

تاريخ الاستلام: 2021/03/06 تاريخ القبول: 2021/04/15 تاريخ النشر: 2021/07/15



#### ملخص:

حاول الباحث في هذا المقال الوقوف على أقوال العلماء واستجلاء آرائهم في التخصيص بالعرف والعادة عموماً، وفي تخاطب المكلفين وما ينبني على ذلك من التزامات؛ سواء من حيث الالتزام الشرعي التعبدية، ومن حيث الالتزام الناشئ عن العقود التي يبرمه المكلفون بعضهم مع بعض، فكان موضوع الدراسة مركزاً على ما يصدر عن المكلفين من صيغ عموم، ومدى صرفها عن ظاهر العموم لمقتضى العرف المقارن للخطاب؛ إذا دل هذا العرف على استعمال لفظة العموم تلك في خصوص بعض مدلولاتها دون بعض. كما حاول الباحث إبراز سماحة الشرع وقصده إلى رفع الحرج عن المكلفين؛ حيث اعتبر عرفهم وعاداتهم في الخطاب، ولم يحملهم على مشقة ما تشمله العمومات من مدلول؛ لا يقصده المتكلم ولا يخطر له على بال.

#### الكلمات المفتاحية:

العرف، العادة، التخصيص، خطاب المكلفين، الأيمان، العقود.

#### Abstract :

The research discusses the sayings of scholars on the issue of specification by custom in speech of legally competent and its jurisprudential effects.

and the obligations arising therefrom; both in terms of the religious obligation of worship, and in terms of the obligation arising from the contracts that the legally competent conclude with each other.

#### Keywords:

Keyword; Custom; habit; specification; speech of legally competent; oaths; contracts.

\* المؤلف المراسل.

### 1. مقدمة

الحمد لله رب العالمين حمدا يليق بجلاله والشكر له على إنعامه وإحسانه، والصلاة والسلام على الرحمة المهداة والنعمة المسداة النبي الأمين محمد بن عبد الله وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعد فإن الله سبحانه وتعالى هو خير الفاصلين، وأحكم الحاكمين، وأرحم الراحمين، وهو ذو الفضل العظيم والخير العميم، وقد وجه الخطاب إلى عباده وجعلهم بمقتضاه مكلفين، وجعل ما يصدر عنهم من أقوال وأفعال مناطا لأحكامه، وسببا لثوابه وعقابه، ولم يكلفهم من أمر الدين عنتا ولا حملهم على ما لا يطيقون...

ولقد اعتنى الفقهاء المجتهدون بتحرير القواعد الكلية التي تعتبر مستندا للأحكام، أو مصدرا لها؛ لاعتبار الشارع إياها، ولتمهيدها لأصلها ومقتضاها. ومن القواعد التي تناولوا في هذا السياق قاعدة العرف هل هو مخصص للعموم أم لا؟ وقد بينوا -رحمهم الله- ما يعتبر منه وما لا يعتبر، وحرروا الضوابط اللازمة لاعتبار العرف أو العادة مخصصا للخطاب المقتضي العموم.

ومع أن كلامهم يتجه غالبا نحو العموم في خطاب الشرع؛ فإن بعضهم لم يغب عن حديثه ما يشمل العموم في خطاب الشرع وخطاب المكلف، وانصب حديث آخرين على العموم في خطاب المكلف خاصة، وسنقف على هذه الأوجه كلها في نصوصهم؛ وهم يتحدثون عن العرف ومدى القول بالتخصيص به. ولا يخفى ما للعرف من أهمية في معاملات الناس ومخاطبة بعضهم بعضا في مجال العقود والالتزامات، وكذلك فيما يصدر عنهم من صيغ الأيمان وما تقتضيه من حقوق لله تعالى أو للعباد، وهو ما سيجعل هذا البحث مزدوج التطبيق بين جانبي العبادات والمعاملات، وقد جعلت بساط اليمين جزءا من العرف؛ إذ السبب الحامل عليها إنما يعتبر ويتقرر سببا في فهم الناس؛ لمعرفتهم بكونه سببا، وجعلهم إياه مبررا حاملا عليها، مع أن من أهل العلم من جعلهما متغايرين كما سنرى لاحقا مع ابن جزري

وتكمن أهمية هذا الموضوع في تسليط الضوء على جوانب هامة من حياة المكلفين: وهي ما يقتضيه خطابهم الذي يكتسي في الغالب طابع عموم لا يخطر منهم على بال؛ إذ لم يكن من عرفهم أن صيغهم هذه شاملة لغير ما تعارفوا عليه من المعاني. ولهذه الأهمية اخترت المشاركة هذه المرة ببحث يسهم في رفع اللبس، وبيان عدم الحرج في استعمال خطاب يحكم العرف بتخصيص معناه بمدلول متعارف لا غير!

وقد جمعت بين منهجي الوصف والتحليل في هذه المقالة؛ لما لأقوال السلف من أهل الاختصاص من أهمية في البناء المعرفي، ولأنهم أهله والقدوة فيه أولا، ثم لما للتحليل والتنزيل من أهمية في استخلاص المعرفة وإعادة صياغتها وتقريبها.

وأما خطتي في هذا العمل فهي كالآتي:

مقدمة مشتملة على توطئة أو تمهيد، وبيان أهمية الموضوع وإشكاله، ومنهجه وخطته، ثم مبحثين تناولت في الأول منهما الكلام على رأي العلماء في التخصيص بالعرف، وعرجت على قاعدة (العادة محكمة)، وفي الثاني تطبيقات لاقتضاء العرف التخصيص في خطاب المكلفين. ثم خاتمة تبرز أهم نتائج هذه الدراسة وخلصاتها.

## 2. المبحث الأول: التخصيص بالعرف عند الأصوليين

وسيتناول هذا المبحث في تمهيد لبيان المصطلحات، ومطلبين نعرض في أولهما آراء الأصوليين حول هذه القاعدة وتباين موقفهم منها رفضا وقبولا، وفي الثاني نسلط الضوء على قاعدة (العادة محكمة)؛ إذ هي الإطار الحاضن الشامل لمسألتنا. ولا يعني هذا أننا سنسهب كثيرا في الحديث عن هذه القاعدة؛ فذاك مبثوث في محله لمن أراد، بل نكتفي بعرض موجز لها ولمستنداتها الشرعي ولبعض شبه القواعد المتفرعة عنها، وذلك أن سندها سند ولو بواسطة لمسألتنا، وشبه القواعد المتفرعة عنها كالنظائر لقاعدتنا.

### 2. 1. تمهيد ببيان مصطلحات:

أ. العرف والعادة: العرف: ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول وتلقته الطباع بالقبول وهو حجة أيضا لكنه أسرع إلى الفهم وكذا العادة هي ما استمر الناس عليه على حكم العقول وعادوا إليه مرة أخرى<sup>1</sup> وقد جعلهما ابن عاصم مترادفين بقوله: "والعرف ما يغلب عند الناس... ومثله العادة دون باس".

ب. البساط: السبب المثير لليمين<sup>2</sup> وهو الحامل على اليمين والباعث على عقدها.

ج. التخصيص: قصر العام على بعض أفراده لدليل مستقل مقترن به<sup>3</sup>. وقد عرفه أهل الأصول بتعريفات كثيرة متقاربة، وإن اختلفت أحيانا لاختلافهم فيما يعد تخصيصا، وفيما يصلح من الأدلة للتخصيص.

د. الخطاب: هو توجيه اللفظ المفيد إلى الغير بحيث يسمعه ويفهمه<sup>4</sup> وهو مصدر خاطب يخاطب خطابا ومخاطبة على غرار قول ابن مالك في الخلاصة: لفاعل الفاعل والمفاعلة...

هـ. المكلفين: هم المخاطبون بمقتضى خطاب الشارع، وهم الذين عد الشارع أفعالهم مناطا للثواب والعقاب. فهذه جملة من المصطلحات سيتكرر استعمالها في البحث ولذا؛ ارتأيت أن أقرب حقيقتها وأكفي القارئ مؤنة الرجوع إليها، واستشكال مدلولها، ولأن تعريفها وبيانها مما يقتضيه البناء العلمي والمنهج الأكاديمي.

### 2. 2. المطلب الأول: الأقوال في التخصيص بالعرف

لم يتفق العلماء على القول بالتخصيص بالعرف، وإنما منعه بعضهم، وقال به آخرون بقيود، وعليه فسنتقسم هذا المطلب إلى مسألتين أولاهما في رأي القائلين بعدم تخصيص العرف الخطاب العام، والثانية لبيان رأي القائلين بتخصيص العام بالعرف.

## 2. 1. المسألة الأولى: القول بعدم التخصيص بالعرف

وسيكون تناولنا هنا لنصوص الأصوليين حول الموضوع والتعليق والاستنتاج ما دعت الحاجة إلى ذلك.

قال الشيرازي: فصل: وأما العرف فلا يجوز تخصيص العموم به؛ لأن الشرع لم يوضع على العادة، وإنما وضع في قول بعض الناس على حسب المصلحة، وفي قول الباقيين: على ما أراد الله تعالى وذلك لا يقف على العادة<sup>5</sup> ويلاحظ أن الشيرازي صرح بالمنع من التخصيص به وعلل بعدم وضع الشرع على العادة وإنما على المصلحة في قول وعلى مراد الله تعالى في قول آخر، ويمكن أن يستدرك على الرازي مغايرته بين العادة والمصلحة؛ إذ ما جبل عليه الإنسان، وعرف عنه الحرص عليه: هو تتبع المنافع والمصالح؛ فهي التي يفترض أن يمارسها بتكرار حتى يعتادها لا غيرها. وقد انصب كلام الشيرازي هنا على العموم في النص الشرعي وإنما مسألتنا تخصيص العموم بالعرف في خطاب المكلفين. وغير بعيد من رأي الشيرازي يفرغ الرازي العرف والعادة من تحصيل التخصيص استقلالاً بقوله: "المسألة الرابعة: اختلفوا في التخصيص بالعادة. والحق أن نقول: العادات إما أن يعلم من حالها أنها كانت حاصلة في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم وأنه صلى الله عليه وسلم ما كان يمنعهم منها، أو يعلم أنها ما كانت حاصلة، أو (لا) يعلم واحد من هذين الأمرين. فإن كان الأول: صح التخصيص بها؛ لكن المخصص في الحقيقة هو تقرير الرسول صلى الله عليه وسلم عليها. وإن كان الثاني: لم يجز التخصيص بها؛ لأن أفعال الناس لا تكون حجة على الشرع، بل لو أجمعوا عليه: لصح التخصيص بها، لكن المخصص حينئذ هو: الإجماع، لا العادة<sup>6</sup> ومن كلام الرازي يتبين أن رأيه عدم التخصيص بالعرف؛ إذ لم يبحه إلا عندما يكون إجماعاً، أو تقريراً من النبي صلى الله عليه وسلم؛ ومعلوم أن التقرير قسم من أقسام السنة المطهرة، وهذا في الحقيقة أصل لضابط القائلين بالتخصيص؛ إذ يقيدونه بكون العرف الذي يخص به هو المقارن للخطاب لا غيره. والملاحظ أيضاً أن حديث الرازي في تخصيص العام من الخطاب الشرعي، وقضيتنا تخص العموم من خطاب المكلفين؛ وإن كان القول بتخصيص العرف للخطاب الشرعي ممهداً لها، وأصلاً لمقتضاها.

وفي حاشية البناني مع شرح المحلي على جمع الجوامع اقتباس من كلام الإمام الرازي المتقدم وتأييد له: "والأصح (أن العادة بترك بعض المأمور) به أو بفعل بعض المنهي عنه بصيغة العموم (تخصص) العام أي تقصره على ما عدا المتروك أو المفعول (إن أقرها النبي صلى الله عليه وسلم) بأن كانت في زمانه وعلم بها ولم ينكرها (أو الإجماع) بأن فعلها الناس من غير إنكار عليهم والمخصص في الحقيقة التقرير أو الإجماع الفعلي بخلاف ما ليست كذلك. فإن لم تكن في زمانه عليه الصلاة والسلام ولم يجمعوا... عليها لأن فعل الناس ليس بحجة في الشرع وهذا توسط للإمام الرازي...<sup>7</sup> وقد أرجع القول بالتخصيص بالعرف إلى أنه تخصيص بالإجماع أو بالتقرير لا غير، كما لا يخفى تعلقه بالخطاب الشرعي خاصة.

وهذان النصان والتعليق الذي يليهما من أهم ما وقفت عليه للقائلين بعدم التخصيص بالعرف؛ فلنتقل إذن إلى القول الآخر.

## 2. 2. 2. المسألة الأخرى : القول بالتخصيص بالعرف

يقول الباجي رحمه الله تعالى: "يجوز تخصيص العموم بعادة المخاطبين؛ وبه قال ابن خويز منداد؛ لأن اللفظ إذا ورد حمل على عرف التخاطب في الجهة التي ورد منها؛ وسنين ذلك بعد هذا إن شاء الله. وقال القاضي أبو محمد: إن كان العرف من جهة الفعل لم يقع به التخصيص مثل أن يقول: حرمت عليكم اللحم وعادتهم أكل لحم الضأن؛ وإن كان العرف من جهة التخاطب وقع به التخصيص مثل أن يقول: حرمت عليكم ركوب الدواب فيختص بما يستعمل فيه هذا اللفظ دون ما وضع له"<sup>8</sup> وقد زاد رحمه الله هذا الأمر بيانا في فصل (بيان الأسماء العرفية) حيث بين غلبة الاستعمال فيها على أصل الوضع<sup>9</sup> وقد قسم عرف الاستعمال ثلاثة أقسام بحسب الجهة التي يصدر عنها (أهل اللغة، أو الشرع، أو أهل الصناعة) وأكد أنه إذا ورد اللفظ رجع في بيانه إلى عرف الجهة التي صدر عنها، وحمل على ظاهر استعمالها. ولا يخفي أن تصريح الباجي هنا بالقول بالتخصيص شاملا لتخصيص العموم في خطاب المكلفين إن لم يكن فيه خاصة، وقد كان ما نقله عن القاضي أبي محمد أكثر صراحة وتفصيلا؛ إذ قطع بالتخصيص بالعرف لعاداتهم في الأقوال دون عاداتهم في الأفعال. وعلى هذا التمييز بين الأقوال والأفعال درج الأمدي بقوله: "إذا كان من عادة المخاطبين تناول طعام خاص؛ فورد خطاب عام بتحريم الطعام؛ كقوله (حرمت عليكم الطعام)؛ فقد اتفق الجمهور من العلماء على عمومه في تحريم كل طعام على وجه يدخل فيه المعتاد وغيره، وإن العادة لا تكون منزلة للعموم على تحريم المعتاد دون غيره خلافا لأبي حنيفة، وذلك لأن الحجة إنما هي في اللفظ الوارد، وهو مستغرق لكل مطعوم بلفظه، ولا ارتباط له بالعوائد؛ فلا تكون العوائد حاکمة عليه.

فإن قيل: إذا منعت من تجويز تخصيص العموم بالعادة، وتنزيل لفظ الطعام على ما هو المعتاد المتعارف عند المخاطبين؛ فما الفرق بينه وبين تخصيص اللفظ ببعض مسمياته في اللغة بالعادة، وذلك؛ كتخصيص اسم الدابة بذوات الأربع؛ وإن كان لفظ الدابة عاما في كل ما يدب، وكتخصيص اسم الثمن في البيع بالنقد الغالب في البلد حتى إنه لا يفهم من إطلاق لفظ الدابة والثمن، غير ذوات الأربع والنقد الغالب في البلد.

قلنا الفرق بين الأمرين أن العادة في محل النزاع، إنما هي مطردة في اعتياد أكل ذلك الطعام المخصوص لا في تخصيص اسم الطعام بذلك الطعام الخاص؛ فلا يكون ذلك قاضيا على ما اقتضاه عموم لفظ الطعام مع بقاءه على الوضع الأصلي، وهذا بخلاف لفظ الدابة؛ فإنه صار بعرف الاستعمال ظاهرا في ذوات الأربع وضعا؛ حتى إنه لا يفهم من إطلاق الدابة غير ذوات الأربع؛ فكان قاضيا على الاستعمال الأصلي، حتى إنه لو كانت العادة في الطعام المعتاد أكله قد خصصت بعرف الاستعمال اسم الطعام بذلك الطعام؛ لكان لفظ الطعام منزلا عليه دون غيره ضرورة تنزيل مخاطبة الشارع للعرب على ما هو المفهوم



لهم من لغتهم، وفيه دقة مع وضوحه.<sup>(10)</sup> وبهذا النص والبيان يكون الأمدي قد أكد رأيه ومذهبه في تخصيص خطاب الناس بالعادة، وفرق بين الأقوال والأفعال بما يشفي الغليل؛ حيث نفى القول بالتخصيص في الأفعال، وبين الفرق بينه وبين مدلول اللفظ الذي يقتضي العرف والعادة حملة على بعض مسمياته وتخصيصه بها. وعلى تقييد العرف المخصص بأن يقارن، وجعل محله الأقوال لا الأفعال نص سيدي عبد الله رحمة الله عليه في كتابه المراقي بقوله: "والعرف حيث قارن الخطاباً".

قال الشارح يعني أن العرف من مخصصات العام، وهو مخصص منفصل كما تقدم في قول المؤلف: (واللفظ محمول على الشرعي \* إن لم يكن فمطلق العرفي \* فاللغوي على الجلي .....<sup>(11)</sup> ... قوله: واللفظ محمول على الشرعي... فإن لم يكن في اللفظ استعمال شرعي خاص وجب حملة على معناه العرفي كما قدمنا عن أبي يوسف والقرافي كالدابة... العرف القولي والفعلي...)<sup>(12)</sup> وهنا يصرح سيدي عبد الله رحمة الله عليه باعتماد العرف مخصصا للخطاب مطلقا شرعيا كان أو غيره. ويقول محمد يحيى بن الشيخ الحسين في تعداد أنواع المخصص المنفصل: "التاسع: العرف المقارن للخطاب مثاله قوله صلى الله عليه وسلم: (الذهب بالذهب..) خص العرف المماثلة في العين بالوزن وفي التمر والبر والشعير بالكيل<sup>(13)</sup> وقد استحضر رحمه الله شرطهم من قران العرف الخطاب، وصرح بربطه بالخطاب وهو ما يؤكد عدم اعتبارهم للعرف الفعلي. ونقل الأستاذ الطالب أخيار ولد أعمار سيدي عن كتاب التقرير والتحبير قوله: "التخصيص بالعرف: وهو نوعان: عرف قولي: وهو أن يتعارف الناس إطلاق لفظ لمعنى بحيث لا يتبادر عند سماعه إلا ذاك المعنى، وطريقة تكوينه أن يهجر المعنى الأصلي للفظ وينقل هذا اللفظ بواسطة الاستعمال المتكرر إلى المعنى الثاني، مثاله: استعمال لفظ الدراهم للنقد الغالب وهي في أصل اللغة تطلق على الفضة (الورق)، فلو قال المشرع منعت الربا في الدراهم، وأردنا تفسير هذا النص لكان مراده بالدراهم النقد الغالب وهكذا.<sup>(14)</sup> وقد نص على أن العرف العملي مخصص لعموم القول في خطاب الشرع، واعتبره مذهب الجمهور ومنهم المالكية، ومثل له بما تعارف عليه الناس من عدم إلزام ربيعة القدر بإرضاع ولدها، وأنه مخصص لعموم آية الإرضاع في سورة البقرة.

ومن البديهي أن العرف الذي يخص به الخطاب لا يمكن أن يكون منافيا للشرعية؛ إذ الأعراف المنافية لها؛ مقصود نقضها وتغييرها، فقد كان من مهمات الأنبياء تغيير العادات والأعراف الفاسدة، فلا معنى لإجرائها مجرى المخصصات من الكلي المنافي لها، وقد أحسن محمد الطاهر ابن عاشور القول: "...لأن شرط العادة التي يقضى بها أن لا تنافيها الأحكام الشرعية"<sup>(15)</sup> فلو بقيت رغم منافاتها الشرعية لاختل المقصد الشرعي إلى إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبدا لله اختيارا كما هو عبد لله اضطرارا.

### 2. 3. المطلب الثاني : قاعدة: العادة محكمة

ومعنى هذه القاعدة: أن الأصل في السؤال والخطاب أنهما يمضيان على ما عم وغلب، لا ما شذ وندر فالأصل أن جواب السؤال يمضي على ما تعارف كل قوم في مكانهم. فاللغة حمالة أوجه ومشحونة بالمعاني؛ فلا يستغنى في بيانها عن القرائن، وعرف الاستعمال، وعادة الناس في فهمهم.. ومن سماحة شريعة رب العالمين ويسرها أن اعتدت بالعرف بشروطه موجهها للمعنى، ومرشدا إلى بيان المراد؛ ولو ترك الناس وظواهر اللغة: وعموماتها، وحقائقها، ومجازاتها؛ لكلفوا من أمر الدين عنتا، ولما استقرت لهم معاملات ولا انبرمت التزامات؛ ولكن الله يسر وسلم.

ومن الأدلة على اعتبار العرف والعادة:

- حديث: «ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن»<sup>16</sup>.
- قوله تعالى: ﴿ خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ ﴾<sup>17</sup>.
- قوله تعالى: ﴿ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدِّءِ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ﴾<sup>18</sup>.
- قوله: ﴿ الْوَصِيَّةُ لِلْأَقْرَبِينَ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴾<sup>19</sup>.
- ﴿ وَهَنٌ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ ﴾<sup>20</sup>.
- ﴿ وَكَسْوُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ﴾<sup>21</sup>.
- ﴿ وَلِلْمُطَلَّقاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ ﴾<sup>22</sup>.

وقد تفرعت عن هذه القاعدة ضوابط وقواعد مندرجة تحتها يتجلى باعتبارها رفع الحرج عن المكلفين برد تخاطبهم على ما عهدوا وتعارفوا عليه من دلالات ومن هذه القواعد على سبيل التمثيل لا الحصر، وعلى وجه التخيير لا الاتفاق:

- قاعدة: استعمال الناس حجة يجب العمل بها
- قاعدة: إنما تعتبر العادة إذا اطردت وغلبت
- قاعدة: العبرة للغالب الشائع لا للنادر
- قاعدة: العرف الذي تحمل عليه الألفاظ إنما هو المقارن السابق دون المتأخر اللاحق.
- قاعدة: الحقيقة تترك بدلالة العادة
- قاعدة: المعروف عرفا كالمشروط شرطا.
- ضابط: المعروف بين التجار كالمشروط بينهم
- قاعدة: لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان

إن تأمل هذه القواعد يعطينا تصورا متكاملًا عن حقيقة العرف الذي له أثر في بناء الأحكام، كما يجعلنا نطمئن إلى انضباطه، وحسن ملامح التيسير ورفع الحرج فيه، وقد بدا هذا الأمر جليًا في هذه القواعد الفرعية؛ كما كان ظاهرًا في ما عرضنا من الأدلة الشرعية الجزئية على اعتبار العرف.

### 3. المبحث الثاني: أثر العرف في تخصيص خطاب المكلفين

وقد تناولت هذا المبحث من خلال توطئة ومطلبين عقدت الأول منهما لنماذج في باب الأيمان، والثاني في بعض صيغ العقود ونحوها.

#### 3.1. توطئة:

عرفنا في جولتنا مع الأصوليين عن العرف أنهم يعتقدون به مخصصًا لعموم اللفظ الوارد في تخاطب المكلفين، ولعل من المناسب أن نعرض لما هو أخص وألصق بالمسألة مما سلف؛ فقد

عقد ابن تيمية رحمه الله تعالى فصلاً في تخصيص العموم بالقرائن - ومنها عرف الناس ومقصودهم في ألفاظهم - ثم قال: "هذا الفصل عظيم الفائدة خصوصاً في الأيمان وكلام الخلق".<sup>23</sup> ولأبي إسحاق الشاطبي في هذا المعنى قوله: "العرب تطلق ألفاظ العموم بحسب ما قصدت تعميمه، مما يدل عليه معنى الكلام خاصة، دون ما تدل عليه تلك الألفاظ بحسب الوضع الإفرادي، كما أنها أيضاً تطلقها وتقصد بها تعميم ما تدل عليه في أصل الوضع، وكل ذلك مما يدل عليه مقتضى الحال"<sup>24</sup> فقوله - رحمه الله - (العرب) لا مفهوم له عندنا هنا؛ لأن لكل قوم لغتهم، وعند بناء الأحكام على خطابهم يجب النظر في ألفاظها ومقاصدهم فيها، وما تدل عليه عندهم. وهو إنما ذكر العرب خاصة؛ لأنه يتكلم في مقدمات لغوية، ليني عليها قاعدة العموم في الخطاب الشرعي، وأن العموم الاستعمالي مقدم على العموم الوضعي، ولذا اقتصر على كلام العرب؛ لأن الشرع إنما هو بلسانهم. أما مسألتنا فإنها تعنى بتخاطب المكلفين مهما كان لسانهم، فالمقصد هو تخاطبهم وما ينشأ عنه من التزامات، وما يترتب عليه من أحكام.

#### 3.2. المطلب الأول: في باب الأيمان

ويتركز الكلام فيه على تخصيص العموم الوارد في صيغة اليمين بالعرف وبما يعرف عند الفقهاء ببساط اليمين؛ وقد عرفه ابن عرفة بقوله: "هو سبب اليمين"<sup>25</sup>، وقال الدردير: "هو السبب الحامل على اليمين" وعلقت الدسوقي قائلاً: "إنه تعريف باعتبار الغالب، وإلا فهو المعبر عنه في علم المعاني بالمقام وقرينة السياق وقد لا يكون سبباً"<sup>26</sup> وقد قدمت تعريف الجرجاني.

كما قدمنا علاقة البساط بالعرف، وأنه لم يعتد به سبباً حاملاً على اليمين إلا بناء على اعتياد الناس له، وتعارفهم على أنه سبب حامل عليها. وقد نص غير واحد من الفقهاء على أنه يخص اللفظ العام في صيغة اليمين، منهم ابن جزى فقد عرض لجملته من مبيّنات مقتضى اليمين، ثم ذكر نماذج؛ تحت عنوان: (فصل فيما تحمل عليه اليمين)

قال:.... الثاني: السبب المثير لليمين وهو بساط الحال وبه يستدل على النية إذا غابت

الثالث: العرف أعني ما قصد الناس من عرف أيماهم

الرابع: مقتضى اللفظ لغة وشرعا. وفي ترتيب هذه الأمور الأربعة أقوال: والمشهور أن هذه الأمور على ما ذكرناه من الترتيب؛ فينظر أولا إلى النية؛ فإن عدت نظر إلى البساط، فإن عدم نظر إلى العرف، فإن عدم نظر إلى مقتضى اللفظ...

ولا يعتبر البساط ولا العرف... قال ابن رشد وهذا الخلاف إنما هو فيما إذا كان العرف والمقصود فيه مطنونا، أما ما كان فيه معلوما فلا خلاف في اعتباره كقول القائل: (والله لأرين فلانا النجوم في القائلة) والمعلوم أنه أراد خلاف اللفظ فيحمل عليه.<sup>27</sup> ومن أمثلة هذه المسألة:

أ. من حلف أن لا يأكل إداما فأكل لحما أو شواء.. ويرجع في ذلك إلى العادة

ب. من حلف أن لا يأكل بيضا لم يحنث عند أشهب إلا بيض الدجاج وما جرت العادة بأكله من البيض<sup>28</sup>

ففي مثاله الأول من حلف لا يأكل إداما، وقد وردت إداما في سياق النفي وهي نكرة؛ فتكون للعموم، غير أن مدلول الإدام قد يختلف من عرف لآخر؛ فيكون اللحم أو الشواء مثلا إداما عند قوم، ولا كذلك عند آخرين؛ فيحنث بأكله من حلف لا يأكل إداما ممن هو عندهم إدام، ولا يكون سببا للحنث عند غيرهم.

أما في مثاله الثاني فإن البيض المعتاد أكله كبيض باستقلال: هو بيض الدجال عند كثير من المجتمعات؛ فهل يحنث من أكل السمك مع بيضه تعميما لمسمى البيض أم لا يحنث على اعتبار أن المتعارف عليه في مجتمعه أن تختص البيض للأكل ببيض الدجاجة خاصة؛ فيكون عموم اللفظ راجعا إلى خصوص ما اعتاده الحالف وعرفه. والظاهر أنه الصواب؛ لما قدمنا من الحرج في حمل الناس على مقتضيات ألفاظ لم يقصدوها، ولا خطرت لهم على بال.

كما نص عليه خليل - أيضا - في مختصره بقوله: "وخصصت نية الحالف وقيدت إن نافت وساوت في الله وغيرها: كطلاق... ثم بساط يمينه..."<sup>29</sup>

والملاحظ أنهم يقدمون النية - دائما - على البساط هكذا، والذي ذكره صاحب كتاب مواهب الجليل أن "المعروف من المذهب تقديم البساط على غيره"<sup>30</sup> ولعل هذا الذي قاله يعتضد بقول الدسوقي معلقا على قول الدردير "بل هو نية ضمنا" قال الدسوقي: "أي فعطفه على النية باعتبار أن تلك نية صريحة، وهذا نية ضمنية، والتحقيق أن البساط من باب القرائن، فهو أقوى من النية المخالفة"<sup>31</sup>. فهؤلاء من فطاحلة المالكية تضافت نصوصهم الصريحة على تخصيص عموم لفظ الحالف بالبساط والعرف والقرائن المحتفة به؛ إذا دلت على ما ينافي العموم. ولعل العرف بمفهومه الشامل معرف للنية الموافقة التي لم يفصح عنها.

ولا يضر اختلافهم في الترتيب بين البساط - الذي اعتبرناه من جنس العرف - مع النية؛ إذ المطلوب هو مطلق التخصيص به، وهو ثابت على كل حال.

ومن تطبيقات هذه القاعدة أيضا:

ج - نقل عن ابن القاسم أنه أفتى فيمن وجد الزحام على المجزرة، فحلف لا يشتري الليلة عشاء، فوجد لحما دون زحام فاشتراه أنه لا حنث عليه.<sup>32</sup>

قوله "لا يشتري الليلة عشاء" فعشاء يقصد بها لحما؛ لأنه هو الذي يطلب عند المجزرة، وهو هنا نكرة في سياق النفي، وهي للعموم.

فالأصل أنه يحنث بشراء اللحم طيلة تلك الليلة التي جعلها غاية ليمينه، ولكن ابن القاسم - رحمه الله - رأى من الزحام قرينة حال تدل على أن الحالف إنما يقصد أنه لا يشتري الليلة لحما في هذا الزحام، فخص عموم اللفظ بالبساط؛ إذ المتعارف عند الناس والمعهود عندهم هو الامتناع عن الشراء إذا أوجب دخول الزحام، فإذا وجدت مجزرة أخرى لا زحام عليها، أو انفكت الزحمة عن تلك المجزرة، جاز الشراء ولا يحنث الحالف.

د - قال الشيخ الدردير عند تمثيله للتخصيص بالبساط: "كمن سمع طبيبا يقول: لحم البقر داء، فحلف لا آكل لحما، فلا يحنث بلحم ضأن؛ لأن السبب الحامل كونه داء، وليس الضأن كذلك، فيخصص لفظه العام بلحم البقر"<sup>33</sup>

فلحما في قوله: "لا آكل لحما" نكرة في سياق النفي، فتعم لحم الضأن وغيره من أصناف اللحوم، ولكن كلام الطبيب على لحم البقر على وجه الخصوص، ووصفه له بأنه داء قرينة لفظية تدل على تخصيص عموم الصيغة في لفظ الحالف بلحم البقر خاصة، فلا يصح أن يؤاخذ المتكلم بالعموم في سائر اللحوم إلا إذا كان قصده إلى العموم.

فالدردير - رحمه الله - لم يؤاخذ الحالف هنا بعموم لفظه؛ إذ اعتبره لا يحنث إلا بخصوص لحم البقر الذي كان البساط والحامل على الحلف.

هـ - نقل الشاطبي عن ابن خروف قوله: "لو حلف رجل بالطلاق والعتق ليضربن جميع من في الدار، وهو معهم فيها فضربهم ولم يضرب نفسه لبر ولم يلزمه شيء"<sup>34</sup>. فالأصل أن قوله "جميع من في الدار" يشمل الحالف، ولكن ابن خروف يرى أنه يبر دون أن يضرب نفسه؛ لأنه لا يقصدها أصلا، ولم يهتم ابن خروف بمقتضى اللفظ وضعا، ولعل ذكر الضرب قرينة تدل على التخصيص بغير الحالف؛ لأن الإنسان - وإن كان قد يعاقب نفسه - فليس من المعهود أن يعاقبها بالضرب ونحوه.

ويبدو أن هذه المسألة مبنية على مسألة أصولية وهي: هل المخاطب داخل تحت عموم ما خاطب به أم أنه خارج عنه؟، ولا شك أن المتتبع لكلام الأصوليين فيها يلحظ أن الفيصل في ذلك هو السياق والقرائن التي تدل تارة على دخوله تحت عموم ما خاطب به، كما تدل على خروجه من عموم خطابه تارة أخرى.

و - ذكر الدسوقي فيمن قيل له "أنت تزكي الناس لأجل شيء تأخذه منهم، فحلف أن لا يزكي، ولا نية، فلا يحنث بتزكية ماله، وإنما يحنث بتزكيته الناس"<sup>35</sup> فخص التزكية المحلوف عنها بتزكية الناس، لدلالة

سياق الكلام (أنت تزكي الناس لأجل شيء تأخذه منهم) على هذا التخصيص. ولأنه لو حمل على مقتضى مدلولات اللفظ لكان حرجا كبيرا وخروجا عن مألوف الناس في خطابهم.

ز. قال عبد الرحمن الصادق الغرياني: "من قدم له خبز رديء الصنعة، فحلف أن لا يشتري الخبز أو لا يأكله، ثم وجد خبزا جيدا جاز له أكله وشراؤه؛ لأن بساط يمينه يخصص الحلف بالرديء"<sup>36</sup> من الخبز؛ فاللفظ في أصل الوضع يتناول الخبز الجيد والرديء على حد سواء، لكن بساط اليمين الذي تمثل في تقديم خبز رديء الصنعة أدى إلى حلفه عن شراء الخبز وأكله؛ وهو دال على أن المراد خصوص هذا النوع من الخبز.

وقد نبه الغرياني - حفظه الله - على أنه "يشترط للأخذ بالبساط أن لا يكون للحالف مدخل في السبب الحامل على اليمين" وبنى على هذا الشرط أنه لو تشاجر شخصان فحلف أحدهما أن لا يكلم الآخر، فإنه يحث إذا كلمه بعد زوال الخصومة<sup>37</sup>. فكأنه هنا أهمل البساط ولم يعتبره مخصصا؛ إذ لو اعتبره مخصصا لقال: إن الحامل على الحلف هو الخصومة والمشاحنة، وعليه يكون الحالف كأنما قال لا أكلمه في حال الخصومة. لكن لما كان للحالف مدخل في تحصيل السبب ناسبه عدم التخفيف، وحمل لفظه على عمومه.

ح. ذكر شمس الأئمة السرخسي أن من "حلف لا يؤم الناس فأم بعضهم حث؛ لأن الناس اسم جنس، وقد علمنا أنه لم يرد استغراق الجنس؛ لأن ذلك لا يتحقق، فيتناول أدنى ما يصدق عليه اسم الجنس"<sup>38</sup> فلو حمل اللفظ هنا على العموم لما حث الحالف إلا بإمامته جميع الناس، ولكن لما كان من المعلوم أن الناس لا يمكن أن يجتمعوا جميعا في صعيد واحد ليؤمهم، ومنهم من لا يصلي أصلا، فدل هذا على أن المعتبر من العموم هنا أقل ما يصدق عليه اسم الجنس، فيحث إذا أمه، كما بينه السرخسي.

ط. قال ابن رجب الحنبلي: "لو حلف لا رأيت منكرا إلا رفعته إلى فلان القاضي فعزل؛ فهل تنحل يمينه؟ على وجهين، وفي الترغيب إن كان السبب أو القرائن تقتضي حالة الولاية اختص بها، ومحل الوجهين إذا انتفت القرائن والدلائل بالكلية، ومع دلالة الحال والسبب يختص الرفع بحالة الولاية وجها واحدا"<sup>39</sup>، ولعل قوله: (القاضي) قرينة لفظية تدل على أنه إنما يقصد الرفع إليه بوصفه القاضي، فإذا عزل انحلت اليمين. ولأن ما يتحقق من تغيير المنكر برفعه إلى القاضي قد لا يتحقق برفعه إلى غيره؛ فيكون الوصف معتبرا، ولأن معهود الناس وعرفهم أن الرفع في مثل هذه الأمور إلى القاضي هو بوصفه وليس بشخصه. والله أعلم.

ي. وقال - أيضا -: "من دعي إلى غداء فحلف لا يتغذى، فهل يحث بغذاء غير ذلك المحلوف بسببه؟ على وجهين، - قال - وجزم القاضي في الكفاية وصاحب المحرر بعدم الحث"<sup>40</sup> فقوله "لا يتغذى" فعل في سياق النفي، ومعلوم أن الفعل ينحل إلى مصدر والمصدر نكرة، والنكرة في سياق النفي للعموم.

ومن هذه النماذج يتأكد اعتبار الفقهاء هذه القاعدة واسترشادهم بها فيما تحمل عليه ألفاظ الأيمان العامة من مقتضياتها العرفية.

### 3.3. المطلب الثاني : في العقود.

وقد بدت هذه المسألة شحيحة التطبيقات والأمثلة؛ إذ لم أطلع على أقوال لأهل العلم فيها غير ما سأذكره عن الجويني والشاطبي، وقد حاولت أن أجتهد في إضافة تطبيقين ولعلهما يكونان صوابا.

أ. قال الإمام الجويني لما عقد فصلا في الصيغ المقيدة بالقرائن، وبين انقسام القرائن إلى حالية ولفظية، قال: "فأما القرائن الحالية: فكقول القائل: رأيت الناس وأخذت فتوى العلماء، ونحن نعلم أن حاله لا تحتمل رؤية الناس أجمعين، ومراجعة جميع العلماء، فهذه القرينة وما في معناها تتضمن تخصيص الصيغة"<sup>41</sup>. وقد خص عموم اللفظ بما يحتمله حال المتكلم، وبما يعهد أن يكون قصدا للمكلف من خطابه هذا، بل إنه جعل مجال العموم مخصوصا في قدر حال المتكلم وما يمكن تصور قصده إليه عادة.

ب. ويقول الإمام أبو إسحاق الشاطبي: "إن المتكلم قد يأتي بلفظ عموم مما يشمل - بحسب الوضع - نفسه وغيره، وهو لا يريد نفسه، ولا يريد أنه داخل في مقتضى العموم... إذا قال: من دخل داري أكرمه فليس المتكلم بمراد"<sup>42</sup>، فلفظ (من) الشرطية من صيغ العموم، والأصل أن تعم كل داخل إلى داره، فإذا أجريت على هذا العموم كان المتكلم مرادا، ولكن أبا إسحاق يجزم بأنه غير مراد ولا داخل، ويستند في هذا وأمثاله إلى أصل مقاصد العرب ومعهودها في كلامها، وهذه المسألة مبنية على المسألة الأصولية (هل المتكلم مشمول بعموم ما خاطب به).

ج. وقال أيضا: "إذا قال أكرمت الناس أو قاتلت الكفار فإنما المقصود من لقي منهم، فاللفظ عام فيهم خاصة، وهم المقصودون باللفظ العام دون من لم يخطر بالبال"<sup>43</sup>، فالأصل أن (الناس) و(الكفار) ألفاظ عموم تشمل بالوضع كل من تصلح له، ولكن قرينة الحال والمعهود من مقصود الناس في كلامهم يدلان على أنه لم يقصد إكرام كل الناس ولا قتل جميع الكفار؛ لأن ذلك متعذر في حقه، ومع هذا فإنه لا ينسب إلى الكذب فيما أخبر به؛ فمن كذبه معترضا بأنه عمم؛ فقد سلك سبيلا أعجميا دخيلا على معهود العرب في كلامهم، ومقاصدهم منه.

ولشرح هذه التطبيقات - كما ذكرت سابقا - اجتهدت في إضافة التطبيقين الآتين عسى أن أكون قد وفقت في انتقائهما، وأصبت في صياغتهما وتحريرهما:

د. إذا جاء أحدنا جزارا يبيع لحم الضأن خاصة، ولحم الضأن موجود عند مجيئه ثم سأله عن الثمن؛ فأخبره؛ فأعطاه إياه، وقال زن لي ألف غرام من اللحم دون تخصيص في اللفظ بكونه لحم ضأن، وبقي ينتظره حتى نفذ ما عند الجزار من لحم الضأن، فاستجلب الجزار لحم بقر، وأعطى المشتري منه، فاعترض المشتري عليه بأنه إنما يريد لحم الضأن، فقال الجزار أنت قلت لي اللحم بصيغة عموم ولم تخصص، وهذا يصدق عليه اسم اللحم باتفاق، وقد تم العقد على هذا القدر من اللحم فخذ لحملك.

فأصر المشتري على دعواه في أن المقصود لحم الضأن خاصة، وأن هذا الجزار إنما يبيع لحم الضأن كما هو معروف للجميع، وجئته ولحم الضأن موجود، وفي ضوء ذلك دفعت إليه الثمن.

ثم ترافعا إلى القاضي؛ الجزار يريد أن يلزم المشتري لحم البقر بالعقد الذي تقدم بينهما والمشتري يأبى؛ فهل يقضى للجزار بعموم اللفظ ويلزم المشتري لحم البقر؟ أم يقيد العموم بسياق المقام ومقتضى العرف المقارن لخطاب المشتري، ويلزم الجزار بتحصيل لحم الضأن، أو تنحل صيغة العقد، قضاء للمشتري؟، ولا يخفى أن اعتبار هذا التخصيص أبين، وأولى بالصواب. والله أعلم.

هـ - إذا زار رجل آخر في داره فدخلت عليهما إحدى بنات المزور لحاجة ثم خرجت، فتحدثا في شأنها، ثم ذكر أبوها من خصالها وعدد من شيمها؛ فقال الزائر زوجني ابنتك على صداق قدره كذا؛ فقال الأب زوجتك وقبل الزائر، ثم ادعى الأب أنه قصد إحدى بناته الأخريات غير التي كانا يتحدثان في شأنها، والزائر لا يريد إلا التي كان الحديث عنها.

فهل المعتبر عموم "ابنتي" لكل واحدة من البنات، فيلزم الزائر بالتي قصد الأب من بناته، وإذا تراجع الزائر عن مقتضى الصيغة التي عقد مع الأب يعد طلاقا قبل الدخول - على القول بعدم اعتبار الرؤية - فيجب لها نصف المسمى؟ أم المعتبر خصوص ابنته التي كان الحديث عنها، وهي التي عهداها والمعهود كالمتعارف، كما أنها التي دلت القرائن على أنها المقصودة؟

وهذا القول الأخير أولى بالاعتبار، فتكون هذه المتكلم فيها زوجة للزائر، ولا حق للأب فيما يدعيه، ولو مات أحدهما (الزائر أو البنت المخصوصة) لترتب للأخر عليه حق الإرث ونحوه كعدة الوفاة بالنسبة للمرأة لأنها أصبحت زوجة بالعقد. والله تعالى أعلم.

وبهذين المثالين أختتم هذه التطبيقات وآمل أن تكون قد اتسمت بالشمول؛ حيث تناولت في باب الأيمان الذي يغلب فيه التعبد مع أن بعض الآثار المرتبة على اليمين تدرج في حقل المعاملات ثم جئنا على أمثلة من صيغ العقود وهي مما يغلب فيه حقوق الخلق؛ لأنها من باب المعاملات وكثيرا ما يكون فيها التخاصم والاختلاف؛ وتعتبر من أكثر المسائل الشرعية رجوعا للعرف، وهي جديرة باعتبار العرف مخصصا لعموم ما يرد من الصيغ العامة في خطاب المكلف، وإلا لما تحقق التزام لما تمتاز به اللغة من عموم وإطلاق.

#### 4. الخاتمة

يمكن أن أخص أبرز الاستنتاجات في ما يأتي:

(أ) أن العرف مخصص للعام في خطاب المكلف ضرورة استقرار الالتزامات وثبوت آثار المعاملات بين الناس.

(ب) أن الخلاف في القول بالتخصيص بالعرف يتجه في خصوص تخصيص الخطاب الشرعي والراجع أنه مخصص له.

(ج) أن اعتبار العرف والعادة لتفسير مقتضيات الألفاظ العامة والمطلقة سماحة من الشرع، ورفع للحرع ومراعاة للمقاصد الكلية: من إسعاد الإنسان في العاجل والأجل، ومن وضع الشريعة للإفهام.



أن أي خروج على مألوف أهل اللسان في لسانهم ومقتضى دلالاتهم المعهودة في الاستعمال لا يمكن أن تنضبط به المعاملات؛ إذ لا تنسجم مع مقصود المتكلمين، فيفوت المراد ويرتبك الناس، وتسود الفوضى.

#### 5. قائمة المراجع:

- الجرجاني، علي الشريف. (1405). التعريفات (ط1). بيروت: دار الفكر العربي.
- الباجي، سليمان بن خلف. (1995). إحكام الفصول في أحكام الأصول. بيروت: دار الغرب الإسلامي.
- شيخ الإسلام، آل تيمية (دون تاريخ). المسودة في أصول الفقه (تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد). بيروت: دار الكتاب العربي.
- الشنقيطي، محمد الأمين (1423). نثر الورود شرح مراقبي السعود (ط3). بدون مكان: دار المنارة للنشر والتوزيع.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. (2001). مقاصد الشريعة الإسلامية (ط1). بدون مكان: دار النفائس.
- المغربي، محمد المحلي. شرح المحلى مع حاشية البناني. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر.
- النملة، عبد الكريم. (1420). المهذب في علم أصول الفقه المقارن (ط1). الرياض: مكتبة الرشد.
- الأمدي، علي بن محمد. (1404). الإحكام في أصول الأحكام (ط1). بيروت: دار الكتاب الغربي.
- الرازي، محمد بن عمر. (1988). المحصول من الأصول (ط1). بيروت: دار الكتب العلمية.
- القرافي، أحمد بن إدريس. (1994). الذخيرة (تحقيق محمد حجي). بيروت: دار الغرب الإسلامي.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى. (1417). الموافقات (ط1). بدون مكان: دار ابن عفان.
- الأستاذ، سليمان. (1433). المنتقى من أصول الفقه (ط2). نواكشوط: مطبعة إيمباكوم.
- الشيرازي، إبراهيم. (1995). اللمع في أصول الفقه. دمشق: دار الكلم الطيب.
- الجكني، محمد (1418). لب النقول في اختصار علم الأصول (ط1). أبوي ظبي: بدون دار.
- الرصاع، محمد. (1350). شرح حدود بن عرفة (ط1). بدون مكان: المكتبة العلمية.
- الجويني، عبد الملك (1418). البرهان (ط1). بيروت: دار الكتب العلمية.
- الدسوقي، محمد عرفة (دون تاريخ). حاشية الدسوقي على الشرح الكبير. بيروت: دار الفكر.
- السرخسي، محمد (دون تاريخ). المبسوط. بيروت: دار المعارف.
- الجندي، خليل بن إسحاق. (2005). مختصر خليل (ط1). القاهرة: دار الحديث.
- المواق، محمد بن يوسف (1398). التاج والإكليل شرح مختصر خليل. بيروت: دار الفكر.
- الغرياني، الصادق (2002). مدونة الفقه المالكي وأدلته. بدون مكان طباعة: مؤسسة الريان.

- الخطاب، محمد الرعيني (2003). مواهب الجليل في شرح مختصر خليل (تحقيق زكريا عميرات). طبعة خاصة: دار عالم الكتاب.
- ابن جزى، محمد بن أحمد (2002). القوانين الفقهية. الدار البيضاء: الدار الرشاد الحديثة.

## 6. الحواشي والإحالات:

- <sup>1</sup> - الجرجاني، التعريفات ص 193.
- <sup>2</sup> - ينظر: القرافي، الذخيرة: 27/4.
- <sup>3</sup> - الجرجاني، التعريفات ص 75، وتنظر كتب الأصوليين مبحث التخصيص.
- <sup>4</sup> - النملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن: 125/1.
- <sup>5</sup> - الشيرازي، اللع ص 92.
- <sup>6</sup> - الرازي، المحصول: 454. 455.
- <sup>7</sup> - المحلى، شرح المحلى مع حاشية البناني: ج 2 ص 34 - 35.
- <sup>8</sup> - الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول: ج 1 ص 275.
- <sup>9</sup> - ينظر المصدر نفسه: ج 1 ص 292. 293.
- <sup>10</sup> - الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام: 407/2 - 408.
- <sup>11</sup> - نثر الورود على مراقي السعود، ص 308 وما بعدها.
- <sup>12</sup> - نثر الورود، ص 156.
- <sup>13</sup> - الجكني، لب النقول، ص 137.
- <sup>14</sup> - المنتقى: 111، مطبعة إيمباكوم قبالة الجامع السعودي، ط 2.
- <sup>15</sup> - مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور.
- <sup>16</sup> - رواه أحمد عن ابن مسعود موقوفا.
- <sup>17</sup> - سورة الأعراف.
- <sup>18</sup> - سورة البقرة 178.
- <sup>19</sup> - البقرة 180.
- <sup>20</sup> - سورة البقرة.
- <sup>21</sup> - سورة البقرة 233.
- <sup>22</sup> - سورة البقرة 241.
- <sup>23</sup> - المسودة في أصول الفقه لآل تيمية 114/1 .
- <sup>24</sup> - الموافقات 187/2 .
- <sup>25</sup> - شرح حدود ابن عرفة للرصاع: 137/1 .
- <sup>26</sup> - الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي: 139/2 .
- <sup>27</sup> - ابن جزى، القوانين الفقهية، ص 184 وما بعدها.

- <sup>28</sup>. القوانين، ص 186.
- <sup>29</sup>. مختصر خليل ص 83.
- <sup>30</sup>. مواهب الجليل في شرح مختصر خليل للحطاب : 286/3 .
- <sup>31</sup>. الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي : 139/2 .
- <sup>32</sup>. التاج والإكليل للمواق : 439/4 .
- <sup>33</sup>. الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي : 140/2 .
- <sup>34</sup>. الموافقات للشاطبي : 188/2 .
- <sup>35</sup>. الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي : 140/2 .
- <sup>36</sup>. مدونة الفقه المالكي وأدلته للغرياني : 370/2 .
- <sup>37</sup>. ينظر المصدر السابق نفس الصفحة .
- <sup>38</sup>. المبسوط للسرخسي : 25/9 .
- <sup>39</sup>. القواعد لابن رجب الحنبلي : 278/1 .
- <sup>40</sup>. المصدر السابق نفس الصفحة .
- <sup>41</sup>. البرهان للجويني : 133/1 .
- <sup>42</sup>. الموافقات للشاطبي : 187/2 . 188 .
- <sup>43</sup>. المصدر السابق نفس الجزء والصفحة .

## العفو عن القاتل غيلة في الفقه الإسلامي والقانون الجزائري - دراسة مقارنة -

*Pardon the murderer Ghila In Islamic jurisprudence and Algerian penal law  
-Comparative study-*

د/ عكاشة راجع  
جامعة وهران 1 (الجزائر)  
[ra.okkacha@yahoo.fr](mailto:ra.okkacha@yahoo.fr)

ط.د/ عبد الكريم جعدان  
جامعة وهران 1 (الجزائر)  
[djaaa.karim@yahoo.com](mailto:djaaa.karim@yahoo.com)

تاريخ الاستلام: 2021/05/01 تاريخ القبول: 2021/07/03 تاريخ النشر: 2021/07/15



**ملخص:** كان القتل العمد ولا يزال جريمة بشعة للغاية، فمرتكبها محكوم عليه بأشد العقوبات في جل القوانين البشرية، والتي لم تتردد في إظهار القسوة اتجاهه، لاسيما القتل المشهور في الفقه الإسلامي بالقتل غيلة- خديعة-، أو ما هو معروف في القانون الجنائي الجزائري بالقتل مع سبق الإصرار والترصد. فالعفو لا يمكن أن يمس شخصا استعمل الغدر، والخديعة، وسبق الإصرار، والترصد لأجل النيل من ضحية لم يكن في حسبانته أنه ماضٍ لحتفه، فيأخذه المجرم على حين غرة من أمره فيرده قتيلا، وربما غيب جثته عن الأعين، أو أبادها حتى لا يوجد لها أثر.

الهدف من هذا المقال تسليط الضوء على ما رصدته الشريعة الإسلامية، والقانون الجزائري من عقوبة صارمة للقاتل غيلة وخديعة، والتنويه على أنّ هذا الجرم لا يتنازع في بشاعته واضعوا الشرائع، ومن يرومون إصلاح الجماعة البشرية، وإن كان هناك تفاوت في مضمون تلك الصرامة، وذلك التشدد.

**الكلمات المفتاحية:** القتل؛ العفو؛ الحق العام؛ الحق الشخصي؛ الغدر.

**Abstract:** Premeditated murder is a very heinous crime. Its perpetrator shall be punished with the most severe penalties in most human laws, especially the well-known murder in Islamic jurisprudence as "Assassination", which is known in the criminal law in force as Murder with malice aforethought.

A person who uses treachery, deception and malice aforethought in committing an act of murder cannot benefit from an amnesty.

This article aims to clarify what the Islamic Sharia and the Algerian Penal Law have observed in terms of severe punishment for the murderer's treachery and deceit.

**Keywords:** Murder; amnesty; public right; personal right ; perfidy .

\* المؤلف المراسل.

### 1. مقدمة

بالرغم من أن العفو عن عقاب المجرمين صفة محمودة، قد يعزّ صاحبها شرعا، غير أن بعض الجرائم مثل جريمة القتل غيلة في التشريع الإسلامي، أو ما يسمى بالقتل من طريق سبق الإصرار والترصد تشددت الشرائع في شأنها، ولم تمنح العفو لمقترفها وذلك يعود لعظم الجرم وشناعة الفعل، فالقتل غيلة غالبا ما يوحى بنفس مجرمة، وذات شاذة تستهين بالدماء أيما استهانة، متوسلة بأبشع الوسائل، لأجل أشنع الغايات.

#### 1.1. الإشكالية:

وبناء على ما تقدم رجوت أن تكون الإشكالية كما يلي:

هل في الفقه الإسلامي إمكان العفو عن القاتل غيلة؟

هل من مصلحة تعود على المجتمع في العفو عن القاتل غيلة؟

و هل تتوافق نظرة المشرع الجزائري الجزائري مع ما تقرّر في الفقه الإسلامي في هذه المسألة؟

#### 2.1. هدف البحث:

يكمن هدف هذا البحث في إظهار شناعة القتل غيلة، أو ما يسمى بالقتل من طريق سبق الإصرار أو الترصد، و ما تعلق به من أحكام شرعية و قانونية؟ وكيف يكون الحسم والشدّة في مقابله طريقا لردع عام يفضي إلى انتفاء هذا الضرب من الجريمة.

#### 3.1. منهجية البحث:

اتبعت المنهج الوصفي التحليلي، ونواته هي المقارنة والظفر بأوجه الشبه، وأوجه الاختلاف بين نظرة الفقه الإسلامي، والقانون الجنائي الجزائري لموضوع العفو عن القاتل غيلة.

وقد عالجت كل ذلك في مبحثين اثنين:

الأول منهما عالجت فيه تعريف القتل غيلة وأركانه في الفقه الإسلامي والقانون الجزائري سلكت مسلكا مقارنا على وجه يبرز الفكرة بين التشريعين.

أما في المبحث الثاني فقد تطرقت إلى العفو عن القاتل غيلة، أو العفو عن القاتل من طريق سبق الإصرار أو الترصد قانونا، موضحا فكرة كلا التشريعين.

## 2. المبحث الأول: القتل غيلة « تعريفه وأركانه في الفقه الإسلامي والقانون الجزائري »

### 2.1.1.1. المطلب الأول: تعريف القتل غيلة في الفقه الإسلامي والقانون الجزائري

#### 2.1.1.1.1. الفرع الأول: تعريف القتل غيلة لغة.

(أ) تعريف القتل لغة: قال ابن فارس في معجم مقاييس اللغة: " (قتل) القاف والتاء واللام، أصل صحيح يدل على إذلال وإماتة... ومقاتل الإنسان: المواضع التي إذا أصيبت قتله ذلك."<sup>(1)</sup>  
وقال ابن منظور في لسان العرب: "القتل معروف، قتله يقتله وتقتالا...قتله إذا أماته بضرب أو حجر أو سم أو علة..."<sup>(2)</sup>

وجاء في القاموس المحيط: "قتله عن ثعلب قتلا وتقتالا: أماته..."<sup>(3)</sup>

(ب) تعريف الغيلة لغة: "الغيلة بالكسر الخديعة، والاعتيال. وقتل فلان غيلة أي خدعة، وهو أن يخدعه فيذهب به إلى موضع فإذا صار إليه قتله، وقد اغتيل. قال أبو بكر: الغيلة في كلام العرب إيصال الشر والقتل إليه من حيث لا يعلم ولا يشعر. قال أبو العباس: قتله غيلة إذا قتله من حيث لا يعلم، وقتك به إذا قتله من حيث يراه، وهو غار غافل غير مستعد."<sup>(4)</sup>

وظهر من خلال تعريف كل لفظ على حدة لغة تعريف اللفظ المركب وأعني: القتل غيلة: فيقال هو القتل من حيث لا يعلم المقتول، فيفتك به القاتل من حيث لا يراه مستعملا الخديعة والغفلة كي يفتك بضحيته على حين غرة وعدم استعداد.

### 2.1.1.2. الفرع الثاني: تعريف القتل غيلة في اصطلاح الفقه الإسلامي والقانون الجزائري

#### (أ) تعريف القتل غيلة في اصطلاح الفقه الإسلامي :

جاء في شرح حدود ابن عرفة في معرض بيان حد الحرابة: "أو قتل خفية ليدخل فيه قتل الغيلة، وقد ذكره ابن القاسم وسماه حرابة."<sup>(5)</sup>

وجاء في شرح زروق على الرسالة: "قال أهل اللغة الغيلة أن يخدعه بالقول حتى يأمن فيمشي به إلى موضع فيقتله... وفي النوادر عن الموازية قتل الغيلة: من الحرابة أن يغتال رجلا أو صبيا فيخدعه حتى يدخل موضعا فيقتله..."<sup>(6)</sup>

وقال الباجي في تعريفه: "وأصحابنا يوردوه على وجهين: أحدهما القتل على وجه التحيل والخديعة، والثاني على وجه القصد الذي لا يجوز عليه الخطأ؛ فأما الأول ففي العتبية والموازية قتل الغيلة من المحاربة إلا أن يغتال رجلا أو صبيا فيخدعه حتى يدخله موضعا فيأخذ ما معه فهو كالمحاربة."<sup>(7)</sup>

وعرفه بعض فقهاء الشافعية بقوله: "القتل غيلة بأن يخدع، ويُقتل في موضع لا يراه فيه أحد."<sup>(8)</sup>

ولا يتعد تعريف ابن تيمية عما سبق فقد قال: "وأما إذا كان يقتل النفوس سرا، لأخذ المال مثل الذي يجلس في خان يكرهه لأبناء السبيل؛ فإذا انفرد بقوم منهم قتلهم وأخذ أموالهم، أو يدعو إلى منزله من

يستأجره لخياطة أو طب، أو نحو ذلك فيقتله وبأخذ ماله، وهذا يسمى القتل غيلة.<sup>(9)</sup> ويظهر من التعاريف التي أوردتها للقتل غيلة في الاصطلاح أنها متوافقة من حيث الجملة، متعاضدة من الناحية الجوهرية للمعرّف، والتعريف الاصطلاحي عند فئة من الأئمة الذين ذكرت لا يختلف عن التعريف اللغوي للقتل غيلة.

#### (ب) تعريف القتل غيلة في اصطلاح القانون الجزائري

لا يعرف القانون الجزائري مصطلح القتل غيلة، وذلك راجع بالأساس إلى أن القانون الجزائري الجزائري كان قد تبنى مفردات النظرية الوضعية للجريمة والعقاب، والتي قد تتفق أحيانا مفرداتها ومصطلحاتها مع مصطلحات ومفردات الفقه الإسلامي من حيث المضمون وإن اختلفت من ناحية اللفظ. وأقرب تكييف للقتل غيلة قانونا فيما يظهر لي - والله أعلم - هو القتل مع سبق الإصرار أو التردد، وهذا القتل قسيم لما عداه من قتل قد يقع لا من طريق الإصرار أو التردد وهو القتل العمد العادي<sup>(10)</sup> الذي يقع في غير تلك الظروف.

وقد قاربت المادة 256 من قانون العقوبات<sup>(11)</sup> تعريف القتل مع سبق الإصرار أو التردد وذلك بتعريف سبق الإصرار فجاء فيها: سبق الإصرار هو عقد العزم قبل ارتكاب الفعل على الاعتداء على شخص معين، أو حتى على شخص يتصادف وجوده، أو مقابلته، وحتى وإن كانت هذه النية متوقفة على أي ظرف أو شرط كان.

ونصت المادة 257<sup>(12)</sup> على تعريف التردد فجاء فيها: "التردد هو انتظار شخص لفترة طالت، أو قصرت في مكان، أو أكثر وذلك إما لإزهاق روحه أو للاعتداء عليه.

وبالرغم من أنه لا يوجد قتل سبق إصرار من دون تردد إذ هما لا ينفكان البتة، مايز المشرع الجزائري بينهما في موضع لا يجدر به أن يمايز، لأنّ هذا يوحي بأن القتل من طريق الإصرار، ليس هو القتل من طريق التردد وهذا غير وجيه.<sup>(13)</sup>

وقد سائر الفقه الجنائي الجزائري ما ذكرته في المسألة لذا جاء عن الأستاذ جمال سايس في كتابه الاجتهاد الجزائري في القضاء الجنائي الموضوع التالي: "جريمة اختطاف وقتل عمدي مع سبق الإصرار...".<sup>(14)</sup>

فالاختطاف لا يخرج إذا اجتمع مع التردد عن كونه قتلا مع سبق الإصرار وهذا القتل عمل يقابله في التشريع الإسلامي القتل خفية أو غيلة.

فالقتل من طريق الإصرار أو التردد هو: إزهاق روح إنسان عمدا، غير أنّ ذلك الإزهاق كان من طريق غاية في البشاعة، ناسب أن يخرج عن جرم القتل العادي لجرم قتل بشع تعظم معه العقوبة وتتشدد. وبعد المقارنة لا يلاحظ كبير خلاف في شأن تعريف القتل المذكور، وإن اختلفت التسمية له، ففي

الفقه الإسلامي يسمى القتل غيلة، وفي القانون الجزائري الجزائري يسمى القتل من طريق سبق الإصرار أو التردد، فاختلاف الألفاظ لا يلزم منه اختلاف المعاني.

## 2.2. المطلب الثاني: أركان القتل غيلة في الفقه الإسلامي والقانون الجزائري

### 2.2.1. الفرع الأول: أركان القتل غيلة في الفقه الإسلامي

ذهب فقهاء المالكية إلى أن القتل غيلة هو من ضروب جريمة الحرابة، وهذا يفهم نسا مما أورده ابن عرفة في تعريفه للحرابة حين قال: "هي الخروج لإخافة السبيل بأخذ مال محترم بمكابرة قتال أو خوفه، أو ذهاب عقل، أو قتل خفية أو لمجرد قطع الطريق لا لامارة، ولا نائرة، ولاعدواة."<sup>(15)</sup> فقله "قتل خفية" المقصود به القتل غيلة.<sup>(16)</sup>

ومما يؤيد أن المالكية يجعلون القتل غيلة محاربة ما أورده الحطاب في باب المحاربة حين قال: "من اعترف أنه قتل غيلة ثم رجع..."<sup>(17)</sup>

وهذا من الحطاب كما هو مذهب المالكية عموما من جعل القتل غيلة من ضروب المحاربة لا من باب القتل العادي الذي تجري فيه الدية والعفو والقصاص. غير أن أركان القتل غيلة لا تخرج عن أركان القتل العمد وهي: القصد الجنائي، القاتل، القتيل، وفعل القتل.

أولا: القصد الجنائي: هو أن يتعمد القاتل قتل المجني عليه، ويكون ذلك بالنية والعزم عليه بأن توجه النية إلى تحقيق غاية معينة هي إزهاق الروح البريئة.<sup>(18)</sup> وهذا محل اتفاق.

ثانيا: القاتل: وشروطه هي:

- التكليف أي بأن يكون القاتل إنسانا بالغا عاقلا وسواء كان ذكرا أو أنثى، وعليه فإن الصبي أو المجنون لا يؤخذ لعدم التكليف ولأن عمدتهما وخطأهما سواء.<sup>(19)</sup>

- الاختيار: ومعناه أن يكون القاتل غير مكره على القتل وهذا مذهب الحنفية<sup>(20)</sup>، أما المالكية<sup>(21)</sup> والحنابلة<sup>(22)</sup> فلا يشترطون أن يكون القاتل مختارا حتى يصدق عليه أنه قاتل عمدا، فالمكره والمكره سواء.

ثالثا: القتيل: ومن شروطه ما يلي:

- عصمة الدم: وتكون على مذهب الجمهور بالإسلام، ومعنى معصوم الدم من لا يباح قتله ولا يكون ذلك إلا من طريق الإسلام وهنا لقوله ﷺ: لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة.<sup>(23)</sup>

- المكافأة: وتعني عند الأئمة أن يكون القتيل مكافئا للقاتل أي أن يكون القتيل والمقتول لا يتفاضلان في الحرية والإسلام فإذا تساويا في الإسلام والحرية فهما متكافئان بقطع النظر عن الجنس أو اللون. قال الشيخ الدردير "ومجني عليه: وشروطه العصمة والمكافأة للجاني فيقتل الحر بالحر ولا يقتل الحر بالعبد، ويقتل الكافر بالمسلم ولا يقتل المسلم بالكافر هذا مذهب الجمهور غير الحنفية في المسألة."<sup>(24)</sup>



غير أنه في القتل الذي يأتي من طريق الغيلة لا يلتفت إلى عصمة المقتول من عدمها، فإذا قتل المسلم ذمياً غيلة فهو من باب الحراية، ولا يكون هذا الشرط مانعاً من إنزال العقاب على المسلم حتى ولو كان المقتول غير معصوم الدم كأن يكون ذمياً مثلاً.

رابعاً: فعل القاتل: ويقصد به سلوكه الذي أقدم عليه فأزهق من طريقه روحاً بريئة ومن شروطه:

- أن يكون هذا السلوك منسوباً إلى القاتل.

- أن يكون هذا السلوك من طبيعته أن يزهد الروح.

ومعنى أن يكون هذا السلوك منسوباً إلى القاتل أن يصدر منه مباشرة، حتى إذا كان متسبباً في ذلك غير مباشر له فالمالكية يجرمون المباشر والمتسبب كلاهما: قال الدسوقي من المالكية: "الإتلاف الموجب للقصاص ضربان إتلاف مباشرة، وإتلاف بالسبب... وذكر الضرب الثاني فقال: الإتلاف بالسبب كحفر بئر وكإكراه وكإمساك للقتل ثم ذكر هنا أنه إذا اجتمعت المباشرة والسبب فالقصاص على كل من المباشر والمتسبب ولا يختص بواحد منهما."<sup>(25)</sup>

أما الحنفية ومن وافقهم فيأخذون بالقاعدة الفقهية التي نصها: إذا اجتمع المباشر والمتسبب يضاف الحكم إلى المباشر، والمقصود بذلك بأن يتخلل بين عمل المتسبب وحدث حادثة فعل شخص آخر مختار، فالفاعل هو العلة المؤثرة والأصل أن تضاف الأحكام إلى عللها المؤثرة لا إلى أسبابها الموصلة.<sup>(26)</sup>

ما إذا اشترك اثنان أو أكثر في القتل، فهل يصدق على الاشتراك أنه قتل؟ نعم عندما المالكية تسمى هذه المسألة بالتماثل، قال الخرشي: "إذا اجتمع على قتل شخص عمداً عدواناً فإنهم يقتلون به."<sup>(27)</sup> وهذا مذهب الحنابلة وغيرهم ممن لهم النظر المقاصدي في أحكام الشريعة.<sup>(28)</sup>

أما كون هذا السلوك تكون طبيعته إحداث زهوق الروح فهو كذلك، لأنه لا يمكن لنا أن ننتع بأن هذا السلوك أو الفعل فعلاً مميتاً إلا إذا كان يؤدي إلى زهوق الروح غالباً.

فقد يكون من طريق الضرب باليد، أو بالسلاح، أو بمحدد، أو حجر كبير، أو مطرقة، أو خشبة وكل ما من شأنه يؤدي إلى زهوق الروح.

ويدخل في ذلك الخنق، وإلقاء الشخص المجني عليه في مهلكة، أو تركه يموت كأن يمنع عنه ما به حياته فكل ذلك يدخل في القتل العمد.<sup>(29)</sup>

## 2.2.2. الفرع الثاني: أركان القتل في القانون الجزائري

تقوم جريمة القتل العمد في القانون الجزائري على جملة من الأركان هي:

أولاً - الركن المادي: ويتمثل في القيام بعمل إيجابي من شأنه لأن يؤدي إلى الموت، ويتكوّن هذا الركن من ثلاثة عناصر هي: السلوك الإجرامي، إزهاق الروح، وعلاقة السببية بين السلوك والوفاة.

1- السلوك الإجرامي: ويقصد به لدى علماء الجريمة نشاط يقوم به الفاعل ليحقق نتيجة معاقب عليها قانونا، ولا تهم الوسيلة التي يستعملها الجاني في عمله الإجرامي، فقد يستعمل سلاحا أبيضاً، أو سلاحاً نارياً، أو محدد أو يديه أو أية آلة تكون بطبيعتها تحدث القتل.

2- إزهاق روح: وهي النتيجة المترتبة على سلوك الجاني، وهذا يقتضي أن يكون المجني عليه إنساناً لا حيواناً فتوافر الشخصية الإنسانية الحية للضحية أمر لا بد منه في المسألة.

3- علاقة السببية: والمقصود بها توافر رابطة سببية بين فعل الجاني والنتيجة، أي يجب أن تكون الوفاة نتيجة فعل الجاني.

حتى إذا انتفت الرابطة السببية بين الفعل والنتيجة، أي وفاة المجني عليه وقفت المسؤولية الجنائية عند حد الشروع، إذا صدر الفعل عن قصد وكان بنية القتل.

ثانياً: القصد الجنائي: ومعناه قصد إحداث الوفاة، وذلك بوجود نية وعزم في نفس الجاني، وهذا الركن يُعد ضرورياً لقيام جريمة القتل العمد وما يترتب عليها من عقوبات صارمة تصل إلى حد الإعدام في بعض القوانين.

ولعل هذا الركن هو الركن الجوهرى الذي يتأسس عليه جرم القتل العمدى، فكل شيء بالنية والقصد. حتى إذا لم يتوافر قصد إحداث الوفاة فلا يجابه القاتل حينها بعقوبة القتل العمدى وإنما بعقوبات أخف نظير الرعونة وعدم الاحتياط.

### 3. المبحث الثاني: العفو عن القاتل غيلة في الفقه الإسلامى والقانون الجزئى الجزائرى

إذا وقعت حادثة القتل غيلة كما هو مصطلح الفقه الإسلامى، أو وقع عن طريق التردد والإصرار، والتتبع للضحية، كما هو مصطلح القانون الجزئى الجزائرى، فهل يمكن للمجنى عليهم وأعني بهم أولياء القتل غيلة العفو؟ هذا ما أروم بيانه في هذا المبحث.

#### 3.1. المطلب الأول: العفو عن القاتل غيلة في الفقه التشريعى الإسلامى

اختلف الفقهاء في توصيف القتل غيلة، فذهب المالكية إلى أنه ضرب من ضروب الحرابة، وعليه فإن أحكام الحرابة هي التي تجري عليه ومنها عدم العفو، وأما الشافعية ومن وافقهم فإنهم أجروا عليه أحكام القتل المعروف من قصاص أو دية أو عفو.

#### 3.1.1. أولاً: مذهب المالكية في العفو عن القاتل غيلة.

أ: العفو عن القاتل غيلة قبل أن يقدر عليه

قال الإمام ابن جزى الغرناطى المالكي: "لا يجوز العفو عن القاتل غيلة...؛ فإن عفا أولياء المقتول، فإن الإمام يقتل القاتل."<sup>(30)</sup>

وقال ابن رشد الجدل في البيان والتحصيل: " وقتل الغيلة، وهو أن يقتله على ماله، فهذا يجب عليه القتل حدا من حدود الله عز وجل، لا عفو للأولياء فيه، قياسا على المحارب في قوله تعالى ﴿ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ﴾<sup>(31)</sup>.

وجاء في مواهب الجليل: "وليس للإمام أن يعفو عن أحد من المحاربين."<sup>(32)</sup>  
وجاء في حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني: "... والفرق أنّ الحراية أشدّ يقتل فيها بالنصراني، أو العبد ولا يجوز العفو فيها عن القاتل."<sup>(33)</sup>

فيتين من النصوص التي نقلت عن الأئمة المالكية أن المذهب عندهم يعتبر القتل غيلة من ضروب الحراية، ولذلك عنون الإمام مالك في موطنه (باب ما جاء في الغيلة والسحر) وأورد رضي الله عنه أثرا عن عمر بن الخطاب أنه قتل نفرا خمسة أو سبعة برجل واحد قتلوه قتل غيلة، وقال عمر الفاروق رضي الله عنه: لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم جميعا.<sup>(34)</sup>

ويظهر من تبويب الإمام مالك أن القتل غيلة يصدق على كل قتل جاء خفية وغدرا، لا يشترط أن يكون القتل غيلة حراية أن يكون لأجل المال، وصنيع مالك من هذا القبيل فكل قتل كان خفية وخديعة يعدّ حراية، وتجري عليه أحكام الحراية لأنه إفساد في الأرض، وهذا ما تبناه المالكية في المذهب فيعدون القتل غيلة من باب الحراية.

فالمالكية لا يجرون على القتل غيلة أحكام القتل العادي المعروف من دية، أو قصاص، أو عفو، وإنما يجرون عليه أحكام الحراية ومنها إقامة الحد، وعدم العفو.

ومما يؤكد على أن المحارب لا بد من قتله: نصوص المذهب؛ قال ابن رشد: "وأما إن قتل فلا بد من قتله..."<sup>(35)</sup>. وقال ابن عرفة: "حد الحراية بأحد الأربعة ما لم يقتل فإن قتل تعين قتله."<sup>(36)</sup>

وجاء في الموسوعة الكويتية: "ذهب المالكية خلافا لجمهور الفقهاء إلى أنه لو عفا ولي المقتول غيلة عن القاتل، فإنّ عفوه لا يسقط عقوبة القتل؛ لأنّ الحق ليس له، وإنما لله سبحانه وتعالى، ويعتبر القتل غيلة حراية<sup>(37)</sup> في حالة ما إذا كان القاتل ظاهرا على وجه يتعذر معه الغوث."<sup>(38)</sup>

فإذا قتل الإنسان مسلما أو ذميا<sup>(39)</sup> في ديار المسلمين غيلة فإنه يقتل لا محالة، ولا مجال لما يسمى عفو أولياء القتل؛ لأنّ القتل غيلة صار جريمة حراية، وجريمة الحراية تُعدّ من جرائم الحق العام، وإذا كانت كذلك فإنّ العفو فيها لا يجوز، لا من قبل ولي المقتول، ولا من قبل ولي أمر المسلمين، وذلك أنّ ولي المقتول لم يكن هو المتضرر لوحده كما هو في جريمة القتل العادي حتى يكون من حقه العفو، وأما إن كان ولي أمر المسلمين فما عليه إلاّ أن ينفذ حد الحراية لأنّ عدم تنفيذه في حق القاتل غيلة هو مساس بالمصلحة الشرعية ولأنّ تصرف الحاكم منوط بالمصلحة، ولا مصلحة في التهاون في تطبيق الحدود.

ومن أدلة المالكية في وجوب تطبيق حد الحراية على القاتل غيلة ما يلي:

أولاً: الأثر: فقد روى ابن هشام في سيرته أثراً مضمونه "أن يوم أحد خرج المجذر بن زياد مع رسول الله ﷺ، وخرج معه الحارث بن سويد ابن الصامت، فوجد الحارث بن سويد غرة، من المجذر فقتله بأبيه...<sup>(40)</sup>"

وقال ابن الأثير في أسد الغابة: "ولا خلاف بين أهل الأثر أن هذا قتله النبي ﷺ بالمجذر بن زياد؛ لأنه قتل المجذر يوم أحد غيلة، وذكر ابن منده في المجذر أن الحارث بن سويد بن الصامت، قتله ثم ارتد، ثم أسلم فقتله رسول الله ﷺ بالمجذر، وإنما قتل الحارث المجذر لأن المجذر قتل أباه سويد بن الصامت في الجاهلية، في حروب الانصار فهاج بسبب قتله وقعة بعاث، فلما رآه الحرث يوم أحد قتله بأبيه، والله أعلم.<sup>(41)</sup>"

وقال ابن عبد البر: "وقتل المجذر يوم أحد قتله الحارث بن سويد بن الصامت، ثم لحق بمكة كافراً، ثم أتى مسلماً بعد الفتح فقتله النبي ﷺ بالمجذر، وكان الحرث بن سويد يطلب غرة المجذر ليقتله بأبيه فشهدا جميعاً أحداً فلما كان من جولة الناس ما كان أناه الحارث بن سويد من خلفه، فضرب عنقه، وقتله غيلة، فأتى جبريل النبي ﷺ فأخبره بقتل المجذر غيلة، وأمره بأن يقتله به، وذلك بعد قدومه المدينة من مكة."<sup>(42)</sup>

والشاهد كما تقدم القول إن القتل غيلة لا يكون لأجل أخذ المال فحسب، ولكنه يطلق على كل قتل حدث خفية، كما في قصة الحارث بن سويد، فالرسول ﷺ قتله لأنه قتل المجذر غيلة.

وهذا الدليل من أقوى أدلة المالكية في أن القاتل غيلة هو محارب، يطبق في حقه حد الحرابة الذي هو القتل مادام لم يأت تائباً.

ثانياً: النظر: يظهر أن القتل غيلة أي القتل الذي يكون خفية ومن طريق التردد هو إفساد في الأرض فالمقتول يؤخذ على حين غرة فقد يأمن القاتل الذي يستدرجه في مكان ما حتى يجهز عليه غدراً لم يخالط خلده بالمرّة، وهذا القتل يتميز عن القتل العادي لأن ما يحوطه من استدراج لطفل مثلاً، أو إنسان، وما يستتبعه من أمان يخدع به الضحية كل ذلك ينذر بوجود خلاف بين القتل العادي وهذا القتل البشع، وإن كان الكل هو إزهاق روح.

وهذه المعاني المصاحبة للقتل غيلة ناسب أن تكون سبباً في تشديد عقوبة القاتل.

ب: إذا جاء القاتل غيلة تائباً قبل أن يقدر عليه

المعتمد في المذهب أن القاتل غيلة محارب لشناعة الجرم، فإذا جاء المحارب تائباً قبل أن يقدر عليه فإن حد الحرابة يسقط عنه، ويسلم لأولياء القتل، وحينها تجري على القاتل غيلة أحكام القتل العادي من قصاص، أو عفو، أو دية، فيكون أولياء القتل لهم الحق في العفو عن القاتل غيلة، أو طلب القصاص، أو طلب الدية إن شاءوا.

قال المواق: "... إذا جاء المحارب تائباً إلى الله قبل أن يقدر عليه سقط عنه حدّ الحرابة وثبت ما للناس عليهم من جرح، أو مال، أو نفس، ثم للأولياء العفو." (43)

وقال مالك في المدونة: "... قلت: أرأيت إن تابوا من قبل أن يقدر عليهم، وقد كانوا أخافوا، وأخذوا الأموال، وجرحوا الناس؟ قال مالك: يوضع عنهم كل شيء، إلا أن يكونوا قتلوا فيدفعون إلى أولياء القتلى..." (44)

وقال ابن القاسم: "فإن تابوا قبل أن يؤخذوا، فأتى أولياء المقتول يطلبون دمه، دفعوا كلهم إلى أولياء المقتول فقتلوا من شاءوا وعفوا عمن شاءوا، وأخذوا الدية عمن شاءوا..." (45)

قال الطاهر بن عاشور في معرض تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَفُوٌّ رَحِيمٌ﴾ (46) قال: "... وقد دلت أداة الاستثناء على سقوط العقوبة في هذه الحالة فتم الكلام بها... ثم قال: ومعنى ﴿مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ﴾ (47) ما كان قبل أن يتحقق المحارب أنه مأخوذ، أو يضيق عليه الحصار، أو يطارد في جميع البلاد، ويضيق عليه، فإن أتى قبل ذلك كله طائعا نادما سقط عنه ما شرع الله له من العقوبة لأنه قد دل انتقال حاله من فساد إلى صلاح، فلم تبق حكمة من عقابه، ولما لم تتعرض الآية إلى غرم ما أتلفه بحرابته علم أنّ التوبة لا تؤثر في سقوط ما كان قد اعتلق به من حقوق الناس من مال أو دم، لأنّ ذلك معلوم من أدلة أخرى." (48)

وقال ابن عطية المالكي في معرض تفسيره للآية السابقة: "وقوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ﴾ (49) استثنى الله عز وجل التائب قبل أن يقدر عليه، وأخبر بسقوط حقوق الله عنه... وأنّ المحارب إذا تاب قبل القدرة عليه فقد سقط عنه حكم الحرابة، ولا نظر للإمام فيه إلا كما ينظر في سائر المسلمين." (50)

ويظهر أنّ تحول جريمة القتل غيلة من وصف الحرابة إلى وصف القتل العادي بعد أن يتوب القاتل غيلة من قبل أن يقدر عليه هو تغليب للحق الخاص على الحق العام، فتوبته تنم عن إصلاح تلبس به، فناسب تخفيف الحكم في حقه فلا يقتل حرابة غير أنه قد يقتل قصاصا إن طالب أولياء القتل بذلك مع ما يشوب ذلك من إمكانية العفو.

### 3.1.2. ثانيا: مذهب الجمهور غير المالكية

مذهب الجمهور غير المالكية وإن كان القتل غيلة غاية في البشاعة عندهم غير أنهم لم يعتبروه ضربا من الحرابة، وإنما هو عندهم قتلا عاديا، تجب فيه الحقوق الخاصة لأولياء القتل، من قصاص إن شاءوا، أو دية إن شاءوا، أو عفو وذلك لأنّ هذا القتل لا يخرج عن كونه إزهاق روح، وكونه جاء من طريق الخفية، أو الغرّة لا يغير من صورة القتل.

قال الشافعي: "كل من قتل في حرابة، أو صحراء، أو مصر، أو مكابرة، أو قتل غيلة على مال أو غيره،

أو قتل ثائرة فالقصاص والعفو إلى الأولياء، وليس إلى السلطان من ذلك شيء إلا الأدب إذا عفا الولي.<sup>(51)</sup>

وقال ابن قدامة الحنبلي: "وقتل الغيلة وغيره سواء في القصاص والعفو، وذلك للولي دون السلطان، وبه قال أبو حنيفة والشافعي وابن المنذر."<sup>(52)</sup>

وأدلة الشافعية والحنفية ومن وافقهم عموم الأدلة في مسألة عقوبة القتل، فإزهار روح الإنسان عمدا وإن كان من طريق الغيلة والخفية وصعوبة التحرز غير أنه قتل يستوجب أن يكون الحق فيه لأولياء القتل كما هو في عرف الشريعة، فهو حق للعبد، وليس من حقوق الله، وعليه فإن ولي المقتول غيلة يطالب بالقصاص أو الدية أو العفو وذلك لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ﴾<sup>(53)</sup> وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ﴾<sup>(54)</sup>.

ومن السنة النبوية عموم ما جاء في قوله ﷺ: (ومن قتل له قتل فهو بخير النظرين؛ إما أن يودي؛ وإما أن يقاد).<sup>(55)</sup>

ولا يخفى أن أدلة الجمهور هي أدلة عامة. فالقتل العمد كيف كانت صورته هو إزهاق روح بريئة، فيدخل في ذلك صورة القتل خفية أو مواجهة، وبالتالي فالحكم يشمل صورتين.

لا يخفى من خلال أدلة المذهبين المالكية، والجمهور رجاحة قول المالكية، فهو قد اعتمد على أدلة خاصة في المسألة بينما اعتمد مخالفوهم على الأدلة العامة، وهذا يجعل من مذهب المالكية هو القوى نقلا ونظرا.

### 3.2. المطلب الثاني: العفو عن القاتل غيلة في التشريع الجنائي الجزائري

تعتبر الجماعة في الدولة الحديثة هي الشخص القانوني المتضرر من ارتكاب جريمة القتل عموما، وعليه كان لهذه الجماعة حق العفو عن العقوبة حصرا، فلها الحرية المطلقة في استعمال حقها في العفو عن طريق رئيس الجمهورية أو عدم استعماله، وذلك لأنه منحة يمنحها له دستور الجماعة تلك حسبما تقضي به المصلحة العامة للبلد بعيدا عن الاعتبارات الشخصية، وبعيدا عن تحقيق المجاملات للمحكوم عليه أو الدولة التي ينتمي إليها.

وعندما يطلق مصطلح العفو عن العقوبة قانونا يتبادر العفو الرئاسي<sup>(56)</sup> وليس العفو الشامل الذي تحكمه مفاهيم خاصة ولما كان العفو الخاص هكذا، كان جديرا أن يشمل ويتسع لكل العقوبات، سواء عقوبات جرائم السياسة أو عقوبات جرائم الحق العام والتي من جملتها عقوبة القتل.

ويستدل على أن عقوبة القتل يشملها عفو الهيئة الاجتماعية بالمادة 91 من الدستور فقد جاء في فقرتها 8 ما يلي: " له حق إصدار العفو وحق تخفيض العقوبات أو استبدالها " وهذا نص عام لم يخصص نوع عقوبات عن غيرها ليشمل العفو العقوبات كافة.

والعفو عن العقوبة المراد به: "تكرم من رئيس الدولة بإنهاء تنفيذ العقوبة المقررة على الجاني بموجب حكم بات إنهاء كلياً، أو جزئياً، أو استبدالها بعقوبة أخف."<sup>(57)</sup>

وحسب المادة أعلاه والتعريف السابق الذكر فإن الأثر الأبرز هو سقوط العقوبات الأصلية التي حكم بها القضاء على الجاني نهائياً، أو سقوط جزء منها، أو استبدالها فـ "الأثر الفوري والمباشر للعفو المذكور هو انقضاء التزام المحكوم عليه بتنفيذ العقوبة المعفو عنها.

وفي تأصيل أساس انقضاء هذا الالتزام برز اتجاهان: الأول واقعي يحلل العفو الرئاسي بوصفه إسقاطاً للعقوبة، مبني على التسامح، والثاني: نظري وحكمي ينظر إليه كنوع من إبراء الذمة، أو التنفيذ الحكمي للعقوبة، فالعفو الرئاسي عن العقوبة، وفقاً للتحليل الثاني يعادل تنفيذها حكماً، وبذلك يتفادى التحليل المذكور الانتقادات المصوبة للعفو والمتعلقة باعتدائه على حجية الأحكام وقوة الشيء المقضي به، مادامت العقوبة تعد حكماً منفذة بكاملها."<sup>(58)</sup>

ولعل الاتجاه الثاني هو ما تبناه مشرعنا الجزائري في قانون الإجراءات الجزائية حيث جاء في المادة 677 من فقرتها الأخيرة ما يلي: "إن الإعفاء الكلي، أو الجزئي من العقوبة بطريق العفو يقوم مقام تنفيذها الكلي أو الجزئي."<sup>(59)</sup>

والعفو عن العقاب إذا أطلق إنما يراد به العفو الرئاسي، أو ما يسمى بالعفو الخاص، تمييزاً له عن الحق العام، أو ما يسمى بالعفو الشامل الذي أقره القانون الجزائري الجزائي، غير أنّ ذلك النوع من العفو غير مراد هنا، لأنه لا يطلق إلاّ مقيداً، بينما إذا أطلق العفو عن العقوبة من غير قيد فإنه يراد به كما تقدم القول العفو الرئاسي.

وإذا مضينا والنص الدستوري أعلاه أمكننا القول إنّ مجال العفو الرئاسي<sup>(60)</sup> الممنوح لرئيس الجمهورية يشمل كل العقوبات الأصلية دون العقوبات التبعية والتكميلية إلا إذا نص القانون على أنّ العفو الخاص يشمل تلك العقوبات التبعية والتكميلية إن وجدت.<sup>(61)</sup>

فالمشرع الجزائري لم يقصر العفو المذكور على نوع محدد من الجرائم فيعفو عن مرتكبها فالنص عام إذن ويشمل حتى أعظم الجرائم بشاعة والتي منها جريمة القتل من طريق سبق الإصرار أو الترصد.

وهذا ما تبناه الفقه الجنائي المصري من الناحية النظرية: فالعفو يشمل جميع العقوبات الصادرة من أي جهة قضائية أياً كانت الجرائم التي صدرت فيها هذه العقوبات.<sup>(62)</sup>

غير أنّ العادة في الجزائر جرت على استبعاد مجموعة من الجرائم فلا يمكن أن يعفو عنها الرئيس ومنها جنايات الإرهاب والأعمال التخريبية، جنايات القتل العمد، الاغتصاب، والمخدرات، والجنايات الماسة بالاقتصاد الوطني...<sup>(63)</sup>

قال الأستاذ بوسقيعة: "ويحرص عادة مرسوم العفو على إبعاد طائفة من المحكوم عليهم من الاستفادة من العفو، وهكذا جرت العادة في الجزائر إبعاد المحكوم عليهم بجنايات الإرهاب، والأعمال التخريبية،

وجنايات القتل العمد، والاعتصاب والمخدرات، والجنايات الماسة بالاقتصاد الوطني.<sup>(64)</sup>

وهذه العادة أو العرف لا يمنع رئيس الجمهورية من استعمال حقه في العفو إن أراد في كل عقوبة يرى أن يعفو عن مقترفها وذلك راجع بالأساس إلى أنّ عفو رئيس الجمهورية عن عقاب أحدهم هو حق دستوري واضح وصريح يمارسه الرئيس لاعتبارات يراها، لا يخضع لاعتبارات القضاء من رقابة أو إلغاء؛ فأعمال السيادة إنما هي لفيف من أعمال السلطة التنفيذية وتلك الأعمال لا تخضع لرقابة القضاء.

وعليه يمكن القول: نظريا يحق للرئيس الجمهورية حسب نص الدستور أن يعفو عن القاتل الذي زهق روح ضحيته من طريق سبق الإصرار أو التردد، وذلك يعود لسببين:

الأول منهما: كون العفو حق دستوري يملكه رئيس الجمهورية ولا معقب لعفوه.

الثاني: العموم الذي تضمنه النص الدستوري، لأنّ النص المجرد أتى بلفظ عام، واللفظ العام يجري على عمومه حتى يرد التخصيص، ولأنّ المشرع لم يذكر لنا لوائح تنظيمية تفسر النص الدستوري، أو تستثني منه بعض العقوبات التي لا يحق لرئيس الجمهورية العفو عنها، وما دام الأمر كذلك فإن عفو الهيئة الاجتماعية ممثلة في رئيس الجمهورية يشمل حتى تلك الجرائم الأكثر بشاعة في الوسط الاجتماعي ومنها القتل بنوعيه المشدد والبسيط.

وعليه فإنّه وبناء على نص ما هو مقرّر سلفا يكون العفو عن العقوبة المقررة للقتل من طريق سبق الإصرار أو التردد إما الإعفاء الكلي عن عقوبة الإعدام، فتلغى العقوبة بالكلية، وإما أن تستبدل عقوبة الإعدام بعقوبة أخف كالسجن المؤبد، أو السجن المؤقت. ولا ننصّر التخفيض لعقوبة الإعدام، لأنّ التخفيض له علاقة بالزمن وقد يصدق على عقوبة السجن المؤبد لتخفيض إلى سجن مؤقت.

### 3.2.1. شروط العفو في التشريع الجزائري

#### 3.2.1.1. أولاً: الشروط الموضوعية للعفو

(أ) أن يكون الحكم جزائي: حتى يحظى الحكم على الجاني فيعفو عنه الرئيس، لا بد أن يكون ذلك الحكم من الأحكام الجزائية، وليست المدنية والإدارية، بالإضافة إلى الأحكام التي تخرج عن إطار الطابع الجزائي، أو تلك التي تصدر من الإدارة على وجه التأديب، كل ذلك لا يصح أن يكون محلاً لعفو الرئيس. ويفهم ذلك من النص الدستوري السابق الذكر، والذي يحدد بعض حقوق رئيس الجمهورية والذي جاء فيه: "له حق إصدار العفو وحق تخفيض العقوبات أو استبدالها."

وهذا العفو معقول المعنى، لأن الحكم الجزائي هو الحكم الذي يتطلع لعفو جهة ما عمّن صدر بحقه، دون الأحكام المدنية، أو الإدارية، أو التأديبية الأقل حطاً من مركز المجاني. وهذا لا يعني عدم صدور عفو رئاسي في شأن قضية غير جنائية.

(ب) أن يكون الحكم باتاً ونهائياً: يشترط لاعتبار عفو الرئيس أن يكون الحكم الصادر في حق الجاني



نهائيا وباتا، وذلك بأن يكون قد استنفذ كل الطرق القانونية المتاحة<sup>(65)</sup>.

### 3.2.1.2. ثانيا: الشروط الشكلية للعفو

فرض القانون الجنائي مجموعة شروط شكلية على غرار ما تقدم، لاعتبار العفو والاعتداد به وأهمها هي:

(أ) **طلب العفو:** وهذا الشرط نعني به تقديم طلب من قبل الجاني المحكوم عليه حكما باتا، أو أحد أقاربه يتلمس به العفو، وإن كان العفو أي عفو الرئيس لا يتوقف على طلب من تقدم، فله أن يمارس حقه الدستوري من غير أن انتظار ذاك الطلب.

وإذا كانت العقوبة هي الإعدام؛ فإنّ الإعدام لا يُنفذ إلاّ إذا رُفض العفو<sup>(66)</sup> من قبل الجهة المخول لها قانونا البت في ذلك فإذا عفا رئيس الجمهورية عن القاتل من طريق سبق الإصرار أو الترصد، ألغيت العقوبة.

ويستشف من النقل السابق من المادة 155 رقم 05 - 04 الذي يتضمن قانون السجون والذي جاء تأكيده في الهامش، قلت يستشف أنّ عقوبة الإعدام الأشد في قانون العقوبات الجزائري، قد يطالها العفو، والمعروف أنّ عقوبة الإعدام تصدق بالدرجة الأولى على القتل من طريق سبق الإصرار، أو الترصد، فيمكن إذن أن يفهم أنّ القاتل عمدا من طريق سبق الإصرار أن الترصد أن يشمل العفو المذكور.

(ب) **استشارة المجلس الأعلى للقضاء:** هذا الشرط الشكلي للعفو عن العقوبة هو في الحقيقة غير ملزم لرئيس الجمهورية غير أنّ الدستور قد نص عليه، ونعني به استشارة المجلس الأعلى للقضاء<sup>(67)</sup> في موضوع العفو. لكن التقاليد القانونية فرضته على الرئيس من غير أن يكون لهذه الاستشارة مفعول قانوني معتبر.

لم يختلف التشريع العقابي الجزائري عن التشريع العقابي في الفقه الإسلامي في موضوع التشدد في العقوبة في شأن القاتل غيلة، وهو ما يسمى قانونا عندنا بالقتل من طريق سبق الإصرار، أو الترصد، وهذا القتل عدّه المشرع الإسلامي من أفضع أنواع القتل، حتى أنّ لفيما من الفقهاء المسلمين وهم المالكية أبدوا تشددا منطقيا في شأن ذلك، ولم يتسامحوا في وجوب النيل من القاتل عقابا له على شنيع فعلته، وفضيع صنعته.

ويظهر فيما سبق من عرض الأدلة رجاحة مذهب المالكية وقوة استدلالهم في المسألة، وذلك كون الدماء معصومة هذا أولا، وثانيا كون الصنيع البشع الذي تمت به جريمة القتل غيلة، أو ما يسمى قانونا بالقتل من طريق سبق الإصرار أو الترصد غاية في الإهانة للضحية، فإنّ ظروف قتل الضحية هي عوامل بقدر ما كانت عبئا ثقيلا مرا على الضحية كانت دليل جرم مخطط له من قبل القاتل.

وهذا كله يساهم في إبداء خشونة وقسوة تناسب ما أقدم عليه القاتل شرعا وقانونا.

ففي الشريعة وعلى مذهب المالكية ومن وافقهم يُعدّ هذا النوع من القتل من باب الحرابة؛ فيعاقب

بالقتل حتى من قتل ذميا فهو إذن حدّ من حدود الله، والحدود لا سبيل إلى التهاون في شأنها، لأنّ المقدم على جريمة الحراية إنّما أقدم على إهدار كلي من كليات الشريعة وهي كلية النفس، وحفظها من الحق العام في مثل هذه الحالة.

بينما القانون الجزائري عندنا فقد أبدى نفس الشدة، ورصد عقوبة الإعدام لهذا النوع من القتل. وما ذلك إلاّ لأنّ المشرع القانوني تفتن لأهمية ذلك. حتى لا يفوت صالح الأفراد وحفظ نفوسهم.

ويظهر أنّ العفو عن القاتل غيلة، أو ما يسمى بالقتل من طريق سبق الإصرار والترصد تتوافق فيه نظرة جمهور الفقهاء غير المالكية مع نظرة القانون الجنائي الجزائري في جواز العفو فيه، فالفقهاء غير المالكية جعلوا ذلك النوع من القتل قتلا عاديا يجوز فيه العفو، والقانون الجنائي الجزائري أجاز نظريا لرئيس الجمهورية أن يعفو عن القاتل من طريق سبق الإصرار والترصد بناء على حق الرئيس الدستوري والذي لا ينازع فيه احد، بينما كانت نظرة المالكية لهذا القتل وأعني بها عدم العفو فيه متجانسة مع النظرة العملية للقانون الجزائري إذ العادة جارية كما سبق القول في عدم العفو عن القتل من طريق سبق الإصرار والترصد.

#### 4. خاتمة

لا يلوح في الأفق الإنساني المعاصر أنّ الإنسان بإمكانه أن يقلل من ظاهرة القتل غيلة، أو ما يسمى قانونا بالقتل من طريق سبق الإصرار، أو الترصد، وذلك يعود إلى أنّ المنظومة القانونية - والمستمدة أساسا من القانون الوضعي - عاجزة عن إظهار الصرامة و الردع اللازمين للذين من شأنهما الإفضاء إلى التقليل من تفشي جريمة القتل المذكور.

وقد ورد في الحكمة أنّ "من يأمن العقاب يسيء الأدب"، وهذا واقع اليوم في المجتمعات البشرية في شأن هذه الجريمة البشعة، فيمكن القول إنّ القتل غيلة، أو ما يسمى بالقتل من طريق سبق الإصرار أو الترصد أصبح ظاهرة يومية في كافة المجتمعات الإنسانية، وقد كان المأمول أن تُفوّض هذه الجريمة وتحصر مع الوقت من طريق العقاب المرصود لها قانونا غير أنّ ذلك لم يحصل، بل تفشى وجود الجرم، وقل الردع والحزم.

أما في أحكام الفقه الإسلامي فقد ذهب المالكية إلى أنّ العقوبة في القتل غيلة تشدد إلى أن تصل إلى تحريم شريعة العفو المعهودة في جرم القتل العمد أحيانا وذلك يعود إلى أن ملاسبات إزهاق الروح المعصومة أفضى إلى تغليب العقوبة، ومنع فيها العفو وسلط على مرتكبها عقوبة الإعدام لأنه محارب.

اقتراح: من المعلوم أنّ القانون الجنائي الجزائري قد سن عقوبة الإعدام للقاتل من طريق سبق الإصرار، أو الترصد وهذا تمييزا منه عن القتل الذي لم يأت من ذاك الطريق، ويمكن أن يكون ذلك تفريقا مهما بين النوعين من القتل، وإن كانت الحقيقة هي عدم التمييز بين أنواع القتل العمد.

لكن هذا يحسب للقانون العقابي الجزائري في تمسكه بعقوبة الإعدام تلك، ولو نظريا لذلك النوع من القتل لبشاعة الجرم.

وعليه تتأكد في ظل الظروف التي يعيشه الناس ضرورة الحزم في تطبيق عقوبة الإعدام على القتل الذين يبيدون النفوس، ويريقون الدماء المعصومة، وما استهان القتل بذلك إلا بسبب عدم نجاعة العقوبة أحيانا، أو تعليق العمل بها أحيانا مثل عقوبة الإعدام في القانون الجزائري، فالعقوبة منصوص عليها تشريعا غير أن تطبيقها معلق إلى حين وهذا يمثل إشكالا مستقلا.

**توصية:** ضرورة الرجوع إلى الشريعة الإسلامية من قبل المشرع الجنائي الجزائري عموما وفي عقوبة القتل خصوصا، وذلك يعود لسببين:

أولا: لأن ذلك يدخل ضمن دائرة التكليف التي يلتزم بها ولي الأمر.

ثانيا: لأن عقوبة القتل غيلة أو ما يسمى بالقتل من طريق سبق الإصرار والترصد عند لفيق من علماء الفقه الإسلامي هو عقوبة حرابة، فمن شأن تطبيقها تقليل جرائم القتل لأنها تتضمن غاية من غايات العقاب ألا وهي غاية الردع المفضي إلى الانتهاء.

#### 5. قائمة المراجع:

- ابن الأثير، أبو الحسين (1989)، أسد الغابة في معرفة الصحابة، دار الفكر، بيروت لبنان.
- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس (1995)، مجموع الفتاوى، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، السعودية.
- ابن جزى، محمد بن أحمد (1998)، القوانين الفقهية، ضبط محمد أمين الضناوي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط 1.
- ابن رشد الجد، أبو الوليد محمد بن أحمد (1988)، البيان والتحصيل، تحقيق محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، ط 2.
- ابن عاشور، محمد الطاهر (1984)، التحرير والتنوير (تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد)، الدار التونسية للنشر.
- ابن عبد البر الأندلسي، أبو عمر (1992)، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، دار الجيل، بيروت لبنان، ط 1.
- ابن عطية الأندلسي، أبو محمد عبد الحق بن غالب (1422هـ)، المحرر الوجيز في تفسير كتاب الله العزيز، تحقيق عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط 1.
- ابن فارس، أحمد (1979)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر.
- ابن قدامة المقدسي، أبو محمد (1968)، المغني، مكتبة القاهرة، بدون رقم طبعة.
- ابن منظور محمد بن مكرم بن علي (1994)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ط 3.
- ابن هشام، عبد الملك المعافري (1955)، السيرة، تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط 2.
- الأصبحي، مالك بن أنس (1990)، المدونة، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط 1.
- الأصبحي، مالك بن أنس (2001)، الموطأ، تحقيق محمود بن الجميل، مكتبة الصفا، القاهرة، ط 1.
- أوهابيه، عبد الله (2013)، شرح قانون الإجراءات الجزائية، دار هومه، الجزائر، ط 5.
- الباجي، سليمان أبو الوليد (1332هـ)، المنتقى شرح الموطأ، مطبعة دار السعادة، مصر، ط 1.
- البخاري، محمد بن إسماعيل (1422هـ)، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله وسننه

- وأيامه تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، دار طوق النجاة، ط 1.
  - بوسقيعة، أحسن (2013)، الوجيز في القانون الجزائي الخاص، دار هومة، الجزائر، ط 13.
  - بوسقيعة، أحسن (2013)، الوجيز في القانون الجزائي العام، دار هومة، ط 13.
  - الجرجاني، على بن محمد الشريف (2012)، كتاب التعريفات، تحقيق محمد المرعشلي، دار النفائس، بيروت لبنان، ط 3.
  - الجوهري، مصطفى فهمي (2002)، تفريد العقاب في القانون الجنائي، دار النهضة العربية، مصر.
  - الحطاب، شمس الدين الرعيني (1992)، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، بيروت، ط 3.
  - الخرشبي، أبو عبد الله (بدون تاريخ)، الشرح على خليل، دار الفكر للطباعة، بيروت لبنان.
  - الدردير، أحمد (بدون تاريخ)، الشرح على مختصر خليل، دار الفكر ببيروت.
  - الدردير، أحمد، (بدون تاريخ) الشرح الصغير لأقرب المسالك، دار المعارف، القاهرة.
  - الدسوقي، محمد بن عرفة (بدون تاريخ)، الحاشية على الشرح الكبير، دار إحياء الكتب العربية.
  - الرصاع، محمد الأنصاري (1993)، شرح حدود ابن عرفة، تحقيق محمد أبو الأجنان، الطاهر المعموري، دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، ط 1.
  - الزرقا، أحمد (1983)، شرح القواعد الفقهية، دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، ط 1.
  - زروق، شهاب الدين أبو العباس (2006)، الشرح على متن الرسالة، تحقيق أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط 1.
  - سايس، جمال (2013)، الاجتهاد الجزائري في القضاء الجنائي، منشورات كليك، الجزائر، ط 1.
  - الشافعي، محمد بن إدريس (1990)، الأم، دار المعرفة، بيروت لبنان.
  - الشرييني، محمد (1994)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية بيروت، ط 1.
  - العدوي، علي الصعيدي (1994)، الحاشية على كفاية الطالب الرباني، تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعي دار الفكر، بيروت لبنان.
  - العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر (1379هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ترقيم وتبويب محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة، بيروت.
  - الفيروز آبادي، مجد الدين (2009)، القاموس المحيط، تحقيق أبو نصر الهوريني، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط 3.
  - الكاساني، علاء الدين (1986)، بدائع الشرائع في ترتيب الصنائع، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط 2.
  - المجددي، محمد عميم الإحسان (2003)، الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط 1.
  - المواق، محمد بن يوسف (1996)، التاج والإكليل لمختصر خليل، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط 1.
  - النبرواي، نبيل عبد الصبور (بدون تاريخ)، سقوط الحق في العقاب، دار الفكر العربي، القاهرة.
  - النبهان، محمد فاروق (1977)، مباحث في التشريع الجنائي الإسلامي، وكالة المطبوعات، الكويت، ودار القلم بيروت.
- 6. الهوامش والإحالات:**

(1) ابن فارس أحمد، معجم مقاييس اللغة، ج 5 ص 56.

(2) ابن منظور محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، ج 11 ص 547.

- (3) الفيروز آبادي مجد الدين، القاموس المحيط، ص 1058.
- (4) ابن منظور محمد بن مكرم بن علي، ج 11 ص 513.
- (5) محمد الأنصاري الرصاع أبو عبد الله، شرح حدود ابن عرفة، ط دار الغرب الإسلامي، ص 655.
- (6) زروق شهاب الدين أبو العباس، الشرح على متن الرسالة، ج 2 ص 846.
- (7) الباجي أبو الوليد، المنتقى شرح الموطأ، ط 1، 1332هـ.
- (8) الشربيني محمد، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، ج 5 ص 245.
- (9) ابن تيمية تقي الدين أبو العباس، مجموع الفتاوى، ج 28 ص 316.
- (10) وقد عرّف المادة 254 من قانون العقوبات لدينا هذا القتل في تعريفه: القتل هو إزهاق روح إنسان عمدا " وهذا ينطبق على القتل الذي يقع عاريا عن أي ظرف نعتة المشرع بالمشدد بدليل أفراد القتل المصحوب بالإصرار أو التردد في المادتين 255 و 256 من القانون نفسه والذي تأتي الإحالة إليه.
- (11) الأمر رقم 66 - 156 مؤرخ في 18 صفر عام 1386 الموافق 8 يونيو سنة 1966 المتضمن قانون العقوبات، المعدل والمتمم.
- (12) القانون رقم 66 - 156 مؤرخ في 18 صفر عام 1386 الموافق 8 يونيو سنة 1966 المتضمن قانون العقوبات المعدل والمتمم.
- (13) هذه الملاحظة أوردها الأستاذ أحسن بوسقيعة، ينظر بوسقيعة أحسن، الوجيز في القانون الجزائري الخاص، دار هومة، الجزائر، ط 13، 2013، ج 1 ص 32.
- (14) سايس جمال، الاجتهاد الجزائري في القضاء الجنائي، ج 1 ص 134.
- (15) محمد الأنصاري الرصاع أبو عبد الله، الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية المعروف بشرح حدود ابن عرفة، ط المكتبة العلمية، ص 508.
- (16) الخرشي أبو عبد الله، الشرح على خليل، ج 8 ص 104.
- (17) الحطاب الرعيني شمس الدين، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، ج 6 ص 136.
- (18) النبهان محمد فاروق، مباحث في التشريع الجنائي الإسلامي، ص 56.
- (19) الدردير أحمد، الشرح على مختصر خليل، ج 4 ص 237.
- (20) الكاساني علاء الدين، بدائع الشرائع في ترتيب الصنائع، ج 7 ص 179.
- (21) الدردير أحمد، المصدر نفسه، ج 4 ص 246.
- (22) ابن قدامة المقدسي أبو محمد، المغني، ج 8 ص 267.
- (23) البخاري محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله وسننه وأيامه، كتاب الديات، باب قوله تعالى أن النفس بالنفس، رقم الحديث 6878، ج 9 ص 5.
- (24) الدردير أحمد، الشرح الصغير لأقرب المسالك، ج 4 ص 332.
- (25) الدسوقي محمد بن عرفة، الحاشية على الشرح الكبير، ج 4 ص 246.
- (26) الزرقا أحمد، شرح القواعد الفقهية، ص 379.
- (27) الخرشي أبو عبد الله، المصدر السابق، ج 8 ص 10.
- (28) ابن قدامة المقدسي أبو محمد موفق الدين، المصدر السابق، ج 8 ص 290.
- (29) الدسوقي محمد بن عرفة، المصدر السابق، ج 4 ص 242.
- (30) ابن جزى الكلبي محمد بن أحمد، القوانين الفقهية، ص 256.
- (31) ابن رشد الجد أبو الوليد محمد بن أحمد، البيان والتحصيل، ج 16 ص 370.

- (32) الحطاب الرعيني شمس الدين، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، ج 6 ص 315.
- (33) العدوي علي الصعيدي، الحاشية على كفاية الطالب الرباني، ج 2 ص 314.
- (34) مالك بن أنس أبو عبد الله، الموطأ، ص 512. والأثر وإن كان موقوفاً تفرد به مالك في الموطأ فقد روى البخاري قال لي ابن بشار حدثني يحيى عن عبد الله عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما أنّ غلاماً قتل غيلة فقال عمر: لو اشترك فيها أهل صنعاء لقتلتهم، وقال مغيرة بن حكيم عن أبيه إنّ أربعة ممن قتلوا صبياً فقال عمر مثله. "البخاري محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح، كتاب الديات، باب إذا أصاب قوم... رقم 6896، ج 9 ص 8. قال الحافظ ابن حجر: هذا الأثر موصول إلى عمر بأصح إسناد، ينظر: ابن حجر العسقلاني أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج 12 ص 227.
- (35) ابن رشد القرطبي أبو الوليد محمد بن أحمد، البيان والتحصيل، ج 3 ص 231.
- (36) المواق محمد بن يوسف، التاج والإكليل لمختصر خليل، ج 8 ص 428.
- (37) جريمة الحرابة يستتبعها حدّ معروف وهو عقوبة تنزل بالمحارب ومنها عقوبة القتل إذا قتل ضحيته، ومراعاتها من قبيل حفظ حق الله تعالى، ولأنّ المحارب إنما أقدم بفعلته تلك تقييض حق الجماعة الذي يسمى بحق الله تعالى لذا لا مجال للمسامحة في هذا الحق، أو التهاون في إنزال العقوبة بمن يهدره.
- (38) وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، ج 31، ص 344.
- (39) أهل الذمة هم: المعاهدون من اليهود والنصارى وغيرهم ممن يقيم بدار الإسلام. أو هم المواطنون غير المسلمين الذين يحملون جنسية الدولة الإسلامية. إحسان المجددي البركتي محمد عميم، الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، ص 39، الجرجاني علي بن محمد الشريف، كتاب التعريفات، ص 98.
- (40) ابن أيوب الحميري المعافري عبد الملك بن هشام، السيرة، ج 1 ص 288.
- (41) ابن الأثير أبو الحسين، أسد الغابة في معرفة الصحابة، ج 1 ص 397.
- (42) ابن عبد البر الأندلسي أبو عمر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ج 1 ص 1461.
- (43) المواق محمد بن يوسف، المصدر السابق، ج 8 ص 431.
- (44) مالك بن أنس أبو عبد الله المدونة، ج 4 ص 554.
- (45) مالك بن أنس أبو عبد الله، المصدر نفسه والجزء والصفحة.
- (46) سورة المائدة: الآية 36.
- (47) سورة المائدة: الآية 36.
- (48) ابن عاشور الطاهر، التحرير والتنوير، ج 6 ص 186.
- (49) سورة المائدة: الآية 36.
- (50) ابن عطية الأندلسي أبو محمد عبد الحق بن غالب، المحرر الوجيز في تفسير كتاب الله العزيز، ج 2 ص 185-186.
- (51) الشافعي محمد بن إدريس، الأم، ج 7 ص 349.
- (52) ابن قدامة المقدسي أبو محمد، المصدر السابق، ج 7 ص 648.
- (53) سورة البقرة: الآية 177.
- (54) سورة البقرة: الآية 177.
- (55) البخاري محمد بن إسماعيل، المصدر السابق، كتاب اللقطة، باب كيف تعرف لقطه أهل مكة، رقم 2434، الششيري مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح، كتاب الحج، باب تحريم مكة وصيدا، رقم 1355، ص 628.
- (56) ويوجد في القانون ما يسمى بالعفو الشامل ويسمى كذلك بالعفو العام: وهو العفو عن الجريمة وهو إجراء قانوني تنقضي بموجبه الدعوى العمومية الناشئة عن الجريمة في أي مرحلة كانت عليها، فتتص المادة 6 من قانون الإجراءات

الجزائرية على ما يلي: تنقضي الدعوى العمومية الرامية إلى تطبيق العقوبة ب وفاة المتهم، وبالتقدم، والعفو الشامل. وهذا العفو هو أداة في يد المشرع يقرر على أساس طبيعة المخالفات والفترة الزمنية التي ارتكب فيها، فيكون عادة لاحقا لأزمة سياسية عصفت بالبلد، أو عن أعمال شغب واضطراب حصل صاحب تلك الأزمة، والغرض منه تحقيق تهدئة الخواطر. ويمكن القول "إن العفو الشامل هو إسدال ستار من النسيان على جرائم سابقة، وذلك بتجريد بعض الأفعال من الصفة الجرمية، بأثر رجعي فيصبح الفعل كما لو كان مباحا". "فالعفو الشامل ينهي كل آثار الجريمة وهو عام موضوعي يتعلق بجريمة، أو عدة جرائم محددة، ويستفيد منه كل شخص ارتكب هذا الفعل المحدد، أو في الفترة المحددة. وما يميز هذا النوع انه يصدر بنص من قبل البرلمان أي السلطة التشريعية كما جاء في المادة 122 من الدستور في بندها السابع على أنه " يشرع البرلمان في الميادين التي يخصصها له الدستور، وكذلك في المجالات الآتية... قواعد قانون العقوبات، والإجراءات الجزائية، لاسيما تحديد الجنايات، والجرح، والعقوبات المختلفة المطابقة لها." ينظر سليمان عبد الله، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط 1، ص 523. أوهايبية عبد الله، شرح قانون الإجراءات الجزائية، دار هوم، الجزائر، ط 5، 2013-2014، ص 132 - 133.

(57) سليمان عبد الله، شرح قانون العقوبات الجزائري، المرجع السابق، ج 2 ص 520.

(58) النبروي نبيل عبد الصبور، سقوط الحق في العقاب، ص 94.

(59) الأمر رقم 66 - 155 المؤرخ في 18 صفر عام 1386 هـ الموافق 8 يونيو سنة 1966 يتضمن قانون الإجراءات الجزائية المعدل والمتمم.

(60) مع أنّ العفو عن عقوبة الجناة حق دستوري لرئيس الجمهورية كما جاء في المتن غير أنّ المادة 182 من الدستور الجزائري نصت على ما يلي: (بيدي المجلس الأعلى للقضاء رأيا استشاريا قريبا في ممارسة رئيس الجمهورية حق العفو)، فالرئيس وإن كان هو السلطة الوحيدة المخولة حق إصدار العفو، غير أن ذلك يأتي من بعد رأي استشاري يديه المجلس الأعلى للقضاء لرئيس الجمهورية قبل إصداره العفو، ولكن هذا الرأي هو رأي استشاري وليس ملزما، وذلك بناء على أنّ رئيس الجمهورية هو رئيس المجلس الأعلى للقضاء.

(61) سليمان عبد الله، المرجع السابق، ج 2 ص 512.

(62) الجوهري مصطفى فهمي، تفريد العقاب في القانون الجنائي، ص 154.

(63) ولعل الأمر معلل بكون هذه الجرائم لا يمكن بحال أن تكون المصلحة في العفو عن أصحابها، بل مهما لاح للهيئة الاجتماعية ممثلة في رئيس الجمهورية أنّ في العفو عن عقوبة مقترف هذه الجرائم من منفعة تعود على الأمة، أو مفسدة تُدرأ فإن ذلك غير واقع وغير ممكن، لأنّ مفاسد هذه الجرائم لا تحد.

(64) بوسقيعة أحسن، الوجيز في القانون الجزائري العام، ص 488.

(65) المادة الأولى من المرسوم الرئاسي رقم 18 - 182 المؤرخ في 20 شوال عام 1439 الموافق 4 يوليو سنة 2018 يتضمن إجراءات عفو بمناسبة الذكرى السادسة والخمسين لعيد الاستقلال والشباب من الجريدة الرسمية الجزائرية العدد 41 المؤرخة في 27 شوال عام 1439 هـ 11 يوليو سنة 2018. بوسقيعة، الوجيز في القانون الجزائري العام، مرجع سابق، ص 488.

(66) المادة 155 من القانون رقم 05 - 04 المؤرخ في 27 ذي الحجة عام 1425 هـ الموافق ل 5 فبراير سنة 2005 م يتضمن قانون تنظيم السجون وإعادة الإدماج الاجتماعي للمحبوسين، الجريدة الرسمية الجزائرية العدد 12 المؤرخة في 13 فبراير 2005.

(67) المادة 182 من دستور الجمهورية الجزائرية المعدل بموجب القانون 16 - 01 المؤرخ في 26 جمادى الأولى 1437 الموافق 6 مارس 2016 المتضمن التعديل الدستوري.

## جوانب الفراغ التشريعي في أحكام الميراث من خلال قانون الأسرة الجزائري دراسة مقارنة

*Aspects of the legislative void in the provisions of inheritance through the  
Algerian family - Etude comparative*

د. حميد زلافي \*

جامعة طاهري محمد - بشار (الجزائر)

[hzelafi@yahoo.fr](mailto:hzelafi@yahoo.fr)

تاريخ النشر: 2021/07/15

تاريخ القبول: 2021/05/11

تاريخ الاستلام: 2021/04/5



### ملخص:

يعتبر علم الفرائض من أجل العلوم وأشرفها ولأن النفوس جبلت على حب التملك تولى الله تعالى تقسيمه بالعدل بين الورثة ولا شك أن المشرع الجزائري في قانون الأسرة حسب آخر تعديل 27 فبراير 2005 قد خصص لمواد الميراث وحدها ثمانية وخمسين مادة وعشرة فصول، نحاول في هذه الدراسة إبراز جوانب الفراغ التشريعي في المواد المتعلقة بالميراث إذا ما قارناها بالشريعة الإسلامية ومن أهم ما نلاحظه أن المشرع بدأ مواد الميراث بأسباب الميراث وكان أخرى أن يخصص مواد للتعريف بالتركة وطرق تصنيفها كما نؤكد على ضرورة تعديل المادة 49/1 ق.ا.ج حتى تتماشى مع أحكام الشريعة في الطلاق لأن التوارث بين الزوجين يشترط أن تكون الزوجة في العدة الشرعية فإذا كانت قد أنهت عدتها ولم يصدر الحكم بالطلاق فهي زوجته ترثه قانونا أما شرعا فلا توارث بينهما، كما يظهر موضوع التنزيل لم يحدد المشرع هل هو وصية ويخضع لشروط الوصية أم ميراث ويخضع لشروط الميراث، كما نحا ول في هذه الدراسة إبراز الفراغ التشريعي في حالات ميراث الحمل والمفقود في قانون الأسرة، كما تناولنا في الفرع الأخير الفراغ التشريعي في المسائل الخاصة التي تناولها المشرع الجزائري في خمسة مسائل خاصة فقط.

### الكلمات المفتاحية:

الميراث؛ العدة الشرعية؛ التنزيل؛ الوصية.

### Abstract:

the specified inheritance shares discipline is one of the most honorable sciences. The Algerian legislator has allocated in the family law, according to the latest amendment of February 27, 2005, to the articles of inheritance fifty-eight articles and ten chapters.

In this study, we try to highlight the aspects of the legislative void in the articles related to inheritance compared to Islamic law.

### Keywords:

Inheritance; waiting period (Idda); substitution; will.

\* المؤلف المراسل.



## 1. مقدمة

إن من أجل العلوم وأشرفها قدرًا، وأنفعها للأمة علم الفرائض، ولأهميته تولى الله تعالى تقسيمه على الورثة، فسواها على مقتضى العدل والمصلحة. ولأن النفوس البشرية جبلت على حب المال وتملكه والاحتفاظ به، وحتى لا تتسابق إليه الأيدي أو تتحكم الأعراف الفاسدة فتمنع صاحب الحق من حقه في الميراث؛ جاءت الشريعة الإسلامية فأقرت لهؤلاء الضعفاء من المجتمع كالمرأة والصغير حقهم، فقدمتهم في التوريث على العصابة، حيث ورثتهم بنظام التوريث بالفرض حتى تضمن لهم حقهم، قال تعالى: ﴿فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ . وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ﴾ [النساء آية 11]، وقال أيضا: ﴿وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ . فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُمْ﴾ [النساء آية 12]، ومما قرره الشريعة الإسلامية انتقال ملكية مال من شخص إلى ورثته بعد وفاته دون تمييز بين الكبير والصغير، أو بين العاقل والمجنون أو الذكر والأنثى، قال تعالى: ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ . نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾ [النساء آية 07]، وكما كان للسنة دور كبير في تشريع أنصبة لم يتحدث عنها القرآن الكريم كنصيب الجدة، كما برز اجتهاد الصحابة عليهم رضوان الله في أبواب هذا الفن كمسائل العول والرد، وميراث الجد مع الإخوة والمسائل الخاصة.

ومما يلاحظ أن أحكام الميراث قد أخذت الحيز الكبير من الدراسة والبحث في المباحث الفقهية والدراسات الإسلامية، بخلاف أحكام الميراث في قانون الأسرة الجزائري، الذي لم يستوف حقه من الدراسة مقارنة بالشريعة الإسلامية، رغم أن المشرع الجزائري قنن مواد الميراث في ثمانية وخمسين مادة (58)، إلا أن مساحة الفراغ التشريعي مست جل أبواب الميراث في هذا القانون حسب آخر تعديل في 27 فبراير 2005م، مما يستدعي طرح الإشكالية الرئيسة في هذه الورقة البحثية كالتالي:

إلى أي مدى تخل جوانب الفراغ التشريعي الخاصة بأحكام الميراث التي أغفلها المشرع في قانون الأسرة بحقوق الورثة مقارنة بشمولية الشريعة الإسلامية لهذه الأحكام؟.

1- ما هي جوانب الفراغ التشريعي في أحكام الميراث من خلال قانون الأسرة الجزائري؟.

2- ما مدى شمولية الشريعة الإسلامية في تناولها لأحكام الميراث؟.

ومن أهم أهداف هذه الدراسة معرفة جوانب الفراغ التشريعي في أحكام الميراث من خلال القانون الأسرة الجزائري، مما يستدعي على الباحث في شؤون الأسرة الاطلاع على القصور التشريعي في هذا الباب للتوصية بالسعي لتعديل بعض مواد لتتناسب مع الشريعة الإسلامية، واستخدمت في هذا المقال المنهج الاستقرائي في تتبع الحالات الواردة في قانون الأسرة مع الاستفادة من المنهج التحليلي في بيان ما يحتاج إلى الشرح، والمنهج المقارن عند اقتضاء المقابلة بين أكثر من حكم.

## 2. جوانب من الفراغ التشريعي لبعض أحكام الميراث في قانون الأسرة الجزائري.

### 1.2. الفراغ التشريعي في موضوع التعريف بالتركة وأحكامها في قانون الأسرة الجزائري.

عرف علماء اللغة التركة بأنها: "من فعل ترك، تركت الشيء خليفته تركة الرجل الميت من التراث المتروك". (ابن منظور، 1997، ج1، ص342)

وأما اصطلاحاً: "فهي الأموال والحقوق التي تعتبر خادمة لمال معين أو تابعة له أو موثقة له أو معينة". (أبو زهرة، بدون تاريخ، ص43)

أما مشتملات التركة فقد اتفق الفقهاء على انتقالها من المورث إلى الورثة على ما يلي:

"أعيان المورث المالية العقارات والمنقولات.

الحقوق المالية المحضة مثل الديون التي للمورث لدى الغير.  
حقوق الارتفاق.

خيارات الأعيان بما فيها:

أ- خيار العيب.

ب- خيار فوت الوصف المرغوب فيه.

ت- خيار التعيين" (بويصري، بدون تاريخ، ص16، 17)

وقد اختلف الفقهاء في الخيارات الشخصية كخيار الشرط وخيار الرؤية وحق الشفعة وحق الإحجار، فإنها لا تورث عند الحنفية، أما الجمهور: "فتورث الحقوق التي تعتبر خادماً لأمواله والحقوق التي تعد مملوكة له، فحق الشفعة يورث والخيارات التي تتعلق بعقود الأموال كلها تورث والمنافع تورث والاحتجاز يورث" (أبو زهرة، بدون تاريخ، ص45).

ثم يخلص (أبو زهرة، بدون تاريخ، ص45)، فيقول بتوريث: "كل حق له صلة بالمال أكان خادماً له كالارتفاق أم لم يكن خادماً ولكن يمكن انتقاله بالخلافة كخيار الشرط فإنه يورث فكل ما يكون مملوكاً للشخص من أموال ومنافع وحقوق تتصل بإرادة هذه الأموال فإنه يكون له من غير استثناء إلا ما يكون ملاحظ من الناحية الشخصية كالولاية فإنها تورث".

ومما يلاحظ أن قانون الأسرة الجزائري لم يعرف التركة ولا مشتملاتها من أموال وحقوق كحق الارتفاق والخيارات بأنواعها، وحتى لما تناول الحقوق المتعلقة بالتركة أخرجها إلى المادة 180 ق.أ.ج، وكان من الأخرى أن ينص على مادة تبين فيها ماهية التركة ومشتملاتها مباشرة بعد أسباب الإرث وشروطه ثم يتبعها بالمادة التي نصت على الحقوق المتعلقة بالتركة 180 ق.أ.ج في حين يلاحظ أن مدونة الأسرة المغربية وفق آخر التعديلات مع النصوص التطبيقية (2019) جاء في المادة 321: أن التركة مجموعة ما يتركه الميت من المال أو حقوق مالية.

## 2.2. الإستحقاق الفعلي للورثة من الميراث.

يفهم من الفقرة الثانية من المادة 181 والمادة 182 قانون الأسرة الجزائري أن تصفية التركة بإجراء رسمي هو أمر جوازي للورثة، وليس في القانون ما يحتم عليهم تصفيتها فإن قانون الأسرة الجزائري يحيلنا بذلك إلى قانون الإجراءات المدنية والإدارية ففي المادتين 498، 499 منه حيث نصت المادة الأولى على ما يلي:

يؤول الاختصاص في دعاوى التركة إلى المحكمة التي يقع فيها موطن المتوفى، حتى وإن وجدت بعض أملاك التركة خارج دائرة الاختصاص الإقليمي لهذه المحكمة ما لم ينص القانون على خلاف ذلك. ونصت المادة الثانية على أنه يجوز لقااضي شؤون الأسرة عن طريق استعجال أن يتخذ جميع التدابير التحفظية لاسيما الأمر بوضع الأختام أو التعيين لحارس قضائي لإدارة أموال المتوفى إلى غاية تصفية التركة، وكانت المادة 183 من قانون الأسرة قد نصت على أنه: يجب أن تتبع الإجراءات المستعجلة في قسمة التركات فيما يتعلق بالمواعيد وسرعة الفصل في موضعها وطرق الطعن في أحكامها.

وهي نصوص لا يفهم منها أي إجراء من إجراءات التصفية في حين أن قانون المرافعات المصرية خصص زهاء 35 مادة للإجراءات المتعلقة بالتركة في أربعة فصول من المادة 876 إلى 914 .  
الفصل الأول: تحقيق الوراثة وقبول الإرث ورفضه.

الفصل الثاني: إدارة التركات وتنفيذ الوصايا.

الفصل الثالث: في تصفيه التركات.

الفصل الرابع: في وضع الأختام ورفعها وفي الجرد" (الشواربي، 1990، ص 7، 8)

ومما سبق يمكن القول: غياب إجراءات تصفية التركة في قانون الأسرة الجزائري، واستصدار عقد الفريضة عند الموثق لا يعني ولا يعد بحال تصفية التركة، ولهذا كان أحري أن تخصص مواد لتصفية التركة، لتساهم في تقليل الخلاف بين الورثة بشكل قانوني.

ويبقى متى يستحق الوارث التركة؟ فنقول بأن أركان الميراث ثلاثة: مورث ووارث وتركة.

والوارث: هو الشخص الحي المستحق لنصيب معين من التركة لسبب من أسباب الميراث ويستحق التركة بموت مورثه لا يوم افتتاح التركة بإخلاف ما نصت عليه المادة 128 ق.أ.ج: "يشترط لاستحقاق الإرث أن يكون الوارث حيا أو حملا وقت افتتاح التركة، مع ثبوت سبب الإرث، وعدم وجود مانع من الإرث". والموانع من الميراث سبعة كعدم الاستهلال أو الشك في السبق أو القتل العمد أو الردة...

ملاحظة: إن استحقاق الميراث يثبت للوارث بمجرد وفاة المورث وليس وقت افتتاح التركة كما أشارت إليه المادة 128 ق.أ.ج؛ لأنه قد تكون مدة طويلة بين افتتاح التركة ووقت الوفاة فتضيع حقوق الورثة.

### 3.2 أثر الاعتداد باللفظ أو بالحكم في الطلاق على التوارث بين الزوجين.

لا يعترف المشرع الجزائري بأي وسيلة أخرى تثبت فك الرابطة الزوجية من غير الحكم القضائي الذي يصدر من الجهة القضائية المختصة طبقاً لأحكام المادة 1/49 من قانون الأسرة الجزائري التي جاء فيها: "لا يثبت الطلاق إلا بحكم بعد عدة محاولات صلح يجريها القاضي دون أن تتجاوز مدة ثلاثة أشهر ابتداء من تاريخ رفع الدعوى".

وخلاصة الأمر: إن القضاء لا يعترف بالطلاق خارج أسوار المحكمة، ولو كانت المطلقة طلقت قبل الدخول بها؛ فإنها تعد شرعاً بائنة بينونة صغرى ولا عدة عليها، أما قانوناً فإنها زوجته ما لم يصدر حكم الطلاق من القاضي المختص، أو طلقت الزوجة بلفظ صريح ولم ترفع الدعوى إلا بعد انقضاء عدتها فإنها لازالت في عصمته قانوناً أما شرعاً فتعد أجنبية عنه.

ويطرح سؤال هنا ما تأثير الاعتداد بالطلاق بالحكم دون الاعتداد بالطلاق باللفظ على أحكام الميراث؟ وللإجابة عن هذا السؤال رصدت حالتين الأولى - وفاة أحد الزوجين بعد الطلاق الذي وقع قبل الدخول، والحالة الثانية وفاة أحد الزوجين بعد انقضاء العدة الشرعية وقبل صدور حكم الطلاق.

\*الحالة الأولى: وفاة أحد الزوجين بعد الطلاق وقبل الدخول بها.

فإن طلقها قبل الدخول بها فقد بانت منه بينونة كبرى؛ لأنه لا عدة عليها، قال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا ۖ فَمَتَّعُوهُنَّ وَسَرَخُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا ﴾ [الأحزاب 49] لأن من بين حكم العدة براءة الرحم وعمدة مالك من طريق المعنى هو إن المقصود من العدة إنما ما يقع به براءة الرحم ظناً غالباً" (ابن رشد، 2004، ج2، ص546) وحيث لا دخول بالزوجة فلا عدة عليها ويحق لها الزواج بغيره شرعاً متى شاءت بعد تصريح الزوج بلفظ الطلاق الصريح كقوله: أنت طالق؛ أما المشرع الجزائري فإنه لا يعتد بالطلاق خارج أسوار المحكمة، وبذلك فإنها لا تصير مطلقة إلا بحكم يصدر من الجهة المختصة، والحكم لا يصدر إلا بعد محاولات الصلح التي يجريها القاضي دون أن تتجاوز مدتها ثلاث أشهر ابتداء من تاريخ رفع الدعوى طبقاً للمادة 1/49 من قانون الأسرة الجزائري.

ويطرح السؤال هنا ما طبيعة هذا الطلاق؟ مع العلم أن الزوجة قد خرجت من عصمة زوجها من يوم تلفظ الزوج بالطلاق، وهذا محل إجماع؛ "فإنهم اتفقوا على أن الطلاق لأزواجهن قبل أن تنقضي عددهن في الطلاق الرجعي وأنه لا يقع على الأجنبيات". (ابن رشد، 2004، ج2، ص549).

فإن توفي أحد الزوجين بعد صدور بلفظ الطلاق من طرف الزوج قبل الدخول بها؛ فإنه لا توارث بينهما شرعاً، لأنها أصبحت في حكم الأجنبية؛ أما قانوناً فإنها زوجته؛ لأنه لا يصدر حكم الطلاق إلا بعد ثلاثة أشهر من رفع الدعوى القضائية.

ولتفادي هذا التعارض بين الشريعة الإسلامية والمشرع الجزائري نقترح أن تخصص مادة في قانون الأسرة الجزائري تخص المرأة التي تطلق بعد العقد الصحيح وقبل الدخول بها، حيث إنهاء العصمة الزوجية بعد صدور لفظ الطلاق، ومن ثم فلا عدة عليها، ولا توارث بين الزوجين في حالة وفاة أحدهما؛ وكل هذا من أجل حماية مال الورثة من إهداره في غير حق.

\* الحالة الثانية: وفاة أحد الزوجين بعد انقضاء العدة الشرعية وقبل صدور حكم الطلاق.

إذا توفي أحد الزوجين في فترة العدة يرث الحي الميت حسب نص المادة 132 من ق.أ.ج: "إذا توفي أحد الزوجين قبل صدور الحكم بالطلاق أو كانت الوفاة في عدة الطلاق استحق الحي منهما الإرث"، لكن عن أي عدة يتكلم عنها المشرع، هل حساب العدة يبدأ من تاريخ تلفظ الزوج بلفظ الطلاق؟ أم من تاريخ التصريح بالطلاق؟ ولو أنها أنهت عدتها قبل ذلك، تبتدئ العدة قانونا من تاريخ التصريح بالطلاق بالنسبة للمدخول بها، أي من تاريخ الحكم بالطلاق وذلك بنص المادة 58 من ق.أ.ج: "تعد المطلقة المدخول بها غير حامل بثلاثة قروء واليائس من الحيض بثلاثة أشهر من تاريخ التصريح بالطلاق". فإذا كانت الشريعة الإسلامية اعتبرت حساب العدة من تاريخ تلفظ الزوج بالطلاق لا من تاريخ صدور الحكم بالطلاق، فإن المشرع الجزائري لا يعتد بالطلاق خارج أسوار المحكمة، ولا تعدد الزوجة إلا بعد التصريح بحكم الطلاق وهذا نقيض الشرع، وقد وقع المشرع في خلط وتداخل حيث لم يتماش مع الشرع في ذلك، فقد يكون الزوج تلفظ بالطلاق وأنهت الزوجة عدتها ثم رفعت الدعوى للمحكمة فما هي الفائدة من العدة الثانية؟.

فإن توفي أحد الزوجين بعد انقضاء عدتها شرعا؛ فالحي لا يرث الميت، لأنه يعد أجنبيا عنه؛ أما قانونا فلا زالت الرابطة الزوجية قائمة، فيقع التوارث بينهما؛ لأنه لم يصدر حكم الطلاق، فالتوارث بينهما لا يكون إلا في العدة الشرعية، أما إذا خرجت من عدتها فلا توارث بينهما، وما على المشرع الجزائري إلا أن يعتد بالطلاق من تاريخ التلفظ لا من تاريخ رفع الدعوى، وذلك بالإشهاد على تاريخ لفظ الطلاق لضمان أكثر مسايرة قانون الأسرة الجزائرية للشريعة الإسلامية ولا يمنع إن نستفيد من بعض المدونات الأحوال الشخصية العربية التي استطاعت أن تنص صراحة على الإشهاد من تاريخ صدور لفظ الطلاق.

وتدرج وثيقة الإشهاد على تاريخ الطلاق باللفظ في ملف رفع عارضة الطلاق ومن خلاله يستطيع قاضي الأحوال الشخصية أن يميز بين الزوجة التي أنهت عدتها شرعا فيصدر حكم الطلاق ويدعوها للمراجعة، ولكن بعقد جديد ومهر جديد إن تم التوافق بينهما، وبين التي لم تنته عدتها فيعقد جلسات الصلح أثناء العدة؛ فإن تم الصلح بينهما فإنها تعود له بلا عقد جديد ولا مهر جديد، وإن توفي أحدهما يكون التوارث بينهما، لأنه لا زالت في عصمته، وإن لم يتم الصلح فإنه يصدر حكم الطلاق بانقضاء عدتها الشرعية ولا عدة ثانية بعد صدور الحكم.

### 3. جوانب من الفراغ التشريعي في موانع الميراث من خلال ق.أ.ج

#### 1.3. ميراث ولد الزنا:

ولد الزنا عند الفقهاء هو: "ثابت النسب من أمه غير ثابت النسب ممن كان السبب فيه ولو كان معروفا ومقرا بأن الحمل منه". (بلعالم، بدون تاريخ، ص23)، ولأن ثبوت النسب نعمة والنعمة لا يكون سببها جريمة من الجرائم، فولد الزنا يرث من أمه فقط، ولا توارث بينه وبين صاحب الحمل. وهذا الأخير إذا مات فلا يرثه ولد الزنا ولا يرث أحدا من عصبته "واتفق الجمهور على أن أولاد الزنا لا يلحقون بأبائهم إلا في الجاهلية على ما روي عن عمر بن الخطاب على اختلاف في ذلك بين الصحابة" (أبو زهرة، بدون تاريخ، ص239). ويرث ولد الزنا كل قرابة الأم "فهو يرث أخاه لأمه ويرثه أخوه لأمه وترثه جدته أم أمه، وترثه أمه. وهذا كله ميراث بالفرض وقد يرث أمه بالتعصيب إذا كان ذكرا أو كان هناك ذكر وأنثى فإنه تكون عصبه، وقد يرث باعتباره ذوي الأرحام إذا لم يكن له أصحاب فروض أو العصبه" (ابن رشد، 2004، ج4، ص2085) ونسجل هنا غياب المشرع الجزائري لهذا المانع إذا لم ينص على هذا المانع في قانون الأسرة الجزائري.

#### 2.3. الميراث بسبب اختلاف الدارين.

المسلمون جميعا مهما تختلف دولهم وتباين أصقاعهم يعدون دولة واحدة، وعلى ذلك المسلم الانجليزي يرث المسلم المصري والمسلم الفرنسي يرث المسلم التركي؛ "لأن المسلم ولايته الإسلام مهما تختلف الديار ومهما تختلف العادات ومهما تختلف الدولة أو الجنسية ولا عبرة باختلاف الملك والحوزة ما دام الإسلام يجمعهما" (أبو زهرة، بدون تاريخ، ص86)، وهذه المسألة محل اتفاق بين الفقهاء "على أن اختلاف الدار غير مانع ميراث المسلم من المسلم؛ لأن المسلمين كما بينا تحت ولاية إسلامية واحدة مهما تئات الديار وتباعدت الأقطار، إنما الحكم بأنه مانع من التوارث هو بين غير المسلمين فالحنفية والشافعية وبعض الحنابلة اعتبروا اختلاف الدار مانعا من التوارث والمالكية وبعض الحنابلة لم يعتبروا اختلاف الدار مانعا لا بين المسلمين ولا غير المسلمين" (أبو زهرة، بدون تاريخ، ص99)، ونشير إلى أن المشرع الجزائري يطبق عند اختلاف الدارين باختلاف جنسيتها مبدأ قانون الهالك حيث إن نظام التركات والمواريث عند تنازع القوانين، قد نصت المادة 16 من قانون المدني بأنه يسري على الميراث والوصية وسائر التصرفات التي تنفذ بعد الموت قانون جنسية الهالك أو الموصي أو من صدر منه التصرف وقت موته، والذي يفهم من هذا النص أنه إذا كان قانون الهالك يمنع التوارث مع مسلم في بلد آخر بسبب اختلاف الجنسية فإنه لا يرث قانونا، ولكنه يرث شرعا.

#### 3.3. ميراث الكافر.

أجمع المسلمون على أن الكافر لا يرث المسلم، ولهذا لعموم حديث أسامة بن زيد رضي الله عنه أن

رسول الله ﷺ قال: "لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم" [متفق عليه]، وهذا مذهب الجمهور أما ميراث المسلم من غير المسلم ففيه خلاف، ولقد ذهب معاذ بن جبل رضي الله عنه إلى أن المسلم يرث الكافر، و"حجتهم في ذلك أن الإسلام يعلو ولا يعلى عليه، وهذا مذهب مروى عن معاذ بن جبل رضي الله عنه، والصحيح الرأي الأول الذي هو رأي الجمهور... وأما ما عدا الإسلام فهو ملة واحدة" (الصابوني، بدون تاريخ، ص43). ونسجل هنا غفلة المشرع الجزائري لهذا المانع من الميراث في ق أ ج وإذ لم يبين موقفه صراحة من ميراث الكافر، ونشير هنا إلى أن مدونة الأسرة المغربية قد نصت على هذا المانع في المادة 332: لا توارث بين المسلم وغير المسلم، ولا بين من نفى الشرع نسبه.

أما المرتد إذا توفي هل يورث ماله للورثة المسلمين؟ ففيه خلاف فقد قال "جمهور فقهاء الحجاز هو لجماعة المسلمين ولا يرثه قرابته، وبه قال مالك والشافعي وهو قول زيد من الصحابة وقال أبو حنيفة، والثوري وجمهور الكوفيين وكثير من البصريين يرثه ورثته من المسلمين وهو قول ابن مسعود من الصحابة وعلي رضي الله عنهما" (ابن رشد، 2004، ج4، ص2075). ونسجل كذلك أن المشرع الجزائري لم يبين موقفه من ميراث مال المرتد لورثته المسلمين، وإن كان قد نص على أن الردة مانع من موانع الميراث في المادة 138 ق أ ج: يمنع من الإرث اللعان والردة.

#### 4.3. ميراث ولد اللعان.

إذا رمى الرجل زوجته بالزنا أو نفى نسب ولده، وعجز عن إثبات ذلك بالبينة؛ يجري اللعان بين الزوجين بالصيغة الواردة في قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ ﴾ [النور. الآية 6-9].

فإذا تم اللعان يفرق القاضي بينهما، وينفي نسب الولد عن الزوج، "فلا يرث ملاحن زوجته التي لاعنها إذا التعت بعده ولو بمجرد التعانها، فإن ماتت قبل تمام التعانها ورثها. ولا ترث ملاحنة زوجها الملتعن قبلها" (بلعالم، بدون تاريخ، ص21).

وأما الولد الذي وقع فيه اللعان فلا يرث من الزوج، بل يرث من أمه فقط لأن نسبه منها متيقن، وإن كان المشرع الجزائري في ق أ ج قد نص على أن اللعان أحد موانع الميراث في المادة 138 ق أ ج إلا أنه لم يفرق بين ميراث الإخوة من اللعان والإخوة من الزنا وطبيعة التوارث بينهما، ووجه التفريق من إخوة اللعان وإخوة الزنا فإن: "ولد الملاحنة توأمين يكونان أخوين شقيقين؛ لأن نسب إن كان قد انتفى عن الأب فالنفي مقصور عليه فلا يلتحقان به وكان فيها بينهما العلاقة ثابتة؛ إذا أن الولادة على الفراش تجعل الولد ينتسب لا محالة إلى صاحب الفراش، أما إذا نفاه باللعان فلا يلحق به، ولكن ينتفي في ذاته أو على الأقل لا يمتد النفي إلى غيره بخلاف ولد الزنا إذا جاء من بعده توأم له فإن الإخوة للأب لا تثبت بينهما لأن النسب غير ثابت من أول الأمر لعدم وجود سببه وهذا الفراش من زوجته صحيحة" (أبو زهرة، بدون تاريخ، ص236)،

فإخوة اللعان هما إخوة أشقاء، وإخوة أولاد الزنا هما إخوة لأم؛ لأن الأول كانت الولادة على فراش الزوجة القائمة، أما الثاني فلا وجود للعلاقة الزوجية الشرعية. وقد غفل المشرع على عدم تسجيل هذا الفرق المهم في ميراث إخوة أبناء اللعان.

#### 4. جوانب من الفراغ في ميراث الحمل والمفقود في ق.أ.ج.

##### 1.4. ميراث الحمل.

يقول الفقهاء: "الحمل يرث أو يحجب بكل تقدير أو بعضه إذا انفصل حيا" (التائب، 2019، ص 236)، وقد نص المشرع الجزائري من أن يكون الوارث حيا أو حملا في المادة 128 ق.أ.ج، وإن كان على المشرع أن ينتبه إلى الحمل خارج الرحم وما جاءت به التكنولوجيا الحديثة في مسائل التلقيح الاصطناعي عن طريق أطفال الأنابيب، وكذلك كان على المشرع أن ينص على أحقية الحمل في الإرث من وقت وفاة مورثه لا من وقت افتتاح التركة، واكتفى المشرع بالتعليق على الموضوع في ثلاث مواد المادة: 128 و134 و173 ق.أ.ج. وإن كان الفقهاء قد فصلوا في ارث الحمل تفصيلا عجيبا، ولا نريد الخوض في هذه التفاصيل لكننا سنقتصر على شروط ميراث الحمل وحالات ميراثه.

\* شروط ميراث الحمل: يرث الحمل بشرطين:

1. أن يكون موجودا في بطن أمه وقت وفاة مورثه يقينا.
2. أن يفصل من بطن أمه حيا وذلك ليكون أهلا للملك.

أما الشرط الأول: فقد اختلف الفقهاء كم يبقى الجنين في رحم أمه؟ حيث "يرى الأحناف وقول للإمام أحمد أن الجنين تتحقق ولادته لخروجه من بطن أمه لسنتين فأقل من يوم الوفاة. لقول عائشة رضي الله عنها: "لا يبقى الولد في رحم أمه أكثر من سنتين ولو بفلكة مغزل". أما المالكية والشافعية المدة عندهم أربع سنوات، وأصح الأقوال في مذهب الإمام أحمد" (الصابوني، بدون تاريخ، ص 200).

الشرط الثاني: تتحقق ولادته حيا بأن يستهل صارخا أو كل حركة تدل على حياته، والأصل في ذلك ما رواه النسائي والترمذي في قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إذا استهل الصبي ضلِّي عليه وورث"، أما إذا انزل ميتا أو انفصل بعضه حيا فمات لم يرث شيئا.

أحوال الجنين: للجنين خمسة أحوال في الميراث.

- 1- إن لا يكون وارثا على جميع الأحوال، سواء كان ذكرا أو أنثى.
- 2- أن يرث على أحد التقديرين (الذكورة - الأنوثة) ولا يرث على التقدير الآخر.
- 3- أن يكون وارثا على جميع الأحوال سواء كان ذكر أو أنثى.
- 4- ألا يختلف إرثه على أحد التقديرين سواء كان ذكر أو أنثى.
- 5- ألا يكون معه وارث أصلا أو يكون معه وارث لكنه محجوب به. (الصابوني، بدون تاريخ، ص 200).



الحالة الأولى: تقسم ترك بين الورثة دون انتظار للحمل؛ لأنه لا يرث أصلاً.

مثال: توفي وترك: زوجة، وأب، وأم حامل من غير أبيه.

الحل: تقسم التركة على:

$\frac{1}{4}$

الزوجة  $\frac{1}{4}$  والأب ثلثي الباقي والأم ثلث الباقي والحمل لا يرث؛ لأنه أخ الأم بالنسبة للمتوفى وهو محجوب بالأب.

الحالة الثانية: تقسم التركة بين المستحقين فنعطيهم على أن الحمل وارث، ونوقف نصيب الجنين إلى ما بعد الولادة؛ فإن ظهر أنه وارث أخذ نصيبه، وإن ظهر أنه غير وارث رد الموقوف على الورثة المذكورين.

مثال: توفي وترك: زوجة، وعم شقيق، وزوجة أخ شقيق حامل

الحل: ترث الزوجة  $\frac{1}{4}$  ويوقف  $\frac{3}{4}$  إلى ما بعد الولادة؛ فإن ولدته ذكراً يرث الباقي  $\frac{3}{4}$  تعصياً؛ لأنه ابن أخ شقيق، وهو يحجب العم الشقيق، وإن وضعتها أنثى فهي بنت أخ شقيقة لا ترث ويرث العم  $\frac{3}{4}$  الشقيق  $\frac{3}{4}$ .

الحالة الثالثة: إذا كان الحمل وارثاً على جميع الأحوال، غير أن نصيبه يختلف في أحد الوصفين عن الآخر ففي هذه الصورة يقدر له التقديران ويوقف له من نصيب أوفرهما، فقد يكون تقديره ذكراً أنفع له من تقديره أنثى، وقد يكون العكس؛ فنعطيه أوفر النصيبين، فتحل المسألة بطريقتين، ونعطي الورثة الأقل من الأنصبة.

مثال: توفي وترك: زوجة حامل، وأب، وأم.

فنحل المسألة على أساس أنه ذكر، وتحل على أساس أنها أنثى؛ فنعطي الورثة أقل الحظوظ، ويوقف للجنين أوفر الحظوظ.

الحل:

24	24		24	أصل المسألة	
3	3	$\frac{11}{8}$ زوجة	3	زوجة	$\frac{1}{8}$
4	5	ع أب	4	أب	$\frac{1}{6}$
4	4	$\frac{1}{6}$ $\frac{1}{6}$ أم	4	أم	$\frac{1}{6}$

ع	حمل ذكر	13	$\frac{11}{2^2}$ حمل أنثى	12	13
---	---------	----	---------------------------	----	----

نعطي للورثة أقل الحظوظ، ونحتفظ للحمل بأوفر الحظوظ، فإن وضعتها أنثى نعطيها 12 سهم ونعطي سهمًا واحدًا لميراث أب المتوفى، وإن وضعت ذكرًا قد أبقينا له أوفر لحظوظ وهي 13 سهم. الحالة الرابعة: إذا كان فرض الحمل لا يتغير سواء كان ذكرًا أو أنثى فإنه يعطى للورثة حقوقهم ويحفظ للحمل نصيبه.

مثال: توفي وترك: أم حامل من غير أبيه الذي توفي من قبل، وأخت شقيقة، وأخت الأب. الحل:

6	أصل المسألة	6	أصل المسألة
3	أخت شقيقة	3	أخت شقيقة
1	أخت الأب	1	أخت الأب
1	أم حامل	1	أم حامل
1	حمل أنثى	1	حمل ذكر

$\frac{11}{66}$

الحمل هذا سواء كان ذكرًا أو أنثى يرث  $\frac{11}{66}$  لأنه أخ لأم أو أخت لأم والمسألة لا تتغير فيها. الحالة الخامسة: إذا لم يكن معه وارث، أو كان معه الوارث ولكنه محجوب به؛ فإننا في هذه الحالة نوقف التركة كلها، فإن ولد حيا يعطى له، وإن ولد ميتا تقسم التركة على من له الحق من الورثة. مثال 1: توفي وترك: زوجة ابنه حاملا، وله أخ لأم.

الحل: فإن ولد ذكرًا كان أو أنثى فإنه يحجب الأخ لأم أي أن المسألة كالتالي:

$\frac{1}{2}$  توفي وترك: ابن الابن: يرث كل التركة، والأخ لأم محجوب بالفرع المذكور أو بنت ابن تراث  $\frac{1}{2}$  فرضا ويرد عليها الباقي إن لم يكن معها معصب وأخ لأم محجوب.

#### 2.4 ميراث المفقود.

لا يخرج المفقود عن احتمالين:

ذهب جمهور الفقهاء إلى أن المفقود يرث غيره؛ لأن الأصل حياته (أبو زهرة، بدون تاريخ ص 46) فيوقف له نصيبه في التركة لكنهم اختلفوا في علة ذلك. فالحنفية يرون أن حياة المفقود اعتبارية وليست محققة فلا تترتب عليه الأحكام التي شرطها التحقق من الحياة وعلى هذا لا يرث من غيره، أما المشرع الجزائري فقد أخذ برأي الجمهور حيث نص في المادة 133 من ق أ ج على: "إذا كان الوارث مفقودا ولم يحكم بموته يعتبر حيا وفقا لأحكام المادة 113 من هذا القانون".

ولكن المشرع الجزائري وإن كان قد نص على توريث المفقود متتهجا في ذلك مذهب الجمهور إلا أنه لم يبين كيفية توريثه، وأما الشريعة الإسلامية قد فصلت في كيفية توريث المفقود في ثلاثة حالات: الحالة الأولى: أن يكون وارثا وحاجبا لغيره، فتحفظ التركة كلها حتى يتبين حاله ولا يعطى منها شيء للورثة المحجوبين.

مثال ذلك: توفي عن ابن مفقود، وأخ شقيق، وعم ش، فتحفظ التركة حتى يتبين حاله؛ لأن الابن يحجب الأخ ش والعم ش.

الحالة الثانية: أن يكون المفقود محجوب حجب حرمان من أحد الورثة فلا يحفظ له شيء. ومثال ذلك: توفي عن ابن، وأخ ش مفقود؛ فلا يحفظ شيء له؛ لأنه محجوب بالابن.

الحالة الثالثة: أن يكون وارثا وليس حاجبا لغيره؛ فيحفظ له نصيبه من التركة، ويمنح الورثة الآخرين أقل نصيب على فرض تقدير حياة المفقود أو وفاته:

- على فرض الحياة - أصل م 12 - على فرض وفاة المفقود - أصل م 12

3	زوجة	1/4
4	أم	1/3
5	عم ش	ع

3	1/4 زوجة
5	ع أخ ش مفقود
4	1/3 أم
0	عم ش محجوب

بالموازنة بين الفرضين نلاحظ تساوي نصبي الزوجة والأم فيهما معا لذا نمنحهما نصيبهما نهائيا ويحفظ بنصيب الأخ ش المفقود الذي هو 5 أسهم من 12 أسهم، فإن ظهر حيا أخذ نصيبه، وإذا ثبتت وفاته أخذ العم ش نصيبه 5 أسهم من 12 سهم من أصل المسألة .

وأما المدة التي يحكم القاضي بوفاة المفقود في الحالات الاستثنائية، وهي الحالات التي يغلب فيها الهلاك كالفقد في الزلزال والفيضانات، فقد ذهب المشرع الجزائري مع رأي الحنابلة حيث أجاز للقاضي الحكم بموت المفقود بعد مضي أربع سنوات، وقد نص المشرع الجزائري على ذلك: في المادة 113 من قانون أ ج والتي جاء فيها: لا يجوز الحكم بموت المفقود في الحروب والحالات الاستثنائية بمضي أربع سنوات بعد التحري وفي الحالات التي تغلب فيها السلامة ويفوض الأمر إلى القاضي في تقدير المدة المناسبة بعض مضي أربع سنوات.

غير أن الحالات الاستثنائية التي مرت بها الجزائر في الآونة الأخيرة، والمتمثلة في فيضانات باب الوادي وزلزال بومرداس؛ جعلت المشرع الجزائري يصدر قوانين خاصة بغض الطرف عن قانون الأسرة، حيث جاء في المادة الثانية من الأمر 02-03: المؤرخ في 14 يونيو 2003 المتضمن الأحكام المطبقة

على مفقود زلزال 21 ماي 2003 المادة الثانية منه: "بغض النظر عن أحكام قانون الأسرة الجزائري تسري الأحكام الواردة أدناه على مفقودي فيضانات 10 نوفمبر 2001".  
والأمر نفسه ورد في المادة الثانية من القانون 03-06 المتضمن الأحكام المطبقة على مفقودي زلزال 21 يونيو سنة 2003.

"وبالإضافة إلى ذلك فإن المدة التي يحكم فيها بموت المفقود في فيضانات باب الوادي في حالة عدم تماطل في رفع الدعوى قدرت بـ 5 أشهر على الأكثر من تاريخ وقوع الكارثة، أما بالنسبة للمدة التي يحكم فيها بموت المفقود في زلزال بومرداس هي 9 أشهر على الأكثر من تاريخ وقوع الزلزال، وهذا في حالة عدم التماطل في الدعوى. وبالتالي "فإن المشرع الجزائري رأى أن هذه الحالات يتعين فيها هلاك المفقود، ولا جدوى أن نتظر أربع سنوات كاملة للحكم بالوفاة". (براف، 2003، ص41).

والملاحظ أن المشرع المغربي قلص هذه المدة إلى سنة من تاريخ اليأس من الوقوف على خبر حياته أو مماته في الأحوال الاستثنائية التي يغلب فيها الهلاك، وقد نص صراحة في المادة 327 من مدونة قانون الأسرة المغربية. في حين اعتبر المالكية المفقود في الحالات الاستثنائية كالمفقود في بلاد الوباء وما شابهها، والمفقود في الفتنة بين المسلمين ميت دون تلوم "المفقود في بلاد فيها وباء الكوليرا أو الطاعون أو في بلاد أصابها موت جماعي بزلزال أو فيضان أو غير ذلك المفقود في هذه الظروف أمره بين إما أن يتجاوز ويكون مع الأحياء عندما ينجلي الأمر، أو يكون قد مات" (الغرياني، 2006، ج3، ص25)  
وعليه ينبغي للمشرع الجزائري أن يراجع نص المادة 113 من قانون الأسرة الجزائري في حالة الفقد في الحالات الاستثنائية، ودون الحاجة إلى تدخل المشرع كل مرة بقوانين خاصة.

##### 5. جوانب من الفراغ التشريعي في أحكام الوصية والتنزيل وفي المسائل الخاصة.

###### 1.5. الفراغ التشريعي في بعض أحكام الوصية في ق.أ.ج.

أجمع الفقهاء ورجال القانون في مدونات الأسرة العربية والإسلامية على جواز الوصية، لكنها في حدود الثلث، وما زاد على الثلث يتوقف على إجازة الورثة حسب المادة 185 من قانون الأسرة الجزائري، كما أنه لا وصية لوارث إلا إذا أجازته الورثة حسب المادة 189 من نفس القانون، وهذا ما نص عليه الحديث الصحيح في قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "لا وصية لوارث"، وحكمها "فالوصية بما يتقرب به إلى الله تعالى مما لا يجب عليه في حياته على مذهب مالك وجمهور أهل العلم، مرغّب فيها ومندوب إليها وليست بواجبة" (ابن رشد، 2012، ج3، ص140). وإذا عارض بعض الورثة الوصية وأجازها البعض؛ فإن الوصية تنفذ في حق من أجاز، ولا تنفذ في حق من رفض الوصية.

وإذا زادت الوصية عن الثلث، فكان على المشرع الجزائري أن يتنبه لهذه الجزئية، ومما نقترحه أن تضاف فقرة في المادة 185 ق.أ.ج كالتالي: لا يسري حكم الوصية على ما زاد عن الثلث في حق من عارضها.

ومن الأمثلة التطبيقية في حالة ما إذا عارض أحد الورثة الوصية إذا كانت أكثر من الثلث، وكانت لغير وارث. فإذا كانت تركته 240 مليون سنتيم، فأوصى لأرملة بنصف تركته، وقد ترك بنتا وابنا، فأجازت هذه الوصية البنت واحدة ولم يجزها الابن؛ فتقسم التركة كالتالي:

على فرض الإجازة: نصف الوصية 120 مليون سنتيم.  
والباقي للذكر مثل حظ الأنثيين، 60 مليون سنتيم للابن و30 مليون سنتيم للبنت الواحدة.  
أما على فرض عدم الإجازة: ثلث الوصية للموصى لها: 80 مليون سنتيم والباقي للورثة للذكر ضعف الأنثى للابن 80 مليون سنتيم للبنت الواحدة 40 مليون سنتيم، وبما أن البنت أجازت الوصية فتأخذ نصيبها على تقسيم الإجازة وهو 30 مليون سنتيم ويأخذ الموصى له 90 مليون سنتيم.

### 2.5. هـل التنزيل وصية واجبة أم ميراث يستحقه الحفيد؟

قانون الأسرة الجزائري عدل عن تسمية الوصية الواجبة إلى تسمية أخرى وهي التنزيل، حيث يفيد تنزيل الحفيد منزلة واحد من أبنائه في الإرث كما لو كان حيا، وهو ما يفهم على أنه ميراث وليس وصية واجبة بحكم القانون، فهل التنزيل صورة من صور الإرث؟

"هذه الوصية (التنزيل) ليست ميراثا ولا وصية، ولكنها أخذت منهما، ففتح ما يسمى بالتنزيل أو الوصية الواجبة تشبه الميراث في كونها قائمة حتى ولو لم يوص بها المتوفى، وتشبه في أنها تقسم قسمة الميراث، وتشبه الوصية في أنها تجب في حدود الثلث وإنها تقدم على الميراث وعلى الوصايا الاختيارية" (شليبي، 1982، ص181)، "والحقيقة أن أحكام التنزيل التي أوردها القانون الجزائري في المواد 169 إلى 172 ق.أ.ج لمعالجة مشكلة الأحفاد الفقراء لم ترد في مذهب من المذاهب الفقهية المعروفة أو غير المعروفة، ولكنها تستند في أكثر تفصيلاتها إلى أحكام جزئية وردت في مذاهب متفرقة قام المشرع الوضعي بالاجتهاد فيها" (بلحاج، 2005، ج2، ص185) وكان أخرى على المشرع أن يوظف الوصية الواجبة بدل التنزيل، كأن يقول الجد (الموصي) لأحفاده: اجعلوا أو أعطوا أحفادي ثلث مالي أو يكتبها لهم. فأين التنزيل؟

فالوصية الواجبة هي بالإجماع لا يجوز أن تكون أكثر من الثلث، بخلاف التنزيل الذي لا يعتبر وصية ولا ميراثا.

والقانون الجزائري في تشريع التنزيل في المادة 172 قد سوى بين أبناء الابن وأبناء البنت وبناتها، في العبارة (أن لا يكون الأحفاد قد ورثوا من أبيهم أو أمهم) والفرضيون يعلمون أن أبناء البنت وبناتها من ذوي الأرحام، فكيف يسوى في الميراث بين الفروع التي لها الحق في الميراث تعصبا أو فرضا مع ذوي الأرحام، فأبناء البنت وبناتها لهم الحق في الميراث من أصولهم (جهة الأب) فكيف يزاحم أبناء البنت وبناتها من لهم الحق في الميراث بالتنزيل أو الوصية الواجبة وليس لهم الطريق إلا هذا، وهذا يصادم مقصدا من مقاصد الميراث العدل.

ج- المذهب المالكي لم يعمل بالوصية الواجبة، أما قانون الأسرة الجزائري عدل عن هذا المصطلح

إلى مصطلح التنزيل الذي يعني تنزيل أبناء الابن وأبناء البنت منزلة أصلهم في التركة بشروط، وهي مشاركة الأعمام في التركة وهو مجاف للعدل. إنه ليس من الضروري أن يكون الأحفاد فقراء بل قد يكون الأعمام فقراء وتركة أبيهم (جد الأحفاد) قليلة، وكلنا يعلم أن الابن المتوفى قبل أبيه يرث منه أبناؤه وإخوانه لا يشاركون أبناءه في الميراث لأنهم يحجبون بالابن وابن الابن مهما نزل، فتتزيل الأحفاد منزلة أبيهم قد يكون ظلماً للأعمام ولهذا راعت الشريعة الموازنة بين الأعمام والأحفاد فلو ترك الابن المتوفى تركة كبيرة فالأحفاد لاحق لهم في تركة جدهم، وإن ترك الجد تركة كبيرة والأحفاد فقراء فإن الشريعة فتحت للجد أبواب التبرع في حياته كالهبة والحبس (الوقف)، والوصية الواجبة التي لا تعني الإرث، وإذا كان الأحفاد في حال ميسورة والأعمام فقراء فهم أحوج لتركة أبيهم إذا لم يوص لأحفاده ولم يهب هذا من العدل.

#### شروط الميراث بالتنزيل:

وضع المشرع الجزائري بعض الشروط في تنزيل الحفدة منزلة أبيهم، ففي المادة 170 ق.أ.ج أول شروط التنزيل: "

1- أن يكون التنزيل بمقدار حصة أصلهم الوارث كما لو بقي حياً، على أن لا تتجاوز ثلث تركة حسب المادة 170.

2- أن لا يكون الفرع وارثاً؛ لأن التنزيل تعويض له المادة 01/ 171، فإن كان وارثاً فلا حق له في التنزيل.

3- إذا أعطاهم بلا عوض مقداراً يتصرفون فيه فلا يستحق هؤلاء الأحفاد التنزيل، لكن إن أعطاهم أقل من الثلث واجبت تكملة الباقي إلى الثلث المادة 02/171 ق.أ.ج.

4- أن لا يكون الأحفاد قد ورثوا من أبيهم أو أمهم مالا يقل عن نصيب مورثهم من تركة الأصل جداً أو كان جدة المادة 172 ق.أ.ج.

5- يجب أن يخلو الفرع المراد تنزيهه من موانع الإرث كالقتل العمد والردة.

6- يجب أن يكون أبو الفرع قد مات حقيقة أو حكماً في حياة أبيه أو أمه " (فشار، 2008، ص 81).

#### 3.5. جوانب من الفراغ التشريعي في المسائل الخاصة في ق.أ.ج..

اكتفى المشرع الجزائري بخمسة مسائل خاصة كمسألة الغراوين، المسألة المشتركة، والمباهلة والمنبرية، ورغم وجود مسائل أخرى لم يتحدث عنها المشرع مثلاً:

1- مسألة الملكية: إذا اجتمع مع الجد: الزوج، وأم أو جدة، وأخ لأب فأكثر، أخوان لأم فأكثر؛ فرض للزوج النصف، وللأم السدس وللجد ما بقي، ولا يأخذ الإخوة لأم شيئاً؛ لأن الجد يحجبهم ولا يأخذ الأخ للأب شيئاً.

صورة هذه المسألة: توفيت وتركت: الزوج، وجد، وأم، وأخ الأب، وإخوان الأم.

الحل:

6	أصل المسألة	
3	زوج	$\frac{1}{2}$
2	جد	الباقي
1	أم	$\frac{1}{6}$
/	أخ لأب	محجوب
محجوب بالحد	إخوان لأم	محجوب

2- مسألة شبه المالكية: إذا كان مع الجد زوج، وأم أو جدة، وأخ شقيق، وإخوان لأم فأكثر؛ فالجد يأخذ ما بقي بعد ذوي السهام دون الإخوة؛ لأن الجد يحجبهم.  
صورتها: توفيت وتركت: زوج، وجد، وأم، وأخ شقيق، وإخوان لأم.

6	أصل المسألة	
3	زوج	$\frac{1}{2}$
2	جد	الباقي
1	أم	$\frac{1}{6}$
/	أخ شقيق	م
/	إخوان لأم	م

3- مسألة الخرقاء: إذا اجتمعت أم، وجد، وأخت شقيقة أو لأب؛ ففرض للأم الثلث، وما بقي يقسمه الجد مع الأخت للذكر مثل حظ الأنثيين.  
صورتها: توفي وترك أم، وجد، وأخت شقيقة.  
الحل:

9	3 x 3	أصل م	
3	1	أم	$\frac{1}{3}$
4	2	جد	//
2		أخت ش	/

وبعد التصحيح يصبح أصل المسألة 9 : للأم 3 أسهم للجد 4 أسهم للأخت شقيقة سهمان.  
المسألة المعادة: مأخوذة من العد، وذلك بأن يكون مع الجد صنفان من الإخوة: الأشقاء ولأب، فإذا وجد الصنفان مع الجد فيكون للإخوة الأشقاء أقل من مثلي الجد، ويفضل أكثر من الربع بعد نصيب ذوي الفروض؛ فتكون المسألة عندئذ من مسائل المعادة؛ حيث يعد الشقيق الإخوة لأب على الجد ويعتبرهم

وارثين بالنسبة للجد، وبعد أخذ الجد نصيبه يرجع على الإخوة لأب كأن لم يكن معهم جد، فإن كان أبا شقيقا أخذ كل ما في يد الأخ لأب.  
مثال: توفي وترك: جد وأخ شقيق وأخ لأب.

$\frac{11}{3}$

في هذه المسألة يستوي الثلث والمقاسمة فيأخذ الجد ثلثه ، ويترك الباقي للإخوة، ثم يأخذ الأخ الشقيق ما في يد الأخ الأب، فيصبح نصيبه ضعف نصيب الجد. " (التائب، (2019)، ص من 93 إلى 97)

### 6. خاتمة

لا شك أن المشرع الجزائري في قانون الأسرة الجزائري قد بذل جهدا كبيرا في تكييف مواده مع الشريعة الإسلامية؛ باعتبارها المصدر الثاني للتشريع الجزائري، ولكن لم يمنع هذا من وجود ثغرات وفراغ تشريعي كبير، خاصة في أحكام الميراث إذا ما قورنت بأحكام الميراث في الشريعة الإسلامية. ولعل هذه الورقة سلطت بعض الضوء على وجوه النقص في مواد قانون الأسرة إذا ما قورنت بأحكام الشريعة الإسلامية. وأهم ما نلاحظه من فراغ تشريعي يمكن تلخيصه فيما يلي:

أ- لم يتناول المشرع الجزائري لا في قانون الأسرة ولا في غيره موضوع التركة، ولا تحديد ماهيتها ولا مشتملاتها، خاصة إذا علمنا أن بعض أنواع النزاع ينطلق غالبا من تحديد ما هو تركة وما ليس بتركة؛ ولهذا نوصي بإضافة مادة في ق.أ.ج تحدد معنى التركة ومشتملاتها باختيار تعريف دقيق يبين ما هو تركة وما ليس بتركة.

ب- تخصيص مواد لإجراءات تصفية التركة في قانون الأسرة الجزائري.

ج- المشرع الجزائري لا يعتد بالطلاق خارج أسوار المحكمة كما نصت المادة 1/49 من ق.أ.ج، وتطبيق هذه المادة يؤدي حتما إلى خلط كبير بين الشريعة والقانون؛ لأن الشريعة الإسلامية تعتد بالطلاق باللفظ وتحسب العدة فيه بداية من تاريخ التصريح بالطلاق، ولهذا لو طلقت الزوجة قبل الدخول بها فلا عدة عليها أما المشرع الجزائري في هذه الحالة يعقد القاضي جلسات الصلح في حدود ثلاثة أشهر، رغم أنها ليست زوجته شرعا، ولكي يتماشى المشرع الجزائري مع الشريعة يشترط في ملف طلب الطلاق الإشهاد على الطلاق بداية من تاريخ الطلاق، وبين فيها هل تم الطلاق قبل الدخول أو بعده؟ وهل للمرة الأولى أو الثالثة؟ فإن توفي أحد الأزواج في حالة الطلاق قبل الدخول؛ فلا توارث بين الزوجين لأنها أجنبية عنه.

د- غفل المشرع الجزائري عن المسائل الخاصة في الميراث، وهي لا تخضع غالبا لقواعد الميراث وإن كان المشرع قد اكتفى بخمسة مسائل خاصة رغم وجود مسائل أخرى كمسألة المالكية وشبه المالكية والخرقاء والمعادة، ولهذا يوصى بوضع مواد في قانون الأسرة للمسائل الخاصة.

هـ- نسجل في موضوع موانع الميراث تجنب المشرع الجزائري الحديث عن ميراث ولد الزنا والكافر،



ولم يفرق المشرع بين إخوة أبناء الزنا وإخوة أبناء اللعان.  
 و- لم يسجل المشرع طرق ميراث المفقود، ولا ميراث الحمل بشكل من التفصيل، ولا ميراث الخنثى؛  
 ولهذا نوصي بتخصيص مواد لهذه الأصناف من الورثة.  
 ز- نسجل في موضوع الوصية جوانب من الفراغ التشريعي فيها، خاصة مسألة إذا ما عارض بعض الورثة الوصية وقبل البعض، وكيفية تقسيم هذه الوصية.  
 ح- لم يحدد المشرع مسألة التنزيل هل هي وصية وتنطبق عليها شروط الوصية، أم هي ميراث وينطبق عليه شروط الميراث أم ماذا؟ ولهذا نقترح أن تعاد مراجعة المواد المتعلقة بالتنزيل، ويتم إدراجها في موضوع الوصية الواجبة وشروطها.

### 7. قائمة المراجع

1. ابن منظور (1997)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، مادة "التركة"، ح 1.
2. محمد أبو زهرة (بدون تاريخ)، أحكام التركات والمواريث، دار الفكر العربي، القاهرة.
3. سعيد بوزيري (بدون تاريخ)، أحكام الميراث بين الشريعة الإسلامية والقانون الأسرة الجزائري، دار الأمل للطباعة والنشر، تيزي وزو، الجزائر.
4. عبد الحميد الشواربي (1990)، أحكام التركات في ضوء الفقه والقضاء، منشأ المعارف بالإسكندرية، مصر.
5. ابن رشد الحفيد (2004) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، خرج أحاديثه أحمد أبو المجد، الطبعة الأولى، دار العقيدة، القاهرة، مصر.
6. محمد بلعالم باي (بدون تاريخ) - كشف الجلباب شرح جوهرة الطلاب في علمي الفروض والحساب، مطبعة عمار قرفي، باتنة.
7. محمد علي الصابوني (بدون تاريخ) المواريث في الشريعة الإسلامية، دار رحاب، الجزائر.
8. النائب محمد البخاري (2019)، منهاج الفارض إلى علم الوصايا ط 1 دار الأمان، الرباط.
9. الصادق عبد الرحمان الغرياني (2006)، مدونة الفقه المالكي وأدلته، ط 1، مؤسسة الريان، بيروت لبنان ح 3.
10. ابن رشد الجد (2001)، المقدمات الممهديات، ط 1، مطبعة القاهرة، ح 3.
11. محمد مصطفى شلبي (1982)، أحكام المواريث بين الفقه والقانون، دار الجامعية، بيروت، ط 1.
12. العربي بلحاج (2005)، الوجيز في شرح قانون الأسرة الجزائري، ط 4، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر.
13. فشار عطاء الله (2008)، أحكام الميراث في قانون الأسرة الجزائري، ط 2، دار الخلدونية الجزائرية.
14. دليلة برف، أحكام المفقود، مجلة رسالة المسجد، العدد 5، شهر 2003، صادرة عن وزارة الشؤون الدينية والأوقاف الجزائرية.



## 1. مقدمة

رغم ما يعتري الفرقة بين الزوجين من آثار سلبية عليهما وعلى الأولاد والمجتمع؛ إلا أنها قد تكون أفضل من الاستمرار في نزاع يؤدي إلى كل المصائب، وقد تترجح مصلحة الفرقة على ضرر حياة النشوز والشقاق، وربما أصبح الطلاق واجبا كمن يطلق لثبوت الفاحشة، واتفق العلماء على امتلاك الزوج لحل عصمة طلاق زوجته متى شاء إذا رأى مصلحة، رغم اختلافهم حول أصل ذلك هل هو على الإباحة أم الكراهة أم التحريم؟ وفي مقابل هذا الحق الممنوح للرجال منحت شريعة الإسلام الزوجة صلاحية فراق زوجها عن طريق الخلع شرط أن تدفع له تعويضا يرضى به، بناء على قول الله: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يَاقِيَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾، (البقرة: 229) وهذا الفراق هو أحد وجوه خروج الزوجة من زيعة تقهرها لا تريد الاستمرار فيها.

وتبرز أهمية التطرق لمثل هذا الموضوع من حيث صعوبة إثبات الضرر الذي قد يلحق الزوجة التي تريد فراق زوجها، والتي يمكنها اللجوء إلى خيار المخالعة ودفع تعويض لزوجها مقابل سراحها بالحسنى، فلو كُيف الخلع على أساس أنه من العصمة الزوجية أو أنه عقد تقابلي يشترط فيه رضا الطرفين لوقع عليها العنت؛ فهي من جهة لا تستطيع إثبات ضررها أما القضاء، ومن جهة أخرى لا تقدر على الفكك ولو بدفع المال، فتصير كمن وقع في كمامة يتخبط ولا يستطيع الخروج، وهو ما ينافي مقاصد الشريعة من عدم الإكراه على الزواج، بيد أنه إذا لم تُضبط أحكام الخلع بمحاولات صلح وبعث الحكامين فقد تؤدي إلى ارتفاع حالاته إلى مستويات مضرّة بالمجتمع، وعلى هذا الأساس كان ولا يزال الخلاف محتدما حول طبيعة الخلع هل هو طلاق بإرادة منفردة من الزوجة لا يملك الزوج فيه حق القبول أو الرفض؟ أم أنه عقد تقابلي يُشترط فيه موافقة الطرفين؟ أم هو طلاق من الزوج مقابل ما تقدمه الزوجة من فداء فيدخل بهذا الوصف في صميم العصمة الزوجية المملوكة للزوج؟

وبناء عليه نطرح هذه الإشكالية: هل يكون للخلع صفة العقد فيستلزم قبول الزوج؟ أم هو حق إرادي تمارس من خلاله الزوجة حقها في فك الرابطة الزوجية بإرادتها المنفردة؟ أم هو خاضع لسلطة القاضي التقديرية؟

جاء هذا المقال للإجابة عن تلك التساؤلات متبعا المنهج الوصفي والاستقرائي. وللعلم فإن القانون المعاصر في دول عربية مهمة كالجزائر ومصر والأردن قد استقر على تقنين إلغاء شرط موافقة الزوج على خلع زوجته؛ الأمر الذي أعاد السجال بين أهل الشرع والقانون حول صحة هذا المنحى، والهدف من بحث هذه المسألة الحساسة هو إيجاد صيغة عادلة بين حق الزوجة في الخروج من زواج لا ترتضيه، وبين سعي المجتمع للمحافظة على تماسك الأسرة.

## 2. المبحث الأول: مفهوم الخلع

## 1.2. المطلب الأول: تعريف الخلع ومشروعيته

## 1.1.2. الفرع الأول: تعرف الخلع

الخلع بالفتح الإزالة والنزع وبالضم خلع المرأة زوجها،<sup>1</sup> في حديث التخلّف عن غزوة تبوك: "مَنْ تَوَبَّيْ أَنْ أَنْخَلَعَ مِنْ مَالِي صَدَقَةً"،<sup>2</sup> وقال أبو لبابة بعد توبته: "مَنْ تَوَبَّيْ أَنْ أَنْخَلَعَ مِنْ مَالِي كُلِّهِ صَدَقَةً"،<sup>3</sup> وفي الحديث: "مَنْ خَلَعَ يَدًا مِنْ طَاعَةِ لَقِيَّ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا حُجَّةَ لَهُ".<sup>4</sup>

وهو شرعا: "فُرْقَةٌ بَعُوضٍ بِلَفْظِ طَلَاقٍ أَوْ خُلْعٍ"، أو: "فراق الزوج امرأته بعوض يأخذه من امرأته أو غيرها بألفاظ مخصوصة"، أو: "إزالة ملك النكاح المتوقفة على قبول الزوجة بلفظ الخلع أو ما في معناه"،<sup>5</sup> أو "افتداء المرأة من زوجها الكارهة له بمال تدفعه إليه ليتخلى عنها".<sup>6</sup>

أما تعريفه قانونا فهو دعوى ترفعها الزوجة ضد زوجها إذا بغضت الحياة معه ولم يكن من سبيل لاستمرار الحياة الزوجية، فإذا خشيت عدم إقامتها لحدود الله بسبب هذا البغض جاز لها طلب إنهاء الحياة الزوجية بطريق الخلع، بأن تُفدي نفسها برد مهرها والتنازل عن جميع حقوقها المشروعة.<sup>7</sup>

## 2.1.2. الفرع الثاني: مشروعية الخلع

يأخذ مشروعيته من قوله تعالى: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾ (البقرة: 229)، ومن حديث ابن عباس أن امرأة ثابت بن قيس<sup>8</sup> أتت النبي ﷺ فقالت: <sup>9</sup> "مَا أَعْتَبَ عَلَيْهِ فِي خُلُقٍ وَلَا دِينٍ وَلَكِنِّي أَكْرَهُ الْكُفْرَ فِي الْإِسْلَامِ"، قَالَ: "أَتَزْدَيْنَ عَلَيْهِ حَدِيثَهُ؟" قَالَتْ نَعَمْ، قَالَ: "أَقْبَلِ الْحَدِيثَةَ وَطَلِّقْهَا تَطْلِيقَةً"،<sup>10</sup> من هنا انعقد إجماع علماء المسلمين على أن الخلع مشروع، سوى ما يروى عن بكر بن عبد الله المزني التابعي<sup>11</sup> أنه قال بنسخ آية الخلع بقوله تعالى: ﴿وَأَتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا﴾ (النساء: 20)، ولم يقل بهذا غيره،<sup>12</sup> خاصة أنه من شرط النسخ تأخر الناسخ والتعارض مع تعذر الجمع وهو غير وارد هنا.<sup>13</sup>

ويقوي جواز أخذ المهر مقابل الخلع قوله تعالى: ﴿فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا﴾ (النساء: 4)، وزعم ابن سيرين وأبو قلابة وابن شبرمة أن الجواز مرهون بإتيان الزوجة بفاحشة مبينة يتأولون القرآن على ظاهره في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبِينَةٍ﴾ (النساء: 19)، غير أن إجماع العلماء على مشروعيته دون اشتراط ذلك قد سبقهم والنص يرد ما ذهبوا إليه.

وقيل أن أول خلع وقع في العرب أن عامر بن الظرب أحد ملوك العرب زوج ابنته من بن أخيه، فنقرته فقال: "لَا أَجْمَعُ عَلَيْكَ فِرَاقَ أَهْلِكَ وَمَالِكَ وَقَدْ خَلَعْتَهَا مِنْكَ"، فكان الأول عند العرب، وخلع امرأة ثابت الأول في الإسلام.<sup>14</sup>

وتبعاً لثبوت مشروعية الخلع في شريعة الإسلام نصت القوانين العربية على اعتباره في منظومتها مثل المادة 54 من قانون الأسرة الجزائري رقم 84-11 مؤرخ 9 رمضان 1404 الموافق 9 يونيو 1984م المعدل والمتمم بالأمر رقم 05-02 المؤرخ 27 فبراير 2005م الجريدة الرسمية رقم 15 صفحة 19: "يجوز للزوجة دون موافقة زوجها أن تخالع نفسها بمقابل مالي"، وفي المادة 20 أحوال مصري القانون رقم 25 لسنة 1920 المعدل بقانون 25 لسنة 1929 والمتمم بقانون رقم 1 لسنة 2000: "للزوجين أن يتراضيا فيما بينهما على الخلع"، والمادة 96 أحوال كويتي والمادة 73 أحوال يمني والمادة 126/ج أحوال أردني، والمادة 110 أحوال إماراتي والمادة 95 أحوال سوري والمادة 118 أسرة قطري، والمادة 46 أحوال عراقي والمادة 92 أحوال موريتاني، وفي الفصلين 71 و115 مدونة مغربية، ولم يشذ عن القاعدة سوى المشرع التونسي حين نص في الفصل 30 من المجلة التونسية: "لا يقع الطلاق إلا لدى المحكمة"، وفي الفصل 31 منها: "يحكم بالطلاق بتراضي الزوجين وبناء على ضرر حصل لأحد الزوجين وطلب منه، بناء على رغبة أحدهما"، وهي قاعدة مبهمة لا يفهم منها جواز الخلع لدى المحكمة لأن المشرع يمنع الطلاق خارجها فلا يمكن إدراج الخلع فيها.<sup>15</sup>

## 2.2.2 المطلب الثاني: طبيعة الخلع ونوع الطلاق الواقع به

الراجع أنّ الخلع مكروه كراهة تنزيه كالطلاق؛<sup>16</sup> بهذا يُجمع بين ما ورد في مشروعيته وما جاء في ذمه كحديث: "أيما امرأة سألت زوجها الطلاق من غير بأس فحرام عليها رائحة الجنة"،<sup>17</sup> وحديث: "المختلعات والمنزعات هن المنافقات"،<sup>18</sup> وربما اعترته الأحكام الخمسة فيكون حراما إذا سألته الزوجة بغير بأس ومكروها إذا كان الزوج حسن العشرة وخشيت الزوجة ألا تقيم فيه حدود الله، وربما وجب إذا عضل الزوج زوجته لتفتدي منه،<sup>19</sup> أما طبيعته من حيث كونه فسحا أم طلاق فقد اختلفوا حول ذلك:

### 2.2.2.1 الفرع الأول: طبيعة الخلع طلاقا

قال الحنفية والمالكية والشافعية: الخلع طلاقٌ بائنٌ لحديث امرأة ثابت أن النبي قال: "أقبل الحديقة وطلقها تطليقة"، وفي رواية أنه جعل الخلع تطليقة،<sup>20</sup> وشذّ ابن حزم الظاهري فقال: طلاق رجعي لأن البائن هو الثلاث أو قبل الدخول فقط، وهو قول غير معقول! وإلا كيف يؤذن لزوجة في الخلع والفداء بمالها ثم يُمنح زوجها حق الرجعة عليها، والفداء لا يحصل دون بينونة؟!<sup>21</sup> وقال جماعة هو طلاق انفرادي للزوجة مثل ما يملكه الزوج من حق فك العصمة شرط إشراف القضاء عليه، وهو المذهب الذي يُخرج عليه قول من قال بعدم اشتراط موافقة الزوج فيه، وقيل أنه من المعاوضات - كما هو مذهب المالكية والشافعية والحنبلية - التي تنعقد بركن الإيجاب والقبول مثل البيع؛<sup>22</sup> وهو المذهب الذي يُخرج عليه قول من قال باشتراط موافقة الزوج، وقيل - كما هو مذهب الحنفية - أنه يمين من جانب الزوج فإذا نطق به لم



الحنفية بلفظ المبرأة والطلاق والبيع والشراء والمباينة والمفارقة، وفضل المالكية فأناطوا كل نوع منه بما يناسبه من لفظ، فالخلع والصلح والمبارأة والفدية كلها تؤول إلى معنى بذل العوض عن الطلاق، إلا أن اختلافها يرجع إلى اختلاف صفات وقوعها؛ فالخلع بذل جميع المال على الطلاق والصلح بذل بعضه، والافتداء بذل جميع الحق الذي أعطاهما، والمبارأة ترك ما لها عليه من حق على الطلاق أو ترك كل واحد منهما ما له على صاحبه على الطلاق، وصريحه عند الشافعية: الطلاق والخلع والمفاداة، وقال الحنابلة صريحه ثلاثة: الخلع والمفاداة والفسخ، فالخلع عند هؤلاء داخل في أنواع الطلاق الذي يقع بتلفظ من الزوج ورضاه قياساً على امتلاكه للعصمة.<sup>32</sup>

قال الشافعي: "الْخُلْعُ طَلَّاقٌ فَلَا يَقَعُ إِلَّا بِمَا يَقَعُ بِهِ الطَّلَاقُ".<sup>33</sup>

وقال العيني: "لأن الخلع يحتمل الطلاق حتى صار من الكنايات والواقع بالكنايات بائن إلا أن ذكر المال أغنى عن النية".<sup>34</sup>

وقال ابن قدامة: "لَا يَحْضُلُ الْخُلْعُ بِمَجْرَدِ بَذْلِ الْمَالِ وَقَبُولِهِ مِنْ غَيْرِ لَفْظِ الزَّوْجِ".<sup>35</sup>

وقال ابن حزم: "فَلَهَا أَنْ تَقْتَدِيَ مِنْهُ وَيُطَلِّقَهَا إِنْ رَضِيَ هُوَ وَإِلَّا لَمْ يُجْبَزْ هُوَ وَلَا أُجْبِرَتْ هِيَ إِنَّمَا يَجُوزُ بِتَرَاضِيهِمَا".<sup>36</sup>

وقال السرخسي: "لِلزَّوْجِ وَلَايَةٌ إِيقَاعِ الطَّلَاقِ وَلَهَا وَلَايَةٌ التَّرَامِ الْعَوْضِ".<sup>37</sup>

وقال البهوتي: "تُسْنُّ إِجَابَتَهَا أَيُّ الزَّوْجَةِ إِذَا سَأَلْتَهُ الْخُلْعَ عَلَى عَوْضٍ".<sup>38</sup>

وقال ابن القيم: "فِي تَسْمِيَةِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ الْخُلْعَ فِدْيَةً دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ فِيهِ مَعْنَى الْمَعَاوِضَةِ، وَلِهَذَا اغْتَبِرَ فِيهِ رِضَى الزَّوْجَيْنِ".<sup>39</sup>

وقال الكاساني: "رُكْنُ الْخُلْعِ الْإِجَابُ وَالْقَبُولُ لِأَنَّهُ عَقْدٌ عَلَى الطَّلَاقِ بِعَوْضٍ فَلَا تَقَعُ الْفُرْقَةُ وَلَا يُسْتَحَقُّ الْعَوْضُ بِدُونِ الْقَبُولِ".<sup>40</sup>

وعليه فقد صرح هؤلاء الأفاضل أن الزوج غير ملزم بقبوله، إنما يستحب له الاستجابة لمخالعة زوجته إذا رغبت على عوض ولا يجبر، يفعله استحباباً لدفع الشقاق والخصومة، وحملوا أمر الرسول ﷺ ثابت بن قيس بأن يفارق امرأته على أنه أمر إرشاد وإصلاح وليس فيه إيجاب وإلزام،<sup>41</sup> خاصة أن آية الخلع جاءت بلفظ: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾ (البقرة 229)، وهي صيغة تشير إلى الاستحباب لأن رفع الجناح يدل على عدم الوجوب،<sup>42</sup> وأجيب بأنه توجيه غير صائب لأن الصحابة كانوا يميزون بين أمر اللزوم ونصح الإرشاد، عن ابن عباس أن زوج بريدة كان عبداً يقال له مُغِيثٌ وكان يحبها وتكرهه؛ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: "لَوْ رَاجَعْتَهُ" قَالَتْ: تَأْمُرُنِي؟ قَالَ: "إِنَّمَا أَنَا أَشْفَعُ" قَالَتْ: "لَا حَاجَةَ لِي فِيهِ"،<sup>43</sup> وقال لقيط بن صبرة: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ لِي امْرَأَةً فَذَكَرَ مِنْ طُولِ لِسَانِهَا وَبِدَائِهَا؟ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: "طَلِّقْهَا" قَالَ: "إِنَّهَا ذَاتُ صُحْبَةٍ وَوَلَدٍ"، قَالَ: "فَأَمْسِكْهَا وَأْمُرْهَا فَإِنَّ يَكُ فِيهَا خَيْرٌ فَسْتَفْعَلُ"،<sup>44</sup> فيهما دلالة على تفريق الصحابة بين أمر اللزوم والإرشاد،

وقد استخرج جماعة من حديث بريرة اعتبار الشرع للكره الفطري الذي تكنه الزوجة لزوجها لأن النبي ﷺ لم ينكر عليها كرهه وإنما شفع لها دون إلزام.<sup>45</sup>

ثم إن سياق وروايات حديث خلع امرأة ثابت يمنع ما ذهبوا إليه، فعن ابن عباس أن امرأة ثابت أتت النبي ﷺ فقالت: "ما أعتب علي في خلقي ولا دين ولكي أكره الكفر في الإسلام"، قال: "أتردين عليه حديثه؟" قالت نعم قال: "اقبل الحديقة وطلقها تطليقة"<sup>46</sup> وعن سهل قال: "كانت حبيبة ابنة سهل تحت ثابت فكرهته وكان رجلاً دميماً؛ فجاءت إلى النبي ﷺ فقالت: "إني لا أراه فلولا مخافة الله لبرقت في وجهه ولا أطيقه بضعاً" قال: "أتردين عليه حديثه؟" قالت: نعم ففردت عليه حديثه فكان ذلك أول خلع في الإسلام"<sup>47</sup> وعن الربيع أن ثابتاً ضرب امرأته جميلة فكسر يدها فأتى أخوها يشتكيه؛ فأرسل النبي ﷺ إليه: "خذ الذي لها عليك واخل سبيلها"، فأمرها أن تتربص حنضة واحدة فتلحق بأهلها،<sup>48</sup> وفي رواية: "يا رسول الله لا يجمع رأسي ورأسه شيء أبداً، إني رفعت جانب الخباء فرأيت أقبلي في عدة، فإذا هو أشدهم سواداً وأقصرهم قامة وأقبحهم وجهاً".<sup>49</sup>

فظاهر هذه الروايات المختلفة أن الفرقة التي أحدثها النبي ﷺ كانت بأمر قضائي إلزامي، وأن ثابتاً لم يكن يملك الامتناع عن التنفيذ، خاصة أن رواية البخاري برقم 5276 جاء فيها قوله: "فأمره بفارقها"، وزعم الآخرون أن الإجماع واقع على إيجاب رضا الزوج في الخلع كما وقع في حق العصمة، وهو زعم باطل لأن الخلاف في المسألة ثابت منذ القدم، قال ابن حجر: "هل يقع الطلاق بمجرده أو لا يقع حتى يذكر الطلاق إما باللفظ وإما بالنية؟ ولهم فيما إذا وقع الخلع مجرداً عن الطلاق لفظاً ونية ثلاثة آراء هي للشافعي، أحدها ما نص عليه أن الخلع طلاق وهو قول الجمهور، فإذا وقع بلفظ الخلع وما تصرف منه نقص العدة، وكذا إن وقع بغير لفظه مقرئاً بنيته، وحجة الجمهور أنه لفظ لا يملكه إلا الزوج فكان طلاقاً".<sup>50</sup>

وحاصل الكلام في المسألة أن خلع الزوجة لزوجها لا يخلو من حالتين: الأولى أن يوافق الزوج على أخذ البدل، ففي هذه الحالة يكون اتفاقهما موقفاً للفرقة دون حاجة للرجوع إلى القضاء إلا من جهة الإثبات وحفظ الحقوق، قال أحمد وإسحاق: "يجوز الخلع دون سلطان"<sup>51</sup> وفي المدونة: "قلنا لِمَالِكٍ أَيْجُوزُ الْخُلْعُ عِنْدَ غَيْرِ السُّلْطَانِ؟ قَالَ: نَعَمْ جَائِزٌ"<sup>52</sup> وقال الشافعي: "تَجُوزُ الْفِدْيَةُ عِنْدَ السُّلْطَانِ وَدُونِهِ"<sup>53</sup> وهو قول أبي حنيفة ويروى عن عمر وعثمان،<sup>54</sup> فصحة الخلع باتفاقهما هو قول عامة أهل العلم لم يخالف فيه إلا ابن سيرين والحسن؛ لأن الزوج يملك ولاية إيقاع الطلاق والزوجة لها ولاية التزام العوض فلا معنى لإشتراط حضرة السلطان في عقد الخلع.<sup>55</sup>

أما الحالة الثانية وهي أن يرفض قبول الفدية؛ فهنا يكون من حق الزوجة رفع أمرها إلى القاضي الذي يجتهد في الصلح بينهما بأن يسمع منها سبب طلبها، فإذا أمكنه زجر الزوج عن الإضرار بها فعل لأنه



بذلك يحفظ أوامر العشرة، وإن لم يستطع بعث حكيمين أحدهما من أهلها والآخر من أهله ليصلحا بينهما، فإن فشلا وأصرت الزوجة على الفراق رغم محاولات الصلح وبعث الحكيمين وإزالة سبب الضرر فإن القاضي هنا لا يملك إلا إيقاع الفرقة بناء على ولايته، ويكون في حال إنشاء الحكم بالتفريق لا إثباته،<sup>56</sup> وهذا المذهب ليس بدعة من القول فقد اختاره جماعة من الأكابر، قال عبد الله بن أحمد بن حنبل سألت أبي: "إذا كره الرجل امرأته وأراد أن يخالعه؟ قال: "كَيْفَ يَكُونُ هَذَا إِنَّمَا الْمَرْأَةُ الَّتِي تَكْرَهُهُ كَمَا كَرِهَتْ حَمْنَةَ بِنْتُ سَهْلٍ ثَابِتًا"،<sup>57</sup> فيه إشارة إلى أنه حقٌ للمرأة وأنه طلاقٌ بإرادة منفردة من الزوجة في مقابل حق العصمة الممنوح للزوج، وقال سعيد بن المسيب في الْمُخْتَلَعَةِ: "إِنْ كَانَتْ نَاشِرَةً أَمْرَهُ السُّلْطَانُ أَنْ يَخْلَعَ"،<sup>58</sup> وقال أحمد بن حنبل: "قال قوم الخلع ليس بطلاق"،<sup>59</sup> وإليه مال ابن رشد بقوله: "الفقه أن الفداء جعل للمرأة في مقابلة ما بيد الرجل من الطلاق".<sup>60</sup>

وقال مالك في المدونة عند بعث الحكيمين: "وَإِنْ رَأَى أَنْ يَأْخُذَ مِنْ مَالِهَا حَتَّى يَكُونَ خُلْعًا فَعَلًا"،<sup>61</sup> يقصد أن الحكيمين إذا رأيا أن الخلع مناسب حكما به وعليه يكون حكم القاضي به لمصلحة أو جب وأكثر تجويزا،<sup>62</sup> يقويه قوله تعالى: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾ (البقرة: 229)، حيث نَسَبَ الفداء إليها دون اشتراط رضا زوجها.

وفي حديث امرأة ثابت أنها جاءت إلى النبي ﷺ فحاورته وخلعت زوجها دون حوار معه ولا تلفظ منه، وغاية الأمر أنه ﷺ أمره بتطليق زوجته، وفيه دليل على أن القاضي يقبل خلع الزوجة إذا رأى منها بغضا لزوجها دون مراعاة موافقتها؛ لأنه لم ينقل أنه ﷺ استشار ثابتا أو طلب موافقتها، بل قبل دونما أي استفسار عن السبب لمجرد طلبها وتعليلها بغير تفصيل، ولو كانت الموافقة شرطا ما تأخر في بيانه لأنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة.

وقال عمر بن الخطاب: "إذا أراد النساء الخلع فلا تكفروهن"،<sup>63</sup> ومعنى "تكفروهن" أي لا تمنعهن ولا تنكروا عليهن كقوله في حديث: "تكفرن العشير" أي تنكرن العشرة،<sup>64</sup> وصح عن عمر أنه جيء إليه بامرأة كرهت زوجها فأمر بها إلى بيت كثير الزبل ولما سألتها قالت: "ما وجدت الراحة إلا هذه الأيام"، تعني وهي بعيدة عن زوجها ولو في وسط الزبل، فقال عمر: "أخلعها ولو من قرطها"،<sup>65</sup> فالكره الفطري كاف لقبول الخلع ولا يُشترط فيه الضرر،<sup>66</sup> واحتج الصنعاني لهذا القول بقوله تعالى: ﴿فَإِمْسَاكُ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحُ بِإِحْسَانٍ﴾ (البقرة: 229) فقال: يَجِبُ عَلَى الزَّوْجِ أَحَدَ الْأَمْرَيْنِ، وَفِي الْخُلْعِ قَدْ تَعَدَّرَ الْإِمْسَاكُ بِمَعْرُوفٍ لِطَلَبِهَا لِلْفِرَاقِ فَيَتَعَيَّنُ عَلَيْهِ التَّسْرِيحُ بِإِحْسَانٍ مَا يَدُلُّ عَلَى وَجُوبِ الِاسْتِجَابَةِ لِلْخُلْعِ.<sup>67</sup>

ويبدو أن اشتراط موافقة الزوج على الخلع سببه التخوف من أن يكون في منح الزوجة سلطة الخلع دون موافقتها تعارضا مع نظرية العصمة المتفق عليها، والحق أنه لا معارضة بينهما لأن الزوج يستطيع إيقاع الطلاق بمجرد التلفظ دون حاجة للرجوع إلى القضاء، أما هي فلا يمكنها خلع زوجها بمجرد التلفظ، بل

يجب عليها إرضاءه أو المرور على الحكمين أو القضاء، وكأن الخلع من هذه الزاوية يُشبه التطليق لسبب غير ظاهر كالبعوض، لهذا السبب سماه بعضهم بالخلع القضائي تمييزاً له عن الخلع الاتفاقي الذي لم يختلف فيه،<sup>68</sup> فالزوج يملك العصمة باللفظ ومن العدل أن يجعل للزوجة نفس الحق بأن تطلب فراقه وتحمل تبعاته، والإسلام لا يرى المرأة أقل شأنًا من الرجل كما في قوله تعالى: ﴿وَلَهْنٌ مِّثْلُ الَّذِي عَلَيْنَّ﴾ (البقرة: 228)، فالخلع بهذا الاعتبار لا يمس بمبدأ العصمة لوقوع الاتفاق على صحة التطليق القضائي لسبب مشروع كالغيبية والامتناع عن الإنفاق أو العيب أو النشوز أو الشقاق أو الإضرار، ورغم أن أكثر هذه الأسباب فيها خلاف بيد أن الجميع على وفاق بجواز حكم القاضي بالفرقة على أساس بعضها، وهو حكم سائغ بغض النظر عن قبول الزوج من عدمه، وكأن القاضي في التطليق يستعمل سلطته وولايته فينوب عن الزوج في التفريق، وليس الخلع القضائي إلا أحد هذه الأوجه الجائزة بسبب البغض القلبي الذي لا يمكن إثباته شرعاً أو قانوناً بوسائل الإثبات المعروفة، وممن صرح بعدم اشتراط الموافقة الشوكاني والصنعاني، وقد أفتى به ابن تيمية لبعض الحكام المقدسة، وفي قول لابن تيمية أن الزوج إن كان مقصراً في واجباته أجبره القاضي على الخلع إذا طلبته زوجته وإن لم يكن مقصراً لم يُجبر.<sup>69</sup>

### 2.1.3 الفرع الثاني: موافقة الزوج على الخلع في الأحوال الشخصية

اختلفت القوانين العربية حول اشتراط موافقة الزوج في الحكم بالخلع، حيث ذهبت الجزائر ومصر والأردن وقطر والإمارات إلى الأخذ بالمذهب الذي رجحناه شرعاً والذي يفيد أن موافقته غير مشروطة، وهو ما يمكن أن نسميه بالخلع القضائي الذي يحكم به قاضي الأحوال الشخصية دون حاجة لموافقة الزوج أو تلفظه بالطلاق،<sup>70</sup> الحجّة فيه أننا لو اشترطنا موافقته لذهبت فائدة الخلع وربما انعدم وجوده، ولفتحنا باباً من الابتزاز الذي قد يقوم به الزوج مقابل الموافقة وهو ما نهى عنه القرآن بقوله: ﴿وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْنَهُنَّ﴾، (النساء: 19) من هذا الباب صرح القائلون بالخلع الرضائي والموجبون لموافقة الزوج بمنع عضل الزوج لزوجته كي تفتدي به، فإن فعل وعضلها أو أضر بها يريد تعظيم فديتها فإن الخلع يقع ولا شيء له عقوبة له بنقيض قصده، وخالف الحنفية فقالوا إذا عضلها لفتدي منه صح الخلع وأخذ الفدية قضاء وأثم، ومذهب الجمهور أقوى لاستناده إلى الآية.<sup>71</sup>

وقد بدا المذهب المانع للمرأة حق الخلع دون موافقة زوجها جلياً في المادة 54 أسرة جزائري، حين تم إدراج لفظة: "دون موافقة الزوج" في تعديل سنة 2005م، وكان السبب في إدراجها حسب القائمين على التقنين في الجزائر هو تكريس الاجتهاد المستقر عليه منذ سنة 1997م،<sup>72</sup> فقد كانت نفس المادة قبل التعديل في قانون 1984م مبهمه لا يفهم منها اشتراط قبول الزوج من عدمه؛ ما أدى إلى تناقض الاجتهاد العالي الجزائري فضلاً عن الأدنى، فمن القرارات التي أوجبت الموافقة نجد قراراً تاريخ 1968/3/13م وآخر بتاريخ 1969/2/19م المنشرة السنوية 1969م ص. 266 وفي ثالث بتاريخ 1976/2/23م رقم

1267 فيه: "لا يجوز للقاضي أن يصرح بالخلع من تلقاء نفسه بل لابد من وجود التراضي بين الزوجين"، ونفسه في قرار بتاريخ 1988/11/21 رقم 51728 مجلة قضائية 1990 عدد 03 ص. 72، أما القرارات التي لم توجب الموافقة فنجد قرارا بتاريخ 1992/7/21م رقم 83603 وآخر بتاريخ 1994/0/19م رقم 103793 وثالثا بتاريخ 1999/3/16م رقم 216239 م ق ع خ 2001 ص. 138، فكان هذا التعارض الجلي سببا مباشرا لمحاولة الاستقرار على قاعدة عدم إيجاب موافقة الزوج على خلع زوجته في المادة 54 السابقة،<sup>73</sup> وبهذا يكون المشرع الجزائري قد جعل الخلع للزوجة في مقابلة عصمة الزوج، وقضى باختلافه عن التطبيق القضائي الذي قرره المادة 53 أسرة والتي فيها عشرة أسباب قانونية يمكن للزوجة اعتمادها لطلب التطلق، أما الخلع فإنه يكفيها الكره الفطري فلا يشترط فيه وجود الشقاق أو الضرر، ويجب عليها تعويض زوجها بما يقدره القاضي ولا يجاوز مهر المثل وقت الحكم، وقد احتج له بعض الفقه بأن القوانين العربية تبيح للزوجة طلب التطلق للضرر مع الحكم لها بالتعويض؛ فلا يمكن بالتالي منعها من الحصول على الفرقة إن كانت هي من يمنح مقابلا وتعويضا لزوجها، وفي قرار عال جزائري: "الخلع رخصة للزوجة تستعملها لفدية نفسها من الزوج مقابل مبلغ مالي تعرضه عليه".<sup>74</sup>

ويبدو لي أنّ هذا التعديل للمادة 54 التي تنص على جواز الخلع دون موافقة الزوج كان موقفا إلى حد ما،<sup>75</sup> غير أنّ المشرع قد خان التوفيق حين أهمل إيجاب الصلح وبعث الحكمين قبل الحكم، مقارنة بما نص عليه في الطلاق بإرادة الزوج المنفردة في المادة 49،<sup>76</sup> خاصة إذا علما أن المذهب المالكي وهو المذهب السائد في الجزائر قد نص صاحبه في المدونة على الحكم بالخلع للزوجة بعد إجراءات الصلح وبعث الحكمين،<sup>77</sup> فكان يجب التأكيد على أنّ القاضي يتحقق من خلال جلسات صلح الخلع من كون طلب الزوجة ينبنى على أساس سليم من البغض والنفور المستمر لا على نزوة عاطفية عابرة، ثم يحاول الصلح بينهما فإذا فشل بعث الحكمين،<sup>78</sup> وللمقارنة فقد وُفقت المادة 122 من قانون الأسرة القطري حين نصت على وجوب الصلح في قضايا الخلع مع بعث الحكمين للإصلاح، وفي هذا الصدد اختلف الفقه الجزائري حول كون إجراء الصلح في الخلع من المسائل الجوهرية التي يطعن في الحكم بسببها؟ أم هي وجوبية لكنها غير جوهرية؟ بسبب استعمال عبارات مبهمّة وقلة التدقيق في القواعد القانونية المحكمة،<sup>79</sup> فقد تردد الاجتهاد في ذلك بين اتجاهين: يرى أحدهما أنّ الصلح إجراء جوهرية يبطل الحكم بالخلع إذا انعدم كما في قرار بتاريخ 1966/7/3م وتاريخ 2013/2/14م، ويرى الثاني عدم بطلان الحكم بالخلع إذا حكم به دون صلح كما في قرار بتاريخ 1999/2/16م وتاريخ 2007/6/13م،<sup>80</sup> كما أدى إهمال إيجاب الصلح وبعث الحكمين في قضايا الخلع إلى زيادة حالاته في الجزائر إلى مستويات عالية، ففي سنة 2003م قبل التعديل كان عدد حالاته 2000 حالة سنويا، ثم في سنة 2013 أي بعد ثماني سنوات فقط ارتفع إلى نحو 20 ألفا حالة أي

بعشرة أضعاف، أما في مصر وبعد ثلاث سنوات من إقرار القانون لم تزد حالاته على خمسة آلاف، وربما كان السبب في عدم الانتفاع أن المشرع المصري أوجب الصلح وبعث الحكيم في الخلع.<sup>81</sup> وانتقد تخصيص المشرع الجزائري لمادة قانونية وحيدة لنظرية الخلع فهو بذلك لم يتطرق لكثير من القضايا والمسائل المهمة المرتبطة بها،<sup>82</sup> وقد أرفق قرار التعديل سنة 2005م بمذكرة أوضحت أن سببه الأول هو تكريس الاجتهاد القضائي المستقر منذ سنة 1997م على عدم اشتراط موافقة الزوج، ثم بسبب عجز كثير من النساء عن إثبات الضرر اللاحق بهنّ في قضايا الشقاق، ولأنّ إجراءات قضايا التطلق تأخذ أوقاتا طويلة مما يدفع المرأة إلى اللجوء للمخالعة حسما للوقت.

ويغلب على الظن أن سبب إدراج لفظة "بدون رضا الزوج" في تعديل 2005م ليس فقط ما ذكر، وإنما هو التأثير بالعولمة وإلزام المنظمات الحقوقية العالمية بنظرية المساواة بين الجنسين، والتي حملت على عاتقها نشرها بالقوة خاصة ما جاء في اتفاقية سيداو المعتمدة بتاريخ 1981/9/3م، والتي صادقت عليها الجزائر بتحفظ بتاريخ 1996/1/10م، وقد اعترف بعض الفقه أن ارتقاء الخلع من الرخصة المبنية على تراضي الطرفين إلى درجة الحق المكتسب هو تكريس لمبدأ المساواة بين الجنسين المفروض عالميا.<sup>83</sup>

وأخذ المشرع المصري قبل ذلك بنفس المنحى حين لم يعتبر موافقة الزوج في الخلع في المادة 20 قانون رقم 1 سنة 2000م، جاء فيها أنه يُشترط للحكم بالخلع بين الزوجين أن تبغض الزوجة زوجها بغضا لا يمكن معه الاستمرار في العشرة، وأن ترد إليه المهر أو ما تراضت عليه مع زوجها كي يتحقق لها الخلع، وألا يتمكن القاضي من الإصلاح بينهما بعد محاولة جادة، وهي صيغة أكثر توفيقا مما جاء في القاعدة الجزائرية الوحيدة لكونها أوجبت محاولة الصلح في الخلع مثل الطلاق، وقد وقع نقاش شديد بين مكونات المجتمع المصري بعد صدور القانون بين مؤيد ورافض بحجة مخالفة الشرع، وهو زعم يبطل حين نعلم أن الأرجح شرعا عدم اشتراط موافقة الزوج كما سبق تقريره، وأيدت المحكمة الدستورية المصرية هذا التقنين اعتمادا على ما جاء في المذهب المالكي من جواز حكم الحكيم بالخلع بعد محاولة الصلح.

وعلى نفس المنوال اختار المشرع الأردني هذا المذهب في المادة 126 قانون مؤقت رقم 82 لسنة 2001م: "إذا لم يتم الصلح حكمت المحكمة - يعني في دعوى الخلع - بتطليقها عليه بائنا"، ونفسه في المادة 114 من قانون الأحوال المؤقت رقم 36 لسنة 2010م، وفي صيغة المادة 92 من قانون الأحوال الموريتاني ما يشير إلى نفس الاختيار: يصح الطلاق بعوض من المرأة... إذا وقع الخلع على الوجه الممنوع مضت الفرقة ولم يكن للزوج شيء.

ووضع المشرع الإماراتي استثناء في المادة 111 من قانون الأحوال: "إذا كان رفض الخلع من جانب الزوج تعنتا وخيف ألا يقيما حدود الله، حكم القاضي بالمخالعة مقابل بدل مناسب"، كما أنّ المادة 122

من الأسرة القطري صرحت بأن القاضي إذا حاول الصلح ولم يفلح بعث الحكّمين لمدة 6 أشهر، فإذا أصرت الزوجة على الخلع رغم جميع المحاولات حكم لها القاضي بالفرقة مع التنازل عن جميع حقوقها المالية، وعند المقارنة بين القوانين التي أجازت الخلع القضائي نجد أن مصر والأردن وقطر اشترطوا إجراء الصلح قبل الحكم به وهو أمر إيجابي، أما الإمارات فاشتطت تعنت الزوج، وأبقت الجزائر على إجازة الخلع بإرادة الزوجة بإطلاق وهو ما أنكره الفقه.<sup>84</sup>

وقد صرح من أوجب الخلع دون رضا الزوج بأن إيجابياته كثيرة، منها وضع حدّ لاختلال موقع المرأة في القانون، وإبراز عدالة الشرع والقانون في التعامل مع الجنسين وبالتالي تنفيذ شبهة الذكورية الملتصقة ظلما بأحكام الإسلام، ومنها تحقيق المساواة بين الجنسين المكرس في الدساتير العربية في جزئية فك الرابطة الزوجية، ومنها أن هذا الخلع يمنع نشر عيوب الزوجين أمام المحاكم حيث تتحجج الزوجة ببغضها لزوجها دون حاجة لذكر مساوئه، ومنها أن حق الخلع يحمل الزوج على حسن معاملة زوجته خشية لجوئها إليه، ومنها أنه يقلل من الجرائم ضد النساء لأن الزوجة متى أحست بالخطورة على حياتها لجأت إليه للتخلص من الخطر، وفي مقابل هذا التصور أجاب الآخرون بأنه يمنح الزوجة حق حل عصمة الطلاق وهو مخالف للإجماع، يجاب عنه بأنهما يختلفان لأن الزوج يحق له إيقاع الطلاق بمجرد التلفظ إجماعا ولا يحتاج إلى موافقة زوجته أو القضاء على تلفظه، أما هي فلا يمكنها إيقاع الخلع باللفظ إلا إذا وافق زوجها وهنا يكون الخلع من المعاوضات كما هو مذهب الجمهور، والذي يدخل في نوع الطلاق بالتراضي الذي لم يُختلف فيه، أما إذا رفض فإنها مضطرة للجوء إلى القاضي الذي يستمع إليها ويقرر وفق ما سمع الحكم بالخلع من عدمه، بعد استنفاد إجراء الصلح وبعث الحكّمين، كما احتجوا بالضرر الواقع على الزوج المخلوع، وهي حجة بلا جدوى لأنه سوف يُعوّض ماديا والضرر الواقع عليه لا يمكنه أن يكون أكبر من ذلك الواقع على زوجته.<sup>85</sup>

وأبقت غير هذه الدول على المبدأ المتداول من اعتبار الخلع حقا للزوجين معا، والذي لا يمكن إيقاعه إلا بموافقة الزوجين معا وكأنه مصنف في نوع التراضي، وهو تصنيف غير صائب لأن التراضي ليس فيه إلا تنازل عن الحقوق والبدل من صميم الخلع وأساسياته، وهو الطرح الذي جاء في المادة 96 الأحوال السوري: "لكل من الطرفين الرجوع عن إيجابه في المخالعة قبل قبول الآخر"، والمادة 118 القطري: "الخلع حل عقد الزواج بتراضي الزوجين بلفظ الخلع أو ما في معناه"، والمادة 96 الكويتي: "للزوجين أن يتراضيا على إنهاء عقد الزواج بالخلع"، والمادة 73 اليمني: "يتم الخلع بالرضا بين الزوجين أو ما يدل عليه عقدا كان أو شرطا ويشترط في الخلع ما يشترط في الطلاق"، والمادة 46 العراقي: برضاها وإيجاب وقبول أمام القاضي ويعتبر من قبل الزوج يمينا ومن قبل الزوجة معاوضة، ونفسه في المادة 102 من الأردني و110 من الإماراتي، فيما نصت المادة 2/120 من المدونة المغربية على أحقية الزوجة في فراق زوجها بمخالعة عن طريق إدراج الدعوى في الشقاق؛ ما يعني تصنيف الخلع بغير موافقة الزوج في التطبيق للشقاق وهو توسط بين من أجازته ومن منعه.<sup>86</sup>

## 2.3. المطالب الثاني : قيمة بدل الخلع

## 1.2.3 الفرع الأول: قيمة بدل الخلع في الشريعة

أجاز المالكية والشافعية والظاهرية الزيادة على المهر في بدل الخلع ديانة وقضاء، وهو ما يروى عن عثمان وابن عمر وابن عباس والنخعي لعموم آية الخلع، ولحديث أبي سعيد: "كَانَتْ أُخْتِي تَحْتَ رَجُلٍ تَزَوَّجَهَا عَلَى حَدِيثَةٍ فَارْتَمَعَا إِلَى الرَّسُولِ ﷺ فَقَالَ: "تَزِدِينَ عَلَيْهِ حَدِيثَهُ وَيُطَلِّقُكَ قَالَتْ نَعَمْ وَأَزِيدُهُ قَالَ رُدِّي عَلَيْهِ حَدِيثَهُ وَزِيدِيهِ"<sup>87</sup> ولا يصح مسندا، ومنع الحنابلة والحنفية الزيادة ديانة وصححوها قضاء إذا رضيت الزوجة، بذلك قال سعيد وطاوس وعطاء والزهري، واستحب الطبري ألا يأخذ منها شيئا تكثر ما بل يخالعه بلا بدل، وهو قول فيه مروءة لكنه يخالف القرآن الذي أجاز الفدية، وقال جماعة لا يأخذ أكثر من المهر ديانة وقضاء يروى ذلك عن علي بن أبي طالب وعكرمة والشعبي وحمام والحسن محتجين بقوله تعالى: ﴿ وَلَا يَجِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا بِمَا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا ﴾ (البقرة 229)، التي فيها تحريم أخذ المهر بعد الدخول واستثناء حالة الخلع، ثم استنادا على رواية: "أما الزيادة فلا"<sup>88</sup> والراجع قول من أجازها لأن القصد هو خلاص الزوجة فإذا رضيت صح، وأما صفة العوض فمنع الجمهور غير المال وتوسع المالكية فأجازوا كل شرط أو تنازل لا يخالف القواطع، وقول الجمهور أرجح وأقوى.<sup>89</sup>

## 2.2.3 الفرع الثاني : قيمة بدل الخلع في قوانين الأحوال الشخصية

نصت المادة 54 من قانون الأسرة في فقرتها الثانية: إذا لم يتفق الزوجان على المقابل المالي للخلع، يحكم القاضي بما لا يتجاوز قيمة صداق المثل وقت صدور الحكم، وقد انتقدت بشدة بحكم أن المشرع نزع صلاحية موافقة الزوج على مقدار التعويض، وجعلها تحت سلطة القاضي وقام بتسقيف العوض بمهر المثل، وهو ما اعتبره كثيرون تعسفا في حق الزوج ومنحا لسلطة كاملة للزوجة والقاضي على حسابه، وكأنه اختار مذهبا مملقا فإن هما تراضيا على تجاوز المهر جاز وإن اختلفا لم يجز وهو اجتهاد لم يسبق إليه، فكان من الأجدر ألا يقوم بالتسقيف وإنما يترك ذلك لسلطة القاضي، فليس كل أنواع الخلع متماثلة في الضرر الواقع على الزوج، ومن العدل حسن تعويضه إذا كان الضرر الواقع عليه لا يُحتمل؛ كأن تكون أسباب طلب زوجته للخلع تافهة والعشرة طويلة وما شابه، وهذا التوجيه هو الذي تقرر في الفصل 120 من المدونة المغربية للأسرة، فقد جاء فيها وجوب مراعاة مبلغ الصداق وفترة الزواج وأسباب طلب الخلع والحالة المادية للزوجة، وسمحت نفس المدونة تبعا للمذهب المالكي في المادة 118 بأن يكون بدل الخلع غير المال مما يصح الالتزام به شرعا، وهو نفس ما جاء في المادة 104 من قانون الأحوال الأردني، والمادة 97 من قانون الأحوال السوري، ومنعت المادة 2/20 من قانون الأحوال المصري أن يكون البدل إسقاط الحضانة أو النفقة على الأولاد، ونصت الفقرة 1 من نفس المادة على أن مقابل الخلع هو التنازل عن الحقوق المالية وإرجاع الصداق، كما نصت المادة 110 من الأحوال الإماراتي على أن بدل الخلع

يجب أن يكون مالا تبعا لمذهب الجمهور، فيما أقرت المادة 46 من قانون الأحوال العراقي بجواز الزيادة في عوض الخلع عن المهر المدفوع.<sup>90</sup>

#### 4. خاتمة

يحرص المولى عز وجل على حفظ الزوجين من مقصلة الفراق، لهذا كان الطلاق أبغض الحلال إليه لما في الفرقة من آثار سلبية على أفراد الأسرة وسائر المجتمع، ويؤدي المشرع العربي في ثنايا قواعده القانونية ميولا إلى إيجاب الصلح بين الزوجين لمنع انفصالهما، بيد أن حرص الشريعة والقانون على توحيد الأسرة لا يكفي إذا أصر أحد الزوجين على فك رابطة الزواج لحاجة في نفسه، ومن عدل الإسلام أن منح لكليهما هذا الحق سواء بطريق حل العصمة للزوج أو من خلال الخلع للزوجة، مع اختلاف بارز إذ يحق للزوج الطلاق بمجرد التلفظ ولا يمكن للمرأة الخلع إلا باللجوء إلى القضاء، ومن هذا المنطلق قد يكون خلع الزوجة زوجها أحد الحلول التي تلجأ إليها الزوجة المضرورة بضرر لا يمكن إثباته بقواعد الإثبات الشرعية والقانونية، لأنها بدون ذلك تضطر لاستعمال التطلق القضائي لتتحصل على مجمل حقوقها مع فرقتها وهو إجراء معقد من جهة صعوبة الإثبات وطول المسار. في الختام فقد توصلنا إلى هذه النتائج الأساسية:

- 1 الخلع مشروع في شريعة الإسلام والقوانين العربية لم يخالف فيه إلا بعض من لا يعتد بخلافه. أو ما جاء في مجلة الأسرة التونسية التي لا تعترف بالطلاق الانفرادي لأحد الزوجين، وتقتصر على التطلق القضائي وفي ذلك مخالفة صريحة لما ثبت في شرعنا الحنيف.
- 2 طبيعة الخلع الشرعية هي الكراهة التنزيهية، أما طبيعته من حيث كونه فسحا أو طلاقا فإنهم اختلفوا فيه، والراجح اعتباره فسحا لفسح المجال أمام الزوجين للرجوع ولو بعد مرات منه، ولأنه الثابت عن كبار الصحابة وما دلّ عليه الدليل.
- 3 مذهب أكثر العلماء أن الخلع إما داخل في عصمة الطلاق الممنوحة للزوج، أو أنه عقد تقابلي بين الزوجين لا يصح إلا بطلب منها وهو الإيجاب وقبول منه وهو القبول، وفي كلا الحالتين إذا لم يقبل الزوج به بطل ولم يصح، وبعد تأمل في نصوص الكتاب والسنة تبين أن هذا المذهب فيه تعسف في حق الزوجة التي تريد الخلاص من زواجها، ولا تملك أدلة عن الضرر الواقع عليها حتى تتقدم بطلب تطلق قضائي، فيترجح كونه داخلا في إرادة الزوجة المنفردة، لكن بعد إجراء محاولة صلح وبعث لحكمين حتى لا يكون مجرد نزوة عابرة، فإذا فشلت كل المساعي جاز للقاضي الحكم به مع تعويض الزوج، وبهذا القيد يختلف الخلع عن الطلاق الانفرادي للزوج الذي لا يحتاج إلى قضاء إلا من حيث إثبات الحقوق.
- 5 وفق المشرع الجزائري حين أخذ بهذا المذهب الراجح شرعا لكن التوفيق خانه حين أهمل إجراء الصلح وبعث الحكمين في قضايا الخلع.

6 كان اختيار المشرع الجزائري في الجانب المالي للخلع سيئا جدا، حين سقّف البدل بالمهر ونزع عن الزوج كل صلاحية لابتداء الرأي، وأناطه بالزوجة وقرار القاضي وفي ذلك تعسف شديد في حقه..

7 أيدنا حق المرأة في خلع زوجها ولو دون رضاه شرط أن تلجأ إلى القضاء وتفدي نفسها بمالها، حيث ظهر أن أدلة الشرع والمنطق القانوني كلها تؤيد هذا المنحى، إلا أن منحها ذلك يجب ضبطه بقواعد حكيمة تجيز لمن تضررت استعماله للخروج من زيجة تبغضها، دون إهمال الصلح الذي يجريه قاضي شؤون الأسرة، مع الإلزام ببعث الحكمين إذا فشل الصلح، وضبط جزئيات مسائل الخلع ليتنشر العدل وتحفظ حقوق الزوجين جميعا..

8 الحرص على منح الزوج قدرا عادلا من المال تعويضا له عن الضرر اللاحق عليه..

9 يمكن تعريف الخلع بكونه فسخا للزواج تتحصل عليه الزوجة بموجب حكم قضائي، بعد محاولة الصلح وفشل الحكمين في الإصلاح، وامتناع الزوج عن قبول طلب زوجته، ويكون الحكم مرفوقا بتعويض مناسب للضرر الذي أصاب الزوج.

والمآخذ على المادة الوحيدة التي تضمنت أحكام الخلع في قانون الأسرة الجزائري هي:

1 تخصيص تلك المادة 54 الوحيدة لضبط نظرية الخلع التي تكاد تكون أحد أهم مظاهر المساواة والعدل فيه بين الجنسين في أحكام الشريعة.

2 إهمال إيجاب الصلح بين الزوجين كما وقع في قاعدة الطلاق الانفرادي.

3 عدم إدراج وسيلة بعث الحكمين قبل الحكم به.

4 عدم التطرق إلى قضايا مهمة في أحكام الخلع الشرعية والقانونية، ولا تكفي الإحالة المذكورة في

المادة 222 على أحكام الشريعة بسبب الخلاف الواسع الذي سوف يجده القاضي أمامه إذا عاد إليها.

بناء على ما سبق نوصي أهل التقنين في بلادنا العزيزة بإعادة النظر في أحكام الخلع في قانون الأسرة، ونقترح بكل تواضع إدراج هذه المواد في مشروع تعديل القانون إذا طُرح:

المادة 1 "يحق للزوجة أن تخالع نفسها من زوجها بالتراضي معه على بدل الخلع، وإن أبى وتضررت هي من مواصلة العشرة رفعت أمرها أمام القاضي الذي يمكنه فسخ الزواج إذا أصرت على الفراق، مع الحكم للزوج بتعويض يناسب ضرره بالمعروف".

المادة 2 "يجتهد القاضي في الإصلاح بين الزوجين في الخلع، إما بزجر الزوج إن تبين إضراره، أو بزجر الزوجة إن ظهر أن سبب طلبها تافه، وإذا لم يستطع بعث حكمين أحدهما من أهله والآخر من أهلها ولا يحكم بالخلع إلا إذا فشلا في الصلح، على ألا يجاوز إصلاح الحكمين والقاضي مدة ثلاثة أشهر".



المادة 3 "الخلع فسخ ولا يقع إلا بحكم قضائي، سواء كان بتراضي الزوجين أو بإصرار من الزوجة، وهو حكم غير قابل للاستئناف إلا فيما يخص جوانبه المادية".

#### 5. قائمة المراجع

1. ابن أبي شيبة (1989): المصنف، تحقيق كمال الحوت، طبعة الرشد، الرياض، ط 1.
2. ابن العدوي شلباية (1988): أحكام الطلاق في الشريعة، مكتبة ابن تيمية، القاهرة.
3. ابن العربي (1992): القبس في شرح الموطن، تحقيق عبد الله ولد كريم دار الغرب الإسلامي ط 1.
4. ابن القيم (1994): زاد المعاد، طبعة الرسالة ط 27.
5. ابن القيم (2003): إعلام الموقعين، تحقيق مشهور بن حسن دار ابن الجوزي السعودية ط 1.
6. ابن تيمية (1995): مجموع الفتاوى، تحقيق عبد الرحمن بن قاسم، طبعة مجمع الملك فهد.
7. ابن حجر (1959): فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت.
8. ابن حجر (1995): التلخيص الحبير تخريج الرافعي الكبير، تح حسن بن عباس قرطبة مصر ط 1.
9. ابن حزم (بدون تاريخ): المحلى بالآثار، طبعة دار الفكر بيروت.
10. ابن حزم (بدون تاريخ): مراتب الإجماع، دار الكتب العلمية بيروت.
11. ابن رشد (1988): المقدمات الممهדות، تحقيق محمد حجي دار الغلاب بيروت ط 1.
12. ابن رشد (2004): بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث القاهرة.
13. ابن عابدين (1992): رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر بيروت ط 2.
14. ابن عبد البر (1967): التمهيد، تح مصطفى العلوي ومحمد البكري طبعة وزارة الأوقاف المغرب.
15. ابن فارس (1986): مجمل اللغة، تحقيق زهير سلطان طبعة الرسالة بيروت ط 2.
16. ابن قدامة (1968): المغني مكتبة القاهرة.
17. ابن قدامة (1994): الكافي، في فقه، أحمد دار الكتب العلمية ط 1.
18. ابن ماجه (بدون تاريخ): السنن تحقيق فؤاد عبد الباقي دار إحياء الكتب الحلبي.
19. ابن مفلح: الفروع تحقيق عبد الله التركي طبعة الرسالة ط 1، سنة 2003م.
20. ابن منظور (1994): لسان العرب، دار صادر، بيروت ط 3.
21. أبو داود (بدون تاريخ): السنن تحقيق محي الدين عبد الحميد المكتبة العصرية صيدا.
22. أبو زهرة، محمد (1957): الأحوال الشخصية، طبعة دار الفكر العربي، ط 3.
23. آث ملويا، لحسين بن الشيخ (2011): المتقى في قضاء الأحوال، دار هومة، الجزائر، ط 3.
24. أحمد (1981): مسائل عبد الله مع الإمام أحمد، تحقيق الشويش، طبعة المكتب الإسلامي، ط 1.
25. أحمد (2001): المسند، تحقيق الأرئوط، طبعة الرسالة، ط 1.
26. أحمد (بدون تاريخ): مسائل الإمام أحمد رواية ابن أبي الفضل صالح طبعة دار العلمية الهند.
27. أحمد موافي (1993): الجامع للاختيارات الفقهية لابن تيمية، دار ابن الجوزي، السعودية، ط 1.
28. الألباني (1985): إرواء الغليل تخريج منار السبيل، تحقيق الشاويش المكتب الإسلامي، ط 2.
29. الأمير الصنعاني (بدون تاريخ): سبل السلام شرح بلوغ المرام، طبعة دار الحديث.

30. آيت شاوش دليلة (2014): إنهاء الرابطة الزوجية بطلب الزوجة، دكتوراه جامعة تيزي وزو.
31. البابر تي (بدون تاريخ): العناية شرح الهداية، طبعة دار الفكر.
32. الباجي (1332هـ): المنتقى شرح الموطأ، طبعة السعادة، مصر، ط 1.
33. البخاري (1422هـ): الصحيح المسند، تحقيق زهير الناصر، دار طوق النجاة، ط 1.
34. بدران أبو العينين بدران (1961): الزواج والطلاق، دار التأليف، مصر، ط 2.
35. برياح زكرياء (بدون تاريخ): مظاهر المساواة بين الزوجين في إطار الأحكام الموضوعية للطلاق بإرادة الزوج المنفردة والخلع، مجلة القانون والعلوم السياسية، مجلد 3، عدد 1.
36. بشير، راضية، ولنكار، محمود (2019): حق الزوج في التعويض عن فك الرابطة الزوجية بالخلع، مجلة العلوم القانونية والسياسية، مجلد 10 عدد 3.
37. بعاكية كمال (2019): سلطة القاضي في إجراء الصلح في دعوى الخلع، مجلة الدراسات القانونية، مجلد 5، عدد 2.
38. بن شويخ، رشيد (بدون تاريخ): أحكام الخلع في الشرع والقانون والقضاء، مجلة المعيار، مجلد 5 عدد 9.
39. بن شويخ، صارة (2019): الجوانب العملية للتراضي حول الخلع في قانون الأسرة، مجلة الاجتهاد للدراسات القانونية، مجلد 8 عدد 4.
40. بن صغير محفوظ (2012): قضايا الطلاق في الاجتهاد وقانون الأسرة، دار الوعي، روية، الجزائر.
41. بن مالك حسن (بدون تاريخ): أحكام الخلع في قانون الأسرة الجزائري الجديد- دراسة مقارنة، مجلة الحضارة الإسلامية، مجلد 10، عدد 13.
42. بن هبري، عبد الحكيم (بدون تاريخ): إجراء محاولات الصلح في قضايا فك الرابطة الزوجية وأثره في حماية الأسرة في ضوء الفقه والاجتهاد القضائي، مجلة الدراسات والبحوث القانونية، عدد 5.
43. بناسي، شوقي (2019): الإشكالات العملية للخلع في الفقه الإسلامي والمادة 54 من الأسرة، مجلة الاجتهاد القضائي، مجلد 12 عدد 1.
44. بناسي، شوقي (بدون تاريخ): الخلع دون موافقة الزوج في الفقه الإسلامي وقانون الأسرة والقانون المقارن، المجلة الجزائرية للعلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، مجلد 45 عدد 4.
45. البهوتي (1993): شرح منتهى الإرادات، طبعة عالم الكتب، ط 1.
46. البهوتي (بدون تاريخ): كشاف القناع دار الكتب العلمية.
47. بودفع علي (بدون تاريخ): المركز القانوني للمرأة في قضايا الطلاق، مجلة أبحاث قانونية سياسية، مجلد 1 عدد 1.
48. بوعرروس، خالد (2007): الزواج المختلط، دبلوم الدراسات العليا المعمقة، جامعة طنجة، المغرب.
49. بولحية، نور الدين (بدون تاريخ): حق الزوجين في حل العصمة الزوجية، دار الكتاب الحديث، القاهرة، ط 1.
50. بولقصيات أحمد (بدون تاريخ): الخلع في الاجتهاد القضائي الجزائري، مجلة التراث، مجلد 2، عدد 3.

51. البيهقي (2003): السنن الكبرى، تحقيق محمد عطا، دار الكتب العلمية، ط 3.
52. الترمذي (1975): السنن، تحقيق أحمد شاکر وفؤاد عبد الباقي، طبعة الحلبي، ط 2.
53. جندولي فاطمة (2011): انحلال الرابطة الزوجية في الدولي الخاص، ماجستير، جامعة تلمسان.
54. حبار آمال (2018): الخلع بين الفقه الإسلامي والأسرة، مجلة دفاثر السياسة والقانون، مجلد 10 عدد 18.
55. حسيني عزيزة (بدون تاريخ): الخلع مظهر من مظاهر مساواة الزوجين، مجلة حوليات جامعة الجزائر، مجلد 27 عدد 1.
56. الخرشبي (بدون تاريخ): شرح مختصر خليل، طبعة دار الفكر، بيروت.
57. خلاف، عبد الوهاب (1990): أحكام الأحوال على مذهب أبي حنيفة، دار القلم، الكويت، ط 2.
58. الدارقطني (2004): السنن، تحقيق الأرئووط، طبعة الرسالة، ط 1.
59. داودي كريم (2016): رضا الزوج في المخالعة بين الشريعة وقانون الأسرة، مجلة الحضارة الإسلامية، عدد 29.
60. دربة أمين (2008): قواعد التنازع المتعلقة بالزواج وانحلاله، ماجستير، جامعة تلمسان.
61. الدسوقي (بدون تاريخ): حاشية على الشرح الكبير للدردير، دار الفكر.
62. الذهبي (1985): سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرئووط، طبعة الرسالة، ط 3.
63. الرازي (1999): مختار الصحاح، تحقيق يوسف الشيخ، طبعة المكتبة العصرية، بيروت، ط 5.
64. الرعيني (1992): مواهب الجليل، دار الفكر، ط 3.
65. الزحيلي، وهبة (بدون تاريخ): الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، ط 4.
66. الزرقاني (2002): شرح على خليل، تحقيق عبد السلام محمد أمين، دار الكتب العلمية، ط 1.
67. الزركشي (1993): شرح على مختصر الخرق، دار العبيكان، ط 1.
68. الزمخشري (1987): الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 3.
69. الزبياري، عامر سعيد (1997): أحكام الخلع في الشريعة الإسلامية، دار ابن حزم، بيروت، ط 1.
70. زيدان (2008): مدى حق الزوجة في إنهاء عقد النكاح بالخلع، مجلة المجمع الفقهي، عدد 24.
71. زيدان، عبد الكريم (1993): المفصل في أحكام المرأة، طبعة الرسالة، ط 1.
72. سابق، السيد (1977): فقه السنة، الكتاب العربي، بيروت، ط 3.
73. سحنون (1994): المدونة الكبرى، دار الكتب العلمية، ط 1.
74. السرخسي (1993): المبسوط، دار المعرفة.
75. السرطاوي، محمود (2010): شرح قانون الأحوال الشخصية، دار الفكر، عمان، ط 3.
76. سعد، عبد العزيز (2013): قانون الأسرة في ثوبه الجديد أحكام الطلاق والزواج بعد التعديل، دار هومة، ط 4.
77. سعوداوي، صديق (بدون تاريخ): تغيرات مبدأ الرضائية وفق الاجتهاد القضائي الجزائري في الطلاق بالخلع، مجلة البحوث والدراسات القانونية، مجلد 1 عدد 1.
78. سليم، عمرو عبد المنعم (بدون تاريخ): الجامع في أحكام الطلاق، طبعة الضياء، طنطا، مصر.

79. الشافعي (1990): الأم، دار المعرفة، بيروت.
80. شامي وبوراس (2010): إيقاع الخلع بين الضوابط والاجتهاد، مجلة صوت القانون، مح 7 عدد 1.
81. الشرييني (1994): مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية، ط 1.
82. الشوكاني (1987): الدراري المضية شرح الدرر البهية، دار الكتب العلمية، ط 1.
83. الشوكاني (1993): نيل الأوطار، تحقيق الصبايطي، دار الحديث، مصر، ط 1.
84. الشيرازي (بدون تاريخ): المهذب، دار الكتب العلمية بيروت.
85. الطبري (2000): جامع البيان في تفسير القرآن، تحقيق أحمد شاكر، طبعة الرسالة، ط 1.
86. الطهطاوي (2003): تنبيه الأبرار بأحكام الخلع، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1.
87. طواهرية، كاملة (بدون تاريخ): أحكام الخلع في الفقه الإسلامي وقانون الأسرة الجزائري، مجلة المعيار، مجلد 20 عدد 39.
88. عابدي عبد الله (2006): حق الزوجة في فك الرابطة الزوجية، ماجستير، جامعة وهران.
89. عاشور سهيلة وسعيد خنوش (2020): تكييف الخلع في الفقه الإسلامي وقانون الأسرة، مجلة الباحث للدراسات الأكاديمية، مجلد 7 عدد 2.
90. عبد الرزاق (1983): المصنف، تحقيق الأعظمي، طبعة المجلس العلمي، الهند، ط 2.
91. عبد الفتاح، أمجد، وموسى، حسن فلاح (1995): الخلع تحت عيني الزوج، مجلة القانون والعلوم، جامعة النجاح، مجلد 4، عدد 2، تسلسلي 8.
92. عتيق، نظيرة (2016): أثر الاجتهاد القضائي على مبدأ الرضائية في التفريق بالخلع، مجلة البحوث والدراسات عدد 21.
93. العيفاوي القايد (2017): دراسة فقهية للمادة 54 أسرة، مجلة دائرة البحوث والدراسات، عدد 2.
94. العيني (2000): البناية شرح البداية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1.
95. العيني (بدون تاريخ): عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث، بيروت.
96. القرطبي (1964): الجامع لأحكام القرآن، تحقيق البردوني وأطفيش، دار الكتب المصرية، ط 2.
97. الكاساني (1986): بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، ط 2.
98. كريم، فاروق عبد الله (2004): الوسيط في شرح قانون الأحوال الشخصية العراقي، جامعة السليمانية.
99. الكوسج (2002): مسائل أحمد، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ط 1.
100. الماوردي (1999): الحاوي الكبير، تح علي معوض وعادل عبد الموجود، دار الكتب العلمية، ط 1.
101. المرادوي (بدون تاريخ): الإنصاف، دار إحياء التراث العربي، ط 2.
102. المرغيناني (بدون تاريخ): الهداية، تحقيق طلال يوسف، طبعة دار إحياء التراث، بيروت.
103. المزني (2012): المختصر، دار المعرفة، بيروت.
104. مسلم (بدون تاريخ): الصحيح تحقيق فؤاد عبد الباقي دار إحياء التراث بيروت.
105. المصري، مبروك (2010): الطلاق وآثاره في قانون الأسرة الجزائري، طبعة دار هومة.
106. المطري، محمد (2012): فقه الخلع، رسالة جامعية.

107. المواق (1994): التاج والإكليل شرح مختصر خليل، دار الكتب العلمية، ط 1.

108. النسائي (1986): السنن، تحقيق أبو غدة، ط 2.

109. النووي (بدون تاريخ): المجموع شرح المذهب مع تكملة السبكي والمطيعي، دار الفكر.

110. النووي (1972): شرح صحيح مسلم، دار إحياء التراث، ط 2.

111. الهلالي (1975): أحكام الخلع، المكتب الإسلامي، ط 2.

## 6. الحواشي والإحالات:

<sup>1</sup> ابن منظور، لسان العرب، ج. 8 ص 76.

<sup>2</sup> رواه البخاري، باب إذا تصدق أو أوقف بعض ماله، رقم 2757، ومسلم، باب حديث توبة كعب، رقم 2769.

<sup>3</sup> رواه أبو داود، باب فيمن أنذر أن يتصدق بماله برقم 3319 وهو صحيح

<sup>4</sup> رواه مسلم، باب الأمر بلزوم الجماعة عند الفتن، برقم 1851.

<sup>5</sup> خرج بقيد "إزالة ملك النكاح" عند الحنفية ثلاثة أمور: عدم صحة الخلع في العدة البائدة وعدم صحته للمرتدة وعدم صحته في النكاح الفاسد، نظيرة عتيق، أثر الاجتهاد القضائي على مبدأ الرضائية في التفريق بالخلع، ص 85.

<sup>6</sup> شرح الزرقاني على خليل 112/4 وحاشية ابن عابدين رد المحتار على الدر المختار 439/3، والنووي، المجموع شرح المذهب مع تكملة السبكي والمطيعي 5/17، وابن قدامة، الكافي في فقه أحمد 95/3، وابن حجر، فتح الباري شرح البخاري، 395/9.

<sup>7</sup> أمجد عبد الفتاح حسن، وحسن فلاح موسى، الخلع تحت عيني الزوج، ص 15، والعيفاوي القايد، دراسة فقهية للمادة 54 من الأسرة، ص 97.

<sup>8</sup> ثابت بن قيس بن شماس أبو عبد الرحمن خطيب الأنصار، كان جهير الصوت خطيباً بليغاً من النجباء، لم يشهد بدراً وشهد أحداً وبيعة الرضوان، قتل يوم اليمامة سنة 11 هـ، الذهبي، سير أعلام النبلاء 308/1.

<sup>9</sup> هناك روايتان في تسمية زوجة ثابت في إحداها: حبيبة بنت سهل، وفي الثانية: جميلة بنت أبي بن سلول، قال ابن حجر في الفتح 399/9 "وَالَّذِي يَظْهَرُ أَنَّهُمَا قِصَّتَانِ وَقَعْتَا لِأَمْرَاتَيْنِ لَشَهْرَةِ الْخَبْرَيْنِ وَصَحَّةِ الطَّرِيقَيْنِ وَاخْتِلَافِ السِّيَاقَيْنِ".

<sup>10</sup> رواه البخاري، باب الخلع وكيف الطلاق فيه، برقم 5273.

<sup>11</sup> أحد أعلام التابعين يذكر مع الحسن البصري ومحمد بن سيرين، روى له الجماعة توفي سنة 108 للهجرة، الذهبي سير أعلام النبلاء، 532/4.

<sup>12</sup> نقل الإجماع على مشروعيتها: ابن حجر، فتح الباري 395/9، والعيبي، عمدة القاري، 260/20، وابن قدامة، المغني 324/7.

<sup>13</sup> قال ابن عبد البر في التمهيد، 375/23: "قَالَ غُفْبَةُ بِنْتُ أَبِي الصَّهْبَاءِ: سَأَلْتُ بَكْرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ الْمُرْزَبِيَّ عَنِ الرَّجُلِ يُرِيدُ أَنْ يَخَالَجَ امْرَأَتَهُ؟ فَقَالَ: لَا يَحِلُّ لَهُ أَنْ يَأْخُذَ مِنْهَا شَيْئًا، قُلْتُ: فَأَيْنَ قَوْلُ اللَّهِ "فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ" قَالَ: هِيَ مَسْخُوحَةٌ قُلْتُ: وَمَا نَسَخَهَا؟ قَالَ: مَا فِي سُورَةِ النَّسَاءِ قَوْلُهُ "فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا" قَالَ ابْنُ عَبْدِ الْبَرِّ: "قَوْلُ بَكْرٍ هَذَا خِلَافُ السُّنَّةِ الثَّابِتَةِ فِي قِصَّةِ ثَابِتِ بْنِ قَيْسٍ وَحَبِيبَةَ بِنْتِ سَهْلٍ، وَخِلَافُ جَمَاعَةِ الْعُلَمَاءِ وَالْفُقَهَاءِ بِالْحِجَازِ وَالْعِرَاقِ وَالشَّامِ".

<sup>14</sup> ابن حجر، الفتح 395/9، والعيبي، البنائة شرح البداية، 507/5، وأبو الوليد ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 89/3، وابن قدامة، المغني، 324/7.

<sup>15</sup> أمجد عبد الفتاح حسن، وحسن فلاح موسى، الخلع تحت عيني الزوج، ص 29.

<sup>16</sup> عامر سعيد الزبياري، أحكام الخلع في الشريعة الإسلامية، ص 65، وأمجد حسن، وحسن فلاح، الخلع، ص 18.

<sup>17</sup> رواه أحمد برقم 22379، والترمذي في السنن، برقم 1187، وابن ماجه، برقم 2055، كلهم عن ثوبان، وإسناده صحيح.

<sup>18</sup> رواه الترمذي برقم 1186، وأحمد برقم 9358، وفي إسناده انقطاع بين الحسن وأبي هريرة.

<sup>19</sup> داودي كريم، رضا الزوج في المخالعة بين الشريعة والأسرة، ص 215، وبعاكية كمال، سلطة القاضي في إجراء الصلح في دعوى

- الخلع، ص 189.
- <sup>20</sup> الأولى رواها البخاري وأعلها بالإرسال، والثانية أخرجها البيهقي في السنن الكبرى، برقم 14865، من طريق عباد بن كثير، وهو ضعيف.
- <sup>21</sup> نور الدين أبو لحية، حق الزوجين في حل العصمة الزوجية، ص 181.
- <sup>22</sup> يترتب على اعتبار الخلع معاوضة أمور: لا يحتاج لصحته قبض العوض، ويجوز رد العوض بالعيب، ويملك العوض بالعقد، ويرد بالقبض، ويترتب عن اعتباره يمينا من قبل الزوج أمور: لا يصح رجوع الزوج قبل قبول المرأة، ولا يقتصر إيجاب الزوج على مجلسه، ولا يصح له اشتراط الخيار، ويجوز له تعليق خلعه بشرط، ينظر: وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج 9، ص 7015.
- <sup>23</sup> الكاساني، بدائع الصنائع 2/233، وحاشية الدسوقي 2/349، وحاشية ابن عابدين 3/442، وابن القيم، زاد المعاد 5/178، ونور الدين أبو لحية، حق الزوجين في حل العصمة، ص 182، وحبار آمال، الخلع بين الفقه وقانون الأسرة، ص 195، وصارة بن شويخ، الجوانب العملية للتراضي حول الخلع في الأسرة، ص 264، وبولقصبيايات أحمد، الخلع في الاجتهاد الجزائري، ص 172، وشامي أحمد، وبوراس عبد القادر، إيقاع الخلع، ص 1414، وعاشور سهيلة، وسعيد خنوش، تكييف الخلع في الفقه وقانون الأسرة، ص 477.
- <sup>24</sup> كاملة طواهرية، أحكام الخلع في الفقه الإسلامي وقانون الأسرة الجزائري، ص 332، وشوقي بناسي، الإشكالات العملية للخلع في الفقه الإسلامي والمادة 54 من الأسرة، ص 21، وبولقصبيايات أحمد، الخلع، ص 183، وشامي أحمد، وبوراس عبد القادر، إيقاع الخلع، ص 1417، وعاشور سهيلة، وسعيد خنوش، تكييف الخلع، ص 483، والعيفاوي القايد، دراسة فقهية للمادة 54 من ق الأسرة، ص 97.
- <sup>25</sup> ابن القيم، إعلام الموقعين، 4/394.
- <sup>26</sup> رواه البخاري وأعله بالإرسال، والبيهقي في السنن الكبرى، برقم 14865 من طريق عباد بن كثير، وهو ضعيف.
- <sup>27</sup> رواه أبو داود، باب فيمن أسلم وعنده أكثر من أربع، برقم 2243، وسنده صحيح.
- <sup>28</sup> رواه ابن أبي شيبة في المصنف، برقم 18451.
- <sup>29</sup> رواه الترمذي، باب ما جاء في الخلع، برقم 1185، وسنده صحيح.
- <sup>30</sup> المزني، المختصر، دار المعرفة، بيروت، 1990م، 4/52، والسرخسي، المبسوط، 6/177، وابن قدامة، المغني، 7/320، وابن حزم، المحلى بالآثار، 9/511، وابن حجر العسقلاني، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، 3/231، وأحمد موافي، الجامع للاختيارات الفقهية لابن تيمية، ص 658، وابن رشد، بداية المجتهد، 3/91، وابن تيمية مجموع الفتاوى، 32/301، والشرييني، مغني المحتاج، 3/367، والمرداوي، الإنصاف، 8/392، وابن القيم زاد المعاد، 4/36.
- <sup>31</sup> نظيرة عتيق، أثر الاجتهاد القضائي على مبدأ الرضاية في التفريق بالخلع، ص 87.
- <sup>32</sup> حاشية ابن عابدين 3/414، والسرخسي، المبسوط 6/172، وابن رشد، المقدمات الممهديات، 1/560، والمواق، التاج والإكليل شرح مختصر خليل، 5/268، والماوردي، الحاوي الكبير، 10/33، وابن قدامة، المغني 7/329، وأبو لحية، حق الزوجين في حل العصمة، ص 197.
- <sup>33</sup> الشافعي، الأم، 5/211.
- <sup>34</sup> العيني، البناية شرح البداية، 5/510.
- <sup>35</sup> ابن قدامة، المغني، 7/329.
- <sup>36</sup> ابن حزم، المحلى بالآثار، 9/511.
- <sup>37</sup> السرخسي، المبسوط، 6/173.
- <sup>38</sup> البهوتي، شرح منتهى الإرادات، 3/57.

- 39 ابن القيم، زاد المعاد، 5/178.
- 40 الكاساني، بدائع الصنائع، 3/145.
- 41 قال الباجي في المنتقى شرح الموطأ، ج 4 ص 61: "قَوْلُهُ خُذْ مِنْهَا بِإِبَاحَةٍ مِنْهُ أَخَذَ الْفِدَاءَ مِنْهَا وَقَدْ يَصِحُّ أَنْ يَكُونَ نَدْبًا إِلَى ذَلِكَ لَمَّا رَأَى مِنْ إِشْفَاقِهَا وَاسْتِضْرَارِهَا بِالْمَقَامِ مَعَهُ". وينظر: البهوتي، كشاف القناع، دار الكتب العلمية، 5/212، وابن حجر، فتح الباري، 9/400، والزياري، أحكام الخلع، ص 78، وزيدان، مدى حق الزوجة في إنهاء عقد النكاح بالخلع، ص 51، والمصري مبروك، الطلاق وآثاره، ص 268، وشوقي بناسي، الخلع دون موافقة الزوج في الفقه الإسلامي وقانون الأسرة والقانون المقارن، ص 19.
- 42 كاملة طواهرية، أحكام الخلع في الفقه الإسلامي وقانون الأسرة الجزائري، ص 326.
- 43 رواه البخاري، باب شفاعة النبي ﷺ في زوج بريرة، برقم 5283.
- 44 رواه أحمد في المسند تح الأرئوط الرسالة ط 1، 2001م 310/26 رقم 16384 وأبو داود رقم 142 وسنده صحيح.
- 45 بن مالك حسن أحكام الخلع في قانون الأسرة الجزائري الجديد دراسة مقارنة، ص 224.
- 46 رواه البخاري باب الخلع وكيف الطلاق فيه برقم 5273.
- 47 رواه أحمد، برقم 16095 قال الأرئوط: "حسن لغيره" وابن ماجه باب المختلعة تأخذ ما أعطاها برقم 2056
- 48 رواه النسائي، السنن، تحقيق أبو غدة ط 2، 1986م باب عدة المختلعة برقم 3497 وسنده صحيح.
- 49 الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن 4/552 قال المحقق: "إسناده صحيح".
- 50 ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري 9/396.
- 51 مسائل أحمد للكوسج 4/1972.
- 52 سحنون، المدونة الكبرى 2/247.
- 53 الشافعي، الأم 5/211.
- 54 رواه البخاري عن عمر، ج 7 ص 46 ووصله ابن أبي شيبة برقم 18468، وابن أبي شيبة عن عثمان برقم 18470.
- 55 الشافعي، الأم 5/211، وابن قدامة، المغني 7/324، والمرداوي، الإنصاف 8/382، والعيني، البناية 5/507، وابن حجر الفتح 9/396، والرعي، مواهب الجليل 4/19، والسرخسي، المبسوط 6/173، والهاللي، أحكام الخلع ص 75.
- 56 أمجد عبد الفتاح حسن، وحسن فلاح موسى، الخلع تحت عيني الزوج ص 32.
- 57 مسائل عبد الله مع الإمام أحمد، مسألة 1248.
- 58 رواه ابن أبي شيبة برقم 18475
- 59 مسائل الإمام أحمد، رواية ابن أبي الفضل صالح، مسألة رقم 1600 3/178.
- 60 ابن رشد، بداية المجتهد 3/9.
- 61 المدونة الكبرى 2/267.
- 62 نظيرة عتيق، أثر الاجتهاد القضائي على مبدأ الرضائية في التفريق بالخلع ص 88.
- 63 رواه البيهقي في السنن الكبرى 15/187 برقم 14968، ورواه ابن أبي شيبة في المصنف برقم 19261 4/196.
- 64 قَالَ النَّبِيُّ: "أَرَيْتَ النَّارَ فَإِذَا أَكْثَرَ أَهْلِهَا النِّسَاءُ يَكْفُرْنَ" قِيلَ: أَيْ كَفَرْنَ بِاللَّهِ؟ قَالَ: "يَكْفُرْنَ الْعَشِيرَ وَيَكْفُرْنَ الْإِحْسَانَ، لَوْ أَحْسَنْتَ إِلَى إِخْدَانِ الدَّهْرِ ثُمَّ رَأَتْ مِنْكَ شَيْئًا، قَالَتْ مَا رَأَيْتُ مِنْكَ خَيْرًا قَطُّ" رواه البخاري باب كفران العشير برقم 29.
- 65 رواه عبد الرزاق في المصنف، تحقيق الأعظمي برقم 11851، وابن أبي شيبة في المصنف برقم 18525، والبيهقي في السنن الكبرى، باب الوجه الذي تحل به الفدية برقم 14852.
- 66 أبو زهرة، الأحوال الشخصية ص 339 والسرطاوي، شرح قانون الأحوال ص 288، والطهطاوي، تنبيه الأبرار بأحكام الخلع ص 30، والسيد سابق، فقه السنة 2/299، والزياري، الخلع ص 79، وآيت شاوش دليمة، إنهاء الرابطة الزوجية بطلب

الزوجة، دكتوراه، جامعة تيزي وزو 2014م ص314، وعابدي عبد الله، حق الزوجة في فك الرابطة الزوجية، ماجستير، جامعة وهران 2006م ص132.

<sup>67</sup> الأمير الصنعاني، سبل السلام شرح بلوغ المرام 2/246.

<sup>68</sup> هناك فروق جوهرية بين الخلع والتطليق القضائي أهمها: الخلع مرتبط بعوض بخلاف التطليق الذي قد يكون بدون، أو بتعويض عن تعسف وضرر، والتطليق ينشئه القاضي بناء على ولايته بعد ثبوت الضرر واعتمادا على سبب مذكور في القانون، أما الخلع فينشئه بناء على كره فطري ولو لم يوجد سبب ظاهر، وإجراءات الخلع بسيطة خلافا لإجراءات التطليق الطويلة والتي تستعمل فيها وسائل الإثبات القانونية، وفي التطليق تحتفظ الزوجة بمجمل حقوقها أما في الخلع فتفقد كلها مع دفع تعويض عما أصاب زوجها من ضرر، ينظر: كاملة طواهرية، أحكام الخلع في الفقه الإسلامي ص321، وابن مالك حسن، أحكام الخلع ص372، وحوار آمال الخلع بين الفقه الإسلامي وقانون الأسرة ص193.

<sup>69</sup> الشوكاني، الدراري المضية شرح الدرر البهية 1987م 2/227، والصنعاني، سبل السلام 2/245، وابن مفلح، الفروع 8/417، وابن تيمية، مجموع الفتاوى والرسائل 32/283، وابن صغير، قضايا الطلاق ص183، ومحمد المطري، فقه الخلع، رسالة جامعية 2012م ص25، وطواهرية، أحكام الخلع ص327، وشوقي بناسي، الإشكالات العملية للخلع ص14.

<sup>70</sup> أمجد عبد الفتاح حسن، وحسن فلاح موسى، الخلع تحت عيني الزوج ص30.

<sup>71</sup> المدونة الكبرى 2/241، والخرشي، شرح مختصر خليل، طبعة دار الفكر بيروت 4/21، والبابرتي، العناية شرح الهداية، طبعة دار الفكر 4/215، والشيرازي، المهذب 2/489، والمرداوي، الإنصاف 8/385، والكاساني، بدائع الصنائع 3/150، وابن رشد، بداية المجتهد 3/90، والعيني، البناية 5/511.

<sup>72</sup> ذهب بعض الفقه الجزائري إلى أن تغير اجتهاد المحكمة العليا حول قضية رضا الزوج في الخلع من الوجوب إلى الجواز بدأ منذ سنة 1992م، أما بداية الاستقرار فكانت سنة 1997م، داودي كريم، رضا الزوج في المخالعة ص217.

<sup>73</sup> نظيرة عتيق، أثر الاجتهاد على مبدأ الرضائية في الخلع ص89، وشوقي بناسي، الخلع ص25، وبولقصبيا أحمد، الخلع ص175، وشامي أحمد، وبوراس عبد القادر، إيقاع الخلع ص1419، وصديق سعداوي، تغيرات مبدأ الرضائية وفق الاجتهاد القضائي الجزائري في الطلاق بالخلع ص167، والعيفاوي القايدي، دراسة فقهية للمادة 54 من الأسرة ص104.

<sup>74</sup> رشيد بن شويخ، أحكام الخلع في الشرع والقانون والقضاء ص245، وابن مالك حسن، أحكام الخلع ص369، وحوار آمال، الخلع بين الفقه الإسلامي وقانون الأسرة ص195.

<sup>75</sup> استقرت المحاكم الجزائرية مؤخرا على الاستجابة لطلب الزوجة بخلع زوجها إذا أصرت؛ ففي حكم لمحكمة ابتدائية بالأربعاء ولاية البليدة رقم 0578/07 - 03224/2018 بتاريخ 2018/3/1م غير منشور: "ولما تمسكت المدعية بطلب الخلع في جميع مراحل الدعوى دون تقديم المبررات، فإنه لا يسع المحكمة إلا الاستجابة لطلبها ما دام مؤسسا قانونا"، ونفس الحكم في المحكمة الابتدائية الشارقة ولاية الجزائر بتاريخ 2016/7/16م برقم 1134/2016-998/2016 غير منشور، ينظر: صارة بن شويخ، الجوانب العملية للتراضي حول الخلع ص280.

<sup>76</sup> في المادة 49 أسرة جزائري: "لا يثبت الطلاق إلا بحكم بعد محاولات صلح يجريها القاضي دون تجاوز 3 أشهر"، وفي المادة 431 من الإجراءات المدنية: "ويحاول الصلح بينهما"، وفي المادة 439 من الإجراءات المدنية: "محاولات الصلح وجوبية وتتم في جلسة سرية"، وفي المادة 448 من الإجراءات المدنية: "إذا تم الصلح من طرف الحكمين يثبت ذلك في محضر، يصادق عليه بموجب أمر غير قابل للطعن".

<sup>77</sup> قَالَ مَالِكٌ فِي الْمَدُونَةِ 2/267: "الْأَمْرُ الَّذِي يَكُونُ فِيهِ الْحَكْمَانِ؛ إِنَّمَا ذَلِكَ إِذَا فُتِحَ مَا بَيْنَ الرَّجُلِ وَامْرَأَتِهِ حَتَّى لَا يُثْبِتَهُ بَيْنَهُمَا بَيِّنَةٌ وَلَا يُسْتَطَاعَ أَنْ يُتَخَلَّصَ إِلَى أَمْرِهِمَا، فَإِذَا بَلَغَا ذَلِكَ بَعَثَ الْوَالِي رَجُلًا مِنْ أَهْلِهَا وَرَجُلًا مِنْ أَهْلِهَا عَدْلَيْنِ فَنظَرَا فِي أَمْرِهِمَا وَاجْتَهَدَا، فَإِنْ اسْتَطَاعَا الصُّلْحَ أَصْلَحَا بَيْنَهُمَا وَإِلَّا فَرَّقَا بَيْنَهُمَا، ثُمَّ يَجُوزُ فِرَاقُهُمَا دُونَ الْإِمَامِ، وَإِنْ رَأَى أَنْ يَأْخُذَ مِنْ مَالِهَا حَتَّى يَكُونَ خُلْعًا فَعَلَا".



- <sup>78</sup> حسيني عزيزة، الخلع مظهر من مظاهر المساواة ص 57.
- <sup>79</sup> عبد الحكيم بن هبري، إجراء محاولات الصلح في قضايا فك الرابطة الزوجية وأثره في حماية الأسرة في ضوء الفقه والاجتهاد القضائي ص 115، وبولقصبيايات أحمد، الخلع في الاجتهاد ص 188، وبعاكية كمال، سلطة القاضي في إجراء الصلح في دعوى الخلع ص 203.
- <sup>80</sup> بعاكية كمال، سلطة القاضي في إجراء الصلح في دعوى الخلع ص 203.
- <sup>81</sup> نظيرة عتيق، أثر الاجتهاد على مبدأ رضائية الخلع ص 95، وأمجد عبد الفتاح وفلاح، الخلع تحت عيني الزوج ص 32.
- <sup>82</sup> تناول المشرع المغربي الخلع في 6 مواد (115 - 120)، وذكر الإكراه عليه في المادة 117، ونص أن المخالعة تسترجع فديتها إذا ثبت إكراهها على الخلع وهو الجانب الذي أهمله الجزائري، وتناول السوري الخلع في 10 مواد (95 - 104)، والكويتي في 9 مواد (111 - 119)، وخصه المصري بمادة واحدة طويلة فيها تفصيل، بن مالك حسن، أحكام الخلع في قانون الأسرة الجديد ص 373، وشوقي بناسي، الإشكالات العملية للخلع ص 10، وصارة بن شويخ، الجوانب العملية للتراضي حول الخلع ص 268، وبولقصبيايات أحمد، الخلع ص 170، والعيفاوي القايد، دراسة فقهية للمادة 54 ص 100.
- <sup>83</sup> نظيرة عتيق، أثر الاجتهاد القضائي على الخلع، ص 94، وبرياح زكرياء، مظاهر المساواة بين الزوجين في إطار الأحكام الموضوعية للطلاق بإرادة الزوج المنفردة والخلع، ص 329، وبناسي، الخلع، ص 26، وبولقصبيايات، الخلع، ص 177، وحسيني عزيزة، الخلع، ص 60، وراضية بشير، ومحمود لنكار، حق الزوج في التعويض عن الخلع، ص 347، وداودي كريم، رضا الزوج في الخلع، ص 215، و ص 212.
- <sup>84</sup> آيت شاوش دليلة إنهاء الرابطة الزوجية ص 333 ونظيرة عتيق أثر الاجتهاد على الخلع ص 93 وأمجد عبد الفتاح حسن وحسن فلاح موسى الخلع ص 27 وشوقي بناسي الخلع ص 33 وداودي كريم رضا الزوج في المخالعة ص 218.
- <sup>85</sup> داودي كريم، رضا الزوج في المخالعة، ص 219.
- <sup>86</sup> زيدان، مدى حق الزوجة في الخلع، ص 57، وآيت شاوش، إنهاء الرابطة، ص 338، وفاروق عبد الله كريم، الوسيط في شرح قانون الأحوال العراقي، ص 223، وشوقي بناسي، الخلع في الفقه الإسلامي، ص 30.
- <sup>87</sup> رواه الدارقطني في السنن، برقم 3627، وسنده ضعيف لا يصلح للاحتجاج، كما في نيل الأوطار للشوكاني ج 6 ص 297.
- <sup>88</sup> رواه ابن ماجه، باب المختلعة تأخذ ما أعطاها، برقم 2056.
- <sup>89</sup> حاشية الدسوقي، ج 2 ص 351، والمرغيناني، الهداية، ج 2 ص 261، وابن رشد، بداية المجتهد ج 3 ص 89، والنوي، المجموع، ج 17 ص 9، وابن قدامة، المغني، ج 7، ص 325 وابن حجر، فتح الباري، ج 9 ص 402، وعمرو سليم، الجامع في أحكام الطلاق، ص 208، وابن العدوي شلابة، أحكام الطلاق في الشريعة، ص 69.
- <sup>90</sup> عبد العزيز سعد، قانون الأسرة في ثوبه الجديد أحكام الطلاق والزواج بعد التعديل، ص 130، ولحسين بن الشيخ آث ملويا، المنتقى في قضاء الأحوال الشخصية، ص 411، وبناسي، الإشكالات العملية للخلع، ص 23، وصارة بن شويخ، الجوانب العملية للتراضي حول الخلع، ص 270، وبولقصبيايات أحمد، الخلع، ص 182، وشامي أحمد، وبوراس عبد القادر، إيقاع الخلع، ص 1422، وراضية بشير، ومحمود لنكار، حق الزوج في التعويض عن فك الرابطة الزوجية بالخلع، ص 345.

## الاعتبارات الإنسانية المانعة من تنفيذ العقوبات الشرعية

### *Humanitarian considerations that prevent the implementation of legal punishments*

أ.د. عبد المجيد بوكركب

مخبر العلوم الإسلامية في الجزائر: تاريخها، مصادرها، أعلامها،  
كلية العلوم الإسلامية، جامعة باتنة 01 (الجزائر)  
[aboukerkeb@yahoo.fr](mailto:aboukerkeb@yahoo.fr)

ط.د. مراد قرارة

مخبر العلوم الإسلامية في الجزائر: تاريخها، مصادرها، أعلامها،  
كلية العلوم الإسلامية، جامعة باتنة 01 (الجزائر)  
[Mourad.grazza@univ-batna.dz](mailto:Mourad.grazza@univ-batna.dz)

تاريخ الاستلام: 2021/05/17 تاريخ القبول: 2021/06/27 تاريخ النشر: 2021/07/15



ملخص: في هذا المقال حاولنا الردّ على من يشعّب على أحكام الشريعة الإسلامية، بوصف العقوبات المقررة فيها بالقسوة، وعدم اعتبارها لحقوق الإنسان الأساسية، فسألنا فيه الضوء على نموذج من نماذج سماحة الإسلام في مجال القضاء الجنائي؛ وذلك بإبراز الاعتبارات الإنسانية الكثيرة التي راعاها المسلمون أثناء تطبيق هذه العقوبات، مراعيًا في ذلك مذهب الجمهور من علماء المسلمين، وأئمة المذاهب الأربعة، دون اعتبار لمن شدّ عن الصّف وخالف الجماعة، حتّى يكون للمقال مصداقية في عين المخالف.

وقد توصلنا إلى أنّ الفقه الإسلامي في هذا الباب يزخر بالشواهد الدالة على عموم رحمة الله، وواسع إحسانه، ويعجّ بالأحكام والتفاصيل التي شرعت لحماية حقوق الإنسان الأساسية، وحفظت حاجاته الضرورية؛ فلم تشرع عقوبة إلاّ على مستحقّها، ولم تنفّذ إلاّ على الوجه المراد بها، فلا تقام في الإسلام عقوبة على حامل أو مريض إلاّ بضمان حقّ جنينها وولدها، ولا تنفّذ بمريض أو نساء إلاّ باعتقاد سلامته بعدها، ولا تجرى وقت حرّ أو قرّ مخافة أن يهلك الجاني معها، ويجري اعتبار جميع ذلك إمّا بتأخير العقاب حتّى تتوافر ظروفه، أو تخفيفه حتّى تؤمن عواقبه.

**الكلمات المفتاحية:** الجريمة؛ العقوبات الشرعية؛ تنفيذ العقوبة؛ موانع العقاب؛ حقوق الإنسان.

**Abstract :** This article discusses the issue of responding to those who describe the rulings of Shari'ah in the field of penalties as being cruel and inconsistent with basic human rights. The article includes a model of the tolerance of Islam in the field of criminal justice; by highlighting the many human considerations that Muslims took into account during the application of these penalties, according to the doctrine of the majority of Muslim scholars,

\* المؤلف المراسل.

and the imams of the four schools of Legal Thought.

Islamic jurisprudence in this section includes many evidences of God's mercy. It also includes rules and details that legislated to protect basic human rights, and preserved his essential needs.

**Keywords:** the crime; legal punishment; sentence execution; punishment impediments; human rights.

### 1. مقدمة

لعلّ ثنائية الجريمة والعقاب هي من أقدم الظواهر الاجتماعية، وأكثرها تلازماً مع الوجود الإنساني بحيث لا يتصوّر وجود أمة مهما كانت بغير جريمة، كما لا يتصوّر نظام سياسي قائم بغير عقوبة، وهذا ما دلّت عليه وقائع التاريخ وشواهد الحضارات، غير أنّ نظام العقوبة هذا يختلف من مجتمع لآخر، ويتغيّر بتغيّر الأزمنة والأمكنة والسلطات، فبين أنظمة توصف بالشدّة والحزم وقسوة العقاب، وأنظمة يمكن أن توصف بالتسيّب والتفريط، يترع النظام الإسلامي على قمة هرم العدل والمساواة، وعلى عرش الرأفة والرّحمة، وعلى رأس أنظمة الحكمة والحزم، بغير إفراط ولا تفريط، وغير إسراف ولا تسيّب، ذلك أنّه نظام ربّانيّ، منزل من لدن أرحم الرّاحمين، وأحكم الحاكمين، وهو سبحانه أعلم بما خلق، وأقدر على ما أراد، قال تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [المك: 14].

ورغم أنّ هذا النظام المعجز، والقانون الأكمل والأعظم قد حكم هذا العالم لقرون، فملاً الأرض عدلاً بعد جور، وأسبغ عليها رحمة بعد بغي، وكساها أمناً بعد خوف، إلّا أنّ تغيّر موازين القوى في هذا العصر، وسنة الله عزّ وجل في تأثر المغلوب بالغالب قد أخرج لنا من بين أظهرنا، ومن أبناء جلدتنا، من سحر ببهرج الحضارة الغربية، فتجرأ على هذا النظام البديع الفريد، ورمى أحكامه وقضاياه بالظلم والجور، وعقوباته بالشدّة والقسوة، زاعماً أنّها تتنافى وحقوق الإنسان، وتمثّل امتهاناً لكرامته، وإذلالاً لشخصه، وذلك كلّ ناتج عن عمق الجهل بمحتوى هذا النظام البديع، وشدّة البعد عن تاريخه وحضارته؛ ممّا يستوجب على الباحثين في هذا الباب مزيداً من الجهد لإعادة إبراز معالمه، وصياغة معانيه، وإظهار مميّزاته ومناقبه وفضائله بما يتناسب وروح العصر، وطبيعة الإنسان فيه، وهذا ما نحاول إبرازه من خلال تسليط الضوء على جزئية واحدة من تفاصيل هذا التشريع العظيم، متمثلة في ظروف تنفيذ العقوبات على وجه الخصوص.

#### 1.1. إشكالية البحث:

تجيب هذه الورقة البحثية عن الإشكالية التالية: ما هي أهمّ الاعتبارات الإنسانية التي راعتها الشريعة الإسلامية كموانع من تنفيذ العقوبات الجنائية؟

#### 2.1. أهمية الموضوع:

يمكن إجمال أهمية الموضوع فيما يلي:

مع ضخامة الهجوم الذي يتعرّض له التشريع الجنائي الإسلامي، وشدة الجهل به، وطول البعد عن تطبيقه تبرز الحاجة إلى بيان الوجه الإنساني للعقوبات الشرعية، ويتعين على الباحثين إظهار محاسن الشرعية، ودعوة الناس إليها، ورفع الشبهات عنها، ويمكننا ذلك من خلال طرح جوانب ومواضيع كثيرة من بينها: بيان موانع تنفيذ العقوبات الشرعية.

### 3.1. الدراسات السابقة:

بحسب الاطلاع ورغم بذل الوسع في التنقيب، عبر فهارس المجلات، والمكتبات، والمواقع الإلكترونية لم أجد ابتداءً من تعرّض لهذا الموضوع بدراسة مستقلة، وإنما ذكرت مباحثه كفروع متشعبة تحت دراسات أوسع، تمثّلت بالأساس في أحد اتجاهين:

1/ دراسات عامة تتعلق بأسباب سقوط العقوبة أو تأخيرها، وموانع التنفيذ.

2/ دراسات مجتمعة في موضوع المزايا الإنسانية في التشريع الجنائي الإسلامي.

### 4.1. أهداف البحث:

تتلخّص أهداف البحث فيما يلي:

1/ تحديد معنى الجريمة والعقاب في الفقه الجنائي الإسلامي.

2/ توضيح مفهوم التنفيذ الجنائي عند فقهاء الإسلام.

3/ بيان أسباب تأخير العقوبة عن الجاني اعتباراً لحقّ الغير (حالات الحمل والرضاع).

4/ بيان أسباب تأخير العقوبة عن الجاني اعتباراً لحقّ نفسه (في حالات المرض، والتفاس، وشدة الحرّ

والبرد).

5/ بيان أسباب تخفيف العقوبة عن الجاني اعتباراً لحقّ نفسه (في حالة المرض الذي لا يرجى برؤه).

6/ الاقتصار في جميع ذلك على ما اختاره الجمهور من أئمة المذاهب، مع بيان أدلتهم في ذلك، دون

النظر في الأقوال الشاذة، والآراء الشخصية الضيقة.

### 4.1. منهج البحث:

التزمت خلال هذه المقالة المنهج الاستقرائي الوصفي الذي يتيح لسالكه التنقيب عن معاني

المصطلحات، واستعمالاتها، واستخراج الأحكام من مظانها ثمّ توظيفها بما يتناسب والمراد منها.

## 2. مصطلحات الدراسة

### 1.2. مفهوم العقوبة

أ- العقوبة لغة: العقاب والمعاقبة: أن تجزي الرجل بما فعل سوءاً؛ والاسم العقوبة. وعاقبه بذنبه معاقبة وعقاباً: أخذه به. وتعقبت الرجل إذا أخذته بذنب كان منه<sup>(1)</sup>، وعاقبه بذنبه معاقبة وعقاباً: أخذه به، وتعقبه: أخذه بذنب كان منه.

والعين والقاف والباء أصلان صحيحان: أحدهما يدل على تأخير شيء وإتيانه بعد غيره... وإنما سميت عقوبة لأنها تكون آخرًا وثاني الذنب<sup>(2)</sup>.

ب- العقوبة في الاصطلاح:

أولاً: العقوبة في الاستعمال الفقهي العام:

يطلق العقاب في الفقه الإسلامي ويراد به كل جزاء سيئ عن الفعل القبيح شرعاً، بغض النظر عن كون هذا الجزاء مادياً أو معنوياً، وسواء كان عاجلاً في الدنيا أو مؤجلاً في الآخرة. وقد جاءت مشتقات كلمة العقوبة بهذا المعنى العام في القرآن الكريم في ثمانية وثلاثين موضعاً، ومن أمثلتها:

قوله تعالى: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ، وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ﴾. [النحل: 126]. وهذا من العقاب الموكل للمظلوم في مقابل ما تعرّض له من الظلم، والمعنى: "وإن عاقبتم أيها المؤمنون من ظلمكم واعتدى عليكم، فعاقبوه بمثل الذي نالكم به ظالمكم من العقوبة"<sup>(3)</sup>.

وقوله تعالى: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ﴾. [يونس: 39]. وهذا من العقوبة الإلهية المعجلة في الدنيا، والمعنى: "فانظر كيف كان عقبي

كفر من كفر بالله، ألم نهلك بعضهم بالرجفة وبعضهم بالخسف وبعضهم بالغرق؟"<sup>(4)</sup>.  
وقوله تعالى: ﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ لَمَنْ جَرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ، أُكُلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا، تِلْكَ عُقْبَى الَّذِينَ اتَّقَوْا،

وَعُقْبَى الْكَافِرِينَ النَّارُ﴾. [الرعد: 35].

وهذا من الجزاء الأخروي، "أي عاقبة أمر المكذبين وآخرتهم النار يدخلونها"<sup>(5)</sup>.

كما وردت بهذا المعنى في كثير من الأحاديث النبوية منها:

عن عبد الرحمن بن جابر، عمّن سمع النبي ﷺ، قال: «لَا عُقُوبَةَ فَوْقَ عَشْرِ ضَرْبَاتٍ إِلَّا فِي حَدِّ مَنْ حُدِّدَ اللَّهُ»<sup>(6)</sup>، وهذا في معنى العقوبة الاصطلاحية.

وعن أنس رضي الله عنه، عن النبي ﷺ، قال: «لَيُصِيبَنَّ أَقْوَامًا سَفَعٌ مِنَ النَّارِ، بِذُنُوبٍ أَصَابُوهَا عُقُوبَةً، ثُمَّ يُدْخِلُهُمُ اللَّهُ الْجَنَّةَ بِفَضْلِ رَحْمَتِهِ، يُقَالُ لَهُمُ الْجَهَنَّمِيُّونَ»<sup>(7)</sup>.

وعن ابن عباس أن عمر بن الخطاب قال لحفصة أم المؤمنين - رضي الله عنهم أجمعين -: «تغلمين أني أهدرك عقوبة الله، وعصبت رسوله..»<sup>(8)</sup>، والمراد في هذين الحديثين: العقوبة الأخروية.

ثانيا: العقوبة في الاصطلاح الفقهي الخاص

يعرف الماوردي العقوبة بأنها: "زواجر وضعها الله تعالى للردع عن ارتكاب ما حظر، وترك ما أمر به"<sup>(9)</sup>، وتعريف الماوردي هذا وإن جاء بعنوان "تعريف الحد" إلا أن مقصوده عموم العقوبة لا خصوص الحد كما هو ظاهر من مدلوله.

وعرفها بعض المعاصرين بأنها: "الجزاء المقرّر لمصلحة الجماعة على عصيان أمر الشارع"<sup>(10)</sup>. والملاحظ على هذه التعريفات أن بينها فرقا في زاوية الرؤية لا في مضمون المصطلح، فمن جعلها زواجر وروادع نظر إليها من خلال مقصدها، ومن جعلها جزاء نظر إليها من خلال السبب، والأصح هو الجمع بين الأمرين لتلازمهما في واقع الأمر، وهو الأمر الذي التزمه بهنسي في تعريفه فقال: "جزاء وضعه الشارع للردع عن ارتكاب ما نهى عنه وترك ما أمر به، فهي جزاء مادي مفروض سلفا يجعل المكلف يحجم عن ارتكاب الجريمة"<sup>(11)</sup>.

كما أننا أيضا يجب أن نلاحظ غياب ذكر الماهية في هذه التعاريف، ولا شك أن ذكر الماهية أولى من التعريف بالسبب أو الغاية، وعليه فيمكننا أن نعرف العقوبة كما يلي:

"العقوبة: هي أذى يلحق الجاني لارتكابه ما نهى عنه أو تركه ما أمر به، جزاء له وردعا لغيره".

## 2.2. مفهوم تنفيذ العقوبة:

أ- التنفيذ لغة: التّون والفاء والذال في لغة العرب أصل واحد، معناه الإمضاء والجواز، كنفذ السهم في الرميّة: خالط جوفها ثم خرج طرفه من الشق الآخر، ورجل نافذ في أمره: أي ماض فيه، ومنه فلان نافذ أمره: أي مطاع، وأنفذ الوصية: عمل بها، وفي الحديث: "برّ الوالدين: الاستغفار لهما وإنفاذ عهدهما"<sup>(12)</sup> أي: إمضاء وصيتهما وما عهدا به قبل موتهما<sup>(13)</sup>.

ب- التنفيذ العقابي في اصطلاح الفقهاء: بالنظر إلى وضوح معنى التنفيذ في اللغة، واستعمال الفقهاء له في نفس مجاله اللغوي فإننا لا نكاد نجد لهم تعريفا مستقلا لهذا المفهوم؛ بالرغم من إفرادهم لسلطة التنفيذ بالبحث في كتبهم، ومن القليل الذي ورد في هذا المعنى قولهم:

أولا: تعريف الحنفية: "إمضاء قضاء القاضي بشروطه"<sup>(14)</sup>.

ثانيا: تعريف المالكية: "الإلزام بالحبس وأخذ المال بيد القوّة ودفعه لمستحقّه، وتخليص سائر الحقوق، وإيقاع الطلاق على من يجوز له إيقاعه عليه، ونحو ذلك"<sup>(15)</sup>.

ثالثا: تعريف الحنابلة: "هو عمل بالحكم وإمضاء له - كتنفيذ الوصية - وإجازة له"<sup>(16)</sup>.

والملاحظ أن جميع هذه التعريفات متقاربة، رغم صدورها من مدارس مذهبية مختلفة، لكن الأقرب

لمسمى التعريف الجامع المانع، الخالي من التكرار والإسهاب هو تعريف الحنفية: "إمضاء قضاء القاضي بشروطه".

ومعنى "إمضاء القضاء": أي إخراجها من عالم الأفكار والكلام إلى واقع الفعال الملموسة. ومعنى "قضاء القاضي": أي حكمه النهائي الذي يستوجب التطبيق؛ من إيقاع عقوبة، أو إرجاع حق، أو تمكين من ملك، أو تحصيل مال ونحوه، أما الحكم بالبراءة فلا يحتاج لتطبيق مادام موافقا للأصل، إلا إذا كان المتهم رهن الحبس الاحتياطي، أو تحت الرقابة القضائية فيجب إطلاقه. ومعنى "بشروطه": أي إيقاعه على الهيئة المشروعة، أو تلك التي أمر بها القاضي.

### 3. تأخير العقوبة عن الجاني اعتبارا لحق الغير

#### 1.3. اعتبار حق الجنين في الحياة أثناء مرحلة الحمل

الذي عليه اتفاق الفقهاء من أئمة المذاهب الأربعة (الحنفية<sup>(17)</sup>، والمالكية<sup>(18)</sup>، والشافعية<sup>(19)</sup>، والحنابلة<sup>(20)</sup>)، وغيرهم من القضايا الإنسانية هو وجوب تأخير شتى العقوبات من حدّ وقصاص وتعزير عن الحامل حتى تلد، لما في إقامة هذه العقوبات من ضرر على الجنين؛ اعتبارا لحقه في الحياة والسلامة. ولا فرق في هذا بين الحمل من الزنا أو من نكاح، فلا ذنب للجنين في معصية أمه، قال المارغيناني: "إذا زنت الحامل لم تحد حتى تضع حملها كيلا يؤدي إلى هلاك الولد وهو نفس محترمة"<sup>(21)</sup>. ولا فرق أيضا بين كون هذه العقوبة قتلا فما دونه، مادام الجلد أو القطع أو الجرح أو الشج مؤثرا على صحة الجنين، قال إمام الحرمين: "المرأة إذا استوجبت القصاص وكانت حاملا، لم يستوف القصاص منها حتى تضع حملها، ولا فرق بين أن يكون القصاص في النفس أو في الطرف؛ فإنه إذا كان في النفس، ففي قتلها قتل الجنين، وإن كان في الطرف، فلو قطعت لأجهضت جنينها، ولئن كان إليها سبيل، فلا سبيل لنا إلى جنينها"<sup>(22)</sup>.

وكذلك لم تفرّق الشريعة بين الحمل الذي وقع قبل الجريمة أو بعدها، فالكلّ سواء، قال الماوردي: "إذا وجب القصاص على حامل، أو وجب عليها وهي حائل فحملت، لم يجز أن يقتص منها حاملا حتى تضع"<sup>(23)</sup>.

وقد استدلوا لذلك بما يلي:

أ- من القرآن الكريم:

1- قوله تعالى: ﴿ فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ ﴾ [الإسراء: 33]، ووجه الدلالة أنّ قتل

الحامل قتل لغير القاتل - وهو الجنين -، فيكون إسرافا<sup>(24)</sup>.

2- قوله تعالى: ﴿ لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ﴾ [الأنعام: 164]، ووجه الدلالة أنّ في القصاص من الحامل قتلا

لغير الجاني وهو محرّم<sup>(25)</sup>.

ب- من السنة النبوية:

1- عن بريدة رضي الله عنه أن النبي ﷺ جاءته امرأة من غامد من الأزدي فقالت: يا رسول الله طهرني فقال: «ويحك ارجعي فاستغفري الله وتوبي إليه» فقالت: تريد أن ترددني كما رددت معز بن مالك: إنها حبلى من الزنا فقال: «أنت؟» قالت: نعم، قال لها: «حتى تضعي ما في بطنك»<sup>(26)</sup>.

2- عن عمران بن حصين رضي الله عنه أن امرأة من جهينة أتت نبي الله ﷺ وهي حبلى من الزنى، فقالت: يا نبي الله أصبت حدًا فأقمه علي، فدعا نبي الله ﷺ وليها، فقال: «أحسن إليها، فإذا وضعت فأتني بها» ففعل، فأمر بها نبي الله صلى الله عليه وآله وسلم فشكت عليها ثيابها، ثم أمر بها فرجمت<sup>(27)</sup>.

ووجه الدلالة من كلا الحديثين واضح من فعله ﷺ، فقد أحر كلا المرأتين حتى وضعت حملها.

3- عن معاذ بن جبل، وأبي عبيدة بن الجراح، وعبادة بن الصامت، وشداد بن أوس رضي الله عنهم، أن رسول الله ﷺ قال: «المرأة إذا قتلت عمدا لا تقتل حتى تضع ما في بطنها إن كانت حاملا، وحتى يكفل ولدها، وإن زنت لم ترحم حتى تضع ما في بطنها، وحتى يكفل ولدها»<sup>(28)</sup>. وهذا نص في المسألة لا يحتمل التأويل.

ج- الإجماع: وقد روى الإجماع على منع تنفيذ الحد والقصاص إذا كان نفسا بالحامل حتى تضع جماعة من أهل العلم:

1- قال ابن المنذر: «أجمع العلماء على أن المرأة إذا اعترفت بالزنا وهي حامل، أنها لا ترحم حتى تضع حملها»<sup>(29)</sup>.

2- وقال ابن قدامة: «هذا إجماع من أهل العلم لا نعلم بينهم فيه اختلافا»<sup>(30)</sup>.

3- وقال بهاء الدين المقدسي: «وليس في المسألة اختلاف بين أهل العلم فيما نعلم»<sup>(31)</sup>.

4- وقال الشربيني: «أما تأخيرها إلى الوضع في قصاص النفس فبالإجماع كما قاله القاضي أبو الطيب؛ ولأنه اجتمع فيها حقان: حق الجنين، وحق الولي في التعجيل، ومع الصبر يحصل استيفاء حق الجنين، فهو أولى من تفويت أحدهما»<sup>(32)</sup>.

د- النظر والقياس

وقد نصوا على وجوه من النظر تؤيد هذا الحكم منها:

1- الجمع بين الحقين: قال الماوردي: «لأنه قد تقابل في الحامل حقان: أحدهما: يوجب تعجيل قتلها وهو القصاص، والثاني: استبقاء حياتها وهو الحمل، فقدم حق الحمل في الاستيفاء على حق القصاص في التعجيل لأن في تعجيل قتلها إسقاط أحد الحقين وفي إنظارها استيفاء الحقين، فكان الإنظار أولى من التعجيل»<sup>(33)</sup>.



2- قياس الأولى: قال ابن قدامة: "وأما القصاص في الطرف، فلأننا منعنا الاستيفاء فيه خشية السراية إلى الجاني، أو إلى زيادة في حقه، فلأن تمنع منه خشية السراية إلى غير الجاني، وتفويت نفس معصومة، أولى وأحرى، ولأن في القصاص منها قتلا لغير الجاني، وهو حرام"<sup>(34)</sup>.

### 2.3. اعتبار حق الوليد في الغذاء أثناء مرحلة الرضاعة

ومما يمنع العقوبة عن المرأة أيضا من الاعتبارات الإنسانية، أن تكون المرأة مرضعا، ولا يوجد لولدها مرضع غيرها، فإن المذاهب الأربعة (الحنفية<sup>(35)</sup>، والمالكية<sup>(36)</sup>، والشافعية<sup>(37)</sup>، والحنابلة<sup>(38)</sup>) متفقة على أنه يمنع قتلها حتى يستغني الولد عن الرضاع.

وكذلك إذا كانت العقوبة دون القتل، كقيد في طرف، أو حدّ بجلد، وخيف على حياتها منه<sup>(39)</sup>. وزاد الشافعية<sup>(40)</sup>، والحنابلة<sup>(41)</sup> أنها لا تقتل حتى تسقي الولد اللبن، وإن وجد لولدها مرضع؛ لأن الولد لا يعيش إلا به في الغالب.

وإن وجدت من ترضعه، ولم يكافئ رضاعها الأم، فإنه يستحب إبقاؤها، قال موفق الدين بن قدامة: "وإن وجدت من ترضعه مترددة -أي غير منتظمة- أو جماعة يتناوبن أو بهيمة يشرب من لبنها فإنه يستحب للولي أن يؤخر قتل الأم؛ لأن على الولد ضررا في اختلاف اللبن عليه وشرب لبن البهيمة"<sup>(42)</sup>.

بل قد بالغ بعض العلماء فاشتراط بقاءها حتى تربي ولدها، إن لم يكن له مرب غيرها، قال المارغيناني: "وعن أبي حنيفة رحمه الله أنه يؤخر إلى أن يستغني ولدها عنها إذا لم يكن أحد يقوم بتربيته لأن في التأخير صيانة الولد عن الضياع"<sup>(43)</sup>، وقال إمام الحرمين: "ثم إذا انقضت مدة الإرضاع، فلا نقتلها أيضاً حتى تكفل ولدها؛ فإن الولد لا يستقل بعد الفطام إلا بكافل"<sup>(44)</sup>.

وقد استدلووا لهذا بأدلة كثيرة نذكر منها:

أ- من السنة:

1- عن بريدة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال - في حديث الغامدية-: «إذن لا نرجمها وندع ولدها صغيراً ليس له من يرضعه»، فقام رجل من الأنصار فقال: إلي رضاعه يا نبي الله! فرجمها<sup>(45)</sup>.

2- عن معاذ بن جبل رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «المرأة إذا قتلت عمدا لا تقتل حتى تضع ما في بطنها إن كانت حاملا، وحتى يكفل ولدها، وإن زنت لم ترحم حتى تضع ما في بطنها، وحتى يكفل ولدها»<sup>(46)</sup>.

وفي كلا الحديثين نص على أن المرأة لا تقتل إذا لم يكن لولدها مرضع.

ب- النظر والقياس

ومن وجوه القياس التي استدلووا بها:

1- قياس الأولى على الحامل: ذلك أن حفظ الولد أولى وأحرى من حفظ الجنين، قال المقدسي:

"لأنه لما أحرّ الاستيفاء لحفظه وهو حمل، فلأن يؤخّر لحفظه بعد وضعه أولى"<sup>(47)</sup>.

2- قياس الرضيع الذي يترك بغير كافل على المحبوس ومن منع أسباب حياته؛ لذلك كان موته في هذه الحال قتل عمد، قال أبو حامد الغزالي: "قال أصحابنا: فإن خالف الولي، واقتص من الأم في هذه الحالة، ثم مات الطفل... فهو قاتل عمد، وعليه القود؛ لأنه بمثابة من حبس رجلاً، ومنعه الطعام والشراب حتى مات.. فإنه قاتل عمد، ويجب عليه القود"<sup>(48)</sup>.

#### 4. تأخير العقوبة عن الجاني أو تخفيفها اعتباراً لحق نفسه

##### 1.4. تأخير العقوبة عن الجاني اعتباراً لحقه في الحياة بسبب المرض والنّفاَس وشدة الحرّ والبرد

فمن الظروف الإنسانية التي راعتها الشريعة في تطبيق العقوبات، اعتبار ضعف المرأة النّفاَس، فقد رأى جمهور العلماء ألاّ يقام حدّ ولا قصاص ولا تعزير على امرأة نّفاَس حتى تشفى، مادامت هذه العقوبة دون القتل، لما في جلدتها أو قطعها وهي ضعيفة من خطر على حياتها. ومن هذه الظروف أيضاً مرض الجاني، وذلك إن كان المرض ممّا يرجى برؤه، وكانت العقوبة دون القتل، فقد رأوا أن يؤخّر المريض الذي يخشى عليه من العقوبة حتى يشفى، كي لا تؤدّي العقوبة لهلاكه، وليس ذلك من مقصودها.

وكذلك لا تؤدّي العقوبة عندهم وقت شدة البرد والحرّ، إذا كانت دون القتل، خوف الهلكة، فتؤدّي في الشتاء وسط النهار طلب الدّفء، وفي الصيف في طرفيه أو الليل طلب الإبراد، كلّ ذلك على رأي الجمهور من الحنفية<sup>(49)</sup>، والمالكية<sup>(50)</sup>، والشافعية<sup>(51)</sup>، والحنابلة<sup>(52)</sup>.

وقد استدّلوا لجميع ذلك بما يلي:

أ- من القرآن:

1- قوله تعالى: ﴿ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا ﴾ [الأحقاف: 15]، قال مجاهد: "حملته بمشقة ووضعت بمشقة"<sup>(53)</sup>.

2- قوله تعالى: ﴿ وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ

إِلَى الْمَصِيرِ ﴾ [لقان: 14]، قال قتادة: "جهدا على جهد، يعني: ضعف الحمل، وضعف الطلق، وضعف النّفاَس"<sup>(54)</sup>.

ووجه الدلالة من الآيتين أنّ النّفاَس مرض ووهن وضعف، فهو مظنة ألاّ تتحمّل العقوبة، فإن جلدت في هذه الحال أو قطعت قد تموت، فيكون في ذلك تعدّ على حياتها، ومجازاة للقدر المحدّد شرعاً من العقوبة.

ب- من السنة النبوية:

1- عن علي رضي الله عنه أن أمةً لرسول الله ﷺ زنت، فأمرني أن أجلدها، فأثيتها فإذا هي حديثة عهد بنفاس، فخشيت إن أنا جلدها أن أقتلها، فذكرت ذلك للنبي ﷺ فقال: «أحسنت، اتركها حتى تماثل»<sup>(55)</sup>.

2- عن أبي بردة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال للغامدية: «انطلقني فتطهري من الدم» فانطلقت فتطهرت من الدم ثم جاءت فبعث النبي ﷺ إلى نسوة فأمرهن أن يستبرئنها، وأن ينظرن أطهرت من الدم؟ فجئن فشهدن عند النبي ﷺ بطهرها<sup>(56)</sup>.

والحديثان نصًا على تأخير النفساء بما لا يحتمل التأويل.

3- عن جابر، قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يستقاد من الجرح حتى يبرأ»<sup>(57)</sup>.

4- عن عمر بن عبد العزيز أنه كتب إلى طريف بن ربيعة، وكان قاضيا بالشام، أن صفوان بن المعطل ضرب حسان بن ثابت بالسيف، فجاءت الأنصار إلى النبي ﷺ فقالوا: القود، فقال النبي ﷺ: «تنتظرون، فإن برأ صاحبكم تقتصوا، وإن يمت نقدكم» فعوفي<sup>(58)</sup>.

والحديثان نصًا على إمهال المريض حتى يبرأ.

ج- الإجماع: ومما استدلوا به في مسألة تأخير القصاص عن المريض دعوى الإجماع:

قال ابن المنذر: «وأجمعوا على أن الانتظار بالقصاص من الجرح حتى يبرأ صاحب الجرح، وهذا رأي من نحفظ من أهل العلم»<sup>(59)</sup>.

د- النظر القياس: ومما استدلوا به من النظر:

1- قياس الأولى على التأخير حال توالي الحدود: قال ابن قدامة: «لأنه لو توالى عليه حدان، فاستوفى أحدهما، لم يستوف الثاني حتى يبرأ من الأول، ولأن في تأخيره إقامة الحد على الكمال، من غير إتلاف، فكان أولى»<sup>(60)</sup>.

2- أن الحد إما أن يقام عليه مخففًا حال مرضه، أو يؤخر إلى حال شفائه ويقام عليه تامًا، والثاني أولى لقيام العقوبة على وجهها، قال الجماعيلي: «لأن في تأخيره إقامة الحد على الكمال من غير إتلاف فكان أولى»<sup>(61)</sup>.

2.4. تخفيف العقوبة عن الجاني اعتبارًا لحقه في الحياة إذا كان مرضه مما لا يرجى برؤه

سبق أن الجمهور من أهل العلم قد نصوا على تأخير العقوبة عن المريض إن كان ممن يرجى برؤه، بينما رأى الجمهور (الحنفية<sup>(62)</sup>، والشافعية<sup>(63)</sup>، والحنابلة<sup>(64)</sup>)، أن يقام حدّ الجلد على الفور إن كان المريض لا يرجى شفاؤه، ذلك أن تأخيره لن ينفعه بشيء ما دام مرضه مزمنًا.

كما رأى جماعة من الحنابلة<sup>(65)</sup> أن يَـقَامَ حَـدَّ الجِلْد فوراً على المريض والنفساء، وإن كان يرجى شفاؤهما.

ومع قولهم بالتعجيل إلا أنهم راعوا خصوصيته الإنسانية رغم ذلك، فقالوا أنه يضرب ضرباً خفيفاً، يستطيع جسمه الضعيف تحمله، وذلك بسوط رقيق يؤمن معه التلف، فإن خيف عليه من السوط، أقيم بالعثكول؛ يعني شمراخ النخل، فيضرب به ضربة واحدة، وتحسب بعدد فروعها، وإلا جلد بأطراف الثياب. واستدلوا لذلك بما يلي:

أ- من القرآن الكريم:

1- قوله تعالى - في قصة أيوب عليه السلام -: ﴿ وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاصْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنَثْ إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا نِعَمَ الْعَبْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ ﴾ [ص: 44].

ووجه الدلالة "أن أيوب عليه الصلاة والسلام كان قد غضب على زوجته ووجد عليها في أمر فعلته؛ قيل باعت ضميرتها بخبز فأطعمته إياه، فلامها على ذلك، وحلف إن شفاه الله تعالى ليضربنها مائة جلدة، وقيل لغير ذلك من الأسباب، فلما شفاه الله عز وجل وعافاه ما كان جزاؤها مع هذه الخدمة التامة، والرّحمة والشفقة والإحسان أن تقابل بالضرب، فأفتاه الله عز وجل أن يأخذ ضغثاً وهو الشمراخ فيه مائة قضيب فيضربها به ضربة واحدة وقد برت يمينه وخرج من حنثه ووفى بنذره"<sup>(66)</sup>، فالتخفيف عن النفساء والمريض أولى.

2- قوله تعالى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ﴾ [البقرة: 286].

ووجه الدلالة من الآية أن إقامة الحدود على النفساء والمرضى يتجاوز وسعهم وطاقتهم، لذلك وجب التخفيف عنهم وعقابهم بما يطيقون.  
ب- من السنة النبوية:

1- عن سعيد بن سعد بن عبادة أن سعد بن عبادة -رضي الله عنه- أتى النبي ﷺ برجل كان في الحي مخدج سقيم فوجد على أمة من إمائهم بخبث بها، فقال النبي ﷺ: «اجلدوه ضرب مائة سوط»، قالوا: يا نبي الله! هو أضعف من ذلك، لو ضربناه مائة سوط مات؟ قال: «فخذوا له عثكالا فيه مائة شمراخ فاضربوه ضربة واحدة»<sup>(67)</sup>.

ج- فعل الصحابة ودعوى الإجماع:

1- جلد عمر لقدامة بن مظعون رضي الله عنهم؛ فعن عبد الله بن عامر بن ربيعة أن عمر رضي الله عنه أقبل على الناس فقال: "ماذا ترون في جلد قدامة؟ قالوا: لا نرى أن تجلده ما كان مريضاً، فسكت عن ذلك أياماً ثم أصبح يوماً وقد عزم على جلده فقال لأصحابه: ما ترون في جلد قدامة؟ فقال القوم: ما نرى أن

تجلده ما دام وجعا، فقال عمر رضي الله عنه: لأن يلقى الله عز وجل تحت السيّاط أحب إليّ من أن يلقاه وهو في عنقي، ائتوني بسوط تام؛ فأمر عمر رضي الله عنه بقدامة فجلد<sup>(68)</sup>.

2- دعوى الإجماع: قال البهوتي: "ولأنّ عمر أقام الحدّ على قدامة بن مظعون في مرضه ولم يؤخّره وانتشر ذلك في الصحابة ولم ينكر فكان كالإجماع"<sup>(69)</sup>.  
د- النّظر والقياس:

مما استدّلوا به من النّظر؛ القسمة العقلية: قال الجماعيلي: "لأنه لا يخلو من أن يقام عليه الحدّ على ما ذكرنا أو لا يقام أصلاً أو يضرب ضرباً كاملاً؛ ولا يجوز تركه بالكلية لأنه يخالف الكتاب والسنة ولا أن يجلد جلداً تاماً لأنه يفضي إلى إتلافه فتعيّن ما ذكرناه... وهذا أولى من ترك حدّه بالكلية أو قتله بما لا يوجب القتل"<sup>(70)</sup>.

2- أما القياس فقد قالوا أنّ العبادات كالصّلاة يعتبر فيها حال أصحابها، بأن يصلّوا حسب طاقتهم، فالحدود كذلك، قال عبد الرّحمن المقدسي: "ولأنه لمّا كانت الصّلاة تختلف باختلاف حال المصلي فالحدّ بذلك أولى"<sup>(71)</sup>.

## 5. خاتمة

في ختام هذا البحث نلفت النّظر أنّ كلّ ما سبق يعتبر مثالا واحدا في فرع صغير من فروع الفقه الجنائي الإسلامي، يدلّ على ما أولاه من اهتمام لحقوق الإنسان الأساسية، وما تضمّنه من رحمة ورفق، في مقابل ما حواه من عدل وحزم، فلا يمكن محاربة الجريمة، وحفظ الحقوق بغير العدل والحزم، كما لا يمكن أن تحفظ حقوق الناس بغير اللّين والرّفق، والجمع بين هذا وذاك، والقدرة على الموازنة بينهما هو مفهوم الحكمة التي بني عليها هذا الشّرع العظيم، وما انتقده من أحد إلاّ بعدما غاب عنه أحد طرفي هذه المعادلة، فوقع في الإفراط أو التّفريط، وجاوز العدل إلى الجور أو التّسيّب.

ومن خلال ما سبق بيانه يمكننا التّوصل إلى التّائج التّالية:

1- وجود العديد من الاعتبارات الإنسانية التي راعاها الفقه الجنائي الإسلامي في تنفيذ العقوبات الشرعية.

2- من بين هذه الاعتبارات هناك حقوق للجاني نفسه، وحقوق لأطراف أخرى.

3- من بين الحقوق العائدة على غير الجاني راعت الشريعة الإسلامية حقّ الجنين في الحياة، وحقّ والده فيه، وحقّ الرّضيع في الغذاء.

4- من ظروف الجاني التي راعتها مرضه، ونفاس المرأة، وشدة الحرّ والبرد، كلّ ذلك حفاظا على حقّه في الحياة إذا كانت العقوبة دون القتل.

5- من الأمور التي راعتها أيضا حفاظا على حق الإنسان في الحياة؛ قدرة الجاني على تحمّل العقاب، فلم تكلف نفسا إلا وسعها، وخففت شدة العقاب لتتلاءم مع قدرات المريض.

وبناء على هذا فإننا نوصي جميع من اشتغل بهذا الموضوع أن يتجرّد للحق، ويحاول أن يقيس العقوبات بأسبابها ونتائجها، فلا يمكن بحال من الأحوال أن نتحدّث عن حقّ الجاني في الحياة مثلا مع وجود جريمة قتل، بل الأولى من ذلك الحديث عن حقوق الضّحية، أمّا من حيث النتائج فيكفي الباحث المنصف أن ينظر في أحوال المجتمعات الغربية، ليجد أنّ ما تضمّنته قوانينهم الوضعيّة لم يكدّ يحقّق شيئا من مراده في كبح الجريمة وردع أصحابها، ولا حتّى من إصلاح الجناة وإعادة تأهيلهم فيما يسمّى بالأهداف الحديثة للعقاب، ثمّ يقارن ذلك بالمجتمعات الإسلامية أيام سطوة الشرع وحكم الإسلام وما حقّقته هذه العقوبات من عموم أمن وواسع رخاء. كما يجب على الناقد ألاّ يتوقّف عند اسم العقوبة أو نوعها، بل يتعدّاه للنظر في شروطها وظروف تنفيذها، وأسباب تخفيفها أو إلغائها، حتى يكون حكمه نابعا عن معرفة حقيقيّة ونظر دقيق.

وفي الختام نلفت نظر الباحثين والمختصين إلى ضرورة السعي في المزيد من الدّراسات والبحوث في هذا الباب؛ حتّى تتّضح الصّورة، وتزول الغشاوة، وأن يكون هناك سعي جادّ وعمل دؤوب لتوفير مناخ مناسب وأرض خصبة، تبنى على أساسها القوانين المستقبلية وفق أحكام الشريعة وقواعد الإسلام.

## 6. قائمة المراجع :

القرآن الكريم

• المؤلفات:

- 1- ابن أنس، مالك، (1415هـ/1994م)، المدوّنة، بيروت، دار الكتب العلميّة.
- 2- ابن حنبل، أحمد، (1421هـ)، المسند، بيروت، مؤسّسة الرّسالة.
- 3- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، (1412هـ/1992م)، ردّ المحتار على الدرّ المختار، بيروت، دار الكتب العلميّة.
- 4- ابن عبد البرّ، يوسف بن عبد الله، (1400هـ/1980م)، الكافي في فقه أهل المدينة، الرّياض، مكتبة الرّياض الحديثة.
- 5- ابن فارس، أحمد (1399هـ - 1979م)، معجم مقاييس اللّغة، بيروت دار الفكر.
- 6- ابن فرحون، إبراهيم بن عليّ، (1406هـ/1986م)، تبصرة الحكام في أصول الأفضية ومناهج الأحكام، القاهرة، مكتبة الكليّات الأزهرية.
- 7- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، (1388هـ/1968م)، المغني، القاهرة، مكتبة القاهرة.
- 8- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، (1414هـ/1994م)، الكافي، بيروت، دار الكتب العلميّة.
- 9- ابن كثير، إسماعيل بن عمر، (1419هـ)، تفسير القرآن العظيم، بيروت، دار الكتب العلميّة.

- 10- ابن ماجة، محمّد بن يزيد، (د ت)، سنن ابن ماجة، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية.
- 11- ابن مفلح، إبراهيم بن محمّد، (1424هـ/2003م)، الفروع، بيروت، مؤسسة الرسالة.
- 12- ابن مفلح، إبراهيم بن محمّد، (1418هـ/1997م)، المبدع شرح المقنع، بيروت، دار الكتب العلمية.
- 13- ابن المنذر، محمّد بن إبراهيم، (1425هـ/2004م)، الإجماع، الرياض، دار المسلم.
- 14- ابن منظور، محمّد بن مكرم، (1414هـ)، لسان العرب، بيروت، دار صادر.
- 15- أبو حيان الأندلسي، محمّد بن يوسف، (1420هـ)، البحر المحيط في التفسير، بيروت، دار الفكر.
- 16- البابرتي، محمّد بن محمّد، (د ت)، العناية شرح الهداية، بيروت، دار الفكر.
- 17- البخاري، محمّد بن إسماعيل، (1422هـ)، صحيح البخاري، بيروت، دار طوق النّجاة.
- 18- البلدحي، عبد الله بن محمود، (1356هـ/1937م)، الاختيار لتعليل المختار، القاهرة، مطبعة الحلبي.
- 19- البهوتي، منصور بن يونس، (1414هـ/1993م)، دقائق أولي النهى لشرح المنتهى، الرياض، عالم الكتب.
- 20- البهوتي، منصور بن يونس، (د ت)، الرّوض المربع شرح زاد المستقنع، بيروت، مؤسسة الرسالة.
- 21- البهوتي، منصور بن يونس، (2009م)، كشاف القناع عن متن الإقناع، بيروت، دار الكتب العلمية.
- 22- بهنسي، أحمد عودة، (1378هـ-1958م)، العقوبة في الفقه الإسلامي، القاهرة، دار الكتاب العربي.
- 23- الجويني، عبد الملك بن عبد الله، (1428هـ/2007م)، نهاية المطالب في دراية المذهب، جدّة، دار المنهاج.
- 24- الحجاوي، موسى بن أحمد (د ت)، الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، بيروت، دار المعرفة.
- 25- الحلبي، إبراهيم بن محمّد، (1419هـ/1998م)، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، بيروت، دار الكتب العلمية.
- 26- الدّسوقي، محمّد بن أحمد، (د ت)، حاشية الدّسوقي على الشّرح الكبير، بيروت، دار الفكر.
- 27- الرّحبياني، مصطفى بن سعد، (1415هـ/1994م)، مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، بيروت، المكتب الإسلامي.
- 28- الشّرخسي، محمّد بن أحمد، (1414هـ/1993م)، المبسوط، بيروت، دار المعرفة.
- 29- السّمرفندي، محمّد بن أحمد، (1405هـ/1984م)، تحفة الفقهاء، بيروت، دار الكتب العلمية.
- 30- السيوطي، مصطفى بن سعد، (1415هـ/1994م)، مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، دمشق، المكتب الإسلامي.
- 31- الشّافعي، محمّد بن إدريس، (1410هـ/1990م)، الأم، بيروت، دار المعرفة.
- 32- الشّريني، محمّد بن أحمد، (1415هـ/1994م)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، بيروت، دار الكتب العلمية.
- 33- الصّنعاني، عبد الرّزاق بن همام، (1403هـ)، المصنّف، بيروت، المكتب الإسلامي.

- 34- الطّبري، محمّد بن جرير، (1422هـ/2001م)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الحيزة، دار هجر.
- 35- الطّرابلسي، علاء الدّين بن علي، (د ت)، معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، بيروت، دار الفكر.
- 36- العدوي، عليّ بن أحمد، (1414هـ/1994م)، حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، بيروت، دار الفكر.
- 37- العمراني، يحيى بن سالم، (1421هـ/2000م)، البيان في مذهب الإمام الشّافعي، جدّة، دار المنهاج.
- 38- عودة، عبد القادر، (1405هـ-1985م)، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقوانين الوضعية، بيروت، دار احياء التراث العربي.
- 39- القرافي، أحمد بن إدريس، (1414هـ/1994م)، الذّخيرة، بيروت، دار الغرب الإسلامي.
- 40- القرطبي، محمّد بن أحمد، (1384هـ/1964م)، الجامع لأحكام القرآن، القاهرة، دار الكتب المصريّة.
- 41- الكاساني، أبو بكر بن مسعود، (1406هـ/1986م)، بدائع الصّنائع في ترتيب الشّرائع، بيروت، دار الكتب العلميّة.
- 42- الماوردي، علي بن محمّد، (1427هـ-2006م)، الأحكام السّلطانيّة، القاهرة، دار الحديث.
- 43- الماوردي، عليّ بن محمّد، (1419هـ/1999م)، الحاوي الكبير، بيروت، دار الكتب العلميّة.
- 44- المارغيناني، عليّ بن أبي بكر، (د ت)، الهداية في شرح بداية المبتدي، بيروت، دار إحياء التّراث العربي.
- 45- المروزي، إسحاق بن منصور، (1425هـ/2002م)، مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه، المدينة النّبويّة، الجامعة الإسلاميّة.
- 46- المزني، إسماعيل بن يحيى، (1410هـ/1990م)، مختصر المزني، بيروت، دار المعرفة، بيروت.
- 47- المقدسي، عبد الرّحمن بن إبراهيم، (1424هـ/2003م)، العدّة شرح العمدة، القاهرة، دار الحديث.
- 48- المواق، محمّد بن يوسف، (1416هـ/1996م)، التّاج والإكليل لمختصر خليل، بيروت، دار الكتب العلميّة.
- 49- النّسائي، أحمد بن شعيب، (1421هـ/2001م)، السنن الكبرى، بيروت، مؤسّسة الرّسالة.
- 50- النّووي، محي الدّين بن شرف، (د ت)، المجموع شرح المهذّب، بيروت، دار الفكر.
- 51- النّيسابوري، مسلم بن الحجاج، (د ت)، صحيح مسلم، ت: محمّد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التّراث العربي.
- 52- الهيثمي، أحمد بن محمّد، (1457هـ/1983م)، تحفة المحتاج في شرح المنهاج، القاهرة، المكتبة التّجاريّة الكبرى.



## 6. الهوامش والإحالات:

- (1) - محمد بن مكرم ابن منظور (ت: 711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة الزابعة، (1414هـ)، ج 1، ص 617.
- (2) - أحمد بن فارس (ت: 395هـ)، معجم مقاييس اللغة، ت: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، د ط، (1399هـ - 1979م)، ج 4، ص 77-78.
- (3) - محمد بن جرير الطبري (ت: 310هـ)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ت: عبد الله التركي، دار هجر، الجزيرة، الطبعة الأولى، (1422هـ/2001م)، ج 14، ص 401.
- (4) - المصدر السابق، ج 12، ص 184.
- (5) - محمد بن أحمد القرطبي (ت: 671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، ت: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، (1384هـ/1964م)، ج 9، ص 325.
- (6) - رواه البخاري، كتاب الحدود، باب كم التعزير والأدب، ج 8، ص 174، رقم: 6849.
- (7) - رواه البخاري، كتاب التوحيد، باب ما جاء في قول الله تعالى: ﴿إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾، ج 9، ص 134، رقم: 7450.
- (8) - رواه البخاري، كتاب التوحيد، باب ما جاء في قول الله تعالى: ﴿إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾، ج 9، ص 134، رقم: 7450.
- (9) - علي بن محمد الماوردي (ت: 450هـ)، الأحكام السلطانية، ت: أحمد جاد، دار الحديث، القاهرة، د ط، (1427هـ - 2006م)، ص 325.
- (10) - عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقوانين الوضعية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، (1405هـ - 1985م)، ج 1، ص 209.
- (11) - أحمد عودة بهنسي، العقوبة في الفقه الإسلامي، دار الكتاب العربي، القاهرة، الطبعة الخامسة، (1378هـ - 1958م)، ص 9.
- (12) - رواه أبو داود، كتاب الأدب، باب في بزّ الوالدين، ج 4، ص 336، رقم: 4936.
- (13) - ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، (م س)، ج 5، ص 485. وابن منظور، لسان العرب، (م س)، ج 3، ص 514.
- (14) - محمد أمين بن عمر ابن عابدين (ت: 1252هـ)، ردّ المحتار على الدرّ المختار، دار الكتب العلمية، بيروت، د ط، (1412هـ/1992م)، ج 5، ص 353.
- (15) - إبراهيم بن علي بن فرحون (ت: 799هـ)، تبصرة الحكام في أصول الأفضية ومناهج الأحكام، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، الطبعة الأولى، (1406هـ/1986م)، ج 1، ص 132. وعلاء الدين بن علي الطرابلسي (ت: 844هـ)، معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، دار الفكر، بيروت، د ط، د ت، ص 52.
- (16) - منصور بن أحمد البهوتي (ت: 1051هـ)، دقائق أولي النهى لشرح المنتهى، عالم الكتب، الرياض، الطبعة الأولى، (1414هـ/1993م)، ج 3، ص 504. ومصطفى بن سعد الزحبياني (ت: 1243هـ)، مطالب أولي النهى في شرح غاية

- المتنهي، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، (1415هـ/1994م)، ج6، ص488.
- (17)- محمد بن أحمد السمرقندي (ت: 540هـ)، تحفة الفقهاء، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، (1405هـ/1984م)، ج3، ص143. وأبو بكر بن مسعود الكاساني (ت: 587هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، (1406هـ/1986م)، ج7، ص59. وعبد الله بن محمود البلدحي (ت: 683هـ)، الاختيار لتعليل المختار، ت: محمد أبو دقيفة، مطبعة الحلبي، القاهرة، د ط، (1356هـ/1937م)، ج4، ص87. وعلي بن أبي بكر المارغيناني (ت: 593هـ)، الهداية في شرح بداية المبتدي، ت: طلال يوسف، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د ط، د ت، ج2، ص344.
- (18)- أحمد بن إدريس القرافي (ت: 684هـ)، الذخيرة، ت: محمد حجّي وسعيد أعراب ومحمد بوخبزة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، (1414هـ/1994م)، ج12، ص82. وعلي بن أحمد العدوي (ت: 1189هـ)، حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، ت: يوسف البقاعي، دار الفكر، بيروت، د ط، (1414هـ/1994م)، ج2، ص315. ومحمد بن يوسف المواق (ت: 897هـ)، التاج والإكليل لمختصر خليل، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، (1416هـ/1996م)، ج8، ص326. ومحمد بن أحمد الدسوقي (ت: 1230هـ)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر، بيروت، د ط، د ت، ج4، ص260.
- (19)- محمد بن إدريس الشافعي (ت: 204هـ)، الأم، دار المعرفة، ت: محمد النجار، بيروت، د ط، (1410هـ/1990م)، ج6، ص172. وإسماعيل بن يحيى المزني (ت: 264هـ)، مختصر المزني، ت: محمد النجار، دار المعرفة، بيروت، د ط، (1410هـ/1990م)، ج8، ص346. وعلي بن محمد الماوردي (ت: 450هـ)، الحاوي الكبير، ت: علي معوض وعادل عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، (1419هـ/1999م)، ج12، ص115. وعبد الملك بن عبد الله الجويني (ت: 478هـ)، نهاية المطلب في دراية المذهب، ت: عبد العظيم الذيب، دار المنهاج، جدة، الطبعة الأولى، (1428هـ/2007م)، ج16، ص153.
- (20)- إسحاق بن منصور المروزي (ت: 251هـ)، مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه، ت: مجموعة محققين، الجامعة الإسلامية، المدينة النبوية، الطبعة الأولى، (1425هـ/2002م)، ج7، ص6563. وعبد الله بن أحمد ابن قدامة (ت: 620هـ)، الكافي في فقه الإمام أحمد، ت: محمد فارس ومسعد السعدني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، (1414هـ/1994م)، ج4، ص108. وموسى بن أحمد الحجاوي (ت: 968هـ)، الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، دار المعرفة، بيروت، د ط، د ت، ج4، ص302. ومنصور بن يونس البهوتي (ت: 1051هـ)، كشاف القناع عن متن الإقناع، ت: محمد الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، د ط، (2009م)، ج6، ص176.
- (21)- المارغيناني، الهداية في شرح بداية المبتدي، (م س)، ج2، ص344.
- (22)- الجويني، نهاية المطلب في دراية المذهب، (م س)، ج16، ص153.
- (23)- الماوردي، الحاوي الكبير، (م س)، ج12، ص115.
- (24)- عبد الله بن أحمد ابن قدامة (ت: 620هـ)، المغني، مكتبة القاهرة، القاهرة، د ط، (1388هـ/1968م)، ج8، ص342. والماوردي، الحاوي الكبير، (م س)، ج12، ص115.

- (25) - ابن قدامة، المغني، ج8، ص343.
- (26) - رواه مسلم، كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنا، ج5، ص120، رقم: 1695.
- (27) - رواه مسلم، كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنا، ج5، ص120، رقم: 1696.
- (28) - رواه ابن ماجه، كتاب الديات، باب الحامل يجب عليها القود، ج2، ص899، رقم: 2694، وضعفه الألباني في إرواء الغليل رقم: 2225.
- (29) - محمد بن إبراهيم ابن المنذر (ت: 319هـ)، الإجماع، ت: فؤاد عبد المنعم، دار المسلم، الرياض، الطبعة الأولى، (1425هـ/2004م)، ص112.
- (30) - ابن قدامة، المغني، (م س)، ج8، ص343.
- (31) - عبد الرحمن بن إبراهيم المقدسي (ت: 624هـ)، العدة شرح العمدة، ت: أحمد بن علي، دار الحديث، القاهرة، د ط، (1424هـ/2003م)، ج1، ص535.
- (32) - محمد بن أحمد الشربيني (ت: 977هـ)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، (1415هـ/1994م)، ج5، ص280.
- (33) - الماوردي، الحاوي الكبير، (م س)، ج12، ص115.
- (34) - ابن قدامة، المغني، (م س)، ج8، ص343.
- (35) - البلدحي، الاختيار لتعليل المختار، (م س)، ج4، ص87. والمارغيناني، الهداية في شرح بداية المبتدي، (م س)، ج2، ص344، ومحمد بن محمد البابر تي (ت: 786هـ)، العناية شرح الهداية، دار الفكر، بيروت، د ط، د ت، ج5، ص246. وإبراهيم بن محمد الحلبي (ت: 956هـ)، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، ت: محمد المختار، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة لأولى، (1419هـ/1998م)، ج1، ص343.
- (36) - القرافي، الذخيرة، (م س)، ج12، ص82. والعدوي، حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، (م س)، ج2، ص315. والمواق، التاج والإكليل لمختصر خليل، (م س)، ج8، ص326. والذسوقي، حاشية الذسوقي على الشرح الكبير، (م س)، ج4، ص260.
- (37) - الشافعي، الأم، (م س)، ج6، ص23. والمزني، مختصر المزني، (م س)، ج8، ص346. والماوردي، الحاوي الكبير، (م س)، ج12، ص115. والجويني، نهاية المطلب في دراية المذهب، (م س)، ج16، ص153.
- (38) - ابن قدامة، المغني، (م س)، ج8، ص343. والمقدسي، العدة شرح العمدة، ج1، ص535. وإبراهيم بن محمد ابن مفلح (ت: 884هـ)، المبدع شرح المقنع، ت: محمد إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، (1418هـ/1997م)، ج7، ص231. ومنصور بن يونس البهوتي (ت: 1051هـ)، الزوض المربع شرح زاد المستقنع، ت: عبد القدوس محمد نذير، مؤسسة الرسالة، بيروت، د ط، د ت، ج1، ص638.
- (39) - مصطفى بن سعد السيوطي (ت: 1243هـ)، مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، المكتب الإسلامي، دمشق، الطبعة الثانية، (1415هـ/1994م)، ج6، ص49.
- (40) - الماوردي، الحاوي الكبير، (م س)، ج12، ص115.

- (41)- ابن قدامة، المغني، (م س)، ج 8، ص 343.
- (42)- ابن قدامة، الكافي، (م س)، ج 3، ص 273.
- (43)- المارغيناني، الهداية في شرح بداية المبتدي، (م س)، ج 2، ص 344.
- (44)- الجويني، نهاية المطلب في دراية المذهب، (م س)، ج 16، ص 153.
- (45)- سبق تخريجه.
- (46)- سبق تخريجه.
- (47)- المقدسي، العدة شرح العمدة، (م س)، ج 1، ص 535.
- (48)- يحيى بن سالم العمراني (ت: 558هـ)، البيان في مذهب الإمام الشافعي، ت: قاسم التوري، دار المنهاج، جدة، الطبعة الأولى، (1421هـ/2000م)، ج 1، ص 535.
- (49)- محمد بن أحمد السرخسي (ت: 483هـ)، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، د ط، (1414هـ/1993م)، ج 9، ص 73. والكاشاني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (م س)، ج 7، ص 59. ومحمد بن أحمد السمرقندي (ت: 540)، تحفة الفقهاء، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، (1414هـ/1994م)، ج 3، ص 143. والبارتي، العناية شرح الهداية، (م س)، ج 5، ص 245.
- (50)- مالك بن أنس، (ت: 179هـ)، المدونة، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، (1415هـ/1994م)، ج 4، ص 514. ويوسف بن عبد الله ابن عبد البر (ت: 463هـ)، الكافي في فقه أهل المدينة، ت: محمد ولد ماديك، الرياض، مكتبة الرياض الحديثة، الطبعة الثانية، (1400هـ/1980م)، ج 2، ص 1073. والقرافي، الذخيرة، (م س)، ج 12، ص 82. والعدوي، حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، (م س)، ج 2، ص 331.
- (51)- الماوردي، الحاوي الكبير، (م س)، ج 13، ص 419. وإبراهيم بن علي الشيرازي (ت: 476)، التنبيه في الفقه الشافعي، عالم الكتب، بيروت، د ط، د ت، ص 242. ومحي الدين بن شرف النووي (ت: 676)، المجموع شرح المهذب، دار الفكر، بيروت، د ط، د ت، ج 20، ص 42. وأحمد بن محمد الهيثمي (ت: 974هـ)، تحفة المحتاج في شرح المنهاج، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، د ط، (1457هـ/1983م)، ج 9، ص 118.
- (52)- ابن قدامة، المغني، (م س)، ج 9، ص 48. وعبد الرحمن بن محمد الجماعيلي (ت: 682هـ)، الشرح الكبير على متن المقنع، ت: محمد رشيد رضا، دار الكتاب العربي، د ط، د ت، ج 10، ص 134. والحجاوي، الإقناع، (م س)، ج 4، ص 247. والبهوتي، كشاف القناع عن متن الإقناع، (م س)، ج 5، ص 536.
- (53)- الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج 22، ص 112.
- (54)- محمد بن يوسف أبو حيان الأندلسي (ت: 745هـ)، البحر المحيط في التفسير، ت: صدقي جميل، دار الفكر، بيروت، د ط، (1420هـ)، ج 8، ص 413.
- (55)- رواه مسلم، كتاب الحدود، باب تأخير الحد عن النساء، ج 5، ص 125، رقم: 1705.
- (56)- رواه النسائي في السنن الكبرى، كتاب الزجم، باب الحفرة للمرأة إلى ثنودتها، ج 6، ص 431، رقم: 7158، وأصله عند مسلم كما تقدم.

- (57) - رواه أحمد، مسند جابر، ج 11، ص 607، وقال الحافظ ابن حجر: مرسل، بلوغ المرام، ص 350.
- (58) - رواه عبد الرزاق في مصنفه، ج 9، ص 453.
- (59) - ابن المنذر، الإجماع، (م س)، ص 72.
- (60) - ابن قدامة، المغني، (مس)، ج 9، ص 47.
- (61) - الجماعيلي، الشرح الكبير على متن المقنع، (م س)، ج 10، ص 131.
- (62) - السرخسي، المبسوط، (م س)، ج 9، ص 73. والكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (م س)، ج 7، ص 59. والسمرقندي، تحفة الفقهاء، (م س)، ج 3، ص 143. والبايرتي، العناية شرح الهداية، (م س)، ج 5، ص 245.
- (63) - الماوردي، الحاوي الكبير، (م س)، ج 13، ص 419. والشيرازي، التنبيه في الفقه الشافعي، (م س)، ص 242. والتووي، المجموع شرح المهذب، (م س)، ج 20، ص 42. والهيشمي، تحفة المحتاج في شرح المنهاج، (م س)، ج 9، ص 118.
- (64) - ابن قدامة، المغني، (م س)، ج 9، ص 48. والجماعيلي، الشرح الكبير على متن المقنع، (م س)، ج 10، ص 134. والحجاوي، الإقناع، (م س)، ج 4، ص 247. والبهوتي، كشاف القناع عن متن الإقناع، (م س)، ج 5، ص 536.
- (65) - ابن قدامة، المغني، (م س)، ج 9، ص 97. والجماعيلي، الشرح الكبير على متن المقنع، (م س)، ج 10، ص 134. ومحمد بن مفلح (ت: 763هـ)، الفروع، ت: عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، (1424هـ/2003م)، ج 10، ص 35. والحجاوي، الإقناع، (م س)، ج 4، ص 246.
- (66) - إسماعيل بن عمر بن كثير (ت: 774هـ)، تفسير القرآن العظيم، ت: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، (1419هـ)، ج 7، ص 66.
- (67) - رواه النسائي في السنن الكبرى، كتاب الحدود، باب الضّير من خلخته لا من مرض يصيب الحدّ، ج 4، ص 313. رقم: 7309، وصحّحه الألباني، صحيح سنن ابن ماجه، رقم: 2103.
- (68) - رواه البيهقي في السنن الكبرى، ج 8، ص 547، رقم: 17516.
- (69) - البهوتي، كشاف القناع عن متن الإقناع، (م س)، ج 5، ص 536.
- (70) - الجماعيلي، الشرح الكبير على متن المقنع، (م س)، ج 10، ص 132.
- (71) - المقدسي، العدة شرح العمدة، (م س)، ج 1، ص 589.



securities system representing the traditional economy and sukuk instruments representing the Islamic economy. The study also aims to highlight the most important financial instruments products that finance the real estate sector, derived from the well-known contracts by using reverse engineering, and we can call them named financial instruments and some of them were newly invented, such as housing certificates adopted by Turkey, and it was the first to issue sukuk instruments in that form according to Sharia controls, which reflects the spirit of Islamic financial engineering.

Among the most important results that have been reached is that the most important characteristic of Islamic financial engineering products is strategic planning related to reality in both their innovation and development and their use, such as the Turkish experience in housing certificates that started from a realistic problem "housing crisis". The researcher recommends the necessity of implementing Islamic products in Algeria, as is the case with the implementation of traditional products.

**Key Words:** financial engineering; mortgage-backed securities system; sukuk instruments; real estate sector.

## 1. مقدمة:

### 1.1. تمهيد.

تسعى جميع الأسواق المالية في العالم إلى تطوير منتجاتها بما يتناسب والتطور الحاصل والسريع في المجالات الموظفة في استخدامه، ولأن المجالات لا تقتصر على حيز معين، فهي بحاجة أيضا إلى أدوات معينة، ولكن ما تجدر الإشارة إليه أن المبالغة في التنوع والابتكار دون الرجوع أو الاعتماد على وقائع الأرض الحقيقية لا يغدو إلا أن يكون عبئا ماليا مسببا للأزمات لا يحتاج ذكره لأمثله أو تذكير، فالأمر الذي يجب أن يراعى من خلال ما سبق هو الاعتماد عند الابتكار على الأرقام والمعلومات الحقيقية التي تعكس الواقع. إضافة إلى اعتماد الضوابط الشرعية عند التكلم عن الإبداع والابتكار في الاقتصاد الإسلامي. وهذا لا يعني أن الشريعة الإسلامية تقيد حرية الابتكار في مجال المعاملات المالية الإسلامية؛ فالقاعدة: "الأصل في المعاملات الإباحة"، ويحظر ما ورد فيه نص فقط كمجانبة الربا والمتاجرة بالديون.

ويشهد هذا العصر سرعة وتطورا فائقا، ما يلزم الأمة الإسلامية بمواكبته دون الانسلاخ من شخصيتها. ويعتبر ما قامت به الحكومة التركية إبداعا حقيقيا عند إصدارها لشهادات الإسكان، والتي سأذكر ملامحها داخل الورقة البحثية. ورغم أن الصيرفة الإسلامية بصفة عامة ضعيفة في الجمهورية التركية، إلا أن ذلك لم يمنعها من ابتكار حلول واقعية تحسب لها؛ بانتهاج مبدأ التدرج من غير تسرع في الانفتاح دون دراسة، حتى لا تقع في المخاطر الشرعية التي عانت منها كمثال؛ السوق الماليزية، أو من التعثرات الاقتصادية حتى؛ كتعثر صكوك شركة نخيل الإماراتية.

### 2.1. إشكالية الدراسة.

بحسب ما مضى بيانه في التمهيد تظهر إشكالية ورقتنا والتي تدور حول: ما سبل تطوير منتجات الهندسة المالية الإسلامية، ومدى محاكاتها للمنتجات التقليدية في تمويل القطاع العقاري؟

### 3.1. فرضيات الدراسة.

لملحة لمشكلات البحث المتناثرة، سنعمد جملة من الفرضيات أولاً كمرتكز للانطلاق وتحديدًا لمعالم البحث الكبرى، وثانياً لاختبار تلك الفرضيات صدقاً أو نفياً. واعتماداً على ذلك نقدم فرضيتين وهما:

(أ) تركز الهندسة المالية التقليدية في تمويلات القطاع العقاري على مبدأ الفائدة، وهو ما يجعلها تتضاد مع مبادئ الهندسة المالية الإسلامية.

(ب) حتى تنجح تجارب الهندسة المالية الإسلامية لابد لها من منهج ابتكاري، يجنبها المخاطر الشرعية والتبعية للاقتصاد التقليدي في منهج المحاكاة.

### 4.1. منهج البحث.

تماشياً مع طبيعة وصفة الموضوع اتبعت المنهج الوصفي التحليلي؛ وذلك بوصف جزئيات الموضوع مع التركيز على أهم صيغ الهندسة التقليدية، وهو نظام الأوراق المالية المدعم بالرهونات العقارية، والمستخدم في تمويل القطاع العقاري، وبين أهم صيغ الهندسة المالية الإسلامية في تمويل القطاع العقاري، وهما صيغتا صكوك الإجارة والمشاركة، مع تحليل الصيغتين من الناحية الفقهية والجدوى الاقتصادية، مع شهادات الإسكان.

إضافة إلى توظيف المنهج المقارن، والذي يعد ضرورة لقياس الفارق بين الصكوك الإسلامية الموجهة لتمويل السكن وسندات الرهون العقارية، والتي هي أيضاً تعتبر أداة مالية موجهة للقطاع نفسه، باستخدام نظام يعرف بنظام الأوراق المالية المدعم برهونات عقارية.

### 5.1. أهداف البحث.

يسعى هذا البحث إلى تحقيق جملة من الأهداف وهي:

- \* التعريف بمنتجات الهندسة المالية الإسلامية وأهم المناهج المستخدمة في تطويرها.
- \* بيان مدى فاعلية التمويل باستخدام منتجات الهندسة المالية الإسلامية .
- \* مقارنة أثر المنتجين التقليدي والمنبثق عن خلفية إسلامية في جدواهما الاقتصادية.
- \* التركيز على أهمية الابتكار في مناهج تطوير الهندسة المالية الإسلامية إبرازاً لخصائصها.



## 2. مفهوم الهندسة المالية الإسلامية.

يعتبر تنوع المحفظة المالية بالأدوات الأكثر قوة ضرورة ملحة لتنشيط السوق المالي، دون إغفال ربطه بالشرعية تجنباً للمخاطر المختلفة.

وفيما يأتي تعريف بآليات التنوع ومناهجها.

### 1.2 تعريف الهندسة المالية الإسلامية:

من وجهة التعريف اللغوي لمفردات المصطلح (الهندسة المالية الإسلامية): هو اسم مركب من ثلاث كلمات:

الهندسة: وهي التصميم والإنشاء على أسس علمية<sup>1</sup>، وقديماً كان يسمى بها من يُقَدِّر مكان الحُفْرِ المُناسِبِ للَقَنَوَاتِ المائية<sup>2</sup>.

المالية: هي ما ينسب إلى المال ويتعلق به<sup>3</sup>.

ولا حاجة لتعريف كلمة "الإسلامية"، فهي من المشهور بالعلم، وبذلك يكون تعريف الهندسة المالية الإسلامية من الناحية اللغوية هو: التصميم والإنشاء بالأسس العلمية لكل ما يتعلق بالمال، وفق ضوابط الشريعة الإسلامية.

أما في اصطلاح مفكري الاقتصاد الإسلامي فإن الهندسة المالية الإسلامية: هي مجموعة الأنشطة التي تتضمن عمليات التصميم والتطوير والتنفيذ لكل من الأدوات والعمليات المالية المبتكرة، بالإضافة إلى صياغة حلول إبداعية لمشاكل التمويل وفق إطار ضوابط الشريعة الإسلامية<sup>4</sup>.

وبذلك لا يختلف التعريفان اللغوي والاصطلاحي في تحديد المعنى لمصطلح الهندسة المالية الإسلامية.

### 2.2 لمحة تاريخية عن تطور مفهوم الهندسة المالية.

يرجع تاريخ ظهور الهندسة المالية الإسلامية وبالتحديد الصكوك الإسلامية والتصكيك إلى سنة 1986م، عندما عقد مجمع الفقه الإسلامي الدولي جلسة للتأكيد على الأهمية الفقهية للموضوع، وتكليف باحثين متخصصين لدراسته في شهر أكتوبر من السنة نفسها<sup>5</sup>.

والحقيقة أن الحلول المبتكرة للمشاكل المالية من حيث الواقع عُرفت منذ بدء التشريع، وهو ما تعززه قاعدة "الأصل في المعاملات الحل" فلم يحجر الشارع الكريم على الابتكار في المخارج للصناعة المالية بل على العكس تماماً<sup>6</sup>، حيث توجد بعض الإشارات - وإن قلت - إلى استخدام الصناعة المالية منذ أوائل

التاريخ الإسلامي؛ فقد كانت الرواتب والأرزاق على سبيل المثال تدفع بالصكوك. يقول يعقوبي: "إن عمر ابن الخطاب كان أول من صك، وختم أسفل الصكوك"، وتكثر الإشارات بعد ذلك خاصة في القرن الرابع الهجري، فقد كان الصك يستعمل في الدوائر الحكومية لدفع رواتب الجيش بصورة خاصة<sup>7</sup>.

### 3.2 التصكيك كآلية لخلق منتجات الهندسة المالية الإسلامية.

سمي التصكيك بذلك تمييزاً له عن التسديد والتوريق المعتمدين على السندات والأوراق المالية التقليدية على الترتيب.

اصطلح الفقهاء على تسمية عمليات التوريق في الإطار الإسلامي بعمليات التصكيك، وذلك لسببين هما<sup>8</sup>:

1. كلمة تصكيك مشتقة من كلمة صكوك، وهي تمثل البديل الإسلامي لكلمة سندات، وهي تعني ضمناً التعامل بأداة مالية قائمة على المدائنة والفائدة المحرمة.

2. كلمة التوريق في الفكر المالي التقليدي قائمة بصفة أساسية على مكون الديون، وهو ما ينهى عنه الشرع في التبادل تفاضلاً.

تأسيساً على ما سبق يمكن تعريف التصكيك على النحو التالي:

"التصكيك عبارة عن عملية تحويل الأصول المقبولة شرعاً إلى صكوك مالية مفصولة الذمة المالية عن الجهة المنشئة لها، وقابلة للتداول في سوق مالية شريطة أن يكون محلها غالبه أعياناً، وذات آجال محددة بعائد غير محدد أو محدد، ولكن ليس خالياً من المخاطر"

تشتمل عملية إصدار الصكوك على خطوات أولية يطلق عليها تنظيم الإصدار، وتتلخص فيما يأتي<sup>9</sup>:

✓ إعداد التصور والهيكل التنظيمي الذي يمثل آلية الاستثمار بواسطة الصكوك، ودراسة المسائل القانونية، والإجرائية، والتنظيمية، ودراسة الجدوى، وتضمين ذلك كله في نشرة الإصدار.

✓ تمثيل حَمَلة الصكوك وذلك من خلال تأسيس شركة ذات غرض خاص.

✓ طرح الصكوك للاكتتاب بهدف جمع الأموال التي ستمول بها الموجودات الممثلة بالصكوك.

✓ تسويق الصكوك.

✓ التعهّد بتغطية الاكتتاب، بإيجاد جهة تلتزم بتغطية الجزء غير المكتتب فيه.

## 4.2 تطور إنتاج منتجات الهندسة المالية الإسلامية.

على الرغم من أهمية المنتجات المالية الإسلامية، ووظيفتها الأساسية في توجيه دفعة الاقتصاد إلى الوجهة الإسلامية، إلا أن مقدار الاهتمام بدراساتها والعناية بتطويرها وتحقيق أهدافها لا يتناسب مطلقاً مع تلك الأهمية. فمن حيث الأرقام نجد أن المقدار المخصص للبحث والتطوير للمنتجات الإسلامية لدى المؤسسات المالية يكاد يكون معدوماً مقارنةً بربحية هذه المؤسسات وأدائها المالي<sup>10</sup>.

والظاهر أن الصيرفة الإسلامية بصفة عامة تعيش اليوم عصرها الذهبي؛ حيث تستقطب اهتمام كبريات مؤسسات الاستشارات المالية، ومكاتب المحاماة، ومؤسسات الأبحاث والنشر لإصدار تقارير دورية تتابع تطورات هذه الصناعة؛ فمن تقرير مكيثياندكومباني للتنافسية الخاص بالصيرفة الإسلامية، إلى تقارير موديز وستاندر داند بورز و هما من أشهر مؤسسات التصنيف الائتماني؛ فتقارير مؤسسة بلومبرج والفاينانشال تايمز. والسبب في ذلك هو ما تتمتع به هذه الصناعة من حيوية ونشاط هذه الأيام.<sup>11</sup>

### 3. مناهج تطوير الهندسة المالية الإسلامية.

نظراً لجدة ظهور أدوات الهندسة المالية الإسلامية وحادثة نشأتها؛ فإنها اعتمدت في العموم الأغلب على محاكاة الهندسة التقليدية في الأدوات، لكن ذلك لم يمنع أبداً إبداعات هندسية في المال، بفضل الثراء المعرفي الذي خلفه سلفنا من علماء الأمة، وكذا مجمل الجهود والاجتهادات المعاصرة المقدمة من قبل الباحثين والمختصين في هندسة المال وفق ضوابط الشريعة.

### 1.3 الهندسة المالية العكسية:

من أبرز مزايا هذه الطريقة السهولة، والسرعة في تطوير المنتجات؛ فهي لا تتطلب الكثير من الجهد والتطوير، بل مجرد متابعة المنتجات الرائجة في السوق وتقليدها<sup>12</sup>. كما أن تجربة تلك المنتجات من شأنها أن تخفف أعباء الدراسة والتسويق لتلك المنتجات، وهي بهذا تكون مجرد محاكاة وتقليد للمنتجات المالية التقليدية.

ولهذه الطريقة سلبيات نجملها في النقاط الآتية<sup>13</sup>:

- تصبح الضوابط الشرعية مجرد قيود شكلية لا حقيقة تحتها، ولا قيمة اقتصادية من ورائها. وهذا ما يضعف فناعة العملاء بالمنتجات الإسلامية، ويجعل التمويل الإسلامي محل شك وريبة، بل وتصبح تلك الضوابط عبئاً وعائقاً أمام المؤسسات المالية، إذ هي لا تحقق أي قيمة مضافة، بل مجرد تكلفة إضافية. ومن الطبيعي في هذه الحالة أن تحمل المؤسسات المالية هذه التكلفة على العميل، لتكون المنتجات الإسلامية المقلدة في النهاية أكثر كلفة من المنتجات التقليدية مع أنها تحقق في النهاية النتيجة نفسها.

- تناسب المنتجات التقليدية الصناعة التقليدية، وتحاول معالجة مشكلاتها. ومحاكاة هذه المنتجات تستلزم التعرض للمشكلات نفسها، وهذا بدوره يستلزم محاكاة المزيد من المنتجات التقليدية بحيث تصبح الصناعة المالية الإسلامية في النهاية تعاني من المشكلات نفسها، ومن الأزمات التي تعاني منها الصناعة المالية التقليدية.

- أي منتج لصناعة الهندسة المالية التقليدية هو جزء من منظومة متكاملة من الأدوات والمنتجات القائمة على فلسفة ورؤية محددة. فمحاولة تقليد جوهر هذه المنظومة وعناصرها هو ما يجعل الصناعة المالية الإسلامية مهددة بأن تفقد شخصيتها وتصبح تابعة بالجملة للصناعة التقليدية، وبذلك فإن كل المشكلات التي تعاني منها الصناعة التقليدية ستنتقل بدورها إلى الصناعة المالية الإسلامية. فبدلاً من أن يكون التمويل الإسلامي هو الحل للمشكلات الاقتصادية التي يعاني منها العالم اليوم، تصبح للأسف مجرد صدى وانعكاس لتلك المشكلات.

### 2.3. الهندسة المالية الابتكارية:

وهو موضوع الهندسة المالية من حيث البحث والدراسة والابتكار والتنفيذ والمتابعة، سواء لإيجاد منتجات جديدة، أدوات مالية جديدة، آليات وصيغ مالية وتمويلية جديدة، أو إعادة تطوير ما هو مطبق في السوق لكي يتناسب والتغيرات الدائمة في عالم الأسواق المالية. وهذا المنهج لا يأتي من فراغ أو يطبق بمجرد التمني؛ بل يحتاج إلى إرادة حقيقية مستندة إلى شروط عديدة ومتراصة، لعل أبرزها ما يأتي:

(أ) كفاءة العنصر البشري من حيث التكوين والتدريب.

(ب) إيجاد بيئة متطورة تخدم مجال البحث والتطوير.

(ج) دراسة الأسواق العالمية، واستقراء المستقبل من حاجة المنتجات والأدوات المالية الجديدة.

(د) دراسة مستمرة لاحتياجات العملاء، والعمل على تطوير الأساليب التقنية والفنية اللازمة لها.

وهنا لا بد من ذكر أمر مهم بأن الشريعة الإسلامية -والتي تعمل وفق منهج عام- قد وجهت دعوة للمسلمين إلى الابتكار، وحثهم بأن تصب جهودهم في مصلحة المجتمع وتحقيق مقاصد الشريعة الإسلامية، ويتجلى ذلك في توجيهات القرآن الكريم حيث دعانا المولى عز وجل للعمل دون تحديد نوعه وجوهره وغايته وسبله، قال تعالى ﴿ وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالَمِ الْعَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ [التوبة: 105] والدعوة هنا متجددة، وليست ثابتة بزمن أو مكان معين، مع الأخذ بعين الاعتبار التغيرات التي تطرأ في كل زمان، والتي يجب أن يقابلها عمل من المسلمين لكي نجاري مستجدات العالم الذي نعيش فيه، ونملك زمام الأمور.<sup>14</sup>

وإن من صور الإبداع في المنتجات المالية الإسلامية ما تستعمله الحكومة التركية في الإسكان، وهي "شهادات الإسكان"، وهو ما سنتناوله في الجزء الثاني من هذه المقالة.

#### 4. الهندسة المالية التقليدية.

تنوع صيغ منتجات الهندسة المالية، وتختص بحسب المجال الموظفة في استخدامه، ومن تلك المجالات: القطاع العقاري؛ حيث تتمايز أساليب التمويل للقطاع نفسه في استخدام منتجات مختلفة في الهيكل والمقصد على حد سواء، ففي ساحة الهندسة المالية التقليدية يبرز نظام الأوراق المالية المدعوم برهونات عقارية كأشهر أسلوب لتمويل القطاع العقاري، ولعل ما زاد شهرته أزمة هذا النظام في صيف عام 2008.

#### 1.4 تعريف نظام الأوراق المالية المدعوم برهونات عقارية كأبرز تصميمات الهندسة المالية التقليدية:

لقد بدأت بوادر هذا النظام بداية بإنشاء شركة إعادة التمويل الرهني سنة 1977 كوسيط يتطلبه نظام الأوراق المالية المدعوم برهونات عقارية، ويعرّف هذا النظام بأنه: تلك الأوراق المالية التي يتم إصدارها في السوق المالية، بعد القيام بوضع جميع القروض العقارية التي تم منحها، والتي لها صفات مشتركة في مجمع "pool"، ثم يتم بيع هذا المجمع، مدعماً برهونات عقارية بسعر فائدة موحد في السوق الثانوية.

ومن المتعارف عليه أن المرهونات العقارية التي تدعم هذا النوع من الأوراق المالية تكون لها الخصائص نفسها من حيث أسعار الفائدة المستحقة، الأقساط الشهرية، المدة الزمنية المخصصة لاستهلاك القرض... الخ. بحيث يمكن اعتبار المجمع وكأنه قرض عقاري منفرد (أحادي)؛ فالبنك الذي أسندت له هذه العملية لإدارة هذا النوع من القروض العقارية تكون مهمته الأساسية هي جمع المستحقات الشهرية التي تتمثل في مبلغ الفوائد، الأقساط الخاصة برأس المال أو المبلغ المقترض، وتحويل هذه المستحقات فوراً إلى صاحب الأوراق المالية العقارية، وذلك بعد استقطاع عمولة الإدارة، بوليصة التأمين، وكل الأعباء الأخرى المتفق عليها في عقد الإدارة<sup>15</sup>.

#### 2.4 سلبات نظام الأوراق المالية المدعوم برهونات عقارية:

إن أول ما يتبادر إلى الذهن عند سماع مصطلح الأوراق المالية المدعوم برهونات عقارية هو أزمة الرهونات العقارية لصيف 2008 في الولايات المتحدة الأمريكية، وبالتأكيد فإن أسباب أزمة الإسكان الأمريكية لا يمكن حصر أسبابها جميعاً؛ فقد تراكت وتعددت إلى درجة أصبح لها جعل دوي مرعب. وسنحاول هنا الاقتصار على أهم السلبات المتعلقة مباشرة بنظام الأوراق المالية المدعوم برهونات عقارية المتسبب في الأزمة:

✓ تشجيع الحكومة لقطاع الإقراض العقاري؛ ما أدى إلى تسهيل عملية الإقراض العقاري على ذلك النمط من جانب البنوك وزيادة عدد هذه الأخيرة، وبيع شركات الإقراض العقاري للديون، ثم رهنها للحصول على قروض جديدة<sup>16</sup>.

✓ عدم كفاية التنظيم المالي، وارتباك الميزانيات العمومية مع التراكم المفرط في ديون المؤسسات المالية وقطاع الأسر والحكومات<sup>17</sup>.

✓ ارتفاع مخاطرة التسديد المسبق المرتب وغير المرتب، ويكون الأول ناتجا عن تقلبات معدلات الفائدة في السوق، والتي عادة ما تكون غير مرضية بالنسبة للمستثمر؛ بينما تعتبر هذه المخاطرة بالنسبة لعدم القدرة على الدفع كنتيجة لتدهور الظروف الاقتصادية كالكساد وغيره. أما بالنسبة للمخاطرة الثانية غير المرتبة والمتعلقة بالدفع المسبق فعادة ما تكون نتيجة للتغيرات التي تطرأ على سرعة التسديدات المسبقة، والتي ليست لها علاقة بالتقلبات في معدلات الفائدة للقروض العقارية في السوق<sup>18</sup>.

✓ استخدام التمويل قصير الأجل لتمويل الرهونات العقارية، التي كانت تصدرها الهيئات المنشئة للرهونات العقارية برؤوس أموال دون المستوى المطلوب. ما اضطرها إلى الخروج من السوق بعد عجزها عن بيع السندات المالية المدعومة برهوناتها العقارية<sup>19</sup>.

إن تلك الأسباب أدت إلى الأزمة بصورة جزئية، ولا يمكن أن تكون أي دولة تستخدم هذا النظام بمنأى عنها، لذلك لابد من اتخاذ تدابير صارمة جدا، وإرساء مؤسسات قادرة على التعامل بكفاءة عالية مع تلك الأوراق؛ من مؤسسات التنقيط، والشفافية للأوراق المالية العقارية.

##### 5. منتجات الهندسة المالية الإسلامية الممولة للقطاع العقاري.

عند الحديث عن المنتجات المتمخضة عن الهندسة المالية الإسلامية، فإن أغلب المهتمين بمجال التمويل العقاري باستخدام الصيغ الإسلامية يبرزون ثلاثة سبل رئيسية لتمويل القطاع العقاري باستخدام منتجات الهندسة المالية الإسلامية وهي؛ صكوك الإجارة، صكوك المشاركة، شهادات الإسكان.

##### 1.5. صكوك الإجارة الإسلامية.

صكوك الإجارة هي: "وثائق ذات قيمة متساوية عند إصدارها، ولا تقبل التجزئة، ويمكن تداولها بالطرق التجارية، تمثل حصصا شائعة في ملكية أعيان مؤجرة، أو ملكية منافع أو خدمات من عين معينة أو موصوفة في الذمة"<sup>20</sup>.

ولأن صكوك الإجارة هي الأهم من بين باقي الصكوك الإسلامية الأخرى؛ فإن عناصر أهميتها يصعب حصرها، لكن بالإجمال يمكن القول بأن أبرز نقاط أهميتها تكمن فيما يأتي:

(أ) مناسبتها لتمويل الأصول الثابتة، حيث يستفاد من منفعتها مقابل مبلغ الإيجار دون تحمل نفقات

الصيانة ومخاطر الملكية من هبوط في الأسعار وما إلى ذلك<sup>21</sup>.

(ب) مساعدة الدولة في تغطية عجز ميزانياتها، من خلال طرحها لتلبي احتياجاتها في تمويل مشاريعها التنموية، وذلك لما تتمتع به من استقرار نسبي من حيث الأصول المؤجرة، والأجرة المتحققة، فإذا أصدرتها الدولة تتمتع بالإضافة إلى ما سبق بثقة عالية لدى المتعاملين معها، لذلك تصلح أن تكون بديلا جيدا لسندات الخزينة في السياسة النقدية للبنك المركزي من خلال ما يسمى بعمليات السوق المفتوحة التقليدية<sup>22</sup>.

(ج) القدرة على تجميع وتعبئة المدخرات من مختلف الفئات، وذلك لتنوع الآجال، وتنوع الفئات من حيث القيمة المالية، وتنوع الأغراض أيضا، إضافة إلى سيولتها المستمدة من إمكانية تداولها في السوق الثانوية، كما تتمتع بعدم تعرضها لمخاطر سعر الفائدة؛ لأنها لا تتعامل به أصلا، مع عدم التعرض لمخاطر التضخم، بل تتأثر به إيجابيا، لأن هذه الصكوك تمثل أصولا حقيقية في شكل أعيان وخدمات ترتفع أسعارها بارتفاع المستوى العام للأسعار؛ مما يؤدي إلى ارتفاع عائدات الصكوك الممثلة لتلك الأصول (أعيان وخدمات)<sup>23</sup>.

(د) تمويل المشروعات الصماء ذات النفع العام، التي لا ترغب الحكومة في إقامتها على أساس الربح لمصلحة تراها عامة، وفي هذه الحالة تكون الحكومة هي المستأجر من أصحاب الصكوك الذين يكونون هم المالكين لهذه الأعيان المؤجرة للدولة، ثم تقوم الحكومة بصفقتها مستأجرا بإتاحة المشروع للنفع العام<sup>24</sup>.

## 2.5. صكوك المشاركة:

بحسب هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية فإن صكوك المشاركة "هي وثائق متساوية القيمة، يتم إصدارها لاستخدام حصيلتها في إنشاء مشروع، أو تطوير مشروع قائم، أو تمويل نشاط على أساس عقد من عقود المشاركة، ويصبح المشروع أو موجودات النشاط ملكا لحملة الصكوك في حدود حصصهم، وتدار صكوك المشاركة على أساس الشركة أو على أساس المضاربة أو على أساس الوكالة بالاستثمار"<sup>25</sup>.

كباقي صيغ الصكوك الإسلامية المشهورة والمعروفة، لا يمكن أبدا حصر مميزاتها في نقاط محددة، بل سنحاول الإجمال لإبراز أهم نقاط القوة في هذه الصيغة:

(أ) يمتاز الاقتصاد الإسلامي عن الاقتصاد الوضعي بأنه اقتصاد مشاركة، يختلط فيه الجهد والعمل مع رأس المال في عملية الاستثمار والتشغيل وتوليد الدخول، وهذا المبدأ هو أهم ما يميز العمل المصرفي الإسلامي<sup>26</sup>.

(ب) إبعاد شبهة الربا عن مجال الاستثمار، لتحقيق هدفنا رئيسياً للاستثمار الإسلامي، ألا وهو مراعاة أحكام الشريعة الإسلامية في المعاملات، إلى جانب ما تحققه من مصلحة الأفراد، ومن عدل بينهم، فالشريك في الفوز وعدمه على السواء، إن رزق الله ربحاً بينهما وإن منعه استويا في الحرمان، وهذا غاية في العدل.<sup>27</sup>

(ج) تنمية المال تتم بجهد يبذله الشخص بمفرده، وقد لا يمكن للفرد أن يعمل بنفسه، أو قد لا يكفي ماله لتمويل مشروع يريده، وقد يكون للفرد جهد وقدرات ولا مال له، أو له مال ولا قدرة له على العمل، ثم إن المشاريع الضخمة المعاصرة تتطلب تضافر الجهود وتجميع الأموال لتكوين رؤوس أموال يمكنها الوفاء بمتطلبات المصانع الحديثة وشبهها، ومن هنا برز دور المصرف في تمويل المشروعات؛ لأنه الأكفأ ماليا بسبب ما يتمتع به من امتياز الوصول إلى أموال المودعين. وقد جاءت الشريعة بالأحكام الفقهية الكفيلة بتنظيم اجتماع الأموال، وتقدير الجهود، أو اجتماع الأموال والجهود معا من خلال عقود المشاركات المختلفة.<sup>28</sup>

(د) تأهيل الكفاءات الإدارية التي تستطيع إقامة المشروعات وإدارتها، إضافة إلى كون صكوك المشاركة ملائمة لتمويل السلع والتكنولوجيات الجديدة.<sup>29</sup>

(هـ) التوظيف العالي للموارد بأجمعها والطاقات التمويلية في المصرف بآجالها الثلاثة - المتوسط والقصير والطويل-، على عكس الصيغ التمويلية الأخرى القائمة على المديونية، والتي تركز على التمويلات قصيرة الأجل لضمان تسيلها، وهذا يعني أن صيغة المشاركة تتيح للمصرف تأمين فرص توظيف لجميع موارده وطاقاته؛ مما يؤدي إلى زيادة عائداته.<sup>30</sup>

### 3.5. شهادات الإسكان.

هذه الصيغة تعتبر من الصيغ الحديثة التي تعكس جمال وروعة الإبداع في الهندسة المالية الإسلامية، وحاليا تنفرد بسبق استخدامها الجمهورية التركية، وقد حققت نجاحا في تمويل القطاع العقاري بصورة حسنة.

ولا يزال هيكل شهادات الإسكان خاضعا للتعدلات منذ البدء به، وذلك بفضل نجاحه المعترف، لجعله أفضل وأكثر فاعلية في السوق المالية، ويعتبر هيكل شهادات الإسكان مستجدا يختلف عن هيكل العقود المعروفة.

ويخضع إصدار وتداول واستحقاق شهادات الإسكان إلى قانون الشهادات العقارية، والذي تم تعديله في شهر جويلية 2020، ويتكون القانون من 20 مادة تبين ملامح شهادات الإسكان وشروط إصدارها وآجال استحقاقها.



وسوف نحاول إجمال أهم الملامح الأساسية لشهادات الإسكان في النقاط الآتية<sup>31</sup>:

(أ) تمثل شهادات الإسكان أجزاء معينة من مشروع عقاري أو وحدات مستقلة تمثل منطقة معينة. فحامل الشهادة لا يعرف بالتحديد الشقة التي سيمتلکها، كل ما يعرفه هو أنه سيحصل على شقة في منطقة معينة فقط بأدنى الأثمان.

(ب) يمكن إصدار شهادات الإسكان لإحدى الشركات المساهمة المؤسسة لهذا الغرض أو بالاشتراك مع شريك واحد على الأقل، ويخضع للسيطرة الإدارية وفقا للوائح ذات الصلة الصادرة عن مجلس إدارة سوق رأس المال.

(ج) يشترط في الشركة المصدرة للشهادات الشروط الآتية:

أ. يجب أن يكون حجم المبيعات في الشهادات المكتتب عليها بنصف حجم المشروع.

ب. ينبغي أن ينتهي المشروع في ظرف خمس سنوات من تاريخ تقديم الطلب، وفقا للمواصفات الفنية في العقد.

ج. يجب أن تكون ملكية الأرض المخصصة لتنفيذ المشروع لصالح المصدر.

(د) تقوم إدارة وزارة الإسكان والتنمية (توكي) عن طريق بنكها بإنشاء شركة مساهمة وشركات تابعة لها لتحديد المقاطعة التي سيتم تنفيذ المشاريع العقارية على أراضيها؛ لأجل التمويل بشهادات الإسكان من قبل المقاول الراعي للمشروع.

(هـ) المستثمرون الذين يمتلكون عدد شهادات كاف بإمكانهم تملك شقة، والذين لا يملكون العدد الكافي من الشهادات يمكنهم احتسابها كدفعة أولية، وإكمال القسط المتبقي من سعر المسكن نقدا.

#### 6. تحليل وتفسير النتائج:

من حيث الأصل العام فإن فكرة الصكوك الإسلامية لا تختلف عن فكرة سندات الرهون العقارية، بل قد تكون الأولى متمخضة عن بنات أفكار الثانية للإحلال محلها؛ فمقصد الورقتين هو التداول في السوق المالية، ورغم التشابه في المقصد العام فهناك الكثير من الاختلافات الجوهرية بين المنتجين وأثرهما على القطاع الموجه إليه أوجه التمويل، لعل أبرزها ما سنوجزه في النقاط الآتية:

(أ) المشروعية؛ وهو العامل الأهم في الدول الإسلامية التي يدين أغلب سكانها الإسلام، فهيكّل سندات الرهون العقارية يخضع لنظام الفائدة المحرم بنص القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾<sup>32</sup>، وهو ما يؤثر على فعالية هذا النظام في عدم قبوله لدى أكثر الشعوب المسلمة أخذا وعطاء.

(ب) الواقعية؛ يتضح هذا العنصر بصورة جلية عند بيان المقصد من المنتجين، فعلى الرغم من أن المنتجين المقصد الأساسي منهما هو الربحية، إلا أن ما يميز المنتج الإسلامي المتمثل في الصكوك عن غيره من السندات هو اعتماد الصكوك الإسلامية على الأصول الحقيقية، بينما تركز السندات على معدلات الربح الوهمية المتضخمة عبر الزمن دون أن يقابل ذلك أي نمو حقيقي في تلك الأصول.

(ج) التنوع؛ على عكس المنتجات التقليدية لتمويل العقار، فالمنتجات الإسلامية تتنوع من صكوك الإجارة والمشاركة وشهادات الإسكان وغيرها مما لم نتطرق إليه، بينما تتنوع المنتجات التقليدية في الدائرة نفسها من سندات الرهون العقارية مع بعض التغييرات الهيكلية الخفيفة على السندات.

(د) المرونة والملاءمة؛ لا يقل هذا العنصر عن سابقه من ناحية الأهمية والتأثير على التنمية، فكما هو معلوم بأن القطاع العقاري في حد ذاته متعدد ومتنوع، فعلى سبيل المثال؛ تصلح صكوك الإجارة للذين لا يرغبون بالمخاطرة ويفضلون عائدا ثابتا مع الحفاظ على الملكية للأصل، وتصلح صكوك المشاركة للبنى التحتية من خلال المشاركة المتناقصة للحفاظ على السيادة، واستخدام شهادات الإسكان لبناء السكنات المزمع بيعها تقسيطا... الخ.

هذه أبرز النقاط التي يتجلى فيها الاختلاف من حيث التأثير بين المنتجين للهندسة المالية الإسلامية والتقليدية.

## 7. خاتمة.

تعتبر الهندسة المالية ثورة القرن مئة خلال السرعة التي تسير بها، وتوظف بها الأموال، في الوقت نفسه يمكن تشبيهها بالوحش في القفص إذا أطلق له العنان جاء على الأخضر واليابس، هذا للأسف ما وقعت فيه الهندسة المالية التقليدية بأدواتها المختلفة من تسريع الحياة الاقتصادية والمالية، وتنشيط السوق المالية وإثرائها دون أن تلبث طويلا لتفسد كل شيء. ويبقى هذا هو التحدي الأبرز الموجه إلى الهندسة المالية الإسلامية ومدى إمكانية بقائها على ضوابطها وتجنب مخاطرها الشرعية.

وقد خلصنا في نهاية هذه المقالة إلى عدة نتائج نوجزها في النقاط الآتية كاستنتاجات واقتراحات:

- (أ) تاريخ الحضارة الإسلامية مليء بالإنجازات والابتكارات في تخصصات متعددة تحتاج إلى التطوير والعصرنة من قبل باحثين متخصصين، لاسيما في المجال المالي والاقتصادي كهيكل الصكوك المختلفة.
- (ب) إذا لم تضبط الأدوات المالية بقواعد ومبادئ، وتخضع إلى المراقبة الدائمة، فإن ذلك ولا شك سيكون مجرد عبث مالي لا طائل منه إلا النشاط الوهمي على حساب النشاط الحقيقي.
- (ج) تقليد منتجات الهندسة التقليدية وإعادة ضبطها لتكون إسلامية، لا يخلو من عنصر المخاطرة؛ فاستيراد الهيكل يورد معه آثاره بصفة آلية. فالاستفادة من السهولة والتجربة السابقة للمنتج له تكلفة تبعية

وهي تجربة الأزمة.

(د) تحتاج منتجات الهندسة المالية الإسلامية إلى تخطيط استراتيجي مرتبط بالواقع، سواء في مجال ابتكارها وتطويرها، أو في مجال استعمالها، كالتجربة التركية في شهادات الإسكان التي بدأت من مشكلة واقعية "أزمة السكن" وإيجاد مبتكر واقعي؛ فعال واقتصادي "شهادات الإسكان" لتكفل ثمار المشروع بعد تجربتها بالنجاح.

(هـ) تحتاج منتجات الهندسة المالية الإسلامية إلى التكامل الوظيفي فيما بينها لضمان النجاح لأفضل المنتجات بأقل التكاليف.

أخيراً وليس آخراً، يبقى جهد هذه الورقة البحثية جهداً بشرياً منقوص الكمال، حاولنا فيه إبراز أهم المعالم الأساسية للهندسة المالية الإسلامية وطرق تطويرها. وقد ذيلنا البحث بمنتج نموذجي ممثلاً عن أدوات الهندسة المالية الإسلامية وهو "شهادات الإسكان" الذي يعكس الإبداع الإسلامي في منتجاته ويحقق نهضته انطلاقاً من مبادئه وواقعه.

#### 8. قائمة المراجع:

- <sup>1</sup> أحمد مختار عمر، 2008، معجم اللغة العربية المعاصر، مصر، دار عالم الكتب، ص 2370.
- <sup>2</sup> الحسن بن محمد بن الحسن الصغاني، 1987، العباب الزاخر، العراق، دار الحرية للطباعة، ص 503.
- <sup>3</sup> جبران مسعود، 1992، معجم الرائد، لبنان، دار العلم للملايين، ص 845.
- <sup>4</sup> لعلو بخاري ووليد عايب، 23-24 فيفري 2011، آليات الهندسة المالية كأداة لإدارة مخاطر الصكوك الإسلامية، الاقتصاد الإسلامي الواقع ورهانات المستقبل، جامعة غرداية، الجزائر، ص 03.
- <sup>5</sup> المجلس العام للبنوك و المؤسسات المالية الإسلامية، مركز الرصد و التواصل المالي الإسلامي، منشور بعنوان "التاريخ الشرعي للصكوك"، ص 01.
- <sup>6</sup> عبد الكريم قندوز، 2007، الهندسة المالية الإسلامية، مجلة جامعة الملك عبد العزيز للاقتصاد الإسلامي، ع02، ص 05.
- <sup>7</sup> عبد العزيز الدوري، 1995، تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، لبنان، دار مركز دراسات الوحدة العربية، ص 197.
- <sup>8</sup> فتح الرحمن على محمد صالح، 1-7 جويلية 2008، دور الصكوك الإسلامية في تمويل المشروعات التنموية، منتدى الصيرفة الإسلامية، اتحاد المصارف العربية، لبنان، ص 6.
- <sup>9</sup> عبد القادر زيتوني، 1-2 ديسمبر 2010، التصكيك الإسلامي ركب الصيرفة الإسلامية في ظل الأزمة، المؤتمر العالمي حول الأزمة العالمية من منظور الاقتصاد الإسلامي، جامعة العلوم الإسلامية العالمية، الأردن، ص 03.

- <sup>10</sup> عبد الكريم قندوز، مرجع سابق، ص 3.
- <sup>11</sup> الناصر لاحم، 2008، الصيرفة الإسلامية بلغة الأرقام، جريدة العرب الدولية، ع 10822.
- <sup>12</sup> بوعافية رشيد، 5-6 ماي 2009، الهندسة المالية كمدخل لتطوير صناعة منتجات الصيرفة الإسلامية، الملتقى الدولي الثاني حول الأزمة العالمية - النظام المصرفي الإسلامي نموذجاً -، جامعة خميس مليانة، الجزائر، ص 20.
- <sup>13</sup> محمد كريم قروف، 23-24 فيفري 2011، الهندسة المالية كمدخل علمي لتطوير صناعة المنتجات المالية الإسلامية، الملتقى الدولي الأول حول: الاقتصاد الإسلامي - الواقع والرهانات -، المركز الجامعي غرداية، الجزائر، ص 15.
- <sup>14</sup> موقع البيت الكويتي، 2009، الفكر الهندسي المالي الإسلامي: <http://albaitalkuwaiti.wordpress.com/2009/08/07/>
- <sup>15</sup> عبد القادر بلطاس، 2007، استراتيجية تمويل السكن في الجزائر، الجزائر، l-gende، ص 328.
- <sup>16</sup> عبير شابي، 03-04 فيفري 2009، الأزمة العالمية الجديدة وأزمة الرهن العقاري، اليوم الدراسي حول "الأزمة المالية العالمية.. مفهومها وأسبابها وانعكاساتها"، كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير، جامعة الوادي، الجزائر، ص 10.
- <sup>17</sup> جيمس رو جونيور، جوان 2012، الأزمة وما وراءها، مجلة التمويل والتنمية، صندوق النقد الدولي، ع 49، ص 08.
- <sup>18</sup> عبد القادر بلطاس، استراتيجية تمويل السكن في الجزائر، مرجع سابق، ص 330.
- <sup>19</sup> زغدار أحمد، 5-6 ماي 2009، الأزمة المالية الآسيوية والأزمة العقارية الأمريكية.. الأسباب والدروس، الملتقى الدولي الثاني حول "الأزمة المالية الراهنة والبدايل المالية والمصرفية. النظام المالي الإسلامي نموذجاً"، المركز الجامعي بخميس مليانة، الجزائر، ص 13.
- <sup>20</sup> حامد بن حسن علي ميره، 2008، صكوك الإجارة دراسة فقهية تأصيلية تطبيقية، السعودية، دار الميمان، ص 59.
- <sup>21</sup> أسامه عبد الحلیم الجورية، 2009، صكوك الاستثمار ودورها التنموي في الاقتصاد، بحث مقدم لنيل شهادة الماجستير في الدراسات الإسلامية، قسم الفقه وأصوله، معهد الدعوة الجامعي للدراسات الإسلامية، لبنان، ص 130.
- <sup>22</sup> علي محيي الدين القره داغي، 10 أكتوبر 2011، الصكوك الإسلامية ودورها في التنمية وتمويل البنية التحتية، مؤتمر الدوحة الثاني للمال الإسلامي، قطر، ص 72.
- <sup>23</sup> معطى الله خير الدين، وشرياق رفيق، 3-4 ديسمبر 2012، الصكوك الإسلامية كأداة لتمويل مشاريع التنمية الاقتصادية، الملتقى الدولي حول "مقومات تحقيق التنمية المستدامة في الاقتصاد الإسلامي"، جامعة قلمة،

الجزائر، ص 253.

- <sup>24</sup> أسامه عبد الحليم الجورية، صكوك الاستثمار ودورها التنموي في الاقتصاد، مرجع سابق، ص 130.
- <sup>25</sup> المعايير الشرعية لهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، المعيار السابع عشر، صكوك الاستثمار الفقرة (6/3)، ص 239.
- <sup>26</sup> كمال توفيق محمد خطاب، 2003، المشاركة المتناقصة كأداة من أدوات التمويل الإسلامي، مجلة دراسات اقتصادية إسلامية، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، السعودية، المجلد العاشر، ع 02، ص 14.
- <sup>27</sup> نور الدين عبد الكريم الكوامله، 2006، المشاركة المتناقصة وتطبيقاتها المعاصرة البنك الإسلامي الأردني نموذجاً، بحث تكميلى مقدم لنيل درجة الماجستير، كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا، ص 35.
- <sup>28</sup> عبد القادر جعفر، 20-21 أكتوبر 2009، ضوابط المشاركة في العمل المصرفي الإسلامي، الملتقى العلمي الدولي حول الأزمة المالية والاقتصادية الدولية، جامعة فرحات عباس، الجزائر، ص 03.
- <sup>29</sup> إلياس عبد الله أبو الهيجا، 2007، تطوير آليات التمويل بالمشاركة في المصارف الإسلامية، رسالة دكتوراه، قسم الاقتصاد الإسلامي، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة اليرموك، الأردن، 2007، ص 53.
- <sup>30</sup> إلياس عبد الله أبو الهيجا، تطوير آليات التمويل بالمشاركة في المصارف الإسلامية، مرجع سابق، ص 54.
- 31 Sayı: 28698, 5 Temmuz2013 tarihli, GAYRİMENKUL SERTİFİKALARI TEBLİĞİ, ResmîGazete, 6362 sayılı.
- <sup>32</sup> سورة البقرة، الآية: 275.

## الصَّيغُ الشَّرْعِيَّةُ المَعَاصِرَةُ لِلإسْتِثْمَارِ الوَقْفِيِّ (مفهومها.. تطبيقاتها)

### *Contemporary Islamic forms of endowment investment (Concept... implementation)*

د. محمد أنس سرميني  
جامعة إسطنبول 29 مايو (تركيا)  
[asarmini@29mayis.edu.tr](mailto:asarmini@29mayis.edu.tr)

معن حسين نعناع  
جامعة إسطنبول صباح الدين زعيم (تركيا)  
[Maan7474@gmail.com](mailto:Maan7474@gmail.com)

تاريخ الاستلام: 2021/06/08 تاريخ القبول: 2021/06/24 تاريخ النشر: 2021/07/15



#### ملخص:

يتناول هذا البحث موضوع تنمية الأوقاف الإسلامية وتطويرها من خلال تفعيل الاستثمار الوقفي باستخدام صيغ شرعية معاصرة تتناسب مع المتطلبات الحالية. وهدف البحث إلى تحرير مفهوم الصيغة الشرعية المعاصرة ومفهوم الاستثمار الوقفي وأهدافه وضوابطه وأنواعه، وتحديد تلك الصيغ ودراسة تطبيقاتها. واعتمد البحث على المنهج الاستقرائي بجمع المادة العلمية من كتب العلماء وقرارات المجامع الفقهية، والمنهج الوصفي من خلال دراسة تلك الصيغ وبيان مفهومها وتطبيقاتها. وقد توصل إلى نتائج منها: أن للاستثمار الوقفي ضوابط لا بد من الأخذ بها كالالتزام بالمشروعية، ومراعاة الأولويات الإسلامية، واختيار مجال الاستثمار والصيغة المناسبة اقتصادياً وغيرها. كما خلص إلى أن للاستثمار الوقفي أنواعاً عدة كالعقاري والزراعي والإنتاجي والخدمي والرأسمالي، وأن المجامع الفقهية أجازت عدداً من الصيغ الشرعية المعاصرة كسندات المقارضة وصيغة B.O.T، والاستصناع الموازي، والمشاركة المتناقصة المنتهية بالتمليك، وغيرها. كما خلص إلى أن وجه المعاصرة في الصيغ الشرعية هو إجراءات تطبيقها فحسب، أما من حيث الأصل فهي مستقاة من العقود الشرعية المسماة الواردة في كتب الفقهاء.

#### الكلمات المفتاحية:

الوقف؛ الاستثمار الوقفي؛ الصيغة الشرعية المعاصرة؛ التنمية؛ المخاطر.

#### Abstract:

This research discusses the development of Islamic Endowment (Waqf) through activating endowment investment using cotemporary Islamic forms to be compatible with current needs. The research aims at freeing the concept of the contemporary Islamic formula and the endowment investment, its objectives, regulations and types as well as identifying those formulas and studying their applications.

The study depended on the inductive method and the descriptive approach.

The research concluded that the Waqf investment has some regulations, which should be adhered by, such as adhering by legitimacy, taking into consideration Islamic priorities, selecting investment field, specifying economically appropriate formula and others.

\* المؤلف المراسل.

The study found out that the endowment investment has several kinds like real estate, agricultural, productive, service and capital, and that the Fiqh councils legalized some contemporary Islamic formula like Muqaradah Bonds, B.O.T, parallel industrialization, diminishing Musharakah and others.

**Keywords:**

Waqf; endowment investment; Contemporary Islamic forms; development; Risks.

**1. مقدمة**

الحمد لله على نعمة الإيمان والإسلام وتشريع الأحكام، والصلاة والسلام على خير الأنام، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه الكرام، وبعد:

فإن الوقف نعمة إلهية عظيمة، منّ الله بها على الأمة المحمدية لتكوّن صورةً مشرقةً للمجتمع المسلم؛ من خلال تعزيز التكافل بين أبنائه، بدءاً بسدّ رمق الجائع المسكين، ومروراً بدعم العمل والإنتاج والتعليم، وانتهاءً بتعزيز قوة الأمة وإعلاء شأنها، فهو بحق أفضل صور العمل الخيري في المجتمع.

وحتى يستطيع الوقف تحقيق دوره الفعال، كان لزاماً على الأمة العمل على تنميته وتطويره، وإيجاد حلول فعالة لاستثماره الاستثمار الأمثل، من خلال تفعيل صيغ شرعية معاصرة، تُوجد حلولاً إسلامية تواكب التنمية الاقتصادية في إطار شرعي يحافظ على الأوقاف وينمي أموالها. وإنّ ما سبق كان حافزاً للباحث لدراسة الاستثمار الوقفي وصيغته المعاصرة وبيان مفهومها وتطبيقاتها من خلال ما أوردته المجامع الفقهية ودراسات الفقهاء المعاصرين.

**1.1 مشكلة البحث:**

تعدّ تنمية الأوقاف الإسلامية والنهوض بها اقتصادياً مطلباً ملحاً في وقتنا الحالي؛ لما تقدّمه من إسهامات مهمة في دعم المجتمع وتمكين أفرادها، ومن أهم وسائل تحقيق تلك التنمية (الاستثمار الوقفي) بشكله المعاصر. ولكي ينجح هذا الاستثمار لا بد له من تفعيل صيغ شرعية جديدة تناسب مع المتطلبات الحالية للسوق المالية. وهنا تبرز مشكلة البحث التالية: "ما الصّيغ الشرعية المعاصرة للاستثمار الوقفي؟".

**2.1 أهداف البحث:**

يهدف البحث إلى التعرف إلى مفهوم الوقف ومشروعيته وما يتصل به من مصطلحات، وتحرير كلّ من مفهوم الصيغة الشرعية المعاصرة، ومفهوم الاستثمار الوقفي وأهدافه وضوابطه وأنواعه، إضافة إلى تحديد ودراسة الصّيغ الشرعية المعاصرة للاستثمار الوقفي وتطبيقاتها.

**3.1 منهج البحث:**

المنهج المعتمد في هذا البحث المنهج الاستقرائي حيث تم جمع المادة العلمية من كتب العلماء وقرارات المجامع الفقهية والهيئات الشرعية، والمنهج الوصفي حيث تم تحديد ودراسة الصّيغ الشرعية

المعاصرة للاستثمار الوقفي، وتبيان مفهومها وتطبيقاتها.

#### 4.1 الدراسات السابقة:

هناك عدد من الدراسات التي تناولت موضوع الاستثمار الوقفي وأساليبه وصيغته المعاصرة، ومن هذه الدراسات: دراسة أحمد ميلي سمية، الموسومة بـ «صبيغ وضوابط استثمار أموال الوقف الحديثة دراسة حالة الجزائر» (ديسمبر 2020)، حيث هدفت إلى دراسة استثمار أموال الوقف ومشروعته وضوابطه، ودراسة الاستثمارات العقارية الوقفية في الجزائر. وتوصلت إلى أن الوقف كان وما يزال من أهم النظم الأولى في الشريعة؛ لما يحققه من تنمية اقتصادية واجتماعية، وأنه شكّل من خلال خصائصه ومرونة أحكامه حقلاً خصباً للإبداع الإنساني في مجال توفير المنافع والأعمال الخيرية، وأن أهميته تزداد في الوقت الحالي. وأوصت بالقيام بمشاريع مع جهات خارجية لتوسيع دائرة الاستثمار الوقفي.

ومن الدراسات أيضاً دراسة مادو غي بن سيدي سيلا، بعنوان «استثمار أموال الوقف في الشريعة الإسلامية: صيغته، مخاطره، ضوابطه، دراسة مقارنة مع قانون الوقف في إمارة الشارقة»، (ديسمبر 2019م): وقد هدفت إلى بيان مفهومي الاستثمار والمال، وأهمية هذا الاستثمار والمخاطر التي تواجهه مع ذكر ما تضمنه قانون رقم (4) لسنة (2011) في شأن الوقف في إمارة الشارقة من مواد تخدم استثمار أموال الوقف. وتوصلت الدراسة إلى أن استثمار أموال الوقف يعني تنمية الأموال الوقفية سواء أكانت أصولاً أم ريعاً، بوسائل استثمارية مباحة شرعاً، ويحكمه مجموعة من الضوابط الشرعية، والاقتصادية. وأوصت بضرورة الاهتمام بأموال الوقف واستثمارها، إضافة إلى تأسيس مراكز بحثية، وتمويلها من ريع الوقف، وعقد الندوات والمؤتمرات العلمية المتخصصة في استثمار أموال الوقف، وطرق تنميتها.

وتأتي الدراسة الثالثة بعنوان «مصادر تمويل الوقف وصيغته التقليدية والحديثة» للباحثة ليلي يمانى، (سبتمبر 2018م) والتي تناولت مفهوم التمويل في الاقتصاد الإسلامي بعامة وتمويل الوقف بخاصة، والصبيغ التقليدية والحديثة لتمويل المشاريع الوقفية، وصور عقود الوقف وشروطها حسب تلك الصبيغ. وتوصلت إلى أهمية العقود الاستثمارية والتمويلية لممتلكات الوقف وتنميتها عبر الصبيغ الشرعية المعاصرة، وأثرها المهم في تحقيق ريع مالي يعود بالنفع على مصارف الأوقاف المتعددة. كما توصلت إلى أهمية تفعيل الصبيغ التقليدية والحديثة للتمويل الوقفي لتنمية الوقف الإسلامي وتعزيز دوره المجتمعي. ورغم ما قدمته تلك الدراسات وغيرها من إضافات علمية ملحوظة تتعلق بموضوع الاستثمار الوقفي وصيغته المعاصرة، إلا أن هناك بعض الجوانب تحتاج إلى مزيد من الدراسة والبحث وتبسيط الضوء بشكل أكبر على الصبيغ الشرعية المعاصرة للاستثمار الوقفي وبيان مفهومها، وكذلك الاستفاضة في بيان كيفية تطبيقها وقرارات المجامع الفقهية والمعايير الشرعية (أيوفي) المتعلقة بذلك.





أنس بن مالك رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: كان أبو طلحة أكثر أنصاري بالمدينة مالاً من نخل، أحب أمواله إليه بَيْرُحاء، مستقبلة المسجد، وكان النبي ﷺ يدخلها، ويشرب من ماء فيها طيب، فلما نزلت: ﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ﴾؛ قام أبو طلحة فقال: يا رسول الله، إن الله يقول: ﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ﴾، وإن أحب أموالي إلي بَيْرُحاء، وإنها صدقة لله، أرجو برّها، وذخرها عند الله، فضعتها حيث أراك الله، قال: فقال رسول الله ﷺ: "بيخ، ذلك مال رابح، ذلك مال رابح، وقد سمعت ما قلت، وإنني أرى أن تجعلها في الأقربين"، قال أبو طلحة: أفعل ذلك يا رسول الله، فقسّمها أبو طلحة في أقاربه، وفي بني عمّه.<sup>8</sup>

وأما السنة فقد ورد فيها أحاديث كثيرة تحت على الوقف وتبين عظيم ثوابه، منها: ما رواه مسلم عن أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أن رسول الله ﷺ قال: "إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاثة: إلا من صدقة جارية، أو علم يُنتفع به، أو ولدٍ صالح يدعو له".<sup>9</sup> يقول النووي: قال العلماء: معنى الحديث أن عمل الميت ينقطع بموته، وينقطع تجدد الثواب له إلا في هذه الأشياء الثلاثة؛ لكونه كان سببها، فإن الولد من كسبه وكذلك العلم الذي خلفه من تعليم أو تصنيف، وكذلك الصدقة الجارية وهي الوقف...، وفيه دليل لصحة أصل الوقف وعظيم ثوابه.<sup>10</sup>

وأما الإجماع: فقد اتفق جمهور الفقهاء على مشروعية الوقف وجوازه، بل عدّوه من القربات المندوب إليها،<sup>11</sup> وذكر ابن قدامة أن الإجماع منعقد على ذلك، وأن الوقف لم ينكره أحد من الصحابة، ولم يكن أحد منهم ذا مقدرة إلا وقف.<sup>12</sup>

#### 2.2.2 أهداف الوقف:

للووقف مقاصد نبيلة وغايات عظيمة من أهمها:

أ. نشر دعوة الإسلام؛ من خلال بناء المساجد والجوامع لإقامة شعائر الدين، ولتكون منطلقاً لنشر الهدى والخير إلى البشرية.

ب. نشر العلم بين أبناء المسلمين، من خلال بناء المدارس والمعاهد التي تسهم في محو الجهل والامية.

ج. المساهمة في توفير الأمن الغذائي للمجتمع، والقضاء على الجوع والعوز؛ من خلال وقف الأراضي والبساتين التي يعود ريعها إلى الفقراء والمساكين.

د. توفير مصادر المياه، من خلال وقف الآبار والأسبلة التي تسهم في القضاء على ندرة المياه في بعض المجتمعات.

هـ. توفير القوة اللازمة للأمة للوقوف بقوة أمام من يتربص بها، من خلال وقف الأسلحة ومصانع الإعداد الحربي، والمساهمة في تجهيز الجيوش وتحمل نفقات الجنود، ورعاية أسرهم وذويهم.  
و. تحقيق غاية الإسلام في تعزيز التقدم الشامل في الأمة، وفي مقدمته التقدم العلمي والتقني.

يقول الأستاذ الدكتور حسن عبد الغني أبو غدة - رَحِمَهُ اللهُ -: "هذا، وليس عجباً بعد وضوح أهداف الوقف وغاياته؛ أن يُقبل الصحابة ومن بعدهم - رجالاً ونساءً - على الوقف، وينوعوا أساليبه وطرقه وصوره، التي أسهمت - بحقٍ وجدارة - في تحقيق التنمية الشاملة، وفي تعزيز التقدم الثقافي والعلمي والمعرفي، الذي قامت على أساسه الحضارة الإسلامية، التي نَعِمَ الناس بظلالها ومعطياتها، ولا يزالون".<sup>13</sup>

### 3.2 المطلب الثالث: المصطلحات المتصلة بالوقف:

يوجد في اللغة العربية ألفاظ ومصطلحات تتصل بالوقف، وتدل على معناه وينعقد بها، وقد وردت في الأحاديث النبوية، وكتب الفقه الإسلامي، حتى أوصلها ابن نجيم إلى ستة وعشرين لفظاً؛ كما ذكر الشيخ مصطفى الزرقا رحمه الله.<sup>14</sup> وتنقسم هذه الألفاظ إلى نوعين، هما: الصريح، والكناية.

#### 1.3.2 اللفظ الصريح:

وهو ما اشتهر استعماله في معنى الوقف، وينصرف إليه وينعقد به بمجرد ذكره، وهو: الحبس، والتسبيل، والتأييد، والصدقة الجارية.<sup>15</sup>

أ. الحَبْسُ: ضد التخلية. والحَبْسُ: بالضم ما وَقِفَ. وجمعه أحباس وحُبْس. وأَحْبَسْتُ فرساً في سبيل الله، أي: وقفتُ، فهو مُحْبَسٌ وحبيس.<sup>16</sup> والأصل فيه حديث عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قَالَ: سَأَلْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ أَرْضٍ لِي بِثَمْعٍ، قَالَ: «أَحْبَسْ أَضْلَهَا، وَسَبِّلْ ثَمَرَتَهَا».<sup>17</sup>

ولفظ (الحبس) و(الحبيس) الأقدم من بين الألفاظ الدالة على الوقف، بل أقدم من لفظ (الوقف) نفسه، ولا تزال الأوقاف في المغرب تسمى (الأحباس) حتى اليوم.<sup>18</sup>

كما أنه اللفظ المشهور عند المالكية حتى أن بعضهم يعنون الكتاب والباب المتعلقين بأحكام الوقف؛ بكتاب أو باب (الحبس) أو (أحكام الحبس).<sup>19</sup>

ب. التسبيل: من سَبَّلْتُ الثمرة أي: جعلتها في سبيل الخير وأنواع البر.<sup>20</sup> وَسَبَّلَ ضيعته: جعلها في سبيل الله.<sup>21</sup> والأصل فيه أيضاً حديث عمر الأنف ذكره.

ج. التأييد: كقولهم: أبُدت الدار: وقفناها، وذلك لأن الوقف مؤبَّد المدة، وهو مذكور في كتب الفقهاء كثيراً.<sup>22</sup>

د. الصدقة الجارية: والأصل فيها حديث أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ الذي مرَّ معنا سابقاً، وهو أن رسول الله ﷺ قال: «إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاثة: إلا من صدقةٍ جارية، أو علمٍ يُتَّفع به، أو ولدٍ صالح يدعو له».<sup>23</sup>

### 2.3.2 اللفظ الكناية:

وهو ما كان يحتمل معنى الوقف وغيره، ومنه ألفاظ كثيرة كالتصدق، وجعل المال في سبيل الله، وجعل المال للفقراء، ونحو ذلك، ولا ينعقد الوقف بها إلا إذا كانت مقرونةً بقرينة تفيد معنى الوقف، أو إذا أراد المتكلم بها ونوى معنى الوقف، أو تعارف الناس عليها بأنها وقف، حيث إن الاعتبار الأول في معاني الألفاظ يعود إلى عُرف الناس.<sup>24</sup>

### 3. المبحث الثاني: مفهوم الصيغة الشرعية المعاصرة، ومفهوم الاستثمار الوقفي وأهدافه وضوابطه وأنواعه

وفيه مطلبان:

#### 1.1.3 المطلب الأول: مفهوم الصيغة الشرعية المعاصرة:

##### 1.1.3 مفهوم الصيغة:

صاغ الشيء يَصُوغُه صوغاً: هياه على مثال مستقيم وسبكه عليه. وصيغة الأمر كذا وكذا، أي: هيئته التي بُني عليها.<sup>25</sup> والصيغة: "ترتيب الكلام على نحو معين صالح لترتب الآثار المقصودة منه، ومنه قولهم: صيغة البيع، وصيغة عقد النكاح".<sup>26</sup>

##### 2.1.3 مفهوم الشرعية:

من شَرَعَ يشرع شزَعاً وشريعة: ما شرعه الله تعالى لعباده. وهذا الأمر مكتسب شزَعاً: أي: بصورة شرعية. والشرعية: الموافقة للشرعية، ومنها: العلوم الشرعية والأحكام الشرعية.<sup>27</sup>

##### 3.1.3 مفهوم المعاصرة:

المعاصرة مصدر الفعل عاصر، وهي معايشة الحاضر بالوجدان والسلوك، والإفادة من كل منجزاته العلمية والفكرية، وتسخيرها لخدمة الإنسان ورقية. واسم الفاعل منها: مُعاصر، ومنه قولهم: القضايا المعاصرة.<sup>28</sup>

##### 4.1.3 مفهوم الصيغة الشرعية المعاصرة:

وبناء على ما سبق من تبيان لمفهوم مفردات (الصيغة) و(الشرعية) و(المعاصرة)، يمكننا أن نعرف مصطلح (الصيغة الشرعية المعاصرة) بأنها: "الهيئة القولية، المستمدة من أحكام الشريعة الإسلامية،

والمتماشية مع متطلبات العصر الحاضر".<sup>29</sup>

2.3 المطلب الثاني : مفهوم الاستثمار الوقفي وأهدافه وخطوطه وأنواعه:

1.2.3 مفهوم الاستثمار الوقفي :

أ. مفهوم الاستثمار:

الاستثمار لغةً مصدر الفعل استثمر، وهو مشتقٌ من ثَمَرَ الشَّجَر: أي: صار فيه الثمر. والثمر: حَمْلُ الشَّجَر وما يتولد عنه. ومنه أثمر الرجل: كثر ماله ونما. وثَمَرَ ماله: أي: استثمره، وزاده. وبذا يكون معنى الاستثمار لغةً: طلب الحصول على الثمرة.<sup>30</sup>

أما اصطلاحاً: فقد استخدم الفقهاء القدامى لفظ (الاستثمار) في كتبهم بمعناه اللغوي، وهو: طلبُ الحصول على الثمرة، ولم نجد لهم استخداماً لهذا اللفظ بمفهومه الاقتصادي المعاصر، غير أنهم كانوا يستخدمون ألفاظاً مرادفة له في المعنى والدلالة؛ كالثمير، والنماء، والتنمية، والانتفاع والاستغلال.<sup>31</sup>

وقد تعددت عبارات العلماء المعاصرين والاقتصاديين في تعريفهم للاستثمار، وذلك تبعاً إلى حقيقة أن للاستثمار وجهين متكاملين، فهو - بالأصل - يُعنى به عملية التكوين الرأسمالي المقصود منه حيازة أصل أو تكوينه للانتفاع به مستقبلاً، وبناء على ذلك عرّف بعض الاقتصاديين الاستثمار بأنه «الجهد الذي يقصد منه الإضافة إلى الأصول الرأسمالية».<sup>32</sup> ومن جانب آخر يطلق الاستثمار أيضاً على عملية استخدام الأصول الرأسمالية لحيازة المنفعة المقصودة منه، وبناء على ذلك ذهب بعض الاقتصاديين في تناولهم لتعريف الاستثمار إلى أن «كلمة استثمار تستخدم لتعني شراء - أو اقتناء - أية أصول يتوقع منها مكاسب في المستقبل».<sup>33</sup>

وحاصل ذلك أن عملية الاستثمار تشمل كلاً مما يلي:

- تكوين أصل رأسمالي، ويتمثل ذلك - مثلاً - بإنشاء الوقف ثم الإضافة عليه وتجديده وإحلاله للمحافظة على طاقته الإنتاجية ممثلة فيما يغله من منافع أو عوائد.

- عملية استخدام الأصل للحصول على الغلة.<sup>34</sup>

كما عرّف الاستثمار بأنه: "استخدام الأموال في الإنتاج، إما مباشرة بشراء المواد الأولية وإما بطريق غير مباشر كشراء الأسهم والسندات".<sup>35</sup>

وعرّفه بعضهم بأنه: "التوظيف الحالي للثروة لفترة زمنية قادمة بهدف الحصول على عوائد أو تدفقات مستقبلية تعوض المستثمر عن الزمن الذي يستغرقه حبس تلك الأموال في الاستثمارات التي يختارها ومعدل التضخم المتوقع وحالة عدم التأكد التي تكتنف العوائد المستقبلية".<sup>36</sup>

وأما تعريف الاستثمار في الاقتصاد الإسلامي فعرفه حمزة حماد بأنه: "توظيف المسلم ماله أو جهده في نشاط اقتصادي مشروع، بهدف الحصول على نفع يعود عليه أو على غيره في الحال، أو المآل".<sup>37</sup>

والتعريف الأخير يظهر الجانب الشرعي للاستثمار، حيث ربطه بالأنشطة الاقتصادية المشروعة في الإسلام بعيداً عن التجارات والتعاملات المحرمة كالربا والخمر والخنزير، وهذا ما يميز الاستثمار الإسلامي عن غيره، حيث إن نفعه يعود على المستثمر والمجتمع معاً بالربح والخير في الدنيا، وبالثواب والأجر في الآخرة.

#### ب. مفهوم الاستثمار الوقفي :

عرّف العلماء المعاصرون الاستثمار الوقفي بعدد من التعريفات؛ تنوعت من حيث اللفظ، غير أنها توافقت في المعنى والمدلول، حيث تدور حول تنمية الوقف وأمواله من خلال تنفيذ المشاريع الاقتصادية المختلفة، بما يحقق الربح والغلة التي تعود على مصارف الوقف وأوجه البر في المجتمع.

فذهب د. محمد الزحيلي إلى أن الاستثمار الوقفي هو: "إحداث النماء والزيادة بكل سبيل مشروع من الربح والغلة والفائدة والكسب، وذلك باستغلالها في وجوه الاستثمار المتعددة".<sup>38</sup>

وفرّق أ.د. عبد الحليم عمر بين "استثمار الوقف" و"الاستثمار في الوقف"، وذلك تبعاً لما ذكره - كما مرّ معنا سابقاً - من أن مفهوم الاستثمار له وجهان متكاملان هما: التكوين الرأسمالي، واستخدام هذا التكوين لحيازة منافع مستقبلاً، فعرف الاستثمار في الوقف بأنه: "(إنشاء) الوقف، (والإضافة إليه)، والمحافظة على قدرته الإنتاجية بإصلاح ما خرب منه (التجديد) أو استبداله بوقف آخر (الإحلال) وهو ما يمكن أن نطلق عليه تنمية الوقف، وهنا يكون الوقف طالباً للتمويل". وفي المقابل عرف استثمار الوقف بأنه: "استخدام مال الوقف للحصول على المنافع أو الغلة التي تصرف في أوجه البر الموقوف عليها، وهنا يكون الوقف ممولاً".<sup>39</sup>

وأما متدى قضايا الوقف الفقهية الأول المنعقد في الكويت عام 2004م؛ فقد عرف استثمار أموال الوقف بأنه: تنمية الأموال الوقفية أصولاً كانت أو ريعاً، بمجالات ووسائل استثمارية مباحة شرعاً.<sup>40</sup> وما يميز هذا التعريف أنه أشار إلى ضرورة أن تكون الوسائل الاستثمارية مباحة شرعاً، وهو ما لم يذكر صراحةً في التعريفات السابقة، ولا يخفى أهمية مراعاة أحكام الشريعة الإسلامية في عمليات تنمية الوقف واستثمار أمواله؛ من خلال صيغ ووسائل تواكب متطلبات العصر لكن ضمن الإطار الشرعي، وهو ما سنتناوله في المبحث الثالث بالتفصيل.

ونستنتج من خلال التعاريف السابقة الحقائق التالية:

- أن الوقف مال، والمال يفقد قيمته إذا سُلت حركته ودورته الاقتصادية.
- الحفاظ على أصل الوقف لا يكون بالصيانة فحسب، بل لا بد من زيادة عوائده لضمان استمراريته.
- لا تتحقق استفادة المستفيدين من الوقف إلا بإدخال الوقف في العملية الاستثمارية.<sup>41</sup>

### 2.2.3 أهداف الاستثمار الوقفي :

بناء على الحقائق السابقة، يمكن أن نجمل أهداف الاستثمار الوقفي بنوعيه: استثمار الوقف، والاستثمار في الوقف، فيما يلي:

- أ. المحافظة على الأصل الموقوف وإعادة إحياء القديم والمتهالك منه ليستمر في العطاء.
- ب. تنمية الوقف وتحقيق مبدأ الاستدامة المالية للحفاظ عليه، وحتى لا تآكله النفقات والمصروفات التي قد تأتي على أصله إن لم تتم العناية به من قبل الواقف أو الناظر.
- ج. تعزيز أداء دور الوقف التنموي اجتماعياً، وتوسيع مشاركته تحت مفهوم المسؤولية الاجتماعية، من خلال المساهمة في القضاء على الفقر والجوع، وتحقيق الكفاية الاقتصادية للمحتاجين عبر تفعيل مبدأ التمويل الاجتماعي.
- د. دعم الاقتصاد الوطني، وتدوير عجلة الاقتصاد، من خلال توفير الوقف فرصاً استثمارية مهمة تسهم في تقوية الاقتصاد وتنوعه وتوازنه، وتوليد الفرص الوظيفية والقضاء على البطالة.
- هـ. تعزيز أداء دور الوقف معرفياً وثقافياً، ومساهمته في القضاء على الأمية ودعمه التقدم التقني والعلمي.

### 3.2.3 ضوابط الاستثمار الوقفي :

كما حثَّ الإسلام على الوقف ودعا إلى تنميته واستثماره؛ فقد أقرَّ - في المقابل - ضوابط عامة، تحكم عملية الاستثمار الوقفي، وتحافظ على أصل الوقف وتحميه، وتنظم العلاقة الاستثمارية بين الواقف أو ناظر الوقف والمستثمر؛ دفعاً لأي شبهات أو أي انتهاكات تلحق بالوقف وتضر بمصلحة الموقوف عليهم. وقد قرر الفقهاء مجموعة من الضوابط الشرعية والاقتصادية، ووجهوا بضرورة مراعاتها عند الاستثمار الوقفي، أهمها:<sup>42</sup>

أ. الالتزام بالمشروعية: بأن تكون عمليات الاستثمار الوقفي مطابقة لأحكام الشريعة الإسلامية وفي مجال الطيبات، وأن يتم تجنب الأساليب والمجالات الاستثمارية المحرمة شرعاً؛ كاستثمار في لحوم الخنزير والخمر، أو الاستثمار في الأماكن التي يُعصى الله سبحانه وتعالى فيها، أو التعامل بالربا، أو الإيداع في البنوك مقابل فوائد ربوية، أو شراء أسهم الشركات التي تتعامل في المجالات المحرمة، أو الاستثمار في البلاد التي تحارب الإسلام أو تتعاون مع من يحاربه.. إلى غير ذلك من المجالات الاستثمارية

المحظورة شرعاً.

ب. مراعاة الأولويات الإسلامية (الضروريات، والحاجيات، والتحسينات) في عملية الاستثمار، واختيار الاستثمار الذي يحتاجه المجتمع المسلم.

ج. اختيار مجال الاستثمار والصيغة الاستثمارية المناسبين اقتصادياً: بحيث يؤمنان العائد الاقتصادي الأفضل، ويحافظان على الوقف وحقوقه، ويحققان الفائدة المرجوة من عملية الاستثمار، وهذا الاختيار يكون بعد الدراسة الكاملة لجدوى المشروع الاقتصادية، واستشارة أهل الاختصاص.

د. تقليل المخاطر الاستثمارية والاستعداد لها سلفاً: من خلال تجنب المجالات الاستثمارية التي تزداد المخاطر فيها ويقل الأمان، ومراعاة التوازن بين العوائد والأمان الاقتصادي.

هـ. توجيه الاستثمار نحو المشروعات المحلية في البلاد الإسلامية، وتجنب الاستثمار في الدول غير الإسلامية، فإنعاش الاقتصاد في البلاد الإسلامية أولى وأهم، وحرصاً على تجنب الوقوع في الاستثمارات المشبوهة شرعياً.

و. توثيق العقود الاستثمارية، وهذا الضابط حثَّ عليه القرآن الكريم في العقود كافة في قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ ﴾ وبين سبحانه الحكمة من ذلك في قوله: ﴿ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا ﴾<sup>43</sup>. ويتأكد ذلك أكثر في أموال الوقف لطابعها الخيري والاجتماعي والديني، ولأن خيرها يمتد للأجيال القادمة.

ز. تنوع الاستثمارات والشركات المستثمرة، تجنباً لأي مخاطر تلحق باستثمار معين أو شركة محددة، فإن التنوع يحمي الوقف من الخسائر، وإن حدثت فتعوض المشاريع الرباحة المشاريع الخاسرة. كما يجب أن تؤخذ في الحسبان الأساليب الاستثمارية المجربة الناجحة بالإضافة إلى الأساليب الحديثة.

ح. إعادة استثمار بعض العائد الناتج من عمليات الاستثمار، بعد توزيع جزء منه على مصارف الوقف والموقوف عليهم، وإعادة تجديد الأصول الوقفية وصيانتها، وذلك ليستمر الوقف في عطائه للأجيال الحالية والقادمة، وبخاصة في ظل التضخم وانخفاض القيمة الاقتصادية لأموال الوقف.

ط. الرقابة المستمرة والمتابعة الدائمة، وتقييم الأداء المستمر للعمليات الاستثمارية، للتأكد من توافقها مع الخطط والسياسات المقررة؛ منعاً للخلل والخطأ والانحراف، ومن ثم ضياع الأموال الوقفية.

ي. الالتزام بشرط الواقف وغاياته من الوقف، بحيث لا يتناقض الاستثمار مع ذلك، إلا للضرورة أو لمصلحة الوقف؛ كإقتطاع الغلة لعمارة الوقف أو صيانتها، أو تغيير الأحوال الاقتصادية والاجتماعية بما يعطل الوقف كلياً كإلخانات الموقوفة.



- ك. مراعاة الموقوف عليهم عند الاستثمار، وعدم تعريض مصالحهم للضياع كالسكن في البناء؛ لأنهم المنتفع الأول من استثمار الوقف، ومن ثم لا يجوز إهمال مصالحهم الخاصة ولا العامة.
- ل. مراعاة الأعراف التجارية والاستثمارية؛ لأن الالتزام بذلك يحقق المصلحة لجميع الأطراف.
- م. حصر منافع الأموال المستثمرة وأرباحها على المستحقين للوقف فقط.

#### 4.2.3 أنواع الاستثمار الوقفي :

- تعدد أنواع الاستثمار الوقفي ومجالاته، وينبغي اختيار ما يناسب الوقف من تلك الأنواع مع مراعاة الجدوى الاقتصادية، والظروف والأحوال السائدة، وفيما يلي أهمها:<sup>44</sup>
- أ. الاستثمار العقاري: كسواء العقارات، وتأجيرها، واستبدالها، وترميم المباني القديمة وصيانتها، وإعادة بناء المباني المتهاكلة، وإنشاء الأبنية الجديدة السكنية والصناعية والتجارية على أراضي الوقف، إما مباشرة، أو من خلال نظام الاستصناع أو المشاركة المنتهية بالتملك أو أي صيغة من صيغ الاستثمار التي سنأتي عليها بالتفصيل في المبحث القادم.
- ب. الاستثمار الزراعي: كتأجير الأرض الزراعية الموقوفة، والمشاركة في استغلال الأراضي الزراعية الموقوفة، والمغارة في استغلال الأراضي الزراعية الموقوفة، والمساقاة في استغلال الأراضي الزراعية المشجرة.
- ج. الاستثمار الإنتاجي: من خلال إنشاء المشروعات الإنتاجية؛ كالمشروعات المهنية والمشروعات الحرفية، ومشروعات منتجات الأسر، وكذلك إنشاء المعامل والمصانع.
- د. الاستثمار الخدمي: كالاستثمار في المشروعات الخدمية التعليمية؛ كإنشاء المدارس والجامعات ومراكز البحث العلمي ومعاهد تحفيظ القرآن الكريم، والمشروعات الخدمية الطبية كالمستوصفات والمستشفيات، والمؤسسات الاجتماعية كدور الضيافة للفقراء والمساكين وابن السبيل، ودور اليتامى والمرضى والمسنين.
- ه. الاستثمار الرأسمالي: بهدف تحقيق عائد؛ كالمساهمة في رؤوس أموال الشركات وصناديق الاستثمار الإسلامية والمصارف الإسلامية وشركات التأمين الإسلامية وشركات الاستثمار الإسلامية والجمعيات التعاونية الإسلامية، والجمعيات التعاونية الخدمية.
- و. الاستثمار في المؤسسات المالية الإسلامية: كالدائع الجارية الاستثمارية تحت الطلب، والصكوك الاستثمارية الإسلامية، والتوفير الاستثماري، والاستثمار لأجل مطلق (وهو المضاربة المطلقة فقهاً)، والاستثمار لأجل مقيد (وهو المضاربة المقيدة فقهاً).
- ز. الاستثمار في الأوراق المالية: كالأسهم العادية لشركات مستقرة ذات مخاطر قليلة وتعمل في مجال

الطبيات، والصكوك الإسلامية الصادرة عن المؤسسات المالية الإسلامية، وصكوك صناديق الاستثمار الإسلامية، وسندات صناديق الوقف في البلاد الإسلامية، وسندات المشاركة في الربح والخسارة ذات الطبيعة الآمنة والمستقرة، وسندات المقارضة التي تصدرها المؤسسات المالية الإسلامية.

#### 4. المبحث الثالث: الصيغ الشرعية المعاصرة للاستثمار الوفي وتطبيقاتها

يتناول هذا المبحث بيان الصيغ الشرعية المعاصرة للاستثمار الوفي ودراستها من حيث مفهومها ومشروعيتها وكيفية تطبيقها، وبيان دورها الكبير في تحقيق الأهداف المنشودة من الاستثمار الوفي، والتمثلة في تنمية الوقف وزيادة غلته، وتحقيق مبدأ الاستدامة المالية للحفاظ عليه، وتعزيز دوره التنموي الاجتماعي من خلال المساهمة في القضاء على الفقر والجوع، إضافة إلى تحقيق الكفاية الاقتصادية للمحتاجين، وتدوير عجلة الاقتصاد ودعم الاقتصاد الوطني، وتقويته وتنوعه وتوازنه، وتوليد الفرص الوظيفية والقضاء على البطالة، إلى جانب تعزيز أداء دور الوقف معرفياً وثقافياً، ومساهمته في القضاء على الأمية ودعمه التقدم التقني والعلمي.

كما سيسلط الضوء على بعض المخاطر التي قد تعترى الاستثمار في بعض الصيغ حسب رأي بعض العلماء، والذين دعوا إلى تجنبها حفاظاً على الوقف من الهلاك والضياع، إلا للضرورة ووقت الحاجة.

وقبل البدء بدراسة تلك الصيغ؛ تجدر الإشارة إلى أن وجه المعاصرة والاستحداث فيها هو إجراءات تطبيقها فحسب، أما من حيث الأصل فهي مستقاة من العقود الشرعية المسماة الواردة في كتب الفقهاء.<sup>45</sup>

#### 1.4 صيغة الاستصناع:

##### 1.1.4 مفهوم الاستصناع:

الاستصناع لغةً: صَنَعَ الشيء يَصْنَعُهُ صُنْعاً، فَهُوَ مَصْنُوعٌ وَصُنْعٌ: أي عَمَلَهُ. واستصنع الشيء دعا إلى صنعه. والصناعة: ما تستصنع من أمر. والاستصناع طلب عمل الصناعة من الصانع فيما يصنعه.<sup>46</sup>

واصطلاحاً: "هو عقد بمقتضاه يتم صنع السلع وفقاً للطلب بمواد من عند الصانع، بأوصاف معينة، وبثمن محدد يدفع حالاً أو مؤجلاً أو على أقساط".<sup>47</sup>

ويختلف عقد الاستصناع عن عقد الإجارة؛ بأن الأول تكون فيه مواد الصنع والعمل جميعاً من الصانع، فإذا كانت المواد من المستصنع (المشتري) والعمل من الصانع فقط، فإن العقد يكون إجارةً.

كما يختلف عقد الاستصناع عن عقد السلم؛ بأن الأول عقد على عين موصوفة في الذمة اشترط فيها العمل فلا يكون عقد الاستصناع إلا فيما يتطلب صناعةً، كما أنه لا يشترط فيه تعجيل الثمن، ويمكن تعجيل بعضه وتأخير بعضه الآخر أو تقسيطه كله إلى أقساط معلومة لآجال محدودة، خلافاً لعقد السلم

الذي هو عقد على عين موصوفة في الذمة لم يشترط فيها العمل، كما يشترط فيه تعجيل الثمن.<sup>48</sup>

#### 2.1.4 مشروعية الاستصناع:

اعتبر جمهور الفقهاء أن عقد الاستصناع هو في حقيقته نوع من السلم يسمى "السلم في الصناعات"، واشترطوا فيه ما يشترط في السلم.

بينما ذهب الحنفية إلى أن الاستصناع عقد مستقل بذاته جائز "استحساناً"؛ لما فيه من مصلحة مشروعة وتيسير على العباد وحاجة الأمة إلى ذلك. بل ذهب بعضهم إلى القول بأن في السنة ما يدل على جواز الاستصناع، وساقوا حديث ابن عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا أن رسول الله ﷺ اصطنع خاتماً من ذهب وكان يلبسه فجعل فسه في باطن كفه. فصنع الناس خواتيم، ثم إنه جلس على المنبر فنزعه فقال: «إني كنتُ ألبسُ هذا الخاتمَ وأجعلُ فِصَّةً من داخل» فرمى به ثم قال: «والله لا ألبسه أبداً» فنبذ الناس خواتيمهم.<sup>49</sup>

يقول الكاساني: يجوز عقد الاستصناع استحساناً؛ لأن الناس تعاملوه في سائر الأعصار من غير نكير فكان إجماعاً منهم على الجواز.<sup>50</sup>

#### 3.1.4 تطبيق الاستصناع على الأوقاف:

مما تجدر الإشارة إليه أن الاستصناع لم يطبق على الأوقاف إلا في العصر الحالي، بسبب عدم توفر السيولة النقدية لدى الجهات المشرفة عليه، لتأمين استثمار الأراضي الوقفية وتنميتها، فتمّ التوجه نحو المصارف الإسلامية لتمويل تلك الاستثمارات بموجب عقد الاستصناع.

ويمكن تطبيق عقد الاستصناع على الأوقاف من خلال الصور التالية:

أ. (باعتبار الوقف مستصنعاً) حيث تقدّم الجهة المشرفة على الأوقاف جميع المواصفات المطلوبة لإقامة المشروع إلى المستثمر الممول للمشروع، والذي يقوم - من ثم - بالعمل المطلوب منه سواء كان ذلك بنفسه عبر جهات تابعة له، أو بالاستعانة بجهات خارجية قادرة على إنجاز العمل بالمواصفات المطلوبة (ويسمى الاستصناع الموازي)<sup>51</sup>. وبعد ذلك تستلم الجهة المشرفة على الأوقاف المشروع المطلوب إنجازه بعد التأكد من مطابقته للمواصفات والمقاييس المطلوبة من خلال الاستعانة بخبراء ومتخصصين، وتدفع الثمن للمستثمر على شكل دفعات معلومة القيمة لآجال محددة، بناء على الربيع المتوقع لاستغلال المشروع، وتوزع قسماً من الربيع أثناء ذلك على الموقوف عليهم وهم المستفيدون من الوقف، وبعد انتهاء الأقساط يتم توزيع الربيع كاملاً عليهم وهنا يتحقق الغرض من استثمار الوقف وتنميته.<sup>52</sup>

ب. (باعتبار الوقف صانعاً) تطلب جهة ما من الجهة المشرفة على الأوقاف أن تصنع لها سلعة أو بناء، بأوصاف معينة، لقاء مبلغ من المال يعود ريعه على الأوقاف والمستفيدين منه، فتقوم الأوقاف من خلال ما

لديها من أجهزة خدمية بالعمل المطلوب وتسلمه للجهة الطالبة، ومن ثم تستلم مقابل ذلك المال المتفق عليه.

#### 2.4 صيغة الاستصناع الموازي :

يختلف الاستصناع الموازي عن الاستصناع العادي، في أن الأول يتكون من ثلاثة أطراف، بينما يتكون الثاني من طرفين اثنين. وغالباً ما يتم الاستصناع في البنوك الإسلامية من خلال عقد الاستصناع الموازي حيث لا تباشر العمل بنفسها بل تكبل الأمر إلى مقاول أو جهة مختصة تقوم بإتمام العمل المطلوب.

#### 1.2.4 تطبيق الاستصناع الموازي على الأوقاف:

يمكن تطبيق عقد الاستصناع الموازي على الأوقاف من خلال الصور التالية:

أ. (باعتبار الوقف مستصنعاً) حيث تقدّم الجهة المشرفة على الأوقاف (الطرف الأول) جميع المواصفات المطلوبة لإقامة المشروع إلى المستثمر الممول للمشروع (الطرف الثاني)، ويتم إبرام عقد بين الطرفين، ومن ثم يقوم المستثمر بإبرام عقد مستقل مع جهة خارجية مختصة (الطرف الثالث) قادرة على إنجاز العمل بالمواصفات المطلوبة. وتكون قيمة عقد الاستصناع الأول بين جهة الوقف والمستثمر أكبر من قيمة عقد الاستصناع الموازي المنعقد بين المستثمر والمقاول، والفرق بينهما ربح للمستثمر، وتقوم الجهة المشرفة على الأوقاف بالسداد له على دفعات دورية طويلة الأجل من عائد أو غلة تأجير المبنى مع إبقاء جزء منها للتوزيع على المستفيدين من الوقف.<sup>53</sup>

ب. (باعتبار الوقف صانعاً) حيث تطلب جهة ما من الجهة المشرفة على الوقف أن تصنع لها سلعة أو بناء بأوصاف معينة، لقاء مبلغ من المال يعود ريعه على الوقف والمستفيدين منه، فيقوم الوقف بإبرام عقد مستقل عن العقد الأول مع مقاول لصنع السلعة أو بناء العقار المطلوب، وتكون قيمة عقد الاستصناع الأول بين الجهة المستصنعة والوقف أكبر من قيمة عقد الاستصناع الموازي المنعقد بين الوقف والمقاول، والفرق بينهما ربح يعود إلى الوقف.

#### 2.2.4 نماذج تطبيقية للاستصناع على الأوقاف:

طبقت صيغة الاستصناع والاستصناع الموازي فعلاً في تمويل إنشاء العديد من المباني الخاصة بواسطة المصارف الإسلامية ومنها مصرف قطر الإسلامي. كما استخدم في تمويل إعمار الوقف بالمملكة الأردنية.<sup>54</sup>

#### 3.4 صيغة B.O.T (البناء والتشغيل والتحويل):

#### 1.3.4 مفهوم صيغة B.O.T:

هي صيغة تمويلية مستحدثة تعني قيام جهة ممولة بالبناء Building على أرض مملوكة لجهة معينة، وإدارة المبنى وتشغيله Operation، والحصول على إيراداته حتى استرداد التمويل المقدم منها، ثم تحويل

أو نقل Transfer الملكية في نهاية المدة للجهة الأصلية، وهذا الأسلوب شبيه إلى حد كبير بأسلوب الحكر.<sup>55، 56</sup>

وقد اعتمد هذه الصيغة عدد من الدول في تنفيذ مشاريع ضخمة، ومنها بعض الدول الإسلامية كجمهورية تركيا مؤخراً، حيث قامت ببناء مطار إسطنبول - أكبر مطار في العالم - وفق هذه الصيغة، حيث وفر هذا الاستثمار على الحكومة التركية أكثر من 30 مليار دولار أمريكي.<sup>57</sup>

#### 2.3.4 مميزات صيغة B.O.T:<sup>58</sup>

أ. توفير الموارد المالية وتخفيف العبء المالي على الجهات المستفيدة.  
ب. الاستفادة من الخبرات الفنية في تشغيل المشاريع وإدارتها؛ كنقل التكنولوجيا وتدريب العمال على الأساليب الحديثة.

ج. تعزيز الكفاءة الإنتاجية باستخدام وسائل فنية متطورة تساعد في إدارة المشاريع.

د. إطالة عمر المنشأة الافتراضي عبر الصيانة الدائمة.

هـ. إيجاد فرص عمل جيدة.

و. تحميل مخاطر تنفيذ المشروع على منقذ المشروع.

#### 3.3.4 تطبيق صيغة B.O.T على الأوقاف:

لهذه الصيغة طرق فرعية متعددة لتطبيقها، منها:

تتفق الجهة الإشرافية على الوقف مع المستثمر لبناء أرض للوقف مثلاً، على أن يكون مقابل ما يقوم به الانتفاع بالبناء لمدة معينة وفق عقد البناء والتشغيل والتحويل B.O.T، ثم تتحول ملكية البناء إلى الوقف بعد انتهاء المدة المتفق عليها، ويصرف ريعه على الموقوف عليهم والمستفيدين منه.

#### 4.4 صيغة سندات أو صكوك المقارضة:

##### 1.4.4 مفهوم صيغة سندات أو صكوك المقارضة:

هي صيغة تقوم على عقد المضاربة الشرعي بين جهة الوقف بصفتها مضارباً وحملة الصكوك بصفتهم أرباب أموال، وقد طبقت لأول مرة في الأردن بموجب القانون رقم 10 لسنة 1981 تحت مسمى "سندات المقارضة"، وقد حدد القانون الهيئات التي يسمح لها بإصدار هذا النوع من السندات وهي: (وزارة الأوقاف، المؤسسات العامة ذات الاستقلال المالي، البلديات)، وقد قامت وزارة الأوقاف الأردنية بإصدار سندات مقارضة لإقامة مبانٍ على أرض أوقاف لديها، وذلك بطرح هذه السندات على الجمهور ليشتروا فيها بدفع مبلغ محدد من المال، ليستفاد منه في إعمار الأراضي الوقفية واستثمارها للإيجار والسكن وغيره، لتحقيق الربح، وتوزيعه على المشاركين والموقوف عليهم.<sup>59</sup>

وقد ناقش مجمع الفقه الإسلامي الدولي هذه الصيغة في مؤتمره الرابع،<sup>60</sup> وأصدر حوله القرار رقم 30 (4/5) بالإجازة، ووضع ضوابط لكيفية تطبيقه من حيث إصدار الصكوك وتداولها والعلاقات بين أطرافها، ولم تخرج تلك الضوابط عما ورد في نشرة الاككتاب الصادرة من وزارة الأوقاف الأردنية، إلا في تغيير المسمى إلى صكوك بدلاً من سندات.<sup>61</sup> وسنبين فيما يلي مفهوم المضاربة أو المقارضة.

#### 2.4.4 مفهوم المضاربة أو المقارضة:

المضاربة أو المقارضة من أنواع الشركات، وهي في لغة أهل العراق تسمى مضاربة، وفي لغة أهل الحجاز تسمى قراضاً وهو مشتق من القرض وهو القطع؛ لأن المالك يقطع للعامل قطعة من ماله يتصرف فيها ويعطيه قطعة من الربح.<sup>62</sup>

وصورتها: أن يدفع المالك إلى العامل مالا ليتجر فيه، ويكون الربح مشتركاً بينهما بحسب ما اتفقا، وتكون الخسارة على رب المال وحده، ولا يتحمل العامل المضارب شيئاً، وفي المقابل يخسر عمله وجهده.<sup>63</sup>

#### 3.4.4 مشروعية المضاربة أو المقارضة:

اتفق الفقهاء على جواز المضاربة واستدلوا بعدد من الأدلة منها: قوله تعالى: ﴿وَأَخْرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾<sup>64</sup> فهذه الآية بعمومها تتناول إطلاق العمل في المال بالمضاربة.<sup>65</sup>

وأما السنة: فما روى ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أنه قال: كان العباس بن عبد المطلب "إذا دفع مالا مضاربة اشترط على صاحبه: لا يسلك به بحراً، ولا ينزل به وادياً، ولا يشتري به ذات كبد رطبة، فإن فعل فهو ضامن، فرفع شرطه إلى رسول الله ﷺ، فأجازه".<sup>66</sup>

#### 4.4.4 تطبيق صيغة سندات أو صكوك المقارضة على الأوقاف:

يتجلى تطبيق صيغة سندات أو صكوك المقارضة على الأوقاف فيما يلي:

- أ. لدى الوقف أرض غير مستغلة ولا يملك تمويلاً لإعمارها والبناء عليها.
- ب. يتم إعداد دراسة جدوى يتحدد فيها المبلغ اللازم للبناء.
- ج. يتم تقسيم المبلغ اللازم للبناء إلى وحدات صغيرة تصدر بها الجهة المشرفة على الوقف صكوكاً أو سندات، يكون كل واحد منها بقيمة اسمية من فئات المبلغ اللازم للبناء.
- د. يتم طرح الصكوك أو السندات للاككتاب العام عبر المؤسسات المالية، ويكون جميع المكتتبين شركاء في دخل المشروع.
- هـ. على أن يأخذ الوقف صكوكاً أو سندات بقيمة الأرض.

- و. ومن مجموع المبلغ يتم إقامة المبنى وتأجير وحداته.
- ز. ومن قيمته الإيجارية المتجمعة يتم دفع عائد لحملة الصكوك أو السندات بمن فيهم جهة الوقف كل بحسب صكوكه أو سندات منسوبة إلى إيرادات التأجير.
- ح. مع استحقاق الجهة المشرفة على الوقف حصة مضارب مقابل الإدارة.
- ط. يتم دورياً استرداد تلك الصكوك أو السندات من قبل الجهة المشرفة على الوقف، من خلال دفع قيمتها إلى أصحابها من العائد الذي تحصل عليه حتى يتم إطفاء تلك الصكوك أو السندات في نهاية المدة وتصبح ملكية المباني بجانب الأرض ملكية خالصة للوقف.
- وقد يقوم المساهمون أو بعضهم بالتبرع بسنداتهم أو صكوكهم للوقف، بقصد الأجر والثواب، وهذا ما طبقته وزارة الأوقاف الأردنية عملياً، وأنشأت "سوق الأوقاف التجاري" في عمان.<sup>67</sup>

#### 5.4 صيغة المرابحة للأمر بالشراء:

##### 1.5.4 مفهوم صيغة المرابحة للأمر بالشراء:

تعد صيغة المرابحة للأمر بالشراء صيغةً مستحدثةً للمرابحة العادية المعروفة في كتب الفقهاء القديمة، وشاع استخدامها مؤخراً بصورة كبيرة في المصارف الإسلامية، وصورتها: أن يشتري المصرف الإسلامي أو مؤسسة التمويل أو المستثمر السلعة بناء على طلب المشتري، على أساس وعدٍ منه بشراء تلك السلعة مرابحة، وبيعها له بزيادة معلومة مع بيان الثمن الأساس للسلعة، وسداد الثمن على أقساط محددة.<sup>68</sup> وقد أجاز مجمع الفقه الإسلامي صورتها.<sup>69</sup>

وسنبين فيما يلي مفهوم المرابحة المعروفة في كتب الفقهاء القديمة ومشروعيتها، ومن ثم نتطرق لصيغة المرابحة للأمر بالشراء وتطبيقها على الأوقاف.

##### 2.5.4 مفهوم المرابحة:

المرابحة لغةً: من ربح ربحاً وربحاً ورباحاً: النماء في التجر. وَالْعَرَبُ تَقُولُ لِلرَّجُلِ إِذَا دَخَلَ فِي التِّجَارَةِ: بِالرِّبَاحِ وَالسَّمَاكِ. وَأَعْطَاهُ مَالاً مُرَابِحَةً أَيْ عَلَى الرِّبْحِ بَيْنَهُمَا. وَيُقَالُ: بَعْتُهُ السِّلْعَةَ مُرَابِحَةً عَلَى كُلِّ عَشْرَةِ دَرَاهِمٍ دَرَاهِمٌ، وَكَذَلِكَ اشْتَرَيْتُهُ مُرَابِحَةً.<sup>70</sup>

والمرابحة اصطلاحاً: نقل ما ملكه البائع بالعقد الأول، بالثمن الأول مع زيادة ربح.<sup>71</sup> أو هي البيع بزيادة على الثمن الأول.<sup>72</sup> ويشترط علمهما برأس المال.<sup>73</sup>

##### 3.5.4 مشروعية المرابحة:

أجمع الفقهاء على جواز المرابحة، وقال ابن قدامة في المغني: "هذا جائز، لا خلاف في صحته، ولا نعلم فيه عند أحد كراهة".<sup>74</sup>

واستندوا في ذلك إلى عموم قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾<sup>75</sup> والمرابحة تدخل في عموم البيع الذي هو جائز جملةً، وقد توفرت فيها شروط البيع الصحيح، حيث إن المبيع معلوم، والثلث والربح معلومان أيضاً. كما أن الحاجة ماسة إلى هذا النوع من البيوع؛ لأن الشخص الذي لا يعرف التجارة يحتاج إلى اعتماد فعل الذكي المهتدي، ويطيب نفسه بمثل ما اشترى مع زيادة ربح، فوجب القول بجوازها.<sup>76</sup>

#### 4.5.4 تطبيق صيغة المرابحة والمرابحة للأمر بالشراء على الأوقاف:<sup>77</sup>

يمكن تطبيق صيغة المرابحة والمرابحة للأمر بالشراء على الأوقاف من خلال الصور التالية:

أ. أن تتفق الجهة المشرفة على الأوقاف مع مصرف إسلامي أو مستثمر على إقامة مبانٍ لها على أرض وقفية تملكها، ويتم الاتفاق مبدئياً على تكلفة البناء ونسبة الربح التي سيأخذها المصرف الإسلامي أو المستثمر، ثم تقوم الجهة المشرفة على الأوقاف بتسديد التكلفة مع الربح للممول على صورة أقساط محددة من دخل هذا المشروع، مع تقديم الضمانات اللازمة لتسديد المبلغ، ويكون البناء للوقف يستفيد مبدئياً من جزء من ريعه، ثم يصبح البناء والدخل كاملاً له.

ب. أن يقوم الوقف بعملية التمويل والاستثمار في أصوله غير الثابتة كالنقود الفائضة عن حاجته، عن طريق صيغة المرابحة، مقابل نسبة من الأرباح، وذلك في عدد من القطاعات الاستثمارية المضمونة، عبر شراء سلع مطلوبة وبيعها مرابحةً إلى العملاء مع وجود ربح يعود إلى الوقف والمستفيدين منه، وقد تم تطبيق ذلك في عدد من البلدان الإسلامية.

ج. أن تتفق الجهة المشرفة على الأوقاف مع مصرف إسلامي أو مستثمر على شراء سلعة للوقف، مع تقديم وعد من الوقف للمصرف أو المستثمر بشراء السلعة، فيقوم المصرف أو المستثمر بشراء السلعة وتسليمها وحيازتها، ثم يبيعها للوقف بربح متفق عليه يُضم إلى أصل الثمن، ويمكن أن يؤجل المبلغ كاملاً إلى زمن محدد، أو يقسط على دفعات محددة.

د. أن تقوم الجهة المشرفة على الوقف بتنفيذ صيغة المرابحة للأمر بالشراء بوصفها مستثمرة وممولة، وذلك من خلال الاتفاق مع العميل على شراء سلعة له، مع تقديم وعد من العميل للوقف بشراء السلعة، ومن ثم يقوم الوقف بشراء السلعة وتسليمها وحيازتها، ثم يبيعها للعميل بربح متفق عليه يُضم إلى أصل الثمن، ويمكن أن يؤجل المبلغ كاملاً إلى زمن محدد، أو يقسط على دفعات محددة.

#### 6.4 صيغة الإجارة المنتهية بالتملك:

##### 1.6.4 مفهوم صيغة الإجارة المنتهية بالتملك:

تسمى أيضاً "الإجارة المتناقصة"، وتعد صيغةً مستحدثةً للإجارة العادية المعروفة في كتب الفقهاء، وشاع استخدامها مؤخراً بصورة كبيرة في المصارف الإسلامية وخصوصاً في السيارات والعقارات،



وصورتها: أن يتم تملك منفعة العين المؤجرة للمستأجر بدفعات محددة ولمدة معينة، مع اقتران عقد الإجارة بوعد من المؤجر بتمليك العين نفسها للمستأجر في نهاية مدة الإجارة، وذلك بأحد طرق التمليك المشروعة، كالهبة أو البيع بسعر رمزي أو سعر حقيقي أو سعر السوق، على أن يغطي مجموع الدفعات المتعاقد عليها والثلث إن وجد لنقل الملكية للمستأجر بعد انتهاء مدة الإجارة؛ كامل تكلفة العين المؤجرة، مع تحقيق عائد للمؤجر زيادة على رأس ماله.<sup>78</sup>

وسنبين فيما يلي مفهوم الإجارة المعروفة في كتب الفقهاء ومشروعيتها، ومن ثم نتطرق لصيغة الإجارة المتناقضة المنتهية بالتمليك وتطبيقها على الأوقاف.

#### 2.6.4 مفهوم الإجارة:

الإجارة لغة: مِنْ أَجَرَ يَأْجِرُ، وَهُوَ مَا أُعْطِيَ مِنْ أَجْرٍ فِي عَمَلٍ. وَالْأَجْرُ: الْجَزَاءُ عَلَى الْعَمَلِ، وَالْجَمْعُ أَجُورٌ.<sup>79</sup>

والإجارة اصطلاحاً: عقد على المنافع بعوض. أو تملك منافع شيء مباحة مدة معلومة بعوض.<sup>80</sup>

#### 3.6.4 مشروعية الإجارة:

الإجارة جائزة شرعاً، وقد أجمع الفقهاء على جوازها مستدلين بعدد من الأدلة في القرآن والسنة، منها: قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَرْضَبْنَاكُمْ فَأَتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ﴾.<sup>81</sup>

ومنها: حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عن النبي ﷺ قال: «قال الله: ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة، رجل أعطى بي ثم غدر، ورجل باع حراً فأكل ثمنه، ورجل استأجر أجيراً فاستوفى منه ولم يعط أجره».<sup>82</sup>

وقد نقل الإجماع ابن قدامة حيث قال: «وأجمع أهل العلم في كل عصر وكل مصر على جواز الإجارة».<sup>83</sup>

#### 4.6.4 تطبيق صيغة الإجارة المتناقضة المنتهية بالتمليك على الأوقاف:

يمكن تطبيق صيغة الإجارة المتناقضة المنتهية بالتمليك على الأوقاف من خلال الصورة التالية:

أن تتفق الجهة المشرفة على الأوقاف مع مصرف إسلامي أو مستثمر فرداً كان أو شركة على أن تؤجر أرضها لهما، بأجرة سنوية محددة، على أن يقوما بالبناء عليها حسب الاتفاق، بشرط أن يتضمن العقد وعداً ملزماً منهما ببيع البناء للوقف أو تعهداً بالهبة أو يتضمن أحد بنوده هبة معلقة، ومن ثم يتقاضى الثمن على أقساط سنوية يتم دفعها إليه من الأجرة التي يأخذها الوقف، ثم يصبح البناء كاملاً - مع الأرض - للوقف، على أن تكون قيمة القسط السنوية أقل من قيمة أجرة الأرض السنوية، ويكون عدد السنوات التي سيبقى

فيها المستأجر (المصرف أو المستثمر) مستغلاً للبناء؛ مساوياً لعدد الأقساط التي ستدفع، وهذا ما يميزها عن الحكر الذي لا يتضمن وعداً ملزماً من المستأجر الممول ببيع البناء الذي بناه إلى الأوقاف، وإنما يبقى له حق القرار الدائم، وتم تطبيق ذلك في الأردن وغيره.<sup>84</sup>

#### 7.4 صيغة المشاركة المنتهية بالتملك:

##### 1.7.4 مفهوم صيغة المشاركة المنتهية بالتملك:

تسمى أيضاً "المشاركة المتناقصة"، وهي نوع من المشاركة المعروفة في كتب الفقه، يُعطى بموجبه الممول للشريك الحق في تملك المشروع محله، إما من خلال دفعة واحدة، أو على دفعات، حسب الاتفاق بينهما.

وقد أقرّ هذه الصيغة مجمع الفقه الإسلامي والمجلس الشرعي لمعايير (أيوفي) والعديد من المؤتمرات الفقهية والندوات العلمية المتخصصة وهيئات الفتوى للبنوك الإسلامية لموافقتها للأحكام الفقهية المقررة في هذا الخصوص، وتطبق في بعض المصارف الإسلامية كما طبقت فعلاً في تمويل بعض أراضي الأوقاف في السودان.<sup>85</sup>

#### 2.7.4 تطبيق صيغة المشاركة المنتهية بالتملك على الأوقاف:

يمكن تطبيق صيغة المشاركة المنتهية بالتملك على الأوقاف من خلال الصورة التالية:

أن تقوم شركة بين الأوقاف والمصارف الإسلامية أو المستثمر فرداً كان أو شركة، بحيث تقدّم الأوقاف في هذه الشراكة الأرض اللازمة لإقامة المشروع عليها، وتقدم المصارف الإسلامية أو المستثمر التمويل المالي اللازم، شريطة أن يتضمن العقد وعداً ملزماً من جانب الممول ببيع حصته للأوقاف، ويتم استغلال المشروع بالتأجير ثم يقسم عائد الإيجار بينهما بحسب الاتفاق، وتقسم الأوقاف حصتها من الربح إلى قسمين، الأول: للإنفاق على الموقوف عليهم والمستفيدين من الوقف، والثاني: تسدد به ما قدّمه الممول تدريجياً عن طريق الأقساط الميسرة الشهرية أو السنوية، ويبدأ نصيب المستثمر من رأس المال ومن الأرباح بالتناقص، ويزيد نصيب المؤسسة الوقفية حتى تصل حصة المستثمر إلى الصفر، وتنتهي عند ذلك مدة الشركة فتنتقل كامل الملكية للوقف، لتصبح الأرباح كاملة مستقبلاً للموقوف عليهم.<sup>86</sup>

ويمكن تنوع صيغ المشاركة المتناقصة في العقارات الوقفية في الفنادق والشقق الفندقية والمجمعات التجارية الكبيرة، والمنتجعات السياحية وغير ذلك من قطاعات الاستثمار، شريطة الالتزام بالأحكام الشرعية في الحلال والحرام.<sup>87</sup>

**8.4 صيغة الإيداع المصرفي في حسابات الاستثمار الإسلامية:**

تعد هذه الصيغة من الصيغ الحديثة، وصورتها: أن تودع الجهة المشرفة على الوقف نقود الوقف الزائدة عن حاجته، في حسابات الاستثمار الإسلامية سواء ضمن حسابات الاستثمار المطلقة أو المقيدة بهدف الحصول على عائد من خلال ذلك الاستثمار.

ويُفضّل للجهة المشرفة على الوقف ألا تلجأ إلى هذه الصيغة إلا وقت الحاجة وتحقق الأمان من المخاطر، ولفترات محدودة أيضاً، وخصوصاً في الدول التي يوجد فيها معدل تضخم نقدي مرتفع، لأن بقاء النقود في تلك الحسابات فترة طويلة رغم ما تحققه من عوائد إلا أنها تتآكل القيمة الشرائية لها ومن ثم نقص القيمة الحقيقية للنقود.

كما أن على جهة الوقف ألا تودع نقوده إلا في المصارف وحسابات الاستثمار الإسلامية كما تقدم، وتجنّب إيداعها في البنوك غير الإسلامية؛ لأن ما تدفعه تلك البنوك ليس ربحاً مشروعاً، بل فائدة ربوية محرمة شرعاً.<sup>88، 89</sup>

**9.4 صيغة المتاجرة بالأسهم المباحة:**

يُعرّف السهم بأنه: صكّ قابل للتداول يتم عرضه للعموم للمتاجرة، ومن ثم يثبت حقاً في حصة شائعة في ملكية شركة مساهمة، مع الحق في الحصول على نصيب من الأرباح المحققة من الشركة، وهي جائزة شرعاً.

وبناء على ذلك، يجوز للجهة المشرفة على الأوقاف أن تتاجر بالأسهم المباحة في الشركات المساهمة بالشراء والبيع، وتحصل مقابل ذلك على أرباح تعود على المستفيدين من الوقف. وقد تمت تجربة ذلك بالسودان.<sup>90</sup>

**10.4 صيغة صناديق الاستثمار الوقفية:**

تعد هذه الصيغة أيضاً من الصيغ الحديثة المعمول بها في بعض البلدان الإسلامية، وتمتاز بأنها توفر تمويلاً جماعياً سواء كان نقدياً أو عينياً من عدد كبير من الواقفين الذين لا يمتلكون ثروات مالية كبيرة تمكنهم من إنشاء أوقاف خاصة بهم.

وأول من فعّل هذه الصيغة في القطاع الوقفي الأمانة العامة للأوقاف بالكويت، وتبعها مؤسسات ودول أخرى، حيث أنشأت صناديق وقفية بقيمة دينار كويتي، ودينارين، لعدد من الأهداف كإعانة المعوقين، والتنمية الصحية، وحفظ القرآن وعلومه، ورعاية المساجد، والمحافظة على البيئة، والثقافة والفكر وغير ذلك.<sup>91</sup>

## 1.10.4 تطبيق صيغة صناديق الاستثمار الوقفية:

يتم طرح وحدات استثمارية وقفية للعموم غير قابلة للتداول، وبمبالغ قليلة، تستثمر في مشروعات استثمارية ذات جدوى اقتصادية واجتماعية؛ بهدف تحقيق عائد يتم صرفه على مصارف الوقف الخيرية، بما يوائم بين الربحية والسيولة والأمان من المخاطر.<sup>92</sup>

## 2.10.4 أنواع صناديق الاستثمار الوقفية:

يمكن إنشاء صناديق استثمارية وقفية متخصصة متعددة تبعاً لتعدد صيغ الاستثمار، ومنها:

- أ. صناديق الإتجار المباشر: تقوم الجهة المشرفة على الصناديق باستثمار المبالغ التي جمعتها من المساهمين في البيع والشراء مباشرة، بهدف تقليب المال للحصول على ربح يُصرف على المستفيدين.
- ب. صناديق المرابحة: تقوم الجهة المشرفة على الصناديق باستثمار المبالغ التي جمعتها من المساهمين في شراء سلع ما وبيعها بمثل ما اشترته مضافاً إليه ربح معلوم.
- ج. صناديق المرابحة للأمر بالشراء: تقوم الجهة المشرفة على الصناديق باستثمار المبالغ التي جمعتها من المساهمين في شراء سلع ما لعميل تم الانفاق معه على ذلك مقابل ربح متفق عليه يُضم إلى أصل الثمن، مع تقديم وعد من العميل للوقف بشراء السلعة، ويمكن أن يؤجل المبلغ كاملاً إلى زمن محدد، أو يقسط على دفعات محددة.
- د. صناديق البيع الآجل: تقوم الجهة المشرفة على الصناديق باستثمار المبالغ التي جمعتها من المساهمين في بيع سلع ما بثمن مؤجل أكثر من سعر الحاضر مع تسليم السلعة حالاً للعميل.
- هـ. صناديق السلم: تقوم الجهة المشرفة على الصناديق باستثمار المبالغ التي جمعتها من المساهمين في بيع شيء موصوف في الذمة بثمن معجل بشرط أن يكون المبيع معيناً في مقداره وأوصافه وأجله.
- و. صناديق الاستصناع والاستصناع الموازي: تقوم الجهة المشرفة على الصناديق باستثمار المبالغ التي جمعتها من المساهمين في صنع سلع ما بنفسها (الاستصناع) أو عبر جهة خارجية متخصصة (الاستصناع الموازي) وفقاً لطلب المستصنع، وبمواد من عندها، بأوصاف معينة، وبثمن محدد يدفع حالاً أو مؤجلاً أو على أقساط.

ز. صناديق الإجارة: تقوم الجهة المشرفة على الصناديق باستثمار المبالغ التي جمعتها من المساهمين في شراء أصول مثل: العقارات، والسيارات، والمعدات الصناعية، وتأجيرها.

ح. صناديق الإجارة المنتهية بالتملك: تقوم الجهة المشرفة على الصناديق باستثمار المبالغ التي جمعتها من المساهمين في شراء الأراضي، وتتفق مع مستثمر على أن تؤجر تلك الأصول له بأجرة سنوية محددة، على أن يقوم بالبناء عليها حسب الانفاق، بشرط أن يتضمن العقد وعداً ملزماً منه ببيع البناء للوقف أو تعهداً بالهبة أو يتضمن أحد بنوده هبة معلقة، ومن ثم يتقاضى الثمن على أقساط سنوية يتم دفعها إليه من

الأجرة التي يأخذها الوقف، ثم يصبح البناء كاملاً - مع الأرض - للوقف، على أن تكون قيمة القسط السنوية أقل من قيمة أجرة الأرض السنوية، ويكون عدد السنوات التي سيبقى فيها المستأجر (المستثمر) مستغلاً للبناء؛ مساوياً لعدد الأقساط التي ستدفع.

ط. صناديق المشاركة: تقوم الجهة المشرفة على الصناديق باستثمار المبالغ التي جمعتها من المساهمين في الشراكة مع جهات استثمارية سواء بإنشاء مشروعات جديدة أو المساهمة في مشروعات قائمة.

ي. صناديق المشاركة المنتهية بالتملك: تقوم الجهة المشرفة على الصناديق باستثمار المبالغ التي جمعتها من المساهمين في الشراكة مع جهات استثمارية بحيث تقدّم الجهة المشرفة الأرض اللازمة لإقامة المشروع عليها، وتقدم الجهات الاستثمارية التمويل المالي اللازم، شريطة أن يتضمن العقد وعداً ملزماً من جانبها ببيع حصتها للصندوق الوقفي، ويتم استغلال المشروع بالتأجير ثم يقسم عائد الإيجار بينهما بحسب الاتفاق، ويقسم الصندوق حصته من الربح إلى قسمين، الأول: للإنفاق على الموقوف عليهم والمستفيدين من الوقف، والثاني: يسدّد به ما قدّمته الجهات الاستثمارية تدريجياً عن طريق الأقساط الميسرة الشهرية أو السنوية، ويبدأ نصيب المستثمر من رأس المال ومن الأرباح بالتناقص، ويزيد نصيب الصندوق الوقفي حتى تصل حصة المستثمر إلى الصفر، وتنتهي عند ذلك مدة الشركة فتنتقل كامل الملكية للصندوق، لتصبح الأرباح كاملة مستقبلاً للموقوف عليهم.<sup>93</sup>

#### 11.4 صيغ المساهمات في رؤوس الأموال:

هناك صيغ حديثة للاستثمار الوقفي كفيلة بتحقيق عائد وريح مجزٍ يُصرف على المستفيدين من الأوقاف، وهي صيغ المساهمات في رؤوس الأموال، وقد أجازها الفقهاء المعاصرون بشرط أن يكون الاستثمار من خلالها وفق الضوابط الشرعية، ومنها:

- أ. المساهمة في رؤوس أموال صناديق الاستثمار الإسلامية.
- ب. المساهمة في رؤوس أموال شركات الاستثمار الإسلامية.
- ج. المساهمة في رؤوس أموال المصارف الإسلامية.
- د. المساهمة في رؤوس أموال بعض الشركات.
- ه. المساهمة في رؤوس أموال شركات التأمين الإسلامية.
- و. المساهمة في رؤوس أموال الجمعيات التعاونية الخدمية.
- ز. المساهمة في رؤوس أموال الجمعيات التعاونية الإنتاجية.<sup>94</sup>

■ صيغ استثمارية لا تلائم الأوقاف:

نَبّه بعض الفقهاء المعاصرين إلى أن هناك صيغاً شرعية معاصرة لا تلائم طبيعة الأموال الوقفية لما ينجم عنها من مخاطر تهدد الوقف، وتجميد أمواله أو خسارتها. ودعوا إلى تجنبها قدر الإمكان، منها:

## 1. طيغة المرابحة العادية والمرابحة للأمر بالشراء:

المخاطر:

- أ. مخاطر تلف البضاعة، أو هلاكها، أو ضياعها.
- ب. مخاطر نكول العميل المشتري للبضاعة عن شرائها ثم صعوبة بيعها بعد ذلك.
- ج. مخاطر عدم استلام العميل للبضاعة المشتراة بسبب عيوب خفية، أو لعدم مطابقتها للمواصفات، أو لتغيير الأسعار، أو تطور التكنولوجيا.
- د. مخاطر الوعد غير الملزم بالشراء من قبل المشتري وما يوقع مؤسسة الوقف في مشاكل تسويق البضاعة.
- هـ. مخاطر عدم سداد العميل للأقساط المستحقة عليه، وضعف الضمانات والكفالات المقدمة منه.
- و. مخاطر الأخطاء التي يحتمل أن تقع عند تنفيذ الإجراءات التنفيذية للمرابحة، ومخاطر الشبهات حولها.

## 2. طيغة بيوع السلم:

المخاطر:

- أ. عدم التزام العميل بتسليم المسلم فيه (البضاعة موضوع السلم) في الوقت والمكان المحددين في العقد.
- ب. مخاطر نكول العميل عن تنفيذ بعض شروط العقد أو تأويل تفسيرها.
- ج. مخاطر التقلبات والتغيرات المفاجئة في الأسعار.
- د. مخاطر تعرض الشيء المسلم فيه للهلاك أو الضياع أو الإتلاف بعد استلامه، وصعوبة بيع الشيء المسلم فيه.

## 3. طيغة المضاربة مع أرباب العمل المشاركين بجهودهم، مع تقديم مؤسسة الوقف المال:

المخاطر:

- أ. إهمال رب العمل أو تعديه أو تقصيره.
- ب. المخاطر التسويقية التي قد تحدث وتؤدي إلى خسائر رأس مال المضاربة أو هلاكه.
- ج. تأخر رب العمل عن سداد حقوق الوقف المتمثلة برأس المال والربح.
- د. تلاعب رب المال في الحسابات.
- هـ. ضعف الضمانات المقدمة من رب العمل.
- و. احتمالية وجود كساد في الأسواق.
- ز. عدم توفر العنصر البشري الفني في مؤسسة الوقف لمتابعة الاستثمارات.

## 4. صيغة التجارة:

المخاطر:

- أ. عدم وجود العنصر البشري الخبير في التجارة.  
 ب. ارتفاع مخاطر التسويق والمبيعات.  
 ج. احتمال حدوث خسائر كبيرة تؤدي إلى هلاك الأموال.<sup>95</sup>

## 5. خاتمة

وفي ختام هذا البحث يعرض الباحث أهم النتائج التي توصل إليها في بحثه، كما يبيِّن أهم المقترحات والتوصيات.

## 1.5 نتائج البحث:

أ. مفهوم الوقف كان موجوداً قبل الإسلام، وإن لم يسمَّ بذلك، حيث كانت المعابد قائمة، وما يُرصد لها من عقارات يُنفق من غلته على القائمين على شؤون تلك المعابد.

ب. إجماع الفقهاء على مشروعية الوقف وجوازه، بل عدّوه من القربات المندوب إليها.

ج. للوقف مقاصد نبيلة ودور مهم في المساهمة في تنمية المجتمع من خلال نشر دعوة الإسلام، والمساهمة في توفير الأمن الغذائي ومصادر المياه وتجهيز الجيوش، وتعزيز التقدم الشامل في الأمة وفي مقدمته التقدم العلمي والتقني.

د. تشتمل اللغة العربية على ألفاظ ومصطلحات تتصل بالوقف، وتدل على معناه وينعقد بها، وأوصلها ابن نجيم إلى (26) لفظاً وتنقسم إلى صريح، وكناية.

هـ. فرَّق العلماء بين مفهومَي "الاستثمار في الوقف" و"استثمار الوقف"، ففي الأول يكون الوقف طالباً للتمويل، وفي الثاني يكون الوقف ممولاً.

و. الوقف مال، والمال يفقد قيمته إذا سُلت حركته ودورته الاقتصادية، ولا تتحقق استفادة المستفيدين من الوقف إلا بإدخال الوقف في العملية الاستثمارية.

ز. يدعم الاستثمار الوقفي الاقتصاد الوطني، من خلال توفير فرص استثمارية مهمة تسهم في تقوية الاقتصاد وتنوعه وتوازنه، وتوليد الفرص الوظيفية والقضاء على البطالة.

ح. للاستثمار الوقفي ضوابط لا بد من الأخذ بها، منها: الالتزام بالمشروعية، ومراعاة الأولويات الإسلامية (الضروريات، والحاجيات، والتحسينات) في عملية الاستثمار، واختيار مجال الاستثمار والصيغة الاستثمارية المناسبة اقتصادياً، وتقليل المخاطر الاستثمارية والاستعداد لها سلفاً.

ط. تعدد أنواع الاستثمار الوقفي ومجالاته، وينبغي اختيار ما يناسب الوقف من تلك الأنواع مع مراعاة الجدوى الاقتصادية، والظروف والأحوال السائدة.

ي. من أنواع الاستثمار الوقفي: الاستثمار العقاري، والزراعي، والإنتاجي، والخدمي، والرأسمالي، والاستثمار في المؤسسات المالية الإسلامية، والاستثمار في الأوراق المالية.

ك. أجازت المجامع الفقهية والمعايير الشرعية والعلماء المعاصرون عدداً من الصيغ الشرعية المعاصرة للاستثمار الوقفي، كسندات المقارضة، وصيغة B.O.T، والاستصناع، والاستصناع الموازي، والمشاركة المتناقصة المنتهية بالتملك، والمشاركة في تأسيس الشركات المساهمة بتأسيسها أو شراء أسهمها، والإجارة المتناقصة المنتهية بالتملك.

ل. نبّه الفقهاء إلى قلة جدوى الاستثمار الوقفي عبر صيغ المرابحة العادية والمرابحة للأمر بالشراء، والسلم، والمضاربة، والتجارة المباشرة في السلع والخدمات، خشية تعريض أموال الوقف لمخاطر عدة؛ كتلف البضاعة، أو هلاكها، أو ضياعها، وعدم سداد العميل للأقساط المستحقة عليه، وعدم التزام العميل بتسليم المسلم فيه، وارتفاع مخاطر التسويق والمبيعات.

م. وجّه المعاصرة والاستحداث في الصيغ الشرعية المعاصرة هو إجراءات تطبيقها فحسب، أما من حيث الأصل فهي مستقاة من العقود الشرعية المسماة الواردة في كتب الفقهاء.

ن. حذّر الفقهاء من الاستثمار الوقفي في بعض الجوانب، كالإيداع في البنوك التقليدية بنظام الفائدة المحرمة شرعاً، والتجارة في العقارات التي تطرأ عليها تقلبات الأسعار صعوداً وهبوطاً مع صعوبة التسييل النقدي عند الحاجة، والتعامل في سوق الأوراق المالية بهدف التجارة أو المضاربة على هبوط الأسعار وانخفاضها.

#### 2.5 توصيات البحث:

أ. إعداد دليل متكامل وشامل للصيغ الشرعية القديمة والمعاصرة للاستثمار الوقفي، من قبل المجامع الفقهية والمعايير الشرعية والفقهاء، يكون أساساً شرعياً للمستثمرين والراغبين في تنمية الأوقاف.

ب. توليد وابتكار صيغ استثمارية جديدة للأوقاف من قبل المجامع الفقهية والمعايير الشرعية والفقهاء المعاصرين، تكون معاصرة في طرحها، موافقة للشريعة في نتائجها.

ج. دعوة البنوك والمؤسسات المالية والقطاع الخاص ليكون لها دور كبير في إعادة إحياء الأوقاف الإسلامية من خلال الاستثمار فيها.

د. إنشاء إدارات مستقلة ومتخصصة في وزارات وهيئات الأوقاف في العالم الإسلامي، تتولى مهام



الإشراف على الاستثمار الوقفي وتنميته وتطويره.

ه. توعية المجتمع من قبل الوسائل الإعلامية بأنواعها كافة والفقهاء وخطباء المساجد وأئمتها، بأهمية الوقف وأهدافه وغاياته السامية، والدعوة إلى تفعيله والعناية به بشكل أفضل.

و. حث الدول الإسلامية على تفعيل دور الأوقاف في المساهمة المجتمعية والحرص على حوكمتها وإيقاف مسلسل استغلالها الجائر وسرقتها.

ز. إنشاء هيئة دولية تابعة لمنظمة التعاون الإسلامي تختص بمتابعة شؤون الأوقاف في الدول الأعضاء والرفع بالتوصيات الداعمة لتنميتها واستثمارها الاستثمار الأمثل.

ح. تدريس أحكام الوقف في المناهج الدراسية الجامعية المعنية بالاقتصاد وإدارة الأعمال للتوعية بأهمية الاستثمار الوقفي.

ط. دعوة الباحثين في الاقتصاد الإسلامي إلى دراسة الصيغ الشرعية المعاصرة للاستثمار الوقفي بشكل أعمق وتوليد صيغ جديدة تتواءم مع المستجدات في الأسواق المالية.

#### 6. قائمة المراجع

- القرآن الكريم.

#### 1.6 المؤلفات:

1. أبو زهرة، محمد، (بدون سنة نشر)، محاضرات في الوقف، ط2، القاهرة، دار الفكر العربي.
2. الأبي، صالح بن عبد السميع، (بدون سنة نشر)، الثمر الداني شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني، بيروت، المكتبة الثقافية.
3. الكاساني، أبو بكر بن مسعود، (1406هـ - 1986م)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. ط2، بيروت، دار الكتب العلمية.
4. باكير، محمد، (2008م)، محافظ الاستثمار إدارتها واستراتيجياتها، سورية، دار شعاع.
5. البخاري، محمد بن إسماعيل الجعفي، (1422هـ)، صحيح البخاري، ط1، بيروت، دار طوق النجاة.
6. الجرجاني، علي بن محمد، (1403هـ - 1983م)، التعريفات، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية.
7. حماد، حمزة، (1428هـ - 2008م)، مخاطر الاستثمار في المصارف الإسلامية، ط1، عمان، دار النفائس.
8. ديبان الديبان، (1432هـ)، المعاملات المالية أصالة ومعاصرة، ط2، بدون ناشر.
9. دوابة، أشرف محمد، (2020م)، التمويل الاجتماعي الإسلامي، ط1، إسطنبول، دار المدرّس.
10. الرُّعيني، محمد بن محمد، (1412هـ - 1992م)، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، ط3، بيروت، دار الفكر.
11. الزبيدي، محمّد بن محمّد، (بدون سنة نشر)، تاج العروس من جواهر القاموس، الكويت، دار الهداية.
12. الزحيلي، وهبة، (بدون سنة نشر)، الفقه الإسلامي وأدلته، ط4، دمشق، دار الفكر.
13. الزرقا، مصطفى، (1418هـ - 1997م)، أحكام الوقف، ط1. عمان، دار عمار.
14. الزيلعي، عثمان بن علي، (1313هـ)، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، ط1، القاهرة، المطبعة الكبرى الأميرية.
15. سلمان، سامي، (2021م)، توظيف أدوات الاستثمار الحديثة في المؤسسات الوقفية، ط1، الرياض: مؤسسة ساعي لتطوير الأوقاف.

16. الشربيني، محمد بن أحمد. (1415هـ - 1994م)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج. ط1. بيروت، دار الكتب العلمية.
17. الشوكاني، محمد بن علي، (1413هـ - 1993م)، نيل الأوطار، ط1، القاهرة، دار الحديث.
18. الشيرازي، إبراهيم بن علي، (1416هـ - 1995م)، المهذب في فقه الإمام الشافعي، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية.
19. الطبراني، سليمان بن أحمد، (1415هـ)، المعجم الأوسط، القاهرة، دار الحرمين.
20. العدوي، علي بن أحمد، (1414هـ - 1994م)، حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، بيروت، دار الفكر.
21. ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، (1412هـ - 1992م)، رد المحتار على الدر المختار، ط2. بيروت، دار الفكر.
22. ابن عليش، محمد بن أحمد، (1409هـ - 1989م)، منح الجليل شرح مختصر خليل، بيروت، دار الفكر.
23. عمر، أحمد مختار عبد الحميد، (1429هـ - 2008م). معجم اللغة العربية المعاصرة، ط1، القاهرة، عالم الكتب.
24. عويس، محمد يحيى، (1977م)، التحليل الاقتصادي الكلي، القاهرة، مكتبة عين شمس.
25. الفارابي، إسماعيل بن حماد، (1407هـ - 1987م)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ط4، بيروت، دار العلم للملايين.
26. ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، (1388هـ - 1968م)، المغني، القاهرة، مكتبة القاهرة.
27. قلعجي، محمد رواس وحامد صادق قنيبي، (1408هـ - 1988م)، معجم لغة الفقهاء، ط2، عمان، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع.
28. مسلم، مسلم بن الحجاج، (بدون سنة نشر)، صحيح مسلم، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
29. منظمة المؤتمر الإسلامي، (1408هـ - 1988م)، قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي، القرار رقم 30 (4/5) بشأن سندات المقارضة وسندات الاستثمار، دمشق، دار القلم.
30. ابن منظور، محمد بن مكرم، (1414هـ)، لسان العرب، ط3، بيروت، دار صادر.
31. مهدي، محمود أحمد، (1423هـ)، نظام الوقف في التطبيق المعاصر، نماذج مختارة من تجارب الدول والمجتمعات الإسلامية، الكويت، الأمانة العامة للأوقاف.
32. النسائي، أحمد بن شعيب، (1406هـ - 1986م)، السنن الصغرى، ط2، حلب، مكتب المطبوعات الإسلامية.
33. النووي، يحيى بن شرف، (1392هـ)، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ط2، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
34. الهواري، سيد، (بدون سنة نشر)، الاستثمار والتمويل، القاهرة، مكتبة عين شمس.
35. هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، (1424هـ - 2003م)، المعايير الشرعية، المعيار رقم 11، المنامة، هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية.
36. -----، (1437هـ)، المعايير الشرعية، المعيار رقم 60 المعدل، المنامة، هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية.
37. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، (1427هـ)، الموسوعة الفقهية الكويتية، ط2، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
- 2.6 المقالات:
38. بن سيدي سيلا، مادو غي، (1441هـ - 2019م)، استثمار أموال الوقف في الشريعة الإسلامية: صيغته، مخاطره، ضوابطه، دراسة مقارنة مع قانون الوقف في إمارة الشارقة، مجلة جامعة الشارقة، م 16، ع 2.
39. الزباني، مجيدة، (نوفمبر 2015م)، "الضمانات القانونية للاستثمارات الوقفية"، مجلة أوقاف، ع 29.

40. سمية، أحمد ميلي، (ديسمبر 2020)، صيغ وضوابط استثمار أموال الوقف الحديثة (دراسة حالة الجزائر)، مجلة بحوث الاقتصاد والمناجمنت، م 1، ع 2.

41. شحاته، حسين، (يونيو 2004م)، "استثمار أموال الوقف"، مجلة أوقاف، ع 6.

42. القره داغي، علي، "استثمار الوقف وطرقه القديمة والحديثة"، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ع 13.

43. يمانى، ليلي، (1440هـ - 2018م)، مصادر تمويل الوقف وصيغته التقليدية والحديثة، مجلة دفاتر اقتصادية، م 10، ع 2.

### 3.6 المداخلات:

44. أبو غدة، حسن، (1430هـ - 2009م)، دور الوقف في تعزيز التقدم المعرفي، المؤتمر الثالث للأوقاف بالمملكة العربية السعودية، الوقف الإسلامي "اقتصاد، وإدارة، وبناء حضارة"، الجامعة الإسلامية، السعودية.

45. أعمال منتدى قضايا الوقف الفقهية الأول، (1423هـ، 2003م)، "قرارات وفتاوى وتوصيات"، الأمانة العامة للأوقاف، الكويت.

46. الثمالي، عبد الله، (1427هـ)، وقف النقود - حكمه - تاريخه وأغراضه - أهميته المعاصرة - استثماره، مؤتمر الأوقاف الثاني في جامعة أم القرى، السعودية.

47. الحداد، أحمد، (1427هـ)، وقف النقود واستثمارها، مؤتمر الأوقاف الثاني في جامعة أم القرى، السعودية.

48. الحسيني، سعيد، (1423هـ - 2002م)، تجربة الأوقاف في السودان، ندوة عرض التجارب الوقفية المنعقدة بمركز صالح كامل للاقتصاد الإسلامي بجامعة الأزهر، مصر.

49. عبد الحلیم، محمد، (2000م)، نظام ال B.O.T من منظور إسلامي، مؤتمر "البناء والتشغيل" البنك الإسلامي للتنمية ووزارة المالية المصرية، مصر.

50. العمار، عبد الله بن موسى، (1424هـ - 2003م)، استثمار أموال الوقف، منتدى قضايا الوقف الفقهية الأول، الأمانة العامة للأوقاف، الكويت.

51. عمر، محمد عبد الحلیم، (2004م)، الاستثمار في الوقف وفي غلاته وريع، الدورة الخامسة عشرة لمجمع الفقه الإسلامي الدولي المنعقدة في مسقط، سلطنة عمان.

52. العليوي، راشد بن أحمد، (1429هـ - 2008م)، الصيغ الحديثة لاستثمار أموال الوقف، اللقاء السنوي الثامن للجهات الخيرية بالمنطقة الشرقية، السعودية.

### 4.6 مواقع الإنترنت:

53. الزحيلي، محمد، الاستثمار المعاصر للوقف، بحث منشور في موقع "رابطة العلماء السوريين"

[08.05.2021]. [https://islamsyria.com/site/show\\_library/196](https://islamsyria.com/site/show_library/196)، تاريخ الاطلاع

54. "كيف استفادت تركيا من نظام B.O.T"، مقال منشور في موقع "اقتصاد نيوز" <https://cutt.us/z7zSU>، تاريخ النشر

2018/11/5م. تاريخ الاطلاع [31.05.2021].

### 7. الحواشي والإحالات

<sup>1</sup> علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، ط 1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1403هـ - 1983م)، ص 253.

<sup>2</sup> محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، ط 3، (بيروت: دار صادر، 1414هـ)، 44/6.

<sup>3</sup> إسماعيل بن حماد الفارابي، الصحاح، ط 4، (بيروت: دار العلم للملايين، 1407هـ - 1987م)، 440/4. وابن منظور، لسان

- العرب، مصدر سابق، 359/9.
- <sup>4</sup> انظر: محمد أبو زهرة، *محاضرات في الوقف*، ط2، (القاهرة: دار الفكر العربي، بدون تاريخ نشر)، ص5.
- <sup>5</sup> عبد الله بن أحمد ابن قدامة المقدسي، *المغني*، ط1، (القاهرة: مكتبة القاهرة، 1388هـ - 1968م)، 3/6.
- <sup>6</sup> أحمد بن شعيب النسائي، *السنن الصغرى*، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، ط2، (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، 1406هـ - 1986م)، رقم الحديث: 3605، 232/1.
- <sup>7</sup> سورة آل عمران: 92.
- <sup>8</sup> محمد بن إسماعيل البخاري، *صحيح البخاري*، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط1، (بيروت: دار طوق النجاة، 1422هـ)، رقم الحديث: 2769، 11/4.
- <sup>9</sup> مسلم بن الحجاج القشيري، *صحيح مسلم*، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بدون طبعة، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ نشر)، رقم الحديث: 1631، 255/3.
- <sup>10</sup> يحيى بن شرف النووي، *المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج*، ط2، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1392هـ)، 85/11.
- <sup>11</sup> انظر: ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*، مصدر سابق، 338/4. وابن عليش، *منح الجليل شرح مختصر خليل*، مصدر سابق، 109/8. والشربيني، *مغني المحتاج*، مصدر سابق، 522/3. وابن قدامة، *المغني*، مصدر سابق، 12/4.
- <sup>12</sup> انظر: ابن قدامة، *المغني*، مصدر سابق، 12/4. وأبو زهرة، *محاضرات في الوقف*، مصدر سابق، ص42.
- <sup>13</sup> حسن أبو غدة، "دور الوقف في تعزيز التقدم المعرفي"، المؤتمر الثالث للأوقاف بالمملكة العربية السعودية، الوقف الإسلامي "اقتصاد، وإدارة، وبناء حضارة"، (المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، 1430هـ - 2009م): ص188.
- <sup>14</sup> انظر: مصطفى الزرقا، *أحكام الوقف*، ط1، (عمان: دار عمار، 1418هـ - 1997م): ص41.
- <sup>15</sup> انظر: المصدر السابق: ص40.
- <sup>16</sup> انظر: إسماعيل بن حماد الجوهري، *الصحاح*، مصدر سابق، 915/3.
- <sup>17</sup> النسائي، *السنن الصغرى*، مصدر سابق، رقم الحديث: 3605، 232/1.
- <sup>18</sup> انظر: مصطفى الزرقا، *أحكام الوقف*، مصدر سابق: ص13.
- <sup>19</sup> انظر: علي بن أحمد العدوي، *حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني*، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، بدون طبعة، (بيروت: دار الفكر، 1414هـ - 1994م)، 263/2. وانظر: صالح بن عبد السميع الآبي، *الثمر الداني شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني*، بدون طباعة، (بيروت: المكتبة الثقافية، بدون تاريخ نشر)، ص557.
- <sup>20</sup> انظر: الفيومي، *المصباح المنير*، مصدر سابق، 265/1.
- <sup>21</sup> انظر: إسماعيل بن حماد الجوهري، *الصحاح*، مصدر سابق، 1724/5.
- <sup>22</sup> انظر: محمد بن علي الشوكاني، *نيل الأوطار*، تحقيق: عصام الدين الصبابي، ط1، (القاهرة: دار الحديث، 1413هـ - 1993م)، 30/6. وانظر: حسن أبو غدة، "دور الوقف في تعزيز التقدم المعرفي"، مصدر سابق، ص183.
- <sup>23</sup> مسلم، *صحيح مسلم*، مصدر سابق، رقم الحديث: 1631، 255/3.
- <sup>24</sup> انظر: مصطفى الزرقا، *أحكام الوقف*، مصدر سابق: ص41.
- <sup>25</sup> انظر: محمّد بن محمّد الزبيدي، *تاج العروس*، بدون طبعة، (الكويت: دار الهداية، بدون سنة نشر)، 534/22.
- <sup>26</sup> محمد رواس قلنجي وحامد صادق قنبي، *معجم لغة الفقهاء*، ط2، (عمان: دار النفائس، 1408هـ - 1988م)، ص279.
- <sup>27</sup> انظر: أحمد مختار، *معجم اللغة العربية المعاصرة*، ط1، (القاهرة: عالم الكتب، 1429هـ - 2008م)، 1189/2.
- <sup>28</sup> انظر: أحمد مختار، *معجم اللغة العربية المعاصرة*، مصدر سابق، 1507/2.
- <sup>29</sup> هذا التعريف من صياغة الباحث، حيث لم أجد فيما رجعت إليه من مصادر أي تعريف لمصطلح (الصيغة الشرعية المعاصرة).
- <sup>30</sup> انظر: الزبيدي، *تاج العروس*، مصدر سابق، 328/10. وابن منظور، *لسان العرب*، مصدر سابق، 107/4. وأحمد مختار، *معجم اللغة العربية المعاصرة*، مصدر سابق، 327/1.

- <sup>31</sup> انظر: عثمان بن علي الزيلعي، *تبيين الحقائق*، ط1، (القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية)، 1313هـ، 321/3. ومحمد بن محمد الرُّعيني، *مواهب الجليل في شرح مختصر خليل*، ط3، (بيروت: دار الفكر، 1412هـ - 1992م). وإبراهيم بن علي الشيرازي، *المهذب*، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1416هـ - 1995م)، 159/1 و226/2.
- <sup>32</sup> محمد يحيى عويس، *التحليل الاقتصادي الكلي*، بدون طبعة، (القاهرة: مكتبة عين شمس، 1977م)، ص113.
- <sup>33</sup> سيد الهواري، *الاستثمار والتمويل*، بدون طبعة، (القاهرة: مكتبة عين شمس، بدون تاريخ نشر)، ص44.
- <sup>34</sup> انظر: محمد عبد الحليم عمر، "الاستثمار في الوقف وفي غلاته وريعه"، بحث مقدم إلى الدورة الخامسة عشرة لمجمع الفقه الإسلامي الدولي، 9 - 11/3/2004م (مسقط: مجمع الفقه الإسلامي الدولي، 2004م)، ص6.
- <sup>35</sup> أحمد مختار، *معجم اللغة العربية المعاصرة*، مصدر سابق، 327/1.
- <sup>36</sup> محمد باكير، *محافظ الاستثمار إدارتها واستراتيجياتها*، بدون طبعة، (سورية: دار شعاع، 2008م)، ص15.
- <sup>37</sup> حمزة حماد، *مخاطر الاستثمار في المصارف الإسلامية*، ط1، (عمان: دار النفائس، 1428هـ - 2008م)، ص40.
- <sup>38</sup> محمد الزحيلي، "الاستثمار المعاصر للوقف"، بحث منشور في موقع "رابطة العلماء السوريين" [https://islamsyria.com/site/show\\_library/196](https://islamsyria.com/site/show_library/196)، تاريخ الاطلاع [08.05.2021]، ص6.
- <sup>39</sup> انظر: محمد عبد الحليم عمر، "الاستثمار في الوقف وفي غلاته وريعه"، مصدر سابق، ص6.
- <sup>40</sup> انظر: أعمال منتدى قضايا الوقف الفقهية الأول، "قرارات وفتاوى وتوصيات"، 10-17/8/1423هـ، 11-13/10/2003م، (الكويت: الأمانة العامة للأوقاف، 1423هـ - 2003م).
- <sup>41</sup> انظر: مجيدة الزباني، "الضمانات القانونية للاستثمارات الوقفية"، *مجلة أوقاف*، الأمانة العامة للأوقاف، الكويت، ع.29، (نوفمبر 2015م): ص63.
- <sup>42</sup> انظر: محمد الزحيلي، "الاستثمار المعاصر للوقف"، مصدر سابق، ص24. وحسين شحاته، "استثمار أموال الوقف"، *مجلة أوقاف*، الكويت، ع.6، (يونيو 2004م): ص78. ومحمد عبد الحليم عمر، "الاستثمار في الوقف وفي غلاته وريعه"، مصدر سابق، ص8 و35 و40. وعبد الله الثمالي، "وقف النقود - حكمه - تاريخه وأغراضه - أهميته المعاصرة - استثماره"، مؤتمر الأوقاف الثاني في جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، (1427هـ)، ص33. وأحمد الحداد، "وقف النقود واستثمارها"، مؤتمر الأوقاف الثاني في جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، (1427هـ)، ص95. وسامي سلمان، *توظيف أدوات الاستثمار الحديثة في المؤسسات الوقفية*، ط1، (الرياض: مؤسسة ساعي لتطوير الأوقاف، 2021م)، ص28.
- <sup>43</sup> سورة البقرة: 282.
- <sup>44</sup> انظر: محمد الزحيلي، "الاستثمار المعاصر للوقف"، مصدر سابق، ص23. وحسين شحاته، "استثمار أموال الوقف"، مصدر سابق، ص87.
- <sup>45</sup> انظر: محمد عبد الحليم عمر، "الاستثمار في الوقف وفي غلاته وريعه"، مصدر سابق، ص29.
- <sup>46</sup> انظر: ابن منظور، *لسان العرب*، مصدر سابق، 208/8 وما بعدها.
- <sup>47</sup> أشرف دواية، *التمويل الاجتماعي الإسلامي*، ط1، (إسطنبول: دار المدرس، 2020)، ص229.
- <sup>48</sup> انظر: هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، *المعايير الشرعية*، المعيار رقم 11، ص158 (بتصرف).
- <sup>49</sup> محمد بن إسماعيل البخاري، *صحيح البخاري*، مصدر سابق، رقم الحديث: 6651، 133/8.
- <sup>50</sup> أبو بكر بن مسعود الكاساني، *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع*، ط2، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1406هـ - 1986م)، 209/5.
- <sup>51</sup> سيتم التطرق له في الصفحات القادمة.
- <sup>52</sup> انظر: محمد الزحيلي، "الاستثمار المعاصر للوقف"، مصدر سابق، ص17 وما بعدها.
- <sup>53</sup> انظر: محمد الزحيلي، "الاستثمار المعاصر للوقف"، مصدر سابق، ص18 (بتصرف).
- <sup>54</sup> انظر: محمد عبد الحليم عمر، "الاستثمار في الوقف وفي غلاته وريعه"، مصدر سابق، ص23.
- <sup>55</sup> انظر: محمد عبد الحليم عمر، "نظام ال B.O.T من منظور إسلامي"، بحث مقدم إلى مؤتمر «البناء والتشغيل» المنعقد

- بالقاهرة 2000م، البنك الإسلامي للتنمية ووزارة المالية المصرية. وانظر: محمد عبد الحليم عمر، "الاستثمار في الوقف وفي غلاته وريعه"، مصدر سابق، 25.
- <sup>56</sup> الحكر: هو وسيلة أقرها الفقهاء لحل مشكلة تتعلق بالأراضي والعقارات الموقوفة التي لا يستطيع الوقف البناء عليها أو زراعتها، أو أن العقارات مبنية لكن ريعها قليل وأن هدمها ثم البناء عليها سيدرّ غلة أكبر، حيث أجاز الفقهاء الحكر وهو عقد يتم بمقتضاه إجارة أرض للمحتكر لمدة طويلة، وإعطاؤه حق القرار فيها ليني أو يغرس، مع إعطائه حق الاستمرار فيها ما دام يدفع أجرة المثل بالنسبة للأرض التي تسلمها دون ملاحظة البناء والغراس. انظر: علي القره داغي، "استثمار الوقف وطرقه القديمة والحديثة"، منظمة المؤتمر الإسلامي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، جدة، ع 13، ص 481.
- <sup>57</sup> انظر: "كيف استفادت تركيا من نظام B.O.T"، مقال منشور في موقع "اقتصاد نيوز" <https://cutt.us/z7zSU>، تاريخ النشر 2018/11/5م. تاريخ الاطلاع [31.05.2021].
- <sup>58</sup> انظر: المصدر السابق.
- <sup>59</sup> انظر: محمد الزحيلي، "الاستثمار المعاصر للوقف"، مصدر سابق، ص 17. وانظر: محمد عبد الحليم عمر، "الاستثمار في الوقف وفي غلاته وريعه"، مصدر سابق، ص 21.
- <sup>60</sup> قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي، القرار رقم 30 (4/5)، بشأن سندات المقارضة وسندات الاستثمار، في المؤتمر الرابع المنعقد بجدة، 18-23 جمادى الآخرة 1408هـ، الموافق 6-11 فبراير 1988م، (دمشق: دار القلم، بدون تاريخ نشر)، ص 67-71.
- <sup>61</sup> انظر: محمد عبد الحليم عمر، "الاستثمار في الوقف وفي غلاته وريعه"، مصدر سابق، ص 21.
- <sup>62</sup> انظر: وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ط 4، (دمشق: دار الفكر، بدون تاريخ نشر)، 3923/5.
- <sup>63</sup> انظر: وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، مصدر سابق، 3924/5.
- <sup>64</sup> سورة المزمل: آية 20.
- <sup>65</sup> انظر: وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، مصدر سابق، 3925/5.
- <sup>66</sup> سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، بدون طبعة، (القاهرة: دار الحرمين، 1415هـ)، رقم الحديث: 760، 231/1.
- <sup>67</sup> انظر: محمد الزحيلي، "الاستثمار المعاصر للوقف"، مصدر سابق، ص 17. وانظر: محمد عبد الحليم عمر، "الاستثمار في الوقف وفي غلاته وريعه"، مصدر سابق، ص 21 (بتصرف).
- <sup>68</sup> انظر: أشرف دواية، التمويل الاجتماعي الإسلامي، مصدر سابق، ص 202.
- <sup>69</sup> قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي، مصدر سابق، القرار رقم 40-41 (5/2 و 5/3).
- <sup>70</sup> ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، 443/2.
- <sup>71</sup> وزارة الأوقاف الكويتية، (1427هـ)، الموسوعة الفقهية الكويتية، ط 2، 318/36.
- <sup>72</sup> الجرجاني، التعريفات، مصدر سابق، ص 210.
- <sup>73</sup> ابن قدامة، المغني، مصدر سابق، 266/6.
- <sup>74</sup> المصدر السابق، 266/6.
- <sup>75</sup> سورة البقرة: آية 275.
- <sup>76</sup> انظر: ديبان الديبان، المعاملات المالية أصالة ومعاصرة، ط 2، بدون ناشر، 1432هـ.
- <sup>77</sup> انظر: محمد الزحيلي، "الاستثمار المعاصر للوقف"، مصدر سابق، ص 19. وانظر: علي القره داغي، "استثمار الوقف وطرقه القديمة والحديثة"، مصدر سابق، ع 13، ص 487. (بتصرف).
- <sup>78</sup> انظر: أشرف دواية، التمويل الاجتماعي الإسلامي، مصدر سابق، ص 241.
- <sup>79</sup> ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، 10/4.
- <sup>80</sup> انظر: وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، مصدر سابق، 3803/5 وما بعدها.

- <sup>81</sup> سورة الطلاق: آية 6.
- <sup>82</sup> البخاري، صحيح البخاري، مصدر سابق، رقم الحديث: 2227، 82/3.
- <sup>83</sup> ابن قدامة، المغني، مصدر سابق، 6/8.
- <sup>84</sup> انظر: محمد الزحيلي، "الاستثمار المعاصر للوقف"، مصدر سابق، ص 19. وانظر: علي القره داغي، "استثمار الوقف وطرقه القديمة والحديثة"، مصدر سابق، ع 13، ص 484. (بتصرف).
- <sup>85</sup> انظر: المعايير الشرعية، المعيار رقم 12، مصدر سابق، ص 220 - 221. وانظر: منظمة المؤتمر الإسلامي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، مصدر سابق، ع 4، 2001/36. وانظر: سعيد الحسيني، "تجربة الأوقاف في السودان"، بحث مقدم إلى ندوة عرض التجارب الوقفية المنعقدة بمركز صالح كامل للاقتصاد الإسلامي بجامعة الأزهر، في شوال 1423هـ - ديسمبر 2002م.
- <sup>86</sup> انظر: محمد الزحيلي، "الاستثمار المعاصر للوقف"، مصدر سابق، ص 18 وما بعدها. وعلي القره داغي، "استثمار الوقف وطرقه القديمة والحديثة"، مصدر سابق، ع 13، ص 486. وحسين شحاته، "استثمار أموال الوقف"، مصدر سابق ع 6، (يونيو 2004م). (بتصرف).
- <sup>87</sup> انظر: محمد الزحيلي، "الاستثمار المعاصر للوقف"، مصدر سابق، ص 18 وما بعدها.
- <sup>88</sup> انظر: محمد الزحيلي، "الاستثمار المعاصر للوقف"، مصدر سابق، ص 20. وانظر: محمد عبد الحليم عمر، "الاستثمار في الوقف وفي غلاته وريعه"، مصدر سابق، ص 27 (بتصرف).
- <sup>89</sup> قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي، مصدر سابق، القرار رقم 86 (9/3)، ص 196-197.
- <sup>90</sup> انظر: عبد الله بن موسى العمار، "استثمار أموال الوقف"، بحث في منتدى قضايا الوقف الفقهية الأول، (الكويت: الأمانة العامة للأوقاف، 1424هـ - 2003م). ومنشور في مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، السنة 16، (رجب 1425هـ - سبتمبر (أيلول) 2004م)، ص 112. وانظر: محمود أحمد مهدي، نظام الوقف في التطبيق المعاصر، نماذج مختارة من تجارب الدول والمجتمعات الإسلامية، (الكويت: الأمانة العامة للأوقاف، 1423هـ)، ص 112.
- <sup>91</sup> انظر: محمد الزحيلي، "الاستثمار المعاصر للوقف"، مصدر سابق، ص 21. وانظر: راشد العليوي، "الصيغ الحديثة لاستثمار أموال الوقف"، مصدر سابق، ص 32.
- <sup>92</sup> انظر: أشرف دوابة، التمويل الاجتماعي الإسلامي، مصدر سابق، ص 315. وانظر: راشد العليوي، "الصيغ الحديثة لاستثمار أموال الوقف"، اللقاء السنوي الثامن للجهات الخيرية بالمنطقة الشرقية، المملكة العربية السعودية. (1429هـ - 2008م)، ص 31.
- <sup>93</sup> انظر: أشرف دوابة، التمويل الاجتماعي الإسلامي، مصدر سابق، ص 327 وما بعدها (بتصرف). وانظر: محمد عبد الحليم عمر، "الاستثمار في الوقف وفي غلاته وريعه"، مصدر سابق، ص 28 (بتصرف). وقد أصدرت حكومة مملكة البحرين بعض هذه الأوراق بإشراف مؤسسة نقد البحرين منذ عام 2001م، ومنها صكوك السلم وصكوك الإجارة لتمويل عجز الموازنة.
- <sup>94</sup> انظر: حسين شحاته، "استثمار أموال الوقف"، مصدر سابق ع 6، (يونيو 2004م): ص 90.
- <sup>95</sup> انظر: محمد الزحيلي، "الاستثمار المعاصر للوقف"، مصدر سابق، ص 21 وما بعدها. وانظر: حسين شحاته، "استثمار أموال الوقف"، مصدر سابق ع 6، (يونيو 2004م): ص 91 وما بعدها.





### 1. مقدمة:

لعل من أهم النظم التي قامت عليها خطة الاجتماع الإنساني هو نظام الزوجية الذي شاعت مشيئته أن يكون أساسا متينا للمجتمع والعمران، إن مؤسسة الزواج ذات أبعاد ومضامين تتجاوز المحيط الخاص إلى الوجود الإنساني للحفاظ على النوع الإنساني وتنميته كما وكيفا، وتؤهله للبناء الحضاري والعمراني.

إلا أن العولمة الثقافية والاتفاقيات الدولية استهدفوا في العقود الأخيرة هذا الكيان الاجتماعي في العالم الإسلامي قصد خلخلته، ومن أخطر الاتفاقيات التي صدرت عن هيئة الأمم المتحدة اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، وترتكز هذه الاتفاقية على مصطلح محوري وهو "الجندر".

#### 1.1. إشكالية الموضوع

بناء على ما سبق انتظمت إشكالية هذه الدراسة ضمن الأسئلة التالية:

ما هو الدور الذي لعبه الجندر في تفكيك ركائز الأسرة؟ وكيف يمكن نقد ونقض أطروحاته من خلال رؤية توحيدية مقاصدية، وبناء بديل أصيل يؤهل الأمة لدخول دورة حضارية جديدة؟

ويمكن طرح أسئلة فرعية انطلاقا مما سبق:

- ما حقيقة الاضطراب في ترجمة الجندر وما دلالاته؟
- لماذا يرتكز على إنكار الفروق بين الذكر والأنثى؟
- ألا يعد هذا تفكيكا لفطرة الزوجية والأسرة ودعوة للشذوذ؟
- كيف يمكن نقد ونقض أطروحاته من خلال القيم المقاصدية؟

#### 2.1. أهداف البحث:

تسعى هذه الورقة البحثية إلى التعرف على مصطلح "الجندر"، وتوضيح الإضراب في ترجمته ودلالته، وتهدف توضيح صراعه الشرس مع الاختلافات الفطرية بين الذكر والأنثى، وسعي هذه الفلسفة لعالم بدون أسر فطرية (ذكر/أنثى) ودعوتها للشذوذ والأسر اللانمطية، وتروم توضيح البديل القرآني المقاصدي الذي يرتكز على تأكيد الاختلاف بين الذكر والأنثى باعتباره ضرورة بيولوجية لاستمرار النوع الإنساني، وبعث القيم المقاصدية للتأسيس لأسرة متماسكة وعمران جديد.

#### 3.1. منهج البحث:

وقد اقتضت معالجة هذه الإشكالية الاعتماد على المنهج الوصفي التحليلي الذي يقوم على وصف ظاهرة الجندر وتحليل أبعادها ونتائجها مع الاستعانة بالمنهج المقارن من خلال عرضنا للرؤية الغربية والرؤية المقاصدية القرآنية.

#### 4.1. الدراسات السابقة:

أما عن الدراسات السابقة فلم أجد موضوعاً بهذا العنوان، ولكن وجدت دراسات تتقاطع مع جانب من جوانب موضوع الدراسة، وأهمها: كتاب خديجة كرار الموسوم بـ" الأسرة في الغرب أسباب تغيير مفاهيمها ووظيفتها -دراسة نقدية تحليلية-"؛ يتقاطع مع دراستي في التصور القرآني للموضوع وقد استفدت منه في رسم حدود البحث.

وكتاب أمل الرحيلي "مفهوم الجندر وآثاره على المجتمعات الإسلامية - دراسة نقدية تحليلية في ضوء الثقافة الإسلامية-، يتميز بكثافة المادة العلمية وسطحية التحليل واستفدت من مادته العلمية.

واعتمدت على مداخلة مطبوعة ضمن أعمال الملتقى الدولي التاسع الموسوم بقضايا الأسرة المعاصرة في ضوء أصول ومقاصد الشريعة الإسلامية والتشريعات العربية للدكتورة فضيلة تركي وعنوان المداخلة: "الجندر والاشتباك مع ركائز الأسرة"، ونجد الدراسة ركزت على توصيف ظاهرة الجندر وتحليلها فقط، أما موضوعي فقد أضف الرؤية المقاصدية للموضوع وقاربه عمرانياً.

#### 5.1. خطة البحث:

جاءت هذه الدراسة لتقارب الطرح الجندري مقاصدياً من خلال النقاط التالية:

- الجندر: إشكالية الترجمة والمفهوم.
- الجندر والاشتباك مع فطرة الزوجية.
- الجندر وعلاقته بالشذوذ.
- الجندر والاشتباك مع الزواج والأمومة.
- الأسرة أصل العمران.

#### 2. الجندر: إشكالية الترجمة والمفهوم:

إن الغرب يفرض علينا مصطلحات دون أن ننتبه لخطورتها؛ ذلك أنها تعبر عن منظومات فكرية وفلسفية كبرى، فالمصطلح اليوم أخطر من أعتا الأسلحة دماراً، فهو وعاء معرفي ومستودع لمعاني ودلالات نشأت وتطورت في الغرب، تستخدم هذه المصطلحات استخداماً أيديولوجياً من أجل تغيير البنية الاجتماعية دون مراعاة للخصوصيات الدينية والثقافية، يغزونا محملاً بمفاهيم وقيم تحمل بديلاً عن قيمنا وأفكارنا الإسلامية، ولما كانت عولمة المصطلحات بهذه الخطورة توجب علينا الوقوف عند مصطلح "الجندر" سواء من حيث محاولات الترجمة أو ما يتعلق بالمفهوم.

## 1.2. في إشكالية الترجمة:

ظهر مصطلح Gender بالإنجليزية الذي يقابله Genre بالفرنسية أول مرة في العالم الإسلامي عام 1979م في الفقرة التمهيدية لاتفاقية القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة، والمعروفة اختصاراً باسم "سيداو"<sup>1</sup>، ولم ينتبه إليه أي من وفود الدول الإسلامية، ربما لأنه ورد مرة واحدة فقط، فضلاً عن ترجمته آنذاك في النسخة العربية للاتفاقية إلى المساواة بين الجنسين، وهي ترجمة مغلوطة، و ظهر مرة أخرى في 1994م في وثيقة مؤتمر القاهرة للسكان ذكر في (51) موضعاً، منها ما جاء في الفقرة التاسعة عشر من المادة الرابعة من نص الإعلان الذي يدعو لتحطيم كل أشكال التفرقة الجندرية، ولم يثر المصطلح أحداً، ومراعاة لخطة التهيئة والتدرج في فرض المفهوم، ظهر المصطلح مرة ثالثة ولكن بشكل أوضح في وثيقة بكين 1995، حيث تكرر مصطلح الجندر (233) مرة. (سيدة محمود، موقع إلكتروني)

وشهد مؤتمر بكين صراعاً رهيباً بين الوفود المشاركة حول توضيح ماهية المصطلح، إذ أصرت الدول الإسلامية على تعريفه بالذكر والأنثى، بينما رفضت الدول الغربية هذا التعريف، وهذا ما كان يُنبئ حينها بنية مبيتة وإصرار كامل على فرض المفهوم بتداعياته على كافة الشعوب.

دام الصراع أياماً في محاولة لتعريف المصطلح، وفي النهاية تم الاتفاق على عدم تعريف المصطلح، وإدراجه في قاموس مصطلحات الأمم المتحدة بأنه المصطلح غير المعرف (The non definition of the term Gender) وتختار كل دولة له التعريف الذي تشاء. (سيدة محمود، موقع إلكتروني)

وفي تدرج لزرع مصطلح الجندر في العالم الإسلامي ترجم إلى اللغة العربية بصيغة "النوع الاجتماعي" استناداً إلى ما توصل إليه مركز المرأة العربية للتدريب والبحوث في اجتماع عدد من الخبراء في تونس (1995). (معايير الجندرية، الشبكة السورية)

ثم ظهرت له ترجمة شارحة وهي "الشكل الثقافي والاجتماعي للجنسين" والتي استخدمتها نسويات بارزات، وترجم أيضاً لكلمة "الجنوسة"، وذلك باشتقاقه من الجذر الثلاثي (ج ن س)، ولم يتح لهذا المصطلح القبول العام (سعاد جوزيف وآخرون، 2003، ص:16).

إن هذا الارتباك في الترجمة يدل على أن مصطلح الجندر من المصطلحات الرخوة التي تتركز فيها إشكالية المصطلح بأوضح صورها، فهو متحول الدلالة، وقابل للشحن والتفريغ من حمولته المفاهيمية لأي غرض أيديولوجي (خالد عبد العزيز، 2016، ص:44)، ويبدو أنه قابل للتطور ومرن وحمال لمعان مختلفة ففي كل مرة يظهر له معنى جديد؛ فمن الجنس إلى الجنوسة إلى النوع الاجتماعي، وهنا مكنم الخطر؛ إذ يمكن شحنه بمعان أخرى سلبية.

واليوم تسعى ناشطات النسوية في العالم الإسلامي لزرع مصطلح "الجندر" في العالم الإسلامي، وفي هذا السياق تقول إحداهن: "أرى من المنطقي استخدام الكلمة في اللغة العربية مكتوبة تبعاً لنطقها باللغة الإنجليزية لما تحمله من معانٍ دفيئة وإيحاءات ودلالات ثقافية ومعرفية خاصة عند استخدامها ضمن الخطاب النسوي" (سعاد جوزيف، موسوعة النساء، ص: 16).

وفعلاً تم نقل مصطلح "جندر" بكتابة عربية إلى العالم الإسلامي بحمولته التاريخية والمعرفية والفلسفية المتعلقة بالمرأة الغربية دون مساءلة ثقافية، هذا ما ترتب عليه غزو لمجتمعاتنا وقيمنا وهيمنة ثقافية.

## 2.2. معناه اللغوي :

الجندر لغة يستخدم لتصنيف الأسماء والصفات، أو يستخدم بوصفه محلاً مبنياً على خصائص متعلقة بالجنس في بعض اللغات، وقوالب لغوية بحثية (موقع الأمم المتحدة الإلكتروني)، وورد أن الجندر مجموعة فرعية داخل مجموعة نحوية "من علم النحو" مثل: الاسم والحال، والصفة والفعل. فهو يتعلق بتأنيث العبارة أو تذكيرها إذا كانت اسماً أو فعلاً أو صفة أو حالاً.

وجاء في المعنى الثاني لمفردة الجندر: هو المنحى السلوكي أو الثقافي أو النفسي النمطي الخاص بأحد بالجنسين، أي أن هناك منحى أنثوي، ومنحى ذكوري، فليس هناك بحسب هذا المعنى سلوك أو ثقافة أو حالة نفسية فيها خصائص مشتركة أنثوية وذكورية (موقع الأمم المتحدة الإلكتروني).

## 3.2. الجندر اصطلاحاً:

بحسب هيئة الأمم المتحدة أن الجندر هو، "الأدوار والسلوكيات المحددة اجتماعياً لكل من المرأة والرجل ولا علاقة لها بالاختلافات العضوية، أي الصورة التي ينظر بها المجتمع للمرأة والرجل والخصائص المتعلقة بالنساء والرجال التي تتشكل اجتماعياً وثقافياً" (موقع الأمم المتحدة الإلكتروني).

أما منظمة الصحة العالمية فتعرفه بأنه: "المصطلح الذي يفيد استعماله وصف الخصائص التي يحملها الرجل والمرأة كصفات مركبة اجتماعية لا علاقة لها بالاختلافات العضوية" (أمل الرحيلي، 2016، ص: 64).

ومفاد هذين التعريفين أنه لا توجد ذات مذكرة أو ذات مؤنثة في جوهرها، وإنما تتشكل هذه الذات عن طريق المحاكاة والتنشئة الاجتماعية، بمعنى أن الجنس (ذكر/ أنثى) لا يحدد طبيعة الإنسان، بل المجتمع والثقافة والدين هم الذين يحددون التقسيمات والأدوار الخاصة بالرجل والمرأة، وكذلك الفروق بينهما، وحتى التصورات والأفكار المتعلقة بنظرة الذكر لنفسه وللأنثى ونظرة الأنثى لنفسها وللذكر، وكل هذا مصطنع ويمكن تغييره وإلغاؤه تماماً، ومن ثم يمكن للذكر أن يغير نظرتَه لذاته ويشعر أنه أنثى بغض النظر

عن تركيبته البيولوجية، وكذلك الأمر بالنسبة للأنثى فيمكنها أن تغير نظرتها لنفسها وتشعر أنها رجل، فليس بالضرورة أن توافق الذكورة والأنوثة الجنس (أي طبيعة الأعضاء البيولوجية فالذكر يختلف عن الأنثى)، بمعنى قد تشعر بالذكورة أنثى، والعكس قد يشعر بالأنوثة رجل، فالجنس لا يحدد طبيعة الإنسان، وهذا ما يطلقون عليه الهوية الجندرية (GENDER IDENTITY).

ويبدو أن هذين التعريفين فيهما كثير من المراوغة حيث لم يصرحا بالشذوذ وإنما أشارا إليه، فإذا كانت الذكورة والأنوثة صناعة اجتماعية دينية، فمعنى هذا أن الذات الإنسانية تولد حيادية لا ذكرا ولا أنثى مصداقا لمقولة عرابة الفكر النسوي سيمون دي بوفوار: "أن المرأة لا تولد امرأة، وإنما تصبح كذلك" (سيمون دي بوفوار، ص: 61)، ويمكن اعتبار هذا تفكيك للأنوثة والذكورة مما يؤدي للحديث عن الجنس الواحد، "أو الجنس الوسط بين الجنسين (بالإنجليزية: يوني سكس UNISEX)، أي إنه تم رد الواقع إلى عنصر واحد أو مبدأ واحد ينكر أي عدم التجانس أو أي تنوع، بل وينكر ثنائية ذكر/ أنثى، فالذكر مثل الأنثى والأنثى مثل الذكر" (عبد الوهاب المسيري، 2010، ص: 63).

وربما يكون تعريف ستولر الأقرب لمعنى الجندر والأوضح؛ إذ يرى أنه "مصطلح له معان نفسية أو ثقافية أكثر منها بيولوجية، فإذا كانت التسميات الملائمة هي الجنس (ذكر) و(أنثى) فإن المصطلحات المرادفة لها بالنسبة للجندر هي (ذكوري) و(أنثوي) والأخيران يمكن أن يكونا مستقلين تماما عن الجنس البيولوجي" (هالة كمال، 2016، ص: 29).

وعليه فإن مفهوم الجندر يقوم على تفكيك الذكورة والأنوثة، وتدويب الفروقات النفسية الظاهرية والباطنية بينهما، ومن خلال التركيز على شعور الإنسان بنفسه لا على الخلقة التي خلقها الله عليها، فقد يكون ذكرا ويشعر أنه أنثى فهو أنثوي، والعكس قد تكون أنثى وتشعر أنها ذكرا فهي ذكورية، فالجندر هو تلك المعاني النفسية والقناعات الثقافية التي يشعر بها الإنسان مخالفا بها طبيعة خلقه.

وأخطر ما أثار نسوية ما بعد الحداثة واعتبرته فتحا مبينا مقولة: "أن المرأة لا تولد امرأة وإنما تصبح كذلك" بمعنى أن الأنوثة صناعة اجتماعية، أي أنها ثقافة قابلة للتغيير، وهذه المقولة هي الركيزة التي انطلقت منها فلسفة الجندر التي مثلت محور كل بنود حقوق المرأة والطفل، والحلقة المحورية لكل المؤتمرات الكونية التي عقدت حول الأسرة والمرأة والطفل مثل مؤتمر بكين والقاهرة ونيرو....

وحقيقة الرؤية الجندرية هي الحرب بشراسة على الحقائق الفطرية الكبرى التي تشكل منها الأسرة والإنسانية، وقد تم عولمة هذه الفلسفة بالقوة، وفرضت على كل العالم دون استثناء، وبدون مراعاة لخصوصيات الشعوب والمجتمعات، متحدية كل الديانات السماوية والتجربة الإنسانية منذ بدء الخليقة.

### 3. الجندر والاشتباك مع فطرة الزوجية:

ترتكز فلسفة الجندر على فكرة محورية وهي محاولة إلغاء الفروق بين الذكر والأنثى، والحديث عن الذات الحيادية التي يولد عليها الإنسان، وتعتقد النسوية أن هذا الاختلاف هو سبب ما تعانيه المرأة من استضعاف والسبب في سيطرة الذكور "فمنذ نشأة الإنسانية أتاحت للذكور ميزاتهم البيولوجية أن يؤكدوا أنفسهم كسادة وحدهم وهم لم يتخلوا قط عن هذا الامتياز" (سيمون دي بوفوار، د.ت، ص: 38)، ومن هنا جاءت معادتها لفطرة ونظام الزوجية، وبدأت الحرب عليها لأنها نواة الأسرة والسبب في الزواج والأمومة. تنطلق فلسفة الجندر من تفكيك حقيقة الزوجية (ذكر/ أنثى) من إنكار وجود خصائص أنثوية وأخرى ذكورية، بمعنى أن هناك تداخل بين الجنسين وأنهما واحد، بل أنكرت وجود فروق هرمونية وبيولوجية ينتج عنها فروق سلوكية بين الجنسين ما عدا الحمل والولادة. إن هذا الطرح يؤدي إلى الحديث عن جنس واحد في آن واحد، وهذا إنكار صريح لسنة التمايز بينهما النفسي والبيولوجي، والأخطر إنكار التمايز في الأدوار؛ في حين الرؤية القرآنية والتجربة الإنسانية تؤكد أنه ﴿لَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى﴾ (آل عمران: 36).

إن نسوية ما بعد الحداثة لا تسلم للفروق الجنسية بين الذكر والأنثى باستثناء الحمل والولادة، أما بقية الفروق فلا أصل لها، وإنما هي صناعة اجتماعية ثقافية بامتياز كرسها الرجل تارة باسم الدين وأخرى باسم التاريخ والتجربة الإنسانية، لذا نجد من يرفض رفضاً قاطعاً الحديث عن الفروق البيولوجية بين الجنسين.

ففي تسعينيات القرن الماضي بدأ الحديث عن قضايا لم يقو الناس على مناقشتها من قبل، كموضوع الأنوثة... وامتدت التساؤلات إلى معنى الأنوثة ذاتها، وعن وجود تلك الفروق العضوية المميزة للرجال والنساء، وعماً إذا كان من الممكن إرجاعها إلى عوامل بيئية وثقافية، وبالتالي تفقد أساسها (فتيحة إبراهيم، 1979، ص: 258).

ومن هنا بدأت الجندريات في تفكيك معنى الأنوثة والذكورة، وإرجاع الاختلافات بينهما إلى الثقافة والدين والرجل، فالحياء والرقّة لا علاقة لهما بطبيعة الأنثى البيولوجية بل هي صناعة اجتماعية كرسها الرجل باسم الدين للسيطرة على المرأة.

بل ذهبن إلى أبعد من هذا، وتمردن حتى على الحقائق العلمية ورفضن "أن يكون للهرمونات أي تأثير على سلوك الناس واختلاف الأنماط السلوكية بين الجنسين، ويرفضون مناقشة هذا الموضوع من أساسه، ويأبون حتى مجرد الاستماع إلى رأي العلم في ذلك، ويرون أن المجتمع هو الأصل والأساس في خلق أو إيجاد هذه الفوارق وتعميقها وتثبيتها، وأن المهارات والكفاءات وانفراد أحد الجنسين بأعمال معينة دون الجنس الآخر أمور يصعب تفسيرها وردها إلى الأسباب البيولوجية، وينبغي أن لا نحاول تفسيرها في ضوء هذه الأسباب لأن هذا معناه القضاء تماماً على أية محاولة تقوم بها المرأة لتغيير وضعها في المجتمع"

(تمهيد، مجلة عالم الفكر، 1976، ص:10). وسبب هذه الحرب على الأنوثة ومحاولة تسويتها بالذكورة وإنكار ما بينهما من فروق بيولوجية ونفسية، يعود لاعتقادهم أن الفروق الجنسية هي أساس المشكلة إذ لولا "أن المرأة أضعف من الرجل، ولولا أنها مهيأة للنهوض بأعباء الأمومة، لما كان هذا التقسيم للعمل على أساس الجنس، ولما نشأت قط عادة من العادات الخاصة الناشئة عن هذا التقسيم" (تمهيد، مجلة عالم الفكر، 1976، ص:10).

وتشتبك النسوية مع الأنوثة والذكورة لأنهما السبب في تقسيم الأدوار، المرأة تضطلع بمهام التربية في الداخل، والرجل يوفر لقمة العيش الكريمة في الخارج، وهذه قسمة ضيزى من وجهة نظر جندرية.

في حين نجد الرؤية القرآنية تقر مبدأ الزوجية، وتعتبرها سنة من سنن الله في الخلق والتكوين، وهي سنة عامة مطردة، لا يشذ عنها عالم الإنسان ولا عالم الحيوان ولا عالم النبات، ﴿ وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ (الذاريات: 49).

وفطرة الزوجية تعني أن الله عز وجل خلق الذكر والأنثى، وجعل فيهما صفات نفسية واجتماعية وعقلية وجسمية أودعها الله في الذكر والأنثى، وهذا ختم مركز في الإنسان لا يزول.

إن الاستعمال المتكرر لمصطلح "الزوجين" في القرآن الكريم، يفيد تأكيد الثنائية بتحديد الذكر والأنثى تعريفًا لهما. قال تعالى: ﴿ وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ مِنْ نُطْفَةٍ إِذَا تُمْنَىٰ ﴾ (النجم: 45-46).

إن القرآن الكريم يتناول قضية زوجية الإنسان في إطار الرؤية الكلية لمسيرة الإنسان ورسالته ﴿ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ (البقرة/30)، ولا يتم تحقيق هذا المقصد الرسالي إلا في إطار التكامل بين الرجل والمرأة، تكامل لتحقيق مقاصد العمران والاستخلاف، وتكامل لتحقيق مقاصد جزئية تتمثل في حفظ النسل باعتباره غاية من غايات الوجود الإنساني التي تضمن له البقاء والاستمرار، ومقصد من مقاصد الشريعة الإسلامية.

#### 4. الجندر وعلاقته بالشذوذ:

إن فلسفة الجندر تقوم على إنكار الاختلاف بين الجنسين، وتشتبك مع فطرة الزوجية الإنسانية لاعتقادها أن الاختلاف بين الذكر والأنثى يبقى المرأة تحت سلطة الرجل. إن هذه القراءة النسوية المتمردة على فطرة الزوجية أو الغيرية الجنسية؛ تعتبر أن الحديث عن الاختلاف بين الجنسين قمعي من وضع الرجل، الغاية منه استعباد المرأة وسجنها في الأسرة، وتفصيل الفروق الجنسية عنصرًا حاسمًا في استعباد النساء، وأن تخطي هذه الغيرية (الذكر/ الأنثى) يترتب عليها الحرب والوصم بالشاذ.

ومن هنا بدأت الحرب على مفهوم الجنس، إذ ترى نسوية ما بعد الحداثة أن تمييع حقيقة الاختلاف بين الذكر والأنثى أحد الأهداف المحورية لتحرير المرأة، وأن التشكيك في الحقائق الثابتة في كل الأديان السماوية والتي يؤكدها التاريخ الإنساني أول خطوة لتحقيق المساواة المزعومة.

إن النسوية بدأت بتفكيك معنى الجنس وزعزعة الحقائق البديهية، كاعتبار مفهوم الجنس (ذكر/ أنثى) مفهومًا غير واضح "وهو في حد ذاته مصطلح مبهم في اللغة الإنجليزية، قد يشير مصطلح "الجنس" إما إلى التمييز بين الذكر والأنثى (باعتبارهما جنسين) أو الجنس باعتباره فعلاً حسيًا... كذلك كلمة "جنسي" قد تشير إلى أنشطة أو صفات مختلفة لكل من الرجال والنساء...، كذلك يمكن استخدام مصطلح "الجنس" كما يحدث أحياناً في اللغة الفرنسية وأيضاً في الإنجليزية، للإشارة إلى الأعضاء التي هي مناطق حسية وتلك الأجزاء من الجسد التي تميز بين الذكر والأنثى، هذا الارتباك اللغوي ليس محض مصادفة، وإنما يشير إلى الثقافة التي تهيمن عليها العقلية الذكورية والغيرية الجنسية المحيطة بنا.

يفترض الناس غالباً أن الأعضاء التناسلية التي نولد بها تحدد جنسنا (أنثى أو ذكر) أي أن المرء يصبح أنثياً أو ذكورياً منسجماً، وسوف ينخرط في نشاط جنسي مع "الجنس الآخر"، أي مع شخص له أعضاء تناسلية مختلفة عنه، هذا المنطق الحتمي ساهم في تبرير دونية النساء وتحديد الغيرية الجنسية باعتبارها الشكل "الطبيعي" والمشروع للجنسانية. لذلك من الهام سياسياً للنسويات الاشتباك مع هذا المنطق في التفكير وكسر السلسلة الأبوية التي تربط ما بين الجنس والجندر والجنسانية كما لو كانت غير قابلة للاقتران أو التغيير (ستيفي جاكسون، 2016، ص: 95).

ونلاحظ كيف بدأ التفكيك من تصوير أن "الجنس" مصطلح غامض غير واضح؛ ذلك أن الخطوة الأولى لتميع حقائق الأشياء تغيير مسمياتها أو التلاعب بالمصطلحات المتفق أنها تدل عليها، إذ تعتقد النسوية أن التقسيم الثنائي رجل أو امرأة حسب الطبيعة البيولوجية وحصر العلاقة بين جنسين مختلفين (ذكر/ أنثى) باعتبارها العلاقة الوحيدة الفطرية والطبيعية، هذه الحقائق هي سبب بلاء المرأة وقمعها من طرف السلسلة الأبوية (الرجل) لذا وجب الاشتباك مع هذه المسلمات.

هذا المنطق هو الذي دفع سيمون دي بوفوار للقول بأن "المرأة لم تولد امرأة" يعني أنه لا توجد فطرة أو طبيعة بشرية أو حقيقة ثابتة بالنسبة للغيرية الجنسية، إذ الإنسان بشقيه (الذكر/ أنثى) يولد حيادي لا ذكر ولا أنثى، لأن الجسد لا يحمل جنساً أصلياً سابق التحديد على وجوده، وإنما تتكون الأجساد بحسب الجندر، فهذا يعني بحسب الفلسفة الجندرية أنه لا توجد ذات مذكرة في جوهرها ولا ذات مؤنثة في جوهرها، وإنما تشكل الذات عن طريق المحاكاة التي تحافظ على هوية النوع، ويقودنا هذا للتأكيد أن مفهوم الجندر أو النوع تذكيراً أو تأنيثاً عبارة عن تصور اجتماعي، فمثلاً أن النطق بجملة إنها "فتاة" لحظة الولادة يعث



المولود إلى الوجود كفتاة ويبدأ ما تصفه بتحضير المولود لتصبح "فتاة" وتنجح هذه الطريقة لأن جملة "إنها فتاة" تستند إلى جملة المعايير السائدة التي تحدد ماهية "الفتاة" (ستيفي جاكسون، 2016، ص 108-109).

ومعنى الكلام السابق أنه لا توجد حقيقة الذكر والأنثى، فالمجتمع والدين واللغة هم الذين يصنفون المولود، بل يمكن تجاوز هذا التصنيف والاشتباك معه، ومن هنا جاء الحديث عن الشواذ والدفاع عنهم باعتبارهم أقليات، لذا نجد للنسوية علاقات وطيدة بشتى أنواع الأقليات والدفاع عنهم في إطار حقوق الإنسان.

وتفرق الجندريات بين مفهوم "التوجه الجنسي" الذي يتعدد وبين مفهوم الجنس الذي لا يتعدد، فلا وجود لجنسين متقابلين: ذكر وأنثى كما رسخته العادات والتقاليد والدين والثقافة في الأذهان، وإنما هناك وجود لجنسية إنسانية واحدة فيها من الاشتباه قدرًا يمكن الفرد أن يكون له هذا التوجه الجنسي أو ذلك، بصرف النظر عن طبيعة عضوه التناسلي، فقد يكون توجهه هذا أنثويًا وهو ذكر عضويًا، وقد يكون ذكوريًا وهو أنثى عضويًا، وقد يكون أنثويًا وذكوريًا معًا وهو ذكر عضويًا أو أنثى عضويًا (ستيفي جاكسون، 2016، ص: 103).

ويبدو مما سبق أن النسوية تعمل على الانقلاب على الفطرة، والتشكيك في الطبيعة الإنسانية، بل إنكار أن تكون هناك "مجموعة القيم التي يحملها الإنسان في نفسه خَلْقًا (بفتح الخاء) والتي تحدّد كيف ينبغي أن يكون خُلُقًا" (طه عبد الرحمن، 2006، ص: 125)، وبحسب هذه الفلسفة فالطبيعة الجنسية البيولوجية الخَلْقِيَّة للذكر أو الأنثى، لا تفرض عليه سلوكًا جنسيًا ملائمًا لتركيبته البيولوجية.

وهكذا يتم تفكيك الاختلافات البيولوجية (ذكر/ أنثى) وتصفيتها "والقضاء عليها وتستبدل كلمة الجنس بمصطلح الجندر. وهذا ما يسميه التيار الراديكالي الجندري بثورة الجندر/ الجنس (Gender/Sex)" (طه عبد الرحمن، 2006، ص: 127).

وعليه فإن مصطلح الجندر عملة ذات وجهين، يعبر أحدهما عن المساواة التماثلية بين الرجل والمرأة باعتبار النوع لا الجنس (ذكر/ أنثى)، وهذا يعني القضاء على التقسيم الرباني (ذكر/ أنثى)، والوجه الآخر يعبر عن الشذوذ، وأن يحدّد كل شخص هويته كيفما يشاء ومن ثم توجهه الجنسي، وعلى المجتمع والقانون الانصياع لشهوته والقبول بها حتى وإن أدّت إلى تدمير الأمم والحضارات.

وتخلص النسويات أن حل هذه المعضلة يكمن في الاستغناء عن الرجل تمامًا، وعلى نظام الزواج لأنه هو الذي يوحد العلاقة بين الرجل والمرأة، وعليه تقترح إحداهن البديل قائلة: "حالياً يتيح (السحاق) النمط الاجتماعي الوحيد الذي يمكن أن نعيش فيه بحرية (فسحاقية) هي المفهوم الوحيد الذي أعلم أنه يقع خارج نطاق التقسيم الجنسي (رجلا امرأة) لأن من تسمى سحاقية ليست امرأة لا اقتصاديا ولا سياسيا ولا

أيدولوجيا" (خديجة كرار، 2009، ص: 292)، إذن فالنظرية الجندر والتطبيق السحاق والشذوذ.

والخلاصة أن الفكر النسوي يرى أنه لا فرق بين الذكر والأنثى، وأن الاختلاف بينهما من بدع وصناعة المجتمع والدين والرجل، وللتخلص من الهيمنة الذكورية لابد من الفصل النهائي بينها؛ ذلك من خلال تمركز الأنثى حول ذاتها حتى تستغني عن الرجل تماما، وتتبنى السحاق، وربما الاستسناخ يحل مشكلة الانجاب نهائيا.

أما الرؤية القرآنية تنطلق من تعزيز الفوارق الفطرية مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَى﴾ (آل عمران: 36) أي "ليس جنس الذكر مساويا لجنس الأنثى" (محمد الطاهر بن عاشور، 1984، ص: 233)، وهي ليست لتفضيل الذكر على الأنثى؛ وإنما تفيد الغيرية في أداء الوظائف التي تتكامل بينهما لتحقيق غايات الوجود الإنساني.

ويؤكد ما سبق ذكره قوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَا وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّا اللَّهُ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ (النساء/32) فهذه الآية تبين أن المنهج الإسلامي يتبع الفطرة في تقسيم الوظائف، وتقسيم الأنظمة بين الرجال والنساء، والفطرة ابتداء جعلت الرجل رجلا والمرأة امرأة وأودعت كل منهما خصائصه المميزة لتنوط بكل منهما وظائف معينة... لا لحسابه الخاص ولا لحساب جنس منهما بذاته. ولكن لحساب هذه الحياة الإنسانية التي تقوم وتتنظم وتسمو في خصائصها، وتحقق غاياتها - من الخلافة في الأرض وعبادة الله بهذه الخلافة - عن طريق التنوع بين الجنسين" (سيد قطب، 634)، فالتنوع الفطري بين الذكر والأنثى يصب في صالح الإنسانية من خلال تنوع الخصائص والأدوار لعبادة الله وتعمير الأرض وتحقيق الخلافة.

فساد نظام الكون القائم على نظام الزوجية يحدث بتغيير الفطرة ومسحها، لذا فالسنة النبوية نهت عن التشبه والتخنث والترجل، فعن ابن عباس رضي الله عنه قال: لعن رسول الله ﷺ المتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال" (البخاري، 2002، 2/4، كتاب اللباس، باب المتشبهين بالنساء والمتشبهات بالرجال، رقم الحديث 5885)، وقال: لعن رسول الله ﷺ المخنثين من الرجال، والمترجلات من النساء" (البخاري، 2002، 2/4، كتاب اللباس، باب إخراج المتشبهين من النساء من البيوت، رقم الحديث 5886) وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: لعن رسول الله ﷺ الرجل يلبس لبسة المرأة والمرأة تلبس لبسة الرجل" (أبو داود السجستاني، ص: 733).

وكل هذه الأحاديث نصب في معنى حفظ الفطرة، والفطرة هي المحافظة على الخلق الأصلية التي خلق عليها الذكر أو الأنثى، فحرم الشرع تغيير فطرة الأنثى من خلال التشبه بالذكر، وحرّم تغيير خلقه

الذكر إلى أنثى، وعلة ذلك أن التحريف الفطري للإنسان يؤدي إلى انخرام الكليات الخمس، ذلك ما أثبتته العلم الحديث من فساد يلحق الشواذ في أجسادهم ونفسياتهم وعقولهم ناهيك عن فساد الدين وهو رأس الأمر كله.

إنّ الشذوذ من أخطر مقوضات الفطرة البشرية وإنسانية الإنسان وكليات الدين، مما يؤدي حتما لهلاك الإنسان وال عمران لذا أكد الإسلام على الاختلاف بين الجنسين رغم وحدة الأصل. والتكامل في أداء الأدوار والوظائف بين الذكر والأنثى قصد تعمير الكون وتحقيق الاستخلاف.

#### 5. الجندر والاشتباك مع الزواج والأمومة:

تعتقد النسوية لما بعد الحداثة أنه يجب تفكيك الأطر الأساسية لقمع المرأة واسترقاقها، ومن بين هذه الأطر الزواج والأمومة، لذا نجد فلسفة الجندر تنقلب على الأسرة وتشتبك معها بشراسة، لاعتقادها أن المرأة ستظل مستعبدة حتى يتم القضاء على خرافة الأسرة وخرافة الأمومة والغريزة الأبوية، وترى أنه بـ "مقدار ما تتحرر المرأة من الأسرة تتحرر من التبعية" (سيمون دي بوفوار، ص: 48)، وبدأ تجاوز الكيان الأسري والإنجاب برفض فطرة الزوجية، إذ اعتبرت النسوية أن التقسيم الثنائي (ذكر/ أنثى) ختم وضعه الرجل والدين لاسترقاق المرأة، ولا يمكن لها أن تتحرر إلا إذا تم القضاء على نظام الزواج، وذلك من خلال تأجيج الصراع بين الذكر والأنثى، بل وصل الحال بالحركة النسوية الجندرية إلى اعتبار الصراع مع الرجال صراع أغيار، ومن ثم لا يمكن للرجل أن يدخل عالم النساء ولا يمكن فهم المرأة ثم تتحوّل العلاقة بين شقي الإنسان إلى علاقة سلب، أي علاقة أنثى بأنثى، لأنهن الأقرب إلى فهم بعضهن.

وشهد العقد السابع من القرن العشرين ظهور الكثير من الكتابات النسوية التي تدعو المرأة للتحرر الجنسي باعتباره الوسيلة المثلى للحرية الكاملة من الأسرة، كما طالبت النساء برفض الزواج، بل هناك من رأت في الشذوذ قمة تحرر المرأة ورفضها لهيمنة الرجل، وأنه رمز لتحدي المرأة للأنظمة القمعية الأبوية والاجتماعية والإيديولوجية. (كرار، 2006، ص: 295).

ولقد بلغ التمرد أوجه على الزواج والأمومة والأسرة من قبل النسوية المتطرفة في نهاية القرن العشرين، فطالبت بإباحة الإجهاض، واعتمدت الشذوذ أسرة بديلة، فأصبحت الأسرة في نظرهن "كأنها شر مزمن، والزوجية اغتصابا، والأمومة استرقاقا" (دي بوفوار، ص: 243)

وأصل هذه المواقف المتطرفة المعادية للزواج والأمومة أفكار دي بوفوار الفيلسوفة الوجودية، لأنها تتصور أن الأمومة والزواج أعاقت المرأة عن امتلاك العالم، وترى أن "السبب العميق الذي حصر المرأة في العمل المنزلي، في بداية التاريخ، ومنعها من تعمير العالم هو استعبادها لوظيفة التناسل" (دي بوفوار، ص: 243)، ومن هنا أعلنت الأنثويات حربا شرسة على أقدم مهمة عرفتها الإنسانية وهي "الأمومة" نظرا

لكونها نواة البشرية، وحامية الجوهر الإنساني؛ بحفظ إنسانيته وقيمه وهويته وذاكرته، والحصن الأخير الصامد أمام تغول العولمة.

حاول الخطاب النسوي الراديكالي إعادة تعريف المرأة وتحديد أدوار أخرى لها، غير التي عرفتها المرأة منذ بداية الإنسانية، هذه الأدوار الجديدة تتمثل في منافسة الرجل في السيطرة على العالم، والخروج من الأسرة حتى تحقق هويتها وذاتها، والتخلي عن مسؤولياتها كزوجة وأم.

وتولد عن هذا الخطاب: القلق والضيق والملل وعدم الطمأنينة في عمق المرأة، فعندما تسأل الأم عن عملها تجيب بأنها مأكثة في البيت، وهي تشعر بعدم الثقة والاحترام لوظيفة الأمومة، نتيجة الحرب الشرسة على أدوار الزوجة والأم من حمل وإنجاب ورضاعة ورعاية الأطفال.

وحاولت النسوية تفكيك الأمومة من خلال إقناع المرأة أن الأمومة ليست خصائص مركوزة في تكوينها الفطري والنفسي والشعوري، بل هي وظيفة اجتماعية صرفه، ومن هنا انطلقت في محاولة لتغيير الأدوار بين الرجل والمرأة.

وأيدت هذا الاتجاه هيئة الأمم المتحدة من خلال إصدار اتفاقية سيداو (cedaw)، اتفاقية عدم التمييز ضد المرأة، واعتبرت هذه الاتفاقية أن قيام كل جنس بدور محدد في الحياة (المرأة بدور الأم والرجل بدور الأب) بالأدوار النمطية (يعني المتخلفة)، ولتحقيق المساواة الجندرية جاءت اتفاقية سيداو لتنص على: أن "تتخذ الدول الأطراف جميع التدابير المناسبة لتحقيق ما يلي:

1) تعديل الأنماط الاجتماعية والثقافية لسلوك الرجل والمرأة بهدف تحقيق القضاء على التحيزات والعادات العرفية وكل الممارسات الأخرى القائمة على فكرة دونية أو تفوق أحد الجنسين، أو على أدوار نمطية للرجل والمرأة (المرأة في الداخل والرجل في الخارج).

2) كفالة أن تتضمن التربية الأسرية للأمومة بوصفها وظيفة اجتماعية، ومن هذا المنطلق فقد تم اقتراح والمطالبة بتقاسيم التربية مناصفة، وكذلك تخصيص إجازة أبوة للرجال بإجازة "الوضع" للنساء (اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، المادة 16، موقع الأمم المتحدة)، ومعنى أن الأمومة ووظيفة اجتماعية في الفكر النسوي: الانقلاب على الأمومة والأبوة والأسرة، وإيداع الأطفال في دور التنشئة الاجتماعية، حتى تتفرغ المرأة لصراع الرجل، والسيطرة على العالم وثرواته بدلا عنه

وفي إطار الحملة التدميرية للأسرة، تم ربط الأمومة بالفقر لأنها لا تتقاضى مقابلها أجرا، وهذه الرؤية ناتجة عن "منظومة المجتمع الاستهلاكي حيث المستوى المعيشي "المترف" لا "المستور" هو الهدف، ومن أجل هذا الهدف تترك الأم طفلها وتضعه في الحضانات أو دور رعاية الدولة... أجدى لها وأريح ماديا من المحافظة على كيان أسرتها" (المسيري، 1998، ص: 191).

إن طبيعة العصر المادّي الذي أصبحت فيه الكماليات تحتل رتبة الضروريات، فأصبحت الأمهات تلهث وراء التحسينيات، مما دفع بها للتخلي عن وظائفها الإنسانية "الأمومة" ما أدى للقضاء على آخر معقل ومأوى للإنسان، حيث تم تفريغ البيوت من الأمهات.

إن عمل المرأة في بيتها وتربيتها لأبنائها لا يسمى عملا في نظر النسويات لأنها لا تتقاضى عليه أجرا، ومن هنا جاءت فكرة "تأنيث الفقر" الذي تدور دلالاته حول السلطة الذكورية المسيطرة منذ فجر الإنسانية التي جعلت من الرجل هو صاحب العمل مدفوع الأجر مقابل عمل المرأة غير مدفوع الأجر، مما أدى إلى تركيز الفقر في النساء مقابل تجمع المال عند الرجال؛ إن هذا الخطاب يدفع لفصل المرأة عن الأسرة وتضخيم أنها على حساب أمومتها، ويهدف أيضا إلى الحرب على فطرتها؛ لأن تربية الأطفال التي تختص بها المرأة متأصل في جوهر الأنوثة وفي النواة الأصلية، إذ حاول مؤتمر بكين عام 1995م الالتفاف على هذه الغريزة الفطرية، وسمى هذا النوع من عمل المرأة في بيتها بـ "العمل غير المربح" اعترافا منه بوجود هذا العمل، وإخراجا له من مفهوم التنمية المطلوبة.

وبهذه الطريقة تشتبك النسويات مع المفاهيم الإنسانية الفطرية، وتحاول تفكيكها حتى تقضي على الملجأ الأخير للإنسان في هذه الغربية الكونية. إن طروحات الجندر تهدد النسل البشري برمته، وتهدده في وجوده البيولوجي حيث تشتبك مع فطرة الزوجية (ذكر/ أنثى) والتي يرتب عليها عمليا في الواقع الحرب على الزواج، الذي يضمن استمرار النسل البشري. وكذلك لكونها تبشر بمسوخ جديد من البشر الشاذين والشاذات والمتحولين جنسيا، وتحارب الأمومة باعتبارها سبب قبوع المرأة في سجن البيت، وعدم تمكنها من الخروج من سجنها للسيطرة على ثروات العالم، ولأنها وظيفة بدون أجر فسببت الفقر للمرأة، والحل في نظر الجندريات نمط جديد من الأسر غير النمطية (الأسرة النمطية أو التقليدية هي المتكونة من زوج وزوجة وأطفال)، تتحقق فيها حرية المرأة بعيدا عن السيطرة الذكورية، هذا فكر ما بعد الحداثة الذي تعد الفلسفة الجندرية أحد تجلياته، ورؤيته للأسرة وقد ترتب عليه ذوبان الأسرة في الغرب كذوبان قطعة ثلج تحت الشمس، واليوم الحضارة الغربية تنهار نتيجة تنكها عن الفطرة .

#### 6. الأسرة أصل العمران:

نجد أن قصة الأسرة في القرآن بدأت مع بداية الخلق ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ (النساء/1) فالأسرة في القرآن تقوم على الزوجية الإنسانية (ذكر/أنثى) التي أصلها من نفس واحدة.

وهذا يعني أن الأنوثة من النفس الواحدة... وهي من النفس الأولى فطرة وطبعاً، خلقها الله لتسكن للذكورة وتكون زوجاً لها، وليبث منهما رجالاً كثيراً ونساءً، فلا فارق في الأصل والفطرة، وإنما الفارق في

الاستعداد والوظيفة (سيد قطب، ص: 574).

إن الاختلاف بين الذكر والأنثى من الفطرة، وأنه لا تبديل لخلق الله الذي فطر عليه الناس، وأن الحكمة من هذا الاختلاف تحقيق التكامل واستمرار النسل البشري في إطار أسرة توزع فيها الأدوار بين شقي الإنسان، وقد وضع الإسلام أحكاما وتشريعات دقيقة تحكم بناء الأسرة وتصوبها نحو تحقيق مقاصد الاستخلاف، لذا نجد القرآن بين أحكام الأسرة وفصل فيها أكثر من العبادات كالصلاة والصيام...، لمحوريتها في قيام الحضارات والأمم. ولأهميتها في تحقيق الكليات الخمس والمحافظة عليها في الواقع.

وبين القرآن طبيعة العلاقة التي تحكم شقي الإنسان (ذكر/أنثى) السكن والمودة والرحمة ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ (الروم 21/)، فبالإضافة إلى هذا الميل الفطري المركز في الخلق الإنساني نحو الاتحاد والتكاثر، وضع الشارع الحكيم تشريعات بينت حقوق وواجبات كل من الزوجين، فشرع أحكاما توجد الأسرة، وجعل الزواج عهدا وميثاقا غليظا، ووضع شروطا لصحته كالولي والشهود والإعلان...

وكذلك شرع الإسلام للأسرة كل ما يحميها ويصونها من العلل والأمراض، فحرم كل ما يؤدي إلى هدمها أو نقضها، فحرم كل زواج لا يستوفي الشروط كزواج التحليل والمتعة...، وحرم الزواج بالمحرمات من النساء تحريما مؤقتا، وحرم التبني حتى لا تختلط الأنساب لأن في اختلاطها تفكيك للعلاقات الاجتماعية، وحرم الزنا والفاحشة التي تعد خروجا عن الفطرة...، وقد حرم الإسلام كل ما يؤدي لهدم الأسرة أو تعطيلها عن أداء وظائفها الرسالية.

ولقد حرص الإسلام على الأسرة لكونها نواة الأمة ومصدر رفدها، ولأنها "هي المحل الذي يتعلق فيها الإنسان بغيره تعلق نسب، ويتخلق فيها بحسب هذا التعلق" (طه عبد الرحمن، 2006 نص: 99)، فلا تخلق ولا تدين ولا تزكية بدون أسرة، فهي المعقل الذي يراعي مصالح الإنسان، وهي المؤسسة الفطرية الأولى التي تضمن استمرار التدين، فلا توجد مؤسسة مؤهلة لبناء التدين في الفرد كالأسرة، لا المدرسة ولا الدولة... حتى المسجد فهو مؤسسة مكتملة لما زرعه الأسرة.

إن وظيفة الأسرة في الرؤية الإسلامية هي صنع الأجيال الربانية والإسهام في إحياء الأمة والحفاظ على كيانها بتزكية القلوب وبناء العقول المبدعة وإيقاد الهمم الخلاقة لتحرير الأمة من الاستكبار العالمي.

إن مقاصد الشريعة المتمثلة في حفظ الدين والنفس والعقل والمال يبدأ تفعيلها والعمل على إرساء دعائمها والمحافظة عليها من الأسرة، فهي "تبنى الدين في مكوناتها بتوجيهه، وتزكي النفوس بتقويمه وتحفظ العقول بترشيده، وتحفظ النسل بحكمته وأحكامه، والمال بتسديده، وباجتماع وسائل الحفظ كلها في الأسر يبنى التشريع العزة للأمة، وبهذا الاجتماع تسترد شهودها الضائع" (مونية الطراز، 2015، ص: 225).

والمتتبع للقرآن يجده يركز على بناء الإنسان لأنه أساس كل بناء عمراني حضاري، ومن ثم جاء التركيز على الأسرة؛ إذ يعتبرها المأوى الإنساني الذي يحقق مقاصد الشريعة العامة، ويعضد مقصد العمران الجامع للكليات الخمس، فالأسرة في الإسلام... هي امتداد واتساع نحو أمة الرسالة والبلاغ والشهود. وعليه لم يكن غريبا أن جعل الإسلام لكل دائرة من دوائرها المبنوثة أحكاما وتشريعات دقيقة تحكم بناءها وتربطها بسابقاتها وتصوبها نحو الدائرة الكبرى (الأمة) والرسالة الأسمى، وهي أمانة الاستخلاف وإعمار الأرض كدحا نحو الله تعالى وملاقاته

وبناء على ما سبق لا بد من إحياء وظائف الأسرة الحضارية لأنها تعد "أحد الضمانات الأساسية لإعادة بعث القيم الإسلامية في البنية الأساسية المجتمعية، وعلى رأسها قيم الشورى والعدل فتماسك هذه البنية المجتمعية وإحياء فعاليتها هو الحصن الأخير في مواجهة الاختراق الخارجي والاستبداد الداخلي". (هبة عزت رؤوف، 1995، موقع إلكتروني).

وعليه أصبح لزاما نخل فقه الأسرة من كل معاني الاستبداد والقهر والتراتبية والصراع، وتفعل معاني الشورى والعدل النابعة من السكينة والمودة والرحمة بين شقي الإنسان (ذكر وأنثى) حتى يتحقق التكامل بين الزوجين بوصفهما مكلفين بأدوار اجتماعية مختلفة تصب في خدمة مقاصد العمران والاستخلاف.

#### 7. خاتمة:

#### 1.7. أهم النتائج:

- (1) الجندر مصطلح نشأ وترعرع في الغرب، وزرع في العالم الإسلامي دون مساءلة ثقافية.
- (2) يركز الجندر على تفكيك معنى الذكورة والأنوثة، وإلغاء الفروق بين الذكر والأنثى، والحديث عن جنس ثالث "الجندر"؛ ذلك أن الإنسان يولد حياديا لا ذكرا ولا أنثى ثم المجتمع والدين والثقافة تذكره أو تؤنثه بحسب الفلسفة النسوية.
- (3) تعتقد النسوية أن الاختلاف بين الذكر والأنثى ترتب عليه اضطهاد المرأة، لذا شنت حربا ضروسا على فطرة الزوجية، وترتب على هذا الدعوة للشذوذ باعتباره الحل الذي يخلص المرأة من استعباد الرجل، وأعلنت الحرب على الزواج والأمومة لأنها البنى التحتية لاستعباد المرأة، هذه الرؤية الجندرية للمرأة والأسرة والحلول التي وضعتها لتفكيكهما.
- (4) الرؤية التوحيدية للمرأة والأسرة تقوم على تأكيد أن الزوجية سنة من سنن الله الحاكمة في الكون، وفطرة إنسانية وضرورة بيولوجية تضمن استمرار النوع الإنساني.
- (5) أكد القرآن على وحدة أصل (الذكر والأنثى)، وأنها من نفس واحدة فطرة وطبعاً، وأنه لا فارق بينهما إلا في الاستعداد والوظيفة، وخلق الله الأنوثة لتسكن للذكورة في إطار من المودة والرحمة،
- (6) وتقوى الله أن يتراعى الذكر والأنثى متكاملين فلا تحملهما العصبية على التفاضل والتظالم، بل في

إطار من التكامل والتعاون لتحقيق الغاية من الوجود الإنساني.

(7) القرآن يعتبر الأسرة المأوى الإنساني الذي يحقق مقصد العمران للكلية الخمس.

1.7. أهم التوصيات:

أصبح لزاما تجديد فقه الأسرة؛ وذلك من خلال نخله مما علق به من شوائب الاستبداد والظلم والتفاضل، والإجابة على أسئلة الأسرة المعاصرة، وإحياء أدوارها الحضارية حتى نعيد للأمة عزتها وكرامتها.

8. قائمة المصادر والمراجع:

1.8. الكتب:

- (1) أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، صححه الألباني، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني ومشهور بن الحسن بن سلمان، مكتبة المعارف للنشر (د. م)، ط1، (د. ت).
- (2) أمل بنت عائض الرحيلي، مفهوم الجندر وآثاره على المجتمعات الإسلامية - دراسة نقدية تحليلية في ضوء الثقافة الإسلامية، مركز باحثات لدراسات المرأة، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1437هـ - 2016م.
- (3) البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، كتاب اللباس، (دمشق: دار ابن كثير، 1423هـ - 2002م)، ط1.
- (4) خالد بن عبد العزيز السيف، إشكالية المصطلح النسوي دراسة دلالية مصطلح "المساواة"... "الحجاب"... "التمكين"... أنموذجا، (الدار العربية للطباعة، 1437هـ - 2016م)، ط1.
- (5) خديجة كرار الشيخ الطيب بدر، الأسرة في الغرب أسباب تغيير مفاهيمها ووظيفتها - دراسة نقدية تحليلية-، (دمشق: دار الفكر)، الطبعة الأولى، 1430هـ - 2009م.
- (6) رائد جميل عكاشة ومنذر عرفات زيتون، الأسرة المسلمة في ظل المتغيرات المعاصرة، دار الفتح، عمان، ط1، 1436هـ - 2015م.
- (7) زينب العلواني، الأسرة في مقاصد الشريعة قراءة في قضايا الزواج والطلاق في أمريكا، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1434هـ - 2013م)، ط1.
- (8) سعاد جوزيف وآخرون، موسوعة النساء والثقافات الإسلامية، كلمة الترجمة، هالة كمال، دار بريل، بوسطن، 2003م.
- (9) سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، 1423هـ - 2003م.



(10) سيمون دي بوفوار، الجنس الآخر، ترجمة: ندى حداد، دار الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، المملكة الأردنية الهاشمية.

(11) عبد الوهاب المسيري، إشكالية التحيز رؤية معرفية وعودة الاجتهاد محور العلوم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، ط3، 1418هـ-1998م.

(12) عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر، لبنان، ط4، 2010.

(13) محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، تونس: الدار التونسية للنشر، 1984م.

(14) نورة بوحناش، الاجتهاد وجدل الحداثة، تونس، 1437هـ-2016م، ط1.

(15) هالة كمال وآية سام، النسوية والجنسانية، ترجمة: عايدة سيف الدولة، سلسلة ترجمات نسوية، العدد السابع، مؤسسة المرأة والذاكرة، ط 1، 2016.

## 2.8. الدوريات:

(1) إسلامية المعرفة، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، 1995، المجلد 1، العدد 2.

<https://citj.org/index.php/citj/article/view/2197>

(2) عالم الفكر، مارس 1979، المجلد 9، العدد 4. <https://ia802905.us.archive.org>

## 3.8. المواقع الإلكترونية:

(1) موقع الأمم المتحدة: <https://www.un.org/ar/gender-inclusive-language/guidelines.shtml>

(2) موقع باحثات لدراسات المرأة، <https://bahethat.com>

(3) موقع شبكة المرأة السورية، <https://swnsyria.org>

(4) موقع اللجنة الإسلامية العالمية للمرأة والطفل: <http://www.iicwc.org/>

## مواقف علماء الجزائر في مواجهة مشاريع الاحتلال الفرنسي

### *Views of Algerian scholars in the face of French occupation projects*

أ.د/ عبد الكريم بوغزاله  
مخبر الدراسات الفقهية والقضائية - جامعة الوادي  
[gazala300@gmail.com](mailto:gazala300@gmail.com)

ط.د/ علي بن زينب\*  
مخبر الدراسات الفقهية والقضائية - جامعة الوادي  
[Benzineb.ali@hotmail.com](mailto:Benzineb.ali@hotmail.com)

تاريخ الاستلام: 2021/04/24 تاريخ القبول: 2021/05/02 تاريخ النشر: 2021/07/15



#### ملخص:

عرفت الجزائر بدخول الاحتلال الفرنسي أشنع أنواع الاستعمار المادي والروحي، طيلة قرن وثلث قرن، شهد الجزائريون خلالها قوانين تعسفية وقرارات جائرة شملت جميع مجالاتهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية والدينية، وإذا كان مختلف شرائح المجتمع الجزائري قد عرف ردود فعل مختلفة تجاه الأوضاع التي عرفها الجزائريون فترة الاحتلال، فإن هذا البحث جاء ليسلط الضوء على علماء الجزائر ومواقفهم المتباينة تجاه هذه السياسات الفرنسية الجائرة طيلة فترة الاحتلال، من خلال الإجابة على إشكاليتين مهمتين: الأولى: ما هي أبرز هذه القوانين التي شهدتها الجزائر؟ والثانية: ما هي أبرز هذه المواقف التي تصدى بها العلماء لهذه السياسة؟ حيث خلص البحث إلى إبراز مواقف متنوعة لعلمائنا الجزائريين في مواجهة مشاريع الاحتلال الفرنسي من خلال عرض خمس مواقف منها المحمود ومنها المذموم ومنها ما يحتمل الأمرين، وهذه المواقف هي: المواجهة والقتال، الصدع بالحق، المداراة، المداهنة، وأخيرا السكوت.

#### الكلمات المفتاحية:

مواقف؛ العلماء الجزائريين؛ مشاريع؛ الاحتلال الفرنسي.

#### Abstract :

Algeria was known during the French occupation, which continued for about a century and a third, of the worst types of material and spiritual colonialism. Algerians were subjected to arbitrary laws and unjust decisions that covered all their political, economic, social and religious fields.

This research includes the different views of Algerian scholars towards these unjust French policies throughout the occupation period.

**Keywords:** Views; Algerian scholars; Projects; the French occupation.

\* المؤلف المراسل.

## 1. مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على سيد الأولين والآخرين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد:

فلا يخفى على كل مسلم منزلة العلماء في الأمة، وأنها من أسمى المنازل وأعلاها، فهم ورثة الأنبياء، ونجوم هذه الأمة، ويشهد لهذه المكانة قوله تعالى: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ. وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ [المجادلة: 11]. وهذا في مقابل العبء الثقيل الذي يتحملونه، إذ يلجأ إليهم في الملّمات التي تعصف بالمجتمع أفراداً وجماعات، أشخاصاً وحكومات. علماً أن دور العلماء لا يقف عند حد التعليم والإرشاد والتثقيف، بل يتجاوز ذلك كله إلى إصلاح المجتمع ونشر تعاليم الدين الصحيح وإزالة المنكرات، ليكون المجتمع المسلم نموذجاً حياً للبشرية؛ وقد بذل العلماء رحمهم الله، وما زالوا، جهوداً مشكورة على مر العصور؛ حيث أبان عدد منهم عبر تاريخ الإسلام عن شجاعتهم وصرامتهم، من خلال مكافحتهم لمظاهر التطرف والانحراف والانحلال، والسهر على وحدة المسلمين وتماسكهم، والتصدي لكل ما من شأنه أن يزعزع أمن الأمة واستقرارها. لكن في المقابل اختار عدد آخر أساليب أخرى في التصدي لهذه المظاهر؛ منها المحمود ومنها المذموم.

ومعلوم أنّ هذه الشجاعة والصرامة تتطلب وجود عوامل مهمة أهمها الإخلاص لله عز وجل الذي يركز على تجريد النية لله عن كل ما سواه، فلا يُقدّم العالم على رضا الله رضا أحد كائناً من كان، مع الاستقلالية عن كافة الأهواء البشرية والتجرد لرب البرية سبحانه وتعالى. حتى يكون عالم ملة تُشكر مساعيه، لا عالم أمة أو دولة تدم نواياه<sup>(1)</sup>.

وإذا سبرنا أحوال علمائنا عبر تاريخ الإسلام نحو النوازل التي أصابت بلدانهم نجد لهم مواقف متباينة، كثير منها مشرف، والبعض الآخر عكس ذلك؛ ومن ذلك الفترة العصيبة التي عاشتها الجزائر أيام الاحتلال الفرنسي؛ حيث طبّق المحتل الفرنسي سياسة تعسفية طيلة قرن وثلث قرن، استحق بها أن يُعتبر أسوأ استعمار أوروبي عرفته الدول المحتلة، فحاول أن يستولي على أرض الجزائر عنوة، وينسف مقومات الأمة الجزائرية، ويسلخها من دينها ولغتها ووطنيتها وعاداتها، وفي نفس الوقت يُقيهم في الدرك الأسفل من الترتيب الإنساني؛ كل ذلك كان يسير عن طريق سلوك سياسة ممنهجة، شملت الجانب السياسي والاقتصادي والاجتماعي والديني. وقد جاء هذا البحث ليستقرئ مواقف علماء الجزائر المتباينة تجاه هذه التعسفات الفرنسية فترة الاحتلال، بذكر نماذج لكل موقف.

## 1.1. أهمية البحث: وتتجلى أهمية هذا البحث في التالي:

- استقراء مواقف علماء الجزائر في هذه الحقبة التاريخية الصعبة من تاريخ الجزائر.

- الاطلاع على المواقف المشرفة لبعض علماء الجزائر وفي نفس الوقت كشف بعض المواقف السلبية .

- إمكانية الاستفادة من هذه المواقف في واقعنا المعاصر .

### 1. 2. إشكال البحث:

يقوم هذا البحث على إشكالية رئيسة مفادها أن المحتل الفرنسي قد عاث في الجزائر فسادا وجورا بسياسته وقوانينه طيلة قرن وثلث قرن، فما هي مواقف علماء الجزائر المختلفة الطرائق تجاه هذه التعسفات الفرنسية ؟

وهذا يجر إلى إشكالات فرعية:

ما هي أبرز القوانين والإجراءات الفرنسية التي سنتها فرنسا وطبقتها على أرض الجزائر؟ ما هي المواقف المحمودة والمذمومة وما هي المواقف التي تحتمل هذا وهذا؟ هل هناك عوامل مؤثرة على مواقف العلماء سلبا وإيجابا؟

### 1. 3. أهداف البحث:

يمكن حصر أهداف هذا العمل في الآتي:

- إبراز المواقف المشرفة المتنوعة لعلماء الجزائر في هذه الفترة العصبية.
- معرفة العوامل المؤثرة سلبا على مواقف العلماء.
- تنزيل هذه المواقف في واقعنا المعاصر بتتبع السبل المحمودة والحذر من الوقوع في السبل المذمومة.
- التأكيد على أنه لا يخلو زمان من صادق بالحق وناكث للعهد.

### 1. 4. الدراسات السابقة:

هذه الدراسة هي استقراء لبعض المواقف في فترة معينة من تاريخ الجزائر، ومن خلال اطلاعي لم أجد من كتب في هذا الموضوع بهذه الصورة، مع أن الملاحظ على كتب التاريخ والتراجم أنها قد ذكرت مواقف كثيرة لعلماء الجزائر في هذه الفترة، لكنها تبقى معلومات مبثوثة في بطون الكتب، كثير منها لا يجمع بينها جامع، والبعض الآخر في غير هذا الباب.

### 1. 5. المنهج العلمي المتبع:

استدعى هذا البحث منهجين أساسيين هما:

المنهج الاستقرائي: وذلك باستقراء مواقف علماء الجزائر المختلفة طيلة فترة الاحتلال الفرنسي.

المنهج التحليلي: وتم الاستعانة به في تحليل المواقف التي تم استقراؤها، واستخراج الأحكام المناسبة لذلك.

#### 1. 6. خطة البحث:

سيراً مع إشكالية البحث ارتأيت أن تعالج خطة البحث العناصر التالية:  
المقدمة: وتضمنت الإشارة إلى أهمية الموضوع، وإشكاليته، وأهدافه، ومنهجه، وخطته.  
المبحث الأول: نبذة عن أوضاع الجزائر تحت السلطة الفرنسية فترة الاحتلال الفرنسي وتضمن الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية والدينية  
المبحث الثاني: أبرز مواقف علماء الجزائر في مجابهة التعسفات الفرنسية وتضمن خمسة مواقف: المواجهة والقتال، الصدع بالحق، المداراة، المداهنة، وأخيراً السكوت.  
الخاتمة: وشملت أبرز النتائج وبعض التوصيات.

#### 2. المبحث الأول: نبذة عن أوضاع الجزائر فترة الاحتلال الفرنسي

قبل التعرف عن بعض مواقف علماء الجزائر، يجدر الإشارة إلى بعض الإجراءات الفرنسية التي سنتها فرنسا وطبقتها على أرض الجزائر.

#### 1.2.2 المطلب الأول: الأوضاع السياسية بالجزائر فترة الاحتلال الفرنسي :

عندما دخل الفرنسيون أرض الجزائر، واحتلوا العاصمة عام 1830، استقر رأي الاحتلال الفرنسي على البقاء والاستيلاء على باقيها والاحتفاظ بها، متتهجة سياسة العنف المادي والمعنوي على أوسع نطاق، ومن تلك الوسائل والإجراءات:

#### 2. 1.1. 2. نقض الجهود المتعلقة بحقوق الجزائريين:

أول ما قامت به القوات الفرنسية هو نقضها للعهود والمواثيق التي نشرتها، وقدمت الأيمان بشرفها عليها، حيث قضت على كثير من الأرواح البريئة رجالاً ونساء وأطفالاً، كما استولت على أموال الخزينة والأوقاف، وهدمت كثيراً من البيوت والمساجد والمدارس، ونهبت كثيراً من الممتلكات الخاصة، وطردت العثمانيين<sup>(2)</sup>.

كما أنها نقضت عهدها حين وعدت الجزائريين بمنح الحرية وتحسين المعيشة حين الانتصار في الحرب العالمية الثانية، فلما خرج الشعب الجزائري ليحتفل بهذا الانتصار، لم يكن من المحتل الغاصب إلا أن وجه سلاحه وصب وحشيته تجاهه، استنفر فيه جميع قواته البرية والجوية والبحرية وميليشيا

المستوطنين، كانت نتيجتها مجزرة رهيبة قوامها أزيد من 45 ألف شهيد، إضافة إلى أعمال قصف ونهب وتدمير وانتهاك للأعراض، واعتقال الآلاف وحل الأحزاب والجمعيات<sup>(3)</sup>.

## 2.1.2. عملية الاستيطان وضم الجزائر إلى فرنسا:

عمل الاحتلال الفرنسي منذ 1830م على تشجيع عملية الهجرة من فرنسا خاصة ومن أوروبا عامة إلى الاستيطان بالجزائر، وتوقفت نسبيا أثناء الحرب العالمية الأولى، وخلال هذه الفترة تكونت طبقة بورجوازية من المستوطنين في المدن وطبقة من الإقطاعيين في الأرياف بعد أن استولوا على أخصب الأراضي، خاصة السهول الكبرى<sup>(4)</sup>؛ نجم عنه مصادرة أراضي شاسعة للجزائريين، وحرمانهم منها أو تعويضهم بأراضي قاحلة، والذي كان سببا من أسباب الهجرة والفقر والبطالة والمجاعة والأوبئة<sup>(5)</sup>.

كما تم الإعلان "أن أرض الجزائر قطعة طبيعية من فرنسا، وأنها جزء من أم الوطن، وأن الفرنسيين ينتخبون نائبين عنهم للمجالس القومية الفرنسية بباريس؛ كأن لا وجود للمسلمين"<sup>(6)</sup>.

## 2.1.3. التجنيد:

فرضت السلطة الفرنسية عام 1912م على شباب الأهالي للالتحاق بالجيش الفرنسي، قانونا مجحفا يمس بالشخصية الجزائرية المسلمة، ألا وهو قانون التجنيد، وكان نتيجة هذا القانون مشاركة أكثر من مائة ألف جزائري في الحرب العالمية الأولى تكبد فيها الجزائريون 19074 قتيلًا، و72035 جريحًا، و8779 معطوبًا<sup>(7)</sup>.

## 2.1.4. التجنيس:

لقد كانت سياسة إدماع الجزائريين في فرنسا من أهم الأهداف لدى المحتل الفرنسي، ولما كان التجنيس جزءاً من الإدماع سارعت لتطبيقه، والمقصود بالتجنيس: هو الدخول في جنسية العنصر الغالب والاندماج فيها، مع التنازل عن مقوماتها الشخصية، ويعتبر التنازل عن قانون أحوال الشخصية الإسلامية شرطاً أساسياً في إعطاء الجنسية الفرنسية للمتجنس<sup>(8)</sup>.

وبالنسبة لوضعية المسلم الجزائري فقد اعتُبر قانونا فرنسياً؛ عليه كل ما على الفرنسيين وأكثر، وليس له من الحقوق إلا أدناها، لتعلقه بأحكام الشريعة الإسلامية المنافي للقانون المدني الفرنسي، ونتيجة لقرار 4 نوفمبر 1848 الذي ينص بإلحاق الجزائر إلحاقاً تاماً بفرنسا صدر قانون مفاده أن المسلم الجزائري رعية فرنسية يقوم بالواجبات، ولا يتمتع بالحقوق الفرنسية إلا إذا رضي بالخروج عن أحكام الشريعة الإسلامية، وما يتعلق بالأحوال الشخصية، ودخل تحت القانون المدني الفرنسي<sup>(9)</sup>.

## 2.2. المطلب الثاني : الأوضاع الاقتصادية بالجزائر فترة الاحتلال الفرنسي :

ويمكن رصد الوضع الاقتصادي العام بالجزائر خلال فترة الاحتلال الفرنسي من خلال النقاط الآتية:

### 2. 1. 2. قانون الأهالي :

المعروف بـ (الأنديجينا) بدأ العمل به سنة 1874م وهو عبارة عن مجموعة من الإجراءات الاستثنائية التعسفية نصت على:

(أ) معاقبة الأهالي لأدنى عمل يقومون به.

(ب) مصادرة أملاكهم دون حكم قضائي.

(ج) منع الأهالي من التنقل بين الأقاليم المختلفة دون رخصة.

(د) منع التجمعات والاجتماعات مع منع الجزائريين من الذهاب للحج.

والقصد من إصدار هذا القانون هو تضيق الخناق على الجزائريين وجعلهم يعيشون في جو من الظلم والشعور بانعدامهم للأدمية ومن ثم دفعهم للهجرة من بلادهم وإحلال المستوطنين محلهم<sup>(10)</sup>.

### 2. 2. 2. الصناعة:

كانت الصناعة الجزائرية جزءاً من السياسة الفرنسية، لذا كان إحداث صناعة في الجزائر معناه مزاحمة "معامل فرنسا، وهذا مالا ترضاه دولة الاحتلال بحال. كما أن تصنيع القطر الجزائري يغير وضعية سوق اليد العاملة الجزائرية، فيغري العمال الجزائريين بالعمل الصناعي، المرتفع الأجور ويزهدهم في العمل الفلاحي عند المستعمرين مقابل الأجور المنخفضة، وهذا ليس في مصلحة المستعمرين"<sup>(11)</sup>. وأغلب الصناعات التي بقيت تضررت جراء الاستيطان والسياسة الفرنسية، فقد تلاشت أمام توفر المصنوعات الفرنسية ورخصها، وأضحت الجزائر مختصة في تصدير المواد الأولية<sup>(12)</sup>.

### 2. 3. 2. الزراعة:

بعد اغتصاب أراضي الجزائريين، والاستيلاء على أخصبها، وتسليمها مجاناً للمستوطنين الأوروبيين؛ تحول الفلاحون الجزائريون من ملاك للأرض إلى مجرد خماسين أو أجراء أو عاطلين عن العمل، وقد وصلت جملة الأراضي التي صودرت من الجزائريين بداية القرن 20 إلى 2250000 هكتاراً هي من أخصب الأراضي، وصار معدل ما يملكه الفلاح الجزائري 14 هكتاراً في مقابل 108 هكتارات لكل فلاح مستوطن أوروبي، فضلاً أن أغلبها أراضي قاحلة أو جبلية؛ والنتيجة الحتمية لهذه الظاهرة هو تدهور الحياة الاقتصادية للجزائريين<sup>(13)</sup>.





## 2.4.2. القضاء الإسلامي :

كان يمثل أحد الأسس القوية في ثبات الشخصية الجزائرية المسلمة، لذا قامت السلطات الفرنسية بإجراءات تعسفية؛ منها نفي العلماء والقضاة الذين رأوا أنهم لا يعملون معها. وتطورت القرارات إلى أن أعلن محو شخصية القاضي المسلم وتعويضه بالقاضي الفرنسي، وعليه ألغى قضاء الشرع الإسلامي، ثم ألغى المجلس الأعلى للقانون الإسلامي والمجالس الاستشارية، وانخفض عدد محاكم الشرع الإسلامي، ثم أخضعت المحاكم الشرعية للوالي العام، وبقي هذا الوضع طيلة فترة الاحتلال الفرنسي<sup>(19)</sup>.

## 2.4.3. التنصير:

السعي لترسيخ النصرانية في الجزائر كان واضحا من خلال التصريحات الكثيرة لقادتهم وزعمائهم، فضلا عن التأييد المادي والمعنوي للمؤسسات والهيئات التبشيرية<sup>(20)</sup>.

ورغم تطبيق قانون فصل الدين عن الدولة الذي صدر في فرنسا عام 1905 إلا أنه طُبّق على الدين اليهودي والمسيحي فقط، دون الدين الإسلامي، وهذا حتى لا يخرج عن سيطرتها، وقد بقي هذا الوضع المأساوي حتى جاء الاستقلال<sup>(21)</sup>.

## 3. المبحث الثاني: مواقف علماء الجزائر في مواجهة التعسفات الفرنسية فترة الاحتلال

إن المتأمل في أحوال الجزائر أيام الاحتلال الفرنسي يجد أن السلطة الفرنسية كانت تُصدر أحكاما جائرة بين الفينة والأخرى، من يوم احتلالها إلى يوم الاستقلال، وفي المقابل نجد أن علماء الجزائر كانت لهم ردود فعل مختلفة ومتباينة تجاه هذه القرارات؛ ومن خلال استقراء أحوال التاريخ الجزائري تبرز لدى الباحث مواقف مختلفة، نستعرض أهمها في المطالب التالية:

### 1.3. المطالب الأول: المواجهة والقتال:

ونقصد به مشاركة العلماء في الجهاد الشرعي، الذي يكون عن طريق التضحية بالنفس من أجل الدفاع عن الدين والوطن؛ ونجده واضحا في مرحلتين بارزتين:

3.1.1. مرحلة المقاومات الشعبية: فقد كان القرن التاسع عشر بعد دخول الفرنسيين مليئا بالثورات والمقاومات، ولا نجد مقاومة مسلحة بدايةً من 1830 إلا وكان العلماء هم الموجهون، والقادة الفعليون والميدانيون، وحتى القادة الروحيون لهذه المقاومات، وعلى رأس هؤلاء، الأمير عبد القادر الجزائري<sup>(22)</sup>، الذي كان قائدا وعالما وأديبا ومفسرا وشاعرا، والذي ضرب أروع الأمثلة في المقاومة والاستبسال لمدة 17 سنة<sup>(23)</sup>، واستمرت المواجهة بقيادة أو توجيه المشايخ والعلماء في باقي الثورات؛ من ذلك ثورة

الزعامة بزعامة الشيخ بوزيان، ورفيقه موسى الدرقاوي عام 1849، ثم ثورة القبائل (1851-1857) بزعامة الشريف بوبغلة، وثورة أولاد سيدي الشيخ (1864-1881)، وثورة الشيخ المقراني والشيخ الحداد (1871-1872)، وثورة الشيخ بوعمامة (1881-1908) وغيرها<sup>(24)</sup>.

3. 2.1. مرحلة الثورة التحريوية الكبرى: وهي الانتفاضة الكبرى للجزائريين على المحتل الفرنسي، والتي اندلعت أول نوفمبر 1954 واستمرت إلى الاستقلال عام 1962، وقد شارك في هذه الثورة المباركة جميع طبقات المجتمع الجزائري رجالا ونساءً، صغارا وكبارا، سياسيين وإصلاحيين، فضلا عن علماء الجزائر وطلابهم ممن ثار على فرنسا وشارك في هذه الحرب.

يقول البشير الإبراهيمي<sup>(25)</sup>: « وكلما استعرضنا الواجبات وجدنا أوجبها وألزمها في أعناقنا، إنما هو الكفاح المسلح، فهو الذي يسقط علينا الواجبات، ويدفع عنا وعن ديننا العار، فسيروا على بركة الله وبعونه وتوفيقه إلى ميدان الكفاح المسلح، فهو السبيل الواحد إلى إحدى الحسينين؛ إما موتٌ وراءه جنة، وإما حياة وراءها العزة والكرامة»<sup>(26)</sup>.

### 2.3. المطلب الثاني: الصدى بالحق:

ويقصد به ذلك الأسلوب الذي يتميز بالصراحة والشدة، ويُلْمَس فيه الصدق والمصادقية في النوايا والمقاصد، والحرارة في العزم، والثبات على المبدأ الحق، وهذا الأسلوب لا موقع فيه للتلميح ولا للمداهنة أو اللين.

لقد كان المحتل الفرنسي عنصرا مستبدا لا يمكن الوقوف ضد قراراته أيا كانت، لذا كان اعتراض العلماء على هذه القرارات علنا وتصريحا لا تلميحا، يعد مجازفة خطيرة، تحتل النفي أو السجن أو القتل، فها هو مفتي الحنفية ابن العنابي<sup>(27)</sup>، ومفتي المالكية ابن الكبابي<sup>(28)</sup> يقفان في وجه الإدارة الفرنسية فيتعرضان للنفي خارج الجزائر؛ فقد كان ابن العنابي شديد النقد للسلطات الفرنسية على خرقها الاتفاق بين الداوي حسين والكونت دي بورمون، لذا ضاق الجنرال كلوزيل ذرعا بجرأة المفتي فقرر وضع حدّ لذلك، فألقى عليه القبض وقاده للسجن بتهمة تدبير مؤامرة ضد الوجود الفرنسي وإعادة الحكم العثماني ثم نفاه عن الجزائر<sup>(29)</sup>.

وأما مصطفى بن الكبابي، فقد وقف عام 1843 ضد قراراتين رسميين، الأول ضم الأوقاف الإسلامية إلى أملاك الدولة، والثاني إدخال اللغة الفرنسية في المدارس القرآنية، وكانت معارضته على أسس دينية ووطنية، لذا بقي رمزا للتحدي الوطني رغم نفيه من الجزائر<sup>(30)</sup>.

وفي مواجهة التنصير نجد الجواب الصريح لمن كان يمثل سكان منطقة القبائل للضابط الفرنسي: "إننا لن نتخلى أبداً عن ديننا، وإذا كانت الحكومة تريد إرغامنا على ذلك، فنحن نطلب منها الوسيلة لمغادرة البلاد. وإذا لم نجد هذه الوسيلة فنحن نفضل الموت على التخلي عن ديننا"<sup>(31)</sup>.

كما نجد لأعضاء جمعية العلماء المسلمين الجزائريين<sup>(32)</sup> مواقف جريئة في الوقوف ضد قرارات السلطة الفرنسية، وهي مواقف يعسُرُ عدُّها، خاصة لو استقرأنا المقالات الكثيرة المبنوثة في جرائد الجمعية وجرائد أعضائها الفردية، وعلى رأس هؤلاء الشيخ عبد الحميد بن باديس<sup>(33)</sup>، فمن مواقفه العديدة موقفه من قضية التجنيس وقضية التضييق على التعليم، فأما الأول فبعد صولات وجولات مع هذه القضية من خلال مواقفه ومقالاته<sup>(34)</sup> ختمها بفتواه الشهيرة، التي صادقت عليها لجنة الإفتاء بالجمعية، حيث كان لها صدى كبير ووقع عظيم، لا في الجزائر فحسب، بل خارجها أيضاً، إذ كانت بمثابة الضربة القاضية على التجنيس والتمجنسين<sup>(35)</sup>. وهذا في وقت كانت فرنسا تستعد للحرب العالمية الأولى، وهو ما يعد تحدياً كبيراً لسلطة الاحتلال. وأما قضية التعليم فقد كان رده شديداً وصريحا أمام التضييق على المعلم ومنعه من التعليم إلا برخصة، وذلك من خلال مقال معنون بـ: "يا الله للإسلام والعربية في الجزائر: كل من يعلم بلا رخصة يُعزَّم ثم يُعزَّم ويسجن"<sup>(36)</sup> حيث وصفه بأنه قانون العقاب الرهيب.

وفي نفس القضية كان للشيخ العقبي<sup>37</sup> الذي كان شديد الوطأة على الاستعمار الفرنسي وأعدائه من أصحاب الطرق الصوفية موقفاً صريحا، فهو الذي نُعت بأنه عدو فرنسا، حيث كتب قائلاً: "إن الجزائر لو كانت بصدد ثورة أو كان لأبنائها القائمين على رأس حركتها من وسائل الثورة ما يقتضي قيامها لما بالت تهديد ولا وعيد ولما صدّها عن خطتها سلطة تعزز ولا نفوذ يقوّي ويؤسّع، وما دام أبناء الجزائر لم يجبنوا أمام قوة ألمانيا وحلفائها فهم لن يجبنوا أمام فرنسا"<sup>(38)</sup>. ولعل هذا هو السر في ملاحقة السلطات الفرنسية له طوال حياته الدعوية حتى ترك جمعية العلماء.

وأما خطيب الجزائر الشيخ الإبراهيمي، فقد اتسمت مقالاته بالجرأة والشجاعة خاصة بعد الحرب العالمية الثانية، إذ نجد أنه يصف الاستعمار بأبشع النعوت؛ حتى وصل به الحد إلى اعتباره شيطانا إذ قال: «يا هؤلاء إنّ الاستعمار شيطان! وإنّ الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا، وإنّ الاستعمار شر، ومحال أن يأتي الشر بالخير»<sup>(39)</sup>.

وهو القائل أيضاً: «سندخل هذه المحاكم برؤوس مرفوعة، وستلقَى هذه الأحكام بنفوس مطمئنة بالإيمان، وسندخل السجون بأعين قريرة، وسنلتقي (بإخواننا) المجرمين في مجالس الأحكام ومقاعد الاتهام... وحسبنا شرفاً أن يكون ذلك في سبيل ديننا ولغتنا، وحسبنا فخراً أن تكون التهمة "فتح مدرسة دينية أو قرآنية بدون رخصة"<sup>(40)</sup>.

وهكذا كان الحال بالنسبة لبقية إخوانه أمثال الشيخ العربي التبسي<sup>(41)</sup>، وإبراهيم اليقظان<sup>(42)</sup>، وتوفيق المدني<sup>(43)</sup> وغيرهم. وحتى من خارج الجمعية أمثال الشيخ صالح المهنا<sup>(44)</sup>، والثائر عمر راسم<sup>(45)</sup>، أو من الجانب الإباضي كالشيخ أطفيش<sup>(46)</sup> والشيخ بيوض<sup>(47)</sup>، إلى غير ذلك من الأعلام الذين لا يمكن عدّهم في هذه الأسطر.

وهذه المواقف عرّضت العديد من رجال الجزائر وعلمائها إلى التضييق والمحاكمات والسجن والنفي ومحاولات الاغتيال، بل وتعرّض نشاطها في التعليم والإصلاح إلى التجميد والمنع.

### 3.3. المطلب الثالث: المداراة

المداراة من دارى فلاناً إذا لاینه ولاطفه ورفق به ليتقي شره<sup>(48)</sup>. والمقصود به هنا هو ذلك الأسلوب الواقع بين الصدع بالحق وبين المداهنة، مع استعمال اللين وبعض التلميح، دون التنازل عن المبادئ والثوابت الوطنية والدينية، ودون المواجهة.

ومنهج المداراة فترة الاحتلال هو سبيل أغلب العلماء، ذلك أنهم كانوا أمام حكم مستبد تمثله السلطة الفرنسية؛ فلم يكن موقف العلماء سهلاً، "فقد كانوا يمشون على البيض كما يقول المثل الأجنبي، فهم من جهة كانوا يريدون تحقيق مبادئهم وأهدافهم بأية وسيلة مشروعة، ومن جهة أخرى كانوا واقعين تحت طائلة إجراءات استثنائية مستعدة لعرقلة سيرهم، بل لوضعهم في قفص الاتهام. لذلك كانوا يناورون ما وسعتهم الحيلة والمناورة ويجاملون ولكنهم لا يتنازلون عن مبادئهم. ومن أجل ذلك اصطدموا مرات بالإندارة"<sup>(49)</sup>.

والواقع أنه منذ 1833 أخبر حمدان خوجة<sup>(50)</sup> بأنه لم تبق للعلماء جرأة أمام الحكام الفرنسيين المتغترسين، فالعلماء لا يقولون ما يغير مزاج هؤلاء الحكام، لأن مصير من خالف هو النفي أو السجن<sup>(51)</sup>.

ومن النماذج النيرة في هذا الباب؛ ما انتهجه رائد الوطنية الشيخ حمدان خوجة في مذكراته ورسائله المطولة إلى الملك الفرنسي "لويس فيليب" وإلى كبار رجالات الحرب والسياسة بفرنسا، مستعملاً الحكمة في التعامل مع حكومة فرنسا، وموظّفاً أسلوب المداراة دون التنازل عن مبادئه الدينية والوطنية، ورغم ذلك كله إلا أن السلطة أحست بخطرته على سياستها فنفته هو الآخر عن الجزائر بدعوى أنه كان من المتآمرين على فرنسا.

ومن أوضح الأدلة على إخلاص الرجل للقضية الجزائرية مع مداراة الحكومة الفرنسية؛ رسالته من فرنسا إلى صديقه بالجزائر سيدي محمود، يحرّضه فيه على متابعة الكفاح والصمود تجاه العدو، ومما جاء فيها: «ولو أن الكفار يعلمون شطر ما فعلت من تحريرات وتأليف ومراسلات مع الأجناس وغير ذلك مما

لا أقدر على تحريره، كل ذلك لأجل إنقاذ بلدي لأكلوا لحمي وأوقعوا بي، والحمد لله سترني الله، وبعد كل مقال أنا كتبت وبينت، وأنتم يحرم عليكم السكوت، الله الله في دماء المسلمين، الله الله في ممالك الإسلام، الله الله في دين الإسلام...»<sup>(52)</sup>.

وإذا رجعنا إلى علماء الجمعية نجد أن الطابع العام لطبيعة مقالاتها قبل الحرب العالمية الثانية هو استعمال المداراة، وهذا لا يعني تناقضا في المواقف وتبدلاً في المبادئ بل إنّ ابن باديس وزملاءه كانوا يقتفون الحكمة، ويتهزون الفرصة؛ فكانوا يخاطبون فرنسا ويتحدثون إليها باللغة التي تحبها، ويتخيرون الألفاظ والمصطلحات والتعابير التي تريد أن تسمعها، عملاً بارتكاب الضرر الأخف، الذي هو شكر العدو، وبسط الكلام له، على الضرر الأشد، الذي هو هضم حقوق الجزائريين، وإضعاف شخصيتهم، دون التنازل عن المبادئ الضرورية والأهداف العامة التي كانت تسير عليها الجمعية، وهذا لهدف التمكين للدعوة الإصلاحية بتنوع الأساليب، واستعمال الحنكة في بعض الأحيان.

فإذا كان ابن باديس سلك منهج الصدع بالحق أحياناً، فقد سلك منهج المداراة في أحيان أخرى، كما هو الحال سنة 1925، في افتتاحية العدد الأول من جريدة المتقدم، حيث قال: «إن الأمة الجزائرية أمة ضعيفة ومتأخرة، فترى من ضرورتها الحيوية أن تكون في كنف أمة قوية عادلة متمدنة؛ لترقيها في سلم المدنية والعمران، ونرى هذا في فرنسا التي ربطتها روابط المصلحة والوداد. فنحن نخدم للتفاهم بين الأمتين، ونشرح للحكومة رغائب الشعب الجزائري، ونطالبها بصدق وصراحة بحقوقه لديها، ولا نرفع مطالبنا أبداً إلا إليها. ولا نستعين عليها، إلا بالمنصفين من أبنائها»<sup>(53)</sup>.

كما نجد هذا المنهج بارزاً بكثرة عند الموظفين لدى الإدارة الفرنسية، نظراً للوضع الحساس الذي يتطلبه طبيعة العمل لدى الفرنسيين من جهة، وطبيعة الولاء والبراء تجاه القضايا الوطنية لإخوانهم الجزائريين من جهة أخرى.

ولعل أحسن مثال لهذا هو الشيخ عبد القادر المجاوي<sup>(54)</sup>، الذي كان موظفاً في المدارس الشرعية الفرنسية بالعاصمة، ومع ذلك لُقّب بأبي النهضة الجزائرية الحديثة، لأنه الرجل الذي استطاع تكوين جيل من العلماء الكبار الذين قادوا النهضة الحديثة، والحركة الإصلاحية، مستغلاً التعليم والوعظ والتأليف والصحافة دون أن يدخل في صدام مع السلطة الفرنسية<sup>(55)</sup>.

ومن العلماء البارزين الذين عملوا عند الإدارة الفرنسية، الشيخ أبو يعلى الزواوي<sup>(56)</sup>، فقد تقلّد مناصب عدّة منها: أنه عمل كاتباً بالمحكمة الجزائرية، و مترجماً في قسم العلاقات الشرقية بوزارة الخارجية الفرنسية، وكاتباً محرراً في القنصلية الفرنسية بدمشق، ولاجئاً سياسياً في مصر بعد أن فر من الشام، وهذا ما صرح به بقوله: «خدمت الحكومة الفرنسية ست عشرة سنة في باريس والشام ومصر»<sup>(57)</sup>.

وهذا الأمر مع توتر الأوضاع السياسية آنذاك، هو الذي جعله يستعمل اللين والحكمة في معاملاته مع السلطات الفرنسية، ويعتبره تدرجا في طلب الحقوق، مع الرّفق في الكلام والمسالمة في بعض المواقف؛ فنجدّه مثلا في معرض المطالبة بحقوق التعليم يقول: «... ونطالب بهذا الرفق والمسالمة لأنه مفيد للأمة والدولة»<sup>(58)</sup>.

ويتعدى هذا الأمر غيرهم من المدرسين والمفتين الرسميين الذين عملوا في ظل الإدارة الفرنسية، ودافعوا عن الثوابت الوطنية والحقوق الجزائرية، دون الصدام مع السلطة الفرنسية.

#### 4.3. المطلب الرابع: المداهنة

إذا كانت المداراة بذل الدنيا لصالح الدنيا والدين أو أحدهما، فإن المداهنة ترك الدين لصالح الدنيا<sup>(59)</sup>.

وإذا كان التاريخ الإسلامي قد سطر لنا مواقف مشرفة لكثير من علماء الإسلام، فإننا نجد في المقابل مواقف بعكس ذلك لبعض من انتسب للعلم، باعوا ضمائرهم وجبّنت نفوسهم وضعفت عزائمهم في مواجهة الباطل وأهله، وفي عهد المحتل الفرنسي ارتبط هذا الضعف خاصة بأولئك الذين ارتبطت وظائفهم بالقضية الفرنسية، وكانوا ناعمين في مواقفهم تجاه القضايا الوطنية والدينية، بل كان بعضهم يعرّف بنفسه أنه تحت رحمة الفرنسيين، لأنهم يدفعون لهم الأجور؛ فأصبح بعضهم بذلك أدوات في يد السلطة الفرنسية تقوّلهم ما تشاء وينطقون باسمها ما تريد، ولم يكن يشاطرهم في سمعتهم ومكانتهم سوى رجال التصوف والمرابطين<sup>(60)</sup>.

وفي هذا يقول أبو القاسم سعد الله: «هذه هي الخطوات الأولى في توظيف رجال الدين في الجزائر من قبل الفرنسيين، وقد استمر هذا الدور لهم مدة العهد الاستعماري، وكان منهم من استقال من وظيفه واختار العافية، ومنهم من هاجر تاركا وطنه وذكرياته، ومنهم من انتبه ضميره ولكن بعد حين، وأغلبتهم رضيت بالحياة الذليلة وعاشت على الأجر القليل، سيما بعد أن تقدم العهد وانقطعت الصلات بالماضي ورجاله، فالهيئة الدينية كانت خليطا من الغث والسمين، وكان لبعضهم ظروفهم التي أملت عليهم هذا الوضع المحرج»<sup>(61)</sup>.

وأما الصنف الثاني الذين غلب عليهم أسلوب المداهنة، فهم كثير من شيوخ التصوف؛ الذين كان لهم دور في التعاون مع المحتل ومباركة جهوده، واستغلال الناس وجمع حطام الدنيا، فضلا عن نشر الجهل والشرك والبدع والخرفات، والانغماس في الشهوات، فقد استطاع الاحتلال الفرنسي أن يحوّل الكثير منها من مقاومة الاحتلال إلى الدفاع عن مصالحه والوقوف ضد المقاومين، بل اعتباره صاحب رسالة تنويرية<sup>(62)</sup>.

ومن المواقف المشهورة التي تبرز دور هذا الأسلوب في خدمة المحتل، استغلال الإدارة الفرنسية للمؤسسات الدينية الكبرى، ممثلة في كل من جامع القيروان، والأزهر، وعلماء مكة والمدينة؛ عن طريق استصدار فتوى تتضمن شرعية الاحتلال الفرنسي وتجريم قتاله وتعتبر المقاومة "إلقاء بالنفس إلى التهلكة". هذه الفتوى الغربية حرّرها بعض الموالين لفرنسا من شيوخ التصوف، منهم الشيخ محمد التجاني، ومقدم الزاوية الطيبية، بعد أن أعدت السلطات الفرنسية بعثة فيها هؤلاء الشيوخ أو نوابهم، ورافقوا الجاسوس الفرنسي ليون روش<sup>(63)</sup> سنة 1841<sup>(64)</sup>.

وكنموذج للرسائل التي تُلخص نظرة بعض الزوايا والطرق الصوفية للاحتلال الفرنسي والتقارب الفكري بينهم، رسالة الشيخ ابن عليوة، شيخ الطريقة العلاوية حيث جاء فيها: «فكم هذا والقطر الجزائري متسرّباً بالراية الفرنسية، متجملاً برونقها، والكل يعترف من أنها دولة من أسرع الدول سيراً في سبيل الإصلاح، ومع هذا لم نستفد من ذلك الإصلاح، إلا ما نراه، كاللازم من عمارة السجون بسفهاثنا، والطرقات بأبنائنا الفارغين من أعمال الدنيا والآخرة، ومع هذا فلست بقائل إن الحكومة الفرنسية تعمّدت ترك الإصلاح، كلا، إنما أقول: جهلت الطريق الموصلة إليه فأتت البيت من غير بابه»<sup>(65)</sup>.

وبالنسبة لموقف الصوفية من الجهاد ومقاومة الاستعمار، فإنه موقف متباين، حيث نجد طائفة أعلنت الجهاد وقاومت الاستعمار، وفي الطرف الآخر طائفة نكصت عن الجهاد، وانزوت على نفسها؛ بل منهم من وقف جنباً إلى جنب مع المحتل وناصره وآزره، ودعا الناس للرضوخ له، واعتذر بأنه قضاء وقدر يجب الرضا به، كما هو الحال بالنسبة للطريقة التجانية.

وعلى العموم يظهر أصحاب هذا الأسلوب عند كل موقف حسّاس ضد المصالح الوطنية وثوابت الأمة الجزائرية، مثل قضية فرض التجنيد وقضية المشاركة في الحرب العالمية الأولى والثانية، وقضية التجنيس وغيرها<sup>(66)</sup>.

### 5.3. المطلب الخامس: السكوت

رأى بعض العلماء أن يتخذ موقفا مغايراً لما تقدّم فلا يواجه السلطة الفرنسية لا بحزم ولا بمداراة، وفي نفس الوقت لا يمالئها ولا يجاملها، بل رأى أن السكوت والتفريغ لنشر التعليم والتدريس هو عين الجهاد في هذا الوقت، وكان هذا مذهب بعض العلماء الرسميين، وكثير من المعلمين الأحرار في المدارس والزوايا التعليمية الذين لم تكن لهم علاقة مباشرة بالإدارة الفرنسية؛ حيث لا نجد لهم آراء مذكورة، ولا مقالات مكتوبة في مواضيع تتصادم فيها الثوابت الوطنية مع السلطة الفرنسية.

ولعل أبرز الشخصيات الجزائرية التي وصفت بهذا الموقف هو شخصية ابن أبي شنب<sup>(67)</sup> الذي عاش أحداث أوائل القرن التاسع عشر؛ مثل التجنيد الإجباري وظهور الجرائد والنوادي والجمعيات وتأليف

الوفود، واحتلال ليبيا والمغرب وزيارة الشيخ عبده. ومع ذلك لم يعرف له نشاط ظاهري، وحتى ظهور حركة الأمير خالد السياسية، وحركة ابن باديس الإصلاحية لم يعرف فيها ظهور اسم ابن أبي شنب باستثناء التعليم والتأليف في هذه الأثناء.

ومع ذلك نجد أن الجزائريين المعاصرين له نوهوا بمكانته، لأنه تمكن من العلم، وحافظ على هندامه الوطني الأصيل الذي كان تحدياً لسياسة الاندماج، ووصل إلى أعلى درجات الوظيفة الأكاديمية، ونشر كتب التراث مع تواضع ووقار، وانتخب لعضوية المجامع العلمية<sup>(68)</sup>.

كما جاء أيضا في وصف أحدهم لبعض العلماء الرسميين البارزين، وهو ابن الموهوب<sup>(69)</sup>؛ "أنه لم يشارك في مختلف الحوارات عبر الجرائد، وذلك يرجع صورته كموظف رسمي لدى الإدارة الاستعمارية، فهو كان مراقباً في كل حركاته وسكناته، وذلك لمكانته بين الناس والإدارة، لذا احتفظ بالسكوت"<sup>(70)</sup>.

وإذا كان السكوت أحيانا مصدره الجبن، فإن السكوت في أحيان أخرى يكون عن حكمة، ويكون محموداً؛ ومن أبرز مواقف السكوت المحمودة التي تذكر في هذا المقام ما جاء في سيرة المفتي ابن زكري<sup>(71)</sup>، وبالتحديد في أزمة التجنيد الإجباري الذي فرضته السلطات الفرنسية على الجزائريين عام 1911، حيث عارضه كثير من علماء وشرفاء الجزائر، إذ هو موقف رجّ المجتمع الجزائري ليححصص أهل الحق عن أهل الباطل، ويكشف عن مواليا للإدارة الفرنسية، ومن كان مواليا للشعب الجزائري؛ وكان موقف ابن زكري موقفاً حرجاً لا يحسد عليه، إذ كان على كرسي الفتوى الذي يمثل الوظيفة الفرنسي، فإن أيدٍ وهو يعلم بطلان هذا الحكم الجائر سقط في أعين المعارضين وأعين الشعب، وحُسب على حزب فرنسا، وإن هو عارض غضبت عليه السلطات الفرنسية وعاقبته، لأنه يُعد حيثئذ قد استغل وظيفته الرسمية في موقف سياسي حسّاس، ولكن الله أنقذه بأن أرسل إليه صديقه دومينيك لوسيانني (مدير الشؤون الأهلية) الذي اقترح عليه السفر إلى الخارج أثناء هذه الأزمة، فسافر إلى الشام<sup>(72)</sup>.

ومع أنه لم يصدع بالحق في هذه المسألة، لكن الموقف الذي اتّخذه من السكوت والسفر حتى ينجو من القضية ينبئ عن حس وطني، وموقف شرعي، وإضمار مخالفة للإدارة الفرنسية.

والموقف الثاني المحمود هو سكوت جمعية العلماء المسلمين عن تأييد فرنسا في الحرب العالمية الثانية وتوقيف جريدتها الغراء "البصائر"، وفي افتتاح السلسلة الثانية من جريدة "البصائر" كتب الشيخ البشير الإبراهيمي مقالا طويلا بليغا، وتطرق فيه لعدة مواضيع؛ من ذلك دفاعه عن هذا الاتهام للجمعية، ومما جاء فيه قوله:

«... وكان تعطيلها لأوائل هذه الحرب مثلاً شروداً في الحفاظ والإباء ومنقبة بكرها في الكبرياء والعزة، ذلك أنه لما توجهت الأيام وتنكرت الأحداث واستبهمت المسالك ولوح لها أن تجري على ما يراد منها لا



على ما تريد قالت ما قالتها الزباء قبلها بيدي لا بيد عمرو، وخار الله للقائمين عليها في ذلك التعطيل كما خار لهم من قبل في تقرير السكوت، ولعمري إن التعطيل خير من نشر الأباطيل. إن تقرير السكوت من غر أعمال جمعية العلماء، ... ومن شواردها التي لا تصاد إلا بعد النظر، فقد وقاها ذلك التقرير مزالقي لا يتلاقى فيها رضا الله برضا المخلوق، ولقد كانت الجمعية تعلم أن القوة التي تستطيع الإسكات لا تستطيع الإنطاق، ولأن يسكت العاقل مختاراً في وقت يحسن السكوت فيه خير من أن ينطق فيه مختاراً في وقت لا يحسن الكلام فيه، وكل نطقة تملئها الظروف لا الضمائر تثمر سكتة عن الحق ما من ذلك بد... إن جمعية العلماء حين قررت السكوت حافظت على هاذين (القلم واللسان) ولم تتسامح في تسخيرهما لأحد، وتركت أحداث الدهر تعمل عملها، على أنها ما سكتت عن درس ديني أو علمي ولا عن نصيحة رشيدة ولا عن موعظة حسنة وإنما قررت السكوت عن كل ما يقال لها فيه قولياً<sup>(73)</sup>.

#### 4. خاتمة:

من خلال ما سبق يمكن إبراز النتائج الآتية:

- أ- إن السياسة الفرنسية في الجزائر طيلة فترة الاحتلال، والتي تميزت بقوانينها الجائرة، وقراراتها التعسفية كان لها الأثر البالغ على مواقف العلماء الجزائريين سلبيًا وإيجابيًا؛ فنتج عن ذلك سلوك سبيل الجهاد بالنفس، أو الصدع بكلمة الحق في وجه الباطل، أو المداراة في التعامل دون التنازل عن المبادئ الأصيلة، أو المداهنة بتقديم المصلحة الشخصية على المصلحة العامة، أو السكوت لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء.
- ب- لا بد في تقييم هذه المواقف من النظر في ملابسات الوضع والوقت الذي وردت فيه، كالسكوت الذي قد ينجم عن جبن، وقد يكون عن مصلحة راجحة، كما أنه قد يجمع المرء بين أكثر من موقف لتغير المصلحة؛ كما هو واضح في الصدع بالحق والمداراة.
- ت- يمكن اعتبار موقف السكوت في مرتبة أضعف الإيمان.
- ث- لا يعتبر موقف المداهنة الذي هو تقديم الدنيا على الدين، أو المصلحة الخاصة على العامة موقفا محمودا، ولا هو من هدي الراسخين في العلم، ولا يعذر صاحبه إلا في حدود ضيقة كحالة الإكراه مثلا.
- ج- الأثر البالغ على ارتباط العالم بالعمل الوظيفي لدى السلطة الحاكمة في تسييس خطاب العلماء وإضعاف مصداقيتهم.
- ح- خطر الانتماءات البدعية كبعض الطرق الصوفية التي تصنف لكل ما يصدر عن الهيئة الحاكمة سواء كان حقا أم باطلا.
- خ- الأثر السيئ على العالم حين قبوله لبعض الإغراءات المادية والمعنوية على المبادئ الأساسية.

د- ولعل التوصية العظيمة التي تليق بهذا البحث؛ هو أخذ العبرة من هذه المواقف، واتخاذ الموقف المناسب للمصلحة في كل مكان وزمان، والترفع للعالم خاصة من أن يكون بوقا للظلم والاستبداد، ومثلاً للعالم السوء، والسعي في أن يكون عالم ملّة لا عالم أمة أو دولة.

## 5. قائمة المراجع:

### 5. 1. الكتب:

- الإبراهيمي، محمد البشير (1997)، آثار الإمام محمّد البشير الإبراهيمي، جمع وتقديم: د. أحمد طالب الإبراهيمي، ط1 (دار الغرب الإسلامي).
- ابن باديس، عبد الحميد (1968)، آثار ابن باديس، تح: عمار طالبي، ط1، دار ومكتبة الشركة الجزائرية.
- أجيرون، شارل (1982)، تاريخ الجزائر المعاصرة، ترجمة عيسى عصفور، ط1، دار منشورات عويدات، بيروت-باريس.
- بلاح، بشير، (2006)، تاريخ الجزائر المعاصر 1830-1989، د.ط ، دار المعرفة، الجزائر.
- بوحوش، عمار (1997)، التاريخ السياسي من البداية ولغاية 1962، ط1 دار الغرب الإسلامي، لبنان.
- بوعزيز، يحيى (2007)، سياسة التسلط الاستعماري والحركة الوطنية 1830-1954، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر.
- تركي، رابح (1975)، التعليم القومي والشخصية الوطنية: 1931-1956، د.ط ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر.
- تركي، رابح (1981)، الشيخ عبد الحميد بن باديس: رائد الإصلاح والتربية في الجزائر، ط3 ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر.
- التميمي، د. عبد المالك خلف (1983)، الاستيطان الأجنبي في الوطن العربي، عالم المعرفة، عدد: 71، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.
- الجيلالي، عبد الرحمن (1980)، تاريخ الجزائر العام، ط4، دار الثقافة، بيروت.
- حباسي، شاوش (دون تاريخ)، من مظاهر الروح الصليبية للاستعمار الفرنسي بالجزائر 1830-1962، دار هومة، الجزائر.
- خوجة، حمدان (2006)، المرأة، تعريب وتحقيق د. محمد العربي الزبيري، د.ط (المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر).
- الزبيري، العربي (1999)، تاريخ الجزائر المعاصر 1، د.ط ، منشورات إتحاد الكتاب، سوريا.
- زروقة، عبد الرشيد (1999)، جهاد ابن باديس ضد الاستعمار الفرنسي في الجزائر: 1913-1940، ط1، دار الشهاب، بيروت.
- سعد الله، أبو القاسم (1990)، رائد التجديد الإسلامي: محمد بن العنابي، ط2، دار الغرب الإسلامي، بيروت.

- سعد الله، أبو القاسم (1992)، الحركة الوطنية الجزائرية، ط4، دار الغرب الإسلامي، لبنان، ج2.
- سعد الله، أبو القاسم (1998)، تاريخ الجزائر الثقافي، ط1، دار الغرب الاسلامي، لبنان، ج6.
- سعد الله، أبو القاسم (2007)، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، ط2، دار البصائر، الجزائر، ج2.
- شراف، أميرة / والوافي، رحمة (2016)، النخبة الجزائرية المعربة خلال القرن العشرين: عبد الرحمن الجيلالي أنموذجا، مذكرة ماستر.
- عباس، فرحات (2005)، ليل الاستعمار، ترجمة بوبكر رحال، دار القصبية للنشر، الجزائر.
- العثيمين، محمد بن صالح (1426هـ)، شرح رياض الصالحين، دار الوطن للنشر، الرياض، د.ط.
- العسقلاني، ابن حجر (1379هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، رقمه: فؤاد عبد الباقي، د.ط، دار المعرفة، لبنان.
- العسلي، بشام (1990)، سلسلة جهاد شعب الجزائر، ط3، دار النفائس، بيروت.
- عمارة، حياة (2014)، أدب الصحافة الإصلاحية الجزائرية من عهد التأسيس إلى عهد التعددية، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب واللغات، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان.
- عمر، أحمد مختار (2008)، معجم اللغة العربية المعاصرة، ط1، عالم الكتب.
- عمورة، عمار (2002)، موجز في تاريخ الجزائر، دار ربحانة، ط1، الجزائر.
- عوض، صالح (1989)، معركة الإسلام والصليبية في الجزائر، الزيتونة للإعلام والنشر.
- قنان، جمال (دون تاريخ)، قضايا ودراسات في تاريخ الجزائر الحديث والمعاصر، منشورات المتحف الوطني للمجاهد.
- قوبع، عبد القادر (2012)، الشيخ عبد القادر المجاوي ونشاطه الإصلاحي، الشيخ عبد القادر المجاوي، الملتقى الوطني بتلمسان، منشورات وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، الجزائر.
- المدني، توفيق (دون تاريخ)، كتاب الجزائر، المطبعة العربية، بدون معلومات.
- المدني، توفيق (دون تاريخ)، هذه هي الجزائر، بدون معلومات.
- ميسوم، بلقاسم، (2013)، سياسة فرنسا الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في الجزائر 1930-1954، مجلة علوم الإنسان والمجتمع، عدد:6.

## 5. 2. الجرائد:

- - جريدة البصائر الأولى والثانية
- - جريدة الشريعة
- - جريدة الشهاب
- - جريدة لسان الدين

## 5. 3. المواقع الإلكترونية:

- - عبد الحميد بن باديس باني النهضة العلمية والفكرية بالجزائر: أثر العلماء المسلمين الجزائريين في الجهاد ضد

**6. الحواشي :**

- (1) عالم الملة: الذي ينشر دين الإسلام، ويفتي بدين الإسلام عن علم، ولا يبالي أوافق أهواء الناس أم لم يوافق. وعالم الدولة: الذي ينظر ماذا تريد الدولة فيفتي بما تريد الدولة، ولو كان في ذلك تحريف للشرع. وأما عالم الأمة: فهو الذي ينظر ماذا يرضي الناس، ولو مع تحريف نصوص الشرع من أجل موافقة أهواء الناس. ينظر: شرح رياض الصالحين، محمد بن صالح العثيمين، 308-307/4.
- (2) ينظر بعضا من هذه التجاوزات: كتاب المرأة، حمدان خوجة، ص 43-44/98/66/207/243-249، الحركة الوطنية، أبو القاسم سعد الله، ص 23-27، وانظر: التاريخ السياسي للجزائر من البداية ولغاية 1962، عمار بوحوش، ص 100-104.
- (3) ينظر: هذه هي الجزائر، توفيق المدني، ص 176-180 / تاريخ الجزائر المعاصر، بشير بلاح، ص 455-458.
- (4) ينظر: الاستيطان الأجنبي في الوطن العربي، عبد المالك التميمي، ص 21-22 / تاريخ الجزائر المعاصرة، شارل أجيرون، ص 41-44 / سلسلة جهاد شعب الجزائر، بسام العسلي، (72/5)
- (5) ينظر: ليل الاستعمار، فرحات عباس، ص 68.
- (6) هذه هي الجزائر، مصدر سابق، ص 97.
- (7) ينظر: سياسة التسلط الاستعماري والحركة الوطنية الجزائرية 1830-1954، يحي بوعزيز، ص 43-45 / تاريخ الجزائر المعاصر، بشير بلاح، مصدر سابق، ص 354-355.
- (8) ينظر: الشيخ عبد الحميد بن باديس: رائد الإصلاح والتربية في الجزائر، تركي رابح، ص 268.
- (9) ينظر: كتاب الجزائر، توفيق المدني، ص 349-350.
- (10) ينظر: قضايا ودراسات في تاريخ الجزائر الحديث والمعاصر، جمال قنان، ص 126-129.
- (11) هذه هي الجزائر، ص 126
- (12) ينظر: تاريخ الجزائر المعاصر ج1، العربي الزبيري، ص 20
- (13) ينظر: تاريخ الجزائر المعاصر، بشير بلاح، مصدر سابق، ص 17-18. / موجز في تاريخ الجزائر، عمار عمورة، ص 119.
- (14) ينظر: التعليم القومي والشخصية الوطنية: 1931-1956، مصدر سابق، ص 101-102 .
- (15) ينظر: سياسة التسلط الاستعماري، مصدر سابق، ص 60-61
- (16) ينظر: سياسة فرنسا الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في الجزائر 1930-1954، بلقاسم ميسوم، مجلة علوم الإنسان والمجتمع، عدد: 6، ص 66.
- (17) ينظر: معركة الإسلام والصلبية في الجزائر، مصدر سابق، ص 204
- (18) ينظر: سياسة التسلط الاستعماري، مصدر سابق، ص 66-67 / بشير بلاح، ص 124.
- (19) ينظر: سياسة التسلط الاستعماري، مصدر سابق، ص 40-41.
- (20) ينظر مثلا: من مظاهر الروح الصليبية للاستعمار الفرنسي بالجزائر 1830-1962، شاوش حباسي، ص 12-13.
- (21) ينظر: سياسة فرنسا الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في الجزائر، مصدر سابق، ص 71.

- (22) (1222-1300هـ = 1807-1883م): عبد القادر ابن محيي الدين بن مصطفى الحسني: أمير مجاهد، شاعر، أديب، عالم، صوفي، قاتل الفرنسيين وألحق بهم هزائم كبيرة، استسلم عام 1847 ونفي إلى طولون ومنها إلى أنبواز. ثم أفرج عنه و توجه إلى دمشق سنة 1271 وبها توفي. معجم أعلام الجزائر، ص 103-104.
- (23) ينظر: هذه هي الجزائر، مصدر سابق، ص 85-89.
- (24) ينظر مثلا: بشير بلّاح، مصدر سابق، ص 125 وما بعدها.
- (25) (1306-1358هـ/ 1889-1965) عضو المجامع العلمية العربية في القاهرة ودمشق وبغداد، أحد رجال الإصلاح الإسلامي، أحد الخطباء والكتاب البلغاء، والعلماء بالأدب والتاريخ واللغة وعلوم الدين، من أبرز مؤسسي جمعية العلماء، أشرف على جريدة البصائر، نُفي وسجن و غُدّب من طرف الاحتلال، رحل خارج الجزائر 1952، وساند الثورة الجزائرية. ينظر: معجم أعلام الجزائر، عادل نويهض، ص 12-13.
- (26) آثار البشير الإبراهيمي، 36/5.
- (27) (1189-1267هـ/ 1775-1850م): محمد بن محمود الشهير بابن العنابي، من أوائل المجددين ودعاة الإصلاح الاجتماعي والسياسي في العالم الإسلامي، قاض، باحث، حنفي، ولد بمدينة الجزائر، بعد الاحتلال الفرنسي بسنة نفي لمصر، وبها توفي. من آثاره "السعي المحمود في نظام الجنود". ينظر معجم أعلام الجزائر: ص 245.
- (28) (1189-1277هـ/ 1775-1860م): من فقهاء المالكية، الذين كان لهم اشتغال بالسياسة، ومساهمات شعرية، تولى التدريس والقضاء، نفي إلى مصر 1843، وبها توفي. معجم أعلام الجزائر، عادل نويهض، ص 273.
- (29) ينظر: رائد التجديد الإسلامي: محمد بن العنابي، أبو القاسم سعد الله، ص 40.
- (30) ينظر: أبو القاسم سعد الله، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، 11/2، 14.
- (31) موجز في تاريخ الجزائر، عمار عمورة، مرجع سابق، ص 125.
- (32) وهي هيئة إسلامية عربية تأسست عام 1931م، وكان أساس قاعدتها هو الإسلام ديننا الجزائر وطننا العربية لغتنا، وقد استطاعت بفضل جهود أعضائها -وعلى رأسهم مجدد الدعوة الإصلاحية بالجزائر الشيخ عبد الحميد بن باديس- تحقيق هذا الشعار على أرض الواقع؛ مع ما لاقته من مضايقات وتنكيل بأعضائها وجرائدها.
- (33) (1308-1359هـ / 1889-1940م): علم مشهور من كبار رجال الإصلاح والتجديد في الإسلام، ورئيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين إلى وفاته. فرغ نفسه لميدان التعليم والإصلاح، وكان شديد الحملات على الاستعمار الفرنسي. وأصدر عدة جرائد، أعظمها "الشهاب"، ينظر: معجم أعلام الجزائر، ص 28-29.
- (34) للتوسع في هذا ينظر: جهاد ابن باديس ضد الاستعمار الفرنسي في الجزائر، ص 137 وما بعدها.
- (35) ينظر: الشيخ عبد الحميد بن باديس رائد الإصلاح والتربية في الجزائر، مرجع سابق، ص 73. وراجع مصدر الفتوى: البصائر: عدد: 95، 14 كانون الثاني 1938.
- (36) ينظر: آثار ابن باديس، 3/ 243.
- (37) (1307-1379هـ / 1890-1960م): خطيب، كاتب، صحفي، له شعر، من رجال الحركة الإصلاحية الإسلامية. كان له نشاط كبير في محاربة البدع والضلالات، شارك في تأسيس "جمعية العلماء المسلمين". ثم انفصل عنها أوائل الحرب العالمية الثانية. ينظر: معجم أعلام الجزائر، ص 238-239.
- (38) موقع: عبد الحميد بن باديس باني النهضة العلمية والفكرية بالجزائر: أثر العلماء المسلمين الجزائريين في الجهاد ضد

- الاحتلال الفرنسي، مازن مطبقاني. <https://binbadis.net/archives/755>. 14-11-2020، 18:52.
- (39) جريدة البصائر، 29 أوت سنة 1947. ص 1، وراجع مذكرة: حياة عمارة، أدب الصحافة الإصلاحية الجزائرية من عهد التأسيس إلى عهد التعددي، ص 149.
- (40) آثار الإبراهيمي: 21/2.
- (41) (1312-1376هـ/1895-1957م): أحد رجال الفكر الإصلاحي، وأبرز أعضاء جمعية العلماء المسلمين، اشتغل بالتعليم والإصلاح، سجن عدة مرات لمواقفه الوطنية، خطفه الفرنسيون واغتالوه. معجم أعلام الجزائر، ص 61.
- (42) (1306-1393هـ/1888-1973). صحفي، شاعر، من رجال الإصلاح والتجديد، له اشتغال بالتاريخ والتراجم والفقهاء. ترك إنتاجا ضخما من الرسائل والكتب. ينظر: معجم أعلام الجزائر: ص 356.
- (43) (1317-1404=1899-1983): سياسي أديب من أعضاء مجمع اللغة العربية بالقاهرة، اعتقل بعد الحرب العالمية الأولى، نشط بعدها في الصحافة، وفي 1925 نفي للجزائر. الإعلام بأعلام الجزائر، ص 204.
- (44) (1271-1328هـ/1854-1910م): عالم سلفي من رواد الحركة الإصلاحية الذين حاربوا البدع، اشتغل بالتدريس بقسنطينة ومات بها. ينظر معجم أعلام الجزائر، عادل نويهض، ص 323.
- (45) (1883-1959م): صحفي، خطاط كبير، عرف بأفكاره السياسية الوطنية الجزائرية، و بمبدئه العبدوي. من أوائل المحاربين للصهيونية في العالم العربي قاطبة. ينظر معجم أعلام الجزائر: ص 243، الصحف العربية الجزائرية: ص 44.
- (46) (1236-1333هـ/1820-1914): مجتهد إباضي، من أكابر العلماء بالفقهاء والأدب واللغة والتفسير، ومن رجال النهضة الإصلاحية الحديثة بالجزائر. معجم أعلام الجزائر، ص 19-21.
- (47) [1316-1400هـ/1899-1980م]: عالم إباضي، مفسر، مجاهد، من أكابر العلماء المسلمين ورجال الإصلاح في وقته، شارك في النهضة الإصلاحية، السياسية والدينية، التي مهدت لقيام الثورة الجزائرية سنة 1954. عادل نويهض، 17/1.
- (48) ينظر: معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار عمر، بمساعدة فريق عمل، 734/1.
- (49) الحركة الوطنية، أبو القاسم سعد الله، 93/3.
- (50) (نحو 1189-1255هـ/1775-1840م): كاتب سياسي، من رواد الحركة الوطنية الجزائرية، قارع الاستعمار بقلمه ولسانه، نفي من الجزائر، أقام مدة في فرنسا، ثم سافر إلى القسطنطينية، واشتغل بالتأليف والترجمة إلى وفاته. معجم أعلام الجزائر، عادل نويهض، ص 136-137.
- (51) تاريخ الجزائر الثقافي، مصدر سابق، 349/4، بتصرف.
- (52) تاريخ الجزائر العام، عبد الرحمن الجيلالي، 38/4-39.
- (53) ومن أمثله أيضا ما جاء عنه في جريدة الشريعة: تعطيل "السنة" وإصدار "الشريعة": 17 جويلية 1933، ص 1، ثم في افتتاح جريدة البصائر: 27 ديسمبر 1935.
- (54) (1264-1332هـ/1848-1913م): مصلح تقليدي سلفي، خطيب، من كبار العلماء، تولى التدريس بقسنطينة، ثم في القسم العالي بالمدرسة الثعلبية. معجم أعلام الجزائر، ص 287.
- (55) الشيخ عبد القادر المجاوي ونشاطه الإصلاحي، عبد القادر قوبع، الشيخ عبد القادر المجاوي، أعمال الملتقى الوطني بتلمسان: ص 37-38.

- (56) (1295 - 1373 هـ / 1878 - 1952 م): كاتب صحفي خطيب، له اشتغال بالفقه والتاريخ، من أبرز أعضاء جمعية العلماء المسلمين وممن حارب الخرافات والبدع في كتاباته. معجم أعلام الجزائر، ص 164.
- (57) "أزمة ذبائح أهل الكتاب": الشهاب: ع 106: السنة 3، 21 محرم 1346 / 21 جويلية 1927، ص 9.
- (58) "العلوم والمعارف لا يقوم بها إلا الحكومات أو الجماعات": الشهاب: ع 76، السنة 2: 18 جمادى الثانية 1345 / 23 ديسمبر 1926، ص 6.
- (59) ينظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، 454/10.
- (60) ينظر تاريخ الجزائر الثقافي، مصدر سابق، 352/4.
- (61) المصدر نفسه، 361/4.
- (62) ينظر تاريخ الجزائر المعاصر، بشير بلاح، ص 338.
- ولا يعني هذا تعميم الأحكام على عموم الطرق الصوفية، إذ إنها تختلف من طريقة لأخرى ومن شيخ لآخر ومن زاوية لأخرى. لكن الدارس لحقيقتها يجد لها بعض الإيجابيات التي تذكر، في مقابل سلبيات تُحذر.
- (63) ادعى الإسلام والتحق بخدمة الأمير عبد القادر وأصبح أحد مقربيه وكتابه الخواص، وتسمى بعمر بن عبد الله، ولما توترت العلاقة بين فرنسا والأمير عام 1939 هرب روش ورجع إلى قومه.
- (64) المصدر نفسه، 363/6.
- (65) "كيف نتوخى الإصلاح؟"، مصطفى حافظ، جريدة لسان الدين، ع: 2، 9 جانفي 1923، ص 1.
- (66) والتي أفرزت لنا بعض النماذج بعضها أسوء من بعض، انظر مثلا شخصية ابن غبريط وترجمته في إتحاف المطالع، 542/2.
- (67) (1287 - 1347 / 1866 - 1929 م): باحث، عالم بالأدب. مُنح لقب دكتور في الآداب، يحسن عدة لغات. انتخب عضوا في عدة مجامع، وله مؤلفات وبحوث عديدة. معجم أعلام الجزائر، عادل نويهض، ص 189 - 190.
- (68) ينظر: تاريخ الجزائر الثقافي، مصدر سابق، 172/8. وفيه مذهب آخر يرى أنه صنيعا المستشرقين، وأنه كان يخدم أهدافهم.
- (69) (1283 - 1358 هـ / 1866 - 1939 م): كاتب، خطيب، شاعر، عين مفتيا للمذهب المالكي بقسنطينة. له عدد من المقالات الاجتماعية والثقافية. وكان يحسن الفرنسية ويجادل المستشرقين والمستعمرين. معجم أعلام الجزائر، ص 324.
- (70) النخبة الجزائرية المعربة خلال القرن العشرين: عبد الرحمن الجيلالي أنموذجا، أميرة شراف - رحمة الوافي، ص 18. لكن المتأمل يجد أنه لم يكتف بالسكوت بل مالا الإدارة الفرنسية في مواقف متباينة كمسألة التجنيد.
- (71) (1267 - 1332 هـ / 1851 - 1914 م): من أبرز مدرسي العاصمة، تولى الإمامة والإفتاء، وكانت له دراية بالفقه وعلم الكلام، عين مفتيا للمذهب المالكي بالعاصمة عام 1908. تاريخ الجزائر الثقافي، 3 / 97 - 99.
- (72) ينظر: المصدر نفسه.
- (73) البصائر: 7 رمضان 1366 / 25 جويلية 1947، ص 1 - 2.







# TABLE OF CONTENTS

## ALSHEHAB JOURNAL

Vol. 7, N°. 2, Dhu al-Hijjah 1442 – July 2021

ARTICLES	page number
<ul style="list-style-type: none"> <li>● Benefits from the book of <i>alnashr fi alqira'at aleashr lilhafiz abn aljazary</i> publishing in the ten qira'at of the verified Hafiz reciter Shams al-Din Ibn al-Jazari (833). Collection: Abi Abdullah Muhammad bin Muhammad bin Ahmed bin Abdullah Al-Rahmani Al-Marrakshi (was alive in 1070 AH) book editing (From Chapter E of Metonymy to the end of Chapter of Rulings of Noon and Al-Tuwanun)</li> </ul> <p>✍ Amine ben ahmed ANGUIRA (<i>Hassan II University - Morocco</i>).</p>	7
<ul style="list-style-type: none"> <li>● Personal pursuit of purity Landmarks in the Qur'an through the story of Prophet Ibrahim.</li> </ul> <p>✍ Dr. Ahmed ATTIBI (<i>University of Sidi Mohamed Ben Abdallah- Morocco</i>).</p>	27
<ul style="list-style-type: none"> <li>● Human society: References in aspects of general agreement and differences Through the Holy verse: "The way of those on whom Thou hast bestowed Thy Grace, those whose (portion) is not wrath, and who go not astray" - Surat Al-Fatihah: Verse 7.</li> </ul> <p>✍ Dr. Bakkar Elhadj jasim (<i>Yalova University - Turkey</i>).</p>	39
<ul style="list-style-type: none"> <li>● Quranic values related to education and their impact on strengthening educational security.</li> </ul> <p>✍ Dr. Hamid MESRAR (<i>Faculty of Arts, Oujda - Morocco</i>).</p>	63
<ul style="list-style-type: none"> <li>● Ways for achieving food safety within the Holy Quran and the Sunnah of the Prophet.</li> </ul> <p>✍ Ben Atallah youcef (<i>El amir Abdul Qadir University- Algeria</i>)</p>	83
<ul style="list-style-type: none"> <li>● Peaceful means of settling international disputes in the Holy Quran and the Sunnah.</li> </ul> <p>✍ Dr. AbdelGhani HOUBA (<i>University of El Oued - Algeria</i>)</p>	101
<ul style="list-style-type: none"> <li>● The effectiveness of the reference links in the coherence of the prophetic dialogue hadeeth "Intercession doomsday" model.</li> </ul> <p>✍ Dr. Abdelhamid BOUTERAA (<i>University of El Oued - Algeria</i>)</p>	123
<ul style="list-style-type: none"> <li>● Specification by custom in speech of legally competent and its jurisprudential effects.</li> </ul> <p>✍ Sidi Mohamed Ould Mohamed El Amine Ould Ali (<i>Mauritania</i>)</p>	139
<ul style="list-style-type: none"> <li>● Pardon the murderer Ghila In Islamic jurisprudence and Algerian penal law Comparative study.</li> </ul> <p>✍ Abdelkarim djedaane &amp; Dr. Okacha RADJEA (<i>Oran 1 University</i>) .</p>	155
<ul style="list-style-type: none"> <li>● Aspects of the legislative void in the provisions of inheritance through the Algerian family - Etude comparative.</li> </ul> <p>✍ Dr. Hamid ZELLAFI (<i>University of Tahri Mohammed Béchar</i>)</p>	175
<ul style="list-style-type: none"> <li>● Husband's consent to khulaâ "A comparative study".</li> </ul> <p>✍ Abdelillah RADHI (<i>Oran 1 University</i>)</p>	193
<ul style="list-style-type: none"> <li>● Humanitarian considerations that prevent the implementation of legal punishments.</li> </ul> <p>✍ Mourad Guarzaza &amp; Pr. Abdelmadjid BOUKERKAB (<i>Batna I University- Algeria</i>)</p>	217
<ul style="list-style-type: none"> <li>● The uses of financial engineering Islamic In financing the real estate sector –a comparative study between the MPTS system and Islamic sukuk-</li> </ul> <p>✍ Mohamed ZOUARI FERHAT &amp; Pr. Brahim RAHMANI (<i>University of El Oued - Algeria</i>)</p>	237
<ul style="list-style-type: none"> <li>● Contemporary Islamic forms of endowment investment (Concept... implementation).</li> </ul> <p>✍ Maan hussain nana (<i>Istanbul University Sabah Zaim- Turkey</i>) &amp; Dr. Mohamad Anas SARMINI (<i>Istanbul University May 29- Turkey</i>)</p>	253
<ul style="list-style-type: none"> <li>● Gender and Contradiction with the Pillars of the Family: An Approach in understanding the purpose.</li> </ul> <p>✍ Dr Fadila terki &amp; Dr. Samira KHEZZAR (<i>Batna I University- Algeria</i>)</p>	287
<ul style="list-style-type: none"> <li>● Views of Algerian scholars in the face of French occupation projects.</li> </ul> <p>✍ Ali BEN ZINEB &amp; Pr. Abdelkarim BOUGHAZALA (<i>University of El Oued - Algeria</i>)</p>	305

## Editorial Board

### First: From within the university (University of El Oued):

1. Mostafa Hamidatou, [mostafa-hamidatou@univ-eloued.dz](mailto:mostafa-hamidatou@univ-eloued.dz)
2. Ibrahim RAHMANI, [rahmani-brahim@univ-eloued.dz](mailto:rahmani-brahim@univ-eloued.dz)
3. Hamza boukhezna, [hamzaboukhezna@gmail.com](mailto:hamzaboukhezna@gmail.com)
4. Abdelmadjid Mebarkia, [Aboumoncef2@outlook.fr](mailto:Aboumoncef2@outlook.fr)

### Second: From the national universities:

1. Abid Boudaoud (*Maskara University*) [a.boudaoud@univ-mascara.dz](mailto:a.boudaoud@univ-mascara.dz)
2. Chaouki Nadhir (*Ghardaia University*) [chaouki.nadir@gmail.com](mailto:chaouki.nadir@gmail.com)
3. Mahi kandouz (*Telemcen University*) [wassime78@hotmail.com](mailto:wassime78@hotmail.com)
4. Messaoud Feloussi (*Batna1 University*) [messaoudfeloussi@yahoo.com](mailto:messaoudfeloussi@yahoo.com)
5. Mohamed Boukemmache (*khenchela University*) [mboukemmache@gmail.com](mailto:mboukemmache@gmail.com)
6. Noura Ben Hacene (*Batna1 University*) [nourabenhacene@yahoo.fr](mailto:nourabenhacene@yahoo.fr)

### Third: From outside the country:

1. Abdelkader Bekhouche (*Qatar University*) [bekhouche@qu.edu.qa](mailto:bekhouche@qu.edu.qa)
2. Abdelkader Chachi (*Istanbul Sabahattin Zaim University-Turkey*) [drchachi54@gmail.com](mailto:drchachi54@gmail.com)
3. Abdul Haq hamiche (*Hamad ben khalifa University - Qatar*) [hamichemail@gmail.com](mailto:hamichemail@gmail.com)
4. Abelazize Dakhan (*Sharjah University-UAE*) [adakhan@sharjah.ac.ae](mailto:adakhan@sharjah.ac.ae)
5. Ali Abouelfateh Houcine Al-abbadi (*Nilleine University-Sudan*) [aliaboualfateh@gmail.com](mailto:aliaboualfateh@gmail.com)
6. Badrane benlahcen (*Ibn Khaldun Center For HSS- Qatar*) [bbenlahcene@gmail.com](mailto:bbenlahcene@gmail.com)
7. Deara Siak (*Al-Furqan Islamic University-Ivory Coast*) [isaague22@hotmail.com](mailto:isaague22@hotmail.com)
8. Emad hamdi Ibrahim (*Al Wasl University, Dubai- UAE*) [dremadhamdi2@gmail.com](mailto:dremadhamdi2@gmail.com)
9. FakhriSabri Mohamed Radi (*al'uma University- Palestine*) [fakhriradi72@gmail.com](mailto:fakhriradi72@gmail.com)
10. Hicham Yosri Mihamed Al-arabi (*Nadjan University-Saudi*) [elkhallal@hotmail.com](mailto:elkhallal@hotmail.com)
11. Kathafi Alghananime (*Sharjah University-UAE*) [d.kathafi@hotmail.com](mailto:d.kathafi@hotmail.com)
12. Mohamed Anas Sarmene (*Istanbul May 29 University-Turkey*) [anassarmene@gmail.com](mailto:anassarmene@gmail.com)
13. Nadjib Ben Khira (*Sharjah University-UAE*) [nadjibhistory@gmail.com](mailto:nadjibhistory@gmail.com)
14. Rachid Kahous (*Abdel Malik Alssaadi University - Morocco*) [rachid1433@yahoo.com](mailto:rachid1433@yahoo.com)
15. Rahab Yousuf (*beny souef University- Egypt*) [dr.rehab.yousef@art.bsu.edu.eg](mailto:dr.rehab.yousef@art.bsu.edu.eg)
16. Salah Noaman (*King Khaled University-Saudi*) [salahnaamane@gmail.com](mailto:salahnaamane@gmail.com)
17. Samha Abdelmoneem Abou Elaata Aatia (*El azhar University- Egypt*) [samhaa1984@hotmail.com](mailto:samhaa1984@hotmail.com)
18. Semai Mohamed (*Sharjah University-UAE*) [dr.semai\\_m@yahoo.fr](mailto:dr.semai_m@yahoo.fr)
19. Walid Hussain (*Qassim University- Saudi*) [walid517@hotmail.com](mailto:walid517@hotmail.com)
20. Youcef Nasser (*International Islamic University -Malaysia*) [youcef.nasser@gmail.com](mailto:youcef.nasser@gmail.com)
21. Ziad EL Rouashed (*Istanbul University-Turkey*) [guller\\_guler@yahoo.com](mailto:guller_guler@yahoo.com)

### Proofreading

1. Abdelkader Houba ([abdelkader-houba@univ-eloued.dz](mailto:abdelkader-houba@univ-eloued.dz))
2. Laid Heddig ([alaide1980@gmail.com](mailto:alaide1980@gmail.com))
3. Yacine Bahi ([yacine.maliki@gmail.com](mailto:yacine.maliki@gmail.com))
4. Abdelghani Houba ([Abdelghani.houba@gmail.com](mailto:Abdelghani.houba@gmail.com))



# ALSHEHAB JOURNAL

Quarterly Specializing in Research and Islamic studies

Published by the Institute of Islamic Sciences - University of El Oued

ISSN: 2477-9954, EISSN: 2602-5485

Legal Deposit Number: 6182-2015

**Vol. 7, N°. 2, Dhu al-Hijjah 1442 – July 2021**

## **Honorary President of the Journal**

Omar FERHATI

[recteur@univ-eloued.dz](mailto:recteur@univ-eloued.dz)

## **Director of Journal**

Ibrahim RAHMANI

[rahmani-brahim@univ-eloued.dz](mailto:rahmani-brahim@univ-eloued.dz)

## **Editor in chief:**

Mostafa HAMIDATOU

[mostafa-hamidatou@univ-eloued.dz](mailto:mostafa-hamidatou@univ-eloued.dz)

## **Deputy Chief Editor**

Hamza boukhezna

[boukhezna-hamza@univ-eloued.dz](mailto:boukhezna-hamza@univ-eloued.dz)

All correspondence should be addressed to:

Director of Al shehab Journal – Institute of Islamic Sciences – University of El Oued.

PO Box 789 El-oued 39000 Algeria

E-mail: [alshihab@univ-eloued.dz](mailto:alshihab@univ-eloued.dz)

<https://www.univ-eloued.dz/shehab/>

<https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/391>

