VOLUME 2
NOMOR 1 / JUNI 2026
ISSN 3109-9130

Al-Mawaddah

Jurnal Hukum dan Ekonomi Keluarga Islam

إثبات الوصيّة الواجبة لحل الورثة للابن الكافر
(تحليل الفقه الإسلامي للميراث في قرار محكمة سورابايا الدينية رقم
(Pdt.P/2025/PA.Sby/939
Luthfan Hatta Fahrezi; Yusdi Haq

اشتراط الإسلام في الواقف
(دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي ومجموعة الأحكام الإسلامية بإندونيسيا)
Harvi Muhammad Fathiariq; Alfian Nawary; Ahmad Anwar Bafadal

عقلية النموية وأنماط تربية الأطفال
(دراسة تحليلية في منظور الحديث الشريف ومقاصد الشريعة)
Marwan Mas'ud; Ahyat Habibi; Viko Prayogha; Teguh Dwi Prayoga

النزاع في تقسيم المال المشترك والميراث الشرعي
(دراسة تحليلية فقهية وقانونية في إندرامايو)
Suhael; Sabilul Muhtadin

دراسة مقارنة لمفهومي العول والرد في فقه المواريث بين المذهب الشافعي
وجمع الأحكام الإسلامية (KHI)
Fabiel Ahmad; Khoirul Ahsan

Diterbitkan Oleh:
PROGRAM STUDI HUKUM KELUARGA ISLAM
SEKOLAH TINGGI DIRASAT ISLAMIYAH
IMAM SYAFI'I JEMBER

Al-Mawaddah
Jurnal Hukum dan Ekonomi Keluarga Islam

المجلد الثاني العدد الأول، يونيو ٢٠٢٦

Program Studi Hukum Keluarga Islam
Sekolah Tinggi Dirasat Islamiyah Imam Syafi'i Jember
East Java - Indonesia

رئيس التحرير
Akhmad Husaini, B.A., M.H.

الهيئة المحكمة
Dr. Isnain La Haritsi, M.A.
M. Hafid Mahmudi, M.Pd.
Yusdi Haq, B.A., M.H.
Moch. Danu Kurniadi, M.Pd.
Mohammad Firmansyah, M.Pd., M.H.
Ahmad Supiannor, S.H.

هيئة التحرير
Faishal Wofiasandy, S.H., M.H.
Abdul Rahman Ramadhan, S.Ak.
Muhammad Ilyas B.A., M.Ag.
Fahmi Faruqi B.A.
Bayu Pratomo, S.Pd., S.H.
Siti Nazla Raihana, S.H.
Yahya Rian, S.S.

عنوان هيئة التحرير
Sekolah Tinggi Dirasat Islamiyah Imam Syafi'i Jember
JL. MH Thamrin Gang Kepodang No 5 Jember, Jawa Timur -Indonesia
Telp/Fax 0331-326831. Email: al.mawaddah,ejournal@gmail.com

مقدمة

الحمد لله الودود الكريم، الذي يسّر صدور هذا العدد من مجلة المودة : مجلة الأحكام والاقتصاد الإسلامي للأسرة، المجلد الثاني، العدد الأول، في شهر يونيو سنة ٢٠٢٦م. تصدر مجلة المودة، بإذن الله، عن هيئة التحرير مرتين في كل عام، في شهري يونيو ودسمبمبر.

وقد تضمّن هذا العدد خمسة أبحث علمية في مجالات تتعلق بالأحوال الشخصية بالنفقة والحضانة، والوصية والهبة، وأحكام الميراث، والزكاة والإنفاق والصدقة والوقف.

ونحن في هيئة تحرير مجلة المودة نتوجه بجزيل الشكر والامتنان لكل من ساهم وشارك في إخراج هذا العدد. نسأل الله أن تكون هذه المجلة إضافة نافعة إلى رصيد المعرفة الإسلامية، وأن ينفع بها الباحثين والمهتمين. آمين.

جمبر، ٢٠ يونيو ٢٠٢٦م
رئيس تحرير مجلة المودة
مجلة الأحكام والاقتصاد الإسلامي للأسرة

Akhmad Husaini, B.A., M.H.

دليل كتابة المقالات العلمية

١. تقبل المجلة المقالات ذات الطابع التصوري، ويفضل أن تكون مبنية على نتائج بحوث ميدانية أو مكتبية في نطاق الأحوال الشخصية.

٢. تُكتب المقالة باستخدام برنامج Microsoft Word على ورق بحجم A4، بخط Sakkal Majalla، حجم ١٤، وتباعد ١,٥، ويتراوح طول المقالة بين ١٥ إلى ٢٥ صفحة ويتراوح عدد كلماته بين ٦٠٠٠ إلى ٨٠٠٠ كلمة.

٣. تتبع المقالة النظامية التالية في الكتابة:

العنوان: أن يكون موجزًا، وواضحًا، ومعبرًا عن مضمون البحث.

المؤلف: الاسم الكامل، البرنامج الدراسي، المؤسسة، والبريد الإلكتروني.

الملخص: يُكتب باللغتين الإنجليزية والعربية، ويتراوح عدد كلماته بين ١٥٠ و٢٠٠ كلمة لكل منهما.

الكلمات الرئيسية : من ٣ إلى ٥ كلمات.

أ. المقدمة: تتضمن عرضًا للمشكلة البحثية وأهميتها مدعومة بالإطار النظري والمعطيات التجريبية، ويكون الطرح بأسلوب متدرج من العام إلى الخاص.

ب. منهجية البحث: تتضمن وصف المنهج المتبع، من حيث النهج ونوع البحث.

ت. النتائج والمناقشة: عرض النتائج في شكل سردي ومنهجي، يركز على التحليل والاكتشافات العلمية في ضوء الإطار النظري المعتمد.

ث. الخاتمة: خلاصة موجزة للإجابة عن إشكالية البحث.

ج. قائمة المراجع: تتضمن جميع المراجع المستخدمة في البحث.

٤. تُكتب المصطلحات الأجنبية أو المحلية بخط مائل (italic).

٥. تُستخدم الحواشي السفلية لتوثيق المصادر، باستخدام برامج إدارة المراجع مثل Mendeley أو Zotero، بخطTimes New Arabic، حجم ١٠، وتباعد مفرد (١). أما المقالات بالعربية فتستخدم خط Sakkal Majalla، حجم ١٤، وتباعد مفرد، وفق النماذج التالية:

[1] محمد الزرقاني، شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٥م)، جـ ٣، ص ٤١.

[2] الزرقاني، شرح الزرقاني، جـ ٣، ص ٣٥.

[3] بصري توجان، "تأثير فكر ابن تيمية على فكر محمد بن عبد الوهاب في مسألة الشرك (دراسة مقارنة)"، المجالس: مجلة الدراسات الإسلامية، المجلد ٣، العدد ٢، ٢٠١٦م.

[4] http://www.sunnah.net. تم الاطلاع عليه في ٢٠ يونيو ٢٠٢٥م.

[5] إسكاندار، مقابلة (جمبر، ٢٤ أغسطس ٢٠١٤م)

٦. تُكتب قائمة المراجع في نهاية المقال وفق الترتيب الأبجدي، متضمنة اسم العائلة، عنوان المرجع، المدينة، دار النشر، وسنة النشر، دون ذكر رقم الصفحة، مثل:

البخاري، محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري. ط ١؛ القاهرة: مكتبة الإمام مسلم، ١٤٣٦هـ.

باروانتو، ويندي. "لاهوت الكوارث في منظور الحديث: بين الناقدين والمعتدلين"، البخاري: مجلة علم الحديث، المجلد ٢، العدد ١، ٢٠١٩م.

http://www.sunnah.net.

فهرس

فهرس v

إثبات الوصيّة الواجبة لحل الورثة للابن الكافر

(تحليل الفقه الإسلامي للميراث في قرار محكمة سورابايا الدينية رقم 939/Pdt.P/2025/PA.Sby)

Luthfan Hatta Fahrezi; Yusdi Haq 1

اشتراط الإسلام في الواقف

(دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي ومجموعة الأحكام الإسلامية بإندونيسيا)

Harvi Muhammad Fathiariq; Alfian Nawary; Ahmad Anwar Bafadal 30

عقلية النموية وأنماط تربية الأطفال

(دراسة تحليلية في منظور الحديث الشريف ومقاصد الشريعة)

Marwan Mas'ud; Ahyat Habibi; Viko Prayogha; Teguh Dwi Prayoga 53

النزاع في تقسيم المال المشترك والميراث الشرعي

(دراسة تحليلية فقهية وقانونية في إندرامايو)

Suhael; Sabilul Muhtadin 78

دراسة مقارنة لمفهومي العول والرد في فقه المواريث بين المذهب الشافعي وجمع الأحكام الإسلامية (KHI)

Fabiel Ahmad; Khoirul Ahsan 93

Al-Mawaddah: Jurnal Hukum dan Ekonomi Keluarga Islam
Volume 2 Nomor 1 Juni 2026
Email Jurnal : al.mawaddah.ejournal@gmail.com
Website Jurnal : https://ejournal.stdiis.ac.id/index.php/al-mawaddah/

إثبات الوصيّة الواجبة لحل الورثة للابن الكافر

(تحليل الفقه الإسلامي للميراث في قرار محكمة سور ابايا الدينية رقم 939/Pdt.P/2025/PA.Sby)

Luthfan Hatta Fahrezi
Program Studi Hukum Keluarga Islam
Sekolah Tinggi DirasatIslamiyah Imam Syafi'iJember
luthfan.fahrezi@gmail.com

Yusdi Haq
Program Studi Hukum Keluarga Islam
Sekolah Tinggi DirasatIslamiyah Imam Syafi'iJember
yusdihaq1990@gmail.com

ABSTRACT

This study examines the issue of inheritance distribution to heirs of different religions under Islamic inheritance law. In classical Islamic jurisprudence, difference in religion is considered a legal impediment to receiving inheritance. However, in Indonesian legal practice, Religious Courts apply the concept of wasiat wajibah (obligatory bequest) to provide a portion of the estate to individuals who are formally barred from inheritance. This research analyzes the legal basis and judicial considerations in the Surabaya Religious Court Decision Number 939/PA.Sby/2025/Pdt.P concerning the estate of Drs. Ketut Gede Nurdjaja. In the ruling, Nyoman Ayu Putri Candra, a Muslim, was recognized as a legitimate heir, while Gede Putra Akasara, a Hindu, received a portion of the estate through wasiat wajibah. Using a normative legal research method with statutory and case approaches, this study examines statutory regulations, the Compilation of Islamic Law, and relevant court decisions. The findings indicate that the application of wasiat wajibah constitutes judicial ijtihad aimed at achieving justice and family welfare within Indonesia's legal system. However, from the perspective of classical Islamic inheritance law, this practice is not fully consistent because of the absence of an explicit bequest and the prohibition of interreligious inheritance. Therefore, voluntary transfer through hibah by legitimate heirs may serve as a more acceptable alternative.

Keywords: obligatory bequest, difference in religion, judicial *ijtihad*, Compilation of Islamic Law (KHI), Islamic inheritance law

ملخص البحث

تتناول هذه الدراسة إشكاليةٍ في قانون الميراث الإسلامي تتعلّق بمنح جزءٍ من التركة لوريث يختلف عن دين المورِّث. ففي فقه المواريث الكلاسيكي يُعَدّ اختلافُ الدين أحدَ موانع الإرث التي تجعل الشخص غيرَ مستحقّ للميراث. غير أنّ الممارسة القانونية في إندونيسيا تُظهِر أنَّ المحاكم الدينية تستخدم مفهوم الوصية الواجبة آليةً لمنح جزء من التركة للطرف الذي يمنَع من الإرث من الناحية الفقهية. وتهدف هذه الدراسة إلى تحليل الأساس القانوني واعتبارات القاضي ومدى ملاءمة تطبيق الوصية الواجبة للوارث غير المسلم في حكم المحكمة الدينية في سورابايا رقم Pdt.P/2025/PA.Sby/939 من منظور قانون الميراث الإسلامي. وترتبط هذه القضية بطلب تحديد الورثة لتركةDrs . كيتوت غيدي نورجايا الذي تقدّم به ابناه. وقد قرّر القاضي في حكمه أنَّ نيومان آيو بوتري تشاندرا مورتي وهي مسلمة، تُعَدُّ وارثةً شرعية، في حين حصل غيدي بوترا أكاسارا وهو هندوس، على نصيبٍ من التركة من خلال تقرير الوصية الواجبة. وتعتمد هذه الدراسة منهج البحث القانوني المعياري باستخدام المنهج المكتبي (Library Research) ودراسة الحالة (Case Approach)، وذلك عبر تحليل القوانين واللوائح ذات الصلة، ومدوّنة الأحكام الإسلامية، إضافةً إلى الأحكام القضائية المرتبطة بموضوع البحث. وتُظهِر نتائج الدراسة أنَّ تطبيق الوصية الواجبة في هذا الحكم يُعَدُّ شكلًا من أشكال الاجتهاد القضائي لتحقيق العدالة في إطار القانون الوضعي في إندونيسيا، استنادًا إلى اعتبارات العدالة والمصلحة الأسرية وكذلك إلى السوابق القضائية للمحكمة العليا. غير أنّ هذا التطبيق، من منظور فقه المواريث الإسلامي الكلاسيكي، لا يتوافق تمامًا مع مبادئ الميراث؛ لعدم وجود وصية صادرة من المورِّث، ولوجود مانع الإرث.

الكلمات المفتاحية: الوصية الواجبة، اختلاف الدين، الاجتهاد القضائي، مدونة الأحكام الإسلامية (KHI)، فقه المواريث الإسلامي

أ- المقدمة

في الفقه الإسلامي يُعدّ بحث الوصية جزءًا من علم المواريث، لأن كليهما يشتركان في كونهما متعلقين بإعطاء المال من الموصي إلى شخصٍ ما بعد وفاة الموصي.[1] وقد بيَّنت الشريعة الإسلامية حكم الوصية بدليلٍ قطعيّ الثبوت والدلالة، وهو مستمدّ من القرآن الكريم والسنة النبوية. قال الله تعالى ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ﴾ (سورة البقرة: 180).

تُبيّن الآيةُ المذكورةُ أن الأصل في حكم الوصية كان جاريًا لصالح الورثة، وهو ما يدلّ على سَعة أحكام الوصية في بدايات التشريع. غير أنّ هذه الآية قد نُسِخَت حكمُها. وقد اختلف العلماء هل وقع النسخ على الآية بأكملها أم على بعضِها فقط، إلا أنّ خلاصة هذا الخلاف تُفيد بأن الوصية لا تجوز إلا لغير الورثة، سواء كانوا من أقارب الميت غير الوارثين أو من

[1] فايز أحمد الغامدي، الفوائد في تسهيل مسائل الفرائض،2nd ed . (المدينة المنوّرة: مكتبة الملك فهد ، 2017). ص.:69

غيرهم.[2] وقد ورد نسخُ حكم الوصية للورثة في قوله تعالى في سورة النساء الآيتين (11) و(12)، حيث إن الله تعالى قد حدّد الورثة وأنصباءهم المقدَّرة، كما أكّد ذلك ما جاء في حديث النبي ﷺ الذي رواه عمرو بن خارجة، وفيه أن الله تعالى قد أعطى كلَّ ذي حقٍّ حقَّه على وجه العدل، ومن ذلك حقوق الميراث. وبناءً على ذلك، يُحرَّم على أيِّ كان أن يُعطي أحدَ الورثة من التركة أكثرَ من النصيب الذي قدّره الله تعالى له.[3]

إن الغاية من تشريع أحكام فقه المواريث والوصية لا تخرج عن تحقيق المصلحة، وجلب المنفعة، وإقامة العدل، حتى لا يضيع المال المخلَّف سُدىً.[4] فالأصل في حكم الوصية أنه اختياري (إرادي)، ويُستحب لمن كان ذا مالٍ كثير، بخلاف أحكام فقه المواريث التي هي واجبة متى وُجدت تركة بعد سداد الديون وتنفيذ الحقوق المتعلِّقة بها.[5] وقد ورد لفظ الوصية أربع مرات في سورة النساء الآيتين (11) و(12)، وهو ما يدل على مشروعية الوصية وجوازها. وهذا القول هو الذي اتفق عليه جمهور العلماء.[6]

اتفق العلماء على أن الحدَّ الأقصى لما يجوز أن يُوصى به هو ثلث مال الموصي،[7] وهو ما يدلّ على عدم جواز أن يوصي الميت بجميع ماله.[8] ويؤيد ذلك ما ورد عن الصحابي سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه، حين استأذن رسولَ الله ﷺ أن يوصي بثلثي ماله، فمنعه، ثم استأذنه أن يوصي بنصفه فمنعه أيضًا، فلما استأذنه أن يوصي بثلث ماله أذن له النبي ﷺ، وجعل هذا المقدار حدًّا أعلى للوصية.[9] وبناءً على بيان أحكام الوصية، وُجدت بعض الاستثناءات، إذ يجوز أن تُعطى الوصية للوارث، كما يجوز أن تزيد على الثلث، بشرط علم جميع الورثة وموافقتهم ورضاهم، وذلك على قول جمهور العلماء. [10]

[2] أبو الفداء إسماعيل بن عمر ابن كثير القرشي البصراوي، تفسير القرآن العظيم، (ed. 1st) بيروت، لبنان: دار ابن حزم، 2000(. ص. 234.

[3] ابن ماجه محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه الجزء الثاني، ed. محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 2006). ص.273.

[4] Nurul Adliyah، "WASIAT DALAM SISTEM PEMBAGIAN HARTA PENINGGALAN MENURUT HUKUM ISLAM،" *Al-Amwal: Journal of Islamic Economic Law* 5، no. x (2016)، https://doi.org/10.24256/alw.v5i1.2063.

[5] صالح بن فوزان الفوزان، التحقيقات المرضية في المباحث الفرضية، (ed. 3rd) الرياض: دار المنهاج، 2018(. ص. 24-27.

[6] Ammi Nur Baits، *Pengantar Ilmu Waris*، 3rd ed. (Sleman، Jogjakarta: Pustaka Muamalah Jogja، 2023). Hal 21.

[7] ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، (ed. 2nd) بيروت، لبنان: دار ابن حزم، 2006(. ص. 667.

[8] Irfan Abdurahman، Asep Lukman Daris Salam، and Erfan Shofari Sholahuddin، "Perkembangan Pemikiran Hukum Keluarga Islam Tentang Norma Hukum Waris، Wasiat، Dan Hibah،" *AL-AFKAR: Journal for Islamic Studies* 7، no. 2 (2024): 891–903، https://doi.org/10.31943/afkarjournal.v7i2.1237.

[9] أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن بردزبه البخاري، صحيح البخاري، ed. أحمد علي، الحسن بن عبد الهادي، and محمد زكريا (كراتشي، باكستان: دار البشرى، 2016). ص.1303-1304.

[10] محمد بن صالح العثيمين، تسهيل الفرائض، (Riyadh: 6th ed.) مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين الخيرية، 2020(، www.binothaimeen.net. ص. 13-14.

في الوقت الحاضر ظهر تجديدٌ تشريعي يُعرف بالوصية الواجبة، وهو شكلٌ من أشكال التدخل القانوني يهدف إلى منح نصيبٍ من التركة للأطراف الذين لا يستحقونها عند أحكام الفقه الإسلامي. ويقوم هذا المفهوم على مبدأ العدالة في الإسلام، الذي يؤكد تحقيق التوازن بين أحكام القانون الوضعي وتحقيق العدالة للأشخاص الذين كانوا يعتمدون اقتصاديًا على المورِّث. ومن خلال اجتهاد العلماء، طُبِّقت الوصية الواجبة في عددٍ من الأنظمة القانونية الإسلامية الحديثة وهي متعلقة بأمور النوازل. [11] ويُبيّن فهمي العمروزي أن نشأة نظام الوصية الواجبة تعود إلى قانون الأحوال الشخصية المصري لعام 1946، حيث نصّ على منح الوصية الواجبة للأحفاد الذين توفّي والدهم أو والدتهم، وهم أبناء المورِّث قبل وفاة المورِّث، فحُرموا من الإرث المباشر وفق أحكام فقه المواريث لكونهم محجوبين بوجود أعمامهم.[12] أما مقدار الوصية الواجبة، فإنه لا يخرج عن مقدار الوصية الأصلية، وهو الثلث من التركة.[13]

يجب على كلّ مواطنٍ الالتزامُ بالقوانين والأنظمة السارية. ولا سيما على من يتمسّك بالدين، خاصة على المسلمين. هؤلاء مُلزَمون كذلك بالامتثال لأوامر دينهم ونواهيه. وتُعدّ إندونيسيا من الدول التي استوعبت نظام الوصية الواجبة وأدرجته ضمن منظومة الميراث، بهدف مناسبة أحكام الشريعة الإسلامية مع الديناميات الاجتماعية للمجتمع المسلم في إندونيسيا. وقد جاءت مدوّنة الأحكام الإسلامية (KHI) لتؤدي دورًا مهمًّا في تحليل هذه المسألة ضمن نطاق القضاء الديني. إذ تنصّ المادة (209) الفقرة (2) على أن الابنَ الذي توفّي مورِّثُه قبل الجدّ يستحق الحصول على وصيةٍ واجبةٍ بما لا يزيد على ثلث التركة.[14] أمّا في سياق اختلاف الدين، فإن منح الوصية الواجبة لم يُنصّ عليه صراحةً في موادّ مدوّنة الأحكام الإسلامية(KHI) ، وإنما يستند إلى الاجتهاد القضائي وهو السوابق القضائية المتمثّل في أحكامٍ يتخذها القضاة مرجعًا لغيرهم من المجتهدين، مثل حكم المحكمة العليا رقم 368 K/AG/1995، الذي قرّر مساواة الابن المرتدّ بالابن المسلم،

[11] Titing Oting Supartini et al.، "Filsafat Wasiat Wajibah Dalam Sistem Hukum Kewarisan Islam Di Indonesia،" *Hidayah : Cendekia Pendidikan Islam Dan Hukum Syariah* 2، no. 2 (June 2، 2025): 174–83، https://doi.org/10.61132/hidayah.v2i2.953.

[12] Khotifatul Defi Nofitasari، "Wasiat Wajibah Kepada Anak Angkat، Non Muslim Dan Anak Tiri (Formulasi Hukum Wasiat Wajibah Dalam Pasal 209 Kompilasi Hukum Islam Di Indonesia Dan Perkembangannya)،" *Al-Syakhsiyyah: Journal of Law & Family Studies* 3، no. 2 (December 9، 2021): 25–47، https://doi.org/10.21154/syakhsiyyah.v3i2.3370.

[13] Ṣalāḥ Sālim Ṣalāḥ bin Rashīd، "Al-Waṣiyyah Al-Wājibah Bayna Al-Taʾṣīl Al-Fiqhī Wa Mawqif Al-Qānūn Al-Yamanī: Dirāsah Istiqrāʾiyyah Muqāranah،" *Electronic Journal of University of Aden for Humanity and Social Sciences* 1، no. 3 (October 7، 2020): 246–71، https://doi.org/10.47372/ejua-hs.2020.3.47.

[14] Zainul Aziz Nasution، Faisar Ananda Arfa، and Ibnu Radwan Siddik Turnip، "Transformasi Hukum Wasiat Wajibah Ke Dalam Sistem Hukum Nasional،" *Fatih: Journal of Contemporary Research* 02، no. 02 (2025): 679–91، https://doi.org/10.61253/4v4m0977.

وكذلك حكم المحكمة العليا رقم K/Ag/1999/51، الذي قضى بإمكان توريث غير المسلم. ويمكن تناول مفهوم الوصية الواجبة من خلال منظورٍ يركّز على القيم الإنسانية ومبدأ المساواة في توزيع التركة ومنحها. ووفق هذا المنهج، لا تُفهم الوصية الواجبة بوصفها مجرّد قاعدة قانونية شكلية، بل تُعدّ وسيلةً لإقامة العدالة الاجتماعية عبر توفير الحماية للأطراف الذين تربطهم بالمورِّث علاقةٌ وثيقة من الناحيتين الأخلاقية والاقتصادية، وإن لم يكونوا ورثةً عند الشرع.[15] وجاءت مثلُ هذه الأحكام القضائية نتيجةَ مراعاة القضاة للأوضاع الاجتماعية والثقافية المتعدّدة في المجتمع الإندونيسي، واعتمادهم مقاربةً قانونيةً شاملة تُعلي من شأن قيم العدالة والإنسانية ذات الطابع التعدّدي (plural).[16]

تناولت الدراساتُ السابقةُ التي أجراها أسيب محبوب جونائدي وأدانج جمهور ساليكين موقفَ الفقه الإسلامي من الوصية الواجبة للأبناء، حيث خلصت إلى أنّ الوصية الواجبة تُعدّ حقًّا للابن لكونها وسيلةً لدفع الضرر.[17] وكذلك بحث زين العزيز ناسيوتيون وفيصل أناندا أرفا وابن رضوان صديق تورنيب مسألةَ تحوّل الوصية الواجبة في إطار القانون الوطني، وقد أظهرت نتائجهم وجودَ جهودٍ ملموسةٍ لتحقيق العدالة كما نصّت عليه المادة 209 من مدوّنة الأحكام الإسلامية(KHI) ، غير أنّ هذا التحوّل لم يجد بعدُ أساسًا قانونيًّا على المستوى التشريعي.[18] كما تُعدّ الوصية الواجبة شكلًا من أشكال التجديد القانوني في إندونيسيا، كما بيّن تحليل إرسان وأصلاتي وخير الناس جمال حيث أشاروا إلى أنّ ظهور هذا النظام يرتبط بالأعراف الاجتماعية، مما أدّى إلى وجود اختلافٍ بينه وبين أحكام الوصية والميراث في الفقه الإسلامي.[19] أمّا فيما يتعلّق بحقوق الإرث لغير المسلمين، فقد بيّن بحث أحمد سوناردي وزكريا شافعي وإين راتنا سوميرات وأنيس أنّ هذه المسألة عرضةٌ للنزاع، وأنّه لا حقّ للابن غير المسلم في الإرث إلا في حال وجود وصيةٍ مكتوبة.[20] وفي المقابل،

[15] Raju Moh Hazmi، Nurul Adhha، and Lisa Analisa، "WASIAT WAJIBAH BAGI SUAMI MURTAD DALAM PENDEKATAN TELEOLOGIK MENUJU REALISME HUKUM (SUATU ANALISIS TERHADAP PUTUSAN Nomor 331 K/Ag/2018)،" *Jurnal Meta-Yuridis* 5، no. 1 (March 1، 2022): 36–50، https://doi.org/10.26877/m-y.v5i1.8259.

[16] Abdul Jafar، Sarah Qosim، and Syamsul Syamsul، "Penemuan Hukum Oleh Hakim Mahkamah Agung Perspektif Hukum Progresif: Wasiat Wajibah Terhadap Anak Sebagai Ahli Waris Beda Agama،" *JURNAL USM LAW REVIEW* 7، no. 3 (December 1، 2024): 1431–44، https://doi.org/10.26623/julr.v7i3.9281.

[17] Asep Mahbub Junaedi and Adang Djumhur Salikin، "ANAK ANGKAT DAN PENGATURAN WASIAT WAJIBAH : PANDANGAN KOMPILASI HUKUM ISLAM،" *JOURNAL OF LAW AND NATION* 3، no. 1 (2024): 58–68، https://joln.my.id/index.php/joln/article/view/91.

[18] Nasution، Arfa، and Turnip، "Transformasi Hukum Wasiat Wajibah Ke Dalam Sistem Hukum Nasional."

[19] Irsan، Aslati، and Khairunnas Jamal، "ANALISIS MODEL PEMBAHARUAN HUKUM ISLAM DI INDONESIA MELALUI WASIAT WAJIBAH،" *Al-Majaalis: Jurnal Dirasat Islamiyah* 11، no. 1 (2023): 61–82، https://doi.org/10.37397/amj.v11i1.464.

[20] Akhmad Sunardi et al.، "Konflik Sosial Perkara Waris Anak Non Muslim Perspektif Kompilasi Hukum Islam،" *Arus Jurnal Sosial Dan Humaniora (AJSH)* 5، no. 3 (2025): 3671–77، https://doi.org/10.57250/ajsh.v5i3.1702.

أظهرت دراسة كارينا نوفيان موريانى ر وعارف مولانا وديلا أوكتافيا إندانة وأدين روسادي وسري يونيارتي وجودَ تحوّلٍ في بعض الحالات من الميراث إلى الوصية الواجبة للأبناء المسلمين الذين ارتدّوا، وذلك بالاعتماد على CLD-KHI بوصفه شكلًا من أشكال معارضة مدوّنة الأحكام الإسلامية، مدعومًا بالسوابق القضائية، ولا سيّما حكم المحكمة العليا MA رقم K/Ag/1999/51.[21]

استنادًا إلى حكم محكمة الشؤون الدينية في سورابايا رقم Pdt.P/2025/PA.Sby/939، تعود وقائع هذه القضية إلى طلب إعانة الورثة للمورّث، وهو Drs. كيتوت غيدي نورجايا، الذي تقدّم به ابناه البيولوجيان، وهما غيدي بوترا أكاسارا الذي يعتقد بدين الهندوس، ونيومان آيو بوتري تشاندرا مورتي التي تعتقد بدين الإسلام. وقد كان المورِّث في حياته مسلمًا، وبناءً على أحكام فقه المواريث ومدوّنة الأحكام الإسلامية، فإن اختلاف الدين يُعدّ مانعًا من الإرث. غير أنّ هيئةَ القضاة، في حيثيات حكمها، استندت إلى أحكام المادة (174) الفقرة (2) والمادة (209) من مدوّنة الأحكام الإسلامية، وإلى الاجتهاد القضائي الصادر عن المحكمة العليا لجمهورية إندونيسيا رقم 368 K/AG/1995، الذي يوفّر أساسًا قانونيًا لمنح الوصية الواجبة للورثة غير المسلمين. وبناءً على ذلك، قرّر القضاة تعيين نيومان آيو بوتري تشاندرا مورتي وريثةً شرعية، وتحديد غيدي بوترا أكاسارا مستفيدًا من الوصية الواجبة.

بناء على البيان السابق، فإن مساواة الوصية الواجبة بأحكام فقه المواريث الإسلامي تُعدّ مسألةً جديرةً بالبحث والدراسة، إذ إن فقه المواريث الإسلامي يقرّر أن الوارث الذي يختلف دينُه عن الميت (المورِّث) لا يَستحق الميراث. ويستند هذا الحكم إلى ما ورد في حديث النبي ﷺ:" لا يَرِثُ المسلمُ الكافرَ ولا الكافرُ المسلمَ ".[22]

يبيّن هذا الحديثُ بوضوحٍ تام، وبما يتوافق مع ما نصّت عليه مدوّنة الأحكام الإسلامية (KHI) في المادة (171) الفقرة (C)، أن الشخص يستحق الميراث ما لم يوجد سببٌ شرعيٌّ يمنعه من وفق أحكام الشريعة الإسلامية. تتمثّلُ الجِدّةُ العلمية (Novelty) في هذه الدراسة **(إثبات الوصيّة الواجبة لحل الورثة للابن الكافر(تحليل الفقه الإسلامي للميراث في قرار محكمة سور ابايا الدينية رقم 939 /Pdt.P/ 2025/ PA.Sby))** في بيانِ الحقيقةِ الدقيقةِ لكيفيّة تحديدِ وحسابِ أموالِ

[21] Karina Novian MurianiR et al.، "PERALIHAN HAK WARIS MENJADI WASIAT WAJIBAH KEPADA AHLI WARIS MURTAD،" *EL-AHLI : JURNAL HUKUM KELUARGA ISLAM* 5، no. 1 (2024): 1–17، https://doi.org/10.56874/el-ahli.v5i1.1844.

[22] البخاري، صحيح البخاري. ص.2971.

الوصيةِ والميراث وفقًا للضوابطِ الشرعيةِ، إضافةً إلى تقديمِ حلولٍ تدعو إلى مراعاةِ القولِ الراجح والأكثرِ احتياطًا قبلَ اللجوءِ إلى المسارِ القضائي الذي يعتمدُ على الاجتهادِ القائمِ على القولِ المرجوح. وانطلاقًا من هذا الحكم، من فروض البحث، يُطرَح التساؤل عمّا يتعلّق بفقه الوصية يمكن أن يشكّل حلًّا في فقه المواريث الإسلامي، ولا سيما بالنسبة لمن حِيلَ بينه وبين الإرث. ولتفادي وقوع الالتباس في أوساط المجتمع بين المسلمين، تبرز الحاجة إلى بيان الموقف الفقهي تجاه الآثار المترتبة على القضايا المماثلة.

ب- منهج البحث

يتّسم هذا البحث بطابعٍ معياري (Normative) قائم على التحليل القانوني، ولا سيّما فيما يتعلّق بالتشريعات المقرّرة وأحكام المحاكم ذات الصلة.[23] ويهدف هذا النهج إلى توفير أساسٍ علمي لمعالجة الإشكالات القانونية، بالاستناد إلى القانون الوضعي الساري والنُّظم القانونية المعمول بها، من أجل التوصّل إلى إجابةٍ عن الإشكالية موضوع البحث.[24] وتعتمد الدراسة المنهجَ الوصفيَّ الكيفيَّ من خلال مقاربة البحث المكتبي (Library Research)، حيث يهتمّ بتركيز البحث على تحليل تطبيق مفهوم الوصية الواجبة في فقه المواريث الإسلامي، كما ورد في حكم محكمة الشؤون الدينية في سورابايا رقم Pdt.P/2025/PA.Sby/939. كما تتناول الدراسة القواعدَ القانونية في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي ذات الصلة بالقضية، بما في ذلك أحكام مدوّنة الأحكام الإسلامية (KHI)، وقانون القضاء الديني، فضلًا عن الاجتهاد القضائي الصادر عن المحكمة العليا رقم 368 K/AG/1995، الذي يُعدّ الأساسَ القانوني لمنح الوصية الواجبة للورثة غير المسلمين. كما تعتمدُ هذهِ الدراسةُ أيضًا على منهج دراسة الحالة (Case Approach)، وهي من خلالِ تحليلِ قرار المحكمة الذي يُعَدُّ

[23] Sidi Ahyar Wiraguna، "Metode Normatif Dan Empiris Dalam Penelitian Hukum: Studi Eksploratif Di Indonesia،" *PUBLIC SPHARE: Jurnal Sosial Politik، Pemerintahan Dan Hukum ISSN* 3، no. 3 (2024): 58--65، https://doi.org/10.59818/jps.v3i3.1390.

[24] Muhammad hendri Yanova، Parman Komarudin، and Hendra Hadi، "METODE PENELITIAN HUKUM: ANALISIS PROBLEMATIKA HUKUM DENGAN METODE PENELITIAN NORMATIF DAN EMPIRIS،" *BADAMAI LAW JOURNAL* 8، no. 2 (2023): 394–408، https://doi.org/https://dx.doi.org/10.32801/damai.v8i2.17423.

موضوعَ البحثِ تحليلًا متعمّقًا، بهدفِ فهمِ الأساسِ القانونيِّ الذي اعتمدَه القاضي (decidendi ratio) وكيفيّةِ تطبيقِ القواعدِ القانونيّةِ في حلِّ القضيةِ محلِّ الدراسة.[25]

تتمثّل البيانات الرئيسة المعتمدة في هذه الدراسة في حكم محكمة الشؤون الدينية في سورابايا رقم Pdt.P/2025/PA.Sby/939 لكونه مادةً قانونيةً أولية، مع زيادة البيانات الثانوية التي تشمل كتبَ فقه المواريث، والتشريعات والأنظمة القانونية، والمجلات العلمية، والمقالات الأكاديمية ذات الصلة المتعلّقة. وقد جرى جمعُ البيانات من خلال دراسةٍ توثيقية لمختلف المصادر المكتوبة، ثم تحليلُها تحليلًا وصفيًا عبر مراحل التبسيط، والعرض، وصياغة النتائج.[26] ويهدف هذا المنهج إلى تقديم تصويرٍ معمّق لاعتبارات القاضي القانونية، ومدى انسجامها مع مبادئ فقه المواريث الإسلامي وقيم العدالة ضمن النظام القانوني الإندونيسي.

ت- البحث ونتائجه

1. فقه الوصية كونه حلًّا لمن منع منهم الإرث على وفق فقه المواريث

في حكم محكمة الشؤون الدينية في سورابايا رقم Pdt.P/2025/PA.Sby/939، تبرز دلالاتُ فقه الوصية بوصفه حلًّا للطرف الذي حِيلَ بينه وبين الإرث وفق أحكام الشريعة الإسلامية. وتعود وقائع القضية إلى أن المورِّث، Drs. كيتوت غيدي نورجايا، توفّي بتاريخ 12 يناير 2024 بسبب المرض، وذلك استنادًا إلى شهادة الوفاة رقم 3578 – KM 16012024–0065 الصادرة عن دائرة الأحوال المدنية في سورابايا، وترك ولدين، هما نيومان آيو بوتري تشاندرا مورتي التي تعتقد بدين الإسلامية ، وغيدي بوترا أكاسارا الذي كان قد ارتدّ إلى دين الهندوسية قبل وفاة والده، وذلك في عام 2022. وبناءً على أحكام مدوّنة الأحكام الإسلامية (KHI)، ولا سيما المادة 171 الفقرة (C)، فإن الوارث لا يستحق الميراث إلا إذا كان مسلمًا، ومن ثمّ فإن غيدي بوترا أكاسارا لا يستوفي شرط الاستحقاق وارثًا من وجه الشرع. غير أنّ هيئة القضاة أخذت بعين الاعتبار قيم العدالة والمصلحة الأسرية، بالاستناد إلى الاجتهاد القضائي الصادر عن المحكمة العليا رقم

[25] Maftukhin، "TINJAUAN HUKUM TERHADAP PELAKSANAAN SIDANG PERCERAIAN OLEH HAKIM TUNGGAL DI PENGADILAN AGAMA REMBANG،" *JURNAL SULOH: Jurnal Fakultas Hukum Universitas Malikussaleh* 13، no. 2 (n.d.): 347–64، https://ojs.unimal.ac.id/suloh/article/view/22807.
[26] Iman Jalaludin Rifai et al.، *Metodologi Penelitian Hukum* (Kab. Serang، Banten: Sada Kurnia Pustaka dan Penulis، 2023)، sadapenerbit.com. Hal.27.

368 K/AG/1995، الذي اتُّخذ أساسًا قانونيًا لمنح الوصية الواجبة لغير المسلم. وبناءً على هذه الاعتبارات، قرّر القضاة تعيين نيومان آيو بوتري تشاندرا مورتي وريثةً شرعية، ومنح غيدي بوترا أكاسارا وصيةً واجبة. ويعكس هذا الحكم تطبيقَ مبدأ فقه الوصية بوصفه أداةً لحل النزاع عند القانوني. غير أنّه يُلاحظ في منطوق الحكم أن زوجة Drs.كيتوت غيدي نورجايا وأمّ ولديه، واسمها ويويك آدي جاتيمورتي، قد توفّيت بتاريخ 20 ديسمبر 1992 بسبب المرض، وذلك استنادًا إلى شهادة الوفاة الصادرة عن مستشفى بودي موليا في سورابايا. ويُفهم من واقعة وفاتها أنّ غيدي بوترا أكاسارا كان لا يزال حينئذٍ على الدين الإسلام.

في ضوء فقه المواريث، لا يَستحقّ الشخصُ الميراثَ إلا بعد استيفاء جميع شروطه المقرَّرة شرعًا. وتتمثّل شروط استحقاق الميراث فيما يلي:[27] ***أولًا***، وفاةُ المورِّث، سواء كانت وفاةً حقيقيةً أو حُكميةً ثبتت بقرارٍ قضائي. وقد نصّت مدوّنة الأحكام الإسلامية (KHI) في المادة (171) الفقرة (B) على أن المورِّث هو الشخص الذي توفّي وثبت بحكم المحكمة أنه كان مسلمًا، وترك ورثةً.[28] ***ثانيًا***، حياةُ الوارث، وذلك وفقًا لما جاء في المادة (171) الفقرة (C) من مدوّنة الأحكام الإسلامية (KHI)، حيث يُشترط أن يكون الوارث حيًّا وقت وفاة المورِّث، أو أن يُقضى ببقائه حيًّا بحكمٍ قضائي عند وفاة المورِّث. ويؤكد هذا الشرط ضرورة التحقّق القانوني من وجود الوارث ليستحق حقَّه في الميراث وفق أحكام الشريعة الإسلامية.[29] ***ثالثًا***، تحقّق سبب الإرث وانتفاء الموانع، أي العلم بأن الوارث مستحقٌّ للميراث بسببٍ من أسباب الإرث المتفق عليها عند جمهور العلماء، وهي الزواج، والنَّسب، والولاء (عتق الرقيق)،[30] مع عدم وجود مانعٍ من موانع الإرث، وهي الرِّقّ أو الوقوع

[27] الفوزان، التحقيقات المرضية في المباحث الفرضية. ص. 32.

[28] Muhibuddin Zaini، "KEDUDUKAN HAK WARIS ANAK YANG MASIH DALAM KANDUNGAN DALAM PRESPEKTIF HUKUM ISLAM،" *JKIH : Jurnal Kajian Ilmu Hukum* 3، no. 1 (2024): 15–28، https://doi.org/10.55583/jkih.v3i1.832.

[29] Wasman and Afif Muamar، "Analisis Kepatuhan Muslim Indonesia Dalam Praktik Kewarisan Islam (Studi Relasi Ayat Waris Dengan Hadits Punahnya Ilmu Kewarisan)،" *Al-Mustashfa: Jurnal Penelitian Hukum Ekonomi Syariah* 8، no. 1 (2023): 1–8، https://doi.org/10.24235/jm.v8i1.13267.

[30] Raouane Azziz et al.، "The Fatwas and Reasons for Entitlement to Inheritance: An Analytical Study of New Muslim's Without Heirs،" *Journal of Fatwa Management and Research* 27، no. 1 (2022): 65–80، https://doi.org/10.33102/jfatwa.vol27no1.427. :الفتاوى في أسباب استحقاق الميراث: دراسة تحليلية لميراث من لا وارث له من المسلمين الجدد

في الأسر، قتلُ المورِّث عمدًا، وذلك باتفاق جمهور،[31] اختلافُ الدين بين الوارث والمورِّث، تحقيقًا لمقصد حفظ الدين (حِفْظُ الدِّين) وصيانةً لأحكام فقه المواريث الإسلامي.[32]

اثباتا على أحكام فقه المواريث، فإن غيدي بوترا أكاسارا يستحق الحصول على تركة والدته ويويك آدي جاتيمورتي، إذ كان منذ ما قبل وفاتها وإلى ما بعدها على الدين نفسها، وهي الإسلام. ويختلف الأمر عند وفاة والده .Drs كيتوت غيدي نورجايا، حيث إن غيدي بوترا أكاسارا كان قد ارتدّ، وهذا الأمر الذي يسبّب أن يجعله مانعًا من الميراث وفقًا لما تقدّم بيانه. ومن ثمّ، اقتضت الحاجة إلى اللجوء إلى الوصية حتى يتمكّن غيدي بوترا أكاسارا من الحصول على جزءٍ من تركة والده.

في بيان أحكام فقه الوصية، يجوز لمن لا يستحق الميراث أن يحصل على مال المورِّث، ويُعدّ ذلك حلًّا مناسبًا، غير أنّ صحته مشروطةٌ باستيفاء أركان الوصية، وهي على النحو الآتي.[33] ***أولًا***، الموصي، وهو الشخص الذي يثبت عنه إرادة الإيصاء. ويُشترط فيه كمالُ الأهلية الشرعية، أي تمتّعه بالأهلية القانونية (الأحكامية) والقدرة العقلية التي تؤهّله لإنشاء الوصية على وجهٍ صحيح.[34] ***ثانيًا***، الموصى له، وهو من تُعطى له الوصية، ويُشترط فيه أن يكون مُعيَّنًا معلومًا، وألّا يكون قد قتل الموصي قتلًا محرَّمًا شرعًا، وألّا يكون من الورثة.[35] ***ثالثًا***، الموصى به، وهو المال أو المنفعة التي تُعطى على وجه التبرّع، مادام أن تكون مما يباح الانتفاع به شرعًا، وألّا تكون من الأموال المحرَّمة، وألّا تزيد على ثلث مال الموصي.[36] ***رابعًا***، الصيغة (الإيجاب والقبول أو التسليم) ، وهي صدور الوصية من الموصي للموصى له بالموصى به. ويجوز التعبير عن

[31] Nanda Jumria Firdasari، Hasan Bin Juhanis، and Rapung Rapung، "Al-Qatl Al-Muʿtabar Al-Māniʿ Min Al-Mīrāth Fī Al-Fiqh Al-Islāmī،" *Journal of Family Law and Islamic Court* 1، no. 3 (2023): 83–90، https://doi.org/10.26618/jflic.v1i3.10975.

[32] Sālimah Khalīfah al-Sanūsī Mīlād، "Al-Maqāṣid Al-ʿĀmmah Fī Niẓām Al-Mīrāth،" *Majallat Al-Manārah Al-ʿIlmiyyah*، no. 5 (2023): 267–81، https://doi.org/10.37376/asj.vi5.4099.

[33] السيد سابق، فقه السنة، .1st ed) السيد سابق: دار الحديث، 2004.(. ص. 1097.

[34] M Iyat، Khaerul Aqbar، and Syandri، "Wasiat Penggunaan Tubuh Manusia Sebagai Bahan Penelitian Dalam Perspektif Hukum Islam،" *AL-QIBLAH: Jurnal Studi Islam Dan Bahasa Arab* 3، no. 4 (2024): 539–60، https://doi.org/10.36701/qiblah.v3i4.1637.

[35] Muhamad Mu'izz Abdullah، Abdul Bari Awang، and Nasrul Hisyam Nor Muhammad، "Wasiat Dan Wisayah : Analisis Perbandingan Dalam Perancangan Harta Pusaka Muslim،" *UMRAN International Journal of Islamic and Civilizational Studies* 8، no. 1 (2021): 55–74، https://doi.org/10.11113/umran2021.8n1.463.

[36] Mhd Rajendra Abriman، "Hukum Wasiat Yang Tidak Dilaksanakan Menurut Pendapat Imam Syafi ' i،" *ALADALAH: Jurnal Politik، Sosial، Hukum Dan Humaniora* 3، no. 1 (2025): 249–65، https://doi.org/10.59246/aladalah.v3i1.1180.

الوصية بإحدى ثلاث صور: القول، أو الكتابة، أو الإشارة المفهومة. ويكون التعبير بالقول من خلال ألفاظٍ صريحةٍ واضحة.[37]

من ضابط أحكام فقه الوصية، أن الموصى له يجوز أن يكون أيَّ شخصٍ ما على وجه العموم، ومن ثمّ يَجوز لغير المسلمين أن يقبلوا الوصية. وقد ورد في عددٍ من الروايات أن زوجة النبي ﷺ صفيّة بنت حُيّ رضي الله عنها أوصت ببعض مالها لأخيها من اليهود، وقد أجاز العلماء مثل هذه الممارسة.[38] ويرى بعض العلماء وجوبَ الوصية للأقارب للذين حجبوا أو منعوا بينهم وبين الميراث، كما ورد قوله تعالى في سورة البقرة الآية (180)،[39] تحقيقًا للمصلحة وحفظًا للموازنة بين الورثة ، بحيث تبقى أنصبةُ الورثة المقدَّرة محفوظة، ويعطى نصيبُ الموصى له منضبطًا في حدود ما عيّنه الموصي.[40] ويتوافق هذا التوجّه مع حكم محكمة الشؤون الدينية في سورابايا رقم Pdt.P/2025/PA.Sby/939، الذي بيّن فيه بأن Drs. كيتوت غيدي نورجايا وغيدي بوترا أكاسارا كانت بينهما صلةُ قرابةٍ وثيقة. والإشكال بأنّ الحكم أوضح أن Drs. كيتوت غيدي نورجايا لم يترك وصيةً من أيّ نوع، الأمر الذي يثير التساؤل حول مدى وثبوت أحقّية غيدي بوترا أكاسارا في الحصول على مالٍ عن طريق الوصية.

قرّر حكم محكمة الشؤون الدينية في سورابايا رقم Pdt.P/2025/PA.Sby/939 على أن المال الذي مُنح إلى غيدي بوترا أكاسارا لا يُعدّ مالًا موروثًا، بل هو وصية واجبة، أي وصية يقرّرها القاضي على وجه الإلزام. وبناءً على ذلك، فإن هذا المال يَكتسب صفة مال الوصية لا مال الميراث، ويجب إخراجه وتقديمه قبل تقسيم التركة على الورثة لمن يستحقّ،[41] وذلك امتثالًا لما ورد في قوله تعالى في سورة النساء الآيتين (11) و(12)، حيث قُدِّمت الوصية وسداد الديون على قسمة التركة، مما يؤدّي إلى إنقاص مجموع المال الذي سيُقسَّم لاحقًا على الوارث الوحيد المستوفي للشروط، وهي نيومان آيو بوتري

[37] Herlina، Novi Ulfa Safitri، and Eva Susanti، "Tinjauan Fikih Wasiat Dan Warisan Dalam Keluarga Islam،" *AbdIBA: Jurnal Pengabdian Kepada Masyarakat* 2، no. 2 (2025): 101–11، https://doi.org/10.35449/abdiba.v2i2.1079.

[38] بن أبي شيبة عبد الله بن محمد، المصنف (المجلّد السابع عشر)، .ed 1st الرياض: دار كنوز إشبيليا، 2015.(ص. 182.

[39] بن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد، المحلّى بالآثار، .ed عبد الغفار سليمان البنداري، 1) بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية، 2003(.-http://www.al ilmiyah.com/. ص 351.

[40] Arief Budiman، Muhammad Saifullah، and Bahrul Ulum، "Wājibah Will for Non-Muslim Heirs in Indonesia: A Legal Political Perspective Based on Justice and Welfare،" *Ijtihad : Jurnal Wacana Hukum Islam Dan Kemanusiaan* 24، no. 2 (2024): 223–50، https://doi.org/10.18326/ijtihad.v24i2.223-250.

[41] Imam Ali Khaeri، "Analisis Pemahaman Masyarakat Terhadap Pembagian Harta Waris Menurut Hukum Islam Di Desa Ciwaringin Kecamatan Ciwaringin Kabupaten Cirebon،" *Journal of Social Research* 1، no. 10 (2022): 1116–27، https://doi.org/10.55324/josr.v1i10.243.

تشاندرا مورتي.[42] لكنّ تطبيق الوصية الواجبة في إندونيسيا يختلف عن أحكام فقه المواريث الإسلامي. وفيما يلي تصنيفٌ وبيانُ طريقة احتساب الميراث والوصية في هذه القضية، وفقًا لما جاء في الحكم القضائي المذكور:

أ. وفاةُ الأم، ويويك آدي جاتيمورتي.[43]

الورثة		أصل المسألة	السهم	الحال والبيان
		4		
كيتوت Drs. غيدي نورجايا (زوج الميت).	1/4	1	1/4	(1/4) لوجودِ فرعٍ وارث، أي يَحصل على الربع .لأنَّ الأمَّ أو الزوجةَ لها أولاد
الابنُ: غيدي بوترا أكاسارا	2:1	3	1/2	إذا اجتمع الابنُ الذكر مع الابنةِ الأنثى، فإن نصيبَهما يكون على قاعدة للذَّكر مثلُ حظِّ 2:1. أو يسمّى عصبة بالغير. الأُنثيين
البنت: نيومان آيو بوتري تشاندرا مورتي			1/4	

ب. وفاةُ الأب، أي .Drs كيتوت غيدي نورجايا، مع حساب التركة وفق الترتيب المقرَّر في فقه المواريث الإسلامي.[44]

مستحق المال	السهم	الحال والبيان
الابنُ: غيدي بوترا أكاسارا	1/3	مال الوصيّة، بسبب اختلاف الدين من الأب.

[42] الفوزان، التحقيقات المرضية في المباحث الفرضية. ص. 32.

[43] الغامدي، الفوائد في يسهيل مسائل الفرائض. ص. 26

[44] Diyah Ayu Rizki Pradita and Nur Azizah، "Kontribusi Matematika Dalam Menyikapi Hak Waris Anak Angkat Berdasarkan Perspektif Hukum Islam Dan Hukum Negara،" *LISAN AL-HAL: Jurnal Pengembangan Pemikiran Dan Kebudayaan* 17، no. 2 (2023): 282–92، https://doi.org/10.35316/lisanalhal.v17i2.282-292.

• يَستحقّ الموصى له الحصولَ على مال الوصية أوّلًا، ثم يُوزَّع ما تبقّى من التركة على الورثة. • ووفقًا للأصل في فقه الوصية، فإن الابنَ الذكر غيدي بوترا أكاسارا لا يَستحقّ الوصية، لأن والده .Drs كيتوت غيدي نورجايا لم يُوصِ له بشيء، وبناءً على ذلك تُمنَح التركةُ كاملةً للوريث الشرعي.		
البنت: نيومان آيو بوتري تشاندرا مورتي	1/2 + 1/2 (مال الردّ)	كونُها في حالةٍ منفردةٍ ولا يملك أقاربَ آخرين، كما المذكور في منطوق الحكم.
• بعد قسمة التركة، إذا وُجدت بقيّة من المال، فإنه يُعمل بتقسيم حكم الرَّدّ،[45] وذلك بإعادة ما تبقّى من التركة إلى الورثة بعد استيفاء أنصبتهم، وفق ما عليه اتفاق جمهور العلماء.[46]		

ت. ببيب وفاةُ الأب، أي .Drs كيتوت غيدي نورجايا، مع احتساب الوصية الواجبة وفق أحكام قانون الدولة، كما هو منصوص عليه في مدوّنة الأحكام الإسلامية (KHI) المادة (209) الفقرتين (1) و(2)،[47] وباعتماد آلية احتساب الوصية الواجبة على النحو المطبَّق في دولة مصر.[48]

مستحق المال	أصل المسألة	السهم	الحال والبيان
	6		

[45] الغامدي، الفوائد في يسهيل مسائل الفرائض .ص. 34

[46] Sulehaa، Rahmatb، and Irsyad Raf، "Analisis Ijtihad 'Abdullah Bin 'Abbās Pada Masalah 'Aul Dan Radd Dalam Fikih Mawārīs،" *AL-QIBLAH: Jurnal Studi Islam Dan Bahasa Arab* 3، no. 4 (2024): 584–607، https://doi.org/10.36701/qiblah.v3i4.1645.

[47] Irsan، Aslati، and Jamal، "ANALISIS MODEL PEMBAHARUAN HUKUM ISLAM DI INDONESIA MELALUI WASIAT WAJIBAH."

[48] سابق، فقه السنة. ص. 1120.

الابنُ: غيدي بوترا أكاسارا	1/3	2	2/6 بالتقصير إلى 1/3	الوصية الواجبة بالثلث (1/3)، فأصل إذا لم يكن مرتدّ حقه الثلثان (2/3) .عن دين الإسلام
البنت: نيومان آيو بوتري تشاندرا مورتي	1/2	3	3/6 بالتقصير إلى 1/6 + 1/2 (مال الردّ)	(1/3) إذا لم الأصل في حكمها الثُّلث يكن الأخُّ مرتدًّا. لكنّ، لكونها وارثًا شرعيًا، وفي حالةٍ منفردة، ولا يملك أقاربَ آخرين، كما بيَّن في منطوق الحكم.
				(1/6) يُرَدّ تبقّى من التركة سدس ويُعطى المال للوارث الشرع وفق مبدأ .الرَّدّ

ظهر الفرقُ بين الجدولين الأخيرين مع أنّ في الجدول (ب) يفصل بين قسمة الوصية وقسمة الميراث، في حين أن الجدول (ت) يَجمع بين احتساب الوصية والميراث في عمليةٍ واحدة. وقد قرّرت محكمة الشؤون الدينية في سورابايا في حكمها رقم Pdt.P/2025/PA.Sby/939 أن الوصية الواجبة تُعدّ حلًّا إلى غيدي بوترا أكاسارا الذي قد ارتدّ قبل وفاة والده، مما جعله محرومًا من الميراث بوصفه وارثًا شرعيًا. لكن بهذا التطبيق يُفضي إلى نوعٍ من التعارض والاحتكاك بين أحكام فقه الوصية وأحكام فقه المواريث الإسلامي.

تجنّبًا لوقوع الخلاف بين العلماء، فإن نيومان آيو بوتري تشاندرا مورتي، بصفتها الوارثة وحدها، بعد حصولها على كامل التركة بنصيبها المقدَّر نصف التركة 1/2 مع 1/6 من مال الرَّدّ، يمكنها أن تعطي جزءًا من المال لأخيها الشقيق على سبيل الهبة أو الهديّة. وإذا قيل أن الوصية للأقارب المحجوبين عن الإرث واجب كما ذهب إلى ذلك بعضُ العلماء فإن الهبة

أو الهديّة للأخ الشقيق تكون أولى وأرجح. وبذلك يكون المال الذي يحصل عليه غيدي بوترا أكاسارا أكثرَ أمانًا وثبوتًا من حيث الاعتبار الاجتماعي والحكم الشرعي على السواء. أمّا في تركة والدته ويويك آدي جاتيمورتي، فإن غيدي بوترا أكاسارا يستحقّها كاملةً بوصفه وارثًا شرعيًا، لكونه كان مسلمًا وقت وفاة والدته.

2. تحليل تغيّر الحكم الشرعي للوصية من الإباحة إلى الوجوب ومدى وجاهة مساواتها بأحكام فقه المواريث

بيّن حكم محكمة الشؤون الدينية في سورابايا رقم Pdt.P/2025/PA.Sby/939 أن القاضي قضى بتنفيذ الوصية الواجبة استنادًا إلى الاجتهاد القضائي الصادر عن المحكمة العليا رقم 368 K/AG/1995 وحده. وقد أوضحت هذه السابقة القضائية دورَ القاضي في ممارسة الاجتهاد لسدّ الفراغ التشريعي، إذ إن الوصية الواجبة كانت وفق نصّ المادة 209 من مدوّنة الأحكام الإسلامية (KHI) مقرّرةً في الأصل للأولاد المتبنَّين (الربيب) فقط، فالأمر الذي استدعى توسيع نطاقها ليشمل الورثة المختلفين في الدين بوصفهم مستحقّين للوصية الواجبة. كما استند ذلك إلى تعليلٍ نظريّ يرى أن التمسّك بدليل النصّ لا ينسجم مع متطلّبات الأحكام القانونية الهادفة إلى تحقيق العدالة وتقليل أو تقصير المفاسد.[49] وانطلاقًا من هذا الاجتهاد القضائي ، يتّضح أن القاضي سعى إلى حفظ التوازن بين الأطراف وإعادة ترميم العلاقات فيما بينهم، من خلال اعتماد العدالة التصحيحية بوصفها منهجًا في الفصل في النزاع.[50]

في استعراض فقه الوصية، يُبيَّن أن للوصية أحوالًا قد يتغيّر فيها حكمها على حسب الظروف والشؤون. ومن جملة هذه الأحوال ما تتحوّل فيه الوصية من حكم الإباحة إلى الوجوب، وقد أوضح ذلك السيد سابق بقوله: "تجب في حالة ما إذا كان على الإنسان حقٌّ شرعيٌّ يُخشى أن يضيع إن لم يُوصِ به، كوديعة ودين الله أو لآدمي. مثل أن يكون عليه زكاةٌ لم يُؤدِّها، أو حجٌّ لم يقم به، أو تكون عنده أمانةٌ تجب عليه أن يخرج منها، أو يكون عليه دين لا يعلمه غيره، أو يكون عنده وديعة بغير اشهاد".[51] وكذلك تجب الوصية في حال التزام الإنسان بنذرٍ ألزم به نفسه عند تحقّق أمرٍ.[52]

[49] Dzikri Mubarok and Nurbaedah، "KAJIAN YURIDIS WASIAT WAJIBAH KEPADA ANAK BEDA AGAMA PERSPEKTIF HUKUM ISLAM (Analisis Putusan Mahkamah Agung RI Nomor 368. K/AG/1995) Dzikri،" *Mizan: Jurnal Ilmu Hukum* 14، no. 1 (2025): 258–66، https://doi.org/10.32503/mizan.v14i1.6807.

[50] Fathin Abdullah، Rifka Safira، and Naqia Annisa Faradiz، "Tinjauan Hukum Tentang Tindak Pidana Terhadap Agama Dan Kepercayaan Menurut KUHP 2023 Dengan Pendekatan Keadilan Korektif،" *Journal of Contemporary Law Studies* 2، no. 3 (2025): 195–208، https://doi.org/10.47134/lawstudies.v2i3.4039.

[51] سابق، فقه السنة. ص. 1095.

[52] Nur Baits، *Pengantar Ilmu Waris*. Hal. 27.

كما تقدّم من بيان السيد سابق، يُفهَم أن الوصية الواجبة لا يذكَر حتى كونها لا تندرج ضمن معايير الوصية التي يجب تنفيذها شرعًا. ولا يزال تطبيق الوصية الواجبة محلَّ نقاشٍ وخلافٍ بين العلماء المعاصرين. كون الجذرُ الأوّل في ظهور الوصية الواجبة هي اختلاف الفهم حول قوله تعالى في سورة البقرة الآية (180). وفي هذه المسألة وُجد قولان، وهما:[53]

أولًا، يرى جمهور العلماء أن هذه الآية قد نُسِخت بآيات المواريث الواردة في سورة النساء، ولا سيما الآية (7)، كما نُقل ذلك عن ابن عباس رضي الله عنهما.[54] وبناءً على القول بالنسخ، يترتّب على ذلك تغيّرُ الأحكام المتعلّقة بالوصية والميراث.[55] وعلى وجه الخصوص، في مسألة اعطاء الوصية الواجبة لغير المسلم، يَرِدُ نهيٌ صريحٌ عن النبي ﷺ يدلّ على كون اختلاف الدين مانعًا من الإرث. ومقتضى هذا الحكم الشرعي أن يُلتزم به على وجه الوجوب، وأن تُقبل آثاره وتبعاته، دون السعي إلى إيجاد مبرّراتٍ واعتذارات تُفضي إلى تمكين مَن حُجب عن الإرث من الحصول على نصيبٍ من مال المورِّث.

ثانيًا، ترى الحكومة المصرية، والدول التي اعتمدت نظام الوصية الواجبة ومنها إندونيسيا ومعها عددٌ من العلماء مثل قتادة، وجابر بن زيد، وابن حزم، رأيًا مخالفًا؛ إذ يذهبون إلى أن الوصية الواجبة مشروعة لِما تقرّر بأن الله تعالى قد حدّد أنصبةَ الورثة بنصوصٍ صريحة، وبذلك يُتاح لمن حُجب عن الإرث أن ينال نصيبًا عن طريق الوصية، دفعًا للضرر ورفعًا للمفسدة. ويستدلّون كذلك بأن آيتي المواريث في سورة النساء (11) و(12) إنما هما على سبيل التخصيص، فلا تُخرجان الأقارب المحجوبين عن عموم قوله تعالى في سورة البقرة الآية (180). وبناءً على هذا الاستدلال، فإن من منع وحجب بينهم وبين الميراث يَستحقّون مال الميت المورِّث في صورة وصيةٍ تُنشأ تلقائيًا وتكون واجبة التنفيذ.[56]

يُفهَم من تحوّل الوصية إلى حكمٍ واجب، استنادًا إلى البيان السابق، أنه يدخل في تحمّل المسؤولية من الأشياء وقضاء الالتزامات التي تكون في ذمّة الميّت أو المورِّث. بل، أنّ مسألة الوصية الواجبة تختلف من حيث الأساس، وهو غرض الوصيّة وحكمتها. إذ تقوم على حقٍّ فردي لمن حُرم من الميراث، وعلى قرارٍ قضائي، وعلى تنظيمٍ قانوني كما هو الحال في إندونيسيا. أمّا مدى اتصال ومشروعية مساواة الوصية الواجبة بأحكام فقه المواريث، فيمكن النظر إليه من زاوية مقاصد الشريعة الإسلامية الضروريّة، ولا سيما من خلال مقصد حفظ المال وذلك من حيث:

---

[53] حسين يوسف غزال، الميراث على المذاهب الأربعة دراسة وتطبيقًا، (3rd ed. بيروت، لبنان: دار الفكر، 2008(، noor-book.com/ca3hvl . ص. 253.

[54] ابن كثير، تفسير القرآن العظيم. ص. 234

[55] Yusril Ainur Rofiq، "Nasikh Mansukh Perspektif Ibnu Abi Hatim Dalam Tafsir Al- Qur ' an Al-Adzim،" *Jurnal Semiotika-Q: Kajian Ilmu Al-Quran Dan Tafsir* 3، no. 2 (2023): 240–55، https://doi.org/10.19109/jsq.v3i2.21498.

[56] Muhammad Muhajir، "Konsep Wasiat Wajibah Dalam Tafsir Surat Al-Baqarah Ayat 180،" *YUDISIA : Jurnal Pemikiran Hukum Dan Hukum Islam* 12، no. 1 (2021): 151–64، https://doi.org/10.21043/yudisia.v12i1.9043.

أولًا، يمكن قبول الوصية الواجبة من حيث كونها تُمنح بقصد تمكين من منع وحجب بينهم وبين الميراث من الحصول على شيءٍ من مال المورِّث، وذلك بالرجوع إلى الأصل العام في فقه الوصية.[57] ويترتّب على ذلك أن يكون متقبّل الوصية الواجبة مسؤولًا عن المال الذي يحصل عليه من حيث حسن الانتفاع به وتنميته، فضلًا عن مساعدة ذلك في تقوية موقف التسامح بين المسلمين والأديان المختلفة.[58]

ثانيًا، أمّا في فقه المواريث الإسلامي، فإن المال لا يُنظر على أنه مجرّد ملكية فحسب، بل من حيث كيفية استخدامه استخدامًا أخلاقيًا، يحقّق الخير لصاحبه وللمجتمع، وينتقل إلى الورثة على وجهٍ عادلٍ وآمنٍ بما يضمن استمرار منافعه.[59] فالإسلام ينظر إلى المال بوصفه جزءًا طبيعيًا من حياة الإنسان، ويُعدّ الاتجاهُ إلى التملّك والتجارة والانتفاع بالمال أمرًا محمودًا ما دام في إطار الضوابط الشرعية. ومن ثمّ جاءت الشريعة لتنظيم طرق اكتساب المال واستعماله وتنميته، بما يحول دون وقوع الظلم أو الإضرار بالآخرين.

يُظهِر فهمُ بعضِ العلماء لجواز العمل بحكم الوصية الواجبة وجودَ قدرٍ من الانسجام بينها وبين أحكام الميراث. ويُعدّ ذلك مظهرًا من مظاهر تجديد الأحكام الفقهية في إطار الفقه الإسلامي المعاصر، وهو ما يجعله مناسبًا للتطبيق في المجتمعات، ولا سيما تلك التي تتسم بتعدّد الأعراف والعادات والثقافات والطابع التعدّدي.[60] غير أنّ القول بمساواة الوصية الواجبة بالميراث يُعدّ فهمًا غيرَ دقيقٍ من الناحية الفقهية، إذ يترتّب عليه نوعٌ من عدم التوافق بين فقه الوصية وفقه المواريث من حيث الحكم الأصلي لكلٍّ منهما. وفيما يأتي بيانُ الأسباب:

أولًا، يُظهر ذلك وجودَ حِيلةٍ شرعية تتمثّل في البحث عن وسائل أخرى لتجاوز أحكام الشريعة، بقصد إعمال نظام الوصية الواجبة.[61] وهذا يختلف عن سائر صور الوصية التي قد يتحوّل حكمها إلى الوجوب، إذ إن هذا التحوّل يكون مستندًا إلى أمرٍ شرعيٍّ صريح، مما يجعل ارتباطها بأحكام الميراث ارتباطًا منسجمًا ومتوافقًا مع مقاصد الشريعة.

[57] Azmi Zamroni Ahmad، "Wasiat Wajibah Dalam Perspektif Hukum Positif Dan Hukum Islam: Analisis Maqāṣid Asy-Syarī'ah Jasser Auda،" *Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah Dan Hukum* 52، no. 1 (2018): 55–73، https://doi.org/10.14421/ajish.v52i1.945.
[58] Jimmi Pasla and Muhammad Adnan Azzaki، "Rekonstruksi Hak Wasiat Wajibah Bagi Ahli Waris Murtad Dalam Perspektif Maqosid Syariah،" *Jurnal Riset Rumpun Ilmu Sosial، Politik Dan Humaniora* 4، no. 3 (2025): 783–95، https://doi.org/10.55606/jurrish.v4i3.6015.
[59] Mīlād، "Al-Maqāṣid Al-ʿĀmmah Fī Niẓām Al-Mīrāth."
[60] Nasution، Arfa، and Turnip، "Transformasi Hukum Wasiat Wajibah Ke Dalam Sistem Hukum Nasional."
[61] Muhammad Afif Al Haq and Lilik Andaryuni، "Wasiat Wajibah Sebagai Hilah Ddalam Hukum Waris Islam،" *Bulletin of Community Engagement* 4، no. 3 (2024): 517–22، https://doi.org/10.51278/bce.v4i3.1539.

ثانيًا، ورد في الحديث النبوي أن غير المسلم لا يَرِث المسلم، ولا المسلم يَرِث غير المسلم، وهو ما يدلّ على تحقيق العدالة بين الأديان وبيان ما يترتّب على اختلاف الدين من آثارٍ شرعية ينبغي على كلّ طرفٍ تقبّلها، التزامًا بالمبدأ دون إلحاق ظلمٍ بأيٍّ من الأطراف. وإذا فُرض إلزامُ العمل بالوصية الواجبة للأبناء غير المسلمين، سيفتح ذلك الباب إشكالاتٍ أخرى، منها الحالة المعاكسة؛ كأن يطالب ابنٌ مسلم القاضيَ بإقرار وصيةٍ واجبة له من تركة والدَيه غير المسلمين.

ثالثًا، يُقال إن تطبيق الوصية الواجبة يُعدّ مناسبًا من حيث انسجامه مع الأعراف والعادات الاجتماعية والطابع التعدّدي، استنادًا إلى دليل المصلحة المرسلة بوصفه إعمالًا لحكمٍ يحقّق المصلحة. غير أنّه ينبغي التنبيه إلى أن الاحتجاج بالمصلحة المرسلة لا يكون مقبولًا إلا بشروطٍ معيّنة، وهي :[62]

1) أن تكون المصلحة مرتبطةً بمقاصد الشريعة الإسلامية وألّا تُخالف الأدلة القطعية أو الإجماع، وأن تبقى في دائرة الاجتهاد.
2) أن تكون مصلحةً حقيقيةً وملحّة، لا مجرّد افتراضٍ أو شعورٍ ذاتي.
3) و أن تكون مصلحةً عامّةً شاملة للناس، لا تُفضي إلى ضياع مصالح أخرى، ولا تقتصر آثارها على فئةٍ محدودة من الأفراد.

في حالة الوصية الواجبة، يظهر أنها تُخالف بعضَ هذه الشروط، الأمر الذي يجعل الاستدلال بالمصلحة المرسلة لتبرير تطبيقها غيرَ مقبولٍ من الناحية الأصولية.

رابعًا، إنّ الشريعة الإسلامية جاءت لرفع جميع أشكال الاختلال والظلم، كالتعصّب والتمييز، وهي من العادات في المجتمع عند الجاهليّة، كما كان حال قبيلة قريش التي كانت تُعلي شأن أعرافها، وتُلزم القبائل وخاصّة لمن أدنى منها بالامتثال التام لتلك الأعراف.[63] وقد كان لقيام أحكام الشريعة الإسلامية حِكَمٌ عظيمة، من أبرزها تشريع أحكام الوصية والميراث التي هدفت إلى إزالة صور الظلم التي سادت في المجتمع الجاهليّ، حيث كانوا يطبّقون النظام الأبوي (الذكوري) بصورةٍ قويّة. بل، أنّ مسألة الوصية الواجبة تُظهر وجود أحكامٍ قد نظّمها الإسلام تنظيمًا واضحًا، إلا أنّه يُسعى إلى تعديلها

[62] Bustanul Arifin، "Kehujjahan Maslahah Mursalah Dalam Perspektif Imam Al-Ghazali Dan Najm Al-Din Al-Tufi،" *Al-Mawaddah: Jurnal Studi Islam Dan Hukum Keluarga (Ahwal Al-Syakhsiyyah)* 1، no. 1 (2024): 12–22، https://doi.org/10.61181/al-mawaddah.v1i1.426.
[63] Naimah and Difi Dahliana، "Khadijah Binti Khuwailid : Womenprenuer Di Tengah Diskriminasi Gender Pada Zaman Jahiliyah،" *Jurnal Kajian Gender Dan Anak* 7، no. 1 (2023)، https://doi.org/10.24952/gender.v7i1.7716.

أو تغييرها بدعوى التكيّف مع الأعراف والعادات الاجتماعية، وهو ما يثير إشكالًا من حيث مدى انسجام ذلك مع مقاصد وأحكام الشريعة الإسلامية.

خامسًا، يُستحبّ في تقسيم التركة حضورُ جميع أقارب الميّت (المورِّث)، ولو لم يكونوا مستحقّين للميراث، قال الله تعالى في (سورة النساء الآية: 8) ﴿وَاِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ اُولُوا الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنُ فَارْزُقُوْهُمْ مِّنْهُ وَقُوْلُوْا لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوْفًا﴾. وقد اختلف العلماء في دلالة هذا الأمر: هل الأمر للحضور يدلّ على الوجوب أم على الاستحباب، مع أنّهم لم يختلفوا في أنّ الأقارب لا يثبت لهم حقٌّ في الميراث لمجرّد القرابة.[64] وتُبيّن هذه الآية الكريمة آداب التعامل مع التركة، إذ كان من عادات أهل الجاهلية أن يستأثر ويستحقّ الرجال البالغون من الأقارب بمال الميّت، ولو كان له أولاد صغار ولم يبصِلوا إلى البلوغ.[65] وتظهر الحكمة من هذه الآية في بيان أنّ استحقاق الميراث إنما يكون وفق الضوابط الشرعية المحددة، بأيّ النظر عن حال الوارث أو صفته، كما أنّ الأقارب الذين لا تتوافر فيهم صفة الوارث لا يملكون حقًّا في التركة، إلا إذا وُجدت وصية مستوفية لشروطها الشرعية وفق أحكام فقه الوصية. ويُقصد من حضور الأقارب عند قسمة التركة أنّ للورثة أن يتصدّقوا أو يُهدوا لهم شيئًا من المال تطييبًا لقلوبهم، تقوية لمشاعر وتكافل، وتوثيقًا لأواصر المودّة وصلة الرحم بين أفراد الأسرة.

سادسًا، فيما يتعلّق بحقيقة الفقه الإسلامي المعاصر، وهو ظهور الإشكاليات الذي يستلزم إبراز دور الشريعة في تقرير الأحكام، مع تحقيق التوازن الذي يؤكّد أن أحكام الشريعة مقبول على جميع الناس المختلفة، وصالحة للتطبيق في كل زمان ومكان دون تغيير المساس الثابتة أو قلب الأحكام بجعل الشريعة خاضعةً لأعراف المجتمع (الأحكام الشريعة تناسب أحوال العرف).[66]

3. موقفُ الورثةِ والأقاربِ في تسويةِ قضيةِ الوصيةِ الواجبةِ بين حكمِ القاضي وإجماعِ جمهورِ العلماء.

[64] ابن كثير، تفسير القرآن العظيم. ص. 445

[65] Nurul Jumadissaniyah Sitorus et al.، "Munasabah Qur-An Surah An-Nisa ' Ayat 7 Dan 8 Dengan Surah An-Nisa ' Ayat 11 Dan 12 Dalam Permasalahan Warisan Di Kecamatan Pulau Rakyat،" *Tabsyir: Jurnal Dakwah Dan Sosial Humaniora* 4، no. 3 (2023)، https://doi.org/10.59059/tabsyir.v4i3.156.

[66] محمد يسري إبراهيم، فقه النوازل للأقليات المسلمة تأصيلاً وتطبيقًا، (2nd ed. القاهرة: دار اليسر، 2011.(. ص. 169.

يبيّن حكم محكمة الشريعة في سورابايا رقم Pdt.P/2025/PA.Sby/939 موقفَ الورثةِ والأقاربِ في هذه القضية، حيث قبلوا بموقف كامل على التسوية في اثبات الوصية الواجبة التي قرّرها القاضي. وكما تقدّم بيانه في المباحث السابقة، فإن الوصية الواجبة ما تزال محلَّ النزاع والجدال بين العلماء وأفراد الأمة الإسلامية من حيث آثارها وتطبيقاتها، ومن هذه المسألة تسبّب إلى حالة التحيّر لمن يستحقّ الورثة بشأن الجهة التي ينبغي الرجوع إليها لتحقيق الحسم وإنهاء الإشكال القانوني والشرعي في مثل هذه المسألة.

في الإسلام يُطالَب كلُّ فردٍ من أفراد الأمة بطاعة وُلاة أمورهم، كما قال الله تعالى في قوله: (سورة المائدة: 42) ﴿وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾. تُعدّ هذه الآية أساسًا لإلزام الأمراء والحكّام بالحكم بين الناس بالعدل. وقد أجمع العلماء على مدلول هذه الآية، وأن هذا المبدأ قد طُبِّق منذ عهد النبيّ محمد ﷺ إلى يومنا هذا.[67] ولا يُعيَّن أحدٌ قاضيًا إلا بعلمٍ وإقرارٍ من وليّ الأمر. وفيما يلي جملةٌ من الأسباب التي تُبيّن أهميةَ قرارات القاضي ودورها بالنسبة لأفراد الأمة:

أولًا، من أجل الحفاظ على أخلاقيات نظام الحكم، فإن القاضي بوظيفته صاحبَ سلطةٍ مخوَّلةٍ يستطيع تقديمَ التوجيهات التي تُسهم في تحقيق النظام والاستقرار في الدولة.[68] ويتمّ ذلك من خلال إدارةٍ قائمةٍ على السياسة الشرعية، حيث يسعى وليّ الأمر إلى تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية ضمن القوانين والتشريعات المعمول بها في إندونيسيا، سواءً كانت تلك الأحكام ممّا اتّفق عليه العلماء، أو ممّا ثبت بالاجتهاد.[69]

ثانيًا، إنّ معايير تولّي منصب القضاء عند مذهب الشافعي صارمةٌ للغاية، إذ يُشترط في القاضي أن يكون مسلمًا، مكلَّفًا، حرًّا، ذكرًا، عادلًا (حكيمًا)، سليمَ السمع والبصر، غير أخرس، قادرًا على التفصيل في القضايا وإقامة الأحكام في

[67] مصطفى الخن، مصطفى البغا، and علي الشربجي، الفقه المنهجي على مذهب الشافعي رحمه الله تعالى (المجلد الثامن)، .2nd ed دمشق: دار القلم للنشر والتوزيع، 1992).، ص. 173.

[68] Yusuf As-sajid and Roy Grafika Penataran، "HADITS-HADITS TENTANG KEWAJIBAN MENDENGAR DAN TAAT KEPADA PEMIMPIN DAN PENGARUHNYA TERHADAP STABILITAS POLITIK NEGARA،" *AL-ATSAR: Jurnal Ilmu Hadits* 2، no. 1 (2025): 1–18، https://doi.org/10.37397/al-atsarjurnalilmuhadits.v2i1.577.

[69] Munadi Usman، "WASIAT WAJIBAH UNTUK ANAK ANGKAT PERSPEKTIF SIYĀSAH AL - SYAR ' IYYAH،" *ADHKI: Journal of Islamic Family Law* 3، no. 1 (2021): 19–33، https://doi.org/10.37876/adhki.v3i1.39.

المحكمة، وأن يكون ذا درجةٍ من الاجتهاد.[70] كما تنصّ المادة (5) الفقرة (1) من القانون رقم 48 لسنة 2009 على دور القاضي، حيث تُلزم القاضي بامتلاك القدرة على تحليل المشكلات تحليلاً دقيقًا، والحكم فيها بالعدل.[71]

ثالثًا، إنّ نطاق صلاحيات القاضي في إصدار الأحكام يقتصر على أفراد المجتمع الذين يقيمون في الدولة أو الولاية تحت سلطته القضائية، والغرض منها هو التحليل والتسوية في القضايا المعروضة أمامه بقصد تحقيق المصلحة.[72] ومن الحلول والبدائل التي يعتمدها القاضي كثيرًا هو لتحقيق المصلحة مراعاةُ حفظ المقاصد الخمسة للشريعة الإسلامية (الضروريّة)، وهي: حفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ النسل، وحفظ المال.[73]

رابعًا، يتمتّع القاضي بسلطة كاملة في إقرار حكمٍ قائمٍ على الاجتهاد بصورةٍ مُلزِمة، مع أن الاجتهاد قد تتعدد فيه الأحكام والآراء، وذلك بقصد رفع الخلاف وإنهاء التنازع بين المسلمين.[74] فإذا وُجدت قضية نزاع وكان لكل طرف رأي مختلف، فإن الفصل والرأي المعتمد يكون بيد القاضي.[75]

دورُ القاضي والحاكم في أيّ ولاية أو دولةٍ أمرٌ مهمّ وضرورة، ومع ذلك أنّ المرجع في مسائل الوصية الواجبة وغيرها من القضايا المرتبطة بالشريعة الإسلامية لا يقتصر على سياسات الحاكم وحده. بل إنّ دور العلماء الآخرين بالغ الأهمية في تقديم المشورة والنظر الشرعي عند تقرير الأحكام، كما قال الله تعالى في (سورة النحل الآية 43): ﴿فَاسْـَٔلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾. فالآية تؤكد وجوب الرجوع إلى أهل العلم والاختصاص في المسائل التي يجهلها الناس، ولا سيما ما يتعلّق بالأحكام الشرعية.

[70] الخن، البغا، and الشربجي، الفقه المنهجي على مذهب الشافعي رحمه الله تعالى (المجلد الثامن). ص.178.

[71] Deryasa، "Profesionalisme Hakim Peradilan Agama Dalam Penerapan Prinsip I'tibar: Tinjauan Fiqh Dan Hukum Acara Peradilan Agama،" *Tasfiyah : Journal of Islamic Law and Sharia Economics* 1، no. 2 (2025): 96–103، https://doi.org/10.69836/tasfiyah.v1i2.364.

[72] عبد الرحمن بن عبد العزيز السديس، علم أصول الفقه وأثره في صحة الفتوى،) .1st ed المملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، 2013.(. ص. 94.

[73] Achmad Suhaili، "INTEGRASI MAQĀṢID AL-SYARĪ'AH DALAM PRAKTIK PERADILAN AGAMA DI INDONESIA: STUDI ALTERNATIF PENYELESAIAN SENGKETA KELUARGA،" *Mabahits : Jurnal Hukum Keluarga Islam* 06، no. 1 (2025): 29–42، https://doi.org/10.62097/mabahits.v6i01.2236.

[74] أحمد بن إدريس القرافي، الفروق (الجزء الثاني)، .ed عمر حسن، 1) .st edبيروت، لبنان: مؤسسة الرسالة، 2003.(. ص. 192.

[75] Moh Zunaidi Halimi، "Kewenangan Mengadili Lembaga Peradilan Di Indonesia Dan Titik Singgung Pengadilan Umum Dengan Pengadilan Agama،" *Al-Mawaddah: Jurnal Studi Islam Dan Hukum Keluarga (Ahwal Al-Syakhsiyyah)* 1، no. 1 (2024): 34–47، https://doi.org/10.61181/al-mawaddah.v1i1.428.

قد تكونُ الأحكامُ التي يعتمدها القاضي أحيانًا مبنيّةً على قولٍ مرجوحٍ ضعيف، ولذلك تبرزُ الحاجةُ إلى البحث عن اعتباراتٍ أخرى من خلال الرجوع إلى القول الراجح المستند إلى رأي جمهور العلماء المتَّفَق عليه. وفيما يلي بيانُ الأسباب والأهمية الملحّة لضرورة تحرّي القول الراجح عبر اعتماد آراء جمهور العلماء:

أولًا، إنَّ قولَ جمهورِ العلماءِ أقربُ إلى الصواب والحقيقة، كما ورد في حديث النبي محمد ﷺ: "لا تجتمع أمتي على ضلالة".[76] وهذا بخلاف عامة الناس الذين يقتصرون على التقليد دون نظرٍ أو ترجيح. كما أنَّ تطبيقَ القاعدةِ القاضيةِ بدفعِ المفاسدِ مقدَّمٌ على جلبِ المصالح، ولذلك فإنَّ العملَ بالقول المرجوح قد يؤدّي إلى مفسدةٍ أعظم.[77] وعليه، يمكنُ منعُ العملِ بالحكم القضائي المرجوح، ولا يُعدّ في ذلك ظلمٌ للقاضي، إذا أُعيدَ الأمرُ إلى حكمِ الله تعالى ورسوله ﷺ، استنادًا إلى قوله تعالى في (سورة النساء آية 59): ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ۖ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾.

ثانيًا، إنَّ تطبيقَ القولِ المرجوح قد يؤدّي إلى الإخلالِ بثباتِ واستقرارِ أحكامِ الشريعة، مما يفتحُ أبوابًا واسعةً للمفاسدِ والأضرار. ولذلك فإنَّ تطبيق القاعدةِ الفقهية الضَّرَرُ يُزَالُ أي، أنَّ كلَّ ما يؤدّي إلى الضرر يجبُ إزالته، يُعدُّ أمرًا في غايةِ الأهمية لضمان بقاءِ الشريعةِ قائمةً ومستقرةً على الوجهِ الصحيح. [78]

ثالثًا، إنَّ للعلماء دورًا مهمّاً في تقرير أحكام الشريعة، ولا يَحِلُّ لهم الفصلُ في الأمور والاجتهادُ فيها إلا بعد توفّر شروط الاجتهاد، ومن ذلك: الإحاطةُ بالأدلة الشرعية، ومعرفةُ المسائل التي وقع فيها الإجماع وتلك التي وقع فيها الخلاف، والتمكّنُ من اللغة العربية، والدِّقّةُ في معرفة درجات الأحاديث، والأهمُّ من ذلك كلِّه التمتّعُ بالتقوى وورَعِ النفس، أي التحفّظُ والاحتياطُ من الوقوع في الأمور الشُّبهات.[79]

[76] محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه الجزء الثاني. ص. 1303

[77] محمد بن صالح العثيمين، منظومة أصول الفقه وقواعده،) .3rd ed الدمام، المملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، 2013.(. ص. 61.

[78] محمد الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة) دمشق: دار الفكر، 2006.(. ص. 210.

[79] السديس، علم أصول الفقه وأثره في صحة الفتوى. ص. 95.

رابعًا، إنَّ امتلاكَ موقفٍ وقائيٍّ عند مواجهةِ مسائلَ ذاتِ أحكامٍ شاذّةٍ تُخالِفُ إجماعَ العلماءِ أمرٌ بالغُ الأهمية، ولذلك تُستَحضَرُ قاعدةُ سدِّ الذرائع بسدِّ كلِّ الوسائلِ المؤدّيةِ إلى المفاسدِ والحِيَل.[80] وبهذا يتحقّقُ مبدأُ الاحتياط في الأحكام، حيثُ يكونُ المرءُ أكثرَ تحفّظًا وتأنّيًا في اتخاذِ القرار والأحكام، تعبيرًا عن الامتثالِ والطاعةِ لأحكامِ الشريعة.[81]

خامسًا، إنَّ الارتقاءَ بمستوى الفهمِ الدينيّ لدى عامّةِ الناس يتحقّقُ بإحياءِ مبدأِ الاتّباع، أي اتّباعِ الفهمِ الصحيحِ للشريعةِ كما يبيّنه العلماءُ، لا مجرّدُ التقليد الأعمى أو التعصّبِ لفئةٍ معيّنةٍ أو لأحكامٍ حكوميّةٍ قد تؤدّي إلى تقييدِ فهمِ الشريعةِ وحصرِها في إطارٍ ضيّق.

إنَّ الموقفَ بينَ حكمِ القاضي واتفاقِ العلماءِ لكلٍّ منهما مقاصدُه وأهميّتُه، بل، أنَّ معالجةَ قضايا الوصيّة الواجبة تحتاج وتستلزمُ عنايةً خاصة، لكونِ هذا المصطلحِ من المستجدّاتِ الحديثة ومن المسائل النوازل الفقهيّة، الأمرُ الذي أوجدَ حالةً من التردّدِ والاضطرابِ لدى الورثةِ والأقاربِ في تحديدِ حقّ مالِ الميّت (المورّث). فمن جهةِ حكمِ القاضي، يُرى أنَّ تطبيقَ الوصيّةِ الواجبةِ يُعَدُّ مناسبًا لتحقيقِ المصلحةِ لجميعِ الأطراف. أمّا من جهةِ رأيِ جمهورِ العلماء، فإنَّ هذا التطبيقَ يُعدُّ حكمًا شاذًّا يؤدّي إلى الإخلالِ ببعضِ ضوابطِ فقهِ الوصيّةِ والميراث، ومن ذلك: عدمُ ثبوتِ صدورِ الوصيّةِ من الموصي إلى الموصى له كما وردَ في الحكم، وتجاوزُ أحكامِ الحجبِ وموانعِ الإرث وكأنّها غيرُ معتبرةٍ، بمحاولةِ تمكينِ الممنوعِ من الإرث من الحصولِ على مالِ التركة ولو بنسبةٍ مختلفة، فضلًا عن اعتمادِ طريقةِ حسابٍ للوصيّةِ غيرِ منضبطةٍ بأحكامِ فقهِ المواريث، من خلالِ الجمعِ بينَ حسابِ الوصيّةِ والميراث بجمع واحد.

ث- الخاتمة

إنَّ تطبيقَ الوصيّةِ الواجبة في حكمِ محكمةِ الشؤونِ الدينيّةِ بسورابايا رقم Pdt.P/2025/PA.Sby/939 يُظهِرُ مسعى القاضي إلى تحقيقِ العدالةِ الموضوعيّة للطرفِ الذي منع مِن الميراثِ فِقهيًّا، ولا سيّما في حالةِ اختلافِ الدِّين. غيرَ أنَّ هذا المفهومَ القانونيَّ يفتحُ أحدَ أكثرِ الجوانبِ إشكاليّةً بينَ فقهِ المواريثِ الكلاسيكيِّ وسياساتِ القانونِ الوضعيِّ في

[80] السديس. ص. 69.

[81] Akhmad Husaini، Fathan Jihadul Islam، and Deni Irawan، "KEDUDUKAN ADILLAH ISTI'NASIYYAH DALAM PENGUATAN HUKUM FIKIH NORMATIF،" *Al-Majaalis* 9، no. 2 (2022): 135–60، https://doi.org/10.37397/almajaalis.v9i2.204.

E-ISSN: 3109-9130

إندونيسيا. فالوصيّةُ الواجبةُ التي قرّرها القاضي تُعَدُّ وسيلةً من وسائلِ الاجتهادِ المعاصر تهدفُ إلى سدِّ الفراغِ القانونيّ واستعادةِ المصلحةِ الاجتماعيّة. وفي حكمِ تركةِ المورّث .Drs كيتوت غيدي نورجايا، قرّرت هيئةُ القضاةِ إعطاء الوصيّة الواجبة إلى غيدي بوترا أكاسارا بوصفِها أداةً للحفاظِ على الروابطِ الأسريّة. وفي المقابل، فإنَّ مسألةَ تركةِ والدتِه ويويك آدي جاتيمورتي جرتْ وفقَ أحكامِ فقهِ المواريثِ على نحوٍ مستقيم، حيثُ ظلَّ غيدي بوترا أكاسارا مستحقًّا للإرثِ بصفته وارثًا شرعيًّا، لكونِه حينئذٍ لا يزالُ على دينِ الإسلام.

يُعَدُّ قرارُ القاضي المتعلّقُ بالوصيّةِ الواجبةِ صحيحًا من حيثُ القانونِ الوضعيّ، مع أنّه ليس بالضرورةِ أن يكونَ قولًا راجحًا أو مقبولًا من الناحيةِ الفقهيّة. ومن هنا تبرزُ أهميّةُ اعتمادِ مبدأ الاحتياط (التحفّظ) والالتزامِ على الطاعة بأحكامِ الشريعة. إنَّ اعطاء الهبةِ أو الهديّة التطوّعيّة من الوارثِ الشرعيّ إلى الأقاربِ الممنوعينَ من الإرث يمكنُ أن يكونَ حلًّا أكثرَ أمانًا وصحّةً من حيثُ الفقه، وفي الوقتِ نفسِه يُسهمُ في الحفاظِ على الانسجامِ الأسريّ وصِلةِ الرَّحِم. ولا يقتصرُ الجدلُ بينَ الوصيّةِ الواجبةِ وفقهِ المواريثِ على مسألةٍ تقنيّةٍ قانونيّة، بل يعكسُ توتّرًا أعمقَ بينَ نقاءِ النصوصِ الشرعيّة ومتطلّباتِ الواقعِ الاجتماعيّ. فالشريعةُ تأمرُنا بتحقيقِ التوازن، إذ ليس المقصودُ مجرّدَ إنفاذِ الأحكامِ، ولا يجوزُ في المقابلِ إهمالُ المصالحِ العامّة. فالعدالةُ واجبةُ التحقيق، لكن دونَ تجاوزِ حدودِ الله. وحقيقةُ أموالِ الوصيّةِ والميراث لا تنحصرُ في الصيغِ الحسابيّةِ أو الأنصبةِ الرقميّة، بل تتجلّى في كونها أمانةً أخلاقيّة تهدفُ إلى صونِ العلاقات، ومنعِ الظلم، وضمانِ انتقالِ المالِ انتقالًا نزيهًا ومشروعًا، يحملُ في طيّاتِه البركةَ والخير.

يبدو أنَّ اجتهادَ القاضي واتفاقَ العلماءِ لا ينسجمانِ انسجامًا كاملًا، ومن ثَمَّ فإنَّ المسلمَ مُطالَبٌ باختيارِ الطريقِ الأكثرِ أمانًا، تحقيقًا لانتظامِ شؤونِ الدولةِ دونَ التفريطِ في مبادئِ الشريعة. فإنَّ العدالةَ الحقيقيّة هي العدالةُ المنسجمةُ مع أحكامِ الله، والمصلحةَ الحقّة هي المصلحةُ التي لا تتجاوزُ حدودَه ولا تصطدمُ بتشريعاتِه.

ج- المراجع

القرآن الكريم.

أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد، بن حزم. *المحلّى بالآثار* .Edited by عبد الغفار سليمان البنداري. 1st ed. Bayrūt: دار الكتب العلمية، 2003. http://www.al-ilmiyah.com/ .Lubnān

إبراهيم، محمد يسري. *فقه النوازل للأقليات المسلمة تأصيلاً وتطبيقًا*. 2 nd ed. القاهرة: دار اليسر، 2011.

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن بردزبه. *صحيح البخاري* .Edited by أحمد علي، الحسن بن عبد الهادي، and محمد زكريا. كراتشي، باكستان: دار البشرى، 2016.

البصراوي، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن ابن كثير القرشي. *تفسير القرآن العظيم*. 1 .st edبيروت، لبنان: دار ابن حزم، 2000.

الخن، مصطفى، مصطفى البغا، and علي الشربجي. *الفقه المنهجي على مذهب الشافعي رحمه الله تعالى (المجلد الثامن)*. 2 .nd edدمشق: دار القلم للنشر والتوزيع، 1992.

الزحيلي، محمد. *القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة*. دمشق: دار الفكر، 2006.

السديس، عبد الرحمن بن عبد العزيز. *علم أصول الفقه وأثره في صحة الفتوى*. 1 .st edالمملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، 2013.

العثيمين، محمد بن صالح. *تسهيل الفرائض*. 6 .th ed .Riyadh: مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين الخيرية، 2020 . www.binothaimeen.net.

———. *منظومة أصول الفقه وقواعده*. 3 .rd edالدمام، المملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، 2013.

الغامدي، فايز أحمد. *الفوائد في يسهيل مسائل الفرائض*. 2 .nd edالمدينة المنوّرة: مكنتة الملك الفهد، 2017.

الفوزان، صالح بن فوزان. *التحقيقات المرضية في المباحث الفرضية*. 3 .rd edالرياض: دار المنهاج، 2018.

القرافي، أحمد بن إدريس. *الفروق (الجزء الثاني)* .Edited by عمر حسن. 1 .st edبيروت، لبنان: مؤسسة الرسالة، 2003.

رشد، محمد بن. *بداية المجتهد ونهاية المقتصد*. 2 .nd edبيروت، لبنان: دار ابن حزم، 2006.

سابق، السيد. *فقه السنة*. 1 .st edالسيد سابق: دار الحديث، 2004.

عبد الله بن محمد، بن أبي شيبة. *المصنف (المجلّد السابع عشر)*. 1 .st edالرياض: دار كنوز إشبيليا، 2015.

غزال، حسين يوسف. *الميراث على المذاهب الأربعة دراسة وتطبيقًا*. 3 .rd edبيروت، لبنان: دار الفكر، 2008-noor . book.com/ca3hvl.

محمد بن يزيد، ابن ماجه. *سنن ابن ماجه الجزء الثاني* .Edited by محمد فؤاد عبد الباقي. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 2006.

Abdullah، Fathin، Rifka Safira، and Naqia Annisa Faradiz. "Tinjauan Hukum Tentang Tindak Pidana Terhadap Agama Dan Kepercayaan Menurut KUHP 2023 Dengan Pendekatan Keadilan Korektif." Journal of Contemporary Law Studies 2، no. 3 (2025): 195–208. https://doi.org/10.47134/lawstudies.v2i3.4039.

Abdullah، Muhamad Mu'izz، Abdul Bari Awang، and Nasrul Hisyam Nor Muhammad. "Wasiat Dan Wisayah : Analisis Perbandingan Dalam Perancangan Harta Pusaka Muslim." UMRAN International Journal of Islamic and Civilizational Studies 8، no. 1 (2021): 55–74. https://doi.org/10.11113/umran2021.8n1.463.

Abdurahman، Irfan، Asep Lukman Daris Salam، and Erfan Shofari Sholahuddin. "Perkembangan Pemikiran Hukum Keluarga Islam Tentang Norma Hukum Waris، Wasiat، Dan Hibah." AL-AFKAR: Journal for Islamic Studies 7، no. 2 (2024): 891–903. https://doi.org/10.31943/afkarjournal.v7i2.1237.

Abriman، Mhd Rajendra. "Hukum Wasiat Yang Tidak Dilaksanakan Menurut Pendapat Imam Syafi ' i." ALADALAH: Jurnal Politik، Sosial، Hukum Dan Humaniora 3، no. 1 (2025): 249–65. https://doi.org/10.59246/aladalah.v3i1.1180.

Adliyah، Nurul. “WASIAT DALAM SISTEM PEMBAGIAN HARTA PENINGGALAN MENURUT HUKUM ISLAM.” Al-Amwal: Journal of Islamic Economic Law 5، no. x (2016). https://doi.org/https://doi.org/10.24256/alw.v5i1.2063.

Ahmad، Azmi Zamroni. “Wasiat Wajibah Dalam Perspektif Hukum Positif Dan Hukum Islam: Analisis Maqāṣid Asy-Syarī’ah Jasser Auda.” Asy-Syir’ah: Jurnal Ilmu Syari’ah Dan Hukum 52، no. 1 (2018): 55–73. https://doi.org/10.14421/ajish.v52i1.945.

Arifin، Bustanul. “Kehujjahan Maslahah Mursalah Dalam Perspektif Imam Al-Ghazali Dan Najm Al-Din Al-Tufi.” Al-Mawaddah: Jurnal Studi Islam Dan Hukum Keluarga (Ahwal Al-Syakhsiyyah) 1، no. 1 (2024): 12–22. https://doi.org/10.61181/al-mawaddah.v1i1.426.

As-sajid، Yusuf، and Roy Grafika Penataran. “HADITS-HADITS TENTANG KEWAJIBAN MENDENGAR DAN TAAT KEPADA PEMIMPIN DAN PENGARUHNYA TERHADAP STABILITAS POLITIK NEGARA.” AL-ATSAR: Jurnal Ilmu Hadits 2، no. 1 (2025): 1–18. https://doi.org/10.37397/al-atsarjurnalilmuhadits.v2i1.577.

Azziz، Raouane، Ruhi Fadzlyana Jailani، Mualimin Mochammad Sahid، and Universiti Sains. “الفتاوى في أسباب استحقاق الميراث: دراسة تحليلية لميراث من لا وارث له من المسلمين الجدد: The Fatwas and Reasons for Entitlement to Inheritance: An Analytical Study of New Muslim’s Without Heirs.” Journal of Fatwa Management and Research 27، no. 1 (2022): 65–80. https://doi.org/10.33102/jfatwa.vol27no1.427.

Budiman، Arief، Muhammad Saifullah، and Bahrul Ulum. “Wājibah Will for Non-Muslim Heirs in Indonesia: A Legal Political Perspective Based on Justice and Welfare.” Ijtihad : Jurnal Wacana Hukum Islam Dan Kemanusiaan 24، no. 2 (2024): 223–50. https://doi.org/10.18326/ijtihad.v24i2.223-250.

Deryasa. “Profesionalisme Hakim Peradilan Agama Dalam Penerapan Prinsip I’tibar: Tinjauan Fiqh Dan Hukum Acara Peradilan Agama.” Tasfiyah : Journal of Islamic Law and Sharia Economics 1، no. 2 (2025): 96–103. https://doi.org/10.69836/tasfiyah.v1i2.364.

Firdasari، Nanda Jumria، Hasan Bin Juhanis، and Rapung Rapung. “Al-Qatl Al-Muʿtabar Al-Māniʿ Min Al-Mīrāth Fī Al-Fiqh Al-Islāmī.” Journal of Family Law and Islamic Court 1، no. 3 (2023): 83–90. https://doi.org/10.26618/jflic.v1i3.10975.

Halimi، Moh Zunaidi. “Kewenangan Mengadili Lembaga Peradilan Di Indonesia Dan Titik Singgung Pengadilan Umum Dengan Pengadilan Agama.” Al-Mawaddah: Jurnal Studi Islam Dan Hukum Keluarga (Ahwal Al-Syakhsiyyah) 1، no. 1 (2024): 34–47. https://doi.org/10.61181/al-mawaddah.v1i1.428.

Haq، Muhammad Afif Al، and Lilik Andaryuni. “Wasiat Wajibah Sebagai Hilah Ddalam Hukum Waris Islam.” Bulletin of Community Engagement 4، no. 3 (2024): 517–22. https://doi.org/10.51278/bce.v4i3.1539.

Hazmi، Raju Moh، Nurul Adhha، and Lisa Analisa. “WASIAT WAJIBAH BAGI SUAMI MURTAD DALAM PENDEKATAN TELEOLOGIK MENUJU REALISME HUKUM (SUATU ANALISIS TERHADAP PUTUSAN Nomor 331 K/Ag/2018).” Jurnal Meta-Yuridis 5، no. 1 (March 1، 2022): 36–50. https://doi.org/10.26877/m-y.v5i1.8259.

Herlina، Novi Ulfa Safitri، and Eva Susanti. “Tinjauan Fikih Wasiat Dan Warisan Dalam Keluarga Islam.” AbdIBA: Jurnal Pengabdian Kepada Masyarakat 2، no. 2 (2025): 101–11. https://doi.org/https://doi.org/10.35449/abdiba.v2i2.1079.

Husaini، Akhmad، Fathan Jihadul Islam، and Deni Irawan. “KEDUDUKAN ADILLAH ISTI’NASIYYAH DALAM PENGUATAN HUKUM FIKIH NORMATIF.” Al-Majaalis 9، no. 2 (2022): 135–60. https://doi.org/10.37397/almajaalis.v9i2.204.

Irsan، Aslati، and Khairunnas Jamal. “ANALISIS MODEL PEMBAHARUAN HUKUM ISLAM DI INDONESIA MELALUI WASIAT WAJIBAH.” Al-Majaalis: Jurnal Dirasat

Islamiyah 11، no. 1 (2023): 61–82. https://doi.org/10.37397/amj.v11i1.464.
Iyat، M، Khaerul Aqbar، and Syandri. "Wasiat Penggunaan Tubuh Manusia Sebagai Bahan Penelitian Dalam Perspektif Hukum Islam." AL-QIBLAH: Jurnal Studi Islam Dan Bahasa Arab 3، no. 4 (2024): 539–60. https://doi.org/10.36701/qiblah.v3i4.1637.
Jafar، Abdul، Sarah Qosim، and Syamsul Syamsul. "Penemuan Hukum Oleh Hakim Mahkamah Agung Perspektif Hukum Progresif: Wasiat Wajibah Terhadap Anak Sebagai Ahli Waris Beda Agama." JURNAL USM LAW REVIEW 7، no. 3 (December 1، 2024): 1431–44. https://doi.org/10.26623/julr.v7i3.9281.
Junaedi، Asep Mahbub، and Adang Djumhur Salikin. "ANAK ANGKAT DAN PENGATURAN WASIAT WAJIBAH : PANDANGAN KOMPILASI HUKUM ISLAM." JOURNAL OF LAW AND NATION 3، no. 1 (2024): 58–68. https://joln.my.id/index.php/joln/article/view/91.
Khaeri، Imam Ali. "Analisis Pemahaman Masyarakat Terhadap Pembagian Harta Waris Menurut Hukum Islam Di Desa Ciwaringin Kecamatan Ciwaringin Kabupaten Cirebon." Journal of Social Research 1، no. 10 (2022): 1116–27. https://doi.org/10.55324/josr.v1i10.243.
Maftukhin. "TINJAUAN HUKUM TERHADAP PELAKSANAAN SIDANG PERCERAIAN OLEH HAKIM TUNGGAL DI PENGADILAN AGAMA REMBANG." JURNAL SULOH: Jurnal Fakultas Hukum Universitas Malikussaleh 13، no. 2 (n.d.): 347–64. https://ojs.unimal.ac.id/suloh/article/view/22807.
Mīlād، Sālimah Khalīfah al-Sanūsī. "Al-Maqāṣid Al-ʿĀmmah Fī Niẓām Al-Mīrāth." Majallat Al-Manārah Al-ʿIlmiyyah، no. 5 (2023): 267–81. https://doi.org/10.37376/asj.vi5.4099.
Mubarok، Dzikri، and Nurbaedah. "KAJIAN YURIDIS WASIAT WAJIBAH KEPADA ANAK BEDA AGAMA PERSPEKTIF HUKUM ISLAM (Analisis Putusan Mahkamah Agung RI Nomor 368. K/AG/1995) Dzikri." Mizan: Jurnal Ilmu Hukum 14، no. 1 (2025): 258–66. https://doi.org/https://doi.org/10.32503/mizan.v14i1.6807.
Muhajir، Muhammad. "Konsep Wasiat Wajibah Dalam Tafsir Surat Al-Baqarah Ayat 180." YUDISIA : Jurnal Pemikiran Hukum Dan Hukum Islam 12، no. 1 (2021): 151–64. https://doi.org/10.21043/yudisia.v12i1.9043.
MurianiR، Karina Novian، Arif Maulana، Della Octavia Indana، Aden Rosadi، and Sri Yuniarti. "PERALIHAN HAK WARIS MENJADI WASIAT WAJIBAH KEPADA AHLI WARIS MURTAD." EL-AHLI : JURNAL HUKUM KELUARGA ISLAM 5، no. 1 (2024): 1–17. https://doi.org/https://doi.org/10.56874/el-ahli.v5i1.1844.
Naimah، and Difi Dahliana. "Khadijah Binti Khuwailid : Womenprenuer Di Tengah Diskriminasi Gender Pada Zaman Jahiliyah." Jurnal Kajian Gender Dan Anak 7، no. 1 (2023). https://doi.org/10.24952/gender.v7i1.7716.
Nasution، Zainul Aziz، Faisar Ananda Arfa، and Ibnu Radwan Siddik Turnip. "Transformasi Hukum Wasiat Wajibah Ke Dalam Sistem Hukum Nasional." Fatih: Journal of Contemporary Research 02، no. 02 (2025): 679–91. https://doi.org/10.61253/4v4m0977.
Nofitasari، Khotifatul Defi. "Wasiat Wajibah Kepada Anak Angkat، Non Muslim Dan Anak Tiri (Formulasi Hukum Wasiat Wajibah Dalam Pasal 209 Kompilasi Hukum Islam Di Indonesia Dan Perkembangannya)." Al-Syakhsiyyah: Journal of Law & Family Studies 3، no. 2 (December 9، 2021): 25–47. https://doi.org/10.21154/syakhsiyyah.v3i2.3370.
Nur Baits، Ammi. Pengantar Ilmu Waris. 3rd ed. Sleman، Jogjakarta: Pustaka Muamalah Jogja، 2023.
Pasla، Jimmi، and Muhammad Adnan Azzaki. "Rekonstruksi Hak Wasiat Wajibah Bagi Ahli Waris Murtad Dalam Perspektif Maqosid Syariah." Jurnal Riset Rumpun Ilmu Sosial،

Politik Dan Humaniora 4، no. 3 (2025): 783–95. https://doi.org/10.55606/jurrish.v4i3.6015.

Pradita، Diyah Ayu Rizki، and Nur Azizah. "Kontribusi Matematika Dalam Menyikapi Hak Waris Anak Angkat Berdasarkan Perspektif Hukum Islam Dan Hukum Negara." LISAN AL-HAL: Jurnal Pengembangan Pemikiran Dan Kebudayaan 17، no. 2 (2023): 282–92. https://doi.org/10.35316/lisanalhal.v17i2.282-292.

Rashīd، Ṣalāḥ Sālim Ṣalāḥ bin. "Al-Waṣiyyah Al-Wājibah Bayna Al-Taʾṣīl Al-Fiqhī Wa Mawqif Al-Qānūn Al-Yamanī: Dirāsah Istiqrāʾiyyah Muqāranah." Electronic Journal of University of Aden for Humanity and Social Sciences 1، no. 3 (October 7، 2020): 246–71. https://doi.org/10.47372/ejua-hs.2020.3.47.

Rifai، Iman Jalaludin، Ady Purwoto، Mariana Ramadhani Muksalmina، Muhammad Taufik Rusydi، Nasruddin Khalil Harahap، Ibnu Mardiyanto، Erifendi Churniawan، et al. Metodologi Penelitian Hukum. Kab. Serang، Banten: Sada Kurnia Pustaka dan Penulis، 2023. sadapenerbit.com.

Rofiq، Yusril Ainur. "Nasikh Mansukh Perspektif Ibnu Abi Hatim Dalam Tafsir Al- Qur ' an Al-Adzim." Jurnal Semiotika-Q: Kajian Ilmu Al-Quran Dan Tafsir 3، no. 2 (2023): 240–55. https://doi.org/10.19109/jsq.v3i2.21498.

Sitorus، Nurul Jumadissaniyah، Dedi Masri، M Alfiansyah، and Nor Azwa. "Munasabah Qur-An Surah An-Nisa ' Ayat 7 Dan 8 Dengan Surah An-Nisa ' Ayat 11 Dan 12 Dalam Permasalahan Warisan Di Kecamatan Pulau Rakyat." Tabsyir: Jurnal Dakwah Dan Sosial Humaniora 4، no. 3 (2023). https://doi.org/10.59059/tabsyir.v4i3.156.

Suhaili، Achmad. "INTEGRASI MAQĀṢID AL-SYARĪ'AH DALAM PRAKTIK PERADILAN AGAMA DI INDONESIA: STUDI ALTERNATIF PENYELESAIAN SENGKETA KELUARGA." Mabahits : Jurnal Hukum Keluarga Islam 06، no. 1 (2025): 29–42. https://doi.org/10.62097/mabahits.v6i01.2236.

Sulehaa، Rahmatb، and Irsyad Raf. "Analisis Ijtihad 'Abdullah Bin 'Abbās Pada Masalah 'Aul Dan Radd Dalam Fikih Mawārīṡ." AL-QIBLAH: Jurnal Studi Islam Dan Bahasa Arab 3، no. 4 (2024): 584–607. https://doi.org/10.36701/qiblah.v3i4.1645.

Sunardi، Akhmad، Zakaria Syafei، Iin Ratna Sumirat، and Anis Fauz. "Konflik Sosial Perkara Waris Anak Non Muslim Perspektif Kompilasi Hukum Islam." Arus Jurnal Sosial Dan Humaniora (AJSH) 5، no. 3 (2025): 3671–77. https://doi.org/https://doi.org/10.57250/ajsh.v5i3.1702.

Titing Oting Supartini، Aden Rosadi، Usep Saepullah، and Husain Husain. "Filsafat Wasiat Wajibah Dalam Sistem Hukum Kewarisan Islam Di Indonesia." Hidayah : Cendekia Pendidikan Islam Dan Hukum Syariah 2، no. 2 (June 2، 2025): 174–83. https://doi.org/10.61132/hidayah.v2i2.953.

Usman، Munadi. "WASIAT WAJIBAH UNTUK ANAK ANGKAT PERSPEKTIF SIYĀSAH AL - SYAR ' IYYAH." ADHKI: Journal of Islamic Family Law 3، no. 1 (2021): 19–33. https://doi.org/10.37876/adhki.v3i1.39.

Wasman، and Afif Muamar. "Analisis Kepatuhan Muslim Indonesia Dalam Praktik Kewarisan Islam (Studi Relasi Ayat Waris Dengan Hadits Punahnya Ilmu Kewarisan)." Al-Mustashfa: Jurnal Penelitian Hukum Ekonomi Syariah 8، no. 1 (2023): 1–8. https://doi.org/10.24235/jm.v8i1.13267.

Wiraguna، Sidi Ahyar. "Metode Normatif Dan Empiris Dalam Penelitian Hukum: Studi Eksploratif Di Indonesia." PUBLIC SPHARE: Jurnal Sosial Politik، Pemerintahan Dan Hukum ISSN 3، no. 3 (2024): 58--65. https://doi.org/https://doi.org/10.59818/jps.v3i3.1390.

Yanova، Muhammad hendri، Parman Komarudin، and Hendra Hadi. “METODE PENELITIAN HUKUM: ANALISIS PROBLEMATIKA HUKUM DENGAN METODE PENELITIAN NORMATIF DAN EMPIRIS.” BADAMAI LAW JOURNAL 8، no. 2 (2023): 394–408. https://doi.org/https://dx.doi.org/10.32801/damai.v8i2.17423.

Zaini، Muhibuddin. “KEDUDUKAN HAK WARIS ANAK YANG MASIH DALAM KANDUNGAN DALAM PRESPEKTIF HUKUM ISLAM.” JKIH : Jurnal Kajian Ilmu Hukum 3، no. 1 (2024): 15–28. https://doi.org/https://doi.org/10.55583/jkih.v3i1.832.

Al-Mawaddah: Jurnal Hukum dan Ekonomi Keluarga Islam
Volume 2 Nomor 1 Juni 2026
Email Jurnal : al.mawaddah.ejournal@gmail.com
Website Jurnal : https://ejournal.stdiis.ac.id/index.php/al-mawaddah/

اشتراط الإسلام في الو اقف

(دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي ومجموعة الأحكام الإسلامية بإندونيسيا)

Harvi Muhammad Fathiariq
Hukum Keluarga Islam
Sekolah Tinggi Dirasat Islamiyah Imam Syafi'i Jember
harvimuhhh@gmail.com

Alfian Nawary
Hukum Keluarga Islam
Sekolah Tinggi Dirasat Islamiyah Imam Syafi'i Jember
alfiannawary@gmail.com

Ahmad Anwar Bafadal
Hukum Keluarga Islam
Sekolah Tinggi Dirasat Islamiyah Imam Syafi'i Jember
dobenkkoplo@gmail.com

ABSTRACT

This study examines whether Islam should be considered a requirement for a waqif (founder of a waqf) through a comparative analysis of Islamic jurisprudence and the Compilation of Islamic Law (KHI) in Indonesia, within the context of religious diversity and the participation of non-Muslims in waqf. Waqf is viewed as a financial act of worship with a social dimension that has historically supported mosques, schools, and hospitals. The research explores the perspectives of both Islamic jurisprudence and the KHI, highlighting their similarities and differences. The findings indicate that Islamic jurisprudence on this issue is divided: the Shāfiʿī and Ḥanbalī schools do not require the waqif to be Muslim if the waqf serves lawful purposes, while the Ḥanafī and Mālikī schools restrict non-Muslim waqf by excluding purely devotional purposes. The validity of a waqf established by an apostate remains suspended until repentance; otherwise, it is considered void. By contrast, the KHI does not require the waqif to be Muslim, focusing instead on legal capacity and requiring that the waqf serve lawful objectives under Muslim supervision. Both frameworks agree that non-Muslim waqf for purposes contrary to Sharia is invalid, though they differ on other aspects.

Keywords: *waqf; waqif; non-Muslim waqf; Islamic jurisprudence; Compilation of Islamic Law (KHI)*

E-ISSN: 3109-9130

ملخص البحث

يهدف هذا البحث إلى دراسة مسألة اشتراط الإسلام في الواقف من خلال مقارنة بين الفقه الإسلامي ومجموعة الأحكام الإسلامية (KHI) بإندونيسيا، وذلك في سياق تعدد الأديان الذي يثير إشكاليات تتعلق بمساهمة غير المسلمين في الوقف. ينطلق البحث من كون الوقف عبادة مالية ذات طابع اجتماعي أسهمت عبر التاريخ في بناء المساجد والمدارس والمستشفيات. تتمحور مسائل هذا البحث حول بيان منظور الفقه الإسلامي ومجموعة الأحكام الإسلامية (KHI) لاشتراط الإسلام في الواقف، ثم إجراء مقارنة بينهما من حيث أوجه الاتفاق والاختلاف. ويهدف البحث إلى الكشف عن الموقفين ومواضع الاتفاق والاختلاف بينهما. أظهر البحث أنّ الفقه الإسلامي اختلف في اشتراط الإسلام في الواقف؛ فالشافعية والحنابلة لا يشترطونه مطلقًا إذا كان الموقوف عليه مشروعًا، بينما الحنفية والمالكية قيدوه بعدم كونه قربة محضة. أما وقف المرتد فموقوف على عودته إلى الإسلام، فإن أسلم نُفّذ وإلا بطل وصار ماله فيئًا. وفي المقابل، لم تشترط مجموعة الأحكام الإسلامية (KHI) الإسلام في الواقف، بل اكتفت بتوافر الأهلية القانونية مع التقييد بصرف الوقف في الأغراض المشروعة تحت إشراف المسلمين. وبذلك اتفق الفقه الإسلامي وKHI على بطلان وقف غير المسلم فيما يخالف الشريعة، واختلفا فيما عداه.

الكلمات المفتاحية: الوقف، اشتراط الإسلام، الفقه الإسلامي، مجموعة الأحكام الإسلامية

أ- المقدمة

المالُ أمانةٌ وابتلاءٌ من اللهِ سبحانه وتعالى، وليس مجرّد وسيلةٍ لقضاءِ حاجاتِ الدنيا، بل هو أيضًا وسيلةٌ للتقرّبِ إلى اللهِ سبحانه وتعالى. فكم من الناسِ اغترّوا بكثرةِ أموالهم، فنسوا حقَّ اللهِ وحقَّ العباد. ولكن هناك عبادًا اصطفاهم اللهُ، جعلوا أموالَهم سبيلًا إلى الجنة، فأنفقوها في سبيل الله، وموّلوا بها الدعوة، وأعانوا المحتاجين، ووقفوها لمنافعِ الأمة.

إنّ المالَ المدَّخرَ إلى زوال، وأما المالُ المنفَقُ في سبيلِ اللهِ فإلى بقاء. فما نُنفِقُه في سبيل الله، فهو في الحقيقةِ ما نملكهُ حقًّا، لأنهُ سيعودُ إلينا بأجرٍ لا ينقطع. قال الله سبحانه وتعالى: ((وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهٗۚ وَهُوَ خَيْرُ الرّٰزِقِيْنَ))

[1] قال ابن كثير: مهما أنفقتم من شيء فيما أمركم به وأباحه لكم، فهو يخلفه عليكم في الدنيا بالبدل، وفي الآخرة بالجزاء والثواب[2]. وقال الله عز وجل: ((مَثَلُ الَّذِيْنَ يُنْفِقُوْنَ اَمْوَالَهُمْ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ اَنْۢبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِيْ كُلِّ سُنْۢبُلَةٍ مِّاۤئَةُ حَبَّةٍۗ وَاللّٰهُ يُضٰعِفُ لِمَنْ يَّشَاۤءُۗ وَاللّٰهُ وَاسِعٌ عَلِيْمٌ))[3]

[1] سورة سبأ: 39.

[2] أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، *تفسير القرآن العظيم* (ت: سامي بن محمد السلامة، الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية، ١٤٢٠ هـ- ١٩٩٩ م، جزء السادس) ص 523.

[3] البقرة: 261.

ومن السنة قال النبي صلى الله عليه وسلم: ((إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَنْهُ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثَةٍ: إِلَّا مِنْ صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ. أَوْ عِلْمٍ يُنْتَفَعُ بِهِ. أو ولد صالح يدعو له))[4] وفي الحديث: يقول الله تعالى: أَنْفِقْ أُنْفِقْ عَلَيْكَ"[5]. وفي الحديث: ((مَا مِنْ يَوْمٍ يُصْبِحُ الْعِبَادُ فِيهِ، إِلَّا مَلَكَانِ يَنْزِلَانِ، فَيَقُولُ أَحَدُهُمَا: اللَّهُمَّ أَعْطِ مُنْفِقًا خَلَفًا، وَيَقُولُ الْآخَرُ: اللَّهُمَّ أَعْطِ مُمْسِكًا تَلَفًا))[6]

من بين أشكال العبادة المتعلقة بالمال هو التبرع بالوقف في سبيل الله. فالوقف يُعدّ من العبادات الاجتماعية في الإسلام، وله أثر طيب في الأمة. وقد لعب الوقف دورًا هامًّا في تاريخ الحضارة الإسلامية من خلال توفير المرافق العامة مثل المساجد، والمدارس، والمستشفيات، والبُنى التحتية الأخرى. وغالبًا ما يُركَّز الحديث عن الوقف على كونه عبادةً يقوم بها المسلمون فقط. ولكن في ظل المجتمعات المتعددة الأديان، يثور التساؤل حول حكم ومكانة الوقف إذا صدر من غير المسلم (الكافر). وتُعدّ هذه الظاهرة جديرة بالدراسة، لا سيما في بلدان مثل إندونيسيا، التي تتميّز بتنوع ديني واعتقادي. فكثيرًا ما نجد من غير المسلمين مَن يرغبون في المساهمة بالوقف، سواءً لأسباب اجتماعية، أو إنسانية، أو من منطلق العلاقة الطيبة مع المجتمع المسلم.

وفي هذا السياق، ظهرت خلافات بين العلماء حول صحة الوقف إذا صدر من كافر. فذهب بعض العلماء إلى أن الوقف لا يصح إلا من مسلم، باعتباره عبادةً محضة. بينما رأى آخرون رأيًا أكثر انفتاحًا، خاصة إذا كان الوقف موجّهًا إلى مصالح عامة لا تتعارض مع مبادئ الإسلام .لذا، من المهم دراسة هذا الموضوع بعمق من منظور الفقه الإسلامي، من حيث الصحة، والغاية، وكيفية تطبيقه في المجتمعات المعاصرة.

بناء على خلفية البحث يكون تحديد مسائل هذا البحث فيما يلى: ما منظور الفقه الإسلامي نحو اشتراط الإسلام في الواقف؟ ما منظور مجموعة الأحكام الإسلامية نحو اشتراط الإسلام في الواقف ؟ كيف تكون المقارنة بين الفقه الإسلامي ومجموعة الأحكام الإسلامية نحو اشتراط الإسلام في الواقف ؟. ويهدف هذا البحث إلى معرفة منظور الفقه الإسلامي ومجموعة الأحكام الإسلامية نحو اشتراط الإسلام في الواقف وكيف تكون المقارنة بينهما اتفاقا واختلافا.

---

[4]أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابور، *صحيح مسلم* (ت: محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة، ١٣٧٤ هـ - ١٩٥٥ م، كتاب الوصية: باب ما يلحق الإنسان من الثواب بعد وفاته، جزء الثالث، رقم ١٦٣١) ص 1255.

[5]محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة ابن بردزبه البخاري الجعفي، *صحيح البخاري* (ت: جماعة من العلماء، مصر: الطبعة: السلطانية، كتاب التوحيد: باب قول الله تعالى يريدون أن يبدلوا كلام الله، جزء التاسع، رقم 144) ص 143.

[6] (المصدر السابق: كتاب الزكاة: باب قول الله تعالى فأما من أعطى واتقى، جزء الثاني، رقم 1442) ص 115.

من حيث الدراسة السابقة فقد وُجِدَت البحوث المشابهة بهذا البحث. أولا البحث المقدم إلى كلية الشريعة والقانون بجامعة سونان كالي جاكا الإسلامية الحكومية قدمتها الطالبة Siti Arbangatun سنة 2010 تحت الموضوع "Pandangan Mazhab Hanafi dan Maliki Terhadap Wakaf bagi Non Muslim" (رأي المذهب الحنفي والمذهب المالكي في الوقف من غير المسلم).[7] وتوصلت الباحثة في نتيجة البحث على أن المذهب الحنفي والمذهب المالكي لا يعتبران الوقف من غير المسلم إذا كان الوقف فيما يتعلق بشعائر الإسلام. يتشابه البحثان في الكلام عن الوقف من غير المسلم واختلفا في أن ذلك البحث يعالج قضية صحة الوقف من غير المسلم على المذهب الحنفي والمذهب المالكي وأما هذا البحث فيعالج عن بيان منظور الفقه الإسلامي ومجموعة الأحكام الإسلامية حول اشتراط الإسلام في الواقف، ومقارنة أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما.

ثانثا، البحث بعنوان " Pandangan Mazhab Hanafi dan Maliki terhadap Hukum Wakaf bagi Non Muslim dalam Kaitannya dengan Fiqih Kontemporer" (رأي المذهب الحنفي والمذهب المالكي في حكم الوقف من غير المسلم في ضوء الفقه المعاصر) كتبه محمد غفران سنة 2015.[8] وهو البحث المقدم إلى قسم مقارنة المذاهب والفقه، كلية الشريعة والقانون، بالجامعة الحكومية الإسلامية علاء الدين مكاسر (UIN Alauddin Makassar) تُعالج هذه الدراسة آراء المذهبين الحنفي والمالكي حول حكم وقف غير المسلم وعلاقته بالفقه المعاصر، وتخلص إلى أن كليهما لا يجيزان الوقف لبناء المساجد، وإن كان الحنفية يجيزونه للأغراض الاجتماعية، بينما ينظر الفقه المعاصر إليه بوصفه إسهامًا اجتماعيًا مفتوحًا أمام الجميع.

يتشابه البحثان في الكلام عن الوقف من غير المسلم واختلفا في أن ذلك البحث يتكلم عن حكم وقف غير المسلم عند الحنفية والمالكية والفقه المعاصر وأوجه اتفاقهم واختلافهم فيه.وأما هذا البحث فيعالج عن بيان منظور الفقه الإسلامي ومجموعة الأحكام الإسلامية حول اشتراط الإسلام في الواقف، ومقارنة أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما.

[7] Siti Arbangatun, *Pandangan Mazhab Hanafi dan Maliki Terhadap Hukum Wakaf Bagi Non Muslim* (Skripsi, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2010). http://digilib.uin-suka.ac.id/id/eprint/4075.

[8] Muhamad Gufran, *Pandangan Mazhab Hanafi dan Maliki Terhadap Hukum Wakaf Bagi Non-Muslim dalam Kaitannya Dengan Fiqih Kontemporer* (Skripsi, Fakultas Syariah Dan Hukum, Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar, 2015). http://repositori.uin-alauddin.ac.id/id/eprint/1651.

ثالثا، البحث بعنوان " Wakif Non-Muslim Menurut Pandangan Fiqih dan Perundang-Undangan Di Indonesia (لواقف غير المسلم في ضوء الفقه الإسلامي والقانون المعمول به في إندونيسيا). وهو البحث المقدم إلى قسم الأحوال الشخصية، كلية الشريعة والقانون، بالجامعة الحكومية الإسلامية كونونج جاتي (UIN Sunan Gunung Jati). كتبه الطالب محمد فائز أمين ملتزم.[9] وهو دراسة حالة حول وقف مسجد منونجغال في مجمّع فيجاياكوسوما – تشيبيرو، مدينة باندونغ. ونتيجة البحث تدل على أن الواقف غير المسلم تبرع بأرضه لبناء مسجد لخدمة المسلمين رغم اختلاف العقيدة، ويُعدّ ذلك في القانون الإندونيسي هبة لا وقفًا. وقد استند الفتوى إلى مذهب الشافعية والحنابلة، مع تأكيد أن الشريعة لا تشترط كون الواقف إندونيسيًا.

يتشابه البحثان في الكلام عن الوقف من غير المسلم واختلفا في أن ذلك البحث بحث ميداني يتكلم عن تبرع الواقف غير المسلم بأرضه لبناء مسجد في مجمّع فيجاياكوسوما – تشيبيرو يعدّ في القانون الإندونيسي هبة لا وقفًا، وفق مذهب الشافعية والحنابلة، دون اشتراط جنسية الواقف في القانون وأما هذا البحث فهو بحث مكتبي يتكلم عن منظور الفقه الإسلامي ومجموعة الأحكام الإسلامية المتعلقة باشتراط الإسلام في الواقف، مع إجراء مقارنة بين أوجه الاتفاق والاختلاف في ذلك.

رابعا، البحث الجامعي بعنوان " Pendapat BWI (Badan Wakaf Indonesia) Pusat tentang Kedudukan Wakif Non Muslim dalam Hukum Perwakafan di Indonesia" (رأي الهيئة الإندونيسية للأوقاف بشأن منزلة الواقف غير المسلم في قانون الوقف في إندونيسيا. كتبه الطالب فيصل يدي (Paisal Yadi) وهو البحث المقدم إلى قسم الأحوال الشخصية، كلية الشريعة والقانون، بالجامعة الحكومية الإسلامية كونونج جاتي (UIN Sunan Gunung Jati). [10]توصل الباحث في بحثه بأن قانون الوقف بإندونيسيا رقم (41) لسنة 2004 والهيئة الإندونيسية للأوقاف يجيزان وقف غير المسلم إذا كانت غايته اجتماعية، معتبرين أن منافعه تفوق أضراره. ويرى بعض الفقهاء، كالمالكية، جوازه إذا خلا من الطابع الديني، مما يجعل الواقف غير المسلم معترفًا به قانونًا في إندونيسيا.

[9] Muhammad Faiz Amin Multazam, *Wakif Non-Muslim Menurut Pandangan Fiqih dan Perundang-Undangan Di Indonesia: Studi Kasus Wakaf Masjid Manunggal Komplek Vijayakusumah Cibiru Kota Bandung* (Skripsi, UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2022). https://digilib.uinsgd.ac.id/id/eprint/57135

[10] Yadi Paisal, *Pendapat BWI (Badan Wakaf Indonesia) Pusat Tentang Kedudukan Wakif Non-Muslim dalam Hukum Perwakafan Di Indonesia* (Skripsi, UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2009). Https://Digilib.Uinsgd.Ac.Id/Id/Eprint/81055

يتشابه البحثان في الكلام عن الوقف من غير المسلم واختلفا في أن ذلك البحث يتكلم عن وقف غير المسلم من وجهة نظر الهيئة الإندونيسية للأوقاف وأما هذا البحث فهو يتكلم عن وقف غير المسلم في منظور الفقه الإسلامي ومجموعة الأحكام الإسلامية مع بيان نقاط الاتفاق والاختلاف بينهما في هذا الشأن.

خامسا، مقالة علمية بالمجلة المحكمة بعنوان " Wakaf Non Muslim dan Wakaf Uang Menurut Pandangan Wahbah Zuhaili" (الوقف الصادر عن غير المسلم والوقف النقدي في رأي وهبة الزحيلي). كتبه فترا رزال (Fitra Rizal).[11] عالج الباحث في بحثه أن الشيخ وَهْبَة الزحيلي يجيز وقف غير المسلم والوقف النقدي، بشرط ألا يترتب عليه ضرر، استنادًا إلى رأي الحنفية في جواز الوقف النقدي عن طريق الاستحسان بالعرف. يتشابه البحثان في الكلام عن الوقف من غير المسلم واختلفا في أن ذلك البحث يتكلم عن وقف غير المسلم من وجهة نظر عالم من علماء الفقه وأما هذا البحث يعالج عن حكم وقف غير المسلم في الفقه الإسلامي ومجموعة الأحكام الإسلامية مع مقارنة أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما.

سادسا، مقالة علمية بالمجلة المحكمة بعنوان " Penglibatan Golongan Bukan Islam Dalam Amalan Wakaf Demi Pembangunan Negara, Menurut Perspektif Syariah" (إسهام غير المسلمين في أعمال الوقف تحقيقاً لتنمية الدولة في ضوء أحكام الشريعة الإسلامية) كتبه Syed Muhammad Adib Termizi bin Ahmad Al Jafari[12]. تعالج تلك الدراسة مشروعية وقف غير المسلمين من خلال استقراء آراء العلماء المتقدمين والمعاصرين. وقد خلصت نتيجة البحث إلى جواز وقف غير المسلمين لما في ذلك من تعزيز للتضامن الاجتماعي وتحقيق للمصلحة العامة والتنمية المشتركة.

يتفق البحثان في الكلام عن الوقف من غير المسلم واختلفا في أن ذلك البحث يتكلم عن وقف غير المسلم من وجهة استقراءٍ علمي لآراء العلماء المتقدمين والمعاصرين. وقد دلت على جواز وقف غير المسلمين لما ينطوي عليه من تعزيز أواصر

[11] Fitra Rizal, "Wakaf Non-Muslim Dan Wakaf Uang Menurut Pandangan Wahbah Zuhaili," *Al-Intaj : Jurnal Ekonomi Dan Perbankan Syariah* 5, No. 2 (September 2019): 176, Https://Doi.Org/10.29300/Aij.V5i2.2059.

[12] Syed Muhammad Adib Termizi Ahmad Al Jafari, "Penglibatan Golongan Bukan Islam Dalam Amalan Wakaf Demi Pembangunan Negara, Menurut Perspektif Syariah: Involving Non-Muslim In Wakaf For National Development from the Syariah Prespective," *Journal Of Fatwa Management And Research* 16, No. 2 (October 2019): 53–69, Https://Doi.Org/10.33102/Jfatwa.Vol16no2.5.

التضامن الاجتماعي، وتحقيق المصلحة العامة، ودعم مسار التنمية المشتركة. وأما هذا البحث فيتناول حكم وقف غير المسلمين في الفقه الإسلامي ومجموعة الأحكام الإسلامية ، مع إجراء مقارنة لأوجه الاتفاق والاختلاف بينهما.

ب- منهج البحث

يعتمد هذا البحث على المنهج المكتبي الذي يُعد أحد الأساليب المنهجية التي يعتمد عليها الباحث في جمع المعلومات وتحليلها من خلال المصادر المكتوبة، مثل الكتب، والمراجع، والدراسات السابقة، والقانون المعمول بإندونيسيا المتلعق بالوقف. وتكمن أهميته في كونه يمكّن الباحث من بناء أساس نظري راسخ، من خلال الاطلاع على ما كُتب حول الموضوع، وتحليل ما توصّلت إليه الدراسات السابقة، مما يساعد في تحديد موقع البحث ضمن الخريطة المعرفية القائمة، واكتشاف الفجوات العلمية التي لا تزال بحاجة إلى دراسة. والدراسة المكتبية لا تتعلق بالدراسة الميدانية[13] وتكون المراجع من الكتب الفقهية من المذاهب المتبوعة وما كتب في مادة مجموعة الأحكام الإسلامية مع الاستعانة بالبحوث المتعلقة به.

كما يُسهم البحث المكتبي في بلورة المشكلة البحثية، واختيار الإطار النظري المناسب، وتحديد المصطلحات والمفاهيم بدقة. ويستند هذا النوع من البحوث إلى مصادر مكتوبة متنوعة تشمل المخطوطات، والكتب، والمجلات والمقالات المحكمة، والرسائل الجامعية، وغيرها من الوثائق الأصلية.[14] تعطي الدراسة المكتبية تنوعًا وغنى معرفيًّا. ومن هنا، فإن مراجعة الدراسات السابقة لا تكون مجرد استعراض، بل هي تحليل نقدي يضفي على البحث العمق والجدية، ويوجه الباحث نحو إنتاج معرفة جديدة ذات قيمة علمية مضافة.

ت- البحث ونتائجه

1- مفهوم الوقف ومشروعيته وحكمه

الْوَقْف مصدر: وقف يقفومادة وقف: "الواو والقاف والفاء: أصل واحد يدل على تمكُّث في شيء، ثم يقاس علي [15]. وهو حبس أرض أو ممتلكات عقارية على ملك الواقف أو على ملك الله تعالى والتصدق بالمنفعة[16]. وهو الحبس،

[13]Zed Mestika, Metode Penelitian Kepustakaan, (Jakarta : Yayasan Bogor Indonesia, 2004), 3.
[14] Rahmadi, Pengantar Metodologi Penelitian, (Banjarmasin : Antasari Press, 2011), 15.
[15] أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، *معجم مقاييس اللغة*، (دار الجيل، ١٤٢٠/ ١٩٩٩ م) مادة: وقف.
[16] محمد عميم الإحسان المجددي البركتي، *قواعد الفقه* (كراتشي: الصدف ببلشرز، الطبعة الأولى، 1407هـ-1986م)، ص. 539.

والتسبيل، يقال: وقفت الدابة وقفا أي حبستها في سبيل الله، قال تعالى: {وقفوهم إنهم مسئولون} أي احسبوهم، والحبس هو المنع ويدل على التأبيد[17]. وأما في الاصطلاح فقد اختلفت الفقهاء في تعريفهم للوقف، وذلك لاختلافهم في شروط الوقف بعدة تعريفات منها:

١) تعريف الحنفية: قال الشيخ شمس الدين محمد بن عبد الله بن شهاب الدين أحمد بن تمرتاش الحنفي: "الوقف هو حبس العين على ملك الواقف والتصدق بالمنفعة عنده وعندهما هو حبسها على ملك الله تعالى وصرف منفعتها على من أحب"[18]. وقال الإمام أبي البركات عبد الله بن أحمد النسفي: "الوقف هو حبس العين على ملك الواقف والتصدق بالمنفعة"[19]. وأما التعريف لدى صاحبي أبي حنيفة، فإنهما يعرفاه بأن الوقف هو حبس العين على ملك الله تعالى وصرف منفعتها على من أحب، فيرى أبو حنيفة أن ملك الواقف لا يزول عن الوقف حتى يحكم به حاكم أو يعلقه بموته؛ بينما يرى أبو يوسف أن ملكه عنه يزول بمجرد الوقف ويرى محمد بن الحسن أن ملكه لا يزول إلا عن طريق التسليم[20].

٢) تعريف المالكية: قال الرصاع المالكي: "الوقف هو مصدر إعطاء منفعة شيء مدة وجوده لازما بقائه في ملك معطيه ولو تقديرا"[21].

٣) تعريف الشافعية: قال الشربيني: "الوقف هو حبس مال يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه بقطع التصرف في رقبته على مصرف مباح موجود"[22].

٤) تعريف الحنابلة: قال المرداوي: "الوقف هو تحبيس مالك مطلق التصرف ماله المنتفع به؛ مع بقاء عينه بقطع تصرف الواقف وغيره في رقبته"[23].

---

[17] خالد بن علي بن محمد المشيقح، *الجامع لأحكام الوقف والهبات والوصايا*، (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2013 م)ج. 1، ص. 51.

[18] زين الدين بن إبراهيم بن محمد ابن نجيم المصري، *البحر الرائق شرح كنز الدقائق*، (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، بدون سنة)، ج. 5، ص202.

[19] أبو البركات عبد الله بن أحمد النسفي، *كنز الدقائق*، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، بالتعاون مع دار السراج، 1432هـ-2011م)، ص. 403.

[20] دبيان بن محمد الدبيان، *المعاملات المالية أصالة ومعاصرة*، ص. ١٨.

[21] محمد بن قاسم الأنصاري، أبو عبد الله الرصاع التونسي المالكي، *الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية*، (تونس: المكتبة العلمية، 1350هـ)، ص. 411.

[22] شمس الدين محمد بن محمد الخطيب الشربيني، *مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج*، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ - 1994م)، ج. 3، ص. 522.

[23] علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان بن أحمد المَرْداوي، *الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف*،(القاهرة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 1415هـ - 1995م)، ج. 16، ص. 362.

لا خلاف بين الفقهاء في مشروعية الوقف، والأصل فيه الكتاب والسنة. أما الكتاب فقول الله تعالى: {لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون}[24]. وقوله تعالى: {إنا نحن نحي الموتى ونكتب ما قدموا وآثارهم وكل شيء أحصيناه في إمام مبين}[25] قال السعدي مبينا لقوله تعالى: {وآثارهم}: "وهي آثار الخير، وآثار الشر التي كانوا هم السبب في إيجادها في حال حياتهم...، أو عمل خيرا من صلاة أو زكاة أو صدقة، أو إحسان فاقتدى به غيره، أو عمل مسجد، أو محلا من المحال التي يرتفق بها الناس"[26].

وأما السنة عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: ((أصاب عمر بخيبر أرضا فأتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: أصبت أرضا لم أصب مالا قط أنفس منه فكيف تأمرني به قال: إن شئت حبّست أصلها وتصدقت بها. فتصدق عمر: أنه لا يباع أصلها ولا يوهب ولا يورث في الفقراء والقربى والرقاب وفي سبيل الله والضيف وابن السبيل لا جناح على من وليها أن يأكل منها بالمعروف أو يطعم صديقا غير متمول فيه.))[27].

الوقف عند الجمهور غير الحنفية سنة مندوب إليها، لأنه من التبرعات المندوبة[28]. وذلك لقول الله تعالى: {لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون}[29]، قال ابن جرير الطبري في تفسيره في تأويل الآية: "لن تنالوا، أيها المؤمنون، جنة ربكم حتى تنفقوا مما تحبون، ويقول: حتى تتصدقوا مما تحبون وتهوون أن يكون لكم، من نفيس أموالكم"[30]، ويدخل في ذلك الوقف؛ لأنه صدقة من الصدقات[31]. والذي يؤيد أن الوقف داخل في معنى الصدقة عن أبي هريرة رضي الله عنه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاثة: من صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له))[32]، فالصدقة الجارية يسميها الفقهاء بالتسمية الاصطلاحية الوقف كبناء المسجد[33].

[24] سورة آل عمران (٩٢).

[25] سورة يس (١٢).

[26] عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي، *تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان*، (الرياض: مؤسسة الرسالة، 1420هـ - 2000م)، ص. 692.

[27] محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري الجعفي، *الجامع الصحيح*، (بيروت: دار طوق النجاة، 1422ه)، ج. 4، ص. 12، رقم 2772.

[28] وهبة بن مصطفى الزحيلي، *الفقه الإسلامي وأدلته*، (دمشق: دار الفكر، 1409هـ - 1989م)، ج. 10، ص. 7603.

[29] آل عمران: (٩٢).

[30] محمد بن جرير الطبري. تفسير الطبري، *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*، (القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 1422 هـ - 2001 م)، ج. 5، ص. 573.

[31] دبيان بن محمد الدبيان، *المعاملات المالية أصالة ومعاصرة*، ج. ٨، ص. ٣٤.

[32] مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، أبو الحسين، *صحيح مسلم*، (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، 1374 هـ - 1955 م)، ج. 3، ص. 1255، رقم 1631.

[33] أبو الأشبال حسن الزهيري آل مندوه المنصوري المصري، *شرح صحيح مسلم. تفريغ موقع الشبكة الإسلامية*، (دروس صوتية مفرغة، ١٥ جمادى الآخرة)، ١٠٨ درس. متاح على: http://www.islamweb.net.

وأما الحنفية فقالوا بأن الوقف مباح. وذلك إن كان الوقف موضوعا للتعبد به كالصلاة، والحج، لم يصح من الكافر أصلا، فلما صح من الكافر دل ذلك على كونه مباحا كالعتق والنكاح[34]. وهذا القولان يمكن اعتبارهما قولا واحدا، فهو مباح إن لم يقصد به البر القربة، كما لو كان الوقف على شخص معين، ومستحب إن نوى به ذلك، أو كان على جهة، والواقف من أهل الثواب[35].

2- أركان الوقف وشروط الواقف

وقبل أن يتطرق الباحث إلى أركان الوقف، فمن الأفضل أن يبيّن أولًا معنى الركن نفسه، إذ إن ذلك سيسهّل على القارئ فهم الفروقات بين كل ركنٍ وآخر. فقد عرف الحنفية أن الركن هو جزء الشيء الذي لا يتحقق إلا به وأما الجمهور من الفقهاء غير الحنفية، عرف الركن بأنه ما لا يتم الشيء إلا به، سواء كان جزء منه أم لا[36]. وبناءً على اختلاف التعاريف المذكورة أعلاه، فإن أركان الوقف تنقسم إلى قسمين؛ القسم الأول للحنفية، وهو أن ركن الوقف واحد وهو الصيغة أي الألفاظ الدالة على معنى الوقف[37]، فهو الإيجاب الصادر من الواقف الدال على إنشاء الوقف[38]. وأما الواقف، والموقوف عليه، والعين الموقوفة فليست أركانا. وللجمهور، ذهبوا إلى أن أركان الوقف أربعة، هي: الواقف، والموقوف، والموقوف عليه، والصيغة[39]، وقال الخرشي: "وأركان الوقف أربعة: العين الموقوفة، والصيغة، والواقف، والموقوف عليه"[40].

ولذلك، فإن هذا الاختلاف ناشئ عن تباين آراء الإمام أبي حنيفة وجمهور العلماء في تفسير معنى الركن. وقال الدبيان: "أن الحنفية يرون أن الركن هو ما يتوقف عليه وجود الشيء وكان جزء داخلا في حقيقته، وهذا خاص في الصيغة... بينما الجمهور يرون أنه ما توقف عليه وجود الشيء وتصوره عقلا، سواء أكان جزء من حقيقته أم لم يكن[41]."

من مقاصد الواقف في وقفه لماله أنه يريد بذلك عمل الخير والتقرب إلى الله تعالى عن طريق الصدقة. وللواقف سلطةٌ كاملةٌ على ما يريد التبرع به، إذ إن الوقف في حقيقته تبرع. وبناءً على ذلك، فهناك أربعة شروط يجب أن تتحقق في

[34] دبيان بن محمد الدبيان، *المعاملات المالية أصالة ومعاصرة*، ج. 8، ص. 31.
[35] المصدر السابق
[36] خالد بن علي بن محمد المشيقح، *الجامع لأحكام الوقف والهبات والوصايا*، ج. 1، ص. 223.
[37] المصدر السابق، ص. ٢٢٤.
[38] وهبة بن مصطفى الزحيلي، *الفقه الإسلامي وأدلته*، (دمشق: دار الفكر، ط. 4، 1418 هـ - 1997 م)، ج 10، ص 7605.
[39] خالد بن علي بن محمد المشيقح، *الجامع لأحكام الوقف والهبات والوصايا*، ج. 1، ص. 225.
[40] محمد بن عبد الله الخرشي، *شرح الخرشي على مختصر خليل*، (بولاق: المطبعة الكبرى الأميرية، ط. 2، 1317 هـ)، ج 7، ص 78.
[41] دبيان بن محمد الدبيان، *المعاملات المالية أصالة ومعاصرة*، ج. 16 ص. 64.

شخص الواقف[42]: أ) أن يكون الوقف حرا مالكا، فلا يصح وقف العبد؛ لأنه ملك له. إذ لا بد في الواقف من أن يكون مالكا الموقوف وقف الوقف مالكا باتا. ب) أن يكون عاقلا، فلا يصح وقف المجنون لأنه فَقَدَ عنه العقل. ج) أن يكون بالغا، فلا يصح وقف الصبي. د) أن يكون رشيدا.

وبناءً على الشروط المذكورة أعلاه، فقد اختلف العلماء في مسألة اشتراط الإسلام في الواقف. كما يُمكن دراسة هذه المسألة من خلال مقارنة بين ما ورد في «مجموعة الأحكام الإسلامية » (KHI) بالإضافة إلى ما جرى عليه العمل في الفقه الإسلامي ، وذلك بجمع تلك الأمور ومقارنتها لاستخلاص الحكم المناسب.

3- أقوال العلماء في الفقه الإسلامي في اشتراط الإسلام في الواقف

إنّ من المعلوم لدى طلاب العلم والباحثين في الفقه الإسلامي أنّ الوقف من أعظم التصرفات المالية التي تتضمن الاستمرار في الأجر، وبقاء النفع للناس.ومن بين المسائل التي وقع فيها الخلاف بين أهل العلم. مسألةُ اشتراط الإسلام في الواقف، هل يُشترط أن يكون الواقف مسلمًا ليصحّ وقفُه، أم يجوز لغير المسلم -كالكافر الذمّي أو المرتد- أن يوقف ماله على وجهٍ قربة (شرعي)؟ وتزداد أهمية هذه المسألة في ظلّ التعايش بين أصحاب الأديان المختلفة، وتعدّد الجهات التي تُعنى بالوقف في العصر الحديث. وانطلاقًا من هذه الإشكالية، يهدف هذا البحث إلى دراسة آراء الفقهاء في هذه المسألة، وبيان أدلتهم، والنظر في مدى اعتبار مصلحة الوقف ومقاصده عند الترجيح بين الأقوال، مع ربط ذلك بالواقع المعاصر.

الكفار أنواع. هناك كافر أصلي غير حربي وكافر حربي المرتد. ذهب عدد من أهل العلم إلى جواز وقف الكافر – سواء كان حربيًّا أو ذمّيًّا – من حيث الأصل، مستدلّين على ذلك بالعمومات الشرعية الدالّة على مشروعية الصدقة وبذل المال في وجوه الخير، وباعتبار أن الكافر في الجملة من أهل التبرع والإحسان.[43] ومن أبرز أدلتهم ما رواه الإمام مسلم في *صحيحه* عن ابن شهاب، عن عروة بن الزبير، أن حكيم بن حزام رضي الله عنه قال للنبي ﷺ: «يا رسول الله، أرأيت أمورًا كنت أتحنث بها في الجاهلية من صدقة أو عتاقة أو صلة رحم، أفيها أجر؟» فقال ﷺ: «أسلمتَ على ما أسلفتَ من خير».[44] ومعلوم أن الوقف من أسمى أنواع الصدقات وأكثرها بقاءً وانتفاعًا.

[42] وهبة بن مصطفى الزحيلي، *الفقه الإسلامي وأدلته*، ج. 10، ص. 7624-7625.

[43] خالد بن علي بن محمد المشيقح، *الجامع لأحكام الوقف والهبات والوصايا*، ج. 1، ص. 364.

[44] مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، أبو الحسين، *صحيح مسلم*، ج. 1، ص. 113، رقم 194.

E-ISSN: 3109-9130

وقد ذهب الفقهاء هذه المسألة من جهة اشتراط القربة في صحة وقف غير المسلم، فانقسمت آراؤهم إلى القولين، القول الأول: يصح وقف غير المسلم إذا كان الموقوف يعدّ قربة في الشريعة الإسلامية وحدها أي شعارا للدين كالمساجد ، وهذا ما ذهب إليه الشافعية والحنابلة. في الفقه المنهجي على المذهب الشافعي أنه صحّ وقف الكافر ولو لمسجد، وإن لم يعتقده قُربة، اعتباراً باعتقادنا، ولأنه من أهل التبّرع، ومثل هذه التبرعات لا تحتاج في صحتها إلى نيّة، والنيّة معلوم أن شرطها الإسلام. والكافر يُثاب على نفقاته وصدقاته في الدنيا، أما في الآخرة فلا حظّ له بشئ من الثواب.[45] ويشترط في الواقف أن يكون أهلًا للتبرع بأن يكون بالغا عاقلا مختارا، فمن كان مستوفيا لهذه الشروط صح وقفه، ولو كان كافرا وإنما يصح وقف الكافر؛ لأن الوقف ليس قربة محضة أي خالصة بخلاف النذر، فلا يصح من الكافر؛ لأنه مما يتقرب به إلى الله تعالى.[46]

ووجه استدلالهم أن ما لا يُعد قربةً في دين الإسلام لا يُقبل من المسلم ولا من غيره، إذ الضابط في صحة القربة هو موافقة أحكام الشريعة، لا مجرد اعتقاد الواقف. ولا يشترط الإسلام؛ لأن وقف الكافر وعتقه ووصيته وصدقته صحيحة، من حيث إن هذه عقود مالية وليست قربات بالنسبة للكافر.[47] فالضابط إذن هو اعتبار الشريعة في تحديد القربة، لا مجرد قصد الواقف أو اعتقاده، ولذلك صحّ وقف الكافر إذا كان على ما تقرّه الشريعة، باعتباره تصرفًا ماليًا يترتب عليه نفع مباح دائم، لا عبادة محضة في حقه. على سبيل المثال، لو وقف النصراني أرضه لبناء المسجد. فهذا يصح عند الشافعية والحنابلة. والوقف ليس قربة محضة فيصح ممن يصح تبرعه ولو كان كافرا. والكافر يصح تبرعه فيصح وقفه.[48]

والقول الثاني وهو مذهب الحنفية وجماعة من المالكية، لا يصح وقف الكافر فيما يكون قربة في الشريعة الإسلامية[49]، ويصح وقف الكافر عندهم أي الحنفية والمالكية إذا كان الموقوف عليه مباحًا شرعًا ومعتبرًا في دينه، وتُرد العبرة في النية إليه. واستندوا في ذلك إلى أن العبرة في النية والاعتقاد تعود إلى الواقف، ما دام الفعل في ذاته مباحًا في الإسلام. فعلى سبيل المثال، لو وقف النصراني أرضه لبناء المسجد فلا يصح لأن المسجد ليس داخلا في اعتقاد الكافر.[50]

---

[45] مصطفى الخن، ومصطفى البغا، وعلى الشربجي، *الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي*، (دمشق: دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، 1413 هـ - 1992 م)، ج. 5، ص. 15.

[46] عبد العزيز محمد عزام، *فقه المعاملات*، (القاهرة: مكتب الرسالة الدولية للطباعة والحاسوب، 1418 هـ - 1997 م)، ص. 45.

[47] وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت، *الموسوعة الفقهية الكويتية*، (الكويت: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، 1404 - 1427 هـ)، ج. 33، ص. 95.

[48] خالد بن علي بن محمد المشيقح، الجامع لأحكام الوقف والهبات والوصايا، ج. 1، ص. 365.

[49] المصدر السابق.

[50] عبد الرحمن بن محمد الحنفي، *مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر*، (بدون المدينة: دار إحياء التراث العربي، 1317 م)، ج. 1، ص. 739.

ويشترط هذا القول صحة الوقف أن يكون قربة في دينه ليوافق ما يعتقده. ولذلك لو أن نصرانيًا أوقف مالًا على إصلاح كنيسةٍ أو طباعة الأناجيل، فهذا لا يصح في الشريعة الإسلامية لأنه موقوف على ما يخالف الشرع. أما لو أوقف المال على بناء مستشفى، أو حفر بئر ماء، أو إنشاء دار للأيتام، أو مساعدة الفقراء ولو كان يقصد به القُربة بحسب معتقده فهذا يصح لأن الموقوف عليه عمل مباح في الإسلام.

والذي يظهر عند الباحث أن وقف الكافر يصح على قول الشافعية والحنابلة لما تقدم من حديث حكيم بن حزام حيث أنه فعل أعمالا صالحة حال كفره من الصدقة وصلة الأرحام والعتق ود سعى النبي صلى الله عليه وسلم ذلك خيرا. بل هذا ترغيب له على الدخول في الإسلام إذ لا تضيع أعمال بره فالحديث على ظاهره وأنه إذا أسلم الكافر ومات على الإسلام يثاب على ما فعله من الخير في حال الكفر.[51] بل هذا القول أعم من قول الحنفية والمالكية فإنه إن جاز وقف الكافر على المساجد والمصاحف فإنه جاز من باب أولى فيما سواه ما دام لم يخالف الشريعة. فإذا قصد بها وجه الخير بحسب معتقده، وكان الموقوف عليه غير مخالف للشرع، صح الوقف. ويُبنى على هذا الخلاف جملة من الأحكام المعاصرة المتعلقة بقبول الأوقاف من غير المسلمين، لا سيما في الدول التي تتعامل مع الأوقاف كمؤسسات قانونية عامة، مما يجعل هذا الموضوع ذا بُعد فقهي وقانوني يستحق الدراسة والتمحيص. وبذلك، فإن هذا القول يفتح المجال لتوسيع دائرة قبول الأوقاف من غير المسلمين في القضايا المعاصرة ما دامت منافعها مشروعة.

ثم يأتي البحث في وقف المرتد وذلك أن الفقهاء قد اختلفوا في حكم وقف المرتد تبعًا لاختلافهم في حكم تصرفاته المالية، على ثلاثة أقوال: الأول أنّ وقف المرتد موقوف، فإن أسلم نُفِّذ، وإن لم يُسلِم تبيّن بطلانه، وهذا ما قرره أبو حنيفة[52]، وابن قدامة، وصاحب الشرح الكبير من الحنابلة.[53] أما القول الثاني فيرى بطلان وقفه على الإطلاق، وهو مذهب المالكية[54]، والشافعي[55]، والحنابلة[56]، بينما القول الثالث يذهب إلى صحة وقفه، وهو ما قال به أبو يوسف، ومحمد بن الحسن[57]، وبعض الحنابلة.[58]

[51] يحيى بن شرف النووي، *المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج*، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1392هـ)، ج. 2، ص. 140.

[52] كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي السكندري المعروف بابن الهمام، *فتح القدير*، (بدون المدينة: دار الفكر، بدون سنة)، ج. 6، ص. 82.

[53] شمس الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن أبي عمر بن أحمد بن قدامة المقدسي، *الشرح الكبير مع الإنصاف*، (بدون المدينة: دار هجر، 1417 هـ)، ج. 27، ص. 154.

[54] محمد بن عليش المالكي، *منح الجليل*، (القاهرة: المطبعة الكبرى، 1294 هـ)، ج. 4، ص. 469.

[55] يحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني، *البيان في مذهب الإمام الشافعي*، (جدّة: دار المنهاج، 1421هـ-2000م)، ج. 12، ص. 53.

[56] منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، *شرح منتهى الإرادات*، (بدون المدينة: دار الفكر، بدون سنة)، ج. 3، ص. 393.

[57] زين الدين بن إبراهيم بن محمد بن نجيم، *البحر الرائق شرح كنز الدقائق*، (بدون المدينة: دار الكتاب الإسلامي، بدون سنة)، ج. 5، ص. 143.

[58] علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي الحنبلي، *الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف*، (بدون المدينة: مطبعة السنة المحمدية، 1376 هـ)، ج. 27، ص. 145.

استدل أصحاب القول الأول على ذلك بأنه لم يُبطل الصحابة، رضي الله عنهم، عقود المرتد، لأن المرتد كالحربي الذي يقع تحت سلطة المسلمين، ويُعامل كما يعامل الحربي المعتدي الذي يدخل ديار المسلمين بلا أمان، فيُؤسر وتتوقف معه التصرفات، ولخلل على أهليته ما يوجب بطلان العصمة؛ إذ هو مستحقّ للقتل حسب قِصَرِه تحت سلطان الدولة الإسلامية.[59] وأصحاب القول الثاني يستدلون بأن المرتد قد زال ملكه بردته، فتصبح تصرفاته باطلة لوقوعها في غير ما يملكه.[60] وأما أصحاب القول الثالث استدلوا على قولهم بأن صحة العقود تقوم على الأهلية، ونفاذها يقوم على الملك، وهذان الوصفان ثابتان في حق المرتد لأنه شخص يملك.[61]

والراجح عند الباحث أن وقف المرتد موقوف على إسلامه. إذا أسلم فإن وقفه يصح وإن أصر على الكفر بل يصل الأمر إلى أن يقام عليه حد الردة فإن وقفه لا يصح ويكون ماله فيئا للمسلمين. [62] والقول الأول جمع بين الأقوال وكذا أن ملكه تعلق بحق غيره مع بقاء ملكه فكان تصرفه موقوفا كتصرف المريض.[63] فيتلخص مما سبق أن وقف المرتد موقوف على عودته إلى الإسلام؛ فإن أسلم صح ونفذ، وإن أصر على ردته بطل وصار ماله فيئًا للمسلمين، إذ يبقى ملكه قائمًا لكن متعلقًا بحق الغير، فتُوقف تصرفاته احتياطًا كتصرف المريض مرض الموت.

4- رأي مجموعة الأحكام الإسلامية (KHI)

في إندونيسيا، كدولة ذات أغلبية مسلمة، أولت الدولة اهتمامًا خاصًا بقضية الوقف، ممثلاً في مجموعة الأحكام الإسلامية (KHI). تعمل هذه المجموعة كتدوين الذي ينظم شؤون الأسرة والإرث والوقف في إندونيسيا, وقد صدرت بموجب مرسوم رئاسي لتكون مرجعًا للقضاء الشرعي. قبل صدور مجموعة الأحكام الإسلامية، كانت المحاكم الشرعية في إندونيسيا تعتمد على مصادر فقهية متعددة من كتب الفقه، مما أدى إلى تباين الأحكام القضائية وانعدام توحيد الاجتهاد القضائي. ولتجاوز هذه الإشكالية، بادر الرئيس سوهارتو عام 1985 إلى مشروع إعداد المجموعة من خلال دراسة المصادر الفقهية، وإجراء مقابلات مع فقهاء البلد، وتنظيم الندوات العلمية. وقد تُوِّجت هذه الجهود بصدور "تعليمات رئاسية"

[59] كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي السكندري المعروف بابن الهمام، *فتح القدير*، ج. 6، ص. 84.

[60] شمس الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن أبي عمر بن أحمد بن قدامة المقدسي، *الشرح الكبير مع الإنصاف*، ج. 27، ص. 154.

[61] زين الدين بن إبراهيم بن محمد بن نجيم، *البحر الرائق شرح كنز الدقائق*، ج. 5، ص. 143.

[62] أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، *الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني*، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1419هـ-1999م)، ج. 8، ص. 145.

[63] خالد بن علي بن محمد المشيقح، *الجامع لأحكام الوقف والهبات والوصايا*، ج. 1، ص. 364.

رقم 1 لسنة 1991، التي قررت اعتماد المدوَّنة كمصدر قانوني موضوعي للمحاكم الشرعية. وتتمتع هذه المدوَّنة بمكانة راسخة في النظام القانوني الوطني، إذ تُعدّ قرارات أو تعليمات الرئيس في مرتبة مساوية للقوانين، وإن كانت لا تتطلب موافقة البرلمان.[64]

وفيما يتعلق بشرط الإسلام في الواقف، لم تنص المجموعة نصا صريحا لى اشتراط الإسلام في الواقف. وهذا كم ذكر في مادة 217 ضمن عناصر الوقف وشروطه ما يلي؛

> *"Badan-badan Hukum Indonesia dan orang atau orang-orang yang telah dewasa dan sehat akalnya serta yang oleh hukum tidak terhalang untuk melakukan perbuatan hukum, atas kehendak sendiri dapat mewakafkan benda miliknya dengan memperhatikan peraturan perundang-undangan yang berlaku."*[65]

"يجوز للهيئات الاعتبارية في إندونيسيا، وكذلك للأشخاص الذين بلغوا سنَّ الرشد وكانوا متمتعين بقواهم العقلية، ولم يكن ثمة مانعٌ قانوني يحول دون أهليتهم في التصرفات القانونية، أن يقوموا ـ بمحض إرادتهم ـ بوقف أموالهم المملوكة لهم، وذلك مع مراعاة أحكام القوانين والأنظمة النافذة."

فُهِمَ من تلك العبارة أن حق إنشاء الوقف في إندونيسيا لا يقتصر على الأفراد فقط، بل يشمل كذلك الهيئات الاعتبارية كالمؤسسات والجمعيات. ويشترط في الشخص الواقف أن يكون بالغاً عاقلاً كامل الأهلية القانونية، وألا يكون هناك مانع شرعي أو قانوني يمنعه من التصرف. كما تؤكد أن فعل الوقف لا بد أن يصدر عن إرادة حرة دون إكراه، وأن يتم وفقاً للقوانين والأنظمة المعمول بها، ضماناً لسلامة الإجراءات وحمايةً للحقوق. ولا يوجد اشتراط صريح على إسلام الواقف. فإن الواقف لو كان غير مسلم ولكنه بلغ سن الرشد على رأي المجموعة وكان صحيح العقل وليس هناك موانع قانونية تحول دون تصرفاته ويتصرف بإرادته دون أي إكراه وكان مالكا للموقوف فإن الوقف صحيح معتبر في الدولة.

باعتبار البيان لمفهوم الشخص الرشيد، أي الشخص القادر على التصرّف قانوناً، بحيث تكون أفعاله مُرتّبةً لآثارٍ قانونية أمام القضاء عند وقوع المنازعة، فقد فُسِّر ذلك بنص آخر في مجموعة الأحكام الإسلامية وهو المادة ٩٨ المتعلقة

[64] Abdurrahman, Kompilasi Hukum Islam di Indonesia (Jakarta: Akademika Presindo, 1992), 50.
A.Hamid S. al-Tamimi, Peranan Keputusan Presiden RI dalam Penyelenggaraan Pemerintahan Negara, (Disertasi Unpad, 1990), 356.
[65] Kompilasi Hukum Islam, (Grahamedia Pers, 2014), 394.

برعاية الأطفال. وتنص المادة ٩٨ رقم ١ على أن: "سنّ الطفل الذي يستطيع أن يستقل بنفسه أو يعدّ بالغاً هو إحدى وعشرون سنة، ما لم يكن مصاباً بعاهة جسدية أو عقلية أو لم يسبق له الزواج."[66]

تؤكد هذه المادة أن سنّ الرشد القانوني محدد ببلوغ الحادية والعشرين أو بحصول الزواج، بشرط السلامة من العاهات البدنية والعقلية. ويُظهر هذا التحديد معياراً موضوعياً للأهلية القانونية في التصرّف، بحيث تترتّب على كل فعل يقوم به الشخص آثار قانونية مُلزِمة، كما يربط مفهوم البلوغ بقدرة الفرد على تحمّل المسؤولية أمام القضاء. وهذا يبرز انسجام النظام مع مقاصد حماية الحقوق وصيانة المعاملات من العبث أو الاستغلال. كما أنّه يوفّر أساساً قانونياً واضحاً يُحتكم إليه في حال النزاع، ويضمن المساواة بين الأفراد في تحديد سنّ أهلية التصرف في الحكم.

أما بالنسبة للأشخاص الذين لم يبلغوا سن الرشد و كذا المحجورين لدى القانون في إندونيسيا فقد ذكر في KUHPER "القانون المدني" ما يلي[67]؛

> *"Pasal 330 : Yang belum dewasa adalah mereka yang belum mencapai umur genap dua puluh satu tahun dan tidak kawin sebelumnya. Bila perkawinan dibubarkan sebelum umur mereka genap dua puluh satu tahun, maka mereka tidak kembali berstatus belum dewasa."*
>
> *"Pasal 433 : Setiap orang dewasa, yang selalu berada dalam keadaan dungu, gila atau mata gelap, harus ditempatkan di bawah pengampuan, sekalipun ia kadang-kadang cakap menggunakan pikirannya. Seorang dewasa boleh juga ditempatkan di bawah pengampuan karena keborosan."*

"المادة 330: يُعَدُّ غيرَ بالغٍ كلُّ من لم يُتِمَّ الحادية والعشرين من عمره ولم يسبق له الزواج. فإذا فُسِخ الزواجُ قبل أن يُتِمَّ هذا الشخصُ الحادية والعشرين من عمره، فلا يُعَدُّ بعد ذلك غيرَ بالغ".

"المادة 433: كلُّ شخصٍ بالغٍ يكون في حالةٍ دائمة من البلاهة أو الجنون أو فقدان الوعي، يجب أن يُوضَع تحت نظام الحجر، ولو بدا أحياناً قادراً على استعمال عقله. كما يجوز وضع الشخص البالغ تحت الحجر بسبب التبذير."

بناءً على نصّ المادتين (330) و(433) يتضح أنّ المحجورين من التصرّف قانوناً هم: أولاً، من لم يبلغ سنّ الحادية والعشرين ولم يسبق له الزواج، حيث يُعَدّ قاصراً فاقداً للأهلية الكاملة. وثانياً، كلّ شخص بالغ يُعاني من البلاهة أو الجنون

[66] "Pasal 98 Ayat 1 : Batas usia anak yang mampu berdiri sendiri atau dewasa adalah 21 tahun, sepanjang anak tersebut tidak bercacat fisik maupun mental atau belum pernah melangsungkan perkawinan." (Kompilasi Hukum Islam, (Grahamedia Pers, 2014), 361.)

[67] https://kejari-sukoharjo.go.id/file/a6d2803a1ea733394063e8f006d31912.pdf?utm_source=chatgpt.com
تم الاطلاع عليه في 20 أغسطس 2025

أو فقدان الوعي بصورة دائمة، ولو ظهر أحياناً قادراً على استعمال عقله. كما يُضاف إليهم البالغ المبذّر الذي يُسيء التصرّف في أمواله. وتُفرَض على هؤلاء جميعاً ولاية الحجر حمايةً لحقوقهم وصيانةً لمصالح الغير.

ويتلخص مما سبق إيراده أن الواقف في قرار مجموعة الأحكام الإسلامية لا يشترط أن يكون مسلما بل كل من أجازه القانون في التصرف فوقفه صحيح معتبر قانونا. ومن خلال النقولات السابقة يتبيّن أنّ شروط الواقف لدى مجموعة الأحكام الإسلامية ما يلي: 1) أن يكون قد بلغ سنّ الرشد (إتمام الحادية والعشرين أو سبق له الزواج). 2) أن يكون صحيح العقل، خالياً من البلاهة أو الجنون أو فقدان الوعي. 3) ألّا يكون محجوراً عليه بسبب السَّرَف أو التبذير. 4) أن يتصرّف بإرادته الحرة دون إكراه. 5)أن يكون مالكاً لما يريد وقفه ملكيةً تامة. ومتى توفرت تلك الشروط وانتفت موانعه فقد صح وقفه قانونا ولا يمكن أن يرجع عنه.

ويجدر التنبية إلى أنه ولو كان وقف غير المسلم صحيح معتبر في الدولة لكنه مقيد بمصالح العبادات أو للمصالح العامة الأخرى وفقاً لأحكام الشريعة الإسلامية وهذا يتوافق بقانون الوقف بإندونيسيا رقم 41 لسنة 2004 والمرسوم الحكومي رقم 42 لسنة 2006 بشأن تطبيق القانون رقم 41 لسنة 2004، حيث أنه كذلك يفتح ضمنياً المجال لغير المسلمين للوقف. ففي القانون رقم 41 لسنة 2004 بشأن الوقف، ورد تنظيم مَن يجوز أن يكون واقفًا في المادة 7. حيث نصّت المادة على أن الواقف هو شخص فردي أو منظمة أو هيئة اعتبارية. كما نصّت المادة 8 رقم 1 على أنّ الواقف من الأشخاص يجب أن يكون بالغًا، عاقلًا، غير محجور عليه قانونًا، ومالكًا صحيحًا للمال الموقوف[68].وبناءً على ذلك، فإن هذا القانون لم يشترط صراحةً أن يكون الواقف مسلمًا. وهو ما يعني أنّ كل من توفرت فيه شروط البلوغ والأهلية القانونية وملكية المال ملكية صحيحة، يجوز له أن يكون واقفًا، بما في ذلك غير المسلمين.

وينبغي أن يعلم أن القانون ذاته قد وضع قيدًا جوهريًا في المادة 22، حيث نصّت على أنّ المال الموقوف لا يجوز تخصيصه إلا لأغراض محددة، وهي: المرافق والأنشطة العبادية، والمرافق والأنشطة التعليمية والصحية، والمساعدات

[68] Pasal 7 ayat (1): Wakif adalah a) perseorangan; b) organisasi; c) badan hukum.
Pasal 8 ayat (1): Wakif perseorangan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 7 huruf a hanya dapat melakukan wakaf apabila memenuhi persyaratan: a) dewasa; b) berakal sehat; c) tidak terhalang melakukan perbuatan hukum; dan d) pemilik sah harta benda wakaf.
https://peraturan.bpk.go.id/Details/40788/uu-no-41-tahun-2004

للفقراء والمساكين والأيتام وأطفال الشوارع والمنح الدراسية، وتنمية الاقتصاد الجماعي والارتقاء به، وكذلك أي وجه من أوجه تنمية الرفاه العام شريطة ألا يتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية والقوانين الجارية.[69]

ومن ثمّ، فإنه بالرغم من جواز أن يكون الواقف غير مسلم، إلا أنّ تخصيص الوقف يجب أن يبقى ملتزمًا بالشريعة الإسلامية. وهذا يعني أنّه يجوز قبول الوقف من غير المسلم، غير أنّه لا يجوز توجيه هذا الوقف لبناء دور عبادة خاصة بغير المسلمين، لكون ذلك مخالفًا للشريعة. وإنما يتعيّن أن يُصرف إلى الأغراض الاجتماعية أو التعليمية أو الصحية أو مقاصد الرفاه العام التي تُقرها الشريعة.

وكذا من باب النصيحة أنه لو قيل بصحة وقف غير المسلم فيما لا يخالف الشريعة فإنه لا بد أن يراعى بتسليم هذه الأوقاف إلى المسلمين ليتولّوا شؤونها من حيث الإشراف والإدارة وتوزيعها على المستحقين، وذلك حتى لا يكون لأهل الذمة أي سلطة أو ولاية على أمرٍ يختص بالمسلمين ويُعدّ من شؤون العبادة. قال تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: 141]. ويتعيَّن أن تخلو هذه الأوقاف من أي مظهر من مظاهر أهل الذمة أو رموزهم في المواضع الموقوفة، حتى لا يترتب على ذلك لبس أو خلط على المسلمين في أمر عقيدتهم. قال تعالى: ﴿وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا﴾ [الجن: 18].[70]

5- المقارنة بين الفقه الإسلامي ومجموعة الأحكام الإسلامية نحو اشتراط الإسلام في الواقف

في هذا الصدد، يود الباحث أن يعرض المقارنة نحو اشتراط الإسلام في الواقف بين الفقه الإسلامي ومجموعة الأحكام الإسلامية وذلك يظهر في وجه الاتفاق ووجه الاختلاف. اتفق الفقه الإسلامي ومجموعة الأحكام الإسلامية إلى أن وقف غير المسلم فيما يخالف الشريعة كبناء معابد الكفر وأماكن الفجور لا يصح. واختلفا في ما لا يخالف الشريعة كمثل

[69] Pasal 22 "Benda wakaf hanya dapat diperuntukkan bagi: a) sarana dan kegiatan ibadah; b) sarana dan kegiatan pendidikan serta kesehatan; c) bantuan kepada fakir miskin, anak terlantar, yatim piatu, beasiswa; d) kemajuan dan peningkatan ekonomi umat; dan/atau e) kemajuan kesejahteraan umum lainnya yang tidak bertentangan dengan syariah dan peraturan perundang-undangan." https://peraturan.bpk.go.id/Details/40788/uu-no-41-tahun-2004
تم الاطلاع عليه في 20 أغسطس 2025

[70] https://www.aliftaa.jo/Research/33/%d8%a3%d8%ad%d9%83%d8%a7%d9%85-%d8%ba%d9%8a%d8%b1-%d8%a7%d9%84%d9%85%d8%b3%d9%84%d9%85%d9%8a%d9%86-%d9%81%d9%8a-%d9%86%d8%b8%d8%a7%d9%85-%d8%a7%d9%84%d9%88%d9%82%d9%81-%d8%a7%d9%84%d8%a5%d8%b3%d9%84%d8%a7%d9%85%d9%8a
نقلا بالتصرف. تم الاطلاع عليه في 20 أغسطس 2025

بناء المسجد حيث أنه شعار كبير للمسلمين وما ليس يظهر جليا أنه من شعار المسلمين كبناء المستشفيات هل يلزم الواقف أن يكون مسلما أم لا؟

اختلف فيها الفقهاء، حيث ذهب الشافعية والحنابلة إلى صحة وقف الكافر إذا كان على ما تُعدّه الشريعة قربة، ولو على مسجد أو مصحف، باعتبار أن الوقف تصرف مالي لا يحتاج إلى نية عبادة منه، مستدلين بحديث حكيم بن حزام. بينما رأى الحنفية وجماعة من المالكية أنّ وقف الكافر لا يصح في القربات الإسلامية المحضة، وإنما يصح إذا كان على جهة مباحة معتبرة في دينه ولا تخالف الشرع، كالمستشفيات أو إغاثة المحتاجين. والراجح عند الباحث قول الشافعية والحنابلة بجواز وقف غير المسلم على ما يعتقده المسلمون شعارا للدين كالمساجد وما لا يخالف الشريعة من الأمور الخيرية وهذا الرأي يفتح المجال لتوسيع دائرة قبول الأوقاف من غير المسلمين في القضايا المعاصرة ذات المنافع المشروعة. وأمّا وقف المرتد فمحل خلاف: فمنهم من أبطل وقفه مطلقًا ، ومنهم من صححه، ومنهم من قال إنه موقوف على إسلامه ، فإن أسلم نفذ، وإن أصر على ردته بطل وصار ماله فيئًا للمسلمين، وهو القول الراجح جمعًا بين الأدلة.

وبهذا يظهر أن مجموعة الأحكام الإسلامية توافق مذهب الشافعية والحنابلة في صحة وقف الكافر في ما يتعلق بالشعائر الإسلامية وأنها لا تشترط الواقف كونه مسلما وإنما يشترط لصحة الوقف: بلوغ الواقف سن الرشد، وسلامة عقله، وعدم الحجر بسبب التبذير، وتصرف الواقف بإرادة حرة، وملكية الواقف التامة للموقوف. وبناءً على ذلك، فإنّ مسألة اشتراط الإسلام في الواقف تُعَدّ من القضايا التي تجمع بين البُعد الفقهي والنظام القانوني المعاصر؛ إذ إنّ تبنّي الرأي القائل بجواز وقف غير المسلم على ما لا يخالف الشريعة يُسهم في تعزيز مفهوم التعايش الديني والتكافل الاجتماعي، كما يوفّر أساسًا تشريعيًّا أوسع لاستثمار الأوقاف في مجالات تنموية وخيرية مشتركة، بما يضمن تحقيق المصلحة العامة وحماية المقاصد الشرعية للوقف في آنٍ واحد.

ث- الخاتمة

في ختام البحث، يود الباحث أن يعرض ما توصل في بحثه فيما يتعلق باشتراط الإسلام في الواقف يقارن فيه بين الفقه الإسلامي ومجموعة الأحكام الإسلامية بإندونيسيا كي يكون جوابا على تحديد المسائل الذي سبق إيراده. فمنظور الفقه الإسلامي في اشتراط الإسلام في الواقف يدور بين قولين: الأول، عدم اشتراط الإسلام مطلقًا إذا كان الموقوف عليه معتبرًا في الشريعة (وهو قول الشافعية والحنابلة). والثاني، اعتباره شرطًا إذا كان الموقوف قربة محضة في الإسلام، مع

إجازة ما كان مباحًا (وهو قول الحنفية والمالكية). والراجح أنّ الإسلام ليس شرطًا في صحة الوقف إذا كان الموقوف عليه مشروعًا في الشريعة، بينما وقف المرتد يبقى موقوفًا على عودته إلى الإسلام.

أما منظور مجموعة الأحكام الإسلامية نحو اشتراط الإسلام في الواقف فإنها لا تشترط الإسلام في الواقف، بل تكتفي بتوافر الأهلية القانونية. وبالتالي يجوز وقف غير المسلم، لكن بشرط أن تُصرف الأوقاف في أغراض مشروعة وفق الشريعة الإسلامية، مع الإشراف الكامل للمسلمين على إدارتها. ومن حيث المقارنة بين الفقه الإسلامي ومجموعة الأحكام الإسلامية نحو اشتراط الإسلام في الواقف فإن البحث يُظهِر أن الفقه الإسلامي ومجموعة الأحكام الإسلامية (KHI) قد اتفقا على أنّ وقف غير المسلم فيما يخالف الشريعة الإسلامية -كوقفه لبناء معابد الكفر أو أماكن الفجور- باطل لا يصح، غير أنّهما اختلفا في غير ذلك. ففي الفقه الإسلامي عند الشافعية والحنابلة جواز وقف غير المسلم على ما يعدّ قربة في الإسلام ولو كان على مسجد أو مصحف، باعتبار أن الوقف تصرف مالي لا يحتاج إلى نية عبادة منه، بينما ذهب الحنفية وجماعة من المالكية إلى عدم صحة وقف الكافر في القربات الإسلامية المحضة، مع إجازته فيما كان مباحًا ومعتبرًا في دينه ولا يخالف الشرع، كالمستشفيات والإغاثة.

أما في مسألة وقف المرتد فقد اختلف الفقهاء، والراجح أنّ وقفه موقوف على عودته إلى الإسلام، فإن أسلم نفذ وإن أصر على ردته بطل وصار ماله فيئًا للمسلمين. وأما مجموعة الأحكام الإسلامية (KHI) فقد اكتفت في شروط الواقف ببلوغ سن الرشد وسلامة العقل وعدم الحجر بسبب التبذير والتصرف بالإرادة الحرة وملكية المال الموقوف ملكية تامة، دون اشتراط الإسلام، وهو ما يجعلها أقرب إلى مذهب الشافعية والحنابلة في قبول وقف غير المسلم حتى على الشعائر الإسلامية، مع التقييد بألا يخالف الوقف أحكام الشريعة الإسلامية.

ج- المراجع

القرآن الكريم

ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي السكندري .*فتح القدير* .بدون المدينة: دار الفكر، بدون سنة.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي. *تفسير القرآن العظيم*. تحقيق: سامي بن محمد السلامة. الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1420هـ - 1999م.

ابن قدامة المقدسي، شمس الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن أبي عمر بن أحمد .*الشرح الكبير مع الإنصاف* .بدون المدينة: دار هجر، 1417هـ

ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد المصري .*البحر الرائق شرح كنز الدقائق* .القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، بدون سنة.

أبو الحسين، أحمد بن فارس بن زكريا. *معجم مقاييس اللغة*. بدون المدينة : دار الجيل، 1420 هـ

البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة الجعفي. *صحيح البخاري*. تحقيق: جماعة من العلماء. مصر: الطبعة السلطانية.

_____ .*الجامع الصحيح* .بيروت: دار طوق النجاة، 1422هـ

البركتي، محمد عميم الإحسان المجددي. قواعد الفقه. كراتشي: الصدف ببلشرز، الطبعة الأولى، 1407هـ- 1986م.

البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس .*شرح منتهى الإرادات* .بدون المدينة: دار الفكر، بدون سنة.

الحنفي، عبد الرحمن بن محمد .*مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر* .بدون المدينة: دار إحياء التراث العربي، 1317م.

الخرشي، محمد بن عبد الله .*شرح الخرشي على مختصر خليل* .بولاق: المطبعة الكبرى الأميرية، ط. 2، 1317هـ

الخطيب الشربيني، شمس الدين محمد بن محمد .*مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج* .بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ- 1994م.

الخن، مصطفى، ومصطفى البغا، وعلي الشربجي .*الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي* .دمشق: دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، 1413هـ- 1992م.

الدبيان، دبيان بن محمد. *المعاملات المالية أصالة ومعاصرة*. الرياض: بدون الناشر، 1432هـ

الرصاع التونسي، محمد بن قاسم الأنصاري أبو عبد الله المالكي .*الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية* .تونس: المكتبة العلمية، 1350هـ

الزحيلي، وهبة بن مصطفى .*الفقه الإسلامي وأدلته* .دمشق: دار الفكر، 1409هـ- 1989م.

السعدي، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله .*تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان* .الرياض: مؤسسة الرسالة، 1420هـ- 2000م.

الطبري، محمد بن جرير .*تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن* .القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 1422هـ- 2001م.

عزام، عبد العزيز محمد .*فقه المعاملات* .القاهرة: مكتب الرسالة الدولية للطباعة والكمبيوتر، 1418هـ- 1997م.

العليش، محمد بن .*منح الجليل* .القاهرة: المطبعة الكبرى، 1294هـ

العمراني، يحيى بن أبي الخير بن سالم .*البيان في مذهب الإمام الشافعي* .جدّة: دار المنهاج، 1421هـ- 2000م.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب .*الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني* . بيروت: دار الكتب العلمية، 1419هـ- 1999م.

المَرْداوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان بن أحمد .*الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف* .القاهرة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 1415هـ - 1995م.

مسلم بن الحجاج، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري. *صحيح مسلم*. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. القاهرة : 1374هـ - 1955م.

_____ .*صحيح مسلم* .القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، 1374هـ - 1955م.

المشيقح، خالد بن علي بن محمد .*الجامع لأحكام الوقف والهبات والوصايا* .قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2013م.

المنصوري المصري، أبو الأشبال حسن الزهيري آل مندوه .*شرح صحيح مسلم* .تفريغ موقع الشبكة الإسلامية، دروس صوتية مفرغة، 15 جمادى الآخرة، 108 درس. متاح على.http://www.islamweb.net

النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد .*كنز الدقائق* .بيروت: دار البشائر الإسلامية بالتعاون مع دار السراج، 1432هـ - 2011م.

النووي، يحيى بن شرف .*المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج* .بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1392هـ

وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية – الكويت .*الموسوعة الفقهية الكويتية* .الكويت: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، 1404هـ - 1427هـ

دائرة الإفتاء العام - المملكة الأردنية الهاشمية.** "أحكام غير المسلمين في نظام الوقف الإسلامي." بحوث ودراسات. تمت المراجعة في 20 أغسطس 2025 Al-Iftaa official website. https://www.aliftaa.jo/Research/33/أحكام-غير-المسلمين-في-نظام-الوقف-الإسلامي

Abdurrahman. *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia.* Jakarta: Akademika Presindo, 1992.

Ahmad Al Jafari, Syed Muhammad Adib Termizi. "*Penglibatan Golongan Bukan Islam dalam Amalan Wakaf Demi Pembangunan Negara, Menurut Perspektif Syariah: Involving Non-Muslim in Wakaf for National Development from The Syariah Prespective."* Journal of Fatwa Management and Research 16, no. 2 (October 2019): 53–69. https://doi.org/10.33102/jfatwa.vol16no2.5.

Al-Tamimi, A. Hamid S. *Peranan Keputusan Presiden RI dalam Penyelenggaraan Pemerintahan Negara.* Disertasi, Universitas Padjadjaran, 1990.

Arbangatun, Siti. *Pandangan Mazhab Hanafi dan Maliki terhadap Hukum Wakaf bagi Non Muslim.* Skripsi, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2010. http://digilib.uin-suka.ac.id/id/eprint/4075.

Gufran, Muhamad. *Pandangan Mazhab Hanafi dan Maliki terhadap Hukum Wakaf bagi Non Muslim dalam Kaitannya dengan Fiqih Kontemporer*. Skripsi, Fakultas Syariah dan Hukum, Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar, 2015. http://repositori.uin-alauddin.ac.id/id/eprint/1651.

Kitab Undang-Undang Hukum Perdata (Burgerlijk Wetboek voor Indonesië). Diterbitkan di situs Kejaksaan Negeri Sukoharjo. Diakses pada 20 Agustus 2025. https://kejari-sukoharjo.go.id/file/a6d2803a1ea733394063e8f006d31912.pdf.

Kompilasi Hukum Islam. Jakarta: Grahamedia Pers, 2014.

Mestika, Zed. *Metode Penelitian Kepustakaan.* Jakarta: Yayasan Bogor Indonesia, 2004.

Multazam, Muhammad Faiz Amin. *Wakif Non Muslim Menurut Pandangan Fiqih dan Perundang-Undangan di Indonesia: Studi Kasus Wakaf Masjid Manunggal Komplek Vijayakusumah Cibiru Kota Bandung*. Skripsi, UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2022. https://digilib.uinsgd.ac.id/id/eprint/57135.

Paisal, Yadi. *Pendapat BWI (Badan Wakaf Indonesia) Pusat tentang Kedudukan Wakif Non Muslim dalam Hukum Perwakafan di Indonesia*. Skripsi, UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2009. https://digilib.uinsgd.ac.id/id/eprint/81055.

Rahmadi. *Pengantar Metodologi Penelitian*. Banjarmasin: Antasari Press, 2011.

Rizal, Fitra. *"Wakaf Non Muslim dan Wakaf Uang Menurut Pandangan Wahbah Zuhaili."* Al-Intaj: Jurnal Ekonomi dan Perbankan Syariah 5, no. 2 (September 2019): 176. https://doi.org/10.29300/aij.v5i2.2059.

Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 41 Tahun 2004 tentang Wakaf. Jakarta: Pemerintah Pusat, ditetapkan dan diundangkan pada 27 Oktober 2004. Diakses pada 20 Agustus 2025 dari https://peraturan.bpk.go.id.

Al-Mawaddah: Jurnal Hukum dan Ekonomi Keluarga Islam
Volume 2 Nomor 1 Juni 2026
Email Jurnal : al.mawaddah.ejournal@gmail.com
Website Jurnal : https://ejournal.stdiis.ac.id/index.php/al-mawaddah/

عقلية النموية و أنماط تربية الأطفال
(دراسة تحليلية في منظور الحديث الشريف ومقاصد الشريعة)

Marwan Mas'ud
Program Studi Ilmu Hadits
Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya
masudmarwan14@gmail.com

Ahyat Habibi
Program Studi Bahasa dan Sastra Arab
Sekolah Tinggi Dirasat Islamiyah Imam Syafi'I Jember
ahyathabibie@gmail.com

Viko Prayogha
Fakultas Dakwah dan Ushuluddin
Islamic University of Madinah, Saudi Arabia
vikoprayogha2@gmail.com

Teguh Dwi Prayoga
Senior Salesforce Developer
Booking Ninjas Company, United States of America
teguh@bookingninjas.com

ABSTRACT

Child-rearing that emphasizes a growth mindset views children's abilities and character as potentials that can be developed through effort and habituation. Although it is often regarded as a modern psychological concept, this principle is essentially consistent with the ḥadīths of the Prophet ﷺ and the objectives of maqāṣid al-sharīʿah, particularly in safeguarding intellect, religion, and the continuity of generations. This study employs a qualitative approach using a library research method. The data consist of secondary sources and are analyzed through descriptive analysis. The theoretical framework applied comprises Critical Discourse Analysis (CDA) and Maqāṣid al-Sharīʿah theory, while the conclusions are drawn through a deductive approach. The findings highlight the importance of implementing a growth mindset in child-rearing from the perspective of maqāṣid al-sharīʿah, as it regards children's abilities as potentials that develop through effort, habituation, and a supportive environment. This approach aligns with the objectives of Islamic law in realizing ḥifẓ al-ʿaql, ḥifẓ al-dīn, and ḥifẓ al-nasl by encouraging critical thinking, gradual and consistent religiosity, and the formation of a morally grounded and resilient generation. These principles are further affirmed in the Prophet's ḥadīths, which emphasize process, gradualism, and continuity in education. Accordingly, a growth mindset is not only psychologically effective but also possesses a strong theological foundation as a humanistic and sustainable Islamic parenting model.

Keywords: *Growth Mindset; Child-Rearing; Maqāṣid al-Sharīʿah; Prophetic Ḥadīth*

ملخص البحث

تعتمد تربية الأطفال القائمة على العقلية النموية (growth mindset) على النظر إلى قدرات الطفل وسماته الخُلُقية بوصفها إمكانات قابلة للتطور من خلال الجهد والممارسة المتكررة. وعلى الرغم من أن هذا المفهوم يُعدّ في الغالب من المفاهيم الحديثة في علم النفس، فدراسة العقلية النموية بمنظور الحديث نادر أو غياب المقاربة المقاصدية في هذا السياق. تستخدم هذه الدراسة المنهج النوعي من خلال البحث المكتبي، وتعتمد على مصادر ثانوية جرى تحليلها باستخدام التحليل الوصفي .ويتمثل الإطار النظري للدراسة في تحليل الخطاب النقدي (Critical Discourse Analysis) ونظرية مقاصد الشريعة، في حين تم استخلاص النتائج بالاعتماد على المنهج الاستنباطي .وتُظهر نتائج الدراسة أن أهمية تطبيق العقلية النموية في تربية الأطفال تتضح من منظور مقاصد الشريعة، إذ تنظر إلى قدرات الطفل على أنها إمكانات تنمو عبر الجهد والتعوّد والبيئة الداعمة. ويتوافق هذا المنهج مع مقاصد الشريعة في تحقيق حفظ العقل، وحفظ الدين، وحفظ النسل، من خلال تعزيز التفكير النقدي، والتديّن المتدرّج والمستمر، وبناء جيل يتمتع بالأخلاق والقدرة على الصمود. كما تؤكد هذه المبادئ أحاديث النبي ﷺ التي تشدد على أهمية العملية التربوية، والتدرّج، والاستمرارية في التعليم. وبناءً على ذلك، فإن العقلية النموية لا تُعدّ فاعلة من الناحية النفسية فحسب، بل تمتلك أيضًا أساسًا لاهوتيًا راسخًا بوصفها نموذجًا إسلاميًا إنسانيًا ومستدامًا في تربية الأطفال.

الكلمة المفتاحية: *العقلية النموية: تربية الأطفال; مقاصد الشريعة; الحديث النبوي.*

أ- المقدمة

تُعدُّ التنمية النفسية والفكرية للطفل حجر الأساس في بناء جودة الموارد البشرية المستدامة.[1] ومن المفاهيم التي حظيت باهتمام كبير في الدراسات التربوية المعاصرة مفهوم العقلية النموية (Growth Mindset)، وهو الإطار الذهني الذي يعتبر بأن قدرات الفرد وذكاءه وشخصيته قابلة للتطوير من خلال عملية التعلم والجهد والمثابرة.[2] وفي سياق تربية الأطفال، تلعب العقلية النموية دورًا محوريًا في تشكيل شخصية الطفل لتكون صامدة وقادرة على التكيف ومسؤولة، مما يمكّنه من مواجهة تحديات الحياة دون الانزلاق إلى السلوكيات السلبية أو الموقف الحتمي.[3] ومع ذلك، غالبًا ما يُنظر إلى خطاب العقلية النموية على أنه مفهوم نفسي حديث، غياب التأصيل الحديثي والمقاصدي للمفهوم.

يؤسّس الإسلام إطارًا مفاهيميًا ومنهجيًا راسخًا لبناء العقلية النمائية، مستندًا إلى منظومة متكاملة من التعاليم النبوية التي توجّه السلوك الإنساني نحو التطوّر المستمر والارتقاء الذاتي، لا سيما تلك التي تؤكد على أهمية التعليم التدريجي، والتعويد، والتحفيز الإيجابي، والاعتراف بالقدرة الفطرية للإنسان.[4] إن الأحاديث المتعلقة بالأمر بتربية الأطفال وفق مراحل نموهم، والتشجيع على اللين والرفق في التعليم، والحث على التعلم المستمر وتطوير الذات، تُظهر مبادئ

[1] Cristina Tripon, "Nurturing Sustainable Development: The Interplay of Parenting Styles and SDGs in Children's Development," *Children* 11, no. 6 (June 2024): 695, https://doi.org/10.3390/children11060695; Inkeri Rissanen et al., "Exploring the Association between Growth Mindsets and Climate Action with Young People," *Social Psychology of Education* 27, no. 6 (July 2024): 2901–21, https://doi.org/10.1007/s11218-024-09937-9; Abu Abdillah IRSAN and Khairil Anwar, "ANALISIS NILAI-NILAI PSIKOLOGIS HUKUM ISLAM DALAM WASIAT," *Al-Majaalis* 10, no. 1 (November 2022): 1–15, https://doi.org/10.37397/almajaalis.v10i1.246; Irsan, Khairunnas Jamal, and Muhammad Nurul Fahmi, "ANALISIS NILAI-NILAI PSIKOLOGIS HUKUM ISLAM DALAM SEDEKAH," *Al-Majaalis* 10, no. 2 (May 2023): 173–87, https://doi.org/10.37397/amj.v10i2.302.

[2] Jianmei Xu and Wenqiong Xu, "Hot Topics and Frontier Evolution of Growth-Mindset Research: A Bibliometric Analysis Using CiteSpace," *Frontiers in Psychology* 15 (August 2024), https://doi.org/10.3389/fpsyg.2024.1349820; David S Yeager and Carol S Dweck, "What Can Be Learned from Growth Mindset Controversies?," *American Psychologist* 75, no. 9 (2020): 1269, https://doi.org/doi:%252010.1037/amp000079.

[3] Hui Zhao et al., "The Effect of Growth Mindset on Adolescents' Meaning in Life: The Roles of Self-Efficacy and Gratitude," *Psychology Research and Behavior Management* Volume 16 (November 2023): 4647–64, https://doi.org/10.2147/prbm.s428397; Weidong Tao et al., "The Influence of Growth Mindset on the Mental Health and Life Events of College Students," *Frontiers in Psychology* 13 (April 2022), https://doi.org/10.3389/fpsyg.2022.821206; Lucy A. Lurie et al., "Reduced Growth Mindset as a Mechanism Linking Childhood Trauma with Academic Performance and Internalizing Psychopathology," *Child Abuse & Neglect* 142 (August 2023): 105672, https://doi.org/10.1016/j.chiabu.2022.105672.

[4] Karimova Dildora Sadriddinovna, "The Fundamental Principles of Child Upbringing in Islam: A Historical Perspective," *International Journal Of History And Political Sciences* 5, no. 1 (January 2025): 28–31, https://doi.org/10.37547/ijhps/volume05issue01-08.

تربوية تتوافق مع جوهر عقلية النمو.[5] وبالتالي، لا تقتصر الأحاديث على كونها مصدرًا تشريعيًا، بل تُعد أيضًا إطارًا أخلاقيًا ومنهجيًا لبناء نهج تربية الأطفال الذي يعزز نمو الطفل النفسي والأخلاقي.

فضلاً عن ذلك، يُبرز دمج مفهوم العقلية النموية مع منظور مقاصد الشريعة الإسلامية أهمية التربية المبنية على تطوير إمكانيات الطفل كجهد لتحقيق المصلحة الإنسانية المستدامة.[6] إذ تشكل المناهج التربوية التي تعزز النمو الفكري (حفظ العقل)، وتكوين الشخصية الدينية (حفظ الدين)، والاستعداد الاجتماعي للطفل (حفظ النفس وحفظ النسل) جزءًا من الأهداف الأساسية للشريعة.[7] لذلك، تهدف هذه الدراسة إلى مدى توافق مفهوم العقلية النموية مع مقاصد الشريعة والأحاديث النبوية؟ لإظهار أن مفهوم تطوير إمكانات الطفل ليس خطابًا غريبًا عن الإسلام، بل هو جزء متأصل في تعاليم النبي ﷺ، وموجه نحو تحقيق رفاهية الإنسان بشكل متكامل.

دراسة سابقة تناولت موضوعًا مشابهًا هي البحث بعنوان "*The Influence of Growth Mindset and Spiritual Intelligence on the Learning Outcomes of Al-Qur'an Hadith Students at MA Al Ma'had An Nur Bantul*) تأثير *العقلية النموية والذكاء الروحي على تحصيل طلاب القرآن والحديث في مدرسة المعهد النور في*

[5] Irfan Yuhadi and Nurul Budi Murtini, "Classroom Management dalam Edukasi Hadis Qudsi: (Studi Kasus Di Langgar Kidul Al-Muhajirin Sukodono Sidoarjo)," *Al-Majaalis : Jurnal Dirasat Islamiyah* 11, no. 2 (May 2024): 395–410, https://doi.org/10.37397/amj.v11i2.454; Unzila Munawaroh et al., "Analisis Life Style Istri Dalam Membentuk Keluarga Sakinah Mawaddah Warohmah: Studi Kasus Di Desa Setia Marga Lubuklinggau," *Al-Usariyah: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 3, no. 3 (2025): 448–70, https://doi.org/10.37397/al-usariyah.v3i3.858; Sofyan Siddik Fuad Baswedan, Muhamad Arifin, and Lalu Tegar Dwiki Putra, "PUTUSNYA HUBUNGAN ANAK DENGAN ORANGTUA KARENA PERCERAIAN: Studi Kasus Kecamatan Kaliwates Kabupaten Jember," *Al-Usariyah: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 1, no. 2 (July 2023): 1–20, https://doi.org/10.37397/al-usariyah.v1i2.408.

[6] Syanando Adzikri, Marwan Mas'ud, and Dimas Hutomo Putra, "Preventing Gadget Addiction for Family Stability: A Critical Discourse Analysis of Prophetic Hadith in al-Kutub al-Sittah," *WARAQAT : Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* 10, no. 2 (December 2025): 287–304, https://doi.org/10.51590/waraqat.v10i2.1155; Liza Mariah Azahari, Hajah Halimaturradiah binti DSS Haji Metussin, and Khatijah Othman, "Negotiating Ethics in Digital Communication: WhatsApp and Maqasid al-Shariah," *Law and Humanities Quarterly Reviews* 4, no. 4 (December 2025), https://doi.org/10.31014/aior.1996.04.04.159; Tawffeek A. S. Mohammed, "A Scientometric Study of Maqasid Al-Shariah Research: Trending Issues, Hotspot Research, and Co-Citation Analysis," *Frontiers in Research Metrics and Analytics* 9 (November 2024), https://doi.org/10.3389/frma.2024.1439407; Ikhwanuddin Harahap, Fatahuddin Aziz Siregar, and Erie Hariyanto, "Understanding The Rise of Childfree Marriage: Avoiding Toxic Family, Being Happy and Well Without Children Despite Contradiction With Maqashid al-Sharia," *Al-Istinbath: Jurnal Hukum Islam* 10, no. 1 (April 2025): 303–29, https://doi.org/10.29240/jhi.v10i1.9984.

[7] Muhammad Nurul Fahmi, Muhammad Yassir, and Abdi Zulfantri, "PROSEDUR DAN SYARAT POLIGAMI DI INDONESIA PERSPEKTIF MAQASHID SYARIAH," *Al-Majaalis : Jurnal Dirasat Islamiyah* 11, no. 2 (May 2024): 271–91, https://doi.org/10.37397/amj.v11i2.572; Misbahuzzulam and Muhammad Rizki Febrian, "KONSEP MAQASHID AL-SYARIAH DALAM MENJAGA FITRAH ANAK," *Al-Majaalis : Jurnal Dirasat Islamiyah* 7, no. 1 (November 2019): 73–116, https://doi.org/10.37397/almajaalis.v7i1.123.

بانتول) من تأليف جوليا أغستين ولينا.[8] تناولت هذه الدراسة تأثير العقلية النموية والذكاء الروحي على تحصيل طلاب القرآن والحديث في الصف العاشر في مدرسة المعهد النور، باستخدام المنهج الكمي غير التجريبي. تم جمع البيانات من 150 طالبًا عن طريق الاستبيانات، والملاحظة، والتوثيق، ثم تم تحليلها باستخدام تقنيات الارتباط والانحدار الخطي المتعدد. أشارت النتائج إلى أن العقلية النموية والذكاء الروحي لهما علاقة إيجابية ودالة إحصائيًا مع تحصيل الطلاب، سواء بشكل جزئي أو متزامن، بدرجة كلية بلغت 53.9٪. وتؤكد هذه النتائج أن تعزيز العقلية النموية والذكاء الروحي يلعب دورًا محوريًا في رفع تحصيل الطلاب الأكاديمي في مادة القرآن والحديث.

دراسة أخرى بعنوان *Convergence of Religion and Positive Psychology, Growth Mindset in* " : *Islamic Religious Studies)* *تقاطع الدين وعلم النفس الإيجابي، العقلية النموية في الدراسات الإسلامية "(*من تأليف محمّد عارف الدين وآخرين.[9] تناولت العقلية النموية كمفهوم في علم النفس الإيجابي الذي يناقش كيفية إدراك الأفراد لقدراتهم وتطويرها. وعلى الرغم من أن هذا المصطلح تم تقديمه في أوائل القرن الحادي والعشرين، إلا أن جوهره موجود منذ زمن طويل في الدراسات الإسلامية، سواء في القرآن الكريم، أو الأحاديث النبوية، أو أعمال العلماء الكلاسيكيين مثل الإمام الغزالي. وقد استخدم هذا البحث منهج البحث المكتبي من خلال مراجعة مختلف المراجع ذات الصلة لاستكشاف مفهوم العقلية النموية في الدراسات الإسلامية. وأظهرت النتائج أن الإسلام يؤكد على أهمية تطوير الذات (الاجتهاد)، والصبر، والتعلم مدى الحياة دون إنكار دور الله تعالى. وبالتالي، فإن مفهوم العقلية النموية يتوافق مع القيم الأساسية للتعاليم الإسلامية، ويكتسب أهمية للتطوير في الدراسات متعددة التخصصات بين الإسلام وعلم النفس الإيجابي.

تشترك هاتان الدراستان السابقتان مع البحث الحالي بعنوان" : *عقلية النموية وأنماط تربية الأطفال: دراسة تحليلية في منظور الحديث الشريف ومقاصد الشريعة* "في دراسة مفهوم العقلية النموية من منظور إسلامي وتأكيد صلته بتطوير إمكانات الإنسان. فقد أظهرت دراسة جوليا أغستين ولينا بشكل تجريبي أن العقلية النموية لها تأثير إيجابي على تحصيل

[8] Julia Agustin and others, "Pengaruh Growth Mindset Dan Kecerdasan Spiritual Terhadap Hasil Belajar Al Qur'an Hadis Siswa MA Al Ma'had An Nur Bantul," *QuranicEdu: Journal of Islamic Education* 5, no. 2 (2025): 273–94, https://doi.org/10.37252/quranicedu.v5i2.1779.

[9] Moch Arifudin et al., "Convergence of Religion and Positive Psychology, Growth Mindset in Islamic Religious Studies," *Proceeding International Conference on Religion, Science and Education* 4 (2025): 167–71.

طلاب القرآن والحديث، في حين أكدت دراسة محمّد عارف الدين وآخرين توافق مفهوم العقلية النموية مع تعاليم الإسلام المستمدة من القرآن، والحديث، وفهم السلف الصالح.

أما الاختلاف فيتمثل في أن دراسة جوليا أغستين ولينا تركز على التعليم الرسمي باستخدام المنهج الكمي، بينما دراسة محمّد عارف الدين وآخرين مفهومية تعتمد على البحث المكتبي. أما هذا البحث فحول "أهمية العقلية النموية في أنماط تربية الأطفال من منظور الحديث الشريف ومقاصد الشريعة"، فيضع العقلية النموية في سياق تربية الأطفال ويحللها بشكل مقاصدي ونَظري مستند إلى الحديث الشريف ومقاصد الشريعة. ومن ثم، فإن هذا البحث يقدم جدة في موضوع الدراسة وإطار التحليل المرتكز على تحقيق مصلحة الإنسان على المدى الطويل.

تتمتع هذه الدراسة بعدة جدات. أولاً، تقدم تكاملًا بين مفهوم نفسي حديث (عقلية النمو) والمصادر الإسلامية المعيارية، لا سيما الأحاديث النبوية ﷺ، حيث يتم تحليلها موضوعيًا لبناء أسس لتربية الأطفال. وعلى عكس الدراسات السابقة التي وضعت العقلية النموية في سياق التعليم الرسمي أو الخطاب المفهومي العام، تضع هذه الدراسة العقلية النموية كمبدأ تربوي نبوي مستمد من تعاليم الحديث، مثل التأكيد على التعويد التدريجي، والتحفيز الإيجابي (الترغيب)، واللينة في التعليم، والاعتراف بالقدرة الفطرية للطفل.

ثانيًا، تكمن جدة هذه الدراسة في تحول تركيزها من مجال تحصيل التعلم إلى مجال أنماط تربية الأطفال داخل الأسرة. إذ تؤكد هذه الدراسة أن غرس العقلية النموية ليس مرتبطًا فقط بالفصل الدراسي، بل هو أكثر جوهرية في البيئة الأسرية باعتبارها المدرسة الأولى للطفل (المدرسة الأولى). وبناءً على ذلك، توسع هذه الدراسة أفق بحوث العقلية النموية من النهج التربوي-الأداتي إلى النهج التكويني-المعياري في بناء الشخصية منذ سن مبكرة.

ثالثًا، تقدم هذه الدراسة المنهج المقاصدي للشريعة الإسلامية كإطار تقييم لتحليل أهمية العقلية النموية في تربية الأطفال. حيث توضع العقلية النموية كأداة استراتيجية لتحقيق مقاصد الشريعة الإسلامية، وتحديدًا: حفظ العقل، وحفظ الدين، وحفظ النسل. ولم يتم استخدام هذا المنهج على نطاق واسع في الدراسات السابقة، مما يوفر إسهامًا جديدًا في ربط علم نفس نمو الطفل بالأهداف المعيارية للشريعة الإسلامية.

ب- منهج البحث

تعتمد هذه الدراسة على المنهج النوعي الذي يركّز على الفهم المتعمّق وتفسير الظواهر الاجتماعية انطلاقًا من الخبرات المعيشة ووجهات نظر الأفراد المعنيّين بها. وينطلق هذا المنهج من حقلي الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع، حيث يقوم البحث النوعي على افتراض أن الواقع الاجتماعي يمكن دراسته بصورة منهجية وتحليله تحليلاً علميًا رصينًا ضمن إطار أكاديمي[10] . ويُعدّ البحث المكتبي المنهج الرئيس المعتمد في جمع البيانات في هذه الدراسة، إذ يقوم على الاستفادة من المصادر الوثائقية والمعلومات المتوافرة مسبقًا، دون الارتباط بقيود الزمان والمكان. ويرتكز هذا الأسلوب أساسًا على المواد الثانوية، لا على البيانات التي يتم جمعها ميدانيًا بشكل مباشر.[11]

في هذا البحث، تتم معالجة البيانات بالاعتماد على المصادر الثانوية، أي إن المعلومات المستخدمة قد جُمعت في الأصل من قبل باحثين أو مؤسسات أخرى، وليست بيانات جرى جمعها مباشرة من قِبل الباحثين أنفسهم. [12] وتتكوّن المراجع المعتمدة في هذه الدراسة من مقالات علمية محكَّمة منشورة في دوريات أكاديمية، وكتب علمية حديثة، إضافةً إلى مصنفات الحديث النبوي الكلاسيكية .وتعتمد الدراسة المنهج الموضوعي في تحليل الأحاديث النبوية، وهو منهج معتمد في علوم الحديث يقوم على جمع جميع الروايات النبوية ذات الصلة بموضوع معيّن بصورة منهجية، ثم إخضاعها للفحص والدراسة النقدية. وبعد استكمال جمع الأحاديث ذات الصلة، يقوم الباحث بتحليلها بهدف بناء تصوّر متكامل ومترابط للموضوع المدروس، قائم على الفهم السياقي والدراسة الشاملة لمضامينه[13] .

يعتمد هذا البحث على إطارين تحليليين رئيسين، هما :تحليل الخطاب النقدي (Critical Discourse Analysis CDA) –ونظرية مقاصد الشريعة الإسلامية. وينظر تحليل الخطاب النقدي إلى اللغة لا بوصفها مجرد أداة للتواصل، بل

[10] Haradhan Kumar Mohajan, "Qualitative Research Methodology in Social Sciences and Related Subjects," *Journal of Economic Development, Environment and People* 7, no. 1 (2018): 23–48.
[11] Oranus Tajedini et al., "How to Increase the Loyalty of Public Library Users? A Qualitative Study," *Journal of Librarianship and Information Science* 52, no. 2 (July 2019): 317–30, https://doi.org/10.1177/0961000619856081.
[12] He-in Cheong et al., "Secondary Qualitative Research Methodology Using Online Data within the Context of Social Sciences," *International Journal of Qualitative Methods* 22 (May 2023), https://doi.org/10.1177/16094069231180160.
[13] Thofiqur Rohman, Ulul Huda, and Hartono Hartono, "Methodology of Hadith Research: The Study of Hadith Criticism," *Journal of Hadith Studies* 2, no. 1 (June 2020): 73–84, https://doi.org/10.32506/johs.v2i1.26.

باعتبارها ممارسة اجتماعية ترتبط ارتباطًا وثيقًا ببُنى السلطة والأيديولوجيا والسياقات المجتمعية الأوسع .[14] ويقوم تحليل الخطاب النقدي (CDA) على افتراض أساسي مفاده أن اللغة لا يمكن النظر إليها بوصفها محايدة؛ إذ يدعو الباحثين إلى تجاوز التفسير اللغوي السطحي، والانخراط في استكشاف نقدي للتأثيرات الاجتماعية والسياسية والتاريخية التي تُسهم في تشكيل إنتاج النصوص. ويؤكد هذا المنهج أن اللغة تؤدي دورًا محوريًا في بناء المعنى، وتشكيل الوعي الجمعي، ومنح الامتياز لبعض الرؤى ووجهات النظر، في مقابل تهميش رؤى أخرى .ويهدف تحليل الخطاب النقدي إلى الكشف عن الأيديولوجيات الكامنة داخل النصوص، وتقويم أثرها في تشكيل الواقع الاجتماعي. وعادةً ما يُجرى التحليل وفق هذا المنهج عبر ثلاثة مستويات مترابطة :المستوى الدقيق (الميكروي)، الذي يركّز على الخصائص اللغوية المحددة واختيار الألفاظ؛ والمستوى المتوسط (الميزوي)، الذي يدرس عمليات إنتاج الخطاب وتداوله وتلقيه؛ والمستوى الكلي (الماكروي)، الذي يتناول البُنى الاجتماعية وعلاقات السلطة الأوسع التي تؤثر في الخطاب.

ومن جهةٍ أخرى، تشير نظرية مقاصد الشريعة في أصول الفقه إلى الأهداف الكلية للتشريع الإسلامي التي تهدف إلى تحقيق مصالح العباد ودفع المفاسد. وقد قام الفقهاء الكلاسيكيون، وعلى رأسهم الإمام الشاطبي، بترتيب هذه المقاصد ضمن إطار هرمي يتألف من ثلاث مراتب، هي :الضروريات، وهي الحاجات الأساسية التي تحفظ مقومات الحياة وأصولها؛ والحاجيات، وهي ما يُقصد به رفع الحرج والتخفيف عن الناس؛ والتحسينيات، وهي المكملات التي ترمي إلى تحقيق مكارم الأخلاق والارتقاء بالرفاه الاجتماعي. ويُعدّ هذا الإطار معيارًا تقويميًا لتقدير الأحكام الشرعية والسياسات العامة، بما يضمن تطبيق أحكام الشريعة تطبيقًا أخلاقيًا وسياقيًا، وبما يحقق الفلاح العام للمجتمع [15] .ولغرض فحص البيانات، يعتمد هذا البحث المنهج الوصفي التحليلي، الذي يركّز على العرض المنهجي لخصائص البيانات وتفاصيلها الدقيقة، دون الانخراط في اختبار الفرضيات أو إجراء تنبؤات مستقبلية. وبعد توصيف البيانات،[16] تُدمج النتائج وتُفسَّر باستخدام

[14] Norman Fairclough, "Critical Discourse Analysis," in *The Routledge Handbook of Discourse Analysis*, 2nd ed. (Routledge, 2023); Saad (Corresponding Author) Boulahnane, "Homophobia And 'Un-Americanness' As Rising Facets Of Islamophobia: An Analysis Of Orlando Shooting Media Transcripts," *Journal of Al-Tamaddun* 14, no. 2 (December 2019): 143–52, https://doi.org/10.22452/jat.vol14no2.11.

[15] Zaprulkhan Zaprulkhan, "Maqāṣid Al-Shariah in the Contemporary Islamic Legal Discourse: Perspective of Jasser Auda," *Walisongo: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan* 26, no. 2 (December 2018): 445, https://doi.org/10.21580/ws.26.2.3231.

[16] Theophilus Azungah, "Qualitative Research: Deductive and Inductive Approaches to Data Analysis," *Qualitative Research Journal* 18, no. 4 (November 2018): 383–400, https://doi.org/10.1108/QRJ-D-18-00035.

الاستدلال الاستنباطي، بما يتيح التوصل إلى استنتاجات منطقية قائمة على أسس نظرية راسخة، حيث تُحلَّل الملاحظات العامة أولًا، ثم تُصاغ في صورة نتائج خاصة مدعومة بالأدلة[17].

ت- نتائج البحث

تحليل أهمية العقلية النموية في أنماط تربية الأطفال من منظور مقاصد الشريعة

العقلية النموية هي مفهوم في علم النفس الإيجابي قدمته كارول دويك، ويؤكد على الاعتقاد بأن قدرات الفرد وذكاءه وشخصيته ليست ثابتة، بل يمكن تطويرها من خلال الجهد والتعلم والخبرة.[18] يتعلم الأطفال الذين يُرشدون بالعقلية النموية أن يتعاملوا مع التحديات والإخفاقات كفرص لتحسين الذات، وتنمية الإبداع، وتعزيز الصلابة النفسية.[19] وفي سياق تربية الأطفال، يعني تطبيق العقلية النموية أن يقوم الوالدان أو المربون بغرس مبدأ أن قدرات الطفل يمكن تشكيلها من خلال التحفيز المناسب، والتشجيع الإيجابي، والتعويد، والنموذجية العملية، مما يمكّن الطفل من أن يصبح فردًا قوي الشخصية، واثقًا من نفسه، ذا مسؤولية.

تزداد أهمية تطبيق العقلية النموية في أنماط تربية الأطفال عند ربطها بـ مقاصد الشريعة الإسلامية، وهي الأهداف التي تؤكد على الرفاهية الشاملة للإنسان.[20] وتشمل مقاصد الشريعة، كما صاغها الشاطبي وأتباعه، خمسة أهداف

[17] Azungah, "Qualitative Research."
[18] Carol S. Dweck and David S. Yeager, "Mindsets: A View From Two Eras," *Perspectives on Psychological Science* 14, no. 3 (February 2019): 481–96, https://doi.org/10.1177/1745691618804166.
[19] Dagmar Platte, Kate M. Xu, and Renate H. M. de Groot, "The Effect of Fostering a Growth Mindset in Primary School Children: Does Intervention Approach Matter?," *Education Sciences* 15, no. 3 (March 2025): 327, https://doi.org/10.3390/educsci15030327; Megan Cherewick et al., "Growth Mindset, Persistence, and Self-Efficacy in Early Adolescents: Associations with Depression, Anxiety, and Externalising Behaviours," *Global Public Health* 18, no. 1 (January 2023), https://doi.org/10.1080/17441692.2023.2213300.
[20] Irsan, Alaiddin Koto, and Khairunnas Jamal, "Polygamy In The Law Of The Republic Of Indonesia Number 1 Of 1974 And The Egyptian Family Law Number 100 Of 1985 From The Perspective Of Islamic Law And Maqashid Sharia," *Al-Majaalis : Jurnal Dirasat Islamiyah* 11, no. 2 (May 2024): 245–70, https://doi.org/10.37397/amj.v11i2.480; Abu Abdillah IRSAN, Zulkayandri, and Zul Ikrami, "ANALISIS UNDANG-UNDANG HUKUM KELUARGA MESIR NOMOR 100 TAHUN 1985 PASAL 11 TENTANG POLIGAMI DAN RELEVANSINYA DENGAN MAQASHID SYARIAH," *Al-Majaalis* 9, no. 2 (May 2022): 161–87, https://doi.org/10.37397/almajaalis.v9i2.192; Muhyar Fanani and Florian Pohl, "Fiqh-Based Social Transformation in Farmer Empowerment: A Participatory Action Research Approach," *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 62, no. 2 (December 2024): 305–35, https://doi.org/10.14421/ajis.2024.622.305-335.

أساسية: حفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ النسل، وحفظ المال.[21] وفي سياق تربية الأطفال، ترتبط العقلية النموية بشكل خاص بعدة من هذه الأهداف، لا سيما حفظ العقل، وحفظ الدين، وحفظ النسل.

أولًا، فيما يتعلّق بحفظ العقل، تقوم التربية القائمة على العقلية النمائية بدورٍ جوهري في تنمية القدرات العقلية لدى الطفل تنميةً متكاملة. فهي لا تكتفي بتعزيز الجانب المعرفي المتمثّل في اكتساب المعلومات، بل تعمل على بناء آليات التفكير العليا، مثل التفكير النقدي، والقدرة على التحليل، وربط الأسباب بالنتائج، واتخاذ القرار الواعي. ومن خلال تشجيع الطفل على حلّ المشكلات، ومواجهة التحدّيات التعليمية، والتعلّم من الخطأ والتجربة، تتشكّل لديه مرونة معرفية تمكّنه من التكيّف مع المتغيّرات والظروف المختلفة. وبذلك، لا يقتصر حفظ العقل على صيانته من التعطيل أو الانحراف، بل يتجاوز ذلك إلى تنميته وتفعيله بما يحقّق مقصد الشريعة في إعداد عقلٍ راشدٍ قادرٍ على الفهم السليم، والحكمة في التصرّف، والمشاركة الإيجابية في بناء الفرد والمجتمع.[22]

ثانيًا، فيما يتعلّق بحفظ الدين، تنطلق العقلية النمائية في المنظور الإسلامي من مبدأ أنّ الالتزام الديني عملية تربوية تراكمية لا تتحقّق دفعةً واحدة، بل تتشكّل عبر التعلّم المستمر، والمجاهدة التدريجية، والصبر على مسار التكوين الإيماني. وتؤكّد هذه العقلية على غرس الوعي بأنّ الهداية والتوفيق من عند الله تعالى، بما يعزّز لدى الطفل روح التوكّل دون تعطيل للأخذ بالأسباب. ومن خلال توجيه الطفل إلى فهم المعاني التعبدية، وربط الممارسة الدينية بالمقاصد والقيم، تتكوّن لديه علاقة واعية ومتوازنة مع الدين، قائمة على القناعة لا على الإكراه. كما أنّ اعتماد أسلوب تربوي يتّسم باللين، والتدرّج، والاستمرارية ينسجم مع منهج التربية النبوية التي راعت اختلاف المراحل العمرية، وقدرات المتعلّمين، ومستوياتهم الإيمانية، الأمر الذي يسهم في ترسيخ التدين بوصفه سلوكًا راسخًا وهويةً داخلية، لا مجرّد امتثال شكلي مؤقّت.[23]

[21] Asmuni Asmuni, Yusdani Yusdani, and Januariansyah Arfaizar, "Dynamics Response of Indonesian Islamic Law to the Protection of Intellectual Property Rights," *Ulumuna* 27, no. 2 (May 2024): 876–904, https://doi.org/10.20414/ujis.v27i2.749; Ahmad Fauzi Abdul Hamid, "Is Maqāṣīd Al-Sharī'a Sufficient? Reflections on Islam in Contemporary Malaysia," *Ulumuna* 24, no. 2 (December 2020): 205–31, https://doi.org/10.20414/ujis.v24i2.406; Misnawati Misnawati and Radwan Jamal Elatrash, "The Approach of Imām Al-Biqāʿī in Determining the Objectives of the Quranic Chapters," *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 61, no. 2 (December 2023): 455–75, https://doi.org/10.14421/ajis.2023.612.455-475.

[22] Gillian E. Grose et al., "The Role of Parents' Ability Mindsets in Parent–Child Interactions during Math and Reading Activities," *Journal of Experimental Child Psychology* 247 (November 2024): 106029, https://doi.org/10.1016/j.jecp.2024.106029.

[23] Benaouda Bensaid, "An Overview of Muslim Spiritual Parenting," *Religions* 12, no. 12 (November 2021): 1057, https://doi.org/10.3390/rel12121057.

ثالثًا، فيما يتعلّق بحفظ النسل، يسهم اعتماد العقلية النمائية في العملية التربوية إسهامًا مباشرًا في بناء شخصية الطفل بناءً متوازنًا يجمع بين الاستقامة الأخلاقية، والشعور بالمسؤولية، والقدرة على ضبط السلوك في مواجهة التحدّيات الحياتية. فالتربية القائمة على هذه العقلية لا تقتصر على توجيه السلوك الظاهر، بل تهدف إلى غرس منظومة القيم التي تحكم العلاقات الأسرية والاجتماعية، مثل الأمانة، والالتزام، واحترام الآخر، وتحمل العواقب. ومن خلال تنمية الوعي بالذات، وتعزيز مهارات اتخاذ القرار، وتحمّل المسؤولية منذ المراحل المبكرة، يُعدّ الطفل ليكون فردًا صالحًا قادرًا مستقبلًا على أداء أدواره الأسرية والاجتماعية بكفاءة. وبذلك، يتحقّق حفظ النسل لا بوصفه مجرّد حفظٍ بيولوجي أو استمرارية عددية، بل بوصفه حفظًا نوعيًا يضمن صلاح الأجيال واستقرار الأسرة، ويُسهم في بناء مجتمع متماسك قادر على الاستمرار والتطوّر وفق القيم الإسلامية.[24]

فضلاً عن ذلك، ترتبط أهمية تطبيق العقلية النموية (growth mindset) في تربية الأطفال أيضًا بـ جهود الوقاية من المخاطر الاجتماعية المتنوعة التي قد تنشأ نتيجة ممارسات التربية غير السليمة، مثل انخفاض الدافعية للتعلم، والميول إلى الاستسلام بسهولة، وعدم القدرة على مواجهة الفشل.[25] ومن خلال غرس عقلية النمو، يُدرَّب الأطفال على استبطان قيم الاجتهاد، والصبر، والصدق، والمسؤولية، والتي تدعم بشكل غير مباشر تحقيق مقاصد الشريعة.[26] وتصبح هذه الطريقة في التربية أداة استراتيجية لتحقيق توازن بين تنمية إمكانيات الفرد والالتزام بمبادئ الشريعة الإسلامية.

وبناءً عليه، يشمل فهم أهمية العقلية النموية في تربية الأطفال من منظور مقاصد الشريعة الاعتراف (١) أن الأطفال يمتلكون إمكانات يمكن تطويرها من خلال التوجيه السليم، (٢) وأن تنمية شخصيتهم وقدراتهم يجب أن تتوافق مع أهداف الشريعة الإسلامية، (٣) وأن تربية الأطفال وفق العقلية النموية تعد وسيلة استراتيجية لتحقيق رفاهية فردية واجتماعية

[24] Ying Ba, Wei Ming, and Hanjie Zhang, "Unlocking Academic Success: How Growth Mindset Interventions Enhance Student Performance through Self-Belief and Effort Regulation," *Acta Psychologica* 256 (June 2025): 104977, https://doi.org/10.1016/j.actpsy.2025.104977.

[25] Jie Hu and Yiwei Zhang, "Growth Mindset Mediates Perceptions of Teachers' and Parents' Process Feedback in Digital Reading Performance: Evidence from 32 OECD Countries," *Learning and Instruction* 90 (April 2024): 101874, https://doi.org/10.1016/j.learninstruc.2024.101874.

[26] Hyun Ji Lee and Norman B. Mendoza, "Does Parental Support Amplify Growth Mindset Predictions for Student Achievement and Persistence? Cross-Cultural Findings from 76 Countries/Regions," *Social Psychology of Education* 28, no. 1 (March 2025), https://doi.org/10.1007/s11218-025-10038-4.

طويلة الأمد، بما يتفق مع مبادئ مقاصد الشريعة. ويجمع هذا المفهوم بين النهج النفسي الحديث والقيم الإسلامية المعيارية، مكوّنًا بذلك نموذجًا شاملًا ومتكاملاً ومستدامًا لتربية الأطفال يدعم استمرارية الأجيال.

تحليل أهمية العقلية النموية في أنماط تربية الأطفال من منظور الحديث الشريف

تُعد أنماط تربية الأطفال حجر الأساس في بناء شخصية الطفل وأخلاقه وقدرته على مواجهة تحديات الحياة المختلفة. ومن منظور إسلامي، فإن التربية الفعّالة لا تقتصر على التعليم الأكاديمي فحسب، بل تشمل أيضًا تنمية الأخلاق الفاضلة، والصبر، والمسؤولية، والمثابرة، وكل ذلك ينعكس في مفهوم عقلية النمو. تؤكد الحديث النبوية على أهمية التعليم التدريجي، والجهد المستمر، واستبطان القيم الأخلاقية منذ الصغر، بحيث يُعوَّد الطفل على رؤية الفشل كفرصة للتعلم، وتقدير العملية التعليمية، وتنمية إمكانياته على الوجه الأمثل. وفيما يلي عرض للأحاديث النبوية المتعلقة بهذا الموضوع:

الأول: عن أبي هريرة قال: قال رسول الله -ﷺ-: مَنْ سَلَكَ طَرِيقًا يَلْتَمِسُ فِيهِ عِلْمًا سَهَّلَ اللَّهُ لَهُ بِهِ طَرِيقًا إِلَى الْجَنَّةِ (رواه مسلم)[27].

في منظور تحليل الخطاب النقدي(Critical Discourse Analysis / CDA) ، لا يُفهم النصّ الديني على أنه مجرّد بيان معياري ذي طابع لا تاريخي، بل يُنظر إليه بوصفه خطابًا اجتماعيًا يسهم في تشكيل أنماط التفكير، ومنظومات القيم، وممارسات الحياة لدى المجتمع. ويمثّل حديث النبي ﷺ المرويّ عن أبي هريرة رضي الله عنه: «من سلك طريقًا يلتمس فيه علمًا سهّل الله له به طريقًا إلى الجنة» (رواه مسلم)، خطابًا تربويًا غنيًا بقيم الجهد، والمسار، والتوجّه طويل الأمد. فهذا الخطاب لا يركّز على النتائج الآنية، بل يؤكّد على مفهوم المسار الذي ينبغي سلوكه بوعي واستمرارية، بما يرسّخ إطارًا فكريًا منسجمًا مع مفهوم العقلية النمائية في علم النفس التربوي المعاصر.

وفي إطار تحليل الخطاب النقدي، يدلّ التعبير «من سلك طريقًا» على بناء خطابي يُبرز الفاعل بوصفه ذاتًا نشطة ومنخرطة في عملية مستمرة. فالطفل، في سياق التنشئة والتربية، لا يُنظر إليه كموضوع سلبي يقتصر دوره على تلقّي المعرفة، بل ككائن إنساني ينمو ويتطوّر عبر خبرات التعلّم، والتجربة، والخطأ، والتقويم المتواصل. ويعكس هذا الخطاب

[27] Muḥammad 'Abd Allāh al-Ḍiyā', *al-Jāmi' al-Kāmil fī al-Ḥadīth al-Ṣaḥīḥ al-Shāmil al-Murattab 'alā Abwāb al-Fiqh*, 1st ed., al-Muṣannafāt al-Ḥadīthiyyah al-Mu'āṣirah (Riyadh, Kingdom of Saudi Arabia: Dār al-Salām lil-Nashr wa-al-Tawzī', 2016) V. 10, P. 57.

النبوي، بصورة ضمنية، رفضًا للرؤية الحتمية التي تربط النجاح بالقدرات الفطرية وحدها، بل يؤكّد أن قيمة التعليم وبركته تكمنان في الجِدّ والاجتهاد في خوض عملية التعلّم ذاتها.

ويتقوّى هذا الفهم بما قرّرته كارول س. دويك (Carol S. Dweck) من أن القدرة، مهما كان مستواها الابتدائي، لا يمكن أن تتطوّر إلا من خلال الجهد المستمر.[28] وضمن إطار تحليل الخطاب النقدي، تؤدّي هذه المقولة دور خطاب علمي حديث يتقاطع أيديولوجيًا مع الرسالة المعيارية للحديث النبوي. فكلاهما يبني سردية واحدة مفادها أن النموّ العقلي وتشكّل الشخصية الإنسانية ليسا ثابتين أو جامدين، بل ديناميكيان وقابلان للتطوير عبر الجهد، والمثابرة، وتهيئة البيئة الداعمة. وعليه، فإن مفهوم العقلية النمائية لا يُعدّ تصورًا علمانيًا منفصلًا عن القيم الدينية، بل يُمثّل تفصيلاً نفسيًا معاصرًا لمبادئ تربوية راسخة في التراث الإسلامي.

وفي سياق أنماط تربية الأطفال، يفضي التكامل بين الحديث النبوي ومفهوم العقلية النمائية إلى تشكّل خطاب تربوي موجّه نحو بناء الشخصية .(character building) ويُرشد هذا الخطاب الآباء والمربين إلى ترسيخ القناعة بأن الفشل جزء طبيعي من مسار التعلّم، لا علامة على عجز دائم. كما يُوجَّه الطفل إلى تأويل الصعوبات بوصفها فرصًا للنموّ الذاتي، بما يعزّز لديه روح المثابرة، وحبّ الاستطلاع، والشعور بالمسؤولية تجاه عملية تعلّمه. ومن منظور تحليل الخطاب النقدي، يقف هذا التصور في مواجهة الأيديولوجيات التربوية السلطوية أو الكمالية التي كثيرًا ما تنتج الخوف من الخطأ والارتهان النفسي للأحكام الخارجية.

وفضلاً عن ذلك، يرسّخ الحديث النبوي بُعدًا متجاوزًا للمادّة في خطاب العقلية النمائية؛ إذ لا يُنظر إلى التعلّم على أنه نشاط دنيوي فحسب، بل يُقدَّم بوصفه عبادة ذات قيمة أخروية. وفي سياق تربية الأطفال، تؤدّي هذه الرؤية دورًا محوريًا في استدماج القيم، حيث يُربط الجهد في التعلّم بأهداف روحية أسمى. وينتج عن ذلك دافع داخلي قوي لدى الطفل، إذ يصبح التعلّم فعل طاعة لله، لا مجرد وسيلة للتحصيل الأكاديمي أو نيل الاعتراف الاجتماعي. ويرى تحليل الخطاب النقدي في هذا البناء الدلالي استراتيجية خطابية فعّالة لتشكيل ذات دينية فاعلة، مستقلة، وموجّهة بالقيم.

[28] Xueying Li et al., "Igniting Success: How Growth Mindset Fuels Academic Achievement through Self-Belief and Strategic Effort," *BMC Nursing* 24, no. 1 (December 2025), https://doi.org/10.1186/s12912-025-04237-9.

وبناءً على ما سبق، يتّضح أن مفهوم العقلية النمائية في أنماط تربية الأطفال، عند قراءته من منظور الحديث النبوي وتحليله بأدوات تحليل الخطاب النقدي، يشكّل خطابًا تربويًا شموليًا. فهو لا يقتصر على تنظيم تصوّرات الطفل تجاه القدرة والفشل، بل يسهم كذلك في بناء علاقات سلطوية متوازنة بين الآباء والمربين والأطفال. ويُعامَل الطفل بوصفه ذاتًا تمتلك قابلية النموّ والتطوّر، لا كيانًا جامدًا مقيّدًا بتصنيفات قدرية. كما يدعم هذا الخطاب، في الوقت ذاته، تحقيق مقاصد الشريعة الإسلامية، ولا سيما حفظ العقل من خلال تنمية القدرات الفكرية، وحفظ الدين عبر استدماج قيم العبادة في عملية التعلّم، وحفظ النسل من خلال إعداد جيل متين أخلاقيًا ونفسيًا.

الثاني: عن أبي هريرة قال: قال رسول الله - ﷺ -: «إنما بعثتُ لأتمّم مكارم الأخلاق» (رواه أحمد والبخاري في الأدب المفرد والبزاروحسنه الضياء)[29].

في إطار تحليل الخطاب النقدي(Critical Discourse Analysis / CDA) ، يُنظر إلى النصوص الدينية ونصوص الفكر الحديث بوصفها ممارسات خطابية لا تقتصر على نقل الرسائل المعيارية فحسب، بل تسهم كذلك في تشكيل الأيديولوجيات، وبناء منظومات القيم، وتوجيه أنماط السلوك الاجتماعي. ويُعدّ حديث النبي ﷺ المروي عن أبي هريرة رضي الله عنه خطابًا معياريًا تأسيسيًا يضع الأخلاق في صدارة مقاصد الرسالة النبوية. ويعمل هذا الحديث، على المستوى الخطابي، على بناء نموذج تربوي لا يقف عند حدود تحصيل المعرفة، بل يتجه نحو ترسيخ مسار مستدام لتكميل الشخصية الإنسانية وتهذيبها.

ومن منظور تحليل الخطاب النقدي، تحمل عبارة «لِأُتَمِّمَ مَكَارِمَ الأَخْلَاق» بناءً دلاليًا يؤكد أن الأخلاق ليست معطًى ثابتًا أو صفة فطرية جامدة، بل هي منظومة قابلة للنموّ والتكميل عبر التربية والممارسة والتعويد. فالأخلاق تُفهم بوصفها خصالًا ديناميكية تتكوّن من خلال التفاعل الاجتماعي، والاقتداء بالنماذج الصالحة، والتدريب المتكرر. ويتقاطع هذا الفهم مع مفهوم العقلية النمائية(growth mindset) ، الذي يؤكد أن الشخصية والقدرات والكفايات الأخلاقية قابلة للتطور عبر الجهد، والتأمل الذاتي، وتهيئة البيئة الداعمة.

[29] al-Ḍiyā', *al-Jāmi' al-Kāmil fī al-Ḥadīth al-Ṣaḥīḥ al-Shāmil al-Murattab 'alā Abwāb al-Fiqh* V. 11, P. 344.

ويجد هذا الخطاب النبوي صدىً واضحًا في مقولة مارتن لوثر كينغ الابن، التي تؤكد أن التعليم الحقيقي لا يقتصر على تنمية الذكاء العقلي، بل يستلزم بالضرورة بناء الشخصية.[30] ووفقًا لإطار تحليل الخطاب النقدي، تؤدي هذه المقولة وظيفة خطابية نقدية معاصرة تتحدى هيمنة النموذج التعليمي القائم على البعد المعرفي وحده، وتسهم في إعادة توجيه الخطاب التربوي نحو التكامل بين الذكاء والأخلاق. وبذلك، يلتقي الحديث النبوي مع الفكر التربوي الحديث في بناء أيديولوجيا تعليمية مشتركة ترى التعليم عملية متكاملة لتكوين الإنسان (whole person)، لا مجرد إعداد فرد متفوق أكاديميًا.

وفي سياق أنماط تربية الأطفال، يؤدي التكامل بين الحديث النبوي ومفهوم العقلية النمائية إلى تشكّل خطاب تربوي يركّز على استدماج القيم الأخلاقية من خلال القدوة، والتعويد، والتأمل المستمر. وفي هذا الإطار، لا يُنظر إلى الوالدين والمربين بوصفهم سلطة تقويمية تقتصر على الحكم على النتائج السلوكية النهائية للطفل، بل يُعاد تموضعهم بوصفهم ميسّرين لنموّه الأخلاقي. ويُوجَّه الطفل إلى إدراك أن الأخلاق الفاضلة—كالصدق، والصبر، والتعاطف، وتحمل المسؤولية—هي ثمرة مسار تعلّمي طويل يفسح المجال للخطأ والتصحيح. ومن منظور تحليل الخطاب النقدي، يعارض هذا الخطاب أنماط التربية القمعية التي تعاقب الخطأ دون توفير فرص التعلم، لما تحمله من مخاطر تكريس الخوف والطاعة الشكلية بدل تنمية الشخصية الحقيقية.

وفضلاً عن ذلك، يؤسس حديث «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأُتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاق» بُعدًا متجاوزًا للمادي في خطاب العقلية النمائية؛ إذ لا يُنظر إلى تنمية الشخصية على أنها غاية اجتماعية أو نفسية فحسب، بل تُربط بأفق لاهوتي وقيمي. وفي سياق تربية الأطفال، تُسهم هذه الرؤية في ترسيخ الوعي بأن السعي إلى إصلاح النفس وتهذيب الأخلاق جزء من العبادة والطاعة لله تعالى. ويؤدي ذلك إلى تعزيز الدافعية الداخلية لدى الطفل للاستمرار في التعلم والنموّ الأخلاقي بدافع الوعي القيمي، لا تحت ضغط خارجي. ويعدّ تحليل الخطاب النقدي هذا البناء الدلالي استراتيجية خطابية فاعلة في تشكيل ذات دينية مستقلة، قادرة، ومسؤولة.

[30] Ririn Kurnia Trisnawati, "Empowering Literature For Educating Character Building (A Study Case On Readers Of O. Henry's After Twenty Years)," *Journal of English and Education (JEE)*, ahead of print, June 2012, https://doi.org/10.20885/jee.v6i1.4444.

وعليه، فإن مفهوم العقلية النمائية في أنماط تربية الأطفال، عند قراءته في ضوء الحديث النبوي وتحليله بأدوات تحليل الخطاب النقدي، يمثّل خطابًا تربويًا شموليًا وتحويليًا. فهو لا يقتصر على تشكيل تصوّر الطفل لقدراته وإخفاقاته، بل يعيد صياغة فهمه لمسار بناء الأخلاق ذاته. ويُعامل الطفل بوصفه ذاتًا تمتلك قابلية أخلاقية للنموّ المستمر، لا فردًا محكومًا بتصنيفات ثابتة من قبيل «صالح» أو «سيئ». كما يسهم هذا الخطاب في بناء علاقات سلطوية متوازنة بين الوالدين والمربين والأطفال، حيث يُفهم التوجيه والتقويم بوصفهما جزءًا من العملية التربوية، لا مظهرًا من مظاهر الهيمنة.

الثالث: عن عبد الله بن عمرو قال: قال رسول الله - ﷺ -: «مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين، واضربوا عليها وهم أبناء عشر سنين، وفرقوا بينهم في المضاجع» (رواه أبو داود وحسنه الضياء)[31].

من منظور تحليل الخطاب النقدي(Critical Discourse Analysis / CDA) ، لا يُفهم حديثُ النبي ﷺ على أنه مجرد نصٍّ معياريٍّ يشتمل على الأوامر والنواهي فحسب، بل يُنظر إليه بوصفه ممارسةً خطابيةً تُسهم في تشكيل أنماط التفكير، وبناء منظومة القيم، وتنظيم علاقات السلطة داخل المجتمع، بما في ذلك سياق أنماط تربية الأطفال. ويُعدّ هذا الحديث خطابًا تربويًا غنيًّا ومتعددَ الدلالات، إذ يؤسّس، على المستوى الخطابي، نموذجًا تربويًا قائمًا على التدرّج، والطابع الإجرائي، والتوجّه نحو بناء الشخصية الدينية على المدى الطويل، لا على مجرد الامتثال الآني.

وفي إطار تحليل الخطاب النقدي، لا يمكن فهم التركيز على سِنَّي السابعة والعاشرة بوصفه أرقامًا بيولوجيةً مجردة، بل باعتبارهما مؤشّرين على مراحل النمو النفسي والتربوي للطفل. فالأمر بالصلاة في سن السابعة يدلّ على أن التربية الدينية في الإسلام تبدأ بالتوجيه، والتعويد، والمرافقة التربوية، لا بالإكراه. ويُوضَع الطفل في هذه المرحلة في موضع الفاعل المتعلّم، الذي يحتاج إلى التكرار، والقدوة، وبيئة داعمة. ويتوافق هذا التصوّر مع مبدأ العقلية النموية (growth mindset)، الذي ينظر إلى القدرات والسمات الشخصية—بما في ذلك الانضباط في العبادة—على أنها قابلة للنمو والتطوّر تدريجيًا من خلال التدريب والزمن، لا باعتبارها خصائص فطريةً تظهر تلقائيًا.

[31] al-Ḍiyā', *al-Jāmi' al-Kāmil fī al-Ḥadīth al-Ṣaḥīḥ al-Shāmil al-Murattab 'alā Abwāb al-Fiqh* V. 3, P. 61.

ويتميّز هذا المنهج التدريجي في الحديث بانسجامٍ عميق مع نظرية التعلّم للإتقان (mastery learning) التي طوّرها بنجامين بلوم، حيث أكّد أن التعلّم الفعّال ينبغي أن يتمّ بصورة مرحلية، مع إتاحة الفرصة لكل متعلّم لبلوغ مستوى الإتقان وفق إيقاعه وحاجاته الخاصة قبل الانتقال إلى المرحلة اللاحقة.[32] ومن منظور تحليل الخطاب النقدي، يؤسّس حديثُ النبي ﷺ خطابًا تربويًا يرفض تجانس قدرات الأطفال وتوحيد مستوياتهم. فلا يُطالَب جميع الأطفال بالوصول الفوري إلى "الكمال" في أداء الصلاة، بل يُمنَحون حيّزًا زمنيًا واسعًا للتعلّم—ثلاث سنوات كاملة—ما بين السابعة والعاشرة. ويُعدّ هذا الامتداد الزمني استراتيجيةً تربويةً تعترف ضمنيًا بتفاوت القدرات، والاستعدادات النفسية، وسرعة ترسيخ القيم لدى الأطفال.

وفضلاً عن ذلك، فإن عبارة «واضربوهم عليها» الواردة في الحديث، إذا قُرئت من منظور تحليل الخطاب النقدي، لا يمكن فصلها عن السياق العام للخطاب التربوي الإسلامي. فالعنف ليس هو مركز الدلالة في الحديث، بل إن المقصود هو إبراز تصاعد مستوى المسؤولية الأخلاقية بعد مسارٍ طويلٍ من التهيئة والتعويد. وفي خطاب عقلية النمو، تُفهم التصحيحات والعواقب لا على أنها عقوبات تُحبط الدافعية، بل بوصفها تغذيةً راجعةً (feedback) ضمن عملية النمو والتعلّم. وعليه، فإن "الضرب" في الحديث—كما قيّده كثير من العلماء بكونه رمزيًا وغير مُؤذٍ—يؤدّي وظيفةً تربويةً تتمثّل في الإشارة إلى الانتقال من مرحلة التعلّم إلى مرحلة تحمّل المسؤولية، لا في فرض هيمنةٍ سلطوية.

وفي سياق تربية الأطفال، يؤدّي دمج هذا الحديث مع نظرية العقلية النموية إلى بناء خطابٍ تربويٍ لا يركّز على النتائج السريعة، بل على عملية تشكيل العادات وبناء الشخصية الدينية بصورة تدريجية. ويُنظر إلى الوالدين والمربين، في هذا الإطار، بوصفهم ميسّرين للنمو الأخلاقي، لا مجرد مراقبين للسلوك. ويُوجَّه الطفل إلى إدراك أن الالتزام بالعبادة—كالصلاة—هو مهارة روحية تُكتسب من خلال التدريب المتكرر، والخطأ، والتصحيح، والتأمّل. ومن منظور تحليل الخطاب النقدي، يتحدّى هذا الخطاب أنماط التربية القمعية التي تطالب بالكمال المبكر، والتي قد تُنتج امتثالًا ظاهريًا يخلو من ترسيخ القيم.

[32] Marshall Winget and Adam M. Persky, "A Practical Review of Mastery Learning," *American Journal of Pharmaceutical Education* 86, no. 10 (December 2022): ajpe8906, https://doi.org/10.5688/ajpe8906.

وتُظهر العلاقة بين هذا الحديث ونظرية التعلّم للإتقان عند بلوم، كما تناولتها الأدبيات التربوية المعاصرة، أن مبدأ التعلّم التدريجي ليس غريبًا عن التراث الإسلامي. فقد أسّس حديثُ النبي ﷺ، على المستوى الخطابي، قاعدةً تربويةً تعترف بأن الزمن، وبذل الجهد، والتكرار، تمثّل مفاتيح أساسية لإتقان السلوكيات المركّبة—سواء كانت معرفية، أو وجدانية، أو روحية. ويتوافق هذا التصوّر تمامًا مع العقلية النموية التي ترفض التصنيفات الثابتة مثل "الطفل الصالح" أو "الطفل الكسول"، وتستبدلها برؤية تؤمن بأن لكل طفل قابليةً للتطوّر عبر مسار تربوي مناسب.

وعليه، فإن العقلية النموية في أنماط تربية الأطفال، إذا قُرئت من منظور الحديث النبوي وخضعت لتحليل الخطاب النقدي، تمثّل خطابًا تربويًا شاملًا، إنسانيًا، وتحوليًا. فالحديث النبوي ﷺ لا يقتصر على تنظيم السلوك الظاهر للطفل، بل يُنشئ بنيةً دلاليةً تؤكّد أن تربية الأخلاق والعبادة هي رحلةٌ تدريجية نحو النضج الأخلاقي. ويُوضَع الطفل بوصفه ذاتًا نامية، في حين يضطلع الوالدان والمربّون بدورٍ استراتيجي في تهيئة بيئة تُمكّن هذا النمو من أن يتحقّق بصورة صحّية، وذات معنى، ومستدامة—تربويًا ولاهوتيًا على السواء.

الرابع: عن ابْنِ عُمَرَرَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: كُنَّا عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: " أَخْبِرُونِي بِشَجَرَةٍ تُشْبِهُ أَوْ كَالرَّجُلِ المُسْلِمِ، لاَ يَتَحَاتُّ وَرَقُهَا، تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ " قَالَ ابْنُ عُمَرَ: فَوَقَعَ فِي نَفْسِي أَنَّهَا النَّخْلَةُ، وَرَ أَيْتُ أَبَا بَكْرٍ، وَعُمَرَلاَ يَتَكَلَّمَانِ، فَكَرِهْتُ أَنْ أَتَكَلَّمَ، فَلَمَّا لَمْ يَقُولُوا شَيْئًا، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «هِيَ النَّخْلَةُ» فَلَمَّا قُمْنَا قُلْتُ لِعُمَرَ: يَا أَبَتَاهُ، وَاللَّهِ لَقَدْ كَانَ وَقَعَ فِي نَفْسِي أَنَّهَا النَّخْلَةُ، فَقَالَ: مَا مَنَعَكَ أَنْ تَكَلَّمَ؟ قَالَ: لَمْ أَرَكُمْ تَكَلَّمُونَ، فَكَرِهْتُ أَنْ أَتَكَلَّمَ أَوْ أَقُولَ شَيْئًا، قَالَ عُمَرُ: لَأَنْ تَكُونَ قُلْتَهَا، أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ كَذَا وَكَذَا[33].

في إطار تحليل الخطاب النقدي(CDA) ، لا يُفهم حديثُ النبي ﷺ على أنه مجرد نصٍّ إخباري أو روايةٍ تاريخية، بل يُنظر إليه بوصفه ممارسةً خطابيةً تُسهم في تشكيل أنماط التفكير، وبناء البُنى القيمية، وتنظيم العلاقات التربوية بين المربّي والمتعلّم. ويُعدّ حديثُ ابنِ عُمَرَ رضي الله عنهما في تشبيه الشجرة بالرجل المسلم خطابًا تربويًا بالغَ الثراء من حيث الدلالة الرمزية والبُعد البيداغوجي. فالنصّ لا يقتصر على نقل معرفةٍ واقعية، بل يؤسّس نموذجًا تعليميًا يُحفّز على التأمّل، وجرأة التفكير، والنموّ العقلي التدريجي.

[33] al-Ḍiyā', *al-Jāmi' al-Kāmil fī al-Ḥadīth al-Ṣaḥīḥ al-Shāmil al-Murattab 'alā Abwāb al-Fiqh* V. 10, P. 448.

ومن الناحية الخطابية، تتّسم منهجية النبي ﷺ في هذا الحديث بطابعٍ حواريٍ وبنائيٍ. إذ لم يُبادر ﷺ إلى تقديم الجواب مباشرة، بل طرح سؤالًا مفتوحًا: «أخبروني بشجرة...». وفي منظور تحليل الخطاب النقدي، يُسهم هذا السؤال في تموضع الصحابة—ومن بينهم الشاب عبد الله بن عمر—بوصفهم ذواتٍ فاعلة في عملية التعلّم، لا مجرّد متلقّين سلبيين للمعلومة. ويؤسّس هذا الخطاب أيديولوجيا تربوية تُعلي من شأن عملية التفكير ذاتها، لا من مجرّد صواب الجواب النهائي. ويأتي هذا النموذج منسجمًا، على المستوى المعرفي، مع مفهوم العقلية النموية (growth mindset)، الذي يرى أن القدرات العقلية قابلة للتطوّر عبر التدريب الذهني، وجرأة المحاولة، والخبرة التعليمية المتراكمة.

وتتجلّى أهمية تجربة ابن عمر رضي الله عنهما في هذا الحديث بوضوح في سياق تربية الأطفال. فقد توصّل إلى الجواب الصحيح—وهو أن الشجرة المقصودة هي النخلة—غير أنه آثر الصمت لأسبابٍ نفسية وبنيوية تتعلّق بعلاقات السلطة؛ إذ رأى أبا بكرٍ وعمرَ رضي الله عنهما لا يتكلّمان، فاستشعر عدم اللياقة في المبادرة بالكلام. ومن منظور تحليل الخطاب النقدي، تكشف هذه الحالة عن الكيفية التي يمكن أن تؤثّر بها البُنى الاجتماعية والسلطة الرمزية في شجاعة الطفل أو المتعلّم في التعبير عن إمكاناته المعرفية. فصمت ابن عمر لا يدلّ على ضعف القدرة، بل يعكس سياقًا اجتماعيًا شكّل سلوكه التعلّمي.

أما ردّ فعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه بعد ذلك— «لأن تكون قلتها أحبّ إليّ من كذا وكذا» —فيحمل وزنًا خطابيًا وتربويًا بالغ الأهمية. إذ تؤدّي هذه العبارة وظيفة التغذية الراجعة الإيجابية التي تؤكّد قيمة الجهد، وجرأة التفكير، والمشاركة الفاعلة. وفي خطاب عقلية النمو، يُعدّ هذا النوع من التغذية الراجعة عنصرًا محوريًا في ترسيخ القناعة بأن عملية التفكير والمبادرة بالمحاولة أسمى قيمةً من الصمت بدافع الخوف من الخطأ. ويغرس عمر رضي الله عنه في وعي ابنه—ضمنيًا—أن الخطأ أو عدم الكمال ليس مدعاة للخجل، بل جزءٌ طبيعي من مسار التعلّم.

ويزداد هذا الخطاب قوةً حين يُقرأ في ضوء أطروحات كارول س. دويك، التي تؤكّد أن القدرة—مهما كان مستواها الابتدائي—لا يمكن أن تنمو إلا عبر الجهد المستمر.[34] وفي منظور تحليل الخطاب النقدي، تؤدّي أطروحات دويك وظيفة خطاب علمي معاصر ينسجم أيديولوجيًا مع الرسالة المعيارية للحديث النبوي. فكلا الخطابين يرفضان التصوّر الجامد

[34] Li et al., "Igniting Success: How Growth Mindset Fuels Academic Achievement through Self-Belief and Strategic Effort."

E-ISSN: 3109-9130

للذكاء، ويستبدلانه بسرديةٍ ديناميكيةٍ قائمة على النموّ والتطوّر. ويُبرز حديث ابن عمر أن الاستعداد المعرفي قد يظهر مبكرًا لدى الطفل، لكنه يحتاج إلى بيئة آمنة، داعمة، ومثمِّنة لعملية التعلّم حتى يتحوّل إلى قدرة ناضجة ومثمرة.

وفي سياق أنماط تربية الأطفال، يؤدّي دمج هذا الحديث مع مفهوم العقلية النموية إلى إنتاج خطابٍ تربويّ يُشجّع الطفل على التفكير، وطرح الأسئلة، والتعبير عن الرأي دون خوفٍ من التحقير أو اللوم. ولا يُنظر إلى الوالدين والمربّين، في هذا الإطار، بوصفهم سلطاتٍ قمعية تُخمد المبادرة، بل باعتبارهم ميسّرين للنموّ العقلي والانفعالي. ويُفهم الطفل على أنه ذاتٌ نامية تحتاج إلى تثمين جهدها الفكري، لا الاقتصار على تقويم النتائج النهائية.

وفضلاً عن ذلك، فإن رمز النخلة في الحديث يحمل أبعادًا دلاليةً وثيقة الصلة بعقلية النمو. فقد وُصفت النخلة بأنها شجرة لا يتساقط ورقها وتؤتي أُكلها كل حين. ومن منظور تحليل الخطاب النقدي، يُسهم هذا الرمز في بناء سرديةٍ عن النموّ المستدام، والثبات، والإنتاجية طويلة الأمد—وهي قيم تتطابق مع جوهر مفهوم عقلية النمو. ويُصوَّر المسلم، ومنه الطفل في سياق التربية والتعليم، بوصفه شخصيةً دائمة النمو، متعدّدة العطاء، لا تتوقّف عن التطوّر رغم ما قد يواجهه من حدود أو تحدّيات.

ث- الخاتمة

تتجلّى أهمية تطبيق العقلية النموية في أنماط تربية الأطفال بوضوح عند دراستها من منظور مقاصد الشريعة الإسلامية. إذ تنطلق العقلية النموية من اعتبار قدرات الطفل وسماته الشخصية طاقاتٍ كامنة قابلة للتطوّر من خلال الجهد، والتعويد، والبيئة الداعمة. ويتوافق هذا التصوّر مع المقصد الأعلى للشريعة الإسلامية الذي يهدف إلى تحقيق المصلحة الإنسانية بصورة مستدامة. وفي إطار مقاصد الشريعة، تؤدي العقلية النموية دورًا محوريًا في تحقيق حفظ العقل، لما تغرسه في الطفل من تفكير نقدي، والقدرة على التعلّم من الأخطاء، والمرونة في التكيّف مع المتغيرات. ولا يقتصر هذا النمط من التربية على صيانة العقل من الانحراف، بل يسهم في تنميته تنميةً متكاملة. كما تدعم العقلية النموية حفظ الدين من خلال بناء تديّنٍ تدريجيٍّ متوازن، قائمٍ على الاستمرارية دون قسر أو تكلّف، بما يتيح ترسيخ القيم الدينية بصورة سليمة ودائمة. وإلى جانب ذلك، تسهم ممارسة العقلية النموية في التربية في تحقيق حفظ النسل، عبر إعداد جيلٍ يتحلّى بالأخلاق، ويتحمّل المسؤولية، ويتمتّع بالقدرة على مواجهة التحديات الاجتماعية. وعليه، فإن عقلية النمو، في ضوء

مقاصد الشريعة، ليست مجرّد مقاربة نفسية حديثة، بل تُعدّ استراتيجية معيارية لتحقيق تربية شاملة، مستدامة، ومنسجمة مع غايات الشريعة الإسلامية.

كما يمكن فهم أهمية تطبيق العقلية النموية في تربية الأطفال من خلال الأحاديث النبوية الشريفة التي تؤكّد على مركزية العملية التربوية، ومبدأ التدرّج، والاستمرارية في التعليم. فالطفل في التصور النبوي يُنظر إليه بوصفه كيانًا ناميًا يتشكّل عبر الجهد والممارسة والبيئة الداعمة، لا باعتباره فردًا ذا قدرات جامدة ثابتة. ويتناغم هذا المبدأ مع العقلية النموية التي تقيس النجاح بمدى المثابرة في المسار التعليمي، لا بالنتائج الفورية أو الإنجازات السريعة. وتكشف الأحاديث الواردة في فضل طلب العلم، وبناء الأخلاق، والأمر بالعبادة على سبيل التدرّج، وفضيلة المداومة على العمل، عن أن التربية النبوية تتيح للطفل مساحة للتعلّم من الخطأ، والنمو التدريجي المتوازن. وبناءً على ذلك، فإن نمط التربية القائم على العقلية النموية لا يثبت فاعليته من الناحية النفسية فحسب، بل يستند أيضًا إلى أساسٍ عقديٍّ وتربويٍّ راسخ في السنة النبوية، بوصفها نموذجًا إنسانيًا مستدامًا في تربية النشء.

ج- المراجع

Abdul Hamid, Ahmad Fauzi. "Is Maqāṣīd Al-Sharī'a Sufficient? Reflections on Islam in Contemporary Malaysia." Ulumuna 24, no. 2 (December 2020): 205–31. https://doi.org/10.20414/ujis.v24i2.406.

Agustin, Julia and others. "Pengaruh Growth Mindset Dan Kecerdasan Spiritual Terhadap Hasil Belajar Al Qur'an Hadis Siswa MA Al Ma'had An Nur Bantul." QuranicEdu: Journal of Islamic Education 5, no. 2 (2025): 273–94. https://doi.org/10.37252/quranicedu.v5i2.1779.

Arifudin, Moch, Idang Ramadhan, Fitri Nurjanah, Muhamad Rifqi Prihantono, and Nurul Izzah Subhan. "Convergence of Religion and Positive Psychology, Growth Mindset in Islamic Religious Studies." Proceeding International Conference on Religion, Science and Education 4 (2025): 167–71.

Asmuni, Asmuni, Yusdani Yusdani, and Januariansyah Arfaizar. "Dynamics Response of Indonesian Islamic Law to the Protection of Intellectual Property Rights." Ulumuna 27, no. 2 (May 2024): 876–904. https://doi.org/10.20414/ujis.v27i2.749.

Azahari, Liza Mariah, Hajah Halimaturradiah binti DSS Haji Metussin, and Khatijah Othman. "Negotiating Ethics in Digital Communication: WhatsApp and Maqasid al-Shariah." Law and Humanities Quarterly Reviews 4, no. 4 (December 2025). https://doi.org/10.31014/aior.1996.04.04.159.

Azungah, Theophilus. "Qualitative Research: Deductive and Inductive Approaches to Data Analysis." Qualitative Research Journal 18, no. 4 (November 2018): 383–400. https://doi.org/10.1108/QRJ-D-18-00035.

Ba, Ying, Wei Ming, and Hanjie Zhang. "Unlocking Academic Success: How Growth Mindset Interventions Enhance Student Performance through Self-Belief and Effort Regulation." Acta Psychologica 256 (June 2025): 104977. https://doi.org/10.1016/j.actpsy.2025.104977.

Bensaid, Benaouda. "An Overview of Muslim Spiritual Parenting." Religions 12, no. 12 (November 2021): 1057. https://doi.org/10.3390/rel12121057.

Boulahnane, Saad (Corresponding Author). "Homophobia And 'Un-Americanness' As Rising Facets Of Islamophobia: An Analysis Of Orlando Shooting Media Transcripts." Journal of Al-Tamaddun 14, no. 2 (December 2019): 143–52. https://doi.org/10.22452/jat.vol14no2.11.

Cheong, He-in, Agnieszka Lyons, Robert Houghton, and Arnab Majumdar. "Secondary Qualitative Research Methodology Using Online Data within the Context of Social Sciences." International Journal of Qualitative Methods 22 (May 2023). https://doi.org/10.1177/16094069231180160.

Cherewick, Megan, Emily Hipp, Prosper Njau, and Ronald E. Dahl. "Growth Mindset, Persistence, and Self-Efficacy in Early Adolescents: Associations with Depression, Anxiety, and Externalising Behaviours." Global Public Health 18, no. 1 (January 2023). https://doi.org/10.1080/17441692.2023.2213300.

Ḍiyā', Muḥammad 'Abd Allāh al-. al-Jāmi' al-Kāmil fī al-Ḥadīth al-Ṣaḥīḥ al-Shāmil al-Murattab 'alā Abwāb al-Fiqh. 1st ed. al-Muṣannafāt al-Ḥadīthiyyah al-Mu'āṣirah. Riyadh, Kingdom of Saudi Arabia: Dār al-Salām lil-Nashr wa-al-Tawzī', 2016.

Dweck, Carol S., and David S. Yeager. "Mindsets: A View From Two Eras." Perspectives on Psychological Science 14, no. 3 (February 2019): 481–96. https://doi.org/10.1177/1745691618804166.

Fahmi, Muhammad Nurul, Muhammad Yassir, and Abdi Zulfantri. "Prosedur Dan Syarat Poligami Di Indonesia Perspektif Maqashid Syariah." Al-Majaalis : Jurnal Dirasat Islamiyah 11, no. 2 (May 2024): 271–91. https://doi.org/10.37397/amj.v11i2.572.

Fairclough, Norman. "Critical Discourse Analysis." In The Routledge Handbook of Discourse Analysis, 2nd ed. Routledge, 2023.

Fanani, Muhyar, and Florian Pohl. "Fiqh-Based Social Transformation in Farmer Empowerment: A Participatory Action Research Approach." Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies 62, no. 2 (December 2024): 305–35. https://doi.org/10.14421/ajis.2024.622.305-335.

Grose, Gillian E., Katherine Muenks, Sarah H. Eason, David B. Miele, Meredith L. Rowe, and Geetha B. Ramani. "The Role of Parents' Ability Mindsets in Parent–Child Interactions during Math and Reading Activities." Journal of Experimental Child Psychology 247 (November 2024): 106029. https://doi.org/10.1016/j.jecp.2024.106029.

Harahap, Ikhwanuddin, Fatahuddin Aziz Siregar, and Erie Hariyanto. "Understanding The Rise of Childfree Marriage: Avoiding Toxic Family, Being Happy and Well Without Children Despite Contradiction With Maqashid al-Sharia." Al-Istinbath: Jurnal Hukum Islam 10, no. 1 (April 2025): 303–29. https://doi.org/10.29240/jhi.v10i1.9984.

Hu, Jie, and Yiwei Zhang. "Growth Mindset Mediates Perceptions of Teachers' and Parents' Process Feedback in Digital Reading Performance: Evidence from 32 OECD Countries." Learning and Instruction 90 (April 2024): 101874. https://doi.org/10.1016/j.learninstruc.2024.101874.

IRSAN, Abu Abdillah, and Khairil Anwar. "Analisis Nilai-Nilai Psikologis Hukum Islam Dalam Wasiat." Al-Majaalis 10, no. 1 (November 2022): 1–15. https://doi.org/10.37397/almajaalis.v10i1.246.

IRSAN, Abu Abdillah, Zulkayandri, and Zul Ikrami. "Analisis Undang-Undang Hukum Keluarga Mesir Nomor 100 Tahun 1985 Pasal 11 Tentang Poligami Dan Relevansinya Dengan Maqashid Syariah." Al-Majaalis 9, no. 2 (May 2022): 161–87. https://doi.org/10.37397/almajaalis.v9i2.192.

Irsan, Khairunnas Jamal, and Muhammad Nurul Fahmi. "Analisis Nilai-Nilai Psikologis Hukum Islam Dalam Sedekah." Al-Majaalis 10, no. 2 (May 2023): 173–87. https://doi.org/10.37397/amj.v10i2.302.

Irsan, Alaiddin Koto, and Khairunnas Jamal. "Polygamy In The Law Of The Republic Of Indonesia Number 1 Of 1974 And The Egyptian Family Law Number 100 Of 1985 From The Perspective Of Islamic Law And Maqashid Sharia." Al-Majaalis : Jurnal Dirasat Islamiyah 11, no. 2 (May 2024): 245–70. https://doi.org/10.37397/amj.v11i2.480.

Lee, Hyun Ji, and Norman B. Mendoza. "Does Parental Support Amplify Growth Mindset Predictions for Student Achievement and Persistence? Cross-Cultural Findings from 76 Countries/Regions." Social Psychology of Education 28, no. 1 (March 2025). https://doi.org/10.1007/s11218-025-10038-4.

Li, Xueying, Belal Mahmoud AlWadi, Abid Ahmad, Suad Dukhaykh, and Imran Khan. "Igniting Success: How Growth Mindset Fuels Academic Achievement through Self-Belief and Strategic Effort." BMC Nursing 24, no. 1 (December 2025). https://doi.org/10.1186/s12912-025-04237-9.

Lurie, Lucy A., Emily J. Hangen, Maya L. Rosen, Robert Crosnoe, and Katie A. McLaughlin. "Reduced Growth Mindset as a Mechanism Linking Childhood Trauma with Academic Performance and Internalizing Psychopathology." Child Abuse & Neglect 142 (August 2023): 105672. https://doi.org/10.1016/j.chiabu.2022.105672.

Misbahuzzulam, and Muhammad Rizki Febrian. "Konsep Maqashid Al-Syariah Dalam Menjaga Fitrah Anak." Al-Majaalis : Jurnal Dirasat Islamiyah 7, no. 1 (November 2019): 73–116. https://doi.org/10.37397/almajaalis.v7i1.123.

Misnawati, Misnawati, and Radwan Jamal Elatrash. "The Approach of Imām Al-Biqā'ī in Determining the Objectives of the Quranic Chapters." Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies 61, no. 2 (December 2023): 455–75. https://doi.org/10.14421/ajis.2023.612.455-475.

Mohajan, Haradhan Kumar. "Qualitative Research Methodology in Social Sciences and Related Subjects." Journal of Economic Development, Environment and People 7, no. 1 (2018): 23–48.

Mohammed, Tawffeek A. S. "A Scientometric Study of Maqasid Al-Shariah Research: Trending Issues, Hotspot Research, and Co-Citation Analysis." Frontiers in Research Metrics and Analytics 9 (November 2024). https://doi.org/10.3389/frma.2024.1439407.

Munawaroh, Unzila, Irsan Irsan, Khairunnas Jamal, and Adipa Firyal. "Analisis Life Style Istri Dalam Membentuk Keluarga Sakinah Mawaddah Warohmah: Studi Kasus Di Desa Setia Marga Lubuklinggau." Al-Usariyah: Jurnal Hukum Keluarga Islam 3, no. 3 (2025): 448–70. https://doi.org/10.37397/al-usariyah.v3i3.858.

Platte, Dagmar, Kate M. Xu, and Renate H. M. de Groot. "The Effect of Fostering a Growth Mindset in Primary School Children: Does Intervention Approach Matter?" Education Sciences 15, no. 3 (March 2025): 327. https://doi.org/10.3390/educsci15030327.

Rissanen, Inkeri, Elina Kuusisto, Essi Aarnio-Linnanvuori, Rosamund Portus, Sara-Jayne Williams, Sophie Laggan, Kathy Reilly, and Mari-Pauliina Vainikainen. "Exploring the Association between Growth Mindsets and Climate Action with Young People." Social Psychology of Education 27, no. 6 (July 2024): 2901–21. https://doi.org/10.1007/s11218-024-09937-9.

Rohman, Thofiqur, Ulul Huda, and Hartono Hartono. "Methodology of Hadith Research: The Study of Hadith Criticism." Journal of Hadith Studies 2, no. 1 (June 2020): 73–84. https://doi.org/10.32506/johs.v2i1.26.

Sadriddinovna, Karimova Dildora. "The Fundamental Principles of Child Upbringing in Islam: A Historical Perspective." International Journal Of History And Political Sciences 5, no. 1 (January 2025): 28–31. https://doi.org/10.37547/ijhps/volume05issue01-08.

Siddik Fuad Baswedan, Sofyan, Muhamad Arifin, and Lalu Tegar Dwiki Putra. "Putusnya Hubungan Anak Dengan Orangtua Karena Perceraian: Studi Kasus Kecamatan Kaliwates Kabupaten Jember." Al-Usariyah: Jurnal Hukum Keluarga Islam 1, no. 2 (July 2023): 1–20. https://doi.org/10.37397/al-usariyah.v1i2.408.

Syanando Adzikri, Marwan Mas'ud, and Dimas Hutomo Putra. "Preventing Gadget Addiction for Family Stability: A Critical Discourse Analysis of Prophetic Hadith in al-Kutub al-Sittah." WARAQAT : Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman 10, no. 2 (December 2025): 287–304. https://doi.org/10.51590/waraqat.v10i2.1155.

Tajedini, Oranus, Ali Akbar Khasseh, Mahin Afzali, and Ali Sadatmoosavi. "How to Increase the Loyalty of Public Library Users? A Qualitative Study." Journal of Librarianship and Information Science 52, no. 2 (July 2019): 317–30. https://doi.org/10.1177/0961000619856081.

Tao, Weidong, Dongchi Zhao, Huilan Yue, Isabel Horton, Xiuju Tian, Zhen Xu, and Hong-Jin Sun. "The Influence of Growth Mindset on the Mental Health and Life Events of College Students." Frontiers in Psychology 13 (April 2022). https://doi.org/10.3389/fpsyg.2022.821206.

Tripon, Cristina. "Nurturing Sustainable Development: The Interplay of Parenting Styles and SDGs in Children's Development." Children 11, no. 6 (June 2024): 695. https://doi.org/10.3390/children11060695.

Trisnawati, Ririn Kurnia. "Empowering Literature For Educating Character Building (A Study Case On Readers Of O. Henry's After Twenty Years)." Journal of English and Education (JEE), ahead of print, June 2012. https://doi.org/10.20885/jee.v6i1.4444.

Winget, Marshall, and Adam M. Persky. "A Practical Review of Mastery Learning." American Journal of Pharmaceutical Education 86, no. 10 (December 2022): ajpe8906. https://doi.org/10.5688/ajpe8906.

Xu, Jianmei, and Wenqiong Xu. "Hot Topics and Frontier Evolution of Growth-Mindset Research: A Bibliometric Analysis Using CiteSpace." Frontiers in Psychology 15 (August 2024). https://doi.org/10.3389/fpsyg.2024.1349820.

Yeager, David S, and Carol S Dweck. "What Can Be Learned from Growth Mindset Controversies?" American Psychologist 75, no. 9 (2020): 1269. https://doi.org/doi:%252010.1037/amp000079.

Yuhadi, Irfan, and Nurul Budi Murtini. "Classroom Management Dalam Edukasi Hadis Qudsi: (Studi Kasus Di Langgar Kidul Al-Muhajirin Sukodono Sidoarjo)." Al-Majaalis : Jurnal Dirasat Islamiyah 11, no. 2 (May 2024): 395–410. https://doi.org/10.37397/amj.v11i2.454.

Zaprulkhan, Zaprulkhan. "Maqāṣid Al-Shariah in the Contemporary Islamic Legal Discourse: Perspective of Jasser Auda." Walisongo: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan 26, no. 2 (December 2018): 445. https://doi.org/10.21580/ws.26.2.3231.

Zhao, Hui, Ming Zhang, Yifei Li, and Zhenzhen Wang. "The Effect of Growth Mindset on Adolescents' Meaning in Life: The Roles of Self-Efficacy and Gratitude." Psychology Research and Behavior Management Volume 16 (November 2023): 4647–64. https://doi.org/10.2147/prbm.s428397.

Al-Mawaddah: Jurnal Hukum dan Ekonomi Keluarga Islam
Volume 2 Nomor 1 Juni 2026
Email Jurnal : al.mawaddah.ejournal@gmail.com
Website Jurnal : https://ejournal.stdiis.ac.id/index.php/al-mawaddah/Al-Mawaddah
Jurnal Hukum dan Ekonomi Keluarga Islam

النزاع في تقسيم المال المشترك والميراث الشرعي
(دراسة تحليلية فقهية وقانونية في إندرامايو)

Suhael
Program Studi Hukum Keluarga Islam
Sekolah Tinggi Dirasat Islamiyah Imam Syafi'i Jember
suhailbajri@gmail.com

Sabilul Muhtadin
Program Studi Hukum Keluarga Islam
Sekolah Tinggi Dirosat Islamiyah Imam Syafi'i Jember
sabil.abuziyad@gmail.com

ABSTRACT

Inheritance disputes in Muslim families are increasingly emerging due to divergences in the application of Islamic inheritance law (fiqh al-mawarith) and Indonesian positive law, particularly regarding the concept of joint marital property (gono-gini). These differences often create legal uncertainty and conflict among heirs when determining the distribution of a deceased person's estate. This study aims to examine the resolution model of inheritance disputes arising from such legal divergences. It focuses on a dispute involving a Muslim family in Kandanghaur District, Indramayu Regency, where the husband and children of the deceased disagreed over the mechanism of asset distribution. This study employs a qualitative approach using a normative-empirical legal research method. Data were collected through interviews with family members involved in the dispute, supported by documentary analysis and a literature review. The findings reveal that the husband insisted on dividing joint marital property prior to the inheritance distribution, while the children demanded the direct application of Islamic inheritance rules. The study also finds that inter vivos gifts (hibah) granted during the deceased's lifetime did not eliminate the inheritance rights of other heirs. This research highlights the need for harmonization between Islamic inheritance law and national legal practices, as well as the importance of strengthening public understanding of fiqh al-mawarith to prevent inheritance conflicts in Muslim families.

Keywords: inheritance dispute, *fiqh al-mawarith*, joint property, *hibah*, Islamic law

E-ISSN: 3109-9130

ملخص البحث

تزايدت في الآونة الأخيرة نزاعات الميراث في الأسر المسلمة نتيجة اختلاف تطبيق أحكام الميراث في الشريعة الإسلامية (فقه المواريث) مع القانون الوضعي الإندونيسي، ولا سيما فيما يتعلق بمفهوم المال المشترك بين الزوجين. وغالبًا ما يؤدي هذا الاختلاف إلى حالة من عدم اليقين القانوني ونشوء النزاعات بين الورثة عند تحديد آلية توزيع التركة. وتهدف هذه الدراسة إلى تحليل نموذج تسوية نزاعات الميراث الناشئة عن هذا الاختلاف في الأسس القانونية. وتركّز الدراسة على نزاع وقع في إحدى الأسر المسلمة في منطقة كاندانغهاور، بمحافظة إندرامايو، حيث ظهر خلاف بين الزوج وأبناء المتوفاة حول آلية تقسيم الممتلكات. اعتمدت هذه الدراسة المنهج النوعي باستخدام المدخل القانوني المعياري–التجريبي. وقد جُمعت البيانات من خلال المقابلات مع أفراد الأسرة المعنيين بالنزاع، إلى جانب تحليل الوثائق والمراجع العلمية. وتُظهر نتائج الدراسة أن الزوج طالب بتقسيم المال المشترك قبل توزيع الميراث، في حين أصرّ الأبناء على تطبيق أحكام الميراث في الشريعة الإسلامية مباشرة. كما بيّنت الدراسة أن الهبات التي قُدّمت في حياة المتوفاة لم تُسقط حقوق بقية الورثة في الميراث. وتؤكد هذه الدراسة على أهمية تحقيق قدر من التوافق بين أحكام الميراث في الشريعة الإسلامية والممارسات القانونية الوطنية، إضافة إلى ضرورة تعزيز فهم المجتمع لفقه المواريث للحد من النزاعات الأسرية المتعلقة بالميراث في الأسر المسلمة.

كلمات مفتاحية: نزاع الميراث، فقه المواريث، المال المشترك، الهبة، الشريعة الإسلامية.

أ. المقدمة

يُعَدّ علمُ المواريث في الفقه الإسلامي *فقه المواريث* (أحدَ الأركان الأساسية في منظومة الأحكام الأسرية في الإسلام، إذ يستند مباشرةً إلى مصادر التشريع الأصلية، وهي القرآن الكريم، والسنة النبوية، والإجماع، واجتهادات العلماء. وقد نُظِّمت أحكام الميراث في الإسلام تنظيمًا دقيقًا وصريحًا في القرآن الكريم، ولا سيما في سورة النساء، ثم جاءت السنة النبوية لتوضيحها وبيان تطبيقاتها العملية، خاصةً فيما يتعلق بترتيب الحقوق الواجبة قبل قسمة التركة، كقضاء الديون وتنفيذ الوصايا. وانطلاقًا من هذه المصادر، قام علماء أهل السنة بصياغة أحكام الميراث ضمن علم الفرائض الذي يتصف بكونه

علمًا توقيفيًّا، أي أن أحكامه قد حُدِّدت مباشرةً من قِبَلِ الله تعالى، ولا تقبل التغيير أو التعديل بناءً على الاجتهادات العقلية البشرية. ويهدف نظام الميراث في الإسلام في جوهره إلى تحقيق العدل، ومنع الظلم، وتقليل احتمالات النزاع بين الورثة.[1]

ومن الناحية المعيارية، يُفترَض أن تكون أحكام الفرائض مرجعًا أساسيًا للمسلمين في حل قضايا الميراث. غير أن الواقع العملي في حياة المجتمع المسلم في إندونيسيا يُظهر أن تطبيق أحكام الميراث الإسلامي لا يسير دائمًا وفق مقتضيات فقه الفرائض.[2] ويُعزى ذلك، من بين عوامل أخرى، إلى سريان القوانين الوضعية الوطنية التي تنظّم شؤون الأسرة، ولا سيما ما يتعلق بمفهوم المال المشترك بين الزوجين[3] (*harta bersama / gono-gini*) في عقد الزواج إذ ينصّ القانون الإندونيسي رقم (1) لسنة 1974 بشأن الزواج على أن الأموال المكتسبة أثناء الحياة الزوجية تُعَدّ ملكًا مشتركًا بين الزوج والزوجة، بحيث تُقسَّم هذه الأموال إلى قسمين عند وفاة أحد الزوجين قبل الشروع في قسمة الميراث. ويؤثر هذا الإجراء تأثيرًا مباشرًا في تحديد مكونات التركة التي ستوزَّع على الورثة، وغالبًا ما يؤدي إلى اختلافات جوهرية مع الأحكام المقررة في الفقه الإسلامي.

وقد تناولت عدة دراسات سابقة موضوع الميراث وعلاقته بالقانون الوضعي في إندونيسيا.

الدراسة الأولى بعنوان "Pembagian Harta Warisan berdasarkan Metode Hukum Waris Islam dan Kompilasi Hukum Islam" للباحثة Khayati (2023). وأظهرت نتائج البحث أن تسوية منازعات الميراث في المحكمة الشرعية بمدينة كنداري تتيح للأطراف حرية اختيار الأساس القانوني المعتمد، سواء أكان الفقه الإسلامي، أم القانون المدني، أم مدونة الأحكام الإسلامية. كما أظهرت نتائج البحث أن آلية تحديد الورثة وأنصبتهم تتأثر بشكل كبير بالنظام القانوني المختار. ويختلف هذا عن الدراسة الحالية التي تركز على نزاع أسري واقعي بين الأب والأبناء في Kecamatan Kandanghaur, Kabupaten Indramayu، خاصة فيما يتعلق بالتعارض بين مفهوم المال المشترك وأحكام فقه المواريث.

[1] Najma, S. N. N., & Surahmad Surahmad. (2025). Penerapan Asas Keadilan dalam Penetapan Warisan Tanpa Ahli Waris di Peradilan Agama. *JURNAL USM LAW REVIEW*, *8*(3), 2403–2420. https://doi.org/10.26623/julr.v8i3.13034

[2] Hariati, S. (2024). Penerapan Hukum Waris Islam Pasca Berlakunya Kompilasi Hukum Islam di Indonesia. *JURNAL SOSIAL EKONOMI DAN HUMANIORA*, *10*(3), 528–534. https://doi.org/10.29303/jseh.v10i3.666

[3] Anindya, D., Stie, H., & Riau, M. (2021). PERBANDINGAN PEMBAGIAN HARTA BERSAMA MENURUT HUKUM POSITIF DAN HUKUM ISLAM. *Jurnal Gagasan Hukum*, *03*(02). https://journal.unilak.ac.id/index.php/gh/

الدراسة الثانية بعنوان "Konsep Harta Bersama (Gono-Gini) dalam Perspektif Hukum Positif Indonesia" للباحثين Anindya dkk. (2021). وأظهرت نتائج البحث أن مفهوم المال المشترك (gono-gini) في القانون الوضعي الإندونيسي يُعد أساسًا لتقسيم الأموال المكتسبة أثناء الحياة الزوجية، وأن تطبيقه في بعض الحالات يمتد إلى ما بعد وفاة أحد الزوجين، مما يؤثر في مقدار التركة التي تُقسم بين الورثة. أما الفرق مع هذه الدراسة فيتمثل في أنها لا تقتصر على الجانب النظري لمفهوم المال المشترك، بل تدرس أثره المباشر في حقوق الورثة ضمن نزاع أسري واقعي.

الدراسة الثالثة بعنوان "Pelaksanaan Hukum Waris Islam dalam Masyarakat Muslim Indonesia" للباحثة Hariati (2024). وأظهرت نتائج البحث أن التطبيق العملي لأحكام الميراث في المجتمع المسلم يتأثر بالأعراف الاجتماعية وبالقانون الوطني، ولا يجري دائمًا وفق قواعد فقه الفرائض، مما يؤدي إلى ازدواجية في فهم حقوق الورثة وآلية تقسيم التركة. ويختلف البحث الحالي في أنه يعالج هذه الازدواجية من خلال دراسة حالة أسرية محددة في الواقع.

الدراسة الرابعة بعنوان "Prinsip Keadilan dalam Sistem Faraidh dan Penyelesaian Sengketa Ahli Waris" للباحثين Najma dan Surahmad (2025). وأظهرت نتائج البحث أن نظام الفرائض في الشريعة الإسلامية يهدف إلى تحقيق العدالة، ومنع الظلم، وتقليل النزاعات بين الورثة من خلال تحديد الأنصبة بنصوص قطعية. أما الدراسة الحالية فلا تقف عند الجانب المعياري فحسب، بل تحلل كيفية تطبيق هذه المبادئ في واقع النزاع الأسري.

أما جِدَّةُ هذه الدراسة فتتمثل في تركيزها على نزاع ميراث واقعي بين الأب والأبناء في محافظة إندرامايو، لا يقتصر على إشكالية تقسيم المال المشترك فحسب، بل يشمل كذلك أثر الهبة غير المتوازنة، والوصية، والزواج الثاني للأب، وما يترتب على ذلك من إشكالات عملية تمسّ حقوق الورثة في ضوء فقه المواريث والقانون الوضعي الإندونيسي. ولما كانت الدراسات السابقة قد ركزت في الغالب على الجوانب المعيارية والنظرية، دون تحليل النزاعات الأسرية الواقعية بصورة شاملة، فإن هذه الدراسة تأتي لسدّ هذا الفراغ البحثي، ومن هنا تبرز الحاجة إلى دراسة بعنوان: "النزاع في تقسيم المال المشترك والميراث الشرعي: دراسة تحليلية فقهية وقانونية في إندرامايو"، وذلك من خلال تقديم تحليل فقهي وقانوني متكامل لهذا النزاع الأسري الواقعي.

وتتجلى هذه الظاهرة بوضوح في نزاع الميراث الذي وقع في منطقة كاندانغهور، بمحافظة إندرامايو، وهو ما يُعَدّ موقعًا ميدانيًا لهذه الدراسة. فبعد وفاة الزوجة، نشأ خلاف بين الزوج وأبنائه حول آلية تقسيم التركة؛ حيث طالب الزوج

بتطبيق مبدأ المال المشترك ليحصل على نصيب أكبر، في حين أصرّ الأبناء على إجراء القسمة وفقًا لأحكام الشريعة الإسلامية مباشرةً. وقد ازدادت تعقيدات هذا النزاع بوجود ديون متروكة، وهبات أُعطيت في حياة المورِّثة، وشبهة وصية لأحد الأبناء، إضافةً إلى زواج الزوج مرةً ثانية. وحتى وقت إجراء هذا البحث، لم يصل النزاع إلى حلٍّ واضح، مما ينذر باستمرار الخلاف الأسري لفترة أطول.

ومن منظور الفقه الإسلامي، فإن المال الذي أُعطي على سبيل الهبة الصحيحة في حياة الواهب لا يُعَدّ من التركة، ما دام لا يشتمل على عنصر الظلم أو الإضرار بحقوق باقي الورثة. [1] كما أن الوصية للوارث لا تجوز من حيث الأصل إلا برضا جميع الورثة. ويؤدي ضعف الفهم الشامل لهذه المبادئ الشرعية في كثير من الأحيان إلى تفاقم النزاعات المتعلقة بقسمة الميراث في المجتمع. وبناءً على ذلك، تهدف هذه الدراسة إلى تحليل النزاع القائم بين مفهوم المال المشترك في القانون الوضعي وأحكام الميراث الشرعي في التطبيق الأسري لدى المسلمين، ودراسة آليات تسويته من منظور فقه الفرائض عند أهل السنة والجماعة، إلى جانب أحكام القانون الوضعي الإندونيسي. وتسعى هذه الدراسة إلى الإجابة عن السؤالين الرئيسيين الآتيين: ما أسباب النزاع في تقسيم المال المشترك والميراث الشرعي بين أفراد الأسرة المسلمة؟ وكيف يمكن تسوية هذا النزاع في ضوء فقه المواريث والقانون الوضعي الإندونيسي؟ ومن المؤمّل أن تسهم هذه الدراسة إسهامًا علميًا وعمليًا في تحقيق تسوية عادلة للنزاعات الميراثية تقوم على العدالة واليقين القانوني.

ب. منهج البحث

هذا البحثُ بحثٌ نوعيٌّ يعتمد على المنهج الوصفي التحليلي، وهو منهج يهدف إلى وصف الوقائع التي تحدث في الميدان وصفًا منهجيًّا، ثم تحليلها في ضوء أحكام الفقه الإسلامي والقانون الوضعي الساري. وقد اختير هذا المنهج لأن الدراسة تركز على الكشف عن النزاع المتعلق بتقسيم التركة بين مفهوم المال المشترك وأحكام الميراث الشرعي، وذلك من خلال دراسة حالة واقعية حدثت في المجتمع.[1]

ويعتمد هذا البحث على مدخلين رئيسين، هما المدخل القانوني المعياري (اليوريديكي المعياري) والمدخل القانوني التطبيقي (اليوريديكي الإمبيريقي). ويُستخدم المدخل المعياري لدراسة أحكام الميراث في الإسلام بالرجوع إلى القرآن الكريم والسنة النبوية، إضافةً إلى الدراسات المنشورة في المجلات العلمية المعاصرة. كما يُستفاد من هذا المدخل في تحليل أحكام

القانون الوضعي الإندونيسي، ولا سيما القانون رقم (1) لسنة 1974 بشأن الزواج، ومدونة الأحكام الإسلامية، فيما يتعلق بتنظيم المال المشترك وأحكام الميراث.

أما المدخل التطبيقي، فيُستخدم للوقوف على كيفية فهم هذه الأحكام القانونية وتطبيقها عمليًا في المجتمع، وذلك من خلال دراسة حالة نزاع في الميراث وقع في منطقة كاندانغهور، بمحافظة إندرامايو، التي تُعدّ موقعًا ميدانيًا لهذا البحث.

وتتكون مصادر البيانات في هذا البحث من البيانات الأولية والبيانات الثانوية. وقد جُمعت البيانات الأولية من خلال مقابلات محدودة مع أحد الأطراف المتورطين مباشرةً في نزاع الميراث، إضافةً إلى عدد من الأشخاص الآخرين الذين لديهم معرفة بظروف النزاع وآراء الأطراف ذات الصلة. وقد أُجريت المقابلات مع مراعاة آداب البحث وأخلاقياته، بما في ذلك الاعتبارات المتعلقة بالفروق العمرية بين الباحث والمبحوثين. أما البيانات الثانوية فتم الحصول عليها من خلال الدراسة المكتبية، والتي شملت المجلات العلمية المعاصرة، والتشريعات المتعلقة بالزواج والميراث، والكتب العلمية ذات الصلة بموضوع البحث.

واعتمدت تقنيات جمع البيانات على المقابلة والتوثيق. فقد أُجريت المقابلات المعمقة لاستقصاء المعلومات المتعلقة بتسلسل أحداث النزاع، ومواقف الأطراف، والعوامل التي أسهمت في نشوء الخلاف. كما استُخدمت تقنية التوثيق لجمع البيانات المتمثلة في الوثائق القانونية، والسجلات الأسرية، والمراجع المكتوبة ذات الصلة بموضوع الدراسة.

أما تحليل البيانات، فقد تم باستخدام التحليل النوعي وفق المنهجين الاستقرائي والمقارن. حيث جرى تصنيف البيانات أولًا وفق محاور البحث، ثم تحليلها من خلال المقارنة بين أحكام الميراث في فقه الفرائض وأحكام القانون الوضعي الإندونيسي المتعلقة بالمال المشترك وتقسيم التركة. وبناءً على نتائج هذه المقارنة، استُخلصت الاستنتاجات المتعلقة بطبيعة النزاع القائم وإمكانات تسويته.

كما أُولِيَ هذا البحث عناية خاصة بجوانب أخلاقيات البحث العلمي، ولا سيما ما يتعلق بالحفاظ على سرية هويات أطراف النزاع. وقد استُخدمت جميع البيانات التي تم جمعها لأغراض أكاديمية بحتة ولتطوير الدراسات في مجال فقه الأسرة الإسلامية، دون أن يكون لها أي غرض شخصي أو أن تؤدي إلى تأجيج النزاع القائم.

ت. البحث ونتائجه

أولًا: مفهوم المال المشترك (غانو-غيني) في القانون الوضعي الإندونيسي

يُقصد بالمال المشترك (غانو-غيني) في النظام القانوني الإندونيسي الأموال التي يكتسبها الزوجان أثناء قيام العلاقة الزوجية، دون النظر إلى من قام بالعمل أو باسم من سُجلت الملكية. وينطلق هذا المفهوم من التصور القانوني والاجتماعي الذي يرى أن الزواج لا يقتصر على رابطة عاطفية وروحية فحسب، بل يمثل أيضًا شراكة اقتصادية قائمة على التعاون في بناء الحياة الأسرية.[4]

وقد نظّم القانون الإندونيسي هذا المفهوم بشكل صريح في قانون الزواج رقم 1 لسنة 1974، حيث نصّت المادة (35) الفقرة (1) على أن الأموال المكتسبة أثناء الزواج تُعد ملكًا مشتركًا للزوجين، في حين أكدت الفقرة (2) أن الأموال الشخصية التي يمتلكها كل من الزوج أو الزوجة قبل الزواج، وكذلك الأموال التي يحصل عليها أحدهما عن طريق الهبة أو الميراث، تبقى تحت السيطرة الفردية لكل طرف ما لم يُتفق على خلاف ذلك في عقد الزواج [5].ويُظهر هذا التنظيم وجود تمييز واضح بين المال المشترك والمال الشخصي في الإطار القانوني الوطني.

كما عززت مدونة الأحكام الإسلامية (Kompilasi Hukum Islam) هذا المبدأ باعتبارها المرجعية القانونية للأحوال الشخصية للمسلمين في إندونيسيا. فقد نصّت المادة (85) على أن وجود المال المشترك لا يلغي وجود أموال خاصة لكل من الزوجين[6]، في حين أكدت المادة (86) أن الأصل عدم اختلاط أموال الزوج بأموال الزوجة إلا في حدود ما نتج عن الكسب المشترك أثناء فترة الزواج. ويعكس هذا التنظيم محاولة للتوفيق بين المبادئ القانونية الوضعية والمفاهيم العامة للعدالة في العلاقات الأسرية.[7]

[4] Susanti, S., Muh. Yunan Putra, & Hikmah. (2025). Status Harta Bersama Suami Kedua dalam Pembagian Waris Menurut Hukum Islam: Studi Yuridis-Empiris di Kota Bima. *Al-Ahwal Al-Syakhsiyyah: Jurnal Hukum Keluarga dan Peradilan Islam*, *6*(2), 127–140. https://doi.org/10.15575/as.v10i2.46232.

[5] Republik Indonesia, *Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan*, Pasal 35.

[6] Khosyi'ah, S. (2018). Keadilan Distributif atas Pembagian Harta Bersama dalam Perkawinan bagi Keluarga Muslim di Indonesia. *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam*, *11*(1), 35–48. https://doi.org/10.24090/mnh.v11i1.1266.

[7] Hidayat, M. (2024). Islam, State, and Local Wisdom: An Examination of Widowhood Inheritance Law in Indonesia. *Al-Qadha : Jurnal Hukum Islam dan Perundang-Undangan*, *11*(2), 312–327. https://doi.org/10.32505/qadha.v11i2.9518.

وفي حالات انحلال العلاقة الزوجية بسبب الطلاق، نصّت المادة (97) من مدونة الأحكام الإسلامية على أن المال المشترك يُقسم بالتساوي بين الزوجين ما لم يوجد اتفاق مسبق يخالف ذلك [8].ويُظهر هذا النص تبني المشرّع لمبدأ المساواة في توزيع الثروة الناتجة عن الحياة الزوجية، باعتبار أن كلا الطرفين قد أسهما بشكل مباشر أو غير مباشر في تكوينها.

في الممارسة الاجتماعية، يُطبَّق مفهوم المال المشترك في كثير من الأحيان لا في حالات الطلاق فحسب، بل أيضًا عند وفاة أحد الزوجين. وغالبًا ما يطالب الزوج الباقي على قيد الحياة بتقسيم المال المشترك أولًا، بحيث تصبح التركة (التِّركة) مقتصرة على ما تبقّى من الأموال بعد تقسيم الغانو-غيني [9].وينطلق هذا التطبيق من فهمٍ مفاده أن نصف المال المشترك يُعدُّ حقًّا ثابتًا للزوج الحيّ، ومن ثمّ لا يجوز إدخاله كاملًا ضمن أموال التركة التي تُوزَّع على الورثة.

وهذا التطبيق لمفهوم المال المشترك في حالة الوفاة هو الذي يُثير في الغالب إشكالات قانونية وفقهية عند مواجهته بأحكام الميراث في الشريعة الإسلامية. ففي فقه المواريث لا يُعرَف مبدأ تقسيم نصف المال تلقائيًا للزوج الباقي قبل مباشرة إجراءات الإرث، لأن جميع أموال المتوفى تُعدُّ في الأصل تِركةً بعد خصم الحقوق المتعلقة بها، كالدُّيون والوصايا وسائر الالتزامات الشرعية [10].وبناءً على ذلك، فإن اختلاف المنظور بين القانون الوضعي وفقه المواريث الإسلامي كثيرًا ما يصبح مصدرًا للنزاعات داخل الأسرة المسلمة، ولا سيما عندما يسعى كلُّ طرف إلى حماية مصالحه الاقتصادية استنادًا إلى مرجعية قانونية مختلفة.[11]

ثانيًا: مفهوم تقسيم الميراث في فقه المواريث

يُعَدّ علم المواريث (*فقه المواريث* (جزءًا أصيلًا من منظومة الشريعة الإسلامية، وله مكانة بالغة الأهمية؛ لارتباطه المباشر بحفظ المال (*حفظ المال* (وتحقيق العدل داخل الأسرة المسلمة. وتُصنَّف أحكام الميراث ضمن الأحكام الشرعية ذات الطبيعة التوقيفية (*التوقيفية*(، أي إن تشريعاتها قد وردت بنصوص قطعية من القرآن الكريم والسنة النبوية، فلا

[8] Instruksi Presiden Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam, Pasal 97.
[9] Muthmainnah, M., & Santoso, F. S. (2019). Akibat Hukum Harta Bersama Perkawinan Dalam Pewarisan Di Indonesia Analisis Komparatif Hukum Islam Dan Hukum Adat. *Ulumuddin : Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman*, *9*(1), 81–96. https://doi.org/10.47200/ulumuddin.v9i1.286.
[10] Fiantika Armanda, Salsa Luthfiah Rezki, & Kurniati Kurniati. (2025). Pembagian Harta Gono-Gini yang Berkeadilan Gender di Indonesia. *JURNAL HUKUM, POLITIK DAN ILMU SOSIAL*, *4*(3), 278–290. https://doi.org/10.55606/jhpis.v4i3.5764.
[11] Khayati, S. (2023). Pembagian Harta Warisan berdasarkan Metode Hukum Waris Islam dan Kompilasi Hukum Islam. *Arus Jurnal Sosial dan Humaniora*, *3*(1), 15–24. https://doi.org/10.57250/ajsh.v3i1.174.

يجوز تغييرها أو تعديلها أو الزيادة عليها أو النقصان منها استنادًا إلى العرف أو العادة أو المصلحة الشخصية. ومن ثمّ، فإن أحكام الميراث تُعدّ من حقوق الله تعالى التي يجب تنفيذها وفق ما جاءت به الشريعة الإسلامية.[12]

قال الله تعالى:

يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡ (سورة النساء11)

تدل هذه الآية الكريمة دلالة واضحة على أن تقسيم الميراث ليس اجتهادًا بشريًا ولا نتاجًا لنظام اجتماعي، بل هو تشريع إلهي يحمل بعدًا تعبديًا، ويُعدّ الالتزام به صورة من صور الطاعة لله تعالى والانقياد لأحكامه، إلى جانب كونه حكمًا قانونيًا ملزمًا.[13]

وقد قرر فقهاء الإسلام أن تركة الميت لا يجوز تقسيمها على الورثة إلا بعد استيفاء جملة من الالتزامات الشرعية السابقة على القسمة، وهي: مؤونة تجهيز الميت ودفنه، وسداد ديونه كاملة، وتنفيذ وصيته في حدود الثلث. وقد انعقد إجماع الفقهاء على هذا الترتيب، استنادًا إلى النصوص القرآنية الواردة في سورتي النساء (الآيتان 11–12) التي قرنت دائمًا قسمة الميراث بذكر الوصية والدَّين قبلها.[14]

أما فيما يتعلق بأنصبة الورثة، فقد حدّدها الشرع تحديدًا دقيقًا يراعي مبدأ العدل النسبي. فالزوج يرث نصف تركة زوجته إذا لم يكن لها ولد، ويرث الربع إن كان لها ولد، كما يرث الأولاد بحسب درجة القرابة والجنس، حيث يكون للذكر مثل حظ الأنثيين، كما نصّ على ذلك القرآن الكريم في سورة النساء. وهذه القسمة، في نظر الفقهاء، ليست تمييزًا غير عادل، بل هي عدالة تناسبية تقوم على اختلاف الأعباء والمسؤوليات المالية والاجتماعية الملقاة على عاتق كل طرف، ولا سيما ما يتعلق بالنفقة والالتزامات الأسرية.[15]

[12] Qorri Asyifah, Quratul A'yun, Qurratul Aini, Ridwal Trisoni, & Muhamad Yahya. (2025). Implementasi Mawaris dalam Kehidupan Modern: Upaya Meraih Keberkahan melalui Pembagian Harta Waris Islam. *Hikmah : Jurnal Studi Pendidikan Agama Islam*, *2*(4), 346–353. https://doi.org/10.61132/hikmah.v2i4.1643.

[13] Syifa Mutiara Putri Heriandita, Farah Farouk Alwyni, Mohammad Izdiyan Muttaqin, & Mulawarman Hannase. (2025). The Role of Islamic Inheritance Law with a Maqasid al-Shariah Approach in Addressing the Challenges of Social Justice for Women. *AJIS: Academic Journal of Islamic Studies*, *10*(1), 231–252. https://doi.org/10.29240/ajis.v10i1.11931.

[14] Safitri, E., & Ahmat Saiful. (2025). Islamic Inheritance Law in Indonesia: Analysis of Legal Implementation and Compliance Among Muslim Communities. *RESPONSIVE LAW JOURNAL*, *2*(1), 53–61. https://doi.org/10.59923/rlj.v2i1.460.

[15] M. Iqbal, & Nurul Latifah Hamzah. (2024). Hukum Kewarisan Islam Berdasarkan Sejarah, Hukum, Asas-Asas Kewarisan. *Jurnal Syariah dan Ekonomi Islam*, *2*(1), 18–27. https://doi.org/10.71025/bcdcpc50.

E-ISSN: 3109-9130

وبناءً على هذه الأصول، فإن فقه المواريث لا يقرّ مبدأ تقسيم التركة بعد الوفاة على أساس الملكية المشتركة المطلقة بين الزوجين، كما هو معمول به في مفهوم *المال المشترك* (gono-gini) في بعض القوانين الوضعية. إذ إن أموال الميت تصبح تركة خاضعة لأحكام الميراث الشرعي بعد خصم الالتزامات الواجبة، ولا يُستثنى من ذلك إلا ما ثبت كونه ملكًا خاصًا لأحد الزوجين بدليل معتبر سابق على الوفاة. وعليه، فإن تطبيق نظام المال المشترك بصورة تُهمِّش أحكام المواريث الشرعية يُعدّ مخالفة لمقاصد الشريعة، وينطوي على احتمال انتهاك حقوق بعض الورثة، ويتعارض مع الطبيعة التوقيفية لأحكام الميراث في الإسلام.[16]

ثالثًا: أشكال النزاع في الميراث في حالة قضاء كاندانغهاور، إندرامايو

استنادًا إلى البيانات الميدانية المستقاة من إفادات أفراد الأسرة، نشأت نزاعات الميراث في هذه الحالة بعد وفاة الزوجة، إحدى طرفي الزواج. خلال حياتهما، قام الوالدان بتكوين الممتلكات وتراكمها تدريجيًا حتى بلغت قيمة هذه الأصول أهمية اقتصادية كبيرة. وفقًا للمعايير الشرعية، بعد وفاة أحد الزوجين، يجب إدارة الميراث وفق أحكام فقه المواريث، أي استيفاء تكاليف الجنازة، وسداد ديون الميت بالكامل، وتنفيذ الوصية قبل تقسيم التركة بين الورثة.[17]

مع ذلك، في الواقع العملي، لم يتم تنفيذ تقسيم الميراث فور استيفاء الالتزامات الشرعية السابقة. ولم يكن هذا التأخير نتيجة مشاكل تقنية أو إجرائية فحسب، بل تأثر بعدة اعتبارات داخل الأسرة. ومن أبرز هذه الاعتبارات وجود هبات سابقة قدّمها الوالدان لجميع الأبناء أثناء حياتهما. وقد اعتُبرت هذه الهبات أساسًا للاعتقاد بأن حقوق الأبناء في التركة قد تم الوفاء بها، مما جعل تقسيم الميراث بعد الوفاة يُعتبر غير ضروري.[18]

[16] Khayati, S. (2023). Pembagian Harta Warisan berdasarkan Metode Hukum Waris Islam dan Kompilasi Hukum Islam. *Arus Jurnal Sosial dan Humaniora*, *3*(1), 15–24. https://doi.org/10.57250/ajsh.v3i1.174.
[17] Sukiati, Hidayat, M., & Hasan Sebyar, M. (2023). Analyzing the Practice of Hibah in Lieu of Inheritance among the Indonesian Muslim Community. *Al-Ulum*, *23*(1), 132–152. https://doi.org/10.30603/au.v23i1.3440.
[18] Sukiati, Hidayat, M., & Hasan Sebyar, M. (2023). Analyzing the Practice of Hibah in Lieu of Inheritance among the Indonesian Muslim Community. *Al-Ulum*, *23*(1), 132–152. https://doi.org/10.30603/au.v23i1.3440.

ومن منظور فقه المواريث، تُعد الهبة والميراث مؤسستين قانونيتين مختلفتين، لكل منهما آثار قانونية مستقلة، فلا تُلغى الواحدة الأخرى. فالهبة التي تُمنح أثناء الحياة لا تحجب حق الميراث الذي ينشأ بعد وفاة الميت، إذ إن حقوق الورثة ثابتة شرعًا وتبدأ بعد الوفاة.[19]

علاوة على ذلك، ظهرت مشكلة أخرى تتعلق بنسبة الهبات الممنوحة لكل ابن من الأبناء. فعلى الرغم من أن الهبة مُنحت رسميًا لجميع الأبناء، إلا أنه في الواقع توجد تفاوتات كبيرة في القيم، حيث حصل أحد الأبناء على هبة أكبر بكثير مقارنةً ببقية الأبناء، مما أدى إلى خلق مشكلة عدالة في التوزيع وأصبح ذلك قضية منفصلة تزيد من تعقيد النزاع الأسري.[20]

وفي فقه الإسلام، يُباح للوالدين منح الهبات للأبناء، بشرط الالتزام بالعدل وعدم التسبب في ظلم أي من الورثة. وقد أمر النبي ﷺ بذلك في حديثه الشريف: «اتَّقُوا اللَّهَ وَاعْدِلُوا بَيْنَ أَوْلَادِكُمْ» "اتقوا الله وأعدلوا بين أولادكم"، وهو حديث صحيح رواه البخاري (رقم 2587) ومسلم (رقم 1623). ويُستفاد من هذا الحديث أن الهبات غير المتساوية أو غير العادلة يمكن مساءلتها شرعيًا، حتى لو تم منحها أثناء حياة الوالدين واستوفت الشروط الشكلية للهبة.[21]

رابعًا: تحليل آليات تسوية منازعات الميراث في ضوء فقه المواريث والقانون الوضعي

من منظور فقه المواريث، فإن تسوية منازعات الميراث لا يجوز أن تتم إلا وفق الترتيب الذي قررته الشريعة الإسلامية، باعتباره ترتيبًا ملزمًا يحقق العدالة ويحفظ الحقوق. وقد قرر الفقهاء أن التركة لا يجوز قسمتها بين الورثة مباشرةً قبل الوفاء بالالتزامات الشرعية المتعلقة بها، إذ إن هذه الالتزامات مقدَّمة على حقوق الورثة. ويشمل هذا الترتيب: أولًا، تغطية نفقات تجهيز الميت ودفنه؛ وثانيًا، سداد جميع ديون المورِّث؛ وثالثًا، تنفيذ الوصية في حدود الثلث، على ألا تكون لوارث إلا برضا جميع الورثة؛ ورابعًا، قسمة ما تبقى من التركة على الورثة المستحقين وفق الأنصبة المقررة شرعًا.

[19] Khosyi'ah, S., & Asro, M. (2021). Penyelesaian Warisan Melalui Hibah Dalam Perspektif Hukum Islam. *Asy-Syari'ah*, *23*(1). https://doi.org/10.15575/as.v23i1.12755

[20] Nasution, H., & Muchtar, A. R. (2023). Resolving Hibah Disputes Involving Shared Property. *Jurnal Cita Hukum*, *11*(3). https://doi.org/10.15408/jch.v11i2.29762

[21] البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم. الجامع الصحيح المسند المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه (صحيح البخاري)، حديث رقم 2587.
مسلم بن الحجاج النيسابوري. صحيح مسلم، حديث رقم 1623.

وأي إخلال بهذا الترتيب، سواء بتقديم بعض المراحل أو تأخيرها، يجعل القسمة فاسدة من الناحية الشرعية، لكونها مخالفة لنصوص القرآن الكريم والسنة النبوية.[22]

وعلى خلاف ذلك، يعرف القانون الوضعي الإندونيسي مفهوم المال المشترك، الذي يقوم على اعتبار الأموال المكتسبة أثناء قيام العلاقة الزوجية ملكًا مشتركًا بين الزوجين. ووفقًا لأحكام قانون الزواج رقم (1) لسنة 1974، وكذلك ما ورد في مدونة الأحكام الإسلامية، يُمنح الزوج أو الزوجة الباقي على قيد الحياة حق الحصول على نصف المال المشترك قبل الشروع في قسمة التركة. ويهدف هذا التوجه، من جهة، إلى حماية الحقوق الاقتصادية للزوج الباقي، غير أنه، من جهة أخرى، قد يثير إشكاليات عند تطبيقه داخل الأسر المسلمة التي تسعى إلى الالتزام بأحكام فقه المواريث؛ إذ إن هذا الفقه لا يقر مبدأ الملكية النصفية التلقائية لمجرد قيام رابطة الزواج.

وتُعد هذه الازدواجية بين فقه المواريث والقانون الوضعي المحور الرئيس لظهور النزاعات في كثير من قضايا الميراث، بما في ذلك الحالة محل الدراسة في منطقة كندانغهاور بمحافظة إندرامايو. فحين يُعمل بمفهوم المال المشترك أولًا، يترتب على ذلك تقليص وعاء التركة، الأمر الذي يؤثر مباشرةً في أنصبة بقية الورثة. وفي المقابل، إذا جرى توزيع التركة مباشرةً وفق أحكام فقه المواريث، فإن مفهوم المال المشترك كما هو مقرر في القانون الوضعي يُهمَّش أو يُغفل. ويكشف هذا الواقع عن الحاجة إلى مقاربة تسوية لا تقتصر على الجانب القانوني الشكلي، بل تراعي في الوقت ذاته مبادئ العدالة، والالتزام بأحكام الشريعة، والحفاظ على تماسك الأسرة.

وفي إطار تحقيق المصلحة (*المصلحة الشرعية*)، تُعد تسوية منازعات الميراث عن طريق التشاور الأسري القائم على مبادئ فقه المواريث الخيار الأمثل. فالتشاور يتيح للأطراف المعنية فهم حقوقهم والتزاماتهم فهمًا متوازنًا، كما يسهم في تجنب النزاعات الممتدة التي قد تُفضي إلى تفكك الروابط الأسرية. وفي حال تعذر الوصول إلى اتفاق عن طريق التشاور، فإن اللجوء إلى القضاء الشرعي يمثل مسارًا مشروعًا، لما يتمتع به من صلاحية لدمج أحكام الشريعة الإسلامية مع مقتضيات القانون الوضعي في حكم قضائي واحد. وبهذا، لا تقتصر تسوية منازعات الميراث على تحقيق اليقين القانوني فحسب، بل تمتد لتشمل إرساء العدالة وتحقيق المصلحة لجميع الورثة.

[22] Zal Farizi, N. A., Misbahuzzulam, M., & Abdulaziz, M. `. (2025). Kewajiban Ahli Waris Terhadap Utang Pewaris: Analisis Pasal 175 KHI dalam Perspektif Fikih Syafi'i. *Al-Usariyah: Jurnal Hukum Keluarga Islam*, *3*(2), 155–170. https://doi.org/10.37397/al-usariyah.v3i2.893

ث. الخاتمة

في ضوء نتائج البحث والمناقشات السابقة، يتبين أن النزاعات المتعلقة بالميراث داخل الأسر المسلمة في منطقة كندانغهاور بمحافظة إندرامايو ترجع في جوهرها إلى الاختلاف في الفهم والتطبيق بين مفهوم المال المشترك (*غونو–غيني* (كما هو معتمد في القانون الوضعي الإندونيسي، وبين الأحكام المقررة في فقه المواريث الإسلامي. إذ يعتبر القانون الوضعي أن الأموال المكتسبة أثناء قيام العلاقة الزوجية تُعد مالًا مشتركًا يجب اقتسامه مناصفةً في على قسمة التركة، في حين يؤكد الفقه الإسلامي أن التركة بكاملها لا تُقسم بين الورثة إلا بعد استيفاء الالتزامات الشرعية، المتمثلة في تكاليف تجهيز الميت، وسداد الديون، وتنفيذ الوصايا المشروعة.

ومن منظور فقه المواريث، فإن المطالبة بتقسيم الأموال وفق نظام المال المشترك بعد وفاة أحد الزوجين تفتقر إلى الأساس الشرعي، لأن الشريعة الإسلامية لا تقر مبدأ الملكية الجماعية التلقائية لكامل الأموال بسبب رابطة الزواج وحدها. وقد حدد القرآن الكريم حقوق كل من الزوج والزوجة تحديدًا دقيقًا، وأي تعديل في أنصبة الميراث استنادًا إلى اعتبارات اقتصادية أو أعراف اجتماعية قد يؤدي إلى مخالفة أحكام الشريعة، فضلًا عن كونه سببًا محتملًا لإلحاق الظلم ببقية الورثة.

وتكشف الوقائع التي تناولتها هذه الدراسة أن تعقيد النزاعات الميراثية يزداد في ظل وجود عناصر إضافية، مثل الديون التي لم تُسوَّ، والهبات التي قُدِّمت في حياة المورِّث، والوصايا الموجهة إلى أحد الأبناء أكثر م ن غيره، إضافة إلى حالة الزواج الثاني من جانب الزوج. وتؤكد هذه المعطيات أهمية امتلاك فهم سليم لفقه المواريث، بما يكفل صيانة حقوق جميع الأطراف، ويحد من احتمالات النزاع منذ مراحله الأولى.

وانطلاقًا من مبدأ تحقيق المصلحة ودرء المفاسد، فإن تسوية نزاعات الميراث على أساس التشاور الأسري المستند إلى قواعد فقه المواريث تُعد الخيار الأمثل. فالتشاور يتيح للأطراف المعنية إدراك حقوقهم والتزاماتهم إدراكًا متوازنًا، كما يسهم في الحفاظ على العلاقات الأسرية من التفكك. وفي حال تعذر الوصول إلى اتفاق عبر هذا المسار، فإن اللجوء إلى القضاء الشرعي يمثل بديلًا مشروعًا، نظرًا لما يملكه من صلاحية لدمج أحكام الشريعة الإسلامية مع مقتضيات القانون الوضعي في إطار حكم قضائي واحد، بما يحقق العدالة ويعزز الانسجام داخل الأسرة المسلمة.

ج. المراجع

القرآن الكريم.

البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم. الجامع الصحيح المسند المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه صحيح البخاري

مسلم بن الحجاج النيسابوري. صحيح مسلم

Anindya, D., Stie, H., & Riau, M. (2021). Perbandingan Pembagian Harta Bersama Menurut Hukum Positif Dan Hukum Islam. *Jurnal Gagasan Hukum*, *03*(02). https://journal.unilak.ac.id/index.php/gh/

Fatorina, F. (2021). Hibah dalam Sistem Pembagian Waris Islam. *Matan : Journal of Islam and Muslim Society*, *3*(2), 123. https://doi.org/10.20884/1.matan.2021.3.2.4275

Fiantika Armanda, Salsa Luthfiah Rezki, & Kurniati Kurniati. (2025). Pembagian Harta Gono-Gini yang Berkeadilan Gender di Indonesia. *JURNAL HUKUM, POLITIK DAN ILMU SOSIAL*, *4*(3), 278–290. https://doi.org/10.55606/jhpis.v4i3.5764

Hariati, S. (2024). Penerapan Hukum Waris Islam Pasca Berlakunya Kompilasi Hukum Islam di Indonesia. *JURNAL SOSIAL EKONOMI DAN HUMANIORA*, *10*(3), 528–534. https://doi.org/10.29303/jseh.v10i3.666

Hidayat, M. (2024). Islam, State, and Local Wisdom: An Examination of Widowhood Inheritance Law in Indonesia. *Al-Qadha : Jurnal Hukum Islam dan Perundang-Undangan*, *11*(2), 312–327. https://doi.org/10.32505/qadha.v11i2.9518

Khayati, S. (2023). Pembagian Harta Warisan berdasarkan Metode Hukum Waris Islam dan Kompilasi Hukum Islam. *Arus Jurnal Sosial dan Humaniora*, *3*(1), 15–24. https://doi.org/10.57250/ajsh.v3i1.174

Khosyi'ah, S. (2018). Keadilan Distributif atas Pembagian Harta Bersama dalam Perkawinan bagi Keluarga Muslim di Indonesia. *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam*, *11*(1), 35–48. https://doi.org/10.24090/mnh.v11i1.1266

Khosyi'ah, S., & Asro, M. (2021). Penyelesaian Warisan Melalui Hibah Dalam Perspektif Hukum Islam. *Asy-Syari'ah*, *23*(1). https://doi.org/10.15575/as.v23i1.12755

M. Iqbal, & Nurul Latifah Hamzah. (2024). Hukum Kewarisan Islam Berdasarkan Sejarah, Hukum, Asas-Asas Kewarisan. *Jurnal Syariah dan Ekonomi Islam*, *2*(1), 18–27. https://doi.org/10.71025/bcdcpc50

Muthmainnah, M., & Santoso, F. S. (2019). Akibat Hukum Harta Bersama Perkawinan Dalam Pewarisan Di Indonesia Analisis Komparatif Hukum Islam Dan Hukum Adat. *Ulumuddin : Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman*, *9*(1), 81–96. https://doi.org/10.47200/ulumuddin.v9i1.286

Najma, S. N. N., & Surahmad Surahmad. (2025). Penerapan Asas Keadilan dalam Penetapan Warisan Tanpa Ahli Waris di Peradilan Agama. *JURNAL USM LAW REVIEW*, *8*(3), 2403–2420. https://doi.org/10.26623/julr.v8i3.13034

Nasution, H., & Muchtar, A. R. (2023). Resolving Hibah Disputes Involving Shared Property. *Jurnal Cita Hukum*, *11*(3). https://doi.org/10.15408/jch.v11i2.29762

Qorri Asyifah, Quratul A'yun, Qurratul Aini, Ridwal Trisoni, & Muhamad Yahya. (2025). Implementasi Mawaris dalam Kehidupan Modern: Upaya Meraih Keberkahan melalui Pembagian Harta Waris Islam. *Hikmah : Jurnal Studi Pendidikan Agama Islam*, *2*(4), 346–353. https://doi.org/10.61132/hikmah.v2i4.1643

Safitri, E., & Ahmat Saiful. (2025). Islamic Inheritance Law in Indonesia: Analysis of Legal Implementation and Compliance Among Muslim Communities. *RESPONSIVE LAW JOURNAL*, *2*(1), 53–61. https://doi.org/10.59923/rlj.v2i1.460

Sukiati, Hidayat, M., & Hasan Sebyar, M. (2023). Analyzing the Practice of Hibah in Lieu of Inheritance among the Indonesian Muslim Community. *Al-Ulum*, *23*(1), 132–152. https://doi.org/10.30603/au.v23i1.3440

Susanti, S., Muh. Yunan Putra, & Hikmah. (2025). Status Harta Bersama Suami Kedua dalam Pembagian Waris Menurut Hukum Islam: Studi Yuridis-Empiris di Kota Bima. *Al-Ahwal Al-Syakhsiyyah: Jurnal Hukum Keluarga dan Peradilan Islam*, *6*(2), 127–140. https://doi.org/10.15575/as.v10i2.46232

Syifa Mutiara Putri Heriandita, Farah Farouk Alwyni, Mohammad Izdiyan Muttaqin, & Mulawarman Hannase. (2025). The Role of Islamic Inheritance Law with a Maqasid al-Shariah Approach in Addressing the Challenges of Social Justice for Women. *AJIS: Academic Journal of Islamic Studies*, *10*(1), 231–252. https://doi.org/10.29240/ajis.v10i1.11931

Zal Farizi, N. A., Misbahuzzulam, M., & Abdulaziz, M. `. (2025). Kewajiban Ahli Waris Terhadap Utang Pewaris: Analisis Pasal 175 KHI dalam Perspektif Fikih Syafi'i. *Al-Usariyah: Jurnal Hukum Keluarga Islam*, *3*(2), 155–170. https://doi.org/10.37397/al-usariyah.v3i2.893

Al-Mawaddah: Jurnal Hukum dan Ekonomi Keluarga Islam
Volume 2 Nomor 1 Juni 2026
Email Jurnal : al.mawaddah.ejournal@gmail.com
Website Jurnal : https://ejournal.stdiis.ac.id/index.php/al-mawaddah/

دراسة مقارنة لمفهومي العول والرد في فقه المواريث بين المذهب الشافعي مجموعة أحكام الشريعة الإسلامية (KHI)

Fabiel Ahmad
Program Studi Hukum Keluarga Islam
Sekolah Tinggi Dirasat Islamiyah Imam Syafi'i Jember
fabielahmad.08@gmail.com

Khoirul Ahsan
Program Studi Hukum Keluarga Islam
Sekolah Tinggi Dirasat Islamiyah Imam Syafi'i Jember
khoirulahsan.ka@gmail.com

ABSTRACT

Islamic inheritance law regulates the distribution of estates in order to ensure justice and legal certainty for heirs. In practice, the distribution of inheritance often gives rise to situations in which the total prescribed shares either exceed or fall short of the estate; in Islamic jurisprudence, these situations are addressed through the concepts of 'aul and radd. This study aims to analyze and compare the concepts of 'aul and radd within the Shafi'i school of inheritance law and the Compilation of Islamic Law (Kompilasi Hukum Islam/KHI), as well as to examine the implications of differences in their formulation for inheritance practices in the Religious Courts of Indonesia. This research employs a qualitative approach using a library research method, analyzing classical Shafi'i fiqh literature, statutory regulations, and relevant scholarly works and judicial decisions. The findings indicate that there is no substantive contradiction between Shafi'i inheritance jurisprudence and the KHI regarding the concepts of 'aul and radd. The differences lie primarily in their formulation and level of detail: Shafi'i fiqh presents a comprehensive methodological framework, while the KHI adopts a more general and normative legal formulation. These differences affect the flexibility with which Religious Court judges apply inheritance law, requiring legal interpretation to balance legal certainty and substantive justice.

Keywords: *'aul, radd, Islamic inheritance law, Shafi'i school, Compilation of Islamic Law*

ملخص البحث

تنظم قسمة الميراث في الإسلام من خلال أحكام فقه المواريث التي تهدف إلى تحقيق العدالة واليقين القانوني للورثة. وفي التطبيق العملي، تواجه مسائل قسمة التركة في كثير من الأحيان حالات زيادة أو نقص في المال الموروث، وهو ما يعرف في الفقه بمفهومي العول والردّ. يهدف هذا البحث إلى تحليل مفهوم العول في فقه المواريث عند المذهب الشافعي ومقارنته بنظيره في (KHI) المعروفة رسميًا في إندونيسيا بـ"مجموعة أحكام الشريعة الإسلامية"، وكذلك تحليل مفهوم الردّ ومقارنته بنظيره فيها، مع دراسة أثر اختلاف طبيعة صياغتهما على ممارسة قسمة الميراث في المحاكم الدينية في إندونيسيا. يعتمد هذا البحث على المنهج الكيفي من خلال دراسة مكتبية (*library research*)، وذلك بتحليل مصادر فقهية كلاسيكية (klasik) في المذهب الشافعي، والنصوص النظامية، بالإضافة إلى الأحكام القضائية والدراسات العلمية ذات الصلة. وتبيّن نتائج البحث أنّ فقه المواريث في المذهب الشافعي ومجموعة أحكام الشريعة الإسلامية (KHI) لا يتعارضان تعارضا جوهريا في مفهومي العول والردّ، وإنّما يكمن الاختلاف بينهما في أسلوب الصياغة ومستوى التفصيل، حيث يتميّز فقه المواريث بالطابع المنهجي والتفصيلي، بينما صيغ مجموعة أحكام الشريعة الإسلامية (KHI) بصيغة معيارية وعملية. ويترتب على هذا الاختلاف أثر في مرونة تطبيق قسمة الميراث من قبل قضاة المحاكم الدينية، مما يستلزم قدرة على التفسير القانوني لتحقيق العدالة واليقين القانوني بصورة متوازنة.

كلمات مفتاحية: العول; الردّ; فقه المواريث; المذهب الشافعي; جمع الأحكام الإسلامية

أ. المقدمة

يعد علم المواريث فرعا من فروع الفقه الإسلامي، يعنى بتنظيم قسمة أموال التركة على وجه عادل وفق أحكام الشريعة. ويعرف هذا العلم أيضا بعلم الفرائض، وتستمد أحكامه من القرآن الكريم، والسنة النبوية، وإجماع العلماء.[1] وفي واقع الحياة الأسرية، كثيرا ما تشكل قضايا الميراث مصدرا للنزاعات الممتدة، بل قد تؤدي في بعض الأحيان إلى قطع

[1]Mush'ab Bahrah, "Urgensi Ilmu Mawaris dan Hukum Penerapannya dalam Praktik Kewarisan Islam," *Ulumuddin : Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman* 12, no. 1 (February 2022): 79–94, https://doi.org/10.47200/ulumuddin.v12i1.1060.

الروابط الأسرية.[2] وترجع معظم هذه النزاعات إلى عدم الدقة في فهم أحكام قسمة الميراث، أو إلى اختلاف التصورات حول مفهوم العدالة في تقسيم التركة.[3]

ولا يقتصر علم المواريث على كونه جانبا تعبديا يعبّر عن امتثال المسلم لأحكام الشريعة، أو مجرد مجموعة من القواعد المعيارية فحسب، بل يترتب عليه أيضا آثار تتعلق بتحقيق العدالة الاجتماعية، والحفاظ على انسجام الأسرة، ومنع وقوع النزاعات الاجتماعية على نطاق أوسع.[4] ومن هنا، قام العلماء بصياغة قواعد فقه المواريث المستمدة من القرآن الكريم، والسنة النبوية، وإجماع العلماء، وذلك لتجنب الظلم والنزاعات التي قد تنشأ بين الورثة. ومن بين القواعد المهمة في قسمة الميراث كيفية معالجة مسائل الإرث في حال زيادة أنصبة الورثة على التركة أو نقصانها عنها، وهو ما يعرف بمفهومي العول والردّ.

في المدونات الفقهية كلاسيكية (klasik)، نوقشت مفهومات العول والردّ مفصّلا من قبل العلماء، ومن بينهم فقهاء المذهب الشافعي. وترد مباحث العول والردّ في المذهب الشافعي في عدد من المؤلفات المعتمدة، منها كتاب المهذب لأبي إسحاق الشيرازي، ومغني المحتاج للخطيب الشربيني، والمجموع شرح المهذب للإمام النووي. ويقصد بالعول تعديل أنصبة الورثة عندما يزيد مجموع الفروض على أصل المسألة،[5] أما الردّ فيقصد به إعادة ما تبقى من التركة إلى بعض الورثة عند عدم وجود العصبة.[6] ويدلّ هذان المفهومان على مرونة المنهج الفقهي في معالجة الإشكالات الحسابية في قسمة الميراث دون الخروج عن الأحكام والقواعد الشرعية. ويتميز المذهب الشافعي، اعتمادا على أصوله وقواعده الفقهية، بخصائص معينة في فهم وتطبيق العول والردّ، سواء من حيث المستحقين أو من حيث آلية الاحتساب.

[2]Ahmad Sholikhin Ruslie et al., "Penyuluhan Hukum Waris Untuk Meningkatkan Pemahaman Masyarakat Di Kelurahan Wonorejo, Kota Surabaya," Articles, *Jurnal Penyuluhan Dan Pemberdayaan Masyarakat* 4, no. 1 (January 2025): 1–6, https://doi.org/10.59066/jppm.v4i1.1033.
[3]Muhammad Mu'minin, "Konflik Keluarga Akibat Pembagian 'Harta Waris' Dengan Hibah Perspektif Kompilasi Hukum Islam," Article, *Sakina: Journal of Family Studies* 4, no. 3 (September 2020), https://urj.uin-malang.ac.id/index.php/jfs/article/view/484.
[4]Abd. Ghafur, Dwi Aprilia Widyastutik, and Iftitah Firdausiyah, "Hukum Waris Islam: Kajian Komparatif Mazhab Fikih Dan Relevansinya Dengan KHI Di Indonesia," Articles, *RIGGS: Journal of Artificial Intelligence and Digital Business* 4, no. 4 (December 2025): 6234–43, https://doi.org/10.31004/riggs.v4i4.4310.
[5]Hulia Syahendra, "AUL DALAM TEORI DAN PRAKTEK HUKUM WARIS ISLAM," *Jurnal Hukum Replik* 6, no. 1 (March 2018): 97, https://doi.org/10.31000/jhr.v6i1.1179.
[6]Dafa mulia ramadhani et al., "Ahli Waris Penerima RADD Menurut Komplikasi Hukum Islam Dan Relevansi Dengan Sosial Kemasyarakatan," Articles, *AL-BAHTS: Jurnal Ilmu Sosial, Politik, Dan Hukum* 1, no. 3 (August 2024): 26–33, https://doi.org/10.32520/albahts.v2i2.3938.

إن وجود مفهومي العول والردّ يدلّ على أنّ فقه المواريث لا يتسم بالجمود، بل يمتلك آليات لمعالجة إشكالات قسمة الميراث. ومن حيث المبدأ، ينبغي أن تساعد هذه الآليات في الحفاظ على التوازن بين أحكام النصوص الشرعية وواقع تقسيم التركة، بحيث لا يهمل حقّ أيّ من الورثة ولا يزاد عليه على نحو غير متناسب. كما أن هذه الآليات تسهم في حماية حقوق جميع الورثة، والحدّ من النزاعات الأسرية، وتجسيد مقاصد الشريعة، ولا سيما مقصد حفظ المال.[7]

وفي إندونيسيا نظّمت أحكام الميراث للمسلمين ضمن مجموعة أحكام الشريعة الإسلامية (KHI)، الذي صدر بموجب تعليمة رئيس الجمهورية رقم 1 لسنة 1991. وتقع أحكام الميراث في الكتاب الثاني، الذي يشتمل على ستة أبواب وأربعة وأربعين مادة.[8] وتعد مجموعة أحكام الشريعة الإسلامية (KHI) مرجعا أساسيا لقضاة المحاكم الدينية في الفصل في قضايا الأحوال الإسلامية، ولا سيما قضايا الميراث.[9]

في هذا السياق، تعتمد مجموعة أحكام الشريعة الإسلامية (KHI) على عدد من أحكام فقه المواريث، بما في ذلك مفهوما العول والردّ، غير أنّ صياغتهما جاءت في إطار معياريّ (*normatif*) يناسب مع متطلبات اليقين القانوني وممارسة القضاء.[10] وقد اشتملت عمليةُ إعدادِ هذه الأحكام في نهاية المطاف على قدرٍ من التيسير، والاختيارِ بين الآراء الفقهية، فضلا عن تكييفها مع النظام القانوني الوطني. غير أنّ تطبيق مجموعة أحكام الشريعة الإسلامية (KHI) في الواقع القضائي لا يسير دائما على نسق واحد، مما يقتضي من القاضي تحقيق التوازن بين اليقين القانوني والعدالة الفقهية، ولا سيما في المسائل التقنية المتعلقة بالعول والردّ.

يرى الباحث أنّ اختلاف الطابع بين فقه المواريث في المذهب الشافعي بوصفه نتاجا للاجتهاد الفقهي التراثي، وبين مجموعة أحكام الشريعة الإسلامية (KHI) بوصفه قانونا وضعيا، يثير تساؤلا أكاديميا (*akademik*) حول مدى توافق مفهومي العول والردّ في كلا النظامين. وتزداد أهمية هذه المقارنة نظرا للمكانة المهيمنة للمذهب الشافعي في الفكر الفقهي

[7]Ifah Lathifah and Devika Rosa Gspita, *Fiqih Mawarits: Memahami Ilmu Faraidh dan Kedudukan Hukum Allah dalam Pembagian Harta Warisan*, 1, no. 1 (n.d.).
[8]Watni Marpaung, *DISKURSUS KOMPILASI HUKUM ISLAM (KHI) ALAM SISTEM HUKUM INDONESIA*, 11, no. 01 (2023).
[9]Putri Ayu Maharani and Zaitun Abdullah, "DISPARITAS PRODUK HAKIM PENGADILAN AGAMA DALAM PERKARA MAWALI (STUDI KASUS BEBERAPA PUTUSAN DAN PENETAPAN)," *Jurnal Hukum Kenotariatan Otentik's* 6, no. 2 (2024): 151–70.
[10]Abd Ghafur and Salim Safi'i, "Implementasi Radd Dalam Pembagian Kewarisan Islam: Studi Atas Keselarasan Fiqih Mawaris Dan KHI," Articles, *RIGGS: Journal of Artificial Intelligence and Digital Business* 4, no. 4 (January 2026): 10157–66, https://doi.org/10.31004/riggs.v4i4.4277.

وفي تقنين الأحكام الشرعية في إندونيسيا، ولا سيما مع انتساب غالبية المسلمين في إندونيسيا إلى هذا المذهب، الأمر الذي يجعل مجموعة أحكام الشريعة الإسلامية (KHI) بوصفه قانونا وضعيا غير منفصل عن تأثيرات هذا المذهب.[11] وفي واقع ممارسة المحاكم الدينية في إندونيسيا، غالبا ما يُعتمد في قسمة الميراث، من الناحية المعيارية (normatif) على مجموعة أحكام الشريعة الإسلامية (KHI)، غير أنّها من حيث الجوهر ترتكز على فقه مذهب معين، كالمذهب الشافعي، مما يؤدي إلى تنوع اجتهادات القضاة في الفصل في منازعات الميراث.[12]

يرى الباحث أنّ قسمة الميراث، من الناحية المعيارية (*normatif*)، تسير وفقا لأحكام الفقه والقانون الوضعي بصورة متسقة، بهدف تحقيق العدالة واليقين القانوني. غير أنّ الواقع العملي يكشف عن وجود اختلاف في فهم وتطبيق مفهومي العول والردّ بين فقه المذهب الشافعي وأحكام مجموعة أحكام الشريعة الإسلامية (KHI)، وهو ما يؤدي إلى تباين في التصورات، سواء في أوساط الممارسين القانونيين أو في أوساط المجتمع، ولا سيما عند وقوع اختلاف بين الصياغة الفقهية وأحكام مجموعة أحكام الشريعة الإسلامية (KHI).

وبناء على تتبع الباحث لمختلف الدراسات السابقة، لم يجد دراسة تناولت على نحو خاص التحليل المقارن لمفهومي العول والردّ في فقه المواريث عند المذهب الشافعي وفي مجموعة أحكام الشريعة الإسلامية (KHI). إذ إنّ الدراسات المتوافرة غالبا ما تناولت مفهومي العول والردّ بصورة منفصلة، سواء من منظور فقهي أو في إطار مجموعة أحكام الشريعة الإسلامية (KHI)، من دون دراسة شاملة لكلا المفهومين في فقه المواريث عند المذهب الشافعي، ولا لتنظيمهما وتطبيقهما في مجموعة أحكام الشريعة الإسلامية (KHI)، ولا لبيان أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما في فقه المواريث الشافعي ومجموعة أحكام الشريعة الإسلامية (KHI)، ولا لآثار هذا الاختلاف على ممارسة قسمة الميراث في المحاكم الدينية في إندونيسيا. وأما نتائج تتبع الدراسات السابقة فمنها ما يأتي:

أولا، **تناولت بايق روحاتول أسنا جليلة وفتاح الله** في دراسة بعنوان" :دراسة مقارنة حول زيادة ونقصان التركة في القانون المدني (KUHPerdata) **مجموعة أحكام الشريعة الإسلامية"(KHI)** ، ونُشرت في مجلة *Private Law*

[11]Syaiful Anwar et al., "MAZHAB SYAFI'I SEBAGAI PARADIGMA DALAM PEMIKIRAN DAN PENETAPAN HUKUM ISLAM DI INDONESIA," *VARIA HUKUM* 5, no. 2 (July 2023): 101–23, https://doi.org/10.15575/vh.v5i2.28191.
[12]Nur Adli Zal Farizi and Misbahuzzulam Misbahuzzulam, "Kewajiban Ahli Waris Terhadap Utang Pewaris: Analisis Pasal 175 KHI Dalam Perspektif Fikih Syafi'i," *Al-Usariyah: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 3, no. 2 (2025): 155–70.

بكلية الحقوق، جامعة ماتارام، سنة 2023 .ويُعدّ هذا البحث من الدراسات القانونية ذات الطابع المعياري (normatif) وبالمنهج المقارن، حيث تناول تنظيم وآليات معالجة زيادة ونقصان التركة في القانون المدني(KUHPerdata) ومجموعة أحكام الشريعة الإسلامية(KHI) . وأظهرت نتائج البحث أنّ معالجة المسألة في القانون المدني (KUHPerdata) تتم من خلال آليتي *inkorting*و*inbreng*، في حين تعتمد مجموعة أحكام الشريعة الإسلامية (KHI) على مفهومي العول والردّ. ويتّفق هذا البحث مع الدراسة الحالية من حيث تناوله لمفهومي العول والردّ في مجموعة أحكام الشريعة الإسلامية (KHI)، غير أنّه يختلف عنها من حيث مجال التركيز؛ إذ يقارن البحث المذكور بين قانون الميراث المدني الغربي مجموعة أحكام الشريعة الإسلامية(KHI) ، بينما تركز هذه الدراسة على التحليل المقارن لمفهومي العول والردّ في فقه المواريث عند المذهب الشافعي ومجموعة أحكام الشريعة الإسلامية.(KHI)

ثانيا، تناول محمد ديه محمد ديه في بحثه بعنوان: "مفهوم الردّ في الفقه الإسلامي (دراسة مقارنة بين فقه المواريث ومجموعة أحكام الشريعة الإسلامية"((KHI) ، والمنشور في مجلة *Jeulame: Jurnal Hukum Keluarga Islam* سنة 2023. ويُعدّ هذا البحث من الدراسات المكتبية (library research) ذات المنهج المقارن، حيث ناقش مفهوم الردّ في فقه المواريث وفي مجموعة أحكام الشريعة الإسلامية(KHI) ، ولا سيما فيما يتعلق بالجهات المستحقة للردّ وآلية تقسيمه. وأظهرت نتائج البحث وجود اختلاف في وجهات النظر بين فقه المواريث ومجموعة أحكام الشريعة الإسلامية (KHI)في تحديد الأطراف التي تستحق الحصول على باقي التركة. ويتّفق هذا البحث مع الدراسة الحالية من حيث تناوله لمفهوم الردّ من منظور فقهي ومن منظور مجموعة أحكام الشريعة الإسلامية(KHI) ، غير أنّه اقتصر على دراسة مفهوم الردّ بوجه عام، من دون بحث مفهوم العول، ومن دون اعتماد فقه المواريث في المذهب الشافعي إطارا تحليليا رئيسيا.

ثالثا، تناول شمس البهري، وعبد الرحيم، ونوركاهايا في بحثهم بعنوان: "أحكام القضاة المتعلقة بمسألة الردّ في المحاكم الدينية في شمال سومطرة"، والمنشور في مجلة *Al-Mashlahah*سنة 2022. ويُعدّ هذا البحث من الدراسات القانونية ذات الطابع المعياري(normatif) ، حيث درس اعتبارات قضاة المحاكم الدينية في الفصل في قضايا الردّ بالرجوع إلى أحكام **مجموعة أحكام الشريعة الإسلامية.(KHI)** وأظهرت نتائج البحث وجود تباين في آراء القضاة بشأن إعادة باقي التركة، ولا سيما فيما يتعلق بإعطاء الردّ لبعض الورثة استنادا إلى المادة 191 والمادة 193 من مجموعة أحكام الشريعة الإسلامية.(KHI)

رابعا، تناول قسمان بكري، ومحمد نيروان إدريس، وفضلان أكبر، وكورنييمي أنيتا في بحثهم بعنوان: "الجدل حول العول في قانون الميراث الإسلامي وتطبيقاته في إندونيسيا"، والمنشور في مجلة *NUKHBATUL 'ULUM* سنة 2021. ويُعدّ هذا البحث من الدراسات الكيفية ذات المقاربة القانونية المعيارية(normatif) ، حيث ناقش مفهوم العول في قانون الميراث الإسلامي، واختلاف الآراء بين عمر بن الخطاب وعبد الله بن عباس، ومنهج جمهور العلماء في ترجيح مسألة العول، فضلا عن واقع تطبيقها في إندونيسيا. وأظهرت نتائج البحث أنّ جمهور العلماء يقررون العول بوصفه حلا لمسألة قسمة الميراث عند زيادة الأنصبة، غير أنّ تطبيقه في الواقع الإندونيسي لا يزال يعد غير أمثل غيرَ أمثلَ.

خامسا: تناولت هوليا سياحيندرا في بحثها بعنوان: "العول في نظرية وممارسة قانون الميراث الإسلامي"، والمنشور في مجلة Jurnal Hukum Replik سنة 2018.[13] ويعد هذا البحث من الدراسات المكتبية (*library research*) التي ناقشت مفهوم العول في قانون الميراث الإسلامي، بدءا من الأساس التاريخي لتطبيقه في عصر الصحابة، وصولا إلى الآليات التقنية لحسابه في فقه المواريث، فضلا عن علاقته بأحكام مجموعة أحكام الشريعة الإسلامية.(KHI) وأظهرت نتائج البحث أنّ مفهوم العول مقبول لدى جمهور العلماء بوصفه حلا عند زيادة أنصبة الورثة على التركة، وقد تم استيعابه، من الناحية المعيارية(normatif) ، في المادة 192 من مجموعة أحكام الشريعة الإسلامية.(KHI)

اقتصرت كثير من الدراسات السابقة على تناول مفهومي العول والردّ كلٌّ على حدة، سواء من منظور المذاهب الفقهية أو في إطار مجموعة أحكام الشريعة الإسلامية(KHI) ، من دون إجراء تحليل مقارن شامل. مع أنّ الدراسة المقارنة تُعدّ ضرورية للكشف عن أوجه الاتفاق والاختلاف المفاهيمي، وفي الوقت نفسه لتقويم آثارها على ممارسة قسمة الميراث في المحاكم الدينية. إنّ غياب الدراسات المقارنة المفصّلة من شأنه أن يترك فجوة في الفهم عند تطبيق أحكام الميراث الإسلامي في إندونيسيا. بناءً على هذه الخلفية، يهدف الباحث إلى تحليل ومقارنة مفهومي العول والردّ في فقه المواريث عند المذهب الشافعي مجموعة أحكام الشريعة الإسلامية.(KHI)

ويرجو الباحث أن تُسهم هذه الدراسة في تقديم فهم أكثر منهجية لنقاط التشابه ونقاط الاختلاف بينهما، مع بيان آثار هذه الفروق على ممارسة القضاء الشرعي في إندونيسيا. وعلى الصعيد الأكاديمي، يرجو الباحث أن تُضيف هذه

[13]Syahendra, "AUL DALAM TEORI DAN PRAKTEK HUKUM WARIS ISLAM."

الدراسة إلى مجموعة البحوث مجال البحوث في قانون الأسرة الإسلامي، في حين يمكنها من الناحية العملية أن تكون مرجعا للقضاة والأكاديميين والمجتمع في فهم قسمة الميراث العادلة والمتوافقة مع الإطار القانوني المعمول به.

ب. منهج البحث

يعد هذا البحث من الدراسات المكتبية (*library research*)، وهي نوع من البحوث يعتمد على المصادر المكتوبة بوصفها مصدرا رئيسيا للبيانات.[14] وقد اختار الباحث هذا النوع من البحث بناء على طبيعة الدراسة التي تركز على تحليل المفاهيم والنصوص القانونية.

يعتمد الباحث في هذه الدراسة على المنهجين المعياري والمقارن؛ إذ يستخدم المنهج المعياري لدراسة مفهومي العول والردّ استنادا إلى أحكام الشريعة الإسلامية الواردة في كتب فقه المواريث فقهية كلاسيكية (klasik) عند المذهب الشافعي، وكذلك إلى أحكام القانون الوضعي الإسلامي الواردة في مجموعة أحكام الشريعة الإسلامية (KHI). أما المنهج المقارن فيستخدم لمقارنة مفهومي العول والردّ في فقه المواريث عند المذهب الشافعي مع تنظيمهما وتطبيقهما في مجموعة أحكام الشريعة الإسلامية (KHI)، بهدف الكشف عن أوجه التشابه والاختلاف، وبيان آثار كلا النظامين القانونيين.

تتكون مصادر البيانات في هذه الدراسة من المواد القانونية الأولية والمواد القانونية الثانوية. وتشمل المواد القانونية الأولية كتب فقه المواريث عند المذهب الشافعي، مثل كتاب تكملة المجموع شرح المهذب لمحمد نجيب المطيعي، والحاوي الكبير للماوردي، والفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي، إضافة إلى التشريعات والأنظمة ذات الصلة، ولا سيما مجموعة أحكام الشريعة الإسلامية (KHI). أما المواد القانونية الثانوية فتشمل الكتب، ومقالات المجلات العلمية، وسائر الأعمال الأكاديمية الأخرى.

ويتم جمع البيانات من خلال الدراسة التوثيقية، وذلك بمراجعة مختلف المؤلفات والمراجع ذات الصلة بموضوع البحث. ثم جرى تحليل البيانات التي تم جمعها تحليلا وصفيا كيفيا، من خلال عرضها، ومقارنتها، واستخلاص النتائج بناء على تلك المقارنة، وذلك لبيان آثار اختلاف مفهومي العول والردّ على ممارسة قسمة الميراث في المحاكم الدينية في إندونيسيا.

[14]Abdurrahman, "Metode Penelitian Kepustakaan Dalam Pendidikan Islam," Articles, *Adabuna: Jurnal Pendidikan Dan Pemikiran* 3, no. 2 (June 2024): 102–13, https://doi.org/10.38073/adabuna.v3i2.1563.

ت. البحث ونتائجه

مفهوم العول والردّ في فقه المواريث عند المذهب الشافعي

إن تحديد أنصبة الميراث في الفقه الإسلامي يكون بصفة القطع واللزوم، إذ جاءت أنصبة محددة ومعينة (فروض مقدرة) كما وردت في القرآن الكريم والسنة النبوية. وقد بيّن الله تعالى في القرآن الكريم، في سورة النساء الآية 7، قوله:

﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا﴾[15]

وتدل هذه الآية على أن الإسلام قد حدد وأوجب حق الميراث لكل من الرجال والنساء، وجعل قسمة التركة حقا ثابتا لا يجوز إلغاؤه ولا تغييره بإرادة فردية. غير أنّ تطبيق هذه الأنصبة في بعض الحالات لا يكون دائما في صورة مثالية؛ فقد تزيد أنصبة الورثة المحددة على مجموع التركة، أو تنقص عنها. وتعرف هذه الحالة في علم المواريث بمفهومي العول والردّ، وهي من المسائل التي تناولها علماء المذهب الشافعي بالبحث والبيان.

يقصد بمفهوم العول في المذهب الشافعي الحالة التي يكون فيها جميع الورثة من أصحاب الفروض، ولا يحجب بعضهم بعضا، غير أن مجموع أنصبتهم يزيد على كامل تركة الميت. وفي هذه الحالة، يبقى لكل وارث حقه في الميراث، غير أن النقص يدخل على الأنصبة جميعها بصورة متناسبة، بحسب كبر النصيب وصغره. ولا يدل هذا المفهوم على أن المذهب الشافعي يلغي حق أي من الورثة، بل يقوم على تقسيم النقص على جميع أصحاب الفروض على نحو عادل.

وقد نصت كتب فقه الشافعية على هذا الحكم بقولهم:

"وإن اجتمع أصحاب فروض ولم يحجب بعضهم بعضا فرض لكل واحد منهم فرضه، فإن زادت سهامهم على سهام المال أعيلت، ودخل النقص على كل واحد منهم بقدر فرضه"[16]

"العول في اللغة، يأتي بمعنى الارتفاع، والزيادة، كما يأتي بمعنى الميل والجور، وتجاوز الحد، ومنه قول الله تبارك وتعالى: {ذَلِكَ أَدْنَى أَلاَّ تَعُولُواْ} [النساء: ٣]. أي أقرب إلى عدم الجور والظلم. والعول اصطلاحا: زيادة مجموع السهام عن أصل المسألة، ويلزم منه نقصان من مقادير أنصباء الورثة من التركة."[17]

[15]القرآن الكريم، سورة النساء (4)، الآية 7
[16]محمد نجيب المطيعي, تكملة المجموع شرح المهذب, 20 vols. (جدة: مطبعة الإرشاد).
[17]الدكتور مصطفى الخِنّ, الدكتور مصطفى البُغا, علي الشَّرْبجي, الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي رحمه الله تعالى, الطبعة الرابعة, 8 vols. (دمشق: دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع, 1992).

"قال الماوردي: وأما العول فهو زيادة الفروض في التّركة حتّى تعجز التّركة عن جميعها فيدخل النّقص على الفروض بالحصص، ولا يخصّ به بعض ذوي الفروض من دون بعض، فهذا هو العول"[18]

ويبين هذا النص أنه إذا زادت أنصبة الورثة على المال المتوفر، فإن الحل المعتمد عند المذهب الشافعي هو إجراء العول، بحيث يدخل النقص على جميع الورثة بنسبة حقوقهم. وبهذا المفهوم، يقوم المذهب الشافعي بمبدأ العدالة في قسمة الميراث، من خلال تقسيم النقص بصورة متوازنة دون تقديم أحد على غيره.

يقتصر تطبيق العول في المذهب الشافعي على أصول معينة، وهي أصل الستة، وأصل الاثني عشر، وأصل الأربعة والعشرين. وقد نص فقهاء الشافعية على هذا التحديد في كتبهم، كما جاء في قولهم:

"وثلاثة من هذه الأصول يعال، وهي الستة والاثنا عشر والأربعة وعشرون"[19]

"ينقسم أصول المسائل السبعة التي عرفتها إلى قسمين: الأول: يطرأ عليه العول. والأصول التي تعول هي: (٦)، (١٢) (٢٤). والثاني: لا يدخله عول أبداً. والأصول التي لا تعول هي: (٢)، (٣)، (٤)، (٨)."[20]

ويبين هذا النص أن العول لا يقع في جميع أصول المسائل، وإنما يختص بهذه الأصول الثلاثة دون غيرها. أما حدود زيادة أصل المسألة عند وقوع العول، فهي على النحو الآتي:

الأصل	العول
6	10-9-8-7
12	17-15-13
24	27

وقد أكد فقهاء المذهب الشافعي هذه الحدود في كتبهم الفقهية بقولهم:

"فأما أصل الستة فإنه يعال إلى سبعة وثمانية وتسعة وعشرة. وأما أصل الاثنا عشر فإنها تعال إلى ثلاثة عشر، وخمسة عشر، وسبعة عشر. وأما أصل أربعة وعشرين فإنه يعال إلى سبعة وعشرين لا غير"[21]

[18]أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي (الماوردي), الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني, الطبعة الأولى, 19 vols. (بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية, 1999).
[19]محمد نجيب المطيعي.
[20]الدكتور مصطفى الخِنّ, الدكتور مصطفى البُغا, علي الشَّرْبجي, الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي رحمه الله تعالى.
[21]محمد نجيب المطيعي.

"تعول الستة، إلى (٧، ٨، ٩، ١٠) ويعول الأصل الاثنا عشر إلى (١٣ - ١٥ – ١٧) ويعول هذا الأصل (14) إلى (٢٧) فقط."[22]

وتدل هذه القاعدة على أن الزيادة في أصل المسألة عند العول ليست مطلقة، بل محكومة بحدود وضوابط دقيقة، بما يضمن بقاء قسمة الميراث ضمن الإطار الشرعي، وتحقيق العدالة بين أصحاب الفروض وفقا لنسب استحقاقهم.

ومن الأمثلة التطبيقية للعول التي وقعت زمنَ شريح[23] ما يأتي:

الورثة	النصيب الشرعي	النصيب من أصل 6	بعد العول (أصل 10)
الزوج	½	3	3
الأم	1/6	1	1
أختان لأم	1/3	2	2
أختان شقيقتان	2/3	4	4
المجموع		**10/6**	**10/10**

وتعرف هذه المسألة باسم أم الفروخ، وذلك لكثرة الأنصبة التي دخلها العول.[24] ويتضح من الجدول أنه عند جمع الأنصبة الشرعية للورثة، يتبين أن مجموعها يزيد على كامل التركة. وفي مثل هذه الحالة، يطبق العول من خلال رفع أصل المسألة، بحيث يمكن تقسيم جميع الأنصبة على الورثة، وإن كان ذلك مع حصول نقص نسبي في مقدار كل نصيب.

ويظهر من هذا المثال أن العول ليس وسيلة لإسقاط حق أي من الورثة، وإنما هو إجراء تنظيمي لإعادة ترتيب قسمة الميراث، بما يضمن بقاء التقسيم ضمن إطار أحكام الشريعة الإسلامية، وتحقيق العدالة بين المستحقين.

أما مفهوم الردّ في المذهب الشافعي فيطبق عند بقاء جزء من التركة بعد تقسيم الأنصبة على أصحاب الفروض، مع عدم وجود وارث من العصبة. وفي هذه الحالة، لا يترك باقي المال دون تصرف، بل يرد إلى أصحاب الفروض أنفسهم، غير أن هذا الردّ في المذهب الشافعي مقيد بحالة عدم وجود بيت المال، إذ إن الشافعي رحمه الله يمنع من الردّ مع وجود

[22] الدكتور مصطفى الخِنّ, الدكتور مصطفى البُغا, علي الشَّرْبجي, الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي رحمه الله تعالى.
[23] شريح: هو شريح بن الحارث الكندي، قاضي الكوفة في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ومن كبار فقهاء التابعين. انظر: صفحة المكتبة الشاملة – شريح بن الحارث، الجرح والتعديل، المكتبة الشاملة، https://shamela.ws/narrator/2767
[24] محمد نجيب المطيعي.

بيت المال، ويجعل الباقي حينئذ حقّا له، كما هو مذهب زيد بن ثابت رضي الله عنه، وبه قال جماعة من التابعين والفقهاء.[25] وقد قيد المذهب الشافعي مستحقي الردّ بالورثة الذين تربطهم بالميت علاقة نسب، وبناء على ذلك يستثنى الزوج والزوجة من استحقاق الردّ. وقد بين فقهاء الشافعية هذا الحكم في كتبهم بقولهم:

"أنه يرد على أهل الفرض على قدر فروضهم إلا على الزوجين"[26]

"ولو ترك زوجة واختا لام واختا لاب وام كان للزوجة الربع وللأخت للام السدس وللأخت للاب والام النصف ويبقى نصف سدس يرد على الاختين دون الزوجة فيصير الباقي بعد ربع الزوجة وهو ثلاثة ارباع المال بين الاختين على اربعة وتصح من ستة عشر سهما"[27]

ويقوم استثناء الزوج والزوجة من استحقاق الردّ على اختلاف سبب الإرث؛ إذ إن رابطة الزواج غير دائمة، لاحتمال انقطاعها بالطلاق أو الوفاة أو الردة، وبانقطاعها ينتهي حق التوارث بين الزوجين.[28] وهذا بخلاف رابطة النسب، فإنها رابطة دائمة تثبت مدى الحياة، ولا تتأثر بتغير حالة الزواج.[29] وبناء على ذلك، فإذا لم يوجد وارث من العصبة، و كان بيت المال غير موجود فإن باقي التركة يرد إلى الورثة ذوي النسب من أصحاب الفروض، وهو ما يعكس تطبيقا لمبدأ تقديم الأقارب الأشد صلة بالميت في قسمة الميراث. وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا المعنى في قوله تعالى في سورة النساء الآية 7: ﴿مما ترك الوالدان والأقربون﴾[30]

ينقسم تطبيق الردّ في المذهب الشافعي إلى حالتين. أما الحالة الأولى؛ فهي حالة الردّ عند عدم وجود زوج أو زوجة. وفي هذه الحالة، يستحق جميع أصحاب الفروض الردّ (عند عدم بيت المال)، ويوزع باقي التركة عليهم بحسب مقادير أنصبتهم. وتعد هذه الصورة من الردّ صورة كاملة.[31] ومثال ذلك ما يأتي:

[25]أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي (الماوردي), الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني.
[26]محمد نجيب المطيعي.
[27]أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي (الماوردي), الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني.
[28]Muhammad Ridha, "HAK WARIS ISTRI DARI HARTA BAWAAN SUAMI PERSPEKTIF HUKUM ISLAM DI INDONESIA : STUDI KASUS PADA MASYARAKAT KAMPA," *Khulasah : Islamic Studies Journal* 7, no. 1 (February 2025): 1–16, https://doi.org/10.55656/kisj.v7i1.270.
[29]Rachmat Riyanto and Muhammad Arifin, "Harta Waris Istri Yang Murtad (Tinjauan Ahli Fikih Waris Terhadap Putusan Pengadilan Tinggi Agama Makassar No. 59/Pdt. g/2009/PTS. MKS)," *Rayah Al-Islam* 8, no. 3 (2024): 1477–98.
[30]القرآن الكريم، سورة النساء (4)، الآية 7
[31]محمد نجيب المطيعي, تكملة المجموع.

الورثة	النصيب الشرعي	النصيب الابتدائي	الردّ (بالتناسب)	النصيب النهائي
الأم	1/3	2/6	1/10 +	3/10
البنت	1/2	3/6	3/10 +	7/10
المجموع		**5/6**		**1 (مستوفى)**

ويظهر من هذا المثال أن باقي التركة، بعد إعطاء أصحاب الفروض أنصبتهم المقررة، يعاد تقسيمه عليهم بصورة متناسبة مع حصصهم الأصلية، حتى تستوفى التركة كاملة. ويجسد هذا النوع من الردّ مبدأ العدالة في قسمة الميراث، من خلال إتمام تقسيم المال دون ترك زيادة، مع الحفاظ على نسب الاستحقاق بين الورثة.

أما الحالة الثانية فهي حالة الردّ عند وجود زوج أو زوجة. وفي هذه الحالة، يردّ باقي التركة إلى أصحاب الفروض غير الزوج أو الزوجة (عند عدم بيت المال)، في حين يقتصر نصيب الزوج أو الزوجة على الفرض المقدر لهما دون زيادة.[32] ومثال ذلك ما يأتي:

الورثة	النصيب الشرعي	النصيب الابتدائي	الردّ	النصيب النهائي
الزوج	½	3/6	X	1/2
الأم	1/3	2/6	1/6 +	1/2
المجموع		**5/6**		**1 (مستوفى)**

ويتضح من هذا المثال أن الزوج لا يشارك في الردّ، وإنما يقتصر حقه على نصيبه المقدر شرعا، بينما يردّ باقي التركة إلى أصحاب الفروض من ذوي النسب.

وبناء على ما سبق، يخلص الباحث إلى أن مفهومي العول والردّ في فقه المواريث عند المذهب الشافعي يشكلان آليتين معياريتين لمعالجة إشكالات قسمة الميراث عند مواجهة حالات زيادة الأنصبة أو نقصان التركة بعد تقسيم الفروض المقدرة. كما أن هذين المفهومين مستندان إلى أحكام الشريعة الإسلامية في الفقه، ويعكسان مرونة النظام الفقهي في تحقيق العدالة والاتزان في تقسيم الحقوق بين الورثة.

[32] محمد نجيب المطيعي.

يطبق مفهوم العول في المذهب الشافعي عندما يزيد مجموع أنصبة أصحاب الفروض على مقدار التركة، وذلك من خلال إجراء تخفيض متناسب على جميع الأنصبة دون إسقاط حق أي وارث. أما مفهوم الردّ فيطبق عند وجود زيادة من التركة بعد تقسيم الأنصبة على أصحاب الفروض، مع عدم وجود وارث من العصبة وعدم وجود بيت المال، وذلك بإعادة باقي التركة إلى الورثة من ذوي النسب، مع استثناء الزوج والزوجة من استحقاق الردّ.

تنظيم وتطبيق مفهومي العول والردّ في مجموعة أحكام الشريعة الإسلامية (KHI)

صدر مجموعة أحكام الشريعة الإسلامية (KHI) بموجب تعليمة رئيس الجمهورية رقم 1 لسنة 1991، وبدأ العمل به منذ سنة 1991، حيث قام بتنظيم وجمع قواعد الفقه الإسلامي بما يتناسب مع السياق الإندونيسي، بما في ذلك أحكام الميراث.[33] وعلى الرغم من أن مجموعة أحكام الشريعة الإسلامية (KHI) من الناحية الشكلية لا يتجاوز كونه تعليمة رئاسية، فإنه يؤدي وظيفة مرجعية أساسية للمحاكم الشرعية في الفصل في القضايا المدنية الإسلامية في إندونيسيا.[34]

في تنظيم أحكام الميراث، يعتمد مجموعة أحكام الشريعة الإسلامية (KHI) مفهوم العول بوصفه آلية لمعالجة الحالة التي يزيد فيها مجموع أنصبة الورثة على كامل التركة، وذلك بإجراء تخفيض متناسب على الأنصبة.[35] وقد نصت المادة 192 على تطبيق مفهوم العول عند وجود زيادة بين البسط والمقام في قسمة تركة ذوي الفروض، حيث يرفع المقام مع مراعاة البسط قبل تقسيم التركة بصورة متناسبة.[36] وتدل هذه الصياغة على أن مجموعة أحكام الشريعة الإسلامية (KHI) يستوعب مفهوم العول باعتباره حلا معياريا لمعالجة زيادة الأنصبة في قسمة الميراث.

يأتي تنظيم العول في مجموعة أحكام الشريعة الإسلامية (KHI) دون إيراد شرح حسابي مفصّل لآليات الحساب. فلا يبين مجموعة أحكام الشريعة الإسلامية (KHI) على نحو دقيق كيفية إجراء الحساب، ولا طريقة رفع المقام، ولا صور العول المتعددة. ويرجع ذلك إلى أن مجموعة أحكام الشريعة الإسلامية (KHI) صيغ بطابع معياري وبأسلوب مبسط، بهدف تيسير تطبيقه من قبل قضاة المحاكم الدينية بمرونة، مع الرجوع إلى الفقه المعتمد، من غير إثقال النص القانوني بتفاصيل

[33]Marpaung, *DISKURSUS KOMPILASI HUKUM ISLAM (KHI) ALAM SISTEM HUKUM INDONESIA*.
[34]Nurrohman Nurrohman, "KEDUDUKAN KOMPILASI HUKUM ISLAM DALAM POLITIK HUKUM KELUARGA DI INDONESIA," *El-Ahli: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 5, no. 1 (2024): 18–30.
[35]Asna Jalilah and Fatahullah, "STUDI KOMPARASI TENTANG KELEBIHAN DAN KEKURANGAN HARTA WARISAN DALAM KITAB UNDANG-UNDANG HUKUM PERDATA DAN KOMPILASI HUKUM ISLAM."
[36]Kompilasi Hukum Islam, Pub. L. No. Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 (1991).

تقنية ذات طابع اجتهادي.[37] وبناء على ذلك، يؤدي مفهوم العول في مجموعة أحكام الشريعة الإسلامية (KHI) وظيفة قاعدة عامة تمنح القاضي أساسا قانونيا لإجراء التعديل المتناسب في قسمة الميراث عند وقوع زيادة في الأنصبة.

وإلى جانب مفهوم العول، تنظم مجموعة أحكام الشريعة الإسلامية (KHI) أيضا مفهوم الردّ بوصفه آلية لإعادة باقي التركة. وقد ورد تنظيم الردّ في المادة 193 من مجموعة أحكام الشريعة الإسلامية (KHI)، التي تنص على أنه إذا بقي جزء من التركة بعد تقسيمها على الورثة، ولم يوجد وارث من العصبة، فإن هذا الباقي يقسَّم مرة أخرى على الورثة بحسب أنصبتهم.[38] وتؤكد هذه القاعدة أن بقية التركة لا تترك دون تنظيم، بل تظل موزعة ضمن إطار أحكام الميراث.

وكما هو الحال في تنظيم العول، فقد صيغ تنظيم الردّ في مجموعة أحكام الشريعة الإسلامية (KHI) باختصار وذات طابع معياري. ولا يفصل مجموعة أحكام الشريعة الإسلامية (KHI) بشكل صريح الجهات المستحقة للردّ، ولا يحدد الضوابط التقنية لتطبيقه.[39] وبناء على ذلك، فإن تطبيق الردّ في الواقع القضائي يعتمد بدرجة كبيرة على تفسير القاضي لأحكام المادة 193 من مجموعة أحكام الشريعة الإسلامية (KHI)، وكذلك على طبيعة القضية والوقائع المعروضة عليه.[40]

وبوجه عام، يمكن الاستنتاج أن مجموعة أحكام الشريعة الإسلامية (KHI) قد نظَّمَت من الناحية المعيارية (*normatif*) مفهومي العول والردّ بوصفهما آليتين لمعالجة قسمة الميراث في حالات زيادة الأنصبة أو نقص التركة. ويتجلى هذا التنظيم في المادة 192 من مجموعة أحكام الشريعة الإسلامية (KHI) التي تستوعب مفهوم العول من خلال القسمة المتناسبة عند زيادة أنصبة الورثة على التركة، وكذلك في المادة 193 من مجموعة أحكام الشريعة الإسلامية (KHI) التي تنظم آلية الردّ بإعادة باقي التركة إلى الورثة عند عدم وجود وارث من العصبة.

وقد صيغ تنظيم العول والردّ في مجموعة أحكام الشريعة الإسلامية (KHI) باختصار وذات طابع معياري، من دون تفصيل حسابي لآليات الحساب، ولا تحديد دقيق لجهات الاستحقاق. ويعكس هذا الطابع من التنظيم توجها لدى

[37]A. FU'AD, A. ROSADI, and U. SAEPULLAH, "POLITIK HUKUM PENGATURAN AHLI WARIS PENGGANTI DALAM PASAL 185 KOMPILASI HUKUM ISLAM: ANALISIS NORMATIF DAN IMPLIKASINYA TERHADAP SISTEM KEWARISAN DI INDONESIA," *AL-BATTAR: JURNAL PAMUNGKAS HUKUM Учредители: Yayasan Cendekia Gagayunan Indonesia* 1, no. 3 (2025): 127–38.
[38]KHI.
[39]Ghafur and Safi'i, "Implementasi Radd Dalam Pembagian Kewarisan Islam: Studi Atas Keselarasan Fiqih Mawaris Dan KHI."
[40]Iis Siti Atikah, "Yurisprudensi Sebagai Upaya Koreksi Terhadap Kekosongan Dan Kelemahan Undang-Undang," *YUDHISTIRA: Jurnal Yurisprudensi, Hukum Dan Peradilan* 1, no. 2 (2023): 61–69.

مجموعة أحكام الشريعة الإسلامية (KHI) نحو التركيز على تحقيق اليقين القانوني وتيسير التطبيق في الواقع القضائي، مع إتاحة مساحة للقاضي لتفسير هذه الأحكام وتطبيقها بما يناسب مع سياق قضايا الميراث المعروضة عليه.

تحليل أوجه التشابه والاختلاف في مفهومي العول والردّ بين فقه المواريث عند المذهب الشافعي ومجموعة أحكام الشريعة الإسلامية (KHI)

يبيّن التحليل المقارن بين فقه المواريث عند المذهب الشافعي ومجموعة أحكام الشريعة الإسلامية (KHI) في سياق مفهومي العول والردّ أن كلا النظامين لا يتعارضان تعارضا جوهريا. إذ يعترف كل من فقه المواريث في المذهب الشافعي ومجموعة أحكام الشريعة الإسلامية (KHI) بالعول والردّ بوصفهما آليتين لمعالجة قسمة الميراث عند مواجهة حالات زيادة الأنصبة أو نقص التركة بعد تطبيق الفروض المقدرة. ومع وجود هذا القدر من الاتفاق على المستوى المفاهيمي، إلا أن هناك اختلافات بينهما من حيث أسلوب الصياغة، والمنهج المعتمد، وكذلك من حيث آثار التطبيق في الواقع العملي.

من حيث المصادر والطابع المعياري (*normatif*)، صيغ مفهوما العول والردّ في فقه المواريث عند المذهب الشافعي من خلال اجتهاد فقهي يبني على أدلة القرآن الكريم والسنة النبوية، فضلا عن اجتهادات العلماء وتطويرهم لها. وقد اقترنت هذه الصياغة بشرح مفصل، يشمل حالات وقوع العول، وصوره المختلفة، وكذلك تحديد الجهات المستحقة للردّ والاستثناءات الواردة عليه. وفي المقابل، صاغ مجموعة أحكام الشريعة الإسلامية (KHI) مفهومي العول والردّ في صورة قواعد من القانون الوضعي، جاءت موجزة وعامة، كما هو منصوص عليه في المادتين 192 و193، من دون تفصيل دقيق للجوانب التقنية المتعلقة بآليات الحساب. ويعكس هذا الاختلاف انتقالا من المقاربة الفقهية الشاملة إلى مقاربة معيارية عملية.

ويظهر الاختلاف كذلك في مستوى التفصيل في التنظيم. ففي فقه المواريث عند المذهب الشافعي، يفهم مفهوما العول والردّ بوصفهما جزءا من نظام مواريثي منظم، حيث جرى تحديد مختلف احتمالات القسمة بصورة مفصلة. ويتيح ذلك تطبيقا متقاربًا نسبيا ما دام القاضي أو القائم بالتنفيذ يرجع إلى المنهجية نفسها في المذهب. وفي المقابل، اختار مجموعة أحكام الشريعة الإسلامية (KHI) عدم إدراج هذا التفصيل في نصوصه القانونية، مما أدى إلى إتاحة مساحة أوسع للقاضي لتفسير وتطبيق أحكام العول والردّ وفقا لسياق القضية المعروضة عليه.

ومن حيث أسلوب الصياغة، يركز فقه المواريث عند المذهب الشافعي على دقة تطبيق أحكام الشريعة من الناحية المنهجية، مع الحفاظ على الاتساق بين النصوص الشرعية، والقواعد الفقهية، ونتائج القسمة. أما مجموعة أحكام

الشريعة الإسلامية (KHI) فقد أعد بهدف رئيس يتمثل في تحقيق اليقين القانوني وتوحيد التطبيق في الواقع القضائي. ويؤثر اختلاف هذا التوجه في طريقة نظر النظامين إلى التفاصيل التقنية لقسمة الميراث؛ فالمسائل التي يعدها الفقه ضرورية للبيان التفصيلي، يتم في مجموعة أحكام الشريعة الإسلامية (KHI) اختصارها وتكثيفها بغية تيسير التطبيق العملي.

ومع ذلك، فإن هذه الاختلافات لا تدل على وجود تعارض جوهري بين فقه المواريث عند المذهب الشافعي ومجموعة أحكام الشريعة الإسلامية (KHI). فالأصل أن مجموعة أحكام الشريعة الإسلامية (KHI) يستوعب مفهومي العول والردّ المعروفين في فقه المواريث، بما في ذلك ما استقر عليه العمل في المذهب الشافعي، غير أنه يصوغهما في قالب قواعد من القانون الوضعي ذات طابع عام. وبناء على ذلك، فإن العلاقة بين النظامين أدق ما تكون فهما بوصفها علاقة بين نظام فقهي يتسم بالطابع المنهجي، ونظام قانوني وضعي يتسم بالطابع المعياري والعملي.

وبناء على هذا التحليل المقارن، يمكن الاستنتاج أن الاختلاف بين فقه المواريث عند المذهب الشافعي ومجموعة أحكام الشريعة الإسلامية (KHI) في مفهومي العول والردّ يكمن في طريقة الصياغة وآلية التطبيق، لا في جوهر الحكم الشرعي. إذ يقدم فقه المواريث عند المذهب الشافعي إطارا مفاهيميا وتقنيا مفصلا، في حين يقوم مجموعة أحكام الشريعة الإسلامية (KHI) بتبسيط هذا الإطار وتحويله إلى قواعد قانونية قابلة للتطبيق على نطاق واسع في الواقع القضائي. ويترتب على هذا الاختلاف في الطابع تباين في تطبيق قسمة الميراث داخل المحاكم الدينية، تبعا لاختلاف أسلوب الفهم والتنزيل العملي للنصوص.

آثار الاختلاف المفاهيمي على ممارسة قسمة الميراث في المحاكم الدينية في إندونيسيا

إن اختلاف طابع صياغة مفهومي العول والردّ بين فقه المواريث عند المذهب الشافعي ومجموعة أحكام الشريعة الإسلامية (KHI) يترتب عليه آثار مباشرة على ممارسة قسمة الميراث في بيئة المحاكم الدينية في إندونيسيا. وعلى الرغم من أن النظامين لا يتعارضان تعارضا جوهريا، فإن التباين في مستوى التفصيل والمنهج المعياري يؤثر في كيفية فهم القضاة لأحكام الميراث وتطبيقها في القضايا العملية.

في الواقع القضائي، يؤدي مجموعة أحكام الشريعة الإسلامية (KHI) وظيفة المرجع الأساسي، ويتمتع بطابع الإلزام من الناحية القانونية.[41] غير أنه نظرا لأن صياغة مفهومي العول والردّ في مجموعة أحكام الشريعة الإسلامية (KHI) جاءت عامة ومن دون تفصيل تقني، فإن القاضي يضطر في كثير من الأحيان إلى القيام بتفسير إضافي لتطبيقها على حالات معينة. وفي هذه المرحلة، يصبح إلمام القاضي بفقه المواريث، ولا سيما فقه المواريث عند المذهب الشافعي، عاملا حاسما في تحديد كيفية قسمة التركة بصورة عملية ودقيقة.

وتظهر آثار أخرى في احتمال تباين الأحكام القضائية في قضايا المواريث، ولا سيما في المسائل المتعلقة بتقسيم باقي التركة (الردّ). فعندما لا يحدد مجموعة أحكام الشريعة الإسلامية (KHI) بصورة صريحة الجهات المستحقة للردّ ولا الآليات التقنية لتطبيقه، تتسع مساحة سلطة القاضي في تحديد الأطراف التي يحق لها الحصول على باقي التركة، مع الالتزام بمبادئ العدالة والملاءمة. وينعكس ذلك في عدد من أحكام المحاكم الدينية التي تظهر وجود اختلاف في مقاربات القضاة عند الفصل في قضايا الردّ، ولا سيما فيما يتعلق بتحديد الجهات المستحقة لباقي التركة.[42]

وإلى جانب ذلك، فإن اختلاف الطابع بين فقه المواريث عند المذهب الشافعي الذي يتسم بالمنهجية، ومجموعة أحكام الشريعة الإسلامية (KHI) الذي يتسم بالطابع المعياري والعملي، يترتب عليه أيضا آثار تتعلق بدور القاضي بوصفه منفذا للقانون. ففي الواقع القضائي، لا يقتصر دور القاضي على تطبيق النصوص القانونية تطبيقا حرفيا، بل يتجاوز ذلك ليؤدي وظيفة المفسر القانوني الذي يربط بين الأحكام المعيارية الواردة في مجموعة أحكام الشريعة الإسلامية (KHI) وبين قيم الفقه والعدالة الموضوعية السائدة في المجتمع.[43]

[41]Julhadi Julhadi et al., "Kompilasi Hukum Islam (KHI)," Articles, *Journal of Innovative and Creativity* 5, no. 2 (July 2025): 11405–15, https://doi.org/10.31004/joecy.v5i2.1533.
[42]Bahri, Rahim, and Nurcahaya, "PUTUSAN HAKIM TERKAIT MASALAH RADD DI PENGADILAN AGAMA DI SUMATERA UTARA."
[43]Nur Azizah, Dila Purwa Lestari, and Agus Maulana Qosim, "Ensuring Substantive Justice in Islamic Inheritance Law: The Role of Religious Courts in Protecting Vulnerable Heirs in Indonesia," *Berasan: Journal of Islamic Civil Law* 4, no. 1 (2025).

وفي هذا السياق، تصبح الإحاطة بفقه المواريث أمرا بالغ الأهمية لضمان أن تطبيق مفهومي العول والردّ لا يحقق جانب اليقين القانوني فحسب، بل يعكس أيضا العدالة الموضوعية. ويتفق ذلك مع ما قرره علماء الفقه من أن تولية القضاء لا تصح إلا لمن استكمل شروط الكفاءة العلمية، حتى تكون أحكامه قابلة للتنفيذ على وجه صحيح وعادل.[44]

وبناء على ذلك، فإن الأثر الرئيس لاختلاف طابع صياغة مفهومي العول والردّ بين فقه المواريث عند المذهب الشافعي ومجموعة أحكام الشريعة الإسلامية (KHI) يتمثل في مرونة تطبيق أحكام الميراث في المحاكم الدينية. إذ يوفر مجموعة أحكام الشريعة الإسلامية (KHI) إطارا معياريا موحدا، في حين يقدم فقه المواريث إرشادات منهجية تعين القاضي على معالجة الإشكالات التقنية في قسمة الميراث. ويسهم الجمع بين الإطارين في تمكين تطبيق أحكام الميراث تطبيقا صحيحا من منظور القانون الوضعي، وفي الوقت ذاته موافقا مع مبادئ الفقه الإسلامي المتداولة في إندونيسيا.

ث. الخاتمة

وبناء على نتائج البحث الذي تم إنجازه، يخلص الباحث إلى أن مفهومي العول والردّ في فقه المواريث عند المذهب الشافعي يشكلان آليتين وضعتا لمعالجة إشكالات قسمة الميراث عند مواجهة حالات زيادة الأنصبة أو نقص التركة بعد تطبيق الفروض المقدرة. ففي المذهب الشافعي، يطبق العول من خلال تخفيض أنصبة جميع الورثة بصورة متناسبة إذا زاد مجموع الأنصبة على التركة، في حين يطبق الردّ بإعادة باقي التركة إلى الورثة من ذوي النسب عند عدم وجود وارث من العصبة وعدم وجود بيت المال، مع استثناء الزوج والزوجة من استحقاق الردّ. وتعكس هاتان الآليتان طابع فقه المواريث الذي يتسم بالنسق المنهجي والمنهجيّة الدقيقة، مع بقائهما منضبطتين بأحكام الشريعة الإسلامية.

كما توصل الباحث إلى أن مجموعة أحكام الشريعة الإسلامية (KHI)، بوصفه قانونا وضعيا في إندونيسيا، قد نظم مفهومي العول والردّ بصورة معيارية من خلال المادتين 192 و193. إذ يستوعب مجموعة أحكام الشريعة الإسلامية (KHI) مفهوم العول بوصفه آلية للقسمة المتناسبة عند زيادة أنصبة الورثة على التركة، كما ينظم الردّ بإعادة باقي التركة إلى الورثة عند عدم وجود وارث من العصبة. غير أن هذا التنظيم جاء بصياغة موجزة، من دون إرفاقه بتفصيل تقني

[44]أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي, الأحكام السلطانية للماوردي, vol., no 1. الإصدار 1 (دار الحديث - القاهرة).

لآليات الحساب أو بتحديد دقيق لجهات الاستحقاق، الأمر الذي يفتح مجالا للاجتهاد والتفسير عند تطبيقه في الواقع العملي.

وتظهر نتائج التحليل المقارن أنه لا يوجد تعارض جوهري بين فقه المواريث عند المذهب الشافعي ومجموعة أحكام الشريعة الإسلامية (KHI) في مفهومي العول والردّ. وإنما يكمن الاختلاف بينهما أساسا في طابع الصياغة والمنهج المعتمد. إذ يقدم فقه المواريث عند المذهب الشافعي تفصيلا مفاهيميا وتقنيا شاملا، في حين يصوغ مجموعة أحكام الشريعة الإسلامية (KHI) هذين المفهومين في صورة قواعد من القانون الوضعي ذات طابع عملي وتطبيقي. وبناء على ذلك، فإن مجموعة أحكام الشريعة الإسلامية (KHI) يقوم في جوهره على استيعاب مبادئ فقه المواريث، بما في ذلك ما تطور في المذهب الشافعي، مع تكييفها بما ينسجم مع متطلبات اليقين القانوني في النظام القضائي.

وتتجلى آثار اختلاف هذا الطابع في ممارسة قسمة الميراث داخل بيئة المحاكم الدينية. فالصياغة العامة التي اعتمدها مجموعة أحكام الشريعة الإسلامية (KHI) تضع القاضي ليس مجرد منفذ للنصوص القانونية تطبيقا حرفيا، بل تجعله أيضا مفسرا للقانون يربط بين الأحكام المعيارية والقيم الفقهية ومبادئ العدالة الموضوعية. وفي هذا الإطار، يرى الباحث أن الإحاطة بفقه المواريث تعد أمرا ضروريا، حتى لا يقتصر تطبيق مفهومي العول والردّ في القضاء الشرعي على تحقيق اليقين القانوني فحسب، بل يعكس كذلك عدالة منسجمة مع مبادئ الشريعة الإسلامية.

ج. المراجع

القرآن الكريم

Abdurrahman. "Metode Penelitian Kepustakaan Dalam Pendidikan Islam." Articles. Adabuna: Jurnal Pendidikan Dan Pemikiran 3, no. 2 (June 2024): 102–13. https://doi.org/10.38073/adabuna.v3i2.1563.

Anwar, Syaiful, Fuad Bawazir, Rafika Sakina, Mince Lukita, Novan Hernata, Miranda Miranda, and Muannif Ridwan. "MAZHAB SYAFI'I SEBAGAI PARADIGMA DALAM PEMIKIRAN DAN PENETAPAN HUKUM ISLAM DI INDONESIA." VARIA HUKUM 5, no. 2 (July 2023): 101–23. https://doi.org/10.15575/vh.v5i2.28191.

Asna Jalilah, Baiq Rohatul, and Fatahullah Fatahullah. "STUDI KOMPARASI TENTANG KELEBIHAN DAN KEKURANGAN HARTA WARISAN DALAM KITAB UNDANG-UNDANG HUKUM PERDATA DAN KOMPILASI HUKUM ISLAM." Private Law 3, no. 3 (October 2023): 639–52. https://doi.org/10.29303/prlw.v3i3.3413.

Atikah, Iis Siti. “Yurisprudensi Sebagai Upaya Koreksi Terhadap Kekosongan Dan Kelemahan Undang-Undang.” YUDHISTIRA: Jurnal Yurisprudensi, Hukum Dan Peradilan 1, no. 2 (2023): 61–69.

Azizah, Nur, Dila Purwa Lestari, and Agus Maulana Qosim. “Ensuring Substantive Justice in Islamic Inheritance Law: The Role of Religious Courts in Protecting Vulnerable Heirs in Indonesia.” Berasan: Journal of Islamic Civil Law 4, no. 1 (2025).

Bahrah, Mush’ab. “Urgensi Ilmu Mawaris dan Hukum Penerapannya dalam Praktik Kewarisan Islam.” Ulumuddin : Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman 12, no. 1 (February 2022): 79–94. https://doi.org/10.47200/ulumuddin.v12i1.1060.

Bahri, Syamsul, Abd Rahim, and Nurcahaya Nurcahaya. “PUTUSAN HAKIM TERKAIT MASALAH RADD DI PENGADILAN AGAMA DI SUMATERA UTARA.” Al-Mashlahah Jurnal Hukum Islam Dan Pranata Sosial, 2022, 147–62.

Dafa mulia ramadhani, Alex saputra Alex saputra, Iskandar Juari, Agung Setiabudi, and Muannif Ridwan. “Ahli Waris Penerima RADD Menurut Komplikasi Hukum Islam Dan Relevansi Dengan Sosial Kemasyarakatan.” Articles. AL-BAHTS: Jurnal Ilmu Sosial, Politik, Dan Hukum 1, no. 3 (August 2024): 26–33. https://doi.org/10.32520/albahts.v2i2.3938.

Diah, Muhammad. “Konsep Radd Dalam Hukum Islam (Studi Komparatif Fikih Mawaris Dan Kompilasi Hukum Islam).” Jeulame: Jurnal Hukum Keluarga Islam 2, no. 1 (2023): 57–71.

Farizi, Nur Adli Zal, and Misbahuzzulam Misbahuzzulam. “Kewajiban Ahli Waris Terhadap Utang Pewaris: Analisis Pasal 175 KHI Dalam Perspektif Fikih Syafi’i.” Al-Usariyah: Jurnal Hukum Keluarga Islam 3, no. 2 (2025): 155–70.

FU’AD, A., A. ROSADI, and U. SAEPULLAH. “POLITIK HUKUM PENGATURAN AHLI WARIS PENGGANTI DALAM PASAL 185 KOMPILASI HUKUM ISLAM: ANALISIS NORMATIF DAN IMPLIKASINYA TERHADAP SISTEM KEWARISAN DI INDONESIA.” AL-BATTAR: JURNAL PAMUNGKAS HUKUM Учредители: Yayasan Cendekia Gagayunan Indonesia 1, no. 3 (2025): 127–38.

Ghafur, Abd, and Salim Safi’i. “Implementasi Radd Dalam Pembagian Kewarisan Islam: Studi Atas Keselarasan Fiqih Mawaris Dan KHI.” Articles. RIGGS: Journal of Artificial Intelligence and Digital Business 4, no. 4 (January 2026): 10157–66. https://doi.org/10.31004/riggs.v4i4.4277.

Ghafur, Abd., Dwi Aprilia Widyastutik, and Iftitah Firdausiyah. “Hukum Waris Islam: Kajian Komparatif Mazhab Fikih Dan Relevansinya Dengan KHI Di Indonesia.” Articles. RIGGS: Journal of Artificial Intelligence and Digital Business 4, no. 4 (December 2025): 6234–43. https://doi.org/10.31004/riggs.v4i4.4310.

Julhadi, Julhadi, Zul Akhyar, Desi Asmaret, and Saifullah SA. “Kompilasi Hukum Islam (KHI).” Articles. Journal of Innovative and Creativity 5, no. 2 (July 2025): 11405–15. https://doi.org/10.31004/joecy.v5i2.1533.

Kasman Bakry, Muhammad Nirwan Idris, Fadlan Akbar, and Kurnaemi Anita. “Kontroversi ’Aul dalam Hukum Waris Islam dan Praktiknya di Indonesia.” NUKHBATUL ’ULUM:

Jurnal Bidang Kajian Islam 7, no. 2 (December 2021): 211–35. https://doi.org/10.36701/nukhbah.v7i2.423.

Kompilasi Hukum Islam, Pub. L. No. Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 (1991).

Lathifah, Ifah, and Devika Rosa Gspita. Fiqih Mawarits: Memahami Ilmu Faraidh dan Kedudukan Hukum Allah dalam Pembagian Harta Warisan. 1, no. 1.

Maharani, Putri Ayu, and Zaitun Abdullah. "DISPARITAS PRODUK HAKIM PENGADILAN AGAMA DALAM PERKARA MAWALI (STUDI KASUS BEBERAPA PUTUSAN DAN PENETAPAN)." Jurnal Hukum Kenotariatan Otentik's 6, no. 2 (2024): 151–70.

Marpaung, Watni. DISKURSUS KOMPILASI HUKUM ISLAM (KHI) ALAM SISTEM HUKUM INDONESIA. 11, no. 01 (2023).

Muhammad Mu'minin. "Konflik Keluarga Akibat Pembagian 'Harta Waris' Dengan Hibah Perspektif Kompilasi Hukum Islam." Article. Sakina: Journal of Family Studies 4, no. 3 (September 2020). https://urj.uin-malang.ac.id/index.php/jfs/article/view/484.

Nurrohman, Nurrohman. "KEDUDUKAN KOMPILASI HUKUM ISLAM DALAM POLITIK HUKUM KELUARGA DI INDONESIA." El-Ahli: Jurnal Hukum Keluarga Islam 5, no. 1 (2024): 18–30.

Ridha, Muhammad. "HAK WARIS ISTRI DARI HARTA BAWAAN SUAMI PERSPEKTIF HUKUM ISLAM DI INDONESIA : STUDI KASUS PADA MASYARAKAT KAMPA." Khulasah : Islamic Studies Journal 7, no. 1 (February 2025): 1–16. https://doi.org/10.55656/kisj.v7i1.270.

Riyanto, Rachmat, and Muhammad Arifin. "Harta Waris Istri Yang Murtad (Tinjauan Ahli Fikih Waris Terhadap Putusan Pengadilan Tinggi Agama Makassar No. 59/Pdt. g/2009/PTS. MKS)." Rayah Al-Islam 8, no. 3 (2024): 1477–98.

Ruslie, Ahmad Sholikhin, Muh Jufri Ahmad, I Gde Daniel Rafael Putra Djatimulia, and Hertikawati Sihotang. "Penyuluhan Hukum Waris Untuk Meningkatkan Pemahaman Masyarakat Di Kelurahan Wonorejo, Kota Surabaya." Articles. Jurnal Penyuluhan Dan Pemberdayaan Masyarakat 4, no. 1 (January 2025): 1–6. https://doi.org/10.59066/jppm.v4i1.1033.

Syahendra, Hulia. "AUL DALAM TEORI DAN PRAKTEK HUKUM WARIS ISLAM." Jurnal Hukum Replik 6, no. 1 (March 2018): 97. https://doi.org/10.31000/jhr.v6i1.1179.

1 أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي. الأحكام السلطانية للماوردي. vol. no. الإصدار 1. دار الحديث – القاهرة.

أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي. الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني. الطبعة الأولى. 19 vols. بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية, 1999.

الدكتور مصطفى الخِنّ, الدكتور مصطفى البُغا, and علي الشَّرْبجي. الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي رحمه الله تعالى. الطبعة الرابعة. 8 vols. دمشق: دار القلم للطباعة والنشر والتقسيم, 1992.محمد نجيب المطيعي.

تكملة المجموع شرح المهذب. 20 vols. جدة: مطبعة الإرشاد.

المكتبة الشاملة، شريح بن الحارث الكندي، صفحة التراجم، الرابط: https://shamela.ws/narrator/2767، تاريخ الاطلاع: 3 مارس 2026.