



جامعة العلوم الإسلامية العالمية

الميزان
لِلدِّرَاسَاتِ الْإِسْلَامِيَّةِ وَالْقَانُونِيَّةِ
مَجَلَّةٌ عَلَى عِلْمِ عَالَمِيَّةٍ مُحْكَمَةٍ

المجلد الأول - العدد الثاني: رجب ١٤٣٥هـ / أيار ٢٠١٤م

ISSN 2311-097X



جَامِعَةُ الْأَسْلَامِيَّةِ فِي الْأُرْدُنِ

الميزان

للدراسات الإسلامية والقانونية

مجلة علمية عالمية محكمة

تصدر عن عمادة البحث العلمي في جامعة العلوم الإسلامية العالمية
عمّان / المملكة الأردنية الهاشمية

المجلد الأول - العدد الثاني: رجب ١٤٣٥هـ / أيار ٢٠١٤م

ما ورد في هذه المجلة يعبر عن آراء الباحثين ولا يعكس بالضرورة آراء هيئة التحرير
أو جامعة العلوم الإسلامية العالمية أو سياسة وزارة التعليم العالي والبحث العلمي



تُوجّه جميع المراسلات إلى العنوان الآتي:

رئيس هيئة تحرير مجلة الميزان للدراسات الإسلامية والقانونية

عمادة البحث العلمي - جامعة العلوم الإسلامية العالمية

المملكة الأردنية الهاشمية

ص.ب (١١٠١) الرمز البريدي (١١٩٤٧)

هاتف (+٩٦٢ ٦ ٥٦٠٠٢٣٠) فاكس (+٩٦٢ ٦ ٥٦٠٠٢٣٧)

البريد الإلكتروني: al_mizan.journal@wise.edu.jo

موقع الجامعة الإلكتروني: www.wise.edu.jo

الميزان للدراسات الإسلامية والقانونية
مجلة علمية عالمية محكمة

المجلد الأول - العدد الثاني: رجب ١٤٣٥هـ / أيار ٢٠١٤م

رئيس هيئة التحرير

أ.م.م. محمود علي السركاوي

سكرتير التحرير

م.م. محمد بنجي سلامة

هيئة تحرير المجلة

(مرتبة هجائياً)

أ.د. بسام العموش	الجامعة الأردنية
أ.د. زياد أبو حماد	جامعة العلوم الإسلامية العالمية
أ.د. غازي أبو عرابي	الجامعة الأردنية
أ.د. قحطان الدوري	جامعة العلوم الإسلامية العالمية
أ.د. محمد الزغول	جامعة مؤتة
أ.د. نواف كنعان	جامعة العلوم الإسلامية العالمية

الهيئة الاستشارية

(مرتبة هجائياً)

أ.د. أحمد هليل	قاضي القضاة
أ.د. أحمد الخمليشي	دار الحديث الحسنية/ المملكة المغربية
أ.د. جاسم علي سالم الشامسي	جامعة الإمارات العربية المتحدة
أ.د. سالم بويحي	جامعة الزيتونة
أ.د. عبد السلام العبادي	وزير الأوقاف الأسبق
أ.د. محمد يوسف علوان	جامعة الشرق الأوسط
أ.د. محمد نعيم ياسين	جامعة العلوم الإسلامية العالمية
أ.د. نظام المجالي	جامعة مؤتة

المحرر اللغوي/ اللغة الإنجليزية

م.م. ليلى العصري

المحرر اللغوي/ اللغة العربية

م.م. عمر القسام



أمانة سر المجلة

تنفيذ وإخراج

أمل عاهد الغانم



مجلة الميزان للدراسات الإسلامية والقانونية

مجلة علمية عالمية محكمة

تعريف بالمجلة:

مجلة الميزان للدراسات الإسلامية والقانونية، مجلة علمية عالمية متخصصة محكمة تصدر عن عمادة البحث العلمي في جامعة العلوم الإسلامية العالمية.

مقر المجلة: جامعة العلوم الإسلامية العالمية - عمان، المملكة الأردنية الهاشمية.

تصدر المجلة ثلاثة أعداد سنوياً.

أهداف المجلة:

- ١ - الإسهام في نشر المعرفة العلمية الأصيلة وتقديمها في مجال الدراسات الإسلامية والقانونية.
- ٢ - المعالجة العلمية لقضايا العصر ومشكلاته.
- ٣ - الإسهام في المحافظة على هوية الأمة العربية والإسلامية وقيمتها وترسيخها والاعتزاز بها.

دائرة اهتمام المجلة:

- ١ - تنشر مجلة الميزان البحوث الأصيلة التي تحتوي إضافة إلى المعرفة في مجال الدراسات الإسلامية والقانونية من داخل الجامعة وخارجها باللغتين العربية والإنجليزية.
- ٢ - تهتم المجلة بنشر الدراسات النظرية والمراجعات النقدية التي تغطي بتعمق أحد فروع المعرفة التي تنتمي إلى تخصص المجلة.
- ٣ - تنشر المجلة الدراسات التطبيقية و/ أو الدراسات المتعلقة بالوضع الراهن في الدول العربية و/ أو الإسلامية منفردة أو مجتمعة على أن تكون هذه الأبحاث ملتزمة بالأسلوب والمنهجية المتعارف عليها في هذه الحالة.
- ٤ - نشر مراجعات الكتب الحديثة، المنشورة منذ عامين على الأكثر، الخاصة بأحد فروع المعرفة التي تنتمي إلى تخصص المجلة، على أن تأتي هذه المراجعات حسب الأصول المتعارف عليها.
- ٥ - تنشر المجلة ما يردها من تعقيب على الأبحاث والدراسات المنشورة فيها.
- ٦ - ترحب بنشر ملخصات الرسائل الجامعية ذات العلاقة بفروع المعرفة التي تنتمي إلى تخصص المجلة.

شروط عامة للنشر:

- ١ - يشترط في المخطوط المقدم للنشر في المجلة أن لا يكون قد نُشر أو قُدم للنشر في مجلة أخرى، وعلى الباحث أن يقدم إقراراً خطياً بذلك عند تقديم المخطوط للنشر.
- ٢ - تخضع جميع المخطوطات المقدمة للنشر في المجلة للتحكيم العلمي الدقيق حسب الأصول المتبعة مع الحفاظ على سرية التحكيم.
- ٣ - تشمل معايير التقييم كلاً من: الأمانة العلمية للمخطوط، ومدى إضافته للمعرفة، وإمكانية تطبيقه، ومنهجيته، وأسلوبه، ونتائجه، ومدى مراعاة الأمانة العلمية، وسلامة اللغة، وسلاسة أسلوب العرض.
- ٤ - للمجلة أن تطلب إجراء تعديلات على المخطوط قبل إجازته للنشر، كما أن لها الحق في إدخال قدر من "التحرير" على المخطوطات المُجازة.
- ٥ - تحتفظ المجلة بالحق في عدم نشر أي مخطوط دون إبداء الأسباب، ويُعدّ قرارها نهائياً.
- ٦ - أن يوافق الباحث على نقل حقوق النشر إلى المجلة، وفي حال رغبة المجلة إعادة نشر البحث أو جزء منه يجب حصول المجلة على موافقة الباحث.
- ٧ - يلتزم الباحث بدفع النفقات المترتبة عن إجراءات التقييم إذا رغب الباحث بإيقافها.
- ٨ - الآراء التي ترد في الأبحاث المنشورة في المجلة تعبر عن آراء الباحثين أنفسهم ولا تعكس بالضرورة سياسة جامعة العلوم الإسلامية العالمية أو هيئة تحرير المجلة.

قواعد تفصيلية للنشر:

مواصفات البحث المقدم للنشر:

- ١ - أن لا يزيد المخطوط مع المصادر والهوامش والجداول والملاحق على (٣٥) صفحة بواقع (٩٠٠٠) كلمة وحجم الحرف (١٤)، مطبوعة بمسافات مزدوجة بين الأسطر على ورق (A4)، مع الترتيب المتسلسل لجميع صفحات المخطوط.
- ٢ - ترسل أربع نسخ ورقية ونسخة على قرص مغلّط (CD) مطبوعة على برنامج Word، ونسخة بواسطة البريد الإلكتروني. ويجب أن تكون جميع النسخ متطابقة.
- ٣ - ترقم الجداول والأشكال بالترتيب كما وردت في المخطوط، وتزود الجداول بعناوين في الأعلى والأشكال في الأسفل وهوامشها في الأسفل، ويطلع كل منهما على صفحة مستقلة مع تحديد موقع

الجدول أو الشكل في المتن على نحو "شكل (١) هنا تقريباً".

٤ - تشمل الصفحة الأولى من المخطوط على عنوان المخطوط، والاسم الثلاثي للباحث أو الباحثين (بالعربية والإنجليزية) ورتبهم العلمية وأماكن عملهم الحالية، وعنوان المراسلة للباحث الرئيس بالتفصيل.

٥ - تشمل الصفحة الثانية من المخطوط على العنوان (دون ذكر اسم المؤلف) ويليه ملخص دقيق باللغة العربية على ألا يزيد عن (١٥٠) كلمة.

٦ - تشمل الصفحة الثالثة من المخطوط على ملخص (Abstract) باللغة الإنجليزية (ترجمة علمية دقيقة للملخص العربي) وبالشروط ذاتها.

٧ - تبدأ مقدمة المخطوط من الصفحة الرابعة، ويشتمل على عنوان المخطوط (دون ذكر اسم المؤلف).

٨ - يقدم مع المخطوط المقبول للنشر سيرة علمية مختصرة عن الباحث أو الباحثين.

طريقة التوثيق:

١ - الآيات القرآنية: تنسخ الآية الكريمة بخط المصحف العثماني ويوضع بعد نهاية الآية رقم الآية واسم السورة بين قوسين. مثال [٤٦: آل عمران].

٢ - الأحاديث النبوية الشريفة: توثق بالرجوع إلى كتب الحديث الأصلية - مع بيان درجتها من الصحة - وذلك ببيان الكتاب والباب ورقم الحديث إن أمكن. مثال: عن عائشة قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أحب الأعمال إلى الله تعالى أدومها وإن قل". مسلم، صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب فضيلة العمل الدائم من قيام الليل وغيره، حديث رقم (٢١٨).

٣ - الكتب: توثق الاقتباسات النصية أو المأخوذة بتصرف مشاراً إليها بأرقام متسلسلة في نهاية البحث على النحو الآتي:

اسم المؤلف كاملاً وتاريخ وفاته هجرياً وميلادياً بين قوسين متبوعاً بفاصلة، ثم اسم الكتاب (مطبوعاً بخط غامق Bold) متبوعاً بفاصلة، ثم اسم المحقق أو المترجم - إن وجد - متبوعاً بفاصلة، ثم مكان النشر متبوعاً بفاصلة، ثم اسم الناشر متبوعاً بفاصلة، ثم تاريخ النشر مع بيان الطبعة بين قوسين، ثم رقم الجزء إن وجد متبوعاً بفاصلة، ثم رقم الصفحة.

مثال: محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (توفي ٥٤٨هـ / ١١٥٣م)، الملل والنحل، تحقيق: أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور، بيروت، دار المعرفة، ١٩٩٨م (ط٧)، ج١، ص١١٨. وإذا ذكر هذا الكتاب مرة أخرى يُوثق مختصراً: الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٣٤١.
ولا ترفق قائمة بالمصادر والمراجع في نهاية البحث.

٤- النصوص القانونية والأحكام القضائية:

- توثق النصوص القانونية بذكر النص من مصدره. مثال: المادة (٥) من قانون أصول المحاكمات المدنية رقم (٢٤) لسنة ١٩٨٨.
- توثق الأحكام القضائية بذكر الحكم من مصدره. مثال: عدل عليا، حكم رقم (١٢٠)، مجلة نقابة المحامين، العدد (١) لعام ١٩٨٩، ص١٦١.

٥-الدوريات العلمية: يتم التوثيق على النحو الآتي:

اسم صاحب البحث كاملاً متبوعاً بفاصلة، ثم عنوان البحث متبوعاً بفاصلة، ثم اسم الدورية (مطبوعاً بخط غامق Bold) ومكان صدورها متبوعاً بفاصلة، ثم رقم المجلد ورقم العدد متبوعاً بفاصلة، ثم تاريخ العدد متبوعاً بفاصلة، ثم رقم الصفحة. مثال: عزمي طه السيد أحمد، المقصدان العلمي والأخلاقي لمعاني أسماء الله الحسنى عند الغزالي، مجلة المنارة للبحوث والدراسات، جامعة آل البيت، المجلد (١٠)، العدد ١، ١٩٩٤م، ص٤٥، وإذا ذكر هذا البحث مرة أخرى يوثق مختصراً: السيد أحمد: المقصدان العلمي والأخلاقي لمعاني أسماء الله الحسنى عند الغزالي، ص..

٦-النقل من الصحف:

- أ- الخبر: يشتمل على اسم الصحيفة، والعدد، والتاريخ، ومكان الصدور.
مثال: الدستور، ع٩٢٥٣، ١٣ حزيران، ١٩٩٣م، عمان.
- ب- غير الخبر: يشتمل على اسم الكاتب متبوعاً بفاصلة، ثم عنوان المقالة (مطبوعاً بخط غامق Bold) متبوعاً بفاصلة، اسم الصحيفة والعدد متبوعاً بفاصلة، والتاريخ متبوعاً بفاصلة، ومكان الصدور.
مثال: محمود درويش، أحد عشر كوكباً، الدستور، عمان، ٣١ آذار ١٩٩٣م، ع١٩٦٥.

٧-المخطوطات: يتم التوثيق على النحو الآتي:

اسم المؤلف كاملاً متبوعاً بفاصلة، ثم عنوان المخطوط كاملاً (مطبوعاً بخط غامق Bold) متبوعاً بفاصلة، ثم رقم المخطوط متبوعاً بفاصلة، ثم مكان المخطوط، ثم رقم الصفحة (أو الورقة) مع بيان الوجه أو الظهر المأخوذ منه الاقتباس باستخدام الرمزين (و) و(ظ) على التوالي.
مثال: ابن حجر العسقلاني (توفي ٨٥٢هـ / ١٤٤٩م)، ذيل الدرر الكامنة، مخطوط رقم ٦٤٩، المكتبة التيمورية، ورقة ٥٤ (وجه).

المرفقات عند تسليم البحث للتحكيم:

- ١ - رسالة موجهة إلى رئيس تحرير المجلة متضمنة رغبة الباحث نشر بحثه في المجلة، على أن تتضمن هذه الرسالة تحديد التخصص الدقيق للبحث.
- ٢ - نسخ البحث الورقية الأربع والنسخة الالكترونية، وذلك حسب المواصفات المتقدم ذكرها في مواصفات البحث.
- ٣ - السيرة الذاتية للباحث (موجزة).
- ٤ - تعهد خطي من الباحث للمجلة بأن البحث لم يسبق نشره أو تقديمه للنشر. في مجلة أخرى، وأن حقوق الملكية المتعلقة بالدراسة تؤول إلى جامعة العلوم الإسلامية العالمية.

إجازة النشر:

- ١ - تقوم المجلة بإبلاغ المؤلف عن إجازة المخطوط للنشر بعد استيفاء جميع الشروط والإجراءات اللازمة.
- ٢ - يقدم للباحث المفرد أو الرئيس نُسخٌ من العدد الذي نُشر فيه المخطوط بواقع عشر مستلّات من البحث.
- ٣ - توجه جميع المراسلات إلى المجلة على العنوان التالي:

رئيس تحرير مجلة الميزان للدراسات الإسلامية والقانونية

عمادة البحث العلمي / جامعة العلوم الإسلامية العالمية / المملكة الأردنية الهاشمية

ص.ب (١١٠١) الرمز البريدي (١١٩٤٧)

هاتف (+٩٦٢ ٦ ٥٦٠٠٢٣٠) فرعي: (٢٠١٢) فاكس (+٩٦٢ ٦ ٥٦٠٠٢٣٧)

البريد الالكتروني: al_mizan.journal@wise.edu.jo

موقع الجامعة الالكتروني: www.wise.edu.jo



سلاطن محتويات العدد

(باللغة العربية)



الصفحات	عنوان البحث	الباحث/ الباحثون
٣٨٢-٣٤٣	الكليات الخمس عند إمام الحرمين الجويني	د. إسماعيل محمد السعيدات
٤٠٧-٣٨٣	المحاذير في القضاء والقدر في ضوء الكتاب والسنة	د. "محمد خير" محمد العيسى
٤٤٣-٤٠٩	شروط الحكم في دعاوى التفريق بين الزوجين في قانون الأحوال الشخصية الأردني رقم ٣٦ لسنة ٢٠١٠ دراسة فقهية قانونية	د. محمد خلف بنبي سلامة د. خلوق ضيف الله آغا
٤٩٦-٤٤٥	أحكام الاشتراك في القتل العمد في الفقه والقانون	د. محمد محمد شلش
٥٢٦-٤٩٧	شبهات المعاصرين حول حديث: «لولا بنو إسرائيل لم يخزن اللحم» - عرض ونقد -	نبيل أحمد بلهي الجزائري
٥٧١-٥٢٧	مشاهد قرآنية في التريبة الأسرية	د. إيمان "محمد رضا" التميمي د. عماد "محمد رضا" التميمي
٦٢١-٥٧٣	الإكراه في حالة الضرورة (الإكراه السلبي) في القانون المدني الأردني	د. ياسين محمد الجبوري





الكليات الخمس عند إمام الحرمين الجويني

د. إسماعيل محمد السعيدات *

تاريخ قبول البحث: ١٤/٨/٢٠١٣م

تاريخ وصول البحث: ١٤/٨/٢٠١٢م

ملخص

تأتي هذه الدراسة لتسلط الضوء على الكليات الخمس عند الإمام الجويني، والتي تمثل خلاصه فكره المقاصدي، وقد كشفت هذه الدراسة عن مدى إسهام الإمام الجويني في مجال علم مقاصد الشريعة؛ وأبرزت دوره في بيان كيفية المحافظة على الكليات الخمس ووسائل رعايتها، حيث يُعد صاحب فضل السبق في التقسيم الثلاثي لمقاصد الشريعة (الضروريات والحاجيات والتحسينيات)، والريادة في التأصيل والتعديد لهذا العلم، وقد بيّنت الدراسة مدى استخدام الجويني الكثير من الألفاظ والمصطلحات المعبرة عن المقاصد: كالمعاني والحكمة والمصالح ومراد الشرع ومباغي الشرع ومقاصده والكليات، واتبعت الدراسة المنهج الاستقرائي والتحليلي للمقاصد عند الجويني من بعض كتبه المتعلقة بالمقاصد، وقد اشتملت الدراسة على: مقدمة تضمنت بيان أسباب اختيار هذا الموضوع، وأهداف الدراسة، والدراسات السابقة، والمنهج المتبع، والخطة، ثم تعريفاً عاماً بالإمام الجويني، وبيان دوره في تقسيم أصول الشريعة إلى خمسة أقسام، وبيان كيفية حفظ الكليات الخمس عند الإمام الجويني، والخاتمة.

Abstract

This study came to shed light on the Five Necessities by Imam Al-Jouini, which represents the synopsis of his thought in relation to purposes. This study has revealed the contribution of imam Al-Jouini in the field of the sharee'ah purposes, highlighted his role in clarifying how to maintain the five Necessities and the means of protecting them. He was considered the first scholar to divide the purposes of Sharee'ah into three: (necessities, needs, and improvements). He was a pioneer in establishing the foundations for this science.

* محاضر غير متفرغ، جامعة الحسين بن طلال.

The study showed how Al-Jouini used a lot of words and expressive terms to refer to shareeah purposes like: meaning, wisdom, interests, sharee'ah needs, sharee'ah purposes, and Necessities.

The study followed the inductive and analytical method to study the purposes as handled by Al-Jouini in some of his books related to that. The study included: an introduction about the reasons of choosing this subject, the goals of the study, previous studies, the methodology that has been followed, the plan, and a general introduction of imam AL-Jouini, showing his role in dividing the foundations of Sharee'ah into five sections, and showing how the five Necessities can be protected as suggested by Imam Al-Jouini. The study ended with a conclusion.

المقدمة:

إلا لغاية عظمى، ومقصد عظيم، وهو عبادة الله

وحده وإخلاص العبودية له، وهذا معلوم من الدين بالضرورة، وجلب المصلحة ودرء المفسدة عن العباد هو من أجل تحقيق الغاية التي خلق الناس من أجلها، وهي عبادة الله، وقد ثبت بما لا يدع مجالاً للشك "أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً"^(١).

فإن الشريعة الإسلامية جاءت لتحقيق المصالح الدنيوية والأخروية والفردية والجماعية، ومقاصد الشريعة جاءت لتحقيق السعادة الحقيقية للفرد والجماعة، وقد أكد على ذلك ابن تيمية بقوله: "الشريعة جاءت

الحمد لله رب العالمين، الذي خلق الخلق بحكمته، وأنزل الشرائع، وأرسل الرسل، وأسبغ علينا نعمه ظاهرة وباطنة، وجعل لكل شيء هدفاً ومقصداً وغاية تدرکها العقول، والصلاة والسلام على سيدنا محمد نبي الهدى، وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد.

فإن الشريعة الإسلامية هي حكمة ورحمة ومصلحة للعباد في دنياهم وآخرتهم؛ وكون هذه الشريعة خاتمة للشرائع السابقة، فإنها جاءت لتحقيق مصالح الناس المعتمدة، ودفع المضار والمفاسد عنهم، وإن الله سبحانه وتعالى ما خلق الخلق، وأرسل الرسل، وأنزل الكتب

بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، وأن تُرَجَّح خير الخيرين وشرَّ الشرين، وتُحْصَل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، وتدفع أعظم المفستدين باحتمال أدناهما^(١)، وأضاف ابن القيم مبيناً "أن الشريعة مبنها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل"^(٢).

فالعلم الذي يعنى بمرعاة مصالح الناس، ودفع المفاسد عنهم هو علم مقاصد الشريعة، والبحث فيه وتأسيس مباحثه يُشكِّل أهمية بالغة بالنسبة للمكلف عموماً؛ لأنه يُعدُّ من أشرف علوم الشريعة منزلةً، كما يُعدُّ من أجل العلوم الشرعية وأنفعها، وأكثرها فائدة؛ ولذا كان هذا العلم من أهم العلوم الشرعية ولا سيما في مجال الفقه وأصوله، وقد اهتم بعض العلماء المسلمين ببيان مقاصد الشريعة وغاياتها قديماً وحديثاً،

وكتبت أبحاث حول المقاصد عند بعض العلماء البارزين أمثال: الغزالي، والعزَّ بن عبد السلام، وابن تيمية، وابن القيم الجوزية، والشاطبي، إلا أنَّ دراسة الكليات الخمس عند إمام الحرمين الجويني، وبيان موقفه من حفظ هذه الكليات، لم تَحْظَ - فيما أعلم - بالبحث والدراسة المعمقة، وخصوصاً إشارات العظيمة إلى ضرورة الاهتمام بالكليات الخمس التي لا تستقيم الحياة إلا بوجودها، وكيفية المحافظة عليها من جانبي الوجود والعدم، وقد بدا لي أن أكتب في الدور البارز لإمام الحرمين الجويني في التنبيه إلى ضرورة المحافظة على الكليات الخمس؛ ودوره العظيم في تدوين علم مقاصد الشريعة، ووجود رغبة لدي في إظهار دور ومساهمة الإمام الجويني فكراً وعطاءً في التنبيه إلى ضرورة المحافظة على الكليات الخمس؛ باعتباره واحداً من العلماء الذين حملوا دعوة الإسلام وكرسوا حياتهم لخدمته: دعوة ووعظاً وتبيناً للخير من الشر، فاستحقَّ بذلك ما أطلق عليه من لقب إمام الحرمين، الذي يُعدُّ رائداً ومؤسساً لمقاصد الشريعة، كما يُعدُّ أول من

وضع لَبَنَاتِ علم مقاصد الشريعة، وبذلك
يعتبر صاحب ريادة وفضل سبق في ذلك.

للقارئ الأهداف السامية التي ترمي
إليها الشريعة الإسلامية في الأحكام.

مشكلة الدراسة:

تتمثل مشكلة الدراسة في الإجابة على
الأسئلة الآتية:

١- هل للشريعة الإسلامية مقاصد عليا
كلية ترمي إلى تحقيقها كما تناولها الإمام
الجويني؟

٢- ما البيئة التي عاش فيها الجويني، وأثرها
في حياته؟

٣- ما هي مكانة الإمام الجويني العلمية؟

٤- كيف يتم الحفاظ على الكليات الخمس
عند الجويني؟

٥- ما هي الإسهامات العظيمة التأسيسية
للجويني؟

٦- ما المقصود بالكليات الخمس؟

أهداف الدراسة ومسوغاتها:

تهدف الدراسة إلى بيان ما يلي:

١- إبراز القيمة الكبرى للعلم بمقاصد
الشريعة الإسلامية العامة والخاصة،
حيث إن دراسة مقاصد الشريعة تبين

٢- التأكيد على أن معرفة مقاصد الشريعة

الإسلامية يساعد في فهم النصوص
الشرعية، قال الإمام الشاطبي -رحمه الله-:

"من لم يتفقه في مقاصد الشريعة فهمها
على غير وجهها فإذا نظر الناظر في القرآن
ولم يكن على دراية بمقاصد الشريعة كاملة
حصل الخلل في فهمه"^(١).

٣- إبراز مكانة الإمام الجويني في مجال علم
المقاصد، وريادته في هذا المجال.

٤- الوقوف على الكليات الخمس التي
جاءت الشريعة الإسلامية برعايتها،
ووسائل الرعاية لها عند إمام الحرمين
من جانبي الوجود والعدم.

٥- الولوع بالمقاصد والشغف الشديد بها
وخصوصاً عند إمام الحرمين الجويني؛
إيماناً بأهميتها العظمى في الاجتهاد، وفي
فهم نصوص الشريعة.

الدراسات السابقة:

بخصوص الدراسات المتعلقة بمقاصد

الشريعة الإسلامية عموماً فقد تزايد في الآونة الأخيرة الاهتمام بموضوع (علم مقاصد الشريعة الإسلامية)، وظهرت دراسات عديدة تبرز جوانب هذا الموضوع، ومن تلك الدراسات على سبيل المثال لا الحصر:

١. مقاصد الشريعة الإسلامية للشيخ محمد الطاهر بن عاشور: وقد تناولت الحديث عن إثبات المقاصد وأهميتها للفقيه، وطرق إثباتها، ومقاصد الشريعة العامة.

٢. المقاصد العامة للشريعة الإسلامية ليوסף العالم: وهي رسالة علمية لنيل درجة الدكتوراة، اشتملت على تعريف عام بالشريعة، والحكم الشرعي، وبيان خصائص الشريعة.

٣. مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية لمحمد اليوبي: وهي رسالة دكتوراة تعطي فكرة متكاملة عن موضوع المقاصد، مع التركيز على علاقة المقاصد بالأدلة الشرعية.

٤. مقاصد الشريعة عند ابن تيمية ليوסף البدوي: وهي رسالة دكتوراة تناولت الحديث عن تعريف عام بشيخ الإسلام ابن تيمية وبعلم

المقاصد، وعرضت أبرز موضوعات المقاصد عند ابن تيمية، وتناولت تطبيقات فقهية على حفظ المقاصد عند ابن تيمية.

٥. مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام، لعمر بن صالح ابن عمر: وهي رسالة دكتوراة تناولت تعريفاً عاماً بالإمام العز بن عبد السلام، وتناولت بيان مقصد الشريعة العام، والوسائل الشرعية لتحقيق المقاصد.

٦. قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، لعبد الرحمن الكيلاني: تناول الباحث فيها دراسة أكثر من أربعين قاعدة مقاصدية مأخوذة من الموافقات للشاطبي، وقد تحدث عن مفهوم القاعدة المقاصدية ومرتبتيها.

٧. طرق الكشف عن مقاصد الشرع، لنعمان جعيم: وهي رسالة دكتوراة تناولت كيفية استخلاص المقاصد من منطوق النصوص ومفهومها ومعقولها، وهناك دراسات تتعلق بهذا الجانب لم أذكرها خشية الإطالة.

وأما الجانب المتعلق بالإمام الجويني فظهر عدد من الدراسات منها:

١. الإمام الجويني، لمحمد الزحيلي، والجويني

تأصيل القواعد المقاصدية للباحثين: إسماعيل السعيدات وخالد البزايعة، بحث منشور في مجلة كلية التربية جامعة عين شمس عام ٢٠٠٨م تناول الباحثان فيه القواعد المقاصدية عند الجويني ودوره في علم المقاصد.

وهذه دراسة تكمل ما بدأه الباحثون في الحديث عن هذا الإمام، وقد تناولت الدراسة الحديث عن الكليات الخمس عند الإمام الجويني، وكيفية رعايتها والمحافظة عليها، ومدى إسهامه في التأصيل لعلم مقاصد الشريعة؛ لتضيف هذه الدراسة لبنة إلى لبنات السابقين في هذا المجال، ولتين كيف يمكن الحفاظ على الكليات الخمس عند الجويني؛ كونه أول من نبّه إلى التقسيم الثلاثي لمقاصد الشريعة (الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات).

المنهجية المتبعة في هذه الدراسة:

البحث في بعض مصنفات الجويني، واستقراء وتتبع موضوعات المقاصد الشرعية - عند إمام الحرمين الواردة في بعض كتبه كالبرهان والغياثي ونهاية المطلب - المتعلقة

إمام الحرمين، لفوقية حسين محمود: وتناول المؤلفان فيهما: الحديث عن جوانب في حياة الإمام الجويني.

٢. فقه إمام الحرمين، خصائصه وآثاره، لعبدالعظيم الديب: تناولت الحديث عن فكر الإمام الجويني الأصولي والفقهية.

٣. مقاصد الشريعة عند إمام الحرمين وآثارها في التصرفات المالية لهشام سعيد أحمد: وهي رسالة دكتوراه تحدث فيها عن المقاصد الشرعية عند الإمام الجويني وعن موقفه من تعليل الأحكام الشرعية، وعن بعض المقاصد المتعلقة بالتصرفات المالية وآثارها العامة.

٤. بحث لأحمد الريسوني بعنوان إمام الفكر المقاصدي، ودراسة بعنوان مقاصد الشريعة عند إمام الحرمين رؤية أصولية لعبدالحكيم الخليفي، وهذه بحوث مقدمة لندوة عقدت في دولة قطر بمناسبة الذكرى الألفية لإمام الحرمين المنعقدة في قطر، وقد تناولت هذه البحوث الفكر الأصولي عند الجويني بالإضافة إلى جوانب مهمة في حياة الجويني.

٥. إمام الحرمين الجويني ودور السبق في

بكيفية الحفاظ على الكليات الخمس.

خطة البحث:

اشتملت الدراسة على: مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة وتفصيلها على النحو التالي: أولاً: المقدمة: بينت فيها أسباب اختيار هذا الموضوع، وأهداف الدراسة ومسوغاتها، والدراسات السابقة، والمنهج الذي سأتبعه في معالجة مسائل الدراسة، والخطة التي سرت حذوها.

المبحث الأول: تعريف عام بالإمام الجويني. المبحث الثاني: دوره في تقسيم أصول الشريعة إلى خمسة أقسام.

المبحث الثالث: حفظ الكليات الخمس عند الإمام الجويني.

ثانياً: الخاتمة: أجملت فيها أهم النتائج التي توصلت إليها هذه الدراسة، بالإضافة إلى بعض التوصيات.

المبحث الأول: تعريف بالإمام الجويني

هو عبد الملك بن عبدالله بن يوسف بن محمد بن عبدالله بن حيّوية^(١)، الجويني^(٢)، السنسبي^(٣)، الطائي النيسابوري^(٤)، الشافعي،

لقب بإمام الحرمين^(٥)، وضياء الدين، وفخر الإسلام، ويكنى بأبي المعالي^(٦).

اختلف علماء التاريخ وتراجم الرجال في وقت ولادة إمام الحرمين الجويني، لكنهم اتفقوا على تاريخ وفاته، فذكر ابن الأثير أن مولده سنة ٤١٠ هـ، ثم ذكر في نفس الصفحة أن مولده سنة ٤١٧ هـ، ولم يوافقه على القول الأول أحد من العلماء^(٧)، وذكر ابن الجوزي أنه ولد سنة ٤١٧ هـ^(٨).

وذهب معظم المؤرخين إلى أن ولادته في الثامن عشر من محرم سنة ٤١٩ هـ، الموافق للثاني عشر من شباط عام ١٠٢٨ م في نيسابور^(٩).

ولعل أرجح الأقوال في ذلك هو القول الثالث؛ لان جميع المترجمين للجويني اتفقوا على أنه عاش تسعة وخمسين عاماً، وأنه توفي سنة ٤٧٨ هـ، فتكون ولادته عام ٤١٩ هـ في المحرم^(١٠).

نشأ إمام الحرمين في بيت يهتم بالعلم ويحرص عليه، فأبوه أبو محمد الجويني كان إماماً في العلم بارعاً في شتى فنونه، زاهداً عابداً ورعاً، وقد نشأ الإمام الجويني في بيئة

علمية تزهو بالعلم والعلماء، وكان للعلم فيها مكانة واحترام وتقدير، ولقد كان لهذه البيئة أثر كبير في نشأة ذلك الإمام، كيف لا وقد توافر فيه من الفطنة والذكاء والرغبة في تحصيل العلم ما يجعله يستغل هذه البيئة خير استغلال، وكان لرحلاته العلمية الأثر البالغ في تكوين شخصيته العلمية، وغزارة علمه. ويرى القارئ لحياة الإمام الجويني أنه كان يعيش في أسرة عرفت بالخير والصلاح والتقوى والعلم، فأبوه صاحب الخلق الرفيع والعلم الغزير، وأهله وآله، هم أمثلة يحتذى بهم في الأخلاق والحرص على العلم، كما أن لبيته التي عاش فيها أثرها الكبير في إكسابه بعض الصفات الحميدة، فقد كانت بيئة علم وتنافس في الخيرات لذلك نجد أن هذه الأمور ساعدته على أن يتصف بصفات كثيرة طيبة، ويتخلق بمكارم الأخلاق وأحسنها.

وقد كان لهذا الاهتمام من قبل والد إمام الحرمين، ولهذه التربية الصالحة الأثر الطيب في إمام الحرمين، فنشأ منذ صغره على طلب العلم فتنقه في صباه على والده، وكان يعجب به

وبسرعة تحصيله وجودة قريحته حتى أنه أتى على جميع مصنفات والده^(١٥)، وعلى كل فالذي يعيننا هنا أن إمام الحرمين نشأ في بيئة صالحة حريصة على العلم، مما كان له الأثر الواضح على إمام الحرمين في حياته وبعد مماته.

وهذه الفضائل والصفات التي اتصف بها كان لها الدور الكبير في علو شأنه في زمانه وتفوقه على أقرانه من العلماء.

وقد تحلى الإمام الجويني بكل الصفات الحميدة، فكان قوي الحافظة، صبوراً قوي الإرادة تغلب على الصعاب التي واجهته، كما كان محباً للعلم والعلماء، أمضى وقته في التدريس والتأليف مبتعداً عن التقليد الأعمى، كان مضرب المثل في الزهد والورع والكرم والجود، ينفق من ماله الخاص على طلبته، كان رقيق القلب، يبكي من خشية الله، كان شديد التواضع، يقول الحق ولا يخاف في الله لومة لائم، لا يجابي أحداً من الناس في الدين، كل هذه الصفات وهي صفات يسيرة من صفاته التي كان يتصف بها، جعلته يتبوأ المكانة العالية عند علماء عصره ومن جاء بعدهم^(١٦).

وقد صَوَّر الإمام السبكي الإمام الجويني أحسن تصويرٍ في حديثه عنه بقوله: "هو الإمام، شيخ الإسلام، البحر الخبر، المدقق المحقق، النظار الأصولي المتكلم، البليغ الفصيح الأديب، العلم المفرد، زينة المحققين، إمام الأئمة على الإطلاق، عَجْماً وعرباً"^(١٧).

ويضيف الإمام السبكي في بيان مكانته العلمية فيقول: "هو إمام عصره ونسيج وحده ونادرة دهره عديم المثل في حفظه وبيانه ولسانه"^(١٨).

وقد حباه الله تعالى هذه الصفات العالية والأخلاق السامية، التي هيأت له المنزلة الرفيعة بين العلماء، وجعلته جديراً بالمكانة التي اعتلاها بين الحكماء، وجعلته لا يترك أي فرصة يستزيد من العلم فيها ما يستزيده، وجعلت تلاميذه يسرون على نهجه وطريقته في التدريس والتصنيف والأخلاق الرفيعة والمكانة المرموقة بين العلماء، أمثال الإمام الغزالي الذي عندما صنف كتابه المنحول قال عنه شيخه الإمام الجويني: "لقد دفتني وأنا حي فهلاً صبرتَ حتى أموت"، قال عنه

المجاشعي: "ما رأيت عاشقاً للعلم مثل هذا الإمام"^(١٩).

وقد برع الإمام الجويني في علوم كثيرة ولا سيما في علم الفقه وأصوله، والكلام، والجدل، والخلاف؛ وأصبح محطاً أنظار العلماء، وأبرزهم شهرة، ونال بذلك التقدير والاحترام، وحظيت مؤلفاته بالدراسة والتحليل والتحقيق من قبل العديد من العلماء، وحظيت آراؤه الفقهية والسياسية بالاهتمام، مما جعله يتمتع بمكانة علمية رفيعة المستوى، ويُعدُّ الإمام الجويني من أعلام الفكر الإسلامي، وقد تلقى علومه المختلفة عن علماء عصره الذين اتصفوا بغزارة العلم ووفرته، وقد أثنى عليه جمع من العلماء، وكان من المحيين للعلم ومن الكثيرين في التصنيف في شتى العلوم مما جعل المكتبة الإسلامية تزدهو بكثير من مؤلفاته، ومعظم مؤلفاته شاهدة له على سعة علمه وعظيم إطلاعه ومدى الفطنة والذكاء اللذين كان يتمتع بهما، وإن المطلع على مؤلفاته يجد من خلالها أن العلوم التي تلقاها

المبحث الثاني: دوره في تقسيم أصول الشريعة إلى خمسة أقسام.

لإمام الحرمين دور مهم وبارز وواضح وهو دور سبق في تقسيم أصول الشريعة إلى خمسة أقسام وهي:

١- "ما يعقل معناه وهو أصل، ويؤول المعنى المعقول منه إلى أمر ضروري لا بد منه"^(٢٣)، فهذا القسم من المقاصد يتسم بصفتين^(٢٤):

الأولى: كونه معقول المعنى، كما في تشريع القصاص لتحقيق العصمة في الدماء المحقونة والزجر عن التهجم عليها، وتشريع البيع لانتقال الممتلكات، فالمناسبة بين تشريع القصاص وعصمة الدماء، أو المناسبة بين تشريع البيع وانتقال البضائع والسلع والممتلكات مناسبة معقولة المعنى.

والثانية: اختصاصه بالأشياء الضرورية التي لا بد منها لاستمرار الحياة، فلا يمكن أن تستمر الحياة وتستقيم في حالة عدم عصمة الدماء، ولا في حالة عدم وجود وسيلة لنقل الممتلكات بين الأفراد بطريقة عادلة لا تؤدي إلى النزاعات والخلافات، ويتصف هذا القسم

تكاد تكون عامة وشاملة لعلوم الشريعة الإسلامية لذلك نجده قد درّس علم العقيدة، وعلم الكلام، والتفسير، والحديث، والفقه وأصوله، وغيرها من العلوم، ولاقت كتب الجويني قبولاً على المستوى الرسمي عند نظام الملك، ونالت كتبه شهرة فائقة فدوّنها تلاميذه واهتم بها العلماء والباحثون، وانتشرت آراء الإمام الجويني في أرجاء الدولة الإسلامية، وقد لاقت مصنفات الإمام الجويني عناية خاصة في العصر الحاضر، وأقبل عليها العلماء، وبدأت تحقق وتطبع وتشر تدريجياً، ومن خلال ما تركه الجويني من مصنفات نفيسة، يتبين لنا أن الجويني بلغ درجة عالية بين علماء عصره، فقد بلغ رتبة الاجتهاد^(٢٥).

توفي إمام الحرمين الجويني رحمه الله في بشتنقان^(٢٦)، ليلة الأربعاء، بعد صلاة العشاء في الخامس والعشرين من شهر ربيع الآخر، من سنة ثمان وسبعين وأربعمائة للهجرة، وهو ابن تسع وخمسين سنة، وقد حزن الناس على وفاته حزناً شديداً وخاصة تلاميذه^(٢٧).

بسهولة تعليل الأحكام الخاصة به كما أشار الجويني إلى ذلك بقوله: "وهو الذي يسهل تعليل أصله"^(٢٥).

٢- "ما يتعلق بالحاجة العامة، ولا ينتهي إلى حد الضرورة"^(٢٦)، وهذا القسم أقل رتبة من القسم الأول، ومحل الحاجة العامة التي مهما بلغت فإنها لا تصل إلى حد الضرورة، وقد مثل لها بتشريع الإجارة، فإن الحاجة إليها في المجتمع حاجة عامة، لا تصل إلى حد الضرورة كما في البيع، فإنها مبنية على الحاجة الماسة إلى المساكن مع القصور عن تملكها، فكثير من الناس ليس عندهم مساكن يملكونها، والذين يملكون البيوت لا يعطونها للآخرين على سبيل العارية، فالحاجة إلى المسكن غير بالغة مبلغ الضرورة المفروضة في البيع وغيره، وقد فرق الجويني في هذا القسم بين حاجة الفرد وحاجة الجنس إذ "حاجة الجنس قد تبلغ مبلغ ضرورة الشخص الواحد، من حيث إن الكافة لو منعوا عما تظهر الحاجة فيه للجنس، لنال آحاد الجنس ضرراً لا محالة، تبلغ مبلغ الضرورة في حق الواحد"^(٢٧).

٣- ما لا يتعلق بضرورة خاصة، ولا حاجة عامة، وهو ما ليس ضرورياً ولا حاجياً حاجة عامة، وإنما هو من قبيل التحلي بالمكرمات، والبعد عن نقائصها، وقد مثل له بالطهارات طهارة الحدث والخبث^(٢٨).

٤- ما لا يتعلق بضرورة، ولا بحاجة، لكنه دون القسم الثالث رتبة، بحيث ينحصر في المنذوبات فقط^(٢٩).

وبالنظر في ذلك نلاحظ أن القسم الرابع ما هو إلا تكملة وإضافة تذكر بعد كل قسم كتكملة، لأنها شيء واحد مع المكمل، ولهذا فهي جزء منه وليست قسماً خاصاً، فتمثيله بالكتابة واعتبارها تكملة يعني أنها جزء مكمل، إذ يمكن إدخالها في حفظ المال على أساس أنها بدل للعبد، وبها يكمل الضروري، وهي بهذه النظرة تعتبر من الأمر التحسيني لحفظ النفس، ولا تخرج من ذلك فتعُد من المرحلة الثالثة^(٣٠)، وفي كلتا الحالتين لا داعي لذكرها كمرحلة خاصة، إذ يمكن ضمها للمكملات والتحسينيات.

٥- "ما لا يلوح فيه للمستنبط معنى أصلاً،

ولا مقتضى من ضرورة، أو حاجة، أو استحاث على مكرمة^(٣١)، وقد اعتبر الجويني هذا القسم مما يتعذر التمثيل له بالجزئيات، ويندر تصويره جداً مع بقاء إمكانية تصويره أصلاً كلياً مستقلاً، ومثال ذلك "العبادات البدنية المحضة التي لا يتعلّق بها أغراض دفعية ولا نفعية"^(٣٢)، أي أنّ هذا القسم نادر جداً في الشريعة؛ لأن كل أحكامها -تقريباً- لها فوائد محددة ملموسة، ولهذا فإنه رغم تمثيله هذا القسم الذي لا يعلل، بالعبادات البدنية المحضة، التي لا يتعلّق بها أغراض دفعية ولا نفعية، أي لا يظهر فيها درء مفسدة ولا جلب مصلحة، فإنه سرعان ما نبّه على أن هذه العبادات يمكن تعليلها تعليلاً إجمالياً، وهو أنها لها مقاصد تعود على العباد بفوائد عظيمة منها: الانقياد لله، وتُجَدّد العهد بذكر الله، وكل ذلك يؤدي إلى النهي عن الفحشاء والمنكر، والزهد في الدنيا وعدم المغالاة في التكالب على حطامها الزائل، والتذكير بالاستعداد للآخرة، فيقول الجويني: "فهذه أمور كلية، لا ننكر على الجملة أنها غرض

الشارع في التعبد بالعبادات البدنية. وقد أشعر بذلك بنصوص من القرآن العظيم في مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ [العنكبوت: ٤٥]، فلم يبق بعد هذا البيان سوى بعض الأحكام التفصيلية، مما يعسر تعليله فيتعذر القياس عليه، مثل أعداد ركعات الصلاة والهيئات، والتكبير عند التحريم، والتسليم عند التحليل في الصلوات^(٣٣).

وأما القسم الخامس الذي اعتبره قسماً خاصاً وأضافه كمرتبة خاصة فتصريح الإمام بأنّه ما لا تلوح فيه مكرمة بمعنى عدم عدّه من التحسينيات فهو إذاً من المكملات، وهو موضع نظر لا سيما وأنّه قد مثّل له بالعبادات المحضة، وهذه المراتب الخمس للعلل والمقاصد الشرعية نلاحظ من خلال ذلك: أن الجويني قد سبق في التنبيه إلى أن القسمين الثالث والرابع، يمكن دمجها في قسم واحد، ويؤكد هذا أنه عندما ذكر القسم الخامس نص على أنه لا يدخل لا في الضروريات، ولا في الحاجيات، ولا في التحسينيات، فحصر

الأقسام الأخرى في ثلاثة، فلا يبقى عند التحقيق إلا ثلاثة أقسام، وهي: (الضروريات - الحاجيات - التحسينيات)، وما ذكره الجويني من قسم رابع وخامس راجع إلى الأقسام الثلاثة السابقة، وإمام الحرمين هو صاحب الفضل والسبق في التقسيم الثلاثي لمقاصد الشارع (الضروريات - الحاجيات - التحسينيات)، وهذا التقسيم فيما بعد أصبح من أسس الكلام في المصالح الشرعية، وإذا جعلنا القسمة خماسية فإن بعض الأقسام هي فروع لغيرها، ويمكن اعتبار القسم الرابع مكماً لإحدى المراتب الثلاث، أما القسم الخامس فهو نظر إلى الحكم، أو المقصد من الحكم وهو مرتبة مستقلة بل العبادات التي مثل بها قد تكون ضمن الضروريات كالصلاة، والحاجيات كالكتابة لتحصيل العتق، والتحسينيات مثل: مكملات الصلاة من الطهارة وغيرها^(٣٤).

وقد اشترط الجويني في المصلحة التي تصلح أن تكون علة للحكم انسجامها مع القواعد الكلية التي جاءت بها الشريعة

الإسلامية، وفي ذلك يقول: "إنما يسوغ تعليق الأحكام بمصالح يراها شبيهة بالمصالح المعتبرة وفاقاً، وبالمصالح المستندة إلى أحكام ثابتة الأصول، قارة في الشريعة"^(٣٥).

واشترط في ضابط ما يجري فيه المصالح: "أن المقصود منه ما يلتفت إلى الأصول، ويضاهي معانيها"^(٣٦)، ويقصد بمضاهاة معاني الأصول مشابقتها بحيث تكون المصلحة مندرجة في منتهائها تحت عام، أو مقصد كُلي جاءت به الشريعة الإسلامية لإقامته، ومثل هذه المصلحة وإن كان الشرع لم يشهد لعينها بالاعتبار، فقد شهد لجنسها بذلك، أي للمفهوم العام الذي هو أعلى من مفهوم أصل تلك المصلحة المرسله محل الاجتهاد^(٣٧).

ونلاحظ من خلال الأقسام السابقة للعلل أن الجويني هو أول من فصل بين القياسين: قياس المعنى، وقياس الشبه، محدداً بكل دقة ما يجري في كل واحد منهما، فقياس المعنى ما كانت العلة فيه موجبة، وقياس

الشبه هو الفرع المتردد بين أصلين فيلحق بأكثرهما شبهاً^(٣٨)، ويضيف بأن قياس المعنى هو "الذي يستند إلى معنى يناسب الحكم المطلوب بنفسه من غير واسطة، وقياس الشبه: هو الذي يستند إلى معنى وذلك المعنى لا يناسب الحكم المطلوب بنفسه، ولكن ذلك المعنى يغلب على الظن أن الأصل والفرع لما اشتركا فيه فهما مشتركان في المعنى المناسب، وإن لم يطلع عليه القاييس"^(٣٩).

وقد بيّن الجويني أن مقاصد الشريعة غير محصورة بالضروريات الخمس، أو الكليات إنما تجاوزتها إلى كل ما هو حاجي وتحسيني، من شأنه تحقيق السعادة للإنسان في الدارين، ونجده يذكر أن المقصد الأخروي غير محصور في تهذيب النفس والأخلاق بل تجاوزها إلى أكثر من ذلك بكثير، وليس أدلّ على ذلك من موقفه من توضيحه للمقاصد المتوخاة من فرع واحد من فروع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ألا وهو الصلاة التي تُحقّق العبودية لله تعالى وتنهي عن الفحشاء والمنكر^(٤٠)، هذا بالنسبة للمقاصد الدنيوية، أما المقاصد

الأخروية فهي أيضاً غير محصورة بالكليات الخمس بل تجاوزتها إلى كل ما هو حاجي وتحسيني، والجويني عندما يتحدث عن مقاصد الشريعة من أمر الوضوء، وكم فيه من طهارة وإدانة للنظافة ومنافع للقلب والدين، يظهر لنا أنه لم يعتبر الضرورات الخمس هي مقاصد الشريعة فحسب بل تجاوزتها إلى ما كل ما هو حاجي وتحسيني^(٤١).

وإذا كان إمام الحرمين لم يفرد مقاصد الشريعة بمؤلف خاص، أو شبه خاص، كما فعل علماء آخرون قبله وبعده، فإن مؤلفاته جاءت مليئة بقضايا مقاصد الشريعة، كلياتها وجزئياتها، وجاءت شاهدة على نظر مقاصدي ثاقب وفكر مقاصدي ناضج، وتلك هي الإمامة التي ائتم به فيها كبار المقاصديين من بعده، فقرروا ما قرره، وأتموا ما بدأه، وساروا على نهجه، وفيما يلي بعض إسهاماته المقاصدية التي تمتاز بالسبق والابتكار في هذا المضمار:

١. إشاراته إلى أهمية معرفة مقاصد الشريعة، وأنها تساعد طلبة العلم، والباحثين في فهم النصوص الشرعية واستنباط الأحكام منها،

وأن المقاصد ترتبط بالأحكام الشرعية، وفي ذلك يقول: "ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي فليس على بصيرة من وضع الشريعة"^(٤٣)، فهو كما ترى ينفي البصيرة المتمثلة في الإدراك والعلم على كل من غابت عنه معرفة المقاصد المتمثلة في خصوص الأوامر والنواهي التي هي مصادر الأحكام، والتمكن منها، وأكد على ذلك في معرض حديثه عمن لم يعتبر أن التكبير في الصلاة ليس له مقصد وإنما هو أمر اتفاقي، فيقول: "فقد نادى على نفسه بالجهل بمقاصد الشريعة، وقضايا مقاصد المخاطبين فيما يؤمرون به وينهون عنه"^(٤٤).

٢. تأكيده على بناء مقاصد الشريعة على اليقين، والقطعية، والبعد عن الظن، وأنها القاعدة الكلية التي ترجع إليها الأحكام إلى قيام الساعة، حيث بين "أن مقاصد الشريعة وقواعدها العامة هي المخرج الذي يغاث منه الناس في زمن التياث الظلم، ويمجرى مجرى الأسس والقاعدة والملاذ المتبوع الذي إليه الرجوع، وماخذ الشريعة مضبوطة محصورة،

وقواعدها معدودة محدودة، فإن مرجعها إلى كتاب الله، وسنة رسوله، والآي المشتملة على الأحكام، وبيان الحلال والحرام معلومة، والأخبار المتعلقة بالتكاليف في الشريعة متناهية"^(٤٥).

٣. الاسترسال في الحديث عن تعليل بعض الأحكام التي يُوحي ظاهرها بعدم إمكانية التعليل كما في تعليله للتميم فين الحكمة من التيمم، فقال: "أقيم بديلاً غير مقصود في نفسه، ومن أمعن النظر ووفاه حقه تبين أن الغرض من التيمم إدامة الذُّبَّة في إقامة وظيفة الطهارة؛ فإن الأسفار كثيرة الوقوع في أطوار الناس، وإعواز الماء فيها ليس نادراً، فلو أقام الرجل الصلاة من غير طهارة، والنفس وما عودتها تتعوّد، وقد يفضي ذلك إلى ركون النفس إلى هواها وانصرافها عن مصارف التكليف ومغزاها"^(٤٦).

٤. وعيه التام بأثر القرائن اللفظية والحالية في إدراك المقصد التشريعي من الأحكام الشرعية، فتعليل الأحكام الشرعية المقاصدي في نظر الجويني أصل عام في الأحكام يمكن

أن يشمل أحكام العبادات والمعاملات^(٤٦).

٥. حصر وتصنيف أصول مقاصد الشريعة في فكر الجويني مرتبط أساساً بوعيه بمدى أهمية عنصر التصنيف والتقسيم في بيان العلوم مما يسهل إدراكها والإحاطة بها، وفي ذلك يقول: "حَقُّ على كل من يحاول الخوض في فن من فنون العلوم، أن يحيط بالمقصود به، وبالمواد التي منها يستمد ذلك الفن، وعليه أن يحاول الدَرَكَ بمسلك التقاسيم"^(٤٧)؛ ولأهمية عنصر التقسيم والتجزئة في العلوم، فقد نصَّ على تقسيم خاص بمراتب المقاصد، ويبدو أنه غير مسبوق في وُضْعِهِ، وقد اعتبر بعض الباحثين أن تقسيم الجويني هو الأصل في التقسيم المعروف لمقاصد الشريعة إلى المراتب الثلاث (الضروريات والحاجيات والتحسينيات).^(٤٨)

٦. طبيعة تقسيم مقاصد الشريعة وردت في باب تقاسيم العلل والأصول، وهو تقسيم يوحى باعتماده على توظيف الاجتهاد في القياس؛ والحكمة من هذا التقسيم تشير إلى السياق النصِّي الخاص به، فقد ورد في سياق

وباب تقاسيم العلل والأصول من كتاب القياس، فبعد أن عرض آراء العلماء فيما يُعلَّل ولا يُعلَّل من أحكام الشرع، وذكر أمثلة على ذلك، وبين أثر ذلك في إجراء الاقيسة، قال: "هذا الذي ذكره هؤلاء أصول الشريعة، ونحن نقسمها خمسة أقسام"^(٤٩)، فالهدف الذي قصده الجويني من هذا التقسيم هو بيان وتوضيح ما يُعلَّل وما لا يُعلَّل من الأحكام؛ ليصل إلى ما يصلح للمقايسة عليه، وما لا يصلح لذلك، كما أنه بذلك كان يريد التأكيد على التقليل من الأحكام الظنية ونطاقها في الأصول والفقه، ويسعى إلى بناء المقاصد على الأحكام القطعية، والحكمة من تقسيم الجويني لمقاصد الشريعة تعود إلى الأحداث التاريخية في عصر الجويني الذي شهد اضطرابات في الفتوى الموجهة سياسياً، كما شهدت الأحداث التي ساعدت آنذاك على التداخل بين مقاصد الشريعة ومقاصد السياسة؛ لمحاولة تبرير ما يحدث من أوضاع صعبة في ذلك العصر، واستثمارها في بيان المقاصد الشرعية، وتبرير مدى مشروعية تلك الأحداث^(٥٠).

٧. التنبيه إلى التوظيفات الموجّهة لمقاصد الشريعة التي تهدف إلى تبرير ما هو غير مشروع باندراجه تحت مقاصد الشريعة ليكتسب صفة المشروعية، كما في ردّ الجويني على القائلين بجواز التغريم بالمال، فقد اعتبر ذلك مذهباً مخالفاً للشريعة، فقال: "فليس في الشريعة أن اقتحام المآثم يُوجّه إلى مرتكبيها ضروب المغارم، وليس في أخذ أموال منهم أمر كلي يتعلق بحفظ الحوزة، والذبّ عن البيضة، وليس يسوغ لنا أن نستحدث وجوهاً في استصلاح العباد، وجلب أسباب الرشد لا أصل لها في الشريعة، فإن هذا يجزّ خرمًا عظيمًا، وخطبًا هائلًا جسيمًا"^(٥٦).

٨. يُعتبر إمام الحرمين صاحب فضل سبق والريادة في تقسيم مقاصد الشريعة إلى ثلاثة أقسام، ويؤكد الدكتور أحمد الريسوني على ذلك فيقول: "والذي أريد أن أخلص إليه هو أن إمام الحرمين هو صاحب الفضل والسبق في التقسيم الثلاثي لمقاصد الشريعة (الضروريات، الحاجيات، التحسينيات) وهو التقسيم الذي سيصبح من أسس الكلام في المقاصد"^(٥٧).

وإمام الحرمين هو أحد السباقيين إلى إدراكها والتنبيه عليها، ومن إشارات في هذه المسألة ما جاء في قوله: "فالشريعة مُتَضَمِّنُهَا مأمورٌ به، ومنهيٌّ عنه، ومباحٌ، فأما المأمور به: فمعظمه العبادات... وأما المنهيات فأثبت الشرع في الموبقات منها زواج... وبالجملة: الدم معصوم بالقصاص.. والفروج معصومة بالحدود... والأموال معصومة عن السراق بالقطع..."^(٥٨).

فهو في هذا النص قد نبّه على حفظ الدين بالعبادات، وعلى حفظ النفس بالقصاص، وعلى حفظ النسل والعرض بحدّ الزنا وحدّ القذف، وعلى حفظ المال بالقطع، وهو بذلك يكون من أول الذين نبهوا إلى ضرورة حفظ الكليات الخمس، وإن ما عرفته هذه الضروريات من تميم وتهذيب، ومن تأصيل وتفصيل، على يد اللاحقين-الغزالي فمن بعده- مهما كانت قيمته يبقى مديناً لإمام الحرمين الجويني.

٩. الجويني كما يرى عبدالمجيد الصغير قام بإبراز المقاصد الشرعية بوصفها مفهوماً قائماً بذاته، بل رأى أن علم المقاصد "مهيمن على

باقي العلوم الشرعية، بل إنه تميز عن سالفه ومُعاصريه بشيئين اثنين: طَرَحَهُ لأول مرة موضوع مقاصد الشريعة كعلم جديد يتميز بقواطع الأدلة، وبتجاوزه للخلاف، واستقلاله عن المذاهب الفقهية الفروعية، بل وعن أصول الفقه الظنية نفسها^(٤٤).

كما يذهب الصغير إلى القول بأن الإمام الجويني سعى إلى تأسيس علم المقاصد ليكون مرجعية قائمة على اليقين والقطع؛ لتجاوز الأحكام الظنية للفقه وأصوله، ثم جاء الشاطبي بعد ذلك ليطوره^(٤٥).

والواقع أن الجويني لم يُصرِّح بسعيه إلى تأسيس علم مستقل بالمقاصد الشرعية، ولكنه صرَّح بأنه يسعى إلى وضع قواعد للمقاصد الكلية تتصف باليقين والقطع؛ لأنها مبنية على مقاصد الشريعة التي تتسم بالقطع واليقين، ويرى في نفسه أنه أول من يسلك هذا المسلك^(٤٦)، حيث يرى الجويني أن تلك القواعد يكون إليها الملجأ حين فساد الزمن وشيوع الحرام، وغياب أهل الفقه والإفتاء في الدين، الذين يمكنهم تمييز الحلال من الحرام،

واستنباط أحكام للمستجدات، ففي مثل هذه الحالة يلجأ العوام إلى قواعد أساسية تمثل أصول الشريعة^(٤٧).

١٠. بيانه أهمية المقاصد الشرعية في الوقائع المستجدة التي لا يُوجدُ فيها رأي للعلماء، وتخضع للاجتهاد وفق المقاصد الشرعية، فيقول الجويني في ذلك: "وهكذا سبيل التصرف في الوقائع المستجدة التي لا توجد فيها أجوبة العلماء معدّة، وأصحاب المصطفى ﷺ ورضي عنهم، لم يجدوا في الكتاب والسنة نصوصاً معدودة، وأحكاماً محصورة محدودة، ثم حكموا في كل واقعة عنت، ولم يجاوزوا وضع الشرع، ولا تعدّوا حدوده؛ فعلمونا أن أحكام الله تعالى لا تنتهى في الوقائع، وهي مع انتفاء النهاية عنها صادرة عن قواعد مضبوطة"^(٤٨).

١١. كما أن الإمام الجويني استعمل بغزارة عدداً من المصطلحات المعبرة عن مقاصد الشريعة، مثل: "مباغي الشرع ومقاصده"^(٤٩) ومثل: المعاني^(٥٠)، والكليات، والمصالح العامة^(٥١)، ومن التعابير اللطيفة الجامعة التي

استعملها للدلالة على مجمل مقاصد الشريعة عبارة: الأغراض الدفعية والنفعية^(١٢)، فهذا الكلام يبين لنا أن مقاصد الشريعة ذات وجهين: دفع ونفع، وهو معنى جلب المصالح ودرء المفاسد، وعبر عنه الجويني نفسه بقوله: "طلب ما لم يحصل، وحفظ ما حصل"^(١٣)، وهو الذي تبناه الغزالي وعبر عنه بقوله: "أما المقصود، فينقسم إلى ديني ودنيوي، وكل واحد ينقسم إلى تحصيل وإبقاء، وقد يُعبر عن التحصيل بجلب المنفعة، وقد يُعبر عن الإبقاء بدفع المضرة..."^(١٤).

وقد راعى الإمام الجويني في منهجه كله أن يوافق مقاصد الشريعة ولا يخرج عنها ولا يخالف نصاً مخالفة حقيقية، ويقول في هذا الصدد في مقدمة الباب الثامن من كتاب الغياثي: "ليعلم طالب الحق وباغي الصدق أن مطلوب الشرائع من الخلائق على تفنن الملل والطرائق الاستمساك بالدين والتقوى، والاعتصام بما يقربهم إلى الله زلفى، والتشmir لابتغاء ما يرضي الله تقدس وتعالى،..."^(١٥).

١٢. الجويني أول من أرسى أساس فقه التوقع،

وهو أنه لا تخلو الواقعة عن حكم الله، فلو افترضنا وجود واقعة ليس فيها حكم لاختل الأساس، والقاعدة المسلّم بها هي عدم وجود واقعة بلا حكم شرعي، ولو بأصل الإباحة والبراءة الأصلية، وفي ذلك يقول الجويني: "والمعتقد أنه لا يفرض وقوع واقعة مع بقاء الشريعة بين ظهرائي حملتها إلا وفي الشريعة مستمسك بحكم الله فيها"، ويضيف في وصفه لإمكانية سبر الأحكام الشرعية في الحوادث الممكنة المتوقع حدوثها مستقبلياً: "فلو قال قائل: ما يتوقع وقوعه من الوقائع لا نهاية له، وما أخذ الأحكام متناهية، فكيف يشتمل ما يتناهى على ما لا يتناهى، وهذا إعضال لا يبيء بحمله إلا موقف ريان من علوم الشريعة، فنقول: للشرع مبنى بديع، وأُسُّ هو منشأ كل تفصيل وتفرع، وهو معتمد المفتي في الهداية الكلية والدراية، وهو المشير إلى استرسال أحكام الله على الوقائع مع نفي النهاية"^(١٦).

فإسهامات إمام الحرمين أبي المعالي الجويني تمثل منطلقاً حقيقياً في باب مقاصد

الشريعة من خلال كتابه: البرهان في أصول الفقه، حيث خصص جزءاً من كتابه للحديث عن المقاصد وعنون له بقوله: في تقاسيم العلل والأصول التي بها تظهر مقاصد الشريعة ويكشف عن المصالح ومراتبها، وأكد السبكي على ذلك بقوله: "وضع إمام الحرمين في أصول الفقه كتاب البرهان على أسلوب غريب لم يقتد فيه بأحد" (٦٧).

المبحث الثالث: دور إمام الحرمين في بيان كيفية الحفاظ على الكليات الخمس.

لإمام الحرمين الدور البارز والعظيم والسبق في بيان كيفية الحفاظ على الكليات الخمس، وهذا الدور يتبين من خلال بيان كيفية الحفاظ على هذه الكليات الخمس عند الجويني.

المحافظة على الكليات الخمس عند الجويني تتم عن طريق أمرين:

الأول: عن طريق إيجادها.

الثاني: عن طريق المحافظة عليها مما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع.

يقسّم الجويني المقاصد بحسب قوتها في ذاتها إلى ثلاث رتب: الضروريات، فالحاجيات، فالتحسينيات، ولكل رتبة مُكْمَلٌ ومُتَمِّمٌ هو دونها في القوة (٦٨).

وأما المقصود بالكلّي فهو: "ما لا يمنع نفس تصور مفهومه من وقوع الشركة فيه سواء وقعت الشركة بالفعل مثل حيوان وإنسان، أو لم تقع مع كونها ممكنة كالشمس، أو كونها مستحيلة كالآلهة"، والجزئي: "هو ما يمنع نفس تصور مفهومه من وقوع الشركة فيه كأعلام الأشخاص مثل زيد، خالد" (٦٩).

وأما الكليات الخمس فهي المقاصد الضرورية: "وهي التي لا بدّ منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فُقدت لم تتجرّ مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الآخرة: فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين، وهي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال" (٧٠).

١ - حفظ الدين:

يُعَدُّ الدينُ عند الجويني أهمَّ وأولى الكليات الخمس، أو الضروريات الخمس

التي لا يتقدمها أي ضرورة، كما يعدُّ الدين من أهم الضرورات التي لا يستطيع الإنسان أن يعيش بدونه، والمتأمل في فقهه يجد الأمثلة الكثيرة التي تؤكد على حفظ هذه الضرورة سواء أكان حفظها من جانب الوجود، أم من جانب المحافظة على بقائها.

وفي بيان مدى حاجة الدنيا إلى الدين، وحاجة الدين إلى الدنيا، يقول الإمام الجويني: "ولكن الله تعالى فطر الجبال على التشوف للشهوات، وناط بقاء المكلفين ببُلغة وسداد، فتعلقت التكاليفُ من هذه الجملة بالمحافظة على تمهيل المطالب والمكاسب وتمييز الحلال من الحرام، وتهذيب مسالك الأحكام على فرق الأنام، فجرت الدنيا من الدين مجرى القوام والنظام من الذرائع إلى تحصيل مقاصد الشرائع، ومن العبارات الرائقة الفائقة المرضية، في الإعراب عن المقاصد الكلية في القضايا الشرعية..."^(٧١).

والوظيفة الأساسية في الدولة الإسلامية منحصرة في وظيفة حراسة الدين وسياسة الدنيا، اللَّذَيْن هما وسيلة لتحقيق إقامة أمر

الله تعالى في الأرض على الوجه المشروع بالحكم بكتاب الله وسنة رسوله، وقد قرر الإمام الجويني أن المبدأ الأساسي من إقامة الدولة الإسلامية والغرض الكلي من الحكم بقوله: "هو استيفاء قواعد الإسلام طوعاً، أو كرهاً، والمقصد الدين، ولكنه لما استمد استمراره من الدنيا كانت هذه القضية مرعية، ثم المتعلق بالأئمة الأمور الكلية"^(٧٢).

وأكد الجويني على أن المحافظة على الدين تكون من جانبين: جانب الوجود من خلال: حفظ أركانه وتثبيت قواعده، وجانب العدم: من خلال درء الفساد الواقع عليه، أو المتوقع وقوعه.

فمن وسائل الحفاظ على الدين من جانب الوجود عند الجويني:

١ - دعوة الجاحدين والكافرين إلى التزام الحق المبين، والسعي في دعاء الكافرين إليه، وإقامة الشعائر الدينية والعبادات التعبدية التي يَتَعَبَّدُ بها المكلفون، والدعوة المقرونة بالأدلة والبراهين، ومقصدها إزالة الشبهات، وتوضيح البينات، والدعوة القهرية بالسيف

على المارقين الذين أبوا واستكبروا بعد وضوح الحق المبين^(٧٣).

٢- وجوب نصب الإمام العادل وإيجاد حكومة قوية تقود الأمة، وتعمل على حماية هذا الدين من عبث العابثين، وتعمل على نشره، والمحافظة عليه نقياً خالياً من الشوائب، ولا تستقيم الدنيا إلا بوجود الدين، فالدين هو الأصل، والحاكم أو الأمير هو حارس وحام لهذا الدين، والإمامة موضوعة لحفظ مصالح الدين والدنيا معاً، ولو ترك الناس من غير إمام لعمت الفوضى، واستشرى الفساد، وفشت الخصومات والمنازعات، وتبددت الجماعات، فالإجماع واقع على وجوب نصب الإمام وأنه من الضرورات التي لا بد منها؛ للمحافظة على أمن الدولة واستقرارها، ومحافظة على دينها من أن يكون عرضة للأعداء والطامعين^(٧٤).

٣- أشار الجويني إلى أهمية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المجتمع الإسلامي، فبإعمال هذا المبدأ العظيم تقوى الأمة ويصبح لها شأنها بين الأمم، وبإهمال هذا المبدأ

تضعف الأمة، ويضعف معها الدين، ويشيع الجهل، ويعم الضلال، ويستشري الفساد وتخرب البلاد، ويهلك العباد^(٧٥).

٤- وجوب تولية إمام عادل يحمي حوزة الدين، ويحصن الثغور، ويكف أيدي الطغاة، ويرعى مصلحة المسلمين في الدين والدنيا، وينصر المظلومين، ويستوفي الحقوق من الممتنعين ويعطيها للمستحقين لها، ويفصل بين الخصومات والمنازعات، ويقيم العقوبات الزاجرة على ارتكاب الفواحش والموبقات والجرائم، والولاية على من لا ولي له، وسد حاجات الرعية، وبيان مآخذ الأموال ومصارفها^(٧٦).

ومن وسائل الحفاظ على الدين من جانب عدم عند الجويني:

١- محاربة البدع وأصحاب المذاهب الزائفة، فواجب الإمام ردع تلك العناصر التي تحاول الإساءة بطريقة غير مباشرة إلى الدين الإسلامي وأهدافه ومبادئه السمحة، ووجوب الحفاظ على المعتقدات الدينية تحقيقاً لحفظ الأمن الاعتقادي، وفي ذلك يقول الإمام

الجويني: "إن كان ما انتحله ذلك الزائع النابغ ردة استتابه، فإن أبى واستقر وأصر، تقدم بضرب رقبتة، وإن كان ما صار إليه الناجم بدعة لا تبلغ مبلغ الردة فيتحتّم على الإمام المبالغة في منعه ودفعه، وبذل كُنه المجهود في ردعه ووزعه؛ فإن تركّه على بدعته واستمراره في دعوته يخبط العقائد، ويخلط القواعد، ويجر المحن، ويشير الفتن، ثم إذا رسخت البدع في الصدور، أفضت إلى عظام الأمور، وترقّت إلى حل عصام الإسلام"^(٧٧).

٢- طاعة الإمام مادام يرجع إلى الحق في حكمه، ويحكم به، وخلعه إذا دعا للالتزام بغير شرع الله، ووجب على الأمة ممثلة في أهل الحل والعقد خلعه بكل وسيلة تملكها، وتقديمه للمحاكمة، وإيقاع العقوبة المناسبة عليه، وعدم خلعه في حالة فسقه، لإمكانية استرجاعه واستتابته، ولما خلعه من مفسد أعظم من بقاءه، ومع أن الجويني لم يُجِز عزل الإمام الذي يصدر عنه عمل فيه ما يدل على الفسق، إلا أنه يعود بعد ذلك ليؤكد أنه لا يجوز عقد الإمامة لفاسق ابتداءً، فهو يرى أن

على أهل الحل والعقد أن يختاروا الأفضل عند العهد بالولاية، وإذا استتبّ له الأمر فلا يجوز بعد ذلك عزله حتى لو بدرت عنه أعمال فيها فسق، لكنّ الجويني يستدرك مرة أخرى ليقول: إن الإمام إذا استمر في المعصية، وأظهر الفساد، وتعطلت بسبب ذلك الحدود، وضاعت الحقوق، وأظهر الخيانة، وظلّم الرعية ولم ينصف المظلوم، تعيّن على الرعية عندها تدارك الأمر وعزله والثورة عليه، حتى ولو أدى ذلك إلى ترك الناس سُدىً ملتطمين لا جامع لهم على الحق والباطل^(٧٨).

٣- عدم الخروج على الإمام لمن لا يملك القوة في الخروج، كآحاد الناس؛ لما يترتب عليه من مفسد، وفي ذلك يقول الجويني: "إن المتصدي للإمامة إذا عظمت جنايته، وكثرت عاديته، وفشا احتكأه واهتضأه، وبدت فضحاته، وخيف بسببه ضياع البيضة، وتبدّد دعائم الإسلام، فلا نطلق للاحاد في أطراف البلاد أن يثوروا؛ فإنهم أن فعلوا ذلك لاصطَلَمُوا وأبَيروا، وكان ذلك سبباً في زيادة المحن، وإثارة الفتن، لكن إن وجد رجل

مطاع ذو أتباع وأشياع يقوم محتسباً، أمراً بالمعروف ناهياً عن المنكر، فليمض في ذلك قُدماً، والله نصيره"^(٧٩)، فهو يرى أن الثورة على الإمام يجب أن لا يقوم بها أفراد متفرقون، خوفاً من فشلهم والقضاء عليهم، وإنما يجب أن يقودها رجل مُطاع ذو أتباع وأشياع... أمراً بالمعروف ناهياً عن المنكر، بشرط أن لا تؤدي هذه الثورة - حسب رأيه - إلى نتائج أسوأ من بقاء الإمام الظالم.

الظاهرية؛ أي للقوانين والأنظمة ولو كان يبطن خلاف ما يظهر مستدلاً لما ذهب إليه بموقف الرسول ﷺ القدوة والأسوة لنا من عدم قتل المنافقين وإعطائهم مهلة للتوبة؛ فهو يقرر "أنه لا يدرك ما ضمنه من الجمع بين مقاصد ذوي الإيالة وموافقة الشريعة إلا من وَفَّرَ حَظَّهُ من العلوم، ودفع إلى مضائق الحقائق. والله المشكور على الميسور والمعسر؛ إنه الودود الغفور"^(٨٠).

٤- القضاء على الفساد والمكذبين، وقبول توبة الزنديق خلافاً للغزالي الذي دعا إلى عدم قبول توبة الزنديق وأمر بقتله، حيث بين أن قضاء الشرع بقتل الكافر المضل، وعقوبة المبتدع الداعي إلى بدعته، فإن هذا يُفَوِّتُ على الخلق دينهم؛ ولما يترتب على زندقته من أضرار تلحق بعقيدة الأمة ودينها، ومحافظة على ضرورة الإسلام الأولى"^(٨١)، ولكن الجويني قرّر قبول توبة الزنديق، وردّ على مَنْ قال بعدم قبول توبته؛ لأنّ من عقيدته أن يظهر خلاف ما يبطن، فالذي أبداه من توبته ما يراه في مذهبه بالنسبة إلى زندقته، واكتفى الجويني بطاعته

ومن المقاصد الجزئية المرتبطة بالمقاصد الكلية عند الإمام الجويني تأكيده على ضرورة القيام بأداء الشعائر التبعية للحفاظ على الدين، ومن هذه الشعائر: الطهارة، والصلاة، والصوم، والزكاة، والحج، فمقصد الطهارة المتمثل بالنظافة والنزاهة وتطهير الدنس، ودرء العيافة، وإحياء مراسم العبادة"^(٨٢)، ومقصد الصلاة المتمثل "بالخشوع والخضوع لله، واستكانة النفس، ومحادثة القلب بالموعظة الحسنة، والحكمة البالغة، والتفكير في معاني القرآن، والابتغال إلى الله تعالى"^(٨٣)، ومقصد الصوم المتمثل بتحقيق جملة من الأمور التالية:

"الابتلاء والامتحان والتعبُّد المحض، والخوى والطوى، وقهر دواعي الهوى"^(٨٤)، ومقصد الزكاة المتمثل بسدِّ الخَلَّات، ودفع الجوعات، ورد الفاقت، والإحسان إلى الفقراء، وإغاثة الملهوفين، وإحياء المهج، وتدارك الحُشاشة والمواساة"^(٨٥)، ومقصد الحج المتمثل "بزيارة البيت، وتعظيم الحرم"^(٨٦).

٢- حفظ النفس:

يأتي حفظ النفس عند الجويني بعد حفظ الدين؛ لأن النفس الإنسانية حرمتها عند الله عظيمة، وقد كرمها الله أعظم تكريم على بقية المخلوقات، ورزقها من الطيبات.

ومن وسائل المحافظة على النفس من جانب الوجود: إباحة أكل الميتة عند المجاعة والضرورة، فيقول الجويني: "إن الحرام إذا طَبَّقَ الزمان وأهله، ولم يجدوا إلى طلب الحلال سبيلاً، فلهم أن يأخذوا منه قدر الحاجة، ولا تشترط الضرورة التي نرعاها في إحلال الميتة في حقوق آحاد الناس، بل الحاجة في حق الناس كافة تنزل منزلة الضرورة في حق الواحد المضطر، فإن الواحد

المضطر لو صابر ضرورته، ولم يتعاط الميتة لهلك، ولو صابر الناس حاجاتهم، وتعدوها إلى الضرورة لهلك الناس قاطبة"^(٨٧)، ويقول في ضبط مصطلح قدر الحاجة في حالة الضرورة: "لسنا نعني بالحاجة تشوُّق الناس إلى الطعام وتشوُّقها إليه، فرب مُشْتَهٍ لشيء لا يضرُّه الانكفاف عنه، فلا معتبر بالتشهي والتشوُّف، فالمرعي إذا دفع الضرر واستمرار الناس على ما يقيم قواهم... فاقطعنا من الإبهام التشوف والتشهي المحض من غير فرض ضارٍ من الانكفاف عن الطعام وقد لا يستعقب ضعفاً ووهناً حاجزاً عن التقلب في الحال، ولكن إذا تكرر الصبر على ذلك الحد من الجوع أورث ضعفاً، فلا نكلف هذا الضرب من الامتناع. ويتحصل من مجموع ما نفينا وأثبتنا أن الناس يأخذون ما لو تركوه لتضرروا في الحال أو المآل..."^(٨٨).

ومن وسائل المحافظة على النفس من جانب العدم: تشريع عقوبة القصاص الذي فيه حياة للمسلمين، فالقصاصُ يَحَقِّقُ الأَمْنَ للمجتمع، ويحفظ نفوس العباد، ويحفظ

النفْس من التعدي عليها بغير حق، وفيه شفاءٌ لغيظ المجنيِّ عليهم وإرضاء لهم، وفيه أيضاً زجرٌ للجناة وكفٌّ لهم عن التهجم على النفس، وصيانةٌ للدماء من أن تُراقَ بغير حق، تحقيقاً لعصمتها، وحفظاً للمهج^(٨٩)، ويقصد الجويني بالدماء هنا النفس.

وفي كتابه "مغيث الخلق" بيّن الحكمة من تشريع عقوبة القصاص، بقوله: "القصاص حين شرع إنما شرع صيانة للدماء في أهبها، وحفظاً للنفوس في نصبها، وردعاً للغواة، وزجراً للجناة، وحقناً للدماء عن أصحاب المجون"^(٩٠).

ومن وسائل المحافظة على النفس من جانب العدم: تحريم اعتداء الإنسان على نفسه بالانتحار، أو بأي طريقة تؤدي إلى الهلاك، ووجوب قتل الجماعة بالواحد؛ لأن عدم الأخذ بذلك يؤدي إلى اتخاذ الجماعة ذريعة للقتل وسبباً في التخلص من القصاص الذي فيه حياة للنفوس من الاعتداء عليها، فيجب قتل الجماعة بالواحد سداً لذريعة تعاون الجماعة لقتل الواحد، فلو لم يقتلوا، لما

تم إقامة القصاص أصلاً كما يقول الجويني؛ لأنه قد يتخذ الاشتراك في القتل وسيلة للفرار من العقوبة وسبباً في التخلص من القصاص^(٩١).

٣- حفظ العقل

يُعتبر العقل من الكليات الخمس التي لا بد من وجودها حتى تستقيم الحياة، غير أننا لا نجد نصوصاً كثيرة تتعلق بحفظ العقل عند الجويني مع أنه بيّن أن العقل هو صفة إذا ثبتت تأتت بها التوصل إلى العلوم النظرية، ومقدماتها من الضروريات التي هي مستند النظريات^(٩٢)؛ ونظراً لما للعقل من أهمية بالغة، فقد حثّ الشريعة الإسلامية على المحافظة على العقل؛ لأن العقول ما نمت إلا بعد أن تمسك أهلها بأحكام الدين والشرع الحكيم، وقد ميّز الله الإنسان على سائر المخلوقات بالعقل.

والقرآن الكريم في كثير من المواضع استخدم العقل ومشتقاته؛ وفي ذلك دلالة واضحة على أهمية العقل في حياة الناس، وأنه من الضروريات الخمس التي يجب على

الناس أن يحافظوا عليها، وباستخدام الناس لعقولهم يتحررون من اتباع الهوى، ويقوى الإيمان في نفوسهم.

ومن وسائل المحافظة على العقل من جانب الوجود: تحريم كل ما من شأنه أن يؤثر على العقل، أو يضر به كالخمر وغيره من المسكرات، وتحريم شرب القليل من الخمر؛ لأنه يدعو للكثير، وهو سبب للنشوة والطرب المضيع للعقل^(٩٣).

ومن وسائل المحافظة على العقل من جانب العدم: تشريع العقوبة الرادعة على شرب الخمر، وسائر المسكرات^(٩٤).

ويؤكد الجويني على أهمية العقل، بأنه يوضح للإنسان كيفية تحقيق المصالح والمنافع، ويحذره من الوقوع في المهالك، فيقول: "لسنا ننكر أن العقول تقتضي من أربابها اجتناب المهالك، وابتدار المنافع الممكنة على تفصيل فيها"^(٩٥).

وللعقل دور مهم في التمييز بين النافع والضار، والحرام، والحلال، ويؤكد على ذلك الجويني بقوله: "الشريعة متضمنها: مأمور

به، ومنهي عنه، ومباح، فأما المأمور فمعظمه العبادات، فليُنظر الناظر فيها، وأما المنهيات فاثبت الشرع في الموبقات منها زواج، ولا يكاد يخفى احتياط كثير من الناس فيها، وبالجملة الدم معصوم بالقصاص، والفروج معصومة بالحدود، والأموال معصومة عن السراق بالقطع، وأعيان الأموال مستردة من الغُصَّاب"^(٩٦).

٤- حفظ النسل

النسل في اللغة: الولد، ونسل نسلًا، كثر نسله، والنسل: الذرية، والجمع أنسال، وتناسلوا: تولدوا، وأنسل بعضهم بعضًا، وتناسلوا أي ولد بعضهم من بعض"^(٩٧).

وأما النسل في الاصطلاح: فقد عرفه يوسف العالم بأنه: "الولد والذرية التي تعقبهم وتخلفهم في بقاء المسيرة الطويلة للنوع البشري"^(٩٨).

وأما النسب في اللغة: فهو واحد الأنساب، والمناسبة، والمشكلة، والمقاربة، والملائمة^(٩٩).

وهو على نوعين:

الأول: نسب بالطول كالاشتراك والصلة

بين الآباء والأبناء.

والثاني: نسب بالعرض كالصلة بين

الإخوة والأعمام^(١٠٠).

والنسب في الاصطلاح: لم يذكر الفقهاء

تعريفاً خاصاً بالنسب لشهرته ووضوح

المقصود منه، فقد عرفه ابن العربي بأنه: "عبارة

عن مرج الماء بين الذكر والأنثى على وجه

الشرع، فإن كان بمعصية كان خلقاً مطلقاً، ولم

يكن نسباً محققاً"^(١٠١).

وقد عرفه بعض الباحثين المعاصرين كـ

"ياسين الخطيب" بمعناه الاصطلاحي

الخاص، وهو القرابة من جهة الأب باعتبار أن

الإنسان إنما ينسب لأبيه فقط، فقد قال في

تعريفه: "حالة حكمية إضافية بين شخص

وآخر، من حيث إن الشخص انفصل عن

رحم امرأة هي في عصمة زوج شرعي، أو

ملك صحيح، ثابتين، أو مشبهين الثابت للذي

يكون الحمل من مائه"^(١٠٢).

وأما العِرْضُ في اللغة: فهو بالكسر

رائحة الجسد وغيره، طيبة كانت، أو خبيثة،

والعرض الجسد، والعرض النفس، يقال:

فلان نقي العرض أي بريء من أن يشتم

ويعاب، وقيل عرض الرجل حسبه^(١٠٣).

والعرض: هو موضع المدح والذم في

الإنسان "من جسد أو نفس أو حسب أو

شرف"^(١٠٤).

وفي الاصطلاح عرفه الدكتور وهبه

الزحيلي بقوله: "كل ما يجب على الإنسان

صونه وحمايته، سواء في نفسه، أو حسبه، أو

بالنسبة للقرابة القريبة التي يلزمه أمرها

كالأصول والفروع والإخوة والأخوات

والزوجات والعمات، والحالات"^(١٠٥).

والمقصود هنا بالعرض هنا هو النفس

المعنوية للإنسان، فكما حافظت الشريعة

الإسلامية على النفس المادية، وحرّمت

الاعتداء عليها وكرّمتها أيّاً تكريم، فإنها

جاءت أيضاً بالحفاظ على نفس الإنسان

المعنوية وهي سُمعته، وكرامته وعِرْضُه

وشرفه، وحفظ النسل يؤدي إلى حفظ الجنس

والنوع البشري من الانقراض، بينما حفظ

العرض يؤدي إلى الحفاظ على المجتمع

الإسلامي نظيفاً طاهراً ونقيّاً من الأمراض

الجنسية والأخلاقية.

وقد ذكر الجويني لفظة الفرج دلالة على حفظ النسل أو النسب، فيقول في ذلك: "وبالجملة الدم معصوم بالقصاص، والفروج معصومة بالحدود"^(١٠٦)، بينما أورد الغزالي لفظة البُضع في كتابه شفاء الغليل، فقال: "فقد عُلِمَ على القطع أن حفظ الدين والنفس والعقل والبضع والمال مقصود في الشرع"^(١٠٧)، ثم عدل عنها إلى لفظة النسل كما في كتابه المستصفى، باعتبار أن كتابه الأخير أحكم المقاصد فيه، وذكر الرازي لفظة النسب في كتابه المحصول في أصول الفقه، فقال: "وأما النسب فهو محفوظ بشرع الزواج عن الزنا"^(١٠٨)، والأقرب أن المراد بهذا المقصد هو حفظُ النسل وهو حفظ النوع الإنساني والوجود البشري والتعبير عنه بالنسب هو من باب التقريب، والذي ذهب إلى ذلك الغزالي والجويني.

ومن وسائل المحافظة على النسل من جانب الوجود: تشريع النكاح، والحكمة من تشريعه المودة والتراحم والتناسل والتواصل

والاستمتاع، وهذه تتنافى مع التوقيت في الزواج، فالزواج ينبغي فيه الدوام والاستمرارية، فليست منافع البُضع كالأعيان تباع وتشتري، بل هي من العقود الوثيقة، وقد أكد على أن الزواج هو من الضرورات كحفظ النسب، كالأقوات؛ لحفظ النفوس^(١٠٩).

وقد قرّر الجويني أن النكاح وسيلة من وسائل تحصين الزوجين من الفواحش، وفي ذلك يقول: "النكاح شرع لتحصين الزوجين من فاحشة الزنا وغيره من المقاصد، والحرّة محتاجة إلى التحصين بالمستمتع الحلال كالرجل، ثم حق عليها أن تحجب زوجها مهما رام منها استمتاعاً"^(١١٠)، ويذكر أيضاً أن النكاح مربوط بأمر ظاهر في استصلاح العباد^(١١١).

والإمام الغزالي يشترك مع شيخه إمام الحرمين في نظريته للفرج والمحافظة عليه مع نظرة الإمام الغزالي الذي أكد فيها على ضرورة المحافظة على الابضاع وعدم تلطيخ الفراش، إذ التزاحم عليها يتسبب في اختلاط الأنساب، كما يتسبب في عدم الاهتمام بالأولاد ورعايتهم؛

بسبب عدم معرفة الآباء، ومن ناحية أخرى فإن الاعتداء على الفروج يجلب المشاحنة بين الناس ويؤدي إلى الفساد^(١١٧).

ومن وسائل المحافظة على النسل من جانب الوجود: اشتراط عدد من الشروط في عقد النكاح؛ لبيان أهميته من بين سائر العقود في هذه الحياة، وهي أنه الميثاق الغليظ، الذي يربط بين الزوجين برباط الزوجية والديمومة فلا بد من وجود شروط تحفظه من التلاعب فيه، ويؤكد الإمام الجويني على ذلك، فيقول: "عقد النكاح عظيم خطره، جسيم قدره، وأختص من بين العقود بمزية شروط، وزوائد وفوائد وعوائد، وضروب وفنون"^(١١٨).

ومن وسائل المحافظة على النسل من جانب الوجود: الدعوة إلى التحلي بمكارم الأخلاق ومحاسنها، والبعد عن الرذائل، ويؤكد على ذلك الجويني، بقوله: "ومن العبارات الرائقة الفائقة المرضية في الإعراب عن المقاصد الكلية في القضايا الشرعية: أن مضمونها دعاء إلى مكارم الأخلاق ندباً واستحباباً، وحثاً وإيجاباً، والزجر عن

الفواحش، وما يخالف المعالي، تحريماً وحظراً، وإباحة تغني عن الفواحش كإباحة النكاح المغني عن السفاح، أو تُعين على الطاعة، وتعضد أسباب القوة والاستطاعة"^(١١٩).

ومن وسائل المحافظة على النسل من جانب العدم: منع اختلاط الأنساب، ويؤكد الجويني على ذلك، فيقول: "أن الغرض الأظهر في إحلال النكاح وتحريم السفاح، أن يختص كل بعل بزوجه، ولا يزدحم ناكحان على امرأة، فيؤدي ذلك إلى اختلاط الأنساب"^(١٢٠)، ويضيف في موضع آخر: "اللائق بمنهاج الشرع صيانة ماء الإنسان، وحفظه عن الاختلاط"^(١٢١).

٥- حفظ المال:

حثّ الشريعة الإسلامية على المحافظة على المال، ومن وسائل المحافظة على المال من جانب الوجود: الحث على البيع والشراء؛ باعتبار أن ذلك الأمر من العمل المباح الذي يجب أن يعمل به الإنسان ويسعى في طلب رزقه الحلال، فلو لم يتبادل الناس ما بأيديهم لجرّ ذلك ضرورة ظاهرة، ومستند البيع آيل إلى

الضرورة الراجعة إلى النوع والجملة^(١١٧)،
وَيُبَيِّنُ الجويني بيان سبب تشريع البيع،
فيقول: "إن البيع إنما جوزه الشرع لمسيس
الحاجات إلى التبادل في الأعواض"^(١١٨).

ومن وسائل المحافظة على المال من
جانب الوجود: تشريع عقد الإجارة؛ لما فيه
من ضرورة تداول وعدم اكتناز، فيقول
الجويني في بيانه للحكمة من عقد الإجارة:
"وأن عقد الإجارة معاوضة محققة مشتملة
على التملك من الجانبين"^(١١٩).

ومن وسائل المحافظة على المال من
جانب الوجود: تقديم الإمام المصلحة العليا
على المصلحة الدنيا في توزيع المال المرصد
للمصالح، فقد قرر الجويني أن على الإمام أن
يبدأ بالأهم فالأهم في توزيع المال المرصد
للمصالح^(١٢٠).

ومن وسائل المحافظة على المال من جانب
العدم: تشريع عقوبة السرقة؛ للحفاظ على
المال، وزجراً لمن تُسَوَّل له نفسه بالاعتداء على
ملك الغير، ومدَّ يده إلى مال غيره، وفي ذلك
يقول الجويني: "إنا إذا قلنا قطع السرقة

مشروع لَصَوْنُ الأموال وزجر السارقين
فألزَمنا عليه ما إذا نَقَب الواحد الحِرَزَ وسرق
الآخر فلا قطع على واحدٍ منهما، وهذا يخرمُ
الحكمة المرعية في صون الأموال، فإن التسبب
إلى ما ذكرناه يسير ممكن، ثم القول الممكن في
السارق والنائب أن صون الأموال وإن أثبت
فهو مخصوص بالسرقة من الحرز،..."^(١٢١).

ومن وسائل المحافظة على المال من جانب
العدم: عدم التعدي على أموال الناس بغير وجه
حق مشروع، وأن امتداد أيدي الظلمة إلى
أموال الناس وتفريقها في الخلق من غير حق
مشروع سبب في شيوع الحرام وانتشاره، وفساد
المعيش، فالعدوان على الأموال فساد للحياة،
ناشر للحرام^(١٢٢)، ويؤكد على ذلك، فيقول:
"فالأمر الذي لا شك فيه تحريم التسالب
والتغالب ومدَّ الأيدي إلى أموال الناس من غير
استحقاق"^(١٢٣).

ومن وسائل المحافظة على المال من
جانب العدم: سدُّ الذرائع المؤدية إلى إتلاف
المال، وتعرضه للضياع والإسراف في إنفاقه،
وتبذيره في غير موضعه، ويؤكد الجويني على

وحفاظاً على المال^(١٢٣).

الخاتمة:

خلصت الدراسة إلى النتائج والتوصيات

الآتية:

١- نشأ الجويني في بيئة علمية تزهو بالعلم والعلماء، ولقد كان لهذه البيئة أثر كبير في نشأة ذلك الإمام، وعاش الإمام الجويني في القرن الخامس الهجري الذي كان يمثل قمة التمزق والتفريق الذي وصلت إليه الدولة الإسلامية، وتفرقها إلى دويلات في المشرق والمغرب، هذا الوضع السيء سياسياً وعالمياً واقتصادياً واجتماعياً آنذاك، انعكس إيجاباً على النهضة العلمية والفكرية والنتائج العلمي والفكري للجويني.

٢- لإمام الحرمين فضل السبق في وضع أسس علم مقاصد الشريعة وتأسيس قواعده وتقعيده، حيث يعود الفضل إليه في التقسيم الثلاثي لمقاصد الشريعة (ضروريات وحاجيات وتحسينيات)، وفقهه خير دليل على مراعاته للمقاصد الشرعية وتحقيق مصالح الناس.

ضرورة وجوب المحافظة على الأملاك، والاهتمام بحمايتها، فيقول: "فالأملاك محترمة كحرمة مَلَاكِهَا"^(١٢٤).

ومن وسائل المحافظة على المال من جانب العدم: تحريم الغصب وهو الاستيلاء على ملك الغير بغير حق، وتحريم البيوع المبنية على الكذب والغش والخداع: كبيع حَبَلِ الحَبْلَةِ، وبيع الملامسة والمنازلة وبيع الحصاة، فهذه البيوع فيها أكلُ مال الناس بغير حق، وهي من البيوع المحرمة التي تؤدي إلى إتلاف المال، وعدم الحفاظ عليه^(١٢٥).

ومن وسائل المحافظة على المال من جانب العدم: تحريم استيلاء الظلمة على الأموال؛ مما يسبب فساد المعاش وعموم الحرام، وتغريم صاحب البناء لصاحب الأرض المغصوبة قيمتها، فَرْدُ عَيْنِ الأرض المغصوبة بعد البناء عليها، أمرٌ مَظْنُونٌ ومحال، وانتزاعها من صاحبها الذي قام بالبناء عليها يؤدي إلى هدم البناء، وهذا فيه ضياع للمال في غير وجه حق مشروع، فقرّر الجويني دفع قيمة الأرض المغصوبة من قبل صاحب البناء، قطعاً للنزاع،

٣- للجويني دور هام، ومكانة مرموقة في مجال علم مقاصد الشريعة؛ لإثرائه له بالتطبيقات والقواعد المقاصدية، ولا شك أن العلماء الذين لحقوا بالجويني قد استفادوا مما قرره في علم مقاصد الشريعة، وكان له أكبر الأثر في إنتاجهم المقاصدي كالغزالي، والأمدى، والرازي.

٤- استخدم الجويني الكثير من الألفاظ والمصطلحات المعبرة عن المقاصد: كالمعاني والحكمة والمصالح ومراد الشرع ومباغي الشرع ومقاصده والكليات.

التوصيات:

خلصت الدراسة إلى التوصيات الآتية:
١- ضرورة الأخذ بأفكار وأطروحات الجويني في مجال علم مقاصد الشريعة فيما يتعلق بالكليات الخمس، لبناء نظرية مقاصدية متكاملة في ضرورة الحفاظ على الضرورات الخمس.

٢- ما يزال البحث في المقاصد الشرعية مفتوحاً للاجتهاد منذ أن بدأ بلورته الإمام الجويني في كتابيه "البرهان في أصول الفقه" و"غياث الأمم عند التياث الظلم" في القرن الخامس

الهجري، مروراً بالإمام الشاطبي في كتابه "الموافقات في أصول الفقه" الذي يعتبر قفزة علمية ونوعية في علم المقاصد الشرعية، وإلى اليوم ما يزال البحث المقاصدي يحتاج إلى جهود لتفعيله بشكل أكبر في الفقه والنظرة الإسلامية العامة للحياة، فينبغي توجيه الأبحاث المستقبلية تجاه توظيف تلك المقاصد في مستجدات العصر المعاصرة المبنية على تنوع حاجات الأفراد، وبيان مدى استفادة كل منهم من الآخر، وأثر كل منهما على الآخر، ومدى تطبيق القواعد المقاصدية عند الجويني، واستثمارها في جوانب السياسة الشرعية المختلفة عند الأفراد، والتي تؤكد إسهامات علماء المسلمين القدامى في هذا المجال العظيم من مجالات الشريعة.

٣- ضرورة الاهتمام بتدريس مادة مقاصد الشريعة الإسلامية في الجامعات والكليات والمدارس الشرعية كمتطلب إجباري؛ لأنها تمثل المدخل الصحيح لتأصيل العلوم كلها، ومقاصد الشريعة لا تمثل الفلسفة الإسلامية في التشريع فحسب، وإنما الفلسفة الإسلامية

في كل مجالات الحياة المختلفة، واعتماد أسلوب التطبيق العملي للفروع الفقهية في إطار مقاصد الشريعة، والموازنة بين المقاصد عند علماء الأصول القدامى كالجويني والغزالي، والامدي، والرازي والشاطبي، وعلماء المقاصد المحدثين كابن عاشور، والفاسي، والعالم، والريسوني، والقرضاوي، والاهتمام بهذا العلم تعلماً وتعليماً وتطبيقاً في حياة الأفراد والجماعات المسلمة، فإن هذه الدراسة كانت محاولة للكشف عن الكليات الخمس عند الجويني، ودوره ومساهمته في علم مقاصد الشريعة كفقيه كبير من فقهاء أهل السنة، وبهذا الجهد المقل المتواضع لا أدعي الإمام بكل جزئيات الموضوع، أو الإبداع في الدراسة وما توصلت إليه من نتائج، وأرجو بهذه الدراسة أن أصل إلى تحقيق ما أصبو إليه من كشف جانب هام في فقه الجويني المقاصدي.

الهوامش:

(١) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي، الموافقات في أصول الشريعة، شرحه

- وخرجه عبدالله دراز، بيروت، دار الكتب العلمية، (د.ت)، (د.ط)، ج٢، ص٩.
- (٢) ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم، مجموع الفتاوى، تحقيق أنور الباز، وعامر الجزار، دار الوفاء، ٢٠٠٥م، ط٣، ج٢٠، ص٤٨.
- (٣) ابن القيم الجوزية، أبو عبدالله محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق طه عبدالرؤف سعد، بيروت، لبنان، دار الجيل، (١٩٧٣م)، (د.ط)، ج٣، ص٣.
- (٤) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي، الاعتصام، ضبطه: أحمد عبدالشافي، بيروت، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨م، ط١، ج٢، ص١٧٥.
- (٥) السبكي، تاج الدين أبي نصر بن عبدالكافي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق عبدالفتاح محمد الحلو، ومحمود محمد الطناحي، دار إحياء الكتب العلمية، مطبعة فيصل عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٩٦٨م، (ط١)، ج٥، ص١٦٥؛ الإسنوي، جمال الدين، طبقات الشافعية، تحقيق عبدالله الجبوري، السعودية، دار العلوم، ١٩٨١م، (ط٢)، ج١، ص٤٠٩؛ الذهبي، أبو عبدالله شمس الدين محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥م، (ط١)، ج١٨، ص٤٦٨؛ ابن خلكان، شمس

على يد عبدالله بن عامر في خلافة عثمان بن عفان رضي الله عنه، وبنى لها مسجداً وتتوسطها مناطق أهلة بالسكان، وكانت مركزاً للعلم والعلماء، كما كانت عاصمة للحكام والولاة، وتوالت عليها النكبات، حتى خرج التتر من وراء النهر سنة ٦١٨هـ، واستولوا على مملكة خوارزمشاه فهرب الناس إلى نيسابور، وتحصنوا بها فلحق بهم التتر، (انظر: البلاذري، فتوح البلدان، ص ٣٩٤).

(٩) الاسنوي، طبقات الشافعية، ج ١، ص ٤٠٩؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج ٣، ص ١٦٧.
(١٠) السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، ج ٥، ص ١٦٥؛ ابن العماد، أبو الفلاح عبدالحفي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٥م، (د.ط.)، ج ٣، ص ٣٥٨.

(١١) ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن علي بن محمد، الكامل في التاريخ، بيروت، دار صادر، ١٩٧٩م، (د.ط.)، ج ١٠، ص ١٤٥.

(١٢) ابن الجوزي، أبو الفرج عبدالرحمن بن علي بن محمد، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تحقيق محمد عبدالقادر عطا، مصطفى عبدالقادر عطا، راجعه نعيم زرزور، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٢م، ط ١، ج ١٦، ص ٢٤٤؛ وأيده الأتابكي، يوسف بن تغري بردي في

الدين بن محمد أحمد، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار صادر، (١٩٧٨م)، (د.ط.)، ج ٣، ص ١٦٧.

(٦) نسبة إلى جوين، وقد أخذ هذه النسبة من والده الذي ولد فيها، وهي ناحية كبيرة من نواحي نيسابور، تشتمل على قرى كثيرة مجتمعة يقال لها كوبان فعربت ف قيل جوين وتقع على طريق القوافل من بسطام إلى نيسابور، ويجدها من الشرق مدينة بيتهق، ومن الشمال جاجرم، وتعتبر جوين منتزهاً ومنطقة زراعية بين جبلين، في القسم الشمالي مجموعة قرى صغيرة، الواحدة بجانب الأخرى، بنسق واحد، وفي القسم الجنوبي الاقنية التي تسقى القرى، وتبعد جوين عن نيسابور عشرة فراسخ، (انظر: السمعاني، أبو سعد عبدالكريم بن محمد بن منصور، الأنساب، قدم له وعلق عليه عبدالله البارودي، بيروت، دار الجنان، ١٩٨٨م، (د.ط.)، ج ٢، ص ١٢٨؛ البلاذري، أبو الحسن، فتوح البلدان، راجعه وعلق عليه رضوان محمد رضوان، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٣، (د.ط.)، ص ٣٩٤.

(٧) نسبة إلى سنيس، قبيلة مشهورة من طيء، (انظر: السمعاني، الأنساب، ج ٣، ص ٣١٢).

(٨) نسبة إلى نيسابور، حيث ولد ونشأ وتوفي فيها، وهي مدينة من مدن فارس فتحها المسلمون

القاهرة، مطبعة الاستقلال الكبرى، ١٩٦٨م،

(د.ط)، ج٢، ص٣٢٩.

(١٥) انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٣،

ص١٦٨.

(١٦) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج٥،

ص١٦٧؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٣،

ص١٦٨؛ ابن العماد، شذرات الذهب، ج٣،

ص٣٦٠؛ ابن عساكر، تبين كذب المفتري،

ص٢٨٤؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج١٨،

ص٤٧٦؛ الزحيلي، الإمام الجويني، ص٢١٥،

٢١٦.

(١٧) المرجع نفسه، ج٥، ص١٦٥.

(١٨) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج٥،

ص١٧٣.

(١٩) ابن عساكر، تبين كذب المفتري، ص٢٨٣-

٢٨٤.

(٢٠) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج٥،

ص١٧٦-١٨٦.

(٢١) من قرى نيسابور ومنتهاتها، بينهما فرسخ،

(انظر: الحموي، شهاب الدين بن عبد الله

ياقوت، معجم البلدان، بيروت، دار صادر،

١٩٧٩م، ط١، ج١، ص٦٣٠.

(٢٢) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٣، ص١٦٩؛

السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، ج٥،

ص١٨١.

النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، قدم له

وعلق عليه محمد حسين شمس الدين، دار

الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (١٩٩٢م)،

(د.ط)، ج٥، ص١١٩، ١٢٠.

(١٣) الياضي اليمني، أبو محمد عبد الله بن اسعد،

مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر

من حوادث الزمان، بيروت، مؤسسة

الأعلمي للمطبوعات، ١٩٧٠م، ط٢، ج٣،

ص١٢٥.

(١٤) السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، ج٥،

ص١٦٥؛ الاسنوي، طبقات الشافعية، ج١،

ص٤٠٩؛ ابن عساكر، أبو القاسم علي بن

الحسن بن عساكر الدمشقي، تبين كذب المفتري

فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري،

بيروت، دار الكتاب العربي، طبعة مصورة عن

نسخة المرحوم السيد عبد الباقي الحسني،

١٩٧٩م، (د.ط)، ص٢٧٨؛ ابن خلكان،

وفيات الأعيان، ج٣، ص١٦٩؛ الزركلي، خير

الدين، الأعلام، بيروت، دار العلم للملايين،

١٩٩٣م، (د.ط)، ج١، ص٦٣؛ الزحيلي، محمد،

الإمام الجويني، إمام الحرمين، دمشق، دار القلم،

دمشق، ١٩٩٢م، (ط٢)، ص٤٥؛ ابن كثير، أبو

الفداء إسماعيل، البداية والنهاية، دار الفكر،

بيروت، لبنان، ١٩٧٨م، (د.ط)، ج١٢،

ص١٢٨؛ أحمد بن مصطفى، مفتاح السعادة،

- (٢٣) الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم محمود الديب، المنصورة، دار الوفاء، ١٩٩٩م، (٣ط)، ج ٢، ص ٦٠٢.
- (٢٤) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج ٢، ص ٦٠٢.
- (٢٥) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج ٢، ص ٦٠٢.
- (٢٦) المرجع نفسه.
- (٢٧) المرجع نفسه.
- (٢٨) المرجع نفسه، ج ٢، ص ٦٠٣.
- (٢٩) المرجع نفسه.
- (٣٠) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج ٢، ص ٦٠٢.
- (٣١) المرجع نفسه، ج ٢، ص ٦٠٣، ٦٠٤.
- (٣٢) المرجع نفسه، ج ٢، ص ٦٠٣، ٦٠٤.
- (٣٣) المرجع نفسه، ج ٢، ص ٦٠٤، ٦٢٢، ٦٢٣.
- (٣٤) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج ٢، ص ٦٠٣، ٦٠٤، ٦٠٥.
- (٣٥) المرجع نفسه، ج ٢، ص ٧٢١.
- (٣٦) المرجع نفسه، ج ٢، ص ٦٠٣، ٦٠٤، ٦٠٥.
- (٣٧) الكيلاني، عبد الرحمن إبراهيم، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي عرضاً ودراسة وتحليلاً، المعهد العلمي للفكر الإسلامي، دمشق، سوريا، دار الفكر، ٢٠٠٠م، ط ١، ص ١٦٢.
- (٣٨) الفزاري، تاج الدين عبد الرحمن بن إبراهيم، شرح الورقات لإمام الحرمين الجويني، تحقيق سارة شافي الهاجري، بيروت، لبنان، دار البشائر الإسلامية، ط ١، ٢٠٠١م، ط ١، ص ٣٢٥.
- (٣٩) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج ٢، ص ٥٦٥.
- (٤٠) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج ٢، ص ٦٢٣.
- (٤١) المرجع نفسه، ج ٢، ص ٦١١.
- (٤٢) المرجع نفسه، ج ١، ص ٢٠٦.
- (٤٣) المرجع نفسه، ج ٢، ص ٦٢٤.
- (٤٤) الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، الغياثي غياث الأمم في التياث الظلم، وضع حواشيه خليل منصور، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م، (ط ١)، ص ١٩٢، ١٩٣.
- (٤٥) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج ٢، ص ٥٩٥.
- (٤٦) المرجع نفسه، ج ١، ص ٢٥٣.
- (٤٧) المرجع نفسه، ج ١، ص ٧٧.
- (٤٨) الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، أمريكا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٢م، (ط ٢)، ص ٣٦.
- (٤٩) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج ٢، ص ٦٠٢.
- (٥٠) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج ٥، ص ١٦٧، ابن خلكان، ج ٣، ص ١٦٨.
- (٥١) الجويني، الغياثي غياث الأمم في التياث الظلم، ص ١٣٠.

- (٥٢) الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ٣٦.
- (٥٣) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج ٢، ص ٧٤٧.
- (٥٤) الصغير، عبدالمجيد، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع للنشر والدراسات، بيروت، ١٩٩٤م، ط ١، ص ٣٥٥.
- (٥٥) المرجع نفسه، ص ٣٩٨.
- (٥٦) الجويني، الغياثي غياث الأمم في التياث الظلم، ص ١٩٢.
- (٥٧) المرجع نفسه.
- (٥٨) الجويني، الغياثي غياث الأمم في التياث الظلم، ص ١٢١.
- (٥٩) المرجع نفسه، ص ١٠.
- (٦٠) انظر: البرهان، ج ٢، ص ٧٢٤-٧٢٦.
- (٦١) النظر على سبيل المثال: الغياثي، ص ١٥٢، والبرهان: ج ٢، ص ٨٧٥.
- (٦٢) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج ٢، ص ٦٠٤.
- (٦٣) الجويني، الغياثي غياث الأمم في التياث الظلم، ص ٩٣.
- (٦٤) الغزالي، محمد بن محمد بن أحمد، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، وضع حواشيه زكريا عميرات، منشورات محمد علي بيضون، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ١٩٩٩م، ط ١، ص ٧٩.
- (٦٥) الجويني، الغياثي غياث الأمم في التياث الظلم، ص ٨٤.
- (٦٦) الجويني، الغياثي غياث الأمم في التياث الظلم، ص ١٩٣.
- (٦٧) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج ٥، ص ١٩٢.
- (٦٨) المرجع نفسه، ج ٢، ص ٦٠١، ٦٠٢.
- (٦٩) زهير، محمد أبو النور، أصول الفقه، القاهرة، مصر، المكتبة الأزهرية للتراث، (د.ت)، (د.ط)، ج ٢، ص ٩، ١٠.
- (٧٠) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ج ٢، ص ٨.
- (٧١) الجويني، الغياثي غياث الأمم في التياث الظلم، ص ٨٤.
- (٧٢) المرجع نفسه.
- (٧٣) الجويني، الغياثي غياث الأمم في التياث الظلم، ص ٨٦، ٩٠، ٩١، ٩٥.
- (٧٤) المرجع نفسه، ص ١٥، ١٦.
- (٧٥) المرجع نفسه، ص ١٠٨.
- (٧٦) المرجع نفسه، ص ١٥.
- (٧٧) الجويني، الغياثي غياث الأمم في التياث الظلم، ص ٨٦، ٩٩.
- (٧٨) المرجع نفسه، ص ٥١-٥٤.
- (٧٩) المرجع نفسه، ص ٥٧.
- (٨٠) الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص ١٧٤.
- (٨١) الجويني، الغياثي غياث الأمم في التياث الظلم،

- ص ١٠٥، ١٠٦.
- (٨٢) الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف،
مغيث الخلق في ترجيح القول الحق، تحقيق د.
عبد العظيم الديب، الناشر المؤلف، ١٤٠١هـ،
ط ٢، ص ٥٢-٥٣.
- (٨٣) الجويني، مغيث الخلق في ترجيح القول الحق،
ص ٥٦.
- (٨٤) المرجع نفسه، ص ٦١.
- (٨٥) المرجع نفسه، ص ٦٠.
- (٨٦) الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، الدرة
المضيئة فيما وقع فيه الخلاف بين الشافعية والحنفية،
تحقيق عبد العظيم الديب، دار إحياء التراث العربي
الإسلامي، ١٩٨٦م، ط ١، ج ١، ص ١٦.
- (٨٧) الجويني، الغياثي غياث الأمم، ص ٢١٩.
- (٨٨) المرجع نفسه، ص ٢١٩.
- (٨٩) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج ١، ص ٧٨٥،
٧٨٦.
- (٩٠) الجويني، مغيث الخلق في ترجيح الحق، ص ٧٠.
- (٩١) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج ٢، ص ٧٨٩.
- (٩٢) المرجع نفسه، ج ١، ص ٩٦.
- (٩٣) المرجع نفسه، ج ٢، ص ٦٠١.
- (٩٤) الجويني، الغياثي، غياث الأمم، ص ١٠٣.
- (٩٥) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج ١، ص ٨٢.
- (٩٦) المرجع نفسه، ج ٢، ص ٧٤٧.
- (٩٧) ابن الأثير، عز الدين علي بن محمد، النهاية في
- غريب الحديث والأثر، تحقيق محمود الطناحي،
وطاهر الزاوي، المكتبة الإسلامية، ١٩٦٣م،
ط ١، ج ٥، ص ٤٩، أنيس، إبراهيم أنيس
وآخرون، المعجم الوسيط، القاهرة، مجمع اللغة
العربية، مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٤م،
ط ٤، ج ٢، ص ٩١٩.
- (٩٨) يوسف العالم، المقاصد العامة للشريعة
الإسلامية، ص ٣٩٣.
- (٩٩) إبراهيم أنيس وآخرون، المعجم الوسيط، ج ٢،
ص ٩١٦، الرازي، محمد بن أبي بكر بن
عبد القادر، مختار الصحاح، بيروت، إخراج
دائرة المعاجم في مكتبة لبنان، ١٩٨٦م، طبعة
مدققة كاملة التشكيل، ص ٢٧٣، ابن منظور،
أبو الفضل جمال الدين، لسان العرب، دار
المعارف، القاهرة، تحقيق عبد الله علي وآخرون،
(د.ت)، (د.ط)، المجلد ٦، ج ٥٠، ص ٤٤١٣،
الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد بن
المفضل، مفردات ألفاظ القرآن، دار القلم،
دمشق، (د.ت)، (د.ط)، ج ٢، ص ١٨٠.
- (١٠٠) الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن،
ج ٢، ص ١٨٠.
- (١٠١) ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله، أحكام
القرآن، راجع أصوله وخرج أحاديثه محمد
عبد القادر عطا، بيروت، لبنان، دار الكتب
العلمية، ٢٠٠٣م، ط ٣، ج ٣، ص ٤٤٧.

- (١٠٢) الخطيب، ياسين، ثبوت النسب، جدة، دار البيان العربي، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م، ط٢، ص ١٠.
- (١٠٣) إبراهيم أنيس وآخرون، المعجم الوسيط، ج ٢، ص ٥٩٤، الرازي مختار الصحاح، ص ١٧٩، ابن منظور، لسان العرب، المجلد ٤، ج ٣٢، ص ٢٨٨٨.
- (١٠٤) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج ٣، ص ٢٠٩، ابن منظور، لسان العرب، مادة عرض، المجلد ٤، ج ٣٢، ص ٢٨٨٨.
- (١٠٥) الزحيلي، وهبه، الأصول العامة لوحدة الدين الحق، دمشق، المكتبة العباسية، ١٩٧٢م، ط ١، ص ١٤٩.
- (١٠٦) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج ٢، ص ٧٤٧.
- (١٠٧) الغزالي، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، ص ٨٠.
- (١٠٨) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين، المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق شعيب الارنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٨م، ط ١، ج ٢، ص ٢٦٤.
- (١٠٩) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج ٢، ص ٥٩٢، الجويني، الغياثي، غياث الأمم، ص ٢٣٤.
- (١١٠) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج ٢، ص ٥٩٦.
- (١١١) المرجع نفسه، ج ٢، ص ٥٩٠.
- (١١٢) الغزالي، شفاء الغليل، ص ٨٠.
- (١١٣) الجويني، مغيث الخلق، ص ٨٤.
- (١١٤) المرجع نفسه.
- (١١٥) الجويني، الغياثي، غياث الأمم، ص ٢٣٦.
- (١١٦) الجويني، مغيث الخلق، ص ٦٩.
- (١١٧) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج ٢، ص ٦٠٢.
- (١١٨) المرجع نفسه، ج ٢، ص ٥٩٦.
- (١١٩) الجويني، عبد الملك بن عبد بن يوسف، نهاية المطلب في دراية المذهب، تحقيق د. عبد العظيم الديب، جدة، دار المنهاج، ٢٠٠٧م، ط ١، ج ٨، ص ٨١.
- (١٢٠) الجويني، الغياثي غياث الأمم، ص ١١٠.
- (١٢١) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج ٢، ص ٧٩٣، ٧٩٤.
- (١٢٢) الجويني، الغياثي غياث الأمم، ص ١٢٨، ١٢٩.
- (١٢٣) المرجع نفسه، ص ٢٢٦.
- (١٢٤) الجويني، الغياثي غياث الأمم، ص ٢٢٦.
- (١٢٥) الجويني، نهاية المطلب في دراية المذهب، ج ٧، ص ١٦٩، ج ٥، ص ٤٠٣، ٤٣١، ٤٤٣.
- (١٢٦) الجويني، الغياثي غياث الأمم، ص ٢٢٨.

المحاذير في القضاء والقدر في ضوء الكتاب والسنة

د. "محمد خير" محمد العيسى *

تاريخ وصول البحث: ٢٠١٢/٩/٣٠ م تاريخ قبول البحث: ٢٠١٣/٨/٢٥ م

ملخص

هدفت هذه الدراسة إلى الوقوف على المحاذير المتعلقة بالقضاء والقدر والتي قد يقع فيها بعض الناس، نتيجة الجهل أو سوء الفهم، وذلك كي يتجنبوها، لأنها من أسباب الضلال في هذا الباب، والمحاذير التي تطرقت إليها الدراسة هي:

أولاً: الخوض في القضاء والقدر بغير بيّنة من الكتاب أو السنة.

ثانياً: الاحتجاج بالقدر على المعصية.

ثالثاً: ترك الأخذ بالأسباب اتكالاً على القدر.

رابعاً: عدم الرضا بالقضاء والقدر.

Abstract

This study aims to clarify the matters related to the destiny and how to help people avoid some mistakes due to miss understanding. The issues which the study discussed are:

- First : discussing matters related to destiny without being fully aware of Qur'an and Sauna.
- Second : justifying sins and wrongdoing under the cover of density.
- Third : not taking the necessary means under the cover of density.
- Fourth : to be unsatisfied with the density itself.

* أستاذ مساعد، قسم أصول الدين، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة العلوم الإسلامية العالمية.

تمهيد:

يعد الإيمان بالقضاء والقدر من أركان الإيمان لورود ذكرهما في الحديث الصحيح لما جاء جبريل عليه السلام يسأل النبي ﷺ عن الإيمان... قال جبريل: فأخبرني عن الإيمان: قال: "أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره"، قال: صدقت^(١).

وقد اختلف العلماء في تعريف القضاء والقدر فقالوا:

القضاء هو إيجاد الله تعالى الأشياء مع زيادة الأحكام والإتقان، والقدر هو تحديد الله تعالى أزلاً كل مخلوق بحده الذي يوجد عليه من حسن وقبح ونفع وضرر... ألخ، أي: علمه أزلاً صفات المخلوقات^(٢). وقال الأشاعرة بعكس ذلك، فجعلوا تعريف القضاء للقدر وتعريف القدر للقضاء^(٣).

والمراد من الإيمان بالقضاء والقدر التصديق بأن الباري ﷻ عالم بالمخلوقات جميعاً في الأزل، وما يتعلق بها في المستقبل كعلمه أزلاً بأن المرء يباشر الأسباب بإرادته واختياره المحض ثم يجازيه على ما فعل، والتصديق أيضاً بأن المخلوقات وجدت

بإرادته ووفق علمه الأزلي وعلى ذلك فلا علاقة بين الإيمان بالقضاء والقدر وبين الجبر والاختيار لأن العلم كاشف عما سيقع^(٤). وقد أحببت أن أبين أن القضاء والقدر راجعان لما تقدم من العلم والإرادة وتعلق القدرة^(٥).

ولما صار خلط في هذا الموضوع وكثر السؤال عنه قصدت إلى توضيح هذا الموضوع بهذا البحث المتواضع لعلّي أحقق هذا القصور بإذن الله تعالى.

المقدمة:

إن الإيمان بالقضاء والقدر ركن من أركان الإيمان لا يصحّ الإيمان إلا به، وهو متفرّع عن الإيمان بالله تعالى، لأنه عبارة عن الإيمان بصفات الله تعالى من العلم، والإرادة، والقدرة. فالؤمن إذا علم أنه لن يصيبه إلا ما كتب الله له من خير أو شر إطمأن قلبه، ورضي بقدر الله تعالى وتعلّق بربه، وصرف أمره إليه، وفي هذا معنى كبير من تحقيق العبودية لله تعالى.

وقد دلّ على وجوب الإيمان بالقضاء والقدر أدلة عديدة من الكتاب والسنة، من

ذلك: قوله تعالى: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ اللَّهُ قَلْبَهُ﴾ [التغابن: ١١]، وقوله: ﴿وَأَنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ [الحجر: ٢١]، وقوله: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ﴾ [الرعد: ٨]، والآيات في هذا المعنى كثيرة.

وعن عبدالله بن عمر مرفوعاً: "كل شيء بقدر حتى العجز والكيس"^(١).

وعن جابر بن عبدالله، قال: قال رسول الله ﷺ: "لا يؤمن عبد حتى يؤمن بالقدر خيره وشره، حتى يعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه، وأن ما أخطأه لم يكن ليصيبه"^(٢).

فالواجب على الإنسان أن يؤمن بالقدر، وأنه لا يحدث شيء في الكون علويّه وسفليّه إلا بتقدير الله، وإلا فإن إيمانه بحاجة للتصحيح لوقوع الخلل فيه وقد يوقعه ذلك بالكفر...

أهداف الدراسة:

أولاً: بيان حقيقة القضاء والقدر في عقيدة المسلم.

ثانياً: بيان الأخطاء التي يقع فيها الناس

في مسائل القضاء والقدر، والتحذير منها.

منهج الدراسة:

اتبع الباحث المنهج الاستقرائي وذلك بتتبع واستقراء إيمان الناس بهذا الركن الإيماني الكبير، وقد وجد الباحث أن بعض الناس يقع في عدد من المحاذير المتعلقة بالقضاء والقدر، وذلك بسبب الجهل أو سوء الفهم...

لذلك أحببت أن أبين تلك المحاذير، كي يتجنبها المؤمن، لأنها من أسباب الضلال في هذا الباب ومن خلال العناوين التالية:

- الخوض في القضاء والقدر بغير بينة من الكتاب والسنة.

- الاحتجاج بالقدر على المعصية.

- ترك الأخذ بالأسباب اتكالاً على القدر.

- عدم الرضا بالقضاء والقدر.

الدراسات السابقة:

لقد تناولت أكثر كتب العقيدة موضوع القضاء والقدر، بل وأفرده بعضهم ببحث مستقل كالدكتور فاروق الدسوقي في رسالته القضاء والقدر، ولكنهم لم يتعرضوا لمسألة

المحاذير بشيء يذكر، كما أنه لم يتناول المحاذير البتة، ولذلك فقد أحببت أن أكتب فيه لأهميته وخطورته على مسألة الإيمان برمتها.

وقد ضمنت كل محذور من المحاذير السابقة مبحثاً من مباحث هذا البحث، وعليه فقد جاء هذا البحث عبر أربعة مباحث...

والله أسأل أن يجنبنا الزلل والخلل، والهوى والردى، وأن ينفعنا بما علمنا، إنه أهل ذلك والقادر عليه، والحمد لله رب العالمين.

المبحث الأول: الخوض في القضاء والقدر بغير بينة من كتاب أو سنة.

القدر سرّ عظيم من أسرار الله تعالى في خلقه، استأثر الله تعالى بعلمه، لم يُطلع عليه ملكاً مقرباً ولا نبياً مرسلًا، ولذا كان البحث عمّا أخفاه الله تعالى عنّا من سرّ قدره في الوقت الذي نعجز فيه عن إدراك حقائق كثيرة من الأشياء المحيطة بنا ويكون الخوض فيها تكلفاً وعبثاً، وما ذلك إلا لأن العقل لا يصلح مصدراً وحيداً لإدراك الحقائق، "ولا يفهم من هذا تقليل قيمة العقل، بل إن

الأساس الأول للغيبيات -وهو وجود الله- يدرك بالعقل بسهولة، ولكن هذا الإدراك للوجود لا يعني الإدراك للذات، لأن العقل المحدود لا يحيط بالله تعالى"^(١).

وقد شغل البحث في عالم الغيب تفكير الإنسان في أجياله المتعاقبة، ودخل معتركه العديد من العلماء في القديم والحديث، "وبذلوا كل ما يملكون من فطنة وذكاء، ثم كانت خاتمة المطاف الإقرار بالعجز عن أن يبصروا بعقولهم شيئاً من معالم الطريق في هذا الوجود غير المنظور"^(٢).

ولذلك فقد نهى الإسلام عن التعمق والجدل في القضاء والقدر، لأنه ربما أفضى بالإنسان إلى الزيغ عن الطريق المستقيم، فقد نهى رسول الله ﷺ الصحابة عن الخوض في القدر وغضب لانشغالهم بذلك، واعتبر الكلام فيه ضرباً لآيات الكتاب بعضها ببعض. فعن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، قال: خرج رسول الله ﷺ ذات يوم والناس يتكلمون في القدر، قال: وكأنها تفقأ في وجهه حبّ الرمان من الغضب، قال:

فقال لهم: "مالكُم تَضربون كتاب الله بعضه ببعض؟ بهذا هلك من كان قبلكم"، وقال: "فما غبطت نفسي بمجلس فيه رسول الله ﷺ لم أشهده بما غبطت نفسي بذلك المجلس، أني لم أشهده".^(١٠)

فيه، فقال: يا أمير المؤمنين أخبرني عن القدر؟ فقال: سرّ خفي لا نفسه^(١١). ومضى الأمر على ذلك حتى جاء مَعْبُدُ الجُهنّيّ، فسَنّ سَنّة سيئة، حيث كان أول من أثار القول في القدر^(١٢).

وروى ابن حبان، والحاكم عن ابن عباس مرفوعاً: "لا يزال أمر هذه الأمة موافياً ومقارباً ما لم يتكلموا في الولدان والقدر".^(١٣)

وروى الطبراني في الكبير، والبيهقي في القدر من عدة طرق مرفوعاً: "إذا ذكر القدر فأمسكوا"^(١٤).

١ - روى مسلم في صحيحه بإسناده إلى يحيى ابن يعمر (٨٩هـ)، أنه قال: كان أول من قال بالقدر بالبصرة: معبد الجهنني، فانطلقت أنا وحميد بن عبد الرحمن الحميري حاجين أو مُعتمِرَيْن، فقلنا: لو لقينا أحداً من أصحاب رسول الله ﷺ فسألناه عما يقول هؤلاء في القدر، فوَفَّقَ لنا عبدالله بن عمر بن الخطاب داخلاً المسجد، فاكتفتيه أنا وصاحبي، أحدنا عن يمينه، والآخر عن شماله، فظننت أن صاحبي سيَكُلُّ الكلامَ إليّ، فقلت: أبا عبد الرحمن إنه قد ظهر قبلنا ناس يقرأون القرآن ويتفقرون العلم^(١٥)، وذكر من شأنهم أنهم يزعمون أن لا قدر، وأن الأمر أنْفُ، قال: "فإذا لقيت أولئك فأخبرهم أني بريء منهم، وأنهم برآء مني، والذي يحلف به عبدالله بن عمر لو أن لأحدهم مثل أُحُدٍ

وعلى كراهة الخوض والكلام في القدر سار السلف الصالح، فهذا الصحابي الجليل ابن عباس رضي الله عنهما يقول: "ما غلا أحد في القدر إلا خرج من الإسلام"^(١٦).

وكانوا إذا ما سئلوا عن القدر عَمَمُوا الجواب بصورة يعي السائل من خلالها أن لا سبيل لتفصيل الجواب، من ذلك: أن علياً عليه السلام جاءه سائل يسأله عن القدر، فقال له: طريق دقيق لا تمش فيه، فقال: يا أمير المؤمنين أخبرني عن القدر؟ فقال: بحر عميق لا تخض

ذهباً فأنفقه، ما قَبِلَ الله منه حتى يؤمن بالقدر"^(١٧).

وقد سار العلماء من بعد على ما سار عليه صحابة رسول الله ﷺ من كراهة الخوض في القدر، نظراً لخطورة البحث والخوض في هذه المسألة، حيث لا طائل. وقد أحس الإمام الأعظم - أبو حنيفة - بخطورتها، وَلَكَمْ تَمَنَّى ألا يخوض الناس فيها، فقال: هذه مسألة قد استصعبت على الناس فأنتى يطيقونها، هذه مسألة مقفلة قد ضلّ مفتاحها، فإن وجد مفتاحها علم ما فيها، ولم يفتح إلا بمخبر من الله تعالى يأتي بما عنده، ويأتي ببينة وبرهان. وقال للقدريين حين أتوا يناقشونه: أما علمتم أن الناظر في القدر كالناظر في شعاع الشمس كلما ازداد نظراً ازداد حيرة^(١٨).

وقد أكد هذا المعنى الإمام الطحاوي في عقيدته، فقال: "وأصل القدر سرّ الله تعالى في خلقه، لم يطلع على ذلك ملك مقرب ولا نبي مرسل، والتعمق والنظر في ذلك ذريعة الخذلان، وسُلِّمَ الحرمان، ووجه الطغيان، فالخذر كل الخذر من ذلك نظراً وفكراً

ووسوسة، فإن الله تعالى طوى علم القدر عن أنامه، ونهاهم عن مرامه، كما قال الله تعالى في كتابه: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣]، فمن سأل: لم فعل؟ فقد ردّ حكم الكتاب، ومن ردّ حكم الكتاب كان من الكافرين"^(١٩).

ومن المعلوم يقيناً أن مسألة القدر مسألة توقيفية لا مدخل للعقل فيها سوى التسليم الخالص لتقدير العزيز العليم، وأن الانحراف عن هذا المسار سبيل للضلال والتهيه في بحار الحيرة والشكوك.

نقل الحافظ ابن حجر - في شرح كتاب القدر - عن أبي المظفر ابن السمعاني^(٢٠) أنه قال: "سبيل معرفة هذا الباب: التوقيف من الكتاب والسنة، دون محض القياس والعقل، فمن عدل عن التوقيف فيه ضلّ وتاه في بحار الحيرة، ولم يبلغ شفاء العين، ولا ما يطمئن به القلب، لأن القدر سرّ من أسرار الله تعالى، اختص العليم الخبير به، وضرب دونه الأسرار، وحجبه عن عقول الخلق ومعارفهم، لما علمه من الحكمة، فلم يعلمه نبي مرسل،

ولا ملك مقرب. وقيل: إن سرّ القدر ينكشف لهم إذا دخلوا الجنة، ولا ينكشف لهم قبل دخولها^(٢١).

وبما أن القدر وما ينطوي عليه أمر توقيفي، فعلى الإنسان أن يؤمن بالقدر خيره وشره، وأن يصدّق بالأحاديث الواردة فيه، ويؤمن بها، ولا يقول: كيف ولم...

قال اللالكائي نقلاً عن الإمام أحمد: "ومن السنة اللازمة التي من ترك منها خصلة - لم يقبلها ويؤمن بها - لم يكن من أهلها: الإيمان بالقدر خيره وشره، والتصديق بالأحاديث فيه، والإيمان بها، لا يقال: لم؟ ولا كيف؟ إنما هو التصديق بها والإيمان بها. ومن لم يعرف تفسير الحديث وبلغه عقله فقد كُفي ذلك وأحكم له..، فعليه الإيمان به والتسليم له، مثل حديث الصادق المصدوق، وما كان مثله في القدر..."^(٢٢).

وعن وهب بن منبه، قال: نظرت في القدر فتحيّرت، ثم نظرت فتحيّرت، ووجدت أعلم الناس في القدر أكفهم عنه، وأجهل الناس بالقدر أنطقهم فيه^(٢٣).

وعلى ما مضى من القول بكرهية الكلام والجدل والخصومة في القدر سار علماء جميع فرق الإسلام، يقول الإمام البرهاري: "والكلام والجدل والخصومة في القدر خاصة، نُهي عنه عند جميع الفرق، لأن القدر سرّ الله، ونهى الرب جلّ اسمه الأنبياء عن الكلام في القدر، ونهى النبي ﷺ عن الخصومة في القدر، وكرهه أصحاب رسول الله ﷺ، والتابعون، وكرهه العلماء وأهل الورع، ونهوا عن الجدل في القدر، فعليك التسليم والإقرار والإيمان، واعتقاد ما قال رسول الله ﷺ في جملة الأشياء، واسكت عما سوى ذلك"^(٢٤).

والنهي عن الخوض في القدر يكون على وجوه منها:

ضُرِبَ كتاب الله بعضه ببعض، فيزَع المَثْبَت للقدر بآية والنافي له بأخرى، ويقع التَّجَادُل في ذلك، وهذا قد روي أنه وقع في عهد النبي ﷺ، وأن النبي ﷺ غضب من ذلك ونهى عنه، وهذا من جملة الاختلاف في القرآن والمراء فيه، وقد نهى عن ذلك. ومنها: الخوض في القدر إثباتاً ونفيّاً

بالأقيسة العقلية، كقول القدرية: لو قدر وقضى ثم عذب كان ظالماً، وقول من خالفهم: إن الله جبر العباد على أفعالهم، ونحو ذلك.

ومنها: الخوض في سرّ القدر، وقد روي النهي عنه عن علي وغيره من السلف، فإن العباد لا يطلعون على حقيقة ذلك^(٢٥).

المبحث الثاني: الاحتجاج بالقدر على المعصية.

كثيرون هم أولئك الذين يحتجّون بالقدر على ما يقومون به من المعاصي والآثام، ويقولون عند الملامة: إذا كان الله كتب عليّ فعل هذا الشيء الذي أقوم به فلا سبيل إلى دفعه البتة، فجعل من القدر حجة له على ما يقرّفه من المعاصي والمنكرات، وقد حكى الله تعالى عن المشركين هذه الحجة الداحضة فقال: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا ءَابَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام:

١٤٨]. "وظنوا أن هذا متمسك لهم لما لزمتهم الحجة وتيقنوا باطل ما كانوا عليه. والمعنى: لو شاء الله لأرسل إلى آبائنا رسولاً فنهاهم عن الشرك وعن تحريم ما أحلّ لهم فينتهوا

فاتبعناهم على ذلك. فردّ الله عليهم ذلك، فقال: ﴿إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾ [الأنعام: ١٤٨] في هذا القول: ﴿وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾ [الأنعام: ١٤٨] لتوهم صغفرتكم أن لكم حجة"^(٢٦).

ثم إنه تعالى أكمل الجواب زيادة في إبطال باطلهم فقال: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٩]. والحجة البالغة هي التي تقطع عذر المحجوج، وتزيل الشك عمّن نظر فيها. فحجّته البالغة على هذا: تبينه أنه الواحد، وإرساله الرسل والأنبياء، فيبّين التوحيد بالنظر إلى المخلوقات، وأيد الرسل بالمعجزات، ولزم أمره كل مكلف، فأما علمه وإرادته وكلامه فغيب لا يطلع عليه العبد، إلا من ارتضى من رسول. ويكفي في التكليف أن يكون العبد بحيث لو أراد أن يفعل ما أمر به لأمكنه..^(٢٧).

فحجّتهم إذاً داحضة نقلاً، وأنه يلزم من قولهم تعطيل الشرع وجريان الأحكام على العباد، ولو صحّ الاحتجاج بالقدر على المعصية، لما حُدّت الحدود وفرضت الفرائض،

وخلقت الجنة والنار، فالمحتج بالقدر على المعصية متقوّل على الله بغير علم ولا كتاب مبين، وبمثل هذه الحجّة البالغة أجاب الله على هؤلاء المتقولين فقال: ﴿إِذَا فَعَلُوا فَحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٢٨].

الواجبات، لزمهم أن لا يذموا أحداً، ولا يبخسوا أحداً، ولا يقولوا في أحدٍ: إنه ظالم، ولو فعل ما فعل، ومعلوم أن هذا لا يمكن لأحد فعله، ولو فعل الناس هذا لهلك العالم، فتبين أن قولهم فاسد في العقل، كما أنه كفر في الشرع، وأنهم كذابون مفترّون في قولهم: إن القدر حجة للعبد^(٢٨).

وكما أبان الشرع عن بطلان حجّتهم، فإن العقل -أيضاً- يعضد الشرع ويدعمه في تأكيد ذلك البطلان، يقول الإمام ابن تيمية: "إن الواحد من هؤلاء إما أن يرى القدر حجة للعبد، وإما أن لا يراه حجة، فإن كان القدر حجة للعبد، فهو حجة لجميع الناس، فإنهم كلهم مشتركون في القدر، وحينئذ فيلزم أن لا ينكر على من يظلمه ويشتمه، ويأخذ ماله، ويفسد حريمه، ويضرب عنقه، ويهلك الحرث والنسل، وهؤلاء جميعهم كذابون متناقضون، فإن أحدهم لا يزال يذم هذا، ويبغض هذا، ويخالف هذا، حتى إن الذي ينكر عليهم يبخسونه ويعادونه وينكرون عليه، فإن كان القدر حجة لمن فعل المحرمات وترك

وقال أيضاً: "ولو كان القدر حجة لأحد لم يعذب الله المكذبين للرسّل كقوم نوح، وعاد، وشمود، والمؤتفكات، وقوم فرعون، ولم يأمر بإقامة الحدود على المعتدين، ولا يحتج أحدٌ بالقدر إلا إذا كان متبعاً لهواه بغير هدى من الله، ومن رأى القدر حجة لأهل الذنوب يرفع عنهم الذم والعقاب، فعليه أن لا يذم أحداً ولا يعاقبه إذا اعتدى عليه، بل يستوي عنده ما يوجب اللذة وما يوجب الألم، فلا يفرق بين من يفعل معه خيراً وبين من يفعل معه شراً، وهذا ممتنع طبعاً وعقلاً وشرعاً"^(٢٩). فلو كان القدر حجة لمقتري الجرائم والمعاصي والمنكرات، لما حُسِّن أن يلوم إنسان إنساناً، ولا يعاقبه، وكان لمن شاء، أن يفعل ما

شاء بمن شاء وقتما يشاء، ثم يحتج بالقدر على فعله، وهذا مفتاح للشر ما بعده مفتاح، وسبيل للتفلت اللاأخلاقي والانحدار إلى أسفل سافلين...

وقد نقلت لنا الكتب نماذج من هؤلاء الفَجَرَة الذين احتجوا بالقدر على ما يقومون به من فواحش ومنكرات....

يذكر عن أحدهم أنه صعد إلى سطح دار له فأشرف على غلام له يفجر بجاريته، فنزل وأخذها ليعاقبها، فقال الغلام: إن القضاء والقدر لم يدعانا حتى فعلنا ذلك، فقال: لَعَلَّمَكُمُ بالقضاء والقدر أحبَّ إليَّ من كل شيء، أنت حرّ لوجه الله. ورأى آخر يفجر بامرأته فبادر ليأخذه فهرب فأقبل يضرب المرأة وهي تقول: القضاء والقدر، فقال: يا عدوة الله أترنين وتعتذرين بمثل هذا؟ فقالت: أوّه تركت السنة، وأخذت بمذهب ابن عباس؟ فتنّبّه ورمى بالسوط من يده واعتذر إليها، وقال: لولاك لضللت. ورأى آخر رجلاً يفجر بامرأته فقال: ما هذا؟ فقالت: هذا قضاء الله وقدره، فقال: الخيرة فيما قضى الله، فلّقّب

بالخيرة فيما قضى الله، وكان إذا دعي به غضب^(٣٠).

ومن أشهر وأهم الأدلة التي استدلو بها (لأنفسهم) في تفريطهم في جنب الله تعالى: حديث احتجاج آدم وموسى عليهما الصلاة والسلام، وهو حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: (احتجّ آدم وموسى، فقال له موسى: يا آدم أنت أبونا خيبتنا وأخرجتنا من الجنة، قال له آدم: يا موسى اصطفاك الله بكلامه، وخطّ لك بيده، أتلومني على أمر قدّره الله عليّ قبل أن يخلقني بأربعين سنة، فحجّ آدم موسى، فحجّ آدم موسى "ثلاثاً")^(٣١).

وقد تباينت أقوال العلماء في هذا الحديث: فهناك من كذّبه وردّه وأنكره بالجملة، وهم القدريّة، وهناك من جعل الحديث حجة على فعل المعاصي، وهم الجبريّة، وهناك من فسّره بتفسيرات متباينة، ذكر جملتها الحافظ ابن حجر في شرحه للحديث^(٣٢)، وخلص إلى أن الصحيح منها هو: أن موسى لام آدم على المعصية، ويفهم من ذلك أن آدم احتج بالقدر على المعصية، ولكنه حجّ موسى لكونه تاب من الذنب،

والتائب لا يلام على ما تيب عليه منه، لأن التائب من الذنب كمن لا ذنب له، ولا سيما إذا انتقل عن دار التكليف^(٣٣)

والحق أن ما ذكره الحافظ وغيره في شرحهم للحديث لا يخلو من اعتراض، لأن موسى عليه السلام لم يلُّم آدم على المعصية، إنما لامه على الإخراج من الجنة، لا على الأكل من الشجرة. ثم إن آدم لم يقل لموسى: أتلومني على ذنبٍ قد تبت منه، وقبل الله توبتي منه، وإنما قال له: أتلومني على أمرٍ قدّره الله عليّ قبل أن يخلقني، والأمر هو إخراجي من الجنة، والمعنى أنه احتج بالقدر على المصيبة لا على المعصية، كما أن آدم عليه السلام أعلم بالله من أن يحتج بالقدر على الذنب، وموسى أعلم بالله من أن يقبل الله هذه الحجة.

وعليه، فإن الحديث ليس دليلاً على الاحتجاج بالقدر على المعصية، وأن الجواب الصحيح الذي يدل على الحديث هو أن "آدم لم يحتج بالقضاء والقدر على الذنب، وهو كان أعلم بربه وذنبه، بل آحاد بنيهِ من المؤمنين لا يحتج بالقدر، فإنه باطل، وموسى كان أعلم

بأبيه وبذنبه من أن يلوم آدم على ذنب قد تاب منه، وتاب الله عليه، واجتباها، وهدها، وإنما وقع اللوم على المعصية التي أخرجت أولاده من الجنة، فاحتج آدم بالقدر على المصيبة، لا على الخطيئة، فإن القدر يحتج به عند المصائب، لا عند المعائب، وهذا المعنى أحسن ما قيل في الحديث. فما قدّر من المصائب يجب الاستسلام له، فإنه من تمام الرضى بالله رباً، وأما الذنوب فليس للعبد أن يذنب، وإذا أذنب فعليه أن يستغفر ويتوب، فيتوب من المعائب، ويصبر على المصائب، قال تعالى: ﴿فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ﴾ [غافر: ٥٥].

فاللوم واقع على المصيبة، والناس مأمورون بالصبر والتسليم عند حلول المصيبة، وقد أشار الامام ابن القيم إلى جواب آخر فقال: "وقد يتوجّه جواب آخر، وهو أن الاحتجاج بالقدر على الذنب ينفع في موضع ويضرّ في موضع، فينفع إذا احتجّ به بعد وقوعه، والتوبة منه، وترك معاودته، كما فعل آدم، فيكون في ذكر القدر إذ ذاك من التوحيد ومعرفة أسماء الرب

وصفاته وذكرها، ما ينفع به الذاكر والسامع، لأنه لا يدفع بالقدر أمراً ولا نهياً ولا يبطل به شريعة، بل يخبر بالحق المحض على وجه التوحيد والبراءة من الحول والقوة. يوضحه أن آدم قال لموسى: أتلومني على أن عملت عملاً كان مكتوباً عليّ قبل أن أخلق؟ فإذا أذنب الرجل ذنباً ثم تاب منه توبة وزال أمره حتى كأن لم يكن فأتبه مؤنب عليه ولأمه، حسن منه أن يحتجّ بالقدر بعد ذلك ويقول: هذا أمر كان قد قدر عليّ قبل أن أخلق، فإنه لم يدفع بالقدر حقاً ولا ذكره حجة له على باطل ولا محذور في الاحتجاج به، وأما الموضع الذي يضرّ الاحتجاج به ففي الحال والمستقبل، بأن يرتكب أمراً محرماً أو يترك واجباً فيلومه عليه لائم فيحتجّ بالقدر على إقامته عليه وإصراره، فيبطل بالاحتجاج به حقاً ويرتكب باطلاً، كما احتج به المصرون على شركهم وعبادتهم غير الله: فقالوا: ﴿لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا ءَابَاؤُنَا﴾ [الأنعام: ١٤٨]، وقالوا: ﴿لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ﴾ [الزخرف: ٢٠]، فاحتجوا به مصوبين لما هم عليه، وأنهم لم يندموا على فعله،

ولم يعزموا على تركه، ولم يقرّوا بفساده، فهذا ضد احتجاج من تبين له خطأ نفسه وندم وعزم كل العزم على أن لا يعود، فإذا لأمه لائم بعد ذلك، قال: كان ما كان بقدر الله. ونكتة المسألة: أن اللوم إذا ارتفع صحّ الاحتجاج بالقدر، وإذا كان اللوم واقعاً فالاحتجاج بالقدر باطل^(٣٤).

وهذا جواب جيد لمن يحتجّ بالقدر على المعصية بعد وقوعها والتوبة منها، أما ما يتعلق بمحاجة آدم وموسى، فالأرجح من الأقوال -والله أعلم- أن آدم عليه السلام احتجّ بالقدر على المصيبة لا على المعصية، والاحتجاج بالقدر على المصائب حسن، كما قال عليه السلام: "إن أصابك شيء فلا تقل: لو أني فعلت كذا كان كذا، ولكن قل قدر الله وما شاء فعل"^(٣٥).

المبحث الثالث: ترك الأخذ بالأسباب اتكالا على القدر.

يظنّ بعض الناس أن الإيثار بالقضاء والقدر سبيل للتقاعس والخمول، ومدعاة للتقوقع والجمود... والحق أن هذه النظرة المغلوطة لعقيدة القضاء والقدر مجانبة للصواب، لأن الله تعالى ربط المسببات

بأسبابها، وكلاهما من قدر الله، فما على الإنسان إلا أن يقوم بالسبب ويترك النتائج إلى الله تعالى، وهذا هو المطلوب من العبد المكلف. ومن زعم أن المسببات مقدرة من عند الله من غير أسباب، فقد ضلّ عن سواء السبيل.

فمباشرة الأسباب مأمور بها، وهي من قدر الله، لأن الله تعالى جعل مصالح العباد مرتبطة بأسبابها، فجعل الوطاء سبباً للولد، والحرث والبذر سبباً لوجود الزرع، والعمل الصالح سبباً لدخول الجنة... مع التأكيد على أن المسببات لا تقع إلا بإذن الله، فالله تعالى هو خالق السبب والمسبب، وهذا أمر معلوم من الدين بالضرورة، أرشدت إليه آيات الكتاب العزيز، من ذلك: قوله تعالى: ﴿لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾ [إبراهيم: ٧]، وقوله: ﴿وَأَتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وقوله: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ [النساء: ٣١]، وقوله: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [غافر: ٦٠]، والآيات في هذا المعنى كثيرة...

فالقدر لا يمنع من العمل، ولا يدعو إلى التكاثر والحمول، بل يدعو إلى اتخاذ الأسباب لتحقيق المسببات، مع التأكيد على أن مباشرة الأسباب لا تعني تعلّق القلب، ولا الاعتقاد بأنها مفضية إلى نتائجها المرجوة منها، فالنتائج بيد الله تعالى...

وعليه، فإن دعوى أن الإيمان بالقدر مدعاة للتواكل والتكاسل، دعوى باطلة، لأن القضاء والقدر لا يقّر التواكل والتكاسل، بل يدعو إلى العمل والجدّ والمثابرة، وما ارتفع نجم الأمة - قديماً - إلا بعد أن آمنوا بالقدر الذي حَضَّهم وحرَّضهم على الجدّ والعمل، وهذا هو الفهم المعبر للقضاء والقدر.

فمن زعم بعد ذلك أن الله تعالى قدّر النتائج والمسببات من غير مقدماتها وأسبابها، فقد غابت عنه حقيقة القدر، ولذلك لما سئل الرسول ﷺ عن الرقى: هل تردّ من قدر الله؟ قال: "هي من قدر الله" (٣٧).

ونحو هذا قول سيدنا عمر رضي الله عنه، لأبي عبيدة بعد أن امتنع عن دخول الشام: "نفرّ من قدر الله إلى قدر الله" (٣٨).

قال الحافظ ابن حجر: "والمراد أن هجوم المرء على ما يهلكه منهيه عنه، ولو فعل لكان من قدر الله، فهما مقامان: مقام التوكل، ومقام التمسك بالأسباب... ومحصل قول عمر: "نفر من قدر الله إلى قدر الله" أنه أراد أنه لم يفر من قدر الله حقيقة، وذلك أن الذي فرّ منه أمر خاف على نفسه فلم يهجم عليه، والذي فرّ إليه أمر لا يخاف على نفسه منه إلا الأمر الذي لا بدّ من وقوعه سواء كان ظاهراً أو مقبياً^(٣٨)".

ومع أن الإنسان مأمور بأن يأخذ بالأسباب، فإن عليه أن يؤمن أيضاً بأن الأسباب قد لا تقع على ما يريد، ولذا عليه إزاء هذا أن يحتسب ويصبر، ويعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه، وأن ما أخطاه لم يكن ليصيبه، فلا يصخب، ولا يضجر، ولا يقعد به قنوط، ولا يتمنى أن ما وقع ليته ما وقع، لأن ما يصيب المؤمن كله له خير، قال ابن مسعود: لأن أعصّ على جمرة وأقبض عليها حتى تبرد في يدي، أحبّ إليّ من أن أقول لشيء قضاء الله: ليته لم يكن^(٣٩).

فالرضا بالقضاء -كيفما كان- واجب، لأنه: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونُوا لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦] فما قضاء الله تعالى كائنٌ لا محالة، وما على الإنسان إلا أن يأخذ بالأسباب ويترك النتائج لمسبب الأسباب، ثم إن حدث للمرء ما لا يحب، عليه أن يرضى، لأن الرضا يمنع النفس من الانهيار والجزع أمام المصيبة...

فهكذا يجب أن يفهم القضاء والقدر، وأنه لا بدّ للعبد من أن يجمع بين إيمانه بالقدر وبين الاجتهاد بالأخذ بالأسباب...

ولهذا قال الحافظ ابن حجر في شرح حديث عمران بن حصين الذي فيه: قال رجل: يا رسول الله، أعرف أهل الجنة من أهل النار؟ قال: نعم، قال: فلم يعمل العاملون؟ قال: "كل يعمل لما خلق له، أو لما يسّر له"^(٤٠)، قال الحافظ: "وفي الحديث إشارة إلى أن المآل محبوب عن المكلف، فعليه أن يجتهد في عمل ما أمر به، فإنّ عمله أمانة إلى ما يؤول إليه أمره غالباً، وإن كان بعضهم قد

يختم له بغير ذلك، كما ثبت في حديث ابن مسعود وغيره^(٤١)، "لكن لا اطلاع له على ذلك، فعليه أن يبذل جهده، ويجاهد نفسه في عمل الطاعة، ولا يترك وكولاً إلى ما يؤول إليه أمره، فيلام على ترك المأمور، ويستحق العقوبة"^(٤٢).

وجاء في حديث آخر قال ﷺ: "ما منكم من أحدٍ إلا وقد كتب مقعده من النار أو الجنة"، فقال رجل من القوم: ألا نتكل يا رسول الله؟ قال: "لا، اعملوا، فكل ميسر"، ثم قرأ: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى﴾ [الليل: ٥]^(٤٣).

قال الحافظ ابن حجر: "وحاصل السؤال: ألا تترك مشقة العمل، فإننا سنصير إلى ما قدر علينا؟ وحاصل الجواب: لا مشقة، لأن كل أحد مُيسَّر لما خلق له، وهو يسير على من يسره الله. قال الطيبي: الجواب من الأسلوب الحكيم، منعهم عن ترك العمل، وأمرهم بالتزام ما يجب على العبد من العبودية، وزجرهم عن التصرف في الأمور المغيبة، فلا يجعلوا العبادة وتركها سبباً مستقلاً لدخول الجنة والنار، بل هي علامات فقط"^(٤٤).

ونقل الحافظ عن الخطابي - في شرح الحديث أيضاً - أنه قال: "لما أخبر ﷺ عن سبق الكائنات، رام من تمسك بالقدر أن يتخذه حجة في ترك العمل، فأعلمهم أنّ هنا أمرين لا يبطل أحدهما بالآخر: باطن، وهو العلة الموجبة في حكم الربوبية، وظاهر، وهو العلاقة اللازمة في حق العبودية، وإنما هي أمانة مُحيلة في مطالعة علم العواقب، غير مفيدة حقيقة.

فبيّن لهم أن كلاً مُيسَّر لما خلق له، وأن عمله في العاجل دليل على مصيره في الآجل، ولذلك مثل بالآيات. ونظير ذلك الرزق مع الأمر بالكسب، والأجل مع الإذن بالمعالجة".

وقال في موضع آخر^(٤٥): هذا الحديث إذا تأملته وجدت فيه الشفاء مما يتخالج في الضمير من أمر القدر، وذلك أن القائل "أفلا نتكل ونَدْعُ العمل" لم يدع شيئاً مما يدخل في أبواب المطالبات والأسئلة إلا وقد طالب به وسأل عنه، فأعلمه رسول الله ﷺ أن القياس في هذا الباب متروك، والمطالبة ساقطة، وأنه لا يشبه الأمور التي عقلت معانيها وجرت

معاملة البشر فيما بينهم عليها، بل طوى الله علم الغيب عن خلقه وحجبهم عن دَرَكِهِ، كما أخفى عنهم أمر الساعة، فلا يعلم أحد متى حين قيامها"^(٤٧).

ومع أننا مأمورون بالأخذ بالأسباب، فإنه لا يجوز أن نعتد عليها، ونتوكل عليها، بل يجب علينا أن نتوكل على مسببها وخالقها، وقد أوضح الإمام ابن تيمية المعنى الشرعي للأخذ بالأسباب، بقوله: "الالتفات إلى الأسباب شرك في التوحيد، ومحو الأسباب أن تكون أسباباً نقص في العقل، والإعراض عن الأسباب المأمور بها قدح في الشرع، فعلى العبد أن يكون قلبه معتمداً على الله، لا على سبب من الأسباب، والله ييسر له من الأسباب ما يصلحه في الدنيا والآخرة، فإن كانت الأسباب مقدورة له وهو مأمور بها فعلها مع التوكل على الله، كما يؤدي الفرائض، وكما يجاهد العدو، ويحمل السلاح، ويلبس جُنة الحرب، ولا يكتفي في دفع العدو على مجرد توكله بدون أن يفعل ما أمر به من الجهاد، ومن ترك الأسباب المأمور بها، فهو

مُفَرِّط مذموم"^(٤٨).

وعليه، فإن نفاة الأسباب لا يستقيم لهم توكل على الله تعالى، لأن التوكل لا يصح إلا مع القيام بالأسباب، وإلا فهو عبث من العبث، قال الإمام ابن القيم: "اعلم أن نفاة الأسباب، لا يستقيم لهم توكل البتة، لأن التوكل من أقوى الأسباب في حصول التوكل فيه، فهو كالدعاء الذي جعله الله سبباً في حصول المدعوه"^(٤٩)، فمن "تمام التوكل: عدم الركون إلى الأسباب، وقطع علاقة القلب بها، فيكون حال قلبه قيامه بالله لا بها، وحال بدنه قيامه بها"^(٤٩).

فعلى المرء - مع إيمانه بالقضاء والقدر - أن يؤمن بأن الأسباب لا تؤثر بنفسها، وإنما يعتقد أنها تؤثر بإذن الله تعالى، قال الحافظ ابن حجر في شرح الأحاديث الآمرة بالتداوي، من كتاب الطب: "وفيها كلها إثبات الأسباب، وأن ذلك لا ينافي التوكل على الله لمن اعتقد أنها بإذن الله وبتقديره، وأنها لا تنجع بذواتها بل بما قدره الله فيها، وأن الدواء قد يتقلب داء إذا قدر الله ذلك، وإليه الإشارة بقوله في حديث جابر

(يأذن الله) ^(٥٠). فمدار ذلك كله على تقدير الله وإرادته. والتداوي لا ينافي التوكل، كما لا ينافيه دفع الجوع، والعطش بالأكل والشرب، وكذلك تجنب المهلكات، والدعاء بطلب العافية، ودفع المضار، وغير ذلك ^(٥١).

والحاصل أن الأسباب وتأثيرها بمشيئة الله مما لا ينكر، وإن كان الله تعالى هو خالق السبب والمسبب، لا سيما وقد دلّ العقل والنقل والفطرة وتجارب الأمم على اختلاف أجناسها ومللها ونحلها على أن التقرب إلى ربّ الأرباب وطلب مرضاته والإحسان إلى خلقه من أعظم الأسباب الجالبة لكل خير، وأضدادها، من أكبر الأسباب الجالبة لكل شرّ، فما استجلبت نعم الله واستدفعت نقمه بمثل طاعته والتقرب إليه والإحسان إلى خلقه، وقد ربّ الله سبحانه حصول الخير والشرّ في الدنيا والآخرة في كتابه العزيز على الأعمال ترتيب الجزاء على الشرط، والعلة على المعلول، والمسبب على السبب، فقال تعالى: ﴿إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا وَيُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ﴾ [الأنفال: ٢٩]، وقال: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا

تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ [النساء: ٣١].. وبالجمله فالقرآن من أوله إلى آخره صريح في ترتيب الجزاء بالخير والشر، والأحكام الشرعية مترتبة على الأسباب، بل أحكام الدنيا والآخرة ومصالحها ومفاسدها مترتبة على الأسباب والأعمال ^(٥٢).

المبحث الرابع: عدم الرضا بالقضاء والقدر.

الإيمان بالقضاء والقدر ركن من أركان الإيمان، والواجب على المؤمن أن يسكن قلبه، وتطمئن نفسه لقضاء الله تعالى كيفما كان، وعليه أن يرضى به لأنه صادر عن إله عظيم حكيم عليم خبير قادر مريد... وليحذر الحذر كله من عدم الرضا، لأن عدم الرضا ردّ لحكم الله تعالى، ومن ردّ حكم الله وقع في المحذور.

وقد وردت آيات وأحاديث عديدة، تحثُّ وتحضُّ المؤمن على الرضا بالقضاء والقدر، من ذلك:

- قوله تعالى: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا

ءَاتَيْنَاكُمْ^{٢٢} وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ
[الحديد: ٢٢-٢٣].

-وقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢١٦].

- وقوله ﷺ عندما مات ولده إبراهيم: "تدمع العين، ويحزن القلب، ولا نقول إلا ما يرضي ربنا، والله يا إبراهيم إنا بك لمحزونون"^(٢٣).

وقد ذكر العلماء عدداً من الأسباب التي من شأنها تعزيز الرضا بالقضاء والقدر في قلب المؤمن، منها: يقين العبد بالله وثقته به بأنه لا يقضي للمؤمن قضاء إلا وهو خير له، فيصير كالمريض المستسلم للطبيب الحاذق الناصح، فإنه يرضى بما يفعله به من مؤلم وغيره لثقته به، ويقينه أنه لا يريد له إلا الأصلاح.

ومنها: النظر إلى وعد الله من ثواب الرضا، وقد يستغرق العبد في ذلك حتى ينسى ألم المقضي به.

ومنها: وهو أعلى من ذلك كله: الاستغراق في محبة الله ودوام ملاحظة جلاله وجماله

وعظمته وكماله الذي لا نهاية له، فإن قوة ملاحظة ذلك يوجب الاستغراق فيه حتى لا يشعر بالألم^(٢٤).

وهنا أمرٌ يغلط فيه كثير من الخلق حيث يظنون أن العبد مأمور بالرضا بكل ما قدره الله، وهذا خطأ ومجانِب للصواب، لأن الواجب هو أن يرضى بالقدر لا بالمقدور، فالمقدور منه ما يجب الرضا به كالإيمان، ومنه ما يحرم الرضا به كالكفر، والنفاق، وسائر المعاصي، لأن الرضا بالكفر كفر...

فالمعاصي والآثام وسائر الشرور، وإن كانت بقدر الله تعالى، إلا أن العبد يجب عليه أن يكرهها ولا يرضى بها...

وعليه، فالواجب على المؤمن أن يرضى بالقدر لا بالمقدور "إذا كان منهياً عنه، إذ قضاء الله صفة له تعالى، والمقضي متعلقها، نهي عنه، ثم وجد على خلاف رضاه من غير تأثير للقضاء في إيجادها، ولا سلب مطلق قدرة الامتناع عنه، بل وجد على مجرد وجه المطابقة للقضاء، إذ إن للمقضي المنهي عنه نسبة إلى الله باعتبار إيجادها إياه، ونسبة إلى العبد باعتبار

محله، واتصافه به، وكسبه إياه، فإنكاره باعتبار النسبة الثانية دون الأولى، والرضا به باعتبار النسبة الأولى دون الثانية"^(٥٥).

فقضاء الله تعالى بالمعاصي على العباد لا ينافي وجوب الإيثار بقضاء الله تعالى وقدره، إذ الرضا بالقضاء يختلف حكمه تبعاً لحكم المقضي...

وعلى هذه العقيدة قامت عقيدة أهل السنة والجماعة...

قال الإمام ابن حجر الهيتمي: "القضاء إيجاد جميع المخلوقات في اللوح، والتقدير: إيجادها في العيان... وقد يطلق على المقضي نفسه، كما في حديث البخاري: "اللهم إني أعوذ بك من درك الشقاء وسوء القضاء"^(٥٦).

أي: المقضي، وهو بهذا المعنى لا يجب الرضا به... أما المقضي فقد يجب الرضا به إن وجب، وقد يُندب إن نُدب، ويُباح أن أبيح، ويُكره إن كُرِه، ويحرم إن حرم، فمن قضي عليه بمعصية إن لاحظها من حيث كونها كسبه لزمه أن يكرهها، أو من حيث كونها قضاء الله وخلقه لزمه أن يرضى بها، لثلاثيَّته الربوبية بقوله: لم

فعل هذا بي وأنا لا استحقه؟ أو نحوه...^(٥٧).
ثم إنه لا يلزم من الرضا بالمقدور ترك المطالبة بالحقوق المغتصبة والانتصار من الظلمة والمجرمين، وإلّا لعم الفساد واستشرت الرذيلة. كما أن ذلك لا ينافي نسبة الظلم إليهم، لأن هذا وصف للعبد المكتسب بإرادته واختياره، فمحاسبته على فعله المنهي عنه، هو مقتضى العدل والرحمة. فأهل السنة والجماعة يعتقدون أن أفعال العباد، خيرها وشرها مخلوقة لله تعالى، مراده له سبحانه، ومعلومة أولاً، ومع ذلك هي كسب للعباد، لأن لهم نوع اختيار في كسبها، وإن كان ذلك في الحقيقة راجع إلى إرادة الله تعالى.

ولسائل أن يسأل فيقول: إذا كان الكفر بقضاء الله وقدره، ونحن مأمورون أن نرضى بقضاء الله، فكيف ننكره؟

"فالجواب: أن يقال أولاً: نحن غير مأمورين بالرضا بكل ما يقضيه الله ويقدره، ولم يرد بذلك كتاب ولا سنة، بل من المقضي ما يرضى به، ومنه ما يُسَخَطُ ويُمَقَّت، كما لا يرضى به القاضي لأقضيته سبحانه، بل من

القضاء ما يسخط، كما أن من الأعيان المقضية ما يغضب عليه ويمقت ويلعن ويذم.

ويقال ثانياً: هنا أمران: قضاء الله وهو فعل قائم بذات الله تعالى، ومقضي وهو المفعول المنفصل عنه، فالقضاء كله خير وعدل وحكمة، نرضى به كله، والمقضي قسمان: منه ما يرضى به، ومنه ما لا يرضى به.

والوجه الثاني: تعلّقه بالعبد ونسبته إليه، فمن هذا الوجه ينقسم إلى ما يرضى به وإلى ما لا يرضى به، مثال ذلك: قتل النفس، له اعتباران: فمن حيث قدره الله وقضاه وكتبه وجعله أجلاً للمقتول ونهاية لعمره يُرضى به، ومن حيث صدر عن القاتل وبأشره وكسبه وأقدم عليه باختياره وعصى الله بفعله نسخطه ولا نرضى به^(١٨).

فقضاء الله بالمعاصي على العبد لا ينافي وجوب الإيمان بالقضاء والقدر، إذ الرضا بالقضاء يختلف حكمه باختلاف حكم المقضي، كما تقدم.

الخاتمة:

بعد هذا التطواف في جنبات كتاب الله

تعالى وسنة الرسول الأعظم ﷺ وكتب أهل العلم نخلص إلى أهم نتائج البحث، وهي:

١- القدر سرٌّ من أسرار الله تعالى، اختصّ العليم الخبير به، وحجبه عن عقول العالمين، فلم يعلمه نبي مرسل، ولا ملك مُقَرَّب.

٢- إن من يحتج بالقدر على المعاصي حجته داحضه مردودة.

٣- إن الإيمان بالقدر لا يعارض الأخذ بالأسباب المشروعة، فالأسباب مقدرة كالمسببات، فمن زعم أن الله تعالى قدّر النتائج والمسببات من غير مقدّماتها وأسبابها، فقد ذهل عن حقيقة القدر، وأعظم على الله الفرية.

وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

الهوامش:

- (١) مسلم بن الحجاج، القشيري النيسابوري (ت ٢٦١هـ-٨٧٥م)، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب الإيمان والإسلام والإحسان ووجوب الإيمان بإثبات قدر الله سبحانه وتعالى، تحقيق: حسان عبد المنان، بيت الأفكار الدولية، الرياض، ط ١، ١٩٩٦م، ص ٣٦، برقم ٨.

في الخوض في القدر، ص ٣٥٥، حديث رقم (٢١٣٣).

(١١) محمد بن عبدالله الحاكم النيسابوري، (ت ٤٠٥هـ)، كتاب الإيمان، تحقيق مصطفى عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٠م، ص ٨٨، برقم (٩٣).

(١٢) أحمد بن حسين البيهقي (ت ٤٥٨هـ)، كتاب القدر، دار بيروت المحروسة، ط ١، ٢٠٠٠م، ص ١٩٤.

(١٣) هبة الله بن الحسن بن منصور اللالكائي (ت ٤١٨هـ)، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، تحقيق: نشأت كمال المصري، المكتبة الإسلامية، القاهرة، ط ٢، ٢٠٠٤م، ج ٤، ص ٣٦١، برقم (١١٣١).

(١٤) انظر: أبو المظفر طاهر بن محمد الإسفراييني الطوسي الشافعي (ت ٤٧١هـ)، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن فرق الهالكين، تحقيق: كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، بيروت، ط ١، ١٩٨٣م، ص ٩٤؛ الرازي، القضاء والقدر، بيروت، دار الفكر، ص ٢١٨، اللالكائي في شرح اعتقاد أهل السنة والجماعة، ج ٤، ص ٣٥٧ برقم ١١٢٣.

(١٥) انظر: محمد بن أحمد الذهبي (ت ٧٤٨هـ)، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: علي محمد معوض ورفاقه، دار الكتب العلمية، بيروت،

(٢) إبراهيم بن محمد بن أحمد الباجوري (ت ١٢٧٧هـ-١٨٦٠م)، حاشية الإمام الباجوري على جوهرة التوحيد المسماة تحفة المريد على جوهرة التوحيد، تحقيق: علي جمعة، دار السلام، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٢م، ص ١٨٨-١٨٩.

(٣) قحطان عبدالرحمن الدوري، العقيدة الإسلامية ومذاهبها، دار العلوم للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط ١، ٢٠٠٧م، ص ٣٠٩.

(٤) المرجع السابق، ص ٣١٠.

(٥) الباجوري، تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، ص ١٨٩.

(٦) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب القدر، باب: كل شيء بقدر، ص ١٠٦٥، حديث رقم (٢٦٥٥).

(٧) محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (ت ٢٤٩هـ)، جامع الترمذي، تحقيق: حسان عبدالمنان، بيت الأفكار الدولية، ط ١، ١٩٩٦م، كتاب القدر، باب ما جاء في الإيمان بالقدر خيره وشره حديث، ص ٣٥٧، رقم (٢١٤٤).

(٨) يحيى مراد، عالم الغيب بين الوحي والعقل، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م، ط ١، ص ١٢٩.

(٩) عبدالكريم عثمان، القضاء والقدر، (بلا)، ص ٨-٩.

(١٠) الترمذي، كتاب القدر، باب ما جاء في التشديد

النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ورفاقه،
مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١١، ١٩٩٦م،
ج ١٩، ص ١١٤.

(٢١) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، (ت)
٨٥٢هـ، فتح الباري بشرح صحيح البخاري،
دار الفكر، بيروت، (بلا)، ج ١١، ص ٤٧٧.

(٢٢) اللالكائي، كتاب شرح أصول اعتقاد أهل
السنة والجماعة، ج ١، ص ٢٥٣، حديث رقم
(٣١٧).

(٢٣) الملا علي بن سلطان محمد القاري (ت ١٠١٤هـ -
١٦٠٦م)، شرح الفقه الأكبر لأبي حنيفة النعمان،
دار النفائس، بيروت، ط ١، ١٩٩٧م، ص ١٠٤.
(٢٤) انظر: الحسن بن علي بن خلف البربهاري (ت)
٣٢٩هـ، شرح السنة، دار ابن القيم، القاهرة،
ط ١، ٢٠٠٥م، ص ٢٥٥-٢٥٦.

(٢٥) انظر: عبدالرحمن بن شهاب الدين أحمد
البغدادى الدمشقي الحنبلي الشهير بابن رجب
(ت ٧٩٥هـ)، فضل علم السلف على علم
الخلف، الدار السلفية، الكويت، ط ١، ١٤٠٧هـ،
ص ١٣٦-١٣٧.

(٢٦) محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري
الخزرجي القرطبي المفسر (٦٧١هـ)، الجامع
لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني، دار
الكتاب العربي، بيروت، (بلا)، ج ٧، ص ١٢٨.
(٢٧) المرجع السابق، ج ٧، ص ١٢٨-١٢٩، وانظر:

ط ١، ١٩٩٥م، ج ٦، ص ٤٦٥؛ أحمد بن علي بن
حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ)، تهذيب التهذيب،
تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، ط ١، دار
الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٤م، ج ١٠،
ص ٢٠٤، ترجمة رقم (٧١٠١).

(١٦) أي يتطلبونه. انظر: مجد الدين، أبو السعادات
المبارك بن محمد الجزري بن الأثير، النهاية في
غريب الحديث والأثر، تحقيق: خليل شيخا، دار
المعرفة، بيروت، ٢٠٠٦م، ط ٢، ج ٢، ص ٤٧٦.

(١٧) أخرجه مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان،
باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان ووجوب
الإيمان بإثبات قدر الله سبحانه وتعالى، ص ٣٦،
حديث رقم (٨).

(١٨) انظر: عبدالحليم محمود، معاصر، التفكير
الفلسفي في الإسلام، دار الكتاب اللبناني،
بيروت، ج ١، ص ٢٤٠.

(١٩) انظر: صدر الدين محمد بن علاء الدين علي بن
محمد ابن أبي العز الحنفي (ت ٧٩٢هـ)، شرح
العقيدة الطحاوية، المكتب الإسلامي، بيروت،
ط ٦، ١٤٠٠هـ، ص ٢٧٦.

(٢٠) هو العلامة منصور بن محمد بن عبد الجبار بن أحمد
التميمي، السمعاني، المروزي، مفتي خراسان،
شيخ الشافعية، له العديد من المصنفات، توفي سنة
٤٨٩هـ، انظر: شمس الدين محمد بن أحمد بن
عثمان الذهبي (ت ٧٤٨هـ / ١٣٧٤م)، سير أعلام

فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين بن الحسين بن علي التميمي البكري الرازي الشافعي (ت ٦٠٦هـ)، تفسير الرازي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٠م، ج ١٣، ص ١٨٤-١٨٨؛ شهاب الدين محمود الألويسي البغدادي (ت ١٢٧٠هـ-١٨٥٤م)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبدالباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٠م، ج ٤، ص ٢٩٣-٢٩٥؛ محمد الطاهر ابن عاشور، معاصر التحرير والتنوير، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط ١، ٢٠٠٠م، ج ٧، ص ١٠٨-١١٣.

(٢٨) مجموع فتاوى ابن تيمية، جمع: عبدالرحمن بن محمد وولده محمد، (بلا)، ج ٨، ص ٢٦٣.

(٢٩) المرجع السابق، ج ١١، ص ٢٥٧.

(٣٠) انظر: حافظ بن أحمد حكيمي، معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول في التوحيد (ت ١٣٧٧هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٨٣م، ج ٢، ص ٢٩٠-٢٩١.

(٣١) محمد بن إسماعيل البخاري (ت ٢٥٦هـ)، صحيح البخاري، تحقيق: حسّان عبدالمنان، كتاب القدر، باب: تحاجّ آدم وموسى عند الله، بيت الأفكار الدولية، الرياض، ط ١، ١٩٩٦م، ص ١٢٦٤، حديث رقم (٦٦١٤).

(٣٢) انظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج ١١،

ص ٥٠٩-٥١١؛ وانظر: مجموع فتاوى ابن تيمية، ج ٨، ص ٣٠٣-٣٠٥؛ ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ)، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، دار الكنوز الأدبية، بلا، ج ٨، ص ٤١٨-٤٢٠؛ محمد بن أبي بكر بن أيوب الدمشقي، المشهور بابن قيم الجوزية، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، القاهرة، دار الحديث، ١٩٩٧م، ص ٣٥-٤٩؛ عبدالله بن علي النجدي القصيمي، مشكلات الأحاديث النبوية وبيانها، تحقيق: خليل الميس، دار القلم، بيروت، ط ١، ١٩٨٥م، ص ٩٩-١٠٤؛ محي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ)، صحيح مسلم بشرح النووي، مؤسسة مناهل العرفان، بيروت، بلا، ج ١٦، ص ٢٠٠-٢٠٢؛ محمد بن عبدالله المعروف بابن العربي، عارضة الأحوزي على جامع الترمذي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٢م، ج ٨، ص ١٢٦؛ محمد ابن عبدالهادي التتوي المدني السندي (ت ١١٣٨هـ)، سنن ابن ماجه بشرح السندي، دار المعرفة، بيروت، ط ٢، ١٩٩٧م، ج ١، ص ٦٢؛ شرح الطيبي على مشكاة المصابيح، تحقيق: محمد علي سمك، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ٢٠٠١م، ج ١، ص ٢٣٤-٢٣٧؛ مرعي بن يوسف الكرمي (ت ١٠٣٣هـ)، دفع الشبهة والغرر عمّن احتج على فعل المعاصي بالقدر،

- تحقيق: عبدالله الغفيلي، دار المسير، الرياض، ط١،
١٩٩٨م، ص ٨٤ فيما بعدها.
- (٣٣) انظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج ١١،
ص ٥١١.
- (٣٤) ابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية، ص ١٥٤-
١٥٥.
- (٣٥) مسلم، صحيح مسلم، كتاب القدر، باب في الأمر
بالقوة وترك العجز، ص ١٠٦٩، حديث رقم
(٢٦٦٤).
- (٣٦) الترمذي، سنن الترمذي، كتاب الطب، باب ما
جاء في الرقي والأدوية، ص ٣٤٣، حديث رقم
(٢٠٦٥).
- (٣٧) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الطب، باب
ما يذكر في الطاعون، ص ١١٢٣، حديث رقم
(٥٧٢٩).
- (٣٨) شفاء العليل، ص ٤٦-٤٧.
- (٣٩) فتح الباري، ج ١٠، ص ١٨٥.
- (٤٠) فتح الباري، ج ١١، ص ٥٩٧.
- (٤١) البخاري، صحيح البخاري، كتاب القدر، باب
جفّ القلم على علم الله، ص ١٢٦١، حديث
رقم (٦٥٩٦).
- (٤٢) يقصد حديث خلق الجنين في بطن أمه، وما
يؤمر الملك بكتابته.
- (٤٣) فتح الباري، ج ١١، ص ٤٩٣.
- (٤٤) البخاري، صحيح البخاري، كتاب القدر،
- باب: وكان أمر الله قدرًا مقدورًا، ص ١٢٦٢،
حديث رقم (٦٦٠٥).
- (٤٥) أي الخطابي.
- (٤٦) فتح الباري، ج ١١، ص ٤٩٨.
- (٤٧) مجموع فتاوى ابن تيمية، ج ٨، ص ٥٢٨-
٥٢٩.
- (٤٨) ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، دار الكتب
العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٨٢م، ج ٢، ص ١٢٣.
- (٤٩) مدارج السالكين، ج ٢، ص ١٢٥.
- (٥٠) مسلم، صحيح مسلم، كتاب السلام، باب
لكل داء دواء حديث رقم ٢٢٠٤.
- (٥١) فتح الباري، ج ١٠، ص ١٣٥.
- (٥٢) دفع الشبهة والغرر، ص ٧٦-٧٧، وانظر
للاستزادة: صادق الغرياني، الحكم الشرعي بين
العقل والنقل، دار الغرب الإسلامي، بيروت،
ط ١، ١٩٨٩م، ص ٥٢-٥٥.
- (٥٣) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجنائز،
باب قول النبي ﷺ: إنا بك لمحزونون،
ص ٢٥٤، حديث رقم (١٣٠٣).
- (٥٤) انظر: ابن رجب، نور الاقتباس من مشكاة
وصية النبي ﷺ لابن عباس، دار الأقصى
الكويت، ط ١، ١٤٠٦هـ، ص ٨٦-٨٧.
- (٥٥) عبد الكريم التتان والكيلاني، عون المريد لشرح
جوهرة التوحيد، دار القلم، بيروت، ط ٢،
١٩٩٩م، ج ٢، ص ٦٣٠.

(٥٦) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الدعوات،

باب: التعوذ من جهد البلاء، ص ١٢٢٠،

حديث رقم (٦٣٤٧).

(٥٧) ابن حجر الهيتمي، أسنى المطالب في صلة

الأرحام والأقارب، مركز الملك فيصل

للبحوث، الرياض، ط ١، ١٤٢٠هـ، ص ٣٥-

٣٦.

(٥٨) شرح العقيدة الطحاوية، ص ٢٨٧.



شروط الحَكم في دعاوى التفريق بين الزوجين في قانون الأحوال الشخصية الأردني رقم ٣٦ لسنة ٢٠١٠ دراسة فقهية قانونية

د. محمد خلف بني سلامة* و د. خلوق ضيف الله آغا**

تاريخ وصول البحث: ٢٠١٣/٣/٢١ تاريخ قبول البحث: ٢٠١٣/٨/٢٨م

ملخص

شُرّع التحكيم في الشريعة الإسلامية عند حصول المنازعة والخلاف، وقد هدفت هذه الدراسة إلى بيان مشروعية التحكيم في الشريعة الإسلامية وأهمية الحكم وبيان شروطه في الفقه الإسلامي وقانون الأحوال الشخصية الأردني.

وتناولت هذه الدراسة شروط الحَكم في الفقه الإسلامي وقانون الأحوال الشخصية الأردني رقم (٣٦) لسنة ٢٠١٠ كما تناولت أهمية عمل الحَكم في الفقه الإسلامي، وقانون الأحوال الشخصية الأردني المشار إليه، ومهام وعمل الحَكم في الفقه الإسلامي، وقانون الأحوال الشخصية الأردني وحجية حُكم الحَكم في الفقه الإسلامي، وقانون الأحوال الشخصية الأردني.

وتوصل الباحثان في دراستهما إلى أن المشرع الأردني عند بحثه شروط الحَكم قد أغفل شرطي الإسلام والذكورة صراحة، وإن كان أشار إليهما تلميحاً أو من خلال قرارات محكمة الاستئناف الشرعية المتعاقبة، وأبرز المشرع شروطاً للحكم معلومة لا يمكن للمحكمة تجاهلها. لذا يوصي الباحثان بضرورة إعادة النظر بمسألة شروط الحكم وبيان أهمية نص المادة (٣٢٣) لفهم القانون حتى يتمكن الدارس من الوقوف على فهم النصوص.

* أستاذ مشارك، قسم الفقه وأصوله، كلية الشيخ نوح القضاة للشريعة والقانون، جامعة العلوم الإسلامية العالمية.

** أستاذ مشارك، قسم الفقه وأصوله، كلية الشيخ نوح القضاة للشريعة والقانون، جامعة العلوم الإسلامية العالمية.

Abstract

Arbitration is legitimated in Islam in cases of dispute and disagreement. This study aimed to demonstrate the legality of Arbitration in Islamic law and its importance in the Jordanian Personal Status Law.

The study examined the conditions of arbitrators in Islamic law and in the Jordanian Personal Status Law Number 36 of 2010. It also addressed the importance of the arbitrator's role in Islamic jurisprudence, and the Jordanian Personal Status Law, and the tasks and work of arbitrator in Islamic jurisprudence, and Jordanian Personal Status Law and the liability of arbitrator's ruling/decision in Islamic jurisprudence and the Jordanian Personal Status Law.

The researchers found in their study that the Jordanian legislator when considering the terms of the arbitrator had clearly omitted the two conditions of being a Muslim and being a male though these two conditions were indicated either implicitly or in the main rulings of the Appeal Court. The legislator defined known conditions of an arbitrator that cannot be ignored.

The researchers therefore suggest that it is necessary to reconsider the conditions of the arbitrator and to highlight the importance of the text of the article (323) in understanding the law in order for the researcher to understand the law.

المقدمة:

إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ
لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ [الحجرات: ١٠]. كما عمل
الإسلام على إيجاد التشريعات النبيلة والكفيلة؛
لإنهاء أي نزاع أو خلاف، فشرع التحكيم
ضمن هذه التشريعات وسيلة لفصل
المنازعات الناشئة بين طرفي النزاع، حيث
يعمل على إنهاء أي نزاع بأسرع وقت.
وتأتي أهمية هذه الدراسة للأسباب الآتية:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام
على سيد الخلق سيدنا محمد المبعوث رحمة
للعالمين. وبعد،
فقد شرع الله ﷻ الكثير من الوسائل لنبد
الخلاف، وإنهاء النزاع بين الفرقاء، وعمل
الإسلام على تأكيد هذا الهدف السامي
والغاية النبيلة، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ

١- يُعدُّ التحكيم متنفساً شرعياً لحلّ

أهداف الدراسة:

٢- تخفيف العبء على السلطة القضائية.

تتركز أهداف الدراسة فيما يأتي:

٣- يحقق التحكيم مصالح أطراف النزاع

١- بيان أهمية التحكيم في الشريعة الإسلامية

من خلال إيصال الحقوق لأصحابها

٢- بيان شروط الحكم في الشريعة الإسلامية

تتوفر فيه الشروط المعتبرة شرعاً.

٣- بيان المبررات اللازمة؛ لاستحداث شرط

التحكيم في دعوى التفريق للافتداء.

مشكلة الدراسة:

تتلخص مشكلة الدراسة في الإجابة عن

التساؤلات الآتية:

الدراسات السابقة:

ما مدى شرعية تعيين الحكم في دعاوى

التفريق للافتداء والتفريق للشقاق والنزاع وهل

يشترط في الحكم الإسلام والذكورة أم يصح

تعيين غير المسلم والأنثى؟؛ لذلك يتحدد

موضوع البحث في (شروط الحكم في الفقه

الإسلامي وقانون الأحوال الشخصية الأردني)

من حيث كون شرطي الإسلام والذكورة

شرطين لصحة التحكيم أو ليسا بشرطين،

وعليه يتحدد محل النزاع في هذه المسألة، إذ أجمع

الفقهاء على شرط الإسلام واختلف الفقهاء في

شرط الذكورة هل الذكورة شرط من شروط

٥. إلزامية حكم المحكم لتنام عودة العساف، مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون، المجلد (٣٨)، العدد (١)، الجامعة الأردنية، ٢٠١١، وتحديث فيه الباحثة عن إلزامية حكم المحكم بشكل عام.
٦. دعوى الشقاق والنزاع أمام المحاكم الشرعية الأردنية لمحمد أمين هندي وهي في الأصل رسالة ماجستير في الجامعة الأردنية، ١٩٩٤، منشورة تحدث فيها الباحث عن دعوى الشقاق والنزاع وإجراءات التحكيم في قانون الأحوال الشخصية الأردني رقم (٦١) لسنة ١٩٧٦.
- غير أن كل هذه الدراسات لم تشر إلى شروط الحكم في دعاوى التفريق بين الزوجين في قانون الأحوال الشخصية الأردني رقم (٣٦) لسنة ٢٠١٠ وهذا ما جاءت به الدراسة.
- منهج البحث:**
سلك الباحثان في هذه الدراسة منهجين أساسيين هما:
١ - المنهج الاستقرائي وذلك بتتبع مفردات الموضوع من مصادرها الأصلية وجمعها
- الإسلامية والتحكيم في مسألة التفريق للشقاق والنزاع.
٢. عقد التحكيم في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، لقحطان الدوري وهو في الأصل رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، تحدث فيها عن التحكيم بصورة شاملة.
٣. التحكيم في الفقه الإسلامي ومدى تطبيقه في قانون الأحوال الشخصية الأردني، لزياد حسن بني عيسى، رسالة ماجستير، جامعة البلقاء التطبيقية، كلية أصول الدين، عام ٢٠٠٦، تحدث فيها الباحث عن التحكيم في الفقه الإسلامي ومدى تطبيقه في قانون الأحوال الشخصية الأردني رقم (٦١) لسنة ١٩٧٦.
٤. التحكيم في الشقاق بين الزوجين، لمحمد القضاة، بحث منشور في مجلة دراسات الجامعة الأردنية المجلد ١٨، العدد ٤، الجامعة الأردنية، ١٩٩١، وتحديث فيه الباحث عن التحكيم في مسألة الشقاق والنزاع بين الزوجين بصورة عامة.

من مظاهرها.

وقانون الأحوال الشخصية الأردني.

٢- المنهج الاستدلالي: من خلال عرض

المطلب الأول: مهام وعمل الحكم في الفقه

أدلة العلماء في المسألة المطروحة

الإسلامي وقانون الأحوال الشخصية الأردني.

للدراصة، وبيان وجه استدلالهم بها،

الفرع الأول: مهام وعمل الحكم في الفقه

والترجيح بينها مع بيان دليل الترجيح.

الإسلامي.

وقد جاءت خطة البحث على النحو

الفرع الثاني: مهام وعمل الحكم وفق قانون

الأحوال الشخصية الأردني.

الآتي:

المقدمة.

المطلب الثاني: شروط الحكم في الفقه

المبحث الأول: مفهوم التحكيم في الفقه

الإسلامي وقانون الأحوال الشخصية.

الإسلامي والقانون وأدلة مشروعيته.

الفرع الأول: شروط الحكم في الفقه

الإسلامي.

المطلب الأول: تعريف التحكيم.

الفرع الثاني: شروط الحكم في قانون الأحوال

المطلب الثاني: الألفاظ ذات الصلة.

الشخصية الأردني.

المطلب الثالث: مشروعية التحكيم.

المبحث الثالث: حجية حكم الحكم في الفقه

المطلب الرابع: مجالات التحكيم في الفقه

الإسلامي وقانون الأحوال الشخصية

الأردني.

الأردني.

المطلب الأول: حجية حكم الحكم في الفقه

الفرع الأول: التحكيم عند الشقاق والنزاع في

الإسلامي.

الفقه الإسلامي وقانون الأحوال الشخصية.

المطلب الثاني: حجية حكم الحكم في قانون

الفرع الثاني: التحكيم بالافتداء في الفقه

الأحوال الشخصية الأردني.

الإسلامي وقانون الأحوال الشخصية.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات.

المبحث الثاني: الحكم في الفقه الإسلامي

المبحث الأول: مفهوم التحكيم في الفقه الإسلامي وقانون الأحوال الشخصية الأردني وأدلة مشروعيتها:

للقوف على ماهية التحكيم في الشريعة الإسلامية والقانون وتطبيقاته في مسألة التفريق بين الزوجين للاقتداء بمفهومه الواسع والشامل لابد من بيان ما يتعلق بهذا المفهوم من مسائل وهي على النحو الآتي:

المطلب الأول: تعريف التحكيم:

أولاً: التحكيم لغة

(حكم) الحاء والكاف والميم أصل واحد وهو المنع^(١)، ومنه اشتق (الحكم) بضم الحاء وسكون الكاف بمعنى القضاء^(٢)، وهو المنع من الظلم^(٣)، وحكمه في الأمر تحكياً أمره أن يحكم فاحتكم^(٤)، وقيل حكمت الرجل بالتشديد فوضت الحكم إليه^(٥) والحكم (بفتح الكاف وكسرهما) المنصف من نفسه^(٦) وحكمه في الأمر تحكياً أمره أن يحكم فاحتكم^(٧) ومن معاني التحكيم التفويض^(٨).

ثانياً: التحكيم اصطلاحاً

أ- عند فقهاء الشريعة:

تنوعت تعريفات الفقهاء قديماً وحديثاً للتحكيم إلا أنها تصبُّ في مجملها في مصبٍّ واحد وهو أن حكم التحكيم ينهي الخصومة بين طرفي النزاع ويلتزم هؤلاء الخصوم بالنزول على مقتضاه طوعاً وإلا جاز إرغام من يمتنع منهم عن ذلك جبراً^(٩)، وعليه فإن التحكيم من أساليب فض المنازعات الملزم للأطراف، وقد عرفه فقهاء المذاهب الأربعة بتعريفات شتى إلا أنها تصبُّ في مجملها في معنى واحد يتفق مع المعنى اللغوي فعرفه الفقهاء بتعريفات منها:

أولاً: عرفه الحنفية بأنه (تولية الخصمين حاكماً يحكم بينهما)^(١٠).

ثانياً: عرفه فقهاء المالكية بأنه (تولية الخصمين حاكماً يرتضيان له ليحكم بينهما)^(١١).

ثالثاً: عرفه فقهاء الشافعية بأنه (أن يتخذ الخصمان رجلاً من الرعية؛ ليقضي بينهما فيما تنازعا)^(١٢).

رابعاً: عرفه فقهاء الحنابلة بأنه (تولية شخصين حكماً صالحاً للقضاء يرتضيانه للحكم بينهما)^(١٣)، وعرفته المادة (١٧٩٠) من

مجلة الأحكام العدلية بأنه (عبارة عن اتخاذ الخصمين حاكماً برضاها لفصل خصوماتهما ودعواهما)^(١٤).

التعريف المختار:

بعد عرض هذه التعريفات يتبين لنا أنها متقاربة في المعنى والمقصود وليكون التعريف المختار هو (اتفاق أطراف النزاع على تولية شخص أو أكثر أهلاً لذلك ليفصل فيما تنازعه بحكم الشرع دون القاضي المولى) أي أن تعريف الدكتور الأسطل هو التعريف المختار بعد استبدال كلمة (طرفي) بـ (أطراف).

ب- التحكيم عند فقهاء القانون:

عرّف فقهاء القانون التحكيم بمجموعة من التعاريف إلا أنها ذات معنى واحد ومنها (اتفاق لفرض المنازعات أو إحالة هذه المنازعات التي نشأت أو ستنشأ بين الأفراد أو بين أطراف نزاع معين بالفصل على واحد أو أكثر من الأفراد، يسمون محكمين يتم اختيارهم بإرادة أطراف المنازعة للفصل فيها بدلاً من أن يفصل فيها القضاء المختص)^(١٥)، وبالنظر للنصوص القانونية لبعض الدول للاطلاع على تعريف التحكيم فيها فلم يجد الباحثان في قانون

وقد عرّفه علماء وفقهاء العصر الحاضر بتعريفات أخرى، إلا أنها من حيث المضمون العام متفقة مع بعضها ومع تعريفات العلماء القدامى، فقد عرّفه الدكتور عبدالكريم زيدان بأنه (عقد بين طرفين متنازعين يجعلان فيه برضاها شخصاً آخر حكماً بينهما؛ ليفصل خصوماتهما)^(١٦). وعرّفه الأستاذ الزرقا بأنه (عقد بين طرفين متنازعين يجعلان فيه برضاها شخصاً آخر حاكماً بينهما لفصل خصوماتهما)^(١٧)، وعرّفه الدكتور إسماعيل الأسطل بأنه (اتفاق طرفي الخصومة على تولية رجل أو أكثر ليفصل فيما تنازعه بحكم الشرع دون القاضي المولى)^(١٨).

نستخلص مما تقدم للتعريف أن التحكيم يتم بإرادة الطرفين واتفاق بينهما، وبه يتم حسم النزاع بين الطرفين بغير طريق القضاء. ويتولى حسم النزاع والفصل فيه مُحَكِّمٌ له ولاية خاصة على المتخاصمين، وهو عقد يسري

التحكيم الأردني رقم (٣١) لسنة ٢٠٠١ مثلاً
تعريفاً لفهوم التحكيم أو اتفاق التحكيم.

واكتفى المشرع الأردني هنا ومن خلال
المواد (٩-١٣) بتنظيم الأحكام المتعلقة
باتفاق التحكيم (من له حق الاتفاق وشروط
ذلك وزمان الاتفاق وقبول الدعوى أو
ردها... الخ)

كما أننا لم نجد في قانون الأحوال الشخصية
الأردني رقم (٣٦) لسنة ٢٠١٠ أي تعريف
للتحكيم، واكتفى المشرع مرة أخرى بذكر
التحكيم فقط في نص المادة (١١٤)^(١٩) والمادة
(١٢٦)^(٢٠) مبيناً شروط الحكمين ومهمتهما
فقط..

في حين أن المشرع المصري عرّف اتفاق
التحكيم بأنه (اتفاق الطرفين على الالتجاء إلى
التحكيم لتسوية كل أو بعض المنازعات التي
نشأت أو يمكن أن تنشأ بينهما بمناسبة علاقة
قانونية معينة عقدية أو غير عقدية، ويجوز أن
يكون اتفاق التحكيم سابقاً على قيام النزاع
سواء قام مستقلاً بذاته أو ورد في عقد معين
بشأن كل أو بعض المنازعات التي تنشأ بين

الطرفين كما يجوز أن يتم اتفاق التحكيم بعد
قيام النزاع حتى ولو كانت قد أقيمت في شأنه
دعوى أمام جهة قضائية)^(٢١).

وعليه فإن مجمل تعريفات رجال القانون
للتحكيم بأنه إحالة ما نشأ أو ما ينشأ بين
الأفراد على محكمين للفصل في النزاع بدلاً
من فصل القضاء فيه.

المطلب الثاني: الألفاظ ذات الصلة:

سوف نبين هنا في هذا المطلب بعض
الألفاظ التي تشبه التحكيم في معناه، ليتضح
الفرق بينهما.

أولاً: الفرق بين التحكيم والقضاء:

يعتبر التحكيم وإن كان نوعاً من القضاء
وجزءاً منه إلا أنه يختلف عن القضاء، وبينهما
العديد من الفروق إلا أنها لا تخرج التحكيم
عن دائرة القضاء، بل تعمل على توضيح
خصوصية التحكيم في المتخاصمين إذ أنه
يكتسب الولاية منهم، في حين أن القضاء هو
صفة حكومية توجب للقاضي نفوذ حكمه
الشرعي ولو بتعليل أو تجريح^(٢٢). ومن
الفروق بينهما على سبيل المثال لا للحصر:

عقدين بين خصوم لحسم النزاع بينهما بالتراضي^(٢٨). وكل ما يجوز فيه التحكيم يجوز فيه الصلح إلا أن هناك بعض الفروق بينهما ومنها:

١- في التحكيم فإنَّ الحكم يقوم بمهمة القاضي فيصدر الحكم أما في الصلح فإنه يتم بين الخصوم أنفسهم أو بين من يمثلهم^(٢٩).

٢- التحكيم مُلزمٌ ويكتسب صفة الإلزامية في القانون بعد تصديقه من قبل المحكمة، أما عقد الصلح فلا يأخذ صفة الإلزام إلا إذا كان أمام المحكمة^(٣٠).

رابعاً: الفرق بين التحكيم والوكالة:

إن الحكم يعمل باستقلالية تامة عن الخصوم، وعند اعتماد قرار التحكيم من قبل المحكمة تثبت له الصفة القضائية ولا يستطيع الخصم التدخل في عمله وهو يعمل بحياد تام، وواجبه الفصل في النزاع بالعدل، أما الوكيل فيعمل لصالح موكله وينوب عنه، ولا يعمل إلا لمصلحة موكله، وهو مؤتمن على النصح ولا يحق له الخروج عن صلاحيته وسلطته، فإذا

١- ولاية القاضي صادرة عن ولي الأمر في حين أن الولاية للمحكّم في التحكيم صادرة من المتخاصمين^(٣١).

٢- ولاية الحكم قاصرة على القضية موضوع النزاع وتنتهي ولايته بالحكم في هذه القضية في حين أن القاضي له النظر في جميع ما ولى عليه^(٣٢).

٤- ولاية القاضي أعلى رتبة من الحكم^(٣٣).

٥- التحكيم أوسع من القضاء في الاختصاص المكاني، فالتحكيم يصح بين الطرفين ولو اختلفت أمكنتهم أما قضاء القاضي فمُقيّد بالنظر وفق الاختصاص المكاني^(٣٤).

ثانياً: الفرق بين التحكيم والخبرة:

الخبير هو من يملك خبرة معينة حول موضوع معين وهي ليست طريقة للفصل في النزاع، ومعيار الفرق بينهما يتوقف على مدى الصلاحيات المخوّلة له، وفي الغالب فإن الصلاحيات المخوّلة للخبير لا تتجاوز إبداء الرأي والمشورة^(٣٥).

ثالثاً: الفرق بين التحكيم والصلح:

التحكيم والصلح يشتركان في كونهما

خرج عنهما من حق الموكل عزله ويكون مسؤولاً عن مثل هذا التصرف^(٣١).

المطلب الثالث: أدلة مشروعية التحكيم

ما شرع التحكيم إلا لجلب مصلحة أو درء مفسدة إذ أن المصالح متبادلة والحقوق مرتبطة، فكان لا بد من التقاضي بطرق سهلة وميسورة، ومن هنا جاءت الشريعة الإسلامية بالتحكيم كوسيلة لقطع دابر الخلاف، وإنهاء النزاع ولو كان التحكيم غير جائز بين الناس لضاق عليهم الأمر؛ ولهذا أجاز الإسلام التحكيم لدفع الضرر عن الناس.

أولاً: مشروعية التحكيم في القرآن الكريم:

١- قال تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَأَبْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا﴾ [النساء: ٣٥]، ووجه الدلالة من الآية الكريمة أنها نزلت صريحة في مشروعية التحكيم بين الزوجين عند خلافهما حفاظاً على سلامة الأسر، وعليه فجوازه أولى في بقية الخصومات والدعاوى^(٣٢).

٢- قال تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي

أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥]، ووجه الدلالة من الآية الكريمة أن الآية تتحدث عن اشتراط الرضا من الطرفين وهو دليل قوة الدلالة على التحكيم^(٣٣).

ثانياً: من السنة النبوية:

١- ما روي عن النبي ﷺ قال: "من حكم بين اثنين تحاكماً إليه فلم يعدل بينهما بالحق فعليه لعنة الله"^(٣٤) ووجه الدلالة من الحديث أنه يدل على أن النبي ﷺ أقر التحكيم.

٢- عن يزيد بن المقدام بن شريح، عن أبيه، عن جده، شريح عن أبيه هانئ أنه لما وفد إلى رسول الله ﷺ مع قومه سمعهم يكتفون بأبي الحكم، فدعاه رسول الله ﷺ، فقال: إن الله هو الحكم، وإليه الحكم، فلم تكتفى أبا الحكم؟ فقال: إن قومي إذا اختلفوا في شيء أتوني، فحكمت بينهم فرضي كلا الفريقين، فقال رسول الله ﷺ: ما أحسن هذا، فما لك من الولد؟ قال: لي شريح، ومسلم، وعبدالله، قال: فمن أكبرهم؟ قلت: شريح، قال: فأنت أبو شريح^(٣٥) ووجه الدلالة أنه ﷺ قد أقر التحكيم إقراراً صريحاً، وأن النبي ﷺ قال ما

أحسن هذا مبالغة في حسنه^(٣٦).

ثالثاً: ورد العديد من القضايا التحكيمية من الصحابة عليهم السلام ومنها لا للحصر:

١- التحكيم الذي جرى بين علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه ومعاوية بن أبي سفيان رضي الله عنهما في وقعة صفين (٣٧هـ) حيث رفع أهل الشام المصاحف، فكره الناس الحرب فحكّم علي أبا موسى الأشعري وحكّم معاوية عمرو بن العاص^(٣٧) وقد استدلت بهذه القصة على مشروعية التحكيم يقول الماوردي (ولأنه لما حكّم علي بن أبي طالب في الإمامة كان التحكيم فيما عداها أولى)^(٣٨).

٢- روى أبو داود في سننه عن عبد الرحمن بن قيس بن محمد بن الأشعث، عن أبيه، عن جده قال: اشترى الأشعث رقيقاً من رقيق الخمس من عبدالله بعشرين ألفاً، فأرسل عبدالله إليه في ثمنهم فقال: إنما أخذتهم بعشرة آلاف، فقال عبدالله: فاختر رجلاً يكون بيني وبينك، قال الأشعث (أنت بيني وبين نفسك)^(٣٩). ووجه الدلالة هنا أن قوله: (يكون بيني وبينك) يعني حكماً، وردّ الأشعث عليه صريح في عدم إنكار

التحكيم وأنه أمر مشهور.

٣- روى الشافعي في "الأم": "جاء رجل وامرأة إلى علي عليه السلام ومع كل واحد منهما فئة من الناس، فأمرهم علي فبعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها ثم قال للحكّمين: تدریان ما عليكما؟ عليكما إن رأيتما أن تجمعاً أن تجمعاً، وإن رأيتما أن تُفرّقاً أن تُفرّقاً، قالت المرأة: رضيت بكتاب الله بما عليّ فيه ولي، وقال الرجل: وأما الفرقة فلا، فقال علي عليه السلام: كذبت والله حتى تُقرّ بمثل الذي أقرّت به^(٤٠).

رابعاً: إجماع الصحابة على جواز التحكيم^(٤١). إن الإجماع منعقد على مشروعية التحكيم يقول السرخسي (والصحابه عليهم السلام كانوا مجمعين على جواز التحكيم)^(٤٢) وقال النووي (... وقد أجمع المسلمون على التحكيم ولم يخالف فيه إلا الخوارج)^(٤٣).

خامساً: من المعقول: إن الحاجة داعية للتحكيم إذ أنه يعتبر ظهيراً للقرآن ورديفاً له، وفي إقامته إقامة لحكم الله تعالى وفي تركه يعني البقاء على النزاع^(٤٤) وهو من العقود المتعارف عليها قديماً في الجاهلية وعندما جاء الإسلام

لم يَرِدْ فيه نصٌ يحَرِّمه، إذن فالأصل فيه الإباحة^(٤٥) حيث لم يَرِدْ ما يدلُّ على تغييره^(٤٦). وعليه فإن التحكيم قاعدة شرعية مؤيدة بالنصوص القرآنية، والأحاديث النبوية، وعليه الإجماع وجرى عليه عمل الصحابة رضوان الله عليهم^(٤٧).

وما تقدم يتضح القول بأن التحكيم مشروع بالجملة ولو مع وجود قاضٍ في البلد وبه قال الحنفية^(٤٨) والمالكية^(٤٩) والحنابلة^(٥٠) والشافعي في الأظهر^(٥١) معللين ذلك بأن التحكيم ليس كالقضاء. ويرى ابن حزم^(٥٢) والشافعية في قول^(٥٣) بجواز التحكيم بشرط عدم وجود قاضٍ في البلد.

المطلب الرابع: مجالات التحكيم في الفقه الإسلامي وقانون الأحوال الشخصية الأردني:

سنتناول في هذا المطلب التطبيقات العملية للتحكيم في الفقه الإسلامي وقانون الأحوال الشخصية الأردني ومدى صلاحيات الحكم في كل مجال من هذه المجالات.

الفرع الأول: التحكيم عند الشقاق والنزاع في الفقه الإسلامي وقانون الأحوال الشخصية الأردني:

مجالات التحكيم أو تطبيقاته العملية في الفقه الإسلامي واسعة، ولكننا سنقتصر على ما يهمننا، وله علاقة وارتباط بقانون الأحوال الشخصية الأردني؛ لذلك سنقتصر الحديث في هذا الفرع عن التحكيم عند شقاق الزوجين، وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَأَبْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا﴾ [النساء: ٣٥]، هو الأصل في هذا التحكيم^(٥٤) والشقاق من شاقه مُشاقَّة وشقاقاً وهو الخلاف وغلبة العداوة^(٥٥)، وهو اشتداد الخلاف فيما بين الزوجين بحيث تصبح معه الحياة الزوجية مستحيلة بسبب تعقُّد المشاكل وتعذُّر حلِّها بينهما مع الإضرار الذي يُلحقه أحدهما بالآخر^(٥٦).

وتحدث فقهاء الشريعة في هذه الجزئية خاصة إذا كانت الزوجة هي المتضررة فهل يحق لها طلب التفريق ورفع الضرر عن نفسها أم لا؟ أجاز المالكية^(٥٧) وأحمد في رواية عنه^(٥٨)

في الإصلاح... وأصرت الزوجة على دعاوها
أحال القاضي الأمر إلى حكمين^(٦٦).

وتحدث الفقهاء عن بعث الحكمين
وتنصيب المشرف عند الشقاق والنزاع بأن
ادعى كل من الزوجين أذى وظلم الآخر،
فذهب الحنفية^(٦٧) والظاهرية^(٦٨) وابن جزي^(٦٩) من
المالكية^(٧٠) إلى القول على الحاكم بعث الحكمين
ولا حاجة لإسكانها إلى جانب ثقة يشرف
عليهما، كما قال الشافعية^(٧١) والحنابلة^(٧٢)
والمالكية^(٧٣).

كما تحدث الفقهاء عن حكم بعث
الحكمين، فذهب الشافعية^(٧٤) في المعتمد وابن
العربي من المالكية^(٧٥) إلى الوجوب لظاهر قوله
تعالى: ﴿فَابْعَثُوهُ﴾.

وفي وجه للشافعية بأنه مستحب^(٧٦)
وذلك بأنه من أمور الدنيا التي لا تظهر فيها
إرادة الوجوب^(٧٦).

الفرع الثاني: التحكيم بالافتداء في الفقه
الإسلامي وقانون الأحوال الشخصية:

كما ذكرنا سابقاً أن مجالات التحكيم في
الشريعة الإسلامية واسعة وكنا قد تحدثنا في

التفريق للشقاق والنزاع في هذه الحالة.
ويكون بَعَثُ حَكَمَيْن، ويجوز عند بعض
المالكية بعث الحكمين لأول دعوى تدعيها
الزوجة وتعجز عن إثباتها^(٧٧)، في حين لا يرى
الحنفية^(٧٨) والشافعية^(٧٩) وأحمد في رواية أخرى
عنه^(٨٠) وابن حزم^(٨١) جواز التفريق للشقاق
والنزاع في هذه الحالة، وقالوا بأن القاضي
يرسل حَكَمَيْن عند استحكام الشقاق
بينهما^(٨٢). وأخذ المشرع الأردني بالرأي الأول
وهو جواز التفريق للشقاق والنزاع إذا كانت
الزوجة هي المتضررة، وذلك في نص المادة
(١٢٦) من القانون، حيث نصت على أنه
(لأي من الزوجين أن يطلب التفريق للشقاق
والنزاع إذا ادعى ضرراً لحق به من الطرف
الآخر...)^(٨٣).

وجعل المشرع في نص المادة إثبات
الدعوى إذا كانت الزوجة هي المدعية هو
تحقق القاضي من وجود الشقاق والنزاع
حيث نصت الفقرة (أ) من المادة (١٢٦) على
أنه (إذا كان طلب التفريق من الزوجة وتحقق
القاضي من ادعائها بذلت المحكمةُ جهدها

الفرع السابق عن التحكيم عند الشقاق والنزاع بين الزوجين، وكما ذكرنا بأن الإساءة قد تكون من الزوج وقد تكون من الزوجة وقد تكون منهما معاً، وستحدث في هذا الفرع عن التحكيم في الافتداء إذا رغبت الزوجة بافتداء نفسها والتنازل عن حقوقها وهو ما يطلق عليه الخلع القضائي.

الافتداء في اللغة هو الاستفادة بعوضٍ واسم ذلك العوض الفدية^(٧٧) والخلع هو من خالعت المرأة بعلها على طلاقها ببدلٍ منها له فهي خالعة^(٧٨)، وفي الاصطلاح يطلق الافتداء على ما يشمل المعنى اللغوي وهو الاستنقاذ بعوض وعلى ما يكون جبراً خطأً أو محوياً لإثم أو تقصير^(٧٩)، وعرفه الحنفية بأنه (أخذ مال بإزاء ملك النكاح بلفظ الخلع)^(٨٠) وعرفه القانون سنداً لنص المادة (١٠٢) بأنه (طلاق الزوج زوجته نظير عوض تراضيا عليه بلفظ الخلع أو الطلاق أو المباشرة أو فيما معناها)^(٨١). وقد اختلف الفقهاء في اشتراط الافتداء لدى القاضي على قولين:

القول الأول: ذهب الحنفية^(٨٢) والمالكية^(٨٣)

والشافعية^(٨٤) والحنابلة^(٨٥) والظاهرية^(٨٦) إلى عدم اشتراط الافتداء (الخلع) لدى القاضي ويكفي تراضي الزوجين على الخلع.

القول الثاني: ذهب الحسن البصري وسعيد بن جبير إلى القول بأن الافتداء (الخلع) لا يصح إلا عند القاضي^(٨٧). والأصل في هذا الحق قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ﴾ [البقرة: ٢٢٩]، وحديث امرأة ثابت بن قيس حيث أتت النبي ﷺ فقالت يا رسول الله ثابت بن قيس ما أعتب عليه في خُلقي ولا دين ولكني أكره الكفر في الإسلام فقال رسول الله ﷺ: أتردين عليه حديقته؟ (وكان قد أمهرها حديقة) فقالت: نعم، قال رسول الله ﷺ: (اقبل الحديقة وطلقها طليقة)^(٨٨).

ولم يعثر الباحثان على ما يدل على التحكيم في هذه الحالة إلا في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَأَبْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا﴾ [النساء: ٣٥]، فالشقاق قد

المبحث الثاني: الحكم في الفقه الإسلامي وقانون الأحوال الشخصية الأردني:

المطلب الأول: مهام وعمل الحكم في الفقه الإسلامي وقانون الأحوال الشخصية الأردني:

مهام وعمل الحكم في الفقه الإسلامي وقانون الأحوال الشخصية الأردني هي الإصلاح أولاً، وإذا لم يتمكن من الإصلاح يكون التفريق ثانياً، وعليه فلا بد من الحديث عن مهام وعمل الحكم قبل الحديث عن شروطه لنرى موقف المشرع الأردني من شروط الحكم.

الفرع الأول: مهام وعمل الحكم في الفقه الإسلامي:

على الحكمين أن ينويا الإصلاح وتكون نيتهم خالصة لله تعالى، فمن حسنت نيته أصلح الله مسعاه، لقوله تعالى: ﴿إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا﴾، وعدم القدرة على الإصلاح دليلٌ فساد القصد^(٩٢).

وقد اختلف العلماء في ضمير الألف في قوله تعالى: ﴿يُرِيدَا﴾ و﴿بَيْنَهُمَا﴾ في الآية الكريمة،

لا يكون معلوم المصدر: هل هو من الزوج أم من الزوجة؟ وبالتالي لا بد من حكمين لمعرفة هذا المعنى^(٩٣)، وقد يكون طلب التفريق هنا بسبب الرجل بتماديته، وخيف أن يحول الشقاق بينهما دون إقامة الزوجة لحدود الله في الزوجية بإقامة أركانها الثلاثة المودة والرحمة والسكون، فيأتي بعث الحكمين هنا^(٩٤).

وأخذ المشرع الأردني بنص المادة (١١٤) بجواز طلب التفريق للافتداء والتحكيم فيه، حيث نصت المادة على أنه (إذا طلبت الزوجة التفريق قبل الدخول وأودعت ما قبضته من مهرها...) وجاء في الفقرة (ب) (إذا أقامت الزوجة بعد الدخول أو الخلوة دعوى تطلب التفريق وبينت بإقرار صريح منها أنها تبغض الحياة معه... وافتدت نفسها بالتنازل عن جميع حقوقها... حاولت المحكمة الصلح بين الزوجين فإن لم تستطع أرسلت حكمين لموالة مساعي الصلح بينهما...)؛ لذلك تحدث المشرع الأردني هنا عن وجوب التحكيم سنداً لنص الآية الكريمة ﴿فَابْعَثُوا﴾.

فذهب ابن عباس وسعيد بن جبير وبه قال الطبري^(٩٣) إلى أن الضمير يعود على الحكمين، وبالتالي فإنَّ قَصْدَ الحكمين هو الأساس في عملهما، فإن كان الإصلاح والتوفيق بين الزوجين وفقَّ الله بين الحكمين للإصلاح بين الزوجين، روي أن رجلاً وزوجته اختصما فترافعا إلى عمر، وأحدهما من بني هاشم والآخر من بني عبد شمس، فبعث ابن عباس وعثمان حكمين بين الزوجين، فرجعا ولم يصلحا فقال لهما عمر: ما قصدتُما وجه الله فإن الله تعالى يقول: ﴿إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا﴾^(٩٤)، فيعمل الحكمان ويجتهدان من أجل الإصلاح، فيخلو الحكم من أهل الزوج بالزوج ويعرف منه قصده، ويخلو حكمُ المرأة بالمرأة بوجود محرم دفعاً للخلوة المحرمة^(٩٥) ويعرف منها قصدها، وذكرهما بتقوى الله وضرورة الصلح وأهميته لأن الغرض من بعثهما هو الإصلاح، وعليه فيكون من حق الحكمين الإصلاح والجمع بين الزوجين وإن لم يوكلهما الزوجان بذلك^(٩٦). واختلف الفقهاء في حق الحكمين بالتفريق بين الزوجين فمن قال

بأنهما حكمان قال لهما حق التفريق وبدون إذن الزوجين وهو قول مالك^(٩٧) والشافعية^(٩٨) والحنابلة^(٩٩) والظاهرية^(١٠٠)، يقول الإمام مالك (... وذلك أحسن ما سمعتُ من أهل العلم: أنَّ الحكمين يجوز قولهما بين الرجل وامرأته في الفرقة والاجتماع)^(١٠١)، يقول ابن حزم (وصحَّ عن علي بن أبي طالب أنه قال للحكمين بين الزوجين: عليكما أن رأيكما أن تفرقا ففرقتما، وإن رأيكما أن تجمعا جمعتهما)^(١٠٢). وحجة أصحاب هذا القول بأن الحكم لا يحتاج إلى إذن الزوج فيما يوقعه من طلاق^(١٠٣)، وله ولاية الحكم والإلزام^(١٠٤)، ومن الفقهاء من قال إنهما يفرقان ولكن برضا الزوجين وبه قال الحنفية^(١٠٥) وأشهرُ قولي الحنابلة^(١٠٦) ونقل عن بعض المالكية^(١٠٧). ومن الفقهاء من قال: ليس لهما التفريق وإنما أمرهما ليعرفا الظالم من المظلوم ولا ينفذ طلاقهما إلا إذا قبل به الحاكم ونفذه، وهو قول عند المالكية^(١٠٨).

الفرع الثاني: مهام وعمل الحكم وفق قانون الأحوال الشخصية الأردني والآثار المترتبة على حكم الحكم:

جاء قانون الأحوال الشخصية الأردني رقم (٣٦) لسنة ٢٠١٠ بعد مرحلة طويلة من العمل في قانون الأحوال الشخصية القديم رقم (٦١) لسنة ١٩٧٦، وقد عمل المشرع الأردني في هذا القانون على تلافي الكثير من النقص الذي كان يتتاب القانون القديم في الكثير من المسائل مع بقاء هذه المسائل مطروحة للنقاش والسؤال، وقد جاء التحكيم في هذا القانون في نص المادة (١١٤) والتي تحدثت عن التفريق للافتداء (الخلع القضائي) ونص المادة (١٢٦) والتي تحدثت عن طلب التفريق للشقاق والنزاع، وعليه فإن المشرع تحدث عن التحكيم ومجالات عمل الحكم في حالتين هما (الافتداء والشقاق والنزاع)، وبين المشرع عمل الحكم ومهامه في كل مسألة من هذه المسائل.

وتكمن مبررات اللجوء للتحكيم في هذا النوع من المسائل والتي تحدث عنها المشرع؛ في تحقيق مصالح أطراف النزاع، وتحقيق مصالح أطراف النزاع من خلال الحفاظ على أسرار طرفي النزاع وضمان الخبرة، والحيادية،

وسرعة حل الخلافات.

أولاً: مهام وعمل الحكم في دعوى طلب التفريق للافتداء وفق قانون الأحوال الشخصية الأردني:

تأتي إجراءات التحكيم في هذا النوع من الدعاوى وفق نص المادة (١١٤)^(١) والتي تنص على:

أ- إذا طلبت الزوجة التفريق قبل الدخول وأودعت ما قبضته من مهرها، وما أخذته من هدايا، وما أنفقه الزوج من أجل الزواج وامتنع الزوج عن ذلك بذلت المحكمة جهدها في الصلح بينهما فإن لم يصطلحا أحالت الأمر إلى حكمين لموالة مساعي الصلح بينهما خلال مدة ثلاثين يوماً فإذا لم يتم الصلح:

١- تحكم المحكمة بفسخ العقد بين الزوجين بعد إعادة ما قبضته الزوجة من المهر وما أخذته من هدايا وما أنفقه الزوج من أجل الزواج.

٢- إذا اختلف الزوجان في مقدار نفقات الزواج والهدايا جعل تقدير ذلك إلى الحكمين.

ب- إذا أقامت الزوجة بعد الدخول أو الخلوة دعوى تطلب فيها التفريق بينها وبين زوجها، وبيئت بإقرار صريح منها أنها تبغض الحياة معه، وأنه لا سبيل لاستمرار الحياة الزوجية بينهما وتحشى أن لا تقيم حدود الله بسبب هذا البغض، وافتدت نفسها بالتنازل عن جميع حقوقها الزوجية وردّت عليه الصداق الذي استلمته، حاولت المحكمة الصلح بين الزوجين فإن لم تستطع أرسلت حكمين؛ لموالة مساعي الصلح بينهما خلال مدة لا تتجاوز ثلاثين يوماً فإن لم يتم الصلح حكمت المحكمة بفسخ عقد الزواج بينهما.

وعليه فإن إجراءات التحكيم في دعوى طلب التفريق للافتداء تأتي بعد بذل المحكمة جهدها للإصلاح بين الزوجين فإن لم يصطلحا أحالت المحكمة الأمر للحكمين، وقد أوضحت المادة القانونية مهام وعمل الحكم بـ(موالة مساعي الصلح بين الزوجين) من خلال البحث في أسباب الخلاف والنزاع، وتدوين إفادة كل من الزوجين في محضر يسمى محضر جلسة موالة مساعي الصلح ورفع

للمحكمة بواقع الحال (الصلح أو عدمه) مع التأكيد أن للحكمين الحق في الإصلاح بين الزوجين والجمع بينهما ولا حق لهما بالتفريق بينهما، وبالتالي فإن المشرع الأردني في هذا النوع من الدعاوى أخذ بالرأي الفقهي القائل بأن الحكمين هنا هما شاهدان لا حق لهما بالتفريق.

كما أسند المشرع للمحكم في هذا النوع من الدعاوى مهمة تقدير نفقات الزواج والهدايا عند اختلاف الزوجين، وتكون هذه الحالة عند عدم الدخول والخلوة الصحيحة بين الزوجين، وبالتالي فإن مهمة وعمل الحكم في هذا النوع من الدعاوى تكمن في الإصلاح وتقدير نفقات الزواج والهدايا عند اختلاف الزوجين في حالة عدم الدخول والخلوة الصحيحة.

ثانياً: مهام وعمل الحكم في دعوى طلب التفريق للشقاق والنزاع وفق قانون الأحوال الشخصية الأردني:

وفق قانون الأحوال الشخصية الأردني تأتي إجراءات التحكيم في هذا النوع من الدعاوى في نص المادة (١٢٦)^(١٠) والتي تنص

١- البحث في أسباب النزاع والشقاق بين الزوجين.

٢- (يتداول الحكمان الرأي بعد التفكير العميق بأنجع السبل للإصلاح بين الزوجين، فإذا عجزا عن الإصلاح بين الزوجين وتوصلا إلى القناعة التامة بعدم إمكانية استمرار الحياة الزوجية قررا التفريق بينهما على ما يريانه مناسبا من نسبة الإساءة بينهما)^(١١). وبذلك يكون المشرع الأردني قد أخذ بالرأي الفقهي القائل بأنهما حكمان أي لهما حق التفريق بين الزوجين؛ ولذلك يتضح أن هناك فرقا بين مهمة الحكم في دعوى التفريق للافتداء عن مهمته في دعوى التفريق للشقاق والنزاع، وعليه ومما تقدم يتضح أن الآثار المترتبة على حكم الحكم في دعوى التفريق للافتداء تختلف عن الآثار المترتبة على حكم الحكم في دعوى التفريق للشقاق والنزاع. وتكمن الآثار المترتبة على حكم الحكم في دعوى التفريق للافتداء إما الإصلاح بين الزوجين أو برفع تقرير للمحكمة يبين الحال الذي آل إليه وضع الزوجين دون الحق بالتفريق، كما بين المشرع

الفقرة (د) منها على أنه: (يبحث الحكمان أسباب الخلاف والنزاع بين الزوجين معهما أو مع أي شخص يرى الحكمان فائدة في بحثها معه وعليهما أن يدونا تحقيقاتهما بمحضر يوقع عليه، فإذا رأيا إمكان التوفيق والإصلاح على طريقة مرضية أقرها ودونا ذلك في محضر يُقدّم للمحكمة)، ونصت الفقرة (هـ) على أنه: (إذا عجز الحكمان عن الإصلاح وظهر لهما أن الإساءة جميعها من الزوجة قررا التفريق بينهما على العوض الذي يريانه على أن لا يزيد على المهر وتوابعه، وإذا كانت الإساءة كلها من الزوج قررا التفريق بينهما بطلقة بائنة على أن للزوجة أن تطالبه بغير المقبوض من مهرها وتوابعه ونفقة عدتها)، ونصت الفقرة (و) على أنه: (إذا ظهر للحكمين أن الإساءة من الزوجين قررا التفريق بينهما على قسم من المهر بنسبة إساءة كل منهما للآخر، وإن جهل الحال ولم يتمكننا من تقدير نسبة الإساءة قررا التفريق بينهما على العوض الذي يريانه من أيهما بشرط أن لا يزيد على مقدار المهر وتوابعه). وعليه فإن مهمة الحكم تتلخص فيما يلي:

الذكورة من شروط تعيين الحكم أم ليس بشرط؟.

وقبل تناول هذه المسألة بالبحث، وقد اختلفت أنظار المجتهدين فيها اختلافاً كبيراً، لا بد أن نتعرف إلى المواطن التي اتفق الفقهاء عليها في هذه المسألة (شروط الحكم) حتى نستبعدا عن مواطن النزاع، وهذه المواطن التي اتفق الفقهاء على عدّها شروطاً لتعيين الحكم وهي صحيحة منتجة لآثارها هي:

- ١- الإسلام
- ٢- الحرية
- ٣- البلوغ
- ٤- العدالة
- ٥- الأمانة.

مواطن الاختلاف:

ولتحديد موضوع البحث أو محل النزاع فقد اختلف الفقهاء فيما لو تولت الأنثى التحكيم فما أثر ذلك في صحة التحكيم؟ وما مدى حجية حكم التحكيم ولزومه؟.

اختلف الفقهاء في شرط الذكورة هل هو شرط لصحة التحكيم أم لا؟ وسبب الاختلاف يعود إلى اختلاف الفقهاء في كون الحكمين حاكمين أم وكيلين، وقد اختلف الفقهاء في هذا الشرط على أربعة أقوال:

الأردني أن من حقّ الحكم الفصل في موضوع الهدايا ونفقات الزواج وذلك في حالة عدم الدخول والخلوة، والتفريق يكون بقرار المحكمة ويكون فسخاً لا طلاقاً^(١١٦)، لأنه لا علاقة للمُحكّم به، وأما الآثار المترتبة على حُكم الحكم في دعاوى التفريق للشقاق والنزاع فتكون إما بالإصلاح أولاً وإما بالتفريق ثانياً ويكون طلاقاً بائناً^(١١٧)؛ لأنه قرار الحكم، وفي حالة التفريق فعلى الحكم أن ينظر في مقدار المهر ونسبة إساءة كل من الزوجين وحق الزوجة من هذا المهر.

المطلب الثاني: شروط الحكم في الفقه الإسلامي وقانون الأحوال الشخصية الأردني:

الفرع الأول: شروط الحكم في الفقه الإسلامي:

يتحدد موضوع البحث (شروط الحكم في الفقه الإسلامي وقانون الأحوال الشخصية الأردني) من حيث كون شرطَي الإسلام والذكورة شرطَيْن في الحكم أو ليست بشروط حيث حدد محل النزاع- في هذه المسألة، إذ اختلف الفقهاء^(١١٨)، هل شرط

القول الأول: وهو قول جمهور الفقهاء من المالكية^(١١٥) والشافعية^(١١٦) والحنابلة^(١١٧) وقد اشترط هؤلاء الذكورة مطلقاً، سواءً كانا حاكمين أم وكيلين وقد استدل هؤلاء بما يلي:

١- ظاهر الآيات والأحاديث التي تدم تولية المرأة للمهمة، ومنها قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا﴾ [النساء: ٣٤] وقوله ﷺ: "لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة"^(١١٨).

٢- إن التحكيم من المسائل المهمة في حياة الناس، وهو يحتاج إلى النظر والرأي وعليه فلا تصلح المرأة له^(١١٩).

٣- التحكيم يُفضي إلى ارتكاب محظور لما فيه من نظر واختلاط كما أن المرأة مأمورة بالتحرز من مخاطبة الرجال^(١٢٠).

٤- لم يولّ النبي ﷺ ولا أحدٌ من الخلفاء من بعده القضاء أو ولايةً بلدٍ لامرأة^(١٢١).

٥- لو قلنا بأن الحكمين حاكمان، فلا بد من اعتبار الذكورة، ولو قلنا إنها وكيلان فقد اقترن بوكالتهما ولاية اختيار الحاكم لهما^(١٢٢).

القول الثاني: وهو قول الحنّاطي من

الشافعية^(١٢٣) والزرکشي^(١٢٤) من الحنابلة، وهو أن شرط الذكورة واجب إذا قلنا إن الحكمين حاكمان، ومندوب إذا قلنا إن الحكمين وكيلان^(١٢٥) ولم يجد الباحثان لهذا القول تعليلاً، والظاهر والله تعالى أعلم هو اعتبار الذكورة واجبةً في الحكمين لعدم جواز تولي المرأة القضاء وقالوا: (وبعثها يكون تحكيمياً لا توكيلاً، لأن الله خاطب بالبعث الحكام وجعلها حكمين، ولو كان توكيلاً لخاطب به الزوجين...) ^(١٢٦).

القول الثالث: وهو قول الحنفية^(١٢٧) فلا تشترط الذكورة إلا فيما لا تقبل شهادة المرأة فيه، وعليه يجوز للمرأة التحكيم فيما تُقبل شهادتها فيه، يقول ابن نُجَيْم: (المرأة تصلح سلطاناً أو قاضية في الجملة)^(١٢٨). وقد استدلل هؤلاء بأن شهادة النساء تُقبل في كل الأمور إلا في الحدود والجراح، وعليه فإنها تقضي في كل الأمور إلا في الحدود والجراح^(١٢٩).

القول الرابع: وهو قول الظاهرية^(١٣٠) يقول ابن حزم (وجائز أن تلي المرأة الحكم)^(١٣١) وقد استدلل هؤلاء بما يلي:

من توفرت به شروط معينة، وهذه الشروط التي يجب أن تتوفر في الحكم هي: الإسلام والذكورة والتكليف والعدالة والقدرة على الإصلاح والعلم وفهم المقصود من مهمته؛ وذلك حتى يتمكن من القيام بهذه المهمة لما يترتب عليها من حقوق تتعلق بالزوجين وبغيرهم من أسرهم ومجتمعاتهم.

الفرع الثاني: شروط الحكم في قانون الأحوال الشخصية الأردني:

على الرغم من أهمية التحكيم في الفقه الإسلامي إلا أن المشرع الأردني في قانون الأحوال الشخصية الأردني لم يفرد للتحكيم باباً خاصاً به، وذكر التحكيم في القانون على استحياء، فذكر التحكيم في القانون في أهم مسألتين من المسائل المتعلقة بالأسرة وهما مسألة التفريق للافتداء (الخلع القضائي) والتفريق للشقاق والنزاع، وجاء التشريع قاصراً فيما يتعلق بهاتين المسألتين في الكثير من جزئيات التحكيم ومسائله وخاصة فيما يتعلق بشروط الحكم.

أولاً: شروط الحكم في دعاوى التفريق للافتداء:

١- أن المرأة يجوز أن تكون مفتية وعليه فيجوز أن تكون قاضية^(١٣٢). وهي صالحة لتولي القضاء فمن باب أولى تتولى التحكيم^(١٣٣).

٢- الغرض من الأحكام تنفيذ القاضي لها، وسماع البينة عليها والفصل بين الخصوم فيها، وهذا ممكن من المرأة تماماً كما هو من الرجل^(١٣٤).

وبعد تحرير المسألة يتبين لنا أن الراجح والله تعالى أعلم هو القول الأول وذلك لقوة أدلة أصحابه، ولذلك كان على المشرع أن ينص صراحة على شرط الذكورة في نص المادة القانونية الخاصة بالتحكيم، خاصة وأن القانون (٦١) لسنة ١٩٧٦ كان ينص على شرط الذكورة صراحة وذلك في نص المادة (١٣٢) حيث نصت الفقرة (ج) (يشترط في الحكمين أن يكونا رجلين عدلين قادرين على الإصلاح)^(١٣٥)، وذلك على الرغم مما جاء في نص المادة (٣٢٣) والقرارات الاستئنافية المتعاقبة الصادرة عن محاكم الاستئناف الشرعية والتي تؤكد على عدم تولية المرأة للتحكيم.

فالحكم يقوم بمهام جليلة لا يقوم بها إلا

من الأولى ذكر هذا الشرط صراحة حيث أجمع عليه جمهور الفقهاء.

كما أن المشرع لم يشترط الذكورة آخذاً بذلك برأي الحنفية مع أنه كان من الأولى بالمشرع أن يأخذ برأي المالكية في هذه المسألة خاصة وأن المشرع أخذ بجواز التفريق للشقاق والنزاع من المذهب المالكي.

كما لم يغفل المشرع شرط العلم بالفقه حيث نصّت المادة على الخبرة والقدرة على الإصلاح ولا يعتقد أن تولي المحكمة هذه المهمة لمن عُرف عنه الجهل بالأحكام العملية، يقول الشيخ علي الخفيف رحمه الله (لا يظن بالمحكمة أن تعين لمثل هذه المهمة من ليس أهلاً للإصلاح وتحري المصلحة)^(١٣٨).

ومن هنا يجد الباحثان أن المشرع الأردني لم يغفل الشروط الواجب اشتراطها في الحكم كالإسلام والذكورة، والمتأمل في نصوص القانون يجد أن المشرع تحدث عنها إما بدلالة الاقتضاء أو بنص المادة (٣٢٣) والتي نصّت على أنه (يُرجع في فهم نصوص موادّ هذا القانون وتفسيرها وتأويلها ودلالاتها الى أصول

لم يتحدث المشرع الأردني عن شروط الحكم في هذا النوع من الدعاوى، وترك الأمر لاجتهاد القاضي فاقصر النص القانوني على: (... أحالت الأمر إلى حكّامين لموالة مساعي الصلح بينهما - أي بين الزوجين)^(١٣٩) وعليه فإنه لا يوجد في القانون نصّ واضح يقيد اختيار القاضي للمحكم وترك الأمر للنظر، والنظر كما هو معلوم يختلف من شخص لآخر.

ثانياً: شروط الحكم في دعاوى التفريق للشقاق والنزاع:

ذكر المشرع الأردني شروط الحكم في هذا النوع من الدعاوى في نصّ المادة (١٢٦) الفقرة (ج) حيث نصّت على (يشترط في الحكمين أن يكونا عدلين قادرين على الإصلاح، وأن يكون أحدهما من أهل الزوجة والآخر من أهل الزوج إن أمكن. وإن لم يتيسر ذلك حَكَمَ القاضي اثنين من ذوي الخبرة والعدالة والقدرة على الإصلاح)^(١٤٠).

يلاحظ من نص الفقرة (ج) أن المشرع الأردني لم يشترط الإسلام صراحة ولكن اشترط دليل اشتراط الإسلام في الحكم فكان

الفقه الإسلامي^(١٣٩) وزاد المشرع شروطاً معلومة ليس هناك شرطاً لذكرها لعلم القاضي والحكمة بها ولعدم إمكانية تجاهلها.

وبالرجوع لنص الفقرة (ج) من القانون والتي تحدثت عن شروط الحكم في دعاوى التفريق للشقاق والنزاع، يرى الباحثان أن المشرع عند إعداد هذا القانون قد جانب الصواب وذلك عند تجاهله لشرطي الإسلام والذكورة كشروط واجبة لاختيار الحكم صراحة، وإن كان قد أخذ بهما دلالة، فإن مدارات عقول الناس متفاوتة، فليس كل قارئ للقانون عالماً بإصول الفقه، خاصة وأن المشرع الأردني في مسألة جواز التفريق للشقاق والنزاع أخذ هذه المسألة من المذهب المالكي فكان من الأولى أن ينص على شروط الحكم من نفس المذهب؟!

المبحث الثالث: حجية حكم الحكم في الفقه وقانون الأحوال الشخصية الأردني:

تنتهي إجراءات التحكيم بقرار يقدمه الحكمان يتفقان فيه على القرار المتخذ، وقرار

الحكمين في الجمع بين الزوجين يجب أن يُنفذ، وكذلك قرارهما بالتفريق بعوض أو بغير عوض سواء وافق رأي القاضي أو خالفه، وحتى يُنفذ هذا القرار يجب أن يصدر بالاتفاق بين الحكمين، ويجب أن يتضمن كل الإجراءات الواجبة في التحكيم، ويعفى الحكمان من تعليل النتيجة صوتاً للأسرة وأسرار الحياة الزوجية.

المطلب الأول: حجية حكم الحكم في الفقه الإسلامي:

بصدور حكم التحكيم بين الزوجين موافقاً للنصوص الشرعية أصبح لازماً ونفذاً؛ لأنه صحيح صادر عن ولاية شرعية كاملة، ويرى فقهاء المالكية^(١٤٠) والشافعية^(١٤١) أن حكم التحكيم إذا صدر أصبح ملزماً لطرفي الخصومة، ولا يجوز للقاضي نقضه بأي صورة كانت حتى لو كان حكم التحكيم مخالفاً لاجتهاده إلا أن يكون جوراً ظاهراً.

وجاء في نص المادة (١٨٤٨) من مجلة الأحكام العدلية (أن حكم القضاة لازم لإجراء على الوجه المذكور في حق من

حَكَمَهُمْ، وفي الخصوص الذي حكموا به
فلذلك ليس لأي واحد من الطرفين الامتناع
عن قبول حُكْمِ الحَكَمَيْنِ بعد حكم الحكمين
حكماً موافقاً لأصوله المشروعة^(١٤٢).

إلا أن فقهاء الحنفية يرون (أن للقاضي
نَقْضُ حُكْمِ الحَكَمِ إذا خالف رأيه وقالوا: إذا
رُفِعَ الحَكَمُ إلى القاضي المُوَلَّى، فلا يخلو أن
يكون موافقاً لرأيه أو مخالفاً له، فإن وافق رأيه
نَفَذَهُ، وإن خالف رأيه أبطله إن كان الحكم
فيما يختلف فيه الفقهاء^(١٤٣).

المطلب الثاني: حجية حكم الحَكَمِ في قانون الأحوال الشخصية الأردني:

لا يوجد نص واضح في قانون الأحوال
الشخصية الأردني حول مدى حجية حكم
الحكمين في دعاوى التفريق للافتداء، ولذلك
حتى تكون هذه الأحكام والقرارات
التحكيمية في هذا النوع من الدعاوى واجبة
النفاذ لا بُدَّ من إكسائها الصفة القانونية من
قبل المحكمة التي انتخبت الحكمين ويختص
القاضي المنتخب للمحكمين لإصدار القرار
المناسب بناءً على حكم الحكمين (جلسة

موالاة مساعي الصلح) ويكون هذا الحكم
الصادر عن المحكمة المختصة قابلاً
للاستئناف تلقائياً حتى لو لم يستأنف أحد
طرفي النزاع، وذلك سنداً لنص المادة (١٣٨)
من قانون أصول المحاكمات الشرعية،
ويكتسب قرار التحكيم عند صدوره عن
الحكمين بصيغته النهائية حجية الشيء
المقضي، والفرق بين حكم الحكمين والحكم
القضائي أن الأول صادر عن جهة غير
قضائية لا تملك وضع صيغة التنفيذ، ولذلك
لا بد من إقراره من قبل الجهة المختصة وهي
المحكمة في حين أن الثاني يكون قابلاً للتنفيذ
بذاته لأنه صادر عن جهة رسمية^(١٤٤)، وعليه
فإن حكم الحكمين يكتسب صفات الحكم
الثاني -القضائي- بعد مصادقة المحكمة
عليه، فيكون عندها قابلاً للتنفيذ.

وتأسيساً على ما تقدم فإن حكم الحكم
في هذا النوع من الدعاوى لا يكون نهائياً إلا
إذا تم تأييده من الجهة المختصة وذلك
بتصديق المحكمة عليه ولكن هذا لا يمنع
أطراف النزاع من حق الاستئناف.

وقد أطلق المشرع حقَّ الأطراف في الطعن بحكم الحكم إذا كان من الطعون القانونية والشرعية. وتعمل المحكمة على طلب إثباته من مُدَّعيه، ولا يُعَدُّ هذا الأمر سبباً في النيل من قاعدة حجية أحكام التحكيم وتعطيل تنفيذها^(١٤٥)، إلا أنه من المناسب تحديد حالات الطعن والاعتراض على القرارات التحكيمية في هذا النوع من الدعاوى وتحديد بمخالفة حكم التحكيم للشرعية الإسلامية وبطلان الإجراءات حتى يؤدي التحكيم الغاية المرجوة منه ويخدم أهداف ومصالح أطراف النزاع^(١٤٦). وعليه وحتى يكتسب الحكم الحجية يجب أن لا يخالف النظام العام، وأن يكون تم إعلانه للمحكوم إعلاناً صحيحاً ومن هنا يتبين مدى جدية القانون في احترام أحكام التحكيم دون الإخلال بصلاحيه الجهة المختصة.

الخاتمة وفيها أهم النتائج والتوصيات:

بعد هذا العرض الذي قدمناه عن موضوع شروط الحكم في الفقه الإسلامي وقانون الأحوال الشخصية الأردني رقم ٣٦ لسنة

٢٠١٠، دراسة فقهية قانونية؛ توصل الباحثان

إلى جملة من النتائج منها:

١- أن التحكيم مشروع بكتاب الله وسنة نبيه وإجماع العلماء للتخفيف عن الناس

وتحقيق رغباتهم.

٢- أن مهام وعمل الحكم محصورة بالإصلاح أولاً أو التفريق ثانياً في الفقه والقانون.

٣- أن هناك شروطاً مجمعة عليها للمحكم وهناك شروطاً مختلف فيها.

٤- حجية حكم الحكم مسألة خلافية في الفقه الإسلامي، وحكم الحكم مرعي في القانون إذا كان موافقاً للأصول.

التوصيات:

يوصي الباحثان بمجموعة من التوصيات منها:

١- إعادة النظر بنص المادة (١١٤) من القانون لتشمل شروط الحكم وآلية

عمله ومكان جلسات التحكيم وأتعابه.

٢- إعادة النظر بنص المادة (١٢٦) وخاصة فيما يتعلق بشروط الحكم مع التأكيد على شرطي الإسلام والذكورة.

المعجمة، دار صادر، بيروت، المجلد العاشر،
ص ٢٢٥.

(٦) القاموس المحيط، مرجع سابق، ص ١٤١٥-
١٤١٦.

(٧) المرجع السابق نفسه، ولسان العرب، مرجع
سابق، ص ٢٢٥-٢٢٦.

(٨) الفيومي، أحمد بن محمد بن علي، المصباح المنير
في غريب الشرح الكبير، تحقيق: د. عبد العظيم
الشناوي، دار المعارف، ط ١، ج ١، ص ١٥٧.

(٩) حاملة، سليم سلامة، الطبيعة القانونية
للتحكيم، المجلة الأردنية في القانون والعلوم
السياسية، المجلد (٤)، العدد (٢) جمادي الأولى
١٤٣٣هـ - نيسان ٢٠١٢م، ص ١٠٦.

(١٠) ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد،
البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار المعرفة،
بيروت، مصورة عن الطبعة المصرية، ج ٧،
ص ٢٤. وابن فرحون، إبراهيم بن علي بن محمد،
تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج
الحكام، دار الكتب العلمية، ط ١، بيروت، ج ١،
ص ٤٣. والشيخ نظام ومجموعة من مشاهير
علماء الهند، الفتاوى الهندية (الملكيرية) جمعت
بأمر من سلطان الهند محيي الدين محمد اورنك
زيب عالم كبير، المكتبة الإسلامية، تركيا، ط ٣،
١٣٩٣هـ، ج ٣، ص ٣٩٧.

(١١) ابن فرحون، مرجع سابق، ج ١، ص ٤٣.

٣- إيجاد قانون خاص للتحكيم الشرعي

للتحكيم في مسائل التفريق.

٤- التأكيد على حجية حكم الحكم إذا كان

موافقاً للأصول وذلك للتقليل من

الطعن في أحكام الحكم.

هذا ونسأل الله التوفيق والسداد وأن

ينفع بهذا العمل ويجعله خالصاً لوجهه تعالى.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين. فإن

أصبنا فمن الله وإن أخطأنا فمن الشيطان

وأنفسنا.

الهوامش:

(١) ابن فارس، أبو الحسين أحمد، مقاييس اللغة،

تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجليل، ط ١،

بيروت ١٩٩١م، مادة (حكم)، ج ٢، ص ٩١.

(٢) الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، القاموس

المحيط، مادة (حكم)، مؤسسة الرسالة، ط ٢،

بيروت، ١٩٨٧م، ص ١٤١٦.

(٣) مقاييس اللغة، مرجع سابق، ج ٢، ص ٩١-٩٢.

(٤) القاموس المحيط، مرجع سابق، باب الميم،

فصل الحاء، ص ١٤١٥.

(٥) ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن

مكرم، لسان العرب، باب القاف، فصل السين

أ.إذا طلبت الزوجة التفريق قبل الدخول وأودعت ما قبضته من مهرها وما أخذته من هدايا وما أنفق الزوج من أجل الزواج وامتنع الزوج عن ذلك بذلت المحكمة جهدها في الإصلاح بينها فإن لم يصطلحا أحالت الأمر إلى حكّمين لموالة مساعي الصلح.

وجاء في الفقرة ب: إذا قامت الزوجة بعد الدخول أو الخلوة دعوى تطلب فيها التفريق بينها وبين زوجها وبينت بإقرار صريح فيها أنها تبغض الحياة معه وأنه لا سبيل لاستمرار الحياة الزوجية بينها وتخشى ألا تقيم حدود الله بسبب هذا البغض واقتدت نفسها بالتنازل عن جميع حقوقها الزوجية وردت عليه الصداق الذي استلمته حاولت المحكمة الصلح بين الزوجين فإن لم تستطع أرسلت حكّمين لموالة مساعي الصلح بينها خلال مدة لا تتجاوز ثلاثين يوماً فإن لم يتم الصلح حكمت المحكمة بفسخ عقد الزواج بينها. انظر: قانون الأحوال الشخصية الأردني، دائرة قاضي القضاة، ص ٣٠-٣٢.

(٢٠) نصت المادة (١٢٦) في الفقرة (ج) أنه يشترط في المحكمين أن يكونا عدلين قادرين على الإصلاح وأن يكون أحدهما من أهل الزوجة والآخر من أهل الزوج إن أمكن وإن لم يتيسر ذلك حكّم القاضي اثنين من ذوي الخبرة

(١٢) الماوردي، أبو الحسن، علي بن محمد بن حبيب، أدب القاضي، دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م، ج ١، ص ٣٢٠.

(١٣) ابن قدامة، عبدالله بن أحمد المقدسي الحنبلي، المغني، تحقيق: عبدالله بن محسن التركي، دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م، ج ١١، ص ٤٨٤.

(١٤) حيدر، علي، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، تعريب: فهمي الحسيني، دار الكتب العلمية، ط ١، بيروت، ١٩٩١م، مجلد (٤)، ص ٥٣٢.

(١٥) زيدان، عبدالكريم، نظام القضاء في الشريعة الإسلامية، بغداد، ١٩٨٤م، ص ٢٩١. والبناء، محمود، العقود الإدارية، دار الفكر العربي، القاهرة، ٢٠٠٧م، ص ٣٤٥.

(١٦) الزرقا، مصطفى، المدخل الفقهي العام، دار القلم، دمشق، ١٩٩٨م، ج ١، ص ٦١٩.

(١٧) الأسطل، إسماعيل، التحكيم في الشريعة الإسلامية، دار النهضة العربية، ١٩٩٨م، ص ١٩.

(١٨) أبو الوفا، أحمد، عقد التحكيم وإجراءاته، منشأة المعارف، ط ٢، الإسكندرية، ١٩٧٤م، ص ١٧، والشرقاوي، عبدالمنعم أحمد، شرح المرافعات المدنية والتجارية قانون رقم ١٩٧٧ لسنة ١٩٤٩م، دار النشر للجامعات المصرية القاهرة، ١٩٥٠م، ص ٦٢٠.

(١٩) نصت المادة (١١٤) على:

- (٣٠) أحمد أبو الوفا، التحكيم الاختياري والإجباري، مرجع سابق، ص ٢٩.
- (٣١) المرجع السابق نفسه.
- (٣٢) البيضاوي، ناصر الدين، أبو سعيد عبدالله بن عمر، تفسير البيضاوي، (أنوار التنزيل، وأسرار التأويل)، تحقيق: محمد صبحي حلاق، ومحمد الأطرش، دار الرشيد ومؤسسة الأيمان، ط ١، ٢٠٠٠م، ج ١، ص ٨٦. والقرطبي، أبو عبدالله، محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، إعداد: محمد عبدالرحيم، دار الفكر، بيروت، ٢٠٠٠م، ج ٥، ص ١٧٥. والآلوسي، محمود، تفسير روح المعاني في تفسير القرآن العظيم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج ٥، ص ٢٧.
- (٣٣) الآلوسي، مرجع سابق، ج ٦، ص ١٤٥.
- (٣٤) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب هل يقضي الحاكم أو يفتي وهو غضبان، حديث رقم (٧١٥٨)، ج ٤، ص ٣٥٨.
- (٣٥) أخرجه أبو داوود في سننه، كتاب الأدب، باب في تغيير الاسم القبيح واللفظ له، وصححه الألباني في صحيح سنن أبي داوود، ج ٣، ص ٩٣٦، رقم الحديث (٤١٤٥).
- (٣٦) سكيك، وائل طلال، التحكيم في الشقاق بين الزوجين في الفقه الإسلامي - دراسة مقارنة بقانون الأحوال الشخصية الفلسطيني بقطاع
- والعدالة والقدرة على الإصلاح، الفقرة (د) يبحث المحكمان أسباب الخلاف والنزاع وبينت الفقرات (هـ، و، ز، ح، ط) إجراءات التحكيم فقط. انظر: قانون الأحوال الشخصية الأردني، دائرة قاضي القضاة، ص ٣٥-٣٧.
- (٢١) المادة العاشرة من قانون التحكيم المصري رقم (٢٧)، لسنة ١٩٩٤، والمنشور في الجريدة الرسمية للعدد (١٦)، ٢١/٤/١٩٩٤م.
- (٢٢) أبو فارس، محمد عبدالقادر: القضاء في الإسلام، مكتبة الاقصى، عمان، ١٩٧٨م، ج ١، ص ١٨٣-١٨٤.
- (٢٣) المرجع السابق نفسه.
- (٢٤) الفضيلات، جبر، القضاء في الإسلام، دار عمار للنشر، ١٩٩١م، ص ١٦٥.
- (٢٥) ابن نجيم، البحر الرائق، مرجع سابق، ج ٧، ص ٢٧-٢٨.
- (٢٦) الزيد، عبدالكريم، مشروعية التحكيم في الفقه الإسلامي، ص ٤.
- (٢٧) أحمد أبو الوفا، التحكيم الاختياري والإجباري، ص ٣٠.
- (٢٨) الأسطل، التحكيم في الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٣.
- (٢٩) الدوري، قحطان عبدالرحمن، عقد التحكيم في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، دار الفرقان للنشر، ط ١، عمان، ٢٠٠٢م، ص ٣٠.

- غزة- رسالة ماجستير في القضاء الشرعي،
إشراف: د. شحادة سعيد، الجامعة الإسلامية،
غزة، ٢٠٠٧م، ص ٢٣.
- (٣٧) ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي،
البداية والنهاية، دار الفكر، ج ٧، ص ٢٧٦.
- (٣٨) الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب،
الحاوي الكبير، تحقيق: علي معوض وعادل
عبدالموجود، دار الفكر، بيروت، ج ١٦،
ص ٣٢٥.
- (٣٩) أخرجه أبو داود وصححه الألباني، صحيح
سنن أبي داود، ج ٢، ص ٦٧٠، حديث رقم
٢٩٩٧، كتاب البيع، باب إذا اختلف البيعان.
- (٤٠) الشافعي، أبو عبدالله محمد بن أدريس بن
العباس، الأم، دار المعرفة، بيروت، ١٩٩٠م،
ج ٥، ص ١٩٥ وقال عنه حديث ثابت عندنا.
- (٤١) الرملي، محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة بن
شهاب الدين: نهاية المحتاج، إلى شرح المنهاج، دار
الفكر، ١٩٨٤م، ج ٨، ص ٢٤٤، والنووي، شرح
صحيح مسلم، ج ١٢، ص ٣٣٥، والشرييني،
محمد بن محمد الخطيب، مغني المحتاج إلى معرفة
معاني ألفاظ المنهاج، تحقيق: علي محمد معوض
وعادل أحمد عبدالموجود، ط ١، دار الكتب
العلمية، بيروت، ١٩٩٤م، ج ٤، ص ٣٧٨،
والسرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل،
المبسوط، دار المعرفة، ١٩٨٩م، ج ٢١، ص ٦٢.
- (٤٢) السرخسي، المبسوط، مرجع سابق، ج ٢١،
ص ٦٢.
- (٤٣) النووي، شرح صحيح مسلم، ج ١٢، ص ٣٣٥.
- (٤٤) الدوري، قحطان عبدالرحمن، عقد التحكيم في
الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، دار الفرقان
للنشر، ط ١، عمان، ٢٠٠٢م، ص ١١٠.
- (٤٥) الدوري، عقد التحكيم، مرجع سابق، ص ١٠٦.
- (٤٦) المرجع السابق نفسه، ص ١١٠.
- (٤٧) الأسطل، التحكيم في الشريعة الإسلامية،
مرجع سابق، ص ٦٠.
- (٤٨) البحر الرائق، مرجع سابق، ج ٧، ص ٢٥،
السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل،
المبسوط، مرجع سابق، ج ٢١، ص ٦٢.
- (٤٩) أنس، مالك: المدونة الكبرى، دار الكتب
العلمية، ط ١، ١٩٩٤م، ج ٥، ص ٣٧٢.
- (٥٠) البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس، شرح
متمهى الإيرادات، تحقيق: عبدالله بن
عبدالمحسن التركي، عالم الكتب، ١٩٩٦م،
ج ٣، ص ٥٥.
- (٥١) النووي، يحيى بن شرف النووي محي الدين أبو
زكريا، منهاج الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق:
محمد طاهر شعبان، دار المناهج، ط ١،
١٩٩٥م، ج ١، ص ١٠٤.
- (٥٢) ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد، المحلى،
الطبعة المنيرية، ١٣٥٠هـ، ج ٩، ص ٤٣٥.

- (٥٣) الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، ج٤، ص٣٧٩.
- (٥٤) القرطبي، أبو عبدالله شمس الدين محمد بن أحمد بن أبي بكر: الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب المصرية، ج٣، ص١٧٤٩. والباقي، أبو الوليد سليمان بن خلف: المتقى شرح موطأ الإمام مالك، ط١، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٣١هـ، ج٤، ص١١٣.
- (٥٥) ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار الفكر، بيروت، المجلد العاشر، باب القاف فصل السين المعجمة، ص١٨٣.
- (٥٦) الماوردي، الحاوي الكبير، مرجع سابق، ج١٢، ص٢٤٥.
- (٥٧) ابن الهمام، محمد بن عبدالواحد السيواسي، شرح فتح القدير، تحقيق: عبدالرزاق غالب المهدي، دار الكتب العلمية، ج٢، ص١٧٧.
- (٥٨) ابن قدامة، أبو محمد عبدالله أحمد بن محمد، المغني مع الشرح الكبير، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٧٢م، ج٨، ص١٦٨.
- (٥٩) الحنفيف، علي، محاضرات عن فُرق الزواج، مطبعة الرسالة، القاهرة، ١٩٥٨، ص٣٠٩.
- (٦٠) الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٦م، ج٢، ص٣٣٤.
- (٦١) الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، مرجع سابق، ج٣، ص٢٥٩.
- (٦٢) المغني، مرجع سابق، ج٧، ص٤٩.
- (٦٣) ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد، المحلى، مرجع سابق، ج٩، ص٤٣٢.
- (٦٤) المغني، مرجع سابق، ج٦، ص٥٢٤.
- (٦٥) دائرة قاضي القضاة، قانون الأحوال الشخصية الأردني، ص٣٥.
- (٦٦) المرجع السابق نفسه.
- (٦٧) الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي، أحكام القرآن، المطبعة البهية المصرية، ١٣٤٧هـ، ج٢، ص٢٣١.
- (٦٨) المحلى، مرجع سابق، ج١٠، ص٨٧.
- (٦٩) ابن جزي، محمد بن أحمد، القوانين الفقهية، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٨م، ص٢٣٦.
- (٧٠) مغني المحتاج، مرجع سابق، ج٨، ص١٦٧.
- (٧١) المرجع السابق، ج٨، ص١٦٧.
- (٧٢) الخرشي، أبو عبدالله محمد بن عبدالله، شرح الخرشي على مختصر سيدي خليل، دار صادر، بيروت، ج٨، ص٤.
- (٧٣) مغني المحتاج، مرجع سابق، ج٣، ص٢٦١.
- (٧٤) ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبدالله بن محمد ابن عبدالله، أحكام القرآن، تحقيق: علي محمد البجّاوي، مطبعة عيسى الحلبي، مصر،

- ١٩٧٤م، ج١، ص٤٢٧. (٨٦) ابن حزم، المحلى، مرجع سابق، ج٩، ص٥١١-٥١٥.
- (٧٥) مغني المحتاج، مرجع سابق، ج٣، ص٢٦١. (٧٦) المرجع السابق نفسه.
- (٧٧) الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، مطابع دار الصفوة، ط٤، ١٩٩٣م، الجزء الخامس، حرف الألف افتداء، ص٢٧٥.
- (٧٨) الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، مكتبة لبنان، ١٩٨٦م، باب خلع، ص٥٨.
- (٧٩) الزيلعي، فخر الدين عثمان بن علي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ١٣١٣هـ، ج٢، ص٥١٨.
- (٨٠) دائرة قاضي القضاة، قانون الأحوال الشخصية الأردني، ص٢٨.
- (٨١) قانون الأحوال الشخصية، مرجع سابق، ص١٨.
- (٨٢) السرخسي، المبسوط، مرجع سابق، ج٥، ص١٧٣.
- (٨٣) الدسوقي، محمد بن عرفه: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر، بيروت، ج٢، ص٢٦٧.
- (٨٤) الماوردي، الحاوي الكبير، مرجع سابق، ج١٠، ص١١-١٠.
- (٨٥) ابن القيم، محمد بن أبي بكر الزرعي: زاد المعاد في هدي خير العباد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٥، ١٩٨٤م، ج٥، ص١٩٣.
- (٨٦) ابن حزم، المحلى، مرجع سابق، ج٩، ص٥١١-٥١٥.
- (٨٧) ابن الهمام، شرح فتح القدير على الهداية، مرجع سابق، ج٤، ص١٢١.
- (٨٨) رواه البخاري، كتاب الحدود، باب البيعة على من ادعى، حديث رقم (١٧٥٦).
- (٨٩) الدوري، قحطان عبدالرحمن، عقد التحكيم في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، طبعة دار الفرقان الأولى، عمان، ٢٠٠٢م، ص٤١٣.
- (٩٠) رضا، السيد محمد رشيد، تفسير المنار (تفسير القرآن الحكيم)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٢م، ج٥، ص٦٣.
- (٩١) انظر قانون الأحوال الشخصية الأردني، المادة ١١٤..
- (٩٢) تفسير المنار، مرجع سابق، ج٥، ص٦٤ والبهوتي، منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن أحمد، كشف القناع على متن الإقناع، تحقيق: هلال مصيلحي، بيروت، ج٥، ص٢١١.
- (٩٣) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار المعارف، مصر، ج٨، ص٣٣٢، وابن جزئي، مرجع سابق، ج١، ص١٤١.
- (٩٤) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي: إحياء علوم الدين، مطبعة

- مصطفى الباي الحلبي، مصر، ١٩٣٩م، ج ٢، ص ٥١.
- (٩٥) الشرقاوي، عبدالله بن حجازي بن إبراهيم: حاشية الشرقاوي، مطبعة عيسى الباي الحلبي، مصر، ج ٢، ص ٢٨٦.
- (٩٦) مغني المحتاج، مرجع سابق، ج ٣، ص ٢٦١.
- (٩٧) ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مطبعة المعاهد، القاهرة، ١٩٣٥م، ج ٢، ص ٩٨ والأصباحي، مالك بن أنس، المدونة الكبرى، دار صادر، بيروت، ج ٢، ص ٣٦٨ وما بعدها.
- (٩٨) مغني المحتاج، مرجع سابق، ج ٣، ص ٢٦١.
- (٩٩) المغني، مرجع سابق، ج ٨، ص ١٦٨.
- (١٠٠) المحلى، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٨٨.
- (١٠١) المحلى، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٨٧.
- (١٠٢) الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف، المنتقى شرح موطأ الإمام مالك، ط ١، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٣٢هـ، ج ٤، ص ١١٣.
- (١٠٣) فُرق الزواج، مرجع سابق، ص ٣٠٧.
- (١٠٤) القرطبي، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٧٤٦-١٧٤٧.
- (١٠٥) الدردير، أبو البركات أحمد بن محمد بن أحمد، الشرح الكبير شرح مختصر سيدي خليل، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ١٣٧٣هـ، ج ٢، ص ٣٤٥.
- (١٠٦) القرطبي، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٧٤٦، وابن جزئي، مرجع سابق، ص ٢٣٦.
- (١٠٧) المغني، مرجع سابق، ج ٨، ص ١٦٧.
- (١٠٨) الشرح الكبير، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٤٥.
- (١٠٩) قانون الأحوال الشخصية الأردني، ص ٣٠-٣١.
- (١١٠) قانون الأحوال الشخصية الأردني، ص ٣٦-٣٧.
- (١١١) الهندي، محمد أمين، دعوى الشقاق والتزاع أمام المحاكم الشرعية الأردنية، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، عمان، ١٩٩٤م، ص ١٨٥.
- (١١٢) قانون الأحوال الشخصية، مرجع سابق، ص ٣٠.
- (١١٣) المرجع السابق نفسه، ص ٣٨.
- (١١٤) الكاساني، مرجع سابق، ج ٧، ص ١٣، والقوانين الفقهية، مرجع سابق، ص ٢٣٦، ومغني المحتاج، مرجع سابق، ج ٣، ص ٢٦١، والمغني، مرجع سابق، ج ٨، ص ١٦٩.
- (١١٥) مالك، المدونة الكبرى، مرجع سابق، ج ٥، ص ٣٦٧.
- (١١٦) الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، مرجع سابق، ج ٤، ص ٣٧٥.
- (١١٧) ابن قدامة، المغني، مرجع سابق، ج ٧، ص ٢٤٤.
- (١١٨) الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، ج ٤، ص ٣٧٥ والمغني، ج ١، ص ٩٢، والحديث عند

- البخاري، ج ٤، ص ١٦١٠ كتاب المغازي، باب كتاب النبي ﷺ إلى كسرى وقيصر.
- (١١٩) ابن قدامة، المغني، مرجع سابق، ج ٧، ص ٢٤٤.
- (١٢٠) الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، مرجع سابق، ج ٤، ص ٣٧٥.
- (١٢١) ابن قدامة، المغني، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٩٢.
- (١٢٢) الماوردي، الحاوي الكبير، مرجع سابق، ج ١٢، ص ٢٤٩.
- (١٢٣) الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، مرجع سابق، ج ٣، ص ٢٦١.
- (١٢٤) المرداوي، علاء الدين أبو الحسين علي بن سليمان، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، دار إحياء التراث العربي، ط ٢، ٢٠١٠م، ج ٨، ص ٣٨٠.
- (١٢٥) مكّي، محمد بن جمال الدين، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ج ٥، ص ٣٢٢.
- (١٢٦) ابن نجيم، البحر الرائق، مرجع سابق، ج ٧، ص ٢٦ وحاشية ابن عابدين، مرجع سابق، ج ٥، ص ٢٢٨.
- (١٢٧) ابن نجيم، البحر الرائق، مرجع سابق، ج ٧، ص ٢٦ وحاشية ابن عابدين، مرجع سابق، ج ٥، ص ٢٢٨.
- (١٢٨) ابن نجيم، البحر الرائق، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٥٢.
- (١٢٩) الزيلعي، تبين الحقائق، مرجع سابق، ج ٤، ص ١٩٢.
- (١٣٠) ابن حزم، المحلى، مرجع سابق، ج ٩، ص ٤٢٩.
- (١٣١) ابن حزم، المرجع نفسه، ج ٩، ص ٤٢٩.
- (١٣٢) ابن قدامة، المغني، مرجع سابق، ج ٩، ص ٩٢.
- (١٣٣) ابن نجيم، البحر الرائق، مرجع سابق، ج ٧، ص ٢٦ وحاشية ابن عابدين، مرجع سابق، ج ٥، ص ٤٢٨.
- (١٣٤) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، ج ١٢، ص ١٨٣.
- (١٣٥) نشر هذا القانون في عدد الجريدة الرسمية رقم ٢٦٦٨ في ١ كانون الأول ١٩٧٦م، ص ٢٧٦١.
- (١٣٦) جاء هذا في نص المادة ١١٤ من القانون، انظر قانون الأحوال الشخصية الأردني، ص ٣٠-٣١.
- (١٣٧) قانون الأحوال الشخصية، مرجع سابق، ص ٣٦.
- (١٣٨) فرق الزواج، علي الخفيف، مرجع سابق، ص ٣١١.
- (١٣٩) دائرة قاضي القضاة، قانون الاحوال الشخصية، مرجع سابق، ص ٩٧.
- (١٤٠) المدونة الكبرى، مرجع سابق، ج ٨، ص ٢٥٥-٢٥٦.

(١٤١) مغني المحتاج، مرجع سابق، ج ٣، ص ٢٦١ -

٢٦٢.

(١٤٢) حيدر، علي، درر الحكام شرح مجلة الأحكام،

تعريب فهمي الحسيني، ط ١، دار الكتب

العلمية، بيروت، ١٩٩١م، المجلد الرابع،

ص ٦٤٥.

(١٤٣) السرخسي، المبسوط، ط ٣، مرجع سابق،

ج ١٦، ص ١١١.

(١٤٤) شفيق، محسن، التحكيم التجاري الدولي، دار

النهضة العربية، ص ١٩.

(١٤٥) الموقع الإلكتروني:

<http://www.makttoob.news.yahoo.com>

(١٤٦) المرجع السابق نفسه.



أحكام الاشتراك في القتل العمد في الفقه والقانون

د. محمد محمد شلش *

تاريخ قبول البحث: ٢٠١٣/٩/٨م

تاريخ وصول البحث: ٢٠١٢/٨/٧م

ملخص

إنّ القتل من أعظم الجرائم التي تعصف بسلامة المجتمع واستقراره، وهو من الكبائر التي نهى الإسلام عنها، وحذّر من عواقبها الوخيمة، ورَتّب على ارتكابها عقوبات شديدة في الدنيا والآخرة. وهذه الجريمة قد يُخطّط لها وينفّذها شخص بمفرده وهو الغالب، وقد يتفق على تخطيطها وآلية تنفيذها مجموعة من الأشخاص مسبقاً، فيشتركون جميعاً في التخطيط والتنفيذ، أو يشترك بعضهم في التخطيط وبعضهم في التنفيذ. وهذه الدراسة تبيّن الأحكام الفقهية والقانونية لمثل هذه الجرائم التي تناولها الفقهاء الأقدمون تحت عنوان: "قتل الجماعة بالواحد"، حيث تناول الباحث في المبحث الأول معنى القتل وحكمه، وفي المبحث الثاني حكم قتل الجماعة بالواحد وشروطه، وتحدّث في المبحث الثالث عن صور الاشتراك في القتل العمد، وفي المبحث الرابع تناول الباحث موقف قانون العقوبات الأردني من هذه المسألة، وختم الباحث دراسته بخاتمة خلّص فيها ما توصّل إليه من نتائج هامة.

Abstract

Murder is of the greatest crimes that threaten the society safety and stability, and it is of the Grievous Sins that Islam forbade, warned of its dire consequences, and imposed severe punishments for its perpetrating in this world and the Hereafter. This crime could be planned and carried out by a single person, and this is very often, and it could be agreed on in planning and execution by a group of people in advance. Either they all participate in both planning and executing, or some of them may participate in planning and the others in executing. This study shows jurisprudence and legal provisions of such crimes as dealt with by ancient

* أستاذ مشارك، جامعة القدس المفتوحة، فلسطين.

jurisprudents under the title of "killing a group by an individual." The researcher discussed, in the first section, the meaning of murder and its verdict, and in the second section he discussed the rule of killing a group by an individual and its terms. In the third section, cases of intentional killing are presented, and in the fourth section the researcher talked about the attitude of the Jordanian Penal Code towards this issue. The researcher concluded his study by summarizing the general findings and some important recommendations.

المقدمة:

في القتل، أو سبباً في القتل بإضافته إلى باقي الأفعال التي قام بها الأشخاص المشاركون له في هذا الفعل. وقد تناول فقهاء الشريعة الإسلامية هذه المسألة تحت عنوان: "قتل الجماعة بالواحد"، أمّا فقهاء القانون فيسمّونه بالاشتراك الجرمي، وقصدوا به تعدّد الجناة الذين ارتكبوا نفس الجريمة، وسمّاه بعضهم بالمشاركة الإجرامية.^(١) وقد يساهم شخص مع آخرين في الجريمة عن طريق التدخّل فيها وليس تنفيذها، كما لو اشترى شخص سلاحاً وأعطاه للقاتل، أو أمسك شخصاً لآخر ينوي قتله، وقد فصلّ الفقهاء هذه الحالات المتعدّدة، وتحدّثوا عن الحكم الشرعي في كلّ حالة، كما فرّق القانونيون بين الشريك في القتل والمتدخّل

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الأمين وبعد:

فإنّ القتل من أعظم الجرائم التي تعصف بسلامة المجتمع واستقراره، وهو من الكبائر التي نهى الله تعالى عباده عنها فقال سبحانه: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الأنعام: ١٥١]

وهذه الجريمة قد ينفّذها شخص بمفرده وهو الغالب، وقد يقوم بتنفيذها مجموعة من الأشخاص قد يتفقون مسبقاً على تنفيذها، بحيث يتم التخطيط لهذه الجريمة بشكل دقيق، ثم يبدأ هؤلاء الأشخاص بالتنفيذ في وقت واحد، بحيث يساهم كل شخص من المجموعة بفعل معيّن قد يكون سبباً مباشراً

٣. توضيح أحكام الشريعة الإسلامية في هذه المسألة مقارنة مع حكم القانون الوضعي فيها.

أهمية البحث وأسباب اختياره:

القتل من أخطر الجرائم التي تواجه المجتمعات البشرية في هذا الزمان، فقد ارتفعت معدلات هذه الجريمة في الآونة الأخيرة، وتعددت الوسائل والأساليب لتنفيذها، ولشدّة الإجراءات التي تتخذها الدول للكشف عن هذه الجرائم بسرعة، ولتوفّر القدرات التكنولوجية المتقدمة في الكشف عن المجرمين ولو بعد حين، لجأ المجرمون إلى تشكيل عصابات إجرامية منظمّة لممارسة الاعتداء على الناس والنيل منهم لمآرب متعدّدة، واعتقد من يقود هذه العصابات والمجموعات بأنّه في منأى عن الاستهداف والوقوع تحت طائلة المسؤولية، ظناً منه أنّ القاتل هو من يمارس وينفّذ القتل تحت إمرته وقيادته، وأنّه لا علاقة له بذلك، وأنّ دم المقتول سوف يغرق بين أفراد هذه المجموعات، فلا يطالب به أحد، فكان لا بد من بيان موقف

فيه، فالشريك هو كل من قام بارتكاب فعل يقوم عليه الركن المادي للجريمة، كما لو انهال مجموعة من الأشخاص على آخر ضرباً حتى مات، فكل واحد من هؤلاء يعتبر شريكاً في القتل، أمّا المتدخل فهو كل من ساهم بفعل في الجريمة دون أن يشكّل هذا النشاط عملاً تنفيذياً للجريمة، كمن أوقف عربة المجني عليه فتمكّن الجاني من قتله.^(١)

أهداف البحث:

يتوقع من هذا البحث أن يحقق الأهداف التالية:

١. إبراز محاسن الشريعة الإسلامية وقدرتها على معالجة المستجدات الطارئة في المجتمع ووضع الحلول الكافية الشافية لها.
٢. بيان حكم الإسلام في جريمة القتل وعقوبته، وبيان مدى خطورة هذه الجريمة على المجتمع والترهيب منها ومن كل ما من شأنه أن يؤدّي إلى ارتكابها.

الفقه الإسلامي والقانون من هذا النوع من الجرائم، وتحديد الأطراف التي تتحمل المسؤولية عن هذه الجرائم، سواء من خطط العملية وقادها، أو من زوّد المُنفّذين بالسلاح والعتاد، أو من نفّذها على أرض الواقع، أو من وفّر غطاءً أمنياً لكتمتها وإخفائها، زجراً لمن تُسوّل له نفسه من المشاركين في القتل أياً كان دافعه بأنّ الحكم والقانون لا يطاله ولا يناله، وأنّ باستطاعته الإفلات من المسؤولية الجنائية وما يترتب عليها من عقوبات، وهذا ما دفعني للكتابة في هذا الموضوع.

الدراسات السابقة:

ظهر لي بعد البحث والتنقيب قلة الدراسات والأبحاث التي تتناول هذا الموضوع، وكل ما عثرت عليه هو دراسة بعنوان: "الاشتراك في الجريمة في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي" وهو عبارة عن بحث تكميلي لنيل درجة الماجستير من إعداد: خالد عبدالله السقاف، بإشراف: صالح بن عبدالله الضبياني، وقد تحدّث فيه عن الاشتراك في جرائم القتل بأقسامه المختلفة (العمد،

والخطأ، القتل بالتسبب)، وكذا الاشتراك في الجناية على ما دون النفس، والاشتراك في السرقة وإتلاف الأموال وغير ذلك مقارنة بالقانون. كما بُحثت هذه المسألة في كتب الفقه الحديثة تحت باب الجنايات، ومُنّ بحثها من العلماء المعاصرين عبدالقادر عودة -رحمه الله- في كتابه: "التشريع الجنائي في الإسلام"، حيث اكتفى بذكر بعض المواضيع في الاشتراك في الجريمة، وقارنها ببعض القوانين الوضعية، كما بحثها الدكتور وهبة الزحيلي في كتابه: "الفقه الإسلامي وأدلته". وتميّزت دراستي بالاختصار على الاشتراك في القتل العمد لأهميته من حيث خطورته وما يترتب عليه من عقوبات، وقارنت ذلك مع قانون العقوبات الأردني رقم (١٦) لسنة ١٩٦٠م وتعديلاته، حيث لا يوجد -حسب علمي- بحث مستقل بهذا العنوان يعالج هذه المسألة الهامة.

منهجية البحث:

لقد سلكت في كتابة هذا البحث الأسلوب الاستقرائي الوصفي، فقمّت أولاً باختيار الموضوع وعنوانه، ثم أعددت الخطة

بالرجوع إلى المراجع المناسبة، وذكرت آراء المذاهب الفقهية في كل مسألة، كما ذكرت أدلتهم عليها، ثم ناقشت هذه الأدلة، وذكرت الراجح من هذه الآراء بالاعتماد على قوة الدليل، وبيّنت معاني المفردات والمصطلحات الصعبة بالرجوع إلى كتب اللغة العربية ومعاجمها، وأشرت إلى المعاني في الحواشي السفلية، كما ذكرت رأي قانون العقوبات الأردني رقم (١٦) لسنة ١٩٦٠م وتعديلاته في هذه المسألة، وختمت بحثي بخاتمة لخصت فيها ما توصلت إليه من نتائج عامة وهامة.

خطة البحث:

كانت خطة البحث كما يلي:

١. مقدمة، تحدّثت فيها عن أهمية الموضوع، وأهداف الدراسة، والدراسات السابقة، وخطة البحث ومنهجيّته.

٢. المباحث والمطالب، وكانت كما يلي:

المبحث الأول: معنى القتل وحكمه وعقوبته، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: معنى القتل.

المطلب الثاني: حكم القتل.

المطلب الثالث: عقوبة القتل العمد.

المبحث الثاني: أحكام الاشتراك في القتل العمد، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: حكم قتل الجماعة بالواحد.

المطلب الثاني: مناقشة أدلة المانعين قتل الجماعة بالواحد.

المبحث الثالث: صور الاشتراك في القتل العمد، وفيه ستة مطالب:

المطلب الأول: اشتراك مكلف مع غير مكلف.

المطلب الثاني: اشتراك متعمّد مع مخطئ.

المطلب الثالث: اشتراك المكافئ للمقتول مع غير المكافئ.

المطلب الرابع: اشتراك المعفو عنه مع غير المعفو عنه.

المطلب الخامس: اشتراك مَنْ يُقْتَصُّ منه مع مَنْ لَا يُقْتَصُّ منه.

المطلب السادس: اشتراك شخص مع جرح نفسه.

المبحث الرابع: موقف القانون من الاشتراك في القتل المقصود (العمد)، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: معنى القتل المقصود في القانون.

المطلب الثاني: عقوبة القتل المقصود في القانون.

أجسم أنواع المسؤولية، وتفرض عليه أغلب العقوبات.^(٦)

المطلب الثالث: الاشتراك الجرمي في القانون.
٣. خاتمة: لخصت فيها نتائج البحث.

القتل العمد في الاصطلاح: اختلف الفقهاء في تعريفه، فقال الحنفية: هو أن يقصد القتل بحديد له حَدٌّ أو طعن كالسيف والسكين والرمح وما أشبه ذلك مما له حَدٌّ يقطع ويجرح، أو ما يعمل عمل هذه الأشياء في الجرح والطعن كالنار والزجاج والرمح الذي لا سِنَان له ونحو ذلك. وكذلك القتل بحديد لا حَدَّ له كالعمود وظَهْرِ الفأس ونحو ذلك فهو عمد في ظاهر الرواية، وروى الطحاوي عن أبي حنيفة أنه ليس بعمد.^(٧)

المبحث الأول: معنى القتل وحكمه وعقوبته:

المطلب الأول: معنى القتل في اللغة والاصطلاح:

القتل لغة: الْقَتْلُ معروف قَتَلَهُ يَقْتُلُهُ قَتْلًا إذا أَمَاتَهُ بِضَرْبٍ أَوْ حَجَرٍ أَوْ سُمٍّ أَوْ عَلَةٍ. ورجل قَتِيلٌ مَقْتُولٌ، والجمع قُتْلَاءٌ وَقَتْلَى وَقَتَالَى. وقد يأتي القتل بمعنى اللعن كما في قوله تعالى: ﴿قَتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ [التوبة: ٣٠] أي لَعَنَهُمْ.^(٨) والقتل العمد في اللغة: ضد الخطأ في القتل وسائر الجنایات، وتعمده أو اعتمده أي قصده.^(٩) فالمعنى العام للعمد هو أن يقصد الجاني إتيان الفعل المحظور، فمن شرب الخمر وهو يقصد شربها فقد شربها متعمداً، ومن سرق وهو يقصد السرقة فقد تعمد لها، والعمد هو أجسم أنواع العصيان، وتُرْتَبُّ عليه الشريعة

وإن قصد قتله بِمُثَقِّلٍ يغلب فيه الملاك والزهوق مما ليس بجراح ولا طاعن، كمدقة القصَّارين، والحجر الكبير، والعصا الكبيرة، ونحوها فهو شبه عمد^(١٠) عند أبي حنيفة^(١١) لا يوجب القصاص، وعند الجمهور والصاحين عمد فيه القصاص.^(١٢) أما إن قصد القتل بِمُثَقِّلٍ صغير كعصا صغيرة، أو بحجر صغير، أو لطمه، ونحو ذلك مما لا يكون الغالب فيه الملاك كالسوط ونحوه إذا ضرب ضربة أو

ضربتين، ولم يوالٍ في ضربات فهو شبه عمد عند الحنفية والشافعية والحنابلة.^(١٠)

والقتلُ العمد عند الإمام مالك: هو كل فعل ارتكب بقصد العدوان بمُحدّد أو مُثقل وإن بقضيب وسوط ونحوهما مما لا يقتل غالباً إذا أدى إلى موت المجني عليه سواء قصد الجاني القتل أو لم يقصده، وبشرط ألا يكون الفعل قد وقع على وجه اللعب، أو مقصوداً به التأديب ممن له حقُّ التأديب.^(١١)

والعمد عند الشافعية والحنابلة:^(١٢) ما قُصدَ فيه إتلافُ النفس مما يقتل غالباً من مُحدّد أو مُثقل، كما لو ضربه بحديدة أو خشبة كبيرة أو حجر كبير الغالب أن يقتل مثله، أو أعاد الضرب وكرّره بخشبة صغيرة أو سوط صغير، أو فعل به فعلاً الغالب من ذلك الفعل أنه يتلف.

وبالنظر في تعريفات الفقهاء للقتل العمد الذي يجب به القصاص أجدُ أن الحنفية يعتبرون القتل العمد الموجب للقصاص هو ما تعمد فيه القاتل المقتول سلاح له حدٌّ أو طعن كالسيف والسكين والرمح وما أشبه

ذلك، أو ما يعمل عمل هذه الآلات في الجرح والطعن كالنار والزجاج، وكذلك القتل بحديد لا حدَّ له كالعمود ونحوه. وأما الشافعية والحنابلة فيرون أن آلة القتل العمد هي التي تقتل قطعاً أو غالباً، فقد تكون بمُحدّدٍ يجرح كالسيف والسكين والسلاح الناري من بندقية وغيرها، وقد تكون مُثقلًا يهدُّ بنية الجسم فيؤدي الضربُ بها إلى الموت قطعاً، أو يؤدي الضربُ بها إلى الموت غالباً كأن يضربه بخشبة أو عصا كبيرة أو حجر كبير الغالب أن يقتل مثله، وقد تكون غير ذلك كالقتل بالسحر وشهادة الزور.^(١٣) أما المالكية فالعمدُ عندهم ما كان فيه قصدُ العدوان بغضّ النظر عن الآلة حتى لو ضربه بالعصا والحجر الصغير والسوط ونحوه مما لا يقتل غالباً، فأدّى إلى موت المجني عليه سواء قصد الجاني القتل أو لم يقصده.

وفيه من كلام الفقهاء لاعتبار الجاني متعمداً أن يقصد الجاني الفعل القاتل ويقصد نتيجه وهي إزهاق روح المجني عليه المعصوم دمه.

والراجح ما ذهب إليه الجمهور من عدم حصر القتل العمد في السلاح كالسيف والسكين أو ما جرى مجراه كالنار والزجاج؛ لأن هذا لا يتمسّى مع الحكمة التي من أجلها شُرِعَ القصاص، فهناك جرائم تُستخدم فيها أدوات حديثة كالمواد الكيميائية السامة والأدوات الكهربائية وغير ذلك، فحصر العمد في السلاح سيفتح الباب على مصراعيه لجرائم لا حدود لها ولا يُستخدم فيها السلاح وما جرى مجراه.

المطلب الثاني: حكم القتل العمد:

القتل العمد من الكبائر العظام بعد الكفر، أجمع المسلمون على تحريمه^(١٤)، ولم يُبيحْه لغير سبب دين سواي أو قانون وضعي، والدليل على ذلك قوله ﷺ: «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَلِيدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا» [النساء: ٩٣] وقد جاءت الشريعة الإسلامية الغراء لتحقيق مصالح العباد وحفظ مقاصد الدين، ومن هذه المقاصد حفظ النفس، لما لهذه النفس من قيمة عند

بارئها سبحانه وتعالى، ولحفظ هذه النفس اتخذ الإسلام تدابير وقائية وعلاجية للحد من الجريمة وقطع دابرها في المجتمع، ومن هذه التدابير:

١. تأمين حق الإنسان في الحياة، وحرمة نفسه وأعضائه وأطرافه، ومنع الاعتداء عليها بأي وجه من وجوه الاعتداء، والآيات في ذلك كثيرة منها قوله تعالى: «وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكَُمْ وَصَلَكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» [الأنعام: ١٥١]

ومن الأحاديث في هذا الباب ما جاء عن عبدالرحمن بن أبي بكره عن أبيه قال عليه الصلاة والسلام في حجة الوداع: "إِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ وَأَعْرَاضَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ".^(١٥) وعن عبدالله بن عمرو أن النبي ﷺ قال: "لَزَوَالِ الدُّنْيَا أَهْوَنُ عَلَى اللَّهِ مِنْ قَتْلِ رَجُلٍ مُسْلِمٍ".^(١٦) والمعنى أتمها أحقر وأسهل على الله أي: عنده من قتل رجل مسلم.^(١٧)

٢. نهى الآباء والأمهات عن قتل أولادهم بسبب الفقر والفاقة، فالرازق هو الله تعالى: «وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِمَّنْ إِمْلَقْتُمْ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ

وَيَأْهُمُ» [الأنعام: ١٥١] وقال تعالى: ﴿وَلَا يَقْتُلَنَّ أَوْلَادَهُنَّ﴾ [المتحنة: ١٢]

٣. حرّم الانتحار وقتل الذات، فالنفس ملك لخالقها وليست ملكاً لصاحبها، وما دامت كذلك، فلا يجوز للإنسان أن يعتدي عليها بالقتل أو دونه مهما كانت الأسباب الدافعة إلى ذلك، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: ٢٩]

٤. حثّت الشريعة على درء الحدود بالشبهات قبل تنفيذها، قال عليه الصلاة والسلام: "ادروا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن كان له مخرج، فخلوا سبيله، فإن الإمام إن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة".^(١٨) وفي هذا الإجراء حفظ لكثير من النفوس أن تزهق.

٥. رتب الشارع الحكيم على تعمد الاعتداء على الأنفس عقوبات قاسية رادعة، ويتمثل ذلك في القصاص من الجاني نفسه قال تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى﴾ [البقرة: ١٧٨]، وقال تعالى: ﴿وَمَنْ

يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٩٣]

٦. أوجب الإسلام الدفاع عن النفس ودفع العدوان، قال تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقْتُلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: ١٩٠]

٧. حرّم التعذيب المادي والمعنوي، وحرّم الإيذاء والحبس بغير ذنب، وتوعدّ المعذّبين بجنس صنيعهم. قال ﷺ: "إن الله يعذب الذين يعذبون الناس في الدنيا".^(١٩)

٨. أوجب على الإنسان تناول الطعام والشراب وكسوة نفسه من القرّ والحر، لصون هذه النفس من الهلاك والضياع، قال تعالى: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا مِنْ رَزْقِ اللَّهِ﴾ [البقرة: ٦٠]

٩. أوجب على الإنسان أن يطبّب نفسه من الأمراض والأسقام حفاظاً على نفسه، قال ﷺ: "تداووا فإن الله تعالى لم يضع داءً إلا وضع له دواء غير داء واحد الهرم".^(٢٠)

١٠. حذر النبي ﷺ في أكثر من حديث من الاشتراك أو الإعانة والمساعدة في سفك دماء

العلم.^(٢٤) قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرْ بِالْحَرْ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأُنْثَى﴾ [البقرة: ١٧٨].

ولا فرق في الشريعة الإسلامية بين عقوبة القتل العمد المصحوب بسبق الإصرار أو الترصد، وبين عقوبة القتل العمد الخالي عن سبق الإصرار أو الترصد، فكلاهما عمد يوجب القصاص، لكننا نجد مثل هذا التفريق في بعض القوانين الوضعية كالقانون المصري والفرنسي، فهما يشددان العقوبة في الحالة الأولى، ويخففانها في الثانية.^(٢٥)

النوع الثاني: العقوبات التبعية: وهي العقوبات التي تصيب الجاني بناء على الحكم بالعقوبة الأصلية ودون حاجة للحكم بالعقوبة التبعية.^(٢٦) والعقوبات التبعية للقتل عقوبتان: الأولى: الحرمان من الميراث. والثانية: الحرمان من الوصية.

١. الحرمان من الميراث: اتفق الفقهاء^(٢٧) على أن القتل العمد العدوان بغير حق مانع من الميراث، فلا يرثُ القاتل. فعن عمرو بن

المسلمين ولو كان ذلك بشطر كلمة أي بنصفها، كما لو قال شخص لآخر: "أق" وكان يعني بها: "أقتل"، وهذا دليل واضح على أن المشارك والمساعد في عملية القتل بأي نوع من أنواع المشاركة والمعاونة ولو المشاركة اللفظية طرف في الجريمة، ويتحمل وزرها وآثارها في الدنيا والآخرة، فكيف بمن أمر بالقتل، أو تسبب فيه، أو شارك فيه فعلاً؟ فعن ابن عباس - رضي الله عنهما - قال: قال رسول الله ﷺ: "من شَرَك في دم حرام بشطر كلمة جاء يوم القيامة مكتوب بين عينيه آيس من رحمة الله".^(٢٨) وعن أبي سعيد الخدري وأبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: "لو أن أهل السماء وأهل الأرض اشتركوا في دم مؤمن لأكبهم الله في النار".^(٢٩) أي: صرعهم فيها وقلبهم.^(٣٠)

المطلب الثالث: عقوبة القتل العمد:

عقوبة القتل العمد في الفقه الإسلامي على نوعين:

النوع الأول: العقوبة الأصلية: وهي القصاص من القاتل، وهو ما اتفق عليه أهل

شعيب، عن أبيه، عن جده أن رسول الله ﷺ قال: "ليس للقاتل شيء من الميراث".^(٢٨) ولأن تورث القاتل ربما أفضى إلى قتل المورث استعجالاً لميراثه. واشترط الحنفية^(٢٩) أن يكون القتل مباشرة لا تسبباً، وأن يكون القاتل بالغاً عاقلاً. ولم يفرق الشافعية والحنابلة والمالكية بين المباشرة والتسبب، فكلاهما مانع من الإرث.^(٣٠)

٢. الحرمان من الوصية: ذهب الجمهور^(٣١) إلى أن القتل المانع من الميراث مانع من الوصية مستدلين على ذلك بما جاء عن عمرؓ قال: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: "لَيْسَ لِقَاتِلٍ شَيْءٌ".^(٣٢) وذكره "شيء" نكرة في محل النفي يعم الميراث والوصية جميعاً، ولأن الوصية للقاتل مَعْصِيَةٌ فلا تصح. واشترط المالكية^(٣٣) أن لا يعلم الموصي بأن الموصى له ضربه، فإن علم الموصي بمن ضربه أو قتله، ولم يغير وصيته، أو أوصى له بعد الضرب صحت الوصية.

وقال الشافعية في الأظهر: تصح الوصية للقاتل ولو تعدياً؛ لأنها تمليك بعقد فأشبهت الهبة وخالفت الإرث.^(٣٤) وردوا على القائلين

بجوازها بضعف الأحاديث التي استدلوا بها. ولو اشترك جماعة في قتل رجل، فأوصى لبعضهم بعد الاعتداء عليه لم تصح الوصية لأحدهم، لأن كل واحد منهم قاتل على الكمال حين وجب القصاص على كل واحد منهم، فكانت وصية لقاتله، فلم تصح.^(٣٥) وما أميل إليه هو قول الجمهور، قياساً على الميراث، فالعلة واحدة وهي استعجال القاتل الشيء قبل أوانه، فيعاقب بحرمانه.

وجوب الكفارة بالقتل العمد: ثمة قولان عند الفقهاء في وجوب الكفارة بالقتل العمد: الأول: قال الجمهور:^(٣٦) لا تجب الكفارة بقتل العمد لقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢]. فَدَلَّ عَلَى أَنَّ الْعَمْدَ بِخِلَافِهِ؛ ولأنها لو وجبت في العمد لمحت عقوبته في الآخرة؛ لأنها شُرعت لستر الذنب، وعقوبة القاتل عمداً ثابتة بالنص لا تُمَحَى بها، فوجب ألا تجب الكفارة فيه.

الثاني: وقال الشافعية^(٣٧) وأحمد^(٣٨) في رواية مرجوحة: تجب الكفارة بقتل العمد؛ لما روى

وائلة بن الأسقع قال: أتينا رسول الله ﷺ في صاحب لنا قد أوجب يعني النار بالقتل، فقال رسول الله: "أعتقوا عنه يعتق الله بكل عضو منه عضواً منه من النار" ^(٣٩) والقاتل لا يستوجب النار إلا في العمد؛ ولأنها إذا وجبت في الخطأ مع قلة إثمه فوجوبها في العمد أولى. ^(٤٠) والراجح ما ذهب إليه الجمهور؛ لقوة دليلهم من جهة، ولضعف الحديث الذي استدلل به الشافعية من جهة أخرى.

ومن شارك في قتل يوجب الكفارة لزمته كفارة، ويلزم كل واحدٍ من شركائه كفارة؛ لأنه حقٌ يتعلّق بالقتل فلا يتبعّض كالقصاص؛ ولأنها كفارة لا تجب على سبيل البدل اشتركوا في سببها، فلزم كل واحدٍ من المشتركين كفارة. ^(٤١)

والكفارة تحرير رقبة مؤمنة، فإن لم يستطع وجب عليه صيام شهرين متتابعين، وإن عجز عن الصيام فلا يجب عليه الإطعام في الراجح عند الفقهاء. ^(٤٢) وهذه الكفارة واجبة على الترتيب ككفارة الظّهار، فيعتق أولاً، فإن لم يجد رقبة بشر وطها فصيام شهرين

متتابعين، ويؤمر القاتل بالتكفير على جهة الاستحباب إن عفا عنه الولي في العمد فهو خير له لعظم ما ارتكبه من الإثم. ^(٤٣)

المبحث الثاني: أحكام الاشتراك في القتل العمد:

المطلب الأول: حكم قتل الجماعة بالواحد:

إذا حصل الاتفاق بين جماعة معيّنة على قتل شخص فاشتركوا في قتله، فهل يقتلون به جميعهم؟ اختلف الفقهاء في هذه المسألة على أقوال كما يلي:

القول الأول: يُقتل الجماعة بالواحد، كُثرت الجماعة أو قلت، وعلى كل واحد من المشتركين القصاص، فإذا تواطأ جمعٌ على قتل واحد معصوم الدّم عمداً عدواناً، فقد ذهب جمهور الفقهاء إلى أنّ الجميع يقتلون بالفرد الذي تمّ التواطؤ على قتله. وهو قول الحنفية ^(٤٤)، والمالكية ^(٤٥)، والشافعية ^(٤٦)، والحنابلة في الأرجح. ^(٤٧) وروي ذلك عن عمر وعلي والمغيرة بن شعبة وابن عباس، وبه قال سعيد بن المسيب والحسن وأبو سلمة وعطاء وقتادة

والثوري والأوزاعي وإسحاق وأبو ثور.^(٤٨)
قال الإمام العلامة ابن قيم الجوزية:
(الصحابة وعامة الفقهاء اتفقوا على قتل
الجميع بالواحد وإن كان أصل القصاص يمنع
ذلك؛ لثلاث يكون عدم القصاص ذريعة إلى
التعاون على سفك الدماء)^(٤٩). وقد استدلل
أصحاب هذا الرأي بالكتاب والسنة والإجماع
والمعقول كما يلي:

١. فمن الكتاب استدلوا بما يلي:

أ. قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ
يَنَازِلِي الْأَلْبَبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة:
١٧٩] وجه الدلالة: قوله تعالى: "ولكم في
القصاص حياة" يعني أن من علم أنه يُقتل إذا
قتل يكون ذلك رادعاً له وزاجراً عن القتل،
ولو كان الاثنان لا يُقتص منهما للواحد لكان
كل من أحب أن يقتل مسلماً أخذ واحداً من
أعدائه فقتله معه، فلم يكن هناك رادع عن
القتل، وبذلك تضعف حكمة القصاص من
أصلها مع أن المشتركين في القتل يصدق على
كل واحد منهم، فكان الحكم بقتلهم بالواحد
سداً للذريعة.^(٥٠)

ب. قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا
لَوْلِيَّهِ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ
مَنْصُورًا﴾ [الإسراء: ٣٣] والسلطان القصاص،
ولم يفرق بين أن يقتله واحد أو جماعة.^(٥١)

٢. من السنة: عن أبي شريح الكعبي قال: قال
رسول الله ﷺ: "ألا إنكم يا معشر خُزاعة قتلتم
هذا القتيل من هذيل، وإني عاقله، فمن قتل له
بعد مقاتلي هذه قتيل فأهله بين خيرتين: أن
يأخذوا العقل أو يقتلوا".^(٥٢) وموضع الدليل
"فمن" فإنه يستغرق الجماعة والواحد.^(٥٣)

٣. إجماع الصحابة رضي الله عنهم على قتل الجماعة
بالواحد، ومن شواهد ذلك ما يلي:
أ. عن سعيد بن المسيب أن إنساناً قُتل بصنعاء
وأن عمر قتل به سبعة نفر وقال: "لو تمالأ"^(٥٤)
عليه أهل صنعاء لقتلتهم به جميعاً".^(٥٥)

ب. وعن علي رضي الله عنه أنه قاتل أهل النهروان حين
قتلوا عامله عبدالله بن خباب، فأتي علي فأخبر
فقال: "الله أكبر نادوهم أن أخرجوا إلينا قاتل
عبدالله بن خباب". فقالوا: كلنا قتله ثلاث
مرات. فقال علي لأصحابه: "دونكم القوم".
فما لبث أن قتلهم علي وأصحابه.^(٥٦)

ج. وعن ابن عباس أنه قتل جماعة بواحد. وَقَالَ: "إِذَا قَتَلَ جَمَاعَةً وَاحِدًا قَتَلُوا بِهِ وَلَوْ كَانُوا مِئَةً".^(٥٧)

د. وقتل المغيرة بن سبعة سبعة بواحد.^(٥٨)

وظاهر الأدلة السابقة على جواز قتل الجماعة بالواحد، ولم يعرف لهم في عصرهم مخالف فكان إجماعاً.^(٥٩) واعترضه بعضهم بأن ابن الزبير ثبت عنه عدم قتل الجماعة بالواحد كما قاله ابن المنذر.^(٦٠)

٤. من المعقول قالوا:

أ. إنها عقوبة تجب للواحد على الواحد، فوجب للواحد على الجماعة كحدّ القذف، ويفارق الدية فإنها تتبعّض، والقصاص لا يتبعّض.^(٦١)

ب. القتل بطريق التغالب غالب، والقصاص شرع لحكمة الزجر والردع، فيجعل كل واحد من المشاركين في القتل كالمفرد بقتله، فيجري القصاص عليهم جميعاً؛ تحقيقاً لمعنى الإحياء، ولو سقط القصاص بالاشتراك والاجتماع لأدى ذلك إلى التسارع إلى القتل به، فيؤدي إلى إسقاط حكمة الردع والزجر.^(٦٢)

ج. المقصود في القتل التشفي والانتقام من

المجرم، ولا يحصل ذلك إلا بقتل جميع المشتركين في الجريمة.^(٦٣)

د. إن قتل النفس أغلظ من هتك العرض بالقذف، فلما حدّ الشرع الجماعة بقذف الواحد، كان أولى أن يُقتلوا بقتل الواحد.^(٦٤)

هـ. ولأنّ كل واحد من الجماعة ينطلق اسم القتل عليه، فوجب أن يجري عليه حكمه كالواحد، ولأنّ ما وجب في قتل الواحد لم يسقط في قتل الجماعة كالدّية.^(٦٥)

واشترط الفقهاء لقتل الجماعة بالواحد أن يكونوا متماثلين على قتله أي: مجتمعين متواطئين على ذلك، وهذا باتفاق الجمهور.^(٦٦) والأصل في هذا الشرط ما جاء في صحيح البخاري عن نافع عن ابن عمر -رضي الله عنهما- أنّ غلاماً قُتِلَ غيلةً^(٦٧)، فقال عمر رضي الله عنه: "لو اشترك فيها أهل صنعاء لقتلتهم".^(٦٨) وهذه القصة رواها المغيرة بن حكيم الصنعاني عن أبيه، وتفصيلها أنّ امرأة بصنعاء غاب عنها زوجها، وترك في حجرها ابناً له من غيرها غلاماً يقال له أصيل، فاتخذت المرأة بعد زوجها خليلاً، فقالت له: إنّ هذا الغلام يفضحنا فاقتله، فأبى، فامتنعت منه،

فطاوعها، فاجتمع على قتل الغلام الرجل ورجل آخر والمرأة وخادمها فقتلوه، ثم قطعوا أعضاءه، وجعلوه في عبيّة^(٧٩) فطرحوه في ركيّة^(٨٠) في ناحية القرية ليس فيها ماء، فأخذ خليلها، فاعترف، ثم اعترف الباقون، فكتب يعلى وهو يومئذ أمير بشأنهم إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فكتب إليه عمر بقتلهم قائلاً: "لو اشترك فيها أهل صنعاء لقتلتهم".^(٨١)

حديث عليّ في مسألة قتل عثمان: "والله ما قتلته ولا مألأت على قتله".^(٧٦) أي: ما ساعدت ولا عاونت. وفي حديث عمر: "لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم به".^(٧٧) أي: لو تصافروا عليه وتعاونوا وتساعدوا.^(٧٨) فالمدار على التمالؤ أي التعاقد والاتفاق، فالمراد بقوله: "لو تمالأ عليه" لو تشاركوا أو توافقوا.^(٧٩) وقيل أراد "بالمالأة" مباشرة القتل.^(٨٠)

معنى التمالؤ عند الفقهاء: سأتناول معنى التمالؤ من الزاويتين اللغوية والشرعية:

أ. التمالؤ لغة: من مالأه على الأمر ممالأة وملاء ساعده وشايعه وعاونه، وقد مالأته على الأمر ممالأة ساعدته عليه وشايحته، وتمالأنا عليه اجتمعنا، وتمالأوا عليه أي اجتمعوا عليه. قال الشاعر:

وَتَحَدَّثُوا مَلَأً لَتُصْبِحَ أُمَّنَا

عَذْرَاءٌ لَا كَهْلٌ وَلَا مَوْلُودٌ

ومعناه: أي تشاوروا وتحدثوا متمالئين على ذلك ليقتلونا أجمعين فتصبح أمنا كالعذراء التي لا ولد لها. قال أبو عبيد: يقال للقوم إذا تتابعوا برأيهم على أمرٍ قد تمالأوا عليه. وفي

ب. التمالؤ في الاصطلاح الشرعي: ثمة خلاف في معنى "التمالؤ" بين الجمهور والحنفية:

فالحنفية لا يفرقون بين حالة التوافق (وهو قصد القتل دون اتفاق سابق) بحيث يجتمعون على ارتكاب الفعل في فور واحد دون سابقة من تدبير أو اتفاق، كأن تحدث جراحات معاً من عدة جناة، فيجرح كل منهم جرحاً مهلكاً، أو يطلق كل منهم عياراً نارياً، فيصيب المجني عليه إصابة قاتلة، فيجب القصاص عندهم على كل المشتركين إذا باشروا القتل؛ لأن كل واحد منهم يعد قاتلاً عمداً، وبين حالة التمالؤ (وهو قصد القتل بعد اتفاق سابق على ارتكاب الجريمة)، وإنما المهم عندهم حدوث الإصابة

فعلاً، وأن يكون فعل الجاني قاتلاً، فالتماثل عندهم في حالتي التوافق بغير اتفاق مسبق والاتفاق المسبق على القتل، ولا يرتب الإمام أبو حنيفة على التماثل نتيجة ما، فإذا لم يكن فعل الجاني قاتلاً فلا أثر للتماثل عليه.^(٧٧) جاء في كتاب "الدر المختار": (ويقتل جمع بمفرد إن جرح كل واحد جرحاً مهلكاً؛ لأنّ زهوق الروح يتحقق بالمشاركة؛ لأنه غير متجزئ)^(٧٨). وفي "مجمع الأنهر": (إنما يقتلون إذا وجد من كلّ جرح يصلح لزهوق الروح، فأما إذا كانوا نظّارةً أو مُعْرَيْنَ أو مُعِينِينَ بإمساك واحد فلا قودَ عليهم).^(٧٩)

أما الجمهور^(٨٠) فقد فرّقوا بين غير المتماثلين (أي غير المتفقين مسبقاً على القتل) وبين المتماثلين (المواطئين مسبقاً على القتل) فقالوا:

- تقتل الجماعة غير المتماثلين (أي غير المتفقين مسبقاً) بالواحد إذا كان فعل كل واحد منهم صالحاً للقتل به فيما لو انفرد بالجناية ومات المجني عليه، وضربوه عمداً عدواناً، أي: لا بد من كون فعل كل واحد من الجماعة قاتلاً. وفي هذه الحالة يتفق الجمهور مع الحنفية. جاء في

كتاب "فتح المعين": (ويقتل جمع بواحد، كأن جرحوه جراحات لها دخل في الزهوق وإن فحش بعضها أو تفاوتوا في عددها وإن لم يتواطأوا).^(٨١) وكذا لو ألقوه من شاهق جبل أو في ماء أو نار قتلوا مطلقاً أي: سواء تواطئوا أو لا، وإنما لم يُعتبر التواطؤ في الجراحات ونحوها؛ لأنّ ذلك يقصد به الإهلاك بخلاف الضرب بنحو السوط، أمّا إذا كان ضرب كل منهم يقتل فيقتلون مطلقاً تواطئوا أم لا.^(٨٢)

وإن كان فعل كل واحد من الجماعة لا يقتل لو انفرد لكن له دخل في القتل، فإن تواطئوا قتلوا، وإن لم يتواطئوا ويتمثلوا على قتله فلا يقتلون به، وتجب الدية، وكل ذلك إذا كان فعل كل واحد منهم له دخل في القتل، فإن كان خفيفاً لا يؤثر أصلاً كخدشة خفيفة فصاحب ذلك الفعل لا دخل له لا في قصاص ولا دية. وأمّا إذا كان فعل بعض يقتل لو انفرد، وفعل بعض لا يقتل لو انفرد لكن له دخل في القتل في الجملة فصاحب الأول يقتل مطلقاً، وصاحب الثاني يقتل إن تواطئوا وإلا فلا يقتل، بل تجب حصّته من

الدية، وللولي العفو عن بعضهم بحصته من الدية وقتل البعض الآخر، وعن جميعهم على أخذ الدية.^(٨٣)

- ويقتل عند الجمهور الجماعة المتماثلون (المتواطئون المتفقون مسبقاً) على القتل بالواحد إن قصد الجميع الضرب، وإن لم يصلح فعل كل واحد من الجماعة للقتل، أي ولو لم يكن فعل كل واحد قاتلاً إذا انفرد به لكن له دخل في القتل، كأن ضربوه بسيطا أو بحجر صغير، فمات، لثلا يتخذ التواطؤ (الاتفاق المسبق على الجريمة) ذريعة إلى درء القصاص. وهذا هو الأصح عند الشافعية والحنابلة، وهم في ذلك يختلفون مع الحنفية الذين اشتراطوا أن يكون فعل الجاني قاتلاً في هذه الحالة. فالجمهور لا يعتبرون متماثلاً ومتواطئاً إلا من اشترك في ارتكاب الفعل بصفته فاعلاً له ولو لم يكن فعله قاتلاً لو انفرد به.^(٨٤) جاء في كتاب "نهاية الزين": (ولو ضربوه بسيطا فقتلوه، وضرب كل منهم لا يقتل لو انفرد ومجموعها يقتل غالباً قتلوا إن تواطؤوا على ضربه).^(٨٥)

لكن الإمام مالكا خالف الجمهور في صفة الاشتراك (التماثل) فاعتبر متماثلاً كل من حضر الحادث وإن لم يباشر القتل إلا أحدهم أو بعضهم حيث كان غيره بحيث لو استعان به القاتل لأعانه، ولو لم يل القتل إلا واحد، والذي يجرس لهم كهّم، فهو يعتبر متماثلاً كل من حضر ولو كان ريبة^(٨٦) بشرط أن يكون مستعداً لتنفيذ ما اتفقوا عليه.^(٨٧) جاء في "حاشية الدسوقي على الشرح الكبير": (التماثل على القتل يقتل الجميع لا فرق بين أن تحصل مباشرة من الجميع أو لا تحصل إلا من واحد).^(٨٨)

واشترط المالكية أن يموت المضروب فوراً في مكانه أو مغموراً فاقد الشعور، فإن عاش وأكل وشرب فلا بد من القسامة، ولا يقسم في العمد على أكثر من واحد، فإنهم لا يقتلون به جميعاً، بل لا يقتل به إلا واحد تعينه الأولياء ويقسمون عليه.^(٨٩) كما اشتراطوا أيضاً عدم تميّز الضربات، وأمّا إذا تميزت الضربات، وعُلم أو ظُن أن موته من ضربة معينة فالظاهر أن الجزاء عليه وحده؛ لأنّه

اختص بقتله إلا أن تكون ضربة غيره هي التي عاقته عن النجاة فإن كل واحد منهما عليه جزاء بمثابة المشتركين.^(٩٠)

وهذا الذي ذكر سابقاً من أقوال الفقهاء إذا كان القتل على الاجتماع، فأما إذا كان القتل على التعاقب فالمفروض فيه أنه ليس ثمة توافق ولا تماثل بين الفاعلين، وأنهم يرتكبون الفعل منفردين على التعاقب لا مجتمعين كما هو الحال في القتل على الاجتماع، وحكم القتل على التعاقب أنه إذا قام أكثر من شخص بقتل واحد فإن كلاً منهم يعتبر قاتلاً له إذا كان فعل كل منهم يمكن تمييزه، وكان على انفراده له دخل في إحداث الوفاة. فلو جرحه رجل جراحة، وجرحه آخر مئة جراحة أو قطع أحدهما يده من الكوع، ثم قطعه الآخر من المرفق فمات، فهما سواء في القصاص والدية؛ لأن الجرح له سريّة في البدن، وقد يموت الإنسان من جرح واحد ولا يموت من جراحات كثيرة، فلم يمكن إضافة القتل إلى واحد بعينه، ولا يمكن إسقاط القصاص فوجب على الجميع.^(٩١)

وإذا كان فعل أحدهم لا دخل له في إحداث الوفاة، فإنه يسأل فقط عن الجرح أو الضرب ويسأل الباقي عن القتل، ويرجع في هذا إلى قول الخبراء في الطب. ومثاله أن يشق رجل بطنه أو يقطع يده، ثم يحزّ آخر رقبته، فالقصاص على الحازّ إن كان عمداً، وإن كان خطأ فالدية على عاقلته؛ لأنه هو القاتل لا الشاق، فقد يعيش بعد شق البطن بأن يخاط بطنه، ولا يحتمل أن يعيش بعد حزّ رقبته عادة، وعلى الأول موجب جراحته.^(٩٢)

وإن فعل به أحدهما فعلاً لا تبقى الحياة معه كقطع حشوته أو مريئه أو ودجيه، ثم ضرب عنقه الآخر، فالقاتل هو الأول، ويعزّر الثاني، لأنّ فَوَاتَ الْحَيَاةِ مَنْسُوبٌ إِلَى فِعْلِ الْأَوَّلِ، وَلَا يَجْرِي عَلَى مَا بَقِيَ مِنَ النَّفْسِ وَالْحَرَكَةِ حُكْمُ الْحَيَاةِ، وإن رماه من شاهق، فتلّقه آخر بسيف، فقدّه فالقاتل هو الثاني.^(٩٣)

القول الثاني: لا تقتل الجماعة بالواحد، وتجب عليهم الدية بالسوية. وهو قول الإمام أحمد في رواية مرجوحة^(٩٤)، وأثبت ابن الوكيل قولاً عن الشافعية^(٩٥)، وبه قال داود وأهل

الظاهر^(٩٦)، وجابر، وحبيب بن أبي ثابت، وابن الزبير، والزهرى، وابن سيرين، وربيعه، وابن المنذر، وحكاه ابن أبي موسى عن ابن عباس^(٩٧) قال ابن المنذر: لا حجة مع من أوجب قتل جماعة بواحد.^(٩٨) واستدلوا على ذلك بالكتاب والسنة والمعقول:

١. فمن الكتاب دليلهم ما يلي:

أ. قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا﴾ [الإسراء: ٣٣] وجه الدلالة: قتل الجماعة بالواحد من السرف المنهي عنه في الآية.^(٩٩)

ب. قوله تعالى: ﴿وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ الْقَتْلُ بِالنَّفْسِ﴾ [المائدة: ٤٥] فاقضى هذا الظاهر أن لا يُقتل بالنفس أكثر من نفسٍ، ولا بالحر أكثر من حرٍّ.^(١٠٠) قال الإمام الشنقيطي: احتج بعض العلماء بهذه الآية الكريمة على أنه لا يقتل اثنان بواحد؛ لأنها لو قتلا به لخرج عن قوله: "أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ" لكونها نفسين بنفس واحدة.^(١٠١)

ج. قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ

عَلَيْكُمْ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرِّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأَنْثَى﴾ [البقرة: ١٧٨]، قال ابن العربي في تفسيره: استدل الإمام أحمد بن حنبل بهذه الآية على قوله لا تقتل الجماعة بالواحد قال: لأن الله سبحانه شرط المساواة، ولا مساواة بين الجماعة والواحد لا سيما وقد قال تعالى: ﴿وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ الْقَتْلُ بِالنَّفْسِ﴾ [المائدة: ٤٥]^(١٠٢).

٢. من السنة: استدلوا بما رواه جوير عن الصَّحَّاحِ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: "لَا يُقْتَلُ اثْنَانِ بِوَاحِدٍ".^(١٠٣) وهذا نص في عدم جواز قتل جماعة بواحد.

٣. من المعقول قالوا: الواحد لا يكافئ الجماعة، فلا يُقتل بالجماعة إذا قتلهم، ويُقتل بأحدهم، ويُؤخذ من ماله ديات الباقين، كذلك إذا قتله جماعة لم يقتلوا به، ولأن زيادة الوصف إذا منعت من القود حتى لم يُقتل حرٌ بعبد، ولا مسلم بكافر، كان زيادة العدد أولى أن تمنع من القود، فلا يُقتل جماعة بواحد؛ ولأن للنفس بدلين قوداً ودية، فلمَّا لم يجب على الاثنين بقتل الواحد ديتان، لم يجب عليهما قودان.^(١٠٤)

القول الثالث: يَقْتُلُ الْوَلِيُّ مِنْهُمْ وَاحِداً أَيْهِمْ شاء، ويأخذ من الباقي حصصهم من الدية ولا يقتل الجميع.^(١٠٥) وهو قول معاذ بن جبل، وابن الزبير، وابن سيرين، والزهري.^(١٠٦) ونقله الماسرجسي عن القفال قولاً قديماً.^(١٠٧) واستدل أصحاب هذا الرأي بالكتاب والمعقول:

١. فمن الكتاب استدلوا بما يلي:

أ. قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرُّ بِالْحَرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأُنْثَى﴾ [البقرة: ١٧٨].

ب. قوله تعالى: ﴿وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ [المائدة: ٤٥] فمقتضى الآيتين أنه لا يؤخذ بالنفس أكثر من نفس واحدة؛ ولأن التفاوت في الأوصاف يمنع ذلك، بدليل أن الحر لا يؤخذ بالعبد، فالتفاوت في العدد أولى.^(١٠٨)

٢. من المعقول قالوا:

أ. إن كل واحد من القاتلين مكافئ للمقتول، فلا تُستوفى أبدالاً بمبدلٍ واحد، كما لا تجب دياتٌ لمقتولٍ واحد.^(١٠٩)

ب. القول بقتل واحد منهم يجعل الجميع

خائفاً من القتل، وهذا يكفي للزجر والردع.^(١١٠)

المطلب الثاني: مناقشة أدلة المانعين قتل الجماعة بالواحد:

ناقش القائلون بقتل الجماعة بالواحد أدلة المخالفين لهم في ذلك كما يلي:

١. القول بقتل الجماعة بالواحد قول أربعة من الصحابة فيهم إمامان عملاً بما قالوا وهما عمر وعلي - رضي الله عنهما -، فلم يُقابَلْهم قول معاذ وابن الزبير، وصار ربيعة وداود خارجين من قول الفريقين بإحداث قول ثالث خالفاً فيه الفريقين، فصارا مخالفين للإجماع، لأن من أحدث قولاً ثالثاً بعد قولين أحدث قولاً ثانياً بعد أول.^(١١١)

٢. قول المخالفين: إن مقتضى قوله تعالى: "النَّفْسَ بِالنَّفْسِ" و"الْحَرُّ بِالْحَرِّ" أنه لا يؤخذ بالنفس أكثر من نفس واحدة؛ وأن التفاوت في الأوصاف يمنع ذلك بدليل أن الحر لا يؤخذ بالعبد، والتفاوت في العدد أولى بالمنع يجب عنه بأن قوله تعالى: "النَّفْسَ بِالنَّفْسِ" وقوله: "الْحَرُّ بِالْحَرِّ" مُستعمل في الجنس؛ لأن النفس تنطلق على النفوس بصيغة الجمع،

والحرّ ينطلق على الأحرار.^(١١٢)

٣. الاستدلال بقوله تعالى: "فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ" على عدم قتل الجماعة بالواحد في غير محله؛ لأنّ المقصود بالإسراف هنا أنّ لا يقتل غير قاتله^(١١٣). على أنّ قوله تعالى: ﴿فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا﴾ [الإسراء: ٣٣] يقتضي أن يكون سلطانه في الجماعة كسلطانه في الواحد، فصارت الآية دليل الجمهور القائلين بقتل الجماعة بالواحد.^(١١٤)

٤. استدلال الإمام احمد بقوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ﴾ [البقرة: ١٧٨] على عدم قتل الجماعة بالواحد؛ لأنّ الله تعالى شرط في القصاص المساواة ولا مساواة بين الواحد والجماعة أجيب عنه بما يلي:^(١١٥)

أ. إنّ مراعاة القاعدة أولى من مراعاة الألفاظ، ولو علم الجماعة أنهم إذا قتلوا واحداً لم يقتلوا لتعاون الأعداء على قتل أعدائهم بالاشتراك في قتلهم، وبلغوا الأمل من التشفي والانتقام منهم.

ب. إنّ المراد بالقصاص قتل مَنْ قَتَلَ كائناً من كان رداً على العرب التي كانت تريد أن تقتل بمن قتل من لم يقتل، وتقتل في مقابلة الواحد مائة افتخاراً واستظهاراً بالجاه والمقدرة، فأمر الله تعالى بالمساواة والعدل وذلك بأن يُقتَلَ مَنْ قَتَلَ.

ج. أما قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ [المائدة: ٤٥] فالمقصود هناك بيان للمقابلة في الاستيفاء أنّ النفس تؤخذ بالنفس والأطراف بالأطراف رداً على من تبلغ به الحميّة إلى أن يأخذ نفس جانٍ عن طرف مجني عليه، والشرعية تبطل الحميّة، وتعضد الحماية.

٥. حديث الضحّاك الذي استدل به القائلون بعدم قتل الجماعة بالواحد مرسل منكور، وإنّ صحّ كان محمولاً على الممسك والقاتل، فيقتل به القاتل دون الممسك.^(١١٦)

٦. قول القائلين بعدم قتل الجماعة بالواحد: إنّ دم الواحد لا يكافئ دم الجماعة غير صحيح؛ لأنّ حرمة الواحد كحرمة الجماعة؛ لقوله تعالى: ﴿مَنْ أَجَلٍ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَءِيلَ أَنَّهُ

مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا [المائدة: ٣٢]

فوجب أن يكون القود فيهما واحداً؛ لأن المقصود بالقود حقن الدماء، وأن لا تُهدر، فقتل الجماعة بالواحد لئلا تُهدر دماؤهم.^(١١٧)

٧. قول القائلين بعدم قتل الجماعة بالواحد: إنه لما منع زيادة الوصف من القود كان أولى أن يمنع من زيادة العدد، فالفرق بينهما أن زيادة الوصف منعت من وجود الماثلة في الواحد، فلم تمنع في الجماعة، وبالقياس على القذف فإن زيادة الوصف في القاذف تمنع من وجوب الحد عليه، وزيادة العدد لا يمنع من وجوب الحد عليهم.^(١١٨)

٨. قول المخالفين: لما لم تُستحق بقتل الواحد ديتان لم يُستحق بقتله قودانٍ يجاب عنه بجوابين:

أحدهما: أن الدية تتبعض، فلم يجب أكثر منها، والقود لا يتبعض^(١١٩)، فيجب القصاص على جميع المشتركين في القتل.

الثاني: القصاص شرع لحكمة الزجر

والردع، فلزم في الجماعة كلزومه في الواحد، والدية بدل من النفس، فلم يلزم فيها إلا بدل واحد، فإذا ثبت قتل الجماعة بالواحد كان الولي فيه بالخيار بين ثلاثة أحوال: إما أن يقتص من جميعهم، أو يعفو عن جميعهم إلى الدية، فتقسط الدية الواحدة بينهم على أعدادهم، أو يعفو عن بعضهم، ويقتص من بعضهم، ويأخذ ممن عفا عنه من الدية بقسطه.^(١٢٠)

الترجيح: بعد بسط آراء الفقهاء في هذه المسألة ومناقشتها فإن الذي أميل إليه هو ما ذهب إليه الجمهور من القول بقتل الجماعة بالواحد للأسباب التالية:

١. قوة الأدلة التي استدلو بها على قولهم، وهي أدلة صحيحة وصریحة في إثبات ما ذهبوا إليه.

٢. القول بقتل الجماعة بالواحد هو قول أكثر أهل العلم كما ذكر الفقهاء، والأمة لا تجتمع على ضلالة.

٣. يمكن الاستئناس بقصة أبي طلحة في صيد الحمار الوحشي على صحة هذا القول، فقد سألهم النبي ﷺ وهم محرمون للعمرة: "هل دله

عليه منكم أحد"؟ قالوا: لا. قال: هل عاونه عليه منكم أحد؟ قالوا: لا. قال: "فكلوا إذا؟ ومفهومه أنهم لو عاونوا أو دلّوا لكانوا شركاء في صيده فيحرم عليهم؛ لقوله تعالى: ﴿يَتَأَيَّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ﴾ [المائدة: ٩٥] وبعدم اشتراكهم حلّ لهم، فلو عاونوا أو شاركوا الحرّم عليهم.^(١٢١)

٤. القول بأنّ قتل الجماعة بالواحد فيه سرفٌ لقوله تعالى: "فلا يسرف في القتل" مردود؛ لأنّ أكثر المفسرين على أنّ السرف في القتل أن يقتل غير القاتل، وقيل: إنّ السرف في القتل أن يمثّل بالمقتول. وعن سعيد بن جبير قال: السرف في القتل أن يطلب قتل الجماعة بالواحد ممّن لم يشاركوا في القتل البتة، وقد كانت الجاهلية لا يرضون بقتل القاتل وحده إذا كان المقتول شريفاً ويطلبون قتل القاتل وجماعة معه من أقربائه وقومه.^(١٢٢)

٥. الاستدلال بالآية: "النفس بالنفس" على عدم قتل الجماعة بالواحد فيه نظر؛ لأنّ هذا عموم تخصّصه حكمته تعالى، فحكمه القصاص وهو صون الدماء والإحياء اقتضت قتل

الجماعة بالواحد وصرف الآية عما ذكر، فلو علم الأعداء أنهم بالاجتماع يسقط القصاص عنهم لقتلوا عدوهم في جماعتهم، فحكمنا بإيجاب القصاص عليهم؛ ردعاً للأعداء؛ وحسماً لهذا الداء؛ ومنعاً لهدر الدماء ونفسي الفساد.^(١٢٣)

٦. جاءت بعض الأحاديث النبوية تؤيد قتل الجماعة بالواحد ومنها ما يلي:

- ما جاء عن ابن عباس -رضي الله عنهما- قال: قال رسول الله ﷺ: "من شرك في دم حرام بشرط كلمة جاء يوم القيامة مكتوب بين عينيه آيس من رحمة الله".^(١٢٤)

- وعن أبي سعيد الخدري وأبي هريرة أنّ رسول الله ﷺ قال: "لو أنّ أهل السماء وأهل الأرض اشتروا في دم مؤمن لأكبههم الله في النار".^(١٢٥)

- عن ابن عباس قال: قتل قتيل على عهد رسول الله ﷺ لا يعلم قاتله فصعد منبره فقال: "يا أيها الناس أقتل قتيل وأنا بين أظهركم لا يُعلم من قتله؟ لو أنّ أهل السماء والأرض اجتمعوا على قتل امرئ مسلم لعذبهم الله بلا عدد ولا حساب".^(١٢٦)

٧. لو لم تقتل الجماعة بالواحد لأدّى ذلك إلى تساهل الناس في الدماء وإزهاق الأرواح البريئة، والبحث عن الشريك القاتل الذي يدفع عنهم القصاص، فينجون بفعلتهم، ويفلتون من العقوبة، فالأخذ بقول الجمهور من باب سد الذرائع.

٨. يستفاد قتل الجماعة بالواحد من قوله تعالى: ﴿كَذَّبُوهُ فَعَقَرُوهَا فَدَمْدَمَ عَلَيْهِمْ رَبُّهُمْ بِذُنُوبِهِمْ فَسَوَّاهَا﴾ [الشمس: ١٤] فأسند العقر لهم جميعاً مع أنّ عاقر الناقة كان فرداً واحداً كما أخبر تعالى: ﴿فَنَادَوْا صَاحِبَهُمْ فَتَعَاطَى فَعَقَرَ﴾ [القمر: ٢٩] ومضمونه أنهم لما كانوا راضين ونادوه وتعاطى؛ سواءً عهدؤهم أو عطاؤهم أو غير ذلك، فعقرها وحده، كان هذا باسم الجميع، فكانوا متواطئين معه شركاء له في عقرها. (١٢٧)

المبحث الثالث: صور الاشتراك في القتل العمد:

تعدد صور الاشتراك في القتل العمد، فقد يشترك من يجب عليه القصاص مع من لا يجب عليه، وقد يشترك مختلفان في الدين

والعقيدة، وقد يشترك مختلفان في الكفاءة، وقد يشترك من عفي عنه مع من لم يُعَفَّ عنه، أو متسبب مع مباشر، وغير ذلك، وسأتحدث عن كل صورة ورأي أهل العلم فيها كما يلي:

المطلب الأول: اشتراك مكلف مع غير مكلف:

اشتراط الفقهاء لتنفيذ القصاص على الجماعة المشتركين في القتل أن يكونوا مكلفين، فإن كان شريك الجماعة في القتل غير مكلف كالصبي والمجنون، والآخر مكلفاً، لم يجب القود على المكلف في قول الإمام أبي حنيفة (١٢٨)، وهو قول عند الشافعية (١٢٩)، والأصح في المذهب الحنبلي. (١٣٠) ودليلهم ما يلي:

١. قوله عليه الصلاة والسلام: "رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يعقل". (١٣١) فالمكلف شارك من لا إثم عليه في فعله، فلم يلزمه قصاص، أو شارك من رفع عنه القلم، فأشبهه شريك الخاطئ، كما أخبر الحديث أنّ القلم مرفوع عن الصبي والمجنون فدلّ على أنّ عمدتهما في حكم الخطأ؛ ولأنّ عمدتهما لو كان

في حكم العمد لوجب عليهما القصاص، فعلى هذا لا يجب على من شاركهما في الجناية، وإنما سقط القصاص عنهما لمعنى في أنفسهما كشريك الأب؛ ولأن الصبي لو أكل في الصوم عامداً لبطل صومه، فلو أن لعمده حكماً لما بطل صومه. (١٣٢)

٢. قوله عليه الصلاة والسلام: "رفع عن أمّتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه". (١٣٣) فالصبي والمجنون لا قصد لهما صحيح؛ ولهذا لا يصح إقرارهما، فكان حكم فعلهما حكم الخطأ. (١٣٤)

وقال الإمام أحمد في رواية (١٣٥)، وهو رواية راجحة عند الشافعية (١٣٦): على الشريك القصاص، وعلى المخطئ والصبي نصف الدية جعلها الإمام الشافعي في ماله (١٣٧)؛ لأن القصاص يجب عليه جزاء لفعله لا عن فعل غيره، فيجب أن يكون الاعتبار بفعله، فمتى تمحّض عمداً أو عدواناً وجب القود إذا كان المقتول مكافئاً له، وإنما يسقط عن الصبي والمجنون لمعنى فيها وهو عدم التكليف، فلم يقتض سقوطه عن شريكها كشريك الأب. (١٣٨)

وقال الإمام مالك في المشهور (١٣٩): على شريك الصبي القصاص إن تمالأ على قتله والصبي لا شيء عليه وإنما على عاقلته نصف الدية فقط. ومن اشترك مع مجنون على قتل شخص فإنه لا قصاص على شريكه للشك فيمن مات بفعله. (١٤٠) وعلى عاقلة المجنون نصف ديته، وعلى شريكه المتعمد نصف ديته. (١٤١) وما تتجه إليه النفس هو ما ذهب إليه الشافعية في الراجح عندهم؛ حتى لا يتخذ المجرمون سقوط القصاص عنهم في هذه الحالة ذريعة لتمرير جرائمهم بمشاركة غير المكلفين للهروب من العقاب.

المطلب الثاني: اشتراك متعمد مع مخطئ:

اشتراط الفقهاء لتنفيذ القصاص على الجماعة المشتركين في القتل أن يقصدوا ويتعمدوا قتله، وإن لم يريدوا قتله اقتض من كل واحد بقدر جرحه، وقُتل قاتله (١٤٢)، لأن المقتول عمداً غير عدوان لا شيء فيه كالبغاة والمقتول خطأ. وهذا الشرط باتفاق الفقهاء (١٤٣). فإن كان شريك العائد مخطئاً فلا قود على واحد منهما، أما المخطئ فلا قصاص عليه؛

لقوله سبحانه: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخطَأْتُمْ بِهِ﴾ [الأحزاب: ٥].^(١٤٤) وعن أبي ذر قال: قال عليه الصلاة والسلام: "إِنَّ اللَّهَ تَجَاوَزَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنَّسْيَانَ وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ".^(١٤٥) وأجمعوا على أنه لا قودَ عليه، وأمّا العائد شريك الخطيء فيه روايتان:

فقال الحنفية:^(١٤٦) تجب الدية على الذي لا يجب عليه القصاص لو انفرد على عاقلة كالمخاطي، والذي يجب عليه القصاص لو انفرد تجب الدية في ماله. وقال المالكية: على المخطئ نصف الدية على عاقلة.^(١٤٧)

إحداهما: يجب عليه القصاص، وهو قول الحنابلة^(١٤٦) في رواية، والشافعية في قول^(١٤٧)؛ لأنه شارك في القتل العمد العدوان، فأشبهه شريك العائد؛ ولأنه مؤاخذ بفعله وهو عمد عدوان لا عذر له فيه.^(١٤٨)

وقال الشافعي:^(١٤٨) على المخطئ نصف الدية في ماله؛ لأنه شارك في القتل العمد العدوان فأشبهه شريك العائد؛ ولأنه مؤاخذ بفعله وهو عمد عدوان لا عذر له فيه.^(١٤٩)

المطلب الثالث: اشتراك المكافئ للمقتول مع غير المكافئ:

وبه قال مالك^(١٤٩)، وهو قول الشافعية في الأرجح^(١٥٠)، والحنابلة^(١٥١) في الأظهر؛ لأنّ القتل لم يتمخض عمداً؛ لوجود الخطأ في الفعل الذي حصل به خروج النفس^(١٥٢). وكما لو قتله واحد بجرحين عمداً وخطأ^(١٥٣)، ولأنّ الروح لم يخرج عن عمد الاثنين، فلم يجب عليه القصاص، كما لو جرحه خطأ فمات منه^(١٥٤). ولأنّ الزهوق حصل بفعلين أحدهما يوجبها والآخر يفيقه، فغلب المِسْقَط.^(١٥٥) وأمّا الدية فاختلفوا في وجوبها:

فقد اشترط العلماء لتنفيذ القصاص على الجماعة المشتركين في القتل أن تكون الجماعة القاتلة مكافئة للواحد المقتول^(١٦٠)، كأحرار يقتلون حرّاً، أو مسلمين يقتلون مسلماً. قال المالكية: المكافأة، بأن تكون الجماعة مكافئين للمقتول أو أدنى منه لا إن كانوا أعلى منه بحرية أو إسلام؛ لأنّ الأعلى لا يقتل بالأدنى بخلاف العكس إلاّ في قتل الغيلة فيقتل الأعلى بالأدنى.^(١٦١) وأمّا إذا تعدّد قتل أحدهما

لعدم مكافأة القتل له، كما لو اشترك حرّ وعبد في قتل عبد عمدًا، فإنّ القصاص يجب على العبد؛ لأنّ سقوطه عن الحرّ لعدم المكافأة، وهذا المعنى لا يتعدّى إلى شريكه ولا إلى فعله، فلم يقتضِ سقوطُ القصاص عن شريكه العبد. ^(١٦٢)

ولو اشترك مسلم وذمي أو حربي في قتل ذمي. ففي قتل المسلم به قولان:

القول الأول: للجمهور ^(١٦٣) الذين قالوا: لا يقتل به؛ لما في البخاري عن علي رضي الله عنه: "لا يقتل مسلم بكافر". ^(١٦٤) فسقوط القصاص عن المسلم لمعنى فيه وهو الإسلام. ثم إن المصلحة تقتضي التغليظ لحوطة الدماء، فكأنّ كل واحد منهما انفراد بالقتل، فله حكم نفسه. ^(١٦٥)

القول الثاني: لأبي حنيفة حيث قال: يقتل به؛ لعموم قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا﴾ [الإسراء: ٣٣]. وهذا يشمل المسلم وغيره. وردّ الحنفية على الجمهور بقولهم: المراد بالكافر في الحديث الحربي، يعني من لا يحلُّ قتله من أهل الحرب

كالنساء والصبيان فإنه لا يقتل المؤمنون بهم. ^(١٦٦) والأرجح ما ذهب إليه الجمهور لقوة دليلهم؛ ولأن العموم مخصوص بحديث: "لا يقتل مسلم بكافر"، والخاص مقدّم على العام. وأما إذا اشترك ذمي أو حربي في قتل ذمي فيقتلان به اتفاقاً ^(١٦٧)، لأن القصاص سقط عن المسلم المشترك مع الكافر في قتل الذمي لعدم مكافأة المقتول له، وهذا المعنى لا يتعدّى إلى فعل شريكه، فلم يسقط القصاص عنه. ^(١٦٨)

المطلب الرابع: اشتراك المعفوّ عنه مع غير المعفوّ عنه:

من شروط تنفيذ القصاص على المشتركين في القتل العمد عدم العفو عنهم أو أحدهم، فإذا تعدّر قتل أحد الشريكين للعفو عنه فإنّ القصاص يجب على شريكه؛ لأنّ سقوطه عنه للعفو عنه، وهو معنى لا يتعدّى إلى شريكه، فلم يسقط عنه القصاص. وإن سقط القود بالعفو عن القاتلين جميعاً أدّوا دية واحدة؛ لأنّ القتل واحد فلا يلزم به أكثر من دية، كما لو قتلوه خطأ، وللولي أن يقتصر من بعضهم ويعفو عن الآخرين، فيأخذ منه بنسبته من

الدِّية. ^(١٦٩) بهذا قال المالكية ^(١٧٠) والشافعية ^(١٧١)، وهو الصحيح من مذهب الحنابلة. ^(١٧٢) ومثال ذلك أن يشترك ثلاثة في قتل رجل، فيقطع أحدهم يده، والآخر رجله ويوضحه ^(١٧٣) الثالث، فمات، فللولي قتل جميعهم، والعفو عنهم إلى الدية، فيأخذ من كل واحد ثلثها، وله أن يعفو عن واحد، فيأخذ منه ثلث الدية، ويقتل الآخرَين، وله أن يعفو عن اثنين فيأخذ منهما ثلثي الدية، ويقتل الثالث. ^(١٧٤)

المطلب الخامس: اشتراك من يقتص منه مع من لا يقتص منه:

من شروط تنفيذ القصاص على المشتركين في القتل العمد أن يكونوا مَن يُقْتَصُّ منهم له بخلاف قتل الحُرابة وتماؤ الوالد معهم. ^(١٧٥) فإذا اشترك مع الجماعة القاتلة من لا يُقْتَصُّ منه كاشتراك الأب والأجنبي في قتل الابن ففيه قولان:

الأول: يقتل المشارك الأجنبي، وهو قول المالكية ^(١٧٦)، والحنابلة في الأرجح ^(١٧٧)، والشافعية في الأصح ^(١٧٨)؛ لأنَّه مشترك في القتل العمد العدوان لمن لم يقتل به لو انفرد، فوجب عليه

القصاص كشريك الأجنبي. ولأنَّ مشاركة الأب لم تُغيِّر صفة العمد في القتل، فلم يسقط القود عن شريكه. ^(١٧٩) أمَّا الأب فعليه نصف الدية مغلَّطة في ماله كما قال الشافعية. ^(١٨٠)

الثاني: لا يجب عليهما القصاص، وبه قال الحنفية ^(١٨١) والشافعية في قول ^(١٨٢) وأحمد ^(١٨٣) في رواية؛ لأنه مشارك من لا قصاص عليه، فلم يجب عليه قصاص كشريك الخاطئ. ^(١٨٤)

وتجب الدية في مالهما عند الحنفية؛ لأنَّ الأب لو انفرد تجب الدية في ماله. ^(١٨٥) والقول الأول أوجه؛ حتى لا يتساهل الناس في الدماء، فيبحثون عن الشريك القاتل الذي يدفع عنهم القصاص، فينجون بفعلتهم.

المطلب السادس: اشتراك شخص مع جرح نفسه:

ومثاله: أن يجرح شخص نفسه، ويجرحه غيره فيموت منهما. فهل يُقْتَصُّ من هذا الشريك؟ ثمة قولان في المسألة:

القول الأول: يُقْتَصُّ عند الجمهور من شريك نفسه؛ لأنه قتل عمدٍ متمحِّصٍ فوجب القصاص على الشريك فيه كشريك الأب. ^(١٨٦)

القول الثاني: قال الحنفية: إذا جرح شخص نفسه، وجرحه أجنبي، فمات، فلا قصاص على الأجنبي. وعلى الأجنبي نصف الدية؛ لأنه مات بجرحين أحدهما هدر، والآخر معتبر.^(١٨٧) وما يطمئن إليه القلب ما ذهب إليه الجمهور؛ لأنّ القصاص شرع لحقن الدماء، فلو لم يجب عند الاشتراك لكان كل من أراد أن يقتل شخصاً استعان بآخر على قتله، أو انتهز فرصة سانحة لتحقيق ذلك، واتخذ ذلك ذريعة لسفك الدماء؛ لأنه صار آمناً من القصاص.

المبحث الرابع: موقف القانون الأردني من الاشتراك في القتل المقصود (العمد):
المطلب الأول: معنى القتل المقصود في القانون:

لم يُعرّف قانون العقوبات الأردني القتل بالرغم من أنه تناول أحكامه في كثير من مواده، لكن القتل بصفة عامة كما يعرفه شراح القانون هو اعتداء على حياة إنسان بفعل يؤدي إلى وفاته.^(١٨٨) أو هو إزهاق حياة إنسان بفعل إنسان آخر عمداً أو خطأ وبدون وجه حق.^(١٨٩)

ويعتبر القتل العمد أو ما يطلق عليه

القانون "القتل قصداً" أو "القتل المقصود" جريمة ذات قصد خاص وقصد عام. أما القصد الخاص فيتمثل في نية القتل وإزهاق روح المجني عليه، وأما القصد العام فهو تعمّد النيل من سلامة المجني عليه أو الإضرار به. ولتمييز جريمة القتل العمد عن غيرها لا بد من توافر القصد الخاص وهو نية القتل.^(١٩٠)

ويعتبر القصد الجرمي هو الركن الأساسي في جريمة القتل المقصود (العمد)، وقد عرّفه المشرع الأردني في المادة ٦٣ من قانون العقوبات رقم ١٦ لسنة ١٩٦٠ وتعديلاته وسمّاه النية: (النية هي إرادة ارتكاب الجريمة على ما عرفها القانون)^(١٩١). وعليه يمكن تعريف القصد الجرمي بأنه علم بعناصر الجريمة وإرادة متجهة إلى تحقيق هذه العناصر أو إلى قبولها. فالقصد علم وإرادة، ولا قصد بلا علم وإرادة إلا أن أهمية الإرادة تفوق أهمية العلم، فالعلم ليس مطلوباً لذاته، ولكن باعتباره مرحلة في تكوين إرادة، وشرطاً أساسياً لتصورها.^(١٩٢)

ويقوم الركن المادي للقتل على ثلاثة

عناصر هي:^(١٩٣)

١. فعل الاعتداء كسلوك إجرامي: وهو الوسيلة التي يتحقق بها الاعتداء على المجني عليه سواء أكان الاعتداء مقصوداً كما في القتل العمد أم غير مقصود كما في القتل الخطأ.

٢. وفاة المجني عليه كنتيجة إجرامية: فإن تحقق الموت لحقت الجاني المسؤولية عن هذا الاعتداء، وإن لم تتحقق الوفاة يسأل الجاني عن جناية الشروع في القتل.

٣. صلة السببية بين الفعل والنتيجة: ومعناها أنه حتى يسأل المتهم عن جريمة القتل يجب أن تقرر علاقة السببية المادية بين سلوكه وبين وفاة المجني عليه، بمعنى أن يقوم الدليل على أن هذا السلوك كان السبب في وفاة المجني عليه.

أنواع القصد الجرمي

١. القصد المباشر: حيث تكون النتيجة الإجرامية التي استهدفها الجاني هي الغرض الوحيد الذي يسعى إليها بفعله، ويوجه إرادته لإحداثها.^(١٩٤) ومثال ذلك من يطلق النار على عدوه في مقتل ويكون غرضه من ذلك إزهاق روحه.^(١٩٥)

٢. القصد الاحتمالي: وفيه تتوافر إرادة قبول

النتيجة الإجرامية. وقد عرّفه قانون العقوبات الأردني في المادة ٦٤ من قانون العقوبات رقم ١٦ لسنة ١٩٦٠ وتعديلاته والتي جاء فيها: (تعد الجريمة مقصودة وإن تجاوزت النتيجة الجرمية الناشئة عن الفعل قصد الفاعل إذا كان قد توقع حصولها فقبل بالمخاطرة، ويكون الخطأ إذا نجم الفعل الضار عن الإهمال أو قلة الاحتراز أو عدم مراعاة القوانين والأنظمة).^(١٩٦)

المطلب الثاني: عقوبة القتل المقصود في القانون:

فرق المشرع الأردني بين عقوبة القتل المقصود (العمد) المجرد من ظروف التشديد وبين القتل العمد المقتن بظروف التشديد على النحو التالي:^(١٩٧)

١. القتل المقصود البسيط: يكون القتل المقصود بسيطاً إذا تكاملت جميع أركانه السابقة، وتكون عقوبته ما نصت عليه المادة ٣٢٦ من قانون العقوبات الأردني رقم ١٦ لسنة ١٩٦٠ وتعديلاته: (من قتل إنساناً قصداً عوقب بالأشغال الشاقة خمس عشرة سنة).^(١٩٨)

٢. القتل المقصود المشدد (سبق الإصرار):

لمدة خمس عشرة سنة^(٢٠١).

المطلب الثالث: الاشتراك الجرمي في القانون

عالج المشرع الأردني حالة تعدد

الأشخاص الذين يقومون بأدوار رئيسة في

الجريمة، فقد تحدّث المادّتان الخامسة

والسبعون والسادسة والسبعون في الفصل

الثاني من قانون العقوبات الأردني رقم ١٦

لسنة ١٩٦٠ وتعديلاته عن ما أطلق عليه فقهاء

القانون "الاشتراك الإجرامي" أو "المساهمة

الجنائية" وهي تعدد الجناة الذين ساهموا في

ارتكاب الجريمة^(٢٠٢) وحتى تكون الجريمة

واحدة في هذه الحالة لا بد أن تجمع الذين

ساهموا في ارتكابها رابطة معنوية واحدة،

بالإضافة إلى الرابطة المادية وهي الجريمة ذاتها،

فلو اتفق أربعة على قتل خامس، وصوبوا

أسلحتهم باتجاهه، وأطلقوا عليه النار وقتلوه،

فإنهم يعاقبون جميعاً بعقوبة القتل ولو تبيّن أن

الرصاص القاتلة كانت من أحدهم^(٢٠٣) ويرى

فقهاء القانون أن الاشتراك الجرمي يقوم على

ركنين:

الركن الأول: تعدد الجناة: ومعنى تعدد

ويكون إذا توافر مع القتل القصد عنصر من

عناصر التشديد فإن العقوبة تصبح أكثر

جساماً ومقداراً من القتل القصد البسيط،

وقد نصت المادتان ٣٢٧^(١٩٩) و ٣٢٨^(٢٠٠) على

هذه العناصر.

٣. القتل المقصود المخفّف: ومن صور القتل

والإيذاء الذي يعاقب عليه بعقوبة مخففة القتل

الناتج عن مشاجرة وتعذر معرفة القاتل

بالذات، حيث نصت المادة ٣٣٨ من قانون

العقوبات الأردني رقم ١٦ لسنة ١٩٦٠

وتعديلاته على: (إذا اشترك عدة أشخاص في

مشاجرة نجم عنها قتل أو تعطيل عضو أو

جرح أو إيذاء أحد الناس وتعذر معرفة الفاعل

بالذات، عوقب كل من اشترك منهم في

الأفعال الإجرائية التي نجم عنها الموت أو

تعطيل العضو أو الجرح أو الإيذاء بالعقوبة

المقررة قانوناً للجريمة المقترفة بعد تخفيضها

حتى نصفها. وإذا كانت الجريمة المقترفة

تستوجب الإعدام أو الأشغال الشاقة

المؤبدة عوقب كل من اشترك في الأفعال

الإجرائية المؤدية إليها بالأشغال الشاقة المؤقتة

الجناة أن تكون الجريمة الواحدة قد ساهم في إحداثها أكثر من شخص على نحو يمكن القول معه إن الجناة الذين ارتكبوا الجريمة قد تعددوا.^(٢٠٤) لكن المقرّر قانونياً أن تعدد الجناة واتفاقهم المسبق في الجريمة لا يدل على وجود سبق الإصرار لديهم جميعاً، بل لا بد من اتفاق المتهمين مسبقاً على قتل المجني عليه، ثم إعدادهم وسيلة تنفيذه، ثم وقوع القتل نتيجة لذلك، وبهذا كله تتحقق نية القتل وسبق الإصرار، ويترتب على هذا أنه إذا تعدد المساهمون في القتل، ولم يتوافر سبق الإصرار إلا لدى أحدهم فقط فاعلاً كان أو شريكاً أو متدخللاً فهو وحده الذي يتأثر به دون بقية المساهمين.^(٢٠٥)

الركن الثاني: وحدة الجريمة: وتتحقق

هذه الوحدة إذا اجتمعت بين عناصرها الوحدة المادية والوحدة المعنوية.

أ. الوحدة المادية للجريمة: وتتطلب أمرين: أحدهما: وحدة النتيجة الإجرامية. والثاني: ارتباط هذه النتيجة بنشاط كل مساهم برابطة السببية. فالاشتراك الجرمي في جريمة القتل

يفترض تعدد الأفعال الصادرة عن المساهمين في القتل، وأن تكون هذه الأفعال قد أفضت إلى نتيجة جرمية واحدة هي وفاة الضحية. كما أنه يلزم توافر علاقة سببية بين كل فعل صدر من المساهمين وبين النتيجة الجرمية التي أفضت إليها تلك الأفعال.^(٢٠٦)

ب. الوحدة المعنوية للجريمة: وتتحقق هذه الوحدة إذا توافرت لدى المساهمين كافة رابطة ذهنية أو معنوية تجمعهم في الجريمة، وتتحقق هذه الرابطة في صورة اتفاق سابق أو على الأقل تفاهم سابق على تنفيذ الجريمة وتحديد نيتها النهائية المقصودة.

مذاهب القانونيين في الاشتراك الجرمي:

هناك ثلاثة مذاهب قانونية تفسّر

الاشتراك الجرمي:^(٢٠٧)

المذهب الأول: المساواة بين المشتركين في الجريمة بحيث يُعامل كل مساهم فيها معاملة واحدة بلا تفرقة بينهم، ويخضعون لأحكام واحدة وعقوبة واحدة، سواء أكان المساهم فاعلاً أم شريكاً أم متدخللاً، حجتهم في ذلك أن فعل كل واحد من المساهمين كان ضرورياً

لوقوع الجريمة في صورتها النهائية.

المذهب الثاني: وهو على عكس سابقه، فهو ينكر المساواة بين المشتركين في الجريمة، بحيث تفرض على المساهم الأصلي عقوبة تختلف عن عقوبة المساهم الثانوي، وذلك بالنظر إلى أهمية الفعل الذي قام به كل مساهم.

المذهب الثالث: وهو المذهب الذي ينكر الاشتراك الجرمي، ويرى أصحابه أن الجرائم تتعدد بتعدد المشتركين، وأن النشاط الإجرامي للفاعل والشريك والمتدخل يختلف عن نشاط الآخر، وكذلك الدوافع والغايات.

مذهب قانون العقوبات الأردني: يميز المشرع الأردني بين طائفتين من المساهمين في الجريمة:

الأولى: وتضم المساهمين الأصليين من فاعلين وشركاء، وهم الذين يقومون بدور رئيسي في ارتكاب الجريمة.

والثانية: تضم المساهمين التبعيين، وتضم المتدخلين والمحرضين الذين يقومون بأدوار ثانوية في تنفيذ الجريمة، وتفرز ما يسمى بالمتدخل.^(٢٠٨)

لكن المشرع الأردني لا يأخذ بوحدة الجريمة بشكل مطلق، إذ جعل المشرع تبعة المحرض مستقلة عن تبعة الفاعل. حيث نصت المادة ٨٠/١ ب من قانون العقوبات رقم ١٦ لسنة ١٩٦٠ وتعديلاته على: "إن تبعة المحرض مستقلة عن تبعة المحرض على ارتكاب الجريمة". وعاقب المشرع على التحريض وإن لم يفض إلى نتيجة.^(٢٠٩)

وقد عالج المشرع الأردني حالة تعدد الأشخاص الذين يقومون بدور رئيسي في ارتكاب الجريمة في المادتين ٧٥/٧٦ من قانون العقوبات الأردني رقم ١٦ لسنة ١٩٦٠ وتعديلاته، والصورة الأولى عبر عنها المشرع بقوله: (فاعل الجريمة هو من أبرز إلى حيز الوجود العناصر التي تؤلف الجريمة أو ساهم مباشرة في تنفيذها). أما الصورة الثانية فقد نصت عليها المادة ٧٦ من القانون نفسه، وجاء فيها: (إذا ارتكب عدة أشخاص مُتَّحِدِينَ جنائية أو جنحة، أو كانت الجنائية أو الجنحة تتكون من عدة أفعال، فأتى كل واحد منهم فعلاً أو أكثر من الأفعال المكونة لها، وذلك

بقصد حصول تلك الجناية أو الجنحة، اعتبروا جميعهم شركاء فيها، وعوقب كل واحد منهم بالعقوبة المعينة لها في القانون، كما لو كان فاعلاً مستقلاً لها^(٢١٠) وإذا تعدد المساهمون في القتل ولم يتوفر سبق الإصرار إلا لدى أحدهم فقط فاعلاً أو شريكاً أو متدخللاً فهو وحده الذي يتأثر به دون بقية المساهمين من الفاعلين أو الشركاء أو المتدخلين^(٢١١).

المادة على ما يلي: "فاعل الجريمة هو من أبرز إلى حيز الوجود العناصر التي تؤلف الجريمة أو ساهم مباشرة في تنفيذها"^(٢١٢) فحسب هذه المادة يعد فاعلاً للجريمة من يرتكبها لوحده، ومن يساهم مباشرة في تنفيذها^(٢١٣). أما المشارك فقد أحاط المشرع الأردني التنفيذ الجماعي (الاشتراك في القتل) بعدة صور أجمالها فقهاء القانون فيما يلي^(٢١٤):

صور تعدد الفاعلين أو الشركاء: معنى الفاعل والشريك: فاعل الجريمة قد يكون فاعلاً مادياً وهو الذي يرتكب الجريمة وحده وبنفسه، وقد يكون فاعلاً معنوياً وهو الذي يحمل غيره على ارتكاب جريمة معينة، بشرط أن يكون هذا الغير الذي تم تسخير لارتكاب الجريمة حسن النية أو غير أهل للمسؤولية الجزائية كالمجنون والصبي غير المميز^(٢١٥).

١. الفاعل في حال ارتكابه للجريمة مع غيره: وفي هذه الحالة يقوم كل واحد من الجناة بارتكاب الفعل الذي يقوم عليه الركن المادي في الجريمة، كما لو انهال عدد من الجناة على شخص قاصدين إزهاق روحه لسبب ما، فمات المعتدى عليه نتيجة ذلك، فما ارتكبه كل واحد منهم يكفي لوقوع الجريمة، ولا فرق في القانون أن تكون وفاة المجني عليه راجعة إلى فعل واحد من الجناة، أو كانت ثمرة ونتيجة مجموع الأفعال الصادرة عن الجناة^(٢١٦) وهو ما عبّر عنه فقهاء الشريعة بقولهم: "ويقتل المتماثلون (المتواطئون المتفقون مسبقاً) على القتل بالواحد إن قصد الجميع الضرب، وإن لم يصلح فعل

وقد وضع المشرع الأردني تعريفاً لفاعل الجريمة والشريك فيها ضمنه المادة ٧٥ من قانون العقوبات رقم ١٦ لسنة ١٩٦٠ وتعديلاته والتي عرّفت الفاعل للجريمة بأنه كل من ساهم في تنفيذها، فقد نصّت هذه

كل واحد من الجماعة للقتل، أي ولو لم يكن فعل كل واحد قاتلاً إذا انفرد به لكن له دخل في القتل، كأن ضربه بسياط أو بحجر صغير، فمات". وفي هذه الحالة يتفق القانون مع الفقه الإسلامي^(٢١٧) في اعتبار كل واحد من الجناة مرتكباً للجريمة كما لو ارتكبها بمفرده ويعاقب بالعقوبة التي أقرها القانون وهي الإعدام.^(٢١٨) أي أن كل شريك يعاقب كما لو كان هو الذي ارتكب الجريمة.^(٢١٩)

٢. الفاعل في حال ارتكابه لأحد الأفعال المكوّنة لركن الجريمة المادي: وفي هذه الصورة تقوم الجريمة على عدّة أفعال، بحيث يأتي كل واحد من الجناة فعلاً بمفرده أو أكثر حسب توزيع الأدوار بينهم، وذلك دون أن يكفي نشاط هذا الفاعل بمفرده لوقوع الجريمة، ومثاله أن يتفق شخصان على تزوير إيصال، فيقوم أحدهما بكتابته، ويقوم الآخر بتقليد التوقيع.^(٢٢٠) وهذا مخالف لما ذهب إليه الحنفية الذين اشترطوا أن يكون فعل الجاني قاتلاً في هذه الحالة للقصاص منه. لكنّ الجمهور يعتبرون متآلئاً ومتواطئاً كل من اشترك في ارتكاب الفعل بصفته فاعلاً له

ولو لم يكن فعله قاتلاً لو انفرد به كما قال شرّاح القانون الأردني.^(٢٢١)

٣. الفاعل الذي يساهم مباشرة في تنفيذ الجريمة مع غيره: وهو أن يرتكب أحد الجناة فعلاً لا يدخل في تكوين ركن الجريمة المادي، لكنّه يساهم مباشرة في تنفيذها، ومثال ذلك أن يقوم شخص بإمسك المجني عليه حتى يمكن شخصاً آخر من قتله، أو يوقف السيارة التي يركبها المجني عليه لنفس الهدف وهو تمكين الجاني من النيل منه^(٢٢٢). وقد اعتبر القانون الأردني الشريك في الأمثلة السابقة يقوم بدور رئيسي في تنفيذ الجريمة، ويعدّ نشاطه شروعا في القتل، وبما أنّه ارتبط مع نشاط الفاعل الأصلي مع توافر قصد الاشتراك، فيعد مرتكب هذا النشاط شريكاً في جريمة القتل.^(٢٢٣) وهذه الصورة هي التي عناها المشرع في المادة ٧٦ من قانون العقوبات الأردني رقم ١٦ لسنة ١٩٦٠ وتعديلاته، فقد تحدّثت المادة عن الوضع القانوني في حال تعدّد الجناة في ارتكاب والاشتراك معاً في الأفعال المكوّنة للجريمة بقصد حصول تلك الجناية. جاء في المادّة ما

نصّه: (إذا ارتكب عدة أشخاص متحدين جنائية أو جنحة، أو كانت الجنائية أو الجنحة تتكون من عدة أفعال، فأتى كل واحد منهم فعلاً أو أكثر من الأفعال المكونة لها، وذلك بقصد حصول تلك الجنائية أو الجنحة، اعتبروا جميعهم شركاء فيها، وعوقب كل واحد منهم بالعقوبة المعينة لها في القانون، كما لو كان فاعلاً مستقلاً لها).^(٢٢٤) يتّضح من المادة السابقة أن ثمة شرطين لاعتبار الشخص شريكاً في الجريمة التي اشترك فيها مجموعة من الأشخاص، وهذان الشرطان هما:^(٢٢٥)

١. القصد الجنائي لدى الفاعل والشريك عند علمهم المسبق بالجريمة وموضوعها، فمهما اختلفت أفعالهم فإنها تجمعهم رابطة معنوية آثمة، فكل منهم يريد تحقيق النتيجة من الاشتراك في الجريمة والمساهمة فيها وهي القتل.
٢. قصد المشاركة، وهو علم كل واحد من المساهمين في الجريمة بكل الأفعال التي يرتكبها الفاعلون الآخرون، وإرادته وقوع هذه الأفعال وتحقيق النتيجة التي تنجم عن الأفعال المرتكبة إلى إحداثها، وهذا ما عبّرت

عنه الشريعة الإسلامية "بالتألو"، وقد ذكرت سابقاً اشتراط فقهاء الشريعة المسلمين هذين الشرطين في إثبات الاشتراك في القتل. ويفرق قانون العقوبات الأردني بين الشريك والمتدخل في الجنائية، فالتدخل يقتصر نشاطه على التحضير للجريمة وليس البدء فيها، كسواء السلاح لمن قتل، فهذا العمل وإن كان مهماً إلا أنه ليس رئيسياً ولا أصلياً في تنفيذ الجريمة، بل هو محض مساهمة تبعية أو ما يسمّى قانوناً بـ (نشاط المتدخل). أما من يقوم بفعل مع الجاني عند بدء تنفيذ الجريمة فمرتكبه شريك فيها؛ لأنّ هذا الفعل يدخل في التكوين المادي لركن الجريمة.^(٢٢٦) ولهذا كانت عقوبة المتدخل والمحرض أخف من عقوبة الفاعل والشريك في الجرائم التي يحكم فيها بالإعدام أو الأشغال الشاقة المؤبدة والاعتقال المؤبد.^(٢٢٧)

خلاصة الموضوع أن قانون العقوبات الأردني يشترط وجود ركنين في الشريك الأصلي في الجريمة:

أحدهما: وجود اتفاق سابق ونية مبيتة على ارتكاب الجريمة أي اتحاد القصد والإرادات.

الثاني: ارتكاب الجريمة من عدة أشخاص بغض النظر عن نوع المشاركة وحجمها، فلو ساهم مجموعة من الأشخاص في قتل شخص، كأن أوثق أحدهم يديه، ومنعه من الحركة، وقام الثاني بمراقبة الطريق، وضربه الثالث بسكين، وأطلق عليه الرابع النار، فجميع هذه الأفعال أدت إلى جريمة القتل ووفاة المجني عليه، فيعاقبون جميعاً بعقوبة واحدة، فإذا انعدم أحد هذين الركنين فلا يكون هناك اشتراك، بل تعدد في الجرائم وتعدّد في الجنّة.^(٢٢٨) وهو بهذا يتفق مع جمهور الفقهاء.

خاتمة:

بعد الانتهاء من بسط مذاهب الفقهاء والقانونيين في هذه المسألة يمكن تلخيص النتائج التالية:

١. القتل العمد من الكبائر العظام بعد الكفر، أجمع المسلمون على تحريمه، أما عقوبته الأصلية فهي القصاص. والعقوبات التبعية للقتل العمد هي الحرمان من الميراث والحرمان من الوصية.
٢. الراجح ما ذهب إليه الجمهور من عدم وجوب الكفارة بقتل العمد.

٣. حذر الإسلام من الاشتراك أو الإعانة والمساعدة في سفك دماء المسلمين ولو كان ذلك بشطر كلمة أي بنصفها.

٤. إذا اشترك جماعة في قتل واحد معصوم الدّم عمداً عدواناً، فقد ذهب جمهور الفقهاء إلى أنّ الجميع يقتلون بالفرد الذي تمّ التواطؤ على قتله.

٥. تقتل الجماعة غير المتماثلين (أي غير المتفقين مسبقاً) بالواحد إذا كان فعل كل واحد منهم صالحاً للقتل به فيما لو انفرد بالجناية، ومات المجني عليه، وضربوه عمداً عدواناً، أي لا بد من كون فعل كل واحد من الجماعة قاتلاً، وإن كان فعل كل واحد من الجماعة لا يقتل لو انفرد لكن له دخل في القتل، فإن تواطؤوا قتلوا، وإن لم يتواطؤوا ويتمثلوا على قتله فلا يقتلون به، وتجب الدية.

٦. إذا قام أكثر من شخص بقتل واحد على التعاقب فإنّ كلاً منهم يعتبر قاتلاً له إذا كان فعل كل منهم يمكن تمييزه، وكان على انفراده له دخل في إحداث الوفاة.

٧. يشترط قانون العقوبات الأردني وجود

ركنين في الشريك الأصلي في الجريمة:

أحدهما: وجود اتفاق سابق ونية مبيتة على ارتكاب الجريمة أي اتحاد القصد والإرادات.

الثاني: ارتكاب الجريمة من عدة أشخاص بغض النظر عن نوع المشاركة وحجمها.

٨. يفرّق قانون العقوبات الأردني بين الشريك والمتدخل في الجناية، فالمتدخل يقتصر نشاطه على التحضير للجريمة وليس البدء فيها، أمّا من يقوم بفعل مع الجاني عند بدء تنفيذ الجريمة فمرتكبه شريك فيها.

٩. لقتل الجماعة بالواحد شروط اتفقت عليها الشريعة والقانون وهي: التكليف، والتملؤ، والقصد، والعمدية.

الهوامش:

(١) نظام توفيق المجالي، شرح قانون العقوبات الأردني (القسم العام)، عمان، دار الثقافة، ٢٠٠٥م، ط١، ص٢٧٨.

(٢) المرجع السابق، ص٢٩٩.

(٣) محمد بن مكرم بن منظور الأفرقي المصري (ت ٧١١هـ/١٣١١م)، لسان العرب، بيروت، دار صادر، ط١، ج١١، ص٥٥٢، (مادة عمد).

(٤) المرجع السابق، ج٣، ص٣٠٢.

(٥) عبدالقادر عودة (ت ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٤م)، التشريع الجنائي في الإسلام، دار الكتب العلمية، ج١، ص٤٤٦.

(٦) علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني الحنفي (ت ٥٨٧هـ/ ١١٩١م)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٦م، ط١، ج٧، ص٢٣٣. زين الدين بن إبراهيم بن محمد بن نجم الحنفي (ت ٩٧٠هـ/ ١٥٦٣م)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، بيروت، دار المعرفة، ج٨، ص٣٢٧.

(٧) ذهب جمهور الفقهاء إلى القول بالقتل شبه العمد، وأنّ فيه مئة من الإبل، ولا يقتل صاحبه. وعرفه أبو حنيفة بأنّه: "تعمّد شخص ضرب آخر بما ليس بسلاح ولا ما جرى مجرى السّلاح". وعرفه الشافعية والحنابلة وأبو يوسف ومحمد من الحنفية بأنّه: "قصد ضرب الشخص عدواناً بما لا يقتل غالباً". كالسوط والعصا الصغيرين، ففيه يتعمّد الجاني الاعتداء على المجني عليه دون أن يقصد قتله. وذهب المالكية والظاهرية إلى أنّ القتل نوعان: عمد وخطأ ولا وسط بينهما، فالضرب بالعصا والحجر الصغيرين عمد في قولهم، فالعبرة بالعدوان وقصد القتل لا بالآلة المستخدمة، ولم ير مالك شبه العمد إلا في الآباء مع أبنائهم. عبدالله ابن محمود بن مودود الموصل (ت ٦٨٣هـ/ ١٢٨٣م).

- (١١) أبو البركات أحمد الدردير (ت ١٢٠١هـ/ ١٧٨٦م)، الشرح الكبير، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي، ج ٤، ص ٢٤٢.
- (١٢) محمد بن إدريس الشافعي (ت ٢٠٤هـ/ ٨٢٠م)، الأم، بيروت، دار المعرفة، ١٣٩٣هـ، ط ٢، ج ٦، ص ٥-٦. الشريبي، مغني المحتاج، ج ٤، ص ٤. ابن قدامة، المغني، ج ٨، ص ٢١٠.
- (١٣) محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي (ت ٥٩٥هـ/ ١١٩٨م)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، بيروت، دار المعرفة، ١٩٧٨م، ط ٤، ج ٢، ص ٤٠٩. البهوتي، منصور بن يونس الحنبلي (ت ١٠٥١هـ)، الروض المربع شرح زاد المستقنع، بيروت، دار الفكر، ط ٦، ج ١، ص ١٢٧. الشافعي، الأم، ص ٥-٦. الشريبي، مغني المحتاج، ج ٤، ص ٤. ابن قدامة، المغني، ج ٧، ص ٦٣٧. عودة، التشريع الجنائي في الإسلام، ج ٣، ص ٢٧.
- (١٤) الشريبي، مغني المحتاج، ج ٤، ص ٢. موفق الدين عبدالله بن أحمد بن قدامة (ت ٦٢٠هـ/ ١٢٢٣م)، الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٩٨٨م، ط ٥، ج ٣، ص ٢٥١. منصور بن يونس بن إدريس البهوتي (ت ١٠٥١هـ/ ١٦٤١م)، شرح منتهى الإرادات، بيروت، دار الفكر، ج ٣، ص ٢٥٣.

- (١٢٨٤م)، الاختيار لتعليل المختار، القاهرة، المطبعة المنبرية، ١٩٥٦م، ج ٥، ص ٣٤. شمس الدين السرخسي (ت ٤٨٣هـ/ ١٠٩٠م)، المبسوط، بيروت، دار المعرفة، ط ٢، ج ٢٦، ص ٦٤. مالك بن أنس الأصبحي (ت ١٧٩هـ/ ٧٩٥م)، المدونة الكبرى، بيروت، دار الفكر، ج ٤، ص ٤٣٢. تقي الدين محمد الحصني (ت ٨٢٩هـ/ ١٤٢٦م)، كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار، بيروت، دار صعب، ج ٢، ص ٩٨. موفق الدين عبدالله بن أحمد بن قدامة (ت ٦٢٠هـ/ ١٢٢٣م)، المغني والشرح الكبير، بيروت، دار الفكر، ١٩٨٤م، ط ١، ج ٨، ص ٢١٦. علي بن محمد بن حزم (ت ٤٥٦هـ/ ١٠٦٤م)، المحلى، مكتبة الجمهورية، ١٩٧١م، ج ١٢، ص ٤. الموسوعة الفقهية، منشورات وزارة الأوقاف الكويتية، الكويت، ١٩٩٠م، ط ٢، ج ٢، ص ١١٨٤٩.

- (٨) الكاساني، البدائع، ج ٧، ص ٢٣٣. ابن نجيم، البحر الرائق، ج ٨، ص ٣٢٧.
- (٩) الكاساني، البدائع، ج ٧، ص ٢٣٣. محمد الخطيب الشريبي (ت ٩٧٧هـ/ ١٥٧٠م)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الفكر، ج ٤، ص ٤. ابن قدامة، المغني، ج ٨، ص ٢١٠.
- (١٠) المراجع السابقة.

حديث رقم (٣٨٥٧). قال الشيخ الألباني:

صحيح. نفس المرجع ج ٢، ص ٣٩٦.

(٢١) الطبراني، المعجم الكبير، حديث رقم

(١١١٠٢). قال الهيثمي: فيه عبدالله بن خراش

ضعفه البخاري وجماعة، ووثقه ابن حبان

وقال: ربما أخطأ، وبقيته رجاله ثقات. علي بن

أبي بكر الهيثمي (ت ٨٠٧هـ / ١٤٠٥م)، مجمع

الزوائد ومنبع الفوائد، القاهرة، دار الريان

للتراث، ١٤٠٧هـ، ج ٧، ص ٢٤٢.

(٢٢) الترمذي، سنن الترمذي، كتاب الديات، باب

الحكم في الدماء، حديث رقم (١٣٩٨). قال أبو

عيسى: هذا حديث حسن غريب. وقال الشيخ

الألباني: صحيح. محمد ناصر الدين الألباني، (ت

١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م)، صحيح وضعيف سنن

الترمذي، الإسكندرية، مركز نور الإسلام

لأبحاث القرآن والسنة، ج ٣، ص ٣٩٨.

(٢٣) المباركفوري، تحفة الأحوذ، ج ٤، ص ٥٤٥.

(٢٤) الكاساني، البدائع، ج ٥، ص ١٣٠. أبو بكر بن

حسن بن عبدالله الكشناوي (ت ١٣٩٧هـ /

١٩٧٧م)، أسهل المدارك شرح إرشاد السالك،

بيروت، المكتبة العصرية، ٢٠٠٣م، ط ١، ج ٣،

ص ٨٨. الشافعي، الأم، ج ٣، ص ٢٠١. منصور

ابن يونس بن إدريس البهوتي (ت ١٠٥١هـ /

١٦٤١م)، كشف القناع عن متن الإقناع، بيروت،

دار الفكر، ١٩٨٢م، (د. ط)، ج ٥، ص ٥٩٤.

(١٥) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأضاحي،

باب من قال الأضحى يوم النحر، حديث رقم

(٥٥٥٠).

(١٦) الترمذي، سنن الترمذي، كتاب الديات، باب ما

جاء في تشديد قتل المؤمن، حديث رقم (١٣٩٥).

قال الشيخ الألباني: صحيح. محمد ناصر الدين

الألباني (ت ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م)، غاية المرام في

تخريج أحاديث الحلال والحرام، بيروت، المكتب

الإسلامي، ١٤٠٥هـ، ط ٣، ص ٢٥٣.

(١٧) محمد بن عبدالرحمن بن عبدالرحيم المباركفوري

(ت ١٤٢٧هـ / ١٩٤٢م)، تحفة الأحوذ في

شرح سنن الترمذي، دار الكتب العلمية، ج ٤،

ص ٥٤٣.

(١٨) البيهقي، السنن الكبرى، كتاب الحدود، باب ما

جاء في درء الحدود بالشبهات، حديث رقم

(١٦٨٣٤). قال الشوكاني: الحديث روي

بروايات يقوي بعضها بعضاً. محمد بن علي

الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ / ١٨٣٤م)، نيل الأوطار

شرح منتقى الأخبار، مطبعة مصطفى الحلبي،

١٩٦١م، ط ٣، ج ٧، ص ١١٠-١١١.

(١٩) مسلم، صحيح مسلم، كتاب البر والصلة

والآداب، باب الوعيد الشديد لمن عذب الناس

بغير حق. حديث رقم (٦٨٢٦).

(٢٠) أبو داود، سنن أبي داود مذيّل بتعليقات

الألباني، كتاب الطب، باب في الرجل يتداوى.

الطبراني بلفظ "وصية" بدل "شيء". قال الألباني: ضعيف. محمد ناصر الدين الألباني (ت ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م)، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٥م، ط ٢، ج ٦، ص ١١٥.

(٣٣) الخرشبي على مختصر خليل، ج ٨، ص ١٧١.

(٣٤) الشرييني، مغني المحتاج، ج ٣، ص ٤٣.

(٣٥) الكاساني، بدائع الصنائع، ج ٧، ص ٣٣٩.

(٣٦) ابن نجيم، البحر الرائق، ج ٨، ص ٣٣١.

النفراوي، الفواكه الدواني، ج ٧، ص ١٢٩.

الكافي في فقه ابن حنبل، ج ٤، ص ١٤٤.

(٣٧) الشرييني، مغني المحتاج، ج ٤، ص ١٠٧.

الحصني، كفاية الأخيار، ج ١، ص ٤٧١.

(٣٨) المراجع السابقة.

(٣٩) أبو داود، سنن أبي داود (مذيل بتعليقات

الألباني)، كتاب العتق، باب في ثواب العتق.

حديث رقم (٣٩٦٤). قال الألباني: ضعيف.

(٤٠) الشرييني، مغني المحتاج، ج ٤، ص ١٠٧.

الحصني، كفاية الأخيار، ج ١، ص ٤٧١.

(٤١) النفراوي، الفواكه الدواني، ج ٧، ص ١٢٨.

الشرييني، مغني المحتاج، ج ١٦، ص ١٩٧. ابن

قدامة، المغني، ج ٨، ص ٤٠١.

(٤٢) إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي أبو إسحاق

(ت ٤٧٦هـ / ١٠٨٣م)، المهذب في فقه الإمام

الشافعي، بيروت، دار الفكر، ج ٢، ص ٢١٧. علي

(٢٥) عودة، التشريع الجنائي في الإسلام، ج ١، ص ٣٨٣.

(٢٦) المرجع السابق، ج ٢، ص ١٩١.

(٢٧) ابن نجيم، البحر الرائق، ج ٨، ص ٤٨٨-٥٠٠.

أحمد بن غنيم بن سالم النفراوي، (ت ١١٢٦هـ /

١٧١٤م)، الفواكه الدواني شرح رسالة ابن أبي

زيد القيرواني، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ،

(د.ط)، ج ٢، ص ٢٥٨. الشرييني، مغني المحتاج،

ج ٣، ص ٢٦. ابن قدامة، الكافي، ج ٢، ص ٥٦٠.

(٢٨) أبو داود، سنن أبي داود (مذيل بتعليقات

الألباني)، كتاب الديات، باب ديات الأعضاء.

حديث رقم (٤٥٦٤). قال الألباني: حسن.

(٢٩) الكاساني، بدائع الصنائع، ج ١٦، ص ٤١٦.

(٣٠) محمد بن عبدالرحمن الخطاب المغربي، (ت

٩٥٤هـ / ١٥٤٧م)، مواهب الجليل لشرح مختصر

خليل، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٨هـ، ط ٢، ج ٦

ص ٤٢٢. الشرييني، مغني المحتاج، ج ١١،

ص ٢. البهوتي، شرح منتهى الإرادات، ج ٨،

ص ٩٨.

(٣١) السرخسي، المبسوط، ج ١٢، ص ١٠٤. محمد

ابن عبدالله بن علي الخرشبي، (ت ١١٠١هـ /

١٦٩٠م)، حاشية الخرشبي على مختصر خليل،

دار الفكر، ج ٨، ص ١٧١. البهوتي، كشف

القناع، ج ٤، ص ٣٥٨.

(٣٢) أحمد، المسند، ج ١، حديث رقم (٣٢٩). ورواه

المكتب الإسلامي، ١٤٠٥هـ، ط ٢، ج ٣، ص ٣٢٥. أبو زكريا يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ/١٢٧٨م)، المجموع شرح المذهب، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٦م، ط ١، ج ١٨، ص ٣٦٩. أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب المارودي (ت ٤٥٠هـ/١٠٥٨م)، الحاوي الكبير، دار الكتب العلمية، ١٤١٤هـ، ط ١، ج ١٢، ص ٥٠. أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ/١١١١م)، الوسيط في المذهب، القاهرة، دار السلام، ١٤١٧هـ، ط ١، ج ٦، ص ٢٧٩. الحصني، كفاية الأخيار، ج ٢، ص ١٦١.

(٤٧) برهان الدين إبراهيم بن محمد بن مفلح الحنبلي (ت ٨٠٣هـ/١٤٠١م)، المبدع في شرح المقنع، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٩٧٩م، ط ١، ج ٨، ص ٢٥٣. المرادوي، الإنصاف، ج ١٥، ص ٦. أحمد بن عبدالحليم بن تيمية الحراني (ت ٧٢٨هـ/١٣٢٨م)، العدة شرح العمد، الرياض، مكتبة العبيكان، ١٤١٣هـ، ط ١، ج ١، ص ٤٨٩. (٤٨) ابن رشد، بداية المجتهد، ج ٢، ص ٣٢٦. النووي، المجموع، ج ١٨، ص ٣٦٩. ابن قدامة، المغني، ج ٨، ص ٢٣١. يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر القرطبي المالكي (ت ٤٦٣هـ/١٠٧١م)، الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م، ط ١، ج ٨، ص ١٥٧.

بن سليمان المرادوي (ت ٨٨٥هـ/١٤٨٠م)، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ج ٩، ص ٢٠٨. النفراوي، الفواكه الدواني، ج ٧، ص ١٢٨. الشربيني، مغني المحتاج، ج ١٦، ص ١٩٧. ابن قدامة، المغني، ج ٨، ص ٤٠١.

(٤٣) علي بن عبد الله بن عبد الجبار الشافلي، كفاية الطالب الرباني لرسالة ابن أبي زيد القيرواني، (ت ٦٥٦هـ/١٢٥٨م)، دار الفكر، بيروت، ١٤١٢هـ، ج ٢، ص ٤٠٨.

(٤٤) ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ج ٢٣، ص ٥٨. الشيخ نظام الملك ومجموعة من علماء الهند، الفتاوى الهندية، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق مصر المحمية، ١٣١٠، ط ٢، ج ٦، ص ٥٠.

(٤٥) ابن رشد القرطبي، بداية المجتهد، ج ٢، ص ٣٢٦. صالح عبد السميع الآبي الأزهرى (ت ١٣٣٠هـ/١٩١٢م)، الثمر الداني شرح رسالة القيرواني، بيروت، المكتبة الثقافية، ج ٢، ص ٨٧. محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري (ت ٨٩٧هـ/١٤٩٢م)، التاج والإكليل لمختصر خليل، بيروت، دار الفكر، ١٣٩٧هـ، ط ٢، ج ١١، ص ٣٥٠.

(٤٦) أبو زكريا يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ/١٢٧٨م)، روضة الطالبين وعمدة المفتين، بيروت

البدائع، ج ١٦، ص ٢٩٧. الحصني، كفاية
الأخيار، ج ١، ص ٤٥٧.

(٦٠) الشنقيطي، أضواء البيان، ج ١، ص ٤١٠.

(٦١) ابن قدامة، المغني، ج ٨، ص ٢٣١. ابن مفلح،
المبدع، ج ٨، ص ٢٥٣. الشيرازي، المذهب،
ج ٢، ص ١٧٤.

(٦٢) علي بن أبي بكر بن عبد الجليل المرغيناني (ت
٥٩٣هـ / ١١٩٧م)، الهداية شرح البداية، بيروت،
المكتبة الإسلامية، ج ٤، ص ١٦٨. فخر الدين
عثمان بن علي الزيلعي الحنفي (٧٦٢هـ /
١٣٦٠م)، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق،
بيروت، دار المعرفة، ط ٢، ج ٦، ص ١١٤.
المذهب للشيرازي، ج ٢، ص ١٧٤. ابن مفلح،
المبدع، ج ٨، ص ٢٥٣. ابن قدامة، المغني، ج ٨،
ص ٢٣١.

(٦٣) السرخسي، المبسوط، ج ٢٦، ص ١٢٧. الماوردي،
الحاوي الكبير، ج ١٢، ص ٥٤. الحصني، كفاية
الأخيار، ج ١، ص ٤٥٧.

(٦٤) الماوردي، الحاوي الكبير، ج ١٢، ص ٥٤.

(٦٥) المرجع السابق، ج ١٢، ص ٥٤.

(٦٦) عبد الرحمن بن محمد بن سليمان، المعروف بشيخي
زاده (ت ١٠٧٨هـ / ١٦٦٧م)، مجمع الأنهر في
شرح ملتقى الأبحر، ج ٨، ص ٤٤٧. محمد عرفة
الدسوقي (ت ١٢٣٠هـ / ١٨١٥م)، حاشية
الدسوقي على الشرح الكبير، بيروت، دار الفكر،

(٤٩) شمس الدين محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية
(٧٥١هـ / ١٣٥٠م)، إعلام الموقعين عن رب
العالمين، مصر، المكتبة التوفيقية، ج ٣، ص ١٤٣.
(٥٠) ابن مفلح، المبدع، ج ٨، ص ٢٥٣. محمد الأمين
ابن محمد المختار بن عبد القادر الشنقيطي (ت
١٣٩٣هـ / ١٩٧٣م)، أضواء البيان في إيضاح
القرآن بالقرآن، تحقيق: مكتب البحوث
والدراسات، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٥م،
ج ١، ص ٤١٠.

(٥١) النووي، المجموع، ج ١٨، ص ٣٧٠. الحصني،
كفاية الأخيار، ج ٢، ص ١٦١.

(٥٢) أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الديات، باب ولي
العمد يرضى بالدية، حديث رقم (٤٥٠٤).

(٥٣) النووي، المجموع، ج ١٨، ص ٣٧٠. الماوردي،
الحاوي الكبير، ج ١٢، ص ٥٣.

(٥٤) سيأتي تفصيل معنى التالؤ لاحقاً.

(٥٥) الدارقطني، سنن الدارقطني، كتاب الحدود
والديات وغيره، أثر رقم (٣٦٠).

(٥٦) الدارقطني، سنن الدارقطني، كتاب الحدود
والديات وغيره، أثر رقم (١٥٧).

(٥٧) ابن قدامة، المغني، ج ٨، ص ٢٣١. الماوردي،
الحاوي الكبير، ج ١٢، ص ٥٤.

(٥٨) الماوردي، الحاوي الكبير، ج ١٢، ص ٥٤.
الحصني، كفاية الأخيار، ج ١، ص ٤٥٧.

(٥٩) ابن قدامة، المغني، ج ٨، ص ٢٣١. الكاساني،

- ج ٤، ص ٢٥٠. الدردير، الشرح الكبير، ج ٤، ص ٢٤٥. محمد بن عمر بن علي ابن نووي الجاوي (ت ١٣١٦هـ/ ١٨٩٨م)، نهاية الزين في إرشاد المبتدئين، بيروت، دار الفكر، ط ١، ص ٣٤١. إبراهيم بن محمد بن سالم بن ضويان (ت ١٣٥٣هـ/ ١٩٣٥م) منار السبيل في شرح الدليل، تحقيق: عصام القلعجي، الرياض، مكتبة المعارف، ١٤٠٥هـ، ط ٢، ج ٢، ص ٢٨٤.
- (٦٧) الغيلة: بالكسر عرّفها المالكية بأنها قتل إنسان لأخذ ماله كأن يخذله فيذهب به إلى موضع فيقتله فيه. الأزهرى، الثمر الداني، ج ١، ص ٥٨٦.
- (٦٨) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الديات، باب إذا أصاب قوم من رجل هل يعاقب أو يقتص منهم كلهم. صحيح البخاري، ج ٦، ص ٢٥٢٧.
- (٦٩) عَيْبَة: جمع عياب وهي التي يطرح فيها الثياب وعيبة المتاع وغيرهما يجمع عياباً. عبدالرحمن بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٠هـ/ ٧٨٦م) العين، مؤسسة دار الهجرة، ١٣١٠هـ، ط ٢، ج ٢، ص ٢٦٣.
- (٧٠) الرَكِيَّة: البئر تحفر والجمع ركي. الزبيدي، محب الدين مرتضى الحسيني الزبيدي (ت ١٢٠٥هـ/ ١٧٩٠م)، تاج العروس من جواهر القاموس، بيروت، دار مكتبة الحياة، ج ٢، ص ٨٤.
- (٧١) البيهقي، السنن الكبرى، كتاب القسامة، باب
- النفر يقتلون الرجل، حديث رقم (١٥٧٥١).
- (٧٢) ابن أبي شيبة، مصنف ابن أبي شيبة، باب ما ذكر في عثمان، أثر رقم (٣٧٦٧٩).
- (٧٣) سبق تخريجه ص ١٥.
- (٧٤) الزبيدي، تاج العروس، ج ١، ص ٤٣٩. ابن منظور، لسان العرب، ج ١، ص ١٥٩-١٦٠.
- (٧٥) ابن حجر، فتح الباري، ج ١٢، ص ٢٢٨.
- (٧٦) الرازي، أحمد بن علي، مختصر اختلاف العلماء، تحقيق: د. عبدالله نذير أحمد بيروت، دار البشائر الإسلامية، ١٤١٧هـ، ط ٢، ج ٥، ص ١٢٢.
- (٧٧) الكاساني، البدائع، ج ٧، ص ٢٣٩. المرغيناني، الهداية شرح البداية، ج ٤، ص ١٦٨.
- (٧٨) محمد بن علي بن محمد المعروف بعلاء الدين الحصفكي (ت ١٠٨٨هـ/ ١٩٧٧م)، الدر المختار شرح تنوير الأبصار، بيروت، دار الفكر، ١٣٨٦هـ، ط ٢، ج ٧، ص ١٢٣.
- (٧٩) الحصفكي، الدر المختار، ج ٧، ص ١٢٤. شيخه زاده، مجمع الأنهر، ج ٨، ص ٤٤٧.
- (٨٠) الدردير، الشرح الكبير، ج ٤، ص ٢٤٥. محمد ابن أحمد بن محمد عlish (ت ١٢٩٩هـ/ ١٨٨٢م)، منح الجليل على خليل، ج ٩، ص ٢٧. زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري (ت ٩٢٦هـ/ ١٥٢٠م)، فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م، ط ١، ج ٢، ص ٢٢٥. زين

الدسوقي، ج ٤، ص ٢٤٩. الأنصاري، فتح الوهاب، ج ٢، ص ٢٢٥.

(٨٨) حاشية الدسوقي، ج ٤، ص ٢٤٩.

(٨٩) عlish، منح الجليل، ج ٩، ص ٢٧. حاشية

الدسوقي، ج ٤، ص ٢٤٩. حاشية العدوي،

ج ٢، ص ٤٠١.

(٩٠) النفراوي، الفواكه الدواني، ج ٢، ص ١٩٣.

حاشية الدسوقي، ج ٢، ص ٧٦.

(٩١) الكاساني، البدائع، ج ٧، ص ٢٣٩. الماوردي،

الحاوي الكبير، ج ١٢، ص ٥٧. الشيرازي،

المهذب، ج ٢، ص ١٧٥. ابن قدامة، المغني،

ج ٨، ص ٢٣١. البهوتي، الروض المربع، ج ٣،

ص ٢٥٨.

(٩٢) الكاساني، البدائع، ج ٦، ص ١٧٤. الشيرازي،

المهذب، ج ٢، ص ١٧٥. ابن قدامة، المغني، ج ٨،

ص ٢٣١. عبدالسلام بن عبدالله بن أبي القاسم

بن تيمية الخراي (ت ٧٢٨هـ / ١٢٢٨م)، المحرر

في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل،

الرياض، مكتبة المعارف، ١٤٠٤هـ، ط ٢، ج ٢،

ص ١٢٣.

(٩٣) ابن تيمية، المحرر في الفقه، ج ٢، ص ١٢٣.

الماوردي، الحاوي الكبير، ج ١٢، ص ٥٧.

(٩٤) ابن مفلح، المبدع، ج ٨، ص ٢٥٣. ابن قدامة،

المغني، ج ٨، ص ٢٣١. ابن قدامة، الكافي، ج ٤،

ص ٩.

الدين بن عبدالعزيز الملياري (ت ٩٨٧هـ/

١٥٧٩م)، فتح المعين بشرح قرّة العين، بيروت،

دار الفكر، ج ٤، ص ١١٩. البهوتي، شرح

منتهى الإرادات، ج ٣، ص ٢٦٠. ابن قدامة،

المغني، ج ٧، ص ٦٧١.

(٨١) الملياري، فتح المعين، ج ٤، ص ١١٩.

(٨٢) الأنصاري، فتح الوهاب، ج ٢، ص ٢٢٥.

النووي، روضة الطالبين، ج ٩، ص ١٥٩.

(٨٣) الأنصاري، فتح الوهاب، ج ٢، ص ٢٢٥.

الجاوي، نهاية الزين، ص ٣٤١.

(٨٤) إبراهيم بن أبي اليمن محمد الحنفي ابن الشحنة

(ت ٨٨٢هـ / ١٤٧٧م) لسان الحكام في معرفة

الأحكام، القاهرة، البابي الحلبي، ١٩٧٣م، ط ٢،

ص ٣٩٠. جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر بن

أبي بكر بن الحاجب (ت ٦٤٦هـ / ١٢٤٩م)،

جامع الأمهات، بلا طبعة، ص ٤٨٩. ص ٢٥٨.

الشيرازي، المهذب، ج ٢، ص ١٧٤. المرداوي،

الإنصاف، ج ٩، ص ٤٤٨. ابن مفلح، المبدع،

ج ٨، ص ٢٥٣.

(٨٥) الجاوي، نهاية الزين، ص ٣٤٢. النووي، روضة

الطالبين، ج ٩، ص ١٥٩.

(٨٦) أي رقيباً، رباً القوم يربوهم رباً ورباً لهم اطلع

لهم على شرف وربأتهم وارتبأتهم أي رقتهم.

ابن منظور، لسان العرب ج ١، ص ٨٢.

(٨٧) عlish، منح الجليل، ج ٩، ص ٢٧. حاشية

- (٩٥) النووي، روضة الطالبين، ج ٩، ص ١٥٩.
- (٩٦) علي بن أحمد بن حزم الأندلسي (ت ٤٥٦هـ/ ١٠٦٤م)، الإحكام في أصول الأحكام، القاهرة، دار الحديث، ١٤٠٤هـ، ط ١، ج ٧، ص ٤٦٣.
- (٩٧) ابن قدامة، المغني، ج ٨، ص ٢٣٠-٢٣١. ابن رشد، بداية المجتهد، ج ٢، ص ٣٢٦. النووي، المجموع، ج ١٨، ص ٣٦٩.
- (٩٨) ابن مفلح، المبدع، ج ٨، ص ٢٥٣. ابن قدامة، المغني، ج ٨، ص ٢٣١.
- (٩٩) الماوردي، الحاوي الكبير، ج ١٢، ص ٥٢.
- (١٠٠) المرجع السابق، ج ١٢، ص ٥٢.
- (١٠١) الشنقيطي، أضواء البيان، ج ١، ص ٤٠٨.
- (١٠٢) أبو بكر محمد بن عبدالله بن العربي (ت ٥٤٣هـ/ ١١٤٨م)، أحكام القرآن، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، بيروت، دار الفكر، ج ١، ص ٩٥.
- (١٠٣) الماوردي، الحاوي الكبير، ج ١٢، ص ٥٢.
- (١٠٤) الماوردي، الحاوي الكبير، ج ١٢، ص ٥٢.
- النووي، المجموع، ج ١٨، ص ٣٦٩.
- (١٠٥) ابن قدامة، المغني، ج ٨، ص ٢٣١. النووي، المجموع، ج ١٨، ص ٣٦٩.
- (١٠٦) ابن قدامة، المغني، ج ٨، ص ٢٣٠-٢٣١.
- (١٠٧) النووي، روضة الطالبين، ج ٩، ص ١٥٩.
- (١٠٨) ابن قدامة، المغني، ج ٨، ص ٢٣١. ابن مفلح، المبدع، ج ٨، ص ٢٥٣.
- (١٠٩) المراجع السابقة.
- (١١٠) النووي، روضة الطالبين، ج ٩، ص ١٥٩.
- (١١١) الماوردي، الحاوي الكبير، ج ١٢، ص ٥٤.
- (١١٢) المرجع نفسه، ج ١٢، ص ٥٤.
- (١١٣) المرجع نفسه، ج ١٢، ص ٥٤.
- (١١٤) المرجع نفسه، ج ١٢، ص ٥٥.
- (١١٥) أحكام القرآن لابن العربي، ج ١، ص ٩٥.
- (١١٦) الماوردي، الحاوي الكبير، ج ١٢، ص ٥٥.
- (١١٧) المرجع السابق، ج ١٢، ص ٥٥.
- (١١٨) المرجع نفسه، ج ١٢، ص ٥٥.
- (١١٩) ابن قدامة، المغني، ج ٨، ص ٢٣١. الماوردي، الحاوي الكبير، ج ١٢، ص ٥٥.
- (١٢٠) ابن الشحنة، لسان الحكماء، ص ٣٩٠.
- الكاساني، البدائع، ج ٧، ص ٢٣٩. الماوردي، الحاوي الكبير، ج ١٢، ص ٥٦. البهوتي، شرح منتهى الإرادات، ج ٣، ص ٢٦٠.
- (١٢١) الشنقيطي، أضواء البيان، ج ٨، ص ٥٤٣.
- (١٢٢) منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزي السمعاني (ت ٤٨٩هـ/ ١٠٩٦م)، تفسير السمعاني، ج ٣، ص ٢٣٨. ابن حيان، تفسير البحر المحيط، ج ٦، ص ٣١.
- (١٢٣) أحكام القرآن لابن العربي، ج ٢، ص ١٣٠.
- (١٢٤) سبق تخريجه، ص ١٠.
- (١٢٥) سبق تخريجه، ص ١٠.
- (١٢٦) الطبراني، المعجم الكبير، ج ١٢، ص ١٣٣.
- حديث رقم (١٢٦٨١). قال الهيثمي: رجاله

البخاري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، محب الدين الخطيب، بيروت، دار المعرفة، ١٣٧٩هـ، ج٥، ص١٦١.

(١٣٤) ابن تيمية، العدة شرح العمد ج١، ص٤٨٩.

(١٣٥) المرجع السابق، ج١، ص٤٨٩.

(١٣٦) الماوردي، الإقناع، ص٨٨. النووي، المجموع، ج١٨، ص٣٧٠. الشيرازي، المهذب، ج٢، ص١٧٤.

(١٣٧) الماوردي، الإقناع، ص٨٨. النووي، المجموع، ج١٨، ص٣٧٠. ابن رشد، بداية المجتهد، ج٢، ص٣٢٤.

(١٣٨) ابن تيمية، العدة شرح العمد ج١، ص٤٨٩. الشيرازي، المهذب، ج٢، ص١٧٤.

(١٣٩) العبدري، التاج والإكليل، ج٦، ص٢٤٢. ابن رشد، بداية المجتهد، ج٢، ص٣٢٤. محمد ابن عبدالله بن علي الخرشي (ت ١١٠١هـ/ ١٦٩٠م)، حاشية الخرشي على مختصر خليل، دار الفكر، ج٨، ص١١.

(١٤٠) العبدري، التاج والإكليل، ج٦، ص٢٤٢. ابن رشد، بداية المجتهد، ج٢، ص٣٢٤.

(١٤١) النفراوي، الفواكه الدواني، ج٧، ص٩٦. (١٤٢) المرغيناني، الهداية شرح البداية، ج٤، ص١٦٨. عlish، منح الجليل، ج٩، ص٢٧. حاشية الدسوقي، ج٤، ص٢٤٩. حاشية العدوي، ج٢، ص٤٠١. ابن تيمية، المحرر في

رجال الصحيح غير عطاء بن أبي مسلم وثقه ابن حبان وضعفه جماعة. الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ج٧، ص٥٨٠.

(١٢٧) الشنقيطي، أضواء البيان، ج٨، ص٥٤٣.

(١٢٨) الحصفكي، الدر المختار، ج٧، ص١٢٨.

(١٢٩) الماوردي، الإقناع، ص٨٨. النووي، المجموع، ج١٨، ص٣٧٠. الشيرازي، المهذب، ج٢، ص١٧٤.

(١٣٠) ابن قدامة، الكافي في فقه ابن حنبل، ج٤، ص١٠. ابن تيمية، العدة شرح العمد ج١، ص٤٨٩.

(١٣١) أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الحدود، باب في المجنون يسرق أو يصيب حداً، حديث رقم (٤٣٩٩). قال الهيثمي: فيه عبدالعزيز بن عبيد وهو ضعيف. الهيثمي، مجمع الزوائد، ج٦، ص٢٥١.

(١٣٢) الشيرازي، المهذب، ج٢، ص١٧٤. ابن تيمية، العدة شرح العمد ج١، ص٤٨٩.

(١٣٣) ابن ماجه، كتاب الطلاق، باب طلاق المكره والناسي، حديث رقم (٢٠٤٣). قال ابن حجر: أخرج الحديث بلفظ "وضع" بدل "رفع"، ولفظ "تجاوز". والحديث رجاله ثقات إلا أنه أعل بعله غير قاذحة. أحمد بن علي ابن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي (ت ٨٥٠هـ / ١٤٤٩م)، فتح الباري شرح صحيح

- الفقه، ج ٢، ص ١٢٣.
- (١٤٣) المرغيناني، الهداية شرح البداية، ج ٤، ص ١٦٨.
- العبدري، التاج والإكليل، ج ٦، ص ٢٤٢.
- الشيرازي، المهذب، ج ٢، ص ١٧٤. ابن تيمية،
- المحرر في الفقه، ج ٢، ص ١٢٣.
- (١٤٤) الشيرازي، المهذب، ج ٢، ص ١٧٤. البهوتي،
- الروض المربع، ج ٣، ص ٢٦٠.
- (١٤٥) ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب الطلاق، باب
- طلاق المكره والناسي، حديث رقم (٢١٢١).
- قال الألباني: صحيح. محمد ناصر الدين الألباني
- (ت ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م)، صحيح وضعيف سنن
- ابن ماجه، الإسكندرية، مركز نور الإسلام
- لأبحاث القرآن والسنة، ج ٣، ص ٣٩٨.
- (١٤٦) الشيرازي، المهذب، ج ٢، ص ١٧٤. البهوتي،
- الروض المربع، ج ٣، ص ٢٦٠.
- (١٤٧) الماوردي، الإقناع، ص ٨٨. النووي، المجموع،
- ج ١٨، ص ٣٧٠.
- (١٤٨) ابن تيمية، العدة شرح العمد، ج ١، ص ٤٨٩.
- (١٤٩) الخرشي، شرح مختصر خليل، ج ٨، ص ١١.
- ابن رشد، بداية المجتهد، ج ٢، ص ٣٢٤.
- (١٥٠) الشيرازي، المهذب، ج ٢، ص ١٧٤. الشربيني،
- مغني المحتاج، ج ٤، ص ٢٠. الماوردي، الإقناع،
- ص ٨٨.
- (١٥١) ابن قدامة، الكافي، ج ٤، ص ١٠. الشيرازي،
- المهذب، ج ٢، ص ١٧٤.
- (١٥٢) ابن تيمية، العدة شرح العمد، ج ١، ص ٤٨٩.
- (١٥٣) ابن تيمية، العدة شرح العمد، ج ١، ص ٤٨٩.
- ابن قدامة، الكافي، ج ٤، ص ١٠.
- (١٥٤) النووي، المجموع، ج ١٨، ص ٣٧٠.
- (١٥٥) الشربيني، مغني المحتاج، ج ٤، ص ٢٠.
- (١٥٦) تكملة حاشية رد المحتار، ج ١، ص ١٠٠.
- (١٥٧) الخرشي، شرح مختصر خليل، ج ٨، ص ١١.
- النفاوي، الفواكه الدواني، ج ٧، ص ٩٦.
- (١٥٨) الماوردي، الإقناع، ص ٨٨. النووي، المجموع،
- ج ١٨، ص ٣٧٠.
- (١٥٩) ابن تيمية، العدة شرح العمد، ج ١، ص ٤٨٩.
- (١٦٠) الشربيني، مغني المحتاج، ج ٤، ص ٢٠.
- النووي، روضة الطالبين، ج ٣، ص ٣٢٥.
- (١٦١) النفاوي، الفواكه الدواني، ج ٢، ص ١٩٣.
- (١٦٢) ابن تيمية، العدة شرح العمد، ج ١، ص ٤٨٩.
- (١٦٣) ابن رشد، بداية المجتهد، ج ٢، ص ٣٢٤.
- النفاوي، الفواكه الدواني، ج ٧، ص ٩٦.
- الشربيني، مغني المحتاج، ج ٤، ص ٢٠. ابن
- تيمية، المحرر في الفقه ج ٢، ص ١٢٣.
- (١٦٤) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الديات،
- باب لا يقتل المسلم بالكافر. حديث رقم
- (٦٥١٧).
- (١٦٥) ابن رشد، بداية المجتهد، ج ٢، ص ٣٢٤.
- (١٦٦) السرخسي، المبسوط، ج ٢٦، ص ١٣٤.
- (١٦٧) ابن نجيم، البحر الرائق، ج ٨، ص ٣٣٧.

(١٧٧) ابن قدامة، الكافي، ج ٤، ص ٩. ابن تيمية،

المحرر في الفقه، ج ٢، ص ١٢٣.

(١٧٨) الشيرازي، المهذب، ج ٢، ص ١٧٤. الشربيني،

مغني المحتاج، ج ٤، ص ٢٠.

(١٧٩) عليش، منح الجليل، ج ٩، ص ٢٧.

(١٨٠) الشربيني، مغني المحتاج، ج ٤، ص ٢٠.

(١٨١) السرخسي، المبسوط، ج ٢٩، ص ٢٣٣.

الكاساني، البدائع، ج ١٦، ص ٢٨٥.

(١٨٢) الشيرازي، المهذب، ج ٢، ص ١٧٤. الشربيني،

مغني المحتاج، ج ٤، ص ٢٠.

(١٨٣) ابن قدامة، الكافي، ج ٤، ص ٩. ابن تيمية،

المحرر في الفقه، ج ٢، ص ١٢٣.

(١٨٤) ابن قدامة، الكافي، ج ٤، ص ٩. ابن تيمية،

المحرر في الفقه، ج ٢، ص ١٢٣.

(١٨٥) تكملة حاشية رد المحتار، ج ١، ص ١٠٠.

(١٨٦) العبدري، التاج والإكليل، ج ٦، ص ٢٤٢.

حواشي الشرواني، ج ٨، ص ٤٠٨. المرادوي،

الإنصاف، ج ٩، ص ٤٥٩. ابن قدامة، المغني،

ج ٨، ص ٢٣٧.

(١٨٧) الكاساني، بدائع الصنائع، ج ٧، ص ٢٣٦.

(١٨٨) محمد صبحي نجم، الجرائم الواقعة على

الأشخاص، عمان، دار الثقافة، ١٩٨٥ (بلا

طبعة)، ص ١٠.

(١٨٩) عوض محمد، جرائم الأشخاص والأموال،

الإسكندرية، دار المطبوعات الجامعية، ص ٥.

عليش، منح الجليل، ج ١٨، ص ٤٦٦. الرملي،

نهاية المحتاج، ج ٧، ص ٢٧٥. عبد الحميد

الشرواني (ت ١٣١٥هـ / ١٣١٥م)، حواشي

الشرواني على تحفة المحتاج، دار الفكر، بيروت،

بشرح المنهاج، ج ٨، ص ٤٠٨. البهوتي، شرح

منتهى الإرادات، ج ٣، ص ٢٦٤.

(١٦٨) البهوتي، شرح منتهى الإرادات، ج ٣، ص ٢٦٤.

(١٦٩) البهوتي، شرح منتهى الإرادات، ج ٣، ص ٢٦٠.

٢٦٠ المرادوي، الإنصاف، ج ٩، ص ٤٤٨.

(١٧٠) العبدري، التاج والإكليل، ج ١١، ص ٣٥٠.

الخرشي، شرح مختصر خليل، ج ١٧، ص ٢٢٦.

(١٧١) النووي، إعانة الطالبين، ج ٤، ص ١٢٠.

الشربيني، مغني المحتاج، ج ٤، ص ٢٠.

الماوردي، الإقناع، ص ٨٨.

(١٧٢) البهوتي، الروض المربع، ج ٣، ص ٢٥٨.

المرادوي، الإنصاف، ج ٩، ص ٤٤٨.

(١٧٣) النووي، إعانة الطالبين، ج ٤، ص ١٢٠.

الشربيني، مغني المحتاج، ج ٤، ص ٢٠.

الماوردي، الإقناع، ص ٨٨.

(١٧٤) الماوردي، الحاوي الكبير، ج ١٢، ص ٥١.

ابن قدامة، المغني، ج ٨، ص ٢٣١.

(١٧٥) عليش، منح الجليل، ج ٩، ص ٢٧. النفراوي،

الفواكه الدواني، ج ٢، ص ١٩٣. حاشية العدوي،

ج ٢، ص ٤٠١.

(١٧٦) المراجع السابقة.

فاعليها أو المتدخلين فيها، أو للحيلولة بينهم وبين العقاب.

٢- على موظف في أثناء ممارسته وظيفته أو من أجل ما أجراه بحكم الوظيفة.

٣- على أكثر من شخص.

٤- مع تعذيب المقتول بشراسة قبل قتله).

المرجع السابق ص ٣١.

(٢٠٠) نصت المادة (٣٢٨) من قانون العقوبات

الأردني رقم ١٦ لسنة ١٩٦٠ على: (يعاقب بالإعدام على القتل قصداً:

١- إذا ارتكب مع سبق الإصرار، ويقال له (القتل العمد).

٢- إذا ارتكب تمهيداً لجناية أو تسهياً أو تنفيذاً لها، أو تسهياً لفرار المحرضين على تلك الجناية

أو فاعليها أو المتدخلين فيها أو للحيلولة بينهم وبين العقاب.

٣- إذا ارتكبه المجرم على أحد أصوله. محمد نجم، الجرائم الواقعة على الأشخاص، ص ٣٢.

(٢٠١) المرجع السابق، ص ٨٣.

(٢٠٢) محمد على السالم عياد الحلبي، شرح قانون

العقوبات الأردني (القسم العام)، عمان، دار الثقافة، ١٩٩٧م، ص ٢٧٣.

(٢٠٣) الحلبي، شرح قانون العقوبات الأردني، ص ٢٧٣.

(٢٠٤) المجالي، شرح قانون العقوبات، ص ٢٨٠.

(١٩٠) محمد، عوض، جرائم الأشخاص والأموال، ص ٣٨.

(١٩١) نظام توفيق المجالي، شرح قانون العقوبات الأردني (القسم العام)، عمان، دار الثقافة، ٢٠٠٥، ط ١، ص ٣٢٦. عوض، جرائم الأشخاص والأموال، ص ٥.

(١٩٢) المجالي، شرح قانون العقوبات، ص ٣٢٦. عوض، جرائم الأشخاص والأموال، ص ٣٨.

(١٩٣) محمد نجم، الجرائم الواقعة على الأشخاص، ص ١٥-٢٠. عوض، جرائم الأشخاص والأموال، ص ٥.

(١٩٤) المجالي، شرح قانون العقوبات، ص ٣٤٦. محمد نجم، الجرائم الواقعة على الأشخاص، ص ٢٢.

(١٩٥) المجالي، شرح قانون العقوبات، ص ٣٤٧. محمد نجم، الجرائم الواقعة على الأشخاص، ص ٣١.

(١٩٦) المجالي، شرح قانون العقوبات، ص ٣٤٧. محمد نجم، الجرائم الواقعة على الأشخاص، ص ٣١.

(١٩٧) المجالي، شرح قانون العقوبات، ص ٣٥٥. محمد نجم، الجرائم الواقعة على الأشخاص، ص ٣١.

(١٩٨) المجالي، شرح قانون العقوبات، ص ٣٥٥. محمد نجم، الجرائم الواقعة على الأشخاص، ص ٣١.

(١٩٩) نصت المادة ٣٢٧ من قانون العقوبات الأردني رقم ١٦ لسنة ١٩٦٠ على: (يعاقب بالأشغال

الشاقة المؤبدة على القتل قصداً إذا ارتكب:

١- تمهيداً لجناية أو تسهياً أو تنفيذاً لها أو تسهياً لفرار المحرضين على تلك الجناية أو

تسهياً لفرار المحرضين على تلك الجناية أو

ص ٤٤٨. الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج ٧،
ص ٥٥١.

(٢١٨) تحدّث نصوص قانون العقوبات الأردني عن
هذه العقوبة في المواد: (١٤٨/١٤٢/١٠) ذكرت الحالات
وغيرها) لكنّ المادة (١٤٨) ذكرت الحالات
التي يقضى فيها بعقوبة الإعدام ومنها إذا أفضى
الفعل إلى موت إنسان. المجالي، شرح قانون
العقوبات الأردني، ص ٢٩٥.

(٢١٩) المجالي، شرح قانون العقوبات الأردني،
ص ٢٩٩.

(٢٢٠) المرجع السابق، ص ٢٩٥.

(٢٢١) ابن الشحنة، لسان الحكام، ص ٣٩٠. ابن
الحاجب، جامع الأمهات، ص ٤٨٩. الشيرازي،
المهذب، ج ٢، ص ١٧٤. ابن مفلح، المبدع، ج ٨،
ص ٢٥٣. الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج ٧،
ص ٥٥١.

(٢٢٢) المجالي، شرح قانون العقوبات الأردني،
ص ٢٩٥.

(٢٢٣) المجالي، شرح قانون العقوبات الأردني،
ص ٢٩٦. محمد نجم، الجرائم الواقعة على
الأشخاص، ص ٤٢.

(٢٢٤) الحلبي، شرح قانون العقوبات الأردني،
ص ٢٧٨-٢٧٩. المجالي، شرح قانون العقوبات
الأردني، ص ٢٩٠.

(٢٢٥) الحلبي، شرح قانون العقوبات الأردني،

محمد نجم، الجرائم الواقعة على الأشخاص،
ص ٤٢.

(٢٠٥) محمد نجم، الجرائم الواقعة على الأشخاص،
ص ٤٢.

(٢٠٦) المجالي، شرح قانون العقوبات، ص ٢٨١.

(٢٠٧) المرجع السابق، ص ٢٨٧-٢٨٤.

(٢٠٨) المرجع نفسه، ص ٢٨٨.

(٢٠٩) المرجع نفسه، ص ٢٩٤. انظر المادة ٨١ من

قانون العقوبات الأردني رقم ١٦ لسنة ١٩٦٠.

(٢١٠) المرجع نفسه، ص ٢٨٨.

(٢١١) محمد نجم، الجرائم الواقعة على الأشخاص،
ص ٤٢.

(٢١٢) المجالي، شرح قانون العقوبات الأردني،
ص ٢٩١-٢٩٢.

(٢١٣) الحلبي، شرح قانون العقوبات الأردني،
ص ١٣٦. المجالي، شرح قانون العقوبات الأردني،
ص ٢٩٠.

(٢١٤) الحلبي، شرح قانون العقوبات الأردني،
ص ٢٧٨.

(٢١٥) المجالي، شرح قانون العقوبات الأردني،
ص ٢٩٤ وما بعدها.

(٢١٦) المرجع السابق، ص ٢٩٥.

(٢١٧) ابن الشحنة، لسان الحكام، ص ٣٩٠. الشيرازي،
المهذب، ج ٢، ص ١٧٤. ابن الحاجب، جامع
الأمهات، ص ٤٨٩. المرداوي، الإنصاف، ج ٩،

ص ٢٨٠-٢٧٣.

(٢٢٦) المجالي، شرح قانون العقوبات الأردني،

ص ٢٩٦.

(٢٢٧) الحلبي، شرح قانون العقوبات الأردني،

ص ٢٧٧.

(٢٢٨) المرجع السابق، ص ٢٧٣-٢٧٤.

شبهات المعاصرين حول حديث: «لولا بنو إسرائيل لم يَخْز اللحم» - عرض ونقد -

الباحث: نبيل أحمد بلهي الجزائري*

تاريخ وصول البحث: ٢٠١٣ / ١ / ١٧ م تاريخ قبول البحث: ٢٠١٣ / ١١ / ١٧ م

ملخص

هذا البحث هو دفاع عن الحديث المخرّج في الصحيحين: «لولا بنو إسرائيل لم يَخْز اللحم» ضدّ شبهات الكتّاب المخالفين المعاصرين الذين طعنوا في متنه، بدعوى أنه يخالف العلم التجريبي والحسّ المشاهد، بأنّ اللحم يتغير وَفْق قانون طبيعي في المادة منذ أن بدأ الخلق، وليس بسبب عصيان بني إسرائيل، يَبَيّن فيه الباحث المعنى الصحيح للحديث وأنّ متنه لا يخالف العلم التجريبي، فهو يخبر أنّ بني إسرائيل أمروا بأن يأكلوا ويتصدقوا ولا يدّخروا، فلولا أنّهم ادخروا اللحم والطعام لما عُرِفَ تَغْيَرُ الطعام بالادخار؛ وليس المقصود منه أن اللحم كان لا يفسد على من كان قبلهم، وأن ابتداء فساد الأطعمة كان بسبب عصيانهم.

Abstract

This survey is a defense regarding the Saying or Hadith reported by both Bukhari & Muslim: "If it had not been for the (Bani Israel), the meat would not have rotten." This saying has been the melting pot for some suspicious contemporary writers who challenged the chain of transmission, claiming at the same time that it violates the experimental science and common knowledge, adding that flesh varies according to natural law since the beginning of creation, and not because of the Children of Israel's disobedience.

The Researcher has indeed argued on the veracity of this saying and that the its text does not contradict any experimental science. The researcher shows that the Children of Israel were ordered to eat and give in charity and not to store. Hadn't they disobeyed and stored food and meat, no one would have known that meat would rot when stored. It is not meant to say that meat didn't rot before them, or that it started to rot after they became disobedient.

* محاضر غير متفرغ، جمهورية الجزائر.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله، وصحابه، ومن اتبعهم بإحسان إلى يوم الدين أما بعد:

فإنَّ سُنَّةَ النَّبِيِّ ﷺ وَحْيٌ مِنَ اللَّهِ لِنَبِيِّهِ محفوظ بحفظ الله له من التَّغْيِيرِ والإِدْخَالِ، قد سَخَّرَ اللَّهُ لَهُ عِلْمَاءَ رَبَّانِيْنَ يَنْفُتُونَ عَنْهُ انْتِحَالَ الْمُبْطِلِينَ، وكذب الملحدِّين، فلا يدخل في دين الله ولا يَلْجُجُ في شرعه، خبرٌ يعمل النَّاسُ بِهِ، وهو في ذاته موضوع مكذوب.

ولقد ظهرت في العصور المتأخرة نزعة عقلية مادية، اِفْتَتِنَ بها كثير من الكُتَّاب والباحثين المعاصرين، وهي الدعوة إلى حرية الرأي والنقد، ولو كان على حساب المسلمات الشرعية، فنالت السنة النبوية حظها من هذه النزعة، حيث ظهرت موجة من الانتقادات التعسفية لأحاديث الصحيحين، يدَّعى أصحابها أنَّ المُحدِّثِينَ لم ينقدوا الأخبار نقداً علمياً موضوعياً، بل كان جُلُّ اِهْتِمَامِهِمْ بنقد الأسانيد دون المتن، حتى راجت عليهم أحاديث مخالفة للأصول القطعية، (كالقرآن، والعقل الصريح، والحقائق العلمية)، فأودعوها

أصحَّ الكتب عندهم وهي (صحيح البخاري، وصحيح مسلم)، كما ادَّعوا أنهم بصدد تنقية السنة من المتون المخالفة للقرآن والسنة المتواترة والإجماع، والعلم التجريبي، والحسُّ المُشَاهِد وغيرها، فعمدوا إلى أخبار لم يحسنوا فهمها وعارضوها بتلك الأصول حتى خلصوا إلى تكذيبها، وطرحها مُدَّعِينَ السبق العلمي، والموضوعية في النقد.

وكان أشهر من تولى كِبَرَهُ هذا في العصور المتأخرة (محمود أبو رية) في كتابه (أضواء على السنة المحمدية)، فتصدَّى له علماء عصره، وكشفوا زيف دعواه، ثم إنه في عصرنا ظهرت اتجاهات عقلانية أُحْيِيَتْ مِنْهَا النَّدَى التعسفي للصحيحين، ووسَّعت دائرة الطعن في الأحاديث حتى طعنوا في أحاديث لم يسبقهم إليها أحد، وكان من أبرز هذه الكتب، كتاب (نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث النبوي) ل: (إسماعيل كردي). فأصبح من الواجب التصدي لهذه النزعة، وَرَدُّ الشُّبُهَةِ عَنْ الْأَحَادِيثِ التي انتقدوها، نصحاً للأمة وصيانةً لدين الإسلام؛ لأننا نعتقد أن أحاديث الصحيحين قد غُرِبَتْ وَنُقِّحَتْ، فلا يوجد فيها ما يخالف

- الأصول، إلا بعض الأحرف التي تَبَّهَ عليها المحدثون النَّقاد، ولقد أثار انتباهي كلام بعض المعاصرين حول الحديث المخرَج في الصحيحين عن أبي هريرة، أَنَّ رسول الله ﷺ قال: «لولا بنو إسرائيل لم يَخْتَزِ اللحم، ولولا حواء لم تُحْنُ أنثى زوجها». فلما بَحَثْتُ في دفاع المعاصرين عن هذا الحديث لم أجد ما يشفي الغليل، خاصَّة في ما يتعلق بالشطر الأول منه، وهو قضية فساد اللحم بسبب عصيان بني إسرائيل.
- بيان مسالك أهل العلم القدامى والمعاصرين في تفسير متن الحديث مع الترجيح بين أقوالهم
- بيان المعنى الراجح لهذا الحديث بما يتوافق مع القرآن الكريم والحسَّ المشاهد.
- الردُّ على شبهات المعاصرين المنتقدين لمتن هذا الحديث، وبيان بُعدهم عن الصواب.
- من شأن هذا البحث أن يعطي أنموذجا لطريقة التعامل مع متون الصحيحين المشكَّلة.

إشكالية البحث:

تكمن مشكلة هذا البحث في عدم وضوح معناه لأول وهلة، فهو من قبيل المُشكَل الذي لا يتضح معناه إلا بتفسيره بما يتوافق مع محكم القرآن والمعطيات العلمية، كذلك الشبه التي أثَّرت من قبل المفكرين المعاصرين حول متنه الوارد في الصحيحين، تحتاج إلى رد ونقض، بما يحفظ مصداقية الصحيحين من الزعزعة والتشكيك.

أهداف البحث:

يهدف هذا البحث لتحقيق النقاط التالية:

الدراسات السابقة:
لقد كتب الباحث أبو الليث الخير آبادي، بحثاً محكِّماً بعنوان: حديث: «لولا حواء لم تُحْنُ أنثى زوجها الدهر»، إشكالية أسباب وحلول. في مجلة (الإسلام في آسيا) المجلد ٨، العدد ١، يونيو ٢٠١١ م. وكتبت الباحثة نهاء محمد البناء، بحثاً محكِّماً بعنوان: (نحو منهجية للتعامل مع الأحاديث المنتقدة في الصحيحين، حديث: «لولا حواء لم تُحْنُ أنثى زوجها» نموذجا). وذلك في مجلة: (إسلامية المعرفة)

- العدد ٦٧، السنة السابعة عشر، شتاء ١٤٣٣هـ / - تخريج الحديث وبيان طريقه.
- ٢٠١٢م. والملاحظ على هذين الباحثين أنهما - شرح غريبه.
- ركزا على قضية خيانة حواء لزوجها، دون المبحث الثاني: مسالك أهل العلم في بيان كشف الغموض حول الشطر الأول من معنى الحديث.
- الحديث المتعلق بتغير اللحم بسبب عصيان بني إسرائيل، وعدم استيفاء الأقوال ودراساتها - المسلك الأول.
- في هذه المسألة المهمة، فغاية ما وجد هناك - المسلك الثاني.
- نقول عن بعض الأئمة في تفسير الحديث، - الترجيح.
- دون التعرض لشبهات المعاصرين حوله والرد المبحث الثالث: اعتراضات المعاصرين على عليها، لذلك اجتهدت في جمع الطعون في هذا هذا الحديث وتلخيصها.
- الشطر من الحديث، ودراستها وتصنيفها، ثم المبحث الرابع: نقض الشبهات المثارة حول ردها ردًا علمياً مركّزاً على الحجّة والبيان، بما الحديث.
- يُزيح الإشكال حول معنى الحديث، ويبعث - نقض الشبهة الأولى (مخالفة الحديث للقرآن الثقة بصحة متنه المودع في الصحيحين، ولقد الكريم).
- سلكتُ لتحقيق هذا الغرض خطةً مختصرةً - نقض الشبهة الثانية (مخالفة الحديث للعلم هذا بيانها: التجريبي).
- الخاتمة: نتائج وتوصيات.

خطة البحث:

- مقدمة: وفيها نبذة عن النقد التعسفي المعاصر لأحاديث الصحيحين.
- المبحث الأول: تخريج الحديث وبيان طريقه، طريقه، وشرح غريبه.
- ١ - تخريج الحديث وبيان طريقه: ورد هذا الحديث عن أبي هريرة من أربعة طرق:

أولاً: طريق هَمَام بن مُنْبِه عن أبي هريرة
 قال: قال النبي ﷺ: «لَوْلَا بَنُو إِسْرَائِيلَ لَمْ
 يَخْنَزِ اللَّحْمُ، وَلَوْلَا حَوَاءُ لَمْ تَخُنْ أَنْثَى زَوْجَهَا
 الدَّهْرَ»^(١). وفي رواية أخرى: «لولا بنو إسرائيل
 لَمْ يَخْبُثِ الطَّعَامُ، وَلَمْ يَخْنَزِ اللَّحْمُ، وَلَوْلَا حَوَاءُ لَمْ
 تَخُنْ أَنْثَى زَوْجَهَا الدَّهْرَ»^(٢). بزيادة لفظة: لم
 يخبث الطعام.

ثانياً: طريق خِلاص بن عمرو الهَجَرِيّ
 عن أبي هريرة: قال رسول الله ﷺ: «لَوْلَا بَنُو
 إِسْرَائِيلَ، لَمْ يَخْنَزِ اللَّحْمُ وَلَمْ يَخْبُثِ الطَّعَامُ،
 وَلَوْلَا حَوَاءُ لَمْ تَخُنْ أَنْثَى زَوْجَهَا»^(٣).

ثالثاً: حديث محمد بن سيرين عن أبي
 هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «لَوْلَا بَنُو
 إِسْرَائِيلَ لَمْ يَخْنَزِ اللَّحْمُ، وَلَوْلَا حَوَاءُ لَمْ تَخُنْ
 أَنْثَى زَوْجَهَا»^(٤).

رابعاً: طريق عطاء بن يسار، عن أبي
 هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «لَوْلَا بَنُو
 إِسْرَائِيلَ لَمْ يَخْبُثِ الطَّعَامُ، وَلَوْلَا حَوَاءُ لَمْ تَخُنْ
 أَنْثَى زَوْجَهَا الدَّهْرَ»^(٥).

ولقد رُوِيَ هذا الحديث من طريق
 عبدالله بن عمر، ولكنه لا يصح من حديثه،

فلقد أخرجه العقيلي في: "الضعفاء" عن عَمَّار
 ابن مَطَر الرَّهَاطِيّ^(٦) قال: حَدَّثَنَا اللَّيْثُ بْنُ
 سَعِيدٍ، عَنْ صَفْوَانَ بْنِ سُلَيْمٍ، عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ
 يَسَارٍ، عَنْ ابْنِ عَمْرِو قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ:
 «لَوْلَا بَنُو إِسْرَائِيلَ خَبِثُوا اللَّحْمَ مَا خَنَزَ
 اللَّحْمُ، وَلَوْلَا حَوَاءُ خَانَتْ آدَمَ فِي قَوْلِهَا
 لِإِبْلِيسَ، مَا خَانَتْ امْرَأَةً زَوْجَهَا»^(٧). وهذا
 الحديث بهذا السياق من مناكير عَمَّار بن مَطَر
 الرهاوي، فالحديث مشهور معروف من
 رواية أبي هريرة وليس ابن عمر.

والحديث مشهور عن أبي هريرة من
 رواية هَمَام بن مُنْبِه عنه، وهو جزء من
 (صحيفة هَمَام عن أبي هريرة) المشهورة، ولقد
 طعن بعضهم في هذا الحديث بدعوى أنه من
 الإسرائيليات التي جاء بها هَمَام بن مُنْبِه،
 ولكن طرق الحديث الأخرى تَرُدُّ هذه
 الدعوى، فلقد تابع هَمَاماً على هذا الحديث
 كلُّ من: عطاء بن يسار، ومحمد بن سيرين،
 وخِلاص بن عمرو الهَجَرِيّ. وهؤلاء ليسوا
 بمعدودين من الآخذين عن أهل الكتاب.

والخلاصة أن الحديث صحيح الإسناد

لَمْ يَخْبِثِ الطَّعَامُ: الخبيثُ ضد الطيب، وهو في الحديث: بخاء معجمة، أي: لم يتَغَيَّرَ رِيحُهُ^(١٧).
المبحث الثاني: مسالك العلماء في توجيه معنى الحديث.

لقد تناول الشَّراح القدامى والمعاصرون هذا الحديث بالشرح والتحليل، ولم يقع من أحدهم تكذيبٌ لمتنه، ولا استنكار لمعناه، وإنما اختلفوا في تفسيره، هل يحمل على ظاهره، أم يُؤوَّل إلى معنى قريب من ألفاظه؟ ولقد سلكوا في ذلك مسلكين:

المسلك الأول:

حملُ الحديث على ظاهره، فيكون المعنى أن بني إسرائيل كانوا هم السبب في تقدير الله ﷻ الفساد والتتن على اللحم إذا ادَّخِر، عاقبهم الله بذلك بعد أن كان اللحم قَبْلَهُمْ لا يفسد ولا يتغير بالادِّخار، فاستمر التتن من بعد ذلك، فكان فسادا للأطعمة عليهم وعلى غيرهم^(١٨).

قال النووي: "قال العلماء: معناه أنَّ بني إسرائيل لما أنزل الله عليهم المنَّ والسلوى مُهِوَا عن ادِّخارهما، فادَّخروا، ففسدَ وأتتَنَ واستمرَّ من ذلك الوقت، والله أعلم"^(١٩).

لا ريب فيه، ارتضى صاحبنا الصحيح إخراجَه في كتابيهما، ونَصَّ على تصحيحه الحاكم النيسابوري، والحافظ الذهبي، وأبو محمد البغوي^(٢٠) ولم يتكلم في إسناده أحد من أَلَفَ في تعليل أحاديث الصحيحين، (كالدارقطني والجَيَّاني)، وتلقَّته الأُمَّة بالقَبول، فلا يمكن الطعن فيه من جهة الإسناد.

٢- شرح الغريب:

يَخْتَزُ اللَّحْمُ: من خَنَزَ اللحم أي: أُنْتِنَ وَتَغَيَّرَ رِيحُهُ من الادِّخار، قال أبو عبيد: "...في حديثه عليه السلام : «لولا بنو إسرائيل ما خَنَزَ الطعام ولا أُنْتِنَ اللحم، كانوا يرفعون طعامَ يومهم لغدهم»، قوله: خَنَزَ يعني أُنْتِنَ، وفيه لغتان: يقال: خَنَزَ يَخْنَزُ وَخَزَنَ يَخْزَنُ مَقْلُوب، كقولهم: جذب وجذب"^(٢١).

وقال ابن الأثير: "... فيه «لولا بنو إسرائيل ما خَنَزَ اللحم» أي: ما أُنْتِنَ، يقال: خَنَزَ يَخْنَزُ وَخَزَنَ يَخْزَنُ إذا تَغَيَّرَ رِيحُهُ"^(٢٢). وقال الزمخشري: "خَنَزَ: هو قَلْبُ خَزَنَ إذا أَرْوَحَ وَتَغَيَّرَ، وهو: من الخَزَنَ بمعنى الادِّخار؛ لأنه سبب تغيره"^(٢٣).

وقال علي القاري: "يشير إلى أَنَّ خَتَرَ اللحم شيء عُوقِبَ به بنو إسرائيل، حيث كفروا نعمة الله تعالى حيث أَدَّخَرُوا السُّلُوى، وقد نهاهم الله تعالى -جَلَّ جلاله- عن الادِّخار، ولم يكن اللحم يُخْتَرُ قبل ذلك، فحدث التغير لسوء صنيعهم وهو الادِّخار الناشئ من عدم الثقة بالله، قال الله تعالى جَلَّ شأنه: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١]، ثم استمرَّ التَّنُّ من ذلك الوقت؛ لأنَّ البادئ للشيء كالحامل للغير على الإتيان به، أو لأنَّ يَعْتَبَرُ غيرُهُم بهم فيتركوا المخالفة" (١٥).

ولقد رَوَى هذا المعنى عن قتادة رضي الله عنه يخبر فيه عن قصة نهي بني إسرائيل عن ادِّخار الطعام ومعاقبتهم بفساده، قال ابن الملقن: "كان المَنُّ والسُّلوى يسقطُ على بني إسرائيل من طلوع الفجر إلى طلوع الشمس كسقوط الثلج، فيؤخذ منه بقدر ما يُغني ذلك اليوم، إلا يوم الجمعة، فإنهم يأخذون له وللسبت، فإن قعدوا به إلى أكثر من ذلك فسد ما ادخروا، فكان ادخارهم فسادًا للأطعمة عليهم وعلى غيرهم، قاله قتادة، وقال بعضهم: لما نزلت

المائدة عليهم أمروا ألا يدَّخروا فادَّخروا، وقيل يحتمل أن يكون من اعتدائهم في السبت" (١٦). وعلى قول هؤلاء، فإنَّ تَغْيِيرَ اللحم وفساده، شيءٌ حدث لبني إسرائيل ولم يكن يقعُ لغيرهم، وإنما عوقِبَ به بنو إسرائيل من أجل بُخْلِهِم وعصيانهم، ثم استمرَّت هذه الظاهرة الطبيعية منذ ذلك الوقت، ولقد سلكوا في ذلك مسلك الحمل على الظاهر، والتسليم للخبر الصحيح عن الأمم السابقة، الذي هو من الإيمان بالغيب المأمور به شرعاً. ولقد أشار إلى اختيار هذا القول ابن قَيِّم الجوزية في "حادي الأرواح"، ومن المعاصرين صفيُّ الرحمن المباركفوري في شرحه على مسلم، وابن جبرين في شرح الطحاوية. (١٧)

المسلك الثاني:

تأويل الحديث إلى معنى قريبٍ من لفظه، وتركُ حِلِّه على ظاهره الذي يفيد أنَّ تَغْيِيرَ اللحم حدث بسبب عصيان بني إسرائيل، وذلك بالنظر إلى القرائن الدالة على أنَّ اللحم كان يُخْتَرُ قبل ذلك، ولقد ذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى تخريج معنى للحديث بتقدير كلامٍ محذوف،

وهو (الادِّخار)، فيكون المعنى: لولا بنو إسرائيل ادَّخروا اللحم، لما عُرِفَ تَغْيَرُ اللحم وتَعَفُّنُهُ عند من جاء بعدهم، أي: أَنَّ بني إسرائيل هم أول مَنْ سَنَّ ادِّخار اللحم، وقد كانوا من قبل يأكلون ويتصدَّقون ويطعمون فلا يبقى منه شيء، فلم يكن يُعْرَفُ أن اللحم يتغير ويتن بطول المكث^(١٨).

ولقد أشار الحافظ ابن حجر إلى هذا المسلك فقال: "... وقال بعضهم: معناه لولا أَنَّ بني إسرائيل سَنُّوا ادِّخار اللحم حتى أنْتَن، لما ادَّخَر فلم ينتن، وروى أبو نعيم في الحلية^(١٩) عن وهب بن مُنبِّه قال: في بعض الكتب (لولا أني كتبت الفساد على الطعام لحزنه الأغنياء عن الفقراء...)..."^(٢٠)

وأشار إليه كذلك الأبيُّ المالكي في تعقيبه على القاضي عياض فقال: "قلت: المعنى أن لولا بنو إسرائيل الذين سَنُّوا ادِّخارَهم اللحم حتَّى خَنِزَ، لما ادَّخَر حتى يَخْتَرْ"^(٢١).

وهذا المسلك هو القول الراجح الذي ارتضاه كثير من المعاصرين؛ لأن فيه الخروج من إشكالات كثيرة في فهم الحديث، ولقد

اختاره (محمد بهجت البيطار)^(٢٢) في جواب له حول معنى هذا الحديث، حيث قال: "الظاهر المتبادر الذي أفهمه منه أن البركة في الإنفاق، وأن المحقَّ في الإمساك، وأن بني إسرائيل كان يأتِيهم رزقهم من السلوى كُلَّ يوم فيأكلونه لحماً طرياً، ويُوَسِّعون منه على غيرهم؛ فلما شَحُّوا به وادَّخروه، عوقبوا بفساده وخُبثه وتَنَّتِه، ولعلهم كانوا أوَّلَ مَنْ سَنَّ هذه السنة السيئة في الناس، أو اشتهروا بها أكثر من غيرهم، وكانوا قدوة سيئة لمن جاء بعدهم بحكم الوراثة والتقليد، فالكلام على ما يظهر لي هو في عمل بني إسرائيل في اللحم، لا في طبيعة اللحم من حيث هو لحم، وأنه لولا هم لما ادَّخَر، ولو لم يدَّخَر لم يفسد، والله أعلم"^(٢٣).

كما انتصر لهذا المعنى كذلك محمد تقي العثماني في تكميلته لشرح صحيح مسلم حيث قال: "قوله: (لولا بنو إسرائيل لم يَخْبَث الطعام) يعني أَنَّ بني إسرائيل أوَّلَ مَنْ سَنَّ ادِّخارَ الطعام واللحم، حتى أنْتَن عليهم، ولولا بنو إسرائيل سَنُّوا ذلك لما ادَّخَر الطعام فلم ينتن، كذا فسرهُ الأبيُّ والحافظ في

"الفتح"، وعليه فلا يدلُّ الحديث على أن من كان قبل بني إسرائيل لم يكن يفسد عليهم الطعام واللحم ولو ادخروهما، وإنما المعنى: أن الادخار لم يكن معهوداً قبل بني إسرائيل، فإنهم كانوا يأكلون ويُطعمون فلا يفسدُ عليهم شيء، حتى جاء بنو إسرائيل فجعلوا يَدَّخرونه حتَّى فسد عليهم، وهذا كقولهم: (لا تَرى الضَّبَّ بِهَا يَنْجَحِرُ) أي: لا ضَبٌّ ولا انجحار، كما في مجمع البحار مادة (خنز)^(٢٤)، وقيل: إن فساد الطعام كان عذاباً على بني إسرائيل، ولم يكن قبلهم يفسد الطعام واللحم ولو ادخر أياماً، وإليه يشير لفظ النوويِّ وغيره، ولكنه بعيد^(٢٥).

ولقد ذكر زين الدين العراقي تأويلاً آخر فقال: "ويحتمل أن التغير كان قديماً قبل وجود بني إسرائيل سببه ما علمه الله مما يحدث من بني إسرائيل بعد ذلك والله أعلم"^(٢٦).

ولكن هذا التأويل بعيد، إذ كيف يُعاقبُ الله أقواماً بفعل قوم لم يُخلِّقوا بعد؟!.

والذي يظهر -والله أعلم- بعد سرد مذاهب أهل العلم في تفسير هذا الحديث، أن

القول الراجح هو: أن الشيء الذي حدث عند بني إسرائيل ولم يكن قد حدث قبلهم، هو ادخار اللحم شُحاً وبُخلاً، حتى نَتَنَ عليهم الطعام واللحم، وأما تغيُّر الطعام بطول المُكثِ فلم يتعرَّض الحديث لذكره، ولا نسبة ابتدائه إلى عصيان بني إسرائيل، وبهذا التأويل تجتمع المعاني ويندفع الإشكال، وإن كان القول الأول كذلك له وجه لا يخالف به النصوص المحكمة كمل سيأتي في مبحث ردِّ الشبه عن حديث الباب.

المبحث الثالث: اعتراضات المعاصرين على هذا الحديث وتلخيصها.

لقد استشكل كثير من المعاصرين وُرُودَ هذا الحديث في الصحيحين، لاعتقادهم أن متنه يخالف العقل، والعلم، والواقع الحسي؛ إذ هو يُقرِّر أن تغيُّر اللحم بطول المُكثِ أمرٌ حدث بسبب عصيان بني إسرائيل، وهذا - على حدِّ قولهم - لا يقبله عقلٌ ولا يُقرُّه العلم التجريبي، بل في القرآن إشارة إلى نكارة معناه، فجعلوا هذا المعنى المستنكر للحديث علَّةً تُوجِبُ رَدَّهُ، وانقسم المعارضون على هذا

الحديث بين مُكذَّبٍ له وناسب له إلى الإسرائيليات، وبين مُضَعَّفٍ له بعلّة النكارة في المتن، وبين متوقف في إثبات صحّته لاستشكال معناه، وهؤلاء يمثلون مدارس فكرية متنوعة في العصر الحديث، (كمدرسة القرآنيين، والمدرسة العقلية الحديثة، ومدرسة الشيعة الإمامية، والمدرسة العصرية).

فهذا ابن قرناس^(٢٧) - وهو من رُوَادِ مدرسة القرآنيين في هذا العصر - يتهكّم بعلماء المسلمين الذين رَوَوْا هذا الحديث وأثبتوه في كتبهم فيقول: "اللحم يَحْنَزُ ويفسُدُ بسبب البكتيريا وليس بسبب بني إسرائيل، وهذا يعرفه تلاميذ المرحلة الابتدائية، وإن كان هناك رجال دين لا يعرفون ذلك، فهم من يحتاج للتعلّم، لا أن يطلبوا من الناس أن يشاركوهم جهلهم. أمّا أن يكون سبب الزنى هو حواء، فهو اعتقاد يهودي، مما يُظهِرُ بوضوح أن محتَلَقَ الحديث إما يهودي، أو أنه متأثرٌ بتراث كتب اليهود".^(٢٨)

وهكذا ينكر الدكتور العميدي - وهو شيعيٌّ معاصر - على البخاري إيراد مثل هذا

الحديث في صحيحه فيقول: "وأخرج من طريق عبد الله بن محمد الجعفي، عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «لولا بنو إسرائيل لم يَحْنَزِ اللحم (أي لم ينتن)، ولولا حواء لم تَحْنِ أنثى زوجها الدهر». ولا أدري ما علاقة بني إسرائيل بِحَنْزِ اللحم، وما علاقةُ خيانةِ الأنثى زوجها بحواء، فهل هذا جزاؤها؟!".^(٢٩)

وأما أصحاب المدرسة العقلية الحديثة، فهم أكثر من وَسَّعَ دائرة الطعن في هذا الحديث؛ لأنَّ الأساس الذي تقوم عليه هذه المدرسة هو محاكمة النصوص الشرعية لمقتضى العقل، ثم يقبلون ما قبله، ويردّون ما أحاله، فكان لهذا الحديث الذي أشكل عليهم معناه، نصيبٌ كبيرٌ من المعارضة بالعقل، ثم إنهم قد يتشبثون بآية من القرآن يدّعون أن الحديث قد عارضها، حتى يُعطوا الصبغة الشرعية لآرائهم، وأنهم ينتصرون للقطعيّات بطرح الظنيات، مثل ما فعل الدكتور: محمد سعيد حوى^(٣٠) في مقالاته حول فهم السنة النبوية، حيث تناول كثيراً من أحاديث الصحيحين بالطعن وخصَّ هذا الحديث بنقدٍ مفصّلٍ،

فقال: "ومن هذه النماذج التي تُؤكّد ضرورة التحريّ والبحث في بعض أحاديث الصحيحين لمعارضتها لظاهر كتاب الله، حديث أبي هريرة عن رسول الله ﷺ: «لولا بنو إسرائيل لم يَخْتَزِ اللحم» (أو قال الطعام) ولولا حواء لم تُخَنُ أنثى زوجها الدهر»... فالحديث يصادم القرآن ويخالف القرآن من وجوه:...

قضية فساد اللحم: وهذا مخالف أيضا لما يُعلم علمياً من قانون أجرى الله الكون وفقّه، بأنّ اللحم يفسد إذا تعرّض للهواء وغيره من المؤثرات، ويخالف النص القرآني أيضا: ومما يدل على مخالفة هذا النص للقرآن، أن القرآن قصّ لنا قصّة الذي أتى على قرية وهي خاوية على عروشها ولم يبيّن القرآن متى، ولا من، ولا ممّن، ولا يعيننا مطلقاً البحث في ذلك. والشاهد أنه قال له: ﴿فَأَنْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَسْتَنَّهٗ﴾ [البقرة: ٢٥٩]. أي أن الله أقام أمامه جملةً من الآيات الخارقة للعادة، منها حفظ طَعَامِهِ وشَرَابِهِ خلاف العادة مع المُكثِّ الطويل، ومنها كيف أراه خلق الحمار ونَشَرَ العظم، فلو كان القانون الذي كان

سائداً والذي جرت به العادة أنّ الطعام لا يفسد، لما كان في ذكر هذه الآية هنا أيّ معنى" (٣١).

ولم يَسْلَمْ هذا الحديث كذلك من طعن العصرانيين فيه، خاصّة أنّه يوهّم مخالفة القانون الطبيعي في تغيّر المواد بطول المُكث، فهذا الدكتور: محمد عمrani حنشي (٣٢)، يقول في ركن (ضعيف الصحيحين) من موقعه: "محتوى متن هذا الخبر على نقيضتين منهجيتين تجعلنا نردّه بدون ترددٍ، أولى النقيضتين علمية ولها تعلق بشطر سببِ خنزِ اللحم... [ثم قال]: متن هذا الخبر باطلٌ ومردود بأربعة رَوَائِزٍ من قواعد ردّ الأخبار في علم الحديث وهي على التوالي:

- أن لا يكون مخالفاً للشهادة والحس.
 - أن لا يكون مخالفاً لما ثبت من الوقائع والسنن الكونية.
 - أن لا يكون منافياً لبديهيات العقول ولأي دليل مقطوع به.
 - أن لا يكون مخالفاً للحقائق الطبية.
- ... وظاهر مما استعرضنا من حقائق علمية أن

عملية التعفّن بواسطة الكائنات الحيّة المجهرية (مثل البكتيريا، والفطر، والبروتوزوا)، التي تقوم بعملية أيض هدمي Catabolism لأنسجة الجسم محوّلّة إياها إما إلى غازات، أو سوائل، أو جزيئات بسيطة، تُعدّ عملية تدوير ناجعة وكفؤة تساعد في إعادة استيعاب هذه المواد بواسطة الكائنات الحية الأخرى من أجل بناء ذواتها، لتنمو وتموت بدورها، ثم لتتحلّ مجدّداً، وتدخل في بناء ذوات أخرى في دورات لا نهائية وإلى يوم الصّعق، وهذه سيرورة طبيعية لا علاقة لها ببني إسرائيل وفي المطلق.

هذه الحقيقة تدفع بنا إلى البحث عن مخترع هذا الخبر ضمن السند الذي جاء به، لنعمل على إعادة فتح إضبارته، وإعادة تقييمه والحكم عليه مجدّداً بما يستحقّ بحسب ما يتطلبه المنهج".^(٣٣)

هذه هي أبرز الاتجاهات المعاصرة في ردّ هذا الحديث، ويبقى أن نشير إلى اتجاه آخر في التعامل معه، وهو التوقّف في إثبات صحّته للإشكال الذي في متنّه، ولكن دون ردّ الحديث وتكذيبه، ويمثّل هذا الاتجاه الدكتور

يوسف القرضاوي، الذي توقف في إثبات صحة هذا الحديث تبعاً لشيخه - محمد الغزالي - بسبب وجود علة في متنه توجب الامتناع عن الحكم له بالصحة، فلقد سئل عن هذا الحديث في برنامج إعلامي، فأجاب بما يلي: "هذا الحديث صحيح في البخاري ولكن يعني شيخنا الشيخ الغزالي - رحمه الله - أنكر هذا الحديث في كتابه (السنة بين أهل الفقه وأهل الحديث). الحديث هو يقول: «لولا بنو إسرائيل لم يُخْتَر اللحم». يعني لم ينتن ولم يتغير، يعني هم يعني ادخروا بعض اللحم والسلوى والأشياء الي [زي كده]، فتسببوا في أنه أصبح ربنا ابتلاهم في أن اللحم ينتن... ولكن هذا قانون من قوانين الطبيعة، سنة من سنن الله اللحم بينتن ويتغير قبل بني إسرائيل، ومن أيام ما خلق ربنا آدم، هذه سنة أن اللحم إذا ترك لازم يتغير، فلم يكن اللحم يعني مخالفاً لهذه الطبيعة قبل بني إسرائيل... ولذلك يعني شيخنا الشيخ الغزالي توقف وأنا معه في هذا، الشيخ الغزالي مش توقف يعني أنكر هذا الحديث، ونحن لو نطبق عليه مقاييس العلماء

المكث، فكانت هذه معجزةً من الله خارقةً للعادة، وهذا يدلُّ على أنَّ العادة المألوفة هي تغَيُّرُ الطعام بطول المكث من القَدَم، ولم تحدث بسبب عصيان بني إسرائيل.

المبحث الرابع: نقض شبهات المثارة حول الحديث.

لقد سبق لنا في المبحث الأول عند سرد اعتراضات المعاصرين على هذا الحديث، أن لَحْضْنَا مُجْمَلْ كلامهم في شبهتين أساسيتين وهما: مخالفة الحديث للعلم التجريبي، ومخالفته للقرآن، وفي هذا المبحث نتناول النقض المفصل لهاتين الشبهتين:

١ - نقض الشبهة الأولى: (مخالفة الحديث للقرآن الكريم).

لقد ادَّعى المعارضون على حديث الباب، أنَّه معلولٌ بعلَّةٍ قاذحةٍ في متنه، وهذه العلة هي مخالفته للقرآن الكريم الذي أشار إلى أنَّ خُنُوزَ اللحم أمرٌ معروف قبل بني إسرائيل، وذلك في قوله تعالى: ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَتَىٰ يُحْيِ- هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ

في صحة الحديث؛ لأنَّ العلماء قالوا لكي يكون الحديث صحيحاً لازم يتصل بالسند، رواية العدل التام الضبط من مبدأ السند إلى منتهاه من غير شذوذ ولا علة، يعني لا يكون هناك علة لا في السند ولا في المتن، وأنا أرى أنَّ هذا الحديث فيه علة، أنَّ نصفه الأول مخالفٌ لقوانين الطبيعة التي حَكَمَ الله بها هذا الكون، والثاني مخالفٌ للقرآن فلذلك من حَقَّنَا أن نتوقف في قَبُولِهِ".^(٣٤)

وبالجملة نستطيع أن نقول- بعد سرد اعتراضات المعاصرين حول هذا الحديث- إنهم طعنوا فيه من خلال اتجاهين رئيسيين:

الأول: أن متن هذا الحديث معلولٌ لا يقبله العقل، لمخالفته الحقائق العلمية التي تثبت أنَّ تَغْيِرَ اللحم قانونٌ طبيعيٌّ موجودٌ منذ أن خلق الله آدم، ولم يحدث بعد عصيان بني إسرائيل كما يدلُّ عليه ظاهر الحديث.

الثاني: أنَّ متن الحديث يخالف القرآن الذي ذكر لنا قصة الذي مرَّ على قريةٍ وهي خاويةٌ على عروشها، فَأَمَاتَهُ اللهُ، ثم بعثه بعد مئة عام فوجد طعامه وشرابه لم يتغيَّر بطول

ثُمَّ بَعَثَهُ ۖ قَالَ كَمْ لَبِثْتُ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ ۖ قَالَ بَلْ لَبِثْتُ مِائَةً عَامٍ فَأَنْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَسْتَنَّ ۖ [البقرة: ٢٥٩].
والجواب على هذا يكون من وجهين أحدهما عام، والآخر خاص.

فأما الوجه العام: فإنَّ دعوى مخالفة الحديث الصحيح المتلقى بالقبول بين الأمة، لمُحْكَمِ القرآن، أمر يحتاج إلى تَبَيُّنٍ، فليس كُلُّ حديث ظهر تعارضه مع القرآن يُرَدُّ بهذه السهولة، وإلا لَرُدَّتْ بذلك جملة كبيرة من السنن لمجرّد توهم المخالفة لكتاب الله، وهذه طريقة وخيمة في التعامل مع النصوص، تُفْضِي بصاحبها إلى تكذيب الوحي، ونصب الخلاف بين نَوْعِيَّهِ (الوحي المتلو، والوحي غير المتلو)، وهذا أسلوب يلجأ إليه من لم يُحْكَمْ طرق التوفيق بين الأدلة المتعارضة، وإنما يُتَّقَدُّ الحديث بمخالفته للقرآن، إذا كان يخالفه من كُلِّ وجهٍ، وليس هناك وجه من وجوه التوفيق بينهما، وهذا النوع إنما يقع في الأحاديث التي في سندها مقال، أما الأحاديث الصحيحة فليس فيها -ولله الحمد- ما يخالف القرآن البتّة،

يقول ابن القيم -رحمه الله-: "وقد أعاذ الله رسوله أن تُعارض سنّته لنصوص القرآن بل تعاضدها وتؤيّدُها، وبالله ما يصنع التعصب ونصرة التقليد -وقد تقدم من الكلام على الآية ما فيه كفاية- وبيننا أنها لا تعارض بينها وبين سنة رسول الله بوجه، وإنما يُظَنُّ التعارض من سوء الفهم، وهذه طريقة وخيمة ذميمة، وهي ردُّ السنن الثابتة بما يُفْهَمُ من ظاهر القرآن، والعلم كُلُّ العلم تنزيل السنن على القرآن، فإنها مشتقة منه، ومأخوذة عمّن جاء به، وهي بيان له لا أنها مناقضة له". (٣٥)

ويقول في موضع آخر: "ولو ساغ ردُّ سنن رسول الله ﷺ لما فهمه الرجل من ظاهر الكتاب لَرُدَّتْ بذلك أكثر السنن، وبطلت بالكلية؛ فما من أحدٍ يُحْتَجُّ عليه بسنةٍ صحيحة تخالف مذهبه ونحلته، إلا ويمكنه أن يتشبث بعموم آية أو إطلاقها، ويقول هذه السنة مخالفة لهذا العموم والإطلاق فلا تقبل...". (٣٦)

فالواجب على من لاح له تعارض بين حديث "خنوز اللحم بسبب بني إسرائيل"، وآية البقرة التي تتحدث عن معجزة بقاء

الطعام دون تغير، أن يجتهد في التوفيق بين الدليلين، والجمع هنا ممكن وهو الذي سلكه جماهير الشراح قديماً وحديثاً، وأما تجاوز هذه المرحلة من البحث، وردُّ الحديث بمجرد توهم مخالفته للقرآن، فمخاطرةٌ وجفاءٌ في التعامل مع السنة النبوية، تنبئ عن سوء طوية اتجاه حديث رسول الله. (٣٧)

وأما الوجه الخاص، فإن قوله تعالى: ﴿فَأَنْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ﴾ [البقرة: ٢٥٩]. ليس فيه دليل على أن تغير اللحم كان قبل بني إسرائيل، لأنَّ المفسرين اختلفوا في الذي مرَّ على القرية وحصلت معه المعجزة، فقليل: هو (عزير) وهو المشهور، وقيل: هو (إرميا بن حلقيا) وهو الخضر عليه السلام، وقيل رجل من بني إسرائيل (٣٨)، وعلى كل حال فجميع مَنْ ذُكِرَ من بني إسرائيل، والبحث إنما هو فيمن كان قبل بني إسرائيل هل كان اللحم يتغير ويفسد عندهم بالادخار أم لا؟، وليس في هذه الآية إشارةٌ إلى ذلك.

فلا يصحُّ الاستدلال بهذه الآية على أنَّ تغير اللحم كان موجوداً قبل بني إسرائيل؛

لأنَّ من شروط النقد التاريخي، التأكد من زمن الواقعة التاريخية التي تخالف ما دلَّ عليه المتن، وزمن الواقعة التاريخية في هذا المثال مختلفٌ فيه، وليس فيها تصريح أنها كانت قبل معاقبة بني إسرائيل، فلا يمكن نقد متن صحيح بواقعة تاريخية مختلفة فيها.

وحتى لو ثبت أن من كان قبل بني إسرائيل جُربَ فساد اللحم عليهم، لا يبطل متن الخبر؛ لأن الله قادر على نزع خاصية تغير الطعام بالادخار في وقت دون وقت، ويرجعها في وقت دون وقت، وما ذلك على الله بعزيز.

هذا على مذهب من حمل الحديث على ظاهره، وأما على القول الراجح في تفسير الحديث، فلا خلاف بين الآية والخبر، فالحديث يخبر عن إحداث بني إسرائيل ادخار الأطعمة شحاً وبُخلاً وقد نُهوا عنه، فأُسرع التغير إلى الطعام، فلولاهم ما عرف تغير الطعام بالادخار وقد كانوا من قبل نهو عن الادخار وأمروا بالصدقة.

وهذا المعنى يلتقي تماماً مع ما أخبر الله به

في كتابه عن بُخلِ بني إسرائيل وتمرُّدهم على أحكام شريعتهم، قال تعالى: ﴿فَيُظْلَمِ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّت لَّهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا﴾ [النساء: ١٦٠]، بل إنَّ المفسرين ذكروا حديث الباب في تفسير قوله تعالى: ﴿وَوَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ وَأَنزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّٰنَ وَالسَّلْوَىٰ كُلُّوْا مِّن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [البقرة: ٥٧]، قال البغوي في تفسيره: "أي: وما بخسوا بحقنا، ولكن كانوا أنفُسهم يظلمون باستيْجَابهم عذابي، وقطع مادة الرزق الذي كان ينزل عليهم بلا مؤنة في الدنيا، ولا حساب في العقبى. أخبرنا حسان بن سعيد المنيعي، أنا أبو طاهر محمد بن محمد بن مُحَمَّدٍ الزيادي، أنا أبو بكر محمد بن الحسين القطان، أنا أحمد بن يوسف السلمي، أنا عبدالرزاق، أنا معمر عن همام بن مُنْبَهٍ، أنا أبو هريرة قال: قال رسولُ الله ﷺ: "لولا بنو إسرائيل لم يَخْبَث الطعام ولم يَخْتَرْ اللحم، ولولا حواء لم تُخَنْ أنثى زوجها الدهر".^(٣٩)

وكذلك في قوله تعالى: ﴿كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَلَا تَطْغَوْا فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي وَمَن يَحِلَّ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَى﴾ [طه: ٨١]، قال مقاتل بن سليمان: "يقول الله تعالى ذكره: ﴿كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾ يعني: بالطيباتِ الحلالِ من الرزق ﴿وَلَا تَطْغَوْا فِيهِ﴾ يقول: ولا تعصوا في الرزق، يعني فيما رزقناكم من المَنِّ والسُّلْوَى فترفعوا منه لِغَدٍ، وكان الله سبحانه قد نهاهم أن يرفعوا منه لِغَدٍ فعصوا الله ﷻ، ورفَعوا منه، وقَدَّوْا، فَتَدَوَّدَ وَتَبَّنَ، ولولا صنيعُ بني إسرائيل لم يتغير الطعام أبداً، ولولا حواء زوج آدم، عليهما السلام، لم تخن أنثى زوجها الدهر".^(٤٠)

فَدَلَّ ذلك أنَّ الحديث يوافق القرآن ويفسره، لا كما ادَّعى المعارضون أنه يخالفه. وَنَحْلُصُ من هذا كله أن حديث الباب رُويَ بأصحِّ الأسانيد، وأنَّ متنه كذلك صحيح لا يخالف العقل ولا العلم ولا الحسَّ، وإنَّما يظن ذلك بعضُ المعاصرين الذين لا يحسنون التعامل مع الأحاديث المُشْكَلَة، والذين لم يُحْكِمُوا طرقَ دفع التعارضِ بين الأدلة، خاصَّةً

إذا أضيف إلى ذلك الانبهار بالحضارة الغربية، والتأثر الشديد بالعلوم المادية، وضعف الثقة في جهود علماء الأمة في حفظ السنة النبوية من الإدخال والتغيير، وإلا فإنَّ أحاديث الصحيحين قد عُربِلَتْ سنداً وممتناً منذ قرون، ومن استشكل شيئاً فما عليه إلا الرجوع إلى أقوال العلماء في إيضاح ذلك الإشكال.

٢ - نقض الشبهة الثانية: (مخالفة الحديث للعلم التجريبي)

إن نقدَ حديثٍ مُخَرَّجٍ في الصحيحين بأصحِّ الأسانيد، بمجردِ توهُمِ المتوهمِ مُحَالَفَتَهُ للحقائق العلمية والقوانين الطبيعية، هو مجازفةٌ خطيرةٌ لا يُقدِّمُ عليها من عرف قيمة الصحيحين، ومنهج المُحدِّثين في نقد المرويات، خاصَّةً إذا علمنا أن الأمة تَلَقَّتْ أحاديثَ (البخاري ومسلم) بالتسليم والقبول، فهذا الحديث رواه العلماء وصحَّحوه وارْتَضَوْا إدخاله في كتبهم، ولم يخطر ببال أحدهم أنه مخالف لقوانين الطبيعة، ولم يتكلم نقادُ الحديث عن عِلَّةٍ في منته توجب التوقُّفَ فيه - فضلاً عن ردِّه - لذلك ينبغي لكل من أراد أن

يضع هذا الحديث في ميزان النقد، أن يضع في الحسبان أنَّ صيرافة الحديث، وعلماء الإسلام المتقدمين -الذين بلغت عنايتهم بنقد المتون مبلغاً عظيماً- لم يستنكروا منته، وينبغي كذلك لكل متقد أن يُمعِنَ النظر في معناه قبل أن يُطلق القول فيه، فيخالف به جماهير العلماء المتقدمين والمتأخرين، فليس كلُّ حديث يستشكله العقل والذوق المعاصر هو باطل، بل ينبغي التفريق بين الأحاديث المُشْكَلَة التي ينبغي إزالة إشكالاتها، وبين الأحاديث المكذوبة التي ينبغي ردُّها على مفتريها، ولو أنَّ كلَّ إنسانٍ ردَّ حديثَ رسول الله لمجرد إشكال في معناه لُرُدَّتْ بذلك جملة كبيرة من الأحاديث التي قد يخفى معناها من أول وهلة، وهذا في الحقيقة مسلك أهل الزيغ الذين يتَّبِعُونَ المتشابه ابتغاء الفتنة، وأما أهل العلم فهم يردُّون المتشابه إلى المحكم، وذلك بتفسير المتشابه بما يتوافق مع المُحَكَّم من الأدلة العقلية والعقلية. يقول الخطيب البغدادي في بيان هذا الأصل: "ولما تعلَّق أهل البدع على عيب أهل النقل برواياتهم هذه الأحاديث، ولَبَّسُوا على

من ضَعَفَ علمه، بأنهم يَرُوْنَ ما لا يليق بالتوحيد، ولا يصحُّ في الدين، ورموهم بكفر أهل التشبيه، وغفلة أهل التعطيل، أُجيبوا بأنَّ في كتاب الله تعالى آياتٍ محكماتٍ، يُفهم منها المراد بظاهرها، وآياتٍ مُتشابهاتٍ، لا يُوقَفُ على معناها إلا بردها إلى المُحكَّم، ويجب تصديق الكل والإيمان بالجميع، فكذلك أخبار الرسول ﷺ جاريةٌ هذا المجرى، ومُنزَّلةٌ على هذا التنزيل، يُردُّ المتشابه منها إلى المُحكَّم، ويُقبَلُ الجميع^(٤١).

فالواجب هو اتمام الفهم القاصر بعد التأكد من ثبوت الحديث، إحساناً للظنِّ بنبينا -عليه الصلاة والسلام- وهذه هي طريقة السلف الصالح من العلماء، كانوا ينكرون على من ردَّ الحديث بمجرد استشكله، ويأمرون بقبول الحديث الصحيح واتهام الفهم السقيم، قال ابن المبارك حين ذُكِرَ حديث: "لا يزني الزاني وهو مؤمن"، وأنكره بعضهم: "يمنعنا هؤلاء الأتَّان أن نترك حديث رسول الله ﷺ فلا نُحدِّث به، كلِّما جهلنا معنى حديث تركناه، لا بل نرويه كما

سمعناه ونُزِّم الجهل أنفسنا".^(٤٢)

ثم إنَّ نقدَ الحديث الصحيح لمخالفته الحسَّ أو العلم التجريبي، ينبغي أن يُلاحظَ فيه أمران أساسيان:

١- ثبوت الحقيقة العلمية ثبوتاً قطعياً، فلا تكون من قبيل النظريات التي تقبل التغيُّر والتحول.

٢- تعارضُ هذه الحقيقة العلمية مع مضمون الحديث من كل وجه، بحيث لا يمكن تفسيره بما يتوافق مع العلم.

فإذا كان العلم التجريبي لا يرتقي إلى الحقيقة العلمية فلا يُعارضُ به الحديث الصحيح لاحتمال الخطأ في ما يقدمه العلم، وهو أولى من نسبة الخطأ لراوي الحديث.

وإذا وُجِدَ وجهٌ في تفسير الحديث بحيث لا يتعارض مع الحقيقة العلمية، وَجَبَ المصير إليه والقولُ به، ولا يجوز تجاوز هذا، والطعن في صدق الحديث، لأنَّ الجمع بين الأدلة أولى من إهدار أحدها.^(٤٣)

ولقد قدَّمتُ الكلامَ عن مسالك أهل العلم في تفسير الحديث، وليس في ذَيْنِكَ

المسلكين ما يتعارض مع العقل والشرع:

فعلى القول الأول: بأن خنوزَ اللحم وتَغْيَرُهُ بالادخار شيء عُوْقِبَ به بنو إسرائيل ثم استمر ذلك فيمن جاء بعدهم، فهذا إخبار عن أمر غيبي وقع في غابر الأزمان، لا طاقة لنا بمعرفته، فيجب حينئذ التسليم بالغيب وترك إنكاره ما دام الخبر عنه صحيحاً من حيث الثبوت، وهي طريقة الراسخين في العلم الذين يؤمنون بالغيب، وَيَكِلُونَ حَقِيقَتَهُ وتأويله إلى الله، خاصّة وأن تغيير قانون فساد الأطعمة بطول المكث، هو معجزة من معجزات ربنا الدالة على قدرته، وكمال تصرّفه في قوانين الكون، فُيُثَبَّتُ منها ما يشاء ويعطّل منها ما يشاء، فلا دخل للعلم التجريبي ولا المحسوس، في باب المعجزات الإلهية، وليس بمستنكر أن ينزع الله ﷻ خاصية تغيير الطعام بالادخار في زمن من الأزمان ثم يعيدها، ألا ترى أن الله نزع خاصية الإحراق من النار التي ألقى فيها إبراهيم عليه السلام وذلك في قوله سبحانه: ﴿قُلْنَا يَنَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾ [الأنبياء: ٦٩]، كما أن الله -جلّ وعلا- نزع

خاصية الإغراق من البحر لما مرَّ موسى ومن معه على البحر وأغرق فرعون وجنوده بعد ذلك، وذلك في قوله سبحانه: ﴿فَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنِ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ﴾ [الشعراء: ٦٣]؛ فلا يصحُّ التكذيب بأشياء صحَّ الخبر بها عن المعصوم وهي من العلم المُغَيَّبِ عَنَّا، فمعارضة المعجزات الإلهية الغيبية بالعلم التجريبي منهج خاطئ في النقد من أصله؛ لأن فيه قياسَ عالم الغيب على عالم الشهادة، وبينهما اختلاف كبير فهو قياس مع الفارق.

ومما يؤكّد جواز وقوع هذا الأمر، ما هو معلوم من أن المعاصي لها تأثير على طبيعة الأشياء وخصائصها، ففي الحديث عنه ﷺ أنه قال: «نَزَلَ الْحَجَرُ الْأَسْوَدُ مِنَ الْجَنَّةِ أَشَدَّ بَيَاضاً مِنَ الثَّلَجِ، فَسَوَّدَتْهُ خَطَايَا بَنِي آدَمَ». (١) فليس بمستبعد أن يعاقب الله ﷻ بني إسرائيل بتغيير قانون الطبيعة في اللحم، كما غَيَّرَ لونَ الحجر من البياض إلى السواد بسبب العصيان، فهذا الأمر جارٍ مجرى السنن الإلهية في العقوبات.

وفي شرعنا شواهد كثيرة على أن الله قادر على خرق قوانين الطبيعة، بل هناك شواهد على أن قانون تغير اللحم بطول المكث قد خُرق في معجزات معلومة، فقد ذكر الله في القرآن المعجزة التي أحدثها للذي أمّأته مئة عام ثم بعثه ولم يتغير طعامه وشرابه، قال سبحانه: ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةً عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتُ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتُ مِائَةً عَامٍ فَأَنْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ﴾ [البقرة: ٢٥٩]، وإلى هذا يشير كلام ابن القيم حين أنكر على من ادعى تغير طعام أهل الجنة، حيث قال: "وقوله: (أن هذه تتغير وتلك لا تتغير) فمن أين لكم أن الجنة التي أسكنها آدم كان التغير يعرض لثمارها كما يعرض لهذه الثمار؟ وقد ثبت في الحديث الصحيح عن النبي أنه قال: «لولا بنو إسرائيل لم يَخْتَر اللحم»، أي: لم يتغير ولم يَتَنَّن وقد أبقى سبحانه وتعالى، في هذا العالم طعام العزيز وشرابه مئة سنة لم يتغير".^(٥٠)

كذلك أخبر النبي ﷺ أن أجساد الأنبياء لا تتعفن ولا تتآكل بطول المكث، وهذا خرق لقوانين الطبيعة، قال ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ عَلَى الْأَرْضِ أَنْ تَأْكَلَ أَجْسَادَ الْأَنْبِيَاءِ». ^(٥١) بل قد ثبت بالحس والمشاهدة أن بعض أجساد الشهداء لم تأكلها الأرض بالرغم من طول مكثها، قال ابن أبي العز في شرح العقيدة الطحاوية: "وأما الشهداء فقد شوهد منهم بعد مُدِّدٍ من دفنه كما هو لم يتغير، فيحتمل بقاؤه كذلك في تربته إلى يوم مُحْشَرِهِ، ويحتمل أن يَبْل مع طول المدة والله أعلم، وكأنه -والله أعلم- كلما كانت الشهادة أكمل، والشهيد أفضل، كان بقاء جسده أطول".^(٥٢)

وأما على القول الثاني - وهو الراجح في تفسير الحديث - فلا إشكال أصلاً فيه؛ لأنه يخبر عن عصيان بني إسرائيل بسنهم سنة ادّخار اللحم، وقد كانوا من قبل يأكلون ويتصدّقون، فلولاهم لما عُرِفَ ادّخار اللحم سُحّاً وبُخلاً، فهم الذين أحدثوا هذا اللون من العصيان فتن اللحم وفسد، وليس المعنى أن اللحم لم يكن يتغير بطول المكث قبل بني

إسرائيل، وعلى هذا الفهم يتقضى كلُّ اعتراضٍ من أساسه، ويظهر أن سبب رد الحديث هو سوء الفهم، والتعجل في استنكار المتن دون تثبُّت، وهذه آفة خطيرة في التعامل مع السنة النبوية، يقول الدكتور رفعت فوزي عبدالمطلب: "إنَّ حَجَّتَنَا في صحة هذا الحديث أنه قد رواه الثقات عن رسول الله ﷺ ويقوِّي صحَّته ما يبينه العلماء من أسباب معقولة في كون بني إسرائيل كانوا سبباً في إفساد الطعام بجشعهم وأنانيتهم وحبهم للحياة - وهذا قد سجله القرآن الكريم - وأدَّخارهم الطعام ليفسد، فلا هم قد استفادوا منه ولا استفاد منه غيرهم، واقتدى الناس بهم في ادخار الأطعمة وحرمان الكثيرين منه. وإذا كان الأمر كذلك فبأي حجة نردُّ الحديث الصحيح؟ أبالوهم الذي رَدَّه به أمثال هؤلاء؟ فالحديث لم يتعرض لأسباب الطبيعية ولا بتحليل الأشياء، وإنما يهدف إلى أن بني إسرائيل سنوا عادة سيئة، وكانوا القدوة فيها".^(٤٨)

ويقول تقي الدين العثماني: "قوله: «لولا بنو إسرائيل لم يخبث الطعام»، يعني أن بني

إسرائيل أول من سنَّ ادخار الطعام واللحم، حتى أنتن عليهم، ولولا بنو إسرائيل سنوا ذلك لما ادخَر الطعام فلم يتن، كذا فسره الأبيُّ والحافظ في "الفتح"، وعليه فلا يدلُّ الحديث على أنَّ من كان قبل بني إسرائيل لم يكن يفسد عليهم الطعام واللحم ولو ادخروهما، وإنما المعنى: أنَّ الادخار لم يكن معهوداً قبل بني إسرائيل، فإنهم كانوا يأكلون ويطعمون فلا يفسد عليهم شيءٌ، حتى جاء بنو إسرائيل فجعلوا يدخرونه حتى فسد عليهم..."^(٤٩)

ولقد اختاره محمد بهجت البيطار في جواب له حول معنى هذا الحديث، حيث قال: "الظاهر المتبادر الذي أفهمه منه أنَّ البركة في الإنفاق، وأنَّ المحقَّ في الإمساك، وأن بني إسرائيل كان يأتيهم رزقهم من السلوى كل يوم فيأكلونه لحماً طرياً ويوسعون منه على غيرهم؛ فلما شحوا به وادخروه، عوقبوا بفساده وخبثه ونَتْنِه، ولعلمهم كانوا أول من سنَّ هذه السنة السيئة في الناس، أو اشتهروا بها أكثر من غيرهم، وكانوا قدوة سيئة لمن جاء بعدهم

بحكم الوراثة والتقليد، فالكلام على ما يظهر لي هو في عمل بني إسرائيل في اللحم، لا في طبيعة اللحم من حيث هو لحم، وأنه لولا هم لما اُدْخِر، ولو لم يُدْخَرْ لم يفسد، والله أعلم^(٥٠)

فنسبة تَغْيَر اللحم إلى عصيان بني إسرائيل، لا يعني أن اللحم لم يكن يتغير قبل عصيانهم، بل غاية معنى الحديث أن بني إسرائيل عوقبوا بسرعة تغير اللحم وفساده لما بخلوا به وادّخروه، وقد كانوا من قبل لا يعرفون تَغْيَر اللحم؛ لأنهم كانوا يُنفقون ولا يدّخرون، وهذا التخريج لمعنى الحديث وجيه، يشهد له حديث آخر على منواله في ذكر ما عاقب الله به بني إسرائيل لأجل عصيانهم، فلقد صحَّ عن عائشة رضي الله عنها - موقوفاً لفظاً مرفوعاً حكماً -، أنها قالت: «كَانَ نِسَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ يَتَّخِذْنَ أَرْجُلًا مِنْ خَشَبٍ، يَتَشَرَّفْنَ لِلرِّجَالِ فِي الْمَسَاجِدِ، فَحَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِنَّ الْمَسَاجِدَ، وَسَلَّطَ عَلَيْهِنَّ الْحَيْضَةَ»^(٥١)

فليس المقصود أن مبتدأ حيض النساء كان في بني إسرائيل بسبب عصيان نسائهن، وإنما المقصود أن الله عاقب نساء بني إسرائيل

بتسليط الحيض عليهم أياماً زائدة على المعتاد؛ لأننا نعلم يقيناً أن الحيض شيء كتبه الله على النساء من لَدُنْ حواء، ولم يحدث في نساء بني إسرائيل ابتداءً.

يقول الحافظ ابن حجر: "ويمكن أن يجمع بينهما مع القول بالتعميم بأن الذي أُرسل على نساء بني إسرائيل طُولُ مُكُتِّهِ بهنَّ عقوبةً لهنَّ لا ابتداءً وجوده، وقد روى الطبري وغيره عن ابن عباس وغيره أن قوله تعالى في قصة إبراهيم: ﴿وَأَمْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكَتْ﴾ [هود: ٧١] أي: حاضت، والقصة متقدمة على بني إسرائيل بلا ريب، وروى الحاكم وابن المنذر بإسناد صحيح عن ابن عباس: أن ابتداء الحيض كان على حواء بعد أن أهبطت من الجنة، وإذا كان كذلك فبنات آدم بناتها، والله أعلم^(٥٢)

فعلى هذا النحو ينبغي تفسير العقوبات التي اختصَّ بها بنو إسرائيل، فالسنة يفسر بعضها بعضاً.

الخاتمة:

الحمد لله أولاً وآخراً، أما بعد: فبعد هذه المباحثة مع الكتّاب المعاصرين حول حديث:

«لولا بنو إسرائيل لم يخنز اللحم»، وبيان المعنى السليم من المعارضة، وردّ أهم الشبهات التي أثّرت حوله، يمكنني تلخيص النتائج التي وصلت إليها من خلال البحث في النقاط التالية:

١- لا يمكن أن يكون هناك حديث صحيح تلقّته الأمة بالقبول، ثم هو يخالف القرآن الكريم من كل وجه؛ لأن القرآن والسنة وحي، والوحي لا يتناقض، فلم يبقَ إلا اتهام العقل بسوء الفهم، وعدم القدرة على التوفيق بين الأدلة المتعارضة.

٢- إن المعنى الراجح الصحيح للحديث هو: لولا بنو إسرائيل ادخروا اللحم والطعام لما عُرِفَ تعيّر الطعام بالادخار؛ لأنهم أمروا بأن يأكلوا ويتصدّقوا ولا يدخروا، وليس المقصود منه أن اللحم كان لا يفسد على مَنْ كان قبلهم، وأنّ ابتداءً فساد الأطعمة كان بسبب عصيانهم.

٣- إنّ كثيراً من الكتّاب المعاصرين الذين انتقدوا متن هذا الحديث وغيره، لا يُفرّقون بين الحديث المشكّل، والحديث

المكذوب، فهم يردّون الحديث لمجرد إشكالٍ في معناه، ويتعجّلون في إنكار متنه دون النظر في التأويل الصحيح الذي يرفع الإشكال، وهذا خطأ علميٌّ منهجيٌّ.

٤- إنّ نقد متن الحديث الصحيح بدعوى معارضته للعلم التجريبي، قاعدة توسّع المعاصرون في تطبيقها على الأحاديث، من غير مراعاة كون ذلك العلم قابلاً للتغيير والتطوير (كالنظريات والحقائق العلمية) وهذا يُفضي إلى تكذيب الحديث الصحيح، بالظن وليس بالقطعيّات.

٥- إنّ مضمون متن الحديث إذا كان في باب الغيبات (السابقة واللاحقة) أو من باب المعجزات (الخارقة للعادة) لا يصحّ رده بدعوى مخالفة العلم أو العقل أو الحس؛ لأنّ هذه الأبواب لا دخل للعقل والحس فيها، كما أنه لا يحكمها قانون علمي، وقد ذهب بعض أهل العلم إلى أن هذا الحديث من باب المعجزات، والمعجزة خارقة للعادة خارقة لقوانين الطبيعة.

٦- هناك نزعة عصرانية عقلية مادية عند الكتاب والمفكرين المعاصرين، في تناولهم للأحاديث الصحيحة وغيرها بالنقد، ينبغي على الباحثين التصدي لها وحراسة السنة النبوية من عبث العابثين.

الهوامش:

(١) أخرجه البخاري، الجامع الصحيح، كتاب أحاديث الأنبياء، باب قول الله تعالى: (وواعدنا موسى ثلاثين ليلة)، برقم (٣٣٩٩)، ص ٥٦٩. وفي كتاب أحاديث الأنبياء، باب خلق آدم وذريته، برقم (٣٣٣٠)، ص ٥٥٣. بنحوه.

(٢) أخرجه مسلم، محي الدين أبو زكرياء يحيى بن شرف النووي (٦٧٦هـ)، شرح صحيح مسلم، خرج أحاديثه: صلاح عويضة، وراجع لغوياً: محمد شحاته، طبع سنة ٢٠٠٣م، دار المنار، القاهرة، مصر، كتاب الرضاع، باب: لولا حواء لم تحن أنثى زوجها الدهر، برقم (٣٦٤٨)، ص ٦٢٦. وابن حبان في صحيحه، كتاب النكاح، باب معاشره الزوجين، ج ٩، ص ٤٧٧، برقم (٤١٦٩). دون زيادة الدهر.

(٣) أخرجه أحمد في المسند، ج ٨، ص ١٣٢، برقم (٨٠١٩). وإسحاق بن راهويه في مسنده، ج ١، ص ١٦٨، برقم (١١٥). وقال أحمد شاكر:

إسناده صحيح.

(٤) أخرجه الحاكم، المستدرک على الصحيحين، كتاب البر والصلة، ج ٤، ص ٢٩١ برقم (٧٤١٩). وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، وقال الذهبي معلقاً: "على شرط البخاري ومسلم".

(٥) أخرجه النيسابوري، أبو بكر محمد بن إبراهيم ابن المنذر (٣١٨هـ)، الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف، تحقيق: خالد إبراهيم السيد ومحيي الدين البكاري، الطبعة الثانية، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م، دار الفلاح، الفيوم، مصر، ج ٦، ص ٣٧٥. برقم (٦٣٠٩). والحسن بن عبدالله ابن سعيد العسكري (٣٨٢هـ)، تصحيفات المحدثين، تحقيق: محمود أحمد ميرة، القاهرة، المطبعة العربية الحديثة، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، ج ١، ص ٢٢٣.

(٦) هو: عَمَّار بن مطر العنبري الرهاوي، أبو عثمان: متروك الحديث، قال العقيلي: يحدّث عن الثقات بالمتاكير، وقال أبو حاتم الرازي: كان يكذب. وقال ابن عدي: متروك الحديث أحاديثه بواطيل. انظر: الجرح والتعديل لابن أبي حاتم، ج ٦، ص ٣٩٤. والضعفاء والمتروكين لابن الجوزي، ج ٢، ص ٢٠٢. الكامل لابن عدي، ج ٥، ص ٧٢. (٧) أبو جعفر محمد بن عمر العقيلي (٣٢٢هـ)، الضعفاء الكبير، تحقيق: عبدالمعطي أمين قلعي،

(١٢) عبدالرؤوف بن تاج العارفين بن علي المناوي (١٠٣١هـ)، فيض القدير شرح الجامع الصغير، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م، ج ٥، ص ٤٣٧.

(١٣) انظر هذا المسلك: القاضي عياض، إكمال المعلم شرح صحيح مسلم: ج ٤، ص ٦٨٢. الكرماني، الكواكب الدراري، ج ١٣، ص ٢٢٨. أبو العباس القرطبي، المفهم شرح مسلم، ج ٤، ص ٢٢٣. القسطلاني، إرشاد الساري، ج ٥، ص ٣٢٢. السيوطي، الديباج شرح مسلم بن الحجاج، ج ٤، ص ٨٠.

(١٤) محي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف النووي (٦٧٦هـ)، شرح صحيح مسلم، القاهرة، دار المنار، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م، ج ١٠، ص ٤٧.

(١٥) علي بن سلطان محمد القاري (١٠١٤هـ) مرقة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، تحقيق: جمال عيتاني، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م، ط ١، ج ٦، ص ٣٥٨.

(١٦) سراج الدين أبو حفص عمر بن علي الأنصاري (ابن الملقن ٨٠٤هـ)، التوضيح شرح الجامع الصحيح، تحقيق دار الفلاح، دولة قطر، دار الفلاح، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م، ط ١، ج ١٩، ص ٢٨٥.

(١٧) انظر على الترتيب: أبو عبدالله محمد بن أبي بكر ابن أيوب ابن قيم الجوزية (٧٥١هـ)، حادي

بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، ط ١، ج ٣، ص ٣٢٧.

(٨) انظر على الترتيب: محمد بن عبدالله بن حمدويه الحاكم النسابةوري (٤٠٥هـ)، المستدرك على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م، ط ١، ج ٤، ص ٢٤. وأبو محمد الحسين بن مسعود البغوي (٥١٦هـ)، شرح السنة، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وزهير الشاويش، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، ط ٢، ج ٩، ص ١٦٤.

(٩) أبو عبيد القاسم بن سلام الهروي (٢٢٤هـ)، غريب الحديث، تحقيق: حسين محمد شرف، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٤٢٤هـ/ ١٩٨٤م، ج ٢، ص ٦٥٩-٦٦٠.

(١٠) مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد ابن الأثير الجزري (٦٠٦هـ)، النهاية في غريب الحديث والأثر، الرياض، أشرف عليه وقدم له: علي بن حسن بن علي بن عبد الحميد الحلبي الأثري، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، ١٤٢١هـ، ط ١، ص ٢٨٧.

(١١) جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزنخري (٥٣٨هـ)، الفائق في غريب الحديث، تحقيق: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، دار المعرفة، ج ١، ص ٣٩٩.

الإطلاع، أصولي النزعة، سلفي الاعتقاد، تقلد عدة مناصب منها عضو بمجمع اللغة العربية، ومحاضر في الجامعة السورية، توفي سنة: ١٨٩٤هـ / ١٩٧٦م، من آثاره: "نقد عين الميزان" في الرد على الشيعة محمد حسين آل كاشف الغطا في تحامله على أهل الحديث. "حياة شيخ الإسلام ابن تيمية". ترجمته في: إتمام الأعلام، ص ٢٢٤. وذيل الأعلام، ص ١٦٧-١٦٨.

(٢٣) عبدالله بن علي النجدي القصيمي، مشكلات الأحاديث النبوية وبيانها، مصر، المطبعة الرحمانية، ١٣٥٣هـ، ص ١٣.

(٢٤) الفتني، مجمع بحار الأنوار في غرائب التنزيل ولطائف الأخبار، ج ١، ص ٣٨١.

(٢٥) محمد تقي العثماني، تكملة فتح الملهم شرح صحيح مسلم، مراجعة وتدقيق وتكملة: محمود شاكر، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٦م، ط ١، ج ٧، ص ١٤٠.

(٢٦) زين الدين أبو الفضل عبدالرحيم بن الحسين العراقي (٨٠٦هـ)، طرح التثريب في شرح التقریب، تحقيق: عبدالقادر محمد بن علي، بيروت، دار الكتب العلمية، ج ٧، ص ٦٣.

(٢٧) هو كاتب حرّ وباحث في علوم الدين والتاريخ الإسلامي، اشتهر بهذا الاسم المستعار، ولا يُعَلِّمُ شخصه الحقيقي، يعدُّ من رُوّاد مدرسة الفكر الحر، وعرف عنه من خلال كتاباته أنه

الأرواح إلى بلاد الأفراح، تحقيق: زائد بن أحمد الشيري، إشراف: بكر بن عبدالله أبو زيد، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية، ص ٨٤. المباركفوري، صفى الرحمن المباركفوري، منة المنعم شرح مسلم، ج ٢، ص ٤٢٧. وشرح العقيدة الطحاوية، لابن جبرين: (تسجيل صوتي) الدرس رقم ٦٢. سؤال: عن سبب رد بعض الأحاديث الصحيحة. (١٨) حكى القاضي البيضاوي هذا القول، انظر: الكرمانى، الكواكب الدراري، ج ١٣، ص ٢٢٧. (١٩) أبو نعيم أحمد بن عبدالله الأصبهاني (٤٣٠هـ)، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٩هـ / ١٩٨٨م، ط ١، ج ٤، ص ٣٨.

(٢٠) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دمشق، دار الفیحاء، ١٤٣٠هـ / ٢٠٠٩م، ط ١، ج ٦، ص ٤٤٤. (٢١) أبو عبدالله محمد خلفه الوشتاني الأبي المالكي (٨٢٨هـ)، إكمال إكمال المعلم شرح صحيح مسلم، بيروت، دار الكتب العلمية، ج ٤، ص ١٠١.

(٢٢) هو علامة الشام: محمد بهجت بن بهاء الدين بن عبدالغني البيطار ولد بدمشق لأسرة يرجع أصلها إلى الجزائر سنة ١٣١١هـ / ١٨٩٤م، يعد من أبرز تلامذة جمال الدين القاسمي، كان واسع

من طائفة القرآنيين الذين لا يؤمنون بالسنة النبوية. فله صفحة خاصة في موقعهم على الشبكة فيها مناقشاته وآراؤه: اشتهر بمؤلفاته الثلاثة "الحديث والقرآن" الذي بسط فيه فكره القرآني حيث تطرق إلى أحاديث الصحيحين وأخذ يناقشها ويردها بدعوى مخالفتها للقرآن. له كذلك كتاب "سنة الأولين" وكتاب "رسالة حول الخلافة وحكم الله"، انظر: صفحته في

موقع القرآنيين: www.ahlalquran.com

(٢٨) ابن قرناس، الحديث والقرآن، كولونيا (ألمانيا)،

منشورات الجمل، ٢٠٠٨م، ط١، ص ٣٣٣.

(٢٩) ثامر هاشم حبيب العميدي، دفاع عن الكافي،

(دراسة نقدية مقارنة لأهم الطعون والشبهات

المثارة حول كتاب الكافي للشيخ الكليني) مركز

الغدير للدراسات الإسلامية، ١٤١٧هـ/

١٩٩٥م، (ط١)، ج٢، ص ٢٨٢-٢٨٣.

(٣٠) هو محمد سعيد حوى، ابن (سعيد حوى)

المرشد العام للإخوان المسلمين في سوريا، ولد

سنة ١٩٦٥م في مدينة حماة السورية، تدرج في

حياته العلمية، وحصل الدكتوراه في الحديث

النبوي، وهو أستاذ الحديث في جامعة مؤتة،

الأردن، منذ عام ١٩٩٨م، وحتى الآن، يعد

من أبرز المعاصرين الذين أحيوا المنهج العقلاني

في التعامل مع السنة النبوية والتشكيك فيها،

حيث ينادي بضرورة تنقية السنة النبوية من

الدخيل، ولا يستثني في ذلك حتى الصحيحين، وله في ذلك مقالات مشهورة في جريدة الرأي الأردنية بعنوان: "منهجية التعامل مع السنة النبوية" هي أكثر من ستين مقالة، تعرض فيها لأحاديث الصحيحين وردّها بدعوى مخالفة القرآن والعقل، انظر: ترجمته في موقع "سعيد حوى" على الشبكة:

www.saedhawwa.com

(٣١) محمد سعيد حوى، منهجية فهم السنة النبوية،

جريدة الرأي الأردنية، تاريخ العدد ٨/١٠/

٢٠٠٩، المقال رقم ٦٥.

(٣٢) هو الدكتور محمد عمراني حنشي، كاتب مغربي،

حاصل على الدكتوراه في الأرصاد الجوية من

جامعة فلوريدا الأمريكية، يعمل أستاذاً في

جامعة محمد الخامس (المغرب). عرف بكتاباته

على طريقة العصرانيين في نقد طريقة علماء

الحديث في التصحيح والتضعيف، ويدعو إلى

محكمة الأحاديث -ولو كانت في الصحيحين-

إلى مقتضيات العلم وغيرها، له من الكتب:

"الهندسة الحديثية: السلم المعيار لقياس درجة

وثوقية الحديث النبوي الشريف". وكتاب:

"إشكالات المصطلح في علم الحديث". انظر

ترجمته في موقعه: (الحوار المحضر) على الشبكة:

www.amrani.org

(٣٣) انظر: محمد عمراني حنشي، روائع علم الدراية

ترد خبر خنز اللحم والخبائنة المزعومة لحواء،

محمد السيد رشاد، محمد فضل العجاوي، علي أحمد عبد الباقي، حسن عباس قطب، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، مؤسسة قرطبة ومكتبة أولاد الشيخ للتراث، الجيزة، مصر، ج ٢، ص ٤٥٣، وتفسير ابن جرير، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري ٣١٠هـ، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: عبدالله بن عبد المحسن التركي، بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات العربية بدار هجر، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م، القاهرة: دار هجر، ج ٤، ص ٥٧٨-٥٨١.

(٣٩) أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي (٥١٦هـ)، معالم التنزيل، دار طيبة للنشر، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م، ج ١، ط ٤، ص ٩٨.

(٤٠) أبو الحسن مقاتل بن سليمان البلخي، التفسير، تحقيق: أحمد فريد، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م، ج ١، ط ٢، ص ٣٣٦.

(٤١) أبو بكر الخطيب البغدادي (ضمن مجموع رسائل الاعتقاد)، جواب البغدادي عن سؤال أهل دمشق في الصفات، تحقيق: جمال عزون، بيروت، دار ابن حزم، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م، ط ١، ص ٧٥-٧٦.

(٤٢) إسحاق بن راهويه، المسند، تحقيق: عبدالعزيز ابن عبدالحق البلوشي، المدينة المنورة، مكتبة الإيمان، ج ١، ص ٣٨٨.

مقال منشور في موقع (الحوار المحضر):

www.alhiwar.org ركن ضعيف الصحيحين.

(٣٤) يوسف القرضاوي، برنامج الشريعة والحياة، حلقة بعنوان: النساء في القرآن. بتاريخ: ١٥/٦/٢٠٠٨. والتفريغ النصي موجود في موقع القرضاوي: www.qaradawi.net. وفيه بعض الأخطاء اللغوية، ولكن نقلته كما هو للأمانة العلمية.

(٣٥) أبو عبدالله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية (٧٥١هـ)، الروح، تحقيق: بسام علي سلامة العموش، الرياض، دار ابن تيمية، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، ج ١، ط ١، ص ٤٨٨.

(٣٦) أبو عبدالله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية (٧٥١هـ)، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق: نايف بن أحمد الحمد، مكة المكرمة، دار عالم الفوائد، ١٤٢٨هـ، ط ١، ص ١٨٦-١٨٧.

(٣٧) انظر منهجية التعامل مع الحديث المشكل في: محمد الطاهر الجوابي، جهود المحدثين في نقد متن الحديث النبوي الشريف، تونس، منشورات مؤسسة عبد الكريم بن عبد الله، ص ٤١٤-٤١٧.

(٣٨) راجع هذه الأقوال في: عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي (٧٧٣هـ)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: مصطفى السيد محمد،

(٨٠٤هـ)، البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، تحقيق: مصطفى أبو الغيط عبدالحلي وأبو محمد عبدالله بن سليمان وأبو عمار ياسر بن كمال، الطبعة الأولى: ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م، دار الهجرة للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، ج ٥، ص ٢٨٨. وإرواء الغليل، ج ١، ص ٣٤.

(٤٧) ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، حققها وراجعها: جماعة من العلماء، خرج أحاديثها: محمد ناصر الدين الألباني، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م، ط ٩، ص ٤٠٤.

(٤٨) صحيفة همام بن منبه عن أبي هريرة، تحقيق وتخرّيج وشرح: رفعت فوزي عبدالمطلب، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ص ٢٠٣.

(٤٩) محمد تقي العثماني، تكملة فتح الملهم شرح صحيح مسلم، ج ٧، ص ١٤٠.

(٥٠) انظر: عبدالله القصيمي، مشكلات الأحاديث النبوية وبيانها، ص ١٣.

(٥١) أخرجه عبدالرزاق في المصنف (٥١١٤) وفي مسند إسحاق بن راهويه (٦٣٧) من طريق معمر عن هشام بن عروة عن أبي عن عائشة، وهذا إسناد صحيح رجاله ثقات معروفون. وله شواهد من حديث ابن مسعود وابن عباس. قال ابن حجر "إسناده صحيح". انظر:

(٤٣) انظر: عبدالرحمن بن يحيى المعلمي البياني، الأنوار الكاشفة لما في كتاب أضواء على السنة من الزلل والتضليل والمجازفة، دار عالم الكتب، بيروت، لبنان، ص ٢٩٥-٢٩٦. محيي الدين بن قدرت بن شيرين السمرقندي، نقد متن الحديث في ضوء نتائج العلوم التجريبية (دراسة نظرية)، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م، ص ٢٤٧-٢٥٠.

(٤٤) أخرجه الترمذي في السنن (٨٧٧) وابن خزيمة في صحيحه (٢٥٦٦) والضياء المقدسي في المختارة (٣٦١٢). كلهم من طريق عطاء بن السائب، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس به. قال أبو عيسى: حديث ابن عباس حديث حسن صحيح. قلت: فيه عطاء بن السائب صدوق اختلط بآخره، وجري من سمع منه بعد الاختلاط، والحديث صحيح بشواهده. انظر: السلسلة الصحيحة للألباني، ج ٦، ص ١١٧.

(٤٥) ابن قيم الجوزية، حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، مرجع سابق، ص ٨٤.

(٤٦) قطعة من حديث أخرجه أبو داود (١٥٣١) والنسائي (١٣٧٤) وابن ماجه (١٠٨٥) كلهم من طريق عبدالرحمن بن زيد بن جابر، عن أبي الأشعث الصنعاني، عن أوس بن أوس به. وهذا إسناد صحيح رجاله ثقات. انظر: سراج الدين عمر بن علي بن أحمد الأنصاري (ابن الملقن

فتح الباري، ج ١، ص ٥١٩. وصحح إسناده الشوكاني، محمد بن علي بن محمد (١٢٥٠هـ)، نبيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار، حققه وعلق عليه: أبو معاذ طارق ابن عوض الله بن محمد، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م، دار ابن القيم للنشر والتوزيع، الرياض، ودار ابن عفان، القاهرة، جمهورية مصر العربية، ج ٤، ص ٨٤.

(٥٢) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج ١، ص ٥١٩.

مشاهد قرآنية في التربية الأسرية

د. إيمان "محمد رضا" التميمي* و د. عماد "محمد رضا" التميمي**

تاريخ قبول البحث: ٢٠١٣/١٢/٢م

تاريخ وصول البحث: ٢٠١٣/٤/٢٢م

ملخص

لقد أنزل الله تعالى القرآن الكريم ليكون دستور حياة، ومنهج تربية، يعتني بالإنسان عناية فائقة، يلهمه طرق الرشاد، ويوجهه نحو الحياة الفاضلة، وقد نهج القرآن الكريم في سبيل تربية الإنسان ورفع شأنه والارتقاء بسلوكياته أساليب متعددة وطرقاً مختلفة، لا تضاهيها أحدث النظريات والفلسفات والأساليب التربوية الحديثة على المستوى العالمي. وقد رأى الباحثان ضرورة تسليط الضوء على التربية الأسرية المستقاة من القرآن الكريم، والتي تبرز معالم هذه التربية من خلال المشاهد القرآنية الزاخرة بأمثلة كثيرة لهذه التربية، والتي استعرضنا أمثلة منها في بحثنا هذا موضحين دلالاتها التربوية والنفسية والاجتماعية، معتمدين في تناولها على المنهج الوصفي التحليلي الذي يساعدنا في الكشف عن أهم ما تضمنته هذه المشاهد من دلالات، وما انطوت عليه من قيم إيمانية، وآداب حوارية أسرية.

Abstract

Allah revealed the Holy Quran to be the Constitution of life, and a methodology of education, to highly care for humanity, to lead them to the righteous way and to direct them to good life. The holy Quran has used different methods to help people improve themselves and their behaviors. These methods are incomparable to any modern educational or philosophical theories worldwide.

* أستاذ مساعد، جامعة الدمام، كلية التربية، حفر الباطن.

** أستاذ مساعد، جامعة البلقاء التطبيقية، كلية الزرقاء.

The researchers chose to shed light on family education taken from the Holy Quran. The Holy Quran has mentioned many examples that lead to a clear theory of education. Some of these examples have been pinpointed in this research, clarifying its educational, psychological and social significance. Analytic descriptive approach has been adopted to reveal the most important objectives signified and implied with faith values and family etiquettes.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى آله وصحبه والتابعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

فإنَّ منهج التربية الإسلامية منهجٌ دقيق، مبنيٌّ على أسس وقواعد محكمة، وما ذاك إلا أنَّ المنهج يستمدُّ قوته من مصادره الأصلية التي هي شرع رب العالمين، وبمطالعة هذا المنهج نجد أن من معالمه الأساسية، نظام الأسرة، فقد اهتمت التربية الإسلامية بنظام الأسرة أياً اهتمام، وأولته عناية فائقة، تتجلى معالم ذلك النهج في القرآن الكريم والسنة النبوية، ومن ذلك: أن الله تعالى جعل لقضية الأسرة آياتٍ كثيرة، كما جعل لها سورة من أطول سور القرآن وهي: سورة النساء؛ التي

احتوت آياتها على حشد من مظاهر تلك العناية

بالأسرة في النظام الإسلامي.

فالقرآن الكريم هو المصدر الأول لتعاليم الإسلام وأحكامه وقيمه وتوجيهاته، وهو صالح لكل زمان ومكان، ولم يترك شيئاً من الأصول والأسس والمبادئ التي تنفع الناس في أمور حياتهم وآخرتهم إلا تضمنه، وأشار إليه بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، وإذا كان القرآن الكريم نفسه ليس فلسفة ولا نظرية، فإنه المصدر الصالح الذي يمكن أن يشتقَّ منه المسلمون مبادئ فلسفات ونظريات حياتهم، بما في ذلك فلسفتهم التربوية وأنظمتهم التعليمية.^(١)

والقرآن الكريم دستور حياة، ومنهج تربية، يعتني بالإنسان عناية فائقة، يلهمه طرق الرشاد، ويوجهه نحو الحياة الفاضلة، وقد نهج

القرآن الكريم في سبيل تربية الإنسان أساليب متعددة وطرقاً مختلفة، منها أسلوب القصة، وأسلوب الحوار وغيرهما من الأساليب التربوية المتعددة، بهدف توجيه الإنسان والارتقاء بسلوكياته نحو الأفضل في حياته.

وقد جاء الوحي برسائل ربانية عظيمة، ووصايا جليلة لمن تدبر فيها، تَسْمُ بالرحمة والرفق، ليست مقتصرة على المسلمين فقط، بل يستطيع الناس جميعاً أن ينهلوا منها، ويتبعوا المنهج الرباني في جميع شؤون حياتهم، وفي كيفية التعامل فيما بينهم من خلال النصح والتوجيه، والدعوة إلى كل حَسَن، وخاصة بين أفراد الأسرة، التي هي المكوّن الأساس للمجتمع، وهي اللبنة الأساسية لإخراج الفرد الصالح، وهي الحصن الحصين لحماية فطرة الأطفال والشباب ورعاية سلوكياتهم، فإذا صلحت الأسرة صلح المجتمع، وإذا فسدت فسدت المجتمع، وفي العصر الحالي عصر عوامة الثقافات، وتسويق المفاهيم عبر وسائل الاتصال الحديثة، يشتد الخطر على تربيته الإسلامية، وتكثر التحديات الثقافية

والاجتماعية والأخلاقية حول الأسرة، خصوصاً وأن ثقافتنا الإسلامية لا تشكل إلا جزءاً بسيطاً من الثقافات العالمية التي تزاوجها في الميدان، وحينما ننظر إلى واقع الأسرة المسلمة الآن، نجدها قد تعرضت لموجات من الفتن والمغريات العصرية التي هبّت على ديار الإسلام ووفدت إلى مجتمعاتهم باسم المدنية، في صورة ألوان من الابتذال، وكلها عوامل تُنذر بالانحلال والذوبان، ولقد أثرت تلك الفتن في تماسك الأسرة واستقرارها، فخدمت جدوة الإيمان في النفوس، قال تعالى: ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ فَسُوفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا﴾ [مريم: ٥٩].

ولقد عني الإسلام بأمر الإنسان وأولاه العناية والتكريم الذي يليق به قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ [الإسراء: ٧٠]، وامتنّ عليه بنعم عديدة أجلّها نعمة الإسلام قال تعالى: ﴿وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣] فانبثق النور، وتجلّى المنهج والطريق لمن هدى الله قال تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩] فحمل رسول الله ﷺ

مشعل الهداية وجاء الوعد منه، فقال: "وقد تركت فيكم ما لن تضلّوا بعده إن اعتصمتم به، كتاب الله"^(١) وهذا ما تهدف إليه التربية الإسلامية وتسعى لتحقيقه.

إن التربية الإسلامية هي أداة التغيير الثقافي في المجتمع، وأداة لصياغة الإنسان وتوجيهه، ورعاية جوانب نموه، بما ينسجم مع فطرته^(٢)، فلا غرابة أن تكون تربية صالحة لكل زمان ومكان، قادرة على إكساب المسلم القيم والمبادئ الإسلامية والميول النافعة التي تُحمله من مجرد كائن حي يأكل ويشرب وينام ويتناسل، إلى إنسان صالح له من الإرادة والقوة ما يمكنه من تسخير قوى الطبيعة لخيرته وخير مجتمعه وأُمته^(٣)، فيكون مِعْوَل بناء يسعى لمجد أُمته ويبني حضارتها.

وتأسيساً على ما سبق فلا غرو أن نجد من علماء المسلمين من أولى التربية اهتمامه وعنايته، إدراكاً منهم بأنها السبيل الصحيح والأمثل لبناء الأجيال البناء المتوازن، والذي ينطلق منهجه وسلوكه وفكره من صريح الكتاب وصحيح السنة، فتتشكل شخصية

المؤمن القوي الذي يحبه الله، القادر على مواجهة طغيان الماديات وانحرافات الفكر المشوهة، قادراً على البناء والعطاء في كل مجال، لذا نجد القرآن الكريم غنياً بالآداب والمعاني والأساليب التربوية التي ينبغي أن يتربى عليها المسلم، ويتشرب حبها منذ نعومة أظفاره، حتى تزكو نفسه، وينشأ نشأة صالحة، كما أن فيها من التوجيهات العظيمة للآباء والأمهات للطرق التربوية السليمة في تربية أبنائهم على منهج هذا الدين الحنيف، قال تعالى: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ ءَايَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٥١].

ولن تنهض هذه الأمة وتستقيم أمورها إلا بالرجوع إلى القرآن الكريم واستلهاً منهجه في تقرير أسس التربية الإسلامية الأسرية، لتكون نبراساً لنا، وعوناً على استلهاً روح القرآن في توجيهاته الأسرية والتعامل معها، والعيش في ظلها. ومن هنا رأى الباحثان ضرورة تسليط

الضوء على التربية الأسرية المستقاة من القرآن الكريم، والتي تبرز معالم هذه التربية من خلال المشاهد القرآنية الزاخرة بأمثلة كثيرة لهذه التربية، والتي استعرضنا أمثلة منها في بحثنا هذا موضحين دلالاتها التربوية والنفسية والاجتماعية، معتمدين في تناولها على المنهج الوصفي التحليلي الذي يساعدنا في الكشف عن أهم ما تضمنته هذه المشاهد من دلالات، وما انطوت عليه من قيم إيمانية، وآداب حوارية أسرية.

الدراسات السابقة:

الدراسة الأولى: وهي بعنوان: "تربية الأولاد في الإسلام" لعبدالله ناصح علوان، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر، ط ٢١، ١٩٩٢م. اشتمل الكتاب على جزأين تناول فيه موضوعات عدة تتعلق بتربية الأولاد من أهمها: الزواج المثالي وارتباطه بالتربية، والشعور النفسي نحو الأولاد، ومسؤولية المربين، ومسؤولية التربية الإيمانية والخلقية والنفسية والاجتماعية، ثم تحدث عن وسائل التربية المؤثرة، والقواعد الأساسية في تربية الولد

مستشهداً بأدلة من القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، وختم المؤلف كتابه ببعض الاقتراحات التربوية لا بد منها في تربية الأولاد.

الدراسة الثانية: وهي بعنوان: "من أساليب التربية الإسلامية التربية بالحوار" تأليف عبد الرحمن النحلاوي، بيروت: دار الفكر، ط ١، ٢٠٠٠م، وقد تناول الباحث فيه المعنى اللغوي والتربوي لمعنى التربية بالحوار وتعريف الحوار القرآني والنبوي وتصنيفاته، والحوار القرآني القصصي وأنواعه كالحوار في القصة الطويلة كقصة سيدنا يوسف عليه السلام، والحوار في القصة القصيرة، والحوار التعليمي، والخطابي والتنبيهي، وقد استشهد المؤلف بمواقف وردت في القرآن الكريم لتوضيح هذه الأنواع وتحليلها، ثم تناول أهداف التربية بالحوار القرآني، ثم ختم المؤلف بالتحليل النفسي والآثار التربوية للحوار القرآني.

الدراسة الثالثة: وهي بعنوان "معالم الأسرة المسلمة في القرآن الكريم" للباحثة شيرين زهير أبو عبدو، وهي عبارة عن رسالة ماجستير في التفسير وعلوم القرآن، الجامعة

الإسلامية: غزة ٢٠١٠م، تناولت فيها الباحثة موضوعات عدة منها: تعريف الأسرة لغة واصطلاحاً، وأصل الأسرة في التاريخ، ونشأتها، وحقوق وواجبات الزوج والزوجة في الأسرة، ثم تحدثت عن أهم مشكلات الأسرة وعلاجها، ثم ختمت بالحديث عن مشكلات الأبناء، وقد استخدمت الباحثة أسلوب عرض النصوص القرآنية وتحليلها وبيان الدلالات المرتبطة بهذه المشاهد القرآنية.

تميّز هذه الدراسة عن سابقتها:

رغم ما قدمته الدراسات السابقة المشار إليها من إضافات قيّمة في مجال التربية الأسرية إلا أن هذه الدراسة التحليلية للمشاهد القرآنية في مجال التربية الأسرية واستثمار دلالاتها في تكوين الأسرة الصالحة السوية مما لم يبحث من قبل - على حدّ علم الباحثين - في بحث مستقل متخصص.

أهداف الدراسة:

١. إظهار بعض الأوجه التربوية في القرآن الكريم، وكيفية الاستفادة منها في تربية

الناشئة.

٢. بيان أن محتوى القرآن الكريم ومضامينه يمكن الاستفادة منها في جميع الأحوال والأزمان.

٣. الكشف عن الأساليب المتنوعة في التوجيه والتربية الأسرية.

أسئلة الدراسة:

تهدف هذه الدراسة الإجابة عن الأسئلة الآتية:

١. ما مفهوم الأسرة ومرادفاته كما جاءت في القرآن الكريم؟

٢. ما أبرز المشاهد الأسرية التربوية المتضمنة في القرآن الكريم والمتعلقة بالعلاقات المتبادلة بين الأبناء والآباء، والأبناء فيما بينهم، والأزواج والتي يمكن أن تكون دليلاً لنا في التربية الأسرية؟

٣. ما الدلالات التربوية والاجتماعية والنفسية للمشاهد القرآنية الأسرية؟

أهمية الدراسة:

تبرز أهمية الدراسة من خلال الآتي:

١. عرضت الدراسة نماذج من المشاهد

التربوية الأسرية التي وردت في القرآن الكريم بما لها من أهمية كبيرة في توجيه الآباء والأبناء والأزواج نحو منهج القرآن الكريم في التربية الأسرية بشكل عام.

٢. من المتوقع أن يستفيد الآباء والأبناء في مجال تطوير قدراتهم ورفع مستوى كفاءاتهم في التربية الأسرية والرعاية المتبادلة فيما بينهم وفق منهج القرآن الكريم.

٣. أهمية المشاهد القرآنية وخاصة الحوارية في ضبط سلوك الأبناء، وتشكيله بصورة سليمة تفضي إلى بناء الشخصية السوية الإيجابية.

خطة الدراسة:

قام الباحثان بتقسيم الدراسة إلى ثلاثة مباحث على النحو الآتي:

المبحث الأول: مفهوم الأسرة في القرآن الكريم. ويشتمل على تعريف الأسرة في اللغة والاصطلاح، كما يتطرق إلى الألفاظ المرادفة كالأهل والعشيرة والرهط.

المبحث الثاني: مواقف ومشاهد أسرية في

القرآن الكريم، ويشتمل على:

أولاً: مشاهد قرآنية في التربية الأسرية المتعلقة بالعلاقات المتبادلة بين الأولاد والآباء.

ثانياً: مشاهد قرآنية في التربية الأسرية المتعلقة بعلاقة الأبناء فيما بينهم.

ثالثاً: مشاهد قرآنية في التربية الأسرية المتعلقة بالعلاقة الزوجية.

المبحث الثالث: الدلالات التربوية والاجتماعية والنفسية للمشاهد القرآنية الأسرية.

الخاتمة وتتضمن أبرز النتائج والتوصيات:

المبحث الأول: مفهوم الأسرة في القرآن الكريم.

الأسرة لغة: جماعة الرجل ورَهْطُهُ

الأقربون، قال أهل اللغة: "أسرة الرجل:

رهطه لأنه يتقوى بهم"^(١)، والأسرة: عشيرة

الرجل وأهل بيته. وقيل: الدرع الحصينة،

وأهل الرجل وعشيرته والجماعة يربطها أمر

مشترك^(٢)، والأسر: الشدُّ والعصب وشدة

الحَلْقِ والخَلْق، وقوة المفاصل والأوصال،

ونبتٌ أسير: أي ملتف^(٣).

الأسرة اصطلاحاً:

إن تحديد المعنى الاصطلاحي لـ "الأسرة" بصورة قاطعة أمر صعب غير يسير رغم أن اللفظ معروف للجميع، ويبدو أن مردّ الصعوبة يرجع إلى عاملين:

١ - خلو القرآن والسنة النبوية من هذا الاصطلاح أو ما يعادله تماماً.

٢ - غموض مدلول كلمة "أسرة".

وبسبب ذلك - فقد حاول العلماء والمفكرون تحديد مفهوم "الأسرة" من خلال البحث عن مرادفات أو الألفاظ القريبة منها التي وردت في القرآن الكريم والسنة النبوية، ومن هذه المفردات ما يلي:

أولاً: الأهل وتعني لغة: الأقارب والعشيرة، والزوجة، وأهل الشيء: أصحابه^(١)، وقال الراغب الأصفهاني: إن أهل الرجل في الأصل مَنْ يجمعه وإياهم مسكن واحد، وقد تُجَوِّزَ به ف قيل: من يجمعه وإياهم نسب، وقد جاءت في القرآن الكريم لتدل على الأسرة في معظم سياقاتها ومن ذلك:

أ- قال تعالى: ﴿إِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِأَهْلِهِ إِنِّي

ءَانَسْتُ نَارًا سَآتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ بَشِيرٍ أَوْ وَهَابٍ قَبَسَ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ﴾ [النمل: ٧] والأهل هنا بمعنى امرأته، وقيل زوجته ومن معه^(٢)، وقيل وهو الأصح: إنه لم يكن مع موسى ﷺ غير امرأته في مسيره من مدين إلى مصر، وقد كنى عنها بالأهل الدال على الكثرة.^(٣)

ب- قال تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا قُوًا أَنفُسُهُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التحريم: ٦] والأهل هنا ما يشمل الزوجة والولد والعبد والأمة، وقيل أهله: أمته كلهم من القرابة وغيرهم لأن الأنبياء آباء الأمم.^(٤)

ج- قال تعالى: ﴿فَأَنجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا أُمَّرَأَتَهُ وَكَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ﴾ [الأعراف: ٨٣] قال ابن عباس المراد: ابتناه، وقيل: المتصلون به بالنسب من أقربائه المؤمنين، وقيل: زوجته وابتنان بكران^(٥).

د- قال تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَأَبْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِن يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ

كَانَ عَلِيًّا خَيْرًا» [النساء: ٣٥] والمقصود هنا بالأهل: أقارب الزوج والزوجة لأنهما أعرف ببواطن الأحوال.

ثانياً: العشيرة: بمعنى القرابة والأسرة، وعشيرة الرجل: بنو أبيه الأقربون^(١٣)، وقد وردت بهذا المعنى في مواطن عدة منها:

أ- قال تعالى: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ [الشعراء: ٢١٤] والمقصود قرابته الأدنون، لذا لما نزلت هذه الآية أُنذر النبي ﷺ قرابته فقال: "يا بني هاشم أنقذوا أنفسكم من النار، يا بني عبد المطلب أنقذوا أنفسكم من النار، ثم نادى كذلك ابنته فاطمة وعمته صفية"، قال ابنُ جُزَيٍّ: "في معناه قولان: أحدهما أنه أمر أن يبدأ بإنذار أقاربه قبل غيرهم من الناس، والآخر أنه أمر أن لا يأخذه ما يأخذ القريب من الرافة بقريبه"^(١٤).

ب- قال تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسْكِنٌ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ

فَتَرْبُّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرٍ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ [التوبة: ٢٤] والمقصود هنا بالعشيرة أقرباء الرجل، فقدم الآباء، وثنى بالأبناء، ثم الإخوان، ثم الأزواج، ثم الأبعد فالأبعد في القرابة وهم العشيرة.^(١٥)

ج- قال تعالى: ﴿يَدْعُوا لِمَنْ ضَرَّهُ أَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ لِبَشَرِ الْمَوْتَى وَلِبَشَرِ الْعَشِيرِ﴾ [الحج: ١٣] والعشير بمعنى الزوج والزوجة والقريب والصدیق.

ثالثاً: الرهط: ورهط الرجل: قومه وقبيلته الأقربون، وقد وردت بمعنى الأقارب والعشيرة والأسرة الكبيرة، ومن ذلك:

أ- قال تعالى: ﴿قَالُوا يَشْعَبُ مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ وَإِنَّا لَنَرَنَّكَ فِينَا ضَعِيفًا وَلَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْنَا بِعَزِيزٍ﴾ قَالَ يَقُومُ أَرْهَطِي أَعَزُّ عَلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَاتَّخِذْتُمُوهُ وَرَاءَكُمْ ظَهْرِي إِنَّ رَبِّي بِمَا تَعْمَلُونَ مُحِيطٌ﴾ [هود: ٩١-٩٢] والرهط هنا بمعنى جماعة الرجل، والرهط إذا أضيف إلى رجل أريد به القرابة الأدنون، لأنهم لا يكونون كثيراً، فأطلقوا عليه لفظ الرهط

الذي أصله الطائفة القليلة من الثلاثة إلى العشرة، ولم يقولوا قومك.^(١٦)

والملاحظ على هذه المعاني- بالرغم من تعددها- أنها تشترك في معنى الشدّ والربط والإحكام، وكأن الأسرة في معناها العام تعني: الرابطة القوية الحصينة التي تسودها مشاعر الألفة والرحمة، ولذلك جاء في معانيها الدرع الحصينة، والنبت الملتفّ، وقوة المفاصل والأوصال، وفي المجال البشري جاء من معانيها: أهل المرء وعشيرته.

ورغم غموض اللفظ -كما أسلفنا- فقد وجدت محاولات للوصول للمعنى الاصطلاحي لهذه اللفظة، وأخذ علماء كل تخصص يعرفون الأسرة بحسب منظورهم لذلك التخصص، فقد عرّفها علماء الاجتماع بما يلي:

"هي الجماعة الإنسانية التنظيمية المكلفة بواجب استقرار المجتمع وتطوره"^(١٧)، كما يعرفها بعضهم بأنها: "رابطة اجتماعية من زوج وزوجة وأطفالهما، وتشمل الجدود والحفدة وبعض الأقارب؛ على أن يكونوا مشتركين في معيشة واحدة"^(١٨)، كما تُعرّف

أيضاً بأنها: "جماعة اجتماعية أساسية ودائمة، ونظام اجتماعي ورئيسي، وهي ليست أساس وجود المجتمع فحسب؛ بل هي أساس الأخلاق والدعامة الأولى لضبط السلوك والإطار الذي يتلقى منه الإنسان أول دروس الحياة الاجتماعية".^(١٩)

وعرفها البعض من الوجهة الشرعية فقال: "هي الوحدة الأولى للمجتمع وأول مؤسساته التي تكوّن العلاقات فيها في الغالب مباشرة، ويتم داخلها تنشئة الفرد اجتماعياً، ويكتسب فيها الكثير من معارفه ومهاراته وميوله وعواطفه واتجاهاته في الحياة، ويجد فيها أمنه وسكنه"^(٢٠).

كما يمكن تعريفها بأنها نفر من الناس يتعارفون فيما بينهم ويلتقون على طائفة من النشاط الفكرية والسلوكية التي تدفعهم للعمل الجماعي من أجل تحقيق أهداف سامية.

وقد اهتم الإسلام اهتماماً كبيراً بتكوين الأسرة وبنائها على أسس سليمة مستمدة من القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، فدعا إلى الزواج قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ

أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا
بَيْنَ وَحَقْدَةٍ وَرَزَقَكُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ ﴿النحل: ٧٢﴾، وأقام العلاقة بين أفراد الأسرة
الواحدة على المودة والرحمة قال تعالى: ﴿وَمِنْ
عَآيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا
لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾
[الروم: ٢١]، وأمر الوالدين بحسن التوجيه
والتربية، ولو نظرنا إلى آيات القرآن الكريم
لوجدنا الكثير من النماذج التي يمكن أن
نستأنس بها ونستخلص منها توجيهات الله ﷻ
في التربية الأسرية.

المبحث الثاني: مواقف ومشاهد أسرية في القرآن الكريم.

أولاً: مشاهد قرآنية في التربية الأسرية المتعلقة
بالعلاقات المتبادلة بين الأولاد والآباء.

المشهد الأول: حوار إبراهيم عليه السلام مع أبيه.

وردت عبارة "يا أبت" في القرآن الكريم
ثمان مرات أولها في سورة مريم، وقد تكررت
على لسان إبراهيم عليه السلام في حوار مع أبيه
أربع مرات قال تعالى: ﴿وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ
إِبْرَاهِيمَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا﴾ (١) إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ

يَتَّابِتْ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا
يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا يَتَّابِتْ لِي أَنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ
الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا
﴿١٣﴾ يَتَّابِتْ لَا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ إِنَّ الشَّيْطَانَ
كَانَ لِلرَّحْمَنِ عَصِيًّا ﴿١٤﴾ يَتَّابِتْ لِي أَنِّي أَخَافُ أَنْ
يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِّنَ الرَّحْمَنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ
وَلِيًّا ﴿١٥﴾ قَالَ أَرَأَيْتَ أَنْتَ عَنْ عَالِيَّتِي
يَتَّابِرْهِمُ لِي لَمْ تَنْتَه لَأَرْجُمَنَّكَ وَأَهْجُرَنِي
مَلِيًّا ﴿١٦﴾ قَالَ سَلِمَ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي
إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا ﴿١٧﴾ وَأَعْتَزِلُكُمْ وَمَا تَدْعُونَ
مِنْ دُونِ اللَّهِ وَادْعُوا رَبِّي عَسَىٰ أَلَّا أَكُونَ
بِدُعَاءِ رَبِّي شَقِيًّا ﴿١٨﴾ [مريم: ٤١-٤٨].

وبالنظر إلى الآيات السابقة نلاحظ الحوار
الدائر بين إبراهيم عليه السلام مع أبيه ضمن لقطة من
لقطات قصته في القرآن الكريم المذكورة في
سورة مريم حيث تبدو شخصية إبراهيم عليه السلام
ووداعته وحلمه في ألفاظه وتعبيراته في دعوته
لأبيه للإيمان بالله ﷻ وترك عبادة الأصنام،
حيث كان والده في مقدمة من ينحتون
الأصنام ويبيعونها للناس ومن يعبدونها، وقد
عزَّ على الخليل ما صنعه أبوه، وهو أقرب
الناس إلى قلبه، فرأى أن من واجبه تجاه أبيه

نُصَحَ وتُحذِرُه عاقبة عبادته الضالة لهذه الأصنام، ومن هنا رأى أن من أولى مهامه في الدعوة إلى الله أن يبدأ بدعوة أبيه، وقد كان الحوار يواجه صعوبة في بدايته، لأنه حوار الابن لأبيه في مجتمع يعتبر للأبوة قداستها وقيمتها الكبيرة التي ترقى إلى درجة الخضوع المطلق الذي يلزم الأبناء أن يقوموا به تجاه الآباء، لذا كان إبراهيم حذراً في أسلوبه، فلم يلجأ إلى أي عنصر من عناصر التجريح والتبكي، بل حاول أن يعطي جواً مشحوناً بالعاطفة التي تجعلك تشعر وأنت تقرأ الحوار أن الموقف قد يعبر عن حالة من حالات التوسل إلى أبيه، لقد خاطب إبراهيم عليه السلام أباه بأسلوب يفيض أدباً واحتراماً، ولهجة تفيض رقة وحناناً، يتحجب إليه، مُستهلاً كل نصيحة يقدمها لأبيه بقوله له: (يا أبت) توسلاً إليه واستدراكاً لعطفه واستئالة لقلبه، ونلاحظ أن إبراهيم عليه السلام افتتح خطابه لأبيه بندائه مع أن الحضرة مغنية عن النداء قصداً لإحضار سمعه وذهنه لتلقي ما سيلقيه إليه، مما يؤكد حرصه على بلوغ النصيحة لأبيه وانتفاعه بها.^(٣١)

وقد روي عن أنسٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "حق الوالد على ولده أن لا يسميه، إلا بما سمى إبراهيم أباه يا أبت ولا يسميه باسمه"^(٣٢)، وهو القول الجميل الذي يقتضيه حسن الأدب ويستدعيه النزول على المروءة مثل أن تقول: يا أبتاه، ويا أماه، كدأب إبراهيم عليه السلام إذ قال لأبيه: يا أبت مع ما به من الكفر، ولم يدعُ باسمه، وقد تكرر هذا الخطاب أربع مرات، وهذا فوق أنه أدب يقضي به الأسلوب الذي تقوم عليه الدعوة في الناس، ففي هذا الحوار الإبراهيمي مخاطبة للعقل أولاً، ثم استنفار للعاطفة الوجدانية من مدخل البنوة لعلها ترقُ وتلين، ثم استشارة للفطرة بتخويفها من المصير القادم، وإنذارها بعذاب الله وغضبه. ونداء الأب بالاسم الأصلي من أعظم أنواع الإيذاء، كما لا يجوز مشافهة الآباء بالجفاء والغلظة لقوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ٥١ وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلِيلِ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا

كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا ﴿٢٤﴾ رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي
 أَنْفُسِكُمْ إِنَّ تَكُونُوا صَالِحِينَ فَإِنَّهُ كَانَ
 لِلْأَوَّيِينَ عَفْوَراً ﴿٢٥﴾ [الإسراء: ٢٣-٢٥] وهذا
 عامٌّ في حق الأب الكافر والمسلم، وأيضاً
 فلأمره - تعالى - موسى عليه الصلاة والسلام
 حين بعثه إلى فرعون بالرِّفق معه فقال تعالى:
 ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا﴾ [طه: ٤٤] وذلك لرعاية
 حقِّ تربيّة فرعون لموسى فالوالد أَوْلَى بالرِّفق،
 وأيضاً الدعوة مع الرِّفق أكثر تأثيراً في القلب،
 وأما التغليظ فإنه يوجب التَّنْفِيرَ والبُعْدَ عن
 القَبُول؛ قال تعالى لمحمد ﷺ: ﴿وَجَدِلْهُمْ بِلَاغِي
 هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥] فكيف يليق
 بإبراهيم مثل هذه الحُسُونَة مع أبيه. وأيضاً قال
 تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُنِيبٌ﴾ [هود:
 ٧٥] فكيف يليق بالرجل الحليم مثل هذا الجفاء
 مع الأب، وقد جعل الله ﷻ حق الوالدين تالياً
 لحق الله تعالى. (٢٣)

ما سبق يدل على وجوب النصيحة في
 الدين، لا سيما للأقارب، فإنَّ من كان أقرب،
 فهو أهمّ وأولى، ولهذا قال تعالى: ﴿وَأَنْذِرْ
 عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ [الشعراء: ٢١٤]، وقال

تعالى: ﴿قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾
 [التحریم: ٦]. ولهذا بدأ ﷺ بخديجة وعليّ
 وزيد، وقد كانوا معه في الدار، فأمّنوا وسبقوا،
 ثم بسائر قريش، ثم بالعرب، ثم بالموالي، وبدأ
 إبراهيم بأبيه، ثم بقومه. (٢٤)

لقد ناقش الخليل أباه وهو يحاوره في مسألة
 عبادته للأوثان مستثيراً فيه العقل المنصف
 المنحرر من التقليد: ﴿يَتَأَبَّتْ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا
 يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا﴾ وقد
 استخدم في هذه اللقطة الحوارية مع أبيه أجمل
 الأدب في الحجاج، وأبين القول في المجادلة،
 وأقوى حجة في مواجهة خصمه، وبهذا ضرب
 إبراهيم ﷺ مثلاً أعلى لكل مجادلة بالحق حيث
 جمع بين قوة الحجة وأدب الحديث (٢٥)، ثم إن
 إبراهيم كرر دعوته لأبيه بإعادة ندائه بوصف
 الأبوة تأكيداً لإحضار الذهن، ولإمحاض
 النصيحة المستفاد من النداء الأول، بالإضافة
 إلى ترقيق قلبه بتذكيره بهذه العلاقة الحميمة
 التي تربط بينهما، كما نلاحظ أنه حاول تبرير
 دعوته لأبيه بأنه قد جاءه من العلم ما لم يأت،
 ولذا فلا مانع من وجهة اجتماعية أن يدعو

الابن أباه مع حفظ مقام الأبوة.^(٢٧)

كما نلاحظ في خطاب إبراهيم لأبيه وترفقه به مدى تواضعه عليه السلام، وهذه المعاني الجميلة قد أشار إليها صاحب الكشف بقوله: "ثم تنى بدعوته إلى الحق مترفقا به متلطفاً، فلم يسب أباه بالجهل المفرط ولا نفسه بالعلم الفائق، بل كل ذلك جاءه من مصدر العلم والهداية وهو العلي الحكيم.^(٢٨)

لذا أكد الله في أكثر من موضع على وجوب بر الوالدين والإحسان إليهما وإن كانا غير مسلمين، وأمر بطاعتهما في أكثر من موضع في القرآن الكريم، منها قوله تعالى: ﴿وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ﴾ [النساء: ٣٦]، كما قال: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَءِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنتُمْ مُّعْرِضُونَ﴾ [البقرة: ٨٣]، كما قال ﷺ: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ

إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِمَّنْ إِمْلَيْتُمْ نَحْنُ نَرِزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرُبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنٌ﴾ [الأنعام: ١٥١] فجعل حقهما تالياً لحق الله ﷻ فأوجب طاعتهما في غير معصية الله ﷻ، فإن تعارض الحقان فحق الله أولى، لذا قال تعالى في موضع آخر: ﴿وَأَن جَهَدَاكَ عَلَىٰ أَن تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا﴾ [لقمان: ١٥] فطاعة الله أولى من طاعتهما، فإن أمرا الابن أمراً لا يتعارض مع الدين فيجب طاعتهما والإحسان إليهما رداً لجميلهما معه عندما كان صغيراً، بل نهى عن التأفف والتبرم منهما، وأوجب التواضع معهما وخدمتهما بنفسه فلا يترفع عنهما.

ومما سبق يمكن استخلاص الأمور

الآتية:

١. وجوب استخدام ألفاظ التحبب واللين في مخاطبة الأبناء للآباء كقولنا: يا أبت، وذلك من باب الترفق والبر بهم وحسن الدعوة وعدم مناداتهم بأسمائهم لأن ذلك مما لا يليق بمكانتهم وقيمتهم.

٢. من أعظم أنواع برِّ الأبناء بالوالدين دعوتها إلى الإيمان والخير بما يحقق لهما السعادة في الدنيا والآخرة.

٣. وجوب النصيحة في الدين، لا سيما للأقارب، فإن من كان أقرب فهو أهم وأولى اقتداءً بالنبي ﷺ وسيدنا إبراهيم عليه السلام.

٤. وجوب برِّ الوالدين والإحسان إليهما وإن كانا غير مسلمين، وأمر بطاعتها في غير معصية الله تعالى في أكثر من موضع في القرآن الكريم، وجعل حقها تالياً لحق الله فإن تعارض الحقان فحقُّ الله أولى.

المشهد الثاني: حوار إبراهيم عليه السلام مع ابنه إسماعيل.

قال تعالى: ﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَبْنَؤُ إِلَىَّ أَرَىٰ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرَىٰ قَالَ يَتَأَبَّتُ أَفْعَلُ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ [الصافات: ١٠٢] فهذه صورة أخرى ومشهد آخر لإبراهيم عليه السلام مع ابنه إسماعيل عندما رأى إبراهيم عليه السلام رؤيا - ورؤيا الأنبياء حق - أنه يذبح ابنه، فقال: يا بني، وبني بكسر الياء المشددة تصغير ابن وإضافتها

لياء المتكلم، وهذا التصغير كناية عن تحبيب وشفقة، نزل الكبير منزلة الصغير لأن شأن الصغير أن يُحَبُّ ويُشَفَّقَ عليه، وفي ذلك كناية عن إحماض النصح له.^(٢٨)

ومما سبق يمكن أن نستخلص الآتي: ضرورة استخدام ألفاظ التحبيب والشفقة والحنو في مخاطبة الأبناء "يا بُنَيَّ" والتي تدل على شفقة الوالد بولده ونُصْحِه ومحبته له اقتداءً بالأنبياء عليهم السلام في مخاطبة أبنائهم، وعدم التسمية بالاسم الذي يدل على الغلظة والشدّة.

المشهد الثالث: حوار يعقوب عليه السلام مع يوسف وإخوته.

كما نلاحظ توجيهات القرآن الكريم للعلاقة بين الأب وابنه في أكثر من سورة في القرآن الكريم، ومنها ما ورد في سورة يوسف فقد وردت كلمة (يا أبت) مرتين في سورة يوسف، قال تعالى: ﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾ ٥ قَالَ يَبْنَؤُ لَا تَقْصُصْ رُءْيَاكَ عَلَىٰ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا

لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُبِينٌ ﴿٥﴾ [يوسف: ٤-٥] وقد علم يعقوب عليه السلام أن إخوة يوسف عليه السلام العشرة كانوا يغارون منه لفرط فضله عليهم خلقاً وخلقاً، وعلم أنهم يعبرون الرؤيا إجمالاً وتفصيلاً، وعلم أن تلك الرؤيا تؤذن برفعة ينالها يوسف عليه السلام على إخوته الذين هم أحد عشر، فخشي إن قصصها يوسف عليه السلام عليهم أن تشتد بهم الغيرة إلى حدّ الحسد^(٢٩)، كما قال تعالى: ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَأْتِبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾ [يوسف: ١٠٠].

وهنا يقتضي المقام أن نرجع إلى مشهد من مشاهد الحوار الذي دار بين إبراهيم وأبيه- وقد اقتضى المقام تأخير عرض هذا المشهد- وهو أن إبراهيم لما نصح أباه النصيحة المذكورة مع ما فيها من الرفق واللين، خاطبه أبوه بخطاب غليظٍ عنيفٍ يخلو من التلطف والرفق، لا بل كان يمتلي قسوة، كما أنه سماه باسمه ولم يقل له يا بني في مقابلة قوله: له يا أبت، ثم بيّن أن إبراهيم قابل جوابه العنيف،

بغاية الرفق واللين في قوله: ﴿قَالَ سَلَّمَ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي﴾ [مريم: ٤٧].

وهنا يلحظ كيف قابل والد إبراهيم وعظه بالسفاهة إذ هدده بالشتم أو الضرب بالحجارة، وقد جاء هذا الرد من أبيه على هذا النحو انطلاقاً من موقع الشعور بسلطة الأبوة التي تضغط على الابن ليسير على خطى أبيه، فلا حوار ولا كلام بين الابن وبين أبيه، إنما هو الأمر والطاعة، فللاب أن يعلن عن رغبته بأمر ما، وليس للابن إلا أن يُنفذ دون تردد أو تفكير، إنها شريعة المجتمع آنذاك التي تجعل من علاقة الآباء بأبنائهم علاقة تشبه العبودية.^(٣٠)

وهنا لا بد من التأكيد على أن هذه العبودية بغضه، جاءت الرسائل السماوية السمحة لتحرير الناس منها، ومن غيرها، مع مراعاة البر بالوالدين والعطف والإحسان إليهم.

ونعرض الآن لمشهد مقابل يمثل المنهج التربوي الصحيح في الحوار بين الأب وابنه، فعندما خاطب يوسف عليه السلام أباه بـ "يا أبت" ردّ عليه أبوه يعقوب عليه السلام بقوله: يا بني، وهذا حال الأب مع أبنائه وشفقته بهم، كما

خاطب نوح عليه السلام ابنه عندما دعاه للإيمان ليركب في السفينة معه بقوله يا بني قال تعالى: ﴿وَهِيَ تَجْرِي بِهِمْ فِي مَوْجٍ كَالْجِبَالِ وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهُ وَكَانَ فِي مَعْزِلٍ يَبْنَىٰ أَرْكَبَ مَعَنَا وَلَا تَكُن مَعَ الْكَافِرِينَ﴾ [هود: ٤٢].

ونعرض الآن للحوار الذي دار بين إخوة يوسف قبل مواجهتهم لأبيهم، قال تعالى: ﴿إِذْ قَالُوا لِيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيْنَا أَيْنَمَا مَتَّأ وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٨﴾ أَقْتُلُوا يُوسُفَ أَوْ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهَ أَبِيكُمْ وَتَكُونُوا مِن بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ ﴿٩﴾ قَالَ قَائِلٌ مِّنْهُمْ لَا تَقْتُلُوا يُوسُفَ وَأَلْقُوهُ فِي غَيَابَتِ الْجُبِّ يَلْتَقِطْهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ إِن كُنْتُمْ فَاعِلِينَ ﴿١٠﴾﴾ [يوسف: ٨-١٠] فقول الحق جل جلاله: قال إخوة يوسف لما حركهم الحسد ﴿أَقْتُلُوا يُوسُفَ﴾، ورضي به البعض، ﴿أَوْ اطْرَحُوهُ أَرْضًا﴾؛ أي: في أرض بعيدة يأكله السباع، أو يلتقطه أحد، فإن فعلتم ﴿يَخْلُ لَكُمْ وَجْهَ أَبِيكُمْ﴾ أي: يصف إليكم وجه أبيكم؛ فيقبل بكليته عليكم، ولا يلتفت عنكم إلى غيركم، ولا ينازعكم في محبته أحد،

﴿وَتَكُونُوا مِن بَعْدِهِ﴾؛ من بعد يوسف، أو الفراغ من أمره، أو قتله، أو طرحه، ﴿قَوْمًا صَالِحِينَ﴾ تائبين إلى الله عما جنيتهم، مع محبة أبيكم، أو صالحين في أمور دنياكم، فإنها تنتظم لكم بخلو وجه أبيكم لكم ﴿قَالَ قَائِلٌ مِّنْهُمْ﴾ وكان أحسنهم فيه رأياً: ﴿لَا تَقْتُلُوا يُوسُفَ﴾؛ فإن القتل عظيم، ﴿وَأَلْقُوهُ فِي غَيَابَتِ الْجُبِّ﴾: أي في قعره.^(٣١)

ولا بد هنا من بيان حقيقة أن الميل إلى أحد الأبناء بالمحبة والعطف يورث في قلب إخوته عداوته، ولذلك فهي دعوة صريحة للأبناء أن يعدلوا بين أبنائهم، وأن لا تشتط بهم العواطف تجاه بعض الأبناء دون الآخرين، ورغم أن مثل هذه الأمور قد تكون قلبية لا يملك الإنسان ضبطها إلا أن الآباء مطالبون بالخير الشديد من خلال تمالك أنفسهم، وعدم إشعال نار الحسد والغيرة في نفوس الأبناء بعضهم على بعض، خصوصاً ونحن نعلم خطورة الحسد وآثاره الكارثية على المجتمعات الإنسانية، ويكفي أن نقول إن أول معصية لله وقعت من إبليس بسبب الحسد، وأول جريمة

قَتَلَ اقْتَرَفَهَا أَحَدٌ وَلَدِي آدَمَ بِسَبَبِ حَسَدِهِ
لَأَخِيهِ.

ثم يتابع المشهد من خلال هذا الحوار
الذي دار بين يعقوب عليه السلام وأبنائه، قال تعالى:
﴿قَالُوا يَتَّابَانَا مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا عَلَى يُوسُفَ وَإِنَّا
لَهُ لَنَصِحُونَ﴾ ١١ أَرْسَلَهُ مَعَنَا غَدًا يَرْتَعِ
وَيَلْعَبُ وَإِنَّا لَهُ لَحَفِظُونَ ﴿١٢﴾ قَالَ إِنِّي
لَيَحْزُنُنِي أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ وَأَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ
الدِّثْبُ وَأَنْتُمْ عَنْهُ غَفِلُونَ ﴿١٣﴾ قَالُوا لَيْنَ
أَكَلَهُ الدِّثْبُ وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّا إِذًا لَخَسِرُونَ
﴿١٤﴾ فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ وَاجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي
غَيْبَتِ الْجُبِّ وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُمْ بِأَمْرِهِمْ
هَذَا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴿١٥﴾ وَجَاءَ وَآبَاهُ عِشَاءً
يَبْكُونَ ﴿١٦﴾ قَالُوا يَتَّابَانَا إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ
وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِنْدَ مَتَعِنَا فَأَكَلَهُ الدِّثْبُ
وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ ﴿١٧﴾
وَجَاءَ وَ عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ قَالَ بَلْ
سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ
وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ ﴿١٨﴾ [يوسف:

١١-١٨].

ومن أهم الإيحاءات التي اشتمل عليها
هذا المشهد:

ذكر يعقوب عليه السلام أن ذهابهم به (أي بيوسف)
غداً يحدث له حزناً وألماً ليصرفهم عن الإلحاح
في طلب الخروج به، لأن شأن الابن البار أن
يتقي ما يُحزن أباه، كما في هذا المشهد الرخصة
في بعض اللعب خصوصاً للصغار، بل ينبغي
أن يُؤدَّن للصغار أن يلعبوا لعباً جميلاً
يستريحون إليه من التعب، ذلك أن منع الصبي
من اللعب وإرهاقه بالتعليم دائماً يُميت قلبه،
ويُبطئ ذكاءه، ويُغصُّ عليه العيش حتى
يطلب الحيلة في الخلاص منه، وفيه التحفظ
على الأولاد وعدم إرسالهم إلا مع الأمناء
الناصحين، وفيه عدم الاغترار بحسن الكلام،
وفيهِ الاستدلال بالقرائن، وفيهِ ما ينبغي
استعماله عند المصائب وهو الصبر الجميل
والاستعانة بالله، وأن التكلم بذلك حسن.

ويتجدد الحوار بين يعقوب وأبنائه،
ونحاول أن نتعلم من خلال هذا الحوار
القرآني ما يرتقي بالعلاقة بين أفراد الأسرة،
من التوجيه والنصح الممزوج بالحب والحنان
والشفقة والمقترن بالعتاب أحياناً، يقول
تعالى: ﴿فَلَمَّا رَجَعُوا إِلَى أَبِيهِمْ قَالُوا يَتَّابَانَا

مُنِعَ مِنَّا الْكَيْلُ فَأَرْسِلْ مَعَنَا آخَانًا نَكْتَلُ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴿٦٣﴾ قَالَ هَلْ عَامَنُكُمْ عَلَيْهِ إِلَّا كَمَا أَمِنْتُكُمْ عَلَى أَخِيهِ مِنْ قَبْلُ قَالَ لَهُ خَيْرٌ حَفِظًا وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ ﴿٦٤﴾ وَلَمَّا فَتَحُوا مَتْعَهُمْ وَجَدُوا بِضْعَتَهُمْ رُدَّتْ إِلَيْهِمْ قَالُوا يَتَابَانَا مَا نَبْغِي هَذِهِ بِضْعَتُنَا رُدَّتْ إِلَيْنَا وَنَمِيرُ أَهْلَنَا وَنَحْفَظُ أَخَانًا وَنَزْدَادُ كَيْلَ بَعِيرٍ ذَلِكَ كَيْلٌ يَسِيرٌ ﴿٦٥﴾ قَالَ لَنْ أَرْسِلَهُ مَعَكُمْ حَتَّى تُؤْتُونِ مَوْثِقًا مِنَ اللَّهِ لَتَأْتُنَّنِي بِهِ إِلَّا أَنْ يُحَاطَ بِكُمْ فَلَمَّا آتَوْهُ مَوْثِقَهُمْ قَالَ اللَّهُ عَلَى مَا نَقُولُ وَكِيلٌ ﴿٦٦﴾ وَقَالَ يَبْنَئِي لَا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ وَمَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أُلْحِمَكُمُ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ ﴿٦٧﴾ [يوسف: ٦٣-٦٧].

وما يستنتج من هذا المشهد الحوارية: أنه يجوز أخذ العهد المؤكد في الأمور الهامة ولو على أقرب الناس كالأبناء مثلاً، كما فعل يعقوب مع أبنائه عندما طلبوا منه أن يرسل معهم أخاهم لمصر، وقد طلب منهم يعقوب عليه السلام الدخول من أبواب متفرقة لأنه يخاف عليهم أن تصيبهم الناس بالعين؛ لأنهم أحد

عشر رجلاً أبناء رجل واحد، وهم أهل جمال وكمال وبسطة في الأجسام، فدخلهم من باب واحد مَظِنَّةً لأن تصيبهم العين، فأمرهم بالتفرق والدخول من أبواب متفرقة تعاطياً للسبب في السلامة من إصابة العين، مما يدل أن تعاطي الأسباب لا ينافي التوكل على الله. ^(٣١) وهنا مشهد حوارية جميل مشبع بأساليب تربوية جمّة ترتقي بالعلاقات الأسرية وتنتزع منها كل أشكال الحقد والحسد والضغينة، ذلك أنه ورغم الخطيئة الكبيرة التي اقترفها هؤلاء الأبناء بحق أخيه وأبيه وباقي أفراد الأسرة إلا أن ذلك السواد الذي شاب العلاقة بين هؤلاء الأبناء مع باقي أفراد الأسرة قد طُوِيََتْ صفحته، وزال أثره بالتوبة الصادقة والصفح الجميل والاستغفار الذي يفيض حباً وحناناً وشفقة.

﴿قَالُوا يَتَابَانَا أَسْتَغْفِرُ لَنَا ذُنُوبَنَا إِنَّا كُنَّا خَاطِئِينَ﴾ ﴿٦٧﴾ قَالَ سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّي إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ ﴿٦٨﴾ [يوسف: ٩٧-٩٨]، فيعقوب عليه السلام لم يعاتبهم وإنما صفح عنهم برغم ما فعلوا، وهذا يدل على فضل الصفح والعتو

وترك عتاب القريب إذا أساء، كما يدل على كرم يعقوب وحسن عفوه وصفحه عن أبنائه، إذ استغفر لهم بعد أن اعترفوا بخطئهم فيما فعلوه مع يوسف عليه السلام. (٣٣)

كما سبق يمكن نستخلص الأمور الآتية:

١. أن الميل إلى أحد الأبناء بالمحبة والعطف يورث في قلب إخوته عداوته، فهي دعوة صريحة للأبناء أن يعدلوا بين أبنائهم، وأن لا تشتط بهم العواطف تجاه بعض الأبناء دون الآخرين مما يورث الحسد والغيرة بين الأبناء.
٢. ينبغي أن يؤذن للصغار أن يلعبوا لعباً جميلاً يستريحون إليه من التعب، ذلك أن منع الصبي من اللعب وإرهاقه بالتعليم دائماً يميئ قلبه، ويبطل ذكائه، وينغص عليه العيش حتى يطلب الحيلة في الخلاص منه.

٣. فضل الصفح والعفو وترك عتاب القريب إذا أساء إن اعترف بخطئه وتاب.

٤. ضرورة الأخذ بالأسباب وأنه لا ينافي التوكل على الله.

المشهد الرابع، حوار نوح عليه السلام مع ابنه:

لقد خاطب نوح عليه السلام ابنه عندما دعا

للإيمان ليركب في السفينة معه بقوله يا بني، قال تعالى: ﴿وَهِيَ تَجْرِي بِهِمْ فِي مَوْجٍ كَالْجِبَالِ وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهُ وَكَانَ فِي مَعْرِلٍ يَبْنَىٰ أَرْكَبَ مَعَنَا وَلَا تَكُن مَعَ الْكَافِرِينَ ٤٢﴾ قَالَ سَوَاوَىٰ إِلَىٰ جَبَلٍ يَعْصِفُ مِنَ الْمَاءِ قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ وَحَالَ بَيْنَهُمَا الْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ الْمُغْرَقِينَ ٤٣﴾ وَقِيلَ يٰنَارُ أَبْلَعِي مَاءَكَ وَيَسْمَأُ أَفْلَحِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ٤٤﴾ وَنَادَىٰ نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَكَمِينَ ٤٥﴾ قَالَ يٰنُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْأَلْنِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ ٤٦﴾﴾ (هود: ٤٢-٤٦).

ونلاحظ في هذا المشهد كيف أخذت نوحاً العاطفة على ولده، قال ﴿رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي﴾ وهو مظهر من مظاهر رحمة الوالد بولده ورغبته في إيمانه لينجو من الهلاك في الدنيا والآخرة، وإنما حمّله على أن ناداه رِقَّة الأبوة، ولعله إذا رأى تلك الأحوال أن يسلم فينجيه الله بذلك من الغرق، فأجابته الله تعالى بقوله: ﴿إِنَّهُ

لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ^ط يعني أنه ليس من أهل دينك، كما نلاحظ أن ابن نوح عليه السلام لم يقل: "يا أبت" كما فعل إبراهيم ويوسف وإسماعيل عليهم السلام في خطابهم لأبائهم.

وفي هذا المقام لا بد من الإشارة إلى أمر عظيم، شواهد في القرآن كثيرة، لا بل ضرب الله تعالى به المثل، ألا وهو شركُ بعض أبناء الأنبياء وبعض زوجاتهم رغم طهارة البيت الذي نشئوا فيه، ورغم مخالطتهم ومعاشرتهم لمن اصطفاهم الله تعالى من خلقه ليكونوا رسلاً للبشر، فما هو نوح ينادي على ابنه الكافر، وما هو القرآن العظيم يضرب لنا مثلاً للذين كفروا امرأة نوح وامرأة لوط كانتا تحت نبيين من الأنبياء ولكنهما سلكتا طريق الكفر بالله تعالى فلم يُغْنِ عنهما أنهما ينضويان تحت قِوامة نبيين من أنبياء الله.

وقد حصل الأمر نفسه مع سيد الخلق محمد صلى الله عليه وآله فكم حاول مع عمه أبي طالب - لقد كان النبي صلى الله عليه وآله حريصاً على إسلامه، ولم ييأس النبي صلى الله عليه وآله من ذلك رغم رفضه المتكرر، فقد ظلَّ يعرض عليه الإسلام حتى خرجت روح

أبي طالب، فحزن النبي صلى الله عليه وآله لذلك حزناً شديداً، فأُنزل الله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [القصص ٥٦].

وفي المقابل نجد امرأة فرعون عاشت في قصر طاغية من الطغاة، وتحت كافر قال للناس: أنا ربكم الأعلى، ولكن شاءت العناية الإلهية لهذه المرأة بالهداية، وهاهي تناجي ربها من داخل حجرة فرعون ﴿قَالَتْ رَبِّ أَبْنِي لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِنَ الْغَمَّةِ إِنَّكَ أَتَعْلَمُ الْغَالِبِينَ﴾ [التحریم ١١].

ومما سبق يمكن استخلاص الآتي: إن في هذه المشاهد دلالة عظيمة على أن أمر الهداية بيد الله، والداعية ما هو إلا وسيلة لإيصال الدعوة، فالهادي هو الله، ومن صلَّ فبعلم الله، والداعية إذا سلك طريق الدعوة فعليه أن يقوم بواجبه الدعوي على أكمل وجه، ولا يجب الدعوة عن أحد مهما اشتد كفره، وانتقل عن سيد قطب - رحمه الله - مقالة جميلة في هذا الباب حيث قال: "الدعاة أجراء عند الله، فكيفما وحيشا وأينما أمرهم أن يعملوا عملوا،

ثم قبضوا الأجر المعلوم، وليس لهم أو عليهم أن تتجه الدعوة إلى أي مصير، فذلك شأن صاحب الأمر لا شأن الأجير" (٣٠).

المشهد الخامس: مشهد لقمان عليه السلام وهو يوصي ابنه.

قال تعالى: ﴿إِذْ قَالَ لُقْمَنُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَبْنَىٰ لَا تَشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ٣١ وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهَنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصْلُہُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ ٣٢ وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ٣٣ يَبْنَىٰ إِنَّهَا إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ ٣٤ يَبْنَىٰ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأَصْبِرْ عَلَىٰ مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ ٣٥ وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ ٣٦ وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَأَعْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ

أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ ٣٧﴾ [لقمان: ١٣-١٩].

لقد ابتدأت الآيات بالإشارة إلى أن قول لقمان هذا كان لتلبس ابنه بالإشراك، وقد قال جمهور المفسرين: إن ابن لقمان كان مشركاً، فلم يزل لقمان يعظه حتى آمن بالله وحده، فإنَّ الوعظ زجرٌ مقترنٌ بتخويف، وقد جمع لقمان في هذه الموعظة أصول الشريعة وهي: الاعتقادات، والأعمال، وأدب المعاملة، وأدب النفس، فقال مخاطباً ابنه: يا بني، إشفاقاً عليه، ومحبة له، فالمراد بالتصغير إظهار الحنو عليه، والحرص على منفعته، وقد ابتدأ لقمان موعظة ابنه بطلب إقلاعه عن الشرك بالله لأن النفس المعرضة للتزكية والكمال يجب أن يقدم لها قبل ذلك تخليتها عن مبادئ الفساد والضلال، فإن إصلاح الاعتقاد أصل لإصلاح العمل، فالشرك ظلم لحقوق الخالق وللنفس أيضاً. (٣٥)

ثم يتابع لقمان وصاياه لابنه فأوصاه ببرِّ والديه، فجعل حقهما تالياً لحق الله، وفي الآية تمهيد وتقرير لوجوب برِّ الوالدين ليكون النهي عن طاعتها إذا أمرا بالإشراك بالله،

وقيل: هذه الآية اعتراض بين أثناء وصيته للقمآن، وفيها تشديد وتوكيد لاتباع الولد والده، وامتنال أمره في طاعة الله تعالى فقال: ﴿وَوَصَّيْنَا﴾، أي: عهدنا إلى الإنسان أمرين إياه ببرٍّ والديه أي: أمه وأبيه، وبرُّهما بذل المعروف لهما وكفُّ الأذى عنهما، وطاعتها في المعروف، ثم خصَّ الأم بالذكر فقال: ﴿حَمَلَتْهُ أُمُّهُ، وَهَنًا غَلِيًّا وَهَنًا﴾، أي: ضعفاً على ضعف، وهي آلام وأتعاب الحمل والطلق والولادة والإرضاع، فلهذا تأكَّد برُّها فوق برِّ الوالد مرتين للحديث الصحيح: من أحقَّ الناس بحسن صحابتي؟ قال: أمك، قال ثم من؟ قال: أمك، قال ثم من؟ قال: أمك، قال: ثم من؟ قال: أبوك^(٣٦).

وقوله: ﴿وَفَصَّلْهُ فِي عَامَيْنِ﴾ أي: فطام الولد من الرضاع في عامين، فأول الرضاع ساعة الولادة وآخره تمام الحولين، ويجوز فصلُّه عن الرضاع خلال العامين، وقوله: ﴿أَنِ اشْكُرْ لِي وَلَوْلَايِكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ﴾ هذا الموصى به وهو أن يشكر الله تعالى وذلك بطاعته تعالى فيما يأمره به وينهاه عنه، وذكره بقلبه ولسانه وقوله ﴿وَلَوْلَايِكَ﴾ إذ هما قدما

معروفاً وجيلاً فوجب شكرهما، وذلك ببرِّهما وصلتهما وطاعتها في غير معصية الله ورسوله، لأن طاعة الله شُكره قبل طاعة الوالدين وشُكرهما^(٣٧).

ثم بين الله تعالى بقوله: ﴿وَإِنْ جَاهِدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ أي: إن ألحَّا وبالغا في دعوتك إلى الإشراك بي فلا تُطعهما، لأنَّ طاعة الله أولى ومُقدَّمة على طاعتها، ثم أمر بوجوب معاشرتهما بالمعروف والإحسان إليهما وصلتهما.

ثم بيَّن له أن السيئة أو الحسنة إن كانت قدَر حَبَّة خردلٍ - وهي المتناهية في الصغر - في باطن جبل، أو في أي مكان في السماوات أو في الأرض، فإن الله يأتي بها يوم القيامة، ويُجاسِب عليها، إن الله لطيف بعباده خبير بأعمالهم^(٣٨).

ثم وجَّه لقمآن ابنه بقوله: يا بني أقم الصلاة تامة بأركانها وشروطها وواجباتها، وأمر بالمعروف، وأنه عن المنكر بلطفٍ ولينٍ وحكمة بحسب جهدك، وتحمل ما يصيبك من الأذى مُقابَلَ أمرِك بالمعروف ونهيك عن المنكر، ولا تُصعِّر^(٣٩) خدك: أي لا تتكبر على

الناس، ففي الآية نهي عن التكبر على الناس^(١٠)، وبالتالي فإن فيها دعوةً ضمنيةً للتواضع مع الناس، وخفض الجناح لهم.

وفي نهاية هذا المشهد يمكن استخلاص الآتي:

١. أن لقمان جمع في هذه الموعظة أصول الشريعة وهي: الاعتقادات، والأعمال، وأدب المعاملة، وأدب النفس.

٢. أن واجب الابن على أبيه النصيحة والإرشاد بالموعظة والأسلوب الحسن للإيمان والتحلي بمكارم الأخلاق.

٣. أن يشكر الإنسان الله تعالى وذلك بطاعته تعالى فيما يأمره به وينهاه عنه، ثم الوالدين وذلك ببرّهما وصلتهما وطاعتهما في غير معصية الله ورسوله، لأن طاعة الله وشكره قبل طاعة الوالدين وشكرهما.

المشهد السادس: مشهد الحوار بين شعيب^(١١) عليه السلام وإحدى بناته.

ونختم هذه المشاهد الحوارية بنموذج راقٍ من الحوار والذي يظهر حقيقة العلاقة

بين الأب وبناته القائمة على غرس الثقة بالنفس، والقدرة على المشاركة وبيان الرأي مع ما يُغلف ذلك من أدب راقٍ وحياءٍ جمٍّ مُبصر. ويظهر ذلك من قوله تعالى في سورة القصص في شأن موسى عليه السلام: ﴿قَالَتْ إِحْدُهُمَا يَتَأَبَّىٰ أَسْتَجِرُّهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَجَرْتُ لِلرَّعِيِّ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾ [القصص: ٢٦]، فقد قالت إحدى المراتين لأبيها: يا أبت استأجره ليرعى لك ماشيتك؛ إن خير من تستأجره للرعي القويُّ على حفظ ماشيتك، الأمين الذي لا تخاف خيانتَه فيها تأمنه عليه.^(١٢)

فالفتاة تُشير على أبيها باستئجار موسى ليكفيها وأختها مؤونة العمل والاحتكاك والتبدُّل، فهو قويٌّ على العمل، أمينٌ على المال، ذلك أن الأمين على العِرضِ أمينٌ على ما سواه، وهي لا تتلثم في هذه الإشارة ولا تضطرب، ولا تخشى سوء الظنِّ والتهمة، فهي بريئة النفس، نظيفةُ الحسِّ؛ ومن ثمَّ لا تخشى شيئاً، ولا تُتمتم ولا تُجمِّم وهي تعرض اقتراحها على أبيها، وقد استجاب الشيخ لاقتراح ابنته، ولعله أحسن من نفس

الفتاة ونفس موسى ثقة متبادلة، وميلاً فطرياً سليماً، صالحاً لبناء أسرة، فهو يعرض بناء أسرة وإقامة بيت وليس في هذا ما يخجل، ولا ما يدعو إلى التحوّج والتردد والإيحاء من بعيد، والتصنع والتكلف مما يشاهد في البيئة التي تنحرف عن سواء الفطرة، وتخضع لتقاليد مصطنعة باطلة سخيفة، تمنع الوالد أو ولي الأمر من التقدم لمن يرتضي خلقه ودينه وكفايته لابنته أو أخته أو قريبته؛ وتحمّ أن يكون الزوج أو وليه أو وكيله هو الذي يتقدم.^(٤٣)

ومن خلال المشهد السابق يمكن استخلاص الآتي:

١. أن حقيقة العلاقة بين الأب وبناته يجب أن تكون قائمة على غرس الثقة بالنفس والقدرة على المشاركة وبيان الرأي مع ما يُغلّف ذلك من أدبٍ راقٍ وحياءٍ جمٍّ مبصر.
٢. عدم الخضوع للتقاليد المصطنعة البالية، والعمل على تغيير ثقافة المجتمع بما لا يخالف تعاليم الدين وما فيه تحقيق المصالح للعباد.
٣. جواز تقدم والد أو ولي أمر الفتاة لمن يرتضي خلقه ودينه وكفايته لابنته أو أخته أو قريبته.

المشهد السابع: مشهد الحوار بين الأبوين الصالحين وابنها الكافر.

قال تعالى: ﴿وَالَّذِي قَالَ لَوْلَايَهِ أَفِ لَكُمْ أَتَعِدَانِي أَنْ أُخْرَجَ وَقَدْ خَلَتِ الْقُرُونُ مِنْ قَبْلِي وَهُمَا يَسْتَغِيثَانِ اللَّهَ وَيْلَكَ آمِنْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَيَقُولُ مَا هَذَا إِلَّا أَسْطِيرُ الْأَوَّلِينَ ۝ أُولَئِكَ الَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنَّهُمْ كَانُوا خَاسِرِينَ﴾ [الأحقاف: ١٧-١٨].

لما ذكر الله -تعالى- حال الصالح البارّ لوالديه ذكر حالة العاق، وأنها شرّ الحالات فقال: ﴿وَالَّذِي قَالَ لَوْلَايَهِ﴾ إذ دعواه إلى الإيمان بالله واليوم الآخر وخوفاه الجزاء، وهذا أعظم إحسان يصدر من الوالدين لولدهما أن يدعوا إلى ما فيه سعادته الأبدية وفلاحه السرمدى، فقابلهما بأقبح مقابلة، فقال: ﴿أَفِ لَكُمْ﴾ أي: تبّاً لكم ولما جئتما به.

ثم ذكر وجه استبعاده وإنكاره لذلك فقال: ﴿أَتَعِدَانِي أَنْ أُخْرَجَ﴾ من قبري يوم القيامة ﴿وَقَدْ خَلَتِ الْقُرُونُ مِنْ قَبْلِي﴾ على التكذيب وسلفوا على الكفر وهم الأئمة المقتدى بهم

لكل كفور وجهول ومعاند؟ ﴿وَهُمَا﴾ أي: والداه ﴿يَسْتَغِيثَانِ اللَّهَ﴾ عليه ويقولان له: ﴿وَيْلَكَ ءَامِنٌ﴾ أي: يبدلان غاية جهدهما ويسعيان في هدايته أشد السعي حتى إنها -من حرصهما عليه- أنها يستغيثان الله له استغاثة الغريق، ويسألانه سؤال الشريق، ويعذلان ولدهما ويتوجعان له، ويبينان له الحق فيقولان: ﴿إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ﴾ ثم يقيمان عليه من الأدلة ما أمكنهما، ولدهما لا يزداد إلا عتوّاً ونفوراً واستكباراً عن الحق وقدحاً فيه، ﴿فَيَقُولُ مَا هَذَا إِلَّا أَسْطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ أي: إلا منقول من كتب المتقدمين ليس من عند الله ولا أوحاه الله إلى رسوله، وكلُّ أحد يعلم أن محمداً ﷺ أميٌّ لا يكتب ولا يقرأ ولا تعلّم من أحد، فمن أين يتعلمه؟ وأنى للخلق أن يأتوا بمثل هذا القرآن ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا؟^(٤٤)

وما سبق يمكن استخلاص الآتي: أن النصّ الكريم يُصوّر لنا مشهداً يجسد آلام وآمال الوالدين تجاه ولدهما، فهما لا يكفّان عن الاستغاثة وبذل النصيحة الخالصة رجاء نجاة ولدهما من النار، ولكن شاءت الأقدار

أن يصمّ الولد أذنيه عن نداء والديه، لا بل يُعبّر لهما عن ضجره بهما وبما يدعوانه إليه. ونشير هنا إلى منهج القرآن العظيم في ذكر المشاهد المتقابلة التي تجعل السامع أمام طرفين متقابلين، كلٌّ منهما يمثل منهجاً يناقض الآخر، وبذلك يستطيع السامع الحكم على هذين المنهجين ومدى صلاحية كل منهما في الوصول بالإنسان إلى برّ الأمان. ثانياً: مشاهد قرآنية في التربية الأسرية متعلقة بعلاقة الأبناء فيما بينهم.

١ - يوسف عليه السلام وإخوته.

الصورة الأولى التي يعرضها القرآن الكريم للعلاقة الأخوية ما كان بين يوسف وإخوته، فقد بدأت بالتحاسد-كما أسلفنا- وانتهت بإعادة أواصر المحبة والمودة بين الإخوة جميعهم، وكأنّ القرآن يُنبّه إلى أنّ الخلل يمكن أن يصوّب، قال تعالى: ﴿فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَيْهِ قَالُوا يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ مَسَّنَا وَأَهْلَنَا الضُّرُّ وَجِئْنَا بِبِضْعَةٍ مُّزْجَجَةٍ فَأَوْفِ لَنَا الْكَيْلَ وَتَصَدَّقْ عَلَيْنَا إِنَّ اللَّهَ يَجْزِي الْمُتَصَدِّقِينَ ^(٤٥) قَالَ هَلْ عَلِمْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ بِيُوسُفَ وَأَخِيهِ إِذْ أَنْتُمْ

جَهْلُونَ ﴿٨٨﴾ قَالُوا أَعَيْنَكَ لَأَنْتَ يُوسُفُ قَالِ أَنَا يُوسُفُ وَهَذَا أَخِي قَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْنَا إِنَّهُ مَن يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ ﴿٨٩﴾ قَالُوا تَاللَّهِ لَقَدْ عَاقَبْنَاكَ اللَّهُ عَلَيْنَا وَإِنْ كُنَّا لَخَاطِئِينَ ﴿٩٠﴾ قَالِ لَا تَتْرِبْ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللَّهُ لَكُمْ وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ ﴿٩١﴾ [يوسف: ٨٨-٩٢].

لقد أدرك يوسف أن الجهد والمجاعة والجذب قد أرهق كل ذلك أهله، فتذكر أباه وما يعانيه من هذه الحال، إضافة إلى فقد ولديه، فرق قلبه، وسارع إلى تعريف إخوته بنفسه، وقالَ لَهُمْ: هَلْ عَلِمْتُمْ مَا صَنَعْتُمْ بِيُوسُفَ وَأَخِيهِ مِنَ الْكَيْدِ وَالْإِيذَاءِ، حِينَمَا كُنْتُمْ جَاهِلِينَ فَبَيَّحَ مَا فَعَلْتُمُوهُ فِي حُكْمِ شَرِّكُمْ، وَحَقُوقِ بَرِّ الْوَالِدَيْنِ، وَمَا يَجِبُ مِنْ تَرَاحُمِ الْقَرَابَةِ وَالرَّحْمِ، وَلَا تُقَدِّرُونَ عَوَاقِبَ هَذَا الطَّيْشِ، وَاتِّبَاعِ الْهَوَى، وَإِطَاعَةِ الْحَسَدِ؟ فكان كلامه شفقة عليهم وتنصيحاً لهم في الدين، وإيثاراً لحق الله على حق نفسه.

يقول صاحب البحر المحيط: "قال المفسرون: وغرض يوسف توبيخ إخوته وتأنيبهم على ما فعلوا في حق أبيهم وفي حق

أخويهم، والصحيح أنه قال ذلك تأنيساً لقلوبهم" (٨٨)، فقالوا له بِتَعَجُّبٍ مِمَّا بَلَغَهُ أَمْرُهُ مِنْ عُلُوِّ الْمَنْزِلَةِ فِي مِصْرَ: أَأَنْتَ يُوسُفُ وَقَدْ بَلَغْتَ مَا بَلَغْتَ؟ قَالَ: أَنَا يُوسُفُ وَهَذَا أَخِي، قَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْنَا بِالاجْتِنَاعِ بَعْدَ طُولِ افْتِرَاقٍ، وَإِنَّ اللَّهَ قَدْ أَكْرَمَنِي، وَرَفَعَ شَأْنِي، وَهُوَ تَعَالَى لَا يُضِيعُ أَجْرَ امْرِئٍ اتَّقَاهُ وَصَبَرَ وَأَحْسَنَ الْعَمَلِ، فاعترفوا له بِمَا فَضَّلَهُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ بِالْخُلُقِ وَالْخَلْقِ، وَالْحِلْمِ وَالسَّعَةِ وَالْمُلْكِ، وَأَقْرَأُوا بِذُنُوبِهِمْ وَخَطِيئِهِمْ فِي حَقِّهِ وَحَقِّ أَخِيهِ، وَأَتَمَّهُمْ لَا عُدْرَهُمْ فِيمَا فَعَلُوهُ، فعندها قالَ يُوسُفُ لِإِخْوَتِهِ: لَا عَتَبَ عَلَيْكُمْ الْيَوْمَ وَلَا لَوْمْ، فِيمَا فَعَلْتُمْ بِي وَبِأَخِي، وَدَعَا لَهُمْ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ ذُنُوبَهُمْ وَظُلْمَهُمْ، وَأَنْ يَسْتُرَهَا عَلَيْهِمْ، فَهُوَ تَعَالَى أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ لِمَنْ تَابَ وَأَقْلَعَ عَنْ ذَنْبِهِ، وَأَنَابَ إِلَى طَاعَتِهِ بِالتَّوْبَةِ. (٩١)

ومما سبق يمكن استخلاص الآتي: أن من برّ الوالدين التراحم والصفح بين الأخوة، وخاصة عند توبة المخطيء وإقراره بذنبه، وضرورة العفو عند المقدرة.

٢- موسى وهارون عليهما السلام.

إن الأمثلة في القرآن مضرورة في شأن

الأخوة في كافة أشكالها، فالأخوان الصالحان مثالهما: موسى وهارون، عليهما السلام، فموسى عليه السلام طلب من الله النبوة والرسالة لهارون: ﴿وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسَلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي ۚ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ﴾ [٣٤-٣٥]، وقال سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ.. [القصص: ٣٤-٣٥]، والأخ لا يبخل على أخيه بالموعظة عند الحاجة إليها: ﴿أَخْلَفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٢]، كما قال تعالى: ﴿وَأَجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي﴾ هَارُونُ أَخِي ﴿أَشَدُّ بِهِ أَزْرَى﴾ ﴿وَأَشْرِكُهُ فِي أَمْرِي﴾ ﴿كَيْ نُسَبِّحَكَ كَثِيرًا﴾ ﴿وَنَذْكُرَكَ كَثِيرًا﴾ ﴿إِنَّكَ كُنْتَ بِنَا بَصِيرًا﴾ [طه: ٢٩-٣٥]، أي طلب من الله تعالى أن يجعل له من أخيه هارون معيناً على تبليغ الرسالة وتحمل أعبائها. وقوله: ﴿أَشَدُّ بِهِ أَزْرَى﴾ أي: قوُّ به ظهري، حتى يكون قوَّةً لي، والأزْرُ الظهر والمراد به القوة، وقوله: ﴿وَأَشْرِكُهُ فِي أَمْرِي﴾ وذلك بتبنيته وإرساله ليكون هارون نبياً رسولاً، وعَلَّ موسى عليه الصلاة والسلام طلبه هذا بقوله: ﴿كَيْ

نُسَبِّحَكَ كَثِيرًا﴾ ﴿وَنَذْكُرَكَ كَثِيرًا﴾، وقوله: ﴿إِنَّكَ كُنْتَ بِنَا بَصِيرًا﴾ أي أنك كنت ذا بصر بنا وبحالنا، وقد خصَّ موسى أخاه هارون لفرط ثقته به، ولأنه كان فصيح اللسان مقولاً، فكونه من أهله مظنة نصح له، وكونه أخاه أقوى في المناصحة، وكونه الأخ الخاص لأنه معلوم عنده بأصالة الرأي. ومن الإيحاءات التي تشتمل عليها الآيات:

١. وجوب اللجوء إلى الله تعالى في كل ما يهم العبد.
٢. مشروعية الأخذ بالأهبة والاستعداد لما يعتزم العبد القيام به.
٣. فضيلة التسبيح والذكر، والتوسل بأسماء الله وصفاته. (٤٧)

وفي مشهد آخر، نرى موسى عليه السلام يُعْتَفُ أخاه هارون إثر عودته من لقائه ربّه، ولا يُقرّه على الخطأ، بل يأخذ على يده، قال تعالى: ﴿قَالَ يَهْلُونُ مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا ۖ أَلَا تَتَّبِعُنِي أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾ ﴿قَالَ يَبْنَومُ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِي ۚ إِنِّي خَشِيتُ أَنْ تَقُولَ

فَرَقَتْ بَيْنَ بَنِي إِسْرَءِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي ﴿٩٤﴾
 [طه: ٩٢-٩٤] و﴿يَبْنُوهُمْ﴾ منادى بحذف
 حرف النداء، والنداء بهذا الوصف للترقيق
 والاستشفاع، وحذف حرف النداء لإظهار ما
 صاحب هارون من الرعب والاضطراب^(٩٤)،
 وإنما قال هارون لأخيه (يا ابن أم) لأن قرابة
 الأم أشد عطفاً وحناناً من قرابة الأب، وقد
 خص الأم بالذكر؛ استعطافاً لحقها، وترقيقاً
 لقلبه، لا لما قيل من أنه كان أخاه لأمه^(٩٥).
 ٣- ابنا آدم ﷺ.

وفي نموذج آخر للعلاقات الأخوية بين
 ابني آدم، إذ يقدمان نموذجاً للصالح وآخر
 للفساد قال تعالى: ﴿وَأْتَلَّ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ
 آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتَقَبَّلَ مِنْ
 أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ
 قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ ﴿٢٧﴾ لَئِنْ
 بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ
 إِلَيْكَ لَأَقْتُلَنَّكَ إِنَّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ
 ﴿٢٨﴾ إِنَّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ
 مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ
 ﴿٢٩﴾ فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ
 فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٣٠﴾ فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا

يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُورِي سَوْءَةَ
 أَخِيهِ قَالَ يُؤْتِلْنِي أَعْجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ
 هَذَا الْغُرَابِ فَأُورِيَ سَوْءَةَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ
 النَّادِمِينَ ﴿٣١﴾ [المائدة: ٢٧-٣١].

لقد كان أحد ابني آدم فلاحاً يزرع
 الأرض، وكان الآخر راعياً للغنم، فقرب
 الأول من ثمار حرثه قرباناً وقرب الثاني من
 أبكار غنمه قرباناً، فتقبل الله قربان الثاني ولم
 يتقبل من الأول، وإنما لم يتقبل الله قربان الأول
 لأنه لم يكن رجلاً صالحاً بل كانت له خطايا،
 وإنما حمله على قتل أخيه حسده على مزية
 القبول، والحسد أول جريمة ظهرت في
 الأرض، فقال له أخوه موعظة يُذكره فيها
 بخطر هذا الجرم الذي ينوي الإقدام عليه،
 وفضاعة عاقبته عسى أن يكفّه عن الاعتداء^(٩٦).

لقد بذل القتل غاية جهده في تنفير أخيه
 القاتل مما ينوي الإقدام عليه، وبلغ من هذا
 أقصى ما يبلغه إنسان في صرف الشر ودوافعه
 عن قلب إنسان، وأعلن له مسألمته لأخيه وأنه
 لن يبسط يديه لقتله حتى ولو من باب الدفاع
 عن النفس، مذكراً إياه بالإثم العظيم إن فعل

فعلته، إلا أن النفس الشريرة ذلّت للقاتل كل عقبة، وزينت له ما أراد فقتل أخاه فأصبح من النادمين، لقد كان لهذا الحوار آثاره العميقة التي يتركها في النفس الإنسانية السليمة للنفور من هذه الجريمة البغيضة.^(١)

ومن المشهد السابق يمكن استخلاص الآتي: ضرورة التناصح والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بين الأخوة، وأن الحسد من أعظم الأسباب التي يستغلها الشيطان للإيقاع بين الناس عموماً والأخوة خصوصاً ويقودهم بها إلى ارتكاب أعظم الجرائم كما حدث مع ابني آدم وأخوة يوسف عليهم السلام.

ثالثاً: مشاهد قرآنية في التربية الأسرية متعلقة بالعلاقة الزوجية.

المشهد الأول: حفظ أسرار الزوجية.

قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَسَرَّ النَّبِيُّ إِلَىٰ بَعْضِ أَرْوَاحِهِ حَدِيثًا فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَفَ بَعْضُهُ وَأَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ فَلَمَّا نَبَّأَهَا بِهِ قَالَتْ مَنْ أَنْبَأَكَ هَذَا قَالَ نَبَّأَنِيَ الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ﴾^(٢) إن تثوباً إلى الله فقد صغت قلوبكم^ط وإن تظاهرة على غيره فإن الله هو

مَوْلَاهُ وَجَرِيْلٌ وَصَلِيْحٌ الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمَلَكِيَّةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيْرٌ ﴿٥٠﴾ عَسَىٰ رَبُّهُٓ إِن طَلَّقَكُنَّ أَنْ يُبْدِلَهُٓ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِنْكُنَّ مُسْلِمَاتٍ مُّؤْمِنَاتٍ قَنِيَتَاتٍ تَتَّبِعُنَّ عِبَادَاتِي سَتِ احْتِ تَتَّبِعُنَّ وَأَبْكَارًا ﴿٥١﴾ [التحریم: ٣-٥].

لقد نزل النص الكريم في بعض أزواج النبي ﷺ حيث يذهب كثير من المفسرين إلى أن الآيات نزلت في حفصة بنت عمر - رضي الله عنها - عندما أفشت سر رسول الله ﷺ وأخبرت به عائشة - رضي الله عنها -.

لقد بين النص الكريم خطورة إفشاء الأسرار الزوجية، لما في إفشائها من تهديد مباشر لدين الأسرة، ولقد كان لهذه الواقعة أثرها الكبير في بيت النبوة، وقد دفعت نساء النبي ﷺ ثمناً باهظاً لذلك - فقد اعتزل النبي ﷺ بسبب هذه الحادثة - نساءه مدة شهر.

ومن المشهد السابق يمكن استخلاص الآتي: ضرورة حفظ أسرار الزوجية كما أوجب الله تعالى، لأن إفشاء هذه الأسرار يهدد كيان الأسر، ويقود إلى تفكك العلاقة الزوجية وقد يقود إلى الطلاق، وأن هذا الأمر ليس مقتصرًا

على المرأة وإنما هو عام للرجل والمرأة بما يحقق الخير للأسرة.

المشهد الثاني: صَبَرُ كُلِّ مِنَ الزَّوْجَيْنِ عَلَى الْآخَرِ

قال تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَدِّلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِمَّنِيسَايَهُمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَزُورًا وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ ﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا ذَٰلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَاِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ذَٰلِكَ لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [المجادلة ١-٤].

لقد نزلت الآيات في خولة بنت ثعلبة كانت تحت أوس بن الصامت، وكانت حسنة الجسم وكان به لم^(٢٦) فأرادها فأبت، فقال لها: أنت علي كظهر أمي، ثم ندم على ما قال. وكان

الظَّهَارُ وَالْإِيلَاءُ مِنْ طَلَاقِ أَهْلِ الْجَاهِلِيَّةِ. فَقَالَ لَهَا: مَا أَظْنُكَ إِلَّا قَدْ حُرِّمْتَ عَلَيَّ. فَقَالَتْ: وَاللَّهِ مَا ذَاكَ طَلَاقٌ، وَأَنْتَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَعَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا تَغْسِلُ شِقَّ رَأْسِهِ، فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ زَوْجِي أَوْسُ بْنُ الصَّامِتِ تَزَوَّجَنِي وَأَنَا شَابَةٌ غَنِيَّةٌ ذَاتُ مَالٍ وَأَهْلٍ حَتَّى إِذَا أَكَلَ مَالِي وَأَفْنَى شَبَابِي وَتَفَرَّقَ أَهْلِي وَكَبِرَ سِنِي ظَاهِرَ مِنِّي، وَقَدْ نَدِمْتُ، فَهَلْ مِنْ شَيْءٍ يَجْمَعُنِي وَإِيَّاهُ تُنْعِشُنِي بِهِ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: حُرِّمْتَ عَلَيْهِ، فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ وَالَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مَا ذَكَرَ طَلَاقًا، وَإِنَّهُ أَبُو وَلَدِي وَأَحَبُّ النَّاسِ إِلَيَّ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: حُرِّمْتَ عَلَيْهِ، فَقَالَتْ: أَشْكُو إِلَى اللَّهِ فَاقْتِي وَوَحْدَتِي قَدْ طَالَتْ صَحْبَتِي وَنَفَضْتُ لَهُ بَطْنِي. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: مَا أَرَاكَ إِلَّا قَدْ حُرِّمْتَ عَلَيْهِ، وَلَمْ أَوْمَرْ فِي شَأْنِكَ بِشَيْءٍ، فَجَعَلَتْ تَرَاوَعُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، وَإِذَا قَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: حُرِّمْتَ عَلَيْهِ هَتَفَتْ وَقَالَتْ: أَشْكُو إِلَى اللَّهِ فَاقْتِي وَشِدَّةَ حَالِي، وَإِنْ لِي صَبِيَّةٌ صَغَارًا؛ إِنْ ضَمَمْتُهُمْ إِلَيْهِ ضَاعُوا، وَإِنْ ضَمَمْتُهُمْ إِلَيَّ جَاعُوا، وَجَعَلَتْ تَرْفَعُ رَأْسَهَا إِلَى السَّمَاءِ وَتَقُولُ: اللَّهُمَّ إِنِّي أَشْكُو إِلَيْكَ، اللَّهُمَّ

فأنزل على لسان نبيك، وكان هذا أوّل ظهاري في الإسلام^(٥٦).

ومن أهمّ العبر المستفادة من هذا المشهد فيما يتعلق بالحياة الزوجية، ضرورة تجنّب أسباب الغضب، لما له من عواقب وخيمة على العلاقة الزوجية، فربّ كلمة تفصم عرى هذه العلاقة، وتحدث شرخاً بين الزوجين قد لا تلتئم أبداً، إنّ الغضب وراء الكثير من المشكلات التي زلزلت الكثير من الأسر فصدّع بناءها وفرّق أبناءها.. ولهذا فعلى الزوجين أن يحذرا الدخول في الأسباب التي قد تحدث الخلاف المؤدّي إلى الغضب، وليتنازل كلّ واحدٍ منهما للآخر من أجل الحفاظ على الأسرة.

المشهد الثالث: مشهد أيوب عليه السلام مع زوجته

قال تعالى: ﴿وَأَذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُ ۖ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ ۚ﴾^(٥٧) أَرْكُضْ بِرَجُلِكَ هَذَا مُغْتَسِلٌ بَارِدٌ وَشَرَابٌ ۚ وَوَهَبْنَا لَهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً مِنَّا وَذِكْرَىٰ لِأُولِي الْأَلْبَابِ ۚ وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْتًا فَاضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنَثْ ۚ إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا نِّعَمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ ۝٤١﴾ [ص: ٤١-٤٤].

ذَكَرَ اللهُ تَعَالَى مَا أَصَابَ عَبْدَهُ أَيُّوبَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، مِنَ الْبَلَاءِ فِي مَالِهِ وَوَلَدِهِ وَجَسَدِهِ، وَلَيْتَ فِي ذَلِكَ الْبَلَاءِ مُدَّةً طَوِيلَةً فَنَادَى رَبَّهُ: يَا رَبِّ لَقَدْ مَسَّنِيَ الضَّرُّ فَارْحَمْنِي، وَأَفْضُ عَلَيَّ مِنْ جُودِكَ وَرَحْمَتِكَ مَا يُسَعِفُنِي، وَيُدْفَعُ الضَّرُّ عَنِّي، وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ. وَكَانَ أَيُّوبُ، عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَدْ غَضِبَ عَلَى زَوْجَتِهِ فِي شَيْءٍ فَعَلَّتْهُ وَهُوَ مَرِيضٌ، فَأَقْسَمَ إِنَّ شِفَاءَ اللهِ تَعَالَى لَيَبْصُرَ بِهَا مِثَّةَ جَلْدَةٍ، وَكَانَتْ زَوْجَتُهُ قَدْ أَخْلَصَتْ لَهُ، وَاحْتَمَلَتْ بَلَاءَهُ بِصَبْرٍ كَبِيرٍ فَكَانَ ضَرْبُهَا مَعَ كُلِّ مَا احْتَمَلَتْهُ جَزَاءً سَيِّئًا، فَأَقْتَاهُ اللهُ تَعَالَى أَنْ يَأْخُذَ بِيَدِهِ حُرْمَةً مِنَ الْعِيدَانِ فِيهَا مِثَّةُ عُوْدٍ، وَيَضْرِبَهَا بِهَا ضَرْبَةً وَاحِدَةً، فَيَتَحَلَّلَ مِنْ يَمِينِهِ، وَلَا يَحْنَثَ، فَرَحِمَهُ اللهُ بِهَذِهِ الْفِتْنَى، وَرَحِمَ زَوْجَتَهُ الصَّابِرَةَ، فَقَدْ كَانَ أَيُّوبُ عَبْدًا مُخْلِصًا لِلَّهِ، كَثِيرَ الْإِنَابَةِ إِلَيْهِ^(٥٨).

ومن خلال استعراض المشهد السابق

يمكن استخلاص الآتي

١. قد يتلى الله تعالى من يُحبّه من عباده ليزيد في علوّ مقامه ورفعة شأنه.
٢. فضل الصبر وعاقبته الحميدة في الدنيا والآخرة.

٣. مشروعية الفتيا وهي خاصة بأهل الفقه والعلم.

٤. وجوب الكفارة على من حنث في يمينه إذا رأى أن الحنث فيه هو الخير.

٥. وجوب صبر الزوجة على زوجها في أيام المحن والشدائد والابتلاءات، إذ كما تنعم الزوجة بما يمن الله على زوجها في حال اليسر، من الأولى أن تصبر على زوجها حال العسر كما فعلت زوجة أيوب عليه السلام، فقد تخلى عنه الجميع إلا هي بقيت معه ترعاه حتى شافاه الله تعالى، وهذا عام في الزوج والزوجة.

المبحث الثالث: الدلالات التربوية والاجتماعية والنفسية للمشاهد القرآنية الأسرية.

تعتبر قضية التربية قضية عظيمة الأهمية في حياة الفرد والأمة، وللدلالة على هذه الأهمية خلّد القرآن الكريم وصية لقمان لابنه - رغم أن لقمان لم يكن نبياً على قول جماهير أهل العلم - إلا أن الله خلّد ذكره، فذكر وصيته لابنه وموعظته له لتكون قدوة للأباء والأمهات، وأسوة للأساتذة والمعلمين

والمعلمات، ونبراساً للمربين والمربيات، ومنهجاً لكل من أراد أن ينشئ رعيته على مرضاة رب الأرض والسموات؛ فقد حوت منهجاً سليماً وتوجيهاً قوياً، وأسلوباً سديداً.

والتربية لا بد لها من هذين الأمرين:

الأول: منهج سليم قويم، محدد المعالم، واضح المقاصد، قائم على الإيمان، محروس بسياج الشريعة غايته رضا الله والتمكين لدينه في الأرض.

الثاني: طريقة قويمة، وأسلوب سديد لتحقيق هذا المنهج في الواقع الملموس والمنظور المحسوس؛ إذ لا قيمة لأي منهج مهما كان صوابه إذا كان مجرد تصور في عقول أصحابه، أو كلمات في أوراق بين أدراج المكاتب ولا وجود له في الحياة العملية الواقعية.

من أجل ذلك كان لابد من التركيز على هذين الأمرين، ومما يساعد على تحقيق ذلك ما يلي:

أولاً: تنوع الأساليب التربوية المستخدمة.

لقد استخدم القرآن الكريم أساليب تربوية عدة أثناء عرضه للمشاهد الأسرية، ومن ذلك:

أ- أسلوب الحوار:

الحوار هو من أنجع وسائل التربية وأكثرها أثراً وأفضلها عاقبة ونتيجة، ولذلك تجده كثيراً في القرآن في تربية الأنبياء لأبنائهم كما حدث في قصة يعقوب مع ولده يوسف في أمر الرؤيا، وكما حدث في قصة إبراهيم مع ولده إسماعيل في أمر ذبحه، وقد أسلفنا قبل قليل كيف كان لقمان أسوة في ذلك فقد اختار مما اختار في إيصال مقصوده طريقة الحوار مع من يريد تربيته، وهي هنا الوسيلة الواضحة في وصيته لابنه، وهو منهج الرسول الكريم ﷺ أيضاً كما حدث مع معاذ بن جبل ومع ابن عباس رضي الله عنهما أجمعين.

أهمية الحوار:

وترجع أهمية الحوار في المسألة التربوية لأمرين:

١. إثراء المحبة بين الوالد وولده: خصوصاً إذا اكتسب هذا الحوار بكلمات الود والرحمة، وغُلِّفَ بعبارات الود والمحبة كما حصل هنا في ترديد قول لقمان "يا بني"، وستجدنا في قول يعقوب ليوسف وإبراهيم لإسماعيل، وكذلك

قول النبي ﷺ لمعاذ وابن عباس "يا غلام". وفي هذا ما يُدَلِّلُ على المحبة وتام النصح فيفتح أذن السامع لنصيحة من يكلمه.

٢. استخراج ما في نفس المُربِّي: سواء كانت أحداثاً في المدرسة أو مواقف تعرَّض لها قد يكون فيها ما يحتاج إلى توجيه أو نصح أو تقويم.. أو ربما كانت شَبْهاً دينية يلقيها في قلبه طالب أو مدرس أو مشاهد تلفزيوني، أو شيئاً قرأه في مجلة أو جريدة.. فيوجهه المربي إلى الصواب، ويزيل عنه شبهته فيصونه عن الشرور من بداية الأمر.

٣. أن تكون الأفعال عن قناعات، وليست مجرد أوامر يُلقِيها الأبُّ على ابنه فيفعلها راغماً لا راغباً.. فإنَّ العاقبة في الغالب أنَّ الصبي متى استطاع أن يخرج عن طوع أبيه، أو غاب عنه ترك كل هذه الأوامر، وكم رأينا بسبب هذه التربية من العجائب.

فمثلاً إن مجرد أمر البنت بالحجاب وإرغامها عليه من دون بيان فضيلته والحديث معها عن أثره في النفس ودوره في الحفاظ والصيانة، وقبل ذلك كله أنه طاعة لله

ولرسوله، والحديث عن أمهات المؤمنين ونساء السلف الصالحين ربما لا يكون كافياً لاستمرار البنت على الالتزام بهذا الزي أو صيانتها والحفاظ على هيئته.. فأحياناً تحتاج بعض الفتيات إلى إخراج شُبَهاتٍ أو اعتراضات موجودة فعلاً أو مثارة في نفوسهن خصوصاً مما يثيره أعداء الله ومن يسمون بدعاة تحرير المرأة من أن الحجاب يُعيق عن التعليم والعمل، وأن الحجاب إنما هو لأمهات المؤمنين فقط، أو أن بعض المحجبات أخلاقهن ليس على مستوى الزي الذي يرتدينه ونحو ذلك من دعاوى، وهذه كلها أمور تحتاج فعلاً إلى معالجة وتوجيه وتفنيد حتى يكون بُسُ الحجاب عن قناعة تامة واعتزاز كامل.

٤. غرسُ المفاهيم الصحيحة وحسنُ تقييم الأمور: وخير مثال على ذلك قصة يوسف مع أبيه يعقوب.. ﴿وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَىٰ آئَالٍ يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَىٰ أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلُ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبَّكَ

عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٦﴾﴾ [يوسف: ٦] فقد علّمه أن إخوته لا يبغيضونه ولكن الشيطان هو الذي ينزغُ بينهم، وعلّمه أن الله هو الذي يجتبي ويمُنُّ ويُعلِّم ويُفَرِّج الكربات.

وقد بقيت هذه النصائح القيّمة مع يوسف طوال فترة محنته وبعد أن نجاه الله تعالى منها، فهاهو ﷺ يقول بعد أن نصره الله وجمع شمل أسرته ذاكرًا فضل ربه عليه: "وقد أحسن بي إذ أخرجني من السجن وجاء بكم من البدو.. ثم اسمعه يقول: "من بعد أن نزغ الشيطان بيني وبين إخوتي" وأعجب من ذلك كله بقاء صفات الله التي ذكرها يعقوب في مخيلة يوسف حتى يذكرها هو أيضاً في آخر كلامه فيقول: ﴿إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِّمَا يَشَاءُ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ [يوسف: من الآية ١٠٠].

والحوار القرآني يعمل على تربية الإنسان وتنميته في جميع جوانبه العقلية والعاطفية والدينية والسلوكية والأخلاقية، وهي من أغراض التربية الإسلامية الحقيقية، وقد تضمنت قصصُ الأنبياء هذا النوع من الحوار الخطابي العاطفي الذي يُعرف بأنه خطاب أو

استفهام يعتمد على إثارة عواطف إنسانية أو انفعالات وجدانية ترك أثراً فعالاً في الانقياد للسلوك الطيب والعمل الصالح كالأمل والرغبة والرغبة. (٥٥)

أما الحوار القائم على البرهان كقوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَتَّبِعْتَنِي لِمَ تَتَّبِعُنِي مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا﴾ [مريم: ٤٢] فقد ساقه إبراهيم عليه السلام للبرهان على وجود الخالق وتفردّه بالالوهية، وبطلان ما يحمل أبوه من عقيدة، وهناك الحوار القصصي الذي يزيد من إقبال القارئ وتأثره بأبطال القصة خصوصاً إذا كانوا صادقين في وصف مشاعرهم، وكانت تلك المشاعر متضاربة، كما جاء في قصة يوسف، مما يزيد في رغبة القارئ في تتبع القصة ليتابع المعارك التي تدور في جو القصة ليرى أيّ الطرفين سينتصر وتكون له العاقبة والغلبة في نهاية الأمر. (٥٦)

﴿وَإِذْ قَالَ لُقْمَنُ لِأَبْنَيْهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَبْنَىٰ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣]، وغيره من المواقف، ولذلك وجب على المربي الناصح والمرشد أن يستخدم هذا الأسلوب في الدلالة والهداية إلى الخير والصلاح، ففي ذلك تركيبة للنفس وتطهير لها من الرذائل والمنكرات والفواحش، وهو هدف من الأهداف الكبرى للتربية الإسلامية يسعى لتحقيقه منهج القرآن الكريم في قصصه الذي يتميز بإقحام النصائح والعظات في ثنايا القصة حتى لا يندمج القارئ مع القصة، وينصرف إليها بكل تفكيره فيطول به العهد وينسى المساق الأصلي للقصة. (٥٧)

كما يجب الإشارة هنا إلى ضرورة الاقتصاد بالموعظة مخافة السآمة فقد روي عن رسول الله ﷺ: "كان رسول الله ﷺ يتخولنا بالموعظة مخافة السآمة". (٥٨)

ب- أسلوب النصح والإرشاد:

لقد تميزت وصايا لقمان لابنه بأسلوب النصح والإرشاد وهو معنى من معاني أسلوب الموعظة الحسنة، وقد ظهر ذلك في قوله تعالى:

ج- أسلوب القدوة الحسنة:

ويُعَدُّ هذا الأسلوب من أهم المميزات التربوية للقصص القرآني، فهو يُعتبر أسلوباً هاماً في التربية والتوجيه والتأثير على المتعلم

مشاهد رائعة للتربية الأسرية فيقتدي بها الآباء والأمهات والأبناء والبنات والمربون والدعاة في سلوكياتهم وأمور حياتهم جميعها.

د- أسلوب التربية بضرب المثل:

لتقريب ما كان بعيداً، وإيضاح ما كان غامضاً، والتنفير من بعض السلوكيات المذمومة كقوله تعالى في سورة لقمان: ﴿وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاعْصُصْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ﴾ [لقمان: ١٩] وقوله تعالى في سورة الحجرات: ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَحِيمٌ﴾ [الحجرات: ١٢] للتنفير من سلوكيات مذمومة، فالتمثيل يساعدنا على تقديم الأفكار المجردة بصورة محسوسة ملموسة يعرفها كل الناس، وتبقى الأمثال أوقع في النفس، وأبلغ في الوعظ، وأقوى في الزجر، وأقوم في الإقناع، وقد حفل القرآن الكريم بالأمثال تُضربُ للتذكرة والعبرة، واستعان بها الداعون في كل عصر لنصرة الحق وإقامة الحجة، ويستعينُ بها المربون ويتخذونها من

بطريقة مقصودة وغير مقصودة، وهو من أفضل أساليب التربية على الإطلاق وأقربها للنجاح، فعندما أراد الله تعالى لمنهجه أن يسود الأرض، ملأ به قلب إنسان وعقله؛ كي يحوله إلى حقيقة في واقع الأرض، فكان أن بعث الله محمداً ﷺ ليكون قدوة للناس في تطبيق هذا المنهج، قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ [الأحزاب: ٢١]، فكان ﷺ هادياً مُرَبِّياً بسلوكه الشخصي وليس فقط بالكلام الذي ينطق به قرآناً أو حديثاً.^(٥٩)

كما أن في القصص القرآني كثيراً من المواقف التي يمكن للمسلم أن يتأسى بها في حياته، من مواعظ وعبرٍ وشخصيات، فيمكن أن نتأسى بموقف يوسف عليه السلام وصبره وتحمله للأذى من إخوته، وعفوه عنهم عندما منّ الله عليه، كما يمكن أن نتأسى بموقف إبراهيم عليه السلام وحرصه على دعوة أبيه وعدم يأسه منه، وصبره على إيذائه له هو وقومه، وغيرهما من المواقف الكثيرة التي أوردها القرآن الكريم في

وسائل الإيضاح والتشويق، ووسائل التربية في
الترغيب أو التنفير أو المدح أو الذم.

هـ- أسلوب التربية من خلال سرد القصة:

لقد حفل القرآن الكريم بالقصص القرآني،
وقد أوردنا أمثلة عدة من القصص القرآني،
كقصة إبراهيم مع أبيه، وقصة يوسف مع
إخوته، وقصة موسى مع قومه وأخيه وغيره مما
سبق بيانه، والقرآن الكريم يستخدم القصة
لجميع أنواع التربية والتوجيه: تربية الروح،
وتربية العقل، وتربية الجسم فهي تربية شاملة
متكاملة، ونحن بحاجة ماسة إلى الغوص في
معاني هذا القصص القرآني الكريم لاستجلاء
العبر والعظات والفوائد والمبادئ التربوية،
لتكون ماثلة للناس ينهلون من معينها، وتُربّي
الأفراد والمجتمعات على التحلي بالأخلاق
الفاضلة والبعد عن رذائلها وذميمة.

فالقصص تشدُّ القارئ وتوقظ انتباهه
وتجعله متابعاً لحلقاتها وفصولها لحظة بلحظة
دون تراخٍ أو تكاسل، وتُربّي العواطف
الإيمانية عن طريق إثارة الانفعالات كالخوف
والترقب والارتياح والحب كقصة يوسف

التي تُربّي المستمع على الصبر والثقة بالله
والأمل في نصره، كما تمتاز القصة القرآنية
بامتزاج العاطفة بالإقناع الفكري، فهذا
إبراهيم عليه السلام يحاور أباه في عبادة الأصنام في
أسلوب عقلي لا يخلو من العاطفة، فهو يتودد
إليه بقوله: يا أبت، ويكرر ذلك كلما تجدد
الخطاب.

ثانياً: الثقة بالله عز وجل فهي تُكسب القلب
طمأنينةً والنفْس راحةً وسكينة، كما تُبدد القلق
والاضطراب وتجعل صاحبها دائماً هادئاً
البال، ساكن الجوارح، آمناً مستقراً في كل
أعماله يكون اعتماده على مولاه، فالله يكفيه
ويؤويه، والإيمان بأن الغلبة دائماً للحق
والمتقين، وعدم تعجّل الأمور، فهذا نحن نرى
في كل القصص التي مرَّ ذكرها أن الغلبة في
النهاية دائماً للمتقين ومن توكّلوا على الله،
فيوسفُ انتظر أعواماً طويلة حتى فتح الله عليه
وأظهره على إخوته، فأبدله الله خوفه وضعفه
أمناً وعزاً ونبوة، كما أن يعقوب رغم تلقيه نبأ
فقدان أعزّ أبنائه إليه إلا أنه لم يجزع بل صبر
على البلاء، صبراً جليلاً لا يخالطه جزع ولا

شكوى، واستعان بالله على هذه المصيبة، قال تعالى: ﴿فَصَبِّرْ بِجَمِيلٍ ۖ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ﴾ [يوسف: ١٨]، فيكون لنا موقفه عبرة نستقي منها هذه المواقف الإيمانية الرائعة، التي تزيد المؤمن ثباتاً على دينه^(١)، كما أن أيوب عليه السلام استسلم لقضاء الله تعالى، وصبر على الابتلاء، فقد ابتلي بأهله وولده وماله، ولكنه ظل واثقاً من فرج الله مطمئناً إلى جنبه، ولذلك جاءه الفرج من عند الله، قال تعالى: ﴿وَأَذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُ ۖ أَتَىٰ مَسْئِنَ الشَّيْطَانِ يَنْصُبُ وَعَذَابٍ ۖ أَرَكُضْ بِرَجْلِكَ هَذَا مُغْتَسِلٌ بَارِدٌ وَشَرَابٌ ۖ وَوَهَبْنَا لَهُ ۖ أَهْلَهُ ۖ وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً مِنَّا وَذَكَرِي لَأُولَى الْأَلْبَابِ ۖ وَخَذُ يَبِيدِكَ ضِعْفًا فَأَضْرَبَ بِهِ ۖ وَلَا تَحْنُثْ ۖ إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا نِّعَمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾ [ص: ٤١-٤٤].

ثالثاً: تكوين عاطفة قوية دافعة إلى السلوك بموجب الإيمان^(٢)، حيث إن الفرد إذا تعمق الإيمان في قلبه من خلال هذه المشاهد القرآنية فبحب الله تعالى، وينصاع للمبادئ الأخلاقية باعتبارها أوامر إلهية، مما يجعله

يخاف الله من أن يعصيه بترك أوامره وارتكاب محرماته، فتكون لديه عواطف وجدانية تدفعه إلى السلوك الحسن مقتدياً بالجوانب الأخلاقية والقيم الإسلامية الواردة فيها باعتبارها أوامر ربانية، وترك المنكرات باعتبارها منهيات ربانية، فيصبح مواطناً صالحاً سوياً في جميع جوانب شخصيته، ولقد رأينا مثل ذلك في المشهد الذي يُصوّر حوار امرأة العزيز مع يوسف عليه السلام، لقد غلقت الأبواب وراودته عن نفسه، وقالت له: "هَيْتَ لَكَ"، وهنا نستطيع أن نتخيل في أذهاننا وقع المشهد بتفاصيله على رجل في سنّ الشباب تدعوه امرأة ذات منصب وجمال ليقضي معها شهوته، وتوفّر له كافة الظروف التي تجعل الفعل مأمون العواقب، ومع ذلك كان يوسف عليه السلام يُبصر بعين المؤمن فيرى المشهد بغير العين التي يراها من استولت الشياطين على قلوبهم وأبصارهم، فيرد فوراً ﴿... مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾ [يوسف: ٢٣] لقد كانت عاطفته الإيمانية وحبه لربه أقوى من النفس الأمّارة بالسوء.

رابعاً: تعويد الأبناء على الأخذ بالأسباب
ثم التوكل على الله بعد ذلك، فهذا نحن نرى
يعقوب عليه السلام وهو يوصي بنيه بعدم دخول
مصر من باب واحد وإنما الدخول من أبواب
متفرقة لئلا يلتفتوا الأنظار ويكونوا موضع
ريبة من الحرس فيكون في ذلك ما يسوؤهم،
وقد علّل يعقوب هذا التدبير والاحتباس بأنه
لا يدفع عنهم ما قدر عليهم، قال تعالى: ﴿وَمَا
أَغْنِي عَنْكُمْ مِّنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِنَّ الْحُكْمَ
إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ
الْمُتَوَكِّلُونَ﴾ [يوسف: ٦٨]، فيعطينا درساً في
التوكل على الله بعد الأخذ بالأسباب والحيلة
والحذر من الأضرار.

خامساً: طاعة الله تعالى مُقَدِّمَةً على طاعة
المخلوقين مهما كانت منزلتهم وقربهم من
الإنسان بما في ذلك الوالدان، فهو أحقُّ
بالطاعة من غيره من المخلوقين، لذا نجد
سيدنا إبراهيم عليه السلام لم يستجب لتهديدات أبيه
آزر برغم حُبِّه له وبرِّه به عندما تعارض أمر
الله مع أمر أبيه، فقدّم أمر الله على أمر أبيه.
سادساً: الصبر ضرورة دنيوية كما هو

ضرورة دينية، فلا نجاح في الدنيا، ولا فلاح في
الآخرة إلا بالصبر، وهو من خير ما يوصي به
أبُّ ابنه، ومن الصبر الصبرُ على الأوامر
والطاعات في أدائها والمحافظة عليها
والإخلاص بها، قال تعالى: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ
بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا﴾ [طه: ١٣٢]، وقد
رأينا صبر يعقوب ويوسف وإسماعيل وإبراهيم
ونوح عليهم السلام أجمعين فكان جزاؤهم
الوصول إلى سعادة الدنيا والآخرة قال تعالى:
﴿إِنَّهُ مَن يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ
الْمُحْسِنِينَ﴾ [يوسف: ٩٠].

سابعاً: التخلُّق بالأخلاق الإسلامية
كالصدق والتواضع والرحمة والإيثار وغيرها
من الأخلاقيات التي دعا إليها القرآن الكريم
مقتدياً بالرسول ﷺ كما وصفته عائشة رضي
الله عنها فقالت: "كان خلقه القرآن" ^(١)، مما
يزيد المؤمن محبةً عند الله تعالى وعند الناس،
وتكوين الاستعداد النفسي للالتزام بهذه
الأخلاق بتذكيرهم بعظم الأجر والثواب
المرتّب على الالتزام بها في الدنيا والآخرة،
ويمكن ملاحظة ذلك في مجموعة الوصايا

التي قَدَّمها لقمان لابنه، إذ اشتملت على التوصية بالتحليِّ بمكارم الأخلاق كالتواضع والصدق وغيرها مما سبق بيانه.

ثامناً: ترك المجال للولد لممارسة اللعب والترفيه والترويح عن النفس فالبشر لهم أشواقهم القلبية، وحظوظهم النفسية، وطبيعتهم الإنسانية، فلا نفترض أن يكون كلامهم كلُّه ذِكْراً، وكل صمتهم فكراً، وكل تأملاتهم عبرة، وإننا اعترف الإسلام بكل ما تتطلبه الفطرة البشرية من سرور وفرح بشرط أن تكون في حدود الشرع وفي نطاق أدب الإسلام^(٣)، قال تعالى على لسان إخوة يوسف: ﴿أَرْسِلْهُ مَعَنَا غَدًا يَرْتَعْ وَيَلْعَبْ وَإِنَّا لَهُو لَحَفِظُونَ﴾ [يوسف: ١٢] مما يدل على جواز اللعب للصبيان وأن فيه ترويحاً للنفس.

الخاتمة:

وفي ختام هذا البحث الذي تناول بعض المشاهد القرآنية في التربية الأسرية ودلالاتها التربوية والنفسية والاجتماعية يمكن أن نتوصل إلى النتائج والتوصيات الآتية:

١. القرآن الكريم غنيٌّ بالآداب والأساليب

التربوية التي ينبغي أن يتربى عليها المسلم، كما أن فيه من التوجيهات العظيمة للآباء والأمهات للطرق التربوية السليمة في تربية أبنائهم على منهج هذا الدين الحنيف.

٢. أن القرآن الكريم حفل بكثير من المشاهد والتي تمثل نماذج للعلاقات الأسرية والتي يعلمنا من خلال عرضه لنماذج لهذه العلاقات كعلاقة الأنبياء وآبائهم وإخوتهم والتي نستخلص من خلالها كثيراً من الدلالات التربوية والاجتماعية والنفسية.

٣. أن القرآن الكريم يستخدم القصة لجميع أنواع التربية والتوجيه: تربية الروح، وتربية العقل، وتربية الجسم فهي تربية شاملة متكاملة، ونحن بحاجة ماسّة إلى الغوص في معاني هذا القصص القرآني الكريم لاستجلاء العِبَر والعظات والفوائد والمبادئ التربوية، لتكون ماثلة للناس ينهلون من معينها، وتُربِّي الأفراد والمجتمعات على التحليِّ بالأخلاق الفاضلة والبعد عن رذائلها وذميمةها.

والتطبيق، طرابلس، المنشأة العامة للنشر، ط ١،
ص ١٠٤.

(٢) مسلم، أبو الحسن مسلم بن الحجاج، صحيح
مسلم، بيروت، دار الفكر، ١٤٠١هـ، كتاب
الحج، باب حجة النبي ﷺ رقم الحديث
(٢١٣٧)، ص ٢٤٥.

(٣) أبو صالح، محب الدين وآخرون، أصول التربية
الإسلامية، الرياض، مطبعة جامعة الإمام محمد
بن سعود، ١٤٠٧هـ، ص ٦.

(٤) فرج، محمود عبده، تعليم الدين الإسلامي
لِلناطقين بغير العربية، بنها، مؤسسة الإخلاص
للطباعة والنشر، ١٤٢٣هـ، ص ٢٣.

(٥) الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح،
بيروت، المكتبة العصرية، ١٤٢٠هـ، ص ١٨.

(٦) ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار صادر،
١٩٨٦، ج ١، ص ١٤٠، المعجم الوسيط، مجمع
اللغة العربية، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية،
١٤٢٥هـ، ص ١٧.

(٧) الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب (ت ٨١٧هـ/
١٤١٤م)، القاموس المحيط، ط ١، الرسالة
١٩٨٧/١٤٣٧م.

(٨) المرجع السابق، ص ٣١.

(٩) ابن عجيبة، البحر المديد، بيروت، دار الحاوي
للطباعة والنشر، ط ١، ج ٤، ١٩٩٩م، ص ٣٦٤.

(١٠) النعماني، أبو حفص سراج الدين، اللباب في

٤. ترك المجال للولد لممارسة اللعب والترفيه
والترويح عن النفس فالبشر لهم أشواقهم
القلبية، وحظوظهم النفسية، وطبيعتهم
الإنسانية، فلا نفترض أن يكون كلامهم
كله ذكراً، وكل صمتهم فكراً، وكل
تأملاتهم عبرة، وإنما اعترف الإسلام بكل
ما تتطلبه الفطرة البشرية من سرور وفرح
بشرط أن تكون في حدود الشرع، وفي
نطاق أدب الإسلام.

وفي الختام أوصي الباحثان بضرورة عودة
المفكرين والعلماء والباحثين ورجالات التربية
في بلادنا الإسلامية للقرآن الكريم والسنة
النبوية لاستنباط الأساليب التربوية الفعالة
والناجحة والتي تعمل على تكوين جيل واعٍ
مُتَخَلِّقٍ بأخلاق الإسلام ومناهجه، كما ويجب
العمل على توعية الآباء والأمهات بهذه
الأساليب الرائعة في التربية.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الهوامش:

(١) الشيباني، عمر التومي، الفكر التربوي بين النظرية

- علوم الكتاب، بيروت، دار الكتب العلمية،
ج ١٢، ١٤١٩هـ، ط ١، ص ٢٩٢، تفسير أبي
السعود، بيروت، دار الكتب العلمية، ج ٥،
١٩٩٩م، ص ١٧١.
- (١١) الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن الكريم
والسبع المثاني، بيروت، دار الكتب العلمية،
ط ١، ج ٢١، ٢٠٠١م، ص ١٠١.
- (١٢) تفسير الألوسي، مرجع سابق، ص ١٠١.
- (١٣) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مرجع
سابق، ص ٦٠٢.
- (١٤) ابن جزري، أبو القاسم محمد بن أحمد، التسهيل
لعلوم التنزيل، بيروت، دار الأرقم ابن أبي
الأرقم، ط ١، ج ١، ١٤١٦هـ، ص ١٢٠٧.
- (١٥) أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف، البحر
المحيط في التفسير، بيروت، دار الفكر، ج ٦،
١٤٢٠هـ، ص ١٤٤.
- (١٦) ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد، التحرير
والتنوير، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي،
ط ١، ١٤٢٠هـ، ج ١١، ص ٢١٩.
- (١٧) الخشاب، مصطفى، علم الاجتماع العائلي،
بيروت، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ط ١،
٢٠٠٢م، ص ٤٣.
- (١٨) عقله، محمد، نظام الأسرة في الإسلام، عمان،
مكتبة الرسالة الحديثة، ١٩٨٣م، ص ٨.
- (١٩) الخولي، سناء، الزواج والعلاقات الأسرية،
بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٢م، ص ١.
- (٢٠) المرجع السابق.
- (٢١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق،
ج ٨، ص ١١٣.
- (٢٢) ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد، تفسير القرآن
العظيم مسنداً عن الرسول ﷺ والصحابة
والتابعين المعروف بتفسير ابن أبي حاتم، المملكة
العربية السعودية، دار طيبة، ١٤٠٨هـ، ج ٩،
ص ٢٦٤.
- (٢٣) أبو حفص عمر بن علي ابن عادل الدمشقي
الحنبلي، الباب في علوم الكتاب، بيروت، دار
الكتب العلمية، ١٤١٩هـ، ط ١، ج ٨، ص ٢٢٤.
- (٢٤) القاسمي، محمد جمال الدين، محاسن التأويل،
تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، عيسى
البابي الحلبي، ١٣٧٦هـ، ص ٣٣٥.
- (٢٥) الألمعي، زاهر، "مناهج الجدل في القرآن الكريم"،
(رسالة ماجستير، جامعة الأزهر، ١٤٠٠هـ)،
ص ١٦٣.
- (٢٦) فضل الله، محمد حسين فضل، "الحوار في
القرآن"، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات
والنشر، ط ٣، ١٩٨٥م، ص ٢٥٣.
- (٢٧) نقلاً عن: ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع
سابق، ج ٨، ص ١١٥.
- (٢٨) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق،
ج ١٢، ص ١٧.

- (٢٩) المرجع السابق، ج ١٢، ص ١٧.
- (٣٠) فضل الله، الحوار في القرآن، مرجع سابق، ص ٢٥٣.
- (٣١) ابن عجيبة، البحر المديد، مرجع سابق، ج ٣، ص ٩١.
- (٣٢) الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر، ١٤١٥هـ، ج ٢، ص ٣٩٨.
- (٣٣) أبو بكر الجزائري، أيسر التفاسير، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢١٩.
- (٣٤) قطب، سيد، معالم في الطريق ص ١٨١.
- (٣٥) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج ٢١، ص ٩٩.
- (٣٦) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج ٢١، ص ٩٩.
- (٣٧) الجزائري، أيسر التفاسير، مرجع سابق، ج ٣، ص ٢٤٣.
- (٣٨) عبدالله بن عبدالمحسن التركي وآخرون، التفسير الميسر، المملكة العربية السعودية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف، ج ٧، ص ٢٥٧.
- (٣٩) والصعر: الميل، والمتكبر يميل بوجهه عن الناس، متكبراً عليهم، معرضاً عنهم، والصعر: الذي هو الميل أصله: داء يصيب البعير يلوي منه عنقه، ويطلق على المتكبر يلوي عنقه ويُميل خدّه عن الناس تكبراً عليهم.
- (٤٠) الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، مرجع سابق، ج ٦، ص ١٨٠.
- (٤١) نبيه هنا - إلى خلاف المفسرين في شخص والد الفتاتين اللتين سقى لهما موسى، فذهب بعض المفسرين إلى أنه شعيب عليه السلام - واستبعد آخرون ذلك بناء على الفترة الزمنية الطويلة التي تفصل بين شعيب وموسى - عليهما السلام.
- (٤٢) التركي وآخرون، التفسير الميسر، مرجع سابق، ج ٧، ص ٦٣.
- (٤٣) قطب، سيد، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج ٥، ص ٤٢٠.
- (٤٤) تفسير السعدي، ص ٩٢٢.
- (٤٥) أبو حيان، البحر المحيط، مرجع سابق، ج ٧، ص ٦٧.
- (٤٦) حومد، أسعد محمود، أيسر التفاسير، المكتبة الشاملة، ج ١، ص ١٦٨٥.
- (٤٧) الجزائري، أيسر التفاسير، مرجع سابق، ج ٢، ص ٤٣٥.
- (٤٨) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج ٨، ص ٢٩٨.
- (٤٩) ابن عجيبة، البحر المديد، مرجع سابق، ج ٤، ص ٣٦.
- (٥٠) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج ٥، ص ٨١-٨٥.
- (٥١) قطب، سيد، في ظلال القرآن، مرجع سابق،

- ج ٢، ص ٣٤٩-٣٥٩. أحمد، ج ٦، رقم الحديث (٢٤٦٤٥)، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٣٢ هـ، ص ٩١.
- (٥٢) أي حدة.
- (٥٣) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ج ١٧، ص ٢٤٢.
- (٦٣) عبدالله علوان، تربية الأولاد في الإسلام، ج ٢، ص ٩٣٤.
- (٥٤) أسعد حومد، أيسر التفاسير، ج ١، ص ٣٨٩٠.
- (٥٥) النحلاوي، عبد الرحمن، التربية بالحوار، بيروت، دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٠ م، ص ٢١٤.
- (٥٦) المرجع السابق، ص ٣٥.
- (٥٧) البوطي، محمد سعيد رمضان، منهج تربوي فريد في القرآن، بيروت، دار الفارابي للمعارف، ١٩٩٢ م، ص ٥٤.
- (٥٨) البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، دار ابن كثير، ١٤١٤ هـ، باب من جعل لأهل العلم أياماً معلومة، رقم الحديث (٦٨) ج ١، ص ١٢٤، وصحيح مسلم، مرجع سابق، باب الاقتصاد في الموعظة، ج ١٣، ص ٤٤٤، رقم الحديث (٥٠٤٧).
- (٥٩) مدكور، علي أحمد، منهج التربية الإسلامية أصوله وتطبيقاته، الكويت، دار الفلاح، ط ١، ١٤٠٧ هـ، ٣٣٠-٣٣١.
- (٦٠) طبارة، عفيف عبد الفتاح، مع الأنبياء في القرآن الكريم، بيروت، دار العلم للملايين، ٢٠١٠ م، ص ١٧٨.
- (٦١) المرجع السابق، ص ٢٦٧.
- (٦٢) ابن حنبل، أبو عبدالله أحمد بن محمد، مسند



الإكراه في حالة الضرورة (الإكراه السلبي) في القانون المدني الأردني

د. ياسين محمد الجبوري*

تاريخ قبول البحث: ٢٩/١٢/٢٠١٣م

تاريخ وصول البحث: ١٢/٥/٢٠١٣م

ملخص

قد تواجه الشخص ظروف خارجية تثير لديه خوفاً ورهبة وفزعاً، فيستغلها شخص آخر لصالحه وينشأ عندئذ ما يسمى بالإكراه السلبي (الإكراه في حالة الضرورة)، وذلك كما لو كان الشخص المُكْرَه في ظروف معينة وفي حاجة إلى إنقاذه أو مساعدته فيقع تحت سطوة شخص آخر يمتنع عن القيام بالعمل المطلوب ما لم يبادر الشخص المُكْرَه إلى التعاقد معه. والملاحظ أن هذا النوع من الإكراه لم ينظمه القانون المدني الأردني وهو عيب كان من الممكن أن ينضوي تحت عيب الاستغلال، لكن المشرع الأردني لم يتناول عيب الاستغلال بالتنظيم في المكان المخصص لصحة التراضي وعيوبه، مما دفعنا إلى البحث عن الاستغلال الذي جاء ذكره في المادة (٥٣٨) من القانون المدني والخاص ببيع السلم، ثم البحث في مدى إمكانية الرجوع إلى القواعد العامة، الخاصة بعيب الإكراه في القانون المدني الأردني.

وأخيراً الرجوع إلى الأحكام التي جاءت بها نصوص القانون المدني الأردني وبالتحديد المادة (٢/٢) وكذلك نص المادة (١/١٤٤٨) لعل ذلك يسدُّ النقص التشريعي الذي يعاني منه القانون المدني الأردني فيما يتعلق بالإكراه السلبي أو ما يُسمى بالإكراه في حالة الضرورة.

Abstract

The contracting party may face external circumstances which lead to unjustifiable fear which can be taken advantage of and exploited by the other

* أستاذ مشارك، قسم القانون المقارن، كلية الشيخ نوح للشريعة والقانون، جامعة العلوم الإسلامية العالمية.

contracting party. This fact is called negative duress. For example a person who faces car accident, in a place far away from the city, such a person needs to be saved, and he may ask a person for help. This person may refuse to offer any help unless the injured person gives a very large sum of money and the injured person accepts such demand under the pressure of need. This kind of duress has not been regulated by the Civil Code of Jordan within the provisions of duress.

Therefore, it must be considered closely under the Article (538) of Jordan Civil Code, and there must be a search for the solution within the general rules of duress, and by taking reference from Article (2/2) and (1448/1) of the Civil Code. Hopefully, these provisions give the alternative solution.

المقدمة:

الذي هو فيه إلى المستشفى، ويوافق الشخص المصاب على شروط الشخص الآخر، ويتعهد له بذلك، وهنا يتجلى تأثير الرهبة أو الخشية أو الخوف، المنبعثة عن هذه الظروف في شخص العاقد (المكره)، والتي تدفعه إلى إبرام العقد المشار إليه.

إن مثل هذا الإكراه كان من الممكن أن ينضوي تحت عيب آخر من عيوب التراضي وهو عيب الاستغلال، أي استغلال حالة الضرورة والظروف الخارجية المحيطة بالمكره^(١)، لو أن المشرع الأردني أخذ به (أي الاستغلال)، عند تنظيمه لعيوب التراضي في النظرية العامة للعقد، وقد جاء استثناء في المادة

قد يتعرض الشخص لظروف خارجية ملجئة لا دخل لإرادته أو لإرادة أحد فيها تثير خوفاً وفزعاً في نفسه، فيستغلها شخص آخر لصالحه في إبرام عقد ما كان ليبرمه الشخص الأول (المكره) لولا حالة الرهبة التي نشأت عن تلك الظروف والتي ما كان للمكره أي دور في حدوثها أو نشوئها. ومثال ذلك، أن يتعرض شخص لحادث سيارة في طريق خارجي بعيد عن المدينة والعمران، فيرفض شخص آخر جاء به القدر نقله، ما لم يقيم الشخص المصاب بدفع مبلغ كبير من المال قياساً إلى تكلفة النقل المعتادة من المكان

(٥٣٨) منه بمناسبة تنظيم عقد بيع السلم^(٣). والمراد بالإكراه في حالة الضرورة، أن ظرفاً ما يتهياً مصادفة فيستغله العاقد للضغط على إرادة العاقد الآخر ويحمله على أن يبرم عقداً ما كان ليبرمه لولا أنه وقع في ظروف معينة تحمله على التعاقد، وبعبارة أخرى أدق فإن الإكراه في حالة الضرورة قد ينشأ نتيجة للظروف الخارجية التي لا دخل فيها لأحد من العاقلين ولا دخل فيها أيضاً لإرادة الغير^(٤). فيقوم العاقد (المكروه) باستغلال تلك الظروف والاستفادة منها. فمثل ذلك يعد تعاقدًا تحت ظروف غير اعتيادية، مما ينضوي تحت ما يُسمّى بالإكراه في حالة الضرورة، أي (الإكراه السلبي).

من هنا تظهر لنا أهمية بحث هذا الموضوع باعتباره نوعاً خاصاً من أنواع الإكراه.

مشكلة البحث:

إن الرهبة والخوف اللذين يتولدان لدى المكروه جراء امتناع المكروه عن القيام بعمل معين يحتاجه العاقد المكروه، هما الباعث الدافع للعاقد المكروه للتعاقد، ولذلك فإنه يجب

الأخذ بنظر الاعتبار معرفة مدى هذه الرهبة وذلك الخوف وأثرهما الفعلي على إرادة العاقد. ولما كان مصدر الرهبة والخوف هنا أمراً ليس بذي صلة بالمتعاقدين لا بل هو ظرف خارجي على الأعم الأغلب ولا يعلمه أيُّ من العاقلين، فكان من الأجدر أن يُنظر إلى التعاقد الواقع تحت ظل هذه الظروف والملابسات ويؤخذ بعين الاعتبار، خاصة أن النص القانوني الخاص الذي من الممكن أن يُنظم مثل تلك المسألة غير موجود، الأمر الذي قد يثير تساؤلات مهمة وعديدة تتمثل بما يأتي:

١- ما هي طبيعة هذا الظرف الخاص الخارجي الذي قد يجعل من الإكراه عيباً من عيوب الرضا يحمل مفهوماً جديداً؟

٢- في ظل غياب النص القانوني المنظم، هل من الممكن الرجوع إلى القواعد العامة للعقد والاكْتفاء بما ورد من نصوص قانونية خاصة بالإكراه في معالجة مثل هذا النوع من الإكراه؛ وأعني به الإكراه في حالة الضرورة؟

٣- هل يمكن القول بانطباق الجزاء الذي

خطة البحث:

لقد تم بحث موضوع الإكراه في حالة الضرورة وفق خطة البحث التالية:

المبحث الأول: ماهية الإكراه في حالة الضرورة.

المطلب الأول: التعريف بالإكراه في حالة الضرورة.

المطلب الثاني: تحديد المقصود بحالة الضرورة التي يقترن بها الإكراه في حالة الضرورة وموقف الفقه الإسلامي والقانون المدني الأردني منها.

المبحث الثاني: شروط تحقق الإكراه بصفة عامة والشروط الخاصة لتحقيق الإكراه في حالة الضرورة.

المطلب الأول: الشروط العامة لتحقيق الإكراه.

المطلب الثاني: الشروط الخاصة لتحقيق الإكراه في حالة الضرورة.

المطلب الثالث: العلاقة بين الإكراه في حالة الضرورة والاستغلال.

المبحث الثالث: الآثار المترتبة على الإكراه في حالة الضرورة.

المطلب الأول: موقف القانون المدني الأردني

نظمته القواعد العامة على هذا النوع من الإكراه طالما أن سبب الإكراه هو ليس شخصاً بعينه وإنما سببه الظروف الخارجية التي تبيأت مصادفة دونما قصد من العاقد المكره؟

منهج البحث:

لقد تم الاعتماد في البحث والتقصي، للإجابة عن هذه التساؤلات، على ما يلي:

١ - المنهج التحليلي، بحيث تم عرض النصوص القانونية التي تتعلق بالموضوع في القانون المدني الأردني وتحليلها وبيان مدى انطباقها على الإكراه في حالة الضرورة.

٢ - المنهج الاستنباطي المقارن، بحيث تم البحث في بعض القوانين المقارنة التي عاجلت هذا الموضوع بصورة أو بأخرى، وحاولنا تطبيق ما ورد فيها من أحكام، وخاصة القانون المدني المصري والمدني العراقي، على الإكراه في حالة الضرورة رغم الاختلاف الواضح فيما يتعلق بالقواعد الخاصة بهذا النوع من الإكراه عن القواعد الواردة في القوانين المقارنة.

من الإكراه في حالة الضرورة.

المطلب الثاني: أثر الإكراه في حالة الضرورة على صحة العقد في القانون المدني الأردني. الخاتمة.

المبحث الأول: ماهية الإكراه في حالة الضرورة (الإكراه السلبي)

من الممكن أن يوجد تهديد من نوع آخر ليس صادراً عن العاقد الآخر المكره يولد رهبة وخشية وخوفاً لدى العاقد المكره، وهذا التهديد هو الذي تنشئه الظروف المحيطة التي تكون حالة الضرورة، ويتمثل ذلك في امتناع العاقد (المكره) عن التعاقد مع العاقد الآخر (الطرف الأول) (المكره) الذي يكون عادة مضطراً، إذا لم يقبل هذا الطرف المضطر بالشروط التي يملئها عليه الطرف الآخر (المكره)، والتي غالباً ما تكون مجحفة وقاسية. ولتحديد ذلك لا بد من تعريف الإكراه في حالة الضرورة في مطلب أول، ثم تحديد المقصود بحالة الضرورة التي يقترن بها الإكراه وموقف الفقه الإسلامي والقانون المدني الأردني منها في مطلب ثانٍ.

المطلب الأول: التعريف بالإكراه في

حالة الضرورة.

الإكراه بشكل عام وبحسب منطوق نص المادة (١٣٥) من القانون المدني الأردني، هو وسيلة للضغط على إرادة المتعاقد، الأمر الذي يولد لديه الخوف والرهبة اللذين قد يدفعانه إلى التعاقد دون رضاه، سواء أكان هذا الإكراه مادياً أم معنوياً. حيث جاء في نص المادة أعلاه: أن الإكراه هو "اجبار الشخص بغير حق على أن يعمل عملاً دون رضاه ويكون مادياً أو معنوياً".

ولقد عالج المشرع الأردني في القانون المدني، الإكراه كعيب من عيوب التراضي، في المواد (١٣٥، ١٤٢)، حيث عرف الإكراه وذكر شروطه وبيّن صورته، إلا أن الملاحظ في نصوص هذه المواد، أنها لم تتضمن أي نص خاص بالإكراه في حالة الضرورة اكتفاء من المشرع الأردني بالقواعد العامة، ويمكن القول بأن المشرع الأردني اعتبر أن الأخذ بالإكراه في حالة الضرورة، مغالاة قد تؤدي إلى الإضرار باستقرار التعامل، وذلك لعدم إمكان ضبط

حالة الضرورة وتحديددها بدقة، ثم عدم إمكان تحديد متى يُعَدُّ أو لا يُعَدُّ الأمر ضرورةً واضطراً؟ الأمر الذي قد تزداد معه صعوبة البحث الدقيق حول مفهوم هذا النوع من الإكراه، وحول إمكانية اعتباره إكراهاً بالمعنى القانوني الدقيق الذي من الممكن أن ينضوي تحت المعنى أو المفهوم الذي أراده المشرع الأردني للإكراه في المادة (١٣٥) من القانون المدني الأردني. ومما قد يؤدي بالنتيجة إلى توسع معنى ومفهوم الإكراه في حالة الضرورة بشكل قد يخرج عن السياق العام لمعنى الإكراه الذي أراده المشرع ونَصَّ عليه في القانون المدني الأردني. وقد أشارت المذكرات الإيضاحية^(١)، للقانون المدني الأردني إلى ذلك عندما قالت: "وكما يقع الإكراه من أحد المتعاقدين على الآخر فإنه قد يقع من الغير، فإذا وقع الإكراه من الغير مستوفياً لشروطه كان مُفسداً للتصرف كالإكراه الواقع من أحد المتعاقدين وتلحق به الإجازة"، "ويغالي المذهب المالكي في الاعتداد بالإكراه حتى لو تبيأ مصادفة، ولا يشترط في الاعتداد به أن يكون المتعاقد الأخير

عالمًا بالإكراه وهذا ما يسمى في البيع بيع المضغوط"^(٢). فعند مالك يكون الإكراه هذا على البيع نفسه أو يتمثل في دفع مال ظلمًا، مما يضطر المكره أن يبيع متاعه لدفع هذا المال. فالبيع هنا لا يكون لازماً حتى لو جهل المشتري الإكراه الواقع على البائع^(٣). وكما ورد في مجلة "الأحكام العدلية" أيضاً، أنه لن يؤخذ بمثل ذلك في مشروع القانون لما فيه من مغالاة تؤدي إلى الإضرار باستقرار التعامل. غير أن الرجوع إلى القانون المقارن يمكننا من التوصل إلى تحديد مفهوم الإكراه في حالة الضرورة، والذي هو الإكراه الناشئ من ظروف تبيأ مصادفة لا يد لأحد العاقلين فيها، وقام أحد العاقلين باستغلالها والاستفادة منها لحمل العاقد الذي وقع تحت تأثيرها على التعاقد^(٤).

وقد أشار بعض الشراح إلى أن الإكراه في حالة الضرورة، "هو أن يستغل شخص الظروف الخارجية المحيطة بشخص والتي تضغط على إرادته لحمله على التعاقد، أو الحصول منه على مقابل، ما كان ليحصل عليه في الظروف الاعتيادية"^(٥). أو أنه "استغلال

شخص لظروف ملجئة أحاطت بشخص آخر لحمله على قبول ما لم يكن ليقبله اختياراً^(١٣٥). أو هو "أن تهين الصدفة ظروفًا يستطيع الشخص أن يستفيد منها ويستغلها ويحمل الآخر على التعاقد رغماً عن إرادته"^(١٣٦).

يتضح لنا من مجمل هذه التعريفات للإكراه في حالة الضرورة بأنه: "الضغط على إرادة الطرف الآخر عن طريق استغلال الرهبة الناتجة عن ظروف خارجية معينة تعرّض لها هذا الطرف، وأنه لم يكن ليتعاقد لولا وجود هذه الظروف". ومن هنا يتبين أن الإكراه المعتبر في حالة الضرورة هو الرهبة التي تنبعث في نفس المتعاقد المكره والتي تنتج عن خوفه من عدم قيام المتعاقد المكره بالتعاقد معه وتركه في هذه الظروف التي لا يرغب بالبقاء فيها، ويفضل هذا الضغط أو الاستغلال على أن يبقى تحت رهبة هذه الظروف التي يجهل فيها النتائج والآثار التي قد يتعرض لها، فيفضل التعاقد والانصياع لرغبة العاقد الآخر والاستغلال الصادر عنه على البقاء رهين تلك الظروف. فإذا حاولنا تطبيق ما توصلنا إليه من

تعريف للإكراه في حالة الضرورة على المادة (١٣٥) من القانون المدني سالف الذكر، فإننا سنجد أن الإكراه الذي تم في حالة الضرورة ما هو إلا إجبار للشخص الواقع تحت تأثير حالة الضرورة على التعاقد نتيجة تهديده بتركه تحت سطوة هذه الظروف التي تُنذر بالشؤم له والخطر عليه (أي الخطر على حياته أو أمواله... الخ)، والتي لا يرغب بها هذا الشخص بأي حال من الأحوال. والإكراه الواقع هنا قد يكون إكراهاً ملجئاً وقد يكون إكراهاً غير ملجئ^(١٣٧)، وهو كذلك يعد إكراهاً معنوياً ناتجاً عن الرهبة والخشية التي وقعت في نفس المتعاقد، من تركه يهلك بسبب هذه الظروف الخارجية، وهو دون أدنى شك يعد إكراهاً سلبياً، حيث يمتنع بموجبه المتعاقد المكره عن القيام بعمل من شأنه تخليص هذا الشخص من الضرر الذي قد يلحق به نتيجة هذه الظروف الخطرة^(١٣٨).

والخلاصة من كل ما تقدم أن إرادة المتعاقد المكره كانت غير حرة وقت التعاقد، وأنها كانت تحت تأثير الضغط النفسي والرهبة والخوف

جراً تلك الظروف الخطرة، وأن البقاء تحت ظل هذه الظروف، التي لا شك أنها بحد ذاتها هي مصدر هذا الخوف وتلك الرهبة، تشكل عاملاً ومصدراً للضغط النفسي لدى العاقد تجبره على التعاقد، وأن العاقد المكره ما هو إلا شخص امتنع عن إزالة أسباب الضغط النفسي والرهبة الناتجة عن الظرف لغرض التعاقد مع العاقد الآخر^(١٦)، وأن هذا الأخير أصبح أمام خيارين لا ثالث لهما، فإما التعاقد ضمن الشروط المجحفة التي يرغب بها المتعاقد المكره، وإما التعرض للهلاك والضرر الذي لا يرغب به. وهو بذلك يضحي بحق له، وهو حقه في أن تكون إرادته حرة في سبيل صيانة حق آخر، وهو حقه بدرء الضرر وحقه في الحياة.

المطلب الثاني: تحديد المقصود بحالة الضرورة التي يقتزن بها الإكراه في حالة الضرورة وموقف الفقه الإسلامي والقانون المدني الأردني منها.

حتى نستطيع أن نعتبر ما قام به المتعاقد المكره من ضغط واستغلال إكراهاً ناتجاً عن

حالة الضرورة، يجب تحديد المقصود بحالة الضرورة، وهل هناك مقومات معينة لتحقيقها؟ لا شك أن الضرورة أو الظروف الخارجية المقصودة هنا، هي حالة غير عادية تولدت نتيجة للصدفة، لا يد لأحد العاقدین فيها جعلت المتعاقد في وضع نفسي يتصور معه أن خطراً جسيماً محدقاً يهدده هو أو غيره ممن يعطيه القانون الحق بحمايتهم^(١٧). وأنه غير قادر بطريقة أو بأخرى على درء هذا الخطر. فيجد الإنسان نفسه في حالة لا سبيل له للخلاص من هذه الظروف المحيطة به إلا التعاقد مع الشخص الذي يستغل وجود مثل هذا الظرف في هذا الوقت بالتحديد. فالشخص المكره في الإكراه في حالة الضرورة ابتداءً فقد حرة إرادته نتيجة لهذه الظروف التي تهيأت مصادفة أمامه وجعلته يقبل بأي عمل يخلصه من آثار هذه الظروف التي لا يرغب بها وليس أمامه أي فُسحة للتخلص منها دون تدخل شخص آخر، استغل هذه الظروف واستثمرها لصالحه من خلال إبرام عقد ما كان لیتم لولا وجود مثل تلك الظروف.

وتجدر الإشارة هنا أن حالة الضرورة هذه تختلف باختلاف الزمان والمكان^(١١). فما يعتبر حالة ضرورة في زمانٍ ما قد لا يعتبر كذلك في زمان آخر، فوجود حالة الضرورة على سبيل المثال في وقت الليل قد لا يحتم بالضرورة وجودها في وقت النهار، كذلك وجود حالة الضرورة في منطقة خالية من العمران والناس لا يعني بالضرورة وجودها في مكان مأهول بالسكان. وهي أولاً وأخيراً مسألة يدخل فيها الاعتبار الشخصي، لأن حالة الضرورة تختلف باختلاف أحوال الأشخاص^(١٢)، وقدرتهم على مجابهة حالة الضرورة تلك دون إمكانية تعرضهم للاستغلال أو الإكراه.

وتجدر الإشارة هنا، إلى أنه في ظل وجود مثل هذا الاعتبار الشخصي لحالة الضرورة واختلافها من حيث الزمان والمكان وقدرة الأشخاص وجنسهم وأعمارهم يجب أن يكون هناك ضابط معين يحدد حالة الضرورة تلك، وفيما إذا كانت تتوافر فيها الشروط اللازمة لاعتبارها حالة غير عادية تولدت نتيجة الصدفة، وأن حالة الضرورة هذه

وحدها كافية لتجعل إرادة المتعاقد معيبة أم لا. إن مثل هذا الضابط الأمثل لمثل هذه الحالة هو السلطة التقديرية للقاضي، فالقاضي يملك الصلاحية في تحديد ما إذا كانت هذه الظروف قد شكلت حالة ضرورة أم لا، وذلك من خلال استقراء كل قضية على حدة، ودراسة الظروف الموضوعية والذاتية التي أحاطت بالعقد حين إبرامه واستخلاص ما إذا كان هناك ظروفٌ خارجية أو ذاتية دفعت التعاقد إلى إبرام العقد كرهاً. كما أن الإكراه في حالة الضرورة لا يمكن أن يعدم الرضا، فهو يعيب الرضا فقط، والسبب في ذلك يعود إلى أن الإكراه الذي يعدم الرضا يكون مقترناً بالمتعاقد المكره نفسه وصادراً عنه وليس صادراً من ظروف خارجية، كمن يمسك بيد شخص آخر ويوقعه على شيك رغم إرادته. هذا من جهة ومن جهة أخرى، فإن الإكراه الذي يعدم الرضا يكون مادياً، أما الإكراه في حالة الضرورة فهو إكراه معنوي^(١٣).

وعليه يمكن القول بأنه يراد بالضرورة ومدى تأثيرها على التراضي، ومن ثم مدى

تأثيرها في ابرام التصرفات القانونية، "الضائقة التي تدفع الانسان للحصول على شيء مُلحٍّ وضروري جداً لا يملك الشخص إلا أن يحصل عليه، وإلا فإنه سيتعرض إلى ضرر كبير مقارنة بما يبذله ذلك الشخص. مثال ذلك احتياج مريض إلى إجراء عملية عند طبيب معين واستغلال الطبيب لهذه الحاجة"^(٨٥). فكل وضع حرج يقع فيه الإنسان، ويكون سبباً دافعاً له ليرضى بالتصرف المبرم الذي عقده، والذي لم يكن ليرضى به لولا هذا الوضع الحرج، فهو بذلك أي، الوضع الحرج يُعدُّ من قبيل الحاجة الملحة، أو ما يسمى بحالة الضرورة. ويشير لها الشراح بأنها ظروف تهيأت مصادفة لا يد لأحد فيها، وكان دور المتعاقد هنا مقتصرًا على الاستفادة من هذه الظروف واستغلالها لحمل من وقع تحت تأثيرها على التعاقد، كما إذا تقدم شخص لإنقاذ آخر من خطر الغرق وحصل منه قبل إنقاذه على تعهد بإعطائه مبلغاً كبيراً من المال^(٨٦).

وتجدر الإشارة هنا، إلى أن الفقه القانوني قد نحا مناحي شتى في تحديد حالة الضرورة وله في ذلك اتجاهات عديدة. فقد كان ينظر

إلى الضرورة قديماً على أنها وجه من وجوه الإكراه، إلا أنه وبعد تطور نظرية العَبْن أصبحت من صور الاستغلال، وتجاذب الفقه وتبعاً له القوانين المعاصرة، المواقف اتجاه الضرورة وبرز اتجاهان متلاحقان وهما: الاتجاه الأول: اعتبار حالة الضرورة من قبيل الإكراه (وجه من وجوه الإكراه):

تعد الضرورة وجهاً من وجوه الإكراه في حال ما إذا كان العاقد تحت وطأة ظروفٍ حرجية وخطيرة قام بالتعاقد مع طرف استغل هذه الظروف ليضغط على ارادته وحمله على التعاقد معه بصورة مجحفة، ومثال ذلك، لو أن شخصاً تعرض لحادث على الطريق العام وفي مكان بعيد عن المدينة والعمران، ورمت الاقدار والظروف بأحد الاشخاص أمام هذا المصاب فاشترط عليه لمساعدته أجراً باهظاً، أو حمله على التوقيع على سند دين كبير، وكون حالة المصاب لا تسمح له بالمفاوضة أو الرفض، وافق على العرض مكرهاً مقابل تلقي تلك الخدمة الملحة، فهل يجوز للمتعاقد المصاب بعد رفع الوضع الحرج وزوال

الظروف الحرجة أن يطعن بأن إرادته كانت معيبة؟

كانت النظرية التقليدية تشترط في الإكراه أن يُتزعزع الرضا من العاقد المكره، وقد ورد لفظ "الانتزاع" في المادة ١١٠٩ من القانون المدني الفرنسي، ولذلك فإن نص هذه المادة لا يجعل من الإكراه الذي تهيأت ظروفه مصادفة ذا أثر في صحة العقد، وهذا التمييز الذي تأخذ به النظرية التقليدية ليس له مبرر وهو من بقايا آثار القانون الروماني في القانون المدني الفرنسي، وقد قيل بأنه ما دامت إرادة المتعاقد ليست حرة وإنما صدرت تحت تأثير الضغط فتكون الإرادة فاسدة^(٣٠).

فالإرادة هنا حتما ستكون معيبة، فهي لم تصدر حرةً مختارة، وكان موقف القانون المدني الفرنسي قديماً يعتبر تعيب الإرادة هنا من قبيل الإكراه، مما يجعل معها التصرف خاضعاً لحكم الإكراه، وذلك وفّق ما تأخذ به القوانين من حلٍّ وحكمٍ للإكراه. فمثلاً القانون المدني الفرنسي والقوانين التي تأثرت به كالقانون المدني المصري يجعل العقد قابلاً للإبطال، فإن

اعترض المكره على العقد أبطل العقد، أما القوانين المتأثرة بالفقه الإسلامي كالقانون المدني العراقي فإنه يجعله صحيحاً غير نافذ موقوفاً على إجازة المكره بعد رفع الإكراه^(٣١). فإن أجازته نفذ وإن لم يجزه بطل، وقيس هذا الاتجاه حالة الضرورة على الإكراه الصادر من الغير. فالرهبة الناتجة من ظروف لا دخل فيها لأحد تكفي لإبطال العقد إذا كان العاقد الآخر عالماً بها، أو كان في استطاعته أن يعلم بها، فإن لم يكن عالماً بها وليس في استطاعته أن يعلم بها، فلا محلّ للبطلان أصلاً. كما ويرى هذا الاتجاه بأنه حتى تنهض حالة الضرورة ومن ثم يمكن عدّها من قبيل الإكراه، يجب أن يكون المقابل الحاصل عليه المستغل للظرف الضروري، أي (المكره)، يفوق المقابل المتعارف عليه وبشكلٍ مححف. أي فيه غبنٌ أو زيادة عن الأجر، كما لو اشترط المنقذ على المصاب أن يبيعه مالاً معيناً بثمنٍ بخس^(٣٢). ففي كل مرة كان يحكم بحالة الضرورة على أنها تُعدّ من قبيل الإكراه، كان يربط بين الفعل والاستغلال ووجوب أن يكون هناك عدم

تعاادل في المنفعة، أي بعبارة أدق وجودُ غَبْنٍ
فاحش.

(أولاً): في الفقه اللاتيني:

لاحظنا سابقاً أن تطبيق القضاء للضرورة على أنها من قبيل الإكراه، لم يكن يعتمد على أساس قانوني وإنما حُمِّلَ ذلك على أنه إكراه، رغبةً من القضاء لحماية الطرف الضعيف واعتباراً للطرف الحال وقت إبرام العقد، واحتراماً لمقتضيات العدالة، لذلك جاء اعتبار الضرورة من قبيل عيب الاستغلال نتيجة للتطور في مفهوم الغبن، إذ قد تطورت نظرية الغبن من النظرية المادية (الموضوعية) إلى النظرية الشخصية (النفسية)، حيث كانت النظرية المادية في الغبن تنظر إلى قيمة الشيء نظرة مادية لا شخصية، إذ العبرة بقيمة الشيء في حد ذاته، وهذا التحديد للشيء وقيّمته يختلف باختلاف القوانين الاقتصادية، وأهمها قانون العرض والطلب، وطبقاً للنظرية المادية، يعتبر المتعاقد مغبوناً ما دام التعادل قد اختل بالنسبة إلى القيمة المادية، مع أنه كان عالماً بهذه القيمة ولم يُخدع في أمرها ولم يضطر إلى التعاقد، أي لم يكن ضحية غلط أو تدليس أو إكراه. أما

غير أن اعتماد حكم الإكراه وتطبيقه من القضاء على حالة إذا ما استغل متعاقد ظرفاً ملجئاً وقع فيه آخر لم يكن يستند إلى أساس أو سند قانوني، وإنما محاولة من القضاء لحماية الطرف المستغل تحت وطأة الضرورة^(٣٣)، كما أن هذا الحل كان موضع نزاع^(٣٤). وبالمقابل إذا كان المتعاقد الآخر حسن النية ولم يقصد الاستغلال للمتعاقد معه، المهدّد بخاطر تهيأت ظروفه مصادفة لا يكون هناك مجال لإبطال العقد، أما إن كان سيء النية فيكون للمتعاقد معه المكره حقّ إبطال العقد، وهذا التنظيم يعتمد ويؤخذ به وفق قواعد نظرية الاستغلال^(٣٥)، وهو ما سوف يتبين لنا من خلال الاتجاه الثاني للفقه.

الاتجاه الثاني: اعتبار حالة الضرورة من قبيل الاستغلال:

سنعرض لحالة الضرورة ومدى اعتبارها من قبيل الاستغلال في الفقه اللاتيني، ثم نبين موقف الفقه الإسلامي من حالة الضرورة، وأخيراً نبين موقف القانون المدني الأردني منها

في النظرية الشخصية (النفسية) فالعبرة بالقيمة الشخصية، وهي قيمة الشيء في اعتبار التعاقد، وذلك يرجع لاعتبارات شخصية خاصة بالعقد. فالغبن في مفهوم النظرية المادية عيب مستقل قائم بذاته، كما أنه يقع في محل العقد لا في الرضا، أما الذي يترتب على النظرية النفسية أو الشخصية للغبن فانه لن يكون هناك غبن إلا إذا رضي المتعاقد أن يدفع ثمناً أكبر من هذه القيمة الشخصية، وهو لا يفعل ذلك إلا إذا كان واهماً في القيمة، أو مخدوعاً فيها، أو مضطراً إلى التعاقد، وهذا لن يحصل، إلا نتيجة طيش أو رعونة أو عدم تجربة أو عوز أو حاجة. ومؤدًى ذلك هو أن الغبن لا يتحقق في مثل هذه الحالة إلا إذا وقع التعاقد فيما يقرب من الغلط أو التدليس أو الإكراه^(٢٧).

فالمعيار لتحديد الاختلال ودرجته في النظرية المادية، مُحدّد وبعملية حسابية مُعدّة مسبقاً. فكل حالة تُقاس على هذه المعادلة المحددة للقول بوجود غبن أو القول بعدم وجوده، أما في النظرية الشخصية (النفسية)، فالمعيار فيها مرّن لا يتحدد له رقم يجب أن

يصل الغبن اليه، بل يُترك ذلك لظروف كل حالة، والضابط أن يصل الاختلال إلى حدّ باهظ. ومزية النظرية المادية أن فيها ضمناً لاستقرار التعامل، وعيها هو عدم مرونتها، لما فيها من تحديدٍ لقدر الغبن المعترف، ووفق ما تعترف به القوانين لذلك الغرض، وعدم المرونة فيه إجحاف للعنصر النفسي الذي يختلف له الحلّ وفق اختلاف الظروف بين مسألة وأخرى مما يؤدي إلى حلّ مُنافٍ للعدالة^(٢٨).

فالغبن الفاحش الذي يأتي نتيجة استغلال أيّاً كانت صورته سواء أكان حاجة أم طيشاً أم ضرورة، أم غير ذلك من الأسباب التي اعترفت القوانين بها^(٢٩)، هو غبن، ولكن ليس كل غبن هو استغلال^(٣٠)، ومن هنا جاء اعتبار الاستغلال عيباً مستقلاً من عيوب التراضي في التصرفات القانونية.

(ثانياً): موقف الفقه الإسلامي من حالة الضرورة:

عرف الفقه المالكي الضرورة في المعاملات وأسمها "بيع المضطر"^(٣١)، وجاء تنظيمه لها

ضمن الإكراه، ويقع الإكراه إذا تهيأت ظروفه مصادفة فيستغلها أحد المتعاقدين ضد الآخر. والمذهب المالكي لا يشترط في الاعتداد بالإكراه أن يكون المتعاقد الآخر عالماً بالإكراه وهو ما يسمى بيع المضغوط^(٣١). فعند الإمام مالك يكون الإكراه على البيع نفسه، أو على دفع مال ظلماً فيضطر المكره أن يبيع متاعه لدفع هذا المال، فلا يكون بيعه لازماً حتى لو لم يكن المشتري عالماً بالإكراه الواقع على البائع. فمذهب الامام مالك يعتدُّ بالإرادة الحقيقية حتى لو أهدر في سبيلها استقرار التعامل^(٣٢).

أما المذهب الحنفي فيقف موقفاً معتدلاً من هذه المسألة، فيعتدُّ بالإرادة الحقيقية دون أن يهدر استقرار التعامل، فيبيع المضطر وشراؤه عند الحنفية فاسد، أما إذا كان المشتري عالماً بالإكراه واستغله إلى حدٍّ أن اشترى المال بغير فاحش كان البيع فاسداً للإكراه وفي هذا احترام كافٍ للإرادة الحقيقية^(٣٣). وبهذا كان الفقه الإسلامي سابقاً للاعتداد بالضرورة وتنظيمها ضمن قواعد الإكراه. أما عن اعتبار الضرورة من قبيل الاستغلال، فنستطيع القول إنَّ مَنْ

يستغلُّ حاجة المتعاقد لحمله على التعاقد، بغير فاحش، يكون بيعه فاسداً، وهو ما ذهب إليه الحنفية، وأخذت به المادة (٥٤٦) من مرشد الحيران^(٣٤).

(ثالثاً): موقف القانون المدني الأردني من حالة الضرورة:

لم يُشر القانون المدني الأردني إلى تنظيم حالة الضرورة بشكل صريح واضح، رغم إشارته إليها في المادة (٢٢٢) منه والتي جاء فيها أن: "الضرورات تبيح المحظورات"، ويُسند بعضُ الشراح سبب تجاهل القانون المدني الأردني لتنظيم حالة الضرورة والأخذ بها إلى تأثيره بالمذهب الحنفي الذي يرى أن: "الاضطرار لا يبطل الحق"^(٣٥)، بالإضافة إلى أن القانون المدني الأردني قد أخذ بها ضمناً من خلال القاعدة الفقهية التي أشارت إليها المادة المذكورة أعلاه^(٣٦). إلا أن المذكرات الإيضاحية أشارت إلى رأي المالكية وبالتحديد في "بيع المضطر" وهو البيع الذي يتم تحت تأثير وطأة ظروف تهيأت مصادفة ولو لم يكن يعلم المشتري بالإكراه الحاصل

على البائع، والذي ذهب الامام مالك بصدهه إلى جعل العقد غير لازم. وهذا الموقف وصفته المذكرات الإيضاحية أن فيه مغالاة تؤدي إلى الإضرار باستقرار التعامل، ولهذا السبب لم يأخذ به القانون المدني الأردني. فالقانون المدني الأردني لا يعتد بحالة الضرورة على أنها من وجوه الإكراه^(٣٧)، بشكل صريح وواضح، إلا أنه من الممكن أن يُستشف خلاف ذلك من خلال نصوص القانون المدني الأردني ذاته. فنص المادة (٢) من القانون المدني الأردني يشير إلى العودة إلى أحكام الفقه الإسلامي فيما يخلو القانون من تنظيم للموضوع، وقد جاء فيها: "إذا لم تجد المحكمة نصاً من هذا القانون حكمت بأحكام الفقه الإسلامي الأكثر موافقة لنصوص هذا القانون، فإن لم توجد فبمقتضى مبادئ الشريعة الإسلامية"، وحيث إن القانون المدني الأردني لم ينظم الضرورة ولم يعترف بنظرية عامة للاستغلال، كما فعلت القوانين المدنية الأخرى، بل ويكاد يكون هو القانون المدني الوحيد الحالي من تنظيم لنظرية

الاستغلال^(٣٨). وبما جاء في المادة (٢) من القانون المدني الأردني فقد يكون هذا ملجأً لحل هذه المسألة، وذلك اعتماداً على ما جاء في الفقه الإسلامي من تقرير ملامح ومعالم لنظرية الاستغلال، كوجه استغلال الحاجة، وهي الضرورة والتي أسموها ببيع المضطر، وجعلوا شراءه فاسداً وهو أن يضطر الرجل إلى طعام أو شراب أو لباس أو غيرها، ولا يبيعها البائع إلا بأكثر من ثمنها. كما قرروا خيار الغبن الفاحش في صورة تغير البائع للمشتري بأن كان المشتري جاهلاً لا يعرف، فقال البائع: اشتره بهذا الثمن فإنه يساويه فاشتره مُعتراً بقوله فله خيار الغبن، وهذا مثال لاستغلال حالة الجهل أو عدم الخبرة^(٣٩). وبما أن الفقه الإسلامي اعتبر الحاجة من قبيل الإكراه، ولكن الفقهاء اختلفوا في الحكم، حيث يرى المالكية أن التصرف غير لازم، بينما يرى الحنفية أن التصرف فاسد، وحيث إن القانون المدني الأردني أخذ برأي الإمام زُفر من الحنفية للإكراه، وجعله موقوفاً^(٤٠)، فيمكن القول بأن حكم الضرورة

المطلب الأول: شروط تحقق الإكراه بصورة عامة.

نظّم القانون المدني الأردني الإكراه في المواد (١٣٥-١٤٢) حيث عرّف الإكراه وذكر شروطه وبيّن صورته، وعليه لا بُدّ لتحقيق الإكراه بصفة عامة من توافر الشروط الآتية:

(أولاً: أن يكون الإكراه عملاً غير مشروع (عدم مشروعية الإكراه):

وفي هذا الشرط يتجلى لنا العنصر الموضوعي أو المادي للإكراه حيث نستطيع معرفة إذا كان الإكراه عملاً مشروعاً أم أنه غير مشروع وذلك بالنظر إليه من ناحيتين، أولاًهما: الوسيلة المستخدمة في الإكراه، وثانيتهما: الغاية من الإكراه. فحتى يتحقق الإكراه بالمعنى المقصود ويكون عملاً غير محقّق (أي غير مشروع) كما أراده المشرّع، يجب أن يكون من وجهته الظاهرة، أي الوسيلة، ومن وجهته غير الظاهرة أي الغاية أو الهدف عندما يجتمعان، عملاً غير مشروع. ويتحقق ذلك بأربع فرضيات^(١) لا خامس لها: وهي أنه إذا نظرنا إليها من جهة الوسيلة فهي إما

أو الحاجة في القانون المدني الأردني هو حكم الإكراه فيكون التصرف صحيحاً غير نافذ موقوفاً على الاجازة. ومعنى هذا أنّ حكم الإكراه بصورة عامة هو الذي يسري، وإذا كان الأمر كذلك، فإنه لا بد من تحديد وبيان الشروط العامة لهذا الإكراه، والشروط الخاصة للإكراه السلبي. وهو ما سنعرض له في المبحث التالي.

المبحث الثاني: شروط تحقق الإكراه، والإكراه في حالة الضرورة:

نصّ القانون المدني الأردني على الإكراه كعيب من عيوب الرضا، وحدّد أنواعه ونظّم شروطه وحدّدها. أما بالنسبة للإكراه السلبي فقد أغفل القانون المدني الأردني تنظيمه والنصّ عليه، ومن باب أولى شروط تحقيقه، وعليه فلا بُدّ من دراسة هذه الشروط وأقصد بها العامة لتحقيق الإكراه، والخاصة لتحقيق الإكراه السلبي. كما ويجب أن لا تفوتنا الإشارة إلى أنّ الإكراه السلبي يلتقي بصورة أو بأخرى بالاستغلال بما يستلزم بيانه وتحديدته، ونعرض لكل في ذلك في مطلب مستقل.

أن تكون مشروعة أو غير مشروعة، وإذا نظرنا إليها من جهة الغاية أو الهدف فهو أيضاً إما أن يكون مشروعاً أو غير مشروع، وبهذه الحالات وعند اقتران الوسيلة المشروعة بالغرض المشروع. فإنه لا يُتَصَوَّرُ وجود إكراه يعيب الإرادة^(٤٦). ومثال ذلك أن يضغط شخص على آخر من أجل المطالبة بحق له عليه بحيث لا يقصد بهذا الضغط إلا الوصول إلى حقه، فيكون العقد هنا صحيحاً وناظراً. ومثال ذلك أيضاً، مَنْ يُهدِّد مَدِينَهُ بتقديم الشيك للمحكمة الجزائية وحسبه إذا لم يُقدِّم له ضماناً لهذا الدين في وقت محدد.

أما إذا اقترنت الوسيلة المشروعة بغاية غير مشروعة، فإنَّ الإكراه هنا يكون غير مشروع. ومثال ذلك، أن يستغلَّ الدائن قيام حقه في المطالبة فيضغط على إرادة مَدِينِهِ، لا للوصول إلى حقه فحسب بل لبيترَ من المدين ما يزيد على حقه^(٤٧). وقد تقتزن الوسيلة غير المشروعة بغرض مشروع، ومثال ذلك أن يحصل شخص بطريق التهديد على سَنَدٍ لِحَقٍّ له أو على ضمان لهذا الحق^(٤٨). وقد اختلف

الفقه القانوني في مثل هذا الفرض في مشروعية الإكراه، فقد رأى جانب من الفقه مشروعية هذا الإكراه^(٤٩)، مستنداً في ذلك إلى المبدأ الذي يقضي بأن الغاية تبرر الوسيلة، حيث يبيح هذا المبدأ للشخص في أن يقضي ويستوفي حقه بنفسه ما دام لا يتعسف في استعماله^(٥٠).

ونعتقد من جهتنا أنَّ مثل هذا الإكراه هو إكراه غير مشروع، لأن مثل هذا التهديد ينطوي على عمل غير مشروع لتحقيق الغاية التي يرغب فيها المَكْرَه، وهو بحد ذاته وسيلة غير قانونية سواء أكانت جريمة أم لم تكن، وذلك بالاستناد إلى مضمون منطوق نصِّ المادة (١٣٥) من القانون المدني الأردني، حيث جاء في هذه المادة وفي معرض تعريفها للإكراه على أنه: "... إجبارُ شخص بغير حق...".^(٥١) فكلمة إجبار ما هي إلا تعبير عن الوسيلة المستخدمة في الإكراه، وهي بالنتيجة تعني أنَّ الاجبار وسيلة غير مشروعة. أما عبارة "بغير حق"، فما هي إلا تعبير عن الغاية أو الغرض من التهديد، وهي تعني أن لا يكون الشخص مُحَقَّقاً في تهديده أو إجباره.

ويكون غير محقّ عندما لا يستند عمله غير المشروع، أو بعبارة أخرى تهديده، إلى أن له حقاً عند المكره ويمتنع هذا الأخير عن ادائه فيلجأ إلى تهديده من أجل إيجاد الرهبة في نفسه ودفعه إلى الوفاء بهذا الحق، فيلجأ إلى التهديد (كوسيلة غير مشروعة) لاقتضاء حقه (كغرض مشروع).

والفرض الأخير هو أن تكون الوسيلة غير المشروعة لتحقيق غاية أو غرض غير مشروع، فمن البديهي هنا أن يكون الإكراه متحققاً. ومثال ذلك أن يقوم شخص (المكره) بتهديد شخص آخر (المكره) وإجباره على التنازل عن قطعة أرض يملكها وبثمن بخس لمجرد أنها مجاورة لقطعة الأرض التي يملكها المكره^(٤٨).

ثانياً: أن يكون المكره قادراً على إيقاع ما هدد به: تنص المادة (١٤٠) من القانون المدني الأردني على أنه: "يشترط أن يكون المكره قادراً على إيقاع ما هدد به..."، فحسب مضمون هذا النص وحتى يتحقق هذا الشرط يجب التحقق عدة أمور:

أولها: أن يكون لدى الشخص المكره المقومات الكافية من الناحية الواقعية لإيقاع ما هدد به فعلاً. فقد يكون ذا سطوة أو نفوذ، فيستطيع من خلال ذلك وبواسطته إيقاع التهديد الذي أراده، أو قد يكون قويّ البنية مفتول العضلات بحيث يستطيع القيام بنفسه بإيقاع التهديد المادي، أو قد يكون رئيس عصابة فتكون له القدرة بصورة أو أخرى على تسخير آخرين للقيام بما هدد به. والمعيار المعتمد هنا لتحديد القدرة على إيقاع التهديد يعد معياراً موضوعياً (مادياً)^(٤٩).

ثانيها: أن يتبادر إلى ذهن الشخص المكره ودون أدنى شك أن من قام بتهديده قادر فعلاً على تنفيذ هذا التهديد، كما أن الظروف التي تحيط بكليهما تدلّ على أنه قادر على إيقاع ذلك التهديد، والمعيار المعتمد هنا لتحديد القدرة على إيقاع التهديد ومن ثم تحقق الإكراه، يعد معياراً شخصياً (ذاتياً)^(٥٠).

ثالثها: بعث الرهبة في نفس العاقد المكره^(٥١) ويتجلى في هذا الشرط عنصر الإكراه الثاني وهو العنصر الذاتي أو النفسي،

لأن الرهبة تعني بطريقة أو بأخرى ذلك الخوف الذي يتولّد في نفس العاقد المكرّه نتيجة لما تعرّض له من ضغط وتهديد، وهذا الخوف ما هو إلا تعبير عن الحالة النفسية للمكرّه، حيث تختلف هذه الحالة من شخص إلى آخر، لأنها تعتمد على عوامل عديدة تتمثل في قوة الشخصية، الجنس، السن، الوضع الاجتماعي، الوضع العلمي، الوضع الصحي وغير ذلك.^(٥٢)

وحتى تكون هذه الرهبة متحققة، يجب أن يقع في نفس العاقد المكرّه أن خطراً جسيماً يُحدِّق بنفسه أو بآله أو بشره أو بنفس من يهتمه ويعنيه أمرهم وينطبق عليهم نص القانون. أما مسألة جسامته هذا الخطر أو عدم جسامته، وفيما إذا كان حالاً أو حتميّ الوقوع، ومدى تأثيره على تحقق الإكراه، إنما هي مسألة تخضع لسلطة القاضي التقديرية يستشفّها ويستنبطها من خلال ظرف كل قضية على حدة.^(٥٣)

وأما فيما يتعلق بأثر الشوكة والنفوذ الأدبي على تحقق الإكراه وفيما إذا كان هذا الأثر يكفي لتوليد الخوف والرهبة الدافعة إلى التعاقد تحت

ضغط الإكراه فالملاحظ هنا هو أن نص المادة (١٤٢) من القانون المدني الأردني يقضي بأن الزوج ذو شوكة على زوجته، فإذا أكرهها بالضرب أو منعها عن أهلها مثلاً للتنازل له عن حقّها أو تهبّ له مالاّ ففعلت كان تصرّفها غير نافذ، وبذلك يكون النص ظاهراً قد قصّر هذه الشوكة والنفوذ الأدبي على حالة واحدة هي حالة الزوج على زوجته. غير أننا نعتقد أن هذا التحديد لا يعني بحال من الأحوال أن المشرع أراد استثناء باقي حالات الشوكة والنفوذ الأدبي، مثل النفوذ الأدبي للأب على ولده، وللرئيس على مرؤوسيه وللأستاذ على تلاميذه، وغير ذلك، من حكم النص، وما ورد في النص من مثال الزوجة جاء على سبيل المثال وليس على سبيل الحصر. وعلى أي حال فإن الأصل هو أن مجرد الشوكة والنفوذ الأدبي لا يكفي لتحقيق الإكراه، وإنما لا بد أن يصل هذا النفوذ إلى الحد الذي يؤثر على نفسية العاقد ببعث الرهبة المتولدة عن نفوذه بالتوصل إلى غاية أو غرض غير مشروع^(٥٤). عندها يتحقق الإكراه وينعقد العقد صحيحاً غير نافذ بحسب ما جاء

في حكم المادة (١٤٢) من القانون المدني الأردني سאלفة الذكر.

ولنا هنا أن نتساءل عن مدى مشروعية الإكراه عندما تكون الرهبة والخوف التي تولدت لدى العاقد المكره غير صادرة عن العاقد الآخر وإنما كانت قد صدرت من الغير؟

بالنسبة للإكراه الصادر ليس من العاقد وإنما الصادر من الغير. فإنَّ المشرع الأردني لم يتطرق له رغم الإشارة إليه في المذكرات الإيضاحية، وسكوْتُ المشرع هذا أدَّى إلى انقسام الفقه القانوني إلى اتجاهين: اتجاه يعتبر الإكراه معيباً للتراضي سواء أكان هناك توافق بين المستفيد من الإكراه والغير الذي صدر عنه هذا الإكراه وهذا هو ما أخذ به الفقه الإسلامي^(٥٥)، واتجاه آخر يأخذ بما أخذت به بعض القوانين المقارنة التي اعتدَّت بالإكراه الصادر من الغير في حال أثبت العاقد المكره أن العاقد الآخر كان يعلم بهذا الإكراه^(٥٦). فإذا كان العاقد الآخر يعلم به أو يُفترض حتماً أنه يعلم به، واختار المتعاقد معه أن يبطل العقد فإنه يصحُّ للمتعاقد حسن النية أن يطلب

التعويض^(٥٧). وهذا الحكم أورده القانون المدني الأردني في حالة التغرير الصادر من الغير، فيمكن قياس حكم الإكراه الصادر من الغير على هذا الحكم^(٥٨).

المطلب الثاني: الشروط الخاصة للإكراه في حالة الضرورة.

على الرغم من أن المشرع الأردني لم يُنظِّم الإكراه في حالة الضرورة بنص خاص إلا أنه اكتفى بالقواعد العامة، والسبب في ذلك يعود إلى أن المشرع الأردني لم يتطرق أساساً في القواعد العامة إلى الإكراه الصادر من غير المتعاقد لأن ذلك وكما أشارت المذكرات الإيضاحية إنما يؤثر على استقرار المعاملات، إلا أنه يُمكن القول بوجود شروط خاصة للإكراه في حالة الضرورة نوجزها فيما يلي:

أولاً: وجود حالة ضرورة تضغط على إرادة العاقد المكره:

إن حالة الضرورة التي أُلْمِتْ بالعاقد تعني بشكل أو آخر أن الصدفَة أوجدت لدى المتعاقد المكره ظروفاً خارجية طارئة، كالحادث الذي يتعرض له شخص في منطقة

نائية بعيدة عن العمران، أو ظروف داخلية كمرضٍ مفاجئٍ أُلْمَ به بحيث تكون هذه الظروف ابتداءً خارجية أو داخلية، أي لا يد للمتعاقدين المكره بها لا بشخصه ولا بواسطة أحد غيره، إنما محض الصدفة هو الذي وضع المتعاقدين المكره تحت سطوة هذه الظروف وفي مواجهة العاقد الآخر (المكره)^(٩١).

وهنا يمكن القول بأنه يستوي في ذلك أن يكون لدى المتعاقدين المكره علمٌ مسبقٌ بوجود هذه الظروف أو ليس لديه علم بها، كأن يتفاجأ بها، لكنه في الحالتين يستغلها لصالحه.

غير أنه يجب أن لا يكون المتعاقدين المكره هو من هيأ تلك الظروف متعمداً، لأنه بذلك يكون مشاركاً بصورة أو بأخرى بالإكراه، وأن الرهبة كما يكون مصدرها حالة الضرورة، كذلك قد يكون مصدرها من هيأ تلك الظروف^(٩٢).

والتساؤل الذي يمكن أن يرد هنا: هل العلمُ المسبقُ بوجود مثل هذه الظروف من قبل العاقد المكره ذو أثر على العقد، أم أنه لا تأثير له عليه؟

الأصل هو أن لا يكون لدى المتعاقدين المكره علم مسبق بمثل هذه الظروف أو حالة الضرورة لأنها حالة طارئة وجدت بمحض الصدفة، وتكون في كثير من الأحيان حالة مستعجلة نشأت فجأة، والبقاء تحت سطوتها وتأثيرها فترة طويلة قد يؤدي إلى ضررٍ كبير كالوفاة أو الإعاقة أو غير ذلك مما يخشاه العاقد المكره. ومثال ذلك ما إذا كان شخص ما مريضاً، وكان يعلم بمرضه سابقاً، ولكنه لدى مراجعته للطبيب وجد المرض وقد تفاقم لديه وأنه بحاجة إلى عملية جراحية في الحال، فيطلب منه هذا الطبيب مبلغاً طائلاً من المال لقاء إجراء هذه العملية فوراً، وإلا فإن حياته معرضة للخطر. ففي مثل هذه الحالة كان المريض على علم بوجود هذا المرض لديه وأنه يشكل خطراً على حياته، لكنه لم يكن يعلم بتفاقم هذا المرض، وبأنه تفاجأ بالحالة التي وصل إليها مرضه، وأن محض الصدفة هي التي جعلت الطبيب يكتشف هذا التفاقم، فتفاقم المرض هنا هو الذي أوجد حالة الضرورة.

أما إذا كان المتعاقد الذي يتمسك بالإكراه في حالة الضرورة يعلم مسبقاً بوجود مثل هذه الظروف لديه كتفاقم مرضه وسوء حالته، فإنه لا يجوز له الدفع بعدم نفاذ العقد لوقوع الإكراه في حالة الضرورة، لأنه كان لديه الخيار في ظلّ علمه، بالتعاقد مع من يشاء، إذا أمكن ذلك، وبالتالي فإن اختياره هنا يعد اختياراً صحيحاً غير معيب.

وتجدر الملاحظة هنا، إلى أنه قد يكون هناك استثناء على الأصل المتقدم الذي هو عدم علم المتعاقد المكره بوجود حالة الضرورة؛ لأنه من الممكن أن لا تتوافر الخيارات للمتعاقد، مثل المريض الذي يعلم بوجود مرضه وبأن هذا المرض لا شك سيؤثر على حياته خلال فترة قصيرة، لكنه في منطقة نائية بعيدة عن العمران، وأن وصوله إلى المدينة حيث يوجد الأطباء المختصون يحتاج إلى وقت، الأمر الذي لا شك يجعل حالته تزداد سوءاً وأنه قد استسلم لليأس، فإذا وصل إلى المنطقة التي يوجد فيها مثل هذا الطبيب بطريق الصدفة واتفق معه أن يعمل له العملية الجراحية ولكن لقاء بدل غير

عادل، فإننا نتصور هنا أن الإكراه في حالة الضرورة يتحقق رغم علم المتعاقد المكره بحالته مسبقاً. وحتى تُعتبر هذه الظروف الخارجية قد وُلدت فعلاً حالة ضرورة لدى التعاقد المكره، فإن الرهبة والخوف اللذين أنتجتتهما تلك الحالة يجب أن تكون هي الباعث الدافع إلى التعاقد، بمعنى أن الخطر أو الأذى أو الخوف الذي يهدد شخص المتعاقد المكره أو ماله أو أحد الأشخاص الذين ورد ذكرهم في نص المادة (١٣٧) من القانون المدني الأردني على قدر من الجسامة، بحيث يُتصور أنه لا سبيل له بدفع هذا الخطر أو إيقاف ذلك الأذى إلا بقبول التعاقد^(١١). كما وقد تكون هذه الرهبة تولدت في ذهن المتعاقد المكره سواء أكان الخطر حالاً أم وشيك الوقوع. فالخطر الحال هو الذي تولد فعلاً، وكذلك يمكن أن تكون الرهبة متولدة عن خطر ناتج عن حالة ضرورة وشيكة الوقوع ولا مجال للتخلص منها إلا بالتعاقد مع هذا الشخص (المكره) بالذات. ومثال ذلك، الحريق الذي يشبُّ في منزل مجاور لمنزل التعاقد المكره وأنه لا محال سيمتدُّ إلى منزله، وأنه لولا

تعاقدته بوسيلة أو أخرى مع شخص ما لإطفائه لما كان تفاعدي وصول هذا الحريق إلى نفسه وأولاده ممكناً.

ويُردُّ هنا تساؤلٌ مهمٌّ هو: هل الخوف أو الرهبة التي تولدت عن حالة الضرورة في المثال السابق والتي مصدرها الخشية أو الخوف على مال الشخص المكره كافية للقول بوجود إكراه في حالة الضرورة (إكراه سلبي)؟

إن الإجابة على هذا التساؤل تتمثل بالقول بأنَّ العبرة في الإكراه السلبي الواقع في حالة الضرورة هي طلب حصول الشخص المكره على بدلٍ يزيدُ بشكل كبير عن العمل أو الخدمة التي قدمها، وحتى نستطيع التسليم بوجود إكراه في حالة الضرورة (إكراه سلبي)، نتيجة للرغبة أو الخشية من فقدان المال أو جزء كبير منه، فإنَّ الخطر إذا كان يهدد المال، فالمفروض أنه لا يؤثر في إرادة المتعاقد إلا إذا كان البدل الذي طلبه المتعاقد المكره يزيدُ عن قيمة هذا المال^(٣٦)، زيادة كبيرة جداً، ما كان ليدفعه العاقد المكره لولا ظروفه المحيطة به. كما أن العاقد المكره تحيط به

ظروف ولدت لديه رهبة وخوفاً لا يجد للتخلص منها خياراً آخر إلا بقبول التعاقد مع (المكره) وفقاً للشروط التي تم إملاؤها عليه.

ثانياً: سوء النية:

لا شكَّ بأنَّ مبدأ حُسنِ النية في التعاقد أو في المرحلة السابقة للتعاقد، وهي مرحلة المفاوضات العقدية، يعد أمراً ضرورياً ومهماً ونافعاً، إذ يدفع الأشخاص إلى الوصول للغايات المنشودة عبر متابعة هذا المبدأ ومرافقته للعملية التفاوضية ابتداءً من أول اتصال بين العاقلين إلى حين إبرام العقد النهائي. وبالتالي مساءلة كل من أبرم عقداً يخرج عن مسار حسن النية وتحميله المسؤولية بسبب عدم الاستقامة في نيته^(٣٧)، فإذا كان التعامل بحسن النية من القواعد العامة في إبرام العقود وفي تنفيذها بصورة عامة، فكيف الحال في التعامل في حالة الضرورة؟ لا شكَّ أن التعامل بحسن نية يجب أن يكون في هذه الحالة أكثر وضوحاً وأكثر مصداقية، لأنَّ حُسنَ النية في حالة الضرورة، يجب أن لا

يفرضه فقط الواجب القانوني وإنما يجب أن يحكمه الواجب الأخلاقي والاجتماعي. ثم إنَّ حُسْنَ النية في حالة الضرورة يجب أن ينبع من توجه الشخص إلى فعل الخير، انسجاماً مع الأخلاق السامية وشرف التعامل بأمانة ونزاهة، وعدم استغلال الظروف السيئة التي يمرُّ بها الأشخاص في حياتهم^(١٤).

وعلى أية حال فإنني أستطيع القول بأن الإكراه في حالة الضرورة حتى تكتمل شروطه الخاصة يجب أن يُظهِر سوء النية بشكل جلي، وإن كان سوء النية هنا أمراً مفترضاً نتيجة للظروف ونتيجة لعنصر الاستغلال الواضح في هذا النوع من التعاقد، غير أن الأمر قد لا يكون واضحاً في بعض الأحيان، وذلك لأن التعاقد المكره قد يدعي بأن نيته هي نية الاستفادة من الظروف وليس نية الإضرار بالتعاقد الآخر، وأياً كانت نيته، سواء الاستفادة أم الإضرار بالتعاقد الآخر، فإنَّ التعاقد في ظل حالة الضرورة، إذا اقترن باستغلال، يؤدي إلى طغيان وظهور سوء النية في التعامل، فنية الاستفادة من الحالة النفسية الموجودة عند التعاقد الآخر

(المكره) نتيجة لحالة الضرورة لا يلزم وجود نية الإضرار لدى التعاقد الأول (المكره)^(١٥). وتتجلى نية الاستفادة هذه بوضوح عندما يُفْرِطُ التعاقدُ المكره في الغنمِ مقابل ما يحصل عليه التعاقد المكره من منفعة. وعلى ذلك يمكن التوصل إلى نتيجة معاكسة مفاًداً أنه لو اعتقد التعاقد المكره أن التعاقد الآخر قد استغله، وقد أفرط في الغنم، لكنَّ الحقيقة أنه، أي التعاقد المكره، كان حَسَنَ النية ولم يهدف إلى استغلال الخطر الذي يُهدِّد التعاقد الآخر ولكنه قام فعلاً بعمل يستحقُّ مثل هذا المقابل مقارنةً بأقرانه، فإنَّ الإكراه ينتفي ويكون الرضا صحيحاً^(١٦). ولا شكَّ أنَّ تقدير ذلك يعود إلى قاضي الموضوع. كما لا يفوتنا أن نذكر بأن العمل الذي قام به التعاقد المكره وإن كان يستحقُّ مثل هذا المقابل مقارنةً بالنتائج التي يمكن أن تترتب على الظروف المحيطة، فإنَّ الإكراه السلبي يعدُّ مُتحققاً، وذلك لأنَّ المقابل الذي يدفعه التعاقد المكره نظير العمل الذي قام به التعاقد المكره لو قارناه بما يجب أن يكون وفقاً لمعيار موضوعي، فإنه يُعدُّ مقابلًا كبيراً دون أدنى شكَّ^(١٧).

المطلب الثالث: العلاقة بين الإكراه

في حالة الضرورة والاستغلال.

يُعدُّ الاستغلال عنصراً مهماً من عناصر الإكراه في حالة الضرورة، فلا يمكن تصوُّر وجود الإكراه في حالة الضرورة، دون وجود استغلال.

وتجدر الإشارة هنا، إلى أن القانون المدني الأردني لا يَعتبرُ الاستغلال عيباً من عيوب التراضي، على خلاف كثير من القوانين المدنية العربية والأجنبية^(٢٨)، الأمر الذي قد يؤدي إلى اختلاط مفهوم كُلٍّ من الإكراه في حالة الضرورة والاستغلال، مما يستلزم بحث ذلك ودراسته لبيان حدود كُلٍّ منهما على حدة.

إن المقصود بالاستغلال في القوانين المقارنة التي نظمتها، وعلى سبيل المثال، القانون المصري والقانون المدني العراقي، هو استغلال المتعاقد لطيش العاقد الآخر المغبون أو الهوى الجامح لديه^(٢٩). أو استغلاله حاجته، والطيش هو الحِفَّةُ والتسرُّع في اتخاذ القرارات وعدم المبالاة بنتائجها، ومن اللازم أن يكون طيشاً بَيِّناً أي ظاهراً، ولا يُشترط أن يكون

ونشير أخيراً إلى أن اعتبار سوء نية العاقد المكره يُعدُّ شرطاً خاصاً من شروط الإكراه في حالة الضرورة (الإكراه السلبي) ويجعل من سوء النية عنصراً يتضمن في طياته عناصر تعتبر ضرورية لإظهار الإكراه في حالة الضرورة (الإكراه السلبي) إلى حيز الوجود، وهذه العناصر تشكل الاستغلال والمغالاة في الغنم. ومما يجب ملاحظته هنا هو أنه رغم أن العاقد المكره قد استغلَّ حاجة العاقد المكره جرَّاء الظروف المحيطة (حالة الضرورة)، إلا أنه لا يمكن اعتبار الاستغلال شرطاً من شروط الإكراه السلبي، لأن الاستغلال يركز على عنصرين أحدهما مادي والآخر نفسي. فالعنصر النفسي يكون على درجة كبيرة من الأهمية، وهو الباعث الدافع على التعاقد، وبذلك يختلف الاستغلال عن الإكراه السلبي، وإننا آثرنا عدم اعتبار الاستغلال شرطاً مستقلاً لتحقيق الإكراه في حالة الضرورة لأن الاستغلال الذي نقصده هنا يختلف إلى حدٍّ ما عن الاستغلال كعيبٍ من عيوب الرضا كما سنوضح ذلك في المطلب التالي.

ملازماً للشخص بصفة دائمة، بل يكفي أن يكون من صفاته في بعض الأحوال^(٧٠). أما الهوى الجامح فهو الرغبة التي تملك على الإنسان زمام نفسه، وتسيطر عليه فيجد نفسه مدفوعاً بقوة إلى الرضوخ لكل ما يفرضه هذا الهوى وتلك الرغبة^(٧١).

يتضح لي مما تقدم، أن الاستغلال يتكون من عنصرين هما: ١- عنصر موضوعي: هو عدم وجود التعادل بين التزامات أحد المتعاقدين وبين ما يحصل عليه المتعاقد الآخر من فائدة، ٢- وعنصر نفسي: هو استغلال أحد المتعاقدين الطيش البين أو الحاجة الملحة أو الهوى الجامح عند المتعاقد الآخر الذي دفع به إلى التعاقد^(٧٢). وبالرجوع إلى الإكراه في حالة الضرورة، نجد أنه يلتقي مع الاستغلال في العنصر الموضوعي المتمثل بعدم التعادل بين التزامات المتعاقدين، حيث إن الاستغلال الصادر من أحد المتعاقدين وهو (المكروه) والمقترن بالظروف النفسية للمتعاقد الآخر (المكروه) أدى إلى وجود عدم التعادل في الالتزامات الناشئة عن العقد المبرم بينهما.

ولكن وعلى الرغم من التقاء الاستغلال مع الإكراه في حالة الضرورة في هذا العنصر الموضوعي، إلا أن العنصر النفسي للاستغلال يجعلها يبتعدان كل الابتعاد عن بعضهما ولا يمكن في أي حال من الأحوال اعتبار الإكراه في حالة الضرورة استغلالاً. بحيث يمكن تطبيق القواعد الخاصة بالاستغلال عليه لأن العنصر النفسي هو الباعث الدافع على التعاقد، يختلف اختلافاً بيناً بينهما، فهو في الإكراه في حالة الضرورة عبارة عن رهبة أو خشية وخوف تَوَلَّدَ عن حالة ضرورة، وحالة الضرورة تلك تعد عنصراً خارجياً لا دَخَلَ لأحد المتعاقدين بها، فهي ولدت نتيجة للصدفة وللظروف الخارجية أو الداخلية المحيطة بالمكروه فقط.

أما العنصر النفسي في الاستغلال وهو أيضاً الباعث الدافع على التعاقد، فهو الطيش البين، أو الهوى الجامح، أو الرغبة الشديدة، أو الحاجة الملحة، وهو بذلك يختلف اختلافاً بيناً عن الرهبة التي تَوَلَّدَ عن حالة الضرورة. فالطيش البين أو الهوى الجامح أو الحاجة

المُلْحَـةُ تولَّدُ كلَّ ذلك من شخص المتعاقد ولأسباب نفسية لديه وليس ظرفاً خارجية عنه. فهو قد يكون شهوة جامحة، أو طيشاً بيناً، أو هوى جامحاً، أو عدم خبرة، أو ضعف إدراك، أو حاجة ملحة، أو رغبة شديدة لدى المتعاقد المستغل الذي عادة ما يكون على صلة وعلى قرابة بالمتعاقد المستغل، ومثال ذلك، زوجة شابة مع زوج عجوز لا يكاد يُشبع رغباتها ونزواتها، أو ابنٌ مدللٌ مع أب كبير وحيد لا يكاد في مقدوره أن يجاريه ليحقق له رغباته وطلباته، وغير ذلك.

وحسناً فعل المشرع الأردني، عندما لم يعتبر الاستغلال بهذا المعنى عيباً مستقلاً من عيوب التراضي وعلى خلاف ما فعلته القوانين المدنية المقارنة، ويعود السبب في ذلك في تقديرنا، إلى أنَّ القانون مستمدٌّ من الفقه الإسلامي من جهة. ومن جهة أخرى أنَّ وجود مثل هذا النصُّ يهدد استقرار المعاملات، ولا يقتصر أثره على دعم مثل هذه الأسس الخلقية في تنظيم المعاملات، بل يجاوز ذلك إلى صرف القضاء عن تطبيق النصوص القانونية تطبيقاً سليماً

واضحاً، إلى عناء التحايل على النصوص وتحميل القواعد ما لا تحمل بطبيعتها، وذلك من خلال التوسُّع في فكرة الإغراء والهوى الجامح والحاجة الملحة، ولا سيما الباعث الدافع على التعاقد^(٧٣)، وذلك لأن للقاضي سلطةً تقديريةً واسعةً في نطاق نظرية الاستغلال لمعرفة متى تُعتبر الالتزامات غير متوازنة، كما أنَّ العنصر المعنوي في الاستغلال هو الآخر يخضع لسلطة القاضي التقديرية، إذ عليه تقدير ما إذا كان هناك استغلال لأحد العاقدين من قبل العاقد الآخر، فيتولَّى حينئذٍ بحث حالة الضعف التي ابتلي بها العاقد المغبون غبناً فاحشاً^(٧٤).

وبقي أن نشير أخيراً، أنَّ المشرع الأردني لم يتجاهل أحكام الاستغلال تماماً عند وضعه لقواعد القانون المدني^(٧٥)، على الرغم من عدم اعتباره عيباً مستقلاً من عيوب الرضا، ويبدو أنه أراد إلحاقه بعيب الغبن الفاحش باعتباره العنصر النفسي له، وأن نتيجة الاستغلال ستُفضي إلى غبن المتعاقد غبناً فاحشاً، وإن كانت ليست وسيلة حتمية يلزم توافرها

في حالة الضرورة يجب تطبيقها لكي يتحقق هذا الإكراه؟

إنَّ البحث في مدى تطبيق الشروط العامة للإكراه على الإكراه في حالة الضرورة، يستلزم تحديد مشروعية وعدم مشروعية الإكراه في حالة الضرورة أولاً، وثانياً بيان مدى قدرة المُكْرَه على إيقاع تهديده ضد المُكْرِه، وثالثاً، مدى جسامته أو عدم جسامته الرهبة والخشية التي تدفع العاقد المُكْرِه على التعاقد. ثم لا بد من القول بأنه يجب لتحقيق الإكراه السلبي توافر الشروط العامة والشروط الخاصة. والبحث في هذه الشروط ينبغي أن يتم من خلال دراسة حالة المُكْرِه الذي مرَّ بظروف قاسية، وضرورة الجأته إلى التعاقد مع شخص استغلَّ تلك الظروف بشكل أو بآخر. ونعرِّض لكل من ذلك على حدة:

(أولاً): مدى مشروعية أو عدم مشروعية الإكراه في حالة الضرورة:

لتحديد مدى مشروعية الإكراه في حالة الضرورة، يَرُدُّ هنا التساؤل التالي: هل ما قام به المتعاقد (المُكْرِه) من ضغط على إرادة

للوصول إليه حيث إنَّه من الجائز أن يقع العَبْنُ دون اقترانه بالاستغلال^(٧٦). على عكس الإكراه في حالة الضرورة، فالاستغلال عنصرٌ أساسيٌّ يجب أن يؤدِّي إلى عدم تعادل الأداءات بين العاقلين.

المبحث الثالث: الآثار المترتبة على الإكراه في حالة الضرورة.

بعد أن بيَّنا الشروط العامة للإكراه، والشروط الخاصة للإكراه في حالة الضرورة، أجد لزماً عليَّ أن أعرض لموقف المشرع الأردني في القانون المدني من الإكراه في حالة الضرورة، ثم لا بُدَّ من بيان أثر الإكراه في حالة الضرورة على صحة العقد في القانون المدني الأردني، وذلك كلاً في مطلب مستقل.

المطلب الأول: موقف القانون المدني الأردني من الإكراه في حالة الضرورة.

اكتفى المشرع الأردني في القانون المدني بالقواعد العامة للإكراه ولم يُشِرْ إلى الإكراه في حالة الضرورة، فهل يمكن القول بتطبيق الشروط العامة للإكراه على الإكراه في حالة الضرورة؟ أم أن هناك شروطاً خاصة بالإكراه

المتعاقد الآخر (المكره) واجباره، تحت ظل الظروف الاستثنائية، على التعاقد معه هو مشروع أم أنه غير مشروع؟ وهل تُعدُّ الوسيلة المستخدمة في ذلك وسيلة مشروعة أم وسيلة غير مشروعة؟

حتى يُعتبرَ الإكراه غير مشروع يجب أن يوجد انسجام وتناغم مُعيَّن بين وسيلة الإكراه والغاية منه، بحيث إذا كانت الوسيلة غير مشروعة والغاية غير مشروعة أو أنَّ الوسيلة مشروعة والغاية غير مشروعة، فإن الإكراه في هاتين الحالتين يعد غير مشروع، كما وقد لاحظنا أن هناك اختلافاً فقهيّاً بين شُراح القانون المدني عموماً في الحالة التي تكون فيها الوسيلة غير مشروعة ولكن الغاية مشروعة، وتوصلنا إلى نتيجة مفادها أنَّ الإكراه في هذه الحالة يكون غير مشروع. ولدى تطبيق عنصري الوسيلة والغاية على الإكراه في حالة الضرورة، فإنني أجد أنه إذا تعرَّض شخص لحادث سيارة في طريق بعيدٍ عن العمران، ورفض آخر نقله ما لم يتعهَّد بدفع مبلغ كبير من المال، فالأصل أن العاقد الأول (المكره) لم

يستعمل أي وسيلة لوضع المتعاقد الآخر (المكره) في هذه الرهبة وهذا الخوف اللذين تعرض لهما، وإنما جاء إليه فوجده تحت سطوة هذه الرهبة وذلك الخوف اللذين تولَّدَا نتيجة للصدفة والظروف، وأنه أي العاقد المكره يحقُّ له أن ينقل أو لا ينقل من يشاء وكيفما يشاء، وله أن يمتنع عن مساعدته. أما الغاية والغرض كقاعدة عامة فهو حصول المتعاقد على بدلِ النقل الذي يراه مناسباً، وهذا يُعدُّ أيضاً في حد ذاته غرضاً مشروعاً، أما ما نلاحظه في الإكراه في حالة الضرورة (الإكراه السلبي) فهو أن الوسيلة مشروعة في ظاهرها ولكنها غير مشروعة في باطنها. ففي ظاهرها يمتنع المتعاقد عن نقل المصاب فقط، وهذا بحد ذاته لا يشكل تهديداً إلا أن هذه الوسيلة المشروعة في ظاهرها، يكمنُ في باطنها عملٌ يفضي إلى تهديد وضغط شديدين يؤثران على اختيار المتعاقد الآخر، ألا وهو، أن مجرد الامتناع عن المساعدة في هذا الوقت بالذات سيؤدي لا محالة إلى ضَرَرٍ مُحدِّقٍ وجسيمٍ بالمتعاقد الآخر المضرور (المكره)، الأمر الذي

يجعل من هذه الوسيلة المشروعة في ظاهرها وسيلة يغلب عليها عدم المشروعية، وإن كان عدم المشروعية هذا غير ظاهر، لأنَّ مجرد إفصاح المتعاقد المكره عن عدم رغبته بمساعدة المتعاقد الآخر (المكره) سيولّد لدى الأخير رهبةً وخوفاً مقترنين بالظروف التي يتواجد فيها والتي يعلمها المتعاقد الآخر على وجه اليقين. وكذلك الأمر بالنسبة للغرض، فإنّه وللوهلة الأولى يبدو أن المتعاقد المكره يطلب مبلغاً من المال من أجل مساعدة هذا المصاب، إلا أنه يعلم في قرارة نفسه أنه مهما طلب سيقوم المتعاقد الآخر بإجابة طلبه نتيجة للظروف التي يوجد فيها، لذلك يقوم بطلب مبلغ كبير من المال مستغلاً عدم قدرة هذا المتعاقد (المكره) على رفض طلبه. فلكي يبدو الغرض غرضاً غير مشروع، فإنه يجب أن يقترن بأمرين، هما كما يأتي:

- ١- سوء نية المتعاقد المكره وأنه أراد حتماً استغلال هذا الظرف.
- ٢- الحصول على منفعة مفرطة، أو مقابل كبير، بحيث ينعدم التعادل بين المنفعة التي قدّمها

والأجر الذي حصل عليه في الظروف العادية. ونخلص من كل ذلك إلى نتيجة مفادها أنّ مناط اعتبار الغرض مشروعاً أو غير مشروع هو اقتران سوء النية بالظروف المحيطة واستغلال تلك الظروف بقرط الغنم، ومن مفهوم المخالفة يتبين أنه إذا انتفى سوء النية، وتناسب وتقارب العمل الذي قام به هذا المتعاقد مع الأجر الذي حصل عليه، فإنه لا يجوز للشخص الواقع تحت ظل هذه الظروف أن يتمسك بعدم نفاذ العقد.

(ثانياً): مدى قدرة المكره على إيقاع تهديده ضد المكره في حالة الضرورة:

حتى يتوافر مثل هذا الشرط في الإكراه السلبي (الإكراه في حالة الضرورة)، يجب أن نبحث في مسألتين متلازمتين تلازماً شديداً: أولهما: يجب أن يكون الإكراه السلبي أساساً قد وجد بسبب حالة الضرورة، لا بفعل المكره. فحتى يمكن البحث في هذا الشرط فيما يخص حالة الضرورة يجب النظر بعين الاعتبار إلى الظرف الاستثنائي الذي سبّب حالة الضرورة، لا بل يجب أخذه

بصورة جدية على أساس أن وجود مثل حالة الضرورة هذه، كافٍ لإيجاد الرهبة في نفس المتعاقد (المكره). فهل يكفي حقاً وجود حالة الضرورة لوجود الرهبة والخشية والخوف في نفس هذا العاقد؟

ثانيهما: يجب عدم إغفال وجود المتعاقد الآخر العاقد (المكره)، وما إذا كان هذا المتعاقد قادراً فعلاً على استغلال حالة الضرورة تلك لدى العاقد المكره، أم أن تهديده هو لمجرد دفع المتعاقد الواقع في حالة الضرورة للرضوخ إلى طلباته، وأنه في حال ما إذا لم يقبل العاقد المكره طلباته فإنه أي العاقد المكره، سوف لن يستطيع تنفيذ ما هدّد به بتركه تحت رهبة حالة الضرورة هذه فقط.

للإجابة على التساؤل الأول، الذي مؤداه مدى كفاية وجود حالة الضرورة لوجود الرهبة والخوف في نفس العاقد المكره، يجب تسليط الضوء على ذلك الخطر وإلى تلك الرهبة اللذين ولدتهما حالة الضرورة، فالرهبة يجب أن تكون قد بدت معالمها فعلاً على شخص المتعاقد المكره بحيث تكون واضحة ومؤثرة

على سلوكه وعلى تصرفاته أمام المتعاقد الآخر، كطلب المساعدة العاجلة مثلاً أو التوسل إليه من أجل عمل أي شيء لإنقاذه من الموقف الخطير الذي هو فيه.

أما عن الخوف فهو أيضاً يجب أن يكون ناتجاً عن ضرر قد وقع فعلاً، كتزيف حادّ يعاني منه (العاقد المكره) جراء تعرّضه لحادث سيرٍ مثلاً، أو أن هذا الخوف ناتج عن خطر وشيك الوقوع، مع وجود دلالات كافية تدلّ على أن هذا الخطر لا محال قادم إليه، كحريق كبير شبّ في البيت الملاصق لبيت الشخص المتعاقد، وأن هذا الحريق سيصل إلى منزله الذي يتواجد فيه هو وعائلته.

أما الرهبة الناتجة عن خطر مستقبلي فإنها قد لا تؤدّي إلى حدوث الإكراه السلبي (الإكراه في حالة الضرورة)، رغم أنه قد يكون هناك خطر مستقبلي بالنسبة للإكراه في الظروف العادية^(٧٧).

وأما بالنسبة للتساؤل الثاني، والذي مؤداه أن يكون من استغل حالة الضرورة والرهبة الناتجة عنها، قادراً فعلاً على إكراه من

وقع تحت حالة الضرورة، وقادراً على استغلاله، ولكن لا يتبادر إلى ذهن المتعاقد المكره أنه سيُنفذُ تهديده بسبب وجود علاقة قرابة أو صداقة وطيدة، على سبيل المثال بينهما، وأنه وإن كان يُهدد باستغلاله لكنه فعلاً لن يقوم بذلك لما هناك من علاقة أخرى بينهما غير كونه سيقوم بإنفاذه، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، قد يكون المتعاقد المكره غير قادر على هذا الاستغلال ليس فقط لأسباب نفسية، بل ولأسباب مادية، كأن يكون المكره على سبيل المثال، ليس طبيباً والمتعاقد المكره يعلم ذلك. وقد أشارت المذكرات الإيضاحية للقانون المدني الأردني^(٧٨)، إلى أنه اشترط في المادة (١٠٠٥) من المجلد والمادة (٢٩٠) من مُرشِد الحيران، أن يفعل المكره ما أكره به في حضور المكره لأنه بعد قيام المكره بمساعدة المكره ليتجاوز الخطر الذي كان مُحْدِقاً به، فإنَّ حالة الضرورة تكون قد زالت بعد إبعاد الخطر عنه. ومثال ذلك، ما إذا قام المكره بالتعهد للمكره بتسجيل قطعة أرض باسمه، فإنه بعد زوال حالة الضرورة يستطيع المكره أن يمتنع

عن تسجيلها، أما لو أن المكره كان قد حرر شيكاً بمبلغ (٥٠٠٠) دينار للمكره، فإنَّ مثلاً هذا التصرف ينعقد، وتترتب عليه آثاره ما لم يطعن فيه المكره بالإكراه. بمعنى أن التصرف الصادر من المكره في حالة الضرورة يجب أن يكون تصرفاً آنياً وليس تصرفاً متراجياً أو مستقبلياً، وأن لا يكون تصرفاً يحتاج إلى شكل معين كالسجل مثلاً، لأنه عند تنفيذ ذلك الالتزام تكون حالة الضرورة قد انتهت، ويكون في مقدور العاقد المكره العدول عن التصرف بالطعن فيه بالإكراه.

ويُتَّضحُ ممَّا تقدَّم، أن الرهبة الناتجة عن حالة الضرورة والتي نحن بصدددها قد تختلف عن تلك الرهبة الناتجة عن الإكراه في الظروف العادية، لأن الخطر الذي تنتج عنه الرهبة في الظروف العادية لا يشترط أن يكون دائماً حالاً، فهو قد يكون مستقبلياً، أما الخطر الذي تنتج عنه الرهبة في حالة الإكراه في حالة الضرورة فهو أيضاً يجب أن يكون حالاً إلى جانب الرهبة، بمعنى أن الخطر والرهبة يجب أن يكونا قائمين وقت التعاقد،

والقول بغير ذلك يفسح المجال أمام المتعاقد المكره أن يدفع عن نفسه هذا الخطر بالتعاقد مع شخص آخر لا يستغلّه.

وتجدر الإشارة أخيراً، إلى أن جسامة الخطر الذي ينشأ منه الإكراه إنما يقدر بالمعيار النفسي للشخص الواقع عليه الإكراه^(٧٩)؛ بمعنى أنّ المشرّع الأردنيّ قد أخذ في القانون المدني بالمعيار النفسي أو الشخصي إلا أنه لم يكتف بذلك، بل يصدق القول بأنه أخذ أيضاً بالمعيار الموضوعي عندما اشترط في المادة (١٤٠) منه أن يكون المكره قادراً على إيقاع ما هُدّد به^(٨٠).

وقد أشارت إلى ذلك المذكرات الإيضاحية في قولها: "يشترط أن يبعث الإكراه رهبةً في نفس المتعاقد تحمله على التعاقد ويعرف ذلك بمعياريْن، أولهما مادي والآخر نفسي. أما المادي فهو أن يكون المكره بالوسيلة التي اختارها للإكراه قادراً على تحقيق ما أوعده به، فيستند الإكراه بذلك إلى ركن من الواقع يجعل دعوى من وقع عليه الإكراه دعوى معقولة قائمة على أساس، وأما النفسي فهو أن يقع في أكثر ظن من وقع عليه الإكراه وقوع ما هُدّد به، وهذه هي

الرهبة التي تنبعث في نفسه فتحمله على التعاقد"^(٨١).

(ثالثاً): مدى قوة وجسامة الرهبة أو الخشية التي تدفع العاقد المكره على التعاقد في حالة الضرورة:

تعتبر الرهبة أو الخوف حالةً من الحالات النفسية التي تؤثر على الإرادة والرهبة الناتجة عن حالة الضرورة التي نشأت بسبب الظروف يجب أن تشمل إرادة العاقد بحيث يصبح بسببها مسلوب الحرية ولا اختيار له فيما أراد، وإن هذه الرهبة هي التي حملته على قبول التعاقد مع العاقد المكره لا بل هي الباعث الدافع إلى هذا التعاقد، وهذه هي المسألة الجوهرية التي يجب الوقوف عندها عند تقدير حالة الضرورة، سواء أتمّ التقدير من قبل القاضي أم تمّ من قبل المتعاقد (المكره) الذي استغلّ حالة الضرورة لدى العاقد المكره، مع مراعاة الحالة الشخصية والنفسية للمتعاقد المكره^(٨٢).

إنّ تقدير جسامة الخطر والرهبة بالمعيار النفسي أو الذاتي ليس المقصود به الاعتداد فقط

بشخصية المتعاقد المكره، وإنما يجب أيضاً الاعتماد بما تقترب به هذه الشخصية من ظروف وملابسات تزامنت مع حالة الضرورة. فالخطر الذي قد يحدث الرهبة في نفس المتعاقد وهو في مدينة مأهولة بالسكان ليس هو الخطر الذي يحصل في منطقة نائية مهجورة، والذي يقع في الليل ليس هو ذاته الذي يقع في النهار، وكون المكره رجلاً، يختلف عما إذا كان المكره امرأة، والشاب يختلف عن العجوز، والمتعلم يختلف عن الجاهل، وهكذا فالمعيار الشخصي يستلزم الاعتماد بالظروف المحيطة للمكره أيضاً.

وأخيراً فمن الممكن أن نتساءل عما إذا كانت الشوكة والنفوذ الأدبي تؤدي إلى قيام الرهبة لدى العاقد بحيث تكون هناك حالة ضرورة ينطوي عليها إكراه سلبي للعاقد؟ أشارت المذكرات الإيضاحية إلى أن مجرد الشوكة والنفوذ الأدبي لا تكفي لتحقيق الإكراه، فالشوكة التي للزوج على زوجته وما تنطوي عليه من احتمال أن يطلقها أو يتزوج عليها إذا لم تتنازل له عن أملاكها أو مصاغها الذهبي ليست في ذاتها إكراهاً، ولكن الزوج

إذا استغل هذه الشوكة للوصول إلى غرض غير مشروع وبخاصة إذا اقترن ذلك بتخويف وتهديد كان هذا إكراهاً مؤثراً في التصرف القانوني الصادر عن الزوجة^(٨٣). وهذا يقع في الإكراه الايجابي وليس في الإكراه في حالة الضرورة.

غير أنه يمكن القول بأن مجرد وجود الشوكة والنفوذ الأدبي يكفي لتحقيق حالة الإكراه في حالة الضرورة إذا توافرت فيهما الشروط اللازمة لحالة الضرورة من كونها ناتجة عن الصدفة وأنها حالة طارئة.

وفي نفس الوقت، تولدت عنها رهبة حالة، فمثلاً الزوجة التي يكشف الزوج خيانتها له فيعد العدة لقتلها، فيأخذها إلى مكان بعيد عن العمران لتحقيق ذلك فتفاجأ بشخص ما يستغل هذا الظرف الطارئ وحالة الضرورة تلك، فيطلب منها مقابل إبعاد خطر زوجها عنها أن تتنازل له عن كل ما تملك.

فالملاحظ هنا أن الزوج هو صاحب شوكة ونفوذ على زوجته وأنه ينوي لا محال قتلها، فهذا الظرف ولد الرهبة في ذهن هذه الزوجة

وجعلها تستجيب لاستغلال هذا الشخص الأجنبي لها وتتنازل له فعلياً عن كل ما تملك، خاصة إذا كان لديها الكثير مما تملكه.

فالزوج في الشق الثاني من هذا المثال، ليس هو من صدر عنه الإكراه، وإنما حالة الضرورة التي وجدت جرّاء الظروف التي أحاطت بتلك الزوجة والتي ولّدت لديها حالة الرهبة التي دفعتهما إلى التنازل عن كل ممتلكاتها مقابل إنقاذ حياتها.

المطلب الثاني: أثر الإكراه في حالة الضرورة على صحة العقد في القانون المدني الأردني.

نظّم القانون المدني الأردني حالة الإكراه بشكل عام دون التعرّض إلى حالة الإكراه في حالة الضرورة بشكل خاص، وكلّ ما جاء فيه هو معالجة وتنظيم الإكراه كعيوب من عيوب الرضا بصورة عامة. فهل يمكن القول هنا بتطبيق أحكام القواعد العامة الواردة بشأن الإكراه على حالة الإكراه السلبي، ومن ثم القول بأن العقد الناشئ عن مثل هذا النوع من الإكراه ينعقد صحيحاً غير نافذ، موقوفاً على

إجازه المكره في حالة الضرورة؟ وهل يُعدُّ مثل هذا الحكم منطقياً، إذا علمنا أنّ المكره هنا قد تعرّض لحالة استغلال لحاجته أو لمرضه، من قبل العاقد المكره؟ ثم إنّ الإكراه في حالة الضرورة لم يصدر من شخص المكره وإنما هيأته الظروف، وكلّ ما قام به العاقد المكره هو أنه استغلّ تلك الظروف، فهل يبقى بعد كل ذلك حكم العقد كما هو الحكم في ظل القواعد العامة للإكراه؟ أم أن الحكم يتغير باعتبار أن الإكراه في حالة الضرورة مختلط مع الاستغلال؟

تقضي المادة (١٤١) من القانون المدني الأردني بأنه: "من أكره بأحد نوعي الإكراه على إبرام عقد لا ينفذ عقده ولكن لو أجازته المكره أو ورثته بعد زوال الإكراه صراحة أو دلالة ينقلب صحيحاً". يمكننا القول هنا بأن نصّ المادة (١٤١) أعلاه لا يكاد ينطبق على الإكراه السلبي ومدى تأثيره على صحة العقد، وذلك لأنّ القانون المدني الأردني حدّد نوعي الإكراه بالإكراه الملجئ والإكراه غير الملجئ، وهو ما قال به الفقه الحنفي في الإكراه، وعليه فإن

الإكراه في حالة الضرورة لم يكن ليدخل ضمن نطاق هذين النوعين اللذين أشار إليهما القانون المدني الأردني، وذلك لأنه لكي يكون الإكراه ملجئاً أو غير ملجئ يجب أن يكون إكراهاً إيجابياً، أي أن المكره قام بفعل غير مشروع للتأثير على إرادة العاقد المكره تختلف قوته وتتفاوت درجته في التأثير على إرادة واختيار العاقد المكره. أما أن يتمتع العاقد عن القيام بعمل معين لصالح العاقد الآخر ما لم يدفع له مبلغاً أو يقوم بعمل معين لصالحه، فهذا فيما اعتقد لا يمكن أن ينضوي تحت مفهوم الإكراه الملجئ وغير الملجئ. لذلك يمكن القول بأن دراسة مسألة الإكراه السلبي ومدى تأثيره على صحة العقد يجب أن تتم وفق التصور التالي:

(أولاً): من حيث نطاق العقود التي يرد فيها الإكراه في حالة الضرورة:

رأينا في نص المادة (١٤١) من القانون المدني الأردني أن حكم الإكراه هو عدم نفاذ العقد، أي أن العقد موقوف على إجازة المكره أو ورثته فإن أجازوه نفذ العقد، وإن لم يجيزوه بطل العقد. والبطالان أو النفاذ في تلك الحالة

يكون بأثر مستند من تاريخ انعقاد العقد. وإن ما ورد في نص المادة (١٤١) أعلاه من أن العقد بعد الإجازة ينقلب صحيحاً، هو غير دقيق بل وغير صحيح، وذلك لأن العقد الموقوف ينشأ في الأصل صحيحاً ولكنه غير نافذ، فلا يصح القول بأنه ينقلب صحيحاً بعد الإجازة.

إن حالة الضرورة التي يمر بها العاقد المكره تنبئ بأن هذا الطرف المتعاقد يكون غالباً قليل الحيلة بسبب ما ألم به من ظروف، كما أن حالة الضرورة الناتجة عن محض الصدفة تدفعنا للقول بأن التعاقد سوف يتم في ظروف خاصة، الأمر الذي يتصور معه أن تخرج كثير من العقود من دائرة هذا النوع من التعاقد لأن المتعاقد المستغل (المكره) يكون التزامه عادة هو القيام بعمل (كنقل المصاب، إجراء عملية جراحية، أو إطفاء حريق شب في دار المكره..).

أما التزام الطرف الآخر المكره فهو تقديم المقابل الذي قد يكون إما مبلغاً من النقود، أو توقيع شيك بمبلغ كبير أو كمبيالة، أو تقديم منقول كساعة يدوية ذهبية ثمينة أو غير ذلك. وعادة وفي مثل هذه الظروف لا يكون المتعاقد المكره

يملك هذا المبلغ الكبير من النقود فيقوم بالتوقيع على شيك أو كمبيالة. وإذا كان المقابل هو منقولاً أو عقاراً، فهو أي العاقد المكره، يتعهد بالتسليم أو بالتسجيل، وفي حالة القيام بعمل فهو أيضاً يتعهد بالقيام بالعمل، وكل هذه الأداءات غالباً لن يتم الوفاء بها في الحال نظراً لحالة الضرورة، وإنما سيتم الوفاء بها مستقبلاً بعد زوال حالة الضرورة بفعل المتعاقد الآخر، إلا استثناءً وفي حالات قليلة ومحددة. فيكون هذا الأخير قد أدى التزامه، أما المتعاقد المكره ففي مقدوره، والأجدر به أن يمتنع عن تنفيذ الالتزام وهو التسليم أو التسجيل، أو القيام بالعمل، لأنه يكون في هذا الوقت قد خرج من حالة الضرورة التي كانت سبباً في الرهبة والخوف، فنجد بالنتيجة أن التزام المتعاقد المكره في ما عدا حالة تقديم مبلغ مالي عن طريق توقيع شيك أو كمبيالة أو سند خطي، هو مجرد عقد أو تعهد أو وعد بالبيع ينصب على منقول. أما إذا كان التعاقد في ظل الإكراه السلبي قد وقع على عقار تمت تسويته أو على مركبة من المركبات، فإن الحكم هنا يُعد

مختلفاً، وذلك لأن العقد في هذه الحالة لا ينعقد ما لم يُسجل في دائرة التسجيل أو الترخيص المختصة^(٨٤). وإذا راجع العاقد المكره لتسجيل العقد تحت تأثير حالة الضرورة أو الإكراه فإنه يكون قد ملك متسعاً من الوقت، وفي الغالب تكون حالة الضرورة قد زالت، وإذا زالت حالة الضرورة فإن العاقد يملك في أن يتعاقد أو لا يتعاقد لأنه لم يعد مكرهاً. وهو غالباً لن يُقدم على إبرام عقد ينطوي على استغلال له من قبل عاقد آخر عندما يمتلك حريته وإرادته في التعاقد.

(ثانياً): من حيث عبء إثبات الإكراه في حالة الضرورة والجزاء المترتب عليه:

لا شك أن عبء إثبات وقوع التعاقد تحت وطأة الإكراه في حالة الضرورة، يقع على عاتق المتعاقد المكره؛ لأنه هو الذي يطلب بطلان العقد في حالة عدم إجازته. وحالة الضرورة التي يتمخض عنها الإكراه السلبي، تُعد واقعةً ماديةً يجوز إثباتها بكافة طرق الإثبات^(٨٥). فللمكره أن يثبت حالة الضرورة وما انطوت عليه من ملابسات وظروف أُلجأته وأرغمته

على التعاقد.

الاضرار بالتعاقد المستغل (المكره) الذي قام بعملٍ على درجة كبيرة من الأهمية بالنسبة للمتعاقد الآخر، فهو قد أنقذه من الخطر الذي كان فيه، والذي كان من المحتمل أن يؤدي بحياته. فهل لا يستحق هذا العاقد (المكره) التعويض عما قام به من عمل؟

يمكن القول بأن ظاهر النصوص التي عاجلت الإكراه كعيب من عيوب التراضي لا يُسَعِّفُ العاقدَ المكره (المستغل) في الحصول على تعويض مجزٍ، كما أن القانون المدني الأردني لم ينصَّ على الاستغلال كعيب من عيوب التراضي، كل ذلك يستلزم الرجوع إلى نصوص القانون المدني الأردني التي قد تُسَعِّفُ في وجود حلٍّ يضمن نوعاً من التوازن المتكافئ بين مصلحة العاقد المكره والعاقد المكره في حالة الإكراه السلبي (الإكراه في حالة الضرورة)، وبخاصة أن العاقد المكره (المستغل) قد قام بعمل معين لمصلحة العاقد المكره يستحقُّ عنه أجراً معيناً هو أجر المثل. ولعل الحلَّ والمخرج من هذه المعضلة يكمن في أحد الحكمين التاليين:

أما من حيث الجزاء المترتب على الإكراه في حالة الضرورة، فالأصل وحسب نصَّ المادة (١٤١) من القانون المدني الأردني هو أن إجازة العقد أو تقرير بطلانه أمر يعود للمتعاقد المكره أو ورثته.

فهذه السلطة الممنوحة للمتعاقد المكره نراها في الإكراه السلبي منطقية جداً، فهي من جهة تعطي للمتعاقد المكره حقَّ إجازة العقد أو تقرير بطلانه في مواجهة المتعاقد الآخر الذي فعلياً لم يقم بالإكراه ولكنه استغل حالة الرهبة الناتجة عن حالة الضرورة، فمن المنطقي أن يكون مصير العاقد المستغل (في حالة الإكراه بالضرورة) هو نفس مصير العاقد المكره (في الإكراه العادي)، لأن النتيجة المترتبة على الإكراه في الحالتين واحدة هي إبرام عقد دون رضا العاقد، أما وأن هذا الحكم يضع المتعاقد المكره أمام خيارين لا ثالث لهما، وهما إما الإجازة أو تقرير البطلان، فهو أي العاقد المكره، دون أدنى شك سيفضِّل عدم الإجازة ليبطل العقد بالنتيجة، الأمر الذي قد يؤدي إلى

١- حكم المادة (٥٣٨) من القانون المدني الأردني، حيث نصّ القانون المدني الأردني على الاستغلال استثناءً في هذه المادة والتي جاء فيها أنه: "١- إذا استغلّ المشتري في السلم حاجة المزارع، فاشترى منه محصولاً مستقبلاً بسعر أو بشروط مجحفة إجحافاً يبيّن أن كان للبائع حين يحين الوفاء أن يطلب إلى المحكمة تعديل السعر أو الشروط بصورة يزول معها الإجحاف، وتأخذ المحكمة في ذلك بعين الاعتبار ظروف الزمان والمكان ومستوى الأسعار العامة وفروقاتها بين تاريخ العقد والتسليم طبقاً لما جرى عليه العرف". وبالرجوع إلى نصّ هذه المادة والتمتع فيه ملياً نجد أنّ النصّ يتيح لكلّ من القاضي والمتعاقدين خياراً جديدةً في حالة الإكراه في حالة الضرورة كون هذا الإكراه مقترناً بصورة رئيسية بالاستغلال، وما هذه إلا محاولة إلى تصور حالة جديدة للعقد الناشئ عن الإكراه في حالة الضرورة غير تلك التي أرادها المشرع، وهي إما إجازة العقد في ظل هذا الاستغلال أو عدم إجازته والحكم

بطلانه. وأيّ من هذين الحكمين ليس بأفضل من الآخر، إذ المتعاقد المستغلّ قد يشعر بأنه لا يرغب في تقرير بطلان العقد، لأن من استغله بالنتيجة كان قد قدّم له عملاً وأسدّى له معروفاً فقد أنقذ حياته مثلاً، وليس سهلاً نكرانه ونسيانه ولا يرغب معه في أن يحرمه من حقوقه الناشئة عن العقد. وفي نفس الوقت إذا أجاز العقد سيكون قد قدّم أكثر مما يجب. فلماذا لا تتاح الفرصة أمام الطرفين العاقدين في أن يزيلا ويرفعا الشروط المجحفة التي لحقت بهذا العقد بدلاً من تقرير بطلانه؟

لذلك وقياساً على حكم المادة (٥٣٨) أعلاه يكون من الأفضل لو أتيح للمتعاقد المكره أن يطلب من المحكمة ردّ العوض إلى الحدّ المعقول بحيث يزول هذا التفاوت الكبير في الأداءات، كما ويتبين من ظاهر النصّ أنّ للقاضي سلطةً تقديريةً في مثل هذا الطلب.

إنّ تقديرنا لهذا الحلّ جاء نتيجةً لكون الاستغلال هو العنصر الجوهرى الأكثر وضوحاً في هذا النوع من التعاقد، فقد لا يرغب المتعاقد المكره في أن يبيز العقد كما هو،

وهو أن العقد ينشأ صحيحاً غير نافذ موقوفاً على الإجازة.

الخاتمة:

بعد البحث في الإكراه السلبي (الإكراه في حالة الضرورة)، ودراسته خلصنا إلى النتائج الآتية:

١- الإكراه في حالة الضرورة، وإن كانت الرهبة المتولدة عن حالة الضرورة والتي تقترن بالاستغلال، تصلح أساساً لتعيب إرادة الشخص بعيب الإكراه، حيث تكون له دافعاً للتعاقد، يجوز اعتبارها إكراهاً بالمعنى المقصود في القواعد العامة للقانون المدني الأردني، خصوصاً من حيث تقرير إجازة العقد أو بطلانه؛ لأن حالة الضرورة تلك خروجٌ على الأصل العام، وبدلاً من أن تولد فعلاً نافعاً بالمساعدة والإنقاذ، أو على الأقلّ التعاقد بحسن نية، فهو عقدٌ يشوبه عيبٌ من عيوب الرضا التي أشار لها القانون المدني الأردني، وبخاصة أن هذه الرهبة تدفع غالباً إلى إبرام عقد بشروط مجحفة، لذلك جرى قياس استغلال حالة الضرورة التي وجد بها

كما أنه قد لا يرغب في نفس الوقت في أن يبطل العقد لسبب أو لآخر، فيلجأ مراعاة لمصلحة الطرفين إلى ردّ الالتزامات إلى الحدّ المعقول، فيحصل المتعاقد المستغلّ على المقابل المنصف العادل للعمل الذي قام به، وليس هو الحال طبعاً فيما إذا قرر المتعاقد المستغلّ بطلان العقد وعدم ترتيب أي أثر عليه.

٢- ما جاء في نصّ المادة (٢) من القانون المدني الأردني الذي يشير إلى الرجوع إلى أحكام الفقه الإسلامي عندما يخلو القانون المدني من حكم لموضوع ما، حيث جاء فيها: "إذا لم تجد المحكمة نصاً في هذا القانون حكمت بأحكام الفقه الإسلامي الأكثر موافقة لنصوص هذا القانون، فإن لم توجد فبمقتضى مبادئ الشريعة الإسلامية". وقد اعتبر الفقه الإسلامي الحاجة من قبيل الإكراه، رغم اختلاف الحكم فيها، وحيث إنّ القانون المدني الأردني قد أخذ برأي الإمام زُفر من الحنفية وجعل حكم العقد موقوفاً، فيمكن القول بأنّ حكم الإكراه في حالة الضرورة أو في حالة الحاجة الملحة هو ذاته حكم الإكراه في القانون المدني الأردني،

١- النص في القانون المدني الأردني على الإكراه في حالة الضرورة تحديداً تلافياً لحالة النقص الحاصلة في هذا التقنين بشأن عيب الاستغلال، ووضع الضوابط والقيود له حسب الأصول.

٢- تحديد حالة الضرورة ووضع الضوابط لها بدلاً من تركها تخضع لسلطة القاضي التقديرية.

٣- أن يكون من أهم الضوابط بيان أن هذه الصورة للإكراه مقرونة بالاستغلال الأمر الذي يتطلب جزاءً جديداً غير ذلك الذي أقره المشرع في القواعد العامة للإكراه، ويجب أن يكون عادلاً، يراعي المصالح المشتركة لكل من طرفي هذا النوع من العقود على النحو الذي يكون محققاً لموجبات العدالة.

٤- الاستناد لحل الإشكال في القانون المدني الأردني المتمثل بعدم تنظيمه للاستغلال وحالة الضرورة بالرجوع إلى نص المادة (٢) من القانون نفسه، والتي تشير إلى أنه عند حُلّ التنظيم القانوني من مسألة ما، الرجوع إلى أحكام الشريعة الإسلامية، وبما أن الشريعة الإسلامية قد نظمت مسألة الاستغلال نتيجة

العائد، على حالة الاستغلال التي أوردتها القانون المدني الأردني استثناءً بموجب نص المادة (٥٣٨) منه.

٢- كان الفقه اللاتيني يعامل الضرورة معاملة الإكراه وذلك من قبيل تطبيق العدالة للطرف المضطر، ولم يكن هذا الحل يستند إلى أساس قانوني، ولذا وبعد تطور نظرية الغبن جاءت نظرية الاستغلال لتغطي الحاجة وكذلك الهوى والطيش وضعف الإدراك وضعف الخبرة، وتحمي إرادة الطرف المستغل لحاجته الطارئة.

٣- لم ينص المشرع الأردني على تنظيم حالة الضرورة، كصورة من صور الاستغلال، أو كصورة من صور الإكراه، ولذلك نأى القضاء عن الحكم بها أو معالجتها في أحكامه، وكان ذلك هو السبب وراء قلة إن لم يكن انعدام القرارات القضائية التمييزية وغيرها المتعلقة بموضوع الضرورة والإكراه السلبي.

التوصيات:

يمكننا بعد النتائج التي توصلنا إليها أعلاه، أن نوصي بما يأتي:

ج ١، إعداد المكتب الفني للمحامي طارق

شفيق نبيل، مطبعة التوفيق، عمان، ص ١٣١.

(٥) المذكرات الإيضاحية للقانون المدني الأردني،

ج ١، المكتب الفني، ٢٠٠٠م، ص ١٣٩. إشارة

المذكرات الإيضاحية إلى أن بيع المضغوط هو:

البيع الذي يقع من البائع المكره اضطراراً حيث

يبيع متاعه لدفع المال ظلماً. راجع ص ١٣٩ منه.

(٦) المذكرات الإيضاحية للقانون المدني الأردني، ج ١،

المرجع السابق، ص ١٣٩. بالإشارة إلى (الخطاب

والمواق، ج ٤، ص ٢٤٨-٢٥٠، الدسوقي، ج ٣،

ص ٦، الخرشي، ج ٥، ص ١٠).

(٧) السنهاوري عبدالرزاق، الوسيط في شرح القانون

المدني الجديد، نظرية الالتزام بوجه عام، دار

النشر للجامعات المصرية، القاهرة، د. ط،

١٩٥٢م، ص ٣٥٢. قارن الصده عبدالمنعم

فرج، مصادر الالتزام، المرجع السابق،

ص ٢٥٨-٢٥٩، راجع أيضاً: حسام الدين

الأهواني، النظرية العامة للالتزام، ج ١، المصادر

الإرادية، المرجع السابق، ص ٢٣٦.

(٨) الجبوري ياسين محمد، الوجيز في شرح القانون

المدني الأردني، ج ١، مصادر الحقوق الشخصية،

مصادر الالتزامات، المرجع السابق، ص ١٧٤.

راجع أيضاً: جاك غستان، المطول في القانون

المدني، تكوين العقد، ترجمة منصور القاضي،

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت،

غبن فاحش وبصوّر عديدة منها الضرورة،

فيكون الحلّ عند عرض مسألة الضرورة الأخذ

بالتنظيم الفقهي الإسلامي للموضوع، وذلك

استناداً إلى نص المادة (٢) من القانون المدني

الأردني.

الهوامش:

(١) السرحان عدنان، وخاطر نوري حمد، شرح

القانون المدني الأردني، مصادر الحقوق

الشخصية، دار الثقافة للنشر، عمان، ط ١،

٢٠٠٠م، ص ١٢١-١٢٢. انظر كذلك:

الجبوري ياسين محمد، الوجيز في شرح القانون

المدني الأردني، ج ١، مصادر الحقوق الشخصية،

مصادر الالتزامات، دار الثقافة للنشر والتوزيع،

عمان، ط ١، ٢٠١١م، ص ١٧٤.

(٢) بيع السلم هو: "بيع ما مؤجل التسليم بثمن

معجل"، راجع نص المادة (٥٣٢) من القانون

المدني الأردني.

(٣) الصده عبدالمنعم فرج، مصادر الالتزام، دار

النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٤م، ص ٢٥٨-

٢٥٩. الأهواني حسام الدين، النظرية العامة

للاتزام، ج ١، المجلد الأول، المصادر الإرادية

للاتزام، ط ٣، ٢٠٠٠م، ص ٢٣٦.

(٤) المذكرات الإيضاحية للقانون المدني الأردني،

- ط ١، ص ٦٤٠-٦٤١.
- (٩) سلطان أنور، الموجز في مصادر الالتزام، منشأة المعارف، الإسكندرية، د. ط. ١٩٩٦م، ص ١١٣.
- (١٠) سعد نبيل ابراهيم، النظرية العامة للالتزام، ج ١، مصادر الالتزام، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، د. ط. ٢٠٠٤م، ص ١٩٠.
- (١١) تنص المادة (١٣٨) من القانون المدني الأردني أن "الإكراه الملجئ يعدم الرضا ويفسد الاختيار وغير الملجئ يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار".
- (١٢) الجبوري ياسين محمد، مصادر الالتزام، المرجع السابق، ص ١٧٣.
- (١٣) الجبوري ياسين محمد، الوجيز في شرح القانون المدني الأردني، ج ١، مصادر الالتزام، المرجع السابق، ص ١٧٤.
- (١٤) تنص المادة (١٣٧) من القانون المدني الأردني بأن: "التهديد بإيقاع ضرر بالوالدين أو الأولاد أو الزوج أو ذي رحم محرم، والتهديد بخطر يחדش الشرف يعتبر إكراهاً، ويكون ملجئاً أو غير ملجئ بحسب الأحوال".
- (١٥) راجع البحث المنشور على هذا الموقع الالكتروني: (www.egyptjudgeclub.Org)
- آخر زيارة للموقع في ١٧/٤/٢٠١٣.
- (١٦) جاء في قرار لمحكمة التمييز الأردنية بصفتها الحقوقية رقم ١٩٦٢/٦٢ (هيئة خماسية)، منشور
- على الصفحة ٥١٦ من عدد مجلة نقابة المحامين بتاريخ ١/١/١٩٦٢، أنه "٢- يتوجب عند تقدير الإكراه (بنوعيه) مراعاة جنس من وقع عليه الإكراه وذلك على أساس أن الإكراه كسائر عيوب الرضا ظاهرة من الظاهر النفسية لا يجوز الأخذ بغير المعيار الذاتي.
- (١٧) الجبوري ياسين محمد، مصادر الالتزام، المرجع السابق، ص ١٧٣.
- (١٨) الذنون حسن علي، النظرية العامة للالتزامات، الجامعة المستنصرية، ١٩٧٦م، ص ١٠٤.
- (١٩) السنهوري عبدالرزاق، الوسيط في شرح القانون المدني الجديد، نظرية الالتزام بوجه عام، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ص ٣٥٢.
- (٢٠) السنهوري عبدالرزاق، الوسيط في شرح القانون المدني الجديد، مرجع سابق، ص ٣٥٣.
- طه غنى حسون، الوجيز في النظرية العامة للالتزام، الكتاب الأول مصادر الالتزام، مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٧١م، ص ١٧١.
- (٢١) انظر نص المادة (١٣٤) من القانون المدني العراقي. راجع أيضاً نص المادة (١٤١) من القانون المدني الأردني.
- (٢٢) مرقس سليمان، نظرية العقد، دار النشر للجامعات المصرية، القاهرة، ١٩٥٦م، ص ٢٦٨.
- (٢٣) أبو ستيت أحمد، نظرية الالتزام، مكتبة عبدالله وهبة، مصر، ١٩٤٥م، ص ١٧٩.

شرح القانون المدني، مرجع سابق، ص ٣٥٩،
والذنون حسن علي، النظرية العامة للالتزامات،
مرجع سابق، ص ١٠٤ وما بعدها، طه غنى
حسون، الوجيز في النظرية العامة للالتزام، مرجع
سابق، ص ٢٠٩. الجبال مصطفى، مصادر
وأحكام الالتزام، الطبعة الأولى، منشورات
الحلبي الحقوقية، بيروت، لبنان، ص ١٣٠.

(٢٩) الجبال مصطفى، مصادر وأحكام الالتزام،
مرجع سابق، ص ١٢٨.
(٣٠) انظر في بيع المضطر: السهوري عبدالرزاق،
مصادر الحق في الفقه الإسلامي، ج ٢، المرجع
السابق، ص ٢٢٢ وما بعدها.

(٣١) انظر المذكرات الإيضاحية للقانون المدني الأردني،
ج ١، المرجع السابق، ص ١٣٩، وراجع هامش
رقم (٥) من هذا البحث.

(٣٢) السهوري عبدالرزاق، الوسيط في شرح القانون
المدني، مصادر الحق، المرجع السابق، ص ٢٠٥
وما بعدها.

(٣٣) السهوري عبدالرزاق، مصادر الحق في الفقه
الإسلامي، المجلد الأول، الجزء الثاني،
منشورات محمد الدايدة، بيروت، لبنان، ١٩٥٤،
ص ٢٠٥ وما بعدها إلى ٢٠٧.

(٣٤) المذكرات الإيضاحية للقانون المدني الأردني،
الجزء الأول، نقابة المحامين، عمان، ص ١٣٨
و ١٣٩.

(٢٤) غستان جاك، المطول في القانون المدني، تكوين
العقد، مرجع سابق، ص ٦٤٠.

(٢٥) السهوري عبدالرزاق، الوسيط في شرح القانون
المدني الجديد، المرجع السابق، ص ٣٥٤ و ٣٥٥.

(٢٦) السهوري عبدالرزاق، الوسيط في شرح القانون
المدني الجديد، مرجع سابق، ص ٣٥٧ و ٣٥٨

وص ٣٦٩ و ٣٧٠. الذنون حسن علي، النظرية
العامة للالتزامات، مرجع سابق، ص ١٠٣.

البدراوي عبدالمنعم، النظرية العامة للالتزامات،
الجزء الأول، مصادر الالتزام، مكتبة سيد عبدالله

وهبة، القاهرة، ١٩٧٥م، ص ٢٨٨. الرشدان
محمود علي، الغبن في القانون المدني، دراسة

مقارنة، ط ١، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان،
٢٠١٠م، ص ١١١ و ١١٢، هذا الكتاب رسالة

دكتوراة للمؤلف بإشراف النجار حلمي، مقدمة
في الجامعة اللبنانية. أبو ستيت أحمد، نظرية

الالتزام، مرجع سابق، ص ١٨٥.

(٢٧) السهوري عبدالرزاق، الوسيط في شرح
القانون المدني الجديد، مرجع سابق، ص ٣٥٨.

(٢٨) ليس كل القوانين أخذت بكل وجوه الاستغلال،
فالقانون المصري مثلاً اعترف بالهوى والطيش

وربط الهوى بوجود أن يكون جامعاً والطيش أن
يكون بيناً، أما القانون المدني العراقي فاعترف

بالهوى والطيش والحاجة وعدم الخبرة وضعف
الإدراك. انظر: السهوري عبدالرزاق، الوسيط في

إذا كانت الوسائل مشروعة في ذاتها واستعملت للوصول إلى غرض مشروع فلا يبطل العقد للإكراه". مع التحفظ مما ورد في هذا القرار من أن العقد يبطل للإكراه. راجع الجبوري ياسين محمد، مصادر الالتزام، المرجع السابق، ص ١٧٦ وما بعدها.

(٤٣) السنهاوري عبدالرزاق، مرجع سابق، ص ٣٧١.

(٤٤) السنهاوري عبدالرزاق، مرجع سابق، ص ٣٧١.

(٤٥) فرج توفيق حسن والعدوي جلال علي، النظرية العامة للالتزام، مصادر الالتزام، أحكام الالتزام، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ٢٠٠٢م، ص ١٦١. انظر كذلك: السنهاوري عبدالرزاق، الوسيط في شرح القانون المدني، المجلد (١)، المرجع السابق، ص ٣٤٣.

(٤٦) السنهاوري عبدالرزاق، مرجع سابق، ص ٣٧١.

(٤٧) قارن الجبوري ياسين محمد، مصادر الالتزام، المرجع السابق، ص ١٧٧.

(٤٨) راجع نص المادة (١٣٥) من القانون المدني الأردني، مشار إليها سابقاً.

(٤٩) الجبوري ياسين محمد، الوجيز في شرح القانون المدني الأردني، المرجع السابق، ص ١٧٨ وما بعدها، وانظر كذلك ص ١٨٢-١٨٣.

(٥٠) الجبوري ياسين محمد، مصادر الالتزام، المرجع السابق، ص ١٧٨. السرحان عدنان وخاطر

(٣٥) سلطان أنور، مصادر الالتزام في القانون المدني الأردني، المرجع السابق، ص ٣١٠.

(٣٦) السرحان عدنان وخاطر نوري حمد، شرح القانون المدني الأردني، المرجع السابق، ص ٤٠١-٤٠٢. انظر كذلك: سلطان أنور، مصادر الالتزام في القانون المدني الأردني، المرجع السابق، ص ٣١٠.

(٣٧) المذكرات الإيضاحية للقانون المدني الأردني، المرجع سابق، ص ١٣١.

(٣٨) الرشيدان محمود علي، الغبن في القانون المدني دراسة مقارنة، المرجع السابق، ص ١٠١.

(٣٩) الذنون حسن علي، النظرية العامة للالتزامات، المرجع السابق، ص ١٠٧.

(٤٠) انظر نص المادة (١٤١) من القانون المدني الأردني، راجع أيضاً: المذكرات الإيضاحية للقانون المدني

الأردني، المرجع السابق، ص ١٤٢ وما بعدها.

(٤١) الجبوري ياسين محمد، الوجيز في شرح القانون المدني الأردني، ج ١، مصادر الالتزام، المرجع السابق، ص ١٧٦ وما بعدها.

(٤٢) جاء في قرار لمحكمة التمييز الأردنية بصفتها

الحقوقية رقم ٤٥/١٩٧٧ (هيئة خماسية) تاريخ ١٩٧٧/٤/١٩. والمنشور في ص ٧٦٦، من عدد مجلة نقابة المحامين بتاريخ ١/١/١٩٧٧، "إنَّ الإكراه يتحقق باستعمال وسائل غير مشروعة للوصول إلى أغراض غير مشروعة أما

السعود رمضان محمد، وسعد نبيل إبراهيم،
مصادر وأحكام الالتزام، دراسة مقارنة،
منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ط ١،
٢٠٠٦م، ص ١٢٤.

(٥٥) انظر في ذلك: الجبوري ياسين محمد، مصادر
الالتزام، المرجع السابق، ص ١٨٠. راجع
المذكرات الإيضاحية للقانون المدني الأردني،
المرجع السابق، ص ٣٩. بالإشارة إلى الخطاب
والمواق، ج ٤، ص ٢٤٨-٢٥٠. الدسوقي،
ج ٣، ص ٦، الخرشي، ج ٥، ص ١٠، التسولي،
ج ٢، ص ٧٦. والإشارة وردت هنا إلى رأي
الفقه المالكي الذي غالى كما تذكر المذكرات
الإيضاحية في الاعتداد بالإكراه حتى لو تها
مصادفة. وعدم اشتراط علم العاقد الآخر به.

(٥٦) انظر في ذلك: الجبوري ياسين محمد، المرجع
السابق، ص ١٨٠.

(٥٧) انظر بهذا المعنى: السنهوري عبدالرزاق،
المرجع السابق، ص ٣٨٠.

(٥٨) راجع في هذا الرأي: الحكيم عبدالمجيد، الكافي
في شرح القانون المدني، المرجع السابق،
ص ٣١٧، قارن أيضاً نص المادة (١٢٢) من
القانون المدني الأردني.

(٥٩) الجبوري ياسين محمد، الوجيز في شرح القانون
المدني الأردني، مصادر الالتزام، المرجع السابق،
ص ١٧٤. انظر أيضاً بهذا المعنى عبدالله فتحي

نوري حمد، شرح القانون المدني الأردني،
المرجع السابق، ص ١٢٤.

(٥١) انظر في ذلك: الجبوري ياسين محمد، المرجع
السابق، ص ١٨٠.

(٥٢) انظر نص المادة (١٣٩) من القانون المدني
الأردني، حيث جاء فيها: "يختلف الإكراه
باختلاف الأشخاص وسنهم ووضعهم
ومناصبهم ودرجة تأثرهم وتألمهم من الإكراه
شدة وضعفاً". وما أكدته محكمة التمييز، تمييز
حقوق في قرارها الذي أشرنا له سابقاً في هذا
البحث. الجبوري ياسين محمد، مصادر الالتزام،
المرجع السابق، ص ١٧٨ وما بعدها.

(٥٣) انظر بهذا المعنى: السنهوري عبدالرزاق،
المرجع السابق، هامش ص ٣٦٦ وما بعدها.
انظر أيضاً الجبوري ياسين محمد، مصادر
الالتزام، المرجع السابق، ص ١٧٨ وما بعدها.

(٥٤) الحكيم عبدالمجيد، الموجز في شرح القانون
المدني، ج ١، في مصادر الالتزام، مطبعة نديم،
بغداد، ط ٥، ١٩٧٤م، ص ١٣٣. انظر كذلك:
الصدّه عبدالمنعم فرج، مصادر الالتزام، المرجع
السابق، ص ٢٤٩-٢٥٠. راجع أيضاً: سوار
محمد وحيد الدين، شرح القانون المدني، النظرية
العامة للالتزام، ج ١، مصادر الالتزام، المصادر
الإرادية، العقد والإرادة المنفردة، ١٩٧٦م،
ص ١١١. راجع أيضاً الجمال مصطفى، وأبو

ج ٢، مصادر الالتزام، مطبعة نهضة مصر، د.م،
١٩٥٤م، ص ٣١٣.

(٦٦) انظر ما يفيد هذا المعنى: السنهوري عبدالرزاق،
المرجع السابق، هامش صفحة ٣٨٥.

(٦٧) الجبوري ياسين محمد، الوجيز في شرح القانون
المدني الأردني، مصادر الالتزام، المرجع السابق،
ص ١٧٦، انظر كذلك: الحكيم عبدالمجيد،
مصادر الالتزام، المرجع السابق، ص ٢٥٩.

(٦٨) مثل القانون المدني المصري، حيث جاء نص المادة
(١٢٩) منه يقضي بأنه: "إذا كانت التزامات أحد
المتعاقدين لا تتعادل البتة مع ما حصل عليه
المتعاقدين من فائدة بموجب العقد أو مع التزامات
المتعاقدين الآخر، وبين أن المتعاقدين المغبون لم يبرم
العقد إلا لأن المتعاقدين الآخر قد استغل فيه طيشاً
أو هوياً جامعاً، جاز للقاضي بناء على طلب
المتعاقدين المغبون أن يبطل العقد أو أن ينقص
التزامات المتعاقدين". ويقابل هذه المادة في القوانين
المدنية العربية الأخرى المادة (١٣٠) من القانون
المدني السوري، والمادة (١٢٥) من القانون المدني
العراقي. للمزيد من التفاصيل في ذلك، انظر:
السنهوري عبدالرزاق، المرجع السابق، ص ٣٩٢.

(٦٩) بكر عصمت عبدالمجيد، النظرية العامة
للتزامات، ج ١، مصادر الالتزام، شرح
أحكام القانون المدني العراقي مقارناً بالفقه
الإسلامي والقوانين المدنية، منشورات جامعة

عبدالرحيم، شرح النظرية العامة للالتزام،
الكتاب الأول، مصادر الالتزام، منشأة المعارف
بالاسكندرية، ط ٣، ٢٠٠١، ص ١٦٥.

(٦٠) الصده عبدالمنعم فرج، مصادر الالتزام، المرجع
السابق، ص ٢٥٨-٢٥٩.

(٦١) سعد نبيل إبراهيم، المرجع السابق، ص ١٨٨.

(٦٢) انظر ما يفيد هذا المعنى: السنهوري عبدالرزاق،
المرجع السابق، هامش صفحة ٣٧٩.

(٦٣) إبراهيم عبدالمنعم موسى، حسن النية في
العقود، منشورات زين الحقوقية، صيدا، د.ط،
٢٠٠٦، ص ٧٦.

(٦٤) انظر نص المادة (١/٢٠٢) من القانون المدني
الأردني، راجع أيضاً: المذكرات الإيضاحية
للقانون المدني الأردني، المرجع السابق،
ص ٢٤٠ وما بعدها. قارن للمزيد من
التفاصيل حول حسن النية: الجبوري ياسين
محمد، المبسوط في شرح القانون المدني، ج ٢،
آثار الحقوق الشخصية، مجلد ١، وسائل تنفيذ
الحقوق الشخصية (الالتزامات)، الكتاب
الأول، التنفيذ الاختياري للحقوق الشخصية،
القسم الأول، في التنفيذ الاختياري ذاته
والالتزام الطبيعي، دراسة موازنة، دار الثقافة
للنشر والتوزيع، عمان، ط ١، ٢٠٠٦م، ص ٣٦
وما بعدها.

(٦٥) حجازي عبدالحفي، النظرية العامة للالتزام،

للاللتزامات، ج ١، مصادر الالتزام، المرجع السابق، ص ٢٥٨. راجع أيضاً: الأهواني حسام الدين، ج ١، مصادر الالتزام، ف ٢٢٨، ص ٢٤٢-٢٤٣.

(٧٥) نجد أيضاً أن القانون المدني الأردني نص على الاستغلال استثناءً في المادة (٥٣٨) منه حيث جاء فيها: "إذا استغل المشتري في السلم حاجة المزارع فاشتري منه محصولاً مستقبلاً بسعر أو بشروط مجحفة إجحافاً بيناً كان للبائع حين يحين الوفاء أن يطلب إلى المحكمة تعديل السعر أو الشرط بصورة يزول معها الإجحاف وتأخذ المحكمة في ذلك بعين الاعتبار ظروف الزمان والمكان ومستوى الأسعار العامة وفروقتها بين تاريخ العقد والتسليم طبقاً لما جرى عليه العرف".

(٧٦) أحمد هلدبر أسعد، نظرية الغش في العقد، دار الثقافة للنشر، عمان، د.ط، ٢٠١٢م، هامش ص ١٠٠.

(٧٧) الجبوري ياسين محمد، المرجع السابق، ص ١٨٣-١٨٤.

(٧٨) المذكرات الإيضاحية للقانون المدني الأردني، المرجع السابق، ص ١٣٣.

(٧٩) السنهوري عبدالرزاق، المرجع السابق، هامش ص ٣٨٠. السرحان عدنان وخاطر نوري حمد، شرح القانون المدني الأردني، المرجع السابق، ص ١٢٨-١٢٩. راجع أيضاً: سلطان أنور،

جيهان، ط ١، ٢٠١١م، ص ٢٥١ وما بعدها، وانظر كذلك: ص ٢٥٥-٢٥٦. الشرقاوي جميل، النظرية العامة للاللتزام، الكتاب الأول، مصادر الالتزام، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨١م، د.ط، ص ١٦٠.

(٧٠) قارن الحكيم عبدالمجيد، الكافي في شرح القانون المدني، المرجع السابق، ص ٤٧٥، حيث يقول: "ليس من السهل وضع تعريف محدد للطيش، ولكن يمكن أن يقال عنه على العموم، أنه التزق وفقدان التفكير السليم وعدم التفكير بعواقب الامور، والمثل التقليدي الذي يضرب في هذا الصدد يذكر اناساً في مقتبل العمر يرثون فجأة مالا كثيراً ولم يكونوا قد حصلنا على تربية صحيحة فينغمرون في الملذات ويركضون وراء إشباع الشهوات ولا يردعهم رادع في خلق أو دين...".

(٧١) بكر عصمت عبدالمجيد، النظرية العامة للاللتزامات، ج ١، مصادر الالتزام، المرجع السابق، ص ٢٥٦ وما بعدها. الشرقاوي جميل، النظرية العامة للاللتزام، الكتاب الأول، مصادر الالتزام، المرجع السابق، ص ١٦٢.

(٧٢) حجازي عبدالحكي، المرجع السابق، ص ٣١٢.

(٧٣) السنهوري عبدالرزاق، المرجع السابق، هامش ص ٣٩١-٣٩٢.

(٧٤) بكر عصمت عبدالمجيد، النظرية العامة

العدد (٧-١٢) ص ١٠٢٩، الذي جاء فيه: "إن بيع الأموال غير المنقولة بيعاً عادياً خارج دائرة تسجيل الأراضي يعد بيعاً باطلاً لا يفيد الحكم". راجع أيضاً نص المادة (٣/١٦) من قانون تسوية الأراضي والمياه رقم (٤٠) لسنة ١٩٥٢ المعدل. أما بالنسبة للمركبات فانظر نص المادة (٧/ج) من قانون السير الأردني رقم (٤٩) لسنة (٢٠٠٨).

(٨٥) سعد نبيل إبراهيم، المرجع السابق، ص ١٩١.

مصادر الالتزام في القانون المدني الأردني، المرجع السابق، ص ٧٣.

(٨٠) الجبوري ياسين محمد، المرجع السابق، ص ١٨٣.

(٨١) الجبوري ياسين محمد، المرجع السابق، ص ١٨٣ - ١٨٤.

(٨٢) انظر: المذكرات الإيضاحية للقانون المدني

الأردني، المرجع السابق، ص ١٣٢. راجع:

الجبوري ياسين، مصادر الالتزام، المرجع السابق،

ص ١٨٢. السرحان عدنان وخاطر نوري حمد،

شرح القانون المدني الأردني، المرجع السابق،

ص ١٢٨-١٢٩. راجع أيضاً: سلطان أنور،

مصادر الالتزام في القانون المدني الأردني، المرجع

السابق، ص ٧٣.

(٨٣) انظر: المذكرات الإيضاحية للقانون المدني

الأردني، المرجع السابق، ص ١٣٦. الشرفاوي

جميل، النظرية العامة للالتزام، الكتاب الأول،

مصادر الالتزام، المرجع السابق، ص ١٦٢.

الصدع عبدالمعظم فرج، مصادر الالتزام، المرجع

السابق، ص ٢٤٩-٢٥٠. راجع أيضاً: سلطان

أنور، مصادر الالتزام في القانون المدني الأردني،

المرجع السابق، ص ٧٥.

(٨٤) انظر نصوص المواد (١١٤٨) (٤٨٥) (١/١٩٩)

من القانون المدني الأردني. قارن قرار محكمة

التمييز الأردنية، تمييز حقوق، ٦٦، ٧٩، منشور

في مجلة نقابة المحامين لسنة ١٩٧٩، السنة (٢٧)

Al- Meezan

for Law and Islamic Studies

An International Research and Refereed Journal

Volume (1), Number (2), Rajab 1435, May 2014

Editor in Chief

Prof. Mahmoud Ali Al Saratawi

Secretary

Dr. Muhammad Bani Salamah

Editorial Staff

Prof. Basam Al Omoush	University of Jordan
Prof. Zeyad Abu Hammad	The World Islamic Science & Education University
Prof. Ghazi Abu Orabi	University of Jordan
Prof. Qahtan Al Douri	The World Islamic Science & Education University
Prof. Muhammad Al Zughouli	Mu'tah University
Prof. Nawwaf Kan'an	The World Islamic Science & Education University

Advisory Editorial Board

Prof. Ahmad Hilail	Supreme Judge /Jordan
Prof. Ahmad Al Khamleeshi	Dar Al Hadeeth Al Husainiah /Morocco
Prof. Jasem Ali Salem AlShamsi	The United Arab Emirates University /United Arab Emirates
Prof. Salem Buwaihi	Al Zaytouneh University /Tunisia
Prof. Abd El Salam Al Abadi	Ex Minister of Awqaf /Jordan
Prof. Muhammad Yousef Alwan	The Middle East University/Jordan
Prof. Muhammad Na'eem Yaseen	The World Islamic Science & Education University / Jordan
Prof. Nitham Al Majali	Mu'tah University/Jordan

English Language Editor
Dr. Laila El Omari



Arabic Language Editor
Dr. Omar Al Qayyam

Journal Secretary
Amal Al-Ghanem



All Correspondence Concerning this Journal should be addressed to:

Editor in Chief
Deanship of Academic Research
The World Islamic Sciences and Education University (W.I.S.E)
Amman- Jordan
P.O. Box: (1101), Post Code (11947)

Tel: 00962 6 5600230, Ext. 2012, Fax: 00962 6 5600237

Email: al_mizan.journal@wise.edu.jo

Website: www.wise.edu.jo



**The World Islamic Sciences and
Education University (W.I.S.E)**

Al-Meezan

for Law and Islamic Studies

An International Research and Refereed Journal

Volume (1), Number (2), Rajab 1435, May 2014



The views and ideas expressed in the articles published in this journal are of their own authors and do not reflect the views of the editorial board or the World Islamic science and Education University or the policies of the Ministry of Higher Education and Scientific Research.



ISSN 2311-097X



The World Islamic Sciences and
Education University (W.I.S.E)

Al-Meezan

For Law and Islamic Studies

An International Research and Refereed Journal

Volume (1), Number (2), Rajab 1435, May 2014

ISSN 2311-097X