

البحر

مَجَلَّةُ فِكْرِيَّةٌ نَضِيفُ سَنَوِيَّةٌ مُحْكَمَةٌ

بحوث ودراسات

- ❖ توظيف برنامج قائم على تحليل الأخطاء في تصحيح الأخطاء الشفوية والكتابية لدى المتعلمين الماليزين للعربية لغة ثانية
- ❖ مفهوم الاستخلاف في الإسلام وأثره في علاج مشكلة التغير المناخي: دراسة تأصيلية تحليلية
- ❖ التعارض في مقاصد الشريعة وتطبيقاتها في المسائل الطبية المعاصرة
- ❖ الأخلاق والاستخلاف في الإسلام: دراسة وجودية معيارية
- ❖ تعقبات سماحة الشيخ الخليلى على المفسرين في تفسيره جواهر التفسير في مسائل القراءات: جمعاً ودراسة
- ❖ المشاركة المتناقضة في المصارف الإسلامية: ضوابطها ومقاصدها وتطبيقاتها في التمويل العقاري بمملكة البحرين
- ❖ نفقة الأب على الولد في التعليم النظامي ونفقاته: دراسة فقهية مقارنة بقانون الأسرة القطري
- ❖ نشأة العلاقات الدولية وأسسها في الإسلام
- ❖ Assessing UAE Governance Through a Tawhīdic Covenantal Lens

محمد خليل محمد الرماضين
محمد عبد الرحمن إبراهيم يوسف

بلال بركات سلهب
محمد رفيق الشوبكي
بشار بكور

ياسمين محمد خالد منصور

سيف بن سالم بن سيف الهادي

إدريس بن سيف الصبحي
علي محمد أسعد
إيمان بنت محمد الرجيبية

وليد عبد السلام محمد أبوحمراء
حبيب الله زكريا
عبد المجيد بن عبيد بن صالح

زيد عاشور

أيمن عبد الحميد عبد المجيد البدارين
منذر موسى حسين أبو عودة

Ziad Kamal Hammad
Rizal Mustansyir



التَّحْدِيدُ

مجلة فكرية نصف سنوية محكمة تصدرها الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا

العدد الستون

صفر 1448 هـ / يوليو 2026 م

المجلد الثلاثون

رئيسة التحرير

أ. د. رحمة أحمد الحاج عثمان

مدير التحرير

د. منتهى أرتاليم زعيم

المحرر المشارك

د. نور سفيرة بنت أحمد سفيان

د. محمد أنور بن أحمد

المحرر اللغوي

د. عبد الرحمن بن عبد الكريم العثمان

هيئة التحرير

أ. د. أحمد إبراهيم أبو شوك

أ. داتين د. روسني حسن

أ. د. محمد أكرم لال دين

أ. د. يمني طريف خولي

أ. د. عاصم شحادة علي

أ. د. فؤاد عبد المطلب

أ. د. محمد أوزشئل

أ. د. علي صالح الشايع

أ. د. أكمل خضير عبد الرحمن

أ. د. أحمد راغب أحمد محمود

أ. م. د. عبد الرحمن حللي

د. عبد الرحمن الحاج

د. مروة فكري

د. همام الطباع

الهيئة الاستشارية

محمد داود بكر — ماليزيا	عبد الرحمن بودرع — المغرب
فتحي ملكاوي — الأردن	عبد المجيد النجار — تونس
محمد بن نصر — فرنسا	علي القرة داغي — العراق
محمود السيد — سوريا	عبد الخالق قاضي — أستراليا
محمد الطاهر الميساوي — تونس	داود الحدادي — اليمن
مجدي حاج إبراهيم — ماليزيا	نصر محمد عارف — مصر

وليد فكري فارس - مصر

Advisory Board

Mohd Daud Bakar, Malaysia	Abderrahmane Boudra, Morocco
Fathi Malkawi, Jordan	Abdelmajid Najjar, Tunisia
Mohamed Ben Nasr, France	Ali al-Qaradaghi, Iraq
Mahmoud al-Sayyed, Syria	Abdul-Khaliq Kazi, Australia
Mohamed El-Tahir El-Mesawi, Tunis	Dawood al-Hidabi, Yemen
Majdi Haji Ibrahim, Malaysia	Nasr Mohammad Arif, Egypt
Waleed Fekry Faris, Egypt	

© 2026 IIUM Press, International Islamic University Malaysia. All rights reserved.

ISSN 1823-1922 & eISSN: 2600-9609 الترخيم الدولي

مراسلات المجلة Correspondence

Managing Editor, *At-Tajdid*
Research Management Centre, RMC
International Islamic University Malaysia
P.O Box 10, 50728 Kuala Lumpur, Malaysia
Tel: (603) 6421-5074/5541
E-mail: tajdidiium@iium.edu.my
Website: <https://journals.iium.edu.my/at-tajdid/index.php/Tajdid>

Published by:

IIUM Press, International Islamic University Malaysia
P.O. Box 10, 50728 Kuala Lumpur, Malaysia
Phone (+603) 6421-5014, Fax: (+603) 6421-6298
Website: <http://iiumpress.iium.edu.my/bookshop>

الآراء المنشورة في المجلة تعبر عن وجهة نظر أصحابها

The views published in the journal represent the opinions

التجارية

مجلة فكرية نصف سنوية محكمة تصدرها الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا

المجلد الثلاثون صفر 1448هـ / يوليو 2026م العدد الستون

المحتويات

كلمة التحرير	رئيس التحرير	8-5
بحوث ودراسات		
توظيف برنامج قائم على تحليل الأخطاء في تصحيح الأخطاء الشفوية والكتابية لدى المتعلمين الماليزيين للعربية لغة ثانية	محمد خليل محمد الرماضين محمد عبد الرحمن إبراهيم يوسف	33-9
مفهوم الاستخلاف في الإسلام وأثره في علاج مشكلة التغير المناخي: دراسة تأصيلية تحليلية	بلال بركات سلهب محمد رفيق الشوبكي بشار بكور	76-35
التعارض في مقاصد الشريعة وتطبيقاتها في المسائل الطبية المعاصرة	ياسمين محمد خالد منصور	107-77
الأخلاق والاستخلاف في الإسلام: دراسة وجودية معيارية	سيف بن سالم الهادي	136-109
تعقبات سماحة الشيخ الخليلي على المفسرين في تفسيره جواهر التفسير في مسائل القراءات: جمعاً ودراسة	إدريس بن سيف الصبحي علي محمد أسعد إيمان بنت محمد الرجيبية	170-137
المشاركة المتناقضة في المصارف الإسلامية: ضوابطها ومقاصدها وتطبيقاتها في التمويل العقاري بملكة البحرين	وليد عبد السلام محمد أبوحمراء حبيب الله زكريا عبد المجيد بن عبيد بن صالح	227-171
نفقة الأب على الولد في التعليم النظامي ونفقته: دراسة فقهية مقارنة بقانون الأسرة القطري	زيد عاشور	256-229
نشأة العلاقات الدولية وأسسها في الإسلام	أمن عبد الحميد عبد المجيد البدارين منذر موسى حسين أبو عودة	290-257
Assessing UAE Governance Through a Tawhīdic Covenantal Lens	Ziad Kamal Hammad Rizal Mustansyr	315-291

ترتيب البحوث في المحتويات حسب وصولها واستكمالها

Arranging the research papers in the contents according to their arrival and completion

قواعد النشر وطريقة التوثيق في مجلة التجديد

الكتابة

مجلة محكمة يتم قرار النشر فيها بناءً على توصية محكّمين اثنين على الأقل من أصحاب الاختصاص.

1. أن يتسم البحث بالجلدة والأصالة والموضوعية، مع التعهد بأنه لم يسبق إرساله للنشر في مجلة أخرى أو جزءاً من كتاب.
 2. يُذكر اسم الباحث في المتن، وفي الحاشية درجته العلمية وتخصّصه ومكان عمله وبريده الإلكتروني.
 3. ألا تتجاوز نسبة الاقتباس في البحث 25% (مع استثناء المصادر والمراجع)، ويُرفق الباحث إثبات ذلك من موقع Turnitin.
 4. أن يكون عدد كلمات البحث ما بين 5000-7000 كلمة؛ إضافة إلى ملخص للبحث ما بين 200-250 كلمة، وترجمته إلى الإنجليزية، وعدد صفحات البحث ما بين 15-30 صفحة بما فيها الحواشي والمراجع.
 5. يُكتب البحث بخط (16 Traditional Arabic) للمتن و(12) للحواشي، وتُكتب الكلمات اللاتينية والمراجع الأجنبية بخط (12 Times New Roman) للمتن و(10) للحواشي.
 6. تُكتب الآيات القرآنية مضبوطة بالشكل بالخط Traditional Arabic، وبين قوسين مزهرين، ولا تُدرج من برنامج مصحف المدينة الإلكتروني أو ما مثاله، ويليهما توثيقها في المتن نفسه بين قوسين مضلعين؛ ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ [الفتحة: 1].
 7. الحواشي جديدة في كل صفحة، وأرقامها بعد علامات الترقيم ولا توضع بين هلالين أو تُدرج علامات ترقيم بعدها.
 8. يُرسل البحث في ملفين؛ أحدهما Microsoft Word، والآخر PDF، إلى موقع المجلة: <https://journals.iium.edu.my/at-tajdid/index.php/tajdid/dd>.
 9. تحتفظ هيئة تحرير مجلة التجديد بحقوقها في رفض إرسال أي بحثٍ إلى المحكّمين ما لم يستوفِ الشروط السابقة، أو ما لم يوثّق البحث وفق طريقة التوثيق المعتمدة كما يأتي:
- (أ) يوثّق المرجع لأول مرة؛ وفق ما يأتي:
- الكتب: المؤلف، العنوان بخط غليظ (مكان النشر: الناشر، رقم الطبعة، التاريخ)، ج، ص.
 مثال: الشافعي، محمد بن إدريس، الأم، (بيروت: دار المعرفة، ط1، د.ت)، ج2، ص214.
- الدوريات: المؤلف، العنوان "بين علامتي تنصيص"، اسم المجلة بخط غليظ، محل إصدارها، المجلد (م)، العدد (ع)، السنة، ص.
 مثال: نور الهدى لوشن، "إشكالية المصطلح بين النظرية والتطبيق"، مجلة التجديد، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، م8، ع16، 2004م، ص159.
- الأوراق البحثية: المؤلف، العنوان "بين علامتي تنصيص"، اسم الندوة أو المؤتمر بخط غليظ، المكان، الزمان.
 مثال: غالية بوهدة، "الأبعاد المقاصدية في تفعيل الحوكمة الرشيدة"، المؤتمر العالمي السادس لمقاصد الشريعة، كوالالمبور: 21-23 فبراير 2017م.
- المواقع الإلكترونية: المؤلف، العنوان "بين علامتي تنصيص"، اسم الموقع بخط غليظ، تاريخ الاطلاع، الرابط.
 مثال: خالد أبو عمشة، "النحو الموضوعي"، الجزيرة - تعلّم العربية، 10 أكتوبر 2019م، (الرابط).
- (ب) عند تكرار المرجع في الحاشية اللاحقة مباشرة؛ يُكتب: المرجع السابق، ج، ص.
 (ج) عند تكرار المرجع في الحاشية اللاحقة مباشرة بجزئه وصفحته نفسيهما؛ يُكتب: السابق نفسه.
 (د) عند تكرار المرجع في موضع آخر؛ يُكتب: شهرة المؤلف، عنوان المرجع بخط غليظ (مختصراً إن أمكن)، ج، ص.
 (هـ) يوثّق الحديث النبوي كما يأتي: صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب: "هل يشتري صدقه؟"، ج2، ص85، وإذا كان الحديث مخرّجاً من غير الصحيحين تُذكر درجته.
 (و) تُوثّق المراجع الأجنبية وفق نظام Chicago.

كلمة التحرير

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وبعد:
يسرّ هيئة تحرير مجلة التجديد التي تصدرها الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا أن تقدم للقراء الكرام العدد الستين من المجلد الثلاثين للمجلة، مواصلةً مسيرتها العلمية في نشر البحوث الرصينة التي تسهم في إثراء المعرفة الإسلامية وتعزيز الدراسات الشرعية والفكرية المعاصرة. ويضم هذا العدد مجموعة من البحوث العلمية المتنوعة التي تتناول قضايا فقهية، ومقاصدية، وتفسيرية، وفكرية، واجتماعية، من خلال مناهج علمية رصينة تجمع بين التأصيل والتحليل ودراسة التطبيقات المعاصرة. وتأمل هيئة التحرير أن يسهم هذا العدد في خدمة الباحثين والمهتمين بالدراسات الإسلامية، وأن يكون إضافة نافعة إلى مسيرة البحث العلمي.

البحث الأول الموسوم بـ: "توظيف برنامج قائم على تحليل الأخطاء في تصحيح الأخطاء الشفوية والكتابية لدى المتعلمين الماليزيين للعربية لغةً ثانية"، فيهدف هذا البحث قياس أثر برنامج تعليمي قائم على نظرية تحليل الأخطاء في علاج الأخطاء الشفوية والكتابية لدى طلبة قسم الدراسات الإسلامية بكلية برليس الإسلامية في ماليزيا. وطبقت على عينة مكونة من (40) طالباً، باستخدام اختبارين كتابي وشفوي وبطاقة ملاحظة لتحليل الأخطاء وتصنيفها. وأظهرت النتائج انخفاضاً دالاً في الأخطاء اللغوية بعد تطبيق البرنامج؛ إذ انخفضت الأخطاء الكتابية من (189) إلى (147) خطأ، والشفوية من (190) إلى (158) خطأ، مع حجم أثر كبير للبرنامج. وتوصي الدراسة بتوظيف برامج علاجية قائمة على تحليل الأخطاء في تعليم العربية للناطقين بغيرها.

وبليه مقال عن مفهوم الاستخلاف وعلاقته وأثره في علاج مشكلة التغير المناخي بعنوان: "مفهوم الاستخلاف في الإسلام وأثره في علاج مشكلة التغير المناخي: دراسة تأصيلية تحليلية"، ويناقش البحث أسباب الأزمة المناخية الناتجة عن اختلال تصور الإنسان لوظيفته الاستخلافية، وما ترتب عليه من ممارسات قائمة على الاستهلاك المفرط والاستنزاف البيئي. واعتمدت الدراسة المنهج الاستقرائي لجمع النصوص الشرعية المتعلقة بدور الإنسان في عمارة الأرض، والمنهج التحليلي التركيبي لفهم دلالاتها وبناء تصور متكامل للحلول. وتوصل البحث إلى تأصيل مفهوم الاستخلاف وربطه بالسلوك الإنساني، كما استخلص أربعة أسس علاجية تسهم في مواجهة التغير المناخي من منظور إسلامي شامل.

وفي موضوع المقاصد جاء مقال من باحثة أردنية بعنوان "التعارض في مقاصد الشريعة وتطبيقاتها في المسائل الطبية المعاصرة"، يتناول هذا البحث كيفية الموازنة بين المقاصد الضرورية والحاجية والتحسينية عند معالجة النوازل الطبية. واعتمد البحث المنهج الاستقرائي والاستنتاجي والتطبيقي لتحليل القواعد المقاصدية وتطبيقاتها الفقهية. وتوصلت الدراسة إلى أن ترتيب مقاصد الشريعة يمثل أداة مهمة في استنباط الأحكام المتعلقة بالقضايا المستجدة، لا سيما في المجال الطبي الذي يشهد تطورات متسارعة. كما أبرزت أهمية الترجيح بين المقاصد لتحقيق مقصد الشريعة في حفظ النفس ودفع الضرر، من خلال نماذج تطبيقية مثل كشف العورة للتداوي، وربط المبايض، والإجهاض العلاجي.

كما يصدر العدد مقالا عن الأخلاق والاستخلاف بعنوان: "الأخلاق والاستخلاف في الإسلام: دراسة وجودية معيارية"، يناقش إشكالية تأسيس الإلزام الأخلاقي في ظل قصور التصورات المعاصرة التي تفصل القيم عن الإيمان. واعتمدت الدراسة المنهج الفلسفي التحليلي والنقدي، إلى جانب المنهج التأصيلي المعياري والمنهج التفسيري لاستقراء النصوص الشرعية وربطها بالمقاصد الإسلامية. وتوصلت إلى أن الأخلاق في الإسلام تمثل منظومة قيمية كونية ثابتة تستند إلى الوحي، وأن كرامة الإنسان وحقوقه مرتبطة بمفهوم الاستخلاف، مما يوفر أساساً أخلاقياً متجاوزاً للنسبية والمصالح الضيقة.

وهناك مقال مهم عن جهود سماحة الشيخ الخليلي في التفسير، وهو موضوع فريد يتعلق بشخصية معاصرة بعنوان: "تعقبات سماحة الشيخ الخليلي على المفسرين في تفسيره

جواهر التفسير في مسائل القراءات: جمعاً ودراسة، تتناول هذه الدراسة تعقبات الشيخ أحمد الخليلي على المفسرين في كتابه "جواهر التفسير"، مع التركيز على مسائل القراءات القرآنية، واعتمدت الدراسة المناهج التاريخي والاستقرائي والتحليلي المقارن لدراسة قيمة هذه التعقبات. وتناولت تعقباته في المفاضلة بين القراءات وتواترها، وفي توجيه القراءات المتواترة والشاذة. وأظهرت النتائج أن الشيخ الخليلي لا يميز الترجيح بين القراءات المتواترة، ويقصر المفاضلة على القراءات الشاذة، كما شملت تعقباته تسعة من المفسرين، وكان أبرزها موجهاً إلى ابن جرير الطبري، وتركزت على مناقشة الأدلة والآراء العلمية.

وفي موضوع المعاملات المالية جاء بحث متميز عن التطبيقات في البحرين تحت عنوان: **"المشاركة المتناقصة في التمويل العقاري الإسلامي: دراسة فقهية تطبيقية"**، تتمثل إشكالية الدراسة في وجود فجوة بين التأصيل الفقهي والتطبيق المصري، خاصة فيما يتعلق بتحميل العميل أعباء بعض مخاطر الملكية بما يخالف قواعد المشاركة القائمة على الغنم بالغرم والخراج بالضمان. وتهدف الدراسة إلى تقويم هذه التطبيقات في ضوء الضوابط الشرعية والقواعد المقاصدية المتعلقة بالمال وتلبية الحاجات الأساسية. واعتمدت المنهج الاستقرائي والوصفي التحليلي من خلال دراسة قرارات المحاكم الفقهية ومعايير أيوفي وتحليل نموذج التمويل العقاري في مصرف البحرين الإسلامي. وخلصت إلى مشروعية المشاركة المتناقصة بشرط الفصل بين عقودها، مع ضرورة تعزيز الرقابة الشرعية وعدالة توزيع التكاليف.

ويأتي بعده مقال يبرز فيه قضية النفقة من الأب على الولد للدراسة في ساحة قطر بعنوان: **"نفقة الأب على الولد في التعليم النظامي ونفقاته: دراسة فقهية مقارنة بقانون الأسرة القطري"**، يتناول هذا البحث حكم نفقة الأب على الابن في التعليم النظامي، ومدى دخول نفقات التعليم ضمن النفقة الواجبة، باعتبارها من المسائل المعاصرة التي تحتاج إلى دراسة فقهية مرتبطة بواقع التعليم الحديث. واعتمد البحث منهجاً استقرائياً تحليلياً من خلال تتبع أقوال الفقهاء والنصوص القانونية وتحليلها. وتوصلت الدراسة إلى أن نفقة الابن البالغ بسبب الدراسة لا تجب عند المذاهب الأربعة لمجرد كونه طالباً، لكنها قد تجب لعجزه عن الكسب، في حين أوجبها القانون إذا واصل دراسته بنجاح معتاد. كما تبين أن نفقات التعليم لا تدخل في النفقة الواجبة فقهياً إلا في نطاق تعليم الحرفة عند بعض الفقهاء، بينما تعد

واجبة وفق القانون القطري.

كما نشرنا بحثاً عن تاريخ العلاقات الجولية في الإسلام، وكان عنوانه: "نشأة العلاقات الدولية وأسسها في الإسلام"، يهدف هذا البحث إلى دراسة نشأة العلاقات الدولية في الإسلام وأسسها الفكرية والقانونية، وبيان مرتكزاتها الشرعية في تنظيم علاقة المسلمين بغيرهم. واعتمد البحث المنهج الوصفي التحليلي، وذلك بتحليل مبادئها الأساسية المتمثلة في الوحدة الإنسانية، والعدل، والتعاون، والتسامح، والوفاء بالعهود، وتحقيق المصلحة. وأظهرت الدراسة أن الأصل في العلاقات الدولية الإسلامية هو السلم، وأن الحرب حالة استثنائية تخضع لضوابط شرعية وأخلاقية. كما بينت أن الفقه الإسلامي أسس مبادئ إنسانية سبقت كثيراً من القواعد الدولية الحديثة، وأن الالتزام بالمعاهدات والمصالح المعتمدة يمثل أساساً حاكماً للسياسة الدولية في الإسلام.

وفي نهاية العدد جاء بحث مهم عن الحوكمة في دولة الإمارات من منظور توحيدي، والبحث موسوم بـ: "حوكمة دولة الإمارات العربية المتحدة من منظور توحيدي"، مفهوم العهد والميثاق بوصفهما إطاراً أخلاقياً يؤسس لمبادئ العدل، والأمانة، والمساءلة، والتعايش السلمي. وتعالج الدراسة الفجوة البحثية المتعلقة بغياب الدراسات التي تتبنى مقارنة ميثاقية توحيدية في تحليل الحوكمة الإماراتية. واعتمدت منهج دراسة الحالة النصية والأخلاقية لتحليل أربعة مجالات رئيسة: العدالة الاقتصادية، والرعاية الاجتماعية، والشفافية السياسية، والدبلوماسية السلمية. وتكشف النتائج عن وجود جوانب توافق مع المبادئ الميثاقية، إلى جانب تحديات تتعلق بالعمالة الوافدة، والمساءلة العامة، والفئات الهشة، مع الإشارة إلى الإصلاحات الجارية في حماية العمال، والحكومة الرقمية، والعمل الإنساني.

نسأل الله التوفيق والسداد وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

أ. د. رحمة أحمد حاج عثمان

رئيس تحرير مجلة التجديد

توظيف برنامج قائم على تحليل الأخطاء في تصحيح الأخطاء الشفوية والكتابية لدى المتعلمين الماليزيين للعربية لغة ثانية

An Error-Analysis-Based Intervention for Correcting Malaysian Learners' Oral and Written Errors in Arabic as a Second Language

محمد خليل محمد الرماضين* محمد عبد الرحمن إبراهيم يوسف**

[قُدِّم للنشر 2025/10/13 – أُرسِل للتحكيم 25/11/11 م – قُدِّم بعد التعديل 2026/7/1 م – قُبِل للنشر 2026/7/3 م]

ملخص البحث

هدف هذا البحث إلى بيان أثر برنامج تعليمي قائم على نظرية تحليل الأخطاء في علاج الأخطاء الشفوية والكتابية لدى طلبة قسم الدراسات الإسلامية بكلية بريس الإسلامية في ماليزيا. وتكوّنت عينة الدراسة من (40) طالبًا، واستخدم البحث المنهج شبه التجريبي ذا المجموعة الواحدة بقياس قبلي وبعدي، وذلك للكشف عن أثر البرنامج المقترح في خفض الأخطاء اللغوية لدى الطلبة. وقد تحدّدت أدوات البحث في اختبار كتابي، واختبار شفهي، وبطاقة ملاحظة صُممت لرصد أنواع الأخطاء اللغوية وتكرارها وتصنيفها. أظهرت النتائج انخفاضًا دالًّا إحصائيًا في متوسط عدد الأخطاء النحوية بعد تطبيق البرنامج؛ فقد انخفض مجموع الأخطاء الكتابية من 189 إلى 147 خطأ، وانخفض مجموع الأخطاء الشفوية من 190 إلى 158 خطأ. وبلغت قيمة مربع إيتا

* الأستاذ المساعد بكلية السياحة المستدامة واللغات المعاصرة بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، البريد الإلكتروني:

mramadeen@iium.edu.my

** الأستاذ المساعد بكلية السياحة المستدامة واللغات المعاصرة بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، البريد الإلكتروني:

mansoura@iium.edu.my

الكلية نحو 0.71 لمهارات الكتابة ونحو 0.59 لمهارات التحدث، مما يدل على حجم أثر كبير للبرنامج. ومع أن تصميم المجموعة الواحدة لا يسمح بعزل أثر البرنامج عن جميع العوامل الأخرى بصورة قطعية، فإن الانخفاض الواضح في عدد الأخطاء بعد التطبيق يقدم مؤشراً قوياً على فاعلية البرنامج. وتوصي الدراسة بتبني برامج علاجية قائمة على تحليل الأخطاء في تعليم العربية للناطقين بغيرها، مع العناية بالتدريب المستمر والمتابعة اللاحقة.

الكلمات المفتاحية: تحليل الأخطاء، البرنامج العلاجي، العربية للناطقين بغيرها، الأخطاء الكتابية، الأخطاء الشفوية.

Abstract

This study aimed to investigate the impact of an instructional program based on Error Analysis theory on reducing oral and written errors among students in the Department of Islamic Studies at the Islamic College of Perlis, Malaysia. The sample consisted of 40 students, and the study adopted a one-group quasi-experimental pre-test/post-test design to examine the effect of the proposed program on reducing students' linguistic errors. The research instruments included a written test, an oral test, and an observation checklist designed to identify, classify, and record the frequency of linguistic errors. The findings revealed a statistically significant decrease in the number of errors across all grammatical categories after the implementation of the program. The total number of written errors decreased from 189 to 147, while oral errors decreased from 190 to 158. The overall eta-square values were approximately 0.71 for writing skills and 0.59 for speaking skills, indicating a large effect size. Although the one-group design does not allow the effect of the program to be fully isolated from all other possible factors, the clear reduction in errors after the intervention provides a strong indicator of the program's effectiveness. The study recommends adopting error-analysis-based remedial programs in teaching Arabic to non-native speakers, with continuous follow-up.

Keywords: Error Analysis; Remedial Program; Arabic for Non-Native Speakers; Written Errors; Oral Errors.

مَقْدَمَة

إن ورود الأخطاء اللغوية أمر حتمي عند متعلمي اللغة الثانية، وهي من القضايا التي شغلت أقلام الباحثين اللغويين والتربويين منذ زمن ليس بالقليل، فما إن يتجدد جيل من المتعلمين تتجدد معه أنواع جديدة من الأخطاء اللغوية، وتتنوع تلك الأخطاء بتنوع

خلفياتهم اللغوية والثقافية، وتبرز نظرية تحليل الأخطاء (Error Analysis) منهجية أساسية في حقل تعليم اللغات الثانية، محاولين فيها الباحثون إلى فهم المشكلات اللغوية عند المتعلمين ووضع الحلول المناسبة لها، فالخطأ اللغوي لدى متعلمي اللغة الثانية ناشئ عن عوامل متعددة؛ منها ضعف قواعد النحو والصرف، والتأثر باللغة الأم، والتداخل اللغوي، ونقص المran للغة المستهدفة.

ولارتباط المالميزيين بھويتهم الإسلامية فإن تعلم العربية وتعليمها يحظى بانتشار واسع وإقبال متزايد، وهم بطبيعة الحال يتعرضون لنظامين لغويين مغايرين، يفضي - في الغالب - إلى وقوعهم في الخطأ؛ إذ تتداخل ألسنتهم بين ما اكتسبوه وما يتعلموه، وإدراك ذلك يحتاج إلى مran وممارسة مستمرة ليستقيم اللسان، وهذا التباين اللغوي من الأسباب الرئيسة للخطأ اللغوي، ويتضح ذلك في القواعد الصرفية كاشتقاق الاسم، وفي القواعد النحوية كالتذكير والتأنيث والمضاف والمضاف إليه وأل التعريف، فهذه القواعد ليس لها مقابل في اللغة الملايوية.

وتتفق هذه الأسباب مع ما خلصت إليه دراسات في تحليل الأخطاء في غير العربية؛ فقد كشف ديبارين (Deiparine) عن اختلاف لافت في الأخطاء الصرفية والنحوية والدلالية لدى طلاب الصحافة، مؤكدين أن الطلاب المتمرسين ما زالوا بحاجة إلى برامج علاجية تسد بها ثغرات القواعد والمفردات¹. ونجد عند جنيد وسانتاريا (Junaid & Santaria) أنهما رصدوا في كتابات طلاب جامعيين أخطاء في التصريف، والبناء للمجهول، والفعل والفاعل، وأحالوا معظمها إلى تأثير كتاباتهم باللغة الأم وإلى المبالغة في استخدام تراكيب معينة؛ وأوصوا باستخدام أدوات التدقيق واستراتيجيات المراجعة للحد منها². كما أشارت دراسة

¹ Deiparine, M. S., Montalla, M. G., and Bacus, R. C., "Uncovering the Common Linguistic Errors in Student Journalists' Unedited News Articles: A Comprehensive Analysis," *World Journal of English Language*, Vol. 14, No. 4, 2024, p. 140.

² Junaid, R., and R. Santaria, "Common Mistakes in the Students' Academic Writing: Rethinking for Curriculum Development," *European Journal of Humanities and Educational Advancements*, Vol. 3, No. 3, 2022, p. 69.

هابساري وجنتنج وبرام (Hapsari, Ginting, & Bram) أنّ طلبة الدراسات العليا وقعوا في أخطاءٍ نحوية وصرفية بلغت 181 خطأً يعود معظمها إلى الحذف والإبدال¹، وكشفت دراسة برومسوبو وفاراسارين وبرودهيبراهما (Promsupa, Varasarin, & Brudhiprabha) عن وجود 2218 خطأً نحويًا لدى الطلبة التايلانديين الذين يتعلمون الإنجليزية، مبيّنًا أن تأثير اللغة الأم والتعميم المفرط يظللان العاملين الأبرز وراء تلك الأخطاء². وفي الشق الثاني من الإنتاج اللغوي نجد أن الأخطاء حاضرة في المهارة الشفوية، فقد كشفت دراسة فليسيا وكاسمانتوني ويانتي (Aflisia, Kasmantoni, & Yanti) عن أربعة أصناف من الأخطاء لدى دارسي اللغة العربية لغة ثانية شملت مجموعة من الأخطاء الصوتية ناشئة عن عدم قدرة الطلاب على التمييز بين بعض الأصوات المتشابهة للحروف العربية، وأخطاء صرفية بسبب سوء فهم تغييرات بنية الكلمة، وأخطاء نحوية مرتبطة بضعف استيعاب قواعد النحو مما أدى إلى أخطاء الإعراب، وأخطاء دلالية تمثلت في الاستخدام غير المناسب للمفردات في السياق، وهذه النتائج لتؤكد أن الاختلافات اللغوية على المستوى البنيوي والدلالي، بين اللغة الأم كالملاوية واللغة العربية تولد أشكالا واسعة من الأخطاء اللغوية لدى المتعلمين³.

وتتوسع دائرة الأسباب لتشمل طبيعة اللغة العربية نفسها، فقد أفادت دراسة الطاهر والحاج بأن ظواهر الاشتقاق، وتنوع الجموع، والتذكير والتأنيث من أبرز مصادر الخطأ الكتابي لدى طلاب معهد اللغة العربية بجامعة إفريقيا العالمية⁴، في حين رصد الصاعدي،

¹ Hapsari, A. G. S., A. A. Ginting, and B. Bram, "Grammatical Errors in Written Reflections of English Education Master's Program Students," *Bahasa: Jurnal Bahasa, Sastra, Seni, dan Pengajaran*, Vol. 47, No. 2, 2019, p. 103

² Promsupa, P., P. Varasarin, and P. Brudhiprabha, "An Analysis of Grammatical Errors in English Writing of Thai University Students," *HRD Journal*, Vol. 8, No. 1, 2017, p. 93.

³ Aflisia, N., Kasmantoni, and Yanti, Y. F., "Writing Errors: A Study of Students' Linguistic Errors in Insya Muwajjah Learning," *An Nabighoh: Jurnal Pendidikan dan Pembelajaran Bahasa Arab*, Vol. 26, No. 1, 2024, p. 79.

⁴ حامد الطاهر، محمد، وبكري محمد الحاج. "تحليل الأخطاء اللغوية الكتابية لدى طلاب المستوى الثاني بمعهد اللغة العربية بجامعة إفريقيا العالمية: دراسة وصفية تطبيقية". (رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة أم درمان الإسلامية)، 2012م.

579 خطأً نحوياً توزعت على 26 ظاهرة لدى متعلمي العربية الناطقين بلغاتٍ أخرى، كان كثيراً منها يعود إلى صعوبة القواعد العربية¹.

يتضح من عرض الدراسات السابقة أن معظمها اتفق على شيوع الأخطاء اللغوية لدى متعلمي اللغة الثانية، وأن هذه الأخطاء ترتبط غالباً بتأثير اللغة الأم، والتداخل اللغوي، وضعف القواعد النحوية والصرفية، وقلة الممارسة اللغوية، وتتفق هذه الدراسات في أهمية تحليل الأخطاء بوصفه مدخلاً تشخيصياً يساعد المعلم والباحث على فهم مواضيع الضعف في أداء المتعلم، غير أن هذه الدراسات تختلف في طبيعة المعالجة؛ فبعضها اتجه إلى وصف الأخطاء وتصنيفها، وبعضها ركز على تفسير أسبابها، في حين أن الدراسات التي انتقلت من مرحلة الوصف إلى بناء برنامج علاجي وقياس أثره تطبيقياً ما تزال محدودة، ولا سيما في البيئة الماليزية.

وتتحدد الفجوة البحثية في أن كثيراً من الدراسات السابقة تعاملت مع الأخطاء بوصفها ظاهرة لغوية تحتاج إلى الرصد والتحليل، وهذه المعطيات من تأثير اللغة الأم وتباين البنى اللغوية، وصعوبة القواعد العربية، عوامل مؤثرة في ظهور الأخطاء الشفوية والكتابية لدى طلاب العربية في ماليزيا، وتلك الجهود البحثية ركزت -غالباً- على الوصف دون تقديم برامج علاجية يغطي تلك الأخطاء الشائعة. وبناءً على هذا الواقع فإنه يستدعي لنا أن نتبنى بناء برنامج علاجي قائم على نظرية تحليل الأخطاء وهو ما تسعى إليه هذه الدراسة من خلال تصميم برنامج علاجي يقيس الأثر في تقليل الأخطاء وتحسين الكفاية الاتصالية لدى المتعلمين.

مشكلة البحث وأسئلته

إن مجال تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها بما يكتنفه تحديات لغوية وتربوية منها بروز لدى المتعلمين أخطاء لغوية متنوعة، سواء على المستوى الشفوي أم الكتابي، وهذا يعيق تحقق

¹ الصاعدي، محمد بن ضيف الله، "تحليل الأخطاء النحوية لدى متعلمي اللغة العربية الناطقين بلغاتٍ أخرى"، مجلة

الكفاية التواصلية عندهم، وفي هذا السياق يجد طلاب قسم الدراسات الإسلامية في كلية بريس الإسلامية صعوبات لغوية تتجلى في جملة من الأخطاء، تعود أسبابها إلى عوامل متعددة من أبرزها تأثير اللغة الأم، وضعف القدرة النحوية والصرفية، فضلاً عن قلة الممارسة التي تسهم في ترسيخ الملكة اللغوية، وقد سعت كثير من الدراسات حول مدى فاعلية برامج تقوم على تحليل الأخطاء، ويتضح في دراسة زيد التي توصلت إلى ارتفاع نتائج الاختبار البعدي مقارنة بنتائج الاختبار القبلي¹، وتوصلت نتيجة اليعاري وآخرون (Al-Yaari, et al) إلى تحسن ملحوظ في نتائج الطلاب التي هدفت إلى معالجة الأخطاء النحوية التي يرتكبها متعلمي اللغة العربية لغة ثانية بشكل منهجي مع التركيز على مجالات مثل ترتيب الكلمات والأزمنة وأفعال الجر، ويؤكد على أهمية استخدام نتائج عملية التصنيف وتوظيف استراتيجيات التدريس وتحسين طرق معالجة الصعوبات النحوية التي يواجهها المتعلمين².

ولا يزال هناك قصور في الدراسات التطبيقية التي تقيس أثر مثل هذه البرامج عند الطلاب الماليزيين الناطقين بالملايوية أثناء تعليمهم للغة العربية، وهذا القصور فجوة بحثية بارزة في هذا المجال، فالأدبيات العربية في مجملها تفتقر إلى بحوث علاجية للأخطاء اللغوية الشفوية والكتابية، لتتحدد مشكلة البحث الحالي في استمرار وقوع الأخطاء اللغوية الشفوية والكتابية لدى الطلاب الماليزيين الناطقين بالملايوية وضعف معالجتها، فهذه الدراسة تسعى إلى سد هذه الفجوة من خلال تصميم برنامج قائم على تحليل الأخطاء وتطبيقه على الطلاب، رامين إلى تحسين الأداء اللغوي للطلبة الماليزيين في مهارتي الكلام والكتابة على نحو ملموس بالأدلة العلمية.

فهذا البحث إذن يهدف إلى تحليل الأخطاء اللغوية الشائعة عند المتعلمين الماليزيين

¹ Zaid, A. H., I. Bahroni, and A. H. Haq, "An Application of Arabic Language Teaching Based on Error Analysis Theory," *Proceedings of the 2nd International Conference on Language, Literature and Education (ICLLE 2019)*.

² Al-Yaari, S. A. S., F. S. Al-Hammadi, and S. A. Alyami, "Oral Grammatical Errors of Arabic as Second Language (ASL) Learners: An Applied Linguistic Approach," *International Journal of English Language Education*, Vol. 1, No. 2, 2013.

في جامعة برليس الإسلامية، ثم تصميم برنامج قائم على تحليل الأخطاء اللغوية في معالجة الأخطاء الكتابية وأخطاء التحدث عند الطلاب وتعرف مدى فاعلية برنامج تعليمي مستند إلى نظرية تحليل الأخطاء اللغوية في علاج الأخطاء الشفوية والكتابية عندهم. وتتحدد أسئلة البحث في الآتي:

1. ما أثر توظيف برنامج قائم على تحليل الأخطاء في علاج الأخطاء الكتابية لدى متعلمي العربية الماليزيين في قسم الدراسات الإسلامية بكلية برليس الإسلامية؟
2. ما أثر توظيف برنامج قائم على تحليل الأخطاء في علاج الأخطاء الشفوية لدى متعلمي العربية الماليزيين في قسم الدراسات الإسلامية بكلية برليس الإسلامية؟

أهداف البحث

يعمل هذا البحث على معالجة الأخطاء اللغوية من خلال تقديم نموذج تطبيقي يستند على نظرية تحليل الأخطاء ليفتح البحث آفاقاً جديدة أمام الباحثين لدراسة مدى فاعلية هذا النموذج في تحسين طرائق تدريس اللغة العربية، وتطوير إستراتيجياتها التعليمية القائمة على تحليل الأخطاء، ليرتقي بمستوى مهارات التحدث والكتابة لدى المتعلمين، وتشمل أهمية البحث - أيضاً- الميدان التعليمي التطبيقي، حيث يوفر أداة للمعلمين تمكنهم من استيعاب طبيعة المشكلات اللغوية التي تواجه الطلاب الماليزيين، فيعينهم على تصميم مناهج تعليمية فاعلة يتعرف المتعلمون على أخطائهم الشفوية والكتابية تساعد على تصحيحها وتجنب الوقوع فيها.

أولاً: الخلفية النظرية للدراسة

نظرية "تحليل الأخطاء" لغة واصطلاحاً: يقال: حلَّلَ الجسمَ المركَّب: فكَّ عناصره بعضه عن بعض أو رجَّعه إلى عناصره، والتحليل ردُّ الشيء إلى عناصره المكونة له، مادية كانت أو معنوية¹، أما الخطأ فهو ما ليس فيه للإنسان قصد²، ووقولنا: تحليل الأخطاء تركيب إضافي

¹ أبو حاقه، أحمد .معجم النفائس الوسيط (بيروت: دار النفائس للطباعة والنشر) 2007م، ص 428

² الجرجاني، علي بن محمد .التعريفات (بيروت: دار الكتب العلمية) 2004م، ص 112.

يُراد به النظر فيما بين أيدينا من أخطاء، أو ما ينتهي إلى مسامعنا من خروج عن معهود اللغة لدى العرب؛ تمهيداً لتحليله، ويُعرف تحليل الأخطاء بأنه منهجية بحثية تسهم في التعرف إلى الأخطاء الإنتاجية لمتعلمي اللغة مع وصف هذه الأخطاء وتفسيرها وبيان أسبابها¹.

التعريف الإجرائي لنظرية تحليل الأخطاء

يُراد بهذا التعريف مجموعة الخطوات أو الإجراءات التي يتبعها الباحث لرصد أخطاء طلبة كلية الدراسات الإسلامية في جامعة برليس الإسلامية في المهارتين الإنتاجيتين: الكلام، والكتابة، وذلك في إطار برنامج تدريبي أُعد خصيصاً لهؤلاء الدارسين؛ لإسداء هاتين المهارتين، تمهيداً لتصنيف هذه الأخطاء وتفسيرها، وتقديم توصيات حيالها، من شأنها أن تأخذ بأيدي الدارسين في هذا الصدد.

أهداف نظرية تحليل الأخطاء

أُبحث طيب إلى أن نظرية تحليل الأخطاء تسعى إلى تحقيق عدة أهداف²، منها:

1. بيان كيفية تعليم اللغة العربية.
2. التعرف إلى ما يجب تضمينه في المناهج التعليمية، وما ينبغي لمصممي هذه المناهج حذفه.
3. التخطيط والترتيب والتدرج فيما يُقدّم من مواد تعليمية.
4. إعداد البرامج التعليمية على أسس علمية سليمة وواقعية.
5. الوقوف على المشكلات اللغوية التي تواجه الدارسين من خلال رصد معدلات تكرار الأخطاء.

أهمية نظرية تحليل الأخطاء في تعليم العربية للناطقين بغيرها

1. الوقوف على طبيعة الأخطاء اللغوية؛ حيث تساعد هذه النظرية على تصنيف الأخطاء

¹ ،"الفيفي، عبد الله يحيى، "تحليل الأخطاء في المدونات اللغوية للمتعلمين: المدونة اللغوية لمتعلمي اللغة العربية نموذجاً مجلة جامعة أم القرى لعلوم اللغات وآدابها، ع، 18، 2017، ص195.

² طيب، وهيبة وهيب إيمان، "أهمية تحليل الأخطاء في تعليمية اللغة العربية"، موقع ألفا شبكة المعلومات (https://aleph.edinum.org/3992) تاريخ التصفح: 2025/2/21.

التي يقع فيها الدارسون، سواء أكانت ناتجة عن التداخل اللغوي من اللغة الأم، أم من جزء ما استغل على من قواعد اللغة العربية، أم نتيجة لسوء الفهم، وعدم التطبيق الصحيح لهذه القواعد.

2. تحسين عملية التعليم والتعلم من خلال الوقوف على مواضع الخلل في هذا الصدد؛ حيث يصبح التعليم ناجحاً وذلك باستشعار المعلم لأخطاء الدارسين، وعزومه على تحسين مستواهم؛ فيكون التدريس أكثر سلاسةً وتعزيزاً لدافعية الطلاب نحو تعلم العربية، والشعور بالرضا إزاء ما أحرزوه من تقدم في تعلم المهارات اللغوية.

3. تطوير المناهج والمواد التعليمية؛ وذلك ببناء مناهج وتصميم مقررات دراسية تلبي حاجات الدارسين، بصورة واقعية، وبناء على دراية حقيقية بالأخطاء الشائعة لدى الدارسين، حيث ينصب جُلّ الاهتمام على إعداد تدريبات تجنّبهم الوقوع في هذه الأخطاء.

4. المساعدة على اختيار الأنشطة اللاصفية التي تعين على بلوغ الأهداف المرجوة.

5. إيجاد طرق تقلل من تأثير التداخل اللغوي بين اللغة الأم واللغة الهدف.

6. ابتكار برامج تساعد على الانغماس اللغوي¹.

7. تطوير استراتيجيات تعليمية فعّالة تعزز الكفاءة اللغوية لدى الطلبة؛ حيث يختار المعلم ما يناسب الدارسين، وما يتناغم مع موضوع الدرس، ومن الاستراتيجيات المناسبة في هذا المجال: التعليم التبادلي، وحل المشكلات، والعصف الذهني، ولعب الأدوار².

طرق تحليل الأخطاء

أجل كورد (Corder) مراحل تحليل الأخطاء في ثلاث مراحل، يأخذ بعضها بأعناق

¹ إسماعيل، محمد زكي "بناء برنامج انغماسي تعليمي تعلّمي وقياس أثره في تحسين مهارتي التحدث والكتابة بالعربية لدى الطلاب المالبزين في الأردن". رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة اليرموك، 2025م.

² هنداي، صفوت توفيق، "استراتيجيات التدريس"، شبكة المعلومات (<https://damanhour.edu.eg>) تاريخ التصفح: 2025/2/22.

بعض، وهي: التعرف، والوصف، والتفسير؛ ففي الخطوة الأولى يرصد المعلم أخطاء الدارسين، ويرى مدى نجاح الدارس في مراعاة السياق، ومدى الاحتكام إلى القواعد اللغوية، والتأكد من أن ما ينتجه من لغة ليس خبط عشواء، أو وليد المصادفة. أما مرحلة الوصف، فتتطلب اطراداً في وقوع الأخطاء بين الدارسين، ولا يتعين على الباحث الوقوف طويلاً أمام المثال الواحد للخطأ؛ فقد يكون هفوةً أو مجرد تخمين. وتأتي مرحلة تفسير الخطأ للوقوف على أسباب الوقوع في الأخطاء، وبيان كيفية حدوثها¹.

من ناحية أخرى، ترى سوريا دارما أن تحليل الأخطاء يمر بست مراحل، يمكن إيجازها في النقاط الآتية:

1. جمع المادة اللغوية التي أنتجها لدارسون.
2. تحديد الأخطاء؛ حيث يتعين على من يتصدى لهذا العمل أن يكون خبيراً في اللغة.
3. تصنيف الأخطاء؛ حيث تشمل الأخطاء الجوانب النحوية، والصرفية، والصوتية، والإملائية وغير ذلك.
4. تكرار الخطأ؛ ويكون برصد معدلات تكرار الأخطاء.
5. شرح الأخطاء؛ وذلك ببيان أسباب وقوع الأخطاء وكيفية حدوثها.
6. التطبيق العملي؛ وذلك بوضع التدريبات والمواد التعليمية التي تستأصل هذه الأخطاء لاحقاً².

ويلاحظ أن ما قدمته سوريا دارما أشمل مما قدمه كوردنر، لكن الباحثين يرون أن ما ذكرته الباحثة يمر بخمس مراحل فقط؛ حيث يمكن أن يُجمَع بين ما ورد في المرحلتين الثالثة والرابعة، ليكونا في مرحلة واحدة، كما جاء لدى كوردنر، وذلك فيما يتعلق بالتفسير.

¹ Corder, S. P., *Error Analysis and Interlanguage* (Oxford: Oxford University Press, 1982), pp. 139–148

² سوريا دارما. "مراحل تحليل الأخطاء اللغوية: رؤية تربوية". بحث مقدّم في ندوة تعليم اللغة العربية، إندونيسيا، 2014م.

بالإضافة إلى أن الباحثين يستحسنون ما ذكرته الباحثة في المرحلة السادسة الموسومة بالتطبيق العملي؛ لأن هذا التطبيق يأتي بعد النظر في نتائج الاختبار القبلي، حيث يعد الباحثان المواد التعليمية المناسبة للتصدي لأخطاء الدارسين، تمهيداً لاعتمادها في التدريس، ثم الوقوف على مدى فاعليتها في الحد من وقوع الطلاب في الأخطاء التي سبق رصدها. ومن ثم، فإن طريقة الباحثة واقعية وشاملة.

ثانياً: مهارات الإنتاج اللغوي

تعريف مهارات الإنتاج اللغوي لغةً: "مهارة" مصدر مَهَرَ ن يَقال: مهر به، مهر في، والمهارة هي أداء عمل ما بحذق وبراعة¹، وتجمع مهارة على مهارات، وتعريف "إنتاج" مصدر أنتج، ويُراد به كل ما ينتجه الإنسان عن طريق الزراعة أو الصناعة والتجارة، واستغلال ثروات الأرض وغيرها، ومجازاً يُقصد به: التأليف شعراً أو نثراً، وهذه الكلمة مُحدّثة².

تعريف مهارات الإنتاج اللغوي اصطلاحاً

عرّف يس مهارات الإنتاج اللغوي بأنها القدرة على التعبير اللغوي عن أفكار أو مشاعر أو رغبة ما المراد إيصالها إلى الآخر بواسطة أصوات متسلسلة مكونة للكلمات والجمل أو بإشارات أو دلالات غير لفظية متعارف بها بين أفراد البيئة الواحدة، تخضع إلى قواعد نحوية وصرفية وتركيبية وبرجماتية في سياق معين³.

التعريف الإجرائي لمهارات الإنتاج اللغوي

يعرّف الباحثان مهارات الإنتاج اللغوي إجرائياً بأنها قدرة طلبة كلية الدراسات الإسلامية في جامعة برليس الإسلامية بماليزيا على التعبير عن أفكارهم ومشاعرهم

¹ عمر، أحمد مختار (وآخرون). معجم اللغة العربية المعاصرة. (القاهرة: عالم الكتب) 2008م، ص 213.

² أبو حاقّة، أحمد (وآخرون). معجم النفائس الوسيط (بيروت: دار النفائس للطباعة والنشر) 2007م، ص 1947

³ يس، عبد العزيز. مهارات اللغة العربية (القاهرة: دار الفكر العربي) 2016م، ص 209.

شفاهةً وكتابةً، وذلك بلغة عربية توافق المعهود اللغوي لدى العرب، من خلال إنتاج نصوص مترابطة، تراعي السياق، وثُقاس هذه القدرة بالدرجة التي سوف يُحرزها الدارسون في الاختبار البعدي.

أهمية مهارات الإنتاج اللغوي

تتوخى مهارات الإنتاج اللغوي إقدار الدارسين على التواصل الشفاهي والكتابي الفعّال، وذلك على الصعيد الاجتماعي والأكاديمي والمهني؛ فامتلاك الحظ الأوفر من هذه المهارات يعين على توثيق عُرى الصداقة والأخوة، وتحقيق نجاح أكاديمي ملحوظ، وإحراز نمو وظيفي مطرد، كما سيأتي بيانه. فيما يتعلق بالكلام، فقد أوضح أنه فن قابل للتدريب والتنمية، فمن خلال محاكاة الدارس للنموذج الجيد، يرتقي هذا الدارس سُلّم هذه المهارة شيئاً فشيئاً، حسب قدراته ودافعيته.

ومن ناحية أخرى، فإن توافر القدر المناسب من مهارات الكلام يتيح للدارس المشاركة الناجحة في العروض التقديمية، بالإضافة إلى التواصل الناجح مع المعلمين، فلن يكون الطالب متردداً عند الاستفسار عن أحد أمور الدراسة، أو الإجابة عن أي سؤال، وهذا ما يفتقده الطالب الأقل حظاً في الكفاية اللغوية، فقد يَجْجَل أو قد يتلعثم عند التواصل، وقد يُجْجَم عن التواصل¹. ويُضاف إلى ما سبق، أن من يجيد مهارة الكلام بمقدوره أن يشارك في مسابقات المناظرة والخطابة، ولعب الأدوار، والتمثيل المسرحي، وغير ذلك.

أما بالنسبة لمهارات الكتابة، فإن لها القدر المَعْلَى خصوصاً من الناحية الأكاديمية، من خلال الإجابة عن أسئلة الاختبارات بأسلوب يخلو قدر المستطاع من الأخطاء. وكذلك بمقدور الدارس أن يشترك في الأنشطة التي تدور في فلك الكتابة، مثل: مسابقات كتابة المقال، أو القصة القصيرة، وغير ذلك؛ حيث يتوفر لدى الدارسين قدر كبير من الثقة بالنفس.

ومن ناحية أخرى، فإن المستوى الجيد في مهارة الكتابة خير مُعِينٍ على النجاح عندما

¹ عبد الباري، ماهر. فن الكلام وتنميته لدى متعلمي العربية. (جدة: دار المنارة، 2011م) ص 149

يعمل المتخرجون لاحقاً في مجال التعليم على سبيل المثال، فإن قلَّ حظ هؤلاء في هذه المهارات، فسوف يواجهون مواقف يندى لها الجبين، كما أن فاقد الشيء لا يعطيه.

منهجية البحث وإجراءاته

تندرج هذه الدراسة ضمن المنهج شبه التجريبي، حيث اعتمد تصميم المجموعة الواحدة ذات القياس القبلي والبعدي لقياس أثر البرنامج التدريبي المقترح، وتكونت عينة الدراسة من (٤٠) طالباً من قسم الدراسات الإسلامية بكلية برليس الإسلامية في ماليزيا. وقد بُني البرنامج على أنشطة تحليلية وتصويبية مركزة على الأخطاء الشائعة التي جمعها الباحثان من أداء الطلبة في الاختبار القبلي.

واستعانت الدراسة بالمنهج الوصفي التحليلي في رصد الأخطاء اللغوية التي ظهرت في أداء الطلبة، وتصنيفها، وتحليل أسبابها، ثم بناء أنشطة علاجية مناسبة في ضوء هذا التحليل. وقد اختير هذا التصميم لمناسبته لطبيعة الدراسة التطبيقية والبيئة التعليمية التي نفذ فيها البرنامج، إذ يتيح قياس أداء الطلبة قبل تطبيق البرنامج وبعده، ومن ثم الكشف عن مقدار التغير في عدد الأخطاء الشفوية والكتابية بعد التدخل التعليمي.

اختبار مهارات الكتابة والتحدث

اعتمد الباحثان في إعداد اختبار مهارات الكتابة والتحدث على مجموعة من المعايير؛ منها ارتباط موضوعات الاختبار بأهداف الدراسة، ومناسبتها للمستوى اللغوي للطلبة، وقدرتها على إنتاج لغوي كافٍ يسمح برصد الأخطاء وتصنيفها، وشمولها لتراكيب لغوية تتصل بموضوعات البرنامج، مثل الصفة والموصوف، والجملة الاسمية، والجملة الفعلية، وحروف الجر، والإضافة، والتعريف والتنكير، كذلك روعي في اختبار الكتابة أن يمنح الطالب فرصة لإنتاج نص مترابط، وفي اختبار التحدث أن تتيح الأسئلة إنتاجاً شفويًا طبيعيًا يمكن من خلاله ملاحظة الأخطاء اللغوية المتكررة.

وقد أعد اختبار لتحديد الأخطاء اللغوية في مهارات الكتابة والتحدث لدى

طلاب كلية برليس الإسلامية، وتحدد الاختبار في عرض عدة موضوعات للطلاب، وقد تمحورت الأسئلة في الآتي:

جدول (1): أسئلة اختبار مهارات الكتابة والتحدث

المهارة	الأسئلة
الكتابة	ما أهمية الصلاة في حياة المسلم ؟ وكيف تواجه تحدياتك بالصلاة؟ وضح ذلك مع ذكر أدلة من القرآن والسنة. السؤال الثاني: اكتب قصة قصيرة عن موقف تعلمت منه في حياتك.
التحدث	التقديم: ما اسمك؟ ماذا تدرس؟ كيف تقضي يومك ؟ لماذا تتعلم اللغة العربية؟ هل تحب السفر؟ لماذا؟ الدراسة والهواية: ما اسمك؟ ماذا تدرس؟ كيف تقضي يومك ؟ لماذا تتعلم اللغة العربية؟ هل تحب السفر؟ لماذا؟ كم كتاباً تقرأ في الشهر؟ ما الكتب التي تحب قراءتها؟ في رأيك ما الفرق بين القارئ وغير القارئ؟ ما هي نصيحتك لطلاب لا يدرس إلا في وقت الامتحان؟

إعداد بطاقة الملاحظة لاختبار مهارات الكتابة والتحدث

أعدت بطاقة ملاحظة خاصة باختباري الكتابة والتحدث لتحديد قائمة الأخطاء اللغوية التي يقع فيها الطالب في المهارتين. احتوى الجزء الأعلى من بطاقة الملاحظة على بيانات الطالب (الاسم، الرقم الجامعي)، واحتوى الجزء الثاني على قائمة مصممة لتحديد الأخطاء اللغوية وتصنيفها. قُسم الجدول في البطاقة إلى أعمدة تشمل: نوع الخطأ، ووصف الخطأ، وتكرار حدوثه، وتصحيح الخطأ، وسبب الخطأ.

وقد اعتمد على هذه المعايير عند تحليل إجابات الطلاب في الاختبارين الكتابي والشفهي، بحيث لا يصنف الخطأ إلا إذا كان مؤثراً في سلامة التركيب اللغوي أو متكرراً في أداء الطالب.

الاتساق الداخلي لبطاقة الملاحظة

للتأكد من الاتساق الداخلي، طبقت على عينة استطلاعية من مجتمع الدراسة عددها (20) طالبًا وقد دونت بطاقة الملاحظة بالاستعانة مع أستاذ آخر متخصص في تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، وذلك لحساب اتساق درجات بطاقة الملاحظة، وقد احتسب معامل ارتباط سبيرمان (Spearman) بين الاستجابة للقائمة الفرعية، وبين الدرجة الكلية للمهارات، وأظهرت النتائج إلى وجود ارتباط ذي دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة ($\alpha = 0.05$) بين درجات القوائم الفرعية، وبين الدرجة الكلية للمهارات الارتباط.

جدول (2): معاملات ارتباط سبيرمان (Spearman) بين القوائم الفرعية والدرجة الكلية لبطاقة الملاحظة

م	أخطاء الكتابة والتحدث	الأخطاء اللغوية	ارتباط فقرات مهارات التعبير الشفوي
1	الكتابة	الصفة والموصوف	0.61
2		المبتدأ والخبر	0.68
3		الإضافة	0.55
4		حروف الجر	0.74
5		الفعل والفاعل	0.66
1	أخطاء التحدث	حروف الجر	0.79
2		الجمل الفعلية	0.66
3		التنكير والتعريف	0.57
4		الإضافة	0.61

يُلاحظ من خلال الجدول السابق أن قيم معاملات ارتباط سبيرمان مرتفعة نسبياً، مما يشير بشكل واضح إلى أن جميعها تشترك في قياس مفهوم واحد، وتأكيد ذلك في ارتباطات

درجات القوائم الفرعية مع الدرجة الكلية، وهذه النتائج تشير إلى اتساق القائمة ذات دلالة إحصائية عند المستوى ($\alpha = 0.05$)

ثبات اختبار تحديد الأخطاء اللغوية في مهارات الكتابة والتحدث

للتأكد من ثبات اختبار تحديد الأخطاء اللغوية في مهارتي الكتابة والتحدث، استخدمت معادلة جثمان (Guttman) عن طريق التجزئة النصفية لأسئلة الاختبار حيث قسم الاختبار إلى نصفين متساويين ووجد أن معامل الارتباط بين درجات النصفين في اختبار مهارات الكتابة يساوي (0.64)، وفي اختبار مهارات التحدث يساوي (0.77) ليدل على أن درجات الاختبار مقبولة.

المعالجة الإحصائية

اعتمد الباحث على البرنامج الإحصائي (SPSS) وذلك باستخدام الأساليب الإحصائية التالية:

1. التكرارات والنسب المئوية.
2. المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية.
3. اختبار "ت" للعينات المرتبطة. (Paired Samples T-Test) .
4. مربع إيتا (η^2) لقياس حجم الأثر.

نتائج البحث

يهدف هذا القسم إلى الإجابة عن أسئلة البحث وفيما يلي بيان تلك الإجابات: ما أثر توظيف برنامج قائم على تحليل الأخطاء في علاج الأخطاء الكتابية عند الطلاب؟
الجدول التالي يجيب عن السؤال الأول الذي يتعلق بأثر توظيف برنامج قائم على تحليل الأخطاء في علاج الأخطاء الكتابية عند الطلاب
مهارات الكتابة

جدول رقم (3): نتائج اختبار "ت" لدلالة الفرق بين متوسطي درجات متعلمي في التطبيق القبلي والبعدي لاختبار مهارات الكتابة

مهارات الكتابة	التطبيق	العدد	الأخطاء الكتابية	الانحراف المعياري	درجات الحرية	قيمة "ت"	مستوى الدلالة	الدلالة الإحصائية
الصفة والموصوف	القبلي	40	69	0.93	39	4.89	0.000	دالة
	البعدي	40	52	1.30				
الجملة الفعلية	القبلي	40	38	0.22	39	2.35	0.024	دالة
	البعدي	40	33	0.38				
الجملة الاسمية	القبلي	40	57	0.78	39	3.92	0.000	دالة
	البعدي	40	44	1.03				
حروف الجر	القبلي	40	25	0.54	39	2.48	0.018	دالة
	البعدي	40	18	0.50				
مجموع الدرجة	القبلي	40	189	1.49	39	9.80	0.000	دالة
	البعدي	40	147	1.69				

يتضح من الجدول أعلاه انخفاض واضح في متوسط عدد الأخطاء الكتابية لدى الطلاب في التطبيق البعدي مقارنة بالتطبيق القبلي في جميع الفئات التي يقيسها الاختبار. فعلى سبيل المثال، انخفض متوسط أخطاء الصفة والموصوف من 69 (في الاختبار القبلي) إلى 52 خطأً فقط في الاختبار البعدي، مما يشير إلى تحسن ملحوظ. كما تقلص مجموع الأخطاء الكتابية الكلي من 189 إلى 147 خطأً بعد تطبيق البرنامج. وباستخدام اختبار "ت"، كانت هذه الفروق دالة إحصائياً عند مستوى دلالة 0.01 أو 0.05 بحسب الفئة، أي لصالح التطبيق البعدي في جميع المهارات الكتابية الفرعية. وهذا يدل على فاعلية البرنامج القائم على تحليل الأخطاء في علاج الأخطاء الكتابية لدى الطلبة.

مهارات التحدث

الجدول التالي يجيب عن السؤال الأول الذي يتعلق بآثر توظيف برنامج قائم على تحليل الأخطاء في علاج أخطاء التحدث عند الطلاب.

جدول رقم (4) نتائج اختبار "ت" لدلالة الفرق بين متوسطي درجات متعلمي في التطبيق القبلي والبعدي لاختبار مهارات التحدث

مهارات التحدث	التطبيق	العدد	أخطاء التحدث	الانحراف المعياري	درجات الحرية	قيمة "ت"	مستوى الدلالة	الدلالة الإحصائية
الصفة والموصوف	القبلي	40	66	0.95	39	3.44	0.001	دالة
	البعدي	40	55	1.19				
الجملة الفعلية	القبلي	40	54	0.58	39	2.33	0.025	دالة
	البعدي	40	49	0.73				
الجملة الاسمية	القبلي	40	42	0.22	39	3.00	0.005	دالة
	البعدي	40	33	0.45				
حروف الجر	القبلي	40	28	0.52	39	2.48	0.001	دالة
	البعدي	40	21	0.51				
مجموع الدرجة	القبلي	40	190	1.13	39	7.50	0.000	دالة
	البعدي	40	158	1.34				

يظهر الجدول انخفاضاً في عدد الأخطاء الشفوية لدى الطلاب في الاختبار البعدي مقارنة بالاختبار القبلي في جميع أخطاء مهارات التحدث. فانخفض مجموع أخطاء الصفة والموصوف من 66 إلى 55 خطأ، وانخفضت أخطاء الجملة الاسمية من 42 إلى 33 خطأ، وانخفض مجموع أخطاء التحدث الكلي من 190 إلى 158 خطأ. وتشير قيم t المحسوبة إلى أن جميع هذه الفروق ذات دلالة إحصائية عند مستويات 0.05 أو 0.01 لصالح الاختبار البعدي، الذي يدل على تحسن ملحوظ في أداء الطلاب الشفهي بعد البرنامج.

قياس حجم الأثر

لمعرفة مدى حجم الأثر لاستخدام البرنامج المقترح لدى متعلمي اللغة العربية الناطقين بلغات أخرى، تم استخدام معامل الارتباط الثنائي المتسلسل، حيث إن:
رث: معامل الارتباط الثنائي المتسلسل.
ت²: مربع قيمة ت المحسوبة.

دح: درجات الحرية.

بعد ذلك استخرج مربع الارتباط الثنائي المتسلسل مربع إيتا (η^2)، للحصول على نسبة التباين (حجم الأثر) البرنامج القائم على تحليل الأخطاء) في المتغيرات التابعة (مهارات التحدث). ويوضح الجدول التالي قيم مربع إيتا (η^2) وحجم الأثر.

جدول رقم (5) نتائج مربع إيتا " η^2 " لتحديد حجم الأثر لاستخدام البرنامج

م	مهارات الكتابة	درجات الحرية	قيمة " η^2 "	الرتبة	حجم الأثر
1	الصفة والموصوف	39	0.380	1	كبير
2	الجملة الفعلية	39	0.124	4	متوسط
3	الجملة الاسمية	39	0.283	2	كبير
4	حروف الجر	39	0.136	3	متوسط
مهارات التحدث					
م	مهارات الكتابة	درجات الحرية	قيمة " η^2 "	الرتبة	حجم الأثر
1	الصفة والموصوف	39	0.233	1	كبير
2	الجملة الفعلية	39	0.122	4	متوسط
3	الجملة الاسمية	39	0.188	2	كبير
4	حروف الجر	39	0.136	3	متوسط

يتبين أن البرنامج حقق أثراً ملحوظاً في تصحيح الأخطاء اللغوية لمهارات الكتابة خاصة في موضوع الصفة والموصوف ($\eta^2 = 0.380$) ومهارة الجملة الاسمية ($\eta^2 = 0.283$). وفي موضوعي الجملة الفعلية وحروف الجر فجاء حجم الأثر متوسطاً (η^2 حوالي -0.12 - 0.14). وقد بلغ حجم الأثر η^2 الإجمالي لمجموع علاج الأخطاء اللغوية في المهارات الكتابية حوالي 0.71 ، ويشير ذلك إلى أن البرنامج أسهم بدرجة كبيرة في تفسير التغير الحاصل بين القياسين القبلي والبعدي في مهارة الكتابة.

ونلاحظ أيضاً أن حجم أثر البرنامج على علاج الأخطاء اللغوية في مهارات التحدث كان كبيراً في مواضيع الصفة والموصوف والجملة الاسمية ($\eta^2 = 0.233$ و 0.188 على التوالي)، ليدل هذا على تأثير ملموس للبرنامج في تقليل الأخطاء المرتبطة بمهاتين المهارتين. ونلاحظ في موضوعي الجملة الفعلية وحروف الجر أن حجم الأثر متوسطاً (η^2 0.12 - 0.14 ≈). الذي يعي أن البرنامج حقق أثراً إيجابياً في مهارات التحدث لدى الطلبة حيث إن حجم الأثر η^2 الكلي لمجموع الأخطاء الشفوية ≈ 0.59 ، وهو حجم أثر كبير يشير إلى أن البرنامج أسهم بدرجة واضحة في تفسير التغير الحاصل بين القياسين القبلي والبعدي في مهارة التحدث.

وقد أسفرت نتائج الدراسة عن تحسن ملحوظ في أداء الطلاب في مهارتي الكتابة والتحدث بعد تطبيق البرنامج التعليمي القائم على نظرية تحليل الأخطاء، فكشفت الاختبارات القبليّة والبعديّة عن وجود فروق دالة إحصائية بين متوسطات الأخطاء اللغوية، وجميعها لصالح التطبيق البعدي، مما يعني انخفاض الأخطاء بعد التدريب، وهذا الانخفاض شمل جميع المواضيع النحوية التي وظفها البرنامج، سواء في الصفة والموصوف، أو تراكيبي الجملة الفعلية والاسمية، أو استخدام حروف الجر.

ونفسر هذه النتيجة في ضوء نظرية تحليل الأخطاء ذاتها؛ إذ يؤكد منظرو هذه النظرية مثل كوردن (Corder) وغيره أن الوعي بالأخطاء وتحليلها وتصويبها بشكل منهجي يسهم في التقليل منها، وقد تحقق هذا الأمر بوضوح في دراستنا؛ فحين أخضعنا الطلاب

لتدريبات ركزت على أخطائهم الشائعة مقدّمة لهم مراجعات مباشرة وأنشطة علاجية، استطاعوا تجنب الكثير من تلك الأخطاء في أدائهم اللاحق، وهذه النتيجة تتفق مع نظرية تحليل الأخطاء التي ترى أن تصحيح الخطأ بعد التعرف عليه وتفسير سببه يجنب المتعلم من تكراره.

وتتفق نتائج الدراسة مع ما أورده البحوث السابقة، فأظهرت دراسة الصاعدي¹ أن معظم الأخطاء النحوية لدى متعلمي العربية من الناطقين بغيرها ناتجة عن تأثير اللغة الأم. وفي دراستنا، ركز البرنامج على هذه الجوانب كالجملة الاسمية وصفات الجنس والعدد واستعمال حروف الجر، فكانت النتيجة انخفاضاً في تلك الأخطاء، وقد أكدت دراسة الطاهر والحاج² على أهمية تحديد الأنماط الخطأ الشائعة كالاشتقاق والجمع والتذكير والتأنيث لمعالجتها؛ وجاءت دراستنا لتؤكد بالأرقام أن البرنامج في هذه الأنماط حقق أثراً جيداً في أداء الطلاب.

ونلاحظ أن أكبر نسبة تحسن كانت في موضوع الصفة والموصوف سواء في الكتابة أم التحدث، حيث انخفض عدد الأخطاء فكان حجم الأثر في هذه المهارة هو الأكبر مقارنة بباقي المهارات، ويفسر ذلك بأن قواعد المطابقة بين الصفة والموصوف من حيث الجنس والعدد والإعراب كانت من أكثر الموضوعات التي ركز عليها البرنامج نظراً لشيوع الأخطاء فيها بين الطلبة، فالمتعلمون الماليزيون يواجهون صعوبة في هذه القواعد، لأن المطابقة بين الصفة والموصوف في العربية من حيث التذكير والتأنيث والتعريف والتذكير والعدد لا تظهر في الملايوية بالصورة نفسها. وهذه النتيجة تدل على إمكانية معالجة حتى الأخطاء اللازمة عند المتعلمين كالتذكير والتأنيث، شريطة المداومة على الاستمرار في الممارسة والتدريب.

¹، "الصاعدي،" تحليل الأخطاء النحوية ص 782

² حامد الطاهر، محمد، وبكري محمد الحاج. "تحليل الأخطاء اللغوية الكتابية لدى طلاب المستوى الثاني بمعهد اللغة العربية بجامعة إفريقيا العالمية: دراسة وصفية تطبيقية". (رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة أم درمان الإسلامية)، 2012م.

وكانت أقل نسبة تحسن في موضوع الجملة الفعلية في الكتابة والتحدث معًا، حيث انخفضت الأخطاء بدرجة مقبولة نسبيًا رغم أنها لا تزال دالة إحصائيًا، ويمكن تفسير ذلك بأن الأخطاء في تراكيب الجملة الفعلية كانت أقل عددًا مقارنة بغيرها قبيل التطبيق، ما جعل هامش التحسن محدودًا، وهذا يعود إلى أن الطلاب الماليزيين يميلون إلى استخدام الجمل الاسمية أكثر من في تعبيراتهم، وربما لهذا كان عدد أخطائهم فيها قليلًا نسبيًا من البداية. سبب آخر محتمل هو أن بعض عناصر الجملة الفعلية مثل ترتيب الفاعل بعد الفعل في العربية غير مألوف عند المتعلم فيقدم الفاعل فتصبح الجملة إسمية فترتيب الجملة في المالايو ثابت فاعل-فعل-مفعول مثل Muhammad membaca buku. ومع ذلك فإن الانخفاض الطفيف في أخطاء الجملة الفعلية يظل مهمًا، ويمكن معالجته بشكل أفضل بتكثيف التدريب على هذا الجانب في برامج لاحقة.

ويلاحظ أن التحسن في مهارات الكتابة جاء أكبر من مهارات التحدث بشكل عام. فقد انخفض مجموع الأخطاء الكتابية بنسبة تقارب 22%، بينما انخفض مجموع الأخطاء الشفوية بنسبة حوالي 17%. وربما يعزى ذلك إلى أن الكتابة مهارة إنتاجية ثابتة تتيح للمتعلمين وقتًا طويلاً للتفكير والمراجعة أثناء الأداء، في حين أن التحدث مهارة فورية تعتمد على الإنتاج الفوري، وقد يحتاج المتعلمون إلى وقت أطول ليترسخ تأثير التدريب فيها، ومع ذلك، فإن الفروق بين التحسن في الكتابة والتحسين في التحدث ليست كبيرة جدًا.

وفي ضوء النتائج الإحصائية التي أظهرت أثرًا إيجابية في علاج الأخطاء اللغوية نخلص إلى أن البرنامج التعليمي القائم على تحليل الأخطاء حقق أثرًا جيدًا، فارتفع قيمة مربع إيتا إلى ما يقارب 0.7 في تحسين الكتابة و0.6 في تحسين التحدث وهذه النتيجة يعني أن البرنامج مسؤول عن نسبة كبيرة من التغيير الإيجابي الحاصل في مستوى الطلاب. وهذه نسبة تأثير معقولة.

ونشير أيضًا إلى أن بعض الأخطاء بقيت لدى الطلاب حتى بعد البرنامج -وإن

كانت بتكرار أقل - مثل بعض أخطاء استخدام حروف الجر أو تركيب الجملة الفعلية، وهذا أمر طبيعي، إذ إنه من الصعب التخلص نهائياً من الأخطاء اللغوية خلال مدة تدريبية خاصة تلك المرتبطة بالتركيب المتأثرة باللغة الأم، فيحتاج الأمر إلى متابعة لاحقة في دروس أخرى حتى يتجاوز الطلاب تلك الأخطاء، وقد أشار باحثون سابقون إلى ضرورة الممارسة الطويلة والتعزيز المستمر إذ يذكر تمام حسان أن العلامات الإعرابية وحدها لا تكفي لتعريف الوظيفة النحوية ما لم يعتد المتعلم استخدامها في سياقات متكررة¹. ومن ثم، فإن بقاء بعض الأخطاء لا يضعف نتيجة الدراسة، إنما يؤكد أن علاج الأخطاء اللغوية عملية تراكمية تحتاج إلى تدريب مستمر.

الخاتمة والتوصيات

في ضوء ما أسفرت عنه الدراسة من نتائج، يقدم الباحثان التوصيات التالية للمعنيين بتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها:

1. على المؤسسات التعليمية المختصة كمعاهد تعليم اللغة العربية في الجامعات الماليزية تصميم برامج تدريبية قصيرة المدى تعتمد على تحليل أخطاء الطلاب الشائعة في بيئاتهم الخاصة. وتكون هذه البرامج على هيئة دورات مكثفة أو ورش عمل علاجية تكميلية لما يتعلمه الطالب في المقرر الدراسي الأساسي، وتركز على معالجة نقاط الضعف المشتركة بين الدارسين.
2. تقترح الدراسة إجراء بحوث لاحقة تتناول جوانب لم تغطيها هذه الدراسة كإجراء دراسة طولية تتبع تطور مستوى الطلاب بعد فترة من انتهاء البرنامج لترى مدى استمرارية الأثر (Retention of Improvement) و ثم توسيع نطاق الدراسة ليشمل أخطاءً أخرى كالأخطاء الصوتية والدلالية.

¹ احسان، تمام، اللغة العربية: معناها ومبناها (القاهرة: عالم الكتب، د.ط، 1985م)، ص22

3. رغم التحسن الملحوظ الذي حققه الطلاب في مهارة التحدث، إلا أن نسبة الأخطاء الشفوية المتبقية تظل أعلى قليلاً من نظيرتها في الكتابة. لذا نوصي بإعطاء اهتمام أكبر لمهارة الكلام في برامج تعليم العربية بماليزيا، عبر زيادة فرص التحدث الحر والموجه داخل الصف وخارجه، واستثمار الأنشطة التواصلية كالحوارات والمناقشات والعروض التقديمية لرصد الأخطاء وتصويبها.

References:

المراجع:

- ‘Abd al-Bārī, Māhir, *Fann al-Kalām wa-Tanmiyatuh Ladā Muta‘allimī al-‘Arabiyyah* (Jeddah: Dār al-Manārah, n.d. ed., 2011).
- Abū Hāqah, Aḥmad et al., *Mu‘jam al-Nafā’is al-Wasīṭ* (Beirut: Dār al-Nafā’is li-l-Ṭibā‘ah wa-l-Nashr, n.d. ed., 2007).
- Aflisia, N., Kasmantoni, and Yanti, Y. F., “Writing Errors: A Study of Students’ Linguistic Errors in *Insya Muwajjah* Learning,” *An Nabighoh: Jurnal Pendidikan dan Pembelajaran Bahasa Arab*, vol. 26, no. 1, 2024, pp. 79–96.
- Al-Fayfī, ‘Abd Allāh Yaḥyā, “Taḥlīl al-Akḥṭā’ fī al-Mudawwanāt al-Lughawīyyah li-l-Muta‘allimīn: al-Mudawwanah al-Lughawīyyah li-Muta‘allimī al-Lughah al-‘Arabiyyah Namūdhajan,” *Majallat Jāmi‘at Umm al-Qurā li-‘Ulūm al-Lughāt wa-Ādābihā*, no. 18, 2017, pp. 195–240.
- Al-Jurjānī, ‘Alī b. Muḥammad, *al-Ta’rīfāt* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, n.d. ed., 2004).
- Al-Ṣā’idī, Muḥammad b. Dayf Allāh, “Taḥlīl al-Akḥṭā’ al-Naḥwiyyah Ladā Muta‘allimī al-Lughah al-‘Arabiyyah al-Nāṭiqīn bi-Lughāt Ukhrā,” *Majallat Jāmi‘at al-Malik ‘Abd al-‘Azīz: al-Ādāb wa-l-‘Ulūm al-Insāniyyah*, vol. 29, no. 4, 2021, pp. 657–782.
- Al-Ṭāhir, Muḥammad Ḥāmid, and al-Ḥājj, Bakr Muḥammad, “Taḥlīl al-Akḥṭā’ al-Lughawīyyah al-Kitābiyyah Ladā Ṭullāb al-Mustawā al-Thānī bi-Ma’had al-Lughah al-‘Arabiyyah bi-Jāmi‘at Ifrīqiyyā al-‘Ālamiyyah: Dirāsah Waṣfiyyah Taṭbīqiyyah,” unpublished PhD dissertation, Omdurman Islamic University, 2012.
- Al-Yaari, S. A. S., Al-Hammadi, F. S., and Alyami, S. A., “Oral Grammatical Errors of Arabic as Second Language (ASL) Learners: An Applied Linguistic Approach,” *International Journal of English Language Education*, vol. 1, no. 2, 2013, pp. 55–90.
- Corder, S. P., *Error Analysis and Interlanguage* (Oxford: Oxford University Press, 1982).
- Darma, Sūriyā, “Marāḥil Taḥlīl al-Akḥṭā’ al-Lughawīyyah: Ru’yah Tarbawīyyah,” paper presented at *Nadwat Ta’līm al-Lughah al-‘Arabiyyah*, Indonesia, 2014.
- Deiparine, M. S., Montalla, M. G., and Bacus, R. C., “Uncovering the Common

- Linguistic Errors in Student Journalists' Unedited News Articles: A Comprehensive Analysis," *World Journal of English Language*, vol. 14, no. 4, 2024, pp. 131–142.
- Hapsari, A. G. S., Ginting, A. A., and Bram, B., "Grammatical Errors in Written Reflections of English Education Master's Program Students," *Bahasa: Jurnal Bahasa, Sastra, Seni, dan Pengajarannya*, vol. 47, no. 2, 2019.
- Ḥassān, Tammām, *al-Lughah al-‘Arabiyyah: Ma‘nāhā wa-Mabnāhā* (Cairo: ‘Ālam al-Kutub, n.d. ed., 1985).
- Hindāwī, Ṣafwat Tawfiq, "Istrāṭijiyāt al-Tadrīs," *Shabakat al-Ma‘lūmāt*, accessed 22 February 2025, <https://damanhour.edu.eg/>.
- Ismā‘īl, Muḥammad Zakī, "Binā' Barnāmaj Inghimāsī Ta‘līmī Ta‘allumī wa-Qiyās Atharihi fī Taḥsīn Mahārātay al-Taḥadduth wa-l-Kitābah bi-l-‘Arabiyyah Ladā al-Ṭullāb al-Māliziyyīn fī al-Urdun," unpublished PhD dissertation, Yarmouk University, 2025.
- Junaid, R., and Santaria, R., "Common Mistakes in the Students' Academic Writing: Rethinking for Curriculum Development," *European Journal of Humanities and Educational Advancements*, vol. 3, no. 3, 2022, pp. 69–76.
- Promsupa, P., Varasarin, P., and Brudhiprabha, P., "An Analysis of Grammatical Errors in English Writing of Thai University Students," *HRD Journal*, vol. 8, no. 1, 2017, pp. 93–104.
- Ṭayyib, Wahībah Wahīb Īmān, "Ahammiyyat Taḥlīl al-Akḥṭā' fī Ta‘līmiyyat al-Lughah al-‘Arabiyyah," *Mawqī' Aleph Shabakat al-Ma‘lūmāt*, accessed 21 February 2025, <https://aleph.edinum.org/3992>.
- ‘Umar, Aḥmad Mukhtār et al., *Mu‘jam al-Lughah al-‘Arabiyyah al-Mu‘āṣirah* (Cairo: ‘Ālam al-Kutub, n.d. ed., 2008).
- Yās, ‘Abd al-‘Azīz, *Mahārāt al-Lughah al-‘Arabiyyah* (Cairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, n.d. ed., 2016).
- Zaid, A. H., Bahroni, I., and Haq, A. H., "An Application of Arabic Language Teaching Based on Error Analysis Theory," *Proceedings of the 2nd International Conference on Language, Literature and Education (ICLLE 2019)*, 2019.

مفهوم الاستخلاف في الإسلام وأثره في علاج مشكلة التغير المناخي: دراسة تأصيلية تحليلية

The Concept of *Istikhlaḥ* in Islam and Its Impact on Addressing the Problem of Climate Change: An Analytical Foundational Study

بلال بركات سلهب* محمد رفيق الشوبكي** بشار بكور***

[قُدِّم للنشر 2026/5/22 – أُرسِل للتحكيم 2026/5/26 – قُدِّم بعد التعديل 2026/7/2 م - قُبِل للنشر 2026/7/9 م]

ملخص البحث

يهدف هذا المشروع إلى تسليط الضوء على قضية تعتبر من أبرز مشاكل هذا العصر، وهي مشكلة التغير المناخي، ويعرضه في سياق تأصيلي، ويربطه بقضية كلية تشكل الفلسفة الإسلامية للوجود البشري على هذه الأرض متمثلة بمفهوم الاستخلاف في الفكر الإسلامي، حيث تفترض هذه الدراسة وجود رابطة وثيقة بين مفهوم

* أستاذ مساعد في قسم الفقه وأصول الفقه، كلية عبد الحميد أبو سليمان لمعارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، البريد الإلكتروني: belalsalhab@iium.edu.my

** أستاذ مساعد في كلية أحمد إبراهيم للقانون، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، البريد الإلكتروني: mshobake@iium.edu.my

*** الأستاذ المشارك الدكتور بشار بكور، قسم الدراسات التأسيسية والمتعددة التخصصات، كلية عبد الحميد أبو سليمان لمعارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، البريد الإلكتروني: bashar@iium.edu.my

الاستخلاف، وبين سلوك الإنسان على هذه الأرض، لكن الواقع العملي يشير إلى انفصال الإنسان عن مقتضى وظيفته الحقيقية في الأرض، بسبب اختلال في تصور الإنسان لعلاقته بالأرض والكون والموارد الطبيعية، والذي أدى بدوره إلى ممارسات غير منضبطة قائمة على الهيمنة والاستهلاك والاستنزاف. وعليه، فإن الإشكال الأساسي في هذا البحث يتمثل في: إلى أي مدى يمكن لمفهوم الاستخلاف في الإسلام أن يقدم إطاراً تأصيلياً معرفياً وحضارياً يُسهم في تفسير جذور الأزمة المناخية، ويؤسس لمركّزات عملية لمعالجتها على مستوى الفرد والمجتمع والمؤسسات والسياسات العامة؟ وللإجابة عن هذه الإشكالية لابد من جمع النصوص التشريعية الواردة في القرآن الكريم، والسنة النبوية، بخصوص دور الإنسان الاستخلافي في الأرض، وعلاقته بما أودعه الله عز وجل وسخره فيها، كذلك ما كتب حول مشكلة التغير المناخي وما نتج عنها من آثار في حياة الناس، من خلال منهج استقرائي تُكوّن من خلاله صورة واضحة لطرفي الموضوع، ثم نعمل من خلال منهج تحليلي تركيبي إلى هذه النصوص فنفككها، ونسبر أغوارها، ثم نعيد تركيبها في صورة متكاملة يتوضح من خلالها الملامح الأساسية للحلول المقترحة لهذه المشكلة. وبناء عليه فقد وضع البحث تأصيلاً لمفهوم الاستخلاف في الإسلام، وربطه بسلوك الإنسان على الأرض، وخلص منه إلى أربعة أسس علاجية مبنية على رؤية كلية تساهم في حل مشكلة التغير المناخي.

الكلمات المفتاحية: الاستخلاف، التأصيل، التغير المناخي، الحلول، الفكر الإسلامي.

Abstract

This project aims to shed light on an issue regarded as one of the most prominent problems of the present age, namely the problem of climate change. It examines this issue within a foundational framework and connects it to a comprehensive issue that constitutes the Islamic philosophy of human existence on this earth, represented by the concept of *istikhlāf* in Islamic thought. This study assumes the existence of a close relationship between the concept of *istikhlāf* and human behaviour on earth. However, practical reality indicates a disconnection between human beings and the requirements of their true function on earth, due to a disturbance in the human perception of their relationship with the earth, the universe, and natural resources, which in turn has led to uncontrolled practices based on domination, consumption, and depletion. Accordingly, the central problem of this research is represented in the following question: To what extent can the concept of *istikhlāf* in Islam

provide a foundational epistemological and civilisational framework that contributes to explaining the roots of the climate crisis and establishes practical foundations for addressing it at the level of the individual, society, institutions, and public policies? In order to answer this problem, it is necessary to collect the legislative texts contained in the Noble Qur'ān and the Prophetic Sunnah concerning the human role of *istikhlāf* on earth and humanity's relationship with what Allah, Glorified and Exalted be He, has placed and subjected therein. It is also necessary to examine the writings concerning the problem of climate change and its resulting effects on people's lives, through an inductive method by means of which a clear picture of both sides of the subject may be formed. Thereafter, through an analytical and synthetic method, these texts will be examined, analysed in depth, and then reconstructed in an integrated form through which the principal features of the proposed solutions to this problem may become clear. Accordingly, the research has established a foundational framework for the concept of *istikhlāf* in Islam and linked it to human behaviour on earth, ultimately deriving from it four remedial foundations based upon a comprehensive vision that contributes to solving the problem of climate change.

Keywords: *Istikhlāf, foundational study, climate change, solutions, Islamic thought.*

مَقْدَمَةٌ

الحمد لله الذي أنشأنا من الأرض واستعمرنا فيها، وسخر لنا ما في السماوات والأرض جميعاً، واستخلفنا لينظر كيف نعمل بعد أن هدانا سبلنا، والصلاة والسلام على رسول الله، الرحمة المهداة، والنعمة المسداة، ما من خير إلا ودلنا عليه، وما من شر إلا وحذرنّا منه، وبعد:

فإن من أهم المنطلقات التي تُعين الإنسان على فهم ما يحيط به من أحداث وظواهر، ويعتمد عليها في تفسير حركة الحياة بكافة مكوناتها وتفاعلاتها، وإيجاد الحلول للمشاكل التي تواجهها فيها، بناء تصورات ورؤى مستندة إلى قضايا كلية ثابتة بنصوص قطعية. حيث إن فهم هذه الكليات، وحسن تصورها يلعب دوراً أساسياً في استقرار حياة الإنسان، والتغلب على المشاكل والتحديات التي تواجهه.

ولعل من أهم القضايا الكلية التي يجب على الإنسان أن يدركها ويقف عند مفاصلها، معرفة مهمته الأساسية في هذه الحياة، حيث إن المهمة الأساسية للإنسان في هذه الأرض

والتي تُظهر الغاية الإلهية من خلقه كونه خليفة، فالحديث عن الاستخلاف يصلح أن يكون أساساً في بناء رؤية إسلامية كلية للوجود الكوني والبشري، وهذا يستلزم منا الوقوف على دلالات كون الإنسان خليفة واعتبارها حاكمة على الوجود البشري.

إن مفهوم الاستخلاف مرتبط ارتباطاً وثيقاً بمسؤولية الإنسان في هذه الحياة؛ حيث إن قول الملائكة: ﴿أَجْعَلْ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ [البقرة: 30]، عندما أخبرهم الله عزّ وجل أنه جاعل في الأرض خليفة، يكشف لنا عن بعض خصائص هذا المخلوق الجريء على الإفساد في الأرض وسفك الدماء "فلا شك أن هذا السؤال نشأ من فهم المعنى المراد من الخليفة وما يقتضيه من العلم غير المحدود والإرادة المطلقة"¹.

وعليه، فإن الله -عزّ وجل- قد منح الإنسان مسؤولية الاختيار والفعل في هذه الحياة، ليتولى محاسبته على اختياراته يوم القيامة، "بمعنى أن الله تعالى بما أعطاه من قوة العقل والتفكير والتدبير، والسيطرة على نفسه، وعلى ما في الوجود في الأرض، التي خلقه الله تعالى عليها ليكون خليفة خلافة نسبية عن الله تعالى"². فالاستخلاف تفاعل بين إرادة الإنسان وإرادة الله، سواء تعلق ذلك بالاستخلاف في دين الله وما شرع لنا من أحكام، أو فيما يتعلق باستعمار الأرض واستثمار ثرواتها وخيراتها المسخرة لصالح الإنسان. وبناء عليه، فإن أي خير وصلاح، أو شرّ وإفساد نراه على هذه الأرض، إنما هو نتيجة طبيعية لممارسة الإنسان لمهمته الاستخلافية في بُعديها الإصلاحي والإفسادي.

ومن هذا المفهوم الإسلامي الكلي لمعنى الخليفة والاستخلاف نستطيع أن نقدم تفسيرات واضحة لما نعيشه من ظواهر ومتغيرات ومشاكل كونية بشكل عام، وما يتعلق

¹ محمد رشيد بن علي رضا، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار) (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، سنة 1990م)، ج1، ص217.

² محمد بن أحمد بن مصطفى بن أحمد المعروف بأبي زهرة، زهرة التفاسير، (القاهرة: دار الفكر العربي، د.ط، د.ت)، ج1، ص194.

منها بمشكلة التغير المناخي على وجه الخصوص، حيث إن للتغير المناخي أسبابًا متعددة يرتبط جزء كبير منها بسلوك البشر وأنشطتهم الصناعية، مما يؤثر على انتظام حرارة الأرض، وتعاقب وتوازن الظواهر البيئية، مما يهدد صحة وحياة الإنسان على هذا الكوكب.

ومن نفس المنطلق - إدراك مفهوم الاستخلاف - نستطيع صياغة إطار تأصيلي عام يضبط سلوك الإنسان ونشاطه في الأرض، مما يشكل حلًا لهذه المشاكل والتحديات، حيث إن النصوص الشرعية وضحت لنا الأسس العامة والقواعد الكلية التي تحكم سلوك الإنسان في الحياة، والتي تعتبر البيئة والمناخ جزء أصيل منها. وبما أن مشكلة تغير المناخ ليست قضية إسلامية وحسب، وإنما هي قضية عالمية؛ فإنه يجب أن يكون للفكر الإسلامي بصمته في إيجاد الحلول لها. وهذا ما سيعمل هذا المشروع على تحقيقه.

مشكلة البحث

تتمثل مشكلة البحث في أن التغير المناخي لم يعد مجرد ظاهرة بيئية قابلة للمعالجة عبر الحلول العلمية والاقتصادية وحدها، بل غدا تعبيرًا عن اختلال أعمق في التصور الإنساني لعلاقته بالأرض والكون والموارد الطبيعية، وما ترتب على ذلك من أنماط سلوك وممارسات خاطئة قائمة على الهيمنة والاستنزاف والاستهلاك غير المنضبط. وقد أدى هذا الخلل إلى انفصال الإنسان عن مقتضى وظيفته الحقيقية في الأرض، وتحول تسخير الكون من أداة للإعمار المتوازن إلى وسيلة للإفساد والإخلال بالنظام البيئي، بما أفضى إلى مشكلة التغير المناخي. ومن هنا فإن الإشكالية الأساسية في هذا البحث تتمثل في: إلى أي مدى يمكن لمفهوم الاستخلاف في الإسلام - بما يقوم عليه من إيمان، وأمانة، ومسؤولية، وتقييد للتصرف، وربط بين حرية التصرف والجزاء - أن يقدم إطارًا تأصيليًا معرفيًا يسهم في تفسير جذور الأزمة المناخية، ويؤسس لمرتكزات عملية لمعالجتها على مستوى الفرد والمجتمع والمؤسسات والسياسات العامة؟ وهذا ما يسعى هذا البحث للإجابة عليه.

أهداف البحث

يهدف هذا المشروع إلى:

1. بيان التأصيل الشرعي لمفهوم الاستخلاف في الفكر الإسلامي.
2. ربط مسألة سلوك الإنسان وأثره في تغير المناخ بمفهوم الاستخلاف في الأرض في الفكر الإسلامي.
3. إيجاد رؤية كلية، وأسس علاجية لمشكلة تغير المناخ انطلاقاً من الفهم العميق لفلسفة استخلاف الإنسان في هذه الأرض في الفكر الإسلامي.

منهج البحث

1. المنهج الاستقرائي: وذلك من خلال استقراء النصوص التشريعية الواردة في القرآن الكريم، والسنة النبوية، والتي تتعلق بقضايا البيئة والمناخ من جهة، ومفهوم الاستخلاف في الفكر الإسلامي من جهة أخرى. وعلى الجانب الآخر، سيقوم الباحثون باستقراء الأبحاث العلمية، وآخر ما توصل له العلم بخصوص مشكلة تغير المناخ، وذلك من أجل الوصول إلى تصور كلي لهذه المشكلة، وبناء أرضية صلبة ننطلق منها في إيجاد الحلول المناسبة لها.
2. المنهج التحليلي التركيبي: وذلك من خلال تحليل النصوص، والبيانات وآخر ما توصل له العلم بخصوص مشكلة تغير المناخ، وتفكيكها، ودراسة عناصرها ومفاصلها الأساسية، ثم إعادة تركيبها في ضوء رؤية كلية متكاملة منطلقة من الفكر الإسلامي القائم على مفهوم الاستخلاف في الأرض، مما يمكننا من وضع حلول واقعية ممكنة مبنية على دراسة رصينة لهذه المشكلة.

الدراسات السابقة

إذا أردنا البحث عن دراسة تتناول مشكلة تغير المناخ انطلاقاً من مفهوم الاستخلاف في

الأرض في الفكر الإسلامي، فإننا لا نكاد نجد دراسة تفي بهذا الغرض من كافة جوانبه، وكل ما أمكننا الوقوف عليه من أبحاث إنما تتناول الموضوع بسياقات مستقلة، أو ضمن موضوع عام حول أهداف التنمية المستدامة، دون ربطها بأبعادها الفلسفية في الفكر الإسلامي، ودون تخصيص الحديث حول التغير المناخي. مع ملاحظة أن الدراسات التي تناولت التغير المناخي من جوانب مختلفة عند الجانب التي سنتحدث عنه في بحثنا -وهو الاستخلاف وعلاقته بالتغير المناخي- كثيرة متعددة بلغات متعددة، غير أنه لا يسعنا الوقوف على كل واحدة منها على حدة في هذا البحث، والذي سأقوم به هو الوقوف على أبرز هذه الدراسات باللغة العربية والانجليزية: وهي على النحو التالي:

دراسة عن التنمية المستدامة من منظور القيم الإسلامية، وخصوصيات العالم الإسلامي¹: أعدتها منظمة الإيسيسكو عام 2009؛ وكما هو ظاهر من عنوانها فهي تتحدث عن التنمية المستدامة بشكل عام، في إطار القيم الإسلامية، وقد تعرضت الدراسة بفقرة لا تتعدى بضع أسطر حول الاستخلاف وعلاقته بالتنمية المستدامة، وجعلته مبدأً عاماً تحت عنوان: المبدأ العام الخامس: حراسة الأرض. وعليه فإن هناك فرق كبير بين هذه الدراسة والمشروع الذي سنعمل عليه، حيث إنه سيقوم بالتركيز على مشكلة تغير المناخ، وربطه بمفهوم الاستخلاف في الأرض في الفكر الإسلامي.

بحث بعنوان: دور الفقه والفقهاء في التنمية المستدامة²، من إعداد الباحثة ميثاء سعيد عبد الله الخاطري، وقد تم تقديمه لمؤتمر: الدين والحوكمة والتنمية المستدامة عام 2018، تحدثت فيه بشكل عام حول التنمية المستدامة من منظور إسلامي، والأسس التي تقوم عليها التنمية المستدامة في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية، وختمت بالحديث عن دور

1 منظمة الإيسيسكو، دراسة عن التنمية المستدامة من منظور القيم الإسلامية، وخصوصيات العالم الإسلامي (الرباط: منظمة الإيسيسكو، د.ط، سنة 2009م).

2 ميثاء سعيد عبد الله الخاطري، "دور الفقه والفقهاء في التنمية المستدامة"، مؤتمر الدين والحوكمة والتنمية المستدامة، ماليزيا، سنة 2018م.

الفقهاء والعلماء في التنمية المستدامة. وقد تعرضت بشكل موجز جدًا بمحدود صفحة واحدة من بحثها إلى مسألة الاستخلاف والتمكين وعمارة الأرض، بشكل لا يعطي أدنى انطباع عن العلاقة بين الاستخلاف وأهداف التنمية المستدامة، عوضًا عن الحديث عن مشكلة التغير المناخي على وجه الخصوص، مع عدم التطرق لأي حلول مقترحة للمشاكل التي يتعرض إليها كوكب الأرض. وعليه فإن هذا المشروع سيقوم بدراسة الأبعاد الفكرية والفلسفية لاستخلاف الإنسان في الأرض في الفكر الإسلامي، وربطها بمشكلة التغير المناخي؛ للخروج برؤية واضحة حول الحلول المقترحة لهذه الإشكالية العالمية.

دراسة بعنوان: حماية الشريعة الإسلامية للبيئة الطبيعية: دراسة فقهية مقارنة¹، أعدتها الباحثة هناء فهمي أحمد عيسى عام 2018، وقد جاء الكلام فيها عامًا حول عناصر الطبيعة التي تحيط بالإنسان كالماء، والهواء، والأرض، والحيوان، والنبات، وكيف قام الفقه الإسلامي بمحابتها من خلال تشريع بعض الأحكام الخاصة بها. فأهداف بحثها تختلف بشكل كامل عن المشروع الذي نعمل عليه، وإن أمكن الاستفادة من بعض الفروع التي تعرضت لها، إلا أنها لا تفي بالأغراض والاحتياجات التي يعالجها مشروعنا.

ورقة بحثية بعنوان: التنمية المستدامة البيئية من منظور إسلامي²، للباحث الجيلالي بن عوالي، وقد قام بتقديمها للملتقى العلمي الوطني حول التسويق الأخضر كآلية لتحقيق التنمية المستدامة عام 2019. تكلم فيها بشكل مختصر حول أسس التنمية المستدامة من منظور إسلامي، وعرضها على شكل نقاط موجزة، ذكر في واحدة منها أن الإنسان هو محور التنمية وحامل الأمانة لأنه مستخلف في هذه الأرض، دون الحديث عن معنى الاستخلاف ودلالاته وأثره على التنمية المستدامة، فضلًا عن تخصيص الكلام حول التغير

1 هناء فهمي أحمد عيسى، "حماية الشريعة الإسلامية للبيئة الطبيعية: دراسة فقهية مقارنة"، مجلة كلية الشريعة والقانون، طنطا، ج1، العدد (33)، سنة 2018م.

2 الجيلالي بن عوالي، التنمية المستدامة البيئية من منظور إسلامي، (الجزائر: المركز الجامعي بتيبازة، د.ط، سنة 2019م).

المناخي، فجاء بحثه موجزاً مختصراً حول موقف الإسلام من التلوث البيئي، والوضع الراهن للبيئة والتنمية في العالم الإسلامي والتحديات التي يواجهها.

ورقة بحثية باللغة الإنجليزية بعنوان: Muslims and climate change: How Islam, Muslim organizations, and religious leaders influence climate change perceptions and mitigation activities¹، أعدتها Jens Koehrsen، تعد هذه الدراسة من أهم الدراسات الإنجليزية الحديثة؛ لأنها قدّمت مراجعة تركيبيّة للأبحاث المتعلقة بالمسلمين والتغير المناخي، وناقشت ثلاثة محاور رئيسة: البيئة الإسلامية، وتصورات المسلمين للتغير المناخي، واستراتيجيات التخفيف داخل المجتمعات المسلمة. وخلصت إلى أن الدراسات الموجودة يغلب عليها الطابع النظري واللاهوتي، وأن الدراسات التطبيقية لا تزال محدودة ومجزأة. وتفيد هذه الدراسة بحثنا في تأكيد وجود فجوة علمية تتعلق بالحاجة إلى ربط الإطار الإسلامي بالعمل المناخي العملي، غير أنها لا تقدّم تأصيلاً أصولياً لمفهوم الاستخلاف ولا تبني عليه نموذجاً علاجياً متكاملًا.

دراسة بعنوان: Environmental sustainability and contemporary Islamic society: A Shariah perspective، أعدتها Norita Mohd Nasir و Mahendhiran Sanggaran Nair و Pervaiz Khalid Ahmed²، تناولت الدراسة علاقة الشريعة بالاستدامة البيئية، وبيّنت أن العناية بالبيئة مسؤولية فردية ومجتمعية، وأن الفقهاء المعاصرين وسّعوا دائرة الالتزام الأخلاقي والديني لتشمل الشركات والمؤسسات، كما ربطت البيئة بمقاصد الشريعة وقاعدة منع الضرر. وتفيد هذه الدراسة بحثنا في جانب المسؤولية المؤسسية وحفظ البيئة ضمن المقاصد، غير أنها لم تركز على التغير المناخي بوصفه نتيجة لاختلال التصرف الاستخلافي، ولم تجعل الاستخلاف محوراً تأصيلياً جامعاً للمعالجة.

1 Jens Koehrsen, "Muslims and climate change: How Islam, Muslim organizations, and religious leaders influence climate change perceptions and mitigation activities", *WIREs Climate Change*, USA, Vol 12. February 2021.

2 Norita Mohd Nasir, Mahendhiran Sanggaran, Pervaiz Khalid Ahmed, Environmental sustainability and contemporary Islamic society: A Shariah perspective, *Asian Academy of Management Journal*, Malaysia, Vol 27, No 2, Dec 7, 2022.

بحث بعنوان: تغير المناخ وأثره على العبادات: دراسة فقهية مقارنة¹، أعده الدسوقي عبد الناصر الدسوقي علي، ونشره في مجلة الدراسات القانونية عام 2022. وكما هو بين من العنوان، فإن الباحث يركز على دراسة جزئية واحدة متعلقة بتغير المناخ، وهي أثره على العبادات، حيث بين أثر تغير المناخ على الطهارة، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، وتعرض لمسائل مشهورة معروفة في كتب الفقه، كمسألة الوضوء بالماء المشمس، والمسح على الخفين، والتيمم، والتخلف عن صلاة الجماعة، والجمع بين الصلوات بسبب المطر، وغيرها من المسائل التي درسها كآثر للتغير المناخي وما يعقبه من ارتفاع درجة الحرارة، وقلة الماء، أو حدوث الفيضانات وما إلى ذلك من آثار. وعليه فإن هذا البحث لا يلتقي مع مشروعنا إلا في بيان بعض التعريفات الخاصة بتغير المناخ.

مجموعة أبحاث قدمت لمؤتمر: التغير المناخي وحماية البيئة من منظور الشريعة الإسلامية والقانون الدولي الإنساني²، حيث عرضت عدة أبحاث تتكلم عن الموضوع بشكل عام، أو في إطار عينة دراسية محددة، كدراسة التلوث البيئي من منظور الشريعة الإسلامي، وأثر اللجوء السوري على البيئة في مدينة المفرق نموذجاً للباحث أحمد ياسين الفرالة، وبحث حول نهج الشريعة الإسلامية في حماية البيئة زمن النزاعات المسلحة لنور رياض عيد، وبعض الأبحاث التي تتحدث عن أهمية المياه في الإسلام، واستعمال المياه العادمة، وتجفيف الأهوار في جنوب العراق ضمن دراسة فقهية للأسباب والحلول. هذه مجمل الأبحاث التي عرضت في هذا المؤتمر، وهي كسابقاتها تختلف اختلافاً جوهرياً عما سنقوم به في هذا المشروع.

ورقة بحثية بعنوان: الضوابط الشرعية والقانونية لمسؤولية الدولة عن أضرار التغيرات

1 الدسوقي عبد الناصر الدسوقي علي، "تغير المناخ وأثره على العبادات: دراسة فقهية مقارنة"، مجلة الدراسات القانونية، أسيوط، ج1، العدد (55)، سنة 2022م.

2 مجموعة من الباحثين، التغير المناخي وحماية البيئة من منظور الشريعة الإسلامية والقانون الدولي الإنساني، (الأردن: اللجنة الدولية للصليب الأحمر، د.ط، سنة 2022م).

المناخية من منظور النظام الإداري الإسلامي: دراسة مقارنة¹، أعده شعبان عبد الكريم رمضان محمد الخولي، ركّز البحث على مسؤولية الدولة عن أضرار التغير المناخي من منظور النظام الإداري الإسلامي، وقرر أن المسؤولية في الإسلام لا تسقط عن الأضرار الناتجة عن الأفعال، وأن مسؤولية الدولة في هذا الباب دينية قبل أن تكون قانونية. وتكمن صلة هذه الدراسة ببحتنا في جانب المساءلة والضبط المؤسسي، غير أنها تنحصر أساساً في مسؤولية الدولة والضوابط القانونية، ولا تتوسع في بناء رؤية استخلافية كلية تربط بين أصل خلق الإنسان، وحدود تصرفه، واختلال الممارسة الإنسانية المؤدية إلى التغير المناخي.

دراسة بعنوان: دور المقاصد الشرعية في الحفاظ على المناخ والبيئة²، أعده محمود عبد الرازي محمود مصطفى، عالج البحث قضية المناخ والبيئة من جهة المقاصد الشرعية، وبيّن أن حفظ المناخ والبيئة يمكن إدراجه ضمن المقاصد التي تحفظ مصالح الإنسان وتمنع الإضرار بالكون المسخر له. وتلتقي هذه الدراسة مع بحثنا في استحضار البعد المقاصدي، غير أنها لا تنطلق من مفهوم الاستخلاف بوصفه الإطار الفلسفي والمعرفي الحاكم لعلاقة الإنسان بالأرض، ولا تربط بين شروط التكليف ومسؤولية الإنسان واختلال التصرف المفضي إلى التغير المناخي.

بحث بعنوان: التغير المناخي والمسؤولية الشرعية: تحديات وحلول من منظور الفقه البيئي³، أعدته الباحثة منى عتيق ربيع الدرهمكي، تناولت الدراسة التغير المناخي من زاوية المسؤولية الشرعية، وبيّنت أن مواجهته تحتاج إلى جهود مشتركة من الأفراد والمؤسسات

1 شعبان عبد الكريم رمضان محمد الخولي، الضوابط الشرعية والقانونية لمسؤولية الدولة عن أضرار التغيرات المناخية من منظور النظام الإداري الإسلامي: دراسة مقارنة، مجلة الأبحاث الفقهية والقانونية، دمنهور، مجلد 35، العدد (43)، سنة 2023م.

2 محمود عبد الرازي محمود مصطفى، دور المقاصد الشرعية في الحفاظ على المناخ والبيئة، مجلة الأبحاث الفقهية والقانونية، دمنهور، مجلد 4، العدد (4)، سنة 2023م.

3 منى عتيق ربيع الدرهمكي، التغير المناخي والمسؤولية الشرعية: تحديات وحلول من منظور الفقه البيئي، مجلة العلوم الإسلامية، الولايات المتحدة الأمريكية، مجلد 7، العدد (2)، سنة 2024.

والدول، وأن المحافظة على البيئة واجب أخلاقي وشرعي لحماية الكوكب والأجيال القادمة. وعلى أهمية هذه الدراسة، فإنها بقيت أقرب إلى عرض المسؤولية الشرعية والسياسة الشرعية العامة في مواجهة التغير المناخي، دون أن تجعل مفهوم الاستخلاف إطاراً تأصيلياً كلياً لتفسير جذور الأزمة المناخية وبناء مرتكزات علاجية لها، وهو ما يسعى إليه هذا البحث.

بحث باللغة الإنجليزية بعنوان: Averting the Existential Threat of the Planet: Islamic Environmental Ethics to Address the Contemporary Environmental Crisis، أعدها Adha Shaleh و Md. Saidul Islam¹، تناولت الدراسة الأخلاق البيئية الإسلامية بوصفها إطاراً لمواجهة الأزمة البيئية المعاصرة، وركزت على المسؤولية الجماعية في إدارة الموارد وحماية الكون من التدهور، كما خلصت إلى ثلاثة مقترحات رئيسية: بناء القدرات، والحوكمة الرشيدة، والتعاون. وتفيد هذه الدراسة بحثنا في تأكيد ضرورة الانتقال من المبادئ الأخلاقية إلى الحوكمة والتعاون، لكنها تتناول الأزمة البيئية بوجه عام، ولا تخصص التغير المناخي، ولا تؤسس العلاقة بين الاستخلاف وعموم التكليف واختلال التصرف الإنساني بالطريقة التي يتناولها هذا البحث.

المحور الأول: الخلافة والاستخلاف، المفهوم ودلالات النصوص

تمثل قصة سيدنا آدم عليه السلام الجذور التاريخية والمعرفية للعلاقة بين أطراف الحياة (الله، الكون، الإنسان) في الرؤية الإسلامية، فالله عندما خلق الكون وفق نظام محكم متوازن، واقتضت مشيئته خلق آدم عليه السلام الذي يمثل الجنس البشري، أوكل إليه مهمة عظيمة أخبر بها ملائكته وهي الاستخلاف في الأرض، فقال جلّ شأنه: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ

1 Adha Shaleh و Md. Saidul Islam, Averting the Existential Threat of the Planet: Islamic Environmental Ethics to Address the Contemporary Environmental Crisis, *Intellectual Discourse*, Malaysia, Vol 32, No 1, 2024.

بِحَمْدِكَ وَتُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِيَّيْ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿البقرة: 30﴾.

وعليه، فإن من الأدوار الأساسية للإنسان في الأرض، والذي يُبرز أحد غايات خلقه هي كونه خليفة، وهذا يتطلب ابتداء الوقوف على مدلولات هذه الصفة باعتبارها حاكمة على الوجود البشري، ومهيمنة على غيرها مما يتميز به الإنسان عن سائر المخلوقات، ومن ثم تحديد المرتكزات الأساسية لهذه المهمة؛ ليتضح من خلال ذلك كله فلسفة الاستخلاف في الإسلام، والتي تقوم على تحديد العلاقة بين المستخلف (الله)، والمستخلف (الإنسان)، والمستخلف فيه (الكون).

أولاً: المفهوم ودلالات النصوص

عند النظر فيما قاله علماء اللغة والتفسير في مدلولات كلمة "خليفة"، فإننا نجد أنها تدور حول معنيين رئيسيين بناء على جذرها اللغوي "خَلَفَ"؛ فهي تدل في أحد معانيها على معنى النيابة عن الغير، ومنها قول الله عز وجل: ﴿وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي﴾ [الأعراف: 142]، قال الراغب في المفردات: "والخِلافةُ النيابة عن الغير إمّا لغيبة المنوب عنه، وإمّا لموته، وإمّا لعجزه، وإمّا لتشريف المستخلف. وعلى هذا الوجه الأخير استخلف الله أوليائه في الأرض"¹.

وتأتي بمعنى آخر يدل على تعاقب الأجيال، حيث يخلف بعضهم بعضاً، ومنها قول الله عز وجل: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ﴾ [الأنعام: 165]، قال الطيبي في حاشيته على الكشف: "الخلف - بالتحريك والسكون - : مَنْ يَجِيءُ مِنْ بَعْدِ مَنْ مَضَى، إِلَّا أَنَّهُ بِالتَّحْرِيكِ فِي الْخَيْرِ، وَبِالتَّسْكِينِ فِي الشَّرِّ. يقال: خَلَفَ صدق، وخَلَفَ سوء"².

¹ الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، (دمشق: دار القلم، ط1، سنة 1412هـ)، ص294.

² شرف الدين الحسين بن عبد الله الطيبي، فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب، وهو حاشية الطيبي على الكشف، تحقيق: نخبة من الباحثين (دي: جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، ط1، سنة 2013م)، ج6، ص346.

وبناء على ذلك، فإن الوقوف على حرفية هذه المعاني اللغوية والاقتصار عليها قد يسبب إشكالاً ظاهرياً من وجهين؛ الأول في نسبة الخلافة إلى الله في قولنا "خليفة الله"، حيث إن في مدلولها مجافاة لكمال الله عز وجل واستغناؤه عن النائب والمعين، وهذا المعنى هو الذي حمل أبا بكر الصديق رضي الله عنه على إنكار وصفه بأنه خليفة الله، وقد بين الماوردي ذلك عند ذكره قول الجمهور في المنع من جواز هذا الاستخدام فقال: "وَأَمْتَنَعَ جُمْهُورُ الْعُلَمَاءِ مِنْ جَوَازِ ذَلِكَ، وَنَسَبُوا قَائِلَهُ إِلَى الْفُجُورِ وَقَالُوا: يُسْتَحْلَفُ مَنْ يَغِيبُ أَوْ يَمُوتُ، وَاللَّهُ لَا يَغِيبُ وَلَا يَمُوتُ، وَقَدْ قِيلَ لِأَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ رضي الله عنه: يَا خَلِيفَةَ اللَّهِ، فَقَالَ: لَسْتُ بِخَلِيفَةِ اللَّهِ، وَلَكِنِّي خَلِيفَةُ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم".¹

والوجه الآخر من الإشكال يتمثل في أن الاقتصار على هذه المدلولات اللغوية لمعنى الخليفة يحول دون الإفادة من العديد من المعاني الجليلة التي ينطوي عليها هذا اللفظ في بيان حقيقة الإنسان ومنزلته المرموقة في الكون، والتي يمكن أن تتجلى من خلال استعراض السياقات التي أتى بها لفظ الاستخلاف في القرآن الكريم، وهذه المعاني لاحظها العديد من المفسرين لآيات الاستخلاف، فالفخر الرازي توسع في معنى الاستخلاف وأن الإنسان خليفة في الأرض فقال: "إنما سماه الله خليفة لأنه يخلف الله في الحكم بين المكلفين من خلقه وهو المروي عن ابن مسعود وابن عباس والسدي وهذا الرأي متأكد بقوله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾ [ص: 26]². المعنى الذي أكدته القرطبي في تفسيره حيث بين أن: "والمعني بالخليفة هنا- في قول ابن مسعود وابن عباس وجميع أهل التأويل- آدم عليه السلام، وهو خليفة الله في إمضاء أحكامه وأوامره، لأنه

¹ أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي، الأحكام السلطانية (القاهرة: دار الحديث، د. ط، د. ت)، ص 39.

² أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط 3، سنة 1420هـ)، ج 2، ص 389.

أول رسول إلى الأرض¹.

ولم يقتصر التوسع في معنى الاستخلاف إلى هذا الحد، بل تعداه إلى بيان دور الإنسان الوظيفي في إعمار الأرض والسعي فيها ضمن قوانين الصلاح والإصلاح، فالإنسان هو المخلوق الوحيد الذي سخر الله له كل ما السماوات والأرض، وهو وحده القادر على التصرف فيها بما أودع الله فيه من صفات، وكرّمه على سائر المخلوقات، وفي هذا يقول ابن عاشور في معرض تفسيره لقول الله عز وجل: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: 30]: "عَطَفَتِ الْوَاقِعَةُ خَلْقَ أَوَّلِ الْبَشَرِ عَلَى قِصَّةِ خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ انْتِقَالًا بِهِمْ فِي الِاسْتِدْلَالِ عَلَى أَنَّ اللَّهَ وَاحِدٌ وَعَلَى بَطْلَانِ شَرْكِهِمْ وَتَخْلُصًا مِنْ ذِكْرِ خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَى خَلْقِ النَّوْعِ الَّذِي هُوَ سُلْطَانُ الْأَرْضِ وَالْمُتَصَرِّفُ فِي أَحْوَالِهَا... وَإِذْ قَدْ كَانَتْ الْعِبْرَةُ بِخَلْقِ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا أَدْمَجَتْ فِيهَا مِثْلَهُ وَهِيَ قَوْلُهُ: "لَكُمْ" [البقرة: 29] الْمَقْتَضِيَةُ أَنَّ خَلْقَ مَا فِي الْأَرْضِ لِأَجْلِهِمْ تَحْيَاتُ أَنْفُسِهِمْ لِسَمَاعِ قِصَّةِ إِيجَادِ مَنْشَأِ النَّاسِ الَّذِينَ خُلِقَتْ الْأَرْضُ لِأَجْلِهِمْ؛ لِيُحَاطَ بِمَا فِي ذَلِكَ مِنْ دَلَائِلِ الْقُدْرَةِ مَعَ عَظِيمِ الْمِنَّةِ، وَهِيَ مِثْلَةُ الْخَلْقِ الَّتِي نَشَأَتْ عَنْهَا فَضَائِلُ جَمَّةٍ، وَمِثْلَةُ التَّفْضِيلِ، وَمِثْلَةُ خِلَافَةِ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ، فَكَانَ خَلْقُ أَصْلَانَا هُوَ أَبْدَعَ مَظَاهِرِ إِحْيَانِنَا الَّذِي هُوَ الْأَصْلُ فِي خَلْقِ مَا فِي الْأَرْضِ لَنَا²".

ومن هنا يتضح أن معنى الخليفة في الأصل، والمهمة الموكلة له وهي الاستخلاف في الأرض تعبر عن مراد الله الأساسي من خلق الإنسان، وأن الخلافة في معناها الشامل ليست إلا تحقيقاً لإقامة أحكام الله في الأرض، والاستفادة مما سخره الله له فيها، إعماراً وإنجازاً، غير إن "التداول الاصطلاحي المتأخر، والممارسات السياسية المتعاقبة، ضيقاً معاً

¹ أبو عبد الله، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم اطفيش (القاهرة: دار الكتب المصرية، 2، سنة 1384هـ-1964م)، ج1، ص263.

² محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير (تونس: الدار التونسية للنشر، ط1، سنة 1984م)، ج1، ص395.

من شمولية واستيعابية المفهوم، لينحصر بالكاد في ممارسة السلطة والحكم. ويتم إهمال منظومة القيم والأخلاق والسنن، التي هي جوهر وفحوى الرسالة، وأهم ما يميز الكائن البشري وعلائقه المختلفة مع الكون والكائنات. فغايات ومقاصد الاستخلاف: الإيمان والتعبد، والصلاح والإصلاح، والسعي بالحق والعدل، وفعل الخير والمعروف... إلخ. وكلها قيم: الأصل في الخلافة بمعنى الحكم خدمتها وإقامتها والتمكين لها، لا أن تحل محلها وتتحول إلى غاية في ذاتها¹. وعليه فإن المعنى المقصود من مهمة الاستخلاف، والمخاطب بهذه المهمة وهو الخليفة، والذي يدور حوله هذا البحث هو المعنى العام الشامل لجميع مدلولاتها، لا معناها الضيق المنحصر في ممارسات السلطة والحكم، وهذا يوجب علينا الوقوف على متطلبات وأسس هذه المهمة، والذي سنقف على تفاصيله فيما يلي:

ثانياً: الإيمان، الأمانة، المسؤولية، أُسس المهمة الاستخلافية

إن إقامة الحق والعدل، والسعي نحو الصلاح والإصلاح، والعمل على إعمار الأرض، وإعمال ما سخره الله فيها للمستخلف واستثماره في تحقيق هذه المقاصد السامية للمهمة الاستخلافية، يتطلب منا ابتداءً الوقوف على المتطلبات أو المرتكزات الأساسية للاستخلاف في الأرض؛ فالأمانة والمسؤولية يمثلان الركائز الأساسية التي تقوم عليها المهمة الاستخلافية، غير أن الأمانة تُعبر عن القيم الأخلاقية الداخلية التي تُوجّه الإنسان في سعيه، بينما تمثل المسؤولية الإثبات الخارجي الظاهر، والالتزام العملي السلوكي بهذه القيم، وهما أي الأمانة والمسؤولية لا يتحققان إلا بإيمان المستخلف بهما، والذي لا يتأتى إلا بالعلم المدرك بالعقل والمعزّز بالوحي، مع حرّية الاختيار، ومن ثم بالعمل بمقتضى هذا العلم، والدعوة إليه، والدفاع عنه، والثبات على ذلك والالتزام به.

¹ سعيد شبار، الاستخلاف والعمران في ضرورة الوعي بقيم وسنن النهوض والسقوط (المغرب: مركز دراسات المعرفة والحضارة، سنة 2019م)، ص8.

والمقصود بالإيمان هنا التصديق الذي يقود إلى استشعار المستخلف ثقل التكليف الإلهي في كل ما استأمنه عليه الله في هذه الحياة، وأساسه قول الله عز وجل: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمُوتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا لِيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَيَتُوبَ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ [الأحزاب: 72-73]، والعلاقة بين الإيمان والأمانة علاقة تلازم، فقد نقل النووي عن صاحب التحرير قوله في تفسير الأمانة في الآية السابقة أنها: "عين الإيمان فإذا استمكنت الأمانة من قلب العبد قام حينئذ بأداء التكليف واغتنتم ما يرد عليه منها وجد في إقامتها"، وهذا المعنى لا ينفك كذلك عن المسؤولية؛ إذ إنها تُعبّر عن الجانب التطبيقي العملي لتحمل الأمانة، والمتمثل في إدراك الإنسان لدوره في الحياة، وتحمل نتائج أفعاله، والمساءلة عنها أمام الله عز وجل، وهذا ظاهر من تنمة آية الأمانة السابقة.

إن اعتقاد الإنسان وتصديقه التام بالأمانة التي حملها، وما يترتب عليها من مسؤوليات يتوافق مع المعنى الشامل الذي ذكرناه للاستخلاف؛ فالإنسان خليفة الله في إقامة أحكامه وأوامره في الأرض، والتي هي في حقيقتها موضوع الأمانة التي "تعم جميع وظائف الدين على الصحيح من الأقوال، وهو قول الجمهور"² كما بين ذلك القرطبي في تفسيره، ولتحملها وأدائها لا بد من استشعار المسؤولية، والقيام بالتكليف التي يتحقق بها الاستخلاف، وإدراك ما يترتب عليهما من ثواب وعقاب.

وعليه فإن كل من الإيمان، والأمانة، والمسؤولية، تُعبّر في مجموعها عن جوهر التكليف الذي انفرد به الإنس والجن عن سائر المخلوقات، وهو مأخوذ في أصله من

¹ أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط2، سنة 1392هـ)، ج2، ص168.

² القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج14، ص253.

الكلفة والمشقة، والمنطوي على معاني التعب والإجهاد النفسي والجسدي والعقلي، وما تستلزمه من صبر ومصابرة ومrapطة، والتي بها يبلغ الإنسان مرتبة التكليف المرجوة التي يستحق بها الثواب والمدح والتكريم إذا قام بها حق القيام، والذم والعقاب إذا تنكر لها وفرط فيها. وهذا بدوره يتطلب أن يكون المكلف حرًا في اختياره؛ لئلا يثاب أو يعاقب على فعل أو ترك كل ما كُلف بفعله أو تركه.

ثالثًا: شروط التكليف بالمهمة الاستخلافية واستحقاقها عند الأصوليين

اشتراط الأصوليون في المكلف أن يكون عالمًا بما كُلف به، فلا يتأتى الإيمان، ولا يمكن إدراك الأمانة، ولا القيام بالتكليفات المترتبة على حملها إلا بالعلم؛ لذلك كانت أول مراحل تأهيل آدم لمهمة الاستخلاف في الأرض، هي تعليم الله له الأسماء كلها، ومن ثم عرضها على الملائكة الذين عجزوا عن إدراكها إلى أن أخبرهم آدم بحقيقتها. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن من شروط المكلف (المستخلف) القدرة على القيام بما كُلف به مع حرية الاختيار والإرادة المطلقة للفعل، المعنى الذي أدركه الملائكة حين أخبرهم الله أنه سيجعل في الأرض خليفة على غير ما هم عليه من الطاعة المطلقة، والانقياد التام لأمر الله تعالى، فأتى تساؤلهم الذي "نشأ من فهم المعنى المراد من الخليفة وما يقتضيه من العلم غير المحدود والإرادة المطلقة، وكون هذا العلم المصروف للإرادة لا يحصل إلا بالتدريج، وكون عدم الإحاطة مدعاة للفساد والتنازع المفضي إلى سفك الدماء".¹

وقد بين الله عز وجل لنا صورة مصغرة لخص لنا فيها هذه المعاني المرتبطة بالاستخلاف في قصة سيدنا آدم عندما نصبه خليفة في الأرض، حيث امتثل الملائكة لأمر الله لعدم امتلاكهم حرية المخالفة، بينما اختار إبليس العصيان بإرادته فاستحق العقاب، في حين أخطأ آدم وحواء بأكلهما من الشجرة لكنهما تحملا مسؤوليتهما واعترفا بذنبهما وتابا

¹ محمد رشيد بن علي رضا، تفسير القرآن الحكيم (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، سنة 1990م)، ج1،

دون إلقاء اللوم على إبليس الذي وسوس لهما، فكانت هذه التجربة نموذجاً مؤسساً لمعنى الاستخلاف القائم على الفعل الإرادي بين الصواب والخطأ، مع إمكان المراجعة والتوبة أو الإصرار على الانحراف؛ مما يؤكد أن جوهر استخلاف الإنسان هو قدرته على الخطأ وتحمل تبعاته، وأن الاعتراف بالخطأ والرجوع عنه هو مقتضى الفطرة وطريق النجاة.

وعليه فإن نتيجة اختيار الإنسان ضمن هامش الحرية المسؤولة الذي أتيح له يعني أنه سيكون هناك صلاح وهداية وعدل وإعمار، كما أنه بالمقابل سيكون هناك فساد وضلال وظلم وعيب وتخريب لما أودعه الله في هذا الكون للإنسان، فواقع الاستخلاف واستحقاقاته رهينة بتصرف المستخلف وفعله في الأرض، وهذا يختلف بحسب اختلاف الأفراد والجماعات والشعوب والدول، على اختلاف دياناتهم واعتقاداتهم ومشاربهم الفكرية، على امتداد الأزمنة والأمكنة منذ أن خلق الله آدم عليه السلام إلى قيام الساعة، ومدى التزامهم بالصلاح والإصلاح وبُعدهم عن الفساد والإفساد، وهذا متناسب مع سياق الابتلاء الذي هو المقصد الإلهي من خلق الإنسان ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [هود: 7].

وبعبارة أخرى فإن مفهوم الاستخلاف في الإسلام وما يتعلق به من أفعال المستخلفين يتمحور حول مدى التزامهم بأوامر المستخلف وطاعتهم له؛ فبقدر الطاعة يكون التمكين، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النور: 55]، وبقدر البعد يكون الاستبدال مصداقاً لقوله تعالى: ﴿فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقَدْ أَبْلَعْتُكُمْ مَّا أُرْسِلْتُ بِهِ ءِلَيْكُمْ وَيَسْتَخْلِفُ رَبِّي قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلَا تَضُرُّونَهُ شَيْئًا إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَفِيزٌ﴾ [هود: 57]، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن أثر فعل المكلف يظهر فيما تم الاستخلاف فيه وهو الكون وما أودعه الله فيه؛ فباتباع أوامر الله

ومراعاة سننه في الكون يكون الرخاء والازدهار وال عمران، وبالتالي التمكين في الأرض، ومخالفة أوامر الله، والتنكر لسننه والموازين التي وضعها في الكون يكون الفساد والخراب، وبالتالي الاستبدال.

المحور الثاني: الاستخلاف بين عموم التكليف والتسخير، وتقييد التصرف

أولاً: الاستخلاف وعموم التكليف الإلهي للإنسان

إن الأصل الذي يقوم عليه منهج الاستخلاف في الأرض هو عموم التكليف الإلهي للإنسان، فجميع من توفرت فيهم شروط التكليف من الناس منذ أن خلق الله آدم عليه السلام إلى قيام الساعة مخاطبون بهذه المهمة الاستخلافية، غير أن حال الناس في الاستجابة لخطاب التكليف بالاستخلاف كحالهم في الاستجابة لخطاب الإيمان والتوحيد، فمنهم مؤمن متبع، ومنهم كافر منحرف. ولأن الإنسان المكلف يملك هامشاً من الحرية في الاختيار لمسار حياته وإيمانه أو كفره، والتزامه أو عصيانه، جاء تحوف الملائكة من قدرة هذا المخلوق على الإيمان والالتزام بمنهج الله في الأرض وبأمانة الخلافة التي تحملها، وقد كان تخوفهم في موضعه، إذ قد بين الله لنا في كتابه العزيز أنه: ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ [يوسف: 103].

والمتبع لمسار التاريخ وأحوال الناس في الأرض، وما يقع فيها من ظلم وبغي وعدوان وفساد بشكل عام، وما تمر به من تغيرات في الكون والبيئة، وما يتعلق منها بتغير المناخ بشكل خاص؛ يجد مسيرة حافلة بالكثير من الفشل والاختناقات، وهذا ما نص عليه القرآن الكريم في غير موضع، حيث إن البشر في الجملة ﴿يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ ثُمَّ يُنْكِرُوهَا وَأَكْثَرُهُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [النحل: 83]، ﴿وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كُرْهُونَ﴾ [المؤمنون: 70]، ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعِيشًا قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ [الأعراف: 10]، وبعد كل هذا التنكر لنعم الله وجحدها كانت النتيجة بأن: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [الروم: 41].

وهنا يظهر أن الخلل ليس في منهج ونظام الاستخلاف ذاته، وإنما الخلل في سلوك المكلف، فهل يبقى مع هذا الانحراف وعدم الإيمان لطلب التكليف بالاستخلاف أثر؟ وهل الكافر الجاحد لنعم الله في هذا الكون مخاطب بالإصلاح وعدم الفساد في الأرض؟ سبق وأن بينّا أن التكليف بالاستخلاف في الأرض وإقامة العدل والإصلاح فيها يُعْمُ جميع البشر مؤمنهم وكافرهم، برّهم وفاجرهم، ففي حالة الإيمان لن تكون هناك مشكلة في إدراك الحق من الباطل، والخير من الشر، وما يكون فيه الصلاح وما يكون فيه الفساد؛ لأن خالق الكون وصانع الحياة بيّن كل ذلك مفصلاً في وَحْيِهِ وعلى لسان أنبيائه، ولكن الإشكال يكمن في حال الكفر وعدم الإيمان بدعوة الأنبياء، فهل يبقى هذا الكافر الجاحد مخاطب بالصلاح والإصلاح؟

يمكننا إدراج هذه المسألة ونقاشها تحت مسألة التحسين والتقبيح، وهل هما عقليان؛ أي يمكن إدراكهما بالعقل، أو أنهما شرعيان؛ بحيث لا يمكن إدراكهما إلّا من خلال الوحي؟ وليس الغرض في هذا الموضوع التفصيل في المسألة ولا عرض أقوال العلماء وأدلتهم فيها، فالمسألة مشهورة والخلاف فيها معلوم بين الباحثين، غير أن ما نستطيع أن نَحْلُصَ إليه من مجموع أقوالهم ما قاله الإمام القرافي حيث بيّن أن: "حُسن الشيء وقبحه يراد بهما ما يلائم الطبع أو ينافره، كإنفاذ العرقى واتهام الأبرياء، وكونهما صفة كمال أو نقص نحو العلم حسن والجهل قبيح، أو كونه موجباً للمدح أو الذم الشرعيين، والأولان عقليان إجماعاً والثالث شرعي عندنا لا يعلم ولا يثبت إلا بالشرع، فالقبيح ما نهى الله تعالى عنه والحسن ما لم ينه عنه. وعند المعتزلة هو عقلي لا يفتقر إلى ورود الشرائع، بل العقل يستقل بثبوته قبل الرسل، وإنما الشرائع مؤكدة لحكم العقل فيما علمه ... وعندنا الشرائع الواردة منشئة للجميع، فعلى رأينا لا يثبت حكم قبل الشرع خلافاً للمعتزلة"¹.

¹ أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس، شرح تنقيح الفصول، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد (مصر: شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط1، سنة 1973م)، ص88.

وبما أننا نتحدث عن الاستخلاف في الأرض وإقامة العدل والصلاح فيها، وما يتعلق بتصرفات الإنسان وما ينتج عنها من مشاكل عالمية كمشكلة التغير المناخي؛ فإننا يمكن أن ندرجها ضمن النوعين الأولين اتفاقاً الذين فصلهما الإمام القراني في قوله السابق المتعلقين بملائمة الطبع أو منافرتة، وما يعتبر صفة كمال أو نقص، أو ضمن النوع الثالث المختلف فيه المتعلق بالمدح والثواب أو الذم والعقاب الأخروي. وعليه فإن إطار دراسة مشكلة التغير المناخي سواء درسناها ضمن المعيارين الأولين اللذين يمكن أن يشكلا إطاراً إنسانياً مشتركاً لتوصيف هذه المشكلة وإيجاد حلول لها، أو ضمن إطار الشرع الذي يثبت به الثواب والعقاب الأخروي عند فريق من العلماء؛ فإن المكلف لا ينفك بحال عن التكليف بفعل الحسن واجتناب القبيح، وهذا ما يؤكد أصل عموم التكليف، فلا تنعدم المسؤولية في حال الإيمان بالشرع، ولا في حال الكفر أو عدم بلوغ الدعوة، بل تبقى قائمة على أساس الفطرة والعقل، اللذين يعتبران أساس التكليف ومناطه.

ومن خلال ذلك يظهر التكامل بين مفهوم الاستخلاف ومبدأ عموم التكليف عند الأصوليين؛ إذ يُمكن الإنسان من الاختيار بين الهداية والضلال في إطار الامتحان والابتلاء، ويبقى مسؤولاً عن أفعاله في جميع الأحوال، إما على مقتضى الوحي تفصيلاً، أو على مقتضى الفطرة والعقل إجمالاً. فالشرع يُرشد ويقوم، والعقل يدرك ويميز، والفطرة السليمة تميل إلى الحق، وباجتماع هذه العناصر تتحقق شمولية التكليف، التي تجعل الإنسان محاسباً في كل أحواله، ولا يُعذر إلا بزوال أهلية تكليفه.

وعليه، فإن التكليف بالاستخلاف القائم على أساس الوحي من خلال ما بيّنه الله في شرعه على لسان أنبيائه يبقى حجة للمكلف الذي آمن به، أو حجة على من تنكب عنه وأدار له ظهره، إذ إن إقامة الحجة من الله على عباده تقع على رأس مقاصد بعثة الرسل، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ [النساء: 165].

وكما أن الوحي أصل، كذلك فإن الفطرة تمثل أصلاً ثابتاً في النفس الإنسانية، تميل

إلى الإيمان والفضيلة وتذكر القيم الأساسية، لكنها قابلة للانحراف بفعل اختيار المكلف أو تأثير البيئة التي يعيش فيها مصداقاً لقول النبي ﷺ: "ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه"¹، ولذلك جاءت الشرائع لتزكيها وتقويمها لا لإلغائها، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنه لا تعارض بينهما، فما جاء في الشرع فإنه جارٍ على مقتضى العقل السليم والفطرة السوية، فالدين والعقل والفطرة السوية يسند بعضها بعضاً ويكمله "والله سبحانه وتعالى خلق عباده على الفطرة التي فطرهم عليها، وبعث إليهم رسله، وأنزل عليهم كتبه، فصلاح العباد وقوامهم بالفطرة المكملّة بالشرعة المنزلة"².

وعليه فالإنسان مفطور على قابلية الخير والشر معاً، ويألف ما يختاره منهما حتى يصير طبعاً له، مما يرسخ مسؤوليته عن أفعاله كما وضح ذلك الراغب الأصفهاني بقوله: "الإنسان مفطور في أصل الخلقة على أن يصلح أفعاله وأخلاقه، وعلى أن يفسدها، وميسر له أن يسلك طريق الخير والشر، وإن كان منهم من هو بالجملة إلى أحدهما أميل. وعلى تمكنه من السبيلين دلّ الله بقوله: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾، وقوله تعالى: ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ أي عرفناه الطريقين، وكما أنه مفطور على اكتساب الأمرين في ابتدائه مفطور على أنه إذا تعاطى أحدهما إن خيراً وإن شراً ألقه، فإذا ألقه تعودده تطبع به، وإذا تطبع به صار له طبعاً وملكةً فيصير فيه بحيث لو أراد أن يتركه لم يمكنه"³. وبذلك يتكامل دور الفطرة مع الوحي في توجيه الإنسان، ليكون التكليف قائماً على أساس يجمع بين الهداية الداخلية التي هي الفطرة والعقل، والهداية الخارجية التي هي الشرع.

¹ مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، ج4، ص2047، حديث رقم: 2658.

² تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، تحقيق: مجموعة من المحققين (مكة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ط1، سنة 1426هـ)، ج2، ص471.

³ أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، تفصيل النشأتين وتحصيل السعادت (بيروت: دار مكتبة الحياة، ط1، سنة 1983م)، ص97.

ثانيًا: الاستخلاف بين عموم التسخير وتقيد التصرف

عند التأمل في آيات التسخير في القرآن الكريم نجد أنها أنت بالفاظ تدل على العموم الذي يفيد معنى الاستغراق والشمول من ناحيتين؛ الأولى أنها تشمل جميع البشر من لدن آدم عليه السلام إلى قيام الساعة، والآخر أنها تشمل كل ما خلقه الله عز وجل في هذا الكون وجعله مسخرًا للإنسان مصداقًا لقوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمُوتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الجاثية: 13]، فالسماوات وما تحتويه من شمس وقمر ونجوم وكواكب وما ينتج عنها وما يتعلق بها من تعاقب الليل والنهار، والأرض وما أودعه الله فيها من جبال وبحار وأنهار، وغيرها مما نعلم وما لا نعلم من مخلوقات كلها مسخرة في خدمة الإنسان لقوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمُوتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ، وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾ [إبراهيم: 32، 33].

والله -عز وجل- لم يسخر هذه المخلوقات وحسب، بل خلقها في نظام محكم دقيق، فهذا الكون لم يُخلَق عبثًا، ولم يترك سدى، بل يسير وفق سنن وحسابات تحفظ التوازن في عناصره، وتجعل الأرض صالحة للحياة، فقد بين الله عز وجل لنا أن: ﴿الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ﴾ [الرحمن: 5]؛ "أي يجريان متعاقبين بحساب مقنن لا يختلف ولا يضطرب" لا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ [يس: 40]، وقال تعالى: ﴿فَالِقُ الْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ حُسْبَانًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ [الأنعام: 96]¹. وعلى هذا الإحسان في الخلق خلق الله كل شيء في هذا الكون، فلا عيب فيه ولا نقص ولا خلل فهو ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمُوتٍ طِبَاقًا مَّا

¹ عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، تفسير القرآن العظيم (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، سنة 1429هـ / 1998م)، ج7، ص452.

تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَوُّتٍ فَأَرْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ ﴿[الملك: 3].

والمطلوب من المكلف أن يسعى في هذه الأرض وينظر ويتأمل ويتفكر في مخلوقات الله، ويستفيد منها ويستخدمها ضمن قوانين الصلاح والإصلاح في إعمار الأرض لا الإفساد فيها التزاماً بالأمر الإلهي: ﴿وَأَذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادَ وَبَوَّأَكُمْ فِي الْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِنْ سُهُولِهَا قُصُورًا وَتَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتًا فَاذْكُرُوا ءَالَآءَ اللَّهِ وَلَا تَعْتَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ [الأعراف: 74]، فكل شيء مخلوق وفق ميزان، والمطلوب عدم الطغيان فيه لقوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ﴾ [الرحمن: 7-8]، والميزان يعني العدل، وهو مطلوب في كل ما يقوم به الناس من أعمال سواء في تعاملاتهم المختلفة فيما بينهم، أو في تعاملهم كذلك مع ما يحيط بهم من مخلوقات مسخرة لخدمتهم، والمعنى كما قال ابن عاشور: "اجعلوا العدل ملازماً لما تقومونه من أموركم"¹.

وفي إطار الحديث عن الاستخلاف في الأرض، فالواجب الاستفادة من خيرات الأرض وما سخره الله للإنسان في الكون وفق قانون العدل العام وعدم الطغيان والإفراط، حيث إن الإفراط في استغلال الموارد، وتوجيه العلم -مع وجود إرادة مطلقة لدى المستخلف وحرية في الاختيار- دون ضبطه بتحقيق المصالح العامة مدعاة إلى الفساد المنهي عنه، و"أن العلم إذا لم يكن محيطاً بوجوه المصالح والمنافع فقد يُوجَّه الإرادة إلى خلاف المصلحة والحكمة وذلك هو الفساد"².

إنَّ الترقى في درجات العلم واكتشاف قوانين الكون ونواميسه وسننه وآياته وتسخيرها في خدمة الإنسان ومصالحه ليس مطلقاً، بل مقيدٌ بمحدود ما فيه الصلاح والإصلاح، فالعلم من منظور الاستخلاف وسيلة تهدف إلى معرفة الحق وتحقيق العمل

¹ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 27، ص 240.

² محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج 1، ص 213.

به وإقامة العدل وقوانين الله في الأرض؛ فإذا انفصل عن مقصده، واتخذ مجرداً عن الهداية ومراعاة قوانين الصلاح والإصلاح، آل في الغالب إلى الانحراف والفساد ودمار البشرية بدلاً من تعمیرها كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 102].

إن العلم إذا انسلخ عن قيم العدل، وحاد عن قوانين الصلاح والإصلاح تحوّل من وسيلة للإعمار إلى أداة للهيمنة والاستنزاف، فالنظر إلى العلم والتقنية بعين المنفعة المجردة عن القيم، والهيمنة الاقتصادية البعيدة عن الضوابط الأخلاقية "دفع بدوره إلى جموح الإنسان الهائل لاستغلال الطبيعة واستنزافها مما أنتج تحللاً نسبياً من القيم والأخلاق التي تستلزمها علاقة الإنسان بالبيئة؛ فبرزت العديد من المشكلات البيئية ذات الأثر الواضح والممتد عبر السنين الطويلة التي أصبحت تشكل خطراً على حياة الإنسان وعلى البيئة الطبيعية"¹.

وعليه فإن أساس مشكلة التغير المناخي لا يكمن في أصل التسخير الذي أقامه الله لخدمة الإنسان وتحقيق مصالحه، وليس كذلك في العلم والتقنية الحديثة في حد ذاتها، وإنما في طبيعة الوعي الإنساني بهذا التسخير وحدود ممارسته، وفي طبيعة توجيه الإنسان للعلم والتقنية الحديثة، فمتى انفصل الوعي والعلم عن الغاية الاستخلافية، وتحولت الموارد والخيرات التي أودعها الله في الكون إلى مجال للسيطرة والاستهلاك غير المحدود وغير المضبوط؛ اختل التوازن الذي أقام الله الكون عليه، وظهرت صور الفساد الذي يُعد التغير المناخي أحد أبرز تجلياته.

¹ غنيمه هارون، "التكنولوجيا والبيئة (الصراع بين الطبيعي والصناعي)"، مجلة رؤى مستقبلية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، الجزائر، المجلد (2)، العدد (1)، سنة 2025م، ص9.

المحور الثالث: التغير المناخي مفهومه وأسبابه وآثاره، وأسس علاجه في النموذج الاستخلافي

أولاً: التغير المناخي: مفهومه وأسبابه وآثاره

قبل التعرض لظاهرة التغير المناخي ودراساتها في إطار المهمة الاستخلافية للإنسان في الأرض فإنه يجدر بنا ابتداءً أن نبين المقصود بهذه الظاهرة، ونسلط الضوء على أبرز أسبابها، وآثارها وخطرها على الإنسان، ثم نبين كيفية تعامل الإنسان معها ومدى تحملها للمسؤولية تجاهها، حتى نستطيع بعد بناء هذا التصور عن المشكلة أن نربطها بالسياق العام لاستخلاف الإنسان في الأرض في المنظور الإسلامي.

ورد في اتفاقية الأمم المتحدة الإطارية بشأن تغير المناخ تعريف التغير المناخي بأنه: "تغير في المناخ يُعزى بصورة مباشرة أو غير مباشرة إلى النشاط البشري الذي يفضي إلى تغير في تكوين الغلاف الجوي العالمي والذي يلاحظ، بالإضافة إلى التقلب الطبيعي للمناخ على مدى فترات زمنية متماثلة"¹. وقد عرفه فريق العمل الحكومي الدولي لتغير المناخ (GIEC) بأنه: "كل أشكال التغيرات التي يمكن التعبير عنها بوصف إحصائي، والتي يمكن أن تستمر لعقود متوالية، الناتجة عن النشاط الإنساني، أو الناتجة عن التفاعلات الداخلية لمكونات النظام المناخي"².

أما فيما يتعلق بأسباب هذه المشكلة فقد بين العلماء أن لها أسباباً طبيعية، وأخرى بشرية، "لكن وبلا شك فإن الإنسان هو المسبب الرئيس لنشوء هذه الظاهرة، بسبب نشاطاته المختلفة المضرّة بالبيئة، والتي تؤدي إلى زيادة نسبة الغازات الدفيئة في الغلاف الجوي، وبالتالي إلى زيادة درجة حرارة الأرض، كإحراقه للوقود، وعمليات التبريد، وعمليات

¹ اتفاقية الأمم المتحدة الإطارية بشأن تغير المناخ، (الأمم المتحدة، سنة 1992م)، ص3.

² محمد جبران ولحسن التايقي، التأقلم مع التغير المناخي من المقاربة إلى الممارسة مشروع سيرش بالمغرب (إسبانيا: مركز البحر المتوسط للتعاون للاتحاد الدولي لصون الطبيعة، د.ط، سنة 2014م)، ص5.

الإنتاج، وعمليات قطع الأشجار، والعمليات الكيميائية، والصناعية، وغيرها، كما يمكن أن تنسب ظاهرة التغير المناخي إلى أسباب وعوامل طبيعية خارجة عن سيطرة الإنسان كالعمليات الحيوية، ومخلفات الماشية، وانفجارات البراكين، والمواد القابلة في قيعان البحار، وغيرها¹.

وتجمع التقارير العلمية الصادرة عن الهيئة الحكومية الدولية المعنية بتغير المناخ (IPCC)، على أن التغير المناخي المعاصر يرجع أساسًا إلى الأنشطة البشرية منذ الثورة الصناعية، ولا سيما الزيادة الكبيرة في انبعاثات غازات الدفيئة الناتجة عن احتراق الوقود الأحفوري (الفحم، والنفط، والغاز)، وإزالة الغابات، والتغيرات في استخدامات الأراضي، والأنشطة الصناعية، وأنماط الإنتاج والاستهلاك غير المستدامة، وما يرتبط بها من توسع عمراني وزراعي واستخراج مفرط للموارد الطبيعية. وقد أكد التقرير التجميعي السادس للهيئة (AR6) أن الأنشطة البشرية قد تسببت بصورة قاطعة في الاحترار العالمي، وأن معظم الزيادة في متوسط حرارة الأرض منذ منتصف القرن العشرين تعود إلى الانبعاثات البشرية لغازات الدفيئة، وعلى رأسها ثاني أكسيد الكربون والميثان وأكسيد النيتروز. كما يقرر التقرير أن استمرار هذه الأنماط من الإنتاج والاستهلاك سيؤدي إلى تفاقم الاحترار العالمي وما يصاحبه من اضطرابات في الأنظمة المناخية وازدياد الظواهر الجوية المتطرفة، ما لم تُتخذ إجراءات جذرية وسريعة لخفض الانبعاثات وتحقيق تحول واسع في أنماط التنمية².

وبخصوص آثار التغير المناخي ومخاطره على الأرض بصورة عامة فإنه "إن لم يتسارع العالم أجمع على نحو جدي ليتخذ إجراءات حاسمة وفعالة لتنظيم الانبعاثات الغازية المسببة

¹ ندى عاشور عبد الظاهر، "التغيرات المناخية وآثارها على مصر"، مجلة أسبوط للدراسات البيئية، مصر، العدد (41)، سنة 2015م، ص3.

² الهيئة الحكومية الدولية المعنية بتغير المناخ (IPCC)، بيان صحفي للهيئة الحكومية الدولية المعنية بتغير المناخ، (جينيف: بيان صحفي، سنة 2021، 2023م).

لتغير المناخ، فسوف تتعرض الأرض خلال عقود الزمن القادمة إلى حدوث كوارث خطيرة كالجفاف، والفيضانات الناجمة عن ظاهرة المد البحري (تسونامي)، وذوبان الكتل الجليدية في قطبي الكرة الأرضية، وما يصاحبه من ارتفاع ملحوظ في منسوب مستوى سطح البحر، ويؤدي إلى غرق عدد من الجزر والمناطق الساحلية، وما يتبع ذلك من أوبئة ومجاعات، والبيئات الزراعية وتصحرها، وانقراض أنواع الأحياء الحيوانية والنباتية، وغير ذلك من كوارث يسببها مناخ الأرض المتغير¹.

ولعل مما يفاقم هذه المشكلة ويزيد من خطورتها انتشار التصورات الخاطئة حول هذه الظاهرة، إذ يظن الكثير من الناس أنها ظاهرة بعيدة المدى، أو أنها لا تؤثر بشكل مباشر على كل إنسان في نواحيه الاقتصادية، أو أمنه الغذائي، أو صحته العامة. ومن أفضل مَن يبيّن آثار التغير المناخي على النواحي الشخصية المتعلقة بكل إنسان، جون إنغلاندر في كتابه "المد العالي على الشارع الرئيس، وقد قامت بترجمته إلى العربية الدكتورة ليلي الموسوي².

إنّ التغير المناخي الناتج عن النشاط الإنساني السلبي ليس منفصلاً عن باقي نشاطاته وخاصة السياسية والعسكرية والاجتماعية منها، حيث وضّح بارينتي في كتابه "مدار الفوضى، تغير المناخ والجغرافيا الجديدة للعنف" أن التغير المناخي يسهم في إنتاج اضطرابات سياسية واجتماعية متصاعدة، تتجلى في الحروب الأهلية، وتدفقات اللاجئين، والانهيارات المجتمعية الناتجة عن الجوع والفقر. ويشير إلى أن بعض القوى الكبرى المتحكمة في العالم تتجه إلى تبني مقاربات أمنية وعسكرية عالمية تهدف إلى احتواء هذه التداعيات ومنع انتقالها إلى دولها، عبر تشديد الحدود وقمع موجات اللجوء. غير أنه يؤكد أن الحلول الأمنية

¹ حسن عماد المطر، وعلي جبار كريدي القاضي، "ظاهرة التغير المناخي، ماهيتها، وأسباب نشوئها، والآثار المترتبة عليها"، مجلة دراسات البصرة، البصرة، العدد (50)، سنة 2023م، ص 105.

² جون إنغلاندر، المد العالي على الشارع الرئيس، ترجمة ليلي الموسوي (الكويت: مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، ط1، سنة 2017م).

وحدها لن تكون قادرة على مواجهة أزمات بهذا الحجم، محذراً من أن استمرار التعامل مع الأزمة بمنطق العزل والقوة قد يقود في النهاية إلى انهيار الحضارة الإنسانية نفسها¹.

ولتسليط الضوء بشكل أكبر على النشاط الإنساني السلبي الذي تسعى فيه الدول العظمى إلى الهيمنة الاقتصادية وتحقيق مصالحها دون مراعاة لما قد ينشأ عنها من اضطرابات في الأرض يبين لنا أندريو ديسلر وإدوارد بارسون في كتابهما "تغير المناخ العالمي بين العلم والسياسة" أن أزمة التغير المناخي لم تعد قضية علمية أو بيئية فحسب، بل أصبحت ساحة للصراع السياسي بين الدول العظمى، تتداخل فيها المصالح الاقتصادية، وموازين القوى، ومسؤوليات الدول التاريخية تجاه الانبعاثات الكربونية. كما أنّ الخلافات السياسية بين الدول لا تدور غالباً حول حقيقة التغير المناخي من الناحية العلمية، بل حول كيفية توزيع الأعباء والتكاليف الناتجة عن مواجهته، ومن يتحمل المسؤولية الأكبر في خفض الانبعاثات وتمويل التحول البيئي العالمي. كما يوضح الكاتبان أن الدول الصناعية الكبرى، التي أسهمت تاريخياً بالنصيب الأكبر من الانبعاثات، تواجه ضغوطاً أخلاقية وسياسية لتحمل مسؤولية أكبر، في حين ترى كثير من دول العالم الثالث أن فرض قيود بيئية صارمة قد يعرقل نموها الاقتصادي ويزيد من تبعيتها الاقتصادية، ومن هنا نشأ التوتر بين مبدأ "العدالة المناخية" الذي تطالب به الدول النامية، وبين المصالح الاقتصادية والاستراتيجية للدول المتقدمة. وعليه فقد أصبح التغير المناخي عاملاً مؤثراً في إعادة تشكيل العلاقات الدولية؛ إذ يدفع الدول إلى التنافس على الموارد الطبيعية، والطاقة، والمياه، والأراضي الصالحة للزراعة، خاصة مع ازدياد آثار الجفاف وارتفاع درجات الحرارة والهجرات المناخية².

¹ انظر: كريستيان باريتي، مدار القوضى، تغير المناخ والجغرافيا الجديدة للعنف، ترجمة: سعد الدين خرفان (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، د.ط، سنة 2014م).

² أندريو ديسلر وإدوارد بارسون، التغير المناخي بين العلم والسياسة، ترجمة: عبد المقصود عبد الكريم (المملكة المتحدة، مؤسسة هنداي، ط2، سنة 2024م).

ثانيًا: التغير المناخي بين مقتضى الاستخلاف واختلال التصرف الإنساني

يظهر مما سبق أنّ الإنسان وما نتج عن ممارساته المختلة هو العنصر الرئيس في مشكلة التغير المناخي والتي تُعبر عن أحد الصور السلبية التي تتجلى فيها العلاقة بين الإنسان والكون الذي استخلفه الله فيه، إذ إنّ تصرفات الإنسان عبر التاريخ تكشف عن فجوة متنامية بين مقتضى الاستخلاف وبين واقع التصرف الإنساني في موارد الأرض، حيث غلبت نزعة الاستهلاك المفرط والاستغلال غير المنضبط، مما أفضى إلى اختلالات بيئية عميقة، يُعدّ التغير المناخي أبرز مظاهرها¹، وهذا مناقض لما تقتضيه أمانة الاستخلاف من الالتزام بالضوابط التي حددها الشرع وأقرّها العقل واقتضتها الفطرة السليمة من العمل على الإصلاح والإعمار، والبُعد عن الفساد والدمار.

إنّ عدم إدراك الإنسان حدود تصرفه في هذا الكون وموارده دفعه إلى تصرفات غير مسؤولة فيها تجاوز للحد المسموح به، فالإنسان ليس مالكا حقيقيا لهذا الكون، وهو لا يتعدى أن يكون وصيا عليه وفق شروط المالك المحددة بعقد الاستخلاف، فيدّ عليه عليه يدُ أمانة؛ "وبناء على ذلك فليس لأحد أن يدعي أنه يملك منه شيئا ملكا حقيقيا فيكون له حق التصرف المطلق ولو بالإفساد والإتلاف، بل هي بمقتضى ملكية الله لها الملكية الحقيقية تشبه أن تكون ملكا استخلافيا للناس جميعا عبر الأجيال المتتابعة، وهو ما يدعو أن يعاملها الجميع بالصيانة المستمرة، وأن يحيطها بالرعاية أن ينالها الإفساد"².

إنّ تجاوز الحد وخروج الشيء عن الاعتدال والاستقامة يطلق على معنى الفساد في اللغة، وهو متناسب مع سلوك الإنسان فيما يخص مشكلة التغير المناخي، حيث إنّ خروج تصرفات الإنسان عن مقتضى الإصلاح والعدل والميزان الذي أقام الله عليه الكون أدى

¹ انظر: الآثار الناجمة عن أنماط الاستهلاك: حالة الأغذية والزراعة (تحويل النظم الزراعية والغذائية المستند إلى القيمة، روما، منظمة الأغذية والزراعة للأمم المتحدة، سنة 2024م) ص 69.

² عبد المجيد عمر النجار، فقه التحضر الإسلامي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط2، سنة 2006م)، ص 155.

إلى نشوء هذ المشكلة، المعنى الذي يتوافق مع مفهوم القرآن الكريم للفساد، وما يتبعه من تحمل النتيجة والتبعات حيث قال الله عز وجل: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ٤١﴾ [الروم: 41]، حيث إنّ الأرض في أصلها صالحة غير أن تصرف الإنسان هو الذي أفسدها مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ [الأعراف: 56]، فالتغير المناخي من المنظور الاستخلافي، لا يُختزل في كونه مشكلة ناتجة عن أسباب طبيعية بحتة، بل يمثل أزمة حقيقية ناتجة عن انحراف الإنسان عن مقتضيات الاستخلاف في الأرض، وتحويله لخيرات الأرض ومواردها من مجال للتسخير المسؤول إلى موضوع للاستنزاف والسيطرة.

وإذا أردنا الموازنة بين السلوك الفعلي للإنسان فيما أودعه الله في هذا الكون من موارد وخيرات وبين ما هو مطلوب منه بالفعل في النموذج الاستخلافي نجد أن تصرفات الإنسان بالجملة قائمة في الأساس على مركزية الإنسان الذي يسعى بدوره إلى إخضاع الطبيعة والسيطرة على موارد الأرض واستنزافها نتيجة لجشعه وتحقيقاً لمطامعه ومصالحه فقط، بينما يركز النموذج الاستخلافي على تقييد تصرفات الإنسان على اعتبار أنه مستأمن على الأرض لا مالِكاً حقيقياً لها، وبالمقابل يربط سلطة الإنسان وسيطرته بحدود المسؤولية التي تجعل الإنسان أحد عناصر الكون لا العنصر الوحيد فيه، فلا مركزية للإنسان في النموذج الاستخلافي. وبين هذا الأصل والممارسة الفعلية للإنسان تحول الاستخلاف إلى تملك، وتحولت الأمانة إلى هيمنة، والتسخير إلى استنزاف، والإعمار إلى استهلاك مفسد للتوازن الذي أقامه الله في الأرض.

ثالثاً: الأسس العلاجية لمشكلة التغير المناخي وفق النموذج الاستخلافي

حتى نستطيع وضع علاج حقيقي وواقعي لمشكلة التغير المناخي، لا بُدَّ أولاً أن يكون عندنا تصور واضح عن المشكلة؛ وقد تبين لنا فيما سبق أنّ مشكلة التغير المناخي ليست مجرد خلل طبيعي عابر في المناخ، بل إنها تشير إلى خلل مركب يبدأ في تصور الإنسان

المستخلف لنفسه حين جهل موقعه ووظيفته في هذه الأرض، وتجاوز حدود تصرفاته، ثم تحوّل هذا التصور إلى أنماط سلوكية سلبية تُغذيها مصالح اقتصادية، ثم إلى هياكل سياسية ومؤسسية تمثل دولاً كبرى تحمي هذا الخلل وتعيد إنتاجه.

وإذا كانت مشكلة تغير المناخ بهذه الطبيعة المركبة، فإن معالجتها في ضوء النموذج الاستخلافي لا يمكن أن تقتصر على حلول فردية جزئية، بل لا بد أن تكون مركبة كذلك، فالنموذج الاستخلافي لا يقدم مبادئ نظرية مجردة منفصلة عن الواقع وعن دوائر التأثير الحقيقية، بل ميزته الحقيقة تكمن في قدرته على إعادة ترتيب العلاقة بين المعرفة والسلوك والمؤسسة؛ فهو يبدأ بتصحيح تصور الإنسان لوظيفته في الأرض وبناء الوعي حولها، ثم يترجم هذا التصور إلى التزامات فردية وجماعية، ثم إلى ضوابط مؤسسية وتشريعية، ثم إلى مساءلة للسلطة والمصلحة حين تتحولان إلى أدوات للفساد. وعليه فإن الأسس العلاجية لمشكلة التغير المناخي في ضوء النموذج الاستخلافي يمكن ردها إلى أربعة أسس جامعة، يباينها على النحو الآتي:

أولاً: أساس بناء الوعي المرتكز على العلم والإيمان، ويقصد به بناء الوعي بحقيقة الإنسان ووظيفته في الأرض، وأنه مستخلف مؤتمن لا مالك مطلق التصرف، وأن علاقته بالبيئة محكومة بالأمانة والعدل وعدم الإفساد، وأنه مسؤول أمام المستخلف سبحانه عن آثار عمله في الأرض¹. وعليه فالواجب ابتداءً نشر الوعي حول وظيفة الإنسان في الأرض، وحقيقة علاقته بالكون الذي يحيط به، لأن الإنسان إذا فقد هذا التوجيه سيتجه إلى داعية هواه، وما فيه مصلحته وإن كان في ذلك إضراراً بمن حوله من مكونات الكون. ومن هنا فإن الإيمان الناشئ عن العلم المستند إلى الوحي أو إلى العقل والفترة، والوعي بحقائق الكون يصبح أساساً لإعادة تشكيل علاقة الإنسان بالأرض، وإدراك أن التسخير لا يعني

¹ انظر: أحمد بن حمد الخليلي، القيم الإسلامية ودورها في تقديم الحلول للمشكلات البيئية العالمية (مستقط: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ط1، سنة 2014م).

الإباحة المطلقة، بل الانتفاع المنضبط بمقاصد الإصلاح والعدل وحفظ التوازن في الأرض. وعليه فإنه يجب الانتقال في التعامل مع الكون وما سخره الله فيه للإنسان من منطق الاستغلال بدافع الجشع والطمع والمصالح الشخصية إلى منطق الرعاية، ومن فكرة الكون المخصص لخدمة الإنسان إلى فكرة الأرض المسخرة بحدود وضوابط الإصلاح والعدل وعدم الإفساد. وهذا مهم جداً في موضوع المناخ؛ لأن مشكلة تغير المناخ تعكس اختلال علاقة الإنسان بما يحيطه في هذا الكون، لا مجرد خطأ جزئي في إدارة ما فيها من موارد، وعليه فإنَّ "التربية البيئية المرتبطة بالاستخلاف تغير مفهوم التعامل مع البيئة من مجرد منفعة دنيوية إلى مسؤولية شرعية وأخلاقية مرتبطة بحفظ التوازن ومنع الإفساد¹.

ولعل من أهم ما يجب الوعي به موضوع العلم والتقنية الحديثة وآخر ما تم التوصل إليه من تكنولوجيا في كافة المجالات وتوظيفها في علاج التغير المناخي، فعلى الرغم من أهميتها الكبرى إلا أنها لا تكفي لعلاج هذه المشكلة إذ بقيت خاضعة للمنطق نفسه الذي أنتج المشكلة؛ وهو منطق السيطرة، والربح، وتعظيم الإنتاج، وتسريع الاستهلاك، فالتكنولوجيا الحديثة قد تخفف الانبعاثات التي تسبب التغير المناخي، لكنها قد تزيد من مطاعم الإنسان الاستهلاكية وتغذيها إذا لم يتم ضبطها بقيم تشريعية وأخلاقية وإحاطتها بوعي عام، فالعلم إذا لم يكن محيطاً بوجوه المنافع كان مدعاة للفساد والتنازع المفضي إلى سفك الدماء كما قال محمد رشيد رضا في تفسيره². ومن هنا فإننا في النموذج الاستخلافي لا نرفض العلم، بل نعمل على إعادة توجيهه ليكون أداة إعمار لا استنزاف، ووسيلة حفظ للعدل والميزان الذي خلق الله عليه الكون، لا تسريعاً للإخلال به.

وفي المجمع فإن الواجب توعية الناس وإخراجهم مما تملية عليهم أهواؤهم ومصالحهم

¹ فريدة زوزو، مقصد حفظ البيئة وأثره في عملية الاستخلاف (هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد 48، سنة 2007م)، ص 99.

² محمد رشيد بن علي رضا، تفسير القرآن الحكيم (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، سنة 1990م)، ج 1، ص 217.

الضيقة، إلى ما فيه مصلحة جميع مكونات الكون الذي يعيش فيه الإنسان، وهذا هو الغرض الأساسي من بناء الوعي المرتكز على العلم والإيمان في النموذج الاستخلافي، ويؤيد هذا ما بينه الشاطبي في موافقاته حيث قال: "الْمَقْصِدُ الشَّرْعِيُّ مِنْ وَضْعِ الشَّرِيعَةِ إِخْرَاجُ الْمُكَلَّفِ عَنْ دَاعِيَةِ هَوَاهُ، حَتَّى يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ اخْتِيَارًا، كَمَا هُوَ عَبْدٌ لِلَّهِ اضْطِرَارًا"¹. ويؤكد ذلك هذا المقصد العظيم المتمثل في حفظ النظام العام في الكون ما قاله ابن عاشور حيث بيّن أنّ "المقصد العام من التشريع وهو حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه"².

ثانيًا: أساس العمل والمسؤولية، وتحويل الوعي إلى ممارسة، وهو الجانب التطبيقي للعلم والإيمان، ويهدف إلى تحويل الوعي إلى سلوك فردي وجماعي ومؤسسي يضبط الاستهلاك والإنتاج ويوجه العلم والتقنية نحو الإعمار لا الاستنزاف. فلا يكفي أن يعرف الإنسان أنه مستخلف، بل لا بد أن يترجم هذا العلم إلى عمل؛ لأن الإيمان في التصور الإسلامي ليس مجرد تصور ذهني، بل التزام عملي. ومن ثم فإن المعالجة الاستخلافية تقتضي ضبط أنماط الاستهلاك والإنتاج، وتقليل الهدر، وترشيد الطاقة، وحماية الموارد، وتوجيه التنمية نحو الاستدامة، لا نحو الاستنزاف، كذلك تقتضي استحضار المسؤولية تجاه الأجيال القادمة، باعتبار أن الإنسان مسؤول عن آثار تصرفاته في الحاضر والمستقبل. وهذا ما أكدته قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي بشأن البيئة حيث أكد على "تحريم كافة الأفعال والتصرفات التي تحمل أية أضرار بالبيئة أو إساءة إليها مثل الأفعال والتصرفات التي تؤدي إلى اختلال التوازن البيئي، أو تستهدف الموارد أو تستخدمها استخدامًا جائرًا لا يراعي مصالح الأجيال المستقبلية، عملاً بالقواعد الشرعية الخاصة بضرورة إزالة الضرر"³.

¹ أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي، *الموافقات*، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان (القاهرة: دار ابن عفان، ط1، سنة 1997م)، ج2، ص289.

² محمد الطاهر بن عاشور، *مقاصد الشريعة الإسلامية*، تحقيق: محمد الحبيب بن الخوجة (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، د.ط، سنة 2004م)، ج2، ص122.

³ مجمع الفقه الإسلامي الدولي، قرار رقم: 185 (19/11) بشأن البيئة والحفاظ عليها من منظور إسلامي، <https://iifa-aifi.org/ar/2316.html>، تمت المراجعة بتاريخ 1.07.2026م.

ثالثًا: أساس الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو بناء الرقابة والضبط المؤسسي؛ بما أن الإنسان يملك هامشًا من الحرية في العمل فإنه سيكون هناك إصلاح وإفساد في الأرض، وهذا يتطلب وضع ضوابط توفر رقابة اجتماعية وتشريعية ومؤسسية تمنع تحول الإفساد في الأرض إلى مصلحة محمية أو ممارسة مألوفة. ومن هنا تتجلى أهمية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بمعناه الحضاري الواسع، الذي لا يقتصر على الوعظ الفردي، بل يشمل بناء القوانين والسياسات والرقابة المجتمعية والمؤسسية التي تمنع الإضرار بالمصالح العامة وتحفظ العدل والتوازن في الأرض.

ولعل من أبرز النماذج والشواهد على الرقابة والضبط المؤسسي القائمة على أساس الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر نموذج الحسبة، القائم على منع الغش والاحتكار والإضرار بالناس والمرافق العامة، وهو ما يمكن توسيعه اليوم ليشمل الرقابة المناخية وضبط الأنشطة الاقتصادية والصناعية المؤدية إلى الإفساد المناخي. وهذا يتطلب تضافر الجهود في مجالات التشريع والتوجيه الديني والثقافي والسياسات العامة¹، فلا يمكن مواجهة مشكلة كمشكلة التغير المناخي بالاعتماد على الوعي الفردي فقط، بل لا بد من وجود سياسات عامة، ومؤسسات رقابية، وتحالفات مجتمعية قادرة على الضغط والتغيير². وهذا ما أكدته فتوى مجلس العلماء الإندونيسي (MUI) حول التغير المناخي، حيث تؤكد الفتوى على وجوب التخفيف والتكيف مع التغير المناخي حتى لا تقع المفسدة، وتجعل التحكم في آثار التغير المناخي واجبًا شرعيًا موجَّهًا للأفراد والمؤسسات والدولة³.

¹ انظر: محمد قاسم المنسي، مقاصد الشريعة والإعلان العالمي لحماية البيئة، (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ط1، سنة 2013م)، ص390.

² انظر: الرابطة الدولية لتقييم الأثر، تغير المناخ في عمليات تقييم الأثر، (الولايات المتحدة الأمريكية، الرابطة الدولية لتقييم الأثر، د.ط، سنة 2018م)، ص3.

³ Majelis Ulama Indonesia. *Fatwa No. 86 of 2023 concerning Global Climate Change Control Law*, Jakarta, On 26 Rabi'ul Akhir 1445 H. / 10 November 2023 AD, page 21-27.

رابعاً: أساس الدفاع والمساءلة واستخدام سلطة التشريع والعقاب: إذا عجز الوعظ والضبط والتوجيه القائم على أساس الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عن ردع الفساد، فإنه في هذه الحالة لا بد من الأخذ على أيدي المفسدين، ومحاسبة المتسببين في الضرر المناخي، ووضع العقوبات والتعويضات والضوابط التي تحول دون استمرارهم في الإضرار بالأرض والإنسان، فلا بد أن يحاسب الإنسان عن آثار أفعاله، ويتحمل مسؤولية تصرفاته، فالتغير المناخي في صورته المعاصرة لا يرتبط بأخطاء فردية وحسب، بل يتعداها إلى مصالح اقتصادية وسياسية كبرى تستفيد من استمرار أنماط الإنتاج والاستهلاك المفرط، وهو ما يجعل المواجهة الوعظية وحدها غير كافية ما لم تقترن بآليات ردع وعقاب تشريعية ومؤسسية. وقد تم تأكيد ذلك في الإعلان الإسلامي العالمي حول التغير المناخي الصادر عن الندوة الدولية الإسلامية في إسطنبول سنة 2015م، بدعم ومشاركة جهات منها منظمة التعاون الإسلامي، الإيسيسكو، ومجمع الفقه الإسلامي الدولي، حيث أكدوا على مسؤولية الإنسان عن مشكلة التغير المناخي، ووجوب تحمل الدول الغنية والمنتجة للنفط مسؤوليتها تجاه هذه الأزمة¹.

وبهذه الأسس الأربعة لا يكون النموذج الاستخلافي مجرد خطاب قيمى نظري عام، بل يتحول إلى منظومة علاجية متدرجة تبدأ من تصحيح التصور، ثم إصلاح السلوك، ثم بناء الرقابة والمؤسسات، ثم تفعيل المساءلة والردع.

ولا يقف أثر هذه المرتكزات العلاجية عند حدود البناء النظري، وإنما يمكن ترجمتها إلى سياسات وآليات تنفيذية قادرة على الإسهام في معالجة التغير المناخي على المستويات المحلية والإقليمية والدولية. فمن مقتضيات التصحيح المعرفي إعادة توجيه التعليم والإعلام والبحث العلمي نحو بناء وعي عالمي يقوم على مسؤولية الإنسان عن الأرض بوصفها أمانة مشتركة، ومن مقتضيات تحمل المسؤولية والعمل بمبدأ الاستخلاف توظيف الآليات

¹ United nation climate change, *Islamic Declaration on Global Climate Change. Istanbul, 2015*, <https://unfccc.int/news/islamic-declaration-on-climate-change>

المالية والمؤسسية المستلهمة من القيم الإسلامية في خدمة التنمية البيئية المستدامة؛ كالصكوك الخضراء التي دشنت إندونيسيا من خلالها أول إصدار سيادي عالمي لتمويل مشروعات الطاقة المتجددة¹، والنقل المستدام، والتكيف مع التغير المناخي²، وإطار الصكوك الاستثمارية المستدامة والمسؤولة (SRI Sukuk) الذي طورته ماليزيا لتمويل مشروعات الطاقة النظيفة والبنية التحتية المستدامة³، فضلاً عن تنمية الوقف البيئي ليكون أداة دائمة لتمويل برامج التشجير، وحماية الغابات، والمحميات الطبيعية، وإدارة المياه، وصون التنوع الحيوي، مع إمكان توجيه جزء من أموال الزكاة والصدقات - في حدود مصارفها الشرعية - إلى إغاثة المتضررين من الكوارث المناخية وتعزيز قدرة المجتمعات الهشة على التكيف مع آثارها⁴. كما يمكن للمؤسسات المالية والتنمية الإسلامية، وفي مقدمتها البنك الإسلامي للتنمية، أن تضطلع بدور أكبر في تمويل مشروعات التكيف المناخي والتحول إلى الاقتصاد منخفض الكربون، إلى جانب ما تبذله الهيئات المهنية، مثل هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية (AAOIFI)، من جهود في ترسيخ مبادئ التمويل المستدام، وما يقدمه صندوق التضامن الإسلامي للتنمية من دعم لمشروعات التنمية والحد من الفقر وتعزيز القدرة على مواجهة الأزمات البيئية.

أما المرتكزان الثالث والرابع، والمتمثلان في تقويم السلوك الإنساني ومقاومة الإفساد

1 Adzimatunur, F., Olii, R., Japal, D. F. T, *The Evolution of Green Sukuk in Indonesia*. Proceeding International Conference on Islamic Economics and Business (ICIEB), 2024, 3(1), pp. 160-173.

2 Word Bank Group, *Islamic Finance and Climate Agenda: From Green Sukuk Innovation to Greener Halal Value Chains*, <https://www.worldbank.org/en/country/malaysia/publication/islamic-finance-and-climate-agenda> (accessed 01 July, 2026).

3 Word Bank Group, *Helping Malaysia Develop the Green Sukuk Market: Facilitating Sustainable Financing - Case Study*, <https://documents.worldbank.org/en/publication/documents-reports/documentdetail/586751546962364924> (accessed 01 July, 2026).

4 Word Bank Group, *Islamic Finance and Climate Agenda: From Green Sukuk Innovation to Greener Halal Value Chains*, <https://www.worldbank.org/en/country/malaysia/publication/islamic-finance-and-climate-agenda>, (accessed 01 July, 2026).

في الأرض، فيتطلبان تفعيل الحوكمة البيئية، وسن التشريعات الرادعة، وتعزيز الشفافية والمساءلة عن الجرائم البيئية، وإخضاع الدول والشركات والمؤسسات الكبرى للمحاسبة القانونية والأخلاقية، مع توسيع المشاركة في المبادرات وصناديق المناخ الدولية، بما يحقق تعاوناً عالمياً في حماية الأرض، ويحول مفهوم الاستخلاف من إطار قيمى مجرد إلى منظومة عملية متكامل فيها الأخلاق مع الاقتصاد، والتشريع، والسياسات العامة، والتقنيات الحديثة، تحقيقاً لمقصد عمارة الأرض وحفظ مصالح الإنسان والأجيال القادمة.

الخاتمة

وفي ختام هذا البحث يتبين أن مفهوم الاستخلاف في الإسلام لا يمثل مجرد توصيف لعلاقة الإنسان بالأرض، بل يشكل رؤية كلية حاكمة لغاية الوجود الإنساني، تقوم على ربط الحرية بالمسؤولية، والتسخير بالأمانة، والعمران بالعدل، والإصلاح. ومن خلال استقراء النصوص الشرعية وتحليلها، ظهر أن الأزمة المناخية المعاصرة لا يمكن اختزالها في بعدها التقني أو البيئي المحض، وإنما ترجع في جوهرها إلى اختلال عميق في تصور الإنسان لوظيفته في الأرض، وانفصاله عن مقتضى الاستخلاف الذي يوجب عليه التصرف في الكون ضمن حدود المالك الحقيقي له سبحانه وتعالى. وقد أدى هذا الخلل المعرفي والقيمي إلى تحوّل العلم والموارد الطبيعية من وسائل للإعمار وتحقيق المصالح إلى أدوات للهيمنة والاستنزاف والإفساد، بما أحلّ بالتوازن الذي قامت عليه الحياة فوق الأرض.

كما خلص البحث إلى أن التكليف بالاستخلاف تكليف عام لا ينفك عن الإنسان ما دام متمتعاً بأهلية العقل والإرادة، وأن مسؤولية الإنسان عن الإصلاح أو الإفساد لا تسقط في حال غياب الوحي، بل تبقى قائمة على أساس الفطرة والعقل، ثم تتأكد وتتفصل ببلوغ الشرع وقيام الحجة. ومن هنا ظهر التكامل بين مفهوم الاستخلاف ومبدأ عموم التكليف عند الأصوليين، حيث يُمكن الإنسان من الاختيار بين الهداية والضلال ضمن

إطار الابتلاء، مع بقاءه مسؤولاً عن نتائج أفعاله وآثارها في نفسه وفي الأرض والحياة من حوله.

وانتهى البحث إلى أن معالجة مشكلة التغير المناخي في ضوء النموذج الاستخلافي لا تتحقق عبر الحلول التقنية وحدها، وإنما تحتاج إلى إعادة بناء وعي الإنسان بذاته ووظيفته وحدود تصرفه، وربط العلم بالقيم، والتنمية بالمسؤولية، والحرية بالرقابة والمحاسبة. ولذلك اقترح البحث أربعة أسس علاجية كبرى تتمثل في: بناء الوعي الاستخلافي القائم على العلم والإيمان، وتحويل هذا الوعي إلى سلوك عملي مسؤول، وإقامة منظومات مجتمعية وتشريعية للرقابة ومنع الإفساد، ثم تفعيل آليات المساءلة واستخدام سلطة التشريع والعقاب التي تمنع تمادي القوى والأطراف المستفيدة من الإفساد البيئي والمناخي.

ويوصي البحث بضرورة توسيع الدراسات التأصيلية المتعلقة بالاستخلاف والبيئة والتغير المناخي داخل الحقول الشرعية والفكرية والإنسانية، وربطها بالسياسات العامة والبرامج التعليمية والإعلامية، بما يسهم في بناء وعي عالمي جديد يعيد تعريف علاقة الإنسان بالأرض على أساس الرعاية لا الهيمنة، والإصلاح لا الاستنزاف.

شكر وتقدير

يود الباحثون أن يشكروا منحة البروفيسور محمد كمال حسن البحثية التابعة لكلية عبد الحميد أبو سليمان لمعارف الوحي والعلوم الإنسانية في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا على المساعدة المالية والتسهيلات اللازمة لإنجاز هذه الدراسة. (MKH25-012-0012).

References:

المراجع:

- Agreement on the United Nations Framework Convention on Climate Change (United Nations, 1992)
- Al-Aṣḥāhānī, Abū al-Qāsim al-Ḥusayn b. Muḥammad, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qurʿān*, ed. Ṣafwān ʿAdnān al-Dāwūdī (Damascus: Dār al-Qalam, 1st edition, 1412 AH)
- Al-Dasūqī, ʿAbd al-Nāṣir al-Dasūqī ʿAlī, “Taghayyur al-Manākh wa-Atharuhu ʿalā al-ʿIbādāt: Dirāsah Fiqhiyyah Muqāranah,” *Majallat al-Dirāsāt al-Qānūniyyah*,

- no. 55, vol. 1 (Asyut, 2022)
- Al-Jilālī b. ‘Awālī, *al-Tanmiyah al-Mustadāmah al-Bī’iyyah min Manẓūr Islāmī* (Algeria: al-Markaz al-Jāmi‘ī bi-Tibāzah, 2019)
- Al-Khalīlī, Aḥmad b. Ḥamad, *al-Qiyam al-Islāmiyyah wa-Dawruhā fī Taqdīm al-Hulūl li-al-Mushkilāt al-Bī’iyyah al-‘Ālamīyyah* (Muscat: Wizārat al-Awqāf wa-al-Shu‘ūn al-Dīniyyah, 1st edition, 2014)
- Al-Māwardī, Abū al-Hasan ‘Alī b. Muḥammad b. Ḥabīb, *al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah* (Cairo: Dār al-Ḥadīth, n.e., n.d.)
- Al-Najjār, ‘Abd al-Majīd ‘Umar, *Fiqh al-Taḥaddud al-Islāmī* (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2nd edition, 2006)
- Al-Nawawī, Abū Zakariyyā Muḥyī al-Dīn Yaḥyā b. Sharaf, *al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim b. al-Ḥajjāj* (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 2nd edition, 1392 AH)
- Al-Qurṭubī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Aḥmad al-Anṣārī, *al-Jāmi‘ li-Aḥkām al-Qur’ān*, ed. Aḥmad al-Bardūnī and Ibrāhīm Aṭfayyish (Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 2nd edition, 1384 AH/1964)
- Al-Rāzī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Umar b. al-Ḥasan b. al-Ḥusayn al-Taymī, *Maḥāṭib al-Ghayb aw al-Tafsīr al-Kabīr* (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 3rd edition, 1420 AH)
- Al-Shāṭibī, Abū Ishāq Ibrāhīm b. Mūsā b. Muḥammad al-Lakhmī, *al-Muwāfaqāt*, ed. Mashhūr b. Ḥasan Āl Salmān (Cairo: Dār Ibn ‘Affān, 1st edition, 1997)
- Al-Ṭayyibī, Sharaf al-Dīn al-Ḥusayn b. ‘Abd Allāh, *Futūḥ al-Ghayb fī al-Kashf ‘an Qinā’ al-Rayb*, ed. Nukhabah min al-Bāḥithīn (Dubai: Jā’izat Dubai al-Dawliyyah li-al-Qur’ān al-Karīm, 1st edition, 2013)
- Ibn ‘Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir, *al-Taḥrīr wa-al-Tanwīr* (Tunis: al-Dār al-Tūnisiyyah li-al-Nashr, 1st edition, 1984)
- Ibn Idrīs, Abū al-‘Abbās Shihāb al-Dīn Aḥmad, *Sharḥ Tanqīḥ al-Fuṣūl*, ed. Ṭāhā ‘Abd al-Ra’ūf Sa’d (Egypt: Sharikat al-Ṭibā‘ah al-Fanniyyah al-Muttaḥidah, 1st edition, 1973)
- Ibn Kathīr, ‘Imād al-Dīn Abū al-Fidā’ Ismā‘īl b. ‘Umar, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1st edition, 1429 AH/1998)
- Ibn Taymiyyah, Taqī al-Dīn Abū al-‘Abbās Aḥmad b. ‘Abd al-Ḥalīm, *Bayān Talbīs al-Jahmiyyah fī Ta’sīs Bida’ihim al-Kalāmiyyah*, ed. Majmū‘ah min al-Muḥaqqiqīn (Makkah: Majma‘ al-Malik Fahd li-Ṭibā‘at al-Muṣḥaf al-Sharīf, 1st edition, 1426 AH)
- International Association for Impact Assessment, *Climate Change in Impact Assessment Processes* (United States: International Association for Impact Assessment, 2018)
- ‘Īsā, Hanā’ Fahmī Aḥmad, “Ḥimāyat al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah li-al-Bī‘ah al-Ṭabī‘iyyah: Dirāsah Fiqhiyyah Muqāranah,” *Majallat Kulliyyat al-Sharī‘ah wa-al-Qānūn*, no. 33, vol. 1 (Tanta, 2018)
- Jabrān, Muḥammad and Laḥsan al-Tāyiqī, *al-Ta’aqlum ma’a al-Taghayyur al-Manākhi min al-Muqārabah ilā al-Mumārasah: Mashrū‘ Sīrsh bi-al-Maghrib* (Spain:

- Markaz al-Baḥr al-Mutawassiṭ li-al-Ta'āwun li-Ittiḥād al-Duwalī li-Ṣawn al-Ṭabī'ah, 2014)
- Parenti, Christian, *Madār al-Fawḍā: Taghayyur al-Manākh wa-al-Jughrāfiyā al-Jadīdah li-al-'Unf*, trans. Sa'd al-Dīn Kharfān (Kuwait: al-Majlis al-Waṭanī li-al-Thaqāfah wa-al-Funūn wa-al-Ādāb, 2014)
- Riḍā, Muḥammad Rashīd b. 'Alī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm (Tafsīr al-Manār)* (Egypt: al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah li-al-Kitāb, 1990)
- Shabbār, Sa'īd, *al-Istikhlāf wa-al-'Umrān fī Ḍarūrat al-Wa'y bi-Qiyam wa-Sunan al-Nuhūd wa-al-Suqūt* (Morocco: Markaz Dirāsāt al-Ma'rifah wa-al-Ḥadārah, 2019)
- Zahrah, Muḥammad b. Aḥmad b. Muṣṭafā, *Zahrāt al-Tafsīr* (Cairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, n.e., n.d.)
- Zūzū, Farīdah, "Maqṣid Ḥifẓ al-Bī'ah wa-Atharuhu fī 'Amaliyyat al-Istikhlāf," *Islamiyyat al-Ma'rifah*, no. 48 (Herndon, 2007)

التعارض في مقاصد الشريعة وتطبيقاتها في المسائل الطبية المعاصرة The Contradiction in the Objectives of Sharia Law and its Applications in Contemporary Medical Issues

ياسمين محمد خالد منصور *

[قُدِّم للنشر 2026/1/22 – أُرسِل للتحكيم 2026/1/28 م – قُدِّم بعد التعديل 2026/7/1 م - قُبِل للنشر 2026/7/7 م]

ملخص البحث

يقوم البحث على بيان موضوع هام وهو التعارض في مقاصد الشريعة وتطبيقاتها في المسائل الطبية المعاصرة، يهدف البحث إلى بيان مفهوم التعارض والترجيح ومقاصد الشريعة الإسلامية واستنتاج التعارض الحاصل بينها، ثم تطبيق التعارض والترجيح بين المقاصد الشرعية في المسائل الطبية المعاصرة. تتمثل إشكالية البحث في التعارض الحاصل بين المقاصد الضرورية والحاجية والتحسينية وتطبيق التعارض والترجيح في المقاصد الشرعية في المسائل الطبية المعاصرة. اعتمد البحث المنهج الاستقرائي والاستنتاجي والتطبيقي في سبيل التوصل إلى النتائج المرجوة من هذا البحث، ومن أبرز تلك النتائج: أنه يظهر أثر ترتيب مقاصد الشريعة في معرفة الأحكام الشرعية المترتبة عليها خاصة في التعامل مع المسائل المستجدة التي تطرأ للأفراد ولا بد فيها من حكم شرعي تنضبط به، وأن هناك الكثير من التطبيقات المستجدة اللامتناهية التي تطرأ في المجال الطبي وتحتاج إلى بيان وترجيح لتحقيق مقصد الشرع وهو حفظ الحياة الإنسانية من الهلاك والأذى، ومنها مسألة كشف العورة للتداوي، وربط المبايض لمنع الإنجاب، والاجهاض العلاجي.

الكلمات المفتاحية: التعارض، الترجيح، المقاصد، المسائل الطبية.

* باحثة في الدراسات الأصولية والفقهية، الأردن، البريد الإلكتروني: yasmeen.mansour1332@gmail.com

Abstract

This research addresses a crucial topic: the conflict between the objectives of Islamic law (maqasid al-shari'ah) and their application in contemporary medical issues. The research aims to clarify the concepts of conflict and preference, the objectives of Islamic law, and to identify conflicts arising between them. It then applies the principles of conflict and preference to contemporary medical issues. The research problem lies in the conflict between essential, complementary, and embellishing objectives, and in applying the principles of conflict and preference to contemporary medical issues. The research employs inductive, deductive, and applied methodologies. Among its most prominent findings is the significant impact of prioritizing the objectives of Islamic law on understanding the resulting legal rulings, particularly in dealing with emerging issues that individuals face and which require a legally binding ruling. Furthermore, the research reveals that numerous and seemingly endless new applications arise in the medical field, necessitating clarification and preference to achieve the objective of Islamic law: preserving human life from harm and death. Examples of such applications include the issue of exposing private parts for medical treatment, tubal ligation for contraception, and therapeutic abortion.

Keywords: Conflict, preference, objectives, medical issues.

مقدِّمة

الحمد لله والصلاة والسلام وعلى رسول الله سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد. يتناول هذا البحث موضوعاً مهماً وهو تعارض مقاصد الشريعة الإسلامية وتطبيقاتها في المسائل الطبية المعاصرة، فإن البحث في مقاصد الشريعة الإسلامية يبين ويوضح ما تسير عليه الأحكام، فهو يعد الطريق الذي يوصل إلى غاية وهدف الشريعة من تشريع الأحكام للعباد وهو تحقيق المصلحة وجلب النفع لهم ودفع الضرر عنهم، ولذلك فإنه قد يقع بينها تعارض يوجب علينا رفعه والترجيح بين هذه المقاصد، ويعد الترجيح بين المقاصد المتعارضة وسيلة لإزالة الخلاف الظاهري بينها، لأن مقاصد الشريعة الإسلامية في مجملها منسجمة ولكن قد يكون هناك أكثر من مقصد في المسألة الواحدة فلجأ إلى الترجيح بين المقاصد حتى نحقق مصلحة الشرع ونصل إلى حكم شرعي فيه نفع للعباد. وقد توجه البحث إلى تطبيق هذا التعارض الواقع بين مقاصد الشريعة والترجيح بينها في موضوع هام وهو التعارض في المسائل الطبية التي قد تظهر، فالطب يعد مهنة عظيمة

تحافظ على النفس الإنسانية وتعمل على حمايتها من الهلاك، وهناك الكثير من المسائل الطبية المستجدة التي تحتاج إلى ترجيح وإزالة خلاف الظاهري فيها لدفع كل ما يضر بصحة الإنسان ويجلب ما ينفعه ويحفظه من الأذى.

أهمية البحث

- 1- التعرف على حقيقة التعارض والترجيح في مقاصد الشريعة الإسلامية.
- 2- حاجة البحث العلمي إلى الربط بين الدراسة المقاصدية النظرية لمقاصد الشريعة الإسلامية والتطبيق الطبي المعاصر.
- 3- حاجة البحث إلى إبراز التطبيقات الطبية في المسائل المستجدة المعاصرة عند التعارض بينها والترجيح فيها بحسب ما تقتضيه المصلحة ووفق مقاصد الشريعة الإسلامية.

مشكلة البحث

تتمثل مشكلة الدراسة في بحث حقيقة التعارض الظاهري بين المقاصد الضرورية والحاجية والتحسينية، ثم البحث في تطبيقات التعارض والترجيح بين مقاصد الشريعة في بعض من المسائل الطبية المعاصرة.

أسئلة البحث

- 1- ما حقيقة التعارض الحاصل بين المقاصد الضرورية والحاجية والتحسينية؟
- 2- ما أثر الترجيح بين المقاصد الشرعية في الحكم الشرعي على المسائل الطبية المعاصرة؟
- 3- ما تطبيقات التعارض والترجيح بين المقاصد الشرعية في المسائل الطبية المعاصرة؟

أهداف البحث

- 1- الكشف عن التعارض الحاصل بين مقاصد الشريعة وكيفية الترجيح بينها.
- 2- تحليل التعارض والترجيح بين الضروريات والحاجيات والتحسينيات.
- 3- بيان مدى تأثير الترجيح بين المقاصد في الحكم الشرعي في المسائل الطبية.
- 4- تطبيق للتعارض والترجيح بين المقاصد الشرعية في المسائل الطبية المعاصرة التي قد يقع فيها تعارض ظاهري مع بيان أثر هذا الترجيح في توضيح الحكم الشرعي.

الدراسات السابقة

لم تجد الباحثة دراسة مستقلة تتناول موضوع البحث، ولكن هناك العديد من الدراسات المتعلقة بالتعارض والترجيح بين مقاصد الشريعة الإسلامية، وعلاقة المجال الطبي بمقاصد الشريعة الإسلامية، منها ما يأتي:

1- الشايب، فراس عبد الحميد، الترجيح بين المقاصد وأثره في الفقه الإسلامي " دراسة تأصيلية تطبيقية"، وهو بحث منشور في مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون، الجامعة الأردنية، العدد 3، المجلد 42، 2015م. تناولت الدراسة حقيقة الترجيح من خلال بيان معناه وبيان موقعه في كتابات الأصوليين، ثم تناول وضابط وقواعد الترجيح بين المقاصد وبين أثر المقاصد الشرعية في دفع التعارض والترجيح بين الأحكام الشرعية، وأخيراً قام ببيان أثر الترجيح بين المقاصد في بعض الأحكام الفقهية ودراسة بعض الفتاوى الصادرة عن المجامع الفقهية والمعاصرة.

2- عاشوري، محمد، الترجيح بالمقاصد وضوابطه وأثره الفقهي، رسالة ماجستير في العلوم الإسلامية، جامعة الحاج لخضر، الجزائر، 2007-2008. تناولت الدراسة بيان مفهوم التعارض والترجيح ثم تناول الترجيح بالمقاصد في الأدلة الأصلية ثم الأدلة التبعية، ثم قام بعرض ضوابط الترجيح بالمقاصد، وأخيراً قام ببيان أثر الترجيح الفقهي للمقاصد في عدة أبواب في الفقه الإسلامي منها أبواب العبادات والمعاملات وفقه الأسرة والعقوبات والسياسة الشرعية.

3- ساري، حنان، برغوث، عبد العزيز، الممارسة الطبية في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية، مجلة الجامعة الإسلامية العالمية- ماليزيا، مجلد 17، العدد 2، 2018م. تناولت الدراسة تحليل مسألة الممارسة الطبية في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية، من خلال وضع إطار مقاصدي لدراسة الممارسة الطبية في الإسلام، وبيان أخلاق الطبيب وواجباته في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية.

4- عاشوري، محمد، فاعلية المقاصد في المجال الطبي، مجلة الإحياء، مجلد 14، العدد 1،

2013م. تناولت الدراسة مفهوم مقاصد الشريعة والفقه الطبي، ثم قامت بربط مقاصد الشريعة بمقاصد الطب من خلال بيان العلاقة بينهما، وبيان مدى فاعلية المقاصد الضرورية والحاجية والتحسينية في الفقه الطبي.

5- العبيد، صالح بن سليمان صالح، التعارض بين المفاسد وأثره على النوازل الطبية: دراسة وتطبيق، مركز البحث العملي الإسلامي، مجلد 16، العدد 39، 2021. تناولت الدراسة مفهوم التعارض والمفاسد والنوازل الطبية، ثم بينت أقسام وأنواع التعارض وأحواله وكيفية التعامل معه، ثم قامت بعرض التطبيقات الفقهية في النوازل الطبية.

ما ستضيفه الدراسة الحالية

1- بيان ترتيب المقاصد الضرورية والحاجية والتحسينية عن وقوع التعارض الظاهري فيما بينها.

2- عرض مسائل طبية معاصرة قد يقع فيها تعارض ظاهري وتحتاج بين الترجيح بينها

3- بيان أثر الترجيح بين المسائل الطبية في الحكم بالمسألة.

حدود البحث

يركز البحث على دراسة طبيعة التعارض الحاصل بين مقاصد الشريعة الإسلامية وبيان كيفية دفع هذا التعارض، وعرض تطبيقات طبية معاصرة من خلال الترجيح بين المقاصد الشرعية المتعارضة وأثرها في الحكم بالمسألة.

منهج البحث

اتبع هذا البحث المنهج الاستقرائي الاستنتاجي التطبيقي؛ حيث تقوم الباحثة باستقراء حقيقة التعارض والترجيح، ومقاصد الشريعة الإسلامية، ثم استنتاج التعارض الحاصل بين المقاصد الضرورية والحاجية والتحسينية، وانتهاءً إلى تطبيق التعارض في المسائل الطبية المعاصرة والترجيح بينها.

المبحث الأول: التعريف بالتعارض والترجيح ومقاصد الشريعة الإسلامية

سيتناول البحث في هذا المبحث وفق مطلبين على النحو الآتي:

المطلب الأول: مفهوم التعارض والترجيح لغةً واصطلاحاً

الفرع الأول: التعارض لغة واصطلاحاً

التعارض لغة: عرض له أمر كذا، أي ظهر، وعرضت عليه أمر كذا وعرضت له الشيء أي أظهرته له وأبرزته إليه. وعرضت الشيء فأعرض أي أظهرته فظهر، وتعارض الشيئان: تقابلا، وعارضت الشيء بالشيء قابلته به¹، والتعارض اصطلاحاً، فقد عرفه السرخسي بقوله: "هو تقابل الحجتين المتساويتين على وجه يوجب كل واحد منهما ضد ما توجبه الأخرى كالحل والحرمة والنفي والإثبات"². وعرفه ابن النجار: "أنه تقابل دليلين ولو عامين على سبيل الممانعة"، وذلك إذا كان أحد الدليلين: يدل على الجواز، والدليل الآخر: يدل على المنع، فدليل الجواز: يمنع التحريم، ودليل التحريم: يمنع الجواز، فكل منهما مقابل للآخر، ومعارض له، ومانع له"³. فيتضح من التعريفات السابقة عند الأصوليين بأن التعارض يكون بين دليلين وأن كل واحد منهما يقابل الآخر بطريق يؤدي إلى التمانع.

المطلب الثاني: الترجيح لغة واصطلاحاً

الترجيح لغة: "الراء والجيم والحاء أصل واحد، يدل على رزانة وزيادة، يقال: رجح الشيء، وهو راجح، إذا رزن، ورجحت الشيء بالثقل فضلته وقوته، والراجح: الوزان، ورجح الشيء بيده:

¹ ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، ط3، 1414 هـ)، ج7، ص 168-169، أبو حبيب، سعدي، القاموس الفقهي، (دمشق، دار الفكر، ط2، 1988م)، ص 247.

² السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، أصول السرخسي، (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، ج2، ص12.

³ ابن النجار، تقي الدين أبو البقاء محمد، مختصر التحرير شرح الكوكب المنير، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، (مكتبة العبيكان، ط2، 1997م)، ج4، ص605.

رزنه ونظر ما ثقله وأرجح الميزان أي أثقله حتى مال¹، أما الترجيح في الاصطلاح فقد وقع خلاف بين العلماء في بيان معنى الترجيح واتجهوا إلى عدة اتجاهات على النحو الآتي:

أ- الاتجاه الأول: مذهب جمهور الحنفية والشافعية وبعض الحنابلة، وهو أن الترجيح من فعل المجتهد وعرفوه بأنه: "إظهار قوة لأحد الدليلين المتعارضين لو انفردت عنه لا تكون حجة معارضة"².

ب- الاتجاه الثاني: مذهب بعض الشافعية وبعض المالكية، وهو أن الترجيح صفة للأدلة وعرفوه بأنه: "اقتران أحد الصالحين للدلالة على المطلوب مع تعارضهما بما يوجب العمل به وإهمال الآخر"³، وعرفه ابن الحاجب: "اقتران الأمانة بما تقوى به على معارضتها"⁴. ويتقارب تعريف الآمدي وابن الحاجب أنهما عبّرّا بالأمانة -أي بالدليل الظني-؛ لأن الترجيح لا يجري بين القطعيات ولا بين القطعي والظني⁵.

ج- الاتجاه الثالث: مذهب الفتازاني من الشافعية، وهو الجمع بين الاصطلاحين؛ فعرفه بأنه: "بيان الرجحان أي القوة التي لأحد المتعارضين على الآخر"⁶.

المطلب الثاني: مقاصد الشريعة لغة واصطلاحاً

الفرع الأول: مقاصد الشريعة في اللغة

المقاصد لغة: جمع مقصد، والقصد: إتيان الشيء، وكذلك الغاية، وقصد في الأمر قصداً

¹ الفيومي، أحمد بن محمد بن علي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، (بيروت: المكتبة العلمية، د.ت)، ج 1، ص 219، ابن منظور، لسان العرب، ج 2، ص 445، الرازي، أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (دار الفكر، د. ط، 1399هـ - 1979م)، ج 2، ص 489.

² البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، ج 4، ص 78.

³ الآمدي، سيد الدين علي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، (بيروت، دمشق: المكتب الإسلامي، ط 2، 1402هـ)، ج 4، ص 239.

⁴ الفتازاني، مسعود، شرح التلويح على التوضيح، (مصر: مكتبة صبيح، د. ط، د.ت)، ج 2، ص 103.

⁵ الحفناوي، التعارض والترجيح عند الأصوليين وأثرهما في الفقه الإسلامي، ص 282.

⁶ الفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، ج 2، ص 206.

توسط ولم يجاوز الحد، وهو على قصد: أي رشد، وطريق قصد: أي سهل وقصدت قصده أي نحوه¹. مما سبق، يتضح أن المقصد في اللغة يدور حول الغاية والهدف والمطلوب، وعلاقته بالمعنى الاصطلاحي ظاهر، إذ المقاصد هي غايات الشرع العامة والخاصة والجزائية، وأهدافه، ومطلوباته التي أرادها الشارع من الشريعة، ومن المكلفين تجاهها.

الشريعة لغة: والشريعة من شرع، والشين والراء والعين أصل واحد، وهو شيء يفتح في امتداد يكون فيه ومن ذلك الشريعة، وهي مورد الشاربة الماء واشتق من ذلك الشرعة في الدين والشريعة². وعلاقة الشريعة هنا بالمقاصد أن المقاصد هي الغايات والأحكام في الوسائل من أجل تحقيقها، وهذه الأحكام العقدية والأخلاقية والعملية المتعلقة بالجوارح، هي التي من أجلها أنزل الشارع الشريعة الربانية.

الفرع الثاني: مقاصد الشريعة في الاصطلاح

وأما في الاصطلاح فقد عرفت مقاصد الشريعة بعدة تعريفات متقاربة، سأذكر أهمها كما يأتي: عرفها الطاهر بن عاشور بأنها: "المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها"³، وعرفها يوسف العالم بأنها: "المصالح التي تعود إلى العباد في دنياهم وأخراهم سواء أكان تحصيلها عن طريق جلب المنافع أو عن طريق دفع المضار"⁴. حيث عبّر عنها العالم بأنها مصالح، وهذه المصالح ترجع بالنفع على الناس في أمر الدنيا والآخرة وكان ما فيه نفع

¹ الرازي، مختار الصحاح، ج 1، ص 254، الفيومي، المصباح المنير في شرح غريب الأثر، ج 2، ص 505، عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، ج 3، ص 1820.

² ابن الفارس، معجم مقاييس اللغة، ج 3، ص 262.

³ ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، د. ط، 1425 هـ - 2004 م)، ص 51.

⁴ العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ص 79.

للناس ودفع ضرر عنهم هو من مقاصد الشريعة الإسلامية ، وهو يتسق مع ما ذهب إليه العز بن عبد السلام في بناء نظرية المقاصد عنده بقواعد المصالح وتعارضها، وقواعد المفسدات وتعارضها، ومن ثم القواعد الحاكمة لتعارض المصالح والمفسدات، وهو ما انتظم علمًا اجتهاديًا معاصرًا، وهو فقه الموازنات.

يتبين مما سبق، أن مقاصد الشريعة الإسلامية هي الغايات الكبرى والحكم والمعاني التي شرع الشارع من أجلها الأحكام، وغاية الشريعة هي مصلحة الإنسان كخليفة في المجتمع الذي هو منه، وكمسئول أمام الله الذي استخلفه، على إقامة العدل والإنصاف، وضمان السعادة الفكرية والاجتماعية، والطمأنينة النفسية كل أفراد الأمة¹.

المبحث الثاني: تعارض المقاصد الشرعية وضوابط الترجيح فيها

المطلب الأول: تقسيم مقاصد الشريعة

جاءت الشريعة الإسلامية لتحقيق مصالح العباد بجلب النفع لهم ودفع الضرر عنهم، وقد رتب العلماء هذه المقاصد إلى ثلاثة مراتب وهي: الضروريات ، والحاجيات، والتحسينيات، ومعرفة هذه التقسيمات له أثر مهم عند التعارض بينها وذلك لمعرفة الأحكام الشرعية خاصة في التعامل مع المسائل المستجدة التي تطرأ للأفراد ولا بد فيها من حكم شرعي تنضبط به.

الفرع الأول: المقصود بالمقاصد الضرورية والحاجية والتحسينية

أولاً: الضروريات الخمسة وترتيبها

عرّفها ابن عاشور بأنها: "هي التي تكون الأمة بمجموعها وآحادها في ضرورة إلى تحصيلها، بحيث لا يستقيم النظام باختلالها، بحيث إذا انخرمت تؤول حالة الأمة إلى فساد وتلاش²، والاختلال المقصود هو اختلال أحوال الأمة بحيث لا تكون على الحالة التي أردّها الشارع

¹ الفاسي، علال، مقاصد الشريعة ومكارمها، (تونس: دار الغرب الإسلامي، د.ط، د.ت)، ص11.

² ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ج3، ص232.

منها، وقد يفضي بعض ذلك الاختلال إلى الاضمحلال الآجل بتفاني بعضها ببعض¹. وقد رتب جمهور العلماء هذه المقاصد الضرورية إلى خمسة أقسام اختلفوا في ترتيبها بينهم: ذكرها الإمام الشاطبي كالآتي: حفظ الدين، ثم حفظ النفس، ثم حفظ النسل، ثم حفظ المال، وأخيراً حفظ العقل²، أما ابن عاشور فقد رتبها كالآتي: حفظ الدين، ثم حفظ النفوس، ثم حفظ العقل، ثم حفظ المال، وأخيراً حفظ الأنساب³.

أول هذه الضروريات وأهمها وهو مقصد حفظ الدين، وهذا المقصد هو لبُّ المقاصد كلها وروحها، وما عداه هو متفرع عنه ومحتاج إليه، واحتياج الفرع إلى الأصل لا يستقيم إلا به ولا يؤدي ثمرته ويؤدي أكله إلا بتغذيته⁴، فقد قال الله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: 56)، ويقصد بحفظ الدين: حفظ دين كل أحد من المسلمين أن يدخل عليه ما يفسد اعتقاده وعمله اللاحق بالدين⁵.

أما حفظ النفس، فيقصد به حفظ الأرواح من التلف أفراداً وعموماً؛ لأن العالم مركب من أفراد الإنسان وفي كل نفس خصائصها التي بها بعض قوام العالم⁶، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (الأنعام: 151)، فالأنفس التي عنيت الشريعة بحفظها هي الأنفس المعصومة بالإسلام أو الجزية أو الأمان⁷، ولذلك فقد شرعت أحكام كثيرة منها: منع القتل وتشريع القصاص، ومعاقبة المحاربين وقطاع الطرق والمستخفين من حرمة النفس الإنسانية⁸.

¹ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ج 3، ص 232.

² الشاطبي، الموافقات في أصول الفقه، ج 2، ص 20.

³ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 303.

⁴ البيوي، محمد سعيد، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، (دار الهجرة للنشر والتوزيع، ط 1، 1998 م)، ص 192.

⁵ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 303.

⁶ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 303.

⁷ البيوي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ص 211.

⁸ الخادمي، نور الدين مختار، علم المقاصد الشرعية، (مكتبة العبيكان، ط 1، 2001 م)، ص 82.

وحفظ العقل، فيقصد به حفظ عقول الناس من أن يدخل عليها خلل؛ لأن دخول الخلل إلى العقل مؤد إلى فساد عظيم من عدم انضباط التصرف، فدخوله على عقل الفرد مفض إلى فساد جزئي، ودخوله على عقول الجماعات وعموم الأمة أعظم¹، فقد اهتم الإسلام بالعقل وجعله شرطاً في التكليف فهماً وتنزيلاً ومناطاً في التعامل مع أحوال النفس والكون اكتشافاً لأسرارها، وقد أمر الله تعالى الإنسان بالتفكر والتدبر والتأمل، وميَّزه عن غيره من المخلوقات²، فقد قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (النحل: 78).

أما مقصد حفظ النسل فهو: "التناسل والتوالد لإعمار الكون"³، وقد حث الإسلام على حفظ النسل وتكثيره وعمارة الكون فأوجب عليها كل ما يدعو إلى حفظ النوع الإنساني. ومقصد حفظ الأموال فهو حفظ الأموال من الإتلاف ومن الخروج إلى أيدي غير الأمة بدون عوض⁴، ويكون ذلك بإنمائه وإثرائه وصيانته من التلف والضياع والنقصان⁵.

ثانياً: المقصود بالحاجيات والتحسينيات

أ- الحاجيات: عبّر عنها الشاطبي بأنها: "ما يفتقر إليه من حيث التوسعة ورفع الحرج، فلو لم يراع دخل على المكلفين الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد المتوقع في المصالح العامة، وذلك كالرخص، وإباحة الصيد، والتمتع بالطيبات مما هو حلال"⁶.

ب- التحسينيات: فهي ما كان بها كمال حال الأمة في نظامها، حتى تعيش آمنة مطمئنة،

¹ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 303.

² الخادمي، علم مقاصد الشريعة، ص 82.

³ الخادمي، علم المقاصد الشرعية، ص: 83.

⁴ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 204.

⁵ الخادمي، علم المقاصد الشرعية، ص: 84.

⁶ الشاطبي، الموافقات في أصول الفقه، ج 1، ص 20.

ولها بهجة منظر المجتمع في بقية الأمم، حتى تكون الأمة الإسلامية مرغوباً على الاندماج فيها أو التقرب، منها فإن لمحاسن العادات مدخلاً في ذلك، سواء أكانت عادات عامة كستر العورة، أم خاصة ببعض الأمم كخصال الفطرة، وإعفاء اللحية¹.
المصالح الحاجية إنما هي خادمة ومكملة للضرورة، وكذلك التحسينية فهي خادمة ومكملة للحاجية، فالكل يحوم حول الضروريات ويكملها ويحسنها، وهذا الترتيب ينبني عليه مبادئ مهمة في الأولويات، وفي الترجيح بين هذه المصالح عند تعارضها².

الفرع الثاني: تعارض المقاصد الضرورية والحاجية والتحسينية وترتيبها

عند النظر في المقاصد الخمس التي تدخل في الضروريات والحاجيات والتحسينيات، والتي سبق بيانها في المبحث السابق، فنجد أن العلماء قد رتبوها عند تعارضها، وهذا التعارض الذي نقصده ليس التعارض الحقيقي الذي يكون في الواقع ونفس الأمر؛ لأن هذا لا يمكن أن يتصور في الشريعة الإسلامية ومقاصدها السامية، أما التعارض الذي نعنيه هو التعارض الظاهري الذي يكون بناء على نظر المجتهد؛ فلا يمكن أن يكون هناك تعارض حقيقي بين حفظ الدين وحفظ النفس، ولذلك فإن ترتيب هذه المقاصد يكون على النحو الآتي:

أ- القسم الضروري: حيث قدموا حفظ الدين على ما سواه من المقاصد، فهو المقصد الأعظم والأهم، فعند تعارض مقصد حفظ الدين الضروري على ما سواه من المقاصد الخمس؛ فيقدم على حفظ النفس والنسل والعقل والمال، وهذا ما رجحه الإمام الآمدي عند ذكره للترجيحات العائدة إلى صفة العلة بقوله: "أن يكون مقصود إحدى العلتين حفظ أصل الدين ومقصود الأخرى ما سواه من المقاصد الضرورية، فما مقصوده حفظ أصل الدين يكون أولى، نظرًا إلى مقصوده وثمرته من نيل السعادة الأبدية في جوار رب

¹ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 307.

² الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط3، 1416 هـ - 1995 م)، ص: 147.

العالمين، وما سواه من حفظ الأنفس والعقل والمال وغيره فإنما كان مقصوداً من أجله على ما قال تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾¹.

وكذلك الشاطبي، فقد قدم حفظ الدين على ما سواه من المقاصد الخمسة فقد قال: "فإن من الضروريات إذا تؤملت وجدت على مراتب في التأكيد وعدمه فليست مرتبة النفس كمرتبة الدين"²، ثم تليها مرتبة حفظ النفس؛ فتتقدم على النسل، وكذلك يُقدم على العقل والمال من الضروريات عند تعارضهم ويقدم حفظ العقل على حفظ المال. ومثالها: لو قال الأطباء لامرأة إن حملت فسيقضى عليك هذا الحمل بالموت يحكم عليها شرعاً بالامتناع عن الحمل فلو حملت كانت مرتكبة لنهي شرعي، وفي ذلك تقديم حفظ النفس على النسل³.

ب- القسم الحاجي: فإنه يقدم حفظ الدين الحاجي على حفظ النفس والنسل والعقل والمال، ويقدم حفظ النفس الحاجي على حفظ النسل والعقل والمال، ويقدم حفظ النسل الحاجي على حفظ العقل. ومثال تعارض حاجي حفظ النفس على حفظ العقل: إذا احتاج الإنسان إلى تدخل جراحي لا بد فيه من التخدير، مع إنه إخلال بحفظ العقل الحاجي، ولكن لما كانت حاجة الإنسان إلى حفظ نفسه أولى من حاجته فيما يخل إخلالاً غير ضروري بالعقل؛ فُدمت حاجة النفس على حاجة العقل⁴، وكذلك في تقديم حاجي النسل على حاجي المال؛ فإنه يجوز إنفاق وبذل المال من أجل علاج العقم⁵.

ج- القسم التحسيني: فإنه يقدم حاجي المال على تحسيني حفظ الدين والنفس والنسل والعقل والمال، فالتحسينيات هي أدنى المراتب ويقدم عليها ما سواها من المقاصد،

¹ الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج4، ص 275.

² انظر: أحمد مختار، مقاصد الشريعة عند الإمام الشافعي، ص: 327.

³ المصدر نفسه، ص: 41.

⁴ المصدر نفسه، ص: 44.

⁵ المصدر نفسه، ص: 46.

والمقاصد الضرورية والحاجية والتحسينية يكمل بعضها بعضاً، ويخدم بعضها بعضاً، وجعل الأدنى تابعاً للأعلى، ومتأخراً عنه في الاعتبار؛ فلا ينبغي أن تستعمل في تعطيل بعضها بعضاً، وخاصة تعطيل الأعلى بالأدنى، بل هي موضوعة ليقوّي بعضها بعضاً، ويجلب بعضها بعضاً، ويحمي بعضها بعضاً¹.

المطلب الثاني: ضوابط الترجيح بين مقاصد الشريعة الإسلامية

ذكر أهل العلم عدة ضوابط للترجيح بين مقاصد الشريعة، وهي على النحو الآتي:

أولاً: عدم تفويتها لمقصد أهم أو مساوٍ لها، فمقاصد الشرعية تتفاوت فيما بينها فيقد الضروري على الحاجي والتحسيني، ويظهر الترجيح الأدق بين المقاصد المتحددة المرتبة².

ثانياً: أن يكون الترجيح بالمقاصد مراعيّاً القواعد المقاصدية والفقهية؛ لأنه عند التعارض نرجع إلى تغليب هذه القواعد، ونراعيها حتى يزال هذا التعارض، ومنها قاعدة: الضرر يزال، الضرورات تبيح المحظورات، الأمور بمقاصدها، درء المقاسد مقدم على جلب المصالح، يدفع أعظم الضررين بارتكاب أخفهما.

ثالثاً: اليقين أو غلبة الظن بمحصول المقصد، فلا بد أن تكون المقاصد المرجح بها بمرتبة اليقين أو غلبة الظن بمحصولها للترجيح بين النصوص المتعارضة، فإن كان تحققها يقينياً؛ فهو الأفضل، وإن كان على غلبة الظن؛ فإنه يجوز الترجيح³.

رابعاً: أن يكون التعارض ظاهري؛ لأن مقاصد الشريعة الإسلامية كلها يكمل بعضها بعضاً، لذلك نلجأ عند التعارض إلى إزالته من خلال الجمع أو الترجيح في المسائل، فالتعارض ليس حقيقياً؛ لأنه لا يمكن أن يأتي الشارع الحكيم بأحكام متعارضة.

¹ الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص 147.

² الفوزان، جواهر بنت محمد، " أثر الترجيح بالمقاصد الشرعية في النوازل الطبية "، مجلة الجامعة العراقية، ع 50، م 2، ص 9.

³ الماضي، عبد الكريم حمد عبد الكريم، "الترجيح المقاصدي بين النصوص المتعارضة وتطبيقاته الفقهية"، (بحث تكميلي لنيل درجة الدكتوراه في الجامعة الأردنية، 2015)، ص 77.

خامساً: أن يكون الترجيح من المجتهد الفقيه القادر على فهم نصوص واستنباطها من مظاهرها¹، فإن الذي يقوم بعملية الترجيح المقاصدي هو المجتهد؛ لأنه هو من يحق له عملية الترجيح بين النصوص المتعارضة لما حصل عليه من علم ونظر في المآلات².

المبحث الثالث: تطبيقات التعارض والترجيح بين المقاصد في المسائل الطبية المعاصرة

يعد المجال الطبي من أهم وأعظم المهن التي تخدم الأمة والمجتمع؛ لما فيها من تحقيق المقاصد الشرعية، وأعظمها مقصد حفظ النفس الإنسانية، وذلك بحمايتها من كل ما يضرها، ويدفع عنها الأمراض التي تؤدي إلى هلاكها، فالنفس هي من أثن ما حثت الشريعة الإسلامية على حفظها، وسيتناول هذه المبحث عدة تطبيقات للتعارض والترجيح في المسائل الطبية المعاصرة على النحو الآتي:

المطلب الأول: مسألة الإجهاض العلاجي

يعد الإجهاض العلاجي من أبرز المستجدات الطبية التي يظهر فيها تعارض ظاهري بين مقاصد الشريعة الإسلامية، خاصة فيما يتعلق بحفظ النسل وحفظ النفس، وأحياناً يكون التعارض في حفظ نفس الجنين ونفس الأم، لذلك لابد من بيان مفهوم الإجهاض العلاجي وحكمه حتى يكتمل من الترجيح وإزالة التعارض الظاهري في هذه المسألة.

الفرع الأول: المقصود بالإجهاض العلاجي وحكمه

قد عرف العلماء المعاصرين الإجهاض العلاجي بأنه: "حالة صحية تكون فيها الأم الحامل في ظروف تقتضي إنهاء حملها لإنقاذها من مضاعفات خطيرة قد تؤدي بحياتها بناء على تشخيص طبي"³، فيقوم الطبيب المختص بإنهاء الحمل عمداً بسبب وجود مرض لا يمكن

¹ الفوزان، "أثر الترجيح بالمقاصد الشرعية في النوازل الطبية"، ص9.

² الماضي، "الترجيح المقاصدي بين النصوص المتعارضة وتطبيقاته الفقهية"، ص79.

³ بشير، الشيخ صالح، الإجهاض العلاجي في ضوء قانون الصحة الجديد 11/18، مجلة الواحات للبحوث والدراسات، جامعة غرداية - الجزائر، م12، ع2، 2009م، ص4.

علاجه، وفي حال استمرار الحمل قد يكون فيه خطر يهدد حياة الأم، ويكون هذه الخطر لا يمكن دَفْعُهُ بأي وسيلة أخرى؛ فيلجأ الطبيب المختص بعد الرجوع إلى تقرير طبي موثوق بإجراء الإجهاض العلاجي.

ومن هذه الأمراض التي قد تحصل وتكون مهددة لحياة الأم؛ أمراض القلب والتنفس، أمراض الدرن (السل الرئوي)، أمراض الكلى المزمنة، القىء والغثيان المستمر، الأورام الخبيثة التي لا تعالج إلا بالأشعة أو الكيماوي، وأمراض نقص المناعة (الإيدز)، والفيروسات الكبدية، والتهابات المفاصل الحادة، وغيرها من الأمراض المزمنة¹. وقد تعددت أنواع الإجهاض وأسبابه، وكل نوع له حكم شرعي حسب طبيعة الإجهاض وطريقته، ومن هذه الأنواع: الإجهاض الطبيعي (العفوي)²، الإجهاض الإرادي أو المفتعل (الجنائي)³، الإجهاض العارض⁴.

أما حكم الإجهاض العلاجي، فقد ذهب مجمع الفقه الإسلامي إلى حكمه على النحو الآتي: إذا كان الحمل قد بلغ مائة وعشرين يوماً، لا يجوز إسقاطه، ولو كان التشخيص الطبي يفيد أنه مشوّه الخلقة، إلا إذا ثبت بتقرير لجنة طبية، من الأطباء الثقات المختصين أن بقاء الحمل فيه خطر مؤكد على حياة الأم، فعندئذ يجوز إسقاطه، سواء كان مشوّهاً أم لا، دفعاً لأعظم الضررين⁵. في هذه الحالة فإنه ينظر إلى حالة الأم ويقرر الحكم

¹ العقلا، غادة محمد علي، الأحكام المتعلقة بإسقاط الجنين المشوّه في الفقه الإسلامي، مجلة كلية الشريعة والقانون، طنطا، ع37، ص 8-60.

² يقصد به الإجهاض الذي يحدث بشكل طبيعي دون أي تأثير خارجي وأسبابه داخلية محضه دون أي أمراض في الأم الحامل أو الجنين، انظر: الشمري، راضي بن علي حسن، الإجهاض صورته وحالاته وحكمه الفقهي، مجلة كلية الشريعة والقانون، جامعة الأزهر، م1، ع28، 2024م، ص11.

³ يقصد به إسقاط المرأة الجنين باختيارها وإرادتها لحملها بلا ضرورة، عمداً بأي وسيلة ممكنة بنفسها أو بمعاونة غيرها لأسباب اجتماعية أو اقتصادية خاصة بها، انظر: العقلا، غادة محمد علي، الأحكام المتعلقة بإسقاط الجنين المشوّه في الفقه الإسلامي، مجلة كلية الشريعة والقانون، طنطا، ع37، ص57.

⁴ يقصد به الإجهاض الذي يحدث بسبب تعرض الأم لانفعالات نفسية وعصبية شديدة، أو بذل الأم لجهود بدنية عنيفة أو سقوطها بشدة على مقعدتها أمرضها المفاجئ بالغدة الدرقية أو الحصبة الألمانية، المرجع السابق، ص56.

⁵ مجمع الفقه الإسلامي، قرار مجمع الفقه الإسلامي "إسقاط الجنين المشوّه خلقياً"، قرارات المجمع الفقهي الاسلامي للرابطة. مكة - المجلد 1 - ص 71.

حسب الضرورة، فإنه إذا كان هناك ضرورة ملحة لإنقاذ حياة الأم؛ فإنه ينظر إلى أخف الضررين، ويُقرّر الإجهاض العلاجي بعد الرجوع إلى أطباء مختصين.

الفرع الثاني: الترجيح بين مقاصد الشريعة المتعارضة وأثرها في الحكم بالمسألة

بعد عرض حكم مسألة الإجهاض العلاجي يظهر بأنه إذا أثبت الأطباء المختصين وجود خطر محتم على حياة الأم فهنا لابد من إزالة التعارض الظاهري الذي يقع جراء محاولة إسقاط الجنين حفاظاً على حياة الأم سواء أكان قبل نفخ الروح أم بعده وقد ثبت ذلك في قرار مجمع الفقه الإسلامي بأنه في هذه الحالة سواء أكان الجنين مشوه أم لا فإنه يجوز إسقاطه دفعاً لأعظم الضررين، فحفظ النفس من أهم الضروريات الخمس التي أمرت الشريعة الإسلامية بحفظها ودفع كل ما فيه سبب لهلاكها، والتعارض هنا في حفظ النفس للأم وحفظ نفس الجنين، والقواعد الفقهية تقرر بأنه "يدفع أعظم الضررين بارتكاب أخفهما"¹، وإذا لم تتمكن من إنقاذ كلاهما فإنه يقدم ما يغلب على الظن بقائها وهي الأم، وكذلك قاعدة الضرورات تبيح المحظورات² فالأصل أن الإجهاض محرم شرعاً لأن فيه إزهاق لنفس ولكن عند الضرورة المحققة فإنه يباح المحظور بداعي العلاج وحفظ نفس الأم. وكما سبق إذا أثبت الأطباء وجود ضرر محقق على حياة الأم؛ فهنا نحتاج إلى الموازنة بين مفسدتين عظيمتين؛ الأولى: إجهاض الجنين بعد نفخ الروح فيه، والثانية: إزهاق حياة الأم، وكلاهما قتل للنفس، وإزهاق الروح³، ولإزالة هذا التعارض الظاهري؛ نقوم بالترجيح بينهما من خلال تقديم حياة الأم في حال تحقق الخطر اليقيني، فالشريعة الإسلامية تدعو إلى دفع المفسد وتحقيق المصالح، وهنا توجد مفسدة أعظم عند منع الإجهاض؛ وهو فقد نفس الأم، والمصلحة لحياة الأم أعظم؛ لتعلق وجودها باستقرار الأسرة والمجتمع، وقد جاءت

¹ السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، **الأشباه والنظائر**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2006م)، ص84.

² السابق نفسه.

³ جراب، أنس عزالدين، فقه الموازنات وأثره في إجهاض الجنين المشوه، مؤتمر قضايا طبية معاصرة في الفقه الإسلامي، جامعة النجاح الوطنية، 2019م، ص28.

القاعدة الشرعية التي يبنى عليها الترجيح في هذه المسألة وهي: "إذا تعارضت مفسدتان؛ روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما"¹.

المطلب الثاني: مسألة ربط المبايض لمنع الإنجاب

الفرع الأول: المقصود بتعقيم المرأة وحكمه

يعرف ربط المبايض أو بتعقيم المرأة بأنها عملية تعطيل عمل المبيضين لمنع الحمل، وذلك من خلال إجراء عملية جراحية، وهي وسيلة من وسائل منع الحمل التي تستهدف سد مسالك النفيرين؛ للحيلولة دور مرور البويضة المؤنثة إلى مكان تلقيحها في الرحم، مما يؤدي إلى استحالة الحمل، وخلالها يتم قطع قناتي فالوب أو ربطها، أو الاثنين معاً².

وقد ذكر الفقهاء بأنه يحرم استعمال ما يقطع الحبل من أصله؛ لأنه كالوآد، وذلك إلا إذا كانت هناك ضرورة ملجئة كانتقل مرض خطير بالوراثة إلى الأولاد والأحفاد، ودرء المفاسد مقدم على جلب المصالح، ويرتكب أخف الضررين³. جاء في قرار مجمع الفقه الإسلامي في تنظيم النسل بأنه⁴: "يحرم استئصال القدرة على الإنجاب في الرجل أو المرأة، وهو ما يعرف بالإعقم أو التعقيم، ما لم تدع إلى ذلك الضرورة بمعاييرها الشرعية"، و"يجوز التحكم المؤقت في الإنجاب بقصد المباحة بين فترات الحمل، أو إيقافه لمدة معينة من الزمان، إذا دعت إليه حاجة معتبرة شرعاً، بحسب تقدير الزوجين عن تشاور بينهما وتراضٍ، بشرط ألا يترتب على ذلك ضرر، وأن تكون الوسيلة مشروعة، وألا يكون فيها عدوان على حمل قائم".

¹ السيوطي، الأشباه والنظائر، ص 87.

² انظر: الفهد، أحمد بن فهد بن عمين، المنع الدائم للحمل: دراسة فقهية، مجلة الجمعية الفقهية السعودية، عدد 30، 2016، ص 20-21.

³ الزحيلي، وهبه مصطفى، الفقه الإسلامي وأدلته، (دمشق: دار الفكر، ط4، د.ت)، ج4، ص 2648.

⁴ مجمع الفقه الإسلامي، قرار مجمع الفقه الإسلامي "تنظيم النسل"، منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، جدة، العدد الخامس، ج1، ص 748.

الأصل أنه يحرم قطع النسل، وذلك باتباع وسائل تمنع الإنجاب؛ لأن الشريعة الإسلامية حثّت على الزواج والتناسل، فكان حفظ النسل أحد المقاصد الضرورية الخمسة التي راعتها الشريعة ودعت إلى حفظها، وذلك بحفظ النوع الإنساني، فلا يقطع النسل إلا في حالات، وهي إما في حالة الضرورة لحفظ النفس، وذلك عند الخوف من الضرر الأعظم الذي قد يلحق الحامل بحصول ما يهدد حياتها ويلحق بها الأذى، فقد قال تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (الأنعام: 151)، أو في حال منع الإنجاب المؤقت من أجل تنظيم النسل وليس إيقافه بشكل دائم.

الفرع الثاني: الترجيح بين مقاصد الشريعة المتعارضة وأثرها في الحكم بالمسألة

نجد عند النظر في حكم ربط المبايض أو تعقيم المرأة بمنع الإنجاب الدائم، أنه يجب يراعى فيها مقصدين ضروريين من مقاصد الشريعة الإسلامية؛ وهما: مقصد حفظ النسل، ومقصد حفظ النفس، فالأصل مراعاة مقصد حفظ النسل بتحرير ما يمنع الإنجاب إلا إذا كان المانع مؤقت، ولكن عند وجود ضرورة ملحة وخطر قد يؤثر على حياة المرأة وصحتها فإنه يجب مراعاة النفس بحفظها من كل ما يضرها فقدم حفظ النفس الإنسانية على حفظ النسل.

المطلب الثالث: مسألة الإنعاش الطبي

الفرع الأول: المقصود بالإنعاش الطبي وحكمه

علمية الإنعاش الطبي هي عملية إسعافية طارئة يقوم بها الشخص المسعف ويتم تنفيذها يدوياً في محاولة للحفاظ على وظائف الدماغ سليمة حتى يتم اتخاذ المزيد من التدابير لاستعادة عفوية الدورة الدموية والتنفس لإنقاذ حياة المريض المصاب¹. والإنعاش هو نوع

¹ انظر: محمد، أنس مهدي، حكم رفع أجهزة الإنعاش عن المريض الميؤوس منه (دراسة طبية فقهية معاصرة)، مجلة مركز بابل للدراسات الإنسانية م13، ع22، 2023م، ص6.

من أنواع العلاج يقوم به الاختصاصي أو المجموعة لإنقاذ حياة المصاب الذي يكون في حالة ستفضي به حتما إلى الموت، إذا لم يتلق العناية التي تنتشله من وضعيته الخطيرة التي هو عليها¹.

وللإنعاش الطبي عدة صور على النحو الآتي:

أولاً: أن تعود أجهزة المصاب إلى حالتها الطبيعية عودا يطمئن معه القائم على العلاج أن الخطر قد زال، ولا يوجد ما يوجب استمرار مواصلته، فهو البرء التام أو الأخذ في طريق النقاهاة. وهنا يكون رأي الاختصاصي واجب الاحترام، وهو التوقف عن المواصلة².

ثانياً: التوقف التام للقلب والتنفس، وعدم القابلية لآلة الطبيب، وحينئذ يقرر الطبيب موت المريض تماماً بموت أجهزته من الدماغ والقلب، ومفارقة الحياة لهما، فحينئذ يقرر الطبيب رفع الجهاز لتحقيق الوفاة³.

ثالثاً: قيام علامات موت الدماغ من: الإغماء، وعدم الحركة، وعدم أي نشاط كهربائي في رسم المخ بآلة الطبيب، لكن بواسطة العناية المركزة وقيام أجهزتها عليه: كجهاز التنفس، وجهاز ذبذبات القلب، ولا يزال القلب ينبض، والنفس مستمر، وحينئذ يقرر الطبيب موت المريض بموت جذع الدماغ مركز الإمداد للقلب، وقرر أنه بمجرد رفع الآلة عن المريض يتوقف القلب والنفس تماماً⁴.

ولا خلاف في الصورتين الأولى والثانية، برفع جهاز الإنعاش لسلامة المريض في الأولى، وتحقيق موته في الثانية⁵. أما في الصورة الثالثة وهي موت الدماغ، وأنه بمجرد رفع الأجهزة عن المريض؛ يتوقف القلب والتنفس؛ فقد اختلف فيها الفقهاء على قولين:

¹ السلامي، محمد المختار، مجلة مجمع الفقه الإسلامي "الإنعاش"، ج2، ص332.

² المرجع السابق، ج2، ص333.

³ أبو زيد، بكر بن عبد الله، "أجهزة الإنعاش وحقيقة الوفاة بين الفقهاء والأطباء"، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ج3، ص152.

⁴ أبو زيد، "أجهزة الإنعاش وحقيقة الوفاة بين الفقهاء والأطباء"، ج3، ص152.

⁵ السابق نفسه.

الأول: لا يجوز رفع أجهزة الإنعاش عن الميت دماغياً، وهو قول مجموعة من الباحثين¹.

الثاني: يجوز رفع أجهزة الإنعاش عن الميت دماغياً، وهو قول مجمع الفقه الإسلامي في قراره²، والدكتور بكر أبو زيد³.

الفرع الثاني: الترجيح بين مقاصد الشريعة المتعارضة وأثرها في الحكم بالمسألة

بعد عرض حكم مسألة الإنعاش الطبي، فإنه لا بد من الترجيح المقاصدي لها، وبيان أثر الحكم في هذه المسألة، فإنه حينما يقرر الأطباء بأن الوضع الطبي للمريض ميؤوس منه، وأنه بمجرد رفع الأجهزة ستتحقق الوفاة، والمريض يكون في هذه الحالة قد وصل إلى مرحلة الموت الدماغية؛ فإنه يتقرر عندنا عدد من المقاصد الشرعية التي يتبين فيها نظر مقاصدي يحتاج إلى ترجيح وضبط، لذلك فإن أثر الحكم عندنا يتبين بعد الترجيح المقاصدي وضبطه وفق الآتي:

قد يقع تعارض ظاهري في مقصد حفظ النفس، وهو من الضروريات الخمس التي دعت الشريعة إلى حفظها، والمحافظة على حياة المريض أمر مهم أمرت الشريعة بحفظه، فقد قال الله تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكَمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (الأنعام: 151).

ولكن في حال تبين أن إبقاء الأجهزة على المريض فيها ضرر محقق، وأن فيه زيادة ألم عليه؛ فإنه يُرفع هذا الضرر بإزالة أجهزة الإنعاش، فإذا قرر الطبيب أن الشخص ميؤوس

¹ الواعي، توفيق، حقيقة الموت والحياة في القرآن والحكام الشرعية، بحث مقدم لمجمع الفقه الإسلامي، مجلة المؤتمر، ع3،

ج2، ص717-718، والعماري، عبد القادر بن محمد، نهاية الحياة، مجلة مجمع الفقه الإسلامي ع3، ج2، ص720

² مجمع الفقه الإسلامي، "موضوع أجهزة الإنعاش"، المؤتمر الثالث، عمان الأردن، 1986م، قرار رقم 17.

³ أبو زيد، "أجهزة الإنعاش وحقيقة الوفاة بين الفقهاء والأطباء"، ج3، ص152.

منه؛ جاز رفع آلة الطبيب؛ لأنه لا يوقف علاجاً يرجى منه شفاء المريض، وإنما يوقف إجراء لا طائل من ورائه في شخص محتضر، بل يتوجه أنه لا ينبغي إبقاء آلة الطبيب والحالة هذه؛ لأنه يطيل عليه ما يؤلمه من حالة النزاع والاحتضار¹.

وقد اشترط مجمع الفقه الإسلامي لإباحة رفع الأجهزة عن المريض شرطين²:

- 1- إذا تعطلت جميع وظائف دماغه تعطلاً نهائياً.
- 2- حكم الأطباء الاختصاصيون الخبراء بأن هذا التعطل لا رجعة فيه، وأخذ دماغه في التحلل.

وفي هذه الحالة يسوغ رفع أجهزة الإنعاش المركبة على الشخص، وإن كان بعض الأعضاء، كالقلب مثلاً، لا يزال يعمل آلياً بفعل الأجهزة المركبة. وبناء على هذه الضوابط، فإنه يتقرر الحكم برفع الأجهزة عن المريض تحقيقاً لمقاصد الشريعة الإسلامية في رفع الضرر، وقد جاء في القاعدة الفقهية: "الضرر يزال"³، فيرجح مقصد الشريعة من رفع الضرر على حفظ النفس؛ لأنه لم يعد هناك فائدة من إبقاء الأجهزة، وذلك بعد الرجوع إلى قرار الأطباء أصحاب الاختصاص، أما إذا كان هناك احتمال للعلاج، وقرر الطبيب أن الشخص غير ميؤوس منه، أو استوى لديه الأمر؛ فالذي يتجّه؛ عدم رفع الآلة حتى يصل إلى حد اليأس، أو يترقى إلى السلامة⁴، وفي هذه الحالة يقدم حفظ النفس.

المطلب الرابع: مسألة العلاج الجيني للخلايا البشرية

يعرف العلاج الجيني من الناحية الطبية بأنه: علاج عن طريق استبدال الجين المعطوب بآخر سليم، أو عن طريق إمداد خلايا المريض بعدد كاف من الجينات السليمة؛ فتقوم الجينات السليمة بتعويض المريض عن النقص في جيناته المعطوبة، أو استئصال بعض

¹ أبو زيد، "أجهزة الإنعاش وحقيقة الوفاة بين الفقهاء والأطباء"، ج3، ص154.

² مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي، ع21، ص131.

³ السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي، الأشباه والنظائر، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1991)، ج1، ص41.

⁴ أبو زيد، "أجهزة الإنعاش وحقيقة الوفاة بين الفقهاء والأطباء"، ج3، ص154.

الجينات المسؤولة عن إحداث مرض ما أو تشوّه ما، والأمراض قد تكون نتيجة خلل وراثي في أحد الأبوين أو كليهما، وقد تكون الأمراض الجينية غير الوراثية حدثت أثناء الحمل أو بعد ولادته نتيجة طفرات جينية طارئة أو عطب جيني¹.

الفرع الأول: المقصود بالعلاج الجيني للخلايا البشرية وأنواعه

يقصد بالعلاج الجيني بأنه تقنية طبية تهدف إلى علاج أو منع الأمراض عن طريق تعديل المادة الوراثية داخل الخلايا، ويمكن أن يشمل ذلك إدخال جين سليم ليحل محل جين معيب، أو تعطيل جين غير طبيعي، أو تعديل التعبير الجيني لمكافحة مرض معين². ويقسم العلاج الجيني للخلايا البشرية إلى نوعين:

الأول: العلاج الجيني الجسدي، ويقصد به إصلاح جميع الخلل الجيني إلى جميع الخلايا، ماعدا الجنسية (الحيوان المنوي في الذكر والبويضة في الأنثى)، ويستثنى أيضاً الخلية الجنينية (البويضة الملقحة، الزيجوت)³.

الثاني: العلاج الجيني الجنيني (الجنسي)، هو علاج الخلايا الجنسية (الحيوان المنوي في الذكر والبويضة في الأنثى)، وكذلك الخلية الجنينية (البويضة الملقحة والزيجوت)، وذلك في مراحل النمو الأولى قبل أن تتمايز إلى خلايا متخصصة⁴.

ويستدل على مشروعية العلاج الجيني بعدد من القواعد الشرعية منها: "الضرر يزال"، "إذا ضاق الأمر اتسع"، و"النظر في مآلات الأفعال مقصود شرعاً"⁵.

¹ انظر: المرجع السابق، ص 6.

² الهروي، مريم جابر سلمان وآخرون، "تخريج مسألة العلاج الجيني للخلايا البشرية على القواعد المقاصدية والفقهية"، مجلة قلم للعلوم الانسانية والتطبيقية، 12، ع 5، 2015م، ص 6.

³ الجهيمي، علي محمد، "حكم العلاج الجيني للخلايا الجسدية البشرية في الشريعة الإسلامية"، مجلة البحوث الأكاديمية (العلوم الإنسانية)، جامعة مصراته، ليبيا، ع 20، 2021م، ص 9.

⁴ أبو جزر، ابتهاج محمد رمضان، "العلاج الجيني للخلايا البشرية"، (بحث تكميلي لنيل درجة الماجستير في الفقه المقارن في الجامعة الإسلامية بغزة، 2008م)، ص 18

⁵ انظر تفصيل المشروعية، المرجع السابق، ص 15، الجهيمي، حكم العلاج الجيني للخلايا الجسدية البشرية في الشريعة الإسلامية، ص 8.

الفرع الثاني: الترجيح بين مقاصد الشريعة المتعارضة وأثرها في الحكم بالمسألة

تعد مسألة العلاج الجيني بالخلايا البشرية من المسائل الطبية التي يظهر فيها تعارض ظاهري بين مقاصد الشريعة الإسلامية، وذلك لأن فيها العديد من المقاصد التي يمكن إعمالها، ويعد مقصد حفظ النفس من أهم المقاصد الضرورية التي تدخل في مسألة العلاج الجيني، فهو وسيلة وقائية تسهم في حفظ النفس، إذ يهدف إلى وقاية الإنسان من الأمراض الوراثية، ويعمل على درء ما قد يترتب عليها من أضرار تهدد الحياة أو تعيقها، كما يحقق التخفيف من المشقة الناتجة عن العلاج المستقبلي، لاسيما إذا كانت هذه الأمراض شديدة الخطورة، وهذا يتوافق مع مشروعية العلاج الجيني البشري شريطة أن يكون منضبطاً بالضوابط الشرعية المعتمدة وألا يترتب عليه ضرر أعظم مما يراد دفعه¹.

وكذلك، فإنه يتوافق مع مقصد الشريعة من حفظ النسل، وذلك من خلال منع انتقال الأمراض الوراثية إلى الأجيال القادمة، والحد من التشوّهات الخلقية التي تؤثر على سلامة الذرية واستمرار النسل السوي، فهو يسهم في عبر التدخل في الخلايا الوراثية في إصلاح العيوب الجينية ومنع ظهورها، وهو يدخل في باب الوقاية والعلاج المشروع شرعاً، ولكن يجب أن ينضبط بضوابط شريعة دقيقة، تضمن اتساقه مع أحكام الشريعة الإسلامية، ويضمن عدم تغيير الصفات الوراثية لغايات تجميلية أو تجارية غير مشروعة².

وعليه، فإن الذي يترجح جواز العلاج الجيني الذي يدخل فيه التداوي؛ لأن فيه تحقيق مقصد الشارع من حفظ النفس والنسل، وفيه فاعلية حقيقية في العلاج، ولا يوجد فيه مفسدة متحققة، ولكن يجب أن تكون هناك ضوابط شريعة معتبرة تنضبط فيها عملية العلاج الجيني، فلا يكون هناك أي تعديل على الصفات الوراثية.

وقد ثبت ذلك في قرار مجمع الفقه الإسلامي، فقد نص على أن العلاج الجيني للخلايا الجسدية، وهي جميع خلايا الجسم، وحكمه يختلف بحسب الغرض منه، فإن كان

¹ الهروي، مريم جابر سلمان وآخرون، "تخريج مسألة العلاج الجيني للخلايا البشرية على القواعد المقاصدية والفقهية"، ص 8.

² المرجع السابق، ص 9.

الغرض العلاج فيجوز بشروط أهمها¹:

- 1- ألا يؤدي هذا النوع من العلاج إلى ضرر أعظم من الضرر الموجود أصلاً.
 - 2- أن يغلب على الظن أن هذا العلاج يحقق مصلحة الشفاء أو تخفيف الآلام.
 - 3- أن يتعذر وجود البديل.
 - 4- أن تراعى شروط نقل الأعضاء في المتبرع، والمتبرع له المعتبرة شرعاً التي أشار إليها المجمع في قراره رقم: 57 (8/6)، وأن يجري عملية نقل الجين متخصصون ذوو خبرة عالية وإتقان وأمانة.
- أما استخدام العلاج الجيني في اكتساب صفات معينة (مثل: الشكل) فلا يجوز، لما فيه من تغيير الحلقة المنهي عنه شرعاً، ولما فيه من العبث، وامتهان كرامة الإنسان، فضلاً عن عدم وجود الضرورة أو الحاجة المعتبرة شرعاً.

المطلب الخامس: مسألة نقل عضو من إنسان حي إلى إنسان حي آخر

تدخل هذه المسألة تحت موضوع زراعة الأعضاء والتي يقصد بها نقل عضو آدمي من جسم إنسان إلى آخر باستخدام الأصول الطبية بغرض العلاج والاستشفاء²، حيث يقوم الطبيب المختص بعملية جراحية من خلال استئصال العضو المصاب من جسم إنسان مريض وتعويضه بعضو سليم قصد العلاج وطلب الاستشفاء³. ويقصد بالعضو هنا أي جزء من الإنسان، من أنسجة وخلايا ودماء ونحوها، كقرنية العين. سواء أكان متصلاً به، أم انفصل عنه⁴.

¹ مجمع الفقه الإسلامي، قرار مجمع الفقه الإسلامي "العلاج الجيني"، منظمة التعاون الإسلامي، 2013.

² أبو حمادة، منيرة سعيد عبد الله، حكم زراعة الأعضاء في الفقه الإسلامي، مجلة كلية الشريعة والقانون، طنطا، جامعة الأزهر، ع26، 2011، ص4.

³ إقديم، جليل، نازلة زراعة الأعضاء في ميزان الشرع، مجلة دراسات تراثية، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، ع2، 2014، ص5.

⁴ مجمع الفقه الإسلامي، ، قرار بشأن انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حيّاً كان أو ميتاً، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ع4، ج1، ص89.

الفرع الأول: حكم نقل عضو من إنسان حي إلى إنسان حي آخر

فيما يتعلق بحكم زراعة الأعضاء، فإنها تباح شرعاً بشروطها؛ لأنها تنقذ النفوس البشرية، والتي يرى فيها الفقهاء المعاصرون أهميتها وضبطها أثناء التبرع¹، أما فيما يتعلق بحكم نقل عضو من إنسان حي إلى إنسان حي آخر - وهو أحد صور زراعة الأعضاء - فقد اختلف الفقهاء في حكمها على قولين:

القول الأول: عدم جواز نقل عضو من إنسان حي إلى إنسان حي آخر، وهو قول الشيخ إبراهيم آل الشيخ، والشيخ ابن باز، والشيخ ابن عثيمين². وقد استدلو بأنه لا يمكن للإنسان أن يتصرف في أعضاء جسده ولو بالتبرع؛ لأن أعضاء جسد الإنسان هي جميعها ملك لله سبحانه، والقاعدة في ذلك: "مَنْ لَا يَمْلِكُ التَّصَرُّفَ؛ لَا يَمْلِكُ الْإِذْنَ فِيهِ"³.
القول الثاني: جواز نقل عضو من إنسان حي إلى إنسان حي آخر، وهو قول المجمع الفقهي الإسلامي⁴، وقرار هيئة كبار العلماء⁵. فلا مانع شرعاً من أخذ عضو من إنسان حي لزراعة في إنسان آخر محتاج إليه لإنقاذ حياته إذا اضطر إلى ذلك، وأمنت الفتنة في زرع لمن أخذ منه، وغلب على الظن نجاح زرع من سيزرع فيه⁶. وقد جاء في قرار مجمع الفقه الإسلامي الحكم بشأن نقل الأعضاء على النحو الآتي⁷:

¹ أبو حمادة، حكم زراعة الأعضاء في الفقه الإسلامي، ص 63.

² انظر: الفوزان، جواهر بنت محمد، "أثر الترجيح بالمقاصد الشرعية في النوازل الطبية"، مجلة الجامعة العراقية، ع 50، م 2، ص 16.

³ الفقه الميسر، م 12، ص 32.

⁴ مجمع الفقه الإسلامي، قرار بشأن انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حياً كان أو ميتاً، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ع 4، ج 1، ص 89.

⁵ هيئة كبار العلماء، كتاب أبحاث هيئة كبار العلماء، "بحث حكم نقل عضو من إنسان إلى آخر"، الدورة 20، الطائف، قرار 20.

⁶ الفقه الميسر، م 12، ص 31.

⁷ مجمع الفقه الإسلامي، قرار بشأن انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حياً كان أو ميتاً، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ع 4، ج 1، ص 89.

أولاً: يجوز نقل العضو من جسم إنسان إلى جسم إنسان آخر، إن كان هذا العضو يتجدد تلقائياً، كالدم والجلد، ويراعى في ذلك اشتراط كون الباذل كامل الأهلية، وتحقق الشروط الشرعية المعتبرة.

ثانياً: تجوز الاستفادة من جزء من العضو الذي استؤصل من الجسم لعلّة مرضية لشخص آخر، كأخذ قرنية العين لإنسان ما عند استئصال العين لعلّة مرضية. ثالثاً: يحرم نقل عضو تتوقف عليه الحياة كالقلب من إنسان حي إلى إنسان آخر. رابعاً: يحرم نقل عضو من إنسان حي يعطل زواله وظيفة أساسية في حياته وإن لم تتوقف سلامة أصل الحياة عليها، كنقل قرنية العينين كليهما.

يتبين من خلال قرار مجمع الفقه بأن نقل الأعضاء من إنسان حي إلى إنسان آخر لا بد له من ضوابط محددة، ومنها بأن يكون العضو متجدداً والباذل كامل الأهلية، وألا يكون العضو بنقله فيه توقف لحياة المتبرع، ولا يتعطل بالنقل الوظائف الأساسية في حياته، وكذلك يشترط الضرورة القصوى للنقل، بحيث تكون حالة المريض سيئة للغاية، ولا ينقذه من ذلك إلا نقل عضو سليم إليه من إنسان آخر¹.

الفرع الثاني: الترجيح بين مقاصد الشريعة المتعارضة وأثرها في الحكم بالمسألة

تعد مسألة نقل العضو من إنسان حي إلى إنسان حي آخر من المسائل التي يظهر فيها تعارض ظاهري بين المقاصد الشرعية والمصالح والمفاسد وتحتاج إلى ترجيح فيها، فقد يقع تعارض في مصلحة حفظ نفس المريض ومصلحة حفظ نفس الشخص المتبرع، وكلاهما من الضروريات؛ فحفظ النفس من أهم الضروريات التي دعت الشريعة الإسلامية إلى حفظها، ويزال هذا التعارض من خلال ضوابط الترجيح التي تحدّد تحقق الضرورة، وعدم وقوع ضرر على الشخص المتبرع بالعضو، فعندها تقدم مصلحة حفظ نفس الشخص المريض؛ لأن فيه إنقاذ حياته مع عدم وقوع ضرر على الشخص المتبرع.

¹ الفقه الميسر، 12، ص 31.

وقد جاءت قواعد الترجيح لتبين أثر الحكم في الترجيح بالمسألة، ومنها قاعدة: "إذا تعارضت مفسدتان؛ روعي أعظمهما بارتكاب أخفهما"، وفي هذه المسألة وقع التعارض بين مفسدة أخذ العضو الحي، وبحصول بعض الألم للأول، وبين مفسدة هلاك الحي المتبرع له، ولا شك أن مفسدة هلاك الحي المتبرع له - المريض - أعظم من المفسدة الواقعة على الشخص المتبرع الحي فتقدم حينئذ لأنها أعظم ضرراً وأشد خطراً¹.

وكذلك، فإن المفاصد المترتبة من جراء التبرع قليلة لا تعادل المصالح الكثيرة (حفظ النفس، تفريج الكرب، إثارة، نفع المسلم)، وتعمل قاعدة: "درء المفاصد مقدم على جلب المصالح" عند تساوي المفسدة مع المصلحة أم إذا غلبت المصلحة فتقدم هنا².

الخاتمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد: فقد توصلت الدراسة إلى عدة نتائج وتوصيات وفق ما يأتي:

أولاً: النتائج

- 1- يظهر أثر ترتيب مقاصد الشريعة عند التعارض بينها وذلك لمعرفة الأحكام الشرعية المترتبة عليها خاصة في التعامل مع المسائل المستجدة التي تطرأ للأفراد ولا بد فيها من حكم شرعي تنضبط به.
- 2- هناك الكثير من التطبيقات المستجدة اللامتناهية التي تطرأ في المجال الطبي وتحتاج إلى بيان وترجيح تحقيق مقصد الشرع وهو حفظ الحياة الإنسانية من الهلاك والأذى.
- 3- يرجح الحكم بجواز رفع أجهزة الإنعاش عن المريض تحقيقاً لمقاصد الشريعة الإسلامية في رفع الضرر.

¹ الشنقيطي، محمد بن محمد المختار، أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها، (مكتبة الصحابة: جدة، ط2، 1994)، ص378.

² الفوزان، " أثر الترجيح بالمقاصد الشرعية في النوازل الطبية"، ص17.

- 4- الأصل مراعاة مقصد حفظ النسل بتحريم ما يمنع الإنجاب إلا إذا كان المانع مؤقت، ولكن عند وجود ضرورة ملحة وخطر قد يؤثر على حياة المرأة فقدم حفظ النفس الإنسانية على حفظ النسل.
- 5- يرجح في مسألة الإجهاض العلاجي حفظ حياة الأم في حال تحقق الخطر اليقيني، فالشريعة الإسلامية تدعو إلى دفع المفساد وتحقيق المصالح وهنا يوجد مفسدة أعظم عند منع الإجهاض وهو فقد نفس الأم والمصلحة لحياة الأم أعظم لتعلق وجودها باستقرار الأسرة والمجتمع.
- 6- ترجح جواز العلاج الجيني الذي يدخل فيه التداوي لأن فيه تحقيق مقصد الشارع من حفظ النفس والنسل وفيه فاعلية حقيقية في العلاج ولا يوجد فيه مفسدة متحققة، ولكن يجب أن تكون هناك ضوابط شريعة معتبرة تنضبط فيها عملية العلاج الجيني فلا يكون هناك أي تعديل على الصفات الوراثية
- 7- يجوز نقل عضو من إنسان حي إلى إنسان حي آخر بضوابط محددة لحقياً لمقاصد الشريعة الإسلامية.

ثانياً: التوصية

يوصي البحث بالتوسع في دراسة المسائل المستجدة المتعلقة بتعارض مقاصد الشريعة الإسلامية لضبط الحكم الشرعي فيها.

References:

المراجع:

- Abū Ḥabīb, Sa'dī, *al-Qāmūs al-Fiqhī* (Damascus: Dār al-Fikr, 2nd ed., 1988).
- Abū Ḥamāmah, Munīrah Sa'īd 'Abd Allāh, "Ḥukm Naql al-A'dā' fī al-Fiqh al-Islāmī," *Journal of the Faculty of Sharī'ah and Law*, al-Azhar University (Tanta), no. 26, 2011.
- Abū Jāzar, Ibtihāl Muḥammad Ramaḍān, *Gene Therapy for Human Cells*, supplementary research for the Master's degree in Comparative Jurisprudence, Islamic University of Gaza, 2008.
- Abū Zayd, Bakr b. 'Abd Allāh, "Ajjizat al-In'āsh wa-Ḥaqīqat al-Mawt Bayna al-Fuqahā' wa-l-Atībbā'," *Majallat Majma' al-Fiqh al-Islāmī*, vol. 3.
- Al-Āmidī, Sayf al-Dīn 'Alī, *al-Ihkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, ed. 'Abd al-Razzāq 'Afīfī (Beirut

- and Damascus: al-Maktab al-Islāmī, 2nd ed., 1402 AH).
- Al-‘Ammārī, ‘Abd al-Qādir b. Muḥammad, “The End of Life,” *Majallat Majma‘ al-Fiqh al-Islāmī*, no. 3, pt. 2.
- Al-‘Aqlah, Ghādah Muḥammad ‘Alī, “Rulings Related to the Abortion of a Deformed Fetus in Islamic Jurisprudence,” *Journal of the Faculty of Sharī‘ah and Law*, Tanta, no. 37.
- Al-Bukhārī, ‘Abd al-‘Azīz b. Aḥmad, *Kashf al-Asrār Sharḥ Uṣūl al-Bazdawī* (Istanbul: Ottoman Press Company; repr. Beirut: Dār al-Kitāb al-Islāmī, 1st ed., 1890 CE).
- Al-Fahd, Aḥmad b. Fahd b. Amīn, “Permanent Contraception: A Jurisprudential Study,” *Journal of the Saudi Jurisprudence Association*, no. 30, 2016.
- Al-Fāsī, ‘Allāl, *Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah wa-Makārimuhā* (Tunis: Dār al-Gharb al-Islāmī).
- Al-Fawzān, Jawāhir bt. Muḥammad, “The Impact of Preference Based on the Objectives of Islamic Law in Contemporary Medical Issues,” *Journal of the Iraqi University*, no. 50, pt. 2.
- al-Fayyūmī, Aḥmad b. Muḥammad, *al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Gharīb al-Sharḥ al-Kabīr* (Beirut: al-Maktabah al-‘Ilmiyyah).
- Al-Hārūbī, Maryam Jābir Salmān et al., “Deriving the Issue of Human Cell Gene Therapy from the Principles of Maqāṣid and Fiqh,” *Qalam Journal for Human and Applied Sciences*, vol. 12, no. 5, 2015.
- Al-Isnawī, ‘Abd al-Raḥmān b. al-Hasan, *Nihāyat al-Sūl Sharḥ Minhāj al-Wuṣūl* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1st ed., 1420 AH/1999 CE).
- Al-Juhaymī, ‘Alī Muḥammad, “Ḥukm al-‘Ilāj al-Jīnī li-Khalāyā al-Insān al-Jasadiyyah fī al-Fiqh al-Islāmī,” *Journal of Academic Research (Humanities)*, Misrata University, no. 20, 2021.
- Al-Khādīmī, Nūr al-Dīn Mukhtār, *‘Ilm al-Maqāṣid al-Shar‘iyyah* (Riyadh: Maktabat al-‘Ubaykān, 1st ed., 2001).
- Al-Kubaysī, Bashīr Maḥdī, “The Objectives of Islamic Law and How to Deal with Them When They Conflict,” *Journal of the College of Imam al-A‘ẓam*, no. 2, 2006, pp. 33–87.
- Al-Māḍī, ‘Abd al-Karīm Ḥamad ‘Abd al-Karīm, *al-Tarjīḥ bi-l-Maqāṣid Bayna al-Nuṣūṣ al-Muta‘arīdah wa-Taṭbīqātuh al-Fiqhiyyah*, supplementary PhD dissertation, University of Jordan, 2015.
- Al-Raysūnī, Aḥmad, *Naẓariyyat al-Maqāṣid ‘inda al-Imām al-Shāṭibī* (Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 3rd ed., 1416 AH/1995 CE).
- Al-Rāzī, Muḥammad b. ‘Umar, *al-Maḥṣūl*, ed. Tāhā Jābir Fayyād al-‘Alwānī (Beirut: Mu‘assasat al-Risālah, 3rd ed., 1418 AH/1997 CE).
- Al-Sarakhsī, Muḥammad b. Aḥmad, *Uṣūl al-Sarakhsī* (Beirut: Dār al-Ma‘rifah).
- Al-Shammarī, Rāḍī b. ‘Alī Ḥasan, “Abortion: Its Form, Permissibility, and Jurisprudential Ruling,” *Journal of the Faculty of Sharī‘ah and Law*, al-Azhar University, vol. 1, no. 28, 2024.
- Al-Shanqīṭī, Muḥammad b. Muḥammad al-Mukhtār, *Aḥkām al-Jirāḥah al-Ṭibbiyyah wa-l-Āthār al-Mutarattibah ‘Alayhā* (Jeddah: Maktabat al-Ṣaḥābah, 2nd ed., 1994).

- Al-Shāṭibī, Ibrāhīm b. Mūsā, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī‘ah*, intro. Bakr b. ‘Abd Allāh Abū Zayd, ed. and verified by Abū ‘Ubaydah Mashhūr b. Ḥasan Āl Salmān (Riyadh: Dār Ibn al-Qayyim; Cairo: Dār Ibn ‘Affān, 4th ed., 2013).
- Al-Shirbīnī, Shams al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad, *Mughnī al-Muḥtāj ilā Ma‘rifat Ma‘ānī Alfāz al-Minhāj* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1994).
- Al-Subkī, Tāj al-Dīn ‘Abd al-Wahhāb b. ‘Alī, *al-Ashbāh wa-l-Naẓā‘ir* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1st ed., 1991).
- Al-Suyūfī, Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān, *al-Ashbāh wa-l-Naẓā‘ir* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1st ed., 2006).
- Al-Taftāzānī, Sa‘d al-Dīn Mas‘ūd b. ‘Umar, *Sharḥ al-Talwīḥ ‘alā al-Tawḍīḥ* (Egypt: Maktabat Ṣubayḥ).
- Al-Wā‘ī, Tawfīq, “The Reality of Death and Life in the Qur’an and Its Legal Rulings,” paper presented to the Islamic Fiqh Academy, *al-Mu‘tamar Journal*, no. 3, pt. 2.
- Al-Yūbī, Muḥammad Sa‘īd, *Maqāsid al-Sharī‘ah wa-‘Alāqatuhā bi-l-Adillah al-Shar‘iyyah* (Riyadh: Dār al-Hijrah li-l-Nashr wa-l-Tawzī‘, 1st ed., 1998).
- Al-Zuhaylī, Wahbah Muṣṭafā, *al-Fiqh al-Islāmī wa-Adillatuh* (Damascus: Dār al-Fikr, 4th ed.).
- Amīr Bādshāh, Muḥammad Amīn b. Maḥmūd, *Taysīr al-Tahrīr* (Beirut: Dār al-Fikr).
- Bashīr, Ṣāliḥ, “Therapeutic Abortion in Light of the New Health Law 18/11,” *al-Wāḥāt Journal for Research and Studies*, University of Ghardaia, Algeria, vol. 12, no. 2, 2009.
- Ibn ‘Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir b. Muḥammad, *Maqāsid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah*, ed. Muḥammad al-Ḥabīb Ibn al-Khūjah (Qatar: Ministry of Endowments and Islamic Affairs, 1425 AH/2004 CE).
- Ibn Fāris, Aḥmad b. Fāris, *Mu‘jam Maqāyīs al-Lughah*, ed. ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn (Beirut: Dār al-Fikr, 1399 AH/1979 CE).
- Ibn Manẓūr, Muḥammad b. Mukarram, *Lisān al-‘Arab* (Beirut: Dār Ṣādir, 3rd ed., 1414 AH).
- Ibn Qudāmāh, Muwaffaq al-Dīn ‘Abd Allāh b. Aḥmad, *al-Mughnī*, ed. ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī and ‘Abd al-Fattāḥ Muḥammad al-Ḥilw (Cairo: Hajar li-l-Ṭibā‘ah wa-l-Nashr, 2nd ed., 1412 AH/1992 CE).
- Jarab, Anas ‘Izz al-Dīn, *Fiqh al-Muwāzanāt wa-Atharuhu fī Isqāṭ al-Janīn al-Mashawwāh*, Conference on Contemporary Medical Issues in Islamic Jurisprudence, An-Najah National University, 2019.
- Muḥammad, Anas Maḥdī, “The Ruling on Removing Life Support from a Critically Ill Patient: A Contemporary Medical-Jurisprudential Study,” *Journal of the Babylon Center for Humanistic Studies*, vol. 13, no. 22, 2023.
- Qadīm, Jalīl, “The Issue of Organ Transplantation in the Balance of Islamic Law,” *Journal of Heritage Studies*, Sidi Mohamed Ben Abdellah University, no. 2, 2014.

الأخلاق والاستخلاف في الإسلام: دراسة وجودية معيارية Ethics and Stewardship (*Istikhhlāf*) in Islam: An Existential and Normative Study

سيف بن سالم الهادي*

[قُدِّم للنشر 2026/2/21 – أُرسِل للتحكيم 2026/2/1 م – قُدِّم بعد التعديل 2026/7/4 م - قُبِل للنشر 2026/7/17 م]

ملخص البحث

استهدفت هذه الدراسة تأصيل مفهوم الأخلاق في التصور الإسلامي من خلال ربطه بالرؤية الوجودية وغائية الخلق ومفهوم الاستخلاف الإلهي، وذلك في ظل القصور المعرفي للكتابات الأخلاقية المعاصرة التي فصلت القيم عن الإيمان. تكمن مشكلة البحث في الإجابة عن الأسئلة المعيارية والماورائية للأخلاق وطبيعة الأحكام والقواعد التي تجعل الفعل صحيحاً أو خاطئاً. ولتحقيق أهداف الدراسة، اعتمد الباحث على المنهج الفلسفي التحليلي والنقدي لتفكيك الأطروحات الوجودية ونظريات العقد الاجتماعي الغربية وبيان عجزها عن تأسيس إلزام أخلاقي ثابت، بالتوازي مع المنهج التأصيلي المعياري (الأنطولوجي) لتأصيل كرامة الإنسان وحقوقه الكونية. كما وظّف البحث المنهج التفسيري التكاملي في استقراء الأدلة النقلية والقصص القرآني والمزاوجة بينها وبين المقاصد الشرعية والدلالات العقلية. وقد قُسِّم البحث إلى مبحثين رئيسيين؛ تناول الأول علاقة الأخلاق بمظاهر تكريم الإنسان وعناصر الغائية والتكليف، بينما فكك الثاني مستويات الاستخلاف الثلاثة (العام، الاجتماعي، السياسي) وحقوقها اللصيقة بالماهية الإنسانية. خلُصت الدراسة إلى مجموعة من النتائج؛ أبرزها أن الأخلاق

* أستاذ مساعد، كلية التربية، قسم العلوم الإسلامية، جامعة السلطان قابوس، مسقط، سلطنة عمان، البريد الإلكتروني:

s.alhadi@squ.edu.om

في الإسلام قيم كونية مطلقة تجب للإنسان لكونه إنساناً بغض النظر عن هويته الدينية، وأن الوحي يمثل مصدر الإلزام الأخلاقي الفوقي والمتجاوز، مما يضمن ثبات المنظومة القيمية ويحميها من النسبية والمصالح الضيقة.

الكلمات المفتاحية: فلسفة الأخلاق، الاستخلاف، الأخلاق المعيارية، كرامة الإنسان، مصدر الإلزام، الرؤية الشرعية

Abstract

This study aims to ground the concept of ethics in the Islamic paradigm by linking it to the existential vision, the purpose of creation, and the concept of divine stewardship, addressing the epistemological limitations of contemporary ethical writings that have divorced values from faith. The research problem centers on answering normative and meta-ethical questions regarding the nature of moral judgments and the principles that render an action right or wrong. To achieve its objectives, the study employs a critical and analytical philosophical approach to deconstruct Western existential and social contract theories, highlighting their inability to establish a permanent moral obligation. Concurrently, it utilizes a normative foundational (ontological) approach to anchor human dignity and its universal rights. The research also adopts an integrative interpretive method to analyze textual evidence and Quranic narratives, blending them with Sharia objectives and rational implications. The study is structured into two main sections: the first examines the relationship between ethics and the manifestations of human honor, encompassing purposefulness and moral accountability; the second deconstructs the three levels of stewardship (universal, socio-historical, and political) and their inherent rights tied to the human essence. The study concludes with several key findings, most notably that ethics in Islam are absolute, universal values owed to a human being by virtue of being human, regardless of their religious identity. Furthermore, it demonstrates that revelation serves as the transcendent source of moral obligation, which ensures the stability of the value system and protects it from cultural relativism and narrow, self-serving interests.

Keywords: Islamic Ethics, Stewardship (*Istikhlaḥ*), Normative Ethics, Human Dignity, Source of Obligation, Sharia Vision.

مقدّمة

لا يجد المسلم عناء في البحث عن الأخلاق الوصفية، فهي الأكثر انتشاراً في المؤلفات، سواء طرحت في المدرسة الإسلامية أو غيرها؛ لأن الإنسان كائن أخلاقي يحتم عليه العيش مع نظائره أن يلتزم بالفضيلة والصواب، كما أن جميع ما ينتجه في الحياة سواء ما يدخل

في معاملات البيع والشراء، أو صناعة الأسلحة والتقنيات، لابد أن ينضبط بالأخلاق، وإلا فقد الناس الثقة في بعضهم، وتحولت الجماعات البشرية إلى جزر معزولة لا يتصل بعضها ببعض، وهو السبب ذاته الذي ولد الحاجة إلى يعرف اليوم بالأخلاق التطبيقية. يؤمن المسلمون أن تنوع البشرية واختلافها العرقي والاجتماعي واللغوي آية من آيات الله، تتطلب العمل وفق الغاية الإلهية، وهي التعارف، ما يعني اعتبار الأخلاق واجبة لتحقيق هذه الغاية، وضوريه لبناء صرح حضاري متماسك، قال سبحانه ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: الآية 13].

مشكلة البحث

اهتم علماء الأخلاق المسلمين في العصر العباسي بالخصوص بعلم الأخلاق، إلا أن كتاباتهم تراوحت بين الأخلاق الوصفية، تلك التي تهذب النفس وتصنع الفضيلة، ككتاب تهذيب الأخلاق للجاحظ، ورسائل في تهذيب النفس للكندي، وتهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق لابن مسكويه.

وبين مناقشة الأخلاق اليونانية، كتحصيل السعادة للفارابي، ومعرفة ما يمكن تهذيبه أو رفضه. أما في العصر الحديث فقد ولدت الحاجة البحثية - بعد إقصاء الدين كمصدر للإلزام الخلقي في الغرب، خاصة بعد عصر الحداثة - أن يتم بحث الأخلاق ومن خلال الرؤية الإسلامية للإجابة على سؤالين محوريين:

- ما الذي ينبغي أن فعله؟ وهذا هو علم الأخلاق المعياري؛ يبحث عن القواعد أو المبادئ التي تجعل الفعل صحيحًا أو خاطئًا.
- ما معنى أن نقول: هذا حسن أو قبيح؟ وهل هذه الأحكام لها حقيقة موضوعية متجاوزة للإنسان؟ هذا هو بحث ما وراء الأخلاق، ويسأل عن طبيعة اللغة والأحكام الأخلاقية.

لم يكن هذان المحوران مطروحين في الكتابات الإسلامية القديمة- ما عدا الطرح الجدلي العقائدي في موضوع التحسين والتقبيح العقليين، لكنها بدأت -أي الكتابات الإسلامية- تناقش هذه المحاور في سياق تعاطيها مع الأطروحات الغربية الحديثة. يجب هذا البحث عن المحورين معًا، ولكن بلغة خطابية، تتوسل الآيات القرآنية لبحث هذه الدقائق، وتمزج الإثنين أحيانًا من خلال الحديث عن مقاصد الخلق من جهة، ومن خلال ربطها بالتكليف الشرعي من جهة أخرى، أي يمكن اعتبار الحديث منصبا في الجانب الوجودي (الأنطولوجي) أكثر من الجانب المعرفي إلا عند التمثيل بالقصص والوقائع. سنخلص في نهاية البحث: إلى معرفة لماذا هذه الأخلاق ضرورية من الناحية الإيمانية والحضارية؟

منهجية البحث

اعتمدت الدراسة على المنهج الفلسفي التحليلي والنقدي لتفكيك ونقد الأطروحات الفلسفية الوجودية ونظريات العقد الاجتماعي مثل: هوبز (Thomas Hobbes)، لوك (John Locke)، روسو (Jean-Jacques Rousseau)، وسارتر (Jean-Paul Sartre)، بالتوازي مع المنهج التأصيلي المعياري (الأنطولوجي) لتأصيل كرامة الإنسان قبل وجوده الأرض، كما وظّف البحث المنهج التفسيري التكاملي في استقراء الأدلة النقلية والقصص القرآني، مثل قصص هود، وسليمان، ويوسف عليهم السلام، والمزاوجة بينها وبين المقاصد الشرعية والدلالات العقلية.

أهداف البحث

- يسعى هذا البحث بجميع أجزائه إلى تحقيق جملة من الأهداف، من أهمها:
1. تأصيل مفهوم الأخلاق في التصور الإسلامي من خلال ربطه بمفاهيم الغائية، والاستخلاف، والتكريم الإلهي.

2. دراسة العلاقة التكاملية بين الفطرة والوحي في تأسيس السلوك الأخلاقي وتوجيهه.
3. تقويم ونقد بعض التصورات الفلسفية القديمة والحديثة في مجال الأخلاق، لا سيما تلك الأطروحات التي تفصل بين الأخلاق والإيمان بالله.
4. بيان خصوصية مصدر الإلزام الأخلاقي في الإسلام ومطلقيته، بالمقارنة مع المناهج الأخلاقية الوضعية والنسبية.
5. اقتراح إطار مفاهيمي متكامل لتصنيف الأخلاق في الإسلام، مع تقديم تعريف دقيق للمصطلحات والمفاهيم المستخدمة.

الدراسات السابقة

تناول هذا الموضوع من زوايا مختلفة عدد من الباحثين، أجابوا فيها عن سؤال الأخلاق، وقدرة الأخلاق الإسلامية على صناعة الشخصية المسلمة، أو انهيارها في العصر الحديث، وهذه الكتابات تتراوح بين بحثها المعياري، والوصفي، وأسباب انسحابها من الحياة العامة، ويمكن الاختصار هنا على ثلاث دراسات:

1- سؤال الأخلاق لطفه عبد الرحمن، وقد ركّز على نقد الأخلاق الحداثية وفصلها عن الإيمان، وأكد مركزية الفعل الأخلاقي المرتبط بالتزكية. بينما هذا البحث لا يكتفي بالنقد الفلسفي، بل يُقدّم تصنيفاً تفصيلياً للأخلاق الفطرية وأسس الإلزام ضمن بنية قرآنية واضحة.

2- بناء الشخصية المسلمة، لعبد الكريم بكار، تناول فيه الأخلاق من زاوية تربوية إصلاحية، وركّز على تركية النفس وبناء السلوك، أما بحثنا فهو يؤسّس فلسفياً ومعرفياً للأخلاق قبل تنزيلها تربوياً.

3- ما بعد الفضيلة لـ ألاسدير ماكنتاير، وهي ليست دراسة إسلامية، وإنما فقط مفيدة للتعرف على نقد ماكنتاير لانهيار الأخلاق الحديثة نتيجة فقدانها للأساس الغائي، حيث يرى أن الأخلاق المعاصرة أصبحت مفككة ومتناقضة بسبب انفصالها عن

التقاليد الأخلاقية الكبرى التي كانت تمنح الأفعال معناها وغايتها. ويدعو إلى إحياء أخلاق الفضيلة ذات الطابع الغائي، مستلهماً التراث الأرسطي والتقاليد المجتمعية. ويتميز هذا البحث عن طرح ماكتناير في أنه لا يكتفي بالدعوة إلى الغاية الأخلاقية بوصفها حاجة فلسفية، بل يحدد الغاية الأخلاقية تحديداً إلهياً مستمداً من الوحي القرآني، ويربطها بمفهوم الاستخلاف والتكريم الإلهي، مما يمنح الأخلاق أساساً معيارياً ثابتاً غير خاضع لتغير التقاليد أو السياقات الثقافية.

4- ومن الدراسات أيضاً "مفهوم الاستخلاف في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر"، د. إدريس هاني، وهي دراسة تحليلية معرفية تبحث في أبعاد الاستخلاف الحضارية والسياسية. وتتقاطع مع بحثنا في تعمق فهم الباحث لمستويات الاستخلاف الثلاثة (الاجتماعي والسياسي) وتتبع تطور هذا المفهوم من كونه مفهوماً عقائدياً مجرداً إلى نظرية حضارية تفسر حركة التاريخ والمجتمع.

5- أما الدراسات الأجنبية والمترجمة، فيمكن الإشارة إلى كتاب "بنية النظرية الفقهية الكلاسيكية في الإسلام: الأخلاق والاستجابة للطبيعة" لـ أ. كيفين راينهار، وهي دراسة تبحث في الجذور الأخلاقية والمعرفية للفقه الإسلامي وتحديداً مسألة "التحسين والتقبيح" العقلين قبل ورود الشرع، وتأتي علاقتها ببحثنا في أنها تفيد الدراسة في تأصيل ما سماه البحث الحالي بـ "الأخلاق الفطرية القبلية"، وكيفية تعامل العقل الإسلامي المبكر مع فكرة الكونية الأخلاقية والمسؤولية الوجودية للإنسان.

6- وكذلك: "الأخلاق الإسلامية: نظرية الأمر الإلهي في الفكر العربي الإسلامية"، ماجد فخري، وهي دراسة فلسفية معمقة حول نظرية "الأمر الإلهي" وتجلياتها الأخلاقية في الفكر الإسلامي (الكلامي والفلسفي). وهي تتقاطع مباشرة مع الخاتمة الجامعة للبحث الحالي المتعلقة بـ "مصدر الإلزام"، حيث تناقش كيف يوفق الوحي سلطة فوقية (متجاوزة) تمنح الأحكام الأخلاقية حقيقة موضوعية مطلقة تفصلها عن النسبية الثقافية.

وبعد هذه الدراسات تكمن الفجوة البحثية في غياب إطار تركيبي يجمع بين التأصيل المعرفي والبناء المعياري للأخلاق؛ فبينما غلب على الدراسات السابقة النموذج النقدي الحدائي أو الوعظي التربوي، وتفرقت الأدبيات الأخرى بين بحث الاستخلاف الحضاري أو جدلية الأمر الإلهي والتحسين العقلي، يأتي هذا البحث ليربط غائية الوحي بالفطرة القبلية ومستويات الاستخلاف الثلاثة، مؤسساً لفلسفة أخلاقية إسلامية معيارية ومطلقة الكونية، تتجاوز نسبية الفلسفات الوضعية وسيلتها.

منطلقات الرؤية الشرعية

لنتصور مجموعة من الناس وجدوا أنفسهم فجأة في ملعب كرة، ثم تساءلوا عن القدرة التي حملتهم إلى الملعب، وما هي غايتها، وماذا بعد هذا الملعب؟ وهذه أسئلة وجودية، طبيعية وضرورية، تكشف عن فطرة الإنسان في السؤال عن المعنى. الرؤية الشرعية تبدأ من هنا، فلإنسان معنى سابق، ولديه رساله، وله مصير، وبناء عليه ستكون حياته محكومة بهذا الإطار: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ۝ لَا شَرِيكَ لَهُ ۚ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ﴾ [الأنعام: 162-163]، وهذا يعني أن ماهيته قبل وجوده، خلافا لما قاله سارتر¹، وألبرت كامو (Albert Camus)²، فعندهم أن على هذه المجموعة أن تلعب فوراً وتتحمل مسؤولية نجاحاتها وإخفاقاتها، دون أن تفكر في هذه الأسئلة، لأن البحث فيها نوع من العبث.

الرؤية الشرعية لا تقف عند حدود هذه المعرفة، وإنما أيضاً تبحث السؤال التالي،

¹ جان بول سارتر (Jean-Paul Sartre) فيلسوف وروائي فرنسي (1905-1980)، من أبرز رواد الفلسفة الوجودية الملحدة في القرن العشرين. تقوم فلسفته على أن "الوجود يسبق الماهية"، أي أن الإنسان يخلق معناه وقيمه بنفسه بحرية تامة دون الاستناد إلى أي قوة عليا أو غائية مسبقة. ركز إبراهيم، الدراسات الوجودية، (القاهرة: دار مصر للطباعة، د. ت)، ص 180.

² ألبيير كامو (Albert Camus) فيلسوف وجودي وكاتب فرنسي-جزائري (1913-1960). ارتبط اسمه بـ"فلسفة العبث"؛ حيث يرى أن غياب معنى موضوعي أو غاية مسبقة للكون يجعل الوجود عبثياً، وعلى الإنسان أن يواجه هذا العبث ويعيش واقعه بتمرد ومسؤولية ذاتية. نفسه ص 215.

فالتبيعة التي تبحث عن سر وجودها، طبيعة واعية، تدرك أن لأفعالها مسؤولية، ولفضائها الذي تعيشه حرية، فتدرك أن هناك أسئلة أخلاقية وجودية موازية تسأل: كيف ينبغي أن أعيش هذا الوجود؟ وما الذي يجعل حياة ما جديدة بأن تُعاش؟ وهو سؤال عن المعنى القيمي للحياة الإنسانية، لا عن قواعد السلوك فقط. وهنا مثال لأهم الأسئلة الأخلاقية حضوراً وإن كانت قليلة في الطرح الفلسفي، لكنها كثيرة في الحياة الواقعية: ما الذي يجعلني جديراً بأن أعامل كإنسان؟

ومن هنا أيضاً تبدأ الإجابة في الطرح الإسلامي للأخلاق؛ فالإنسان مخلوق استثنائي خلقه الله تعالى ليكون خليفة، وأوجب له من خلال رسالاته المتعاقبة جميع ما يستحقه من التكريم والحرية، والاختيار، وجعل تحديد مصيره بيده وحده سبحانه، وهذه الحقوق المقررة له كمخلوق لله، تجعله مستحقاً لها، سواء آمن به أم لم يؤمن¹.

فمثلاً الإنسان الشنتوي في اليابان، أو الهندوسي في الهند، أو النصراني في أمريكا، أو المسلم في كل مكان، تجب له الأخلاق لأنها كونية مطلقة، مرتبطة في الإسلام بالمعنى الإيماني، ومصدرها المعرفي والإلزامي هو الله سبحانه وتعالى².

ولتقرير هذا المعنى سيقودنا البحث إلى سبر أغوار الحكمة الإلهية التي تعرّف الغاية من خلق الإنسان، ومظاهر تكريمه، ولماذا هو مكلف بالتشريعات الإلهية، وكيف يجب سؤال الأخلاق المعيارية، والماورائية عن ضرورتها الحضارية في حال الوعي بهذه المعاني؟ وكأننا نبحث في فلسفة الأخلاق الإسلامية من زاوية الاستحقاقات الشمولية للإنسان دون الالتفات إلى انتماءاته أو اتجاهاته الفكرية. وإدراك هذا المعنى الجوهرى يرفع هذه

¹ يتوافق هذا التأصيل الذي ذكرناه مع كليات القرآن الكريم؛ فمفهوم الخلافة والتكريم كوني وشامل لآدم وذريته كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ [الإسراء: 70]، وحرية الاختيار وتقرير المصير كفلتها النصوص القطعية كقوله سبحانه: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: 29]، وهي حقوق ملازمة للماهية الإنسانية وسابقة على التكليف العقدي.

² ينظر في تفصيل كونية الأخلاق ومطلقيتها في الفكر الإسلامي: محمد عبد الله دراز، **دستور الأخلاق في القرآن: دراسة مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن**، تحقيق: عبد الصبور شاهين، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2002م)، ص 85-92.

الأخلاق الأساسية إلى مرتبة ما عُلِمَ من الدين بالضرورة، وبالتالي لا يمكن القبول بما يخالفها من الجماعات الدينية المتطرفة أو غيرها. ولنقسم الحديث إلى قسمين:

1. مظاهر تكريم الإنسان.

2. مستويات الاستخلاف.

ومن خلال هذا الطرح، سنعالج بحول الله موضوع الأخلاق الوجودية التي تعتبرها الفلسفة الوجودية أكثر صلابة لأنها تتبع من الحرية المسؤولة والذات الكامنة، أي أنها استجابة للذات الواعية، وليس لأنها استجابة لأمر خارجي.

المبحث الأول: علاقة الأخلاق بمظاهر التكريم

نبين هنا المعنى الإجمالي لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَرْدِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: 70]، وهو تكريم شمولي للإنسان الماهية قبل نزوله إلى الأرض¹، بمعنى أنه مكرم سواء تابع الرسالة الإلهية أم تنكر لها. ولكن كيف يصور الإسلام مظاهر هذا التكريم، وكيف يشرح تفاصيله؟ نفهم ذلك من خلال ثلاث طبقات معرفية مرتبطة ببعضها ارتباطاً عضوياً:

أولاً: الغائية

يعتبر الإسلام أن الإنسان خُلق لغاية محددة، وَرَدَ تعريفها في القرآن الكريم بأنها العبادة، ففي الآية يقول الله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ ﴿مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعَمُوا﴾ [الذاريات: 56-57]، وقد اقتصر بعضهم على هذا الهدف السامي، ورفض أن تمتد للإنسان غاية أخرى من خلقه كما ذهب إلى ذلك إبراهيم السكران في المآلات²، لكن الآيات الأخرى تعطي للإنسان غاية أخرى تتعلق بالأرض

¹ هناك تفريق لدى بعض الباحثين الشرعيين بين التكريم للخلق والعقل، والتكريم للطاعة والإيمان، الواردة في قوله تعالى:

﴿إِنْ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَاكُمْ﴾، بيد أن هذا التكريم لاحق، لأنه يفصل في النتائج يوم القيامة.

² السكران، إبراهيم، مآلات الخطاب المدني، (الرياض: دار الحضارة للنشر والتوزيع، ط 1، 2020)، ص 29.

وهي العمارة¹، إذ تؤكد الحوارات التي فتحتها الأنبياء مع أقوامهم، مثل خطاب النبي صالح عليه السلام لقومه أن الاستعمار غاية ضرورية لاستقامة الحياة: ﴿وَالِى ثَمُودَ أَخَاهُم صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهِ غَيْرُهُ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تَوَبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ﴾ [هود: 61]، وقد ظهر هذا المعنى ضمناً في خطابات الأنبياء الآخرين، فهود عليه السلام ينكر على قومه التطاول في البنين واتخاذ المصانع: ﴿أَتَبْنُونَ بِكُلِّ رِيعٍ آيَةً تَعْبَثُونَ * وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ * وَإِذَا بَطَشْتُمْ بَطَشْتُمْ جَبَّارِينَ * فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا﴾ [الشعراء: 128-131]، لكن هذا الإنكار ليس متجهاً إلى الجانب الطبيعي والمادي كما يتصوره البعض، إنما إلى استنكار لغياب الجانب الخُلقي، ففي هذه الحضارة -التي لم يخلق مثلها في البلاد- ستنتحر الأخلاق، وستعم البلاد حالة من الانتهازية والفسوضى، يصبح الإنسان فيها عبداً للإنسان من جهة، وعبداً للمادة من جهة أخرى؛ ولذلك لم يكن خطاب هود عليه السلام إنكاراً للمظاهر العمرانية أو مطالبا بالتخلي عنها ولاهتماماً بالآخرة وحدها؛ إنما إنكار للانحراف العقدي والخُلقي، إذ لا يمكن وفق الرؤية الإيمانية أن تستمر حضارة مع فقدانها لهذا القيم حتى ولو بدت مزدهرة مستمرة في النمو²، ولا يمكن أن يحصل الإنسان على العدالة والمساواة والحرية والإنصاف في ظل مجتمع اقطاعي انتهازى وإن استمر تطاولها، ولذلك كان هود عليه السلام في بداية الخطاب يستثير في أعماقهم قيم الإيمان ويدعوهم إلى عبادة الله تعالى حتى تزداد قوتهم وتتماسك حضارتهم: ﴿وَيَا قَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تَوَبُوا إِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَيَزِدَّكُمْ قُوَّةً إِلَى قُوَّتِكُمْ وَلَا تَتَوَلَّوْا مُجْرِمِينَ﴾ [هود: 52]، لكنهم عندما أصروا على العصيان

¹ هناك من يرى أن العمارة داخلية في هذه العبادة، وأن الهدف الوحيد هو العبادة لله، ولكنني اختلف مع هذا الطرح، لأن الأنبياء عليهم السلام يذكرون أقوامهم بأنهم اخذوا تحقيق هذه واحد وهو العمارة، وتغافلو عن هذه العبادة، ولكي تبقى حياتهم مستقرة فلا بد من الإيمان الذي يحفظ هذا البنين.

² لا يفرق الناس أحيانا بين الازدهار في ظل أخلاق مشينة، وانحرافات فكرية وسلوكية، وبين المقصد الإلهي في استمرار هذه الحضارة ودوامها، ولذلك ذكر الله بعد قصة قارون أن العمران والأموال إن فقد أصحابها القيم الأخلاقية وانفصلوا في تحصيلها عن الله أن ذلك لا يغني عنهم شيئا وأن الله أهلك من قبلهم قرونا تطاولت وازهرت ولكنها لم تبق.

ورفضوا الاستجابة إلى خطاب الإيمان كانت الحضارة المادية عبئاً ثقيلاً على الإنسان مَهْمَا تَعَالَى فِي الْبَنِيَانِ: ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقَدْ أَبْلَعْتُكُمْ مَا أُرْسِلْتُ بِهِ إِلَيْكُمْ وَيَسْتَخْلِفُ رَبِّي قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلَا تَضُرُّونَهُ شَيْئًا إِنَّ رَبِّي عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَفِيظٌ﴾ وَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا هُودًا وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِنَّا وَنَجَّيْنَاهُمْ مِنْ عَذَابٍ غَلِيظٍ ﴿وَتِلْكَ عَادٌ جَحَدُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَعَصَوْا رُسُلَهُ وَاتَّبَعُوا أَمْرَ كُلِّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ﴾ وَاتَّبَعُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا لَعْنَةً وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ أَلَا إِنَّ عَادًا كَفَرُوا رَبَّهُمْ أَلَا بُعْدًا لِعَادٍ قَوْمِ هُودٍ﴾ [هود: 57-60].

نفهم ذلك بوضوح في سيرة سليمان عليه السلام، فالحضارة التي صنعتها عاد وانتهت بالريح العقيم؛ عادت مرة أخرى بكل مظاهرها العمرانية في زمن سليمان عليه السلام بشرط الشكر: ﴿يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبَ وَتَمَاثِيلَ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَاسِيَاتٍ اعْمَلُوا آلَ دَاوُودَ شُكْرًا وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾ [سبأ: 13]، ومن الظرافة أن يتفوق قصر سليمان عليه السلام على قصر ملكة سبأ "الوريث الحضاري لعاد": ﴿قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَنْ سَاقِيهَا قَالَ إِنَّهُ صَرْحٌ مُّمَرَّدٌ مِّنْ قَوَارِيرَ قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [النمل: 44].

ثانيًا: التكريم

يحتل الإنسان مكانة عالية في الثقافة الإسلامية، فهو جنس عالٍ من المخلوقات؛ اختاره الله تعالى ليبدأ مشوار الخلافة في الأرض، وليكون ترجماناً فصيحاً للصفات الإلهية، ولذلك حظي بعدد من مشاهد التكريم قبل أن يبين الله تعالى أنه مكرم وفاضل:

أ - **الخلق المباشر**: خلق الله تعالى آدم عليه السلام بيده أي بعنايته الخاصة وقدرته؛ ففي العتاب الذي توجه إلى إبليس اللعين يقول الله تعالى: ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ﴾ [ص: 75]، ويفهم من هذا الخطاب أن الله تعالى خلق آدم عليه السلام بطريقة تسمح له -وفق التكوين الخلقى- أن يكون خليفة في الأرض، أي أنه خُلق، ولديه الاستعداد الفطري والخلقي لأداء هذه المهمة،

فبالنسبة للصورة يقول الله تعالى: ﴿قَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين: 4]، وبحسب الوصف في آية أخرى؛ فإن الله تعالى جعل صورة الإنسان أفضل صورة معهودة لدى الإنسان نفسه: ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُورَكُمْ وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾ [التغابن: 3].

ب- إسجاد الملائكة: بعد خلق آدم عليه السلام؛ كان على تلك الشهود الغفيرة من الملائكة أن تلقي تحية السجود لآدم عليه السلام، وأن تنفذ الأمر الإلهي دون تردد؛ تكريماً لهذا المخلوق الجديد، قبل أن تطرح سؤالها لاحقاً عن تكليفه الجديد، حيث يفهم من الآيات القرآنية أنه سجد حقيقي بحسب معهود العرب في الخطاب.

ويعتبر علماء الكلام أن هذا السجود كان لله تعالى، ولم يكن آدم عليه السلام فيه سوى قبلة للطائعين: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ﴾ [الأعراف: 11]، وفي هذا المشهد ستتشكل اللحظة الأولى التي يبدأ فيها تاريخ الصراع مع الشيطان، فهذا المخلوق المكرم سينال فرصة الخلود مع الله، وهي منزلة ليس من السهولة أن ينالها مخلوق.

ومن الناحية العقلية، فليس من صفات الألوهية العبثية بأن تكون الكائنات المخلوقة للترفيه أو العبث: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ [المؤمنون: 115]، وليس هذا في شأن الإنسان فقط بل كل الكائنات خلقت لهدف وغاية: ﴿مَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ * لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ هَؤُلَاءِ لَتُخَذُوا مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ﴾ [الأنبياء: 16-17]، ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ * مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الدخان: 38-39]، ولذلك فمن الطبيعي أن يفهم المسلم أن هذا المعنى كان متضمناً في مشهد الخلق، وأن الدلالات العقلية تسمح بالتنبؤ به، وهذه الغاية لا تتخلف في الخلق؛ وهي دليل على الرعاية والعناية، وقد لاحظها بعض الفلاسفة في طبيعة الكون والحياة، وزعموا أنها قوانين الطبيعة، وأول من بدأ ذلك

هو زينون الرواقي¹، وتبعه فلاسفة آخرون، كما فعل سبينوزا²، واتبعه أينشتاين، أما نيوتن -وهو أول من اكتشف قوانين الطبيعة الفيزيائية- كان حريصاً على عدم الوقوع في شرك الحتمية³، لكن خلفه لابلاس⁴ تجرأ فأعلن أن البحث العلمي لا يضع الله كفرضية، فعندما سأله نابليون عن مكانة الله في كتابه أجاب بأنه لم يكن بحاجة إلى هذه الفرضية⁵.

وفي العصر الحديث، أخذت حقيقة التصميم الذكي تحتل موقعها في مواجهة الحتمية الفيزيائية، وتنقض في ضجة أو هدوء جميع مسلماتها الحديثة والقديمة يقول أنتوني فلو: "أعتقد أنّ أكثر الحجج إقناعاً على وجود الله هي تلك المدعومة بالاكشافات العلمية"

¹ - زينون الرواقي (Zeno of Citium) (334 ق.م - 262 ق.م): هو مؤسس المدرسة الرواقية، وكان يؤمن بأن الكون محكوم بعقل كلي منظم (Logos)، وأن للطبيعة نظاماً أخلاقياً دقيقاً يجب على الإنسان أن يطابق نفسه معه. اعتبر أن كل ما يحدث يجري وفق قوانين طبيعية عقلانية، ما جعله أول من نظّر لفكرة "القانون الطبيعي الأخلاقي" الذي يحكم العالم، وهي فكرة أثرت لاحقاً على القانون الروماني واللاهوت المسيحي. ينظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، (القاهرة: دار المعارف، ط5)، ص 347-351.

² - باروخ سبينوزا: (1632-1677) (Baruch Spinoza)

فيلسوف هولندي من أصل يهودي، من رواد العقلانية الحديثة. رأى أن الله والطبيعة شيء واحد (مبدأ "الكل في الكل")، أي أن قوانين الطبيعة هي قوانين الله. رفض التصور الشخصي للاله، واعتبر أن كل ما يحدث في الكون تحكمه علل ضرورية لا مجال فيها للعبث أو الصدفة، وأن كل كائن يتصرف وفق قانونه الداخلي ينظر: فؤاد زكريا، اسبينوزا: فيلسوف العقلانية والإيمان، سلسلة أعلام الفلاسفة، (القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، 1984).

³ - إسحاق نيوتن، «رسالة إلى ريتشارد بنتلي»، 25 فبراير 1693، في: The Correspondence of Isaac Newton، تحرير هربرت ترينبل (كامبردج: جامعة كامبردج، 1961)، مج. 3، ص 233-237.

⁴ - بيير سيمون دو لابلاس (1749 - 1827) هو رياضي وفلكي وفيزيائي فرنسي، يُعدّ من رواد الميكانيكا السماوية؛ فقد لخص أعمال نيوتن وطوّرها في مؤلّفه الضخم "الميكانيكا السماوية" (1799-1825)، وطرح فكرة «حتمية الكون» المعروفة بـ«شيطان لابلاس». أسهم كذلك في تأسيس نظرية الاحتمالات الحديثة، وشرّح ثبات النظام الشمسي، حتى لُقّب بنيوتن الفرنسي.

⁵ - لم يكن هذا موقفاً إلهادياً بالضرورة، وإنما هو بداية لمنهج علمي يسعى إلى التفسير السببي-الرياضي المستغني عن الفرضيات الميتافيزيقية في تفسير الظواهر الطبيعية، ومع ذلك فإن هذه البداية تطورت لاحقاً من شكلها الأبتستمولوجي إلى العقائدي، ينظر: عبد الجبار الرفاعي، الدين والعلم: إشكالية العلاقة، (بغداد/بيروت: مركز دراسات فلسفة الدين، ط1، 2016م)، ص 112-113.

الحديثة، وأرى أنّ حُجَّةَ التصميمِ الذكيّ أصبحت أقوى بما لا يُقاس مما كانت عليه حين صادفتُها لأول مرة¹.

ج- التكليف: حظي الإنسان بأعلى درجات الكرامة الإلهية؛ عندما كُلف ليكون خليفةً لله في الأرض، وهي نيابة تشرّب إليها أعناق البشر فطرياً، ففي كل النفوس البشرية - إلى يوم الساعة - جانب فطري يرغب في أن يكون خليفة لمن يعظمه، وأن ذلك التكليف - لو حصل - كان منتهى سعادته، سواء كان هذا المعظم شخصيةً سياسية أو علمية أو روحية أو اجتماعية.

وقبل أن تُسند إلى الإنسان مَهْمَةُ الخلافة؛ عرضت على أكبر الكائنات كالجبال والسموات فلم تعط نتيجة مستعدة، فكان الإنسان: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: 72].

وكما كان التكريم بالسجود في حضرة الشهود الملائكي؛ فإن مهمة التكليف ستكون أيضاً بإعلامهم: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 30]، والتساؤل الذي أبدته الملائكة لم يكن بغضاً للمخلوق الجديد، إنما كان خوفاً من مستقبل مخلوق يعصي أمر الله ويفسد في الأرض.

هذه الرؤية الإيمانية المبرهنة بالأدلة النقلية تمنح هذا الإنسان صفة المخلوق الكامل، إذ يستحيل عقلاً أن يتحمل أعباء التكليف بعد الكرامة والتفضيل، وهو فاقد لمعنى الاستعداد الفطري الذي يسمح له بمعرفة الخير والشر، الحسن والقبيح. خاصة وأنه مؤكّد أيضاً بالأدلة الشرعية نفسها، ففي المعنى الفطري يقول الله تعالى: ﴿فَأَقْمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم: 30].

¹ فلو، أنتوني، هناك إله، تر: جنات جمال، (د. ن: مركز براهين للأبحاث والدراسات، ط1، 2017).

المبحث الثاني: الأخلاق ومعنى الاستخلاف

يعالج هذا المبحث قضية الأخلاق بوصفها تكليفا إلهيا يحفظ حقوق الإنسان الأساسية، وهي ما يعرف اليوم بالأخلاق العليا، تلك التي تقوم عليها المنظمات الحقوقية، بيد أن الإسلام هنا يقرها للإنسان باعتبارها حدوداً إلهية لا يجوز انتهاكها، فهي حق أصيل لا يرتبط بالهوية الدينية إنما بالماهية الإنسانية، وهذا بجانب أنه يحدد الإطار الذي يتعامل به المسلم مع الإنسان ككل، أيضاً يجعل العلاقة معه هي علاقة مع الحصانة الإلهية المطلقة التي لا يصح الالتفاف عليها بالتأويل.

وقد تحدث القرآن الكريم عن ثلاثة مستويات من الاستخلاف، وبيّن ضرورة استحضارها عند الحديث عن معنى الاستخلاف بوصفه تكليفاً أخلاقياً وسياسياً ومعرفياً، صادراً عن إرادة الله تعالى، لا سلطة مطلقة يتصرّف فيها الإنسان وفق أهوائه؛ إذ إن الاستخلاف في جوهره استخلافٌ مشروط بإرادة الله، ومنضبط بحدوده، ومقيّد بمقاصده، وهذا يعني أن جميع الصور الأخلاقية التي تحدد العلاقة بالإنسان الماهية يجب أن تكون مفهومة من معنى الاستخلاف نفسه، فالمسلم بوصفه خليفة الله في الأرض يكون مقيّداً بالنموذج الذي يريده الله. ويمكن عرض هذه المستويات في النقاط الآتية:

المطلب الأول: الاستخلاف العام

وهو مستوى الاستخلاف الشامل لكل البشرية، فكل من خلقه الله تعالى فهو خليفة في الأرض من حيث الأصل والهوية. والاستخلاف هنا ليس منصباً سياسياً ولا تفويضاً سلطوياً، وإنما هو معنى وجودي تأسيسي، يتعلق بكون الإنسان إنساناً. وقد دلّ على هذا المعنى قول الله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: 30]، كما دلّ عليه أيضاً سياق خلق آدم عليه السلام حيث قال سبحانه: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ ۖ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ [ص: 71-72].

وقد ابتدأ هذا الاستخلاف بآدم عليه السلام، أبي الأنبياء، ثم انسحب حكمه

ومعناه على ذريته جميعاً، بوصفهم مسؤولين عن حمل هذه الأمانة من حيث الهوية الإنسانية، وهو ما يؤكد مشهد الميثاق الأول الذي أخذه الله تعالى على بني آدم، إذ يقول سبحانه: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾ [الأعراف: 172]، وهو ميثاق يدل على أن الإنسان، من حيث كونه إنساناً، داخلٌ في دائرة الاستخلاف والمسؤولية، سواء وعى هذا المعنى أم غفل عنه.

غير إن الوعي العملي بمقتضيات هذا الاستخلاف، والالتزام الأخلاقي به، إنما يتحقق على وجهه الأكمل عند من اتبع هدي الأنبياء وسار على نهجهم؛ إذ يقرر القرآن أن الهداية الإلهية هي التي تحفظ الإنسان من الضلال والشقاء، قال تعالى: ﴿قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى ۖ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا﴾ [طه: 123-124].

ومع ذلك، فإن الحقيقة التي ينبغي أن يستحضرها المسلمون على الدوام هي أن كل إنسان هو خليفة الله في الأرض بهذا المعنى العام، ومن ثم يجب التعامل معه على هذا الأساس، وحفظ الحقوق التي منحها الله تعالى له بمقتضى هذا الاستخلاف، ولا يجوز سلبها أو الانتقاص منها؛ لأن ذلك اعتداء على حدود الله قبل أن يكون اعتداءً على الإنسان.

المطلب الثاني: حقوق الاستخلاف العام

والاستخلاف بهذا المعنى يفرض للإنسان -الماهية- حقوقاً أربعة، لا بد أن يضعها المسلم في سلم أولوياته الأخلاقية، خشية أن يتعدى فيها حدود الله، لأن هذه الحقوق مما قرره الله تعالى للإنسان فلا يجوز التعدي فيها، وهي على النحو الآتي:

أ- **حق الحياة:** فلا يجوز قتل الإنسان أو الاعتداء عليه بغير حق، لأن الله تعالى خلقه ليعيش، وأراد له أن يستكمل رزقه وأجله، ولهذا جاء النص القرآني بصيغة عامة مطلقة فقال سبحانه: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الأنعام: 151]، وورد المعنى نفسه في موضع آخر بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الإسراء: 34].

[33]، حيث جاءت كلمة النفس مطلقة، تشمل كل نفس خلقها الله سبحانه وتعالى، دون تقييد بإيمان أو هوية دينية، مما يدل على أن حرمة الحياة الإنسانية أصل ثابت نابع من الاستخلاف العام، لا من الانتماء العقدي وحده.

ب- حق الاختيار؛ فقد خلق الله تعالى الإنسان حرّاً مختاراً، بعد أن بيّن له طريق الصواب والخطأ، والرشد والغبي، ثم ترك له مساحة الاختيار، على أن يتحمّل مسؤولية هذا الاختيار ونتائجه. وفي هذا المعنى يقول الله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة: 256]. وقد يظن بعض الناس أنه مكلف بدعوة الناس إلى الدين والحق ولو كان ذلك قسراً وإكراها، انطلاقاً من تصوّر مفاده أن الإنسان لا قيمة له إن لم يكن عابداً لله، وأن من كان بعيداً عن الدين فلا فائدة فيه، حتى شُبّه بالحيوان. وهذا التصوّر في ذاته غير صحيح، ولا يجوز أن يُتخذ مبرراً للاعتداء على حرية الآخرين التي منحهم الله تعالى إياها ابتداءً؛ لأن الإكراه يناقض أصل الاستخلاف، ويصادم السنن الإلهية في الهداية.

وقد قرر القرآن هذا المعنى بوضوح حين قال سبحانه: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: 99]. فلو كان الإكراه مقصوداً شرعاً، لما تُرك هذا المجال للاختيار أصلاً.

وبناءً على ذلك، فإن الأخلاق الإسلامية تحترم اختيار الإنسان للدين الذي يريده، فلا يُعتدى عليه، ولا يُكره على ترك دينه، كما لا يجوز الاعتداء على مقدساته أو سبّ ما يعبد؛ لأن ذلك يفضي إلى مفسدة أعظم، وقد نهى الله تعالى عن هذا المسلك صراحة فقال: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدُوًّا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: 108].

وإنما تقوم الأخلاق الإسلامية في هذا الباب على الدعوة بالحكمة والممارسة الأخلاقية الواسعة؛ فيُدعى الإنسان إلى الدين من خلال حسن التعامل، ولطف الخطاب، والتعاون، واحترام إنسانيته، وإكرامه في صور الجوار كلها: جار السكن، وجار الصحبة، وجار العمل. وقد جسّد يوسف عليه السلام هذا النموذج العملي في تعامله مع صاحبي

السجن، حتى قال له: ﴿إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [يوسف: 36]، وحين وجد منهما قبولاً واستعداداً للاستماع، بدأ يبين لهما حقيقة التوحيد، ويربطها بالرؤية الوجودية للكون، وبالسؤال العميق الذي يطرحه الإنسان عن معنى الوجود والمصير.

ج- حق الرزق؛ فلا يجوز سلب الإنسان رزقه أو التضيق عليه بدعوى أنه غير مسلم أو لا يدين لله تعالى بدين؛ لأن الله تعالى هو الذي خلق الإنسان، وهو الذي تكفل برزقه، فقال سبحانه: ﴿كُلَّا تُمِدُّ هُوَلاءِ وَهَؤَلاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾ [الإسراء: 20]. وبناءً على هذا، فإن الأرزاق التي يسوقها الله تعالى إلى عباده ليست مقيدة بإيمانهم أو عدم إيمانهم، فإله يرزق المؤمن والكافر على السواء. وقد ظهر هذا المعنى جلياً في دعاء إبراهيم عليه السلام حين قال: ﴿رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ [البقرة: 126]، فبين الله تعالى له أن الرزق في الدنيا ليس حكراً على المؤمنين، فقال سبحانه: ﴿وَمَنْ كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ [البقرة: 126].

وعليه، فإن الأخلاق الإسلامية تقتضي أن ينظر الإنسان إلى النعم التي توجد عند غير المسلمين على أنها أرزاق ساقها الله إليهم، فلا يجوز سلبهم إياها بدعوى الكفر، كما لا يجوز الاعتراض على عدل الله تعالى بسؤال من قبيل: لماذا يرزق الله الكافرين مثلما يرزق المسلمين؟ فهذا من عدل الله في الدنيا، وقد جعل تحصيل الأرزاق مرتبطاً بالجد والاجتهاد والأسباب، لا بالانتماء الديني وحده.

د- عدم الحكم على مصير الإنسان؛ فمصير الإنسان بيد الله سبحانه وتعالى وحده، سواء مات مؤمناً أو كافراً، والله تعالى هو الذي يتكفل بجزائه، أما وظيفة الإنسان في الأخلاق الإسلامية فهي الدعوة والبلاغ، لا السيطرة ولا الإكراه، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ ۚ 21 لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾ [الغاشية: 21-22].

ولهذا، لا يصح التألي على الله بالحكم على الناس بالجنة أو النار، وقد ورد في الحديث

القدسي: «من ذا الذي يتألى عليّ ألا أغفر لفلان»¹ كما أن النبي ﷺ نفسه خوطب بقوله تعالى: ﴿أَلَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَالِمُونَ﴾ [آل عمران: 128].

وجملة هذه المعاني تجعل الأخلاق الإسلامية أخلاقاً هادئة متوازنة، تقف على مسافة واحدة من الناس جميعاً، وتلتزم بثوابتها دون أن تطغى الذات أو الهوية الدينية على مطلقة الأخلاق؛ إذ إن الأخلاق في أصلها قيم مطلقة، لا تُقاس بالانتماءات، ولا تُختزل في الهويات، وإنما تضبط السلوك الإنساني وفق ميزان العدل والكرامة والاستخلاف.

المطلب الثالث: الاستخلاف التاريخي الاجتماعي

وهو المستوى الذي يرتبط ارتباطاً مباشراً بقضية الأخلاق، يمكن تصنيفه بوصفه مستوى سياسياً-اجتماعياً، أو بتعبير أدق: تاريخياً-اجتماعياً. ذلك أن الله سبحانه وتعالى، حين خلق الإنسان، اختار له هذه الأرض لتكون مقراً للاختبار، بعد أن كان مسكنه الأول في الجنة؛ غير أن لحكمة إلهية بالغة، كانت الدنيا دار الابتلاء، وكانت العودة إلى الجنة غاية موعودة لمن استطاع تجاوز هذا الاختبار بنجاح.

وفي هذا السياق، يلفت القرآن الكريم انتباه الإنسان إلى أن وجوده في الدنيا ليس وجوداً عبثياً ولا فردياً معزولاً، بل وجودٌ محكوم بمبدأين أساسيين، يقوم عليهما الاجتماع البشري والبناء الحضاري: مبدأ التعارف، ومبدأ التعاون.

أما المبدأ الأول، وهو التعارف، فإن تحقيق معنى الحياة الإنسانية، وبناء الاجتماع البشري، وتشبيد الصرح الحضاري، لا يمكن أن يتم إلا إذا انطلقت البشرية كلها - في أي مكان وُجدت - من قاعدة التعارف الإنساني، القائم على الاحترام المتبادل، والاعتراف

¹ أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة والآداب، باب نهي من حُرِّم عليه الجنة، ج 4، ص 2023، حديث رقم (2621)، من حديث جندب بن عبد الله رضي الله عنه، أن رسول الله ﷺ حَدَّثَ: «أن رجلاً قال: والله لا يغفر الله لفلان، وإن الله تعالى قال: من ذا الذي يتألى عليّ ألا أغفر لفلان، فإني قد غفرت لفلان، وأحبطت عملك». وينظر أيضاً: النووي، شرح صحيح مسلم، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت)، ج 16، ص 174.

بالآخر، وصيانة الكرامة الإنسانية، بعيداً عن الاعتبارات العقدية أو الانتماءات الفكرية أو الاختيارات الشخصية؛ لأن هذه كلها لا تدخل في أصل حساب العلاقة الإنسانية، ولا ينبغي أن تكون معياراً للحكم الأخلاقي على الناس.

وقد قرر القرآن هذا المعنى تقريراً صريحاً حين قال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات: 13]، فالحكمة من هذا التنوع الواسع في الشعوب والقبائل، وفي الألسنة والألوان، ليست التفاضل العنصري ولا التمايز القيمي، وإنما أن يكون هذا الاختلاف محفزاً للتعارف وتبادل الخبرات والتكامل الإنساني¹. وهذا التعارف المقصود ليس تعارفاً شكلياً يقتصر على معرفة الأسماء والأمكنة، بل هو تعارف أخلاقي عميق، يقوم على الاحترام والتقدير والاعتراف بالحقوق، وعدم مصادرة الحريات التي منحها الله تعالى للإنسان ابتداءً.

وأما المبدأ الثاني، فهو مبدأ التعاون؛ إذ إن هذا الاختلاف بين الناس في القدرات والاستعدادات والملكات إنما يُراد به أن يتكامل بعضهم مع بعض، وأن يسدّ بعضهم نقص بعض، في بناء صرح الحياة. فليس الناس على صفة واحدة، ولا على قدرة واحدة، ومن نقصته خصلة وجدها عند غيره، لا بوصفه أخاً له في الدين فحسب، بل بوصفه أخاً له في الإنسانية. وقد عبّر الإمام علي كرم الله وجهه عن هذا المعنى تعبيراً بالغ الدقة حين قال: "الناس صنفان: إما أخ لك في الدين، أو نظير لك في الخلق"².

ويجلي القرآن هذا المعنى في آيتين عظيمتين؛ الأولى قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ

¹ ينظر: الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج1، ص 458-460، تفسير قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾؛ وابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج1، ص 216، حيث قرر أن الاستخلاف مرتبط بالابتلاء والعمارة وتحمل الأمانة. والرازي، مفاتيح الغيب، ج28، ص 114، عند تفسير آية الحجرات، حيث قرر أن اختلاف الشعوب والقبائل حكمة إلهية لا معياراً للتفاضل القيمي.

² ينظر: الشريف الرضي، أبو الحسن محمد بن الحسين، نهج البلاغة، تحقيق: عزيز الله العطاردي (بيروت: دار العلم، 1414هـ)، ج 3، ص 84، من كتاب الإمام علي - كرم الله وجهه - إلى الأشر النخعي لما ولّاه على مصر.

خَلَّافَ الْأَرْضِ وَرَفَعْنَا بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ ﴿[الأنعام: 169]﴾، فهذا الاستخلاف استخلافٌ اجتماعي وتاريخي صادر عن الله تعالى، ورفع بعض الناس فوق بعض درجات لا يعود إلى مزيد تكريم أخلاقي، ولا إلى شرعية للتعالى أو الاستعلاء، وإنما يعود إلى تفاوت القدرات، واختلاف المواهب، وتنوع الاستعدادات العقلية والعملية، وهي سنة إلهية مقصودة لتنظيم الحياة وتوزيع وظائفها¹.

أما الآية الثانية، فهي قوله تعالى: ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَةَ رَبِّكَ﴾ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُلْحِيًّا ﴿[الزخرف: 32]﴾، وهذه الآية تبين أن أقدار الله في الدنيا شاملة لجميع الناس، وأن رحمته العامة تشملهم جميعاً، وأن اختلاف أحوالهم المعيشية، وارتفاع بعضهم فوق بعض درجات، ليس تفضيلاً قيمياً ولا تمييزاً أخلاقياً، وإنما هو تدبير إلهي يحقق مبدأ التعاون والتكامل؛ حيث يكون بعضهم مسخرًا لخدمة بعض، في إطار تبادل المنافع لا في إطار الاستعباد أو القهر². فالحدّاد، والنجار، والسبّاك، والصانع، والتاجر، والطبيب، والمعلم، كلهم يشتركون -على اختلاف مواقعهم- في بناء صرح الحياة، ويشد بعضهم أزر بعض، ويلبي بعضهم حاجات بعض. وهذه «السُّخْرِيَّة» التي عبّر عنها القرآن ليست عبودية ولا استعلاءً، وإنما هي صورة من صور التعاون المشروع، الذي يحقق الخير والصالح والمنفعة العامة للإنسانية جمعاء³.

¹ نفسه، ج 26، ص 89، تفسير قوله تعالى: ﴿لِيَتَّخِذُوا﴾ [الحجرات: 13]، ويبيّن أن التعارف مقصودة نفي التفاخر وإثبات المساواة الإنسانية.

² ينظر: ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج 25، ص 185، وفيه ذهب إلى أن التسخير سنة اجتماعية لازمة لبقاء العمران الإنساني.

³ وإلى هذا ذهب الشاطبي في توسيع مفهوم المقاصد، عندما بين بأن مقاصد الشريعة تقوم على حفظ النظام الاجتماعي والعدل والتكامل الإنساني. ينظر: الشاطبي، **الموافقات**، ج 2، ص 8-12. وينظر أيضاً: ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج 4، ص 38.

المطلب الرابع: الاستخلاف السياسي

هو أخطر هذه المستويات، وأشدّها اتصالاً بمصير الإنسان والحياة العامة؛ إذ يكون الإنسان فيه خليفةً عن الله تعالى في الأرض، يحكم بين الناس بالحق والعدل، ويقوم مقام الشرع في حفظ الحقوق وفرض النزاعات، ومنع الظلم، وكبح الأهواء، فالاختلاف بين الناس في هذا المستوى اختلافٌ طبيعي وضروري، تفرضه طبيعة الاجتماع البشري، ويولّد الاحتكاك بالمصالح؛ إذ يميل الإنسان بحكم فطرته إلى التملك، وبسط النفوذ، والسيطرة على الموارد أو المساحات أو الثروة، وهو ما يفضي -إذا ترك بلا ضابط- إلى الخصومات، والصراعات، والحروب، والفساد. ومن هنا كانت الحاجة ملحة إلى نظام يحكم بين الناس بالحق والعدل، ويضبط هذا التنارع البشري ضمن إطار أخلاقي وقانوني.

وقد عبّر القرآن الكريم عن هذا المعنى بوضوح في خطاب الله تعالى لداود عليه السلام، إذ قال سبحانه: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [ص: 26]. فهذا استخلاف سياسي صريح، قوامه النيابة عن الله تعالى في الحكم، ومشروط بالعدل، ومقيّد بعدم اتباع الهوى؛ لأن الانحراف في هذا الموضع لا يفسد فرداً بعينه، بل يفسد المجتمع كله¹، كما قال تعالى: ﴿وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ﴾ [المؤمنون: 71]. ومن هنا انفتح سؤال الحكم والسلطة في الفكر الإنساني، فبحثه فلاسفة العقد الاجتماعي انطلاقاً من تصوره لطبيعة الإنسان: فجان جاك روسو يرى الإنسان خيراً بطبعه، فاسداً بالاجتماع، ولذلك دعا إلى نظام سياسي يعيد للإنسان براءته الأولى، ويزيل العوائق المصطنعة التي أفسدت فطرته.² أما توماس هوبز،

¹ الرازي، مفاتيح الغيب، ج26، ص 220، حيث بين بأن الانحراف في الحكم لا يفسد الجزئيات فقط، بل يفسد نظام العالم الإنساني. و ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج18، ص 124، بيّن أيضاً أن فساد الحكم بالهوى يفضي إلى انهيار النظام الاجتماعي والسياسي.

² روسو، جان جاك، العقد الاجتماعي، ترجمة: عادل زعيتر، (القاهرة: دار المعارف، ط4، د. ت)، ص 9-37.

فقد رأى الإنسان شريراً أنانيّاً، تحكمه الغريزة وحب السيطرة، فخلص إلى ضرورة وجود سلطة قمعية مطلقة تُطاع طاعة تامة، وتُحرّم الثورة عليها، كما قرر في كتابه اللفيثان¹. وأما جون لوك، فقد اتخذ موقفاً وسطاً، فرأى أن الإنسان يمتلك حقوقاً طبيعية أصيلة؛ كحق الحياة، وحق الحرية، وحق الملكية، وأن وظيفة الدولة هي رعاية هذه الحقوق لا مصادرتها، وأن الحكم يقوم على تعاقد رضائي، تكون الثورة فيه مشروعة إذا أخلّ الحاكم بهذه الحقوق، على أن تكون الدولة في حدها الأدنى، غير استبدادية ولا قمعية². وهذه النظريات -على تباينها- تكشف عن حقيقة واحدة، هي أن الإنسان محتاج بطبعه إلى من ينظّم شؤون حياته، ويفصل بين السلطات، ويقيم ميزان العدل بين الناس. غير إن الفكر الإسلامي ينطلق من تصور أعمق؛ إذ يرى أن الإنسان مستخلف في هذا الموضوع ابتداءً، لا مالكا للسلطة بذاته، ولا مفوضاً تفويضاً مطلقاً، بل نائبٌ عن الله تعالى، محكوم بمحدوده ومقاصده.

ولذلك، فإن الاستخلاف السياسي في الإسلام لا يقتصر على الحاكم وحده، بل يشمل كل من تولّى مسؤولية عامة أو خاصة؛ فالحاكم مستخلف، والقاضي مستخلف، والأب في بيته مستخلف، والزوج مستخلف، والمعلم مستخلف، ووجيه القوم مستخلف، وقد قرر النبي ﷺ هذه المعاني بوضوح في الحديث الصحيح فقال: «كُلُّكُمْ رَاعٍ، وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ؛ فَإِمَامٌ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالرَّجُلُ رَاعٍ فِي أَهْلِ بَيْتِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَّةٌ فِي بَيْتِ زَوْجِهَا وَهِيَ مَسْئُولَةٌ عَنْ رَعِيَّتِهَا، وَالْخَادِمُ رَاعٍ فِي مَالِ سَيِّدِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ»³، كما يؤكد النبي ﷺ خطورة الإخلال بهذا الاستخلاف في

¹ هوبز، توماس، اللفيثان، ترجمة: ديانا حداد، مراجعة: فالح عبد الجبار، (بيروت: دار الفارابي، ط1، 2004)، ص 89-115.

² لوك، جون، مقالتان في الحكومة المدنية، ترجمة: ماجد فخري، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 1986)، ص 189-215.

³ مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، رقم (1829)، وينظر: النووي، شرح صحيح مسلم، ج12، ص 212.

الحديث الآخر الذي قال فيه: «مَا مِنْ عَبْدٍ يَسْتَرْعِيهِ اللَّهُ رَعِيَّةً، يَمُوتُ يَوْمَ يَمُوتُ وَهُوَ غَاشٌّ لِرَعِيَّتِهِ، إِلَّا حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ»¹.

وعليه، فإن هذه المستويات الثلاثة للاستخلاف - العام، والاجتماعي، والسياسي - ليست تقسيمات إدارية فحسب، بل هي قضية وجودية وأخلاقية في آنٍ واحد؛ إذ ترتبط الأخلاق بها ارتباطاً عضوياً لا تنفك عنه. فشعور الإنسان المسلم بأنه خليفة لله تعالى، في أي مستوى من هذه المستويات، يقتضي بالضرورة أن يتحلى بالقيم التي أمر الله بها، وأن يعكس في سلوكه معاني العدل، والرحمة، والأمانة، والإنصاف.

ولهذا كانت الأخلاق في الإسلام جزءاً من بنية الاستخلاف نفسها، لا زينة خارجية لها. وقد تجلّى هذا المعنى في شخصية النبي ﷺ، حتى قالت عائشة رضي الله عنها - لما سُئِلَتْ عن أخلاقه "كَانَ حُلْفَةُ الْقُرْآنِ"²، فالقرآن الكريم يؤسس لمنظومة أخلاقية عليا، تجعل الناس متساوين في الكرامة، متعاونين في الخير، متعارفين في الإنسانية، يتكافلون في الشدائد، ويتناصرون في نوائب الحياة، ويضبطون السلطة بالعدل، والحرية بالمسؤولية، والقوة بالقيم.

المطلب الخامس: مصدر الإلزام

ونحن إذ نبحث هذه الحقوق، فإننا نعدّها حقوقاً دينية وأخلاقية في آنٍ واحد؛ فالإنسانية في أبرز تمثيلاتهما الحديثة تدعو إلى الحرية، وتدرج كثيراً مما سبق ذكره ضمن هذا المفهوم، غير إن موضع الاختلاف الجوهرى يكمن في مصدر الإلزام، فقد يلتقي المسلمون مع غيرهم في مصدر المعرفة الأخلاقية حين يُقرّون بدور العقل، بل يعتبرونه أداة لفهم الوحي، أو مدخلا لاكتشاف الحكم والمقاصد التي يرمي إليها الخطاب الشرعي، غير أن ذلك لا يغيّر من حقيقة أن مصدر الإلزام في التصور الإسلامي هو الوحي نفسه.

فالمسلم يتعامل مع حقوق الناس، الداخلة تحت معنى الاستخلاف، على أنها أوامر

¹ البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأحكام، رقم (7150)، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، رقم (142).

² مسلم، صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين، رقم (746).

إلهية لا يجوز الخروج عليها أو التعدي عليها، لأنها مندرجة ضمن حدود الله تعالى التي نهي عن تجاوزها، قال سبحانه: ﴿وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾ [الطلاق: 1]. وإذا كان المسلم ملتزماً بأوامر الله تعالى كلها، فإن التزامه بهذه الحقوق ليس التزاماً أخلاقياً انتقائياً، وإنما هو جزء لا يتجزأ من الامتثال الكلي للتكليف الإلهي.

وعلى هذا الأساس، لا يجوز للمسلم تحت أي ظرف من الظروف النفسية أو الفئوية أو الحزبية أو العاطفية أن يسلب الناس حقوقهم التي قررها الله لهم؛ لأن ذلك يدخل في معنى الإيمان ببعض آيات الله والكفر ببعضها، وهو مسلك مرفوض شرعاً ومنهجاً. بل إن من مقتضيات الأخلاق الإسلامية أن يضبط المسلم على نفسه في أشد حالات الانفعال، وأن يُقدِّم طاعة الله على دوافع النفس وردود الأفعال الإنسانية.

وقد تجلَّى هذا المعنى بوضوح في موقف أبي بكر الصديق رضي الله عنه حين منع النفقة عن مسطح بن أثاثه رضي الله عنه بعد أن خاض في حادثة الإفك واتهم عائشة رضي الله عنها، وهي ابنته، فكان الدافع النفسي مفهوماً من حيث الطبيعة البشرية، غير أن الوحي أعاد توجيه السلوك، فأنزل الله تعالى قوله: ﴿وَلَا يَأْتَلِ أُولُو الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولِي الْقُرْبَى وَالْمَسَاكِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ عَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [النور: 22].

فما كان من أبي بكر رضي الله عنه إلا أن انتقل مباشرة من حالة الانفعال النفسي إلى الامتثال المطلق للأمر الإلهي، معلناً موقفه الخالد بقوله: «بلى، أحبُّ أن يغفر الله لي»¹، فعاد إلى الإنفاق، لا لأن الفعل صار مقبولاً نفسياً، بل لأن الإلزام الإلهي تجاوز الدافع الذاتي.

وهذا المعنى هو ما يميّز التصور الإسلامي للأخلاق؛ إذ إن مصدر المعرفة ومصدر

¹ رواه البخاري، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، (بيروت: دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ) كتاب التفسير، سورة النور، باب قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْتَلِ أُولُو الْفَضْلِ مِنْكُمْ﴾، ج 6، ص 23.

الإلزام كلاهما يعودان إلى الله سبحانه وتعالى، لا إلى الإنسان أو الجماعة أو المزاج العام. وهو ما يمكن التعبير عنه في المصطلحات الفلسفية المعاصرة بـ السلطة الفوقية أو السلطة المتجاوزة للإنسان، أي السلطة التي لا تُختزل في الإرادة البشرية، ولا تخضع للنسبية الثقافية، وإنما تضبط السلوك الإنساني بضابط أعلى، يحرر الإنسان من طغيان الذات، ويمنع الأخلاق من التحول إلى أداة انتقائية أو مصلحة.

الخاتمة

تناول هذا البحث دراسة وتأصيل الأخلاق والاستخلاف بوصفه جانباً معيارياً يرتبط بوجود الإنسان، مستهدفاً تفكيك الإشكالات الفلسفية المعاصرة التي نشأت عن فصل المنظومة القيمية عن الإيمان بالله والوحي المتجاوز، وعملاً على سد الثغرة في الأدبيات الأخلاقية المعاصرة؛ عبر الانتقال من التوصيف الوعظي للأخلاق إلى التأصيل المعيارى والماورائى، والذي يعرف في الأدبيات الغربية بالجانب الأنطولوجي، الذي يربط السلوك الإنساني بغائية الخلق ومستويات التكليف والاستخلاف.

وقد اتضح من خلال البحث عجز الأطروحات الوضعية؛ ونظريات العقد الاجتماعي (عند هوبز ولوك وروسو)، والنزعات الوجودية والعشبية كما عند سارتر وكامو، عن تقديم إلزام أخلاقي ثابت ومطلق، نظراً لاعتمادها على نسبية المصالح أو المرجعية الذاتية البشرية القاصرة. وفي مقابل ذلك، قدّم الطرح الإسلامى نموذجاً معرفياً متكاملًا يتناغم فيه الوحي مع الفطرة البشرية لضمان حقوق الإنسان الكونية كحقوق أصيلة ملازمة لماهيته الاستخلافية، سابقة على التكليف العقدي، وثابتة له بغض النظر عن سياقه العقدي أو الجغرافي.

نتائج البحث

1. توصل البحث إلى أن الأخلاق في التصور الإسلامي ليست بناءً معيارياً منفصلاً، بل هي جزء عضوي من الرؤية الوجودية للإنسان، ومتصلة اتصالاً مباشراً بمفاهيم الغاية، والتكريم، والاستخلاف.
 2. بين البحث أن الإسلام يقرّ بأخلاق إنسانية كونية، ثابتة في أصلها، لا تتوقف على الانتماء الديني، بل تستند إلى الاستخلاف العام للإنسان بوصفه إنساناً.
 3. خلص البحث إلى أن مستويات الاستخلاف الثلاثة (العام، والاجتماعي التاريخي، والسياسي) تشكّل إطاراً متكاملاً لفهم الإلزام الأخلاقي، وتفسّر امتداده من الفرد إلى المجتمع إلى الدولة.
 4. أثبت البحث أن مصدر الإلزام الأخلاقي في الإسلام هو الوحي، مع إقرار بدور العقل في الفهم والكشف، لا في التشريع المستقل، وهو ما يميّز الأخلاق الإسلامية عن النماذج الفلسفية الوضعية.
 5. أظهر البحث أن النظريات الحديثة في العقد الاجتماعي (هوبز، ولوك، وروسو) —على تباينها— تعكس حاجة الإنسان إلى تنظيم أخلاقي وسياسي، لكنها تعجز عن تأسيس إلزام أخلاقي ثابت لافتقادها المرجعية المتجاوزة.
- انتهى البحث إلى أن فصل الأخلاق عن الإيمان يؤدي إلى نسبيتها وتحويلها إلى أداة مصلحية أو ثقافية، بينما يوفرّ التصور الإسلامي أساساً معيارياً ثابتاً يحفظ الكرامة الإنسانية ويمنع الاستبداد الأخلاقي والسياسي.

References:

المراجع:

- Al-‘Asqalānī, Ibn Ḥajar, *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, n.d.).
- Al-Bukhārī, Muḥammad b. Ismā‘īl, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, ed. Muḥammad Zuhayr b. Nāṣir al-Nāṣir (Beirut: Dār Ṭawq al-Najāḥ, 2001).
- Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Maḥāṣin al-Ghayb (al-Tafsīr al-Kabīr)* (Beirut: Dār Ihya’ al-Turāth al-‘Arabī, n.d.).

- Al-Sharīf al-Raḍī, Abū al-Hasan Muḥammad, *Nahj al-Balāghah*, ed. ‘Abd al-Amīr al-Uṭridī (Beirut: Dār al-‘Ilm, 1994; originally compiled 1015).
- Al-Sakrān, Ibrāhīm, *Ma’ālāt al-Khiṭāb al-Madanī* (Riyadh: Dār al-Ḥaḍārah li-l-Nashr wa-l-Tawzī‘, 1st ed., 2020).
- AShāṭibī, Ibrāhīm b. Mūsā, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī‘ah* (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, n.d.).
- Al-Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān* (Cairo: Dār Hijr, 2001).
- Al-Tirmidhī, Muḥammad b. ‘Īsā, *Sunan al-Tirmidhī* (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, n.d.).
- Camus, Albert, *The Myth of Sisyphus and Other Essays*, trans. Justin O’Brien (New York: Vintage Books, 1955).
- Drāz, Muḥammad ‘Abd Allāh, *Dustūr al-Akhlāq fī al-Qur’ān: Dirāsah Muqāranah li-l-Akhlāq al-Nazariyyah fī al-Qur’ān*, ed. ‘Abd al-Ṣabūr Shāhīn (Beirut: Mu’assasat al-Risālah, 2002).
- Flew, Antony, *There Is a God: How the World’s Most Notorious Atheist Changed His Mind*, trans. Jamāl (Beirut: Dār al-Tashkīl, 2017; original edition 2007).
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, trans. Dunyā al-Ḥaddād, rev. Fāḍil ‘Abd al-Jabbār (Beirut: Dār al-Fārābī, 2004; original edition 1651).
- Ibn ‘Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir, *al-Taḥrīr wa-l-Tanwīr* (Tunis: al-Dār al-Tūnisiyyah li-l-Nashr, 1984).
- Ibn Kathīr, Ismā‘īl b. ‘Umar, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, ed. Sāmī b. Muḥammad al-Salāmah (Riyadh: Dār Ṭayyibah, 1999).
- Ibrāhīm, Zakariyyā, *al-Dirāsāt al-Wujūdiyyah* (Cairo: Dār Miṣr li-l-Ṭibā‘ah, n.d.).
- Karam, Yūsuf, *Tārīkh al-Falsafah al-Yūnāniyyah* (Cairo: Dār al-Ma‘ārif, 5th ed., 1976).
- Laplace, Pierre-Simon, *Traité de mécanique céleste* (Paris: Imprimerie de Crapelet, 1805).
- Locke, John, *Two Treatises of Government*, trans. Majīd Fakhrī (Beirut: al-Mu’assasah al-‘Arabiyyah li-l-Dirāsāt wa-l-Nashr, 2nd ed., 1986; original edition 1689).
- Muslim, Muslim b. al-Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, ed. Muḥammad Fu’ād ‘Abd al-Bāqī (Beirut: Dār Ihya’ al-Turāth al-‘Arabī, n.d.).
- Newton, Isaac, “Letter to Richard Bentley (25 February 1693),” in *The Correspondence of Isaac Newton*, ed. H. Turnbull, vol. 3 (Cambridge: Cambridge University Press, 1961), 233–237.
- Al-Rifā‘ī, Ahmad Jābir, *al-Dīn wa-l-‘Ilm: Ishkāliyyat al-‘Alāqah* (Baghdad: Markaz Dirāsāt Falsafat al-Dīn, 1st ed., 2016).
- Rousseau, Jean-Jacques, *The Social Contract*, trans. ‘Adil Zu‘aytir (Cairo: Dār al-Ma‘ārif, 4th ed., n.d.; original edition 1762).
- Sartre, Jean-Paul, *Being and Nothingness*, trans. Hazel E. Barnes (New York: Philosophical Library, 1956).
- Zakariyyā, Fu’ād, *Spinoza: Faylasūf al-‘Aqlāniyyah wa-l-Imān* (Cairo: General Egyptian Book Organization, 1984).

**تعقبات سماحة الشيخ الخليلي على المفسرين في تفسيره جواهر التفسير في
مسائل القراءات: جمعاً ودراسة**
**Sheikh Al- Khalīlī's Critiques of Qur'ānic Commentators in
"Jawāhir al-Tafsīr" Variant Qur'ānic Readings as a Model:
Collection and Study**

إدريس بن سيف بن سليمان الصبحي * علي محمد أسعد **

إيمان بنت محمد بن عامر الرجيبية ***

[قُدِّم للنشر 2026/6/22 – أُرسِلَ للتحكيم 2026/7/24 م – قُدِّمَ بعد التعديل 2026/7/24 م - قُبِلَ للنشر 2026/7/20 م]

ملخص البحث

استعرضت هذه الدراسة تعقبات سماحة الشيخ أحمد الخليلي للمفسرين في "جواهر التفسير"، مع التركيز بشكل خاص على القراءات القرآنية. هدفت الدراسة الحالية إلى تحليل منهج الشيخ القائم على التحقيق العلمي والاستدلال بالأدلة والبراهين بدلاً من التسليم المطلق للمنقول. وقد جاءت الدراسة في تمهيد عن الشيخ وتفسيره، ومبحثين؛ تناول الأول تعقبات الشيخ في المفاضلة بين القراءات وتواترها، بينما ركز الثاني على تعقباته في توجيه القراءات المتواترة والشاذة. واعتمدت الدراسة المنهج التاريخي،

* ماجستير في أصول الدين، كلية التربية، قسم العلوم الإسلامية، جامعة السلطان قابوس، مسقط، سلطنة عمان، البريد الإلكتروني: idrees200ad@gmail.com

** أستاذ مشارك، كلية التربية، قسم العلوم الإسلامية، جامعة السلطان قابوس، مسقط، سلطنة عمان، البريد الإلكتروني: a.asaad@squ.edu.om

*** أستاذ مساعد، كلية التربية، قسم العلوم الإسلامية، جامعة السلطان قابوس، مسقط، سلطنة عمان، البريد الإلكتروني: eman@squ.edu.om

والاستقراء، والتحليلي المقارن، للوقوف على القيمة العلمية لهذه التعقبات. وخلصت النتائج إلى أن الشيخ الخليلي يرفض المفاضلة أو الترجيح بين القراءات المتواترة، ويقصر ذلك على القراءات الشاذة. كما أظهرت الدراسة أن تعقباته في القراءات شملت تسعة علماء كابن جرير والزمخشري، وكان أبرزها موجهاً لابن جرير الطبري، حيث تركزت على نقد الأدلة أو الآراء العلمية، مع ميله لموافقة الجمهور في أغلب المسائل.

الكلمات المفتاحية: الشيخ الخليلي، جواهر التفسير، التعقب، القراءات، توجيه القراءات.

Abstract

This study examines the critical observations of His Eminence Sheikh Ahmad Al-Khalili on Qur'anic exegetes in *Jawāhir al-Tafsīr*, with particular emphasis on Qur'anic readings (*qirā'āt*). It aims to analyse the Sheikh's methodological approach, which is grounded in rigorous scholarly investigation and the use of evidence and reasoned argument rather than unquestioning acceptance of transmitted opinions. The study consists of an introduction on the Sheikh and his tafsīr, followed by two main sections. The first examines his critiques concerning the preference and authenticity (*tawātur*) of Qur'anic readings, while the second focuses on his observations regarding the interpretation and justification of both canonical (*mutawātir*) and non-canonical (*shādh*) readings. The research employs historical, inductive, and comparative analytical methods to evaluate the scholarly significance of these critiques. The findings reveal that Sheikh Al-Khalili rejects any preference or ranking among the canonical Qur'anic readings, restricting such evaluation solely to non-canonical readings. The study also shows that his critiques address the views of nine prominent scholars, including Ibn Jarīr al-Ṭabarī and Al-Zamakhsharī. His most substantial criticisms are directed towards Ibn Jarīr al-Ṭabarī, focusing primarily on the evaluation of scholarly evidence and opinions, while he generally aligns with the majority view on most issues.

Key Words: Sheikh al-Khalīlī, *Jawāhir al-Tafsīr*, *ta'aqqubāt*, Variant Qur'anic Readings, Justifications of the Qur'anic Readings.

مَقْدِمَةٌ

﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا﴾ [الكهف: 1]، هدى به البشرية إلى خيرَي الدنيا والآخرة، والصلاة والسلام على أفضل المرسلين، خير مبلغ عن ربه، وعلى صحابته ومن اتبعهم إلى يوم الدين. أما بعد: فإن علم القراءات من العلوم التي ارتبطت بهذا الكتاب العزيز، فكان علما يشرف طالبه لتعلقه بكتاب الله، ولأهميته فقد

اشترطه العلماء كشرط للمفسر لكلام الله، فلا بد للمفسر أن يكون عالماً بالقراءات مدركاً لاختلاف القراء في الكلمة الواحدة وما ينتج عنه من آثار في المعاني.

ويعد سماحة الشيخ الخليلي من المفسرين الذين كان لهم قدم راسخ في علم القراءات، يذكر قراءات القراء المتواترة والشاذة في تفسيره "جواهر التفسير" -الذي يُعد عمدة بين تفاسير العصر الحديث- ويُجَلِّي معانيها، ولم يكتف بالنقل عن من سبقه من توجيهات لها أو ترجيحات بينها؛ بل ناقش ما ذكره المفسرون في القراءات التي أوردها في تفسيره وتعقب آراءهم؛ لأجل ذلك اخترنا موضوع التعقبات في القراءات عند سماحته في تفسيره في الجزئين الأولين.

مشكلة الدراسة

تتباين أقوال المفسرين في تفسيرهم لآيات الذكر الحكيم وفقاً للأدلة التي يستند عليها كل مفسر، ويستدرك بعضهم على بعض، ويخالف بعضهم رأي مفسر آخر ويعقب عليه، وسماحة الشيخ -كغيره من المفسرين- ينقل عمن سبقه من المفسرين؛ لكنه لم يكن يجمع الأقوال دون تعقيب وإبداء رأي، بل ناقش تلك الأقوال وعقب عليها، ومن بين تلك الأقوال التي عقب عليها ما يخص القراءات؛ لذلك جاءت الدراسة لتتبع هذا النوع من التعقبات، والكشف عن منهج سماحته في مناقشتها، ومميزات منهجه هذا عن غيره، والعلماء الذين أكثر سماحته من نقل أقوالهم وتفنيدها والتعقيب عليها.

أسئلة الدراسة

- 1- ما تعقبات سماحة الشيخ الخليلي على المفسرين في مسألة تواتر القراءات؟
- 2- ما تعقبات سماحة الشيخ الخليلي على المفسرين في مسألة توجيه القراءات؟

أهداف الدراسة

- 1- بيان تعقبات سماحة الشيخ الخليلي على المفسرين في تواتر القراءات وتحليلها.
- 2- استقراء تعقبات سماحة الشيخ الخليلي على المفسرين في توجيه القراءات ودراستها.

حدود الدراسة

الحدود الموضوعية: يتناول البحث تعقبات سماحة الشيخ للمفسرين في جواهر التفسير، مقتصرًا على الجزئين الأوّلين، وعلى مسائل القراءات، مقتصرًا على التعقبات التي مصدرها الشيخ ابتداءً، أو التي لم ينسبها لأحد.

منهج الدراسة

اعتمد البحث الحالي على المناهج الآتية في تحقيق أهداف البحث، وهي: المنهج التاريخي بقصد التعريف بسماحة الشيخ الخليلي ونشأته العلمية ومؤلفاته، وتفسيره وبداية تأليفه وسبب تأليفه. والمنهج الاستقرائي لأجل حصر جميع التعقبات المتعلقة بالقراءات الواردة في الجزأين الأولين من تفسير سماحته، وجمعها من مواضعها وتحليلها، مع تتبع أقوال المفسرين الذين وافقوا رأيه، والذين خالفوه. إضافة إلى المنهج التحليلي المقارن بهدف تحليل تعقبات سماحته ودراستها ومعرفة القيمة العلمية منها، ومقارنة أدلة قوله بأدلة المفسرين الذين تعقبهم.

الدراسات السابقة

بعد مراجعة الأدبيات المتعلقة بموضوع البحث، يظهر للباحثين أنه لا توجد دراسة أفردت موضوع البحث بالمعالجة التي تقدمها الدراسة الحالية، إلا أنه مؤخرًا، نوقشت رسالة علمية تتقاطع مع هذا البحث في بعض الجوانب، دون أن تمثل معالجة مباشرة للموضوع الحالي أو تغني عن الدراسة الحالية.

وبالإضافة إلى هذه الرسالة العلمية، تناولت مجموعة من الدراسات والبحوث تفسير جواهر التفسير، دون أن تغني بجمع تعقبات الخليلي على المفسرين ودراستها، وفيما يلي عرض لأبرز هذه الدراسات، مع توضيح أوجه الاتفاق والاختلاف بينها وبين الدراسة الحالية، وإبراز ما تضيفه الدراسة الحالية إلى الأدبيات ذات الصلة:

أولاً: الهنائية، هدى بنت حماد، "منهج الشيخ الخليلى في عرض القراءات القرآنية في جواهر التفسير: سورة البقرة جمعاً ودراسة"، (رسالة ماجستير، جامعة السلطان قابوس، 2026). هدفت هذه الدراسة إلى الكشف عن المصادر التي اعتمد عليها الشيخ الخليلى في القراءات، وبيان منهجه في عرضها، ومعرفة أنواع القراءات الواردة في جواهر التفسير، وبيان موقفه منها، وحكمه عليها. وخلصت الدراسة إلى نتائج عدة منها: اعتماد الشيخ الخليلى على كتب التفسير التي تكثر من ذكر القراءات مثل تفسير أبي حيان، وعدم اعتماده على كتب القراءات، أيضاً أظهرت الدراسة أن الشيخ الخليلى يذكر في تفسيره القراءات المتواترة والشاذة، ويوجهها وينسبها لأصحابها غالباً، ويركز على أبعادها الدلالية، كما حرص على الدفاع عن القراءات المتواترة، وحكم بعدم جواز منكرها، أو المفاضلة بينها. ويلاحظ أن الباحثة قد استقرت القراءات الموجودة في الأجزاء (2-10) وأحصتها إلا أنها ذكرت نماذج تستدل بها على بيان منهج الشيخ أو نقده دون التعرض للأمثلة جميعها، وكذا لم تتطرق إلى قراءات الجزء الأول؛ لذا جاءت هذه الدراسة لتستقرئ القراءات التي عقب عليها سماحته في الجزأين الأولين من تفسيره، وذكرها كلها ودراستها ومناقشتها ثانياً: الرجيسية، إيمان بنت محمد، الهنائي، عبدالله بن سالم، الشعيلي، سليمان بن علي. (2021). المنهج التجديدي عند الشيخ أحمد بن حمد الخليلى في تفسيره "جواهر التفسير أنوار من بيان التنزيل". مجلة البحوث الإسلامية، س7، ع70، 7-52. هدفت هذه الدراسة إلى بيان بعض مظاهر التجديد عند الشيخ الخليلى في تفسيره على ضوء المتفق عليه من مظاهر ما يمكن اعتباره منهجاً تجديداً في التفسير، وتناولت الدراسة نبذة تعريفية بالشيخ الخليلى وبتفسيره، وبيان الفكر التجديدي عند الشيخ الخليلى، وبعض مظاهر التجديد التي تبناها الشيخ في تفسيره. وقد خلصت الدراسة: أن للشيخ الخليلى مسلكاً تجديدياً في النظر في كتاب الله ارتقى فيه عن رتبة التقليد، فهو يرى أن التجديد في الدين ضرورة ملحة؛ وذلك لضمان صلاحيته لكل زمان ومكان، وأن مفهوم التجديد عند الشيخ الخليلى يشمل جانب الاجتهاد الشرعي في الفقه كما يشمل الجانب

الإصلاحي ، وأهم أبعاد التجديد في تفسير الشيخ الخليلي هو ابتعاده عن مظاهر التقليد بمن سبقه في التفسير ، فالشيخ يتبع منهجية عرض الآراء وتفنيدها بالحجج العلمية والبراهين العقلية، كما تفرد الشيخ بأقواله الاجتهادية وإضافاته التفسيرية في عدد من المواطن، واعتنى الشيخ بتنزيه تفسيره عن ذكر ما من شأنه أن يكون صارفا للقرآن عن كونه كتاب هداية مثل ذكر الإسرائيليات من المرويات إلا لبيان فسادها، كما حرص على تقديم فهم قرآني معاصر وجعل النص القرآني معاشيا لعصره وذلك عن طريق إنزال الآيات على واقع المسلمين.

والذي تؤكد عليه الدراسة أن سماحة الشيخ الخليلي تميّز بعدم ترديده لأقوال مَنْ سبقه دون نقد أو تمحيص أو ترجيح، وإنما استقى تفسيره في المقام الأول من خلال فهمه وتدبره لمعاني كتاب الله ومقاصد تنزيله ونحو ذلك أكثر من اعتماده على فهم وأقوال من سبقه. وتجد في هذه الدراسة بيانا لبعض ملامح المنهج التفسيري للشيخ وذكر أمثلة لثنائه على مفسر في موضع ما أو نقده في موضع آخر في مطلب بعنوان: "التجديد في البعد عن مظاهر التقليد في التفسير" وفي خمس صفحات تقريبا ذكرت بعض هذه التعقبات، كما ذكرت الدراسة أن الشيخ تعقب كثيرا من المرويات الإسرائيلية وعلق على من ادعى صحتها في صفحتين تقريبا وذلك في مطلب: "التجديد في تمحيص التفسير مما علق به من قضايا حجبت هداية القرآن"

والدراسة وإن كان هدفها الرئيس بيان المنهج التجديدي للشيخ إلا أنها سعت كذلك إلى بيان الملامح العامة لمنهج الشيخ التفسيري مع توثيق تلك الملامح بمثال وأكثر، واقتصرت على الأربعة الأجزاء المطبوعة في فترة الدراسة فقط. غير إن الدراسة لم تستقرئ هذه التعقبات جميعها ولم تجعلها في أنواع ترتبط فيما بينها بموضوع محدد كالتعقب اللغوي ونحوها، وإنما ذكرت أمثلة متفرقة في مطالب متعددة، ولم تنطرق إلى ذكر جميع المفسرين الذين عقّب عليهم سماحة الشيخ في تفسيره، وإنما اكتفت بذكر بعض منهم، أما البحث في منهج الشيخ في تفسيره فإن هذه الدراسة ذكرت بعض

ملاحح منهجه التفسيرى أما فى الموضوع الذى بصدد دراسته فإنه يركز على منهج سماحته فى تعقبات أقوال المفسرين خاصة.

ثالثا: اللويزى، أميمة. (2021). التفسير الأثرى عند الشيخ أحمد الخليلى. مجلة ربحان للنشر العلمى، ع15 - 51، 82. هدفـت هذه الدراسة إلى بيان المنهج الأثرى الذى سلكه فى تفسيره، وكيف وظّفه فى تفسير الآيات، وقد اشتملت الدراسة على تعريف للتفسير الحديث وأهميته، وترجمة لسماحة الشيخ الخليلى ومنهجه فى التفسير بالأثر فى كتابه جواهر التفسير، فذكرت كل نوع من أنواع التفسير بالأثر مع ذكر أمثلة عليه من تفسير سماحته. وقد خلصت الدراسة لعدة نتائج أهمها: الخليلى ليس مجرد ناقل لأقوال غيره من المفسرين، بل نراه يرحح ويرد ما لا يراه صواباً، وكثيراً ما نجده ينتقد مدرسة المنار، وأيضاً كثرة استشهادـه بالسيد قطب بالإضافة أنه سار على منهجه الأثرى فى التفسير، وعنايته بالشاهد القرآنى أكثر من غيره من الشواهد الأخرى، ووظفه بطريقة منهجية موزونة على اعتبار أن القرآن وحدة موضوعية واحدة، ويلاحظ أيضاً استشهادـه بما ثبت من الروايات مولياً لضابط تفسير القرآن بالسنة عناية خاصة، كما أن الخليلى كان حريصاً على معرفة آراء الصحابة والتابعين واجتهاداتهم وكثيراً ما نجده يستشهد برواية ابن جرير وابن أبى حاتم وابن المنذر، وذكرت كذلك أن الخليلى أهمل تفسير القرآن من جانب اللغة كما أهمل لغة العرب فى تفسيره ولم يستعن بالمعاجم اللغوية إلا نادراً.

وهذه الدراسة لم تتطرق إلى مسألة تعقبات سماحة الشيخ الخليلى لأقوال المفسرين، والملحوظات عليها كثيرة، فالنتائج التى خلصت لها الدراسة تحتاج إلى مزيد تثبت، وتخالـف نتائج دراسات أخرى كمسألة إهمال الشيخ تفسير القرآن من جانب اللغة كما أهمل لغة العرب فى تفسيره ولم يستعن بالمعاجم اللغوية إلا نادراً، فالمطلع على تفسير سماحة الشيخ يُسَلِّم له بسعة تبحره بلغة العرب وأساليبها، وهذا ما أكدته الدراسة الأولى "المنهج التجديدي عند سماحة الشيخ الخليلى".

المبحث الأول: سماحة الشيخ الخليلى

المطلب الأول: التعريف بسماحة الشيخ الخليلى

هو الشيخ العلامة أحمد بن حمد بن سليمان بن ناصر بن سالمين بن حميد الخليلى، وُلد صباح الثاني عشر من رجب لعام 1361هـ/27 يوليو 1942م، وكان مولده بجزيرة زنجبار بإفريقية الشرقية التي انتقل إليها والده بتاريخ 10 ربيع الأول 1341هـ، وأصله من محلة (الخضراء) بولاية بهلا في داخلية عمان¹.

يرجع نسبه إلى الإمام الخليل بن شاذان بن الصلت بن مالك الخروصي الذي بويع له بالإمامة بعد الإمام راشد بن الوليد بزمان طويل سنة 407هـ، ودام في إمامته سبع عشرة سنة وبعض سنة فقد توفي الإمام -رضي الله عنه- سنة 425هـ². كما أن نسب سماحته يرجع إلى الإمام الصلت بن مالك جد الخليل الذي بويع له بالإمامة سنة 237هـ وهو من الأئمة المشهورين³.

وكان جده سليمان بن ناصر الخليلى قاضياً ورعاً، وكان كثير التفاؤل، يشتر الناس بانبلاج فجر جديد يسوده العدل والإيمان، فما هي إلا سنوات ثلاث بعد وفاته بالطاعون -الذي انتشر في بهلا فكان سبباً لوفاته سنة 1328هـ- حتى منَّ الله تعالى على عمان بالإمام التقي الورع سالم بن راشد الخروصي⁴.

وقد وُلد سماحته في ريف زنجبار ومحلة "مفنيسيني" التي يطلق عليها العرب "الفنسا"، وكان والده يعتني بالتجارة حيث خصص لها قسماً من بيته يجعل فيه البضائع، كما كانت

¹ سلطان الشيباني، داعية الكلمة الطيبة: السيرة العلمية للشيخ العلامة أحمد بن حمد بن سليمان الخليلى المفتي العام لسلطنة عمان، (سلطنة عمان: ذاكرة عمان، 2015م)، ص 14.

² نور الدين السالمي، تحفة الأعيان بسيرة أهل عمان، (سلطنة عمان: مكتبة الاستقامة، د.ت) ج1، ص 295، ص303.

³ المرجع نفسه، ج1، ص162، ص168.

⁴ زايد الجهضمي، من معالم الفكر التربوي عند الشيخ أحمد بن حمد الخليلى "المفتي العام لسلطنة عمان"، (سلطنة عمان: مطابع النهضة، 2003م)، ج1، ص 21.

لديهم بعض الماشية التي يعنون بتربيتها، واشتغل والد الشيخ أيضًا بشراء ثمر القرنفل على شجره، ثم يقوم بمحصاده وبيعه بحثًا عن الربح، وربما هبَّت رياح أمله بما لا يشتهي؛ فينقلب الربح إلى خسارة؛ لتقلّب سعر القرنفل، وفي هذا الوسط نشأ الشيخ، وبقي وحيد أبويه إلى سن الخامسة عشرة¹.

ثم بدأ سماحته بتعلم القراءة والحساب، ثم قراءة القرآن الكريم على يد والديه، يقول سماحته: "وأذكر عندما بدأت أتعلم القرآن الكريم أنني كنت عند أمي أحسب الأرقام من واحد إلى المائة، فقالت لي: استعد لأن تتعلم، وبدأت تعلمني الحروف الهجائية، وكيفية دخول التشكيل عليها، ثم انتقلت إلى سورة الفاتحة"، وفي سن السادسة كان الشيخ يتقن قراءة القرآن وغيره، وبدأ يطالع بعض الكتب الموجودة في البيت، وبدأ بحفظ القرآن الكريم، وفي هذا العمر كان يحضر دروس الشيخ أبي إسحاق أطفيش العامة بزنجبار إبان زيارته لها، وكان شغوفًا بطلب العلم، لا يجد فرصة إلا استغلها في القراءة، وفي سن السابعة كان يؤدّن للصلاة في المسجد، ويصلي أبوه بالناس إمامًا، وفي سن التاسعة أتمّ سماحته حفظ القرآن الكريم عن ظهر قلب².

ومن أبرز المشايخ الذين أخذ عنهم وتركوا فيه أثرًا عظيمًا العلامة المجاهد أبو إبراهيم اطفيش الجزائري، نزيل مصر عام 1385هـ في زيارته الثانية لزنجبار التي بدأت يوم 7 صفر 1380هـ وانتهت يوم 12 ربيع الآخر من العام نفسه، وكان الشيخ أحمد قد بلغ تسع عشرة سنة، وكان الشيخ أبو إسحاق يلقي دروسًا في مسجد السيد حمود في تفسير القرآن شبه يومية، طيلة إقامته بزنجبار بلغت نحو من أربعين درسًا، وعنه حفظ تلميذه الشيخ أحمد عددًا من آرائه وتحقيقاته في الفقه والعقيدة والتفسير، وترى آراء العلامة اطفيش التي حفظها سماحته مبسوبة في مؤلفاته³.

ثم استمر سماحته يطالع الكتب بنفسه، فقرأ في علم النحو والصرف والفقه وأصوله

¹ المرجع نفسه، ج1، ص28.

² الجهضمي، من معالم الفكر التربوي عند الشيخ أحمد بن حمد الخليلي، ج1، ص32.

³ الشيباني، داعية الكلمة الطيبة، ص16.

والحديث وغيرها، ثم حدث الانقلاب الشيوعي في زنجبار ليلة 26 شعبان 1383هـ/12 يناير 1964م الذي قلب اللجنة الخضراء إلى نار حمراء، فخرج سماحته مع أسرته في أواخر جمادى الأولى عام 1384هـ إلى سلطنة عمان، ونزلوا مسقط صباح يوم التاسع عشر من جمادى الآخرة عام 1384هـ، وفي مساء اليوم الثاني انتقل سماحته مع أسرته بالسيارات إلى إزكي، ثم إلى نزوى؛ ليصلوا أخيراً إلى بُحَلا يوم الحادي والعشرين من جمادى الثاني 1384هـ¹. وقد لازم سماحته بعد ذلك الشيخ إبراهيم العبري أكثر من عشر سنين، ونقل عنه أقوالاً فقهية وتاريخية، وكانت للشيخ العبري حفاوة بتلميذه وعناية كبيرة به².

ثم انتقل سماحته إلى مسقط تلبية لدعوة السيد أحمد بن إبراهيم البوسعيدى الناظر بشؤون الداخلية بعمان، في اليوم السادس من جمادى الثانية سنة 1385هـ، وسكن في وادي العور من مسقط، وانضم إلى أسرة التدريس بالمركز العلمي، وكان يتولى تدريس المستوى الأعلى، واستمر سماحته في التدريس بمسجد الخور إلى سنة 1393هـ، ثم عُيِّن مديراً للشؤون الإسلامية بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، وانتقل عمله إلى تَجَمُّع الوزارات في (رُوي)، وفي عام 1395هـ / 1975م وعُيِّن مفتياً عاماً للسلطنة خلفاً لشيخه العلامة إبراهيم بن سعيد العبري المتوفى في السنة نفسها، وما زال في منصبه إلى اليوم، وله مناصب أخرى عديدة يشغلها داخل بلاده وخارجها³.

المطلب الثاني: مؤلفات الشيخ الخليلي

للشيخ مؤلفات كثيرة، أهمها: ⁴

- 1- (من وحي السنة في خطبتي الجمعة)، وكان هذا البحث في بواكير سنواته في عُمان.
- 2- (جواهر التفسير) الذي هو محل الدراسة الحالية، وسيأتي التعريف به.

¹ الجهضمي، من معالم الفكر التربوي عند الشيخ أحمد بن حمد الخليلي، ج1، ص46-47.

² الشيباني، داعية الكلمة الطيبة، ص20.

³ الشيباني، داعية الكلمة الطيبة، ص22.

⁴ المرجع نفسه، ص81-23.

- 3- (الحق الدامغ)، وهو كتاب في العقيدة الإسلامية، من أوائل مصنفات سماحته.
- 4- (زكاة الأنعام)، وهو كتاب موسّع في موضوعه، أصله ورقة بحثية قدمها للهيئة الشرعية العالمية للزكاة بالكويت، وهو بحث رصين أعطاه المؤلف من الوقت حقه، واستفرغ فيه من الوسع والطاقة ما يتجلى بوضوح لمن قلب صفحاته.
- 5- (العقل بين جماح الطبع وترويض العقل)، كتاب متوسط يتناول مسألة جدلية وهي تحكيم العقل، وأصل الكتاب محاضرتان ألقاها الشيخ بجامعة السلطان قابوس ضمن سلسلة دروسه الفكرية.
- 6- (الاستبداد: مظاهره ومواجهته)، وهو كتاب نظري تطبيقي في فقه السياسة الشرعية، يتناول موضوعاً طالما شغل ذهن الشيخ منذ زمن؛ حتى أُلح عليه بالكتابة فيما وقع مطلع عام 1432هـ/2011م من مظاهرات عمّت العالم العربي بأسره.
- 7- (الحقيقة الدامغة)، كتاب متوسط يتناول حجية السنة النبوية عند الإباضية ويدحض دعوى إنكار الإباضية لها.
- 8- (مصرع الإلحاد ببراهين الإيمان)، كتاب يقع في جزأين، يتحدث عن تعزيز الإيمان بالغيب، وبيان ضرورته في حياة الناس، وعن الإلحاد ويناقشه من وجهة نظر إسلامية، ويستكشف الكتاب مفهوم الإلحاد، وأسباب انتشاره، ويقدم حججاً دينية وفلسفية لرفضه.
- 9- (برهان الحق في تأصيل العقيدة الإسلامية ودفع الشُّبه عنها بالأدلة العقلية والنقلية)، كتاب واسع لم يُنسخ على منواله عند المتقدمين والمتأخرين يبحث دقائق مسائل العقيدة تحريراً وتفصيلاً ويجمع بين لغة الأوائل والأواخر، وهو يقع في ستة عشر مجلداً، فرغ الشيخ من تسويده عصر يوم الأحد السابع من شعبان المعظم 1442هـ.
- 10- (الفتاوى)، وهو رصيد ضخّم، يشغل الحيز الأكبر من نتاج الشيخ، وقد اشتغل بالإفتاء منذ وصوله إلى عمان في العقد التاسع من القرن الهجري المنصرم قبل تعيينه

رسميًا مفتيًا عامًا للسلطنة سنة 1395 هـ/1975 م عقب وفاة شيخه إبراهيم بن سعيد العبري (المفتي السابق)؛ لكن تأخّر العمل في إعداد الفتاوى للنشر، فظلت مبعثرة يتداولها الناس بالنسخ والتصوير، وكانت أولى المبادرات سنة 1416 هـ/1996 م على يد الأستاذ حمد بن هلال اليمحمدي، حين أخرج جزءًا صغيرًا من فتاوى الصلاة، ثم تولى قسم البحث العلمي بمكتب الإفتاء بوزارة الأوقاف والشؤون الدينية إعداد أجزاء أخرى في الصلاة والصوم، حتى ظهر العمل الجاد في المشروع الذي تبنته دار الأجيال بإصدار الفتاوى مجموعة في مجلدات، فكانت ما يقارب تسع مجلدات، ومن الأعمال الجامعة لفتاوى الشيخ كذلك: كتاب "المرأة تسأل والمفتي يجيب"، وكتاب "الفتاوى الطيبة"، ناهيك عن برنامج (سؤال أهل الذكر) الذي بدأ بثّه على التلفاز العماني في الأول من شهر رمضان عام 1421 هـ/27 نوفمبر 2000 م، والذي يكون الشيخ ضيفه في أغلب الأحيان، وهو برنامج أسبوعي خاص بالفتاوى الشرعية والموضوعات الفكرية والاجتماعية ونحوها. وخلاصة القول: إن مجال الفتوى من أكثر ما يشغل وقت الشيخ، ويقدر متوسط حصيلة الشيخ منها بصفحتين يوميًا، ما يعني أنه يفتي في أكثر من 600 مسألة سنويًا أو 300 مسألة على الأقل بحذف المكرر والمتداخل، وهذا يشمل فتواه المكتوبة والمسجلة دون ما يتلقاه مباشرة من عامة الناس.

المطلب الثالث: التعريف بتفسير (جواهر التفسير: أنوار من بيان التنزيل) ومنهجه فيه

أصل هذا السفر المبارك دروس في تفسير القرآن الكريم، كان يلقيها سماحة الشيخ في جامع السلطان قابوس برّوي في العاصمة مسقط، افتتحها ليلة الأربعاء 6 محرم 1402 هـ/1982 م بعد صلاة المغرب من كل أسبوع، لا ينقطع عنها إلا في شهر رمضان أو لبعض الظروف¹. وقد دوّن سمّاحته هذه الدروس دون التقيّد بعبارات الدروس، وقد صرّح بذلك في

¹ الشيباني، داعية الكلمة الطيبة، ص 26.

المقدمة بقوله: "ومما هو جدير بالذكر أنني لا أتقيد في التدوين بنصوص عبارات الدروس وإنما أحافظ على روحها ومضمونها وذلك؛ لأن مجال التدوين يختلف عن مجال الإلقاء الارتجالي فلا مناص عن تهذيب العبارات واختصارها بحسب ما يمكن".¹

وقد طبعت مكتبة الاستقامة أربعة أجزاء منه بين عامي (1984م - 2004م)، اشتمل الجزء الأول منه على مقدمة، وتفسير سورة الفاتحة، أما الجزء الثاني ففسر فيه سماحته أول سورة البقرة إلى الآية السادسة والتسعين، وأما الجزء الثالث فاشتمل على تفسير الآية السابعة والتسعين إلى الرابعة والعشرين بعد المائة، وأما الجزء الرابع فهو خاص بتفسير الآية السابعة من سورة آل عمران حول المحكم والمتشابه.

والجدير بالذكر أن دار الكلمة الطبية قامت بطباعة "جواهر التفسير" طبعة جديدة. كما استأنف سماحته تفسيره فبلغ خمسة عشر مجلدا مطبوعا، انتهى فيها من تفسير سورة الفاتحة، والبقرة، وآل عمران، وخمس وثلاثين آية من سورة النساء، ولا يزال سماحته يكمل تفسيره، نسأل الله له التمام والقبول.

المطلب الرابع: منهج سماحة الشيخ الخليلي في التفسير

المتأمل في المقدمة التي قدمها سماحته في بداية تفسيره، وكذلك المتمعن في تفسيره؛ يستخلص ملامح منهجه في التفسير، ويمكن إجمالها في الآتي:

1- يبدأ بذكر اسم السورة ومعناه، ويذكر الأسماء الأخرى للسورة مستندا على ما ورد من آيات وأحاديث دالة عليها، ثم يصنف السورة من حيث المكّي والمدني، ويأتي بالخلاف بين المفسرين في هذه القضية -إن وجد-، ثم يفند تلك الآراء، وينقدها، ويبيّن رأيه الراجح فيها، كما يتحدث عن فضل السورة بما صحّ من الآثار، ويبيّن عدد آياتها، ويذكر خلاف العلماء في عدد آياتها إن وُجد.²

¹ أحمد الخليلي، جواهر التفسير: أنوار من بيان التنزيل، (سلطنة عمان: مكتبة الاستقامة، 1984م)، ج 1، ص 12.

² انظر: مقدمة سورة الفاتحة: المرجع نفسه، ج 1، ص 152.

2- يتعرض سماحته في بداية كل سورة إلى ذكر أغراضها وما احتوته من موضوعات عامة، وقد ينقل عمن سبقه من المفسرين ويعقب عليها، ويذكر بعض مقاصدها وأحكامها، ويهتم بذكر التناسب بين الآيات، ويقسم تفسيره إلى مقاطع حسب وحدتها الموضوعية¹.

3- يشرح المفردات القرآنية، ويأتي بأصلها في اللغة، وتوظيف القرآن لها، ويستشهد بأشعار العرب لمعانيها، وأساليب استخدامها، ويناقش المسائل النحوية والبلاغية في الآية، فيأتي بأقوال العلماء، وغالبًا ما يرجح بينها، وقد يعقب على وجه نحوي أو بلاغي².

4- يذكر أسباب النزول، ويناقش ما يورده المفسرون من آثار ويحللها ويعقب عليها³.

5- يحرص على مناقشة ما يورده المفسرون من روايات في التفسير، خاصة تلك التي تعارض ثابتًا من ثوابت العقيدة، أو ما كانت من شوائب الإسرائيليات، أو شبهات المستشرقين، ويسوق لردّها الحجج والبراهين⁴.

6- يذكر القراءات المختلفة للمفردة القرآنية ويوجهها، واقتصر في الغالب على المتواتر منها، كما يناقش من يرد قراءة متواترة أو يفاضل بين قراءتين متواترتين⁵.

7- جمع سماحته بين المأثور والرأي في تفسيره، كما أنه لم يقتصر على النقل، بل تجد أن آلة النقد والتعقب عنده حاضرة جليلة، سواء كانت في الروايات التي يذكرها المفسرون أو في آرائهم وترجيحاتهم. كما يحرص على ربط الآيات بالقضايا الاجتماعية والفكرية والواقع المعاصر بغية تأدية رسالته الإصلاحية للمجتمع⁶.

¹ انظر: المرجع نفسه، ج2، ص14.

² انظر في معنى كلمة (أم): الخليلي، جواهر التفسير، ج1، ص168.

³ انظر: المرجع نفسه، ج2، ص481.

⁴ انظر: المرجع نفسه، ج2، ص400.

⁵ انظر: المرجع نفسه، ج2، ص305.

⁶ انظر: المرجع نفسه، ج2، ص216.

المطلب الخامس: طريقة سماحة الشيخ الخليلي في التعقب

1. ينقل سماحته الكلام الذي يريد تعقبه مع نسبته إلى قائله -إن عُرف-، أو من ذكره من المفسرين¹.
2. يفتد سماحته ما ذكره مفسر ما، ويتعقبه -عند معارضته- بطريقتين واضحتين في تفسيره؛ الأولى: أنه يورد ما قاله المفسرون في الرد على ذلك القول، الثانية: يأتي بأدلة النقلية والعقلية التي تتعقب ذلك القول².
3. قد يعقب على حجج بعض المفسرين عند ردهم على مفسر آخر -وإن كان يوافقهم الرأي-؛ ولكن يخالفهم في طريقة الاستدلال، أو يستدرك عليهم³.
4. تنوعت الصيغ التي استخدمها سماحته في تعقب الآراء؛ فمنها قوله: وفي هذا نظر، وقوله: ولم يخلُ تفسيرهم، وقوله: وقد شدَّ، وقوله: وإني لأعجب، وقوله: ولا معنى لما قال، وقوله: على أي أرى، وقوله: وإن تعجب فعجب قولهم، وقوله: والعجب من أولئك، وقوله: وهو تفسير مرفوض⁴.
5. استعان سماحته بأدوات مختلفة في تعقب الآراء، مثل: علوم البلاغة والنحو والصرف، كما تعقب بعض آراء المفسرين من خلال الرجوع إلى معاني المفردات الأصلية والمناسبة للآية -كما سيأتي-.
6. من المبررات التي اعتمد عليها سماحته في تعقب غيره هو بُعد تلك الآراء عما تشير إليه الآية، وبُعدها عن سياق الآيات⁵.
7. عند قراءة تعقباته يجد القارئ أن سماحته يتميز بفهم عميق وعلم راسخ، فتراه يعقب على مختلف المسائل التي ترتبط بعلوم شتى، ولا تجده يصحح كل ما ينقله عن عالم ما،

¹ انظر: المرجع نفسه، ج 1، ص 224.

² انظر: المرجع نفسه، ج 1، ص 273-276.

³ انظر: المرجع نفسه، ج 2، ص 167-170.

⁴ انظر: المرجع نفسه، ج 2، ص 536.

⁵ انظر تعقب سماحته لقطب الأئمة. المرجع نفسه، ج 2، ص 6.

ولو أبدى إعجابه به في مواضع عدة في تفسيره، فكل قول من أقوال المفسرين يخضع لآلة التعقب عنده حرصاً على اختيار الأنسب لروح القرآن ومقاصده.

المطلب السادس: تعريف التعقب

التعقب لغة: قال ابن فارس: "الْعَيْنُ وَالْقَافُ وَالْبَاءُ أَصْلَانِ صَحِيحَانِ: أَحَدُهُمَا يَدُلُّ عَلَى تَأْخِيرِ شَيْءٍ وَإِثْبَانِهِ بَعْدَ غَيْرِهِ. وَالْأَصْلُ الْأَخْرُ يَدُلُّ عَلَى ارْتِفَاعٍ وَشِدَّةٍ وَصُعُوبَةٍ¹، وَبَيْنَ الزَيْدِيِّ فِي تَاجِ الْعُرُوسِ مَعْنَى التَّعَقُّبِ بِقَوْلِهِ: "تَعَقَّبَ الْحَبَرَ: تَتَبَّعَهُ، وَيُقَالُ تَعَقَّبْتُ الْأَمْرَ إِذَا تَدَبَّرْتَهُ، وَالتَّقَبُّبُ: التَّدَبُّرُ وَالنَّظَرُ ثَانِيَةً"².

إذن، من خلال ما ورد من معاني التعقب في اللغة يمكن استخلاص المعاني التي تتعلق بعمل الدراسة وهي: أن التعقب يأتي لاحقاً لشيء سابق — كما بينه ابن فارس في الأصل الأول —، ويدل كذلك على تتبع الأثر وتدبره، والتمعن فيه بتكراره، والرجوع إليه ككرة بعد كرة.

أما التعقب اصطلاحاً: فأفضل تعريف له هو: "نظر العالم ابتداءً في كلام غيره من أهل العلم استدراكاً أو تخطئة أو ما جرى مجرى هذين الأمرين"³، ويقصد بقوله: "ما جرى مجرى هذين الأمرين" هو إضافة ما يكون شكاً من قبل العالم لكلام غيره وإن لم يصرح بخطئه؛ لعدم وضوح علة قاذحة في كلامه، أو أن يعقب على كلام أورده العالم السابق بصيغة الجزم فيأتي العالم الآخر يستدرك على جزم الأول فيما ذكره أن فيه احتمالاً آخر أو شكاً أو ما شابه ذلك.

وفي هذه الدراسة، سيضيف الباحثون — إلى التعقبات التي يكون مصدرها ابتداء العالم

¹ أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد، (سوريا: دار الفكر، 1979م)، ج4، ص77.

² محمد الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، (الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء — المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2001م)، ج3، ص410.

³ ناصر العزري، "تعقبات الكشميري في كتابه فيض الباري على الحافظ ابن حجر في كتابه فتح الباري" [رسالة ماجستير]، (الأردن: الجامعة الأردنية، الأردن، 2008م)، ص11.

نفسه - اختياراته التي قالها بصيغة المتكلم فتمثلها وكأنه قالها هو ابتداء، فلم ينسبها لأحد من العلماء، وإنما عقب بها على غيره مما يفهم أنه صاحبها. ومنهج سماحته - كما يتضح من تأليفاته - دقة النقل عن غيره وأمانة ما ينسبه من الأقوال لأصحابها، فتراه ينقل الصفحات العديدة عن غيره حتى يبين فكرته ولا يجتزئها، فضلاً عن طريقة تعقبه وصياغته لردّه المختلف الذي يتميز به عن غيره وإن كان جوهر الرد واحداً؛ لذلك كله ألحق الباحثون التعقبات التي صرح بها سماحته - دون أن ينسبها لأحد - ضمن تعقبات الدراسة، أما المسائل التي ذكر أن فيها خلافاً، إلا أنه لم يتعقب أدلتها، بل ذكر في كثير منها استغناء عن ذكرها أو أنه لا فائدة من الترجيح بينها، فلم نلحقها ضمن تعقبات الدراسة.

المبحث الثاني: تعقبات سماحة الشيخ الخليلى على المفسرين في المفاضلة بين القراءات وتواترها

من تيسير الله على هذه الأمة أن جعل قراءة القرآن على سبعة أحرف منه وفضلاً، والقصة التي وقعت بين عمر بن الخطاب وهشام بن حكيم - رضي الله عنهما - تبين هذا، روى الربيع بن حبيب عن أبي عبيدة قال: "بَلَّغَنِي أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - سَمِعَ هِشَامَ بْنَ حَكِيمٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - يَقْرَأُ سُورَةَ الْفُرْقَانِ عَلَى غَيْرِ قِرَاءَتِهِ هُوَ، قَالَ عُمَرُ وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَقْرَأَ نِيهَا، فَلَبَّيْتُهُ بِرَدَائِهِ فَجِئْتُ بِهِ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي سَمِعْتُ هَذَا يَقْرَأُ سُورَةَ الْفُرْقَانِ عَلَى غَيْرِ مَا أَقْرَأْتَنِيهَا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِلرَّجُلِ: اقْرَأْ فَقَرَأَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: هَكَذَا أَنْزَلْتُ، قَالَ عُمَرُ فَقَالَ لِي: اقْرَأْ، فَقَرَأْتُ فَقَالَ: هَكَذَا أَنْزَلْتُ إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ نَزَلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ كُلُّهَا شَافٍ كَافٍ، فَأَقْرَأُوا مَا تَيْسَّرَ مِنْهُ".¹

والقراءات العشر التي وصلتنا هي متواترة عن النبي ﷺ لا يصح ردُّ شيء منها، ولا أن

¹ الربيع بن حبيب الأزدي، الجامع الصحيح، (مسقط: مكتبة مسقط، ط1، 1994)، باب 3: في ذكر القرآن، رقم: 14، ص10؛ محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، (بيروت: دار طوق النجاة، ط1، 2001)، كتاب الإشخاص والخصومات، باب كلام الخصوم بعضهم في بعض، رقم: 2419، ج3، ص122.

تُقَدَّم القاعدة اللغوية الشائعة على ما ورد من قراءات؛ بل تؤخذ القاعدة من القرآن؛ إذ هو وعاء العربية، ولذلك وقع بعض العلماء في هذا فردوا بعض القراءات ورجحوا قراءة على قراءة أو فاضلوا بين قراءة وأخرى، وكان لسماحة الشيخ الخليلي تعقباته لما ورد عن بعض المفسرين عند حديثهم عن القراءات، وسيأتي بيانها بإذن الله.

المطلب الأول: تعقبات سماحة الشيخ الخليلي في مسألة المفاضلة والترجيح بين القراءات
وقد تعقب سماحة الشيخ الخليلي في تفسيره ما ورد من كلام بعض المفسرين في المفاضلة بين القراءات أو الترجيح بينهم، وهذا ببيانها:

أ- فيمن رجع بين قراءتي (مالك) و(ملك) في سورة الفاتحة: ﴿مُلْكٍ يَوْمَ الدِّينِ﴾ [الفاتحة: 4]¹

نقل سماحته الخلاف بين العلماء في ترجيح كل فريق لإحدى القراءتين، ودكّر حجب كل فريق، مع ردّ كل فريق على الآخر، ثم تعقب هذا الخلاف بقوله: "ونحن إذا أمعنا النظر لم نجد فائدة من هذا الخلاف، فالقراءتان صحيحتان مشهورتان، وكل واحدة منهما تؤكد معنى، فالله تعالى قد وصف نفسه في التنزيل بأنه مالك وملك، فقد قال: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمُنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَنَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الحشر: 23] وقال: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مُلْكُ الْمُلْكِ﴾ [آل عمران: 26]². ولا داعي إلى ترجيح إحدى القراءتين على الأخرى مع ثبوتها وتواترها عن رسول الله ﷺ، وإنما يراعي الإنسان في صلاته أن يلتزم بقراءة واحدة لا أن يجعل قراءته مركبة بعضها بقارئ وبعضها بقارئ آخر، وكذلك إذا أراد أحدنا أن يتلو القرآن خارج الصلاة بقراءة قارئ آخر فعليه أن يلتزمها من أول القرآن إلى آخره لا أن يقرأ

¹ قرأ عاصم والكسائي ويعقوب وخلف في اختياره بإثبات ألف بعد الميم لفظاً، والباقون بحذفها. انظر: عبد الفتاح القاضي، البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة، (القاهرة: دار السلام، 2017م)، ص 17.

² الخليلي، جواهر التفسير، ج 1، ص 235.

بعضه بقراءة وبعضه بقراءة أخرى¹. ويُضاف هنا - وهذا يستشف من كلام سماحته السابق - أن القارئ بإمكانه أن يقرأ عدة قراءات في قراءته الواحدة خارج الصلاة إن كانت بطريقة الجمع المعروفة عند أئمة القراء.

ثم بيّن سماحته أن "قراءة (مالك) أبلغ في التنصيص على عدم وجود من يملك في ذلك اليوم شروى نقيير، إذ انفراد أحد بكونه (ملكا) في زمان أو مكان لا يمنع من وجود ملاك تحته، بخلاف ما انفرد بكونه (مالكا)"² ومن هنا قال أبو حاتم: "إن مالكا أبلغ في مدح الخالق من ملك وملك أبلغ في مدح المخلوقين من مالك والفرق بينهما أن المالك من المخلوقين قد يكون غير ملك وإذا كان الله مالكا كان ملكا"³.

ثم استنتج سماحته من كلامه السابق: أن الخشوع الذي تثيره قراءة (مالك) بإثبات الألف لا يقل عما تثيره قراءة (ملك) بحذف الألف، وبكلامه هذا يخالف السيد محمد رشيد رضا الذي يرى: "أَنَّ قِرَاءَةَ "مَلِكٍ" أَبْلَغُ؛ لِأَنَّ مَعْنَاهَا الْمُتَصَرِّفُ فِي أُمُورِ الْعُقَلَاءِ الْمُخْتَارِينَ بِالْأَمْرِ وَالنَّهْيِ وَالْجَزَاءِ، وَإِنَّمَا كَانَ هَذَا أَبْلَغَ؛ لِأَنَّ السِّيَاقَ يَدُلُّنَا عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ بِالْآيَةِ تَذَكُّيرُ الْمُكَلَّفِينَ بِمَا يَنْتَظِرُهُمْ مِنَ الْجَزَاءِ عَلَى أَعْمَالِهِمْ رَجَاءً أَنْ تَسْتَقِيمَ أَحْوَالُهُمْ... عَلَى أَنَّ مَجْمُوعَ الْقِرَاءَتَيْنِ يَدُلُّ عَلَى الْمَعْنَيْنِ فَكِلَاهُمَا ثَابِتٌ، وَلَكِنَّ الْقِرَاءَةَ فِي الصَّلَاةِ بِمَلِكٍ يَوْمَ الدِّينِ تُثِيرُ مِنَ الْخُشُوعِ مَا لَا تُثِيرُهُ الْقِرَاءَةُ الْآخَرَى"⁴.

وقد تعقب سماحته رأي السيد رضا بقوله: بأن القراءتين تورثان الخشوع في القلب على السواء؛ لأن المالك لذلك اليوم هو الذي وعد وتوعد ولا خلاف لوعده أو وعيده، فليس لمعنى لما يقوله السيد محمد رشيد رضا من كون قراءة (ملك) أكثر تأثيرا في الخشوع⁵.

¹ المرجع نفسه، ج 1، ص 235.

² الخليلى، جواهر التفسير، ج 1، ص 236.

³ محمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1964م)، ج 1، ص 140.

⁴ محمد رشيد رضا، تفسير المنار، (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م)، ج 1، ص 45.

⁵ الخليلى، جواهر التفسير، ج 1، ص 236.

ويظهر مما سبق، أن منهج سماحته في المتواتر من القراءات عدم ردها، بل وعدم المفاضلة بينها؛ فكل كلمة تُقرأ بقراءتين أو أكثر لا يكون ذلك سبباً للمفاضلة بينهما، وإنما من فوائدها ترسيخ المعنى وتوضيحه والإتيان بمعنى آخر، ناهيك من أن سماحته لا يفاضل بين القراءات في أثرها في النفس، وما تورثه من خشوع في القلب، فضلاً عن المفاضلة بين معانيها؛ وإنما يدل ذلك على حرصه بعدم المساس بشيء من المتواتر منها، بما يفتح مجالاً لتخطة قراءة، أو إنزالها دون مرتبة الأخرى.

ب- في قراءة (لا ريب) بالرفع في قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة:2]

نقل سماحته عن بعض المفسرين كالفخر الرازي وأبي حيان وغيرهما أنه روي عن أبي الشعثاء سليم بن أسود المحاربي قرأ: (لا ريب) بالرفع وهي محتملة لنفي الجنس أو نفي فرد من أفراد؛ فلذلك قالوا: إنها تجوز الاستغراق،¹ وقد ذكر سماحته هنا: أن قراءة الجمهور -لا ريب- أبلغ، وعليها الاعتماد في الصلاة وغيرها بخلاف الأخرى لشذوذها²، ويظهر مما سبق أن سماحته فاضل بين قراءتين إلا أن المعيار هنا اختلف، فقراءة (ريب) بالرفع قراءة غير متواترة، بل قراءة شاذة، ويتبين أن منهج سماحته في الشاذ من القراءات أنه يفاضل بينها، ويقدم عليها أيضاً المتواتر.

المطلب الثاني: تعقبات سماحة الشيخ الخليلي في تواتر القراءات

وضع أئمة القراء أركاناً ثلاثة لقبول القراءة، فإن تحققت هذه الأركان فيها؛ حُكم على صحة القراءة، فلا يصح حينئذ ردها بوجه من الوجوه، يقول ابن الجزري:

¹ انظر: لمزيد من توجيه القراءة بالرفع. أبو حيان محمد بن يوسف، البحر المحيط، (بيروت، دار الفكر، 2000م)، ج 1، ص 62.

² الخليلي، جواهر التفسير، ج 2، ص 106.

فَكُلُّ مَا وَافَقَ وَجْهَ نَحْوٍ وَكَانَ لِلرَّسْمِ احْتِمَالًا يَحْوِي
وَصَحَّ إِسْنَادًا هُوَ الْقُرْآنُ فَهَذِهِ الثَّلَاثَةُ الْأَرْكَانُ
وَحَيْثُمَا يَخْتَلُ زَكْنٌ أَثْبِتْ شُدُودَهُ لَوْ أَنَّهُ فِي السَّبْعَةِ¹

والجدير بالذكر أن تواتر القراءة هو المعول الأول، فإن تواترت القراءة كان الركنان الآخران مكملين، ولا يصح أن يتعذر عالم بأن تلك القراءة خالفت القاعدة النحوية ما دامت القراءة متواترة صحيحة، وقد بالغ بعضهم في رد المتواتر منها، فيروى عن أبي العباس المبرد قال: "لَوْ صَلَّيْتُ خَلْفَ إِمَامٍ يَقْرَأُ (مَا أَنْتُمْ بِمُصْرِحِي) - بكسر الياء - (وَأَتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ) - بخفض الميم - لَأَخَذْتُ نَعْلِي وَمَضَيْتُ"²، وهي قراءة الإمام حمزة التي ثبت تواترها.

وكان لسماحته تعقبات في هذا الموضوع، وهي:

ج- في قراءة (وما يخادعون) في قوله تعالى: ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَمَا يُخَادِعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ [البقرة: 9]

وردت قراءتان متواترتان في هذه الكلمة وهما (وما يخادعون - وما يخادعون)³، وقد انتقد ابن جرير القراءة الثانية - وما يخادعون - فعدها غير صحيحة، فقال: "فالواجب إذا أن يكون الصحيح من القراءة: (وَمَا يُخَادِعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ) دون (وما يخادعون)؛ لأن لفظ "المخادع" غير موجب تثبیت خديعةٍ على صحّة، ولفظ "خادع" موجب تثبیت خديعة على صحّة. ولا شك أن المنافق قد أوجب خديعة الله عز وجل لأنفسه بما ركب من خداعه ربّه ورسوله والمؤمنين بنفاقه، فلذلك وجبت الصّحّة لقراءة مَنْ قرأ: (وَمَا يُخَادِعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ). ومن الدلالة أيضاً على أن قراءة من قرأ: (وَمَا يُخَادِعُونَ) أولى بالصّحة من قراءة

¹ محمد بن الجزري، طيبة النشر في القراءات العشر، تحقيق: محمد تيمم الزغبى، (جدة: دار الهدى، 1994م)، ص32.

² القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج5، ص3.

³ قرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو بضم الياء وفتح الخاء وألف بعدها وكسر الدال، والباقون بفتح الياء وإسكان الخاء بلا ألف وفتح الدال. انظر: القاضي، البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة، ص22.

من قرأ: (وما يخادعون)، أن الله جل ثناؤه قد أخبر عنهم أنهم يُخادعون الله والمؤمنين في أول الآية، فمحال أن يتفني عنهم ما قد أثبت أنهم قد فعلوه، لأن ذلك تضادٌ في المعنى، وذلك غير جائزٍ من الله جلّ وعزّز¹.

وقد تعقب سماحتة رأي ابن جرير فذكر أن قراءة (وما يخادعون) قراءة ثلاثة من السبعة القراء المشهورين، وقراءة واحد من السبعة معدودة من المتواتر الذي لا يصح إنكاره أو رفضه، فوقع المرء فيها عثرة لا تقال، وكما اتفق الجمهور على تواتر قراءتي (ملك ومالك) اتفقوا على تواتر قراءتي (وما يخدعون وما يخادعون) لأن هذا الاختلاف إنما راجع إلى جوهر اللفظ، وهذا مما اتفقوا على تواتره، وإنما اختلفوا فيما كان من قبيل الأداء كالفتح والإمالة والتقليل، فقل بتواتره في السبعة وقيل بخلافه².

والقراءة الثانية - وما يخادعون - من زعم الإشكال فيها لأنها تقتضي المشاركة التي لا تصدر إلا عن جهتين فصاعداً، مع أن الجهة هنا متحدة، ويندرئ هذا الإشكال باعتبار أن من يقدم على جريرة من الجرائر لا بد أن تتفاعل في نفسه خواطر متضادة، منها ما ينشأ عن بصيرة العقل ووحى الضمير، ومنها ينشأ عن رعونة العواطف واضطراب الهواجس، فيتولد ما يشبه العداوة بين الجانبين، فيصبح المرء حينها في اضطراب وتيه بين إقدام وإحجام، فيصغي تارة إلى صوت العقل وتارة إلى داعي الهوى. فجاءت هذه القراءة لتصور لنا العداوة التي تنجم بين المنافقين ونفوسهم الداعية إلى الخير بطبيعة الفطرة السليمة، وصوّرت ما يصدر منهم من شغلها بالأماني، واقتيادها إلى الشر بالمخادعة، ويحتمل أن يكون (خادع) هنا بمعنى (خدع) مع قصد المبالغة، وبناء على ذلك يكون معنى القراءتين واحداً³.

أما ما ذكره ابن جرير "من لزوم نفي ما أثبت عليها، مدفوع بأن جهتي النفي والإثبات مختلفتان، وبذلك يندفع المخذور، ونحوه ما في قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ

¹ ابن جرير، أبو جعفر (د.ت)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: محمود شاكر، (مكة المكرمة: دار التربية والتراث، د.ت)، ج 1، ص 277.

² الخليلي، جواهر التفسير، ج 2، ص 283.

³ المصدر نفسه، ج 2، ص 281.

رَمَى وَلِيْلِي الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءٌ حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿[الأنفال: 17]﴾ ففي صدر الآية نفي الرمي عن رسول الله ﷺ، وفي وسطها إثباته، وفي آخرها إسناده إلى الله تعالى، فلو أخذ بظاهر اللفظ لقليل بالتناقض، غير أن الرمي المنفي عن رسول الله ﷺ والمثبت لله تعالى هو غير أثبت للرسول ﷺ، والقرآن نزل بلسان العرب الذي يستعمل الكلمات في حقيقتها تارة وفي مجازها تارة أخرى، والقارئ هي الكفيلة ببيان المراد¹. إذن، فالقراءات المتواترة لا تُرد لاعتبارات بالمعاني يراها المفسر، وإنما على المفسر أن يكتشف ما توحى به القراءات المختلفة فلا تناقض بين المتواتر منها.

د- في قراءة (يكذبون) في قوله تعالى: ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾ [البقرة: 10].

لكلمة (يكذبون) قراءتان بتخفيف الذال وبتثقيله²، وقد خطأ ابن جرير من قرأ بالتثقيل، وعلل ذلك بقوله: "وكأنّ الذين قرأوا ذلك، بتشديد الذال وضم الياء، رأوا أن الله جل ثناؤه إنما أوجب للمنافقين العذاب الأليم بتكذيبهم نبيّه ﷺ وما جاء به، وأن الكذب لولا التكذيب لا يُوجب لأحدٍ اليسير من العذاب، فكيف بالأليم منه؟ وليس الأمر في ذلك عندي كالذي قالوا..."³ واستدل كذلك بأن الله تعالى أنبأ في أول السورة أنهم يكذبون بدعواهم الإيمان ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: 8]، فأولى في حكمة الله جل جلاله، أن يكون الوعيد منه لهم على ما افتتح به الخبر عنهم من قبيح أفعالهم وذميم أخلاقهم، دون ما لم يجر له ذكر من أفعالهم فأولى في حكمة الله جل جلاله، أن يكون الوعيد منه لهم على ما افتتح به الخبر عنهم من قبيح أفعالهم وذميم أخلاقهم، دون ما لم يجر له ذكر من أفعالهم، واستدل أيضا بما ذكره القرآن في غير هذا

¹ المرجع نفسه، ج2، ص284.

² قرأ الكوفيون بفتح الياء وسكون الكاف وتخفيف الذال، والباقون بضم الياء وفتح الكاف وتشديد الذال. انظر:

القاضي، البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة، ص22.

³ ابن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج1، ص284.

الموضع من أن صفة المنافقين الكذب، قال تعالى: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُتُنَفِّثُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُتُنَفِّثِينَ لَكَاذِبُونَ اتَّخَذُوا أَيْمَنَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [المنافقون: 1-2] وقوله تعالى: ﴿اتَّخَذُوا أَيْمَنَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ فَلَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾ [المجادلة: 16] فأخبر الله تعالى أنهم استحقوا العذاب المهين لكذبهم، ولو كانت القراءة الصحيحة في سورة البقرة بالثقل كانت في سورة المنافقين (والله يشهد أن المنافقين "المكذِّبون") ليكون الوعيد لهم الذي هو عقيب ذلك وعيداً على التكذيب لا على الكذب¹.

ومذهب سماحته تخطئة مَنْ ينتقد أي قراءة متواترة؛ ولذا أبدى سماحته عجباً شديداً من انتقاد ابن جرير ما تواتر من القراءات، وكأنها مجرد أقوال لأصحابها؛ وليست روايات متواترة النقل عن النبي ﷺ، على أن ابن جرير من أصحاب الخبرة بالروايات وما يتصل بها، فكيف سمحت له نفسه أن يُخطئ ما تواتر نقله عن المعصوم ﷺ: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: 3-4]، وليس ما احتجَّ به صالح للاستناد عليه². فأما قوله: إن قراءة الثقل لا تقتضي الوعيد إلا على التكذيب دون الكذب؛ فذاك شرط وضعه بنفسه، وإلا فإن الوعيد على الشيء لا يعني عدم الوعيد على غيره، والمنافقون ملتبسون بالكذب والتكذيب، فلا غرو إذا تُوعِدوا بالكذب تارة وبالتكذيب تارة أخرى، وليس في وعيدهم على أحد الأمرين ما ينافي الوعيد على الآخر، وإذا تدبرت لم تجد فارقاً معنويًا بين كذبهم وتكذيبهم؛ فإن دعواهم الإيمان بألسنتهم محض كذب وخلو قلوبهم منه هو عين التكذيب بما يجب الإيمان به³.

وأما ما ذكره ابن جرير من "اقتضاء السياق وعيدهم على الكذب الذي سبق ذكره لا على التكذيب الذي لم يذكر، وتعزيز قوله بأن المنافقين وُصفوا بالكذب وتُوعِدوا عليه في سائر

¹ ابن جرير، جامع البيان، ج1، ص285-286.

² الخليلي، جواهر التفسير، ج2، ص306.

³ المرجع نفسه، ج2، ص307.

السور، فهو مدفوع بما تقدم ذكره من أن كذبهم ينطوي على التكذيب، كيف والإيمان نفسه أهم عناصره التصديق؛ بل هو حقيقته اللغوية، فقوله تعالى: ﴿وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: 8] يفيد أنهم من المكذبين، وكذلك رده عليهم في سورة المنافقون ما حكاه عنهم من قولهم: (نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ) بقوله: (وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ) يفيد أنهم مكذبون بالرسول ﷺ وبما أنزل إليه، فأبي غرابة بعد ذلك إذا تُوعِدوا بالتكذيب؟¹.

ويتضح أن ابن جرير إنما يحكم المعنى - حسبما يراه من دلالة الكلمة - دون النظر إلى تواتر تلك القراءة، وأن سماحته إنما يسلك مسلك قبول المتواتر من القراءة وعدم ردها، بل الاستنكار الكبير لمن يرد المتواتر منها، ويبيّن بعد ذلك صحة تلك القراءة وانسجامها مع النص القرآني.

المبحث الثالث: تعقبات سماحة الشيخ الخليلي في توجيه القراءات

كما يختلف فيه المفسرون وعلماء اللغة توجيه القراءات المتعددة، وعلم توجيه القراءات يعرف بأنه: "علم غايته بيان وجوه القراءات القرآنية، واتفاقها مع قواعد النحو واللغة، ومعرفة مستندها اللغوي تحقيقاً للشرط المعروف (موافقة اللغة العربية ولو بوجه)، كما يهدف علم التوجيه إلى ردّ الاعتراضات والانتقادات التي يوردها بعض النحاة واللغويين والمفسرين على بعض وجوه القراءات"². وقد كان لسماحة الشيخ الخليلي تعقبات لتوجيهات بعض المفسرين للقراءات، كما تمت إضافته - هنا - أيضاً من تعقبات سماحته في الوقف والابتداء لارتباطها بالإعراب.

المطلب الأول: تعقبات سماحة الشيخ الخليلي في توجيه القراءات الشاذة

القراءات الشاذة هي ما فقدت أحد الأركان الثلاثة التي ذُكرت آنفاً، وبينها ابن الجزري في منظومته، ولسماحته تعقب في توجيه القراءة الشاذة، وهذا بيانه:

¹ المرجع نفسه.

² محمد أحمد القضاة، أحمد خالد شكري، مقدمات في علم القراءات، (عثمان، دار عمار، 2001م)، ص 201.

هـ- في توجيه قراءة (غير) بالجر في قوله تعالى: ﴿صِرْطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ [سورة الفاتحة: 7]

قرأ الجمهور بجر (غير)¹، ولا بن كثير وجه آخر رواه الخليل وهو النصب²، وهي أيضا قراءة ابن محيصن من المبهمج³، وروى ابن الجزري أن لها قراءة ثالثة وهي الرفع ونسبها لعمر بن الخطاب -رضي الله عنه-⁴، والقراءة المتواترة التي يُقرأ بها في الصلاة هي بالجر⁵. وذكر سماحته أنه لا إشكال في قراءة النصب؛ لأن غير يلزمها التنكير، وإن أُضيفت إلى المعارف كمثّل؛ وذلك أنك إذا قلت: رأيت غيرك، فكل ما سوى المخاطب يحتمل أن يكون المراد، وكذلك إذا قلت: رأيت مثلك، فإن الأعداد المحتملة قصدها من أمثاله لا تخصي؛ لكثرة وجوه المماثلة، وعليه فالنصب هنا على الحال⁶، وأما قراءة الجر فلعلماء العربية فيها رأيان:

- ¹ انظر: ابن جرير، جامع البيان، ج 1، ص 180. أبو حيان، البحر المحيط، ج 1، ص 50.
- ² انظر: محمد بن الجزري، النشر في القراءات العشر، تحقيق: علي محمد الضباع، (بيروت: دار الكتاب العلمية، د.ت)، ج 1، ص 47.
- ³ قمرآز، وفاء، "المبهمج في القراءات الثمان وقراءة الأعمش وابن محيصن واختيار خلف واليزيدي. تحقيق ودراسة"، [رسالة دكتوراة]، (السعودية: جامعة أم القرى، 1984م)، ص 324.
- ⁴ ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ج 1، ص 49.
- ⁵ فلن نجد ذكرها في القراءات العشر الصغرى لعدم الخلاف فيها. انظر: القاضي، البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة، ج 1، ص 16؛ محمد بن الجزري، شرح طيبة النشر في القراءات، تحقيق: أنس مهرة، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000م)، ص 48؛ الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984م)، ج 1، ص 195.
- ⁶ الخليلي، جواهر التفسير، ج 1، ص 282. والنصب على الحال على أوجه، فقبل: حال من الضمير (عليهم) وهو الذي روجه أبو حيان والعكبري، وقبل: حال من (الذين) وضعفه أبو حيان والعكبري؛ لأن الحال من المضاف إليه الذي لا موضع له لا يجوز. وقبل على الاستثناء وهو قول الزجاج والأخفش، وقبل: ينتصب بإضمار أعني. انظر: أبو البقاء العكبري، التبيان في إعراب القرآن، تحقيق: علي محمد البجاوي، (القاهرة: عيسى البابي الحلبي وشركاه، د.ت)، ج 1، ص 10؛ أبو حيان، البحر المحيط، ج 1، ص 50. أبو إسحاق الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق: عبد الجليل عبده شليبي، (بيروت: عالم الكتب، 1988م)، ج 1، ص 53.

أولهما: أن تكون (غير) بدلاً من (الذين)، أو بدلاً من الضمير في (عليهم)، وهذا الرأي مبني على جواز الإبدال بالمشتق وما في حكمه، وكلاهما ضعيف عند أبي حيان¹.
ثانيهما: أن تكون (غير) صفة (للذين)²، وهو مبني على أحد أمرين، إما: اعتبار (الذين) في حكم المعرفة بلام الجنس، وهو المعبر عنه بالمعهود الذهني، فإنه يكون معرفة بالنظر إلى مدلوله، وله حكم النكرة بالنظر إلى قرينة البعضية المبهمة؛ ولذلك يعامل معاملتها في الوصف بالجملة وهي في حكم النكرة، نحو قول الشاعر:

وَلَقَدْ مَرَرْتُ عَلَى اللَّيْمِ يَسْبِي
فَمَضَيْتُ ثُمَّ قُلْتُ لَا يَغْنِي³

وإما اعتبار (غير) في حكم المعرفة؛ نظراً إلى وقوعها بين معرفتين متضادتين، وفي مثل هذه تكتسب التعريف، كقولك: ارغب في الحياة غير الموت، والزم العلم غير الجهل، وكذلك قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ [سورة الفاتحة: ٧]، فإن هؤلاء لا ضد له إلا ما جاء بعد (غير)⁴.

وانتقد أبو السعود اعتبار (الذين) في حكم المعهود الذهني في الإبهام؛ لأنه لا معنى بأن يضاف بدل (الصرط المستقيم) إلى الموصول إلا لشهرته وتمييزه، المنافين للإبهام؛ فإن البديل يراد به إيضاح المبدل منه.⁵ أما الزمخشري فقد سوَّغ كلا الاعتبارين⁶، وابن جرير

¹ أبو حيان، البحر المحيط، ج 1، ص 50.

² ونسبه أبو حيان لسيبويه. المرجع السابق، ج 1، ص 50. ورجحه ابن عاشور. انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 195.

³ البيت لشمر بن عمر الحنفي من شعراء الجاهلية. انظر: عبد الملك الأصمعي، الأصمعيات، تحقيق: احمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون، (مصر: دار المعرفة، 1993م) ص 126.

⁴ انظر: العكبري، التبيان في إعراب القرآن، ج 1، ص 10. أبو حيان، البحر المحيط، ج 1، ص 50. الخليلى، جواهر التفسير، ج 1، ص 282.

⁵ أبو السعود محمد، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، ج 1، ص 19.

⁶ محمود الزمخشري، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق: مصطفى حسين أحمد، (القاهرة: دار الريان للتراث، 1987م)، ج 1، ص 17.

اعتبرهما في حكم الوجه الواحد، وذكر وجهها آخر وهو تقدير (صراط) مضاف إلى (غير)، فكأنك قلت: صراط الذين أنعمت عليهم، صراط غير المغضوب عليهم.¹ وقد تعقبه سماحة الشيخ بقوله: وفي هذا تكلف لا يخفى على متأمل²، ثم تعقب سماحته على القراءة، فذكر أن الرأي الأول لا يخلو من مسوغ؛ فإن توغل (غير) في الاسمية كاف لإعطائها بعض أحكام الجوامد كالبديلية، وإن كانت في حكم المشتق، وكذا الرأي الثاني - الوصف - فإنه ليس بالضعيف؛ لإمكان اعتبار اكتساب (غير) هنا للتعريف بسبب وقوعها بين ضدين، وقد علمت من كلام أبي السعود في بطلان دعوى أن الاسم موصول في قوله تعالى: ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ [سورة الفاتحة: ٧] في حكم النكرة، وبهذا تعلم عدم صحة ما قاله العلامة السيلكوتي³ وغيره - الذي نقله عنه الألوسي - في تسويق تلك الدعوى مما حاصله أنه لا صحة لإرادة جنس المنعم عليهم من حيث هو إذ صراط له، ولا غرض يتعلق بطلب صراط من أنعم عليهم على سبيل الاستغراق، سواء أريد استغراق الأفراد والجماعات، أو المجموع من حيث المجموع، فالمطلوب صراط جماعة ممن أنعم عليهم بالنعمة الأخروية، وهم طائفة من المؤمنين لا بأعيانها، فإن نظر إلى البعضية المهمة المستفادة من إضافة الصراط إليهم كان كالنكرة، وإن نظر إلى مفهومه الجنسي أي المنعم عليهم كان

¹ ابن جرير، جامع البيان، ج 1، ص 181.

² الخليلي، جواهر التفسير، ج 1، ص 283.

³ هو الشيخ عبد الحكيم بن شمس الدين السيلكوتي، أحد مشاهير الهند، اتفق على فضله علماء الآفاق، وسارت بمصنفاته الرفاق، ولد ونشأ بسيالكوث من بلاد بنجاب، واشتغل على الشيخ كمال الدين الكشميري ولازمه مدة وتخرج عليه، قال الشيخ محمد بن فضل الله المحبي في خلاصة الأثر: وكان رئيس العلماء عند سلطان الهند خرم شاهجهان، لا يصدر إلا عن رأيه، لم يبلغ أحد من علماء الهند في وقته ما بلغ من الشأن والرفعة، ولا انتهى واحد منهم إلى ما انتهى إليه، ومن مصنفاته حاشية على تفسير البيضاوي، وحاشية على المقدمات الأربعة من التلويح - في الأصول - وحاشية على المطول - في البلاغة، وعلى شرح المواقف وعلى شرح العقائد للفتاوازي. توفي في الثامن عشر من ربيع الأول سنة سبع وستين وألف بمدينة سيالكوث فدفن بها. انظر: عبد الحي الطالبي، نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر، (بيروت: دار ابن حزم، 1999م)، ج 5، ص 558.

معرفة، ولم يعقب الألوسي إلا بقوله: ولا يخلو كلامه من دغدغة¹، وتعقب سماحته ما ذكره الألوسي بقوله: إن بطلانه يظهر من حيث إن صراط جميع المنعم عليهم صراط واحد وهو الذي ذكره الله تعالى في قوله: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾ [سورة الأنعام: 153]، وقد صوره النبي ﷺ بصورة محسوسة ليقربها للأذهان، روى النسائي عن عبد الله قال: "خَطَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ خَطًّا، وَخَطَّ عَنْ يَمِينِ الْخَطِّ وَعَنْ شِمَالِهِ خُطَطًا ثُمَّ قَالَ: «هَذَا صِرَاطُ اللَّهِ مُسْتَقِيمًا، وَهَذِهِ السُّبُلُ عَلَى كُلِّ سَبِيلٍ مِنْهَا شَيْطَانٌ يَدْعُو إِلَيْهِ» ثُمَّ قَرَأَ ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا﴾ [سورة الأنعام: 153]"²، وهذا يعني أن صراط أي فرد من المنعم عليهم هو صراط الجنس كله، وليس لكل طائفة منهم صراط خاص، حتى يقال إن الصراط المقصود هنا هو صراط خاص بطائفة من المؤمنين، ويؤكد ذلك أن الصراط المبدل منه معرّف، وما أُريدَ بالبدل إلا مزيد الإيضاح فلا معنى لمجيئه مبهما، ولو كان مبهما - كما قالوا - لما كان علما على الاستقامة ومجانبة الانحراف والاعوجاج، و(غير) هنا أشربت معنى النفي؛ فلذلك صح أن تقابل بلا النافية، ولو كانت للاستثناء المحض لما جاز ذلك³.

المطلب الثاني: تعقبات سماحة الشيخ الخليلي في توجيه القراءات المتواترة

تعقب سماحته بعض توجيهات المفسرين للقراءات المتواترة كما سيأتي بيانه، وكان الأساس الواضح الذي بنى عليه تعقباته هنا هو بُعد هذه التوجيهات وتكلفها.

أ- في توجيه قراءة (يكذبون) بالثقل

مرّ سابقاً أن هذه الكلمة تُقرأ بقراءتين (بالتخفيف والثقل)، وقد جوّز الزمخشري أن

¹ شهاب الدين الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1994م)، ج 1، ص 97.

² النسائي، السنن الكبرى، كتاب التفسير، سورة الأنعام، قوله تعالى: وأن هذا صراطي مستقيماً، رقم: 11110.

³ الخليلي، جواهر التفسير، ج 1، ص 283.

يكون المشدد دالاً على ما يدل عليه المخفف مع المبالغة، "كما بولغ في صدق فقيل: صدق. ونظيرهما: بان الشيء وبين، وقلص الثوب وقلص. أو بمعنى الكثرة كقولهم: موت البهائم، وبركت الإبل، أو من قولهم: كذب الوحشي إذا جرى شوطاً ثم وقف لينظر ما وراءه؛ لأن المنافق متوقف متردد في أمره، ولذلك قيل له مذبذب¹"، وقال عليه السلام: "مثل المنافق كمثل الشاة العائرة بين الغنمين، تعير إلى هذه مرة وإلى هذه مرة"²، وقد وافق الزمخشري على هذين التأويلين الجرجاني³ وأبو السعود⁴ والألوسي⁵.

وقد تعقب سماحته هذا التوجيه بأنه لا داعي لمثل هذه التأويلات القاصية عن الأفهام، مع وجود ما يغني عنها من المعنى القريب الذي يمكن أن تحمل عليه القراءة بدون تكلف؛ وذلك أن المنافقين مستحقون لوعيد الكاذبين والمكذابين لجمعهم بين صفتيهما واتصافهم بمساوئهم⁶.

ب- في الوقف على قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ أَلْكُتِبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة:2]

اختلف العلماء في الوقف المتعاقب في الآية الكريمة، فالأكثر يرون الوقف على (فيه) لارتباطها بالجملة، ورؤي عن عاصم ونافع أنهما وقفا على (لا ريب) وربطاً (فيه) بالجملة الثانية، وقراءتهما تقتضي تقدير خبر ل (لا) كما في قوله تعالى: ﴿قَالُوا لَا ضَيْرَ﴾ [الشعراء:50] واعتمد ذلك القرطبي فربط (فيه) بـ(هدى للمتقين)⁷، وأبى ذلك أكثر المفسرين؛ لأن اعتبار الكتاب بأن نفسه هدى أبلغ من اعتباره منطوياً على الهدى، وفي

¹ الزمخشري، الكشاف، ج1، ص61.

² صحيح مسلم، رقم: 2784.

³ انظر: الجرجاني، حاشية الكشاف، ج1، ص179.

⁴ أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، ج1، ص42.

⁵ الألوسي، روح المعاني، ج1، ص152.

⁶ الخليلي، جواهر التفسير، ج2، ص308.

⁷ انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج1، ص159.

سورة السجدة ما يؤيد ما ذهب إليه الجمهور، قال تعالى: ﴿تَنْزِيلُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [السجدة: 2]،¹ وسماحته - كما يتضح - يرى رأي الجمهور في هذه المسألة.

الخاتمة

بعد دراسة تعقبات سماحة الشيخ الخليلى على المفسرين في القراءات في جزئيه الأول والثاني، خلص الباحثون إلى النتائج التالية:

1- أظهرت الدراسة أن تعقبات سماحة الشيخ في موضوع القراءات - والتي بلغت ست مسائل - استندت إلى أساس علمي ومنهجي واضح. يتمثل هذا الأساس في الالتزام بحجية القراءات المتواترة، مع رفض رد أي منها أو تفضيل بعضها على الآخر؛ حيث يرى أن ثبوت التواتر يستوجب الأخذ بجميع القراءات المتواترة على قدم المساواة من حيث الاحتجاج والاعتبار. بالمقابل، يقرر جواز المفاضلة بين القراءة المتواترة والقراءة الشاذة، وكذلك بين القراءات الشاذة فيما بينها، لعدم اشتراكها في نفس درجة الثبوت. وبالتالي، كانت معظم تعقباته موجهة نحو الأقوال التي تخالف هذا الأصل، لا سيما ما ورد عند ابن جرير، مما يعكس اتساق منهجه في تقييم آراء المفسرين والتزامه بالأصول المعتمدة في علم القراءات.

2- أظهرت الدراسة أن تعقبات سماحة الشيخ كانت مبنية على أسس علمية ومنهجية منضبطة، سواء أكان ينقض الأقوال التي تفتقر إلى دليل معتبر، أو تستند إلى روايات ضعيفة، أو تحمل الآيات من المعاني ما لا تحتمله دلالاتها اللغوية والسياقية، أو تتكلف تفسيرات لا يسعها السياق القرآني، ولا يترتب عليها فائدة تفسيرية معتبرة. ولذلك، كانت تعقباته تمثل منهجاً تفسيرياً يقوم على مراعاة دلالة الآية في سياقها، والانسجام مع نظمها وموقعها بين الآيات، واستحضار المقاصد العامة للسورة، بما يحقق سلامة

الاستدلال وتجنب التعقيد في التفسير. كما أظهرت الدراسة أن هذه التعقبات شملت آراء حوالي ثلاثة عشر عالماً في مسائل القراءات، مما يدل على سعة اطلاعه وتفاعله النقدي مع التراث التفسيري وحرصه على تقويمه في ضوء الأصول العلمية المعتمدة.

التوصيات

وفي ضوء نتائج الدراسة، يوصي الباحثون بالآتي:

- 1- إكمال جمع تعقبات سماحة الشيخ الخليلي في تفسيره من الأجزاء المتبقية ودراساتها.
- 2- دراسة أنواع أخرى للتعقبات في تفسير سماحته، كالتعقبات العقدية والفقهية.
- 3- تتبع تعقبات سماحته على مفسر بعينه في كل تفسيره، واستخلاص أبرز سمات هذه التعقبات.

References:

المراجع:

- Al-Aṣma'ī, 'Abd al-Malik, *al-Aṣma' iyyāt*, ed. Aḥmad Muḥammad Shākir wa 'Abd al-Salām Muḥammad Hārū (Eygpt: Dār al-Ma'rifah, 1993)
- Alūsī, Shihāb al-Dīn. *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafṣīr al-Qur'ān al-'Azīm and al-Sab' al-Mathānī*, ed. Alī 'Abd al-Bārī (Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī).
- Ibn al-Jazarī, Muḥammad, *Sharḥ Ṭayyibat al-Nashr fī al-Qirā'āt*, ed. Anas Mahrah (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000).
- _____, *Ṭayyibat al-Nashr fī al-Qirā'āt al-'Ashr*, ed. Muḥammad Tamīm al-Zughbī (Jiddah, Dār al-Hudā, 1994).
- _____, *Ṭayyibat al-Nashr fī al-Qirā'āt al-'Ashr*, ed. 'Alī Muḥammad al-Ḍibā' (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah).
- Al-Jahḍamī, Zāyid, *Min Ma'ālim al-Fikr al-Tarbawī 'inda al-Shaykh Aḥmad ibn Ḥamd al-Khalīlī "al-Mufī al-'Āmm li-Sulṭanat 'Umān"* (Sultanate of Oman: Maṭābi' al-Nahḍah, 2003).
- ayyān al-Andalūsī, Muḥammad b. Yūsuf, *al-Bahr al-Muḥīṭ* (Beirut: Dār al-Fikr, 2000).
- Al-Khalīlī, Aḥmad, *Jawāhir al-Tafṣīr: Anwār min Bayān al-Tanzīl* (Sultanate of Oman: Maktabat al-Istiqqamah, 1984).
- Riḍā, Muḥammad Rashīd, *Tafṣīr al-Manār* (Egypt: al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah li-l-Kitāb, 1990).
- Al-Zabīdī, Muḥammad Murtaḍā, *Tāj al-'Arūs min Jawāhir al-Qāmūs* (Kuwait: Wizārat al-Irshād wa al-Anbā' – al-Majlis al-Waṭanī li-l-Thaqāfah wa-l-Funūn wa-l-Ādāb, 2001).
- Al-Zajjāj, Abū Ishāq, *Ma'ānī al-Qur'ān wa-l-rābuhū*, ed. 'Abd al-Jalīl 'Abduh Shalabī (Beirut: 'Ālam al-Kutub, Bayrūt, 1st ed., 1988).

- Al-Jahḍamī, Zāyid, *Min Ma'ālim al-Fikr al-Tarbawī 'inda al-Shaykh Aḥmad ibn Ḥamd al-Khalīlī 'al-Muḥṭī al-Āmm li-Sulṭanat 'Umān* (Sultanate of Oman: Maṭābi' al-Nahḍah, 2003).
- ayyān al-Andalūsī, Muhammad b. Yūsuf, *al-Bahr al-Muḥīṭ* (Beirut: Dār al-Fikr, 2000).
- Al-Khalīlī, Aḥmad, *Jawāhir al-Tafsīr: Anwār min Bayān al-Tanzīl* (Sultanate of Oman: Maktabat al-Istiqqāmah, 1984).
- Riḍā, Muḥammad Rashīd, *Tafsīr al-Manār* (Egypt: al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-Āmmah li-l-Kitāb, 1990).
- Al-Zabīdī, Muḥammad Murtaḍā, *Tāj al-'Arūs min Jawāhir al-Qāmūs* (Kuwait: Wizārat al-Irshād wa al-Anbā' – al-Majlis al-Waṭanī li-l-Thaqāfah wa-l-Funūn wa-l-Ādāb, 2001).
- Al-Zajjāj, Abū Ishāq, *Ma'ānī al-Qur'ān wa-l-rābuhu*, ed. 'Abd al-Jalīl 'Abduh Shalabī (Beirut: Ālam al-Kutub, Bayrūt, 1st ed., 1988).
- Al-Zamakhsharī, Maḥmūd, *al-Tafsīr al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, ed. Muṣṭafā Ḥusayn Hamad (Cairo: Dār al-Rayyān li-l-Turāth, al-Qāhirah, 1987).
- Al-Sālīmī, Nūr al-Dīn, *Tuḥfat al-A'yān bi-Sīrat Ahl 'Umān* (Sultanate of Oman: Maktabat al-Istiqqāmah).
- Abū al-Su'ūd, Muḥammad, *Irshād al-'Aql al-Salīm ilā Mazāyā al-Kitāb al-Karīm* (Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī).
- Al-Shaybānī, Sulṭān, *Dā'iyyat al-Kalima al-Ṭayyibah: al-Sīrah al-'Ilmiyyah li-l-Shaykh al-'Allāmah Aḥmad ibn Ḥamd ibn Sulaymān al-Khalīlī, al-Muḥṭī al-Āmm li-Sulṭanat 'Umān* (Sultanate of Oman: Dhākirat 'Umān 2015).
- Al-Tabarī, Muhammad b. Jarīr, *Jāmi' al-Bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān*, ed. Ahmad Muhammad Shākir (Beirut: Dār al-Tarbiyah wa al-Turāth).
- Al-Ṭālibī, 'Abd al-Ḥayy, *Nuzhat al-Khawāṭir wa-Bahjat al-Masāmi' wa-l-Nawāzīr*, ṭab'ah 1, (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, Bayrūt, 1st ed. 1999).
- Ibn 'Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* (Tunis: al-Dār alTūnisiyya li'l-Nashr, 1984).
- Al-'Azrī, Nāṣir, *Ta'aqqubāt al-Kashmīrī fī Kitābihi Fayḍ al-Bārī 'alā al-Ḥāfiẓ Ibn Ḥajar fī Kitābihi Faṭḥ al-Bārī* (MA Dissertation, University of Jordan, 2008).
- Al-'Akbarī, Abū al-Baqā', *I'rāb al-Qirā'āt al-Shawādhidh*, ed. Muḥammad al-Sayyid (Beirut: Ālam al-Kutub, 1st ed. 1996).
- I-'Akbarī, Abū al-Baqā', *al-Tibyān fī I'rāb al-Qur'ān*, ed. 'Alī Muḥammad al-Bajāwī (Cairo: 'Īsā al-Bābī al-Ḥalabī wa-Shurakā'uh).
- Ibn Fāris, Aḥmad, *Ma'jam Maqāyīs al-Lughah*, ed. 'Abd al-Salām Muḥammad (Syria: Dār al-Fikr, 1979).
- Al-Fakhr al-Rāzī, Muḥammad, *Mafātīḥ al-Ghayb* (Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī, 3rd ed., 1999).
- Al-Fayrūzābādī, Abū Ṭāhir, *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, ed. Maktab Taḥqīq al-Turāth fī Mu'assasat al-Risālah (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 8th ed., 2005).

(ملحق)

جدول بالمفسرين الذين تعقبهم سماحة الشيخ الخليلى في الجزئين الأول والثاني من تفسيره في موضوع الدراسة.

عدد التعقبات	المفسر
3	ابن جرير الطبري (310هـ)
1	جار الله الزمخشري (538هـ)
1	القرطبي (656هـ)
1	أبو حيان (745هـ)
1	الشريف الجرجاني (816هـ)
1	أبو السعود العمادي (982هـ)
1	عبد الحكيم بن شمس الدين السيالكوتي (1067هـ)
2	الألوسي (1270هـ)
1	محمد رشيد رضا (1354هـ)

المشاركة المتناقصة في المصارف الإسلامية: ضوابطها، مقاصدها، وتطبيقاتها في التمويل العقاري بمملكة البحرين Diminishing Musharakah in Islamic Banks: Shariah Controls, in the Objectives, and Applications in Real Estate Finance Kingdom of Bahrain

وليد عبد السلام محمد أبو حمراء * حبيب الله زكريا **

عبد المجيد بن عبيد بن صالح ***

[قُدِّمَ للنشر 2026/5/18 – أُرسِلَ للتحكيم 2026/5/21 م – قُدِّمَ بعد التعديل 2026/7/14 م – قُبِلَ للنشر 2026/7/20 م]

ملخص البحث

يتناول هذا البحث عقد المشاركة المتناقصة باعتباره أحد أهم البدائل التمويلية المستحدثة في المصارف الإسلامية، لا سيما في قطاع التمويل العقاري المعاصر. تكمن إشكالية الدراسة في رصد الفجوة المتسعة بين التنظير الفقهي المستقر والتطبيق العملي المصبري؛ حيث تعمَّد بعض المصارف إلى تحميل العميل كافة أخطار الملكية، وخصوصاً تبعات الهلاك، ونفقات الصيانة الأساسية، وأقساط التأمين، مما يخلّ صراحةً بالقواعد الفقهية الكلية الحاكمة للشركات، مثل: قاعدة "الغرم بالغنم"، وقاعدة "الخراج بالضمان"، ويخرف المعاملة التشاركية عن مقصدها القائم على التكافل والمخاطرة المشتركة ليقربها من القروض الربوية الصورية. هدفت الدراسة إلى تقويم هذه التطبيقات المعاصرة بميزان الضوابط الشرعية، فضلاً عن ربطها بالأبعاد والقواعد المقاصدية الحاكمة للمال في الشريعة، كرواج الأموال، ومنع احتكارها، وتلبية الحاجيات الأساسية للمكلفين كالمسكن. اعتمد الباحثون في دراستهم المنهج

* طالب دكتوراه، معهد المصرفية والتمويل الإسلامي، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، البريد الإلكتروني:

abuhamra86@gmail.com

** أستاذ مشارك، معهد المصرفية والتمويل الإسلامي، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، البريد الإلكتروني:

habzak@iium.edu.my

*** أستاذ مشارك، معهد المصرفية والتمويل الإسلامي، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، البريد الإلكتروني:

alamri@iium.edu.my

الاستقراضي والمنهج الوصفي التحليلي؛ بتتبع قرارات المجامع الفقهية المعاصرة والمعايير الشرعية الصادرة عن هيئة (أيوبي)، ثم إخضاع العقود المصرفية النموذجية للتحليل والنقد الفقهي، وتم تناول الجانب التطبيقي المتعلق بالتمويل العقاري المعمول به في مصرف البحرين الإسلامي. خلص البحث إلى جملة من النتائج، أبرزها؛ تأصيل مشروعية المشاركة المتناقصة باعتبارها عقداً مركباً سائغاً، شريطة الفصل الإجرائي والزمني التام بين عقودها المكونة لها، وبناءً على هذه النتائج، أوصت الدراسة بضرورة تفعيل الرقابة الشرعية الدقيقة، السابقة منها واللاحقة، وإعادة هندسة البنود المصرفية المتعلقة بالصيانة والتأمين التعاوني لتوزيع التكاليف بعدالة وفقاً لنظام الحصص الشائعة، مع دعوة الباحثين لاستقراء أثر عوارض العقد المستجدة، كالتضخم النقدي وتقلب الأسعار، على آليات تقويم الحصص؛ تحقيقاً للتوازن الاستثماري ومنعاً للوكس والشطط والظلم في المعاملات المالية المعاصرة.

الكلمات المفتاحية: المشاركة المتناقصة، المصارف الإسلامية، التمويل العقاري، الضوابط الشرعية، البحرين.

Abstract

This research addresses the diminishing musharakah contract as one of the most significant modern financing alternatives in Islamic banks, particularly in the contemporary real estate financing sector. The research problem lies in observing the widening gap between established jurisprudential theorization and practical banking application, as some banks tend to burden the client with all ownership risks, especially the consequences of destruction, basic maintenance expenses, and insurance premiums. This explicitly violates the universal jurisprudential maxims governing partnerships, such as liability is accompanied by gain and yield is guaranteed by responsibility, deviating the participatory transaction from its core objective based on mutual solidarity and shared risk, and bringing it closer to fictitious usurious loans. The study aims to evaluate these contemporary applications through the lens of Sharia parameters, connecting them to the teleological (Maqasidi) dimensions and principles governing wealth in Islamic law, such as the circulation of wealth, the prevention of its monopolization, and the fulfillment of the basic needs of individuals, like housing. The researchers adopted inductive and descriptive-analytical approaches by tracking the resolutions of contemporary jurisprudential academies and the Sharia standards issued by AAOIFI, subsequently subjecting standard banking contracts to jurisprudential analysis and critique, while examining the applied aspect of real estate financing implemented in the Bahrain Islamic Bank. The research concluded with several findings, most notably affirming the legitimacy of diminishing musharakah as a permissible composite contract, provided there is complete procedural and temporal separation between its constituent contracts. Based on these findings, the study recommended the necessity of activating strict Sharia supervision, both ex-ante and ex-post, and re-engineering banking clauses related to maintenance and cooperative insurance to distribute costs equitably according to the system of undivided shares. Furthermore, the study calls upon researchers to investigate the impact of emergent contractual contingencies, such as monetary inflation and price volatility, on share

valuation mechanisms, aiming to achieve investment balance and prevent unfairness, exorbitance, and injustice in contemporary financial transactions.

Keywords: Diminishing Musharakah, Islamic Banks, Real Estate Finance, Shariah Controls, Bahrain.

مقدِّمة

إنَّ الشريعة الإسلامية الغراء - بما اختصت به من كمال في التشريع ومرونة في التطبيق - قد أثبتت على مر العصور قدرتها على استيعاب المستجدات، ومواكبة النوازل المالية والاقتصادية المعاصرة. فمن خلال مقاصدها الكلية التي تروم جلب المصالح ودرء المفاسد، أمّدت الأمة بدائل شرعية وافية؛ لتغنيها عن الانزلاق في مستنقع المعاملات الربوية المحرمة التي تمحق بركة المال وتورث الظلم والطبقية في المجتمع. ولم تقف الشريعة عند حدود المنع والتحريم، بل فتحت أبواب الاستثمار والتمويل المشروع واسعة، محققةً التوازن بين حق الفرد في التملك النظيف، وحق المجتمع في التنمية العادلة. وفي خضم التطور المتسارع للأسواق المالية، برزت الحاجة لابتكار أدوات تمويلية تلبي متطلبات العصر وتتوافق مع أحكام الشرع الحنيف. ومن أبرز هذه البدائل المبتكرة؛ عقد المشاركة المتناقصة. وقد جاء هذا العقد المتميز استجابةً حقيقية لحاجة المكلفين الملحة، لا سيما في قطاع التمويل العقاري والمشاريع الاستثمارية الكبرى؛ ليكون بديلاً عملياً عن القروض الربوية. ولما كان عقد المشاركة المتناقصة من التطبيقات المعاصرة لما يُعرف في الفقه الإسلامي بالعقود المركبة؛ فإنه يجمع في طياته جملة من التصرفات الشرعية المستقلة التي تتضافر لتحقيق الغاية النهائية. فهو يبتدئ بـ شركة ملك ينعقد بها التشارك في أصل العين، ويتخلله عقد إجارة يبيع للعميل الانتفاع بحصة المصرف مقابل أجرة معلومة، وتصاحبه وعود ملزمة تضبط مسار المعاملة وتمنحها الاستقرار، لينتهي عبر عقود بيع متتالية بانتقال حصص المصرف إلى العميل حتى يستقل بملكية العين تماماً. وهذا التركيب، وإن كان سائغاً شرعاً في أصله ومبنياً على أصل الإباحة، إلا أنه محفوف بمزالق فقهية تتطلب الحذر لتجنب شبهات تداخل العقود المنهي عنه. من أجل ذلك كله؛ فإنَّ تنزيل هذا العقد المالي على الواقع العملي في أروقة المصارف الإسلامية لا يقف عند مجرد التنظير الفقهي. كما يتطلب هذا

التنزيل ربط التطبيق العملي بالغايات المقاصدية الكبرى التي شرّعت من أجلها الأحكام المالية؛ كحفظ المال تمييزاً وحمايةً، وتحقيق العدالة التبادلية، ودفع الضرر، والتيسير على الناس، لضمان بقاء المصرفية الإسلامية أداة بناء حقيقية، تعكس مقاصد التشريع في إعمار الأرض، لا مجرد قوالب شكلية تفرّغ العقود من مضامينها الشرعية والأخلاقية.

مشكلة البحث

على الرغم من استقرار الاجتهاد الفقهي المعاصر - في الجملة - على إجازة عقد المشاركة المتناقصة، وصدور قرارات المجامع الفقهية باعتماده وفق ضوابط وشروط محددة، إلا أن المعضلة الحقيقية تتجلى بوضوح عند تنزيل هذا العقد من بُرجه التنظيري المحكم إلى واقع التطبيق المصرفي. ففي أروقة المصارف، يظهر بونٌ شاسع بين حقيقة "الشركة" كما يقرها الشرع، وبين الهياكل الإجرائية والصياغات القانونية المعتمدة؛ إذ يكشف الواقع العملي عن انحرافٍ منهجي يتمثل في إلقاء كافة أعباء الملكية، ومخاطر الهلاك، وتكاليف الصيانة الأساسية والتأمين، على عاتق "العميل" أي الشريك الخارج بمفرده. وهذا المسلك يضرب في مقتلٍ أُسس العدالة التعاقدية في الإسلام، ويعطل كبريات القواعد الفقهية النازمة للشركات، كقاعدي "العُرم بالغُرم" و"الخارج بالضمان"، مما ينسف المضمون التشاركي للعقد، ويُحيله في مآله وحقيقته إلى مجرد قرضٍ ربوي ألبس ثوباً إسلامياً.

أهمية الدراسة

تستمدُّ هذه الدراسة أهميتها من خلال اعتبارات علمية وعملية عدة، أبرزها:

1. الحاجة المستمرة لتعميق النظر الفقهي في العقود المركبة والمستحدثة، وبيان حدود الفصل والوصل بين العقود المجتمعة في المعاملة الواحدة منعاً لشبهة "بيعتين في بيعه".
2. ربط المعاملات المالية بمقاصد الشريعة، ومجاوزة القراءة الصورية للنصوص إلى فقه المآلات وسد الذرائع.

3. ميسس الحاجة لتقويم العقود النموذجية للتمويل العقاري في المصارف، نظراً لضخامة الأموال المستثمرة في هذا القطاع، ومساسه المباشر بحاجة الاستقرار السكاني للمجتمعات.

ثالثاً: أهداف الدراسة

وقد انعقد القصد في هذا البحث على بلوغ الغايات الآتية:

1. تحرير القول في ماهية المشاركة المتناقضة، وتحقيق مناط تكييفها الفقهي في النوازل المعاصرة.
2. سبر الضوابط الشرعية العاصمة للعقد من ذريعة الربا وشبهة العينة، وتخرجها على القواعد المقاصدية في الأموال.
3. النظر في المسلك الإجرائي والواقع التطبيقي للعقد في العمل المصرفي، باتخاذ البنك الإسلامي في البحرين محلاً للدراسة في التمويل العقاري؛ للوقوف على الاختلالات العملية، واستنباط المخارج الفقهية المقومة لها.

منهج الدراسة

لتحقيق مقاصد الدراسة والإجابة عن إشكالياتها، اتبع الباحثون منهجاً قائماً على:
أ- المنهج الاستقرائي: بتتبع أنظار الفقهاء المعاصرين، ورصد قرارات المجامع الفقهية والمعايير الشرعية، فضلاً عن استقراء النماذج العملية لعقد المشاركة المتناقضة في المصارف الإسلامية.

ب- المنهج الوصفي التحليلي: لسبر أغوار هذا العقد المركب وتحقيق مناط تكييفه، ثم تفكيك الآليات الإجرائية والبنود القانونية المعتمدة في التمويل العقاري لدى البنك الإسلامي في البحرين، وعرضها على كليات الشريعة وقواعدها المقاصدية؛ التماساً لبدائل عملية تقيم ميزان العدل التعاقدي وتكفل الاستقرار الاقتصادي.

الدراسات السابقة

1. "المشاركة المتناقصة وتطبيقاتها المعاصرة: البنك الأردني الإسلامي نموذجاً"¹، من أهم ميزات هذه الدراسة؛ العناية بالتكييف الفقهي، وبيان الصور والخصائص لعقد المشاركة المتناقصة، مع تقديم دراسة تطبيقية على الواقع المصري في الأردن.
2. "المشاركة المتناقصة في التمويل العقاري بماليزيا في بنك الإسلامي نموذجاً"²، من أهم ميزات هذه الدراسة؛ تسليط الضوء على التجربة الماليزية في التمويل العقاري، وتخرجها فقهيًا كعقد مالي مركب (مشاركة منتهية بالتملك مع إجارة)، مع تحرير دقيق لمسألتَي الرهن والكفالة في هذا العقد.
3. "المشاركة المتناقصة المنتهية بالتملك وتطبيقها في المصارف الإسلامية في الأردن"³، من أهم ميزات هذه الدراسة؛ إبراز الضوابط الشرعية للعقد، وعقد مقارنة تطبيقية بين مؤسستين محليتين وهما البنك الأردني الإسلامي، والبنك العربي الإسلامي الدولي.
4. "الضوابط الشرعية للعقود المالية المركبة: المشاركة المتناقصة نموذجاً"⁴، من أهم ميزات هذه الدراسة؛ التأصيل الفقهي للعقود المركبة وجعل المشاركة المتناقصة أنموذجاً تنزيلاً عليها، مع رصد تطور مراحلها وصور تمويلها.

¹ الكواملة، نور الدين عبد الكريم، "المشاركة المتناقصة وتطبيقاتها المعاصرة البنك الإسلامي الأردني نموذجاً"، (بحث تكميلي لنيل درجة الماجستير في الفقه وأصوله، ماليزيا: الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، 2006م).

² فخرية بنت إبراهيم، "المشاركة المتناقصة في التمويل العقاري بماليزيا في بنك الإسلامي نموذجاً"، (بحث تكميلي لنيل درجة الماجستير في الفقه وأصوله، ماليزيا: من الجامعة الإسلامية العالمية - ماليزيا، 2010).

³ الضالعين، عمار عاطف ربيع، "المشاركة المتناقصة المنتهية بالتملك وتطبيقاتها في المصارف الإسلامية في الأردن"، (بحث تكميلي لنيل درجة الدكتوراه في الفقه وأصوله، ماليزيا: أكاديمية الدراسات الإسلامية جامعة ملايا: 2010م).

⁴ سيل، محمد الأمين محمد، "الضوابط الشرعية للعقود المالية المركبة: المشاركة المتناقصة نموذجاً"، (بحث تكميلي لنيل درجة الماجستير في الفقه وأصوله، ماليزيا: من الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، 2011م).

5. "منتجات البنوك الإسلامية المشاركة المتناقصة"¹، من أهم ميزات هذه الدراسة؛ إبراز الجانب التاريخي والريادي لمملكة البحرين، وتحديدًا بنك البحرين الإسلامي في ابتكار هذا المنتج، وبيان تحولاته العملية لتلبية حاجات العملاء النقدية والعقارية.

المبحث الأول: تعريف المشاركة المتناقصة، ضوابطها، وتكييفها الفقهي

المطلب الأول: تعريف المشاركة المتناقصة لغةً واصطلاحاً

المشاركة لغةً: قال ابن فارس "الشين والراء والكاف أصلان، أحدهما يدل على مقارنة وخلاف الانفرد، والآخر يدل على امتداد واستقامة، فالأول الشَّرْكة وهي أن يكون الشيء بين اثنين لا ينفرد به أحدهما، يقال شاركت فلاناً في الشيء، إذا صرّ شريكه"² والشَّرْكةُ والشَّرْكة: مخالطة الشَّرِيكين. يقال: اشتركتنا بمعنى تشاركنا، وقد اشترك الرجلان وتشاركوا وشارك أحدهما الآخر؛ والشريك: المشارك. والشرك: كالشريك.

والجمع أشراك مثل شبر وأشبار، وأنشد بيت لبيد. وفي الحديث: "من أعتق شركاً له في عبد"³ أي حصّةً ونصيباً⁴. وأشركت فلاناً إذا جعلته شريكاً لك، قال تعالى: ﴿وَأَشْرِكُوا فِي أُمُورِي﴾، (طه: 32)، فالشركة في لسان العرب موضوعة للاختلاط، كخلط الشريكين

¹ الشيخ، حمد فاروق، منتجات البنوك الإسلامية، المشاركة المتناقصة، (مقال في جريدة أخبار الخليج البحرينية بتاريخ 2017/9/5م).

² أبو الحسين، أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، (دمشق: دار الفكر العربي للطباعة والنشر والتوزيع، د. ط، 1399هـ/1979م)، ج3، ص265.

³ البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم الجعفي، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار طوق النجاة مصورة عن السلطانية، ط1، 1422هـ)، كتاب الشركة، باب إذا أعتق عبداً بين اثنين، أو أمة بين الشركاء، حديث رقم: 2522، ج3. ص144. ومسلم، ابن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ط، د. ت)، باب من أعتق شركاً له في عبد، حديث رقم: 1501، ج3، ص1286.

⁴ أبو الفضل، جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، ج10، د. ت)، ج10، ص448-449. مادة شرك.

لأموالهما أو أعيانهما. ثم نُقلت لتُطلق على العقد ذاته لكونه سبباً مفصلياً إلى هذا الخلط؛ وعليه، فإن قولهم "شركة العقد" محمولٌ على الإضافة البيانية، أو هو من باب المجاز المرسل بعلاقة المسببية، وتُعد من أمتن وجوه الإضافات¹. فالمشاركة يُراد بها المخالطة.

المتناقضة لَعَّة: النون والقاف والصَّاد كلمة واحدة، هي النقص: خلاف الزيادة. والنقص: "أي الخسران في الحظ"، وأما النقصان فمصدر يُراد به المقدار الذاهب من الشيء المنقوص؛ يُقال: نقص الشيء ينقص نقصاً ونقصاناً. وتفيد صيغتا "انتقصه" و"تَنَقَّصَه" أخذ الشيء شيئاً فشيئاً، على ما يقتضيه الغالب في دلالة هذه الأبنية الصرفية.

ويُرد الفعل "انتقص" لازماً ومتعدياً؛ فيقال: انتقص الشيء، وانتقصته أنا، ومنه: انتقصه حقُّه. ويُقال: استنقص المشتري الثمنَ إذا طلب حَطَّه، وانحطَّ السعرُ إذا نقص، وقولهم: نقصانه كذا؛ إشارةً إلى القُدْر الذاهب منه؛ وفي الحديث: «شهرًا عيد لا ينقصان، رمضان وذو الحجة»²، والمعنى: انتفاء النقص في الحكم والثواب وإن طرأ على الحساب والعدد؛ فلا يخامرُكم شك في تمام أجزكم إن صتمت تسعة وعشرين يوماً، ولا يلحق مناسككم خلل أو نقص إن عرض لكم خطأ في تحديد يوم الحج³. وفي الحديث أيضاً: «ما نقص مال عبد من صدقة»⁴. ويتحصل من

¹ انظر: الخياط، عبد العزيز عزت، الشركات في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط4، 1414هـ/1994م)، ج1، ص23

² متفق عليه، البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب شهرًا عيد لا ينقصان ج3، ص27. ح 1912. و: مسلم، صحيح مسلم، كتاب الصيام، باب بيان معنى قوله صلى الله عليه وسلم «شهرًا عيد لا ينقصان»، ج 2، ص766، ح 1089

³ ابن منظور، لسان العرب، مادة نقص، ج7، ص100. وانظر: الفيومي، أحمد بن محمد بن علي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، (بيروت: المكتبة العلمية، د.ط، د.ت)، ج1، ص141. وانظر: الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب، القاموس المحیط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ط8، 1426 هـ / 2005م)، ص633. وانظر: الرازي، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني، (المتوفى: 395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (دمشق: دار الفكر، ط1، 1399هـ / 1979م)، ج5، ص470.

⁴ الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، تحقيق: بشار عواد، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1998م)، أبواب الزهد، باب ما جاء مثل الدنيا مثل أربعة نفر، ج3، ص140. قال الألباني: (صحيح) انظر: حديث رقم:

هذا البيان اللغوي أن حقيقة المشاركة المتناقضة تؤول إلى الاختلاط في الشيء يعقبه نقصان على سبيل التدرج؛ فهي تفيد خلط الأموال ابتداءً، ثم طرؤ النقص على حصة أحد الشريكين أو الشركاء شيئاً فشيئاً.

المشاركة المتناقضة في اصطلاح الفقهاء والقانونيين: وسنشرع في بيان حقيقة المشاركة في اصطلاح فقهاء المذاهب المتبوعة، ثم نُثني بأنظار الفقهاء المعاصرين؛ لكون هذه المعاملة من النوازل المالية المستجدة، ونعطف على ذلك بإيراد حدّها في قانون الشركات البحريني: أ- مفهوم الشركة أو المشاركة عند الفقهاء والقانونيين: ولم يكن عقد الشركة بدعاً في تعاملات العرب؛ فقد عرفوه في جاهليتهم قبل بزوغ فجر الإسلام، وجرى به عملهم ضمن طائفة من المعاوزات المالية المعهودة لديهم كالبيع والمضاربة والرهن، وقد تواردت شواهد السيرة النبوية، على صاحبها أفضل الصلاة وأزكى التسليم، على إقرارها والتعامل بها: "وكان- أي الرسول محمد ﷺ - قبل البعثة يشارك السائب بن أبي السائب، فلما كان يوم الفتح -أي فتح مكة- جاءه فقال ﷺ: «مرحباً بأخي وشريكي كان لا يداري ولا يماري»¹. وقد جاءت الشريعة المطهرة بإقرار عقد الشركة مع المسلم وغيره، وتكفل الفقهاء بتحرير شرائط هذا العقد، وضبط أحكامه، وتفصيل ما يترتب عليه من آثار ومقتضيات²، وسيأتي بيان ذلك في حكم الشركة وضوابطها.

وقد جرى اصطلاح جمهور الفقهاء على قسمة الشركة إلى ضربين: شركة أملاك، وشركة عقود؛ وتتفرع في المدونة الفقهية إلى أقسام يختص كل منها بمحد يميزه. وقد تنوعت

3024، الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح الجامع الصغير وزيادته، (بيروت: المكتب الإسلامي، د.ط، د.ت)، ج1، ص580.

¹ أخرجه أحمد في المسند، انظر: مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرناؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، (دمشق: مؤسسة الرسالة، ط1، 1421 هـ / 2001 م)، حديث رقم (15505)، ج24، ص263.

² زيدان، عبد الكريم، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، (دمشق: مؤسسة الرسالة ناشرون، منشورات مروان دعبون، ط1، 1433 هـ 2012م)، 33-34. ومعنى لا يداري، أي: لا يخاصم.

عبارات الفقهاء في وضع حد للشركة على الإجمال، فتباينت قيودها يسيراً عند أصحاب المذاهب الأربعة، كما تعددت صياغاتها في التقنيات الحديثة. وعليه، سنقتصر في هذا المقام على تحرير موجز لتعريفاتها عند أرباب المذاهب المتبوعة، مشفوعة بإيراد تعريفين من اجتهادات المعاصرين، وبيان ما اعتمدته المشرع البحريني:

فقد عرفها الحنفية بأنها: "اختصاص اثنين أو أكثر بمحل واحد"¹، وعرفها المالكية: "هي ما يحدث بالاختيار بين اثنين فصاعداً من الاختلاط لتحصيل الربح، وقد يحصل بغير قصد كالإرث، فيأذن كل واحد من المتشاركين لصاحبه في التصرف بماله أو بدنه"²، وعرفها الشافعية: بأنها "ثبوت الحق شائعاً في شيء واحد - بين اثنين - أو عقد يقتضي ذلك"³، وعرفها الحنابلة: "هي الاجتماع في الاستحقاق أو التصرف"⁴. فالاجتماع في الاستحقاق: كشركة الإرث والهبة والوصية في منفعة أو عين، وتسمى أيضاً: (شركة الأملاك).

وأما الاجتماع في التصرف؛ فهو المعبر عنه بـ "شركة العقود"، وهي مقصود هذا البحث ومحل عنايته؛ وعليه، فإن الشركة بمقتضى هذا الحد تنقسم إلى ضربين⁵، واتجهت هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية إلى تعريف الشركة بأنها: "اتفاق بين اثنين أو أكثر على خلط ماليهما أو عمليهما أو التزاميهما في الذمة، بقصد الاسترباح". وهذا

¹ ابن فارس، أبو الحسين، أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، (دار الفكر العربي للطباعة والنشر والتوزيع، د. ط، 1399هـ-1979م)، ج3، ص265. وانظر: الغنيمي، عبد الغني، الباب في شرح الكتاب، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (بيروت: المكتبة العلمية، د. ط، د. ت)، ج2، ص121.

² الخطاب، أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن، مواهب الجليل في شرح مختصر الخليل، تحقيق: دار الرضوان للنشر، (نواكشوط، د. ط، د. ت)، ج5، ص498-499.

³ الرملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة، نهاية احتاج إلى شرح المنهاج، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط3، 1424هـ-2003م)، ج5، ص3.

⁴ ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد المقدسي، المغني، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي وآخرون، (الرياض: دار عالم الكتب، ط3، 1417هـ-1997م)، ج7، ص109.

⁵ انظر: نخبة من العلماء، كتاب الفقه الميسر في ضوء الكتاب والسنة، (الرياض: وزارة الشؤون الإسلامية والدعوة والأوقاف، 1433هـ)، ط4، ص240.

التعريف يقتصر على شركة العقد بأنواعها ولم تتناول شركة الملك لأن تطبيقها نادر في التمويل الإسلامي¹.

ومن التعريفات المعاصرة للشركة بأنها: "ثبوت الحق في شيء واحد لاثنتين أو أكثر على جهة الشروع، أو هي عقد يسهم فيه شخصان أو أكثر بمال أو عمل موجب لصحة تصرفهما، ومشاركتهما في الربح أو تحمل الخسارة"².

وعرفها قانون الشركات التجارية البحريني أنها: "عقد يلتزم بمقتضاه شخصان أو أكثر بأن يساهم كل منهم في مشروع اقتصادي يستهدف الربح بتقديم حصة من مال أو عمل لاقتسام ما قد ينشأ عن هذا المشروع من ربح أو خسارة"³.

ويتحصل مما سلف، أن حقيقة الشركة في المنظور الفقهي تركز على مبدأ الخلط والضم بين الأموال؛ طلباً لاستثمارها وابتغاءً لنمائها، على أساس من الاشتراك في العُثم وتحمّل العُثم. وتتنوع أقسامها تبعاً لاختلاف محل العقد؛ فقد يقع على المال، أو العمل، أو عليهما معاً، كما تتفاوت أحكامها باختلاف ولاية التصرف الممنوحة للشركاء من حيث الإطلاق والتقييد.

ب- المشاركة المتناقضة في الشرع والقانون التجاري: وقد تنوعت عبارات المعاصرين في حدّ المشاركة المتناقضة وتقاربت صياغاتهم، وسنقتصر في هذا المقام على إيراد أجمعها وأهمها، ولا سيما ما اعتمدته مجمع الفقه الإسلامي الدولي وما استقرت عليه قرارات الهيئات الشرعية.⁴ وبعض التعريفات التي حرّرها المعاصرون من الفقهاء والباحثين:

¹ المعايير الشرعية، هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، المعيار الشرعي رقم (12)، 1439هـ/ 2017م، ص325.

² خليل، رشاد حسن، الشركات في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة، (دار الرشيد: ط3، 1401هـ-1981م)، ص17

³ قانون الشركات البحريني، رقم (21) لسنة (2001م) المادة رقم (1).

⁴ Khelifati, H., Institutional Fatwa Pluralism And The Challenge Of Conflict: Causes And Prospects For Convergence. (2026). *Journal of Fatwa Management and Research*, 31(2), p 525.

فعرّفها مجمع الفقه الإسلامي الدولي¹ بأنها: "معاملة جديدة تتضمن شركة بين طرفين في مشروع ذي دخل، يتعهد فيها أحدهما بشراء حصة الطرف الآخر تدريجيًا سواء كان الشراء من حصة الطرف المشتري في الدخل أم من موارد أخرى"².

وعرّفها هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية³ بأنها: "عبارة عن شركة يتعهد فيها أحد الشركاء بشراء حصة الآخر تدريجيًا على أن يمتلك المشتري المشروع بكامله، ولا بد أن تكون الشركة غير مشترط فيها البيع والشراء، وإنما يتعهد الشريك بذلك بوعد منفصل عن الشركة، وكذلك يقع البيع والشراء بعقد منفصل عن الشركة، ولا يجوز أن يشترط أحد العقدين في الآخر"⁴.

وعرّفها الموسوعة العلمية والعملية للبنوك الإسلامية بأنها: "مشاركة يساهم فيها المصرف الإسلامي في رأس مال شركة أو مؤسسة تجارية، أو بنايات أو مصنع أو زراعة مع شريك، أو أكثر، وعندئذ يستحق كل من الشركاء نصيبه من الأرباح بموجب الاتفاق عند التعاقد مع وعد من المصرف الإسلامي أن يتنازل عن حقوقه، عن طريق بيع أسهمه إلى

¹ ينظر: حمزة خليفاتي وآخرون، الاجتهاد والإفتاء وتطوره المؤسسي المعاصر: المفهوم، المقومات، والإجراءات العامة، مجلة الحكمة (المجلة الدولية للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية)، ماليزيا، المجلد: 07، العدد: 03، 2024م، ص 42.

² مجلة مجمع الفقه الإسلامي، قرار رقم 136(2/15)، بشأن المشاركة المتناقضة وضوابطها الشرعية، (جدة: مجمع الفقه الإسلامي، العدد الخامس عشر، 1425هـ/2004م)، ج 1، ص 645.

³ هي المنظمة الدولية غير الهادفة للربح، والمسؤولة عن تطوير وإصدار معايير لصناعة التمويل الإسلامي العالمية، تأسست في العام 1991م ومقرها الرئيس في مملكة البحرين، وأصدرت ما مجموعه (100) معيارًا حتى الوقت الحالي في مجالات الشريعة، المحاسبة، التدقيق، الأخلاقيات والحوكمة للتمويل الإسلامي الدولي، تدعمها عدد من أعضاء المؤسسات، بما ذلك البنوك المركزية والسلطات التنظيمية والمؤسسات المالية وشركات المحاسبة والمراجعة، والشركات القانونية، في أكثر من (45) دولة، وتتبع معاييرها حاليًا جميع المؤسسات المالية الإسلامية الرائدة في جميع أنحاء العالم، وأدخلت درجة تقدمية في تنسيق ممارسات التمويل الإسلامي الدولية. انظر: <http://aaofii.com/about-aaofii>. تمت المشاهدة بتاريخ 2019/4/19م.

⁴ المعايير الشرعية، هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، المعيار الشرعي رقم (12)، 1439هـ/ 2017م، ص 345.

شركائه، والشركاء يعدون بشراء أسهم المصرف، والحلول محله، في الملكية سواء على دفعة واحدة أو دفعات حسبما تقتضيه الشروط المتفق عليها"¹.

وعرفها الدكتور عز الدين خوجة: "بأنها أسلوب جديد من الأساليب التي استحدثتها البنوك الإسلامية، وتختلف عن المشاركة الدائمة بعنصر وحيد وهو الاستمرارية، ومن أشهر صورها الاتفاق بين البنك والعميل على تنازل البنك عن حصته تدريجياً مقابل سداد الشريك الأقساط تدريجياً"².

وعرفها محمد عثمان شبير: "هي شركة يعطي المصرف فيها الحق للشريك في الحلول محله في الملكية دفعة واحدة، أو على دفعات حسبما تقتضيه الشروط المتفق عليها، وطبيعة العملية على أساس إجراء ترتيب منتظم، لتجنيب جزء من الدخل المتحصل كقسط لسداد قيمة الحصة"³.

ومن تعريفات الباحثين: "بأنها عبارة عن شركة بين طرفين أو أكثر في مشروع ذي منفعة مادية، يتعهد فيها أحد الأطراف بشراء حصة البقية، سواء كان الشراء من حصة الطرف المشتري في الدخل أم من موارد أخرى. أو هي: عقد بين طرفين، على التملك في عين معينة، بحيث يتفقدان على انتقال نصيب أحدهما للآخر، تدريجياً بعقود بيع مستقلة، وبشروط مخصوصة"⁴.

¹ الموسوعة العلمية والعملية للبنوك الإسلامية، (القاهرة: مطبعة الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية والمعهد الدولي للبنوك والاقتصاد الإسلامي، 1402هـ/1982م)، ج5، ص325.

² خوجة، عز الدين محمد، أدوات الاستثمار الإسلامي، مراجعة: عبد الستار أبو غدة، (طبعة مجموعة دلة البركة، د.ط، د.ت)، ص105.

³ محمد عثمان شبير، المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي، (عمان: دار النفائس، ط6، 1427هـ/2007م)، ص334. والعمراني: عبد الله بن محمد بن عبد الله، العقود المالية المركبة دراسة فقهية تأصيلية وتطبيقية، (الرياض: كنوز إشبيلية، ط1، 1427هـ/2006م)، ص231.

⁴ الكواملة، المشاركة المتناقضة وتطبيقاتها المعاصرة في الفقه الإسلامي، ص36. وانظر: الضلاعين، المشاركة المتناقضة المنتهية بالتملك وتطبيقاتها في المصارف الإسلامية في الأردن، ص27.

وعرفها بنك البحرين الإسلامي بأنها: "مشاركة تتم بين البنك والزبون في عقار مملوك للزبون أو لشراء عقار غير مملوك له، على أن يبيع أو يؤجر البنك حصصه على الزبون لاحقاً، وتنتهي المشاركة بشراء الزبون جميع حصص البنك ويتملك الزبون جميع العقار"¹. ويُستخلص من استقراء الحدود السالفة جملة من المقررات، منها؛ تقارب صياغاتها وتواردها على معنى متحد في الجملة، وأنّ تملك الحصص وانتقالها يقع على سبيل التدرج والمرحلية. وأنّ الطرف المتنازل عن حصته يغلب أن يكون هو المصرف الإسلامي أو الجهة الممولة. وأنّ ما وقع من تفاوت في العبارات مرده إلى التوسع الوصفي، أو إدراج بعض شرائط الصحة وصور التطبيق في صلب الحد، في حين خصّها بعضهم بالتطبيق المصرفي، كصنيع الموسوعة العلمية والعملية للبنوك الإسلامية وما اعتمده بنك البحرين الإسلامي.

المطلب الثاني: الضوابط الشرعية الحاكمة للمشاركة المتناقصة²

قد عُني المشتغلون بتقنين الصناعة المالية الإسلامية بعقد المشاركة المتناقصة؛ فأحاطوه بسياج من الضوابط الكفيلة بتحقيق غاياته المقاصدية، وصيانتها من تطرق الخلل، وتنزيهه عن الشبهات والمآخذ الفقهية التي قد تشوبه. وقد استُقي سوادها الأعظم مما انتهى إليه قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي في دورته الخامسة عشرة، وما قرره المعيار الشرعي الصادر عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، وغيرها من المرجعيات المعتمدة. وسنقتصر في هذا المطلب على تحرير أمهات هذه الضوابط وأكدها:

¹ الضوابط الشرعية وخطوات تنفيذ المنتجات التمويلية والاستثمارية في بنك البحرين الإسلامي، إعداد الرقابة الشرعية الداخلية، مراجعة: هيئة الرقابة الشرعية (مملكة البحرين: بنك البحرين الإسلامي، ط1، 1436هـ/2015م)، ص40.

² انظر: المعايير الشرعية، المعيار الشرعي رقم (12)، ص289-347. مجلة مجمع الفقه الإسلامي، قرار رقم 136(15/2)، بشأن المشاركة المتناقصة وضوابطها الشرعية، (جدة: مجمع الفقه الإسلامي، العدد الخامس عشر، 1425هـ/2004م)، ج1، ص645. سانو، قطب مصطفى، المشاركة المتناقصة ضوابطها الشرعية، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الخامسة عشر 1425هـ/2004م، ج1، ص558-559.

1. سريان الأحكام العامة للشركات، ولا سيما مقررات شركة العنان، على هذا العقد؛ سداً لذريعة انسلاخ المعاملة عن حقيقتها التشاركية، لتؤول إلى محض تمويل قرضي يضمن فيه العميل رأس المال وعوائده للمؤسسة.
2. تجريد العقد من أي اشتراط يبيح لأحد الشريكين استرداد حصته من رأس المال الموظف في الشركة.
3. المنع من أفراد أحد الشريكين بتحمل نفقات الصيانة الأساسية ورسوم التأمين، ولو تُذرع بمال الملكية إليه؛ لمصادمته مقتضى الشركة، ووجوب تحميل هذه الأعباء على وعاء المشاركة بحسب حصة كل طرف.
4. لزوم إسهم الشريكين في موجودات الشركة، نقداً كان أو عروضاً مقومة كالعقار والمعدات، مع إناطة تحمل الخسارة - إن وقعت - بنسبة حصة الملكية في كل مرحلة، صعوداً وهبوطاً، تبعاً لتغير الحصص.
5. ضبط نسب الأرباح المستحقة لكل طرف، مع جواز تفاضلها عن نسب الملكية، أو استبقائها ثابتة رغم تغير الحصص، أو ربطها صعوداً وهبوطاً بتلك الحصص، شريطة الالتزام الصارم بقاعدة تحميل الخسارة بقدر حصة الملكية دون استثناء.
6. بطلان اشتراط مبلغ مقطوع من الربح لأحد الأطراف، مع إجازة التنصيص على اختصاص أحدهما بما زاد عن سقف ربحي معين، فإن لم تتجاوز جرت القسمة على الشرط. ويُغتفر التفاضل في الربح ما لم يُشترط عدم العمل على من زيد في نسبته.
7. جواز تصدير أحد الشريكين وعداً ملزماً يمكن الآخر من تملك حصته تدريجياً عبر عقود بيع مستقلة، تُبرم بالقيمة السوقية يوم التنفيذ أو بما يتراضيان عليه حينها، مع المنع البات من اشتراط البيع بالقيمة الاسمية لرأس المال.
8. سعة الأمر في الآلية المنظمة لتملك الحصص بما يحقق المقصد المعتبر، كتخصيص العميل لعوائده من الشركة لشراء حصة المؤسسة، أو تجزئة محل العقد إلى أسهم يقتنيها الشريك دفعاً حتى تستقر له الملكية المنفردة.

9. إباحة استئجار أحد الشريكين لحصة صاحبه بأجرة مسماة وأجل معلوم، على أن يظل ضمان الصيانة الأساسية وتبعته منوطاً بكل شريك بقدر حصته القائمة في كل أطوار العقد.
10. وجوب المفاصلة التامة بين العقود والالتزامات المجتمعة في هذه المعاملة؛ بحيث يتميز عقد الشركة عن عقود التبایع المتدرج، وعقد الإجارة، والوعود الملزمة، درءاً لتشابك العقود المنهي عنه.¹

المطلب الثالث: التكييف الفقهي للمشاركة المتناقضة

لم تكن المشاركة المتناقضة معهوداً في مدونات المتقدمين من الفقهاء؛ بل هي - كما سلف بيانه - من النوازل التعاقدية والصيغ المبتكرة في فقه المصرفية الإسلامية. ولما كان هذا العقد من المستجدات، فقد تواردت أنظار المعاصرين على إلحاقه بباب "العقود المركبة" التي تنتظم وتجمع طائفة من التصرفات؛ إذ ينبني هيكله على عقد الشركة ابتداءً، وتصحبه المواعدة، وتتخلله الإجارة في بعض صوره التطبيقية، ليؤول في مآله وماخذه إلى عقد البيع. غير أن مسالك المحدثين قد تباينت في تخريجه وتحقيق مناط تكييفه الفقهي²، وتوزعت اجتهاداتهم في ذلك على النحو الآتي:

أولاً: مذاهب الفقهاء في التكييف الفقهي للمشاركة المتناقضة، ويمكن إجمال المذاهب في التكييف الفقهي إلى:

¹ انظر: المعايير الشرعية، المعيار الشرعي رقم (12)، ص 289-347. مجلة مجمع الفقه الإسلامي، قرار رقم 136(2/15)، بشأن المشاركة المتناقضة وضوابطها الشرعية، العدد: (15)، ج 1، ص 645. سانو، المشاركة المتناقضة وضوابطها الشرعية، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الخامسة عشرة، ج 1، ص 558-559.

² المراد بالتكييف الفقهي: تحديد حقيقة الواقعة المستجدة المراد تكييفها لإلحاقها بأصل فقهي، خصه الفقه الإسلامي بأوصاف فقهية، بقصد إعطاء تلك الأوصاف للواقعة المستجدة عند التحقيق من المجانسة والمشابهة بين الأصل والواقعة المستجدة في الحقيقة. يعني الوصف الشرعي للمسألة أو الواقعة أو التخييع والقياس على ما هو معروف قديماً من أقسام الشركات وأنواعها. انظر: شبير، محمد عثمان، التكييف الفقهي للوقائع المستجدة وتطبيقاته الفقهية، (دمشق: دار القلم، ط 2، 1435هـ/2014م)، ص 30.

المذهب الأول: يرى أنها من قبيل شركة الملك: ذهب أصحاب المسلك الأول إلى تكييف المشاركة المتناقضة على أنها شركة ملكٍ يقارنهما وعدٌ من لدن المصرف ببيع حصته لشريكه على سبيل التدرج؛ فمبنى المعاملة عندهم يرتد إلى مركب من تصرفين أصليين: شركة الأملاك، والمواعدة على البيع. ومن انتصر لهذا التخريج من المعاصرين: الدكتور نزيه حماد، والدكتور حسن الشاذلي، والدكتور قطب سانو. وقد استندوا في تقرير مذهبهم هذا إلى جملة من الحجج، مسأفها كالاتي¹:

1. أن محل الاستثمار المُوَظَّف في هذه المعاملة يَرُدُّ في الغالب على الأعيان والأصول الثابتة؛ كالعقارات والمصانع والسفن ونحوها. وحقيقة هذه الصورة تؤول إلى اشتراك الطرفين في استحقاق عينٍ واحدة على الشيوع، ومعلومٌ في التقرير الفقهي أن الاشتراك في تملك الأعيان إنما يندرج تحت حَدِّ "شركة الأملاك" وليس من قبيل شركة العقود².
2. أن تَمَلُّك الأصل المعقود عليه يقع باشتراك الطرفين وبذلها لثمنه، لتثبت لهما ملكية الرقبة على الشيوع. وأما ما يَعْتُوبُ ذلك من بيعٍ متدرجٍ للحصص؛ فإنما هو مسلكٌ مآلي لإنهاء حالة الشراكة ومخارجة المؤسسة المالية، إعمالاً للمقصد الأساس والغاية التي أُبرمت لأجلها المعاملة ابتداءً، والمتمثلة في إقدار العميل على الاستقلال بملكية العين أو المشروع ذي العائد³.

المذهب الثاني: يرى أنها من جنس شركة العقد: ويرى أصحاب المسلك الثاني أن المشاركة المتناقضة منتظمة في سلك شركة العقود؛ إذ تتأسس في مبدأ أمرها على مقتضيات شركة

¹ انظر: حماد، المشاركة المتناقضة وأحكامها في ضوء ضوابط العقود المستجدة. ج2، ص526. الشاذلي، حسن، "المشاركة المتناقضة وأحكامها في ضوء ضوابط العقود المستجدة"، (مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الثالثة عشرة، العدد الثالث عشر، 1422هـ/2001م)، ج2، ص434. سانو، المشاركة المتناقضة وضوابطها الشرعية، ج1، ص554.

² انظر: الكواملة، المشاركة المتناقضة وتطبيقاتها المعاصرة في الفقه الإسلامي، ص83.

³ انظر: سانو، المشاركة المتناقضة وضوابطها الشرعية، ج1، ص554. عريبات، وائل محمد، المصارف الإسلامية والمؤسسات الاقتصادية، (عمان: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط1. 2006م) ص61-62.

العنان، ويُضَمُّ إليها وعدٌ من لدن أحد العاقدين -وهو المصرف في غالب التطبيقات- ببيع حصته لشريكه، لتنقضي هذه الشراكة وتؤول في منتهاها إلى إبرام عقد بيع مستقل تستقر بموجبه الملكية الخالصة للطرف الآخر¹. وهو الرأي الذي ذهب إليه وهبة الزحيلي، وعبد الستار أبو غدة، ومحمد عثمان شبير، وأميرة مشهور، وعبد الرزاق الهيتي... وغيرهم². واعتمدوا في تبني هذا الرأي على:

1. أن مقتضى شركة العنان متحقق في المشاركة المتناقصة دون أن يعتريه ما ينافي طبيعتها؛ إذ الغاية المؤسَّسة لهذا العقد هي استثمار الأموال وطلب النماء، مع جواز اقتسام الأرباح بحسب ما ينعقد عليه التراضي بين الشريكين، دون لزوم التقييد بنسبة رأس المال. وهذا مسلك يمتنع إجراؤه في شركة الأملاك؛ لعدم جواز التفاضل فيها بين الغلة ونسبة الملك، إذ هي محض اشتراك في أعيان شائعة يستقل فيها كل شريك بنماء حصته، ولا ينعقد فيها معنى الخلط الاستثماري المميّز لشركات العقود³.
2. أن إسهام أطراف العقد مجتمعين في بذل رأس المال، بغية تحقيق النماء واقتسام العوائد بينهم، هو أساس هذه المعاملة ومناطها⁴. ولما كانت شركة العنان في الأموال تمثل أظهر صور المشاركات في الفقه الإسلامي وأوسعها تطبيقاً، فإنها تُعد المسلك المباشر والسبيل

¹ الكواملة، المشاركة المتناقصة وتطبيقاتها المعاصرة في الفقه الإسلامي، ص 84.

² الزحيلي، وهبة، "المشاركة المتناقصة في ضوء العقود المستجدة"، (مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي، العدد 13، الدورة الثالثة عشرة، الكويت 1422هـ/2001م)، وانظر: أبوغدة، المشاركة المتناقصة وضوابطها الشرعية، ص 394، وانظر: شبير، المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي، ص 336. وانظر: مشهور، الاستثمار في الاقتصاد الإسلامي، ص 286. والهيتي، المصارف الإسلامية بين النظرية والتطبيق، ص 504.

³ انظر: أبو غدة، المشاركة المتناقصة وضوابطها الشرعية، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الخامسة عشرة، العرض والمناقشة، ج 1، ص 615. الكواملة، المشاركة المتناقصة وتطبيقاتها المعاصرة في الفقه الإسلامي، ص 84. التسخيري، محمد علي، والتراخي، مرتضى، المشاركة المتناقصة وضوابطها الشرعية، (ضمن الأبحاث المقدمة إلى مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الخامسة عشرة، العدد الخامس عشر، 1425هـ/2004م)، ج 1، ص 582-583.

⁴ الكواملة، المشاركة المتناقصة وتطبيقاتها المعاصرة في الفقه الإسلامي، ص 85.

الأمثل للاستثمار، إذ يعتمد الشريكان إلى ضم أموالهما وتوظيفها معاً في مشروع استثماري مشترك يبتغيان من ورائه الربح¹.

المذهب الثالث: أنها شركة تتردد بين شركة الملك وشركة العقد: وقد اختلف أصحاب هذا المسلك إلى فريقين:

الفريق الأول: ذهب إلى أن المشاركة المتناقصة عقدٌ مبتكرٌ وصيغةٌ مستحدثة، تقول في منتهاهما إلى تملك الشريك عن طريق البيع، على غرار الإجارة المنتهية بالتمليك؛ وعليه، فهي تستقل بكيانها لتخرج عن طور شركة الأملاك، وتتجافى عن حدِّ شركة العقود، وإن قام بها شبهةٌ ظاهرةٌ بشركة العنان². وتبنى هذا الرأي عجيل النشمي. ومن حججه في ذلك:

1. أن هذه المعاملة تنتفي عنها خصائص التوكيل المتبادل الذي يقتضي إطلاق يد الشريكين في التصرف، ولا هي من قبيل المضاربة القائمة على دفع المال لمن يعمل فيه، كما أنها تجافي حقيقة شركة العنان التي يتمخض القصد فيها للاستثمار المالي وابتغاء النماء؛ إذ المال المقصود في المشاركة المتناقصة معقودٌ على نقل الملكية الخالصة للعميل.

2. أن تخريجها على شركة الأملاك ممتنعٌ شرعاً؛ لكون القواعد النازمة لشركة الملك تأبى تفاضل الشركاء في استحقاق الغلة والأرباح بما يجاوز نسب ملكيتهم في الأصل المشاع، وهو ما يصادم التطبيق الجاري في المشاركة المتناقصة التي يسوغ فيها انفكاك نسبة الربح عن قدر الحصة المملوكة من رأس المال³.

وأما الفريق الثاني؛ فذهب إلى أن تكييف هذا العقد دائرٌ مع صورة التطبيق ومقصد التعاقد؛ فتارةً يُخرَج على شركة الأملاك، وتارةً يُلحق بشركة العقود. وإلى هذا المسلك جنح الشيخ محمد تقي العثماني، وعلي السَّالوس؛ ومأخذهم في ذلك: أن توظيف المعاملة في تمويل الأعيان للاقتناء، كالمساكن والمراكب ونحوها، يجعلها متمخضةً لشركة الأملاك؛ وأما

¹ مشهور، الاستثمار في الاقتصاد الإسلامي، ص 286.

² النشمي، المشاركة المتناقصة، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي، العدد (13)، ج 2، ص 586.

³ الكواملة، المشاركة المتناقصة وتطبيقاتها المعاصرة في الفقه الإسلامي، ص 86.

إذا انعقد القصد على تقليب الأموال واستثمارها في الأنشطة والمشروعات التجارية، فإنها تنتظم حينئذٍ في سلك شركة العقود؛ لتحقيق معنى الخلط طلباً للنماء والاسترباح¹.

ثانياً: الترجيح بين التكييفات: ويتجلى من تتبع صور المشاركة المتناقصة، لزوم اشتراك كل من العميل والمصرف في بذل رأس المال، بقطع النظر عن التماثل أو التفاوت في مقدار الحصص؛ وهو ما يتحقق به مناط شركة العنان في الفقه الإسلامي. ويُستثنى من ذلك بعض التطبيقات التي ينفرد فيها أحد الطرفين بتقديم رأس المال كاملاً، ويختص الآخر بتقديم العمل؛ فتخرج هذه الصورة ابتداءً على المضاربة المتناقصة المنتهية بالتمليك، غير أنها ما تلبث أن تنقلب في مآلها إلى شركة عنان بمجرد شروع الطرف العامل في تملك أجزاء من المشروع على سبيل التدرج؛ الأمر الذي يُسقط وجاهة القول بتخريجها على شركة الأملاك، ويتعذر معه إلحاقها بها². ولأن المقصد الأسمى من المشاركة المتناقصة في كافة صورها وتطبيقاتها، إنما ينصرف إلى استثمار رأس المال وتقليبه طلباً للنماء، سواء أكان متقوماً أم مثلياً، عقاراً أم منقولاً؛ فإن هذا المعنى الاستثماري يجافي حقيقة شركة الأملاك التي لا تعدو كونها مجرد اجتماع في استحقاق عينٍ ما. والقاعدة الفقهية المقررة تقضي بأن العبرة في العقود لمقاصدها ومعانيها التي انعقد عليها التراضي، لا لمجرد طبيعة المعقود عليه. وإذا كان هيكل المشاركة المتناقصة ينتظم ابتداءً على مقتضيات شركة العنان، وتصبه المواعدة الملزمة، وتتخلله الإجارة، ليفضي إلى بيع الحصص على سبيل التدرج؛ وحيث إن كل شريك يثبت له وصف الوكالة عن صاحبه في التصرف والعمل، منتفياً عنه حكم الأجنبي في حصة شريكه، وصولاً إلى انقضاء الشركة باستقلال العميل بملكية المشروع؛ فإن هذه الخصائص والاعتبارات المجتمعة، تقطع باندراج هذه المعاملة وتخرجها الفقهي ضمن إطار شركة العقود.

¹ الكواملة، المشاركة المتناقصة وتطبيقاتها المعاصرة في الفقه الإسلامي، ص 86.

² المرجع السابق، ص 91.

المطلب الرابع: الحكم الشرعي للمشاركة المتناقضة

وبعد تقرير حقيقة الشركة، وتحرير أدلة مشروعيتها من الكتاب والسنة والإجماع والنظر المقاصدي، وبيان أقسامها وضوابطها، وتحلية التكييف الفقهي للمشاركة المتناقضة ومسالك العلماء المعاصرين فيها؛ يخلص البحث إلى أن هذا العقد ينتظم عناصر مشروعة، ولا يعارضه نص شرعي قاطع، ولا يصادم قاعدة كلية من قواعد الشرع؛ فترجح بذلك جوازه ومشروعيته¹؛ استصحاباً لقاعدة "الأصل في المعاملات الإباحة". وقد حَرَّجَه طائفة من الفقهاء وأجازوه قياساً على عقدي المزارعة والمساقاة؛ بجامع دفع المال لمن يعمل فيه ببعض نمائه مع بقاء عينه وأصله². ويجري تطبيق المشاركة المتناقضة في أروقة المصارف الإسلامية إما على اعتبارها شركة عقود، أو شركة أملاك؛ إذ تتخذ في بعض صورها طابع شركة تمليك تتناقص حصة المصرف فيها تدريجياً لصالح العميل. ولما كانت المشاركات تُعَدُّ من أمتن الصيغ الاستثمارية في الاقتصاد الإسلامي وأمثلها؛ لنجاعتها في درء العوائد المجزية، وتوفير تكافؤ الفرص في سوق العمل، والإسهام الفاعل في استئصال شأفة البطالة والفقر - وهي غايات تتقاطع في صميمها مع مقاصد الشريعة الآمرة بحفظ الكليات (ومنه حفظ المال) وتثميته والحث على تقليبه واستثماره - فقد تباينت أنظار الفقهاء المعاصرين في تكييفها، كما سلف بيانه، لتنتظم في ثلاثة مسالك؛ فمنهم من ألحقها بجنس شركة العقود، ومنهم من أدرجها تحت شركة الأملاك، وفريق ثالث دائرٌ تكييفه لها بينهما بحسب مآلاتها وصور تطبيقها.

ويمكننا استخلاص حكمها الشرعي الشامل من خلال سبر أغوار مشروعيتها، واستقراء صورها في واقع العمل المصرفي؛ حيث يُلحَظ على مختلف أنماطها وتطبيقاتها حضور الاعتبارات الآتية:

¹ شبير، المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي، ص336. الزحيلي، المشاركة المتناقضة، ج2، ص481.

² مشهور، الاستثمار في الاقتصاد الإسلامي، ص286.

الاعتبار الأول: أنها شركة عنان: ويتبين من خلال استقراء النماذج التطبيقية للمشاركة المتناقصة، حتمية اشتراك طرفي التعاقد -المصرف والعميل- في بذل رأس المال، بقطع النظر عن التماثل أو التفاوت في مقدار الحصص المقدمة؛ وهذا المعنى هو عين ما يتحقق به مناطق شركة العنان في الاصطلاح الفقهي، وهي شركة قد انعقد إجماع الأمة على صحتها ومشروعيتها، جاء عند ابن المنذر: "وأجمعوا على أن الشركة الصحيحة، أن يخرج كل من الشريكين مالاً مثل مال صاحبه، دنانير أو دراهم، ثم يخلط ذلك، حتى يصير مالاً واحداً لا يتميز...¹". وتعدّ من أشهر أنواع الشركات وأوسعها جرياناً في تعاملات الناس وعاداتهم التعاقدية؛ لما تتسم به من مرونة وسعة؛ إذ لا يُشترط فيها تماثل الشريكين في مقدار رأس المال، ولا في صلاحيات التصرف، ولا في نسبة الأرباح، ولا في تحمل أعباء الإدارة والمسؤولية. فيسوغ أن ينفرد أحد العاقدین بالعمل وإدارة الشؤون دون الآخر².

ولذا تُعدّ المشاركة المتناقصة من أنسب التطبيقات المعاصرة لشركة العنان في المصارف الإسلامية؛ حيث تقوم على اشتراك المصرف والعميل في التمويل، مع إتاحة التخارج التدريجي للمصرف ببيع حصته، حتى تقول ملكية المشروع بالكامل للعميل، بما يوافق أحكام ومقاصد التمويل الإسلامي³. فثبت بذلك مشروعية الشركة التي تتألف منها المشاركة المتناقصة.

الاعتبار الثاني: شرط التخارج⁴: ويتجلى من خلال النماذج والصور السالفة الذكر، حضور مبدأ التخارج في بنية عقود المشاركة المتناقصة. ويُعرّف التخارج في اصطلاح

¹ الشرييني، مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، ج2، ص275. ابن المنذر، أبي بكر محمد بن إبراهيم، الإجماع، (القاهرة: دار الآثار، ط1، 1425هـ/2004م)، ص110.

² انظر: الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج4، ص797.

³ مشهور، الاستثمار في الاقتصاد الإسلامي، ص286.

⁴ التخارج: هو خروج الشريك من شركته عما يملكه إلى آخر بالبيع، ومنه تخارج الورثة وتصلحهم على اخراج البعض منهم عن النصيب في التركة بشيء معلوم، ويمكن القول بأنه هنا بيع الحصص المشتركة للشريك بتساوي المبيع مع الثمن

الفقهاء بأنه: مصالحة بعض الورثة على إخراجهم من التركة بشيء معلوم يأخذونه مقابل ترك حصصهم الإرثية¹. ويُعدّ التخارج من العقود الجائزة شرعاً متى ما انعقد عن تراضي تام بين أطرافه. ويستند في تأصيل مشروعيته إلى ما رُوي في الأثر من أن الصحابي الجليل عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه، طلق زوجته تماضر بنت الأصبغ الكلبية في مرض موته، ثم تُوفي وهي في عِدَّتْها، فورثتها عثمان بن عفان رضي الله عنه مع ثلاث نسوة أُخرى، فصالحوها على أخذ عوض معلوم مقابل التنازل عن نصيبها المتمثل في ربع الثُّمن².

يتحقق التخارج في المشاركة المتناقضة بانسحاب المصرف وتنازله عن حصته للعميل مقابل عوض مالي يُدفع نقداً أو مقسطاً. واشتراط هذا التخارج في العقد صحيح وملزم شرعاً؛ لكونه لا يُحل حراماً ولا يُحرّم حلالاً، وتأسيساً على القاعدة الفقهية التي تقضي بأن الأصل في الشروط الجواز والصحة.

على سبيل الرضاء والتسامح. وتخارج المؤسسة مع شريكها جائز، والأنسب هو مذهب المالكية في لزوم الشركة، فإن التخارج في أي وقت على رأي الجمهور يفسد الشركات بصورها المعاصرة، وتسير اليوم المؤسسات المالية على رأي المذهب المالكي، فلا تسمح بالتخارج إلا بالتراضي وبشروط تتناسب مع طبيعة الشركات، وطبيعة أنشطتها، ومدتها، وهذا اللزوم لا يمنع تنظيم التخارج بناءً على شروط تم الاتفاق عليها ابتداءً، يتحقق بها قدرًا من عدم اللزوم، وكما قال شيخ الإسلام ابن تيمية " فأصول مالك في البيوع أجود من أصول غيره، فإنه أخذ ذلك عن سعيد بن المسيب الذي كان يقال: هو أفقه الناس في البيوع". وبهذا فإن التخارج في المشاركة المتناقضة لا يضر في العقد شيء. بناءً على ما اتفقوا عليه، وفق الضوابط، والمُدد. لأن الغرض من المشاركة هو خروج أحد الأطراف لصالح الطرف الآخر. انظر: ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: 728هـ)، القواعد النورانية الفقهية، تحقيق وتخريج: أحمد بن محمد الخليل، (المملكة العربية السعودية، دار ابن الجوزي، ط1، 1422هـ) ص172-173، والنشبي، المشاركة المتناقضة وصورها في ضوء العقود المستجدة، ج2، ص585. وانظر: أبوغدة، عبد الستار، القراض أو المضاربة المشتركة في المؤسسات المالية (حسابات الاستثمار)، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الثالثة عشرة، العدد (13) ص1082.

¹ علي، حيدر، درر الأحكام شرح مجلة الأحكام، (المملكة العربية السعودية: دار عالم الكتب، د.ط، 1423هـ/2003م)، ج4، ص48.

² المرجع السابق نفسه.

الاعتبار الثالث: الوعد الملزم: رغم اختلاف الفقهاء في مشروعية الوعد الملزم على ثلاثة أقوال:

القول الأول: ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة وبعض المالكية إلى استحباب الوفاء بالوعد ديانة لا قضاء وأن تركه تفويت للفضل، قال النووي: "وقد أجمع العلماء على أن من وعد إنساناً شيئاً ليس بمنهي عنه فينبغي أن يفي بوعد، وهل ذلك واجب أو مستحب؟ فيه خلاف بينهم، ذهب الشافعي وأبو حنيفة والجمهور إلى أنه مستحب، فلو تركه فاته الفضل، وارتكب المكروه كراهة تنزيه شديدة، ولكن لا يأثم¹".

واستدل هذا الاتجاه بأن الوعد بمعنى الهبة، والهبة لا تلزم قبل القبض عند الجمهور بخلاف المالكية، واستدلوا بما روي أن رجلاً سأل النبي ﷺ فقال: يا رسول الله: أكذب على امرأتي؟ فقال: لا خير في الكذب، فقال: يا رسول الله: أفأعدها وأقول لها؟ فقال النبي لا جناح عليك².

والقول الثاني: وجوب الوفاء به ديانةً وقضاءً، وهو قول ابن شبرمة، وقول عند المالكية، وطائفة من السلف كالحسن البصري وعمر بن عبد العزيز، يقول ابن شبرمة: "الوعد كله لازم ويقضى به على الواعد ويجبر"³.

¹ قول السرخسي: "والمواعيد لا يتعلق بها اللزوم" ذكر ابن رشد في: **البيان والتحصيل** أقوال المالكية في لزوم الوعد وذكر منها: "أنها لا تلزم بحال". انظر: ص 271. النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف، **الأذكار**، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، (دمشق: دار الملاح، د.ط، 1391هـ/1971م). وانظر: شمس الدين السرخسي، **المبسوط**، (بيروت: دار المعرفة، د.ط، د.ت)، ج 20، ص 129. وانظر: ابن رشد، أبو الوليد القرطبي، **البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة**، تحقيق: أحمد الشرقاوي إقبال وآخرون، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط 2، 1408هـ/1988م)، ج 8، ص 18.

² ابن رشد، **البيان والتحصيل**، ص 271.

³ انظر: **الموسوعة الفقهية الكويتية**، ج 44، ص 74. وانظر: ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد، **المحلى**، تحقيق: محمد منير الدمشقي، (مصر: إدارة الطباعة المنيرية، د.ط، 1305هـ)، ج 8، ص 28. ابن رشد، **البيان والتحصيل**، ج 8، ص 18.

واستدل أصحاب هذا القول بقوله تعالى: ﴿كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ (الصف: 3)، ويقول الرسول ﷺ «أربع من كن فيه كان منافقًا خالصًا ومن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها.. وإذا واعد أخلف»¹.

والقول الثالث: المشهور عند المالكية وهو لزوم الوعد المرتبط بسبب متى تحقق، فينفذ البيع جزئياً أو كلياً مدة العقد، وفي قول: يلزم بالسبب وإن لم يتحقق. ومأخذهم في ذلك وجوب الجمع بين النصوص الشرعية المتعارضة ظاهراً بصرفها عن ظاهرها إعمالاً لها². والراجح لزوم الوعد للطرفين إن ترتب على إخلافه ضرر بأحدهما، تحقيقاً لمقصد استقرار المعاملات، وسداً لذريعة النكول، وصيانة للمكلف من خصال النفاق. وقد أقر مجمع الفقه الإسلامي الدولي جواز الوعد الملزم من طرف واحد بتملك حصة الآخر مع ثبوت الخيار للموعود، مقررًا أن الوعد يلزم ديانة إلا لعذر، ويلزم قضاء إن غلق على سبب وأدخل الموعود في كلفة مالية، ليجبر الواعد حينها إما على تنفيذ وعده أو التعويض عن الضرر الفعلي الناجم عن إخلافه بلا عذر شرعي³.

ومما سبق تتجلى مشروعية هذه المعاملة لتركبها من عقود جائزة لا تصادم نصاً ولا قاعدة شرعية، وتنظم في: شركة عنان، ووعد من المصرف ببيع حصته، ثم إمضاء البيع للشريك دفعة واحدة أو على التدرج⁴، ولما كانت خالية من محظورات الربا

¹ متفق عليه، صحيح البخاري، ج3، ص131، باب: إذا خاصم فجر، ح 2459. صحيح مسلم، باب إذا خاصم فجر، ح: 2459.

² ابن رشد، البيان والتحصيل، ج8، ص18.

³ انظر: قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي، رقم 136 (2/15)، بشأن المشاركة المتناقضة وضوابطها الشرعية في دورته الخامسة عشرة: مسقط، سلطنة عُمان، 14 - 19 المحرم 1425هـ، الموافق 6 - 11 مارس 2004م <http://www.iifa-aifi.org/2146.html>، شوهد في تاريخ 2019/8/2م. وانظر: قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي رقم: 40 - 41 (5/2 و 5/3) بشأن الوفاء بالوعد، والمراجعة للأمر بالشراء في دورة مؤتمر الخامس بالكويت من 1 - 6 جمادى الأولى 1409 الموافق 10 - 15 كانون الأول (ديسمبر) 1988م.

⁴ شبير، المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي، ص336.

والغرر والجهالة، فإنها تمثل أداة تمويلية معاصرة تلبي الحاجة الماسة للتملك والاستثمار. غير إن الحكم بصحتها وتنزيلها منوط بالتزام الضوابط المرعية في التطبيق العملي، كاستقلال عقودها المتعاقبة دون اشتراط عقد في آخر على وجه الربط المفسد، والتزام قاعدة الغنم بالغرم بتحمل الخسارة بقدر رأس المال، وأن يتم بيع الحصص بالقيمة السوقية أو بما يتفق عليه عند البيع لا بالقيمة الاسمية؛ سدا لذريعة ضمان رأس المال وتنزيهاً للمعاملة عن القوادح الشرعية.¹

وقد ذهب جمهور المعاصرين إلى مشروعية المشاركة المتناقصة وجوازها متى استوفت ضوابطها المقررة التي تنأى بها عن المحاذير الشرعية، وهو ما اعتمده مجمع الفقه الإسلامي في قراره رقم: 136(15/2) بشأن المشاركة المتناقصة في دورته الخامسة عشر؛ مستنداً ومبيناً على آراء وبحوث ومناقشات جملة من أصحاب الفضيلة العلماء المشاركين في هذه الدورة². وقد تأيد القول بجوازها شرعاً باعتماد هيئة المحاسبة والمراجعة (الأيوبي) في معيارها الثاني عشر، وما قررته الموسوعة العلمية للبنوك الإسلامية، ومقررات مؤتمر المصارف الإسلامية الأول بدبي³.

¹ انظر: الزحيلي، المشاركة المتناقصة وصورها في ضوء ضوابط العقود المستجدة، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ج2، ص481.

² انظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الخامسة عشر، قرار رقم: 136(15/2)، ج1، ص645. كما قد قُدمت قبل ذلك جملة من الأبحاث والدراسات لمجمع الفقه الإسلامي الدولي في دورته الثالثة عشرة إلا أنه لم يصدر قرار يفصل في حكمها، وتم تأجيل ذلك للمزيد من الأبحاث والدراسات التي استوت على سوقها وآتت أكلها كاملة في الدورة الخامسة عشرة، والتي صدر القرار بشأن المشاركة المتناقصة وأنها مشروعة وفق ضوابط وشروط معينة وقد تم ذكرها سابقاً في هذا البحث والحمد لله.

³ هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، المعايير الشرعية، المعيار رقم (12). وانظر: الموسوعة العلمية والعملية للبنوك الإسلامية، الجزء الشرعي ج5، ص326. انظر: مؤتمر المصرف الإسلامي الأول بدبي المنعقد سنة (1399هـ/1979م) وبحث موضوع تمويل المشروعات، الشركة المتناقصة والمنتبهة بالتمليك. وأميرة مشهور: الاستثمار في الاقتصاد الإسلامي، ص287.

المبحث الثاني: علاقة المشاركة المتناقصة بالقواعد المالية المقاصدية

المطلب الأول: تعريف مقاصد الشريعة الإسلامية لغة واصطلاحاً

1. المقاصد لغة: جمع مقصد كمقعد أي المهمات المقصودة¹، والمقصد يجمع على مقاصد، وقصد في الأمر قصدًا توسط وطلب الأسد ولم يجوز الحد، وهو على قصد أي رشد، وطريق قصد أي سهل، وقصدت قصده أي نحوه². والمقاصد مشتقة من الفعل الثلاثي قصد يقصد قصدًا. فالمقاصد والقصد بمعنى واحد. وقد ذكر علماء اللغة أن القصد يأتي بمعان هي: "استقامة الطريق" قال تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ﴾ (النحل: 9)³. والقصد: بمعنى الأثم، وطلب الشيء وإتيانه، وقد ورد في صحيح البخاري «فقصدت لعثمان حتى خرج إلى الصلاة»⁴. والقصد: يعني التوسط، والعدل⁵. والقصد في الشيء: خلاف الإفراط وهو ما بين الإسراف والتقتير. والقصد في المعيشة: ألا يسرف ولا يقتّر. يقال: فلان مقتصد في النفقة وقد اقتصد، واقتصد فلان في أمره أي استقام⁶. وقصد في الأمر: لم يتجاوز فيه الحد، ورضي بالتوسط لأنه في ذلك يقصد الأسد⁷. والقصد: يعني الاعتدال كما في الحديث: «الْقَصْدُ الْقَصْدُ تَبْلُغُوا»⁸.

2. الشريعة في اللغة: تطلق الشريعة في لغة العرب على مورد الماء الجاري، وعلى الطريق الواضح المستقيم. وتُعرف اصطلاحاً بأنها: ما شرعه الله تعالى وسنّه لعباده من أحكام الدين⁹.

¹ الزبيدي، أبو الفيض، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: عبد المنعم خليل إبراهيم، وكرم سيد محمد محمود، (بيروت: دار الكتب العلمية ط1، 2007م) ج1، ص74.

² الفيومي، المصباح المنير، ج2، ص504-505.

³ ابن منظور، لسان العرب، ج3، ص353.

⁴ البخاري، صحيح البخاري، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل عثمان بن عفان، ج5، ص14.

⁵ ابن منظور، لسان العرب، ج3، ص353.

⁶ المرجع السابق، ج3، ص354.

⁷ الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ج9، ص20-22.

⁸ البخاري، صحيح البخاري، كتاب الرقاق، باب القصد والمداومة على العمل ج8، ص98.

⁹ الرازي، زين الدين محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد (بيروت: الدار

والشريعة هي: الملة، الدين، المنهاج، السنة، والطريقة وأصلها في اللغة العربية تطلق على مورد الشرب¹.

عرفها مجمع الفقه الإسلامي: "المعاني والحكم العامة والغايات التي قصد الشارع إلى تحقيقها من تشريع الأحكام، جلباً لمصالح العباد في الدنيا والآخرة"².

وعرفها الطاهر ابن عاشور³ بقوله: "مقاصد التشريع العامة هي: المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة. فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضاً معانٍ من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها"⁴، والتي قصد بها المصالح. كما ذكرها في موضع آخر: "المقاصد هي الأعمال والتصرفات المقصودة لذاتها، والتي تسعى النفوس إلى تحصيلها بمساعٍ شتى، أو تُحمل على السعي إليها امتثالاً"⁵.

وعرفها الدكتور محمد اليوبي: "المقاصد والحكم ونحوها التي راعاها الشارع في التشريع عمومًا وخصوصًا، من أجل تحقيق مصالح العباد"⁶. ويؤخذ عليه: بأنه لا حاجة للقول بـ (الحكم ونحوها) لأن المعاني قد تقوم مقامها، ولأن الحكم فيها خفاء، لكن المعاني هي المصالح ويمكن أن تنضبط.

النموذجية، ط5، 1420هـ/1999م) ص136. وانظر: ابن منظور، لسان العرب، ج8، ص176.

¹ الرازي، مختار الصحاح، ص136. وانظر: ابن منظور، لسان العرب، ج8، ص176.

² مجمع الفقه الإسلامي الدولي، (الدورة الثامنة عشرة المنعقدة في ماليزيا، 1428هـ/2007م)، قرار رقم: 167 (5/18).

³ هو المفسر العلامة الأصولي النحوي بن محمد بن محمد الطاهر بن محمد بن محمد الشاذلي بن عبد القادر بن محمد بن عاشور، شيخ جامع الزيتونة، ورئيس المالكية بتونس، ولد سنة 1296هـ وتوفي سنة 1393هـ، ومن مصنفاته: التحرير والتنوير وهو تفسير كبير نفيس، ومقاصد الشريعة الإسلامية، انظر كتابه: مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد

الحبيب ابن الخوجة (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية 1425هـ/2004م)، ج1، ص168.

⁴ المرجع السابق نفسه، ج3، ص165.

⁵ المرجع السابق نفسه، ج3، ص402.

⁶ اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ص37.

كما عرفها عبد الله بن بيّه: "المعاني الجزئية أو الكلية المتضمنة للحكم، المفهومة من خطاب الشارع ابتداءً، منها مقاصد أصلية وأخرى تابعة، مدركة للعقول البشرية متضمنة لمصالح العباد معلومة بالتفصيل أو في الجملة"¹.

المطلب الثاني: علاقة المشاركة المتناقضة بالقواعد المقاصدية في المعاملات المالية

أولاً: علاقة المشاركة المتناقضة بمقاصد الشريعة الضرورية

بناءً على ما سبق تقريره من الكليات الخمس ومقاصد المعاملات المالية، تبرز تساؤلات حول مدى تحقيق المشاركة المتناقضة لهذه المقاصد، ورجحان مصلحتها ومنفعتاتها على مفسدتها. وباستقراء صورتها وضوابطها وما قرره فقهاء العصر، يتبين انسجامها التام مع مقاصد الشريعة، وانتفاء مصادمتها للضروريات الخمس بأي وجه من الوجوه، وذلك على النحو الآتي:

أما مقصد حفظ الدين: فإن المشاركة المتناقضة لا تنافيه بحال؛ لسلامة مبنائها من شوائب الربا والحيل المحظورة، بل هي خادمة ورافدة له؛ لكونها تحقق العدل بتفعيل قاعدة "الغنم بالغرم"، وتعين المكلف على تحصيل الكسب الطيب الذي يتقوى به على أداء الطاعات والقربات المالية.

وأما مقصد حفظ النفس: فإن آثار المشاركة المتناقضة لا تصادم هذا المقصد الكلي البتة؛ لخلوها من كل ما يوجب الإضرار بالنفس المعصومة أو يفضي بها إلى التلف والهلاك. أما مقصد حفظ العقل: فمن المقطوع به شرعاً وعقلاً انتفاء أي تعارضٍ بينهما. إذ لا يخفى على ذي لب أن هذه المعاملة المالية تخلو تماماً مما قد يُخل بهذا المقصد الكلي أو يؤثر عليه بأي وجه من الوجوه

¹ بن بيّه، عبد الله بن الشيخ المحفوظ، مشاهد من المقاصد، بتصرف (دي: مسار للطباعة والنشر، ط5، 2018)،

وأما مقصد حفظ النسل: فالمشاركة المتناقضة لا تصادمه، بل تخدمه مآلاً؛ من خلال تيسير الكسب الحلال المعين على تكاليف النكاح ومؤنة العيال، والإسهام في توفير المسكن الملائم الذي تندفع به المشقة وتتحقق به الطمأنينة والاستقرار الأسري.

أما صلة المشاركة المتناقضة بمقصد حفظ المال فخلاصتها: أن هذه المعاملة تُحقق كبريات المقاصد الشرعية المالية جلباً ودرءاً؛ فمن حيث جلب المصالح: تُعزز حفظ المال والعدل فيه، وتُحقق مقصد رواج الأموال وتداولها، وتُنشط عجلة الإنتاج والتشغيل والتجارة. ومن حيث درء المفاسد: تسد ذرائع المحرمات كالربا والاحتكار والاكتناز، وتمنع تركر الثروة وانحباسها في أيدي قليلة؛ تحقيقاً للمقصد الأعظم في الأموال، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿كَيِّ لَا يَكُونُ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ (الحشر: 7).

ومما سبق يتبين أن المشاركة المتناقضة تحقق مصالح شرعية واقتصادية معتبرة، تجعلها صيغةً تمويليةً صالحةً للتعامل بين المصارف الإسلامية وعملائها؛ مما يسوغ الاهتمام باعتمادها وتسويقها.

ثانياً: علاقة المشاركة المتناقضة بالقواعد المالية المقاصدية: وفيما يلي عرضٌ لصيغة المشاركة المتناقضة في ضوء أبرز القواعد المقاصدية الحاكمة للمعاملات المالية، وذلك على النحو الآتي:

قاعدة "الأمر بمقاصدها": "يعني أن الحكم الذي يترتب على أمر يكون على مقتضى ما هو المقصود من ذلك الأمر"¹. "فالأمر بمقاصدها أي الشؤون مرتبطة بنياتها، وأن الحكم الذي يترتب على فعل المكلف ينظر فيه إلى مقصده فعلى حسبه يترتب الحكم تملكاً وعدمه، ثواباً وعدمه، عقاباً وعدمه، مؤاخذه وعدمها، ضماناً وعدمه"². والأصل في هذه

¹ الزرقا، أحمد بن الشيخ محمد، شرح القواعد الفقهية، تصحيح وتعليق: مصطفى أحمد الزرقا، (دمشق: دار القلم، ط2، 1409 هـ/1989 م)، ص47.

² الزحيلي، محمد، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، (دمشق: دار الفكر، ط1، 1427 هـ/2006 م)، ج1، ص64.

القاعدة قوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات»، وهذا حديث صحيح مشهور أخرجه الأئمة الستة وغيرهم. وقد تواردت أقوال الأئمة على جلالة قدر حديث النية، وعدّوه من أجمع الأحاديث وأعظمها نفعاً؛ حتى تقرر عندهم أنه يمثل ثلث العلم، ويدخل في سبعين باباً من أبواب الفقه.

ومحل النية القلب؛ وهي: قصد الشيء مقترناً بفعله، ووقتها غالباً في أوله، ويُشترط فيها التمييز والعلم بالمنوي مطابقةً للواقع. وتطرّد قاعدة (الأمر بمقاصدها) في مختلف الأبواب الفقهية؛ كالمعاوضات، والتمليكات، والوكالات، والضمانات، والعقوبات. وتقتضي هذه القاعدة اعتبار المقاصد في عموم العقود والتصرفات، مما يُبطل الحيل الموصلة للمحرمات؛ إذ إن المحتال لا يقصد مقتضى العقد الأصلي، بل يقصد استحلال محرم أو إسقاط واجب. ويتضح أثر النية في التمييز بين الأحكام؛ فبيع درهم بدرهمين ربا محرم، بينما بيع درهم بدرهم مع هبة درهم آخر -هبة مطلقة منفكة عن البيع- جائز شرعاً؛ فمدار اختلاف الحكمين هنا على القصد والنية. وتنزيل ما سبق على المشاركة المتناقضة في المجال العقاري؛ يتبين انضباطها بمقصد شرعيين معتبرين؛ هما: توفير البديل عن القروض الربوية، وتحقيق مقصد التملك للمستفيد¹.

قاعدة "الأصل في المعاملات الإباحة": فإن المشاركة المتناقضة هي معاملة حديثه وبناء على الأصل فإنها مباحة إلا إذا أتى دليل على منعها أو تعارض بمصالح الشريعة أو يكون فيها إضرار بالغير والمشاركة المتناقضة بناءً على القاعدة تكون سليمة من الناحية الشرعية.

قاعدة "الأصل في العقود والشروط الصحة إلا ما أبطله الشارع أو نهي عنه": بناءً على هذه القاعدة فإن الأصل في المشاركة المتناقضة أنها عقد صحيح، ولا تتضمن ما يبطله

¹ الزحيلي، محمد مصطفى، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، (دمشق: دار الفكر، ط1،

الشارع أو ينهى عنه. فإن "العقد الصحيح هو: ما استوفى مقاصد الشريعة منه، فكان موافقاً للمقصود منه في ذاته. والعقد الفاسد: هو الذي يقع الإغضاء عن خلل يسير ترجيحاً لمصلحة تقرير العقود كالبيع الفاسدة إذا طرأ عليها بعض المفوتات المقررة في الفقه...¹". وتُعَدُّ المشاركة المتناقضة من المعاملات المالية المعاصرة التي تندرج تحت قاعدة: "الأصل في المعاملات الإباحة"؛ فلا يُعدل عن هذا الأصل إلا بورود دليل شرعي يقتضي المنع، أو لمصادمتها للمقاصد الشرعية، أو لاشتغالها على ضررٍ بالغير. وبتخريج هذا العقد على القاعدة المذكورة؛ تتجلى سلامته ومشروعيته لانتفاء تلك الموانع عنه.

قاعدة "العقود الجائزة إذا اقتضى فسخها ضرراً على الآخر امتنع وصارت لازمة"². ويتأسس على هذه القاعدة إعمال الأصل، وهو صحة العقود ولزومها، ولا يُعدل عن هذا الأصل بمجرد طرؤ بعض الشوائب أو الغرر اليسير المغتفر شرعاً، متى ما اقتضت المصلحة العامة أو الحاجة المعتبرة إمضاءها. ومن شواهد ذلك فقهيّاً، التجاوز عن غرر بيع المعدم في عقد السِّلَم، والغرر في بيع المنافع المستقبلية في عقد الإجارة؛ رعايةً لمصالح العباد. قاعدة "الأصل في المعاملات هو التعادل من الجانبين، فإذا اشتمل أحدهما على غرر، أو ربا دخلها الظلم المحرم"³، حيث يقوم عقد المشاركة المتناقضة على مبدأ العدل والتوازن؛ إعمالاً لقاعدة: "العُثم بالغُرم"؛ فتوزيع الأرباح يخضع لما يتفق عليه الشركاء، بينما يتحملون الخسارة -إن وقعت- بقدر حصة كلٍّ منهم في رأس المال حصراً، وهذا هو مقتضى العدل المنشود. أما ما قد يتخلل العقد من غررٍ؛ فهو من قبيل الغرر اليسير المغتفر الذي يقع على الطرفين، ويُتسامح فيه شرعاً رعايةً للحاجة والمصلحة العامة؛ جرياً على سَنَنِ الشارع في إجازة بعض العقود للحاجة رغم ما يكتنفها من غرر، كعقدي السِّلَم والإجارة.

¹ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ج 3. ص 490.

² الندوي، علي احمد، موسوعة القواعد والضوابط الفقهية الحاكمة للمعاملات المالية في الفقه الإسلامي، (الرياض: دار المعرفة، د. ط، 1419 هـ / 1999 م) ج 1. ص 71.

³ المصدر السابق نفسه، ج 1. ص 243.

قاعدة "قطع أسباب الخصومة والنزاع، ورفع أسباب التوائب والتغالب مقصود شرعاً، مراعى فقهاً"¹، وتبني صيغة المشاركة المتناقصة - بما تشتمل عليه من عقود مركبة - على مبدأ التراضي التام بين العاقلين؛ إعمالاً للأصل القرآني الحاكم لصحة المعاوضات المالية. وتبرز أهمية هذه الصيغة في إقبال العملاء عليها؛ لكونها أيسر تطبيقاً وأرفع للحرج والمشقة من غيرها من البدائل التمويلية، ولا سيما في قطاع التمويل العقاري والسكني.

قاعدة "الغرر الكثير يفسد العقود، دون يسيره"، ويتجلى ذلك في عقد المشاركة المتناقصة؛ إذ يبنى في أصله على الوضوح والإفصاح. وما يكتنفه من غرر يسير - متمثل في تقلبات أسعار الحصص مستقبلاً - يُعدُّ مغتفرًا شرعاً؛ لاسيما وأنه منضبط بالرجوع إلى دراسات الجدوى، وتقييم الخبراء، ومؤشرات السوق العقاري. ولو قيل بإبطال كل معاملة تشتمل على أي نسبة من الغرر؛ للزم من ذلك إيقاع المكلفين في العنت والمشقة، ولأفضى إلى مفسدة كبرى تتمثل في تعطيل مصالح الناس المالية. لذا، تعيّن القول بالمشروعية؛ إعمالاً لقواعد التيسير ورفع الحرج، واغتفاراً للمفسدة اليسيرة المرجوحة تحصيلاً للمصالح العامة الراجعة.

قاعدة "لإثراء الأمة وأفرادها طريقان: التملك، والتكسب": التكسب هو "معالجة إيجاد ما يسد الحاجة إما بعمل البدن أو بالمرضاة مع الغير، وأصول التكسب ثلاثة: الرضى، والعمل، ورأس المال وأصل الشريعة في تصرف الناس في أموالهم ومملوكاتهم هو إطلاق التصرف لهم للأحرار الرشداء منهم"². و"التفاسخ في العقود الجائزة متى تضمن ضرراً على أحد المتعاقدين، أو غيرهما ممن له تعلق بالعقد لم يجز، ولم ينف إلا أن يمكن استدراك الضرر بضمن، أو نحوه فيجوز على ذلك الوجه"³.

¹ أبو سليمان، عبد الوهاب إبراهيم، فقه المعاملات الحديثة مع مقدمات ومهدات وقرارات، (الدام: دار ابن الجوزي، ط1، 1426هـ) ص27.

² ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ج3، ص468.

³ ابن رجب، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد السلافي، البغدادي، ثم الدمشقي، الحنبلي (المتوفى: 795هـ) القواعد،

قاعدتي: "درء المفاسد أولى من جلب المصالح" و"سد الذريعة وفتحها منوط بالمصلحة". والمصلحة الشرعية المعتبرة ليست مرسلّة على إطلاقها، بل هي مؤطرة بضوابط لا يسوغ تخطيها، وهي الضوابط التي تكفل باستقراءها وتحريرها الدكتور محمد سعيد البوطي¹ في بحثه للدكتوراه المعنونة بـ "ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية"، فقد أوردها في الباب الثاني الموسوم بـ "ضوابط المصلحة الشرعية"، ويمكن إجمالها بخمسة ضوابط: أولاً: اندراج المصلحة ضمن مقاصد الشارع الخمسة، ومراتبها الضرورية والحاجية والتحسينية.

ثانياً: عدم مصادمتها للقرآن الكريم.

ثالثاً: عدم مصادمتها للسنة المطهرة.

رابعاً: عدم معارضتها للقياس والمصالح المعتبرة.

خامساً: ألا تُفضي إلى تفويت مصلحة أهم منها، أو مساوية لها وفق ميزان التفاوت في الأهمية بين المصالح والمفاسد².

ويلاحظ الباحثون من خلال دراسة موضوع المشاركة المتناقضة أنها لا تتصادم مع ما تم ذكره من ضوابط للمصلحة، بل تحققها في أمور عديدة سبق ذكرها في فصول ومطالب هذا البحث خصوصاً فيما يتعلق بمقاصد الشريعة.

قاعدة: "الضرر لا يزال بالضرر" وقاعدة: "يتحمل الضرر الخاص لمنع الضرر العام"، وبتنزيل هذه القواعد على عقد المشاركة المتناقضة؛ يتبين بجلاء انتفاء أيّ مصادمةٍ بينهما،

(بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت) القاعدة الستون، ص 110.

¹ هو الدكتور: محمد سعيد رمضان البوطي، ولد سنة 1358هـ 1929م أخذ عن والده العلم، كما حصل على درجة الدكتوراه من الأزهر، وكان يعمل مدرساً في كلية الشريعة بدمشق، وله العديد من المؤلفات، من أهمها ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، وفقه السيرة، وغيرها. انظر ترجمته في الدعاة والدعوة المعاصرة، الحمصي، محمد حسن، (دمشق: دار الرشيد، ط 1، 1411هـ/1991م) ج 2، ص 929.

² البوطي، محمد سعيد رمضان، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، (بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ط، د.ت)، ص 115-275.

بل إن عقود المشاركة المتناقصة تتفق معها جزئياً أو كلياً. "وتساعد هذه القواعد الفقهية الكلية في إدراك مقاصد الشريعة، وأهدافها العامة؛ لأنها تتضمن تصوراً واضحاً عن المقاصد والغايات، مثل "المشقة تجلب التيسير"، أو "الرخص لا تناط بالمعاصي" أو "الأصل في المعاملات الإباحة"، وغير ذلك من المنافع التي تحصل من دراسة القواعد الفقهية"¹.

ثالثاً: تحقيق مقاصد الاستثمار في المشاركات المتناقصة: تم استحداث صيغة المشاركة المتناقصة استجابةً لعملية مقاصد الشريعة في تسمير الأموال وحفظها، وتوفيراً للبديل التمويلي المنضبط الذي يُغني عن العقود الربوية المحرمة. ويمكن إجمال هذه المقاصد على النحو الآتي: تحقيقها لمقصد البعد عن التمويل الربوي المحرم: حيث تُلبّي صيغة المشاركة المتناقصة حاجة المتعاملين للتمويل العقاري عبر شراكة فعلية قائمة على مبدأ "العُثم بالْعُرم"؛ ليتعاضد بذلك مقصد النماء الاستثماري للمصرف، مع مقصد التملك للعميل. وبهذا الاعتبار؛ لا تقتصر هذه الصيغة على كونها مجرد أداة تمويلية، بل تتجاوز ذلك لتغدو رافداً تنموياً فاعلاً؛ يُنشط القطاع العقاري، ويدفع عجلة الإنتاج، ويُحقق المقصد الحاجي في توفير المسكن.

تحقيقها لمقصد المحافظة على تنمية المال وزيادته: حيث أولى الشارع الحكيم مقصد تسمير الأموال عنايةً بالغة؛ فحثّ على استثمارها وتقليبها في وجوه التجارة حمايةً لها من التآكل. وفي مقابل هذا الحث الإيجابي، سدّ الشارع منافذ تعطيل المال وحرّم الاكتناز؛ لما فيه من حبسٍ للثروات عن التداول، وحرمانٍ للمجتمع من منافعها، متوعداً من يعطل مسارها التنموي والإنفاقي بالعقاب الأليم؛ مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُمْسِكُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ (التوبة: 34)، والاكتناز يقف أمام تحقيق مقصد الحفاظ على نماء المال وزيادته². وبإعمال صيغة المشاركة المتناقصة؛ يتحرر

¹ الزحيلي، محمد مصطفى، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، (دمشق: دار الفكر، ط1، 1427هـ/2006م)، ج1، ص28.

² سانو، قطب مصطفى، الاستثمار أحكامه وضوابطه في الفقه الإسلامي، (عمان: دار النفائس للنشر والتوزيع، ط1، 1420هـ/2000م)، ص65-71.

المال من قيد الاكتناز المنهي عنه، لينتقل إلى فضاء التداول والنماء الإنتاجي الذي يتشوّف إليه الشارع الحكيم.

تحقيقها لمقصد الحفاظ على تداول المال وتقلبه وديمومته: حيث يُعدُّ مقصد رواج الأموال وتداولها امتداداً طبيعياً لمقصد التثمين؛ إذ إنّ نماء الثروات يستلزم بالضرورة تقليبيها وانتقالها وفق الضوابط الشرعية، لئلا تكون دُولةً محصورةً في أيدي طائفةٍ يسيرةٍ من المجتمع. وتحقيقاً لهذا المقصد الكلي؛ سدّ الشارع الحكيم ذريعة الاحتكار وحرّمه؛ لكونه عائقاً مباشراً يحول دون رواج المال. وحقيقة الاحتكار المنهي عنه: حبس ما تشتد حاجة الناس إليه تقريباً لغلاء أثمائه؛ ومدار تحرّجه راجعٌ إلى مناقضته التامة لمقاصد الاستدامة، والنِّماء، وديمومة التداول، فضلاً عما ينطوي عليه من بواعث ذميمة كالآثَرَة، والجشع، والإضرار بعموم الخلق¹. وتُعدُّ المشاركة المتناقصة أداةً فاعلةً لتحقيق هذا المقصد الكلي؛ إذ تُسهم في رواج الثروة وتداولها بين فئات المجتمع، من خلال ضخ الأموال لتمويل المشاريع العقارية والتنموية؛ مما يُنشط عجلة الإنتاج ويُحفّز القطاعات التشغيلية.

تحقيقها لمقصد الرفاهية الشاملة للفرد والمجتمع: حيث يُعدُّ مقصد محاربة الفقر وسد الحاجات لعموم المجتمع من أمهات المقاصد الشرعية للاستثمار؛ إذ لا تنحصر غاية المال في مجرد النماء والرواج، بل تتجاوز ذلك إلى تحقيق الكفاية والرفاه المجتمعي. ويتحقق ذلك بتوجيه عوائد الاستثمار لإشباع الحاجات الأصلية، ودفع المشاق، والارتقاء بجودة الحياة مادياً ومعنوياً. وتعزيزاً لمقصد السعي والاستغناء؛ نهى الشارع عن الرهينة والانقطاع عن عمارة الأرض، كما حرّم المسألة وتكفُّف الناس - جاعلاً إياها من السُّحت - وسدّ بابها إلا في حالات الضرورة القصوى التي استثنّاها النص النبوي، وهي: لذي فقرٍ مُدقع، أو عُرمٍ مُفطع، أو دمٍ مُوجع. قال ﷺ: «لا تزال المسألة بأحدكم حتى يلقى الله، وليس في وجهه مزعة لحم»²، وحث على العمل الذي هو منبع

¹ المرجع السابق نفسه، ص 73-77.

² صحيح مسلم، ج: 1040، باب كراهة المسألة للناس، ج 2، ص 720.

الرفاهية كما ورد عن رسولنا ﷺ قوله: «لأن يغدو أحدكم فيحطب على ظهره فيتصدق به ويستغني به من الناس خير له من أن يسأل رجلاً أعطاه أو منعه ذلك فإن اليد العليا أفضل من اليد السفلى وابدأ بمن تعول»¹. وفي هذا السياق؛ سدّ الشارع الحكيم منافذ الكسب والممارسات المالية التي تُثري الأفراد على حساب المجتمع - كالربا، والاحتكار، والاكتناز-، وما شابهها من وسائل تُحقق منافع ذاتية ومؤقتة. إذ لا يُعدُّ الرفاه المادي معتبراً شرعاً إلا متى ما وازن بين نفع الفرد ونفع الجماعة؛ فالمقرر في المنظور المقاصدي أن المصالح الخاصة والعامة متكاملة ومتراطة، ولا يُتصور انفكاكها أو تصادمها في الفلسفة الاقتصادية للإسلام². ولما كان إدراك مقصد الرفاه المجتمعي منوطاً بالاستثمار الحقيقي؛ فإنَّ عقود المشاركات تتصدر تطبيقاته العملية؛ لما تُثمره من إقامة للمشاريع، واستيعابٍ للأيدي العاملة، وتنشيطٍ للحركة التجارية. وتتجسد هذه المصالح الكلية بوضوح في صيغة المشاركة المتناقصة؛ مما يؤكد أهليتها كأداة تمويلية فاعلة تُسهم في تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية.

المبحث الثالث: خصائص المشاركة المتناقصة وصور تطبيقاتها في التمويل العقاري

المطلب الأول: خصائص المشاركة المتناقصة

في هذا المطلب يقوم الباحثون بتتبع أبرز ميزات المشاركة المتناقصة وخصائصها:

1. يغرس عقد المشاركة المتناقصة في نفس المتعامل عقليةً إيجابيةً تدفعه نحو العمل والاستثمار الحقيقي، وتنتشله من حالة الاتكالية والسلبية التي كرّستها المصارف الربوية القائمة على ترقب الفوائد المضمونة دون بذل جهد³.

¹ المرجع السابق نفسه، ح: 1042، ج 2، ص 721.

² انظر: سانو، الاستثمار أحكامه وضوابطه في الفقه الإسلامي، ص 79-81.

³ شندي، إسماعيل، المشاركة المتناقصة (المنتهية بالتملك) في العمل المصرفي تأصيل وضبط، ورقة علمية مقدمة إلى مؤتمر الاقتصاد الإسلامي وأعمال البنوك، المنعقد في جامعة الخليل في الفترة 27-28/07/2009م، ص 6.

2. تُعد المشاركة الفعلية للمصرف الإسلامي في هذا العقد بمثابة صمام أمان، وضمانة عملية تقي رأس المال من مخاطر التلف أو التعثر في السداد¹.
3. تُسهم هذه الصيغة في تفعيل الطاقات الكامنة للأمة وتوجيهها نحو الاستثمار الفاعل، مما يقطع التبعية الاقتصادية للمؤسسات الربوية، ويفتح في الوقت ذاته قنوات استثمارية رحبة تستوعب مختلف شرائح المجتمع².
4. تُمثل المشاركة المتناقصة بديلاً شرعياً ومحورياً يلبي الاحتياجات المالية المعاصرة وفق مبدأ الشراكة (الغُنم بالغُرم) بدلاً من الفائدة. فبينما تقرض البنوك التقليدية بالربا وتُلقي بعبء المخاطر كاملة على كاهل العميل لتحصد الفائدة بغض النظر عن مآل المشروع؛ تقوم المصارف الإسلامية بتمويلات حقيقية تُسهم في الإنتاج وتحمل المخاطر بإنصاف. وهذا يُعالج الخلل الهيكلي في علاقات الإنتاج الحالية، وينفي الاستغلال المُنافي لقيم العدالة الإسلامية³.
5. لا يُضاد هذا العقد مقتضى الشراكة؛ إذ يشتمل على وعدٍ ملزمٍ من المصرف ببيع حصته للعميل تدريجياً، وهو بيع حقيقي تؤوّل به الملكية بثمن مؤجل (مقسط أو دفعة واحدة). وتتجلى هنا إعانة المصرف لشريكه عبر تمليكهِ لأدوات الإنتاج ووسائل الكسب⁴.
6. يُجسد هذا العقد أساس اقتصاد المشاركة الأصيل في الإسلام، سواء أكان هدفه تلبية الحاجات التمويلية للعملاء كالمساكن والمصانع، أم كان بغرض تنمير الأموال؛ ليكون بذلك البديل الشرعي الموازي للاقتصاد الرأسمالي الوضعي القائم على اقتصاد الفائدة⁵.

¹ انظر: مشهور، الاستثمار في الاقتصاد الإسلامي، ص288.

² شندي، المشاركة المتناقصة (المنتهية بالتمليك) في العمل المصرفي تأصيل وضبط، ص6.

³ انظر: الجفري، الصادق أحمد أبو القاسم، معوقات تطبيق المشاركة الثابتة والمتناقصة في التمويلات المصرفية، دراسة تطبيقية على مصرف الجمهورية بمدينة طرابلس، (مجلة آفاق اقتصادية - كلية الاقتصاد والتجارة - جامعة المرقب - ليبيا، 2018م) ص9-10.

⁴ مشهور، الاستثمار في الاقتصاد الإسلامي، ص288.

⁵ أبو غدة، المشاركة المتناقصة وضوابطها الشرعية، ص387.

7. تُعد المشاركة المتناقصة رافداً من روافد التنمية الاقتصادية والاجتماعية؛ إذ تُسهم في الحد من ظاهرة التضخم والارتفاع المستمر للأسعار، عبر خفض تكاليف الإنتاج الذي ينعكس إيجاباً على خفض قيمة المنتج النهائي¹.
8. يُتيح العقد للمصارف الإسلامية حق الإشراف على مجريات المشاريع؛ مما يمكنها من توظيف خبراتها المتراكمة لإنجاح الاستثمار. وهذا ينعكس طردياً على تعظيم العوائد، مما يُعزز ثقة المستثمرين ويجذب المزيد من الودائع التي تُمثل عصب العمل المصرفي².
9. تُلزم هذه الصيغة كلاً من المصرف والمستثمر بإجراء دراسات جدوى دقيقة وواقعية للمشاريع؛ نظراً لاشتراكهما الفعلي في تحمل النتائج ربحاً وخسارة. وهذا يضيف على هذه الدراسات جديةً تفتقر إليها البنوك التقليدية التي تضمن استرداد رأس مالها وفوائدها بمعزل عن مآل المشروع³.
10. يبنى العقد فقهيّاً على أصل الوكالة؛ فكل شريك يُعد وكيلًا عن الآخر في التصرف، وأصلياً عن نفسه، وبذلك يتحقق مقصد الشراكة في اقتسام الأرباح، كما قد يتضمن العقد في بعض جوانبه معنى الكفالة أيضاً⁴.
11. يُنزه هذا العقد الممارسات المالية عن الربا، ويُحقق مبدأ العدل؛ إذ يتساوى الشريكان في استحقاق الربح إن تيسر، وفي تحمل الخسارة إن وقعت الخسارة. وهذا التوازن والتكافؤ هو حجر الزاوية في فقه المشاركات⁵، ويُعد من أجلّ المقاصد الشرعية في المعاملات المالية.

¹ شندي، المشاركة المتناقصة (المنتهية بالتمليك) في العمل المصرفي تأصيل وضبط، ص7.

² المرجع السابق نفسه.

³ انظر: الجفري، معوقات تطبيق المشاركة الثابتة والمتناقصة في التمويلات المصرفية، ص10.

⁴ قشوط، هشام كامل، المدخل إلى إدارة الاستثمارات من منظور إسلامي، دراسة تأصيلية للمفاهيم العلمية والممارسات العملية، (عمان: دار النفائس ط1، 1435هـ/2014م) ص81.

⁵ انظر: مشهور، الاستثمار في الاقتصاد الإسلامي، ص288-289.

12. يُحقق العقد تمازجاً حقيقياً بين عنصر العمل ورأس المال، مما يُثمر عائداً عادلاً يتناسب مع الجهد الإنتاجي. وهذا يُفضي إلى أعمال مقصدين من أعظم المقاصد المالية، وهما: العدل في توزيع الثروات، ورواج الأموال والحيلولة دون تركزها واكتنازها في يد فئة محددة¹.

13. إنَّ إحلال المشاركة المتناقصة محل القروض الربوية يُسهم بفاعلية في توسيع قاعدة الملكية في الأنشطة الاقتصادية²، وهذا يصب في صميم المقاصد الشرعية للأموال؛ كالتكسب، والاستغناء، ومحاربة الفقر والبطالة، مما يؤدي بالضرورة إلى تقوية شوكة الأمة وتحقيق استقلالها.

المطلب الثاني: خطوات وآلية تطبيق المشاركة المتناقصة في المصارف الإسلامية

وتتمثل الخطوات الإجرائية لتطبيق عقد المشاركة المتناقصة في المصارف الإسلامية³:

1. يتقدم العميل للمصرف بطلب تمويل وفق صيغة المشاركة المتناقصة، مُرفقاً به دراسة جدوى اقتصادية وافية للمشروع، والمستندات الثبوتية النظامية.
2. يعكف المصرف على دراسة المشروع من جوانبه كافة، والتحقق من الملاءة المالية للعميل وسلامة سمعته وأمانته، وبناءً عليه يُصدر قراره بالموافقة أو الرفض.
3. في حال الموافقة، يُستدعى العميل لإبرام العقد، والذي يُنص فيه صراحةً على مقدار التمويل المقدم من المصرف، وآلية الدفع وشروطه.
4. تقديم الضمانات المشروعة لحفظ حقوق المصرف كالرهن العقاري أو الكفالة؛ للرجوع إليها في حالات التعدي أو التقصير أو مخالفة شروط العقد.

¹ المرجع السابق، ص 289.

² المرجع السابق نفسه.

³ انظر: شبير، المعاملات المالية المعاصرة، ص 235. وانظر: عربيات، المصارف الإسلامية والمؤسسات الاقتصادية، ص 124.

5. الاتفاق الدقيق على كيفية توزيع الأرباح بين الطرفين وفق النسب المرضية، مع الإقرار الشرعي بأن الخسارة -إن وقعت- يتحملها كل طرفٍ بقدر حصته في رأس المال حصراً.

6. توقيع العقد بصيغته النهائية واعتماده رسمياً من قبل المصرف والعميل.

7. فتح حساب بنكي مستقل وخاص بالمشروع المشترك؛ لضبط التدفقات النقدية وفصل الذمة المالية للشركة.

8. إشراف المصرف على سير المشروع عبر المتابعة الميدانية بواسطة مندوبيه، أو المتابعة المكتبية عبر فحص التقارير الدورية والميزانيات المالية المعتمدة.

وتُتَوَجَّه هذه الإجراءات العملية -بعد انقضاء المدة المحددة وسداد العميل لكامل أقساط حصة المصرف- بانتقال ملكية المشروع خالصةً للعميل؛ وهو ما يُبرز المقصد التمليكي للمشاركة المتناقصة، ويُعد الفارق الجوهرى الذي يُميزها عن المشاركة الثابتة.

المطلب الثالث: صور المشاركة المتناقصة في القطاع العقاري

تتنوع التطبيقات العملية لصيغة المشاركة المتناقصة -في القطاع العقاري وغيره- تبعاً للسياسات التمويلية واللوائح الداخلية لكل مصرف. وتأسيساً على ذلك، سيقصر نطاق دراسة الباحثين في هذا المطلب على التطبيقات العقارية المعمول بها في بنك البحرين الإسلامى بوصفه نموذجاً تطبيقياً للبحث، مع العناية بتحرير صورها العملية واستيعاب آلياتها التنفيذية.

النوع الأول: مشاركة متناقصة بين البنك والعميل في عقار مملوك للعميل: وتطبق هذه المشاركة في صورتين لدى بنك البحرين الإسلامى:

الصورة الأولى: عميل لديه عقار غير مؤجر: وتستخدم في هذه الصورة العقود والخطوات الآتية:

1. يتم التعاقد بين المصرف والعميل على أساس الشراكة؛ بحيث يشتري المصرف النسبة المتفق عليها من العقار (الذي يملكه العميل أصلاً)؛ لتحقيق بذلك الشراكة الفعلية في الأصل العقاري.
 2. إبرام وثيقة الوعد الملزم: يُصدر العميل تعهداً بـ (وعدٍ مُلزمٍ من طرف واحد)، يَعدُّ بموجبه بشراء حصص المصرف في العقار تدريجياً في المواعيد المحددة مستقبلاً.
 3. إبرام عقد الإجارة لحصص المصرف (إجارة المشاع): يقوم المصرف بتأجير حصته في المشروع القائم للعميل. وتُحدد في العقد أجرة الحصة (شهرياً أو سنوياً) بصفة ثابتة لجميع الفترات، أو تُحدد للفترة الأولى فقط مع إدراج معيارٍ منضبطٍ في الاتفاقية الإطارية لتحديد أجرة الفترات اللاحقة. وتُنفذ بعد ذلك العقود الدورية (استئجار حصص أو شراء حصص) بحسب رغبة العميل وتدرج ملكيته. وقد يُستغنى عن إبرام عقودٍ مستقلة لبيع الحصص، إذا تضمنت الاتفاقية الإطارية بنوداً حاكمةً تُنظم عملية انتقال الحصص ضمناً¹ ضمن عقد الإجارة.
 4. عند انقضاء المدة المحددة وسداد العميل للالتزامات؛ يُبرم عقد (بيع حصص) نهائي، يبيع المصرف بموجبه كامل حصصه المتبقية للعميل بثمنٍ رمزي؛ إنفاذاً للوعد المُبرم بينهما في مستهل التعاقد².
- وبالنظر الفقهي والمقاصدي في هيكله هذه المعاملة وخطواتها التنفيذية؛ يتجلى انسجامها التام مع الأحكام الشرعية، والقواعد الفقهية، والمقاصد العامة والخاصة لفقه الأموال. إذ يتبين خلوّها من الموانع الشرعية كالربا، أو الحيل المُفضية إلى المحرمات؛ فأساسها مبنيٌّ على عقد المشاركة المجمع على مشروعيته كتاباً وسُنّةً. أما ما تشتمل عليه من تطبيق الوعد بالشراء؛ فهو تصرفٌ سائغٌ ومُعتبرٌ؛ إذ تواترت

¹ الضوابط الشرعية، وخطوات تنفيذ المنتجات التمويلية والاستثمارية في بنك البحرين الإسلامي، ص 40.

² المرجع السابق نفسه.

قرارات المجامع الفقهية والهيئات الشرعية المتخصصة على جواز الإلزام بالوعد لا سيما إذا كان من طرف واحد، ومن أبرز تلك المرجعيات ما صدر عن مجمع الفقه الإسلامي: "بأن المشاركة المتناقضة تختص بوجود وعد ملزم من أحد الطرفين فقط، بأن يملك حصة الطرف الآخر، على أن يكون للطرف الآخر الخيار، وذلك بإبرام عقود بيع عند تملك كل جزء من الحصة، ولو بتبادل إشعارين بالإيجاب والقبول"¹، وفيها عقد إيجار وهو من الأمور الجائزة والتي يتفق عليها الجميع لحاجة الناس إليها، ثم عقد البيع، ومعلوم أن الله أحلَّ البيع وحرَّم الربا، وهذه العقود كلها جائزة شرعاً، بل تحقق مقاصد الشريعة العامة والخاصة في الأموال كما تم تفصيله في الفصل الثالث، من تحقيقها لمقصد النماء فيها والزَّواج وانتشار الأموال، والعدل فيها، والكسب الحلال، والحث على العمل والسعي في طلب الرزق، وتحقيق مقصد تيسير التمويل الحلال الهادف، وتُعَدُّ المشاركة المتناقضة بديلاً للقرض الربوي، وكما تقرر سابقاً فإن الأصل في المعاملات الإباحة، إلا ما خالف نصاً شرعياً أو غيره من الأدلة المعتبرة.

الصورة الثانية: عميل يمتلك عقاراً مؤجراً: وغالباً ما تكون هذه الحالة في العمارات السكنية أو مجمع تجاري... الخ، وفي هذه الحالة تستخدم العقود والخطوات الآتية:

1. إبرام عقد المشاركة المتناقضة، حيث يتعاقد المصرف والعميل على الدخول في شراكة فعلية؛ حيث يقوم المصرف بشراء الحصة المستهدفة من العقار ليصبح شريكاً مالِكاً على الشيوع.
2. إبرام وثيقة الوعد بالشراء، حيث يُصدر العميل تعهداً بوعده ملزماً بشراء حصص المصرف تدريجياً في المستقبل، وفق جدول زمني متفق عليه.

¹ انظر: قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي، رقم 136 (2/15)، "بشأن المشاركة المتناقضة وضوابطها الشرعية في دورته الخامسة عشرة"، تاريخ التصفح: 2026/01/12. <http://www.iifa-aifi.org/2146.html>. وانظر: قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي رقم: 40 - 41 (5/2، و5/3)، بشأن الوفاء بالوعد، والمراجعة للأمر بالشراء.

3. إبرام عقد بيع الحصص مع مراعاة انتفاء العينة، حيث يشرع المصرف في بيع حصصه للعميل بموجب عقود مستقلة، على ألا يُبرم ذلك إلا بعد انقضاء فترة زمنية كافية تُقدر بستة أشهر كحدٍّ أدنى لضمان حدوث تغيّر فعليٍّ في القيمة السوقية للعقار؛ سداً لذريعة الوقوع في شبهة بيع العينة المحرم. وتُعد هذه المدة بمثابة فترة سماح للعميل، يتقاضى المصرف خلالها نصيبه المستحق من الغلة الإيجارية لحصته المملوكة في العقار¹.

وكما سلف بيانه في الحالة الأولى؛ فإن هيكلة هذه المعاملة تتسق تماماً مع الأحكام والضوابط الشرعية، ولا تُصادم مقاصد الشريعة، بل تُسهم في إعمالها وتحقيق غاياتها الاستثمارية والتنموية. وتفترق هذه الصورة عن سابقتها في كون الأصل العقاري محل الشراكة مُدبراً للدخل/مؤجراً. وتتألف المنظومة العقدية هنا من مشاركة، فوعد بالشراء، ثم بيع تدريجي للحصص. وما يُميّز هذه الصورة المرنّة، هو تمكّن العميل من سداد قيمة حصص المصرف إما من حصيلته من الغلة الإيجارية للمشروع ذاته، أو من مصادر وتدفقات نقدية خارجية يمتلكها.

ولا حرج شرعاً في هيكلة وتنظيم آلية تملك العميل لحصص المصرف بأيّ صيغةٍ تحقق الغرض التمويلي للطرفين وتنتفي فيها المحاذير الشرعية؛ ومن صور ذلك على سبيل المثال: 1. أن يتعهد شريك المؤسسة بتخصيص حصته من إيجار العقار المستحق له ليمتلك بها حصة البنك في العقار.

2. أو تقسيم محل الشركة (العقار) إلى أسهم يقتني منها شريك المؤسسة عدداً معيناً في كل فترة إلى أن يكتمل شراء جميع الأسهم من قبل شريك البنك، فتصبح له الملكية المنفردة للعقار محل المشاركة²، ففيها استثمار حقيقي والمقصود من الأموال هو تشغيلها واستثمارها بما يعود على الفرد والمجتمع بالفائدة.

¹ الضوابط الشرعية، وخطوات تنفيذ المنتجات التمويلية والاستثمارية في بنك البحرين الإسلامي، مرجع سابق، ص 40. وانظر: نموذج عقود المشاركة المتناقصة الخاصة ببنك البحرين الإسلامي في الملحق من هذا البحث، ص 231 وما بعدها.

² أبو غدة، المشاركة المتناقصة وضوابطها الشرعية، (بحث مقدم لمجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الخامسة عشرة، العدد الخامس عشر، 1425 هـ/2004 م)، ج 1، ص 408-409. نقلاً عن قرارات المؤتمر الأول للمصرف الإسلامي.

النوع الثاني: مشاركة متناقصة بين البنك والعميل لتملك عقار مملوك لطرف ثالث:

ويتم تطبيق هذا النوع مع من يرغب بتملك عقار آخر مؤجراً أو غير مؤجر، وتستخدم في هذا النوع العقود والخطوات التالية:

1. إبرام عقد عُرفي (عقد بيع وشراء فعلي) يشتري بموجبه البنك العقار من المالك الأول بالشراكة مع العميل.
2. إبرام عقد مشاركة متناقصة بين البنك والعميل في العقار.
3. إبرام وعد من العميل بشراء الحصص.
4. إبرام عقد بيع الحصص¹.

وتفترق هذه الصورة عن الحالتين السابقتين المطبقتين في بنك البحرين الإسلامي؛ في كون العميل لا يمتلك العقار ابتداءً، بل تعود ملكيته الأساسية لطرف ثالث، سواء أكان هذا العقار مؤجراً أم غير مؤجر. وتبرز هذه الحالة حينما يرغب العميل في تملك عقار محدد مع اقتقاره لسيولة تمويله، فيعتمد إلى الاشتراك مع المصرف في شرائه. وتنفذ هذه المعاملة من خلال تملك المصرف للعقار أولاً بشراءه من المالك الأصلي ودفع ثمنه بموجب عقد بيع، ليعقب ذلك توقيع عقد مشاركة متناقصة مع العميل، يدفع الأخير بموجبها نسبة محددة تتراوح غالباً بين 10% إلى 30% - أو بحسب ما يتم الاتفاق عليه - لتمثل نسبة مشاركته الفعلية في العقار. ثم يُبرم العميل وعداً بشراء كامل حصص المصرف، لتختتم الإجراءات بتوقيع اتفاقية بيع الحصص التي يشتري العميل بمقتضاها حصص المصرف تدريجياً؛ بحيث تتنامى ملكيته مع كل حصة يشتريها، وتقلص في المقابل حصة المصرف إلى أن تنتهي جميع الحصص وتؤول ملكية العقار بالكامل للعميل².

وبتحليل هذه الخطوات في ضوء المقاصد الشرعية؛ يتجلى أن الغاية الأساسية تتمثل

¹ الضوابط الشرعية، وخطوات تنفيذ المنتجات التمويلية والاستثمارية في بنك البحرين الإسلامي، ص 41.

² انظر: الشيخ، حمد فاروق، المفيد في عمليات البنوك الإسلامية، ص 97-98.

في تمويل تملك العميل للعقار، وهو ما يُكَيِّفُ فقهيًا على أنه مشاركة متناقصة مبنية على أصل مشروعية المضاربة والشراكة التي حث عليها القرآن الكريم والسنة النبوية ندباً للسعي والضرب في الأرض. وتتسم المنظومة العقدية المجتمعة في هذه المعاملة -من شراكة، فوعد، ثم بيع متدرج للحصص يفضي إلى التملك التام- بالمشروعية والموافقة لأحكام الشريعة. وتأسيساً على كليات الشريعة؛ يبرز مبدأ التيسير ورفع الحرج الذي تتسع به رخصة التسامح في المعاملات المالية مراعاةً لحاجات الأفراد والمجتمع، إذ يُعد تملك المسكن من الحاجيات الأصلية التي يورث فقدانها المشقة والعنت. ويتحقق هذا المقصد بوضوح في هذا النمط التمويلي، جنباً إلى جنب مع تحقيقه البالغ لمقصدى نماء الأموال ورواجها. وانسجاماً مع هذه الرؤية المقاصدية، أوصى مجمع الفقه الإسلامي المصارف الإسلامية بالتوسع في صيغ المشاركات، والتقليل من الاعتماد على المراجحات وبيع التقييط؛ لما تزخر به المشاركات من مصالح اقتصادية وتنموية للفرد والمجتمع والمصارف. ومن خلال الإجراءات التطبيقية المعتمدة في بنك البحرين الإسلامي؛ يتبين أن الملكية الحقيقية تنتقل ابتداءً من البائع الأصلي (الطرف الثالث) إلى المصرف بوصفه الممول الرئيس والمساهم الأكبر. وفي الأثناء، يمتلك العميل حصصاً تدريجية وفق الآلية المتفق عليها، بينما يظل العقار مسجلاً رسمياً باسم المصرف إلى أن تنتهي الشراكة بأي نوع من التخرج "إما بانتقال الملكية للعميل في حال انتهاء مدة المشاركة أو أي تمديد لها، أو في حال خسرت المشاركة أكثر من نصف مالم يتفق على ذلك، أو باتفاق الطرفين على التصفية، أو لوجود أي سبب قانوني يوجب التصفية"¹، ويقسم الثمن حسب حصص كل شريك، وبهذا يتحقق معنى المشاركة في الربح والخسارة وهو من الأمور التي فيها إنصاف للشريك مقارنة مع غيرها من العقود كالإجارة المنتهية بالتمليك.

¹ انظر: نموذج عقود المشاركة المتناقصة الخاصة ببنك البحرين الإسلامي، ملحق رقم (4) من هذا البحث، ص 238 وما بعدها. البند رقم: (16)، وانظر فتاوى هيئة الرقابة الشرعية لبنك البحرين الإسلامي، الضوابط الشرعية، وخطوات تنفيذ المنتجات التمويلية والاستثمارية في بنك البحرين الإسلامي، ص 44.

المطلب الثاني: الخطوات الإجرائية لإنشاء عقد المشاركة المتناقصة لدى بنك البحرين الإسلامي

وتتمثل في كل الصور الثلاث التي يتم تطبيقها من قبل البنك¹، وهي كالآتي:
أولاً: الإجراءات الأولية:

1. استلام المستندات الشخصية من الزبون مع وثيقة ملكية العقار.
2. إصدار الموافقة من البنك.
3. توقيع المستندات الآتية (لا يشترط فيها الترتيب):
أ- استمارة طلب مع الوعد بالشراء.
ب- سند لأمر.
- ج- استمارة تفويض بخصم الرسوم الإدارية والتأمين والدفع المقدمة.
4. تقرير تامين العقار.
5. استلام وثيقة تأمين على الحياة².

ثانياً: الإجراءات التنفيذية:

1. إصدار العقود الآتية:
أ- عقد المبايعة العرفي بين البنك ومالك العقار.
ب- رسالة العرض.
- ج- عقد المشاركة، ويتكون من عدة بنود وإقرارات وضمائم، منها: أن يلتزم العميل برهن حصته للبنك كضمان لسداد ما يجب للبنك من مستحقات حتى يستوفي البنك جميع المبالغ المستحقة بموجب هذا العقد، ولا يحق للشريك (العميل)

¹ انظر: الضوابط الشرعية، وخطوات تنفيذ المنتجات التمويلية والاستثمارية في بنك البحرين الإسلامي، ص 44.

² انظر: نموذج عقود المشاركة المتناقصة الخاصة ببنك البحرين الإسلامي، ملحق رقم (4) من هذا البحث، ص 238 وما بعدها. وانظر: الضوابط الشرعية، وخطوات تنفيذ المنتجات التمويلية والاستثمارية في بنك البحرين الإسلامي، ص 44.

- أن يبدي أي اعتراض على ذلك ويكون توقيع عقد رهن رسمي (إن كان العقار سيُرهن للبنك)¹.
- د- عقد تأجير الحصص (مستقل).
- هـ- عقد بيع الحصص (مستقل).
- و- (ويلاحظ أنها تستخدم هذه العقود وفق ما ذكر أعلاه)
- ز- شيكات الأقساط².

ثالثاً: التوقيع

1. توقيع العقود التالية³ (حسب الترتيب):
2. توقيع رسالة العرض.
3. توقيع عقد المبيعة الداخلي بين البنك ومالك العقار وتسليم مبلغ العقار (الشيك).
- في جميع الأحوال، الأصل بأن يتم تسجيل العقار باسم الطرفين (البنك والعميل)، وحيث أن القوانين والأنظمة تمنع من تسجيل العقار باسم طرفين مختلفين في التوصيف القانوني (شخصية فردية وشخصية اعتبارية)؛ فيمكن في حينه تسجيل العقار باسم أي من الطرفين، فإن سُجل باسم البنك فيبقى العقار باسمه إلى نهاية المدة، وإن سُجل باسم العميل فيُرهَن لصالح البنك، ثم تنتقل ملكيته إلى العميل إن سدد جميع أقساط بيع الحصص.
4. توقيع عقد المشاركة.
5. توقيع عقد ايجار الحصص.
6. توقيع عقد بيع الحصص. ويكون ذلك في عقود مستقلة في الفترة المتفق عليها تبرم في حينها لتمكين الشريك (العميل) من التملك، على أن يحدد السعر في حينها، وذلك

¹ انظر: نموذج عقود المشاركة المتناقصة الخاصة ببنك البحرين الإسلامي ملحق رقم (4) من هذا البحث، ص 238 وما بعدها البند رقم: (12-13).

² الضوابط الشرعية، وخطوات تنفيذ المنتجات التمويلية والاستثمارية في بنك البحرين الإسلامي، ص 45.

³ المرجع السابق نفسه.

- بناءً على البند رقم: (11) من عقد المشاركة؛ والذي يتضمن تعهد (العميل) بشراء حصص البنك في الفترة المتفق عليها¹.
7. توقيع عقد رهن رسمي (إن كان العقار سيُرهَن للبنك) ويمكن للشريك (العميل) والبنك الاتفاق على تغيير الرهن شرعاً، مع مراعاة المخاطر القانونية والائتمانية في هذا الإجراء².
8. توقيع الشيكات وأوراق خصم الأقساط³.
- التمليك النهائي: إذا سدد الشريك (العميل) كامل أقساط بيع الحصص؛ فإنها تنتقل له ملكية العقار تلقائياً من الناحية الشرعية، وحينها يجب القيام بالإجراءات القانونية اللازمة لنقل ملكية العقار باسم الشريك (العميل) (هذا في حالة إذا كان العقار مسجل باسم البنك من البداية). وفي حالة تسديد الشريك (العميل) لأجرة الحصص فقط، فيجب على البنك بيع الحصص له حتى تنتقل ملكية العقار شرعاً للشريك (العميل)⁴.
- التمليك المبكر (السداد الكامل أثناء فترة المشاركة): يحق للشريك (العميل) إنها المعاملة مبكراً، عن طريق شراء الحصص المتبقية للبنك، وذلك من خلال توقيع عقد بيع حصص لكامل الحصص، وفي هذه الحالة يجب على البنك قبول السداد؛ بناءً على قرار مصرف البحرين المركزي، مع إلغاء جميع الأرباح المحاسبية المتبقية وأخذ مبلغ الأصل إضافة للرسوم المعتمدة، وهي (200) دينار بحريني، وبيع آخر شهر للعقار السكني. أما العقار الاستثماري فيرجع للضوابط التي حددها البنك⁵.

¹ انظر: نموذج عقد المشاركة المتناقصة المطبق في بنك البحرين الإسلامي، ملحق رقم (4) من هذا البحث: ص 238 وما بعدها

² انظر: نموذج عقود المشاركة المتناقصة الخاصة ببنك البحرين الإسلامي ملحق رقم (4) من هذا البحث: ص 237 وما بعدها وانظر: **الضوابط الشرعية**، وخطوات تنفيذ المنتجات التمويلية والاستثمارية في بنك البحرين الإسلامي، ص 41.

³ انظر: نموذج عقود المشاركة المتناقصة الخاصة ببنك البحرين الإسلامي، ملحق رقم (4) من هذا البحث: ص 237 وما بعدها. تم تزويد الباحثين بما من قبل: الأخ الفاضل: د. حمد فاروق الشيخ، رئيس الرقابة الشرعية لبنك البحرين الإسلامي، فجزاه الله خيراً على تعاونه، وعلى ما قدمه للباحث من مراجع وإيضاحات كان لها الأثر البالغ في إثراء هذا البحث. وانظر: **الضوابط الشرعية**، وخطوات تنفيذ المنتجات التمويلية والاستثمارية في بنك البحرين الإسلامي، ص 45.

⁴ انظر: **الضوابط الشرعية**، وخطوات تنفيذ المنتجات التمويلية والاستثمارية في بنك البحرين الإسلامي، ص 43-45.

⁵ **الضوابط الشرعية**، وخطوات تنفيذ المنتجات التمويلية والاستثمارية في بنك البحرين الإسلامي، ص 43-45.

المطلب الثالث: تحليل عقد المشاركة المتناقصة المطبق في بنك البحرين الإسلامي في ضوء مقاصد الشريعة

عند النظر في عقد المشاركة المتناقصة المطبق في بنك البحرين الإسلامي، نجد أنه يتكون من حزمة من البنود المنظمة للعلاقة بين البنك (الطرف الأول) والعميل (الطرف الثاني)، حيث تبدأ المعاملة بتقديم العميل بطلب تمويل لمشروع مشترك، ويقوم البنك بعد دراسة جدوى المشروع وتقييم الملاءة المالية للعميل، وخبرته العملية، بالموافقة على الطلب؛ وهو إجراء مقصود به التحوط لسلامة رأس المال، وتقليل المخاطر، ويعد حقاً مشروعاً للمصارف الإسلامية يتوافق مع مقاصد حفظ المال. ويسبق ذلك اتفاقهما على "عرض التسهيلات"، وهو خطاب مبدئي يُستخدم لقطاع الشركات فقط يوضح تفاصيل التمويل¹، وذلك لضبط المصطلحات ومنع النزاعات أو سوء التفسير، إعمالاً لمبدأ الرضا الذي يعد الركيزة الأساسية في المعاملات المالية الإسلامية؛ إذ إن العقود التي تفتقر إليه تقع في دائرة البطلان أو الفساد أو التحريم، وهي حالات تتنافى مع مقاصد الشريعة في رعاية المصالح ودرء المفاسد وتحقيق العدل، وقد قرر الإمام الشوكاني أن التراضي هو المناط الشرعي للمعاملات وما يترتب عليها من تصرفات². وبناءً عليه، فإنَّ العقود القائمة على الإكراه أو مصادرة الحريات تُعد صورية لا حقيقية لفقدانها هذا الركن.

ويتضمن العقد توكيلاً من البنك للعميل بإدارة المشروع بكامل الصلاحيات والإشراف عليه، مع إخلاء مسؤولية البنك عن التزامات العميل تجاه الغير، مما يكيّف هذا العقد في صورته هذه على أنه مشاركة متناقصة بطريقة المضاربة، حيث يقدم البنك التمويل ويمنح العميل كافة الصلاحيات مقابل تحمله المسؤولية الكاملة عن

¹ هذه الإضافة من قبل: رئيس الرقابة الشرعية لبنك البحرين الإسلامي، د. حمد فاروق الشيخ من خلال مراسلته بتطبيق واتساب بتاريخ 2019/09/21 م.

² الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله، السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، (الرياض: دار ابن حزم، ط1، د.ت)، ص 619.

الإدارة والرقابة. ويشترط العقد توافر الخبرة والملاءة المالية لدى الشريك؛ وهو ما يمثل أداة توثق ودراسة جدوى، وإن كان يلاحظ أن هذا التوجه قد لا يشجع الأفراد العاديين ممن لا يملكون خبرة أو حسابات مالية نشطة على الاستثمار، مما يطرح تساؤلاً حول مدى توافق ذلك مع المسؤولية الاجتماعية للمصارف الإسلامية، وهو تحدٍ يستوجب حلولاً مستقبلية لمعالجة المخاطر.

كما ينص العقد على ضرورة توجيه التمويل للاستثمار الحقيقي وفقاً لتخطيط السيولة النقدية، مما يخرج العقد عن الصور الصورية إلى الاستثمار الفعلي الذي تقوم عليه المصارف الإسلامية، ويحقق مقصد تشغيل الأموال في الحلال، مع فرض رقابة من البنك على السحوبات من الحساب الجاري ومطالبة العميل بالفواتير لضمان مطابقة التمويل لمصارفه المتفق عليها، والالتزام بحفظ أصول المشروع باسم العميل وتمييزها عن أمواله الخاصة منعاً للخلط والنزاع، وحظر رهن أصول المشروع أو الحجز عليها لغير البنك، وإلزام الشريك بتقديم الوثائق والمعلومات المالية والسماح بالرقابة عليها، مع تقييد قيام الشريك بعمليات لصالح الغير لضمان الشفافية وتجنب المخاطر الائتمانية والأخلاقية، وتحمل الشريك المسؤولية الكاملة عن إدارة المشروع دون مخالفة الأحكام الشرعية والقوانين المرعية.

كما ينص العقد على استحقاق البنك للمبالغ المتفق عليها صافية من أي التزامات ضريبية، مع تفويض البنك بالخصم المباشر من التمويل أو حسابات العميل لسدادها. ومراجعة هذه البنود من خلال الملحقات والضوابط الشرعية وفتاوى هيئة الرقابة الشرعية للبنك، نجد أن هذا العقد يتوافق مع المعايير الشرعية لهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية (أيوبي)، ويعد عقداً صحيحاً يحقق مقاصد شرعية عامة كالتيشير والعدل في التمويل، وتداول المال ونمائه، وتحقيق التنمية الاقتصادية الشاملة.

الخاتمة

أولاً: نتائج البحث

بعد عرض تفاصيل الدراسة وتحليلها، خلص البحث إلى النتائج الآتية:

1. المشاركة المتناقضة عقد مالي مركب مستحدث، يؤول تكييفه الفقهي إلى جملة من العقود المترابطة؛ وتتجلى مشروعيته في استقلال هذه العقود عن بعضها إجرائياً وزمنياً، بحيث لا يقع التداخل المفسد الذي يوجب شبهة "بيعتين في بيعة"، أو يفضي إلى العينة والربا.

2. تبين أن عقد المشاركة المتناقضة يتسق مع المقاصد الشرعية الحاكمة للمال، وتحديدًا مقصد "رواج الأموال وتداولها" من خلال توجيه السيولة النقدية نحو أصول عينية حقيقية لا وهمية، ومقصد "التيسير ورفع الحرج" في تلبية الحاجيات الأساسية للمكلفين، بشرط التزام العقد بالقواعد الفقهية الكلية، وعلى رأسها قاعدة "الغرم بالغنم" وقاعدة "الخراج بالضمان".

3. أثبتت الدراسة أن الهيكل المالي للمشاركة المتناقضة يعد من أكفأ الأدوات المصرفية ملاءمةً للاستثمار العقاري، إلا أن التطبيق المعاصر يشهد بعض الانحرافات عن مقتضى الفقهي؛ ويتمثل ذلك في إحالة المصارف لكافة تبعات الهلاك ومصاريف الصيانة الأساسية والتأمين على العميل وحده، وهو ما يخل بوجوب توزيع المخاطر والنفقات بين الشريكين بقدر حصصهما الشائعة.

ثانياً: توصيات البحث

توصي الدراسة بجملة من الأمور، ومنها:

1. ضرورة تفعيل الرقابة الشرعية السابقة واللاحقة على مراحل تنفيذ المشاركة المتناقضة، وعدم الاكتفاء بإجازة العقود النموذجية النمطية، والتأكد التام من عدم دمج عقد البيع أو الإجارة في متن عقد الشركة، لضمان خلو الممارسة العملية من الصورية.

2. دعوة إدارات التطوير في المصارف الإسلامية إلى إعادة صياغة البنود المتعلقة بنفقات العين العقارية المشتركة، بحيث يتحمل المصرف مصاريف الصيانة الهيكلية غير الناشئة عن تعدي العميل أو تفريطه، وذلك تفعيلاً للعدل الشرعي الذي قامت عليه شركات الفقه الإسلامي.

3. تحفيز الباحثين والمتخصصين على تعميق الدراسة والبحث في معالجة الآثار المترتبة على عوارض عقد المشاركة المتناقصة؛ مثل أثر التضخم النقدي الحاد على تقويم الحصص الشائعة، ووضع آليات منضبطة لتقدير القيمة السوقية للعقار عند تصفية الشركة أو نكول أحد الأطراف، بما يمنع الوكس والشطط ويحقق التوازن المالي بين الطرفين.

References:

المراجع:

- Abū Ghuddah, 'Abd al-Sattār. "Al-Mushārah al-Mutanāqishah wa-Ḍawābiṭuhā al-Shar'iyyah." *Majallat Majma' al-Fiqh al-Islāmī*. Jeddah: 15th Session, 1425 AH / 2004 AD.
- Abū Ghuddah, 'Abd al-Sattār. "Al-Qirād aw al-Muḍārabah al-Mushtarakah fī al-Mu'assasāt al-Māliyyah (Ḥisābāt al-Istithmār)." *Majallat Majma' al-Fiqh al-Islāmī*. Jeddah: 13th Session, 1422 AH / 2001 AD.
- Abū Sulaymān, 'Abd al-Wahhāb Ibrāhīm. *Fiqh al-Mu'āmalāt al-Hadīthah ma'a Muqaddimāt Mumahhidāt wa-Qarārāt*. Dammam: Dār Ibn al-Jawzī, 1st ed., 1426 AH.
- Aḥmad ibn Ḥanbal, Abū 'Abd Allāh al-Shaybānī. *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal*. Edited by Shu'ayb al-Arnā'ūṭ, 'Ādil Murshid, et al. Supervised by Dr. 'Abd Allāh ibn 'Abd al-Muḥsin al-Turkī. Damascus: Mu'assasat al-Risālah, 1st ed., 1421 AH / 2001 AD.
- Al-Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn. *Ṣaḥīḥ al-Jāmi' al-Ṣaghīr wa-Ziyādatuh*. Beirut: Al-Maktab al-Islāmī, n.d., n.d.
- Al-'Amrānī, 'Abd Allāh ibn Muḥammad ibn 'Abd Allāh. *Al-'Uqūd al-Māliyyah al-Murakkabah: Dirāsah Fiqhiyyah Ta'ṣīliyyah wa-Taṭbīqiyyah*. Riyadh: Kunūz Ishbiyā, 1st ed., 1427 AH / 2006 AD.
- Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'īl. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Edited by Muḥammad Zuhayr ibn Nāṣir al-Nāṣir. Beirut: Dār Ṭawq al-Najāh, 1st ed., 1422 AH.
- Al-Būṭī, Muḥammad Sa'īd Ramaḍān. *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah fī al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*. Beirut: Mu'assasat al-Risālah, n.d., n.d.
- Al-Fayrūzābādī, Majd al-Dīn Abū Ṭāhir Muḥammad ibn Ya'qūb. *Al-Qāmūs al-Muḥīṭ*. Edited by Maktab Taḥqīq al-Turāth fī Mu'assasat al-Risālah. Beirut: Mu'assasat al-Risālah li-al-Ṭibā'ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī', 8th ed., 1426 AH / 2005

AD.

- Al-Fayyūmī, Aḥmad ibn Muḥammad ibn 'Alī. *Al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Gharīb al-Sharḥ al-Kabīr*. Beirut: Al-Maktabah al-'Ilmiyyah, n.d., n.d.
- Al-Ghunaymī, 'Abd al-Ghanī. *Al-Lubāb fī Sharḥ al-Kitāb*. Edited by Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd. Beirut: Al-Maktabah al-'Ilmiyyah, n.d., n.d.
- Al-Ḥaṭṭāb, Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Muḥammad ibn 'Abd al-Raḥmān. *Mawāhib al-Jalīl fī Sharḥ Mukhtaṣar al-Khalīl*. Edited by Dār al-Raḍwān li-al-Nashr. Nouakchott: n.d., n.d.
- Al-Ḥifzāwī, Muḥammad ibn 'Abd al-Raḥmān. *Al-Taṭbīq al-Maqāsidī fī Fiqh al-Amwāl min Khilāl Kitāb al-Mi'yār al-Jadīd al-Jāmi' al-Mu'rab 'an Fatāwā al-Muta'akhhirīn min 'Ulamā' al-Maghrib*. Rabat: Markaz al-Dirāsāt wa-al-Abḥāth wa-Iḥyā' al-Turāth, 1st ed., 1435 AH / 2014 AD.
- Al-Ḥimṣī, Muḥammad Ḥasan. *Al-Du'āh wa-al-Da'wah al-Mu'āṣirah*. Damascus: Dār al-Rashīd, 1st ed., 1411 AH / 1991 AD.
- Alī, Ḥaydar. *Durar al-Hukkām Sharḥ Majallat al-Aḥkām*. Kingdom of Saudi Arabia: Dār 'Ālam al-Kutub, n.d., 1423 AH / 2003 AD.
- Al-Jafrī, Al-Ṣādiq Amḥammad Abū al-Qāsim. "Mu'awwiqāt Taṭbīq al-Mushārakah al-Thābitah wa-al-Mutanāqishah fī al-Tamwīlāt al-Maṣrifīyyah: Dirāsah Taṭbīqīyyah 'alā Maṣrif al-Jumhūrīyyah bi-Madīnat Ṭarābulus." *Majallat Āfāq Iqtisādīyyah*. Libya: Kulīyyat al-Iqtisād wa-al-Tijārah - Jāmi'at al-Marqab, 2018 AD.
- Al-Kawāmlah, Nūr al-Dīn 'Abd al-Karīm. *Al-Mushārakah al-Mutanāqishah wa-Taṭbīqātuhā al-Mu'āṣirah fī al-Fiqh al-Islāmī*. Amman: n.p., n.d.
- Al-Khayyāt, 'Abd al-'Azblock īz 'Izzat. *Al-Sharikāt fī al-Sharī'ah al-Islāmiyyah wa-al-Qānūn al-Waḍ'ī*. Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 4th ed., 1414 AH / 1994 AD.
- Al-Mawsū'ah al-'Ilmiyyah wa-al-'Amaliyyah li-al-Bunūk al-Islāmiyyah. *Al-Uṣūl al-Shar'īyyah wa-al-'A'māl al-Maṣrifīyyah fī al-Islām (Al-Juz' al-Shar'ī)*. Cairo: Al-Ittiḥād al-Duwalī li-al-Bunūk al-Islāmiyyah, wa-al-Ma'had al-Duwalī li-al-Bunūk wa-al-Iqtisād al-Islāmī, 1st ed., 1402 AH / 1982 AD.
- Al-Nadwī, 'Alī Aḥmad. *Mawsū'ah al-Qawā'id wa-al-Ḍawābiṭ al-Fiqhiyyah al-Ḥākimah li-al-Mu'āmalāt al-Māliyyah fī al-Fiqh al-Islāmī*. Riyadh: Dār al-Ma'rifah, n.d., 1419 AH / 1999 AD.
- Al-Nashmī, 'Ajīl Jāsim. "Al-Mushārakah al-Mutanāqishah wa-Ṣuwaruhā fī Ḍaw' al-'Uqūd al-Mustajaddah." *Majallat Majma' al-Fiqh al-Islāmī al-Duwalī*. Jeddah: No. 13, vol. 2, 1422 AH / 2001 AD.
- Al-Nawawī, Abū Zakariyā Yaḥyā ibn Sharaf. *Al-Adhkār*. Edited by 'Abd al-Qādir al-Arnā'ūt. Damascus: Dār al-Mallāh, n.d., 1391 AH / 1971 AD.
- Al-Ramlī, Shams al-Dīn Muḥammad ibn Abī al-'Abbās. *Nihāyat al-Muhtāj ilā Sharḥ al-Minhāj*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 3rd ed., 1424 AH / 2003 AD.
- Al-Raysūnī, Aḥmad 'Abd al-Salām. *Naẓariyyat al-Maqāsid 'inda al-Imām al-Shāṭibī*. Al-Dār al-'Ālamiyyah li-al-Kitāb al-Islāmī, 2nd ed., 1412 AH / 1992 AD.
- Al-Rāzī, Zayn al-Dīn Muḥammad ibn Abī Bakr ibn 'Abd al-Qādir. *Mukhtār al-Ṣiḥāh*. Edited by Yūsuf al-Shaykh Muḥammad. Beirut: Al-Dār al-Namūdhajiyyah,

- 5th ed., 1420 AH / 1999 AD.
- Al-Sālūs, ‘Alī Aḥmad. "Al-Mushārah al-Mutanāqīṣah wa-Ḍawābiṭuhā al-Shar‘iyyah." *Majallat Majma‘ al-Fiqh al-Islāmī*. Jeddah: No. 15, vol. 1, 1425 AH / 2004 AD.
- Al-Sarkhasī, Shams al-Dīn. *Al-Mabsūt*. Beirut: Dār al-Ma‘rifah, n.d., n.d.
- Al-Shādhilī, Ḥasan. "Al-Mushārah al-Mutanāqīṣah wa-Aḥkāmuhā fī Ḍaw’ Ḍawābiṭ al-‘Uqūd al-Mustajaddah." *Majallat Majma‘ al-Fiqh al-Islāmī*. Jeddah: 13th Session, No. 13, 1422 AH / 2001 AD.
- Al-Shirbīnī, Muḥammad ibn Aḥmad al-Khaṭīb. *Mughnī al-Muḥtāj ilā Ma‘rifat Alfāz al-Minhāj*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, n.d., n.d.
- Al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr ibn Yazīd Abū Ja‘far. *Jāmi‘ al-Bayān fī Ta’wīl al-Qur‘ān*. Edited by Aḥmad Muḥammad Shākir. Cairo: Mu‘assasat al-Risālāh, 1st ed., 1420 AH / 2000 AD.
- Al-Tashkīrī, Muḥammad ‘Alī, and Al-Turābī, Murtaḍā. "Al-Mushārah al-Mutanāqīṣah wa-Ḍawābiṭuhā al-Shar‘iyyah." *Majallat Majma‘ al-Fiqh al-Islāmī*. Jeddah: 15th Session, No. 15, 1425 AH / 2004 AD.
- Al-Yūbī, Muḥammad Sa‘d ibn Aḥmad. *Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah wa-‘Alāqatuhā bi-al-Adillāh al-Shar‘iyyah*. Riyadh: Dār al-Hijrah, 1st ed., 1418 AH / 1998 AD.
- Al-Zabīdī, Abū al-Fayḍ Muḥammad ibn Muḥammad ibn ‘Abd al-Razzāq al-Ḥusaynī. *Tāj al-‘Arūs min Jawāhir al-Qāmūs*. Edited by ‘Abd al-Mun‘im Khalīl Ibrāhīm and Karīm Sayyid Muḥammad Maḥmūd. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1st ed., 2007 AD.
- Al-Zarqā, Aḥmad ibn al-Shaykh Muḥammad. *Sharḥ al-Qawā‘id al-Fiqhiyyah*. Commentary by Muṣṭafā Aḥmad al-Zarqā. Damascus: Dār al-Qalam, 2nd ed., 1409 AH / 1989 AD.
- Al-Zuḥaylī, Muḥammad Muṣṭafā. *Al-Qawā‘id al-Fiqhiyyah wa-Taṭbīqātuhā fī al-Madhāhib al-Arba‘ah*. Damascus: Dār al-Fikr, 1st ed., 1427 AH / 2006 AD.
- Al-Zuḥaylī, Wahbah. "Al-Mushārah al-Mutanāqīṣah wa-Ṣuwaruhā fī Ḍaw’ Ḍawābiṭ al-‘Uqūd al-Mustajaddah." *Majallat Majma‘ al-Fiqh al-Islāmī al-Duwalī*. Kuwait: No. 13, 13th Session, 1422 AH / 2001 AD.
- Al-Zuḥaylī, Wahbah. *Al-Fiqh al-Islāmī wa-Adillatuh*. Damascus: Dār al-Fikr, 4th ed., n.d.
- Arabyāt, Wā’il Muḥammad. *Al-Maṣārif al-Islāmiyyah wa-al-Mu‘assasāt al-Iqtisādiyyah*. Amman: Dār al-Thaqāfah li-al-Nashr wa-al-Tawzī‘, 1st ed., 2006 AD.
- Bin Bayyah, ‘Abd Allāh ibn al-Shaykh al-Maḥfūz. *Mashāhid min al-Maqāṣid*. Dubai: Masār li-al-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr, 5th ed., 2018 AD.
- Ḥammād, Nazīh. "Al-Mushārah al-Mutanāqīṣah wa-Aḥkāmuhā fī Ḍaw’ Ḍawābiṭ al-‘Uqūd al-Mustajaddah." *Majallat Majma‘ al-Fiqh al-Islāmī*. Jeddah: 13th Session, 1422 AH / 2001 AD.
- Hay‘at al-Muḥāsabah wa-al-Murāja‘ah li-al-Mu‘assasāt al-Māliyyah al-Islāmiyyah (AAOIFI). *Al-Ma‘āyir al-Shar‘iyyah (Al-Ma‘yār al-Shar‘ī Raqm 12 bi-Sha’n al-Sharikah wa-al-Mushārah al-Mutanāqīṣah)*. Manama, Kingdom of

- Bahrain: 1439 AH / 2017 AD.
- Hay'at al-Muḥāsabah wa-al-Murāja'ah li-al-Mu'assasāt al-Māliyyah al-Islāmiyyah. "An AAOIFI." *Al-Mawqī' al-Ilīkrūnī al-Rasmī li-Hay'at AAOIFI*. URL: <http://aaoifi.com/about-aaoifi/>.
- Hay'at al-Raqābah al-Shar'iyyah bi-Bank al-Baḥrayn al-Islāmī. *Al-Dawābiṭ al-Shar'iyyah wa-Khushawāt Tanfīdh al-Muntajāt al-Tamwīliyyah wa-al-Istithmāriyyah fī Bank al-Baḥrayn al-Islāmī*. Kingdom of Bahrain: Bank al-Baḥrayn al-Islāmī, 1st ed., 1436 AH / 2015 AD.
- Ḥukūmat Mamlakat al-Baḥrayn. *Qānūn al-Sharikāt al-Tijārī al-Baḥraynī*. Decree-Law No. (21) of 2001 AD.
- Ibn al-Mundhir, Abū Bakr Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Al-Ijmā'*. Cairo: Dār al-Āthār, 1st ed., 1425 AH / 2004 AD.
- Ibn 'Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir. *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*. Edited by Muḥammad al-Ḥabīb ibn al-Khūjah. Qatar: Wizārat al-Awqāf wa-al-Shu'ūn al-Islāmiyyah, 1st ed., 1425 AH / 2004 AD.
- Ibn Fāris, Abū al-Ḥusayn Aḥmad al-Qazwīnī. *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*. Edited by 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn. Damascus: Dār al-Fikr, 1st ed., 1399 AH / 1979 AD.
- Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad 'Alī ibn Aḥmad ibn Sa'īd. *Al-Muḥallā*. Edited by Muḥammad Munīr al-Dimashqī. Egypt: Idārat al-Ṭibā'ah al-Muniriyyah, n.d., 1305 AH.
- Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram ibn 'Alī al-Anṣārī. *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dār Ṣādir, 3rd ed., 1414 AH.
- Ibn Qudāmah, Abū Muḥammad 'Abd Allāh ibn Aḥmad ibn Muḥammad al-Maqdisī. *Al-Mughnī*. Edited by 'Abd Allāh ibn 'Abd al-Muḥsin al-Turkī et al. Riyadh: Dār 'Ālam al-Kutub, 3rd ed., 1417 AH / 1997 AD.
- Ibn Rajab, Zayn al-Dīn 'Abd al-Raḥmān ibn Aḥmad al-Salāmī al-Baghdādī. *Al-Qawā'id*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d., d.t.
- Ibn Rushd, Abū al-Walīd Muḥammad ibn Aḥmad al-Qurṭubī. *Al-Bayān wa-al-Taḥṣīl wa-al-Sharḥ wa-al-Tawjīh wa-al-Ta'līl fī Masā'il al-Mustakhrajaḥ*. Edited by Aḥmad al-Sharqāwī Iqbāl et al. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2nd ed., 1408 AH / 1988 AD.
- Ibn Taymiyyah, Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm ibn 'Abd al-Salām al-Ḥarrānī. *Al-Qawā'id al-Nūrāniyyah al-Fiqhiyyah*. Edited by Aḥmad ibn Muḥammad al-Khalīl. Kingdom of Saudi Arabia: Dār Ibn al-Jawzī, 1st ed., 1422 AH.
- Khalīl, Rashād Ḥasan. *Al-Sharikāt fī al-Fiqh al-Islāmī: Dirāsah Muqāranah*. Baghdad: Dār al-Rashīd, 3rd ed., 1401 AH / 1981 AD.
- Khelifati, H., Ghalia, B., & Zakaria, M. S. B. (2024).: The Challenges of Institutional Ijtihad in Islamic Finance: Causes and Potential Solutions. International Journal of Al-Turath In Islamic Wealth and Finance, 5(1), 1-26. <https://journals.iium.edu.my/iiibf-journal/index.php/ijaiwf/article/view/903>
- Khelifati, H., INSTITUTIONAL FATWA PLURALISM AND THE CHALLENGE OF CONFLICT: CAUSES AND PROSPECTS FOR CONVERGENCE. (2026). Journal of Fatwa Management and Research, 31(2), 505-

533. <https://doi.org/10.33102/jfatwa.vol31no2.827>

Khawajah, 'Izz al-Dīn Muḥammad. *Adawāt al-Istithmār al-Islāmī*. Review by 'Abd al-Sattār Abū Ghuddah. Jeddah: Ṭab'at Majmū'at Dallah al-Barakah, n.d., n.d.

Majma' al-Fiqh al-Islāmī al-Duwalī. "Qarār Raqm 136 bi-Sha'n al-Mushārah al-Mutanāqishah wa-Ḍawābiṭuhā al-Shar'iyyah." *Al-Mawqi' al-Ilktrūnī al-Rasmī li-al-Majma'*. URL: <http://www.iifa-aifi.org/2146.html>.

نفقة الأب على الولد في التعليم النظامي ونفقاته:

دراسة فقهية مقارنة بقانون الأسرة القطري

The Father's Financial Responsibility for a Child's Formal Education and Related Expenses: A Comparative Fiqh Study in Light of Qatari Family Law

زيد عاشور*

[قُدِّم للنشر 2025/1/4 – أُرسل للتحكيم 25/1/11 م – قُدِّم بعد التعديل 2025/10/2 م - قُبِل للنشر 2025/10/17 م]

ملخص البحث

التعليم النظامي أصبح من أهم جوانب الحياة في العصور المتأخرة؛ ولذلك كانت المسائل المتعلقة به ذات أهمية كبرى، ومن هذه المسائل قضية النفقات، من جهة حكم نفقة الأب على الابن المتعلم في التعليم النظامي، ومن جهة دخول نفقات التعليم في النفقة الواجبة أو عدم ذلك، ورغم كلام الفقهاء المتقدمين عن النفقات إلا أن هاتين المسألتين تعتبران من المسائل المعاصرة التي تحتاج إلى نظر جديد لربطها بكلام المتقدمين؛ لاختلاف التعليم النظامي اليوم، عن مطلق التعلم في العصور السابقة من وجوه عدة؛ ولأجل ذلك فقد جاء هذا البحث لبحث المسألتين، مع المقارنة بقانون الأسرة القطري، معتمدا على تتبع كلام الفقهاء من المذاهب الأربعة في المسائل ذات الصلة، وتتبع المواد القانونية، وتحليلها للوصول إلى بيان شاف في هاتين المسألتين، وقد خلص البحث إلى أن نفقة الابن البالغ في التعليم النظامي لا تجب على الأب في المذاهب الأربعة لنفس كونه طالبا، لكنها قد تجب من وجوه أخرى تتعلق بعجز الابن عن التكسب، وأما في القانون فإنها تجب للولد إذا واصل

* طالب في برنامج ماجستير الفقه وأصوله، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، البريد

الإلكتروني: zaidashour002@gmail.com

دراسته بنجاح معتاد. وأما نفقة التعليم النظامي فلا تدخل في النفقة الواجبة إلا من باب كون التعليم النظامي تعليماً لحرفة عند الموجبين على الأب تعليم ابنه حرفة وهم الشافعية والحنابلة، بينما هي في القانون داخلية في النفقة الواجبة. الكلمات المفتاحية: قانون الأسرة القطري، نفقة، تعليم.

Abstract

Formal Education has become one of the most important aspects of life in modern times. Consequently, issues related to it have gained great significance. Among these issues is the matter of expenses: specifically, the father's obligation to support his son engaged in formal education, and whether educational expenses are included in obligatory maintenance or not. Although classical jurists discussed maintenance in general, these two questions are considered contemporary issues that require renewed examination in light of the differences between today's formal education and the general concept of learning in earlier eras. For this reason, this study addresses both questions, with a comparison to the Qatari Family Law. It relies on tracing the opinions of jurists from the four schools of law on related matters, as well as analyzing relevant legal provisions, to reach a clear conclusion. The study finds that the maintenance of an adult son in formal education is not obligatory upon the father in the four schools merely because he is a student, though it may become obligatory for other reasons, such as the son's inability to earn a living. In Qatari law, however, such maintenance is obligatory if the child continues his studies with normal success. As for educational expenses, they are not included in obligatory maintenance except when considered vocational training, according to those who obligate it (the Shāfi'īs and Ḥanbalīs), whereas in Qatari law they are explicitly included in maintenance.

Keywords: Qatari Family Law, financial responsibility, education.

مقدّمة

لا شك أن التعليم النظامي (المدرسي والجامعي) أضحى من الأساسيات في الحياة المعاصرة في كثير من البلدان على نحو مخالف لما كان في الزمان السابق، حيث إنه كان مجانياً غالباً، ولا يرتبط بوجوه الكسب كما حال الوظائف اليوم، كما أن التعليم قد اختلفت طبيعته فلم يعد مقتصرًا على العلوم الشرعية وما يلحق بها، وبناءً على هذا فإن حمل كلام الفقهاء عن "طالب العلم" مباشرة على الواقع الحالي لا يخلو من تنزيل لهذا الكلام على غير محله، ولهذا فقد جاءت هذه الدراسة لتبحث مسألتين مترابطتين وهما حكم نفقة الأب على

الابن البالغ المنخرط في التعليم النظامي، ومدى دخول نفقات التعليم في النفقة من خلال تتبع كلام الفقهاء الذي يمكن الاستفادة منه في هذه المسألة، مع عدم الغفلة عن الفروق بين الواقع السابق وواقعنا اليوم، ومع مقارنة ذلك بالقانون القطري، وذلك للتمييز بين الحق الواجب على المنفق وغير الواجب ديانة وقضاء.

إشكالية البحث وأسئلته

التعليم النظامي، وخاصة المدرسي من أساسيات الحياة المعاصرة، ولذلك جاء هذا البحث ليجيب عن سؤالين مترابطين أساسيين، وهما: ما حكم نفقة الأب على الابن البالغ في التعليم النظامي عند الفقهاء وفي القانون القطري؟ وهل تدخل نفقات التعليم في النفقة الواجبة في الفقه والقانون القطري؟ ويتفرع عن ذلك أسئلة مهمة:

ما هو مفهوم "طالب العلم" الذي يذكره الفقهاء في باب النفقة؟ هل يدخل التعليم النظامي في "تعليم الصنعة" الذي يذكره الفقهاء في باب الحضانة؟ كيف تضبط نفقة التعليم من حيث مقدارها في حال إيجابها على الأب؟

أهمية البحث ودواعي الكتابة فيه

تتمثل أهمية هذا البحث في الربط بين الفقه القديم وما ذكره الفقهاء في أمر النفقة وبين الواقع المعاصر الذي تغير فيه واقع "التعليم النظامي" وعلاقته بالكسب، مع مقارنة ذلك بالقانون القطري وحكم من أحكام محكمة التمييز.

أهداف البحث:

1. تتبع كلام الفقهاء من المذاهب الفقهية المختلفة حول النفقات، ودراسة مدى انطباقه على الابن البالغ في التعليم النظامي.
2. دراسة مدى دخول نفقة التعليم في النفقات الواجبة للابن على الأب فقهيا.
3. مقارنة ما ذكر في الكتب الفقهية بالقانون القطري، وتحديد مدى توافقه معها.

حدود البحث

التعليم النظامي: يُقصد به هنا الدراسة الأكاديمية المنتظمة سواء كانت في المدارس أو في المرحلة الجامعية.

قانون الأسرة القطري: يُقصد به القانون الصادر عام 2006، والذي عليه العمل اليوم، مع أهم أحكام محكمة التمييز الموضحة له.

منهج البحث

يسلك هذا البحث المنهج الوصفي والمنهج التحليلي، حيث يتضمن جمع كلام الفقهاء وما في قانون الأسرة القطري عن النفقة الواجبة، وتحليله للوصول إلى جواب أسئلة البحث، كما يتضمن تحليل إحدى أفضية محكمة التمييز للوصول إلى ما تضمنته من ضوابط إجرائية تتعلق بنفقات التعليم.

الدراسات السابقة والإضافة العلمية

تنقسم الدراسات السابقة في هذا الموضوع إلى قسمين:

1- دراسات عن النفقة عموماً، ومن ذلك:

أولاً: دراسة محمد عبد الحميد الأحمد بعنوان: "نظرية النفقة في الشريعة والقانون"، 2016، جامعة أم درمان الإسلامية، الخرطوم.

هدف الباحث في هذه الرسالة إلى بناء نظرية عن النفقة في الشريعة مع مقارنتها بالقانون السوري (والسوداني أحياناً)، والذي يتعلق بهذا البحث المطلب الثالث من الفصل الأول حيث تكلم فيه عن نفقة الأولاد مقارنة بالقانون السوري، وذكر شروط النفقة على الأولاد، ثم تعرض لنفقات التعليم، فقرر وجوب نفقة الأب على الولد المنشغل بالعلم إذا كان العلم يمنعه من التكسب، كما قرر أن العلم لا يقتصر على العلوم الشرعية، وذكر أن نفقات التعليم داخلية في النفقة الواجبة، غير أنه لم يذكر من كلام الفقهاء المتقدمين ما يشهد لهذا.

ثانيا: دراسة لنورة بنت مسلم المحمادي: ، "حق نفقة الطفل دراسة فقهية مقارنة تطبيقية"، 2012، مجلة العدل، الرياض.

جاءت الدراسة على ثلاثة مباحث أولها عن تعريف النفقة، وبيان أسبابها، وثانيها عن نفقة الطفل، ومن ضمن ما تحدثت عنه الباحثة في هذا المبحث مسألة التربية والتعليم، غير أن هذا الحديث كان مختصرا، ولم يستوف المسائل، ولا كلام الفقهاء عن هذه المسألة، ولم يكن مقتصرًا على مسألة التعليم النظامي، بل الكلام كان عن عموم التعليم كما تحدثت عن تقدير النفقات، وشروط وجوبها، وفي المبحث الثالث تحدثت عن مظاهر عناية الشريعة بالطفل من خلال النفقات.

2- دراسات تتعلق بخصوص موضوع البحث، ولم أجد في هذا القسم إلا دراسة واحدة: هناك دراسة لرعد محمد حسين الحجازي بعنوان: "نفقة تعليم الأولاد في الفقه الإسلامي وقانون الأحوال الشخصية الأردني: دراسة فقهية مقارنة"، 2019، الجامعة الأردنية، عمان.

هدفت هذه الرسالة إلى بيان معنى نفقة التعليم وأحكامها فقها وقانونا، وبيان إجراءات الترافع وأنواع الدفع في أمرها في القانون الأردني، حيث جاءت الرسالة على ثلاثة فصول، أولها عن مفهوم نفقة التعليم، ومشروعيتها، وأنواع مراحل التعليم، وثانيها عن أحكام نفقة التعليم، وثالثها عن تطبيقات قضائية في المحاكم الشرعية الأردنية عن نفقات التعليم، وما يتعلق بقضاياها من الدفع وإجراءات الترافع.

وهذه الدراسة وثيقة الصلة بهذا البحث خاصة في المطلب الأول من فصلها الثاني، حيث عرض الباحث لشروط المنفق وشروط المنفق عليه، وفي الكلام عن شروط المنفق عليه تكلم عن النفقة على طالب العلم، وكلامه مشعر بأنه يرى أن كلام الفقهاء يشمل كل العلوم النافعة ولو كانت من غير العلوم الدينية، إلا أنه لم يورد من كلام الفقهاء ما يشهد لهذا، كما أنه لم يتعرض تفصيلا لقضية دخول نفقات التعليم في النفقة الواجبة.

وتتمثل الإضافة العلمية على الدراسات السابقة من الناحية الفقهية بمحاولة الربط بين كلام الفقهاء المتقدمين، وبين واقع التعليم النظامي اليوم، ومحاولة تحرير مفهوم "طالب العلم"، ومدى تحققه في مفهوم التعليم النظامي اليوم، كما أن هذا البحث ينظر للتعليم من جهة أخرى، وهي جهة ارتباطه اليوم بوجوه التكسب "الصنعة"، فهذا اعتبار آخر مؤثر في فهم كلام الفقهاء في هذا الباب، وأما من الناحية القانونية فهذا البحث انفرد بالمقارنة بقانون الأسرة القطري، خاصة أن العرف مؤثر في تفسير الإطلاقات في القانون ولو كانت العبارة واحدة، فإفراد القانون القطري بالدراسة له فائدته.

ويمكن الاستفادة من الدراسة الثانية من الناحية المنهجية، ومن ناحية تنظيم المعلومات.

ولم أجد في الدراسات السابقة دراسة عن القانون القطري أو الخليجي، ولا دراسة تناولت بتوسع التكيف الفقهي للتعليم النظامي.

المبحث الأول: حكم نفقة الأب على الابن البالغ المنخرط في التعليم النظامي في الفقه والقانون القطري:

المطلب الأول: حكم نفقة الأب على الابن البالغ المنخرط في التعليم النظامي فقها. من المعلوم أن التعليم النظامي في المدارس والجامعات لم يكن موجودا بصورته الحالية في الأزمنة السابقة، وعليه فإن الاستفادة مما قرره فقهاء المذاهب الأربعة لمعرفة حكم هذه المسألة موقوف على وسائط تربط بين الواقع القديم، والواقع الحالي، ولأجل هذا الربط كان من الضروري الكلام عن ثلاث مسائل وسيطة، وهي:

1. حكم نفقة الأب على أولاده الصغار.
2. وحكم نفقة الأب على ولده البالغ.
3. وحكم النفقة على طالب العلم.

أولاً: حكم نفقة الأب على أولاده الصغار:

قد اتفق الفقهاء على أن الولد الصغير ذكراً كان أو أنثى تجب نفقته على أبيه الغني إن كان الولد فقيراً، واتفقوا على أن الولد الغني بماله . وإن كان صغيراً . لا تلزم أباه نفقته¹، واختلفوا في الولد الصغير الفقير إذا كان أبوه فقيراً معسراً، هل تجب عليه نفقته أم لا . فرأى الحنفية . وهو وجه عند الشافعية . وجوب النفقة عليه مع اليسار والإعسار، والأمر في حالة اليسار بَيِّن، والمقصود من الوجوب في حالة الإعسار أن الأب يجب عليه الإنفاق ولو بأن يتكفف الأب ويسأل الناس إن كان عاجزاً عن الكسب، وإن كان للولد قريب غني ألزم بأن ينفق على الولد، ورجع على الأب بتلك النفقة فكانت ديناً على الأب، فيلزم برد هذا الدين إذا أيسر، وليُعلم أن المقصود بالولد الفقير هنا العاجز عن الكسب، وأما إن كان قادراً فلا يُلزم أن يؤاجره لينفق على نفسه وإن لم يبلغ الحلم إن كان الولد ذكراً². ورأى جمهور أهل العلم من المالكية والشافعية والحنابلة أنه لا نفقة عليه مع إعساره³. وإنما سيقَّت هذه المسألة للتنبية على الخلاف في اشتراط يسار الأب أو عدمه في وجوب النفقة.

¹ ابن حزم: علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي، مراتب الإجماع، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت)، ص 79-80. ابن قدامة: أحمد بن محمد، المغني، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، (الرياض: دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، ط3، 1997م)، ج 11، ص 373؛ ابن المنذر: محمد بن إبراهيم، الإشراف على مذاهب العلماء، تحقيق: صغير أحمد الأنصاري، (رأس الخيمة: مكتبة مكة الثقافية، ج 1، 2004)، ج 5، ص 167.

² ابن عابدين: محمد أمين، رد المحتار، (القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط2، 1966م)، ج 3، ص 612 - 613.

ابن نجيم: زين الدين بن إبراهيم بن محمد، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، ط2، د.ت)، ج 4، ص 219؛ النووي، بحی بن شرف، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق قسم التحقيق والتصحیح في المكتب الإسلامي بدمشق، بإشراف زهير الشاويش، (دمشق: المكتب الإسلامي، ط3، 1991م)، ج 9، ص 83.

³ خليل: خليل بن إسحاق الجندي، التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق أحمد بن عبد الكريم نجيب، (د.م: مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، ط1، 2008م) ج 5، ص 157؛ النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، ج 9، ص 83. البهوتي: منصور بن يونس بن إدريس، دقائق أولي النهى لشرح المنتهى، (بيروت: عالم الكتب، ط1، 1993م) ج 3، ص 238 - 239.

ثانيا: حكم نفقة الأب على الولد البالغ:

اختلف أهل العلم في هذه المسألة على أقوال عدة:

أولاً: مذهب الحنفية:

قالت الحنفية: يجب على الأب نفقة ولده الكبير العاجز عن الكسب، والعجز عن الكسب عندهم أنواع، فمنه الأنوثة مطلقاً، وكذلك الزمن (أي المصاب بأمراض مزمنة تمنع من التكسب كالعمى والشلل والجنون)، والزمن إن قدر على تكسب لا يكفيه أكمل له أبوه النفقة وجوباً، وكذلك من العجز أن يكون الولد ممن يلحقه العار بالتكسب لأن أمثاله لا يتكسبون ولا يحترفون الحرف، وكذلك طالب العلم الذي يشغله العلم عن التكسب، وسيأتي تفصيل قضية طالب العلم في المسألة التالية.¹

ويلاحظ أنهم هنا لم يجعلوا العجز عن التكسب أمراً بدنياً فقط، بل قد يكون المانع عندهم عرفياً كما في مسألة من يلحقه العار بالتكسب، كما يلاحظ أن الابن الصحيح القادر عن التكسب عندهم لا تجب نفقته على أبيه ولو كان الابن فقيراً لا تكفيه أجرة حرفته.

ثانياً: مذهب المالكية:

عند المالكية أن النفقة تنقطع لمن بلغ عاقلاً غير زمن إن كان ذكراً، والأنثى حتى الدخول بها، ومن طلقت بالغة بعد الدخول بها لم تعد لها النفقة على أبيها، وكذلك الابن لو بلغ صحيحاً ثم أصابته الزمانة لم تكن له نفقة على أبيه، ولم أجدهم اشتراطوا ألا يزري التكسب بالابن البالغ، وإنما اشتراطوا في الصغير، فالصغير إن كانت له صنعة لا تزري به ولا بأبيه تكسب بها وأنفق على نفسه، وإلا فعلى الأب²، والظاهر من كلامهم عدم اشتراط ذلك في البالغ، فقد جاء في مواهب الجليل: "نفقة الولد الذكر الحر إذا لم يكن له مال ولا كسب بصنعة لا تلحقه فيها معرة؛ فإن كان له مال أو صنعة لم تجب على الأب إلا أن

¹ ابن عابدين، رد المختار، ج3، ص614

² الدردير: أحمد بن محمد بن أحمد، الشرح الكبير على مختصر خليل (ومعه حاشية الدسوقي)، (بيروت: دار الفكر،

د.ط، د.ت)، ج2، ص524

يمرض الولد أو تكسده صناعته فتعود النفقة على الأب، وإن لم يكن فيها كفاية وجب على الأب التكميل وتستمر نفقة الولد الذكر حتى يبلغ عاقلاً قادراً على الكسب أو يحدث له مال أو صنعة¹، فاشتراط الصنعة التي تليق بمثله فيما قبل البلوغ، وأما ما بعده فقد أناط الحكم بمطلق القدرة على الكسب، وفي ذكر انتفاء المعرة في الصغير وترك ذلك في البالغ إشارة إلى أنها مشترطة في الصغير فقط.

وعليه فالعجز عن التكسب عندهم بالنسبة للبالغ خلقي كعمى وشلل ونحوه، أو حكمي كجنون.

ثالثاً: مذهب الشافعية:

عند الشافعية أن النفقة تجب على الولد الذي به نقص خلقي أو حكمي، فمثال الحكمي الجنون، ومثال الخلقي الزمانة، فمن سلم من النقص الحكمي والخلقي لم تجب نفقته على أبيه وإن كان فقيراً، بل يلزم بالتكسب والإنفاق على نفسه، لا فرق بين ذكر وأنثى في ذلك²، ومع ما تقدم فقد اعتبر الشافعية المانع العرفي، كما في تحفة المحتاج " ولا تجب المؤن لمالك كفايته ولا لشخص مكتسبها لاستغنائه فإن قدر على كسب ولم يكتسب كلفه إن كان حالاً لا ثقاً به وإلا فلا"³.

رابعاً: مذهب الحنابلة:

أما الحنابلة فقد خالفوا من تقدم فجعلوا النفقة واجبة على الفقير عاجز عن التكسب من غير اعتبار للنقص الحكمي أو الخلقي، فالولد البالغ إن لم تكن له حرفة فنفقته على أبيه مطلقاً ولو كان مكلفاً صحيحاً سليماً لأنه فقير⁴، وليعلم أن المقصود بالحرفة هنا

¹ الخطاب الرعي: محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، (دمشق: دار الفكر، ط3، 1992م)، ج4، ص211

² النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، ج9، ص84

³ ابن حجر الهيتمي، أحمد بن محمد، تحفة المحتاج في شرح المنهاج، (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، د.ط، 1983م)، ج8، ص347

⁴ البهوتي، دقائق أولي النهى لشرح المنتهى، ج3، ص238 - 239

الصنعة لا مطلق العمل، فمن كان قادرا على العمل بتأجير نفسه للخدمة ونحو ذلك لم يجب عليه في المشهور من المذهب، وقد أشار ابن قدامة إلى هذا المعنى فإنه بعد أن ذكر روايتين في مسألة النفقة على من لم يكن به نقص قال: "وإنما الروايتان في من لا حرفة له ممن يقدر على الكسب ببدنه"، أي أن العاجز عن الكسب مطلقا نفقته على أبيه، ولا يدخل هذا في الروايتين المذكورتين هنا، وإنما الروايتان فيمن قدر على الكسب ببدنه لكن ليس له صنعة يتكسب بها.¹

فتبين مما تقدم أن الفقهاء مختلفون على قولين رئيسين أولهما اشتراط النقص المانع من التكسب، وهو قول الجمهور، على خلاف بينهم في تحديد هذا النقص، وثانيهما عدم اعتبار النقص أصلا وهو قول الحنابلة.

ودليل الحنابلة العمومات في أمر النفقة كحديث "حُذِيَ مَا يَكْفِيكَ وَوَلَدَكَ بِالْمَعْرُوفِ"² فلفظ "ولدك" مفرد مضاف يعم، فهو عام في الكبير والصغير، والزمن وغيره، كما أنه تقرر أن النفقة على الولد مواساة، ولما كان الولد الكبير فقيرا احتاج المواساة كالصغير،³ وأما صاحب الحرفة فلا يدخل في هذا لأنه غني بحرفته، بخلاف من لا يحسن صنعة.

وأما الجمهور فالظاهر أنهم اعتمدوا على أن الابن الخالي من النقص الخلقي والحكمي قادر على العمل والتكسب، وبالتالي لا يلزمه غيره نفقته، ويمكن الاستدلال لهذا بحديث "إِذَا كَانَ أَحَدُكُمْ فَقِيرًا فَلْيَبْدَأْ بِنَفْسِهِ"⁴ وغيره مما يفيد وجوب نفقة الإنسان على نفسه،

¹ ابن قدامة، المغني، ج 11، ص 378

² أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب البيوع، باب من أجرى أمر الأمصار على ما يتعارفون بينهم: في البيوع والإجارة والمكيال والوزن، وستتهم على نياتهم ومذاهبهم المشهورة، ج 2، ص 769، رقم (2097)، وكتاب النفقات، باب: إذا لم ينفق الرجل، فللمرأة أن تأخذ بغير علمه ما يكفيها ولولدها بالمعروف، ج 5، ص 2052، رقم (5049)

³ ابن قدامة، المغني، ج 11، ص 378

⁴ أخرجه أحمد في مسنده، ج 22، ص 174، رقم (14273)، ومسلم في صحيحه بلفظ مقارب، كتاب الزكاة، باب الابتداء في النفقة بالنفس ثم أهله ثم القرابة، ج 2، ص 692، رقم (997)، وأبو داود في سننه، أول كتاب العتاق، باب في بيع المدبر، ج 6، ص 90، رقم (3957)، والنسائي في سننه، كتاب البيوع، باب بيع المدبر، ج 7، ص 595، رقم 4653.

ويشهد لهم كذلك حديث: "لَا تَحِلُّ الصَّدَقَةُ لِغَنِيِّ، وَلَا لِذِي مِرَّةٍ سَوِيٍّ"¹، وهذا الحديث ليس في النفقات، لكن الشاهد منه جعل القوي الصحيح كالغني من غير تفريق بين الكسب بالصنعة، والكسب بالبدن.

ولم أجد دليلاً واضحاً على التفريق الذي ذكره الحنابلة، ويحتمل أن سبب تفريقهم عرفي حيث إن الكسب بالبدن يزري بصاحبه في كثير من الأعراف، فيكون تفريقهم هنا شبيهاً بمن اشترط الصنعة التي لا تزري بالولد.

ثالثاً: نفقة الأب على ابنه الطالب للعلم:

تقدم أن الحنفية جعلوا من العجز المعتبر عن الكسب طلب العلم، ولا بد من الإشارة إلى أنه ليس المقصود مطلق الطلب، بل ذلك مقيد بقيود، فقد قال صاحب البحر الرائق: "وفي القنية والظاهر أنه لم يخف على أبي حامد قول السلف بوجوب نفقة طالب العلم على الأب لكن أفتى بعدم وجوبها لفساد أحوال أكثر طلبة العلم فإن من كان منهم حسن السير مشغولاً بالعلوم النافعة يجبر الآباء على الإنفاق عليهم وإنما يطالبهم فساق المبتدعة... ومن كان بخلافهم نادر في هذا الزمان فلا يفرد بالحكم دفعاً لخرج التمييز بين المصلح والمفسد قلت: لكن نرى طلبة العلم بعد الفتنة العامة المشتغلين بالفقه والأدب اللذين هما قواعد الدين وأصول كلام العرب والاشتغال بالكسب يمنعهم عن التحصيل ويؤدي إلى ضياع العلم والتعطيل فكان المختار الآن قول السلف وهفوات البعض لا تمنع وجوب النفقة كالأولاد والأقارب"².

¹ أخرجه أحمد في مسنده، ج 11، ص 84، رقم (6530)، و ج 11، ص 403، رقم (6798)، و ج 14، ص 483 - 484، رقم (4908)، و ج 15، ص 26، رقم (9061)، و ج 27، ص 139، رقم (16543)، ج 38، ص 242، رقم (23183)، وأبو داود في سننه، كتاب الزكاة، باب من يعطى من الصدقة، وحد الغني، ج 3، ص 75 - 76، رقم (1634)، والترمذي في سننه، أبواب الزكاة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء من لا تحل له الصدقة، ج 2، ص 190 - 191، رقم (658)، وابن ماجه، أبواب الزكاة، باب من سأل عن ظهر غني، ج 3، ص 47، رقم (1838)، وحسنه الترمذي.

² ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ج 4، ص 228

وقد أورد صاحب مجمع الأبحر هذا النقل بعينه، لكنه قال: "حسن السيرة مشغلا بالعلم الديني"¹، والذي في "قنية القتاوى" الذي ينقل عنه المصدران "العلوم النافعة" وليس "العلم الديني"².

وفي الفتاوى الهندية: "قال الإمام الحلواني... وكذا طلبة العلم... إذا كانوا مشغولين بالعلوم الشرعية لا بالخلافات الركيكة وهذيان الفلاسفة"³

فيتحصل من الكلام السابق أن طلب العلم يوجب النفقة على الأب بشرطين، أولها أن يكون متفرغا للعلم، بحيث أنه يطلب العلم طلبا يمنعه من الجمع بينه وبين حرفة، وثانيها أن يكون ذا رشد، أي حسن السيرة ومشغلا بالعلم النافع.

ويبقى تفسير العلم النافع محل شك، والظاهر أن صاحب مجمع الأبحر ذكر العلم الديني تفسيرا، وعلى هذا يكون العلم النافع يُقصد به العلم الديني، وما يتعلق به من علوم العربية بدليل الكلام الذي بعده "لكن نرى طلبة العلم بعد الفتنة العامة المشغولين بالفقه والأدب..."، ومع ذلك يبقى حمل العلوم النافعة على العموم محتملا، والذي في الفتاوى الهندية محتمل كذلك، فإنه نص على "العلوم الشرعية" وجعلها في مقابل "هذيان الفلاسفة"، ولفظ "العلوم الشرعية" يحتمل العلم الديني، وهذا الأظهر فيه، ويحتمل العلم المشروع عموما، لكن بجموع القرائن السابقة فإن حمله على العلم الديني أقرب، خاصة بأن التعبير بلفظ "شرعية" بقصد العلم الديني له نظير في الفقه الحنفي، كما في مسألة الاستطاعة في الحج، فقد جاء في حاشية ابن عابدين: "أو كتب شرعية أو آلية كعربية أما نحو الطب والنجوم وأمثالها من الكتب الرياضية فتثبت بها الاستطاعة وإن احتاج إليها"⁴ فلم يدخل في لفظ الكتب الشرعية إلا كتب العلم الديني.

¹ داماد أفندي: عبد الرحمن بن محمد بن سليمان، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، (الأستانة: دار الطباعة العامة، د.ط، 1910م)، ج1، ص500 - 501

² كذلك وجدته في المخطوط، والقنية هو قنية الفقهاء لنجم الدين الزاهدي.

³ جماعة من العلماء، الفتاوى الهندية، (القاهرة: المطبعة الأميرية، ط2، 1893)، ج1، ص563

⁴ ابن عابدين، رد المختار، ج2، ص462

ويعضد هذا ما جاء في حاشية الشرنبلالي في مسألة دخول طالب العلم في مصارف الزكاة: "قال في الظهيرية في سبيل الله قيل طلبة العلم وكذا في المرغيناني وقال السروجي قلت بعيد، فإن الآية نزلت وليس هناك قوم يقال لهم طلبة علم. اهـ. قلت واستبعاده بعيد؛ لأن طلب العلم ليس إلا استفادة الأحكام"¹، والمقصود من إيراد هذا النقل أن ذكر "طلب العلم" مع قصد العلوم الدينية خاصة متعارف عليه عندهم، فإذا لم يفسر الإطلاق في مسألة النفقة كان الأوجه حمله على الحقيقة العرفية عندهم ولو اقتضت تخصيص عموم لفظ العلم تغليباً للحقيقة العرفية على اللغوية.

وحاصل هذه المسألة أن المقصود بطلب العلم له احتمالان:

الأول: جعله في العلم الشرعي خاصة، ويعضده تفسير صاحب مجمع الأجر للفظ العلوم النافعة بقوله "العلم الديني"، وإطلاق الحلواني لفرز "العلوم الشرعية"، وما جرى عليه جمع من الحنفية من إطلاق العلم على الديني منه كما تقدم في حاشية الشرنبلالي، فبان من هذا كله أن تخصيص العلم بالديني حقيقة عرفية بينهم، وهذا الاحتمال هو ما يستظهره الباحث تغليباً للحقيقة العرفية من غير جزم.

الثاني: أن المقصود مطلق العلوم النافعة، ويعضد هذا ظاهر لفظ "العلوم النافعة" و"طلب العلم" وغيرها من الألفاظ التي تقتضي بعمومها شمول العلم الديني وغيره. وأما عند المالكية فعندهم أن النفقة تنقطع ببلوغ الابن عاقلاً غير زمن، ولم أجدهم قد استثنوا طالب العلم من هذا، بل جاء في فتاوى عlish ضد هذا، فقد سئل عن دفع الأب زكاة ماله لولده طالب العلم البالغ القادر على الكسب فأجاب: "نعم يجزئ أباه إعطاؤه زكاة ماله لسقوط نفقته عنه ببلوغه قادراً عليه"²، فلم يجعل نفس طلب العلم عجزاً عن الكسب، وهذا مقتضى ما في كتب المالكية مما تقدم ذكره في المسألة السابقة.

¹ الشرنبلالي: حسن بن عمار بن علي، غنية ذوي الأحكام في بغية درر الأحكام، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د.ط، د.ت) ج1، ص189

² عlish: محمد بن أحمد بن محمد، فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك، (بيروت: دار المعرفة، د.ط، د.ت)، ج1، ص163

وأما عند الشافعية فقد أشار الشرواني في حاشيته إلى أن المعتمد وجوب النفقة على طالب العلم، ويشترط في ذلك أن يكون متفرغا لهذا، وأن يفيد اشتغاله بالعلم فائدة معتبرة عرفا عند أهل الفن، ويدخل في هذا من حفظ القرآن، ثم نسيه، ولم يمكنه المراجعة إلا في أوقات الكسب، فينفق عليه أبوه ليشغل الولد بالقرآن.¹

والذي يظهر أن المقصودين هنا هم أصحاب العلوم الشرعية، خاصة علوم الغاية، وذلك إعمالا للحقيقة العرفية في تفسير كلامهم، فقد جاء عند الشافعية في معرض الكلام عن الكفاءة: "الذي يظهر أن مرادهم بالعالم هنا من يسمى عالما في العرف وهو الفقيه والمحدث والمفسر لا غير أخذا مما مر في الوصية"²، وفي الكلام عن الوقف: "وهم حيث أطلقوا هنا أصحاب علوم الشرع كالوصية"³

ولم أجد عند الحنابلة ذكر هذه المسألة، وإنما ذكروا إعطاء طالب العلم من الزكاة⁴، وهذه مسألة أخرى، لكن بما تقدم من التأصيل العام يُعرف مذهبهم في هذا، فالحنابلة لا يشترطون العجز أصلا، وعليه فطالب العلم إن لم تكن له حرفة فنفقته على أبيه، ولو كان يقدر على التكسب ببدنه كما تقدم، وإن كانت له حرفة لم تجب نفقته على أبيه، كما في كشف القناع: "«فإن كان له حرفة؛ لم تجب نفقته، قال في "المبدع": بغير خلاف»"⁵، فعلق الأمر على الحرفة من غير استثناء لطالب علم ولا غيره.

¹ الشرواني: عبد الحميد بن الحسن، حاشية الشرواني على تحفة المحتاج، (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، د.ط، 1983م)، ج8، ص347

² ابن حجر الهيتمي، تحفة المحتاج في شرح المنهاج، ج7، ص283.
وقد وقع خلاف في الاقتصار على هؤلاء في مسألة الكفاءة، وليس هذا من مقصود البحث، فالقصد التنبيه على معنى "العلم" إذا أطلق

³ المصدر السابق، ج6، ص247

⁴ البهوتي، منصور بن إدریس، كشف القناع عن الإقناع، تحقيق لجنة بوزارة العدل السعودية، (الرياض: وزارة العدل السعودية، 1، 2008م)، ج5، ص119

⁵ المصدر السابق، ج13، ص158

رابعاً: نفقة الابن البالغ في التعليم النظامي:

من المعلوم أن التعليم النظامي بالصورة العصرية لم يكن موجوداً في الأزمنة السابقة، وعليه فلمعرفة قول الفقهاء المتقدمين في هذه المسألة لا بد من إعمال فحوى ما ذكره في المسائل الثلاثة المتقدمة، وبناء على هذا يقال:

طالب العلم البالغ في التعليم النظامي لا يخلو من أن يكون ذا مال ويسار، أو لا يكون كذلك، فإن كان ذا مال لم تجب نفقته بالإجماع، لأنهم اتفقوا على أن النفقة لا تجب على غني سوى الزوجة، وإما أن يكون غير ذي مال، فهذا دائر بين أن يكون به نقص حكمي أو خلقي مانع من التكسب كالشلل والعمى والجنون ونحوه، أو لا يكون، فالأول تجب نفقته على أبيه باتفاق المذاهب الأربعة، وأما الثاني فإما أن يكون ذا حرفة تليق بمثله أو لا يكون، فعلى التقدير الأول تسقط نفقته عند المالكية والحنابلة (والحنفية والشافعية أيضاً إن حصر "طالب العلم الذي تجب له النفقة" بطالب العلم الشرعي، وهو ما استظهره هذا البحث، وإن قيل أنه عام في العلوم النافعة فيشترط لتجب له النفقة أن يكون متفرغاً للعلم بحيث لا يقدر أن يجمع معه حرفة، وقد تقدم هذا)، وعلى التقدير الثاني (أي أن يكون غير ذي حرفة لائقة) تجب له النفقة عند الحنفية والشافعية والحنابلة، وأما عند المالكية فالظاهر سقوط النفقة ما دام قادراً على الكسب، ولو كان كسباً بالبدن بغير حرفة.

ومن كان يليق بمثله الكسب بالبدن كأن يؤجر نفسه وما أشبه ذلك، فلا نفقة له إلا على مذهب الحنابلة، إذ لا يوجبون على من لم تكن له حرفة التكسب ولو كان قوياً صحيحاً قادراً على العمل.

وكل ما تقدم مرهون بيسار الأب عند الجمهور، فإن أعسر لم يُرجع عليه بشيء، وعند الحنفية أن الأب تلزمه النفقة في العسر واليسر، فإذا كان معسراً وأنفق غيره رجع عليه بما أنفق.

وبعد هذا لا بد من الإشارة لمسألتين:

أولاً: أن الوظائف التخصصية اليوم مرتبطة بالتعليم النظامي، فلا يوظف فيها غالباً إلا من كان يحمل الشهادة الثانوية على الأقل، وفي غالب الأمور كالطب والتعليم ونحوهما تشترط الشهادة الجامعية، فمن كان أبوه قد فرغه للعلم والدراسة في صغره، ولم يعلمه صنعة كنجارة وحدادة ونحوهما، ولم يكن يليق بأمثاله التكسب بيدنه، فليس له أن يقطع عنه النفقة بمجرد البلوغ عند جمهور الفقهاء كما تقدم، فمثل هذا حرفته وصنعتة في التعليم النظامي، إلا أنه لا يقدر أن يتكسب منها إلا بعد إتمام السلم التعليمي إلى حد معين، فيلزم أباه الإنفاق عليه إلى أن يتمه ويقدر على التكسب منه.

ثانياً: من الأمور المؤثرة على كلام بعض الباحثين في هذا الباب تخوفهم من أن القول بعدم وجوب نفقة الأب على الابن البالغ في التعليم النظامي سيؤدي إلى عزوف عام عن التعليم، ويؤدي إلى تأخر الأمة، وتضييع فروض الكفايات، وفي هذا من المبالغة ما فيه، فبالإضافة إلى ما ذكر في النقطة الأولى يقال إن هذه الأحكام لا يصار إليها عادة إلا في النزاعات، وأما في غالب الحال فإن الأب ينفق على ولده من غير تدقيق في كون هذه النفقة واجبة أو مستحبة، وعليه فإن الأثر العام لهذا الحكم على الأمة محدود.

ثالثاً: عند النظر في باب النفقات لا بد من أن يراعى العرف، فمن كانت الصنائع والحرف اليدوية تزرى بأمثاله لوضعه الاجتماعي مثلاً، أو لوضع بعض البلدان، فلا بد من تعليمه في التعليم النظامي، فقد تقرر فيما تقدم مراعاة جمهور الفقهاء للمانع العرفي، وعليه ففي هذه الحالات لا يكفي الأب معرفة الابن بصناعة يدوية، بل يلزمه أن يعلمه التعليم النظامي، وقد تقرر في القواعد أن "العادة محكمة"، وأدلة هذه القاعدة معروفة مبسطة.

المطلب الثاني: نفقة الأب على الابن البالغ المنخرط في التعليم النظامي في قانون الأسرة القطري، ومدى توافقه مع ما ذكره الفقهاء.

جاء في المادة 75 من قانون الأسرة القطري: "تجب نفقة الولد الصغير الذي لا مال له على أبيه، حتى تتزوج الفتاة، ويصل الفتى إلى السن الذي يتكسب فيه أمثاله، ما لم يكن طالب علم يواصل دراسته بنجاح معتاد.¹

وتجب نفقة الولد الكبير، العاجز عن الكسب لعاهة أو غيرها على أبيه، إذا لم يكن له مال يمكن الإنفاق منه.

وتعود نفقة الأنثى على أبيها إذا طلقت أو مات عنها زوجها، ما لم يكن لها مال، أو لم يكن هناك غيره ممن تجب عليه نفقتها.

وإذا كان مال الولد لا يفي بنفقته، ألزم أبوه بما يكملها وفقاً للشروط السابقة." ويتأمل هذه المادة نجد أنها وافقت ما اتفق عليه الفقهاء في مسألة وجوب النفقة على الصغير الذي لا مال له، وكذلك الكبير الزمن، وأما الذكر الكبير فقد قيدت سقوط النفقة عنه ببلوغه إلى السن الذي يتكسب فيه أمثاله، وبألا يكون "طالب علم يواصل دراسته بنجاح معتاد"، والأنثى جعل القانون لها النفقة مطلقاً ما لم يكن لها مال أو منفق عليها.

وإذا قورن هذا بما تقدم من كلام الفقهاء تبين أنه أشبه ما يكون بمذهب الحنفية، فالحنابلة والشافعية لم يفرقوا بين الذكر والأنثى في هذا، والمالكية مع قولهم بأن النفقة تبقى على الأب إلى الزواج فالمشهور من مذهبهم أنها لا تعود في حال طلاق أو وفاة، كما أن المالكية والحنابلة لم يستثنوا طالب العلم

لكن القانون لم يُط نفقة الذكر بالبلوغ، بل جعله "إلى السن الذي يتكسب فيه أمثاله"، ولعل سبب هذا ما في قانون العمل، إذ ينص قانون العمل على حظر ممارسة

¹ المادة 75، قانون الأسرة القطري، لسنة 2006م

الأعمال لمن هم دون السادسة عشرة، ويسمح لمن جاوز هذه السن بالعمل بقيود متعددة منها أن يكون عمله نهاراً فقط، فلو أنيط الحكم بالبلوغ ما أمكن تطبيقه، ولأجل ذلك استعمل القانون هذا القيد، بدل قيد البلوغ.¹

كما أنه متوافق مع قانون التعليم الإلزامي، إذ ينص القانون القطري على مجانية التعليم وإلزاميته حتى إتمام المرحلة الإعدادية أو بلوغ سن الثامنة عشرة،² وعليه فحتى لو بلغ الصبي البلوغ الشرعي لم يمكنه ترك التعليم النظامي إذا لم يجاوز الإعدادية حتى يبلغ الثامنة عشر، ولا يمكنه العمل إلا نهاراً كما تقدم في القانون السابق، وهذا عسير عليه في ظل إلزامه بالتعليم النظامي، فكان قانون الأسرة والعمل والتعليم منسجمة في هذه المسألة.

وتبقى عبارة "طالب علم يواصل دراسته بنجاح معتاد" محملة محتملة، وذلك من جانبين، جانب معنى "طالب العلم"، وجانب معنى "نجاح معتاد"، والذي يظهر أن المقصود من طالب العلم، طلبة العلوم النافعة مطلقاً، فهذه الحقيقة العرفية في هذا الزمان، والأصل حمل الكلام على الحقيقة العرفية، فبهذا يشمل التعليم النظامي، وكلمة "نجاح معتاد" يقصد بها مستمر، وذلك لأن النجاح والرسوب في التعليم اليوم له حد ينتهي إليه، وليس متروكاً للعرف، فتحمل كلمة معتاد على معنى أن هذا الطالب معتاد منه النجاح، ويغلب على حاله ذلك.

وهذا يفارق المذهب الحنفي، حتى لو تُجوزت مسألة إدخال العلوم الدنيوية في طلب العلم، وذلك لأن المذهب الحنفي يشترط أن يكون طلب العلم شاغلاً عن التكسب، بحيث يكون الطالب متفرغاً له، ولم يضع القانون هذا القيد، بل جعل مطلق النجاح المعتاد في طلب العلم سبباً لوجوب النفقة.

¹ انظر قانون العمل القطري الصادر في 2004، من مادة 86 إلى 92

² انظر قانون التعليم الإلزامي الصادر في 2001

المبحث الثاني: مدى دخول نفقات التعليم في النفقة الواجبة للولد في الفقه والقانون القطري:

المطلب الأول: مدى دخول نفقات التعليم في النفقة الواجبة للولد فقها: لمعرفة مدى دخول نفقات التعليم في النفقة الواجبة لا بد من استعراض ما ذكره الفقهاء في موضوع النفقات وما يدخل فيها:

أولاً: مذهب الحنفية:

يرى الحنفية أن النفقة شرعا إنما هي ثلاثة أمور: الطعام والكسوة والسكنى، فتلزم هذه الثلاثة الأب لولده الصغير، وكذلك الكبير بالتفصيل المتقدم في المبحث السابق¹، وإذا كان الولد زمنا يحتاج من يخدمه، فقد أوجب الحنفية على أبيه الخادم، وكذلك نفقة الخادم بهذه الثلاثة (الطعام والكسوة والسكنى)².

ورغم أنهم ذكروا أن طالب العلم المتفرغ لذلك نفقته على أبيه لم أجدهم ذكروا كتب العلم، أو ما أشبه ذلك في النفقة الواجبة، ويبقى هذا الأمر محتملا فإن طالب العلم المتفرغ نفقته واجبة على أبيه عندهم كما تقدم³، ومعلوم أن الكلام هنا عن الولد الفقير، إذ لا نفقة على غني سوى الزوجة، فإن لم يجد طالب العلم من يعلمه مجانا، أو يتكفل بتعليمه، فإنه إن لم ينفق عليه الأب. انقطع عن طلب العلم، لانشغاله بطلب الرزق، فبطلت الحكمة التي لأجلها قالت الحنفية بالإتفاق على طالب العلم، وهي أن يتفرغ هذا الطالب للعلم كما تقدم.

ثانياً: مذهب المالكية:

ذكر المالكية في هذا كلاما مشابها لكلام الحنفية فذكروا في نفقة الزوجة " قوت وإدام وكسوة ومسكن بالعادة بقدر وسعِهِ وحَالِهَا"⁴، وهذه نفس الأمور الثلاثة: الطعام والكسوة

¹ ابن عابدين، رد المختار، ج3، ص612

² المصدر السابق، ص616

³ واستظهر هذا البحث أن المقصود بالعلم هنا علوم الشريعة وما يلحق بها، دون غيرها من العلوم النافعة.

⁴ خليل: خليل بن إسحاق الجندي، مختصر خليل، تحقيق: أحمد جاد، (القاهرة: دار الحديث، ط1، 2005م)،

والسكنى، ويزيد على الثلاثة في أمر الزوجة زينة تستضر بتركها، وخادم بشرط أن يكون الزوج والزوجة أهلاً لذلك.¹

ولم أجد عندهم تفصيلاً في نفقة الولد، وعليه فيحمل على الأمور الثلاثة كذلك، وهي الطعام والكسوة والسكنى، فلا تدخل نفقة التعليم في ذلك في الظاهر.

وقد ذكروا في باب الحضانة أن الصبي المميز إن كان عند أمه، فلأب بعثه إلى المكتب (مكان تعلم الكتابة)، لكن لا يظهر أن ذلك على سبيل الوجوب.²

وقد استدل على إيجابهم نفقة التعليم³ بما قاله القابسي إذ يقول: إن ترك الأب تعليم ولده القرآن لشح قبح فعله ولقلة عذر، فإن كان للولد مال فلا يدعه دون تعليم وليه أو قاضي بلده أو جماعته إن لم يكن قاض، وإن لم يكن له مال توجه حكم النذب على وليه وأمه الأقرب فالأقرب⁴، ولا يظهر لي الوجوب من هذا النقل، بل الظاهر التحضيض على إنفاق الأب على ولده لتعليمه القرآن، وزجره عن الشح، ويشهد لهذا أنه قال بعده "فإن كان للولد مال..." وقد تقدم في الإجماعات أنه لا نفقة واجبة لولد غني، فالكلام هنا في الحض والحث لا في الوجوب.

ثالثاً: مذهب الشافعية:

أوجب الشافعية على الأب الطعام والكسوة والسكنى⁵، ولكن النفقة عندهم ليست منحصرة في هذا، بل جاء في منهاج الطالبين في سياق الكلام عن الابن المميز إذا اختار

¹ بهرام الدميري: بهرام بن عبد الله بن عبد العزيز، تحرير المختصر، (د.م)، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، ط1، 2013م، ج3، ص407

² المصدر السابق، ص438

³ الحمادي: نورة بنت مسلم، حق النفقة للطفل دراسة فقهية مقارنة تطبيقية، ص44.

⁴ ابن عرفة، محمد بن محمد ابن عرفة الورغمي، المختصر الفقهي، تحقيق حافظ عبد الرحمن محمد خير، (دي: مؤسسة خلف الحبثور للأعمال الخيرية، ط1، ص2014م) ج8، ص208

⁵ الخطيب الشربيني، محمد بن محمد، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، تحقيق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1994م)، ج5، ص187

أمه، فقرر أنه يكون عند الأم ليلاً، "وعند الأب نهاراً يؤديه ويسلمه لمكتب أو حرفة"¹، ليتعلم من الأول الكتابة، ومن الثاني الحرفة، ولا يجوز للأب أن يعلم ولده حرفة تزيي به، فالأب ذو الصنعة الشريفة لا يجوز له أن يكتفي بتعليم ابنه صنعة رديئة.² وجعلهم هنا أحد هذين مغنياً عن الآخر³، واختصاص ذلك بالذكر دليل على أنه ليس المقصود هنا نفس التعليم، بل المقصود الحرفة، فمن تعلم الكتابة في زمنهم فهذه حرفة يمكن أن يعمل بها كاتباً أو ناسخاً، فأوجبوا على الأب تعليم الابن الكتابة، أو تعليمه حرفة بدنية كالنجارة وغيرها.

وأما ما يتعلق بنفس التعليم، فلم أجدهم أوجبوا شيئاً على الأب إلا أجره تعلم الفرائض من الصلاة والصوم وغير ذلك، فتدفع أجره التعليم من مال الولد، فإن لم يكن فمن مال الأب، فإن لم يكن فمن مال الأم، ويخرج من مال الصبي فقط أجره تعليم القرآن والآداب⁴، لا فرق في هذا القدر بين ذكر وأنثى.⁵

رابعاً: مذهب الحنابلة:

النفقة عند الحنابلة هي: "كفاية من يمونه خبزاً وإداماً وكسوة وسكناً وتوابعها"، فتشمل الأمور الثلاثة المتفق عليها، كما تشمل التوابع، وهذه التوابع تختلف باختلاف المنفق عليه، والقصد هنا الكلام عن نفقة القريب، وتحديد الولد، فتشمل النفقة بالإضافة إلى الأمور

¹ النووي: يحيى بن شرف، منهاج الطالبين وعمدة المفتين في الفقه، تحقيق: عوض قاسم أحمد عوض، (بيروت: دار الفكر، ط1، 2005م)، ص267

² الخطيب الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، ج5، ص200

³ تنبيه: ورد في بعض النسخ "مكتب وحرفة"، ولا فرق هنا في المعنى لأن الواو ستحمل على معنى (أو)، كما أشار إليه الشرواني، انظر حاشية الشرواني على تحفة المحتاج، ج8، ص362

⁴ الشيراملسي، نور الدين بن علي الأقهري، حاشية الشيراملسي على نهاية المحتاج، (بيروت: دار الفكر، الطبعة الأخيرة، 1984م)، ج1، ص392

⁵ زكريا الأنصاري، زكريا بن محمد بن زكريا، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، (دمشق: دار الكتاب الإسلامي، ط1، د.ت)، ج1، ص122.

الثلاثة إعفاف الولد إن كان محتاجا لذلك¹، وكذلك خادم إن احتاج لذلك²، ولم يذكروا نفقة التعليم، غير أنهم في كتاب الحضانة ذكروا قريبا من كلام الشافعية، قال صاحب الشرح الكبير: "ويأخذه الأب نهارا؛ ليسلمه في مكتب أو في صناعة، لأن القصد حظ الغلام، وحظه فيما ذكرناه"³، ولم أجد من تعرض لنفقة تعليم الكتاب أو الصناعة، وعدم الكلام عن هذا يظهر منه إيجاب ذلك على الأب، لأن الأصل في الصغير أن يكون غير ذي مال، ولا يكون ذا مال كثير إلا نادرا، ولا يحمل الكلام العام على النادر القليل. وعليه فما قيل في مذهب الشافعية يقال هنا، فيلزم الأب تعليم الابن من باب كونه صناعة على التفصيل الذي تقدم.

خامسا: تنزيل ما تقدم على التعليم النظامي:

بناء على قول الشافعية والحنابلة من وجوب تعليم الابن الذكر صناعة، سواء كانت صناعة الكتابة، أو الصنائع البدنية، والتعليم النظامي اليوم من يقوم مقام الصناعة، وذلك لأن كثيرا من الوظائف والأعمال اليوم مرهونة بالشهادات الأكاديمية، وعليه فإنه يجب على الأب نفقة التعليم النظامي لولده الذكر، خاصة في الأعراف التي تكون فيها الأعمال البدنية من الصنائع الرديئة، فالأب مكلف بالنظر للأحظ للولد فليس له أن يدفعه لصناعة تزرى به، وأما الأنثى فلا تدخل فيما تقدم لأن المقصود الصناعة، وذكر الشافعية وجوب إنفاق الأب على تعليمها الفرائض الواجبة.

على أنه ينبغي هنا التنبيه إلى أن كلام الشافعية والحنابلة عن نفقة محضون، وعليه فلا يشمل البالغ لأنه لا يسمى محضونا، فنفقة التعليم من باب تعلم الحرفة داخلية في النفقة الواجبة بالنسبة للصغير، وهذا لا إشكال فيه، وأما بالنسبة للكبير فإنها داخلية في حالة

¹ البهوتي، دقائق أولي النهى لشرح المنتهى، ج3، ص225.

² المصدر السابق، ص242.

³ ابن أبي عمر، عبد الرحمن بن محمد، الشرح الكبير على المقنع، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلوي، (القاهرة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط1، 1995م)، ج24، ص486.

معينة، وهي حالة عدم معرفة الابن البالغ لصنعة تليق بمثله، كما تقدم في المبحث السابق، فهذا صنعته في إكمال التعليم النظامي له إلى حد يجد معه عملاً يليق بمثله، وأما من له صنعة فهذا تنقطع النفقة عنه أصلاً فلا معنى حينئذ للنظر في دخول نفقة التعليم في النفقة الواجبة إذ لا نفقة واجبة هنا.

وأما الحنفية والمالكية فلم أجد عندهم شيئاً ذا دلالة قوية على إيجاب مثل هذا على الأب، والظاهر عدم إيجابه.

وقول الشافعية والحنابلة في هذا قوي، فإنه إن لم يدفعه للتعليم، لم يكن له بعد ذلك حرفة تليق بمثله، ويبقى عالة على أبيه، وتجب نفقته على أبيه حينئذ.

المطلب الثاني: مدى دخول نفقات التعليم في النفقة الواجبة للولد في القانون القطري. جاء في المادة 76 من قانون الأسرة القطري: "نفقة المحضون في ماله، إن كان له مال، وإلا فعلى من تجب عليه نفقته.

وتشمل نفقة المحضون الطعام والكسوة والسكنى والتطبيب والدراسة والسفر للضرورة، وكل ما يعتبر من الضروريات في العرف".¹

وعليه فإن القانون القطري مصرح بدخول نفقة الدراسة في النفقات الواجبة، وكذلك كل ضروري عرفاً، واستعمال القانون للفظ المحضون هنا يدل على شمول هذه المادة للذكر والأنثى، ويؤخذ من هذا أن القانون لم يعامل التعليم معاملة الصنعة، فالقانون يلزم الأب بالنفقة على الأنثى حتى تتزوج كما تقدم في المبحث الأول، وعليه فلا حاجة لها بالصنعة، فيتبين بهذا أن إدخال الدراسة هنا لنفس التعليم، وهذا لا تظهر موافقته لأحد المذاهب الأربعة كما تقدم، ولعل القانون أراد مراعاة العرف، ورأى أن التعليم (خاصة المدرسي) من الضروريات عرفاً. لما يقع على من يحرم منه من الضرر، ولأن ذلك يزري بالولد في كثير من الأحيان. فألزم الأب به.

¹ المادة 76، من قانون الأسرة القطري، لسنة 2006م

وقد تقرر في قانون التعليم الإلزامي المشار إليه في المبحث الماضي أن التعليم المدرسي الحكومي في دولة قطر مجاني، وعليه فالتعليم الذي هو محل البحث هنا هو التعليم المدرسي الخاص، والتعليم الجامعي،¹ ولذلك فإن ماهية التعليم الذي يُلزم به الأب قد تكون محلاً للنزاع لأنه يختلف بما ضبط مقدار نفقة التعليم، حيث إن القانون أحال لحال الزوجين وللعرف في تقدير النفقات كما في المادة 62 القائلة: "يراعى في تقدير النفقة سعة المنفق، وحال المنفق عليه، والأوضاع الاقتصادية زماناً ومكاناً"²، ومعلوم أن الدراسة في التعليم الحكومي لا تزري بالولد، وعليه فلا بد من بيان لهذا.

ولعل المسألة المتقدمة توضح بما ما جاء في الحكم 32/2006 الذي فيه طعن أب في النفقة المفروضة عليه، ومن ذلك إلزامه بنفقة الدراسة في مدرسة خاصة، وذكر أنه يريد إلحاق أبنائه بالتعليم الحكومي لأن حاله لا يناسب إلا ذلك، وقد جاء رد محكمة التمييز: "وحيث إن النعي مردود، ذلك أن نفقة الولد واجبة على أبيه حتى يبلغ السن التي يستطيع أن يتكسب بها أمثاله، فإن كان في مرحلة الدراسة وجبت له نفقاتها مادام الأب قادراً عليها، وكان البين من مدونات الحكم الابتدائي المؤيد لأسبابه بالحكم المطعون فيه أنه أقام قضاءه بشأن رسوم الدراسة والنفقات على ما استخلصه من مستندات اطمأن إليها، وأن اجتياز الأولاد للفصول الدراسية السابقة في ذات المدرسة دليل على قبول الطاعن التحاق أولاده في هذا النوع من التعليم، وهي أسباب سائغة لها أصلها الثابت في الأوراق وكافيه لحمل قضاء الحكم المطعون فيه."³

¹ انظر قانون التعليم الإلزامي الصادر في 2001

² المادة 62، من قانون الأسرة القطري، لسنة 2006م

³ جلسة 2006/06/21، الطعن رقم 32، لسنة 2006 محكمة التمييز، ويمكن للوصول لهذه الأقضية من خلال البوابة

وعليه فإن محكمة التمييز اعتبرت رضى الأب قبل الخصومة بإلحاق أبنائه بالتعليم الخاص حجة عليه، وذلك أن تغيير هذا بعد الخصومة فيه شبهة كونه نابعا عن الخصومة والمضاربة لا عن الحرص على مصلحة المحضون، ولأجل ذلك ألزمت المحكمة بتعليم الأولاد في المدرسة نفسها. وهذا يوضح الضابط في قضية التعليم الحكومي والخاص، فقد تقدم في الضوابط السابقة أن تقدير مصلحة المحضون يرجع لمحكمة الموضوع، وعليه فمتى رأت المحكمة مصلحة المحضون في التعليم الخاص ألزمت الأب به ما دام حاله يسمح بذلك، وخاصة إذا كانت هناك قرينة دالة على رضى الأب بذلك قبل الخصومة كما في هذا الحكم، لأن تغييره هذا بعد الخصومة قرينة على أن قراره هذا ليس مبنيا على النظر إلى الأخط للمحضون.

على أن هذا الحكم لا يستند إلى قانون الأسرة الصادر في عام 2006، إذ إنه أسبق منه، إلا أنه يبين أن العمل القضائي في هذه المسألة مستقر من قبل القانون المذكور، وإنما جاء القانون مكرسا له، ويتضح هذا جليا في عبارة " ذلك أن نفقة الولد واجبة على أبيه حتى يبلغ السن التي يستطيع أن يتكسب بها أمثاله، فإن كان في مرحلة الدراسة وجبت له نفقاتها مادام الأب قادراً عليها" الواردة في الحكم المذكور، وهي عبارة توشك أن تكون مطابقة للمادة 75 من قانون الأسرة القطري، وقد سبقت الإشارة إليها¹، فبين هذا الحكم استقرار العمل على إلزام الأب بنفقة التعليم بما يرضى مصلحة المحضون، ولم يجد الباحث فيما اطلع عليه حكما صادرا بعد صدور قانون الأسرة القطري 2006 يتعلق بخصوص نفقة التعليم.

الخاتمة:

ختاما، فإن هذا البحث قد توصل للنتائج الآتية:

1. اتفق أهل العلم على أنه لا نفقة للولد الغني بماله على والده.
2. رأى جمهور أهل العلم أن نفقة الولد مقيدة بيسار الوالد، فإن أعسر لم يجب عليه شيء، خلافا للحنفية، وقول الجمهور أظهر.

¹ يُنظر ص 16

3. رأى جمهور أهل العلم اشتراط النقص الخلقي أو الحكمي في الولد البالغ لتجب نفقته على الأب، كما اعتبر الحنفية والشافعية النقص العرفي أيضا.
4. انفرد الحنابلة بعدم اشتراط النقص، وعدم إيجاب الكسب بالبدن على الولد البالغ فتجب نفقته على أبيه ما لم تكن له حرفة.
5. اعتبر الحنفية والشافعية التفرغ لطلب العلم نوعا من العجز عن التكسب، فأوجب نفقة طالب العلم على أبيه، والأظهر أن مقصودهم العلم الديني خاصة.
6. نظرا لأن كثيرا من الحرف اليوم لا تتأتى إلا بالتعليم النظامي، فإنه يتخرج على قول جمهور أهل العلم عدم جواز قطع نفقة الابن في التعليم النظامي بمجرد بلوغه إن لم يكن قد عُلِّم حرفة، لأنه لا تكون له حرفة تليق بأمثاله إلا بإكماله التعليم النظامي إلى حد معين.
7. نص القانون القطري على وجوب نفقة الأب على الابن إلى السن الذي يتكسب فيه أمثاله، وعليه فيلزم بأن ينفق عليه حتى يبلغ حدا تعليميا يؤهله للتكسب، على أن القانون لا يسمح له بالعمل قبل السادسة عشرة.
8. لا تظهر موافقة القانون القطري موافقة تامة لأي من المذاهب الأربعة إلا أنه أشبه ما يكون بمذهب الحنفية.
9. نص الشافعية والحنابلة أنه على الأب أن يعلم ولده الذكر صنعة، ويتخرج على هذا التعليم النظامي اليوم بالنسبة للصغير، وللبالغ إذا لم تكن له حرفة تليق بمثله خاصة، فتدخل نفقات التعليم في النفقة الواجبة بالنسبة للذكر خاصة، ولم ينص الحنفية والمالكية على وجوب ذلك، وقول الشافعية والحنابلة في هذا قوي.
10. يصرح القانون القطري بدخول نفقات التعليم في النفقة الواجبة.
11. يعتبر قبول الأب إلحاق ابنه بتعليم معين قبل الخصومة، قرينة قوية على أن هذا التعليم ملائم لحال الابن، فيلزم الأب به بعد الخصومة.

التوصيات:

1. بحث موضوع هذا البحث مقارنا بقوانين أخرى غير القانون القطري.
2. دراسة هذا الموضوع دراسة اجتهادية لا تعتمد على التخرّيج المذهبي، بل تبحثه عن طريق اجتهاد جديد لخصوص واقعنا المعاصر.

References:

المراجع:

- Abū Dāwūd, Sulaymān b. al-Ash'ath, *al-Sunan*, ed. Shu'ayb al-Arnā'ūt (Beirut: Dār al-Risālah al-'Ālamiyyah, 1st edition, 2009).
- al-Buhūṭī, Maṣṣūr b. Idrīs, *Kashshāf al-Qinā' 'an al-Iqnā'*, ed. Committee of the Ministry of Justice of Saudi Arabia (Riyadh: Ministry of Justice of Saudi Arabia, 1st edition, 2008).
- al-Buhūṭī, Maṣṣūr b. Yūnus b. Idrīs, *Daqā'iq Ūlī al-Nuhā li-Sharḥ al-Muntahā* (Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1st edition, 1993).
- al-Bukhārī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Ismā'īl al-Ju'fī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, ed. Muṣṭafā Dīb al-Bughā (Damascus: Dār Ibn Kathīr and Dār al-Yamāmah, 5th edition, 1993).
- al-Dardīr, Aḥmad b. Muḥammad b. Aḥmad, *al-Sharḥ al-Kabīr 'alā Mukhtaṣar Khalīl (wa-Ma'ahu Ḥāshiyat al-Dasūqī)* (Beirut: Dār al-Fikr, n.d.).
- al-Ḥaṭṭāb al-Ru'aynī, Muḥammad b. Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān al-Ṭarābulusī, *Mawāhib al-Jalīl fī Sharḥ Mukhtaṣar Khalīl* (Damascus: Dār al-Fikr, 3rd edition, 1992).
- 'Alīsh, Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad, *Faṭḥ al-'Alī al-Mālik fī al-Fatwā 'alā Madhhab al-Imām Mālik* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, n.d.).
- al-Khaṭīb al-Shirbīnī, Muḥammad b. Muḥammad, *Mughnī al-Muḥtāj ilā Ma'rifat Ma'ānī Alfāz al-Minhāj*, ed. 'Alī Muḥammad Mu'awwad and 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st edition, 1994).
- al-Maḥmādī, Nūrah bint Muslim, *Ḥaqq Nafaqat al-Ṭīfl: Dirāsah Fiqhiyyah Muqāranah Taṭbīqiyyah (Majallat al-'Adl*, Riyadh, 2012).
- al-Nawawī, Yaḥyā b. Sharaf, *Rawḍat al-Ṭālibīn wa-'Umdat al-Muftīn*, ed. Department of Verification and Correction at al-Maktab al-Islāmī in Damascus, supervised by Zuhayr al-Shāwīsh (Damascus: al-Maktab al-Islāmī, 3rd edition, 1991).
- al-Shabramallīsī, Nūr al-Dīn b. 'Alī al-Aqharī, *Ḥāshiyat al-Shabramallīsī 'alā Nihāyat al-Muḥtāj* (Beirut: Dār al-Fikr, latest edition, 1984).
- al-Sharnablālī, Ḥasan b. 'Ammār b. 'Alī, *Ghuniyyat Dhawī al-Aḥkām fī Bughyat Durar al-Aḥkām* (Cairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, n.d.).
- al-Shirwānī, 'Abd al-Ḥamīd b. al-Ḥasan, *Ḥāshiyat al-Shirwānī 'alā Tuḥfat al-Muḥtāj* (Cairo: al-Maktabah al-Tijāriyyah al-Kubrā, n.d., 1983).
- al-Tirmidhī, Abū 'Īsā Muḥammad b. 'Īsā b. Sawrah, *Sunan al-Tirmidhī*, ed. Shu'ayb al-

- Arnā'ūt et al. (Beirut: Dār al-Risālah al-‘Ālamiyyah, 1st edition, 2009).
- Bahrām al-Damīrī, Bahrām b. ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-‘Azīz, *Taḥbīr al-Mukhtaṣar* (n.p.: Markaz Najībawayh li-l-Makhtūṭāt wa-Khidmat al-Turāth, 1st edition, 2013).
- Dāmād Afandī, ‘Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. Sulaymān, *Majma‘ al-Anhur fī Sharḥ Multaqā al-Abḥur* (Istanbul: Dār al-Ṭibā‘ah al-‘Āmirah, n.d. edition, 1910).
- Ibn Abī ‘Umar, ‘Abd al-Raḥmān b. Muḥammad, *al-Sharḥ al-Kabīr ‘alā al-Muqni‘*, ed. ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī and ‘Abd al-Fattāḥ Muḥammad al-Hilw (Cairo: Hajar li-l-Ṭibā‘ah wa-l-Nashr wa-l-Tawzī‘ wa-l-I‘lān, 1st edition, 1995).
- Ibn ‘Ābidīn, Muḥammad Amīn, *Radd al-Muḥtār* (Cairo: Sharikat Maktabat wa-Maṭba‘at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa-Awlāduhu bi-Miṣr, 2nd edition, 1966).
- Ibn ‘Arafah, Muḥammad b. Muḥammad Ibn ‘Arafah al-Warghamī, *al-Mukhtaṣar al-Fiqhī*, ed. Ḥāfiẓ ‘Abd al-Raḥmān Muḥammad Khayr (Dubai: Mu‘assasat Khalaf al-Ḥabṭūr li-l-A‘māl al-Khayriyyah, 1st edition, 2014).
- Ibn Ḥajar al-Haytamī, Aḥmad b. Muḥammad, *Tuḥfat al-Muḥtāj fī Sharḥ al-Minhāj* (Cairo: al-Maktabah al-Tijāriyyah al-Kubrā, n.d. edition, 1983).
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad b. Muḥammad, *al-Musnad*, ed. Shu‘ayb al-Arnā’ūt (Beirut: Mu‘assasat al-Risālah, 1st edition, 2001).
- Ibn Ḥazm, ‘Alī b. Aḥmad b. Sa‘īd al-Andalusī, *Marātib al-Ijmā‘* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, n.d.).
- Ibn Mājah, Muḥammad b. Yazīd al-Qazwīnī, *al-Sunan*, ed. Shu‘ayb al-Arnā’ūt (Beirut: Dār al-Risālah al-‘Ālamiyyah, 1st edition, 2009).
- Ibn Nujaym, Zayn al-Dīn b. Ibrāhīm b. Muḥammad, *al-Baḥr al-Rā‘iq Sharḥ Kanz al-Daqa‘iq* (Cairo: Dār al-Kitāb al-Islāmī, 2nd edition, n.d.).
- Ibn Qudāmah, Aḥmad b. Muḥammad, *al-Mughnī*, ed. ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī (Riyadh: Dār ‘Ālam al-Kutub li-l-Ṭibā‘ah wa-l-Nashr wa-l-Tawzī‘, 3rd edition, 1997).
- Jamā‘ah min al-‘Ulamā’, *al-Fatāwā al-Hindiyyah* (Cairo: al-Maṭba‘ah al-Amīriyyah, 2nd edition, 1893).
- Khalīl b. Ishāq al-Jundī, *al-Tawḍīḥ fī Sharḥ Mukhtaṣar Ibn al-Ḥājib*, ed. Aḥmad b. ‘Abd al-Karīm Najīb (n.p.: Markaz Najībawayh li-l-Makhtūṭāt wa-Khidmat al-Turāth, 1st edition, 2008).
- Khalīl b. Ishāq al-Jundī, *Mukhtaṣar Khalīl*, ed. Aḥmad Jād (Cairo: Dār al-Ḥadīth, 1st edition, 2005).
- Muslim, Abū al-Ḥusayn Muslim b. al-Ḥajjāj al-Qushayrī al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, ed. Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī (Cairo: Maṭba‘at ‘Īsā al-Bābī al-Ḥalabī wa-Shurakā’uh, n.d. edition, 1955).
- Zakariyyā al-Anṣārī, Zakariyyā b. Muḥammad b. Zakariyyā, *Asnā al-Maṭālib fī Sharḥ Rawḍ al-Ṭālib* (Damascus: Dār al-Kitāb al-Islāmī, n.d.).

نشأة العلاقات الدولية وأسسها في الإسلام

The Origins and Foundations of International Relations in Islam

أيمن عبد الحميد عبد المجيد البدارين* منذر موسى أبو عودة**

[قُدِّم للنشر 2026/4/9م - أرسل للتحكيم 2026/4/22م - قُدِّم بعد التعديل 2025/7/6م - قُبِل للنشر 2026/7/27م]

ملخص البحث

يهدف هذا البحث إلى دراسة نشأة العلاقات الدولية في الإسلام وأسسها الفكرية والقانونية، مستخدماً المنهج الوصفي التحليلي. تتضمن البحث ثلاثة مباحث: الأول في معنى العلاقات الدولية ومشروعيتها، والثاني في نشأتها وتطورها من العهد النبوي إلى الوقت الحاضر، والثالث في أسسها: الوحدة الإنسانية، العدل، التعاون، التسامح، الاحترام المتبادل، الأخلاق، الحاكمية لله، الثوابت والمتغيرات، الالتزام بالمعاهدات، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتحقيق مصلحة الأمة. أبرزت الدراسة أن الأصل في العلاقات الدولية الإسلامية هو السلم، وأن الحرب استثناء تقيده الضوابط الشرعية والأخلاقية. كما كشفت أن الفقه الإسلامي سبق القوانين الدولية المعاصرة في تقرير المبادئ الإنسانية، وأن المعاهدات الدولية محكومة بضوابط شرعية تقوم على الوفاء بالعهد وتحقيق المصلحة. وتبين أن مبدأ الوفاء بالعهد قاعدة حاکمة، وأن المصلحة المعتبرة شرعاً أساس مهم في السياسات الدولية. أوصت الدراسة بتعزيز الدراسات الفقهية المقارنة، وإدراج فقه العلاقات الدولية في المناهج الأكاديمية، وتصحيح المفاهيم

* الأستاذ الدكتور في الفقه وأصوله، القدس، فلسطين، البريد الإلكتروني: dr_aymanb@yahoo.com

** باحث فلسطيني متخصص في الدراسات الإسلامية، حاصل على درجة الماجستير في الدعوة الإسلامية والعلاقات

الدولية في الإسلام، ويكمل دراسة الدكتوراه في الفقه وأصوله بجامعة العلوم الإسلامية، عمان، البريد الإلكتروني:

almonther123@yahoo.com

الخاطئة حول فقه الجهاد.

الكلمات المفتاحية: العلاقات الدولية في الإسلام، السلم، الفقه الإسلامي، السياسة الشرعية، المعاهدات الدولية، العدل، الوفاء بالعهود.

Abstract

This research aims to examine the origins of international relations in Islam and their intellectual and legal foundations, employing the descriptive-analytical method. The research comprises three sections: the first addresses the meaning and legitimacy of international relations; the second traces their emergence and development from the Prophetic era to the present; and the third explores their foundational principles: human unity, justice, cooperation, tolerance, mutual respect, ethics, divine sovereignty (Al-Hakimiyyah), constants and variables, adherence to treaties, enjoining good and forbidding evil, and achieving the public interest of the Ummah. The study highlights that the foundational principle of international relations in Islam is peace, while war is an exception governed by legal and ethical constraints. It further reveals that Islamic jurisprudence preceded contemporary international law in establishing humanitarian principles, and that international treaties are subject to legal (Shar'i) regulations grounded in the fulfillment of covenants and the realization of public interest. It also demonstrates that the principle of fulfilling covenants constitutes a governing rule, and that legitimately considered public interest (maslahah mu'tabarah) serves as a crucial foundation for international policies. The study recommends strengthening comparative jurisprudential studies, integrating the jurisprudence of international relations into academic curricula, and rectifying misconceptions regarding the jurisprudence of jihad.

Keywords: International Relations in Islam, Peace, Islamic Jurisprudence (Fiqh), Islamic Political Theory (Siyasah Shar'iyah), International Treaties, Justice, Fulfillment of Covenants.

مقدِّمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين، وإمام المرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

تُعَدّ العلاقات الدولية من أهم مجالات الدراسة في العلوم السياسية والقانونية، لما لها من أثر بالغ في تنظيم العلاقات بين الدول والأمم، وبيان الحقوق والواجبات المتبادلة، وإرساء الأطر التي تحكم التفاعل الدولي في مختلف المجالات. وقد حظيت هذه العلاقات باهتمام كبير في الفكر الإنساني قديماً وحديثاً، وتعددت الرؤى التي تناولت نشأتها والأسس التي تقوم عليها.

ويتميّز الإسلام بمنظور متكامل للعلاقات الدولية، يقوم على جملة من المبادئ والقيم الشرعية المستمدة من القرآن الكريم والسنة النبوية، ويُعنى بتنظيم علاقة الدولة الإسلامية بغيرها في حالي السلم والحرب، كما يضع الضوابط التي تحكم المعاهدات، والوفاء بالعهود، والتعامل مع الأمم والشعوب، بما يحقق مقاصد الشريعة ويحفظ مصالح الأمة.

ومن هذا المنطلق، يهدف هذا البحث إلى بيان نشأة العلاقات الدولية في الإسلام، وبيان الأسس التي قامت عليها، مع إبراز أهم المبادئ الشرعية التي تحكمها، وبيان خصائص التصور الإسلامي لهذا المجال، بما يُسهم في تقديم رؤية علمية تؤكد أصالة الفقه الإسلامي في تنظيم العلاقات بين الأمم والدول.

نسأل الله تعالى أن يوفقنا في هذا العمل، وأن يجعله خالصاً لوجهه الكريم، نافعاً للباحثين، وصلى الله على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم.

مشكلة الدراسة:

1. قلة المصادر الحديثة التي تربط بين الفقه الإسلامي والعلاقات الدولية المعاصرة.
2. تشعب الموضوع واتصاله بمجالات أخرى كالواقعية والفقه السياسي والسيرة النبوية.
3. ندرة المراجع والأبحاث المعاصرة في السياسة الشرعية وربطها بالواقع المعاش.

أسئلة الدراسة:

1. ما مفهوم العلاقات الدولية؟
2. كيف نشأت العلاقات الدولية في الإسلام عبر العصور؟
3. ما الأسس التي تقوم عليها العلاقات الدولية في الإسلام؟

أهداف الدراسة:

1. الكشف عن المنهج الإسلامي في تنظيم العلاقات الدولية لضبط التفاعلات بين الدول والمجتمعات في السلم والحرب.

2. إبراز تميز الفقه الإسلامي في معالجة قضايا العلاقات الدولية مقارنة بالنظريات الوضعية المعاصرة، مع بيان مرونته وشموليته.

3. بيان مفهوم العلاقات الدولية في الإسلام وبيان أسسها الشرعية.

4. مرجع أكاديمي للباحثين وصناع القرار في مجال السياسة الشرعية والعلاقات الدولية.

أهمية الدراسة:

1. الكشف عن المنظومة الفقهية الإسلامية التي تنظم العلاقات بين الدول، والتي تُعدّ جزءاً أصيلاً من التشريع الإسلامي، لكنها لم تحظَ بالدراسة الكافية مقارنة بغيرها من أبواب الفقه.

2. إبراز التكامل بين الثوابت الشرعية والمتغيرات الواقعية في العلاقات الدولية، مما يُسهم في سدّ الفجوة بين التراث الفقهي الإسلامي والواقع المعاصر.

3. المقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الدولي الحديث، وبيان مدى توافقهما أو اختلافهما، مما يُثري الحوار الحضاري حول أسس التعايش الدولي.

4. تصحيح المفاهيم الخاطئة حول موقف الإسلام من العلاقات مع غير المسلمين، والتي يشوبها إما تفریط بإهمال الجانب الشرعي، أو إفراط بتصوير الإسلام كدين صراعٍ دائم.

5. بيان سماحة الإسلام وعدالته في التعامل مع الآخر، انطلاقاً من قواعد "العدل"، "الوفاء بالعهد"، وغيرها من الضوابط الشرعية.

6. توضيح المقاصد الشرعية الكامنة وراء تنظيم العلاقات الدولية، مثل حفظ الأمن، وضمان التعايش السلمي، وتحقيق المصالح المشتركة.

منهجية الدراسة:

اعتمد البحث على المنهج الوصفي لاستكشاف نشأة العلاقات الدولية في الإسلام وأسسها الفقهية والنظرية من القرآن والسنة وكتب الفقه، مع دراسة التطبيقات التاريخية مثل السيرة النبوية ومعاهدات النبي ﷺ وسياسات الخلفاء الراشدين، ومقارنتها بالمعايير

الدولية المعاصرة لتعزيز فهم دور الإسلام في ترسيخ السلام والتعايش بين الأمم. واستفاد من المنهج التحليلي من خلال تحليل النصوص الشرعية المتعلقة بالعلاقات الدولية، وتحليل آراء الفقهاء في المسائل الخلافية.

فرضيات الدراسة

1. ندرة المراجع في مجال السياسة الشرعية كانت سببا في عزوف الباحثين في هذا المجال.
2. اعتقاد البعض بأن الدين الإسلامي مُعَيَّب عن التأثير اليوم بالسياسة، وليس له أحكام في ذلك وبالتالي لا طائل من أبحاث في ذلك.
3. قلة الدراسات في هذا المجال نُحَى بالباحثين الابتعاد عنه، ذلك لصعوبة البحث فيه ونظرا لقلّة المراجع والمصادر.

الدراسات السابقة

1. محمد ابو غزلة، "العلاقات الدولية في الاسلام: نحو نظرية معاصرة أكثر واقعية"، مجلة جامعة الوصل، 2021.

حاولت هذه بناء تصور معاصر للعلاقات الدولية في الإسلام من خلال إعادة قراءة المبادئ الإسلامية بما ينسجم مع الواقع الدولي الراهن، وتلتقي هذه الدراسة مع البحث الحالي في اهتمامها بالعلاقات الدولية من المنظور الإسلامي، إلا أنها ركزت على تأصيل نظرية معاصرة، في حين ينفرد هذا البحث بدراسة نشأة العلاقات الدولية وأسسها في الإسلام، من خلال تتبع جذورها الشرعية وبيان الأسس التي قامت عليها، وهو ما يمثل الفجوة التي يسعى البحث إلى معالجتها.

2. فاطمة ابو زيد، " نماذج من العلاقات الدولية في العالم الاسلامي: بين ملائمة المنظورات الغربية وإمكانات المنظور الحضاري"، الفكر الاسلامي المعاصر، 2019.
- تناولت هذه الدراسة تحليل نماذج للعلاقات الدولية في العالم الإسلامي ومناقشة مدى ملائمة المنظورات الغربية في تفسيرها، مع إبراز إمكانات المنظور الحضاري الإسلامي،

وتلتقي مع البحث الحالي في اهتمامها بالعلاقات الدولية من منظور إسلامي، إلا أنها تنصرف إلى المقاربة الحضارية والنظرية، بينما يختص هذا البحث بدراسة نشأة العلاقات الدولية وأسسها في الإسلام من خلال تأصيلها الشرعي وبيان مرتكزاتها، وهو ما يمثل الفجوة التي يسعى إلى معالجتها.

3. يسير خليل العمر، أنس محمد الخلايلة، "تأصيل العلاقات الدولية فقهيًا وقانونيًا بين السلم والحرب: دراسة فقهية مقارنة مع القانون الدولي"، مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الشرعية والقانونية، 2020.

تناولت دراسة يسير خليل العمر، وأنس محمد الخلايلة تأصيل العلاقات الدولية فقهيًا وقانونيًا من خلال المقارنة مع القانون الدولي. وتشابه مع البحث الحالي في التأصيل الفقهي، لكنها ركزت على الجانب المقارن، بينما يختص هذا البحث بنشأة العلاقات الدولية وأسسها في الإسلام، وهو ما يمثل الفجوة التي يعالجها.

4. محمد رزوق، "أسس العلاقات الدولية في الإسلام"، مجلة الصراط، 2004.

تناولت هذه الدراسة بيان المرتكزات التي تقوم عليها العلاقات الدولية في التصور الإسلامي، وتلتقي مع البحث الحالي في موضوعه، إلا أن هذا البحث يتميز بتناوله نشأة العلاقات الدولية إلى جانب بيان أسسها، وهو ما يمثل الإضافة التي يسعى إلى تقديمها.

المبحث الأول: معنى العلاقات الدولية في الإسلام ومشروعيتها

تُعتبر الألفاظ اللغوية المفتاح الأساس في فهم المقصود، وبالتالي لا بدّ من الوقوف عند الألفاظ التالية كتأسيس لما سيأتي في المضمون وفق الآتي:

المطلب الأول: معنى العلاقات الدولية في الإسلام.

العلاقات: من مادة عَلَقَ بالشيء عَلَقًا وَعَلَقَهُ: نَشَبَ فِيهِ¹، العلاقات: جمع «علاقة»،

¹ ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، ط 3، 1414 هـ) ج 10، ص 261.

وتدل لغةً على الارتباط والتعلق بين شيئين، وتُستعمل في المعاني الذهنية كالمحبة والخصومة، وفي الأمور الحسية والمادية¹.

الدولية في اللغة: يدل أصل «الداو والواو واللام» على التحول والانتقال، ومنه تداول الشيء بين الناس، كما يدل على الضعف والاسترخاء².

الدولة في الاصطلاح المعاصر: الدولة: مجموعة من الأفراد تستقر في إقليم معين تحت تنظيم وسلطة حاكمية، وتقوم أركانها على الشعب، والإقليم، والسلطة³.

العلاقات الدولية في الاصطلاح: تعددت تعريفات «العلاقات الدولية» بتعدد المنظرين، ورغم ظهور المصطلح بعد الحرب العالمية الأولى، فإن مضمونه كان معروفاً في العهد النبوي باسم «علم السِّير».

تركز العلاقات الدولية على التفاعلات بين وحدات المجتمع الدولي، التي تشمل الدول والمنظمات الحكومية وغير الحكومية والشركات متعددة الجنسيات، وتُعرف بأنها مجموع الروابط والتفاعلات السياسية وغير السياسية بين هذه الكيانات⁴.

ويقصد بالعلاقات الدولية في الإسلام: الروابط التي تقيمها الدولة المسلمة مع غيرها من دول أو جماعات أو أفراد، وقد سماها الفقهاء قديماً «السِّير»، أي تنظيم علاقاتها في حالتي الحرب والسلام⁵.

يمكن تعريف العلاقات الدولية في الإسلام بأنها: مجموعة الروابط القائمة على نظام تشريعي أخلاقي ينظم التفاعل بين الدول وفق قيم العدل والتعاون، مع الموازنة بين الثوابت الشرعية ومتطلبات الواقع.

¹ ابن فارس الرازي، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني، **مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (بيروت: دار الفكر، 1399هـ - 1979م) ج4، ص124.

² ابن فارس الرازي، **مقاييس اللغة**، مصدر سابق، ج2، ص314.

³ السديري، توفيق بن عبد العزيز، **الإسلام والدستور**، (السعودية: وكالة المطبوعات والبحوث العلمي، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ط1، 1425هـ) ج1، ص64/65.

⁴ طشطوش، هایل عبد المولى، **مقدمة في العلاقات الدولية**، (الأردن: قسم العلوم السياسية - جامعة اليرموك، 2010م) ص13.

⁵ الجزيرة، موازين، الساعة الحادية عشرة مساءً، (الأربعاء، 26/7/2023).

المطلب الثاني: مشروعية العلاقات الدولية في الإسلام.

الإسلام دين شامل ينظم مختلف جوانب الحياة، ومنها العلاقات بين الدول والشعوب، حيث وضعت الشريعة أسس التعامل مع الآخرين في السلم والحرب، مؤكدةً على التعاون والحوار مع الحفاظ على الثوابت الشرعية وهوية الأمة.

تقوم مشروعية العلاقات الدولية في الإسلام على تحقيق المصالح ودفع المفسد وفق ضوابط الشريعة، وقد ثبتت مشروعيتها في القرآن الكريم والسنة النبوية والإجماع والتاريخ الإسلامي.

أولاً: القرآن الكريم: ثبتت مشروعية العلاقات الدولية في الإسلام في عديد الآيات القرآنية منها:

أ- قال تعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: 13] تنادي الآية الكريمة الناس كافة دون تخصيص، مؤكدة مبدأ المساواة والعدل بين الشعوب، وداعية إلى إقامة علاقات دولية مع مختلف الدول بما يحقق مصالح الدولة وأفرادها، وبما ينسجم مع مبادئ الشريعة الإسلامية. (وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا) أي خلقناكم شعوبًا وقبائل متعددة لتحقيق التعارف والتآلف، لا التنازع والاختلاف¹.

ب- قال تعالى ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقْتُلُوا فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوا مِنْ دِينِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة: 8] تدل الآية على جواز الإحسان والعدل مع من لم يقاتل المسلمين، ومن صور ذلك إقامة علاقات تحقق المصالح المشتركة بين الأطراف، وتبين الآية جواز الإحسان والعدل مع غير المعتدين، وقد نزلت في خراعة فُأجيز برّهم².

¹ الصابوني، محمد علي، صفوة التفاسير، (القاهرة: دار الصابوني للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1417هـ/1997م) ج3، ص219.

² الصابوني، صفوة التفاسير، مرجع سابق، ج3، ص343-344.

ت- قال تعالى ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [الأنفال: 61] هذه الآية فيها "دلالة التضمن"¹ و"دلالة الالتزام"²، أما دلالة التضمن الواردة في الآية فهو ما استدلل به أهل العلم في تقرير أن الأصل في العلاقات ما بين الدول هو السلم لا الحرب، وأما دلالة الالتزام فهي الشاهد من الاستدلال في أن الآية تدعم وتؤيد إقامة العلاقات بين الدول من خلال الحرص على عدم خسران أي علاقة بين الدولة المسلمة وغيرها طالما أن الدولة المقابلة لم تتسبب بأي أذى، وهي صريحة بالدعوة إلى الجلوس على طاولة المفاوضات - بالتعبير العصري- لحل أي خلاف قد ينشأ بين الدول وهذا يقدره الإمام ومستشاروه.

ثانياً: السنة النبوية: أقام النبي ﷺ علاقات سلمية ودبلوماسية مع الدول والقبائل المجاورة، وأرسل الرسل والكتب واستقبل الوفود، مما يدل على مشروعية إقامة العلاقات بين الدولة المسلمة وغيرها، وكان من صور إقامة هذه العلاقات:

أ- عقد المعاهدات مع القبائل المجاورة مثل "صلح الحديبية"³ مع قريش والمعاهدات التي عقدها رسول الله ﷺ مع اليهود منها وثيقة المدينة "الصحيفة"⁴ والمعاهدة مع يهود خيبر، وقد استدلل العلماء بصلح الحديبية على جواز عقد هدنة مؤقتة بين المسلمين

¹ وتعني: دلالة اللفظ على جزء ما وضع له. انظر: الأمدي، سيف الدين علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، علق عليه: عبد الرزاق عفيفي، وقام بتصحيحه: عبد الله غديان، علي الحمد الصالح، (الرياض: مؤسسة النور، ط1، 1387هـ) ج1، ص15.

² وتعني: دلالة اللفظ على معنى خارج عن مسماه لكنه لازم له لزوماً ذهنياً. انظر: الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق، ج1، ص15.

³ **صلح الحديبية:** كان صلح الحديبية معاهدة بين المسلمين وقريش عام 6هـ لمدة عشر سنوات، نقضتها قريش وحلفاؤها بالاعتداء على خزاعة، فكان ذلك سبباً لفتح مكة، وأبرز أهمية الوفاء بالعهد في العلاقات الدولية الإسلامية. ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد، **جوامع السيرة النبوية**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1403هـ-1983م)، ص165.

⁴ **صحيفة المدينة:** تعدّ صحيفة المدينة أول دستور للدولة الإسلامية، نظم العلاقات بين مكوناتها، وحفظ حقوق الطوائف، وأرسى قواعد التعايش والأمن، مؤكدة قيام دولة ذات كيان يقودها النبي ﷺ بسلطتين دينية وسياسية.

ابن هشام، عبد الملك، **السيرة النبوية لابن هشام**، تحقيق: مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، عبدالحفيظ شليبي (مصر: مطبعة البابي الحلبي، ط2، 1375هـ-1955م) ج1، ص501/504.

وأعدائهم، سواء كانت بعوض أو بدونه؛ إذ جازت دون عوض في الحديبية، فجوازها بعوض أولى.

ب- تشجيع التجارة وتنظيمها: بعد هجرة النبي ﷺ وتأسيس الدولة الإسلامية ظهرت مشكلات اقتصادية وتجارية أثرت في استقرار القبائل، فعمل ﷺ على حلها بالمفاوضات والاتفاقيات، ومن ذلك تنظيم قضايا الأراضي والمراعي التي كانت محل نزاع بين القبائل، أو ما عرف بـ "حمى القبيلة"¹ وبهجرة الرسول ﷺ إلى المدينة التفت إلى هذا الجانب الذي كثيراً ما كان سبباً لنشوب الحروب، ولذلك عالج مسألة الأراضي سواء كانت عامة أو خاصة² من صور تنظيم النبي ﷺ للأراضي العامة تملكها لبعض القبائل، كما في كتبه لبني الضباب وبني قرة، حيث خصص لهم أراضي ومراعي ينتفعون بها لرعي مواشيهم³ وكذلك أقر النبي ﷺ لعامر بن الأسود الطائي وقومه ما أسلموا عليه من الأراضي والمياه، ما داموا ملتزمين بالإسلام وشرائعه⁴ تدل هذه العلاقات التجارية وما نتج عنها من اتفاقيات ومراسلات على مشروعية إقامة العلاقات الدولية مع الآخر.

ت- عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ ﷺ كَتَبَ إِلَى كِسْرَى وَإِلَى قَيْصَرَ وَإِلَى النَّجَاشِيِّ وَإِلَى كُلِّ جَبَّارٍ يَدْعُوهُمْ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى، وَلَيْسَ بِالنَّجَاشِيِّ⁵ الَّذِي صَلَّى عَلَيْهِ

¹ حمى القبيلة: هي نوع من التملك ينشأ من حق الاستيلاء الناتج عن الزعامة والقوة.

الشريف، أحمد إبراهيم، مكة والمدينة في الجاهلية وعهد الرسول ﷺ، (دار الفكر العربي) ص 75.

² بن دراجي، بشرى، السياسة الاقتصادية للرسول ﷺ على ضوء معاهداته وكتبه، مجلة العلوم الإسلامية والحضارة، جامعة باتنة، الجزائر، (5)، 2017م، ص 31.

³ ابن سعد، محمد بن سعد أبو عبد الله النصري، الطبقات الكبرى، قدم لها: إحسان عباس، (بيروت: دار صادر، ط1، 1968م) ج 1 ص 267.

⁴ ابن حديدة، محمد بن علي بن أحمد، المصباح المضيء في كتاب النبي الأمي ورسله إلى ملوك الأرض من عرب وعجمي، تحقيق: محمد عظيم الدين، (بيروت: عالم الكتب) ج 2، ص 277.

⁵ النجاشي: النجاشي لقب ملوك الحبشة وليس اسماً لشخص معين، ومن أشهرهم أصحمة بن أبجر الذي أسلم وأكرم المهاجرين، وصلى عليه النبي ﷺ صلاة الغائب بعد وفاته.

النَّبِيُّ ﷺ¹ تدل مكاتبات النبي ﷺ لكسرى وقيصر وغيرهما على ممارسته العلاقات الدبلوماسية، وإن لم تُسمَّ بهذا المصطلح في ذلك العصر.

المبحث الثاني: نشأة وتطور العلاقات الدولية في الإسلام

التاريخ الإسلامي هو تاريخ الحضارة وتطور نظم الحكم والعلاقات الدولية والأوضاع الاجتماعية والاقتصادية، وليس مجرد تاريخ حكام، بل تاريخ الأمة، وهو جزء حي من التاريخ العالمي².

مصطلح العلاقات الدولية حديث نسبياً، أما العلاقات بين البشر والجماعات والدول فموجودة منذ القدم، وتطورت تسمياتها وأساليبها حتى عُرفت بمفهوم العلاقات الدولية. ويتناول هذا المبحث نشأتها وتطورها في الإسلام منذ العهد النبوي حتى العصر الحاضر. وضع فقهاء المسلمين قواعد القانون الدولي العام لتنظيم علاقات الدولة الإسلامية بغيرها في السلم والحرب، مستندين إلى مصادر الشريعة. وجمع الحنفية هذه الأحكام تحت مصطلح «السِّيَر» الذي دونه الشيباني في كتابيه «السير الكبير» و«السير الصغير»³.

المطلب الأول: العلاقات الدولية في العهد النبوي

بدأ رسول الله ﷺ دعوته سرّاً، وكان أول من آمن به على الإطلاق زوجته خديجة بنت

ابن الاثير، عزالدين علي بن محمد الجزري، أسد الغابة في معرفة الصحابة، تحقيق: علي محمد معوض، عادل احمد عبد الموجود، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ-1499م)، ج1، ص252، رقم: 188.

¹ مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم، المسند الصحيح المختصر، تحقيق: محمد ذهني أفندي، اسماعيل بن عبد الحميد الطرابلسي، احمد رفعت حصاري، محمد عزت الزعفرانوليوي، ابو نعمة الله محمد شكري، (تركيا: دار الطباعة العامة، 1334هـ)، ج5، ص166، كتاب الجهاد والسير، باب كتب النبي ﷺ الى ملوك الكفار يدعوهم الى الله عز وجل، حديث رقم: 1774.

² مصطفى، نادية محمود، العلاقات الدولية في التاريخ الاسلامي منظور حضاري مقارن، (مصر: دار البشير للثقافة والعلوم، ط1، 1436هـ-2015م)، ج1، ص22.

³ أبو عيد، عارف خليل، العلاقات الدولية في الاسلام، (عمان: كتاب جامعة القللس المفتوحة لتخصص التربية الاسلامية - بكالوريوس، ط1، 1996م) ص10.

خويلد عليه السلام من النساء، ومن الرجال أبو بكر الصديق عليه السلام، ومن الصبيان علي بن أبي طالب عليه السلام، ومن الموالي زيد بن حارثة عليه السلام، ومن العبيد بلال بن رباح عليه السلام¹، كانت المرحلة الأولى نواة للعلاقات بين الأفراد، ثم انتقل النبي صلى الله عليه وسلم إلى الدعوة الجهرية وبناء جيل ناصر للدعوة، وبعد الهجرة أسس الدولة الإسلامية وبدأ بإقامة المساجد، فكان مسجد قباء أول لبنة في بناء الدولة، قال تعالى: ﴿لَمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ﴾ [التوبة: 108] ومثلت هذه المرحلة انتقالاً في علاقة النبي صلى الله عليه وسلم بالآخر من مستوى علاقات الأفراد إلى مستوى علاقات الدولة. مارس النبي صلى الله عليه وسلم الدبلوماسية باستقبال الوفود وحماية الرسل وترسيخ العدل، وأقام علاقات مع الدول المجاورة بمراسلة ملوكها ودعوتهم إلى الإسلام، مما يدل على اتساع نطاق العلاقات الدولية².

المطلب الثاني: العلاقات الدولية في عهد الخلفاء الراشدين

يُعدّ عمل الصحابة مصدراً مهماً للقانون الدولي الإسلامي، إذ يجمع بين القول والفعل، وتُعدّ تراجم القادة منهم رافداً مهماً في بنائه³.

جاء بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم عهد الخلفاء الراشدين الذين تولّوا إدارة الدولة ونشر الدعوة، وكان عهدهم امتداداً للعهد النبوي وأبرز مراحل الحكم الإسلامي، وجاء ذكر عهدهم كما يروي الإمام أحمد في الحديث "عَنِ الثُّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ، قَالَ: كُنَّا قُعُودًا فِي الْمَسْجِدِ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم، وَكَانَ بَشِيرٌ رَجُلًا يَكْفُ حَدِيثَهُ، فَجَاءَ أَبُو ثَعْلَبَةَ الْحُشَيْيُّ، فَقَالَ: يَا بَشِيرُ بَنَ سَعْدٍ، أَتَحْفَظُ حَدِيثَ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم فِي الْأُمْرَاءِ؟ فَقَالَ حُذَيْفَةُ: أَنَا أَحْفَظُ خُطْبَتَهُ،

¹ أبو شهبة، محمد بن محمد، السيرة النبوية في ضوء القرآن والسنة، (دمشق: دار القلم، ط2، 1412هـ/ 1992م) ج1، ص284.

² ابن هشام، السيرة النبوية لابن هشام، مصدر سابق، ج2، ص607.

³ حميد الله، محمد، العلاقات الدولية في الاسلام، ترجمة: محمد سراج ووفية حمودة (الكويت: مركز نخوض للدراسات والأبحاث، 2023م) ص9.

فَجَلَسَ أَبُو ثَعْلَبَةَ، فَقَالَ خُذَيْفَةُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "تَكُونُ النَّبُوءَةُ فِيكُمْ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ خِلَافَةً عَلَى مِنْهَاجِ النَّبُوءَةِ، فَتَكُونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ مُلْكًا عَاصًا¹، فَيَكُونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ مُلْكًا جَبْرِيَّةً²، فَتَكُونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ خِلَافَةً عَلَى مِنْهَاجِ نُبُوءَةٍ³ ثُمَّ سَكَتَ⁴.

ولا عَجَبُ أن تعلم أن النبي ﷺ هو الذي سَمَّاهُم بِـ "الخلفاء الراشدين المهديين" فقد روى الإمام أحمد "عَنْ ضَمْرَةَ بْنِ حَبِيبٍ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَمْرٍو السُّلَمِيِّ، أَنَّهُ سَمِعَ الْعُرْبَاضَ بْنَ سَارِيَةَ قَالَ: وَعَظَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَوْعِظَةً دُرَّتْ مِنْهَا الْعُيُونُ، وَوَجَلَّتْ مِنْهَا الْقُلُوبُ، قُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ هَذِهِ لَمَوْعِظَةٌ مُودَعٍ، فَمَاذَا تَعْهَدُ إِلَيْنَا؟ قَالَ: "قَدْ تَرَكْتُكُمْ عَلَى الْبَيْضَاءِ لَيْلِهَا كَنَهَارِهَا لَا يَرِيعُ عَنْهَا بَعْدِي إِلَّا هَالِكٌ، وَمَنْ يَعِشْ مِنْكُمْ، فَسَيَرَى اخْتِلَافًا كَثِيرًا، فَعَلَيْكُمْ بِمَا عَرَفْتُمْ مِنْ سُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ، وَعَلَيْكُمْ بِالطَّاعَةِ"⁴.

تُعدّ دراسة عهد الخلفاء الراشدين في الحكم وإدارة الدولة وعلاقتها بالأخر ذات أهمية في

¹ الملك العاض: أو العضوض: هو الذي يصيب الرعية فيه جور وظلم؛ كأنهم يُعضُّون عَصًا، أو الذي يعضهم فيه الفقر، وقد يكون الملك العاض بمعنى المعضوض عليه؛ بأن يُورث من حاكم لآخر. انظر: للمقدم، محمد بن اسماعيل، فقه اشرط الساعة، (الإسكندرية: الدار العالمية للنشر والتوزيع، ط6، 1429هـ/2008م) ص343.

² الملك الجبري أو الجبرية: هو الذي يتم جبراً ورغماً عن الرعية، وهو أقرب إلى الحكم الذي يتم بطريق الانقلابات في عصرنا. انظر: للمقدم، فقه اشرط الساعة، مصدر سابق، ص343.

³ ابن حنبل، أحمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مصدر سابق، ج30، ص355، مسند الكوفيين، حديث النعمان بن بشير ﷺ، أثر رقم: 18406؛ صححه الألباني، محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، (الرياض، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع ط1، 1415 هـ/ 1995 م) ج1، ص34، حديث رقم: 5. وقال صاحب مجمع الزوائد: "رجاله ثقات"، أبو الحسن الهيثمي، نورالدين علي بن أبي بكر بن سليمان، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، (القاهرة: مكتبة القدسي، 1414هـ/ 1994م) ج5، ص198، حديث رقم: 8961.

⁴ ابن حنبل، أحمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مصدر سابق، ج28، ص367، مسند الشاميين، حديث العرياض بن سارية ﷺ، أثر رقم: 17142؛ الحديث صحيح، وإسناده حسن. الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله، المستدرک على الصحيحين، (بيروت: دار الرسالة العالمية، ط1، 1439هـ/ 2018م) ج1، ص448، أثر رقم: 335.

تاريخ العلاقات الدولية، إذ تمثل امتداداً للعهد النبوي، لذا تُدرس سياسة كل خليفة بإيجاز.

1. العلاقات الدولية في عهد أبو بكر الصديق رضي الله عنه: بيّن الخليفة الصديق معالم الطريق الواضحة لسياسته الداخلية في إدارة الدولة، فمِنذ اللَّحظَات الأولى لاختياره ومبايعته ألقى خطبته الشهيرة ثم قال: " أَيُّهَا النَّاسُ، فَإِنِّي قَدْ وُلِّيتُ عَلَيْكُمْ وَلَسْتُ بِخَيْرِكُمْ، فَإِن أَحْسَنْتُ فَأَعِينُونِي، وَإِن أَسَأْتُ فَقَوِّمُونِي، الصَّدْقُ أَمَانَةٌ، وَالْكَذِبُ خِيَانَةٌ، وَالضَّعِيفُ فِيكُمْ قَوِيٌّ عِنْدِي حَتَّى أُرِيحَ عَلَيْهِ حَقَّهُ إِن شَاءَ اللَّهُ، وَالْقَوِيُّ فِيكُمْ ضَعِيفٌ عِنْدِي حَتَّى أَخْذَ الْحَقَّ مِنْهُ إِن شَاءَ اللَّهُ، لَا يَدْعُ قَوْمُ الْجِهَادِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ إِلَّا ضَرَبَهُمُ اللَّهُ بِالذِّلِّ، وَلَا تَشِيعُ الْفَاحِشَةُ فِي قَوْمٍ قَطُّ إِلَّا عَمَّهُمُ اللَّهُ بِالْبَلَاءِ، أَطِيعُونِي مَا أَطَعْتُ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، فَإِذَا عَصَيْتُ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَلَا طَاعَةَ لِي عَلَيْكُمْ" ¹، تُستنبط من خطبة الخليفة أبي بكر الصديق رضي الله عنه مبادئ تشريعية تنظم علاقة الحاكم بالمحكوم على أساس الحق والعدل، بما يعكس منهج النبوة.

وأما سياسته الخارجية فبدأها بأن أكمل الطريق التي رسمها له رسول الله صلى الله عليه وسلم ويتجلى ذلك حين أنفذ بعث أسامة ² والذي نفّذ بعث أسامة "وَالَّذِي نَفْسُ أَبِي بَكْرٍ بِيَدِهِ، لَوْ ظَنَنْتُ أَنَّ السَّبَّاعَ تَخْطَفُنِي لَأَنْفَذْتُ بَعَثَ أُسَامَةَ كَمَا أَمَرَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم، وَلَوْ لَمْ يَبْقَ فِي الْقُرَى غَيْرِي لَأَنْفَذْتُهُ" ².

وكان حازماً مع المرتدين، فحفظ هيبة الدولة الإسلامية وأقام أحكام الدين، واتخذ قرار الحرب عند الحاجة، قَالَ أَبُو بَكْرٍ رضي الله عنه: "وَاللَّهِ لَأُقَاتِلَنَّ مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ، فَإِنَّ الزَّكَاةَ حَقُّ الْمَالِ، وَاللَّهُ لَوْ مَنَعُونِي عَنَّا كَانُوا يُؤَدُّوهُمَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم لَقَاتَلْتُهُمْ عَلَى مَنَعِهَا. قَالَ عُمَرُ: فَوَاللَّهِ مَا هُوَ إِلَّا أَنْ رَأَيْتُ أَنَّ قَدْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَ أَبِي بَكْرٍ لِلْفِتَالِ، فَعَرَفْتُ أَنَّهُ الْحَقُّ" ³.

¹ ابن هشام، السيرة النبوية لابن هشام، مصدر سابق، ج2، ص661.

² الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد ابو الفضل ابراهيم، (مصر: دار المعارف، ط2، 1387 هـ 1967 م) ج3، ص225.

³ البخاري، الجامع الصحيح المختصر، مصدر سابق، ج9، ص44، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب قتل من أبي قبول الفرائض وما نسبوا الى الردة، حديث رقم: 6931.

2. العلاقات الدولية في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه: اكتسب عمر بن الخطاب رضي الله عنه خبرة واسعة من عهد النبوة وأبي بكر الصديق رضي الله عنه، فتسلّم دولة قوية وبنى سياستها على القوة والعدل، وشهد عهده توسعاً كبيراً وفتوحات كبرى، منها فتح القدس وكتابة العهدة العمرية لضمان الحقوق¹.

أنشأ عمر بن الخطاب رضي الله عنه تنظيمات خاصة بالرسل والوفود، وأرسل الكتب وعقد المعاهدات، كما وجّه قادة جيوشه بوصايا عُدّت من مصادر القانون الدولي الإسلامي² جاء فيها "بسم الله وبالله، وعلى عون الله، امضوا بتأييد الله، وما النصر إلا من عند الله، ولزوم الحق والصبر، فقاتلوا في سبيل الله من كفر بالله، ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين، ولا تجبنوا عند اللقاء، ولا تمثلوا عند القدرة، ولا تسرفوا عند الظهور ولا تقتلوا هراً ولا امرأة ولا وليداً، وتوقّوا قتلهم إذا التقى الزحفان، وعند شن الغارات"³.

3. العلاقات الدولية في عهد عثمان بن عفان رضي الله عنه: تولى عثمان بن عفان رضي الله عنه الخلافة بعد عمر رضي الله عنه، فواصل سياسة التوسع وتقوية الأسطول الإسلامي، وفتح مناطق جديدة، كما مارس العلاقات الدبلوماسية باستقبال الوفود وإرسالها، مع بروز الجانب العسكري أكثر من الدبلوماسي في عهده⁴.

امتلك عثمان بن عفان رضي الله عنه خبرة سياسية وفقهية واسعة من عهدي النبي صلى الله عليه وسلم والخليفين السابقين، فأجرى تعديلات اقتصادية تناسب حاجات الدولة، وتميز بالفقه وسعة الأفق⁵.

¹ أبو يوسف الانصاري، يعقوب بن إبراهيم بن حبيب، الخراج، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، سعد حسن محمد، (المكتبة الأزهرية للتراث، طبعة جديدة مضبوطة)، ص 39.

² أبو عبيد، العلاقات الدولية في الاسلام، مصدر سابق، ص 16/17.

³ صفوت، أحمد زكي، جمهرة خطب العرب في العصور العربية الزاهرة، (بيروت: المكتبة العلمية، د. ت)، ج 1، ص 227.

⁴ أبو عبيد، طه عبد المقصود عبد الحميد، موجز عن الفتوحات الاسلامية، (القاهرة: دار النشر للجامعات، د. ت)، ص 29.

⁵ الفاروق، عمر أبو بكر، السياسة الشرعية الاقتصادية عند الخليفة عثمان بن عفان - دراسة تحليلية مقاصدية، (رسالة ماجستير غير منشورة)، الجامعة المحمدية، إندونيسيا، 1436هـ/ 2014م، ص 12.

4. العلاقات الدولية في عهد علي بن أبي طالب عليه السلام: بويغ علي بن أبي طالب عليه السلام بالخلافة بعد مقتل عثمان عليه السلام، ورغم قصر مدة خلافته فقد شهدت إنجازات متعددة في مختلف المجالات¹.

بين علي بن أبي طالب عليه السلام معالم سياسته منذ خطبته الأولى، مؤكداً شرعية البيعة، ووجوب استقامة الإمام والتزام الرعية بها²، وقد أرسى علي بن أبي طالب عليه السلام مبادئ العدل والاحترام في سياسته الخارجية، وعزز العلاقات الدبلوماسية عبر المراسلات التي تضمنت توجيهات في الحكم ومنع الظلم وترسيخ قيم العدل والمساواة³.

واتسمت سياسته الداخلية بالمرونة والحزم، وهي معادلة صعبة قل من يدركها إلا علياً عليه السلام وأمثاله، وفي مثله قال تعالى: (مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ) [الفتح: 29] فحافظ على حدود الدولة وحصّن ثغورها، واعتمد الدبلوماسية في حل النزاعات، كما نظم النظام القضائي وجعله نموذجاً يحتذى، وهذا يوضح سياسته القائمة على الإيمان والعدل، وحرصه على إصلاح الرعية ورفع الظلم، وجعل مسؤولية المجتمع شاملة للأرض والدواب⁴.

المطلب الثالث: العلاقات الدولية في عهد الدولة الأموية

تأسست الدولة الأموية على يد معاوية بن أبي سفيان عليه السلام سنة (661م / 41هـ) واستمرت

¹ طقوش، محمد سهيل، تاريخ الخلفاء الراشدين الفتوحات والانجازات السياسية، (بيروت: دار النفائس، ط1، 1424هـ / 2003م) ص427.

² الدينوري، أحمد بن داود، الاخبار الطوال، (مصر: دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1960م) ص140.

³ صفوت، جهمرة رسائل العرب في العصور العربية، مصدر سابق، ص527.

⁴ صبح، محمد علي محمود، إدارة الدولة في الإسلام دراسة تأصيلية لمفهوم إدارة الدولة في الفكر السياسي الإسلامي، (رسالة ماجستير غير منشورة)، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين، 2011م، ص147.

⁵ معاوية بن أبي سفيان بن حرب بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف: يكنى أبو عبد الرحمن، ويقال: إنه أسلم عام الحديبية، ولكنه كتم إسلامه. ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع الزهري، الطبقات الكبير، تحقيق: علي محمد عمر، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط1، 1421هـ / 2001م) ج6، ص15، الرقم 1029.

حتى سنة 132هـ/750م، واتخذت دمشق عاصمة لها، فأصبحت في عهدها مركز الخلافة الإسلامية وأبرز مدنها¹.

كان معاوية رضي الله عنه رجل دولة وسياسياً كبيراً يؤمن بالدبلوماسية كوسيلة أولى نحو التوصل لحل لأي خلاف قد يظهر مع أي من الدول، وهو صاحب المقولة " لَا أَضْعَ سَيْفِي حَيْثُ يَكْفِينِي سَوْطِي وَلَا أَضْعَ سَوْطِي حَيْثُ يَكْفِينِي لِسَانِي وَلَوْ أَنَّ بَيْنِي وَبَيْنَ النَّاسِ شَعْرَةٌ مَا انْقَطَعَتْ، قِيلَ: وَكَيْفَ ذَلِكَ قَالَ: كُنْتُ إِذَا مَدَّوْهَا خَلَيْتَهَا وَإِذَا خَلَوْهَا مَدَدْتُهَا"²، ومن هذه المقولة أخذ المثل المعروف في حياتنا اليوم " بيني وبين فلان شعرة معاوية " كناية عن استمرار العلاقة والحفاظ عليها بفضل الدبلوماسية والحوار.

أقامت الدولة الأموية في عهد معاوية رضي الله عنه علاقات مع الدول المجاورة، ولا سيما البيزنطيين والفرس، وإن غلب على علاقتها بالبيزنطيين الطابع العسكري وحملات الصوائف³ والشواقي⁴ ورغم استمرار المواجهات، نجحت الدولتان في عقد صلح، وتطورت العلاقات بينهما عبر المراسلات، وتبادل الخبرات والأسرى والسفراء⁵، ومن الأعراف الدبلوماسية في الدولتين الإسلامية والبيزنطية تزويد السفير بكتاب يعرف به ويبيّن مهمته ويخوّله التحدث باسم دولته⁶، تمتع السفراء

¹ أبو النصر، عمر، الحضارة الاموية في دمشق، (بيروت: مطابع روطوس، 1367هـ/1948م) ص286.

² الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، غريب الحديث، تحقيق: عبد الله الجبوري، (بغداد: مطبعة العاني، ط1، 1397هـ)، ج2، ص413.

³ الصوائف: جمع صائفة، وهي الغزوة تكون في أول الصيف، والجيوش تكون في كل وقت. الجلي، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن محمد، شرح غريب الفاظ المدونة، (بيروت: دار الغرب الاسلامي، ط2، 1425هـ/2005م) ص56.

⁴ الشواقي: الغزوات والحملات التي يغزوها المسلمون في فصل الشتاء. انظر: كرد علي، محمد بن عبد الرزاق بن محمد، خطط الشام، (دمشق: مكتبة النوري، ط3، 1403هـ/1983م) ج1، ص110.

⁵ الصلابي، علي محمد، الدولة الاموية عوامل الازدهار وتداخيات الانحيار، (بيروت: دار المعرفة، ط2، 1429هـ/2008م) ج1، ص355.

⁶ ابن الفراء، محمد بن الحسين بن محمد، رسل الملوك ومن يصلح للرسالة والسفارة، تحقيق: صلاح الدين المنجد، (بيروت: دار الكتاب الجديد، ط2، 1392هـ/1972م) ص30.

المسلمون والبيزنطيون بالحصانة الدبلوماسية والتكريم الرسمي، وحرص الطرفان على اختيار سفراء أكفاء وتمويل النشاط الدبلوماسي¹ اهتمت الدولة البيزنطية بإعداد سفرائها إلى الدولة الإسلامية، فحثتهم على الصدق والأمانة، ووضعت ضوابط لاختيارهم وأداء مهامهم².

المطلب الرابع: العلاقات الدولية في عهد الدولة العباسية

تأسست الدولة العباسية عام 132هـ/750م³ على يد أبو العباس السفاح⁴، واستمرت أكثر من خمسة قرون، واتخذت بغداد عاصمة للخلافة بعد الكوفة والأنبار⁵ عام 656هـ/1258م⁶. بعد استقرار الدولة العباسية توسعت الفتوحات الإسلامية، فامتدت الدولة إلى بلاد فارس ومصر وشمال إفريقيا وبلاد السند⁷، وأصبحت الدولة الإسلامية في العصر العباسي من أكبر دول العالم، مما أدى إلى توسع النشاط الدبلوماسي وزيادة الرسل، فكان ذلك عصرًا ذهبيًا للعلاقات السياسية الإسلامية⁸.

¹ العدوي، إبراهيم أحمد، الامويون والبيزنطيون البحر الابيض المتوسط بحيرة اسلامية، (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية) ص250

² ابن الفراء، رسل الملوك ومن يصلح للرسالة والسفارة، مصدر سابق، ص67.

³ العسيري، أحمد معمر، موجز التاريخ الاسلامي من عهد آدم عليه السلام الى عصرنا الحاضر، (الرياض: فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية، ط1، 1417هـ/1996م) ص176/174.

⁴ أبو العباس السفاح هو عبد الله بن محمد بن علي العباسي، أول خلفاء الدولة العباسية، لُقّب بالسفاح نسبةً إلى خطبته الشهيرة، وتولى الخلافة من 132هـ إلى 136هـ (750-754م). انظر: الخطيب البغدادي، ابو بكر احمد بن علي بن ثابت، تاريخ بغداد، تحقيق: بشار عواد معروف، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1422هـ/2002م) ج11، ص236، الرقم 5131.

⁵ المغول: ينتمي المغول إلى قبائل بدوية من سهول منغوليا، اعتمدوا على الرعي والصيد، واشتهروا بغزواتهم على الحضارات المجاورة، قبل قيام دولتهم الكبرى واتساع نفوذهم في آسيا. انظر: الصياد، فؤاد عبد المعطي، المغول في التاريخ، (بيروت: دار النهضة العربية، 1980)، ج1، ص30-31.

⁶ ابن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، مصدر سابق، ج7، ص421.

⁷ النفيسة، نادية بنت ابراهيم، أقوال الحسين بن الفضل في التفسير، (رسالة ماجستير غير منشورة)، جامعة الإمام بن سعود الإسلامية، الرياض، السعودية، 1426هـ/2005م، ص7.

⁸ الشكري، علي يوسف، الدبلوماسية في عالم متغير، (العراق: مؤسسة دار الصادق الثقافية للنشر والتوزيع، 2011م)، ص22.

أقامت الدولة العباسية علاقات دبلوماسية واسعة مع الدول والقبائل، هدفت إلى نشر الإسلام، وتعزيز أمن الدولة، وعقد التحالفات، وتبادل الأسرى، والمشاركة في المناسبات الرسمية¹.

المطلب الرابع: العلاقات الدولية في العصور الوسطى

امتدت العصور الوسطى في الفترة التي بدأت بسقوط الإمبراطورية الرومانية الغربية² عام 476م وحتى فتح المسلمين للقسطنطينية³ على يد السلطان محمد الفاتح⁴ عام 1453م، ويذهب بعض المؤرخين أنها تمتد إلى نهاية القرن الخامس عشر الميلادي⁵.

شهدت هذه الفترة الممتدة لنحو عشرة قرون محطات بارزة أسهمت في تطور العلاقات الدولية، أهمها ظهور النظام الإقطاعي⁶ وهيمنة الكنيسة في أوروبا بالإضافة إلى ظهور الدين

¹ الجدلبة، رائد رحاب حرب، موقف الدبلوماسية العباسية من النزاعات الإسلامية، (رسالة ماجستير غير منشورة)، الجامعة الإسلامية، غزة، فلسطين، 1437هـ/2016م، ص12.

² انقسمت الإمبراطورية الرومانية إلى شرقية وغربية، فسقطت الغربية سنة 476م على يد الجرمان، بينما استمرت الشرقية (البيزنطية) حتى فتح العثمانيين للقسطنطينية سنة 1453م.

السرچاني، راغب، السيرة النبوية، (مصدر الكتاب: دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية <http://www.islamweb.net>) ج2، ص3 وانظر: موسوعة سفير للتاريخ الاسلامي، ج14، ص166.

³ القسطنطينية: القسطنطينية هي مدينة بيزنطة القديمة، جعلها قسطنطين الأكبر عاصمة للرومان عام 324م، وفتحها السلطان محمد الثاني عام 1453م واتخذها عاصمة للدولة العثمانية، وتُعرف اليوم بإسطنبول.

مقديش، محمود، نزعة الانظار في عجائب التواريخ والأخبار، (بيروت: دار الغرب الاسلامي، ط1، 1988م) ج2، ص19-20.

⁴ هو محمد بن مراد الثاني، سلطان عثماني سابع، يُعرف بلقب "الفتح" لفتحته مدينة القسطنطينية عام 1453م، حكم ما يقارب الثلاثين عامًا، وشهدت فترة حكمه ازدهارًا وقوة للدولة العثمانية.

الترباني، جهاد، مائة من عظماء امة الاسلام غيروا مجرى التاريخ، تقديم: الشيخ محمد بن عبد الملك الزغبى، (القاهرة: دار التقوى للطبع والنشر والتوزيع، ط1، 1431هـ/2010م) ص220-223.

⁵ عاشور، سعيد عبد الفتاح، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، (بيروت: دار النهضة العربية، 1976) ص53-55.

⁶ نظام اجتماعي واقتصادي وسياسي ساد في أوروبا خلال العصور الوسطى، حيث كانت الأرض هي أساس السلطة والثروة، حيث يسيطر كل أمير على مقاطعة تتبعه أراضيها، وما تحمل من بشر يعملون بها.

مندور، محمد، التوازن الاجتماعي، مجلة الرسالة، أصدرها: احمد حسن باشا الزيات، (584)، صج.

الإسلامي برسائلته العالمية¹.

أولاً: العلاقات الدولية في عهد الدولة الأيوبية: تأسست الدولة الأيوبية عام 1171م على يد السلطان الناصر صلاح الدين الأيوبي²، كانت عاصمتها القاهرة، واستمرت 82 عامًا حتى عام 1250م، وشملت مصر وبلاد الشام واليمن وأجزاء من العراق والحجاز وشمال إفريقيا قبل أن ينهي المماليك حكمها³.

أقام صلاح الدين الأيوبي علاقة جيدة مع الخلافة العباسية، ورغم تأسيسه الدولة الأيوبية إلا أنه احتفظ بلقب "السلطان" الذي منحه له الخليفة العباسي⁴، اتسمت علاقة الأيوبيين بالخلافة العباسية بالتعاون العسكري والثقافي، خاصة في مواجهة الصليبيين، ورغم بعض التوترات حافظ صلاح الدين على التواصل الدبلوماسي عبر الرسائل والوفود والمجاملات الرسمية⁵، كما وأقامت الدولة الأيوبية علاقات ثنائية مع الدولة الخوارزمية⁶ وبدأت العلاقات

¹ ضميمية، عثمان جمعة، *أصول العلاقات الدولية في فقه الامام محمد بن حسن الشيباني*، (عمان: دار المعالي، ط1، 1419هـ 1999م)، ج1، ص194-196.

² الملك الناصر صلاح الدين الأيوبي، يوسف بن أيوب التكريتي، هو القائد للمسلم الذي أسس الدولة الأيوبية، ووحد مصر والشام والحجاز وتامة واليمن تحت الراية العباسية، بعد القضاء على الخلافة الفاطمية التي دامت 262 سنة.

الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، *سير اعلام النبلاء*، تحقيق: حسين اسد(مؤسسة الرسالة، ط3، 1405هـ/ 1985م) ج21، ص278 وما بعدها، الرقم: 151.

³ السرجاني، راغب، *قصة التار من البداية الى عين جالوت*، (القاهرة: مؤسسة اقرأ، ط1، 1427هـ/ 2006م) ص208-209.

⁴ هو الخليفة العباسي الناصر لدين الله الذي منح صلاح الدين الأيوبي لقب السلطان تقديرًا لتوحيده مصر والشام، كما لُقّب بألقاب عديدة مثل ناصر الإسلام وفخر الملة وتاج الملوك. القلقشندي، أحمد بن علي بن أحمد الفزاري، *مآثر الإنافة في معالم الخلافة*، تحقيق: عبد الستار احمد فراج، (الكويت: مطبعة حكومة الكويت، ط2، 1985م) ج3، ص87-88.

⁵ الصلابي، علي محمد، صلاح الدين الايوبي وجهوده في القضاء على الدولة الفاطمية وتحرير بيت المقدس، (بيروت: دار المعرفة، ط2، 1429هـ/ 2008م) ص454.

⁶ **الدولة الخوارزمية:** الدولة الخوارزمية دولة إسلامية حكمت آسيا الوسطى وإيران، تأسست سنة 1077م على يد أنوشكين، واستمرت حتى 1231م قبل سقوطها على يد المغول بقيادة جنكيز خان، وسمّيت نسبةً إلى منطقة خوارزم.

العسيري، احمد معمور، *موجز التاريخ الإسلامي منذ عهد آدم عليه السلام إلى عصرنا الحاضر*، (الرياض: فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية، ط1، 1417هـ/ 1996م) ص248.

السياسية بين الدولتين الخوارزمية والأيوبيه عام 1218م، حيث أرسل علاء الدين محمد خوارزمشاه¹ مبعوثاً من قبله إلى الملك العادل² هدفت العلاقات الأيوبيه الخوارزمية إلى تحقيق التقارب، فجمعت بين التعاون والصراع؛ إذ تعاون الطرفان ضد التحديات المشتركة، مع استمرار التنافس على النفوذ، وتطور التبادل التجاري والثقافي بينهما³.

ثانياً: العلاقات الدولية في عهد دولة المماليك:

تأسست دولة المماليك في مصر عام 1250م بعد سقوط الأيوبيين، وحكمت حتى 1517م، واعتمد نظامها على القيادات العسكرية المملوكية⁴، وأول سلطان نصب على دولة المماليك هو المعز عز الدين أيك⁵.

اعتمدت دولة المماليك على الدبلوماسية في علاقاتها الخارجية عبر السفراء والمعاهدات والتحالفات وتبادل الرسائل والهدايا، مع استخدام القوة عند الحاجة، مما عزز مكانتها واستقرارها⁶.

¹ علاء الدين محمد خوارزم شاه هو آخر سلاطين الدولة الخوارزمية، حكم من 1200م إلى 1220م، وبلغت الدولة في عهده أوج توسعها، قبل أن تنتهي بسقوطها أمام غزو المغول بقيادة جنكيز خان.

الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان، **العبر في خبر من غير**، تحقيق: أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت) ج3، ص175.

² **الملك العادل**: هو سيف الدين أبو بكر بن أيوب، وهو شقيق صلاح الدين الأيوبي، تولى الحكم بعد وفاة صلاح الدين، ويعتبر من أبرز قادة الدولة الأيوبية، وحكم الدولة من 1200م وحتى 1218م.

³ النقي، محمد راشد خلفان، **العلاقات السياسية والعسكرية بين الدولة الأيوبية والخوارزمية، مجلة وقائع تاريخية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الشارقة، (41)، 2024م، ص381.**

⁴ الجعبري، برهان الدين أبو اسحق إبراهيم، **رسوخ الاخبار في منسوخ الاخبار**، تحقيق: حسن محمد مقبولي الاهل، (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ط1، 1409هـ/ 1988م)، ص24.

⁵ الملك المعز عز الدين أيك، التركماني الصالحي النجمي، توفي بالقاهرة عام 1257م، وكان أول سلاطين الدولة المملوكية. نُصّب سلطاناً على مصر عام 1250م بعد زواجه من شجر الدر، أرملة السلطان الصالح أيوب، وحكم مصر حتى اغتياله عام 1257م.

الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، مصدر سابق، ج23، ص198-200.

⁶ الحمداني، طارق نافع، **علاقات المماليك المصريين السياسية بالدولتين الصفوية والعثمانية في مطلع القرن السادس عشر، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، (5)، (17)، 1985م، ص155-156.**

اتسمت علاقة المماليك بالعثمانيين بالتعاون أحياناً والتنافس أحياناً أخرى، وتطورت من تبادل الرسائل والهدايا إلى صراع على النفوذ انتهى بضم الدولة العثمانية لمصر وإنهاء حكم المماليك سنة 1517م¹.

حافظ المماليك على علاقات دبلوماسية وتجارية مع الممالك الإيطالية، اعتمدت على الاتفاقيات والسفراء لحماية المصالح وتأمين طرق التجارة وتبادل السلع². كما وأقام المماليك علاقات دبلوماسية وتجارية وثقافية مع سلطنة دلهي³ ارتبطت دولة المماليك بالهند بعلاقات دبلوماسية وتجارية وثقافية خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر، عبر تبادل الرسائل والسلع والعلماء، مما عزز التواصل بين الشرق والغرب الإسلامي⁴. ومن دبلوماسية المماليك ما كان يربطهم بالمغول، حيث مرت علاقات المماليك بالمغول بمراحل متقلبة؛ بدأت بصراع وعداء شديد، ثم تحولت في القرن الرابع عشر إلى تعاون وتحالف متأثرة بالمصالح المشتركة والعوامل الدينية والاقتصادية⁵.

المطلب السادس: العلاقات الدولية في وقتنا الحاضر

تُعتبر معاهدة وستفاليا⁶ عام 1648م نقطة الانطلاق للنظام الدولي الحديث، بإرسائها مبدأ

¹ نافع، غيثاء احمد، العلاقات العثمانية المملوكية، (بيروت: المكتبة العصرية، ط1، 1425هـ/2005م) ص57.

² سعود، عبير محمد، المراسلات والتمثيل الدبلوماسي والجماليات بين دولة المماليك والممالك الإيطالية، (رسالة ماجستير غير منشورة)، جامعة البعث، حمص، سوريا، ص108.

³ سلطنة دلهي هي سلسلة من خمس سلالات إسلامية حكمت شمال الهند بين 1206م و1526م، أسسها قطب الدين أيك، وتعاقبت عليها سلالات المماليك والخلجيين والطغلق والسادة واللوديين.

جاكسون، بيتر، سلطنة دلهي تاريخ سياسي وعسكري، تعريب: فاضل جتكر (الرياض: مكتبة العبيكان، ط1، 1424هـ/2003م) ص11-25.

⁴ عبد الرحمن، محمد نصر، نظرة المصادر المملوكية الى العلاقات الخارجية لمماليك مصر: العلاقات الدبلوماسية بسلطنة دلهي نموذجاً، (السعودية: جامعة الملك فيصل، قسم الدراسات الاجتماعية، 2025م) ص2.

⁵ المهيليب، عبير بنت فهد، دور الدبلوماسية في تعزيز العلاقات الخارجية لدولة المماليك تجاه دول الجوار، المجلة العلمية، كلية اللغة العربية بإيتاي بارود، جامعة الأزهر، (37)، 2024م، ص2992-2993.

⁶ معاهدة وستفاليا: هي مجموعة معاهدات وقّعت عام 1648 في مدينتي مونستر وأوسنابروك في ألمانيا، أنهت حرب الثلاثين عاماً وحرب الثمانين عاماً في أوروبا.

سيادة الدولة والمساواة القانونية بينها وعدم التدخل في شؤونها الداخلية، منهيةً بذلك فكرة الإمبراطورية العالمية¹.

أسست معاهدة وستفاليا لنهاية الحروب الدينية في أوروبا، ولا سيما حرب الثلاثين عامًا، وأرست مبدأ التوازن الدولي بين الدول الأوروبية² (1618-1648) التي أنهتها المعاهدة، وأرست مبدأ توازن القوى، وجعلت مصلحة الدولة وسيادتها أساسًا للسياسة الخارجية بدلاً من الاعتبارات الدينية³، أسهمت معاهدة وستفاليا في إرساء الدبلوماسية الحديثة عبر المؤتمرات الدولية، وترسيخ مبدأ تسوية النزاعات بالتفاوض واحترام سيادة الدول وعدم التدخل، وهي المبادئ التي شكّلت أساس النظام الوستفالي الحديث⁴.

شهدت مرحلة ما بعد معاهدة وستفاليا (1648-1815) ترسيخ مبدأ سيادة الدولة وتوازن القوى، مع صعود الدولة القومية ومحاولات فرنسا الهيمنة على أوروبا، مما أدى إلى قيام تحالفات أوروبية لموازنة نفوذها خلال الحروب النابليونية⁵ التي أحدثت

ديورنت، ويليام جيمس، قصة الحضارة، ترجمة: زكي نجيب، محمد بدران، عبد الحميد يونس، محمد علي أبو درة، فؤاد اندراوس، عبد الرحمن الشيخ (بيروت: دار الجبل، 1423هـ/ 2002م) ج30، ص216.

¹ ضميرية، أصول العلاقات الدولية في فقه الامام محمد بن حسن الشيباني، مصدر سابق، ص201.

² كانت حرب الثلاثين عامًا (1618-1648م) صراعًا أوروبيًا بدأ دينيًا بين البروتستانت والكاثوليك، ثم تحول إلى حرب دولية على النفوذ، وأسفرت عن خسائر كبيرة ومهدت لظهور نظام الدولة الحديثة.

الاسمري، حسن بن محمد حسن، النظريات العلمية الحديثة مسيرتها الفكرية وأسلوب الفكر التغريبي العربي في التعامل معها- دراسة نقدية، (جدة: مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ط1، 1433هـ/ 2012م) ج1، ص100.

³ البهجي، ايناس والمصري، يوسف، القانون الدولي العام وعلاقته بالشرعية الإسلامية، (القاهرة: المركز القومي للإصدارات القانونية، ط1، 2013م) ص40.

⁴ التميمي، زينب عباس حسن، معاهدة وستفاليا وأثرها في العلاقات الدولية منذ عام 1648م وحتى نهاية الحرب العالمية الثانية 1945م، مجلة الدراسات المستدامة، كلية الآداب - قسم التاريخ، جامعة البصرة، (7)، (2)، 2025م / 1446هـ، ص858.

⁵ الحروب النابليونية (1803-1815م) كانت صراعات قادتها فرنسا بقيادة نابليون ضد القوى الأوروبية، انتهت بجزئته في واترلو، وأدت إلى تغييرات سياسية وجغرافية وظهور النزعة القومية في أوروبا. انظر: الغزي، كامل بن حسين بن محمد البالي الحلبي، نحر الذهب في تاريخ حلب، (حلب: دار القلم، ط2، 1419م) ج3، ص595.

صدمة للنظام الأوروبي، حيث حاول نابليون¹ فرض هيمنة فرنسية تحت شعارات ثورية، ثم كانت النتيجة مؤتمر فيينا² (1815)، الذي أعاد رسم خريطة أوروبا بعد هزيمة نابليون، وأرسى نظاماً دبلوماسياً قائماً على "توازن القوى"، ثم ظهرت قوى جديدة تتحدى النظام الأوروبي من القومية³ والإمبريالية⁴ (1815-1914) أسهمت القومية والثورة الصناعية في تقويض نظام مؤتمر فيينا، وتوحيد إيطاليا وألمانيا، وتوسيع التنافس الأوروبي إلى العالم عبر الاستعمار، مما حوّل النظام الدولي إلى نظام عالمي قائم على الهيمنة والتبعية⁵، أدّى هذا كله وإلى جانب التنافس الاستعماري والتحالفات العسكرية إلى وقوع الحرب العالمية الأولى 1914-1918⁶.

أدت الحرب العالمية الأولى إلى انهيار نظام توازن القوى الأوروبي، ورست الحاجة

¹ نابليون بونابرت قائد عسكري وسياسي فرنسي، ولد عام 1769م، أصبح إمبراطور فرنسا بعد الثورة الفرنسية، واشتهر بحملاته العسكرية وإصلاحاته، وانتهى حكمه بهزيمة في واترلو ونفيه إلى سانت هيلينا حتى وفاته عام 1821م. انظر: الغزي، **نهر الذهب في تاريخ حلب**، مصدر سابق، ج3، ص593.

² مؤتمر فيينا (1814-1815م) عُقد لإعادة الاستقرار إلى أوروبا بعد الحروب النابليونية، برئاسة مترنيخ، وأسفر عن إعادة رسم الخريطة الأوروبية وإنشاء نظام توازن القوى والحفاظ على السلام. انظر: مقبول، علي، العلاقات والحصانات الدبلوماسية في الفقه الإسلامي والقانون الدولي، **مجلة بيان**، للمتنبي الإسلامي، (89)، ص60.

³ القومية: تعني جماعة متجانسة من البشر تخضع لنظام سياسي واحد. وغالباً ما يرتبط مفهومها بالعنصرية، إذ أن بعض دعاة القومية في أوروبا اعتمدوا على الانتماء إلى عنصر عرقي معين.

⁴ الإمبريالية: هي سياسة أو ممارسة للدولة تسعى لتوسيع قوتها وسيطرتها على أراضٍ وشعوب أخرى، وغالباً ما تكون باستخدام القوة العسكرية والاقتصادية أو التأثير السياسي. انظر: رزق، يونان وحامد، رؤوف ورمضان، عبد العظيم، **عصر الامبريالية**، (القاهرة: جامعة عين شمس، 1982م/1402هـ) ص7.

⁵ عمر، عبد العزيز وحجر، جمال، **صور من تاريخ العلاقات الدولية في العصر الحديث**، (القاهرة: دار المعرفة الجامعية، 1425هـ/2004م) ص135.

⁶ الحرب العالمية الأولى (1914-1918م) صراع عالمي بين دول المركز والحلفاء، اندلعت بسبب اغتيال ولي عهد النمسا مع عوامل التنافس والتحالفات، وأسفرت عن سقوط إمبراطوريات وتغيرات سياسية كبرى ومعااهدة فرساي.

هايمان، نيل، **سلسلة الحياة اليومية عبر التاريخ - الحرب العالمية الأولى**، ترجمة: حسن عويضة (أبو ظبي، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، ط1، 1433هـ/2012م) ص17.

إلى نظام دولي قائم على المؤسسات والتعاون، فتم تأسيس عصبة الأمم¹ كأول منظمة دولية لتحقيق الأمن الجماعي ومنع الحروب، إلا أن ضعف آلياتها وغياب الولايات المتحدة عن عضويتها أدى إلى فشلها واندلاع الحرب العالمية الثانية (1939-1945)² وهنا أدرك العالم أن النظام الدولي يحتاج إلى مؤسسات أقوى وأكثر شمولاً فتأسست الأمم المتحدة 1945م³ بميثاق أكثر قوة من عصبة الأمم، وبدأ العالم يتحول من تعددية الأقطاب إلى ثنائية الأقطاب وانعكس ذلك من خلال "حق النقض - الفيتو"⁴ في مجلس الأمن، ثم كان لظهور السلاح النووي - الذي أحدث توازناً في الرعب - الشيء الكثير في تغيير طبيعة الحرب والصراع جاعلاً المواجهة المباشرة بين القطبين مستحيلة، إلا ما كان بينهما من الحرب الباردة⁵ التي

¹ عصبة الأمم: هي أول منظمة دولية حكومية أنشئت لتحقيق السلام والأمن الدوليين وتعزيز التعاون بين الدول. تأسست عام 1920 بعد الحرب العالمية الأولى بهدف منع الحروب المستقبلية وتسوية النزاعات بالطرق السلمية.

دومة، عتيقة وحليمة، زرقاوي، **عصبة الأمم والاستعمار**، (رسالة ماجستير غير منشورة) جامعة الجليلي بونعامة - خميس مليانة، الجزائر، 2016-2017م، ص 28/27.

² **الحرب العالمية الثانية (1939-1945)**: الحرب العالمية الثانية (1939-1945م) كانت أعنف صراع عالمي بين الحلفاء والمحور، بدأت بغزو ألمانيا لبولندا وانتهت بانتصار الحلفاء، وأسفرت عن ملايين الضحايا وإنشاء الأمم المتحدة. بن عبيد، خولة، **الحرب العالمية الثانية وأثرها المغرب الأقصى**، (رسالة علمية لنيل درجة الماجستير من جامعة " 8 ماي 1945 قالة " 2020 - 2021 م) ص 32.

³ **الأمم المتحدة**: تأسست الأمم المتحدة رسمياً في 24 أكتوبر 1945م بعد الحرب العالمية الثانية، بهدف حفظ السلم والأمن الدوليين وتعزيز التعاون بين الدول، وجاء تأسيسها بناءً على ميثاق الأمم المتحدة الموقع في مؤتمر سان فرانسيسكو. نافعة، حسن، **الأمم المتحدة في نصف قرن - دراسة في تطور التنظيم الدولي منذ عام 1945، (الكويت: علم المعرفة، 1995م - 1415هـ) ص 62.**

⁴ **حق النقض الفيتو**: الفيتو هو حق الاعتراض الذي يمنح الدول الخمس دائمة العضوية في مجلس الأمن القدرة على منع تمرير القرارات غير الإجرائية، ومعناه باللاتينية "أنا أمتنع".

غنيم، عبد الرحمن علي إبراهيم، آلية استعمال حق النقض " الفيتو " في مجلس الأمن من منظور القانون الدولي، **مجلة الفقه والقانون**، دار المنظومة، (71، 1439هـ/2018م، ص 117.

⁵ **الحرب الباردة**: هي الحرب الباردة فترة صراع سياسي وأيديولوجي بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي من أربعينيات القرن العشرين حتى أوائل التسعينيات، تميزت بسباق التسلح والتنافس العلمي دون مواجهة عسكرية مباشرة بين القوتين.

انتهت بسقوط الاتحاد السوفيتي 1991م¹ وبروز الولايات المتحدة كقوة عظمى وحيدة². يشهد النظام الدولي المعاصر تحولاً نحو تعددية قطبية مع تراجع الهيمنة الأمريكية وصعود قوى كالصين وروسيا، مما يجعله مرحلة انتقالية تجمع بين سمات النظام الوستفالي القديم ونظام دولي جديد لم تتحدد ملامحه بعد.

المبحث الثالث: الأسس التي تقوم عليها العلاقات الدولية في الإسلام

ترتكز العلاقات الدولية في الإسلام على مبادئ السلام والعدل والوفاء بالعهود واحترام سيادة الدول وعدم الاعتداء، بما يحقق التعايش والتعاون بين الأمم في السلم والحرب.

الأساس الأول: الوحدة الإنسانية: تُعدّ الوحدة الإنسانية من المبادئ الأساسية في العلاقات الدولية في الإسلام، إذ تقوم على وحدة أصل البشرية، وترفض العنصرية والتعصب، وتدعو إلى التعارف والتعاون والعدل بين الأمم والشعوب، وهذا يؤكد القرآن الكريم في عديد الآيات منها قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء: 1] وهذه الآية تنسف أي ادعاء بالتفوق العرقي أو القومي، وتجعل التقوى هي معيار التفاضل الوحيد، ثم إن الإنسان مستخلف في الأرض ومُسَخَّرٌ لعمارته، وهذه المسؤولية مشتركة بين جميع بني آدم، بغض النظر عن أديانهم أو ألوانهم، يقول تعالى: ﴿وَالْيَاقُوتُ أَخَاهُمْ صَاحِبًا قَالَ يَفُومَ أَغْبَلُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تَوْبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُجِيبٌ﴾ [هود: 61]

وهذه العمارة تتطلب التعاون والشراكة بين البشر، وقد منح الله الإنسان مكانة متميزة وكرمه على كل المخلوقات، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ

ماكمان، روبرت جيه، الحرب الباردة - مقدمة قصيرة جداً، ترجمة: محمد فتحي خضر، (القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ط1، 1435هـ/ 2014م) ص 61-62. وانظر: عمر، احمد مختار عبد الحميد، معجم اللغة العربية المعاصرة، (بيروت: عالم الكتب، ط1، 1429هـ/ 2008م) ج1، ص 464.

¹ الاتحاد السوفيتي: دولا شيوعية اشتراكية تأسست عام 1922 وتفككت في عام 1991، وهو عبارة عن اتحاد لخمس عشرة جمهورية تقع في أوروبا وآسيا. كان الاتحاد أكبر دولة في التاريخ من حيث المساحة، واعتمد على الاقتصاد المركزي بقيادة الحزب الشيوعي، وترك إرثاً كبيراً في تاريخ القرن العشرين.

مورزا، سيرغي غره، الاتحاد السوفيتي من النشوء الى السقوط، ترجمة: شوكت يوسف، (دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة، 2018م)، ص 15/12.

² ضميمية، أصول العلاقات الدولية في فقه الامام محمد بن حسن الشيباني، مصدر سابق، ص 214.

وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴿٧٠﴾ [الأنعام: 70] وهذا التكريم يشكل أساساً للتعامل مع كل إنسان باحترام، بصفته إنساناً فحسب¹.

الأساس الثاني: العدل: العدل ليس مجرد مبدأ سياسي في الإسلام، بل هو قيمة عقدية وأخلاقية عليا، فقد أمر الله تعالى به في القرآن الكريم في مواضع عديدة، منها: قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَنِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: 90] وهذا الأمر عام يشمل التعامل مع كل الناس، مسلمين كانوا أو غير مسلمين قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [النساء: 58] وكلمة "الناس" هنا شاملة دون تمييز، يتجلى مبدأ العدل في العلاقات الدولية في الإسلام من خلال الالتزام بالمعاهدات والاتفاقيات، إذ أوجب الإسلام الوفاء بالعهود والعقود المبرمة مع الدول الأخرى، حتى وإن كانت غير مسلمة كما قال تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾ [الأنعام: 34] بل إن الإسلام يأمر بالعدل حتى في أرض المعركة إذا ما فرضت ويحرم الاعتداء، قال تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقْتُلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: 190] ويوجب الإسلام العدل مع غير المسلمين في دار الإسلام (أهل الذمة)² فهم رعايا للدولة ويتمتعون بحمايتها وأمنها ويتمتعون بحرية ممارسة شعائرهم الدينية³، ومن الأمثلة على العدل وأخلاقيات القتال ما كان من أبي بكر الصديق رضي الله عنه عندما أرسل جيش أسامة، أوصاهم قائلاً: "لا تخونوا، ولا

¹ أبو زهرة، محمد، العلاقات الدولية في الإسلام، (القاهرة: دار الفكر العربي، 1415هـ/1995م) ص21.

² أهل الذمة: هم غير المسلمين (مثل اليهود والنصارى) الذين يُقرهم الإمام أو نائبه في دار الإسلام على كفرهم، في مقابل التزامهم بدفع "الجزية" والأمان على أنفسهم وأموالهم وأعراضهم، مع خضوعهم لأحكام الإسلام الظاهرة. انظر: عبد المنعم، محمود عبد الرحمن، معجم المصطلحات والالفاظ الفقهية، (القاهرة، دار الفضيلة، 1419هـ/1999م) ج1، ص330.

³ البشير الابراهيمي، محمد بن بشير بن عمر، آثار الامام محمد البشير الابراهيمي، جمع وتقديم: احمد طالب الابراهيمي (بيروت: دار الغرب الاسلامي، ط1، 1997م) ج5، ص93.

تَغْلُوا، وَلَا تَعْدُوا، وَلَا تُمْتَلُوا، وَلَا تَقْتُلُوا طِفْلاً صَغِيراً، وَلَا شَيْخاً كَبِيراً، وَلَا امْرَأَةً، وَلَا تَقْطَعُوا نَخْلاً وَلَا شَجَرَةً، وَلَا تَذْبَحُوا شَاةً وَلَا بَقْرَةً وَلَا بَعِيراً إِلَّا لِمَا كَلَّة، وَسَوْفَ تَمْرُونَ بِأَقْوَامٍ قَدْ فَرَّغُوا أَنْفُسَهُمْ فِي الصَّوَامِ فَدَعَوْهُمْ وَمَا فَرَّغُوا أَنْفُسَهُمْ لَهُ"¹.

الأساس الثالث: التعاون: يُعَدُّ التعاون مبدأً أساسياً في العلاقات الدولية في الإسلام، إذ يقوم على الاعتراف بالآخر والتعايش الإنساني، ويهدف إلى تحقيق الخير والمصلحة المشتركة للبشرية، قال تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [المائدة: 2] يشمل مبدأ التعاون في الإسلام مختلف المجالات الاقتصادية والإنسانية والعلمية والأمنية والسياسية، بما يحقق المصالح المشتركة، ويعزز السلم والأمن، وذلك في إطار الضوابط الشرعية².

الأساس الرابع: التسامح: يُعَدُّ التسامح من المبادئ الأساسية في العلاقات الدولية في الإسلام، إذ يقوم على العفو والتفاهم واحترام الآخر، ويسهم في تعزيز السلام والاستقرار بين الأمم بعيداً عن التعصب والصراع. منها قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَعَفَّوْا وَتَصَفَّحُوا وَتَغْفِرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [التغابن: 14] وقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكُظُمِينَ الْغَيْظِ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [ال عمران: 134]

يقوم التسامح في الإسلام على العدل والقوة واحترام الحقوق، ويهدف إلى ترسيخ السلام والتعايش الإنساني ومنع الصراعات القائمة على التعصب الديني أو العرقي³، ولقد قدّم الإسلام نماذج واقعية للتسامح منها ما رواه البخاري من حديث عائشة رضي الله عنها أنها قالت للنبي ﷺ: "هل أتى عليك يوم كان أشدّ من يوم أُحُد؟ قال: لقد لقيتُ من قومك ما لقيتُ وكان أشدّ ما لقيتُ منهم يوم العُقَبَةِ إذْ عَرَضْتُ نفسي على ابن عبد

¹ الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك - تاريخ الطبري، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (مصر: دار المعارف، ط2، 1387هـ/ 1967م) ج3، ص227.

² أبو زهرة، العلاقات الدولية في الاسلام، مصدر سابق، ص26.

³ أبو زهرة، العلاقات الدولية في الاسلام، مصدر سابق، ص28.

ياليل بن عبد كلال فلم يجبني إلى ما أردت فانطلقت وأنا مهموم على وجهي فلم أستفق إلا وأنا بقرن الثعالب فرفعت رأسي فإذا أنا بسحابة قد أظلّنتني فنظرت فإذا فيها جبريل فناداني فقال: إن الله قد سمع قول قومك لك وما ردوا عليك وقد بعث إليك ملك الجبال لتأمره بما شئت فيهم فناداني ملك الجبال فسلم عليّ ثم قال: يا محمد فقال: ذلك فيما شئت إن شئت أن أطبق عليهم الأخشبين¹؟ فقال النبي ﷺ: بل أرجو أن يخرج الله من أصلابهم من يعبد الله وحده لا يشرك به شيئاً².

الأساس الخامس: الاحترام المتبادل: يُعدّ الاحترام المتبادل أساساً واسعاً في العلاقات الدولية في الإسلام، ويتجلى في الوفاء بالعهود والمواثيق واحترام الآخر، بما يعزز الثقة والتعايش السلمي بين الدول والشعوب، يقول تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾ [الأنعام: 34] وروى البخاري في باب فضل الوفاء بالعهد " أن هرقل أرسل في ركب من قريش كانوا تجاراً بالشام في المدة التي مآذ³ فيها رسول الله ﷺ أبا سفيان في كفار قريش⁴ ومعنى هذا أن الملك هرقل، حاكم الروم، أرسل رسلاً في طلب مجموعة من تجار قريش كانوا يسافرون إلى بلاد الشام، وذلك في الفترة التي سمح فيها النبي محمد ﷺ لأبي سفيان وحلفائه من المشركين بالتجارة في الشام خلال هدنة متفق عليها⁵.

يتجلى الاحترام المتبادل في الإسلام باحترام سيادة الدول واستقلالها، والوفاء

¹ الأخشبان: جبلان كبيران في مكة المكرمة.

ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، ج1، ص354.

² البخاري، الجامع الصحيح المختصر، مصدر سابق، ج4، ص115، كتاب بدء الخلق، باب إذا قال أحدكم آمين والملائكة في السماء، حديث رقم: 3231.

³ (مآذ) تعني عاهد، ويقال إن الفريقين مآذاً إذا اتفقا على أجل للدين وحددا له وقتاً، والمآذ طائفة من الزمان قد تكون قصيرة أو طويلة، ومآذ فيها أي أطالها. ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، ط3، 1414هـ) ج3، ص400.

⁴ البخاري، الجامع الصحيح المختصر، مصدر سابق، ج3، ص1158، كتاب الجزية، باب فضل الوفاء بالعهد، حديث رقم 3174.

⁵ ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، فتح الباري بشرح البخاري، تحقيق: محب الدين الخطيب، (مصر: المكتبة السلفية، ط1، 1380هـ) ج6، ص276، الرقم: 3174.

بالأعراف والمواثيق، وصون حرية الاعتقاد، بما يعزز الثقة والسلام والتعاون بين الدول، ويحقق مقاصد الشريعة في جلب المصالح ودرء المفاسد¹.

الأساس السادس: الأخلاق: تُعدّ الأخلاق ركيزةً أساسية في العلاقات الدولية في الإسلام، إذ تُوجّه التعامل مع الدول في مختلف المجالات وفق مبادئ الفضيلة والعدل والتعاون، بما يحقق المصلحة العامة ويمنع الفساد، قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنْزِلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: 33] ، وقال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: 90]

وضع الإسلام ضوابط أخلاقية للحرب والسلام سبقت القانون الدولي الإنساني، من أبرزها حماية المدنيين، وحظر التمثيل بالجثث والإفساد، وضمان المعاملة الكريمة للأسرى² فإما المنّ عليهم (إطلاق سراحهم بدون فداء) أو الفداء، وقد أوصى القرآن بإطعامهم في قوله: ﴿وَيُطْعَمُونَ أَلْطَعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾ [الإنسان: 8] وفي مجال الحصانة الدبلوماسية منح النبي ﷺ الخلفاء الراشدين من بعده الحصانة للمبعوثين والدبلوماسيين والرسول³، ومن أجمل الأمثلة على الأخلاق والفضيلة في التعامل مع الآخر "صحيفة المدينة" التي أنشأها النبي ﷺ كوثيقة دستورية تنظم العلاقة بين المسلمين واليهود وغيرهم في المدينة المنورة، معترفاً بكياناتهم وحقوقهم وواجباتهم⁴.

الأساس السابع: الثواب والمتغيرات: تقوم العلاقات الدولية في الإسلام على ثواب ومتغيرات؛ فالثواب تشمل العقيدة والقيم الأخلاقية كالعدل والوفاء بالعهود ووحدة

¹ الشحود، علي بن نايف، العلاقات الدولية بين الاسلام والقوانين الوضعية، (دمشق، ط1، 1433 هـ/ 2012م) ص327.

² حاتم، محمد عبد القادر، الاخلاق في الاسلام، (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1988م) ص121.

³ ابن الطلاع، محمد بن الفرج القرطبي المالكي، اقضية رسول الله ﷺ، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1426هـ) ص55.

⁴ المباركفوري، صفي الرحمن، الرجق المختوم، (بيروت: دار الفكر، 1422 هـ/ 2002م) ص173.

الأمة، بينما تتيح المتغيرات مرونةً في التعامل مع المستجدات بما يحقق المصلحة الشرعية¹ قال تعالى: ﴿وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّةٌ مِّنكُمْ أُخِذَ وَاحِدَةً وَأَنَا رُبُّكُمْ فَاتَّقُونِ﴾ [المؤمنون: 52] مما يعني أن العلاقات بين الدول الإسلامية تحكمها أخوة الإيمان، ومن الثوابت أيضاً الدعوة إلى الخير قال تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: 104] فمن مقاصد العلاقات الدولية الدعوة إلى الإسلام بالحكمة والموعظة الحسنة، قال تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾ [النحل: 125] وتحريم العدوان والظلم قال تعالى: ﴿وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: 190].

وتتمثل المتغيرات في العلاقات الدولية في الإسلام في الوسائل والأساليب التي تتبدل وفق المصالح والظروف، كالمعاهدات والعلاقات الدبلوماسية وأشكال التعاون، شريطة توافقها مع أحكام الشريعة وتحقيقها للمصلحة المشتركة²، ومن الأمثلة التطبيقية على الثوابت والمتغيرات في العلاقات الدولية أن النبي ﷺ ومن خلال "صحيفة المدينة" أقام علاقة مع اليهود على أساس المواطنة (فكان هذا متغيراً من المتغيرات)³ يجمع الفقه الإسلامي بين الثوابت والمتغيرات في العلاقات الدولية؛ فيضمن حقوق غير المسلمين وحريةهم مع الحفاظ على خصوصية العقيدة الإسلامية، محققاً التوازن بين الانفتاح على العالم والثبات على المبادئ.

وهناك جملة من الأسس لا يتسع هذا البحث لذكرها على التفصيل، نذكرها بعبارة وهي: الالتزام بالمعاهدات الدولية، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتحقيق مصلحة الأمة.

¹ حكيم، محمد طاهر، الثوابت والمتغيرات في الشريعة الإسلامية، (مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي، 1433هـ/2012م) ص3.

² حكيم، الثوابت والمتغيرات في الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص12.

³ وكان متغيراً لأن وثيقة المدينة التي نظمت العلاقات بين المسلمين واليهود كانت أول معاهدة يعقدها النبي ﷺ مع اليهود.

الغضبان، منير محمد، فقه السيرة النبوية، (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ط2، 1413هـ/1992م) ص367.

الخاتمة

في ختام هذا البحث، يتبين بجلاء أن العلاقات الدولية في الإسلام تستند إلى أسس فقهية ونظرية متينة، تجلت في السيرة النبوية ومعاهدات النبي ﷺ وسياسات الخلفاء الراشدين، ما يعكس رؤية الإسلام في ترسيخ مبادئ السلام والتعايش بين الأمم، وتشير النتائج إلى أن هذه المبادئ تكتسب أهمية بالغة عند مقارنتها بالمعايير الدولية المعاصرة، حيث توفر إطاراً علمياً لتعزيز الاستقرار والتعاون الدولي وفق قيم العدالة والاحترام المتبادل.

قد وضع منظومة متكاملة من القواعد الشرعية الكلية والضوابط المنهجية التي تنظم علاقة الدولة الإسلامية بغيرها من الدول والأمم، على نحو يحقق مقاصد الشريعة الإسلامية في حفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسل، ويؤسس لعلاقات دولية قائمة على العدل والإنصاف، واحترام الكرامة الإنسانية، وتحقيق السلم والأمن الدوليين.

والله وليّ التوفيق، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

النتائج

وبعد استقراء النصوص الشرعية وأقوال الفقهاء والانتهاء من الدراسة، تبين شمولية الفقه الإسلامي وقدرته على تنظيم العلاقات الدولية، وقد أظهرت النتائج أن المنهج الفقهي الإسلامي يقوم على العدل والإنسانية وتحقيق المصالح ودرء المفاسد في السلم والحرب والمعاهدات، وفيما يلي عرض لأهم النتائج التي انتهت إليها هذه الدراسة.

1. تُعدّ العلاقات الدولية قديمة النشأة، وقد مارسها النبي ﷺ، إلا أنها كانت تُعرف في الفقه الإسلامي بمسمى السّير لا بمفهومها المعاصر.
2. بينت الدراسة أن الأصل في العلاقات الدولية في الإسلام هو السلم، وأن الحرب استثناء تُقيده الضرورة الشرعية والضوابط الأخلاقية.

3. كشفت الدراسة أن الفقه الإسلامي سبق القوانين الدولية المعاصرة في تقرير المبادئ الإنسانية وحماية الحقوق، بما يعكس بُعد الأخلاقي والإنساني.
4. أظهرت الدراسة أن المعاهدات الدولية في الفقه الإسلامي محكومة بضوابط شرعية تقوم على الوفاء بالعهد وتحقيق المصلحة دون مخالفة النصوص أو المقاصد.
5. تبين أن مبدأ الوفاء بالعهود يمثل قاعدة حاکمة في تنظيم العلاقات الدولية الإسلامية.
6. أظهرت الدراسة أن اعتبار المصلحة المعتبرة شرعاً أساس مهم في تقرير السياسات الدولية.

التوصيات:

1. تدعو الدراسة إلى تعزيز الدراسات الفقهية المقارنة لإبراز سبق الفقه الإسلامي في تقرير المبادئ الإنسانية والأخلاقية.
 2. توصي الدراسة بإدراج فقه العلاقات الدولية في المناهج الأكاديمية لرفع الوعي بالمنهج الإسلامي في القضايا الدولية.
- تؤكد الدراسة ضرورة تصحيح المفاهيم الخاطئة حول فقه الجهاد والعلاقات الدولية عبر البحث العلمي والخطاب الإعلامي المتوازن.

References:

المراجع:

- Al-Buhūtī, Maṣṣūr b. Idrīs, *Kashshāf al-Qinā' 'an al-Iqnā'*, ed. Committee of the Saudi Ministry of Justice (Riyadh: Ministry of Justice of Saudi Arabia, 1st edition, 2008 CE)
- Al-Buhūtī, Maṣṣūr b. Yūnus b. Idrīs, *Daqā'iq Ūlī al-Nuhā li-Sharḥ al-Muntahā* (Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1st edition, 1993 CE)
- Al-Dardīr, Aḥmad b. Muḥammad b. Aḥmad, *al-Sharḥ al-Kabīr 'alā Mukhtaṣar Khalīl (wa ma 'ahu Ḥāshiyat al-Dasūqī)* (Beirut: Dār al-Fikr, n.d.)
- Al-Ḥaṭṭāb al-Ru'aynī, Muḥammad b. Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān al-Ṭarābulusī, *Mawāhib al-Jalīl fī Sharḥ Mukhtaṣar Khalīl* (Damascus: Dār al-Fikr, 3rd edition, 1992 CE)
- 'Alīsh, Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad, *Faṭḥ al-'Alī al-Mālik fī al-Fatwā 'alā Madhhab al-Imām Mālik* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, n.d.)
- Al-Nawawī, Yaḥyā b. Sharaf, *Rawḍat al-Ṭālibīn wa 'Umdat al-Muḥṭūn*, ed. Qism al-Taḥqīq wa al-Taṣḥīḥ fī al-Maktab al-Islāmī bi-Dimashq, supervised by Zuhayr

- al-Shāwīsh (Damascus: al-Maktab al-Islāmī, 3rd edition, 1991 CE)
- Al-Nawawī, Yahyā b. Sharaf, *Rawḍat al-Ṭālibīn wa 'Umdat al-Muḥtāj*
- Al-Shirwānī, 'Abd al-Ḥamīd b. al-Ḥasan, *Hāshiyat al-Shirwānī 'alā Tuḥfat al-Muḥtāj* (Cairo: al-Maktabah al-Tijāriyyah al-Kubrā, 1983 CE)
- Al-Shurunbulālī, Ḥasan b. 'Ammār b. 'Alī, *Ghuniyyat Dhawī al-Aḥkām fī Bughyat Durar al-Aḥkām* (Cairo: Dār Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, n.d.)
- Dāmād Afandī, 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. Sulaymān, *Majma' al-Anhur fī Sharḥ Multaqā al-Abḥur* (Istanbul: Dār al-Ṭibā'ah al-'Āmirah, 1910 CE)
- Ibn 'Ābidīn, Muḥammad Amīn, *Radd al-Muḥtār* (Cairo: Sharikat Maktabat wa Maṭba'at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlāduhu bi-Miṣr, 2nd edition, 1966 CE)
- Ibn al-Mundhir, Muḥammad b. Ibrāhīm, *al-Ishrāf 'alā Madhāhib al-'Ulamā'*, ed. Ṣaghīr Aḥmad al-Anṣārī (Ras al-Khaimah: Maktabat Makkah al-Thaqāfiyyah, 2004 CE)
- Ibn Ḥajar al-Haytamī, Aḥmad b. Muḥammad, *Tuḥfat al-Muḥtāj fī Sharḥ al-Minhāj* (Cairo: al-Maktabah al-Tijāriyyah al-Kubrā, 1983 CE)
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad, *Musnad al-Imām Aḥmad b. Hanbal*, ed. Shu'ayb al-Arnā'ūt (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1st edition, 1421 AH/2001 CE)
- Ibn Ḥazm, 'Alī b. Aḥmad b. Sa'īd al-Andalusī, *Marātib al-Ijmā'* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d.)
- Ibn Nujaym, Zayn al-Dīn b. Ibrāhīm b. Muḥammad, *al-Baḥr al-Rā'iq Sharḥ Kanz al-Daqā'iq* (Cairo: Dār al-Kitāb al-Islāmī, 2nd edition, n.d.)
- Ibn Qudāmah, Aḥmad b. Muḥammad, *al-Mughnī*, ed. 'Abd Allāh b. 'Abd al-Muḥsin al-Turkī (Riyadh: Dār 'Ālam al-Kutub lil-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 3rd edition, 1997 CE)
- Jamā'ah min al-'Ulamā', *al-Fatāwā al-Hindiyyah* (Cairo: al-Maṭba'ah al-Amīriyyah, 2nd edition, 1893 CE)
- Khalīl, Khalīl b. Ishāq al-Jundī, *al-Tawḍīḥ fī Sharḥ Mukhtaṣar Ibn al-Ḥājib*, ed. Aḥmad b. 'Abd al-Karīm Najīb (n.p.: Markaz Najībawayh lil-Makhṭūṭāt wa Khidmat al-Turāth, 1st edition, 2008 CE)
- Muslim, Abū al-Ḥusayn Muslim b. al-Ḥajjāj b. Muslim, *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar*, ed. Muḥammad Dhahabī Afandī, Ismā'īl b. 'Abd al-Ḥamīd al-Ṭarābulusī, Aḥmad Rif'at Ḥaṣārī, Muḥammad 'Izzat al-Za'farānbūlī, and Abū Nī'mat Allāh Muḥammad Shukrī (Turkey: Dār al-Ṭibā'ah al-'Āmirah, 1334 AH)

Assessing UAE Governance Through a Tawhīdic Covenantal Lens

Ziad Kamal Hammad*
Rizal Mustansyir**

[Submitted for publication on 7/3/2026 – Sent for review on 20/3/2026 – Resubmitted after revision on 5/7/2026 – Accepted for publication on 23/7/2026]

Abstract

This study aims to evaluate the governance of the United Arab Emirates (UAE) through an Islamic ethical framework grounded in the covenantal concepts of 'ahd (commitment) and mīthāq (solemn covenant). These foundational values provide the normative basis for justice, trust, protection, accountability, and peaceful coexistence in Islamic governance. Although the UAE has achieved remarkable progress in economic development and administrative modernization, ongoing scholarly debate persists regarding the extent to which its governance practices embody these Islamic ethical principles, particularly in the areas of justice, accountability, and social welfare. Existing studies have examined governance, labour migration, and human rights in the UAE; however, there remains a significant gap in research adopting a Tawhīdic covenantal framework based on the values of 'ahd and mīthāq. This study employs a textual and ethical case study approach to assess UAE governance across four principal dimensions: economic justice, social welfare, political transparency, and peace-oriented diplomacy. The findings indicate both substantial convergence and notable divergence between covenantal Islamic principles and contemporary governance practices. While the literature identifies persistent challenges relating to migrant workers' rights, public accountability, the welfare of vulnerable groups, and ethical concerns surrounding regional policies, the analysis also acknowledges important reforms undertaken by the UAE, including strengthened labour protections, digital government initiatives, and expanded humanitarian engagement. Overall, the study offers an evaluative rather than prescriptive

* Post-graduate student in Islamic Thought and Civilization, IIUM Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), International Islamic University Malaysia, e-mail: hammadziad.kamal@live.iium.edu.my

** Professor of Humanities, Faculty of Philosophy, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta, Indonesia, email: mustansyir@ugm.ac.id

assessment and proposes an Islamic ethical framework for understanding contemporary governance in the UAE through the principles of 'adl (justice), amānah (trust), amān (protection), and peaceful coexistence. It further identifies areas requiring continued policy attention and future academic inquiry.

Keywords: Covenantal ethics; 'ahd; mīthāq; Islamic governance.

ملخص البحث

تهدف هذه الدراسة إلى تقويم حوكمة دولة الإمارات العربية المتحدة في ضوء إطار أخلاقي إسلامي يستند إلى مفهومي العهد والميثاق بوصفهما أساساً قيميًا ومعياريًا لمبادئ العدل، والأمانة، والأمان، والمساءلة، والتعايش السلمي في نظام الحوكمة الإسلامي. وعلى الرغم من الإنجازات البارزة التي حققتها دولة الإمارات في مجالي التنمية الاقتصادية والتحديث الإداري، فما يزال الجدل الأكاديمي قائمًا حول مدى تجسيد ممارسات الحوكمة فيها لهذه المبادئ الأخلاقية الإسلامية، ولا سيما فيما يتعلق بالعدالة، والمساءلة، والرعاية الاجتماعية. وقد تناولت الدراسات السابقة موضوعات الحوكمة، والعمالة الوافدة، وحقوق الإنسان في دولة الإمارات من زوايا متعددة، إلا أنها كشفت عن ندرة الدراسات الشاملة التي تعالج هذه القضايا في إطار المنظور التوحيدي الميثاقي القائم على قيمتي العهد والميثاق. واعتمدت الدراسة منهج دراسة الحالة القائم على التحليل النصي والأخلاقي؛ لتقويم حوكمة دولة الإمارات في أربعة مجالات رئيسة، هي: العدالة الاقتصادية، والرعاية الاجتماعية، والشفافية السياسية، والدبلوماسية الهادفة إلى تعزيز السلام. وأظهرت نتائج الدراسة وجود جوانب من التوافق بين مبادئ العهد والميثاق وممارسات الحوكمة المعاصرة، إلى جانب تباينات ملحوظة في بعض الجوانب. كما أبرزت الأدبيات عددًا من التحديات، من أهمها القضايا المتعلقة بحقوق العمالة الوافدة، ومحدودية المساءلة العامة، والتحديات التي تواجه الفئات المستضعفة، فضلًا عن بعض الإشكالات الأخلاقية المرتبطة بالسياسات الإقليمية. وفي المقابل، كشفت الدراسة عن استمرار جهود الإصلاح في دولة الإمارات، ومن أبرزها تعزيز منظومة حماية العمال، وتطوير مبادرات الحكومة الرقمية، وتوسيع نطاق العمل الإنساني. وتخلص الدراسة إلى تقديم قراءة تقويمية، لا وصفية معيارية، لحوكمة دولة الإمارات، كما تقترح إطارًا أخلاقيًا إسلاميًا لفهم الحوكمة المعاصرة في ضوء مبادئ العدل، والأمانة، والأمان، والتعايش السلمي، مع تحديد عدد من المجالات التي تستدعي مزيدًا من الاهتمام على مستوى السياسات العامة والبحث العلمي.

الكلمات المفتاحية: الأخلاق الميثاقية؛ العهد؛ الميثاق؛ الحوكمة الإسلامية.

1. Introduction

Governance remains a central concern in contemporary Muslim societies, as states attempt to balance economic development, social welfare, political stability, and ethical legitimacy. Within the Islamic tradition, governance is conceptualized not merely as a matter of administrative efficacy or political authority, but as a moral enterprise intrinsically connected to justice (‘adl), trust (amāna), accountability, and the protection of human dignity. As Muslim-majority states advance modernization and economic growth, critical questions arise regarding the extent to which contemporary governance practices embody these foundational Islamic values. Recent scholarship has increasingly highlighted the significance of covenantal foundations in Islam, particularly the concepts of ‘ahd (commitment or covenant) and mīthāq (solemn covenant). These notions occupy a central place in the Qur’ān and Sunnah, shaping the relationships between Allah and humanity as well as among individuals, communities, and governing authorities. From a covenantal perspective, social and political order is based on commitments that establish rights, obligations, and mechanisms of accountability. Accordingly, covenantal fidelity serves as an ethical basis for justice, protection, trustworthiness, and peaceful coexistence.

Previous studies have examined UAE governance, labor migration, Islamic governance and human-rights practices separately. However, few studies have evaluated UAE governance on a systematic level through a Tawhīdic covenantal framework, which seeks to integrate ahd, mithaq, maqasid, accountability, labor justice and peaceful coexistence. This study means to address that gap by applying a covenant-based analytical model that combines normative Islamic sources with contemporary governance indicators. Islam’s covenantal architecture, ‘ahd and mīthāq, as the keystone of its theology, ethics, and public law¹, in *Covenants with Allāh: Keystone of Islam* argues that the Qur’ān and sunnah organize both God–human and inter-human relations through binding commitments that establish rights, obligations, and accountability, thereby ensuring justice (‘adl), trust (amāna), human security (amān), and peaceful coexistence (Qur’an, 7:172; 3:81; 16:91).²

¹ Halim Rane and Ibrahim Zein, *Covenants with Allāh: Keystone of Islam* (London: Routledge, 2026), pp. 1-2, 6-10.

² Rane and Zein, *Covenants with Allāh*, pp. 1-2, 180-185.

The United Arab Emirates (UAE) constitutes a particularly noteworthy case for examining governance through a covenantal ethical framework. Since its establishment in 1971, the UAE has experienced substantial economic growth, administrative modernization, technological advancement, and increasing regional and international influence. The state is frequently recognized for its achievements in public service delivery, digital governance, infrastructure, and economic diversification. Simultaneously, scholarly discourse continues to address issues of labor governance, social protection, public accountability, and the ethical ramifications of certain regional policies. These debates raise important questions regarding the appropriate criteria for evaluating governance achievements and challenges from the standpoint of Islamic ethical principles.

While prior research has explored governance, labor migration, human rights, and Islamic political thought in the context of the UAE, relatively little attention has been given to evaluating these dimensions through a covenantal Islamic framework. This article aims to address this gap by analyzing governance in the UAE through the principles of *'ahd* and *mīthāq*.

This study seeks to address that gap by applying a covenant-based analytical framework that combines Islamic ethical principles with modern approaches to governance assessment. Rane and Zein argue that Islam's covenantal architecture, centered on the concepts of *'ahd* and *mīthāq*, serves as a foundational framework linking theology, ethics, law, governance, and social responsibility.¹ According to this perspective, the Qur'ān and Sunnah shape both the relationship between God and humanity and those among individuals through binding commitments, establishing rights, responsibilities, and accountability. In doing so, these commitments foster justice (*'adl*), trust (*amāna*), human security (*amān*), and peaceful coexistence. The study focuses on four interconnected domains: economic justice, social protection, political accountability, and peace-oriented diplomacy. Through this framework, the article aims to provide an Islamic ethical perspective on governance performance and to identify both convergences and divergences between covenantal ideals and contemporary practice.

The article contributes to literature in three ways. First, it extends recent scholarship on covenantal ethics by applying covenantal concepts to assess governance in a contemporary Muslim-majority state. Second, it

¹ Rane and Zein, *Covenants with Allāh*, pp. 1-10, 180-185.

demonstrates how existing covenantal principles may be operationalized as evaluative criteria for governance analysis, providing a structured application of the covenantal framework rather than proposing a new methodological model. Third, it contributes to UAE governance scholarship by offering an Islamic ethical perspective that complements existing political, economic, and human-rights analyses. The remainder of the article is organized as follows. Section Two reviews the relevant literature on Islamic governance, covenantal ethics, and UAE governance studies. Section Three outlines the methodological approach and data sources employed in the study. Section Four assesses UAE governance across the domains of economic justice, social protection, political accountability, and peace-oriented diplomacy through covenantal criteria. Section Five discusses the implications of the findings. Finally, the conclusion summarizes the principal contributions, limitations, and avenues for future research.

2. Covenantal Theory: From Tawhīd to Public Order

2.1 Islamic Governance and Ethical Foundations

Many scholars have explored Islamic governance by focusing on core values such as justice (‘adl), consultation (shūrā), public trust (amāna), and the higher objectives of Islamic law (maqāṣid al-sharī‘ah). Kamali sees human dignity as a fundamental principle at the heart of Islamic governance and public ethics.¹ Hallaq, meanwhile, highlights the moral responsibilities that come with political leadership in the Islamic legal tradition.² Much of this scholarship treats governance as an ethical responsibility aimed at ensuring human welfare, justice, and social stability. However, much of the existing research tends to emphasize broad principles and does not examine in detail how covenants (‘uhūd and mawāthīq) can serve as a practical framework for evaluating governance.

2.2 Covenantal Ethics in Contemporary Islamic Thought

In recent years, more scholars have drawn attention to the importance of covenantal ethics in Islam. Rane and Zein suggest that the ideas of ‘ahd and mīthāq connect key areas such as theology, ethics, law, political

¹ Mohammad Hashim Kamali, *The Dignity of Man: An Islamic Perspective* (Cambridge: Islamic Texts Society, 2002), pp. 17–20, 90–94, 95–101.

² Wael B. Hallaq, *Shari‘a: Theory, Practice, Transformations* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), pp. 159–196.

leadership, and international relations.¹ They believe that adhering to these covenants is essential for achieving justice, accountability, protection, and peaceful coexistence. Although this new research has added valuable insights, there are still few studies that use covenantal ethics to evaluate how modern Muslim-majority countries are governed.

2.3 Operational Definitions of Key Concepts

To ensure conceptual clarity, this study employs four principal concepts. First, *‘ahd* refers to a binding commitment or obligation that establishes responsibilities between individuals, communities, and Allah. Second, *mīthāq* denotes a solemn covenant characterized by a higher degree of moral and legal significance, often associated with collective obligations and enduring relationships. Third, covenantal ethics refers to the system of moral principles derived from the Qur’ānic and Prophetic understanding of covenants, emphasizing justice (*‘adl*), trust (*amāna*), protection (*amān*), accountability, and peaceful coexistence. Fourth, governance is understood as the processes, institutions, policies, and practices through which public authority is exercised, and collective affairs are managed.

In this study, these concepts are applied through four evaluative dimensions: economic justice, social protection, political accountability, and peace-oriented diplomacy. Governance practices are assessed by the extent to which they align with covenantal principles in each dimension. This approach enables the covenantal framework to function not merely as a normative ideal but also as an analytical tool for governance assessment. Governance practices are evaluated based on how closely they reflect covenantal principles across each of these dimensions.²

2.4 Studies on UAE Governance and Labour Relations

Most research on the UAE focuses on areas such as economic growth, labor migration, governance modernization, and human rights. Studies and reports from groups such as the International Labor Organization (ILO) have closely examined the experiences of migrant workers, including how they are recruited, labor market rules, and new policies

¹ Rane and Zein, *Covenants with Allāh*, pp. 17-36, 55-58, 180-185.

² Rane and Zein, *Covenants with Allāh*, pp. 17-36, 55-58, 180-185; Kamali, *Dignity of Man*, pp. 17-20, 45-47.

such as the Wage Protection System.¹ Other research has examined issues like political participation, public administration, digital government, and the country's broader modernization efforts.² While these studies offer important real-world insights, they are rarely viewed through an Islamic ethical lens and even less commonly analyzed from the perspective of covenants.

2.5 Research Gap

Although scholarship on Islamic governance, covenantal ethics, and governance in the UAE has expanded, there remains a dearth of research that brings these three strands together within a comprehensive analytical framework. Most studies to date have focused on governance performance, labor conditions, human rights, and Islamic political thought as standalone topics. This article seeks to bridge this gap by employing a Tawhīdic covenantal approach, grounded in the principles of 'ahd and mīthāq, to assess governance in the UAE across the interconnected areas of economic justice, social protection, political accountability, and diplomacy oriented toward peace.³ In so doing, the article enriches the field of Islamic governance studies and contributes to broader debates about governance assessment in Muslim-majority contexts.

3. Methodology

This is a textual-ethical case study triangulating (i) the covenantal criteria extracted from Covenants with Allāh; (ii) public, legal, and scholarly materials on UAE political economy and foreign policy practices; and (iii) comparative international standards (e.g., labor protections, treaty obligations).⁴ This study does not seek to fully catalog every empirical challenge. Instead, its primary goal is to assess how closely governance practices align with covenantal principles, employing a structured analytical framework. The emphasis is on evaluation rather than prescription, prioritizing the assessment of governance over the

¹ International Labour Organization (ILO), *Assessment of Labour Migration Statistics: UAE Country Profile* (Geneva: ILO, 2022), pp. 4–8, 11–12, 23–24; International Labour Organization (ILO), *United Arab Emirates – Country Portal*.

² Amnesty International, *United Arab Emirates 2024*, sections *Freedom of Peaceful Assembly*, *Unfair Trials*, and *Freedom of Expression*, in *The State of the World's Human Rights 2024/25* (London: Amnesty International, 2025).

³ Rane and Zein, *Covenants with Allāh*, pp. 1–10, 17–36, 180–185; ILO, *Assessment of Labour Migration Statistics*, pp. 3, 23–24.

⁴ Rane and Zein, *Covenants with Allāh*, pp. 1–10, 180–185.

formulation of policy recommendations. This framework draws on Qur'anic values such as justice, accountability, and fair judgment (Qur'ān 5:8; 4:135)¹ and is applied to evidence from modern governance through a qualitative, ethically grounded analysis. As such, the research is intended to assess current governance practices rather than prescribe specific policy solutions.

3.1 Data sources and limitations

In addition to primary scriptural sources and scholarly research, this study draws on official portals (MOHRE guidance on the Wages Protection System and domestic-worker regulations), multilateral datasets (ILO labor migration statistics; ILOSTAT labor-force indicators), and reputable rights reporting (Freedom House; Amnesty International; Human Rights Watch; U.S. State Department). These materials help triangulate factual claims while acknowledging constraints: Some UAE data are only available in broad categories, with little detail concerning nationality or sector; certain court processes and administrative practices are not fully transparent, and rights reports must rely on different methods for more accurate results.² The analysis therefore pairs publicly verifiable administrative sources with independent assessments to reduce bias and improve reliability.³

For the purposes of this study, alignment refers to the degree to which governance practices embody covenantal principles, as manifested in legal frameworks, administrative procedures, institutional mechanisms, and observable governance outcomes. Rather than viewing alignment as a simple matter of compliance or non-compliance, it is conceptualized as existing along a continuum.⁴

3.2 Clarification of Key Concepts and Analytical Framework

To promote methodological clarity, this study adopts a clear analytical framework grounded in four covenantal dimensions identified in the literature on Islamic governance and covenantal ethics: economic justice, social protection, political accountability, and peace-oriented diplomacy.

¹ Rane and Zein, *Covenants with Allāh*, pp. 17-36, 55-58.

² Federal Competitiveness and Statistics Centre (FCSC), *Bayanat UAE Open Data Portal*, datasets and statistical resources.

³ UAE Ministry of Human Resources and Emiratisation (MOHRE)—WPS and domestic-work regulations; ILO *labour-migration statistics*; ILOSTAT; Amnesty International; Human Rights Watch; U.S. Department of State—country reports.

⁴ Rane and Zein, *Covenants with Allāh*, pp. 180-185; Hallaq, *Shari'a*, pp. 159-196.

Each of these dimensions is evaluated using criteria informed by the principles of ‘adl (justice), amāna (trust), amān (protection), and treaty fidelity.¹

This analysis unfolds in three distinct stages. First, it identifies covenantal principles by examining the Qur’an, the practices of the Prophet, and relevant scholarly work. Next, it collects empirical evidence about governance in the UAE from a range of sources, including government documents, international organizations, academic research, and human rights reports. Finally, it compares these governance practices to covenantal criteria to highlight both similarities and differences.

To ensure a well-rounded analysis, this study draws on evidence from a variety of sources whenever possible. Special consideration is given to official government publications, reports from international organizations, peer-reviewed academic research, and independently verifiable data. When claims are disputed or controversial, they are treated with caution and presented as reported concerns unless they are supported by multiple credible sources.

Rather than aiming to produce a definitive ranking of governance performance, the objective is to assess how closely current governance practices align with the covenantal principles underlying this study’s analytical framework.

Table 1. Operationalization of Covenantal Concepts

Concept	Operational Definition	Assessment Dimension
‘Adl (Justice)	Fair treatment, equitable protection, access to rights	Economic Justice; Political Accountability
Amāna (Trust)	Transparency, responsible stewardship, institutional integrity	Political Accountability
Amān (Protection)	Protection of vulnerable people and human security	Social Protection
Treaty Fidelity	Adherence to agreements and peaceful commitments	Peace-Oriented Diplomacy
‘Ahd / Mīthāq	Binding ethical obligations and accountability relationships	All dimensions

¹ Rane and Zein, *Covenants with Allāh*, pp. 181-185.

3.3 What the data and field reporting show in the UAE

The UAE labor market is made up of a predominant expatriate workforce, which makes up most of the resident population.¹ Research shows notable differences in wages, employment sectors, housing conditions, and mobility opportunities among various expatriate communities. Studies conducted across the Gulf Cooperation Council (GCC) have also explored how recruitment costs and worker mobility regulations have impacted migrant experiences. Additionally, recent reforms in the UAE, such as the Wage Protection System and legislation for domestic workers, demonstrate continuing efforts to enhance labor governance. These developments offer valuable empirical context for evaluating how governance practices correspond with covenantal principles such as justice, protection, accountability, and human dignity.²

Gulf-wide patterns. Research across the GCC indicates that migration systems, including recruitment fees and restrictions on job changes, diminish workers' bargaining power and heighten the vulnerability of South Asian migrants, a situation that became particularly evident during the COVID-19 pandemic.

Abu Dhabi life-satisfaction study. A 2025 peer-reviewed Abu Dhabi study found unexpectedly high life satisfaction among 2,554 male blue-collar migrants, linked to limited social comparison and stable daily routines (work, housing, safety, institutional trust). This does not negate the presence of structural inequality; people can report high well-being even when material gaps and rights issues exist.³

The Wage Protection System (WPS) requires private-sector employers to pay workers on time through approved financial channels, as set out in Ministerial Resolution No. 598 of 2022. The system has expanded to include some domestic-work roles, with penalties for late or incomplete wages and complaint options for workers. In 2025–26, MOHRE introduced a digital upgrade to WPS and requested public feedback for further improvement. The ministry indicated that WPS

¹ ILO, *Assessment of Labour Migration Statistics*, p. 3.

² ILO, *Assessment of Labour Migration Statistics*, pp. 4–8, 11–12, 23–24; Rane and Zein, *Covenants with Allāh*, pp. 181–184.

³ Guang Yang, Masood Abdulla Badri, Saad Ibrahim Yaaqeb, Asma Salem AlRashdi, and Mouza Awadh AlMheiri, *From South Asia to the United Arab Emirates with Hope: The Subjective Well-Being of Blue-Collar Migrant Workers Revisited*, *International Migration* 63, no. 1 (2025): 1, 15–20, <https://doi.org/10.1111/imig.13364>; Amartya Sen, *Development as Freedom* (New York: Alfred A. Knopf, 1999), pp. 3–11, 87–110.

transactions now cover over 99% of private-sector workers.¹

4. Assessing UAE Governance Through Covenantal Criteria

4.1 A covenant-based assessment of the UAE wealth and rights gap

Scholarly analysis indicates that the ethical concern regarding the wealth gap in the UAE does not arise solely from the existence of wage differentials. Rather, the primary issue is that structural arrangements may normalize disproportionate risk, restrict worker agency, and create conditions in which rights violations can recur. These patterns can further be analyzed considering Kamali's articulation of human dignity (*karāmah*), which underscores the necessity of social and economic structures designed to safeguard the intrinsic value of all individuals, regardless of status or nationality.²

Housing arrangements characterized by geographic segregation and substandard living conditions for low-wage migrants challenge the Qur'anic imperatives to honor human dignity, avoid material excess, and ensure the welfare of dependents. Viewed through a covenantal lens, these conditions prompt reflection on issues of dignity, welfare, and how protections are distributed when such circumstances arise at a systemic level.³

The widespread occurrence of illegal recruitment fees, debt-related vulnerabilities, and delayed or withheld wages invites critical examination of how contemporary labor practices correspond with covenantal principles of justice and protection. Such circumstances may indicate a lower degree of alignment with covenantal principles and, from a covenantal perspective, may be associated with forms of *fasād* (social harm).⁴

When employers retain workers' passports, it can limit individuals' autonomy and prompt reflection on the implications for human dignity and freedom of movement, especially when evaluated through a covenantal lens. This practice raises questions regarding the extent to which labor practices align with Qur'anic principles upholding human dignity, protection of the vulnerable, and the Prophetic precedent of safeguarding minorities under the covenant.

¹ MOHRE, Wages Protection System (WPS) portal and Ministerial Resolution No. 598 of 2022; UAE Government Portal—Payment of salaries/wages; 2025–26 notices on WPS digital upgrades/coverage.

² Kamali, *Dignity of Man*, pp. 17–20, 45–47, 95–101.

³ ILO, *Assessment of Labour Migration Statistics*, pp. 4–8, 11–12, 23–24; Kamali, *Dignity of Man*, pp. 17–20, 95–101.

⁴ Rane and Zein, *Covenants with Allāh*, pp. 29–33, 49–50, 181–184.

When employment mobility is restricted by sponsor control, worker consent is diminished and bargaining power is substantially weakened. Such constraints may demonstrate only partial alignment with covenantal principles that prioritize free and informed agreement, while also falling short of the Qur'anic emphasis on justice and the avoidance of coercion in contractual relationships.¹

4.2 Economic justice: *ribā*, exploitation, and distributive imbalance

From a covenantal perspective, economic justice is rooted in the principles of *amāna* (trust) and *ʿadl* (justice). In this study, these core values are operationalized through indicators such as transparency, responsible stewardship, accountability, and efforts to prevent exploitative practices. Economic arrangements are thus considered in terms of how effectively they foster fairness, minimize vulnerability to exploitation, and uphold the fair distribution of rights and responsibilities.²

Wage protection in the UAE: The UAE's Wage Protection System (WPS) is an important labor governance mechanism that facilitates timely wage payments through regulated financial channels. Its implementation provides a useful context for assessing covenantal principles of fairness, accountability, and worker protection.³

Legal framework for domestic work: Federal Decree-Law No. 9 of 2022, along with its subsequent amendments, marked a significant step forward in safeguarding the rights of domestic workers. These legal provisions introduced protection against discrimination and forced labor, established minimum rest periods and annual leave entitlements, mandated timely wage payments, and set out employer-funded repatriation responsibilities. The accompanying executive regulations established recruitment licensing standards and enforcement mechanisms.⁴ Viewed through a covenantal lens, these reforms can be understood as meaningful efforts to enhance protection for vulnerable workers and to foster closer alignment with the principles of dignity,

¹ Rane and Zein, *Covenants with Allāh*, pp. 57-58, 181-184.

² Rane and Zein, *Covenants with Allāh*, pp. 49-50, 181-184; Kamali, *Dignity of Man*, pp. 17-20, 45-47, 95-101.

³ MOHRE, Wage Protection System (WPS); Ministerial Resolution No. 598 of 2022.

⁴ Federal Decree-Law No. 9 of 2022 on Domestic Workers; Cabinet Resolution No. 106 of 2022 (Executive Regulations); United Arab Emirates Ministry of Human Resources and Emiratisation (MOHRE), Domestic Worker Regulations.

justice, and social welfare.¹

Statistical backdrop: ILO estimates suggest that international migrants constituted approximately 87–89% of the UAE population prior to the COVID-19 pandemic, with migrants accounting for most private-sector employment. Although labor statistics in the UAE have improved in recent years, some datasets remain insufficiently detailed to permit comprehensive analysis across occupations and migration corridors. From a covenantal perspective, greater attention to individual experiences is consistent with the Qur’anic affirmation of human dignity (Qur’an 17:70).²

A covenantal ethic of trust (amāna) requires that supply chains remain transparent and free from exploitative practices. Justice (‘adl) entails that workers receive a living wage and access employment without incurring debt. The prohibition of ribā mandates financial practices that equitably share risk and distribute benefits. Conversely, practices such as hidden fees, wage theft, or rent seeking constitute marketplace corruption (fasād) and undermine the covenantal relationship between individuals, society, and the Divine. Hallaq similarly argues that moral responsibility and justice are central objectives of governance within the Islamic tradition and should not be subordinated solely for the sake of economic efficiency.

Two principal challenges continue to shape a covenantal assessment of economic justice. First, the realities of contemporary economic systems, which remain deeply interconnected with global financial structures, do not always align with covenantal ideals of equitable risk-sharing and distributive justice. Second, certain labor practices still render migrant workers (particularly those in domestic and construction sectors) susceptible to recruitment-related debt, inadequate compensation, and limited bargaining power.³ Such circumstances invite reflection on the extent to which labor arrangements embody the covenantal principles of fairness, dignity, and protection from exploitation.⁴ While noteworthy

¹ Federal Decree-Law No. 9 of 2022 on Domestic Workers (and 2023 amendments); Cabinet Resolution No. 106 of 2022 (Executive Regulations); United Arab Emirates Ministry of Human Resources and Emiratisation (MOHRE), Domestic Worker Regulations; Library of Congress, legal summary of UAE Domestic Worker Law; Kamali, *Dignity of Man*, pp. 17–20, 55–60, 95–101.

² ILO, *Assessment of Labour Migration Statistics*, pp. 3, 23–24.

³ ILO, *Assessment of Labour Migration Statistics*, pp. 4–8, 11–12, 23–24; International Organization for Migration (IOM), *Recruitment Fees and Related Costs: What Migrant Workers Pay* (Geneva: IOM, 2021).

⁴ Kamali, *Dignity of Man*, pp. 17–20, 95–101.

reforms have been undertaken, scholarly literature indicates that many of the challenges facing low-wage migrant workers persist and merit ongoing consideration. Hallaq similarly argues that moral responsibility and justice are central objectives of governance within the Islamic tradition and should not be subordinated solely for the sake of economic efficiency.¹ This perspective underscores that, from a covenantal standpoint, economic arrangements should be assessed not only by measures of growth or productivity, but also by how they advance justice, dignity, and social welfare.

Within the covenantal framework guiding this study, the concept of *amāna* (trust) is conceptualized as the demonstration of transparency, responsible stewardship, and proactive efforts to minimize exploitative practices in economic and labor relations. Likewise, *ʿadl* (justice) is expressed through equitable treatment, the fulfillment of rights, and the establishment of safeguards against exploitation.² From this vantage, labor practices that subject workers to excessive debt, undisclosed fees, wage delays, or diminished bargaining power raise critical questions regarding the extent to which economic relationships embody the covenantal values at the heart of this analysis.

In the context of this framework, the prohibition of *ribā* is interpreted as expressing broader concerns about economic fairness, unjust enrichment, and the fair distribution of benefits and risks.³ In a similar vein, practices such as hidden recruitment fees, wage theft, or rent seeking are viewed as giving rise to conditions that covenantal ethics would recognize as forms of *fasād* (social harm).⁴ Instead of classifying these outcomes as absolute violations, this study evaluates them based on how closely they correspond to the covenantal objectives of justice, trust, human dignity, and social welfare.

4.3 Social protection: migrants, stateless communities, and human security (amān)

A comparative analysis of expatriate communities in the UAE shows that Western expatriates generally hold professional roles characterized by higher remuneration, greater occupational mobility, increased legal autonomy, and access to superior housing and educational opportunities.

¹ Hallaq, *Shariʿa*, pp. 159-196.

² Rane and Zein, *Covenants with Allāh*, pp. 181-184.

³ Rane and Zein, *Covenants with Allāh*, pp. 49-50, 181-184.

⁴ Rane and Zein, *Covenants with Allāh*, pp. 29-33, 49-50, 181-184.

In contrast, expatriates from South and Southeast Asia, comprising a significant portion of the UAE labor force, frequently encounter structural disadvantages. A comparative analysis of expatriate communities in the UAE shows that Western expatriates generally hold professional roles characterized by higher remuneration, greater occupational mobility, increased legal autonomy, and access to superior housing and educational opportunities. In contrast, expatriates from South and Southeast Asia, comprising a significant portion of the UAE labor force, frequently encounter structural disadvantages.¹ This includes lower wages for equivalent positions, recruitment-related indebtedness, stricter enforcement of sponsorship-based restrictions on mobility, greater exposure to wage theft, and more restricted or crowded living conditions. Scholarly interpretations frequently characterize such trends as indicative of unequal labor-market outcomes contingent upon factors such as nationality and migration status. Viewed through a covenantal lens, these observed patterns invite critical inquiry into the extent to which foundational principles of dignity (*amān*) and equitable social protection are upheld across diverse migrant communities.²

Qur'anic teachings place a strong emphasis on safeguarding vulnerable groups, upholding human dignity, ensuring fair treatment, and maintaining due process (Qur'an 2:83; 5:8; 6:152; 17:70). Similarly, the covenants of the Prophet extended safety and protection to non-Muslims, defended places of worship, banned forced conversion, and fostered communal security within the broader concept of public protection (*amān*) (Qur'an 2:256; 22:40). Historical scholarship on the Constitution of Medina illustrates how these foundational principles were put into practice through written agreements that codified mutual rights and responsibilities among diverse communities.³ Given that migrants make up a significant share of the UAE's private-sector workforce, social protection stands out as a key aspect of governance assessment.⁴ In line

¹ ILO, *Assessment of Labour Migration Statistics*, pp. 3, 7.

² Kamali, *Dignity of Man*, pp. 1, 17–20, 95–101.

³ Fred M. Donner, *The Constitution of Medina*, in *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010), pp. 44–45, 227–232; Muhammad Hamidullah, *The First Written Constitution in the World*, 3rd ed. (Lahore: Ashraf, 1975); Michael Lecker, *The Constitution of Medina: Muḥammad's First Legal Document*, *Encyclopaedia of Islam, THREE* (Leiden: Brill, 2011–).

⁴ Federal Competitiveness and Statistics Centre (FCSC), *Percentage Distribution of Labor Force by Nationality, Gender and Age Group in United Arab Emirates*, Bayanat

with ILO principles of fair recruitment and worker protection, it is useful to consider how governance practices address structural vulnerabilities and safeguard access to legal remedies, fair treatment, and safe working conditions.¹

While the UAE has made notable progress in public services, infrastructure, and public safety, the literature continues to highlight ongoing challenges faced by certain groups, including migrant workers, domestic workers, and stateless residents. These challenges often involve obstacles to accessing legal remedies, increased social vulnerability, and the complexities of uncertain legal status. Viewed through a covenantal lens, these issues prompt important questions about the consistency level of dignity, accountability, and protection afforded to individuals, regardless of their nationality, migration background, or legal documentation. Such concerns resonate strongly with Qur'ānic teachings that call for justice, protection of the vulnerable, and the honoring of every person's dignity (Qur'ān 4:58; 5:8; 17:70).²

In this study's covenantal framework, social protection is assessed using indicators such as the availability of legal remedies, access to assistance, safeguarding of vulnerable groups, and the extent to which governance institutions respect human dignity and well-being. These measures serve as key reference points for assessing how closely existing governance practices align with covenantal values of protection, justice, and social responsibility. Thus, they are consistent with Qur'ānic teachings that emphasize care for vulnerable populations, social responsibility, and the obligation to protect those exposed to hardship or injustice (Qur'an 4:36; 4:75).³

UAE Open Data Portal; ILO, *Assessment of Labour Migration Statistics*, pp. 3, 11–12, 23–24.

¹ International Labour Organization, *General Principles and Operational Guidelines for Fair Recruitment and Definition of Recruitment Fees and Related Costs* (Geneva: ILO, 2019), pp. 12–13, 16–18, 20–21, 28–29; Franz Christian Ebert, Francesca Francavilla, and Lorenzo Guarcello, *Tackling Forced Labour in Supply Chains*, in *Integrating Trade and Decent Work: The Potential of Trade and Investment Policies to Address Labour Market Issues in Supply Chains* (Geneva: ILO, 2024), pp. 106–107.

² Amnesty International, *United Arab Emirates 2024*, section *Migrant Workers' Rights*, in *The State of the World's Human Rights 2024/25* (London: Amnesty International, 2025); ILO, *Assessment of Labour Migration Statistics*, pp. 4–8, 11–12, 23–24; Kamali, *Dignity of Man*, pp. 17–20, 95–101.

³ Rane and Zein, *Covenants with Allāh*, 57–58, 181–184.; Kamali, *Dignity of Man*, pp. 95–101.

4.4 Political accountability: transparency, participation, and redress

The Qur'an underscores the centrality of justice, accountability, and responsible stewardship, urging believers to uphold fairness even in situations where it may conflict with personal interests (Qur'an 4:135; 5:8; 4:58). Within the field of Islamic governance, scholarly discourse highlights consultation (shūrā), transparency, and accountability as integral components of legitimate authority. Hallaq contends that political legitimacy is grounded not only in administrative competency but also in a firm commitment to justice and moral responsibility.¹

The Prophet's leadership model emphasizes justice, mercy, accessibility, and responsiveness as important dimensions of ethical governance. Likewise, the Qur'an commands standing firm for justice even against self-interest and condemns bribery, concealment, and giving false testimony (Qur'an 4:135; 5:8; 2:188; 4:58). Similarly, Hallaq's scholarship on Islamic governance highlights that the legitimacy of political authority rests not just on effective administration but also on a genuine moral commitment to justice, accountability, and responsible stewardship. In the covenantal framework guiding this study, these principles provide a foundation for evaluating political accountability and the legitimacy of governance.²

Within the covenantal framework adopted in this study, political accountability is examined using indicators such as transparency, access to grievance mechanisms, opportunities for meaningful consultation, institutional oversight, and the availability of peaceful avenues for civic engagement. Collectively, these criteria serve as analytical tools for assessing how governance practices reflect the covenantal principles of 'ādī (justice), amāna (trust), and shūrā (consultation).³

Various external reviews of civic space in the UAE have highlighted concerns regarding political participation, freedom of association, and freedom of expression.⁴ Organizations such as Freedom House, Amnesty International, Human Rights Watch, and the U.S. State Department have highlighted further issues, including detention practices, the role of civil society, and the scope for independent labor representation. Although these groups use different assessment methods, their findings consistently

¹ Hallaq, *Shari'a*, pp. 197–222

² Hallaq, *Shari'a*, pp. 197–222; Rane and Zein, *Covenants with Allāh*, pp. 101–106, 181–185.

³ Rane and Zein, *Covenants with Allāh*, pp. 101–106, 181–185

⁴ Amnesty International, *United Arab Emirates 2024*, sections *Freedom of Peaceful Assembly*, *Unfair Trials*, and *Freedom of Expression*.

point to ongoing challenges regarding accountability, participation, and access to grievance mechanisms. These matters are closely linked to the concepts of *shūrā* (consultation) and *‘adl* (justice), which serve as important benchmarks for evaluating governance practices in this study.¹

International evaluations of governance and civic engagement in the UAE frequently highlight ongoing challenges, particularly in areas such as public criticism, the independence of civil society, and mechanisms for addressing grievances. On a covenantal level, it is important to consider how material progress relates to the prominence of justice, accountability, and opportunities for public participation. Within the covenantal framework employed in this study, legitimacy is assessed in part by the availability of consultation mechanisms and accessible avenues for grievance redress (Qur’ān, 42:38; 3:159). This emphasis on consultation also resonates with wider scholarship on Islamic governance that identifies *shūrā* as a fundamental mechanism of public accountability and ethical decision-making.²

4.5 Humanitarian Performance and Protection

While the state emphasizes delivery and stability, channels for robust public criticism, independent civil society, and systematic redress remain limited by comparison. From a covenantal perspective, material advancement cannot substitute for the necessity of visible justice. Genuine legitimacy is contingent on structured consultation and accessible means for grievance redress (Qur’an, 42:38; 3:159). Humanitarian engagement has become a defining aspect of the UAE’s international presence, as seen in initiatives such as setting up a field hospital in Gaza, organizing medical evacuations, and providing other forms of humanitarian aid. Viewed through a covenantal lens, these actions can be interpreted as advancing the principle of *amān* (protection) and offering meaningful support to vulnerable groups. However, a covenantal assessment also prompts reflection on how these humanitarian efforts intersect with broader concerns around accountability, transparency, and the safeguarding of civilians.³

Treaty fidelity and international commitments: The Abraham

¹ Rane and Zein, *Covenants with Allāh*, pp. 101–106, 115–119, 181–185; Hallaq, *Shari‘a*, pp. 197–222.

² Rane and Zein, *Covenants with Allāh*, pp. 101–106, 181–185

³ UAE Ministry of Foreign Affairs (MOFA) / WAM, *Emirati Integrated Field Hospital Launched in Gaza* and related updates.

Accords, signed between the UAE and Israel in September 2020 and formally registered with the United Nations, laid the groundwork for cooperation across diplomatic, economic, technological, and security spheres.¹ Through a covenantal lens, these agreements can be evaluated for their faithfulness to treaty obligations, their promotion of peaceful coexistence, and their effectiveness in advancing justice, stability, and the well-being of the communities involved. Instead of assuming compliance or non-compliance from the outset, a covenantal assessment considers how these commitments are put into practice and how their outcomes are experienced by various stakeholders.

The Abraham Accords marked a significant step in diplomatic normalization, opening new channels for defense, technology, and economic collaboration between the UAE and Israel. Academic perspectives on the accords are varied. Some scholars highlight potential economic, diplomatic, and strategic gains, while others raise concerns about public legitimacy, regional justice, and the ongoing Palestinian question.² From a covenantal standpoint, these differing viewpoints prompt careful consideration of how the benefits and burdens of such treaties are shared among those most affected. Questions of civilian welfare, justice, and political inclusion become especially important when assessing how treaty outcomes measure up against covenantal values, especially concerning *‘adl* (justice), *amāna* (trustworthy stewardship), and the imperative to avoid *fasād* (social harm).³

Examining strategic partnerships through a covenantal lens highlights important principles such as treaty fidelity, accountability, and the protection of civilians. Considerations of justice (*‘adl*), trust (*amāna*), and the avoidance of *fasād* (social harm) are especially relevant when examining how these relationships promote peaceful coexistence and support the well-being of those affected.⁴

4.6 Peace-oriented diplomacy: non-aggression, treaty fidelity, and just peace

From a covenantal perspective, regional partnerships and security

¹ United Nations Treaty Series (UNTS), *Abraham Accords Peace Agreement: UAE–Israel (registration/status)*.

² Ibnu Burdah, *Dynamics of Normalization in the New ‘Middle East’: An Analysis of the Abraham Accords and Arab Strategic Interests*, *Journal Review Politik* 14, no. 2 (2024): 188-210, esp. pp. 188-192.

³ Rane and Zein, *Covenants with Allāh*, pp. 29-33, 123-145, 181-185.

⁴ Rane and Zein, *Covenants with Allāh*, pp. 123-145, 181-185.

relationships may give rise to ethical questions when tensions emerge between strategic interests and the principles of treaty fidelity, non-aggression, and civilian protection.

A covenantal framework establishes clear normative foundations for foreign policy conduct: the upholding of treaties, the avoidance of aggression, the pursuit of peaceful resolution, and the use of force strictly as a defensive measure or to uphold just agreements (Qur'ān, 16:91; 49:9; 8:61). The Prophetic tradition similarly affirms that treaties should make peace the default stance and prioritize the protection of civilians and places of worship (Qur'ān, 22:40). The historical precedents of the Constitution of Medina and subsequent Prophetic covenants illustrate how treaty obligations and coexistence were understood as components for maintaining peace and protecting diverse communities.¹

Regional alliances and security partnerships often involve multifaceted ethical challenges. A covenant-based analytical framework assesses these relationships through key principles such as adherence to treaty obligations, proportionality in action, the safeguarding of civilian populations, and a sustained commitment to peaceful conflict resolution (Qur'ān, 5:2; 49:9).²

At the same time, supporters of the UAE's foreign policy highlight its commitment to humanitarian assistance, mediation initiatives, development collaborations, and efforts to foster regional stability. Notable examples include humanitarian relief operations, medical outreach programs, and active diplomatic involvement in resolving regional crises. Thus, a balanced covenantal assessment necessitates weighing both the ethical concerns identified in academic discourse and the positive contributions underscored by advocates of the UAE's foreign policy.

In the covenantal framework employed in this study, peace-oriented diplomacy is assessed using several key indicators, including adherence to treaties, humanitarian engagement, efforts to safeguard civilians, and commitment to resolving conflicts peacefully. These measures serve as important reference points for examining how closely foreign-policy actions reflect covenantal ideals of justice, protection, and peaceful

¹ Donner, *Muhammad and the Believers*, pp. 44-45, 73-75, 227-232; Muhammad Hamidullah, *The First Written Constitution in the World*, 3rd ed. (Lahore: Ashraf, 1975); Rane and Zein, *Covenants with Allāh*, pp. 81-100, 123-145.

² Rane and Zein, *Covenants with Allāh*, pp. 123-145, 181-185.

coexistence.¹

Seen through a covenantal lens, foreign-policy practices that prioritize civilian protection, proportionality, treaty fidelity, and the pursuit of peaceful conflict resolution are more likely to align with core covenantal values. These criteria offer a meaningful ethical framework for examining how contemporary statecraft relates to the principles of justice and coexistence outlined in covenantal thought (Qur'ān 8:61; 16:91).²

5. Implications of the Covenantal Assessment

5.1 Labor Protection and Accountability

This covenantal assessment highlights labor protection and accountability as key aspects in evaluating governance. The findings indicate that effective labor governance can be measured by systems such as wage protection, transparent contracts, accessible avenues for redress, and robust enforcement of workers' rights. From a covenantal perspective, these features are especially significant, as they are closely tied to the principles of justice (*'adl*), trust (*amāna*), and safeguarding against exploitation.³

5.2 Multi-Stakeholder Cooperation

The findings further point to the important role that cooperation among state institutions, employers, labor-sending countries, and international organizations plays in shaping labor governance. Viewed through a covenantal lens, this spirit of collaboration embodies the values of shared responsibility and mutual obligation. Scholarly literature indicates that collaborative models of recruitment governance, worker protection, and dispute resolution have the potential to foster more equitable labor outcomes and reinforce rigorous accountability structures.⁴

¹ Rane and Zein, *Covenants with Allāh*, pp. 123-145, 181-185; UAE Ministry of Foreign Affairs (MOFA) / WAM humanitarian reports.

² Rane and Zein, *Covenants with Allāh*, pp. 123-145, 181-185.

³ International Labour Organization (ILO), *Wages: An Essential Guide for Wage Compliance Systems* (Geneva: ILO, 2020); United Arab Emirates Ministry of Human Resources and Emiratisation (MOHRE), *Wage Protection System (WPS)*; Kamali, *Dignity of Man*, pp. 30-35, 55-60, 73-80; Rane and Zein, *Covenants with Allāh*, pp. 181-184.

⁴ Franz Christian Ebert, Francesca Francavilla, and Lorenzo Guarcello, *Tackling Forced Labour in Supply Chains*, in *Integrating Trade and Decent Work: The Potential of Trade and Investment Policies to Address Labour Market Issues in Supply Chains* (Geneva: International Labour Organization, 2024), pp. 113-125; International Labour

5.3 Relevance of the Covenantal Framework

The covenantal framework provides a specifically Islamic ethical paradigm for evaluating governance practices. Historical precedents (most notably the Constitution of Medina) demonstrate the function of written covenants as instruments for codifying mutual obligations, collective security, and shared responsibility within pluralistic societies.¹ Within this analytical context, principles such as contractual fidelity, safeguarding vulnerable populations, preventing fasād (social harm), and affirming human dignity emerge as critical benchmarks for assessing contemporary governance. Further, historical analyses of the Constitution of Medina reveal the institutionalization of covenantal ideals through formal agreements that articulated reciprocal rights and duties among diverse communities.²

6. Conclusion

This study assessed governance in the United Arab Emirates (UAE) through a Tawhīdic covenantal framework based on Islamic concepts of ‘ahd (covenant) and mīthāq (solemn covenant). Instead of only evaluating governance through economic performance or administrative efficiency, the study explored how contemporary governance practices align with covenantal principles such as justice (‘adl), trust (amāna), protection (amān), accountability, and peaceful coexistence. The assessment identified both strengths and weaknesses.

The findings indicate that the UAE has made significant progress in areas such as economic development, public services, digital governance, humanitarian engagement, and labor market regulation. However, ongoing debates persist regarding labor protections for certain migrant worker populations, mechanisms of public accountability, the safeguarding of vulnerable groups, and the ethical implications of specific regional policies.

These findings suggest that governance performance should be

Organization, *General Principles and Operational Guidelines for Fair Recruitment and Definition of Recruitment Fees and Costs* (Geneva: ILO, 2019); Rane and Zein, *Covenants with Allāh*, pp. 57–58, 181–184.

¹ Donner, *Muhammad and the Believers*, pp. 44–45, 73–75, 227–232.

² Donner, *Muhammad and the Believers*, pp. 73–75, 227–232; Muhammad Hamidullah, *The First Written Constitution in the World*, 3rd ed. (Lahore: Ashraf, 1975); Rane and Zein, *Covenants with Allāh*, pp. 81–100, 181–185.

viewed as a process of ongoing development instead of a static condition of complete success or failure. One of the principal contributions of this study lies in its application of a covenantal framework as an instrument for governance assessment. By translating Islamic ethical principles into evaluative criteria, this research demonstrates how an established covenantal framework can be systematically employed to analyze contemporary governance practices. Although the study does not introduce a novel methodology, it illustrates the analytical value of covenantal ethics and offers an alternative perspective that enriches existing governance indicators and policy-oriented analyses.

Several limitations should be acknowledged. The study primarily relies on publicly available documents, official sources, academic literature, and international reports. Therefore, it cannot independently verify all contested claims discussed in the literature, nor does it include field interviews or primary survey data. Future research could enhance this approach by conducting comparative studies across Gulf states, incorporating stakeholder interviews, and examining covenantal governance indicators through empirical fieldwork.

Overall, the study concludes that the Tawhīdic covenantal paradigm offers a valuable framework for assessing governance in contemporary Muslim societies. When applied to the UAE, it highlights both significant governance achievements and areas that require further scholarly attention. In this regard, the covenantal approach serves primarily as an ethical and analytical lens through which governance performance can be examined, evaluated, and better understood within contemporary Muslim societies.

Acknowledgments

The authors gratefully acknowledge the financial support provided by the Centre for Postgraduate Studies (CPS), International Islamic University Malaysia (IIUM), through the CPS Sejahtera Award.

References:

- Amnesty International. *United Arab Emirates 2024*. In *The State of the World's Human Rights 2024/25*. London: Amnesty International, 2025. Available at: <https://www.ecoi.net/en/document/2124765.html>.
- Bayanat Open Data portal; Central Bank of the UAE Open Data; UAE Open Government Data portal.
- Burdah, Ibnu. *Dynamics of Normalization in the New 'Middle East': An Analysis of the*

- Abraham Accords and Arab Strategic Interests*. Jurnal Review Politik 14, no. 2 (2024): 188–210. <https://doi.org/10.15642/jrp.2024.14.2.188-210>.
- Donner, Fred M. *The Constitution of Medina*. In *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam*, 62–66. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010. See also Hamidullah, *The First Written Constitution in the World*.
- Federal Competitiveness and Statistics Centre (FCSC), *Percentage Distribution of Labor Force by Nationality, Gender and Age Group in United Arab Emirates*, Bayanat UAE Open Data Portal.
- Hallaq, Wael B. Shari'a: Theory, Practice, Transformations. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Hamidullah, Muhammad. *The First Written Constitution in the World* (On the Charter of Medina). 3rd ed. Lahore: Ashraf, 1975. See also Lecker, Michael. *The Constitution of Medina: Muhammad's First Legal Document*. In *The Encyclopaedia of Islam*, THREE. Leiden: Brill, 2011–.
- International Labour Organization (ILO). *United Arab Emirates – Country Portal*.
- International Labour Organization (ILO). *General Principles and Operational Guidelines for Fair Recruitment and Definition of Recruitment Fees and Costs*. Geneva: ILO, 2016/2019 (consolidated guidance 2022). See also Abu Dhabi Dialogue pilot corridor materials; IOM IRIS, *Employer Pays Principle*, 2017–2022.
- International Labour Organization (ILO). *Wages: An Essential Guide for Wage Compliance Systems*, incl. examples of electronic wage payment and enforcement. Geneva: ILO, 2020. See also UAE Ministry of Human Resources and Emiratisation (MOHRE), *Wage Protection System (WPS)*, policy circulars (2009–present).
- International Labour Organization. *Assessment of Labour Migration Statistics: UAE Country Profile*. March 9, 2022.
- International Organization for Migration (IOM). *Recruitment Fees and Related Costs: What Migrant Workers Pay*. Geneva: IOM, 2021. See also ILO. *Debt-Bondage-like Recruitment: Risks and Remedies in Global Supply Chains*. Geneva: ILO, 2020.
- Kamali, Mohammad Hashim. *The Dignity of Man: An Islamic Perspective*. Cambridge: Islamic Texts Society, 2002. See also Hallaq, Wael B. *Shari'a: Theory, Practice, Transformations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Lecker, Michael. *The Constitution of Medina: Muhammad's First Legal Document*. In *Encyclopaedia of Islam*, THREE. Leiden: Brill, 2011–.
- Rane, Halim, and Ibrahim Zein. *Covenants with Allāh: Keystone of Islam*. London: Routledge, 2026.
- Sen, Amartya. *Development as Freedom*. New York: Alfred A. Knopf, 1999. See esp. chs. 1–2 on capabilities vs. subjective satisfaction.
- UAE Ministry of Foreign Affairs (MOFA) / WAM. *Emirati integrated field hospital launched in Gaza* and related updates.
- United Nations Treaty Series (UNTS). *Abraham Accords Peace Agreement: UAE–Israel (registration/status)*.

Yang, Guang, Masood Abdulla Badri, Saad Ibrahim Yaaqeib, Asma Salem AlRashdi, and Mouza Awadh AlMheiri. 2025. *From South Asia to the United Arab Emirates with Hope: The Subjective Well-Being of Blue-Collar Migrant Workers Revisited*. *International Migration* 63 (1). <https://doi.org/10.1111/imig.13364>.

Guidelines to Contributors

At-Tajdid is a refereed journal published twice a year (June and December) by the International Islamic University Malaysia (IIUM). Articles are published based on recommendation by at least two specialized peer reviewers. Submissions must strictly abide by the following rules and terms:

- Be the author's original work. Simultaneous submissions to other journals as well as previous publication thereof in any format (as journal articles or book chapters) are not accepted. (Should this happen, the author is duty bound to refund the honorarium paid to the reviewers.)
- Be between 5000 and 7000 words including the footnotes (articles); book reviews between 1500 and 4000 words; conference reports between 1000 and 2500 words.
- Include a 200-250 abstract both in Arabic and English.
- Cite all biographical information in footnotes when the source is mentioned for the first time (e.g., full name[s] of the author[s], complete title of the source, place of publication, publisher, date of publication, and the specific page[s] being cited). For subsequent citations of the source, list the author's last name, abbreviate the title, and give the relevant page number (s).
- Provide a separate full bibliographical list of all sources cited at the end of the article.
- Qur'anic references (e.g., name of *surah* and number of verse[s]) must be given in the main text immediately after the verse[s] cited as follows: Al-Baqarah: 25).
- Hadith citations must be according to the following format: Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'īl, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1404/1988), "Kitāb al-Zakāh", ḥadīth no. x, vol. y, p. z.
- Titles of Arabic books and encyclopedias as well as names of Arabic journals cited must be in **bold characters**. Counterparts of all these in English and other non-Arabic languages using Latin script must be *italicized*. Titles of journal articles, encyclopedia entries, and chapters in collective books in any language must be put between inverted commas ("...").
- Traditional Arabic should be used for main text (16 points) and footnotes (12 points) of articles/book reviews and conference reports. Simplified Arabic must be used for main title (20 points) and subtitles (18 points).
- Include a cover sheet with author's full name, current university or professional affiliation, mailing address, phone/fax number (s), and current e-mail address. Provide a two-sentence biography.
- The editor and editorial Board retain the right to return material accepted for publication to the author for any changes, stylistic and otherwise, deemed necessary to preserve the quality standard of the journal.
- Submissions should be saved in Rich Text Format (RTF) and sent to <https://journals.iium.edu.my/at-tajdid/index.php/tajdid/dd>:

At-Taydid

A Refereed Intellectual Biannual

Published by International Islamic University Malaysia

Volume 30

July 2026 / Safar 1448

Issue No. 60

Editor-in-Chief

Prof. Dr. Rahmah Ahmad H. Osman

Editor

Dr. Muntaha Artalim Zaim

Associate Editor

Dr. Nursafira Binti Ahmad Safian

Dr. Muhammad Anwar Bin Ahmad

Language Assessor

Dr. Abdulrahman Alosman

Editorial Boards

Prof. Dr. Ahmed Ibrahim Abu Shouk

Prof. Datin Dr. Rusni Hassan

Prof. Dr. Mohamad Akram Laldin

Prof. Dr. Yumna Tarif Khuli

Prof. Dr. Asem Shehadah Ali

Prof. Dr. Fuad Abdul Muttalib

Prof. Dr. Mehmet Ozsenel

Prof. Dr. Ali S. Shayea

Prof. Dr. Akmal Khuzairy Abd. Rahman

Prof. Dr. Ahmed Ragheb Ahmed Mahmoud

Assoc. Prof. Dr. Abdulrahman Helali

Dr. Abdulrahman Alhaj

Dr. Marwa Fikry

Dr. Homam Altabaa

Articles

- ❖ An Error-Analysis-Based Intervention for Correcting Malaysian Learners' Oral and Written Errors in Arabic as a Second Language
Mohammad Khalil Mohammad Alramadeen
Mohamed Abdelrahman Ibrahim Youssef
- ❖ The Concept of Istikhlaḥ in Islam and Its Impact on Addressing the Problem of Climate Change: An Analytical Foundational Study
Belal Barakat Salhab
Mohammed R. M. Elshobake
Bachar Bakour
- ❖ The Contradiction in the Objectives of Sharia Law and its Applications in Contemporary Medical Issues
Yasmeen Mohammad Khaled Mansour
- ❖ Ethics and Stewardship (*Istikhlaḥ*) in Islam: An Existential and Normative Study
Saif Salim Saif Alhadi
- ❖ Sheikh Al- Khalīlī's Critiques of Qur'ānic Commentators in "*Jawāhir al-Tafsīr*" Variant Qur'ānic Readings as a Model: Collection and Study
Idrees Saif Al Subhi
Ali Mohammed Assad
Iman Mohammed Al Rujaibi
- ❖ Diminishing Musharakah in Islamic Banks: Shariah Controls, Objectives, and Applications in Real Estate Finance in the Kingdom of Bahrain
Waleed Abdul Salam Abu Hamra
Habeebullah Zakariyah
Abdulmajid Obaid Hasan Saleh
- ❖ The Father's Financial Responsibility for a Child's Formal Education and Related Expenses: A Comparative Fiqh Study in Light of Qatari Family Law
Zaid Ashour
- ❖ The Origins and Foundations of International Relations in Islam
Ayman Abdelhamid Abdelmajid Albadarain
Munther Musa Hussein Abu Awda
- ❖ Assessing UAE Governance Through a Tawhīdic Covenantal Lens
Ziad Kamal Hammad
Rizal Mustansyir

