The Islamic University–Gaza
Research and Postgraduate Affairs
Faculty of Sharia and Law
Master of Comparative Jurisprudence

الجامعـــــة الإســـــلامية – غـــــزة
شؤون البحث العلمي والدِّراسات العليا
كليـــــــة الشـــــريعة والقـــــانون
ماجســـــتير الفقـــــه المقـــــارن

ترحيل الناس وإتلاف ممتلكاتهم والمسئولية عنه في قضايا القتل الجنائي بين الشريعة الإسلامية والعرف القائم

دارسة فقهية مقارنة

Expulsion of People and Damaging their Properties and Taking Charge on Criminal Killing Issues between the Islamic Sharia and the Current Custom Comparative Juristic Study.

إِعدَادُ البَاحِثِ:

نـهاد أحمد عليان النباهين

إِشرَافُ الدُكتُورِ:

رفيق أسعد رضوان

قُدِمَ هَذا البَحثُ اِستِكمَالًا لِمُتَطلَباتِ الحُصُولِ عَلى دَرَجَةِ المَاجِستِيرِ
فِي الفِقهِ المُقَارَن بِكُليَةِ الشَرِيعَةِ وَالقَانُونِ فِي الجَامِعَةِ الإِسلامِيَةِ بِغزةَ.

نوفمبر/2016م– صفر 1437هـ.

إقـــــرار

أنا الموقع أدناه مقدم الرسالة التي تحمل العنوان:

ترحيل الناس وإتلاف ممتلكاتهم والمسئولية عنه في قضايا القتل الجنائي بين الشريعة الإسلامية والعرف القائم_ دارسة فقهية مقارنةٍ.

Expulsion of people and damaging their properties and taking charge on criminal killing issues between the islamic Sharia and the current custom_ comparative juristic study.

أقر بأن ما اشتملت عليه هذه الرسالة إنما هو نتاج جهدي الخاص، باستثناء ما تمت الإشارة إليه حيثما ورد، وأن هذه الرسالة ككل أو أي جزء منها لم يقدم من قبل الآخرين لنيل درجة أو لقب علمي أو بحثي لدى أي مؤسسة تعليمية أو بحثية أخرى.

Declaration

I understand the nature of plagiarism, and I am aware of the University's policy on this.

The work provided in this thesis, unless otherwise referenced, is the researcher's own work, and has not been submitted by others elsewhere for any other degree or qualification.

Student's name:	نهاد أحمد عليان النباهين	اسم الطالب:
Signature:	نهاد النباهين	التوقيع:
Date:	2016-11-28	التاريخ:

الملخص باللغة العربية:

مهما بلغت العقلية الإنسانية من الذكاء والفطنة وأوتيت من الحكمة فإنها تبقى قاصرة عن إدراك الصلاح والرشاد والنفع والضر في العاجل والآجل؛ لذلك جاءت الشريعة الإسلامية لإصلاح العباد والبلاد وبناء مجتمع سليم على قرار مكين قوامه العدل والإنصاف، بعيدًا عن أهواء الناس ورغباتهم، ومن هنا فقد جاءت هذه الرسالة لمناقشة جانب من الجوانب الاجتماعية في حياة الناس وهي الأثار التي يرتبها العرف العشائري على جناية القتل، ومقارنتها بالشريعة الإسلامية، لبيان الجوانب الإيجابية وتعزيزها، وتصويب الأخطاء والسلبيات في ضوء الشريعة، وقد تناولت جزئيات هذا الموضوع في ثلاثة فصول وذلك على النحو التالي:

الفصل الأول، تناولت فيه حقيقة العرف، ومدى مشروعيته، ودوره في حل النزاعات، من خلال مباحث:

الأول، مفهوم العرف، والتمييز بينه وبين العادة، **والثاني**، مكانة العرف في المجتمع، ودوره في حل النزاعات، **والثالث**، نظرة الشريعة للعرف كوسيلة لحل النزاعات.

الفصل الثاني، حكم ترحيل الناس، وإتلاف ممتلكاتهم في قضايا القتل، من خلال ثلاثة مباحث:

الأول، مفهوم الترحيل، وعلاقته بالقتل الجنائي، **والثاني**، موقف الشريعة الإسلامية من الترحيل، والمساومة عليه، **والثالث**، موقف الشريعة الإسلامية من إتلاف الممتلكات.

الفصل الثالث، المسئولية الناشئة عن ترحيل الناس، وإتلاف ممتلكاتهم، من خلال ثلاثة مباحث:

الأول، ماهية المسئولية، وأركانها، ومحلها وسببها، **والثاني**، مفهوم التعويض، ومشروعية التعويض عن ترحيل الناس، وإتلاف الممتلكات، **والثالث**، آلية تقدير التعويض، والجهة المطالبة به، ومسقطاته، ثم جاءت **الخاتمة** لتتضمن النتائج والتوصيات والفهارس العامة.

Abstract

Whatever the human mentality has of intelligence and acumen and bestowed with wisdom, it remains incapable of recognizing the goodness and guidance and benefit and harm, either sooner or later. Therefore, Sharia (Islamic law) came to fix the subjects and countries and build a healthy community according to a well-founded grounds based on justice and equity, far from people's whims and desires. Hence comes this thesis to discuss one aspect of the social aspects of people's lives. This aspect is the effects associated with murder crimes by tribal conventions and comparing them to Islamic law to highlight its positive aspects so as to be enhanced, and to correct erroneous and negative aspects in the light of the Sharia. This topic was dealt with within three chapters as follows:

Chapter one dealt with the reality of convention, the extent of its legitimacy, and its role in dispute resolutions in three sections:

First, the concept of convention and the distinction between convention and custom; second, the status of convention in the community and its role in dispute resolutions; and third, the viewpoint of Islamic law of convention a means of dispute resolutions.

Chapter Two dealt with the judgment of deportation of people and damaging their property in murder cases in three sections:

First, the concept of deportation and its relationship with criminal murder; second, the standpoint of Islamic law of deportation and bargaining over it; and third, the standpoint of Islamic law of property damage.

Chapter Three dealt with the responsibility arising from the deportation of people and damaging their property in three sections:

First, the nature of responsibility and its cornerstones, and its location and its causes; second, the concept of compensation and the legality of compensation for people’s deportation and the destruction of property; and third, the mechanism of estimating the compensation, the body requesting it and causes of its elimination.

Finally came the conclusion which included the findings, recommendations and general indices.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

قال تبارك وتعالى: {ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ * إِنَّهُمْ لَن يُغْنُواْ عَنكَ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا ۚ وَإِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۖ وَٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلْمُتَّقِينَ * هَٰذَا بَصَٰٓئِرُ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ } [الجاثية:18-20]

الإهداء

إلى والدي الأعزاء الذين كان لهما الفضل بعد الله تبارك وتعالى في مواصلة رحلتي العلمية على اختلاف مراحلها وصولًا إلى هذه اللحظة السعيدة فجزاهما الله عني كل خيرٍ.

إلى إخواني وأخواتي الذين كانت ألسنتهم تلهج بالدعاء إلى الله تعالى لي بالتوفيق والسداد.

إلى رفيقة الدرب و شريكة الحياة أم عمر زوجتي الحبيبة حفظها الله، والتي كان لها دور في تشجيعي على مواصلة التعليم وبلوغ الهدف المنشود.

إلى أبنائي الأعزاء ذكورًا وإناثًا كلٌ باسمه.

إلى جميع من ساعدني ويسر لي طريق البحث من أجل إتمام هذا الأمر.

أهدي هذا العمل المتواضع راجيًا من الله تعالى القبول.

الشكر و التقدير

أتوجه بجزيل الشكر والعرفان إلى فضيلة الدكتور رفيق رضوان لقبوله الإشراف على هذه الرسالة، وعلى جهوده وتوجيهاته وإرشاداته التي كان لها الأثر الواضح في إنجاز هذا العمل، كما أتقدم بجزيل الشكر والامتنان وخالص التقدير والعرفان إلى الأستاذين الكريمين عضوي لجنة المناقشة.

فضيلة الدكتور: عاطف محمد أبو هربيد.

فضيلة الدكتور: خليل محمد قنن.

لتفضلهم بقبول مناقشة هذه الرسالة، وأشكرهم على ما قدمانه للرسالة من توجيهات سديدة مما يسهم في إثراء هذه الدراسة ويزيدها أهمية.

والشكر موصول أيضا إلى جميع أعضاء الهيئة التدريسية في كلية الشريعة والقانون الذين كان لهم الأثر البالغ في تحصيلنا العلمي.

كما لا يفوتني أن أتوجه بالشكر إلى واحة العلم وراعية العلماء الجامعة الإسلامية لدورها المميز في مجال البحث العلمي والعمل على النهوض بالمجتمع الفلسطيني ورفعته في كافة الميادين، فجزى الله الجميع خير الجزاء، والله أسأل أن يوفقنا جميعًا لطاعته ورضاه وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

فهرس المحتويات

ملخص.....أ

Abstract.....ب

اقتباس..... ت

الإهداء..... ث

شكر وتقدير.....ج

فهرس المحتويات.....ح

المقدمة.....1

الفصل الأول: حقيقة العرف ومدى مشروعيته ودوره في حل النزاعات.....8

المبحث الأول: مفهوم العرف والتمييز بينه وبين العادة.....8

المطلب الأول: مفهوم العرف.....8

المطلب الثاني: حقيقة العادة التمييز بينها وبين العرف.....19

المبحث الثاني: مكانة العرف في المجتمع ودوره في حل النزاعات.....23

المطلب الأول: مكانة العرف في المجتمع.....23

المطلب الثاني: دور العرف المتمثل بالقضاء العشائري في حل النزاعات.....24

المبحث الثالث: نظرة الشريعة للعرف كوسيلة لحل النزاعات.....27

المطلب الأول: أهمية الصلح ووجوب العدل فيه.....27

المطلب الثاني: حكم التحاكم إلى الأعراف والعادات.....30

الفصل الثاني: حكم ترحيل الناس وإتلاف ممتلكاتهم في قضايا القتل.....**33**

المبحث الأول: مفهومُ الترحيل وعلاقته بالقتل الجنائي.....33

المطلب الأول: مفهوم الرحيل والألفاظ ذات الصلة.....33

المطلب الثاني: جريمة القتل بين العرف والشريعة الإسلامية.....35

المطلب الثالث: علاقة الترحيل بالقتل الجنائي.....38

المطلب الرابع: واقع الترحيل وآثاره.....43

المبحث الثاني: موقف الشريعة الإسلامية من الترحيل والمساومة عليه.....47

المطلب الأول: عادة الرحيل في جناية القتل وحكمها الشرعي.....47

المطلب الثاني: الترحيل في ظل قواعد الشريعة.....60

المطلب الثالث: مناقشة العرف في استدلالاته وتعليلاته.....86

المطلب الرابع: المساومة على الرحيل بين الشريعة والعرف.....98
المبحث الثالث: موقف الشريعة الإسلامية من إتلاف الممتلكات.....113
المطلب الأول : حرمة الاعتداء على الأموال في الإسلام.....113
المطلب الثاني: مفهوم إتلاف الممتلكات وأقسامه وحكمه.....118
المطلب الثالث: فورة الدم وصور الإتلاف الحاصلة فيها وحكمها.....122
الفصل الثالث: المسئولية الناشئة عن ترحيل الناس وإتلاف ممتلكاتهم.....131
المبحث الأول: ماهية المسئولية وأركانها.....131
المطلب الأول: المسئولية الجنائية وأركانها وشروطها.....131
المطلب الثاني: المسئولية الناشئة عن الترحيل وإتلاف أموال.....138
المطلب الثالث: مفهوم الجريمة وعلاقتها بالترحيل وإتلاف الممتلكات..... 1

المقدمة

الحمد الله رب العالمين حمدًا يليق بجلال وجهه الكريم وعظيم سلطانه القديم في كل وقت وحين، وأشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا عبده ورسوله، أرسله اللهُ بشيرًا ونذيرًا، وداعيًا إلى الله بإذنه وسراجًا منيرًا، صلى اللهُ عليه وسلم تسليمًا كثيرًا.

قال تعالى: {وَلَقَدۡ وَصَّيۡنَا ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ مِن قَبۡلِكُمۡ وَإِيَّاكُمۡ أَنِ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ}[1].

راعت الشريعة الأعراف والتقاليد على اعتبار أنها نوع من أنواع رعاية مصالح المسلمين، ومن هنا ظهرت مكانة الأعراف وتعايشت مع الشرع وفقا للمبدأ الشرعي حيث توجد مصلحة المشروعة فثم شرع الله، فالعرف له مكانة واعتبار في الشريعة، حتى إنها تحيل عليه في أحكامها أحيانًا كثيرة، ولا ينكر أحد أن للعرف دورًا بارزًا في تنظيم حياة الناس ودفعها نحو الانسجام والاستقرار في كثير من جوانب الحياة الاجتماعية، فما جاءت الشريعة لإلغائه بل جاءت لإكماله وتقويم اعوجاجه، ولإلغاء ما ناقض مبادئها ومقاصدها، سواء أحل حرامًا، أو نشر فسادًا، أو أنشأ ضررًا في دنيا الناس، فلا اعتبار له إطلاقًا ولا يجوز أن يراعى ابتداءً ولو كان عرفًا يسري في الأمة بأسرها.

فقد ألغى الإسلام الكثير من الأعراف والعادات الجاهلية مع كونها عرفًا اجتماعيًا، لما فيها من ظلم للإنسان وامتهان لكرامته وتضييع لحقه ظلمًا وعدوانًا باسم العرف، حتى أصبح العرف في بعض جوانبه سيفًا تقطع به الحقوق وتهدر، وتضيع به الكرامة وتُمتهن.

ومن الأعراف التي ألغاها هي أن تؤاخذ المجموعة بجريرة الفرد، وهذا داء ابتُلي به الناس وتمكن من النفوس وتغلغل فيها، ويتجلى هذا الداء في سلوكيات هؤلاء الناس وخاصة في قضايا القتل، فتُرحل العائلات وتُشرد الأسر وتُتلف الممتلكات وتُقطع الأرحام في حال كان الجاني والمجني عليه من عائلة واحدة، وتُتطلق النساء ويَهجر الأصدقاء بعضهم بعضًا، وكل ذلك بسبب جناية فرد من أفراد العائلة، واستندوا في ذلك إلى العرف، وخالفوا بذلك صريح النصوص الشرعية، وانتهكوا مبادئ الشريعة وقواعدها الأساسية، فمن مبادئ الشريعة الراسخة والأصيلة مبدأ المسؤولية الفردية، وأنه لا يؤاخذ أحد بجريرة أحد، ولا يتحمل الإنسان إلا مسؤولية أعماله وحده، فلا يتحمل مسؤولية ذنب غيره في الدنيا والآخرة ولو كان من أقرب المقربين، مصداقا لقوله تعالى :{ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزۡرَ أُخۡرَىٰ}[2].

---

(1) [النساء: 131]

(2) [الأنعام: 164]

والأصل في المسلم الوقوف عند حدود الشرع وعدم مخالفة أحكامه، وأن يكون هذا الوقوف عن رضا واختيار لا جبر وإكراه، لأنه آمن بالله ربًا وبالإسلام دينًا، ومقتضى هذا الإيمان أن يرضى بأحكامه ولا يتعدَ حدوده وينفذ أوامره عن رضا واختيار.

أهمية البحث:

- الحاجة الملحة إلى بيان حكم هذه القضية في ظل واقع استثنائي يعيشه المسلمون اليوم.
- يعالج قضية خطيرة في الحياة الاجتماعية ألا وهي قضية العقاب الجماعي بخطأ الفرد.
- دارسة هذا الموضوع مهم للأفراد والعائلات، كما أنه مهم للجان الإصلاح لأنها الجهة المعنية في الحفاظ على السلم الاجتماعي.
- وقوع حالات في مجتمعنا الفلسطيني وتطبيق هذه الأعراف من بعض العشائر والعائلات.
- يسلط الضوء على مبدأ عظيم وأصيل من مبادئ الشريعة وهو مبدأ المسئولية الفردية.
- يتكلم عن مقصد عظيم من مقاصد الشريعة، وهي حفظ المال والأمن والأمان للمسلمين.
- إبراز عظمة الشريعة الإسلامية في اهتمامها بالأفراد والجماعات من خلال اهتمامها بعاداتهم وأعرافهم وتنظيم علاقات بعضهم ببعض وفق ميزان العدل والإنصاف.

مشكلة البحث:

مبدأ المسئولية الفردية في الشريعة الإسلامية مبدأ أصيل، فالجاني هو المسئول المباشر عن أفعاله وأقوله وتصرفاته، ولا يتحمل الآخرون تبعات أفعاله بحجة أن هذا عرف توارثناه كابرًا عن كابر. فتتمحور إشكالية البحث في :

- تغلغل العمل بعرف ترحيل هل الجاني في قضايا القتل في نفوس الناس، رغم أنه مصادم لمبدأ أصيل من مبادئ الشريعة وهو مبدأ المسئولية الفردية.
- مدى إمكانية وآلية القضاء عليه والتعويض عن الضرر الناشئ عن العمل به.

أسئلة البحث:

- كيف تنظر الشريعة إلى ما تعارف عليه الناس من ترحيل أهل الجاني في ظل ما له من القوة والتغلغل في النفوس؟
- كيف يمكن الموازنة بين ما تقتضيه الشريعة وما يتطلبه العرف في ظل هذا الواقع الاستثنائي دون أن يعارض ذلك مبادئ الشريعة وأحكامها؟
- إلى أي مدى يمكن التعامل معه احتجاجًا بالمصلحة، أو الضرورة، أو سد الذريعة؟
- كيف يمكن للشريعة معالجة هذا الأمر وتكييفه لينسجم معها؟
- ما مدى مشروعية المساومة على عدم الرحيل بالمال أو البراءة عن الجاني؟
- كيف يمكن استئصال هذا العرف والقضاء عليه؟
- ما مدى مشروعية التعويض عن الضرر الناشئ عن تطبيق هذا العرف؟
- كيفية تقدير التعويض؟ وما هي مسقطاته؟

فرضيات البحث:

نستطيع أن نضع فرضية للبحث وهي:

- لقد أعطى الإسلام للعرف مكانةً واعتبارًا في استنباط الأحكام الشرعية، إلا أن هذا الاعتبار محدودٌ ومقيدٌ بأن لا يُخالف مبادئ الشريعة وقواعدها وأحكامها.
- العمل بعرفٍ مخالفٍ للشريعة لابد وأن تقع به مفسدة، وهذه المفسدة وجب منعها والتعويض عن الضرر الناشئ عنها، حتى ولو كان العرفُ مألوفًا ومعهودًا ومتجذرًا في النفوس.

أهداف البحث:

- تبصير الناس ببطلان هذا العرف رغم أنه من المسلمات العرفية.
- الحاجة الملحة إلى بيان حكم هذه القضية، وكيفية التعامل معها في ظل معطيات واقع استثنائي.
- بيان مشروعية التعويض عن الضرر الناشئ جراء تطبيق هذا العرف.
- تبصير الناس بما لهم من حقوق تعويضية مقابل الأضرار الناشئة عن تطبيق هذا العرف.

- بيان مدى الحاجة إلى صياغة قانون يبين حدود هذه المسألة بعينها وينص عليها صراحة.
- إثبات أن الشريعة بتقريرها مبدأ المسؤولية الفردية قد حافظت على السلم الاجتماعي بشكل أفضل وأوسع وأعمق أثرًا من العرف العشائري.
- بيان عدالة الإسلام وحرصه الشديد أن لا تقع العقوبة إلا على من ارتكب موجبها.
- إبراز دور المجتمع في القضاء على هذا العرف.

نطاق وحدود البحث:

معلوم أن الأعراف المخالفة للشريعة الإسلامية متعددة في الحياة اليومية والعملية للناس، سواء كان في جانب الأحوال الشخصية، أو جانب المعاملات المالية أو جانب القضاء أو غيرها، لذلك تقتصر هذه الرسالة على بيان العرف المخالف في جانب المنازعات وفي قضايا القتل والشرف خاصة، والمقصود أصالة هو حكم الترحيل القصري لأقرباء الجاني في قضايا القتل والشرف، و معالجة الضرر الناشئ عنه.

منهج البحث:

اعتمدت الدارسة على:

- **المنهج المقارن:** من خلال المقارنة بين أحكام الشريعة ومبادئها، والعرف السائد والمستقر في النفوس في هذه القضية محل البحث من جهة التوافق أو عدمه.
- **المنهج التحليلي النقدي:** من خلال تحليل آراء المدافعين عن هذا العرف ونقدها وبيان المقبول منها والمردود.
- **المنهج التأصيلي:** لمسائل البحث من خلال الرجوع إلى المصادر الأصلية والقواعد الفقهية.
- **المنهج الوصفي:** من خلال عرض القضية من الناحية العرفية عرضا جيدًا حتى يتم للقارئ معرفة القضية من الناحية العرفية معرفة جيدة، وبيان الصور التي يقع فيها الضرر والحالات الموجبة للتعويض.

منهج البحث في التوثيق:

- التزام الدقة في العزو والتوثيق.
- عزو الآيات إلى سورها، بذكر اسم السورة ورقم الآية.
- تخريج الأحاديث والآثار من مظانها الأصلية، مع بيان حكم المحدثين عليها، باستثناء ما أخرج في الصحيحين أو أحدهما.
- تمييز الكلام المنقول بنصه بعلامة تنصيص "هكذا"، أما إذا كان النقل بالمعنى فلا أضعه بين علامتي تنصيص أكتفي بالإشارة إليه.
- بيان وتوضيح معاني الكلمات الغامضة.
- سيكون في نهاية البحث خاتمة وتشمل: النتائج، والتوصيات، وفهرس للآيات، وفهرس للأحاديث، وفهرس للآثار، وفهرس للمراجع.

هيكلية البحث:

فقد نظمت البحث في، مقدمة، وثلاثة فصول، وخاتمة، وفق الخطة الآتية:

الفصل الأول:

حقيقة العرف، ومدى مشروعيته، دوره في حل النزاعات، وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: مفهوم العرف، والتمييز بينه وبين العادة.

المبحث الثاني: مكانة العرف في المجتمع، ودوره في حل النزاعات.

المبحث الثالث: نظرة الشريعة للعرف كوسيلة لحل النزاعات.

الفصل الثاني:

حكم ترحيل الناس، وإتلاف ممتلكاتهم في قضايا القتل، وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: مفهوم الترحيل، وعلاقته بالقتل الجنائي.

المبحث الثاني: موقف الشريعة الإسلامية من الترحيل، والمساومة عليه.

المبحث الثالث: موقف الشريعة الإسلامية من إتلاف الممتلكات.

الفصل الثالث:

المسئولية الناشئة عن ترحيل الناس، وإتلاف ممتلكاتهم، وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: ماهية المسئولية، وأركانها.

المبحث الثاني: التعويض عن الترحيل، وإتلاف الممتلكات.

المبحث الثالث: آلية تقدير التعويض، ومسقطاته.

الخاتمة:

وتشمل: النتائج، والتوصيات، والفهارس.

الدراسات السابقة:

لم أجد لأحدٍ من الباحثين دراسة تتناول هذا الموضوع بطريقة مستقلة و شاملة، إلا أن بعض محاور موضوع البحث قد تناولها العلماء والباحثون المعاصرون ضمن دراسات متفرقة من أبحاث أو حوارات أو مقالات منشورة على صفحات الشبكة العنكبوتية، منها:

1. **فتوى جامعة في التنبيه على بعض العادات والأعراف القبلية المخالفة للشرع المطهر**، للشيخ بكر عبد الله أبو زيد، تكلم فيها عن حكم التحاكم إلى الأعراف المخالفة للشريعة الإسلامية ومن ثم تناول أعراف قبائل الجزيرة العربية وهي أعراف غير موجودة عندنا.

2. **العادات والأعراف القبلية المخالفة للشريعة الإسلامية**، د. سعيد بن علي القحطاني، تكلم فيها عن حكم التحاكم إلى الأعراف المخالفة للشريعة الإسلامية، من ثم تكلم عن أعراف قبائل الجزيرة العربية، وهي أعراف غير موجودة عندنا.

3. القضاء العرفي مقارنة بالفقه الإسلامي، عبد الرحمن محمد أبو عريبان، بإشراف الدكتور زياد إبراهيم مقداد، قدمت للجامعة الإسلامية بغزة لنيل درجة الماجستير سنة 2010م، تحدثت هذه الرسالة عن حكم آثار جناية التقل بشكل عام، دون الخوض في تفاصيلها ومناقشة أدلتها، والرد على شبهاتها، ودون بيان هل يترتب عليها التعريض أو لا.

الفصل الأول

حقيقة العرف ومدى مشروعيته ودوره في حل النزاعات.

المبحث الأول: مفهوم العرف، والتمييز بينه وبين العادة.

المطلب الأول: مفهوم العرف.

الفرع الأول: تعريف العرف لغةً واصطلاحًا.

أولا: العرف لغة: وردت مادة "ع ر ف" وما يُشتق منها على معانٍ كثيرةٍ في معاجم اللغة، سيقتصر الباحث على ذكر ما له علاقةٌ بموضوع البحث من خلال جمع كلام أئمة اللغة بعضه إلى بعض، وأبدأ بما قاله الإمام ابن فارس في معجم مقاييس اللغة حين ذكر أصل هذه الكلمة فقال:

عرف: العين والراء والفاء أصلان صحيحان:

أ. يدل الأصل الأول على تتابع الشيء متصلًا بعضه ببعض، هو مستعار من عرف الفرس، وسمي بذلك لتتابع الشعر عليه. ويقال: جاءت القطا عرفًا عرفًا، أي بعضها خلف بعض.

ب. يدل الأصل الأخر على السكون والطمأنينة، والمعرفة والعرفان. تقول: عرف فلانٌ فلانًا عرفانًا ومعرفة، وهذا أمر معروف، وهذا يدل على ما قلناه من سكونه إليه، لأن من أنكر شيئًا توحش منه ونبا عنه، والعرف: الرائحة الطيبة؛ لأن النفس تسكن إليها، يقال: ما أطيب عرفه، أي: ريحه، وقال الله سبحانه وتعالى: {وَيُدۡخِلُهُمُ ٱلۡجَنَّةَ عَرَّفَهَا لَهُمۡ}[1]، أي طيبها[2].

ج. ويطلق العرف على معانٍ أخرى، منها:

1. العُرف: بالضم، المعروف[3]، ومنه قوله تعالى: {وَأۡمُرۡ بِٱلۡعُرۡفِ}[4].

2. العرف: ويطلق على المكان المرتفع[5]، ويطلق على اللحمة مستطيلة في أعلى رأس الديك، ويطلق على التتابع، يقال طار الطير عرفًا بعضها خلف بعض[6].

---

(1) [محمد: 6].

(2) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة (ج281/4).

(3) الفارابي، الصحاح (ج1401/4)، الحميري، شمس العلوم (ج4451/7)، الكفوي، الكليات (ص617)، ابن فارس، مجمل اللغة (ج661/1).

(4) [الأعراف: 199].

(5) الرازي، مختار الصحاح (ج206/1)؛ ابن منظور، لسان العرب (ج243/9).

(6) الهروي، تهذيب اللغة (ج308/2)؛ الحميري، شمس العلوم (ج4463/7)؛ مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة (ج1486/2)؛ مصطفى، المعجم الوسيط (ج595/2).

3.العرف: بالكسر، المعرفة لذلك يقال، ما عرف عرفي إلا بأخرة: أي ما عرفني إلا أخيرًا.
وقيل: العرف بالكسر، الصبر[1].
4. العرف: الريح، يقال لم يجد عرف الجنة، أي ريحها الطيبة[2].

د. خلاصة المعنى اللغوي:

يمكن تلخيص أهم ما ورد في معاجم اللغة وكتبها بما يلي:
العُرف بالضم: المعروف ضد النُكر، يعني كل ما تعرفه الناس واطمأنت إليه.
العرف بالفتح: الرائحة وأكثر ما تستعمل في الطيبة منها.
والعرف بالكسر: يعني المعرفة، وكذلك الصبر.
وهذا كما ذكر ابن فارس يرجع إلى أصلين:
1. تتابع الشيء متصلًا بعضه ببعض.
2. السكون والطمأنينة، وهذا الأصل هو الأقرب لموضوع البحث إذ المقصود به كل ما تعارفه الناس وطمأنوا إليه، مما أدى إلى الرسوخ ما تعارف عليه الناس في النفس.

ثانيا: العرف اصطلاحًا:

قد تفاوتت فيه عبارات العلماء فأحيانًا تكون متقاربة، وأحيانًا تكون مترادفة، منها:
أ. **عرفه الإمام النسفي[3]**: هو ما استقر في النفوس من جهة العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول[4].
هذا هو التعريف المشهور للعرف، والذي تناقلته أقلام الباحثين[5]،مع اختلافٍ بسيطٍ في العبارات لا يزيد في المعنى شيئًا ولا ينقص منه شيئًا.
ب. **عرفه الشيخ الزرقا:** "عادة جمهور قوم في قول أو فعل"[6].
ج. **العرف:** ما اتفق عليه الناس في عاداتهم ومعاملاتهم واستقر من جيل إلى جيل[7].

---

(1) الزبيدي، تاج العروس (ج146/24)؛ ابن سيده، المخصص (ج91/4).
(2) الأزدي، جمهرة اللغة (ج766/2)؛ الفارابي، معجم ديوان الأدب (ج366/2)؛ الكجراتي، مجمع بحار الأنوار (ج568/3).
(3) نقلًا من كتاب العرف والعادة لأبي سنة (ص8).
(4) أبو سنة، العرف والعادة (ص8).
(5) الكفوي، الكليات (ص617)؛ آلبورنو، موسوعة القواعد الفقهية (ج397/7)؛ الأنصاري، الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة (ص72)؛ الجرجاني، التعريفات (ص149)؛.
(6) الزرقا: مصطفى، المدخل الفقهي (ج872/2).
(7) مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة (ج1486/2).

أن هذه التعاريف تتفاوت فيما بينها فمنها ما هو أكثر دقةً وتحديدًا للمعنى من غيره، وقد استدرك أبو سنة على تعريف النسفي بأنه:

1. تعريف جامع، إذ أنه قد يشمل كل عرفٍ صحيحًا كان أو فاسدًا[1].

2. كما أن تعريف الشيخ الزرقا تعريف مطلق، وغير مقيد، بقبول الطباع السليمة له، أو بما لا يخالف الشرع، مما يعني أنه قد يدخل تحته عرف مخالف للشريعة.

3. التعريف الثالث مستغرق، لقوله العرف ما اعتاده جميع الناس، وهذا ليس صحيًا، إذ من شروط العرف أن يكون حسب غالب الناس وليس جميعهم.

هـ. فلما سبق ذكره من الاستدراكات على التعريفات السابقة يمكن للباحث أن يعرف العرف بأنه:

العرف: ما تعارفه غالب أهل البلد من قول أو فعل بما لا يخالف الشريعة.

1. شرح التعريف:

1,1 "**ما تعارفه غالب أهل البلد**": أي ما اعتاده الناس وألفوه في حياتهم وانضبطت عليه سلوكياتهم واستقرت، في حلهم وترحالهم صغيرها وكبيرها، في القول أو الفعل أو الترك.

وقيدت التعريف بالغالب: لأن العبرة دائمًا به، فمن شروط العرف أن يكون غالبًا، إذ لا عبرة بالقليل ولا بالنادر.

وقيدته بأهل البلد: ذلك لأنه ما يكون عرفًا في مصر مثلًا، قد لا يكون عرفًا عندنا، ولا ينبغي مراعاة ذلك في الفتوى لأننا لم نعتده ولم نألفه، وهذا الذي جعل الإمام الشافعي يغير مذهبه عندما انتقل من العراق إلى مصر.

2,1 "**من قول، أو فعل**" ليكون جامعًا وشاملًا لجميع الأحوال التي يكون عليها الناس، عدا ما كان ناشئًا عن عوامل الطبع، وإسراع البلوغ، ونضج الثمار في البلاد الحارة، فمثل هذا لا يدخل في مسمى العرف.

3,1 " **بما لا يخالف الشريعة**" لأن ما صادم الشريعة لا يعتد به ولا يعتبر عرفًا، ذلك لأن الشريعة هي المهيمنة وهي المرجعية، فلا عبرة بما خالفها ولو كان عرفًا يملأ الأرض.

و. العلاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي للعرف:

العرف في أصله اللغوي يرجع إلى التتابع والاطمئنان والسكون، وهي المعاني هي التي يدور حولها المعنى الاصطلاحي، وهو بذلك يتقاطع مع المعنى اللغوي من جميع جوانبه.

---

(1) أبو سنة، العرف والعادة (ص9).

الفرع الثاني: شروط اعتبار العرف.

يشترط الأصوليون والفقهاء لاعتبار العرف وتحكيمه، شروطًا لابد من توافرها في العرف ليصح بناء الأحكام عليه، فلو تخلف شرطٌ منها، أو إختل لم يصح تحكيم العرف، ولم يكن صالحًا للاعتداد به، لذلك وجب بيان هذه الشروط، لاسيما ونحن نعالج قضيةً عرفيةً من منطلقاتٍ شرعيةٍ، وعليه فالعرف المعتبر شرعًا هو ما استجمع الشروط الآتية:

أولا: أن يكون العرف مطردًا أو غالبًا.

أ. يقصد بالاطّراد: استمرار العرف بحيث لا يتخّلف في جميع الحوادث.

ب. يقصد بالغلبة: أن يكون العمل به جاريًا في أكثر الحوادث.

ولكي يكون العرف معتبرًا فلابد أن يكون معمولًا به بحيث لا يتخلف في جميع الحالات أو في غالبها، لأن الاطّراد أو الغلبة يجعل العرف مقطوعًا بوجوده، ومعلومًا للجميع.

مثال ذلك:

إذا تعارف الناس على تقسيم المهر في النكاح إلى معجل ومؤجل فيكون العرف هنا مطردًا إذا جرى أهله على هذا التقسيم في جميع حوادث النكاح.

يخرج بهذا الشرط نوعان من العرف:

1. العرف المضطرب، أي غير المتزن

2.العرف المشترك الذي تساوي فيه العمل والترك.

فهذه تعد أعرافًا فاسدةً، فلا يُعتد بها ولا تعتبر عند بناء الأحكام[1].

ثانيا: أن يكون قائمًا عند إنشاء التّصرف.

بمعنى أن يكون العرف سابقًا على وقت التصرف، وموجودًا ومعمولًا به وقت إنشاء هذا التصرف، لأن كلّ من يقوم بإنشاء تصرف، سواء كان التصرف قولًا أو فعلًا، إنّما يتصرف بحسب ما جرى به العرف، ليصح تحكيم العرف في هذه المسألة عند التنازع.

ويُفهم من هذا أن العرف الطّارئ بعد التّصرف، والعرف السابق على إنشاء التصرف لكنه تغير قبل إنشاء التصرف، لا عبرة به، لأنه لم يكن موجودًا وقت ظهوره فلا يكون حاكمًا عليها[2].

---

(1) السيوطي، الأشباه والنظائر (ص92)؛ ابن نجيم، الأشباه والنظائر (ص81)؛ أبو سنة، العرف والعادة (ص58)؛ الزرقا: مصطفى، المدخل الفقهي (ج897/2).

(2) السيوطي، الأشباه والنظائر (ص96)؛ ابن نجيم، الأشباه والنظائر (ص86).

ثالثا: ألا يعارض العرفُ تصريحًا بخلافه.

ومقتضى هذا الشرط عدم العمل بالعرف إذا عارضه تصريح، فإذا وجد تصريحٌ يخالف مقتضى العرف، سواء كان التصريح بالقول أو الفعل فإنه لا عبرة بالعرف حينئذٍ، لأنه اتُفق على خلافه في العقد، ذلك لأن للعرف ما هو إلا دلالة تُساعد في كشف المراد، ولا عبرة للدلالة في مقابلة التّصريح[1].

رابعا: ألا يخالف نصًا شرعيًا.

مقتضى هذا الشرط أن تكون عاداتُ الناس وما تعارفوا عليه موافقةً لنصوص الشريعة وأحكامها، فلو خالفها فلا اعتبار للعرف، سواء كان العرف عامًا أو خاصًا، لأن اعتباره في مثل هذه الحالات يعتبر إهمالًا لنصوص الشريعة وإبطالًا لها واتباعًا للهوى، ومعلومٌ أن اتباع الهوى فساد، والشريعة إنما جاءت لمحاربة المفاسد والقضاء عليها وعلى وسائلها، وتشريع ما ينسجم مع الفطرة التي فطر الله الناس عليها[2].

فهذا الشرط غاية في الأهمية، لذلك سَيُبَينه الباحث بشيء من التفصيل:

أ. مخالفة العرف للنّص تأتي على وجهين:

1. مخالفة العرف للنص من كل وجه:

بحيث تفضي هذه المخالفة إلى عدم العمل بالنص، ففي هذه الحالة العبرة بما دل عليه النص، ولا اعتبار للعرف أبدًا[3]، ويُحكم على العرف في هذه الحالة بأنه عرفٌ فاسدٌ يجب طرحه وعدم العمل به بغض النظر عن كونه عرفًا عامًا أو خاصًا، كان في زمن النبوة أو حدث بعدها، عمليًا كان أو قوليًا، فلا اعتبار له ولا قيمة ولا كرامة؛ لأنه يؤدي إلى إبطال للنص، ولأن الحالات التي تولى الشرع تحديد الأحكام فيها على سبيل الإلزام لا يعمل فيها بالأعراف، وإلا لغيرت الأعراف أسس التشريع، وأصبحت هذه الأسس أثرًا بعد عين[4]، وهذه قضية خطيرة ومهمة، لأنها تتصل بالتشريع وتحكيمه.

---

(1) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام (ج186/2)؛ أبو سنة، العرف والعادة (ص66)؛ الزرقا: مصطفى، المدخل الفقهي (ج901/2)؛ حيدر، شرح مجلة الأحكام(ج31/1، مادة 13)؛ آلبورنو، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه (ص257).

(2) أبو سنة، العرف والعادة (ص61)؛ الزرقا: مصطفى، المدخل الفقهي (ج902/2).

(3) السرخسي، المبسوط (ج196/12)؛ ابن نجيم، الأشباه والنظائر (ص80)؛ ابن عابدين، مجموعة الرسائل (ج116/2)؛ الزرقا: مصطفى، المخل الفقهي (ج905/2).

(4) السدلان، القواعد الفقهية الكبرى (ص358).

مثال ذلك: كتعارف الناس في بعض البلدان على شرب الخمر في الأفراح، ولعب الميسر، وعقود الربا في البيوع، فهذا مما يعارض النص القطعي الوارد في خصوص تحريم هذه الأشياء، فلا يجوز اعتبار العرف في مثل هذه الحالات ولا الالتفات إليه.

2. مخالفة العرف للنّص في بعض الوجوه:

أي مخالفة جزئية لا كلية كأن يكون النّص عامًا، بحيث يدل على عددٍ كثيرٍ، مثل كلمة الطعام فإنها تدل على كل ما يأكل، لكن جرى عرفُ الناس على إطلاق هذه الكلمة على المقتات من الطعام مثل الحبوب أو التمر وما شابه، ثم جاء النهي عن بيع الطعام بجنسه متفاضلًا، فهل النهي هنا يشمل كل الطعام أو ما دل عليه العرف وهو الطعام المقتات فقط؟.

هذا معنى قولهم هل يصلح أن يكون هذا العرف مخصصًا للنص العام؟ وبعبارة أخرى هل يصح حمل النص على هذا المعنى فقط عملًا بالعرف؟

نقل كثيرٌ من العلماء الاتفاق[1]، على أن العرف القولي العام المقارن للنص يخصص النص العام، أما العرف العملي فقد اختلف العلماء في تخصيصه للعام، قال القرافي أنّ العرف العملي لا علاقة له بالألفاظ البتة، وأن مَن قال به من المالكية وغيرهم، إنما كان عن توهم وخطأ والتباس في تفسير معنى العرف الخاص في اصطلاح الفقهاء، هل المراد به الفعل أو العرف بالإطلاق؟[2]، خلافًا للحنفية الذين يخصّصون النّصّ ويقيّدونه بالعرف العملي[3].

ب. تنبيه: العرف المقصود والذي بحثه الفقهاء في هذه الجزئية له شرطان:

1. أن يكون العرف عامًا.

2. أن يكون العرف مقارنًا للنص وقت نزوله، أي في زمن النبوة، وليس العرف الحادث بعد نزول النص، فهذا لا خلاف في بطلانه ورده.

إذن العرف الذي يصلح مخصصًا للنص ومقيدًا لمطلقه، هو العرف العام والمقارن للنص وقت نزوله، وليس العرف الحادث بعد نزول النص، ووظيفة هذا العرف قد تمت وانتهت.

قال القرافي: "أما العوائد الطارئة بعد النطق لا يقضى بها على النطق فإن النطق سالم عن معارضتها،....، نصوص الشريعة لا تؤثر في تخصيصها إلاّ ما قارنها من العوائد"[4].

---

(1) الرازي، المحصول (ج409/1)، الإسنوي، نهاية السول (ص217)، ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير (ج282/1)، الزرقا: مصطفى، المدخل الفقهي (ج913/2)، أبو سنة، العرف والعادة (ص54).

(2) القرافي، شرح تنقيح الفصول (ص212)، السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج (ج181/2).

(3) الأنصاري، فواتح الرحموت (ج150/2)، ابن أمير حاج، التقرير والتحبير (ج282/1).

(4) القرافي، شرح تنقيح الفصول (ص211).

قال الشوكاني: "والعجب ممن يخصص كلام الكتاب والسنة بعادة حادثة بعد انقراض زمن النبوة تواطأ عليها قوم وتعارفوا بها ولم يكن كذلك في العصر الذي تكلم فيه الشارع فإن هذا من الخطأ البين والغلو الفاحش"[1].

خامسا: أن يكون العرفُ ملزمًا.

ومعنى كونه ملزمًا أن يتحتم العمل بمقتضاه في نظر الناس، مثل تعارف الناس على انعقاد البيع بمجرد المعاطاة، وكذلك إعطاء الأجرة للسائق، وصاحب الحمام وما شابه، وإن لم يعقد معهم عقدًا، إلا أن ما تعارفه الناس من إعطائهم الأجرة أصبح ملزمًا[2].

الفرع الثالث: أقسام العرف.

يذكر الأصوليون أن العرف ينقسم إلى أقسام متعددة باعتبارات مختلفة، وذلك على النحو التالي:

أولا: من حيث الاستعمال.

ينقسم العرف بحسب استعمال الألفاظ، أو الأعمال التي يقوم بها النّاس إلى قسمين:

أ. **العرف القولي:** هو تعارف الناس إطلاق لفظ على معنى، بحيث لا يتبادر عند سماعه إلا ذلك المعنى.

حيث يُنقل لفظ عن معناه اللغوي إلى معنى آخر حتّى يصبح هو المعتاد والمعروف من ذلك اللفظ عند إطلاقه، وما يجري على اللّفظ المفرد، يجري على اللفظ المركب، ويطلق عليها فيما بعد الحقيقة العرفية.

مثال ذلك:

الدابة تطلق على ذوات الأربع مع أنّها في اللّغة لكلّ ما يدب، بدليل قوله تعالى: {وَمَاوَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزۡقُهَا}[3]، لكنها في العرف يُراد بها ذوات الحوافر الأربعة[4].

---

(1) الشوكاني، إرشاد الفحول (ج396/1).

(2) القرافي، الفروق (ج190/3)، أبو سنة، العرف والعادة (ص66).

(3) [هود: 6]

(4) الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه (ج12/3).

فالعرف القولي لا يكون إلاّ إذا نُقلت الألفاظ عن معناها اللّغوي، أو خصصت ببعض أفرادها، أما إذا استمر المعنى اللّغوي متعارفًا، فلا يُسمى عرفًا قوليًا أو حقيقةً عرفيةً، وإنّما هو حقيقةٌ لغويةٌ مشهورة.

ب. العرف العملي: هو ما اعتاده الناس وجرى عليه العمل في معاملاتهم وتصرفاتهم.

كتعارفهم بيع المعاطاة، وكتعارفهم في عقد الزواج أن المهر عند العقد يقسم إلى معجل ومؤجل، والذي يُدفع معجلًا، إنما هو قسم من كامل المهر يكون بحسب الاتفاق، ويكون الباقي مؤجلًا إلى ما بعد الوفاة أو الطلاق[1].

ثانيا: من حيث العموم والخصوص.

ينقسم العرف بحسب العموم والخصوص إلى قسمين:

العرف العام، والعرف الخاص[2].

أ. العرف العام: هو ما جرى عليه تعامل عامة النّاس في أمرٍ من الأمور، بحيث يكون منتشرا بينهم في جميع البلاد[3].

كتعارفهم استعمال لفظ الطلاق في إنهاء العلاقة الزوجية، فهو لفظ يعم جميع البلاد قديمًا وحديثًا، وكعقد الاستصناع في كثيرٍ من المصنوعات، كالأحذية والألبسة وغيرها، فقد درج عليه تعامل الناس من قديم الزمان، وفي كل مكان إلى يومنا هذا.

ب. العرف الخاص: فهو ما لكل طائفة من الناس من الاصطلاحات التي تخصهم، وخصوها بمعانٍ مخالفة للمفهوم اللغوي[4].

مثال ذلك:

1. العرف الشرعي: هو عبارة عن الاصطلاحات الشرعية التي استعملت في المعنى الشرعي وأهمل معناها اللغوي. كالصلاة فإنها في الأصل الدعاء، واستعملها الشارع وأراد بها العبادة المخصوصة، ذات الركوع والسجود[5].

---

(1) أبو سنة، العرف والعادة (ص18)، الزرقا: مصطفى، المدخل الفقهي (ج875/2)، آلبورنو، الوجيز في ايضاح قواعد الفقه (ص279).

(2) الزركشي، البحر المحيط (ج231/2)، الأنصاري، غاية الوصول (ص49)، أمير بادشاه، تيسير التحرير (ج2/2)، أبو سنة، العرف والعادة (ص19)؛ الزرقا: مصطفى، المدخل الفقهي (ج 877/2).

(3) الرجراجي، رفع النقاب (ج189/1)؛ النملة، الجامع لمسائل أصول الفقه (ص393).

(4) ابن نجيم، الأشباه والنظائر (ص296).

(5) الكفوي، الكليات (ص617)،

2. العرفُ الدولي: ما اتفقت عليه الدول في معاملاتها[1].
3. العرفُ السياسي: تصرفات الحكام والسياسيين الرسمية ما يعرف بالبروتوكول[2].

ثالثا: من حيثُ الصحةِ والفساد.

ينقسم العرف بحسب الصحة والفساد إلى قسمين:

عرفٌ صحيحٌ، وعرفٌ فاسدٌ، والمعيار في التفرقة بينهما يكون من جهة موافقته لنصوص الشريعة أو مخالفته لها.

أ. **العرفُ الصحيح:** وهو ما تعارفه النّاس واعتادوه وليس فيه مخالفةٌ لنصٍ شرعي، ولا تفويتٌ لمصلحةٍ ولا جلبٌ لمفسدةٍ.

ب. **العرفُ الفاسد:** ما خالف نصًا من نصوص الشريعة أو قاعدةً من قواعدها، كأن يحل حرامًا، أو يسقط واجبًا[3].

مثال ذلك:

تعارفُهم على بعض البيوع الربوية، وكالتبني، وشرب الخمر والاختلاط في الأفراح والأندية.

فالناس قد يتعارفون على ما فيه مفسدةٌ لبعضهم، من حيث يعلمون أو لا يعلمون، فقد يرد العرف والنص معًا على موضوع معين لتنظيمه، فيتصادمان في حكمهما، إذ إن كُلًا منهما يقضي بما يخالف مدلول الآخر، فهنا يطّرح العرف ولا يُلتفت إليه لفساده وبطلانه، ويُعمل بما دل عليه النص الشرعي[4].

رابعا: من حيث الثبوتِ وعدمه.

ينقسم العرف بحسب الثبوت وعدمه إلى قسمين:

أ. **العرف الثابت:** هو الذي لا يختلف باختلاف الأزمان والأماكن والأشخاص والأحوال، كالميل إلى الملائم كشهوة الطّعام والشّراب وتناول الطيبات والمستلذات والحزن والفرح، والنفور عن غير الملائم كاجتناب المؤلمات والخبائث، فهذا يعود إلى طبيعة الإنسان وفطرته[5].

---

(1) مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة (ج2/1486).

(2) المرجع السابق.

(3) خلاف، علم أصول الفقه (ص89)، الصاعدي، المطلق والمقيد (ص501)، الجديع، تيسيرُ علم أصول الفقه (ص213).

(4) خلاف، علم أصول الفقه (ص90)؛ الصاعدي، المطلق والمقيد (ص501)

(5) الشاطبي، الموافقات (ج2/509)، أبو سنة، العرف والعادة (ص21).

ب. العرفُ المتغير: هو الّذي يختلف باختلاف الأزمان والبيئات والأحوال، كهيئات اللباس والمسكن، وكالشيء الواحد يكون في بلدٍ حسنًا، وفي بلدٍ آخر قبيحًا[1]، مثل: ركوب أو قيادة النساء للدراجات النارية في الشوارع العامة، فهو في بعض البلاد مستقبح، وفي بلاد أخرى يعد من الأمور العادية.

الفرع الرابع: مشروعيةُ العرف.

استدل العلماء على مشروعية العرف من: الكتاب، والسنة، والمعقول:

أولا: الأدلة من الكتاب، وأكتفي بدليلين:

أ. قال تعالى: {خُذِ ٱلۡعَفۡوَ وَأۡمُرۡ بِٱلۡعُرۡفِ وَأَعۡرِضۡ عَنِ ٱلۡجَٰهِلِينَ }[2].

وجه الدلالة: أن الله تبارك وتعالى أمر باعتبار العرف، والمقصود به المعهود بين الناس والذي جرت به العادة مما يستحسن العقل فعله في ذلك الوقت من مثل ذلك الأمر في الحياة الاجتماعية[3].

ب. قال تعالى: { وَعَلَى ٱلۡمَوۡلُودِ لَهُۥ رِزۡقُهُنَّ وَكِسۡوَتُهُنَّ بِٱلۡمَعۡرُوفِۚ}[4].

وجه الدلالة: يدل على أن الواجب من النفقة والكسوة هو ما تعارفه الناس كل حسب حال أمثاله في الإعسار واليسار، إذ ليس من المعروف تكليف الرجل بأكثرَ مما يقدر عليه في العرف والعادة، ولا تكليفه بأقلَ مما هو متعارف عليه في حال أمثاله[5].

1. قال ابن النجار: "وكل ما تكرر من لفظ المعروف في القرآن، ...، فالمراد به ما يتعارفه الناس في ذلك الوقت من مثل ذلك الأمر"[6]

2. وقال العز بن عبد السلام: "والغالبُ في كل ما ورد في الشرع إلى المعروف أنه غير مقدر، وأنه يرجع فيه إلى ما عرف في الشرع، أو إلى ما يتعارفه الناس"[7]

---

(1) الشاطبي، الموافقات (ج509/2)، أبو سنة، العرف والعادة (ص21).

(2) [الأعراف: 199].

(3) الطبري، جامع البيان(ج331/31)؛ الماتريدي، تفسير الماتريدي (ج120/5)؛ ابن العربي، أحكام القرآن (ج289/4)؛ المرداوي، التحبير شرح التحرير (ج3853/8)؛ آلبورنو، موسوعة القواعد الفقهية (ج40/1).

(4) [البقرة: 233].

(5) السعدي، تيسير الكريم الرحمن (ص104).

(6) ابن النجار، شرح الكوكب المنير (ج449/4).

(7) ابن عبد الاسلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام (ج71/1).

عشرات الآيات التي ترشد إلى اعتبار العرف في بيان الأحكام، وضابط هذا الأمر، **قال ابن النجار**: " وضابُطه كل فعل رتب عليه الحكم، ولا ضابط له في الشرع ولا في اللغة"[1].

ثانيا: الأدلةُ من السنة النبوية، وأكتفي بدليلين:

أ. عن عائشة رضي الله عنها: "أن هند قالت: يا رسول الله، إن أبا سفيان رجلٌ شحيحٌ، وليس يعطيني ما يكفيني وولدي، إلا ما أخذت منه وهو لا يعلم، فقال: خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف"[2]

وجه الدلالة: دل الحديثُ على اعتبار العرف في تقدير النفقة، حيث لم يرد في تقديرها نصٌ شرعي[3]، يقول الفقهاء: "التعيينُ بالعرف كالتعيين بالنص"[4].

ب. ما رواه ابن مسعود عن النبي ﷺ أنه قال: " فما رأى المسلمون حسنا، فهو عند الله حسن، وما رأوا سيئا فهو عند الله سيئ"[5].

وبالرغم من أنه موقوفًا على ابن مسعود إلا أن له حكم الرفع، لأنه لا مجال للرأي فيه[6].

وجه الدلالة: أن ما اعتداه المسلمون وعرفوه، واستحسنته عقولهم وتلقته نفوسهم بالقبول فهو عند الله حسن ومقبول.

ما من فقيه كتب في العرف قديمًا أو حديثًا إلا واستدل بهذا الحديث على مشروعية العرف، قال السيوطي: القاعدة السادسة: العادة محكمة قال القاضي أصلها قوله ﷺ" ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن"[7]، كما استدل به الأصوليون في إثبات حجية الإجماع[8].

---

(1) ابن النجار، شرح الكوكب المنير (ج452/4).

(2) [البخاري: صحيح البخاري، النفقات/ باب إذا لم ينفق الرجل، 65/7: رقم الحديث 5364].

(3) العراقي، طرح التثريب (ج174/7)؛ ابن حجر، فتح الباري (ج510/9) الإتيوبي، ذخيرة العقبى (ج358/39).

(4) السرخسي، المبسوط (ج152/4)؛حيدر، شرح المجلة الأحكام (ج21/1 المادة 45).

(5) [أحمد: مسند أحمد، مسند المكثرين/ مسند عبد الله بن مسعود، 84/6: رقم الحديث 3600] قال الأرنؤوط: حسن (انظر: الحاشية من نفس المصدر)

(6) الزرقا: أحمد، شرح القواعد الفقهية (ص219)

(7) السيوطي، الأشباه والنظائر (ص89)

(8) السرخسي، أصول السرخسي (ج299/1)

ثالثًا: المعقول:

أ. لولا أن إطرادَ العادات معلوم، لما عرف الدين؛ لأن الدين لا يعرف إلا بالاعتراف بالنبوة، ولا سبيل إلى الاعتراف بها إلا عن طريق المعجزة ولا معنى للمعجزة إلا أنها فعل خارق للعادة، ولا يحصل فعل خارق للعادة إلا بعد تقرير إطراد العادة في الحال والاستقبال كما اطردت في الماضي، فلولا اعتبار العادة لما وجد الأمر الخارق للعادة[1].

المطلب الثاني: حقيقةُ العادة، التمييزُ بينها وبين العرف.

الفرع الأول: حقيقةُ العادة

أولا: العادةُ لغةً:(عود) العين والواو والدال أصلان صحيحان:

أ. يدل الأصل الأول على تثنية في الأمر.

ب. يدل الأصل الآخر على جنس من الخشب.

والكلام عنها على الأصل الأول وهو العود، أي: تثنية الأمر عودًا بعد بدء، تقول: بدأ ثم عاد. وقولهم عاد فلانٌ بمعروفه، وذلك إذا أحسن ثم زاد. ومن الباب العيادة: أن تعود مريضًا. ولآل فلانٍ معادة، أي أمر يغشاهم الناس له، والعيد: ما يعتاد من خيال أو وهم[2].

العادة: اسم لتكرير الفعل والانفعال حتى يصير ذلك سهلًا تعاطيه كالطبع، ولذلك قيل: العادة طبيعة ثانية[3]، يقال: عاده واعتاده. وتعوده، أي صار عادة له، والمعاودة: الرجوع إلى الأمر الأول، وعاوده بالمسألة أي سأله مرة بعد أخرى، وعوده الشيء: جعله يعتاده، ومنه، عود كلبه الصيد فتعوده، والمعاود: المواظب[4].

والعائدة: اسم ما عاد به عليك المفضل من صلة أو فضل، قال ابن سيده: والعائدة المعروف والصلة يعاد به على الإنسان[5]، والعطف والمنفعة، وجمعه: العوائد، قال الليث: تقول هذا الأمر أعود عليك، أي أرفق بك من غيره و أنفع ، لأنه يعود عليك برفقٍ ويسرٍ[6].

---

(1) الشاطبي، الموافقات (ج2/484).

(2) ابن فارس، مقايس اللغة (ج4/181).

(3) الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن (ص594).

(4) ابن منظور، لسان العرب (ج3/317)، الفارابي، الصحاح (ج2/514)، الرازي، مختار الصحاح (ص221).

(5) ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم (ج2/321).

(6) الهروي، تهذيب اللغة (ج3/81)، ابن منظور، لسان العرب (ج3/316)، الزبيدي، تاج العروس (ج8/442).

ب. خلاصةُ المعنى اللُغوي، أن العادة تأتي على معانٍ، منها:

1. العادةُ تأتي بمعنى الزيادة والتكرار.
2. العادةُ تأتي بمعنى المعروف، والصلة، والمنفعة.
3. العادةُ تأتي بمعنى الرفق واليسر.

ثانيا: العادةُ اصطلاحًا.

وردت عدةُ تعريفاتٍ للعادة في كتب العلماء منها:

أ. **عرف ابنُ نجيم العادة بأنها:** تقتضي تكرار الشيء وعوده تكرارًا كثيرًا يخرج عن كونه واقعًا بطريق الاتفاق[1]

ب. وعرفها القرافي بأنها: غلبة معنى من المعاني على الناس[2].

ج. وعرفها الجرجاني بأنها: ما استمروا عليه عند حكم العقول، وعادوا له مرة بعد أخرى[3].

ج. وعرفها قلعجي بأنها: ما يفعله الناس مرة بعد مرة من غير تكلف[4].

د. وعرفها على حيدر بأنها: "الأمر الذي يتقرر بالنفوس ويكون مقبولًا عند ذوي الطباع السليمة بتكراره المرة بعد المرة"[5].

هـ. التعريفُ المختار.

ومن خلال ما سبق من التعريفات يمكن للباحث أن يصيغَ تعريفًا يكون أكثر شمولًا وانضباطًا.

العادةُ: ما استمر عليه الناس من الأمور المقبولة عند ذوي الطباع السليمة من غير تكلفٍ، أو اتفاقٍ.

1. ما يميزُ هذا التعريف:

1,1 أنه أكثر شمولًا لأن لفظ الأمر من أوسع ألفاظ اللغة عمومًا وشمولًا.

2,1 وجود الضابطين في هذا التعريف:

1,2,1 كونه مقبولًا عند ذوي الطباع السليمة.

2,2,1 كونه واقعًا بغير اتفاقٍ أو تكلفٍ.

---

(1) ابن نجيم، الأشباه ونظائر (ص295).

(2) القرافي، شرح تنقيح الفصول (ص448).

(3) الجرجاني، التعريفات (ص146)، البركتي، التعريفات الفقهية (ص141).

(4) قلعجي، قنيبي، معجم لغة الفقهاء (ص299).

(5) حيدر، شرح المجلة الأحكام (ج1/44 المادة 36).

2. شرحُ التعريف:

1,2 قال الباحث: ما استمر عليه الناس، أي داوموا عليه في جميع الحوادث أو أغلبها، ليخرج بذلك ما حصل نادرًا أو حصل وانقطع أو يحصل في بعض الأوقات دون الأخرى.

2,2 قال الباحث: من الأمور، لفظُ الأمر من أوسع ألفاظ اللغة عمومًا وشمولًا، وذلك يشمل ما صار عليه الناس سواءٌ كان فعلًا أو قولًا.

3,2 قال الباحث: المقبولة عند ذوي الطباع السليمة، قيدٌ يخرج به ما خالف الطباع السليمة والفطر المستقيمة كعقود الربا، وحرق الموتى.

4,2 قال الباحث: من غير تكلف، أو اتفاق، لأن ما وقع بطريق التكلف أو الاتفاق لا يسمى عادة لأنه لا يستمر، كما أنه يحتاج إلى تحريض ليقوم المرء به، وهذا بخلاف العادة التي تنساق معها النفس دون عناء بل لا تجدُ راحتَها إلا في اتباعها حتى كأنها جزءٌ من مكوناتها.

الفرع الثاني: التمييزُ بين العرف والعادة:

للعلماء في التفريق بين العرف والعادة اتجاهان :

أ. الاتجاه الأول جعلها مرادفًا للعرف، فالعرف والعادة لفظان مترادفان من جهة الدلالة الاصطلاحية للفظين، وإن كانا مختلفين من جهة المعنى اللغوي لكل واحد منهما، فالعادة هي العود والتكرار، والعرف هو المتعارف عليه، وكثيرًا ما يذكر العلماءُ والفقهاءُ اللفظين دون أن يفرقوا بينهما، فالعادة بتكرارها ومعاودتها مرة بعد مرة صارت معروفةً ومستقرةً في النفوس والعقول ومتلقاة بالقَبول[1].

ب. الاتجاه الآخر فرقوا بينهما، لكنهم لم يتفقوا على معيار محدد للتفرقة بين العادة والعرف:

1. منهم من أطلق العادة على العرف العملي فقط[2]، دون القولي.

2. ومنهم من جعلها أعم من العرف، فكل عادة عرف وليس العكس، فهي تشمل العادة الفردية– أي ما يفعله الإنسان و يكرره في ما يخصه لوحده– وتشمل عادة الجمهور، بينما العرف أخص من ذلك فهو ما تفعله الجماعة وتكرره على مر الأجيال[3].

---

(1) ابن نجيم، الأشباه والنظائر (ص79)، ابن عابدين، رسائل ابن عابدين (ج114/2)، الجرجاني، التعريفات (ص149).

(2) أمير بادشاه، تيسير التحرير (ج317/1)، ابن أمير حاج، التقرير والتحبير (ج282/1)، ابن مهران، معجم الفروق اللغوية (ص345).

(3) الزرقا: مصطفى، المدخل الفقهي (ج874/2)، البورنو، الوجيز في ايضاح قواعد الفقه (ص276).

ج. يرى الباحثُ أن الترادفَ أولى بالقَبول من التفريق وذلك من جهتين:

1. كونُ كلِ واحدٍ منهما مستقرًا في النفوس والعقول، ومتلقى بالقَبول يدل على أن الخلاف اصطلاحي، وهذا يجعلهما للترادف أقرب منه إلى التباين.

2. أن هذا التفريقَ لن يكونَ له أثرٌ؛ لأن العرفَ أو العادةَ لا يُعول عليها في مجال الأحكام الشرعية، إلا إذا توفرت الشروط التي تضعهما موضع الاعتبار، والتي من شأنها ضبط الأمر، وتنقيح مناط العرف المقبول.

المبحثُ الثاني: مكانةُ العرف في المجتمع، ودورُه في حل النزاعات.

المطلبُ الأولُ: مكانةُ العرف في المجتمع.

الإنسانُ لا يستطيعُ العيشَ بمفردِه، فحياةُ الناس بالضرورة حياةٌ اجتماعية، وهم بحاجةٍ إلى بعضهمُ البعض فكلٌ منهم يقدمُ للآخر ما ينقصُه، ومن مقتضياتِ العيشِ في الجماعة وجودُ المعاملاتِ بين أفراد هذه الجماعة، ومما جُبل عليه الإنسانُ حبُ ذاتِه وحبُ مصلحتِه وتقديمِها على أي اعتبار، بالإضافة إلى ما جُبلت عليه النفسُ البشريةُ من النسيان والجحود والغضب وغيرِها، وهذا من شأنهِ يؤدي إلى نشوب خلافاتٍ ومنازعات، ومن هنا برزت الحاجةُ إلى نظام؛ ليعيدَ الأمورَ إلى نصابِها ينظم معاملاتِ الناس فيما بينهم ويفض الخلافاتِ وينهي الخصومات، فكانت الأعرافُ والتقاليدُ النواةُ الأولى لبناء المجتمع وتنظيم شئونه؛ لأنها تأتي ضمن ما تعارف عليه المجتمع ونشأ عليه، وكانت تبدأ بعادة ثم تنتشر هذه العادة بين الناس فإذا لقيت القبول حافظ الناس عليها والتزموها، واحتكموا إليها، وهذه الأعراف والتقاليد تتسم بالشمولية فلا تترك جانبًا في الحياة الاجتماعية إلا ولها فيه قول، لذلك كانت هي المرجع في شؤون القبيلة، حتى أصبح لها في نفوس الأفراد احترامًا عظيمًا وسلطانًا كبيرًا، وأصبحت لديهم بمثابة الدين احترامًا وتقديسًا؛ لأن هذه الأعراف والعادات ليست وليدةَ ساعة من الزمن، أو من وضعِ رجلٍ واحد وإنما هي وليدةُ الماضي بأكملِه، وخلاصةُ سلسلة من التجارب توارثها الأبناء عن الآباء، وتم صيانتها والحفاظ عليها جيلًا بعد جيل، ليس بالكتابة وإنما بالحفظ والمحافظة عليها، لأن تكرار العمل مع قبول الطباع لها، جعلها جزءًا من كيان النفس لا تستطيع التخلص منه، فيقودها كأنما جُبلت عليه، فالإنسان ابن عوائده ومألوفه لا ابن طبيعته ومزاجه[1]، وهذا ما جعل في نزع الناس عن عاداتهم حرجًا عظيمًا؛ لما لها من القوة والتغلغل في النفوس، وتأثيرًا قويًا على السلوك حتى وإن لم يدركْ الأفراد ذلك، وقد يُفضل الناس الموت على تجاهل العادات والأعراف؛ لأنه يولد شعور بعدم الارتياح[2]، خشية المذمة والعار؛ لذلك مسايرة الناس في أعرافهم تؤدي إلى فوائد كالاستحسان واحترام الناس لصنيعه، وبالتالي كسب تأييدها أو تجنب رفضها ولومها وتهميشها له، وهذا من شأنه أن يساعده على التخلص من الضغوط النفسية الداخلية؛ حينما يرى أن سلوكه مغاير لسلوك الجماعة[3]

---

(1) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون (ص156)؛ أبو سنة، العرف والعادة (ص13-17).

(2) دافيدوف، السلوك الاجتماعي (ص81).

(3) السامرائي، مدخل للعلم النفس (ص93).

ومن هنا لا يقبل الناس أي دعوة تدعوهم إلى ترك أعرافِهم وعاداتِهم بل ويقاتلون على ذلك ويعتبرون القتال عن ذلك من البطولات والمفاخر، وقد بين لنا القرآن في كثيرٍ من آياته، الطبيعة النفسية في تعامل الناس مع ميراث الآباء والأجداد في الاجتماعيات.

قال تعالى: {وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلۡ نَتَّبِعُ مَآ أَلۡفَيۡنَا عَلَيۡهِ ءَابَآءَنَآۚ أَوَلَوۡ كَانَ ءَابَآؤُهُمۡ لَا يَعۡقِلُونَ شَيۡـٔٗا وَلَا يَهۡتَدُونَ }[1]، وقال تعالى: {وَإِذَا فَعَلُواْ فَٰحِشَةٗ قَالُواْ وَجَدۡنَا عَلَيۡهَآ ءَابَآءَنَا }[2].

انظروا إلى الاتباع الكامل والتقليد الأعمى لموروث الآباء حتى في الفحشاء، فقد كان المبرر هو أنهم وجدوا أباءهم عليها فهم يفعلون مثل ما كان يفعل آباؤهم، ويقتدون بهديهم، ويستنون بسنتهم! فالعوائد تقلب طباع الإنسان إلى مألوفها فهو ابن عوائده لا ابن نسبه[3].

المطلبُ الثاني: دورُ العرف المتمثل بالقضاء العشائري في حل النزاعات:

يعتبر العرف من أهم الوسائلِ والأدوات التي يُستعان بها في فض النزاع، ورفع الخلاف بين الناس عندما لا تتيسر الأدوات الأخرى، ويُعبر عنه بالقضاء العشائري، أو القضاء القَبلي، أو العرفي، أو الفرعي.

فما هو هذا القضاء، وما دوره في حل النزاع، ولماذا لجأ الناس إليه قديمًا وحديثًا؟

أولا: تعريف القضاء العشائري.

القضاءُ العشائري قضاء غير رسمي يقوم عليه أشخاص يمتلكون صفات وكفاءات خاصة، ويطبقون الأعراف المتوارثة[4].

وقد عرفت العشائر والعائلات الفلسطينية القضاء العشائري منذ زمنٍ بعيدٍ؛ نظرًا لكثرة المشاكل والتقلبات السياسية التي مرت بها البلاد[5]، فكان لابد من إيجاد وسيلةٍ لحل نزاعاتِهم وفض خلافاتِهم التي تفرضها طبيعة العيش، ونظرًا لحاجة الفلسطينيين بشكل خاص لوسائلَ وأدوات

---

(1) [البقرة: 170].

(2) [الأعراف: 28].

(3) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون (ص482).

(4) شلهوب وآخرون، القضاء والصلح العشائري (ص11).

(5) هلال وآخرون، القضاء غير النظامي (ص39ومابعدها).

ذاتيةٍ صالحةٍ ومقبولةٍ لحل نزاعاتهم بعيدًا عن سلطاتِ الاحتلال على اختلاف أشكالِه وأجهزتِه القضائية والتشريعية، فقد كان العرف هو الحاضر الأول والأبرز في الساحة ليعلبَ دورًا كبيرًا وأساسيًا ومؤثرًا في تنظيم شؤون الناس وحل خلافاتهم ضمن الاجراءات المتعارف عليها في تسوية القضايا، من خلال العادات والقيم الأخلاقية للمجتمع الفلسطيني التي تراكمت عبر الزمن، بالإضافة إلى بعض أحكام الشريعة الإسلامية، والسوابق القضائية المشابهة للقضية المعروضة[1].

ثانيا: أهمية القضاء العشائري ودوره في حل النزاعات.

1. لقد اكتسب القضاء العشائري أهميته من طول المرحلة الزمنية التي ساد فيها، والتي كان لها الأثر الواضح في ترسيخ إلزامية هذا القضاء في نفوس الناس ومن ثم وجوب الاحتكام إليه، لهذا ما زال الناس يتعاطون مع القضاء العشائري ويحتكمون إليه بالرغم من التغيرات التي طرأت على مناحي الحياة المختلفة، وتغير الأسباب التي أوجدت هذا القضاء وساهمت في تكوينه، إلا أن هذا القضاء لم يفقدْ أهميتَه في الحياة الاجتماعية، فهو حاضر في كل نزاع وخصومة، بفضل ما يتمتع به من قبول وسرعة في نفاذ قراراته في ظل بطء إجراءات التقاضي التي تحتاج إلى سنوات في بعض الأحيان، والتي قد لا يحصل خلالها المتضرر على حقوقه، خصوصًا في حالة التعويضات، حيث إن حصول المتضرر على تعويض من المتعدي في القضاء العشائري يكون أسرع وأكثر تعبيرًا عن حجم الخسائر، كما أن بعض المشاكل تكون بسيطة في الضرر المادي لكنها تتضمن ضررًا نفسيًّا وانتهاكًا للكرامة الإنسانية بشكل أكبر ففي هذه الحالة يكون القضاء العشائري أكثر ملاءمة لجبر هذا الضرر، وفي كل الأحوال أحكام القضاء العشائري أحكام مدنية بحتة وليست جزائية.

2. المعايشة اليومية لبيئة الصراع، وقدرة القاضي على توظيف الروابط الاجتماعية لتسوية النزاعات واحتواء الأزمات، حيث إن القضاء العشائري يتعامل مع ما يسمى "خمسة الدم"، أي أقرباء الرجل حتى الجد الخامس، وهذا من شأنه أن يعطي للحل مسئولية أكبر، وبالتالي قيمة معنوية أكثر منها مادية، وهذا ما جعل القضاء العشائري أكثر اقناعًا وقبولًا وبالتالي تأثيرًا في نفوس الناس، لمخاطبته "خمسة الدم" لأطراف الخصومة، بحيث يتحملون المسئولية الأخلاقية على الأقل، ما لم تكن المسئولية مادية عن أفعال أبنائهم، لأنه عندما يتعرض شخص

(1) ثابت، القضاء العشائري (ص21).

للاعتداء، فلا شك أن الأمر سيكون مزعجًا لأقاربه، لأنهم سيتحملون جزءًا من المسئولية الأخلاقية وهذا أدعى لحفظ الأمن وتثبيت الاستقرار الاجتماعي[1].

وبذلك أثبت القضاء العرفي في فترات الاحتلال كفاءته العالية في حفظ حقوق الناس وحفظ أموالهم وممتلكاتهم وأعراضهم، وفي الحفاظ على النسيج الاجتماعي بين الناس في فلسطين في أحسن حال، في الوقت الذي لم يوجد فيه سلطة تحكم الناس بما يناسبهم ويناسب ثقافتهم العربية والإسلامية.

ثالثا: أسبابُ اللجوء للاحتكام بالعرف:

1. عدم وجود سلطة تضبط الأمور، أو ضعف مؤسسات الدولة وعجزها عن القيام بوظيفتها في حماية السلم الاجتماعي.
2. ما يتمتع به القضاء العرفي من مرونة في حدود الممكن بالتراضي والتوافق.
3. أحكامه مرتبطة بثقافة الأهالي التي تراكمت على مر سنين ورسخت في الوجدان القبلي.
4. السرعة في البت في المنازعات دون تأجيل.
5. قدرته على تصفية النفوس بين المتخاصمين من الأحقاد بعد إعادة الحقوق إلى أصحابها.
6. وجود السلطة الأدبية والأخلاقية بشكل يفوق السلطة التنفيذية الشرطية.
7. ما له من القبول الذي يفوق ما تتمتع به المحاكم النظامية.
8. بطء الإجراءات القانونية التي غالبا ما تأخذ سنوات لإصدار أحكام.
9. عدم رغبة الكثيرين من الاقتراب من الشرطة والنيابة.
10. لا تكلّفهم أموالًا باهظة كالتي يطلبها المحامون لمباشرة قضاياهم.
11. يهتم بالحق المعنوي أكثر من اهتمامه بالحق المادي.
12. خصوصية المجتمع الفلسطيني ووقوعه تحت الاحتلال فترة طويلة.
13. تتسم هذه الأعراف والتقاليد بالشمولية فلا تترك جانبًا في الحياة الاجتماعية إلا ولها فيه قول[2].

---

(1) الحشاش، قضاء العرف والعادة (ص5-7)؛ ثابث القضاء العشائري (ص14-15)؛ رجال اصلاح عرفيين، قابلهم: نهاد النباهين (في الفترة الواقعة بين 3 يونيو/ 27أغسطس/2016م).

(2) المراجع السابقة.

المبحث الثالث: نظرةُ الشريعة للعرف كوسيلة لحل النزاعات.

المطلب الأول: أهميةُ الصلح ووجوب العدل فيه.

الفرع الأول: تعريف الصلح وأهميته.

أولا: تعريف الصلح:

أ. **الصلحُ لغةً:** الصاد واللام والحاء أصل واحد يدل على خلاف الفساد، يقال: صلح الشيء يصلح صلاحًا[1]، والصلح: تصالح القوم بينهم[2]، والمقصود به قطع المنازعة[3]

ب. الصلح شرعًا: معاقدة يتوصل بها إلى إصلاح بين متخاصمين أو بين مختلفين[4].

ثانيا: أهمية الصلح.

أ. الإنسان لا يعيش بمعزل عن الآخرين، بل تدعوه الحاجة للتعامل مع غيره من بني البشر، وذلك لسد حاجاته وما تتطلبه غرائزه المتنوعة، وبما أن علاقاتِ الناس متشابكةٌ ومصالحهم ورغباتهم متضاربة، وهذا من شأنه أن يؤدي إلى حدوث النزاع والخصومة والاعتداء بينهم.

ب. لقد نهت الشريعة في كثير من نصوصها عن الخصومة والنزاع، والتشاجر ودواعيهما في كثير من المواطن، فنجدها تحرم أمورًا عديدة كالغيبة والنميمة والحقد والحسد والتعدي على الأخرين بأي وجه كان، ونهت عن التفرقة والتدابر والتناحر، والاختلاف والتآكل ، ودعت إلى الوحدة والتجمع، لكي ينصلحَ أمرُ الفرد والجماعة والمجتمع، قال رسول الله ﷺ: " لا تدابروا، ولا تباغضوا، ولا تحاسدوا، وكونوا عباد الله إخوانا"[5]

ج. حثت الشريعةُ على التسامح والعفو ورغبت فيهما، وجعلت الصلح بين الناس سبيلًا لذلك وعلاجًا للقضايا والمشاكل الاجتماعية وآثارها الناتجة عن التشاجر والتنازع بين الناس، قال رسول الله ﷺ: "الصلح جائز بين المسلمين، إلا صلحا حرم حلالًا، أو أحل حرامًا"[6]، وقد رغب

---

(1) ابن فارس، مقاييس اللغة (ج303/3).

(2) الفراهيدي، العين (ج117/3).

(3) النووي، تحرير ألفاظ التنبيه (ص201).

(4) ابن قدامة، المغني (ج375/4)، البهوتي، الروض المربع (ص379).

(5) [أحمد: مسند أحمد، المكثرين/ مسند أنس بن مالك، 419/21: رقم الحديث 14016] قال الأرنؤوط: إسناده صحيح (انظر: الحاشية من نفس المصدر)

(6) [ابن ماجه: سنن ابن ماجه، الأحكام/ باب الصلح، 788/2: رقم الحديث3253]، قال الألباني: صحيح (انظر: الصحيح الجامع للألباني، رقم: 3862 – ج718/2).

الإسلام في الصلح، وحث الله تعالى المسلمين على السعي بالصلح بين الناس ووعدهم عليه أجرًا عظيمًا، لا يعلمه سواه[1].

فقال تعالى: {لَّا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا }[2]،

قال ابن عطية: "المعروف" لفظ يعم الصدقة والإصلاح، ولكن خصّا بالذكر اهتمامًا بهما، إذ هما عظيما الغناء في مصالح العباد ثم وعد تعالى بالأجر العظيم على فعل هذه الخيرات"[3]

وقال النبي ﷺ: "ألا أخبركم بدرجةٍ أفضلَ من الصلاة والصيام والصدقة؟" قالوا: بلى، قال: "صلاحُ ذات البين، وفساد ذات البين هي الحالقة"[4]، بل وحث المجتمع في تحمل المسؤولية تجاه أفراده والسعي إلى إصلاح ذات البين، لقوله تعالي: {وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ }[5].

فلا ينبغي للمسلم أن ينتظر أن يأتي إليه المتخاصمون ومن ثم يسير في الصلح بينهم بل لابد وأن يبادر هو بنفسه شعورًا منه بالمسئولية تجاه إخوانه المسلمين، فها هو النبي صلى الله عليه وسلم لم ينتظر أن يأتي إليه المتخاصمون ليصلح بينهم، بل بادر بنفسه إلى السعي في الصلح بينهم، لما أخبر بأن أهل قباء اقتتلوا وتراموا بالحجارة قال :"اذهبوا بنا نصلح بينهم "[6].

د. عندما تخلى المسلمون عن واجب الصلح والإصلاح بين الناس انتشرت الخلافات واكتظت المحاكم بالقضايا، تقطعت صلات الأرحام وضعفت الروابط الاجتماعية بين الناس، لذلك يعد الصلح من أهم الوسائل الشرعية في الفقه الإسلامي لإنهاء الخصومات.

---

(1) الطبري، جامع البيان (ج482/7).

(2) [النساء: 114].

(3) ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز (ج112/2).

(4) [البخاري: الأدب المفرد، باب إصلاح ذات البين، ص142: رقم الحديث391] قال الألباني: صحيح (انظر : صحيح الأدب المفرد للألباني، رقم: 303- ص155).

(5) [آل عمران: 104].

(6) [البخاري: صحيح البخاري، الصلح/ باب قول الإمام لأصحابه: اذهبوا بنا نصلح، 183/3: رقم الحديث2693].

هـ. من خلال ما سبق تتبين أهمية الصلح والتي ترجع إلى الأسباب التالية:

1. التوفيق بين الناس وإزالة ما بينهم من شحناء وبغضاء.
2. يعيد الحقوق إلى أصحابها برضا الطرفين فيحل بين الناس الحب والمودة.
3. يحافظ على سلامة المجتمع من عوامل الانهيار والتفرقة بين الناس.
4. يعمق معاني الإخاء والتكافل الاجتماعي.
5. يخفف من الضغط على مجالس القضاء.

و يلتقي العرف مع الشريعة في أهمية الصلح الذي ما وجد إلا للمحافظة على السلم الاجتماعي وقطع دابر الفتنة بين أفراد المجتمع، وإقامة العدل بما يحقق للمجتمع سلامته واستقامته.

الفرع الثاني: وجوب أن يكون الصلح بالعدل.

أ. قال تعالى: { ....فَإِن فَآءَتۡ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَهُمَا بِٱلۡعَدۡلِ وَأَقۡسِطُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ }[1].

وجه الدلالة: إن الله تعالى أمر بالصلح بين الناس وقيده بالعدل وأكده بالقسط[2]، كل ذلك إمعانًا في تحقيق العدل والإنصاف، فمن أراد أن يصلح بين الناس ويوفق بين وجهات النظر، فلابد أن يكون على علم بأحكام الشريعة حتى لا يحل حرامًا ولا يحرم حلالًا، ولا يبخس الناس أشياءهم، ويهدر حقوقهم، ثم يحسب نفسه يحسن صنعًا، فهذا ظلم وجور وليس صلحًا[3].

ب. فالذي يحصل اليوم هو أن الضغط يكون على الجانب الأضعف والألين لتحقيق الصلح ضغطًا تُهدر فيه الحقوق وتضيع تحت سيف الحياء من الناس، وبالتالي يحملونه أعباءً ماليةً لا طاقةَ له بها، فيخرج الرجل موافقًا على الصلح لكنه غير راضٍ عنه، لذلك تبقى النفوس فيها رواسب الخصومة لم تنجلِ بعد، فما أن يتوفر مناخ الخصومة حتى تتجدد المشاجرة وتعود سيرتها الأولى.

---

(1) [الحجرات: 9]

(2) الماتريدي، تفسير الماتريدي (ج332/9)، السمرقندي، بحر العلوم (ج326/3).

(3) ابن القيم، اعلام الموقعين (ج85/1).

لذلك – وبناءً على ما سبق– الصلح يجب أن يكون بالعدل أو بالإحسان، مقام العدل واجب لقوله تعالى: {إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ}[1] ومقام الإحسان مندوب لأن الله قال: {مَا عَلَى ٱلۡمُحۡسِنِينَ مِن سَبِيلٖۚ وَٱللَّهُ غَفُورٞ رَّحِيمٞ}[2]، فيجب أن يكون الصلح عن رضى وطيب خاطر، وأن يتذكر الجميع بأن الظلم ظلمات يوم الحساب، وأن التجاوز بالحقوق يجلب العقابين في الدنيا والآخرة.

المطلب الثاني: مشروعيةُ التحاكم إلى الأعراف والعادات.

مازال النظام العشائري أو القبلي سائدًا في العالم العربي إلى يومنا هذا، ومازالت أعراف العشيرة وعاداتها تتحكم وتسيطر على الناس ويتخذونها وسيلة يتحاكمون إليها، لمعرفة موقف الشريعة من هذه الأعراف والعادات لابد من التمييز بين ما يخالف الشرع، وبين ما لا يخالفه، وذلك كما يلي:

أولا: الأعراف والعادات لا تخرج عن حالتين:

أ. عادةٌ لا تخالفُ دليلًا شرعيًا.

فهذه العادةُ تُراعى، بل إن الإسلام اعتبرها من قواعده الفقهية الكبرى والمتفق عليها "العادة محكمة"[3]، والأصل في هذه القاعدة قوله سبحانه :{ خُذِ ٱلۡعَفۡوَ وَأۡمُرۡ بِٱلۡعُرۡفِ وَأَعۡرِضۡ عَنِ ٱلۡجَٰهِلِينَ}[4]، ولقوله ﷺ لهند: "خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف"[5]، لذلك لا حرج في اعتبار هذه العادة واحترامها، وما سُمي المعروف معروفًا إلا أنه متعارف عليه بين الناس، حتى أن العلماء كانوا يأمرون بالمحافظة على المروءة وهي ترك المستقبح في عرف الناس، بل عدها المحدثون شرطًا في قبول رواية الراوي، كما عدها الفقهاء ضابطًا من ضوابط قَبول شهادة الشاهد، والمروءة هي: ترك ما يُذم عرفًا[6]، فهذا الصنف من العادات من المستحسنات الداخلة

---

(1) [النحل: 90].

(2) [التوبة: 91].

(3) السيوطي، الأشباه والنظائر (ص89)، ابن نجيم، الأشباه والنظائر (ص79).

(4) [الأعراف: 199].

(5) سبق تخريجه، (ص18).

(6) القاري، شرح نخبة الفكر في مصطلحات أهل الأثر (ص248)

تحت عموم قوله تعالى: {وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡبِرِّ وَٱلتَّقۡوَىٰ}[1]، وقوله: {لَّا خَيۡرَ فِي كَثِيرٖ مِّن نَّجۡوَىٰهُمۡ إِلَّا مَنۡ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوۡ مَعۡرُوفٍ أَوۡ إِصۡلَٰحِۭ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ}[2]،

يقول ابن عاشور: " من هنا تعلم أن القضاء بالعوائد يرجع إلى معنى الفطرة لأن شرط العادة التي يقضى بها أن لا تنافيها الأحكام الشرعية، فهي تدخل تحت أحكام الإباحة"[3].

فالعرف يُعتبر ويُعتد به إن لم يخالفْ نصًا ثابتًا أو لم يترتبْ عليه ضرر، لا سيما إذا اقتضته الحاجة والمصلحة، فالصلح أو التحكيم الذي يتم بالأعراف القَبَلية غير المخالفة للشريعة الإسلامية يعد من أعمال الخير والمعروف، لهذا يمكن رصد التعايش بين العرف والشرع من خلال مقاصد كل من العرف والشريعة وأثرهما في حفظ النفس والمال والأمن والسلم الاجتماعي.

ب. عادةٌ قضى الدليلُ الشرعي بحرمتها وعدم اعتبارها.

هذه الأعراف والتقاليد لا تُعتبر ولا تُراعى ولا يجوز الأخذ بها، ولا العمل بمقتضاها، لمخالفتها لشرع الله، كعادة أهل الجاهلية في التبايع بالربا وما شابه من المحرمات.

فاتخاذ الأعراف والتقاليد المخالفة للشريعة وسيلة لحل النزاعات من خلال التحاكم إليها، من أعظم المعاصي الموجبة للهلاك[4]، كالعمل بالبشعة عند الانكار وتعذر الحصول على بينة[5]، وكطلب تزكية اليمين الحالف من خمسة أشخاص من وجهاء عائلته[6]، وكعدم عقوبة الزاني إذا كان إذا جاءت المرأة للرجل في بيته[7]، وغيرها من العادات، فهذه العادات لا يجوز التحاكم إليها، ولا الإعانة عليها، والرضا بها، فضلًا عن تقديمها على حكم الله تعالى، فإن هذا نقض لعروة الدين؛ قال تعالى: {وَإِذَا دُعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحۡكُمَ بَيۡنَهُمۡ إِذَا فَرِيقٞ مِّنۡهُم مُّعۡرِضُونَ * وَإِن يَكُن لَّهُمُ ٱلۡحَقُّ يَأۡتُوٓاْ إِلَيۡهِ مُذۡعِنِينَ أَفِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ أَمِ ٱرۡتَابُوٓاْ أَمۡ يَخَافُونَ أَن يَحِيفَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِمۡ وَرَسُولُهُۥۚ بَلۡ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ إِنَّمَا كَانَ قَوۡلَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ إِذَا دُعُوٓاْ

---

(1) [المائدة: 2].

(2) [النساء: 114]

(3) ابن عاشور، مقاصد الشريعة (ج187/3)

(4) الشوكاني، الفتح الرباني (ج3319/7)

(5) أبو عريبان، القضاء العرفي مقارنة بالفقه الإسلامي (ص91-92، وانظر ص98).

(6) المرجع السابق، ص74-75.

(7) ثابت، القضاء العشائري (115-116)

إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحۡكُمَ بَيۡنَهُمۡ أَن يَقُولُواْ سَمِعۡنَا وَأَطَعۡنَاۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَخۡشَ ٱللَّهَ وَيَتَّقۡهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَآئِزُونَ }[1]

فهذه الأحكام القبلية أو العشائرية المخالفة لحكم الله، والتي يتوارثونها، ويحكمون بها، بل ويحضون على التحاكم إليها عند الخلاف، لا يمكن أن تكون فيها مصلحة؛ لأنه لا تكون المصلحة فيما خالف شرع الله تبارك وتعالى، قال تعالى: {أَفَحُكۡمَ ٱلۡجَٰهِلِيَّةِ يَبۡغُونَۚ وَمَنۡ أَحۡسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكۡمٗا لِّقَوۡمٖ يُوقِنُونَ }[2]، لذلك يجب الحكم بكتاب الله وسنة رسوله قدر الاستطاعة، بالإضافة إلى تصحيح العادات والتقاليد بما يتوافق مع الدين الحنيف، وإلا كان التمسكين بالأعراف المخالفة للشريعة الإسلامية مبتغين في الإسلام سنة الجاهلية، عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ، قال: "أبغض الناس إلى الله ثلاثةٌ: ملحدٌ في الحرم، ومبتغٍ في الإسلام سنة الجاهلية، ومطلب دم امرئ بغير حق ليهريق دمه"[3].

الخلاصة: لا غبارَ على وجود آلياتٍ وأساليبَ اجتماعيةٍ مستندةٍ إلى الأعراف والتقاليد تساعد في محاصرة النزاعات وإنهاء الخصومات، فمثل هذه الآليات مهمة ومطلوبة، شريطة أن تكون منسجمة مع الشريعة، لذا من واجب القضاة العرفيين أن يحرصوا على تعلم أحكام الشريعة وتطبيقها، وعدم تعدي حدودها؛ لأن الله تعالى يقول: {تِلۡكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَعۡتَدُوهَاۚ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ}[4]، فإن الحاكم إذا حكم بغير علم كان من أهل النار، وإن كان عالمًا لكنه حكم بخلاف الحق الذي يعلمه كان من أهل النار وإذا حكم بلا عدل ولا علم كان أولى أن يكون من أهل النار[5]، **وقال ابن عبد البر:** "وأجمع العلماء على أن الجور في الحكم من الكبائر لمن تعمد ذلك عالمًا به"[6].

---

(1) [النور:47-51

(2) [المائدة: 50]

(3) [البخاري: صحيح البخاري، الديات/باب من طلب دم امرئ بغير حق، 6/9: رقم الحديث6882].

(4) [البقرة: 229].

(5) ابن تيمية: مجموع الفتاوى (ج388/35).

(6) ابن عبد البر، التمهيد (ج74/5).

الفصل الثاني

حكم ترحيل الناس

وإتلاف ممتلكاتهم في قضايا القتل.

المبحث الأول: مفهومُ الترحيل وعلاقته بالقتل الجنائي.

المطلب الأول: مفهومُ الرحيل، والألفاظ ذات الصلة.

الفرع الأول: تعريف الترحيلُ لغة واصطلاحًا.

أولا: الترحيل لغة: اسم مشتق من المصدر رحل، وقد وردت مادة "ر ح ل" وما يُشتق منها على معانٍ كثيرة في معاجم اللغة، سيقتصر الباحث على ذكر ما له علاقة بموضوع البحث جامعًا كلام أئمة اللغة بعضه إلى بعض، مستهلًا بما قاله الإمام ابن فارس في معجم مقاييس اللغة حيث ذكر أصل هذه الكلمة فقال:

رحل: الراء والحاء واللام أصل واحد يدل على مضي في سفر[1].

رَحَّلَ: فعل، رحَّلَ يُرحِّل، ترحيلًا، الفاعل مُرحِّل، والمفعول مُرحَّل، يقال: رحل يرحل رحلة، وارتحل الرجل، أي سار فمضى، ورحل: بمعنى انتقل عن هذا المكان[2].

الرحل بسكون الحاء، يقال هذا رحل الرجل، أي منزله ومأواه، وما يصحبه من أثاث[3].

الرحيل: اسم الارتحال والذهاب للمسير، والمرتحل: نقيض المقيم[4]، وله معاني أخرى[5]، منها: الرحيل: الجمل القوي على الارتحال والسير، والأنثى رحيلة، والرحيل: بمعنى الإزعاج، واسترحله، أي سأله أن يرحل له، وأرحلته، إذا أعطيته راحلة، ورحلته بالتشديد، إذا أظعنته يعني أزلته من مكانه وأرسلته، وارتحل القوم عن المكان: أي انتقلوا[6].

الخلاصة: الترحيل اسم مشتق من الفعل رحل، ورحل تعني سار ومضى، والمعنى اللغوي لكلمة الترحيل تعني الإزالة والإبعاد عن المكان.

ثانيا: الترحيل اصطلاحًا: لم أجد للعلماء تعريفًا اصطلاحيًا للترحيل أو الرحيل، وإذا ذكروه في ثنايا مؤلفاتهم يريدون به المعنى اللغوي وهو إزالة الشيء عن مكانه، ولعل السبب في ذلك

---

(1) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة (ج479/2).

(2) الفيومي، المصباح المنير (ج222/1).

(3) الهروي، تهذيب اللغة (ج5/5)؛ الفارابي، الصحاح (ج1706/4)؛ الزبيدي، تاج العروس (ج55/29)

(4) الفراهيدي، العين (ج208/3)؛ الهروي، تهذيب اللغة (ج8/5).

(5) المرجع السابق، (ج6/5)؛ المرسي، المحكم والمحيط الأعظم (ج302/3)؛ الزبيدي، تاج العروس (ج60/2)؛ ابن منظور، لسان العرب (ج279/11).

(6) الفارابي، الصحاح (ج1707/4)؛ الزبيدي، تاج العروس (ج60/29-61)؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط (ص1005).

أنهم رأوا أن المعنى اللغوي مشتهر ومعروف ويكفي لتوضيح معنى الترحيل أو الرحيل فاكتفوا به، ومن خلال المعنى اللغوي يمكن للباحث أن يُعرف الترحيل بأنه:

" **ابعاده الجاني وعائلته عن مأواه رغمًا عنه إلى مكان آخر**".

الفرع الثاني: ألفاظ ذات صلة.

من الألفاظ التي لها علاقة مباشرة في موضوع الترحيل في قضايا القتل، لفظ "الجلوة" فالعرف يستخدم هذه اللفظة بحيث تكون مضافة، مثل جلوة الدم وهذا بالنظر إلى السبب الذي أدى إلى الجلاء، وتسمى الجلوة العشائرية وهذا بالنظر إلى مصدر التشريع للجلوة إذ أنه قانون عشائري، أو لأن عشيرة الجاني هم الذين يجلون، ولا يقتصر الجلاء على الجاني وحده.

وكلمة الجلوة في العرف مأخوذة من الجلاء، والجلاء في اللغة له عدة معانٍ، وسيقتصر الباحث على المعنى الذي له علاقة مباشرة في موضوع البحث.

أولا: الجلاء لغة: خروج القوم عن بلادهم، يقال: أجليناهم عن بلادهم فجلوا، أي: تحولوا وتركوها وأجلوا عنها: أُخرجُوا عنها[1]، يقال وجلا القوم عن منازلهم جلاء، إذا خرجوا عنها، ومنه قوله تعالى: {وَلَوْلَآ أَن كَتَبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمُ ٱلْجَلَآءَ لَعَذَّبَهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا }[2]، وأجليتهم إجلاء، إذا نحيتهم عن الْموضع[3]، فالجلاء يعني الخروج من البلد والإخراج أيضا، يقال أجلوا منزلهم إذا تركوه من خوف، فإن كان لغير خوف قيل أجلوا عن منزلهم [4].

ثانيا: الجلاء اصطلاحًا.

ليس لها معنى اصطلاحي يختلف عن معناها اللغوي، بل هي مستعملة في معناها اللغوي؛ لأن المعنى اللغوي يُغني عن تعريفها وبيان مدلولها، يمكن صياغة تعريف لهذه الكلمة يناسب موضوع البحث:

الجلاء: "**هو ترك المكان والخروج عنه قسرًا إلى مكان آخر**".

أ. وجه العلاقة بين الترحيل والجلاء:

هو إخراج الجاني وعائلته رغمًا عنهم من مكان سكانهم إلى مكان آخر.

---

(1) الفراهيدي، العين (ج181/6)؛ الأزدي، جمهرة اللغة (ج493/1).

(2) [الحشر: 3].

(3) الأزدي، جمهرة اللغة (ج1044/2)؛ الحميرى، شمس العلوم ودواء كلام (ج1143/2).

(4) الرازي، مختار الصحاح (ص60)؛ الفيومي، المصباح النير (ج106/1)

المطلب الثاني: جريمةُ القتل بين العرف والشريعة الإسلامية.

إن جناية القتل مستنكرة في كل الشرائع والأعراف والقوانين على مر العصور الأزمان، فحفظ الأنفس وحمايتها والحفاظ عليها من الأمور الرئيسية والأساسية التي يعتنى بها كل مجتمع، حفاظًا على المجتمع وأفراده من أخطار الجرائم المدمرة.

الفرع الأول: موقف الشريعة والعرف من جريمة القتل.

أولا: موقف الشريعة من جريمة القتل.

حفظ الأنفس وحمايتها ضرورة دينية ومصلحة شرعية، فالشريعة الإسلامية حرمت القتل بغير حق، واعتبرته من أكبر الكبائر وعدته ضمن السبع الموبقات، و جعلت حفظ النفس ضرورة من ضروراتها الخمس ومقصد من مقاصدها، لذلك رتبت الشريعة على جريمة القتل عقوبات عاجلة وآجلة، فقد أعطت الشريعة لولي الدم سلطانًا وخيرته بين القصاص والصلح والعفو، وقد أعد الله تعالى للقاتل في الآخرة خمس عقوبات، قال تعالى: {وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا }[1].

وجه الدلالة: ذكرت الآية خمس عقوبات للقاتل: الأولى دخول جهنم، والثانية الخلود فيها، والثالثة غضب الله عليه، الرابعة اللعن من الله له، الخامسة العذاب العظيم، حتى قال بعض الفقهاء بأن القاتل عمدًا وعدوانًا ليس له توبة، ومنهم ابن عباس، وعلل ذلك بأن هذه الآية كانت آخر ما نزل من آيات[2]، فلم يوجد لها ناسخ، وهذه القضية يشير إليها ويؤكدها قول النبي صلى الله عليه وسلم: "كل ذنبٍ عسى الله أن يغفره، إلا الرجل يقتل المؤمنَ متعمدًا، أو الرجل يموت كافرًا"[3].

ومما يدل على عظيم حرمة الدماء أن أول أمر يقضي الله سبحانه فيه بين الناس يوم القيامة الدماء، قال رسول ﷺ: " أول ما يقضى بين الناس يوم القيامة في الدماء"[4].

---

(1) [النساء: 93].

(2) الطبري، جامع البيان (ج9/64-65)

(3) [النسائي: السنن الصغرى، تحريم الدم، 81/7: رقم الحديث 3984] قال الألباني: صحيح (انظر: السلسلة الصحيحة للألباني، رقم: 511- ج38/2).

(4) [مسلم: صحيح مسلم، القسامة والمحاربين والقصاص والديات/ باب المجازاة بالدماء في الآخرة، 1304/2: رقم الحديث 1678].

لما في ذلك من إيلام المقتول وحرمان أهله منه، وقطع أعماله بقطع حياته، ولا شك أن العلة في تجريم وتشنيع فعل القتل هي حماية حق الإنسان في الوجود ، وبالتالي حق المجتمع نفسه في الوجود، لأن حماية وجود المجتمع، لا تتحقق إلا بحماية حق أفراده في الوجود.

ثانيا: موقف العرف من جريمة القتل.

لقد اهتم العرف بحفظ النفس وأولاها عناية كبيرة حيث رتب على إزهاق النفس أمورًا عظيمةً وأثارًا جسيمةً حيث إن لجريمة القتل في العرف عقابٌ شديدٌ لا يقتصر على الجاني وحده بل يمتد إلى ذويه حتى الجد الخامس.

الفرع الثاني: أنواع القتل بين العرف والشريعة.

أولا: أنواع القتل في العرف.

العرف يتعامل مع القتل في بداية حدوثه معاملة القتل العمد بغض النظر عن سببه وصفته، وكونه عمدًا أو خطأ، حتى يثبت خلافه، يتضح ذلك من خلال الآثار الذي رتبها على كل جريمة قتل دون استثناء كالرحيل وفورة الدم وغيرها من الآثار، وهذا بخلاف طريقة الشريعة في التعامل مع حادثة القتل ، حيث تفرق بين أنواع القتل حسب الأداة والقصد من اللحظة الأولى، وبناء عليه يحدد نوعية القتل.

علمًا أن العرف يقسم القتل بناءً على طبيعته وصفته إلى أنواع متعددة:

(قتل العمد ، قتل الغدر، قتل الدفاع عن النفس، قتل الخطأ، القتل بالتسبب، القتل المنكور)[1]، وهذه الأنواع والمسميات في المحصلة لا تخرج عن اثنين إما قتل عمد أو قتل خطأ فقط، فلا يوجد في العرف قتل شبه العمد.

ثانيا: أنواع القتل في الشريعة.

يختلف تقسيم القتل في الشريعة الإسلامية عنه في العرف، حيث ينقسم إلى ثلاثة أنواع على الراجح من أقول العلماء[2]: قتل عمد، قتل شبه عمد، قتل خطأ[3].

---

(1) العارف، القضاء عند البدو (ص77وما بعدها)؛ الحشاش، قضاء العرف والعادة (ص73وما بعدها)؛ العبادي، الجرائم الكبرى (ص134وما بعدها)؛ ثابت، القضاء لعشائري (ص131وما بعدها).

(2) الإمام مالك لا يري التقسيم الثلاثي لجريمة القتل خلافًا للجمهور، بل هو تقسيم ثنائي قتل عمد، أو خطأ.

(3) ابن عابدين، رد المحتار (ج527/6)؛ الدردير، الشرح الكبير (ج216/4)؛ النووي، المجموع (ج343/18)؛ ابن قدامة، المغني (ج322/9)، المرداوي، الإنصاف (ج434/9)؛ عوده، التشريع الجنائي (ج406/1).

وهذا الاختلاف بين العرف والشريعة في أنواع القتل ما هو إلا اختلاف تسميات ومصطلحات لا تؤثر بذاتها، وإنما الاعتبار يكون للاختلاف في الآثار والأحكام المترتبة على جريمة القتل.

الفرع الثالث: الآثار المترتبة على القتل في العرف.

سبق القول أن العرف يتعامل مع حادثة القتل في البداية على أنها قتل عمدٍ حتى يثبت الجاني خلاف ذلك، وبناءً على هذه الفرضية العرفية فقد رتب العرف آثارًا كثيرةً على جريمة القتل، لا تقف عند القاتل وحده بل تتعداه إلى أقربائه حتى الجد الخامس.

وسيعرض الباحث من هذه الآثار ما له علاقة بالقضية محل البحث، ومتعلق في ذات الوقت بأقرباء الجاني فقط، عرضًا مجردًا وسيناقشها الباحث مع بيان حكمها في مواضعها من المباحث التالية.

أ. **الرحيل:** هو خروج الجاني وأقاربه حتى الجد الخامس من منطقة سكنهم إلى منطقة أخرى بعيدة بحيث يضمن هذا البعد قلة الاحتكاك لتخفيف الاحتقان ومنعًا لتداعيات الجريمة، ويكون هذا بعد وقوع الجريمة مباشرةً دون النظر إلى نوعية القتل هل هو عمدًا أو دفاعًا عن النفس أو خطأً، خصوصًا إذا كان الجاني والمجني عليه يعيشون في مساكن متقاربة.

ب. **فورة الدم:** هي حالة الغضب التي تعتري أهل القتيل في اللحظات الأولى للجريمة، فتبيح لهم حرق وإتلاف ونهب أموال وممتلكات الجاني وأقربائه من: بيوتٍ، ومحالٍ تجاريةٍ، ومزارعَ وغيرِها، وتقدر مدة فورة الدم بثلاثة أيام من يوم وقوع الجريمة، وبعد انتهاء هذه المدة لا يجوز الاعتداء على هذه الأشياء.!!

ج. **البراءة وهي على وجهين:**

1. هو أن يتبرأ الرجل عن عائلته لسبب ما، ويسمى هذا الإجراء في العرف "الطلوع".
2. وهو عكس الأول بحيث تتبرأ العائلة من شخص بعينه لسبب ما، ويسمى هذا الإجراء في العرف "التشميس"، وهذه أمور تقرها الأعراف وتتقبلها.

ويقصد من هذا الإجراء في مثل هذه الحالات السلامة من تداعيات القتل التي يفرضها العرف، وآلية تنفيذ هذا الإجراء يكون من خلال الإعلان في عدة دواوين معروفة ومشهورة على مرأى

ومسمع من وجوه الخير ويشهدهم عليه، ولكن مع تطور الحياة وكثرة الناس أصبح ينفذ من خلال النشر في إحدى الجرائد، والهدف من هذا الإجراء السلامة من الملاحقة والتتبع.

د. قعود النوم: هو المال الذي يدفعه أقارب الجاني ممن ليس لهم علاقة في الجريمة إلى أهل المجني عليه، مع التبرؤ من القاتل، وذلك مقابل العودة إلى بيوتهم وأملاكهم، مع ضمان ألا يتعرض لهم أولياء المقتول بسوء أو حسب الشروط الذي يُمليها صاحب الدم[1].

المطلب الثالث: علاقة الترحيل بالقتل الجنائي.

لفهم فكرة الترحيل وعلاقته بجريمة القتل، فلابد أولًا وباختصار من التعرف على النظام الاجتماعي العشائري، وأساس الترابط فيه.

الفرع الأول: الحالة الاجتماعية للعرب بشكل عام.

إن العالم العربي قبل الإسلام، كان يعيش في دياجير الظلم والجهل، والطغيان، والاستبداد، والفساد المنتشر في كل جوانب الحياة، مجتمع تفكّكت أوصاله، وانحلَّت روابطه، حين أصابته الأمراض الاجتماعية، فلم تتركه إلا وقد أصبح حطامًا.

أولا: أهم ملامح المجتمع العربي قبل الإسلام:

1. كان العرب يئدون بناتِهم خشية العار، ويقتلون أبناءهم خشية الفقر، ويعاقرون الخمر، ويتبارون في مجالسهم الميسر.

2. انحدرت أوضاع المرأة عندهم، فإذا ولدت بنتًا علا وجه أبيها الحزن، وكساه الهم، وما هي إلا دقائق أو ساعات، فيهال على وجهها التراب، فإن فرت من خطر الوأد لم يبق لها إلا حياة هي أقرب للموت منها للحياة، فكانت التي لم توأد مرة تمتد بها الحياة لتوأد في كل يوم ألف مرة، وإن أراد وليها أن يُنكحها فلا رأي لها ولا مشورة، ثم إذا مات عنها زوجها ورثها مع متاعه ابنه أو أخوه، أو حبسها أهله لتكون في خدمتهم وطاعتهم، ثم هي مع هذا كله لا يحق لها طعام الرجال وشرابهم، إنما يتركون لها ما خلفته الموائد، وعافه النظر.

3. شاع فيهم الرق حتى صار واقعًا يسري بين الناس دون دهشةٍ أو إنكارٍ، يسترقون الأحرار بحد السيوف في المعارك، ثم يسير متاعًا يحق لسيده التصرف فيه كما يحلو له، حتى إن أراد

---

(1) العارف، القضاء عند البدو (ص77وما بعدها)؛ الحشاش، قضاء العرف والعادة (ص75وما بعدها)؛ العبادي، الجرائم الكبرى (ص134وما بعدها)؛ ثابت، القضاء لعشائري (ص138وما بعدها).

قتله لم يلمه في ذلك لائم، وتُكره الإماء على ممارسة البغاء؛ ليحصل سادتها الأجور، ويساق العبيد إلى العمل الشاق كما تساق البهائم، دون حياء أو رحمة أو رأفة، ودون أن تسمع بين الرقيق معارض أو ممانع، إنها قوانين الحياة وطبيعتها.

4. لم يكن العربي يعرف سوى قبيلته، وما كانت تحركه سوى عصبيته الشديدة لها، يُسالم من سالمتْ، ويُحارب من حاربتْ[1].

الفرع الثاني: العصبية القبيلة:

القبيلة هي جماعة من الناس ينتمون إلى أصل واحد وينحدرون من أب واحد، والجامع بينهم هو النسب، والانتماء لهذا النسب، والعصبية كما يقول ابن خلدون: "هي النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة"[2]، وتكون العصبية بين أهل النسب الواضح والقرابة الظاهرة ومن صاهرهم، وهذه العصبيَّة على مستويات متدرجة، فهو في قبيلته يتعصب لعائلته على سائر العائلات، ولعشيرته الذي هو منها على سائر العشائر، ويتعصب للقبائل التي يجمعها مع قبيلته جدٌ قريبٌ على القبائل التي يجمعها مع قبيلته جدٌ بعيدٌ، فالعصبية هي أساس النظام القَبَلي[3].

أولا: آثارُ العصبيةِ القَبليةِ في المجتمع:

أ. أن يناصر الرجل عصبته على من يعاديهم ، ظالمين كانوا أو مظلومين، بل ليس له أن يتساءل أهو ظالم أم مظلوم، ويدلل على ذلك ما قاله قريط بن أنيف العنبري:

لا يسألون أخاهم حين يندبهم في النائبات على ما قال برهان[4].

فعلى الفرد أن يسير مع القبيلة حيث سارت، ولو كانوا على غير هدى، حفاظًا على وحدة كلمتهم، وتعزيزًا لهيبتها، ويدلل على ذلك ما قاله دريد بن الصمة:

وهل أنا إلا من غَزِيَّةَ إن غوت غويت وإن ترشد غزية أرشد[5].

---

(1) علي، المفصل فى تاريخ العرب (ج291/7 وما بعدها)؛ المباركفوري، الرحيق المختوم (34-36)؛ لطفي، العرب في العصور القديمة (367-378)

(2) ابن خلدون: تاريخ ابن خلون (160)

(3) المباركفوري، الرحيق المختوم (34-36)

(4) المرزوقي، شرح ديوان الحماسة (ص97).

(5) المرجع السابق، ص577.

ب. انتشارُ ثقافة الثأر ممن يعتدي على القبيلة أو ينال من هيبتها، فبين العصبية والثأر علاقات رحم، ولعل الأبرز في تلك العلاقات هي خوف العار، فالعربي وخاصة من هم من أهل البوادي لديهم قلق دفين هو قلق العار إذا ما خفر دمه وتركه يضيع.

ج. الخوف من العار كان وقودًا يجعل العربي يسعى بكل ما أوتي من قوة لرفع الضيم عنه مهما كانت العواقب[1]، وهذا ما جعل العصبية متأصلة في النفس العربية حتى لكأنها مكون من مكوناتها لا تستقيم إلا به.

د. اشتعال الحروب الطاحنة ، والمعارك الشرسة، لأسباب تافهة، ألوفًا من الأرواح أزهقتها حربُ داحس والغبراء، وما أشعلها سوى رهان بين فرسين، وأربعون عامًا من القتال بين بكر وتغلب، وما بدأها سوى قتل ناقة، وما الأوس والخزرج في يثرب عنهم ببعيد.

هـ. الخلاصة:

1. الحالة الاجتماعية كانت في الحضيض من الضعف والجهالة والتضليل .
2. الناس يعيشون كالأنعام فهم مكبَّلون بقيود عاداتهم وأعرافهم وشرائعهم التي سنوها لأنفسهم.
3. نتيجةً للجهل، واتباع الأهواء، أصبحت الخرافات والأساطير لها جولةٌ وصولةٌ.
4. المرأة تُباع وتُشترى وتُعامل كالجمادات أحيانًا، فليس لها كرامة أو حقوق.
5. تقديس ميراث الآباء من العادات والتقاليد، دون التمييز بين الغث والسمين.

و. سبب بيان حالة العرب قبل الإسلام أمران:

1. بيان الحالة التي كان عليها العرب والبيئة التي انحدر منها هذا العرف.
2. بيان أن هناك أعارف كانت قائمة ومتغلغلة في النفوس، وقد تم القضاء عليها والانتهاء منها.

الفرع الثالث: منشأ فكرة الترحيل وعلاقتها بجريمة القتل.

إن فكرة محاسبة القبيلة بخطأ الفرد ناتج من نظرية تعامل القبائل مع خطأ الفرد على أنه خطأ القبيلة بأكملها، وهذا الاستنتاج نابع من التركيبة الاجتماعية داخل القبيلة وما تقتضيه العصبية في هذا النظام من مدافعة القبيلة عن سلوك فردها ظالمًا كان أو مظلومًا، فهي بهذا تعد متبنيةً

---

(1) علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام (ج392/7 وما بعدها)؛ برو، تاريخ العرب القديم (ص253)؛ المباركفوري، الرحيق المختوم (34-36)

لفعله، وراضيةً بسلوكه، ومستعدةً لحمايته، فلذلك كانت القبيلة كلها مسئولة عن جناية الفرد[1]، وكما أن القبيلة الأخرى كلها تطالب بحق ابنها، فالقبيلة تعتبر كالجسد الواحد وأفرادها كالأطراف، ولا فرق بين طرف وطرف، ومن هنا قالوا أين ما ضربت آلمت واستشفيت[2]؛ لذلك يهرب الرجل لأنه دمه مطلوب لقبيله بأكملها وهو يعلم أن للثأر تأصيلًا في نفوس العرب لا يمكن أن يتركوه إذ هو محل فخرٍ وعارٍ بخلاف الحوادث الأخرى الصغيرة، حتى كان العرب من حرصهم على الثّأر، وخوفهم من العار إذا تركوه يحرمون على أنفسهم النساء، والطيب، والخمر حتى ينالوا ثأرهم، ولا يغيرون ثيابهم ولا يغسلون روؤسهم، ولا يأكلون لحمًا حتى يشفوا أنفسهم بهذا الثأر[3]، وظل العرب متأثرين بهذه العادة إلى يومنا هذا على الرغم من ظهور الإسلام، فمنشأ فكرة الترحيل كانت نتيجة **لأمرين:**

1. المسؤولية الجماعية التي تُمليها البيئة الاجتماعية في نظام القبائل.
2. ردود فعل أولياء الدم التي تتبع وقوع جريمة القتل، وتكون فاقدة للصبر وتتطلع للقصاص المباشر من مرتكبي الجريمة؛ لذلك قام شيوخ العشائر بإبعاد ذوي الجاني حتى الجد الخامس عن ذوي المجنى عليه، بغية تخفيف الاحتقان واحتواء الفتنة.

ويشمل الرحيل في العرف العشائري على كل فرد يرتبط مع الجاني بصلة قرابة تمتد حتى الجد الخامس، وهنا لابد من سؤال وهو:

لماذا الجد الخامس تحديدًا؟

قديمًا كانت تعاقب كل القبيلة على جناية الفرد منها، ولكن مع زيادة عدد السكان وتباعد صلات القربى بين أفراد القبيلة الواحدة، وأصبحت القبيلة تتكون من عدة بطون كما يسميها العرف، وقد تباعد بينها النسب؛ لذلك لجأت العشائر إلى تحديد عصبة الرجل، أخذًا من أصابع اليد الواحدة، حيث إن الأصابع الخمسة في اليد الواحدة تشترك مجتمعة في قبضة السيف، أو الخنجر والذي عادة ما يكون سببًا في القتل، فكل أصبع يدل على جد[4]، ومن هنا أُخذت فكرة تحديد عصبة الرجل ويسميها العرف بـ "خمسة الدم"، وهم من يشملهم الترحيل، في جناية القتل.

---

(1) أبو حسان، تراث البدو القضائي (ص353-355).

(2) المرجع السابق، (ص367- 368).

(3) برو، تاريخ العرب القديم (ص253)

(4) جردات، الصلح العشائري (ص82)؛ الحشاش، قضاء العرف والعادة (ص78)؛ التل، الصلح العشائري (ص23-24).

الفرع الرابع: مبررات الترحيل.

هناك جملة من المبررات يسوقها المنظرون، لهذه العادات[1]:

1. الاستدلال بهروب موسى عليه السلام حين قتل رجل من بني اسرائيل، ولعل هذا هو السبب الذي جعل العرف يتعامل مع قضايا القتل من حيث المبدأ على اعتبار أنها عمد حتى يثبت العكس وذلك لأن موسى عليه السلام قتل الرجل خطأ وهرب.

2. الاستشهاد بقول النبي ﷺ لوحشي قاتل حمزة رضي الله عنهم جميعًا لا تدعني أرى وجهك.

3. عدم وجود قاعدة جزائية في النظام القبلي، فلا يوجد سجون ولا قصاص.

4. وسيلة من وسائل الردع عن ارتكاب الجريمة، لأن العقاب سيطال العشيرة بأكملها وهذا أدعى للردع فالردع الحقيقي للجرائم يأتي من العشيرة لأفرادها.

5. غالب حوادث القتل تكون لأجل المراعي أو موارد الماء فكان الجزاء أن يرحل عن هذا المكان هو وعشيرته عقابًا له.

6. المنظومة الاجتماعية والاقتصادية وبساطة العيش في الصحراء ساعدت على ترسيخ هذه العادة، فحياتهم تعتمد على الترحال بين الحين والآخر بحثًا عن الكلأ والماء، لذلك هو أمر مألوف معهود مستعدون له، ويمكن إيجاز أهم ملامح هذا النظام في نقاط:

6 ،1 السكن: يسكنون بيوت الشعر، وقلة المتاع، والأثاث فيه، واقتصارهم على الضروري منه، وسهوله حمله ونقله على ظهور الدواب، وإعادة بنائه.

2,6 المكان: ليس لديهم أي ارتباط في المكان على أي مستوى كان، إلا بقدر وجود الكلأ والماء.

3,6 التعليم: أولادهم لا يذهبون إلى المدارس أو الجامعات.

4,6 الاقتصادي: اعتمادهم الأساسي والكلي في أرزاقهم على: الغنم، أو البقر، أو الإبل، وهذه قابلة للانتقال، فليس لهم أرزاق ثابتة في عقارات أو منشآت، سواءٌ كانت عامةً أو خاصةً، فالرجال ليس لهم أي أعمال سوى متابعة المراعي وتتبع موارد الماء.

فالطبيعة التي يعيشون فيها والمستوى الاجتماعي والاقتصادي بالإضافة إلى المفهوم من بعض الأمثلة التي ورد ذكرها في الوحيين، ساهم وعزز ورسخ مفهوم الترحيل في جناية القتل في العرف العشائري، حتى أصبح من المسلمات التي لا تقبل الاعتراض، وسيناقش الباحث هذه الاستدلالات في المبحث القادم[2].

---

(1) رجال اصلاح عرفيين، قابلهم: نهاد النباهين (في الفترة الواقعة بين 3 يونيو/ 27أغسطس/2016م).

(2) انظر (ص86–90) من هذا البحث للوقوف على مناقشة مبررات الترحيل.

المطلب الرابع: واقع الترحيل، وآثاره.

سبق القول أن العادات تتطلب من ذوي الجاني عند حصول حادثة قتل ضرورة إخلاء المنازل فورًا وفي أسرع وقت.

الفرع الأول: فوضى الترحيل المفاجئ:

أ. يطالب أهل الجاني بالخروج من ديارهم فور وقوع الجريمة، وبدون سابق إنذار، ويجب العمل بسرعة على إخلاء المنازل وعدم تضييع الوقت[1]، وهنا تسود حالة من الاستياء والحزن والقلق والخوف والترقب والمفاجأة والذهول والتخبط بين المطالبين بالرحيل، **وذلك لما يلي:**

1. للمفاجأة ولضيق المدة المسموحة لهم للخروج والإخلاء.
2. لعدم تمكنهم من أخذ ما يلزمهم من المتاع، بل بالكاد ينجون بأنفسهم.
3. عدم وجود مسكن بديل يذهبون إليه.
4. عدم وجود إمكانيات تمكنهم من استئجار مسكن مناسب في هذه الفترة.

ب. عشرات الأسر من نساء وأطفال وشباب وشيوخ وعجزة ومرضى يجبرون على ترك منازلهم، تاركين كل ما يملكون وراءهم عرضة للسلب أو الحرق، تحت تبرير فورة الدم وما يترتب على ذلك من الاستيلاء على الأموال، وتدمير للممتلكات، وإيقاع خسائر جسيمة ومؤلمة ماديًا ومعنويًا بدافع الانتقام والتشّفي[2].

ج. بين عشية وضحاها يجد أهل الجاني أنفسهم مطرودين من بيوتهم التي أنفقوا عليها كل ما جمعوه من مال طوال حياتهم، إما من عملهم، أو عن طريق الاغتراب في البلدان الأخرى، أو بيع ما تبقى من أرض ورثوها عن آبائهم.

د. في الحروب يخرج الناس إلى مأوى مثل المدارس وغيرها، بينما في هذه الحالة لا مأوى إلا الشارع أو الأقارب والأصهار ممن هم خارج منطقة الحدث، وحتى هؤلاء يستقبلونهم على مضض لأنهم ليسوا واحدًا أو اثنان بل هم أسر بأكملها، ويزداد الأمر سوءًا عندما يكون المعارف والأصهار في نفس منطقة الحدث، فأين يتوجهون ليسوا شخصًا أو شخصين إنها أسر بأكملها.

هـ. الترحيل يقلب حياة الأسر رأسًا على عقب، بدءًا من مكان العمل ودراسة الأبناء والعلاقات الاجتماعية ومتطلبات الحياة العادية، في الوقت الذي أهملت فيه مصالح تلك العائلات في منطقة سكناها، وأصبحت بيوتها ممتلكاتها من المزارع والبساتين خرابًا تنعق فيه الغربان.

---

(1) أبو حسان، تراث البدو القضائي (376-379).

(2) التل، الصلح العشائري (10-11).

الفرع الثاني: آثار الترحيل.

لا شك أن لكل فعل أثره سواء كانت هذه الآثار منافع، أو مفاسد، والترحيل شأنه شأن غيره، له منافع ومفاسد، وسيذكر الباحث أولًا منافع الترحيل:

أولا: منافع الترحيل:

الترحيل أحد أهم الإجراءات العشائرية الوقائية التي يتم ممارستها عند وقوع جريمة القتل والغاية منها:

1. منع ردة فعل سريعة ومماثلة ردًا على جريمة القتل.
2. تجنب المواجهة وحجب شغب ومنع الاحتكاك لمنع اتساع نطاق المشاجرة حفاظًا على سلامة الطرفين
3. مرحلة انتقالية لتهدئة النفوس وامتصاص الغضب ونزع الاحتقان، تمهيدًا لحل القضية وفق الأطر العشائرية[1].

الخلاصة: أن البواعث الرئيسية على مثل هذا الإجراء هي: وقف النزاع، وحقن الدم، وعدم اتساع دائرة الجريمة، وإرساء الصلح بين الخصوم.

ثانيا: مفاسد الترحيل:

1. مخالفة صريحة وواضحة ومتعمدة لأحكام الشريعة القطعية ومبادئها الواضحة[2].
2. تكريس لمبدأ العصبية الجاهلية، من خلال المعاقبة الجماعية بخطأ الفرد.
3. يمزق النسيج الاجتماعي بين أفراد العائلة، ويعرضه للانهيار والتفكك خشية أن يطالهم العقاب الجماعي في مثل هذه الحالات.
4. تعريض منازل وممتلكات المُرحلين للنهب والسلب والحرق والإتلاف .
5. عقوبة جماعية مادية ومعنوية في آنٍ واحدٍ رغم أن القاتل في السجن يدفع ثمن جريمته.
6. ينتهك مبدأ فردية العقوبة التي لا يجوز ايقاعها إلا على الجاني وحده.
7. قهر اجتماعي يمارسه أهل المجني عليه بحجة العادات والأعراف على أهل الجاني بغير وجه حق من خلال الحظر على حياة العائلة بأكملها ومنعها من أبسط حقوقها.
8. عدم قدرة المُرَحَلين على العمل جراء فقدانهم الإحساس بالأمن والاستقرار النفسي.
9. تراجع مستوى التعليم لدى الطلبة نتيجة لفقدانهم المأوى وتغيير البيئة والمدارس والأصحاب.

---

(1) جردات، الصلح العشائري (ص97)؛ ثابث، القضاء العشائري (ص138–139)؛ رجال اصلاح عرفيين، قابلهم: نهاد النباهين (في الفترة الواقعة بين 3 يونيو/ 27أغسطس/2016م).

(2) انظر (ص 47 وما يليها) من هذا البحث للوقوف على أدلة مخالفة الترحيل لأحكام الشريعة.

10. يُجبر المُرَحَلُون على استجداء الناس من أجل العمل على عودتهم إلى بيوتهم.
11. تعرض المُرَحَلين للاقتراض من أجل مواجهة أزمتهم المادية، الناتجة عن استئجار البيوت وشراء المتاع، وتدبر الأمر المعيشي بعد طردهم من أملاكهم ونهبها.
12. إيجاد حالات اجتماعية –عائلات مشردة– لخوف الناس من استقبالهم خشية المشاكل أو التعرض للخطر.
13. يضعف الروابط الاجتماعية لعدم قدرة المُرَحَلين على مشاركة الآخرين أفراحهم وأحزانهم، بسبب خروجهم من منطقتهم، وخوفًا من أن يكونوا حديث الناس في المجالس الاجتماعية.
14. يتسبب في معاناة إنسانية كبيرة جراء تشريد الناس من بيوتهم وإبعادهم عن مصادر رزقهم وخصوصًا إذا كانت منشآتٍ أو أراضٍ زراعية، وجعلهم عالةً يتكففون الناس ويستجدونهم لذنب لم يرتكبوه، مما يؤدي الى أمراض نفسية وبدنية نتيجة هذا الوضع المزري.
15. توسيع دائرة العقوبة بأكثرَ مما قُدر لها في الشريعة أو القانون، وتكريس لعدم الاحتكام الى القانون، وتقويض لسيادته.
16. يعكس فشل الدولة في توفير الأمن والحماية لأفرادها؛ لأن الترحيل ما هو إلا حماية للناس
17. يزيد من حالات اليأس والاحباط في نفوس المُرَحَلين، وتنمي في نفوسهم خصال الكراهية للمجتمع وعاداته وتقاليده ومن يطالب بتنفيذ هذه العادة.
18. الازدواجية في تطبيق القوانين تتجلى بوجود عقوبات متعددة على جناية واحدة.
19. الشعور بالدونية والهوان والاغتراب نتيجة الوضع المعيشي المزري؛ لوجودهم في بيئة غير قادرين على الاندماج بها، ونتيجة النظرة الاجتماعية لهم من قبل الناس على أنهم مجرمون.
20. ينتج عنها مجموعة من الانتهاكات الصارخة لأبسط حقوق الأنسان، **وهي:**

1,20 حق الإقامة: يشترط أولياء الدم على الناس الانتقال إلى مكان آخر بغير إرادتهم الحرة.
2,20 حق التنقل: من خلال فرض قيود على حركة أهل الجاني وحصرهم في أماكن معينة.
3,20 حق العمل: من خلال إجبار أهل الجاني على الانتقال بعيدًا عن أعمالهم ومصالحهم.
4,20 حق الحياة الآمنة: المطالبة برحيلك يعني أنك مهدد وهذا يجعلك في حالة من الارتباك.
5,20 حق التعليم: من خلال نقل أطفالهم من مدارسهم إلى مدارس أخرى بغير إرادتهم[1].

(1) الوقوف على هذه المفاسد كان من خلال جولة ميدانية لأُناسٍ تُطبقت عليهم هذه الأعراف، وسؤالهم والوقوف على معاناتهم.

ثالثا: ترحيل الناس في جريمة القتل يحتوي على جرائم كبيرة متعددة.

1. تهجير الناس قسرًا من بيوتهم دون وجه حق، وهذه جريمة كبرى بحد ذاتها.
2. اغتصاب مالٍ وإتلافه دون وجه حق.
3. كشفٌ لأعراضٍ يجب أن توارى.
4. تقييد حرية الناس في الحركة والتنقل والاقامة.
5. إهدار حقهم في التعويض عن الضرر.

وكل واحدة من هذه الجرائم، كبيرة من الكبائر يعظم إثمها كلما اطلعت على تفاصيلها وآثارها، إن قضية الترحيل في مثل هذه الحالات قضية معاناة لا يشعر بتداعياتها ولا يكابد آثارها غير الإنسانية إلا من عايشها.

رابعا: الفرق بين الرحيل والترحيل.

ينظر البعض إلى الترحيل في سذاجة وبساطة على أنه مجرد عملية إبعاد لتجمع للسكان من مكان يعيشون فيه، أو من خلال القياس على الرحيل والتنقل بين المساكن، وينسى هؤلاء وأولئك أن هذا ترحيل وطرد من الأملاك، وتشريد لهم، وكشف لحرماتهم، وإلصاق المعرة بهم ، وتعريضهم لمعايرة الناس لهم، وتسميتهم بـ "مدميين"، فلا يُعرَفون إلا بهذا الاسم، بالإضافة إلى ضياع الأموال، والانتهاكات لحياة الإنسان وحقه في الإقامة والتعليم وحرية الحركة والتنقل.

أما الرحيل فأنت تخرج بخاطرك، وعرضك مصون، وحرماتك مستورة، وأموالك محفوظة بين يدك، وخالٍ من الضغوط المادية والأدبية والاجتماعية، فشتان بين الأمرين.

المبحث الثاني: موقف الشريعة الإسلامية من الترحيل، والمساومة عليه.

المطلب الأول: عادة الترحيل في جناية القتل وحكمها الشرعي.

سبق القول أن العرف لا يميز بين المذنب وغير المذنب في تحمل تبعات جناية القتل وأن ترحيل عائلة الجاني مطلب أساسي من مطالب العرف في قضايا القتل.

الفرع الأول: ترحيل الناس من بيوتهم حرام بالكتاب والسنة والقياس.

أولا: الأدلة من الكتاب:

اعتبر القرآن الإخراج من البيوت فعل محرم، وقد حرمه على بنى إسرائيل فارتكبوه وساعدوا وناصروا الأعداء على إخراج إخوانهم من ديارهم، كما دل على شدة معاناة الإخراج من الديار.

أ. أدلة تحريم الإخراج من الديار:

1. قال تعالى: {ثُمَّ أَنتُمْ هَـٰٓؤُلَآءِ تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِّنكُم مِّن دِيَـٰرِهِمْ تَظَـٰهَرُونَ عَلَيْهِم بِٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ وَإِن يَأْتُوكُمْ أُسَـٰرَىٰ تُفَـٰدُوهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ ...}[1]

وجه الدلالة:

1,1 هذه الآيات ذكرت أربعة أشياء: قتل النفس، والإخراج من الديار، والتظاهر، والمفاداة، واختص الاخراج بتأكيد التحريم في قوله:{وَهُوَ مُحَرَّمٌ}، وإن كانت كلها محرمة، لما في الإخراج من الديار من معرة الجلاء والنفي الذي لا ينقطع شره إلا بالموت، فالإخراج من الديار أصعب الأربعة بهذا الاعتبار[2]، وقد نص القرآن على أن النفي عقوبة وخزي في الدنيا كما في آيات حد الحرابة، فقال تعالى: {إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ .....أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ ٱلْأَرْضِ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْىٌ فِى ٱلدُّنْيَا وَلَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ}[3]، فلا شك في أن إخراج الناس من ديارهم معرة وخزي وكشفٌ للأعراض، لذلك خص الله تعالى الإخراج

---

(1) [البقرة: 84-85].

(2) أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير(ج469/1)، الحلبي، الدر المصون (ج488/1)؛ ابن عادل، اللباب في علوم الكتاب (ج256/2)؛ البقاعي، نظم الدرر (ج11/2).

(3) [المائدة: 33]

بالتحريم مع أن القتل والتظاهر بالإثم أيضا حرام؛ إلا أن الإخراج من الديار من أصعب طرق العدوان الذي لا ينقطع ألمها إلا بالموت[1].

2,1 قد سمى الله عز وجل فعلهم للافتداء لإخوانهم إيمانًا بالكتاب وسمى قتلهم وإخراجهم من ديارهم كفرًا بالكتاب؛ فدلت هذه الآية على أن القتال و الإخراج من الديار إذا كان محرمًا يسمى كفرًا[2].

3,1 لما كان أكبر الكبائر بعد الشرك، القتل وقرن به الإخراج من الديار، وفيه دلالة على أن الإخراج من الديار من أكبر الكبائر[3].

2. قال تعالى: {وَٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ بِغَيْرِ مَا ٱكْتَسَبُوا۟ فَقَدِ ٱحْتَمَلُوا۟ بُهْتَٰنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا}[4]

وجه الدلالة: دلت الآية على تحريم إيذاء المسلم بأيّ وجه من الأذى، فلا يحل إيصال الأذى إليه بوجه من الوجوه من قول أو فعل بغير حق[5]، وأذية في حق الجار أشد تحريمًا فلا يغتفر منها شيء[6]، والترحيل من أشد أنواع الإيذاء؛ لأنه جمع بين الإيذاء بالقول والفعل، فمن شرد الناس من بيوتهم بغير حق فقد احتمل بهتانًا وإثمًا مبينًا، الساعي فيه، والداعي إليه، والمبرر له في الإثم سواء.

قال ابن تيمية: "وليس لأحدٍ أن يعاقب أحدًا على غير ظلمٍ ولا تعدي حدٍ ولا تضييع حقٍ؛ بل لأجل هواه؛ فإن هذا من الظلم الذي حرم الله ورسوله"[7]، **وقال أيضًا:** "ولا خلاف علمناه أن الذين يؤذون المؤمنين والمؤمنات لا تسقط عقوبتهم بالتوبة"[8]، أي: لابد من استرضاء الناس وطلب العفو والمسامحة منهم حتي يغفر الله لهم.

---

(1) الشيخ زاده، حاشية شيخ زاده على تفسير البيضاوي (ج142/2).

(2) ابن رجب، فتح الباري (ج202/1).

(3) البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور (ج8/2)

(4) [الأحزاب: 58]

(5) ابن رجب، جامع العلوم والحكم (ج282/2) الصنعاني، سبل السلام (ج511/1) البكري، دليل الفالحين (ج402/8)

(6) الصنعاني، سبل السلام (ج204/2)

(7) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (ج14/28)

(8) ابن تيمية، الصارم المسلول (ص403)

3. قال تعالى: {وَلَا تَبۡغِ ٱلۡفَسَادَ فِي ٱلۡأَرۡضِۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُفۡسِدِينَ }[1].

وجه الدلالة: لا تلتمس ما حرم الله عليك من الظلم والبغي على قومك[2]، فالترحيل وما يترتب على ما يسمى بفورة الدم: من حرق البيوت ونهب الممتلكات وإتلاف المنشآت و ترويع الآمنين وما يؤول إليه الأمر من فساد على المستوى النفسي والصحي والاقتصادي والتعليمي والاجتماعي، فهذا من الإفساد الذي ذم الله تعالى الساعين فيه.

4. قال تعالى: {إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِۚ يَعِظُكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ}[3].

وجه الدلالة: إن الله أمر بالعدل والإنصاف، ونهى عن البغي وحرمهُ[4]، فالعدل مبدأ من مبادئ الشريعة، وفرض من فروضها، ولا يسع أحد أن يترك هذا الأمر بأي مبرر كان، فمن هذه الآيات يتبين أن من رحّل الناس من بيوتهم بدون وجه حق أو مبرر شرعي فقد خرج عن الأمر بالعدل إلى الظلم، وعن النهي عن البغي إلى الوقوع فيه، فهو بذلك يكون قد تعدى وظلم، والظلم من الكبائر.

5. قال تعالى: {وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٞ وِزۡرَ أُخۡرَىٰۚ وَإِن تَدۡعُ مُثۡقَلَةٌ إِلَىٰ حِمۡلِهَا لَا يُحۡمَلۡ مِنۡهُ شَيۡءٞ وَلَوۡ كَانَ ذَا قُرۡبَىٰٓ }[5]، **وقال:** {وَمَا كَانَ لِمُؤۡمِنٖ وَلَا مُؤۡمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمۡرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلۡخِيَرَةُ مِنۡ أَمۡرِهِمۡۗ وَمَن يَعۡصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدۡ ضَلَّ ضَلَٰلٗا مُّبِينٗا}[6].

وجه الدلالة: إذا فرض الله ورسوله وحكما أمرًا، فلا يحق لأحد أن يخالف ذلك الحكم، ومن عمل بخلاف قضاء الله تعالى فقد ضل ضلالًا مبينًا، وجار عن قصد السبيل، وسلك غير سبيل

---

(1) [القصص: 77]

(2) الطبري، جامع البيان (ج658/19)؛ الرازي، مفاتيح الغيب (ج15/25).

(3) [النحل: 90].

(4) الطبري، جامع البيان (ج279/17)؛ الماتريدي، تفسير الماتريدي (ج409/4-410)؛ البيضاوي، أنوار التنزيل (ج238/3)؛ النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل (ج229/2).

(5) [فاطر: 18].

(6) [الأحزاب: 36].

الهدي والرشاد[1]، وقد قضى الله تعالى أن لا يتحمل أحدٌ من وزر أحدٍ شيئًا، وأن كل إنسانٍ مسئولٌ عن فعله لوحده، لا يشاركه في المسئولية عنه أحدٌ ما لم يكن مشتركًا معه، وعليه يكون الترحيل من بيوتهم ضلالًا مبينًا، فكل من عمل بعرف الترحيل مع من لم يرتكب ما يبرر ذلك فقد وقع في الضلال المبين؛ لأنه خالف ما قضى الله به دون مبرر شرعي، وجزاء الضلال المبين العذاب الشديد يوم القيامة.

6. قال تعالى: {يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلۡنَٰكَ خَلِيفَةٗ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَٱحۡكُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِٱلۡحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلۡهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُمۡ عَذَابٞ شَدِيدُۢ بِمَا نَسُواْ يَوۡمَ ٱلۡحِسَابِ}[2].

وجه الدلالة: أمر الله ولي الأمر وكل من جلس للفصل بين الناس أن يحكم بالعدل والإنصاف ولا تؤثر هواك في قضائك بينهم على الحق والعدل فيه، فتجور عن الحق، ويميل بك اتباعك هواك في قضائك عن طريق العدل والعمل بالحق الذي أمر الله به فتكون من الهالكين بضلالك عن سبيل الله[3]، فالعمل بعرف الترحيل ليس من قبيل الحكم بين الناس بالحق، بل هو من الظَلَالِ عن سبيل الله؛ لأنه من اتباع الهوى والظن وما تشتهيه الأنفس، وهذه الآية لما فيها من البيان والوعيد كافية وشافية في الدلالة على بطلان هذا العمل بهذا العرف تحت أي مبرر.

---

(1) الطبري، جامع البيان (ج271/20)؛ الماتريدي، تفسير الماتريدي (ج26/7)؛ البيضاوي، أنوار التنزيل (ج232/4)؛ الواحدي، الوسيط في تفسير القرآن المجيد (ج472/3).

(2) [ص: 26]

(3) الطبري، جامع البيان (ج189/21)؛ السمرقندي، بحر العلوم (ج165/3)؛ الرازي، مفاتيح الغيب (ج386/26).

ب. أدلةٌ تبينُ شدةَ وقعِ الإخراج من الديارِ على النفس:

1. قال تعالى: {وَلَو أَنَّا كَتَبۡنَا عَلَيۡهِمۡ أَنِ ٱقۡتُلُواْ أَنفُسَكُمۡ أَوِ ٱخۡرُجُواْ مِن دِيَٰرِكُم مَّا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٞ مِّنۡهُمۡۖ }[1]

وجه الدلالة: لقد دلت الآية على شدة وقع الترحيل على النفس، فقتل النفس، والخروج من الديار، من التكاليف الشاقة والشديدة، ولا أدل على ذلك من جعل الخروج من الديار تمحيص للمؤمنين من المنافقين لشدة التكليف ولو أنا كتبنا القتل والخروج من الديار على هؤلاء المنافقين ما فعله إلا القليل رياءً وسمعةً، وحينئذٍ يصعب الأمر عليهم وينكشف كفرهم[2]، فقتل النفس والخروج من الديار، تكليفان متقاربان، وذلك لما يلي:

1,1 لأن إلف الإنسان للدار التي يسكنها، والمكان الذي يعيش أشبه بإلف الروح للجسد، والقتل تفرقة بين الروح والجسد بقوة قسرية غير الموت الطبيعي، وكذلك الإخراج من الديار هو الترحيل القسري خارج الأرض التي يعيش فيها الإنسان، فعملية القتل قرينة لعملية الإخراج من الديار فحين يُقتل الإنسان يتألم، وحين يخرج من وطنه يتألم، وكلاهما عزيز على الإنسان وشاق، ومن هنا كان الخروج من الديار والأوطان معادلًا ومقارنًا لقتل النفس[3].

2,1 لأن "المال عديل الروح "والمنزل أعظم المال وهو كالجسد للروح [4].

2. قال تعالى: {أَنِّي لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَٰمِلٖ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوۡ أُنثَىٰۖ بَعۡضُكُم مِّنۢ بَعۡضٖۖ فَٱلَّذِينَ هَاجَرُواْ وَأُخۡرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِمۡ وَأُوذُواْ فِي سَبِيلِي وَقَٰتَلُواْ وَقُتِلُواْ لَأُكَفِّرَنَّ عَنۡهُمۡ سَيِّـَٔاتِهِمۡ...}[5].

وجهُ الدلالة: لما أخبر الله تعالى أنه لا يضيع عمل عامل، فأول ما ذكر من الأعمال التي يستحق بها أن لا يُضيع عمله، وأن لا يُترك جزاؤه الهجرة لما فيها من الآلام والمعاناة، بسبب

([1]) [النساء: 66].

(2) الرازي، مفاتيح الغيب (ج130/10)؛ القمي، غرائب القرآن (ج441/2)

(3) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (ج270/5)؛ قطب، ظلال القرآن (ج697/2)؛ الشعراوي، تفسير الشعراوي (ج2379/4)؛ الخطيب، التفسير القرآني للقرآن (ج829/3)؛ الزحيلي: وهبه، التفسير الوسيط (ج342/1)؛ درويش، إعراب القرآن وبيانه (ج395/7)؛ رضا، تفسير المنار (ج195/5)؛ المراغي، تفسير المراغي (ج83/5).

(4) البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور (ج8/2).

(5) [آل عمران: 195].

مفارقة الديار والأموال[1]، فكان تفضيل عمل العامل منهم على سبيل التعظيم[2]، ومن هنا كان للمهاجرين مزية على الأنصار لأنهم تركوا ديارهم وأهليهم وتفرقوا في أرض الله فكان ترك الديار والأموال من أشق التكاليف وأعظم التضحيات التي ذكرها الله تعالى لهم، حتى قال النبي صلى الله عليه وسلم: لولا الهجرة لكنتً امْرَأً من الأنصار[3].

ثانيا: الأدلة من السنة.

أ. قال ﷺ: " ....، فإن دماءكم، وأموالكم، وأعراضكم، بينكم حرام، كحرمة يومكم هذا، في شهركم هذا، في بلدكم هذا، ليبلغ الشاهد الغائب"[4].

وجه الدلالة: أن الشريعة الإسلامية حرمت الاعتداء بكل أنواعه وصوره، إلا أن يكون بحق، سواء كان هذا الاعتداء على الأبدان أو الأعراض أو الأموال، والترحيل من أعظم صور الاعتداء وأقساه.

ب. قال ﷺ: "ما من امرئ يخذل امرأً مسلمًا في موطن ينتقص فيه من عرضه وينتهك فيه من حرمته إلا خذله الله تعالى في موطن يحب فيه نصرته وما من أحدٍ ينصر مسلمًا في موطن ينتقص فيه من عرضه وينتهك فيه من حرمته إلا نصره الله في موطن يحب فيه نصرته"[5].

وجهُ الدلالة: دل الحديث على أن خذلان المؤمن حرام شديد التحريم[6]، وأن الله تعالى سيعاقب من قدر على نصرة المسلم ولم ينصره، فإذا كان عدم نصر المسلم موجب لعقاب الله يوم القيامة، مع أنه لم يظلمه ولم يعتدِ عليه ولم يكن شريكًا في ذلك، فيكف بمن أذله، وشرده من بيته، وأتلف ماله، وجعله عالة يتكفف الناس يسألهم المساعدة في الإيواء تارة، وفي العودة إلى منازلهم تارةً أخرى؟، فتكون حرمته من باب أولى وأشد.

---

(1) أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير (ج478/1)

(2) الزمخشري، الكشاف (ج456/1)؛ النسفي، مدارك التنزيل (ج323/1)؛ صديق خان، فتح البيان (ج404/2)

(3) [البخاري: صحيح البخاري، التمني/ باب ما يجوز من اللو، 86/9: رقم الحديث 7244].

(4) [البخاري: صحيح البخاري، العمل/ باب قوله ﷺ: رب مبلغ أوعى من سامع، 24/1: رقم الحديث 67]

(5) [الشاشي: المسند، صهيب بن سنان/ ما روى ابنه عبد الله، 28/3: رقم الحديث 1077] قال الألباني: حسن (انظر: الصحيح الجامع للألباني، رقم: 5685 – ج992/2–993).

(6) المناوي، فيض القدير (ج471/5)

ج. قال رسول الله ﷺ: "ألا لا يجني جانٍ إلا على نفسه، لا يجني والد على ولده، ولا مولود على والده"[1]، **وعن أبي رمثة،** قال: "انطلقت مع أبي نحو النبي ﷺ، ثم إن رسول الله ﷺ، قال لأبي: ابنك هذا؟، قال: إي ورب الكعبة، قال: حقا؟، قال: أشهد به، قال: فتبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم ضاحكا من ثبت شبهي في أبي، ومن حلف أبي علي، ثم قال: أما إنه لا يجني عليك، ولا تجني عليه، وقرأ رسول الله ﷺ: {ولا تزر وازرة وزر أخرى}"[2].

وجه الدلالة: دلت هذه النصوص بشكل واضح وصريح ومباشر على تحريم أخذ المرء بجريرة غيره ولو كان أقرب الأقربين، وأن الجاني لا يجني إلا على نفسه، فمن ارتكب جناية بحق الغير بتمزيق عرضه أو أخذ ماله أو سفك دمه، فلا يحق للمجني عليه أن يتجاوز بالاقتصاص إلي الغير، ويأخذ غيره بتلك الجريمة كفعل الجاهلية، فإن العرب في جاهليتهم كانوا يأخذون بالجناية من يجدونه من الجاني وأقاربه، الأقرب فالأقرب، وعليه الآن ديدن أهل الجفاء من سكان البوادي والجبال، وهذا ظلم يؤدي إلى ظلم آخر، لذلك خرج قوله: "لا تجني عليه ولا يجني عليك" مخرجًا بليغًا؛ لأنه إنما خص الولد والوالد لأنهما أقرب الأقارب فإذا لم يؤاخذا بفعله فغيرهما من باب أولى[3].

والترحيل الناس من بيوتهم بجريرة غيرهم من الظلم الذي لا يُشك فيه عاقل، وإذا كان الترحيل من الظلم، والظلم من أعظم الكبائر، فيكون ترحيل الناس من بيوتهم ومعاقبتهم بجريرة غيرهم من أعظم الكبائر.

---

(1) [ابن ماجه: سنن ابن ماجه، الديات/ باب لا يجني أحدٌ على أحدٍ، 890/2: رقم الحديث 2669] قال الألباني: صحيح (انظر: إرواء الغليل للألباني، ج334/7).

(2) [أبو داود: سنن أبي داود، الديات/ باب لا يؤخذ أحد بجريرة أخيه أو أبيه، 168/4: رقم الحديث 4495] قال الألباني: صحيح (انظر: إرواء الغليل للألباني، ج333/7).

(3) القاري، مرقاة المفاتيح (ج1843/5)؛ البيضاوي، تحفة الأبرار (ج87/1)؛ السيوطي، شرح سنن ابن ماجه (ص192) العيني، عمدة القاري (ج79/8)؛ ابن الاثير، الشافي في شرح مسند الشافعي (ج430/2)؛ الصنعاني، سبل السلام (ج367/2)؛ الشوكاني، نيل الأوطار (ج101/7)؛ العظيم آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود (ج134/12)؛ الطيبي، الكاشف عن حقائق السنن (ج2021/6)؛ المباركفوري، تحفة الأحوذي (ج413/6).

د. قال الله في الحديث القدسي: "يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي، وجعلته بينكم محرمًا، فلا تظالموا"[1].

وجه الدلالة: من وجهين:

الوجه الأول: إذا كان الله قد حرم الظلم على نفسه مع أن المُلكَ مُلكُه والخَلقَ خَلقُه ولا يُسأل عما يفعل[2]، فكيف تسمح لنفسك أن تظلم الناس وأنت عبدٌ لا تملك نفسك التي بين جنبيك، ولا شك أن الترحيل الناس من بيوتهم بجريرة غيرهم من الظلم الذي لا يشك فيه عاقل، وهذا من الأدلة الواضحة على حرمة الترحيل بغير ذنب.

الوجه الثاني: إذا كان الله قد حرم الظلم على نفسه فهذا يعني أن الظلم أمره خطير وجرمه كبير، وإثمه عظيم، وإخراج الناس من بيوتهم من أشد الظلم وأقصاه، وقد دل على ذلك القرآن حين ساوى بين الإخراج من الديار والقتل.

هـ. قال رسول الله ﷺ: "لا يحل لمسلمٍ أن يروع مسلمًا"[3]

وجه الدلالة: دل الحديث على حرمة ترويع المسلم، فكيف بالاضطهاد والقهر والإذلال والإضرار، فتكون الحرمة من باب أولى وأحق وبدرجة أشد.

و. قال ﷺ: "لا ضرر ولا ضرار"[4].

وجهُ الدلالة: نهى النبي ﷺ عن إضرار المسلم، ومن أعظم الضر الذي يجب كفه عن الأخ المسلم الظلم[5]، ودفع الضرر عن المسلمين واجب[6]، والترحيل من أشد أنواع الظلم والعدوان والإضرار بالمسلم.

---

(1) [مسلم: صحيح مسلم، البر والصلة والآداب/ باب تحريم الظلم، 1994/4: رقم الحديث 2577].

(2) ابن عبد البر، التمهيد (ج157/20–158)؛ النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم (ج132/16)؛ ابن دقيق، شرح الأربعين النووية (ص88)؛ القاري، مرقاة المفاتيح (ج1611/4)؛ الإتيوبي، ذخيرة العقبى (ج405/40).

(3) [أبو داود: سنن أبي داود، الآداب/ باب من يأخذ الشيء على المزاح، 301/4: رقم الحديث 5004] قال الألباني: صحيح (انظر: الصحيح الجامع للألباني، رقم: 7658 – ج1268/2)

(4) [ابن ماجه: سنن ابن ماجه، الأحكام/ باب من بنى في حقه ما يضر بجاره، 784/2: رقم الحديث 2341] قال الألباني: صحيح (انظر: ارواء الغليل للألباني، رقم: 896– ج408/3).

(5) ابن عبد البر، التمهيد (ج159/20)؛ ابن رجب، جامع العلوم والحكم (ج273/2) المناوي، فيض القدير (ج431/6).

(6) ابن بطال، شرح صحيح البخاري (ج16/7).

ر. **عن ابن عباس رضي الله عنهما قال:** قال رسول الله ﷺ: "من أعان ظالمًا بباطلٍ ليدحض بباطله حقًا ، فقد برئ من ذمة الله وذمة رسوله"[1]، وعن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: " من أعان على خصومة بظلم، لم يزل في سخط الله حتى ينزع "[2]

وجه الدلالة: إذا كان هذا الوعيد في حق من أعان، فكيف بالساعي المباشر بالظلم، والمُصر عليه، وإخراج الناس من بيوتهم دل القرآن على أنه أشد الظلم، وأنه من أعظم الأمور وقعًا على النفس.

ز. **عن عروة بن الزبير،** أن هشام بن حكيم، وجد رجلًا وهو على حمص يشمس ناسًا من النبط في أداء الجزية، فقال: ما هذا؟ إني سمعت رسول الله ﷺ، يقول: "إن الله يعذب الذين يعذبون الناس في الدنيا"[3].

وجه الدلالة: الإخراج من الديار عقوبة بمنزلة القتل لأنه يعادل القتل، فهي عقوبة عذابها وجداني[4]، ومادي، وعقوبة الناس بغير حق من الظلم الذي توعد الله فاعله.

ثالثا: الاستدلال بالمعقول.

أ. لقد سدت الشريعة وحرمت كل ما من شأنه أن يفتح باب الخصومات بين المسلمين، وشرعت من الأحكام والعقوبات ما يردع المعتدي ويشفي صدر المعتدى عليه؛ لأجل أن يتحقق العدل وينتشر الأمان والطمأنينة، وليقوم المجتمع على نظام محكم، وقرار مكين، ولطالما كان الإخراج من الديار دافعًا للقتال، حينما يخرج الشخص من دياره ويُترك بلا مأوى، ويصبح شريدًا طريدًا في الأرض، أو عالةً على الأقارب، لا شك أنها العداوة ما بقيت هذه المعاناة، فالمخرج يعيش الآلام والأحزان على فراق الديار والأموال، مما يؤجج في النفس مشاعر الغل والحقد واليأس والنفور، حتى كان هذا من أسباب القتال ودواعيه[5]، قال تعالى: {قَالَ هَلۡ عَسَيۡتُمۡ إِن كُتِبَ

---

(1) [الطبراني: المعجم الصغير، باب الألف/ باب من اسمه إبراهيم، 147/1: رقم الحديث 224] قال الألباني: صحيح (انظر: صحيح الجامع للألباني، رقم: 6048 – ج1045/2)

(2) [ابن ماجه: سنن ابن ماجه، الأحكام/ باب من ادعى ما ليس له وخاصم فيه، 778/2: رقم الحديث 2320] قال الألباني: صحيح (انظر: صحيح الجامع للألباني، رقم: 6049 – ج1045/2)

(3) [مسلم: صحيح مسلم، البر والصلة والآداب/ باب الوعيد الشديد لمن عذب الناس بغير حق، 2018/4: رقم الحديث 2580]

(4) البخاري، كشف الأسرار (ج285/3)؛ الفناري، فصول البدائع (ج319/2).

(5) أبو السعود، تفسير أبي السعود (ص239)؛ القاسمي، محاسن التأويل (ج178/2)؛ الخلوتي، روح البيان (ج382/1)

عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِتَالُ أَلَّا تُقَٰتِلُواْۖ قَالُواْ وَمَا لَنَآ أَلَّا نُقَٰتِلَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَقَدۡ أُخۡرِجۡنَا مِن دِيَٰرِنَا وَأَبۡنَآئِنَا }[1]، والقتال بين المسلمين حرام، وكل ما أدى إلى الحرام فهو حرام.

ب. لا يختلف اثنان على أن إخراج الناس من بيوتهم ظلم كبير، والظلم من أكبر الكبائر، التي لا تغفر إلا بطلب العفو من المظلوم، وهذا كافٍ في بيان قبح هذا الإجراء.

ج. أن ترحيل الناس من بيوتهم حرام باعتبارات كثيرة، حرام باعتباره ظلم، وباعتباره ايذاءً وباعتباره ضررًا، وباعتباره عدوانًا وبغيًا، وباعتباره ترويعًا، وغيرها من الاعتبارات.

الفرع الثاني: تكييف الترحيل هل هو ظلم أو بغي أو عدوان؟

حتى يتمكن الباحث من تكيف الترحيل وبيان إلى أي هذه الأوصاف أقرب ألصق بها، لابد من بيان معاني هذه المفردات:

أولا: المعاني اللغوية لهذه الكلمات.

أ. الظلم لغة: وضع الشيء في غير موضعه[2]، والظلم: أخذك حق غيرك[3].

ب. البغي لغة: له عدة معاني منها:

الطلب، تقول بغيت كذا أي طلبته، قال: ما كنا نبغي، أي ما كنا نطلب ما لا يجوز شرعًا، والبغي، طلب ما لا يحل من الجور والظلم، بغى على الناس بغيًا: ظلم واعتدى فهو باغٍ، البغي الفساد، وبغى: سعى في الفساد[4]، البغي: التعدي، وكل مجاوزة وإفراط على المقدار الذي هو حد الشرع فهو بغي[5]، وبغى الرجل علينا بغيًا: عدل عن الحق واستطال، وبغى عليه يبغي بغيًا: علا عليه وظلمه[6]، والباغي في عرف الفقهاء الخارج على إمام الحق، ومنه فئة باغية: خارجة عن طاعة الإمام العادل[7].

---

(1) [البقرة: 246].

(2) الأزدي، جمهرة اللغة (934/2).

(3) المرجع السابق، (ج163/8).

(4) المرجع نفسه، (ج370/1)؛ الهروي، الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي (ص56).

(5) العينى، البناية شرح الهداية ج(298/7)؛ القونوي، أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ (ص67)؛ أبو حبيب، القاموس الفقهي (ص39).

(6) الفارابي، الصحاح (ج2281/6) الرازي، مختار الصحاح (ص37) ابن منظور، لسان العرب (ج78/14)، بداماد أفندي، مجمع الأنهر (ج699/1)؛ المرسي، المحكم والمحيط الأعظم (ج28/6).

(7) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار (ج261/4)؛ الزيلعي، تبيين الحقائق (ج293/3).

ج. العدوان لغةً: تجاوز ما ينبغي أن يُقتصر عليه، التعدي: مجاوزة الشيء إلى غيره، العدوان: الظلم الصراح[1]، والعادي: الذي يعدو على الناس ظلمًا وعدوانًا[2]، العدوان: أسوأ الاعتداء في قول أو فعل أو حال[3].

ثانيا: المعنى الاصطلاحي لهذه الكلمات.

أ. لا يختلف المعنى الاصطلاحي لهذه الألفاظ عن معانيها اللغوية:

ومن خلال ما سبق تبين أن ألفاظ "البغي، الظلم، العدوان" متقاربة من حيث الدلالة؛ إذ أنها تشترك جميعها في معنى واحد هو: مجاوزة الحد، غير أنها متفاوتة فيما بينها، أشدها البغي؛ لاشتماله على التعدي والفساد والظلم.

ب. لو نظرنا إلى ترحيل الناس من منازلهم وطردهم منها، لوجدنا أن أقرب الأوصاف انطباقًا عليه هو وصفه بالبغي؛ لاشتماله على: الفساد والتعدي والظلم، وبيان ذلك على النحو التالي:

1. أما اشتماله على الفساد: افساد أموالهم وحياتهم الاجتماعية والأمنية والنفسية

2. أما اشتماله على التعدي: مجاوزة الشيء إلى غيره، فهو هنا متجسد في صورتين:

1,2مجاوزة الحد المقدر شرعًا في إيقاع العقوبة على المذنب نفسه، من خلال إتلاف أمواله، أو تعريضها للتلف والسلب والنهب.

2,2 مجاوزة الحد في إيقاع العقوبة على غير المذنب، من ذوي الجاني، إذ إن الترحيل عقوبة واقعة على النفس بجريرة الغير.

3. أما اشتماله على الظلم: فإذا كان الظلم هو وضع الشيء في غير موضعه، فالظلم هنا متجسد في صورتين:

1,3 الخروج على مقتضى الشريعة، والتمسك بأعراف مخالفة لها، فهذا وضعٌ للأعراف في غير محلها، ووضع للشرع في غير محله، وذلك من خلال إعمال الأول وإهمال الثاني والأصل هو العكس.

2,3 صب الغضب والانتقام في غير محله من خلال معاقبة من لم يخطئ.

---

(1) الرازي، مختار الصحاح (ص302).

(2) ابن فارس، مقاييس اللغة (ج249/4).

(3) ابن تاج العارفين، التوقيف على مهمات التعاريف (ص238).

الفرع الثالث: حكم من عاون على الترحيل، وسعى في تحقيقه.

أ. **قال تعالى:** {إِنَّمَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ وَظَٰهَرُوا۟ عَلَىٰٓ إِخْرَاجِكُمْ }[1].

وجه الدلالة: طائفة تخرج الناس من ديارهم، وطائفة أخرى يعاونونها، والمعاونة على عملية الإخراج بتسريعها والحث عليها، بشتى الصور، من تدبير الخطط والمكائد بقصد إضعاف النفوس واجبارها على الرحيل، فقد حرم الله تعالى الإخراج من الديار والمظاهرة وهى مناصرة الغير على إخراج الناس من ديارهم، فاعتبر من يقوم بهذا ظالم ومن يناصر من يفعل هذا ظالم مثله، فقدر ذنب المعين مثل قدر ذنب المباشر، بل لولا الإعانة ما حصل الإخراج[2].

ب. **عن ابن عباس رضي الله عنهما قال:** قال رسول الله ﷺ: "من أعان ظالمًا بباطل لِيُدْحِضَ بباطله حقًّا ، فقد برئ من ذمة الله وذمة رسوله"[3].

وجه الدلالة: دل هذا الحديث على حرمة إعانة الظالم على ظلمه، فلا تكن له نصيرًا ولا معينًا ولا محرضًا على فعل الحرام، وإلا كنت شريكه في الإثم وستسأل كما يسأل يوم الدين[4].

ج. **عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال:** قال رسول الله ﷺ: " مثل الذي يعين قومه على غير الحق، كمثل بعير تردى في بئر، فهو ينزع منها بذنبه"[5].

وجه الدلالة: شبه النبي ﷺ الذي يعاون قومه بدافع الحميّة العصبية كالبعير إذا تردى في بئر فصار ينزع بذنبه ولا يقدر على الخلاص، المعنى: أنه قد وقع في الإثم وهلك.

---

(1) [الممتحنة: 9]

(2) الطبري، جامع البيان (ج403/2)؛ الرازي، مفاتيح الغيب (ج592/3)، مجمع البحوث، التفسير الوسيط (ج129/1)

(3) سبق تخريجه، (ص55).

(4) النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم (ج26/11)؛ المناوي، التيسير بشرح الجامع الصغير (ج401/2)؛ الصنعاني، التنوير (ج118/10-119)؛ القاري، مرقاة المفاتيح (ج1916/5).

(5) [ابن حبان: صحيح ابن حبان، الفتن/باب الزجر عن أن يعين المرء أحدًا على ما ليس لله فيه رضا، 271/13: رقم الحديث 5942] قال الألباني: صحيح (انظر: الصحيح الجامع للألباني، رقم: 5836- ج372/3).

قال ابن القيم:" وقد أعاذ الله أحدًا من الأئمة من تجويز الإعانة على الإثم والعدوان، ونصر الظالم، وإضاعة حق المظلوم جِهارًا"[1].

لذلك: إن من خير ما شكرت به نعمة الله تعالى عليك أن لا تكون للظّالمين عونًا ولا ظهيرًا قال تعالى: {قَالَ رَبِّ بِمَآ أَنۡعَمۡتَ عَلَيَّ فَلَنۡ أَكُونَ ظَهِيرٗا لِّلۡمُجۡرِمِينَ}[2].

د. فالترحيل من الكبائر بل من أعظمها وذلك لما يلي:

1. أنه من البغي، والبغي أشد حرمة من الفواحش.
2. أنه ظلم للنفس وتعريضها لسخط الله، لأنه مشاقة لله ورسوله، من خلال مخالفة أوامره ونواهيه.
3. أنه هدم لمبدأ من مبادئ الشريعة وقيمة من قيمه الرفيعة وهي العدل.
4. أنه تعريض الناس للفتن في الدين والنفس والمال والعرض.
5. فيه إتلاف لأموال معصومة.
6. أنه إضرارٌ وايذاءٌ للناس ماديًا ومعنويًا.
7. فيه اتهام للشريعة بتكليف الناس بما لا يطيقون أو بما فيه الحرج.
8. فيه استدراك على الشريعة، واختيار على ما اختار اللهُ تبارك وتعالى.

الخلاصة:

1. ترحيل الناس من ديارهم نكبة ومصيبة لكنها لا تدرك بالحس وإنما تدرك بالوجدان[3].

2. الترحيل إعدامٌ للنفس كما أنه موازٍ للقتل، حيث إنه قتلٌ بالمعنى وإن عاش الجسد، فهو سلب للأمن والأمان بكل مسمياته الأمني والاجتماعي النفسي والمعيشي والتعليمي والصحي.

3. الترحيل فتنةٌ عظيمة؛ لأن حرمةَ البيوت عند الأحرار تعدل حرمة النفس، وغيرهما من الحرمات التي يحرص عليها الأحرار[4].

4. الترحيل لا يُستحل؛ لأنه ظلم، والظلم لم يُبح لأحدٍ قط ولم تتدرج الشريعة بتحريمه، بل حرمته جملة واحدة.

---

(1) ابن القيم، إعلام الموقعين (ج246/3)

(2) [القصص: 17]

(3) ابن عاشور، التحرير والتنوير (ج73/28).

(4) الخطيب، التفسير القرآني للقرآن (ج666/11).

المطلب الثاني: الترحيل في ظل قواعد الشريعة.

توطئة:

الاعتراض على ترحيل عائلة القاتل دون مراعاة لخصوصية المجتمع وحاجاته، أمرٌ غير واقعي، وغير عملي، فهذه القضية لا تؤخذ بالخطابات الحماسية، والعبارات البراقة التي تدعو إلى العدالة والإنصاف، والتقاضي العادل، إن طبيعة المجتمع وردود فعله وعاداته وثقافاته، هي التي جعلتنا نذهب نحو الترحيل وتبعاته القاسية، وإلا فما الذي جعلنا نأخذ بفكرة الترحيل ونجعله أساسًا في فض المنازعات المتعلقة بجرائم القتل، أليست الحاجة إلى هذا الاجراء؟ أم أننا قررنا هذا جزافًا من عند أنفسنا؟

نعم هو مبدأٌ ظالمٌ ومتناقضٌ مع مبدأ شخصية العقوبة الذي قرره قوله تعالى: {وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۚ وَإِن تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَىٰ حِمْلِهَا لَا يُحْمَلْ مِنْهُ شَيْءٌ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ ۗ إِنَّمَا تُنذِرُ ٱلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِٱلْغَيْبِ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ ۚ وَمَن تَزَكَّىٰ فَإِنَّمَا يَتَزَكَّىٰ لِنَفْسِهِۦ ۚ وَإِلَى ٱللَّهِ ٱلْمَصِيرُ}[1]، لكن النظر إلى الواقع ومعطياته مُهمًا وحاسمًا في تحديد طبيعة التعامل مع هذا الواقع، ضمن ما هو مقدور وممكن، وبعيدًا عن التنظير المثالي..

لقد وجدتُ كثيرًا من رجال الاصلاح على تنوع خلفياتهم الثقافية، يفتحون نوافذًا لتمرير هذا العرف، فقد زعموا أن الإخراج من البيوت في قضايا القتل دعت إليه المصلحة، أو درء المفسدة، أو سد الذريعة، أو الضرورة، أو الحاجة، إذ أننا مجتمع مازالت القبيلة فيه، ومازالت روح الثأر متغلغلة بداخله، والتبرير بهذه المبررات قد لاقى رواجًا خصوصًا أنك تجد – أحيانًا– أن من يردد هذه التبريرات هم من رجال الدين الأتقياء[2]، وقد رتبت هذه التبريرات حسب شهرتها وكثرة الاستدلال بها.

بالرغم من أن جريمة القتل، جريمة تسيء للفرد والمجتمع والعائلة، وقد اعتبر الإسلام زوال الكعبة أهون من قتل إمرئ مسلم، ولكن هذا لا يعني استغلالها كمبرر لارتكاب جرائم بحق الآخرين، فلا مساغ لأحدٍ يؤمن بالله ورسوله ويجعل لحكمهما المقام الأعلى أن يقول أن ترحيل الناس من بيوتهم بغير ذنب أمر مباح.

---

(1) [فاطر: 18]

(2) رجال اصلاح العرفيين والشرعيين، قابلهم: نهاد النباهين (في الفترة الواقعة بين 3 يونيو / 27أغسطس/2016م).

لقد ارتضى اللهُ الإسلام دينًا، وجعله مهيمنًا على كل شيءٍ، فاذا حكم الله ورسوله لم يكن لأحدٍ من الناس قولًا ولا خيارًا، فقد قال تعالى: {وَمَا كَانَ لِمُؤۡمِنٖ وَلَا مُؤۡمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمۡرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلۡخِيَرَةُ مِنۡ أَمۡرِهِمۡۗ وَمَن يَعۡصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدۡ ضَلَّ ضَلَٰلٗا مُّبِينٗا }[1]، فلا يحق لأحدٍ أن يتجاوز ما حرم الله برخصةٍ لم يشرعها الله، أو شرعها الله لكن على غير ما شرعها، وحتى يتمكن الباحث من أن يُعمل قواعد الشريعة وفق مراد الله ورسوله، ويحقق شروطها وضوابطها لابد من بيان مجالات عمل هذه القواعد وشروطها التطبيقية.

الفرع الأول: الشريعة قسمان: مأمورات، ومنهيات.

أولا: اعتناء الشرع بالمنهيات أشد من اعتنائه بالمأمورات.

الشريعة أجازت ترك الواجب دفعًا للمشقة، ولم تسامح في الإقدام على المنهيات، خصوصًا الكبائر، لأن النهي لدفع المفاسد، والأمر لتحصيل المصالح، واعتناء الشارع بدفع المفاسد أكثر من اعتنائه بتحصيل المصالح، بدليل أنه يجب دفع كل مفسدة، ولا يجب جلب كل مصلحة[2]؛ لأن الرجل أملك لترك الفعل منه لفعله، لكون الترك ليس بفعل مقصود إليه كان النهي أقوى من الأمر، لأن الرجل قادر على الترك على كل حال، وقد لا يقوى على الفعل[3]، ألا ترى أن المكره على القتل لا يباح له وإن عظمت المشقة في الترك حتى بلغت الروح، وهذا يدل على أن المسامحة في ترك الواجب أوسع من المسامحة في فعل المحرم وإن بلغ العذر نهايته[4].

ثانيا: المحرَّمات نوعان.

أ. محرم لذاته، محرم تحريم المقاصد[5]: كون الشيء فاسدٌ في نفسه، وضررٌ لا منفعةَ فيه، أو منفعة تُفضي إلى ضررٍ أكبرَ منها، فتحرم لذاتِها[6]، كالشرك والزنا والظلم والغصب.

---

(1) [الأحزاب: 36]

(2) السيوطي، الأشباه والنظائر (ص87)؛ ابن نجيم، الأشباه والنظائر (ص78)؛ السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج (ج47/2)؛ الإسنوي، نهاية السول (ص387)؛ الزركشي، البحر المحيط (ج310/3)؛ بابن أمير حاج، التقرير والتحبير (ج21/3)؛ حيدر، درر الحكام (ج41/1، المادة 30)؛ الزرقا: أحمد، شرح القواعد الفقهية (ص205)؛ الزحيلي: محمد، القواعد الفقهية (ج238/1).

(3) القرطبي، البيان والتحصيل (122/15).

(4) الزركشي، المنثور في القواعد الفقهية (ج397/3).

(5) ابن القيم، إعلام الموقعين (ج107/2)

(6) الزحيلي: محمد، القاعد الفقهية وتطبيقاتها (ج783/2).

ب. محرم لغيره، محرّم تحريم الوسائل: كونُ الشيء وسيلةٌ إلى المحرم لذاته، منع منه لمآله الذي قد يُفضي إليه من محرم، فهو وسيلة إلى فعل المحرم، كالنظر إلى النساء فإنه وسيلة إلى الزنا[1].

مثال: فالزنا محرّم تحريم المقاصد، والنّظر إلى المرأة ولمسها محرم تحريم الوسائل لأنه يؤدي إلى الزنا الذي هو محرم تحريم مقاصد.

ج. **الفرق بين هذين النوعين.**

ما حُرم تحريم وسائل – سدًا للذريعة – أخف مما حرم تحريم المقاصد[2]؛ لأن المحرم تحريم مقاصد يتعلَق بالضرورات فلا يباح إلا للضرورة كأكل الميتة إذا خشي على نفسه الهلاك.

المحرم تحريم وسائل يباح للمصلحة الراجحة، ولا يشترط الضرورة، فما كان منهيًا عنه لسد الذريعة، يشرع للمصلحة الراجحة [3].

بمعنى ما حَرم تحريم الوسائل المفضية إلى محرمات فإنه يباح عند الحاجة والمصلحة الراجحة إذا كانت لا تتحقق إلا بها، فالنظر إلى المرأة، محرم لغيره لا محرم لذاته، لما قد يفضي إليه من زنى، أبيح النظر للخاطب والشاهد والطبيب والمعامل إذا احتاج إلى ذلك، وحُرِم ربا الفضل في البيوع سَدا للذريعة؛ لأنه يفضي إلى ربا النسيئة في الديون، وكذلك تحريم الذهب والحرير على الرجال حُرم لسد ذريعة التشبه بالنساء الملعون فاعله، غير أنها أُبيحت من أجل الحاجة، والمصلحة الراجحة، فهذه الأمور مُحرمةٌ تحريم وسائل؛ لأنها تفضي إلى ما هو مُحرم تحريم مقاصِد، فيباح منها ما تدعو إليه الحاجة[4].

---

(1) القرافي، شرح تنقيح الفصول (ص449)؛ ابن القيم، مدارج السالكين (ج378/1)؛ التفتازاني، شرح التلويح (ج415/1)؛ الأوقاف الكويتية، الموسوعة الفقهية (ج277/24)

(2) ابن القيم، إعلام الموقعين (ج107/2)؛ القرافي، الفروق (ج33/2).

(3) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (ج214/23).

(4) ابن القيم، إعلام الموقعين (ج109/2)؛ ابن القيم، زاد المعاد (ج71/4).

ثالثا: هل البغي محرم لذاته أم محرم لغيره:

أ. سبق القول عند بيان التكييف الفقهي للترحيل أنه بغي، فهل البغي من المحرم الذي يباح عند الضرورة؟، أو الذي يباح عند الحاجة؟، أو هو شيء آخر؟ وذلك لبيان كيفية التعامل معه وفق الشروط والضوابط التي ينبغي مراعاتها عند تطبيق القواعد الفقهية.

ب. قد نزل تحريم البغي مبكرًا في التشريع الإجمالي الذى نزل في مكة، قال تعالى:{ قُلۡ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلۡفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنۡهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلۡإِثۡمَ وَٱلۡبَغۡيَ بِغَيۡرِ ٱلۡحَقِّ وَأَن تُشۡرِكُواْ بِٱللَّهِ مَا لَمۡ يُنَزِّلۡ بِهِۦ سُلۡطَٰنٗا وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعۡلَمُونَ }[1]

وجه الدلالة: جعل الله البغي من المحرمات الأربعة التي لا تباح بحال، فهذه الأنواع الأربعة التي حرمها تحريمًا مطلقًا لم يُبح منها شيئًا لأحدٍ من الخلق ولا في حال من الأحوال، بخلاف الميتة ولحم الخنزير فإنها تحرم في حال وتباح في حال، وأما هذه الأربعة فهي محرمة تحريمًا مطلقًا[2]، لهذا أتى فيها بإنما المفيدة للحصر مطلقًا[3]، وهذا دليل على أنها فواحش في نفسها لا تستحسنها العقول فتعلق التحريم بها لفحشها[4].

والبغي: الذي هو ظلم الناس والاستطالة عليهم دون وجه حق[5]، قسم من الفواحش، وقد خصه الله بالذكر؛ اهتمامًا بالنهي عنه؛ وسدًا لذريعة وقوعه؛ لأنه أعظم أنواع المنكر وأقبحها، وأهم أنواعه؛ بسبب انتشاره بين الناس، إما بدون مقابلة ذنب، وإما بمجاوزة الحد في مقابلة الذنب كالإفراط في المؤاخذة[6]، لذلك هو مفسدةٌ في ذاته، وضررٌ لا منفعة فيه، وما كان كذلك، يكون من المحرمات تحريم المقاصد وما كان من هذا القسم، فإنه يتعلق بالضرورات.

---

(1) [الأعراف: 33].

(2) ابن القيم، مفتاح دار السعادة (ج121/2)

(3) المرجع السابق، (156/1)، الفُلَّاني، إيقاظ همم أولي الأبصار (ص118).

(4) ابن القيم، مفتاح دار السعادة، (ج7/2)، الريسوني، نظرية المقاصد (ص251).

(5) الطبري، جامع البيان (ج304/12)؛ ابن كثير، التفسير العظيم (ج596/4)؛ المحلي والسيوطي، تفسير الجلالين (197)؛ الثعالبي، الجواهر الحسان (ج26/3)؛ أبو العباس المهدي، البحر المديد (ج212/2)

(6) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام (ج190/2)؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (ج201/7)؛ أبو السعود، تفسير أبي السعود (ج225/3)؛ الخلوتي، روح البيان (ج157/3)؛ الشوكاني، فتح القدير (ج229/2)؛ صديق خان، فتحُ البيان (ج337/4)؛ القاسمي، محاسن التأويل (ج48/5)؛ الرجراجي، رفع النقاب (ج350/3)؛ القرافي، شرح تنقيح الفصول (ص220)؛ القرافي، نفائس الأصول في شرح المحصول (ج1406/3)؛ ابن عاشور، التحرير والتنوير (ج258/14)

الفرع الثاني: الاحتجاج بقواعد الشريعة في الاستدلال لهذا العرف.

سبق القول أن ترحيل الناس من بيوتهم ومحاسبتهم بجريرة غيرهم فيه انتهاك لمبادئ الشريعة ولقواعدها الأساسية، فإلى أي مدى يمكن للشريعة أن تمرر هذا العرف وتتعامل معه في ظل ما حباها الله تعالى من مرونة وواقعية وصلاحية للتعامل مع مختلف الأحداث في كل زمان ومكان دون أن يطعن هذا في ثوابتها، ويُؤثر على مقاصدها في التشريع والتكليف؟ هذا ما سيبينه الباحث في المطالب التالية بعون الله تعالى.

أولا: الاحتجاج بالمصلحة على ترحيل الناس.

الاستدلال بالمصلحة على ترحيل الناس من بيوتهم فقد رددها الأكثرون، وقالوا إن الدافع للترحيل هو المصلحة، التي تتمثل في الحفاظ على الأمن والاستقرار ونزع فتيل الفتنة، ومنع اتساعها، وهذه مصلحة شرعية قطعًا، ولا يمكن ذلك إلا بالترحيل.

قبل الخوض في الإجابة عن هذه الشبهة التي يثيرها العاملون بهذا العرف ويحاولوا أن يطوعوا الشرع الاسلامي لتفكيرهم، لابد من بيان أن تشريع المسئولية الفردية في الإسلام هو لبناء مجتمع سليم وعادل تتحقق فيه أوجه المصلحة الفاضلة التي ليس فيها اعتداءٌ على الناس وإهدارٌ لكرامتهم بغير وجه حق، ولا يشك عاقل أن الشريعة ما جاءت إلا لتحفظ وتحقق مصالح العباد في الدارين على الوجه الأكمل والأمثل، فأحكام الشريعة الإسلامية الجزئية والكلية قائمة على تحقيق مصالح الناس في الدنيا والآخرة.

أ. **مصالحُ الناس في الدنيا:** هي كل ما فيه نفعُهم، وصلاحُهم، وسعادتُهم، وراحتُهم، ودفعُ المفسدةِ والأذى والضررِ والضيقِ والحرجِ والعنت عنهم في العاجل والآجل،

ب. **مصالحُ الناس في الآخرة:** هي الفوز برضوان الله تعالى وبالجنة ونعيمها، والنجاة من عذاب النار وجحيمها.

فما من مصلحة في الدنيا والآخرة إلا وقد راعتها الشريعة، وشرعت لها من الأحكام ما يكفل إيجادها والحفاظ عليها، وما من مفسدة في الدنيا والآخرة، إلا وقد بينتها الشريعة للناس، وحذرتهم منها، وأرشدهم إلى اجتنابها.

والشريعة لا تلغي اعتبار مصلحة وتحكم بإهدارها؛ إلا لتحصيل مصلحة أخرى تعد في نظر الشرع أهم من تلك المصلحة التي ألغى اعتبارها، فإقامة العدل وحفظ حقوق الآخرين، أهم في نظر الشرع من مراعاة أعراف أساسها الرغبات والظنون وما تهواه الأنفس، فإذا كانت كل أحكام

الشريعة ما شُرعت إلا لتحقيق المصلحة، فكيف يكون العمل بها مفسدة، ومخالفتها بذريعة المصلحة مصلحة؟!!

وحتى نبين مدى صحة الاستدلال بالمصلحة في هذه المسألة لابد من بيان حقيقة المصلحة ومعيارها ومجال العمل والاستدلال بها.

ج. تعريف المصلحة لغة واصطلاحًا:

1. المصلحةُ لغةً:

من صلح: الصاد واللام والحاء أصل واحد يدل على خلاف الفساد. يقال: صلح الشيء يصلح صلاحًا[1]، صلح يصلح ويصلح صلاحًا وصلوحًا[2]، والمصلحة: الصلاح، والصلاح: نقيض الفساد، والإصلاح: نقيض الإفساد، وتقول: أصلحت إلى الدابة إذا أحسنت إليها[3]، تقول: صلح الشيء يصلح صلوحًا[4].

2. المصلحةُ اصطلاحًا:

عرفها الغزالي: "ونعني بالمصلحة حفظ مقصود الشرع"[5]، فإذًا هذا هو مفهوم المصلحة ومعيارها وأساسها.

ومقصود الشرع هي جميع المصالح الأساسية الدنيوية والأخروية التي تتقوم بها حياة الناس، وهي مصالح القلوب ومصالح النفوس ومصالح الروح ومصالح الأبدان والأموال وما إلى ذلك، وبيان هذه المصالح لم تترك للرغبات والأهواء وما تشتهيه الأنفس، لذلك لا بد من التفريق بين المصلحة الحقيقية التي تقدر تقديرًا علميًا وموضوعيًا وعقلانيًا وبين ما تشتهيه النفوس، فالمصلحة لا تتقوم بمعيار الرغبات والنزوات العارضة، بل تتقوم المصلحة المدروسة في مآلاتها وعلاقاتها بمصالح ومفاسد أخرى فهي التي يمكن القول عنها مصلحة شرعية[6]، لهذا قسم العلماء المصلحة من جهة اعتبار الشارع لها أو عدم اعتباره، **ثلاثة أقسام وهي:**

---

(1) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة (ج303/3).

(2) ابن منظور، لسان العرب (ج516/2).

(3) الهروي، تهذيب اللغة (ج142/4).

(4) الفارابي، الصحاح تاج اللغة (ج383/1).

(5) الغزالي، المستصفى (ص174).

(6) الريسوني– عثمان عثمان، الشريعة والحياة (قناة الجزيرة).

1,2 المصلحة المعتبرة.

وهي التي اعتبرها الشارع فشرع الأحكام من أجلها، مثالها في حفظ الضرورات الخمس: الدين، والنفس، والمال، والعرض، والعقل، حيث شرع الجهاد وقتل المرتد لحفظ الدين، والقصاص لحفظ النفس، وحد السرقة لحفظ المال، وحد الزنا والقذف لحفظ العرض، وحد الشرب لحفظ العقل، كما أباح البيع والنكاح للحاجة[1].

2,2 المصلحة الملغاة.

وهي كل منفعة دل الشرع على عدم الاعتداد بها وعدم مراعاتها؛ لانطوائها على مفسدةٍ أعظم منها، وإن بدت مناسبتها ومنطقيتها ومعقوليتها عند البعض، وكونها مردودة لأنها تفوّت مصلحة أكبر، أو مساوية لها، أو جالبة لمفاسد أعظم وأخطر منها، أو لأنها جالبة مصلحة دنيوية على حساب مصلحة أخروية[2].

ومثال المصلحة الملغاة ما في الزنى من لذة قضاء الشهوة، وما في منفعة الخمر والميسر، فقد قال تعالى: { يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا }[3]، فالمنافع المشار إليها قبل قليل مصادمة لنصوص الشرع الصحيحة وهذا النوع من المصالح لا يختلف أهل العلم على أنه لا يجوز بناء الأحكام عليه. فالضابط الذي به نعرف أن المصلحة ملغاة هو مخالفتها لنص أو إجماع أو قياس جلي[4].

3,2 المصلحة المرسلة.

وهي التي سكت عنها الشرع فلم يتعرض لها باعتبار ولا إلغاء، وليس لها نظير ورد به النص لتُقاس عليه.

---

(1) الغزالي، المستصفى (ص174)؛ ابن قدامة، روضة الناظر (ج478/1)؛ للرازي، المحصول (ج162/6)؛ القرافي، الفروق (ج70/4)، الطوفي، شرح مختصر الروضة (ج205/3)؛ الزركشي، تشنيف المسامع (ج12/3)؛ الخادمي، المصلحة الملغاة (ص9-15)؛ جديع، تيسير علم أصول الفقه (ص198).

(2) المراجع السابقة.

(3) [البقرة: 219]

(4) السلمي، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله (ص205)

مثل: المصلحة التي دعت إلى جمع القرآن، وتدوين الدواوين، وترك عمر رضي الله عنه الخلافة شورى في ستة[1].

فهذا التقسيم للمصلحة مسلّم به عند جميع الأصوليين، وعليه فالترحيل حسب هذا التقسيم لا يندرج تحت أي قسم من هذه الأقسام، لاشك أنه ليس داخلًا تحت القسم الأول؛ إذ أن الشريعة لم تأمر به، وليس هو من القسم الثالث الذي سكتت عن الشريعة، فلم يبقَ إلا القسم الثاني وهو المصالح الملغاة، وهو من الاستدلال بالمصلحة في مقابل نص ثابت وصريح ومباشر في الدلالة على معناه، هذه النص سبق بيانه عند الحديث عن حكم الترحيل[2].

فإخراج الناس من بيوتهم وتعليل ذلك بالمصلحة فهو تعليلٌ فاسدٌ؛ لأنه مخالفٌ ومصادمٌ للنصوص الكلية والجزئية، فمخالفة الوسائل الموضوعة للمقاصد من قبيل المصلحة الملغاة، والمصلحة الملغاة مردودة وغير معتبرة ويقع العمل بها باطل بالاتفاق[3]، فالشرع لم يعتبر هذه المصلحة على الرغم من وجودها في زمن التشريع بشكل أقوى وأكبر وأعمق في نفوس الناس مما هي عليه اليوم، فقد نصت الشريعة منذ الأيام الأولى على مبدأ المسئولية الفردية، قال تعالى: { وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا ۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۚ }[4].

قال رسول الله ﷺ: "ألا لا يجني جانٍ إلا على نفسه، لا يجني والد على ولده، ولا مولود على والده"[5]، **وعن أبي رمثة،** قال: "انطلقت مع أبي نحو النبي ﷺ، ثم إن رسول الله ﷺ، قال لأبي: ابنك هذا؟، قال: إي ورب الكعبة، قال: حقا؟، قال: أشهد به، قال: فتبسم رسول الله ﷺ ضاحكا من ثبت شبهي في أبي، ومن حلف أبي علي، ثم قال: أما إنه لا يجني عليك، ولا تجني عليه،

---

(1) الغزالي، المستصفى (ص174)؛ ابن قدامة، روضة الناظر (ج478/1)؛ للرازي، المحصول (ج162/6)؛ القرافي، الفروق (ج70/4)، الطوفي، شرح مختصر الروضة (ج205/3)؛ الخادمي، المصلحة الملغاة (ص9-15).

(2) انظر (ص 47 وما يليها) من هذا البحث للوقوف على النصوص التي تبين حكم الترحيل.

(3) الرازي، المحصول (ج165/5)؛ ابن مفلح، أصول الفقه (ج1289/3)؛ المرداوي، التحبير شرح التحرير (ج3405/7)؛ الشوكاني، ارشاد الفحول (ج134/2).

(4) [الأنعام: 164]

(5) [ابن ماجه: سنن ابن ماجه، الديات/ باب لا يجني أحدٌ على أحدٍ، 890/2: رقم الحديث 2669] قال الألباني: صحيح (انظر: إرواء الغليل للألباني، ج334/7).

وقرأ رسول الله ﷺ: {ولا تزر وازرة وزر أخرى}"[1]، وهذا نص على المسألة بعينها، **قال رجل:** يا رسول الله، هؤلاء بنو يربوع قتلة فلان؟ قال ﷺ: " ألا لا تجني نفس على أخرى"[2].

وجه الدلالة: دلت هذه النصوص بشكل واضح وصريح ومباشر على تحريم أخذ المرء بجريرة غيره ولو كان أقرب الأقربين، وأن الجاني لا يجني إلا على نفسه، فمن ارتكب جناية بحق الغير بتمزيق عرضه أو أخذ ماله أو سفك دمه، فلا يحق للمجني عليه أن يتجاوز بالاقتصاص إلي الغير، ويأخذ غيره بتلك الجريمة كفعل الجاهلية، فإن العرب في جاهليتهم كانوا يأخذون بالجناية من يجدونه من الجاني وأقاربه، الأقرب فالأقرب، وعليه الآن ديدن أهل الجفاء من سكان البوادي والجبال، وهذا ظلم يؤدي إلى ظلم آخر، لذلك خرج قوله: "لا تجني عليه ولا يجني عليك" مخرجًا بليغًا؛ لأنه إنما خص الولد والوالد لأنهما أقرب الأقارب فإذا لم يؤاخذا بفعله فغيرهما من باب أولى[3].

وهذا التحريم دليل على أن هذا لا مصلحة فيه، إن المصلحة إذا عُلم إلغاؤها لمخالفة النص لم تتبع[4]، لذا لا وجه ولا مسوغ للاستدلال على الترحيل بالمصلحة؛ بل هو الاعتداء على الآخرين وطردهم من بيوتهم وتعذيبهم دون وجه حق، وإتلاف أموالهم وتعريضها للسلب والنهب، فهذا من المحرمات القطعية في الشريعة، والتي لا يمكن أن يشتمل على مصلحة لأحد، وإنما هو الظن وما تهواه الأنفس، فالمطالبة بالترحيل مخالفةٌ لحكم شرعيٍ ثابتٍ واضحٍ، وضع لتحقيق مصلحةٍ يقينيةٍ وقد جُعل هذا الحكم سببًا للوصول إلى مصلحة تحقيق العدل ومنع الاعتداء ورفع الظلم عن الناس، قال ﷺ: " فإن دماءكم، وأموالكم، وأعراضكم، بينكم حرام، كحرمة يومكم هذا، في شهركم هذا، في بلدكم هذا، ليبلغ الشاهد الغائب"[5]، فإنُ ترك هذا السبب وهو المسئولية الفردية

---

(1) [أبو داود: سنن أبي داود، الديات/ باب لا يؤخذ أحد بجريرة أخيه أو أبيه، 168/4: رقم الحديث 4495] قال الألباني: صحيح (انظر: إرواء الغليل للألباني، ج333/7).

(2) [أحمد: مسند أحمد، المُكثرين/ حديث أبي رمثة رضي الله عنه، 674/11: رقم الحديث7105] قال شعيب الأرنؤوط: اسناده حسن (انظر: الحاشية من نفس المرجع)

(3) القاري، مرقاة المفاتيح (ج1843/5)؛ البيضاوي، تحفة الأبرار (ج87/1)؛ السيوطي، شرح سنن ابن ماجه (ص192) العيني، عمدة القاري (ج79/8)؛ ابن الاثير، الشافي في شرح مسند الشافعي (ج430/2)؛ الصنعاني، سبل السلام (ج367/2)؛ الشوكاني، نيل الأوطار (ج101/7)؛ العظيم آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود (ج134/12)؛ الطيبي، الكاشف عن حقائق السنن (ج2021/6)؛ المباركفوري، تحفة الأحوذي (ج413/6).

(4) السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج (ج181/3).

(5) سبق تخريجه، (ص53).

التي جعلها الله سببًا لهذه المصلحة وهي العدل، ويُؤخذ سببٌ آخر وهو العقاب الجماعي على أن هذا سيؤدي الى تحقيق المصلحة كما أرادها الله سبحانه عبث؛ لأن عقل الإنسان لا يتسنى له أن يسبق الشريعة ويتقدم عليها ببيان ما هي المصلحة ثم تلهث الشريعة خلفه.

ففي حال وجود نص ثابت فلا مجال ولا مكان للمصلحة المقدرة، فإن هذا قد يفتح بابًا للقضاء على النصوص، وجعل النص عرضة للنسخ بالرأي، لأن اعتبار المصلحة ما هو إلا مجرد رأي وتقدير، وربما قدّر العقل مصلحة وبالروية والبحث قدّرها مفسدة، فتعريض النصوص لنسخ أحكامها بالآراء وتقدير العقول خطر على الشرائع الإلهية وعلى كل القوانين[1]، فالمعيار الأول في المصالح والمفاسد هو الشرع، وبعد ذلك العقول والخبرات والتجارب؛ لأنه كما قال تعالى: { وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلۡحَقُّ أَهۡوَآءَهُمۡ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ وَمَن فِيهِنَّۚ ..}[2]، فاتباع الهوى مذموم ولو جاء في شيءٍ محمود، فإذا كان حكم القاضي ينقض اذا خالف النص[3]، ولا اعتبار به وهو حكم اجتهادي خرج من أهله، فما بالك بعادة عوام الناس إذا خالفت النص؟!!، بل وخالف مقصد الشريعة وغايتها وهو ليقوم الناس بالقسط[4].

ثانيًا: الترحيل من قبيل الموازنة بين المفاسد.

الإسلام دين واقعي يعالج الواقع حسب إمكانيته ومعطياته، فهو يوازن بين المفاسد والأضرار بعضها ببعض، ويقضي بارتكاب أخف الضررين، وقد دلت على ذلك قواعد فقهية سطرها العلماء في كتبهم بألفاظ مختلفة:

أ. "الضرر الأشد يزال بالضرر الأخفّ".

ب. "يُختار أهون الشرّين أو أخفّ الضررين".

ج. "إذا تعارضت مفسدتان رُوعي أعظمهما ضررًا بارتكاب أخفّهما"[5]

---

(1) خلاف، مصادر التشريع (ص101).

(2) [المؤمنون:71].

(3) الطوفي، شرح مخصر الروضة (ج140/2)؛ أبو يعلى، العدة في أصول الفقه (ج1574/5)؛ المرداوي، التحبير شرح التحرير (ج3973/8).

(4) ابن عاشور، مقاصد الشريعة (ج194/3).

(5) السيوطي، الأشباه والنظائر (ص87)؛ ابن نجيم، الأشباه والنظائر (ص76)؛ الزرقا: أحمد، شرح القواعد الفقهية (ص201)؛ الزحيلي: محمد، القواعد الفقهية وتطبيقاتها (ج772/2).

هذه القواعد الثلاثة تباينت ألفاظها وصيغها واتحدت معانيها، وهو أن الأمر إذا دار بين ضررين أحدهما أشد من الآخر، فيتحمل الضرر الأخفّ دفعًا للضرر الأشد[1].

د. يشهد لهذه القواعد ما يلي:

1. قوله تعالى في قصة موسى والخضر عليهما السلام: {أَمَّا ٱلسَّفِينَةُ فَكَانَتۡ لِمَسَٰكِينَ يَعۡمَلُونَ فِي ٱلۡبَحۡرِ فَأَرَدتُّ أَنۡ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَآءَهُم مَّلِكٞ يَأۡخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصۡبٗا }[2].

وجه الدلالة: الخضر عليه السلام بما علّمه الله من علم وحكمة أقدَم على مفسدة خرق السفينة ليدفع مفسدة غصبها وضياعها على يد الملك الظالم بمفسدة أخف وهي الخرق[3].

2. أن أعرابيًا قام إلى ناحية في المسجد فبال فيها فصاح به الناس، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " دعوه"، فلما فرغ أمر رسول الله ﷺ بذنوب فصب على بوله[4].

قال النووي في شرح الحديث: فيه دفع أعظم الضررين باحتمال أخفهما، لأنهم لو أقاموه في أثناء بوله لتنجست ثيابه وبدنه ومواضع كثيرة من المسجد[5]

قول الزيلعي: "إن من ابتُلي ببليتين وهما متساويتان يأخذ بأيتهما شاء وإن اختلفتا يختار أهونهما، لأن مباشرة الحرام لا تجوز إلا للضرورة، ولا ضرورة في حق الزيادة"[6].

وقال ابن نجيم: "إن شأن الشرائع دفع أعظم المفسدتين بإيقاع أدناها وتفويت المصلحة الدنيا بدفع المفسدة العليا"[7]، فلا خلاف بين العلماء في تخفيف الشر بارتكاب أخف الضررين، وقد نقل الإجماع على وجوب ارتكاب أخف الضرين دفعًا للضرر الأشد[8].

---

(1) آلبورنو، موسوعة القواعد الفقهية (ج230/1).

(2) [الكهف: 79]

(3) الجزائري، القواعد الفقهية المستخرجة من اعلام الموقعين (ص334).

(4) [مسلم: صحيح مسلم، الطهارة/ باب وجوب غسل البول وغيره من النجاسات، 236/1: رقم الحديث284].

(5) النووي، المنهاج (ج191/3)؛ العينى، شرح سنن أبي داود (ج211/2).

(6) ابن نجيم، الأشباه والنظائر (ص76).

(7) ابن نجيم، الأشباه والنظائر (ص22).

(8) العبدري، التاج والإكليل (ج319/8).

هـ. الاستدلال بقاعدة أخف الضررين في قضة الترحيل.

وجه الدلالة: لا شك أن الترحيل مفسدة، والبقاء في البيت في جو متوتر مشحون مفسدة؛ لأنه سيؤدي إلى اتساع رقعة المشكلة وتجددها بين الحين والآخر، مما قد يؤدي إلى وقوع جريمة ثانية ردًا على الأولى، لذلك نوازن بين مفسدة الترحيل وأعباءه، ومفسدة البقاء في البيت وآثارها، فهنا يُعمل بأهون الشرين ويُحتمل الضرر الأدنى وهو الترحيل لدفع الضرر الأكبر وهو تجدد المشاكل واحتمال وقوع الجريمة.

1. قبل مناقشة الاستدلال بالقاعدة في هذه المسألة لابد من بيان أمرين:

1,1 أن الضابط والمعيار الذي نستطيع من خلاله الموازنة بين المصالح والمفاسد، أو بين المفاسد بعضها البعض، هو ما حكم به الشرع بالنسبة لنا نحن المسلمين، هذا هو المعيار الأكبر، والشرع له محددات: محرمات، وواجبات، ومباحات، فهذا معيار أساسي، فالموازنة بين المفاسد يكون بحسب شهادة الشرع، لأن المصلحة لو لم تتحدد وتتبين بالشرع لتعطلت فعلًا مصالح الناس واضطرب نظامهم الاجتماعي واختل معاشهم ومعادهم؛ لأن النفوس مختلفة والعقول متفاوتة، والمنافع متزاحمة، فدراسة المصالح والمفاسد والموازنة بينهما لا تُعزل عن الآخرة، وتُدرس ضمن معايير زمنية محدودة بعمر الدنيا وحدها، بل من خلال قيام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، فلابد أن تكون الموازنة دقيقة بحيث لا تنتبه إلى جانبٍ وتغفل عن جانبٍ آخر، لذلك المعتبَر والمعول عليه في الموازنة هو ما شهد له الشرع في ضوء أدلته وقواعده وضوابطه[1].

قال الشاطبي: "المصالح المجتلبة شرعًا والمفاسد المستدفعة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية أو درء مفاسدها العادية"[2]، لذلك لا بد أن يجعل الإنسان هذا النص نصب عينيه إذا ما أراد أن يقرر أمرًا فقهيًا؛ حتى يتجنب الموازنة المتسرعة والمُطربة بين مصالح ومفاسد.

---

(1) الريسوني– عثمان عثمان، الشريعة والحياة (قناة الجزيرة).

(2) الشاطبي، الموافقات (ج63/2)

2,1 أن العمل بقاعدة أهون الشرين وأقل الضررين مقيدة بقيدين:

1,2,1 أن العمل بها يكون عندما لا يتسنى لك الخيار، ولم يبقَ أمامك إلا اختيار أحد المفسدتين، فهنا تُقدم على الموازنة.

2,2,1 أن العمل بالقاعدة يكون بقدر ما يدفع الضرر ويفي بالغرض، ولا تزيد عليه[1].

ي. عرض المفاسد والمقارنة بينها.

1. المفاسد المترتبة على البقاء وعدم الخروج:

1,1 مخالف لما اعتاده الناس في مثل هذه الحالة، وبالتالي تعرض أهل المجني عليه للمعايرة من قبل ضعاف النفوس؛ لأن التساهل أو التقاعس في مثل هذه الحالة مجلبةٌ للعار!.

2,1 إثارة غضب أهل المجني عليه مما سيؤدي إلى تصلب مواقفهم وعدم تماشيهم مع جهود الصلح.

3,1 احتمال تجدد المشكلة واتساع رقعتها، وبالتالي وقوعُ جريمةٍ ثانيةٍ ردًا على الأولى.

2. المفاسد المترتبة على الترحيل، وهي على أربعة مستويات:

1,2 المستوى الأول: المفاسد الواقعة على الطالب للترحيل:

1,1,2 مخالفة الحكم الشرعي، وتقديم العادات وما تهواه النفس على حكم الله تعالى، وهذا موجبٌ لغضب الله تعالى.

2,1,2 الوقوع في الظلم بعدة صور، والظلم من الكبائر وله عواقب وخيمة في الدنيا والآخرة، ولو علم الظالم أن شقاء الدنيا والآخرة ناتِج عن الظلم ما اقترب منه أحد، **فمن عواقب الظلم:**

1,2,1,2 الهلاك: قال تعالى: { هَلۡ يُهۡلَكُ إِلَّا ٱلۡقَوۡمُ ٱلظَّٰلِمُونَ }[2].

قال ابن القيم: "فأصل كل خير: هو العلم والعدل، وأصل كل شر: هو الجهل والظلم"[3]، من أحرى الناس بلعنة الله تعالى وناره وغضبه؟، الظالم، قال تعالى: { يَوۡمَ لَا يَنفَعُ ٱلظَّٰلِمِينَ مَعۡذِرَتُهُمۡۖ وَلَهُمُ ٱللَّعۡنَةُ وَلَهُمۡ سُوٓءُ ٱلدَّارِ }[4].

---

(1) شبير، القواعد الكلية والضوابط الفقهية في الشريعة الإسلامية (ص184)

(2) [الأنعام: 47].

(3) ابن قيم، إغاثة اللهفان (ج137/2).

(4) [غافر: 53].

2,2,1,2 خراب البيوت: وعن ابن عباس أنه قال: أجد في كتاب الله تعالى أن الظلم يخرب البيوت، وتلا قوله تعالى: {فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةً بِمَا ظَلَمُوا}[1].

وجه الدلالة: أن الظلم يخرب البيوت ويرفع عنهم البركة، وإخواء البيوت وخرابها مما أخبر الله تعالى به في كل الشرائع أنه مما يعاقب به الظلمة[2].

3,2,1,2 عدم الفلاح: قال تعالى: { إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ}[3].

وجه الدلالة: بين القرآن الكريم سنة الله في الظالمين وأنهم لا يفلحون في الدنيا ولا في الآخرة.

4,2,1,2 عدم الهداية: قال تعالى: {وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ}[4].

وجه الدلالة: ومن عواقب الظلم الضلالة وعدم الهداية، فلا ينفعه دينٌ ولا نصحٌ، فتجده يبرر أفعاله بمختلف التبريرات ويتمادى في غيه انتصارًا لنفسه، لأن من يقترف الظلم لا يمانع من اقتراف أي سيئة أخرى في سبيل ظلمه، وهذا الأمر يسبب الضلال وعدم قبول الكلام الحق، وعدم الاهتداء بهدي الله تعالى.

تنبيه: والمراد من معاني الظلم في هذه الآيات، هو الظلم بعينه، لأن الظلم جاء على ستة معانٍ في القرآن الكريم[5].

2,2 المستوى الثاني: المفسدة الواقعة على المجني عليه إذ أنه يعذب في قبره بهذا العرف:

1,2,2 قال رسول الله ﷺ: "ألا تسمعون إن الله لا يعذب بدمع العين، ولا بحزن القلب، ولكن يعذب بهذا – وأشار إلى لسانه – أو يرحم، وإن الميت يعذب ببكاء أهله عليه"[6].

وكان عمر رضي الله عنه: "يضرب فيه بالعصا، ويرمي بالحجارة، ويحثي بالتراب"[7]

وجه الدلالة: قد بين هذا الحديث أنه الميت لا يعذب بدمع العين، وحزن القلب، وإنما يعذب بالقول السيئ، ودعوى الجاهلية، ولقد بين أهل العلم معنى هذا الحديث، فقالوا: من كانت طريقته

---

(1) [النمل: 52].

(2) ابن عطية، المحرر الوجيز (ج256/4)؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن(ج334/9)؛ ابن عاشور، التحرير والتنوير (ج286/19)؛ مجمع البحوث، التفسير الوسيط (ج1693/7)؛ الخطيب، أوضح التفاسير (ص463).

(3) [الأنعام: 135].

(4) [التوبة: 19].

(5) ابن الجوزي، نزهة الأعين النواظر (ص427).

(6) [البخاري: صحيح البخاري، الجنائز/ باب البكاء عند المريض 84/2: رقم الحديث 1304]

(7) المرجع السابق.

النوح فمشى أهله على طريقته أو بالغ فأوصاهم بذلك عُذب بصنعه، ومن كان ظالما فندب بأفعاله الجائرة عذب بما نُدب به، ومن كان يعرف من أهله النياحة فأهمل نهيهم عنها، فإن كان راضيًا بذلك التحق بالأول، وإن كان غير راضٍ عُذب بالتوبيخ؛ لأنه أهمل النهي، ومن سلم من ذلك كله واحتاط فنهى أهله عن المعصية ثم خالفوه وفعلوا ذلك، كان تعذيبُه تألمًا وغمًا بما يفعله أهله وإقدامهم على معصية ربهم [1]

إذا كان هذا في النياحة لأنها من دعوى الجاهلية فيكون الظلم وهو أعظم من النياحة جرمًا وأشدُ إثمًا من باب أولى أن يُعذب عليها الميت على التفصيل الذي سبق بيانه في شرح الحديث، فالذي يرحل الناس ويطردهم من بيوتهم عملا بالعرف الذي هو من سنن الجاهلية، إنما يعذب بالعمل بهذا العرف ميتهم الذي من أجله يُظلم الناس.

3,2 المستوى الثالث: المفاسد الواقعة على المُرحيلن:

لقد تم ذكر هذه المفاسد بالتفصيل في الفصل السابق، يمكن مراجعتها هناك، تجنبًا للتكرار [2].

4,2 المستوى الرابع: المفاسد الواقعة على المجتمع:

1,4,2 اقرارٌ لأعراف الجاهلية وتكريسٌ لها في المجتمع.

2,4,2 تقليلٌ لهيبة الشريعة في نفوس الناس وتشجيعهم على العمل بالعادة، دون أن يروا في ذلك بأسًا.

3,4,2 تكريس للقبلية والعصبية المنتنة وإهمال للقوانين والتقاعس عن تطبيقها، وبهذا يصبح المجتمع عرضة للعنف والفوضى والانفعال اللامعقول واستغلال العرف لتصفية حسابات قديمة.

4,4,2 تفتت المجتمع وتقسيمه وإشاعة الكراهية والعداوة والبغضاء بين أفراده.

5,4,2 إثبات أن الشريعة غير قادرة على معالجة الواقع وحل مشاكل الناس، وفي ذات الوقت إثبات قدرة العرف على معالجة واقع عجزت الشريعة عن معالجته.

6,4,2 هذا من التعاون على الإثم والعدوان، وليس من التعاون على البر والتقوى.

---

(1) ابن الجوزي، كشف المشكل (59/1–60)؛ النووي، المنهاج (228/6–229) ابن حجر، فتح الباري (152/3–155)؛ ابن عبد البر، الاستذكار (70/3)؛ المهلب، المختصر النصيح (129/1)؛ ابن بطال، شرح الصحيح (273/3–275، وأيضًا ص289).

(2) انظر (ص 44– 45) من هذا البحث للوقوف على المفاسد التي يقع فيها المرحلون.

و. المقارنة بين هذه المفاسد:

1. من خلال المقارنة بين المفاسد المترتبة على عدم الترحيل والمفاسد المترتبة على الترحيل يتبين أن المفاسد المترتبة على عدم العمل بعرف الترحيل، مفاسد لا تجب مراعاتها، **وذلك لما يلي:**

1,1 لو راعى الله تعالى أهواء النفوس ما شرع الشريعة، فالشريعة قائمةٌ على قهر النفوس ومخالفة هواها.

2,1 أن الله تعالى فرض الجهاد وفيه هلكةٌ للنفس والمال من أجل أن تُقام الشريعة، فكيف تريدون أن تُهدم الشريعة لترضي أهواء النفوس.

3,1 لأن الجاني في السجن وأمام القضاء يتلقى جزاءه المناسب والرادع .

4,1 لأن الله قد جعل عقوبة كاملة لهذه الجريمة غير منقوصة وما زاد فهو بغي.

5,1 لأن العرف لا عبرة به ولا كرامة له إن خالف الشريعة، وقد سبق بيان هذا بالتفصيل[1].

6,1 لأن الشريعة جعلت الفصل بين الناس عند الاختلاف للقضاء، ولم يترك الأمور للأهواء.

7,1 لأن الله أمر بالصلح بين المسلمين، وجعل شرط الصلح أن لا يُحل حرامًا ولا يُحرم حلالًا، وأن يكون قوامه العدل، وأمر بقتال الفئة الباغية إن لم تقبل الصلح بالعدل، والترحيل بغي والعمل به مفسدة، وحكم الله فيه محاربة الفئة الباغية، وليس إيجاد المبررات الفقهية لها.

قال الشاطبي: "ولكن الشارع إنما قصد بوضع الشريعة إخراج المكلف عن اتباع هواه، حتى يكون عبدا لله، فإذن مخالفة الهوى ليست من المشقات المعتبرة في التكليف، وإن كانت شاقة في مجاري العادات؛ إذ لو كانت معتبرة حتى يشرع التخفيف لأجل ذلك، لكان ذلك نقضًا لما وضعت الشريعة له، وذلك باطل"[2]، و**قال ابن عاشور معلقًا على هذه القاعدة:** "وتتعلق هذه القاعدة بالأمر الأعظم، وهو جهة المصلحة التي هي عماد الدين والدنيا، لا من حيث هوى النفوس، ولكن من جهة دلالة الشرع عليها والدعوة إليها. والآيات الواردة في هذا الغرض كثيرة، منها قوله تعالى: { فَأَمَّا مَن طَغَىٰ وَءَاثَرَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا فَإِنَّ ٱلْجَحِيمَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ }[3] ، وقوله: { أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَـٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ }[4]، اتباع الهوى في المحمود طريق إلى المذموم، لأنه إذا تبين أنه مضاد بوضعه لوضع الشريعة، فحيثما زاحم مقتضاها في

---

(1) انظر (ص 12–13، ص 31–32) من هذا البحث للوقوف على حكم العرف المخالف للشرع

(2) الشاطبي، الموافقات (ج2/264)؛ الريسوني، نظرية المقاصد (ص133)

(3) [النازعات: 37– 39].

(4) [الجاثية: 23].

العمل كان مخوفا، وقد حذر العلماء من قبح هذا السلوك الخطير بقولهم: متبع الهوى كالمرائي يتخذ الأعمال الصالحة لما في أيدي الناس لاقتناص أغراضه" [1].

ولذلك قال الشاطبي: "أن مشقة مخالفة الهوى لا رخصة فيها البتة"[2]، فالمشقة الناتجة عن مخالفة للهوى لا تُعد مشقة قاهرة، ولا تُعتبر من قبيل التكليف بما لا يطاق؛ بل هي مقدورة ومستطاعة ومشروعة لحمل الإنسان على التكليف والامتثال ولجلب مصالحه في العاجل والآجل، بجلب النفع له ودرء الفساد عنه، وتحقيق مرضاة الله عز وجل والفوز بجناته وأنعمه"[3].

2. **ثم على فرض أنها مفاسد، فلا يُعمل بهذا العرف، بل بمقتضى الشريعة، وذلك:**

1,2 لأن مقصد الشريعة من التكاليف، هو خروج الإنسان عن داعي هواه حتى يكون عبدًا لله اختيارًا كما هو عبدًا لله اضطرارًا[4]، والترحيل مخالفٌ لهذا المقصد؛ لأنه مراعاةٌ لأهواء النفوس، فمراعاة أهواء الناس يؤدي إلى تعطيل الشريعة وفساد السماوات والأرض ومن فيهن، كما أخبر الله تعالى، فقال:{وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلۡحَقُّ أَهۡوَآءَهُمۡ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ وَمَن فِيهِنَّۚ}[5].

2,2 لأنه يشتمل على الطعن في شمول الشريعة وقدرتها على حل مشاكل الناس، كما يتهمها بالحرج في أحكامها، والحرج منفي عنها، قال تعالى: {وَنَزَّلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ تِبۡيَٰنٗا لِّكُلِّ شَيۡءٖ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٗ وَبُشۡرَىٰ لِلۡمُسۡلِمِينَ }[6]، وقد أمر الله بعد هذه الآية مباشرة بالعدل ونهى عن البغي، ليثب أن العمل بمقتضى الشريعة ليس فيه حرجٌ لأحدٍ، وإن خالف هوى النفوس، بل هو هدى ورحمةٌ، فقال تعالى:{إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِۚ يَعِظُكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ }[7].

---

(1) ابن عاشور، مقاصد الشريعة (ج177/2).

(2) الشاطبي، الموافقات (ج264/2).

(3) الخادمي، علم مقاصد الشريعة (ص128).

(4) الشاطبي، الموافقات (ج289/2)؛ ابن عاشور، مقاصد الشريعة (ج176/2)؛ الريسوني، نظرية المقاصد (ص137).

(5) [المؤمنون: 71].

(6) [النحل: 89].

(7) [النحل: 90].

3,2 لأن شرط إعمال هذه القاعدة هو تحديد أهون الشرين من خلال الوقوف على جميع تفاصيله، والعمل بمقتضى أحكام الشريعة أقل الضررين؛ لأن العدل أقل تكلفةً من الظلم.

4,2 لأنه مخالف لجملة من القواعد الفقهية:

1,4,2 الضرر لا يزال بالضرر[1]، فلا تُزال مشاعر الغضب من أهل المجني عليه، ببث الخوف والقلق والإحباط في قلوب الآخرين ، ولا تُزال معايرة الناس لأهل المجني عليه، بإيقاع الآخرين بها؛ لأن الترحيل أيضًا معرةٌ.

2,4,2 الضرر يُزال بما هو ليس ضرر[2]، وإن كان لابد فيكون أخف وأقل من الضرر المزال، والضرر الحاصل بترحيل الناس أعظم من الضرر الحاصل بعدم ترحيلهم.

3,4,2 الضرر الخاص لايُزال بالضرر العام[3]، وعدم الترحيل ضرر خاص بشخص أو شخصين، والترحيل ضررٌ يقدح في نظام المجتمع، ومقصد الشريعة من قيام الناس بالقسط[4].

هـ. بالمقارنة بين المفسدتين تبين:

أن مفسدة العمل بالعرف وترحيل الناس من بيوتهم، أعظم بكثير من المفسدة المتوهمة بالتزام الحكم الشرعي، والأخذ بمبدأ شخصية العقوبة، فالاستدلال للعمل بهذا العرف من خلال قاعدة الموازنة بين المفاسد لا ينسجم مع ضوابط الموازنة؛ لأن الفعل المحرم يتضمن مفسدة، وتصحيحه يقتضي إيقاع تلك المفسدة، وهذا غير جائز، ومعصية الله فسادٌ لا صلاح فيها؛ لأن الله سبحانه لا ينهى عن الصلاح[5]، ومن هنا العمل بقاعدة الموازنة بين المفاسد يقتضى العمل بإتباع الحكم الشرعي وعدم الالتفات إلى الظنون وما تهواه الأنفس، لأن العمل بالشريعة تكليف والتكليف لا حرج فيه بالإجماع، إذ لو كان واقعًا لحصل في الشريعة التناقض والاختلاف، وذلك منفي عنها[6]، والإصرار على العمل بالعرف المخالف للشريعة، فإنما هو اتباع الهوى، قال

---

(1) ابن نجيم، الأشباه والنظائر (ص74)؛ الريسوني، نظرية المقاصد (ص267)؛ الزرقا: أحمد، شرح القواعد الفقهية (ص195).

(2) السيوطي، الأشباه والنظائر (ص86).

(3) ابن نجيم، الأشباه والنظائر (ص74)؛ خلاف، علم أصول الفقه (ص195)؛ الزرقا: أحمد، شرح القواعد الفقهية (ص197).

(4) ابن عاشور، مقاصد الشريعة (ج3/194- 195).

(5) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (ج6/311).

(6) الشاطبي، الموافقات (ج2/213)

تعالى: { فَإِن لَّمۡ يَسۡتَجِيبُواْ لَكَ فَٱعۡلَمۡ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهۡوَآءَهُمۡۚ وَمَنۡ أَضَلُّ مِمَّنِ ٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ بِغَيۡرِ هُدٗى مِّنَ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلظَّٰلِمِينَ }[1]، فالنفس تهوى ما يضرها ولا ينفعها، لجهلها بمضرته لها تارةً، ولفساد قصدها تارةً، ولمجموعهما تارة، وقد ذم الله تعالى في كتابه من أجاب داعى الجهل والظلم، قال تعالى: { إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهۡوَى ٱلۡأَنفُسُۖ وَلَقَدۡ جَآءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ ٱلۡهُدَىٰٓ }[2]، وقد جعل الله سبحانه للعدل المأمور به حدًا، فمن تجاوزه كان ظالمًا معتديًا، وله من الذم والعقوبة بحسب ظلمه وعدوانه، الذى خرج به عن العدل[3].

اعتراض: عدم ترحيل أهل الجاني سيؤدي إلى وقوع جريمة أخرى ردًا على الجريمة الأولى، والوقوع في جريمة مفسدة في حد ذاتها في الدنيا والآخرة، قد تفوق في ضررها ما سبق.

الرد من وجوه:

1. المصلحة إن ناقضت مقاصد الشريعة، أو أحدها فهي ليست مصلحة على سبيل الحقيقة، حتى وإن بدا فيها نفع ظاهر، بل هي مفسدة يجب دفعها[4]، والترحيل مناقض لمقصد الشريعة العام وهو قيام الناس بالقسط[5].

2. مفسدة الرحيل مفسدة متيقنة، بينما مفسدة وقوع جريمة مظنونة فقد تقع وقد لا تقع، فلا تُرتكب المفسدة اليقينية، لدفع المفسدة المظنونة.

3. كثير من العائلات رحلت حتى لا تقع جريمة، وثم لُحِقَ بها إلى حيث ألقت رحالها وقتل منها، ومن ثم عادت إلى ديارها وقد أصبحت خراب، فالرحيل لم يمنع الجريمة.

4. ماذا لو رحلوا ثم حكم القضاء بأن القتل عمد ويجب القصاص، فيكون على أهل الجاني ميتة وخراب ديار، مما يعني أن أهل الجاني سيطالبون بدل الرحيل والأموال التي أتلفت، وبذلك تعود المشكلة سيرتها الأولى، فأين إذن حفظ النفس؟

5. كل الأسباب التي ساهمت في إيجاد هذا العرف ورسخت مفهومه وعززت وجوده حياة الناس لم يعد لها وجود:

---

(1) [القصص: 50].

(2) [النجم: 23].

(3) ابن قيم، إغاثة اللهفان (ج137/2).

(4) خليل، المصلحة العامة من منظور إسلامي (ص18).

(5) ابن القيم، إعلام الموقعين (ج284/4)، ابن عاشور، مقاصد الشريعة (ج194/3).

1,5 كاختلاف أسس الروابط الاجتماعية بين الناس اليوم عنها في النظام القبلي.
2,5 وجود قوات أمنية واجبها تتبع القاتل واعتقاله، وحفظ الأمن ضمان عدم الاعتداء على الآخرين.
3,5 اختلاف البيئة والظروف المعيشية التي أنتجت مثل هذا النظام.
4,5 وجود جهاز قضائي من شأنه أن يردع الجاني وينزل فيه العقاب المناسب، لذلك التمسك بهذا العرف لم يعد له ما يبرره.

6. بماذا يضير ولي الدم الأخذ بمبدأ شخصنة العقوبة وإيقاعها على الجاني وحده، وعدم امتدادها الى الآخرين، المذنب هو الجاني، الجاني في السجن يتلقى العقاب، والباقي ليس لهم ذنبٌ فيما حصل، وما دام أن الله قد نص على أنه لا تزر وازرةٌ وزر أخرى، فهذا يعني أنه ليس لولي الدم عند الآخرين حقٌ يطلبه، فلماذا يريد ولي الدم أن يتجاوز ما حده الشرع له، ويختار على ما اختار الله، بدافع من أوهام وظنون، الأخذ بها يوقع في مفاسد محققة ويقينية، فكيف يكون الظلم والتعدي مصلحة؟! وعدمه مفسدة؟!، وقد دلت نصوص الكتاب والسنة بشكل قطعي في الثبوت والدلالة على حرمة ترحيل الناس بجناية غيرهم، وإذا كانت الشرائع قد وضعت لتحقيق مصالح العباد في العاجل والآجل[1]، فكيف يكون الترحيل مصلحة معتبرة شرعا، مع العلم أن المصالح المعتبرة شرعًا لا تتعارض مع ما دل عليه النص القطعي؛ لأن ذلك يؤول حتمًا إلى تقرير التعارض بين القطعيات الشرعية، وهذا اتهام للشرع بالتناقض والنقص والتقصير

قال ابن القيم: الرأي الباطل أنواع: أحدها الرأي المخالف للنص، وهذا مما يعلم بالاضطرار من دين الإسلام فسادُه وبطلانُه، ولا تحل الفتيا به ولا القضاء، وإن وقع فيه من وقع بنوع من تأويل وتقليد"[2].

وقال أيضا: "أن الشريعة مبناها وأساسها، على الحكم، ومصالح العباد، في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل، فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه .. فكل خير في الوجود، فإنما هو مستفاد منها، وحاصل بها، وكل نقص في الوجود فبسبب من إضاعتها، فالشريعة التي بعث الله بها رسوله، هي قطب الفلاح والسعادة، في الدنيا والآخرة"[3].

---

(1) الشاطبي الموافقات (ج9/2)
(2) ابن القيم، إعلام الموقعين (ج54/1)
(3) المرجع السابق، (ج11/3-12)

لذلك: سقط الاستدلال بهذه القاعدة في ترحيل الناس من بيوتهم لعدم انطباق الشروط التطبيقية لهذه القاعدة على الترحيل.

ثالثا: الاحتجاج بقاعدة سد الذرائع.

أ. وجه الاستدلال بالقاعدة: نرحل الناس لأن في بقائهم في بيوتهم، إيغار لصدور أولياء الدم وتحريك نفوسهم للانتقام، فتزداد الفتنة ويتسع نطاقها، فنرحلهم سدًا لذريعة الفتنة وردمًا لقنواتها، وهذا من قبيل سد الذرائع، وقد عملت الشريعة بهذه القاعدة، وشهد لها العلماء بالاعتبار[1].

حتى يتسنى الجواب على هذا الاستدلال لابد من بيان حقيقة القاعدة ومجالات عملها، ومن ثم يتبين مدى صحة الاستدلال بها في هذا المقام.

ب. مفهوم سد الذرائع لغةً واصطلاحًا.

جرت العادة عند الأصوليين في تعاملهم مع الحدود ذات الطبيعة التركيبية، أن لا يعرفوها إلا من خلال تعريف أجزاء المركب الإضافي، ومفهوم سد الذرائع لا يخرج عن هذا الإطار.

1. تعريف سد الذرائع:

1,1 السد لغةً: إغلاق الخلل وردم الثلم، السد: الحاجز بين الشيئين والبناء في مجرى الماء ليحجزه، ويقال سد من سحاب للمرتفع الذي يسد الأفق[2].

2,1 السد اصطلاحًا: لا يبتعد المعنى الاصطلاحي عن اللغوي؛ لأن كل منهما يعطي نفس الدلالة، فالسد يقصد به الحاجز بين شيئين[3]، أو بعبارة أخرى هو كل بناء سد به موضع[4].

3,1 الذريعة لغةً: الوسيلة، وقد تذرع فلان بذريعة أي توسل، والجمع الذرائع. والذريعة: السبب إلى الشيء وأصله، يقال: فلان ذريعتي إليك أي سببي الذي أتسبب به إليك[5].

---

(1) رجال اصلاح عرفيين، قابلهم: نهاد النباهين (في الفترة الواقعة بين 3 يونيو / 27أغسطس/2016م).

(2) ابن منظور، لسان العرب (ج207/3)؛ الفيروزآبادي، المعجم الوسيط (ص423).

(3) قلعجي وقنيبي، معجم لغة الفقهاء (ص242).

(4) الزبيدي، تاج العروس (ج182/8).

(5) ابن منظور، لسان العرب، (ج96/8)؛ المرسي، المحكم والمحيط الأعظم (ج80/2).

4,1 الذريعة اصطلاحًا: فإن المعنى الاصطلاحي لا يبتعد عن المعنى اللغوي، فهو قريب منه يقصد بها الوسيلة أو الطريقة التي يُتقرب بها إلى الغير[1].
فقد عرفها ابن عربي: "كل عمل ظاهر الجواز يتوصل به إلى محظور"[2].
وعرفها ابن تيمية: " الذريعة الفعل الذي ظاهره أنه مباح وهو وسيلة إلى فعل المحرم"[3].

2. فالمراد والمقصود بقاعدة سد الذرائع: هو حسم وسائل وأسباب الفساد عن طريق المنع منها، وإن كانت في ظاهرها مباحه، لكونها وسيلة تؤدي إلى فعل المحرم[4].

ج. مجال العمل بقاعدة سد الذرائع.
مباح أو ما كان ظاهره أنه مباح تمنعه لأنه يؤدي إلى مفسدة، مثل بيع العنب لرجل تعلم أنه سيصنع منه خمرًا، فبيع العنب ليس حرام، لكن لعلمنا أن المشتري فلان سيصنع منه خمرًا، يحرم البيع لأن مآل البيع هنا إلى مفسدة وهي صناعة الخمر، وكذلك بيع السلاح وقت الفتن[5].
قال القرافي: " سد الذرائع، ومعناه: حسم مادة وسائل الفساد"[6]، **وقال الشاطبي:** " حقيقتها: التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة"[7]، فالذريعة وسيلة مباحة تؤدي إلى مفسدة وضرر؛ نتيجة للظروف والأحوال المحتفة بالتطبيق فتسد وتمنع.
وعليه: اعتبار بقاء ذوي الجاني في بيوتهم وسيلةً إلى مفسدة، لذلك يجب أن تسد وتمنع وذلك من خلال إخراجهم من بيوتهم إلى مناطق أخرى.

في الحقيقة إن الاستدلال بهذه القاعدة في تبرير مثل هذا الفعل، استدلالٌ معكوسٌ، ولو أردنا أن نطبق هذه القاعدة تطبيقًا صحيحًا فإن الذي يجب عليه الخروج من المنطقة ليس أهل الجاني

---

(1) الإحسان، التعريفات الفقهية (ص99).
(2) ابن العربي، أحكام القرآن (ج331/2).
(3) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى (ج172/6).
(4) الشاطبي، الموافقات (ج54/3)؛ ابن القيم؛ إعلام الموقعين (ج109/3)، الزحيلي: محمد، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة (ج783/2)؛ إسماعيل، الكوكب الساطع (ص8).
(5) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى (ج172/6)؛ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية (ج325/2)؛ القطان، تاريخ التشريع الإسلامي (ص355).
(6) القرافي، الفروق (ج32/2)
(7) الشاطبي، الموافقات (ج183/5)

بل الذي لا يستطيع أن يملك نفسه؛ لأن بقائه سيوقعه في الظلم والبغي والفساد والاعتداء[1]، أما أولئك الذين في بيوتهم وأموالهم ولم يعتدوا على أحدٍ، فلا يحق لك أن تخرجهم من بيوتهم سدًا للذريعة؛ لأن هذا ظلم واعتداء، ويؤدي إلى تعطيل حياة الناس وإيقاعهم في مشقةٍ وحرجٍ وعنتٍ؛ لأننا سنُخضع كلَ حركةٍ وسكونٍ في حياة الناس لقاعدة سد الذرائع، وسوف نمنعهم من أمورٍ قد أباحها الله لهم، بل هي أمور مندوبة، وجريًا على هذا المنوال، نمنع الناس أن تركب السيارات الفارهة وأن تسكن البيوت الجميلة سدًا لذريعة الحسد والحقد، وخشيةَ أن يجرح قلوب الفقراء، ونمنع الناس من شراء الأشياء الجميلة لأن هناك أناسٌ تمرض حينما ترى الخير والنعيم بأيدي الآخرين.

إن الاستدلال بقاعدة سد الذرائع بهذه الطريقة، مخالف للمنقول والمعقول، أما مخالفته للمعقول فقد سبق بيانه، وأما مخالفته للمنقول فلا أدل على ذلك من حديث أبي أمامة، قال: مر عامر بن ربيعة بسهل بن حنيف، وهو يغتسل فقال: لم أرَ كاليوم، ولا جلد مخبأة فما لبث أن لبط به، فأتي به النبي ﷺ فقيل له: أدرك سهلًا صريعًا، قال «من تتهمون به» قالوا عامر بن ربيعة، قال: "علام يقتل أحدكم أخاه، إذا رأى أحدكم من أخيه ما يعجبه، فليدع له بالبركة"[2]

وجه الدلالة: أن النبي عنف الرجل الحاسد وأمر الناس أن يقولوا خيرًا إذا رأوا ما يعجبهم، ولم يأمر المحسود من أن لا يتعرى مرةً أخرى ولم يأمر الناس بأن يخفوا أشياءهم الجميلة سدًا لذريعة الحسد، بل أمر الذي تخرج منه المخالفة بأن يلتزم بمقتضى هدي الإسلام، فالذي يُمنع هو الذي يقوم بالفعل المخالف لهدي الإسلام، لا الذي يقع عليه الفعل، كما أن العمل بقاعدة سد الذرائع يكون بما هو مباح أو ظاهره مباح فتمنعه وتسده، وليس فيما حرمته الشريعة، ونصت على حرمته بنصوص قطعية الدلالة قطعية الثبوت؛ كإخراج الناس من بيوتهم.

وبهذا تبين أنه لا مجال للعمل بقاعدة سد الذرائع ولا يصح الاستدلال بها في ترحيل الناس من بيوتهم؛ لأن الاستدلال بها في هذه المسألة، استدلال في غير محله.

---

(1) ربما يكون هذا القول مستهجن، لكن هذا هو مقتضى الاستدلال بقاعدة سد الذرائع في هذه المسألة.

(2) [ابن ماجه: سنن ابن ماجه، الطب/ باب العين، 1160/2: رقم الحديث 3509] قال الألباني: صحيح (انظر: مشكاة المصابيح للألباني، رقم: 4562 – ج1286/2)

رابعا: الاحتجاج بالضرورة.

أ. وجه الاستدلال بالقاعدة: الضرورات تبيح المحظورات، وترحيل الناس ضرورة لابد منها حقنًا للدماء، فالترحيل إجراء وقائي ضروري.

لابد لبيان صحة الاستدلال بالقاعدة من عدمه، من التعرف على القاعدة، وعلى شروطها التطبيقية.

ب. الضرورة لغةً:

أصل مادة الضر: ضد النفع. ويقال: ضره يضره ضرًا، ثم يحمل على هذا كل ما جانسه أو قاربه، والضرورة: اسم لمصدر الاضطرار، وهو الاحتياج إلى الشيء، والضرورة: الحاجة والشدة والمشقة لا مدفع لها، تقول: حملتني الضرورة على كذا، واضطر فلانٌ إلى كذا وكذا[1].

ج. الضرورة اصطلاحًا:

يقصد بالضرورة عند الفقهاء والأصوليين: **ما يترتب على تركه هلاك النفس**[2].

والمعنى: هي الحاجة الشديدة والملجئة التي تستدعي الإنقاذ ولا مدفع لها إلا تناول الحرام، قد تكون بالجوع أو الإكراه أو الحرمان، المهم أنها إن لم تُفعل فالهلاك محتوم فهنا يجوز تناول الحرام بقدر الحاجة[3]، بدليل قوله تعالى: {فَمَنِ ٱضۡطُرَّ غَيۡرَ بَاغٖ وَلَا عَادٖ فَلَآ إِثۡمَ عَلَيۡهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ}[4].

{فَمَنِ اضْطُرَّ} أي: أُلجئ إلى المحرَّم ، بجوع ، أو عدم وجود طعام غير الميتة، أو إكراه .

{غَيْرَ بَاغٍ} أي: غير طالب للمحرم، مع قدرته على الحلال، أو مع عدم جوعه.

---

(1) الفراهيدي، العين (ج7/7)؛ الهروي، تهذيب اللغة (ج315/11)؛ الأزدي، جمهرة اللغة (ج122/1)؛ ابن منظور، لسان العرب (ج483/4)؛ ابن فارس، مقاييس اللغة (ج360/3)، مصطفى، المعجم الوسيط (ص538).

(2) الزركشي، المنثور في القواعد الفقهية (ج319/2)؛ السيوطي، الأشباه والنظائر (ص85)؛ ابن قدامة، المغني (ج415/9)، قلعجي وقنيبي، معجم لغة الفقهاء (ص283)؛ الإحسان، التعريفات الفقهية (ص134).

(3) السرخسي، أصول السرخسي (ج248/1)؛ البخاري، كشف الأسرار (ج237/2)؛ الزركشي، المنثور في القواعد الفقهية (ج320/2)؛ السيوطي، الأشباه والنظائر (ص84)؛ ابن نجيم، الأشباه والنظائر (ص73)؛ الزرقا: أحمد، شرح القواعد الفقهية (ص187).

(4) [البقرة: 173].

{وَلا عَادٍ} أي: متجاوز الحد في تناول ما أبيح له اضطرارًا، فيأكل بقدر الضرورة ولا يزيد عليها {فَلا إِثْمَ} أي: جناح عليه [1].

وقد بين النبي ﷺ الضرورة التي تبيح الحرام، عن أبي واقد الليثي، قال: قلت: يا رسول الله، إنا بأرض تصيبنا بها مخمصة، فما يحل لنا من الميتة؟ قال: " إذا لم تصطبحوا، ولم تغتبقوا، ولم تحتفئوا بقلًا، فشأنكم بها"[2].

المعنى: إذا لم تجدوا الغداء، ولا العشاء، ولم تجمعوا بقلًا وتأكلوه، فعندها تحل الميتة[3]، فهو عليه الصلاة والسلام لم يعتبر حال الضرورة إلا في هذا.

د. شروط العمل بقاعدة الضرورات تبيح المحظورات.

وقد وضع العلماء للضرورة ضوابط لا بد من مراعاتها، لئلا تُتخذ الضرورة وسيلةً لارتكاب المحرم وترك ما أوجب، دون تحقق شروطها، ومن أهم هذه الضوابط:

1. أن تكون الضرورة ملجئة بحيث يجد الفاعل نفسه أو غيره في حالة يخشى منها تلف النفس أو الأعضاء.

2. أن تكون الضرورة قائمة لا منتظرة، فليس للجائع أن يأكل الميتة قبل أن يجوع جوعًا يخشى منه. وأما المظنون التي ستكون فيما بعد فلا تكون مبيحة للمحرم.

3. أن لا يكون لدفع الضرورة وسيلة أخرى من المباحات إلا المخالفات، فإذا أمكن دفع الضرورة بفعل مباح امتنع دفعها بفعل محرم، فالجائع الذي يستطيع شراء الطعام ليس له أن يحتج بحالة الضرورة إذا سرق طعامًا.

5. ألا يخالف المضطر مبادئ الشريعة الإسلامية من حفظ حقوق الآخرين، وتحقيق العدل، وأداء الأمانات، ودفع الضرر، وكل ما خالف قواعد الشرع فلا أثر فيه للضرورة.

6. أن الضرورة تقدر بقدرها، بحيث تدفع بالقدر اللازم لدفعها، فليس للجائع أن يأكل من الميتة إلا ما يرد جوعه[4].

---

(1) التفتازاني، شرح التلويح (ج2/388)؛ ابن أمير حاج، التقرير والتحبير (ج2/204)؛ السعدي، تيسير الكريم الرحمن (ص81).

(2) [أحمد: مسند أحمد، الأنصار/ حديث أبي واقد الليثي، 227/36: رقم الحديث 21898] قال شعيب الأرنؤوط: حسن (انظر: الحاشية من نفس المصدر).

(3) القرطبي، المنتقى شرح الموطأ (ج3/138).

(4) عودة، التشريع الجنائي (ج1/577).

7. أن الاضطرار لا يُسقط حقوق الآدميين وإن كان يُسقط حق الله تعالى ويرفع الإثم والمؤاخذة عن المضطر، ولهذا قيدت قاعدة "الضرورات تبيح المحظورات" بقاعدة أخرى "الاضطرار لا يبطل حق الغير"[1]، حيث يتبين أن إباحة المحظور في حال الاضطرار إنما هو فيما يتعلق بحق الله سبحانه، أما فيما يتعلق بحق الآدمي فلا ضرورة لإبطال حق الغير، لأن الضرر لا يزال بالضرر، وإن أبيح في بعض الحالات إتلاف مال الغير إلا أنه مشروطٌ بضمانه[2].

هـ. مناقشة المستدل بالضرورة في ترحيل الناس:

هل حاجة ذوي المجني عليه إلى الترحيل من الضرورة التي تتلف النفس إن لم يؤخذ به، وهذا معناه أن أولياء الدم كانوا يحتاجون رحيل ذوي الجاني كحاجة الجائع الذي يكون في مخمصة إلى أكل الميتة، أو لحم الخنزير أو شرب الخمر، بحيث تتلف النفس إن لم يُؤخذ به، فهل هذا متصور في مثل هذه الحالة؟، قد يكون أهل الجاني في حال قريبة من هذا للخوف والرعب ولكن أهل المجني عليه لا يمكن أن يكونوا في مثل هذا الحال.

1. لا يصح الاستدلال بها من وجوه:

1,1 الترحيل ليس ضرورة بحيث إن لم يفعل سيكون في حالة يخشى منها تلف النفس، بل هو بغي وعدوان، والآيات اشترطت عدم البغي والعدوان لرفع الإثم عن المضطر، فإذا كان البغي والعدوان محرم على المضطر، فكيف يراد أن يُجعل من البغي والعدوان ضرورة تستباح بها المحرمات عند عدم الاضطرار؟!

2,1 وعلى فرض أنها ضرورة، فالاضطرار لا يبطل حق الغير، كما أنه يوجد وسائل أخرى من المباحات لدفع الضرورة.

3,1 الضرورة مع وجودها لا تبيح مخالفة مبادئ الشريعة الإسلامية من حفظ حقوق الآخرين، وتحقيق العدل، فكيف بغيرها؟!.

4,1 أن مثل هذه الضرورة لا تتصور في حالة كهذه، إذ لا توجد ضرورة اجتماعية تسوغ أن يكون الظلم عرفًا اجتماعيًا بين المسلمين ولو على سبيل التأقيت، وأن العمل بمثل هذا العرف

---

(1) الزرقا: أحمد، شرح القواعد الفقهية (ص213).

(2) عودة، التشريع الجنائي(ج577/1)؛ الزحيلي: وهبة، نظرية الضرورة (ص227)؛ آلبورنو، الوجيز (ص236)؛ الزحيلي: محمد، القواعد الفقهية وتطبيقاتها (ج286/1)؛ عبد اللطيف، القواعد والضوابط الفقهية (ص257)

بدعوى أن الضرورة تلجئ إليها ليس من الشرع في شيء، وإنما هو ضعف الوجدان الديني، وتحلل من أحكام الشريعة.

5,1 وبذلك يتبين أنه لا ضرورة تبيح ترحيل الناس من بيوتهم وطردهم منها، حتى وإن وُجدت ضرورة فتكون في أحوال فردية وليست جماعية، وعند بعض الناس دون بعض، وسيتم مناقشة هذه الحالات الفردية في المطلب التالي.

خامسا: الاحتجاج بالحاجة على ترحيل الناس وأن الحاجة ألجأت إلى الترحيل.

إذا كانت الضرورة لا يصح الاستدلال بها في تبرير هذا العرف، فيكون عدم صحة الاستدلال بالحاجة من باب أولى.

الخلاصة: ومن خلال ما سبق يتبين عدم صحة الاستدلال بهذه القواعد في تجاوز أحكام الشريعة وتمرير هذا العرف؛ لأن هذا العرف ليس فردًا من الأفراد الكلية التي تندرج تحتها، بل هو من المحرمات التي لم تباح بحال، وليس هناك من داعٍ يدعو لمثل هذا الأمر إلا أن يكون مصلحة موهومة، فليس فيه مصلحة ترجى ولا مفسدة تدفع، وإلا كان ذلك استدراكًا على الشريعة في استثناء هذا العرف من مبدأ شخصية العقوبة.

المطلب الثالث: مناقشة العرف في استدلالاته وتعليلاته.

لقد سبق القول بأن العرف العشائري في تشريعه لهذا الإجراء قد استند إلى الطبيعة التي يعيشون فيها والمستوى الاجتماعي والاقتصادي والثقافي، بالإضافة إلى المفهوم من بعض الأمثلة التي ورد ذكرها في الوحيين، مما أدى إلى ترسيخ مفهوم الترحيل في جناية القتل في العرف العشائري، حتى أصبح من المسلّمات التي لا تقبل الاعتراض!، سيناقش الباحث هذه الاستدلالات والتعليلات التي استند عليها العرف، ويبين مدى صحة الاستدلال بها في هذا المقام. ثم سيناقشه من خلال الواقع الذي يفرزه هذا الإجراء.

الفرع الأول: مناقشة الاستدلالات والتعليلات التي استند عليها العرف.

أولا: الاستدلال بهروب موسى عليه السلام حين قتل رجلًا من بني اسرائيل، **استدلالٌ غير صحيح من وجوه:**

الوجه الأول: لأن موسى عليه السلام هرب من تلقاء نفسه، ولم يطلب منه أحد الهرب، كما أن هروب موسى كان بمفرده ولم يهرب معه أحدٌ من عائلته، وبذلك يكون هروبه حجة على من يقول بالترحيل، وذلك من وجهين:

1. أنه هرب من تلقاء نفسه من دون أن يُطلب منه، وهذا تصرف فطري حين الشعور بالخوف.
2. أنه هرب بمفرده دون عائلته.

فإذا أراد أن يستدل بهروب موسى عليه السلام فليستدل به على وجهه الصحيح، وهو قصره على الجاني فقط.

الوجه الثاني: وعلى فرض أن هروب موسى كان مع عائلته، فهروبه كان من فرعون وقومه يعني من القوم الظالمين، فكيف يقبل أن يكون من فرعون وعمله موضع اقتداء؟ والله يقول: { فَٱتَّبَعُوٓاْ أَمۡرَ فِرۡعَوۡنَۖ وَمَآ أَمۡرُ فِرۡعَوۡنَ بِرَشِيدٖ * يَقۡدُمُ قَوۡمَهُۥ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ فَأَوۡرَدَهُمُ ٱلنَّارَۖ وَبِئۡسَ ٱلۡوِرۡدُ ٱلۡمَوۡرُودُ * وَأُتۡبِعُواْ فِي هَٰذِهِۦ لَعۡنَةٗ وَيَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِۚ بِئۡسَ ٱلرِّفۡدُ ٱلۡمَرۡفُودُ }[1]،

علمًا: أن مبدأ المسؤولية الفردية معمول به في كل الشرائع فلم يكن في شريعة موسى أن العائلة تحمل جناية الفرد، بل كان كل إنسانٍ مسؤولٌ عن فعله لوحده، بدليل قوله تعالى: {أَمۡ لَمۡ يُنَبَّأۡ بِمَا فِي صُحُفِ مُوسَىٰ * وَإِبۡرَٰهِيمَ ٱلَّذِي وَفَّىٰٓ * أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٞ وِزۡرَ أُخۡرَىٰ * وَأَن لَّيۡسَ لِلۡإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ }[2].

الوجه الثالث: وعلى فرض أنه لم يكن في شرع موسى عليه السلام مبدأ شخصية العقوبة، فشرع من قبلنا شرعٌ لنا ما لم يأتِ في شرعنا ما يعارضه، وقد جاء في شرعنا ما يبطل ذلك ويرده، فلم يبقَ فيه حجة، وبذلك لا يوجد حجة في فعل موسى عليه السلام على أي وجه كان.

الدليل الثاني: الاستشهاد بقول النبي ﷺ لوحشي قاتل حمزة رضي الله عنهم جميعًا، "فهل تستطيع أن تغيب وجهك عني"[3].

الجواب: ليس فيه حجة على ترحيل الناس من بيوتهم، **وذلك من وجهين:**

---

(1) [هود: 97-99].

(2) [النجم: 36-39].

(3) [البخاري: صحيح البخاري، المغازي/ باب قتل حمزة بن عبد المطلب رضي الله عنه، 100/5: رقم الحديث 4072].

الوجه الأول: أن النبي ﷺ لم يطلب من وحشي الرحيل عن المدينة، بل قال له غيّب وجهك عني، وهذا لا يستلزم الرحيل والخروج من المدينة، بل هو طلب عدم رؤيته سواء كان في المدينة أو في بيت المقدس، بخلاف الرحيل فإنه وإن كان خروج من المدينة وعدم رؤيته فيها، إلا أنه يمكن أن يراه خارج المدينة، أما طلب عدم الرؤية فإنه يقتضي عدم رؤية في أي مكان يكون فيه النبي ﷺ.

الوجه الثاني: وفي كل الأحوال النبي ﷺ طلب من القاتل نفسه، ولم يقل له النبي لا تدعني أرى وجهك أو أحدًا من نسبك، ليكون في هذا حجة على ترحيل ذوي القاتل، فهو طلب مقتصر على الفاعل نفسه، وبذلك لا يكون فيه حجة؛ **لأمرين:**

1. أنه ليس طلب رحيل عن مكان السكن وترك الأموال والديار كما هو الحال في العرف
2. وعلى فرض أنه يقتضي الرحيل فهو مقتصر على الجاني وحده.

وبذلك يكون الاستدلال به في هذا المقام استدلالٌ في غير مكانه.

الدليل الثالث: عدم وجود قاعدة جزائية في النظام القبلي، فلا يوجد سجون ولا قصاص، هذا كان مبررًا للجوء إلى هذا الإجراء من أجل التشفي.

وهذا تعليل باطل؛ وذلك لما يلي:

1. أننا مطالبون بالاحتكام إلى الشريعة الإسلامية في كل الأحوال، ولا يجوز بحال الاحتكام إلى غير الشريعة، استنادًا لقوله تعالى:{ ثُمَّ جَعَلْنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ * إِنَّهُمْ لَن يُغْنُواْ عَنكَ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا ۚ وَإِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۖ وَٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلْمُتَّقِينَ * هَٰذَا بَصَٰٓئِرُ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ }[1].

2. **قال تعالى:** {فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا }[2]، فعدم وجود قاعدة جزائية في النظام القبلي، ليس مبررًا لمخالفة الشريعة والرجوع إلى أحكام الجاهلية، وبالتالي ارتكاب جرائم في حق الآخرين وتعذيبهم وترويعهم بغير ذنب. فلا حاجة لنظامٍ قبليٍ وقضاءٍ عشائريٍ وقد وُجدت

---

(1) [الجاثية: 18-20].

(2) [النساء: 65].

الشريعة لمعالجة كل حال من أحوال الناس، قال تعالى: {أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ }[1]، فمهما بلغت العقلية الإنسانية من الحكمة والفطنة والذكاء فإنها تبقى قاصرة عن إدراك ما يحيط بها من أسباب الحياة التي لا يدركها إلا خالقها، وعلى كل حال فقد وُجدت القاعدة الجزائية في النظام الوضعي، وبذلك لا يوجد لهذا التعليل ما يبرره.

الدليل الرابع: الترحيل وسيلة من وسائل الردع عن ارتكاب الجريمة، فالجاني حين يعلم أن الأهل هم الذين سيتحملون الجرم معه يرتدع؛ لأنه سيجلب الضرر لهم، وسيفكر ألف مرة قبل ارتكاب الجريمة وهذا أدعى للردع.

هذا غير صحيح من وجوه:

1. أنه مخالف لقضاء الله وحكمه، فلا يمكن أن يكون هناك ثمة مصلحة فيما حرم الله تعالى، ولا مفسدة فيما أمر الله، وهذا كافٍ للرد على هذا التعليل.

2. أن الله تبارك وتعالى قد ردع الجاني ردعًا خيرًا من ردعكم، فالله ردع وأصلح، وأنتم ردعتم وأفسدتم وظلمتم أنفسكم قبل أن تظلموا الآخرين.

3. أن التاريخ والواقع يكذب هذا التبرير، ففي ذلك الزمان والمكان وهي البادية كان الأمر هيّن ولم يكن مكلفًا؛ لبساطة العيش، لذلك لم يكن رادعًا، بدليل أن التقاتل على موارد العيش والغزو كان سُنةً متبعةً بينهم، وكان النزاع بين القبائل في البادية شديدًا ويستمر أعوامًا كما كان الأمر عليه قبل البعثة، ولذات الأسباب من الخواء العقلي والفراغ النفسي والتباهي بالأحساب والأنساب والهجاء وبالقصائد والأشعار، فكيف يكون رادعًا؟ وأكبر دليل على عدم صحته للردع هي الغزو، والاقتتال الدائم بين أهل البادية، وما ينتج عنه من قتلى بالعشرات[2]!!.

وعلى أي حال كانت هناك منظومة اجتماعية تبرر مثل هذا النظام العشائري، أما الآن فقد تغير نظام الحياة ومعطياته على المستوى الاجتماعي والاقتصادي والتعليمي وتشابكت المصالح، واختلفت الروابط الاجتماعية، حتى غذا العمل بمثل هذا الإجراء تبريرًا للجريمة وليس ردعًا لها؛ بسبب تكلفته العالية ماديًا ومعنويًا، فالظلم لا يُنسى ويبقى في النفوس على مر

---

(1) [المائدة: 50].

(2) سرحان، موسوعة الفلكلور الفلسطيني (ج2/421 وما يليها)؛ الوحيدي، التراث البدوي (ص81)؛ سواعد، تاريخ البدو في فلسطين في الحقبة العثمانية (ص17).

السنين، فالذي يُعاقب ماديًا ومعنويًا بغير ذنب سيسكن في نفسه ألم الظلم والتشرد والتشتت، وسيتطلع لرفع الظلم عن نفسه واستعادة حقوقه.

اعتراض: نعم الرحيل مكلّف وما جُعل إلا لأجل الردع، والسكن في البيوت الحديثة وتنوع المصالح، وتغير أسبابها، يعتبر سببًا وعاملًا رئيسًا في الردع عن ارتكاب الجريمة بسبب تكلفته العالية، فإزالة الرادع أو تخفيفه يزيد من الجرائم، فيمكن القول بتنظيم العملية وليس الغائها نهائيًا.

الجواب من وجوه:

1. هذا ليس زيادة ردع بل هو زيادة ظلم إلى ظلم وزيادة في الاعتداء والبغي.

2. إن سببَ النزاعاتِ الواقعةِ بين الناس في البوادي والحواضر إنما هو البغي وترك العدل؛ فإن إحدى الطائفتين قد تعتدي على الأخرى في دم أو مال أو تعلو عليهم بالباطل ولا تقتصر الأخرى على استيفاء الحق بل تزيد عليه إمعانًا في التشفي والانتقام، وهكذا يبقى الأمر بينهم سجالًا، وهذا هو الذي يبقي نار الفتنة مشتعلة بينهم لسنوات، فالذي يجب أن يلتزم الناس به هو العمل بالقسط الذي أمر الله به في كتابه، وترك ما عليه الناس من حكم الجاهلية، لقوله تعالى:{ثُمَّ جَعَلْنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّهُمْ لَن يُغْنُوا۟ عَنكَ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا ۚ وَإِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۖ وَٱللَّهُ وَلِىُّ ٱلْمُتَّقِينَ }[1].

فماذا يضير أولياء الدم من العمل بمبدأ شخصية العقوبة بإيقاعها على الجاني وحده، وعدم امتدادها الى عائلته وأقاربه؟، مع العلم أنه ليس لهم خيارًا في ذلك؛ لقوله تعالى:{ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا }[2].

وجه الدلالة: أن ما قضى الله به تكليف واجب الالتزام به، بحيث يترتب عليه ثواب وعقاب، وليس من المندوبات التي فيها سعة.

3. وجود جهاز قضائي من شأنه أن يردع الجاني ويُنزل فيه العقاب الرادع، ويعيد الحقوق إلى أصحابها، ويحفظ على الناس أنفسهم وأموالهم وأعراضهم، وإلا لماذا القضاء؟

---

(1) [الجاثية: 18-19].

(2) [الأحزاب: 36]

الفرع الثاني: المناقشة مع بعض رجال الاصلاح العرفيين ممن يُرجع إليهم في فض النزاع على الأساس العرفي، بالإضافة إلى بعض المصادر العرفية، وكانت الأسئلة على النحو التالي:

1. ما هو سبب ردة الفعل الفوضوية في جرائم القتل؟

فأجاب: الغضب الذي يعتري أهل المقتول.

2. لماذا ينصب الغضب على من لا ذنب لهم؟

فأجاب: هذه ساعة غضب ويغيّب فيها العقل ولا يستطيع أن يميز بين الحق والباطل فهي ساعة أحزان وروغة أذهان[1].

3. هذا يعني أن الخوف من ردة الفعل هي التي أوجبت الرحيل[2]؟

فأجاب: نعم هذا صحيح.

4. هل هذا الخوف متيقن أم مظنون؟

فأجاب: في الغالب يحدث وخصوصًا إذا كان هناك تفاوت في القوة بين الطرفين.

5. ما هي مدة هذه الروغة أو الفورة؟

فأجاب: ثلاثة أيام وثلث[3].

6. ما دمتم تقولون أن فورة الدم مدتها ثلاثة أيام وأنكم أخرجتم الناس لحمايتهم من هذه الفورة، فلماذا إذا لا يتم إرجاع الناس بعد انقضاء هذه المدة؟، والتي بانقضائها انقضت ساعة الأحزان وانتهت روغة الأذهان!

فأجاب: لا نعيدهم منعًا لوقوع جريمة ردًا على الجريمة الأولى.

7. إن توسيع دائرة المستهدفين يسهل الجريمة ويوفر فرصة أكبر بكثير لارتكابها لكثرة عدد الذين يصلحون للثأر، فحين يكون العدد كبير في تحمل المسئولية يشجع على الجريمة، على العكس تمامًا حين تحصر في الجاني وحده، فكيف يريد العرف أن يمنع الجريمة ويضيق سبلها من خلال توسيع دائرة المستهدفين حتى الجد الخامس؟!!

---

(1) العارف، القضاء عند البدو (ص77وما بعدها)؛ الحشاش، قضاء العرف والعادة (ص75وما بعدها)؛ رجال اصلاح عرفيين، قابلهم: نهاد النباهين (في الفترة الواقعة بين 3 يونيو / 27أغسطس/2016م).

(2) ثابت، القضاء العشائري (ص138-139)

(3) العارف، القضاء عند البدو (ص79)

فأجاب: الجاني قد يهرب، وتحميل العائلة المسئولية سيجعله يراجع نفسه قبل الإقدام على الجريمة، لأنه لو نجى هو فلن ينجوَ أخوه، فالعرف يبيح قتل أي واحد من ذوي القاتل، وهذا أدعى لمنع الجريمة[1]!.

الرد: هذه جريمة قتل فيها القصاص والعذاب الأليم يوم الدين، وحتى ولو اصطلحت مع ولي الدم وأسقطت العقاب الدنيوي فإن الله لن يتوب عليك؛ لأنك لم ترَ بأسًا في ما ارتكبت، بل تظن أنك فعلت ما تستحق عليه المدح والثناء، وهذا بحد ذاته أشد من الجرم نفسه، عن ابن عباس أن النبي ﷺ، قال: "أبغض الناس إلى الله ثلاثة: ملحد في الحرم، ومبتغٍ في الإسلام سنة الجاهلية، ومطلب دم امرئ بغير حق ليهريق دمه"[2].

8. ها أنتم قد جعلتم المسئولية حتى الجد الخامس، وفشلتهم في منع الجريمة، بدليل أن كثيرًا من العائلات رحلوا ثم لحق بهم أولياء الدم إلى حيث ألقوا رحالهم وقتلوا منهم، فأين منعكم الجريمة؟، ويعودوا إلى ديارهم وقد أصبحت حصيدًا كأن لم تغنَ بالأمس، فيكونوا بذلك قد خسروا أموالهم وديارهم وأحد أفرادهم بالإضافة إلى ويلات الترحيل وعذاباته، وتصلحون بينهم على قاعدة واحدة بواحدة، بل والخراب زيادة، فكيف إذًا حميتم الناس ووفرتم السلم والأمن، بل هي ظلمات بعضها فوق بعض، وسيكتوي بنارها كل من ساهم فيها ولو بكلمة.

9. ماذا لو أنكرت العائلة هذا الفعل من اللحظة الأولى واعتبرته جريمة، وطالبت بمعاقبة الجاني بما يستحق، فهل تقبلون بعدم رحيلهم دون قيدٍ أو شرطٍ؟
فأجاب: لا، فلابد من موافقة ولي الدم أولا على عدم الرحيل، كما يجب دفع قعود النوم– مال يدفع لأولياء الدم– ولابد من آليات للتحرك والانتقال وغيرها من الشروط حسب ما يرضاه ولي الدم[3].

---

(1) ثابت، القضاء العشائري (ص22–23)

(2) سبق تخريجه، (ص32).

(3) ثابت، القضاء العشائري (ص142–144)؛ الحشاش، قضاء العرف والعادة (ص75وما بعدها)؛ رجال اصلاح عرفيين، قابلهم: نهاد النباهين (في الفترة الواقعة بين 3 يونيو / 27أغسطس/2016م).

إذن القضة ليست قضية غضب وفوران دم وخشية من الجريمة وما شابه من هذه التعليلات، وإنما هي عادة تطبق لأجل أنها عادة فقط، أو لأجل خوف الملامة أو المعايرة، سبحان الله: {يَسْتَخْفُونَ مِنَ ٱلنَّاسِ وَلَا يَسْتَخْفُونَ مِنَ ٱللَّهِ وَهُوَ مَعَهُمْ إِذْ يُبَيِّتُونَ مَا لَا يَرْضَىٰ مِنَ ٱلْقَوْلِ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطًا * هَـٰأَنتُمْ هَـٰؤُلَآءِ جَـٰدَلْتُمْ عَنْهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا فَمَن يُجَـٰدِلُ ٱللَّهَ عَنْهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ أَم مَّن يَكُونُ عَلَيْهِمْ وَكِيلًا }[1].

فقال مقاطعًا العرف العشائري لم يلزم النساء والاطفال بالرحيل بل ترك الأمر لرغباتهم، وخروجهن يكون بالرضا وليس بالإكراه.

قلت: هذا الكلام لا قيمة له في ظل تشريع فورة الدم، وحتى لو كان الأمر كذلك فالجناية هي الجناية والاعتداء هو الاعتداء والظلم هو الظلم والإثم هو الإثم، وهو تشريد أرباب الأسر، والذين هم عماد البيت وستره، وترك النساء بلا محرم، وتفريق بين الآباء وأبنائهم ومنعهم من آبائهم بغير حق وهم على قيد الحياة، وعزل للناس عن أرزاقهم ومصالحهم وعلاقاتهم الاجتماعية بدون وجه حق، ثم بعد ذلك تمُن عليهم أنك لم تلزم النساء بالخروج وأن الأمر متروكٌ لرغباتهن!

الفرع الثالث: مناقشة من خلال الواقع الذي نحياه اليوم.

في ظل ضعف الوازع الديني، والقصور العلمي بأحكام الشريعة، وضعف الترابط الاجتماعي بين الناس، وكثرة الخلافات، كيف يمكن التعامل مع هذه الأعراف، في الوقت الذي تصبح فيه القيم والمعايير الأخلاقية والاجتماعية الراقية لا مكان لها في ضبط الأمور؟ فمثلًا:

أ. إذا اضُطر الناس إلى الترحيل؛ لأن خصمهم يهددهم، وهم لا محالة مُعتدى عليهم، وليس في إمكانهم أن يدافعوا عن أنفسهم، ولا يوجد من يحميهم ويرد الظلم عنهم، وهو واقع لا محالة إن لم يرحلوا، ولا سبيل إلا الرحيل، فهل تكون هذه حالة ضرورة تُوجب العمل بعرف الرحيل الظالم؟.

الجواب: أنه لو كان مثل هذه الحال بحيث:

1. لم تستطع العائلة أن تحمي نفسها.
2. ولم تستطع أن تتعايش مع هذا الواقع بمعطياته الجديدة.

---

(1) [النساء: 108-109].

3. ولم تجد من ينصرها ويقدم لها العون ويقول كلمة الحق.

إذا وقعت هذه الأمور، فلا يخلو المجتمع في مجموعه من إثم الظلم في هذا الحال؛ لأنه ترك الظالم يظلم، وربما برر له، ولم يأخذ بقول رسول الله ﷺ: "انصر أخاك ظالمًا أو مظلومًا" فقال رجل: يا رسول الله، أنصره إذا كان مظلوما، أفرأيت إذا كان ظالما كيف أنصره؟ قال: "تحجزه، أو تمنعه، من الظلم فإن ذلك نصره"[1]، وفرط حتى صار أمره فرطًا فلم يُنكر عليه أحد، بل من الناس من يعاتب ويلوم أولياء الدم إذا هم تقاعسوا عن هذا الإجراء، مما يضطرهم لمثل هذه الأمور دفعًا للعار عنهم، أتراهم كلهم يسلمون من الإثم[2]؟!

ومن هنا – وعلى أي حال – لا يُعد ذلك العرف من قبيل ما أوجدته الضرورة إنما هي حال تشبه حال المُكره المُلجأ، في هذه الحالة يكون المُصلح مجبرًا على ارتكاب المُحرم؛ لأنه إن لم يفعل فستقع جريمة لا محالة، وهذه حالة تسوغ له أن يفرض الرحيل، **ولكن ينبغي عليه هنا أمور، وهي:**

1,3 يجب بيان حرمة هذا الإجراء، وأنه ظلم وبغي بغير حق.

2,3 يجب الإثبات أن لذوي الجاني الحق في المطالبة بحقوقهم بدل الترحيل.

3,3 يقتصر الرحيل على الرجال البالغين فقط، ويستثنى منهم الشيوخ والعجزة والمرضى.

4,3 أن يكون الترحيل مشروط بنتائج يتوصل لها في مدة زمنية معلومة.

5,3 توضع الأموال والممتلكات في كفالة لجنة من وجهاء الناس صيانة لها عن الإتلاف.

وهنا لا جُناح ولا إثم على المُصلح، بل هو مأجور، ويبوء بالإثم من أكره على ذلك؛ لأن هذا الفعل لا يحل له بحال من الأحوال فهو ظلمٌ غير مبرر لا شك في ذلك، وإذا كان قد أصر على ذلك فقد اقتطع لنفسه قطعة من النار، ولعن الله الظالمين، ولكن اللعنة متفاوتة فهي على الأول بالأصالة وعلى الآخرين بالتبع، والأخرين هنا هم الراضون عن هذا الظلم والساكتون عن إنكاره.

---

(1) [البخاري: صحيح البخاري، الإكراه/ باب يمين الرجل لصاحبه إنه أخوه، إذا خاف عليه القتل أو نحوه، 22/9: رقم الحديث 6952].

(2) انظر (ص107–110) من هذا البحث للوقوف على النصوص التي تبين وجوب نصرة المظلوم وعدم خذلانه.

ب. أن بعض العائلات تطلب الرحيل لتستطيع إقناع أبنائها بالصلح وهذا بلا شك مصلحة للطرفين.

الجواب: لماذا تجعلون هذا المسلك هو المسلك الوحيد، لماذا لا يمكن أن يُتصور غير هذا المسلك، ما علاقة تعذيب رجل لم يذنب بإحلال الصلح من عدمه، أليس هذا مما تأباه العقول الصحيحة والفطر السوية؟ لماذا تتخذون المحرم وهو الظلم وسيلة لتحقيق الصلح؟

إن ذلك ليس إلا اعتداءً على الآخرين من أجل تحقيق مصلحة متوقعة قد ينجح في الإقناع وقد لا ينجح، ثم ما علاقة الترحيل في الصلح، حق ولي الدم عند شخص معين لماذا يُصر على معاقبة الآخرين، وقد جاءت الشريعة بحرمة المسئولية الجماعية ما قل منها وما كثر؟، وقررت أنه ليس لولي الدم إلا الجاني وأن عليه أن يكتفي بذلك، وإلا كان متبعًا لهواه، والله يقول: {فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُواْ لَكَ فَٱعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَآءَهُمْ ۚ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ ٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ }[1].

ج. نحن نقصر الترحيل على إخوة الجاني فقط.

الجواب: لا فرق بين ترحيل إخوة الجاني وترحيل أبناء عمومته؛ لأن ميزان العدل واحد لا يفرق بين قريب وبعيد، وكبير وصغير، ومؤمن وكافر، فالظلم حرام، والعدل فريضة على الجميع دون استثناء.

د. وإذا رأى ولي الأمر المصلحة في ترحيل الناس فهل يرحلهم، استنادًا إلى فعل عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه عندما غرب نصر بن حجاج إلى البصرة بسبب افتتان بعض النساء به لجماله[2].؟.

الجواب من وجوه:

1. الوجه الأول: لا حجة في هذا الاستدلال على العمل بعرف الترحيل، وذلك لما يلي:

1,1 هذا من قبيل مصلحة عامة تعم الأمة بأسرها في مقابل المصلحة الخاصة، وذلك لأن المدينة يأتي إليها كل المسلمين، فرعاية لحرمتها وشرفها اقتضى ذلك إخراج من تُفتن به النساء منها إلى بلد آخر، لتبقى المدينة سالمة من وخالية من الفتن، بدليل أنه أخرجه إلى بلد آخر فيه نساء مسلمات، مما يعني أن الأمر خاص بالمدينة.

---

(1) [القصص: 50].

(2) البخاري، كشف الأسرار (ج66/3)؛ ابن الهمام، فتح القدير (ج245/5)

2,1 أن ما فعله عمر رضي الله عنه إنما هو من قبيل الوقاية، ولم يكن هناك نص يمنع من القيام بهذا العمل، ولم يكن أمام عمر إلا هذا الخيار، فلا يستطيع فعل غيره، وإلا كيف سيمنع النساء من النظر إليه، **وهذا بخلاف ما نحن فيه من عدة وجوه:**

1,2,1 أنه من باب القضاء بين الناس، والذي أمر الله تعالى أن يكون العدل[1]

2,2,1 وأنه حقوق للناس والتي أمر النبي ﷺ بأن ترد إلى أصحابها قبل يوم القيامة[2]

3,2,1 وأنها من عادت الجاهلية التي أمرت الشريعة بتركها بعشرات النصوص[3]

فما يحصل في عرف الترحيل ظلم صريح حرمه الشرع بنصوص قطعية الثبوت قطعية الدلالة[4]، فلا يحق لأحد أن يتجاوز هذه النصوص ويقضي بخلاف مما قضى الله به، لقوله تعالى: {وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا }[5]، فهل عمر يفعل ذلك، كلا والله.

3,1 وعلى فرض أنه عمر رضي الله عنه أخرجه لكي لا تفتتن به النساء، فيكون قد أخرج واحد مقابل مدينة بأسرها إن لم تكن أمة، وليس كما يحصل في قضية الترحيل تُخرج عشيرة بأطفالها ونسائها وشيوخها ومرضها مقابل شخص.

4,1 كما أن عمر رضي الله عنه لم يترك أموال نصر من بعده عرضة للنهب والسلب والإتلاف والاغتصاب، كما يحصل في العرف.

5,1 وما يدريك أن عمر قد جعل له ما يكفيه في مأكله وملبسه ومسكنه في غربته، ولم يتركه عالة ويتكفف الناس، وهذا هو المتوقع بل المتيقن من عمر رضي الله عنه، لاسيما أن هذا النفي ليس عقوبة لنصر ابن الحجاج على ذنب ارتكبه.

---

(1) انظر (ص 111–112) من هذا البحث للوقوف على أدلة وجوب القيام والحكم بين الناس بالعدل.

(2) انظر (ص182–184) للوقوف على النصوص التي تبين عظم حقوق الناس.

(3) القاري، مرقاة المفاتيح (ج1843/5)؛ البيضاوي، تحفة الأبرار (ج87/1)؛ السيوطي، شرح سنن ابن ماجه (ص192)؛ العيني، عمدة القاري (ج79/8)؛ ابن الاثير، الشافي في شرح مسند الشافعي (ج430/2)؛ الصنعاني، سبل السلام

(4) انظر (ص 53) من هذا البحث للوقوف على أدلة بيان أن أخذ الشخص بجريرة غيره من سنن الجاهلية.

(5) [الأحزاب: 36].

الوجه الثاني: لا ينبغي لولي الأمر أن يقول مثل هذا الكلام؛ لأنه:

1. بذلك يدلل على ضعف الدولة في حماية مواطنيها، وتحقيق الأمن لهم.
2. يدلل على ضعف القضاء في فصل الخصومات بين الناس.

الوجه الثالث: إذا أراد ولي الأمر أن يطلب من الناس الرحيل، فينبغي عليه أمور:

1. توفير مسكن بديل لمن يرحلون؛ لأنهم لاجئون في وطنهم!
2. توفير مصدر رزق يعتاشون منه، ولا يتركهم يتكففون الناس.
3. توفير الحماية لأموالهم التي تركوها خلفهم بناءً على طلب ولي الأمر.
4. توفير الحماية لهم في مقامهم الجديد من أن تطالهم يد ولي الدم.
5. العمل بشكل حثيث على حل المشكلة تقصيرًا للمعاناة وتحقيقًا للصلح في أسرع وقت.
6. أن يكون هذا الترحيل جزءًا من الحق الذي سيدفع لولي الدم، حسب ما يتم الاتفاق عليه بين أطراف الخصومة.

الوجه الرابع: قال تعالى: {يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلۡنَٰكَ خَلِيفَةٗ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَٱحۡكُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِٱلۡحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلۡهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُمۡ عَذَابٞ شَدِيدُۢ بِمَا نَسُواْ يَوۡمَ ٱلۡحِسَابِ}[1].

وجه الدلالة: أن الله تبارك وتعالى أمر ولي الأمر أن يحكم بين الرعية بالعدل، وأن يردع الظالم وينصر المظلوم، وأن لا يترك الناس لهواهم، وإلا فسدت السماوات والأرض، قال تعالى: {وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلۡحَقُّ أَهۡوَآءَهُمۡ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ وَمَن فِيهِنَّۚ}[2]، فهل ترحيل الناس من بيوتهم وكشف حرماتهم وانتهاك خصوصياتهم، وإتلاف أموالهم، واغتصاب عقاراتهم من الحكم بين الناس بالعدل؟ فإن لم يكن كذلك، فهو إذن من الظلال الذي توعد الله فاعله بالعذاب الشديد، بذلك لا يكون في ذاك الاستدلال حجة على العمل بعرف الترحيل.

---

(1) [ص: 26].

(2) [المؤمنون: 71].

و. أن في ذلك هدمًا لأعراف تناقلها الناس بالتراضي.

الجواب: إنها أعراف باطلة ومخالفة للشريعة، انتشرت وانتقلت وترتب عليها إثم ومفسدة وظلم وضرر، فلا يجوز إبقاؤها، ولا استحالةٌ في إنهائها.

إن هذه العادات وأعراف القبلية – بغض النظر عن حُرمتها– لا تصلح في مجتمع تشابكت فيه المصالح والأرزاق وتغيرت فيه مفاهيم التعليم والثقافة والاقتصاد والترابط الاجتماعي.

فقوانين العشائر قوانين وضعها إنسانٌ عاجزٌ ناقصٌ محتاجٌ يراعي مصالحه قبل مصالح غيره ويراعي عصره ومكان عيشه، لذلك فهي قاصرة عاجزة لا تعالج مشاكل الناس كلها في كافة الأزمنة؛ لأنها قوانين وقتية تخدم فئة معينة من الناس ضمن حدود جغرافية معينة من خلال مراعاة مستوى الوعي الديني والثقافي والظروف الاجتماعية والاقتصادية، وهذا بخلاف الشريعة الإسلامية الصالحة لكل زمان ومكان وحال، فلماذا يُستبدل الذي هو أعلى بالذي هو أدنى؟ والله يقول{فَإِمَّا يَأۡتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدٗى فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشۡقَىٰ}[1]

والحقيقة أن هذه الأعراف المخالفة للشريعة الإسلامية، لا يمكن أن تكون وسيلة اصلاح بين الناس بل هي مفسدة وضرر ولو بعد حين؛ لأنه لا تكون المصلحة فيما خالف شرع الله، كيف تترك حكم الله المحكم المشتمل على كل خير، الناهي عن كل شر، إلى ما سواه من الآراء والأهواء والاصطلاحات التي وضعها الرجال بلا مستند من شريعة الله، كما كان أهل الجاهلية يحكمون به من الضلالات والجهالات مما يضعونها بآرائهم وأهوائهم، فصارت شرعًا متبعًا يقدمونه على الحكم بكتاب الله وسنة رسول الله ﷺ، فمن أحسن من الله حكما لقوم يوقنون، ومن أعدل من الله في حكمه لمن عقل عن الله شرعه، وآمن به، وأيقن وعلم أن الله أحكم الحاكمين، وأرحم بخلقه من الوالدة بولدها؟[2].

المطلب الرابع: المساومة على الرحيل بين الشريعة والعرف.

عند وقوع جريمة القتل يتوجه رجال الاصلاح لعائلات القاتل ويطالبونهم بالرحيل بغض النظر عن نوع القتل، فالإجراء الأول بعد وقوع جريمة القتل هو الرحيل، فالترحيل تلازم مع وقوع جريمة قتل، من ثم ينظر في تفاصيل نوعية القتل، وبعد ذلك تتم المفاوضات لإرجاع من لا علاقة له بشروط يحددها ولي الدم، والمساومة تتخذ أشكالًا مختلفة بناء على رغبة ولي الدم.

---

(1) [طه: 123].

(2) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم (ج119/3).

الفرع الأول: المال مقابل الرجوع.

مال يدفعه أقارب الجاني ممن ليس لهم علاقة في الجريمة إلى أهل المجني عليه، مقابل العودة إلى بيوتهم وأملاكهم وهذا يسمى في العرف العشائري، بـ "بعير النوم".

والعرف يفرق في هذه الحالة بين صورتين:

1. أن يكون الرجل يلتقي مع الجاني بعد الجد الخامس.

فالذي يلتقي مع الجاني بعد الجد الخامس يدفع جملًا لذوي المجني عليه ويمكث في بيته لا يرحل، بعد أن يثبت أنه لا يلتقي مع الجاني فيما دون الجد الخامس.

2. أن يكون الرجل يلتقي مع الجاني قبل الجد الخامس.

في هذه الحالة يجب عليه أن يرحل ولا يحق له البراءة من الجاني ودفع بعير النوم بعد وقوع الجريمة إلا برضى ذوي المجني عليه[1].

والفرق بين الصورتين، أنه في الصورة الأولى لا يشترط العرف موافقة ولى الدم، أما في الصورة الثانية فيشترط ذلك.

أولا: صورة المسألة.

بعد رحيل عائلة الجاني من ديارهم، وانقضاء مدة فورة الدم على الأقل، يطالبون بالرجوع إلى بيوتهم فيشترط أولياء الدم على من يريد الرجوع أن يدفع ما قيمته ثمن بعير، وأحيانًا يطالبون أكثر من ذلك، مع ضمان ألا يتعرض لهم أولياء الدم بسوء، إذن لابد للعودة من شرطين:

1. دفع مال مقابل العودة.
2. موافقة أولياء الدم على العودة.

وإذا لم يوافق أولياء الدم فلا يحق لأحد الرجوع إلى بيته، فموافقة أولياء الدم شرط أساسي في العملية، وقد سبق بيان حكم الترحيل، وسيُبين الباحث هنا حكم أخذ المال مقابل الرجوع إلى البيوت، طبعًا هذا في العرف من المسلّمات، فما هو حكمه في الشريعة الإسلامية؟

أ. حكم هذه المسألة.

إن حفظ الأموال وصيانتها مقصد من مقاصد الشريعة، لذلك أمرت الشريعة بالمحافظة عليه، وحرمت الاعتداء على مال الغير بأي وجه، فلا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفس منه[2].

---

(1) الحشاش، قضاء العرف والعادة (ص77–78)؛ ثابث، القضاء العشائري (ص144)؛ رجال اصلاح عرفيين، قابلهم: نهاد النباهين (في الفترة الواقعة بين 3 يونيو / 27أغسطس/2016م).

(2) سيبين الباحث حرمة المال في المبحث التالي عند الحديث عن اتلاف الأموال بشكل مفصل.

لذلك: أخذ المال مقابل رجوع المُرحَلين، أو مقابل عدم الرحيل ابتداء، **حرام بالمنقول والمعقول:**

1. المنقول:

1,1 الكتاب:

1,1,1 قال تعالى: {يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ }[1]،

وجه الدلالة: أن الآية اعتبرت كل ما أخذ بطريق غير مشروع هو من أكل أموال الناس بالباطل، فما هو الوجه الذي أخذ به هذا المال "بعير النوم"؟، لا يوجد، إذا فهو أكل لأموال الناس بالباطل، وأكل أموال الناس بالباطل كبيرة من الكبائر[2]

قال ابن العربي: قوله تعالى: " بِالْباطِلِ " يعني: بما لا يحل شرعًا ولا يفيد مقصودًا؛ لأن الشرع نهى عنه، ومنع منه، وحرم تعاطيه"[3].

2,1 السنة:

1,2,1 قال النبي ﷺ: "مطل الغنى ظلم،..."[4]

وجه الدلالة: دل الحديث على أن مماطلة القادر على قضاء دينه ظلم، لمجرد أنه آخر السداد[5]، فيكون ابتزاز الناس فيها أموالهم وأخذها من دون وجه حق أشدُ ظلمًا وإثمًا؛ لأنه من صور أكل أموال الناس بالباطل.

2,2,1 قال ﷺ: "من أخذ أموال الناس يريد أداءها أدى الله عنه ومن أخذها يريد إتلافها أتلفه الله"[6]

وجه الدلالة: أخبر النبي ﷺ أن من استدان ولا ينوي أن يرد المال إلى صاحبه بأن الله سيتلفه، أي: أنه سيتلف الشخص نفسه في الدنيا بإهلاكه وإتلاف طيب عيشه وتضييق أموره وتعسر مطالبه ومحق بركته، وإتلافه في الآخرة بتعذيبه[7]، مع أن الاستدانة مشروعة، فيكون من أخذ أموال الناس بطريق الإكراه والابتزاز، ولا ينوي أن يردها، أحرى بالدعاء عليه بالإتلاف، كما أن هذا يدل على شدة حرمة مال المسلم.

---

(1) [النساء: 29].

(2) الذهبي، الكبائر (ص118).

(3) ابن العربي، أحكام القرآن (ج138/1).

(4) [البخاري: صحيح البخاري، الحوالات/ باب إذا أحال على ملي فليس له رد، 94/3: رقم الحديث 2288].

(5) ابن عبد البر، الاستذكار (ج492/6)؛ ابن بطال، شرح صحيح البخارى (ج522/6).

(6) [البخاري: صحيح البخاري، المساقاه/ باب من أخذ أموال الناس ، 115/3: رقم الحديث 2387].

(7) الصنعاني، سبل السلام (ج70/2)؛ الشوكاني، نيل الأوطار (31/4).

3,2,1 قال رسول الله ﷺ: " لعنة الله على الراشي والمرتشي"[1].

وجه الدلالة: أنها أحد صور الرشوة؛ لأنه بذل المال لدفع خصومة باطلة، أو ليدفع عن نفسه الظلم[2].

2.المعقول:

1,2 ترحيل الناس من بيوتهم ظلم وهذا قد سبق بيانه بالتفصيل، وأخذ مالٍ مقابل إعادتهم إلى بيوتهم ظلمٌ ثانٍ، **فيكون بذلك قد جمع بين ظلمين:**

1,1,2 ظلم ترحيل الناس وطردهم من بيوتهم.

2,1,2 ظلم أخذ أموالهم مقابل السماح بعودتهم إلى بيوتهم، فهو كمن سرق متاعك ولا يريد إرجاعه لك، إلا أن تشتريه منه.

وعليه فقد اجتمع في هذا المال عدة محظورات:

1. أخذ مال بطريق غير مشروع.
2. أخذ مال بغير رضى صاحبه.
3. أخذ مال بدون وجه حق.
4. أنه صورة من صور الرشوة.

وهل يحل للمعطي الإعطاء؟

يحل له؛ لأنه يجعل ماله وقاية لنفسه، أو يجعل بعض ماله وقاية للباقي، وكل ذلك جائز وموافق للشرع[3]، بذل المال لدفع الظلم عن نفسه وماله لا يكون رشوة في حق المعطي[4]، وهي حرام على الآخذ بلا خلاف[5].

---

(1) [ابن ماجه: سنن ابن ماجه، الأحكام/ باب التغليظ في الحيف والرشوة، 775/2: رقم الحديث 2313] قال الألباني: صحيح (انظر: الصحيح الجامع للألباني، رقم: 5114 – ج910/2).

(2) الكاساني، بدائع الصنائع (ج40/6)؛ الخرشي، شرح مختصر خليل (ج193/7)؛ الماوردي، الحاوي (ج283/16)؛ النووي، روضة الطالبين (ج143/11)؛ ابن قدامة، المغني (ج407/5).

(3) البخاري، المحيط البرهاني (ج35/8)؛ البابرتي، العناية شرح الهداية (ج408/8)؛ ابن قدامة، المغني (ج69/10).

(4) البغدادي، مجمع الضمانات (ص397)؛ الماوردي، الحاوي (ج283/16)

(5) ابن قدامة، الشرح الكبير على متن المقنع (ج402/11)

الخلاصة: أخذ المال في مثل هذه الأمور من الكبائر؛ لأنه أكل المال بالحرام، وأكل الحرام كبيرة من الكبائر على أي وجهٍ كان[1]، فإذا كان أكل الحرام مجردًا كبيرة، فإذا انضم إليه ظلم الناس وابتزازهم واستحلال أكل أموالهم فيكون من أكبر الكبائر، لذلك الواجب في هذا المال رده إلى أصحابه، أو استطابة أنفسهم منه.

الفرع الثاني: التخلي عن الجاني – البراءة – مقابل عدم الرحيل:

أ. سبق بيان معنى البراءة العرفية وصورها وطريقة عملها، والبراءة في مثل هذه الحالات تكون على صورتين:

1. إما أن يبادر بها أقرباء الجاني بهدف: السلامة من الملاحقة والتتبع، أو لعدم الخروج من الديار، أو لدفع العار عنهم إذا كانت الجناية تمس الرأي العام.

2. إما أن يطلبها ولي الدم من أقرباء الجاني، مقابل العودة إلى بيوتهم، وعدم التعرض لهم بسوءٍ.

والعرف لا يسمح بهذه البراءة بعد وقوع الجريمة، إلا إذا كان الذي يريد الخروج يلتقي مع الجاني بعد الجد الخامس فهنا يسمح العرف العشائري بهذه الإجراء، أما في حال كانت القرابة مع الجاني فيما دون الجد الخامس فهنا لابد من موافقة ولي الدم على هذا الإجراء[2].

ب. صورة الإجراء:

يطلب ولي الدم مقابل عدم رحيل ذوي الجاني أن يتبرؤوا من الجاني علنًا وبشكل كامل، بحيث لا يتواصلون معه بأي شكل، ولا يزورونه في السجن، ولا يُوكلون له محامي، ولا يحضرون له جلسات محاكمة، ولا يسعون له في أي إجراء من إجراءات المصالحة، يعني كأنهم لا يعرفونه بتاتًا.

العرف يسمح بذلك، بل ويعتبر هذا الفعل كرم وموقف نبيل من أولياء الدم يستحقون عليه الشكر والثناء والمديح، فما موقف الشريعة الإسلامية منه؟

---

(1) الذهبي، الكبائر (ص118)

(2) الحشاش، قضاء العرف والعادة (ص77–78)؛ ثابث، القضاء العشائري (ص142–145)؛ العارف، القضاء عند البدو (ص78–79)؛ جردات، الصلح العشائري (ص92)؛ رجال اصلاح عرفيين، قابلهم: نهاد النباهين (في الفترة الواقعة بين 3 يونيو/ 27أغسطس/2016م).

ج. حكم هذه المسألة.

البراءة من المسلم لا تجوز بحال من الأحوال، فلا يجوز للمسلم أن يتبرأ من أخيه المسلم مهما فعل من المعاصي، ما دام أنه يشهد شهادة الحق، ولم يعلن خروجه من الاسلام، وذلك لما يلي:

1. قال تعالى: {يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُوٓاْ ءَابَآءَكُمۡ وَإِخۡوَٰنَكُمۡ أَوۡلِيَآءَ إِنِ ٱسۡتَحَبُّواْ ٱلۡكُفۡرَ عَلَى ٱلۡإِيمَٰنِۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمۡ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ }[1]، **وقال:** {قَدۡ كَانَتۡ لَكُمۡ أُسۡوَةٌ حَسَنَةٌ فِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ إِذۡ قَالُواْ لِقَوۡمِهِمۡ إِنَّا بُرَءَٰٓؤُاْ مِنكُمۡ وَمِمَّا تَعۡبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ كَفَرۡنَا بِكُمۡ وَبَدَا بَيۡنَنَا وَبَيۡنَكُمُ ٱلۡعَدَٰوَةُ وَٱلۡبَغۡضَآءُ أَبَدًا حَتَّىٰ تُؤۡمِنُواْ بِٱللَّهِ وَحۡدَهُۥٓ }[2].

وجه الدلالة من الآيات:

1,1 أن الله تعالى جعل الإيمان مناط الولاية، والكفر مناط البراءة، فلا براءة إلا بكفر، ولا ولاية إلا بإيمان، فكما أنه لا يجوز للمسلم أن يوالي كافرًا ولو كان أبًا أو ابنًا، كذلك لا يجوز له أن يتبرأ من مسلمٍ مهما كان بينهما من العداوة[3].

2,1 أن هذه الآيات تحض وتحرض وتأمر المؤمن أن يوالي المؤمن، وأن لا يترك ولايته مهما فعل من المعاصي، ما دام أنه يشهد شهادة الحق.

2. قال تعالى: {إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ إِخۡوَةٞ}[4].

وجه الدلالة: مقتضى الإيمان وجود الإخوة، والبراءة قطع الإخوة بكل معانيها ومقتضياتها، لذلك لا يجتمع الإيمان من البراءة من المؤمنين.

---

(1) [التوبة: 23].

(2) [الممتحنة: 4].

(3) الشحود، مفهوم الولاء والبراء في القرآن والسنة (ص409-502)

(4) [الحجرات: 10]

3. قال رسول الله ﷺ: "...، المسلم أخو المسلم، لا يظلمه ولا يخذله، ولا يحقره التقوى هاهنا بحسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم، كل المسلم على المسلم حرام، دمه، وماله، وعرضه"[1]

وجه الدلالة: البراءة تصادم هذا الحديث من الوجوه:

الإخوة الإسلامية: وهذه الإخوة أعظم من الإخوة النسبية، والبراءة قطع لها.

لا يظلمه: والبراءة ظلم؛ لأنها زيادة على العقوبة التي نصت عليها الشريعة.

لا يحقره: والبراءة تحقير له؛ لأنها لا تبقي له في المجتمع كرامة ولا قيمة[2].

لا يخذله، ولا يُسلمه: والبراءة قمة الخذلان؛ لأنه يحتاج المساندة والنصرة لكي يتجاوز محنته، ويخرج من كبوته، والبراءة تعني حرمانه من المساعدة والمساندة[3].

حرمة عرض المسلم: والبراءة انتهاك لعرض وتشهير فيه، وفضحه على رؤوس الأشهاد[4]، والأولى ستره مالم يكن مجاهر بفجوره[5].

4. البراءة صورة من صور قطيعة الرحم، بل هي أشد صورة من صور قطع الأرحام، وقطع الأرحام كبيرة من الكبائر:

1,4 قال تعالى: {فَهَلۡ عَسَيۡتُمۡ إِن تَوَلَّيۡتُمۡ أَن تُفۡسِدُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَتُقَطِّعُوٓاْ أَرۡحَامَكُمۡ * أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ فَأَصَمَّهُمۡ وَأَعۡمَىٰٓ أَبۡصَٰرَهُمۡ }[6].

وجه الدلالة: أن الله تبارك وتعالى قرن قطع الأرحام بالفساد في الأرض، وأتبعه باللعن.

2,4 قال تعالى: {ٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهۡدَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ مِيثَٰقِهِۦ وَيَقۡطَعُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ وَيُفۡسِدُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡخَٰسِرُونَ }[7].

وجه الدلالة: أن الله وصف القاطع بأنه من الفاسقين والخاسرين.

---

(1) [مسلم: صحيح مسلم، البر والصلة والأدب/ باب تحريم ظلم المسلم، 1986/4: رقم الحديث 2564]

(2) البكري، دليل الفالحين (ج24/3)؛ الصنعاني، سبل السلام (ج672/2).

(3) ابن حجر، فتح الباري (ج97/5)؛ البكري، دليل الفالحين (ج20/3)

(4) ابن بطال، شرح صحيح البخارى (ج571/6)؛ ابن حجر، فتح الباري (ج97/5)؛

(5) ابن الجوزي، كشف المشكل (ج484/2)؛ العينى، عمدة القاري (ج289/12)

(6) [محمد: 22-23].

(7) [البقرة:26-27].

3,4 قال رسول الله ﷺ: " ما من ذنب أجدر أن يعجل الله لصاحبه بالعقوبة في الدنيا مع ما يدخر له في الآخرة من البغي وقطيعة الرحم"[1]،

وجه الدلالة: دل هذا الحديث على عظم ذنب قطيعة الرحم، فمن قطع رحمه قد فعل ذنبًا عظيمًا بدليل أن الله قد عجل لهم العقوبة في الدنيا ولعذاب الأخرة أشد وأبقى، ولا تُعجل العقوبة في الذنوب إلا لأكبر الكبائر لما لها من الأثر الجسيم في الدنيا، فتعجل العقوبة ليتعظ الناس ويمتنعوا عنها.

4,4 **قال رسول الله ﷺ:** " لا يدخل الجنة قاطع رحم"[2].

وجه الدلالة: أن قطيعة الرحم مانع من دخول الجنة– وكفى به زجرًا–، فإذا كانت قطيعة الرحم من الكبائر فهذه من أكبر الكبائر، وأفظع الذنوب وأقبحها؛ لأنه إذا كان هذا الوعيد قد جاء في المقاطعة والخصومة التي عادةً ما تقتصر على شح التواصل وعدم الحديث، فيكون من باب أولى البراءة التي هي انخلاع من الأسرة كما ينخلع الغصن من الشجرة فتكون حرمتها أكبر وأعظم، لأن فيها قطع حقين: حق الإخوة النسبية، وحق الإخوة الإسلامية.

5. البراءة سبب في إيجاد العداوة والبغضاء والضغينة بين أبناء العائلة الواحدة؛ لأنه أحيانًا يكون التبرؤ من الجاني وإخوته.

د. وبناء على ما سبق يكون طلب براءة ذوي الجاني من الجاني حرام من وجوه:

1. لأنها ليست من حق ولي الدم أصلًا، فهي بغي وظلم وخروج عن مبادئ الشريعة وقواعدها.

2. وحتى ولو كانت من حقه فهي حرام ولا تجوز؛ لأنها اشتملت على عدة محظورات: تقطيعًا للأرحام، وتحقيرًا للمسلم، وخذلانًا له، وتشهيرًا فيه، وتحريضًا عليه، وزيادة على ما حددته الشريعة من العقوبة، وسببًا من أسباب تولد العداوة والبغضاء في نفوس العائلة.

3. تستلزم منع السعي في الخير والاصلاح بين الناس، والله يقول: {وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡبِرِّ وَٱلتَّقۡوَىٰۖ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡعُدۡوَٰنِۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ}[3].

---

(1) [ابن ماجه: سنن ابن ماجه، الزهد/ باب البغي، 1408/2: رقم الحديث 4211] قال الألباني: صحيح (انظر: الصحيح الجامع للألباني، رقم: 5704 – ج994/2).

(2) [مسلم: صحيح مسلم، البر والصلة والآداب/ باب صلة الرحم وتحريم قطيعتها، 1981/4: رقم الحديث 2556].

(3) [المائدة: 2].

ومن هنا لا يجوز لولي الدم أن يطلب هذا الأمر بأي حال وتحت أي مبرر، والحالة الواحدة الجائزة في هذا الأمر هي التبرؤ من عمله السيئ، هذا جائز ولا حرج فيه، استنادًا إلى قوله تعالى لنبيه ﷺ:{ فَإِنۡ عَصَوۡكَ فَقُلۡ إِنِّي بَرِيٓءٞ مِّمَّا تَعۡمَلُونَ }[1]، فقد أمره الله تعالى أن يتبرأ من معصية أتباعه، **قال الألوسي:** "فإن عصوك يا محمد في الأحكام وفروع الإسلام بعد تصديقك والإيمان بك وتواضعك لهم فقل إني بريء مما تعملون من المعاصي، أي أظهر عدم رضاك بذلك وإنكاره عليهم"[2].

وشهد لذلك أيضا أن النبي ﷺ بعث خالد بن الوليد إلى بني جذيمة، فدعاهم إلى الإسلام، فلم يحسنوا أن يقولوا: أسلمنا، فجعلوا يقولون: صبأنا صبأنا، فجعل خالد يقتل منهم ويأسر، ودفع إلى كل رجل منا أسيره، حتى إذا كان يوم أمر خالد أن يقتل كل رجل منا أسيره، فقلت: والله لا أقتل أسيري، ولا يقتل رجل من أصحابي أسيره، حتى قدمنا على النبي ﷺ فذكرناه، فرفع النبي ﷺ يده فقال: «اللهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد مرتين"[3]، فهنا فالنبي ﷺ تبرأ مما صنع خالد، وليس من شخص خالد، وهذا يسمى الاستنكار وهو مطلوب شرعا؛ لأنه يشجع على التوبة والرجوع إلى الله، وعدم ترك الجاني لهواه ويأسه وانحرافه، مما يفتح أمامه المجال لمزيد من الجرائم وخاصة في عائلته التي تبرأت منه.

هـ. مقارنة بين البراءة العرفية، والاستنكار الشرعي.

1. **البراءة:** إثمٌ وكبيرةٌ من الكبائر.

   الاستنكار: عبادةٌ وأجرٌ وثوابٌ.

2. **البراءة:** قطع حقين: حق الإخوة النسبية، وحق الإخوة الإسلامية.

   الاستنكار: إنكارٌ للجرم مع بقاء الإخوة بشقيها.

3. **البراءة:** تعني النبذ من المجتمع، وتركه ليأسه وهواه.

   الاستنكار: إنكارٌ للجرم مع احتواء الجاني وإعادة تأهيله.

4. **البراءة:** مزيد من الجرائم لانعدام الحياء والمسائلة الأسرية وعدم المبالة.

   الاستنكار: يورث الجاني حياءً وخجلًا وانكسارًا وتمنى العودة للوضع الطبيعي.

---

(1) [الشعراء:216].

(2) الألوسي، روح المعاني (ج133/10).

(3) [البخاري: صحيح البخاري، المغازي/ باب بعث النبي ﷺ خالد بن الوليد، 160/5: رقم الحديث 4339].

5. البراءة: تورث الحقد والضغينة بين أبناء العائلة.

الاستنكار: لا يحصل شيئا من ذلك.

6. البراءة: الإصرار على الذنب والسعي للانتقام ممن تبرأ منه.

الاستنكار: يشجع على التوبة والرجوع إلى الله.

لذلك كل من سعى في البراءة أو رضيها وساهم فيها، أو ساندها أو بررها فله نفس الإثم وعليه مثل وزر من عمل به، لقوله ﷺ: "من سنَّ في الإسلام سنةً حسنة، فعمل بها بعده، كتب له مثل أجر من عمل بها، ولا يُنقص من أجورهم شيء، ومن سنَّ في الإسلام سنةً سيئة، فعمل بها بعده، كتب عليه مثل وزر من عمل بها، ولا ينقص من أوزارهم شيء"[1].

الفرع الثالث: دور المجتمع تجاه هذه الأعراف وإمكانية إلغائها ومعالجتها.

أولا: دور المجتمع تجاه هذه الأعراف.

يجب على المجتمع أن يكون له كلمة وموقف يمليه عليه الشرع، وليس منةً منهم، فيجب على المسلمين وعلى من له الكلمة في المجتمع –ولا يخلو مجتمع من هؤلاء– أن يقولوا كلمة الحق، وينصروا المظلوم ويأخذوا على يد الظالم، ولا يتركوه على الباطل ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا:

أ. **قال تعالى:** {وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَـٰتِلُواْ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ}[2].

وجه الدلالة: دلت الآية على وجوب نصرة المظلوم، هناك طائفة بغت على الأخرى فأمر الله بقتال الباغية، وهذا الأمر بالقتال المراد منه هو رفع البغي ودفع الظلم عن المظلوم[3]، ونصر المظلوم فرض واجب في جميع الشرائع والملل[4].

---

(1) [مسلم: صحيح مسلم، الزكاة/ باب الحث على الصدقة، 704/2: رقم الحديث 1017]

(2) [الحجرات: 9].

(3) القشيري، لطائف الإشارات (ج440/3)؛ الصوفي، البحر المديد (ج424/5)؛ البقاعي، نظم الدرر (ج374/18)

(4) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (ج260/13) ابن العربي، أحكام القرآن (ج492/3)؛ الشوكاني، فتح القدير (ج188/4)؛ القِنوجي، فتحُ البيان في مقاصد القرآن (ج98/10).

ب. عن أنس رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: "انصر أخاك ظالمًا أو مظلومًا فقال رجل: يا رسول الله، أنصره إذا كان مظلومًا، أفرأيت إذا كان ظالمًا كيف أنصره؟ قال: تحجزه، أو تمنعه، من الظلم فإن ذلك نصره"[1]، وعن البراء بن عازب رضي الله عنه قال: "أمرنا رسول الله ﷺ بسبع ونهانا عن سبع: ...، ونصر المظلوم،..."[2].

وجه الدلالة: أن نصر المظلوم من الفروض اللازمة على من علم بظلمه، وقدر على نصره، لما فيه من إزالة المنكر، ودفع الضرر عن المسلم، فمن قام به سقط عن الباقين، وقد يكون ذلك بالقول، وقد يكون بالفعل، فلو قدر على دفع الظلم بكلام لم يجز له الضرب؛ لأنه من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فيجب مراعاة الترتيب [3].

ج. عن أبي سعيد الخدري قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "من رأى منكم منكرًا فليغيرهم بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان"[4].

وجه الدلالة: قوله ﷺ فليغيره فهو أمر إيجاب بإجماع الأمة، ولا يسقط عن المكلف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ لكونه لا يفيد في ظنه، بل يجب عليه فعله فإن الذكرى تنفع المؤمنين، وأن الذي عليه، الأمر والنهي والبيان، لا القبول والاستجابة [5].

وفي توضيح معنى قول ﷺ: "ليس وراء ذلك مثقال حبة خردل من إيمان"

يقول ابن تيمية: "مراده أنَّه لم يبقَ بعد هذا الإنكار ما يدخل في الإيمان حتى يفعله المؤمن، بل الإنكار بالقلب آخر حدود الإيمان"[6].

قال ابن مسعود رضي الله عنه: إنها ستكون هنّات وهنّات بحسب امرئٍ إذا رأى أمرًا لا يستطيع له تغييرًا أن يعلم الله أنَّ قلبه له كاره[7].

---

(1) سبق تخريجه، (ص94).

(2) [البخاري: صحيح البخاري، الجنائز/ باب الأمر باتباع الجنائز، 71/2: رقم الحديث 1239].

(3) ابن دقيق العيد، إحكام الإحكام (ج296/2)؛ العينى، عمدة القاري (ج290/12)، القسطلاني، إرشاد الساري (ج256/4)؛ ابن عاشور مقاصد الشريعة (ج122/3) الهروي، مرقاة المفاتيح (ج3077/7)؛ ابن بطال، شرح صحيح البخارى (ج573/6)؛ الدَّمِيري، النجم الوهاج (ج50/6)؛ ابن تيمية، السياسة الشرعية (ص74)؛ الشوكاني، نيل الأوطار (ج391/5))؛ المباركفوري، مرعاة المفاتيح (ج214/4).

(4) [مسلم: صحيح مسلم، الإيمان/باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان 69/1: رقم الحديث 11514]

(5) النووي، المنهاج (ج22/2)؛ العينى، شرح سنن أبي داود (ج486/4)؛ السيوطي، الديباج (ج65/1).

(6) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (ج428/7).

(7) ابن حجر، المطالب العالية (ج678/13)

قال ابن حزم: "واتفقوا في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالقلوب"[1]

قال ابن تيمية: فالنفس فيها داعي الظلم لغيرها والتعدي عليه في حقه، فهي قد تظلم من لا يظلمها؛ ويهيج ذلك لها من بغض ذلك الغير وحسده وطلب عقابه وزوال الخير عنه، يكون بذلك قد ظلم نفسه والمسلمين؛ وإن أمره بالمعروف ونهيه عن المنكر واجب؛ والجهاد على ذلك من الدين[2].

وقال أيضا: فإعانة المظلوم ونصرته واجبة بالكتاب والسنة والإجماع ولا يجوز تركها محاباة أو حمية لذلك الظالم، أو معاداة أو بغضًا للمظلوم، أو إعراضًا عن القيام لله والقيام بالقسط الذي أوجبه الله، ومن لم يسلك هذه السبل عطّل الحدود وضيع الحقوق وأكل القوي الضعيف، فالضرر والشر والفساد ثمرة البغي وغايته، فكان لا بد من إلزامهم بالعدل، ومنعهم من الظلم[3].

وقال ابن رجب: "فمن شهد الخطيئة فكرهها في قلبه كان كمن لم يشهدها إذا عجز عن إنكارها بلسانه ويده، ومن غاب عنها فرضيها كان كمن شهدها وقدر على إنكارها ولم ينكرها، لأنَّ الرضا بالخطايا من أقبح المحرمات ويفوت به إنكار الخطيئة بالقلب، وهو فرض على كل مسلم، لا يسقط عن أحد في حال من الأحوال"[4]

يقول سيد قطب: يجب الوقوف في طريق الذين يظلمون الناس، ويبغون في الأرض بغير الحق؛ فإن الأرض لا تصلح وفيها ظالم لا يقف له الناس ليكفوه ويمنعوه من ظلمه، وفيها باغٍ يجور ولا يجد من يقاومه ويقتص منه[5].

فالمطلوب من المسلمين البيان والنهي عن هذا الظلم، وأن يأخذوا على يد الظالم من خلال الإنكار عليه، ومقاطعته بما يردعه عن ذلك من هجر وغيره، فلا يُسلّم عليه، ولا يُرد عليه السلام، وينبغي لأهل الخير والدين أن يهجروه ميتًا كما هجروه حيًا إذا كان في ذلك كف لأمثاله من المجرمين فيتركون تشييع جنازته كما ترك النبي ﷺ الصلاة على غير واحد من أهل الجرائم، وكذلك هجر الصحابة الثلاثة الذين ظهر ذنبهم في ترك الجهاد الواجب حتى تاب الله عليهم[6].

---

(1) ابن حزم، مراتب الإجماع (ص176).

(2) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (ج146/28)

(3) المرجع السابق، ص324 وما بعدها.

(4) ابن رجب، جامع العلوم والحكم (ج245/2).

(5) سيد قطب، الظلال (ج3167/5).

(6) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (ج217/28).

فإن هذا لا يصبر عليه أحد، فقد شكا رجلٌ إلى النبي ﷺ جاره، فقال: «احمل متاعك فضعه على الطريق، فمن مر به يلعنه» ، فجعل كل من مر به يلعنه، فجاء إلى النبي ﷺ فقال: ما لقيت من الناس؟ فقال: «إن لعنة الله فوق لعنتهم» ، ثم قال للذي شكا: «كفيت»[1]

بهذه المواقف من الناس ينصلح حال المجتمع، لذلك الواجب في حق الناس الإنكار، ولا يسقط عن المكلف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ لكونه لا يفيد في ظنه، بل يجب عليه فعله فإن الذكرى تنفع المؤمنين، وأن الذي عليه الأمر والنهي والبيان، لا القبول والاستجابة [2].

ثانيا: ما مدى امكانية إلغاء هذه الأعراف؟.

الجواب: أن هذه أعراف باطلة ومخالفة للشريعة ولا ضرر ولا استحالة في إنهائها:

قال تعالي: { لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَا }[3]، وقال تعالى: {وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖ }[4].

وجه الدلالة: هو أن الله لم يكلف الإنسان إلا بما يطيق ويستطيع، وأن العمل بمقتضى أحكام الشريعة ليس عبئًا يُصعب تحمله، ولا مشقة يعجز عن إتيانها، ولا عنت ولا ضيق ولا حرج فيها، مما يوحي بسهوله العمل بأحكام الشريعة، ونبذ سنن الجاهلية المقيتة، فالأمر لا يحتاج إلا إلى عزيمة صادقة ونية مخلصة لله ورسوله.

قال تعالى: {وَمَا كَانَ لِمُؤۡمِنٖ وَلَا مُؤۡمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمۡرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلۡخِيَرَةُ مِنۡ أَمۡرِهِمۡۗ وَمَن يَعۡصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدۡ ضَلَّ ضَلَٰلٗا مُّبِينًا }[5].

وجه الدلالة: أن التخلي عن هذه الأعراف الظالمة، ليس فيه خيار؛ لأنه قضاء الله ورسوله، وقد اختار الله ورسوله أن لا تزر وازرة وز أخرى، فليس أمامنا إلا أن نقول سمعنا وأطعنا، ولا عبرة بما يُقال من أن ذلك يحتاج إلى تدرج، فمحمد ﷺ قد طبق مبدأ المسئولية الفردية على الفور وجملة

---

(1) [البخاري: الأدب المفرد/ باب شكاية الجار، 57/1: رقم الحديث 125] قال الألباني: حسن صحيح (انظر: صحيح الأدب المفرد للألباني، رقم:93 – ص71)

(2) النووي، المنهاج (ج23/2)؛ العينى، شرح سنن أبي داود (ج486/4)؛ السيوطي، الديباج (ج65/1).

(3) [البقرة: 286].

(4) [الحج: 78].

(5) [الأحزاب: 36].

واحدة، فنادى فيهم: " ألا لا يجني جانٍ إلا على نفسه..."[1]، فقد أزال كل أعراف الجاهلية المخالفة للشريعة، بل قد أزال كل دماء الجاهلية، ولم يوجب العقوبة إلا على الجاني، فإذا كان النبي قد أزال الأصل وهو الدماء، فيكون زوال الفرع من باب أولى وأجدر.

ثالثا: معالجة الواقع الناتج عن إلغاء هذه الأعراف.

بالعدل، الدنيا تدوم مع العدل والكفر ولا تدوم مع الظلم والإسلام، فإذا أُقيم أمر الدنيا بالعدل قامت وإن لم يكن لصاحبها في الآخرة من خلاق، ومتى لم تقم بالعدل لم تقم وإن كان لصاحبها من الإيمان ما يُجزى به في الآخرة؛ فالنفس فيها داعي الظلم لغيرها والتعدي عليه في حقه. فهي قد تظلم من لا يظلمها؛ ويهيج ذلك لها من بغض ذلك الغير وحسده وطلب عقابه وزوال الخير عنه، يكون بذلك قد ظلم نفسه والمسلمين؛ وإن أمره بالمعروف ونهيه عن المنكر واجب؛ والجهاد على ذلك من الدين[2].

قال تعالى: {لَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا رُسُلَنَا بِٱلۡبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلۡنَا مَعَهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلۡقِسۡطِۖ }[3]،

وجه الدلالة: لقد كان هدف الرسالات السماوية كلها إقامةَ العدل بين الناس؛ لأنه بالعدل تنصلح العباد والبلاد، وبه تتآلف النفوس والقلوب، ويشيع الحب وينتشر الود بين الناس، وبه تُصان الحقوق والأموال والأعراض، وبه يُمنع الظالم عن ظلمه؛ لأنه الميزان الذي لا تميل كفُته، ولا يختل وزنُه.

---

(1) سبق تخريجه، (ص53).

(2) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (ج146/28)

(3) [الحديد: 26].

قال تعالى: {يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلۡقِسۡطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوۡ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمۡ أَوِ ٱلۡوَٰلِدَيۡنِ وَٱلۡأَقۡرَبِينَۚ إِن يَكُنۡ غَنِيًّا أَوۡ فَقِيرٗا فَٱللَّهُ أَوۡلَىٰ بِهِمَاۖ فَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلۡهَوَىٰٓ أَن تَعۡدِلُواْۚ وَإِن تَلۡوُۥٓاْ أَوۡ تُعۡرِضُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعۡمَلُونَ خَبِيرٗا }[1].

وجه الدلالة: أن الله جعل العدل مقدمًا على كل قيمة، فالعدل لا يعرِف العاطفة، فلا يتأثر بحب، فهو مقدم على بر الأبوين وعلى حق الإخوة والصداقة إن تعارض معهما، فيجب على الإنسان أن يكون قوامًا بالعدل في كل مقام ولو كان على نفسه.

قال تعالى: {يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلۡقِسۡطِۖ وَلَا يَجۡرِمَنَّكُمۡ شَنَـَٔانُ قَوۡمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعۡدِلُواْۚ ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰۖ }[2]

وجه الدلالة: أن العدل لا يتأثر بمشاعر الكراهية والبغض، فلا تكون العداوة والبغضاء لشخص ما ولو كان كافرا سببًا في ظلمه، وهضم حقوقه، وما ذلك إلا لأن الدنيا لا تقوم ولا يستقر نظامها إلا بالعدل، فبه تُحفظ الحقوق المادية والمعنوية من الضياع والإتلاف، ويُقمع الجناة والطغاة، وتُرد المظالم إلى أهلها، ويُمنع انتهاك حق الغير أو عرضه أو كرامته.

جاء في طبقات ابن سعد، أن عميرًا بن سعد ـ صحابي جليل رضي الله عنه، وقد ولاّه عمر بن الخطاب رضي الله عنه حمص، كان يقول على المنبر: "ألا إن الإسلام حائطٌ منيع وبابٌ وثيق فحائطُ الإسلام العدل وبابه الحق، فإذا نُقض الحائط ، وحُطّم الباب أُستفتح الإسلام، ولا يزال الإسلامُ منيعًا ما اشتد السلطان، وليس شدة السلطان قتلًا بالسيف ولا ضربًا بالسوط ولكن قضاء بالحق وأخذًا بالعدل"[3]، فالعدل أساس العمران وسبب الاستقرار والارتياح، وطريق الأمن والأمان، والسلامة والإسلام، ولن يكون النظام العام مستقرًا ومستمرًا إلا إذا ارتكز على العدل والمساواة وإعطاء كل ذي حق حقه[4]، وبذلك يكون العدل من المصالح الضرورية؛ التي لابد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجرِ مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت الحياة، وفي الآخرة فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين[5].

---

(1) [النساء: 135].

(2) [المائدة: 8].

(3) ابن سعد، الطبقات الكبرى (ج277/4)؛ ابن عساكر، تاريخ دمشق (ج488/46).

(4) الخادمي، علم المقاصد الشرعية (ص187).

(5) الشاطبي، الموافقات (ج17/2)؛ ابن عاشور، مقاصد الشريعة (ج232/3).

المبحث الثالث: موقف الشريعة الإسلامية من إتلاف الممتلكات.

المطلب الأول: حرمة الاعتداء على الأموال في الإسلام.

المال ضرورة من ضروريات الحياة، وقد اعتبره القرآن قوام الحياة، وجعل حفظه مقصد من مقاصد الشريعة، ولا ينكر أحد ما للمال من أهمية في حياة الناس، فهو وسيلة لتحقيق مقاصد شرعية دنيوية وأخروية، به يحافظ الإنسان على حياته المادية، وبه يصنع سلاحه ليدافع به عن نفسه وبه تنهض الأمم والأفراد، وبه يزكي ويتصدق ويحج[1]، ولذلك حمي الإسلام المال بكل أنواع الحماية، فكان حفظ المال هو أحد المقاصد الخمسة للشريعة الإسلامية جنبًا إلي جنب مع حماية الدين والنفس و العرض و العقل، حتى جعلت من قُتل دفاعًا عن ماله شهيدًا، فعن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما، قال: سمعت النبي ﷺ يقول: "من قتل دون ماله فهو شهيد"[2]

ولشدة حرمة مال المسلم على المسلم، فقد شرعت الشريعة من الأحكام ما تضمن به حماية المال من الإهدار، وصيانته من الاعتداء عليه:

1. فحرمت السرقة وأوجبت حد السرقة، عقوبة للسارق، قال تعالى: {وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ }[3].

2. وشرعت حد الحرابة، لحماية الأموال من قطاع الطريق، قال تعالى: {إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوْ يُصَلَّبُوٓاْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ ٱلْأَرْضِ ۚ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْىٌ فِى ٱلدُّنْيَا ۖ وَلَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ }[4]

3. حرم الله تعالى أكل أموال الناس بالباطل، فقال تعالى: {وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ}[5]

---

(1) القرضاوي، مقاصد الشريعة المتعلقة بالمال (ص10).

(2) [البخاري: صحيح البخاري، المظالم والغصب/باب من قاتل دون ماله، 136/3: رقم الحديث2480].

(3) [المائدة: 38].

(4) [المائدة: 33].

(5) [البقرة: 188].

4. نهت الشريعة عن التطفيف في الميزان، فقال تعالى: {وَيۡلٞ لِّلۡمُطَفِّفِينَ }[1]

5. نهت الشريعة عن إعطاء المال للسفهاء صيانة له عن العبث، قال تعالى: {وَلَا تُؤۡتُواْ ٱلسُّفَهَآءَ أَمۡوَٰلَكُمُ }[2].

6. وحرمت القمار والربا والرشوة و الغش في المعاملات، ونهت عن الإسراف والتبذير وغيرها من الأمور التي تضر بالمال، كل ذلك من أجل أن تسير حياة الناس على استقامة واعتدال وانتظام في جميع الأحوال، وقد تواترت النصوص الدالة على حرمة مال المسلم على المسلم من المنقول والمعقول، وبين الباحث أن التعدي على أموال الغير بدون وجه حق بأي صفةٍ كانت من الكبائر:

أولا: الأدلة على حرمة مال المسلم على المسلم من المنقول والمعقول:

أ. الأدلة من المنقول:

1. قال تعالى: {وَلَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ وَتُدۡلُواْ بِهَآ إِلَى ٱلۡحُكَّامِ لِتَأۡكُلُواْ فَرِيقٗا مِّنۡ أَمۡوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلۡإِثۡمِ وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ }[3].

وجه الدلالة: أن الشريعة حرمت أخذ المال بطريقٍ غير مشروع، واعتبرت أخذ أموال الناس بما لا يحل شرعًا أكلًا لأموالهم بالباطل.

قال القرطبي: "الخطاب بهذه الآية يتضمن جميع أمة محمد ﷺ والمعنى : لا يأكل بعضكم مال بعض بغير حق فيدخل في هذا القمار والخداع والغصوب وجحد الحقوق وما لا تطيب به نفس مالكه، أو حرمته الشريعة وإن طابت به نفس مالكه كمهر البغي وحلوان الكاهن وأثمان الخمور والخنازير وغير ذلك"[4].

---

(1) [المطففين: 1].

(2) [النساء: 5].

(3) [البقرة: 188].

(4) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (338/2).

وأكل المال بالباطل على وجهين:

أحدهما: أخذه على وجه الظلم والسرقة والخيانة والغصب وما جرى مجراه.

والآخر: أخذه من جهة محظورة نحو القمار وأجرة الغناء والقيان والنائحة وثمن الخمر والخنزير والحِر وما لا يجوز أن يتملكه وإن كان بطيبة نفس من مالكه وقد انتظمت الآية حظر أكلها من هذه الوجوه كلها والحاصل أن ما لم يبح الشرع أخذه من مالكه فهو مأكول بالباطل[1].

2. **عن ابن عباس رضي الله عنهما**، أن رسول الله ﷺ خطب الناس يوم النحر، فقال: "يا أيها الناس، أي يوم هذا؟ قالوا: يوم حرام، قال: فأي بلد هذا؟ قالوا: بلد حرام، قال: فأي شهر هذا؟ قالوا: شهر حرام، قال: فإن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام، كحرمة يومكم هذا، في بلدكم هذا، في شهركم هذا، فأعادها مرارًا"[2].

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ ساوى في الحرمة بين الدماء والأَموال والأَعراض، لأن الدم لا يجهل حرمته أحد وقرن به حرمة العرض والمال، مبالغة في اظهار حرمة مال المسلم وحرمة عرضه، وقد أبيح له القتال دون ماله كما أبيح له دون نفسه، فلا يستحل ماله، لذلك فإن مستحلَ مالِ المسلم كمستحلِ دمِه عرضِه [3].

قال القرطبي: "وهذا منه ﷺ مبالغة في بيان تحريم هذه الأشياء، وإغياءٌ في التنفير عن الوقوع فيها؛ لأنَّهم كانوا قد اعتادوا فعلها، واعتقدوا حليتها"[4].

قال النووي: المراد مما قدمه النبي ﷺ من السؤال عن البلد والشهر واليوم بيان توكيد غلظ تحريم الأموال والدماء والأعراض، والتحذير من ذلك[5].

---

(1) الجصاص، أحكام القرآن (ج312/1)؛ ابن الجوزي، زاد المسير (ج188/1)؛ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم (ج137/1)؛ الشوكاني، فتح القدير (ج244/1)؛ النفراوي، الفواكه الدواني (ج285/2).

(2) سبق تخريجه، (ص52).

(3) ابن بطال، شرح صحيح البخاري (ج412/4)؛ المناوي، التيسير بشرح الجامع الصغير (ج496/1)؛ الصنعاني، سبل السلام (ج522/1)؛ الكاساني، بدائع الصنائع (ج48/1) الموصلي، الاختيار لتعليل المختار (ج59/3)؛ آلبورنو، موسوعة القواعد الفقهية (ج111/3)

(4) القرطبي، المفهم (ج5/ 47).

(5) النووي، المنهاج (ج169/11)

3. **قال رسول الله ﷺ:** "لا يحل مال امرئ مسلمٍ إلا بطيب نفس منه"[1].

وجه الدلالة: لا يحل أخذ شيءٍ من مال المسلم بغير رضاه ولوكان شيئًا تافهًا، فإن أخذ منه شيئًا بغير طيب نفس فهو غاصب؛ لأنه أثبت اليد المبطلة المُفوتة، وذلك لشده ما حرم الله على المسلم من مال المسلم[2].

4. **قال رسول الله ﷺ:** "كل جسدٍ نبت من سحتٍ فالنار أولى به"[3]

وجه الدلالة: قال المناوي: كل جسدٍ نبت من سحتٍ فالنار أولى به، هذا وعيدٌ شديدٌ يفيد أن أكل أموال الناس بالباطل من الكبائر[4].

قال الذهبي: يدخل في هذا الباب المكّاس والخائن والسارق وآكل الربا وموكله وآكل مال اليتيم وشاهد الزور ومن استعار شيئًا فجحده وآكل الرشوة ومنقص الكيل والوزن ومن باع شيئًا فيه عيب فغطاه والمقامر والساحر والمنجم والمصور[5].

5. **قال رسول الله ﷺ:** "إنّ رجالًا يتخوّضون في مال الله بغير حق فلهم النار يوم القيامة"[6]

وجه الدلالة: قال ابن حجر: "يتخوّضون في مال الله بغير حق، يعني يتصرّفون في مال المسلمين بالباطل[7].

---

(1) [البيهقي: السنن الكبرى، الغصب/ باب من غصب لوحًا، 166/6: رقم الحديث11545] قال الألباني: صحيح (انظر: الصحيح الجامع للألباني، رقم: 2780 – ج1268/2)

(2) الموصلي، الاختيار لتعليل المختار (ج59/3)؛ الملطي، المعتصر من المختصر من مشكل الآثار (ج316/2).

(3) [البيهقي: شعب الإيمان، المطاعم والمشارب/طيب المطعم والملبس واتقاء الشبهات، 504/7: رقم الحديث 5375] قال الألباني: صحيح (انظر: الصحيح الجامع للألباني، رقم: 4519 – ج831/2)

(4) المناوي، فيض القدير (ج17/5)

(5) الذهبي، الكبائر (ص121)

(6) [البخارى: صحيح البخاري، فرض الخمس/ باب قول الله تعالى: {فأن لله خمسه وللرسول}، 85/4: رقم الحديث 3118].

(7) ابن حجر، فتح الباري (ج178/7)

6. قال رسول الله ﷺ: "سباب المسلم فسوق، وقتاله كفر، وحرمة ماله كحرمة دمه"[1]

وجه الدلالة: دل الحديث على أن حرمة مال المسلم كحرمة سفك دمه، فكما أنه لا يحل قتله بغير حق، فكذلك لا يحل أخذ شيءٍ من ماله بغير بحقٍ، وخص المال لأن به قوام النفوس، ولأنه جزء منها، فألحقت بها في التحريم[2]، **قال الصنعاني:** "قد تقررت حرمة مال المسلم بالأدلة القطعية كحرمة دمه فلا يحل أخذ شيءٍ منه إلا بدليلٍ قاطعٍ"[3].

ب. الأدلة من المعقول:

1. أن الله فطر النفوس على حب المال، وجعل المال قوام الحياة، وحرم كل طريق غير مشروعة للوصول إليه، وجعل قطع اليد في ربع دينار مع أن اليد أثمن بكثير من نصاب السرقة، إلا أن في هذا النصاب تحذيرٌ مباشرٌ وإشارةٌ واضحةٌ على عظم حرمة مال المسلم، إلى الحد الذي قد يُفقد الإنسان جزءًا هامًا من جسده ببضع دراهم؛ وذلك حتى لا يتجرأ أحدٌ على الاعتداء على مال الغير ولا يطمع فيه بغير وجه حق.

2. ألا ترى أن الله جعل الجروح قصاص في الاعتداء على الجسد، فكذلك جعل القطع في الاعتداء على المال، كما في حد السرقة ، وفي هذا تأكيد أن حرمة مال المسلم كحرمة دمه.

والخلاصة: أن حرمة مال المسلم كحرمة نفسه والاعتداء على المال كالاعتداء على النفس والعرض، فكما أن الاعتداء على النفس من الكبائر، فكذلك الاعتداء على مال الغير من الكبائر، فكما أن من قصد قتل المسلم بغير حق جزاؤه:{ فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا }[4]، فكذلك إذا قصد أخذ ماله بالباطل فجزاؤه جهنم خالدًا فيها[5]، والمساواة في الحرمة بين النفس والمال إنما هي من حيث الحكم ومن حيث ما يترتب على الاعتداء من عقاب، وليس من جهة الأهمية والأولوية فإن حفظ النفس مقدم على حفظ المال[6].

---

(1) [الطبراني: المعجم الكبير، باب العين 159/10: رقم الحديث10316] قال الألباني: حسن (انظر: الصحيح الجامع للألباني، رقم: 3596 – ج673/1)

(2) المناوي، فيض القدير (ج381/3)؛ الكردي، جامع الأمهات (ص564)؛ السعدي، عقد الجواهر (ج1294/3)؛ النووي، المجموع شرح المهذب (ج173/14)؛ ابن مفلح، المبدع في شرح المقنع (ج122/5)

(3) الصنعاني، سبل السلام (ج522/1).

(4) [النساء: 93].

(5) السرخسي، المبسوط (ج87/16).

(6) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام (ج277/4).

المطلب الثاني: مفهومُ إتلافِ الممتلكات، وأقسامُه، وحكمُه.

الفرع الأول: تعريفُ إتلاف الممتلكات.

أ. **الإتلافُ لغةً:** الهلاك والعطب في كل شيء، والفعل تلف يتلف تلفًا، وذهبت نفس فلان تلفًا أي هدرًا. ورجل متلاف، أي كثير الإتلاف لماله[1]، وأتلف فلان ماله إتلافًا إذا أفناه إسرافًا، ورجل متلف ومتلاف: يتلف ماله، وقيل: كثير الإتلاف[2].

وأتلفه غيره، أي أفناه، قال السكري: بلد متلف: ذو تلف وذو هلاك، لا مرعى به يرعى، وإنما سميت المفازة متلفًا؛ لأنها تتلف سالكها في الأكثر، ورجل مخلف متلف، ومخلاف متلاف وقد أتلف ماله: إذا أفناه إسرافًا، ورجل متلاف: كثير الإتلاف لماله[3].

ب. **الإتلافُ اصطلاحًا:** لم أقف على حد فقهي للإتلاف يختلف عن معناه اللغوي، ولعل السبب في ذلك أن الفقهاء رأوا أن المعنى اللغوي مشتهر ومعروف ويكفي لتوضيح معنى الإتلاف فاكتفوا به، فتجدهم يطلقون كلمة الإتلاف ويريدون بها ما يؤدي إلى زوال المال كله أو بعضه، وقل ما يستخدمون هذه الكلمة في إتلاف الأنفس، ويستخدمون لفظ الجناية عوضًا عنها[4].

ج. **الممتلكاتُ لغةً:** ملك الشيء: حازه، وانفرد بالتصرف فيه، فهو مالك، امتلك الشيء: ملكه، أملك فلانًا الشيء إملاكًا: جعله مالكًا له[5]، ويقال أملك فلانًا أمره خلاه وشانه، وأملكت فلانة أمرها طلقت، ويقال ما تمالك أن فعل كذا، ما تماسك عن فعله، تملك الشيء: امتلكه أو ملكه قهرًا[6]، وهذا الشيء ملك يميني، والمملوك: العبد، ويقال: وما في ملكه شيء أي لا يملك شيئًا[7]، امتلك نواصي الأمور: سيطر عليها، والممتلكات جمع: مفردها ممتلك: وهي أشياء أو أغراض شخصية يمتلكها الفرد[8].

---

(1) الفارابي، الصحاح (ج1333/4)؛ الرازي، مختار الصحاح (ج46/1)

(2) الفراهيدي، العين (ج120/8)؛ ابن منظور، لسان العرب (ج18/9)

(3) الأزدي، جمهرة اللغة (ج405/1).؛ الزبيدي، تاج العروس (ج56/32)

(4) ابن قدامة، المغني (ج259/8).

(5) أبو حبيب، القاموس الفقهي (ص339)

(6) مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط (ج886/2)

(7) الرازي، مختار الصحاح (ج298/1) ابن منظور، لسان العرب (ج492/10)

(8) مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة (ج2122/3)

د. الممتلكاتُ اصطلاحًا: لا يخرج المعنى الاصطلاحي لهذه الكلمة عن معناها اللغوي، ومن خلال المعاني اللغوية لأصل الكلمة يمكن للباحث أن نصيغ تعريفًا ويكون على النحو التالي، **الممتلكاتُ هي:** حيازة أشياء بطريق مشروع والانفراد في حق التصرف فيها.

هـ. المقصودُ بإتلاف الممتلكات: تخريب أغراض الأخرين على وجه لا يمكن الانتفاع بها كُلًا أو جزءًا.

الفرع الثاني: أقسام الإتلاف.

أ. ينقسم الإتلاف باعتبار حدوثه، إلى قسمين:

1. إتْلافٌ مباشر: هو إتلاف الشيء بالذات[1]، أي: أن يحصل التلف بفعله من غير أن يتخلل بين فعله والتلف فعلٌ مختارٌ، بمعنى: ترتب الضرر عن الفعل دون واسطة بينهما، وسواء كان ذلك على وجه التعمد أو الغفلة[2].

وقال العز بن عبد السلام: وأما المباشرة فهي إيجاد علة الهلاك[3].

مثالُه:

كأن يقوم أولياء الدم بإحراق ممتلكات ذوي الجاني بأنفسهم، فهذا إتلافٌ مباشرٌ، والذي أوجد علة الإتلاف وهي الاحراق هم أولياء الدم، ويُسمى إتلافٌ مباشرٌ مُتَعَمَدٌ.

لو تطايرت شرارةٌ من دكان حدادٍ وهو يطرق الحديد فحرقت لباس إنسانٍ لزمه ضمانها، وكذا لو استأجر شخصٌ إنسانًا لأن يهدم له حائطًا فوقع من الحائط حجرٌ فأصاب شخصًا فتجب الدية على العامل، وكذلك لو أطلق شخصٌ عيارًا ناريًا فأتلف مالًا لآخر، فهذا إتلافٌ غير متعمد، ومع ذلك يلزمه الضمان؛ لأنه لما كان مباشرًا لا يشترط التعدي للزوم الضمان[4].

2. الإتلافُ بالتسبب: هو التسبب بتلف شيء[5]، قال العز بن عبد السلام: وأما التسبب فإيجاد علة المباشرة[6]

مثاله: كمن يحفر بئرًا في مكان عام فجاء رجلٌ فوقع فيه، فهذا يضمن لأنه متعدي بفعله، بخلاف من حفر بئرًا في ملكه فجاء رجلٌ فوقع فيه فهذا لا يضمن لأنه ليس متعديًا.

---

(1) الجرجاني، التعريفات (ص16)

(2) الحموي، الأشباه والنظائر (ج490/2)

(3) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام (ج154/2-155)

(4) حيدر، درر الحكام (ج172/1)

(5) الجرجاني، التعريفات (ص16)

(6) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام (ج154/2-155)

3. الفرق بين المباشر والمتسبب.

المباشر: ضامنٌ سواءً تعمد إتلاف مال الغير أو لم يتعمد ففي الحالتين ضامن؛ لأن المباشرة علةٌ مستقلةٌ وسببٌ للتلف قائمٌ بذاته، فلا يصح إسقاط حكمها بدعوى عدم التعمد.

المتسبب: لا يضمن إلا إذا كان متعديًا؛ لأن التسبب ليس علةٌ المستقلةٌ، لذلك وجب أن يقترن الفعل بصفة الاعتداء ليكون موجبًا للضمان[1].

4. الخلاصة: أن الإتلاف المباشر هو أن يحصل التلف بفعل الشخص من غير أن يتخلل بين الفعل والتلف فعل آخر خارجي، وهذا موجبٌ للضمان على كل حال، ولا يشترط فيه وجود التعدي والتعمد، أما الإتلاف تسببًا فهو الذي يحصل التلف بفعل الشخص لكن تخلل بين الفعل والشخص فعل آخر، وهو غير موجب للضمان إلا إذا كان تعديًا أو تعمدًا[2].

فإذا وجدت المباشرة وحدها لزم الضمان مثل السرقة والاحراق ونحو ذلك.

وإذا وجد التسبب وحده وجب الضمان **بالشروط التالية:**

1,4 أن يحدث تعدٍ من فاعل السبب.

2,4 أن يؤدي السبب إلى نتيجة دون تدخل سبب آخر حسب العادة.

3,4 ألا يتخلل بين السبب والمسبب فعل شخص آخر، وإلا نُسب الفعل إليه[3].

ب. وينقسم باعتبار أثره، إلى: كلي، وجزئي.

1. **إتلافٌ كلي:** يعني إعدام الشيء، بحيث لم يعد يستفاد منه بأي شكل من الأشكال، ولا يمكن إعادته الى ما كان عليه.

مثاله: إحراق أثاث البيت وتحويله إلى رماد.

2. إتلافٌ جزئي: إتلاف جزء من الشيء، بحيث يمكن إصلاحه وإعادته الى ما كان عليه.

مثاله: إتلاف بعض جدران البيت.

---

(1) ابن نجيم، الأشباه والنظائر (ص125)؛ الزرقا: مصطفى، شرح القواعد الفقهية (ص447)

(2) حيدر، درر الحكام (ج451/6).

(3)حيدر، درر الحكام (ج508/2 المادتان 887و888)؛ الخفيف، الضمان في الفقه (ص74)؛ الدريني، النظريات الفقهية (ص218)؛ الزحيلي: وهبة، نظرية الضمان (ص26-27)

الفرع الثالث: حكم إتلاف مال المسلم.

إتلاف مال المسلم بدون وجه حق حرامٌ، وحرمته لا تسقط بحال؛ لأن إتلاف ماله ظلم، وحرمة الظلم مؤبدة [1].

أ. عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي ﷺ قال: "من أخذ أموال الناس يريد أداءها أدى الله عنه، ومن أخذ يريد إتلافها أتلفه الله"[2]

وجه الدلالة: هذا فيمن أخذ أموال الناس بطريق مشروع، كالدين والذي قد يكون من عُرض مال الدائن، يتلفه الله لأنه لا ينوي أن يردها إلى أصحابها، فيكون من اعتدى وظلم وأتلف نفائس وكرائم أموال الناس، أولى بالإتلاف من ذاك.

قال بدر الدين العيني: ليس المراد تخصيص المقرض بحد ذاته، بل معناه: أدى أموال الناس التي أخذها، سواءٌ كانت تلك الأموال من جهة القرض أو من جهة معاملة من وجوه المعاملات، قوله: "أتلفه الله" أي: في معاشه أو في نفسه[3].

فإتلاف مال المسلم بدون وجه حق من كبائر الذنوب؛ لأنه جمع بين عدة كبائر:

1. أكل مال المسلم بالباطل.
2. الظلم.
3. الإفساد[4].

ب. يترتّب على الإتلاف أمور، منها:

1. الإثم واستحقاق العقوبة، إذا كان الإتلاف ظلمًا وعدوانًا.

1,1 فمن خلال بيان درجة حرمة مال المسلم يكون الإثم المترتب على إتلاف مال المسلم بغير وجه حق.

2,1 العقوبة هي من باب التعازير، والتي يرجع تقديرها للقاضي.

2. الضمان، أو التعويض.

فالإتلاف سبب من أسباب الضمان بالاتفاق[5]، بل إن الإتلاف من أعظم أسباب الضمان[6]

---

(1) التفتازاني، شرح التلويح (ج402/2)؛ ابن أمير حاج، التقرير والتحبير (ج211/2).

(2) سبق تخريجه، (ص100).

(3) العيني، عمدة القاري (ج226/12).

(4) انظر (ص72-73، ص114-117) من هذا البحث للوقوف على أدلة بيان هذه الكبائر.

(5) الكاساني، بدائع الصنائع (ج164/1)؛ القرافي، الفروق (ج27/4)؛ السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج (ج124/3)؛ السيوطي، الأشباه والنظائر (ص362)؛ ابن رجب، القواعد لابن رجب (ص204).

(6) الجويني، البرهان (ج118/2).

المطلب الثالث: فورة الدم، وصور الإتلاف الحاصلة فيها، وحكمها.

فورة الدم سلوك فوضوي يتبع وقوع جريمة القتل، يقوم به أهل المجني عليه ضد أهل الجاني وأموالهم.

الفرع الأول: سبب فورة الدم وعوامل تكونها، وصور الإتلاف الحاصلة فيها.

أ. سبب فورة الدم وعوامل تكونها.

1. أن أهم سبب هو عدم تجريمها في العرف العشائري، ولو كان الجاني يجد الردع المناسب على أحدات فورة الدم لانتهت.

2. هروب الجاني عقب جريمته، فيبحث عنه أهل المجني عليه فلا يجدونه، فيزدادون غضبًا، فلا يجدون أمامهم سوى أهل الجاني، فينتقمون منهم بكل وسيلة ممكنة، ويلحقون الخراب بكل ما تطاله أيديهم، بالإضافة إلى عوامل أخرى مثل تراكمات لخلافات سابقة، وحسد معيشة، وبغض ونفور يكون بين الجانبين، فهذا كله ساهم في تعزيز هذه الفكرة وترسيخها في العرف العشائري، حتى أصبحت من المسلّمات.

1. فورة الدم من وجهة نظر علم النفس.

يفسر علم النفس فورة الدم ضمن إطار نظرية الإحباط، هي حالة عدم إشباع الدوافع لوجود عوائق معينة أو لعدم توفر الهدف الذي يؤدي الحصول عليه إلى إشباع يُؤدي إلى تفريغ الشحنات الانفعالية عبر أعمال عدوانية ضد جماعة ما، وهذا الأمر يؤدي إلى تخفيف التوتر النفسي وهذه العملية هي عملية تحميل الآخرين مسئولية الإحباط الذي يعايشونه نظرًا لسيادة مشاعر الهزيمة[1].

ب. صور الإتلاف والاعتداء الحاصل في فورة الدم.

1. يقوم أولياء الدم بحرق كل ما هو قابل للحرق: الأثاث بكل جزئياته فكل ما في داخل البيت من مواد قابلة للاحتراق تحرق، من طعام، وملابس، وفراش، وموبيليا كغرف النوم، وكنب، وكتب، وأوراق ثبوتية، وعفش، والمحلات، والسيارات، وأدوات العمل، وغيرها من الأموال.

2. يلحقون الخراب بكل ما تطاله أيديهم: فما لا يُحرق، يُكسر، كالجدران، والسيراميك، والزجاج، والأبواب الحديدية، وشبابيك الألمونيوم، وحظائر المواشي والطيور.

3. يقتلون الحيوانات والطيور التي تعود ملكيتها إلى أهل الجاني، إما بالرصاص، وإما بالسم.

---

(1) الزليطني، سيكولوجية العدوان والنظريات المفسرة له (ص178-179).

4. يدمرون البساتين وما فيها: من أشجار بكافة أشكالها، ومضخات مياه وتمديداتها، وأدوات الزراعة.

5. سرقة وغصب ما غلا ثمنه وخف وزنه، كالحُلي في بعض الأحيان، وكالأجهزة الإلكترونية، والمعدات الإنشائية.

6. ثم بعد ذلك تبقى العقارات مما تعود ملكيتها إلى أهل الجاني في حيازة ولي الدم، يمنع بيعها، أو تأجيرها، أو الانتفاع بها بأي شكل من أشكال الانتفاع.

الفرع الثاني: حكم فورة الدم وما يرافقها من أحداث.

جاءت الشريعة بحفظ الدين، والنفس، والمال، والعقل، والعرض، وشرعت من الأحكام والتدابير التي تكفل صيانة هذه الكليات وحفظها، وحذرت من الاعتداء عليها بغير وجه شرعي، فليس لأحدٍ مهما كانت مكانته وسلطانه أن يسلب إنسانًا حقوقه التي كفلتها الشريعة، وأذنت للناس بالدفاع عن حرماتهم، ورد عدوان المعتدين، ولو أدى ذلك إلى قتل المعتدي، حتى ولو كان المعتدي من أهل الإسلام؛ حفظًا للأنفس المعصومة، وصيانةً للأعراض والأموال من أن تنتهك؛ وذلك لأن حفظ هذه المقاصد هو السبيل الوحيد لاستقامة الحياة، والتفريط في هذه الأمور أو في أحدها يؤدي إلى اضطراب المجتمع، وضياع الأمن بقدر التفريط، وبما أن المال أحد هذه المقاصد الخمس، بالإضافة إلى حرمة الاعتداء عليه، فقد أذنت الشريعة لصاحب المال برد المعتدي ولو أدى ذلك لقتله، وجعلت الموت في سبيل الدفاع عنه شهادةً، إمعانًا في بيان حرمة مال المسلم[1].

أولا: التكييف الفقهي لفورة الدم وما يرافقها من أحداث.

أ. **فورة الدم:** هي اعتداء من أولياء الدم على أموال وممتلكات أهل الجاني، فيحرقون بيوتهم، ويتلفون أموالهم ويخربون كل ما تطاله أيديهم على مدار ثلاثة أيام من لحظة وقوع الجريمة.

1. فكيف تنظر الشريعة إلى هذا الإجراء؟

المعتدي على أعراض الآخرين وأنفسهم وأموالهم بغير وجه شرعي، يسمى في عرف الفقهاء بالصائل، والصائل في الفقه الإسلامي له أحكام سيقتصر الباحث منها ما له علاقة بموضوع البحث.

---

(1) المناوي، فيض القدير (ج6/253).

ب. مفهوم الصائل.

1. الصائل لغة: الصاد والواو واللام أصل صحيح يدل على قهر وعلو[1]، وهو اسم فاعل من الفعل صال أي استطال، وصال عليه وثب، من سطا عاديًا على غيره يريد نفسه أو عرضه أو ماله، وصولة بمعنى وثبة، يقال: ربَّ قول أشدُّ من صول، والمصاولة المواثبة، وكذلك الصيال والصيالة والصولان[2]، والصؤول من الرجال من يضرب الناس ويتطاول عليهم[3].

2. الصائل اصطلاحًا:

يطلق الصائل في كتب الفقهاء على المعتدي بغير حق، وقد وصفه شيخ الإسلام بالظالم بلا تأويل[4].

الصائل: هو الوثوب على معصوم بغير حق[5].

والمقصود بالصائل: هو المعتدي على الناس يريد إزهاق أرواحهم، أو أخذ أموالهم، أو انتهكاك أعراضهم، أو هتك حرماتهم بغير وجه حق.

ب. حكم الصيال.

الصيال هو الاعتداء على المعصومين بغير وجه حق، سواء كان الاعتداء على الأعراض أو الأنفس أو الأموال، فهو حرام ومن كبائر الذنوب، وكثيرة هي النصوص التي تبين جرم الاعتداء والظلم وإثمها وعواقبها الوخيمة، وقد بين الباحث بعضها سابقًا، بما يغني عن تكرارها هنا[6].

ج. مشروعية دفع الصائل:

دفع الصائل: هو واجب الإنسان في حماية نفسه أو نفس غيره، وحقه في حماية ماله أو مال غيره من كل اعتداء غير مشروع بالقوة اللازمة لدفع هذا الاعتداء[7]، وقد وردت نصوص كثيرة تبين مشروعية دفع الصائل **ومن ذلك:**

---

(1) ابن فارس، المقاييس في اللغة (ج322/3)

(2) الفارابي، الصحاح تاج اللغة (ج1746/5)؛ قلعجي وقنيبي، معجم لغة الفقهاء (ص269)

(3) الرازي، مختار الصحاح (ص180) ابن منظور، لسان العرب (ج387/11)

(4) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (ج319/28)

(5) البكري، إعانة الطالبين (ج194/4).

(6) انظر (ص72-73، ص114-117) من هذا البحث للوقوف على أدلة حرمة الاعتداء والظلم والإفساد.

(7) عودة، التشريع الجنائي (ج473/1).

1. من القرآن الكريم:

1,1 قال تعالى: {فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ }[1]، وقوله :{وَإِنۡ عَاقَبۡتُمۡ فَعَاقِبُواْ بِمِثۡلِ مَا عُوقِبۡتُم بِهِۦۖ}[2].

وجه الدلالة: هذه الآية أصل يعتمد عليه في مشروعية دفع الصائل، فالعدوان الأول ظلم، والثاني جزاء لا ظلم، بل هو عدل، لأنه عقوبة للظالم على ظلمه، وإن وافق لفظه لفظ الأول، وتسمية الثاني اعتداء مشاكلة، وإلا فهو جزاء للاعتداء الأول[3].

2,1 قوله تعالى: { فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِي تَبۡغِي حَتَّىٰ تَفِيٓءَ إِلَىٰٓ أَمۡرِ ٱللَّهِۚ }[4]،

وجه الدلالة: قال القرطبي في تفسير هذه الآية: وعليها بنى العلماء أن دفع الصائل على النفس أو المال، عن نفسه أو عن ماله أو نفس غيره فله ذلك ولا شيء عليه، ولو رأى زيدٌ عمرًا وقد قصد مالَ بكرٍ فيجب عليه أن يدفعَه عنه إذا لم يكن صاحب المال قادرًا عليه ولا راضيًا به"[5].

3,1 قال تعالى: {وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَابَهُمُ ٱلۡبَغۡيُ هُمۡ يَنتَصِرُونَ * وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَاۖ فَمَنۡ عَفَا وَأَصۡلَحَ فَأَجۡرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ * وَلَمَنِ ٱنتَصَرَ بَعۡدَ ظُلۡمِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَا عَلَيۡهِم مِّن سَبِيلٍ * إِنَّمَا ٱلسَّبِيلُ عَلَى ٱلَّذِينَ يَظۡلِمُونَ ٱلنَّاسَ وَيَبۡغُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِ بِغَيۡرِ ٱلۡحَقِّۚ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٞ }[6]

وجه الدلالة: فالله امتدح في هذه الآيات عباده الذين ينتصرون على من بغى عليهم لأنه تعالى يكره الذلة، وقد ذكر هؤلاء المنتصرين في معرض المدح[7].

---

(1) [البقرة: 194].

(2) [النحل: 126].

(3) الطبري، جامع البيان (ج303/1)؛ الماتريدي، تفسير الماتريدي (ج436/4)؛ البكري، إعانة الطالبين (ج194/4).

(4) [الحجرات: 9].

(5) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (ج49/4)؛ الزحيلي: وهبة، التفسير المنير (186/3).

(6) [الشورى: 39-42].

(7) الطبري، جامع البيان (ج547/21)؛ الثعلبي، الكشف والبيان (ج323/8)؛ الماوردي، النكت والعيون (ج206/5).

4,1 قال تعالى: { وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ }[1].

وجه الدلالة: لولا دفاع الناس عن دينهم وأنفسهم وأموالهم وأعرضهم ورد الصائل لانتُهكت الحرمات وتسلط الناس بعضهم على بعض، وكثر الهرج والمرج والظلم، ولفسدت الأرض بهلاك أهلها[2].

2. **من السنة النبوية:**

1,2 قال ﷺ: "من قتل دون ماله فهو شهيد"[3]

وجه الدلالة: دل الحديث على أنه لما جعل المقتول لأجل الدفع شهيدًا دل التزامًا على أن له القتل والقتال، كما أن من قتله أهل الحرب شهيدًا كان له القتل والقتال[4]

قال المناوي: " قال ابن جرير: هذا أبين بيان وأوضح برهان على الإذن لمن أريد ماله ظلمًا في قتال ظالمه والحث عليه كائنًا من كان؛ لأن مقام الشهادة عظيم، فقتال اللصوص والقطاع مطلوب، فتركه من ترك النهي عن المنكر، ولا منكر أعظم من قتل المؤمن وأخذ ماله ظلمًا"[5].

3,2 عن أبي هريرة، قال: "جاء رجل إلى رسول الله ﷺ، فقال: يا رسول الله، أرأيت إن جاء رجل يريد أخذ مالي؟ قال: "فلا تعطه مالك" قال: أرأيت إن قاتلني؟ قال: "قاتله"، قال: أرأيت إن قتلني؟ قال: "فأنت شهيد"، قال: أرأيت إن قتلته؟ قال: "هو في النار"[6]

وجه الدلالة: دل الحديث بشكل واضح وصريح ومباشر على مشروعية قتال من يريد أخذ مال الناس بغير وجه حق، بل أمره النبي ﷺ بقتاله، وإن قتل في هذا القتال فهو شهيد، والآخر في النار، وهذا إن دل فإنما يدل على غلظة حرمة مال المسلم حتى جعل القتل في سبيله شهادة[7]، فإذا كان هذا في حق من يريد أخذ المال وحسب، فيكف بمن يريد إتلاف الأموال، وهتك حرمات البيوت، إخراج الناس منها وطردهم عنها؟، فإن الحرمة تكون أشد وأغلظ، والمقاتلة والمدافعة تكون أولى وأحرى.

---

(1) [البقرة: 251].

(2) الطبري، جامع البيان (ج5/373-375)؛ السمرقندي، بحر العلوم (ج2/462)؛ الماوردي، النكت والعيون (ج4/29-30).

(3) سبق تخريجه، (ص113).

(4) الصنعاني، سبل السلام (ج2/458).

(5) المناوي، فيض القدير (ج6/253).

(6) [مسلم: صحيح مسلم، الإيمان/ باب الدليل على أن من قصد أخذ مال غيره بغير حق، كان القاصد مهدر الدم في حقه، 1/124: رقم الحديث 140].

(7) الصنعاني، سبل السلام (2/379، وانظر ص 458)؛ الشوكاني، نيل الأوطار (ج5/390)

3.نصوص العلماء حول دفع الصائل.

قد نص كثير من العلماء على أن الصائل بغير حق مهدور دمه بصوله ولذا بوّب الإمام مسلم لحديث أبي هريرة السابق بباب: :الدليل على أن من قصد أخذ مال غيره بغير حق كان القاصد مهدر الدم في حقه، وإن قتل كان في النار، وإن من قتل دون ماله فهو شهيد"[1]، فمسألة دفع الصائل وجواز قتله إن لم يندفع شره إلا بالقتل مجمع عليها[2].

قال القرافي: "النظر في دفع الصائل: في المدفوع، والمدفوع عنه، والدفع، أما المدفوع: فكل صائل، إنسانًا كان أو غيره، فمن خشي من ذلك فدفعه عن نفسه فهو هدر... والمدفوع عنه: كل معصوم من نفس، أو بضع، أو مال. وأما الدفع: فقال القاضي أبو بكر: لا يقصد القتل، بل الدفع، فإن أدى للقتل فذلك، إلا أن يعلم أنه لا يندفع إلا بالقتل فيقصد ابتداءً، ولو قدر المصولُ عليه على الهرب مِن غير مضرة تلحقه، لم يدفع[3].

قال النووي: " أما الصائل فكل قاصدٍ من مسلمٍ وذميٍّ وعبدٍ وحرٍّ وصبيٍّ ومجنونٍ وبهيمةٍ يجوز دفعه، فإن أبى الدفع على نفسه فلا ضمان بقصاص ولا دية ولا كفارة ولا قيمة "[4].

وقال ابن حجر: "وفيه دفع الصائل، وأنه إذا لم يمكن الخلاص منه إلا بجناية على نفسه أو على بعض أعضائه ففعل به ذلك كان هدرًا"[5].

قال ابن قدامة: "ومن صال عليه آدمي أو غيره فقتله دفعًا عن نفسه لم يضمنه؛ لأنه قتله بالدفع الجائز فلم يجب ضمانه، ...،إذا قتله لدفع شرّهِ كان الصائل هو القاتل لنفسه، فأشبه ما لو نصب حربة في طريقه فقذف نفسه عليها فمات بها"[6].

قال ابن تيمية: "والعادي هو الصائل الذي يجوز دفعه بما يدفع ضرره ولو كان قتلًا "[7]، وقال في موطن أخر: ويجوز للمظلومين الذين تراد أموالهم قتال المحاربين بإجماع المسلمين ولا يجب

---

(1) مسلم، صحيح مسلم/ تبويب حديث: من قتل دون ماله فهو شهيد (124/1).

(2) المناوي، فيض القدير (ج71/6)

(3) القرافي، الذخيرة (ج262/12)

(4) النووي، روضة الطالبين (ج186/10).

(5) ابن حجر، فتح الباري (ج223/12)؛ الإثيوبي، ذخيرة العقبى (ج76/36).

(6) ابن قدامة، الشرح الكبير (ج455/5-456).

(7) ابن تيمية، مجموع فتاوى (ج45/19).

أن يبذل لهم من المال لا قليل ولا كثير إذا أمكن قتالهم، ...، وهذا الذي تسميه الفقهاء الصائل وهو الظالم بلا تأويل ولا ولاية"[1].

ويقول الشوكاني: "وأحاديث الباب فيها دليل على أنه تجوز مقاتلة من أراد أخذ مال إنسان من غير فرق بين القليل والكثير إذا كان الأخذ بغير حق، وهو مذهب الجمهور"[2].

أما الأحاديث التي تتحدث عن حرمة قتل المسلم، فهي عامة يخص منها الصائل ونحوه "[3].

4. كيف يدفع الصائل؟

يتدرج معه من الأخف إلى الأثقل، فإن أمكن دفعه بكلام حرم الدفع بالضرب، أو بضرب بيد حرم بسوط، أو بسوط حرم بعصا، أو بعصا حرم بقطع عضو، أو بقطع عضو حرم بقتل؛ لأن ذلك جُوِّز للضرورة، ولا ضرورة في الأثقل مع إمكان تحصيل المقصود بالأسهل، وفائدة هذا الترتيب أنه متى خالف وعدل إلى رتبة مع إمكان الاكتفاء بما دونها ضمن، ويُستثنى من الترتيب ما لو التحم القتال بينهما واشتد الأمر عن الضبط سقط مراعاة الترتيب[4].

ثانيا: حكم فورة الدم في العرف والشريعة.

أ. حكمها في العرف العشائري.

يعتبر العرف العشائري أن ما يجرى من قبل أهل المجني عليه من جرائم الإتلاف والاعتداء التي تقع أثناء فورة الدم هو أمر طبيعي، ناتج عن غضب هم معذورون فيه، فكل ما يحصل فيها من هدم وردم وخراب فلا تبعة عليه ما دام ضمن الإطار الزمني لفورة الدم، وهي الثلاثة أيام الأولى لوقوع الجريمة[5].

---

(1) المرجع السابق (ج319/28).

(2) الشوكاني، نيل الأوطار (ج390/5).

(3) العظيم آبادي، عون المعبود (ج5/12)

(4) الدَّمِيري، النجم الوهاج (ج254/9)؛ الشربيني، الإقناع (ج545/2) ابن رجب، جامع العلوم والحكم (ص324)؛ الشوكاني، نيل الأوطار (ج390/5).

(5) الحشاش، قضاء العرف والعادة (ص76)؛ ثابث، القضاء العشائري (ص138–139)؛ التل، الصلح العشائري (ص9–10)؛ العارف، القضاء عند البدو (ص79).

1. أثر هذا الغطاء العشائري لفورة الدم:

1,1 تشريعٌ للجريمة وإعطائها سندًا قويًا.

2,1 تسّويغٌ للعقاب الجماعي.

3,1 إباحةٌ للسلب والنهب.

4,1 تكريسٌ لفورة الدم وترسيخٌ لها في حياة الناس.

5,1 إهدارٌ لأموال معصومة، وانتهاكٌ لحرمات مصونة.

ب. حكمها في الشريعة الإسلامية.

1. قال تعالى: {يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ}[1].

وجه الدلالة: قد سبق بيان وجه الدلالة من هذه الآية وغيرها من النصوص الدالة على نفس المعنى[2].

2. عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي ﷺ قال: "من أخذ أموال الناس يريد أداءها أدى الله عنه، ومن أخذ يريد إتلافها أتلفه الله"[3]

وجه الدلالة: هذا فيمن أخذ أموال الناس بطريق مشروع، كالدين والذي عادة يكون من المال الزائد عن حاجة الدائن، فهذا يتلفه الله في الدنيا بإهلاكه إتلاف طيب عيشه وتضييق أموره وتعسر مطالبه ومحق بركته[4]؛ لأنه لا ينوي أن يرد الأموال إلى أصحابها، فيكون من اعتدى وظلم وأتلف نفائس وكرائم أموال الناس، فهو أولى بالإتلاف من ذاك.

قال بدر الدين العيني: ليس المراد تخصيص المقرض بحد ذاته، بل معناه: أدى أموال الناس التي أخذها، سواءٌ كانت تلك الأموال من جهة القرض أو من جهة معاملة من وجوه المعاملات، قوله: "أتلفه الله" أي: في معاشه أو في نفسه[5].

وبناء عليه: فإذا كان مجرد أكل أموال الناس بالباطل كبيرة من الكبائر، وإذا كان من ماطل في سداد الدين وهو قادرًا على سداده أتلفه الله تعالى في معاشه أو في نفسه.

---

(1) [النساء: 29].

(2) انظر (ص 113 وما يليها) من هذا البحث.

(3) سبق تخريجه، (ص100).

(4) الصنعاني، سبل السلام (ج70/2)؛ الشوكاني، نيل الأوطار (ج31/4).

(5) العيني، عمدة القاري (ج226/12).

فيكون من اعتدى وظلم وأتلف نفائس وكرائم أموال الناس، بالإضافة إلى ما صاحب ذلك الإتلاف، من انتهاكٌ لحرمات البيوت، وترويعٌ للآمنين، وإفسادٌ في الأرض، وتكريسٌ لمبدأٍ جاهلي، فإنه يكون من أكبر الكبائر، وأشنع الذنوب، وأولى أن يتلفه الله تعالى في معاشه أو في نفسه.

فلا شك أن فورة الدم حرام، بل هي من أكبر الكبائر ولا تجوز بحال؛ لأنها:

1,1 مصادمةٌ لمقاصد الشريعة ولقواعدها الكلية وأحكامها الجزئية.

2,1 اعتداءٌ على أموال الناس وإتلافها بغير وجه شرعي.

3,1 انتهاكٌ لحرمات البيوت وكشفٌ لأستارها.

4,1 إفسادٌ في الأرض.

5,1 ظلمٌ وبغيٌ؛ لأنها معاقبةٌ الأبرياء بجريرة غيرهم، وترويعٌ الآمنين، وسلبٌ لخيراتهم.

6,1 تكريسٌ لمبدأ جاهلي، وإهدارٌ لمبدأٍ شرعي هو شخصنة العقوبة.

2. أثر هذا التحريم والتجريم لفروة الدم في الشريعة الإسلامية.

1,2 حفظٌ للأموال صيانتها عن الهدر والإتلاف.

2,2 إقامةٌ للعدل وترسيخًا لمفهومه في حياة الناس نظريًا وعمليًا.

3,2 نشرٌ للأمن وللأمان الذي لا تستقر حياة الناس إلا بهما.

4,2 منعٌ للجريمة وسدٌ لذريعتها.

4,2 مشروعية الدفاع عن الأموال ورد المعتدي ولو أدى ذلك إلى قتله، ودمه هدر.

5,2 ضمان كل الأموال التي أتلفت وإزالة الضرر الذي لحق بممتلكات الغير.

6,2 إنزال العقوبة المناسبة لحجم الجرم الحادث في فورة الدم لكل من شارك في فورة الدم.

ج. مقارنة بين العرف والشريعة في أحداث فورة الدم.

1. العرف يبيح فورة الدم، ويجعل لها إطار زمني.

1,1 الشريعة تحرمها وتجرمها من اللحظة الأولى.

2. العرف يعتبر الدفاع عن النفس والمال في فورة الدم اعتداء.

1,2 الشريعة تعتبر الدفاع عن النفس والمال جهاد.

3. العرف يهدر كل ما تم إتلافه في فورة الدم من أموال، فلا يعوض عنها ولا يحسبها من الدية

1,3 الشريعة توجب ضمان كل ما تم إتلافه من أموال، صغيرًا كان أو كبيرًا.

4. العرف لا يهدر دم الصائل في فورة الدم.

1,4 الشريعة تهدر دمه إن اتبع المُعتدى عليه الخطوات الشرعية في رده.

الفصل الثالث

المسئولية الناشئة عن ترحيل الناس وإتلاف ممتلكاتهم.

المبحث الأول: ماهية المسئولية، وأركانها.

تتنوع المسئولية بحسب موضوعها إلى أنواع متعددة، سنقتصر على ما له علاقة بموضوع البحث، وهي المسئولية القانونية؛ لأن هذا النوع هو المراد بهذا المبحث، فالمسئولية بهذا الوصف تنقسم إلى نوعين هما:

1. **المسئولية الجنائية:** إذا قامت المسئولية الجنائية بأركانها وشروطها يكون مرتكب الفعل الضار مسئولًا أمام القضاء ويكون جزاؤه عقوبة توقع عليه وتقوم الدولة بتنفيذ العقوبة فيه .

2. **المسئولية المدنية:** وهي تحمل الشخص تبعة ما ألحقه بالغير من أضرار، فيصبح مسئولًا تجاه المضرور وملتزمًا بتعويضه عما أصابه من ضرر[1].

المطلب الأول: المسؤولية الجنائية، وأركانها، وشروطها.

الفرع الأول: مفهوم المسئولية الجنائية:

أولا: تعريف المسئولية لغة واصطلاحا.

أ. **المسئولية لغة:** المسئولية اسم مفعول مشتقة من سأل، يسأل، اسأل، واسم الفاعل من سأل: سائل، واسم المفعول: مسئول، وفعل الأمر من سأل: اسأل وسل. والمسؤولية اسم: تعني المطالبة، أو المؤاخذة، وقد ورد لفظ سأل ومشتقاته على معانٍ كثيرة، منها:

سأل: ما يسأله الإنسان، واقرأ: {قَالَ قَدۡ أُوتِيتَ سُؤۡلَكَ يَٰمُوسَىٰ }[2]، سألته الشيء: بمعنى استعطيته إياه، قال الله تعالى: {وَلَا يَسۡـَٔلۡكُمۡ أَمۡوَٰلَكُمۡ }[3]، وسألته عن الشيء: استخبرته، والسائل: الطالب[4]، والسؤال: ما يسأل[5]، وسؤول: كثير السؤال [6]، وتساءلوا، أي سأل بعضهم بعضًا، ومسألته، أي حاجته[7]، سأل فلانًا: حاسبه[8]، وقرأ {فَلَنَسۡـَٔلَنَّ ٱلَّذِينَ أُرۡسِلَ إِلَيۡهِمۡ

---

[1] الفياض، رفع المسؤولية الجنائية (ص18)

(2) [طه: 36].

(3) [محمد: 36].

(4) ابن منظور، لسان العرب (ج318/11)؛ الفيروزآبادى، المعجم الوسيط (ص1012).

(5) الكفوي، الكليات (ص501-502).

(6) الزبيدي، تاج العروس (ج158/29-160).

(7) الفارابي، الصحاح تاج اللغة (ج1723/5)؛ الرازي، مختار الصحاح (ص140).

(8) مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة (ج1019/2).

وَلَنَسۡـَٔلَنَّ ٱلۡمُرۡسَلِينَ }[1]، والمسئولية بوجه عام :حال أو صفة من يُسأل عن أمر تقع عليه تبعته، والمسئول: هو المنوط به عمل تقع عليه تبعته.

فلفظ سأل يأتي بمعنى الطلب، ويأتي بمعنى الاستخبار، ويأتي بمعنى الاستعطاء، ويأتي بمعنى المحاسبة، والمقصود هنا هو المعنى الأخير هو المحاسبة أو المؤاخذة.

ب. المسئولية في الاصطلاح:

لم يستعمل الفقهاء القدامى اصطلاح المسئولية في التعبير عن مؤاخذة الشخص على تصرفاته، وإنما استعملوا أهلية الأداء، وهي: "صلاحية الإنسان لصدور الأفعال والأقوال منه على وجه يعتد به شرعاً "[2]، بمعنى: أن يكون الإنسان في حالة يُعتد بأقواله وأفعاله، وتترتب عليها آثارها الشرعية، كما استعملوا لفظ التبعية لتعبير عن مسئولية الجاني[3]، ومن المعاصرين من عرفها بأنها:

1. المسؤولية هي: "صلاحية الإنسان شرعًا لأن يتحمل نتائج ما يصدر عنه من قول أو فعل، إن خيرًا فخير، وإن شرًا فشر"[4]

2. عرفها الدكتور أحمد بن عبد العزيز: "بأنها أهلية الشخص أن يكون مطالبًا شرعًا بامتثال المأمورات، واجتناب المنهيات، ومحاسبًا عليها"[5].

3. التعريف المختار: بعد عرض التعريفات تبين أنها تدور على معنى المؤاخذة بتبعات التصرفات، لذلك التعريف المختار هو التعريف الأول، وهو: صلاحية الإنسان شرعًا لأن يتحمل نتائج ما يصدر عنه من قول أو فعل، إن خيرًا فخير، وإن شرًا فشر"

1,4 أسباب اختيار هذا التعريف:

1,1,4 لأنه يشمل المسؤولية بعمومها سواء كانت الأدبية أو القضائية.

2,1,4 لأن التعريف الثاني يشترط لكي يكون الشخص مؤاخذًا، أن يكون عنده القدرة على امتثال المأمورات، وهذا لا يتوفر في الصغير، مع أنه مؤاخذ مدنيًا بنتيجة فعله، وبذلك يكون التعريف غير جامع.

---

(1) [الأعراف: 6].

(2) التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح (ج337/2).

(3) الزرقاني، شرح الزُّرقاني (ج258/6)

(4) الشاذلي، الجريمة حقيقتها وأسسها العامة (ص520).

(5) الحليبي، المسؤولية الخلقية والجزاء عليها (ص71).

3,1,4 لأن التعريف الثالث قصر التعريف على المسؤولية المدنية ونحن نريد أن نعرف المسؤولية بشمولها وعمومها.

2,4 شرح التعريف:

قوله: "صلاحية الإنسان شرعًا لأن يتحمل نتائج ما يصدر عنه من قول أو فعل"

إن السلوك هو المعيار لبيان صلاحية الإنسان لترتب المسئولية أو انتفائها أو امتناع تحققها، على أي تصرف، فلكل نوع من المسؤولية شروط لابد من توفرها، فتبحث صلاحية الإنسان لترتب المسؤولية على تصرفه من خلال شروط هذه المسؤولية.

ثانيا: تعريف الجناية:

أ. **الجناية لغة:** ارتكاب الذنب، وهي في الأصل من جني الثمر وهو أخذه من الشجر، نقلت إلى إحداث الشّر ثم إلى الشّر ثم إلى فعل محرم، يقال: جنى جناية؛ أي ارتكب ذنبًا، وجنى على نفسه ؛ أي أذنب في حق نفسه، وتجّنى فلان على فلان ذنبًا: إذا تقوله عليه وهو بريء. والتجّني: مثل التجرم وهو أن يدعى عليك ذنبًا لم تفعله، وتجنى عليه وجانى: ادعى عليه جناية، الجناية: الذنب والجرم وما يفعله الإنسان مما يوجب عليه العقاب أو القصاص في الدنيا والآخرة [1].

ب. الجناية في الاصطلاح: كل فعل محظور يتضمن ضررًا يصدر عن الإنسان يسمى جناية، سواءٌ وقع هذا الفعل على النفس، أو المال[2]، إلا أن الفقهاء خصوها – أي الجناية– مؤخرًا بالاعتداء على نفس الإنسان أو ما دون النفس[3]، وبذلك تكون الجناية لها معنيان عام وخاص.

الجناية بمعناها العام: اسم لفعل يوجب عقوبة، سواء وقع الفعل على نفس أو مال"[4]

الجناية بمعناها الخاص: هي التعدي على البدن بما يوجب قصاصًا، أو مالًا[5].

1. **شرح التعريف:**

التعدي: التجاوز إلى ما لا يحل، وسبق بيان معناه[6].

---

(1) ابن منظور، لسان العرب (ج154/14)؛ الزبيدي، تاج العروس (ج375/37)؛ الفتني، مجمع بحار الأنوار (ج405/1) القونوي، أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ (ص50)

(2) الكفوي، الكليات (ص331)، الرصاع، شرح حدود ابن عرفة (ص489)

(3) ابن قدامة، المغني (ج259/8) المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف (ص131)

(4) عودة، التشريع الجنائي الإسلامي (ج67/1)؛ أبو حبيب، القاموس الفقهي (ص370)

(5) الخن، الفقه المنهجي (ج9/8)؛ ابن النجار، منتهى الإرادات (ج5/5)

(6) انظر (ص 57) من هذا البحث للوقوف على معنى التعدي.

على البدن: يقصد به بدن الإنسان، وهو قيد يخرج به التعدي على الأموال، فهذا لا يدخل في مسمى الجناية بمعناها الخاص.

بما يوجب قصاصًا: موجب القصاص هو العمد سواء كان على النفس أو على ما دون النفس.

أو مالًا: في حال الخطأ أو حال شبه العمد، أو في حال المصالحة مع المجني عليه أو مع وليه عن الجانية العمد، **وهو بذلك قيد يخرج به أمران:**

1. كل اعتداء يقع على وجه مشروع كالدفاع عن النفس، وقتال الباغي.
2. وتخرج به إقامة الحدود فإنها لا توجب قصاصًا ولا مالًا.

ثالثا: المقصود بالمسئولية الجنائية في الشريعة.

صلاحية الإنسان شرعًا لأن يتحمل نتائج ما يصدر عنه من الأقوال أو الأفعال محرمة يأتيها مختارًا مدركًا لمعانيها وآثارها التي رتب الشرع عليها عقوبة، سواءٌ أكانت هذه العقوبة أخروية، أم دنيوية، وسواءٌ أكان ما اقترفه من معصية ماسًا بحق من حقوق الله تعالى، أم ماسًا بحق من حقوق العباد.

الفرع الثاني: أركان المسؤولية الجنائية.

المسئولية الجنائية في الشريعة تقوم على ثلاثة أركان:

الركن الأول: أن يكون الفعل محرمًا، ولا يكون الفعل محرمًا إلا إذا كان هناك نصٌ يحظر الفعل ويعاقب عليه، وهو ما يعرف في الاصطلاح القانوني بالركن الشرعي للجريمة

فلا يمكن اعتبار فعل أو ترك جريمة إلا بنصٍ صريحٍ يحرم الفعل أو الترك، فإذا لم يرد نصٌ يحرم الفعل أو الترك فلا مسؤولية ولا عقاب على فاعلٍ أو تارك، ولما كانت الأفعال المحرمة لا تعتبر جريمةً في الشريعة بتحريمها؛ وإنما بتقرير عقوبة عليها، سواء كانت العقوبة حدًا أو تعزيرًا، فإن المعنى الذي يُستخلص من ذلك كله هو أن قواعد الشريعة الإسلامية تقضي بأن لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص، استنادًا إلى قوله تعالى: {لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ }[1]، وقوله: {وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً }[2]، فهذه النصوص قاطعةٌ في أن

(1) [النساء:165].

(2) [الإسراء:15].

لا جريمةَ إلا بعد بيان، ولا عقوبةَ إلا بعد إنذار، وأن الله لا يأخذ الناس بعقاب إلا بعد أن يبين لهم وينذرهم على لسان رسله، وأنه ما كان ليكلف نفسًا إلا بما تطيقه[1].

الركن الثاني: أن يقوم الفاعل بالفعل المحرم مختارًا، فمن أتى فعلًا محرمًا وهو لا يريده كالمكره أو المغمى عليه لا يسأل جنائيًا عن فعله، وهذا ما يعرف في الاصطلاح القانوني بالركن المادي للجريمة.

الركن الثالث: أن يكون الفاعل مكلفًا ومدركًا لمعاني فعله ونتائجه، فمن أتى فعلًا محرمًا وهو يريده، ولكنه لا يدرك معناه كالطفل أو المجنون لا يسأل أيضًا عن فعله، وهذا ما يعرف في الاصطلاح القانوني بالركن المعنوي للجريمة.

فإذا وجدت هذه الأركان الثلاثة وجدت المسئولية الجنائية، وإذا انعدم أحدها انعدمت[2].

الفرع الثالث: سبب المسئولية الجنائية، ومحلها وشروطها، ودرجاتها في الشريعة الإسلامية.

أولا: سبب المسئولية الجنائية.

إن أسباب المسئولية الجنائية في الجملة تعود إلى إتيان المحرمات، أوترك الواجبات، لذلك يمكن تقسيم أسباب المسئولية الجنائية إلى قسمين:

أ. أسباب إيجابية: فعل ما نهت الشريعة عن فعله: كالقتل، والزنا، والسرقة، وما شابه.

ب. أسباب سلبية: عدم فعل ما أوجبت الشريعة فعله: كترك الصلاة، ومنع الزكاة.

فكل ما يصدر عن الإنسان من محظورات شرعية سواء وقع هذا الفعل على الدين، أو النفس، أو العرض، أو المال، أو العقل، أو على غير ذلك مما تعاقب عليه الشريعة الإسلامية هو سبب للمسئولية الجنائية[3].

---

(1) الطبري، جامع البيان (ج402/17)؛ الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن (ج273/4)؛ عودة، التشريع الجنائي (ج116/1-117)؛ أبو زهرة، الجريمة والعقوبة (ص136).

(2) المرجع السابق، (ج392/1)؛ الشاذلي، الجريمة حقيقتها وأسسها العامة (ص521)؛ عالية، شرح قانون العقوبات (ص279 وما يليها)

(3) عودة، التشريع الجنائي الإسلامي (ج402/1-403).

ثانيًا: محل المسئولية الجنائية في الشريعة الإسلامية، وشروطها.

أ. محل المسئولية الجنائية:

الشريعة الإسلامية تعتبر الإنسان محلًا للمسئولية الجنائية، فالإنسان بما ميزه الله من عقل، كان بعقله مرتكزًا ومحلًا للتكليف والمساءلة، وهو الذي اقتضت حكمة الله جل شأنه أن يجعله محلًا لتحمل الأمانة دون غيره من سائر الكائنات.

ولما كانت الشريعة الإسلامية تشترط أن يكون الفاعل مدركًا مختارًا، وأن يكون قادرًا على فهم خطاب التكليف الموجه إليه، بأن يتصور معناه بالقدر الذي يتوقف عليه الامتثال؛ لأن من لا قدرة له على الفهم لا يمكنه الامتثال، لذا فإن الصبي والمجنون غير مكلفين؛ لأن مقتضى التكليف: الطاعة والامتثال، ولا تكون إلا بقصد الامتثال، وشرط القصد: العلم بالمقصود والفهم للتكاليف، ومن لا يسمع الصوت كالجماد كيف يكلم؟ وإن سمع الصوت كالبهيمة ولكنه لا يفهم فهو كمن لا يسمع[1]

لذا كان طبيعيًا أن يكون الإنسان فقط هو محل المسئولية الجنائية؛ لأنه وحده هو المدرك المختار، أما الحيوان أو الجماد فلا يمكن أن يكون محلًا للمسئولية الجنائية لانعدام الإدراك والاختيار، والمسئول في الشريعة هو الإنسان[2].

ب. شروط المسئولية الجنائية:

سبق القول أن الإنسان هو محل المسئولية الجنائية، فهو من خُوطب بشرع الله تعالى، وهو الذي كُلف به، وقد اشترط الفقهاء في الإنسان محل المسئولية شروطًا:

1. أن يكون الإنسان حيًا؛ لأن الإنسان حال موته لا يمكن أن يكون محلًا للمسئولية الجنائية؛ لأنه ينعدم بالموت إدراكُه واختيارُه.

2. أن يكون الإنسان عاقلًا بالغًا مكلفًا؛ ولأن غير العاقل لا يكون مدركًا ولا مختارًا، ومن لم يبلغ سنًا معينة لا يمكن أن يقال إنه تام الإدراك والاختيار.

3. أن يكون هذا الإنسان صاحب إرادة حرة مختارة كاملة، وغير مشوبة بعيب من العيوب المؤثرة في الإرادة، أو بمانع من موانع الأهلية، فمن أتى فعلًا محرمًا وهو لا يريده كالمكره،

---

(1) الغزالي، المستصفي (ص101)؛ البدخشي، شرح البدخشي (ج136/1)؛ ابن قدامة، روضة المناظر (ج154/1)؛ عالية، شرح قانون العقوبات (ص522).

(2) عودة، التشريع الجنائي الإسلامي (ج393/1)؛ إمام، المسئولية الجنائية أساسها وتطورها (ص398)

امتنعت المسئولية الجنائية عنه[1]، باستثناء المكره على القتل مما كانت درجة الإكراه؛ لأنه لا عذر له في إحياء نفسه بقتل غيره، لأن حرمة غيره مثل حرمة نفسه، فلم يكن إحياء نفسه بالغير أولى من إحياء الغير بنفسه فاستويا، وصار وجود العذر كعدمه، فاقتضى أن يجب القود بينهما كوجوبه لو لم يكن مكرها[2]، وكذلك إتلاف مال الغير، لا تبيح الضرورة إتلافه من غير ضمان، كذلك في الإكراه لا يسقط عنه الضمان[3]، وإن سقطت العقوبة الجنائية عنه إن ثبت الإكراه.

4. أن يصدر عن هذا الإنسان فعل أو قول أناط به الشرع الحكيم عقوبة من العقوبات.

5. أن يكون مدركًا إدراكًا تامًا لمعاني فعله ونتائجه.

وعليه فإن الوجود الشرعي للمسئولية الجنائية يتوقف على وجود شروطها؛ لأن تلك الشروط إذا توفرت في جناية ما، تحقق وجود المسئولية الجنائية، فإذا انعدم أحد هذه الشروط انعدمت المسئولية الجنائية.

الخلاصة: أن محل المسؤولية الجنائية هو الإنسان، ولابد أن يكون هذا الإنسان حيًا عاقلًا بالغًا مدركًا مختارًا، فإن لم يكن كذلك فلا مسئولية عليه.

ثالثا: درجات المسئولية الجنائية.

أن الشريعة الإسلامية تقرن دائمًا الأعمال بالنيات، استنادًا إلى قول النبي ﷺ: "إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى"[4]، والنية محلها القلب ومعناها القصد، فمن نوى بقلبه أن يفعل ما حرمته الشريعة ثم فعل ما نواه فقد قصده[5].

فالشريعة لا تنظر للجناية وحدها عندما تقرر مسئولية الجاني، وإنما تنظر للجناية وإلى قصد الجاني، وعلى هذا الأساس ترتب مسئولية الجاني، فالمعاصي التي يُسأل عنها الإنسان المدرك المختار جنائيًا **لا تخرج عن نوعين:**

أ. نوع يأتيه الإنسان وهو ينوي إتيانه ويقصد عصيان الشارع، فهذا ما يتعمده قلب الإنسان.

---

(1) ابن القيم، أعلام الموقعين (ج216/2)؛ عودة، التشريع الجنائي الإسلامي (ج393/1-392)؛ الشاذلي، الجريمة حقيقتها وأسسها العامة (ص525 وما بعدها)؛ عالية، شرح قانون العقوبات (ص281 وما يليها)

(2) الماوردي، الحاوي الكبير (ج74/12)؛ ابن الفراء، المسائل الفقهية (ج155/2)

(3) القيرواني، النوادر والزِيادات (ج269/10)؛ ابن الفراء، المسائل الفقهية (ج155/2)

(4) [البخاري: صحيح البخاري، بدء الوحي/ كيف كان بدء الوحي، 6/1: رقم الحديث 1]

(5) عودة، التشريع الجنائي الإسلامي (ج403/1).

ب. نوع يأتيه الإنسان وينوي إتيانه ولا يقصد عصيان الشارع، ولكن الفعل يقع بتقصيره، وهذا ما يخطئ به[1].

لذلك فرقت الشريعة الإسلامية في المسئولية الجنائية بين ما يتعمد الجاني إتيانه وبين ما يقع من الجاني نتيجة خطئه، وجعلت مسئولية الجاني العامد مغلظة، ومسئولية الجاني المخطئ مخففة، وعلة التغليظ على العامد أنه يتعمد العصيان بفعله وقلبه فجريمته متكاملة، وعلة التخفيف على المخطئ أن العصيان لا يخطر بقلبه وإن تلبس بفعله فجريمته غير متكاملة.

وليس أدل على ذلك من أن الله تعالى جعل عقوبة القتل العمد القصاص، وجعل عقوبة القتل الخطأ الدية والكفارة، فغلظ مسئولية العامد وخفف مسئولية المخطئ ولم يمحها كلية، وهكذا تتنوع المسئولية الجنائية وتتعدد درجاتها بحسب تنوع العصيان وتعدد درجاته، والعصيان إما أن يتعمده العاصي وإما أن يخطئ به[2].

المطلب الثاني: المسؤولية الناشئة عن الترحيل وإتلاف الأموال.

إن المسؤولية الناشئة عن ترحيل الناس من بيوتهم وإتلاف أموالهم هي مسؤولية جنائية ومدنية في آنٍ واحد، فيُسأل الفاعل عن ترحيل الناس وإتلاف أموالهم جنائيًا ومدنيًا؛ لأن ترحيل الناس من بيوتهم وإتلاف أموالهم، إنما هي جرائم عَمْدية تَعمّد الفاعل ارتكاب الفعل الجنائي المنهي عنه بأركانه التي حددتها الشريعة، ومدركًا لمعاني فعله ونتائجه، ومريدًا له ولآثاره، وبل يتمناه بأكبر مما يمكن أن تقف عنده حدود إمكانيته، فالقصد الجنائي في هذه الجرائم قائم، ولا يهم بعد هذا أن يكون قد أراد من وراء ذلك تحقيق منفعة لنفسه، لأن هذا من قبيل البواعث والدوافع التي لا شأن لها بالقصد الجنائي، وذلك حسب ما سيُبينه الباحث في المطالب التالية.

---

(1) عودة، التشريع الجنائي الإسلامي (ج404/1).

(2) المرجع السابق، ص404-405.

المطلب الثالث: مفهوم الجريمة وعلاقتها بالترحيل وإتلاف الممتلكات:

الفرع الأول: الجريمة لغةً واصطلاحًا.

أولا: الجريمة لغةً:

وردت كلمة الجريمة في اللغة بعدة معان، سنقتصر على ما له علاقة في موضوع البحث: فالجريمة من جرم يجرم جرمًا واجترم وأجرم، فهو مجرم وجريم، وجرم: تأتي بمعنى: الذنب والتعدي، والكسب، والقطع، يقال أجرم فلان : يعني أذنب واكتسب الإثم، أو جنى جِنَايَة، والجمع أجرام، والجريمة جمعها جرائم، واسم الفاعل، جارم: الجاني، والمجرم: المذنب[1].

ثانيا: الجريمة اصطلاحًا.

الجريمة في الاصطلاح تأتي على معنيين، معنى عام ومعنى خاص، وهذا التقسيم باعتبار سلطان القضاء وما ينفذه من عقوبات دنيوية عليها.

أ. الجريمة بمعناها العام:

هي إتيان فعل محُرّم مُعاقب على فعله، أو ترك واجب معاقب على تركه[2].

فهذا التعريف يشمل كل مخالفة أو معصية لأوامر الله تبارك وتعالى ونواهيه ظاهرة كانت أم باطنة، وسواء كانت على شكل فعل إيجابي أو فعل سلبي.

ب. الجريمة بمعناها الخاص:

هي: محظورات شرعية زجر الله تعالى عنها، بحدٍ أو تعزيرٍ[3].

1. شرح التعريف:

المحظورات شرعية: هي إتيان فعل منهي عنه، أو ترك فعل مأمور به بحكم الشرع، وهي قيد تخرج ما كان محظورًا بطريق غير الشرع[4]

زجر الله تعالى عنها: الزجر المنع والنهي، أي نهى ومنع عن إتيانها ورتب على فعلها عقوبة.

بحدٍ: عقوبة مقدرة تجب حقًا لله، شرعها الله تعالى للردع عن فعل المحظور، وترك المأمور.

---

(1) ابن منظور، لسان العرب (ج91/12)، ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم (ج414/7)؛ الزبيدي، تاج العروس (ج386/31)؛ مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة (ج365/1).

(2) أبو زهرة، الجريمة والعقوبة (ص25)، المشهداني، الوجيز في شرح التشريع الجنائي الإسلامي(ص23).

(3) الماوردي، الأحكام السلطانية (ص322).

(4) عودة، التشريع الجنائي الإسلامي (ج66/1).

أو تعزير: عقوبة على جرائم لا حد فيها ولا قصاص، أو بعبارة أخرى لم تضع الشريعة لهذه الجرائم عقوباتٍ محددة المقدار والصفة' بل تركتها للحاكم يقدرها حسب المصلحة[1].

فالجريمة هي كل معصية رتب الشرع عليها عقوبة بغض النظر عن نوع العقوبة مقدرة كانت أو غير مقدرة، لذا فالفعل أو الترك لا يُعتبر جريمة إلا إذا تقررت عليه عقوبة، بذلك يتفق القانون الوضعي مع الشريعة في توصيف الجريمة، فالقانون لا يعتبر الفعل أو الترك جريمة إلا إذا كان معاقبًا عليه[2].

2. الفرق بين الجناية والجريمة:

سبق للباحث تعريف الجناية عند التعريف المسئولية الجنائية، وبالمقارنة بين الجناية والجريمة تبين التالي:

الجريمة بمعناها العام: هي الذنب والمعصية أو الإثم، **بينما الجريمة في معناها الخاص** هي فعل يوجب عقوبة مقدرة أو غير مقدرة، سواء كان على النفس أو المال.

الجناية بمعناها العام: كل فعل عدوان على النفس أو المال، وهي بذلك تكون مرادفة للجريمة بمعناها الخاص، إذ كل واحدة منهما تعني الاعتداء على النفس والمال بما يوجب حدًا أو قصاصًا أو تعزيرًا، **بينما الجناية بمعناها الخاص:** تقتصر على ما هو اعتداء على النفس أو ما دون النفس، وبذلك يكون بين الجريمة بمعناها الخاص، والجناية بمعناها الخاص عموم وخصوص، لفظ الجريمة يشمل كل عدوان بينما لفظ الجناية يقتصر على الاعتداء على النفس وما دون النفس، لذلك كل جناية جريمة وليس كل جريمة جناية.

الفرع الثاني: علاقة ترحيل الناس وإتلاف ممتلكاتهم بالجريمة.

أ. علاقة ترحيل الناس بالجريمة.

إن حفظ النفس والمال من مقاصد هذا الدين، وإن إقامة العدل من أهم وسائل حفظ هذه المقاصد، ومن أسس العدل أن الإسلام وجعل كل إنسان مسئولا عما ارتكبه من جرائم، وأن عليه العقوبة وحده، لا يتحملها عنه أحد، ولاشك أن ترحيل الناس من بيوتهم وقذفهم الى المجهول بغير ذنب ارتكبوه هو اعتداءٌ واضحٌ وصارخٌ على حرمات الناس، وانتهاك لمبادئ الشريعة ولقواعدها الأساسية، وانتهاج لأسلوب العقاب الجماعي في معالجة الأحداث مما يلحقُ

---

(1) الشاذلي، الجنايات في الفقه الإسلامي (ص16)؛ سمور، الجرائم السّياسية (ص12-13).

(2) عودة، التشريع الجنائي الإسلامي (ج67/1)؛ الحفناوي، الشبهات وأثرها في العقوبة الجنائية (ص28).

ضررًا فادحًا بالمُرحلين، وينتهك حق الإنسان في الحياة الكريمة والآمنة، وحقه في الإقامة، وحرية الحركة والتنقل، ويفرض عليه قيودًا تمنعه من ممارسة حياته الأسرية والاجتماعية، لا سيما وإن أساليب العيش ووسائله قد تغيرت مما أدى إلى زيادة معاناة الناس في مثل هذه الحالات.

ب. علاقة إتلاف الممتلكات بالجريمة.

إن دخول البيوت دون إذن وانتهاك حرمتها، وحرقها بما فيها من أمتعة وأثاث والأوراق الثبوتية ، وإتلاف المباني والبضائع وإتلاف الدفاتر والسجلات الخاصة، وتخريب آلات الزراعة، وزرائب المواشي، وقتل الحيوانات، وهدم العلامات المساحية، وإتلاف المزروعات والأشجار، وما يُصاحب ذلك من إطلاق نارٍ، وسبٍ وشتمٍ واعتداءٍ على خصوصيات الأفراد والنساء في البيوت، إنما هي جرائم عمدية تعاقب عليها الشريعة؛ لأنها من الأفعال التي نهت عنها الشريعة وحذرت من فعلها .

وسبق القول أن الجريمة هي ارتكاب محظور شرعي نهى الله عنه بحدٍ أو تعزيرٍ، فإخراج الناس من بيوتهم، وحرقها ونهب ما فيها، وإتلاف الأموال بكافة أشكالها، ليست جريمة بل هي جرائم مركبة بعضها فوق بعض:

1. تهجير الناس قسرًا من بيوتهم دون وجه حق.
2. انتهاك لحرمات البيوت، وكشفٌ لأعراضٍ وخصوصيات يجب أن تُوارى.
3. اغتصاب مالٍ وإتلافه دون وجه حق.
4. تقييد حرية الناس في الحركة والتنقل والاقامة.

والخلاصة: أن ترحيل الناس وإتلاف ممتلكاتهم من الجرائم المعاقب عليها شرعًا فقد حرَّم الله تبارك وتعالى الاعتداء على الناس وعلى أموالهم دون أن يكون لهذا الاعتداء وجه حق، وقد بين الباحث سابقًا النصوص التي تدل على ذلك، وتبين عظيم جرم من فعل ذلك اعتداءً وعدوانًا.

المطلب الرابع: أركان جريمتي الترحيل وإتلاف الممتلكات.

سبق بيان معنى الجريمة في الشريعة الإسلامية بأنها محظورات شرعية زجر الله تعالى عنها، بحدٍ أو تعزيرٍ، سواءٌ كانت بصورتها الايجابية أو السلبية.

الفرع الأول: أركان الجريمة.

كل جريمة جنائية بوجه عام لا بد لها من ثلاثة أركان لا تقوم إلا بها، وهذه الأركان الثلاثة تتعلق بالأصل الشرعي، وبالفعل المادي، وبالقصد الجنائي، وفيما يلي توضيح لهذه الأركان وشروطها، وعلاقتها بجريمة الترحيل وإتلاف الممتلكات.

أولا: الركن الشرعي للجريمة.

يتمثل الركن الشرعي في وجود نص شرعي يبين الصفة غير المشروعة للفعل، فلا يمكن اعتبار فعلٍ أو تركٍ جريمةً إلا بنصٍ صريحٍ يحرم الفعل أو الترك ويرتب عليه عقوبة، فإذا لم يرد نصٌ يحرم الفعل أو الترك فلا مسؤولية ولا عقاب على الفاعل أو التارك، لذلك لابد من خضوع الفعل أو الترك لنص شرعي يتضمن التحريم؛ لأن عدم خضوع الفعل أو الترك لنص يحظره ينفي عن الفعل أو الترك الصفة غير المشروعة، مما يؤدي إلى هدم الركن الشرعي[1]؛ لأنه لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص وقد طبقت هذه القاعدة على كل الجرائم، لكن تختلف كيفية التطبيق بحسب نوع الجريمة: حدود، قصاص، تعازير، وسيتم بيان ذلك من خلال مثال على كل نوع من هذه الجرائم.

أ- في الحدود: جريمة السرقة، قال تعالى:{ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلاً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ }[2].

فهذه الجريمة وغيرها من جرائم الحدود، يوجد فيها نص، و ينص على حرمتها، ويُعين عقوبتها، تعيينًا دقيقًا بحيث لم تترك للقاضي أية حريةٍ في اختيار نوع العقوبة، وكذلك الحال في باقي العقوبات في جرائم الحدود، ولا يجوز لولي الأمر في هذا النوع من العقوبات العفو[3].

إذن لجرائم الحدود في الشريعة الإسلامية حدٌ واضح المعالم، فالفعل المُجَرم في هذه الجرائم نهت الشريعة عنه، ووقفت منها موقف التهديد والوعيد والزجر.

---

(1) انظر (ص 134) من هذا البحث للوقوف على أدلة هذا الركن.

(2) [المائدة: 38].

(3) عودة، التشريع الجنائي الإسلامي (ج81/1).

ب. جرائم القصاص: طبقت الشريعة قاعدة أن لا جريمة ولا عقوبة بلا نص تطبيقًا دقيقًا في جرائم القصاص والدية، والجرائم التي يعاقب عليها بالقصاص هي: القتل عمدًا وعدوانًا، و القطع أو الجُرح في الأطراف عمدًا، قال الله تعالى: { وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ}[1]

فالشريعة طبقت قاعدة لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص في جرائم الحدود والقصاص تطبيقًا دقيقًا، بحيث فرضت لكل جريمةٍ من جرائم الحدود أو القصاص عقوبة معلومة القدر والكيف، إلا أنها في جرائم القصاص تركت لولي القصاص حرية الاختيار بين العفو أو استيفاء العقوبة[2].

ج. جرائم التعازير: التعزير، هو تأديب على ذنوب لم تشرع فيها الحدود، وهو تأديب وإصلاح وزجر يختلف بحسب اختلاف الذنب، فالشريعة الإسلامية نهت عن فعل كثير من الأمور ولكن لم تحدد لها عقوبة، أو لم تشرع فيها ولا في جنسها حد، مثل التبايع بالربا.

والأمر في جرائم التعازير يختلف عنه في جرائم الحدود والقصاص، جرائم الحدود عقوبات معينة، أما في التعازير فهناك مجموعة من العقوبات تبدأ من النصح وتنتهي بالجلد والحبس، وقد تصل إلى القتل في جرائم خطيرة، بحيث يُترك للقاضي اختيار نوع العقوبة وتطبيقها على الجاني لزجره، كما يجوز لولي الأمر هنا العفو عن العقوبة[3].

د. المستند الشرعي لجريمتي الترحيل والإتلاف:

وجود المستند الشرعي لتشنيع جريمتي الترحيل والإتلاف، والمتمثل في النصوص أو الأدلة التفصيلية في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، صراحة أو دلالة[4]، فإذا كانت الجريمة فعل يخالف أوامر الشارع ونواهيه، فجريمتا ترحيل الناس وإتلاف ممتلكاتهم بركنهما الشرعي، عبارة عن انتهاك لقواعد الشريعة، وخروج عن أحكامها والعمل على خلاف مقتضاها، وتمس هذه الجرائم مقاصد حفظ الأنفس والأموال، فضلا عن المقصد العام للشريعة وهي قيام الناس بالقسط.

---

(1) [المائدة: 45].

(2) أبو زهرة، الجريمة والعقوبة (ص139- 138).

(3) عودة، التشريع الجنائي الإسلامي (ج127/1)؛ أبو زهرة، الجريمة والعقوبة (ص141- 142).

(4) انظر (ص 47-56 ، وص114-117) من هذا البحث للوقوف على نصوص تحريم كل من: الترحيل، وإتلاف الأموال.

ثانيا: الركن المادي للجريمة:

يتمثل الركن المادي للجريمة في القيام بالفعل الإجرامي المحظور من قبل الشريعة الإسلامية، فإذا أتم المجرم الفعل الإجرامي كانت جريمة تامة، وإذا لم يتم الفعل الإجرامي كانت جريمته غير تامة، وهو ما يعبر عنه بالشروع في الجريمة، وقد يرتكب الفعل الإجرامي شخص، وقد تتعاون جماعة في ارتكابه، وهو ما يعبر عنه بالاشتراك في الجريمة، فتوفر الركن المادي لأي جريمة أمر ضروري؛ لأنه بغيره لا تكون هناك جريمة، بغض النظر عن نوع الجريمة وشكلها[1].

أ. مراحل ارتكاب الجريمة:

إن أي جريمة لكي تخرج إلى حيز التنفيذ تمر بمراحل ثلاث: مرحلة التفكير والتصميم، ثم مرحلة التحضير والإعداد، ثم مرحلة التنفيذ للجريمة.

المرحلة الأولى لا عقاب عليها؛ لأن القاعدة في الشريعة الإسلامية لا تؤاخذ الإنسان على الوسوسة وحديث النفس، ولا على ما ينوي أن يقوله أو يعمله، والمرحلة الثانية حلقة وصل بين التفكير والتصميم، والبدء في التنفيذ، ولكنها لا تدخل في تنفيذ الجريمة ولا يربطها بها إلا رابطة فكرية في ذهن المجرم، وذلك مثل: شراء سلاح يقتل به، وهذه المرحلة لا تعتبر معصية وبالتالي لا تعاقب الشريعة على الإعداد لارتكاب جريمة إلا إذا كانت حيازة الوسيلة أو إعدادها مما يعتبر معصية في ذاته، والمرحلة الثالثة وهي مرحلة التنفيذ وارتكاب الجريمة، فكل معصية أو محظور يقترفه الإنسان يعد جريمة، لا يشترط أن يكون الفعل مؤديًا للنتيجة حتمًا ليعاقب الفاعل، بل إنها تعاقب على الفعل المحظور ذاته كلما كان مخالفًا نصوص الشريعة[2].

ب. الاشتراك في الجريمة:

قد يرتكب الجريمة فرد واحد، أو يتعاون مع غيره على تنفيذها، فيساهم كل منهم في تنفذ الجريمة، فيكون تنفيذها نتيجة تضافر جهود أكثر من شخص سواءٌ كان هذا التظافر مباشرًا أو غير مباشرٍ، فكل من يباشر في تنفيذ الركن المادي للجريمة يسمى شريكًا مباشرًا، وكل من لا يباشر في تنفيذ الركن المادي للجريمة يسمى شريكًا متسببًا.

---

(1) أبو زهرة، الجريمة والعقوبة (ص272– 273).

(2) المرجع السابق، ص274ومايليها، حوري، الجريمة وأسبابها (ص46وما يليها)

وعلى أي حال كان الاشتراك في الجريمة، فإنه لا يخرج عن واحدة من أربع:

1. أن يشارك الجاني شخصًا آخرًا مشاركة فعلية في تنفيذ الركن المادي للجريمة.
2. اتفاق الجاني مع غيره على ارتكاب الجريمة بحيث تتجه إرادتهم وتتحد على تنفيذها.
3. أن يقوم شخص بتحريض الجاني وإغرائه بارتكاب الجريمة دون أن يشترك ماديًا في تنفيذها.
4. أن يقوم شخص بإعانة الجاني من خلال تقديم الوسائل والإمكانيات التي يرتكب المجرم الجريمة بناءً عليها دون أن يشترك معه فعليًا في تنفيذ الجريمة.

يعتبر شريكًا متسببًا في الجريمة كل من اتفق أو حرض أو أعان غيره على ارتكابها، ولكن مع الاختلاف في درجة المسؤولية بين من يشترك ماديًا في تنفيذ الجريمة، وبين من لم يشترك فعليًا في تنفيذ الفعل الإجرامي، فالأول شريكًا مباشرًا والثاني شريكًا بتسبب[1].

ج. عقوبة الشريك:

تختلف عقوبة الشريك تبعًا لاختلاف دوره في وقوع الجريمة، على النحو التالي:

1. الشريك المباشر: وحكم الشريك المباشر في الجريمة هو حكم الفاعل الأصلي؛ لأن تعدد الفاعلين لا يؤثر على العقوبة التي يستحقها كل منهم لو كان قد ارتكب الجريمة بمفرده، حتى ولو أن الجاني عند التعدد لا يأتي كل الأفعال المكونة للجريمة[2].

2. الشريك بالتسبب:

القاعدة في الشريعة أن ما أدى إلى الحرام فهو حرام[3]، فكل تعاون يؤدي إلى نتيجة محرمة فإنه يأخذ حكم تلك النتيجة في الإثم[4]، لذلك فالاتفاق والتحريض والإعانة على الجريمة تعتبر بحد ذاتها جرائم مستقلة سواء وقعت الجريمة أو لم تقع، لكن قواعد الشريعة تقضي بأن لا تطبق العقوبة إلا على الفاعل المباشر للجريمة؛ وذلك لأن من يشترك بالتسبب في ارتكاب جريمة من الجرائم الحدود والقصاص، فإنه يعاقب عليها بالتعزير لا بالعقوبة المقدرة على الجريمة؛ **وذلك لسببين:**

1,2 لأن عدم المباشرة شبهة يدرأ بها الحد.

2,2 لأن التسبب أخف جرمًا من المباشرة.

---

(1) أبو زهرة، الجريمة والعقوبة (ص292– 293)؛ شديد، المسؤولية الجنائية عن إفشاء الأسرار العسكرية (ص89).

(2) عودة، التشريع الجنائي الإسلامي (ج363/1).

(3) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام (ج218/2) ؛ ابن الهمام، فتح القدير (ج239/9)؛ آلبورنو، موسوعة القواعد الفقهية (ج42/9).

(4) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام (ج53/1).

ويستثنى من ذلك فيما لو كان المتسبب في حكم المباشر، ويكون ذلك إذا تحول المباشر إلى أداة في يد الشريك المتسبب فإنه يُعاقب بالحد أو القصاص حسب نوع الجريمة[1].

ثالثا: الركن المعنوي للجريمة:

الركن المعنوي هو الركن الذي به تكتمل الجريمة والذي من خلاله يُنظر إلى مرتكبها من حيث الإدراك والتمييز والاختيار، بحيث يكون الفاعل مكلفًا ومدركًا لمعاني فعله ونتائجه، وبالتالي أهليته لتحمل مسؤولية فعله، فالركن المادي وحده لا يكفي لقيام المسئولية وتوقيع العقوبة المقررة على الجاني، فلابد من الركن المعنوي؛ لأنه هو سبيل الشارع إلى تحديد المسؤول عن الجريمة، بناءً على معرفة مقدار إدراكه وقصده للجريمة ونتائجها؛ لذلك ارتبط قيام الجريمة بمدى توفر الأهلية الجنائية في الجاني وهو ما يسمى بالقصد الجنائي، وهذا ما يجعله عاملًا مهما في تشديد العقوبة أو تخفيفها[2]

أ. القصد الجنائي:

الشريعة لا تنظر للجناية وحدها عندما تقرر مسئولية الجاني، وإنما تنظر للجناية وإلى قصد الجاني؛ لأن مسئولية الجاني عن جريمته تختلف باختلاف درجة العصيان، هل هو عصيان مقصود أو عصيان غير مقصود، وبناءً عليه تشدد العقوبة، أو تخفف، فقصد العصيان عامل أولى في تعيين عقوبة الجاني.

1. المقصود بالقصد الجنائي: هو تعمد الإنسان إتيان الفعل المحرم من قبل الشرع أو تركه مع العلم بأن الشارع يحرم الفعل الذي ارتكبه أو يوجب الفعل الذي تركه[3].

2. الفرق بين العصيان وبين قصد العصيان:

1,2 العصيان: هو إتيان الفعل المحرم أو الامتناع عن الفعل الواجب دون أن يقصد الفاعل العصيان، لذلك فهو عنصر ضروري يجب توفره في كل جريمة سواء كانت الجريمة من جرائم العمد أو جرائم الخطأ.

---

(1) عودة، التشريع الجنائي الإسلامي (ج373/1)؛ شديد، المسؤولية الجنائية عن إفشاء الأسرار العسكرية (ص90).

(2) أبو زهرة، الجريمة والعقوبة (ص302وما يليها)؛ حوري، الجريمة وأسبابها (ص45)؛ شديد، المسؤولية الجنائية عن إفشاء الأسرار العسكرية (ص91).

(3) عودة، التشريع الجنائي الإسلامي (ج409/1)؛ الشاذلي، الجريمة (ص560).

مثاله: كمن يُلقي حجرًا من نافذة ليتخلص منه فيصيب به مارًا في الشارع، فهو قد فعل معصية بإصابة غيره، ولكنه لم يقصد بأي حال أن يصيب غيره.

2,2 قصد العصيان: هو اتجاه نية الفاعل إلى الفعل أو الترك مع علمه بأن الفعل أو الترك محرم، لذلك لا يجب توفره إلا في الجرائم العمدية دون غيرها.

مثاله: كمن يلقي حجرًا من نافذة بقصد إصابة شخص يسير في الشارع فيصيبه، فإنه يرتكب معصية لم يأتها إلا وهو قاصد فعلها[1].

3. صور القصد الجنائي:

للقصد الجنائي صور متنوعة تختلف باختلاف الجرائم ونية المجرم، فقد يكون القصد عامًا أو خاصًا، أو معينًا أو غير معينٍ، أو مباشرًا أو غير مباشرٍ.

1,3 القصد الجنائي العام والخاص:

1,1,3 القصد العام: هو تعمد الجاني ارتكاب الجريمة مع علمه بأنه يرتكب محظورًا، وأكثر الجرائم يُكتفى فيها بتوفر القصد الجنائي العام لاعتبارها جرائم عمدية تستوجب العقوبة المقررة

مثاله: جريمة الجرح والضرب البسيط فإنه يكفي فيها أن يتعمد الجاني إتيان الفعل المادي مع علمه بأنه يأتي فعلًا محرمًا، فيكون هذا قصد جنائي عام قوامه العلم والإرادة.

1,2,3 القصد خاص: هو إرادة نتيجة معينة أو هدفًا خاصًا من الفعل المحرم.

مثاله: كأن يتعمد الجاني جرح المجني عليه، بالإضافة إلى علمه بحرمة الفعل، يريد بهذا الجرح بتر الطرف المجروح فالقصد الخاص هنا هو أرادة تحقيق البتر من فعل الجرح[2].

رابعًا: علاقة الباعث في الجريمة ومدى اعتبار الشريعة له.

وقد فرقت الشريعة بين قصد العصيان وبين الدوافع التي دفعت الجاني للعصيان، ولم تجعل الشريعة الباعث على ارتكاب الجريمة أي تأثير على العقوبة المقررة لها، بغض النظر عن صفة الباعث شريفًا كان أو وضيعًا، فالباعث على الجريمة ليس له علاقة بتعمد الجاني ارتكاب الجريمة، ولا يؤثر على تكوينها أو عقوبتها شيئًا؛ لكن ممكن من الناحية التطبيقية للعقوبة أن يكون للباعث أثر على عقوبات التعازير دون عقوبات الحدود والقصاص؛ لأن الشارع ضيق سلطان القاضي في عقوبات الحدود والقصاص، بحيث لا يستطيع أن يجعل للبواعث أي

---

(1) عودة، التشريع الجنائي (ج409/1)

(2) المرجع السابق، ص413- 414؛ الشاذلي، الجريمة (ص566 وما يليها)

اعتبار، وعلة التفرقة بين عقوبات الحدود والقصاص وعقوبات التعازير، أن عقوبات الجرائم التعزيرية غير مقدرة، وحرية القاضي فيها واسعة، فله أن يختار نوع العقوبة ويعين كمها، فإذا راعى القاضي البواعث فخفف العقوبة أو شددها فإنه يفعل ذلك في نطاق حقه، ولا يخرج عن حدود سلطانه[1].

خامسًا: أركان جريمتي الترحيل وإتلاف الممتلكات.

تبين مما سبق أن ترحيل الناس وإتلاف ممتلكاتهم يُعد جريمة معاقب عليها في نظر الشريعة ولكن لابد لقيام هذه الجريمة واستحقاقها للعقوبة الملائمة من توفر أركانها، من خلال ما سبق بيانه يمكن القول إن هناك ثلاثة أركان لجريمتي الترحيل وإتلاف الممتلكات، **وهي:**

أ. وجود دليل شرعي يحرم الترحيل وإتلاف الممتلكات ويعاقب عليها.

ب. الحصول الفعلي لعمليتي الترحيل والإتلاف.

ج. توفر القصد الجنائي.

الركن الأول: والمتمثل في وجود دليل شرعي يحرم الترحيل وإتلاف الممتلكات ويعاقب عليها فقد ساق الباحث عند الحديث عن بيان حكم الترحيل وعند بيان حرمة مال المسلم مجموعة كبيرة من مختلف أنواع الأدلة الشرعية المتضافرة على تحريم وتجريم الترحيل والإتلاف مما يغني عن التكرار هنا[2].

الركن الثاني: الحصول الفعلي لعمليتي الترحيل وإتلاف الممتلكات، وهو ما يعرف بالاصطلاح القانوني بالركن المادي للجريمة، فلا تقوم الجريمة إلا به؛ لأن الشريعة لا تؤاخذ الإنسان على ما حدثته به نفسه حتى يتحول ذلك إلى فعل أو قول، لذا يجب بيان العناصر الآتية:

1. توفر الركن:

يتوفر ركن فعل الترحيل إذا تم طرد الناس من بيوتهم وإخراجهم من أملاكهم وأموالهم وإبعادهم عنها، فبهذا يتوفر الركن المادي للجريمة.

يتوفر ركن فعل الإتلاف إذا تمت عملية الإتلاف للممتلكات، بذلك يتوفر الركن المادي للجريمة.

---

(1) عودة، التشريع الجنائي (ج1/411-412)؛ الشاذلي، الجنايات في الفقه الإسلامي (ص131-136)

(2) انظر (ص 47 وما يليها) من هذا البحث.

2. وسيلة الفعل:

1,2 وسيلة الترحيل:

لا وسيلة محددة للترحيل فقد يكون من خلال التهديد بالسلاح، أو استخدام العنف، أو غيرها، فالعبرة بفعل الترحيل للناس لا بوسيلته، فإن الوسائل متغيرة ومتعددة.

2,2 وسيلة الإتلاف:

لا وسيلة محددة للإتلاف فقد يكون من خلال الحرق، أو التحطيم التام، أو غيرها، فالعبرة بفعل الإتلاف للممتلكات لا بوسيلته، فإن الوسائل متغيرة ومتعددة.

3. محل الفعل:

1,3 محل الترحيل، وصفة.

أن يكون محل الترحيل شخص ليس له علاقة بجريمة القتل التي على إثرها يُخرج الناس، فتتحقق جريمة الترحيل متى تم إخراج الناس من ديارهم، **دون النظر:**

1,1,3 إلى المكان الذي ذهبوا إليه سواء أكان هذا المكان مملوكًا لهم أم لغيرهم.

2,1,3 إلى مسافة الترحيل حتى لو كان هذا الإخراج إلى الحارة المجاورة.

3,1,3 إلى عدد المرحلين ولو كان فردًا واحدًا ممن ليس له ذنب.

4,1,3 إلى صفة المرحل ولو كان أخو الجاني.

5,1,3 إلى مدة الترحيل طالت أم قصرت.

فمتى تم إخراج الناس من ديارهم رغمًا عنهم، توفر الركن المادي للجريمة، فالعبرة في تحقق الجريمة الترحيل تكون بفعل الترحيل، وليس بعدد المرحلين، ولا بدرجة قرابتهم للجاني، ولا بمدى بعد مسافة الترحيل. ولا بطول مدة الترحيل، ولا بالمكان الذي انتقلوا إليه.

2,3 محل الإتلاف.

أن يكون محل الإتلاف مالًا متقومًا معصومًا مملوكًا للغير، فتتحقق جريمة الإتلاف متى تم فعل الإتلاف، **دون النظر إلى:**

1,2,3 نوع المال سواءٌ أكان بيوتًا، منشئات، حيوانات، أشجار، معدات وغيرها.

2,2,3 كمية المال كثيرًا كان أو قليلًا.

3,2,3 صاحب المال حتى ولو كان المال مملوكًا للجاني نفسه.

4,2,3 قيمة المال ثمينًا كان أو بخسًا.

فمتى تم إتلاف الأموال المعصومة، توفر الركن المادي للجريمة بالإتلاف، فالعبرة في تحقق جريمة الإتلاف تكون بفعل الإتلاف، وليس بنوع المال أو كميته أو قيمته، أو لمن تعود ملكيته.

الركن الثالث: توفر القصد الجنائي، هو الركن المعنوي في كل الجرائم العمدية، ويتوفر هذا الركن إذا تعمد الجاني الترحيل والإتلاف أو أحدهما وهو يعلم أن هذا من الظلم الذي حرمت الشريعة فعله ونهت عنه نهيًا شديدًا، ولم يُعد هناك أحد في هذا الزمان في ظل سهولة الوصل إلى المعلومة يجهل حرمة هذه الأفعال.

ويكفي أن يتوفر القصد الجنائي العام لتكون الجريمة عمدية مستحقة للعقاب فليس شرطًا أن يكون في هذه الجريمة قصدًا جنائيًا خاصًا كقصد تحقق الإذلال مثلًا، فسواءٌ قصد الجاني الإذلال أم لم يقصده، فهي جريمة مستحقة للعقوبة بمجرد حصول فعلي الترحيل والإتلاف عن قصد جنائي عام، ويكون بذلك فعل معصية تستحق العقوبة، والأمر كذلك في القانون.

المبحث الثاني: التعويض عن الترحيل، وإتلاف الممتلكات.

المطلب الأول: حقيقة التعويض.

أولا: التعويض لغةً واصطلاحًا.

أ. التعويض لغةً.

عوض: العين والواو والضاد كلمتان صحيحتان:

الأولى: العوض، البدل، والجمع أعواض، والعوض: مصدر قولك عاضه عوضًا وعياضًا ومعوضة وعوضه وأعاضه عاض يعوض، والاسم العوض، والمستعمل التعويض، تقول: عوضته من هبته خيرًا، تقول: عضت فلانًا وعوضته إذا أعطيته بدل ما ذهب منه، واعتاضني فلان، إذا جاء طالبًا للعوض والصلة.

والكلمة الأخرى: قولهم عوض، واختلف فيها، فقال قوم هي كلمة قسم. قال آخرون: هو الدهر والزمان[1].

ب. التعويض اصطلاحًا.

كل من كتب في الضمان أو التعويض في الفقه الاسلامي من المعاصرين يتفقون على أن الفقهاء القدامى لم يعرفوا التعويض وأنهم كانوا يستخدمون مصطلح الضمان للدلالة على التعويض، وقد ورد تعريف الضمان في كتب المذاهب الفقهية الأربعة وذلك على النحو التالي:

1. عرف الحنفية الضمان، بأنه: "إعطاء مثل الشيء إن كان من المثليات وقيمته إن كان من القيميات"[2]

2. وعرف المالكية الضمان بما يشمل الكفالة، فقالوا:" الضمان هو شغل ذمة أخرى بالحق"[3]

3. وأدخل الشافعية أيضًا الكفالة في التعريف، فقالوا: "التزام حق ثابت في ذمة الغير أو إحضار عين مضمونة أو بدن من يستحق حضوره"[4]

---

(1) ابن فارس، مقاييس اللغة (ج189/4) الفراهيدي، العين (ج193/2)؛ ابن منظور، لسان العرب (ج192/7)؛ الهروي، تهذيب اللغة (ج44/3).

(2) مجموعة من المؤلفين، مجلة الأحكام (ج80/1 المادة 416).

(3) الثعلبي، التلقين في الفقة المالكي (ج174/2)؛ الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (ج331/3).

(4) الشربيني، الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع (ج312/2)؛ السنيكي، أسنى المطالب (ج235/2).

4. واعتبر الحنابلة الكفالة والضمان بمعنى واحد، فعرفوا الضمان بأنه: "ضم ذمة الضامن إلى ذمة المضمون عنه في التزام الحق، فيثبت في ذمتهما جميعا، ولصاحب الحق مطالبة من شاء منهما"[1]

ج. من خلال التعريفات السابقة للضمان يتبين أمران:

1. أن فقهاء الحنفية والمالكية استعملوا لفظ الضمان بدل لفظ التعويض لكنهم عرفوا الضمان بمعنى أوسع من التعويض، حيث شملت التعاريف معنى الكفالة.

2. أما الشافعية والحنابلة فيعرفان الضمان بالكفالة، بمعنى أنهما مترادفان لهما مدلول واحد، **ويعزو الباحث السبب في ذلك إلى:**

1,2 أن كل منهما يؤدي نفس النتيجة فيكون من باب إطلاق اسم الشيء على آثاره ونتائجه من جهة التزام الحق، ودفع الضرر عن المتضرر.

2,2 اتحاد السبب الموجب للضمان في كل منهما، وهو أن كل منهما ضيع حقه على وجه لا يستطيع الرجوع به على أحد:

الكفيل هو الذي ضيع حقه حين كفل[2]، والكفيل ضامن[3].

وكذلك المتلف ضيع حقه حين أتلف، والمتلف ضامن بالإجماع[4].

د. الفقهاء المعاصرون.

لقد تناول المعاصرون مفهوم الضمان على ضربين:

1. منهم من صار على نسق الأولين واستخدم مصطلح الضمان بمعناه العام الذي استخدمه القدامى، فالضمان عندهم ليس مرادفًا للتعويض، بل هو أوسع من معنى التعويض بحيث يشمل الكفالة، ومن هذه التعريفات:

1,1 تعريف علي الخفيف بقوله:" شغل الذمة بما يجب الوفاء به من مال أو عمل"[5]

2,1 تعريف فوزي فيض الله بقوله:" شغل الذمة بحق، أو بتعويض عن ضرر"[6]

---

(1) ابن قدامة، المغني (ج399/4).

(2) السرخسي، المبسوط (ج72/20).

(3) الكاساني، بدائع الصنائع (ج2/6)؛ عليش، منح الجليل (ج224/6)؛

(4) بداماد أفندي، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر (ج438/2)

(5) الخفيف، الضمان في الفقه الإسلامي (ص8).

(6) فيض الله، نظرية الضمان (ص14).

2. ومنهم من استخدم الضمان بمعنى التعويض، بحيث جعل الضمان مرادف للتعويض، ومنهم من عرف مصطلح التعويض مباشرة.

1,2 عرفه الزرقا بأنه: "التزام بتعويض مالي عن ضرر للغير"[1]

2,2 عرفه وهبة الزحيلي بأنه: "الالتزام بتعويض الغير عما لحقه من تلف المال أو ضياع المنافع، أو عن الضرر الجزئي أو الكلي الحادث بالنفس الإنسانية"[2]

هذان التعريفان جعلا الضمان والتعويض كلمتين مترادفتين لهما مدلول واحد.

3,2 تعريف التعويض.

عرفته الموسوعة الكويتية:" التعويض اصطلاحًا هو: دفع ما وجب من بدل مالي بسبب إلحاق ضرر بالغير"[3].

3. التعريف المختار.

هو تعريف الموسوعة الكويتية

التعويض: **دفع ما وجب من بدل مالي بسبب إلحاق ضرر بالغير.**

1,3 **سبب اختيار التعريف:**

1,1,3 لأنه شامل لنوعي التعويض المادي والمعنوي.

2,1,3 لأنه منصب على حقيقة التعويض اصطلاحًا ومعنى.

2,3 **شرح التعريف:**

القول دفع ما وجب: يدل على أن التعويض يتعلق بالذمة من لحظة الوجوب حتى الأداء أو الإبراء، وإلا بقيت الذمة مشغولة به.

والقول بالبدل المالي: يشمل التعويض بنوعيه المثلي في المثليات، والقيمي في ما لا يمكن تحقق المثل فيه.

والقول إلحاق ضرر: يشمل الضرر المادي والضرر المعنوي.

القول بالغير: كلمة الغير كلمة واسعة تشمل كل من أُلحق بهم الضرر حتى المحارب، لكن قيد إطلاقها كلمة الوجوب في أول التعريف، والوجوب حكم شرعي فيكون التعويض بناءً على أسس وقواعد الشريعة.

---

(1) الزرقا: مصطفى، المدخل الفقهي (ج1035/2).

(2) الزحيلي: وهبة، نظرية الضمان (ص22).

(3) الأوقاف الكويتية ، الموسوعة الفقهية (ج35/13).

المطلب الثاني: مشروعية التعويض.

التعويض مبدأ أصيل في الشريعة الإسلامية؛ لأن الشريعة الإسلامية بعمومها قائمة على حفظ حقوق الناس، ورعاية مصالحهم.

أولا: مشروعية مبدأ التعويض في الشريعة الإسلامية.

والتعويض عن الضرر في الشريعة الإسلامية ثابت بالكتاب والسنة والمعقول.

أ. الكتاب:

1. قوله تعالى: { وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَا }[1].

وجه الدلالة: إن الله تعالى قد أوجب المماثلة في العقاب، فن أخذ منك شيئا فخذ منه مثله، والمماثلة تعني أن يفعل بالجاني مثل ما فعل من غير زيادة[2]، وعند عدم تحقق المماثلة ينتقل الأمر إلى القيمة، وهذا الذي يدخله باب التعويض.

قال ابن عطيه: "وأما الرجل يظلم في المال ثم يتمكن من الانتصاف دون أن يكون مؤتمن فأن ذلك له جائز يرى أن الله حكم له كما لو تمكن له بالحكم من الحاكم[3]، فهذا يدل على جواز أخذ العوض عن الضرر، بمثله إن كان مثليًا، وبقيمته إن كان قيميًا.

ب. السنة النبوية.

عن أنس قال: أهدت بعض أزواج النبي ﷺ إلى النبي ﷺ طعامًا في قصعة، فضربت عائشة القصعة بيدها، فألقت ما فيها، فقال النبي ﷺ: "طعامٌ بطعامٍ، وإناءٌ بإناءٍ"[4]

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ قضى على عائشة بالتعويض لصاحبة الإناء، عن الاناء الذي أتلفته.

يقال المباركفوري: " طعامٌ بطعامٍ، وإناءٌ بإناءٍ، فيه دليل أن القيمي يضمن بمثله ولا يضمن بالقيمة إلا عند عدم المثل"[5]، فهذا الحديث دل بشكل صريح وواضح على مشروعية التعويض.

---

(1) [الشورى: 40].

(2) الطبري، جامع البيان (ج324/17)؛ الرازي، مفاتيح الغيب (ج288/20).

(3) ابن عطية، المحرر والوجيز (ج433/3)؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (ج202/10).

(4) [الترمذي: سنن الترمذي، الأحكام/ باب ما جاء فيمن يكسر له الشيء ما يحكم له من مال الكاسر، 632/3: رقم الحديث 1359] قال الألباني: صحيح (انظر: إرواء الغليل للألباني: رقم: 1523- ج295/5)

(5) المباركفوري، تحفة الأحوذي (ج495/4).

ج. المعقول:

لو لم يُوجب التعويض على من أتلف الأموال لفسدت الحياة ولتقاتل الناس وضاعت الحقوق وانتشر الظلم وأكل القوي الضعيف فالتعويض أحد وسائل حفظ المال، والذي هو قوام الحياة وعصبها، فالتعويض ميزان من موازين الحياة والعلاقة الاجتماعية بين الناس.

المطلب الثالث: التعويض عن الترحيل.

الأضرار الناتجة عن الترحيل أضرار مالية، وأضرار معنوية تصيب الشخص في تفكيره وشعوره وعواطفه وقيمته المعنوية، سيبينها الباحث على النحو التالي:

الفرع الأول: الخسائر المادية والمعنوية الناشئة عن الترحيل.

أ. خسائر مادية محضة، كمصاريف للترحيل، وهي على نوعين:

1. مصاريف عينية تدفع كتكاليف للترحيل: كالإيجار، وشراء المتاع، وغيرها.
2. خسائر مادية ناتجة عن البعد عن مركز العمل، أو الانتقال لمكان آخر، أو لعدم القدرة على التنقل بسبب القيود التي وضعها ولي الدم على حرية التنقل.

ب. خسائر مادية ناتجة عن الواقع النفسي للمرَحّل، وهي على نوعين:

1. خسائر مادية تذهب كمصاريف علاج للأمراض الحاصلة بسبب الألم النفسي.
2. خسائر مادية ناتجة عن تراجع قوته ونشاطه في العمل بسبب الوضع النفسي للمرحل.

ج. خسائر معنوية محضة، وهي على نوعين:

1. أضرار معنوية تمس قيمته واعتباره الاجتماعي، من جهة تخلي الناس عنه، سواء في المصاهرة، أو التعامل الاجتماعي، وغيرها مما هو مرتبط بالناس.
2. أضرار معنوية قاصرة على النفس من القلق والخوف والحزن والإحباط، وغيرها.

د. نحن هنا أمام ثلاثة أنواع من الأضرار:

أضرار مادية محضة، وهي مصاريف الترحيل.

أضرار مادية ناتجة عن ضرر معنوي.

أضرار معنوية محضة.

الفرع الثاني: مدى مشروعية التعويض عن هذه الخسائر.

أولا: التعويض عن الأضرار المادية المحضة، لا إشكال في تقديرها والوقوف على مقدارها، وبالتالي التعويض عنها.

ثانيا: التعويض عن الأضرار المعنوية، هذا النوع من الأضرار محل خلاف بين الفقهاء المعاصرين على النحو التالي:

فقد اختلف الفقهاء المعاصرون في التعويض عن الضرر المعنوي على قولين:

القول الأول: ذهب جمهور المعاصرين إلى جواز التعويض المادي عن الضرر المعنوي، وممن قال بهذا القول: الشيخ محمود شلتوت[1]، والدكتور وهبة الزحيلي[2]، والدكتور خالد الشعيب[3]، والدكتور محمد أحمد سراج[4]، والدكتور على القره داغي[5]، وغيرهم.

القول الثاني: ذهبت مجموعة من الفقهاء المعاصرين منع التعويض المادي عن الضرر المعنوي، وممن ذهب إلى هذا المنع: الشيخ على الخفيف[6]، والشيخ مصطفى الزرقا[7].

أ. أدلة الفريق الأول:

استدل القائلون بجواز التعويض عن الضرر الأدبي بالأدلة منها ما هو عام، ومنها ما هو خاص، وكلها تدور حول حرمة الاعتداء، وحرمة إيقاع الضرر، وحرص الشريعة على رفعه بعد وقوعه وجبر آثاره، ومن هذه الأدلة:

1. الاستدلال بالكتاب:

1,1 قال تعالى: {فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ}[8]، **وقوله:** { وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا }[9].

---

(1) شلتوت، المسئولية المدنية والجنائية في الشريعة الإسلامية (ص35).

(2) الزحيلي: وهبة، نظرية الضمان (ص53-54).

(3) الشعيب، قاعدة الضرر يزال وشمولها للتعويض عن الضرر الأدبي (ص29).

(4) السراج، ضمان العدوان في الفقه الإسلامي (ص375).

(5) القره داغي، التعويض عن الضرر المعنوي، (موقع الدكتور).

(6) الخفيف، الضمان في الفقه الإسلامي (ص45).

(7) الزرقاء: مصطفى، الفعل الضار (ص126).

(8) [البقرة: 194].

(9) [الشورى: 40].

ووجه الدلالة: أن الله عز وجل أوجب المماثلة في العقاب ردعًا للمعتدين وجبرًا لضرر المتضررين، والمماثلة تكون فيما يمكن أن تتحقق فيه من القصاص والجروح، أما حين تتعذر المماثلة فإن بدلها يكون هو حكومة العدل، وهذا يتأتى في الضرر المعنوي الذي تتعذر فيه المماثلة، إذ لا يمكن أن تمس كرامة المسيء بمثل ما مس به غيره، وإلا كان ذلك إشاعة للفحشاء بين الناس وترسيخًا لمعناها في نفوسهم، ولذا كان التعويض في الضرر المعنوي بالبدل عن المثل وهو التعويض بالمال[1]

2,1 قال تعالى: {وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ}[2]

وجه الدلالة: فالمطلقة قبل الدخول إذا لم يكن سبب الطلاق من جهتها لها نصف المهر، جبرًا عما أصابها من الانكسار، قال ابن تيمية: "وكان إلحاق الطلاق بالفسخ فوجب ألا يتنصف؛ لكن الشارع جبرها بتنصيف الصداق؛ لما حصل لها من الانكسار به"[3]

وبهذا يتبين أن تنصيف المهر للزوجة جعل في مقابل ما صار بها من ضرر معنوي وهو الانكسار بالعدول عن إتمام الزواج[4].

2. الاستدلال بالسنة:

1,2 قول النبي ﷺ: "لا ضرر ولا ضرار"[5]

وجه الدلالة: أن لفظ الضرر جاءت نكرة في سياق نفي ، والنكرة في سياق النفي تفيد العموم، لذلك لفظ الضرر في الحديث يشمل كل ما يطلق عليه اسم الضرر، سواء كان عامًا أو خاصًا، ماديًا أو معنويًا، وبما أن الضرر المعنوي أحد أنواع الضرر، فهو داخل في نطاق التحريم الذي دل عليه الحديث، فكما أنه لا يجوز إلحاق الضرر المادي فكذلك لا يجوز إلحاق الضرر المعنوي، وكما أن الشريعة قد رتبت على الضرر المادي عقوبة سواء كانت جسدية أم مالية،

---

(1) الجلال، التعويض المالي عن الضرر الأدبي (ص41).

(2) [البقرة: 237].

(3) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (ج26/32).

(4) آل خنين، ضمان الأضرار المعنوية بالمال (ص11).

(5) سبق تخريجه، (ص54).

فكذلك ينبغي أن يرتب على الضرر المعنوي الجزاء دون تفريق بينهما، وإلا كان قصر الحديث على الضرر المادي تخصيص بلا مخصص[1].

اعتراض: وقد اعترض الشيخ الزرقا على هذا الاستدلال، وبين أن لا خلاف في زجر المعتدين ولكن ليس بالضرورة أن يكون الزجر بالتعويض المالي، فالشريعة أخذت في مبدأ الزجر بعقوبة التعزير لا بالتعويض المالي في الضرر الأدبي[2]

الرد: إن مبدأ الزجر بعقوبة قد أقرته الشريعة، كما أن العقوبة بالتعزير المالي مقرة شرعًا، فلا يمنع أن يكون التعويض عن الضرر الأدبي من باب عقوبة التعزير بالمال[3].

2,2 قال ﷺ: "...فإن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام، كحرمة يومكم هذا، في بلدكم هذا، في شهركم هذا، فأعادها مرارًا"[4].

ووجه الدلالة: أن النبي ﷺ حرم على المسلم عرض أخيه المسلم، والعرض هو موطن الشرف في الإنسان أو ما به قوام شرفه واعتباره مما يتعلق بكيانه الأدبي، وقد جاء تحريم العرض في الحديث معطوفًا على أمرين لا يخالف فقيه على تقدير مبدأ التعويض فيهما إجمالًا، فدل ذلك على أن المعطوف وهو العرض له حكم ما عطف عليه في الضمان بالتعويض[5].

3. الاستدلال بالآثار:

1,3 تلاحى رجلان فقال أحدهما للآخر: ألم أخنقك حتى سلحت[6]؟، قال بلى ولكن لم يكن لي عليك شهود، فالتفت إلى الحاضرين وقال اشهدوا على ما قال ثم رفع أمره إلى عمر بن عبد العزيز فأرسل في ذلك إلى سعيد بن المسيب فقال يخنقه حتى يحدث أو يفتدي منه، فافتدى منه بأربعين بعيرًا[7]

وجه الدلالة: هذا الأثر يدل على جواز التعويض عن الضرر الأدبي بالمال، وإلا لما وجب الفداء بالمال حيث إن الضرر لم يترك أي أثر مادي في الجسم.

---

(1) الجلال، التعويض المالي عن الضرر الأدبي (ص42)؛ الشعيب، قاعدة الضرر يزال (ص31)؛ أبوعباه، التعويض عن الضرر في الفقه الإسلامي (ص١٣٣)؛ النجار، الضرر الأدبي (ص362-363).

(2) الزرقاء: مصطفى، الفعل الضار (ص125).

(3) الجلال، التعويض المالي عن الضرر الأدبي (ص42).

(4) سبق تخريجه، (ص52).

(5) النجار، الضرر الأدبي (ص363).

(6) سلحت: بمعنى تبول أو تغوط على نفسه، انظر، مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة ج1090/2.

(7) ابن القيم، اعلام الموقعين (ج241/1).

4. الاستدلال بالمعقول:

1,4 إن الضرر الأدبي لا يقل في النفس من ناحية تحقق الألم الذي يبعثه عن الضرر المالي، بل إن الضرر المالي قد يكون أهون من الضرر الأدبي، وإذا كان التعويض عن المادي لأجل تخفيف الألم في نفس المضرور فإنه لا يستساغ الاقتصار على الضرر المادي دون الأدبي[1]

2,4 إن الشريعة قد شرعت الحد لجريمة القذف وهو ضرر معنوي فلا مانع أن يعوض عن الأضرار المعنوية التي هي دون ذلك بالمال إزالة للضرر بقدر الإمكان، وخصوصًا في هذا الزمان الذي ازدادت فيه وسائل الضرر المعنوي، وأصبح المال هو أفضل رادع[2].

ب. أدلة الفريق الثاني:

استدل المانعون للتعويض عن الضرر المعنوي بأدلة، منها:

1. إن الضرر المعنوي الخالي من الآثار المالية، من الأمور الاعتبارية المحضة كالشرف والسمعة ومن ثم كان غير صالح للتعويض عنه بالمال، وينبغي أن يخضع لقواعد التعزير الشرعي[3]

وقد نوقش هذا الاستدلال:

بأن مقصود الشارع من التعويض هو المواساة للمضرور ورفع ما أحدثه الضرر من حزن في نفسه وهذا المعنى موجود في الضرر الأدبي كما هو موجود في الضرر المادي على حد سواء[4]

2. الضرر المعنوي ليس فيه خسارة مالية وهو شيء غير محسوس ولا يمكن تقديره ولا يترك آثارًا ظاهرة في الجسم فقبول مبدأ التعويض المالي عن الأضرار المعنوية له محذور واضح هو أن مقدار الضرر اعتباطي محض لا ينضبط بضابط، بينما تحرص الشريعة على التكافؤ بين الضرر والتعويض[5].

وقد نوقش هذا الاستدلال من وجوه:

---

(1) النجار، الضرر الأدبي (ص371).

(2) الدريني، نظرية التعسف في استعمال الحق (ص290).

(3) الزرقا: مصطفى، الفعل الضار (ص126).

(4) النجار، الضرر الأدبي (ص382).

(5) الزرقا: مصطفى، الفعل الضار (ص124).

1,2 لا يسلم أن شرف الإنسان وسمعته ليست مما يعوض بمال؛ ذلك أن شرفه وسمعته من أسمى حقوق الإنسان وأعظمها خطرًا في حياته، والألم الذي يصيب الإنسان بسبب التعدي على سمعته ومكانته قد يكون أقوى من الألم الذي يصيبه بسبب الضرر المالي، فاقتصار التعويض على الضرر المالي واستبعاد الضرر المعنوي غير سديد[1].

2,2 إن الغرض من التعويض ليس إحداث تقابل بين قيم مالية مفقودة، وإنما الغرض من التعويض محو آثار الضرر من وجدان المُتضرر وتخفيف الألم من نفسه بقدر الإمكان[2]

3,2 يمكن معالجة مقدار التعويض عن الضرر الأدبي بما عالج به الفقهاء الأشباه والنظائر التي ليس لها تحديد موضوعي مثل الجراح التي ليس فيها قصاص ولا دية محددة فعالجها الفقهاء من خلال حكومة العدل[3].

4,2 وعلى فرض عدم إمكان الضبط التام فهذا لا ينبغي أن يكون دافعًا لرفض التعويض مطلقًا بل ينبغي البحث عن درء الضرر بقدر الإمكان، ومن المعلوم أن درء الضرر الممكن مطلوب مادام درء كل الضرر غير ممكن[4]، فما لا يُدرك كله لا يُترك جُله[5].

يقول ابن تيمية: " إذا لم يمكن دفع جميع الظلم بدفع الممكن منه"[6]، ويمكن أن يرجع إلى أهل الخبرة للتقدير الممكن.

3. التعويض يقصد به الجبر والإزالة وإعطاء المال في هذا النوع لا يرفعه ولا يزيله، فأخذ المال فيه عند جرح الشعور أو ثلم الشرف لا يعود به كلاهما إلى ما كانا عليه من السلامة[7]

ونوقش هذا الاستدلال:

بأنه لا يسلم أن الغاية من التعويض منحصرة في إعادة الحال إلى ما كان عليه تمامًا، لأن هذا النوع من الجبر يصعب تحقيقه، وما يطلبه الشرع هو جبر الضرر ومحوه بالقدر الممكن[8].

---

(1) الجلال، التعويض المالي عن الضرر الأدبي (ص55)؛ النجار، الضرر الأدبي (ص376).

(2) المرجع السابق.

(3) الجلال، التعويض المالي عن الضرر الأدبي (ص55).

(4) المرجع السابق، ص56.

(5) القاري، مرقاة المفاتيح (ج61/1).

(6) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (ج77/28).

(7) الخفيف، الضمان في الفقه الإسلامي (ص45).

(8) الكاساني، بدائع الصنائع (ج165/7)؛ الجلال، التعويض المالي عن الضرر الأدبي (ص56).

4. أن ضمان الضرر المعنوي بالمال مما ينافي الكرامة، إذ كيف يقبل الإنسان مالًا مقابل تحقيره، فهذا مما تأباه المروءة[1].

وناقش الباحث هذا الاستدلال:

بأنه منقوض بالدية، إذا كيف للرجل أن يأخذ مال مقابل دم ابنه أو أخيه.

5. أن التعزير الذي جاءت به الشريعة في كل معصيةٍ ليس فيها عقوبة مقدرة، كافٍ في جبر الأضرار المعنوية، وفيه التكافؤ بين الضرر والجزاء، وهو أولى من ضمان ذلك بالمال[2]

نوقش هذا الاستدلال:

إن القول بالتعزير عن الضرر المعنوي قائم على تقدير القاضي لهذا التعزير، فلماذا لا يقوم القاضي أيضا بتقدير التعويض المالي كما يقدر العقوبة التعزيرية للضرر المعنوي؟

ج. الرأي المختار.

بعد النظر في الأدلة والمناقشات توصل الباحث إلى أن الضرر الأدبي كالمادي في التعويض، فهو ينطوي على اعتداء على حق ويجب تقرير الضمان له، لذلك رجح الباحث الرأي القائل جواز التعويض المادي عن الضرر المعنوي، لما يلي:

1. أن هذا الرأي لا يتعارض مع مقاصد الشريعة وقواعدها، بل هو المتفق مع النصوص الشرعية التي تمنع الضرر بجميع أنواعه وتأمر بإزالته وترمم آثاره، قال الدكتور فتحي الدريني: وإذا أصاب المضرور ضرر معنوي أو أدبي فإن قواعد الشرع لا تأبى تقرير التعويض عنه[3].

2. أن الضرر المعنوي أشدُ وقعًا على النفس من الضرر المالي، فيكون التعويض عنه أولى بالاعتبار، وأجدر بالتقرير، قال الدكتور محمد فوزي فيض الله: ربما كانت الأضرار المعنوية أوقع وأبلغ من الأضرار المادية وأولى منها بالتعويض[4]، وقال الدكتور القره داغي إن القول بوجوب التعويض عن الضرر المعنوي يتفق مع مبادئ الشريعة وأن تأثير الضرر المعنوي قد يكون أشد من الضرر المادي[5].

---

(1) الخفيف، الضمان في الفقه الإسلامي (ص56).

(2) الزرقا: مصطفى، الفعل الضار (ص124).

(3) الدريني، نظرية التعسف في استعمال الحق (ص290).

(4) فيض الله، نظرية الضمان (ص92).

(5) القره داغي، التعويض عن الضرر المعنوي، (موقع الدكتور).

3. أن التعويض المالي عن الضرر المعنوي وسيلة من وسائل جبر الضرر، وشفاء للمضرور وزجر المعتدين، والوسائل تأخذ حكم المقاصد.

4. إذا كان في التعويض على الضرر المالي حفظًا للأموال ومنعًا للفساد وردعًا للمعتدين، فإن الضرر المعنوي أشدُ فسادًا وأولى في الحفظ من الضرر المالي، لا سيما وأن حفظ النفس مقدمٌ على حفظ المال، والضرر المعنوي قد يؤدي إلى تلف النفس فكرامة الإنسان أغلى من ماله، لذلك التعويض عن الضرر المعنوي في بعض الصور أولى من التعويض عن الضرر المالي.

د. اشترط القائلون بالتعويض عن الضرر الأدبي شروطًا لابد منها، أهمها:

1. أن يكون الضرر محققًا وواقعًا فعلًا وترتبت عليه آثاره المباشرة، وتشهد عليه الأدلة والقرائن والظروف المحيطة بحيث يصل إلى مرحلة الظن الغالب، وهذا يعني أن لا يكون الضرر محتملًا.

ويعتبر الضرر المستقبلي من الأضرار المحققة إذا توافرت الأدلة والقرائن المؤكدة على وجوده حتى وإن تراخى وقوعه إلى زمن لاحق، ولم تترتب عليه آثاره بعده مباشرة.

2. أن يكون مباشرًا فالمباشرة توجب التعويض ولو لم يحصل تعد، أما إذا كان متسببًا بحدوث الضرر فلا يلزمه التعويض إلا إذا كان متعديًا.

3. أن يشتمل الضرر على الإخلال بمصلحة أو حق ثابت للمضرور، بحيث يحدث أثرًا فعليًا يترتب عليه ضياع حق من حقوق الحرية الشخصية والكرامة الإنسانية.

4. أن يكون الضرر المعنوي فاحشًا لا يصبر عليه، بحيث يدل على أن المشقة فيه قوية، مما يعني أن لا تعويض عن الضرر المعنوي اليسير إذا كان محتملًا عادة، فلا اعتبار للضرر الحاصل من نحو مواظبة طبخ ينتشر بسببه دخان يتضرر به جيران لا يطبخون لفقرهم وحاجتهم[1].

---

(1) ابن الهُمام، فتح القدير (ج326/7)؛ يحي، الحق في التعويض عن الضرر الأدبي (ص184-193)؛ الجلال، التعويض عن الضرر الأدبي (ص23).

هـ. إشكال يحتاج إلى جواب:

إن القول بالتعويض عن الضرر المعنوي الذي لحق بأهل الجاني بسبب الترحيل، يستلزم أن يُعوض ولي الدم أيضا عما لحق به من ضرر معنوي بسبب فقده لأحد أفراد أسرته، وهذا يفتح الباب أما تعقيد المشكلة وليس حلها، لذلك القول بتعويض عن الضرر المعنوي الناتج عن الترحيل هو قول غير سديد.

الجواب من وجوه:

الوجه الأول: لا يجوز ولا يصح شرعًا وعقلًا أن تكون الجريمة سببًا ومبررًا لارتكاب جرائم بحق الأبرياء، وإلا كان هذا تشريعٌ للجريمة وتشجيعٌ عليها، وترحيل الناس من بيوتهم بغير ذنب جريمة بكل معنى الكلمة[1]، وإهدار حقهم في التعويض عن الضرر الذي لحق بهم بسبب الترحيل لا جريمةٌ أخرى.

الوجه الثاني: هل لولي الدم الحق في ترحيل من ليس له علاقة من بيته في جناية القتل؟، فإن كان الجواب نعم، فأين المستند الشرعي لهذا الحق، وإن كان الجواب لا، وهو كذلك ولا شك في هذا[2]، إذن فترحيل الناس بغي واعتداءٌ واضحٌ وصريحٌ[3]، قد نتج عنه ضرر معنوي، ومن قواعد الشريعة أن الضرر يزال[4]، فوجب إزالة هذا الضرر، وإزالته تكون بالتعويض عنه، ولا يوجد مستند لاستثناء الضرر المعنوي الناشئ عن الترحيل من التعويض.

الوجه الثالث: الضرر المعنوي الواقع على ولي الدم بسبب فقده واحدًا من أسرته، ليس مبررًا له لكي يُرحل الناس من بيوتهم، كما أنه ليس مبررًا لكي يتم هدر حق المُرحلين في التعويض عن الضرر المعنوي الذي لحق بهم بسبب الترحيل، وبيان ذلك على النحو التالي:

1. القتل كما هو معلوم أنواع، فهو: عمد، وشبه عمد، وخطأً[5].

1,1 أما في حالة القتل العمد: فقد أعطى الله تعالى لولي الدم سلطانا على الجاني إن شاء اقتص منه، وبذلك يكون قد استوفى حقه، وإن شاء صالحه على ما يشاء ولي الدم من الشروط، وإن شاء عفى عن الجاني، فهذا السلطان الذي منحه الله تعالى لولي الدم ليأخذ حقه من الجاني كيف يشاء، هو في حد ذاته لشفاء لما في الصدور وتعويضًا عن كل الضرر المعنوي الذي لحق بهم.

---

(1) انظر (ص139–150) من هذا البحث للوقوف على أدلة إثبات أن الترحيل جريمة بكل معنى الكلمة.

(2) انظر (ص49–50) من هذا البحث للوقوف على أدلة بيان أن الترحيل ليس من حق ولي الدم.

(3) انظر (ص56–57) من هذا البحث للوقوف على تكييف الترحيل بأنه بغي.

(4) السيوطي، الأشباه والنظائر (ص83)؛ ابن نجيم، الأشباه والنظائر (ص72).

(5) انظر (ص36) من هذا البحث للوقوف على هذه الأنواع.

2,1 أما في حالات القتل: شبه العمد، والقتل الخطأ: فقد فصلت الشريعة القول فيها، وبينت مقدار حق ولي الدم في هذه الحالات، وليس لولي الدم وراء ذلك مثاقل حبة من خردل من الحق، وإلا كانوا مبتغين سنة من سنن الجاهلية في الإسلام، قال تعالى: {أَفَحُكْمَ ٱلْجَـٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ }[1] ، فكيف يترك حكم الله المحكم المشتمل على كل خير، الناهي عن كل شر، إلى ما سواه من الآراء والأهواء والاصطلاحات التي وضعها الرجال بلا مستند من شريعة الله، كما كان أهل الجاهلية يحكمون بآرائهم، فمن أحسنُ من الله حكمًا لقوم يوقنون؟ ومن أعدلُ من الله في حكمه لمن عقل عن الله شرعه، وآمن به، وأيقن وعلم أن الله أحكم الحاكمين[2].

الوجه الرابع: إن الضرر المعنوي الذي لحق بأهل الجاني، أكبر من الضرر الذي لحق بأهل المجني عليه في بعض الأحيان، فذاك فقد شخص، وهؤلاء ينتظرون القصاص من ابنهم، فهم تألموا من قبل ومن بعد، وهذا علاوة على أن جريمة القتل جريمة تجلب الهم والغم والخوف للجاني وأهله، ناهيك عن التذلل للناس لكي يخلصوه مما وقع فيه' فلماذا يريد ولي الدم أن يجمع عليهم ويلات الترحيل وعذاباته أيضًا.

الوجه الخامس: سبق القول في أكثر من موطن من هذا البحث، إن الله قد قضى بين الناس وأنزل قضائه للناس وألزمهم به، وأن المؤمن ليس له أن يختار على ما اختار الله تعالى، فلا يسعه إلا أن يقول سمعنا وأطعنا، فليس لولي الدم إلا الجاني، والجاني لا يجني على أبيه ولا أخيه ولا ابنه فضلًا عن أبناء عمومته، فلماذا التمسك بسنن الجاهلية، وأخذ الشخص بجريرة غيره[3]، وهذا بغي، والبغي مُحرم[4]، و**قال ابن عبد البر:** "وأجمع العلماء على أن الجور في الحكم من الكبائر لمن تعمد ذلك عالما به"[5].

---

(1) [المائدة: 50]

(2) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم (119/3).

(3) القاري، مرقاة المفاتيح (ج1843/5)؛ البيضاوي، تحفة الأبرار (ج87/1)؛ السيوطي،شرح سنن ابن ماجه (ص192) العيني، عمدة القاري (ج79/8)؛ ابن الاثير، الشافي في شرح مسند الشافعي (ج430/2)؛ الصنعاني، سبل السلام (ج367/2)؛ الشوكاني، نيل الأوطار (ج101/7)؛ العظيم آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود (ج134/12)؛ الطيبي، الكاشف عن حقائق السنن (ج2021/6)؛ المباركفوري، تحفة الأحوذي (ج413/6)

(4) انظر (ص 63) من هذا البحث للوقوف على أدلة تحريم البغي.

(5) ابن عبد البر، التمهيد (74/5).

المطلب الرابع: التعويض عن اتلاف الممتلكات.

من الجوانب الرئيسية التي راعتها الشريعة، واعتنت بها غاية العناية، والتي لا تتمُ مصالحُ الأمة إلا بها ضمان المتلف؛ لأن الإتلافَ موجب للضمان، قال الكاساني: "سبب وجوب الضمان هو: التعدي بالتسبيب إلى الإتلاف"[1].

الفرع الأول: ضمان المتلفات فرع عن الحكم الوضعي وليس الحكم التكليفي:

ومن الثابث شرعًا أن كل من أتلف مالًا لمسلمٍ فهو ضامن، ولا اعتبار لكون الإتلاف حصل خطأً أو عمدًا، وهذا أمرٌ متفقٌ عليه بين الفقهاء، **قال الإمام الشافعي:** ولم أعلم بين المسلمين اختلافًا أن ما كان ممنوعًا أن يُتلف من نفس إنسانٍ أو طائرٍ أو دابةٍ أو غير ذلك مما يجوز ملكه، فأصابه إنسانٌ عمدًا فكان على من أصابه فيه ثمنٌ يؤدى لصاحبه، وكذلك فيما أصاب من ذلك خطأً لا فرق بين ذلك إلا المأثم في العمد[2].

وقال ابن عبد البر: الأمر المجتمع عليه عندنا في ذلك أن الأموال تُضمن بالعمد والخطأ[3].

وقال ابن قدامة: ما ضُمن في العمد ضُمن في الخطأ[4].

وقال ابن حزم: أموالُ الناس تُضمن بالعمد والنسيان[5].

وقال ابن القيم: فالخطأ والعمد اشتركا في الإتلاف الذي هو علةٌ للضمان وإن افترقا في علة الإثم، وربط الضمان بالإتلاف من باب ربط الأحكام بأسبابها وهو مقتضى العدل الذي لا تتم المصلحة إلا به، كما أوجب على القاتل خطأً دية القتيل، ولذلك لا يعتمد التكليف، فيضمن الصبي والمجنون والنائم ما أتلفوه من الأموال[6].

الفرع الثاني: الضرر الذي يلحق ذوي الجاني على صورتين:

أ. ضرر من خلال الإتلاف المباشر للأموال بكافة أشكالها أثناء فورة الدم.

ب. الضرر الناشئ عن الاستيلاء أو غصب ما تبقى من هذه الأموال ومنع الاستفادة من منافعها مدة من الزمن تطول أو تقصر حسب رغبة ولي الدم.

---

(1) الكاساني، بدائع الصنائع (ج283/7).

(2) الشافعي، الأم (ج200/2).

(3) ابن عبد البر، الاستذكار(ج279/7).

(4) ابن قدامة، المغني (ج211/9).

(5) ابن حزم، المحلى (ج91/6).

(6) ابن القيم، إعلام الموقعين (ج171/2).

أولا: ضمان المتلف من الأموال أثناء فورة الدم بين العرف والشريعة.

أ. الضمان في القضاء العرفي:

العرف لا يضمن هذه الأموال ما دام أن الإتلاف قد تم في الوقت الذي يقع تحت الغطاء العشائري وهو ثلاثة أيام وثلث، لأنه يعتبر عملية الإتلاف هذه رد فعل طبيعي على الجريمة، جاءت في وقت قد سيطر الغضب على الناس، لذلك فهم معذورون فيما يقومون به في هذه المدة، في حين إن الإتلاف الذي يحصل بعد انقضاء هذه المدة يضمن ويتم التعويض عنه [1].

ب. الضمان في الشريعة الإسلامية:

الشريعة توجب ضمان كل الأموال التي تتلف مادامت هذه الأموال معصومة ومتقومة، لذلك فالأموال التي تُتلف وتُحرق وتُنهب، فيما يسمى بفورة الدم يجب ضمانها، وتعويض أصحابها، عن كل ما تم إتلافه، ولا عبرة بالعرف في هذه القضية؛ لأنه مخالف لقواعد الشريعة وأحكامها، ولا تبرأ الذمة مما علق بها من الحقوق، إلا بالأداء أو الإبراء، فمن أتلف شيئًا متقومًا يلزمه ضمانه بمثله إن كان مثليًا، وبقيمته إن كان قيميًا، **قال نجم الدين الطوفي:** "من أتلف شيئًا فعليه ضمانه بمثله أو قيمته، فهذا متفق عليه، لكن كون هذا مثلًا له، أو هذا المقدار قيمته، فهو اجتهادي"[2].

وقال السملالي: "من أتلف شيئًا يجب عليه غرمه، ولا يشترط فيه علمه ولا قدرته على التحرز من إتلافه، ولا فرق بين العمد والنسيان والعلم والجهل؛ إذ العمد والخطأ في أموال الناس سواء"[3].

ثانيا: ضمان غصب الأموال.

بعد ما تنقضي مدة فورة الدم يحجز ولي الدم على كل أملاك أهل القاتل التي تقع في منطقته، فيمنع أيا كان من الاقتراب منها ليس لأجل حمايتها، بل يمنع من يريد أن يستثمر هذه الأموال: كالبيوت للإيجار، والأراضي للزراعة والفلاحة، أو لتأجير، ورعاية البساتين المشجرة، وغيرها من العقارات التي قد تختلف من شخص لشخص، فالحجز على هذه الأملاك يلحق ضررًا كبيرًا وموجعًا ماديًا ومعنويًا بأصحابها.

---

(1) الحشاش، قضاء العرف والعادة (ص76)؛ ثابث، القضاء العشائري (ص138–139)؛ التل، الصلح العشائري (ص9–10)؛ العارف، القضاء عند البدو (ص79).

(2) الطوفي، شرح مختصر الروضة (ج234/3).

(3) السملالي، رفع النقاب عن تنقيح الشهاب (ج81/2).

أ. تعريف الغصب:

1. الغصب لغة: أخذ الشيء ظلمًا وقهرًا[1].

2. الغصب اصطلاحًا:

1,2 الغصب: بأنه أخذ مال قهرًا تعديًا بلا حرابة[2]

2,2 الغصب: هو الاستيلاء على مال غيره بغير حق[3].

ويمكن تعريف الغصب بأنه: **هو الاستيلاء على مال الغير قهرًا بغير حق.**

3. شرح التعريف:

القول: على مال الغير؛ يشمل ما كان عينًا، ومنفعة؛ كسكنى الدار.

القول: قهرًا؛ يخرج المسروق؛ لأنه أخذ خفية، ولم يأخذ غلبة واقتدارًا.

القول: بغير حق؛ على جهة الاعتداء والعدوان، ويخرج به ما لا يُعتبر مالًا شرعًا.

ب. حكم الغصب:

1. الغصب محرَّم بالكتاب والسنة والإجماع[4].

1,1 قال تعالى: {وَلَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ}[5]

قال رسول الله ﷺ: "لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفسه"[6]، وقوله: "فإن دماءكم وأموالكم حرامٌ عليكم كحرمة يومكم هذا، في شهركم هذا، في بلدكم هذا"[7].

وجه الدلالة: هذه النصوص قد تم بيان وجه الدلالة منها في الفصل السابق، يحال إليه دفعًا للتكرار والإطالة[8].

---

(1) الفراهيدي، العين (ج374/4)؛ الهروي، تهذيب اللغة (ج62/8)؛ ابن منظور، لسان العرب (ج648/1).

(2) الآبي، الثمر الداني (ص566).

(3) ابن قدامة، المغني (ج177/5).

(4) السرخسي، المبسوط (ج49/11)

(5) [البقرة: 188].

(6) سبق تخريجه، (ص107).

(7) سبق تخريجه، (ص51).

(8) انظر (ص 114– 117) من هذه البحث للوقف على وجه الدلالة من هذه النصوص.

2,1 قال ﷺ: "مَن أخذ شبرًا من الأرض ظلمًا، فإنه يطوَّقه يوم القيامة من بين سبع أرضين"[1]
وجه الدلالة: يدل هذا الحديث على أن الغصب من الكبائر؛ لما ورد فيه من الوعيد لمن تعدي على الأموال وأخذها بغير حق.
وأما الإجماع: فمعلوم من الدين بالضرورة، فقد أجمعت كل الملل على حرمة الغصب[2].

2. رد العين المغصوبة ما دامت قائمة:

يجب رد العين المغصوبة إلى صاحبها حال قيامها ووجودها بذاتها؛ لقوله ﷺ: "لا يأخذن أحدُكم متاعَ صاحبه جادًّا ولا لاعبًا، وإذا أخذ أحدُكم عصا أخيه فليردَّها عليه"[3].
وجه الدلالة: أن من غصب شيئًا ملزم بدفعه إلى صاحبه إن كان باقيًا أو قيمته أو مثله إن فات، وإن احتاج رده إلى نفقه، فنفقته على الغاصب[4].
قال ابن قدامة: "أجمع العلماء على وجوب رد المغصوب إذا كان بحاله لم يتغير"[5].

3. تأديب الغاصب:

ويجب على الحاكم تأديب الغاصب ولو صبيًا؛ استصلاحًا لحاله ولو عفا عنه رب الشيء المغصوب، لأن الأدب حق لله دفعًا للفساد لحرمة الغصب[6].

ج. ضمان المال المغصوب وهو على ضربين:

1. تلف العين المغصوبة في يد الغاصب:

فإن هلكت العين المغصوبة في يد الغاصب كالدواب والآلات والمعدات وغيرها مما يتم الاستيلاء عليه، ضمنها الغاصب سواء أتلفها هو أم تلفت بنفسها أو غير ذلك[7]، ويكون

---

(1) [مسلم: صحيح مسلم، المساقاة/ باب تحريم الظلم وغصب الأرض وغيرها، 1231/3: رقم الحديث 1610]
(2) النفراوي، الفواكه الدواني (ج175/2).
(3) [أحمد، مسند أحمد، الشاميين/ حديث يزيد أبي السائب بن يزيد، 460/29: رقم الحديث17940] قال الأرنؤوط: إسناده صحيح (انظر: الحاشية من نفس المصدر)
(4) السرخسي، المبسوط (ج49/11)؛ ابن رشد، بداية المجتهد (ج101/4)؛ الماوردي، الحاوي الكبير (ج159/7).
(5) ابن قدامة، المغني (ج209/5).
(6) النفراوي، الفواكه الدواني (ج175/2)؛ الزرقاني، شرح الزُّرقاني (ج245/6).
(7) العدوي، حاشية العدوي (ج284/2).

الضمان وفق القاعدة في الضمان أنه يجب ضمان المثل إذا كان المال مثليًّا، وبالقيمة: إذا كان المال قيميًّا، وقد اختلف الفقهاء في وقت تقدير قيمة المال المغصوب المتلف[1]

2. ضمان منافع الأعيان المغصوبة:

لقد اختلف الفقهاء في ضمان المنافع على أقوال:

1,2 القول الأول: ما ذهب إليه الحنفية إلى أن الغاصب لا يضمن منافع ما غصبه من ركوب الدابة، وسكنى الدار، سواء استوفاها أو عطلها، إلا في بعض الحالات، منها:

الحالة الأولى: أن يكون المغصوب معدًا للاستغلال، بأن بناه صاحبه أو اشتراه لذلك الغرض، فعليه أجر المثل.

الحالة الثانية: إذا نقص المغصوب باستعمال الغاصب غرم النقصان، لاستهلاكه بعض أجزاء العين المغصوبة[2].

2,2 القول الثاني: ذهب المالكية إلى أن الغاصب يضمن المغصوب في حال استعماله، سواءٌ كان دابةً أو بيتًا أو غير ذلك، فإذا لم يستعمله فلا شيء عليه ولو فوت على صاحبها استعماله[3].

3,2 القول الثالث: ذهب الشافعية[4]، والحنابلة[5]، إلى أن الغاصب يضمن منفعة المغصوب، وعليه أجر المثل، سواءٌ استوفى المنافع أم تركها تذهب؛ لأن المنفعة مال متقوم، فوجب ضمانه كالعين المغصوبة ذاتها.

4,2 سبب الخلاف:

اختلافهم في تكييف المنافع هل هي أموال أم لا؟

1,4,2 فمن رأى أن المنافع أموال قال بضمانها عند تفويتها على أصحابها.

2,2,4 ومن رأى أن المنافع ليست أموال قال بعدم ضمانها.

---

(1) انظر (ص 178 وما يليها) من هذا البحث للوقوف على هذا الاختلاف.

(2) العيني، البناية شرح الهداية (ج251/11)؛ الزيلعي، تبيين الحقائق (ج234/5)؛ الميداني، اللباب في شرح الكتاب (ج195/2).

(3) النفراوي، الفواكه الدواني (ج176/2)؛ العدوي، حاشية العدوي (ج286/2).

(4) الجويني، نهاية المطلب (ج196/7)؛ النووي، روضة الطالبين (ج13/5).

(5) الحجاوي، الإقناع (ج352/2)؛ البهوتي، كشاف القناع (ج111/4).

ثالثا: الأدلة:

لقد استدل الفريقان بأدلة كثيرة، أغلبها من المعقول، سيقتصر الباحث منها على ما يفي بالغرض.

أ. استدل القائلون بأن الغاصب لا يضمن منافع المغصوب، بالمنقول والمعقول:

1. الاستدلال بالمنقول:

1,1 استدلوا بحديث أبي هريرة أن النبي ﷺ، قال: "الخراج بالضمان"[1]

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ جعل الخراج والغلة لمن عليه ضمان الرقبة، فلما ضمن الغاصب الرقبة سقط عنه ضمان الغلة.

2,1 عن سعيد بن زيد رضي الله عنه، قال: سمعت النبي ﷺ يقول: "من أخذ شبرًا من الأرض ظلمًا، فإنه يطوقه يوم القيامة من سبع أرضين"[2]

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ بين جزاء غاصب العقار الوعيد في الآخرة، ولم يذكر الضمان في الدنيا، فذلك دليل على أن المذكور جميع جزائه، ولو كان الضمان واجبًا لكان الأولى أن يبين الضمان؛ لأن الحاجة إليه أمس، فدل ذلك على عدم ضمان الغاصب للمغصوب إلا في حال التلف[3]

2. الاستدلال بالمعقول:

1,2 إن الغصب الموجب للضمان يحصل بإثبات اليد، واليد لا تتحقق إلا بيد مفوتة ليد المالك، وذلك لا يتحقق في المنافع؛ لأنها لا تبقى وقتين، فلا يتصور كونها في يد المالك، ثم انتقالها إلى يد الغاصب حتى تكون يده مفوتة ليد المالك، فلهذا لا يضمن المنافع بالغصب[4].

2,2 الغصب الموجب للضمان لا يتحقق في العقار؛ لأنه مما لا ينقل ولا يحول، وبيان هذا: أن الضمان إنما يجب جبرانًا للفائت من يد المالك، ولا يتحقق تفويت اليد في المال بدون النقل والتحويل؛ لأن يد المالك متى كانت ثابتة على ماله في مكان تبقى ما يبقى المال في ذلك المكان حكمًا، ومن حيث الحقيقة، الغاصب وإن سكن الدار فالمالك متمكن من أن يدخل فيسكن، فإن منعه فذلك فعل في المالك لا في الملك، وفعله في المالك لا يفوت يده عن المال،

---

(1) [ابن ماجه: سنن ابن ماجه، التجارات/ باب الخراج بالضمان، 754/2: رقم الحديث2243] قال الألباني: حسن (انظر: إرواء الغليل للألباني، رقم: 1315 – ج158/5).

(2) سبق تخريجه، (ص168).

(3) السرخسي، المبسوط (ج74/11).

(4) المرجع السابق.

فلا يكون سببًا للضمان كما لو حبس المالك حتى تلفت مواشيه؛ ولهذا لا يُضمن المنقول بالتخلي به قبل النقل فكذلك العقار[1].

3,2 إن منافع الأعيان تبع لها فإذا ضمنت الرقبة دخل فيها ضمان المنفعة، كالمشتري لما ضمن الرقبة بالثمن دخل فيه ضمان المنفعة،

4,2 أن أصول الشرع مقررة على أن ما أوجب ضمان العين أسقط ضمان المنفعة كالبيع، وما أوجب ضمان المنفعة أسقط ضمان العين كالإجارة، وكانت الأصول مانعة من الجمع بين الأمرين فلما أوجب الغصب ضمان العين وجب أن يسقط ضمان المنفعة، أن ما أوجب أحد الضمانين منع من اجتماع الضمانين كالبيع والإجارة[2].

ب. واستدل القائلون بوجوب ضمان منافع المغصوب بالمعقول والمنقول:

1. الاستدلال بالمنقول:

1,1 قال تعالى: { فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ}[3].

وجه الدلالة: فلما لم يجز أن يعتدي على مالكه باستهلاك منافعه، أوجب عموم الآية مثلًا مشروعًا، وهو الأجرة لأن القيمة أحد المثلين؛ لأن المنافع مال بدليل أن ما جازت به الوصية تمليكا كان في نفسه مالا كالأعيان؛ والوصية بالمنافع معتبرة من الثلث فكانت مالا كالرقاب[4].

2. الاستدلال بالمعقول:

1,2 أن منافع الأعيان نوعان: نوع يكون نفعه باستهلاكه كالمأكول، ونوع يكون نفعه باستبداله واستخدامه كالثياب، فلما ضمن الغصب نفع الاستهلاك وجب أن يضمن به نفع الاستخدام ولا فرق بينهما[5].

2,2 أن المنفعة مال متقوم فيضمن بالإتلاف كالعين، بل إن قيمة العين تتفاوت بتفاوت المنفعة، ولا تعرف قيمة الشيء إلا بمنافعه، بل إن إطلاق لفظ المال على المنافع أحق منه

---

(1) السرخسي، المبسوط (ج74/11).

(2) الماوردي، الحاوي الكبير (ج160/7).

(3) [البقرة: 194].

(4) الماوردي، الحاوي الكبير (ج160/7-161)

(5) السرخسي، المبسوط (ج78/11-80).

على العين؛ لأن الأعيان لا تسمى مالًا إلا لاشتمالها على المنافع، ولذلك لا يصح بيعها بدونها، فدل ذلك على أنها مال تضمن كما تضمن العين[1].

3,2 أن الغاصب يضمن الأعيان التالفة في يده مع أنه لم ينتفع بها، فمن باب أولى أن يضمن ما قد استهلكه من منافع المغصوب لما ضمن المنافع بالمراضاة والاختيار فأولى أن يضمنها مع الإكراه والإجبار[2].

قال ابن عبد السلام: وأما المنافع فضربان، الضرب الثاني: أن تكون المنفعة مباحة متقومة فتجبر في العقود الفاسدة والصحيحة والفوات تحت الأيدي المبطلة والتفويت بالانتفاع، لأن الشرع قد قومها ونزلها منزلة الأموال فلا فرق بين جبرها بالعقود وجبرها بالتفويت والإتلاف لأن المنافع هي الغرض الأظهر من جميع الأموال فمن غصب قرية أو دارًا قيمتها في كل سنة ألف درهم وبقيت في يده سبعين سنة ينتفع بها منافع تساوي أضعاف قيمتها ولم تلزمه قيمتها أي قيمة هذه المنافع لكان ذلك بعيدًا من العدل والإنصاف الذي لم ترد شريعة بمثله ولا بما يقاربه[3].

وقال السيوطي: "منافع الأموال إذا فاتت في يد عادية غصبًا، أو شراءً فاسدًا، أو غيرهما تجب فيها أجرة المثل سواءٌ استوفيت، أم لا"[4].

قال ابن قدامة: "على الغاصب أجر الأرض منذ غصبها إلى وقت تسليمها وهكذا كل ما له أجر فعلى الغاصب أجر مثله، سواء استوفى المنافع أو تركها حتى ذهبت؛ لأنها تلفت في يده العادية، فكان عليه عوضها"[5].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "ولو حبس المغصوب وقت حاجة مالكه إليه كمدة شبابه، ثم رده في مشيبه فتفويت تلك المنفعة ظلم يفتقر إلى جزاء"[6]

---

(1) السرخسي، المبسوط (ج79/11)؛ الزنجاني، تخريج الفروع (ص225)؛ السبكي، الأشباه والنظائر (ج278/2).

(2) الماوردي، الحاوي الكبير (ج161/7).

(3) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام (ج183/1).

(4) السيوطي، الأشباه والنظائر (ص364).

(5) ابن قدامة، المغني (ج183/5).

(6) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى (ج421/5).

ج. مناقشة الأدلة:

وقد أجاب الفريق الثاني على أدلة الفريق الأول بما يلي:

1. فأما الجواب عن قوله ﷺ: "الخراج بالضمان"[1]

الحديث محمول على مالك الغلة الذي يملك بضمانه الرقبة وهو المشتري، أما الغاصب غير مراد به لأنه جعل خراج الغلة لمن عليه ضمان الرقبة، والغاصب لا يملك الغلة مع ضمان الرقبة فجاز أن يضمنها مع ضمان الرقبة[2].

2. وأما الجواب على قياسهم على المشتري:

أنه قياس مع الفارق، لأن حدوث المنافع كان في ملك المشتري فلذلك لم يضمنها، وهذا بخلاف المنافع في الغصب فهي حادثة على ملك المغصوب فلذلك كان الغاصب ضامنًا لها[3].

3. وأما الجواب عن استدلالهم بالمنع من الجمع بين ضمان المنفعة والعين:

أنه غير ممتنع أن يجتمع ضمان العين والمنفعة كمن استأجر دارًا فأسكن فيها حدادين، أنه يكون ضامنًا للأجرة وللرقبة؛ لأنه متعدي، وإلا فقد جعلوا لكل مستأجر أن يستوفي المنفعة ويسقط عن نفسه الأجرة بالتعدي، فيصير مسقطًا لحق واجب بظلم وتعد، والتعدي يوجب إثبات حق، ولا يجوز أن يوجب إسقاط حق، ثم يقال له ليس يمتنع أن يكون الفعل الواحد موجبًا لحقين من وجهين. ألا ترى أن القتل يوجب الدية والكفارة وهما حقان وقتل الصيد المملوك يوجب القيمة والجزاء، والسرقة توجب القطع والرد فكذلك الغصب يوجب الضمان للأجرة وضمان العين[4]

د. الرأي المختار:

ورجح الباحث من أقوال الفقهاء القول بضمان المنافع المغصوبة سواء استخدمها الغاصب أو لم يستخدمها، وذلك لما يلي:

1. لأن المنافع أموال متقومة كالأعيان؛ لأن الغرض الأظهر من جميع الأموال هو منفعتها، والقول بعدم ضمانها فيه إهدار لأموال الغير.

---

(1) سبق تخريجه، (ص 170).

(2) الماوردي، الحاوي الكبير (ج161/7).

(3) المرجع السابق.

(4) المرجع نفسه.

2. القول بضمان المنافع ينسجم مع مقاصد الشريعة؛ لأن حفظ الأموال مقصد من المقاصد التي جاءت الشريعة بحفظها ورعايتها.
3. إن القول بضمان منافع الأعيان المغصوبة، فيه زجرٌ عن إتلاف منافع أموال الناس.
4. لأن الغاصب قد ضيع على مالك العين الانتفاع بمنافع ماله، وهذا ضرر يجب إزالته، وإزالته تكون بتضمين الغاصب ما أهدر من المنافع، لا سيما وأن المنافع أموالٌ متقومةٌ.
5. ضعف الأدلة التي استند عليها القائلون بعدم ضمان منافع الأعيان المغصوبة.

هـ. فإذا تقرر أن منافع المغصوب مضمونة فضمانها بشرطين:

أحدهما: أن تكون المنفعة مما يعاوض عليهما بالإجارة وما لا تصح إجارته لم يلزم في الغصب أجرة.

الثاني: أن تستديم مدة الغصب زمانًا يكون لمثله أجرة فإن قصر زمانه عن أن يكون لمثله أجرة لم يلزمه بالغصب أجرة[1].

وخلاصة الأمر:

1. أن حرمةَ مال المسلم أمر ثابت في شرعنا، فلا يجوز لأحدٍ أن يتلف مال المسلم بغير وجه حق، وإذا وقع الإتلاف عمدًا أو خطأً فالضمان في مال المُتلِف، وأموال الناس تُضمن بالعمد والخطأ والنسيان، سواء أكان المتلف صغيرًا أو كبيرًا عاقلًا أو مجنونًا، والضمان في هذه الحالات من باب خطاب الوضع، ولا يشترط فيه التكليف والعلم، فلا فرق في الإتلاف بين الصغير والكبير، والجاهل، والعالم، والمخطئ والمتعمد.

وبناء على ما سبق من أن الإتلاف سببٌ من أسباب الضمان، وأن الفقهاء متفقون على أنه إذا أتلف شخصٌ مالًا لآخر عمدًا أو خطأً لزمه الضمان، فإن الذي أخرج الناس من بيوتهم يلزمه ضمان الضرر الحاصل في ممتلكاتهم، وهو كالآتي:

1. يضمن كل ما تم إتلافه من البيوت ومحتوياتها سواء كان بشكل جزئي أو كلي.
2. يضمن التالف من المزروعات التي تلفت بسبب إبعاد أصاحبها عنها.
3. يضمن الضرر اللاحق بالأشجار الناتج عن عدم الرعاية مما أدى إلى قلة إنتاجها، فيعوضه عن النقص في الإنتاج.
4. يضمن الأرض التي تركت بلا زراعة وفلاحة، إذا كان صاحبها معتادٌ على زراعتها

---

(1) الماوردي، الحاوي الكبير (ج161/7).

5. يضمن منفعة البيوت التي اغتصبت ما دامت في حيازته.
6. يلزم الغاصب رد المغصوب بزيادته، لأنها نماء المغصوب، فهي لمالك الأصل.
7. يلزم الغاصب قلع البناء والغراس في الأرض المغصوبة إذا طالبه المالك بذلك، ويلزمه إزالة آثار الغراس والبناء المتبقية، حتى يسلم الأرض لمالكها سليمة.
8. يلزم الغاصب دفع أجرة الأرض، أو الدار منذ أن غصبها إلى أن سلمها؛ لأنه منع صاحبها من الانتفاع بها في هذه المدة بغير حق.

المبحث الثالث: آلية تقدير التعويض، ومسقطاته.

أن مناط تقدير التعويض، هو الضرر المستحق لهذا التعويض، جبرًا لهذا الضرر الذي لحق بالمضرور، لذلك يجب مراعاة تحقيق ذلك قدر الإمكان.

المطلب الأول: آلية تقدير التعويض.

إن حجم التعويض يجب أن يساوي حجم الضرر، فالتعويض ليس هبة أو ترضية تقدم للمتضرر، بل هو إرجاع حق قد انتزعهُ منه المُضر بغير وجه حق، فهدف التعويض محاولة إعادة حال المتضرر إلى ما كان عليه قبل وقوع الضرر بقدر المستطاع.

الفرع الأول: الضرر المالي.

قد اتفق الفقهاء على أن الأصل في ضمان المتلفات، أن المال المثلي يضمنُ بالمثل، وأن المال القيمي يضمنُ بالقيمة، وينقسم المال باعتبار تماثل آحاده وأجزائه وعدم تماثلها إلى قسمين:

أ. **المال المثلي:** هو ما يوجد نظير في السوق بدون تفاوت يعتد به بين آحاده، مثل القمح والشعير وزيت الزيتون، وجعل الفقهاء الأموال المثلية أربعة أنواع:

1. المكيلات: وهي ما يُقَدرُ بالكيل، كالقمح والشعير.
2. الموزونات: وهي ما يُقَدرُ بالوزن، مثل الذهب والفضة والنحاس والحديد.
3. العدديات المتقاربة في الحجم: مثل البيض والجوز.
4. الذرعيات: وهي ما يُقَدرُ بالذراع أو المتر، مثل القماش.

ب.المال القيمي: فهو ما ليس له مِثلٌ أو نظيرٌ في السوق، وإن وجد فمع تفاوتٍ كبيرٍ، وسُمي هذا النوع من الأموال قيميًا، نسبةً للقيمة التي يتفاوت بها كل فردٍ منه عن غيره، ومن أمثلة القيمي: كل الأشياء القائمة على التغاير في النوع أو في القيمة أو فيهما معًا، كالحيوانات المتفاوتة الآحاد من الخيل والإبل ونحوها، وكذا المصنوعات اليدوية كالأثاث المنزلي مثلًا، التي تتفاوت في أوصافها ومقوماتها ، ويتميز كل فرد منها بمزايا لا توجد في غيره، حتى أصبح له قيمةً خاصةً به[1].

---

(1) حيدر، درر الحكام (ج121/1)؛ الأوقاف الكويتية، الموسوعة الفقهية (ج36/36).

قال الدكتور وهبة الزحيلي: "وتجب القيمة في ثلاث حالات، وهي:

1. إذا كان الشيءُ غير مثليٍ، كالحيوانات والدور والمصوغات، فلكل واحدٍ منها قيمةٌ تختلف عن الأخرى باختلاف الصفات المميزة لكل واحد.

2. إذا كان الشيءُ خليطًا مما هو مثلي بغير جنسه، كالبُر مع الشعير.

3. إذا كان الشيء مثليًّا وتعذر وجودُ مثله إما حقيقةً أو حكمًا"[1]

وبناء على ما سبق يتبين أن آلية التعويض تنقسم إلى قسمين:

أ. التعويض بالمثل:

الأصل في هذا النوع من التعويض أن المثل يعوَّض عنه بالمثل، وهذا النوع من التعويض لا يثير إشكالًا، أو اختلافًا، فمن أتلف شيئًا له في السوق مثيل، فإنه يجبر على جلب هذا المثل، عوضًا عما أتلفه، وبذلك تنتهي المسألة.

ب. التعويض بالقيمة، هذا النوع من التعويض ينقسم إلى قسمين:

1. التعويض بالقيمة.

ولا يصار إلى هذا النوع من التقدير إلا إذا تعذر الحكم بالمثل، فإنه يعوض عنه بالقيمة، وتقدرُ قيمةُ المال المتلف بسعره يوم الإتلاف باتفاق الفقهاء:

قال ابن نجيم: "المتلَفُ بلا غصبٍ تعتبرُ قيمتهُ يوم التلف ولا خلاف فيه[2]

وقال الدردير: "وتعتبر القيمةُ يوم التلف"[3]

وقال النووي: "وإذا ضمن ففي القيمة المعتبرة أوجهٌ أصحُها قيمتهُ يوم التلف"[4]

وقال ابن قدامة: "فعليه ضمانهُ بقيمته يوم التلف"[5]

2. التعويض بالاجتهاد:

ولا يُصار إلى هذا النوع من التقدير إلا إذا تعذر الحكم بالمثل، وتعذر الحكم بالقيمة، فإنه يُصار إلى الحكم بالتعويض المبني على التقدير والاجتهاد، لأن القيمة قد تتفاوت تفاوتًا كبيرًا،

---

(1) الزحيلي: وهبة، نظرية الضمان (ص94).

(2) ابن نجيم، الأشباه والنظائر (ج401/1).

(3) الدردير، الشرح الكبير (ج80/2).

(4) النووي، روضة الطالبين (ج141/2).

(5) ابن قدامة، المغني (ج309/4).

ويجهل قيمةُ المتلف يوم تلفه، كما أن لهذه المسألة علاقة بتغيّر قيمة العملة، فإن القاضي يقدر مدى التعويض عن الضرر وما لحق المضرور من خسارة وما فاته من كسب، بالاجتهاد.

قال ابن تيمية: "وقدر المتلف إذا لم يمكن تحديده عُمل فيه بالاجتهاد، كما يُفعل في قدر قيمته بالاجتهاد في معرفة مقدار ثمنه، بل يكون الخرص أسهل، وكلاهما يجوز مع الحاجة"[1].

لذلك – وبناءً على ما سبق – فإن المال المتلف في قضايا فورة الدم في أغلبه مال قيمي، كعفش البيوت وأثاثها بكل تفاصيله، فيلزمه المثل إن كان جديدًا غير مستعمل، وإن كان مستعملًا، فيلزمه أن يدفع قيمته.

3. وقت تقدير قيمة المتلف في حال الغصب:

اختلف الفقهاء في تقدير قيمة المتلف في حال الغصب على أقوال:

1,3 تقدر قيمتها عند الحنفية[2]، والمالكية[3]، يوم الغصب؛ لأن سبب وجوب الضمان تفويت يد المالك، وذلك بابتداء الغصب فتعتبر قيمتها عند ذلك.

2,3 تقدر قيمتها عند الشافعية بأقصى قيمة للمغصوب من وقت الغصب إلى فقد المثلي إذا لم يكن المثل مفقودًا عند التلف، فإن كان مفقودًا عنده انتهى الأقصى إلى وقت التلف لا إلى وقت الفقد، وكذلك المال القيمي[4]؛ لأن سبب الضمان إثبات اليد، واليد مستمرة، والأصل أن ما يستمر فإنه يعطى لاستمراره حكم إنشائه؛ لأنه بذلك يصير كالمجدد للغصب عند الهلاك[5].

3,3 تقدر قيمته عند الحنابلة يوم تلفه في بلد غصبه؛ لأن ذلك زمن الضمان وموضعه، ولأنه قبل التلف لا يزال ملكًا لصاحبه فزيادته ونقصه على صاحبه[6].

---

(1) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى (ج421/5).

(2) السرخسي، المبسوط (ج50/11)؛ السمرقندي، تحفة الفقهاء (ج96/3)؛ الكاساني، بدائع الصنائع (ج151/7).

(3) ابن البراذعي، التهذيب (ج80/4)؛ القرافي، الذخيرة (ج271/8)؛ ابن رشد، البيان والتحصيل (ج248/11).

(4) الشيرازي، المهذب (ج198/2)؛ السنيكي، الغرر البهية (ج248/3)؛ البجيرمي، حاشية البجيرمي (ج172/3).

(5) الجويني، نهاية المطلب (ج177/7–178).

(6) البهوتي، كشاف القناع (ج108/4)؛ العثيمين، الشرح الممتع (ج180/10).

4,3 سبب الخلاف:

اختلافهم في تكييف موجب الضمان:

فمن رأى أن رفع يد المالك هو موجب الضمان قال تقدر قيمة المتلف بيوم الغصب.

ومن رأى أن وضع اليد هي موجب الضمان قال تقدر قيمة المتلف بأعلى قيمة.

ومن رأى أن وقت التلف هو موجب الضمان قال تقدر قيمة المتلف بيوم التلف.

الرأي المختار:

ورجح الباحث رأي الشافعية لما يلي:

1. لأنه ما من حالة تُفرضُ فيها قيمة للمغصوب، إلا والغاصب كان مخاطبًا فيها برد العين المغصوبة، فإذا لم يرد، فقد فوّت على المغصوب منه هذه القيمة، فلزمه بدلها[1].
2. لأن فيه زجرٌ أقوى عن أخذ مال الغير بدون حق، ومنع أصحابه من الانتفاع به.

ج. أمور لا بد من مراعاتها عند تقدير التعويض:

بما أن الضرر هو مناط تقدير التعويض ومحله، فلا بد أن يتم تقدير الضرر على أساس تقدير قيمة الشيء المضرور بكل أبعاده وتفاصيله.

1. مراعاة تأثير الأضرار المحتملة عند تقدير التعويض:

للأضرار المحتملة تأثير في تقدير التعويض إذا كانت مؤكدة الوقوع، وكذلك في حالة عدم التأكد من وقوع الأضرار أو عدم معرفة قدرها إلى حين يستقر الأمر نهائيًا؛ لذلك لابد من مراعاة هذا الأمر عند تقدير التعويض حتى لا يتجدد النزاع مرة أخرى، إلا في حال طلب المضرور اغفال هذا الأمر، فهنا يقدر التعويض بناء على طلبه، وإن كان يندب له الانتظار حتى يدفع عن نفسه المفاسد فيما بعد[2]، وليس له الحق في المطالبة في تداعيات الضرر لاحقًا؛ لأن كل إنسان مسؤول عن تبعات قراره، فإذا اختار إنسان أمرًا ما ثم حدث له ضرر بسبب اختياره، فلا تقبل منه الشكوى بعد ذلك، وذلك **لما يلي:**

---

(1) الجويني، نهاية المطلب (ج7/177-178).

(2) النووي، المجموع (ج18/457)؛ الصنعاني، سبل السلام (ج2/345)؛ الشوكاني، نيل الأوطار (ج7/36-37).

روى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رجلا طُعن بقرنٍ في ركبته، فجاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم . فقال: أقدني، قال: حتى تبرأ، ثم جاء إليه فقال: أقدني، فأقاده، ثم جاء إليه فقال: يا رسول الله: عرجت، فقال ﷺ: قد نهيتك فعصيتني، فأبعَدَك الله وبطُل عرجك، ثم نهى الرسول ﷺ أن يقتص من جرحٍ حتى يبرأ صاحبه"[1]

وجه الدلالة: أن المجروح طلب القصاص، فطلب منه النبي ﷺ أن ينتظر حتى يندمل جرحه؛ لأنه قد تحدث له مضاعفات يكون له الحق في التعويض عنها، فرفض المجروح أن ينتظر، فأعطاه النبي ﷺ، حقه، ثم حدثت المضاعفات فأهدرها النبي ﷺ ولم يعوضه عنها، فهذا المجروح اتخذ قرارًا خطأً وتحمل تبعاته وحده ولم تقبل شكواه، وكذلك من طلب تقدير التعويض دون مراعاة الانتظار حتى يرى أثر الضرر ويستقر الأمر، فيقدر له التعويض وليس له الحق في المطالبة بأي تبعات للضرر لاحقًا.

2. مراعاة المماثلة في تقدير التعويض:

حتى يكون التعويض محققًا للغرض فلابد من ضمان المثلي بمثله صورةً ومعنى، وشكلًا ومضمونًا، وصفةً وكميةً، فالمثل يقوم مقام مثله في جميع الوجوه والأغراض؛ لأن وجود المثل كبقاء العين فيكون التعويض به أتم وأكمل .

مثال:

إتلاف شجر زيتون ينتج كل عام 100لتر من الزيت، فإنه يُضمن على النحو التالي:

يضمن ثمن الشجر، وتكلفة زراعته ورعايته، وما ينتجه الشجر إلى أن يعود الشجر الجديد إلى الوضع الذي كان عليه الشجر القديم قبل الإتلاف، أو أن تقدر قيمتها من قبل أهل الاختصاص على النحو السابق بيانه.

3. الاستعانة بأهل الخبرة عند تحديد قيمة التعويض؟

والمقصود بمصطلح أهل الخبرة أنها: وسيلة إثبات علمية، يقوم بها أهل العلم والاختصاص بناءً على طلب القاضي لإبداء رأيهم في الأمر المتنازع فيه، لإظهار الحقيقة، ولا يستطيع القاضي القيام بذلك بنفسه[2].

---

(1) [البيهقي: السنن الكبرى، القصاص فيما دون النفس/ باب ما جاء في الاستثناء بالقصاص من الجرح، 118/8: رقم الحديث 16115] قال الألباني: صحيح (انظر: إرواء الغليل للألباني، رقم: 2237 –ج289/7).

(2) شنيور، الإثبات بالخبرة (ص39).

دليل مشروعيتها:

الأدلة على مشروعية هذه الوسيلة كثيرة في نصوص الشرع، يكتفي الباحث بذكر واحد منها:

في قصة العرنيين الذين قتلوا راعي إبل الصدقة واستاقوا الإبل، وفيه:" وعنده شباب من الأنصار قريب من عشرين فأرسلهم إليهم وبعث معهم قائفًا يقتص أثرهم"[1].

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ، بعث القائف ليستعين به في معرفة أثر الجناة وتحديد شخوصهم[2]، مما يدلل على مشروعية الاستعانة بالخبراء للوصول إلى الحقيقة.

كثيرًا ما تحال مسائل في الفقه الاسلامي إلى أهل الخبرة لتقدير قيمة الشيء أو معرفة مقدار العيب فيه، وذلك نظرًا لكونهم أهل المعرفة والاختصاص، **قال ابن فرحون:** يرجع إلى أهل المعرفة في عيوب الدور وما فيها من الصدوع والشقوق وسائر العيوب، أهل المعرفة من التجار في تقويم المتلفات وعيوب الثياب، ويرجع إلى أهل المعرفة بالجوائح وما ينقص من الثمار، وكذلك يرجع إلى أهل المعرفة بمسائل الضرر مما يحدثه الإنسان على جاره[3].

فالقاضي مهما أُوتي من علم، ومعرفة واسعة، فإنه لا يستطيع الإحاطة بكل العلوم والفنون، فلا مناص من الرجوع إلى أهل الخبرة والاختصاص؛ ليصدر القاضي حكمه، ويكون أقرب إلى إصابة الحق وإنهاء النزاع[4]، لذلك لا يمكن للقاضي أن يستغني عن مساعدة أهل الخبرة، ولكن لابد أن تتوفر في أهل الخبرة الشروط المطلوبة في الشهود بالإضافة إلى المهارة التي يجب أن يتميزوا فيها، وإن اختلف أهل الخبرة في تقدير التعويض فعلى القاضي أن ينظر إلى أقرب تقويم إلى الصواب من خلال سؤال آخرين من أهل التخصص ليصدر القاضي حكمه على أساس من الاطمئنان والثقة.

الفرع الثاني: الضرر المعنوي:

هذا النوع من الضرر قد يكون مقترنًا بأضرارٍ مادية، وقد يستقل عن الضرر المادي:

1. الأضرار المادية الناتجة عن الضرر المعنوي أو المختلطة به، تقبل التقييم، فتدرس من خلال لجنة مكونة من أهل الخبرة والاختصاص لتقدير هذه الأضرار بما يتناسب وحجم الضرر الحاصل، ويتم تقدير الضرر أو التعويض بمعيار الرجل المعتاد بمثل الظروف التي وجد بها المتضرر.

---

(1) [مسلم: صحيح مسلم، القسامة والمحاربين والقصاص والديات/ باب حكم المحاربين والمرتدين، 1298/3: رقم الحديث 1671]

(2) ابن حجر، فتح الباري (ج340/1).

(3) ابن فرحون، تبصرة الحكام (ج85/2).

(4) الخليلي، القضاء بالخبرة، (منتدى الأصلين).

2. الضرر المعنوي كعنصر مستقل من عناصر التعويض، وباعتبار أنه لا تترتب عليه خسارة مالية، مثل الألم، المعاناة، الحزن، وما إلى ذلك، يستحيل تقويمها نقدًا، ولكن لا يصح أن يقف هذا مانعًا من تقدير تعويض الضرر المعنوي؛ ذلك أن القاضي قد يستعصى عليه في بعض الأحيان تقدير تعويض الضرر المادي.

لذلك يمكن تقدير هذا الضرر بناءً على معايير قد ترسخت في أعراف الناس وتلقاها الناس بالقبول، فالعرف يُقيم للضرر المعنوي اعتبار، ولديه معايير تعارف الناس عليها وكان لها أثرٌ واضحٌ وقويٌ في الحفاظ على حرمات الناس، فيمكن من خلال هذه المعايير أن يُقَيم الضرر المعنوي بما يحقق الجبر لهذا الضرر، والدرع عن تكراره.

لا سيما وأن الشريعة الإسلامية لم تغضْ الطرف عن العرف، بل جعلت له سلطانًا واسعًا في توليد الأحكام وتجديدها وتعديلها، بما في ذلك العقوبات، فمثلًا لا يعتبر من الكلام جرمًا يستحق قائله العقوبة التعزيرية إلا ما كان في عرف الناس سبًا، فكل ما لم يكن له حد في اللغة ولا في الشرع: فالمرجع فيه إلى عرف الناس[1]، بل حتى العقوبة التعزيرية نفسها إنما تكون شرعًا بالقدر الذي يعتبر كافيًا للردع في نظر العقلاء وعرفهم بحسب درجة الجرم؛ لأنه ما يكون تعزيرًا في بلد قد يكون إكرامًا في بلد آخر[2].

المطلب الثاني: الجهة المطالبة بالتعويض.

التعويض مرهون بوجود الشخص الذي سبب الضرر حيث يمكن الرجوع عليه لمطالبته بالتعويض، فإذا عرف الشخص أو الجهة التي تسببت بالضرر، فهي المطالبة بالتعويض عما تسببت به من أضرار وفق ما تم بيانه في المطالب السابقة، ولكن عند وجود متضرر لا يستطيع أن يحصل على حقه في التعويض لأسباب، منها: هروب المسئول عن الضرر، أو عدم معرفته، أو عدم اكتمال أركان المسئولية المدنية، ففي مثل هذه الحالات من المسئول عن تعويض المتضرر؟

وبناء على ما سبق فنحن أمام حالتين:

الحالة الأولى: إما أن يعرف المسئول وهنا لا يوجد إشكال في تحميله مسئولية فعله.

الحالة الثانية: أن لا يعرف المسئول عن الضرر، وهنا الإشكالية فيمن سيتحمل مسئولية الضرر الواقع على ذوي الجاني، فهل يتحمل ولي الدم المسئولية في هذه الحالة؟

---

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (ج16/29)؛ آلبورنو، موسوعة القواعد الفقهية (ج335/7-336).

(2) ابن فرحون، تبصرة الحكام (ج291/2)؛ الأوقاف الكويتية، الموسوعة الفقهية (ج261/12-262).

أ. بيان ذلك على النحو التالي:

في حالات القتل يكون أولياء الجاني عند سماعهم بخبر الواقعة، أمام حالتين:

1. أن يكون خروجهم من ديارهم من عند أنفسهم، دون أن يطلب منهم ولي الدم ذلك،
2. أن يكون خروجهم بطلب من ولي الدم.

في الحالة الأولى: وهي خروجهم من بيوتهم دون طلب من أولياء الدم.

قد يكون خروجهم خوفًا من ردة فعل أولياء الدم، أو لأجل إبداء تفهم لموقف ولي الدم، وكدليل على احترامهم وتقدير ظرفهم، أو يكون خروجهم التزامًا بالعادات والتقاليد المتعارف عليها في مثل هذه الحالات.

ففي حال كان خروجهم من تلقاء أنفسهم ولم يطلب منهم ولي الدم ذلك، ولم يُحل بينهم وبين بيوتهم وأموالهم، فهم المسئولون عن هذا التصرف وتبعاته وليس ولي الدم، لأنهم تصرفوا من تلقاء أنفسهم، والأصل فيهم أن يتولوا هم حماية أموالهم بأنفسهم، إما من خلال وضع هذه الأموال في حماية بعض الوجهاء، أو أن يستأجروا من يحرسها خلال فترة غيابهم عنها، أو أن يرسلوا من يستوضح من ولي الدم الأمر هل يريد منهم الخروج أم لا؟، و إن لم يفعلوا شيئًا من هذا فهم من يتحمل ضياع أموالهم لأنهم فرطوا في حمايتها وحراستها.

في الحالة الثانية: وهي خروجهم بطلب من أولياء الدم.

سواءٌ كان بطلب من خلال إرسال وجهاء الناس ليطالبوهم بالرحيل من الديار، أو كان خروجهم هربًا من الاعتداء المباشر وحاصل على البيوت والأموال، فهنا أمران:

الأمر الأول: الترحيل وتكاليفه وتداعياته.

ولي الدم مسؤول عن هذا الإجراء الذي طلبه من أولياء الجاني، وملزم بالتعويض عن كل تفاصيله ومصاريفه وتداعياته، مهما طال أو قصر زمن الترحيل.

الأمر الثاني: إتلاف الأموال وضياع منافعها.

إما أن يكون أولياء الدم هم المتلفون للأموال بشكل مباشر، ففي هذه الحالة هم المسؤلون عن كل ما تم إتلافه ونهبه.

وإما أن يكون أولياء الدم متلفون للأموال بطريق الاشتراك، من خلال إخلاء البيوت من أصحابها ابتداء، ومنع أي شخص من البقاء لحراستها أو رعايتها أو شرائها أو استئجارها، ثم يأتي طرف ثالث يقوم بنهبها وإتلاف ما بها.

ففي مثل هذه الحالات يكون ولي الدم هو المسئول الأول عن هذا الضرر، ولا يحق له التنصل من المسئولية بحجة أنه ليس الفاعل المباشر لجريمة الإتلاف؛ لأنه شريكٌ أساسي في عملية الإتلاف، من خلال فتح المجال وتوفير البيئة المناسبة لمن يريد الإتلاف والنهب، لذلك هو المطالب بالتعويض، وفي هذه الحالة يتعدد المسؤولون عن الضرر، وإذا تعدد المسؤولون عن الفعل الضار كانوا متضامنين في التزاماتهم بتعويض الضرر، وتكون المسئولية فيما بينهم بالتساوي إلا إذا عين القاضي نصيب كل منهم في التعويض، فيكون كل شخص مسؤول عن التزامه في حدود ما عينه القاضي وحدده له.

المطلب الثالث: مسقطات التعويض.

قبل بيان مسقطات التعويض لا بد أن بيان عظم الحقوق وأهمية أدائها إلى أصحابها، لذا سيبين الباحث هذا الأمر باختصارٍ شديدٍ:

أولا: حقوق العباد مبناها على المشاحة، فلا يجوز إسقاط حق الغير بغير إذنه، كما ولا يجوز أخذ ماله من غير رضاه، قال ﷺ: "لا يحل مال امرئ مسلم إلا عن طيب نفس"[1]

ولقد حرص الإسلام على أن لا تكون ذمة المسلم مشغولة بحقوق العباد، فحذر ورغب، كي يلقى المرء ربه، وليس لأحدٍ مظلمةٌ في عرضٍ ولا مالٍ يطلبه بها يوم الدين.

أ. قال رسول الله ﷺ: من كانت عنده مظلمةٌ لأخيه، فليتحلل منها، فإنه ليس ثم دينار ولا درهم من قبل أن يؤخذ لأخيه من حسناته فإن لم يكن له حسنات أخذ من سيئات أخيه فطرحت عليه"[2].

وجه الدلالة: دل الحديث على وجوب أداء حقوق العباد والتحلل منها في الدنيا قبل أن يأتي يوم القيامة، فإن لم تدفع في الدنيا أخذت يوم القيامة وكان الثمن حسنات أو سيئات حيث لا ينفع حينها دينار ولا درهم.

---

(1) سبق تخريجه، (ص116).

(2)[البخاري: صحيح البخاري، الرقاق/ باب القصاص يوم القيامة، 111/8: رقم الحديث 6534]

ب. قال رسول الله ﷺ: "أن نفس المؤمن معلقةٌ بدينه حتى يقضى عنه"[1].

ومعنى قوله معلقة بدينه: أي محبوسة عن مقامها الكريم، قال العراقي: أي أمرها موقوف لا حكم لها بنجاة، ولا هلاك حتى ينظر هل يقضى ما عليها من الدين أم لا[2]

وجه الدلالة: فإذا كان هذا في الدين الذي أخذ من طريق مشروع، فيكف بالحقوق التي يكون سببها الاعتداء، فيكون جرمها أكبر وإثمها أعظم، وأقصر الطرق للتخلص من إثمها هو ردها إلى أصحابها في أسرع وقت؛ لكي يخرج الإنسان من عهدة المسؤولية أمام الله تعالى.

ج. قال رسول الله ﷺ: "مُطلُ الغني ظلم"[3]

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ اعتبر تأخير القادر عن أداء حقوق الناس، ظلمًا يحل عرضه وعقوبته، مع أنه تعلق بذمته بطريق مشروع وهو الدين، فكيف بمن تعلقت الحقوق بذمته بطريق غير مشروع وهو الظلم والاعتداء، ثم امتنع عن الأداء؟ لاشك أنه يكون قد جمع ظلمًا إلى ظلم، وهو ظلم الاعتداء وظلم الامتناع.

ثانيا: طرق إبراء الذمة مما علق بها من الحقوق المُستَحقة للغير:

إذا اكتملت عناصر مسؤولية الفاعل عن الضرر الذي لحق بالمضرور، فقد انعقدت مسؤولية الفاعل عن هذا الضرر، ويلزمه ضمان ما تسبب به من ضرر، **ولا يسقط عنه الضمان الذي ثبت في ذمته إلا بأحد الطريقين:**

أ. **الأداء:** هو إعطاء صاحب الحق حقه كاملًا، غير منقوص على الوجه الذي حكم به القاضي صفة وكمية.

ب. **الإبراء:** تتمثل في تنازل صاحب الحق في التعويض عن حقه، سواء كان هذا التنازل كليًا، أو جزئيًا.

---

(1) [ابن ماجه: سنن ابن ماجه، الصدقات/باب التشديد في الدين، 806/2: رقم الحديث 2413] قال الألباني: صحيح (انظر: صحيح وضعيف سنن ابن ماجه للألباني، رقم: 2413 – ج413/5).

(2) السيوطي، قوت المغتذي على جامع الترمذي (ج326/1).

(3) سبق تخريجه، (ص100).

1. عن أبي قتادة رضي الله عنه، أن رسول الله ﷺ، قام فيهم فذكر لهم أن الجهاد في سبيل الله، والإيمان بالله أفضل الأعمال، فقام رجل، فقال: يا رسول الله، أرأيت إن قتلت في سبيل الله، تكفر عني خطاياي؟ فقال له رسول الله ﷺ: "نعم، إن قتلت في سبيل الله، وأنت صابر محتسب، مقبل غير مدبر"، ثم قال رسول الله ﷺ: "كيف قلت؟" قال: أرأيت إن قتلت في سبيل الله أتكفر عني خطاياي؟ فقال رسول الله ﷺ: "نعم، وأنت صابر محتسب، مقبل غير مدبر، إلا الدين، فإن جبريل عليه السلام قال لي ذلك"[1].

وجه الدلالة: أن الله يغفر كل الذنوب، إلا حقوق العباد فإنها لا تغفر، بل لابد أن تؤدى إلى أصحابها.

قال التوربشتي: "أراد بالدَّين هنا ما يتعلق بذمته من حقوق المسلمين إذ ليس الدائن أحق بالوعيد والمطالبة منه من الجاني والغاصب والخائن والسارق"[2]

وقال القرطبي: "فإن كان الذنب من مظالم العباد فلا تصح التوبة منه إلا بردِّه إلى صاحبه والخروج عنه- عينًا كان أو غيره- إن كان قادرًا عليه، فإن لم يكن قادرًا فالعزم أن يؤديه إذا قدر في أعجل وقت وأسرعه"[3].

وقال النفراوي: "وأما تبعات العباد فلا يكفرها التوبة بل لا بد من استحلال أربابها لأن حقوق العباد لا يقال لها ذنوب"[4].

وقال النووي: "وإن تعلَّق بالتوبة حق مالي كمنع الزكاة والغصب والجنايات في أموال الناس، وجب مع ذلك تبرئة الذمة عنه، بأن يؤدي الزكاة ويرد أموال الناس إن بقيت، ويغرم بدلها إن لم تبق، أو يستحل المستحق فيبرئه"[5].

---

(1) [مسلم: صحيح مسلم، الإمارة/ باب من قتل في سبيل الله كفرت خطاياه إلا الدين، 1501/3: رقم الحديث 1885].

(2) المباركفوري، تحفة الأحوذي (ج302/5).

(3) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (ج200/18).

(4) النفراوي، الفواكه الدواني (ج1/ 317).

(5) النووي، روضة الطالبين (ج246/11).

الخاتمة

أولا: أهمُ النتائج.

1. العرفُ له دورٌ مهمٌ وفعالٌ في الحفاظ على استقرار المجتمع، واصلاح ذات البين.
2. العرف يتعامل مع حادثة القتل على أنها عمد حتى يثبت خلاف ذلك، بينما الشريعة تفرق بين أنواع القتل من اللحظة الأولى.
4. حَمَّلَ العرفُ مسئولية الجريمة لأقرباء الجاني وفرض عليهم الرحيل حتى الجد الخامس، وهذه سنةٌ جاهليةٌ تستند إلى مبدأ العصبية والحميّة الجاهلية، وليس لها أساس شرعي، بينما قصرت الشريعة العقوبة على الجاني وحده.
5. الترحيل فكرة عالجت واقعًا معينًا ضمن ظروف بيئة وثقافية واقتصادية لم تعد تصلح في مجتمع تشابكت فيه المصالح وتغيرت فيه مفاهيم التعليم والثقافة والاقتصاد، والترابط الاجتماعي.
6. الترحيل عقاب جماعي له آثارٌ سلبيةٌ كبيرة على المستوى النفسي والاجتماعي والاقتصادي وليس إجراءٌ وقائي.
7. العرف أباح إتلاف وحرق وتدمير ممتلكات القاتل وعائلته، بينما الشريعة حفظت أموال وممتلكات القاتل نفسه، ومنعت الاعتداء عليها، فضلا عن أموال ممتلكات أقربائه.
8. أباح العرف التبرؤ من القاتل، وأخذ المال من أقرباء الجاني مقابل عدم الرحيل، بينما الشريعة لا تبيح ذلك ولا تجيزه.
9. تجاوز العرفُ العشائري مرحلة اعتباره وسيلة من وسائل الاصلاح إلى مرحلة اعتباره ندًا للشريعة الإسلامية بتقديمه عليها في التعامل مع مثل هذه القضايا عند كثير من الناس.
10. يستند الفقه الإسلامي في معالجة قضايا الدماء على الأدلة الشرعية بأنواعها المختلفة، بينما يستند العرف العشائري على آراء الرجال وخبرات بشرية بحتة، تراكمت عبر السنين حتى أصبحت قانونًا يُتحاكم إليه بعيدًا عن الشرع.
11. إن الأساس الذي ينهض لقيام مسؤولية ولي الدم عن الأضرار التي تصيب المضرورين هو الاعتداء بدون وجه حق.
12. أهدر العرف التعويض عن الترحيل وإتلاف الأموال الحاصلة في فورة الدم، بينما أوجبت الشريعة التعويض عنهما.
13. لا خلافَ في التعويض عن الضرر المادي، وإنما الخلافُ في التعويض عن الضرر المعنوي لدى الفقهاء المعاصرين والراجح جواز التعويض عن الضرر المعنوي.

ثانيا: التوصيات.

1. قيامُ فقهاءِ الشريعة بعقد ندواتٍ علميةٍ لبحث موضوع العادات العشائرية المتبعة، وتنقيتها من المخالفات الشرعية؛ لتحافظ على المفاهيم الاجتماعية التي وضعت من أجلها.
2. يجب على رجال الإصلاح أن يتجنبوا في معالجتهم للقضايا وخصوصا قضايا الدماء كل ما يخالف الشريعة الإسلامية.
3. تواصل رجال الإصلاح مع علماء الشريعة لبيان الأحكام الشرعية المتعلقة بعملهم؛ حتى لا يقعوا في مخالفات شرعية.
4. قيام الأمن بالضرب بيد من حديد على المطالبين بتطبيق هذه الأعراف، حتي لا تصبح الشريعة هي الاستثناء والعرف العشائري هو القاعدة في التعامل مع هذه القضايا.
5. بيان حكم هذه الأعراف للناس من خلال المدارس والجامعات والمساجد ومؤسسات المجتمع المدني والمؤسسات الشبابية، والإعلام بمختلف صوره.
6. السماح للقضاء بالنظر في دعاوي التعويض عن الترحيل، لأن القضاء هو أقدر من غيره على تحقيق العدالة للمتضرر.
7. تسجيل الأضرار عن طريق اللجان ذات الاختصاص لضمان الدقة في حصر الأضرار، وبالتالي ضمان تحقيق التناسب بين مقدار التعويض والضرر الحاصل.
8. صياغة قانون يبين حدود هذه المسألة بعينها وينص عليها صراحة.
9. التعاونُ المشترك بين جميع فئات المجتمع وشرائحه من أجل القضاء على الأعراف التي تخالف الشريعة ولم يعد بالإمكان إدراجها تحت مظلة الشريعة الإسلامية.

المصادر والمراجع

المصادر والمراجع

إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار. (د.ت). *المعجم الوسيط*. (د.ط). مجمع اللغة العربية بالقاهرة: دار الدعوة.

الآبي، صالح بن عبد السميع. (د.ت). *الثمر الداني شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني*. (د.ط). بيروت: المكتبة الثقافية.

الإثيوبي، محمد بن علي بن آدم. (د.ت). *ذخيرة العقبى في شرح المجتبى*. ط1.(د.م). دار المعراج الدولية للنشر.

أحمد، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني. (2001 م). *مسند الإمام أحمد*. تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وآخرون. ط1. بيروت: مؤسسة الرسالة.

الإحسان، محمد عميم. (2003م). *التعريفات الفقهية*. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية.

الأزدي، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد.(1987م). *جمهرة اللغة*. تحقيق: رمزي منير بعلبكي. ط1. بيروت: دار العلم للملايين.

إسماعيل محمد علي عبد الرحمن. *الكوكب الساطع في قاعدة سَدّ الذّرائع*. بحث منشور على الإنترنت. أستاذ أصول الفقه المساعد بجامعة الأزهر.

الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن بن علي. (1999م). *نهاية السول شرح منهاج الوصول*. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية.

الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد.(1412هـ). *المفردات في غريب القرآن*. تحقيق: صفوان عدنان الداودي. ط1. دمشق: دار القلم.

الألباني، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين. (د.ت). *صحيح الجامع الصغير وزياداته*. (د.ط). (د.م). المكتب الإسلامي.

الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله. (1415هـ). *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني*. تحقيق: على عبد الباري عطية. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية.

الآمدي، علي بن أبي علي بن محمد بن سالم. (د.ت). *الإحكام في أصول الأحكام*. تحقيق: عبد الرزاق عفيفي. (د.ط). بيروت. المكتب الإسلامي.

إمام، محمد كمال الدين.(1991م). *المسؤولية الجنائية أساسها وتطورها دراسة مقارنة في القانون الوضعي والشريعة الإسلامية*. ط2. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر.

أمير بادشاه، محمد أمين محمود البخاري. (د.ت). *تيسير التحرير*. (د.ط). بيروت: دار الفكر.

ابن أمير الحاج، شمس الدين محمد بن محمد بن محمد. (1983م). *التقرير والتحبير*. (ط2). بيروت: دار الكتب العلمية.

الأنصاري، زكريا بن محمد بن أحمد. (د.ت). *غاية الوصول في شرح لب الأصول*. (د.ط). مصر: دار الكتب العربية الكبرى.

الأنصاري، زكريا بن محمد بن أحمد . (د.ت). *الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة*. تحقيق: مازن المبارك. ط1 . بيروت. دار الفكر المعاصر.

الأنصاري، عبد العلي محمد بن نظام الدين. (د.ت). *فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت*. (د.ط). (د.م). (د.ط).

الأنصاري، إسماعيل بن محمد بن ماحي.(1380هـ). *التحفة الربانية في شرح الأربعين حديث النووية* – ومعها: شرح الأحاديث التي زادها ابن رجب الحنبلي. ط1. الإسكندرية: مطبعة دار نشر الثقافة.

الأوقاف الكويتية، (د.ت). *الموسوعة الفقهية الكويتية*. (د.ط). الكويت: وزارة الأوقاف.

البابرتي، محمد بن محمد بن محمود. (د.ت). *العناية شرح الهداية*. (د.ط). بيروت: دار الفكر.

البجيرمي، سليمان بن محمد بن عمر.(1995م). *تحفة الحبيب على شرح الخطيب*، حاشية البجيرمي على الخطيب. (د.ط). بيروت: دار الفكر.

البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم.(1998م). *الأدب المفرد بالتعليقات*. تحقيق: سمير بن أمين الزهيري. ط1. الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع.

البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله. (1422هـ). *صحيح البخاري*. تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر. ط1. بيروت. دار طوق النجاة.

البخاري، عبد العزيز بن أحمد. (د.ت). *كشف الأسرار شرح أصول البزدوي*. (د.ط). (د.م). دار الكتاب الإسلامي.

البخاري، محمود بن أحمد بن عبد العزيز.(2004م). *المحيط البرهاني في الفقه النعماني*. تحقيق: عبد الكريم سامي الجندي. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية.

بداماد أفندي، عبد الرحمن بن محمد بن سليمان. (د.ت). *مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر*. (د.ط). بيروت: دار إحياء التراث العربي.

ابن البراذعي، خلف بن أبي القاسم محمد.(2002م). *التهذيب في اختصار المدونة*. تحقيق: محمد الأمين ولد محمد سالم. ط1. دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث.

البركتي، محمد عميم الإحسان.(2003م). *التعريفات الفقهية*. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية.

برو، توفيق برو.(2001م). *تاريخ العرب القديم*. ط2. بيروت: دار الفكر.
ابن بطال، علي بن خلف بن عبد الملك.(2003م). *شرح صحيح البخاري*. تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم. ط2. الرياض: مكتبة الرشد.
البغدادي، غانم بن محمد. (د.ت).*مجمع الضمانات*. (د.ط). (د.م). دار الكتاب الإسلامي.
البقاعي، إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط. (د.ت). *نظم الدرر في تناسب الآيات والسور*. (د.ط). القاهرة. دار الكتاب الإسلامي.
البكري، محمد علي بن محمد بن علان.(2004م). *دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين*. ط4. بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر.
البكري، عثمان بن محمد شطا.(1997م). *إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين*. ط1. بيروت: دار الفكر.
البهوتي، منصور بن يونس بن صلاح الدين. (د.ت). *الروض المربع شرح زاد المستقنع*. (د.ط). بيروت: مؤسسة الرسالة.
البهوتي، منصور بن يونس بن صلاح الدين. (د.ت). *كشاف القناع عن متن الإقناع*. (د.ط). بيروت: دار الكتب العلمية.
البورنو، محمد صدقي بن أحمد بن محمد.(2003م). *موسوعة القواعد الفقهية*.ط1. بيروت: مؤسسة الرسالة.
البورنو، محمد صدقي بن أحمد بن محمد.(1996م). *الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية*. ط4. بيروت. مؤسسة الرسالة.
البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي. (2003م). *السنن الكبرى*. تحقيق: محمد عبد القادر عطا. ط3. بيروت: دار الكتب العلمية.
ابن تاج العارفين، زين الدين محمد.(1990م). *التوقيف على مهمات التعاريف*. ط1. القاهرة: عالم الكتب.
التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر. (د.ت). *شرح التلويح على التوضيح*. (د.ط). مصر: مكتبة صبيح.
التل، غسان علي نيازي.(1997م). *الصلح العشائري بين النظرية والتطبيق*. ط1. عمان. (د.ن).
ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم الحراني.(1418هـ). السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية. ط1. السعودية: وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد.

ابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم الحراني.(1995م). *مجموع الفتاوى*. تحقيق: عبد الرحمن بن محمد. (د.ط). المدينة النبوية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم الحراني. (د.ت). *الصارم المسلول على شاتم الرسول*. تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد. (د.ط). السعودية: الحرس الوطنى السعودي.

ثابت، محمود سالم.(2007م). *القضاء العشائري عند قبائل بئر السبع*. ط1. غزة: مطبع الأمل.

الثعالبي، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد.(1418هـ). *الجواهر الحسان في تفسير القرآن*. تحقيق: الشيخ محمد علي معوض وآخرون. ط1. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

الثعلبي، عبد الوهاب بن علي بن نصر.(2004م). *التلقين في الفقة المالكي*. تحقيق: أبو أويس محمد بو خبزة الحسني التطواني. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية.

الجديع، عبد الله بن يوسف بن عيسى.(1997م). *تيسيرُ علم أصول الفقه*. ط1. بيروت: مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع.

الجرجاني، علي بن محمد بن علي .(1983م). *كتاب التعريفات*. تحقيق: جماعة من العلماء بإشراف الناشر. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية.

الجزائري، عبد المجيد جمعة.(1421هـ). *القواعد الفقهية المستخرجة من كتاب إعلام الموقعين*. ط1. السعودية. دار ابن القيم.

الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر.(1405هـ). *أحكام القرآن*. تحقيق: محمد صادق القمحاوي. (د.ط). بيروت: دار إحياء التراث العربي.

الجلال، محمد سنان. (د.ت). *التعويض المالي عن الضرر الأدبي أو المادي غير المباشر الناتج عن الجناية الشكوى الكيدية*. (د.ن). بحث مقدم للمجمع الفقهي الإسلامي. مكة المكرمة. الدورة الثانية والعشرون.

ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد.(1422هـ). *زاد المسير في علم التفسير*. تحقيق: عبد الرزاق المهدي .ط1. بيروت: دار الكتاب العربي.

ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن. (د.ت). *كشف المشكل من حديث الصحيحين*. تحقيق: على حسن البواب. (د.ط). الرياض: دار الوطن.

ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن.(1984م). *نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر*. تحقيق: محمد عبد الكريم كاظم الراضي. ط1. بيروت: مؤسسة الرسالة.

الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف.(1997م). *البرهان في أصول الفقه*. تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية.

الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف.*(2007م). نهاية المطلب في دراية المذهب*. تحقيق: عبد العظيم محمود الدّيب. ط1. (د.م). دار المنهاج.

ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد التميمي.(1993م). *صحيح ابن حبان*. تحقيق: شعيب الأرناؤوط. ط2. بيروت: مؤسسة الرسالة.

أبو حبيب، سعدي. (1988م). *القاموس الفقهي لغة واصطلاحا*. ط2. دمشق. دار الفكر.

الحجاوي، موسى بن أحمد بن موسى بن سالم. (د.ت). *الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل*. تحقيق: عبد اللطيف محمد موسى السبكي. (د.ط). بيروت: دار المعرفة.

ابن حجر، أحمد بن علي بن محمد. (د.ت). *المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية*. تحقيق: مجموعة من الباحثين .ط1.(د.م). دار العاصمة للنشر والتوزيع.

ابن حجر، أحمد بن علي بن محمد.(1379هـ). *فتح الباري شرح صحيح البخاري*. (د.ط). بيروت: دار المعرفة.

ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد. (د.ت). *مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات*. (د.ط). بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد. (د.ت). *المحلى بالآثار*. (د.ط). بيروت: دار الفكر.

أبو حسان، محمد.(2005م). *تراث البدو القضائي نظريا وعمليا*. ط2. عمان: وزارة الثقافة.

الحشاش، عبد الكريم عيد.(2014م). *قضاء العرف والعادة*. ط2. غزة: دار المنارة.

الحفناوي، منصور محمد منصور.(1986م). *الشبهات وأثرها في العقوبة الجنائية في الفقه الإسلامي*. ط1.(د.م). مطبعة الأمانة.

الحلبي، شهاب الدين أحمد بن يوسف . (د.ت). *الدر المصون في علوم الكتاب المكنون*. تحقيق: أحمد محمد الخراط. (د.ط). دمشق: دار القلم.

الحموي، أحمد بن محمد مكي.(1985م). *غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر*. ط1. بيروت. دار الكتب العلمية.

الحميري، نشوان بن سعيد.(1999م). *شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم*. تحقيق: د حسين بن عبد الله العمري، وآخرون. ط1. بيروت. دار الفكر.

حوري، عمر محي الدين.(2003م). الجريمة أسبابها مكافحتها. ط1. دمشق: دار الفكر .

أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف.(1420هـ). *البحر المحيط في التفسير*. تحقيق: صدقي محمد جميل. (د.ط). بيروت: دار الفكر.

حيدر، علي حيدر خواجه أمين أفندي.(1991م). *درر الحكام*. تعريب: فهمي الحسيني. ط1. (د.م). دار الجيل.

الخادمي، نور الدين بن مختار.(2001م). *علم المقاصد الشرعية*. ط1. (د.م). مكتبة العبيكان.

الخادمي، نور الدين مختار.(2005م). *المصلحة الملغاة في الشرع الإسلامي وتطبيقاتها الملغاة*. ط1.الرياض: مكتبة الرشد.

الخرشي، محمد بن عبد الله. (د.ت). *شرح مختصر خليل للخرشي*. (د.ط). بيروت: دار الفكر للطباعة.

الخطيب، عبد الكريم يونس. (د.ت). *التفسير القرآني للقرآن*. (د.ط). القاهرة: دار الفكر العربي.

الخطيب، محمد محمد عبد اللطيف.(1964م). *أوضح التفاسير*. ط6. مصر: المكتبة المصرية ومكتبتها.

الخفيف، علي. (2000م). *الضمان في الفقه الإسلامي*. (د.ط). القاهرة: دار الفكر العربي.

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن محمد.(1988م). *ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر*. تحقيق: خليل شحادة. ط2. بيروت: دار الفكر.

خلاف، عبد الوهاب. (د.ت). *علم أصول الفقه*. ط8. (د.م). مكتبة الدعوة.

خلاف، عبد الوهاب.(1993م). *مصادر التشريع فيما لا نص فيه*. ط6. دار القلم: القاهرة.

الخلوتي، إسماعيل حقي بن مصطفى. (د.ت). *روح البيان*. (د.ط). بيروت: دار الفكر.

الخليلي، لؤي عبد الرؤوف. (2007م، 6 يوليو). *القضاء بالخبرة*. تاريخ الاطلاع:5 سبتمبر 2016م،. موقع: (http://www.aslein.net).

آل خنين، عبد الله بن محمد بن سعد. (د.ت). *ضمان الأضرار المعنوية بالمال. بحث مقدم للمجمع الفقهي الإسلامي*. (د.ن).

أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق. (د.ت). *سنن أبي داود*. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. (د.ط). بيروت: المكتبة العصرية.

دراز، محمد بن عبد الله.(1998م). *دستور الأخلاق في القرآن*. ط10. بيروت: مؤسسة الرسالة.

الدردير، أحمد. (د.ت). *الشرح الكبير على مختصر خليل*، معه حاشية الدسوقي على الشرح الكبير. (د.ط). بيروت: دار الفكر.

درويش، محيي الدين بن أحمد مصطفى.(1415هـ). *إعراب القرآن وبيانه*. ط4. سوريا: دار الإرشاد للشئون الجامعية.

الدريني، فتحي. (د.ت). *النظريات الفقهية*. ط4. (د.م). منشورات جامعة دمشق.

الدريني، فتحي.(1988م). *نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي*. ط4. بيروت: مؤسسة الرسالة.

الدسوقي، محمد بن أحمد. (د.ت). *حاشية الدسوقي على الشرح الكبير*. (د.ط). بيروت: دار الفكر.

ابن دقيق، ابن دقيق العيد. (د.ت). *إحكام الإحكام شرح عمدة الأحكام*. (د.ط). (د.م). مطبعة السنة المحمدية.

الدميري، كمال الدين محمد بن موسى.(2004م). *النجم الوهاج في شرح المنهاج*. تحقيق: لجنة علمية. ط1. جدة: دار المنهاج.

الذهبي، لشمس الدين أبي عبد الله محمد. (د.ت). *الكبائر*. (د.ط). بيروت: دار الندوة الجديدة.

الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن.(1420هـ). *مفاتيح الغيب*. ط3. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن. (1997م). *المحصول*. تحقيق: طه جابر فياض العلواني. ط3. بيروت: مؤسسة الرسالة.

الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر.(1999م). *مختار الصحاح*. تحقيق: يوسف الشيخ محمد. ط5. بيروت: الدار النموذجية.

الراميني، محمد بن مفلح بن محمد.(1999م). *أصول الفقه*. تحقيق: الدكتور فهد بن محمد السَّدَحَان. ط1. (د.م). مكتبة العبيكان.

ابن رجب، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد. (د.ت). *القواعد لابن رجب*.(د.ط). بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن رجب، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد.(1996م). *فتح الباري شرح صحيح البخاري*. تحقيق: محمود بن شعبان، وآخرون. ط1. السعودية. مكتبة الغرباء الأثرية .

ابن رجب، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد.(2001م). *جامع العلوم والحكم*. تحقيق: شعيب الأرناؤوط – إبراهيم باجس. ط7. بيروت: مؤسسة الرسالة.

الرجراجي، الحسين بن علي بن طلحة. (2004م) *رفع النقاب عن تنقيح الشهاب*. تحقيق: د. أَحْمَد بن محمَّد السراح، وآخرون. ط1. الرياض: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد.(1988م). *البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة*. تحقيق: د محمد حجي وآخرون. ط2. بيروت: دار الغرب الإسلامي.

رضا، محمد رشيد بن علي.(1990م). *تفسير القرآن الحكيم- تفسير المنار*. (د.ط). مصر :الهيئة المصرية العامة للكتاب.

الريسوني، أحمد.(1992م). *نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي*. ط2. (د.م). الدار العالمية للكتاب الإسلامي.

الريسوني، أحمد. (2008م، 5 مايو). أجرى المقابلة عثمان عثمان. *الشريعة والحياة، جلب المصلحة*. قطر: قناة الجزيرة.

الزبيدي،محمد بن محمد بن عبد الرازق. (د.ت). *تاج العروس من جواهر القاموس*. تحقيق: مجموعة من المحققين. (د.ط). (د.م). دار الهداية.

الزبيدي، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق. (د.ت). *تاج العروس من جواهر القاموس*. تحقيق: مجموعة من المحققين. (د.ط). (د.م). دار الهداية.

الزحيلي، محمد مصطفى.(2006م). *القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة*. ط1. دمشق: دار الفكر.

الزحيلي، وهبة بن مصطفى.(1418هـ). *التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج*.ط2. دمشق: دار الفكر المعاصر.

الزحيلي، وهبة بن مصطفى.(2012م). *نظرية الضمان*. ط9. دمشق: دار الفكر.

الزحيلي، وهبة بن مصطفى.(1422هـ). *التفسير الوسيط*. ط1. دمشق: دار الفكر.

الزحيلي، وهبة بن مصطفى.(1985م). *نظرية الضرورة مقارنة مع القانون الوضعي*. ط4. بيروت: مؤسسة الرسالة.

الزرقا، أحمد بن محمد.(1989م). *شرح القواعد الفقهية*. ط2. دمشق: دار القلم.

الزرقا، مصطفى أحمد. (د.ت). *المدخل الفقهي العام*. (د.ط). دمشق: دار القلم.

الزرقا، مصطفى أحمد. (1988م). *الفعل الضار والضمان فيه*. ط1. دمشق: دار القلم.

الزرقاني، عبد الباقي بن يوسف بن أحمد.(2002م). *شرح الزُّرقاني على مختصر خليل* ومعه: الفتح الرباني فيما ذهل عنه الزرقاني. ط1. ضبطه وصححه وخرج آياته: عبد السلام محمد أمين. بيروت. دار الكتب العلمية.

الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد.(1994م). *البحر المحيط في أصول الفقه*. ط1. (د.م). دار الكتبي.

الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد.(1985م). *المنثور في القواعد الفقهية*، (3ج). ط3. الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية.

الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر. (1998م). *تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي*. تحقيق: د سيد عبد العزيز وآخرون. ط1. (د.م). مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث.

الزليطني، نجاة أحمد (2014م). *سيكولوجية العدوان والنظريات المفسرة له. المجلة الجامعة*، (د.م). 4(16). ص167-184.

الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد.(1407هـ). *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*. ط3. بيروت. دار الكتاب العربي.

الزنجاني، محمود بن أحمد بن محمود.(1393هـ). *تخريج الفروع على الأصول*. تحقيق: محمد أديب صالح. ط2. بيروت: مؤسسة الرسالة.

أبو زهرة، محمد. (1998م). *الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي*. (د.ط). القاهرة: دار الفكر العربي.

الزيلعي، عثمان بن علي بن محجن.(1313هـ). *تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي*. ط1. القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية.

السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين.(1991م). *الأشباه والنظائر*. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية.

السبكي، تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي وولده.(1995م). *الإبهاج في شرح المنهاج*. (د.ط). بيروت: دار الكتب العلمية.

السدلان، صالح بن غانم.(1417هـ). *القواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها*. ط1. الرياض: دار بلنسية.

السراج، محمد أحمد.(1993هـ). *ضمان العدوان في الفقه الإسلامي*. ط1. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر.

سرحان، نمر.(1989م). *موسوعة الفلكلور الفلسطيني*. ط2. عمان: دائرة الثقافة. منظمة التحرير الفلسطيني.

السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل. (د.ت). *أصول السرخسي*. (د.ط). بيروت: دار المعرفة.

السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل.*(1993م)*. *المبسوط*. (د.ط). بيروت. دار المعرفة.

ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع.(1408هـ). *الطبقات الكبرى*. تحقيق: زياد محمد منصور. ط2. المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم.

السعدي، جلال الدين عبد الله بن نجم.(2003م). *عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة*. تحقيق: حميد بن محمد لحمر. ط1. بيروت: دار الغرب الإسلامي.

السعدي، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله.(2000م). *تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان*. ط1. تحقيق: عبد الرحمن بن معلا. بيروت: مؤسسة الرسالة.

أبو السعود، محمد بن محمد بن مصطفى. (د.ت). *إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم*. (د.ط). بيروت: دار إحياء التراث العربي.

أبو السعود، محمد بن محمد بن مصطفى.(1997م). *شرح الكوكب المنير*. تحقيق: محمد الزحيلي وآخرون. ط2. (د.م). مكتبة العبيكان.

أبو السعود، محمد بن محمد بن مصطفى.(1999م). *شرح منتهى الإرادات*. تحقيق : عبد الله بن محسن التركي. ط1. بيروت. مؤسسة الرسالة.

السلمي، عياض بن نامي بن عوض. (2005م). *أُصُولُ الفِقهِ الذي لا يَسَعُ الفَقِيهِ جَهلَهُ*. ط1. الرياض. دار التدمرية.

السمرقندي، نصر بن محمد بن أحمد. (د.ت). *بحر العلوم*. (د.ط). (د.م). (د.ن).

السمرقندي، نصر بن محمد بن أحمد. (1994م). *تحفة الفقهاء*. ط2. بيروت: دار الكتب العلمية.

السملالي، أبو عبد الله الحسين بن علي بن طلحة.(2004م). *رفع النقاب عن تنقيح الشهاب*. تحقيق: أحمد بن محمد السراح وآخرون. ط1. الرياض: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع.

أبو سنة، أحمد فهمي. (1947م). *العرف والعادة في رأي الفقهاء*. (د.ط). القاهرة: مطبعة الأزهر .

السنيكي، زكريا بن محمد بن زكريا. (د.ت). *أسنى المطالب في شرح روض الطالب*. (د.ط). (د.م). دار الكتاب الإسلامي.

السنيكي، زكريا بن محمد بن أحمد. (د.ت). *الغرر البهية في شرح البهجة الوردية*. (د.ط). (د.م). المطبعة الميمنية.

سواعد، محمد يوسف.(2008م). *البدو في فلسطين في الحقبة العثمانية*. (د.ط). عمان: دار زهران.

ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل المرسي.(1996م). *المخصص*. تحقيق: خليل إبراهم جفال. ط1. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر.(1990م). *الأشباه والنظائر*. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر.(1996م). *الديباج على صحيح مسلم بن الحجاج*. تحقيق: أبو اسحق الحويني. ط1. السعودية: دار ابن عفان للنشر والتوزيع.

الشاشي، أبو سعيد الهيثم بن كليب بن سريج.(1410هـ). *المسند*. تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله. ط1. المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم .

الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد.(1997م). *الموافقات*. تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان .ط1. (د.م). دار ابن عفان.

الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس.(1990م). *الأم*. (د.ط). بيروت: دار المعرفة.

شبير، محمد عثمان.(2007م). *القواعد الكلية والضوابط الفقهية في الشريعة الإسلامية*. ط2.عمان. دار النفائس.

الشحود، علي بن نايف. (2012م). *مفهوم الولاء والبراء في القرآن والسنة*. ط1. (د.م). (د.ن).

شديد، عبد الرحمن أحمد.(2016م). *المسئولية الجنائية الناشئة عن إفشاء الأسرار العسكرية في الفقه الإسلامي*. (رسالة ماجستير غير منشورة). الجامعة الإسلامية- غزة، فلسطين.

الشربيني، محمد بن أحمد الخطيب. (د.ت). *الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع*. تحقيق: مكتب البحوث والدراسات دار الفكر. (د.ط). بيروت: دار الفكر.

الشعراوي، محمد متولي. (د.ت). *تفسير الشعراوي*. (د.ط). مصر: مطابع أخبار اليوم.

الشعيب، خالد عبد الله. *قاعدة الضرر يزال وشمولها للتعويض عن الضرر الأدبي*. بحث منشور على الإنترنت.

شنيور، عبدالناصر محمد.(2005م). *الاثبات بالخبرة بين القضاء الاسلامي والقانون الدولي وتطبيقاتها المعاصرة دراسة مقارنة*، ط1. عمان: دار النفائس للنشر والتوزيع.

الشوكاني، محمد بن علي بن محمد.(1999م). *إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول*. تحقيق: الشيخ أحمد عزو عناية. ط1. دمشق: دار الكتاب العربي.

الشوكاني، محمد بن علي بن محمد. *الفتح الرباني من فتاوى الإمام الشوكاني*، (12ج). تحقيق: محمد صبحي حلاق. (د.ط). اليمن. مكتبة الجيل الجديد. (د.ت).

الشوكاني، محمد بن علي بن محمد .(1414هـ). *فتح القدير*. ط1. دمشق: دار ابن كثير.

الشوكاني، محمد بن علي بن محمد.(1993م). *نيل الأوطار*. تحقيق: عصام الدين الصبابطي .ط1. مصر: دار الحديث.

الشيرازي، إبراهيم بن علي بن يوسف. (د.ت). *المهذب في فقة الإمام الشافعي*. تحقيق: محمد حجي، وآخرون. (د.ط). بيروت: دار الكتب العلمية.

الصاعدي، حمد بن حمدي.(2003م). *المطلق والمقيد*. ط1. السعودية: عمادة البحث العلمي بالجامعة الاسلامية.

صديق خان، أبو الطيب محمد.(199م). *فتحُ البيان في مقاصد القرآن*. (د.ط). بيروت: المَكتبة العصريَّة للطبَاعة والنّشْر.

الصنعاني، محمد بن إسماعيل بن صلاح. (د.ت). *سبل السلام*. (د.ط). (د.م). دار الحديث.

الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب. (د.ت). *المعجم الكبير*. تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي .ط2. القاهرة: مكتبة ابن تيمية.

الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب.(1985م). *المعجم الصغير*. تحقيق: محمد شكور محمود الحاج أمرير. ط1. بيروت: المكتب الإسلامي.

الطبري، محمد بن جرير.(2000م). *جامع البيان في تأويل القرآن*. تحقيق: أحمد محمد شاكر ط1. بيروت: مؤسسة الرسالة.

الطوفي، سليمان بن عبد القوي بن الكريم.(1987م). *شرح مختصر الروضة*. تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي .ط1. بيروت: مؤسسة الرسالة.

ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز.(1992م). *رد المحتار على الدر المختار*. ط2. بيروت: دار الفكر.

ابن عابدين، محمد أمين أفندي. (د.ت). *مجموعة الرسائل ابن عابدين* (د.ط). (د.م). دار إحياء التراث العربي.

ابن عادل، سراج الدين عمر بن علي.(1998م). *اللباب في علوم الكتاب*. تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود وآخرون. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية.

العارف، عارف.(1933م). *القضاء عند البدو*. (د.ط). (د.م). مطبعة بيت المقدس، 1933م.

ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد.(1984م). *تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد*. (د.ط). تونس: الدار التونسية للنشر.

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

عالية، سمير. (1998م). *شرح قانون العقوبات دراسة مقارنة*. (د.ط). بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر .

العبادي، أحمد عويدي.(1986م). *الجرائم الجنايات الكبرى*. ط1. عمان: دار العربية للنشر.

ابن عبد البر، عمر يوسف بن عبد الله بن محمد.(2000م). *الاستذكار*. تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد.(1387هـ). *التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد*. تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، وآخرون. (د.ط). المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية.

ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله بن محمد.(1980م). *الكافي في فقه أهل المدينة*. تحقيق: محمد محمد أحيد. ط2. الرياض: مكتبة الرياض الحديثة.

العبدري، محمد بن يوسف بن أبي القاسم.(1994م). *التاج والإكليل لمختصر خليل*. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن عبد السلام، أبو محمد عز الدين عبد العزيز.(1991م). *قواعد الأحكام في مصالح الأنام*. ط جديدة. القاهرة. مكتبة الكليات الأزهرية.

عبد اللطيف، عبد الرحمن بن صالح.(2003م). *القواعد والضوابط الفقهية المتضمنة للتيسير*.ط1. السعودية: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية.

عبد الوهاب، لطفي. (د.ت). *العرب في العصور القديمة*. ط2. (د.م). دار المعرفة الجامعية.

العثيمين، محمد بن صالح بن محمد.(1428هـ). *الشرح الممتع على زاد المستقنع*. ط1. (د.م). دار ابن الجوزي.

ابن عجيبة، أحمد بن محمد بن المهدي. (1419هـ). *البحر المديد في تفسير القرآن المجيد*. تحقيق: أحمد عبد الله القرشي رسلان. (د.ط). القاهرة: (د.ن).

العدوي، علي بن أحمد بن مكرم. (1994م). *حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني*. تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي. (د.ط). بيروت: دار الفكر.

ابن العربي، محمد بن عبد الله أبو بكر.(2003م). *أحكام القرآن*. ط3. بيروت: دار الكتب العلمية.

أبو عريبان، عبد الرحمن محمد. (2010م). القضاء العرفي مقارنة بالفقه الإسلامي، رسالة ماجستير غير منشورة). الجامعة الإسلامية–غزة، فلسطين.

ابن عساكر، علي بن الحسن بن هبة الله.(1995م). *تاريخ دمشق*. تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي. (د.ط). بيروت: دار الفكر.

ابن عطية، عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن.(1422هـ). *المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز*، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية.

العظيم آبادي، محمد أشرف بن أمير بن علي.(1415م). *عون المعبود شرح سنن أبي داود*، ومعه حاشية ابن القيم: تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته ط2. بيروت: دار الكتب العلمية.

علي، جواد. (2001م). *المفصل فى تاريخ العرب قبل الإسلام*. ط4. (د.م). دار الساقي.

عليش، محمد بن أحمد.(1989م). *منح الجليل شرح مختصر خليل*. (د.ط). بيروت: دار الفكر.

عودة، عبد القادر . (د.ت). *التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي*. (د.ط). بيروت: دار الكاتب العربي.

العينى، محمود بن أحمد بن موسى. (د.ت). *عمدة القاري شرح صحيح البخاري*. (د.ط). بيروت: دار إحياء التراث العربي.

العينى، محمود بن أحمد.(2000م). *البناية شرح الهداية*، ط1. بيروت: دار الكتب العلمية.

العينى، محمود بن أحمد بن موسى.(1999م). *شرح سنن أبو داود*. تحقيق: خالد بن ابراهيم المصري. ط1. الرياض: مكتبة الرشد.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. (1993م). *المستصفى*، تحقيق: محمد عبد السلام .ط1. بيروت. دار الكتب العلمية.

الفارابي، أبو نصر إسماعيل بن حماد.(1987م). *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية*. تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار. بيروت: دار العلم للملايين.

الفارابي، إسحاق بن إبراهيم بن الحسين.(2003م). *معجم ديوان الأدب*. تحقيق: أحمد مختار عمر، وأخرون. (د.ط). القاهرة. مؤسسة دار الشعب للصحافة والطباعة.

ابن فارس، أحمد بن فارس الرازي.(1979م). *معجم مقاييس اللغة*. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. (د.ط). ج4،3. بيروت: دار الفكر.

ابن فارس، أحمد بن فارس الرازي.(1986م). *مجمل اللغة*. تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان. ط2. بيروت: مؤسسة الرسالة.

الفتني، محمد طاهر بن علي.(1967م). *مجمع بحار الأنوار في غرائب التنزيل ولطائف الأخبار*. ط3. (د.م). مجلس دائرة المعارف العثمانية.

الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو. (د.ت). *العين*. تحقيق: مهدي المخزومي، وأخرون. (د.ط). (د.م). دار ومكتبة الهلال.

ابن فرحون، إبراهيم بن علي بن محمد.(1986م). *تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام*. ط1. (د.م). مكتبة الكليات الأزهرية.

ابن الفراء، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف. (1985م). *المسائل الفقهية من كتاب الروايتين والوجهين*. تحقيق: د. عبد الكريم بن محمد اللاحم. ط1. الرياض. مكتبة المعارف.

الفسفوس، عدنان أحمد. (2012م، 20 إبريل). *نظرية الاحباط والسلوك العدواني*. تاريخ الاطلاع:2 أغسطس 2016م، الموقع: (http://www.maqalaty.com).

الفلاني، صالح بن محمد بن نوح. (د.ت). *إيقاظ همم أولي الأبصار للاقتداء بسيد المهاجرين والأنصار*. (د.ط). بيروت. دار المعرفة

الفناري، محمد بن حمزة بن محمد.(2006م). *فصول البدائع في أصول الشرائع*. تحقيق: محمد حسين محمد حسن إسماعيل. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية.

الفيروز آبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب.(2005م). *القاموس المحيط*. تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة. ط8. بيروت: مؤسسة الرسالة.

فيض الله، محمد فوزي.(1986م). *نظرية الضمان في الفقه الإسلامي العام*. ط2.الكويت: دار الثرات الكويت.

الفيومي، أحمد بن محمد بن علي. (د.ت). *المصباح المنير في غريب الشرح الكبير*. (د.ط). بيروت: المكتبة العلمية.

القاري، علي بن سلطان محمد. (2002م). *مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح*. ط1. بيروت: دار الفكر.

القاسمي، محمد جمال الدين بن محمد.(1418ه). *محاسن التأويل*، تحقيق: محمد باسل عيون السود. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد. (د.ت). *المغني*. (د.ط). القاهرة: مكتبة القاهرة.

ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد. (2002م). *روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل*. ط2. (د.م). مؤسسة الريّان للطباعة.

القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس.(1995م). *نفائس الأصول في شرح المحصول*. تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي معوض .ط1. (د.م). مكتبة نزار مصطفى الباز.

القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس.(1994م). *الذخيرة*. تحقيق: محمد حجي وآخرون. ط1. بيروت: دار الغرب الإسلامي.

القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس. (د.ت). *شرح تنقيح الفصول*. تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد. ط1. (د.م). شركة الطباعة الفنية المتحدة.

القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس. (د.ت). *الفروق*. (د.ط). (د.م). عالم الكتب.

القزويني، عمر بن عبد الرحمن بن عمر.(1405هـ). *مختصر شعب الإيمان للبيهقي*. تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط. ط2. دمشق. دار ابن كثير.

القرطبي، محمد بن أحمد.(1988م). *البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة*. تحقيق: د محمد حجي وآخرون. ط2. بيروت: دار الغرب الإسلامي.

القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر.(1964م). *الجامع لأحكام القرآن*، تحقيق: أحمد البردوني، وآخرون. ط2. القاهرة. دار الكتب المصرية.

القرطبي، سليمان بن خلف. (1332هـ). *المنتقى شرح الموطإ*. ط1. مصر: مطبعة السعادة.

القرطبي، أحمد بن عمر بن إبراهيم.(1996م). *المفهم لما أشكل من كتاب تلخيص مسلم*. تحقيق: محي الدين ديب مستو، وآخرون. ط1. بيروت: دار ابن كثير.

القرضاوي، يوسف. (2010م). *مقاصد الشريعة المتعلقة بالمال*. ط2. القاهرة: دار الشروق.

القره داغي، علي محي الدين. (د. ت). *التعويض عن الضرر المعنوي*، تاريخ الاطلاع. 28 يونيو 2016م،. الموقع: (http://www.qaradaghi.com/).

القسطلاني، أحمد بن محمد بن أبى بكر.(1323هـ). إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري. ط7. مصر: المطبعة الكبرى الأميرية.

القشيري، عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك. (د.ت). لطائف الإشارات. تحقيق: إبراهيم البسيوني . ط3. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

قطب، إبراهيم حسين الشاربي. في ظلال القرآن.(1412هـ). ط17. القاهرة: دار الشروق.

القطان، مناع بن خليل. (2001م). تاريخ التشريع الإسلامي. ط5. (د.م). مكتبة وهبة.

القمي، نظام الدين محمد بن الحسن.(1416هـ). غرائب القرآن ورغائب الفرقان، تحقيق: الشيخ زكريا عميرات. ط1. بيروت. دار الكتب العلمية.

القونوي، قاسم بن عبد الله بن أمير .(2004م). *أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء*. (د.ط). بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب.(1996م). *مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين*. تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي. ط3. بيروت: دار الكتاب العربي.

ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب. (د.ت). *مفتاح دار السعادة*، (2ج). (د.ط). بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب.(1991م). *اعلام الموقعين عن رب العالمين*. تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم .ط1. بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن قيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب.(1988م). *إغاثة اللهفان في حكم طلاق الغضبان*، تحقيق: محمد عفيفي .ط2. بيروت: المكتب الإسلامي.

ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب.(1994م). *زاد المعاد في هدي خير العباد*. ط27. بيروت: مؤسسة الرسالة.

القيرواني، عبد الله بن (أبي زيد) عبد الرحمن النفزي. (1999م). *النَّوادر والزِّيادات على مَا في المدَوَّنة من غيرها من الأُمهاتِ*. تحقيق: د. عبد الفتّاح محمد الحلو، وآخرون. ط1. بيروت. دار الغرب الإسلامي.

الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود.(1986م). *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع*. ط2. بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. (1999م). *تفسير القرآن العظيم*. تحقيق: سامي بن محمد سلامة. (د.م). دار طيبة للنشر والتوزيع.

الكجراتي، محمد طاهر بن علي الصديقي الهندي. (1967م). *مجمع بحار الأنوار في غرائب التنزيل ولطائف الأخبار*. ط3. (د.م). مجلس دائرة المعارف العثمانية.

الكردي، عثمان بن عمر بن أبي بكر. (2000م). *جامع الأمهات*. تحقيق: أبو عبد الرحمن الأخضر الأخضري. ط2. (د.م). اليمامة للطباعة والنشر والتوزيع.

الكفوي، أيوب بن موسى الحسيني. (د.ت). *الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية*. تحقيق: عدنان درويش، وأخرون. (د.ط). بيروت: مؤسسة الرسالة.

لجنة مكونة من عدة علماء وفقهاء في الخلافة العثمانية. (د.ت).*مجلة الأحكام العدلية*. تحقيق: نجيب هواويني. (د.ط). (د.م). (د.ن).

ليندا، دافيدوف. *السلوك الاجتماعي*.(2013م). ترجمة وتحقيق: محمود عمر وأخرون. ط1. القاهرة: الدار الدولية.

الماتريدي، محمد بن محمد بن محمود.(2005م). *تفسير الماتريدي*. تحقيق: مجدي باسلوم. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن ماجة، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني،(د.ت). *سنن ابن ماجة*. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. (د.ط). (د.م). دار إحياء الكتب العربية.

الماوردي، علي بن محمد بن محمد. (1999م). *الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي*. تحقيق: الشيخ علي معوض، وأخرون. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية.

المباركفوري، محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم. (د.ت). *تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي*، (د.ط). بيروت: دار الكتب العلمية

المباركفوري، صفي الرحمن. (د.ت). *الرحيق المختوم*. ط1. بيروت: دار الهلال.

مختار، أحمد مختار.(2008م). *معجم اللغة العربية المعاصرة*. ط1. بيروت:عالم الكتب.

المراغي، أحمد بن مصطفى. (1946هـ). *تفسير المراغي*. ط1. مصر: مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده.

المرداوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان. *الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف*. ط2. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

المرداوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان.(2000م). *التحبير شرح التحرير في أصول الفقه*. تحقيق: عبد الرحمن الجبرين، وآخرون. ط1. السعودية: مكتبة الرشد.

المرسي، على بن اسماعيل. (2000م). *المحكم والمحيط الأعظم*. تحقيق: عبد الحميد هنداوي. ط1. (د.ط). بيروت: دار الكتب العلمية.

المرزوقي، أحمد بن محمد بن الحسن. (2003م). *شرح ديوان الحماسة*. تحقيق: غريد الشيخ. ط1. بيروت. دار الكتب العلمية.

المُحلي – السيوطي،(د.ت). جلال الدين محمد بن أحمد، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. *تفسير الجلالين*. ط1. القاهرة: دار الحديث.

محمد رواس قلعجي، حامد صادق قنيبي.(1988م). *معجم لغة الفقهاء*. ط2. (د.م). دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع.

مجمع البحوث، مجموعة من العلماء.(1993م). *التفسير الوسيط للقرآن الكريم*. ط1. (د.م). الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية.

مجموعة من الباحثين،(2006م). *القضاء غير النظامي سيادة القانون وحل النزاعات في فلسطين*. بحث ميداني. معهد الحقوق. جامعة بير زيت. رام الله.

مسلم، بن الحجاج أبو الحسن. (د.ت). *المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ*. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. (د.ط). بيروت: دار إحياء التراث الباقي.

ابن مفلح، إبراهيم بن محمد.(1997م). *المبدع في شرح المقنع*. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية.

المقدسي، عبد الرحمن بن محمد بن أحمد(د.ت).. *الشرح الكبير على متن المقنع*. (د.ط). (د.م). دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع.

الملطي، يوسف بن موسى بن محمد. (د.ت). *المعتصر من المختصر من مشكل الآثار*، (2ج). (د.ط). بيروت. عالم الكتب، (د.ت).

المناوي، زين الدين محمد.(1356هـ). *فيض القدير شرح الجامع الصغير*. ط1. مصر: المكتبة التجارية الكبرى.

ابن منظور، محمد بن مكرم بن على. (1414هـ). *لسان العرب*. ط3. بيروت: دار صادر.

ابن مهران، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل.(1412م). *معجم الفروق اللغوية*. تحقيق: الشيخ بيت الله بيات .ط1. (د.م). مؤسسة النشر الإسلامي.

الموصلي، عبد الله بن محمود بن مودود.(1937م). *الاختيار لتعليل المختار* (د.ط). القاهرة: مطبعة الحلبي.

الموصلي، عبد الله بن محمود بن مودود.(1937م). *الاختيار لتعليل المختار*. (د.ط). القاهرة: مطبعة الحلبي.

الميداني، عبد الغني بن طالب بن حمادة. (د.ت). *اللباب في شرح الكتاب*. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. (د.ط). بيروت. المكتبة العلمية.

نادرة شلهوب، ومصطفى عبد الباقي، فايز بكيرات.(2003م). *القضاء والصلح العشائري وأثرهما على القضاء النظامي في فلسطين*. رام الله. معهد الحقوق. جامعة بير زيت.

النجار، عبد الله مبروك.(1995م). *الضرر الأدبي دراسة مقارنة في الفقه الإسلامي*. ط1. السعودية: دار المريخ للنشر.

ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد.(1999م). *الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان*. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية.

النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب.*(2001م). السنن الكبرى*. تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي .ط1. بيروت. مؤسسة الرسالة. بيروت.

النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد. (1998م). *مدارك التنزيل وحقائق التأويل*. تحقيق: يوسف علي بديوي. ط1. بيروت: دار الكلم الطيب.

النفراوي، أحمد بن غانم بن سالم.(1995م). *الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني*، بيروت: دار الفكر.

النملة، عبد الكريم بن علي بن محمد. (2000 م). *الجامع لمسائل أصول الفقه وتطبيقاتها على المذهب الراجح*. ط1. (د.م). (د.ن).

النووي، محيي الدين يحيى بن شرف.(1392هـ). *المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج*. ط18. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

النووي، محيي الدين يحيى بن شرف.(1991م). *روضة الطالبين وعمدة المفتين*تحقيق: زهير الشاويش ط3. دمشق: المكتب الإسلامي.

النووي، محيي الدين يحيى بن شرف. (د.ت). *المجموع شرح المهذب مع تكملة السبكي والمطيعي*. (د.ط). بيروت: دار الفكر.

النووي، محيي الدين يحيى بن شرف.(1408هـ). *تحرير ألفاظ التنبيه*. تحقيق: عبد الغني الدقر ط1. دمشق: دار القلم.

الهروي، أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهري. (د.ت). *الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي*. تحقيق: مسعد عبد الحميد السعدني. (د.ط).(د.م). دار الطلائع.

الهروي، أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهري.(2001م). *تهذيب اللغة*. تحقيق: محمد عوض مرعب. ط1. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

ابن الهُمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد. (د.ت). *فتح القدير* (د.ط). بيروت: دار الفكر.

الوحيدي، درعان برجس. (2005م). *التراث البدوي أصالة وتاريخ*. ط1. غزة: المركز القومي للدراسات والتوثيق.

يحيى، ياسين محمد.(1991م). *الحق في التعويض عن الضرر الأدبي*. (د.ط). (د.م). دار النهضة.

أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد.(1990م). *العدة في أصول الفقه*. تحقيق: د. أحمد بن علي بن سير المباركي. ط2. (د.م). (د.ن).

الفهارس العامة

أولا: فهرس الآيات.

م	الآيـــــــــة	رقم الآية	الصفحة
	ســـــورة البقـــــــرة		
1.	{وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلۡفَٰسِقِينَ.....}	27-26	104
2.	{ثُمَّ أَنتُمۡ هَٰٓؤُلَآءِ تَقۡتُلُونَ أَنفُسَكُمۡ....}	85-84	47
3.	{وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ.....}	170	24
4.	{فَمَنِ ٱضۡطُرَّ غَيۡرَ بَاغٖ وَلَا عَادٖ.....}	173	83
5.	{وَلَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ.....}	188	167,114,113
6.	{فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ...}	194	171,156،125
7.	{يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡخَمۡرِ وَٱلۡمَيۡسِرِ.....}	219	66
8.	{تِلۡكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَعۡتَدُوهَا.....}	229	32
9.	{وَعَلَى ٱلۡمَوۡلُودِ لَهُۥ رِزۡقُهُنَّ وَكِسۡوَتُهُنَّ .....}	233	17
10.	{وَإِن طَلَّقۡتُمُوهُنَّ مِن قَبۡلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ ...}	237	157
11.	{قَالَ هَلۡ عَسَيۡتُمۡ إِن كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ...}	246	56
12.	{وَلَوۡلَا دَفۡعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعۡضَهُم بِبَعۡضٖ...}	251	126
13.	{لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَا.....}	286	110
	ســـــورة آل عمـــــران		
14.	{وَلۡتَكُن مِّنكُمۡ أُمَّةٞ يَدۡعُونَ إِلَى .....}	104	28

.15	{أَنِّي لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَـمِلٍ مِّنكُم.....}	195	51
	ســـــورة الـنســـــاء		
.16	{وَلَا تُؤْتُواْ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ.....}	5	114
.17	{وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ}	19	16
.18	{يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُوٓاْ.....}	29	129,100
.19	{فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ .....}	65	88
.20	{وَلَو أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنِ ٱقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ..}	66	51
.21	{ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ.....}	93	117,35
.22	{يَسْتَخْفُونَ مِنَ ٱلنَّاسِ وَلَا يَسْتَخْفُونَ...}	109/108	93
.23	{لَّا خَيْرَ فِى كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَىٰهُمْ إِلَّا.....}	114	31,28
.24	{وَلَقَدْ وَصَّيْنَا ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَـٰبَ .....}	131	1
.25	{يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ .....}	135	111
.26	{لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌ....}	165	134
	ســـــورة المـائـــدة		
.27	{وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ }	2	105,31
.28	{يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ .....}	8	112
.29	{جَزَٰٓؤُاْ إِنَّمَا ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ..}	33	113,47
.30	{وَٱلسَّارِقَةُ وَٱلسَّارِقُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا....}	38	142,113

.31	{وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ..}	45	143
.32	{وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ .....}	49-50	164,89,32
	سـورة الأنعـام		
.33	{هَلْ يُهْلَكُ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلظَّٰلِمُونَ.... }	47	72
.34	{إِنَّهُۥ لَا يُفْلِحُ ٱلظَّٰلِمُونَ....}	135	73
.35	{ وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا....}	164	67,1
	سـورة الأعـراف		
.36	{فَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ.... }	6	132
.37	{وَإِذَا فَعَلُوا۟ فَـٰحِشَةً قَالُوا۟ وَجَدْنَا عَلَيْهَآ .....}	28	24
.38	{ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّىَ ٱلْفَوَٰحِشَ.....}	33	63
.39	{خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ....}	199	30,17,8
	سـورة التوبـة		
.40	{وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّـٰلِمِينَ .....}	19	73
.41	{يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوٓا۟.....}	23	103
.42	{مَا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ مِن سَبِيلٍ .....}	91	30
	سـورة هـود		
.43	{وَمَامِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا....}	6	14
.44	{ فَٱتَّبَعُوٓا۟ أَمْرَ فِرْعَوْنَ ۖ وَمَآ أَمْرُ فِرْعَوْنَ..}	97-99	87
	سـورة النحـل		

.45	{وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ....}	89	76
.46	{إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ.....}	90	76,49,30
.47	{وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُواْ بِمِثْلِ مَا .....}	126	125
	سـورة الإسـراء		
.48	{وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً ....}	15	134
	سـورة الكـهـف		
.49	{أَمَّا ٱلسَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَٰكِينَ يَعْمَلُونَ.}	79	70
	سـورة طـه		
.50	{قَالَ قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يَٰمُوسَىٰ ....}	36	131
.51	{فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَنِ....}	123	98
	سـورة الحـج		
.52	{وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ}	78	110
	سـورة المؤمنون		
.53	{وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ.....}	71	97,76,69
	سـورة النـور		
.54	{وَيَقُولُونَ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلرَّسُولِ...}	51-47	32
	سـورة الشعـراء		
.55	{فَإِنْ عَصَوْكَ فَقُلْ إِنِّي بَرِيٓءٌ مِّمَّا تَعْمَلُونَ}	216	106
	سـورة النـمـل		
.56	{فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةً بِمَا ظَلَمُوٓاْ ...}	52	74

سـورة القـصـص			
.57	{قَالَ رَبِّ بِمَآ أَنۡعَمۡتَ عَلَيَّ.....}	17	59
.58	{فَإِن لَّمۡ يَسۡتَجِيبُواْ لَكَ فَٱعۡلَمۡ ..... }	50	95,78
.59	{وَلَا تَبۡغِ ٱلۡفَسَادَ فِي ٱلۡأَرۡضِ.....}	77	49
سـورة الأحـزاب			
.60	{وَمَا كَانَ لِمُؤۡمِنٖ وَلَا مُؤۡمِنَةٍ .....}	36	110,96,90,61,49
.61	{وَٱلَّذِينَ يُؤۡذُونَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ.....}	58	48
سـورة فاطـر			
.62	{وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٞ وِزۡرَ أُخۡرَىٰۚ.....}	18	60,49
سـورة ص			
.63	{يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلۡنَٰكَ خَلِيفَةٗ.....}	38	97,50
سـورة غـافـر			
.64	{يَوۡمَ لَا يَنفَعُ ٱلظَّٰلِمِينَ مَعۡذِرَتُهُمۡ.....}	53	72
سـورة الشـورى			
.65	{وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَابَهُمُ ٱلۡبَغۡيُ هُمۡ يَنتَصِرُونَ..}	42-39	125
.66	{وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَا ....}	40	156,154
سـورة الجاثـيـة			
.67	{ثُمَّ جَعَلۡنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٖ مِّنَ ٱلۡأَمۡرِ.....}	20-18	90,88
.68	{أَفَرَءَيۡتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ}	23	75
سـورة محـمـد			

.69	{وَيُدۡخِلُهُمُ ٱلۡجَنَّةَ عَرَّفَهَا لَهُمۡ}	6	8
.70	{فَهَلۡ عَسَيۡتُمۡ إِن تَوَلَّيۡتُمۡ أَن تُفۡسِدُواْ...}	23-22	104
.71	{وَلَا يَسۡـَٔلۡكُمۡ أَمۡوَٰلَكُمۡ ...}	36	131
	سـورة الحجـرات		
.72	{وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٱقۡتَتَلُواْ ...}	9	125,107,29
.73	{إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ إِخۡوَةٌ}	10	103
	سـورة النجـم		
.74	{إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهۡوَى ٱلۡأَنفُسُ}	23	78
.75	{أَمۡ لَمۡ يُنَبَّأۡ بِمَا فِي صُحُفِ مُوسَىٰ.....}	39-36	87
	سـورة الحـديـد		
.76	{لَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا رُسُلَنَا بِٱلۡبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلۡنَا....}	26	111
	سـورة الحـشـر		
.77	{وَلَوۡلَآ أَن كَتَبَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡجَلَآءَ....}	3	34
	سـورة الممتـحـنـة		
.78	{قَدۡ كَانَتۡ لَكُمۡ أُسۡوَةٌ حَسَنَةٌ فِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ.. }	4	103
.79	{إِنَّمَا يَنۡهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ ....}	9	58
	سـورة النازعـات		
.80	{ فَأَمَّا مَن طَغَىٰ وَءَاثَرَ ٱلۡحَيَوٰةَ ٱلدُّنۡيَا .....}	39-37	75
	سـورة المطففيـن		
.81	{وَيۡلٞ لِّلۡمُطَفِّفِينَ}	1	114

ثانيًا: فهرس الأحاديث والآثار.

طـرف الحـديـث	الصفحة
" أَبْغَضُ النَّاسِ إِلَى اللَّهِ ثَلاَثَةٌ: مُلْحِدٌ فِي الحَرَمِ..."	92,32
أُخبر بأن أهل قباء اقتتلوا وتراموا بالحجارة قال: "اذهبوا بنا نصلح بينهم"	28
"إذا لم تصطبحوا، ولم تغتبقوا، ولم تحتفئوا بقلا، فشأنكم بها"	84
"ألا أخبركم بدرجة أفضل من الصلاة والصيام والصدقة؟..."	28
ألا إن الإسلام حائط منيع وباب وثيق فحائط الإسلام العدل ..."	112
"ألا لا يجني جان إلا على نفسه، لا يجني والد على ولده..."	112,67,53
"أمرنا رسول الله ﷺ بسبع ونهانا عن سبع: ...، ونصر المظلوم"	108
"إن الله يعذب الذين يعذبون الناس في الدنيا"	55
أن أعرابيًّا قام إلى ناحية في المسجد فبال فيها فصاح به الناس....."	70
"إنّ رجالا يتخوّضون فى مال الله بغير حق فلهم النار يوم القيامة"	116
أن رجلا طُعن بقرنٍ في ركبته، فجاء إلى النبي ﷺ . فقال: أقدني،....."	180
"انصر أخاك ظالما أو مظلوما» فقال رجل: يا رسول الله، أنصره ....."	108,94
انطلقت مع أبي نحو النبي ﷺ، ثم إن رسول الله ﷺ، قال لأبي: "ابنك.."	67,53
"أن نفس المؤمن معلقة بدينه حتى يقضى عنه"	185
"إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى"	137
أَوَّلُ مَا يُقْضَىٰ بَيْنَ النَّاسِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيْ الدِّمَاءِ"	35
تلاحى رجلان فقال أحدهما للآخر: ألم أخنقك حتى سلحت؟ قال بلى.."	158
"جاء رجل إلى رسول الله ﷺ، فقال: يا رسول الله، أرأيت إن جاء ....."	126
"الخراج بالضمان"	173,170
"سباب المسلم فسوق، وقتاله كفر، وحرمة ماله كحرمة دمه"	117
"الصلح جائز بين المسلمين، إلا صلحا حرم حلالا، أو أحل حراما"	27

طـرف الحـديـث	الصفحة
"طعام بطعام، وإناء بإناء"	154
" فإن دماءكم، وأموالكم، وأعراضكم، بينكم حرام..... "	158,115,68,52، 167
"فقد شكا رجل إلى النبي ﷺ جاره، فقال: «احمل متاعك فضعه على..."	110
فهل تستطيع أن تغيب وجهك عني"...."	87
" يا عبادي إني حرمت الظلم على....."	54
يا رسول الله، هؤلاء بنو يربوع قتلة فلان؟ قال: " ألا لا....."	68
"قام فيهم فذكر لهم أن الجهاد في سبيل الله، والإيمان بالله أفضل....."	186
"كل ذنب عسى الله أن يغفره، إلا الرجل يقتل المؤمن متعمدا....."	35
"كل جسد نبت من سحت فالنار أولى به"	116
"لا ضرر ولا ضرار"	157,54
"لا يأخذن أحدُكم متاعَ أخيه جادًّا ولا لاعبًا، وإذا أخذ أحدُكم عصا...."	168
" لا يدخل الجنة قاطع رحم"	105
"لا يحل لمسلم ان يروع مسلمًا"	55
"لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفس منه"	184,167,116
" لعنة الله على الراشي والمرتشي"	101
"اللهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد مرتين"	106
لولا الهجرة لكنت امرأً من الأنصار"	52
"ما من امرئ يخذل امرأ مسلما في موطن ينتقص فيه من عرضه....."	52
"ما من ذنب أجدر أن يعجل الله لصاحبه بالعقوبة في الدنيا....."	105
"مثل الذي يعين قومه على غير الحق، كمثل بعير تردى في بئر....."	58
"مطل الغنى ظلم،..."	185,100

طـرف الحـديـث	الصفحة
"المسلم أخو المسلم، لا يظلمه ولا يخذله، ولا يحقره التقوى هاهنا....."	104
"من أخذ أموال الناس يريد أداءها أدى الله عنه ومن أخذها....."	129,121,100
"مَن أخذ شبرًا من الأرض ظلمًا، فإنه يطوَّقه يوم القيامة....."	170,168
"من أعان ظالمًا بباطلٍ ليدحض بباطله حقًا ، فقد برئ من ذمة الله...."	58,55
"من أعان على خصومة بظلم، لم يزل في سخط الله حتى ينزع"	55
"من تتهمون به" قالوا عامر بن ربيعة، قال: "علام يقتل أحدكم أخاه..."	82
"من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه،....."	108
"من سن في الإسلام سنة حسنة، فعمل بها بعده، كتب له مثل أجر..."	107
"من قتل دون ماله فهو شهيد"	126,113
"من كانت عنده مظلمة لأخيه، فليتحلل منها، فإنه ليس ثم دينار....."	184
وعنده شباب من الأنصار قريب من عشرين فأرسلهم إليهم وبعث....."	181
ولقوله ﷺ لهند : "خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف"	30,18