جامعة دمشق
كلية الشريعة
قسم الدراسات العليا - الفقه الإسلامي وأصوله

الزواجر النفسية في الفقه الإسلامي
دراسة تأصيلية تطبيقية

رسالة أعدت لنيل درجة الماجستير
في الفقه الإسلامي وأصوله

إعداد الطالب: أحمد الحسن الحامد

إشراف الأستاذ الدكتور: محمد فاروق العكام
المشرف المشارك الدكتور: محمود بركات

العام الدراسي: ١٤٣٤- ١٤٣٥هـ / ٢٠١٣م

كلمة شكر وإهداء

أسال الله تعالى أن يعينني على القيام بواجب الشكر له، فهو أهل الفضل والإحسان، وبواجب الشكر الجزيل لمن أمدني بزاد وافر من الإرشادات طوال رحلة بحثي؛ وهو الأستاذ الفاضل الدكتور : محمد فاروق العكام الذي تفضل علي بقبول الإشراف على هذه الرسالة، و الدكتور الفاضل محمود بركات – المشرف المشارك - كما أتوجه بالشكر الجزيل للجنة المناقشة : الأستاذ الدكتور : صالح العلي، والدكتورة نسيبة البغا، اللذين أمداني بملاحظات قيمة وإرشادات مهمة، فجزى الله الجميع خير الجزاء، ومنحهم أعظم العطاء.
وكل الشكر للقائمين على أمور كليتي الشريعة بجامعتي دمشق وحلب أساتذة وإداريين، ولا أنسى أن أقدم جزيل الشكر عرفاناً لمن كان منه أي عون في هذا البحث.
وأهدي هذا البحث إلى من أدعو له في كل صلاة؛ رب اغفر لي ولوالدي رب ارحمهما كما ربياني صغيراً، ولزوجتي التي صبرت علي لإنجاز هذا البحث، ولمن له حق علي من أساتذة ومعلمين ومربين.

وإنني إن كنت قد وفقت في هذا البحث فبمحض فضل الله تعالى، وإن كنت قد أخطأت وقصرت فمن نفسي ومن الشيطان. والحمد لله رب العالمين.

المقدمة

الرحمة هي المقصد الأسمى من إنزال الكتب وإرسال الرسل عليهم الصلاة والسلام، قال تعالى : ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء : ١٠٧]، ومن رحمة الله تعالى أنه بنى أحكام الشريعة على حماية مصالح الفرد والجماعة، وجعل حمايتها من مقاصد الشريعة، ومنع من الاعتداء عليها، لأن الاعتداء عليها إنما هو اعتداء على مقاصد الشريعة، ومقصد الشرع من الخلق هو أن يحفظ عليهم دينهم وأنفسهم وعقولهم ونسلهم أو أعراضهم وأموالهم، وكل تعد على هذه المقاصد الشرعية التي تشكل مصالح اجتماعية أساسية هو مفسدة ومواجهتها مصلحة، يقول العلامة ابن خلدون رحمه الله تعالى : {إن الظلم مؤذن بخراب العمران المفضي لفساد النوع وغير ذلك من المقاصد الشرعية في الأحكام فإنها كلها مبنية على المحافظة على العمران}(١).

فالشريعة في حقيقتها ما هي إلا جلب مصالح أو درء مفاسد، يقول العز ابن عبد السلام رحمه الله تعالى : {الشريعة كلها نصائح إما بدرء مفاسد أو بجلب مصالح}(٢).

والجانب الشهواني من الإنسان يدفعه في بعض الأحيان إلى الاعتداء على هذه المصالح بسبب مغالبة هذه الشهوات الملهية عن وعيد الآخرة بعاجل اللذة المؤقتة؛ فالإنسان يفضل مصلحته ولو كانت منفعتها ضئيلة بالنسبة للضرر الذي تعكسه على الجماعة، فالبشرية في حاجة للدفاع عن الاجتماع البشري ومنع الاعتداء عليه، وهذا ما دفع المجتمعات للبحث عن الوسائل والأدوات التي تشكل الحماية لمصالح هذه الجماعة واجتماعها، أما الشريعة الإسلامية فقد عملت على مواجهة مفاسد الاعتداء على مقاصد الشريعة ومصالح الجماعة باعتماد الوازع والزواجر لمنع الكافة من ارتكاب هذه المفاسد، فعملت الشريعة على تنمية الوازع الديني الذي يقود الإنسان من الداخل إلى فعل ما هو مصلحة والابتعاد عما هو مفسدة، كما شرعت من الزواجر المتنوعة – التي هي محل البحث - ما يردع ذا الجهالة حذراً من ألمها وخيفة من نكال آثارها، فالزواجر في ظاهرها مفسدة و أذى للمزجور، ولكنها مصالح في حقيقتها لأنها تؤدي إلى حفظ الجماعة وحماية الانتظام العام، فالزواجر بهذا المعنى من مظاهر الرحمة التي ما أرسل النبي الكريم محمد ﷺ إلا لتحقيقها، فالرحمة تقتضي إنقاذ الناس من الجهالة، وإرشادهم إلى الهداية، وكفهم عن المعاصي والضلالة، وبعثهم على الطاعة وأسباب السعادة، فالمقصود من الزواجر إصلاح البشر وحمايتهم من المفاسد، دون مجرد التنكيل والانتقام الذي يُشعر المزجور بالخسة والمهانة، فالشريعة منزهة عن ذلك مطلقاً، ومن أبرز ما يدل على ذلك ما ورد أن النبي ﷺ أتي بسكران، فأمر بضربه... فلما انصرف قال رجل : ماله أخزاه الله، فقال رسول الله ﷺ : "لا تكونوا عونَ الشيطان على أخيكم"(٣).

يُفهم من هذا الحديث أن الشريعة لا تقصد من زجر الجاني الانتقام المجرد الذي يسلبه

---

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٤٢.
(٢) قواعد الأحكام في مصالح الأنام لابن عبد السلام ١٤/١.
(٣) أخرجه البخاري، رقم (٦٣٩٩)، كتاب الحدود، باب ما يكره من لعن شارب الخمر... ٢٣٣٢/٤.

كرامته ويلبسه ثوب المهانة مما يسهل عليه ارتكاب المحرمات واقتراف الجرائم والمنكرات، بل يقصد من ذلك تأديبه وزجره وإصلاحه، ولذلك كان المعيار في اختيار الزاجر هو النظر إلى أثر الجريمة وخطورتها في المجتمع والنظر إلى أثرها في المزجور؛ فالاختيار ليس تعسفياً كما يحلو لمن ولاه الله تعالى سلطة تنفيذ الزاجر، وبناء على ذلك فإن الشريعة الإسلامية لم تقتصر على نوع واحد من الزواجر بالنظر إلى موقعها من المزجور؛ بل نوعت في ذلك ليكون اختيار الزاجر متلائماً مع حال المزجور وحال المفسدة المزجور عنها، فهناك زواجر بدنية، و زواجر مالية، وزواجر نفسية تتناول الجانب المعنوي من المزجور، ومعظم الزواجر النفسية - التي هي محل البحث - تقع في مقدمة الزواجر المشروعة لدرء المفاسد، فهي من أخف الزواجر، وهذا دليل آخر على أن الشريعة لا تسعى إلى إيلام المزجور، بل تسعى إلى إصلاحه ودرء مفسدته، فإذا تحقق ذلك بأسهل الطرق والوسائل فالزيادة على ذلك مفسدة منهي عنها، فإذا كان الجاني ينزجر بعقوبة التوبيخ فلا مبرر لضربه أو حبسه، وإذا كان الصائل ينزجر عن الاعتداء بالإنذار والتهديد فلا يشرع ضربه أو قتله، إضافة إلى أهمية الدور الوقائي الذي تؤديه هذه الزواجر في منع ارتكاب المفاسد، فهي تمنع ضعاف النفوس من الوقوع في المفاسد عندما يعلمون أنهم سيواجهون المصير نفسه الذي نزل بمن ارتكبها ولم يأبه بالزواجر المشروعة لدرئها، كما شرع الإسلام من الزواجر ما يمنع وقوع بعض المفاسد المظنونة أو المتوقعة.

كل ذلك يدل على حرص الشريعة على دفع المفاسد، ومنع وقوعها حفاظاً على مصالح الجماعة والأفراد.

أهمية البحث :

١- الدور الهام الذي تؤديه الزواجر النفسية في المحافظة على مقصود الشارع في المحافظة على المصالح العامة بدرء المفاسد عنها.
٢- بيان أن الشريعة لم تقتصر على الزواجر المادية كالزواجر البدنية والمالية، بل إنها نوعت في أساليب الزجر، فشرعت من الزواجر ما يقع على الجانب المعنوي من المزجور فقط، وهذا يتناسب مع واقع وطبيعة الإنسان حيث إنه مركب من جانب مادي يتمثل بالبدن ومن جانب معنوي يتمثل باللطيفة العاقلة المدركة التي تتأثر بما يقع عليها من زواجر فيشعر الإنسان بالخوف والمذلة والصغار مما يؤثر في ردعه عن ارتكاب المفاسد.
٣- بيان أثر الزواجر النفسية في درء المفاسد سواء كانت ماضية أو ملابسة أو متوقعة.
٤- للزواجر النفسية أهمية كبرى في بيان أن الشريعة لا تقصد من الزجر إيلام المزجور أو الانتقام منه، بل تقصد من ذلك منعه وردعه عن ارتكاب المفاسد، فمعظم الزواجر النفسية تقع في مقدمة الزواجر من حيث قوتها، فهي من أخف الزواجر، فلا ينبغي تجاوزها ما دام أن الزجر يتحقق بها.
٥- تكمن أهمية الزواجر النفسية بشكل خاص في مسائل التأديب؛ كتأديب الأولاد؛ لأنه من الخطأ التربوي والشرعي أن ينشأ الولد على العنف والقسوة، أما الزواجر النفسية تقوم غالباً على لغة الوعظ والتنبيه والإفهام مما يجعل الولد يُقبل على

الأخلاق الحسنة ويبتعد عن المفاسد عن رغبة وقناعة، كذا هو الحال بالنسبة لتأديب الزوجة؛ فالزجر المادي وهو الضرب غالباً ما يكسر وعاء المودة والرحمة بين الزوجين ويعكر صفو الحياة الزوجية خلاف الزجر بالوعظ والهجر فإنه غالباً لا ينتج هذا الأثر السلبي بين الزوجين.

أهداف البحث :

إن هذا البحث يحقق هدفاً نافعاً بإذن الله وهو : جمع شتات الزواجر النفسية من بطون الكتب الفقهية وتصنيفها في كتاب مستقل حتى يسهل على الباحثين مراجعتها والاستفادة منها، فإن الفقهاء لم يبحثوها تحت عنوان واحد، أو في نظرية مستقلة، بل بحثوا كل نوع منها في موضعه من أبواب الفقه مما يصعب على الباحث الرجوع إليها بشكل مباشر.

مشكلة البحث :

هناك أسئلة كبرى تشمل البحث وتعبر عن مشكلاته وتنبؤ عما هو جديد فيه :

- هل هناك شيء اسمه الزواجر النفسية؟
- وإذا كانت موجودة فأين موقعها من الفقه الاسلامي؟
- وما أنواعها؟ وما هي درجتها؟ بمعنى هل هي مقصودة بذاتها أم أنها تأتي تبعاً لزواجر أخرى.
- وما هو معيارها؟
- وما هي صلة الزواجر النفسية بعلم التربية؟

هذه الأسئلة الكبرى ما سيجيب عنها البحث إن شاء الله تعالى.

أسباب اختيار البحث :

١- عدم اطلاعي على بحث جامعي يتناول دراسة الزواجر النفسية بشكل مستقل ومفصل، فأحببت أن أرفد المكتبة الإسلامية بمثل هذا البحث الفقهي المقارن الهام

٢- عدم تحديد الفقهاء المعنى الدقيق المراد منها بما يشمل كل أنواعها، مما يكلف الباحث جهداً كبيراً للوصول إلى حقيقتها وضوابطها، فكان من الفائدة المهمة إفراد ذلك ببحث مستقل.

وأما كتاب (الزواجر عن اقتراف الكبائر) لابن حجر الهيتمي وهو من متأخري فقهاء ومحققي الشافعية، فهو من مصادر ومراجع المكتبة الإسلامية، ولم يُقصد من الكتاب ما يُقصد من هذا البحث من بيان الزواجر المشروعة لدرء المفاسد؛ بل إنه قصد من كتابه بيان الكبائر ودرجتها وما ورد في شأنها من الأخبار والآثار التي تتضمن الوعيد والتهديد للزجر عن ارتكابها، وهذا المقصود ما بينه في مقدمة كتابه، قال ابن حجر الهيتمي رحمه الله تعالى : {فإنه كان ينقدح في نفسي...أن أؤلف كتاباً في بيان الكبائر وما يتعلق بها حكماً وزجراً ووعداً ووعيداً...فدعاني ذلك مع ما تفاحش من ظهور الكبائر وعدم أنفة الأكثر عنها في الظاهر والباطن...إلى الشروع في تأليف يتضمن ما قصدته ويتكفل ببيان جميع ما قدمته ويكون إن شاء الله في هذا الباب زاجراً أي زاجر وواعظاً وآمراً أي واعظ وآمر ومن ثم سميته الزواجر عن اقتراف الكبائر...}[١].

---

[١] الزواجر عن اقتراف الكبائر لابن حجر الهيتمي ١/٤- ٥.

وقال في موضع آخر : {...مقصودنا من هذا الكتاب استيفاء الكلام على سائر ما قيل إنه كبيرة مع بيان مراتبها وما ورد فيها من الوعيد والتهديد}[٢].
فواضح من كلام ابن حجر أن المقصود من الكتاب هو بيان كل ما قيل إنه كبيرة ثم إيراد الأخبار التي تتضمن الوعيد والتهديد على ارتكابها دون الدخول في تفاصيل الزواجر المشروعة لدرئها عند أو بعد وقوعها، وإن أشار في بعض الأحيان إلى تلك الزواجر بشكل عام، فمثلاً عندما تحدث عن كبيرة ترك الصلاة اقتصر على الأخبار التي تحذر من ترك الصلاة دون الحديث عن العقوبة المقررة على تركها، وما يسبق ذلك من استتابة تارك الصلاة[٣].
وأيضاً عندما تحدث عن جريمة السرقة لم يدخل في تفاصيل الحد أو العقوبة المقررة على ارتكابها؛ بل تحدث عنها من حيث إنها كبيرة دون تفريق بين السرقة الموجبة للقطع، والسرقة غير الموجبة لذلك لشبهة أو لعدم الحرز وغير ذلك من أسباب سقوط حد القطع.
أما ما يُقصد من الزواجر في هذا البحث : فهو أوسع من ذلك بكثير، فهو يسعى إلى تحديد وبيان ما هو مشروع لدرء المفاسد من الناحية العملية أي أثناء أو بعد وقوعها أو عند احتمال وقوعها في بعض الحالات، أما الأخبار التي تتضمن الوعيد والتهديد على فعل بعض المنكرات والمخالفات؛ فإن أثر ذلك يرتبط بالوازع الديني ارتباطاً تاماً، وإن تفاوت فيه الناس، فهي من قبيل الوازع الديني الوقائي الذي يتوقف أثره في الزجر على مدى مكانته وقدسيته في نفس الإنسان، كما أن تربية الوازع الديني أمر مطلوب من جميع الناس، فهذا ليس مقصوداً في هذا البحث – كما سيأتي بيان ذلك - كما أن موضوع الزواجر التي هي محل البحث هو دفع المفاسد أو منع وقوعها، ومفهوم المفسدة لا يقتصر على المعاصي أو الكبائر، بل هو أوسع من ذلك بكثير، فربما لا توصف المفسدة بالمعصية أصلاً؛ كمفاسد الصبيان الصغار ومفسدة البغاة عند بعض الفقهاء منعاً من تفريق كلمة المسلمين.
إضافة إلى أن هذا البحث يتناول نوعاً واحداً من الزواجر بالنظر إلى محلها من المزجور ألا وهو الجانب النفسي والمعنوي.

منهج البحث :

يقوم منهج البحث على إيراد الزاجر النفسي، ودليل مشروعيته، ثم تحديد مجال تطبيقه من خلال بيان المفاسد التي شرع هذا الزاجر لدرئها، فيقوم البحث على استقراء ما ورد في الفقه الإسلامي من زواجر نفسية ثم تأصيلها، ثم بيان مجال تطبيقها، إضافة إلى إيراد بعض الزواجر النفسية التي لم ينص عليها صراحة، ولكنها لا تخرج عن معيار الزواجر النفسية المنصوص عليها، مع مقارنة بعض أبحاث هذه الرسالة بالقانون السوري، وذلك في المسائل التي نص عليها، وقد أشرت عند دراسة بعض الزواجر النفسية التي لم ينص عليها القانون السوري، إلى موقف بعض القوانين الوضعية منها.

ويمكن تلخيص أهم النقاط التي تتعلق بمنهج البحث بما يلي :

١) استخراج النصوص الفقهية المتعلقة بالبحث من الكتب المعتمدة لكل مذهب، وقلما

---

[٢] المصدر السابق ٤٤/١.
[٣] المصدر السابق ٢١٧/١، ٢٣٧/٢- ٢٣٨.

أخذت المذهب من غير كتبه.

٢) حاولت جاهداً الرجوع إلى قدر كبير من المراجع والمصادر، لإثراء البحث من جهة، ولإرشاد من أراد التوسع إلى أسماء كثيرة من المراجع من جهة أخرى.

٣) اقتصرت على المذاهب الأربعة، ولم أتعرض لغيرها إلا قليلاً، وسبب اقتصاري على المذاهب الأربعة هو ما قاله الإمام الذهبي عند ترجمة الإمام الأوزاعي : {لا يكاد يوجد الحقُّ فيما اتفق أئمةُ الاجتهاد الأربعة على خلافه، مع اعترافنا بأن اتفاقهم على مسألة لا يكون إجماعَ الأمة، ونَهَاب أن نجزم في مسألة اتفقوا عليها بأن الحق في خلافها}. (انظر سير أعلام النبلاء للذهبي ١١٧/٧).

٤) حاولت تقصي كل ما في المذهب الواحد من أقوال وإن كانت ضعيفة، مع بيان المعتمد في المذهب غالباً.

٥) غالباً ما أوردت في الاستدلال للمذاهب الأدلة من : القرآن الكريم، والسنة، والآثار، والإجماع، والمعقول.

٦) بينت الراجح من المذاهب الفقهية بعد عرضها ومناقشتها.

٧) بالنسبة لتخريج الأحاديث : إن كان الحديث موجوداً في الصحيحين اقتصرت عليهما، وكذا إن كان موجوداً في أحدهما، وإن لم يكن موجوداً في الصحيحين خرجته فيما وجد من الكتب السبعة : أي السنن الأربعة (أبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه)، إضافة إلى سنن الدارمي، ومسند الإمام أحمد، وموطأ الإمام مالك. وإن لم يوجد الحديث في الكتب التسعة خرجته من مستدرك الحاكم إن كان موجوداً فيه، وإن لم يكن موجوداً في مستدرك الحاكم خرجته من حيث وجد من كتب السنة النبوية المطهرة، إضافة إلى الاهتمام بالحكم على الحديث، من خلال أقوال أهل الاختصاص بعلوم السنة النبوية المطهرة، وقلما خرّجت حديثاً دون نقل خلاصة أقوال العلماء فيه، وأحياناً أخرِّج الحديث من صحيح ابن حبان تأكيداً لقول من صحح الحديث.

٨) ترجمت للأعلام الواردة في حواشي صفحات البحث عند ذكرها لأول مرة.

٩) غالباً ما قمت بتعريف مصطلحات البحث لغة واصطلاحاً.

١٠) اعتمدت في تقسيم الرسالة إلى فصول :

- إما على إيراد الزاجر النفسي، ثم إيراد ما يدخل تحته من أبواب فقهية، فعلى سبيل المثال : جعلت الاستتابة عنواناً لفصلٍ دراستها، ثم جعلت الأبواب الفقهية التي تتعلق بها في مباحث : كاستتابة المرتد، واستتابة الساحر....
- وإما على إيراد الباب الفقهي، ثم بيان حكم الزواجرالنفسية التي تتعلق به، فعلى سبيل المثال : عنونت لفصل من فصول هذه الرسالة : بالزواجر النفسية في الدفاع الشرعي، ثم بينت الزواجر النفسية المطلوبة في هذا الباب الفقهي وحكمها.

والسبب في اعتماد هذا النهج في التقسيم :

- أن الزاجر النفسي إن كانت له صلة بأبواب فقهية متعددة، عنونت به، ثم جعلت ما يندرج تحته من موضوعات فقهية في مباحث.
- أما إن كان الأمر يتطلب دراسة العديد من الزواجر النفسية تحت موضوع فقهي واحد أو متقارب، عنونت به، ثم جعلت الزواجر النفسية التي تندرج تحته في

مباحث.

١١) بينت مرتبة الزواجر النفسية من حيث وجوب تقديمها أو تأخيرها بالنسبة للزواجر غير النفسية.

١٢) بينت درجة الزواجر النفسية؛ قوة وضعفاً، فتعد معظم الزواجر النفسية من الزواجر الخفيفة، في حين يعد بعضها من الزواجر الشديدة والجسيمة، وذلك بالنظر إلى شدة آثارها في المزجور.

١٣) بينت الآثار المترتبة على تطبيق الزواجر النفسية، وغالباً ما أفردت لذلك عنواناً مستقلاً.

١٤) جعلت النصوص المقتبسة بين معكوفتي الرمز التالي : {...}.

خطة البحث :

جعلت هذا البحث في سبعة فصول وفصل تمهيدي سابق عليها، ويتضمن الفصل مباحث، ويتضمن المبحث مطالب.

الفصل التمهيدي : ماهية الزواجر النفسية، ويتضمن مبحثين :

المبحث الأول : تعريف الزواجر النفسية ودليل مشروعيتها، ويتضمن :

المطلب الأول : تعريف الزواجر النفسية واستعمالات لفظ الزجر في النصوص الشرعية.

المطلب الثاني : التأصيل الشرعي للزواجر النفسية.

المبحث الثاني : أنواع الزواجر النفسية وأسس اختيارها وسلطة تنفيذها، ويتضمن المطالب التالية :

المطلب الأول : أنواع الزواجر النفسية.

المطلب الثاني : أسس اختيار الزواجر النفسية.

المطلب الثالث : سلطة تنفيذ الزواجر النفسية.

الفصل الأول : الزجر بالعقوبات الأدبية وبإسقاط الاعتبار، ويتضمن مبحثين :

المبحث الأول : الزجر بالعقوبات الأدبية، ويتضمن المطالب التالية :

المطلب الأول : المقصود بالعقوبات الأدبية وسلطة تنفيذها.

المطلب الثاني : أنواع العقوبات الأدبية.

المطلب الثالث : مجال تطبيق العقوبة الأدبية و أهميتها و أثرها.

المبحث الثاني : الزجر بإسقاط الاعتبار، ويتضمن ثلاثة مطالب :

المطلب الأول : معنى إسقاط الاعتبار.

المطلب الثاني : المقصد من إسقاط الاعتبار وتكييف الزجر به.

المطلب الثالث : رد الاعتبار.

الفصل الثاني : الزجر بالتشهير والهجر، ويتضمن المباحث التالية :

المبحث الأول : الزجر بعقوبة التشهير، ويتضمن المطالب التالية :

المطلب الأول : تعريف التشهير ودليل مشروعيته.

المطلب الثاني : أسباب التشهير.

المطلب الثالث : رتبة التشهير بين العقوبات.

المطلب الرابع : كيفية التشهير.

المطلب الخامس : أثر التشهير وفوائده.
المطلب السادس : شروط التشهير وضوابطه.
المطلب السابع : التشهير في القانون السوري.
المبحث الثاني : الزجر بتنفيذ الزواجر علانية، ويتضمن المطالب التالية :
المطلب الأول : علنية تنفيذ الحدود.
المطلب الثاني : علنية التنفيذ في اللعان وأداء اليمين.
المطلب الثالث : العدد المطلوب لعلنية التنفيذ.
المطلب الرابع : صفات الطائفة المطلوب حضورها لإقامة الزواجر.
المطلب الخامس : أثر علنية التنفيذ.
المبحث الثالث : الزجر بالهجر، ويتضمن المطالب التالية :
المطلب الأول : تعريف الهجر وأنواعه.
المطلب الثاني : دليل مشروعية الهجر وسلطة تنفيذه وحكمه.
المطلب الثالث : ضوابط الزجر بالهجر ومدى جدواه في زماننا وأهميته.
المطلب الرابع : أسباب الزجر بالهجر ومرتبته.
المطلب الخامس : صور الهجر النفسي.
المطلب السادس : كيفية تطبيق صور الهجر وانتهاؤه وأثره.
المطلب السابع : حكم هجر بعض الأشخاص والأصناف.
الفصل الثالث : تأديب الزوجة وغير المكلفين بالزواجر النفسية، ويتضمن مبحثين :
المبحث الأول : تأديب الزوجة بالزواجر النفسية : ويتضمن المطالب التالية :
المطلب الأول : أسباب تأديب الزوجة ودليل ذلك.
المطلب الثاني : وسائل تأديب الزوجة.
المطلب الثالث : كيفية تنفيذ وسائل تأديب الزوجة.
المبحث الثاني : تأديب غير المكلفين بالزواجر النفسية وآثاره التربوية، ويتضمن المطالب التالية :
المطلب الأول : سلطة تأديب غير المكلفين و مَن تثبت عليهم.
المطلب الثاني : أسباب تأديب غير المكلفين وحكمه.
المطلب الثالث : معايير زجر وتأديب غير المكلفين وآثاره التربوية.
المطلب الرابع : تأديب الأولاد في القانون السوري.
الفصل الرابع : الزجر بالاستتابة والقصاص في الأعراض، ويتضمن خمسة مباحث :
المبحث الأول : استتابة المرتد، ويتضمن المطالب التالية :
المطلب الأول : تعريف الردة وحكم المرتد.
المطلب الثاني : حكم استتابة المرتد.
المطلب الثالث : إمهال المرتد.
المطلب الرابع : استتابة من تكررت ردته.
المطلب الخامس : استتابة من سب الله أو نبياً أو ملكاَ.
المبحث الثاني : استتابة الزنديق، ويتضمن مطلبين :
المطلب الأول : تعريف الزنديق ومن في حكمه من الفرق الباطنية.

المطلب الثاني : حكم استتابة الزنديق.
المبحث الثالث : استتابة الساحر ويتضمن المطالب التالية :
المطلب الأول : تعريف السحر.
المطلب الثاني : ضابط السحر الذي يقتل صاحبه.
المطلب الثالث : حكم الكاهن والعراف.
المطلب الرابع : استتابة الساحر ومن هو في حكمه.
المبحث الرابع : استتابة تارك الفرائض، ويتضمن مطلبين :
المطلب الأول : استتابة تارك الصلاة.
المطلب الثاني : استتابة تارك الصوم والزكاة و الحج.
المبحث الخامس : الزجر بالقصاص في الأعراض، ويتضمن المطالب التالية :
المطلب الأول : تعريف القصاص في الأعراض وحكمه ودليل مشروعيته.
المطلب الثاني : شروط القصاص في الأعراض.
المطلب الثالث : ضابط ما يجوز فيه القصاص في الأعراض و مالا يجوز.
المطلب الرابع : ما يستثنى من القصاص في الأعراض.
المطلب الخامس : أثر القصاص في الأعراض.
الفصل الخامس : الزواجر النفسية في الدفاع الشرعي، ويتضمن مبحثين :
المبحث الأول : الزواجر النفسية في الدفاع الشرعي الخاص، ويتضمن المطالب التالية :
المطلب الأول : تعريف الدفاع الشرعي الخاص ودليل مشروعيته وحكمه.
المطلب الثاني : شروط الدفاع الشرعي الخاص وحكم بدء الدفع بالزواجر النفسية.
المطلب الثالث : ما يستثنى من وجوب التدرج في زجر الصائل.
المطلب الرابع : مسائل تتعلق بالدفاع الشرعي الخاص :
أولاً : الدخول إلى البيوت بغير إذن أصحابها.
ثانياً : الاطلاع على البيوت بالنظر.
ثالثاً : طعن أذن المتسمع.
المطلب الخامس : حكم عدم التقيد بقواعد الدفاع الشرعي الخاص في الشريعة والقانون.
المبحث الثاني : الزواجر النفسية في الدفاع الشرعي العام، ويتضمن المطالب التالية :
المطلب الأول : تعريف الدفاع الشرعي العام ودليل مشروعيته.
المطلب الثاني : حكم الدفاع الشرعي العام وسلطة تنفيذه.
المطلب الثالث : شروط الدفاع الشرعي العام.
المطلب الرابع : وسائل الدفاع الشرعي العام وحكم تقديم الزواجر النفسية.
المطلب الخامس : إنكار منكر الوالدين والزوجة و المعلم.
المطلب السادس : حكم تجاوز حدود الدفاع الشرعي العام وحكمه في القانون.
الفصل السادس : الزواجر النفسية في الجهاد والقتال، ويتضمن مقدمة وثلاثة مباحث :
مقدمة : أهمية الجهاد المشروع وأسباب مشروعية الجهاد والقتال.
المبحث الأول : إنذار الكفار قبل قتالهم، ويتضمن المطالب التالية :
المطلب الأول : حكم الإنذار قبل القتال.
المطلب الثاني : أدلة المسألة.

المطلب الثالث : المناقشات والترجيح والتوفيق بين الأدلة.
المطلب الرابع : ضرورة التبليغ الرسمي من السلطة الإسلامية قبل القتال.
المبحث الثاني : الزواجر النفسية في قتال البغاة، ويتضمن مطلبين :
المطلب الأول : تعريف البغاة ودليل مشروعية قتالهم وحكمهم.
المطلب الثاني : حكم تقديم الزواجر النفسية قبل قتال البغاة.
المبحث الثالث : الزجر بالحرب النفسية، ويتضمن مطلبين :
المطلب الأول : المقصود بالحرب النفسية وتاريخها ودليلها وأهميتها وأثرها.
المطلب الثاني : أدوات الحرب النفسية.
الفصل السابع : الزجر باليمين وأوجه تغليظها، ويتضمن المباحث التالية :
المبحث الأول : اليمين الزاجرة وما يدخل فيها وما ينبغي قبلها، ويتضمن المطالب التالية:
المطلب الأول : تعريف اليمين الزاجرة.
المطلب الثاني : مشروعية اليمين الزاجرة.
المطلب الثالث : ما يدخل في اليمين الزاجرة (ألفاظ اللعان).
المطلب الرابع : ما ينبغي قبل اليمين.
المبحث الثاني : أوجه تغليظ اليمين، ويتضمن مقدمة وثلاثة مطالب :
مقدمة : المقصود بتغليظ اليمين.
المطلب الأول : التغليظ باللفظ.
المطلب الثاني : تغليظ اليمين بالزمان و المكان.
المطلب الثالث : التغليظ بالحال و بالمصحف وبالعدد وبحضور الجماعة.
المبحث الثالث : سبب تغليظ اليمين وحكم النكول عنه وحكم تغليظ اليمين في القانون، ويتضمن المطالب التالية :
المطلب الأول : سبب تغليظ اليمين.
المطلب الثاني : حكم النكول عن التغليظ.
المطلب الثالث : تغليظ اليمين في القانون السوري.
وأخيراً الخاتمة وفيها أهم نتائج وأفكار البحث.

الفصل التمهيدي

ماهية الزواجر النفسية

ويتضمن مبحثين :

المبحث الأول : تعريف الزواجر النفسية و دليل مشروعيتها.

المبحث الثاني : أنواع الزواجر النفسية وأسس اختيارها وسلطة تنفيذها.

المبحث الأول : تعريف الزواجر النفسية ودليل مشروعيتها

ويتضمن هذا المبحث الحديث عن الزواجر بشكل عام والزواجر النفسية بشكل خاص و بيان ضابط الزواجر النفسية المقصودة في البحث ومحترزات التعريف.

المطلب الأول : تعريف الزواجر النفسية والأخبار الوارد فيها لفظ الزجر :

يتضمن هذا المطلب الحديث عن معنى الزجر في اللغة العربية، ثم إيراد بعض الأخبار من القرآن والسنة وأقوال الصحابة والتابعين التي ورد فيها لفظ الزجر وما يراد بها.

أولاً : معنى الزجر لغة :

جاء الزجر في اللغة العربية على معان متعددة يُكتفى بذكر أشهرها :

١- الزجر : هو المنع والنهي والانتهار، يقال : زجره يزجُره زجْراً وازدجره فانزجر وازدجر، وأصل ازدجر ازتجر، فقلبت التاء دالاً لقرب مخرجيهما، واختيرت الدال لأنها أليق بالزاي من التاء، فيقال زجر فلان فلاناً عن السوء فانزجر أي ردعه ومنعه، ومن هذا المعنى قولهم : تزاجروا عن المنكر، وزجر الراعي الغنم؛ أي صاح بها.

٢- الزجر بمعنى الحث، يقال : زجرت البعير حتى ثار ومضى أزجره زجراً، فهو كالحث بلفظ يكون زجراً له، وزجر البعير ساقه، والزَّجور من الإبل : التي تدر على الفصيل إذا ضربت فإذا تركت منعته، وقيل : هي التي لا تدر حتى تزجر وتنهر.

٣- الزجر بمعنى العيافة؛ وهو ضرب من التكهن، تقول : زجرت أنه يكون كذا وكذا، وإنما سمي الكاهن زاجراً لأنه إذا رأى ما يظن أنه يتشاءم به زجر بالنهي عن المضي في تلك الحاجة برفع صوت وشدة.

٤- الزجر للطير وغيرها : التيمن بسنوحها والتشاؤم ببروحها.

٥- الزِجْر : ضرب من السمك عظام؛ صغار الحرشف، وقال بعضهم : لا أحسبه عربياً[١].

يلاحظ أن المعنى الأبرز للزجر هو المنع والانتهار، حتى أن المعنى الثالث يعود للمعنى الأول؛ لأن الكاهن يمنع من فعل ما يتشاءم منه، وهذا المعنى هو المتعلق بالبحث كما سيأتي.

ثانياً : استعمالات لفظ الزجر في النصوص الشرعية :

ورد لفظ الزجر في عدد من الأخبار، ولا يخرج معناها عن بعض المعاني اللغوية التي ذكرتها، و لاسيما ورودها بمعنى المنع والردع الذي هو المعنى الأبرز للزواجر.

- **فمن الأخبار التي ورد فيها لفظ الزجر بمعنى المنع والردع :**

١- قوله تعالى : ﴿**وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنَ الْأَنْبَاءِ[٢] مَا فِيهِ مُزْدَجَرٌ**﴾ [القمر : ٤].

معنى الآية : أي جاء الكفارَ من الأنباء ما يمنعهم ويزجرهم عن الكفر لو قبلوه، والمقصود

---

[١] لسان العرب لابن منظور، ١٨١٣/٣، القاموس المحيط للفيروزأبادي، ٣٧/٢، تاج العروس من جواهر القاموس للزبيدي ، ٤١٢/١١-٤١٣، مادة زجر.

[٢] الأنباء : ذكر المفسر الفخر الرازي أن الأنباء هي الأخبار العظام، كقوله تعالى : ﴿**وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَإٍ يَقِينٍ**﴾ [النمل : ٢٢] لأنه كان عظيماً، وقوله تعالى : ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا**﴾ [الحجرات : ٦]، فيجب التثبت مما يتعلق به حكم ويترتب عليه أمر ذو بال، أما قوله تعالى : ﴿**لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِنَ النَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ**﴾ [القصص : ٢٩]، حيث لم يكن يعلم أنه يظهر له شيء عظيم يصلح أن يقال له نبأ. (مفاتيح الغيب للفخر الرازي ٣٢/٢٩).

بالأنباء في الآية : أنباء القرون الخالية؛ الذين عذبوا بسبب تكذيبهم لرسلهم، أو أنباء الآخرة الواردة في القرآن وما فيها من وعيد أو تعذيب، أو ما ورد في جميع القرآن من الزواجر والمواعظ[١].

٢- قوله تعالى : ﴿**كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ فَكَذَّبُوا عَبْدَنَا وَقَالُوا مَجْنُونٌ وَازْدُجِرَ**﴾ [القمر : ٩] أي زُجر ومنع عن دعوى النبوة بأساليب الأذية كالسب والوعيد بالقتل، وقيل : معنى ازدجر أي استطير جنوناً[٢].

٣- قوله تعالى : ﴿**فَالزَّاجِرَاتِ زَجْرًا**﴾ [الصافات : ٢].

ومعنى الآية : اختلف المفسرون بالمقصود بالزاجرات، قال بعض العلماء : هي الملائكة وسميت بذلك؛ إما لأنها تزجر عن المعاصي بالمواعظ والنصائح، وإما لأنها تزجر السحاب وتسوقه، وقال بعض العلماء : هي زواجر القرآن[٣].

٤- قوله ﷺ : "إذا وقع الرجل في الرجل وأنت في ملإ فكن للرجل ناصراً وللقوم زاجراً"[٤]. ومعنى الحديث : أي إذا سمعت مَن ينال من أخيك، أو يقع في عرضه، فكن لهذا المغتاب مانعاً وناهياً له. يقول ابن الأثير الجزري[٥] : وحيث وقع الزجر في الحديث فيراد به النهي[٦].

٥- حديث ﷺ : "نزل الكتاب الأول من باب واحد على حرف واحد، ونزل القرآن من سبعة أبواب على سبعة أحرف؛ زجراً وأمراً، وحلالاً وحراماً، ومحكماً ومتشابهاً، وأمثالاً، فأحلوا حلاله، وحرموا حرامه، وافعلوا ما أمرتم به، وانتهوا عما نهيتم عنه، واعتبروا بأمثاله، واعملوا بمحكمه، وآمنوا بمتشابهه، وقولوا آمنا به كل من عند ربنا"[٧]. فقوله ﷺ : زجراً : أي أن القرآن رادع لقارئه عن ارتكاب المفاسد لما تضمنه من الوعيد والتهديد.

---

(١) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٧٦/٢٠، مفاتيح الغيب للفخر الرازي ٣٢/٢٩-٣٣، تفسير أبي السعود ١٦٨/٨، تفسير ابن كثير ٢٩٥/١٣.

(٢) تفسير ابن كثير ٢٩٦/١٣، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٨٠/٢٠، تفسير أبي السعود ١٦٩/٨.

(٣) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٥٨/٨، تفسير ابن كثير ٦/١٢.

(٤) أخرجه ابن أبي الدنيا في الغيبة والنميمة، رقم (١٠٧)، باب ذب المسلم عن عرض أخيه، ص ١٠١، وقد ضعفه الإمام السيوطي (انظر الجامع الصغير للسيوطي، رقم ٨٩٨، ص ٦١).

(٥) ابن الأثير الجزري (٥٤٤ - ٦٠٦هـ) : هو المبارك بن محمد، أبو السعادات مجد الدين الشيباني الجزري، المشهور بابن الأثير، ولد ونشأ في جزيرة ابن عمر، من مشاهير العلماء وأكابر النبلاء، كان فاضلاً بارعاً، تنقَّل في الولايات واتصل بصاحب الموصل وولي ديوان الإنشاء، عرض له مرض كف يديه ورجليه ومنعه الكتابة فانقطع في بيته، قيل : إن تصانيفه كلها ألفها في زمن مرضه إملاء على طلبته. من تصانيفه : (النهاية في غريب الحديث، وجامع الأصول في أحاديث الرسول، و الإنصاف في الجمع بين الكشف والكشاف في التفسير). [طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ٧٦/٢، بغية الوعاة للسيوطي٢/ ٢٧٤، الأعلام للزركلي ٢٧٢/٥].

(٦) النهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير ٢٩٦/٢.

(٧) المستدرك على الصحيحين للحاكم، كتاب فضائل القرآن، أخبار في فضائل القرآن جملة، ٥٥٣/١، وقال الحاكم عنه : صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وقد وافقه الذهبي على تصحيحه (انظر التلخيص للذهبي ٥٥٣/١)، وأخرجه ابن حبان في صحيحه، رقم (٧٤٥)، كتاب الرقائق، باب قراءة القرآن، ٢٠/٣-٢١. ولكن نقل ابن حجر عن ابن عبد البر أن هذا الحديث لا يثبت لأنه من رواية أبي سلمة بن عبد الرحمن عن ابن مسعود، ولم يلق ابن مسعود، كما رده قوم من أهل النظر لأنه يستحيل أن يجتمع في الحرف =

٦- قال الحسن البصري[١] رحمه الله تعالى : " كنا نتحدث أن العبد إذا أراد الله به خيراً، جعل له زاجراً من نفسه يأمره بالخير وينهاه عن المنكر"[٢].

وهذا بمعنى الوازع الداخلي ومنه الوازع الديني، فالوازع من الكلمات المرادفة للزاجر، يقال وزعه يزعُه وزْعاً أي كفه ومنعه وحبسه وزجره ونهاه، فاتزع هو أي كف، والوزْع كف النفس عن هواها، وفي الأثر : "إن الله يزع بالسلطان مالا يزع بالقرآن"[٣]، أي من يكف عن ارتكاب المفاسد مخافة السلطان أكثر ممن تكفه مخافة القرآن والله تعالى بالأمر والنهي والإنذار، ويقال : لا بد للناس من وازع أي من سلطان يكفهم[٤].

- **و قد ورد في بعض الأخبار لفظ الزجر بمعنى الحث أو السرعة :**

١- ما ورد عن عبد الله بن مسعود[٥] ﷺ أنه قال : "من قرأ القرآن في أقل من ثلاث فهو زاجر" [٦].

= الواحد هذه الأوجه السبعة، وقد صحح الحديث ابن حبان والحاكم، وعلى كل حال إن صح الحديث فمعنى قوله (سبعة أحرف)؛ أي سبعة أوجه وليس المراد بها الأحرف السبعة التي وردت في الأحاديث الأخرى؛ لأن سياق تلك الأحاديث يأبى حملها على هذا، بل هي ظاهرة في أن المراد أن الكلمة الواحدة تقرأ على وجهين وثلاثة وأربعة إلى سبعة تهويناً وتيسيراً، وعلى هذا فقوله (زجراً وأمراً...) هو كلام مستأنف، وليس تفسيراً للأحرف السبعة، وإنما توهم ذلك من توهمه من جهة الاتفاق بالعدد، ورواية النصب تؤيد ذلك – أي التي ذكرتها - أما رواية ابن حبان فقد جاءت بالرفع : زاجرٌ وآمرٌ... أي نزل على هذه الصفة من الأبواب السبعة، و لذلك فقد قال كثير من العلماء : إن قوله زجراً وأمراً.... إنما هو تفسير للأبواب لا للأحرف أي هي سبعة أبواب من أبواب الكلام وأقسامه، وقد أنزله الله تعالى على هذه الأصناف ولم يقتصر منها على صنف واحد كغيره من الكتب. (فتح الباري لابن حجر، كتاب فضائل القرآن، باب أنزل القرآن على سبعة أحرف، ٢٩/٩).

[١] الحسن البصري (٦٤٢ – ٧٢٨هـ) : هو الحسن بن يسار البصري، تابعي، كان أبوه يسار من سبي ميسان، مولى لبعض الأنصار، ولد بالمدينة وكانت أمه ترضع لأم سلمة، رأى بعض الصحابة، وسمع من قليل منهم، كان شجاعاً، جميلاً، ناسكاً، فصيحاً، عالماً، شهد له أنس بن مالك وغيره، وكان إمام أهل البصرة، ولي القضاء بالبصرة أيام عمر بن عبد العزيز، ثم استعفى، نقل عنه أنه قال بقول القدرية، وينقل أنه رجع عن ذلك، وقال : الخير والشر بقدر. [تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني ٣٨٨/١ – ٢٧١، الأعلام للزركلي ٢٢٦/٢].

[٢] مصنف بن أبي شيبة، رقم (٣٦٤٧٢)، كتاب الزهد، باب كلام الحسن البصري، ٣٩٩/١٩.

[٣] موقوف على سيدنا عثمان ﷺ ونحوه عن سيدنا عمر ﷺ. (الجد الحثيث في بيان ما ليس بحديث، العامري، رقم (٥٧)، ص٦٠، كنز العمال، المتقي الهندي، رقم (١٤٢٨٤)، ترغيب الإمارة، ٧٥١/٥).

[٤] مختار الصحاح للرازي ص ٧١٩، لسان العرب لابن منظور ٤٨٢٥/٦-٤٨٢٦، المعجم الوسيط لمجموعة من المؤلفين ص ١٠٢٨-١٠٢٩، مادة وزع.

[٥] عبد الله بن مسعود (٣٢هـ) : بن غافل بن حبيب الهذلي، أبو عبد الرحمن من أهل مكة، من أكابر الصحابة فضلاً وعقلا، ومن السابقين إلى الإسلام، وهاجر إلى أرض الحبشة الهجرتين، شهد بدرًا وأحدًا والخندق والمشاهد كلها مع رسول الله ﷺ، كان ملازما لرسول الله ﷺ وكان أقرب الناس إليه هديًا ودلاً وسمتًا، أخذ من فيه سبعين سورة لا ينازعه فيها أحد، بعثه عمر إلى أهل الكوفة ليعلمهم أمور دينهم، له في الصحيحين ٨٤٨ حديثًا. [طبقات ابن سعد ١٣٩/٣ وما بعدها، الأعلام للزركلي١٣٧/٤].

[٦] ذكره ابن الأثير الجزري في النهاية في غريب الحديث والأثر ٢٩٦/٢-٢٩٧، ولم أعثر عليه في كتب السنة التي تيسر لي الرجوع إليها، إلا في المعجم لابن المقرئ، رقم (١٢٤٢)، باب من اسمه عيدوس ص ٣٦٩-٣٧٠، وهو موقوف على ابن مسعود.

ولكن المحفوظ بالنسبة لهذا الأثر هو : " من قرأ القرآن في أقل من ثلاث فهو راجز"[١].
وجه الاستدلال : أما على لفظ فهو زاجر؛ مأخوذ من زجر الإبل يزجرها إذا حثها وحملها على السرعة، أي من قرأ القرآن في أقل من ذلك فهو مسرع في قراءته، و كذلك على لفظ فهو راجز : يعني السرعة والخفة، لأن الرجز بحر من بحور الشعر ونوع من أنواعه يكون كل مصراع منه مفرداً وتسمى قصائده أراجيز، ويسمى قائله راجز؛ لأن الرجز أخف على لسان المنشد واللسان به أسرع من القصيد[٢].

٢- ومن ذلك حديث : "لما دفع النبي ﷺ عشية عرفة سمع وراءه زجراً شديداً وضرباً وصوتاً للإبل، فأشار بسوطه إليهم، وقال : "أيها الناس عليكم بالسكينة فإن البر ليس بالإيضاع" [٣].

فمعنى قوله : فسمع وراءه زجراً شديداً : أي صياحاً على الإبل وحثاً[٤].

ثالثاً : تعريف الزواجر النفسية اصطلاحاً :

في الحقيقة قلَّ من العلماء الذين تحدثوا عن معنى الزواجر وضابطها بشكل دقيق في الفقه الإسلامي، وهذا فضلاً عن بيان الزواجر النفسية التي هي جزء من الزواجر بشكل عام، وإن كان مضمون الزواجر موجوداً في الفقه الإسلامي، ولعل السبب أن الزواجر متعددة وهي متفرقة في أبواب كثيرة من الفقه، فهم يدرسون كل نوع على حدة، ولكن مع ذلك فقد وجدتُ بعض العلماء الذين قد أشاروا إلى معنى الزواجر و ضابطها ومجالها.

ولعل الإمام العز بن عبد السلام[٥] هو أقدم من عقد بحثاً مستقلاً حول تعريف الزواجر وضابطها ومجالها وأنواعها مع إيراد الكثير من الأمثلة عليها وذلك في كتابه العظيم (قواعد الأحكام في مصالح الأنام).

- فقال العز رحمه الله تعالى : {الزواجر مشروعة لدرء المفاسد}[٦].
- وقال الإمام القرافي المالكي[٧] رحمه الله تعالى في كتابه الفروق : {الزواجر تعتمد

---

[١] مصنف بن أبي شيبة، رقم (٨٦٦٢)، كتاب الجمعة، في القرآن في كم يختم، ٥٠٩/٥، المعجم الكبير، الطبراني رقم (٨٧٠١)، مسند عبد الله بن مسعود، ١٥٤/٩، مصنف عبد الرزاق، رقم (٥٩٤٦)، كتاب فضائل القرآن، باب إذا سمعت السجدة وأنت تصلي و في كم يقرأ القرآن، ٣٥٣/٣، و هو موقوف على ابن مسعود. قال في مجمع الزوائد : رواه الطبراني في الكبير ورجاله رجال الصحيح (مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، الهيثمي، رقم (٣٦٢٣)، كتاب الصلاة، باب كم يقرأ في الليل، ٥٥٠/٢).

[٢] النهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير ٢٠٠١٩٩/٢-٢٩٦-٢٩٧، لسان العرب لابن منظور ١٨١٣/٣، مادة زجر.

[٣] أخرجه البخاري، رقم (١٥٨٧)، كتاب الحج، باب أمر النبي ﷺ بالسكينة عند الإفاضة وإشارته إليهم بالسوط ، ٥٥٣/١. والإيضاع هو حمل الدابة على إسراعها في السير (انظر فتح الباري، رقم ١٦٧١، كتاب الحج، باب أمر النبي ﷺ بالسكينة عند الإفاضة وإشارته إليهم بالسوط، ٥٢٢/٣).

[٤] النهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير ٢٩٧/٢

[٥] العز بن عبد السلام (٥٧٧ - ٦٦٠ هـ) : هو عبد العزيز بن عبد السلام أبي القاسم بن الحسن السُّلَمي، يلقب بسلطان العلماء، فقيه شافعي مجتهد، ولد بدمشق وتولى التدريس والخطابة بالجامع الأموي، انتقل إلى مصر فولي القضاء والخطابة. من تصانيفه : (قواعد الأحكام في مصالح الأنام، و الفتاوى، والتفسير الكبير) [الأعلام للزركلي ٢١/٤، طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٥/ ٨٠] .

[٦] قواعد الأحكام في مصالح الأنام لابن عبد السلام ٢٦٣/١.

[٧] القرافي (٦٢٦ - ٦٨٤ هـ) : هو أحمد بن إدريس، أبو العباس، شهاب الدين القرافي، أصله من صنهاجة قبيلة من بربر المغرب، نسبته إلى القرافة؛ وهي المحلة المجاورة لقبر الإمام الشافعي =

- المفاسد}[1].
- وقال في كتابه الذخيرة : {الزواجر مشروعة لدرء المفاسد المتوقعة}[2].
- وجاء في حاشية العدوي المالكي : {الزواجر عبارة عن الموانع، والكف ليس عنها بل عن مزجوراتهم، أي ممنوعاتهم أي الأشياء التي منعوها}[3].
- وعرف الإمام تاج الدين السبكي الشافعي[4] رحمه الله تعالى الزواجر فقال : {المعنى بالزاجر ما يمنع من ارتكاب المفسدة إما محرمة أو مكروهة أو مصورة بصورة المحرم}[5].

فمجموع ما ذكروه هو تعريف للزواجر بشكل عام بأنها كل شرعه الله تعالى لمنع أو درء المفاسد، وفي ذلك تحديد لمجال الزواجر بأنها تختص بالمفاسد، ولابد من بيان حكم المفسدة التي شرع الشارع الزواجر لدرئها، ولا بد من الوقوف عند كل مفردة من مفردات التعريف، ولكن لا بد قبل ذلك من تعريف الزواجر النفسية.

وقبل الوصول إلى تعريف الزواجر النفسية لا بد من العلم أن تسمية عنوان هذا البحث بالزواجر النفسية مبني على مسألة النظر إلى موضوع أو محل الزواجر من المزجور.

- فمثلاً في جانب العقوبات – التي هي جزء من الزواجر– قسم الأستاذ عبد القادر عودة رحمه الله تعالى العقوبات من حيث محلها إلى ثلاثة أنواع :

النوع الأول : عقوبات بدنية : وهي العقوبات التي تقع على جسم الإنسان كالقتل والحبس والجلد.

النوع الثاني : عقوبات مالية : وهي العقوبات التي تصيب مال الشخص الجاني كالدية والغرامة والمصادرة.

النوع الثالث : عقوبات نفسية : وهي العقوبات التي تقع على نفس الإنسان دون جسمه كالنصح والتوبيخ والتهديد [6].

- كما قسم الدكتور عبود السراج العقوبات على أساس موضوعها إلى : عقوبات بدنية، وعقوبات مالية، وعقوبات ماسة بالحرية كالحبس والتغريب في الشريعة، وإلى

= بالقاهرة، فقيه مالكي، مصري المولد والمنشأ والوفاة، انتهت إليه رياسة الفقه على مذهب مالك. من تصانيفه : (الفروق : في القواعد الفقهية، والذخيرة : في الفقه، وشرح تنقيح الفصول في الأصول، والأحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام). [الأعلام للزركلي ٩٤/١، شجرة النور الزكية لمحمد مخلوف ص ١٨٨].

[1] رقم (٣٩)، ٤٣٩/١.

[2] ٣٠١/٣.

[3] ١٥٢/١.

[4] السبكي (٧٢٧- ٧٧١ هـ) : هو عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي بن تمام السبكي، أبو نصر، تاج الدين أنصاري، من كبار فقهاء الشافعية، ولد بالقاهرة، سمع بمصر ودمشق، تفقه على أبيه وعلى الذهبي، برع حتى فاق أقرانه، درس بمصر والشام، وولي القضاء بالشام، كما ولي بها خطابة الجامع الأموي، كان السبكي شديد الرأي، قوي البحث. من تصانيفه : (طبقات الشافعية الكبرى، وجمع الجوامع : في أصول الفقه، و ترشيح التوشيح وترجيح التصحيح : في الفقه). [شذرات الذهب، ابن العماد ٣٧٨/٨، الأعلام للزركلي ٤ / ١٨٤].

[5] الأشباه والنظائر للسبكي ٤٢٤/١.

[6] التشريع الجنائي للأستاذ عودة ٦٣٣/١-٦٣٤.

عقوبات نفسية، وقد قال في تعريفها : {وهي العقوبات التي تمس الإنسان في مشاعره وشرفه واعتباره}.

- وذكر الدكتور السراج أمثلة عليها في التشريع السوري، كحرمان المحكوم من أن يكون موظفاً أو ناخباً أو منتخباً في جميع مجالس الدولة وفي منظمات الطوائف والنقابات، وإلصاق الحكم على الجدران في بعض الأماكن، ونشر الحكم في الصحف[1].

فالمقصود بالعقوبات النفسية كما ذكر الأستاذ عبد القادر عودة والدكتور السراج هي ما يمس الإنسان في نفسه واعتباره وشرفه ومكانته دون أن يكون لذلك أثر مباشر في بدنه أو ماله أو حريته، و ما يمس الإنسان في حريته يقع بالدرجة الأولى على بدنه وإن كان أثره قوياً في الجانب المعنوي منه، فالحبس أو التغريب مثلاً موضوعهما المباشر بدن الإنسان لا الجانب المعنوي منه.

وهذا هو المعنى الذي يُقصد من مصطلح الزواجر النفسية، أي : ما يصيب الجانب المعنوي فقط من الإنسان مما يجرح مشاعره، أو يعيب شرفه أو يسقط اعتباره، أو يؤثر في إرادته وعزيمته وتفكيره دون الزواجر التي تقع بشكل مباشر على ماله أو جسمه.

وكلمة النفسية مأخوذة من النفس، فمن الضروري تعريف النفس في اللغة وفي الاصطلاح الشرعي :

النفس لغة : تطلق على معان متعددة في اللغة العربية، ومن أشهر هذه المعاني :

١- الروح، يقال خرجت نفس فلان أي روحه، وعلى هذا فالنفس والروح شيء واحد إلا أن النفس مؤنثة والروح مذكر.

٢- العقل الذي يكون به التمييز، والعرب قد تجعل النفس التي يكون بها التمييز نفسين، وذلك أن النفس قد تأمر بالشيء وتنهى عنه وذلك عند الإقدام على شيء مكروه، فجعلوا التي تأمر نفساً وجعلوا التي تنهى نفساً أخرى.

٣- المعنيان المذكوران سابقاً مرويان عن سيدنا ابن عباس رضي الله عنهما، فكل إنسان له نفسان : **إحداهما :** نفس العقل الذي يكون به التمييز.

الثانية : نفس الروح الذي به الروح.

ومما يدل على هذين المعنيين قوله تعالى : ﴿**اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَى إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ**﴾ [الزمر : ٤٢]. فإذا نام النائم قبض الله نفسه التي يكون بها التمييز، ولم يقبض روحه الذي يكون به الحياة، لأن ذلك لا يكون إلا عند الموت.

٤- الروع، يقال : وفي نفس فلان أن يفعل كذا وكذا أي في روعه.

٥- جملة الشيء وحقيقته، تقول : فلان قتل فلان أو أهلك نفسه أي أوقع الإهلاك بذاته كلها وبحقيقته.

٦- العين التي تصيب المعِين.

٧- النفس هي الجسد، قال تعالى : ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ**﴾ [النساء : ١].

٨- الدم : وسمي الدم نفساً لأن النفس تخرج بخروجه.

---

[1] التشريع الجزائي للدكتور السراج ٣١٦/١-٣١٧.

٩- الأخ، قال تعالى : ﴿**فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُم**﴾ [النور : ٦١]، أي على إخوانكم.

١٠- بمعنى عند، لقوله تعالى : ﴿**تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ**﴾ [المائدة : ١١٦]. أي تعلم ما عندي ولا أعلم ما عندك، وقال بعضهم : النفس هنا بمعنى الغيب أي تعلم غيبي لأن النفس لما كانت غائبة أطلقت على الغيب.

١١- كما تطلق على معان أخرى : كالعظمة والعزة والهمة والأنفة[١] .

من الملاحظ : أن معظم المعاني السابقة للنفس تدور حول الجانب المعنوي والجوهري والذي يتمثل بجانب الإدراك والتفكير والذي يعبر عن حقيقة الإنسان، فالإنسان في الحقيقة لا يعني الناحية الشكلية البدنية الظاهرة، فهذا قاسم مشترك بينه وبين غيره من المخلوقات كالحيوانات، بل يتميز عن المخلوقات الأخرى التي لا تعقل بما أودع الله فيه من عقل وإحساس ومشاعر وإرادة.

معنى النفس اصطلاحاً : ربما كان الاختلاف في تحديد معنى النفس لغة من أسباب الاختلاف في تحديد معناها بين علماء الشريعة، ولا سيما وإن لفظ النفس من جملة الألفاظ الأربعة المختلف فيها، والتي قد يطلق بعضها على الآخر في كثير من الأحيان، وهذه الألفاظ هي : النفس والروح والقلب والعقل. قال الإمام الغزالي[٢] رحمه الله تعالى : {اعلم أن هذه الأسماء الأربعة...يقل في فحول العلماء من يحيط بهذه الأسامي واختلاف معانيها وحدودها ومسمياتها وأكثر الأغاليط منشؤها الجهل بمعنى هذه الأسامي واشتراكها بين مسميات مختلفة}[٣].

وقد فصل الإمام الغزالي الحديث في بيان معاني هذه الألفاظ الأربعة، ولكن ذكر أن لكل منها معنيين، معنى مادي أو شهواني، ومعنى معنوي روحاني لطيف.

فعلى المعنى الأول : أي المعنى المادي أو الشهواني :

- **فلفظ القلب** : يطلق بالمعنى المادي على اللحم الصنوبري المودع في الجانب الأيسر.
- **ولفظ النفس** : يطلق على المعنى الجامع لقوة الغضب والشهوة في الإنسان.
- **- ولفظ الروح** : يطلق على جسم لطيف منبعه تجويف القلب الجسماني فينشر بواسطة العروق النبض إلى سائر أجزاء البدن، وبه تكون الحياة في البدن.
- **ولفظ العقل :** قد يطلق ويراد به العلم بحقائق الأمور فيكون عبارة عن صفة العلم الذي محله القلب.

---

[١] لسان العرب لابن منظور٤٥٠١/٥، القاموس المحيط للفيروزأبادي ٢٥٣/٢، تاج العروس للزبيدي ٥٠٩/١٦، مادة نفس.

[٢] الغزالي (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ) : هو محمد بن محمد د أبو حامد الغزالي بتشديد الزاي، نسبته إلى الغزال (بالتشديد) على طريقة أهل خوارزم وجرجان، وكان أبوه غزالاً، أو هو بتخفيف الزاي نسبة إلى (غزالة) قرية من قرى طوس، فقيه شافعي، أصولي، متكلم، متصوف، رحل إلى بغداد، فالحجاز، فالشام، فمصر، وعاد إلى طوس . من مصنفاته : (البسيط ، و الوسيط، والوجيز، والخلاصة وكلها في الفقه، و تهافت الفلاسفة، وإحياء علوم الدين). [طبقات الشافعية الكبرى للسبكي٦/ ١٩١ وما بعدها، الأعلام للزركلي ٢٢/٧].

[٣] إحياء علوم الدين للغزالي ١١٣/٣.

وهذه الألفاظ بهذه المعاني ليس لها تعلق في هذا البحث، وإنما للبحث تعلق بالمعنى الثاني لهذه الألفاظ الأربعة، وهذا المعنى هو تلك اللطيفة الربانية الروحانية، والتي تعبر عن حقيقة الإنسان، وهو الجانب المخاطب والمعاقب والمعاتب والمطالب والمدرك العالم العارف من الإنسان.

وقد بين الإمام الغزالي رحمه الله تعالى أننا إذا أطلقنا لفظ الروح أو القلب أو العقل أو النفس فيقصد بذلك تلك اللطيفة الربانية الروحانية، أي النفس الإنسانية التي هي محل المعقولات، وبها يفقه ويدرك حقائق الأشياء[1].

إذاً ما يُقصد بالزواجر النفسية : أي الزواجر التي يكون محلها النفس الإنسانية العاقلة والمدركة، والتي هي عبارة عن لطيفة معنوية غير مادية، دون الزواجر التي تقع جسم المزجور أو ماله.

وبعد أن تبين معنى الزواجر بشكل عام، ومعنى النفسية المضافة إلى الزواجر، فما هو التعريف المختار للزواجر النفسية في الفقه الإسلامي؟

يعرف الباحث الزواجر النفسية **: (بأنها الوسائل المشروعة لدرء المفاسد التي تتناول بشكل مباشر الجانب المعنوي من المزجور دون بدنه أو ماله).**

تفصيل مفردات التعريف ومحترزاتها :

لا بد من الوقوف عند كل مفردة لبيان معيارها وضابطها وإخراج ما يتعلق أو يتوهم أنه منها وهو في الحقيقة ليس منها، وذلك ضمن النقاط التالية :

أولاً : بالنسبة لكلمة الزواجر غالباً ما يقابلها ويقترن بها الجوابر، والعلماء الذين تحدثوا عن الزواجر – كالعز بن عبد السلام – قرنوا معها الحديث عن الجوابر.

فما هو الفرق بين الزواجر و الجوابر؟

عُلم المقصود من الزواجر : بأنها ما شرعه الله لدرء المفاسد، أما الجوابر فهي ما يجبر مصلحة فاتت ويستدركها، فهي داخلة في دائرة جلب المصالح، ولذلك يبدو الفرق بين الزواجر والجوابر من خلال أمرين :

أحدهما : الزواجر : مشروعة لدرء المفاسد المتوقعة، كحد الزنا، فإن الزنا قد وقع وانتهى، فيبقى المعنى في مشروعيتها على أنها زواجر هو منع الزاني من المعاودة ومنع كل من تسول له نفسه من ارتكاب هذه الجريمة. أما الجوابر : فهي مشروعة لاستدراك ما فات من المصالح، كجبر الصوم في حق الشيخ الكبير بالفدية لما فاته من أداء الصيام.

فالزاجر أعم من الجابر؛ لأن درء المفاسد أعم من جلب المصالح غير أننا إذا قابلنا درء المفاسد بجلب المصالح، أو الزواجر بالجوابر؛ فإننا نعني بالزواجر ما هو مقصور على درء المفسدة وليس بجالب للمصلحة.

فالزاجر بالمعنى الأعم هو ما يقصد منه بالدرجة الأولى درء المفسدة وإن كان يتضمن مصلحة، لأنه ما من درء مفسدة إلا وفيه مصلحة للمزجور وللمعتدى عليه وللمجتمع.

الأمر الثاني : لا يشترط فيمن وجب **الجابر** في حقه أن يكون آثما ولذلك شرع الجابر مع العمد والخطأ والعلم والجهل والذكر والنسيان وعلى المجانين والصبيان. **أما الزواجر** فإن معظمها على العصاة زجراً عن المعصية، ولكن قد تكون على غير العصاة دفعاً للمفاسد من غير إثم كتأديب الصبيان ورياضة البهائم إصلاحاً لهم، وقتال البغاة درءاً لتفريق الكلمة مع

---

[1] إحياء علوم الدين للغزالي ١١٣/٣إلى ١١٥، معارج القدس للغزالي ص ١٥إلى١٨.

عدم الإثم لأنهم متأولون[١].
إذاً لا يشترط للزجر تكليف المزجور، ومن أمثلة ذلك مشروعية دفع الحيوان في حالة الصيال – أي حالة الدفاع الشرعي الخاص – و مشروعية زجر وتأديب من هم دون سن البلوغ.

ثانياً : معيار الوسائل المشروعة لدرء المفاسد :

المعيار في اعتبار وسيلة ما من الزواجر، أن يكون معنى الزجر غالباً أو ظاهراً في مشروعيتها، وإن كانت هذه الوسيلة المشروعة لدرء المفاسد تنطوي على بعض المقاصد الأخرى غير الزجر عن المفاسد، فمثلاً التشهير بتنفيذ الحدود، ذكر العلماء - إضافة إلى مقصد الزجر - بعض المقاصد الأخرى من مشروعيته، ولكن معنى الزجر ظاهر أو غالب في مشروعيته، فلا تخرجه تلك المقاصد التبعية، عن كونه من الزواجر[٢].

وإلى اعتبار معنى الغلبة في تكييف الشيء قد أشار الكمال ابن الهمام[٣] من الحنفية رحمه الله تعالى حيث قال وهو يتحدث عن ترتيب الأبواب الفقهية وعن المقصد من شرعية الحدود : {لما اشتملت الأيمان على بيان الكفارة وهي دائرة بين العقوبة والعبادة، أولاها الحدود التي هي عقوبات محضة، اندفاعاً إلى بيان الأحكام بتدريج، ولو ما يعارض هذه المناسبة من لزوم التفريق بين العبادات المحضة لكان إيلاء الحدود الصوم أوجه لاشتماله على بيان كفارة الإفطار المغلب فيها جهة العقوبة حتى تداخلت على ما عرف، بخلاف كفارة الأيمان المغلب فيها جهة العبادة...ثم محاسن الحدود أظهر من أن تذكر ببيان...لأن الفقيه وغيره يستوي في معرفة أنها للامتناع عن الأفعال الموجبة للفساد...والعبارة المشهورة في بيان حكمة شرعيتها للزجر...والطهارة ليست بأصلية...أي أن الطهرة من ذنب بسبب الحد يفيد أنه مقصود أيضاً من شرعيتها، لكنه ليس مقصوداً أصلياً بل هو تبع لما هو الأصل من الانزجار، وهو – يعني الطهارة بالحد – خلاف المذهب فإن المذهب أن الحد لا يعمل في سقوط إثم قبل سببه أصلاً، بل لم يشرع إلا لتلك الحكمة، وأما ذلك - يعني الطهارة بالحد – فقول طائفة كثيرة من أهل العلم}[٤].

فاعتبر ابن الهمام أن المعتبر في تكييف الشيء هو المعنى الأصلي أو الغالب عليه.

ولا إشكال في غلبة معنى الزجر في الوسائل المشروعة لدرء المفسدة التي هي محل البحث، والتي تعد من قبيل الزواجر النفسية، ولكن ربما نواجه إشكالاً بالنسبة لليمين المشروعة في مجال الدعوى والخصومات، فالمعروف عند العلماء أنها وسيلة من وسائل الإثبات، إلا أن كثيراً من العلماء قد صرحوا أنها مشروعة للزجر عن ارتكاب مفسدة

---

[١] قواعد الأحكام في مصالح الأنام للعز بن عبد السلام ٢٦٣/١-٢٦٤، ١٥٧/٢، الأشباه والنظائر للسبكي ٤٢٤/١-٤٢٥، الذخيرة للقرافي ٣٠١/٣، الفروق للقرافي رقم (٣٩)، ٤٣٩/١. أما عدم تأثيم البغاة فهو على رأي بعض العلماء كالشافعية. (انظر صفحة ٢٦٢ من هذا البحث).

[٢] انظر صفحة (١٠٢-١٠٣) من هذا البحث.

[٣] الكمال بن الهمام (٧٩٠ - ٨٦١هـ) : هو محمد عبد الواحد بن عبد الحميد، كمال الدين، الشهير بابن الهمام، إمام من فقهاء الحنفية، مفسر، حافظ، متكلم، كان أبوه قاضياً بسيواس في تركيا، ثم ولي القضاء بالإسكندرية؛ فولد ابنه محمد ونشأ فيها، وأقام بالقاهرة، كان معظماً عند أرباب الدولة، اشتهر بكتابه القيم (فتح القدير) وهو حاشية على الهداية. ومن مصنفاته أيضاً : (التحرير في أصول الفقه).
[الأعلام للزركلي ٢٥٥/٦، الفوائد البهية، اللكنوي ص١٨٠].

[٤] شرح فتح القدير، ابن الهمام ١٩٥/٥.

متوقعة بدليل قابليتها للتغليظ، وهذا ما سيأتي بيانه عند الحديث عن الزجر باليمين وتغليظاتها[١].

- **وبناء على ما تقدم فإنه يخرج بقيد : المشروعة لدرء المفاسد أمور :**

الأمر الأول : الوازع الطبيعي : وهو ما خلق الله تعالى في جبلة الإنسان من النفرة ما يزجره عن بعض الأفعال، مثال : لم يرتب الشارع حداً على شرب البول والدم وأكل العذرة و القيء اكتفاء بنفرة الطباع عنها، بخلاف الخمر والزنا والسرقة لقيام بواعثها فلولا الحد لعمت مفاسدها، وكعدم إيجاب الحد بوطء الميتة لأنه مما ينفر عنه الطبع وما ينفر منه الطبع لا يحتاج إلى الزجر عنه، وكعدم اشتراط العدالة في ولاية النكاح على رأي بعض الشافعية، لأن الوازع الطبيعي يزع عن التقصير في حق المولى عليه، ويدعو إلى اختيار الكفء له[٢].

فالوازع الطبيعي أقوى من الوازع الشرعي – يعني الوسائل المشروعة لدرء المفاسد كالحدود - ولذلك قالوا في بعض القواعد المتعلقة بذلك : {داعية الطبع تجزئ عن تكليف الشرع}، {والوازع الطبيعي مغن عن الإيجاب الشرعي}، {والإنسان يحال على طبعه ما لم يقم مانع}[٣].

فالوازع الطبيعي هو من الزواجر الطبيعية الداخلية التي خلقها الله في الإنسان وجبله عليها، والتي تمنع الإنسان السليم الطبع غالباً عن مقاربة ما ينفر منه الطبع، بخلاف الزواجر المقصودة في بحثنا فهي زواجر شرعية خارجية وليست فعلاً للمزجورين.

الأمر الثاني : الوازع الديني أو الأخلاقي :

هذا النوع من الزواجر لا يدخل في هذا البحث لأن المعنى الغالب فيه العبادة أو الأخلاق، وهذا أمر مطلوب من الجميع في كل الأحوال لا عند وجود المفسدة، فهو من قبيل مخافة الله ومراقبته والتقرب إليه وعبادته، وهي مما تفتقر إلى النية غالباً، أو هو من قبيل المروءة والأخلاق، وليس التقرب إلى الله تعالى زجراً كما صرح بذلك الإمام القرافي، بخلاف الزواجر المشروعة خصيصاً لدرء المفاسد كالحدود والتعزيرات مثلاً... فإنها ليست قربات، إضافة إلى أنها ليست فعلاً للمزجورين بل هي من فعل الآخرين[٤].

---

(١) انظر صفحة (٢٩٢ – ٢٩٣) من البحث.

(٢) أما المذهب عند الشافعية فهو أنه لا ولاية لفاسق – غير الإمام الأعظم – مجبراً كان أم لا، وفي هذه الحال تنتقل الولاية للأبعد، ولكن إذا تاب من فسقه زوج في الحال ولا ينتظر استبراؤه. (نهاية المحتاج للرملي ٢٣٨/٦-٢٣٩، الإقناع للشربيني ص ٤٢٦-٤٢٧).

(٣) قواعد الأحكام في مصالح الأنام للعز ١٥٩/٢، الأشباه والنظائر للسبكي ١/ ٣٦٨.

(٤) الذخيرة للقرافي ٣٠٢/٣، الفروق للقرافي، رقم (٣٩)، ٤٤٠/١، الأشباه والنظائر للسبكي ٤٢٥/١.
وقد أولى الإسلامُ الوازع الديني أهمية كبرى، وربطه بخشية الله تعالى، قال تعالى : ﴿**وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى**﴾ [النازعات : ٤٠-٤١]، فلا بد من تربية الأفراد والمجتمعات على الوازع الديني، لأن المجتمع الذي يبني تربية أفراده على أساس الوازع هو ليس بحاجة إلى مزيد من الزواجر - التي شرعها الله تعالى لدرء المفاسد كالحدود والتعزير ومنها ما يتعلق بهذا البحث كالتهديد والتوبيخ والتشهير- إلا في بعض الحالات الشاذة، فتكون الزواجر المشروعة لدرء المفاسد حفظاً وحصناً للمجتمع من هذه الحالات الشاذة، علماً بأن الحالة العامة في هذا المجتمع هي الاستقامة والصلاح، كما أن تربية الفرد على الوازع الديني وقاية له من آلام الزواجر المشروعة لدرء المفاسد، ولذلك فإن كثرة إيقاع الزواجر المشروعة لدرء المفاسد في مجتمع ما دليلٌ واضح على =

وحتى في اليمين وتغليظاتها لا بد من جهة تكلف الحالف باليمين وتغلظها عليه وإلا لم يكن معتداً بها.

الأمر الثالث : الكفارات : فقد اختلف الفقهاء في تكييفها هل هي زواجر أم جوابر؟

فذهب بعضهم : إلى أنها زواجر لما فيها من تحمل الأموال وغيرها، وذهب بعضهم إلى أنها جوابر لأنها عبادات لا تصح إلا بنيات، وليس التقرب إلى الله تعالى زجراً، بخلاف غيرها من الزواجر كالحدود والتعزيرات فإنها ليست للمزجورين بل يفعلها الأئمة أو من له ولاية التأديب. وهذا ما رجحه العز بن عبد السلام[1].

= على فساد هذا المجتمع وتخبطه في المنهج والأخلاق، فهناك فارق كبير بين من يمتنع عن ارتكاب مفسدة ما عن إرادة وقناعة، بل عن عبادة وقربة لله تعالى، وبين من يمتنع عن ذلك خوفاً من العصا والتنكيل المنتظر من الجهات البشرية الأخرى، لأنه متى وجد نفسه أنه تفلت من زجر البشر ورقابتهم، فإنه لن يتأخر في الإنطلاق إلى فجوره وفسوقه.

- والوازع الديني هو ما ربى النبي ﷺ عليه أصحابه الكرام ﷺ، وذلك بدورة استمرت قرابة ثلاث عشرة سنة في مكة المكرمة، فهذه الفترة كان مخصصة لتنمية وتقوية الوازع الأخلاقي والديني في نفس المسلم، وبعد الاطمئنان إلى قوة هذا الوازع في نفوس المسلمين نزلت التشريعات المختلفة من حدود وقصاص ومعاملات... فكانت النفوس مستعدة لتطبيقها.

- ولكن هذا الوازع لا بد له من غذاء مستمر للحفاظ عليه، ومن أجل ذلك فقد شرع الإسلام من العبادات ما هو كفيل بالمحافظة عليه، فمثلاً قال تعالى عن الصلاة : ﴿ **وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ**﴾ [العنكبوت : ٤٥]، وقال ﷺ : "من لم تنهه صلاته عن الفحشاء والمنكر لم تزده من الله إلا بعداً" (أخرجه الطبراني في المعجم الكبير مرفوعاً، رقم ١١٠٢٥، مسند عبد الله بن عباس، ٥٤/١١، ولكن ضعفه السيوطي، انظر الجامع الصغير للسيوطي رقم ٩٠١٤، ص ٥٤٢، وقال في مجمع الزوائد : رواه الطبراني في الكبير وفيه ليث بن أبي سليم وهو ثقة ولكنه مدلس، انظر مجمع الزوائد ومنبع الفوائد رقم ٣٥٥٧، كتاب الصلاة، باب من لم تنهه صلاته عن الفحشاء والمنكر ٥٣١/٢، كما أخرجه الطبراني موقوفاً على عبد الله بن مسعود، رقم ٨٥٤٣، مسند عبد الله بن مسعود، ١٠٧/٩)، فالمصلي يلبس لباس التقوى والاتصال بالله تعالى، ومن لبس هذا اللباس يستحيل منه مباشرة قاذروات الفحشاء والمنكر (انظر مفاتيح الغيب للرازي ٧٤/٥)، وجاء في الحديث عن الصيام : "قال الله كل عمل ابن آدم له إلا الصيام فإنه لي وأنا أجزي به، والصيام جنة، وإذا كان يوم صوم أحدكم فلا يرفث ولا يصخب؛ فإن سابه أحد أو قاتله فليقل إني امرؤ صائم". (أخرجه البخاري، رقم ١٧٩٥، كتاب الصوم، باب فضل الصوم، ٦٢١/١، وأخرجه مسلم، رقم ١١٥١، كتاب الصيام، باب فضل الصيام، ص ٤٤٤، واللفظ لمسلم).

فبين الحديث أن الصوم جنة؛ أي وقاية من المعاصي والشهوات، وقال بعض العلماء : هو وقاية من النار، وقال بعضهم غير ذلك، وقال بعضهم : الصوم وقاية من جميع المعاني التي ذكرها العلماء و به جزم الإمام النووي رحمه الله تعالى، فهو وقاية من النار والشهوات والآثام ومن الأمراض إلى غير ذلك (انظر شرح النووي على مسلم، ٣٠/٨، فتح الباري لابن حجر العسقلاني ١٠٤/٤)، وليس المراد أن مجرد الإمساك عن الطعام والشراب ليس كافٍ في منع لمسلم عن ارتكاب المفاسد، وإنما المراد أن تأثير الصوم في تربية النفس وتقوية الإيمان يجعل صاحبه مالكاً لنفسه يصرفها حسب الشرع لا حسب الشهوة (انظر تفسير المنار، محمد رشيد رضا، ١١٨/٢ – ١١٩).

وما ذكرته إنما هو على سبيل المثال لا الحصر، وإلا فكل ما شرعه الله من عبادات من شأنها أن تقوي الوازع الديني عند المسلم، الذي من شأنه أن يزع صاحبه عن مزاولة المفاسد والمعاصي.

[1] الفروق للقرافي، رقم (٣٩)، ٤٤٠/١، الأشباه والنظائر للسبكي ٤٢٥/١، قواعد الأحكام في مصالح الأنام لابن عبد السلام ٢٦٣/١.

- ولا شك أن لكل فريق وجهة نظر لاحتمالها المعنيين، وسبب الخلاف أن كل فريق نظر إلى المعنى الغالب فيها، فمن غلّب معنى الزجر – أي مشروعيتها لدرء المفاسد قال إنها زواجر، ومن غلّب معنى العبادة فيها لأنها لا تصح إلا من فاعلها وبنيته قال إنها جوابر، ولعل هذا الرأي هو الراجح والله تعالى أعلم.
- وقد ذكر الإمام العز بن عبد السلام مثالاً للعبادة كزاجر بالمعنى الذي ذكرته، وهو سجدتا السهو؛ فإنها جبر من جهة، وزجر للشيطان عن الوسواس في الصلاة من جهة أخرى، واستشهد بحديث النبي ﷺ : "إذا قرأ ابن آدم السجدة فسجد اعتزل الشيطان يبكي يقول يا ويله أمر ابن آدم بالسجود فسجد فله الجنة وأمرتُ بالسجود فأبيت فلي النار"(١).

ولكن مع ما ذكره العز بن عبد السلام، يرى الباحث أن السجود أيا كان نوعه وحكمه لا يخرج عن كونه عبادة وقربة لله تعالى لا يتوقف القيام به على قصد زجر الشيطان، فإن الشيطان يخنس ويهرب من ذكر الله تعالى قصدنا زجره أم لا، وهذا ثابت بالأحاديث النبوية الصحيحة، ولكن مجال التوسع حول هذا الموضوع ليس هنا.

ثالثاً : حكم المفسدة التي شرع الزاجر لدرئها :

قبل بيان حكم المفاسد التي شرع الإسلام وسائل الزجر لدرئها لابد من تعريف المفسدة في اللغة والاصطلاح :

المفسدة لغة : ضد المصلحة، والصلاح نقيض الفساد، والاستفساد خلاف الاستصلاح، يقال فسد الشيء يفسُد فساداً فهو فاسد، وفَسُد فساداً فهو فسيد، وأفسده ففسد(٢).

أما اصطلاحاً : فالمفسدة أيضاً خلاف المصلحة، والمصلحة في الأصل عبارة عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولكن لا نقصد هنا هذا المعنى العام لأن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم.

لكن معنى المصلحة هنا : المحافظة على مقصود الشرع، ومقاصد الشريعة لا تعدو ثلاثة أقسام : أحدها : أن تكون ضرورية، الثاني : أن تكون حاجية، الثالث : أن تكون تحسينية(٣).

وما يتعلق بالبحث هنا القسم الأول : وهو الضروريات وهي ما يسميها العلماء (بمصلحة درء المفاسد)، وهي مما لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على تهارج وفساد، وفي الآخرة فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين، فلو عُدم الدين عُدم ترتب الجزاء المرتجى، ولو عُدم المكلف لعُدم من يتدين، ولو عُدم العقل لارتفع التدين، ولو عُدم النسل لم يكن في العادة بقاء، ولو عُدم المال

---

(١) أخرجه مسلم، رقم (٨١)، كتاب الإيمان، باب بيان إطلاق اسم الكفر على من ترك الصلاة، ص ٦٠.

(٢) لسان العرب لابن منظور ٣٤١٢/٥، مختار الصحاح للرازي ص ٥٠٣، مادة فسد.

(٣) **المصلحة الحاجية :** هي ما يُفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراع دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة، كتسليط الولي على عقد نكاح الصغيرة، لحاجة تحصيل الكفؤ خوفاً من فواته، ومشروعية المساقاة والإجاة في العقود. **أما الحاجة التحسينية :** فهي الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب المدنسات التي تألفها العقول الراجحات ويجمع ذلك مكارم الأخلاق، كمراعاة خصال الفطرة كإعفاء اللحى وقص الشوارب وتحريم المستقذرات، والتقرب بنوافل الخيرات (الموافقات للشاطبي ٢/ ٢١إلى ٢٣).

لم يبق عيش.
ومقصود الشرع في هذه الدرجة أن يحفظ على الخلق دينهم وأنفسهم وعقولهم ونسلهم أو أعراضهم وأموالهم وهذه الأمور ما يسميها العلماء بالضرورات الخمس.
ويكون حفظها كما يرى جمهور علماء الشريعة بمراعاتها من جانب العدم؛ وذلك بشرع ما يدرأ ويزجر عن الاعتداء الواقع أو المتوقع فيها، كوجوب قتل الكافر والمرتد، وعقوبة المبتدع الداعي إلى بدعته، فإن هذا يفوت على الناس دينهم، ووجوب القصاص في القتل صيانة للأنفس، وإيجاب حد الشرب إذ به حفظ العقول التي هي ملاك التكليف، وتحريم السرقة ووجوب القطع فيه صيانة للمال الذي هو معاش الخلق وهم مضطرون إليه، وتحريم القذف والزنا ووجوب الحد فيهما صيانة للأعراض والنسل.
وتحريم تفويت هذه الأصول الخمسة والزجر عنها يستحيل أن لا تشتمل عليه ملة من الملل وشريعة من الشرائع التي أريد بها إصلاح الخلق، ولذلك لم تختلف الشرائع في تحريم الكفر والقتل والزنا والسرقة وشرب المسكر.
ويرى الإمام الشاطبي[١] رحمه الله تعالى إضافة إلى وجوب حفظها من جانب العدم، وجوب حفظها من جانب الوجود بما يقيم أركانها ويثبت قواعدها، فأصول العبادات مثلاً راجعة إلى حفظ الدين كالإيمان والنطق بالشهادتين والصلاة والصوم والحج وما أشبه ذلك، والعادات راجعة إلى حفظ النفس والعقل كتناول المأكولات والمشروبات والملبوسات وما أشبه ذلك، والمعاملات راجعة إلى حفظ النسل والمال[٢].
والمقصود من البحث المعنى الأول : وهو حفظها من جانب العدم؛ أي مشروعية ما يدرأ عنها المفاسد ويمنع الاعتداء عليها، وتقدم سابقاً أن درء المفاسد أعم من جلب المصالح غير أننا إذا قابلنا درء المفاسد بجلب المصالح فإننا نعني أن ما هو من الزواجر مقصور على درء المفسدة وليس بجالب للمصلحة، وإن كان درء المفسدة مصلحة بحد ذاته.

أما حكم المفسدة التي شرعت الزواجر لدرئها :

قال الإمام القرافي : {اعلم أن الأوامر تتبع المصالح، كما أن النواهي تتبع المفاسد...}[٣]
وتقدم تعريف الإمام السبكي رحمه الله تعالى للزواجر : {المعنى بالزاجر ما يمنع من ارتكاب المفسدة إما محرمة أو مكروهة أو مصورة بصورة المحرم}.
فالمفسدة التي شرعت الزواجر لدرئها إما أن تكون :

١- **مفسدة محرمة**[٤] : والمفسدة المحرمة ليست على درجة واحدة، فتنقسم المفاسد

---

[١] الشاطبي (٧٩٠هـ) : هو إبراهيم بن موسى أبو إسحاق اللخمي الغرناطي، الشهير بالشاطبي، من علماء المالكية، كان إماما محققاً، أصولياً، مفسراً، فقيهاً، محدثاً، نظاراً ثبتاً، بارعاً في العلوم، له استنباطات جليلة وفوائد لطيفة وأبحاث شريفة مع الصلاح والعفة والورع واتباع السنة واجتناب البدع، وبالجملة فقدره في العلوم فوق ما يذكر وتحليته في التحقيق فوق ما يشهر. من تصانيفه : (الموافقات في أصول الفقه، والاعتصام، و المجالس: شرح به كتاب البيوع في صحيح البخاري) . [شجرة النور الزكية لمحمد مخلوف ص٢٣١، الأعلام للزركلي ٧٥/١].
[٢] الموافقات للشاطبي ١٧/٢ إلى ٢٣، مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر للشنقيطي ص ٢٦٣-٢٦٤، المستصفى للغزالي ٤٨١/٢إلى ٤٨٣، الأشباه والنظائر للسبكي ٤٢٤/١-٤٢٥.
[٣] الفروق للقرافي، رقم (١٣٦)، ١٥١/٣.
[٤] الحرام : هو ماطلب الشارع تركه على وجه الحتم والإلزام. (أصول الفقه الإسلامي للدكتور محمد مصطفى الزحيلي ص ٢٧٨).

إلى كبائر وصغائر[١]، ولا تزال مفاسد الكبائر تتناقص إلى أن تنتهي إلى مفسدة لو نقصت لوقعت في أعظم رتب مفاسد الصغائر، ثم لا تزال مفاسد الصغائر تتناقص إلى أن تنتهي إلى مفسدة لو فاتت لانتهينا إلى أعلى مفاسد المكروهات.

٢- **مفسدة مكروهة**[٢] : ولا تزال مفاسد المكروهات تتناقص إلى أن تنتهي إلى حد لو زال لوقعنا في المباح[٣].

٣- **مفسدة مصورة بصورة المحرم :** ويُقصد بها كما يُفهم من كلام العلماء؛ إما أن تكون المفسدة صادرة عن غير مكلف كالصبيان والمجانين و البهائم، فإن فعلهم لا يوصف بالمعصية لعدم التكليف، ولكن انتفاء التكليف لا يخرجها عن كونها مفسدة، فالمفسدة ممنوعة مهما كان فاعلها وأياً كانت صفته، فيشرع زجرهم لدرء مفاسدهم واستصلاحهم، وإما أن يرتكب المزجور المفسدة عن دليل ونظر وتأويل وإن كان ضعيفاً، ويمثلون لذلك بقتال البغاة[٤] زجراً لهم عن مفسدة تفريق الكلمة[٥].

وبناء على ذلك فربما تكون المفسدة مصورة بصورة المكروه، كزجر الصبيان عن الإخلال بالآداب التي هي من قبيل المندوبات.

وكما يدخل بذلك الزجر عن الإخلال بمحاسن الأخلاق وجميل العادات المبنية على العرف والتي يعتبر المخل بها ساقط المروءة والعدالة كما سيأتي بيانه عند الحديث عن الزجر بإسقاط الاعتبار إن شاء الله تعالى.

ولكن في حالة الزجر عن المفاسد المتوقعة كاليمين لا يكلف غير المكلف - كالصبي الذي هو دون سن البلوغ وكالمجنون - باليمين أصلاً فضلاً عن تغليظاتها، وهذا متفق عليه في المذاهب الأربعة، وبناء على ذلك لا تنعقد يمين الصبي، والسبب في عدم صحة يمين غير المكلف لأنها قول يتعلق به وجوب حق، ولأن اليمين احتكام إلى ذمة الحالف ووازعه، وغير المكلف لا يمكن أن يتحقق فيه هذا الهدف لعدم إدراكه لمثل هذه المعاني، أي لعدم تحقق المقصود من اليمين في الردع والزجر، ولأنه لا يمكن ترتيب أي حق على غير المكلف إذا نكل عن اليمين.

أما السكران : إن كان بدون تعد فأكثر الفقهاء على عدم انعقاد يمينه، أما إن كان متعدياً بسكره فالأصح عند الشافعية أنه كالصاحي المفيق إذا حلفه القاضي حال سكره، وذكر الحنابلة روايتين من دون ترجيح، ولكن ينبغي عدم تحليف زائل العقل حتى يصحو لأنه ربما اشتبه عليه مالا يستحقه، ولأن الهدف من اليمين الزجر؛ والزجر لا يتحقق في حالة

---

[١] انظر ضابط الصغائر والكبائر صفحة (٦٥ – ٦٦) من هذا البحث.

[٢] المكروه : هو ما طلب الشارع تركه طلباً غير جازم. (أصول الفقه الإسلامي للدكتور محمد مصطفى الزحيلي ص ٢٩٤).

[٣] المباح : هو ماخير الشارع المكلف بين فعله وتركه. (أصول الفقه الإسلامي للدكتور محمد مصطفى الزحيلي ص ٢٩٨).

[٤] وهذا على رأي من قال بعدم تفسيق البغاة كالشافعية والحنابلة وغيرهم لأنهم متأولون، بينما ذهب بعض العلماء كالحنفية إلى أن فعلهم معصية يفسقون به فمفسدتهم على هذا الرأي مفسدة البغاة معصية محرمة. (انظر صفحة ٢٧٠ من هذا البحث).

[٥] قواعد الأحكام في مصالح الأنام لابن عبد السلام ٧٨/١-٢٦٣، الأشباه والنظائر للسبكي ٤٢٤/١، الفروق للقرافي، رقم (٣٩)، ٤٣٩/١.

السكر وأمثالها[١].
وهذا بخلاف زجر غير المكلف عن المفاسد الماضية أو الملابسة بأنواع الزواجر الأخرى كالتوبيخ أو الضرب فإنه يدرك ويشعر معنى هذه الزواجر.
إذاً فكل ما يخل بالمصالح الخمسة – الدين والنفس والعقل والعرض والمال – هو مفسدة يشرع زجر مرتكبها وإن اختلفت رتبة المفسدة وحكمها.
والإخلال بها إفساد لمصالح الدارين الدنيا والآخرة، ولا تعرف مفاسد الآخرة إلا بالشرع فإن خفي منها شيء طلب من أدلة الشرع وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس المعتبر والاستدلال الصحيح.
أما مفاسد الدنيا فمعروفة بالظروف والتجارب والعادات والظنون المعتبرات فإن خفي من ذلك شيء طُلب من أدلته[٢].
ولا يُنظر إلى الضرر الذي يلحق بالمزجور نتيجة إيقاع الزواجر عليه، كضربه لدفع اعتدائه أو قتاله لسبب يقتضي ذلك، لأنها في حقيقتها مصلحة، إذ اعتمادها لمواجهة المفاسد هو المصلحة المقصودة منها، وليست الزواجر هي المقصودة لذاتها، إنما لكونها مصالح تعمل على حماية المصلحة العامة والخاصة بآن واحد بالمحافظة على المقاصد المعتبرة شرعاً كأساس لحماية الانتظام العام، فالفعل الذي يشكل مخالفة لأحكام الشريعة قد لا يشكل بذاته ضرراً للفرد كأخذ مال الغير، ولكنه فعل يضر بمصلحة الغير ويخل بالانتظام العام، فتكون الزواجر التي تنعكس ضرراً على المصلحة الفردية لمرتكب الفعل مفاسد لهذه الناحية، ولكنها مفاسد تؤدي إلى تحقيق صالح الجماعة أي لدفع المفاسد التي تخل بالانتظام العام، فالزواجر أذى في ذاتها شرعت لدفع المفاسد وحماية الانتظام الاجتماعي، والإنسان يفضل مصلحته ولو كانت منفعتها ضئيلة بالنسبة للضرر الذي تعكسه على الجماعة، فالزواجر كأداة لدفع المفاسد وتأمين مصالح الجماعة هي أداة اجتماعية تسعى لمواجهة الفعل الذي يشكل تهديداً للمصالح الخمسة ومخالفة لأحكام الشريعة التي تحميها[٣] .
رابعاً : يجب ملاحظة ما تقدم في تعريف الزواجر : وهو قولنا : (التي تتناول بشكل مباشر الجانب المعنوي من المزجور دون بدنه أو ماله) أمرين :
الأمر الأول : تقدم سابقاً أن المعيار في اعتبار زاجر ما من الزواجر النفسية أم لا هو النظر إلى محله من المزجور، فإن كان موقعه الجانب المعنوي منه فقط كان نفسياً ولو كان مظهر الزاجر ذاته مادياً، مثلاً ظهور الجيش قوياً شكلاً ومضموناً أمام العدو، فهذا من قبيل الإعداد المادي، ولكنه بالنسبة للأعداء المزجورين يقع على الجانب المعنوي منهم بإثارة الخوف والرعب في نفوسهم، أما إن كان الزاجر يقع على بدن الإنسان أو ماله فهذا مما يخرج عن مجال الزواجر النفسية كما تقدم.
الأمر الثاني : وجوب التفريق بين الزواجر النفسية ابتداء والأثر النفسي للزواجر بشكل عام مآلاً : وهذه ملاحظة مهمة لأنه قد يتبادر إلى الذهن، أن جميع الزواجر حتى البدنية

---

(١) حاشية ابن عابدين ٤٧٢/٥، بدائع الصنائع للكاساني ١٠/٣ – ١١، الذخيرة للقرافي ٦١/١١، نهاية المحتاج للرملي ١٧٤/٨، الحاوي الكبير للماوردي ٤٣٦/١٣، المغني لابن قدامة ٤٣٦/١٣، المحرر في الفقه، أبو البركات ٥٠/٢، اليمين القضائية في الإثبات للدكتور محمود بركات ص ١٥٩ إلى ١٦٠.
(٢) قواعد الأحكام في مصالح الأنام للعز بن عبد السلام ١٣/١-١٤-١٥.
(٣) المصدر السابق ١٨/١-١٩، شخصية عقوبات التعزير للدكتورة هلا العريس ص ٩٦-٩٧.

والمالية من الممكن تصنيفها ضمن الزواجر النفسية، لأنها تؤثر في نفسية المزجور، وتؤلم قلبه وتصيب أحاسيسه، وتجرح مشاعره، فما معنى هذا التصنيف وإفراده ببحث مستقل؟
يجاب عن ذلك : بأن هذا الكلام صحيح بالنظر إلى أثر الزجر، فكل الزواجر على اختلاف محلها من المزجور تؤثر في نفسيته وتجرح مشاعره وتضع من مكانته واعتباره، بل إن الزجر البدني أشد أثراً من الزجر النفسي، لأنه يقع على البدن والحس المعنوي معاً، يقول الأستاذ عبد القادر عودة رحمه الله تعالى في عقوبة القاذف : {...فالقاذف يرمي إلى إيلام المقذوف إيلاماً نفسياً فكان جزاؤه الجلد ليؤلمه إيلاماً بدنياً؛ لأن الإيلام البدني هو الذي يقابل الإيلام النفسي؛ لأنه أشد منه وقعاً على النفس والحس معاً، إذ إن الإيلام النفسي هو بعض ما ينطوي عليه الإيلام البدني، والقاذف يرمي من وراء قذفه إلى تحقير المقذوف، وهذا التحقير فردي؛ لأن مصدره فرد واحد هو القاذف، فكان جزاؤه أن يحقر من الجماعة كلها، وأن يكون هذا التحقير العام بعض العقوبة التي تصيبه، فتسقط عدالته ولا تقبل له شهادة أبداً، ويوصم وصمة أبدية بأنه من الفاسقين...}[1].
والفكرة الأساسية التي يتمحور حولها البحث، والتي تعد معياراً في تصنيف الزواجر حسب محلها من المزجور، هي النظر إلى محلها من المزجور ابتداء؛ أي عند التطبيق والتنفيذ، دون النظر إلى الأثر النفسي مآلاً بالنسبة لجميع الزواجر، فالزواجر البدنية محلها البدن، والزواجر المالية محلها المال، والزواجر النفسية محلها الجانب المعنوي من المزجور.
أما بالنسبة للأثر الذي ينتجه تطبيق الزواجر : فهذا أمر آخر، فالزواجر النفسية قد يكون لها آثار مادية واجتماعية وتربوية ودينية...وغير ذلك من الآثار بالنسبة للمزجور والمجتمع. وقد تحدث هذه الآثار نفسها بعد تطبيق الزواجر البدنية والمالية. فمثلاً التشهير : هو من الزواجر النفسية لأن موقعه الجانب المعنوي من المزجور فقط عند التنفيذ، ولكن ربما يؤثر في المكانة الاجتماعية للمزجور ومنزلته بين الناس، فغالباً ما تضعف علاقته بالمجتمع الذي يعيش فيه، وربما قُوطع اقتصادياً إن كان تاجراً، ولا يزوج من قبل الأسر الرفيعة إن أراد الزواج، وربما قوطع علمياً إن كان عالماً، فهذه آثار غير مباشرة ربما تقع عليه بعد زجره بالتشهير.
كما أن الزواجر غير النفسية – كالبدنية والمالية – غالباً لها أثر نفسي في الجاني، لأن الإيلام النفسي - كما بين الأستاذ عودة - هو بعض ما ينطوي عليه الإيلام البدني، فيبقى المعيار في توصيف الزواجر بأنها نفسية أم لا هو النظر إلى محلها من المزجور عند التطبيق، وإن كان للأثر دور في مقياس شدة الزاجر أم خفته؛ فمثلاً : يعد التشهير من الزواجر القاسية وإن كان نفسياً، في حين يعد ضرب المزجور سراً بضعة أسواط من الزواجر الخفيفة. مع مراعاة النظر إلى أثر الزاجر في المزجور.

المطلب الثالث : التأصيل الشرعي للزواجر النفسية :

دلت أدلة كثيرة على مشروعية الزواجر النفسية التي شرعها الله تعالى لدرء المفاسد، يُكتفى بذكر أهمها، والتي تعد تأصيلاً شرعيا للزواجر النفسية، وإلا فكل ما سيذكر في هذه الرسالة من أدلة يشهد لمشروعيتها، ومن هذه الأدلة :

أولاً : من القرآن :

١- قوله تعالى : ﴿وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ

---

[1] التشريع الجنائي للأستاذ عودة ٦٤٦/١.

وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا﴾ [النساء : ٣٤]

وجه الاستدلال : رتب الله تعالى على خوف نشوز المرأة أو عصيانها لزوجها جزاءً يتمثل بثلاث وسائل لتأديبها وزجرها عن تكرار عصيانها لزوجها وهي الوعظ والهجر والضرب، والوسيلتان الأولى والثانية تعدان من قبيل الزواجر النفسية، لأنها أثرها يباشر الجانب المعنوي منها فقط دون التعرض لبدنها، أما الوسيلة الثالثة فهي من قبيل الزواجر البدنية.

٢- قوله تعالى : ﴿**وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾** [النور : ٤]

وجه الاستدلال : رتب الله تعالى على جريمة القذف وعدم الإتيان بأربعة شهود عقوبة بدنية وهي ثمانون جلدة، وعقوبة أدبية معنوية تعد من قبيل الزواجر النفسية تتمثل بإسقاط اعتبار القاذف ورد شهادته ووصمه بالفسق، فالقاذف قصد تحقير المقذوف فاستحق التحقير من قبل الجماعة.

٣- قوله تعالى : ﴿**الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾** [النور : ٢].

وجه الاستدلال : قوله تعالى ﴿**وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ :** دليل على مشروعية التشهير الذي هو من الزواجر النفسية، يقصد منه زيادة زجر الجاني، وزجر أمثاله ممن تسول له نفسه ارتكاب المفاسد.

ثانياً : من السنة :

هناك أدلة كثيرة من السنة تشهد لمشروعية الزواجر النفسية يُكتفى بذكر بعضها :

١- ما ورد عن أبي هريرة ﷺ[١] أن رسول الله ﷺ فقد ناساً في بعض الصلوات فقال : لقد هممت أن آمر رجلاً يصلي بالناس ثم أخالف إلى رجال يتخلفون عنها فآمر بهم فيحرقوا عليهم بحزم الحطب بيوتهم ولو علم أحدهم أنه يجد عظما سميناً لشهدها يعني صلاة العشاء[٢].

وجه الاستدلال : في قول النبي ﷺ : (هممت) تهديد للذين كانوا يتخلفون عن صلاة الجماعة بتحريق بيوتهم، فقد هم ﷺ بالتحريق ولم يفعل، مع تصريحه بذلك، مما يدل على تقديم النبي ﷺ الزجر النفسي بالوعيد والتهديد على الزجر بالعقوبات الأخرى كالبدنية والمالية، وهذا يدل أيضاً على أن المفسدة إذا ارتفعت بالزواجر الخفيفة لم يعدل إلى الزواجر الشديدة[٣].

فمعظم الزواجر النفسية تعد من قبيل دفع المفاسد بالأخف، لأن المقصود هو دفع المفسدة

---

[١] أبو هريرة (٢١ ق هـ ٥٩ هـ) : هو عبد الرحمن بن صخر، من قبيلة دوس وقيل في اسمه غير ذلك، صحابي، راوية الإسلام، أكثر الصحابة رواية، أسلم ٧هـ وهاجر إلى المدينة، ولزم النبي ﷺ، فروى عنه أكثر من خمسة آلاف حديث، ولاه أمير المؤمنين عمر البحرين، ثم عزله للين عريكته، وولي المدينة سنوات في خلافة بني أمية. [الأعلام للزركلي ٣٠٨/٣، الإصابة لابن حجر العسقلاني ١٩٩/٧وما بعدها].

[٢] أخرج البخاري، رقم (٦١٨)، كتاب الجماعة والإمامة، باب وجوب صلاة الجماعة، ٢٢٤/١، وأخرجه مسلم، رقم (٦٥١)، كتاب المساجد، باب فضل صلاة الجماعة وبيان التشديد في التخلف عنها، ص ٢٥٦. واللفظ لمسلم.

[٣] انظر صفحة (٥٣) من هذا البحث.

أوعدم تكرارها، فالزيادة على المقصود يعد بحد ذاته مفسدة وشراً، وهذا يدل على أن الشريعة لا تهدف إلى ذات الإيلام، بل تهدف إلى تحقيق غايته ومقصوده في الزجر والتأديب والإصلاح.

٢- حديث أبي سعيد الخدري[١] ﷺ أن النبي ﷺ قال : "من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان"[٢].

وجه الاستدلال : قوله ﷺ فبلسانه دليل على مشروعية الزجر عن المنكر والمفاسد الملابسة بالزواجر النفسية، لأن تغيير المنكر باللسان لا يكون إلا من قبيل الوعظ أو التوبيخ أو التهديد وغير ذلك مما يمس الجانب المعنوي من المزجور.

وهناك أحاديث أخرى تذكر في موضعها، والتي تدل صراحة على مشروعية الزواجر النفسية في درء المفاسد.

ثالثاً : عمل الصحابة الكرام والتابعين وإجماعهم :

ورد استعمال الصحابة والتابعين ﷺ للزواجر النفسية ومن ذلك :

١- ما ورد أن غيلان الثقفي[٣] أسلم وتحته عشرة نسوة فقال له النبي ﷺ : اختر أربعاً منهن فلما كان عهد عمر[٤] طلق نساءه وقسم ماله بين بنيه، فبلغ ذلك عمر فقال : إني لأظن الشيطان فيما يسترق من السمع سمع بموتك فقذفه في نفسك، ولعلك أن لا تمكث إلا قليلاً، وأيم الله لتراجعن نسائك ولترجعن في مالك أو لأورثهن منك، ولآمرن بقبرك فيرجم كما رجم قبر أبي[٥] رغال[٦].

---

[١] أبو سعيد الخدري (٧٤هـ) : هو سعد بن مالك بن سنان، أنصاري، مدني، من صغار الصحابة وخيارهم، كان من المكثرين للرواية عن النبي ﷺ، فقيهًا، مجتهداً، مفتياً، ممن بايعوا رسول الله ﷺ ألا تأخذهم في الله لومة لائم، شهد معه الخندق وما بعدها. [الأعلام للزركلي ٨٧/٣، الإصابة لابن حجر العسقلاني ٣٥/٣].

[٢] أخرجه مسلم، رقم (٤٩)، كتاب الإيمان، باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان...وأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان، ص ٥١.

[٣] غيلان الثقفي : هو غيلان بن سلمة بن معتب بن ثقيف الثقفي، صحابي، له بعض الأحاديث، وهو أحد وجوه ثقيف، سكن الطائف وأسلم بعد فتح الطائف، قيل : هو من نزل فيه على جبل من القريتين عظيم، وكان ممن وفد على كسرى، وهو ممن أسلم وتحته عشرة نسوة فأمره ﷺ أن يختار أربعاً منهن. [الإصابة لابن حجر العسقلاني ١٩٢/٥].

[٤] عمر بن الخطاب (٤٠ ق هـ - ٢٣ هـ) هو عمر بن الخطاب بن نفيل، أبو حفص الفاروق، أمير المؤمنين، وثاني الخلفاء الراشدين، كان النبي ﷺ يدعو الله أن يعز الإسلام بأحد العمرين، فأسلم هو، وكان إسلامه قبل الهجرة بخمس سنين، فأظهر المسلمون دينهم، ولازم النبي ﷺ، وكان أحد وزيريه، وشهد معه المشاهد، فتح الله في عهده الفتوح، ونُشر الإسلام حتى قيل : إنه انتصب في عهده اثنا عشر ألف منبر، وضع التاريخ الهجري، ودون الدواوين، قتله أبو لؤلؤة المجوسي وهو يصلي الصبح . [الأعلام للزركلي ٤٥/٥، الإصابة لابن حجر العسقلاني ٢٧٩/٤].

[٥] أبو رغال : قيل هو من دل أبرهة وجيشه لما جاء لهدم بيت الله الحرام، فلما نزلوا بالمغمس، مات أبو رغال هنالك، فرجمت العرب قبره، فهو القبر الذي يرجم بالمغمس (سيرة ابن هشام ٤٧/١-٤٨).

[٦] أخرجه الإمام أحمد في مسنده، رقم (٤٦٣١)، مسند عبد الله بن عمر، ٢٥١/٨، وأخرجه الترمذي، رقم (١١٢٨)، كتاب النكاح، باب ما جاء في الرجل يسلم وعنده عشرة نسوة، ٤٢٦/٣. قال الترمذي : والعمل على حديث غيلان بن سلمة عند أصحابنا منهم الشافعي وأحمد وإسحاق. وقال في مجمع الزوائد : ورجال أحمد رجال الصحيح (انظر مجمع الزوائد، رقم (٧١٣٢)، كتاب الفرائض، باب فيمن فر =

وجه الاستدلال : واضح من الأثر أن سيدنا عمر ﷺ هدد غيلان بعقوبة أشد في حال عدم رجوعه عن فعلته.

٢- ما سيأتي في مبحث الهجر أن الإمام السيوطي رحمه الله[١] صنف رسالة اسماها (الزجر بالهجر)، وذكر فيها أسماء من كان يزجر بالهجر ويراه من الصحابة والتابعين[٢].

فاستعمال الزواجر النفسية بين الصحابة والتابعين والعلماء، كان أمراً مشهوراً مستفيضاً بين الصحابة والتابعين والعلماء، وهذا يؤكد قوة مشروعيتها ولا سيما لم يرد عنهم ما يدل على انكارها.

رابعاً : المعقول :

إن الشريعة لا تقصد من درء المفاسد إيلام مرتكبيها بل تهدف إلى ما ينتجه هذا الإيلام من زجرهم وإصلاحهم، فإذا تحقق ذلك بالوسائل الخفيفة فلا مبرر للجوء إلى ما هو أشد منها، لأن ذلك يعتبر نوعاً من التعسف والاعتداء، فإن اندفع مرتكب المنكر أو الصائل بالإنذار فلا مبرر لضربه أو قتله، لذلك يقول الإمام القرافي : {ويجب تقدم الإنذار في كل موضع فيه دفع}[٣]، وإن انزجر الجاني بالتوبيخ فلا يشرع جلده أو حبسه، وإن رجع البغاة عن مفسدة بغيهم بالوعظ والمراسلة والحوار فلا داعي للقتال وسفك الدماء، فيعد هذا الأسلوب الراقي في دفع المفاسد من مزايا وسمات الشريعة العظيمة التي بنت قاعدة دفع المفاسد على أسس موضوعية بعيدة عن العشوائية والمعايير الشخصية المزاجية أو العشائرية أو غيرها من المعايير الأخرى التي يظهر فيها التعسف واللاموضوعية في تقدير وسيلة الزجر والدفع.

= من توريث وارثه، ٤٠٥/٤)، وأخرجه ابن حبان في صحيحه، رقم (٤١٥٦)، كتاب النكاح، باب نكاح الكفار، ٤٦٣/٩، فالحديث صحيح.

(١) السيوطي (٨٤٩ - ٩١١هـ) : هو عبد الرحمن الخضيري السيوطي، جلال الدين، أصله من أسيوط، ونشأ بالقاهرة يتيماً، كان عالماً شافعياً، مؤرخاً، أديباً، وكان أعلم أهل زمانه بعلم الحديث وفنونه والفقه واللغة، كان سريع الكتابة في التأليف، ولما بلغ أربعين سنة تجرد للعبادة، وترك الإفتاء والتدريس وشرع في تحرير مؤلفاته؛ التي قد بلغت خمسمائة مؤلف، اتهم بالأخذ من التصانيف المتقدمة ونسبتها إلى نفسه بعد إجراء التقديم والتأخير فيها. ، منها : (الأشباه والنظائر: في فروع الشافعية، والحاوي للفتاوى، والإتقان في علوم القرآن). [الضوء اللامع للسخاوي ٤/ ٦٥، الأعلام للزركلي ٣/ ٣٠١].

(٢) انظر صفحة (١١٤ – ١١٥) من هذا البحث.

(٣) الفروق للقرافي، رقم (٢٤٧)، ٢٨٥/٤.

المبحث الثاني : أنواع الزواجر النفسية وأسس اختيارها وسلطة تنفيذها

أتحدث عن أنواع الزواجر بشكل عام، ثم عن أنواع الزواجر النفسية حسب توصيفها الشرعي، ثم أتكلم عن أسس وقاعدة اختيارها، ثم أذكر سلطة تنفيذها.

المطلب الأول : أنواع الزواجر النفسية :

يُعد الإمام العز بن عبد السلام أكثر العلماء تفصيلاً لنظرية الزواجر وتقسيماتها، فقد قسم الزواجر بشكل عام حسب تعلقها بالمفاسد التي شرعت هذه الزواجر لدرئها إلى نوعين، وضرب أمثلة متعددة على كل نوع، ولكن العز بن عبد السلام لم يتطرق للزواجر النفسية المشروعة في دفع معظم هذه المفاسد، بل اقتصر على وسائل الزجر المادي، علماً بأن معظم هذه المفاسد تشرع الزواجر النفسية في درئها قبل اللجوء إلى الزواجر المادية.

أنوع الزواجر عند العز بن عبد السلام :

النوع الأول : ما هو زاجر عن الإصرار على ذنب حاضر أو مفسدة ملابسة لا إثم على فاعلها، وهو ما قصد به دفع المفسدة الموجودة ويسقط باندفاعها.

النوع الثاني : ما يقع زجراً عن مثل ذنب ماض متصرم أو عن مفسدة ماضية متصرمة.

ثم ضرب أمثلة على النوعين :

أما أمثلة النوع الأول : ذكر أمثلة متعددة، يُكتفى بذكر أهمها حسب ترقيمه لها :

أحدها : قتل تارك الصلاة حثاً عليها فإن أتى بها تركناه.

المثال السادس : زجر الناظر إلى الحرم في الدور برمي عينه، فإن انكف سقط رميها.

المثال السابع : قتال الصُّوال ما داموا مقبلين على الصيال فإن انكفوا حرم قتلهم وقتالهم.

المثال التاسع : قتال أهل الكتاب إلى أن يسلموا أو يؤدوا الجزية.

أمثلة على النوع الثاني : يمكن تلخيص الأمثلة التي ذكرها العز بن عبد السلام عن هذا النوع بالزواجر المقدرة؛ وهي الحدود[١] كحد السرقة والزنا والقذف والقصاص، والزواجر غير المقدرة؛ وهي التعزيرات المفوضات إلى الأئمة والحكام[٢].

ولكن يرى الباحث أن الزواجر النفسية الواردة في الفقه الإسلامي أوسع مما ذكره العز، فيمكن تقسيمها بناء على توصيفها الدقيق؛ وهو ما شرعه الله لدرء المفاسد إلى نوعين :

النوع الأول : الزواجر الوقائية : وهي الزواجر التي تقي وتمنع الإنسان من ارتكاب المفسدة، وهذه الزواجر بهذا المعنى تكون على ضربين :

الضرب الأول : الزواجر المقررة جزاء على ارتكاب مفسدة ماضية وقعت وانقضت، وهي إما أن تكون حداً أو تعزيراً أو تأديباً[٣] وسواء كانت المفسدة معصية أم لا؛ لأن المفسدة – كما تقدم بيانه - أعم من المعصية، كتأديب غير المكلف؛ لأن مفسدته لا توصف بالمعصية لعدم التكليف، فكل معصية مفسدة ولا عكس.

فالجزاء المقرر على ارتكاب المعصية غالباً ما يطلق عليه العلماء وصف العقوبة، حيث يقولون في تعريف العقوبة : {هي الجزاء المقرر لمصلحة الجماعة على عصيان أمر الشارع}[٤].

---

[١] انظر تعريف الحدود وعددها صفحة (١٠١) من هذا البحث.

[٢] قواعد الأحكام في مصالح الأنام لابن عبد السلام ٢٨١/١إلى ٢٨٤.

[٣] انظر تعريف التعزير صفحة (٤٣) ، وتعريف التأديب صفحة (١٤١) من هذا البحث .

[٤] التشريع الجزائي للسراج ٢٨٥/١، التشريع الجنائي للأستاذ عودة ٦٠٩/١.

ويقول الإمام الماوردي[١] في تعريف الجرائم : {بأنها محظورات شرعية زجر الله عنها بحد أو تعزير}، ويقول أيضاً : {فالزواجر ضربان حد أو تعزير}[٢].
ويقول الدكتور السراج في تعريف العقوبة في القانون : {العقوبة في أكثر القوانين الوضعية هي الجزاء القانوني الذي يفرض باسم المجتمع على شخص مسؤول عن جريمته بناء على حكم قضائي صادر عن محكمة جزائية مختصة}[٣].
فالعقوبة بهذا المعنى : هي جزاء المعصية المرتكبة، فلا يدخل فيها زجر غير المكلفين، ولذلك من الممكن تعريف الزاجر بمعنى الجزاء على ارتكاب مفسدة ماضية سواء كان معصية أم لا : **(بأنه الجزاء المشروع لردع الناس عن ارتكاب النواهي وترك الأوامر).**
فالزاجر أعم من العقوبة، فكل عقوبة زاجر، وليس كل زاجر عقوبة، فيشترك الزاجر والعقوبة في كون كل منهما جزاء على ارتكاب النواهي أو ترك الأوامر، ولكنهما يفترقان في أن الزاجر قد يكون مع التأثيم والعصيان وقد يكون بدونهما، بخلاف العقوبة فغالباً ما يريد منها العلماء الجزاء المقرر على الإثم والعصيان، وكذلك العقوبة لا تكون إلا جزاء على معصية قد مضت وانقضت بينما الزاجر فإنه أعم من ذلك فيكون إضافة إلى ذلك عن المفاسد الملابسة والمتوقعة كما سيتضح ذلك.
والسؤال المهم هو أن المفسدة قد وقعت وانقضت، فأين معنى الزجر عن فعل المفسدة في حين أنها قد وقعت وانتهى الأمر؟
والجواب عن ذلك يكمن في ما قاله العلماء في توصيف الحدود أو العقوبات بشكل **عام : {إنها موانع قبل الفعل زواجر بعده. أي العلم بشرعيتها يمنع الإقدام على الفعل، وإيقاعها بعده يمنع من العود إليه}**[٤].
فلا معنى للجزاء على مفسدة قد وقعت وانقضت إلا بمعنى أنه يمنع مرتكبها من العودة، لأن من ارتكب مفسدة فربما يعود إلى فعلها ثانية فلا بد من إيلامه بالمرة الأولى لزجره عن اعتيادها وتكرارها، وكذلك هذا الجزاء فيه زجر عامة الناس ممن تسول له نفسه ارتكاب المفاسد، وخاصة زجر من تأصلت فيهم بذور الشر والفساد، ومن هنا شرع الإسلام عقوبة التشهير، والإشهاد عند إقامة الزواجر والعقوبات.
وكذا القصاص[٥] يكون بعد حصول القتل، ولكن الشرع يقصد من مشروعيته الزجر والمنع من القتل في المستقبل، وما أجمل تعبير الله تعالى عن مقصود القصاص فقال : ﴿**وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**﴾ [البقرة : ١٧٩]، فقوله تعالى :

---

[١] الماوردي (٣٦٤ - ٤٥٠ هـ) : هو علي بن محمد بن حبيب الماوردي نسبته إلى بيع ماء الورد، ولد بالبصرة وانتقل إلى بغداد، إمام في مذهب الشافعي، كان حافظا له، وهو أول من لقب بـ (أقضى القضاة) في عهد القائم بأمر الله العباسي، وكانت له المكانة الرفيعة عند الخلفاء وملوك بغداد، اتهم بالميل إلى الاعتزال، توفي في بغداد. من تصانيفه : (الحاوي في الفقه الشافعي، والأحكام السلطانية، وقانون الوزارة). [طبقات الشافعية الكبرى للسبكي٥/٢٦٧ – ٣١٤، الأعلام للزركلي ٤/٣٢٧].
[٢] الأحكام السلطانية للماوردي ص ٢٨٥-٢٨٨.
[٣] التشريع الجزائي للسراج ١/٢٨٥.
[٤] شرح فتح القدير لابن الهمام ٥/١٩٥، الحدود في الإسلامي للدكتور بهنسي ص ٧، شخصية عقوبات التعزير للدكتورة هلا العريس ص ٩٧.
[٥] انظر تعريف القصاص صفحة (١٩٤) من هذا البحث.

(ولكم) : إشارة إلى أن فائدة القصاص لا تعود إلى ولي الدم ولكنها تعود إلى الجماعة كلها، ولذلك صدر سبحانه وتعالى النص بقوله (ولكم) بمعنى أن فائدة القصاص عائدة عليكم، وليس انتقاماً تعود فائدته إلى المجني عليه وحده، بل فائدته تعم ولا تخص، ولولا زاجر القصاص لأهدرت الدماء وأصبح الأمر لذي الغلبة والقوة وصارت الأمور فوضى لا ضابط ولا عاصم، وحياة الجماعة ليست في حياة أفراد متنافرين متناحرين يهدر القوي حق الضعيف وتحل فيها الثارات محل القانون الرادع للعصاة القاطع الحاسم للشر، إنما حياة الجماعة في الترابط بالمودة الواصلة والرحمة العادلة، ولا يكون ذلك إلا بالقصاص الذي يسوي بين الجريمة والعقوبة، وتكون العقوبة من جنس الجريمة ومماثلة لها تمام التماثل.

ولولا قصد الزجر والإصلاح من إيقاع الجزاءات على ارتكاب المفاسد لكانت شراً خالصاً غير مشروع، لأنها لا تعني حينئذ إلا الانتقام والشريعة منزهة عن ذلك، لذلك يقول العلماء في وصف العقوبات : {بأنها تأديب استصلاح وزجر يختلف باختلاف الذنب}[١].

الضرب الثاني : ما شرعه الله تعالى من الزواجر كإجراء وقائي لمنع ارتكاب مفسدة محتملة ومتوقعة، كمشروعية المرابطة الدائمة، والعروض العسكرية القوية، ولو في غير أجواء الحرب فالقصد منها منع الأعداء وزجرهم عن الاعتداء عن المسلمين، لأن الإعداد للحرب ينفي قيام الحرب[٢]، وكاليمين وتغليظاتها، فهي مشروعة لزجر الحالف عن الإقدام على الكذب والاعتداء على حقوق الآخرين.

النوع الثاني : الزواجر عن مفسدة حاضرة ملابسة :

تكون المفسدة ملابسة إما حقيقة وإما حكماً :

- فتكون المفسدة ملابسة حقيقة إذا كان فاعلها مباشراً في تنفيذها، كأن يبدأ الصائل بضرب المصول عليه، فزجر الصائل يكون عن الاستمرار في المفسدة والاعتداء.
- وتكون المفسدة ملابسة حكماً إن دلت القرائن والظروف على إرادة ارتكاب المفسدة بالظن، كمحاولة السارق تسلق الجدران وتنقيبها، فما دامت حال المعتدي تدل على إرادة الاعتداء بالظن، فيشرع للمعتدى عليه زجر وردع المعتدي[٣].

المطلب الثاني : أسس اختيار الزواجر النفسية :

إذا أريد اختيار زاجر نفسي فما هي الأسس التي تُعتمد لاختياره؟

هنا لا بد من النظر إلى نوع المفسدة المراد دفعها وزجر فاعلها، وقد تقدم أن المفسدة إما أن تكون ماضية أو حاضرة ملابسة أو متوقعة.

أولاً : أسس اختيار الزواجر النفسية في المفاسد الماضية :

بالنسبة للحدود : لا تكون الزواجر النفسية من قبيل الحدود، فالشارع قد نص على جرائم الحدود وعقوباتها، فلا مجال للاجتهاد فيها فتطبق كما هي، وقد أهمل الشارع في هذه الجرائم شخصية المجرم واعتنى بمحاربة الجريمة لخطورتها على أمن الجماعة والانتظام العام[٤] .

---

[١] التشريع الجنائي للأستاذ عودة ١/٦١٠-٦١١.

[٢] انظر صفحة (٢٧١ -٢٧٢) من هذا البحث.

[٣] انظر صفحة (٢١٢) من هذا البحث.

[٤] التشريع الجنائي للأستاذ عودة ١/٦١١-٦١٢. ومعلوم أن هذا في الجملة، إذ من المعلوم أن الاجتهاد يدخل في بعض مسائل الحدود، كالخلاف بين الشافعية وغيرهم في مقدار عقوبة شرب الخمر.

إلا أن تعلق الزواجر النفسية بالحدود يظهر في أمرين :

الأمر الأول : الإشهار بتنفيذ الحدود زيادة في زجر الجاني، وزجراً لغيره عن الإقدام على مثل هذه الجريمة.

الأمر الثاني : إسقاط اعتبار المحدود، وقد نص القرآن الكريم على إسقاط شهادة القاذف وتفسيقه كعقوبة تبعية تلحق العقوبة الأصلية دون نص عليها، كما يمكن أن تكون عقوبة إسقاط الاعتبار عقوبة تكميلية يحكم بها القاضي إضافة للعقوبة الأصلية المقررة للجريمة أصلاً[١].

أما القصاص : فالمتبادر إلى الذهن أن القصاص هو ما كان في النفس وما دون النفس، والشريعة تتجه في القصاص إلى حماية الجماعة من الجريمة، وإهمال شأن المجرم وظروفه إلا إذا عفا المجني عليه أو وليه، وقد رغبت الشريعة بالعفو لأن الجريمة وإن كانت ماسة بكيان المجتمع إلا أنها تمس المجني عليه أكثر، بل إنها لا تمس المجتمع إلا عن طريق مساسها بالمجني عليه[٢]، أما بالنسبة للقصاص المعنوي فلا يخرج عن قاعدة القصاص العامة في المساواة كما سيأتي تفصيل ذلك عند الحديث عن القصاص في الأعراض[٣].

- **أما أغلب الزواجر النفسية على اعتبارها جزاء تكون من قبيل التعزير أو التأديب[٤].**

وهنا ينبغي التفريق بين التأديب أو التعزير الذي لا نص فيه، وبين ما هو منصوص

---

(١) تقسم العقوبات بحسب الرابطة القائمة بينها إلى أربعة أقسام **أولاً : العقوبات الأصلية :** وهي العقوبات الأساسية المقررة في الشريعة والقانون أصلاً للجريمة، ففي الشريعة كالرجم والجلد والقطع والتغريب والصلب، وفي القانون كالإعدام والأشغال الشاقة المؤبدة والمؤقتة والاعتقال المؤبد والمؤقت والحبس والغرامة.

ثانياً : العقوبات البدلية : هي العقوبات التي تحل محل عقوبة أصلية إذا امتنع تطبيق العقوبة الأصلية لسبب شرعي، كالدية إذا درئ القصاص والتعزير إذا درئ الحد والقصاص.

ثالثاً : العقوبات التبعية أو الفرعية : وهي العقوبات التي تصيب الجاني بناء على الحكم بالعقوبة الأصلية ودون حاجة للحكم بالعقوبة التبعية، وهي ما يسميها القانون السوري بالعقوبات الفرعية، مثالها في الشريعة إسقاط شهادة القاذف، أما مثالها في القانون فكالحكم بالأشغال الشاقة المؤبدة أو بالاعتقال المؤبد فإنه يوجب حكم التجريد المدني مدى الحياة .

رابعاً : العقوبات التكميلية أو الإضافية كما يسميها القانون السوري : وهي التي تصيب الجاني بناء على الحكم بالعقوبة الأصلية ولكن بشرط أن ينص على العقوبة التكميلية أو الإضافية في قرار الحكم، مثالها في الشريعة : تعليق يد السارق في رقبته بعد قطعها حتى يطلق سراحه، فإن تعليق يد السارق مترتب على القطع ولكنه لا يجوز إلا إذا حكم به، ومثالها في القانون : الغرامة في الجنايات ونشر الحكم في الجنايات والجنح في الصحف والمصادرة.

فكلاً من العقوبة التبعية والتكميلية مترتبتين على حكم أصلي ولكنهما يختلفان في أن العقوبة التبعية تقع دون حاجة لإصدار حكم خاص بها، أما العقوبة التكميلية فتستوجب صدور حكم خاص بها. (التشريع الجنائي للأستاذ عودة ٦٣٢/١-٦٣٣، التشريع الجزائي للدكتور السراج ٣١٣/١إلى٣١٥).

(٢) التشريع الجنائي للأستاذ عودة ص ٦١٣-٦١٤.

(٣) انظر صفحة (١٩٩) من هذا البحث.

(٤) يُقصد بالتأديب : تأديب الزوجة وغير المكلفين كما سيأتي في مبحثي تأديب الزوجة وتأديب غير المكلفين بالزواجر النفسية. انظر صفحة (١٤١) من هذا البحث.

عليه :

أما مالا نص فيه : يكون التعزير أو التأديب من قبيل الجزاءات أو العقوبات غير المقدرة، لأنها ليست في خطورة جرائم الحدود، فتركت حرية اختيار الزاجر وتقديره لمن له ولاية التعزير والتأديب، فيختاره من بين مجموعة من الزواجر المشروعة معتمداً في اختياره وتقديره عموماًعلى ثلاثة أسس :

الأساس الأول : ملاءمة الزاجر لحال المزجور.

لأساس الثاني : ملاءمة الزاجر لحال المفسدة.

الأساس الثالث : النظر إلى حال المجني عليه.

فإن رأى صاحب الحق في التعزير أو التأديب أن ظروف المفسدة وظروف الجاني لا تقتضي التخفيف زجر الجاني بما تستحقه مفسدته، وإن رأى أن ظروف الجاني والمفسدة تقتضي التخفيف زجره بالزاجر الملائم لشخصه وظروفه وسيرته وأخلاقه، وإن رأى أن ظروف المفسدة تقتضي التشديد وظروف الجاني تقتضي التخفيف توسط بين الأمرين فلم يغلظ الزاجر ولم يخففه(١).

أما الأساس الأول : ملاءمة الزاجر لحال المزجور :

قال الإمام الماوردي رحمه الله تعالى : {التعزير تأديب على ذنوب لم تشرع فيها الحدود، ويختلف حكمه باختلاف حاله وحال فاعله}(٢).

ومعنى ملاءمة الزاجر لشخص الجاني؛ هي مناسبة الزاجر لما يتوقع من ردود فعل الجاني تجاه الزاجر، إذ الزاجر الواحد الذي قد يفرض على جمع من الجناة مهما اختلفت شخصياتهم وأوضاعهم الاجتماعية يؤدي إلى المساواة المطلقة بين الجناة دون الأخذ بعين الاعتبار أثر الزجر في كل واحد منهم؛ إذ الأشخاص مختلفون فيما بينهم في طباعهم وردود فعلهم ومكانتهم، فمثلاً قد يكون الزاجر الكافي في بعض الحالات التوبيخ أو الوعظ لمن كان من أهل العلم والأخلاق، وقد تكون أقسى الزواجر التعزيرية غير كافية لمن عرف بالإجرام وتكرار ارتكاب الجرائم.

وقد اشترطت الملاءمة بين الزاجر وشخصية الجاني؛ لأن الزاجر غير المناسب لا يحقق الهدف الذي شرع له في الردع والإصلاح، فالإسراف في زجر المبتدئين ومرتكبي المخالفات الصغيرة يؤذيهم ويدخلهم في أجواء المجرمين الخطرين ويفتح أمامهم إمكانيات التكرار وسلوك طريق الإجرام، فلو زجر بالحبس مثلاً اختلط مع المجرمين الخطرين، فإن ضرر زجره عليه شخصياً يفوق منفعته فينعكس الضرر الذي لحق الجاني ضرراً على الانتظام العام بعدم إصلاح الجاني وزجره عن التكرار، بل إضافة شخص خطير على المجتمع لديه إمكانيات لارتكاب الجرائم قد تتدرج بالخطورة مع الوقت والممارسة.

- ولذلك لمن له حق التأديب والتعزير الحرية أولاً في اختيار نوع الزاجر اللازم في شدته أو بساطته حسب حال الجاني، وله الخيار ثانياً في مقدار الزاجر للحيلولة دون الإسراف في الزجر، بشرط أن يكون كافياً لزجر الجاني ومنعه من التكرار، على أن يشدد الزاجر في حال عودة الجاني إلى ارتكاب المفسدة، إذ إن الهدف هو زجر الجاني، والتكرار يعني أن الفاعل يحتاج إلى زواجر أشد لمنعه من ذلك.

---

(١) التشريع الجنائي للأستاذ عودة ٦١٥/١.

(٢) الأحكام السلطانية للماوردي ص ٣١٠.

مثال على الملاءمة بين الزاجر وشخصية الجاني : الزجر بالتشهير هو من قبيل العقوبات التعزيرية، فهو من جملة العقوبات التي يختارها القاضي لعقاب التاجر الذي يغش في البضائع ويضر بالانتظام العام الاقتصادي والاجتماعي، فيقرر القاضي عقوبة التشهير بأن يُنادى عليه في الأسواق والأماكن المعروف فيها أن التاجر يغش في البضائع فيعلن بالتالي عن جرائمه، ولها الأثر الأمثل لزجر هذا التاجر من التكرار، لأن هذا التشهير سيضر فيما بعد بتجارته، فالناس سيمتنعون عن التعامل معه لكن دون أن يكون للتشهير أثر مباشر في شخص الجاني أو عائلته(١).

- **وعند تقدير عقوبة التعزير على أساس حال الجاني لا بد من الأخذ بعين الاعتبار المعايير التالية :**

أولاً : النظر إلى الباعث على الجريمة :

لا أثر في الفقه الإسلامي للباعث في جرائم الحدود والقصاص؛ لأن عقوباتها مقدرة، فليس للقاضي أن ينقص منها أو يزيد فيها، ومن الواجب عليه أن يحكم بها مهما كان الباعث على الجريمة، فسواء كان الباعث شريفاً أو وضيعاً فالعقوبة لن تتغير. أما في التعازير فللقاضي أن يعتد بالباعث في تشديد العقوبة إن كان دنيئاً، وأن يخففها إن كان شريفاً، لأن الشارع ترك للقاضي من الحرية في اختيار العقوبة وتقديرها ما يمكّنه من أن يحل البواعث في تقدير العقوبة محل الاعتبار، ولأن جرائم التعزير غير مقدرة، وللقاضي حرية واسعة فيها، فمن يرى شخصاً ينظر إلى زوجته نظراً متواصلاً مثلاً، فيشتمه أو يضربه، فللقاضي زجره بزاجر خفيف كالوعظ، أو إعفاؤه من العقاب حسب اجتهاده، اعتداداً بباعث الغيرة على الزوجة؛ وهو باعث شريف(٢).

ثانياً : العود أو التكرار :

إذا ثبت للقاضي أن الجاني من أهل السوابق، ولم تؤثر فيه العقوبات السابقة، فله تشديد عقوبته وزجره، وإن كانت جريمته لا تستوجب هذا التشديد، لأن تكرار الجريمة دليل واضح على تأصل الإجرام في نفس الجاني. قال الإمام الماوردي رحمه الله تعالى : {للأمير فيمن تكررت منه الجرائم، ولم ينزجر عنها بالحدود أن يستديم حبسه إذا استضر الناس بجرائمه حتى يموت، بعد أن يقوم بقوته وكسوته من بيت المال ليدفع ضرره عن الناس...} (٣).

ثالثاً : وجود صفة معينة في الجاني :

للقاضي عند تقدير العقوبة النظر إلى حال الجاني ومهنته ومركزه، فعلى سبيل المثال؛ إذا استخدم الجاني منصبه أو مركزه في ارتكاب جريمته، كالقاضي بالجور، فالأصل فيمن يتولى القضاء أن يكون عدلاً متصفاً بالصفات الحميدة التي تميزه عن غيره، ومن أبرز مهام القاضي أن ينصف المظلومين، برد حقوقهم ومعاقبة من ظلمهم، فعندما يتعمد القاضي الجور في القضاء فقد خرج عن مهمته التي أوجد من أجلها إلى ضدها، وتحول إلى ظالم يستحق تشديد العقاب، ومثال ذلك أيضاً؛ الغش في الأمور الاقتصادية، لأن التاجر يعتمد في

---

(١) شخصية عقوبات التعزير، هلا العريس ص ٤١٩ إلى ٤٢٢.

(٢) التشريع الجنائي للأستاذ عودة ٤١٣/١، الظروف المشددة والمخففة في عقوبة التعزير، ناصر الخليفي ص ٣٦٧ – ٣٦٨.

(٣) الأحكام السلطانية للماوردي ص ٢٨٧.

تجارته على ثقة الناس، فإذا خان هذه الثقة وغش الناس فإنه يستوجب تشديد العقاب، كحبسه والتشهير به خاصة في المحلة التي يتاجر فيها[١].

رابعاً : السن :

ينبغي على القاضي عند تقدير العقوبة التعزيرية النظر إلى سن الجاني، فإذا كان مميزاً ودون سن البلوغ، فلا خلاف في مشروعية تعزيره وتأديبه[٢]، ولكن ينبغي اختيار الزاجر الذي يتناسب مع سنه، ويعد كافياً في منعه من معاودة ارتكاب المفسدة[٣].

الأساس الثاني : ملاءمة الزاجر لمفسدة الجاني :

قال إمام الحرمين[٤] رحمه الله تعالى : {القاعدة في التأديبات إنما تكون على قدر الجنايات، فكلما عظمت الجناية عظمت العقوبة، فإذا فرض شخص من الجناة لا يؤثر فيه التأديب اللائق بجنايته ردعاً، والذي يؤثر فيه كالقتل ونحوه لا يجوز أن يكون عقوبة لتلك الجناية فإن هذا الجاني يسقط تأديبه مطلقاً، أما المناسب فيسقط لعدم الفائدة فيه، والإيلام مفسدة لا تشرع إلا لتحصيل مصلحة فحيث لا مصلحة لا تشرع، وأما غير المناسب فلعدم سببه المبيح فيسقط تأديبه مطلقاً وهو متجه اتجاهاً قوياً}[٥].

فالمفسدة المرتكبة هي المقياس لشخصية الجاني، فمن ارتكب الكبائر المخلة بالأمن الاجتماعي لا يمكن أن يكون من أهل المروءة المطلوب حمايتهم من ضرر الزاجر إذا كان الفعل أول زلاتهم.

مثال على الملاءمة بين الزاجر وحجم المفسدة المرتكبة :

مفسدة شاهد الزور لا يكتفى بتطبيق عقوبة الضرب عليه، بل لابد من زجره أيضاً بتشهيره أمام الملأ لخطورة مفسدته وجريمته في تعديها على حقوق الآخرين، كما لا تقبل شهادته بعد ذلك عقاباً له وزجراً[٦].

- **وعند تقدير عقوبة التعزير على أساس حال المفسدة لا بد من الأخذ بعين الاعتبار المعايير التالية :**

أولاً : النظر إلى جسامة الضرر :

---

(١) انظر صفحة (٧٩ – ٨٤ – ٩٣ – ٩٤) من هذا البحث، والظروف المشددة والمخففة في عقوبة التعزير، ناصر الخليفي، ص ٣٦٣ – ٣٦٤.

(٢) انظر صفحة (١٥٢) من هذا البحث.

(٣) انظر للتوسع : الظروف المشددة والمخففة في عقوبة التعزير، ناصر الخليفي، ص ٣٧٩ – ٣٨٠.

(٤) إمام الحرمين (٤١٩ - ٤٧٨ هـ) : هو عبد الملك بن عبد الله الجويني، أبو المعالي، الملقب بضياء الدين، المعروف بإمام الحرمين، من أعلم أصحاب الشافعي، ولد في جوين، مجتمع على إمامته وغزارته، تفقه على والده، وأتى على جميع مصنفاته، وتصرف فيها حتى زاد عليه في التحقيق والتدقيق، جاور بمكة أربع سنين، وبالمدينة يدرس ويفتي ويجمع طرق المذهب، فلهذا قيل له إمام الحرمين، وتولى الخطابة بمدرسة النظامية بمدينة نيسابور، وفوض إليه الأوقاف وبقى على ذلك ثلاثين سنة. له مصنفات كثيرة منها : (نهاية المطلب في دراية المذهب : في فقه الشافعية، والشامل، والإرشاد : في أصول الدين، و البرهان : في أصول الفقه). [طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٥/ ١٦٥ وما بعدها، الأعلام للزركلي ٤/ ١٦٠].

(٥) الفروق للقرافي، رقم (٣٩)، ٤٤٥/١.

(٦) شخصية عقوبات التعزير، هلا العريس ص ٤٢٣ - ٤٢٤.

ينظر الفقه الإسلامي إلى نتيجة الجريمة؛ فإن ترتب على الجريمة ضرر جسيم شددت عقوبتها، وإلا كان من الممكن تخفيفها.

ثانياً : وحشية الوسيلة التي استخدمت بها الجريمة[١].

ثالثاً : النظر إلى الزمان والمكان اللذين وقعت فيهما الجريمة :

للقاضي تشديد العقوبة إذا وقعت الجريمة في زمان أو مكان لهما قدسية واحترام مراعاة لحرمتهما. فقد روي أن سيدنا علي كرم الله وجهه[٢]، أتي بالنجاشي الشاعر وقد شرب في رمضان، فضربه الحد ثم ضربه عشرين أو بضع عشرة، وقال : هذا لاجترائك على الله في رمضان[٣].

جاء في مواهب الجليل : {الأدب يتغلظ بالزمان والمكان، فمن عصى الله في الكعبة أخص ممن عصاه في الحرم، ومن عصاه في الحرم أخص ممن عصاه في مكة، ومن عصاه في مكة أخص ممن عصاه خارجها}[٤].

وسئل ابن تيمية رحمه الله تعالى[٥] عن إثم المعصية وحد الزنى هل تزاد في الأيام المباركة أم لا؟ فأجاب {نعم المعاصي في الأيام المفضلة والأمكنة المفضلة تغلظ، وعقابها بقدر فضيلة الزمان والمكان}[٦].

الأساس الثالث : النظر إلى حال المجني عليه :

تختار العقوبة أحياناً على أساس النظر إلى حال المجني عليه؛ فإن كانت الجريمة في حق من كان من أصحاب المكانة أو الفضيلة، فللقاضي تشديد العقوبة.

قال الإمام المرداوي[٧] رحمه الله تعالى : {... يعزر بقدر رتبة المرمي فإن المعرة تلحق

---

(١) الظروف المشددة والمخففة في عقوبة التعزير، ناصر الخليفي، ص ٣٤٣- ٣٤٨.

(٢) علي بن أبي طالب (٢٣ ق هـ - ٤٠هـ) : هو أمير المؤمنين، ورابع الخلفاء الراشدين، وأحد العشرة المبشرين بالجنة، زوّجه النبي ﷺ بنته فاطمة، ولي الخلافة بعد مقتل أمير المؤمنين عثمان، فلم يستقم له الأمر حتى قتل بالكوفة، كفره الخوارج، وغلا فيه الشيعة حتى قدموه على الخلفاء الثلاثة، وبعضهم غلا فيه حتى رفعه إلى مقام الألوهية، ينسب إليه (نهج البلاغة) وهو مجموعة خطب وحكم، أظهره الشيعة في القرن الخامس الهجري، ويشك في صحة نسبته إليه . [الأعلام للزركلي٢٩٥/٤، الرياض النضرة للمحب الطبري٨٩/٣ وما بعدها].

(٣) لم أعثر عليه في كتب الحديث، وقد أورده صاحب تبصرة الحكام، ابن فرحون ١٤٥/٢-١٤٦.

(٤) انظر ٤٣٦/٨.

(٥) ابن تيمية (٦٦١ - ٧٢٨هـ) : هو أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني الدمشقي، تقي الدين، الإمام شيخ الإسلام، حنبلي، ولد في حران وانتقل به أبوه إلى دمشق فنبغ واشتهر، سجن بمصر مرتين من أجل فتاواه، توفي بقلعة دمشق معتقلا، كان داعية إصلاح في الدين، آية في التفسير والعقائد والأصول، فصيح اللسان، مكثرا من التصنيف. من تصانيفه : (السياسة الشرعية، ومنهاج السنة). [الأعلام للزركلي ١٤٤/١، الدرر الكامنة لابن حجر العسقلاني ١/ ١٤٤].

(٦) انظر مجموع الفتاوى لابن تيمية ١٨٠/٣٤، والظروف المشددة في عقوبة التعزير، ناصر الخليفي ٣٤٧.

(٧) المرداوي (٨١٧ - ٨٨٥ هـ) : هو علي بن سليمان بن أحمد، علاء الدين المرداوي نسبة إلى (مردا) إحدى قرى نابلس بفلسطين، شيخ المذهب الحنبلي، وحاز رئاسته، ولد ونشأ بمردا، ثم انتقل إلى دمشق وتعلم بها، وانتقل إلى القاهرة ثم مكة. من مصنفاته : (الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، والتنقيح المشبع في تحرير أحكام المقنع، وتحرير المنقول في تهذيب علم الأصول) =

بقدر مرتبته}[1].
ومن أمثلة ذلك : الإساءة إلى من أسندت إليه مصلحة من مصالح المسلمين كالقاضي ونحوه، فإن المسيء إلى القاضي تشدد عقوبته؛ لأن إهانته إزالة لهيبة الشرع من نفوس الناس، قال ابن فرحون[2] : {من استخف بأعوان القاضي وتعدى عليهم، فإنه يجب عقوبته بانتهاك حرمتهم واستخفافه بقضاة المسلمين... وإذا لم يحسم مثل هذا لم يؤمن أغلظ منه مما يقود إلى فتنة فيبالغ في التغليظ على من فعل ذلك، ويعاقب فاعله بأبلغ العقوبة}[3].
ومن أمثلة ذلك أيضاً : من سب عالماً تكون عقوبته أشد من عقوبة من سب إنساناً عادياً، ومن شتم الصحابة رضوان الله عليهم يعاقب بعقوبة أشد من عقوبة من شتم غيرهم[4].
أما التأديب المنصوص عليه : - خاصة مما له تعلق ببحث الزواجر النفسية كتأديب الزوجة المنصوص على تأديبها بالوعظ والهجر والضرب، أو تأديب الصغار المنصوص على تأديبهم بالأمر والضرب - فلا بد من امتثال وسائل التأديب والزجر المنصوص عليها لأنه لا اجتهاد في مورد النص كما هو معلوم في الشريعة، علماً بأن الأمر لا يخرج غالباً عن وجوب النظر إلى حال المفسدة فظهور أمارت النشوز غير تحقق النشوز أو الإصرار عليه، والناشز لأول مرة تختلف وسيلة تأديبها عن صاحبة الإصرار والتكرار، كما أن مراعاة الفروق الفردية مطلوبة في اختيار وسيلة التأديب فالزوجة التي لا تنزجر بالضرب لا يجوز ضربها بل يقتصر في تأديبها على الوعظ أو الهجر، و هذا ما يقال في تأديب الصبيان غالباً.
بناء على ما سبق يمكن تلخيص أسس اختيار الزواجر النفسية التي تكون من قبيل التعزير أوالتأديب : في التعزير والتأديب غير المقدر : يختار من له ولاية التأديب والتعزير معظم الزواجر النفسية على أساس شخصية المعزر والمؤدب؛ وهو من لم يكن معروفاً بالشر والفساد بأن كان من المبتدئين وليس من معتادي الإجرام أو كان من أهل المروءة والصيانة، وعلى أساس المفسدة أو الجناية المرتكبة وهي ما كانت من الصغائر لا من الجرائم الخطيرة التي تهدد أمن الجماعة والمجتمع، لأن معظم الزواجر النفسية تقع في مقدمة التسلسل التصاعدي للعقاب أو التأديب، فمعظمها من الزواجر الخفيفة، باستثناء بعض الزواجر النفسية التي تعتبر من قبيل العقوبات القاسية على المزجور كالتشهير الذي يفرض في حالات ارتكاب الجور والغش وشهادة الزور وإسقاط اعتبار مرتكب الكبيرة وكالهجر، أما أغلبها فهو من قبيل وسائل العقاب أو التأديب الخفيفة، كما أنه من الممكن في بعض

= [الضوء اللامع للسخاوي٥/٢٢٥، ٢٢٧، الأعلام للزركلي ٢٩٢/٤].
[1] الإنصاف للمرداوي ٤٦٢/٢٦.
[2] ابن فرحون (٧١٩ - ٧٩٩ هـ) : هو إبراهيم بن علي بن فرحون، فقيه مالكي، ولد بالمدينة، ونشأ بها، وتفقه وولي قضاءها، كان عالما بالفقه والأصول والفرائض وعلم القضاء، من تصانيفه : (تسهيل المهمات في شرح جامع الأمهات؛ وهو شرح لمختصر ابن الحاجب، وتبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، والديباج المذهب في أعيان المذهب) . [شذرات الذهب ابن العماد ٨ / ٦٠٨، الأعلام للزركلي ٥٢/١].
[3] تبصرة الحكام لابن فرحون ١٧٠/٢.
[4] تبصرة الحكام لابن فرحون ٢١٣/٢، وانظر الظروف المشددة في عقوبة التعزير، ناصر الخليفي ص ٣٥١ - ٣٥٢.

الحالات اختيار الزواجر النفسية على أساس النظر إلى حال المجني عليه، أما بالنسبة للتعزير والتأديب المنصوص عليه فلا بد من امتثال النص بشكل عام.

ثانياً : أسس اختيار الزواجر النفسية في المفاسد الحاضرة الملابسة :

- **ففي حالة الدفاع الشرعي - العام والخاص –** فالقاعدة العامة في الفقه الإسلامي هو وجوب زجر المعتدي ودفع مفسدته بأيسر الوسائل عند الإمكان، ولا يجوز اللجوء إلى وسيلة أشد مع إمكان الدفع بالوسيلة الأخف، وبالتالي ينبغي تقديم الزواجر النفسية – مع ملاحظة بعض الاختلاف بين الفقهاء في حكم تقديمها كما سيأتي - في حالتي الدفاع الخاص والعام كوجوب تقديم الإنذار والتهديد على الضرب، إلا إن غلب على الظن عدم إمكانية الدفع والزجر بالوسيلة الأخف أو عدم مناسبتها لوسيلة اعتداء المعتدي، كالصائل الذي يطلق النار اعتداءً على شخص ما فللمصول عليه في هذه الحالة أن يدفع الاعتداء عن نفسه بأي وسيلة ممكنة ولو بقتل الصائل(١).
- **ويلحق بقاعدة وجوب تقديم الزجر بالأخف، دفع مفسدة البغاة** فقد اعتبر كثير من الفقهاء أن دفعهم يجب أن يكون وفق قاعدة دفع الصائل من الأخف إلى الأشد، ولذلك قال جمهور الفقهاء بوجوب وعظهم وإنذارهم قبل القتال، وحتى الحنفية الذين لم يقولوا بالوجوب قالوا بالاستحباب، وكان مقتضى مذهبهم وجوب تقديم الوعظ والإنذار لأنهم صرحوا أن قتالهم يكون كقتال دفع الصائل(٢).
- **أما باقي الحالات التي تشرع فيها الزواجر النفسية قبل القتل والقتال :** كحالة قتال الكفار والمشركين، وقتل المرتد، والزنديق والمنافق، والساحر وتارك الفرائض، فهل يجب تقديم الزواجر النفسية في دفع هذه المفاسد وزجر أربابها، وما هي القاعدة في ذلك؟

  الرأي الأغلب في الشريعة مشروعية الزواجر النفسية في دفع هذه المفاسد، وإن اختلف العلماء في حكمها لعدم وجود قاعدة ظاهرة واضحة تنتظم هذه الأمور، ولذلك يرى الباحث أنه من المناسب بحث كل حالة في موضعها تجنباً للتكرار.

ثالثاً : أسس اختيار الزواجر النفسية عن ارتكاب مفسدة متوقعة :

وهذا يتمثل في بعض الزواجر النفسية، كاليمين فهي مطلوبة من كل من توجهت إليه للزجر عن الكذب والاعتداء عن حقوق الآخرين، وإن امتنع عنها عد ناكلاً، أما بالنسبة لتغليظات اليمين فالرأي العام عند جمهور الفقهاء أن اليمين لاتغلظ إلا في الأمور الخطيرة كاللعان والطلاق والنكاح، كما لا تغلظ إلا في المال الكثير – مع ملاحظة اختلافهم في ضابط الكثير وقلته – أما المال القليل فيكفي توجيه اليمين لزجر الحالف عن الكذب؛ إذ لا مطمع فيه، كما يرى بعض الفقهاء تغليظ اليمين بناء على حال الحالف إن رأى القاضي فيه جراءة على الحلف بأن كان معروفاً بالفسق والإجرام مثلاً(٣).

أما الزواجر النفسية الأخرى عن المفاسد المتوقعة كالإعداد القوي والمرابطة الدائمة فهذا أمر مطلوب من المسلمين والحاكم بالشكل المستطاع، وبما يتناسب مع حال المسلمين.

---

(١) انظر صفحة (٢١٣ – ٢١٤، ٢٣٧ إلى ٢٤٤) من هذا البحث.

(٢) انظر صفحة (٢٥٧) من هذا البحث.

(٣) انظر صفحة (٣٢٩ إلى ٣٣٢) من هذا البحث.

المطلب الثالث : سلطة تنفيذ الزواجر النفسية :

سيتم تحديد سلطة تنفيذ الزواجر النفسية عند الحديث عن كل نوع منها، لأن ذلك يختلف باختلاف توصيف المفسدة المزجور عنها، ولكن من المناسب هنا أن نعطي لمحة موجزة عن ذلك :

فإن كان الزجر عن مفسدة ماضية : فلا سلطة في الزجر إلا لمن أثبت له الشرع ولاية الزجر في التعزير أو التأديب كالحاكم والولي والوصي والمعلم والزوج، لكن وجدتُ أن الهجر الذي هو من قبيل الزواجر النفسية لا يختص بمن له ولاية على المهجور بل يشرع لآحاد الناس لثبوته عن كثير من الصحابة والتابعين على الرغم من أنهم لم يكونوا قضاة ولا ولاة على المهجور، وهذا ما سيأتي تفصيله مع الضوابط المشروطة لتحقيق مقصود الهجر في الزجر والردع.

وكذلك الزواجر النفسية المتعلقة بالقتل والقتال فهي مرتبطة بالإمام أو القاضي وليس ذلك لآحاد الأمة.

أما الزجر عن مفسدة ملابسة :

ففي الدفاع الشرعي العام المتمثل بالنهي عن المنكر فالرأي الغالب في الشريعة هو أن ذلك لا يختص بالسلطان أو القضاة بل ذلك لآحاد الأمة.

وكذلك بالنسبة للدفاع الشرعي الخاص : فذلك لكل من وقع عليه الاعتداء أو حضره، مع ملاحظة اختلاف العلماء في حكم الدفع.

أما الزواجر النفسية الوقائية :

فاليمين وتغليظاتها مطلوبة ممن توجهت عليه ولكن بطلب من القاضي أو المحكم أو طلب الخصم، ولا اعتبار بها إن فعلها الحالف من تلقاء نفسه.

أما الزواجر النفسية المتعلقة بإعداد القوة والمرابطة فهي مطلوبة من المسلمين بشكل عام، ولكن المطالب بذلك بشكل خاص ومباشر هم القادة والحكام لأن أمر القتال يرتبط بشكل مباشر بحكام المسلمين.

الفصل الأول

الزجر بالعقوبات الأدبية وبإسقاط الاعتبار

ويتضمن مبحثين :

المبحث الأول : الزجر بالعقوبات الأدبية.

المبحث الثاني : الزجر بإسقاط الاعتبار.

المبحث الأول : الزجر بالعقوبات الأدبية :

ويتضمن المطالب التالية :

المطلب الأول : المقصود بالعقوبات الأدبية وسلطة تنفيذها

أولاً : المقصود بالعقوبات الأدبية :

مصطلح العقوبات الأدبية من المصطلحات التي نصت علها القوانين الوضعية، وهذا المصطلح ربما لا نجده في الفقه الإسلامي، ولكن مضمونه موجود، فقد نص الفقهاء على العقوبات الأدبية في أبواب التعزير[1] كالوعظ والتوبيخ والتهديد وغيرها من العقوبات الأدبية النفسية، وقد آثرت تسمية هذه العقوبات بالعقوبات الأدبية علماً بأنها عقوبات تعزيرية، أخذاً من القانون إذ إنها تقع في الشريعة والقانون في مقدمة السلم العقابي التصاعدي للعقوبات، فالعقوبات الأدبية من أخف العقوبات التعزيرية، علماً بأن إسقاط الاعتبار من الممكن أن يكون عقوبة تعزيرية، ولكنني أفردته بمبحث مستقل لاختصاصه بأن يكون عقوبة تبعية لعقوبة أصلية، وكذا التشهير هو من العقوبات التعزيرية ومع ذلك أفردته بمبحث مستقل؛ لأن الزجر به أوسع من أن يكون عقوبة تعزيرية فقط، فهو مطلوب أيضاً أثناء تنفيذ العقوبة تنكيلاً بالجاني وزجراً لغيره، وكذلك الهجر من العقوبات التعزيرية ولكنه لا يرتبط بالسلطان دائماً، فهو مشروع لآحاد الناس لزجر المهجور، أما ما ذكرته هنا من أنواع العقوبات الأدبية فهي متشابهة فيما بينها من حيث درجتها - إذ هي أخف العقوبات - وارتباطها بالسلطان.

---

[1] **التعزير لغة :** أصل التعزير : التأديب والرد والمنع، ولهذا قيل للتأديب الذي هو دون الحد تأديب لأنه يمنع الجاني أن يعاود الذنب، وهو من أسماء الأضداد، فيقال عزره : أي عظمه، فتعزير الجناة منعهم من العود إلى الجنايات، وتعزير رسول الله ﷺ مثلاً، منعه من المكاره. **وأما اصطلاحاً** : فقد عرفه الحنفية : بأن تأديب دون الحد، وعرفه الشافعية : بأنه تأديب على ذنب لا حد فيه ولا كفارة. وعرفه الحنابلة : بالتأديب. (لسان العرب لابن منظور ٢٩٢٤/٤-٢٩٢٥، حاشية ابن عابدين ١٠٣/٦، الذخيرة للقرافي ١٢٢/١٢، مغني المحتاج للشربيني ٢٥١/٤، كشاف القناع للبهوتي ١٠٣/٥).

أما حكم التعزير : قال الحنفية : التعزير الذي هو حق لله ما نص عليه من التعزير كما في وطء جارية امرأته وجب امتثال الأمر فيه، ومالم ينص عليه فالأمر فيه للإمام إن رأى المصلحة فيه أو علم أنه لا ينزجر إلا به وجب لأنه زاجر مشروع لحق الله تعالى كالحد، وإن رأى أن المصلحة بعدم إقامته أو علم انزجاره بدونه يتركه، أما التعزير لحق العباد فإن القاضي لا يتمكن من إسقاط التعزير فيها.

وقال المالكية : يجب التعزير لحق الله تعالى إلا أن يجيء تائباً فيسقط ، أما التعزير لحق العبد فلا يسقط إلا بعفو صاحب الحق، فإن عفا صاحب الحق وانفرد حق السلطان كان لولي الأمر مراعاة الأصلح من العفو أو التعزير وله التشفيع، وهذا فيمن كان منه الفلتة والزلة ومن أهل الستر والعفاف، أما المصرون على فسادهم المشتهرون في باطلهم فلا تجوز الشفاعة لأمثالهم ولا يترك السلطان عقوبتهم لينزجروا ويرتدع غيرهم.

وقال الشافعية : لا يجب التعزير إن كان حقاً لله تعالى، أما إن كان حقاً لآدمي فلا يجوز تركه إن طلبه صاحب الحق كالقصاص، فإن عفا صاحب الحق في التعزير سقط، ولكن للإمام أن لا يترك التعزير لأن أصله متعلق بنظره فلم يؤثر فيه إسقاط غيره.

وقال الحنابلة : يجب التعزير في كل معصية لا حد فيها ولا كفارة، لأن المعصية تفتقر إلى ما يمنع من فعلها. (حاشية ابن عابدين ١٢٤/٦-١٢٥، شرح فتح القدير لابن الهمام ٣٣١/٥-٣٣٢، حاشية الدسوقي لابن عرفة ٣٥٤/٤، الذخيرة للقرافي ١١٩/١٢، مواهب الجليل للحطاب ٤٣٨/٨-٤٣٩، مغني المحتاج للشربيني ٢٥٥/٤، حاشية البجيرمي على الخطيب ٢١/٥، كشاف القناع للبهوتي ١٠٣/٥-١٠٤-١٠٦).

أما القوانين الوضعية : فقد خصت العقوبات الأدبية – التي تندرج تحت مسمى العقوبات التأديبية - بالأخطاء الإدارية، أي المخالفات الناشئة عن ممارسة الوظيفة فقط.

وأما في الشريعة : فلم يفرق الفقهاء المسلمون بين الجريمة الجنائية والجريمة التأديبية أو الأخطاء الإدارية كما يفرق بينها شراح القانون اليوم. والعلة في ذلك ترجع إلى : ١- طبيعة العقوبات في الشريعة من ناحية، ٢- وإلى تحقيق العدالة من ناحية أخرى.

فالجرائم في الشريعة إما أن تكون جرائم حدود، أو جرائم قصاص، أو جرائم تعازير، والخطأ الإداري إذا لم يكن جريمة من جرائم الحدود أو القصاص فهو جريمة من جرائم التعازير، فإذا كان الخطأ الإداري جريمة يعاقب عليها بحد أو قصاص عوقب عليه بهذه العقوبة، ومحاكمة الجاني جنائياً ومعاقبته بالعقوبات المقررة لجرائم الحدود والقصاص تمنع من محاكمته تأديبياً وتوقيع عقوبات تأديبية عليه، لأن هذه العقوبات التأديبية لن تكون إلا عقوبات تعزيرية، وهي عقوبات جنائية، فكأن الجاني يعاقب مرتين بعقوبات جنائية على فعل واحد، فضلاً عن أن عقوبات الحدود والقصاص هي أشد العقوبات في الشريعة، وفيها الكفاية لتأديب الجاني وزجره.

وإذا لم تكن الجريمة التي ارتكبها الموظف حداً أو قصاصاً فهي من التعازير، لأن كل ما عدا الحدود والقصاص يدخل في التعازير، وإذا كانت الجريمة من التعازير فلا تجوز فيها المحاكمة التأديبية، لأن العقوبات التأديبية - كالتوبيخ والإنذار والعزل وما أشبه ذلك - عقوبات تعزيرية، فلو حوكم الموظف مثلاً تأديبياً ثم حوكم جنائياً لعوقب كل مرة بعقوبة تعزيرية، ولكانت النتيجة أنه حوكم مرتين على فعل واحد هو جريمة تعزيرية، وعوقب مرتين على نفس الفعل بعقوبة تعزيرية أي عقوبة جنائية، وهذا ما تأباه نصوص الشريعة، لأن القاعدة العامة فيها أن لا يعاقب الإنسان على فعل واحد مرتين. فالمانع إذن من اعتبار الجريمة تأديبية أن الفعل يعد جريمة جنائية، وأن العقوبة التي يمكن أن توقع في المحاكمة التأديبية هي العقوبة نفسها التي يمكن أن توقع في المحاكمة الجنائية، أي إن المانع هو اتحاد الفعل واتحاد العقوبة.

وأما في القوانين الوضعية : فالأصل في هذه القوانين أن العقوبات الجنائية تخالف العقوبات التأديبية - التي منها العقوبات الأدبية - وأن معظم الجرائم التأديبية لا تدخل تحت حكم القوانين الجنائية، ومن ثم فقد اقتضى تغاير العقوبتين والفعلين أن يحاكم الجاني على الفعل مرتين إذا كان فعله يعد جريمة تأديبية، ولا يمنع توقيع إحدى العقوبتين من توقيع الأخرى، كما لا تحول براءته في إحدى المحاكمتين من السير في المحاكمة الثانية، ويعللون ذلك بأن الدعوى التأديبية يقصد منها حماية المهنة أو الوظيفة، وأن الدعوى الجنائية يقصد منها حماية المجتمع.

الراجح حكم الشريعة أم رأي القوانين الوضعية : لا شك أن نظرية الشريعة أكثر تمشياً مع المنطق وانطباقاً على القواعد التشريعية الحديثة التي تمنع من محاكمة الشخص مرتين على فعل واحد، كما أنها تؤدي إلى اختصار الإجراءات، وتقليل المحاكمات، ولا تحول في الوقت نفسه من إيقاع العقوبة أو العقوبات التي تتلاءم مع شخصية المتهم والجريمة المنسوبة إليه[١].

---

[١] التشريع الجنائي للأستاذ عبد القادر عودة ١/٧٢- ٧٥-٧٦.

إذا فالعقوبات الأدبية في الشريعة هي عقوبات تعزيرية، ولكن ما يتصف منها بالطابع النفسي فقط دون البدني أو المالي، والتي يقع معظمها في مقدمة السلم التصاعدي للعقاب، والتي تفرض على الجرائم البسيطة أو على المجرمين غير الخطرين، ولا تختص بالمخالفات الناشئة عن الوظائف، بل لولي الأمر أن يفرضها في كل الحالات التي يراها مناسبة أو كافية للردع والزجر.

أما في القوانين الوضعية : فكما تقدم أن العقوبات الأدبية تنتمي للعقوبات التأديبية، فما هو تعريف العقوبات التأديبية والعقوبات الأدبية اصطلاحاً؟

تعريف العقوبة التأديبية: {هي جزاء وظيفي يصيب الموظف الذي تثبت مسؤوليته عن ارتكاب خطأ تأديبي معين بحيث توقع باسم ولمصلحة الطائفة الوظيفية المنتمي إليها وتنفيذاً لأهدافها المقررة سلفاً}.

إذاً فالعقوبة التأديبية تفرض بسبب المخالفات الوظيفية فقط، وهي ليست على درجة واحدة بل تنقسم إلى عدة درجات :

الدرجة الأولى : العقوبات الأدبية : وهي المقصودة بالبحث هنا، والتي تقع في مقدمة السلم التصاعدي للعقاب.

الدرجة الثانية : العقوبات المالية المباشرة وغير المباشرة، والتي تتخذ مكانة متوسطة في السلم العقابي.

الدرجة الثالثة : العقوبات المؤدية لقطع رابطة التوظف سواء بصفة مؤقتة أو نهائية، وهي واقعة في قمة التدرج التصاعدي للعقوبات.

والذي يتعلق بالبحث هنا من هذه العقوبات، العقوبات الأدبية، فما هو تعريفها؟

تعريف العقوبة الأدبية ; {عبارة عن التحذير الوقائي الذي تمارسه الإدارة في مواجهة موظفيها بهدف وقايتهم، ومنعهم من العودة مستقبلاً لارتكاب أخطاء جديدة يتعرضون معها لتوقيع جزاءات أشد جسامة عليهم **}**[1].

فالغاية من هذه العقوبات زجر الجاني وردعه عن المعاودة إلى الذنب مرة أخرى؛ لأنها تنطوي على التنبيه والتوبيخ والتهديد بإيقاع عقوبة أشد في حال العودة إلى الذنب مرة أخرى، وهي عقوبات خفيفة لأنها تقع على نفسية الجاني دون بدنه أو ماله.

و يرى الباحث أن الشريعة لا تختلف عن القوانين الوضعية في أن هذه العقوبات الخفيفة تحذير وتهديد للجاني بإنزال عقوبة أشد في حال معاودته للذنب مرة أخرى.

ثانياً : سلطة تنفيذ العقوبات الأدبية :

تقدم أن العقوبات الأدبية تعد عقوبات تعزيرية في الفقه الإسلامي، وبالتالي فإن صاحب السلطة في تنفيذ العقوبات التعزيرية هو صاحب السلطة نفسه في تنفيذ العقوبات الأدبية :

فقد اتفق جمهور الفقهاء على أن الإمام أو نائبه كالسلطة القضائية هو من يملك سلطة تنفيذ العقوبات التعزيرية، لأن التعزير لو جعل لعامة الناس لأدى ذلك إلى أذية السفهاء للناس باسم التأديب و التعزير، وهذا بدوره يؤدي إلى كثرة الهرج والفتن.

وقد نص الحنفية على أن التعزير الذي يجب حقاً لله تعالى، لكل أحد من المسلمين فعله، كمن وجد رجلاً مع امرأة أجنبية، ولكن هذا ليس تعزيراً، وإنما هذا من قبيل إزالة المنكر، وإزالة المنكر يملكها كل الناس، أما التعزير الذي يراد عند الإطلاق فهو تأديب على

---

[1] فلسفة العقوبة التأديبية وأهدافها للدكتور مصطفى عفيفي ص٣٢- ٢٥٣-٢٥٤.

معصية وقعت وانقضت، وهذا لا يملكه إلا الإمام أو نائبه أو من نص الفقهاء على حقه في التعزير كالأب والمعلم، وهذا ما سيأتي بيانه عند الحديث عن الدفاع الشرعي العام.
والأصل في التعزير أنه يطلق على تأديب الإمام فقط، ولذلك قال بعض الشافعية : تسمية عقاب غير الإمام تعزيراً إنما جاء على سبيل الاستثناء، وقال بعضهم : عقاب غير الإمام يسمى تأديباً لا تعزيراً، وعلى هذا القول فلا استثناء(١).
أما في القانون : فكما تقدم أن العقوبات التأديبية ومنها الأدبية خاصة بأخطاء ومخالفات الموظفين، فقد نص القانون الإداري السوري على أن جرائم الموظفين بشكل عام تخضع لنوعين من القضاء : القضاء العادي، والقضاء الإداري في مجلس التأديب، باستثناء حالات الإهمال الوظيفي التي لا تصل إلى حد البينة في قانون العقوبات فيقاضى أمام مجلس التأديب وحده.
ولكن لا يلاحق الموظف أمام القضاء العادي إلا بعد إحالته أولاً إلى مجلس التأديب ومحاكمته أمامه، وعندئذ يحق لمجلس التأديب أن يقرر عدم إحالة الموظف إلى القضاء، و في حال إحالته إلى القضاء العادي، يحق لمجلس التأديب أن يحكم على الموظفين بالعقوبات المسلكية المنصوص عليها في قانون الموظفين سواء أبرأهم القضاء العادي أم لا.
ولكن القانون استثنى بعض الحالات التي تجيز محاكمة الموظف أمام القضاء على الرغم من أن الجرم صادر من الموظف بسبب الوظيفة، ومن هذه الحالات :
١- أن يوقع الموظف ضرراً شخصياً بأحد الناس من جراء هذا الجرم الناشئ عن الوظيفة، فيقيم المتضرر نفسه مدعياً شخصياً على الموظف، فيحق له أن يقدم دعواه مباشرة إلى القضاء العادي.
٢- إذا رأى أعضاء مجلس التأديب أن الخطأ المنسوب إلى الموظف يشكل جناية، فإنه يحق لهم اتخاذ قرار توقيف الموظف وإحالته إلى القضاء.
٣- في الجرائم المشهودة يحق لرجال الضابطة العدلية التحقيق مباشرة مع الموظف، على أن يُعلموا الإدارة المختصة.
والعقوبات التأديبية في القانون السوري على نوعين : أحدهما : عقوبات خفيفة : وهي التوبيخ، وقطع الراتب، وإبطال الترفيع.
النوع الثاني : عقوبات شديدة : وهي التنزيل والطرد والعزل.
والأصل في العقوبات الخفيفة أن توجه بالسلطة التسلسلية من الرؤساء إلى المرؤسين، فالعقوبات الأدبية - وهي التوبيخ - من حق مديري المؤسسات مثلاً فرضها على الموظفين المخالفين، إضافة إلى حق مجلس التأديب في ذلك.
أما العقوبات الشديدة : فينحصر حق فرضها على الموظفين بمجلس التأديب.
أما من يفرض عقوبة التوبيخ : ففي الأصل أنها تفرض من قبل الوزير على موظفي المرتبة الثانية فما دونها إلى الخامسة، وعلى موظفي الحلقتين الثانية والثالثة من قبل الأمين العام في الإدارة المركزية أو رئيس المصلحة في المحافظات(٢).

---

(١) حاشية ابن عابدين ١٠٣/٦-١١١، شرح فتح القدير، ابن الهمام ٣٣٠/٥، الذخيرة للقرافي ١١٩/١٢، التاج والإكليل، العبدري ٤٣٦/٨-٤٣٧، مغني المحتاج للشربيني ٢٥٤/٤، كشاف القناع للبهوتي ١٠٦/٥.
(٢) شرح بعض المسائل الإدارية في قانون العقوبات لمصطفى البارودي ص ٢٣٨إلى ٢٤٩

المطلب الثاني : أنواع العقوبات الأدبية :

أولاً : الزجر بعقوبة الوعظ :

١- تعريف الزجر بالوعظ ودليل مشروعيته :

العقوبات الأدبية – كما تقدم - عقوبات تعزيرية، والتعزير ليس له حد مقدر، بل يجوز بكل ما له أثر في الردع والزجر : يقول الإمام ابن تيمية رحمه الله تعالى : {وليس لأقل التعزير حد، بل هو بكل ما فيه إيلام الإنسان من قول وفعل....فقد يعزر الرجل بوعظه وتوبيخه والإغلاظ له...}[١].

الزجر بالوعظ : هو نهي المسيء عن فعله القبيح بنصح وتخويف من عذاب الله تعالى[٢].

فالزجر بالوعظ يكون بأن يذّكر الواعظُ من ارتكب معصية أو مخالفة، بنتائج فعله في الدنيا والآخرة، وأن يخوفه بالله و بعذابه وشدة انتقامه، وغير ذلك مما يكون له أثر في الجاني في ردعه وزجره عن العودة إلى ما زجر عنه.

أما دليل مشروعيته : فمن القرآن والسنة :

أما من القرآن فقوله تعالى : ﴿وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا﴾ [النساء : ٣٤]

وجه الاستدلال : الآية تدل على جواز التعزير بالوعظ، بناء على أن نشوز المرأة معصية ولا حد فيها، فالوعظ مترتب هنا على ارتكاب معصية فدل على أنه للزجر والتعزير.

وأما من السنة : ما روي عن أبي مسعود البدري ﷺ[٣] قال : كنت أضرب غلاماً لي فسمعت من خلفي صوتاً "اعلم أبا مسعود لله أقدر عليك منك عليه" فالتفت فإذا هو رسول الله ﷺ فقلت : يا رسول الله هو حر لوجه الله، فقال : "أما لو لم تفعل للفحتك النار أو لمستك النار" [٤].

وجه الاستدلال بالحديث : اعتبر النبي ﷺ إفراط أبي مسعود في ضرب غلامه بالسوط جنايةً تستحق العقوبة؛ بدليل استنكار رسول الله ﷺ ذلك، فرأى النبي ﷺ تعزيره وزجره بالوعظ، وتذكيره قدرة الله عليه، مما كان له الأثر الكبير في نفسه في مخافته من خطورة ما أقدم عليه من الجناية على هذا الغلام الضعيف، فهذا يدل على أن وعظ رسول الله ﷺ له كان زجراً وتعزيراً[٥].

٢- الفرق بين الوعظ التعزيري والوعظ الإرشادي :

لا بد من الإشارة إلى أن الوعظ ليس تعزيراً على إطلاقه، وإلا لصح أن يطلق على أي إنسان وجه نصيحة إلى آخر : أنه عزره، وهذا ليس بصحيح؛ لأن التعزير لا يكون إلا

---

(١) مجموع الفتاوى لابن تيمية ١٨٩/٢٨-١٩٠.

(٢) البدائل الشرعية للعقوبات الوضعية، حسني عبد الحميد ص٢٣٢.

(٣) أبو مسعود البدري (٤٠هـ) : هو عقبة بن عمرو بن أسيرة، وقيل ثعلبة، أبو مسعود البدري، الأنصاري من الخزرج، وهو مشهور بكنيته، قال ابن حجر : اختلفوا في شهوده بدراً، فقال الأكثر : شهدها فنسب إليها، وجزم البخاري بأنه شهدها، شهد العقبة وأُحداً وما بعدها، روى عن النبي ﷺ، وعنه ابنه بشير وأبو وائل وعلقمة وغيرهم، ونزل الكوفة، وكان من أصحاب علي، فاستخلفه عليها، وله (٢٠٢) من الأحاديث. [أسد الغابة لابن الأثير الجزري٥٥٤/٣، الأعلام للزركلي ٥/ ٣٧].

(٤) أخرجه مسلم، رقم (١٦٥٩)، كتاب الأيمان، باب صحبة المماليك وكفارة من لطم عبده، ص ٦٨٣.

(٥) الظروف المشددة والمخففة، ناصر الخليفي ص١٥٣، التشريع الجنائي للأستاذ عودة ٧٠٢/١، البدائل الشرعية للعقوبات الوضعية، حسني عبد الحميد ص٢٣٢.

بسبب معصية، فقوله تعالى مثلاً : ﴿**وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ**﴾ [لقمان : ١٣]. لا يعني أن لقمان[١] بموعظته لابنه أنه كان يعزره.
وكما ورد عن العرباض بن سارية ﷺ [٢] قال : وعظنا رسول الله ﷺ يوماً بعد صلاة الغداة موعظة بليغة ذرفت ووجلت منها القلوب....الحديث[٣].
فلا يعني قوله وعظنا : أن النبي ﷺ عزرهم، فالمقصود بالوعظ هنا : الوعظ المترتب على معصية أو مخالفة، والذي يقوم به هو الذي يقوم بباقي الوسائل التعزيرية[٤].
بمعنى إن الوعظ المقصود هنا ما شرع لدفع المفاسد، أما الوعظ الإرشادي فقد لا يقصد به ذلك، بل يقصد به زيادة إيمان الموعوظ، أو دلالته على الأولى والأصلح، إلى غير ذلك من المقاصد التي تراد من الوعظ.

ثانياً : الزجر بالعتاب :

العتاب لغة : العتب والعتْبان : لومك الرجل على إساءة كانت له إليك فاستعتبته منها، فإذا اشتركا في ذلك وذكّر كل واحد منهما صاحبه ما فرط منه إليه من الإساءة فهو العتاب والمعاتبة. والإعتاب والعتبى : رجوع المعتوب عليه إلى ما يرضي العاتب. والاستعتاب : طلبك إلى المسيء الرجوع عن إساءته. والتعتب والتعاتب والمعاتبة : تواصف الموجدة. والتعتب والمعاتبة والعِتاب : كل ذلك مخاطبة الإدلال وكلام المدلين أخلاءهم طالبين حسن مراجعتهم، ومذاكرة بعضهم البعض ما كرهوه مما كسبهم الموجدة[٥].
من خلال المعنى اللغوي : يُلاحظ أن المقصود من العتاب هنا : لوم المذنب على فعله برقة ولطف.

أما دليل مشروعيته : فمن القرآن الكريم :

فقد عاتب الله نبيه محمد ﷺ في عدة مواضع من القرآن، لا لأنه ارتكب معصية؛ لأنه معصوم عن المعاصي، بل لأنه فعل خلاف الأولى، والأنبياء لرفع مكانتهم يحاسبون على

---

(١) ذكر أهل التفسير والتاريخ أن لقمان كان في زمن نبي الله داود عليه السلام، وذكر مجاهد أنه كان قاضياً في زمن داود عليه السلام، وقيل : كان عبداً، وقيل كان راعياً للأغنام، وقيل : غير ذلك، وقد اختلف السلف في لقمان هل كان نبياً أم حكيماً فقط؟ فالجمهور قالوا : كان حكيماً صالحاً، والآيات المذكورة في قصته ترجح قول الجمهور؛ لأن الله لم يمتن عليه بالوحي ولا بكلام الملائكة، ولأنه لما ذكر تعليمه لابنه قال : ﴿**وَهُوَ يَعِظُهُ**﴾ وذلك مؤذن بأنه تعليم لا تبليغ تشريع، وحِكَمه مشهورة قد اعتنى بها أهل العلم والتربية. (تفسير التحرير والتنوير لابن عاشور ١٤٩/٢١إلى ١٥١).

(٢) العرباض بن سارية (٧٥ هـ) : هو عرباض بن سارية، أبو نجيح، السلمي، له صحبة، وهو من أهل الصفة، روى عن النبي ﷺ وعن عبيدة بن الجراح، وروت عنه ابنته أم حبيبة وعبد الرحمن بن عمر السلمي وسويد بن جبلة السلمي وغيرهم، كان عتبة بن عبيد يقول : عرباض خير مني، وعرباض يقول : عتبة خير مني، سبقني إلى النبي ﷺ بسنة. قال أبو بكر بن البرقي : له بضعة عشر حديثاً.
[أسد الغابة لابن الأثير الجزري ٥١٦/٣، الاستيعاب لابن عبد البر ص ٥٩٠].

(٣) أخرجه أبو داود، رقم (٤٦٠٦)، كتاب السنة، باب لزوم السنة، ص ٥٠٤، وأخرجه الترمذي، رقم (٢٦٧٦)، كتاب العلم، باب ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع، ٤٤/٥، وأخرجه ابن ماجه، رقم (٤٢)، كتاب الإيمان وفضائل الصحابة والعلم، باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين، ١٥/١، وأخرجه أحمد في مسنده، رقم (١٧١٤٤)، مسند العرباض بن سارية، ٣٧٣/٢٨. قال الترمذي رحمه الله تعالى : هذا حديث حسن صحيح.

(٤) الظروف المشددة والمخففة، ناصر الخليفي ص ١٥٣-١٥٤.

(٥) لسان العرب لابن منظور ٢٧٩٢/٤، مادة عتب.

دقائق الأمور.
يقول ابن القيم الجوزية رحمه الله تعالى[١] : {تقديم العتاب على الفعل من الله تعالى لا يدل على تحريمه، وقد عاتب الله تعالى نبيه في خمسة مواضع من كتابه : في الأنفال وبراءة والأحزاب وسورة التحريم وسورة عبس ...}[٢].
فمثلاً قال تعالى في أحد هذه المواضع : ﴿**عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ**﴾ [التوبة : ٤٣]
وجه الاستدلال : أن النبي ﷺ استعجل الإذن لمن استأذنه في التخلف عن الغزو معه قبل أن يتبين له صدقه من عدمه؛ فعاتبه على ذلك ولكن برقة ولطف حين ناداه بالعفو قبل المعاتبة، فيستدل على ذلك أن العتاب ربما يكون أحد أنواع التعزير لمن فعل خلاف الأولى.
وأيضاً ما ورد في عتاب الله تعال لنبيه ﷺ في إعراضه عن ابن أم مكتوم رضي الله عنه[٣] حين جاء إليه يطلب منه أن يعلمه، فأعرض عنه ﷺ لتشاغله برجل من عظماء المشركين، وكان ﷺ حريصاً على إسلام الزعماء، لأن إسلامهم سبب لإسلام قومهم، فنزل قوله تعالى معاتباً نبيه ﷺ : ﴿**عَبَسَ وَتَوَلَّى أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّى أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرَى...**﴾ [عبس : ١ إلى ١٠].
فعاتبه الله تعالى عتاباً تربوياً إرشادياً لفعل الأولى، بأن الاهتمام والنظر إلى المؤمن الفقير أولى من الإقبال على الأغنياء طمعاً في إيمانهم، وبعد نزول هذه الآيات كان النبي ﷺ كلما رأى ابن أم مكتوم يبسط له رداءه ويقول له : "مرحباً بك يا ابن مكتوم مرحباً برجل عاتبني فيه ربي عز وجل"[٤].
وأما من السنة : فقد جاء عن سيدنا أنس[٥] رضي الله عنه أنه قال : "لم يكن النبي ﷺ سباباً ولا فحاشاً

---

[١] ابن قيم الجوزية (٦٩١ - ٧٥١هـ) : هو محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزُّرَعي، شمس الدين، أبو عبد الله، الدمشقي، الحنبلي، المعروف بابن قيم الجوزية، كان أبوه قيماً على المدرسة الجوزية بدمشق التي بناها والد الشيخ ابن الجوزي، فعرف بذلك، فقيه، أصولي، مجتهد، مفسر، محدث، متكلم، نحوي، مشارك في غير ذلك، مكثر من التصنيف، تتلمذ على شيخ الإسلام ابن تيمية، حتى كان لا يخرج عن شيء من أقواله، وهو الذي هذب كتبه، ونشر علمه، وسجن معه في قلعة دمشق، من تصانيفه : (إعلام الموقعين عن رب العالمين، وزاد المعاد في هدي خير العباد، والطرق الحكمية في السياسة الشرعية). [الدرر الكامنة لابن حجر العسقلاني ٤٠٠/٣، الأعلام للزركلي ٥٦/٦].
[٢] بدائع الفوائد لابن قيم الجوزية ١٣١٢/٤.
[٣] ابن أم مكتوم : اختلف في اسمه؛ فقيل عبد الله، وقيل : عمرو، قال في الإصابة : إنه قول الأكثر، وهو عمرو بن قيس بن زائدة، وقيل : عمرو بن زائدة، كان ضريراً، وأمه أم مكتوم هي عاتكة بنت عبد الله بن عنكثة بن عائذ بن مخزوم، وهو من المهاجرين، قدم المدينة قبل أن يهاجر النبي ﷺ إليها، كان النبي ﷺ يستخلفه على المدينة أيام الغزوات يصلي بالناس، خرج إلى القادسية فشهد القتال واستشهد فيها، وكان معه اللواء، وقيل : رجع إلى المدينة ومات فيها، وهو المذكور في سورة عبس. [الإصابة لابن حجر العسقلاني ٢٨٤/٤].
[٤] الفردوس بمأثور الخطاب للديلمي، رقم (٦٥١٠)، ١٦٤/٤. وقد أورده الديلمي دون سند عن سيدنا أنس رضي الله عنه، ولم أعثر عليه في كتب السنة النبوية الأخرى بهذا اللفظ.
[٥] أنس بن مالك (١٠ ق هـ - ٩٣ هـ) : هو أنس بن مالك بن النضر النجاري الخزرجي الأنصاري، خادم رسول الله ﷺ، خدمه إلى أن قبض، ثم رحل إلى دمشق، ومنها إلى البصرة، فمات بها آخر من مات بها من الصحابة، له في الصحيحين ٢٢٨٦ حديثًا. [الأعلام للزركلي ٢٤/٢، طبقات ابن سعد ٣٢٥/٥ وما بعدها].

ولا لعاناً كان يقول لأحدنا عند المَعْتبة : ماله ترب جبينه[١]" [٢].
وجه الاستدلال : دل هذا الحديث على أن النبي ﷺ كان يعاتب أصحابه برقة ولطف و لين عند حصول ما يستوجب معاتبتهم حسب درجة المخالفة والمخالف، حيث كان لا يسب أحداً ولا يشتمه، بل كان يقتصر على العتاب طالما يراه كافياً للزجر والتأديب، فهذا دليل على مشروعية التعزير بالعتاب[٣].
ويُلاحظ من الأدلة أن الزجر بالعتاب إنما يستعمل في حق من ارتكب ما هو خلاف الأولى والأحسن.

ثالثاً : الزجر بالإعلام والإحضار إلى مجلس القضاء :

عرف فقهاء الحنفية هاتين العقوبتين :
فالإعلام : هو أن يبعث القاضي أمينه إلى الجاني فيقول له : بلغني أنك تفعل كذا وكذا.
أما الإحضار إلى مجلس القاضي : فهو إضافة إلى الإعلام يكون بإحضاره إلى مجلس القاضي والخصومة في ذلك[٤].
والفرق بين العقوبتين واضح؛ ففي عقوبة الإعلام يقتصر القاضي على إخباره بمعصيته أو مخالفته، ودون حاجة إلى إحضاره إلى مجلس القضاء ودون تحقيق أو خصومة، أما عقوبة الإحضار إلى مجلس القاضي، فإنها تتضمن إعلامه وإخباره بذنبه إضافة إلى التحقيق والخصومة والخطاب بالمواجهة، فعقوبة الإحضار إلى مجلس القاضي أشد؛ وبالتالي فإنها تستعمل في حق من مكانته أدنى من مكانة من يعاقب بالإعلام، أو كان ذنبه أكبر وأشد.
فمن الملاحظ أن هاتين العقوبتين إنما هما مجرد تنبيه للجاني بفعله وإنذار له أن لا يعود إلى المخالفة مرة ثانية، وهذا ما يسمى في القوانين الوضعية بعقوبة الإنذار؛ والإنذار لغة : الإبلاغ، ولا يكون إلا في التخويف، وأنذره : خوفه وحذره[٥].
وأما في الاصطلاح القانوني فقد جاء في فلسفة العقوبة التأديبية : {فالإنذار عبارة عن وسيلة بيد الإدارة تتخذ لتحذير العاملين ذوي السلوك المعيب وتذكيرهم بالنظام الواجب عليهم احترامه والالتزام به، لإصلاح سلوكهم الوظيفي حتى لا يترتب على استمرارهم في هذا السلوك القويم توقيع عقوبات أشد جسامة عليهم في المستقبل}.
فالإنذار من جملة العقوبات الأدبية، التي تستخدم غالباً في مخالفات الموظفين، والإنذار من أكثر العقوبات الأدبية استخداماً من الناحية العملية على الرغم من كونه أدنى درجات العقوبات الأدبية جسامة في السلم التدريجي التصاعدي لها.
والمقصود من الإنذار في القوانين الوضعية : ١- تنبيه الموظف إلى الخطأ المرتكب من ناحية أولى ٢- ومنعه من العودة إلى ارتكاب أخطاء جديدة مستقبلاً من خلال التلويح

---

[١] ترب جبينه : يحتمل أن يكون المعنى خر لوجهه فأصاب التراب جبينه، ويحتمل أن يكون دعاء له بالعبادة كأن يصلي فيترب جبينه، والأول أرجح لأن الجبين لا يصلى عليه، ولأن هذه الكلمة استعملها العرب قبل أن يعرفوا وضع الجبهة في الصلاة، فهي كلمة تجري على ألسنتهم ولا يراد منها حقيقتها. (فتح الباري لابن حجر العسقلاني١٠/٤٥٣).
[٢] أخرجه البخاري، رقم (٥٦٨٤)، كتاب الأدب، باب لم يكن النبي ﷺ فاحشاً ولا متفحشاً، ٤/٢٢١.
[٣] الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢٢/٧٠ ٧١-٧٢ ، البدائل الشرعية للعقوبات الوضعية، حسني عبد الحميد، ص٢٣٤-٢٣٥.
[٤] حاشية ابن عابدين ٦/١٠٤، بدائع الصنائع للكاساني٧/٦٤.
[٥] لسان العرب لابن منظور ٦/٤٣٩٠ -٤٣٩١ مادة نذر.

بتوقيع العقوبات التأديبية الأشد جسامة كوسيلة للردع والزجر من ناحية ثانية[١].
وهذا ما تقصد إليه الشريعة من خلال عقوبتي الإعلام والإحضار إلى مجلس القاضي ولكن دون تحديد ذلك في مخالفات الموظفين بل في التعزير بشكل عام.
ولم يحدد الفقهاء الذين قالوا بعقوبتي الإعلام والإحضار إلى مجلس القاضي عبارات وألفاظاً معينة، ومعنى ذلك أن الأمر يعود إلى القاضي، ولكن رأى بعض القانونيين أن الإنذار لكي يحقق الحكمة المستهدفة من ورائه يجب أن يصدر عن السلطة المختصة في إطار وأوصاف معينة للعبارات التي يتضمنها الخطاب الشفوي أو المكتوب، كأن يخاطب شعوره وضميره وأن مسؤوليته على اعتباره إنساناً لا تسمح له بتكرار الخطأ، وأنه يجب عليه أن يُعمل كل جهده لتدارك التقصير، وأن يتذكر مسؤوليته تجاه الجمهور، وأن يلقى الإنذار آذاناً صاغية منه، وأن يلفت نظر المخالف إلى النتائج التي يمكن أن تصيبه بسبب تقصيره من إيقاع إجراءات أشد في حقه، على أنه ينبغي الابتعاد عن العبارات الإرشادية التي لا تشعر بالتأديب والتي يتلقاها العاملون بشيء من الاستهانة والاستخفاف[٢].
والشريعة لا ترفض صياغة مثل هذه العبارات، بل ربما كان ذلك ضرورياً طالما يسهم في تحقيق الغاية المنشودة من هاتين العقوبتين في الزجر والردع.
ويستأنس في الاستدلال لعقوبة التنبيه والإنذار في القانون – التي تساوي معنى الإعلام أو الإحضار إلى مجلس القاضي في الشريعة - بما وقع في غزوة بني المصطلق[٣] من الفتنة بين المهاجرين والأنصار، فغضب عبد الله بن أبي ابن سلول[٤]، وعنده رهط من قومه؛ فيهم زيد بن أرقم[٥] - غلام حدث - فقال : أَوَقَدْ فعلوها قد نافرونا وكاثرونا في بلادنا...إلا كما قال : سمن كلبك يأكلك، أما والله لئن رجعنا إلا المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل، فسمع ذلك زيد بن أرقم فمشى بالخبر إلى رسول الله ﷺ، وذلك عند فراغ رسول الله ﷺ من الغزوة فأخبره الخبر، وعنده عمر بن الخطاب، فقال : مر به عباد ابن بشر[٦] فليقتله، فقال

---

(١) فلسفة العقوبة التأديبية وأهدافها، مصطفى عفيفي، ص ٢٦٢-٢٦٣.
(٢) المصدر السابق ص ٢٦٣-٢٧٠.
(٣) جرت في شعبان سنة ست من الهجرة، وذلك أن النبي ﷺ، لما سمع أن بني المصطلق يجمعون له، خرج إليهم حتى لقيهم على ماء لهم يقال له : المُرَيسيع، و نصر الله نبيه، وهزم بني المصطلق (سيرة ابن هشام ٢٨٩/٢-٢٩٠).
(٤) عبد الله بن أبي بن سلول، من بني عوف بن الخزرج، وهو رأس المنافقين وإليه يجتمعون، وبسبب مقالته في غزوة بني المصطلق نزل قوله تعالى : ﴿**يَقُولُونَ لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ**﴾ [المنافقون : ٨] ونزلت سورة المنافقون بأسرها. (سيرة ابن هشام ٥٢٦/١).
(٥) زيد بن أرقم (٦٨هـ) : هو زيد بن أرقم بن زيد بن قيس، أبو عمر وقيل أبو عامر، الخزرجي الأنصاري، صحابي، غزا مع النبي ﷺ سبع عشرة غزوة، روى عن النبي ﷺ، وعن علي ﷺ، وعنه : أنس بن مالك كتابة، وأبو إسحاق السبيعي وعبد الرحمن بن أبي ليلى، وغيرهم، وهو الذي أنزل الله تصديقه في سورة المنافقين، وله في كتب الحديث ٨٠ حديثاً . [أسد الغابة لابن الأثير الجزري ١٢٤/٢، تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني ٦٥٨/١، الأعلام للزركلي ٥٦/٣].
(٦) عباد بن بشر بن وقش ويقال عباد بن بشر بن زغبة الخزرجي الأنصاري، أسلم بالمدينة، شهد بدراً وأحداً والمشاهد كلها مع رسول الله ﷺ، وكان فيمن قتل كعب بن الأشرف اليهودي، وكان من فضلاء الصحابة، قالت عائشة رضي الله عنها : {كان في بني عبد الأشهل ثلاثة لم يكن بعد النبي ﷺ أحد أفضل منهم سعد بن معاذ، وأسيد بن حضير، وعباد بن بشر}، قتل يوم اليمامة شهيداً وهو ابن خمس وأربعين سنة. [تهذيب الكمال للمزي ١٠٤/١٤، الإصابة لابن حجر العسقلاني ٢٢/٤].

له رسول الله ﷺ : فكيف يا عمر إذا تحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه، لا ولكن أذِّن بالرحيل، وذلك في ساعة لم يكن رسول الله ﷺ يرتحل فيها، فارتحل الناس فمشى عبد الله بن أبي سلول إلى رسول الله ﷺ حين بلغه أن زيد بن أرقم قد بلغه ما سمع منه، فحلف بالله ما قال ولا تكلم بذلك، وكان في قومه شريفاً عظيماً، فقال من حضر رسول الله ﷺ من الأنصار : يا رسول الله عسى أن يكون الغلام قد أوهم في حديثه ولم يحفظ ما قال الرجل، ونزلت السورة التي ذكر الله فيها المنافقين في ابن أبي ومن كان على شاكلته، فلما نزلت أخذ رسول الله ﷺ بأذن زيد بن أرقم، ثم قال : هذا الذي أوفى الله بأذنه(١).

وجه الاستدلال بالحادثة : أن النبي ﷺ ارتحل في ساعة لم يكن يرتحل فيها، وذلك لصرف المسلمين عن الاشتغال بما جرى من الفتنة بين المهاجرين والأنصار، وما قاله رأس المنافقين عبد الله بن أبي بن سلول، ولتنبيه المذنب المنافق إلى ذنبه وجريمته، وبالفعل تنبه لذلك ولكنه تمادى في الكذب والنفاق، حتى نزل القرآن بتكذيبه.

رابعاً : الزجر بالتهديد :

١- معنى التهديد لغة واصطلاحاً ودليل مشروعيته :

التهدُّد والتهديد والتهداد لغة : الوعيد والتخوُّف(٢).

وأما اصطلاحاً : المقصود من التهديد هنا : هو أن يتوعد الإمام أو القاضي الجاني بإيقاع عقوبة أشد من التهديد في حال رجع إلى الذنب مرة أخرى ولم ينته عما هو عليه، وسواء حكم عليه القاضي بعقوبة معينة ثم أوقف تنفيذها، وهدده بتطبيقها عليه في حال رجع إلى الذنب مرة أخرى، أم لم يحكم عليه بعقوبة أصلاً بل اقتصر على تهديده بإيقاع عقوبة أشد من التهديد كالضرب أو الحبس .

وقد طبقت القوانين الوضعية عقوبة التهديد بطرق قريبة من هذا الذي ذكرته :

١- فبعضها يرى أن يحكم القاضي بالعقوبة مع إيقاف تنفيذها لمدة معينة فإن عاد المجرم أمكن تنفيذ العقوبة الموقوفة.

ومثل ذلك ما لو عُفي عن الجاني لكن إن عاد إلى جريمته عاد تطبيق العقوبة عليه، وكذا لو أعفي من بعض العقوبة لحسن سيرته وسلوكه، ثم ثبت عكس ذلك، عاد تطبيق العقوبة بأكملها عليه.

٢- وبعضها يرى الاكتفاء بتهديد الجاني أن لا يعود لجريمته.

وهذه الوسائل المختلفة التي تأخذ بها القوانين الوضعية ليست إلا تطبيقات لعقوبة التهديد، ولكن القوانين الوضعية لم تأخذ بالتهديد إلا في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، بينما عرفت الشريعة هذه النوع من العقاب منذ أكثر من أربعة عشر قرناً(٣).

وأما دليل مشروعيته : الأصل في مشروعية التهديد على اعتباره زاجراً نفسياً السنة وعمل الصحابة، ولكن ينبغي العلم أن أسلوب التهديد من الأساليب المستعملة في القرآن الكريم، وإن لم يكن زاجراً بالمعنى المقصود في هذا البحث فمثلاً قال تعالى : ﴿**وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَالَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ**﴾ [البقرة : ١٢٠].

---

(١) سيرة ابن هشام ٢/٢٩٠إلى ٢٩٢، العقوبة الجسدية، حسين أبو زيد ٢/٥٧٠-٥٧١.

(٢) لسان العرب لابن منظور ٦/٤٦٣١ مادة هدد.

(٣) التشريع الجنائي للأستاذ عودة١/٧٠٣-٧٠٤، البدائل الشرعية للعقوبات الوضعية، حسني عبد الحميد، ص ٢٣٥-٢٣٦.

وجه الاستدلال : في الآية تهديد ووعيد شديد للأمة عن اتباع طرائق اليهود والنصارى بعد ما علموا القرآن والسنة، فالخطاب مع الرسول ﷺ والأمر لأمته[١].

وقال تعالى : ﴿**فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ**﴾ [التوبة : ٢٤]

وجه الاستدلال : صيغة الآية أمر ولكن معناها التهديد، أي انتظروا حتى يأتي الله بأمره، أي بالقتال وفتح مكة، أو بعقوبة عاجلة أو آجلة[٢].

دليل مشروعية التهديد من السنة :

عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ فقد ناساً في بعض الصلوات فقال : لقد هممت أن آمر رجلاً يصلي بالناس ثم أخالف إلى رجال يتخلفون عنها فآمر بهم فيحرقوا عليهم بحزم الحطب بيوتهم ولو علم أحدهم أنه يجد عظما سميناً لشهدها يعني صلاة العشاء[٣].

وجه الاستدلال : في قول النبي ﷺ (هممت) تهديد للمنافقين، وقيل للمؤمنين، الذين كانوا يتخلفون عن صلاة الجماعة بتحريق بيوتهم، فقد هم ﷺ بالتحريق ولم يفعل، مع تصريحه بذلك، مما يدل على تقديم النبي ﷺ الزجر النفسي بالوعيد والتهديد على الزجر بالعقوبات الأخرى كالبدنية والمالية، وهذا يدل أيضاً على أن المفسدة إذا ارتفعت بالزواجر الخفيفة لم يعدل إلى الزواجر الشديدة[٤].

وأما من عمل الصحابة : فقد ورد العمل بالتهديد عن عدد من الصحابة الكرام ومن ذلك :

ما تقدم من حديث غيلان الثقفي أنه أسلم وتحته عشرة نسوة فقال له النبي ﷺ : اختر أربعاً منهن، فلما كان عهد عمر طلق نساءه وقسم ماله بين بنيه، فبلغ ذلك عمر فقال : إني لأظن الشيطان فيما يسترق من السمع سمع بموتك فقذفه في نفسك، ولعلك أن لا تمكث إلا قليلاً، وأيم الله لتراجعن نساءك ولترجعن في مالك أو لأورثهن منك، ولآمرن بقبرك فيرجم كما رجم قبر أبي رغال[٥]

وجه الاستدلال : الأثر يدل على أن سيدنا عمر رضي الله عنه هدد غيلان بمعاملته بنقيض قصده، لأن تطليقه إياهن كان لعلة وهي حرمانهن من الميراث، وهذا التصرف مناف لأحكام الشريعة التي ورثت المرأة من مال زوجها بعد أن كانت في الجاهلية لا ترث، بل تورث كما يورث المتاع، فلما سمع سيدنا عمر رضي الله عنه بفعلته غضب لأنه أراد أن يحي بفعلته هذه ما اندثر من أمر الجاهلية، فهدده بمعاملته بنقيض قصده بتوريثهن، إضافة إلى تهديده برجم قبره كما هو المعتاد عند العرب من رجم قبر أبي رغال كلما مروا عليه[٦].

٢- شروط الزجر بالتهديد :

الزجر والعقاب مشروع من حيث الأصل كما تقدم، ولكن لا بد لتطبيقه وتنفيذه من توافر بعض الشروط، فإن توافرت كان تهديداً مشروعاً، وإن اختل شرط كان غير مشروع :

الشرط الأول : أن لا يهدده بفعل محرم لا يجوز تحقيقه، كأن يهدده ويقول له : والله إن عدت إلى هذا الفعل لأنهبن دارك، أو لأضربن ولدك، أو لأسبين زوجتك، وما يجري

---

(١) تفسير ابن كثير ٤٤/٢.

(٢) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٤٢/١٠، فقه التعزيرات عند سيدنا عمر، محمد فلفلي، ص٧٩.

(٣) سبق تخريجه صفحة (٢٨).

(٤) شرح النووي على مسلم ١٥٣/٥، تبصرة الحكام لابن فرحون ١١٩/٢.

(٥) سبق تخريجه صفحة (٢٩).

(٦) فقه التعزيرات عند سيدنا عمر، محمد فلفلي، ص ٨٠-٨١.

مجراه، فيجب أن يكون ما هَدد به من جنس الزواجر المشروعة كالحبس والضرب والتغريب ونحو ذلك .

الشرط الثاني : ألا يكون تهديداً كاذباً :

بمعنى أنه يجب على القاضي تنفيذ ما هدد به الجاني عند اقتضاء ذلك، فلو كان في نيته عدم تنفيذ ما هدده به، أو هدده بما لا يمكن تحقيقه، فينقلب إلى تهديد غير مشروع لعدم جدواه، وللقاضي إذا هدده بالضرب مثلاً أن يضربه إلى حد معلوم يقتضيه الحال ويتحقق به الزجر، وإن كان في نيته أن يضربه عشر أسواط مثلاً، ورأى المصلحة في الزيادة على عشر لردعه وزجره فله ذلك ولا يعد هذا من الكذب المحذور، بل إن المبالغة في ذلك معتادة، وهو في معنى مبالغة الرجل في إصلاحه بين شخصين وتأليفه بين الضرتين، وذلك مما قد رُخص فيه للحاجة، وهذا في معناه، فإن القصد منه إصلاح ذلك الشخص.

الشرط الثالث :

أن يرى القاضي أن التهديد منتج وكاف لإصلاح الجاني وتأديبه وزجره عن العودة إلى الذنب مرة أخرى، أما إذا رأى أن التهديد لن يثنيه عن معاودة الذنب فلا جدوى من هذا التهديد، وبالتالي لم يعد التهديد زاجراً مشروعاً في حق هذا الجاني[١].

خامساً : الزجر بالتوبيخ :

١- تعريف التوبيخ ودليل مشروعيته :

التوبيخ لغة : يقال : وبخه : أي لامه وعذله، والتوبيخ : التهديد والتأنيب واللوم، يقال : وبخت فلاناً بسوء فعله توبيخاً[٢].

واصطلاحاً : تأديب الجاني بذمه أو لومه أو الاستخفاف به.

والعلماء متفقون على مشروعيته، فإذا رأى القاضي أن توبيخ الجاني كاف في زجره وتأديبه فله ذلك قال الإمام الكاساني[٣] رحمه الله تعالى : {وأما قدر التعزير فإنه إن وجب بجناية ليس من جنسها ما يوجب الحد كما إذا قال لغيره يا فاسق يا خبيث يا سارق ونحو ذلك؛ فالإمام فيه بالخيار إن شاء عزره بالضرب، وإن شاء بالحبس، وإن شاء بالكهر[٤] والاستخفاف بالكلام...}[٥].

وجاء في كشاف القناع : {ويكون التعزير بالضرب والحبس والصفع والتوبيخ...وقد يكون التعزير بالنيل من عرضه؛ مثل أن يقال له يا ظالم يا معتدي...}[٦].

---

[١] إحياء علوم الدين للغزالي ٣٨/٣، التشريع الجنائي للأستاذ عودة ٧٠٣/١، البدائل الشرعية للعقوبات الوضعية، حسني عبد الحميد، ص ٢٣٥.

[٢] لسان العرب لابن منظور ٤٧٥١/٦، مادة وبخ.

[٣] الكاساني (٥٨٧هـ) : هو أبو بكر بن مسعود، علاء الدين، منسوب إلى كاسان (أو قاشان، أو كاشان) بلدة بالتركستان، خلف نهر سيحون، من أهل حلب، من أئمة الحنفية، كان يسمى (ملك العلماء)، أخذ عن علاء الدين السمرقندي، وشرح كتابه المشهور (تحفة الفقهاء) تولى بعض الأعمال لنور الدين الشهيد، وتوفي بحلب. من تصانيفه : (البدائع : وهو شرح تحفة الفقهاء، والسلطان المبين في أصول الدين). [الفوائد البهية، اللكنوي ص٥٣، الأعلام للزركلي ٧٠/٢].

[٤] يقال : كهره يكهره كهْراً : زبره واستقبله بوجه عابس، وانتهره تهاوناً به، والكهر : الانتهار. (لسان العرب لابن منظور ٥/ ٣٩٤٦، مادة كهر).

[٥] بدائع الصنائع للكاساني ٧/ ٦٤.

[٦] كشاف القناع للبهوتي ١٠٦/٥-١٠٧.

والأدلة التي تدل على مشروعية التوبيخ كثيرة، ولكن يُكتفى بما سُيذكر في الفقرة الآتية من أدلة لصور التوبيخ المشروعة.

٢- صور التوبيخ :

التوبيخ النفسي الذي فيه معنى اللوم والاستخفاف والذم ليس على صورة واحدة؛ بل هو صور متعددة، ومن أهم هذه الصور :

الصورة الأولى : التوبيخ بزواجر الكلام :

للقاضي أن يوبخ الجاني بزواجر الكلام بأن يقول له : يا أحمق، يا ظالم، يا معتدي، إلى غير ذلك من الألفاظ التي تتضمن اللوم والاستنكار والتقريع بالجاني.

ولكن يشترط في التوبيخ بزواجر الكلام ألا يتضمن قذفاً، لأن الزجر والتأديب لا يكون فيما حرمه الله تعالى[١].

ويستدل للتوبيخ بهذه الصور بأدلة كثيرة ومنها :

ما ورد عن أبي ذر[٢] ﷺ أنه قال : إنه كان بيني وبين رجل من إخواني كلام، وكانت أمه أعجمية، فعيرته بأمه، فشكاني إلى النبي ﷺ، فلقيت النبي ﷺ فقال : "يا أبا ذر إنك امرؤ فيك جاهلية"، قلت يا رسول الله : من سبَّ الرجال سبوا أباه وأمه، قال "يا أبا ذر : إنك امرؤ فيك جاهلية، إنهم إخوانكم جعلهم تحت أيديكم فأطعموهم مما تأكلون، وألبسوهم مما تلبسون، ولا تكلفوهم ما يغلبهم؛ فإن كلفتموهم فأعينوهم"[٣].

وجه الاستدلال : إن أبا ذر ارتكب معصية وهي أنه عير عبداً بأمه، والتعيير من من أخلاق الجاهلية، فقد فعل خلقاً من أخلاق أهل الجاهلية، ولذلك نهى الإسلام عنه، فعزره النبي ﷺ على هذا الذنب بالتوبيخ، فقال له : إنك امرؤ فيك جاهلية.

وكما يمكن أن يكون التوبيخ تعزيراً يمكن أن يكون عقوبة تكميلية للحد، يحكم بها القاضي إذا رأى مصلحة في ذلك، والعقوبة التكميلية لا بد من النص عليها في الحكم، فقد ورد في عقوبة شارب الخمر: أنَّ رسولَ اللَّه ﷺ أُتيَ بِرَجُلٍ قد شَربَ، فقال : "اضْرِبُوهُ"، فقال أبو هريرة : فَمِنَّا الضَّاربُ بيده، والضارب بِنَعْلِهِ، والضارِبُ بِثوبِه، ثم قال لنا : "بَكِّتُوهُ"، فَأَقْبَلنا عليه نقول : أما اتَّقَيْتَ اللَّه؟ أمَا خَشِيتَ اللَّه؟ أمَا استَحَيْتَ من رسولِ اللَّه ﷺ؟[٤].

وجه الاستدلال : أمرُ النبي ﷺ بتبكيت شارب الخمر - أي لومه وتوبيخه – بعد إقامة الحد عليه، يعد عقوبة تكميلية، مبالغة في زجره وإصلاحه.

الصورة الثانية : التوبيخ بالنظر بطريقة غير اعتيادية :

---

[١] الحاوي الكبير للماوردي ١٣/ ٤٢٤-٤٢٥.

[٢] أبو ذر (٣٢هـ) : قيل : اسمه جندب بن جُنَادة بن قيس، من كبار الصحابة، مدحه النبي ﷺ بقوله : "ما أظلت الخضراء، ولا أقلت الغبراء، أصدق لهجة من أبي ذر" اعترض على معاوية، ثم على عثمان في أشياء؛ فنفاه عثمان من المدينة إلى الرَّبذة؛ فمات بها وصلى عليه ابن مسعود [الأعلام للزركلي ١٤٠/٢، الإصابة لابن حجر العسقلاني ٦٠/٧].

[٣] أخرجه البخاري، رقم (٣٠)، كتاب الإيمان، باب المعاصي من أمر الجاهلية، ٢٠/١، وأخرجه مسلم، رقم (١٦٦١)، كتاب الأيمان، باب إطعام المملوك مما يأكل وإلباسه مما يلبس ولا يكلفه ما يغلبه، ص٦٨٤.

[٤] أخرجه أبو داود رقم (٤٤٧٧- ٤٤٧٨)، كتاب الحدود، باب الحد في الخمر، ص ٤٨٩، وقد أخرجه البخاري، رقم (٦٣٩٥)، كتاب الحدود، باب الضرب بالجريد والنعال، ٢٣٣١/٤، ولكن رواية البخاري إلى قوله (والضارب بثوبه)، أما الزيادة وهي قوله : (بكتوه...) فهي من رواية أبي داود.

التعزير بالنظر بطريقة غير اعتيادية أمر معروف، وكثير الاستعمال من قبل المسؤولين، كرب الأسرة مع أفراد أسرته، لأن العبوس هو أول رسالة تعزيرية بين المعزِّر والمعزَّر، وبخاصة إذا كانا في مكان واحد وجهاً لوجه، وهو أول ما يلحظه المذنب أو المخالف من تغيراتٍ على وجه صاحب السلطة.

والدليل على هذه الصورة :

ورد عن ابن عمر(١) رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ أتي بحلل سيراء، فبعث إلى عمر بحلة، وبعث إلى أسامة بن زيد(٢) بحلة، وأعطى علي بن أبي طالب حلة، وقال "شققها خُمُراً(٣) بين نسائك"، قال : فجاء عمر بحلته يحملها، فقال : يا رسول الله! بعثت إلي بهذه وقد قلت بالأمس في حلة عطارد ما قلت، فقال : "إني لم أبعث بها إليك لتلبسها؛ ولكني بعثت بها إليك لتصيب بها"، وأما أسامة فراح في حلته، فنظر إليه رسول الله ﷺ نظراً عرف أن رسول الله ﷺ قد أنكر ما صنع، فقال يا رسول الله! ما تنظر إلي؟ فأنت بعثت إلي بها، فقال : "إني لم أبعث إليك لتلبسها، ولكني بعثت بها إليك لتشققها خُمُراً بين نسائك"(٤).

وجه الاستدلال : إن نظر ﷺ إلى أسامة نظر المستنكِر واللائم له على فعله، جعل أسامة يفهم قصد النبي ﷺ من هذه النظرات، وراح يسأله عن السبب، فهذا يدل على أن العبوس أو النظر بطريقة غير اعتيادية ضرب من ضروب التعزير والزجر النفسي(٥).

الصورة الثالثة : التوبيخ بالإعراض :

التوبيخ بالإعراض عن المذنب أو المخالف وترك الإقبال عليه من صور التعزير التي ذكرها الفقهاء(٦)؛ لأن ذلك يشق على أهل المكانة والمروءة، فيؤثر في مكانتهم، وبالتالي فإن هذا الأسلوب من التعزير يفيد في تأديبهم وزجرهم.

الدليل على هذه الصورة :

ما ورد في قصة الثلاثة الذين تخلفوا عن الجهاد، ومنهم سيدنا كعب بن مالك(٧) حيث أمر

---

(١) عبد الله بن عمر (١٠ق هـ - ٧٣هـ) : هو عبد الله بن عمر بن الخطاب، أبو عبد الرحمن، قرشي عدوي، نشأ في الإسلام، وهاجر مع أبيه إلى الله ورسوله، شهد الخندق وما بعدها، ولم يشهد بدراً ولا أحداً لصغره، أفتى الناس ستين سنة، ولما قتل عثمان عرض عليه ناس أن يبايعوه بالخلافة فأبى، شهد فتح إفريقية، كف بصره في آخر حياته، كان آخر من توفي بمكة من الصحابة، هو أحد المكثرين من الحديث عن الرسول ﷺ. [الأعلام للزركلي ١٠٨/٤، طبقات ابن سعد ١٣٣/٤ وما بعدها].

(٢) أسامة بن زيد (٧ق هـ - ٥٤هـ) : هو أسامة بن زيد بن حارثة بن شراحبيل، صحابي جليل، ولد بمكة ونشأ على الإسلام لأن أباه كان من أول الناس إسلاماً، وكان رسول الله ﷺ يحبه حباً جماً، وينظر إليه نظره إلى سبطية : الحسن والحسين، قال ابن سعد : مات النبي ﷺ وله عشرون سنة، وكان أمرَّه على جيش عظيم، فمات النبي ﷺ قبل أن يتوجه، فأنفذه أبو بكر ﷺ، وكان عمر ﷺ يجله ويكرمه، وفضائله كثيرة وأحاديثه شهيرة [أسد الغابة لابن الأثير ٧٩/١وما بعدها، الأعلام للزركلي ٢٩١/١].

(٣) الخمار للمرأة : ما تغطي به رأسها (لسان العرب لابن منظور ١٢٦١/٢ مادة خمر).

(٤) أخرجه مسلم، (٢٠٦٨)، كتاب اللباس والزينة، باب تحريم استعمال إناء الذهب والفضة على الرجال والنساء وخاتم الذهب والحرير على الرجل وإباحته للنساء...، ص ٨٥٨.

(٥) البدائل الشرعية للعقوبات الوضعية، حسني عبد الحميد، ص ٢٣١.

(٦) الحاوي الكبير للماوردي ١٣/ ٤٢٤ - ٤٢٥.

(٧) هو كعب بن مالك بن أبي كعب الأنصاري الخزرجي السَلَمي بايع النبي ﷺ ليلة العقبة، غزا مع النبي ﷺ الغزوات، وتخلف عن غزوة تبوك لشدة الحر، فهو أحد الثلاثة الذين تاب الله عليهم؛ حيث نزل فيهم قوله تعالى : ﴿**وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُلِّفُوا حَتَّى إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ...**﴾ =

النبي ﷺ بهجرانهم، والحديث طويل، ولكن ما يدل فيه على عقوبة التوبيخ بالإعراض قول سيدنا كعب : {...وآتي رسول الله ﷺ فأسلم عليه وهو في مجلسه بعد الصلاة، فأقول في نفسي : هل حرك شفتيه برد السلام علي أم لا؟ ثم أصلي قريباً منه فأسارقه النظر فإذا أقبلت على صلاتي أقبل إلي، وإذا التفت نحوه أعرض عني...}[1].

وجه الاستدلال : ارتكب كعب بن مالك ذنباً بتخلفه عن رسول الله ﷺ في الجهاد دون عذر، فعزره النبي ﷺ هو وأصحابه بعدة عقوبات نفسية ومنها الإعراض، فكان كلما التفت إلى النبي أعرض عنه ﷺ، وذلك لزجره عن ارتكاب هذا الذنب مرة أخرى، واستمر هجرانهم والإعراض عنهم حتى نزلت توبتهم في القرآن الكريم.

٣- عقوبة التوبيخ في القانون السوري :

إن التوبيخ من أخف العقوبات الأدبية المسلكية في القانون السوري، وهو في الأصل يكون بكتاب يوجه إلى الموظف وتحفظ صورة عنه في إضبارة الموظف، وتذكر في هذا الكتاب المخالفة المرتكبة، ويلفت نظر الموظف فيه إلى لزوم اجتنابها وتحسين أعماله في المستقبل، ويمكن اللجوء إلى عقوبة التوبيخ مرتين فقط، أما الثالثة فيجب أن يوقع فيها العقوبة الأشد من التوبيخ كقطع الراتب أو إبطال الترفيع[2].

أما في الشريعة بالنسبة لعدد مرات توقيع التوبيخ، فهذا الأمر في الأصل يعود إلى القاضي، ولكن معاودة الجاني إلى الذنب دليل واضح على عدم انزجاره بالتوبيخ لأول مرة، فينبغي فرض عقوبة أشد يغلب على الظن انزجاره بها، وبالتالي ليس من السديد تحديد مرات إيقاع العقوبة التعزيرية ومنها العقوبة الأدبية؛ لأن المعيار في اختيار العقوبة هو الإنزجار، فإذا لم ينزجر وجب فرض عقوبة أشد، وتكرار العقوبة نفسها يؤدي إلى التمادي في المخالفات ليقينه أنه لن يصيبه الجزاء الرادع[3].

والعقوبات النفسية - كما سيأتي - تفرض على ذوي المروءة، وبتكرار الجريمة يخرج الجاني من دائرة أهل المروءة، وبالتالي ينبغي للقاضي أن يلجأ إلى العقوبة الأشد كالضرب، وإلى هذا المعنى الذي ذكرته أشار ابن عابدين رحمه الله تعالى[4] حيث قال :

{...لو تكرر منه الفعل يضرب التعزير، فهذا صريح في أنه بالتكرار لم يبق ذا مروءة

= [التوبة : ١١٨]. روى عنه أولاده وابن عباس وجابر وغيرهم، توفي بالشام في خلافة معاوية وقيل أيام قتل علي بن أبي طالب. [الإصابة لابن حجر العسقلاني ٣٠٨/٥، أسد الغابة لابن الأثير ١٨٧/٤ و ما بعدها].

[1] أخرجه البخاري، رقم (٤١٥٦)، كتاب المغازي، باب حديث كعب بن مالك وقول الله عز وجل : ﴿**وعلى الثلاثة الذين خلفوا**﴾ [التوبة : ١١٨]، ١٤٩٧/٣، وأخرجه مسلم، رقم (٢٧٦٩)، كتاب التوبة، باب حديث توبة كعب بن مالك وصاحبيه، ص ١١٠٨.

[2] شرح بعض المسائل الإدارية في قانون العقوبات، مصطفى البارودي، ص ٢٤٨-٢٤٩.

[3] فلسفة العقوبة التأديبية وأهدافها، مصطفى عفيفي، ص ٢٧٠.

[4] ابن عابدين (١١٩٨ - ١٢٥٢هـ) : هو محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين، دمشقي، كان فقيه الديار الشامية، أصولي، قرأ القرآن على شيخ القراء سعيد الحموي، كان شافعياً، لكنه لما لازم الشيخ شاكر العقاد ألزمه على التحول إلى مذهب أبي حنيفة، فكان إمام الحنفية في عصره. من تصانيفه : (رد المحتار على الدر المختار المشهور بحاشية ابن عابدين، والعقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية، ونسمات الأسحار على شرح المنار : في الأصول، وحواش على تفسير البيضاوي، ومجموعة رسائل). [الأعلام للزركلي ٤٢/٦، معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة ١٤٥/٣].

و... لو ضرب غيره فأدماه لا يكفي تعزيره بالإعلام}[1].
فهذا الرأي المفهوم من نصوص الفقهاء هو الرأي المنطقي الذي يتماشى مع الغاية من مشروعية الزواجر والعقوبات. والله تعالى أعلم.

المطلب الثالث : مجال تطبيق العقوبة الأدبية وأهميتها وأثرها :

أولاً : مجال تطبيق العقوبة الأدبية :

تقدم في الفصل التمهيدي أن اختيار العقوبات التعزيرية بشكل عام – ومنها العقوبات الأدبية – إنما يتم بناء على اعتماد بعض المعايير والأسس التي اعتبرها الشرع، مثل النظر إلى قدر الجناية وحال الجاني، فإذا كانت الجناية كبيرة كما لو أصاب رجل من امرأة أجنبية كل محرم سوى الجماع، فتغلظ عقوبته التعزيرية كالحبس أو الضرب، بخلاف ما لو كانت الجناية صغيرة فتخفف عقوبته؛ كما لو اقتصرت جريمته على النظر إلى المرأة دون وجوه الاستمتاع الأخرى.

وبالنظر إلى حال الجاني تخفف العقوبة في حق من كان معروفاً بالمروءة والصلاح[2]، دون من كان من أهل التكرار، أو معروفاً بالشر والفساد.

كما أن اختيار العقوبات التعزيرية يتم بناء على النظر إلى حال المجني عليه، إضافة إلى بعض المعايير الأخرى المتعلقة بهذه الأسس، مثل النظر إلى الظروف المحيطة بالجاني أو الجناية، كالنظر إلى زمان الجريمة ومكانها، والنظر إلى الباعث على الجريمة، وكل ذلك تقدم في الفصل التمهيدي.

وقد نص الفقهاء أيضاً في باب التعزير على أن الجاني متى كان ينزجر بالقليل لا يجوز اللجوء إلى الكثير، فإذا كان ينزجر بزواجر الكلام لا يجوز اللجوء إلى الضرب، ومتى كان ينزجر بالضربة الواحدة لا يجوز اللجوء إلى الضرب الكثير، لأن الزيادة في العقوبة مفسدة فيقتصر منها على ما يدرأ المفاسد، فالتدرج في العقوبة يجب أن يكون لائقاً بالحال والقدر والنوع، فإذا كان ينزجر بالزواجر النفسية لا يجوز زجره بالزواجر المالية أو البدنية وهكذا[3].

وقد نص القانون السوري على أنه يُحكم بالعقوبة الخفيفة على الموظف إذا لم يُوجد حاجة

---

(1) حاشية ابن عابدين ١٠٦/٦-١٠٧.

(2) أو هم ما يسمى بذوي الهيئات لقوله ﷺ : " أقيلوا ذوي الهيئات عثراتهم إلا في الحدود" (أخرجه أبو داود، رقم ٤٣٧٥، كتاب الحدود، باب في الحد يشفع فيه، ص ٤٧٨، وأخرجه النسائي في السنن الكبرى، رقم ٧٢٥٤، كتاب الرجم، باب التجاوز عن زلة ذي الهيئة، ٤٦٨/٦، وأخرجه أحمد في مسنده، رقم ٢٥٤٧٤، مسند عائشة، ٣٠٠/٤٢)، وقد ذكر ابن حجر العسقلاني عن العقيلي : أن الحديث له طرق وليس فيها شيء يثبت، (انظر تلخيص الحبير لابن حجر العسقلاني، رقم ٢١٣٢، كتاب حد شارب الخمر، باب التعزير، ١٤٩/٤)، ولكن الإمام الطحاوي قوى الحديث لتعدد شواهده وروايته من عدة وجوه (انظر مشكل الآثار للطحاوي، رقم (٢٣٧٧)، ١٤٩/٦).
ونص الشافعي على أن المراد بذوي الهيئات : الذين لا يعرفون بالشر، وقال بعض الشافعية : المراد بهم الذين إذا أتوا الذنب ندموا عليه وتابوا منه (الأشباه والنظائر للسيوطي ٢/ ٢٤٦).

(3) حاشية ابن عابدين ١٢٤/٦-١٢٥، شرح فتح القدير، ابن الهمام ٣٣٠/٥، الذخيرة للقرافي١١٨/١٢-١١٩، التاج والإكليل، العبدري ٤٣٧/٨، مغني المحتاج للشربيني ٢٥٢/٤-٢٥٣، المغني لابن قدامة ٥٢٥/١٢-٥٢٦.

لإنزال العقوبة الشديدة[١] .
وبناء على الأسس التي تقدمت في اختيار العقوبة التعزيرية، فإنه من الممكن استخلاص مجال تطبيق العقوبات الأدبية، والتي تعد من قبيل العقوبات الخفيفة، إذ إنها تقع في أدنى درجات السلم العقابي التصاعدي.
من خلال استقراء بعض نصوص الفقهاء يتضح لنا مجال تطبيق العقوبات الأدبية، وذلك ضمن التفصيل التالي :

١- مجال تطبيق العقوبات الأدبية بالنسبة للجاني :

قال الإمام الماوردي رحمه الله تعالى في مراتب التعزير : {فأما صفته : فتختلف باختلاف الذنب، واختلاف فاعله...فيكون تعزير ذي الهيئة أخف من تعزير ذي السفاهة...وإذا كان كذلك نزل التعزير باختلاف الذنوب واختلاف فاعليها على أربع مراتب ...فالمرتبة الأولى : التعزير بالكلام، والمرتبة الثانية : التعزير بالحبس، والمرتبة الثالثة : التعزير بالنفي، ثم المرتبة الرابعة : التعزير بالضرب، يتدرج ذلك في الناس حسب منازلهم، فيكون تعزير من جل قدره بالإعراض عنه، وتعزير من دونه بالتعنيف له، وتعزير من دونه بزواجر الكلام، وغايته الاستخفاف الذي لا قذف فيه ولا سب، ثم يعدل عن ذلك إلى المرتبة الثانية، وهو الحبس...}[٢].
يُلاحظ من خلال النص أن الإمام الماوردي قسم التعزير إلى أربع مراتب اعتباراً من الأخف إلى الأشد : وهي التعزير بالكلام والحبس والنفي والضرب، وخص المرتبة الأولى - التي هي أخف المراتب لأنها تكون بالكلام أي بالتوبيخ – بتعزير من جلَّ و عظم قدره من الناس، أي من كان من ذوي الهيئة والمروءة ، ويُلاحظ أيضاً أنه قسم مرتبة التوبيخ بحد ذاتها إلى عدة مراتب، وجعل الزجر بالإعراض للطبقة الأولى المتصفة بالمروءة والأخلاق، ثم جعل الاستنكار والتقريع للطبقة التي دونها، ثم جعل زواجر الكلام كوصفه بالأحمق أو الظالم للطبقة التي دونها، ثم إن الطبقة التي تلي هذه الطبقات الثلاث لا تعاقب بالعقوبات النفسية، بل تعاقب بعقوبة من نوع آخر ألا وهي الحبس وهكذا، والمعيار في ذلك هو النظر إلى منزلة المعزَّر وصلاحه أو فساده.
وقال الإمام الكاساني رحمه الله تعالى : {ومن مشايخنا من رتب التعزير على مراتب الناس، فقال : التعازير على أربعة مراتب : تعزير الأشراف وهم الدهاقون[٣] والقواد، وتعزير أشراف الأشراف : وهم العلوية والفقهاء، وتعزير الأوساط : وهم السوقة، وتعزير الأخساء : وهم السفلة؛ فتعزير أشراف الأشراف : بالإعلام المجرد : وهو أن يبعث القاضي أمينه إليه فيقول له بلغني أنك تفعل كذا وكذا، وتعزير الأشراف، بالإعلام والجر إلى باب القاضي والخطاب بالمواجهة، وتعزير الأوساط بالإعلام والجر والحبس، وتعزير السفلة بالإعلام والجر والضرب والحبس؛ لأن المقصود من التعزير هو الزجر وأحوال الناس في الإنزجار على هذه المراتب}[٤].

---

(١) شرح بعض المسائل الإدارية في قانون العقوبات، مصطفى البارودي ص ٢٤٨.
(٢) الحاوي الكبير للماوردي ٤٢٤/١٣ -٤٢٥.
(٣) الدهاقون : جمع دهقان بكسر الدال وقد تضم، تطلق على رئيس القرية والتاجر ومن له عقار. (حاشية ابن عابدين ١٠٤/٦).
(٤) بدائع الصنائع للكاساني ٦٤/٧.

يُستنتج من النص أن الزواجر النفسية – وهما هنا عقوبتا الإعلام والجر إلى مجلس القاضي – تفرضان على أصحاب المرتبة الأولى والثانية، والمراد بالشرف هنا المروءة؛ و المراد بها الدين والصلاح كما نص الحنفية[١].

ولكن العلماء اشترطوا لتأديب الجاني بالعقوبات النفسية ألا يكون من أهل التكرار ولا من معتادي الإجرام، لأن التكرار، أو اعتياد الإجرام يخرجه عن دائرة المروءة، وعندئذ للقاضي أن يفرض عليه عقوبة من نوع آخر كالحبس أو الضرب وذلك حسب حاله.

قال ابن عابدين رحمه الله تعالى : {ما وجب حقا لله تعالى لا يجوز للإمام تركه إلا إذا علم انزجار الفاعل...ولا يخفى أن الفاعل إذا كان ذا مروءة في الدين والصلاح يعلم من حاله الإنزجار من أول الأمر؛ لأن ما وقع منه لا يكون عادة إلا عن سهو وغفلة، ولذا لم يعزر في أول مرة ما لم يعد، بل يوعظ ليتذكر إن كان ساهياً، وليتعلم إن كان جاهلاً بدون جر إلى باب القاضي}. والمقصود من قوله لم يعزر في أول مرة : أي لم يعزر بالضرب، فإن تكرر منه الذنب ضرب[٢].

فما ذكره ابن عابدين يدل على أن أهل المروءة لا يضربون لأول ذنب، بل يوعظون، فإن تكرر منهم الذنب فقد خرجوا عن دائرة المروءة، وبالتالي يعاقبون بما هو أشد من العقوبات النفسية.

٢- مجال تطبيق العقوبات الأدبية بناء على النظر إلى حال الجاني والمجني عليه في الجريمة القولية :

نقل عن الإمام مالك[٣] رحمه الله تعالى أنه قال : {من قال لرجل : يا كلب، فذلك يختلف، فإن كانا معاً من ذوي الهيئة عوقب القائل عقوبة خفيفة يهان ولا يبلغ به السجن، وإن كان القائل من ذي الهيئة والمقول له من غير ذوي الهيئة؛ عوقب بالتوبيخ ولا يبلغ به الإهانة ولا السجن، وإن كان القائل من غير ذوي الهيئة والمقول له من ذوي الهيئة عوقب بالضرب}[٤].

وقد ورد عن الإمام محمد[٥] من الحنفية فيمن يشتم الناس : أنه إن كان من أهل المروءة

---

(١) حاشية ابن عابدين ٦/١٠٦-١٠٧.

(٢) المصدر السابق ٦/١٢٥، شرح فتح القدير، ابن الهمام ٥/٣٣١-٣٣٢.

(٣) مالك بن أنس (٩٣- ١٧٩هـ) : هو مالك بن أنس بن مالك الأصبحي الأنصاري إمام دار الهجرة، وأحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة، كان مشهورا بالتثبت والتحري، لا يبالي أن يقول : (لا أدري)، وروي عنه أنه قال : (ما أفتيت حتى شهد سبعون شيخاً أني موضع لذلك)، اشتهر في فقهه باتباع الكتاب والسنة وعمل أهل المدينة. كان رجلاً مهيباً، وجه إليه الرشيد ليأتيه فيحدثه فأبى وقال : العلم يؤتى، فأتاه الرشيد فجلس بين يدي مالك، وقد امتحن قبل ذلك، فضربه أمير المدينة ما بين ثلاثين إلى مائة سوط، بسبب أنه أفتى بعدم وقوع طلاق المكره، ميلاده ووفاته بالمدينة. من تصانيفه : (الموطأ، وتفسير غريب القرآن، وجمع فقهه في المدونة، وله الرد على القدرية، و الرسالة إلى الليث بن سعد). [تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني ٤/٦وما بعدها، الديباج المذهب لابن فرحون ١/٨٢ وما بعدها].

(٤) التاج والإكليل، العبدري ٨/٤٣٧.

(٥) محمد بن الحسن (١٣١ - ١٨٩هـ) هو محمد بن الحسن بن فرقد، نسبته إلى بني شيبان بالولاء، أصله من خرستا من قرى دمشق، نشأ بالكوفة، إمام في الفقه والأصول، ثاني أصحاب أبي حنيفة بعد أبي يوسف، وقد نشر علم أبي حنيفة بتصانيفه الكثيرة، ولي القضاء للرشيد ثم عزله، واستصحبه الرشيد في مخرجه إلى خراسان، فمات محمد بالري. من تصانيفه : (الجامع، والجامع الصغير، والمبسوط =

يوعظ، ومن كان دون ذلك يحبس، ومن كان سباباً؛ أي اعتاد سب الناس، فإنه يحبس ويضرب[١].

والسبب في هذا المعيار – والله تعالى أعلم - أن من كان من أهل المروءة غالباً لا يشتم أحداً إلا لاتصافه بما شتمه، وخاصة كما قال مالك إن كان المقول له من غير ذوي الهيئة فغالباً لا يخلو عما يستوجب الذم، فكأنه صادق فيما قال فيه، ولكنه يعزر؛ لأنه لا يملك سلطة التعزير ولاحتمال عدم اتصافه بما شتمه، فيعزر بعقوبة نفسية خفيفة ألا وهي التوبيخ، أو الوعظ كما قال الإمام محمد من الحنفية.

ويؤيد هذا الذي ذكرته ما ورد عن بعض الحنفية حيث قالوا بعدم تعزير من شتم إنساناً بما فيه :

قال الكمال ابن الهمام رحمه الله تعالى : {و... إذا قذف مسلماً بغير الزنا، فقال : يا فاسق ...أو يا لص أو يا فاجر .... عزر هكذا مطلقاً في فتاوى قاضيخان[٢]، وذكره الناطفي[٣] وقيده بما إذا قال لرجل صالح، أما لو قال لفاسق : يا فاسق، أو للص يا لص، أو للفاجر يا فاجر لا شيء عليه، والتعليل يفيد ذلك، وهو قولنا إنه آذاه بما ألحق به من الشين، فإن ذلك إنما يكون فيمن لم يعلم اتصافه بهذه، أما من علم فإن الشين قد ألحقه هو بنفسه قبل قول القائل}[٤].

وإن كانا معاً من ذوي المروءة فيعزر القائل أيضاً بعقوبة نفسية، ولكن بما هو أشد من التوبيخ والوعظ لأنه قد شتم من يخلو عما يستوجب الذم غالباً.

٣- **مجال تطبيق العقوبات الأدبية بالنسبة للجناية :**

الجناية التي يعاقب فاعلها بالزواجر الأدبية النفسية هي :

أ- المعاصي الصغيرة دون الكبيرة[٥]، قال ابن عابدين رحمه الله تعالى : {ليس في التعزير شيء مقدر، وإنما هو مفوض إلى رأي الإمام على ما تقتضي جنايتهم، فإن العقوبة فيه تختلف باختلاف الجناية، فينبغي أن يبلغ غاية التعزير في الكبيرة؛ كما إذا أصاب من الأجنبية كل محرم سوى الجماع... وحينئذ فيكون المراد بالمرتبة الأولى وهي أشراف الأشراف : من كان ذا مروءة صدرت منه الصغيرة على سبيل الزلة والندور، فلذا قالوا تعزيره بالإعلام، لأنه في العادة لا يفعل ما يقتضي التعزير

= والزيادات : وهذه الكتب تسمى عند الحنفية بكتب ظاهر الرواية، وله كتاب الآثار، والأصل). [الفوائد البهية، اللكنوي ص١٦٣، الأعلام للزركلي ٨٠/٦].

[١] شرح فتح القدير، ابن الهمام ٣٣١/٥-٣٣٢.

[٢] قاضيخان (٥٩٢هـ) : هو حسن بن منصور الأوزجندي المشهور بقاضيخان، من كبار فقهاء الحنفية في المشرق، وفتاواه متداولة دائرة في كتب الحنفية، و (أوزجند) بلدة بنواحي أصبهان قرب فرغانة. من تصانيفه : (الفتاوى، والأمالي، وشرح الجامع الصغير). [الفوائد البهية ، اللكنوي ص٦٤، الأعلام للزركلي٢٢٤/٢].

[٣] الناطفي (٤٤٦هـ) : هو أحمد بن محمد ، أبو العباس، الناطفي الطبري، فقيه حنفي، من أهل الري، نسبته إلى عمل الناطف أو بيعه، قال أمير كاتب في غاية البيان : هو من كبار علمائنا العراقيين، تلميذ أبي عبد الله الجرجاني. من تصانيفه : (الواقعات، و الأجناس، والفروق، والهداية، والأحكام) كلها في فروع الفقه الحنفي. [الفوائد البهية، اللكنوي ص٣٦، الأعلام للزركلي٢١٣/١].

[٤] شرح فتح القدير، ابن الهمام ٣٣/٥.

[٥] انظر ضابط الصغيرة والكبيرة صفحة (٦٥ – ٦٦) من هذا البحث.

بما فوق ذلك، ويحصل انزجاره بهذا القدر من التعزير، فلا ينافي أنه على قدر الجناية أيضاً، حتى لو كان من الأشراف لكنه تعدى طوره ففعل اللواطة أو وجد مع الفسقة في مجلس الشرب ونحوه لا يكتفي بتعزيره بالإعلام فيما يظهر لخروجه عن المروءة، لأن المراد بها ...الدين والصلاح...ولو تكرر منه الفعل يضرب التعزير فهذا صريح في أنه بالتكرار لم يبق ذا مروءة...وأنه لو ضرب غيره فأدماه لا يكفي تعزيره بالإعلام}[١].

ب- ما هو خلاف الأولى، فلمن له سلطة التعزير أن يعاتبه، لما تقدم أن الله تعالى عاتب نبيه ﷺ، لا لأنه ارتكب معصية، بل لأنه أتى ما هو خلاف الأولى.

ج- ترك المسنون أو فعل المكروه[٢] : نص المالكية في الظاهر على تأديب من واظب على ترك المسنون أو على فعل المكروه؛ بأن يقبح له فعله وأن يذم على ذلك، بمعنى أنه يوبخ على ذلك، فإن رجع وإلا هجر من أجل ما أتى به من خلاف السنة، ومن كان منه ذلك مرة لم يؤدب[٣].

واستدلوا بما ورد عن سيدنا عمر رضي الله عنه أنه أدب في المكروه، وذلك أنه مر بشخص أضجع شاة يذبحها وجعل يحد الشفرة فعلاه بالدرة وقال : أتعذب الروح ألا فعلت ذلك قبل أن تأخذها[٤].

ولعلهم حملوا ذلك على من واظب على فعل المكروه أو ترك المسنون، وقد ذكر الإمام الماوردي الشافعي قريباً من مثل هذا، حيث نص على أن تارك الجماعة أو الأذان أو الإقامة لصلاته لا يعترض المحتسب عليه إذا لم يجعل ذلك عادة وإلفاً، لأنها من الندب الذي يسقط بالأعذار، فإذا جعل ذلك عادة وإلفاً وخيف تعدي ذلك إلى غيره من الإقتداء به، زجر عن فعل ذلك بالوعيد والتهديد، كما ورد ذلك عن النبي ﷺ من حديث أبي هريرة - الذي تقدم سابقاً - أن رسول الله ﷺ فقد ناساً في بعض الصلوات فقال : لقد هممت أن آمر رجلاً يصلي بالناس ثم أخالف إلى رجال يتخلفون عنها فآمر بهم فيحرقوا عليهم بحزم الحطب بيوتهم، ولو علم أحدهم أنه يجد عظماً سميناً لشهدها يعني صلاة العشاء[٥].

يستخلص مما سبق أن العقوبات الأدبية في الفقه الإسلامي تفرض في الحالات التالية :

أولاً : تفرض على ذوي الهيئات والمروءة بشرط :

١- أن لا يكونوا من أهل التكرار أو معتادي الإجرام، فإذا تكرر الذنب منهم ثانية فللقاضي أن يفرض عليهم عقوبة أشد كالحبس أو الضرب.

٢- أن تكون المخالفة من الصغائر لا الكبائر، أو تكون المخالفة من قبيل المواظبة على فعل المكروهات أو ترك المسنونات، أو تكون المخالفة من قبيل ترك الأولى فيؤدب بأخف الزواجر الأدبية كالعتاب.

ثانياً : يزجر الجاني بالزواجر الأدبية إذا كانت الجناية قولية كالشتم، وكان الجاني والمجني

---

(١) حاشية ابن عابدين ٦/١٠٦-١٠٧.

(٢) هنا لابد من ملاحظة أن تارك المسنون، وفاعل المكروه هل يشترط لعقابه أن يكون المكروه الذي ارتكبه مجمعاً على كراهته، وأن يكون المسنون الذي تركه مجمعاً على سنيته؟ (انظر تفصيل ذلك صفحة ٢٣٤ - ٢٣٥ من هذا البحث).

(٣) مواهب الجليل للحطاب ٨/٤٣٨.

(٤) السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الصيد والذبائح، باب الذكاة بالحديد وبما يكون أخف على المذكى ...، ٩/٢٨٠ – ٢٨١.

(٥) سبق تخريجه صفحة (٢٨).

عليه من ذوي المروءة، أو كان الجاني من ذوي المروءة والمجني عليه ليس من أهلها، كما نص على ذلك المالكية وبعض الحنفية.

أما القانون الإداري السوري : فقد نص على أن التوبيخ وهو أخف العقوبات الأدبية المسلكية، يُفرض على الموظفين في حالات المخالفات البسيطة التي يعود تقديرها إلى المجلس التأديبي أو الرؤساء في بعض الحالات(١).

ثانياً : أهمية العقوبات الأدبية وأثرها :

تنبع أهمية العقوبات الأدبية من الخصائص التي تتمتع بها وهي :

١- أنها زاجر وقائي للمعزَّر عن الوقوع في مخالفات جسيمة، إذ إن التلويح المجرد بتوقيع العقوبات الجسيمة يمنع بحد ذاته من ارتكاب كثير من المخالفات الكبيرة، ولاسيما وهذا النوع من العقوبات يفرض على ذوي المروءة، وغالباً ما ينزجرون بذلك، كما تبدو أهميتها في القضاء على ما قد يتوافر لغيره من دوافع سلوكية انحرافية تؤدي بهم إلى الوقوع في الخطأ.

٢- أنها تحمل صفة العقاب، ولكن هذا العقاب يحمل معنى الإيلام النفسي والمعنوي دون البدني أو المالي، وهذا الإيلام يفيد ويؤثر في أهل المكانة والمروءة، فرب كلمة كانت أشد عليهم من ضرب العصا، فمثلاً يرى أشراف الناس الذين لا يرضون المثول أمام القاضي حفاظاً على سمعتهم ومكانتهم أمام الناس، أن إحضارهم لمجلس القضاء ثلم لمروءتهم وخدش لكرامتهم(٢).

أما أثر تطبيق العقوبة الأدبية : لاشك في أن تطبيق العقوبات الأدبية قد ينتج آثاراً سيئةً في مكانة المعزَّر الاجتماعية، وفي وضعه المادي فقد يقاطع اقتصادياً، لكن الفقه الإسلامي لا يرتب أي عقوبة مالية على العقوبات الأدبية، لأنها عقوبات نفسية محضة، تصيب الجانب المعنوي من الجاني فقط، فإذا رأى القاضي فرض عقوبة مالية فهذه مسألة أخرى، وهي عقوبات مستقلة، للقاضي أن يحكم بها إذا رأى ذلك، بناء على رأي من أجازها.

وكذا القانون السوري لم يرتب أي عقوبة مالية على عقوبة التوبيخ، وهذا رأي معظم التشريعات الوضعية حفاظاً على طابعها المعنوي، في حين ترى بعض التشريعات الوضعية ترتيب بعض الآثار المادية كقطع الراتب أو إبطال الترفيع(٣).

ويرى بعض القانونيين : إضافة بعض الأوصاف الخارجة عنها، والتي تسمح بتشديدها أو تخفيفها بما يلائم الظروف الخاصة للجاني وطبيعة الخطأ المرتكب، فإضافة التشهير إليها مثلاً، يفيد في قوة أثرها في الزجر والردع، بخلاف ما لو كانت سرية فإن ذلك يخففها ويقلل من أثرها(٤).

أما الفقه الإسلامي فإنه يعد هذه الأوصاف الخارجة عقوبات بحد ذاتها، وبالتالي للقاضي فرضها إذا وجد ملاءمة بينها وبين حال الجاني والجناية المرتكبة. والله تعالى أعلم.

---

(١) شرح بعض المسائل الإدارية في قانون العقوبات، مصطفى البارودي ص ٢٤٨ -٢٤٩.

(٢) الظروف المشددة والمخففة، ناصر الخليفي ص ١٥٥-١٥٦، فلسفة العقوبة التأديبية وأهدافها، مصطفى عفيفي، ص ٢٥٦-٢٥٧-٥٠٩.

(٣) شرح بعض المسائل الإدارية في قانون العقوبات، مصطفى البارودي ص ٢٤٨ -٢٤٩، فلسفة العقوبة التأديبية وأهدافها، مصطفى عفيفي، ص ٢٥٧ -٢٥٩ -٢٦٠.

(٤) فلسفة العقوبة التأديبية وأهدافها، مصطفى عفيفي، ص ٢٦٨- ٢٦٩.

المبحث الثاني : الزجر بإسقاط الاعتبار :

المطلب الأول : معنى إسقاط الاعتبار :

الإنسان الصالح يحرص كل الحرص على سمعته وعلى الحفاظ على كرامته، وعلى أن يكون فرداً مقبولاً في المجتمع، ولذلك فإنه يجتنب كل ما يؤدي إلى إحداث خلل في هذه الأمور، ويجتنب كل ما يؤدي إلى إسقاط اعتباره في المجتمع الذي يعيش فيه.

ولا شك أن إسقاط الاعتبار من الزواجر النفسية لأنها تصيب الجانب المعنوي من الإنسان ويتمثل بخدش كرامته ومكانته في المجتمع فيعيش ذليلاً، لا يلقى قبولاً ولا احتراماً من الآخرين، إضافة إلى حرمانه من بعض الحقوق المقررة له شرعاً كرد الشهادة[١] وحرمانه من تولي بعض الوظائف المهمة، أو أن يكون ناخباً أو منتخباً في مجالس الدولة.

جاء في التشريع الجزائي للدكتور عبود السراج وهو يصنف العقوبات حسب موضوعها : {تقسم الشريعة الإسلامية والشرائع الوضعية العقوبات على أساس موضوعها إلى عقوبات بدنية، وعقوبات ماسة بالحرية، وعقوبات نفسية، وعقوبات مالية...العقوبات النفسية هي العقوبات التي تمس الإنسان في مشاعره وشرفه واعتباره. ومثالها في الإسلام عقوبات الوعظ والهجر والتهديد والتشهير والتوبيخ. ومثالها في التشريع السوري إلصاق الحكم على الجدران في بعض الأماكن، ونشر الحكم في الصحف، وحرمان المحكوم عليه من أن يكون موظفاً، أو ناخباً أو منتخباً في جميع مجالس الدولة وفي منظمات الطوائف والنقابات}[٢].

ويرى الباحث أن إسقاط الاعتبار : (**هو عبارة عن القضاء برفض مَن ارتكب مفسدة مخصوصة في مجالات مخصوصة مما يؤثر في مشاعره ومكانته ابتداء دون بدنه أو ماله أصالة**). ومن أمثلة ذلك في الشريعة عدم قبول القاذف أو الفاسق في مجال الشهادة أو الرواية. ولموضوع إسقاط العدالة في الفقه الإسلامي صلة كبيرة بموضوع إسقاط الاعتبار، ولكن مصطلح إسقاط الاعتبار كما يبدو أوسع من مصطلح إسقاط العدالة، لأن من أبرز شروط العدالة الإسلام، وهذا يعني أن الكافر– الذي يعيش في ظل الدولة الإسلامية – ساقط الاعتبار في كل الأحوال بمقتضى كفره، فما معنى الحكم عليه بعقوبة إسقاط الاعتبار؟ ويجاب عن ذلك : أنه من الممكن الحكم على غير المسلم بعقوبة إسقاط الاعتبار، ومنعه من مزاولة بعض الأعمال والتصرفات التي كانت مشروعة له، وإن لم يشترط فيها العدالة[٣].

ولذلك فإن مسألة ارتباط إسقاط الاعتبار بإسقاط العدالة تبدو بشكل خاص بالنسبة للمسلم، فالمسلم يكون معتبراً ومقبولاً بشكل عام في الفقه الإسلامي عندما يكون عدلاً، و يكون غير عدل إذا أتى ما يناقض ذلك، فلا بد من الحديث عن أهم النقاط التي تتعلق بالعدالة مما لها صلة بموضوع إسقاط الاعتبار، وذلك ضمن النقاط التالية :

---

[١] الشهادة لغة : خبر قاطع، والمشاهدة : المعاينة، وقوم شهود أي حضور، وأصل الشهادة : الإخبار بما شاهده (لسان العرب٢٣٤٨/٤)، وأما اصطلاحاً : فقد عرفها الحنفية : إخبار صدق لإثبات حق (تكملة حاشية ابن عابدين ٧٧/١١)، وعرفها المالكية : إخبار حاكم عن علم ليقضي بمقتضاه (حاشية الدسوقي ١٦٤/٤)، وعرفها الشافعية : الإخبار عن شيء بلفظ خاص (نهاية المحتاج للرملي ٢٩٢/٨)، وعرفها الحنابلة : الإخبار بما علمه بلفظ خاص (كشاف القناع للبهوتي٣٤٩/٥).

[٢] التشريع الجزائي للدكتور السراج ٣١٦/١-٣١٧.

[٣] مثلاً يرى الحنفية خلافاً للجمهور : جواز شهادة الذميين بعضهم على بعض، وإن اختلفت مللهم، فمن الممكن إسقاط اعتباره، وعدم قبول شهادته على أمثاله من أهل الذمة (بدائع الصنائع للكاساني ٢٨١/٦، وانظر الموسوعة الفقهية ٢٢٣/٢٦، مصطلح شهادة).

أولاً : معنى العدالة : العدل لغة هو ما قام في النفوس أنه مستقيم وهو ضد الجور، ومن أسماء الله تعالى العدل، وهو الذي لا يميل به الهوى فيجور في الحكم، والعدل الحكم بالحق، والعدل في الناس : المرضي قوله وحكمه[١].

أما اصطلاحاً : عرف بعض علماء الشافعية العدالة : بأنها حقيقة فيمن كان مرضي الدِّين والمروءة لاعتداله، أما الفاسق[٢] هو من كان خلاف ذلك : فالفسق هو حقيقة فيمن كان مسخوط الدين والطريقة، لخروجه عن الاعتدال[٣].

وقال الحنابلة : العدالة هي استواء أحواله في دينه واعتدال أقواله وأفعاله[٤].

فالعدل هو من كان في عامة أحواله وأفعاله وأقواله مرضياً ومقبولاً من جهة الدين.

ثانياً : الضابط الدقيق للعدالة؟ ذهب جمهور الأئمة الأربعة على الراجح عندهم إلى أن المعتبر في العدالة هو اجتناب الكبائر وعدم الإصرار على الصغائر[٥].

---

(١) لسان العرب لابن منظور ٢٨٣٨/٤ مادة عدل.

(٢) الفسق لغة : الخروج عن الأمر، وفسق عن أمر ربه أي خرج، والعرب تقول إذا خرجت الرطبة من قشرها قد فسقت الرطبة من قشرها، وسميت الفأرة فويسقة لخروجها من جحرها على الناس وإفسادها. (لسان العرب لابن منظور ٣٤١٤/٥ مادة فسق).

(٣) الحاوي الكبير للماوردي ١٤٩/١٧.

(٤) كشاف القناع للبهوتي ٣٦١/٥.

(٥) اختلف الفقهاء في ضابط الكبيرة والصغيرة من الذنوب :

فذهب الشافعية على الراجح أن الكبيرة : ما لحق صاحبها وعيد شديد بنص كتاب أو سنة، وقال بعضهم : الكبيرة : هي المعصية الموجبة للحد، ولكن رد أصحاب الرأي الأول هذا القول بأنهم عدوا الربا وأكل مال اليتيم وشهادة الزور من الكبائر ولا حد فيها، وذهب بعضهم : إلى أن الكبيرة كل جريمة تؤذن بقلة اكتراث مرتكبها بالدين، وذكروا ضوابط كثيرة للكبيرة لا مجال لذكرها هنا (مغني المحتاج للشربيني ٥٧٥/٤، الزواجر عن اقتراف الكبائر لابن حجر الهيتمي ٨/١ وما بعدها).

وذهب الحنابلة إلى أن الكبيرة : ما فيه حد في الدنيا، أو وعيد في الآخرة، أو غضب أو لعنة أو نفي إيمان؛ كأكل الربا وعقوق الوالدين المسلمين (كشاف القناع للبهوتي ٣٦١/٥-٣٦٢).

وذهب الحنفية على الأصح أن الكبيرة كل ما كان شنيعاً بين المسلمين وفيه هتك حرمة الله تعالى والدين، وذهب بعضهم إلى أن الأوجه ما ذكره المتكلمون من أن كل ذنب فوقه ذنب وتحته ذنب فبالنسبة إلى ما فوقه فهو صغيرة، وإلى ما تحته فهو كبيرة، وقال بعضهم : الكبيرة ما ثبتت حرمته بدليل مقطوع به، وقال بعضهم : ما فيه حد أو قتل كبيرة وما لا فيه ذلك فهو صغيرة، وقال بعضهم كل ما أصر عليه المرء فهو كبيرة، و ما استغفر منه فهو صغيرة، وقال بعضهم : كل ما جاء مقروناً بوعيد فهو كبيرة (تكملة حاشية ابن عابدين ١٥١/١١، بدائع الصنائع للكاساني ٢٦٨/٦).

وذهب الإمام القرافي من المالكية إلى أن الكبيرة ما عظمت مفسدتها، والصغيرة ما قلت مفسدتها، ويعرف ذلك بأن يحفظ ما ورد في السنة أنه كبيرة فيلحق به ما في معناه، ومن قبيل الكبائر التي عظمت مفسدتها كل ما جاء الوعيد عليه في الكتاب أو السنة، أو رتب عليه حداً أو عقوبة، ويلحق بذلك ما ساواه في المفسدة (الذخيرة للقرافي ٢٢٢/١٠-٢٢٣).

و لقد سلك بعض المتأخرين مسلكاً مشابهاً لما ذهب إليه الإمام القرافي، فقالوا : الكبيرة ما ساوت مفسدتها أدنى مفسدة كبيرة منصوص عليها، ومثال ذلك دلالة الكفار على المسلمين هي أشداً فساداً من الفرار من الزحف المنصوص على أنه كبيرة (الموسوعة الفقهية الكويتية ١٥٠/٣٤، مصطلح كبائر).

وقيل غير ذلك، وبسبب هذا الاختلاف الكبير في ضبط الصغيرة والكبيرة، قال ابن عبد السلام : {لم أقف لأحد من العلماء على ضابط للكبيرة لا يسلم من الاعتراض، والأولى ضبطها بما يشعر بتهاون مرتكبها بدينه إشعاراً دون الكبائر المنصوص عليها}. قال ابن حجر صاحب الفتح معلقاً على =

والجمهور على أن العدالة تسقط ولو بارتكاب كبيرة واحدة.
وذهب بعض الحنفية - وقالوا إنه المختار- أنه لو ارتكب كبيرة واحدة لا تسقط عدالته، ولكن المعول عليه عندهم هو الرأي الأول أن العدالة تسقط ولو بارتكاب كبيرة واحدة[١].
وذهب المالكية إلى أن العدالة تسقط بالكذب الكثير، وضابط الكثرة هو ما زاد على الكذبة الواحدة في السنة، وهو الكذب الذي لا يترتب عليه فساد، أما الكذب الذي يترتب عليه فساد فإنه مضر ولو واحدة وهي كبيرة، أما الكذب الذي لا يترتب عليه فساد لا تضر كذبة واحدة في السنة لعسر الاحتراز منها وهي صغيرة، وقيل هي كبيرة وإن كانت غير قادحة في الشهادة.
أما بالنسبة للصغائر : فقد اشترط جمهور الفقهاء لإسقاط العدالة بارتكابها الإدمان والإصرار عليها، لأنه لا يوجد أحد من البشر من هو معصوم سوى الأنبياء عليهم السلام فيؤدي اشتراط العصمة إلى سد باب الشهادة مثلاً.
وقد اشترط الحنفية والشافعية لإسقاط العدالة بالصغائر الغلبة؛ بأن يكون الأغلب على أحوال الإنسان المعصية، فإن كان الأغلب عليه الطاعة فهو عدل وإن ارتكب بعض الصغائر.
وقال الحنابلة[٢] : العدل في كل زمان ومكان وطائفة بحسبها، فيكون الشاهد مثلاً في قوم من كان ذا عدل فيهم وإن كان في غيرهم لكان عدله على وجه آخر، وإلا فلو اعتبر في شهود كل طائفة أن لا يشهد عليهم إلا من يكون قائماً بأداء الواجبات وترك المحرمات كما كانت الصحابة ﷺ لبطلت الشهادات كلها أو غالبها.
وفرق المالكية بين صغيرة الخسة وبين غيرها، فقالوا تسقط الشهادة بصغيرة الخسة ولو صدرت منه لمرة واحدة، بخلاف صغيرة غير الخسة فالمضر هو إدمانها[٣].
ثالثاً : أدلة اشتراط العدالة : استدل العلماء على اشتراط العدالة لاعتبار الإنسان في كثير

= ما رجحه ابن عبد السلام : {وهو ضابط جيد}. (انظر فتح الباري لابن حجر العسقلاني ٤١٠/١٠-٤١١). ولذلك فالأولى ضبط الكبيرة إما بعظم المفسدة، وإما بما يشعر التهاون في الدين، وذلك بالقياس على المعاصي التي جاء النص فيها، لأن هذا الضابط غالباً ما ينطبق على جميع أو معظم الذنوب، أما ما قلت مفسدته، ولا يشعر بالتهاون في الدين فهو من جملة الصغائر إلا إذا أصر عليها فتنقلب إلى كبيرة.
وذهب بعض العلماء إلى تعريف الكبيرة بالعد من غير ضبطها بحد، مما لا مجال لذكره هنا (انظر تفصيل ذلك : الزواجر عن اقتراف الكبائر لابن حجر الهيتمي ١٣/١ وما بعدها).
[١] هذا هو أحسن ضبط للعدالة عند الحنفية، ولكن مع ذلك فقد اختلفوا اختلافاً كبيراً في ضبط العدالة، فقال بعضهم : العدالة هي الإستقامة وتكون بالإسلام واعتدال العقل ومعارضة هوى يضله ويصده، وليس لكمالها حد يدرك، ويكتفى لقبولها بأدناه لكي لا تضيع الحقوق، وهو رجحان جهة الدين والعقل على الهوى والشهوة، وقال بعضهم : العدل من لم يطعن عليه في بطن ولا فرج لأن أكثر أنواع الشر والفساد يرجع إلى هذين العضوين، وقال بعضهم : العدل من لم يعرف عليه جريمة في دينه، وقال بعضهم : العدل من غلبت حسناته سيئاته، وقال بعضهم : العدل من اجتنب الكبائر وأدى الفرائض وغلبت حسناته سيئاته (حاشية ابن عابدين ٩٩/١١-١٥٠، بدائع الصنائع للكاساني٢٦٨/٦).
[٢] قال الحنابلة : بسقوط شهادة من داوم على ترك رواتب الصلوات لما في تركها من التهاون بالسنن المؤكدة (كشاف القناع للبهوتي ٣٦١/٥).
[٣] حاشية ابن عابدين ٩٩/١-١٥٠-١٥١، بدائع الصنائع للكاساني ٢٦٨/٦، حاشية الدسوقي، ابن عرفة ١٦٥/٤-١٦٦، مغني المحتاج للشربيني٥٦٩/٤-٥٧٥، تكملة المجموع شرح المهذب للمطيعي ٢٦/٢٣، الحاوي الكبير للماوردي ١٤٩/١٧-١٥٥، كشاف القناع للبهوتي ٣٦١/٥.

من الأمور كالشهادة والرواية بقوله تعالى : ﴿**وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ**﴾ [الطلاق : ٢]، **وبقوله تعالى :** ﴿**مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ**﴾ [البقرة : ٢٨٢].

وجه الاستدلال : الرضا متوجه إلى العدل و منتف عن الفاسق.

كما أمر الله تعالى بالتوقف في أخبار الفاسق، قال الله تعالى : ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ**﴾ [الحجرات : ٦].

وأحاديث كثيرة، منها : قوله ﷺ : "لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة ولا ذي غمر[١] على أخيه ... الحديث"[٢].

وجه الاستدلال : عدم جوازقبول شهادة الخائن، لأن الخيانة من جملة الذنوب التي تسقط بها العدالة؛ بل هي من كبائر الذنوب، ومثلها الحسد والبغضاء لاحتمال الحيف في الشهادة.

وأما إسقاط العدالة بارتكاب الكبيرة فلأنه تعالى نهى عن قبول شهادة القاذف[٣]، وقيس عليه كل مرتكب كبيرة، وذلك بقوله تعالى : ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُون ﴾ [النور : ٤].

وأما عدم إسقاط العدالة بالصغائر إلا بالإصرار عليها، فلقوله تعالى : ﴿**الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ**[٤] ﴾[النجم : ٣٢].

وجه الاستدلال : مدحهم الله تعالى لاجتنابهم الكبائر وإن وجدت منهم الصغائر، فدل أن ارتكابها لا يسقط العدالة إلا بالإدمان والإصرار.

ولأن من لم يرتكب كبيرة وأدمن على الصغيرة لا يعد مجتنباً للمحارم[٥].

رابعاً : اشتراط المروءة في العدالة : هل تعتبر المروءة من العدالة بحيث يعتبر من يرتكب ما يناقضها ساقط العدالة والاعتبار في المجتمع فلا تقبل شهادته ولا يولى كثير من الولايات

---

(١) غمر : بفتح الغين وفتح الميم وكسرها؛ الحقد والبغضاء (سبل السلام للصنعاني ٤٠٣/٤).

(٢) أخرجه أبو داود، رقم (٣٦٠١)، كتاب الأقضية، باب من ترد شهادته، ص ٣٩٨، وأخرجه ابن ماجه، رقم (٢٣٦٦)، كتاب الأحكام، باب من لا تجوز شهادته، ٧٩٢/٢، وأخرجه الترمذي، رقم (٢٢٩٨)، كتاب الشهادات، باب ما جاء فيمن لا تجوز شهادته، ٥٤٥/٤ ــ ٥٤٦، وأخرجه أحمد في مسنده، رقم (٦٨٩٩)، مسند عبد الله بن عمرو، ٥٠١/١١، وقد ذكر الحافظ ابن حجر العسقلاني أن سند أبي داود قوي، أما الترمذي فقد ضعف الحديث لأن في سنده يزيد بن زياد الشامي وهو ضعيف الحديث، ولا يعرف حديث الزهري إلا من هذا الوجه ولا يصح إسناده. (انظر تلخيص الحبير لابن حجر العسقلاني، رقم ٢٦٤٠، كتاب الشهادات، ٣٦٤/٤).

(٣) القذف لغة : يقال قذف بالشيء يقذف قذفاً فانقذف رمى، والتقاذف الترامي، والقذف السب.

وأما اصطلاحاً : عرفه الحنفية : نسبة من أحصن إلى الزنا صريحاً أو دلالة.

وعرفه المالكية : نسبة آدمي غيره لزنا أو قطع نسب مسلم.

وعرفه الشافعية : الرمي بالزنا في معرض التعيير.

وعرفه الحنابلة : الرمي بزنا أو لواط أو شهادة به عليه ولم تكمل البينة. (لسان العرب لابن منظور ٣٥٦٠/٥ مادة قذف، البناية في شرح الهداية للعيني٣٢٦/٦، حاشية الدسوقي، ابن عرفة ٣٢٤/٤، مغني المحتاج للشربيني٥٦٩/٤، كشاف القناع للبهوتي ٨٨/٥).

(٤) اللمم : الصغائر من الذنوب التي لا يسلم من الوقوع فيها إلا من عصمه الله وحفظه (الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٤٢/٢٠).

(٥) الحاوي الكبير للماوردي ١٤٨/١٧، مغني المحتاج للشربيني ٥٦٩/٤، كشاف القناع للبهوتي ٣٦١/٥، بدائع الصنائع للكاساني ٢٦٨/٦.

مثلاً؟ لا بد من تعريف المروءة ثم بيان حكمها في العدالة.
المروءة لغة : كمال الرجولية، مرؤَ الرجل يمرؤ مروءة فهو مريء على وزن فعيل، وتمرأ على وزن تفعل صار ذا مروءة، وتمرَّأ تكلف المروءة، وتمرأ بنا أي طلب بإكرامنا المروءة، والمروءة الإنسانية، وقال بعضهم : العفة والحرفة(١).
أما اصطلاحاً : عرفها الحنفية بأنها : آداب نفسانية تحمل على محاسن الأخلاق وجميل العادات.
وقال بعض الحنفية : المروءة هي ألا يأتي الإنسان بما يعتذر منه مما يبخسه عن مرتبته عند أهل الفضل.
وقال بعضهم : هي السمت الحسن وحفظ اللسان وتجنب السخف والمجون والارتفاع عن كل خلق دنيء.
وقال الإمام محمد من الحنفية : المروءة الدين والصلاح(٢) .
وعرفها المالكية : بأنها ترك غير لائق(٣).
وعرفها الشافعية : تخلق بخلق أمثاله في زمانه ومكانه.
وقال بعضهم : المروءة التحرز عما يسخر منه ويضحك به.
وقال بعضهم : أن يصون نفسه عن الأدناس ولا يشينها عند الناس(٤).
وعرفها الحنابلة : بأنها فعل ما يجمله ويزينه وترك ما يدنسه ويشينه عادة(٥).
وبعد الإطلاع على معنى المروءة ينبغي ملاحظة ما يلي :

١- اتفق جمهور الفقهاء في الجملة على سقوط عدالة الإنسان واعتباره في المجتمع إن أتى ما يناقض المروءة وما يخرمها وإن اختلفوا في بعض الجزئيات البسيطة كالاختلاف في تحديد مفهومها، والاختلاف حول بعض صورها.
٢- يلاحظ من خلال التعاريف السابقة أن معظم الفقهاء يعدون مسألة المروءة قضية عرفية، لأن معنى العدالة بمعناها الديني قد حدده الفقهاء – كما تقدم قبل قليل - بعدم مباشرة الكبائر وعدم الإدمان والإصرار على الصغائر، فالمروءة أمر زائد عند أكثر الفقهاء على المعنى الديني للعدالة، فهي جملة الآداب والأمور الكمالية التي يحرص عليها أهل الفضل و يعتبرون تركها خفة وسوء أدب، والأمور العرفية قلما تنضبط بل تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة و الأشخاص والأحوال، فمثلاً إذا فعل شخص فعلاً يعده أهل الفضل والصيانة – لا عامة الناس وأراذلهم – خفة وسوء أدب فإن عدالته واعتباره يسقطان بذلك، وهذا بخلاف العدالة فإنها لا تختلف باختلاف الأشخاص، فإن الفسق يستوي فيه الشريف والوضيع بخلاف المروءة فإنها تختلف بالأشخاص.
٣- تختلف المروءة باختلاف الأزمنة، فالفعل الواحد ربما يكون مسقطاً للمروءة في

---

(١) لسان العرب لابن منظور ٤١٦٦/٦، مادة مرأ.
(٢) تكملة حاشية ابن عابدين ١٠١/١١-٢١٥.
(٣) حاشية الدسوقي، ابن عرفة ١٦٦/٤.
(٤) مغني المحتاج للشربيني٥٧٥/٤.
(٥) كشاف القناع للبهوتي ٣٦٤/٥.

زمن ما، وغير مسقط لها في زمن آخر، وهذا ينطبق أيضاً على المكان وبعض الأحوال، لأنها تخضع للعرف.

٤- ذكر العلماء كثيراً من الأمثلة التي غالبها تخضع للعرف وتختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة والأشخاص، كاعتياد الصياح في الأسواق، ومد الرجل عند الناس، وكشف رأسه في موضع يعد فعله خفة وسوء أدب، والأكل على الطريق، والأكل في السوق لغير سوقي، وحكاية الضحكات، والتزي بزي يسخر منه، واللعب بالحمام، إلى غير ذلك من الأمثلة التي يضربها الفقهاء مما غالبها يخضع للعرف والعادة[١].

والسبب في إسقاط المروءة بارتكاب هذا الأمور : أسقط جمهور الفقهاء المروءة بمخالفة ما يعده أهل الفضل والصيانة من الآداب؛ لأن المروءة مشتقة من المرء، وهو الإنسان، فصارت الإشارة بها للإنسانية، فانتفت العدالة عن من لا إنسانية فيه، ولأن حفظ المروءة من دواعي الحياء، وإن كان لا يفسق به، لقوله ﷺ : "إن مما أدرك الناس من كلام النبوة الأول إذا لم تستح فاصنع ما شئت"[٢].

ولأن إقدامه على البذلة والعدول عن الصيانة دليل على اطراح الصيانة والتحفظ في حق نفسه، فكان أولى أن يقل تحفظه في حق غيره، فالغالب أن من تخلق بما لا يليق به وإن لم يكن حراماً جره ذلك إلى عدم المحافظة على دينه واتباع الشهوات.

وما فعله أصحاب الصدر الأول لا يعد مخلاً بالمروءة، فهم منزهون عن ذلك، لأنه لم يخرج عن عرف أهله في الزهادة والانحراف عن الدنيا إلى الآخرة.

- **اعتبار التكرار والإدمان لإسقاط المروءة والعدالة :** شرط جمهور الفقهاء لإسقاط المروءة والعدالة بارتكاب هذه الأمور تكرارها تكراراً يدل على قلة المبالاة، وتقدم أن ارتكاب الصغيرة لا يُسقط العدالة إلا بالإدمان والإصرار فاشتراط ذلك هنا أولى.

إسقاط المروءة بالحرفة والصنعة :

ذهب الحنفية إلى أنه لا عبرة للحرفة في العدالة، إلا إذا عدل عن حرفة آبائه الشريفة إلى الحرفة الخسيسة دون داع من عجز أو عدم أسباب، أو قلة يد تقصر عن حرفة أبيه، ولا سيما إذا كان أبوه أو وصيه علمه من صغره هذه الحرفة الدنيئة فكبر وهو لا يعرف غيرها، أما إن عدل عن صنعة آبائه دون داع فهذا يدل على رذالته وعدم مروءته ومبالاته فهذا مما يسقط العدالة، أما لو كان انتقاله لأحد هذه الأعذار فلا تسقط عدالته.

وكذا الحنابلة ذهبوا إلى عدم إسقاط العدالة بالحرف الدنيئة – كحجام، وعامل مقهى، وعامل تنظيفات...- إذا حسنت طريقته في الدين، وإن كره للإنسان ممارسة الحرف الدنيئة مع إمكانه غيرها، لكنهم نصوا على إسقاط المروءة ببعض الحرف ولعل ذلك لشدة دناءتها

---

[١] سقوط المروءة بما خالف العرف هو الوجه الراجح عند الشافعية ، وذكر الإمام الماوردي ثلاثة أوجه أخرى، الوجه الأول : عدم اعتبار ذلك في العدالة لأن النبي ﷺ وأصحابه كانوا يمارسون كثيراً من الأمور التي تركها وعافها بعض ممن جاء بعدهم، وما فعله النبي الكريم وأصحابه لا يصح أن يكون قادحاً في العدالة والمروءة. الوجه الثاني : أنه إن كان قد نشأ عليها في صغره لم تقدح في عدالته. وإن استحدثها في كبره قدحت في عدالته؛ لأنه يصير بالمنشأ مطبوعاً عليها، وبالاستحداث مختاراً لها. الوجه الثالث : إن اختصت بالدين قدحت في عدالته ككشف العورة إذا خلا، وإن اختصت بالدنيا لم تقدح في عدالته كالأكل في الطريق لأن مروءة الدين مشروعة ومروءة الدنيا مستحسنة (الحاوي الكبير للماوردي ١٥٢/١٧-١٥٣).

[٢] أخرجه البخاري، رقم (٥٧٦٩)، كتاب الأدب، باب إذا لم تستح فاصنع ما شئت، ٢١٣٧/٤.

كالسائل إن كان ممن تباح له المسألة لم تسقط عدالته إلا أن يكون أكثر عمره سائلاً، وكمن بنى حماماً للنساء.
أما المالكية قالوا بسقوط المروءة بالدباغة والحياكة والحجامة بشروط : ١- أن يكون غير مضطر لواحدة منها في معاشه. ٢- أن يكون في بلد يزري أهلها بفعل واحدة منها. ٣- أن لا يكون من أهلها. فإن تخلف شرط من هذه الشروط لم تكن ممارسة واحدة منها قادحاً في العدالة.
أما الشافعية فلهم ثلاثة وجوه؛ الوجه الأول وهو الأصح : تسقط المروءة بممارسة حرفة دنيئة مباحة كحجامة وكنس لزبل مما لا تليق به هذه الحرفة لإشعار ذلك بقلة مروءته، فإن اعتادها مع محافظة مُخَامِر النجاسةِ على الصلاة في أثواب طاهرة لا تسقط لأنه لا يتغير بذلك، وهي حرفة مباحة من فروض الكفايات لاحتياج الناس إليها، ولو ردت الشهادة بذلك لتعطلت مصالح الناس.
الوجه الثاني : تسقط مروءته بذلك لأن في اختياره لها مع اتساع طرق الكسب إشعاراً بقلة مروءته. الوجه الثالث : يقدح في العدالة ما استرذل في الدين لا ما استرذل في الدنيا[١].

المطلب الثاني : المقصد من إسقاط الاعتبار وتكييف الزجر به :

أولاً : المقصد من إسقاط الاعتبار : يقصد من إسقاط اعتبار الفاسق أمران :

١- حماية الأفراد والمجتمع من كذبه وفسقه، فغير العدل لا يؤمن منه أن يتحامل على غيره فيشهد عليه بغير حق، وهذا يؤدي إلى وقوع الظلم وضياع الحقوق، كما أن الكذاب لا يؤمن منه الكذب على الله ورسوله ولذلك رد العلماء روايته، وكما أن الفاسق لا يولى بعض الوظائف المهمة في المجتمع كالقضاء، لأنه لا يؤمن منه الجور في الحكم، وهكذا فمن مقاصد إسقاط اعتبار الإنسان في الإسلام حماية المجتمع من شره وكذبه.

٢- أما فيما يتعلق ببحث الزواجر النفسية فللشارع مقصد آخر من إسقاط اعتبار الفاسق لا يقل أهمية عن المقصد الأول؛ ألا وهو ردعه وزجره عما هو عليه من المعاصي والفسوق، وهذا من الزواجر النفسية لأنه يشعر بالمذلة والمهانة، وأنه أقل شأناً من غيره فلا يقبل خبره ولا شهادته ولا يسمح له التقدم لممارسة كثير من الوظائف والولايات والحقوق التي هي في الأصل حق لكل إنسان.

والدليل على أن الشارع يقصد من إسقاط الاعتبار الزجر والردع عن المفاسد، أن الله تعالى ذكر إسقاط الشهادة من جملة العقوبات المترتبة على جريمة القذف، قال تعالى : ﴿**وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ**﴾ [النور : ٤].
قال الشيخ الشعراوي رحمه الله تعالى في التعليق على هذه الآية : {ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً، لماذا؟ لأنه لم يعد أهلاً لها لأنه فاسق... والفاسق لا شهادة له، وهكذا جمع الشارع على القاذف من حد الجلد، ثم أسقط اعتباره من المجتمع بسقوط شهادته، ثم وصفه بعد ذلك

---

[١] مغني المحتاج للشربيني ٥٧٥/٤-٥٧٦، تكملة المجموع شرح المهذب للمطيعي ٣٢/٢٣-٣٣، الحاوي الكبير للماوردي ١٥١/١٧إلى١٥٤، نهاية المحتاج للرملي ٢٩٩/٨-٣٠٠، تكملة حاشية ابن عابدين ١٦١/١-١٦٢-٢١٤-٢١٥، كشاف القناع للبهوتي٣٦٤/٥إلى٣٦٦، حاشية الدسوقي، ابن عرفة ١٦٦/٤-١٦٧.

بالفسق، فهو في مجتمعه ساقط الاعتبار ساقط الكرامة، هذا كله ليزجر كل من تسول له نفسه الخوض في أعراض الحرائر واتهام النساء الطاهرات}[١].

وقال ابن رجب الحنبلي[٢] : {...كان يقال : من عقوبة الكذاب أن لا يقبل صدقه، وأنا أقول : من عقوبة الفاسق والمبتدع ألا تذكر محاسنه}[٣].

وقال ابن القيم الجوزية رحمه الله تعالى : {ولرد خبر الفاسق وشهادته مأخذان، أحدهما : عدم الوثوق به إذ تحمله قلة مبالاته بدينه ونقصان وقار الله في قلبه على تعمد الكذب، الثاني : هجره على إعلانه بفسقه ومجاهرته به، فقبول شهادته إبطال لهذا الغرض المطلوب شرعاً}[٤].

من خلال ما سبق نستنتج أن إسقاط الاعتبار وما يترتب عليه يعد من العقوبات الشرعية، والعقوبات مشروعة بالدرجة الأولى للزجر والردع.

ثانياً : تكييف الزجر بإسقاط الاعتبار :

١- **إسقاط الاعتبار على اعتباره عقوبة تبعية :** استعمل القرآن الكريم الزجر بإسقاط الاعتبار على اعتباره عقوبة تبعية لعقوبة أصلية؛ وهي عدم أهلية القاذف للشهادة [٥]، فعدم الأهلية لا يشترط أن يصدر به حكم، وإنما يكفي لانعدام الأهلية صدور

---

[١] تفسير الشعراوي ١٠٢٠٤/١٦ - ١٠٢٠٥.

[٢] ابن رجب (٧٣٦ - ٧٩٥هـ) : هو عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، أبو الفرج، زين وجمال الدين، ولد ببغداد، وتوفي بدمشق، من علماء الحنابلة، كان محدثاً حافظاً فقيهاً أصولياً ومؤرخاً، أتقن فن الحديث، وصار أعرف أهل عصره بالعلل، وتتبع الطرق، تخرج به غالب أصحابه الحنابلة. من تصانيفه : (تقرير القواعد وتحرير الفوائد المشهور بقواعد ابن رجب في الفقه، وجامع العلوم والحكم : وهو شرح الأربعين النووية، وشرح سنن الترمذي ومعه شرح العلل آخر أبوابه، وذيل طبقات الحنابلة). [الدرر الكامنة لابن حجر العسقلاني ٣٢١/٢، شذرات الذهب ابن العماد ٥٧٨/٨].

[٣] شرح علل الترمذي لابن رجب ٥٠/١.

[٤] الطرق الحكمية لابن القيم الجوزية ص٢٥٧، وانظر ص ٢٥٣ من الكتاب نفسه، والتشريع الجنائي للأستاذ عودة ٦٤٦/١.

[٥] اختلف الفقهاء هل سقوط الشهادة متوقف على الحد ألا وهو الجلد، أم أنها تسقط بمجرد القذف؟ ذهب الحنفية والمالكية على المشهور إلى أن الشهادة لا تسقط إلا بعد الجلد، وظاهر الرواية عند الحنفية يشترط لسقوطها أن يضرب كامل الحد، لأن عدم قبول الشهادة من تمام الحد وما لم يفرغ من الجلد يجوز رجوع البينة وتصديق المقذوف، فلا يتحقق الفسق إلا بعد الجلد، والأصل استصحاب العدالة والحالة السابقة.

وذهب الجمهور من الشافعية والحنابلة وبعض المالكية إلى أن الشهادة تسقط بمجرد القذف بدليل الآية : **﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾** [النور : ٤]

وجه الاستدلال : إن الله تعالى علق على القذف ثلاثة أحكام : هي الجلد ورد الشهادة والفسق، فلما تعلق الجلد بالقذف وجب أن يكون ما ضم إليه وقرن به متعلقاً بالقذف، ولأن الجلد تطهير وتكفير فلم يجز أن يكون تكفير ذنبه موجباً لتغليظ حكمه، ولأن فسقه ورد شهادته إنما يتعلق بفعله لا بفعل غيره، والقذف من فعله والجلد من فعل غيره، ولأنه لما فسق بالسرقة دون القطع وبالزنا دون الحد وجب أن يكون القذف بمثابتهما. (حاشية ابن عابدين ١٦٧/١١- ١٦٨، الذخيرة للقرافي ٢١٩/١٠-٢٢٠، الحاوي الكبير للماوردي ٢٤/١٧-٢٥، المغني لابن قدامة ١٩٠/١٤-١٩١).

الحكم بعقوبة القذف[١].

ويرى الباحث الحكم بعقوبة إسقاط الاعتبار في ارتكاب جرائم الحدود كالسرقة والزنا إضافة إلى عقوبة الحد المنصوص عليها، إما لأنه مرتكب لكبيرة، وقد ورد الشرع بإسقاط عدالة واعتبار من ارتكب كبيرة أو أصر على صغيرة ، فللقاضي أن يحكم بإسقاط الاعتبار في حالة ارتكاب الكبائر أوالإصرار على الصغائر بشكل عام ، وإما قياساً على حد القذف في إسقاط شهادة القاذف[٢].

٢- **إسقاط الاعتبار على اعتباره عقوبة تعزيرية :** للقاضي فيما عدا جرائم الحدود أن يحكم بإسقاط الاعتبار على اعتباره عقوبة تعزيرية[٣]، فإذا كانت جريمة الجاني ارتكاب كبيرة من الكبائر، أو كانت جريمته من الصغائر ولكن ثبت للقاضي أن الجاني من أهل السوابق بأن كان من أهل التكرار واعتياد الإجرام، والمعلوم أن الإدمان على الصغيرة يصيّرها كبيرة، وتسقط العدالة بذلك، فللقاضي في هذه الحالات أن يعزر الجاني بإسقاط عدالته واعتباره لمدة قصيرة أو طويلة، وللقاضي تحديد ما يترتب على إسقاط العدالة من رد الشهادة أو حرمانه من تولي بعض الوظائف، أو حرمانه من حق الانتخاب وغير ذلك مما يراه القاضي.

على أن الحرمان من تولي بعض الوظائف يفرض عادة في الجرائم التي تخل بالثقة العامة، وتجعل المسلمين لا يأمنون فاعلها على أنفسهم وأموالهم كالسرقة وخيانة الأمانة وشهادة الزور[٤].

٣- للقاضي إسقاط اعتبار شخص في مجال ما إذا لم يلتزم تعاليم الشرع فيه، كاسقاط ولاية الولي العاضل وانتقالها إلى غيره إن امتنع من تزويجها من كفء[٥].

وللقاضي ضم عقوبات أخرى إلى عقوبة إسقاط الاعتبار بحسب ما يراه كافياً لزجره وتأديبه، لأن تقدير التعزير يعود إلى القاضي، ولكن بشرط اعتبار المصلحة في ذلك.

تكييف الزجر بإسقاط الاعتبار في القانون السوري : تقدم أن من العقوبات النفسية حرمان الجاني من بعض الحقوق المقررة له أصلاً[٦]، وعقوبة المنع من الحقوق المدنية تحرم المحكوم عليه من ممارسة الحقوق التالية :

١- الحق من تولي الوظائف والخدمات العامة.
٢- الحق في تولي الوظائف والخدمات في إدارة شؤون الطائفة المدنية أو إدارة النقابة التي ينتمي إليها.
٣- الحق في أن يكون ناخباً أو منتخباً في جميع مجالس الدولة.
٤- الحق في أن يكون ناخباً أو منتخباً في جميع منظمات الطوائف والنقابات.
٥- الحق في حمل أوسمة سورية أو أجنبية.

وعقوبة المنع من الحقوق المدنية هي عقوبة جنحية، وهي إما أن تكون عقوبة فرعية، تتبع

---

(١) التشريع الجنائي للأستاذ عودة ٦٣٢/١، التشريع الجزائي للسراج ٣١٣/١-٣١٤.
(٢) انظر حكم القياس في الحدود صفحة (١٠٣) من هذا البحث.
(٣) التشريع الجنائي للأستاذ عودة ٧٠٥/١، التشريع الجزائي للسراج ٣٦٠/١.
(٤) التشريع الجزائي للسراج ٣٦٠/١-٣٦١.
(٥) الموسوعة الفقهية الكويتية ١٤٤/٣٠- ١٤٥، مصطلح عضل.
(٦) انظر صفحة (٦٤) من هذا البحث.

حكما عقوبة الحبس أو الإقامة الجبرية، أو عقوبة إضافية يحكم بها القاضي مع العقوبة الجنحية في بعض الحالات التي يعينها القاضي، وفي هذه الحالة الأخيرة يحق للقاضي أن يحكم بالمنع من ممارسة حق أو أكثر من الحقوق المدنية حسب تقديره ولا يشترط أن يحكم بها دفعة واحدة[١].

المطلب الثالث : إعادة الاعتبار :

إذا حكم القاضي بإسقاط اعتبار الجاني فكيف يعود إليه اعتباره؟ وهل لذلك فترة زمنية معينة؟

أولاً : إعادة الاعتبار في الفقه الإسلامي : الرأي العام في الفقه الإسلامي أنه إذا سقط اعتبار الجاني، فإنه يعود بالتوبة - إلا ما استثناه بعض العلماء كما سيأتي - للأخبار العامة والكثيرة في الشرع بقبول التائب، ولكنهم اختلفوا العلماء في اشتراط مدة لاختبار توبته وصلاح عمله، وذلك على رأيين :

الرأي الأول : وجوب اختبار توبته مدة حتى يغلب على الظن صدقه في توبته، وهذا الرأي هو مذهب الحنفية والمالكية والشافعية ، واستدلوا بقوله تعالى في القاذف : ﴿**إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ**﴾ [النور : ٥].

وقوله تعالى : ﴿**فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا**﴾ [النساء : ١٦].

وجه الاستدلال : هذا نص، فإن الله تعالى نهى عن قبول الشهادة ثم استثنى التائب الصالح، فعلى هذا التوبة شيء، وإصلاح العمل أمر زائد عليها.

وما ورد أن سيدنا عمر ﷺ لما ضرب صبيغاً[٢] أمر بهجرانه حتى بلغته توبته، فأمر أن لا يكلم إلا بعد سنة[٣].

ولأن التوبة من أعمال القلوب، وهو متهم بإظهارها، فاعتبر الشرع مدة لاختباره ليقوى ما ادعاه.

ولكن جمهور العلماء اختلفوا في تحديد مدة الاختبار : فذهب الشافعية وبعض الحنفية وبعض المالكية إلى تقديرها بسنة، وقدرها جمهور الشافعية بسنة على سبيل التحديد، ورجح بعضهم أنها سنة على سبيل التقريب، وقد قدروها بسنة لأن لمضيها المشتمل على الفصول الأربعة أثراً بيناً في تهييج النفوس لما تشتهيه، فإذا مضت أشعر ذلك بحسن السريرة، وقد اعتبر الشارع السنة في عدة أبواب من الفقه، كاعتبارها في مدة التغريب والزكاة والجزية.

وقدرها بعض الحنفية بستة أشهر.

وقال المالكية والحنفية على الصحيح عندهم أن تقدير المدة مفوض لرأي الإمام أو القاضي،

---

[١] التشريع الجزائي للسراج ٣٦٣/١.

[٢] هو صبيغ بن عسل، ويقال ابن عسيل، ويقال صبيغ بن شريك، من بني عسيل ابن عمرو بن يربوع بن حنظلة التميمي اليربوعي البصري، الذي كان يسأل عن مشكل القرآن، فجلده سيدنا عمر بن الخطاب وكتب إلى أهل البصرة، لا تجالسوه. (تاريخ دمشق لابن عساكر ٤٠٨/٢٣).

[٣] أخرجه البزار، رقم (٢٩٩)، مسند عمر بن الخطاب، ٤٢٣/١ – ٤٢٤. ولكن في سنده أبو بكر بن أبي سبرة وهو لين الحديث، وفي سنده سعيد بن سلام ولم يكن من أصحاب الحديث، وليس فيه تحديد هجره بسنة وإنما فيه أن صبيغ أعلن توبته فكتب أبو موسى الأشعري إلى عمر بن الخطاب يخبره بذلك، فكتب إليه عمر بإنهاء هجرانه، كما أخرجه عبد الرزاق في مصنفه، رقم (٢٠٩٠٦)، كتاب الجامع، باب من حالت شفاعته دون حد، ٤٢٦/١١، وانظر كنز العمال للمتقي الهندي، رقم (٤١٧٣)، باب في القرآن، فصل في حقوق القرآن، ٣٣٥/٢.

فيستبرأ حاله مدةً بقرائن الأحوال حتى يغلب على الظن استقامته.
الرأي الثاني : عدم اشتراط الاختبار وإصلاح العمل لعودة العدالة وقبول الشهادة، وهذا الرأي هو مذهب الحنابلة، واستدلوا بقوله ﷺ : **"**التائب من الذنب كمن لا ذنب له**"**[١].
ولقول عمر ﷺ لأبي بكرة[٢] تب أقبل شهادتك[٣].
ولأن شهادة الكافر تقبل بمجرد الإسلام، فلأن تقبل شهادة الفاسق بمجرد التوبة بطريق الأولى، ولأن المغفرة تحصل بمجرد التوبة فكذلك الأحكام.
وردوا على أصحاب الرأي الأول أنه يحتمل أن يكون المراد بالإصلاح في الآية هو التوبة، ولأن تقييد التوبة بالإصلاح كسنة تحكُم لم يرد الشرع به، والتقدير إنما يثبت بالتوقيف، ولأن من كان غاصباً فرد ما في يديه أو مانعاً للزكاة فأداها وتاب إلى الله قد حصل منه الإصلاح وعلم نزوعه عن المعصية بأداء ما عليه، ولو لم يرد التوبة.
وأما ما ورد عن سيدنا عمر ﷺ في حق صبيغ إنما كان لأنه تائب عن بدعة، وكانت توبته بسبب الضرب والهجران فيحتمل أنه أظهر التوبة تستراً، والصحيح – أي عند الحنابلة – أن التوبة من البدعة كغيرها إلا أن تكون التوبة بفعل يشبه الإكراه كتوبة صبيغ فيضرب له مدة تظهر أن توبته عن إخلاص لا عن إكراه[٤].
ثانياً : إعادة الاعتبار في القانون السوري : إذا قرر القاضي منع الجاني من حق أو أكثر من هذه الحقوق، فعليه أن يحدد مدة المنع بين سنة وعشر سنوات، تبدأ منذ انقضاء مدة العقوبة الأصلية المانعة أو المقيدة للحرية[٥].
ويرجح الباحث : مذهب القائلين بوجوب اختباره بعد توبته لأن عطف الإصلاح على التوبة يشير أن الإصلاح أمر زائد على التوبة، ولا سيما وأن الواو تفيد المغايرة، ولأن عودة العدالة يترتب عليها أمور كثيرة منها الشهادة والرواية فلا بد من التأكد من صدق توبته، ولكن الأولى عدم تحديد فترة معينة لذلك لعدم وجود نص في تقدير مدة الاختبار، والعلة في عودة عدالته هي توبته وصلاح عمله فإذا تحقق ذلك ولو بزمن قريب فقد تحقق المقصود ولا عبرة بالمدة الطويلة، فالأمر في تقدير ذلك يعود إلى القاضي كما قال الحنفية والمالكية..
ثالثاً : استثناءات تتعلق بإعادة الاعتبار :

---

[١] أخرجه ابن ماجه، رقم (٤٢٥٠)، كتاب الزهد، باب ذكر التوبة، ١٤٢٠/٢، وقد حسن سنده الحافظ ابن حجر العسقلاني وغيره من العلماء (انظر فتح الباري لابن حجر العسقلاني ٤٧١/١٣، وكشف الخفاء للعجلوني، رقم ٩٤٤، ٣٣٨/١).
[٢] أبو بكرة (٥٢هـ) : هو نفيع بن الحارث بن كلدة، أبو بكرة الثقفي، صحابي، من أهل الطائف، له ١٣٢ حديثاً، توفي بالبصرة، وإنما قيل له (أبو بكرة) لأنه تدلى ببكرة من حصن الطائف إلى النبي ﷺ، وهو ممن اعتزل الفتنة يوم (الجمل وأيام صفين) . روى عن النبي ﷺ، وروى عنه أولاده.
[أسد الغابة لابن الأثير ٣٨/٥، الأعلام للزركلي٤٤/٨] .
[٣] أخرجه البيهقي في السنن الكبرى عن طريق الشافعي وهو قصة مشهورة، رقم (٢١٠٥٠)، كتاب الشهادات، باب شهادة القاذف، ١٥٢/١٠، وانظر تلخيص الحبير لابن حجر العسقلاني، رقم (٢٦٧٨)، كتاب الشهادات، ٣٧٩/٤.
[٤] حاشية ابن عابدين ١٥١/١١-١٥٢، حاشية الدسوقي، ابن عرفة ١٨٣/٤، الذخيرة للقرافي٢٢٤/١٠، مغني المحتاج للشربيني ٥٨٤/٤ - ٥٨٥، كشاف القناع للبهوتي ٣٦٧/٥، المغني لابن قدامة ١٩٤/١٤-١٩٥.
[٥] التشريع الجزائي للسراج ٣٦٣/١- ٣٦٤.

استثنى بعض الفقهاء بعض المسائل من رد الاعتبار، فلا يُرد إليه اعتباره في بعض المسائل رغم توبته وصلاح حاله.

المسألة الأولى : شهادة القاذف :

قال تعالى : ﴿**وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ**﴾ [النور : ٤].

فالله تعالى رتب على جريمة القذف ثلاث عقوبات وهي الجلد وإسقاط الشهادة والحكم بالفسق.

وقد اتفق الفقهاء على أن القاذف لا تقبل له شهادة ما دام لم يتب لأنه ارتكب معصية من غير أن يتوب عنها، لأنه فقد شرط العدالة، والعدالة شرط في قبول الشهادة وهو فاسق ما لم يتب، واتفقوا على أن الجلد لا يزيل وصف الفسق وإن قال بعض الفقهاء أنه كفارة من عقاب يوم القيامة، و اتفقوا على أن الجلد لا يسقط بالتوبة، كما اتفقوا على أن وصف الفسق يزول بالتوبة. واختلفوا فيما إذا تاب وأحسن التوبة أتقبل شهادته أم لا؟ علماً بأن وصف الفسق قد زال عنه باتفاق، وهذا هو محل النزاع بين الفقهاء :

الرأي الأول : قبول شهادته بالتوبة، وهذا الرأي هو مذهب الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة.

الرأي الثاني : عدم قبول شهادته أبداً وإن تاب، وهذا الرأي هو مذهب الحنفية وبعض المالكية[١]. جاء في حاشية ابن عابدين رحمه الله تعالى : {...وإنما كان رد الشهادة من تمام الحد...لكون تمام الحد مانعاً...عن القذف لكونه زاجراً لأنه يؤلم قلبه، كالجلد يؤلم بدنه، ولأن المقصود منه رفع العار عن المقذوف وذلك في إهدار قول القاذف أظهر، لأنه بالقذف آذى قلبه فجزاؤه أن لا تقبل شهادته لأنه فعلُ لسانه وفاقاً لجريمته فيكون من تمام الحد فيبقى...الرد بعد التوبة كأصل الحد اعتباراً بالأصل}[٢].

الأدلة :

أدلة الجمهور في قبول شهادته :

١- قوله تعالى : ﴿**وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ، إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ**﴾ **[النور : ٤-٥].**

وجه الاستدلال بالآية من ثلاثة وجوه :

الوجه الأول : إن الاستثناء من النفي إثبات فيكون تقديره إلا الذين تابوا فاقبلوا شهادتهم وليسوا بفاسقين، فالاستثناء بالتوبة يرفع حكم ما تقدم، والاستثناء إذا انعطف على جملة عاد إلى جميعها، ولم يختص ببعضها، كقوله : زينب طالق وسالم حر إن شاء الله فالاستثناء يعود إليهما ولا يختص بأقربهما فلا تطلق زينب ولا يصبح سالم حراً.

الوجه الثاني : الجلد ورد الشهادة حكمان والفسق علة، والاستثناء راجع إلى الحكم دون العلة، كما لو قال : إن دخل زيد الدار وجلس فأعطه درهماً لأنه صديق، فدخل ولم يجلس

---

(١) تكملة حاشية ابن عابدين ١٥١/١١-١٥٢، بدائع الصنائع للكاساني٢٧١/٦، تكملة المجموع شرح المهذب للمطيعي ٩٩/٢٢، الحاوي الكبير للماوري ٢٥/١٧، المغني لابن قدامة ١٨٨/١٤-١٨٩، الذخيرة للقرافي ٢١٧/١٠، بداية المجتهد لابن رشد ٤٤٣/٢.

(٢) تكملة حاشية ابن عابدين ١٦٨/١١.

فلم يستحق الدرهم وكان على الصداقة، لأن الدرهم جزاء والصداقة علة.
الوجه الثالث : الفسق إخبار عن ماض، ورد الشهادة حكم مستقبل، والاستثناء يرجع إلى مستقبل الأحكام، ولا يرجع إلى ماضي الأخبار.

٢- استدلوا بعمومات الأخبار التي تقبل شهادة الشهود العدول، كقوله تعالى : ﴿**وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ**﴾ [البقرة : ٢٨٢]، وكقوله تعالى : ﴿**وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ**﴾ [الطلاق : ٢].

وجه الاستدلال : تفيد هذه الأخبار قبول شهادة العدل دون التفريق بين المحدود في القذف وغيره، والقاذف عدل بعد التوبة فينبغي أن تقبل شهادته.

٣- إجماع الصحابة : ورد أن عمر بن الخطاب ﷺ لما جلد أبا بكرة في شهادته على المغيرة[١] بالزنا قال له : تب أقبل شهادتك، فقال : لا أتوب[٢]. وكان هذا القول بمشهد من الصحابة لأنها قصة اجتمعوا لها، فما أنكر قوله أحد منهم فدل على إجماعهم.

٤- من المعقول والقياس : وذلك من وجوه :

الوجه الأول : أن الشهادة إذا ردت بفسق قبلت بزوال الفسق؟ قياساً على جميع ما يفسق به .
الثاني : ولأن من قبلت شهادته بالتوبة قبل الحد، قبلت بالتوبة بعد الحد قياساً على سائر الحدود .
الثالث : ولأنه محدود في قذف، فوجب أن تقبل شهادته من بعد التوبة، قياساً على الذمي إذا حد في قذف ثم أسلم .
الرابع : ولأن فعل الزنى أغلظ من القذف بالزنى لتردد القذف بين الصدق والكذب، فلما قبلت شهادته بالتوبة من أغلظ الإثمين قبل الحد وبعده كان قبوله بالتوبة من أخفهما قبل الحد وبعده أولى.
الخامس : ولأنه لما عاد إلى العدالة في قبول روايته وجب أن يعود إليها في قبول شهادته[٣].

أدلة الحنفية ومن وافقهم في عدم قبول شهادته :

١- محور استدلال الحنفية يستند إلى الآية الكريمة وهي قوله تعالى : ﴿**وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ، إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ**﴾ [النور : ٤-٥].

وجه الاستدلال بهذه الآية المباركة من وجوه :

---

(١) المغيرة بن شعبة (٢٠ق هـ - ٥٠ هـ) : هو المغيرة بن شعبة الثقفي، أحد دهاة العرب وقادتهم وولاتهم، صحابي، يقال له (مغيرة الرأي)، وفد إلى المقوقس في الجاهلية، تأخر إسلامه إلى السنة الخامسة للهجرة، وشهد الحديبية واليمامة وفتوح الشام، وذهبت عينه يوم اليرموك، وشهد القادسية ونهاوند وهمدان، ولاه عمر ثم عثمان، واعتزل الفتنة بين علي ومعاوية، ثم ولاه معاوية الكوفة.
[الأعلام للزركلي ٢٧٧/٧، أسد الغابة لابن الأثير ٤٧١/٤ وما بعدها].

(٢) سبق تخريجه صفحة (٧٤).

(٣) الذخيرة للقرافي ٢١٧/١٠، الحاوي الكبير للماوردي٢٥/١٧-٢٦-٢٨، المغني لابن قدامة١٨٩/١٤-١٩٠.

الوجه الأول : إن الله تعالى نص على الأبد وهو ما لانهاية له، والتنصيص عليه ينافي القبول في وقت ما.
الوجه الثاني : لو أن شهادته تقبل بالتوبة كسائر المعاصي لم يبق للتخصيص فائدة .
الوجه الثالث : لما كان الجلد لا يرتفع بالتوبة فكذلك الشهادة.
الوجه الرابع : الاستثناء يجب عوده على آخر جملة في الآية وهي قوله تعالى : ﴿**وأولئك هم الفاسقون**﴾ صوناً للكلام عن الإبطال، فيبقى قوله تعالى : ﴿**ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً**﴾ على حاله، والمالكية الذين قالوا بهذا الرأي قالوا : إن أصل مالك عود الاستثناء على الجملة الأخيرة(١).

مناقشة الأدلة :

رد الحنفية على الجمهور بما يلي :

١- أجابوا عن العمومات التي استدل بها الجمهور أن المحدود في القذف مخصوص من عمومات الشهادة عملاً بالنصوص كلها صيانة لها عن التناقض.
٢- قال الحنفية : لا نسلم أن العطف يعود لجميع الجمل فقوله تعالى : ﴿**وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا**﴾ معطوف على قوله تعالى : ﴿**فاجلدوهم**﴾ والعطف للاشتراك فيكون رد الشهادة من حد القذف والحد لا يرتفع بالتوبة، والاستثناء في الآية جاء بعد جملة منعطفة ﴿**وأولئك هم الفاسقون**﴾ على جمل بعضها معطوف على بعض، فجملة ﴿**وأولئك هم الفاسقون**﴾ مستأنفة لأن ما قبلها أمر ونهي فلم يحسن عطفها عليهما، بخلاف الجمل إذا كانت كلها إنشائية معطوفة، فيتوقف كلها على آخرها حتى إذا وجد تغير في الأخير تغير الكل.
٣- عدم صحة القياس على الكفر لفقد شرطه وهو ألا يكون في الفرع نص يمكن العمل به، ووجد النص هنا، وهو التأبيد(٢).

رد الجمهور على الحنفية :

رد الجمهور على الحنفية بما يلي :

١- ردوا على قولهم أن الله تعالى جعل رد الشهادة مؤبداً، بأن التأبيد مشروط بعدم التوبة، لأن مستثنى التأبيد التوبة.
٢- أما قولهم لو قبلت شهادته بالتوبة كسائر المعاصي لم يبق للتخصيص فائدة، فيرد عليه أن في التخصيص فائدة؛ وهو ثبوت الحكم في الزنا وغيره بطريق الأولى، لأن القذف أخفض رتبة من الزنا، فإذا ردت الشهادة به فبغيره مما هو أعلى مرتبة أولى.
٣- أما قولهم إن الاستثناء لا يعود إلى الجلد فكذا إلى الشهادة، أنه لم يعد إلى الجلد لدليل خصه وهو أنه حق آدمي فبقي ما عداه على حكم أصله، ولأن الفسق علة في رد الشهادة وارتفاع العلة موجب لرفع حكمها، وليس الفسق علة في وجوب الحد، فلذلك ارتفع رد الشهادة ولم يرتفع وجوب الحد.
٤- أما قولهم يجب عود الاستثناء على آخر جملة، فيرد عليه أن العلة في أحكام هذه المسائل وهي القذف وقبح الجناية فإذا زال ذلك بالتوبة وحسنت حاله مع الله تعالى زالت تلك الأحكام كلها لزوال سببها المتحد إلا الحد لا يزول لما تقدم، فعلم أن

(١) تكملة حاشية ابن عابدين ١٦٨/١١، الذخيرة للقرافي ٢١٧/١٠-٢١٨.
(٢) تكملة حاشية ابن عابدين ١٦٩/١١، بدائع الصنائع للكاساني ٢٧١/٦.

الحدود لا تسقط بالتوبة إلا الحرابة لكون الحد فيه تنكيلاً ولا تنكيل مع التوبة، وهو في غيرها إن وقع قبل التوبة فهو تنكيل أو بعدها فتطهير، وهذا هو الجواب عن مخالفة المالكية لأصلهم في رجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة، فهم يرجعون الاستثناء إلى الجملة الأخيرة إذا لم يكن سببها واحداً، أما هنا فالسبب واحد ألا وهو القذف(١).

الترجيح :

تبين لنا أن أساس الاختلاف الجوهري بين الفقهاء هو رجوع الاستثناء في قوله تعالى : ﴿**إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ**﴾ [النور : ٥].

فالذين قالوا : إن شهادته لا تقبل جعلوا الاستثناء من الحكم بالفسق فقط، والذين قالوا إن شهادته مقبولة بالتوبة جعلوا الاستثناء من النهي عن قبول الشهادة ومن الحكم بالفسق، لأن كون ارتفاع الفسق مع رد الشهادة أمر غير مناسب في الشرع، أي خارج عن الأصول لأن الفسق متى ارتفع قبلت الشهادة(٢).

والذي يرجحه الباحث - في مسألة الاستثناء بعد جمل متعاطفات أو مفردات متعاطفات- هو ما ذكره بعض المتأخرين كالغزالي من الشافعية وابن الحاجب من المالكية(٣)، من أن الحكم في الاستثناء الآتي بعد متعاطفات هو الوقف ولا يحكم برجوعه إلى الجميع ولا إلى الأخيرة إلا بدليل.

والسبب في ذلك أنه من خلال استقراء بعض آيات القرآن الكريم تبين أن في بعض الآيات لم يرجع فيها الاستثناء للأولى، وبعضها لم يرجع فيها الاستثناء للأخيرة فدل ذلك، أن رجوعه لما قبله ليس شيئاً مطرداً.

أمثلة على ذلك : من أمثلة رجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة فقط قوله تعالى : ﴿**وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا**﴾ [النساء : ٩٢].

فإن الاستثناء في هذه الآية راجع للدية فقط لأن المطالبة بها تسقط بتصدق مستحقها بها، ولا يرجع لتحرير الرقبة إجماعاً لأن تصدق مستحقي الدية بها لا يسقط كفارة القتل الخطأ.

والاستثناء في آية القذف كما تقدم لا يرجع إلى الجملة الأولى وهي قوله تعالى : ﴿فاجلدوهم ثمانين جلدة﴾ .

ومن أمثلة رجوع الاستثناء إلى الجملة الأولى دون الأخيرة : قوله تعالى : ﴿**فَإِنْ تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ**﴾ [النساء : ٨٩-٩٠].

فالاستثناء في قوله: ﴿**إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ**﴾ لا يرجع إلى الجملة

---

(١) الحاوي الكبير للماوردي ٢٦/١٧- ٢٨، الذخيرة للقرافي ٢١٨/١٠.

(٢) بداية المجتهد لابن رشد ٤٤٣/٢، تكملة المجموع شرح المهذب للمطيعي ١٠١/٢٢.

(٣) ابن الحاجب : (٦٤٦هـ - ١٢٤٩م) : هو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس أبو عمرو، جمال الدين ابن الحاجب، كردي الأصل، ولد في أسنا من صعيد مصر، ونشأ في القاهرة، وسكن دمشق، ومات بالاسكندرية، وكان أبوه حاجباً فعرف به، فقيه مالكي، من كبار العلماء بالعربية، كان فقيهاً مناظراً مفتياً مبرزاً متبحراً في عدة علوم، ورعاً متواضعاً، رُزقت تصانيفه قبولاً حسناً، ومنها : (الكافية : في النحو، والشافية : في الصرف، وصنف مختصراً في الفقه، ومختصراً في الأصول). [الأعلام للزركلي ٢١١/٤، بغية الوعاة للسيوطي ١٣٤/٢ – ١٣٥].

الأخيرة أي قوله تعالى : ﴿**وَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا**﴾ مع أنها أقرب الجمل إلى الاستثناء، لأنه لا يجوز اتخاذ ولي ولا نصير من الكفار ولو وصلوا إلى قوم بينك وبينهم ميثاق وهذا لا خلاف فيه، بل الاستثناء راجع إلى الجملتين الأوليين أي قوله تعالى : ﴿**فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ**﴾ أي فخذوهم بالأسر واقتلوهم إلا الذين يصلون إلى قوم بينكم وبينهم ميثاق فليس لكم أخذهم بأسر ولا قتل لأن الميثاق الكائن لمن وصلوا إليهم يمنع من قتلهم وأسرهم.

وإذا كان الاستثناء ربما لم يرجع إلى أقرب الجمل إليه، تبين أنه لم يلزم رجوعه للجميع ولا إلى الأخيرة، وأن الأظهر هو الوقف حتى يعلم ما يرجع إليه من المتعاطفات قبله بدليل، ولا يبعد أن إن تجرد من القرائن والأدلة كان ظاهراً في رجوعه للجميع(١). وهذا ما يرجحه الباحث. والله تعالى أعلم.

المسألة الثانية : عدم قبول شهادة المشهور بالكذب :

استثنى الحنفية من قبول الشهادة بالتوبة المعروف المشهور بالكذب فلا يقبلون شهادته وإن تاب، لأنه لا يعرف صدقه في توبته، بخلاف الفاسق إذا تاب عن سائر أنواع الفسق فإن شهادته تقبل، وكذا من وقع في الكذب سهواً أو ابتلي مرة ثم تاب لأنه قل ما يخلو مسلم عن ذلك، فلو منع القبول لانسد باب الشهادة(٢).

المسألة الثالثة : عدم إعادة الاعتبار إلى القاضي بالجور بالتوبة :

ذهب المالكية إلى أنه على القاضي إذا أقر أنه حكم بالجور، أو ثبت عليه ذلك بالبينة العقوبة الموجعة، ويعزل ويشهر ويفضح ولا تجوز ولايته ولا شهادته وإن صلحت حاله وأحدث توبة لاجترائه على حكم الله تعالى، ويكتب أمره في كتاب لئلا يندرس الزمان فتقبل شهادته، والقاضي الجائر أقبح حالاً من شاهد الزور(٣).

المسألة الرابعة : عدم قبول شهادة شاهد الزور :

استثنى المالكية أيضاً من قبول الشهادة بالتوبة شاهد الزور، ولكن مع ذلك فقد اضطرب مذهب مالك في قبول شهادة شاهد الزور بالتوبة، فورد عن الإمام مالك أنه إن عرفت منه توبة وإقبال وتزيد في الخير قبلت شهادته، وورد عنه كما في المدونة أنه لا تقبل شهادته أبداً وإن تاب وحسنت حاله، وقال بعضهم في التوفيق بين القولين : أن هذا ليس خلافاً ولكن كل قول محمول على حالة معينة، وهو أنه إن أتى تائباً مقراً على نفسه قبل أن يظهر عليه قبلت توبته وشهادته، أما إن ظهر عليه دون أن يأتي تائباً من تلقاء نفسه فلا تقبل شهادته وإن أعلن توبته بعد ذلك، ولعل هذا التوفيق بين الأقوال هو الأظهر والأصح في المذهب(٤).

المسألة الخامسة : عدم قبول رواية الكذاب في حديث النبي ﷺ : ذهب جمهور العلماء من المحدثين والفقهاء إلى أنه من تعمد الكذب في حديث النبي ﷺ فإنه لا تقبل روايته وإن تاب وحسنت توبته، وذكروا أن هذا مما افترقت فيه الشهادة والرواية، فإن الشهادة تقبل بالتوبة، بخلاف الرواية فلا تقبل بالتوبة ممن تعمد الكذب في حديث النبي ﷺ (٥).

---

(١) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين الشنقيطي ١٠٠/٦إلى١٠٢.

(٢) تكملة حاشية ابن عابدين ١٧٠/١١-١٧١، بدائع الصنائع للكاساني ٢٦٩/٦.

(٣) تبصرة الحكام لابن فرحون ٦٩/١-٧٠.

(٤) التاج والإكليل، العبدري ١١٦/٨-١١٧، الذخيرة للقرافي٢٢٩/١٠- ٢٣٠.

(٥) التقييد والإيضاح شرح علوم الحديث للعراقي ص ١٢٨- ١٢٩.

الفصل الثاني

الزجر بالتشهير والهجر

ويتضمن ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : الزجر بعقوبة التشهير.

المبحث الثاني : الزجر بتنفيذ الزواجر علانية.

المبحث الثالث : الزجر بالهجر.

المبحث الأول : الزجر بعقوبة التشهير :

تكييف الزجر بالتشهير في الفقه الإسلامي :

التشهير على اعتبار كونه زاجراً نفسياً في الفقه الإسلامي، **إما أن يكون عقوبة بحد ذاتها،** بغض النظر عن رتبتها أصلية كانت أم إضافية، **وإما أن لا يكون عقوبة بحد ذاتها، وإنما يكون أداة لإظهار العقوبة أمام الآخرين،** فالتشهير على اعتبار كونه عقوبة بحد ذاتها : هو الإعلان عن الجريمة كالمناداة على المجرم بفعله في الشوارع والأسواق والساحات العامة، وأما التشهير على اعتبار كونه أداة لإظهار العقوبة فهو التشهير الناجم عن تنفيذ العقوبة علناً أمام جمع من الناس(١).

والتشهير على اعتبار كونه عقوبة : من الممكن للقاضي أن يقتصر عليها في بعض الحالات إذا رأى ذلك، بينما علنية التنفيذ إنما تعني أن تنفذ العقوبة أمام طائفة من الناس، وهذه العلنية ليست هي العقوبة بحد ذاتها وإنما تضيف إلى العقوبة مزيداً من الردع والزجر للجاني ولغيره ممن تحدثه نفسه بارتكاب الجرائم والمخالفات، وسواء كان التشهير عقوبة أم أداة لإظهار العقوبة فهو مشروع للزجر والردع.

ولذلك يرى الباحث أنه من المناسب إفراد كل صورة بمبحث مستقل. فيمكن الحديث عن عن المبحث الأول؛ أي عن التشهير على اعتبار كونه عقوبة من خلال المطالب التالية :

المطلب الأول : تعريف التشهير ودليل مشروعيته :

التشهير لغة : الشُّهرة ظهور الشيء ووضوحه، وقد شهره يشهرُه شَهراً وشُهرة فاشتهر، وشهَّره تشهيراً، واشتهَرَه فاشتهر، وتطلق الشهرة على الفضيحة، ويقال رجل شهير ومشهور؛ أي معروف المكان، والشهر القمر، وسمي بذلك لشهرته وظهوره(٢).

والتشهير اصطلاحاً : لا يختلف عن المعنى اللغوي : (فهو عبارة عن الإعلان عن جريمة المحكوم عليه) (٣).

أما أدلة مشروعيته : اعتبر الفقهاء التشهير من العقوبات التعزيرية التي يعود أمر إقرارها إلى القاضي عندما يراها مناسبة لحجم الجريمة المقترفة، وعندما يراها ضرورية لزجر الجاني وأمثاله عن الوقوع في مثل هذه الجريمة، فالتشهير ليس من العقوبات المقدرة، بل هي من العقوبات التقديرية التي يعود أمر تقديرها إلى القاضي، قال ابن فرحون المالكي {وإن رأى المصلحة في قمع السفلة بإشهارهم بجرائمهم فعل}(٤).

وقال الإمام الماوردي الشافعي : {وأما إشهار المعزر في الناس فجائز إذا أدى الاجتهاد إليه ليكون زيادة في نكال التعزير، وأن يجرد من ثيابه إلا قدر ما يستر عورته وينادى عليه بذنبه إذا تكرر منه ولم يقلع عنه...}(٥).

وجاء في كشاف القناع : {وإذا عزره أي من وجب عليه الحاكم أشهره لمصلحة كشاهد الزور ليجتنب...ويجوز أن ينادى عليه بذنبه إذا تكرر الذنب منه ولم يقلع}(٦).

---

(١) التشريع الجزائي المقارن للسراج ٣٦٩/١- ٣٧٠.

(٢) لسان العرب لابن منظور ٢٣٥١/٤، مادة شهر.

(٣) تكملة المجموع شرح المهذب للمطيعي ٨٨/٢٣، التشريع الجنائي للأستاذ عودة٧٠٤/١، التشريع الجزائي المقارن للسراج ٣٦٨/١.

(٤) تبصرة الحكام لابن فرحون ١٢٤/٢.

(٥) الحاوي الكبير للماوردي ٤٢٦/١٣.

(٦) كشاف القناع للبهوتي ١٠٧/٥.

هذه النصوص وأمثالها تدل على أن عقوبة التشهير عندما تكون ضرورية للردع والزجر أو لمصلحة قمع المجرمين والتحذير منهم فهي عقوبة مشروعة.

ومما يدل على مشروعية التشهير :

١- حديث النبي ﷺ محذراً من الغلول والخيانة في الصدقات لمن ولاه الله عليها قال "والذي نفسي بيده، لا يأخذ أحد منه شيئاً إلا جاء به يوم القيامة يحمله على رقبته، إن كان بعيراً له رُغاء، أو بقرة لها خُوَار، أو شاة تَيْعرُ"(١).

وجه الاستدلال : أن الغالَّ في الصدقات يفضحه الله تعالى ويشهر به على رؤوس الأشهاد يوم القيامة، فالتشهير به من جملة العقوبات التي رتبها الله تعالى على جريمة الغلول في الصدقات. فالرغاء هو صوت الإبل، والخوار صوت البقر، وتيعر مصدر يَعار : وهو صوت الشاة الشديد، فيوم القيامة يأتي هذا الغال حاملاً لها معذباً بحمله، مرعوباً بصوتها، وموبخاً بإظهار خيانته على رؤوس الأشهاد والملائكة، تنادي : هذا ما أغله فلان رغبة فيه وشحاً، وهذا على رأي من رأى أن الأمر على ظاهره وحقيقته، بينما ذهب بعض العلماء إلى أن ذلك عبارة عن حمل وزر تلك الجريمة، وشهرة فاعلها بين الخلائق، كما يشهر ويعرف من حمل بعيراً له رغاء أو بقرة لها خوار أو شاة تيعر.

وقد اعترض أصحاب الرأي الأول على أصحاب الرأي الثاني بالمجاز بأنه عدول عن الحقيقة إلى المجاز، والنبي ﷺ قد أخبر بالحقيقة فهي أولى، ولا مانع يمنع من ذلك(٢).

وبناء على هذا الحديث قال الإمام المناوي(٣) : {...أظن أن الحكام أخذوا تجريس السارق ونحوه من هذا الحديث ونحوه}(٤). قال ابن عابدين معلقاً على ما نقله الإمام المناوي : {...والتجريس بالقوم التسميع بهم...وهو معنى التشهير الذي ذكروه عندنا في شاهد الزور}(٥). والحكم بالتشهير كما ذكر المناوي (تجريس السارق ونحوه) ليس خاصاً بجريمة السرقة بل يشمل أي جريمة إذا رأى القاضي مصلحة في تشهير فاعلها؟

فالحديث يدل على التشهير بالمجرمين يوم القيامة، والبحث يقتصر على ما شرعه الله تعالى زاجراً في الدنيا، ومع ذلك استدل به الفقهاء على مشروعية التشهير بالمجرمين في الدنيا، ولكن يرى الباحث ضعف الاستدلال به هنا، فتؤخذ مشروعية التشهير من أدلة أخرى.

٢- ومما استدل به الفقهاء قوله ﷺ : "أَتَرِعون عن ذكر الفاجر! متى يعرفه الناس؟ اذكروا الفاجر بما فيه يحذره الناس"(٦).

---

(١) أخرجه البخاري، رقم (٢٤٥٧)، كتاب الهبة، باب من لم يقبل الهدية لعلة، ٨٥٧/٢، وأخرجه مسلم (١٨٣٢)، كتاب الإمارة، باب تحريم هدايا العمال، ص ٧٦٦.

(٢) فيض القدير للمناوي١٢٣/١، فتح الباري لابن حجر العسقلاني ١٦٦/١٣.

(٣) المناوي (٩٥٢ - ١٠٣١هـ) : هو محمد عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين، زين الدين، الحدادي المناوي، القاهري الشافعي، عالم مشارك في أنواع من العلوم، أخذ عن النور علي بن غانم المقدسي والشيخ حمدان الفقيه وغيرهم، وعنه سليمان البابلي والشيخ علي الأجهوري وغيرهم. من تصانيفه : (التيسيرفي شرح الجامع الصغير، وفيض القدير، وتيسير الوقوف على غوامض أحكام الوقوف، وشرح التحرير في فروع الفقه الشافعي). [الأعلام للزركلي٢٠٤/٦، معجم المؤلفين، كحالة ١٤٣/٢].

(٤) فيض القدير للمناوي١٢٣/١-١٢٤.

(٥) حاشية ابن عابدين ١٣٥/٦- ١٣٦.

(٦) السنن الكبرى للبيهقي، رقم (٢١٤٤٢)، كتاب الشهادات، باب الرجل من أهل الفقه يسأل عن =

وجه الاستدلال : هذا الحديث إن صح فإنه يدل على مشروعية التشهير بالفاسق، بل ربما دل على الوجوب لأنه جاء بصيغة الأمر، لأن في التشهير زجراً للمجرم ولغيره عن هذه المعصية، كما فيه تحذير الناس من المشهر به لأنه إذا أشهر أمره تجنبه الناس في الإشهاد وغيره، بخلاف ما إذا بقي مستوراً فربما اغتر به الناس فأفسد عليهم أموراً كثيرة(١).

ومعنى الحديث : أتتحرجون وتكفون وتتورعون عن ذكر الفاجر المتظاهر بالمعاصي، الذي لا يبالي بما ارتكبه، والفاجر هو الذي فجر حدود الله أي خرج عنها وتعدى عليها معلناً غير مبالٍ، وقوله : متى يعرفه الناس؟ أي في أي وقت يعرفه الناس إذا لم تعرفوهم به وهذا من قبيل الاستفهام الاستنكاري، وقوله ﷺ اذكروا الفاجر بما فيه أي لا يجوز تشهير الفاسق بما ليس فيه، ولا بما لا يعلن، فيقتصر في التشهير على المعاصي التي يرتكبها ويجاهر بها .

وقوله ﷺ يحذره الناس : فيه دلالة واضحة إلى أن التشهير بالفاسق إن كان من قبل عامة الناس يجب أن يكون بدافع مشروع كالتحذير من فسقه وفجوره، لا الانتقام والحقد والتحقير وإلا لم يكن مشروعاً بحقهم، أما إن كان التشهير من قبل السلطان فلا شك أنه للعقوبة والزجر والتحذير(٢).

٣- ما ورد عن سيدنا عمر بن الخطاب ﷺ أنه أمر بشاهد الزور أن يسخم وجهه، ويلقى في عنقه عمامته، ويطاف به في القبائل، ويقال : إن هذا شاهد زور فلا تقبلوا له شهادة(٣).

وجه الاستدلال : أن سيدنا عمر بن الخطاب ﷺ كان يأمر بشاهد الزور أن يطاف به بين القبائل حتى يشتهر أمره بين الناس زجراً له ولأمثاله وتحذيراً للناس من فسقه وفجوره.

٤- ما ورد عن شريح القاضي(٤) أنه كان إذا أخذ شاهد زور فإن كان من أهل السوق قال للرسول : قل لهم إن شريحاً يعرِّفكم ويقول لكم : إنا وجدنا هذا شاهد زور فاحذروه، وإن كان من أهل العرب أرسل به إلى مجلس قومه أجمع ما كانوا، فيقال للرسول مثل ما قال في المرة الأولى(٥).

وجه الاستدلال : هذا الفعل يدل صراحة على مشروعية التشهير وهو صادر عن قاض

= الرجل من أهل الحديث ... ٢١٠/١٠، كما أخرجه الطبراني في المعجم الكبير، مسند بهز بن حكيم عن أبيه عن جده، رقم (١٠١٠)، ٤١٨/١٩، وهو حديث ضعيف، ويعرف بحديث الجارود بن يزيد النيسابوري، وأنكره عليه أهل العلم بالحديث كما في السنن الكبرى للبيهقي، وانظر الجامع الصغير للسيوطي، رقم (١٠٨)، ص ١٣.

(١) تكملة المجموع شرح المهذب للمطيعي ٨٩/٢٣، الحاوي الكبير للماوردي ٣٢٠/١٦.

(٢) فيض القدير للمناوي ١١٥/١-١١٦.

(٣) الذخيرة للقرافي ٢٢٩/١٠، المغني لابن قدامة ٢٦١/١٤، و الأثر أخرجه عبد الرزاق في مصنفه، رقم (١٥٣٩٤)، كتاب الشهادات، باب عقوبة شاهد الزور٣٢٧/٨.

(٤) شريح القاضي (٧٨هـ) : هو شريح بن الحارث، أبو أمية، من أشهر القضاة في صدر الإسلام، أصله من أولاد الفرس الذين كانوا باليمن، كان في زمن النبي ﷺ ولم يسمع منه، ولي قضاء الكوفة في زمن عمر وعثمان وعلي ومعاوية. واستعفى في أيام الحجاج فأعفاه سنة ٧٧ هـ، كان ثقة في الحديث، مأموناً في القضاء، له باع في الشعر والأدب، مات بالكوفة. [تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني١٦٠/٢، الأعلام للزركلي ١٦١/٣] .

(٥) شرح فتح القدير ٤٤٣/٧، والأثر بنحوه أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، رقم (٢٣٥٠١)، كتاب البيوع والأقضية، باب شاهد الزور ما يصنع به، ٦٢٦/١١.

مشهود بعلمه وعدالته، وهو من التابعين ومن القضاة أيام الصحابة الكرام فقد قضى في خلافة عمر وعلي رضي الله عنهما، ومثل هذا التشهير لا يخفى عن الصحابة، ولو كان فعله مخالفاً للصواب لأنكره عليه الصحابة الكرام ﷺ [١].

المطلب الثاني : أسباب التشهير :

تقدم أن التشهير عقوبة تعزيرية يعود أمر إقرارها إلى القاضي، وذلك يختلف باختلاف الجاني وظروفه واختلاف الجناية وملابساتها، فللقاضي أن يقتصر على عقوبة التشهير عندما يراها كافية لزجر الجاني، وله أن يقتصر على عقوبات أخرى كالضرب أو الحبس، وله أن يجمع بين أكثر من عقوبة عندما يرى ذلك ضرورياً.

قال الإمام الشربيني[٢] في معرض الحديث عن التعزير : {ويجتهد الإمام في جنسه وقدره، لأنه غير مقدر شرعاً موكل إلى رأيه يجتهد في سلوك الأصلح لاختلاف ذلك باختلاف مراتب الناس وباختلاف المعاصي فله أن يشهر من أدى اجتهاده إليه}[٣].

ومع ذلك فإن الفقهاء قد ذكروا للتشهير أسباباً معينة، مما يدل على أنه ينبغي للقاضي أن يحكم بعقوبة التشهير خاصة في الجرائم التي نص الفقهاء على عقوبتها بالتشهير، كما ينبغي أن نعلم أن التشهير يعد من أشد وأخطر العقوبات والزواجر النفسية، ولذلك لا ينبغي للقاضي أن يحكم بعقوبة التشهير في كل جريمة، ولا سيما في الجرائم البسيطة، لأن سلطة القاضي التقديرية مقيدة بالأصلح وبما يحقق الزجر للجاني، فإذا كان ينزجر بما دون التشهير فلا يجوز للقاضي أن يشهره.

ويمكن تلخيص ما ذكره الفقهاء حول أسباب التشهير بما يلي :

السبب الأول : ارتكاب الجرائم التي يعتمد فيها المجرم على ثقة الناس :

للقاضي أن يحكم بعقوبة التشهير في الجرائم التي يعتمد المجرم في ارتكابهاعلى ثقة الناس به؛ كالتشهير بشاهد الزور والغاش والمحتكر والقاضي الجائر بالقضاء والمفسد للأخلاق[٤] وذلك إن الثقة بالشخص هي التي تدفع الآخرين إلى التعامل معه، وإلى تأمينه على أنفسهم وأموالهم، فيستغل المجرم هذه الثقة ليحتكرهم ويغشهم ويكذب عليهم، وعند يكشف أمره ويصبح في قبضة القضاء فإن الشرع الحكيم يسلبه هذه الثقة التي استغلها للإضرار بالآخرين، وذلك بتشهيره والإعلان عن جريمته، وبالتالي لا تقبل شهادته ولا يعامل بأي نوع من المعاملة.

ومن الضروري الحديث بشيء من التفصيل عن بعض الجرائم التي يعتمد فيها المجرم على ثقة الناس، وذلك نظراً لأهميتها وتنصيص الفقهاء على عقوبة فاعلها بالتشهير وغيره.

الجريمة الأولى : شهادة الزور :

أولاً : تعريفها وحكمها :

---

[١] تكملة حاشية ابن عابدين ٣٢١/١١.

[٢] الشربيني (٩٧٧هـ) : هو محمد بن أحمد الشربيني شمس الدين، فقيه شافعي، مفسر لغوي، من أهل القاهرة، من تصانيفه : (الإقناع في حل الألفاظ أبي شجاع، ومغني المحتاج في شرح المنهاج للنووي، كلاهما في الفقه). [الأعلام للزركلي ٦/٦، معجم المطبوعات، اليان سركيس ١١٠٨/١].

[٣] انظر مغني المحتاج للشربيني ٢٥٣/٤.

[٤] التشريع الجنائي للأستاذ عودة ٧٠٤/١، التشريع الجزائي المقارن للسراج ٣٦٨/١-٣٦٩، شخصية عقوبات التعزير، هلا العريس ص٢٧٧.

الزور لغة : شهادة الباطل وقول الكذب، والزورُ : كل شيءٍ يُتخذ رباً ويعبد من دون الله تعالى، وقوله تعالى : ﴿ **والذين لا يشهدون الزور**﴾ [الفرقان : ٧٢].
قال بعضهم : الزور هنا مجالس اللهو، أو مجالس الغناء، وقال بعضهم : الشرك بالله[١].
أما في الاصطلاح : فهي الشهادة الباطلة عمداً[٢].
بمعنى هي الشهادة التي يتعمد فيها الشاهد الكذب، ويقلب الحقائق، ويجعل من الحق باطلاً ومن الباطل حقاً، ويجعل من المظلوم ظالماً، والعكس صحيح وهكذا.
أما حكمها : شهادة الزور من الكبائر، بل هي من أكبر الكبائر، وفاعلها فاسق ترد شهادته، وضررها لا يقتصر على انتهاك حق الله تعالى، بل إنه يتعدى إلى العباد، ولذلك كانت من الموبقات الكبيرة[٣].
قال رسول الله ﷺ : "ألا أنبئكم بأكبر الكبائر" ثلاثاً، قالوا : بلى يا رسول الله، قال : "الإشراك بالله وعقوق الوالدين – وجلس وكان متكئاً - فقال : ألا وقول الزور" فما زال يكررها حتى قلنا ليته سكت[٤].
وروى خريم بن فاتك[٥] قال : صلى رسول الله ﷺ صلاة الصبح ولما انصرف قام قائماً وقال : "يا أيها الناس عدلت شهادة الزور بالإشراك بالله ثلاث مرات"، ثم تلا قوله عز وجل : ﴿**فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ**﴾ [الحج : ٣٠][٦].
ثانياً : عقوبة شاهد الزور :
رغم أنه لا يوجد حد معين لشهادة الزور نجد أن معظم الفقهاء قد تكلموا وبحثوا في عقوبة شاهد الزور وفي مفرداتها، والسبب في ذلك أن هذه الجريمة لها خطورة اجتماعية واقتصادية وحتى جنائية؛ إذ إن كثيراً من الحقوق ومن الجرائم تثبت بالشهادة، فكانت شدة التشهير على مرتكب هذه الجريمة تتناسب مع خطورتها، وهذا ما دفع الفقهاء للبحث في نوع عقوبة شاهد الزور ومقدارها. وقد أجمع العلماء على تعزير شاهد الزور، جاء في تكملة حاشية ابن عابدين : {قال في كافي الحاكم : اعلم أن شاهد الزور يعزر إجماعاً اتصل

---

(١) لسان العرب لابن منظور١٨٨٩/٣، مادة زور.
(٢) تكملة حاشية ابن عابدين ٣١٩/١١.
(٣) المصدر السابق ٣٢٠/١١، تكملة المجموع للمطيعي ٨٨/٢٣، المغني لابن قدامة ٢٦١/١٤.
(٤) أخرجه البخاري، رقم (٢٥١١)، كتاب الشهادات، باب ما قيل في شهادة الزور، ٨٧٩/٢، وأخرجه مسلم، رقم (٨٧)، كتاب الإيمان، باب بيان أكبر الكبائر وأكبرها، ص ٦٢ -٦٣.
(٥) خريم بن فاتك : هو خريم بن فاتك الأسدي كنيته أبو يحيى، روى عن النبي ﷺ وعن كعب الأحبار، وروى عنه ابنه أيمن، وعبد الله بن عباس، وأبو هريرة و غيرهم، أسلم حين أسلمت بنو أسد بعد فتح مكة، وتحول إلى الكوفة فنزل بها بعد ذلك، وقيل أسلم يوم فتح مكة، روى له الأربعة.
[تهذيب الكمال للمزي ٢٣٩/٨، الإصابة لابن حجر العسقلاني١٠٩/٢].
(٦) أخرجه أبو داود، رقم (٣٥٩٩)، كتاب الأقضية، باب في شهادة الزور، ص ٣٩٨، وأخرجه ابن ماجه، رقم (٢٣٧٢)، كتاب الأحكام، باب شهادة الزور، ٧٩٤/٢، وأخرجه أحمد، رقم (١٨٨٩٨)، مسند خريم بن فاتك، ١٩٤/٣١، وأخرجه الترمذي من حديث أيمن بن خريم، رقم (٢٢٩٩)، كتاب الشهادات، با ما جاء في شهادة الزور، ٥٤٧/٤، قال الترمذي : هذا حديث غريب إنما نعرفه من حديث سفيان بن زياد، واختلفوا في رواية هذا الحديث عن سفيان بن زياد ولا نعرف لأيمن بن خريم سماعاً من النبي ﷺ وقد اختلفوا في رواية هذا الحديث عن سفيان بن زياد، فالحديث إسناده مجهول (انظر تلخيص الحبير لابن حجر العسقلاني، رقم (٢٥٩١)، كتاب القضاء، باب أدب القضاء، ٣٤٩/٤).

القضاء بشهادته أو لا، لأنه ارتكب كبيرة اتصل ضررها بالمسلمين، وليس فيها حد يقدر، فيعزر زجراً له وتنكيلاً}[1].

ومن خلال استقراء آراء الفقهاء يُلاحظ أن جميع العلماء تقريباً متفقون على إيقاع عقوبة التشهير بشاهد الزور؛ حتى يكاد أن يكون هذا إجماعاً[2]، ولكنهم اختلفوا فى إضافة عقوبات أخرى إلى التشهير كالحبس أو الضرب، ويمكن إجمال آراء الفقهاء في مشروعية إضافة عقوبات أخرى إلى التشهيرفي رأيين رئيسين، وإن اختلفوا في بعض التفصيلات الجزئية :

الرأي الأول : **رأي جمهور الفقهاء** من المالكية والشافعية والحنابلة والصاحبين من الحنفية : ذهب هؤلاء إلى الجمع بين التشهير وبين عقوبات تعزيرية أخرى، ولكنهم اختلفوا في تحديد نوع هذه العقوبات التعزيرية ومقدارها مع اتفاقهم على التشهير :

فالشافعية والحنابلة قالوا : إن أمر تعزيره يعود إلى تقدير القاضي، فله أن يعزره بما يراه كافياً في زجره وهذا يختلف باختلاف حال المعزر، قال الإمام الماوردي : {.. والحكم الثاني : تأديب شاهد الزور، وتأديبه التعزير، لأنه مما لم يرد فيه حد ولا يبلغ بتعزيره أربعين وغايته تسع وثلاثون...لأن الأربعين حد الخمر في الحر...ثم هذه الغاية لا يجب استعمالها في كل معزر، لأن التعزير يختلف باختلاف حال المعزر، ويكون موقوفاً على الاجتهاد، فمن أدى الاجتهاد إلى تعزيره بالضرب اجتهد في عدده، فإن أدى الاجتهاد إلى تعزيره بعشرة أسواط لم يزده عليها، وإن أدى الاجتهاد إلى تعزيره بالحبس لم يعدل به إلى الضرب، وإن أدى الاجتهاد إلى تعزيره بالقول والزجر، لم يعدل به إلى ضرب ولا حبس...والحكم الثالث : إشهار أمره)[3].

وجاء في كشاف القناع : {ويعزر شاهد الزور...وتعزيره بما يراه الحاكم إن لم يخالف نصاً أو معنى نص، قال في الشرح : لا يزيد على عشر جلدات، ويطاف به في المواضع التي يشتهر فيها...ليحصل إعلام الناس بذلك...و...للحاكم أن يجمع...لشاهد الزور من عقوبات إن لم يرتدع إلا به..}[4].

إذاً اتفق الشافعية والحنابلة على أن تقدير التعزير يعود إلى ما يراه القاضي، لأن المعيار في تقدير العقوبة يعود إلى مدى قدرتها على زجر الجاني، وإن تطلب الأمر من القاضي أن يجمع لشاهد الزور عقوبات عدة كالضرب والحبس فله ذلك، وإن كان ينزجر بأقل من ذلك فعليه أن يقتصر على هذا المقدار، ويُلاحظ أن الخلاف بينهما فقط فى الحد الأعلى لعدد الجلدات إن كانت العقوبة المختارة هي الجلد؛ فالشافعية يحددون الجلد بأن لا يبلغ أدنى الحدود، وهو حد الخمر عندهم، أما الحنابلة فقد حددوه بأن لا يتجاوز عشر جلدات مستدلين بقول النبي ﷺ : "لا يُجلد أحد فوق عشر جلدات إلا في حد من حدود الله تعالى"[5].

---

(1) تكملة حاشية ابن عابدين ٣٢٠/١١.

(2) شخصية عقوبات التعزير، هلا العريس ص ٢٧٧.

(3) انظر الحاوي الكبير للماوردي ٣١٩/١٦-٣٢٠، وانظر تكملة المجموع شرح المهذب للمطيعي ٨٨/٢٣-٨٩.

(4) انظر كشاف القناع للبهوتي٣٨٥/٥.

(5) المغني لابن قدامة ٢٦١/١٤- ٢٦٢. والحديث أخرجه البخاري، رقم (٦٤٥٨)، كتاب المحاربين من أهل الكفر والردة، باب كم التعزير والأدب، ٢٣٥٥/٤، وأخرجه مسلم، رقم (١٧٠٨)، كتاب الحدود، باب قدر أسواط التعزير، ص ٧٠٩.

أما المالكية : عندهم روايتان في إضافة عقوبات أخرى إلى التشهير : **رواية تقول** : يُضرب إضافة إلى التشهير، دون أن يحددوا مقدار الضرب بل فوضوا أمر ذلك إلى القاضي بما يراه كافياً في زجره.
والرواية الثانية : تقول : يُضرب أربعين جلدة، ويُحبس طويلاً، ويُحلق رأسه، ويُسخم وجهه، و كل ذلك إضافة إلى عقوبة التشهير(١).
أما الصاحبان من الحنفية : فقد أضافا إلى التشهير حبسه وضربه(٢).
الرأي الثاني : ويقتصر في تعزير شاهد الزور على عقوبة التشهير دون غيرها من العقوبات، وهذا هو رأي الإمام أبي حنيفة(٣) والفتوى على رأيه في المذهب.
وأريد أن أشير إلى أن هذا الخلاف الذي ذكرته بين الإمام أبي حنيفة وصاحبيه هو المعتمد في المذهب، وقد قيل أقوال أخرى، **فقد قيل** : إن المسألة على ثلاثة أوجه : ١- إن رجع على سبيل الإصرار، مثل أن يقول لهم شهدت الزور ولا أرجع عن مثل ذلك، فإنه يعزر بالضرب بالاتفاق، ٢- وإن رجع على سبيل التوبة فإنه لا يعزر بالاتفاق، أي بالضرب والحبس، ٣- وإن كان لا يعرف حاله، فعلى الاختلاف المذكور؛ أي أبو حنيفة يقول : بتشهيره فقط، والصاحبان يقولان : بتشهيره وضربه وحبسه.
وقيل : لا خلاف بين الإمام وصاحبيه؛ فالإمام لا يقول بضرب وحبس التائب؛ لأن المقصود من التعزير الإنزجار وقد انزجر، والصاحبان يقولان بضرب وحبس الذي لم يتب، ولا يخالفهما في ذلك أبو حنيفة(٤).
ولكن المعتمد كما ذكرت هو الخلاف بين الإمام وصاحبيه مطلقاً دون تفصيل.
فالحاصل : الاتفاق على تعزير شاهد الزور، ولكن الخلاف في نوع التعزير ومقداره، فجميع الفقهاء اتفقوا على تشهيره، ثم اختلفوا في إضافة عقوبات أخرى إلى التشهير، وهذا هو محل النزاع، فأبو حنيفة منع ذلك، والجمهور قالوا بتعزيره بالتشهير وغيره .
ويُستنتج من اتفاق العلماء على تشهير شاهد الزور وجوب هذا الزاجر في حقه، وذلك لزيادة إذلاله وعقابه وزجره عن هذا الجرم الشنيع، وتحذيراً للناس منه حتى لا يغتروا به فيعتمدوا عليه في توثيق الحقوق، فيضيعها عليهم.
الأدلة :
الأدلة التي تقدم ذكرها في مشروعية التشهير، هي الأدلة ذاتها لمشروعية التشهير بشاهد الزور، ويُقتصر هنا على ذكر الأدلة التي تشهد للجمهور أو لأبي حنيفة في الاقتصار على التشهير، أو إضافة عقوبات أخرى إليه، مع بيان وجه الاستدلال بها :
أدلة الجمهور :

---

(١) التاج والإكليل، العبدري ١١٦/٨، الذخيرة للقرافي٢٢٩/١٠.
(٢) تكملة حاشية ابن عابدين ٣٢١/١١.
(٣) أبو حنيفة (٨٠ - ١٥٠هـ) : هو النعمان بن ثابت بن كاوس بن هرمز، ينتسب إلى تيم بالولاء، الفقيه المجتهد المحقق الإمام، أحد أئمة المذاهب الأربعة، قيل : أصله من أبناء فارس، ولد ونشأ بالكوفة، كان يبيع الخز ويطلب العلم ، ثم انقطع للدرس والإفتاء. قال فيه الإمام مالك : (رأيت رجلاً لو كلمته في هذه السارية أن يجعلها ذهباً لقام بحجته)، وعن الإمام الشافعي أنه قال : (الناس في الفقه عيال على أبي حنيفة)، له : (المسند في الحديث، و المخارج في الفقه، وتنسب إليه رسالة الفقه الأكبر في الاعتقاد، ورسالة العالم والمتعلم). [الأعلام للزركلي ٣٦/٨، الانتقاء لابن عبد البر ١٢٢ – ١٧١].
(٤) تكملة حاشية ابن عابدين ٣٢٠/١١-٣٢١، شرح فتح القدير، ابن الهمام ٧/ ٤٤٢إلى ٤٤٤.

ما ورد عن سيدنا عمر ﷺ أنه كتب إلى عماله في شاهد الزور أن يضرب أربعين سوطاً و يسخم وجهه ويحلق رأسه ويطال حبسه[١].

وجه الاستدلال : ذكر الجمهور وجه الاستدلال بهذا الحديث : أنه من يرى تقليد الصحابي فظاهر فهو من عمل صحابي، أما من لا يرى تقليد الصحابي فبوجهين : **أحدهما** : عدم النكير فيما فعل عمر ﷺ فكان إجماعاً.

الوجه الثاني : أنه أتى كبيرة من الكبائر على ما صرح به النبي ﷺ، وإذا كانت شهادة الزور كبيرة، وليس فيها تقدير شرعي ففيها التعزير، وهذا ما يعود إلى تقدير القاضي[٢].

فمعنى ذلك أن سيدنا عمر كان يجمع بين التشهير وعقوبات تعزيرية أخرى.

أدلة الإمام أبي حنيفة :

استدل بما تقدم ذكره عن شريح القاضي أنه كان يشهر بشاهد الزور[٣].

وجه الاستدلال : يرى الإمام أبو حنيفة أن شريحاً القاضي كان يشهر بشاهد الزور فقط دون إضافة عقوبات أخرى كما هو ظاهر الرواية[٤].

مناقشة الأدلة :

أولاً : مناقشة الجمهور لدليل أبي حنيفة :

١- اعترض على أبي حنيفة أنه لا يقول بتقليد التابعي، والقاضي شريح من التابعين.

رد الاعتراض : أجيب بأنه لم يذكر فعل شريح مستدلاً به، وإنما ذكره لبيان أنه لم يستبد بهذا القول بل سُبق إليه، واستدلاله إنما هو بتجويز الصحابة فعل شريح، فإنه كان قاضيا في زمن عمر وعلي رضي الله تعالى عنهما، ومثل هذا التشهير لا يخفى على الصحابة ﷺ[٥].

٢- ليس في الرواية التي استدل بها أبو حنيفة ما يصرح بأنه لم يضربه، بل إنه ورد عن شريح ما يؤكد ضربه لشاهد الزور، فقد أتي بشاهد زور فنزع عمامته وخفقه خفقات بالدرة وبعث به إلى المسجد يعرفه الناس[٦].

رد الاعتراض :

غير أن أبا حنيفة يقول : إن فرضنا أنه وقع الضرب، وقد قلنا إن شاهد يعرف بإقراره، فكان ذلك قبل أن يدري شاهد الزور الراجع أنه يفعل به ذلك، فقد كان يظن أنه لا يحبس ولا يضرب فرجع؛ فحين ترتب على رجوعه الضرب وصار ذلك مستقراً في

---

(١) شرح فتح القدير، ابن الهمام ٤٤٢/٧، الذخيرة للقرافي٢٢٩/١٠، تكملة المجموع شرح المهذب للمطيعي٨٨/٢٣، كشاف القناع للبهوتي ٣٨٥/٥. و الأثر أخرجه عبد الرزاق في مصنفه، رقم (١٥٣٩٢)، كتاب الشهادات، باب عقوبة شاهد الزور، ٣٢٦/٨.

(٢) شرح فتح القدير، ابن الهمام ٤٤٢/٧، تكملة المجموع شرح المهذب للمطيعي ٨٩/٢٣، كشاف القناع للبهوتي ٣٨٥/٥.

(٣) سبق تخريجه صفحة (٨٣).

(٤) تكملة حاشية ابن عابدين ٣٢٠/١١، شرح فتح القدير، ابن الهمام ٤٤٣/٧.

(٥) تكملة حاشية ابن عابدين ٣٢١/١١.

(٦) السنن الكبرى للبيهقي، كتاب آداب القاضي، باب ما يفعل بشاهد الزور، ١٤٢/١٠، وأخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، رقم (٢٣٥٠٢)، كتاب البيوع والأقضية، باب شاهد الزور ما يصنع به؟ ٦٢٦/١١، وأخرجه عبد الرزاق في مصنفه، رقم (١٥٣٩١)، كتاب البيوع، باب عقوبة شاهد الزور، ٣٢٦/٨.

النفوس يكون صارفاً له عن الرجوع، وحاملاً له على التمادي، فوجب أن يترك و يُكتفى بما ذكرت من التعزير وهو التشهير، هذا بعد العلم بأنه كان ممن كان منه بطريق الاجتهاد، لا بالنقل عن رسول الله ﷺ، فجاز أن يجتهد في نفيه باعتبار ثبوت معنى آخر[١].

ثانياً : **مناقشة أدلة الجمهور :**

١- اعترض الكمال بن الهمام على استدلالهم بالوجه الأول الذي هو الإجماع السكوتي بأنه لم ينكر أحد من الصحابة فعل عمر بضرب شاهد الزور وحبسه بقوله : { وليس بشيء لأن الإنكار لا يتجه فيما طريقه الاجتهاد، فإذا فرض أنه أداه اجتهاده إلى ذلك فلا يجوز النكير على مجتهد في محل اجتهاده فلا حجة في هذا السكوت}.

٢- الاعتراض على الوجه الثاني من استدلال الجمهور، بأنه ليس حجة على أبي حنيفة فإنه إنما يقتضي التعزير، وهو لا ينفيه بل قال بتعزيره بالتشهير، ولكنه ينفي الزيادة فيه بالضرب والحبس.

رد الاعتراض :

رد الكمال بن الهمام هذا الاعتراض بقوله : { الحق أنه ينتهض عليه لأنه ينفي ضربه، وهما يثبتانه، فإن كان الضرب زيادة في التعزير، فليكن إذ قد ثبت الزيادة فيه به}[٢].

أي إن زيادة الضرب في تعزير شاهد الزور حجة على أبي حنيفة، لأن الضرب ثابت في التعزير بشكل عام، وضرب شاهد من جملة التعزير الذي لم يرد فيه حد مقدر.

٣- اعترض الإمام أبو حنيفة على الاستدلال بفعل سيدنا عمر أنه كان يضرب شاهد الزور أربعين سوطاً، أن ذلك محمول على السياسة الشرعية، فإذا رأى الحاكم ذلك مصلحة فله ذلك، بأن كان شاهد الزور لا يؤثر فيه التشهير، ويذكر الفقهاء أن السياسة الشرعية هي من صلاحيات الحاكم دون القاضي، إلا إذا فوض الإمام إليه ذلك، لأنه نائبه والنائب كالأصيل.

رد الاعتراض :

رد على هذا الاعتراض بالدليل نفسه، أي بما كتبه عمر ﷺ إلى عماله من تبيين عقوبات شاهد الزور، ومن جملتها ضربه وحبسه، فمعنى ذلك أن الأمر ليس متعلقاً بالسياسة الشرعية، بل هو من جملة العقوبات التعزيرية، التي يمكن لكل قاض أن يفرضها على شاهد الزور.

وأما استدلال أبي حنيفة على قضية السياسة في هذه المسألة، بأنه قد ضربه أربعين سوطاً، ونحن نعلم أن القاضي لا يبلغ بالتعزير أدنى الحدود، وقد بلغها في عقوبة شاهد الزور؛ فمعنى ذلك أن الأمر وقع سياسة لا تعزيراً.

فقد رد على هذا الاعتراض :

بأنه لا حجة فيه على ما قاله، فإن ذلك مختلف فيه؛ فمن العلماء من يجيزه وقد أجاز عالم المذهب أبو يوسف رحمه الله تعالى[٣] أن يبلغ القاضي بالتعزير خمسة وسبعين، وتسعة

---

[١] شرح فتح القدير، ابن الهمام ٤٤٣/٧.

[٢] المصدر السابق ٤٤٢/٧-٤٤٣.

[٣] أبو يوسف (١٨١هـ) : هو يعقوب بن إبراهيم بن حبيب، القاضي، الإمام، أخذ الفقه عن أبي حنيفة =

وسبعين، فجاز كون رأي عمر ﷺ كذلك[١].

الرأي الراجح في المسألة :

يُلاحظ أن الفقهاء متفقون على تعزير شاهد الزور، كما أنهم متفقون على زجره بعقوبة التشهير، ولكنهم اختلفوا في إضافة عقوبات أخرى إلى التشهير، والسبب في الاختلاف عدم وجود نص شرعي مباشر في المسألة المذكورة، وكل العقوبات التي ذكرها العلماء كالضرب والحبس قد ورد الشرع بها، وأقرها في التعزير، وعقوبة شاهد الزور لم تأت مقدرة بشكل دقيق، وما ورد عن عمر وعن شريح إنما هو اختيار منهما لجملة من عقوبات ورد الشرع بها بشكل عام، واختيار العقوبة في التعزير يجب أن يبنى على المصلحة ودفع المفسدة، فرب شخص ينزجر بالتشهير فقط، ورب شخص آخر لا ينزجر إضافة لذلك إلا بالحبس والضرب، ولذلك يرى الباحث أن الراجح في المسألة هو رأي الجمهور، وذلك لأن هذه الأمور تعود لتقدير القاضي وهي تختلف من شخص لآخر، ومن جريمة لأخرى، واتفاقهم على التشهير بشاهد الزور يدل على ذلك لأن شدة التشهير تتناسب مع خطورة هذه الجريمة، ومع مصلحة التحذير منه حتى لا يغتر الناس به وبشهادته.

ثالثاً : حكم تسويد وجه شاهد الزور وحلق شعره :

كما اختلف الفقهاء في تسويد وجه شاهد الزور، وفي حلق شعر رأسه إضافة إلى تشهيره، ويمكن تلخيص ذلك في رأيين : **الرأي الأول** : جواز ذلك، وهو رأي الحنفية ورأي عند المالكية، ولكن الحنفية أجازوا تسخيم[٢] الوجه سياسة لا قضاء، أما بعض المالكية فقد أجازوه قضاء، كما قالوا بحلق شعر رأسه.

الرأي الثاني : عدم جواز ذلك، وهو رأي الشافعية والحنابلة.

الأدلة : أولاً : أدلة أصحاب الرأي الأول :

استدل هؤلاء : بما تقدم من فعل سيدنا عمر بشاهد الزور، أنه كتب إلى عماله في شاهد الزور أن يضرب أربعين سوطاً و يسخم وجهه ويحلق رأسه ويطال حبسه[٣]، فالحنفية حملوا ذلك على السياسة، والمالكية أخذوا به على إطلاقه، وقال الحنفية إن كان شاهد الزور ليس من أهل الشهامة ولا يؤثر فيه التشهير، فلا بد هذا الفعل الزاجر له ولأمثاله[٤].

ثانياً : أدلة أصحاب الرأي الثاني :

استدل هؤلاء على عدم الجواز بأنه مثلة قد نهى الإسلام عنها[٥].

= وهو المقدم من أصحابه جميعاً، ولي القضاء للهادي والمهدي والرشيد، وهو أول من سمي قاضي القضاة، وأول من اتخذ للعلماء زياً خاصاً، وثقه أحمد وابن معين وابن المديني، روي عنه أنه قال : (ما قلت قولاً خالفت فيه أبا حنيفة إلا وهو قول قاله ثم رغب عنه)، قيل : إنه أول من وضع الكتب في أصول الفقه. من تصانيفه : (الخراج، وأدب القاضي، والجوامع). [الأعلام للزركلي١٩٣/٨، الجواهر المضية لأبي الوفاء ٦١١/٣].

(١) تكملة حاشية ابن عابدين ٣٢١/١١-٣٢٢، شرح فتح القدير، ابن الهمام ٤٤٣/٧-٤٤٤.

(٢) السُّخمة السواد، والأسخم الأسود، و السُّخام بالضم : سواد القدر والفحم، والسَّخَم السواد، ومنه قيل سخم الله وجهه؛ أي سوده. (لسان العرب لابن منظور ١٩٦٥/٣، مادة سخم).

(٣) سبق تخريجه صفحة (٨٨).

(٤) تكملة حاشية ابن عابدين ٣٢١/١١-٣٢٢، شرح فتح القدير، ابن الهمام ٤٤٣/٧-٤٤٤، التاج والإكليل، العبدري ١١٦/٨، الذخيرة للقرافي٢٢٩/١٠.

(٥) تكملة المجموع شرح المهذب للمطيعي٨٩/٢٣، الحاوي الكبير للماوردي٣٢٠/١٦، =

مناقشة الأدلة :

وقد رد أصحاب الرأي الأول على أصحاب الرأي الثاني، بأن المثلة على رأي عمر ﷺ قد لا تكون إلا في قطع الأعضاء ونحوه مما يفعل في البدن ويدوم، لا باعتبار عرض يغسل فيزول.

وقد رد بعض أصحاب الرأي الثاني : ١- أنه إن صح التسخيم فإنه لا يراد به حقيقة التسويد، وإنما أراد به التخجيل بالتفضيح والتشهير فإن الخَجِل يسمى مسودًا قال الله تعالى ﴿**وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنْثَى ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ**﴾ [النحل : ٥٨](١). أي خجلاً.

وما روي عن عمر ﷺ فقد روي عنه خلافه وأنه حبسه يوماً وخلى سبيله(٢)، أي دون أن يسخم وجهه أو أن يحلق شعره.

الرأي الراجح في المسألة :

يرى الباحث : في تشهير شاهد الزور كفاية عن تسويد وجهه وحلق شعر رأسه، ولا سيما وأن هناك احتمالاً بأن المراد من تسخيم الوجه التفضيح والتخجيل، وهذا يحصل بالتشهير وقد قال به كما علمنا جميع العلماء، كما أن فيه شيء من إهدار كرامة الإنسان التي يجب أن تصان حتى في العقوبات، وهذا ما استدل به المانعون بأنه مثلة، وما ورد عن سيدنا عمر قد يحمل على السياسة كما ذكر الحنفية، في بعض الأحوال، أوعلى بعض الأشخاص من أصحاب السوابق والممعنين في الكذب والإجرام. والله تعال أعلم.

رابعاً : أثر التوبة في عقوبة شاهد الزور :

إذا تاب شاهد الزور قبل تنفيذ العقوبة، فهل للتوبة أثر في إزالة العقوبة وإعفائه منها، أم لا أثر للتوبة في إعفائه منها وتنفذ عليه كأن لم يتب؟

١- عدم سقوط العقوبة بالتوبة وهو رأي الشافعية والحنفية في المعتمد عندهم والحنابلة في الوجه الأصح، حيث لم يفرقوا في عقوبة شاهد الزور بين من جاء تائباً وبين غيره، إذاً لا أثر للتوبة في إلغاء العقوبة عندهم، وهنالك أقوال أخرى غير معتمدة عند الحنفية تثبت أثر التوبة في عقوبتي الحبس والضرب دون التشهير كما تقدم ذلك(٣).

٢- تسقط العقوبة بالتوبة وهو الوجه الثاني عند الحنابلة (٤).

٣- أما المالكية فقد فصلوا في المسألة بين أن يتوب قبل الاطلاع عليه من قبل القاضي وبين أن يتوب بعد الاطلاع عليه :

أما الحالة الأولى : فإذا تاب قبل الاطلاع عليه بأن جاء مقراً تائباً فهناك روايتان :

= المغني لا بن قدامة ٢٦٣/١٤، و حديث النهي عن المثلة أخرجه البخاري رقم (٣٩٥٦)، كتاب المغازي، باب قصة عكل وعرينة، ١٤٢٩/٣.

(١) تكملة حاشية ابن عابدين ٣٢١/١١-٣٢٢، شرح فتح القدير ٤٤٣/٧-٤٤٤.

(٢) الشرح الكبير لابن قدامة ٩٧/٣٠، والأثر بهذا المعنى لم أعثر عليه، إلا فيما أورده صاحب إتحاف الخيرة المهرة عن مسدد، قال : حَدَّثَنَا يحيى ، عن سفيان ، حدثني عاصم بن عبيد الله ، عن عبد الله ابن عامر بن ربيعة قال : "رأيت عُمَر بن الخطاب أقام شاهد زور عشية في إزار يبكت نفسه ، ثم خلى سبيله"، ولكنه ضعَّف هذا الأثر؛ لضعف عاصم بن عبيد الله. (انظر إتحاف الخيرة المهرة للبوصيري، رقم ٤٩٤٢، كتاب الشهادات، باب ما جاء في شاهد الزور، ٤٢٦/٥).

(٣) راجع هذه الأقوال صفحة (٨٧) من هذا البحث.

(٤) كشاف القناع للبهوتي ٣٨٥/٥، الإنصاف للمرداوي٩٧/٣٠-٩٨-٩٩.

الرواية الأولى : لابن القاسم[١] قال : لو رجع الشاهد عن شهادته ولم يأت بعذر لو أدب لكان أهلاً.
الرواية الثانية : لسحنون[٢] قال : لا يعاقب، واستدل سحنون حتى لا يمتنع الناس من الاستفتاء، و بأن النبي ﷺ لم يعاقب الأعرابي الذي سأله عن الوطء في رمضان[٣]، وكالمرتد لا يعاقب إذا رجع إلى الإسلام[٤].
أما الحالة الثانية : إذا تاب بعد الاطلاع عليه : بأن أعلن توبته بعد اطلاع القاضي على شهادته بالزورعلى قولين :
القول الأول : قاله بعض الفقهاء على الأظهر أنه لا يعاقب.
القول الثاني : إن جاء تائباً قبل الحكم بشهادته فلا عقوبة عليه، وإن كان بعد الحكم عليه فعليه العقوبة، وهذا إن ثبتت شهادته بالزور بإقراره، أما إن ثبتت بالبينة فعليه العقوبة سواء كان ذلك قبل الحكم أم بعده[٥].

الرأي الراجح في المسألة :

يبدو أن المسألة اجتهادية لا تستند إلى أدلة صريحة، فيرى الباحث ترجيح مذهب جمهور الفقهاء في عدم إسقاط العقوبة في حال توبته، حتى لا يكون ذلك سبباً لرجوعه إلى هذه المعصية عندما لا يزجر عنها، ولكن من الممكن أن تكون التوبة سبباً مخففاً يعود تقديره إلى القاضي بشرط عدم ثبوت تكراره لهذه الجريمة، لأن التكرار من أسباب تشديد العقوبة لا تخفيفها، وفي حال أنه جاء مقراً تائباً قبل الاطلاع عليه لأن ذلك دليل على صدقه وانزجاره بخلاف إعلان توبته بعد الإطلاع عليه فربما اتخذها ذريعة للإفلات من العقاب.
وأما قياس بعض المالكية شهادة الزورعلى الإفطار في شهر رمضان فيرى الباحث أنه قياس مع الفارق، لأن شهادة الزور يتعدى ضررها إلى الآخرين بينما معصية الإفطار في

---

[١] ابن القاسم (١٣٢ - ١٩١هـ) : هو عبد الرحمن بن القاسم بن المصري، شيخ حافظ حجة فقيه، صحب الإمام مالك وتفقه به وبنظرائه، لم يرو أحد الموطأ عن مالك أثبت منه، وروى عن مالك (المدونة) وهي من أجل كتب المالكية، خرج عنه البخاري في صحيحه، وأخذ عنه أسد بن الفرات، ويحيى بن يحيى ونظراؤهما، توفي بالقاهرة. [شجرة النور الزكية لمحمد مخلوف ص ٥٨، الأعلام للزركلي ٣٢٣/٣].
[٢] سحنون (١٦٠ - ٢٤٠هـ) : هو عبد السلام بن سعيد بن حبيب، أبو سعيد التنوخي القيرواني، وسحنون لقبه، أصله شامي من حمص، فقيه مالكي، شيخ عصره وعالم وقته، كان ثقة حافظاً للعلم، رحل في طلب العلم وهو ابن ثمانية عشر عاماً أو تسعة عشر. ولم يلق مالكاً، وإنما أخذ عن أئمة أصحابه كابن القاسم وأشهب، والرواة عنه نحو ٧٠٠، انتهت إليه الرئاسة في العلم، راوده محمد بن الأغلب حولاً كاملاً على القضاء، ثم قبل منه على شرط أن لا يرتزق له شيئاً على القضاء، وأن ينفذ الحقوق على وجهها في الأمير وأهل بيته، وكانت ولايته سنة ٢٣٤ هـ، ومات وهو يتولى القضاء. من مصنفاته : (المدونة) جمع فيها فقه مالك. [شجرة النور الزكية لمحمد مخلوف ص٦٩، الديباج المذهب لابن فرحون ٣٠/٢].
[٣] أخرجه البخاري، رقم (١٨٣٣)، كتاب الصوم، باب إذا جامع في رمضان، ٦٣٤/١، وأخرجه مسلم رقم (١١١١)، كتاب الصيام، باب تغليظ تحريم الجماع في نهار رمضان على الصائم ووجوب الكفارة...، ص ٤٣٠، وفيه أنه جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال : هلكت يا رسول الله، قال : وما أهلكك، قال : وقعت على امرأتي في رمضان.... الحديث.
[٤]) الذخيرة للقرافي٢٢٩/١٠، التاج والاكليل، العبدري ١١٧/٨.
[٥] تبصرة الحكام لابن فرحون ٢٣٠/٢.

رمضان يقتصر ضررها على فاعلها، كما أن قياس شاهد الزور على المرتد فيه نظر، لأن الردة غالباً ما تكون نتيجة شبهة أو جهل أو غير ذلك، ولذلك شرع الله الاستتابة قبل تطبيق حدها بخلاف شهادة الزور.

الجريمة الثانية : الجور في القضاء :

هذه الجريمة أيضاً من الجرائم التي يعتمد فيها المجرم على ثقة الناس، لأن الأصل فيمن يتولى القضاء أن يكون عدلاً متصفاً بالصفات الحميدة التي تميزه من غيره، ومن أبرز مهام القاضي أن ينصف المظلومين، برد حقوقهم ومعاقبة من ظلمهم، فعندما يتعمد القاضي الجور في القضاء فقد خرج عن مهمته التي أوجده الله من أجلها إلى ضدها، وتحول إلى ظالم يستحق العقاب.

ولا شك أن ارتكابه لمثل هذه الجريمة يستوجب تعزيره قال ابن عابدين : {وإن كان القضاء بالجور عن عمد وأقر به فالضمان في ماله في الوجوه كلها بالجناية والإتلاف ويعزر القاضي ويعزل عن القضاء}(١).

فالعلماء لا يختلفون في تعزيره، وإن اختلفوا في نوع العقوبة ومقدارها لأن عقوبات التعزير يعود أمر تقديرها إلى الإمام أو القاضي، ويرى الباحث أن مثل هذه الجريمة الخطيرة يستحق فاعلها أشد العقوبات التعزيرية، لأن فيها تزويراً للحقائق وإضاعة للحقوق وتشجيعاً على الباطل والفساد، ولذلك نص بعض علماء المالكية على أن الجور في القضاء أقبح من شهادة الزور، وهذا صحيح لأن شاهد الزور يشهد بالزور ولا يصبغ زوره وبهتانه بصبغة شرعية، في حين عندما يجور القاضي في حكمه متعمداً فإنه يظهره بقالب شرعي وقانوني مستنداً في ذلك إلى نصوص الشريعة الغراء، وغالباً لا يشك الناس في حكمه لقلة معرفتهم بأحكام القضاء، ولأن القضاء محل ثقة الناس غالباً.

وبناء على ذلك رتب العلماء على جريمة الجور في القضاء عقوبات عديدة أوجزها ابن فرحون المالكي بقوله {...وعلى القاضي إذا أقر أنه حكم بالجور، أو ثبت ذلك عليه بالبينة العقوبة الموجعة، ويعزل ويشهر ويفضح، ولا يجوز ولايته أبداً، ولا شهادته، وإن صلحت حاله وأحدث توبة لما اجترم في حكم الله تعالى، ويكتب أمره في كتاب لئلا يندرس الزمان فتقبل شهادته، والقاضي أقبح من شاهد الزور حالاً }(٢).

إذاً من جملة العقوبات المقررة على القاضي بالجور فضحه وتشهيره، وذلك مبالغة في عقابه وزجره، وتحذيراً للناس منه حتى لا يحتكموا إليه، إضافة إلى عقوبات أخرى يراها الإمام، ولكن النص السابق قيد عقوبته بالموجعة، وذكر أن جريمته أقبح من شاهد الزور، وتقدم في عقوبة شاهد الزور أن جمهور الفقهاء اتفقوا على تشهيره و تعزيره بما يراه الإمام، إلا الإمام أبو حنيفة فقد اقتصر في عقوبته على تشهيره، وبناء على ذلك فمن المنطقي أن تكون عقوبة القاضي الجائر أشد من عقوبة شاهد الزور التي تقدم ذكرها.

ومن صور الجور في القضاء التي ذكرها الفقهاء و التي تستوجب عقوبة التشهير، تلقين القاضي للخصم حجته بقصد ربح القضية، لأن فيها نوعاً من الممايلة للخصم المقلَّن، وهذا يتنافى مع العدالة ووجوب التسوية بين الخصمين(٣).

---

(١) حاشية ابن عابدين ١١٢/٨.

(٢) تبصرة الحكام لابن فرحون ٦٩/١-٧٠.

(٣) الموسوعة الفقهية ٢٩٧/١٣، مصطلح تلقين.

قال ابن فرحون المالكي أيضاً : {ولا تجوز شهادة ملقن الخصم فقيهاً كان أو غيره، ويضرب ويشهر في المجالس ويعرف به ويسجل عليه، وقد فعله بعض القضاة بقرطبة بكثير من الفقهاء بمشورة أهل العلم عنده}[١].

وبالجملة كل ما يصدر عن القضاة أو المفتين من أحكام أو تصرفات تتصف بالجور والظلم، وتتنافى مع العدالة الشرعية، كحرمان أحد الخصمين من حقه أو بعضه ظلماً وجوراً، فإن فاعلها يستحق التعزير الأليم، ومن جملة تعزيره فضحه و تشهيره، أما إذا لم يترتب على قضائه حرمان صاحب الحق من حقه، كعدم التسوية بين الخصمين في المجلس أو النظر، فيرى الباحث أن ينبه وينذر من قبل الإمام فإذا أصر وتكرر ذلك منه فللإمام أن يوقع به العقوبات الشديدة ومن جملتها التشهير.

الجريمة الثالثة : الغش :

التشهير من العقوبات الأساسية التي تفرض في الجرائم الاقتصادية، ذلك أن القطاعين الاقتصادي والتجاري يقومان على الثقة، مما يجعل أمر العقوبة مؤلماً على الجاني، لأن عقوبة التشهير تفضح أمره، وتجعل الناس يمتنعون من التعامل معه، وهذا يدفعه للامتناع عن تكرار جرائم الغش كالاحتكار وبيع لحم الميتة في سوق المسلمين[٢].

وفي واقعنا كثير من أمثلة الغش التي تضر بالناس، كالصيدلي الذي يبيع الدواء بعد انتهاء صلاحيته، وكبيع البضاعة بغير اسم مصدرها كبيع بضاعة وطنية على أنها بضاعة أجنبية، وهكذا فهناك الكثير من أمثلة الغش الموجودة في واقع الناس، ولكن يمكن تلخيص ذلك : بأن كل ما يضر بالناس ومصالحهم وصحتهم وحياتهم والأثمان التي يدفعونها، فهو غش ممنوع، ويعزر فاعل ذلك بقدر الضرر الذي أحدثه، ومن جملة ذلك عقوبة التشهير

السبب الثاني : جرائم إفساد الأخلاق :

من أسباب الزجر بالتشهير التي يذكرها العلماء، الجرائم التي فيها إفساد للأخلاق[٣].

فالأخلاق الفاضلة هي السياج القوي والحصين للأمة الإسلامية، وبدونها تقع الأمة كغيرها من أمم الكفر في الانحلال الأخلاقي، وهذا يؤدي إلى ضياع رسالتها وخراب حضارتها، ولذلك كل من يفكر بهدم هذا السياج الأخلاقي المنيع فإنه يزجر عن ذلك بأشد العقوبات والزواجر ، ومن جملة هذه الزواجر التشهير.

جاء في كشاف القناع : {والقوادة التي تفسد النساء والرجال أقل ما يجب عليها الضرب البليغ، وينبغي شهرة ذلك بحيث يستفيض في النساء والرجال لتجتنب، وإذا أركبت القوادة دابة وضمت عليها ثيابها ليأمن كشف عورتها، ونودي عليها هذا جزاء من ... يفسد النساء والرجال، كان من أعظم المصالح.... ليشتهر ذلك ويظهر، وقال لولي الأمر كصاحب الشرطة أن يعرف ضررها إما بحبسها أو بنقلها عن الجيران أو غير ذلك}[٤].

وهذا الحكم ليس خاصاً بالإناث، بل إنه يشمل الذكور أيضاً لأن العلة واحدة، ولأن نصوص

---

(١) تبصرة الحكام لابن فرحون ٢٣١/٢.

(٢) التشريع الجنائي للأستاذ عودة ٧٠٤/١، الظروف المشددة والمخففة في عقوبة التعزير، ناصر الخليفي ص١٦٢، شخصية عقوبات التعزير، هلا العريس ٢٧٧.

(٣) التشريع الجزائي المقارن للسراج ٣٦٨/١-٣٦٩.

(٤) انظر ١٠٩/٥.

الشريعة تشمل الذكور والنساء على حد سواء ما لم يوجد مخصص يخص أحدهما دون الآخر. فالمُفسد للأخلاق كالذي يتحرش بالنساء قولاً أو غمزاً أو لمزاً أو يتغزل بهن لاستمالتهن للفاحشة، أو يقلل للآخرين من خطورة الفاحشة، أو يدعو إليها من باب أولى، أو ينشر الفساد الأخلاقي بشكل مباشر أو عن طريق الوسائل المعاصرة المرئية والمسموعة، وما أشبه ذلك من وسائل الفساد الأخلاقي التي ما تؤدي غالباً إلى إفساد الناس، وإلى ارتكاب الفواحش والمنكرات، فالفاعل لجريمة من هذه الجرائم يعزر بأشد أنواع التعزير، وفي مقدمة ذلك عقابه بالتشهير إضافة لعقوبات أخرى يراها القاضي كالضرب والحبس.

السبب الثالث : التكرار واعتياد الإجرام :

ما تقدم ذكره من الجرائم، للقاضي أن يشهر فاعلها في حال ارتكابها لأول مرة دون اشتراط تكرارها منه، وذلك لخطورتها على الفاعل والمجتمع والانتظام العام، وأما ما عداها من الجرائم، في حال ارتكابها لأول مرة، فللقاضي أن يزجر الجاني بما يراه من عقوبات التعزير دون عقوبة التشهير، أما إن ثبت تكراره لهذا الجرم، أو اعتياده الإجرام فللقاضي أن يزجره بالتشهير إضافة إلى عقوبات أخرى إن رأى المصلحة في ذلك، والسبب في ذلك أن تكراره للمعصية واعتياده الإجرام دليل على تمكن عنصر الفساد من نفس المجرم، وعدم انزجاره بالعقوبة السابقة، فلا بد من زجره بعقوبات أشد وقعاً على نفسه، ومن هذه العقوبات التشهير.

ومن خلال استقراء النصوص الفقهية نجد الفقهاء يؤكدون على عقوبة التشهير لمن ثبت عليه التكرار واعتياد الإجرام.

قال ابن فرحون المالكي : {ويجوز تجريد المعزر من ثيابه إلا ما يستر عورته وإشهاره في الناس، والنداء عليه بذنبه عند تكرره منه وعدم إقلاعه عنه}(١).

وقال الإمام الماوردي : {وأما إشهار المعزرفي الناس فجائز إذا أدى الاجتهاد إليه ليكون زيادة في نكال التعزير، وأن يجرد من ثيابه إلا قدر ما يستر عورته وينادى عليه بذنبه إذا تكرر منه ولم يقلع عنه..}(٢).

وجاء في كشاف القناع وهو يتحدث عن عقوبات التعزير:{... ويجوز أن ينادى عليه بذنبه إذا تكرر الذنب منه ولم يقلع }(٣).

هذه النصوص تؤكد أن المعزر بسبب ارتكاب أي معصية يستحق التشهير إذا تكرر الذنب منه، ولم يتب ويقلع عنه، وتجيز هذه النصوص عند تشهير المعزر تجريده من ثيابه إلا قدر ما يستر عورته، لأن العقوبة لا تكون فيما حرمه الله تعالى، وتعد هذه العقوبة من الزواجر النفسية لأن فيها مزيد من الإذلال والتحقير له، لأن الثياب الكاملة من كماليات كرامة الإنسان، وفي تجريده منه نوع من الزجر والتحقير، وهذا يشبه عقوبة نزع العمامة وحل الإزار.

جاء في كتاب التاج والإكليل : {....كانوا يعاقبون الرجل على قدره، وقدر جنايته، منهم من يضرب، ومنهم من يحبس، ومنهم من يقام واقفاً على قدميه في المحافل، ومنهم من تنزع عمامته، ومنهم من يحل إزاره}(٤). أي يحل إزاره من غير كشف للعورة.

---

(١) تبصرة الحكام لابن فرحون ٢٢٤/٢.
(٢) الحاوي الكبير للماوردي ٤٢٦/١٣.
(٣) انظر ١٠٧/٥.
(٤) التاج والإكليل، العبدري ٤٣٧/٨.

المطلب الثالث : رتبة التشهير بين العقوبات :

من خلال ما سبق يمكن استنتاج رتبة عقوبة التشهير، وينبغي التفريق بموضوع رتبة التشهير بين حالتين :

الحالة الأولى : رتبة التشهير في التعزير : يكون التشهير عقوبة أصلية في التعزير، بمعنى أنه كالمنصوص عليه لبعض الجرائم، وبالتالي يتعين على القاضي أن يحكم بها، كما يمكنه أن يضيف إليها عقوبات أخرى بحسب ما يراه من مصلحة، ويكون التشهير عقوبة أصلية في الجرائم التي تقدم ذكرها كالجرائم التي يعتمد فيها المجرم على ثقة الآخرين؛ مثل شهادة الزور، فإن معظم الفقهاء قد نصوا عل تشهير شاهد الزور، مما يوحي بوجوب تشهير شاهد الزور، ويقاس على شهادة الزور ما في معناها كالجور في القضاء والغش، وإفساد الأخلاق، لاتحادهما في قدر الإجرام، فتغلظ عقوبة هذه الجرائم بالتشهير وغيره؛ وذلك لخطورتها وشدة ضررها على الأفراد والمجتمع، وأما معتاد الإجرام؛ فإن نصوص الفقهاء توحي بأولوية الحكم بالتشهير على معتاد الإجرام، لأن جريمته وإن لم تكن خطيرة ولكن اعتياده للإجرام ينبئ عن تأصل الإجرام في نفسه مما يدفعه إلى تكرار الجريمة، وإلى ارتكاب ما هو أشد منها، فهذه الجرائم تقتضي تغليظ العقوبة بالتشهير وغيره، للمبالغة في زجر المجرم والتنكيل به، وتحذيراً للآخرين من شره.

الحالة الثانية : رتبة التشهير في الحدود :

الحدود عقوبات مقدرة لا مجال للاجتهاد فيها، ولكن مع ذلك فقد أجاز العلماء للقاضي أن يضيف إلى الحد عقوبات أخرى عندما يرى ضرورة ومصلحة في ذلك، والعقوبة الإضافية أو التكميلية لا تطبق بمجرد الحكم بالعقوبة الأصلية، بل لا بد من النص عليها [١].

ومهمة العقوبات التكميلية مساعدة العقوبة الأصلية في وقوع أثرها في المجتمع، وهو منع الفاعل من معاودة ارتكاب الجريمة، وحماية المجتمع من شره.

والتشهير من جملة العقوبات التي من الممكن أن تكون من العقوبات التكميلية لعقوبات أصلية مقدرة، كالتسميع بالسارق الذي تقدم ذكره عند الحديث عن أدلة مشروعية التشهير[٢]. فللقاضي أن يشهر بالسارق زجراً له ولأمثاله، وتحذيراً للناس منه.

وأيضاً جاء في المنتقى شرح الموطأ : {وهل يطاف بشارب الخمر؟ قال ابن حبيب[٣] : لا يطاف به ولا يسجن؛ إلا المدمن المعتاد المشهور بالفسق فلا بأس أن يطاف به ويفضح، ومثل ذلك روى أشهب[٤] عن مالك في العتيبة، ووجه ذلك : أنه إذا بلغ هذا الحد من الفسوق

---

[١] التشريع الجنائي للأستاذ عودة ٦٣٢/١-٦٣٣.

[٢] انظر صفحة (٨٢) من هذا البحث.

[٣] ابن حبيب (١٨٤ - ٢٣٨هـ) : هو عبد الملك بن حبيب بن سليمان السلمي، من ولد العباس بن مرداس، كان عالم الأندلس، رأسا في فقه المالكية، أديباً مؤرخاً، ولد بألبيرة وسكن قرطبة، قال صاحب الديباج : (كان حافظاً للفقه على مذهب مالك، نبيلاً فيه، غير أنه لم يكن له علم بالحديث ولا معرفة بصحيحه من سقيمه، وكان ابن عبد البر يكذبه، وابن وضاح لا يرضى عنه، وقال سحنون : كان عالم الدنيا). من مصنفاته : (حروب الإسلام، و طبقات الفقهاء والتابعين، والواضحة في السنن والفقه).

[الديباج المذهب لابن فرحون ٨/٢، الأعلام للزركلي ١٥٧/٤].

[٤] أشهب (١٤٥ - ٢٠٤ هـ) : هو أشهب بن عبد العزيز القيسي العامري الجعدي، فقيه الديار المصرية في عهده، كان صاحب الإمام مالك، قال الشافعي : ما أخرجت مصر أفقه من أشهب لولا طيش فيه، قيل : اسمه مسكين، وأشهب لقب له، مات بمصر.

بحاله، فلا يغتر به أحد من أهل الفضل و التصاون في نكاح ولا غيره}[1].
إذا للقاضي أن يضيف إلى حد الخمر عقوبة التشهير في حالة اعتياد الإجرام لأن تكراره للذنب دليل على عدم انزجاره بالعقوبة المقررة وهي حد الخمر، وهذا ينطبق على جميع الحدود، فللقاضي أن يضيف إليها في حال إصرار المجرم على إجرامه و عدم انزجاره بالعقوبة المقدرة.
يُستنتج مما سبق : إن التشهير إما أن يكون عقوبة أصلية في جرائم التعزير الخطيرة كشهادة الزور، و إما أن يكون عقوبة إضافية أو تكميلية للحدود والعقوبات المقدرة.

المطلب الرابع : كيفية التشهير :

من خلال ما تقدم ذكره عن سيدنا عمر، والقاضي شريح أنهما كانا يشهران بشاهد الزور، وذلك بالطواف به والمناداة عليه بذنبه، كما ورد عن شريح القاضي أنه كان إذا أخذ شاهد زور؛ فإن كان من أهل السوق قال للرسول : قل لهم إن شريحاً يعرفكم ويقول لكم إنا وجدنا هذا شاهد زور فاحذروه، وإن كان من أهل العرب أرسل به إلى مجلس قومه أجمع ما كانوا، فيقال للرسول مثل ما قال في المرة الأولى[2].
ولذلك قال العلماء : تشهير الجاني يكون بالطواف به والنداء عليه بذنبه في الأماكن التي يتردد إليها، أو يعمل فيها، وبين الأشخاص الذين يوجد معهم ويجتمع بهم كثيراً، أو يتعامل معهم؛ فإن كان من أهل العلم والحديث شهره بين أهل العلم والحديث، وإن كان من أهل المساجد شهره في المساجد، وإن كان من التجار شهره بين التجار، وهكذا، فيقال مثلاً : إنا وجدنا هذا محتكراً فاحذروه، أو شاهد زور، أو مدمن خمر وهكذا، كلٌ ينادى عليه بذنبه، ويجب أن يكون الذي يبعثه القاضي للنداء على المجرم عدلاً وثقة بين الناس، حتى لا يكذب على المجرم و يشهره بغير ذنبه، ولكي يصدقه الناس[3].
ويرى بعض العلماء : أن يكتب القاضي بذلك كتاباً ويشهد عليه، ويجعله نسخاً، ويستودعه عند من يثق به[4].
واعتبرت الشريعة هذه المظاهر أي الطواف وغيره وسيلة للتشهير بالجاني، وإن كان المقصود هو إعلام أكبر قدر من الناس بفعل الجاني تحقيقاً للغاية المنشودة من التشهير وهي حصول التأثير المعنوي في الجاني، ولذلك فإن هذه الوسائل القديمة التي اعتمدتها الشريعة في التشهير بالجاني عن طريق الطواف والمناداة، كانت متناسبة مع الظرف والمكان اللذين طبقت فيهما .
أما اليوم فإن وسائل الإعلام فاعلة ومتطورة وذات تأثير كبير في جميع المستويات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، مما يجعلها الوسيلة الكافية لتحقيق معنى وهدف هذه العقوبة في الزجر والتحذير[5].

= [الأعلام للزركلي ٣٣٣/١، تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني١٨٢/٢١].
[1] شرح الموطأ للباجي ٢٨٩/٤.
[2] انظر صفحة (٨٣) من هذا البحث.
[3] شرح فتح القدير، ابن الهمام٤٤٢/٧، تكملة المجموع شرح المهذب ٨٩/٢٣، التاج والإكليل، العبدري ١١٦/٨، كشاف القناع للبهوتي ٣٨٥/٥.
[4] الذخيرة للقرافي ٢٢٩/١١٠، تبصرة الحكام لابن فرحون ٢٣٠/٢.
[5] شخصية عقوبات التعزير، هلا العريس ص ٢٧٧- ٢٧٨، التشريع الجنائي للأستاذ عودة ٧٠٤/١.

فالقاضي يستطيع عن طريق وسائل الإعلام المتطورة المرئية أو المسموعة أو المقروءة كالصحف والمجلات، أن يعلم شعباً بأكمله بجريمة الجاني، وله أن يقتصر في تشهيره بإعلام من يخالطهم ويجالسهم ويتعامل معهم فقط، وهذا أقل درجات التشهير كما ذكر الفقهاء في الوسائل القديمة للتشهير، ويرى الباحث أن هذا الأمر يعود تقديره للقاضي، وهو يختلف باختلاف الجناة وباختلاف أثر الجرم الذي أحدثه، ومدى انتشاره بين الناس.
وأما ما قاله بعض العلماء من تدوين ذلك وجعله نسخاً، وإيداعه عند من يثق به القاضي، فإن ما تقوم به المحاكم اليوم من تدوين الأحكام القضائية والاحتفاظ بها، ما يعد تطبيقاً لهذا وزيادة.

المطلب الخامس : أثر التشهير وفوائده :

التشهير كما تقدم من الزواجر النفسية، لأنه لا يقع عند تنفيذه وإعلانه إلا على نفسية الجاني، و الزواجر النفسية ومنها التشهير قد تكون أشد على الإنسان من الزواجر الحسية كالضرب والحبس، وذلك لأن التشهير يذهب بمنزلة الإنسان ويسقط من قدره، والإنسان يحب الاحتفاظ بسلطانه وتأكيد احترامه(١).
فالمشهر به يشعر بأن مستواه أدنى ممن يجتمع معهم ويخالطهم، فهو يشعر بالخجل والمهانة، هذا هو الأثر المعنوي المباشر لعقوبة الشهير، ولكن في الحقيقة إن التشهير له آثار أخرى غير مباشرة تمس الجاني لا عند تنفيذ عقوبة التشهير ولكن فيما بعدها، فالتشهير غالباً ما يمس الجاني من الناحية الاجتماعية والاقتصادية(٢) :

- **فعلى المستوى الاجتماعي :** فالتشهير يؤدي إلى مقاطعة الجاني من قبل المحيط الاجتماعي الذي يعيش فيه، وربما تكون مقاطعته من قبل أقربائه و أصدقائه، ولا سيما الصالحين منهم، وهذا ما يؤثر غالباً في الأسرة بأكملها حتى في قضايا التناكح والزواج.
- **أما على المستوى الاقتصادي :** فالجاني المشهر به لم يعد موضع ثقة من المجتمع الذي يعيش فيه، وهذا سوف يؤثر في علاقاته الاقتصادية، لأنه سيشهد مقاطعة اقتصادية من قبل فئة كبيرة من المجتمع، مما يسبب ضعفاً في أعماله التجارية، وينعكس سلباً على وضعه المادي.

أما فوائد التشهير : بناء على ما مضى، وعلى ما ذكر في آثار التشهير يمكن تلخيص فوائد التشهير في أمرين :
الأمر الأول : التنكيل بالمجرم جزاء لما اقترفه من جرم، زجراً له ورعاً، كما فيه زجر لكل من تحدثه نفسه بارتكاب الجريمة.
الأمر الثاني : انكشاف أمره وافتضاحه أمام الناس، وفقدان الثقة به؛ كي يحذروه ويجتنبوا معاملته(٣).

المطلب السادس : شروط التشهير وضوابطه :

هناك بعض الشروط التي ينبغي التقيد بها فيما يتعلق بعقوبة التشهير، نجملها فيما يلي :
أولاً : أن لا ينادى عليه بغير الذنب الذي حكم عليه به، ومعظم نصوص الفقها ء تؤكد ذلك،

---

(١) شرح فتح القدير، ابن الهمام ٤٤٢/٧، التربية في الإسلام ، أحمد فؤاد الأهواني ص ١٥٦-١٥٧.
(٢) شخصية عقوبات التعزير، هلا العريس ص٢٧٨.
(٣) الظروف المشددة والمخففة في عقوبة التعزير، ناصر الخليفي ص ١٦١-١٦٢.

فمثلاً جاء في كشاف القناع : {ويطاف به في المواضع التي يشتهر فيها فيقال إنا وجدنا هذا شاهد زور فاجتنبوه...}[١].
وهذا المعنى موجود في كثير من الكتب، إضافة إلى ما تقدم من فعل سيدنا عمر ﷺ ومن فعل شريح القاضي[٢].
ثانياً : اعتبار التشهير عقوبة أصلية في الجرائم التي تقدم ذكرها ، لأن شدة التشهير تتناسب مع خطورتها، فينبغي للقاضي أن يحكم بالتشهير على من فعل جريمة منها ولو لأول مرة، ولو كان فاعلها معروفاً بالعدالة، وهذا ما نص عليه الشافعية في الأرجح عندهم، خلافاً لما روي عن بعضهم، أنه إن كان من أهل الصيانة لم يناد عليه، مستدلاً بحديث النبي ﷺ : "أقيلوا ذوي الهيئات عثراتهم في الحدود}[٣].
وقد رد الشافعية على هذا القول : بأنه بهذه الجرائم الخطيرة خرج عن أن يكون من أهل العدالة والصيانة[٤].
وينبغي عدم اللجوء إلى التشهير في الجرائم البسيطة، إلا في حال التكرار واعتياد الإجرام، وهذا من قبيل أن الإصرار على الصغيرة يجعلها كبيرة.
ثالثاً: النداء على المجرم أمام طائفة يحصل زجره بتشهيره أمامها على أقل تقدير، فلا يكفي النداء عليه أمام عدد يسير، أو أمام أناس لا يبالي المجرم بهم، وبالتالي لا يتحقق الهدف من التشهير في الزجر والتنكيل، والحد الأدنى للتشهير : أن يشهر به أمام من يتعامل معهم ويخالطهم.
رابعاً : اعتبار التوبة سبباً مخففاً في عقوبة من يشهر بهم، وخاصة إذا جاء تائباً قبل الإطلاع عليه، ولم يكن من أهل التكرار، وللقاضي أن يستبدل عقوبة التشهير بإشاعة جريمته دون النداء عليه، أو إعلام فئة قليلة بذلك، وقد تكون التوبة مسقطة لعقوبة التشهير فيما إذا كان الذنب بينه وبين ربه تبارك وتعالى، ولم يترتب عليه ضرر بالعباد.

المطلب السابع : التشهير في القانون السوري :

يوجد في التشريع السوري عقوبتان لهما طابع نفسي وهما : إلصاق الحكم ونشر الحكم.
العقوبة الأولى : إلصاق الحكم : تضمنت المادة (٦٧) من قانون العقوبات أحكام إلصاق الحكم، ومنها :
١- كل حكم يتضمن عقوبة جنائية يلصق لمدة شهر على باب محكمة الجنايات، وفي أقرب محلة من مكان الجناية، وفي المحلة التي كان فيها للمحكوم عليه محل إقامة أو سكن، وهذا الإلصاق وجوبي، وهي عقوبة فرعية تتبع الحكم المتضمن عقوبة جنائية، من غير أن تنطق المحكمة صراحة به.
٢- إذا كان الحكم المتضمن عقوبة جنحية، فلا يجوز لصقه إلا إذا نص القانون على ذلك، وهذا الإلصاق يشكل عقوبة إضافية، لا بد للقاصي من أن يضمنها قرار الحكم، ويعين معها الأماكن التي يلصق فيها، ومدة هذا الإلصاق هي خمسة عشر يوماً، إلا إذا نص القانون على مدة أطول أو أقصر من هذه المدة.

---

[١] انظر ٣٨٥/٥.
[٢] انظر صفحة (٨٣) من هذا البحث.
[٣] تقدم تخرجه صفحة (٥٨).
[٤] تكملة المجموع شرح المهذب للمطيعي ٨٩/٢٣، الحاوي الكبير للماوردي٣٢٠/١٦-٣٢١.

العقوبة الثانية : نشر الحكم :
تناولت المادة (٦٨) من قانون العقوبات أحكام نشر الحكم و منها :
١- لمحكمة الجنايات حرية مطلقة في أن تأمر بنشر أي حكم جنائي في جريدة أو جريدتين تعينهما، والنشر هنا عقوبة إضافية لا بد من ذكرها صراحة في قرار الحكم.
٢- إذا كانت العقوبة جنحية، جاز للمحكمة أن تأمر بنشر قرار الحكم في جريدة أو جريدتين تعينهما، إذا نص القانون صراحة على ذلك[١].
من الملاحظ أن عقوبة الإلصاق أضيق مجالاً من النشر، لأن الإلصاق يكون في الأماكن التي حددها فقط، بينما النشر مجاله الجرائد، و الجريدة تقع في يد كثير من الناس.
يُلاحظ موافقة القانون للشريعة الإسلامية في كثير من النقاط العامة مع الاختلاف في بعض الجزئيات ويتجلى ذلك بما يلي :
أولاً : من حيث رتبة التشهير :
ففي القانون بالنسبة لعقوبة الإلصاق : إما أن تكون عقوبة تبعية تلحق الأحكام الجنائية دون النص عليها، وإما أن تكون عقوبة إضافية لا بد من النص عليها في قرار الحكم في الجرائم الجنحية.
أما بالنسبة لعقوبة نشر الحكم في الجرائد فهي دائماً عقوبة إضافية.
أما في الشريعة الإسلامية، فإن عقوبة التشهير لا تكون تبعية تلحق العقوبات المنصوص عليها دون نص، ولكن – كما تقدم - إما أن تكون عقوبة أصلية ينبغي على القاضي أن يحكم بها، فهي بمثابة العقوبة المنصوص عليها كالتشهير بشاهد الزور، وإما أن تكون عقوبة إضافية لعقوبات أصلية، لا بد من النص عليها في قرار الحكم، كالتشهير بالسارق والمدمن على الخمر.
ثانياً : من حيث مدة التشهير :
يُلاحظ أن القانون حدد مدة لصق الحكم بشهر إذا كان الحكم يتعلق بجريمة جنائية، وبخمسة عشر يوماً إذا كان الحكم يتعلق بجريمة جنحية.
أما الشريعة الإسلامية لم تحدد مدة لذلك، بل تركت الأمر لتقدير القاضي، فله أن يقتصر على النداء عليه، وله أن يلصق الحكم مدة يراها كافية لزجره وتحذير الناس منه، وفي ذلك مرونة أوسع من القانون.
وأما النشر قي الجرائد فلا يوجد في الشريعة مانع منه ولا من جميع وسائل الإعلام المعاصرة، بل لا بأس بذلك وخاصة بالنسبة للجرائم الخطيرة، وبالنسبة لمن كثر فساده، واستشرى شره.

---

[١] التشريع الجزائي المقارن للسراج ٣٧٠/١-٣٧١، المفصل في شرح قانون العقوبات - القسم العام - عبد الوهاب حومد ص ٧٧٩-٧٨١.

المبحث الثاني : الزجر بتنفيذ الزواجر علانية

تقدم الفرق بين التشهير على اعتباره عقوبة، وبين التشهير الذي يرافق تنفيذ العقوبة، وهو أن علنية التنفيذ إنما تعني أن تنفذ العقوبة أمام طائفة من الناس، وهذه العلنية ليست هي العقوبة بحد ذاتها، وإنما هي زاجر نفسي، يضاف إلى الزجر الذي تُحْدثه العقوبة الأساسية، بينما عندما يكون التشهير عقوبة بحد ذاتها فيمكن للقاضي أن يقتصر عليها في تعزير الجاني.

وقد ورد التشهير بمعنى تنفيذ الزواجر المشروعة أمام طائفة من الناس في مسائل عدة ومنها : عند إقامة الحدود، وعند اليمين، وعند اللعان.

المطلب الأول : علنية تنفيذ الحدود :

أولاً : تعريف الحدود : الحدود جمع حد والحد لغة : المنع و الفصل بين الشيئين لئلا يختلط أحدهما بالآخر، أو لئلا يتعدى أحدهما على الآخر، وجمعه حدود، وفصل ما بين كل شيئين : حد بينهما، ومنتهى كل شيء حده(١).

وأما شرعاً : جاءت تعاريف الفقهاء متقاربة، فقد عرف الحنفية الحد : {بأنه عقوبة مقدرة وجبت حقاً لله تعالى}(٢). وعرف الشافعية الحدود : {بأنها عقوبات زجر الله بها العباد عن ارتكاب ما حظر وحثهم بها على امتثال ما أمر}(٣).

وعرف الحنابلة الحد : {بأنه عقوبة مقدرة لتمنع من الوقوع في مثله}(٤).

ويُلاحظ من التعاريف أن جمهور الفقهاء يطلقون كلمة الحد على كل عقوبة مقدرة، سواء كانت حقاً لله، أو حقاً لآدمي، أو حقاً مشتركاً بينهما، أما الحنفية فكما هو واضح من تعريفهم للحدود، يقصرون كلمة الحد على ما كان حقاً لله تعالى(٥).

والعلماء جميعاً متفقون على أن الحدود زواجر عن ارتكاب ما يوجبها، فحد الزنا زاجر عن الزنا، وحد القطع زاجر عن السرقة وهكذا، وهذا وجه تسميتها حدوداً لأنها تمنع من الإقدام على ما يوجبها، وقال بعض العلماء : إن الحدود موانع قبل الفعل زواجر بعده : أي إن العلم بشرعيتها يمنع من الإقدام على الفعل ، وإيقاعها بعده يمنع من العود إليه.

وقيل : سميت حدوداً لأن الله قدرها فلا يجوز لأحد أن يتجاوزها فيزيد أو ينقص منها.

ومهما يكن سبب تسميتها فإنها حكمها الأصلي هو الإنزجار عما يتضرر به العباد (٦).

ثانياً : دليل مشروعية علنية تنفيذ الحدود :

استدل الفقهاء على التشهير بإقامة الحدود بقوله تعالى في سياق الحديث عن حد الزنا :

---

(١) لسان العرب لابن منظور ٧٩٩/٢-٨٠٠، مادة حدد.

(٢) حاشية ابن عابدين ٣/٦.

(٣) الحاوي الكبيرللماوردي١٨٤/١٣.

(٤) كشاف القناع للبهوتي ٦٥/٥.

(٥) الفقهاء متفقون على أن هناك خمسة حدود وهي (حد الزنا، والقذف، وحد الشرب، وحد السرقة، وحد قطع الطريق)، وزاد الحنفية حد السكر من غير الخمر، أما المالكية فقد أضافوا على الخمسة : حد الردة وحد البغي، كما أضاف الشافعية حد الردة، وقد اعتبر المالكية والشافعية قتل تارك الصلاة عمداً من الحدود، كما سيأتي ذكر ذلك عند الحديث على استتابة تارك الفرائض، وحسب تعريف الجمهور للحدود فإن القصاص ينطبق عليه أنه من الحدود لأنه وإن كان حقاً لآدمي إلا إنه عقوبة مقدرة (حاشية ابن عابدين ٣/٦، التاج والإكليل، العبدري ٣٦٥/٨، تحفة الطلاب، زكريا الأنصاري ٤١٣ – ٤١٤، الفقه الإسلامي وأدلته، وهبة الزحيلي ٦/ ١٢إلى ١٤، الموسوعة الفقهية ١٣١/١٧-١٣٢، مادة حدود).

(٦) حاشية ابن عابدين٣/٦، الحاوي الكبيرللماوردي١٨٤/١٣، كشاف القناع للبهوتي ٦٥/٥.

﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور : ٢]

وجه الاستدلال : فهذا أمر من الله تعالى بالإشهاد في إقامة الحد، وقد فسره المفسرون والفقهاء بالحضور؛ بأن تحضر طائفة من المؤمنين إقامة الحد، أي أن تكون موجودة لحظة تنفيذ الحدود على المجرمين، فالشارع يأمر بعلنية التنفيذ(١).

والأمر بالإشهاد ورد في سياق الحديث عن حد الزنا، ولكنه مطلوب في جميع الحدود، قال الإمام الكاساني : {ينبغي أن تقام الحدود في ملأ من الناس، لقوله تعالى : وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ، والنص وإن ورد في حد الزنا لكن النص الوارد فيه يكون وارداً في سائر الحدود دلالة، لأن المقصود من الحدود كلها واحد؛ وهو زجر العامة، وذلك لا يحصل إلا وأن تكون الإقامة على رأس العامة، لأن الحضور ينزجرون بأنفسهم بالمعاينة، والغيب ينزجرون بإخبار الحضور فيحصل الزجر للكل}(٢).

ثالثاً : **مقاصد مشروعية علنية التنفيذ في الحدود** :

ذكر العلماء العديد من المقاصد التي شرع الله تعالى الإشهاد لأجلها ومن جملة ذلك ما ذكره الكاساني في النص السابق **أولاً** : أن العامة ينزجرون عن الإقدام على المعاصي عندما يشاهدون إقامته على من ارتكبه.

ثانياً : زيادة في التنكيل على المجرم الذي يقام عليه الحد، وهو ألم نفسي يشعر به عندما يرى أن أمره افتضح على رؤوس الأشهاد، وفي ذلك كل الخزي والعار، قال الألوسي(٣) : {ليحضره زيادة في التنكيل فإن التفضيح قد ينكّل أكثر من التعذيب}(٤).

وهذا ما يزجره من المعاودة إلى الذنب مرة أخرى، ولعل هذان المقصدان من أهم المقاصد الأصلية للإشهاد التي ذكرها العلماء، ولا يمنع هذا من أن يكون للإشهاد مقاصد أخرى.

ثالثاً : الإشهاد يمنع الجلاد من المجاوزة عن الحد الذي جعل له، لأنه لو جاوزه لمنعه الناس الحاضرون عن المجاوزة.

رابعاً : في الإشهاد أيضاً دفع التهمة عن الإمام أو نائبه، فلا يتهمه الناس أنه يقيم الحد عليه بلا جرم سبق منه(٥).

خامساً : قال بعضهم : المقصد من حضور جماعة إقامة الحد : الدعاء للمحدود بالتوبة والرحمة، ولكن قال الألوسي : {وهو غاية البعد من السياق}، وذلك لأن المقام مقام عقوبة وزجر لا مقام شفقة ورحمة(٦).

سادساً : أمر الله أن تحضر جماعة من المسلمين إقامة الحد تحقيقاً لإقامة الحد وحذراً من

---

(١) حاشية ابن عابدين١٥/٦، حاشية الدسوقي، ابن عرفة ٣٢٠/٤، نهاية المحتاج للرملي ٤٣٢/٧، كشاف القناع للبهوتي ٧١/٥، روح المعاني للألوسي ٨٣/١٨.

(٢) بدائع الصنائع للكاساني ٦٠/٧-٦١.

(٣) الألوسي (١٢١٧ - ١٢٧٠هـ) : هو محمود بن عبد الله، شهاب الدين، أبو الثناء الحسيني الآلوسي، مفسر، محدث، فقيه، أديب، لغوي، مشارك في بعض العلوم، من أهل بغداد، كان سلفي الاعتقاد مجتهداً، تقلد الإفتاء ببلده سنة ١٢٤٨هـ، وعزل فانقطع للعلم، من تصانيفه : (روح المعاني في تفسير القرآن، والأجوبة العراقية والأسئلة الإيرانية، والخريدة الغيبية، و كشف الطرة عن الغرة).
[معجم المؤلفين، كحالة ٨١٥/٣، الأعلام للزركلي ١٧٦/٧].

(٤) روح المعاني للألوسي ٨٣/١٨.

(٥) بدائع الصنائع للكاساني ٦٠/٧-٦١.

(٦) روح المعاني للألوسي ٨٣/١٨، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١١٤/١٥.

التساهل فيه، فإن الإخفاء ذريعة للنسيان، فإذا لم يشهده المؤمنون فقد يتساءلون عن عدم إقامته، فإذا تبين لهم إهماله، فربما قام من بينهم من يقوم بتغيير المنكر من تعطيل الحدود[٢].
وهذا المقصد يجعل السلطة تحت رقابة المؤمنين العدول؛ الذين يتابعونها في إقامة حدود الله تعالى، التي قد تتجاهل السلطة إقامتها لاعتبارات كثيرة لا مجال لذكرها هنا.
سابعاً : وهو مقصد خاص في الإشهاد على حد الزنا، وهو ليعلم الناس أنه محدود في الزنا فإن قذفه قاذف لم يحد لأنه ثبت أنه محدود في زنى، وهذا على قول من اشترط في عدد الحاضرين أن يكونوا أربعة فأكثر .
ثامناً : وهو أيضاً مقصد خاص في الإشهاد على حد الزنا : اشتراط الحضور هنا بقصد التغليظ في حد الزنا لأن قطع الأنساب وفساد الأعراض أمر عظيم فلا بد من تغليظ عقوبته، وذلك بإقامة الحد والإعلان والتشهير في تنفيذه[٣].
هذا جملة ما ذكره العلماء من مقاصد الإشهاد في إقامة الحدود، ولكن يُلاحظ أن معظم الفقهاء والمفسرين عللوا الأمر بالإشهاد بأنه للزجر والردع عن جرائم الحدود الخطيرة، وهو زاجر للجاني ولغيره من الناس، فهو زاجر علاجي للجاني الذي وقع بالجريمة، كما أنه زاجر وقائي للجاني أيضاً من الوقوع بالجريمة مرة أخرى، وهو وقاية لأفراد المجتمع من الوقوع في مثل هذه الجرائم، عندما يأخذون العظة والعبرة مما حل بالمحدود من العقاب والفضيحة بين الناس، إذن في إعلان تنفيذ الحدود احتياط للأمر قبل وقوعه.
وشعور المحدود بالمهانة والصغار أمام قومه ومجتمعه، لأنه يعلم أن سمعته قد شوهت بين الناس خاصة بين المؤمنين العدول، ربما دفعه للتوبة ليعود عضواً كريما عزيزاً بين أفراد مجتمعه، ولو نفذ عليه الحد سراً ربما ما حصل له هذا الشعور، ولعاد إلى ما كان عليه من الإجرام. ولكن يجب ملاحظة أن التشهير إذا لم يكن يترجح لدى القاضي فائدته في نفسية الجاني فإنه قد يؤدي لعكس ما شرع له، فقد يؤدي إلى استهانة الجاني بسمعته بين الناس، وأنها أصبحت مشوهة؛ فيقلّ حياؤه أكثر، فيتجرأ على ارتكاب معاصي أكبر.
رابعاً : حكم علنية التنفيذ في الحدود :
قبل إيراد آراء العلماء في المسألة، لا بد من بيان أن الفقهاء ذكروا حكم هذه المسألة عند الحديث عن حد الزنا، ولكن مع ذلك فكما تقدم عن الإمام الكاساني الحنفي أن النص وإن كان وارداً في حد الزنا، لكنه يكون وارداً سائر الحدود دلالة، لأن المقصود من الحدود كلها واحد وهو زجر العامة، ولا يحصل ذلك إلا بالإشهاد عند إقامتها[٤].
وقد اختلف العلماء في حكم الإشهاد عند إقامة الحد على رأيين :

---

(٢) تفسير التحرير والتنوير لابن عاشور ١٥١/٨.
(٣) مواهب الجليل للحطاب ٣٩٦/٨، حاشية الدسوقي، ابن عرفة ٣٢٠/٤.
(٤) جريان حكم الإشهاد في كل الحدود وإن كان النص وارداً في حد الزنا لا إشكال فيه على مذهب جمهور الفقهاء لأنهم أثبتوا القياس في الحدود، خلافاً للمشهور من مذهب الحنفية في عدم جريان القياس في الحدود، ومع ذلك فقد صرح الكاساني في النص الذي تقدم قبل قليل بجريان الإشهاد في كل الحدود، وقد بين الإمام الشافعي أن الحنفية على الرغم من أنهم لم يقولوا بالقياس في الحدود، فقد كثرت أقيستهم فيها حتى تعدوها إلى الاستحسان، وهذه المسألة تؤكد صحة قول الشافعي رحمه الله تعالى، لأنهم قالوا بمشروعية الإشهاد في كل الحدود، مع أن النص وارد في حد الزنا فقط، ولم أجد في كتبهم نصاً لا يجيز الإشهاد في غير حد الزنا (انظر قواطع الأدلة في الأصول، منصور المروزي ١٠٧/٢، =

الرأي الأول : الإشهاد في إقامة الحدود سنة، وهو رأي جمهور العلماء من الحنفية والشافعية وقول عند المالكية.
الرأي الثاني : الإشهاد في إقامة الحدود واجب، وهو مذهب الحنابلة وقول آخر عند المالكية.
واستدل كل من الفريقين بالآية : ﴿**وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ**﴾ [النور : ٢].
فالجمهور حملوا الأمر على الندب والاستحباب، بينما حمله الحنابلة ومن معهم على الوجوب(١).
الرأي الراجح :
لم يقدم كل من الطرفين سوى هذا الدليل، وهو أمر، والأصل في الأمر الوجوب ما لم يوجد قرينة صارفة، ولم توجد هنا، اللهم إلا إن قيل : إن القرينة الصارفة عن الوجوب هي أن الحدود قد بينت في القرآن والسنة دون ذكر الإشهاد من ضمنها.
جاء في تفسير التحرير والتنوير : {ظاهر الأمر يقتضي وجوب حضور طائفة للحد، وحمله الحنفية على الندب، وكذلك الشافعية، ولم أقف على تصريح بحكمه في المذهب المالكي، ويظهر من إطلاق المفسرين وأصحاب الأحكام من المالكية ومن اختلافهم في أقل ما يجزئ من عدد الطائفة، أنه يحمل على الوجوب إذ هو محمل الأمر عند مالك}(٢).
وبالنظر إلى المقاصد العظيمة التي ذكرها العلماء للإشهاد، يترجح لدى الباحث الرأي القائل بالوجوب. والله تعالى أعلم.

المطلب الثاني : علنية التنفيذ في اللعان وفي أداء اليمين :

أولاً : علنية التنفيذ في اللعان :

شرع الله تعالى اللعان بين الزوجين، وهو من الزواجر النفسية لكل منهما عن الكذب والافتراء، ولذلك شرع عند إقامته حضور طائفة من المؤمنين، وقد اختلف العلماء في حكم حضور طائفة من المؤمنين عند إجرائه بين الزوجين على رأيين :
الرأي الأول : سنية علنية التنفيذ في اللعان ، وهو مذهب الشافعية والحنابلة.
الرأي الثاني : وجوب علنية التنفيذ في اللعان، وهو مذهب المالكية.
الأدلة : وقد استدل كل من الطرفين بما يأتي :
١- بقول الله تعالى : ﴿**وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ**﴾ [النور : ٢].
وجه الاستدلال : اللعان مشروع للزجر عن الكذب، والله أمر بحضور طائفة من المؤمنين عند إقامة الزواجر.
٢- ولأن اللعان مبني على التغليظ مبالغة في الردع والزجر، وفعله في الجماعة أبلغ في ذلك، وقد ورد أن صغار الصحابة حضروا اللعان مثل : عبد الله ابن عباس(٣)، وابن عمر

= الوسيط في أصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي، ص ٢٦٥ وما بعدها).
(١) حاشية ابن عابدين١٥/٦، مواهب الجليل للحطاب ٣٩٦/٨، حاشية الدسوقي، ابن عرفة ٣٢٠/٤، نهاية المحتاج للرملي٤٣٢/٧، تكملة المجموع شرح المهذب للمطيعي٨١/٢٢، كشاف القناع للبهوتي٧١/٥، المغني لابن قدامة٣٢٥/١٢.
(٢) تفسير التحرير والتنوير لابن عاشور ١٥٢/١٨.
(٣) عبد الله بن عباس (٣ ق هـ - ٦٨ هـ) : هو عبد الله بن عباس بن عبد المطلب، حبر الأمة وترجمان القرآن، أسلم صغيراً ولازم النبي ﷺ بعد الفتح وروى عنه، كان الخلفاء يجلونه، شهد مع علي الجمل وصفين، وكف بصره في آخر عمره، كان يجلس للعلم، فيجعل يوماً للفقه، ويوماً للتأويل، =

وسهل ابن سعد[١]، فدل ذلك على أنه حضره جمع كثير لأن الصبيان إنما يحضرون المجالس تبعاً للرجال[٢].

٣- لأن اللعان شعيرة من شعائر الإسلام وخصلة من خصاله، لأن الكفار لا لعان بينهم، وهذا ما ذكره المالكية فقط.

٤- لأن قطع الأنساب وفساد الأعراض أمر عظيم فيغلظ في سببه[٣].

يُلاحظ أن كلاً من الطرفين قال بمشروعية الإشهاد عند تنفيذ اللعان، واستدلوا بالأدلة نفسها، وقد تقدم توجيه الاستدلال بالآية عند الحديث عن الإشهاد في إقامة الحدود، فالقائلون بالوجوب أخذوا بظاهر الأمر وهو للوجوب، ولأن الحضور فيه تغليظ اللعان، وهو أبلغ في الزجر عن الكذب لكل من الزوجين.

أما القائلون بالسنية فقد حملوا الأمر في الآية على ذلك، ولعل حجتهم أن آية اللعان لم تذكر ذلك، ولأن كلمات اللعان بحد ذاتها مشروعة للزجر، فالزيادة في التغليظ والزجر مشروعة ولكن لا ترتقي إلى رتبة الوجوب، و مع ذلك فالأدلة محتملة ، ولكن بالنظر إلى علة مشروعية الحضور، وهي دفع مفسدة الكذب، والتغليظ في أمر الأعراض والأنساب، فإني أميل إلى القول بالوجوب. والله تعالى أعلم.

ثانياً : علنية التنفيذ في أداء اليمين :

اليمين من جملة الزواجر النفسية التي شرعها الله لدفع المفاسد، ولذلك يشرع التغليظ في أدائها – سيأتي التفصيل عن وجوه تغليظ اليمين لاحقاً - ومن جملة صور تغليظ اليمين المتعلقة بموضوع التشهير؛ أداؤها بحضور طائفة من المؤمنين، وهذا ما ذكره المالكية، قال الإمام القرافي رحمه الله تعالى : {...ويتحرى في المال العظيم والدماء واللعان الحلف في الساعات التي يحضرها الناس في المساجد، ويجتمعون للصلاة وفي غير ذلك في كل حين}[٤].

من الواضح أن الإمام القرافي خص أداء اليمين بحضور جماعة من الناس في القضايا المهمة والخطرة، لأن تعلق النفس بالمال العظيم أشد من المال التافه أو القليل، وكذلك للدماء حرمة وأهمية كبيرة في الإسلام، وخطورة هذه الأمور تتناسب مع تغليظ اليمين لزجر الحالف وردعه عن الكذب والبهتان فيما يتعلق بدماء الناس وأعراضهم وأموالهم.

المطلب الثالث : العدد المطلوب لعلنية التنفيذ :

= ويوماً للمغازي، ويوماً للشعر، ويوماً لوقائع العرب، توفي بالطائف. [الأعلام للزركلي٤/٩٥، الإصابة لابن حجر العسقلاني٤/٩٠، نسب قريش للمصعب الزبيري ص ٢٦].

(١) سهل بن سعد (٩١هـ) : هو سهل بن سعد بن مالك بن خالد، أبو العباس، الخزرجي الساعدي، الأنصاري، صحابي، من مشاهيرهم، روى عن النبي ﷺ وعن عاصم بن عدي وعمرو بن عنبسة، وعنه ابنه العباس وأبو حازم والزهري وغيرهم. وقيل : هو آخر من بقي بالمدينة من أصحاب رسول الله ﷺ، حكي عنه أنه قال : لو متّ لم تسمعوا أحداً يقول : سمعت رسول الله ﷺ، وله في كتب الحديث ١٨٨ حديثاً. [تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني ١٢٤/٢، الأعلام للزركلي١٤٣/٣].

(٢) حضور هؤلاء الصحابة ﷺ ثابت في صحيح البخاري وغيره (انظر مثلاً صحيح البخاري كتاب الطلاق، أحاديث باب اللعان، ١٩٠٤/٣ وما بعدها).

(٣) حاشية الدسوقي، ابن عرفة ٤٦٤/٢، الذخيرة للقرافي ٣٠٥/٤، مغني المحتاج للشربيني ٤٩٥/٣، كشاف القناع للبهوتي٣٤٣/٤، المغني لابن قدامة ١٧٤/١١-١٧٥.

(٤) الذخيرة للقرافي ٦٨/١١.

أولاً : في الحدود : اختلف العلماء في العدد المطلوب في الإشهاد على الحد، وذلك تبعاً لاختلافهم في معرفة المقصود من الطائفة في قوله تعالى : ﴿**وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ**﴾ [النور : ٢].

الطائفة في اللغة : تطلق على الجماعة من الناس، وتقع على الواحد، وقيل : غير ذلك[١].

وبناء على ذلك، اختلف العلماء في تحديد أقلها إلى آراء كثيرة، يُكتفى بذكر أهمها :

الرأي الأول : أقل الطائفة أربعة، وهو رأي المالكية في الأظهر والشافعية.

الرأي الثاني : أقل الطائفة واحد وهو مذهب الحنابلة ومجاهد[٢]، وغيرهم من العلماء، والظاهر أنهم أرادوا واحداً عدا الذي يقيم الحد، لأن الذي يقيم الحد حاضر ضرورة فتعين صرف الأمر إلى غيره.

وقيل : اثنان، وقيل ثلاثة، وقيل : عشرة، وقيل : ما زاد على الأربعة، وقيل : غير ذلك.

وحجة الرأي الأول : أن الأربعة هو العدد الذي يثبت به الزنا، فوجب أن يكونوا هم الذين يحضرون إقامة الحد، فرأوا ذلك كشهادة الزنا، ويلزم على هذا القول أن يكون عدد الحاضرين عند إقامة الحد؛ كعدد ما يثبت بهم الحد من الشهود كاثنين في حد السرقة[٣].

واحتج أصحاب الرأي الثاني : بأن ابن عباس قال ذلك، ولأن اسم الطائفة يقع على الواحد بدليل قول الله تعالى : ﴿**وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا**﴾ ثم قال : ﴿**فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ**﴾ [الحجرات : ٩-١٠][٤].

واستدل من قال بغير ذلك بأدلة كلها يرجع إلى اختلافهم في تحديد المقصود من الطائفة.

الترجيح : يرجح الباحث في هذه المسألة ما قاله الألوسي بعد أن ذكر أقوالاً كثيرة في المسألة : {والحق أن المراد بالطائفة هنا جماعة يحصل بهم التشهير والزجر، وتختلف قلة وكثرة بحسب اختلاف الأماكن والأشخاص؛ فرب شخص يحصل تشهيره وزجره بثلاثة، وآخر لا يحصل تشهيره وزجره بعشرة، وللقائل بالأربعة هنا وجه وجيه كما لا يخفى}[٥].

وإذا كان الأمر يختلف باختلاف الأماكن والأشخاص فإنه يرجع إلى ولي الأمر، فإنه يتصرف بمقتضى المصلحة فإذا كان المحدود من أهل السوابق ومن معتادي الإجرام فمن المصلحة أن يكثر من عدد الحاضرين عند إقامة الحد عليه، وأن يزيد في فضحه والتشهير به ليكون ذلك أبلغ في الردع والزجر، بخلاف المحدود لأول مرة، ولم يعرف منه الإجرام من قبل، أما اختلاف ذلك باختلاف المكان فربما يقصد من ذلك إمكانية الإعلان بالمكان فرب منطقة يحصل فيها التواصل بشكل سريع لكثرة السكان وقوة التواصل الاجتماعي، ورب مكان آخر لا تتوافر فيه هذه الإمكانيات.

---

(١) لسان العرب لابن منظور٢٧٢٣/٤، مادة طوف.

(٢) مجاهد (٢١- ١٠٤هـ) : هو مجاهد بن جبر، أبو الحجاج، شيخ المفسرين، أخذ التفسير عن ابن عباس، قال : (قرأت القرآن على ابن عباس ثلاث عرضات أقف عند كل آية أسأله فيم نزلت وكيف كانت)، كان ثقة، فقيهاً، ورعا عابداً متقناً، اتهم بالتدليس في الراوية عن علي وغيره، وأجمعت الأمة على إمامته، له (تفسير مجاهد). [تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني٢٥/٤، الأعلام للزركلي ٢٧٨/٥].

(٣) حاشية الدسوقي، ابن عرفة٣٢٠/٤، مواهب الجليل للحطاب ٣٩٦/٨، تكملة المجموع شرح المهذب للمطيعي ٨١/٢٢ ــ ٨٢.

(٤) كشاف القناع للبهوتي٧١/٥، المغني لابن قدامة٣٢٥/١٢ ــ ٣٢٦.

(٥) روح المعاني للألوسي ٨٤/١٨.

واليوم في عصرنا هذا قد أتيحت الكثير من وسائل الإعلام والاتصال، فالتشهير بالمجرم أصبح من الأمور الممكنة بالسرعة القصوى، عبر الوسائل المرئية والمشاهدة والمسموعة والمقروءة كالصحف والمجلات، ولكن وبالنظر إلى مقاصد الإشهاد التي تقدم ذكرها، لا بد من الحضور المباشر لأن بعض المقاصد قد لا تتحقق إلا بذلك، فمثلاً منع الجلاد من المجاوزة عن المقدار المحدد، لأنه لو جاوزه لمنعه الناس الحاضرون من المجاوزة، فهذا المقصد لا يتحقق في حال عدم حضور أحد، إضافة إلى أن الحضور المباشر يكون أبلغ في الردع والزجر من الوسائل المعاصرة، طبعاً لا أحد ينكر أثرها في زجر الناس الذين لم يحضروا، وفي زيادة التشهير بالمجرم، ولكن مع ذلك يبقى للحضور المباشر أثره وهيبته، فيمكن إضافة وسائل الإعلام المعاصرة إلى الحضور المباشر في الإشهاد؛ ليؤدي وظيفته في زجر المجرم والمجتمع، ولأمر مهم آخر هو احتمال التزوير والإيهام في وسائل الإعلام والإعلان.

ثم قال الألوسي : {وللقائل بالأربعة هنا وجه وجيه كما لا يخفى}.

وكأنه يرجح هذا القول، ويرى الباحث أنه كلما كثرت الجماعة كلما كان أولى، يقول ابن العربي المالكي[1] في آية النور : {المراد بالآية توبيخ الزناة، والتغليظ عليهم ليرتدعوا، لأنه كلما كثرت الطائفة في خصومهم كان أغلظ}[2].

ثانياً : في اللعان واليمين :

أما العدد المطلوب لحضور اللعان : فقد استحب الشافعية والحنابلة[3] ألا يقل العدد عن أربعة، وقد قال المالكية بالأربعة أيضاً، ولكنهم لم يصرحوا بوجوب هذا العدد أو استحبابه، ولكن عباراتهم تميل إلى الوجوب، جاء في حاشية الدسوقي : {ووجب كونه بحضور جماعة... لأن اللعان شعيرة من شعائر الإسلام، وخصلة من خصاله؛ لأن الكفار لا لعان بينهم ... وأقل ما تظهر به تلك الشعيرة أربعة، لا أن حضور الجماعة المذكورة لاحتمال نكولها أو إقرارها؛ لأن النكول والإقرار يثبت بشهادة اثنين ... خلافاً لمن قال إنهما لا يثبتان إلا بأربعة كالرؤية}[4].

وأدلة العلماء في هذه المسألة لا تخرج عن الأدلة التي تقدم ذكرها في الطائفة المطلوبة للإشهاد على الحدود، فلا داعي للتكرار.

أما العدد المطلوب لحضور أداء اليمين : لم يبين الإمام القرافي – الذي قال بتغليظ اليمين بحضور الناس عند أدائها في قضايا الدماء والمال العظيم واللعان – عدداً محدداً عند أداء اليمين، ولكن ذكر أن القاضي يتحرى أداء اليمين عند اجتماع الناس لأداء الصلوات، وعدد

---

[1] ابن العربي (٤٦٨ - ٥٤٣هـ) : هو محمد بن عبد الله أبو بكر، المعروف بابن العربي، حافظ متبحر، وفقيه من أئمة المالكية، بلغ رتبة الاجتهاد. رحل إلى الشرق، وأخذ عنه الطرطوشي والإمام أبي حامد الغزالي، ثم عاد إلى مراكش، وأخذ عنه القاضي عياض وغيره، أكثر من التأليف، وكتبه تدل على غزارة علم وبصر بالسنة. من تصانيفه : (عارضة الأحوذي شرح الترمذي، وأحكام القرآن، والمحصول في علم الأصول، ومشكل الكتاب والسنة). [شجرة النور الزكية لمحمد مخلوف ص ١٣٦، الأعلام للزركلي ٢٣٠/٦].

[2] مواهب الجليل للحطاب ٣٩٦/٨.

[3] مغني المحتاج للشربيني ٤٩٥/٣، كشاف القناع للبهوتي ٣٤٣/٤-٣٤٤، المغني لابن قدامة ١٧٤/١١-١٧٥.

[4] حاشية الدسوقي، ابن عرفة ٤٦٤/٢.

المصلين لا يقل عن أربعة في العادة والغالب، وقياساً على مذهبهم في العدد المطلوب لعلنية اللعان كما تقدم.

المطلب الرابع : صفات الطائفة المطلوب حضورها لإقامة الزواجر :

أولاً : اشترط الله سبحانه وتعالى فيمن يشهد إقامة الحد أن يكون من المؤمنين، قال تعالى : ﴿**وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ**﴾ [النور : ٢] لماذا؟

يجيب عن ذلك الإمام الفخر الرازي[١] رحمه الله تعالى بقوله : {ونبه تعالى بقوله : (من المؤمنين) على أن الذين يشهدون يجب أن يكونوا بهذا الوصف، لأنهم إذا كانوا كذلك عظم موقع حضورهم في الزجر، وعظم موقع إخبارهم عما شاهدوا، فيخاف المجلود من حضورهم الشهرة ، فيكون ذلك أقوى في الانزجار. والله أعلم}[٢].

فالمذنب لو تلفت ووجد رفاقه من قرناء السوء لما كان هناك حرج من رؤيتهم، بل ربما كانت رؤيتُهم بعض عزائه، فليس هو المذنب الأول ولا الأخير، أما وجود طائفة من أطهار قومه حوله ساعة التنفيذ فهو جزء من عقابه النفسي، والقاعدة تقول : (إن الفاسق بين صلحاء قومه أخجل). وهذا أسلوب في الردع يجتمع به الأضداد وجهاً لوجه ليظهر حسن الحسن وقبح القبيح. وليت المجتمع في حملته على منكرات العادات؛ كالتدخين مثلاً يجمع بين من يدخن ومن لا يدخن في لقاءات، ليتبين لنا وبطريق غير مباشر كيف يبدو المدخن مقارنة مع الذين لا يدخنون، يبدو ذابلاً كسولاً بل ربما مريضاً، بينما هم من النضارة والنشاط على أعلى درجاته، وهو لون من العقاب غير المباشر للعصاة، ليشعروا من خلال ذلك أنهم أذلاء ولو كانوا من أثرياء الدنيا[٣].

ثانياً : اشترط المالكية والشافعية في الجمع المطلوب لأداء اللعان أن يكونوا من أهل العدالة[٤]. وينبغي أن تكون العدالة مشترطة في بعض الحاضرين، كأن يكون أهل العدالة أربعة على الأقل، على رأي من قال أن أقل الحضور أربعة، لأنه الممكن أن يكون عدد الحاضرين كبيراً، إذا رأى القاضي مصلحة في ذلك.

المطلب الخامس : أثر علنية التنفيذ :

لعلنية التنفيذ أثر في الجاني وفي المشاهدين :

أما أثره في الجاني : فالأثر الذي يلحق الجاني حين يزجر أمام طائفة من الناس فهو الفضيحة بينهم، ومن المعلوم أن حب التسلط والسيطرة فطرة في الإنسان، ولا شك أن العقاب الذي يقع بالمرء في مواجهة غيره يذهب بمنزلته ويسقط من قدره، والمرء يحب الاحتفاظ بسلطانه وتأكيد احترامه.

أما أثر علنية التنفيذ في المشاهدين : فالتأثير فيهم لا يقل عن الأثر الذي يلحق بالمذنب، ذلك أن الألم ينتقل إلى الناس المشاهدين كالعدوى بدافع من المشاركة الوجدانية أو التعاطف،

---

(١) هو محمد بن عمر، الرازي، فخر الدين، من نسل أبي بكر الصديق ﷺ، فقيه شافعي، أصولي، متكلم، نظار، مفسر، أديب مشارك في أنواع من العلوم، كان يلقب بشيخ الإسلام، بنيت له المدارس ليلقي فيها دروسه وعظاته، وكان درسه حافلا بالأفاضل، منحه الله قدرة فائقة في التأليف والتصنيف، فكان فريد عصره، من تصانيفه : (معالم الأصول، والمحصول : في أصول الفقه). [طبقات الشافعية الكبرى للسبكي٨/٨١ وما بعدها، الأعلام للزركلي ٦/٣١٣].

(٢) تفسير الفخر الرازي٢٣/١٥٠.

(٣) الحدود في الإسلام بين الوقاية والعلاج، محمود عمارة ص١١- ١٢.

(٤) حاشية الدسوقي، ابن عرفة ٢/٤٦٤ ، مغني المحتاج للشربيني٣/٤٩٥.

وهو من النزعات الفطرية في الإنسان، وللتصور والخيال أثر في هذه المسألة؛ ذلك أن مشاهد العذاب يتصور في خياله ما ينزل به إذا كان هو الواقع تحت العذاب، فهو يتألم كما لو كان التأثير حقيقياً لا وهمياً، وهو يخشى العقاب ويرهبه كخشية المذنب والمعاقب[1].

فمعنى ذلك أن علنية التنفيذ زجر وحماية للمجرم من الرجوع إلى الذنب مرة أخرى، كما أنها زاجر للمشاهدين من الوقوع في المخالفات التي وقع بها المشهر به.

وهناك آثار أخرى غير مباشرة تلحق بمن شهر به كالآثار الاقتصادية والاجتماعية، وهذه الآثار تقدم ذكرها عند الحديث عن العقاب بالتشهير.

وأخيراً : من الملاحظ أن الفقهاء نصوا على علنية التنفيذ في الحدود واللعان واليمين، ويرى الباحث أن علنية التنفيذ لا تقتصر على هذه الأمور، بل تشمل كل الزواجر والعقوبات إن رأى القاضي مصلحة أو ضرورة في تنفيذها أمام ملأ من الناس، حتى ولو كانت العقوبة تعزيرية. والله تعالى أعلم.

---

(١) التربية في الإسلام للأهواني ص١٥٦-١٥٧.

المبحث الثالث : الزجر بالهجر

المطلب الأول : تعريف الهجر وأنواعه ودليل مشروعيه :

أولاً : تعريف الهجر : الهجر لغة ضد الوصل، يقال : هجره يهجره هجْراً، أو هِجراناً : صرمه، والتهاجر التقاطع، وهجر الرجل هجراً إذا تباعد ونأى[١].

أما الهجر اصطلاحاً : قال ابن حجر[٢] : {...الهِجرة بكسر الهاء وسكون الجيم؛ أي ترك الشخص مكالمة الآخر إذا تلاقيا، وهي في الأصل الترك فعلاً كان أو قولاً، وليس المراد بها مفارقة الوطن...}[٣]. **وعرفه بعضهم** : بأنه مقاطعة المذنب والامتناع عن الاتصال به أو معاملته بأي نوع أو طريقة كانت[٤].

لكن يُلاحظ أن التعريف الأول يقصر فيه معنى الهجر على صورة من صور الهجر ألا وهي الامتناع عن مكالمة المهجور، علماً بأن الفقهاء - كما سيأتي - قد توسعوا في معنى الهجر المشروع، فأدخلوا فيه صوراً أخرى تدخل في حدود هذا البحث، في حين أن التعريف الثاني يتوسع في معنى الهجر حتى يشمل هجر المهجور من الناحية المالية.

لذا يرى الباحث تعريف الهجر على اعتباره من الزواجر النفسية : **(مقاطعة المذنب والامتناع عن الاتصال به أو معاملته بما لا يمس جانبه المادي أصالة، وسواء أدى ذلك إلى المساس بجانبه المادي تبعاً أم لا).** فهذا التعريف يشمل جميع وسائل الهجر التي يغلب عليها معنى الزجر النفسي المعنوي كترك السلام عليه، أما مقاطعة المجرم من الناحية الاقتصادية، كمنعه من التبادل التجاري، أو مقاطعة بضائعه، فيرى الباحث أن هذا النوع من الهجر يعد من قبيل العقوبات المالية التي لا ينطبق عليها ضابط الزواجر النفسية.

ثانياً : أنواع الهجر بشكل عام وتحرير محل البحث :

الهجر في الشريعة الإسلامية لم يأت بمعنى واحد، بل ورد بمعان متعددة، ومنها ما هو مشروع، ومنها ماهو محظور، ولذلك لابد من استعراض أنواع الهجر الواردة في نصوص الشريعة بشكل مختصر، للوصول إلى تحديد نوع الهجر الذي هو محل البحث.

النوع الأول : الهجر بمعنى ترك المنكرات : ويدخل في هذا النوع :

١-عدم مجالسة أهل الفسق وهم الذين يرتكبون المعاصي، إلا إن كان الحضور لحاجة كالإنكار عليهم، والأدلة على ذلك كثيرة منها : قوله تعالى : ﴿ **وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ وَإِمَّا يُنْسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرَى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ**﴾ [الأنعام : ٦٨]. وقوله تعالى : ﴿**وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذًا مِثْلُهُمْ إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا**﴾ [النساء : ١٤٠] وقال تعالى : ﴿**وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا**﴾ [المزمل : ١٠].

---

(١) لسان العرب لابن منظور ٤٦١٦/١-٤٦١٧، مادة هجر.

(٢) ابن حجر العسقلاني (٧٧٣ - ٨٥٢هـ) : هو أحمد بن علي، شهاب الدين، أبو الفضل الكناني العسقلاني، المصري ، الشهير بابن حجر، من كبار الشافعية، كان محدثاً، فقيهاً، مؤرخاً، تفقه بالبلقيني والعز بن جماعة، وتصدى لنشر الحديث حتى صار إطلاق لفظ الحديث عليه كلمة إجماع، زادت تصانيفه على مائة وخمسين مصنفاً؛ من تصانيفه : (فتح الباري شرح صحيح البخاري، وتلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير). [الأعلام للزركلي ١٧٨/١، الضوء اللامع للسخاوي ٣٦/٢].

(٣) فتح الباري لابن حجر العسقلاني ٤٩٢/١٠.

(٤) البدائل الشرعية للعقوبات الوضعية، حسني عبد الحميد، ص٢٣٣.

وقال ﷺ : "من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يجلس على مائدة يشرب عليها الخمر"[١].
وقال ابن عبد البر[٢] : {...وأجمعوا على جواز الهجران فوق ثلاث لمن خاف من مكالمته ما يدخل على نفسه مضرة في دينه أو دنياه؛ فقد رخص له مجانبته وبعده...ورب هجر جميل خير من مخالطة مؤذية}[٣].
٢-أن يهجر الإنسان المنكرات والمعاصي، أي يجب أن لا يقع فيها، كما قال ﷺ : "والمهاجر من هجر ما نهى الله عنه"[٤].
٣-أن يهجر المسلم المكان الذي لا يستطيع أن يمارس فيه ما أمر الله تعالى، كوجوب الانتقال من دار الكفر إلى دار الإسلام[٥].
النوع الثاني : الهجر لحظوظ النفس : وهو أن يهجر الإنسان أخاه لحظ نفسه، كتقصيره ببعض حقوق الأخوة والصحبة، أو من أجل منصب...، ولم يسمح الإسلام للإنسان أن يقاطع أخاه من أجل ذلك إلا في حدود ثلاثة أيام. والدليل على ذلك قول النبي ﷺ : "لا يحل لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاث ليال يلتقيان فيعرض هذا ويعرض هذا وخيرهما الذي يبدأ بالسلام"[٦]. وقد حمل العلماء ذلك على المقاطعة لأجل الدنيا، أومن التقصير بحقوق الصحبة والمعاشرة، لا من أجل الدين. قال الإمام النووي[٧] رحمه الله تعالى شارحاً لهذا الحديث : {...تحريم الهجر بين المسلمين أكثر من ثلاث ليال وإباحتها في الثلاث، الأول بنص الحديث، والثاني بمفهومه، قالوا وإنما عفي عنها في الثلاث لأن الآدمي مجبول على الغضب وسوء الخلق ونحو ذلك؛ فعفي عن الهجرة في الثلاثة ليذهب ذلك العارض...}[٨].
وقال الإمام البغوي[٩] رحمه الله : {والنهي عن الهجران فوق الثلاث فيما يقع بين الرجلين

---

[١] أخرجه الترمذي، رقم (٢٨٠١)، كتاب الأدب، باب ما جاء في دخول الحمام، ١١٣/٥، قال الترمذي : حديث حسن غريب، وأخرجه النسائي في السنن الكبرى، رقم (٦٧٠٨)، كتاب الوليمة، باب النهي عن الجلوس على مائدة يشرب عليها الخمر، ٢٥٦/٦، قال ابن حجر العسقلاني عن سند النسائي : إسناده جيد، (انظر فتح الباري لابن حجر العسقلاني ٢٥٠/٩).
[٢] ابن عبد البر (٣٦٨ - ٤٦٣هـ) : هو يوسف بن عبد البر النمري الحافظ، أبو عمر، ولد بقرطبة، من أجلَّة المحدثين والفقهاء، شيخ علماء الأندلس، ومؤرخ أديب، مكثر من التصنيف، رحل رحلات طويلة وتوفي بشاطبة. وكان والده من أهل العلم. من تصانيفه : (الاستذكار في شرح مذاهب علماء الأمصار، والكافي في الفقه). [شجرة النور الزكية لمخلوف ص١١٩، الأعلام للزركلي ٢٤٠/٨]
[٣] الزجر بالهجر للسيوطي ص٢٢، وانظر مجموع الفتاوى لابن تيمية ١١٥/٢٨-١٢٢.
[٤] أخرجه البخاري، رقم (١٠)، كتاب الإيمان، باب المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، ١٣/١.
[٥] مجموع الفتاوى لابن تيمية ٢٨/ ١١٥.
[٦] أخرجه البخاري، رقم (٥٧٢٧)، كتاب الأدب، باب الهجرة، ٢١٢٥/٤، وأخرجه مسلم، رقم (٢٥٦٠)، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الهجر فوق ثلاث بلا عذر شرعي، ص ١٠٣٤.
[٧] النووي (٦٣١ - ٦٧٦هـ) : هو يحيى بن شرف، النووي، أبو زكريا، محيي الدين، من أهل حوران جنوبي دمشق، علامة في الفقه الشافعي، والحديث، واللغة، تعلم في دمشق وأقام بها زمناً. من تصانيفه : (المجموع شرح المهذب، لم يكمله، وشرح صحيح مسلم بن الحجاج). [طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٨/ ٣٩٥ وما بعدها، الأعلام للزركلي ١٤٩/٨].
[٨] شرح النووي على مسلم ١١٧/١٦.
[٩] البغوي (٤٣٦ - ٥١٠هـ) : هو الحسين بن مسعود بن محمد، الفراء، البغوي، شافعي، فقيه، محدث، مفسر، نسبته إلى (بغشور) من قرى خراسان بين هراة ومرو. من مصنفاته : (التهذيب في فقه الشافعية، و شرح السنة في الحديث). [الأعلام للزركلي ٢٥٩/٢، طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٧٥/٧].

من التقصير في حقوق الصحبة والعشرة دون ما كان ذلك في حق الدين؛ فإن هجرة أهل الأهواء والبدع دائمة إلى أن يتوبوا}[١].

فهذه الهجرة محظورة فيما فوق الثلاث؛ لأنها تؤدي إلى تفكيك أواصر المحبة والمودة بين أفراد المجتمع الواحد، فالمؤمن الصالح لا يهجر إلا لله تعالى.

النوع الثالث : الهجر للزجر والتأديب :

وهو الذي يكون بسبب ارتكاب المهجور للمعاصي والمنكرات والمخالفات، بقصد زجره وإقلاعه عنها، وحمله على التوبة والاستقامة، فهذا الهجر يكون لحق الدين لا لحق الدنيا، ويُقصد به الرحمة بالمهجور، لا الحقد عليه ولا الانتقام منه.

قال ابن تيمية رحمه الله تعالى : {الهجر الشرعي نوعان : أحدهما : بمعنى الترك للمنكرات، والثاني بمعنى العقوبة عليها....وهو هجر من يظهر المنكرات، يُهجر حتى يتوب منها}[٢].

وقال الإمام النووي رحمه الله تعالى : {استحباب هجران أهل البدع والمعاصي الظاهرة، وترك السلام عليهم، ومقاطعتهم تحقيرا لهم وزجرا}[٣].

وجاء في الفواكه الدواني بعد أن ذكر حرمة الهجر لأجل الدنيا قال : {... وأما لو كان الحق لله بأن كان لملابسته المعصية، أو لأجل الأدب والردع عما لا يحل، كهجر الزوج الزوجة لزجرها، وكهجر الوالد لولده، والشيخ مع تلميذه حتى يقلع المهجور عما لا يحل، فلا حرج فيه ولو زادت المدة فوق شهر}[٤].

إذاً يُلاحظ أن الفقهاء عملوا بجميع الأدلة، التي تنهى عن الهجر، و التي تأمر به، ووفقوا بينها، بحمل كل منها على معنى معين، فحملوا الأدلة التي تنهى عن الهجر على ما كان للدنيا وحظوظ النفس، وحملوا الأدلة التي تأمر بالهجر على ما كان بسبب ارتكاب المهجور المفاسد والمعاصي زجراً وتأديباً له، فالأصل العام في الشريعة تحريم الهجر، وأما أدلة مشروعية الهجر للتأديب فتعد مخصصة للأدلة العامة التي تنهى عن الهجر[٥].

يُستنتج مما سبق : أن حدود البحث تنحصر في الهجر المشروع للزجر والتأديب، وذلك بسبب ارتكاب المهجور المفاسد والمخالفات ولم تثبت توبته منها.

المطلب الثاني : أدلة مشروعية الزجر بالهجر وسلطة تنفيذه وحكمه :

أما أدلة مشروعيته :

استدل العلماء على مشروعية الزجر بالهجر بأدلة كثيرة يُكتفى بذكر أهمها :

أولاً : من القرآن : قوله تعالى : ﴿**وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا**﴾ [النساء : ٣٤]. وجه الاستدلال : يعد نشوز المرأة ومخالفتها لزوجها معصية، وهي تستحق التأديب والعقوبة على ذلك، وقد أعطى الله زوجها حق تأديبها، وذلك بالوعظ ثم بالهجر ثم بالضرب[٦].

---

(١) شرح السنة للبغوي ٢٢٤/١.

(٢) مجموع الفتاوى لابن تيمية ١١٥/٢٨إلى ١١٧.

(٣) شرح النووي على مسلم ١٠٠/١٧.

(٤) الفواكه الدواني للنفراوي ٤٧٩/٢.

(٥) تكملة حاشية ابن عابدين ١٩١/١١، الزجر بالهجر للسيوطي ص٢٢.

(٦) البدائل الشرعية للعقوبات الوضعية، حسني عبد الحميد ص٢٣٣.

وهذا التأديب مشروع لزجرها عن نشوزها وردها إلى طاعة زوجها.

ثانياً : من السنة : حديث الثلاثة - كعب بن مالك وهلال بن أمية[١] ومرارة بن الربيع [٢] - الذين تخلفوا عن رسول الله ﷺ في غزوة تبوك بغير عذر، علماً بأن هؤلاء الثلاثة من الصحابة الصادقين، والحديث طويل، رواه كعب بن مالك، يُكتفى بإيراد بعض العبارات التي تتعلق بموضوع الزجر بالهجر :

عن كعب بن مالك ﷺ قال : {...وأصبح رسول الله ﷺ قادماً، وكان إذا قدم من سفر بدأ بالمسجد؛ فيركع فيه ركعتين، ثم جلس للناس، فلما فعل ذلك جاءه المخلفون فطفقوا يعتذرون إليه ويحلفون له، وكانوا بضعة وثمانين رجلاً، فقبل منهم رسول الله ﷺ علانيتهم وبايعهم واستغفر لهم ووكل سرائرهم إلى الله، فجئته فلما سلمت عليه تبسم تبسم المغضب...ونهى رسول الله ﷺ المسلمين عن كلامنا...الثلاثة من بين من تخلف عنه، فاجتنبنا الناس، وتغيروا لنا حتى تنكرت في نفسي الأرض؛ فما هي التي أعرف، فلبثنا على ذلك خمسين ليلة، فأما صاحباي فاستكانا وقعدا في بيوتهما يبكيان، وأما أنا فكنت أشب القوم وأجلدهم، فكنت أخرج فأشهد الصلاة مع المسلمين وأطوف في الأسواق، ولا يكلمني أحد، وآتي رسول الله ﷺ فأسلم عليه وهو في مجلسه بعد الصلاة، فأقول في نفسي : هل حرك شفتيه برد السلام علي أم لا؟ ثم أصلي قريباً منه فأسارقه النظر، فإذا أقبلت على صلاتي أقبل إلي، وإذا التفت نحوه أعرض عني... حتى إذا مضت أربعون ليلة من الخمسين إذا رسول رسولِ الله ﷺ يأتيني، فقال إن رسول الله ﷺ يأمرك أن تعتزل امرأتك فقلت أطلقها أم ماذا أفعل؟ قال لا بل اعتزلها ولا تقربها وأرسل إلى صاحبي مثل ذلك... فلبثت بعد ذلك عشر ليال حتى كملت لنا خمسون ليلة من حين نهى رسول الله ﷺ عن كلامنا، فلما صليت صلاة الفجر صبح خمسين ليلة وأنا على ظهر بيت من بيوتنا، فبينا أنا جالس على الحال التي ذكر الله، قد ضاقت علي نفسي وضاقت علي الأرض بما رحبت، سمعت صوت صارخ... بأعلى صوته يا كعب بن مالك أبشر....وانطلقت إلى رسول الله ﷺ فيتلقاني الناس فوجاً فوجاً يهنئوني بالتوبة، يقولون : لتهنِك توبة الله عليك...}[٣].

وأنزل الله فيهم قوله تعالى : ﴿**وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُلِّفُوا حَتَّى إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنْفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَنْ لَا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ**﴾ [التوبة : ١١٨]

وجه الاستدلال بالحديث :

وهذا الحديث الصحيح أصل في الاستدلال على الزجر بالهجر، جاء في فتح الباري : {قال

---

[١] هلال بن أمية : هلال بن أمية بن عامر بن قيس الأنصاري الواقفي، صحابي، شهد بدراً وأحداً، وكان قديم الإسلام، كان يكسر أصنام بني واقف، وكانت معه رايتهم يوم الفتح، وهو الذي لاعن امرأته ورماها بشريك بن سحماء، وهو أحد الثلاثة الذي تخلفوا عن غزوة تبوك، فأنزل الله عز وجل فيهم : ﴿**وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُلِّفُوا**﴾ [التوبة : ١١٨] [أسد الغابة لابن الأثير ٦٣٠/٤، الإصابة لابن حجر العسقلاني ٢٨٩/٦].

[٢] مرارة بن الربيع : هو مرارة بن الربيع، وقيل : ابن ربيعة الأنصاري العمري، من بني عمرو بن عوف، وقيل : هو مرارة بن ربعي بن عدي، شهد بدراً، وهو أحد الثلاثة الذي تخلفوا عن رسول الله ﷺ في غزوة تبوك، فأنزل الله عز وجل فيهم : ﴿**وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُلِّفُوا**﴾ [التوبة : ١١٨]. [أسد الغابة لابن الأثير ٣٥٨/٤]

[٣] تقدم تخريجه صفحة (٥٧).

الطبري[١] قصة كعب بن مالك أصل في هجران أهل المعاصي...}[٢].
ومن الواضح من الحديث أن النبي ﷺ أمر بمقاطعة هؤلاء الثلاثة، بالإعراض عنهم وعدم مكالمتهم، وعدم السلام ورده عليهم، مع النظر إليهم نظرة الغاضب، ونهيهم عن قربان أزواجهم، والنبي ﷺ ما فعل معهم ذلك إلا تأديباً لهم وزجراً بسبب تخلفهم عن الجهاد بغير عذر.
قال الإمام البغوي في شرح السنة : {وفيه دليل على أن هجران أهل البدع على التأبيد ، وكان رسول الله خاف على كعب وأصحابه النفاق حين تخلفوا عن الخروج معه، فأمر بهجرانهم إلى أن أنزل الله توبتهم، وعرف رسول الله ﷺ براءتهم، وقد مضت الصحابة والتابعون وأتباعهم وعلماء السنة على هذا مجمعين متفقين على معاداة أهل البدعة ومهاجرتهم}[٣].
ثالثاً : عمل الصحابة : فقد ورد عن سيدنا عمر ﷺ، أنه أمر بهجر صبيغ الذي كان يسأل عن الذاريات وغيرها، ويأمر الناس بالتفقد عن المشكلات من القرآن، فضربه ضرباً وجيعاً ونفاه إلى البصرة أو الكوفة، وأمر بهجره فكان لا يكلمه أحد حتى تاب، وكتب عامل البلد إلى عمر يخبره بتوبته فأذن للناس في كلامه[٤].
وجه الاستدلال : عاقب سيدنا عمر ﷺ صبيغ بعقوبات عدة؛ ومن جملتها الهجر بسبب لفت النظر لبعض الآيات المتشابهات و التي تبدو مشكلة في القرآن، والتي تثير الشك في القرآن عند ضعاف النفوس، واستمر في هجره حتى ثبتت توبته ورجوعه عما كان عليه.
وقد ألف الإمام السيوطي رحمه الله رسالة اسماها (الزجر بالهجر) وذكر فيها أسماء من كان يزجر بالهجر ويراه، قال رحمه الله تعالى : {وقد جمع بعضهم أسماء من كان يزجر بالهجر من الصحابة والتابعين فمن بعدهم فذكر منهم عائشة[٥]...وعثمان بن عفان[٦]، وعبد

---

[١] الطبري (٢٢٤ - ٣١٠هـ) : هو محمد بن جرير بن يزيد بن كثير أبو جعفر، من أهل طبرستان، طاف في الأقاليم واستوطن ببغداد وأقام بها إلى حين وفاته، فقيه أصولي، مفسر، مقرئ، محدث، مؤرخ، مجتهد اختار لنفسه مذهباً في الفقه. من تصانيفه : (اختلاف الفقهاء، وكتاب البسيط في الفقه، وجامع البيان في تفسير القرآن، والتبصير في الأصول). [معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة ١٩٠/٣، الأعلام للزركلي ٦٩/٦].
[٢] فتح الباري لابن حجر العسقلاني ٤٩٧/١٠.
[٣] شرح السنة للبغوي ٢٢٦/١-٢٢٧.
[٤] تبصرة الحكام لابن فرحون ٢١٩/٢، وقد تقدم تخريج أثر صبيغ صفحة (٧٣).
[٥] عائشة (٩ق هـ - ٥٨هـ) : هي عائشة الصديقة بنت أبي بكر الصديق، أم المؤمنين، وأفقه نساء المسلمين، كانت أديبة عالمة، كنيت بأم عبد الله، لها خطب ومواقف، وكان أكابر الصحابة يراجعونها في أمور الدين، وكان مسروق إذا روى عنها يقول : حدثتني الصديقة بنت الصديق، نقمت على عثمان ﷺ في خلافته أشياء، ثم لما قتل غضبت لمقتله، وخرجت على علي ﷺ، وكان موقفها المعروف يوم الجمل ثم رجعت عن ذلك، وردها علي إلى بيتها معززة مكرمة، للزركشي كتاب (الإجابة لما استدركته عائشة على الصحابة). [الإصابة لابن حجر العسقلاني ٨ /١٣٩، أعلام النساء، كحالة ٩/٣ وما بعدها].
[٦] عثمان بن عفان (٤٧ ق هـ - ٣٥هـ) : هو عثمان بن عفان بن أبي العاص، قرشي أموي، أمير المؤمنين، وثالث الخلفاء الراشدين، وأحد العشرة المبشرين بالجنة من السابقين إلى الإسلام، كان غنياً شريفاً في الجاهلية، وبذل من ماله في نصرة الإسلام، زوجه النبي ﷺ بنته رقية، فلما ماتت زوجه بنته الأخرى أم كلثوم، فسمي ذا النورين، اتسعت رقعة الفتوح في أيامه، أتم جمع القرآن، وأحرق ما عدا نسخ مصحف الإمام، قتله بعض الخارجين عليه بداره يوم الأضحى وهو يقرأ القرآن. =

الرحمن بن عوف[١] وسعيد بن المسيب[٢] وطاوساً[٣]... والحسن البصري... وخلقاً، إلى أن ختم بالنووي فإنه كان يزجر بالهجر ويراه...}[٤].
قال القاضي[٥] من الحنابلة : {هو إجماع الصحابة والتابعين...لأن كل معصية حل بها الهجر لم تتقدر بالثلاث، أو نقول : جاز أن يزيد على الثلاث...}[٦].

أما سلطة الزجر بالهجر وحكمه :

الهجر من العقوبات التعزيرية التي يعود أمر تقديرها إلى القاضي، فإذا رأى القاضي المصلحة في هجر المعزر فله ذلك، قال ابن تيمية رحمه الله : {وليس لأقل التعزير حد...فقد يعزر الرجل بوعظه و توبيخه والإغلاظ له، وقد يعزر بهجره وترك السلام عليه حتى يتوب إذا كان ذلك هو المصلحة...}[٧].
ولكن الشرع لم يقصر التأديب بالهجر على القاضي، بل سمح لأفراد المسلمين الصالحين أن يهجروا أهل الفسوق والعصيان على سبيل الزجر والتأديب، فقد تقدم قبل قليل ما نقله الإمام السيوطي رحمه الله تعالى عن الصحابة والتابعين الذين كانوا يزجرون بالهجر، ولم يكن هؤلاء من القضاة، ويقصد الشارع من ذلك أن يكون أهل البدع والعصيان في عزلة عن المجتمع الفاضل، حتى لا يتأثر بهم أهل الصلاح، وحتى يرغمهم المجتمع الصالح بمقاطعته على العودة إلى دائرة القيم والأخلاق.
وطالما سمح الإسلام بالهجر زجراً وتأديباً لآحاد المسلمين، فما حكمه بالنسبة إليهم، وهل

= [الأعلام للزركلي ٢١٠/٤، الإصابة لابن حجر العسقلاني ٢٢٣/٤].

[١] عبد الرحمن بن عوف (٤٤ ق هـ وقيل غير ذلك - ٣٢هـ وقيل غير ذلك) : هو عبد الرحمن بن عوف، أبو محمد القرشي الزهري، من كبار الصحابة، أحد العشرة المشهود لهم بالجنة، وأحد الستة أصحاب الشورى الذين جعل عمر الخلافة فيهم، أسلم قديماً، وهاجر الهجرتين، وشهد المشاهد، وكان ممن يفتي على عهد رسول الله ﷺ، وممن عرف برواية الحديث الشريف، توفي بالمدينة ودفن بالبقيع.
[تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني ٥٤٠/٢، الأعلام للزركلي ٣/ ٣٢١].

[٢] سعيد بن المسيب (١٣ - ٩٤هـ) : هو سعيد بن المسيب بن حزن بن أبي وهب، قرشي، مخزومي، من كبار التابعين، وأحد الفقهاء السبعة بالمدينة المنورة، جمع بين الحديث والفقه والزهد والورع، كان لا يأخذ عطاءاً، ويعيش من التجارة بالزيت، وكان أحفظ الناس لأقضية عمر بن الخطاب وأحكامه حتى سمي راوية عمر، توفي بالمدينة. [الأعلام للزركلي ١٠٢/٣، طبقات ابن سعد ٧/ ١١٩].

[٣] طاوس (٣٣ - ١٠٦هـ) : هو طاوس بن كيسان الخولاني الهمداني بالولاء، أبو عبد الرحمن، أصله من الفرس، مولده ومنشؤه في اليمن، من كبار التابعين في الفقه ورواية الحديث، كان ذا جرأة على وعظ الخلفاء والملوك، توفي حاجاً بالمزدلفة أو منى، وصلى عليه أمير المؤمنين هشام بن عبد الملك .
[الأعلام للزركلي٢٢٤/٣، تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني ٢/ ٢٣٥].

[٤] الزجر بالهجر للسيوطي ص٢٣.

[٥] القاضي أبو يعلى (٣٨٠ - ٤٥٨هـ) : هو محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن أحمد بن الفراء شيخ الحنابلة في وقته، وعالم عصره في الأصول والفروع وأنواع الفنون، من أهل بغداد، ولاه القائم العباسي قضاء دار الخلافة والحريم وحران وحلوان. من تصانيفه : (أحكام القرآن، والأحكام السلطانية، والمجرد، والجامع الصغير في الفقه، والعدة، والكفاية في الأصول) .
[الأعلام للزركلي٩٩/٦، شذرات الذهب للإمام ابن العماد الحنبلي ٢٥٢/٥].

[٦] الآداب الشرعية لابن مفلح ٢٥٠/١.

[٧] مجموع الفتاوى لابن تيمية ١٨٩/٢٨-١٩٠.

يقع عليهم على سبيل الإباحة أم الندب أم الوجوب؟ هذا ما اختلف فيه العلماء إلى آراء ومذاهب متعددة، يمكن تلخيصها كما يلي :

الرأي الأول : استحباب الهجر للزجر والتأديب : وهو رأي الحنفية والشافعية وقول عند الحنابلة[١].

جاء في تكملة حاشية ابن عابدين رحمه الله تعالى تعليقاً على حديث النهي عن الهجرة فوق ثلاث : {...وهذا محمول على الهجر لأجل الدنيا، وأما لأجل الآخرة والمعصية والتأديب فجائز؛ بل مستحب من غير تقدير}[٢].

وجاء في تحفة المحتاج في سياق الحديث عن هجر الزوجة : {...لا في الكلام لحرمته لكل أحد فيما زاد على ثلاثة أيام، إلا إن قصد به ردها عن المعصية وإصلاح دينها لا حظ نفسه ....لجواز الهجر بل ندبه لعذر شرعي؛ ككون المهجور نحو فاسق أو مبتدع وكصلاح دينه أو دين الهاجر...}[٣].

الرأي الثاني : وجوب هجر أهل المعاصي والبدع المحرمة مطلقاً، وهو ظاهر ما ما نقل عن الإمام أحمد بن حنبل ليكون الهجر كسراً له واستصلاحاً، وهو رأي ابن تيمية، و قول المالكية في البدع المحرمة [٤].

الرأي الثالث : وجوب هجر أهل المعاصي والبدع المحرمة ولكن بشيء من التفصيل، وهذا رواية عن الإمام أحمد في أهل البدع، ورأي المالكية في المتجاهر بالمعاصي الكبيرة.

فقد ذهب الإمام أحمد في هذه الرواية : إلى أنه يجب هجر من كفر أو فسق ببدعة أو دعا إلى بدعة مضلة أو مفسقة على من عجز عن الرد عليه أو خاف من الاغترار دون غيره، فظاهر هذه القول أنه متى كان يقدر على الرد عليه لا يجب هجره، بل عليه رد شبهته بالبراهين الظاهرة والحجج الباهرة إن كان له شبهة أو بسيف الشرع[٥].

وكذلك المالكية فقد فرقوا في المتجاهر بالكبائر بين من يقدر على زجره بغير الهجر وبين من لا يقدر على ذلك : فقالوا يقتصر المكلف على هجر المجاهر إذا كان لا يقدر على زجره بغير الهجر، وهو لا يترك المعصية إلا بالعقوبة، وكذلك إذا كان لا يقدر على موعظته لشدة تجبره، أو كان يقدر على موعظته ولكن لا يقبلها لعدم عقل ونحوه.

أما إن كان يقدر على إبعاده عن الكبائر بعقوبته بيده إن كان حاكماً أو كان في ولايته أو يرفعه للحاكم أو بمجرد وعظه وجب عليه إبعاده عن فعل الكبائر ولا يجوز له تركه بهجره.

والحاصل أن المتجاهر بالكبائر لا يجب هجرانه مع بقائه على مخالطة الكبائر إلا عند العجز عن زجره[٦] .

الرأي الرابع : يجب الهجر **إن ارتدع و انزجر به؛** لأنه مالا يتم الواجب إلا به فهو واجب،

---

[١] الآداب الشرعية لابن مفلح ٢٤٧/١،غذاء الألباب للسفاريني ١٩٧/١.

[٢] ١٩١/١١.

[٣] ٤٥٥/٧، وانظر شرح النووي على مسلم ١٠٠/١٧.

[٤] غذ اء الألباب للسفارني ٢٠٧/١، الآداب الشرعية لابن مفلح ٢٤٨/١ ،مجموع الفتاوى لابن تيمية ١٢٣/٢٨، الفواكه الدواني للنفراوي٤٧٩/٢، بلغة السالك للصاوي ٤٢٢/٤.

[٥] غذاء الألباب للسفاريني ٢٠٦/١.

[٦] الفواكه الدواني للنفراوي ٤٧٩/٢ ــ ٤٨٠.

وإلا كان مستحباً؛ وهو قول عند الحنابلة.
الرأي الخامس : يجب الهجر مطلقاً إلا من السلام بعد ثلاثة أيام. وهو أيضاً قول عند الحنابلة.
الرأي السادس : هجران أهل البدع كافرهم و فاسقهم والمتظاهر بالمعاصي وترك السلام عليهم حتى يتوبوا منها **فرض كفاية، ويكره لبقية الناس تركه**. وهو قول بعض الحنابلة[١] منهم ابن تميم[٢].
الترجيح والتوفيق بين آراء الفقهاء :
جميع العلماء استدلوا بالأدلة نفسها التي تدل على الهجر وتجيزه، ولكن من العلماء من حملها على الوجوب، ومنهم من حملها على الاستحباب .
يرى الباحث : أنه من الممكن الجمع بين هذه الآراء بالتوفيق بينها، وذلك بحمل كل حكم على حالة معينة على التفصيل الآتي :
١- لا يجوز لمن يقدر على زجر العاصي والمبتدع بغير الهجر أن يقتصر على هجره، لأن مقصود التأديب زجر الجاني وإبعاده عن المخالفات، فإذا أمكن زجره حالاً بالموعظة، أو بضربه لمن له عليه ولاية كالأب والمعلم، فلا ينبغي اللجوء الى الهجر الذي ربما لا يزجره أو يستغرق مدة طويلة لذلك، وهذا ما نص عليه المالكية في المجاهر بالفسق، ورواية عن الإمام أحمد في المبتدع كما تقدم.
٢- إذا علم الهاجر أن المهجور ينزجر بهجره له، فينبغي أن يكون الهجر واجباً في حقه، لأن ترك المعصية واجب وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وهذا قول عند الحنابلة.
٣- إن كان الهاجر لا يعلم أثر الهجر في المهجور هل يزجره أم لا؟ فالهجر في هذه الحالة على أقل تقدير يكون مستحباً، لأنه هجر لحق الله ونصرة لدينه، وهذا ما نص عليه الحنفية والشافعية وبعض الحنابلة، إلا إن تضرر المسلم بمجالسة الفساق والمبتدعين فيجب عليه هجرانهم؛ حفاظاً على دينه لأن حفظ الدين من الضروريات.
٤- يرى الباحث وجوب هجر المبتدعة خاصة بالنسبة لعوام الناس، سواء انزجروا بذلك أم لا، لأن المبتدعة قادرون على إقناعهم بآرائهم الفاسدة، وهم لا يملكون شيئاً من الأدلة التي يبطلون بها زورهم وأباطيلهم.
المطلب الثالث : ضوابط الزجر بالهجر ومدى جدواه في زماننا وأهميته في الدين:
اشترط الفقهاء لمشروعية الزجر بالهجر ألا يترتب عليه مفسدة أعظم من المفسدة التي هجر لأجلها، فإذا هجر من أجل ارتكابه معصية فازداد ملابسة لها مثلاً، فإن هجرانه ممنوع في هذه الحالة بل تأليفه أنفع وأصلح، فالهجر للزجر والتأديب مصلحة، ولكن هذه المصلحة إذا أدت إلى ارتكاب المهجور مفسدة أعظم من مصلحة الهجر، فلا قيمة لهذه المصلحة مقارنة بالمفسدة التي أحدثتها.

---

(١) الآداب الشرعية لابن مفلح٢٤٨/١، غذاء الألباب للسفاريني ١٩٩/١- ٢٠٧
(٢) ابن تميم : هو محمد بن تميم، أبو عبد الله الحراني، فقيه حنبلي، تفقه على الشيخ مجد الدين ابن تيمية، وعلى أبي الفرج ابن أبي الفهم، وناصر الدين البيضاوي وغيرهم. من تصانيفه : (المختصر) في الفقه، مشهور، وصل فيه إلى أثناء الزكاة، وهو يدل على علم صاحبه، وفقه نفسه، وجودة فهمه. [الذيل على طبقات الحنابلة لابن رجب ١٣١/٤].

قال ابن حجر الهيتمي[١] رحمه الله تعالى : {...نعم لو علم أن هجره يحمله على زيادة الفسق فينبغي امتناعه}[٢].

وهذا الشرط قد شرحه و بينه بتفصيل دقيق الإمام ابن تيمية رحمه الله تعالى، فقال عن هجر الزجر والتأديب : {...وهذا الهجر يختلف باختلاف الهاجرين فى قوتهم وضعفهم، وقلتهم وكثرتهم، فان المقصود به زجر المهجور وتأديبه ورجوع العامة عن مثل حاله؛ فان كانت المصلحة في ذلك راجحة بحيث يفضي هجره إلى ضعف الشر وخفيته كان مشروعاً، وان كان لا المهجور ولا غيره يرتدع بذلك بل يزيد الشر، والهاجر ضعيف، بحيث يكون مفسدة ذلك راجحة على مصلحته، لم يشرع الهجر بل يكون التأليف لبعض الناس أنفع من الهجر، والهجر لبعض الناس أنفع من التأليف}.

ثم استدل رحمه الله تعالى على ذلك :

١- بأن النبي ﷺ كان يتألف قوماً ويهجر آخرين، كما أن الثلاثة الذين تخلفوا كانوا خيراً من أكثر المؤلفة قلوبهم، ولكن لما كان أولئك سادة مطاعين فى عشائرهم فكانت المصلحة الدينية فى تأليف قلوبهم، وهؤلاء كانوا مؤمنين، والمؤمنون سواهم كثير، فكان فى هجرهم عز الدين وتطهيرهم من ذنوبهم، وهذا كما أن المشروع فى العدو القتال تارة، والمهادنة تارة، وأخذ الجزية تارة، كل ذلك بحسب الأحوال والمصالح[٣].

٢- كما استدل رحمه الله تعالى : أنه إن كان فى السيئة حسنة راجحة لم تكن سيئة، وإذا كان في العقوبة مفسدة راجحة على الجريمة لم تكن حسنة، بل تكون سيئة، وان كانت مكافئة لم تكن حسنة ولا سيئة؛ فالهجران قد يكون مقصوده ترك سيئة البدعة التي هي ظلم وفساد، وعقوبة الظالمين لينزجروا ويرتدعوا، فان عقوبة الظالم تمنع النفوس عن ارتكاب ظلمه، وتحضها على فعل ضد ظلمه من الإيمان والسنة ونحو ذلك، فإذا لم يكن فى هجرانه إنزجار أحد ولا انتهاء أحد؛ بل بطلان كثير من الحسنات المأمور بها لم تكن هجرة مأموراً بها.

وقد نقل رحمه الله تعالى أمثلة على ذلك :

المثال الأول : ما نقله الإمام أحمد عن أهل خراسان إذ ذاك أنهم لم يكونوا يقوون على الجهمية[٤]، فإذا عجزوا عن إظهار العداوة لهم سقط الأمر بفعل هذه الحسنة، وكانت

---

[١] ابن حجر الهيتمي (٩٠٩ - ٩٧٤هـ) : هو أحمد بن حجر الهيتمي، وعند البعض الهيثمي بالثاء المثلثة السعدي، الأنصاري، شهاب الدين أبو العباس، ولد في محلة أبي الهيثم بمصر، ونشأ وتعلم بها، فقيه شافعي، مشارك في أنواع من العلوم، تلقى العلم بالأزهر، وانتقل إلى مكة وصنف بها كتبه وبها توفي، برع في العلوم خصوصا فقه الشافعي. من تصانيفه : (تحفة المحتاج شرح المنهاج، والإيعاب شرح العباب المحيط بمعظم نصوص الشافعية والأصحاب) [معجم المؤلفين، كحالة ٢٩٣/١، الأعلام للزركلي ٢٣٤/١].

[٢] تحفة المحتاج لابن حجر الهيتمي ٤٥٥/٧.

[٣] مجموع الفتاوى لابن تيمية ١١٦/٢٨-١١٧.

[٤] هم أتباع جهم بن صفوان، وهو من الجبرية الخالصة، ظهرت بدعته بترمذ (وهي مدينة على نهر جيحون)، وقتله سلم بن أجوز المازني بمرو (وهي من أشهر مدن خراسان)، في آخر ملك بني أمية، من معتقدات الجهمية : أنهم يقولون : بنفي الصفات الأزلية لله تعالى، وبنفي رؤية لله تعالى يوم القيامة، ويقولون بعدم جواز اتصاف الله تعالى بصفة يوصف بها خلقه لأن ذلك تشبيهاً، وغير ذلك من =

مداراتهم أولى، لأن فيها دفع الضرر عن المؤمن الضعيف، ولعل أن يكون فيها تأليف للفاجر القوي.

المثال الثاني : لما كثر القدر[1] في أهل البصرة، فلو تركت رواية الحديث عنهم لا ندرس العلم والسنن والآثار المحفوظة فيهم، فإذا تعذر إقامة الواجبات من العلم والجهاد وغير ذلك إلا بمن فيه بدعة مضرتها دون مضرة ترك ذلك الواجب، كان تحصيل مصلحة الواجب مع مفسدة مرجوحة معه خيراً من العكس، بمعنى أن رواية الحديث عن أناس مبتدعين مفسدة، ولو تركت الرواية عنهم لا ندرس العلم، فمفسدة اندراس العلم أعظم من مفسدة الرواية عنهم مع بدعتهم، وبالتالي لا بأس بارتكاب أدنى المفسدتين في سبيل دفع أعظمهما[2].

يُستنتج مما سبق :

أولاً : إذا ترتب على الهجر مصلحة راجحة كزجر المهجورأو أمثاله، أو حفظ الهاجر دينه بمقاطعة أهل البدع والعصيان، فإن الهجر في هذه الحالة يكون مشروعاً ومأموراً به، وقد تقدم اختلاف الفقهاء في حكمه بالتفصيل.

ثانياً : إذا ترتب على الهجر مفسدة راجحة، كزيادة فسق المهجور، أو فوات بعض الواجبات؛ التي تكون مفسدة تركها أعظم من المفسدة التي شرع الهجر لأجلها، فلا يكون الهجر في هذه الحالة مشروعاً بل ممنوعاً.

ثالثاً : إذا لم يترتب على الهجر مصلحة ولا مفسدة، فلا يكون مأموراً به ولا منهياً عنه، بل يكون في دائرة المباحات، ولكن ينبغي للمسلم أن يلجأ إلى التأليف إذا رأى المصلحة في ذلك، وأمن على دينه وعقيدته.

وهذه الأحوال تختلف باختلاف المجتمعات في كل زمان ومكان، فإذا كانت الغالبية والقوة للمؤمنين الصالحين، فغالباً ما يكون الهجر زاجراً للعصاة والمبتدعين، لأنهم سيكونون أقلية غريبة عن المجتمع الذي يعيشون فيه، بدليل ما حصل في عهد النبوة من هجره ﷺ للثلاثة الذين تخلفوا عن الجهاد في سبيل الله[3]، فإن غالبية أفراد المجتمع الإسلامي من المؤمنين الصالحين، حيث أن جميع الصحابة التزموا أمر النبي ﷺ بمقاطعتهم حتى ضاقت عليهم الأرض بما رحبت، فكان الهجر بالنسبة إليهم من أعظم الزواجر النفسية.

أما إن كانت الغالبية والقوة للفاسقين كزماننا، فغالباً لا يكون الهجر زاجراً، بل ربما يكون سبباً في إصرار المهجورين على فسقهم وبدعهم، وربما اعتدوا على المؤمنين وأوقعوا الضرر عليهم في دينهم و دنياهم وفي هذه الحالة لا يكون الهجر مشروعاً، ولكن مع هذا : فإن الهجر ربما كان زاجراً ومؤثراً إذا وقع من الفئة الصالحة المحيطة بالمهجور، كأقربائه

= المعتقدات التي تعد من التعطيل المحض. (الملل والنحل للشهرستاني ٩٧/١).

(١) يعني أتباع الفرقة القدرية التي تنسب إلى معبد الجهني، ويعود أصل تسميتهم بالقدرية إلى قول معبد في نفي القدر : (لا قَدَرَ والأمرُ أُنُفْ)، ودام مذهبه بين دهماء الرواة من أهل البصرة قروناً، في حين كان غيلان بن أسار الدمشقي ينشر بدمشق رأي معبد، و تطور الأمر عند طائفة منهم إلى حد أن جعلوا للخالق ما ينسبه الثنوية إلى النور، وإلى المخلوق ما يعزونه إلى الظلمة، وأنكروا إضافة الخير والشر إلى القدر (العقيدة الإسلامية والفكر المعاصر للدكتور محمد سعيد البوطي ص ٤١ – ٤٢، الملل والنحل للشهرستاني ٤٠/١).

(٢) مجموع الفتاوى لابن تيمية ١٢٠/٢٨.

(٣) تقدم تخريجه صفحة (٥٧).

المقربين وأستاذه وشيخه، مع مراعاة الضوابط التي تقدم ذكرها[١].

أما أهمية الهجر المشروع للزجر والتأديب في الدين :

للهجر الذي شرعه الإسلام زجراً عن المعاصي والمخالفات مقام عظيم وأهمية كبرى في الدين تُلخّص بما يلي :

أولاً : الهجر تطبيق لأصل عظيم من أصول الإسلام ألا وهو مبدأ الولاء والبراء، ومعنى هذا المبدأ؛ أن المسلم يوالي أولياء الله، ويقاطع ويعادي أولياء الشيطان[٢].

والمسلم الذي يبني حياته على مبدأ الولاء والبراء، يتبرأ حتى من نفسه التي بين جنبيه إذا خالفت منهج الله تعالى، قال ابن عقيل[٣] : {الصحابة ﷺ آثروا فراق أنفسهم لأجل مخالفتها للخالق سبحانه وتعالى، فهذا يقول : زنيت فطهرني، ونحن لا نسخوا أن نقاطع أحداً فيه لمكان المخالفة}[٤].

فيجب على المؤمن موالاة أخيه المؤمن وإن ظلمه واعتدى عليه، قال تعالى : ﴿**وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ**﴾ [الحجرات : ٩-١٠] فجعلهم أخوة مع وجود القتال والبغي وأمر بالإصلاح بينهم، و يجب على المؤمن معاداة الكافر وان أعطاه وأحسن إليه، فإن الله سبحانه بعث الرسل وأنزل الكتب ليكون الدين كله لله، فيكون الحب لأوليائه والبغض لأعدائه، والإكرام لأوليائه والإهانة لأعدائه، والثواب لأوليائه والعقاب لأعدائه.

وإذا اجتمع فى الرجل الواحد خير وشر، وفجور وطاعة، وسنة وبدعة، استحق من الموالاة والثواب بقدر ما فيه من الخير، واستحق من المعاداة والعقاب بحسب ما فيه من الشر، فيجتمع فى الشخص الواحد موجبات الإكرام والإهانة، فيجتمع له من هذا وهذا كاللص الفقير تقطع يده لسرقته، ويعطى من بيت المال ما يكفيه لحاجته.

هذا هو الأصل الذي اتفق عليه عامة أهل السنة والجماعة، وخالفهم في ذلك الخوارج[٥]

---

[١] هذا بالنسبة للهجر بالمعنى النفسي كالمقاطعة بالكلام والسلام، أما الهجر بالمعنى الاقتصادي فلا شك أن أثره أقوى من الهجر النفسي وغالباً ما يحقق غايته في زجر المهجور حتى في زماننا، ومن الممكن تنفيذ عقوبة الهجر الاقتصادي بأن يصدر ولي الأمر قراراً يقضي بمنع التعامل والتبادل التجاري مع مؤسسة أو شركة من شركات المقاولات مثلاً، لما يراه من المصلحة في ذلك، لأن هذه الشركة أو المؤسسة تتعامل بالنصب والاحتيال والغش وما شاكلها من موجبات الهجر والمقاطعة (البدائل الشرعية للعقوبات الوضعية، حسني عبد الحميد ص ٢٣٤).

[٢] فقه التعزيرات عند عمر بن الخطاب، محمد فلفلي ص ٥٥.

[٣] ابن عقيل (٤٣١ - ٥١٣هـ) : هو علي بن عقيل، أبو الوفاء، البغدادي، الظفري، الحنبلي، يعرف بابن عقيل، فقيه، أصولي، مقرئ، واعظ، تفقه على القاضي أبي يعلى وغيره، قال السلفي : ما رأيت مثله، وما يقدر أحد أن يتكلم معه لغزارة عمله وبلاغة كلامه وقوة حجته. من تصانيفه : (تفصيل العبادات على نعيم الجنات، وكتاب الفنون، والفصول، والفرق). [شذرات الذهب، ابن العماد ٥٨/٦، الأعلام للزركلي ٣١٣/٤].

[٤] غذاء الألباب للسفاريني ٢٠٠/١.

[٥] الخوارج فرقة إسلامية تعود نشأتها إلى الحرب التي جرت بين سيدنا علي وسيدنا معاوية رضي الله عنهما في موقعة صفين، حيث أقنعوا علياً بقبول التحكيم، وبعد قبوله للتحكيم عادوا يلومونه على ما صنع، وانقلبوا عليه بعد أن كانوا شيعة له، ويتصف الخوارج بضيق الفكر، وبغلظة في الطبع، وبالتعصب في الرأي، و تمسكوا بمعتقدات انفردوا بها عن سائر المسلمين، ومنها : يرون تكفير =

والمعتزلة[1] ومن وافقهم عليه، فلم يجعلوا الناس إلا مستحقاً للثواب فقط، أو مستحقاً للعقاب فقط.

ثانياً : الهجر من باب العقوبات الشرعية فهو **من جنس الجهاد فى سبيل الله،** وهذا يُفعل لأن تكون كلمة الله هي العليا ويكون الدين كله لله، ولإقامة منهج الله في الأرض، و محاربة المعاصي والبدع التي تصطدم مع هذا المنهج القويم[2].

ثالثاً : الهجر من المسلم نصح ورحمة لأخيه الذي يهجره، لأن يزجره عن المعاصي التي هي سبب الهلاك في الدنيا والآخرة، قال الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله : {إذا علم أنه مقيم على معصية وهو يعلم بذلك لم يأثم إن جفاه حتى يرجع، و إلا كيف يتبين للرجل ما هو عليه إذا لم ير منكِراً ولا جفوةً من صديق}[3].

فالمؤمن لا يقصد بهجره التشفي والانتقام، وإلا كان هجره محرماً، بل إنه يقصد من هجره تنبيه المهجور إلى ما في معصيته من ضرر وفساد لكي يحذرها، فالهجر بهذا المعنى رحمة وإحسان لا عدوان وانتقام.

المطلب الرابع : أسباب الزجر بالهجر ومرتبته :

لا بد قبل الحديث عن أسباب الهجر من بيان أن المراد بأسباب الهجر، الأسباب التي وقعت وانقضت، أما من رأى إنساناً متلبساً بسبب منها كمعصية شرب الخمر مثلاً، فيجب عليه أن يبادر إلى إنكارها عليه، وأن يمنعه من ارتكابها إن قدر على ذلك، ولا يحل له تأخير الإنكار، فإن عجز لزمه رفع القضية إلى ولي الأمر إذا لم تترتب على ذلك مفسدة[4].

ومن خلال استقراء كلام الفقهاء حول الهجر، يُلاحظ أنهم ذكروا أسباباً متعددة للهجر ولعل من أبرز هذه الأسباب :

السبب الأول : البدع[5]، وارتكاب المعاصي، وهي فعل المحرمات وترك الواجبات،

= المسلم بارتكاب أي معصية، ويرون الخروج على الإمام إذا خالف السنة حقاً واجباً، وغير ذلك من المعتقدات الشاذة، ومن فرق الخوارج : الأزارقة، والنجدات، والصفرية، والعجاردة، والإباضية، والثعالبة (العقيدة الإسلامية والفكر المعاصر للدكتور محمد سعيد البوطي ص ٣٥ إلى ٣٨، الملل والنحل للشهرستاني ١٣١/١ وما بعدها).

[1] لا يُستبعد أن يكون أصل المعتزلة يعود إلى الذين كانوا من شيعة علي كرم الله وجهه، فلما تخلى الحسن ﷺ عن الخلافة لمعاوية، اعتزلوا الناس وانقطعوا لمساجدهم وعبادتهم، إلا أن لأصل الاعتزال نسباً إلى معبد الجهني، وهو من تكلم في القدر ونفاه، وعنه أخذ واصل بن عطاء بدعة إنكار القدر، وقد افترقت المعتزلة إلى أكثر من عشرين فرقة، وكل فرقة تكفر سائرها، غير أن القاسم المشترك الذي لا بد منه فيمن يسمى معتزلياً يتمثل في القول بالأصول الخمسة وهي : التوحيد، والعدل ، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومن معتقداتهم : نفي صفات المعاني عن الله تعالى، ونفي رؤية الله تعالى، والقول بأن الكلام مخلوق، وغير ذلك (العقيدة الإسلامية والفكر المعاصر للدكتور محمد سعيد البوطي ص ٤٥ وما بعدها، الملل والنحل للشهرستاني ٥٧/١ وما بعدها).

[2] مجموع الفتاوى لابن تيمية ١١٨/٢٨.

[3] الآداب الشرعية لابن مفلح ٢٤٧/١.

[4] شرح النووي على مسلم ١٣٥/١٦، الآداب الشرعية لابن مفلح ٢٥٤/١.

[5] البدعة لغة : من بدع الشيء يبدعه بَدْعاً وابتدعَه : أنشأه وبدأه، والبديع والبِدْعُ : الشيء الذي يكون أولاً، والله من أسمائه البديع، أي أنه أوجد الأشياء على غير مثال سابق (لسان العرب لابن منظور ٢٣٠/١، مادة بدع).

أما اصطلاحاً : عرفها بعض العلماء بأنها : {فعل ما لم يعهد في عهد رسول الله ﷺ} (قواعد الأحكام =

كترك الصلاة والزكاة وغير ذلك[1].
ولكن هل يهجر كل عاص ومبتدع ولو كان مستتراً، أم لا بد من المجاهرة بالمعصية والدعوة إلى البدعة؟
العلماء متفقون على هجر المتظاهرين بالمعاصي والدعاة إلى البدع.
وذهب بعض العلماء إلى أن المعروف بالشر والفساد يدخل في حكم المتظاهر بالفسق، فإنه ينكر عليه علناً ويهجر، قال النووي : {وأما الستر المندوب إليه هنا فالمراد به الستر على ذوي الهيئات ونحوهم ممن ليس هو معروفاً بالأذى والفساد، فأما المعروف بذلك فيستحب أن لا يستر عليه؛ بل ترفع قضيته إلى ولي الأمر إن لم يخف من ذلك مفسدة؛ لأن الستر على هذا يطمعه في الإيذاء والفساد وانتهاك الحرمات وجسارة غيره على مثل فعله}[2].

= في مصالح الأنام لابن عبد السلام ٢٣٩/٢، الفواكه الدواني للنفراوي٤٧٩/٢).
وعرفها بعضهم : {بأنها طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشرعية، يقصد بالسلوك عليها ما يقصد بالطريقة الشرعية} (الاعتصام للشاطبي ٤٣/١).
و قد قسم العلماء البدعة تقسيمات كثيرة، ولكن ما يتعلق بالبحث من هذه التقسيمات أنهم قسموا البدعة إلى بدعة حقيقية وإضافية :
فالبدعة الحقيقية : هي التي لم يدل عليها دليل شرعي لا من كتاب ولا سنة ولا إجماع ولا استدلال معتبر عند أهل العلم لا في الجملة ولا في التفصيل، ولذلك سميت بدعة، لأنها شيء مخترع على غير مثال سابق، وإن كان المبتدع يأبى أن ينسب إليه الخروج عن الشرع، إذ هو مدع أنه داخل بما استنبط تحت مقتضى الأدلة، لكن تلك الدعوى غير صحيحة لا في نفس الأمر ولا بحسب الظاهر، أما بحسب نفس الأمر فبالعرض على الأدلة، وأما بحسب الظاهر فإن أدلته شبه وليست بأدلة، إن ثبت أنه استدل بأدلة شرعية.
أما البدعة الإضافية : هي التي لها شائبتان : إحداهما : لها من الأدلة متعلق، فلا تكون من تلك الجهة بدعة، والأخرى ليس لها متعلق إلا مثل ما للبدعة الحقيقية، أي أنها بالنسبة إلى إحدى الجهتين سنة لأنها مستندة إلى دليل ، وبالنسبة إلى الجهة الأخرى بدعة، لأنها مستندة إلى شبهة، لا إلى دليل، أو غير مستندة إلى شيء .
والفرق بينهما من جهة المعنى، أن الدليل عليها من جهة الأصل قائم، ومن جهة الكيفيات أو الأحوال أو التفاصيل لم يقم عليها، مع أنها محتاجة إليه، والبدعة الإضافية تقترب من البدعة الحقيقية حتى تكاد أن تكون حقيقية، وتبتعد عنها حتى تكون سنة محضة (الاعتصام ١٢٧/٢إلى ١٢٩).
فمن الملاحظ أن الحقيقية أعظم زوراً لأنها التي باشرها النهي بغير واسطة، ولأنها مخالفة محضة وخروج عن السنة؛ كالقول بالقدر. (الاعتصام للشاطبي٢٨٧/١).
على كلٍ : فالمقصود بالبدعة التي يهجر صاحبها هي البدعة التي اتفق العلماء على بطلانها، وإن قدم المبتدع أدلة على صحتها لأنها ليست بأدلة بل هي شبه أدلة كما تقدم، أما ما هو مجال اجتهاد وخلاف بين العلماء فلا يدخل في البدع التي يعاقب عليها صاحبها، قال الإمام البغوي رحمه الله تعالى : {... وهذا الهجران، والتبري، والمعاداة، في أهل البدع والمخالفين في الأصول، أما الاختلاف في الفروع بين العلماء، فاختلاف رحمة أراد الله أن لا يكون على المؤمنين حرج في الدين، فذلك لا يوجب الهجران والقطيعة، لأن هذا الاختلاف كان بين أصحاب رسول الله ﷺ مع كونهم إخوانا مؤتلفين، رحماء بينهم، وتمسك بقول كل فريق منهم طائفة من أهل العلم بعدهم، وكل في طلب الحق، وسلوك سبيل الرشد مشتركون}. (شرح السنة للبغوي ٢٢٩/١-٢٣٠، وانظر غذاء الألباب للسفاريني ٢٠٧/١، ومجموع الفتاوى لابن تيمية ١١٦/٢٨).
[1] مجموع الفتاوى لابن تيمية ١١٦/٢٨.
[2] شرح النووي على مسلم ١٦/ ١٣٥

وهذا ما صرح به بعض الحنابلة أيضاً، بأنه ينكر عليه علناً وإن أسر المعصية، وهذا الحكم يشبه فيمن أتى ما يوجب حداً، إن شاع أمره استحب للفاعل أن يذهب إلى ولي الأمر ليأخذه به وإلا ستر نفسه[١].

أما المستتر[٢] بالمعاصي أو صاحب بدعة لا يدعو إلى بدعته، فقد اختلفت آراء العلماء في هجره :

الرأي الأول : لا يهجر؛ وهو رأي جمهور العلماء و ظاهر ما نقل عن الإمام أحمد، لأنهم قيدوا المعاصي التي تجيز الهجر بالمجاهرة بها.

وقد اختلف الحنابلة في حكم هذا الستر على قولين؛ فظاهر كلام علماء المذهب الوجوب، وظاهر كلام الخلال[٣] الاستحباب، علماً أنه لا خلاف في المذهب في أن من عنده شهادة بما يوجب حداً على إنسان، له أن يقيمها عند الحاكم ويستحب ألا يقيمها[٤]؛ لقوله ﷺ : "ومن ستر مسلماً ستره الله يوم القيامة"[٥].

---

(١) غذاء الألباب للسفاريني١/٢٠٠.

(٢) ذكر الإمام الغزالي رحمه الله تعالى حد **الظهور والاستتار** بقوله : {فاعلم أن من أغلق باب داره وتستر بحيطانه فلا يجوز الدخول عليه بغير إذنه لتعرف المعصية، إلا أن يظهر في الدار ظهوراً يعرفه من هو خارج الدار كأصوات المزامير والأوتار إذا ارتفعت بحيث جاوز ذلك حيطان الدار فمن سمع ذلك فله دخول الدار وكسر الملاهي...فإذا رؤي فاسق وتحت ذيله شيء لم يجز أن يكشف عنه ما لم يظهر بعلامة خاصة، فإن فسقه لا يدل على أن الذي معه خمر؛ إذ الفاسق محتاج أيضاً إلى الخل وغيره، فلا يجوز أن يستدل بإخفائه وأنه لو كان حلالاً لما أخفاه لأن الأغراض في الإخفاء مما تكثر، وإن كانت الرائحة فائحة فهذا محل النظر، والظاهر أن له الاحتساب، لأن هذه علامة تفيد الظن، والظن كالعلم في أمثال الأمور، وكذلك العود ربما يعرف بشكله إذا كان الثوب السائر له رقيقا فدلالة الشكل كدلالة الرائحة والصوت، وما ظهرت دلالته فهو غير مستور بل هو مكشوف، وقد أمرنا بأن نستر ما ستر الله، وننكر على من أبدى لنا صفحته، والإبداء له درجات؛ فتارة يبدو لنا بحاسة السمع وتارة بحاسة الشم وتارة بحاسة البصر وتارة بحاسة اللمس، ولا يمكن أن يخصص ذلك بحاسة البصر، بل المراد العلم وهذه الحواس أيضا تفيد العلم، فإذن إنما يجوز أن يكسر ما تحت الثوب إذا علم أنه خمر، وليس له أن يقول أرني لأعلم ما فيه، هذا تجسس، ومعنى التجسس : طلب الأمارات المعرفة، فالأمارة المعرفة إن حصلت وأورثت المعرفة جاز العمل بمقتضاها، فأما طلب الأمارة المعرفة فلا رخصة فيه أصلاً} (إحياء علوم الدين للغزالي ٣/٢٨-٢٩).

يُستنتج من كلام الغزالي : أن الاستتار هو أن لا تظهر المعصية ولا شيء من دلالاتها أمام الناس، والظهور ما كان بعكس ذلك، فمثلاً شرب الخمر أمام الناس معصية ظاهرة، وفي حكم ذلك ما لو ظهرت دلالة عل شرب الخمر كسماع أصوات السكارى بالكلمات المألوفة بينهم، أما طلب الدلالة على وجود المعصية فهذا لا يجوز، ولا يخرج العاصي عن كونه مستتراً.

(٣) الخلال (٣١١هـ) : هو أحمد بن محمد بن هارون، أبو بكر المعروف بالخلال، فقيه حنبلي، سمع من جماعة من تلاميذ الإمام أحمد، منهم : صالح وعبد الله ابنا أحمد، سمع منهم مسائل أحمد، ورحل إلى أقاصي البلاد في جمعها ممن سمعها منه، أو ممن سمعها ممن سمعها منه. وكان شيوخ المذهب يشهدون له بالفضل والتقدم. قال فيه أبو بكر عبد العزيز : هذا إمام في مذهب أحمد. من تصانيفه : (الجامع لعلوم الإمام أحمد، والعلل، وتفسير الغريب، والأدب، وأخلاق أحمد).

[طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى ٣/٢٣، الأعلام للزركلي ١/٢٠٦].

(٤) الآداب الشرعية لابن مفلح١/٢٥١-٢٥٢، غذاء الألباب للسفاريني ١/٢٠٠-٢٠١، الفواكه الدواني للنفراوي ٢/٤٨٠، شرح النووي على مسلم ١٧/١٠٠.

(٥) أخرجه البخاري، رقم (٢٣١٠)، كتاب المظالم، باب لا يظلم المسلم المسلم ولا يسلمه، ٢/٨٠٥ =

وقد صرح الشافعية باستحباب الستر، ولكن اشترطوا أن لا يترتب عليه مفسدة ولا تفوت به مصلحة، وعلى هذا تحمل الأحاديث الواردة في الندب إلى الستر[١].

الرأي الثاني : يجوز لمن اطلع على معصية المستتر أن يهجره عليها ليكف عنها، وهذا الرأي رواية عن الإمام أحمد[٢]، وهو رأي ابن حجر العسقلاني[٣].

الرأي الثالث : وهو رأي ابن تيمية حيث فصل في المسألة فقال رحمه الله تعالى : {... فان كان الرجل متسترا بذلك وليس معلناً له، أنكر عليه سراً وستر عليه....إلا أن يتعدى ضرره، والمتعدي لابد من كف عدوانه، وإذا نهاه المرء سراً فلم ينته فعل ما ينكف به من هجر وغيره إذا كان ذلك أنفع في الدين، وأما إذا أظهر الرجل المنكرات وجب الإنكار عليه علانية ولم يبق له غيبة، ووجب أن يعاقب علانية بما يردعه عن ذلك من هجر وغيره؛ فلا يسلم عليه ولا يرد عليه السلام إذا كان الفاعل لذلك متمكنا من ذلك من غير مفسدة راجحة}[٤].

الأدلة :

يستدل للرأي الأول بما يلي :

١- حديث النبي ﷺ : "إذا خفيت الخطيئة لم تضر إلا صاحبها وإذا ظهرت فلم تغير ضرت العامة" [٥].

٢- وحديث النبي ﷺ : "إن الناس إذا رأوا المنكر فلم يغيروه أوشك أن يعمهم الله بعقاب منه"[٦].

وجه الاستدلال بالحديثين : المعصية الظاهرة إذا لم تنكر ضرت العامة، لأن ظهورها يسهل ارتكابها على ضعاف النفوس، وبالتالي يكون عامة الناس متسببين في ضررها، لأنهم لم ينكرونها فيستحقون العقوبة من الله تبارك تعالى، بخلاف المعصية الخفية فإنها لا تضر إلا

= وأخرجه مسلم، رقم (٢٥٨٠)، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم، ص١٠٤٠.

[١] شرح النووي على مسلم ٥٥/١٦.

[٢] أحمد بن حنبل (١٦٤ - ٢٤١هـ) : هو أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، أبو عبد الله، من بني ذهل بن شيبان الذين ينتمون إلى قبيلة بكر بن وائل، إمام المذهب الحنبلي، وأحد أئمة الفقه الأربعة، أصله من مرو، وولد ببغداد، امتحن في أيام المأمون والمعتصم ليقول بخلق القرآن فأبى، وأظهر الله على يديه مذهب أهل السنة، ولما توفي الواثق، وولي المتوكل أكرم أحمد، ومكث مدة لا يولي أحدًا إلا بمشورته. له (المسند وفيه ثلاثون ألف حديث، و المسائل، والأشربة، وفضائل الصحابة وغيرها).

[الأعلام للزركلي ٢٠٣/١، طبقات الحنابلة لأبي يعلى ٨/١].

[٣] فتح الباري لابن حجر العسقلاني٤٩٧/١٠، غذاء الألباب للسفاريني١٩٩/١.

[٤] مجموع الفتاوى لابن تيمية ١٢٣/٢٨.

[٥] أخرجه الطبراني في الأوسط، رقم (٤٧٧٠)، من اسمه عبد الرحمن، ٩٤/٥، قال في مجمع الزوائد : رواه الطبراني في الأوسط وفيه مروان بن سالم الغفاري وهو متروك، (انظر مجمع الزوائد، رقم ١٢١٤١، كتاب الفتن، باب في ظهور المعاصي، ٥٢٨/٧)، ولكن حسنه الإمام السيوطي : (انظر الجامع الصغير للسيوطي رقم ٥٨١، ص ٤١)، كما أخرجه البيهقي في شعب الإيمان، رقم (٧١٩٦)، باب في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ٨٠/١٠.

[٦] أخرجه أبو داود، رقم (٤٣٣٨)، كتاب الملاحم، باب الأمر والنهي، ص ٤٧٣، وأخرجه أحمد في مسنده، رقم (٥٣)، مسند أبي بكر الصديق، ٢٢١/١، وأخرجه ابن ماجه، رقم (٤٠٠٥)، كتاب الفتن، باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ١٣٢٧/٢، وأخرجه الترمذي، رقم (٢١٦٨)، كتاب الفتن، باب ما جاء في نزول العذاب إذا لم يغير المنكر ٤٦٧/٤، قال الترمذي : هذا حديث صحيح.

إلا صاحبها.

٣- الداعية أظهر المنكرات فاستحق العقوبة، بخلاف المستتر فإنه ليس شراً من المنافقين؛ الذين كان النبي ﷺ يقبل علانيتهم، ويكل سرائرهم إلى الله نعالى، مع علمه بحال كثير منهم[١].

أدلة الرأي الثاني :

قال ابن حجر العسقلاني : {...فتبين هنا السبب المسوغ للهجر وهو لمن صدرت منه معصية فيسوغ لمن اطلع عليها منه هجره عليها ليكف عنها}[٢].

وكلام ابن حجر يبين أن العلة من مشروعية الهجر هي زجر العاصي سواء كان معلناً أو كان مستتراً، وقد حصل من المستتر ما يستلزم هجره.

أما ابن تيمية فإنه يرى أن يزجر بالطريقة التي ارتكب بها المعصية، فإن كان مستتراً فإنه ينكر عليه سراً، ويهجره من علم بمعصيته سراً دون أن يشهر أمره، وهذا من مقتضيات العدالة في الزجر والعقاب.

ويرى الباحث : أن رأي ابن حجر في هجر المستتر هو الراجح، على أن يكون زجره وهجره سراً كما قال ابن تيمية، لأن المستتر إذا لم يصادف منكِراً أو هجراً ربما استمرأ المعصية وربما جره ذلك إلى إعلانها، فالشريعة حريصة على أن لا تضر المعصية صاحبها ثانية بعودته إليها مرة أخرى، وذلك لا يتحقق غالباً إلا بالزجر، ولا ينافي ذلك الأحاديث التي تأمر بالستر لأن المطلوب هنا هجر المستتر وزجره سراً دون إشاعة أمره.

وأما أن النبي ﷺ كان لا يزجرالمنافقين رغم علمه بحالهم، فليس بحجة، لأن النبي ﷺ علم حالهم بالوحي الإلهي - وهو باطن لا يُعاقب الناس على أساسه - لا باطلاعه البشري، ولو اطلع ﷺ على بعض أحوالهم في الظاهر لم يتأخر عن زجرهم.

السبب الثاني : ارتكاب المكروه، ومنه الإخلال بالأخلاق والآداب العامة، فمن فعل مكروهاً أو أتى بما يخل مكارم الأخلاق هل يعزر ويزجر عن ذلك بما في ذلك هجره أم لا؟ قال بعض المالكية : إن تارك شيء من السنن، الواجب في حقه أن يقبح له فعله، وأن يذم على ذلك، فإن رجع وإلا هجر من أجل ما أتى به من خلاف السنة.

وقد استدل أصحاب هذا الرأي على تأديب وزجر فاعل المكروه بما ورد عن سيدنا عمر ﷺ أنه مر بشخص أضجع شاة يذبحها وجعل يحد الشفرة فعلاه بالدرة وقال : أتعذب الروح ألا فعلت ذلك قبل أن تأخذها[٣] .

وجه الاستدلال : أنه من السنة والأدب أن يحد ذابح الحيوان شفرته قبل إضجاعه، حتى لا يراها الحيوان، فلما خالف هذا الرجل الأدب في ذلك عزره سيدنا عمر ﷺ، فدل ذلك على مشروعية الزجر على ارتكاب المكروه.

و ذهب المالكية في قول آخر إلى أنه لا أدب في المكروه.

وقال أصبغ[٤] : من ترك الوتر يؤدب، وقال سحنون : يجرح.

---

(١) مجموع الفتاوى لابن تيمية ١١٦/٢٨.

(٢) فتح الباري لابن حجر العسقلاني٤٩٧/١٠.

(٣) تقدم تخريجه صفحة (٦٢).

(٤) أصبغ (٢٢٥هـ) : هو أصبغ بن الفرج سعيد بن نافع، مولى عبد العزيز بن مروان من أهل الفسطاط، فقيه من كبار المالكية بمصر، رحل إلى المدينة إلى مالك ليأخذ عنه، فدخلها يوم مات، وصحب ابن =

لكن الظاهر والراجح من مذهب المالكية أن من واظب على ترك المسنون أو على فعل المكروه هو الذي يؤدب ويجرح، ومن كان منه ذلك مرة لم يؤدب[١].

وهذا الرأي بمثابة التوفيق بين الآراء السابقة، ويرى الباحث ترجيح هذا القول لأن الشارع طلب ترك المكروه لا على سبيل الجزم، ولكن اعتياد المكروه يدل على التهاون بالسنن والآداب العامة، وربما أدى إلى التهاون بالواجبات، وكما قال العلماء : الإصرار على الصغيرة يجعلها كبيرة، وكذلك الإصرار على المكروه يؤدي بصاحبه إلى الوقوع في المحرمات.

ولكن هل لعامة الناس هجر من أتى بدعة مكروهة[٢] كتطويل الثياب مثلاً :

ذهب بعض علماء المالكية إلى عدم جواز الهجر بسبب ذلك، لأن الهجران محرم في الأصل، ولا يرتكب المحرم لأجل مكروه.

وذهب بعضهم إلى استحباب ذلك، وذهب بعضهم إلى إباحته[٣].

ويبدو للباحث : أنه لا مجال للقول بالحرمة لأن الهجر من جملة الزواجر المشروعة لدرء المفاسد، ولا يختص ذلك بفعل المحرمات فقط، بل الزجر يكون على ترك مكارم الأخلاق أوترك السنن، **ولكن يُرجح** تقييد جواز الهجر هنا بما ذكره علماء المالكية في الظاهر، من أن فاعل المكروه يستحق الأدب إذا اعتاده، لا من أول مرة.

والدليل على ذلك :

ما ورد عن ابن مسعود ﷺ : أنه رأى رجلاً يضحك في جنازة، فقال : تضحك وأنت في جنازة، والله لا أكلمك أبداً[٤].

وجه الاستدلال : الضحك في الجنازة لا يرتقي إلى مرتبة الحرام، بل هو من قبيل ترك الأدب في اتباع الجنازة بسكينة وخشوع، ومع ذلك فقد هجر ابن مسعود من فعل ذلك.

وحديث مقاطعة السيدة عائشة لابن أختها عبد الله ابن الزبير[٥] والحديث طويل يُكتفى

= القاسم وابن وهب، وقدمه بعضهم على ابن القاسم. من تصانيفه : (الأصول، و تفسير غريب الموطأ، وآداب القضاء). [الديباج المذهب لابن فرحون ٢٩٩/١، الأعلام للزركلي ٣٣٣/١].

[١] مواهب الجليل للحطاب ٤٣٨//١.

[٢] ذهب بعض العلماء إلى انقسام البدعة إلى أحكام الشريعة الخمسة : واجبة : كتدوين أصول الدين، ومندوبة : كإحداث المدارس، ومحرمة : كالاعتزال، ومكروهة : كتطويل الثياب والتغالي في أثمانها، ومباحة : كالتوسع في المآكل والمشارب.(الفواكه الدواني للنفراوي٤٧٩/٢-٤٨٠، قواعد الأحكام في مصالح الأنام لابن عبد السلام٢٣٩/٢).

ويرى الباحث أن البدعة المكروهة تقع في الفروع لا في الأصول، لأن البدعة الواقعة في الأصول تكون من قبيل المعاصي المفسقة أو المكفرة.

[٣] الفواكه الدواني للنفراوي ٢٨٠/٢، بلغة السالك للصاوي ٤٢٢/٤.

[٤] الزجر بالهجر للسيوطي ص ٢٤-٢٥، الآداب الشرعية لابن مفلح ٢٥٠/١، و الأثر عن ابن مسعود أخرجه البيهقي في شعب الإيمان، رقم (٨٨٣٢)، باب في الصلاة على من مات من أهل القبلة، ٤٦٠/١١.

[٥] عبد الله بن الزبير (١-٧٣هـ) : هو عبد الله بن الزبير بن العوام، أمه أسماء بنت أبي بكر الصديق، أول مولود للمسلمين بعد الهجرة، شهد فتح إفريقية زمن عثمان، وبويع له بالخلافة بعد وفاة يزيد بن معاوية، فحكم مصر والحجاز واليمن وخراسان والعراق وبعض الشام، وكانت إقامته بمكة، =

بإيراد موضع الشاهد في البحث، فقد ورد أن عائشة حُدثت أن عبد الله بن الزبير قال في بيع أو عطاء أعطته عائشة والله لتنتهين عائشة أو لأحجرن عليها فقالت أهو قال هذا؟ قالوا : نعم، قالت : هو لله علي نذر أن لا أكلم ابن الزبير أبداً، فاستشفع ابن الزبير إليها حين طالت الهجرة، فقالت : لا والله لا أشفع فيه أبداً ولا أتحنث إلى نذري، فلما طال ذلك على ابن الزبير كلم المسور بن مخرمة[١]، وعبد الرحمن ابن الأسود بن عبد يغوث[٢]؛ وهما من بني زهرة، وقال لهما : أنشدكما بالله لما أدخلتماني على عائشة فإنها لا يحل لها أن تنذر قطيعتي).

وتتمة الحديث أنهما أدخلا ابن الزبير عليها دون علمها وأقنعاها بترك هجره، لأنه لا يحل الهجر فوق ثلاث، فقبلت ذلك في نهاية المطاف وكفرت عن نذرها[٣].

قال ابن حجر في فتح الباري معلقاً على الحديث : {والصواب...أن عائشة رأت أن ابن الزبير ارتكب بما قال أمراً عظيماً؛ وهو قوله لأحجرن عليها، فإن فيه تنقيصاً لقدرها ونسبة لها إلى ارتكاب ما لا يجوز من التبذير الموجب لمنعها من التصرف فيما رزقها الله تعالى، مع ما انضاف إلى ذلك من كونها أم المؤمنين وخالته أخت أمه، ولم يكن أحد عندها في منزلته... فكأنها رأت أن في ذلك الذي وقع منه نوع عقوق، والشخص يستعظم ممن يلوذ به ما لا يستعظمه من الغريب فرأت أن مجازاته على ذلك بترك مكالمته كما نهى النبي ﷺ عن كلام كعب بن مالك وصاحبيه عقوبة لهم لتخلفهم عن غزوة تبوك بغير عذر...}[٤].

ويرى الباحث أن ابن الزبير لم يرتكب معصية حسب قواعد الشريعة، لأنه ربما خاف عليها من كثرة الإنفاق أن تبقى بلا مال، والشريعة لا تطالب المسلم أن ينفق جميع ماله لأن الله تعالى يقول : ﴿ **وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ**﴾ [البقرة : ٣]، في حين أنها رأت في قوله (لأحجرن عليها) سوء أدب معها ولا سيما كونها خالته وأم المؤمنين، ففي ذلك تنقيص لقدرها، إضافة إلى أنها رأت في هذا الكلام منعاً لها من التصدق وقد عرف عنها كثرة التصدق رضي الله عنها، فيُستدل بفعل عائشة على جواز الهجر لسوء الأدب، علماً بأنني لا اتهم ابن الزبير ﷺ بذلك، ولكن كما رأت ذلك خالته عائشة رضي عنها ذلك. والله تعالى أعلم.

السبب الثالث : للقاضي إذا رأى المصلحة أن يفرض الهجر على اعتباره عقوبة تعزيرية

= سيَّر إليه عبد الملك بن مروان جيشًا مع الحجاج بن يوسف، وانتهي حصار الحجاج لمكة بمقتل ابن الزبير، له في الصحيحين ٣٣ حديثًا. [الأعلام للزركلي ٤/ ٨٧، الاستيعاب لابن عبد البر ص ٣٩٩].

[١] المسور بن مخرمة (٢هـ - ٦٤ هـ ، وقيل غير ذلك) : هو المسور بن مخرمة بن نوفل بن أهيب، له ولأبيه صحبة، كان فقيهاً من أهل العلم والدين، روى عن النبي ﷺ وعن أبيه وخاله عبد الرحمن بن عوف وأبي بكر وعمر بن الخطاب وآخرين. روى عنه ابنته أم بكر ومروان بن الحكم وسعيد بن المسيب وغيرهم، كان مع خاله عبد الرحمن بن عوف ليالي الشورى، وكان بمكة مع ابن الزبير وقتل في الحصار. [أسد الغابة لابن الأثير ٣٩٩/٤، الأعلام للزركلي ٧ / ٢٢٥] .

[٢] عبد الرحمن بن الأسود : هو عبد الرحمن بن الأسود بن عبد يغوث بن وهب القرشي الزهري أبو محمد المدني، ولد على عهد رسول الله ﷺ، روى عن أبي بن كعب، وأبي بكر الصديق، وعمر بن الخطاب، وغيرهم، وروى عنه سليمان بن يسار وعبيد الله بن عدي بن الخيار وغيرهم، روى له البخاري وأبو داود وبن ماجة حديثاً واحداً، مدني تابعي ثقة، رجل صالح من كبار التابعين، وقال الدارقطني : ثقة، وذكره ابن حبان في كتاب الثقات. [تهذيب الكمال للمزي ٥٢٥/١٦].

[٣] أخرجه البخاري، رقم (٥٧٢٥) كتاب الأدب، باب الهجرة، ٢١٢٤/٤.

[٤] فتح الباري لابن حجر العسقلاني ٤٩٦/١٠.

، ككون الجاني أو أمثاله من المجرمين ينزجرون بهذه العقوبة، مع مراعاة الضوابط التي تقدم ذكرها[١]. وهذا الأمر يختلف باختلاف المهجور واختلاف المجتمع الذي يعيش فيه، فللقاضي أن يقتصر على عقوبة الهجر إذا كان المهجور من المبتدئين في الإجرام غير الخطرين على أمن الجماعة[٢]. كما أن للقاضي أن يقتصر على عقوبة الهجر إذا كانت المقاطعة شديدة من قبل المجتمع الصالح الذي يعيش فيه المجرم، بحيث ينزجر المجرم بهذه العقوبة. أما إذا كان الذنب كبيراً أو كان المجرم من معتادي الإجرام، أو كان المجتمع الذي يعيش فيه المجرم فاسداً تقل فيه مقاطعة المجرمين، فلا ينبغي للقاضي أن يقتصر على عقوبة الهجر، ومن الممكن أن يكون الهجر عقوبة مساعدة لعقوبات أخرى يفرضها القاضي كالضرب والتغريب، وهذا مع فعله سيدنا عمر بن الخطاب مع صبيغ حيث ضربه ضرباً وجيعاً ونفاه وأمر الناس بمقاطعته[٣].

المطلب الخامس : صور الهجر النفسي :

صور الهجر النفسي الذي شرعه الله تعالى للزجر والتأديب متعددة ومتنوعة، منها ما هو منصوص عليه كترك السلام على المهجور، ومنها ما ثبت باجتهاد الفقهاء، قياساً على ما هو منصوص عليه، لأن العلة هي الزجر والتحقير، فكل ما يؤدي إلى هذه الغاية فهو مشروع، ما لم يرد نص على خلاف ذلك، وسوف يُلاحظ أن بعض هذه الصور ما يكون من قبيل معاملته بنقيض قصده، كهجران علم المبتدعة.

يعد حديث الثلاثة الذين تخلفوا عن غزوة تبوك هو الأصل لمشروعية هذه الصور، فقد تضمن العديد من صور الهجر، وقد تقدم إيراد الحديث، ولكن سأقتصر هنا على إيراد العبارات التي تشير إلى هذه الصور، فقد جاء في الحديث فيما يرويه كعب بن مالك {فجئته فلما سلمت عليه تبسم تبسم المغضب...ونهى رسول الله ﷺ المسلمين عن كلامنا أيها الثلاثة من بين من تخلف عنه فاجتنبنا الناس وتغيروا لنا...وآتي رسول الله ﷺ فأسلم عليه وهو في مجلسه بعد الصلاة فأقول في نفسي هل حرك شفتيه برد السلام علي أم لا ثم أصلي قريباً منه فأسارقه النظر فإذا أقبلت على صلاتي أقبل إلي وإذا التفت نحوه أعرض عني حتى إذا طال علي ذلك من جفوة الناس...حتى إذا مضت أربعون ليلة من الخمسين إذا رسول رسولِ الله ﷺ يأتيني فقال إن رسول الله ﷺ يأمرك أن تعتزل امرأتك}[٤].

الصورة الأولى : ترك مكالمة المهجور والسلام عليه :

كما هو واضح من الحديث فقد نهى النبي ﷺ عن مكالمة هؤلاء الثلاثة، حتى أصبحوا في عزلة اجتماعية تامة، فالسلام من آكد حقوق المسلم على المسلم، ومع ذلك فقد قاطعهم النبي ﷺ بالسلام فلا يبدؤهم به ولا يرد عليهم إن بدؤوه به زجراً وتأديباً. هذا إلى جانب لقائهم بوجه غاضب وعبوس، وقد ورد أن بن مسعود ﷺ : "إذا لقيت الفاجر فألقه بوجه مكفهر"[٥]

---

[١] انظر صفحة (١١٧ – ١١٨) من هذا البحث.

[٢] شخصية عقوبات التعزير، هلا العريس ص ٢٧٦.

[٣] تقدم تخريج أثر صبيغ صفحة (٧٣).

[٤] تقدم تخريجه صفحة (٥٧).

[٥] أخرجه الطبراني في المعجم الكبير، رقم (٨٥٨٠)، مسند عبد الله بن مسعود، ١١٧/٩، قال في مجمع الزوائد : رواه الطبراني بإسنادين في أحدهما شريك وهو حسن الحديث وبقية رجاله رجال الصحيح =

أي بوجه عابس وقطوب[١]، كما أن النبي ﷺ كان يتعمد الإعراض عن كعب عندما كان يقبل عليه، ويقبل عليه إذا انشغل كعب بصلاته، كل ذلك مبالغة في زجره وتأديبه.
وهذه الصورة مما نص عليها كثير من العلماء في هجران أهل البدع والعصيان، يقول الإمام أحمد : {إذا سلم الرجل على المبتدع فهو يحبه}[٢]. وليس في الحديث ما يدل على مقاطعتهم في قضايا البيع والشراء، وإن ورد أو جاز ذلك فهو من قبيل الزواجر المالية.

الصورة الثانية : عدم مناكحة المهجور :

فقد جاء في حديث الثلاثة الذين تخلفوا : أنه وبعد أربعين يوماً من المقاطعة، أمر النبي ﷺ هؤلاء الثلاثة أن يعتزلوا نساءهم فلا يقربوهن، علماً بأن الاتصال بالزوجة من حقوق الزوج المهمة[٣]، وبناء على ذلك فقد ذكر بعض الفقهاء أن من أساليب زجر المبتدعة ترك مناكحتهم، فإذا منع النبي ﷺ الزوج عن قربان زوجته لعصيانه، فلأن لا يزوج ابتداء من من باب أولى، قال ابن تيمية رحمه الله تعالى : {...وهذا حقيقة قول من قال من السلف والأئمة : إن الدعاة إلى البدع لا تقبل شهادتهم ولا يصلى خلفهم ولا يؤخذ عنهم العلم ولا يناكحون فهذه عقوبة لهم حتى ينتهوا}[٤].

الصورة الثالثة : عدم مجالسة المهجور :

وحديث الثلاثة الذين تخلفوا لم يصرح بذلك، ولكن ما يشير إلى هذه الصورة قول سيدنا كعب بن مالك : (فاجتنبنا الناس) وهذا يفيد اجتنابهم في كل شيء حتى في المجالسة وغير ذلك. وقد ورد عن عمر بن الخطاب أنه كتب إلى أهل البصرة أن لا تجالسوا صبيغاً، قال أبو عثمان النهدي[٥] - راوي الحديث - : ولو جاء ونحن مائة لتفرقنا عنه[٦].
ولا شك في أن نهي سيدنا عمر عن مجالسة صبيغ، يعد تعزيراً له، كما أن في عدم مجالسة العصاة والمبتدعة إبعاد لشرهم عن عامة المسلمين وخاصتهم[٧].

الصورة الرابعة : عدم الصلاة خلف المهجور :

لا يُقصد من هذه الصورة بيان حكم الصلاة خلف المبتدعة فهذا أمر مختلف فيه بين

= (انظر مجمع الزوائد للهيثمي، رقم ١٢١٧٧، كتاب الفتن، باب الإنكار بالقلب، ٥٤١/٧).
[١] غذاء الألباب للسفاريني ١٩٩/١.
[٢] المصدر السابق ٢٠٨/١، شرح النووي على مسلم ١٠٠/١٧، شرح السنة للبغوي ٢٢٩/١.
[٣] قد يتبادر إلى الذهن أنه كيف يجوز زجر الزوج باعتزال زوجته علماً بأن هذا الزاجر يؤثر في حق الزوجة في معاشرة زوجها دون ذنب منها؟ أي أن الأمر يتعارض مع القاعدة المشهورة في الإسلام : (لاتزر وازرة وزر أخرى)، يبدو للباحث في الجواب أنه يجوز للقاضي أن يضحي بالمصلحة الفردية إذا كان يغلب على ظنه أن ذلك يحقق مصلحة عامة، فالزجر يحقق مصلحة عامة في محاربة الجريمة في المجتمع، وهذا يعود بالنفع للجميع بما في ذلك الزوجة في مسألتنا هنا. والله تعالى أعلم.
[٤] مجموع الفتاوى لابن تيمية ١١٦/٢٨،وانظر الاعتصام للشاطبي٢٩٥/١.
[٥] أبو عثمان النهدي : هو عبد الرحمن بن مل بن عمرو، أبو عثمان النهدي الكوفي، لما قتل الحسين تحول إلى البصرة، وقال : لا أسكن بلداً قتل فيه ابن بنت رسول الله ﷺ، أدرك الجاهلية، وأسلم على عهد النبي ﷺ، وصدق إليه ولم يلقه، روى عن كثير من الصحابة، روى عنه أيوب السختياني وثابت البناني وجعفر بن ميمون الأنماطي وغيرهم، ثقة، كثير العبادة، حسن القراءة، مات وهو ابن ثلاثين ومئة سنة، وقيل : وهو ابن أربعين ومئة، سنة مئة للهجرة وقيل غير ذلك، روى له الجماعة.
[تهذيب الكمال للمزي ٤٢٤/١٧].
[٦] تقدم تخريجه صفحة (٧٣).
[٧] الزجر بالهجر للسيوطي ص ٢٨، فقه التعزيرات عند سيدنا عمر بن الخطاب، فلفلي ص ١٥٧.

الفقهاء[١] ولكن يُقصد من ذلك بيان مشروعية ترك الصلاة خلف الفسقة والمبتدعين زجراً وتأديباً، قال الإمام الشاطبي : {واختلفوا في الصلاة خلف أهل البدع بالجواز والكراهة والمنع، ومنهم من جعل ترك الصلاة خلفهم من باب الأدب ليرجعوا عما هم عليه}[٢] .
وهذا ما ذكره الإمام ابن تيمية نقلاً عن بعض علماء السلف أن المبتدعة لا يصلى خلفهم عقوبة لهم، كما تقدم النص على ذلك قبل قليل.
وقد حكى عبد الله بن أحمد بن حنبل[٣] عن أبيه، فيمن قال بخلق القرآن : أنه لا يصلى خلفه الجمعة ولا غيرها، إلا أنه لا يدع إتيانها، فإن صلى أعاد الصلاة[٤].

الصورة الخامسة : عدم أخذ العلم عن المهجور :

فقد ورد أن رجلاً جاء إلى محمد بن سيرين[٥] رحمه الله تعالى فذكر له شيئاً من القدر فوضع أصبعي يديه في أذنيه، وقال : إما أن تخرج عني وإما أن أخرج عنك[٦] .
وهذا يدل على أن السلف الصالح كانوا يمتنعون عن الاستماع للمبتدعة تحقيراً لهم وزجراً، كما كانوا يمنعون من النظر في كتبهم ومكاتبتهم، وأخذ العلم عنهم[٧].
ولا شك في أن المبتدعة ينشرون بدعهم وآراءهم الضالة إما عن طريق الكتب، وإما عن طريق مجالس العلم والتدريس، ولذلك كان السلف الصالح يأمرون بقطع جميع أشكال التواصل العلمي بهم، معاملة لهم بنقيض قصدهم زجراً لهم وتحذيراً للمسلمين من شرهم.
ولكن يرى الباحث أن التواصل العلمي معهم إذا كان من أجل دفع شبهتهم، وبيان الحق لهم، فينبغي أن يكون الحوار مقدماً على الهجر[٨]. والدليل على ذلك : ما ورد عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه ذهب إلى الخوارج فكلمهم حتى رجع منهم ألفان أو ثلاثة آلاف، وقاتلوا من بقي منهم على ضلالتهم[٩]. فالخوارج مبتدعة، ولكن ابن عباس تواصل معهم علمياً بقصد دفع شبهتهم، وإظهار الحق لهم.

الصورة السادسة : حرمان المهجور من بعض حقوق الأخوة الإيمانية :

---

[١] انظر الموسوعة الفقهية الكويتية ٦/٢١١-٢١٢، مصطلح إمامة الصلاة.
[٢] الاعتصام للشاطبي ١/٢٩٥.
[٣] عبد الله بن أحمد بن بن حنبل : البغدادي أبو عبد الرحمن، حافظ الحديث، من أهل بغداد، روى عن أبيه، وابن معين، وأحمد بن منيع البغوي، وروى عنه النسائي والطبراني وأبو عوانة، قال النسائي : ثقة. من تصانيفه : (الزوائد :على كتاب الزهد لأبيه، وزوائد المسند : زاد به على مسند أبيه نحو عشرة آلاف حديث، و كتاب السنة). [تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني ٢/٣٠٠، الأعلام للزركلي٤/ ٦٥] .
[٤] شرح السنة للبغوي ١/٢٢٩، وانظر الآداب الشرعية لابن مفلح ١/٢٥١.
[٥] ابن سيرين (٣٣ - ١١٠هـ) : هو محمد بن سيرين البصري، الأنصاري بالولاء، تابعي، مولده ووفاته بالبصرة، نشأ بزازاً وتفقه، كان أبوه مولى لأنس بن مالك، ثم كان هو كاتب لأنس بفارس، كان إمام وقته في علوم الدين بالبصرة، روى الحديث عن أنس بن مالك وزيد بن ثابت وغيرهم من الصحابة ﷺ، واشتهر بالورع وتأويل الرؤيا، وقال ابن سعد : لم يكن بالبصرة أعلم منه بالقضاء، ينسب إليه كتاب (تعبير الرؤيا). [الأعلام للزركلي٦/١٥٤، تهذيب الأسماء واللغات للنووي ١/٨٢].
[٦] لم أجده في كتب الحديث التي رجعت إليها، ولكن ذكره السيوطي في رسالته الزجر بالهجر ص ٢٨.
[٧] الآداب الشرعية لابن مفلح١/٢٥١، مجموع الفتاوى لابن تيمية ٢٨/١١، الزجر بالهجر للسيوطي ص ٢٨.
[٨] الاعتصام للشاطبي١/٢٩٣.
[٩] المستدرك للحاكم ، كتاب قتال أهل البغي، باب مناظرة ابن عباس مع الحرورية، ٢/١٥٠-١٥٢. قال الحاكم : صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه. ووافقه الزهبي. (انظر التلخيص للذهبي ٢/١٥٢).

من المعلوم أن الإسلام رتب على الأخوة الإيمانية بعض الحقوق بين المؤمنين كعيادة المريض، ولكن الإسلام أجاز حرمان المسلم من بعض هذه الحقوق زجراً وتأديباً في حال المخالفة أو العصيان. **ومن أمثلة ذلك :**

١- عدم عيادة المهجور وعدم شهود جنازته :

قال الإمام الشاطبي متحدثاً عن معاملة أهل الأهواء والبدع : {...ترك عيادة مرضاهم وهو من باب الزجر والعقوبة و....ترك شهود جنائزهم كذلك}(١).

وقد ذ كر الحنابلة في ترك عيادة المبتدع روايتين، وعدوا ترك العيادة من الهجر، ورأى بعضهم المصلحة في ذلك.

وفيما يتعلق بعدم الصلاة على المهجور، فقد جاء في الآداب الشرعية : {وأن المظهر للمنكر يجب الإنكار عليه علانية...وينبغي لأهل الخير أن يهجروه ميتاً إذا كان فيه كف لأمثاله، فيتركون تشييع جنازته}(٢).

ويستدل لذلك :

أولاً : بما ورد عن النبي ﷺ أن قال: "إن لكل أمة مجوساً وإن مجوس أمتي المكذبون بالقدر؛ فإن ماتوا فلا تشهدوهم، وإن مرضوا فلا تعودوهم "(٣).

ثانياً : ترك النبي ﷺ الصلاة على غير واحد من أهل الجرائم، ومن هؤلاء أن النبي ﷺ أتي برجل قتل نفسه فلم يصل عليه(٤) ، وهو حديث صحيح(٥) .

وهنا تساؤل مهم : وهو أن الصلاة على الميت المسلم من الفرائض الكفائية، ولا يجوز دفنه إلا بعد الصلاة عليه وهذا ما اتفق عليه العلماء إلا بعض من شذ(٦)، فكيف لم يصل رسول الله ﷺ على قاتل نفسه رغم أنه من المسلمين؟

ذكر الإمام المناوي نقلاً عن ابن حبان(٧) أن هذا الحديث منسوخ، ولكن جمهور الفقهاء قالوا : إن النبي ﷺ لم يصل عليه للزجر عن مثل فعله(٨).

فابن حبان ادعى نسخ الحديث، ولكن إذا أمكن التوفيق بين الأخبار التي تبدو متعارضة، فلا موجب لادعاء النسخ، ولذلك فالإمام النووي رحمه الله تعالى في معرض شرحه لحديث عدم

---

(١) الاعتصام للشاطبي ٢٩٥/١.

(٢) الآداب الشرعية لابن مفلح ٢٥٢/١.

(٣) أخرجه أحمد في مسنده، رقم (٦٠٧٧)، مسند عبد الله بن عمر، ٢٥٢/١٠، وأخرجه أبو داود، رقم (٤٦٩١)، كتاب السنة، باب في القدر، ص ٥١١، قال الحاكم : هذا حديث صحيح على شرط الشيخين إن صح سماع أبي حازم من ابن عمر ولم يخرجاه (انظر المستدرك للحاكم، كتاب الإيمان، باب القدرية مجوس هذه الأمة، ٨٥/١)، ووافقه الذهبي (انظر التلخيص للذهبي ٨٥/١، كما صحح الحديث الإمام السيوطي (انظر الجامع الصغير للسيوطي، رقم ٦١٨٠، ص ٣٨٥).

(٤) مجموع الفتاوية لابن تيمية ١٢٣/٢٨.

(٥) أخرجه مسلم، رقم (٩٧٨)، كتاب الجنائز، باب ترك الصلاة على القاتل نفسه، ص ٣٧٧.

(٦) الموسوعة الفقهية الكويتية ١٧/١٦- ١٨، مصطلح جنائز.

(٧) ابن حبان (٣٥٤هـ) **:** هو محمد بن حبان، أبو حاتم البستي، نسبته إلى بُست في سجستان، تنقل في الأقطار في طلب العلم، محدث، مؤرخ، عالم بالطب والنجوم، ولي القضاء بسمرقند ثم قضاء نسا، قال ابن السمعاني : (كان إمام عصره). من مصنفاته : (المسند الصحيح : المشهور بصحيح ابن حبان في الحديث، وروضة العقلاء في الأدب، والثقات في رجال الحديث، ووصف العلوم وأنواعها). [الأعلام للزركلي ٧٨١٢٥/٦، شذرات الذهب، ابن العماد ٤/ ٢٨٥١٦].

(٨) فيض القدير للمناوي ٢٠٢/٤ – ٢٠٣.

صلاة النبي ﷺ على قاتل نفسه، وفق بين وجوب الصلاة على المسلم وبين عدم صلاته ﷺ على بعض مرتكبي الجرائم والمخالفات فقال رحمه الله تعالى : {..وفي هذا الحديث دليل لمن يقول لا يصلى على قاتل نفسه لعصيانه، وهذا مذهب عمر بن عبد العزيز[١] والأوزاعي[٢] وقال...مالك وأبو حنيفة والشافعي[٣] وجماهير العلماء يصلى عليه، وأجابوا عن هذا الحديث بأن النبي ﷺ لم يصل عليه بنفسه زجراً للناس عن مثل فعله، وصلت عليه الصحابة وهذا كما ترك النبي ﷺ الصلاة في أول الأمر على من عليه دين زجراً لهم عن التساهل في الاستدانة وعن إهمال وفائه، وأمر أصحابه بالصلاة عليه فقال ﷺ صلوا على صاحبكم، قال القاضي[٤] : مذهب العلماء كافة الصلاة على كل مسلم ومحدود ومرجوم وقاتل نفسه وولد الزنى، وعن مالك وغيره أن الإمام يجتنب الصلاة على مقتول في حد، وأن أهل الفضل لا يصلون على الفساق زجراً لهم...}[٥].

فالواضح من كلام الإمام النووي رحمه الله تعالى أن الأصح في عدم صلاة النبي ﷺ على بعض الأشخاص المجرمين إنما هو من قبيل زجر الناس عن مثل أفعالهم، لأن الميت لم يبق أهلاً للزجر، وليس من قبيل عدم جواز الصلاة عليهم، بدليل أنه ﷺ أجاز للصحابة الصلاة عليهم، فامتناع النبي ﷺ عن الصلاة على جنازة أمر عظيم وخطير يدل على خطورة الجرائم التي اقترفها صاحب الجنازة، ويدل على أن ﷺ يقصد من ذلك زجر الناس

---

[١] عمر بن عبد العزيز (٦١ - ١٠١هـ) : هو عمر بن عبد العزيز بن مروان بن الحكم، قرشي من بني أمية، الخليفة الصالح، ربما قيل له (خامس الخلفاء الراشدين) لعدله وحزمه، معدود من كبار التابعين، ولد ونشأ بالمدينة، وولي إمارتها للوليد، ثم استوزره سليمان بن عبد الملك وولي الخلافة بعهد من سليمان سنة ٩٩هـ فبسط العدل، وسكّن الفتن. [الأعلام للزركلي ٥٠/٥، تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني ٢٤٠/٣].

[٢] الأوزاعي (٨٨ - ١٥٧هـ) : هو عبد الرحمن بن عمرو بن يحمد الأوزاعي . إمام فقيه محدث مفسر، نسبته إلى (الأوزاع) من قرى دمشق، وأصله من سبي السند، نشأ يتيماً وتأدب بنفسه، فرحل إلى اليمامة والبصرة، وبرع، وأراده المنصور على القضاء فأبى، ثم نزل بيروت مرابطاً وتوفي بها . [الأعلام للزركلي ٣٢٠/٣، تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني ٢/ ٥٣٧].

[٣] الشافعي (١٥٠ - ٢٠٤هـ) : هو محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع من بني المطلب من قريش، أحد أئمة المذاهب الأربعة، وإليه ينتسب الشافعية، جمع إلى علم الفقه القراءات وعلما الأصول والحديث واللغة والشعر، قال الإمام أحمد (ما أحد ممن بيده محبرة أو ورق إلا وللشافعي عليه منة)، كان شديد الذكاء، نشر مذهبه بالحجاز والعراق، ثم انتقل إلى مصر (١٩٩هـ)، ونشر بها مذهبه أيضا وبها توفي. من تصانيفه : (الأم في الفقه، والرسالة في أصول الفقه، وأحكام القرآن، و اختلاف الحديث) وغيرها. [الأعلام للزركلي٢٦/٦، طبقات الحنابلة لأبي يعلى٢٦٣/٢ – ٢٨٤].

[٤] القاضي عياض (٤٧٦ وعند البعض ٤٩٦ - ٥٤٤ هـ) : هو عياض بن موسى بن عياض اليحصبي السبتي، أبو الفضل، أصله من الأندلس ثم انتقل آخر أجداده إلى مدينة فاس، ثم من فاس إلى سبتة، أحد عظماء المالكية، كان إماما حافظاً محدثاً فقيهاً متبحراً. من تصانيفه : (التنبيهات المستنبطة في شرح مشكلات المدونة : في فروع الفقه المالكي، والشفا في حقوق المصطفى، وإكمال المعلم في شرح صحيح مسلم، و كتاب الإعلام بحدود قواعد الإسلام). وهو غير القاضي عياض بن محمد بن أبي الفضل، المتوفى سنة (٦٣٠هـ) وهو من الفقهاء الفضلاء الأعلام كما في شجرة النور ص ١٧٩. [الأعلام للزركلي٩٩/٥، شجرة النور الزكية لمحمد مخلوف ص١٤٠].

[٥] انظر شرح النووي على مسلم ٤٧/٧، و نيل الأوطار للشوكاني ٧٩/٥- ٨٠.

عن مثل جرائمه، وبالتالي فالامتناع عن الصلاة على بعض مقترفي الجرائم للردع والزجر إنما يقع على عاتق أصحاب المكانة من أهل العلم والفضل والصلاح دون غيرهم، لأن هجرانهم لبعض الجنائز هو الذي يلفت النظر إلى خطورة أفعال المتوفى، ويزجر الناس عن ارتكابها دون عوام الناس الذين لا يؤبه لهم فإن هجرانهم للجنائز لا أثر له في الزجر مطلقاً.

٢- حرمان المهجور من الخير المعنوي :

منع الخير عن الإنسان ربما يكون معنوياً وربما يكون غير ذلك كالمنع المادي، ويتعلق البحث هنا بمنع الخير المعنوي.

ومن أمثلة منع الخير المعنوي ما ورد في السنة النبوية المطهرة من عدم تشميت العاطس[١] إذا لم يحمد الله تعالى، عن أنس قال : عطس رجلان عند النبي ﷺ فشمت أحدهما ولم يشمت الآخر، فقال الرجل : يا رسول الله، شمتَّ هذا ولم تشمتني، قال : "إن هذا حمد الله، ولم تحمد الله"[٢] .

وفي رواية : "إذا عَطَسَ أحدُكم فحمِد اللهَ فشمِّتُوه فإن لم يحمد اللهَ فلا تشمتوه"[٣].

وتشميت العاطس مشروع بشكل عام وإن اختلف الفقهاء في حكمه، والجمهور على أنه أدب وسنة، وذهب بعضهم إلى إيجابه، وذهب بعضهم إلى أنه فرض كفاية، ولكن الجميع متفقون على أن التشميت مشروط بحمد العاطس لله تعالى، قال الإمام النووي رحمه الله تعالى : {قوله ﷺ : "إذا عطس أحدكم فحمد الله فشمتوه فإن لم يحمد الله فلا تشمتوه" هذا تصريح بالأمر بالتشميت إذا حمد العاطس وتصريح بالنهى عن تشميته إذا لم يحمده، فيكره تشميته إذا لم يحمد، فلو حمد ولم يسمعه الإنسان لم يشمته...وإنما أمر العاطس بالحمد لما حصل له من المنفعة بخروج ما اختنق فى دماغه من الأبخرة}[٤] .

فعدم تشميت النبي ﷺ لمن لم يحمد الله تعالى، وتشميته للآخر الذي حمد الله تعالى، ونهيه عليه السلام عن تشميت العاطس إذا لم يحمد الله تعالى، يدل على تأديب من ترك هذا الأدب وزجره عن تركه مرة أخرى، ويُلاحظ أثر الزجر النفسي من خلال تألم الرجل الذي لم يشمته ﷺ، مما دفعه لسؤال النبي ﷺ عن سبب عدم تشميته وحرمانه من هذا الأجر والثواب.

لذلك يقول ابن تيمية رحمه الله: {وليس لأقل التعزير حد، بل هو بكل ما فيه إيلام الإنسان من قول وفعل وترك قول وترك فعل...}[٥].

وهذا التعزير في هذه المسألة من قبيل ترك القول، وقد استحق الزجر والتأديب لأنه ترك

---

[١] تشميت العاطس : الدعاء له، يقال شمَّت العاطس وسمَّت عليه دعا له ألا يكون في حال يشمت به فيها، وكل داع لأحد بخير فهو مشمت له ومسمت، و كأنه دعاء للعاطس بالثبات على طاعة الله، وقيل : معناه أبعدك الله عن الشماتة وجنبك ما يُشمت به عليك. (لسان العرب لابن منظور ٢٣٢٠/٤، مادة شمت).

[٢] أخرجه البخاري، رقم (٥٨٦٨)، كتاب الأدب، باب لا يشمت العاطس إذا لم يحمد الله، ٢١٦٧/٤، وأخرجه مسلم، (٢٩٩١)، كتاب الزهد والرقائق، باب تشميت العاطس وكراهة التثاؤب، ص ١١٩٨، واللفظ للبخاري.

[٣] أخرجه مسلم، رقم (٢٩٩٢)، كتاب الزهد والرقائق، باب تشميت العاطس وكراهة التثاؤب، ص ١١٩٨.

[٤] انظر شرح النووي على مسلم ١٢٠/١٨-١٢١.

[٥] مجموع الفتاوى لابن تيمية ١٨٩/٢٨-١٩٠.

شكر الله تعالى على نعمته عليه بإخراج الأبخرة الموجودة في دماغه التي ربما إذا بقيت أضرته وأسقمته.
ويُستدل من مسألة عدم تشميت العاطس؛ أن من استحق خيراً مقابل أمر اشترطه الشارع، فإنه يحرم منه إذا لم يفعل ما اشترطه الشارع زجراً وتأديباً، حتى لا يعود إلى تركه مرة أخرى.

المطلب السادس : كيفية تطبيق صور الهجر وانتهاؤه وأثره :

أولاً : كيفية تطبيق صور الهجر :

تقدم في المطلب السابق العديد من الصور التي تدخل ضمن دائرة الهجر النفسي، فهل الهجر المشروع للزجر والتأديب لا بد من أن يشمل جميع هذه الصور، أم من الممكن الاقتصار على بعضها؟
يُلاحظ أن بعض هذه الصور تتعين في حالات معينة كعدم تشميت العاطس إذا لم يحمد الله تعالى، لأن التشميت مشروط بالحمد، أما بالنسبة للصور الأخرى فيُلاحظ أن بعضها يتعين في حق فئة خاصة ومعينة كهجران علم المهجور فغالباً هذه الصورة تتعين في حق أهل البدع والأهواء، لأنهم ينشرون آراءهم المضلة من خلال وسائلهم العلمية المتنوعة، فيُعاملون بنقيض قصدهم بقطع جسر التواصل العلمي بينهم وبين الناس، أما بالنسبة لباقي الصور؛ فمن الممكن استعمال جميعها في حق المهجور، ومن الممكن الاقتصار على بعضها، والمعيار في تقدير ذلك يعود إلى أمرين :
أحدهما : النظر إلى حجم المعصية التي استحق المهجور الهجر بسببها؛ لأن المعاصي متفاوتة في الحد والمقدار، فمنها ما هو من الكبائر ومنها ما هو من الصغائر فيهجر العاصي على قدر ما ارتكبه من ذنب، ولا يسوى بين الذنوب في الهجر، لأنه من باب الزجر والتأديب، فإذا كان الذنب عظيماً فمن الممكن استعمال جميع صور الهجر في حقه، مبالغة في تأديبه وزجره، وإن كان الذنب بسيطاً فيُختار من صور الهجر ما يغلب على الظن تأثيره في الزجر والتأديب.
الأمر الثاني : النظر إلى المهجور، فإن كان من المبتدئين في الإجرام و غلب على الظن حصول الزجر بصورة من صور الهجر التي شرعها الله تعالى فلا ينبغي إضافة صورة أو صور أخرى عليها لتحقق المقصود بها، أما إن كان المهجور من معتادي الإجرام فينبغي استعمال جميع صور الهجر في حقه حتى يكون في عزلة تامة عن المجتمع الذي يعيش فيه. هذا في حال الاقتصار على الهجر، ولكن للقاضي – إن رأى ذلك - أن يضيف إلى الهجر عقوبات أخرى حتى يتحقق المقصود من الزجر والتأديب.
وقد أشار ابن حجر تحت عنوان (باب ما يجوز من الهجران لمن عصى) أن الهجران المشروع يتنوع بقدر الذنب الذي ارتكبه المهجور، فقال {..غرض البخاري[1] في هذا الباب

---

[1] البخاري (١٩٤ - ٢٥٦هـ) : هو محمد بن إسماعيل بن إبراهيم، أبو عبد الله البخاري، حبر الإسلام، والحافظ لحديث رسول الله ﷺ، ولد في بخارى، ونشأ يتيماً، وكان حاد الذكاء مبرزاً في الحفظ . رحل في طلب الحديث، وسمع من نحو ألف شيخ بخراسان والشام ومصر والحجاز وغيرها، جمع نحو ٦٠٠ ألف حديث، اختار مما صح منها في كتابه (الجامع الصحيح) الذي هو أوثق كتب الحديث. (التاريخ، والضعفاء، والأدب المفرد) وغيرها. [الأعلام للزركلي٦/٣٤، تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني ٣/٥٠٨].

أن يبين صفة الهجران الجائز، وأنه يتنوع بقدر الجرم فمن كان من أهل العصيان يستحق الهجران بترك المكالمة؛ كما في قصة كعب وصاحبيه، وما كان من المغاضبة بين الأهل والإخوان فيجوز الهجر فيه بترك التسمية مثلاً، أو بترك بسط الوجه مع عدم هجر السلام والكلام}[1].

ثانياً : انتهاء الزجر بالهجر :

الهجر من الزواجر التي تستغرق زمناً، وربما كان طويلاً حتى يتحقق الزجر والتأديب، والسؤال الذي يطرح نفسه : هل يستمر الهجر إلى مالا نهاية؟ أم أنه محدود بحالة أو فترة زمنية معينة؟

الواقع أن الهجر محدود بالتوبة، فإذا تاب وأقلع عن الذنب الذي هجر لأجله فقد تحقق المقصود، ولم يبق مبرر لاستدامة هجرانه، ولقد ترك النبي ﷺ هجر الثلاثة الذين خلفوا بعد خمسين يوماً لتحقق توبتهم، كما رفع سيدنا عمر عقوبة الهجر عن صبيغ بعد أن ثبتت توبته، قال ابن تيمية رحمه الله تعالى : {...وإذا كان كذلك وتاب الرجل فان عمل عملاً صالحاً سنة من الزمان ولم ينقُض التوبة فانه يقبل منه ذلك ويجالس ويكلم، وأما إذا تاب ولم تمض عليه سنة فللعلماء فيه قولان مشهوران : منهم من يقول فى الحال يجالس وتقبل شهادته، ومنهم من يقول لابد من مضى سنة كما فعل عمر بن الخطاب بصبيغ بن عسل، وهذه من مسائل الاجتهاد فمن رأى أن تقبل توبة هذا التائب ويجالس فى الحال قبل اختباره فقد أخذ بقول سائغ، ومن رأى أنه يؤخر مدة حتى يعمل صالحاً ويظهر صدق توبته فقد أخذ بقول سائغ، وكلا القولين ليس من المنكرات}[2].

إذاً فالعلماء متفقون على انتهاء الهجر بالتوبة، ولكنهم اختلفوا في الاستبراء والتحقق من ثباته على التوبة وعدم رجوعه إلى الذنب الذي هجر لأجله مرة أخرى، والمسألة اجتهادية كما ذكر ابن تيمية، تتسع لكلا الرأيين، وينبغي للهاجرين أن يفعلوا ما تقتضيه المصلحة، وما يغلب على الظن، وربما اختلف ذلك باختلاف الأشخاص.

ثالثاً : أثر الهجر : الهجر من الزواجر النفسية التي لها آثار إيجابية تعود بالخير والنفع على المهجور والمجتمع :

بالنسبة للمهجور : من المعلوم أن الإنسان اجتماعي بطبعه، ودافع الاجتماع والتواصل مع الآخرين من الدوافع الأساسية والمهمة عنده، والتي يحقق من خلالها كثيراً من الرغبات، وبالتالي حرمانه من هذا الدافع يعد من العقوبات التي لها أثر شديد وقاس في نفسه، وخاصة إذا كان الهاجر من المقربين إليه، مما يدفعه للرجوع عن منهج الغواية والضلال إلى طريق الفضيلة والأخلاق، ولقد صور الله لنا هذا الأثر العظيم في نفسية الثلاثة الذين خلفوا، قال تعالى : ﴿**وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُلِّفُوا حَتَّى إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنْفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَنْ لَا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ**﴾ [التوبة : ١١٨]

فالله تعالى صوّر الدنيا كما يراها هؤلاء بأنها ضيقة رغم اتساعها، وهذا كناية عن عدم الاستقرار عليها، بل إن الأمر ترقى بهم من ضيق الأرض إلى ضيق النفس، وهو غاية في

---

(١) فتح الباري لابن حجر العسقلاني ٤٩٧/١٠.

(٢) مجموع الفتاوى لابن تيمية ١٢١/٢٨.

البلاغة، فالإنسان ربما تضيق عليه الأرض ولا تضيق عليه نفسه بسبب مرونتها أو إيمانها، فضيق النفس أشد وأقوى، وهذا تعبير عن الغم والحزن الذي حل بها، فكأنها لا تسع شيئاً من الفرح والسرور لضيقها[١].

وهذا يتجلى في قول كعب بن مالك أحد الثلاثة الذين خلفوا : (فاجتنبنا الناس وتغيروا لنا حتى تنكرت في نفسي الأرض فما هي التي أعرف)[٢].

هذا بالإضافة إلى أن الهجر الذي تحدثنا وإن كان نفسياً ولكن غالباً ما يؤدي إلى آثار اقصادية سيئة على المهجور، فالهجر النفسي غالباً ما يؤدي إلى مقاطعته اقتصادياً بمنع التعامل معه في التجارة والبيع والشراء.

أما بالنسبة للمجتمع :

في الهجر حفاظ على المجتمع الذي يسوده الإيمان والأخلاق الحميدة، فالإيمان والأخلاق هما الأصل في مجتمع الإسلام، أما ظاهرة الفساد فهي حالة شاذة طارئة عليه، فعندما تواجه هذه الظاهرة بمقاطعة أهلها وعزلتهم عن مجتمع الأخلاق بكل الوسائل التي ترغمهم للعودة إلى حياض الإيمان والأخلاق، ففي ذلك كل المحافظة على أخلاقيات هذا المجتمع، وكل الزجر والإهانة لأهل الرذيلة والفساد.

فالهجر دواء نافع في حسم مادة الفساد، فلو أن كل من أظهر بدعة أو دعا إلى فجور، أو استشرى فساده في الأرض، عزر بما يليق به مع تشهيره وهجره لا سيما عن طريق وسائل الإعلام اليوم، لأصبح منبوذاً بين الناس، وفكره مهجوراً، وخاصة بالنسبة للمبتدعة، فمن نظر في تاريخ الأمة رأى العجاب العجاب فيما فعله المبتدعة مع أمتهم وإخوانهم في الدين، فرفعوا السيف عن الكافرين ووضعوه على إخوانهم في الدين، بل أشغلوا كثيراً من الخلفاء عن الجهاد، بسبب الفتن التي يوقدون نارها من حين إلى آخر، فكم أراقوا من دماء معصومة، وكم خربوا من ديار عامرة، كل ذلك بسبب السكوت المقيت من قبل المجتمع الإسلامي عن بدعهم الخطيرة، ومجاملتهم وعدم مقاطعتهم[٣].

المطلب السابع : حكم هجر بعض الأشخاص والأصناف :

أولاً : هجر الوالدين وما سواهما من الأقارب والأرحام :

من المعلوم أن الإسلام أوصى بالأقارب كثيراً، وحض على صلة الأرحام وحذر من قطيعتها، فهل حكم الهجر الذي تقدم ذكره يشمل جميع الناس حتى الأقارب، أم للأقارب والأرحام حكم خاص في هذه المسألة؟

إن كثيراً من العلماء الذين تكلموا عن الهجر وأحكامه، لم يفرقوا بين الأرحام والأجانب في الهجر، وخاصة إذا كان الهجر لحقّ الدين بقصد الزجر والتأديب، وهذا التعميم منهم يدل على أنه لا فرق بين الأقارب والأجانب في مسألة الهجر، ولكن مع ذلك فقد فرق بعض العلماء في مسألة الهجر بين الأقارب وغيرهم، وينبغي أن نفرق بين هجر الوالدين، وما سواهما من الأقارب والأرحام :

أما هجر الوالدين :

---

(١) روح المعاني للألوسي ٤١/١١ - ٤٢.

(٢) تقدم تخريجه صفحة (٥٧).

(٣) انظر للتوسع فقه التعزيرات عند عمر، محمد فلفلي ص ١٧٢-١٧٧ - ١٧٨.

فقد قال الإمام السيوطي رحمه الله تعالى : {...وأبلغ ما ذكر من ذلك أن سعيد بن المسيب هجر أباه فلم يكلمه إلى أن مات، وابن المسيب له علم التابعين وأفضلهم، وكان أبوه صحابياً، مع أني لا أرى ذلك، وأستثني من الهجر الوالدين فلا أرى هجرهما بحال}[١].

ومن الواضح أن ابن المسيب كان يرى جواز هجر الوالدين، وينبغي أن يكون هجره لأبيه لموجب استدعى ذلك، لأن ابن المسيب معروف بجلالة قدره وعلمه وفضله، فلا يُظن به أنه هجره للدنيا أو لحظ نفسه، وخالفه الإمام السيوطي في ذلك و استثنى الوالدين من النصوص التي تجيز الزجر بالهجر، فلم يُجز هجرهما بحال.

ويرجح الباحث : ما ذهب إليه الإمام السيوطي رحمه الله تعالى، لأن النصوص الواردة في الهجر تُخَص بالنصوص الواردة في حق الوالدين، وذلك لعظيم حق الوالدين، ولما أوصى الإسلام ببرهما، والابتعاد عما يؤذيهما، والهجر من أعظم أسباب الإيذاء إليهما، وعلى الولد أن يقدم لهما النصح والإرشاد فقط، فإذا غضبا سكت، ولأن الإنسان لا ينزجر غالباً بهجر أولاده له. والله تعالى أعلم.

وأما هجر ما سوى الوالدين من الأقارب والأرحام :

١- ذهب الإمام الخطابي[٢] إلى جوازه قال رحمه الله : {...فأما هجران الوالد الولد، والزوج الزوجة، ومن كان معناهما فلا يضيق أكثر من ثلاث وقد هجر رسول الله ﷺ نساءه شهراً [٣]}[٤].

وواضح من النص أن هجران الوالد لأولاده، والزوج لزوجته، ومن في معناهما ممن له سلطة التأديب كالعم الذي له ولاية على ابن أخيه، لا يتقيد بالثلاث، بل يجوز استمرار الهجر إلى تحقق الزجر والتأديب، بدليل أن النبي ﷺ قد هجر نساءه شهراً تأديباً وزجراً لهن، بسبب أنهن أغضبنه لمّا طلبن منه بعض أمور الدنيا فأمره الله أن يخيرهن، فاخترن الله ورسوله.

ويتضح من النص أن هجر الأقارب والأرحام بشكل عام لحق الله تعالى بقصد الزجر والتأديب لا يختلف عن هجر الأجانب.

٢- اختلفت الروايات عند الحنابلة في هجران الأقارب والأرحام :

إن كان الهجر لحق الله تعالى كشرب الخمور والزنا والبدع، فلا تختلف الرواية عندهم في وجوب هجر الفاسق أو المبتدع سواء كان رحماً أو أجنبياً.

وأما إن **كان الهجر لحق الآدمي :** كالقذف والسب والغيبة وأخذ ماله غصباً فقد اختلفت الروايات في ذلك :

فالرواية الأولى : وهي ظاهر ما نقل عن الإمام رحمه الله تعالى، وأكثر ما نقل عن أصحابه؛ أنه لا فرق في أحكام الهجر التي تقدم ذكرها بين الأجانب والأقارب، واستدلوا

---

[١] الزجر بالهجر للسيوطي ص٢٣.

[٢] الخطابي (٣١٩ - ٣٨٨هـ) : هو حمد بن محمد بن إبراهيم البستي، أبو سليمان من أهل كابل، من نسل زيد بن الخطاب، فقيه محدث، قال فيه السمعاني : إمام من أئمة السنة . من تصانيفه : (معالم السنن : في شرح سنن أبي داود، وغريب الحديث، وشرح البخاري، والغنية). [الأعلام للزركلي٢/٢٧٣، طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٣/ ٢٨٢].

[٣] أخرجه مسلم، (١٠٨٤)، كتاب الصيام، باب الشهر يكون تسعاً وعشرين، ص ٤٢٠.

[٤] معالم السنن للخطابي ١٢٢/٤.

لهذه الرواية أن الأخبار الواردة في صلة الأرحام تخص بأدلة الهجر، ولذلك بناء على هذه الرواية يجوز للقريب أن يهجر قريبه لحق نفسه ضمن الثلاث، ولا يجوز أكثر من ذلك، ولعل هذه الرواية هي الأولى في المذهب كما صرح بعضهم بذلك.

أما الرواية الثانية : منع هجر الأقارب لحظ نفسه.

ودليل هذه الرواية : الأخبار الواردة في صلة الأرحام، أي أنها تخص الأدلة العامة في الهجر.

- وهل يجوز الهجر لحق أجنبي؛ بمعنى لو أن إنساناً اعتدى على حق آخر، فهل يجوز لثالث أن يهجر المعتدي؟

هناك روايتان : رواية بالجواز، ورواية بالمنع[١].

فيتضح لنا من خلال ما سبق : أنه لا يوجد خلاف بين العلماء فيما يتعلق بموضوع البحث وهو جواز هجر الأقارب لحق الدين زجراً وتأديباً، إلا ما ورد من خلاف في جواز هجر الوالدين.

ويرى الباحث أن هجر الأقارب أشد تأثيراً في الزجر والتأديب من هجر الأباعد، بسبب ما يكون بين الأقارب من المودة والمخالطة، في حين ربما لا يؤثر هجر الأباعد في المهجور لقلة المخالطة أو انعدامها، والدليل على ذلك ما تقدم من هجران السيدة عائشة لابن أختها عبد الله ابن الزبير ﷺ، وقد تأثر كثيراً بهجرها وحاول جاهداً الاعتذار منها فما رضيت، إلى أن تركت مقاطعته بعد إقناع بعض الصحابة ﷺ لها بذلك[٢].

أما إن كان الهجر لحق الإنسان، فهذا القسم هو ما جرى فيه الخلاف على التفصيلات التي تقدم ذكرها.

ويرى الباحث : عدم التفريق في أحكام الهجر بين الأقارب وبين الأباعد، لأن الأصل حرمة الهجر ووجوب صلة الأرحام، وأما نصوص جواز الهجر فهي واردة على سبيل الاستثناء في بعض الحالات؛ كضرورة الزجر والتأديب، فتعد مخصصة للنصوص العامة الواردة في تحريم الهجر.

ثانياً : عدم مشروعية هجر الكافر على اختلاف أقسامه :

قد عُلم مما تقدم أن أسباب الهجر بشكل عام تكمن في ارتكاب المخالفات على اختلاف درجاتها الشرعية كالمعاصي والبدع المحرمة، والإخلال بالأخلاق، وارتكاب المكروهات مع وجود خلاف بين الفقهاء في بعضها، وإذا استحق الإنسان الهجر بسبب المعاصي فلئن يستحق الهجر بسبب الكفر من باب أولى، لأن الكفر أعظم الذنوب وأقبحها، ولكن مع ذلك فقد صرح العلماء بعدم مشروعية هجران الكافر، وبينوا سبب ذلك، ومن هذه الأسباب ما ذكره الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى حيث قال : {وقد استشكل كون هجران الفاسق أو المبتدع مشروعاً، ولا يشرع هجران الكافر وهو أشد جرماً منهما لكونهما من أهل التوحيد في الجملة : وأجاب ابن بطال[٣] : بأن لله أحكاماً فيها مصالح للعباد وهو أعلم بشأنها وعليهم

---

(١) الآداب الشرعية لابن مفلح ٢٥٦/١ -٢٥٧.

(٢) تقدم تخريجه صفحة (١٢٧).

(٣) ابن بطال (٤٤٩هـ) : هو علي بن خلف بن عبد الملك بن بطال، ويعرف باللجام، عالم بالحديث، من أهل قرطبة، فقيه مالكي، وبنو بطال في الأندلس يمانيون، ينقل عنه ابن حجر كثيراً في (فتح الباري) من كتابه (شرح البخاري) وللمترجم له أيضاً : (الاعتصام) في الحديث. [الأعلام للزركلي ٢٨٥/٤، =

التسليم لأمره فيها فجنح إلى أنه تعبد لا يعقل معناه. وأجاب غيره : بأن الهجران على مرتبتين؛ الهجران بالقلب والهجران باللسان؛ فهجران الكافر : بالقلب وبترك التودد والتعاون والتناصر لا سيما إذا كان حربياً، وإنما لم يشرع هجرانه بالكلام لعدم ارتداعه بذلك عن كفره بخلاف العاصي المسلم فإنه ينزجر بذلك غالباً}[1].

وقد ذكر بعض العلماء السبب في عدم مشروعية هجر أهل الحرب، أن هجرانهم يؤدي إلى ضرر بالمسلمين وذلك بترك مبايعتهم وشرائهم.

وأما أهل الذمة فلم يشرع هجرانهم، لأننا عقدنا معهم عقد الذمة لمصلحتنا بأخذ الجزية، فلو قلنا يُهْجرون، لزال المعنى المقصود.

وأما المرتدون فإن الصحابة باينتهم بالحروب والقتال ولا أعظم من هذا الهجر![2]

ولابد من الإشارة إلى أنه يشترك كل من الكافر والعاصي في مشروعية مكالمته بالدعاء إلى الطاعة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإنما المشروع ترك المكالمة بالموادة ونحوها[3].

ثانياً : عدم مشروعية هجر من يُحتاج إليه لمصلحة المسلمين :

ذكر بعض العلماء أن من الذين لا يهجرون رغم تحقق علة الهجر كالمجاهرة بالمعاصي، مُن يحتاج إليه لنفع المسلمين، وقضاء حوائجهم ونحو ذلك من المصالح[4].

وهذا الكلام يعود إلى ما تقدم ذكره في ضوابط الهجر، أنه يشترط في مشروعية الهجر أن لا يترتب عليه مفسدة راجحة، فإذا ترتب ضرر راجح على المسلمين بهجران شخص ما؛ كتاجر مثلاً يؤمن احتياجات المسلمين، فلا يعد هجرانه مشروعاً، لأنه هجره يؤدي إلى قطع الإمدادات والاحتياجات عن المسلمين، فتكون مفسدة هجرانه أعظم من مصلحته[5]. والله تعالى أعلم.

= شجرة النور الزكية لمحمد مخلوف ص ١١٥].

(١) فتح الباري لابن حجر العسقلاني ٤٩٧/١٠.

(٢) الآداب الشرعية لابن مفلح ٢٥٠/١-٢٥١.

(٣) فتح الباري لابن حجر العسقلاني ٤٩٧/١٠.

(٤) غذاء الألباب للسفاريني ٢٠٧/١.

(٥) انظر صفحة (١١٧ – ١١٨) من هذا البحث.

الفصل الثالث

تأديب الزوجة وغير المكلفين بالزواجر النفسية

ويتضمن مبحثين :

المبحث الأول : تأديب الزوجة بالزواجر النفسية.

المبحث الثاني : تأديب غير المكلفين بالزواجر النفسية وآثاره التربوية.

المبحث الأول : تأديب الزوجة بالزواجر النفسية :

قبل الحديث عن مبحثي هذا الفصل لابد من تعريف التأديب لغة واصطلاحاً وبيان دليل مشروعيته :

التأديب لغة : الأدب الذي يتأدب به الأديب من الناس، سمي به لأنه يأدِب الناس إلى المحامد، وينهاهم عن المقابح، وأصل الأدب : الدعاء، ومنه قيل للصنيع الذي يدعى إليه الناس مدعاة ومأدبة، والأدب ملكة تعصم من قامت به عما يشينه، وفلان قد استأدب بمعنى تأدّب، وأدَبْته أدْباً : علمته رياضة النفس ومحاسن الأخلاق، وأدَّبْته تأديباً : إذا عاقبته على إساءته لأنه سبب يدعو إلى حقيقة الأدب(١).

والتأديب اصطلاحاً : من الملاحظ أن التأديب والتعزير من الألفاظ المترادفة، بدليل أن الفقهاء عرفوا التعزير بالتأديب : قال الحنفية : التعزير : تأديب دون الحد.

وقال الشافعية : التعزير : هو التأديب على ذنب لا حد فيه ولا كفارة.

وقال الحنابلة : التعزير : هو التأديب(٢).

فالمقصود من التأديب أو التعزير : الجزاء غير المقدر المترتب على ارتكاب المفاسد والمخالفات التي هي دون الحد.

وذكر الشافعية أن كلمة التعزير تطلق في الأصل على تأديب الإمام أو نائبه خاصة، وأما إطلاق التعزير على تأديب غير الإمام فهو من قبيل الاستثناء، كتعزير الزوجة وغير المكلفين.

وقال بعضهم : تسمى عقوبة غير الإمام تأديباً لا تعزيراً، وعلى هذا القول فلا استثناء(٣).

ومجال البحث هنا التأديب الصادر من غير الإمام، كتأديب الزوجات والأولاد الصغار من قبل الأزواج والآباء والمعلمين و نحو ذلك، ولا يُقصد من ذلك أن هناك فارقاً بين التأديب والتعزير في المضمون، لأن مضمونهما واحد كما تقدم، بل هذا من قبيل التقسيم والترتيب تبعاً لاختلاف صاحب السلطة في التأديب أو التعزير، وقد سبق الحديث عن تعزير الإمام في أبحاث الزجر بالعقوبات الأدبية، والزجر بالهجر والتشهير.

وأما دليل مشروعيته : كل ما يصلح أن يكون دليلاً على مشروعية تأديب الزوجة وغير المكلفين يصلح أن يكون دليلاً على مشروعية التأديب وسيأتي ذلك في المبحثين الآتيين.

أما المبحث الأول وهو تأديب الزوجة بالزواجر النفسية فإنه يتضمن المطالب التالية :

المطلب الأول : أسباب تأديب الزوجة ودليل ذلك :

لا خلاف بين الفقهاء في أن للزوج الحق في تأديب زوجته إن فعلت ما يستوجب تأديبها ما لم يبلغ الإمام، أو بلغه ورجا إصلاحها على يد زوجها، وإلا فإن الإمام هو الذي يتولى زجرها، وكذلك خص بعض العلماء تأديبها أمام القاضي إذا كان بينهما عداوة، لأن الغالب في هذه الحالة أنه سيظلمها وسيضربها بدافع العداوة والانتقام لا بدافع الزجر والتأديب .

والحكمة في جعل تأديب الزوجة للزوج دون حاجة للرفع أمام القاضي، لأن في ذلك مشقة وعاراً وتنكيداً للاستمتاع فيما بعد و توحيشاً للقلوب(٤).

ويمكن تلخيص الأسباب التي تخول الزوج الحق في تأديب وزجر زوجته بما يلي :

---

(١) تاج العروس من جواهر القاموس للزبيدي ١٢/٣، لسان العرب لابن منظور ٤٣/١ مادة أدب.

(٢) حاشية ابن عابدين ١٠٣/٦، مغني المحتاج للشربيني ٢٥١/٤، كشاف القناع للبهوتي ١٠٣/٥.

(٣) مغني المحتاج للشربيني ٢٥٤/٤.

(٤) مواهب الجليل للحطاب ٢٦٢/٥، مغني المحتاج للشربيني ٣٤٣/٣.

أولاً : النشوز على الزوج :

لا خلاف بين الفقهاء أن نشوز الزوجة على الزوج يخوله الحق في تأديبها، ولكن ما هو النشوز؟

النشوز لغة : من نشز، والنَّشْز : المتن المرتفع من الأرض، ونشزت المرأة بزوجها وعلى زوجها تنشِز وتنشُز نشوزاً، وهي ناشز : ارتفعت واستعصت عليه، وأبغضته وخرجت عن طاعته، ونشز هو عليها نشوزاً : ضربها وجفاها وأضر بها، وذكر بعضهم أن النشوز بين الزوجين يكون بكراهة كل واحد منهما صاحبه(١).

وأما معنى النشوز في الفقه الإسلامي : هو معصية الزوجة لزوجها فيما فرض الله عليها من طاعته، والذي يعطيه الحق في زجرها وتأديبها : وهذا محل اتفاق بين العلماء.

فالله تعالى أوجب على الزوجة مثلاً أن تمكنه من الاستمتاع بها وأن تتزين له، وألا تخرج من بيته إلا بإذنه، وأن تجيبه إذا دعاها إلى فراشه، وأن تحترمه فلا تسبه ولا تشتمه، فترك شيء من هذه الأمور وأمثالها مما افترضه الله على الزوجة تجاه زوجها يخول الزوج الحق في زجرها وتأديبها.

ويشترط لاستحقاق الزوج تأديبها أن تخالف شيئاً مما افترضه الله تجاه زوجها اختياراً و دون حق، فلو فعلت شيئاً منها بحق، كأن خرجت من بيته دون إذنه لا بقصد النشوز عليه ولكن لاكتساب النفقة في حال إعساره، أو خرجت إلى القاضي لطلب الحق منه، أو أمرها بزينة محرمة كأن أمرها بلبس الرجال أو بالوشم، أو كانت لا تستطيع التزين كأن كانت في حالة مرض أو إحرام، أو دعاها للعلاقة الزوجية وكانت بحال نحو حيض، وأمثال هذه الأمور التي لا تُخرج الزوجة عن الطاعة، ولا تعتبرها في حكم الناشز، طالما لها مبرر شرعي في ممارستها.

دليل مشروعية التأديب على النشوز :

الأصل في مشروعية تأديب الزوج لزوجته : قوله تعالى : ﴿ **الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا** ﴾ [النساء : ٣٤].

وجه الاستدلال بالآية : قال الإمام القرطبي(٢) رحمه الله تعالى : { ودلت هذه الآية على تأديب الرجال نساءهم، فإذا حفظن حقوق الرجال فلا ينبغي أن يسيء الرجل عشرتها. و"قوام" : فعال للمبالغة؛ من القيام على الشيء والاستبداد بالنظر فيه وحفظه بالاجتهاد، فقيام الرجال على النساء هو على هذا الحد؛ وهو أن يقوم بتدبيرها وتأديبها وإمساكها في بيتها ومنعها من البروز، وأن عليها طاعته وقبول أمره ما لم تكن معصية؛ وتعليل ذلك بالفضيلة والنفقة والعقل والقوة في أمر الجهاد والميراث والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر...}.

---

(١) لسان العرب لابن منظور ٦/ ٤٤٢٥، مادة نشز.

(٢) القرطبي (٦٧١هـ) : هو محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فَرْح، أندلسي من أهل قرطبة أنصاري، من كبار المفسرين، اشتهر بالصلاح والتعبد، رحل إلى المشرق واستقر بمنية ابن الخصيب (شمالي أسيوط - بمصر)، وتوفي بها. من تصانيفه : (الجامع لأحكام القرآن، والتذكرة بأمور الآخرة، والأسنى في شرح الأسماء الحسنى). [الديباج المذهب لابن فرحون ٣٠٨/٢، الأعلام للزركلي ٥/ ٣٢٢].

ومعنى تخافون نشوزهن : أي تعلمون وتتيقنون، وقيل هو على بابه[1]؛ أي خوف النشوز الذي هو بمعنى ظهور علامات النشوز، وزجرها عند خوف النشوز يكون وقاية لها منه قبل وقوعه، وهو مما امتازت به الشريعة عن غيرها، أما عند وقوعه فهو معالجة ووقاية لها من تكراره.
إذاً السبب الأول لتأديب وزجر الزوجة : هو خروجها عن الطاعة الواجبة لزوجها، وهذا السبب محل اتفاق بين الفقهاء.

ثانياً : ارتكابها مخالفة لا تتعلق بزوجها :

هل للزوج زجر وتأديب زوجته على مخالفة لا تتعلق بحقوقه؟ كأن كانت مخالفتها تتعلق بحقوق الله تعالى كترك الصلاة، أو كانت تتعلق بحقوق الآخرين كالإساءة إلى غير الزوج، هذا مما اختلف فيه الفقهاء :

فقال الحنفية : للزوج أن يؤدب زوجته في كل معصية لا حد فيها، سواء كانت الجناية متعلقة بالزوج أو غيره، كالسيد له أن يعزر مملوكه في كل معصية لا حد فيها .
وهل له أن يؤدبها على الصلاة؟ عند الحنفية قولان : قول يجيز ضربها على تركها، وقول لا يجيز ذلك.
وعلى القول بعدم جواز ضربها على ترك الصلاة، يُخص الجواز بما لا تقتصر منفعته عليها، فكل طاعة يعود نفعها إليها دون غيرها، لا يجوز للزوج ضربها على تركها، كالصلاة والصوم وما أشبه ذلك .
وأما المالكية : فقد نصوا على جواز تأديبها إن تركت حقوق الله تعالى كالغسل أو الصلاة.
وأما الشافعية : فقد نصوا على عدم جواز تأديب الزوج لزوجته لحقوق الله تعالى فلا يجوز له أن يضربها لترك الصلاة، وهو المعتمد في المذهب، وذهب بعضهم إلى جواز ذلك.
وأما الحنابلة : فقد قالوا بجواز تأديبها على ترك فرائض الله تعالى كالصلاة والصوم الواجبين نصاً، ولكن لا يؤدبها في حادث متعلق بحق الله تعالى كالسحاق[2].
والمقصود من عدم جواز التأديب عند من قال بذلك : أي عدم جواز الضرب، أما ما سواه من الوعظ والهجر فجائز، فقد نص الشافعية الذين قالوا بعدم جواز تأديبها لحق الله تعالى على أن أمرها بالصلاة أمر مسلم به؛ بمعنى أن له أمرها وموعظتها.
وكذلك الهجر إن هجرها لحق الله تعالى زجراً لها حتى تعود فله ذلك، فقد اتفق الفقهاء على جواز هجر العصاة و الفسقة لحق الله دون تحديد ذلك بمدة؛ بل حتى يعودوا، وهذا الحكم شامل للزوجة وغيرها، وهذا تقدم بيانه عند الحديث على الزجر بالهجر[3]، وهو ما بينه وصرح به الشافعية أيضاً[4].
إذاً بقي الخلاف بين الفقهاء فيما يتعلق بالضرب لحق الله تعالى على التفصيل السابق، أما تأديبها بالزواجر النفسية كالوعظ والهجر فهذا متفق على جوازه سواء في حق الزوج أم في حق الله تعالى .

---

(1) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٦/٢٧٨-٢٨٠-٢٨٢.
(2) حاشية ابن عابدين ٦/١٢٨-١٢٩، بدائع الصنائع للكاساني ٢/٣٣٤، حاشية الدسوقي، ابن عرفة ٢/٣٤٣، مغني المحتاج للشربيني ٤/٢٥٤، المغني لابن قدامة ١٠/٢٦١-٢٦٢، كشاف القناع للبهوتي ٤/١٨٥.
(3) انظر صفحة (١١٢) من هذا البحث.
(4) مغني المحتاج للشربيني ٣/٣٤٢-٣٤٣.

ويُستدل للذين قالوا بتفويض أمر تأديب الزوجة للزوج في كل حق بما ورد عن النبي ﷺ : "علقوا السوط حيث يراه أهل البيت فإنه آدب لهم"[١].
وجه الاستدلال بالحديث : إطلاق جواز التأديب دون التفريق بين حق وآخر. والله تعالى أعلم.

المطلب الثاني : وسائل تأديب الزوجة :

لقد تولى القرآن الكريم بيان هذه الوسائل في الآية الكريمة التي تقدم ذكرها، وهي قوله تعالى : ﴿**وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِياً كَبِيراً**﴾ [النساء : ٣٤].

فقد نصت الآية على ثلاث وسائل لتأديب الزوجة؛ وهي الوعظ والهجر والضرب، وسوف يكون الكلام في هذا المطلب عن صفتها ومعناها، ثم نتعرف في المطلب الذي يليه على كيفية اختيارها وتنفيذها.

أولاً : الوعظ : وهو أول وسيلة من وسائل تأديب الزوجة المترتبة على نشوزها، ومعنى الوعظ هنا : هو أن يخوفها بالله وبنفسه :

فتخويفها بالله أن يقول لها : اتق الله وخافيه، واخشي سخطه واحذري عقابه؛ فإن التخويف بالله تعالى من أبلغ الزواجر في ذوي الدين .

ومن المستحسن أن يذكرها بالأخبار التي تحذر من عصيان الزوج، كأن يذكرها بقوله ﷺ : "إذا باتت المرأة هاجرة فراش زوجها لعنتها الملائكة حتى تصبح"[٢].

وأن يذكرها بالأخبار التي ترغب بطاعته : كقوله ﷺ : "أيما امرأة ماتت وزوجها راض عنها دخلت الجنة"[٣].

وأما تخويفها من نفسه بأن يقول لها : إن الله تعالى قد أوجب لي عليك حقاً إن منعتيه أباحني ضربك، وأسقط عني حقك، فلا تضري نفسك بما أقابلك على نشوزك إن نشزت بالهجر، و ترك الجماع والمضاجعة، أو بالضرب، أو بقطع النفقة؛ بمعنى أنه يهددها بإنزال عقوبات أشد في حال إصرارها على نشوزها.

وهذه العظة مفيدة جداً في حال ظهور أمارات وعلامات النشوز، لأن هذه الأمارات التي ظهرت منها إن كانت لنشوز ستبديه فقد كفها عنه ومنعها منه بالموعظة، وإن كانت لغير نشوز؛ مثل هم طرأ عليها، أو لفترة حدثت منها، أو لسهوٍ لَحِقها، لم يضرها أن تعلم ما حكم الله تعالى به في النشوز[٤].

---

[١] أخرجه الطبراني في المعجم الكبير، رقم (١٠٦٧١)، مسند عبد الله بن عباس، ٣٤٥/١٠، وإسناده حسن (انظر كشف الخفاء للعجلوني، رقم ١٧٤٢، ٧٤/٢).

[٢] أخرجه البخاري، رقم (٤٨٩٨)، كتاب النكاح، باب إذا باتت المرأة مهاجرة فراش زوجها، ١٨٦٧/٣، وأخرجه مسلم رقم (١٤٣٦)، كتاب النكاح، باب تحريم امتناعها من فراش زوجها، ص ٥٦٩. واللفظ لمسلم.

[٣] أخرجه الترمذي، رقم (١١٦١)، كتاب الرضاع، باب ما جاء في حق المرأة على الزوج، ٤٥٨/٣، قال الترمذي : هذا حديث حسن غريب، وأخرجه ابن ماجه، رقم (١٨٥٤)، كتاب النكاح، باب حق الزوج على المرأة، ٥٩٥/١، قال الحاكم : هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي. (انظر المستدرك للحاكم مع التلخيص للذهبي، كتاب البر والصلة، باب أيما امرأة ماتت وزوجها عنها راض دخلت الجنة، ١٧٣/٤، كما صحح الحديث السيوطي (انظر الجامع الصغير، رقم ٢٩٤٥، ص ١٧٦).

[٤] بدائع الصنائع للكاساني ٣٣٤/٢، مغني المحتاج للشربيني ٣٤٢/٣، الحاوي الكبير للماوردي ٥٩٨/٩.

ثانياً : الهجر :
تقدم الحديث عن الزجر بالهجر ومعناه[1]، ويقتصر مجال البحث هنا على أحكام الهجر المشروع في تأديب الزوجة والذي ذكره الله تعالى بقوله : ﴿ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ﴾.
وقد اختلفت آراء العلماء في تحديد المقصود من هجر الزوجة على أقوال متعددة :
القول الأول : اجتناب مضاجعتها وعدم النوم معها في فراش واحد، لأن (اهجروهن) من الهجران وهو البعد؛ يقال : هجره؛ أي تباعد ونأى عنه. ولا يمكن بعدها إلا بترك مضاجعتها، وهذا المعنى هو الرأي الراجح عند جمهور المذاهب الأربعة.
قال الإمام القرطبي معلقاً على هذا القول : {هذا قول حسن؛ فإن الزوج إذا أعرض عن فراشها فإن كانت محبة للزوج فذلك يشق عليها فترجع للصلاح، وإن كانت مبغضة فيظهر النشوز منها؛ فيتبين أن النشوز من قبلها}.
القول الثاني : أن يضاجعها ويوليها ظهره ولا يجامعها؛ وهذا مروي عن ابن عباس وغيره.
القول الثالث : اهجروهن : أي من الهُجر وهو القبيح من الكلام، أي غلظوا عليهن في القول وضاجعوهن للجماع وغيره.
القول الرابع : اهجروهن : أي شدوهن وثاقا في بيوتهن؛ من قولهم : هجر البعير أي ربطه بالهِجار، وهو حبل يُشد به البعير، وهو اختيار الطبري، ولكن الإمام القرطبي قال فيه : {وفي كلامه في هذا الموضع نظر}.
القول الخامس : أن لا يكلمها في حال مضاجعته إياها لا أن يترك جماعها ومضاجعتها؛ لأن ذلك حق مشترك بينهما، فلا يؤدبها بما يضر بنفسه ويبطل حقه.
القول السادس : أن يفارقها في المضجع، ويضاجع أخرى في حقها وقسمها؛ لأن حقها عليه في القسم في حال الموافقة وحفظ حدود الله تعالى، لا في حال التضييع وخوف النشوز والتنازع.
القول السابع : هو ترك مضاجعتها وجماعها لوقت غلبة شهوتها وحاجتها لا في وقت حاجته إليها؛ لأن هذا للتأديب والزجر، فينبغي أن يؤدبها لا أن يؤدب نفسه.
وقد قال الشافعية والحنابلة : بجواز ضم الهجر بالكلام إلى الهجر في المضجع، ولكن بعض الحنابلة قالوا بكراهة ذلك، ولكن الهجر بالكلام مقيد بثلاثة أيام طالما أن الهجر لحظ نفسه[2].
الترجيح والتوفيق بين أقوال العلماء :
إذاً كما تقدم : اختلفت أنظار العلماء كثيراً في تحديد المقصود من الهجر في الآية الكريمة، ولكن القول الأول وهو اجتناب مضاجعتها وعدم النوم معها في فراش واحد هو المعنى المتبادر إلى الأذهان في فهم المراد من هجرانهن في المضاجع، وقد يُستدل لهذا الرأي بما ورد أن النبي ﷺ "هجر نساءه فلم يدخل عليهن شهراً"[3].
ففيه دلالة أن النبي ﷺ لم يضاجعهن في فراش واحد مدة الهجر.
وعلى فرض صحة جميع هذه الأقوال المحتملة؛ فيرى الباحث أن اختيار صورة من صور الهجر المتقدمة يجب أن يكون بناء على ظن الزوج بتأثير هذه الصورة في الزوجة زجراً

---

(1) انظر تعريف الهجر بشكل عام صفحة (١١٠) من هذا البحث.
(2) بدائع الصنائع للكاساني٣٣٤/٢، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢٨٤/٦، حاشية الدسوقي، ابن عرفة ٣٤٣/٢، مغني المحتاج للشربيني ٣٤٢/٣-٣٤٣، الحاوي الكبير للماوردي ٥٩٨/٩، كشاف القناع للبهوتي ١٨٤/٤، المبدع شرح المقنع لابن مفلح ٢٦٣/٦-٢٦٤.
(3) تقدم تخريجه صفحة (١٣٧).

وتأديباً، فرب امرأة تنزجر بترك مضاجعتها، ورب امرأة أخرى لا تنزجر بذلك، بل تنزجر بترك كلامها في المضجع، أو بترك جماعها، وهكذا لأن المقصود من الهجر بكل صوره وأشكاله الزجر والتأديب، ولذلك يجب على الزوج اختيار الصورة التي تحقق هذا المقصود.
وكذا للزوج التدرج في أنواع الهجر بحسب درجة نشوزها، فقد يبدأ بهجرها في الجماع مع مضاجعتها في فراش واحد ثم يزيد في ذلك بحسب ظنه أن الغاية المرجوة من هذا العلاج تتحقق، ويزيد أو ينقص منها بحسب اجتهاده وتقديره، وينبغي أن يلاحظ أيضاً أن نوع الهجر ينبغي أن لا يؤدي إلى مفسدة أكبر من الحالة التي هي عليها؛ كأن يؤدي ذلك بها إلى وقوع مرض أو خشية انحراف سلوكها نحو الأسوأ، وبالتالي لا يكون مؤدياً للغاية التي وضع من أجلها، فالهجر وقاية من الوصول لمرحلة أشد من النشوز، وعلاج للمرحلة التي وصلت إليها.

و أما مدة الهجر :

اختلف العلماء في أكثر مدة هجر الزوج لزوجته زجراً وتأديباً :
ذهب المالكية إلى أن غاية الهجر شهر، ولا يبلغ به الأربعة أشهر التي ضربها الله أجلاً للمولي.
وذهب الشافعية والحنابلة إلى أن للزوج أن يهجر زوجته في المضجع ما يشاء بحسب ما يراه صلاحاً وزاجراً لها .
وأما هجرها في الكلام فلا يجوز أكثر من ثلاثة أيام إذا كان الهجر لحقوقه و لحظ نفسه.
وذهب بعض الحنابلة إلى أن هجر الزوج لزوجته مقيد بثلاثة أيام و يحرم ما فوقها.

الأدلة :

استدل المالكية على تحديد مدة الهجر بشهر بالحديث الذي تقدم سابقاً : أن النبي ﷺ هجر نساءه فلم يدخل عليهن شهراً. ولعلهم تعلقوا بظاهر الحديث وحرفيته فلم يجيزوا ما فوق ذلك.
وكذلك استدل الشافعية والحنابلة بهذا الحديث، ولكن لعلهم تأولوا فعل النبي ﷺ بأن هجره إياهم شهراً لا لأنه لا يجوز الهجر أكثر من ذلك، بل لأن النبي ﷺ رأى صلاحهم من خلال هجرهم في هذه المدة، ولو كان الأمر يستوجب هجرهم أكثر من ذلك لفعله عليه الصلاة والسلام.
كما استدل الشافعية والحنابلة بإطلاق القرآن الكريم، فلم يقيد الهجر بمدة محددة، وبالتالي فإن تقدير المدة يعود للزوج بقدر ما يراه زاجراً [1].
و أما تحريم الهجر أكثر من ثلاثة أيام : فلحديث النبي ﷺ : "لا يحل لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاث ليال يلتقيان فيعرض هذا ويعرض هذا وخيرهما الذي يبدأ بالسلام"[2].
وأما دليل ما قاله بعض الحنابلة : بأن مدة الهجر في المضجع مقيدة بثلاثة أيام فلعلهم قاسوا الهجر في المضجع على الهجر في الكلام .
ولكن يبدو للباحث أن هذا القياس مع الفارق، لأن النص هنا وارد في هجران الزوج لزوجته في المضجع زجراً لها عن معصيته فيما أوجبه الله عليها من طاعته، وأما تحريم الهجر ضمن ثلاثة أيام فهذا لحظ النفس لأن الطبيعة الإنسانية غالباً لا تهدأ دون هذه المدة، ولو كان الهجر للزجر عن التقصير في حق الله تعالى لجاز أكثر من ذلك، وهنا بما أن هجر الزوج لزوجته للزجر والتأديب فينبغي ألا يقيد بثلاثة أيام.

---

(١) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢٨٥/٦، حاشية الدسوقي، ابن عرفة ٣٤٣/٢ ، الحاوي الكبير للماوردي ٥٩٨/٩، مغني المحتاج للشربيني ٣٤٢/٣-٣٤٣، كشاف القناع للبهوتي ١٨٤/٤، المبدع شرح المقنع لابن مفلح ٢٦٣/٦- ٢٦٤.
(٢) تقدم تخريجه صفحة (١١١).

وبالنظر إلى المقصود من مشروعية هجر الزوجة ألا وهو زجرها وتأديبها؛ يرى الباحث أن لا يقيد هجرها بمدة محددة، بل يجب أن يقيد ذلك بتوبتها وإقلاعها عن نشوزها. والله تعالى أعلم.

ثالثاً : الضرب[١] :

الضرب عقوبة بدنية لا نفسية، وقد نص القرآن عليها صراحة على أنها وسيلة من وسائل تأديب الزوجة، قال الإمام القرطبي رحمه الله تعالى : {...وإذا ثبت هذا فاعلم أن الله عز وجل لم يأمر في شيء من كتابه بالضرب صُراحاً إلا هنا، وفي الحدود العظام؛ فساوى معصيتهن لأزواجهن بمعصية الكبائر، وولى الأزواج ذلك دون الأئمة، وجعله لهم دون القضاة بغير شهود ولا بينات ائتماناً من الله تعالى للأزواج على النساء}[٢].

وقد نص بعض العلماء[٣] على أن الضرب وإن كان مباحاً في أصله إلا أن تركه أفضل إبقاءً للمودة بين الزوجين[٤].

المطلب الثالث : كيفية تنفيذ وسائل تأديب الزوجة :

المقصود بهذا المطلب أنه هل يمكن للزوج أن يستخدم الوسيلة التأديبية- من الوعظ أو الهجر أو الضرب - التي يريدها ويختارها بغض النظر عن مراعاة الترتيب من الأخف إلى الأشد من هذه الوسائل؟ أم لا بد من مراعاة التدرج من الأخف إلى الأشد أي لابد من استعمال الوعظ

---

[١] اتفق العلماء على مشروعية الضرب بشرط : أن لا يكون مبرحاً، أي غير شديد ولا شائن، فلا يكسر عظماً، ولا يشين ولا يشوه جارحة، ولا يجوز أن يكون في المواضع القاتلة من البدن كالفؤاد والخاصرة، ولا يجوز موالاة الضرب في مكان واحد لئلا يؤدي إلى انهار الدم، ولا يضرب الوجه تكرمة له، ونص الشافعية على أنه لا يبلغ بالضرب أدنى الحدود، أما الحنابلة قالوا : يشترط في الضرب أن يكون عشرة أسواط فأقل، وقد ورد عن الإمام الشافعي أنه قال : {ولا يضربها ضرباً مبرحاً ولا مدمياً ولا مزمناً ويقي الوجه}، والمبرح : القاتل، والمدمي : انهار الدم، والمزمن : تعطيل إحدى أعضائها، وضرب الوجه يشينها ويقبح صورتها .

وقد أكد المالكية على أنه إن غلب على ظنه أنها لا تترك النشوز إلا بضرب مخوف ومبرح لم يجز تأديبها أصلاً. (بدائع الصنائع للكاساني ٣٣٤/٢، حاشية الدسوقي، ابن عرفة ٣٤٣/٢، مواهب الجليل للحطاب ٢٦٣/٥، الحاوي الكبير للماوردي ٥٩٩/٩ ، مغني المحتاج للشربيني ٣٤٣/٣، كشاف القناع للبهوتي ١٨٤/٤، المغني لابن قدامة ٢٦٠/١٠-٢٦١).

[٢] الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢٨٧/٦-٢٨٨.

[٣] كشاف القناع للبهوتي ١٨٤/٤

[٤] آية النشوز صريحة في جواز الضرب، ولكن مع ذلك ورد في السنة ما هو صريح في النهي عن الضرب، كقوله ﷺ : "لا تضربوا إماء الله" (أخرجه أبو داود، رقم ٢١٤٥، كتاب النكاح، باب في ضرب النساء، ص٢٤٤، وأخرجه الدارمي في سننه، رقم ٢٢٦٥، كتاب النكاح، باب في النهي عن ضرب النساء، ١٤٢٤/٣. قال الحاكم : هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي. (انظر المستدرك للحاكم مع التلخيص للذهبي، كتاب النكاح، باب حق الزوجة على الزوج، ١٨٨/٢). كما صححه السيوطي : (انظر الجامع الصغير للسيوطي رقم ٩٨١٩ ص ٥٨١). وهذا النهي مخالف للآية، ولقد أزال الإمام الماوردي رحمه الله تعالى هذا التعارض بجواب من أجوبة ثلاثة : أحدها : أن ما جاءت به الآية والخبر من إباحة الضرب وارد في النشوز، وما ورد به الخبر الآخر من النهي عن الضرب ففي غير النشوز، فأباح الضرب مع وجود سببه، ونهى عنه مع ارتفاع سببه، وهذا متفق لا يعارض بعضه بعضاً. والثاني : أنه أباح الضرب جوازاً، ونهى عنه اختياراً، فيكون الضرب وإن كان مباحاً بالإذن فيه، فتركه أولى للنهي عنه، ولا يكون ذلك متنافياً ولا ناسخاً ومنسوخاً. والثالث : أن خبر النهي عن الضرب منسوخ بالأخبار الواردة في السنة بإباحته، ثم جاءت الآية مبينة لسبب الإباحة، فكانت السنة ناسخة للسنة، والكتاب مبيناً ولم ينسخ الكتاب السنة. (الحاوي الكبير للماوردي ٥٩٩/٩-٦٠٠).

أولاً، فإن لم ينجع فله هجرها، فإن لم ينجع فله ضربها؟ يمكن الإجابة عن هذا التساؤل من خلال النقاط التالية :

أولاً : فرق الشافعية والحنابلة بين خوف النشوز وبين تحققه ووجوده، بينما لم يفرق الحنفية والمالكية في ذلك.

وسبب الخلاف بين الفقهاء : اختلافهم في تأويل قول الله تعالى : ﴿ **وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ...**﴾ .

فمن فرق بين خوف النشوز وبين تحققه أبقى الخوف على بابه، ولذلك عرف الشافعية والحنابلة خوف النشوز : بأنه أمارات دالة عليه من غير إظهار له، مثل : أن يكون من عادتها أن تلبي دعوته وتسرع في إجابته وتظهر كرامته، فتعدل عن ذلك، فلا تلبي له إجابة، ولا تظهر له كرامة، ولا تلقاه إلا معبسة ولا تجيبه إلا متبرمة، ولكنها مطيعة له في الفراش وغيره.

فخوف النشوز لا يعني عدم الطاعة، بل أصل الطاعة موجود ولكن الذي اختلفَ هو كيفيتها، كأن تتثاقل في إجابته أو تجيبه بدمدمة وتكرّه، بعد أن كانت تجيبه بسرعة ونشاط، من غير عذر، كمرض ونحوه.

أما الفقهاء الذين لم يفرقوا بين خوف النشوز وبين وجوده وتحققه فقد فسروا قول الله تعالى : ﴿**وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ...**﴾ بتعلمون؛ أي تتحققون نشوزهن[1].

ثانياً : بناء على ما سبق اختلف الفقهاء في وجوب التدرج في وسائل التأديب ابتداء من الوعظ ثم الهجر ثم الضرب وكيفية ذلك على التفصيل الآتي :

الرأي الأول : وجوب الترتيب بين وسائل التأديب فلا ينتقل عن مرتبة إلا بعد استعمالها وعدم إفادتها، فإن نشزت الزوجة وعظها، فإن أقلعت عن النشوز وإلا هجرها، فإن أقلعت عن النشوز وإلا ضربها، وهذا الرأي هو مذهب الحنفية والمالكية.

ولقد بين المالكية شرط الانتقال من مرتبة إلى أخرى، جاء في حاشية الدسوقي : {يعظها إن جزم بالإفادة أو ظنها أو شك فيها، فإن جزم أو ظن عدمها هجرها إن جزم بالإفادة أو ظنها أو شك فيها، فإن جزم أو ظن عدمها ضربها إن جزم بالإفادة أو ظنها لا إن شك فيها}.

وواضح من النص وجوب التزام الزوج بالزواجر النفسية – التي تتجلى بالوعظ والهجر – في جميع الأحوال حتى إن شك في إفادتها، في حين يشترط للإقدام على الضرب الجزم أو الظن بإفادته على أقل تقدير.

أما تقدير عدم الإفادة للانتقال من مرتبة أخف إلى مرتبة أشد لا بد فيه من الجزم أو الظن، لأن الزواجر النفسية مشروعة حتى في حال الشك بإفادتها.

ولقد رد المالكية على من قال : إن الوعظ والهجر من قبيل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ويشترط فيهما ظن الإفادة : بأن الوعظ والهجر هنا من باب رفع الشخص الضرر عن نفسه، بدليل أن في الآية تقدير مضاف وهي ﴿**وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ...**﴾ أي ضرر نشوزهن[2] وكما هو ظاهر أن هذا الرأي أخذ بظاهر الترتيب في الآية.

الرأي الثاني : إن وسائل التأديب مرتبة على حسب المخالفة أو المعصية، ولذلك فإن وسائل التأديب الثلاث مترتبة على أحوال ثلاث، وهي خوف النشوز، وإظهار النشوز، والإصرار

---

[1] الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢٨٢/٦، روح المعاني للألوسي ٢٥/٥، الحاوي الكبير للماوردي ٥٩٧/٩، المغني لابن قدامة ١٠/ ٢٥٩.

[2] بدائع الصنائع للكاساني ٣٣٤/٢، حاشية الدسوقي، ابن عرفة ٣٤٣/٢.

عليه : فإن خاف نشوزها وعظها، فإن أبدت النشوز وأظهرته هجرها، فإن أقامت على النشوز وأصرت عليه ضربها، ويكون هذا الإضمار في ترتيبها كالمضمر في قوله تعالى : ﴿**إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ**﴾ [المائدة :٣٣] وإن معناها المضمر فيها : أن يقتلوا إن قتلوا، أو يصلبوا إن قتلوا وأخذوا المال، أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف إن أخذوا المال ولم يقتلوا، كذلك آية النشوز؛ لأن العقوبات المختلفة يجب أن تكون في ذنوب مختلفة، ولا تكون كبائر العقوبات لصغائر الذنوب، ولا صغائر العقوبات لكبائر الذنوب، فأوجب اختلاف العقوبات أن تكون على اختلاف الذنوب .

وهذا الاتجاه هو رأي الحنابلة في المعتمد، وقول عند الشافعية، ونسبه الماوردي إلى الجديد، ولكنه ليس المعتمد في المذهب كما سيأتي.

الرأي الثالث : إن وسائل التأديب الثلاث مرتبة بحسب المخالفة، ولكنها مستحقة في حالين لا ثلاث، وهنا نواجه اتجاهين في كيفية تطبيقها :

الاتجاه الأول : إن خاف نشوزها وعظها ندباً، فإن أبدت النشوز، له ضربها وكذلك إذا أصرت عليه من باب أولى، وهذا رأي الشافعية على المعتمد في المذهب، ورواية عن الإمام أحمد في جواز الضرب لظهور النشوز لأول مرة.

الاتجاه الثاني : إن خاف نشوزها وعظها وهجرها، فإذا أبدت النشوز أو أصرت عليه ضربها، وهذا الاتجاه هو رأي بعض الشافعية[١].

وكل حمل الآية على المعنى الذي اختاره.

يُستنتج مما سبق : أنه في حالة خوف النشوز عند من قال بذلك لا يجوز الضرب، وإنما يقتصر في تأديبها على الزواجر النفسية من الوعظ أو الهجر، أوهما جميعاً .

وفي حال تحقق النشوز لا خلاف بين الفقهاء في جواز ضربها في حال تكرار النشوز للمرة الثالثة.

وإنما الخلاف بين الفقهاء في جواز الضرب في حال تحقق النشوز للمرة الأولى والثانية : فجمهور الفقهاء قالوا لا بد من تقديم الزواجر النفسية من الوعظ أو الهجر على الترتيب في المرة الأولى والثانية.

وانفرد الشافعية على المعتمد والحنابلة في رواية في جواز الضرب عند تحقق النشوز لأول مرة.

الأدلة :

من الممكن تقسيم الأدلة إلى شطرين : أدلة من قال بترتيب وسائل التأديب من الأخف إلى الأشد، وأدلة من أجاز ضربها لأول مرة عند تحقق النشوز :

أولاً : أدلة من قال بالترتيب :

١- الأصل في هذا الموضوع قوله تعالى : ﴿ **وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا**﴾ [النساء : ٣٤].

محل الإشكال في الاستدلال بهذه الآية : أن الله تعالى رتب على النشوز ثلاث عقوبات

---

(١) مغني المحتاج للشربيني ٣٤٢٣٤٣/٣، الحاوي الكبير للماوردي ٥٩٧/٩- ٥٩٨، كشاف القناع للبهوتي ١٨٤/٤، المغني لابن قدامة ١٠/ ٢٥٩-٢٦٠.

مختلفة في الشدة وعطف بينها بحرف (الواو) وهي لا تفيد الترتيب في اللغة العربية، فكيف تأولها كلُ فريق؟ سواء بالنسبة لمن قال بالترتيب من الأخف إلى الأشد، أم لمن قال بجواز الضرب لأول مرة. فوجه الاستدلال بالآية عند من قال بوجوب الالتزام بالترتيب حسب الترتيب الوارد فيها : ما جاء في حاشية القونوي[١] على تفسير البيضاوي : {الترتيب مستفاد من القرينة العقلية لأن الأحسن في التأديب البدء بالأخف فالأخف، وأيضاً الواو و إن لم تقتض الترتيب، لكن لا بد في الترتيب الذكري نكتة ما، وهي هنا ما ذكر، ولذا قال ﷺ في قوله تعالى : ﴿**إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ**﴾ [البقرة : ١٥٨]، ابدؤوا بما بدأ الله تعالى به "[٢]، وأما الفاء في قوله : (فعظوهن) فيفيد ترتب المجموع على النشوز}[٣].

وجاء في حاشية ابن التمجيد[٤] على تفسير البيضاوي أيضاً : {...والأمور الثلاثة مترتبة ينبغي أن يدرج فيها...والذي يدل عليه أنه تعالى ابتدأ بالوعظ ثم ترقى منه إلى الهجران في المضاجع ثم ترقى منه إلى الضرب، وذلك تنبيه يجري مجرى التصريح في أنه مهما حصل الغرض بالطريق الأخف وجب الاكتفاء به ولم يجز الإقدام على الطريق الأشق}[٥].

إذاً فظاهر الآية وإن كان بحرف الواو الموضوعة لمطلق الجمع، لكن المراد منه الجمع على سبيل الترتيب مع أن الواو ربما تحتمل ذلك .

٢- المقصود زجرها عن المعصية في المستقبل، وما هذا سبيله يبدأ فيه بالأسهل، كمن هجم صائل على منزله فأراد إخراجه، فيجب عليه أن يدفعه بالأخف.

٣- قياس التأديب هنا على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في حق سائر الناس، فإن الآمر يبدأ بالموعظة على الرفق واللين دون التغليظ في القول، فإن قبل المأمور وإلا أغلظ القول عليه، وإلا بسط يده فيه وهكذا .

٤- ما يدل على إرادة التدرج أنه رتب هذه العقوبات على خوف النشوز، ولا خلاف في أنه لا يضربها على خوف النشوز قبل إظهاره[٦].

ثانياً : أدلة من أجاز ضرب الزوجة الناشز لأول مرة :

إن الزوجة صرحت بمعصيته فله ضربها كما لو أصرت، ولأن العقوبة هي الضرب، وما تقدمه من العظة والهجر إنذار، والعقوبة تكون بالإقدام على الذنوب لا بمداومته، ألا ترى أن سائر الحدود تجب بالإقدام على الذنوب لا بمداومتها، فكذلك ضرب النشوز مستحق على إبدائه

---

[١] القونوي (١١٩٥هـ – ١٧٨١م) : هو اسماعيل بن محمد بن مصطفى، أبو المفدى، عصام الدين القونوي، الأصولي، المنطقي، المفسر، من فقهاء الحنفية، وأحد الأفراد بالعلوم العقلية والنقلية، مولده بقونية، ووفاته بدمشق، من تصانيفه : (حاشية على تفسير البيضاوي). [الأعلام للزكلي ٣٢٥/١، سلك الدرر للمرادي ٢٥٨/١]

[٢] أخرجه مسلم، رقم (١٢١٨)، كتاب الحج، باب حجة النبي ﷺ، ص ٤٨٣.

[٣] حاشية القونوي على تفسير البيضاوي ١٤٩/٧.

[٤] ابن التمجيد : (٨٨٠ هـ - ١٤٧٥م) : هو مصطفى بن إبراهيم، مصلح الدين، ابن التمجيد، مفسر، من علماء الدولة العثمانية، كان معلم السلطان محمد الفاتح، وكان رجلاً صالحاً ماهراً في جميع العلوم، له حاشية على تفسير البيضاوي بهامش حاشية القونوي. [الأعلام للزركلي ٢٢٨/٧، طبقات المفسرين، الأدنروي ص ٣٠٥].

[٥] حاشية ابن التمجيد على تفسير البيضاوي ١٤٩/٧.

[٦] بدائع الصنائع للكاساني ٢/ ٣٣٤، المغني لابن قدامة ٢٦٠/١٠.

دون ملازمته[١].

المناقشة والترجيح :

يُلاحظ أن معظم الأدلة تعود إلى الاختلاف في تأويل الآية، ولكن كما تقدم أن الترتيب الذكري في الآية لا يخلو من فائدة وغاية، ويرجح أن تكون هنا في إفادة وجوب الترتيب في تأديب الزوجة، إضافة إلى أن المقصود من تأديبها زجرها وإقلاعها عن النشوز فإذا أمكن ذلك بالأخف فلا ضرورة للجوء إلى الأشد، وهذا الأمر إن كان مطلوباً في إزالة المنكر، فلئن يكن مطلوباً في إزالة منكر الزوجة من باب أولى لأن الحياة الزوجية قائمة على المودة والرحمة، والضرب غالباً ما يفسد المودة بين الزوجين.

وأما قولهم أن الحدود تجب بالإقدام على الذنوب لا بمداومتها، فيرى الباحث أن قضايا التأديب لا تقاس على الحدود، لأن الحدود تقام كما هي دون النظر إلى شخصية المجرم، وهذا بخلاف المعاصي التي توجب التأديب لا بد قبل إقامته من اعتبار حال الجاني، فإذا كان من أهل التكرار أو من معتادي الإجرام كان ذلك سبباً لتغليظ عقوبته، بخلاف من زل لأول مرة بأن كان من أهل المروءة فتطبق في حقه الزواجر النفسية الخفيفة، وهنا أيضاً فارق بين خوف النشوز وبين تحققه لأول مرة وبين الإقامة والإصرارعليه.

لذلك يرى الباحث وبالإضافة لما ذكره الفقهاء أن يراعى عند اختيار وسيلة التأديب ما يلي :

أولاً : اعتبار حال الزوجة : فإذا كانت الزوجة من أهل الصلاح والمكانة الرفيعة وتنزجر بالزواجر النفسية الخفيفة كالوعظ والعتاب فلا مبرر لاستعمال الشدة والعنف، كما هو الحال في التعزير.

وهذا ما أشار إليه الإمام القرطبي رحمه الله تعالى في تفسيره إلى أن تأديب الزوجة يختلف بحسب حالها؛ فأدب الرفيعة العذل، وأدب الدنيئة السوط، قال بعضهم : الحر يلحى والعصا للعبد. وقال بعضهم : واللوم للحر مقيم رادع ... والعبد لا يردعه إلا العصا[٢].

ثانياً : النظر إلى قدر الذنب الصادر منها : فالعلماء كما تقدم فرقوا بين أمارات النشوز وبين ظهوره وتحققه، كذا يجب التفريق بين مخالفات الزوجة قوة وضعفاً، فليس الامتناع عن إجابته في مناولته متاعاً ما كامتناعها عن الزينة والمضاجعة، فالحياة الزوجية قائمة على المسامحة وخاصة في المخالفات البسيطة لكثرة المخالطة والمعاشرة .

وهذا ما أشار إليه القابسي المالكي[٣] إذ قال : {فله أن يؤدبها...وأدبه إياها يكون بقدر استئهالها ...}[٤]. واستئهالها يكون بقدر حالها وقدر ذنبها. والله تعالى أعلم.

ثالثاً : النظر إلى كون الزوج متسبباً في نشوزها أم لا؛ فإن كان متسبباً في نشوزها كأن كان سيء الطباع معها، فعليه مراعاة ذلك، والاقتصار على الزواجر النفسية الخفيفة في تأديبها.

---

(١) الحاوي الكبير للماوردي ٥٩٧/٩-٥٩٨، المغني لابن قدامة ١٠/ ٢٦٠.

(٢) يلحى أي يلام. (الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢٨٨/٦-٢٨).

(٣) القابسي (٣٢٤ - ٤٠٣هـ) : هو علي بن محمد بن خلف، أبو الحسن، المعافري الفاسي، المعروف بأبي الحسن القابسي، فقيه مالكي، حافظ، محدث، أصولي، سمع من أبي زيد المروزي، وأبي محمد الأصيلي، وغيرهم، وروى عنه أبو محمد عبد الله بن الوليد، وأبو القاسم الكندي وغيرهم، وتفقه عليه أبو عمران الفاسي وأبو بكر بن عبد الرحمن، وغيرهم، من تصانيفه : (المهدي في الفقه وأحكام الديانة، وكتاب المناسك، وملخص الموطأ، والرسالة المفصلة لأحوال المعلمين والمتعلمين).
[شجرة النور الزكية لمحمد مخلوف ص٩٧، الأعلام للزركلي ٣٢٦/٤].

(٤) الرسالة المفصلة لأحوال المعلمين والمتعلمين للقابسي ٣/ ٣٤٣-٣٤٤.

أما تأديب الزوجة في القانون السوري :
يرى القانون السوري ومعظم التشريعات الوضعية أن ضرب الزوجة على أي حال من الأحوال ولأي سبب من الأسباب فعل جرمي معاقب عليه، ومعنى ذلك أن القانون يتصادم مع الشريعة في الوسيلة الأخيرة والأشد وهي من الزواجر والعقوبات البدنية، أما الزواجر النفسية من الوعظ والهجر فلا يبدو أن القانون يتعارض مع الشريعة في ذلك[١].

المبحث الثاني : تأديب غير المكلفين بالزواجر النفسية وآثاره التربوية :
ويتضمن هذا المبحث المطالب التالية :
المطلب الأول : سلطة تأديب غير المكلفين و مَن تثبت عليهم :
سبق في مقدمة هذا الفصل أن المقصود بالتأديب هنا التأديب الصادر من غير الإمام أو نائبه، لأن سلطة الإمام العام تثبت على جميع الناس؛ على الكبير والصغير والذكر والأنثى وعلى العاقل والمجنون، أما المقصود بولاية التأديب : فهي الولاية الخاصة التي أثبتها الشرع لبعض الأفراد على بعض من كان بصفات وأحوال معينة، وتم الكلام في المبحث السابق على ثبوت حق الزوج في تأديب وزجر زوجته، وأما في هذا المبحث فسيكون الكلام على ثبوت التأديب لمن له ولاية على الأولاد الصغار ومن هو في حكمهم كالمجنون.
فقد قال الفقهاء بثبوت سلطة التأديب لمن له ولاية على غير المكلف؛ وهم الأب والجد والمعلم[٢] والوصي والسيد في رقيقه.
وقد نص الشافعية والحنفية على ثبوت هذا الحق للأم.
وقال الشافعية : إن للمعلم أن يؤدب طلابه ولكن بإذن الولي، علماً بأن بعضهم قال : الإجماع الفعلي مطرد بذلك من غير إذن. وقد قال المتأخرون من الشافعية : تثبت سلطة التأديب للملتقط والمودع والمستعير ونحو هؤلاء.
وعلى مَن تثبت سلطة التأديب لهؤلاء؟
قال جمهور الفقهاء تثبت ولاية التأديب لهؤلاء على الصبي الذي هو دون البلوغ، وما فوق التمييز[٣]. وقد قال الحنفية يؤمر الصبي بالصلاة لسبع ويُضرب عليها لعشر، أما ما عدا الصلاة

---

(١) التشريع الجزائي المقارن للسراج ٢٥١/١-٢٥٢، المبادئ العامة في التشريع الجزائي للدكتور محمد الفاضل ص ٣٥٥.
(٢) يرى الباحث أن المعلم لا يُقصد به معلم العلوم النظرية بل يشمل معلم الحرف والصناعات كالخياط والحداد فله سلطة تأديبهم وتعليمهم أثناء ساعات العمل.
(٣) قال الإمام الشربيني : {وأحسن ما قيل في ضبط التمييز أن يصير الطفل بحيث يأكل ويشرب ويستنجي وحده، وفي أبي داود أنه ﷺ سئل متى يصلي الصبي فقال إذا عرف شماله من يمينه، قال الدميري : والمراد عرف ما يضره وما ينفعه} (مغني المحتاج للشربيني ٢٠٣/١)، والحديث أخرجه أبو داود، رقم (٤٩٧)، كتاب الصلاة، باب متى يؤمر الغلام بالصلاة، ص ٧٧، وقد رواه أبو داود من طريق هشام بن سعد قال : حدثني معاذ بن عبد الله بن خبيب الجهني قال : دخلنا عليه فقال لامرأة، وفي رواية لامرأته، متى يصلي الصبي؟ فقالت : كان رجل منا يذكر عن رسول الله...الحديث، قال ابن حجر : قال ابن القطان : لا نعرف هذه المرأة ولا الرجل الذي روت عنه. فهذه الرواية فيها لين، ولكن أخرجه الطبراني : عن معاذ بن عبد الله بن خبيب الجهني عن أبيه، قال ابن صاعد : إسناد حسن غريب. (انظر تلخيص الحبير لابن حجر العسقلاني، كتاب الصلاة، باب أوقات الصلاة ٣٣١/١، وانظر المعجم الأوسط للطبراني، رقم ٣٠١٩، من اسمه اسحاق، ٢٣٥/٣).

فهل يعزر؟ هنالك قولان : بالتعزير وعدمه، ووفق بعضهم بين القولين، بأنه يعزر على ما كان حقاً لله تعالى، وما كان حقاً للعبد لا يعزر عليه، وقد استشكل ابن عابدين عدم ضربه فيما كان حقاً لله تعالى بما ورد من الأمر بضربه على الصلاة، والصلاة من حقوق الله تعالى .
وعلى القول بتعزير الصغير اختلف الحنفية هل يعزر بمجرد عقله أم لا بد من بلوغه عشر سنوات كضربه على الصلاة؟
والمقصود بتعزيره وعدم تعزيره كما هو ظاهر من نصوص الحنفية أي ضربه أو عدم ضربه، ولذلك فإن تأديبه وزجره بالزواجر النفسية كالتوبيخ والتهديد فلا إشكال فيها عند أحد من الفقهاء.
وقد نص الشافعية والحنابلة على أن المجنون في حكم الصبي العاقل المميز الذي هو دون البلوغ في ثبوت تأديبه و زجره عن المفاسد.
وقد قال العلماء بمشروعية تأديب وزجر الصبي والمجنون وإن لم يكن فعلهما معصية، لأن المعصية لا تصدر إلا عن عاقل مكلف، وأيضاً فإن تأديبهما ليس من قبيل العقوبة لأن العقوبة تستدعي أن يكون الفعل جناية، وفعلهما لا يوصف بكونه جناية، و إنما شرع تأديبهما لإصلاحهما وزجرهما عن سيء الأخلاق(١).
إذاً فتأديبهما من قبيل دفع المفاسد لا من قبيل العقوبة، ولا يشترط لدفعها أن يكون من صدرت منه مكلفاً كما تقدم بيان ذلك في مقدمة هذه الرسالة.

المطلب الثاني : أسباب تأديب غير المكلفين وحكمه :

اتفق الفقهاء على مشروعية تأديب الولي لمن هو تحت ولايته :
والدليل على ذلك من القرآن قوله تعالى : ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ**﴾ [التحريم : ٦].
وجه الاستدلال : أن الله تعالى أمر الإنسان أن يقي نفسه وأهله الذين هم تحت ولايته من النار، و يقاس على ذلك المعلم والوصي وغيرهما لأنهما بحكم الولي، وغالباً ما يكون ذلك بتفويض الولي القريب.
ولا يكون ذلك إلا بحملهم على الواجبات وزجرهم عن المحرمات وسيء الأخلاق، فأسباب التأديب تشمل كل ما فيه إخلال بالدين والأخلاق.
أما من السنة فالأدلة على ذلك كثيرة ومنها قوله ﷺ : "مروا أبناءكم بالصلاة لسبع سنين واضربوهم عليها لعشر سنين وفرقوا بينهم في المضاجع "(٢).
فهذا أمر من النبي ﷺ بحمل الصبيان الصغار على الصلاة وهم أبناء سبع سنوات وضربهم عليها وهم أبناء عشر سنوات، وهذا ليس من قبيل حملهم على فعل الواجب لأن الصلاة ليست مفروضة عليهم لعدم التكليف، سواء كانوا أبناء سبع أم أبناء عشر على الرأي الراجح في الفقه

---

(١) حاشية ابن عابدين ١١٣/٦-١٢٩إلى١٣١، بدائع الصنائع للكاساني ٦٣/٧-٦٤، حاشية الدسوقي، ابن عرفة ٣٥٤/٤، الذخيرة للقرافي ١١٩/١٢، مغني المحتاج للشربيني ٢٥٣/٤-٢٥٤، ٢٠٣/١-٢٠٤، كشاف القناع للبهوتي ٢٠٩/١، ١٠٤/٥، المغني لابن قدامة ٥٢٨/١٢، ١١٦/٨.
(٢) أخرجه أبو داود، رقم (٤٩٥)، كتاب الصلاة، باب متى يؤمر الغلام بالصلاة، ص ٧٧، وأخرجه أحمد في مسنده، رقم (٦٧٥٦)، مسند عمرو بن العاص، ٣٦٩/١١، وأخرجه الترمذي والحاكم بلفظ (علموا الصبي)، انظر سنن الترمذي، رقم (٤٠٧)، أبواب الصلاة، باب ما جاء متى يؤمر الصبي بالصلاة،٢٥٩/٢، قال الترمذي : حديث حسن صحيح، وانظر المستدرك للحاكم، كتاب الصلاة، باب علموا الصبي الصلاة ابن سبع،٢٥٨/١، قال الحاكم : حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه، وقد صحح الحديث أيضاً الإمام السيوطي (انظر الجامع الصغير، رقم ٨١٧٤، ص ٥٠٠).

الإسلامي[١]، بل من قبيل دفع مفسدة تركها بعد البلوغ لأن في تعليمهم ذلك قبل بلوغهم إلفاً لها، واعتياداً لفعلها، وفي إهمالهم وترك تعليمهم ما لا يخفى ضرره من التكاسل عنها عند وجوبها، والاستيحاش من فعلها وقت لزومها[٢].

والأمر لا يقتصر على الصلاة بل ينبغي تأديبهم على فعل أي محرم، أوترك أي واجب .

أما حكم التأديب :

لابد هنا من التفريق بين حالين :

الحال الأولى : تأديبهم على الصلاة وما في حكمها من الصوم والطهارة :

ومعنى تأديبهم عليها أي زجرهم عن تركها، إذ إن تركهم لها في مرحلة الصغر مفسدة تؤدي إلى إهمالهم لها بعد البلوغ، وقد ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة وقول عند المالكية إلى وجوب[٣] أمر الصبيان بالصلاة وهم أبناء سبع وضربهم عليها وهم أبناء عشر[٤].

وذهب المالكية في المشهور إلى أن حكم ذلك بالنسبة للولي الندب لا الوجوب .

وقد نص الشافعية والحنابلة على إلحاق الطهارة في حكم الصلاة في ذلك، لأن الصلاة لا تصح إلا بالطهارة فلها حكم الصلاة.

ونص الحنفية على إلحاق الصوم بالصلاة، لكن المالكية قالوا لا يؤمر بالصوم إلا عند البلوغ .

وكلا الفريقين استدل بالحديث السابق، ولكن منهم من حمل الأمر فيه على الوجوب، ومنهم من حمله على الندب، ولكن كما هو المشهور في الأصول أن الأصل في الأمر عند جمهور العلماء الوجوب ما لم توجد قرينة تصرفه عن ذلك، ولم توجد هنا. والله تعالى أعلم[٥].

الحال الثاني : تأديبهم على سائر المخالفات :

يرى جمهور الفقهاء أن أمر تأديب الصبيان الصغار حق للولي لا واجب عليه، سواء على الإخلال بالآداب أو ارتكاب ما يعد معصية في حق البالغ، أو على التقصير في الحفظ والتعلم.

وقد وافق الحنفية جمهور الفقهاء في استحقاق الولي التأديب دون وجوبه فيما سوى التعليم، أما التأديب على التقصير في الحفظ والتعليم فقد ذهبوا إلى وجوبه[٦].

---

[١] هذا هو الرأي العام والراجح في الفقه الإسلامي، ولكن ذهب بعض الحنابلة إلى وجوب الصلاة على من بلغ عشر سنوات استدلالاً بهذا الحديث لأن الحديث حكم بعقوبته، ولا تشرع العقوبة إلا لترك واجب، وحد الواجب ما عوقب على تركه، ولكن ظاهر المذهب أنها غير واجبة عليه، وإنما يؤدب ويعاقب على تركها حتى يعتاد على فعلها بعد البلوغ . (المغني لابن قدامة ٣٥٠/٢ -٣٥١).

[٢] الحاوي الكبير للماوردي ٣١٣/٢-٣١٤، كشاف القناع للبهوتي ٢٠٩/١-٢١٠.

[٣] يقصد بالواجب عند الحنفية هنا : الواجب بالمعنى المصطلح عليه عندهم لا بمعنى الافتراض، لأن الحديث ظني (حاشية ابن عابدين ٥/٢).

[٤] ذهب الحنفية بأن الأمر والضرب يكونان بعد استكمال السابعة والعاشرة بأن يكونا في أول الثامنة والحادية عشر، أما المالكية فقد ذهبوا إلى أن المراد دخوله فيهما لا استكمالهما، وذهب الشافعية إلى أن المراد استكمال السبع وضربه في أثناء العشر، وذهب الحنابلة إلى انه لا يضرب إلا بعد استكماله العشر، وهذا يعود إلى الاختلاف في تأويل الحديث. (حاشية ابن عابدين ٥/٢، مواهب الجليل للحطاب ٥٥/٢، مغني المحتاج للشربيني ١/ ٢٠٣- ٢٠٤، كشاف القناع للبهوتي ٢٠٩/١).

[٥] حاشية ابن عابدين ٤/٢-٥، مواهب الجليل للحطاب ٥٣/٢إلى ٥٦، التاج والإكليل، العبدري ٥٧/٢، مغني المحتاج للشربيني ٢٠٣/١-٢٠٤، المغني لابن قدامة ٣٥٠/٢-٣٥١، كشاف القناع للبهوتي ٢٠٩/١، أصول الفقه مباحث الكتاب والسنة، محمد سعيد البوطي ص ١١٢ وما بعدها.

[٦] حاشية ابن عابدين ٢١٩/١٠، حاشية الدسوقي، ابن عرفة ٣٥٤/٤، مغني المحتاج للشربيني =

المطلب الثالث : معايير زجر وتأديب غير المكلفين وآثاره التربوية :

أولاً : قيام زجر وتأديب غير المكلفين على الرفق واللين :

بداية ينبغي أن نعلم أن الإسلام لم يفرق في التأديب والعقاب بين الكبير والصغير، وبين الرجل والمرأة، وبين المعلم والتلميذ، فجميع الناس سواسية في ذلك وإن اختلفت صفاتهم وتباينت أعمارهم .

والسبب في ذلك : أن الإنسان في شتى مراحل حياته طفلاً ويافعاً، ورجلاً وكهلاً وذكراً وأنثى عرضة لارتكاب الشر والوقوع في الإثم والانزلاق في الخطأ والذنب، فالطبيعة البشرية تحمل في ثناياها بذور النقص والهوى وسوء الخصال، والحياة البشرية صراع بين الخير والشر، فالعلة في ارتكاب الشر هي الاستماع إلى أهواء النفس؛ وهي أهواء فطرية يعبر عنها علماء النفس بالغرائز، ولهذا صحت نسبة الشر إلى الإنسان لأن غرائزه تحمله على سوء الهوى.

فإذا أصر المخالفون على اتباع غير طريق المؤمنين والصالحين واستمروا في عنادهم وآثروا الاستماع إلى هوى نفوسهم متنكبين عن السبيل التي أمر الله بإتباعها فلا بد من محاسبتهم و إنزال العقاب بهم حتى يعودوا إلى رشدهم، قال تعالى :﴿ **وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ**﴾ [البقرة : ١٧٩].

وهذه الآية في غاية الإعجاز، فقد جمعت بين الموت والحياة، وأخرجت الحي من الميت، وليس هذا بغريب عن عالم الطبيعة كما هو مشاهد ومعروف، فلا غرابة أن تكون حياة المجتمع وقفاً على موت بعض الأفراد والتضحية بعناصر الفساد(١).

ولكن مع هذا لا بد من مراعاة الرفق في الزجر والتأديب، ولقد حضت الشريعة على الرفق في الأمور كلها، قال رسول الله ﷺ : "اللهم من ولي من أمر أمتي شيئاً فرفق بهم فيه فارفق به"(٢).

وقال ﷺ أيضاً : "إن الله يحب الرفق في الأمر كله "(٣).

قال القابسي مبيناً ضرورة رفق المعلم بالمتعلمين الصغار : {ومن حسن رعايته لهم أن يكون بهم رفيقاً ...}(٤).

فإذا كان العفو مع المذنبين الكبار محبوباً قد أغرى الشرع به وحث عليه، فهو مع غير المكلف واجب لصغر سنهم وطيش أعمالهم وضيق عقولهم، وقلة مداركهم، قال تعالى : ﴿**وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ**﴾ [البقرة : ٢٦٩].

وقد بين الدكتور أحمد الأهواني أن استعمال لفظ الرفق بدل العفو من قِبَلِ القابسي رحمه الله تعالى دليل الشعور بما بين الصغار والبالغين من فروق، فالرفق عكس التشديد، والعفو مقابل العقاب، وقد يجتمع الرفق والعقاب، ولا يجتمع العفو و العقاب.

والسياسة القائمة على الرفق بالصغير وإفهامه وإقناعه تجعله يكبر على العمل الصالح من تلقاء نفسه دون حاجة إلى عصا تسوقه، لأنه يختار الخير ويبتعد عن الشر بموجب قناعته لا خوفاً من

= ٢٥٤/٤، المغني لابن قدامة ١١٦/٨، المبدع شرح المقنع لابن مفلح ٢٨١/٧، التشريع الجنائي للأستاذ عودة ٥٢٠/١.

(١) التربية في الإسلام للدكتور أحمد فؤاد الأهواني ص ١٣٨-١٣٩-١٤١.

(٢) أخرجه مسلم، رقم (١٨٢٨)، كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر والحث على الرفق بالرعية ... ص ٧٦٣.

(٣) أخرجه البخاري، رقم (٥٦٧٨)، كتاب الأدب، باب الرفق في الأمر كله، ٢١١١/٤، وأخرجه مسلم، رقم (٢١٦٥)، كتاب السلام، باب النهي عن ابتداء أهل الكتاب بالسلام وكيف يرد عليهم، ص ٨٩٣.

(٤) الرسالة المفصلة لأحوال المعلمين و المتعلمين للقابسي ٢/ ٣٠٨.

السوط والعصا، وبالتالي تثمر هذه الرياضة في نفسه ثمرة صالحة[١].
ولذلك ورد عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت : "ما ضرب رسول الله ﷺ شيئاً قط بيده ولا امرأةً ولا خادماً إلا أن يجاهد في سبيل الله "[٢].
هذا الحديث يدل على خطورة بناء تربية الصغار على العنف و الشدة والضرب، وهذه الخطورة بينها عالم الاجتماع الكبير ابن خلدون[٣] حيث قال رحمه الله تعالى : {وذلك أن إرهاف الحد في التعليم مضر بالمتعلم، سيما في أصاغر الولد، لأنه من سوء الملكة، ومن كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين أو المماليك أو الخدم، سطا به القهر، وضيق على النفس في انبساطها، وذهب بنشاطها ودعاه إلى الكسل وحمل على الكذب والخبث، وهو التظاهر بغير ما في ضميره، خوفاً من انبساط الأيدي بالقهر عليه.... وصارت له هذه عادة وخلقاً، وفسدت معاني الإنسانية التي له من حيث الاجتماع والتمدن، وهي الحمية والمدافعة عن نفسه أو منزله، وصار عيالاً على غيره في ذلك، بل وكسلت النفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل، فانقبضت عن غايتها ومدى إنسانيتها، فارتكس وعاد في أسفل السافلين. وهكذا وقع لكل أمة حصلت في قبضة القهر ونال منها العسف ... فينبغي للمعلم في متعلمه والوالد في ولده أن لا يستبدوا عليهم في التأديب}[٤].
وهذا يدل على ضرورة استخدام الزواجر النفسية الرفيقة في حق غير المكلف قبل استخدام أساليب العنف والشدة.

ثانياً : التنوع والتدرج في زجر وتأديب غير المكلفين ابتداء من الزواجر النفسية :

تقدم الحديث عن معظم الزواجر النفسية وشروطها وضوابطها وأثرها في الفصول السابقة، عند الحديث عن الزجر بالعقوبات الأدبية - من الوعظ والعتاب والتنبيه والإنذار والتوبيخ والتهديد - وعند الحديث عن الزجر بالهجر والتشهير، وعند الحديث عن تأديب الزوجة في المبحث السابق، فلا حاجة لإعادة تفصيلاتها مرة أخرى هنا تجنباً للتكرار، ولكن سأقتصر هنا على بيان بعض الإيضاحات التي تتعلق بهذه الزواجر وأثرها بالنسبة للصغار، إضافة إلى إيراد بعض الزواجر النفسية الأخرى التي لم أذكرها من قبل مما يكون لها أثر في تأديب غير المكلفين، وذلك ضمن النقاط التالية :

النقطة الأولى : أوصى الإمام الغزالي رحمه الله تعالى بالتغافل عن ذنب الصغير إن صدر عنه لأول مرة وبين سبب ذلك، قال رحمه الله تعالى : {ثم مهما ظهر من الصبي خلق جميل وفعل محمود فينبغي أن يُكرم عليه، ويُجازى عليه بما يفرح به ويُمدح بين أظهر الناس، فإن خالف ذلك في بعض الأحوال مرة واحدة فينبغي أن يتغافل عنه ولا يهتك ستره ولا يكاشفه ... ولا سيما إذا ستره الصبي واجتهد في إخفائه، فإن إظهار ذلك عليه ربما يفيده جسارة حتى لا يبالي

---

[١] التربية في الإسلام للدكتور أحمد فؤاد الأهواني ص ١٤١-١٤٢.
[٢] أخرجه مسلم، رقم (٢٣٢٨)، كتاب الفضائل، باب مباعدته ﷺ للآثام واختياره من المباح أسهله ... ص ٩٥١.
[٣] ابن خلدون (٧٣٢ - ٨٠٨هـ) : هو عبد الرحمن بن محمد، أبو زيد الحضرمي، الأشبيلي الأصل التونسي، ثم القاهري، المالكي، المعروف بابن خلدون، عالم، أديب، مؤرخ، اجتماعي، حكيم، تولى في مصر قضاء المالكية. وأخذ الفقه عن قاضي الجماعة ابن عبد السلام وغيره. من تصانيفه : (العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر، وتاريخ ابن خلدون، وشرح البردة).
[شذرات الذهب، ابن العماد ١١٤/٩، الأعلام للزركلي ٣٣٠/٣] .
[٤] مقدمة ابن خلدون ص ٦٣٢-٦٣٣.

بالمكاشفة....}[١].

النقطة الثانية : إن عاد إلى الذنب ثانية عاتبه سراً، وهذا من قبيل التنبيه إلى الخطأ، و إنذاره بأن لا يعود إلى الذنب مرة أخرى، وربما كان التنبيه بالهمهمة وهي صوت يخرج من الحنجرة يدل على الإنكار، وينبه الطفل إلى ما وقع أو سيقع منه.

والصغير مهما يكن من شيء فهو عاقل يمتاز عن الحيوان بالنطق والإدراك، ومعرفة العلل والأسباب، ولو أن إدراكه لا يزال قاصراً لا يصل إلى حد الكمال[٢].

ولقد نبه إلى ذلك الإمام القابسي حيث قال : {وإذا استأهل الضرب فاعلم أن الضرب من واحدة إلى ثلاث ...وهذا أدبه إذا فرط فتثاقل عن الإقبال على العلم ....فنبه مرة بعد مرة، فأكثر التغافل ولم يغن فيه العذل والتقريع بالكلام...}[٣].

النقطة الثالثة : ثم إن لم يقلع عن ذنبه وأصر عليه، خوَّفه وهدّده بإنزال عقوبة أشد، ثم يعطيه فرصة قبل إنزال العقوبة الأشد، قال القابسي : {ويقبحه - يعني الخطأ - عنده ويتواعده بشدة العقوبة عليه إن هو عاوده ليتدرج على مجانبة الخطأ...}[٤].

والسؤال الذي يطرح نفسه لماذا يُلجأ إلى تهديد وتخويف الصغير؟

السبب في ذلك أن الصغير ربما لا يدرك تماماً خطورة ما أقدم عليه، من سوء الأخلاق أو التكاسل عن الحفظ والعلم، فنحن نريد للصغير شيئاً وهو يريد لنفسه شيئاً آخر، ولا سبيل إلى فرض إرادتنا عليه إلا بوسائل الرياضة وألوان الزجر والعقاب.

والخوف إن كان يؤثر في البالغين الكبار، فلئن يؤثر في الصغار من باب أولى، فالخوف أحياناً من أقوى المؤثرات التي تمنع الإنسان عن أداء الأعمال التي يخاف منها، والخوف فطري في الإنسان، يصحبه الهرب مما يثير الخوف والابتعاد عن مصدره.

والدافع إلى حفظ الكرامة دافع فطري، كتب عنه الأقدمون إجمالاً ، وفصّله المحدثون تفصيلاً طويلاً، حيث يعتبرون أن المحرك لأعمال الإنسان منذ أن يولد طفلاً إلى أن يشب رجلاً هو النزعة إلى السيطرة والتطلع إلى السلطان، ويقابل ذلك إذا أخفق الإنسان في تحقيق ما يتطلع إليه الشعور بالمذلة والصَغار، وكثيراً من الأطفال يشبون وهم في خوف دائم من السخرية بهم، فالتخويف و التقريع من العقوبات التي تؤدي إلى هبوط مركز الصغير، وهي تهيب به أن يجتنب ما يدعو إلى تحقيق إخافته وإيلامه، و عندئذ يجري الطفل وراء ما يحقق له شوقه إلى السلطان وذلك بالامتناع عما يسيء، والابتعاد عما يضر، والإقبال على أداء ما هو مطلوب منه[٥].

النقطة الرابعة : وكذلك عقوبة التوبيخ تنتج هذا الأثر في نفسية الصغير، ولكن ربما لا تنتج هذا الأثر إلا إذا أوقعها المعلم أو الولي في مواجهة غيره من الصبيان، ذلك أن الغرض من التقريع والتوبيخ إذلال الصبي و إسقاط منزلته واحتقار شأنه، ولا يذل الصغير إلا بالنسبة والإضافة إلى غيره من الرفقاء والزملاء، إضافة إلى أن هذا التوبيخ أمام غيره من الزملاء فيه عظة وزجر

---

[١] إحياء علوم الدين للغزالي ٣/٢٠١-٢٠٢.

[٢] المصدر السابق ٣/٢٠١-٢٠٢، التربية في الإسلام للدكتور أحمد فؤاد الأهواني ص ١٤٢، فن تربية الأولاد في الإسلام، محمد سعيد مرسي ١/ ١١٢.

[٣] الرسالة المفصلة لأحوال المعلمين و المتعلمين للقابسي ٢/ ٣٠٩.

[٤] المصدر السابق ص ٣١٢، وانظر إحياء علوم الدين للغزالي ٣/٢٠١-٢٠٢.

[٥] التربية في الإسلام للدكتور أحمد فؤاد الأهواني ص ١٤٦إلى١٥٠.

للصبيان الآخرين من الوقوع بمثل خطئه[١].
وقد ثبت تأديب وزجر النبي ﷺ للصبيان الصغار بالتقريع والتوبيخ، فعن النعمان بن بشير[٢] ﷺ قال : أهدي للنبي ﷺ عنب من الطائف فدعاني فقال : "خذ هذا العنقود فأبلغه أمك" فأكلتُه قبل أن أبلغه إياها، فلما كان بعد ليال قال لي : "ما فعل العنقود؟ هل أبلغته أمك؟ قلت لا، قال : فسماني غُدر[٤].
فمناداة النبي ﷺ له بغدر توبيخ له وتقبيح لفعله وتنبيه له بذنبه.
والعبوس : معناه النظرة الحادة، وهي من الزواجر النفسية التي تردع الصغار، بل و تبكيهم في كثير من الأحيان، قال الإمام القابسي رحمه الله تعالى : {فكونه عبوساً أبداً من الفظاظة الممقوتة ويستأنس بها الصبيان فيجرؤون عليه، ولكنه إذا استعملها عند استئهالهم الأدب صارت دلالة على وقوع الأدب بهم}[٤].
النقطة الخامسة : لا تقتصر الزواجر النفسية بالنسبة لغير المكلف على ما تقدم، بل بإمكان وليه أن يستخدم في زجره وتأديبه زواجر نفسية أخرى ومنها :

١- **مدح غيره أمامه :** بشرط أن يكون للعقاب فقط، وليس في الأحوال العادية، وأن يكون هناك وجه للمقارنة، فلا يصح أن أمدح طفلاً على خطه الجميل، لأن أباه خطاط أمام آخر لم يجد من يعلمه قواعد الخط الصحيحة، كما ينبغي عدم الإكثار من هذا الأسلوب في العقاب لما في تكراره من أثر سيء يتركه في نفس الطفل من عداوة وحقد على الآخرين، كما ينبغي أن تكون قدرات الطفل المعاقب قريبة من قدرات الطفل المقارن به.
٢- **الإهمال :** بإمكان ولي الطفل مثلاً إذا أخطأ وأراد أن يعاقبه، أن يدخل و يسلم على الموجودين دون أن يخصه بالتحية، ولا يسأله عن شؤونه، وعما فعل اليوم كما كان من عادته ذلك، مما يشعر الطفل بذنبه وخطئه.
٣- **الحرمان :** أي أن يحرم الولي الطفلَ الصغير من شيء يحبه كأن يحرمه من الخروج في النزهة، أو من زيارة أحد أقاربه، أو من مشاهدة التلفاز أو من الألعاب وما أشبه ذلك[٥] .

وهذه العقوبة قريبة من عقوبة هجران النساء.

---

(١) التربية في الإسلام للدكتور أحمد فؤاد الأهواني ص ١٥٨
(٢) النُّعمان بن بشير (٢ - ٦٥هـ) : هو النعمان بن بشير بن سعد بن ثعلبة، أبو عبد الله، الخزرجي، الأنصاري. أمير، خطيب، شاعر، من أجلاء الصحابة، من أهل المدينة، وهو أول مولود ولد في الأنصار بعد الهجرة، روى عن النبي ﷺ وعن خاله عبد الله بن رواحة وعمر وعائشة ﷺ، وعنه ابنه محمد والشعبي وسماك بن حرب، وله ١٢٤ حديثاً، وشهد صفين مع معاوية، وولي القضاء بدمشق.
[أسد الغابة لابن الأثير ٥٥٠/٤ وما بعدها، الأعلام للزركلي ٣٦/٨] .
(٣) الغدر : ترك الوفاء وأكثر ما يستعمل هذا النداء في الشتم. (لسان العرب لابن منظور ٣٢١٦/٤، مادة غدر) والحديث أخرجه ابن ماجه، رقم (٣٣٦٨)، كتاب الأطعمة، باب أكل الثمار، ١١١٧/٢، قال في مصباح الزجاجة : هذا إسناد صحيح رجاله ثقات، وقد ورد الحديث عن عبد الله بن بسر المازني قال بعثتني أمي إلى النبي ﷺ بقطف من عنب فأكلت منه قبل أن أبلغه إياه، فلما جئت به أخذ بأذني وقال : يا غدر، قال المزي : والقصة مختلفة، فيحتمل أن يكونا صحيحين. (انظر مصباح الزجاجة، الكناني، رقم ٧٦١١، ٣٥/٤).
(٤) الرسالة المفصلة لأحوال المعلمين و المتعلمين للقابسي ٢/ ٣٠٩، وانظر فن تربية الأولاد في الإسلام، محمد سعيد مرسي١/ ١١٢.
(٥) فن تربية الأولاد في الإسلام، محمد سعيد مرسي ١١٢/١.

فإذا لم تنفع وسائل التأديب النفسية السابقة فللولي ضربه[١]، و هذا أمر متفق عليه بين العلماء، وذلك استدلالاً بالحديث السابق : "مروا أبناءكم بالصلاة لسبع سنين واضربوهم عليها لعشر سنين وفرقوا بينهم في المضاجع"[٢].
وهذا نص في مشروعية ضرب الصغار[٣].

- **ولكن السؤال المهم الذي يطرح نفسه هل يجوز لولي الصغير أيا كان أن يلجأ إلى الضرب مباشرة؟ أم لا بد من التدرج بوسائل الزجر والتأديب ابتداء من الزواجر النفسية؟** بمعنى أنه لا يجوز للولي اللجوء إلى الضرب إلا بعد استنفاد وسائل الزجر والتأديب النفسية التي تقدم ذكرها.

لقد نص كثير من العلماء على وجوب التدرج في زجر وتأديب الصغار من الوسائل الأخف إلى الوسائل الأشد :
قال الإمام الغزالي رحمه الله تعالى : {فإن خالف ذلك في بعض الأحوال مرة واحدة فينبغي أن يتغافل عنه ولا يهتك ستره ولا يكاشفه... فعند ذلك إن عاد ثانياً فينبغي أن يعاتب سراً ويعظم الأمر فيه ويقال له إياك أن تعود بعد ذلك لمثل هذا وأن يطلع عليك في مثل هذا فتفتضح بين الناس...}[٤]. وواضح من النص أنه على الولي مراعاة التدرج في التأديب.
ونصُ القابسي المتقدم يؤكد ذلك : {وإذا استأهل الضرب فاعلم أن الضرب من واحدة إلى ثلاث

---

[١] يشترط في ضرب الصغار ما تقدم في شروط الزوجة. (انظر ص ١٤٧من هذا البحث).
وكذلك يشترط ١- أن يكون الضرب متفقاً مع حالة الصغير وسنه مما يعتبر تأديباً لأمثاله من الصغار. ٢- نقل عن الإمام أحمد أن الضرب يجب أن يكون متلائماً مع قدر الذنب الذي ارتكبه. ٣- واشترط الحنفية أن يكون الضرب باليد لا بخشبة، لأن الضرب بالخشبة ورد في جناية المكلف لا في الصبي الصغير . ٤- وذكر بعض الفقهاء في آلة الضرب أن تكون عوداً ليناً مأموناً.
وأما مقداره : ذهب الحنفية والحنابلة وبعض المالكية إلى أنه لا يتجاوز الثلاث في ضربه .
وقال بعض المالكية : يضرب ثلاث أسواط فإن لم ينزجر زاد في ضربه إلى عشر، وقال بعض المالكية : لا حد للضرب ولكن ذلك يختلف باختلاف حال الصبيان، وقد قال بعض العلماء غير ذلك..
و يرى الباحث أن المسألة اجتهادية لعدم وجود نص في الموضوع، ولذلك ينبغي أن يكون الضرب كالملح لا يزيد فيه، ولا ينقص منه؛ بشرط أن يكون مأموناً و مما يعتبر زجراً وتاديباً لأمثاله. (حاشية ابن عابدين ٤/٢-٥، مواهب الجليل للحطاب ٥٧/٢، المغني لابن قدامة ٨/ ١١٦، ٥٢٨/١٢، التشريع الجنائي للأستاذ عودة ٥١٨/١).

[٢] تقدم تخريجه صفحة (١٥٣).

[٣] يرى بعض الباحثين استناداً إلى مفهوم هذا الحديث عدم جواز ضرب الصغار قبل سن العاشرة، لصغر سنه وما يتبع ذلك من انعدام مسؤوليته، ومعنى ذلك يقتصر الولي في تأديب الصغير على الزواجر النفسية. (التربية في الإسلام، أحمد فؤاد الأهواني ص١٥١، فن تربية الأولاد في الإسلام، محمد سعيد مرسي ص١١٣).
ولكن عامة الفقهاء أجازوا تأديب الصغار إذا عقلوا وبلغوا سن التمييز ولو بالضرب، إلا ما تقدم ذكره عن خلاف بين الحنفية في جواز ضربه على غير الصلاة بمجرد العقل والتمييز أم لا بد من بلوغه عشر سنوات كضربه على الصلاة (انظر صفحة ١٥٣ من هذا البحث). ولعل هؤلاء الباحثين قاسوا تأديبهم على مخالفة وقعت بشكل عام على وجوب حملهم على الصلاة، ولكن يبدو لي أن هناك فارقاً بينهما، وهو أن ضربهم على ترك الصلاة قبل البلوغ هو من قبيل زجرهم عن مفسدة مظنونة و متوقعة وهي التكاسل عن أدائها بعد البلوغ ، بينما ضربهم على مخالفات صدرت منهم إنما هو من قبيل التأديب على مخالفة وقعت وانتهت ويكون ضربهم للزجر عن الوقوع فيها مرة أخرى. والله تعالى أعلم .

[٤] إحياء علوم الدين للغزالي ٢٠١/٣-٢٠٢.

...وهذا أدبه إذا فرط فتثاقل عن الإقبال على العلم....فنبه مرة بعد مرة ،فأكثر التغافل ولم يغن فيه العذل والتقريع بالكلام...}[1].
واضح من النص أن الضرب إنما يكون بعد التنبيه أولاً وبعد العذل والتقريع بالكلام ثانياً.
ولقد نص المالكية صراحة على وجوب البدء بالزواجر النفسية قبل الضرب :
جاء في مواهب الجليل : {... نقل ابن عرفة[2] في التأديب أنه يكون بالوعيد والتقريع لا بالشتم فإن لم يفد القول انتقل إلى الضرب بالسوط من واحد إلى ثلاثة ضرب إيلام فقط }[3].
وقال ابن خلدون : {ومن أحسن مذاهب التعليم، ما تقدم به الرشيد[4] لمعلم ولده، قال خلف الأحمر[5] : بعث إلي الرشيد في تأديب ولده محمد الأمين[6] فقال : يا أحمر إن أمير المؤمنين قد دفع إليك مهجة نفسه وثمرة قلبه، فصير يدك عليه مبسوطة وطاعته لك واجبة، فكن له بحيث وضعك أمير المؤمنين، أقرئه القرآن وعلمه الأخبار وروّه الأشعار وعلمه السنن، وبصره

---

[1] الرسالة المفصلة لأحوال المعلمين و المتعلمين للقابسي ٢/ ٣٠٩.
[2] ابن عرفة (١٢٣٠هـ) : هو محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي، فقيه مالكي من علماء العربية والفقه، من أهل دسوق بمصر، تعلم وأقام وتوفي بالقاهرة، ودرس بالأزهر، قال صاحب شجرة النور : (هو محقق عصره وفريد دهره). من تصانيفه : (حاشيته على الشرح الكبير : في الفقه المالكي، وحاشية على شرح السنوسي لمقدمته أم البراهين : في العقائد). [الأعلام للزركلي ١٧/٦، شجرة النور الزكية لمحمد مخلوف ص ٣٦١].
[3] مواهب الجليل للحطاب ٥٧/٢.
[4] هارون الرشيد (١٤٩ - ١٩٣هـ = ٧٦٦ - ٨٠٩ م) : هو هارون الرشيد بن محمد المهدي ابن المنصور العباسي، أبو جعفر : خامس خلفاء الدولة العباسية وأشهرهم، بويع بالخلافة بعد وفاة أخيه الهادي (سنة ١٧٠هـ)، فقام بأعبائها، وازدهرت الدولة في أيامه وكملت بحزمه وكرمه وعدله وتواضعه وشجاعته وزيارته العلماء في ديارهم، وكان الرشيد عالماً بالأدب وأخبار العرب والحديث والفقه، فصيحاً، له شعر، وله محاضرات مع علماء عصره، يحج سنة ويغزو سنة، يلقب بجبار بني العباس، لم يجتمع على باب خليفة ما اجتمع على بابه من العلماء والشعراء والكتاب والندماء، وكان يطوف أكثر الليالي متنكراً، وهو أول خليفة لعب بالكرة والصولجان، له وقائع كثيرة مع ملوك الروم، ولم تزل جزيتهم تحمل إليه من القسطنطينية طول حياته، وهو صاحب وقعة البرامكة، الذين استولوا على شؤون الدولة، فقلق من تحكمهم، فأوقع بهم في ليلة واحدة. دامت ولايته ٢٣ سنة وشهران وأيام، توفي في (سناباذ) من قرى طوس، وبها قبره. [الأعلام للزركلي ٦٢/٨].
[5] خلف الأحمر (١٨٠هـ = ٧٩٦م) : هو خلف بن حيان، أبو محرز، المعرو ف بالأحمر : راوية، عالم بالأدب، شاعر، من أهل البصرة، قال معمر بن المثنى : خلف الأحمر معلم الاصمعي، ومعلم أهل البصرة، وقال الأخفش : (لم أدرك أحداً أعلم بالشعر من خلف والأصمعي)، وكان يضع الشعر وينسبه إلى العرب عبثاً به، فأخذ ذلك عنه أهل البصرة وأهل الكوفة، وكان يختم القرآن كل ليلة، له (ديوان شعر، وجبال العرب، ومقدمة في النحو). [الأعلام للزركلي ٣١٠/٢، بغية الوعاة للسيوطي ٥٥٤/١].
[6] محمد الأمين (١٧٠- ١٩٨هـ = ٧٨٧ - ٨١٣ م) : هو محمد بن هارون الرشيد بن المهدى ابن المنصور: خليفة عباسي، بويع بالخلافة بعد وفاة أبيه (سنة ١٩٣هـ) بعهد منه، فولى أخاه المأمون خراسان وأطرافها، وكان المأمون ولي العهد من بعده، فلما كانت سنة ١٩٥هـ أعلن الأمين خلع أخيه المأمون من ولاية العهد، فنادى المأمون بخلع الأمين في خراسان، وتسمّى بأمير المؤمنين، فاقتتلا، والتقى الجيشان، فقُتل ابن ماهان وزير الأمين وانهزم جيش الأمين، فتتبعه وزير المأمون؛ طاهر بن الحسين، وحاصر بغداد حصاراً طويلاً انتهى بقتل الأمين، وكان أبيض طويلاً سميناً، جميل الصورة، شجاعاً أديباً، رقيق الشعر، مكثراً من إنفاق الأموال، سيئ التدبير، يؤخذ عليه انصرافه إلى اللهو ومجالسة الندماء. [الأعلام للزركلي ١٢٧/٧].

بمواقع الكلام وبدئه، وامنعه من الضحك إلا في أوقاته ... ولا تمرن بك ساعة إلا وأنت مغتنم فائدة تفيده إياها من غير أن تحزنه؛ فتميت ذهنه، ولا تُمعِن في مسامحته، فيستحلي الفراغ ويألفه، وقوِّمه ما استطعت بالقرب والملاينة، فإن أباهما فعليك بالشدة والغلظة}[١].

فوصف ابن خلدون طريقة الرشيد هذه بأنها من أحسن مذاهب التعليم، وهي أنه أمر معلم ولده أن يؤدبه بالرفق واللين فإن أباهما كان للمعلم أن يلجأ إلى الشدة. وهو في الواقع يعلم المعلم قبل أن يُطلق يده على المتعلمين.

وإضافة إلى هذه النصوص، فقد تقدم في المبحث السابق عند الحديث عن تأديب الزوجة أن جميع الفقهاء قالوا بعدم جواز ضربها عند خوف النشوز أي عند ظهور أماراته وعلاماته فقط، أما عند تحققه فقد ذهب السواد الأعظم من الفقهاء إلى وجوب التدرج بالوسائل التي ذكرها الله تعالى بقوله : ﴿**وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا**﴾ [النساء : ٣٤].

فقالوا بعدم جواز الانتقال إلى وسيلة أشد إلا بعد ظهور عدم إفادة الوسيلة الأخف[٢].

وإذا كان ذلك واجباً في حق المرأة فلئن يكون مطلوباً في حق غير المكلف من باب أولى، لقلة وعيهم، وضعف مداركهم، وضيق أفقهم.

وكما تقدم عند الحديث عن الزجر بالعقوبات الأدبية : أن الفقهاء قالوا في تعزير البالغ : إن رأى القاضي انزجاره بالعقوبات الخفيفة – كمعظم العقوبات النفسية - لا يجوز له اللجوء إلى العقوبات الشديدة كالضرب، فتطبيق ذلك على غير المكلف - الذي هو دون البلوغ أو المجنون – من باب أولى[٣] .

ثالثاً : مراعاة الفروق الفردية : ينبغي على من له ولاية التأديب أن يأخذ الفروق الفردية بعين الاعتبار، فرب صبي لا ينزجر بالزواجر النفسية، فلا بد من ضربه، ورب صبي آخر لا ينزجر بالضرب، فيقتصر في زجره وتأديبه على الإقناع والإفهام والزواجرالنفسية.

ولقد أشار الحطاب[٤] من المالكية إلى اعتبار حال الصبيان في الضرب ومقداره[٥].

ويرى الباحث أن حال الصبيان ينبغي أن يكون معتبراً في اختيار وسيلة الزجر والتأديب أيضاً، وأن آخر الدواء الكي، فلا يكون الضرب إلا بعد استنفاد جميع أساليب التربية، ووسائل الزجر والعقاب.

رابعاً : عدم التأديب حالة الغضب :

ولقد نبه على ذلك الإمام القابسي حيث قال : {وإذا استأهل الضرب فاعلم أن الضرب من واحدة إلى ثلاث....وهذا هو أدبه إذا فرط...فنبه مرة بعد مرة، فأكثر التغافل ولم يغن فيه العذل والتقريع بالكلام، الذي فيه التواعد من غير شتم ولا سب لعرض، كقول من لا يعرف لأطفال

---

[١] مقدمة ابن خلدون ص٦٣٣.

[٢] انظر صفحة (١٤٧ إلى ١٥٠) من هذا البحث.

[٣] انظر صفحة (٥٨) من هذا البحث.

[٤] الحطاب (٩٠٢ - ٩٥٤هـ) : هو محمد بن محمد الرعيني المعروف بالحطاب، فقيه مالكي من علماء المتصوفين، مشارك في بعض العلوم، أصله من المغرب، ولد واشتهر بمكة، ومات في طرابلس الغرب. من مصنفاته : (مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، وشرح نظم نظائر رسالة القيرواني، ورسالة في استخراج أوقات الصلاة بالأعمال الفلكية بلا آلة). [الأعلام للزركلي ٥٨/٧، معجم المؤلفين، كحالة ٦٥٠/٣].

[٥] مواهب الجليل للحطاب ٥٧/٢.

المؤمنين حقاً...يا مسخ، يا قرد...وإنما تجري الألفاظ القبيحة من لسان التقي عند تمكن الغضب من نفسه، وليس هذا مكان الغضب، وقد نهى الرسول عليه السلام أن يقضي القاضي وهو غضبان[١]،...فإن ذلك إن أصابه فإنما ضربَ أولاد المسلمين لراحة نفسه، وهذا ليس من العدل}[٢].

و يرى بعض الباحثين أن العقوبة على أربعة أنواع من حيث الغاية منها : فهي انتقامية أو رادعة أو واعظة أو مصلحة، وما يتصل بالبحث هنا : العقوبة الانتقامية من صاحب الذنب، والانتقام فطري في الإنسان لأنه يتصل بغريزة الغضب، والمعروف أن الإنسان إذا اعتدي عليه غضب وثار وحاول أن يرد الاعتداء، وفي سَورة الغضب يحطم الإنسان كل شيء، ويعتدي على كل شيء، لأن المحرك له قوة الكفاح والمقاتلة، لا ميزان الحكمة وتقدير العقل والمصلحة، وكثيراً ما يفقد الإنسان الحكمة والبصيرة، ويعود إلى الطور الحيواني من الاندفاع الأعمى، ويكون ذلك في أحوال الغضب الشديد، وما يصحبه من غيظ وكمد، ولا يمكن للإنسان أن يكمل معاني الإنسانية المتطلعة إلى السمو، إلا إذا استطاع ضبط النفس وحبس الغيظ، وفي القرآن إشارة إلى هذه الفضيلة الواجبة حيث قال تعالى : ﴿**وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ**﴾ [آل عمران : ١٣٤]

وإذا كان كظم الغيظ والعفو عن الناس، مرغوباً فيه مع الكبار، فهو أوجب مع الصبيان الصغار، وعملية التأديب والتهذيب ليست مجالاً للتشفي والانتقام، وما قررته الشريعة لا يختلف عما قررته التربية وعلم النفس الحديثان[٣].

ولقد وصف الإمام الغزالي آثار الغضب النفسية والجسمية وما يؤدي إليه من شهوة الانتقام حيث قال رحمه الله تعالى : {فخلق الله طبيعة الغضب من النار، وغرزها في الإنسان، وعجنها بطينته، فمهما صد عن غرض من أغراضه ومقصود من مقاصده اشتعلت نار الغضب وثارت ثوراناً يغلي به دم القلب وينتشر في العروق، ويرتفع إلى أعالي البدن كما ترتفع النار، وكما يرتفع الماء الذي يغلي في القدر، فلذلك ينصب إلى الوجه فيحمر الوجه والعين، والبشرة لصفائها تحكى لون ما وراءها من حمرة الدم كما تحكي الزجاجة لون ما فيها، وإنما ينبسط الدم إذا غضب على من دونه واستشعر القدرة عليه.... وبالجملة فقوة الغضب محلها القلب ومعناها غليان دم القلب بطلب الانتقام، وإنما تتوجه هذه القوة عند ثورانها إلى دفع المؤذيات قبل وقوعها، وإلى التشفي والانتقام بعد وقوعها، والانتقام قوت هذه القوة وشهوتها وفيه لذتها ولا تسكن إلا به....ومن آثار هذا الغضب في الظاهر تغير اللون وشدة الرعدة في الأطراف، وخروج الأفعال عن الترتيب والنظام واضطراب الحركة والكلام... ولو رأى الغضبان في حالة غضبه قبح صورته لسكن غضبه حياء من قبح صورته... وأما أثره في اللسان فانطلاقه بالشتم والفحش من الكلام الذي يستحي منه ذو العقل، ويستحي منه قائله عند فتور الغضب، وذلك مع تخبط النظم واضطراب اللفظ، و أما أثره على الأعضاء فالضرب والتهجم والتمزيق والقتل

---

(١) أخرجه البخاري، رقم (٦٧٣٩)، كتاب الأحكام، باب هل يقضي القاضي أو يفتي وهو غضبان، ٢٤٥٥/٤، وأخرجه مسلم (١٧١٧)، كتاب الأقضية، باب كراهة قضاء القاضي وهو غضبان، ص ٧١٣.

(٢) الرسالة المفصلة لأحوال المعلمين و المتعلمين للقابسي ٢/ ٣٠٩-٣١٠، وانظر أيضاً آداب المعلمين لابن سحنون ص ٣٥٤.

(٣) التربية في الإسلام للدكتور أحمد فؤاد الأهواني ص ١٤٣- ١٤٤.

والجرح عند التمكن من غير مبالاة ...}[١].
يُستنتج مما سبق : أن العقوبة حالة الغضب غير جائزة لأنها أولاً : غير مجدية .
ثانياً : منفرة ستورث في نفس الطفل الحقد والكراهية .
ثالثاً : ستكون العقوبة ساعة الغضب ليس للتربية، وإنما للتشفي و إخراج غل الصدر كله على الطفل المسكين.
رابعاً : لأن الغاضب بهذا الوصف في الغالب لن يراعي حدود الله تعالى في ضوابط التأديب، فربما تجاوز حدود الضرب المشروع، وربما صدرت منه كلمات فيها سب وشتم[٢].

خامساً : عدم الإكثار من وسيلة ما من وسائل الزجر والتأديب :

إن استعمال وسيلة ما من وسائل الزجر والتأديب في كل حال، يذهب بأثر هذه الوسيلة من نفس الطفل، لأنها أصبحت معتادة ومألوفة عنده، كما هو الشائع في بيوت المسلمين اليوم، يوبخ الأب ولده على كل شاردة وواردة دون أن يكون الزجر منتظماً عند استئهاله للأدب بشكل حقيقي، ولذلك يُلاحظ عدم انزجار الأطفال بذلك .
وهذا الضابط الهام قد أشار إليه علماؤنا : قال الإمام الغزالي رحمه الله تعالى : {ولا تكثر القول عليه بالعتاب في كل حين فإنه يهون عليه سماع الملامة وركوب القبائح ويسقط وقع الكلام من قلبه، وليكن الأب حافظا هيبة الكلام معه؛ فلا يوبخه إلا أحيانا، والأم تخوفه بالأب وتزجره عن القبائح...}[٣].
وقال الإمام القابسي رحمه الله تعالى : {فكونه عبوساً من الفظاظة الممقوتة ،ويستأنس الصبيان بها فيجرؤون عليه، ولكنه إذا استعملها عند استئهالهم الأدب صارت دلالة على وقوع الأدب بهم، فلم يأنسوا إليها، فيكون فيها إذا استعملت أدباً لهم في بعض الأحايين دون الضرب، وفي بعض الأحايين يوقع الضرب معها بقدر الاستئهال الواجب في ذلك الجرم ...}[٤].
وعلة عدم جواز الإكثار من وسيلة ما نفسانية، لأن معنى استئناس الصبيان هو الاعتياد الناشئ عن التكرار، ومن أثر العادة إماتة الشعور، وبذلك ينعدم التأثير المطلوب من العقاب، فضلاً عن ذهاب سلطة المؤدب وهيبته أمام الصغار[٥].

المطلب الرابع : تأديب الأولاد في القانون السوري :

أثبت القانون السوري سلطة التأديب على القاصرين الذين هم في حاجة إلى الرقابة ولم يبلغوا الخامسة عشرة من عمرهم.
وهذه الولاية ثابتة للأب، أو الجد عند فقد الأب، وقد تنتقل ولو بطريق الاتفاق الضمني إلى الأم، كما تثبت ولاية التأديب للمعلم ولو كان معلم حرفة أثناء ساعات وجوده في المدرسة أو العمل، لا للمخدوم على خادمه لأن الرابطة القانونية بينهما تجعل من الخادم أجيراً خاصاً[٦].

---

(١) إحياء علوم الدين للغزالي ٣/٣٢١إلى٣٢٣.
(٢) أطفال المسلمين كيف رباهم النبي الأمين، جمال عبد الرحمن ص ٩٩.
(٣) إحياء علوم الدين للغزالي ٣/٢٠٢-٢٠٣.
(٤) الرسالة المفصلة لأحوال المعلمين و المتعلمين للقابسي ٢/ ٣٠٩.
(٥) التربية في الإسلام للدكتور أحمد فؤاد الأهواني ص ١٤٣.
(٦) يرى الباحث أن هذا الرأي هو الذي يتفق مع الشريعة لأن الفقهاء لم ينصوا على إثبات ولاية تأديب المخدوم لخادمه لأنه عقد إجارة. والله تعالى أعلم .

والقانون السوري قد نص على مشروعية الضرب[1] ولكن إجازة القانون تنعدم إذا نص المشرع على تجريم الضرب بنص صريح، كما هو عليه الأمر حالياً في مدارس الجمهورية العربية السورية، حيث يمنع الضرب أو إنزال العقوبات البدنية بالطلاب منعاً مطلقاً.

ومعنى النص على مشروعية الضرب في تأديب الأولاد أنه لا إشكال في القانون في تأديب الولد وزجره بالزواجر النفسية التي تقدم ذكرها .

وأما منع المعلمين من ضرب الطلاب فيرى الباحث أن هذا المسلك خاطئ؛ لأن كثيراً من الطلاب لا ينزجرون عن الكسل والسلوكيات المنحرفة إلا بالضرب، كما أن علمَ الطالب بمنع الضرب حافز له على التفلت من آدابه والتزاماته، ولذلك يظهر جلياً قوة مسلك الشريعة الغراء في صلاحية جميع وسائل التأديب المشروعة بما فيها الضرب ضمن الضوابط والشروط التي تقدم ذكرها، مع ملاحظة أن التهديد بالعقاب أزجر من العقاب ذاته في بعض الحالات[2].

---

(١) أيضا شروط الضرب في القانون قريبة مما اشترطه فقهاء المسلمين بأن يكون في حدود ما استقر عليه العرف، والتأديب المبرر : هو الذي لا يحدث كسراً، أو جرحاً، ولا يترك أثراً، ولا يخلف مرضاً.

(٢) التشريع الجزائي المقارن للسراج ٢٤٩/١-٢٥٠ ، المبادئ العامة في التشريع الجزائي للدكتور محمد الفاضل ص ٣٥٥-٣٥٦.

الفصل الرابع

الزجر بالاستتابة والقصاص في الأعراض

ويتضمن خمسة مباحث :

المبحث الأول : استتابة المرتد.

المبحث الثاني : استتابة الزنديق.

المبحث الثالث : استتابة الساحر.

المبحث الرابع : استتابة تارك الفرائض.

المبحث الخامس : الزجر بالقصاص في الأعراض.

المبحث الأول : استتابة المرتد :

لابد قبل دراسة مباحث الاستتابة من تعريف الاستتابة، وأنها من الزواجر النفسية، ثم بيان المقصود منها، وذلك ضمن النقاط التالية :

أولاً : تعريف الاستتابة : الاستتابة لغة : التوبة الرجوع من الذنب، وتاب إلى الله يتوب توباً وتوبة و متاباً، أناب ورجع عن المعصية إلى الطاعة، واستتبت فلاناً : عرضت عليه التوبة مما اقترف، و استتابه : سأله أن يتوب[١].

والمعنى الاصطلاحي لا يخرج عن المعنى اللغوي : **فهي عبارة عن عرض التوبة على المستتاب، وأمره بالإقلاع عما يستتاب لأجله،** فاستتابة المرتد مثلاً : عرض الإسلام عليه وأمره بالإقلاع عن الردة، و يؤمر بالاستتابة كل من ارتكب جريمة عقوبتها القتل- غير القصاص في القتل العمد – مع ملاحظة الخلاف بين الفقهاء في ذلك كما سيأتي.

ثانياً : الاستتابة من قبيل الزواجر النفسية : لأنها تتناول الجانب المعنوي من المجرم و ذلك بإزالة الشبهات التي عرضت على فكره وعقله، فجعلته يرتكب جريمةً عقوبتها القتل كالردة مثلاً.

كما أن حقيقة الاستتابة تكمن في أمر المجرم بالإقلاع عن جريمته، وتهديده بالقتل في حال إصراره عليها، قال الإمام الشرقاوي[٢] وهو يتحدث عن استتابة تارك الصلاة : {تجب استتابة تارك الصلاة أي بأن يؤمر بفعل الصلاة ويتوعد بالقتل إن تركها، فإن فعلها بعد ذلك ترك وإلا قتل}[٣].

وقال الإمام البجيرمي[٤] بناء على القول باستتابة المرتد ثلاثة أيام : {وأول يوم من الثلاث يهدد ويخوف بالضرب الخفيف، وثاني يوم بالثقيل، والثالث بالقتل}[٥].

وقال ابن قدامة[٦] رحمه الله تعالى في استتابة تارك الصلاة : {ولا يقتل حتى يحبس ثلاثاً، ويضيق عليه فيها، ويدعى في وقت كل صلاة إلى فعلها، ويخوف بالقتل؛ فإن صلى وإلا قتل بالسيف}[٧].

---

(١) لسان العرب لابن منظور ٤٥٤/١، مادة توب.

(٢) الشرقاوي (١١٥٠-١٢٢٧هـ) : هو عبد الله بن حجازي بن إبراهيم، الأزهري، الشرقاوي، من أهل قرية (الطويلة) بمديرية الشرقية بمصر، فقيه شافعي وأصولي ومحدث ومؤرخ ومشارك في بعض العلوم، تعلم بالأزهر، وولي مشيخته. من تصانيفه : (فتح القدير الخبير بشرح التحرير في فروع الفقه الشافعي، والتحفة البهية في طبقات الشافعية، وحاشية على تحفة الطلاب). [معجم المؤلفين عمر رضا كحالة ٢٣٤/٢، الأعلام للزركلي ٧٨/٤].

(٣) حاشية الشرقاوي على تحفة الطلاب ٣٧٣/٢.

(٤) البجيرمي (١١٣١ - ١٢٢١هـ) : هو سليمان بن محمد بن عمر البجيرمي الشافعي الأزهري، نسبته إلى بجيرم قرية من قرى الغربية بمصر، فقيه، محدث، أخذ عن الشيخ موسى البجيرمي، والشيخ العشماوي، والشيخ الحفني، والشيخ علي الصعيدي. من تصانيفه : (حاشيته على شرح المنهج، والتجريد لنفع العبيد، وتحفة الحبيب على شرح الخطيب). [الأعلام للزركلي ١٣٣/٣، حلية البشر لعبد الرزاق البيطار ٦٩٤/٢].

(٥) حاشية البجيرمي على الخطيب ١١١/٥.

(٦) ابن قدامة (٥٤١ - ٦٢٠هـ) : هو عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، من أهل جماعيل من قرى نابلس بفلسطين، استقر بدمشق، واشترك مع صلاح الدين في محاربة الصليبيين، رحل في طلب العلم إلى بغداد أربع سنين ثم عاد إلى دمشق، قال ابن غنيمة : (ما أعرف أحداً في زماني أدرك رتبة الاجتهاد إلا الموفق)، وقال عز الدين بن عبد السلام (ما طابت نفسي بالإفتاء حتى صار عندي نسخة من المغني للموفق ونسخة من المحلى لابن حزم). من تصانيفه : (المغني في الفقه شرح مختصر الخرقي، والكافي، والمقنع، والعمدة) . [الذيل على طبقات الحنابلة لابن رجب٢٨١/٣ وما بعدها، الأعلام للزركلي ٦٧/٤].

(٧) المغني لابن قدامة ٣٥١/٣.

إذا فالاستتابة من قبيل الإنذار والتهديد الأخير للمجرم بالقتل إن لم يقلع عن جريمته.
ثالثاً : المقصود من الاستتابة : إن المقصود من الاستتابة دفع المفسدة بأحسن وأخف الأمرين، وهذا المبدأ يعد من مقاصد الشريعة الإسلامية، قال الإمام الماوردي في استتابة المرتد :
{...المقصود بقتل المرتد إقلاعه عن ردته، والاستتابة أخص بالإقلاع عنها من القتل، فاقتضى أن تكون أوجب منه}(١).
وقال الكمال ابن الهمام أيضاً في استتابة المرتد : {وإذا ارتد المسلم عن الإسلام ....عرض عليه ... فإن كانت له شبهة أبداها، كشفت عنه لأنه عساه ... عرضت له شبهة فتزاح عنه، وفيه دفع شره بأحسن الأمرين وهما القتل والإسلام وأحسنهما الإسلام...}(٢).
إذاً فقواعد الشريعة تأمر بدفع المفسدة بأحسن وأخف وسائل الدفع، إلا إن ترتب على الوسيلة الأخف مفسدة أعظم من مصلحتها، فينبغي أن لا تكون مشروعة كما سيأتي، كالمرتد المنافق الذي يتظاهر بالتوبة كوسيلة للتخلص من القتل كلما أريد إقامة الحد عليه، فهنا المصلحة تكمن في قتله لا في استتابته.
وسوف يتم الكلام ضمن مباحث هذا الفصل عن الجرائم التي تشرع استتابة مرتكبيها قبل قتلهم، ونبدأ الحديث عن استتابة المرتد، وذلك من خلال المطالب التالية :
المطلب الأول : تعريف الردة وحكم المرتد :
الردة لغة : يقال ارتد عنه تحول، والاسم الردة، ومنه الردة عن الإسلام : أي الرجوع عنه، وارتد فلان عن دينه إذا كفر بعد إسلامه(٣).
أما في الاصطلاح : جميع ما ذكره الفقهاء في تعريف الردة يعود إلى فكرة واحدة، و هي الكفر بالإسلام أو الخروج منه بعد أن كان مسلماً، جاء في المنهاج للنووي : {هي قطع الإسلام بنية أو قول كفر أو فعل سواء قاله استهزاء أو عناداً أو اعتقاداً}(٤).
إذاً فالردة هي الخروج من الإسلام، والاستتابة عرض الإسلام عليه، وأمره بالرجوع إليه، وتهديده بالقتل إن أصر على كفره وردته.
وأما حكم المرتد : فقد اتفق الفقهاء على وجوب قتل المرتد إن كان ذكراً، أما الأنثى فقد ذهب جمهور الفقهاء إلى وجوب قتلها كالذكر، أما الحنفية فقد فرقوا بين الذكر والأنثى في حكم الردة فلم يجيزوا قتل المرتدة، وإنما قالوا تجبر على الإسلام، وإجبارها؛ أن تحبس وتخرج في كل يوم فتستتاب ويعرض عليها الإسلام فإن أسلمت وإلا حبست ثانياً، وهكذا إلى أن تسلم أو تموت، وزاد بعضهم أن تضرب أسواطاً كل يوم تعزيراً لها على ما فعلت، ولكل دليله، والمقام هنا لا يتسع لبسط هذه الأدلة، لأنها الغرض من البحث هو دراسة الاستتابة، لا أحكام الردة بشكل عام(٥).
المطلب الثاني : حكم استتابة المرتد :
اختلف العلماء في حكم استتابة المرتد إلى آراء متعددة :

---

(١) الحاوي الكبير للماوردي ١٥٨/١٣.
(٢) شرح فتح القدير، ابن الهمام ٦٤/٦.
(٣) لسان العرب لابن منظور ١٦٢١/٣، مادة ردد.
(٤) انظر مغني المحتاج للشربيني١٧٣/٤، وانظر شرح فتح القدير، ابن الهمام ٦٤/٦، الذخيرة للقرافي ١٣/١٢، كشاف القناع للبهوتي ١٤٤/٥.
(٥) بدائع الصنائع للكاساني ١٣٥/٧، الذخيرة للقرافي ٤٠/١٢، مغني المحتاج للشربيني ١٨١/٤، كشاف القناع للبهوتي ١٤٩/٥-١٥٠.

الرأي الأول : وجوب استتابة المرتد قبل قتله، و هذا الرأي هو مذهب المالكية، ومذهب الشافعية في المعتمد، ورأي الحنابلة في الراجح .
الرأي الثاني : استحباب الاستتابة، وهذا الرأي هو مذهب الحنفية، والرأي الثاني عند الشافعية ورواية أخرى عند الحنابلة، وهو رأي الحسن البصري وطاوس.
الرأي الثالث : ذهب أصحاب هذا الرأي إلى أن المرتد إن ولد في الإسلام قتل من غير استتابة، وإن ولد في الكفر ثم أسلم لم يقتل إلا بعد الاستتابة[١] وهذا الرأي ينسب إلى ابن عباس وعطاء[٢].
الأدلة :
أولاً : أدلة من قال بالوجوب :
١- **من القرآن** : قوله تعالى : ﴿ **قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ**﴾ [الأنفال : ٣٨][٣].
ولعل هؤلاء العلماء أرادوا بقوله تعالى : ﴿**يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ**﴾ أن التوبة ترفع كل ما ارتكبه الكافر حتى حد الردة، وبالتالي لابد من استتابته لدفع القتل عنه.
٢- **من السنة** :
ما ورد أن امرأة يقال لها أم مروان ارتدت فأمر النبي ﷺ أن يعرض عليها الإسلام فإن تابت وإلا قتلت[٤].
وجه الاستدلال بالحديث : أن النبي ﷺ أمر باستتابتها والأصل في الأمر للوجوب.
٣- **إجماع الصحابة:**
- فقد روي أن رجلا قدم على عمر بن الخطاب ﷺ من قبل أبي موسى الأشعري[٥]، فقال له

---

(١) حاشية ابن عابدين ٣٥٩/٦، شرح فتح القدير، ابن الهمام ٦٤/٦، حاشية الدسوقي، ابن عرفة٣٠٤/٤، الذخيرة للقرافي ٣٩/١٢، مغني المحتاج للشربيني١٨٠/٤-١٨١، الحاوي الكبير للماوردي ١٥٨/١٣-١٥٩، كشاف القناع للبهوتي ١٥٠/٥، المغني لابن قدامة٢٦٦/١٢-٢٦٧، نيل الأوطار للشوكاني٢٤٨/٩.
(٢) عطاء (١١٤هـ) : هو عطاء بن أبي رباح، يكنى أبا محمد، من خيار التابعين، كان أسود مفلفل الشعر، معدود في المكيين، سمع عائشة وأبا هريرة وابن عباس وأم سلمة وأبا سعيد، ممن أخذ عنه الأوزاعي وأبو حنيفة ﷺ جميعاً، وكان مفتي مكة، شهد له ابن عباس وابن عمر وغيرهما بالفتيا، وحثوا أهل مكة على الأخذ عنه، مات بمكة. [الأعلام للزركلي ٢٣٥/٥، تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني ٣/ ١٠١].
(٣) الذخيرة للقرافي ٤٠/١٢.
(٤)مغني المحتاج للشربيني١٨٠/٤، المغني لابن قدامة ٢٦٧/١٢، والحديث أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب المرتد، باب قتل من ارتد عن الإسلام إذا ثبت عليه رجلاً كان أو امرأة، ص ٢٠٣، وأخرجه الدارقطني (٣٢١٥)، كتاب الحدود والديات وغيره، ١٢٨/٤، وقد ذكر ابن حجر العسقلاني : أن سندي الدارقطني والبيهقي ضعيفان، (انظر تلخيص الحبير لابن حجر العسقلاني، رقم (٢٠١١)، كتاب الردة، ٩٢/٤).
(٥) أبو موسى الأشعري (٢١ ق هـ - ٤٤هـ) : هو عبد الله بن قيس بن سليم، من الأشعريين، ومن أهل زبيد باليمن، صحابي من الشجعان الفاتحين الولاة، قدم مكة عند ظهور الإسلام، فأسلم، وهاجر إلى الحبشة، واستعمله النبي ﷺ على زبيد وعدن، وولاه عمر بن الخطاب البصرة سنة ١٧هـ، فافتتح أصبهان والأهواز، ولما ولي عثمان أقره عليها، ثم ولاه الكوفة، وأقره علي، ثم عزله، ثم كان أحد الحكمين بين علي ومعاوية، وبعد التحكيم رجع إلى الكوفة وتوفي بها. [الأعلام للزركلي ١١٤/٤، الإصابة لابن حجر العسقلاني ١١٩/٤]

عمر بن الخطاب : هل كان فيكم من مُغرِّبة[١] خبر؟ فقال : نعم، رجل كفر بعد إسلامه، فقتلناه، فقال عمر : هلا حبستموه ثلاثا، وأطعمتموه في كل يوم رغيفاً، واستتبتموه لعله يتوب، اللهم لم أحضر ولم آمر ولم أرض إذ بلغني، اللهم إني أبرأ إليك من دمه[٢].

وجه الاستدلال : إن الاستنكار الشديد من سيدنا عمر ﷺ وتبرؤه من صنيعهم بقتله دون استتابة، وسكوت الصحابة وعدم الإنكار عليه يدل على إجماع الصحابة على وجوب استتابة المرتد، وهو من قبيل الإجماع السكوتي[٣].

- وروي : أن ابن مسعود كتب إلى عثمان رضي الله عنهما في قوم ارتدوا، فكتب إليه عثمان : ادعهم إلى دين الحق، وشهادة أن لا إله إلا الله، فإن أجابوا فخل سبيلهم، وإن امتنعوا فاقتلهم، فأجاب بعضهم فخلى سبيله، وامتنع بعضهم فقتله[٤] .

وجه الاستدلال : أمر سيدنا عثمان ﷺ بالاستتابة وتخلية سبيلهم إن تابوا، دليل واضح على وجوب الاستتابة.

٤- **المعقول** : غالباً ما تحدث الردة عن اعتراض شبهة، فلم يجز الإقدام على القتل قبل كشفها والاستتابة منها، كأهل الحرب لا يجوز قتلهم إلا بعد بلوغ الدعوة، ولأن المقصود بقتل المرتد إقلاعه عن ردته، والاستتابة أخص بالإقلاع عنها من القتل، فاقتضى أن تكون أوجب منه، كالثوب النجس إذا أمكن استصلاحه لم يجز إتلافه، وكذلك المرتد إذا تم إصلاحه بالاستتابة فلا يجوز إتلافه بالقتل[٥].

ثانياً : أدلة من قال باستحباب الاستتابة :

١- **من القرآن :** استدلوا بعدد من الآيات التي تذم الردة وأهلها ولم تتعرض لاستتابتهم كقوله تعالى : ﴿**إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا**﴾ [النساء : ١٣٧]

قال ابن حجر في فتح الباري بعد ذكر هذه الآيات : {اختلف في استتابة المرتد فقيل : يستتاب، فإن تاب وإلا قتل؛ وهو قول الجمهور، وقيل : يجب قتله في الحال... وعليه يدل تصرف البخاري فإنه استظهر بالآيات التي لا ذكر فيها للاستتابة والتي فيها أن التوبة لا تنفع...}[٦].

---

(١) أي هل من خبر جديد جاء مِن بلد بعيد، يقال : هل من مُغَرِّبة خبر؟ بكسر الراء وفتحها مع الإضافة فيهما وهو من الغَرْب : البُعد : وَشأوٌ مُغَرِّب ومُغَرَّب : أي بعيد . (النهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير ٣٤٩/٣).

(٢) الحاوي الكبير للماوردي ١٥٨/١٣، والأثر أخرجه مالك في الموطأ، رقم (٢٧٢٨)، كتاب الأقضية، باب القضاء في من ارتد عن الإسلام، ١٦٦/٤، وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب المرتد، باب من قال يحبس ثلاثة أيام، ٢٠٧/٨، وقد نقل البيهقي عن الشافعي أنه قال : ومن قال لا يتأنى به زعم أن الحديث الذي روي عن عمر ﷺ...ليس بثابت لأنه لا يعلمه متصلاً، وإن كان ثابتاً لم يجعل على من قتله قبل ثلاث شيئاً.

(٣) نيل الأوطار للشوكاني ٢٤٩/٩.

(٤) الحاوي الكبير للماوردي١٥٨/١٣، والأثر أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب المرتد، باب ما يحرم به الدم من الإسلام زنديقاً كان أو غيره، ٢٠١/٨، وأخرجه عبد الرزاق في مصنفه، رقم (١٨٧٠٧)، كتاب اللقطة، باب الكفر بعد الإيمان، ١٦٨/١٠، ولكن فيه أن ابن مسعود كتب إلى عمر .

(٥) الحاوي الكبير للماوردي ١٥٩/١٣، مغني المحتاج للشربيني١٨٠/٤، الذخيرة للقرافي ٤٠/١٢، المغني لابن قدامة ٢٦٧/١٢- ٢٦٨.

(٦) فتح الباري لابن حجر العسقلاني ٢٦٩/١٢.

٢- **من السنة** : استدلوا بعدد من الأحاديث ومنها :

الحديث الأول : قوله ﷺ : "من بدل دينه فاقتلوه"[١].

وجه الاستدلال : فإنه مطلق، فلم يأمر إلا بالقتل، ولم يتعرض للاستتابة[٢].

الحديث الثاني : إن النبي ﷺ لم يستتب العرنيين[٣]، فدل ذلك على عدم وجوبها[٤].

٣- **عمل الصحابة :** روي أن معاذاً[٥] قدم على أبي موسى فوجد عنده رجلاً موثقاً، فقال ماهذا؟ قال : كان يهودياً فأسلم ثم تهود، قال اجلس، قال : لا أجلس حتى يقتل قضاء الله ورسوله ثلاث مرات، فأمر به فقتل[٦] .

وجه الاستدلال : أنه أمر بقتله ولم يتعرض لاستتابته[٧].

٤- **من المعقول :** لأنه يقتل لكفره فلم تجب استتابته كالأصلي، ولأنه لو قتل قبل الاستتابة لم يضمن، ولو حرم قتله قبله ضمن، ولأن قتل الردة حد كالرجم في الزنا، فلما لم يلزم استتابة الزاني لم يلزم استتابة المرتد، والحنفية قالوا لم تجب استتابته بل تستحب لأن الدعوة قد بلغته، ودعوة من بلغته الدعوة غير واجبة بل مستحبة[٨].

ثالثاً : دليل من فرق بين المسلم الأصلي؛ فإنه يقتل من غير استتابة، وبين من ولد في الكفر ثم أسلم فإنه لا يقتل إلا بعد الاستتابة، والسبب في هذا التفصيل مظنة الجهل بالإسلام، فإن مظنة الجهل في المسلم الأصلي غير ثابتة، بخلاف من ولد في الكفر فإن مظنة الجهل ثابتة[٩].

مناقشة الأدلة :

ناقش القائلون بالوجوب أدلة القائلين بالاستحباب بما يلي :

١- أما حديث من بدل دينه فاقتلوه، فلا يمنع من الاستتابة، فعلى هذا يكون المقصود من الحديث

---

(١) أخرجه البخاري، رقم (٢٨٥٤)، كتاب الجهاد والسير، باب لا يعذب بعذاب الله، ١٠١٣/٢.

(٢) الحاوي الكبير للماوردي١٥٨/١٣، المغني لابن قدامة ٢٦٧/١٢.

(٣) أخرجه البخاري، رقم (٦٤١٧)، كتاب المحاربين من أهل الكفر والردة، ٢٣٣٨/٤، وأخرجه مسلم، رقم (١٦٧١)، كتاب القسامة والمحاربين، باب المحاربين والمرتدين، ص ٦٩١.

(٤) مغني المحتاج للشربيني ٤ / ١٨٠.

(٥) معاذ بن جبل (٢٢ ق هـ - ١٨هـ) : هو معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس الأنصاري الخزرجي، أبو عبد الرحمن، صحابي جليل، إمام الفقهاء، وأعلم الأمة بالحلال والحرام، أسلم وعمره ثماني عشرة سنة، شهد بيعة العقبة، ثم شهد بدراً وأحداً والمشاهد كلها مع رسول الله ﷺ، جمع القرآن على عهد الرسول ﷺ، وكان من الذين يفتون في ذلك العهد، بعثه النبي ﷺ بعد غزوة تبوك قاضياً ومرشداً لأهل اليمن، وفي طبقات ابن سعد أنه أرسل معه كتاباً إليهم يقول فيه : (إني بعثت إليكم خير أهلي)، وكان معاذ مع أبي عبيدة بن الجراح في غزو الشام، ولما أصيب أبو عبيدة في طاعون عمواس استخلف معاذاً، وأقره عمر، فمات في ذلك العام . [أسد الغابة لابن الأثير ٤/ ٤١٨ وما بعدها، حلية الأولياء لأبي نعيم ١/ ٢٢٨، الأعلام للزركلي ٧/ ٢٥٨].

(٦) أخرجه البخاري، رقم (٦٥٢٤)، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب حكم المرتد والمرتدة واستتابتهم، ٢٣٧٩/٤، وأخرجه مسلم، رقم (١٧٣٣)، كتاب الإمارة، باب النهي عن طلب الإمارة والحرص عليها، ص ٧٦٢.

(٧) المغني لابن قدامة٢٦٧/١٢.

(٨)حاشية ابن عابدين ٣٥٩/٦، الحاوي الكبير للماوردي١٥٨/١٣، المغني لابن قدامة٢٦٧/١٢.

(٩) الجريمة والعقوبة لأبي زهرة ص ١٣٢.

من بدل دينه فاقتلوه إن استتيب ولم يتب[١].

٢- وأما حديث العرنيين فقد رد عليه الشافعية بأنهم مرتدون محاربون، والمرتد إذا حارب لا يستتاب[٢] .

٣- وأما حديث معاذ فإنه قد جاء فيه وكان قد استتيب قبل ذلك، وفي رواية فدعاه عشرين ليلة أو قريباً من ذلك فجاء معاذ فدعاه وأبى فضرب عنقه[٣]. وفي رواية أن أبا موسى استتابه شهرين قبل قدوم معاذ عليه[٤].

٤- أما الرد على استدلالهم بالمعقول : فقولهم لو قتل قبل الاستتابة لم يضمن، أنه لا يلزم من تحريم القتل وجوب الضمان؛ بدليل نساء أهل الحرب وصبيانهم وشيوخهم، فيحرم قتلهم ولا يضمنون[٥].

وأما قولهم : قتل الردة حد كالرجم في الزنا، فلما لم يلزم استتابة الزاني لم يلزم استتابة المرتد، أن التوبة لا تزيل الزنا وهي تزيل الردة، فلذلك استتيب من الردة، ولم يستتب من الزنا[٦].

وأما قياس الحنفية الاستتابة على استحباب دعوة الكفار لمن بلغتهم الدعوة، فهذا مبني على مذهبهم في المسألة، وإلا فالمسألة محل خلاف بين الفقهاء كما سيأتي تفصيل هذه المسألة[٧]، إضافة إلى أن المرتد يفارق الكافر الأصلي في كثير من الأحكام؛ كقبول الجزية منه بخلاف المرتد فإنها لا تقبل منه، فلا يكون قياس المرتد على الكافر الأصلي في هذه المسألة مقبولاً. والله تعالى أعلم.

وأما من فرق بين المسلم الأصلي وبين من ولد في الإسلام بعلة مظنة الجهل، فيبدو للباحث أن الشبهة ثابتة عند الجميع؛ بسبب انتشار التيارات الفكرية الضالة المؤثرة في عقائد الناس، وغالباً ما تكون الردة عن شبهة، وهي تعرض لمعظم الناس بما فيهم أولي النهى.

الرأي الراجح في المسألة :

إن الناظر في جميع الأدلة الواردة في المسألة يرجح مذهب القائلين بوجوب الاستتابة، فالآيات التي تذم الردة ولم تتعرض للاستتابة تخص بالآيات التي تدل على قبول التوبة كقوله تعالى : ﴿**كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ أُولَئِكَ جَزَاؤُهُمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةَ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنْظَرُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ**﴾ [سورة آل عمران : ٨٦إلى ٨٩].

فالآية استثنت من تاب وأصلح.

وأما الأحاديث التي استدل بها من قال بالاستحباب فلا تدل على نفي الاستتابة، لأنه ربما كان مفهوماً عندهم أن قتل المرتد لا يكون إلا بعد استتابته، كما أن هذه الأحاديث تقيد بالأحاديث التي تأمر بالاستتابة، وهذا من قبيل حمل المطلق على المقيد، بل بعض الروايات تأمر بالاستتابة.

ولا مجال لقياس الردة على الحدود الأخرى كالزنا؛ لأن الزنا قد وقع ولا مجال لاستدراك ما فات

---

(١) الحاوي الكبير للماوردي ١٥٩/١٣، المغني لابن قدامة ٢٦٨/١٢.

(٢) مغني المحتاج للشربيني١٨٠/٤.

(٣) أخرجه أبو داود، رقم (٤٣٥٥- ٤٣٥٦)، كتاب الحدود، باب الحكم فيمن ارتد، ص ٤٧٦.

(٤) مصنف بن أبي شيبة، رقم (٢٩٥٩٣)، كتاب الحدود، باب في المرتد عن الإسلام ما عليه؟ ٥٩٤/١٤.

(٥) المغني لابن قدامة ٢٦٨/١٢.

(٦) الحاوي الكبير للماوردي١٥٩/١٣.

(٧) انظر صفحة (٢٦٠) من هذا البحث.

من تدنيس الأعراض، على خلاف الردة فمن الممكن استدراك ما فات بالشهادتين والتوبة، فالقياس يكون مع الفارق وهو غير مقبول، وبالتالي نكون قد دفعنا مفسدة الردة بأخف وأحسن الأمرين ألا وهو قبول الإسلام منه.

المطلب الثالث : إمهال المرتد :

اختلف القائلون بالاستتابة في إمهال المرتد بعد استتابته، هل يقتل مباشرة بعد الاستتابة إن لم يقلع عن ردته، أم أنه يعطى فرصة من الزمن، أم يدعى أكثر من مرة لعله يتوب؟ اختلفوا في ذلك إلى آراء متعددة :

الرأي الأول : يمهل ثلاثة أيام ثم يقتل بعدها إن لم يتب، وهو مذهب المالكية والحنابلة وقول غير معتمد عند الشافعية، وهو ما يروى عن أبي حنيفة ومحمد في غير ظاهر الرواية، وبناء على ذلك ما حكم إمهاله في هذه الأيام الثلاث؟

ذهب المالكية في المعتمد والحنابلة إلى وجوب إمهاله في هذه الثلاث، و تحسب من يوم ثبوت الكفر عليه، ونص المالكية على إلغاء يوم الثبوت، احتياطاً لعظم الدماء.

وذهب المالكية في رواية أخرى إلى استحباب ذلك.

أما الشافعية فلهم على هذا الرأي قولان : أحدهما : أنها مستحبة إن قيل إن الاستتابة مستحبة، والقول الثاني : أنها واجبة إن قيل إن الاستتابة واجبة.

أما على رأي أبي حنيفة ومحمد في هذه الرواية فإن إمهاله على سبيل الاستحباب سواء طلب المرتد الإمهال أم لا.

الرأي الثاني : يمهل ثلاثة أيام إن طلب المرتد الإمهال، وإن لم يطلب الإمهال قتل من ساعته بعد عرض الإسلام عليه وكشف شبهته، وهو رأي الحنفية في ظاهر الرواية، وهذا الإمهال إن طلبه المرتد واجب على ظاهر الرواية، وقيل مندوب.

وقال الحنفية في الظاهر : يستحب إمهال من يرجى إسلامه، وقيل : يجب.

الرأي الثالث : عدم إمهال المرتد بعد الاستتابة، فإن تاب وإلا قتل مباشرة؛ وهو رأي الشافعية في الأظهر.

الرأي الرابع : يستتاب المرتد شهراً، وهو ما يروى عن سيدنا علي، وعنه أيضاً استتابته شهرين[1].

الرأي الخامس : يدعى المرتد ثلاث مرات، من غير التزام أن تكون في ثلاثة أيام فإن أبى ضربت عنقه، وهذا ما ينسب[2] للإمام الزهري[3]، وابن القاسم من المالكية، لكن ابن القاسم قال :

---

(١) حاشية ابن عابدين ٣٦٠/٦، شرح فتح القدير، ابن الهمام ٦٤/٦-٦٥، حاشية الدسوقي، ابن عرفة ٣٠٤/٤، الذخيرة للقرافي ٤٠/١٢، مغني المحتاج للشربيني١٨١/٤، الحاوي الكبير للماوردي ١٥٩/١٣-١٦٠، كشاف القناع للبهوتي ١٥٠/٥، المغني لابن قدامة ٢٦٨/١٢. ولم أعثر على أثر سيدنا علي كرم الله وجهه في كتب الحديث التي تيسر لي الرجوع إليها.

(٢) رأي الزهري أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، رقم (٢٩٥٩٣)، كتاب الحدود، باب في المرتد ما عليه؟ ٥٩٥/١٤.

(٣) الزهري (٥٨ - ١٢٤هـ) : هو محمد بن مسلم بن عبيد الله بن عبد الله بن شهاب، من بني زهرة من قريش، تابعي من كبار الحفاظ والفقهاء، مدني سكن الشام، هو أول من دون الأحاديث النبوية، ودون معها فقه الصحابة، قال أبو داود : جميع حديث الزهري (٢٢٠٠) حديث، أخذ عن بعض الصحابة، وأخذ عنه مالك بن أنس وطبقته .

[تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني ٦٩٦/٣، الأعلام للزركلي ٩٧/٧].

يستتاب ثلاث مرات ولكن في يوم واحد[١].
الرأي السادس : يستتاب المرتد أبداً، طالما يرجى منه التوبة[٢]، وهو قول النخعي[٣] والثوري[٤].
والذين قالوا بإمهاله قد نصوا على حبسه في مدة الاستتابة، وقد نص الحنابلة على أنه يضيق عليه في مدة الاستتابة، وقد نص المالكية على استتابته دون جوع ولا عطش؛ بل يطعم ويسقى من ماله، وبلا معاقبة كضرب.
ومعنى ذلك أنه يقتصر في استتابته على دعوته للإسلام وتكرار ذلك، لعله يتوب ويقلع عن ردته، إضافة إلى أنه ينذر و يهدد بالقتل إن لم يقلع عن ردته[٥].
الأدلة :
أولاً : أدلة من قال بإمهاله ثلاثة أيام :
١- **من القرآن :** أن الله تعالى قضى بعذاب قوم، ثم أنظرهم ثلاثاً فقال : ﴿**تَمَتَّعُوا فِي دَارِكُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ ذَلِكَ وَعْدٌ غَيْرُ مَكْذُوبٍ**﴾ [هود : ٦٥][٦].
٢- **من السنة :** حديث عمر المتقدم الذي أنكر فيه على من قتل المرتد قبل استتابته ثلاثة أيام[٧].
من المعقول : إن المقصود استبصار المرتد في الدين ورجوعه إلى الحق، لأن الردة غالباً ما تكون عن شبهة ولا تزال في الحال، فيحتاج إلى مدة للارتياء والتفكر، فأمهل بما يقدر في الشرع من مدة أقل الكثير، وأكثر القليل، وذلك ثلاثة أيام، ولأن الثلاث مدة ضربت لإبداء الأعذار، بدليل حديث حبان بن منقذ[٨] "أنه جعل له الخيار ثلاثاً"[٩] فضربت هذه المدة للتأمل لدفع الغبن، وقصة موسى عليه السلام مع العبد الصالح تؤكد هذه المدة، قال تعالى : ﴿**إِنْ سَأَلْتُكَ عَنْ شَيْءٍ بَعْدَهَا**

---

[١] حاشية الدسوقي، ابن عرفة ٣٠٤/٤، مغني المحتاج للشربيني١٨١/٤، المغني لابن قدامة ٢٦٨/١٢.
[٢] مغني المحتاج للشربيني١٨١/٤،الحاوي الكبير للماوردي ١٦٠/١٣.
[٣] النخعي (٤٦ - ٩٦هـ) : هو إبراهيم بن يزيد بن قيس بن الأسود، أبو عمران، من مذحج اليمن من أهل الكوفة، ومن كبار الفقهاء والتابعين، أدرك بعض متأخري الصحابة،قال عنه الصفدي : فقيه العراق، أحذ عنه حماد بن أبي سليمان وسماك بن حرب وغيرهما. [الأعلام للزركلي٨٠/١، تهذيب الأسماء واللغات للنووي ١٠٤/١].
[٤] الثوري (٩٧ - ١٦١هـ) : هو سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري، من بني ثور بن عبد مناة. أمير المؤمنين في الحديث، كان رأسا في التقوى، طلبه المنصور ثم المهدي ليلي الحكم، فتوارى منهما سنين، ومات بالبصرة مستخفياً. من مصنفاته : (الجامع الكبير، والجامع الصغير) كلاهما في الحديث، وله كتاب في الفرائض. [الأعلام للزركلي ١٠٤/٣، الجواهر المضية لأبي الوفاء ٢٢٧/٢].
[٥] شرح فتح القدير، ابن الهمام ٦٤/٦، حاشية الدسوقي، ابن عرفة ٣٠٤/٤، الذخيرة للقرافي ٤٠/١٢، مغني المحتاج للشربيني ١٨١/٤، كشاف القناع للبهوتي ١٥٠/٥.
[٦] الحاوي الكبير للماوردي ١٦٠/١٣، حاشية الدسوقي، ابن عرفة ٣٠٤/٤.
[٧] تقدم تخريجه صفحة (١٦٩).
[٨] حبان بن منقذ : حبان - بفتح الحاء - بن منقذ بن عمرو الأنصاري المازني من بني مازن بن النجار، له ولأبيه منقذ صحبة، شهد أحداً وما بعدها، تزوج أروى الصغرى بنت ربيعة بن الحارث بن عبد المطلب وهي الهاشمية، فولدت له يحيى بن حبان، وواسع بن حبان، وهو جد محمد بن يحيى بن حبان شيخ مالك، ومات حبان في خلافة عثمان. [الإصابة لابن حجر العسقلاني ٣١٧/١، الاستيعاب لابن عبد البر ص ١٧٧].
[٩] أخرجه الدارقطني، رقم (٣٠٠٨)، كتاب البيوع، باب الخراج بالضمان، ٧/٤، وأخرجه الحاكم في المستدرك، كتاب البيوع، باب لاعهدة فوق أربع، ٢٢/٢، وقد صحح الحديث الإمام الذهبي، (انظر التلخيص للذهبي، كتاب البيوع، عهدة الرقيق أربع ليال، ٢٢/٢).

فَلَا تُصَاحِبْنِي قَدْ بَلَغْتَ مِنْ لَدُنِّي عُذْرًا﴾ [الكهف :٧٦] وهي المرة الثالثة[١].

ثانياً : أدلة من قال بالإمهال إن طلب المرتد ذلك :

استدلوا بالأدلة نفسها، وحملوا حديث عمر المتقدم أن المرتد لعله طلب الإمهال والتأجيل فلم يمهلوه، ولذلك أنكر صنيعهم سيدنا عمر ﷺ[٢].

ثالثاً : أدلة من قال بعدم الإمهال :

وهم الشافعية في الأظهر، قالوا : إن قتل المرتد المرتب على الاستتابة حد فلا يؤخر كسائر الحدود، ولو سأل المرتد إزالة شبهة نوظر بعد إسلامه لا قبله لأن الشبه لا تنحصر[٣].

رابعاً : أدلة من قال يدعى ثلاث مرات :

ولعل دليل هؤلاء أن العبرة بالإرشاد، وطلب الهداية وتكرارها، وتعدد الزمن ليس له اعتبار، وإنما العبرة بتعدد أسباب الهداية.

خامساً : أدلة من قال يستتاب أبداً طالما يرجى منه التوبة :

قال هؤلاء أن الاستتابة لا تحد بمرة أو ثلاث مرات، ولا بيوم أو ثلاثة أيام أو أكثر، إنما العبرة بالتوجيه والإرشاد، وتكرار الاستتابة في ذلك حتى يكون اليأس، وعندئذ يكون القتل، وآخر الدواء الكي[٤].

المناقشة والترجيح :

يُلاحظ أن جميع العلماء الذين قالوا باستتابته ثلاثة أيام، استدلوا بالأدلة نفسها، ولكن منهم من حملها على الوجوب، ومنهم من حملها على الاستحباب، و أوضح دليل في المسألة حديث سيدنا عمر، و يرجح أنه يفيد الوجوب لأنه صرح باستتابته ثلاثة أيام، أما بالنسبة للأدلة الأخرى فليست نص صريح في المسألة، وإنما هي من قبيل الاستئناس.

أما الحنفية الذين اشترطوا لإيجاب الثلاث أن يطلب المرتد الإمهال، وحملوا حديث سيدنا عمر أن المرتد لعله طلب الإمهال فلم يمهلوه، فهذا افتراض ولم يرد في روايات الحديث طلب ذلك من المرتد، ولا تبنى الأحكام على التوهم والافتراض.

أما دليل الشافعية على الرأي الأظهر، أنه لا يمهل لأن الردة حد فلا تؤخر كسائر الحدود، فأقول : ربما تكون ردته لشبهة ولا تزال إلا بمزيد من الإقناع والاستبصار، وهذا يحتاج إلى مزيد من الوقت والإمهال، وسبق أن ذكرت عن العلماء أن الردة لا تقاس على الحدود في هذه الناحية، لأن الحدود الأخرى كالزنا مثلاً لا يمكن تدارك ما وقع وفات، بينما في الردة يمكن ذلك بالاستتابة والتوبة، و ربما لا تتم بيوم أو مرة واحدة، فلا بد من إمهاله أكثر من ذلك وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

الترجيح : يميل الباحث إلى ترجيح أن يكون المعيار في الإمهال وعدمه وجود الأمل بتوبته وإسلامه أو عدم ذلك، لا تحديد ذلك بالأيام والمرات، فإن كان المرتد ممن يرجى إسلامه، بأن كان يتجاوب مع القاضي، بإزالة ما كان سبباً في ردته مثلاً فيمهل إلى أن يتبين له الحق، أما إن كان يؤخر التوبة دون مبرر مقبول، ودون اقترابه من دائرة الحق و الهداية شيئاً، حتى يئس القاضي

---

(١) شرح فتح القدير، ابن الهمام ٦٤/٦، الحاوي الكبير للماوردي ١٦٠/١٣، كشاف القناع للبهوتي ١٥٠/٥، المغني لابن قدامة ٢٦٨/١٢.

(٢) شرح فتح القدير، ابن الهمام ٦٤/٦-٦٥.

(٣) مغني المحتاج للشربيني ١٨٠/٤.

(٤) الجريمة والعقوبة لأبي زهرة ص١٣٢.

من توبته فينبغي أن يكون اليأس نهاية لاستتابته.
والقول بالاستتابة الدائمة ينسب كما تقدم للثوري والنخعي، فإن كان يؤدي إلى عدم إقامة حد الردة، فهذا باطل مخالف للسنة والإجماع، كما صرح بذلك العلماء[١].
أما إن كان يقصد به جعل الأمل بالتوبة والهداية معياراً لنهاية الاستتابة، فهذا هو الرأي الذي أرجحه والله تعالى أعلم.
قال الشيخ أبو زهرة رحمه الله تعالى معلقاً ومرجحاً لهذا الرأي : {...وإن ذلك الرأي هو الأقرب إلى منطق الإسلام في الهداية، وليس مؤداه الاستتابة الدائمة، حتى يموت، فيكون تعطيلاً للحد، بل مؤداه تكرار الاستتابة ما دام هنا أمل في التوبة، فإذا لم يكن ذلك الأمل كان القتل لا محالة، فالفرق بين هذا الرأي وغيره أنه لم يجعل للتوبة زمناً ولا عدداً، بل جعل الأمل في التوبة هو الذي يحد الزمن، واليأس منها هو الذي ينهي الاستتابة}[٢].

المطلب الرابع : استتابة من تكررت ردته :

ما تقدم من حكم الاستتابة هو بالنسبة لمرتد مبتدئ ارتد لأول مرة، أما من تكررت ردته، بأن كان يرتد ثم يتوب ثم يرتد ثم يتوب وهكذا، فهل يستتاب ما دام أنه يتوب، أم أنه يقتل دون استتابة؟ هذا ما اختلف فيه الفقهاء :

الرأي الأول : يستتاب المرتد أبداً طالما أنه يتوب، وهو رأي الجمهور من الحنفية والمالكية والشافعية.

وهؤلاء الفقهاء قد اتفقوا على تعزيره بعد المرة الأولى، ولم يقولوا بتعزيره للمرة الأولى لأنه ربما حصلت له شبهة فارتد، ثم رجع بسبب زوالها، فإن عاود الردة بعد زوال الشبهة ثم تاب عزر، لأنه لم يبق له شبهة، وبالتالي تكرار الردة يدل على تهاونه واستخفافه بالدين، وهذا محل اتفاق بين الفقهاء وإن اختلفوا في مقدار التعزير:

فقد قال الحنفية : يضرب في المرة الثانية ثم يخلى سبيله، وإذا ارتد ثالثاً ثم تاب، ضربه الإمام ضرباً وجيعاً وحبسه حتى تظهر آثار التوبة عليه، ثم يخلي سبيله فإن عاد فعل به هكذا، إلا أن الكرخي[٣] قال : فإن عاد بعد الثالثة يقتل إن لم يتب في الحال ولا يؤجل، فإن تاب ضربه ضرباً وجيعاً ولا يبلغ به الحد ثم يحبسه، ولا يخرجه حتى يرى عليه خشوع التوبة وحال المخلص، فحينئذ يخلى سبيله فإن عاد بعد ذلك فعل به كذلك أبداً ما دام يرجع إلى الإسلام .

أما المالكية فقد قالوا: تعزيره يكون بضربه دون حبسه، وأما الشافعية فلم يحددوا مقدار التعزير، ومعنى ذلك أن مقدار تعزيره يعود إلى القاضي.

الرأي الثاني : من تكررت ردته يقتل دون استتابة، وهو رأي الحنابلة.

الرأي الثالث : من تكررت ردته يقتل غيلة، ومعناه أن يُنتظر فإذا أظهر كلمة الكفر قتل قبل أن يستتاب لأنه ظهر منه الاستخفاف، وهذا الرأي يروى عن أبي يوسف من الحنفية.

الأدلة :

---

(١) المغني لابن قدامة ٢٦٨/١٢.

(٢) الجريمة والعقوبة لأبي زهرة ص ١٣٣.

(٣) الكرخي (٢٦٠ - ٣٤٠هـ) : هو عبيد الله بن الحسين، أبو الحسن الكرخي، فقيه حنفي، انتهت إليه رئاسة الحنفية بالعراق، مولده بالكرخ، ووفاته ببغداد. من تصانيفه : (رسالة في الأصول التي عليها مدار فروع الحنفية، وشرح الجامع الصغير، وشرح الجامع الكبير، وكلاهما في فقه الحنفية).
[الأعلام للزركلي١٩٣/٤، الفوائد البهية، اللكنوي ص ١٠٨].

أولاً : أدلة من قال باستتابة من تكررت ردته :

١- **من القرآن :** قوله تعالى : ﴿**قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ**﴾ [الأنفال : ٣٨].

وقوله تعالى : ﴿**فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ**﴾ [التوبة : ٥].

ووجه الدلالة بالآيتين ظاهر : فأي كافر إن تاب ورجع عن الكفر إلى الإسلام فإن الله يتجاوز عما بدر عنه من الكفر، ولم تفرق الآيتان بين مرتد مبتدئ وبين مرتد عائد.

٢- ولعلهم استدلوا بعموم الأدلة التي تأمر بالاستتابة دون أن تفرق بين مرتد مبتدئ وبين مرتد عائد.

ثانياً : أدلة من قال بعدم استتابة من تكررت ردته :

١- من القرآن : قوله تعالى ﴿**إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا**﴾ [النساء : ١٣٧].

٢- وقوله تعالى ﴿**إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ**﴾ [آل عمران : ٩٠].

وجه الاستدلال : الازدياد يقتضي كفراً متجدداً ولا بد من تقدم إيمان عليه.

٣- من المعقول : إن تكرار الردة يدل على فساد عقيدته وقلة مبالاته بالدين[١].

المناقشة والترجيح :

من الملاحظ أن المسألة محتملة، ولا يوجد دليل صريح فيها، وإن ظاهر الأدلة التي تأمر بالاستتابة تشهد لمن قال باستتابة من تكررت ردته، لأنها لم تفرق بين مرتد مبتدئ ومرتد عائد، ولكن من اتخذ دين الله تعالى لعباً ولهواً واتخذ من التوبة ذريعة تدفع عنه القتل، لا بد من وضع حد لتلاعبه، ويرى الباحث أن يحبس حتى ينصلح حاله وتظهر عليه آثار التوبة والصلاح، لأنه إن ترك دون وضع حدٍ لكفره وتلاعبه أفسد عقيدة كثير من المسلمين. والله تعالى أعلم.

المطلب الخامس : استتابة من سب الله أو نبياً أو ملكاً :

والسب : هو الشتم، وكل كلام قبيح كالقذف، والاستخفاف، وإلحاق النقص بالله أو بنبي من أنبيائه[٢].

ولا خلاف بين العلماء بردة من سب الله أو رسول الله ﷺ أو نبياً مجمعاً على نبوته، ولكن جرى خلاف بين الفقهاء في استتابته وقبول توبته إن تاب، فهل يستتاب كغيره من المرتدين أم أنه يقتل دون استتابة؟

الرأي الأول : قبول توبة من سب الله أو نبياً أو ملكاً مجمعاً على ملكيته، وهو مذهب الحنفية[٣]

---

(١) حاشية ابن عابدين ٣٦٠/٦، مواهب الجليل للحطاب ٣٧٣/٨، مغني المحتاج للشربيني١٨٢/٤، كشاف القناع للبهوتي ١٥٣/٥، الشرح الكبير لابن قدامة ١٣٤/٢٧-١٣٥.

(٢) حاشية الدسوقي، ابن عرفة ٣٠٩/٤.

(٣) تناقلت بعض كتب الحنفية عدم قبول توبة من سب رسول الله ﷺ، و إن تاب فإنه يقتل حداً، وإلا قتل كفراً، سواء جاء تائباً من نفسه أو شهد عليه بذلك ، حتى أنهم قالوا : يقتل وإن سبه وهو سكران بسبب محظور، و أما من سب الله تعالى فإنه يستتاب و تقبل توبته، وقد ذكروا سبب التفريق بين سب الله وسب رسوله، أن سب رسول الله ردة تتعلق بحق العبد فلا تسقط عقوبتها بالتوبة، بخلاف سب الله تعالى، ولكن محقق المذهب ابن عابدين رحمه الله تعالى أطال في بطلان نسبة هذا القول إلى المذهب، وأن المذهب خلافه، وهو استتابته وقبول توبته كالمرتد. (راجع هذه المسألة في حاشية ابن عابدين =

، والشافعية في الأصح و رواية عند الحنابلة[١]، و هؤلاء لم يفرقوا بين الردة بسبب السب والشتم وبين غيرها، فيعاملونه كمرتد، فيستتاب فإن أسلم وإلا قتل.
واستدل هؤلاء بالأدلة التي تدل على الاستتابة و قبول توبة المرتد، كقوله تعالى : ﴿**قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ**﴾ [الأنفال : ٣٨]
الرأي الثاني : عدم استتابة وعدم قبول توبة من سب رسول الله ﷺ أو سب نبياً أو ملكاً مجمعاً على نبوته أو ملكيته، وإن تاب فإنه يقتل حداً، وإلا قتل كفراً، وهذا رأي المالكية، و أما من سب الله تعالى فإنه يستتاب وتقبل توبته على الراجح عندهم[٢].
الرأي الثالث : عدم استتابة من سب الله أو رسوله، وهو رأي الحنابلة على المعتمد في المذهب، لأن الردة بهذا السبب ذنب عظيم يدل على فساد عقيدة الساب واستخفافه بالله ورسوله[٣].
المناقشة والترجيح :
إن المتأمل في أقوال العلماء وأدلتهم في هذه المسألة، لا يجد دليلاً صريحاً فيها يستثني من سب الله ورسوله من الاستتابة، كما لا توجد أدلة صريحة بالتفريق بين ردة من سب الله وبين من سب رسوله الكريم ﷺ وقبول الأولى وعدم قبول الثانية، وإذا كان الأمر كذلك فإن المصير إلى الأدلة العامة التي تأمر بالاستتابة من الردة بغض النظر عن أسبابها، فمن سب الدين فهو مرتد، ومن سب الله أو رسولاً من رسله فهو مرتد، ولا سيما وإن الردة غالباً ما تنشأ عن شبهة، فربما عرضت له شبهة حول رسول ﷺ وما أكثر التشكيك بالله ورسوله من قبل الكافرين والملحدين، ولكن من تكرر منه ذلك بعد إزالة ما عرض له من شبهات، فيميل الباحث إلى عدم استتابته في حالة التكرار، لأن ذلك يدل على تهاونه واستخفافه بالله ورسوله عن عمد وإصرار.

المبحث الثاني : استتابة الزنديق :

المطلب الأول : تعريف الزنديق ومن هو في حكمه من الفرق الباطنية :

أولاً : تعريف الزنديق لغة واصطلاحاً : الزندقة لغة : الضيق، وقيل الزنديق منه لأنه ضيق على نفسه، والزنديق القائل ببقاء الدهر وهو فارسي معرب، وقيل : زندقته أنه لا يؤمن بالآخرة ووحدانية الخالق، وليس في كلام العرب زنديق، وإنما تقول العرب رجل زندق وزندقي إذا كان شديد البخل، فإذا أرادت العرب معنى ما تقوله العامة قالوا ملحد ودَهري، فإذا أرادوا معنى السن قالوا دُهري[٤].
وأما في اصطلاح الفقهاء : فقد اختلف الفقهاء في تحديد مفهومه :
الرأي الأول : الزنديق هو من لا يتدين بدين، أو الذي يقول ببقاء الدهر، ويعتقد أن الأموال والحرم مشتركة، وهذا رأي الحنفية، والراجح عند الشافعية، وهذا المعنى هو المشهور عند العرب.

ومعنى أنه لا يتدين بدين، قال ابن عابدين : {يحتمل أن يكون المراد به الذي لا يستقر على

= ٣٧٠/٦ إلى ٣٧٧، وشرح فتح القدير، ابن الهمام ٩١/٦).
(١) مغني المحتاج للشربيني١٨٢/٤، الإنصاف للمرداوي١٣٣/٢٧إلى ١٣٦، الشرح الكبير لابن قدامة ١٣٧/٢٧- ١٣٨.
(٢) حاشية الدسوقي، ابن عرفة٣٠٩/٤-٣١٢.
(٣) كشاف القناع للبهوتي ١٥٣/٥، الإنصاف للمرداوي ١٣٣/٢٧- ١٣٤ ــ ١٣٦.
(٤) لسان العرب لابن منظور ١٨٧١/٣، مادة زندق.

دين، أو الذي يكون اعتقاده خارجاً عن جميع الأديان}[1].
الرأي الثاني : الزنديق هو من أسر الكفر وأظهر الإسلام، وهو المسمى في الصدر الأول منافقاً[2]، ويسميه الفقهاء زنديقاً، وهذا رأي المالكية والحنابلة والقول الثاني عند الشافعية[3].
إذاً فهو يبطن الكفر ويظهر الإسلام تقية وتستراً، ليحظى بما للمسلمين من حقوق ومن أهمها حرمة الدم، ولكنه في واقع الأمر لا يدخر جهداً في الإساءة للإسلام وأهله، وهم موجودون في كل زمان، ففي زماننا كالذين يصفون كتاب الله بأنه متخلف، أو يدعون عدم صلاحية الأحكام الشرعية للتطبيق، أو من يطعن في السنة النبوية، وأنه يُكتفى بالقرآن بدونها، فهؤلاء زنادقة وإن تظاهروا بالإسلام، والزندقة بهذا المعنى أشد وأنكى من الردة الصريحة، خاصة في زماننا، لأنهم يمارسونها تحت غطاء حرية الرأي والتعبير، وهذا ما يريده عملاء هذه الأمة، ولذلك من واجب الأمة التصدي لهم بكل شدة وحزم[4].
والزندقة بهذا المعنى من العسير جداً إثباتها، ولذلك فطريق العلم بحاله، إما أن يعثر بعض الناس عليه كأن يسمعه يصرح بنفاقه فيشهد عليه، أو يُسره إلى من أمن إليه، أو هو يعترف بنفاقه وزندقته[5].
وهذا الرأي مبني على أن الزنديق والمنافق بمعنى واحد، ولكن التسمية اختلفت من زمن لآخر، ففي زمن النبوة والخلافة الراشدية كانوا يطلقون على من أظهر الإسلام وأضمر الكفر منافقاً، وبعد ذلك اصطلح الفقهاء على تسميته زنديقاً، وأما الرأي الأول فهو مبني على المغايرة بينهما.

- **وبعد بيان معنى الزنديق، فما هو الفرق بين الزنديق والمرتد من جهة، وبين الزنديق والمنافق والدهري والملحد من جهة أخرى؟**

أما الفرق بين الزنديق والمرتد : ذكر ابن عابدين رحمه الله تعالى أن الفرق بينهما العموم الوجهي، لأن الزنديق قد لا يكون مرتداً، كما لو كان زنديقاً أصلياً غير منتقل عن دين الإسلام، والمرتد قد لا يكون زنديقاً كما لو تنصر أو تهود، وقد يكون مسلماً فيتزندق .
وأما الفرق بين الزنديق والمنافق والدهري والملحد : فقد فرق بينهم ابن عابدين بقوله : {والفرق بين الزنديق والمنافق والدهري والملحد مع **الاشتراك في إبطان الكفر** : أن **المنافق** غير معترف بنبوة نبينا. **والدهري** كذلك مع إنكاره إسناد الحوادث إلى الصانع سبحانه وتعالى. **والملحد** : وهو من مال عن الشرع القويم إلى جهة من جهات الكفر، من ألحد في الدين : حاد وعدل، لا يشترط فيه الاعتراف بنبوة نبينا ولا بوجود الصانع تعالى وبهذا فارق الدهري أيضاً، ولا إضمار الكفر وبه فارق المنافق، ولا سبق الإسلام وبه فارق المرتد،

---

[1] انظر حاشية ابن عابدين ٣٨٥/٦-٣٨٦، شرح فتح القدير، ابن الهمام ٩١/٦، مغني المحتاج للشربيني ١٨٢/٤، كشاف القناع للبهوتي ١٥٣/٥.
[2] النفاق مشتق من نافقاء اليربوع، وهو موضع يرققه اليربوع من جحره، فإذا أُتي من موضع آخر خرج من النافقاء، وقد اشتق منه المنافق لأنه يدخل في الإسلام ثم يخرج منه من غير الوجه الذي دخل فيه. (لسان العرب لابن منظور ٤٥٠٨/٦، مادة نفق).
[3] حاشية الدسوقي، ابن عرفة ٣٠٦/٤، الذخيرة للقرافي ٣٧/١٢، كشاف القناع للبهوتي ١٥٢/٥، الإنصاف للمرداوي ١٣٩/٢٧، مغني المحتاج للشربيني ١٨٢/٤، الإقناع للشربيني ص ٥٦٨
[4] عقوبة الارتداد عن الدين بين الأدلة الشرعية وشبهات المنكرين، عبد العظيم المطعني، ص٧٨إلى٨٠.
[5] شرح فتح القدير، ابن الهمام ٩١/٦.

فالملحد أوسع فرق الكفر حداً : أي هو أعم من الكل}[1].
على كل حال فالمقصود من الزنديق هنا بغض النظر عن اختلاف الفقهاء في تحديد المعنى الدقيق له، ما أبيح دمه شرعاً لكفره بسبب الزندقة سواء كان معناها : إظهار الإسلام وإبطان الكفر، أو كان معناها عدم انتحال دين ما، إلى غير ذلك من المعاني التي تقدم ذكرها، فإذا ثبت على إنسان أنه زنديق، فهل يقتل مباشرة دون استتابة، أم لا بد من زجره بالاستتابة فإن تاب ترك وإلا قتل؟

ثانياً : الفرق الباطنية لهم حكم الزنادقة :

ومما يذكره معظم الفقهاء عند الحديث عن الزنادقة : الفرق الباطنية، بجامع أن كلا من الزنادقة والفرق الباطنية، يخفون الكفر ويظهرون الإسلام، كالفرق التي تظهر الإسلام والصوم والصلاة مع أنهم يعتقدون تناسخ الأرواح وحل الخمر والزنا، وأن الألوهية تظهر في شخص بعد شخص، وكالحلولية والإباحية، وكمن يفضل متبوعه على النبي ﷺ أو يعتقد أنه إذا حصلت له المعرفة والتحقيق سقط عنه الأمر والنهي، وكالقائلين بأن للقرآن باطناً، وأنه المراد منه دون الظاهر، إلى غير ذلك من الفرق والطوائف المارقة من الدين، والتي تؤمن بالمعتقدات المكفرة، وتهدم أركان الدين، وتتحلل منها، وتبيح المحرمات، قال ابن عابدين رحمه الله تعالى : {...فإنهم في البلاد الشامية يظهرون الإسلام والصوم والصلاة مع أنهم يعتقدون تناسخ الأرواح، وحل الخمر والزنا، وأن الألوهية تظهر في شخص بعد شخص...ويقولون المسمى به غير المعنى المراد، ويتكلمون في جناب نبينا كلمات فظيعة...ونقل عن علماء المذاهب الأربعة أنه لا يحل إقرارهم في ديار الإسلام بجزية ولا غيرها، ولا تحل مناكحتهم ولا ذبائحهم...والحاصل : أنهم يصدق عليهم اسم الزنديق والمنافق والملحد، ولا يخفى أن إقرارهم بالشهادتين مع هذا الاعتقاد الخبيث لا يجعلهم في حكم المرتد لعدم التصديق... وبعد الظفر بهم لا تقبل توبتهم أصلاً}[2].

المطلب الثاني : حكم استتابة الزنديق :

اتفق العلماء على إباحة دم الزنديق – سواء كان المقصود منه بأنه الذي لا يتدين بدين، أو كان المقصود منه المنافق، أو كان المقصود من الزنادقة : الفرق الباطنية - ولكنهم اختلفوا في استتابته قبل قتله، فهل يشرع زجره بالاستتابة قبل القتل كالمرتد أم لا؟ انقسم الفقهاء في ذلك إلى عدة آراء :

الرأي الأول : وهو رأي الحنفية والمالكية مع الاختلاف بينهما بشيء من التفصيل، فالحنفية قالوا : إن الزنديق لا يخلو : إما أن يكون معروفاً داعياً إلى زندقته وضلاله أو لا يكون كذلك : **فإن لم يكن داعية إلى زندقته فهو على ثلاثة أوجه** :

إما أن يكون زنديقاً من الأصل على الشرك، أو يكون مسلماً فيتزندق، أو يكون ذمياً فيتزندق، فالأول يترك على شركه إن كان من العجم أي بخلاف مشرك العرب فإنه لا يترك، والثاني يقتل إن لم يسلم لأنه مرتد فيعاملونه معاملة المرتد من الاستتابة وغيرها، و الثالث يترك على حاله لأن الكفر ملة واحدة.

وأما إن كان داعية إلى الزندقة والضلال : فقالوا على الرأي الراجح المفتى به عندهم : إن

---

[1] انظر حاشية ابن عابدين ٣٨٣/٦.

[2] انظر حاشية ابن عابدين ٣٨٦/٦-٣٨٧، مغني المحتاج للشربيني ١٨٢/٤، كشاف القناع للبهوتي ١٥٣/٥.

جاء تائباً قبل الاطلاع والقبض عليه فتوبته مقبولة، وأما إن أخذ وقبض عليه قبل توبته فإنه يقتل دون استتابة، حتى وإن تاب فلا تقبل توبته، وهذا التفصيل الأخير هو مذهب المالكية في الزنديق بشكل عام سواء كان داعية أم لا.

الرأي الثاني : يقتل الزنادقة ومن في حكمهم في كل حال دون استتابة، وهذا رأي الحنابلة على الرواية المعتمدة، وقول عند الشافعية، وقول عند الحنفية في الزنديق الداعي إلى زندقته.

الرأي الثالث : قبول توبة الزنادقة والباطنية كالمرتدين، ومعنى ذلك أنهم يستتابون فإن تابوا تركوا وإلا قتلوا، وهو رأي الشافعية على الراجح عندهم، ورواية عند الحنابلة، ولكن الشافعية قالوا : ولكن من تكررت ردته يعزر بعد المرة الأولى كالمرتد الذي تقدم ذكره.

وينبغي العلم : أن المقصود من عدم قبول توبته أي عدم قبولها في الدنيا، وذلك بعدم جدواها في نفي القتل عنه، أما فيما بينه وبين الله تعالى، فإنه إن صدق بها فإنها تقبل بلا خلاف(١).

الأدلة :

أولاً : أدلة الرأي الأول والثاني :

استدل أصحاب الرأي الأول والثاني على عدم استتابة الزنديق، وعدم قبول توبته، بالأدلة نفسها بغض النظر عن الاختلاف في بعض الجزئيات، فالمالكية والحنفية في الداعي إلى الزندقة قالوا : إن جاء تائباً قبل القبض عليه تقبل توبته ،لأنه الزنديق لما أطلعنا على ما كان مخفياً في باطنه، و أنه أعلن رجوعه عنه قبل منه ذلك(٢).

وأما ماعدا ذلك فسواء من قال إنه يقتل في كل حال، أو أنه يقتل دون استتابة بعد القبض عليه وقبل إعلان توبته،فقد استدلوا بما يلي :

١- بقوله تعالى : ﴿**إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَبَيَّنُوا فَأُولَئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَأَنَا التَّوَّابُ الرَّحِيمُ**﴾ [البقرة : ١٦٠]

وبقوله تعالى : ﴿**إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ**﴾ [آل عمران : ٩٠]

٢- وبعموم الأحاديث التي تأمر بقتل المرتد كقوله ﷺ : **"من بدل دينه فاقتلوه"**(٣).

وجه الاستدلال بهذه الأدلة : أن الزنديق لا يظهر منه ما يتبين به رجوعه وتوبته، لأن الزنديق لا يظهر منه بالتوبة خلاف ما كان عليه، فلم تكن التوبة مؤثرة فيه، فإن كان ينفي الكفر عن نفسه قبل ذلك، وقلبه لا يُطّلع عليه، فلا يكون لما قاله حكم، لأن الظاهر من حاله أنه إنما يدفع القتل بإظهار التوبة في ذلك.

٣- ما ورد أن سيدنا علي ﷺ أتي بزنادقة فأحرقهم(٤).

وجه الاستدلال : الظاهر أن سيدنا علي كرم الله وجهه قتلهم دون استتابة؛ لأنه لم يرد عنه

---

(١) حاشية ابن عابدين ٣٨٣/٦-٣٨٤، حاشية الدسوقي، ابن عرفة ٣٠٦/٤، الذخيرة للقرافي ٣٧/١٢، مغني المحتاج للشربيني ١٨٢/٤، كشاف القناع للبهوتي ١٥٢/٥، الإنصاف للمرداوي ١٣٣/٢٧إلى ١٣٦.

(٢) حاشية الدسوقي، ابن عرفة ٣٠٦/٤.

(٣) تقدم تخريجه صفحة (١٧٠).

(٤) أخرجه الإمام البخاري، رقم (٦٥٢٤)، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب حكم المرتد والمرتدة واستتابتهم، ٢٣٧٩/٤.

أنه استتابهم، فدل ذلك على أن استتابتهم غير مطلوبة.
٤- ولأن الزندقة أعظم فساداً في الأرض من الحرابة : لجمعها بين فساد الدين والدنيا، فلما لم تقبل توبة المحاربين بعد القدرة، فأولى أن لا تقبل توبة الزنديق بعد القدرة[١].

ثانياً : أدلة الرأي الثالث :

استدلوا على استتابة وقبول توبة الزنادقة بما يلي :

١- من القرآن قوله تعالى : ﴿**قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ**﴾ [الأنفال : ٣٨].

و هذا الزنديق قد تاب فينبغي أن تدفع التوبةُ عنه القتل.

٢- وقوله تعالى : ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا**﴾ [النساء : ٩٤].

فقد ورد أن ناساً من المسلمين لقوا رجلاً في غنيمة له، فقال : السلام عليكم فأخذوه فقتلوه، وأخذوا تلك الغنيمة، فنزلت هذه الآية ﴿**وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا**﴾ [النساء : ٩٤][٢].

٣- عن أسامة بن زيد قال : بعثنا رسول الله ﷺ في سرية فصبحنا الحرقات من جهينة فأدركت رجلاً، فقال : لا إله إلا الله، فطعنته فوقع في نفسي من ذلك، فذكرته للنبي ﷺ، فقال رسول الله ﷺ : أقال لا إله إلا الله وقتلته، قال قلت يا رسول الله إنما قالها خوفا من السلاح، قال أفلا شققت عن قلبه حتى تعلم أقالها أم لا، فما زال يكررها علي حتى تمنيت أني أسلمت يومئذ [٣].

٤- وروي أن المقداد بن عمرو الكندي[٤] قال : يا رسول الله أرأيت إن لقيت رجلاً من الكفار فاقتتلنا، فضرب إحدى يدي بالسيف فقطعها، ثم لاذ مني بشجرة فقال : أسلمت لله، أقتله يا رسول الله بعد أن قالها؟ قال رسول الله ﷺ : "لا تقتله"، فقال : يا رسول الله إنه قطع إحدى يدي، ثم قال ذلك بعد ما قطعها؟ فقال رسول الله : "لا تقتله فإن قتلته فإنه بمنزلتك قبل أن تقتله، وإنك بمنزلته قبل أن يقول كلمته التي قال"[٥].

---

[١] الذخيرة للقرافي ٣٨/١٢، الحاوي الكبير للماوردي١٥٢/١٣، كشاف القناع للبهوتي ١٥٢/٥-١٥٣، الشرح الكبير لابن قدامة ١٣٤/٢٧.

[٢] أخرجه البخاري، رقم (٤٣١٥)، كتاب تفسير القرآن، باب ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمناً، ٣/ ١٥٦٩، وأخرجه مسلم، رقم (٣٠٢٥)، كتاب التفسير، ص ١٢١١.

[٣] أخرجه البخاري، رقم (٤٠٢١)، كتاب المغازي، باب بعث النبي ﷺ أسامة بن زيد إلى الحرقات من جهينة، ١٤٤٩/٣، وأخرجه مسلم، رقم (٩٦)، كتاب الإيمان، باب تحريم قتل الكافر بعد أن قال لا إله إلا الله، ص ٦٥.

[٤] المقداد بن عمرو الكندي (٣٧ ق هـ - ٣٣هـ) : هو المقداد بن عمرو بن ثعلبة، أبو الأسود، ويقال غير ذلك، المعروف بالمقداد بن الأسود الكندي، صحابي، أسلم قديماً، هاجر الهجرتين وشهد بدراً، والمشاهد بعدها، هو أحد السبعة الذين كانوا أول من أظهر الإسلام، آخى النبي ﷺ بينه وبين عبد الله بن رواحة، روى عن النبي ﷺ أحاديث، وروى عنه علي وأنس وآخرون .
[تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني ١٤٦/٤، الأعلام للزركلي ٢٨٢/٧].

[٥] أخرجه البخاري، رقم (٣٧٩٤)، كتاب المغازي، باب شهود الملائكة بدراً، ١٣٦٨/٣، وأخرجه مسلم، رقم (٩٥)، كتاب الإيمان، باب تحريم قتل الكافر بعد أن قال لا إله إلا الله، ص ٦٥. واللفظ للبخاري.

كل هذه الأخبار وأمثالها تدل على وجوب الأخذ بالظاهر دون السرائر.

٥- لأن رسول الله ﷺ قد قبل من المنافقين ظاهر إسلامهم، وإن تحقق باطن كفرهم، بما أطلعه الله تعالى عليه من سرائرهم في قوله تعالى : ﴿**إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً**﴾ [المنافقون : ١ – ٢] وقرئ : إيمانهم بكسر الهمزة من الإيمان، والأول من اليمين، وقال تعالى : ﴿**وَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ إِنَّهُمْ لَمِنْكُمْ وَمَا هُمْ مِنْكُمْ وَلَكِنَّهُمْ قَوْمٌ يَفْرَقُونَ**﴾ [التوبة : ٥٦]، فلم يؤاخذهم بما أطلعه الله تعالى عليه من سرائرهم التي تحقق بها كفرهم، واعتبر ما تظاهروا به من الإسلام وإن تحقق فيه كذبهم، فوجب أن يكون أمثالهم من الزنادقة ملحقين بهم وداخلين في حكمهم.

٦- ولأنه لو جاز أن يختلف حكم التوبة في جهر الكفر وسره، لكان قبول توبة المستتر أولى من قبول توبة المجاهر : لأن الجهر به يدل على قوة معتقده، والاستسرار به يدل على ضعف معتقده، فلما بطل هذا كانت علته أبطل، ولأنها توبة من كفر، فوجب أن تقبل كالجهر(١).

المناقشة والترجيح :

أولاً : مناقشة أصحاب الرأي الأول والثاني لأدلة أصحاب الرأي الثالث :

١- أجابوا عن الأخبار التي تدل على قبول توبته، بأنها محمولة على المجاهر جمعاً بينها وبين قوله تعالى : ﴿**فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا**﴾ [غافر : ٨٥] ، أو على أحكام الآخرة.

٢- أجابوا عن حديث أسامة : أن الإكراه على الإسلام في الحربي مشروع إجماعاً، ويثبت إسلامه مع الإكراه، بخلاف غيره لا بد من الإسلام من باطن القلب، و المنافق لم يتحقق به ذلك.

٣- وأجابوا عن قبول ﷺ من المنافقين ظاهر إسلامهم : بانعقاد الإجماع اليوم على أن من عُلم نفاقه لا يُقر، فيستتاب عند الجميع، وإنما أقرهم ﷺ لئلا يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه، ولو ثبت ذلك عليهم بالحجة لقتلهم، كما كان يقتل في الزنا وغيره إذا قامت البينة، وعلمه هو وحده مع إقرارهم فخاص بالنبي ﷺ عندنا وعندكم.

٤- وأجابوا عن قياس الزنديق على الكفار الظاهرين : أن توبة الكافر الظاهر لا تثير ظناً، للتوافق بين حالته المستترة وحالته الظاهرة، بخلاف من أظهر الإيمان وأضمر الكفر(٢).

ثانياً : مناقشة أصحاب الرأي الثالث لأدلة الرأي الأول والثاني :

١- أجابوا على قوله تعالى : ﴿**إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ**﴾ [آل عمران : ٩٠]؛ أنه قد تعارض فيها ما يتنافى اجتماعهما : لأن من ازداد كفراً لم يتب، ومن تاب لم يزدد كفراً، وإذا تنافى ظاهرهما، صار تأويلها محمولاً على تقدم التوبة على ما حدث بعدها من زيادة الكفر، فيحبط حادث الكفر سابق التوبة.

٢- وأجابوا عن قولهم : إن الزنديق لا يظهر منه ما يتبين به رجوعه وتوبته، لأن الزنديق

---

(١) الحاوي الكبير للماوردي ١٥٢/١٣إلى١٥٤، مغني المحتاج للشربيني ١٨٢/٤، الشرح الكبير لابن قدامة ١٣٥/٢٧-١٣٦.

(٢) الذخيرة للقرافي ٣٩/١٢.

لا يظهر منه بالتوبة خلاف ما كان عليه، بأننا ما كلفنا إلا بالحكم على الظاهر من حاله، وهو في الباطن موكول إلى ربه، وقد يجوز أن تؤثر التوبة في باطنه كتأثيرها في ظاهره.

٣- وأما الجواب عن قولهم : إن الظاهر من التوبة استدفاع القتل، أن هذا الظاهر لا يمنع من قبول التوبة في المرتد، كما لا يمنع إسلام الحربي إذا قُدِّم للقتل من قبول إسلامه، والكف عن قتله.

٤- وأما قياس الزنديق على المحارب فلا يصح : لافتراقهما في معنى الحكم : لأن الحرابة يقتل فيها بظاهر فعله، فلم تؤثر التوبة في رفع القتل عنه، والردة يقتل فيها بظاهر قوله الدال على معتقده ، فجاز أن يرفعها ما جانسها من القول في توبته، ويحمل ذلك على زوال معتقده(١).

٥- أما استدلالهم بحديث سيدنا علي ﷺ، فيرد عليه بأنه قد ورد في بعض روايات الحديث أنه استتابهم، ومن جملة هذه الروايات ما أورده ابن حجر رحمه الله تعالى أنه قيل لعلي: إن قوماً على باب المسجد يدعون أنك ربهم، فدعاهم فقال لهم : ويلكم ما تقولون، قالوا : أنت ربنا وخالقنا ورازقنا، فقال : ويلكم، إنما أنا عبد مثلكم آكل الطعام كما تأكلون، وأشرب كما تشربون، إن أطعت الله أثابني إن شاء، وإن عصيته خشيت أن يعذبني، فاتقوا الله وارجعوا، فأبوا، فلما كان الغد غدوا عليه، فجاء قنبر(٢)، فقال، والله قد رجعوا يقولون ذلك الكلام...فلما كان الثالث، قال: لئن قلتم ذلك لأقتلنكم بأخبث قتلة، فأبوا إلا ذلك...فخد لهم أخدوداً بين باب المسجد والقصر، وقال : احفروا فأبعدوا في الأرض وجاء بالحطب فطرحه بالنار في الأخدود، وقال إني طارحكم فيها أو ترجعوا فأبوا أن يرجعوا، فقذف بهم فيها حتى إذا احترقوا، قال إني إذا رأيت أمراً منكراً أوقدت ناري ودعوت قنبراً(٣).

فيرى الباحث أن تحمل الروايات المطلقة عن الاستتابة على الروايات المقيدة بالاستتابة، وهذا من قبيل حمل المطلق على المقيد. والله تعالى أعلم.

الترجيح :

يرى الباحث أن الرأي القائل باستتابة وقبول توبة الزنديق أقوى من حيث الدليل، لأن جميع أحكام الشريعة الإسلامية تبنى على الظاهر دون السرائر، التي لا يطلع عليها إلا الله تعالى، فلا ينبغي بناء الأحكام ولا سيما قضايا الدماء على الاحتمال، وكل ما أورده من قال بعدم استتابته لم يسلم من النقد والرد، وأصرح دليل أوردوه ذكروه هو ما ورد عن سيدنا علي، ولكن كما تقدم أنه ورد في بعض رواياته أنه استتابهم، ولكن مع ذلك فمن تكررت زندقته أكثر من مرة، فمعنى ذلك أنه لم ينزجر بالاستتابة الأولى، فلا ينبغي للقاضي الاقتصار على الاستتابة بعد ذلك، بل لا بد من حبسه ومراقبته واستبراء حاله، وكل ما يراه مناسباً لردعهم وزجرهم، لأن الزنادقة يشكلون خطراً جسيماً على الدين وأهله، فلا بد من ملاحقتهم بشكل دائم، وإلا أفسدوا على المسلمين دينهم وعقيدتهم. والله تعالى أعلم.

---

(١) الحاوي الكبير للماوردي ١٣/١٥٤- ١٥٥.

(٢) قنبر هو مولى علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، روى : عن علي وعن كعب بن نوفل السلمي وعن بلال، وروى عنه : ابنه. (انظر الإكمال لابن ماكولا ٧/١٠٠).

(٣) فتح الباري لابن حجر العسقلاني ١٢/٢٧٠-٢٧٢، قال ابن حجر عن سند هذه الرواية : وهذا سند حسن.

المبحث الثالث : استتابة الساحر :

يعد السحر من الجرائم الخطيرة التي حاربها الإسلام، لأنها تنطوي على الفساد والإضرار بالناس، إضافة إلى قلب الحقائق والمكر والخداع، ولذلك فقد نص كثير من العلماء على قتل الساحر ومن هو في حكمه، والسؤال الذي يتعلق بالبحث بشكل مباشر، إذا حكمنا على الساحر بالقتل، فهل يقتل دون استتابة؟ أم لا بد من زجره أولاً بالاستتابة، فإن تاب ترك وإلا قتل؟ هذا ما سيجاب عنه ضمن المطالب التالية :

المطلب الأول : تعريف السحر :

السحر لغة : كل ما لطف مأخذه ودق فهو سحر، ومنه قول رسول الله ﷺ : "إن من البيان لسحراً"(١)، ومن السحر الأخذة التي تأخذ العين حتى يظن أن الأمر كما يرى وليس الأصل على ما يرى، وأصل السحر : صرف الشيء عن حقيقته إلى غيره، فكأن الساحر لما أرى الباطل في صورة الحق، وخيَّل الشيء على غير حقيقته، قد سحر الشيء عن وجهه أي صرفه، وإنما سمَّت العرب السحر سحراً لأنه يزيل الصحة إلى المرض، وقد عرفه بعضهم في معنى خاص فقال : السحر عمل تقرب فيه إلى الشيطان وبمعونة منه(٢).

أما اصطلاحاً : فقد اختلف الفقهاء وغيرهم من العلماء في تعريفه اختلافاً واسعاً، ولعل مرد الاختلاف إلى خفاء طبيعة السحر وآثاره، فاختلفت تعريفاتهم تبعاً لاختلاف تصورهم لحقيقته(٣).

فقد عرفه ابن العربي من المالكية : {بأنه كلام يعظم به غير الله وينسب إليه المقادير والكائنات}(٤).

وعرفه الشافعية : {بأنه مزاولة النفوس الخبيثة لأفعال وأقوال يترتب عليها أمور خارقة للعادة}(٥).

وقد عرفه الحنابلة : {بأنه عقد ورقى وكلام يتكلم به، أو يكتبه، أو يعمل شيئاً يؤثر في بدن المسحور، أو قلبه، أو عقله، من غير مباشرة له}(٦).

المطلب الثاني : ضابط السحر الذي يقتل فاعله :

لا بد قبل الحديث عن استتابة الساحر من بيان وتحديد الساحر الذي حكمه القتل، وقد اختلف العلماء في ذلك اختلافاً كبيراً، وذلك لاختلافهم في علة قتله كما سيأتي، فمنهم من رأى : أن علة قتله الفساد والإضرار بالناس وهم الحنفية ورأي عند الحنابلة، فيقتل الساحر وإن لم يكن كافراً، علماً بأن الحنفية اختلفوا في كفر من مارس السحر وزاوله على رأيين : منهم من اعتبره كفراً، ومنهم من لم يعتبره كفراً، وعلى كلا الرأيين يقتل الساحر، ومنهم من رأى : أن علة قتله الكفر وهم المالكية والحنابلة على المعتمد والشافعية، فلا يقتل الساحر إلا إذا كفر بسحره .

ولكن هؤلاء العلماء الذين قالوا أن علة قتل الساحر الكفر قد اختلفوا في توصيف و كيفية

---

(١) أخرجه البخاري، رقم (٥٤٣٤)، كتاب الطب، باب إن من البيان سحراً، ٢٠٤٦/٤.
(٢) لسان العرب لابن منظور ١٩٥١/٣-١٩٥٢، مادة سحر.
(٣) الموسوعة الفقهية الكويتية ٢٥٩/٢٤، مصطلح سحر.
(٤) حاشية الدسوقي، ابن عرفة ٣٠٢/٤.
(٥) مغني المحتاج للشربيني ١٥٥/٤.
(٦) كشاف القناع للبهوتي ١٦١/٥.

كفره؟
فالمالكية والشافعية قالوا : لا يكفر الساحر إلا إذا أتى بسحره كفراً معلوماً من الدين بالضرورة، أي ما يصبح به مرتداً عن الدين، أما الحنابلة على المعتمد : فقد أضافوا إلى ذلك أمراً آخر؛ فقالوا : يكفر الساحر بتعلم السحر وفعله وإن اعتقد تحريمه، وهذا خلاف ما عليه جمهور العلماء.
ولذلك فقد اتفق العلماء على قتل الساحر الكافر بسحره، وهو من أتى فعلاً أو اعتقد بسحره ما يعتبر كفراً متفقاً عليه، كالذي يعتقد إباحة السحر، أو كالذي ينسب المقادير والكائنات إلى غير الله تعالى، فهذا كافر مرتد يقتل باتفاق العلماء.
وأما إن لم يأت الساحر بسحره ما يعتبر كفرًا متفقاً عليه، أي معلوماً من الدين بالضرورة، فهذا هو محل الخلاف بين الفقهاء.
فالحنفية والحنابلة يقولون يقتله، أما عند الحنفية لما تقدم من أن علة قتل الساحر عندهم مزاولته وممارسته؛ لأنه ينطوي على الفساد والإضرار بالناس، وإن لم يكفر عندهم، وأما عند الحنابلة لكفره لأنهم اعتبروا الساحر كافراً بتعلم السحر وعمله.
ويُستنتج مما سبق الحالات التي يقتل فيها الساحر عند العلماء :
فعند الحنفية : يقتل الساحر في حالتين :
الحالة الأولى : إذا عرفت مزاولته لعمل السحر لسعيه في الأرض بالفساد.
الحالة الثانية : إذا اعتقد مكفراً.
والظاهر من المذهب أن المسلم والذمي والحر والعبد في ذلك سواء، وقيل : يقتل الساحر المسلم دون الكتابي.
وأما المرأة : فعلى الأصح عند الحنفية تقتل إذا مارست السحر بعلة الفساد والإضرار، لا بسبب الاعتقاد الذي هو ردة، لأن المرتدة لا تقتل عند الحنفية، ومقابل الأصح : لا تقتل الساحرة بل تحبس وتضرب كالمرتدة[1].
أما المالكية : فحقيقة السحر عندهم تكمن في ما يعد كفراً وارتداداً عن الدين، كأن يعظم بكلمات السحر غير الله تعالى، أو ينسب إلى غير الله المقادير والكائنات، وهذا النوع هو الذي يستوجب قتل الساحر، وأما عدا ذلك فليس بسحر وإن أطلقوا عليه سحراً فهو من قبيل المجاز لا الحقيقة، كتغيير أحوال الشخص من الصحة إلى المرض، فهذا النوع الثاني ليس كفراً ولا يقتل فاعله بل يعزر ويؤدب.
وأما الذمي فلا يقتل عند المالكية إلا أن يدخل بسحره ضرراً على المسلمين، فيكون ذلك نقضاً لعهده، ولا تقبل منه التوبة، وإن سحر أهل دينه أدِّب، إلا أن يقتل أحداً[2].
وأما الشافعية : فالساحر لا يكفر ولا يقتل عندهم بذات السحر، إلا إن اعترف مع السحر بما يوجب كفره وإباحة دمه، فيكون بذلك كافراً بمعتقده لا بسحره، كما لو اعتقد إباحة السحر مثلاً، وبالتالي يباح دمه بردته وكفره لا بالسحر[3].
وأما الحنابلة فقالوا : بقتل الساحر على المعتمد في المذهب عندهم بشرطين : أحدهما :

---

(١) حاشية ابن عابدين ٣٨١/٦إلى٣٨٣، شرح فتح القدير، ابن الهمام ٩٢/٦.
(٢) حاشية الدسوقي، ابن عرفة ٣٠٢/٤، الذخيرة للقرافي ٣٣/١٢-٣٧، التاج والإكليل، العبدري ٣٧٦/٨.
(٣) الحاوي الكبير للماوردي٩٦/١٣، تكملة المجموع شرح المهذب للمطيعي ٩٠/٢١.

الكفر، وقالوا يكفر الساحر بتعلم السحر وفعله، كالساحر الذي يفرق بين المرء وزوجه، و من ذلك سحر لبيد بن الأعصم لرسول الله ﷺ، روت عائشة : "أن النبي ﷺ سُحر حتى إنه ليخيل إليه أنه يفعل الشيء وما فعله"[١]، أو إن اعتقد إباحة السحر، أو كالذي يعتقد أن الكواكب تخاطبه، فيكفر بكل ذلك ويقتل.

وهناك رأي ثان عند الحنابلة : عدم كفره، وهذا ما اختاره ابن عقيل، وحمل رواية الكفر على من اعتقد إباحته، ولكن حتى على هذا الرأي فإنه يفسق ويقتل حداً.

وأما الذي يسحر بأدوية وتدخين وسقي شيء لا يضر فإنه لا يكفر ولا يقتل، ولكن يعزر على المذهب، وقال بعضهم : إن قال الساحر : سحري ينفع وأقدر على القتل به، قتل ولو لم يقتل به.

الشرط الثاني : أن يكون الساحر مسلماً : فلو كان كتابياً فلا يقتل على المذهب، و قيل : يقتل كالمسلم[٢].

المطلب الثالث : حكم الكاهن والعراف :

مما يذكره العلماء عند الحديث على الساحر الكاهن والعراف وما شابه ذلك :

قال الحنفية : الكاهن هو الساحر، وقيل : هو العراف الذي يحدث ويتخرص، وقيل : من له من الجن من يأتيه بالأخبار، وقالوا في حكمه : إن اعتقد أن الشياطين يفعلون له ما يشاء كفر لا إن اعتقد أنه تخييل.

وقال ابن عابدين بعد سرده لهذه الأقوال {والحاصل أن الكاهن من يدعي معرفة الغيب بأسباب، وهي مختلفة فلذا انقسم إلى أنواع متعددة كالعراف، والرمال، والمنجم، وهو الذي يخبر عن المستقبل بطلوع النجم وغروبه، والذي يضرب الحصى، والذي يدعي أن له صاحباً من الجن يخبره عما سيكون، والكل مذموم شرعا محكوم عليهم وعلى مصدقهم بالكفر...وفي التتارخانية يكفر بقوله أنا أعلم المسروقات أو أنا أخبر عن إخبار الجن إياي...}[٣].

أما الحنابلة فقالوا : الكاهن هو الذي له رئي من الجن يأتيه بالأخبار.

والعراف: هو الذي يحدس ويتخرص.

وحكمه على المعتمد عند الحنابلة : انه لا يقتل ولا يكفر، بل يعزر.

وذكره أبو الخطاب[٤] في السحرة الذين يقتلون.

وقد ذكر الحنابلة : لو أن شخصاً أوهم قوماً بطريقته أنه يعلم الغيب فللإمام قتله لسعيه بالفساد[٥].

---

[١] أخرجه البخاري، رقم (٥٤٣٣)، كتاب الطب ، باب السحر، ٢٠٤٦/٤، وأخرجه مسلم، رقم (٢١٨٩)، كتاب السلام، باب السحر، ص ٩٠٠.

[٢] كشاف القناع للبهوتي ١٦١/٥، الإنصاف للمرداوي ١٨١/٢٧إلى ١٩٣.

[٣] حاشية ابن عابدين ٣٨٢/٦-٣٨٥، شرح فتح القدير، ابن الهمام ٩٢/٦.

[٤] أبو الخطاب (٤٣٢ – ٥١٠هـ) : هو محفوظ بن أحمد الكلوذاني، أبو الخطاب، أصله من (كلوذا) بضواحي بغداد، إمام الحنابلة في وقته، ومولده ووفاته ببغداد. من تصانيفه : (التمهيد في أصول الفقه، والانتصار في المسائل الكبار، والهداية في الفقه). [الأعلام للزركلي ٢٩١/٥، طبقات الحنابلة لأبي يعلى ٤٧٩/٣].

[٥] الإنصاف للمرداوي١٨٩/٢٧، كشاف القناع للبهوتي ١٦٢/٥.

ولا مجال لذكر الأدلة هنا، لأن الموضوع الذي يتصل بالبحث بشكل مباشر هو الاستتابة، ولكن لابد من تحديد معنى الساحر الذي يُقتل تمهيداً للتعرف على حكم استتابته.

المطلب الرابع : استتابة الساحر ومن هو في حكمه :

وبسبب اختلاف حكم الساحر عن حكم المرتد فقد اختلف العلماء في استتابته على رأيين :

الرأي الأول : عدم استتابة الساحر، وهو رأي الحنفية والمالكية والحنابلة على المعتمد، وهذا هو الرأي العام، مع وجود بعض التفصيلات عند بعضهم :

فالحنفية : يقولون بأن الساحر إن جاء تائباً من تلقاء نفسه قبل القبض عليه قبلت توبته، وأما إن قبض عليه قبل التوبة، فيقتل دون استتابة، وكما يبدو لي أن الحنفية قالوا بعدم استتابة من مارس السحر وزاوله لسعيه في الأرض الفساد، أما مجرد من اعتقد مكفراً، دون أن يمارس شيئاً من السحر، فينبغي أن يستتاب عندهم، بدليل أنهم قالوا : إن المرأة تقتل إن مارست السحر لا بمجرد الاعتقاد، لأنها إن اقتصرت على اعتقاد ما هو مكفر، فهي مرتدة، والمرتدة لا تقتل عند الحنفية.

وأما المالكية : فقد فرقوا بين الساحر المجاهر بسحره، وبين المستتر به، فقالوا : باستتابة المجاهر، أما المستتر فيقتل دون استتابة كالزنديق، أي لا يستتاب إن قبض عليه قبل توبته.

الرأي الثاني : استتابة الساحر قبل قتله، وهذا الرأي هو رواية عند الحنابلة، وهو رأي الشافعية؛ لأن الشافعية لا يقولون بقتل الساحر بعلة مزاولة السحر، وإنما يقولون بقتله بعلة الكفر إن أتى ما هو مكفر، وبالتالي فإنهم يعاملونه على اعتبار أنه مرتد وتجب استتابة المرتد عندهم[١].

الأدلة :

أدلة الجمهور الذين قالوا بعدم استتابته :

١- بقول رسول الله ﷺ : **"حد الساحر ضربه بالسيف"**[٢].

وجه الاستدلال بالحديث : أن النبي ﷺ سماه حداً، والحد بعد ثبوته لا يسقط بالتوبة.

٢- عدم الاستتابة هو ظاهر ما نقل عن الصحابة، فانه لم ينقل عن أحد منهم أنه استتاب ساحراً، وفي الحديث عن عائشة أن الساحرة سألت أصحاب النبي ﷺ وهم متوافرون هل لها من توبة فما أفتاها أحد[٣].

٣- ولأنه لا طريق لنا إلى إخلاصه في توبته، لأن السحر معنى في قلبه لا يزول بالتوبة،

---

[١] حاشية ابن عابدين ٣٨٢/٦إلى٣٨٤، شرح فتح القدير، ابن الهمام ٩٢/٦، حاشية الدسوقي، ابن عرفة ٣٠٢/٤، الذخيرة للقرافي ٣٣/١٢-٣٧، الحاوي الكبير للماوردي٩٦/١٣، تكملة المجموع شرح المهذب للمطيعي ٩٠/٢١، كشاف القناع للبهوتي ١٥٣/٥، المغني لابن قدامة ٣٠٣/١٢.

[٢] أخرجه الترمذي، رقم (١٤٦٠)، كتاب الحدود، باب ما جاء في الساحر، ٦٠/٤، قال الترمذي : لا نعرفه مرفوعاً إلا من هذا الوجه، وإسماعيل بن مسلم المكي يضعف في الحديث، ويروى عن الحسن أيضاً، والصحيح عن جندب موقوف، وقد ضعف الحديث ابن حجر العسقلاني (انظر فتح الباري لابن حجر العسقلاني ٢٣٦/١٠)، وقال الحاكم : هذا حديث صحيح الإسناد وإن كان الشيخان تركا حديث إسماعيل بن مسلم فإنه غريب صحيح، وقد وافقه الذهبي. (انظر المستدرك للحاكم مع التلخيص للذهبي، كتاب الحدود، حد الساحر ضربه بالسيف، ٣٦٠/٤)، كما صحح الحديث الإمام السيوطي (انظر الجامع الصغير للسيوطي، رقم ٣٦٨٨، ص ٢٢٤).

[٣] لم أعثر عليه في كتب الحديث التي تيسر لي الرجوع إليها. وقد ذكره ابن قدامة في المغني ٣٠٣/١٢.

فيشبه من لم يتب، فهو يضمر السحر ولا يجهر به فيكون إظهار الإسلام والتوبة خوفاً من القتل مع بقائه على تلك المفسدة.

أدلة **من قال باستتابته :**

١- لأن الساحر ليس بأعظم من الشرك، والمشرك يستتاب.

٢- معرفته للسحر لا تمنع قبول توبته، فإن الله تعالى قبل توبة سحرة فرعون وجعلهم من أوليائه في ساعة .

٣- ولأن الساحر لو كان كافراً فأسلم صح إسلامه وتوبته، فإذا صحت التوبة منهما (أي الساحر والكافر) صحت من أحدهما (أي الساحر المسلم) .

٤- ولأن الكفر والقتل إنما هو بعمله بالسحر لا بعلمه، والعمل به يمكن التوبة منه، وكذلك اعتقاد ما يكفر باعتقاده يمكن التوبة منه كالشرك[١].

وأما مذهب الشافعية فهو : أن الساحر يقتل لكفره لا لسحره فقط، وإن لم يكن في سحره كفر عزر، وفي كلا الحالين يستتاب، إلا أن يقتل أحداً بسحره فيقتل به.

المناقشة والترجيح :

الحديث الذي استدل به من قال بعدم الاستتابة، لم يسلم من الطعن من حيث السند فقد ذكر ابن حجر في فتح الباري : أن في سنده ضعفاً، ولا من حيث المعنى : فقد ذكر الماوردي الشافعي : أن ضربه بالسيف قد لا يكون قتلاً فلم يكن صريحاً في القتل[٢].

ولكن يرى الباحث استبعاد ما قاله الماوردي، لأن السيف غالباً ما يقصد به القتل، ولكن مع ذلك فإن الحديث – بناء على تصحيحه - لا يدل على نفي الاستتابة، لأنه يحتمل أن حده بالسيف بعد الاستتابة. وأما حديث أن الساحرة سألت أصحاب النبي ﷺ وهم متوافرون هل لها من توبة فما أفتاها أحد، فلا أدري صحة ثبوته؛ إذ لم أعثر عليه في كتب الحديث التي تيسر لي الرجوع إليها. وأما أن الساحر يضمر السحر ولا يجهر به، فكما تقدم عند الحديث عن استتابة الزنديق، أن الله تعالى ما خولنا إلا الحكم بالظاهر والله يتولى السرائر.

فما استدل به من قال بعدم استتابة الساحر لا يخلو من الطعن، ولذلك حرمةً للدماء، وعدم قتلها بالشبهات والاحتمالات، أميل إلى ترجيح القول باستتابة الساحر ومن هو في حكمه، ولكن هذا في غير من كثر فساده وضرره بين الناس، فالفقهاء الذين قالوا بقتل الساحر، وجدوا فيه مرتداً وزيادة، لإتيانه ما هو مكفر، ولسعيه بالفساد والإضرار بالناس، ولذلك يرى الباحث قتله تعزيراً[٣] بعلة كثرة الفساد والإضرار بالناس، فإن زجره بالقتل عندئذ أولى من زجره بالاستتابة، للتحقق من عدم جدوى زجره بالاستتابة، فتكون المصلحة الراجحة في قتله دون استتابة. وهذا مالم يكفر بسحره، وإلا فهو مرتد تجري عليه أحكام المرتد الذي تقدم الخلاف في حكم استتابته.

---

(١) كشاف القناع للبهوتي ١٥٣/٥، المغني لابن قدامة ٣٠٣/١٢.

(٢) فتح الباري لابن حجر العسقلاني ٢٣٦/١٠، الحاوي الكبير للماوردي٩٦/١٣- ٩٧.

(٣) انظر حالات جواز القتل تعزيراً : الظروف المشددة والمخففة في عقوبة التعزير، ناصرالخليفي ص١٤٨ وما بعدها.

المبحث الرابع : استتابة تارك الفرائض :

يُقصد بالفرائض : العبادات الشعائرية الظاهرة الكبرى – دون المخفية لأنه لا سبيل للتنقيب عن صدور الناس - التي تعد من أركان الإسلام، وهي الصلاة والزكاة والصوم والحج، وما يتعلق بها من الشروط والأركان كالطهارة والركوع والسجود، مما ثبت بدليل قطعي وكان معلوماً من الدين بالضرورة، ولا شك ولا خلاف بين العلماء أن تركها من الكبائر الكبيرة، يستوجب الإثم و العقوبة في الآخرة، ولكن ما حكم تاركها في الدنيا من حيث العقوبة؟ هل يعاقب بالقتل أم يُكتفى بتعزيره بما يراه الإمام؟ وعلى القول بقتل تاركها هل يزجر عن تركها بالاستتابة، أم أنه يقتل دون استتابة؟ هذا ما سيجاب عنه في المطالب التالية :

المطلب الأول : استتابة تارك الصلاة :

أولاً : حكم تارك الصلاة وما في حكمها : لا خلاف بين العلماء أن من ترك الصلاة جاحداً لفرضيتها كافر مرتد عن الدين، لثبوتها بدليل قطعي، فجحودها إنكار لما هو معلوم من الدين بالضرورة، قالوا : إلا أن يكون حديث العهد بالإسلام، أو ينشأ ببلد بعيد عن العلماء فلا يكون مرتداً، بل يعرَّف وجوبها، فإن جحدها بعد ذلك كان من المرتدين، فيباح قتله ويهدر دمه، وهذا الحكم ليس خاصاً بالصلاة، بل إنه ينطبق على كل ما ثبت بدليل قطعي، وعلم من الدين بالضرورة، فإنكاره كفر وردة عن الدين ومن ذلك الصوم والزكاة والحج.

وأمامن تركها كسلاً دون جحودها وإنكارها فهذا مما اختلف فيه الفقهاء :

الرأي الأول : تارك الصلاة كسلاً فاسق، ويضرب ضرباً شديداً حتى يسيل منه الدم، وبعده يحبس، ويتفقد حاله بالوعظ والزجر والضرب حتى يصليها أو يموت بحبسه، وهذا الرأي هو مذهب الحنفية حيث لم يقولوا : بقتل تارك الصلاة كسلاً[١] .

الرأي الثاني : تارك الصلاة كسلاً يقتل حداً لا كفراً، وهذا الرأي هو مذهب المالكية والشافعية، خلافاً لابن حبيب من المالكية فقد ذهب إلى أن تارك الصلاة كسلاً يقتل كفراً لا حداً. وكذلك قال المالكية والشافعية : بقتل تارك الطهارة، لأن الطهارة شرط للصلاة فمن تركها فقد ترك الصلاة، فقد نص المالكية على أن تارك الطهارة لو قال : لا أتوضأ، أو لا أغتسل، فيؤخر ويطالب بفعلها طلباً متكرراً في سعة من الوقت، إلى أن يصير من الوقت ما يسع الوضوء أو الغسل مع الركعة ويقتل.

وكذلك الشافعية قالوا بقتل تارك الطهارة ولكن بينوا أن محل قتله في المتفق عليه، أو كان فيه خلاف واه، بخلاف القوي، فلو ترك فاقد الطهورين الصلاة متعمداً، أو مس شافعي الذكر، أو لمس المرأة، أو توضأ ولم ينو وصلى متعمداً، لا يقتل لأن جواز صلاته مختلف فيه، وقال بعض الشافعية : بقتله إن كان تاركاً للطهارة بناء على مذهب إمامه، لكن الإمام الرملي[٢] بين أن الأوجه الأخذ بالإطلاق، أي عدم القتل في الطهارة المختلف فيها، ولعل السبب في ذلك أن الاختلاف يورث شبهة والحدود تدرأ بالشبهات[٣].

---

[١] حاشية ابن عابدين ٥/٢-٦، شرح فتح القدير، ابن الهمام ٥١٤/١، حاشية الطحطاوي ص ٣٧٣.

[٢] الرملي (٩١٩ - ١٠٠٤هـ) : هو محمد بن أحمد بن حمزة، شمس الدين، فقيه الديار المصرية، مرجعها في الفتوى يقال له : الشافعي الصغير، وقيل : هو مجدد القرن العاشر، جمع فتاوى أبيه، وصنف شروحاً، وحواشي كثيرة، من مصنفاته : (نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، وغاية البيان شرح زبد بن رسلان، وشرح البهجة الوردية). [الأعلام للزركلي ٧/٦، معجم المؤلفين، كحالة ٦١/٣].

[٣] حاشية الدسوقي، ابن عرفة ١٩٠/١-١٩١، نهاية المحتاج للرملي ٤٢٨/٢ - ٤٢٩.

الرأي الثالث : وهو مذهب الحنابلة : حيث اتفقوا على قتل تارك الصلاة، ولكنهم اختلفوا في تكييفه على روايتين : الرواية الأولى : تارك الصلاة يقتل كفراً سواء تركها جحوداً أو تركها كسلاً[١]، وهذه الرواية هي المعتمدة عند أكثر الحنابلة. أما الرواية الثانية : تارك الصلاة كسلاً يقتل حداً لا كفراً، وهذه الرواية رجحها الإمام ابن قدامة رحمه الله تعالى.
وقد قال الحنابلة أيضاً : بقتل وكفر من ترك ركناً أو شرطاً مجمعاً عليه، كالطهارة والركوع والسجود لأنه كتركها، أو ترك ركناً أو شرطاً مختلفاً فيه، يعتقد وجوبه، فهو كترك جميعها، فقالوا : نحده بفعل ما يوجب الحد على مذهبه، وقال بعضهم : لا يُقتل بمختلف فيه، كما لا يحد المتزوج بغير ولي، قال الإمام البهوتي[٢] : وهو أظهر للشبهة[٣].

ثانياً : استتابة تارك الصلاة :

من ترك الصلاة جحوداً وإنكاراً فهو مرتد كما تقدم، فيعامل معاملة المرتد من حيث القتل والاستتابة وغيرها، وقد تقدم الحديث عن استتابة المرتد.

وأما من ترك الصلاة كسلاً فقد اختلف الفقهاء الذين قالوا بقتله في ذلك :

أما المالكية : فقد قالوا من ترك صلاة من الصلوات الخمس كسلاً، طالبه الإمام بفعلها بسعة من الوقت، ولو كان الوقت ضرورياً، ويكرر الإمام مطالبته لها، فإن لم يمتثل أخره الإمام - مع التهديد بالقتل والضرب- إلى أن يبقى من الوقت الضروري مقدار ما يسع ركعة بسجدتيها، إن كان عليه فرض واحد فقط، أما إن كان عليه فرضان مشتركان : أخره الإمام إن كان مقيماً إلى أن يبقى مقدار خمس ركعات في الظهر والعصر، وإلى أن يبقى مقدار أربع ركعات في المغرب والعشاء، أما إن كان مسافراً فإنه يؤخر إلى أن يبقى مقدار ثلاث ركعات في الظهرين والعشاءين، وهنا من المفروض أن يؤخر إلى أن يبقى مقدار أربع ركعات في العشاءين لأن المغرب لا تقصر، وإنما أخروه إلى مقدار ما يسع ثلاث ركعات احتياطاً وصوناً للدماء، ويقدر أيضاً للصلاة طهارة خفيفة، فإن لم يستجب قتل.
ويُلاحظ من نصوص المالكية أنهم يشترطون لقتله شرطين؛ الأول : أن يُطالب بفعلها بسعة من الوقت، أما الشرط الثاني : فهو أن يكرر الإمام أو نائبه مطالبته بفعلها، فإذا لم تُطلب منه في سعة وقتها بل في ضيقه؛ بأن طلبت منه ولم يبق من الوقت ما يسع ركعة، أو إن طلبت منه في سعة الوقت لكن طلباً غير متكرر ثم ضاق الوقت، فلا يقتل.
وهذا التفصيل الذي ذكرته في استتابة تارك الصلاة كسلاً هو المفهوم من كتب المالكية، حيث فرقوا بين من تركها كسلاً ومن تركها جحوداً، و أما استتابته ثلاثاً فهي خاصة بمن تركها جحوداً. والله تعالى أعلم.
فواضح من مذهب المالكية أنه لا يجوز للإمام أن يقتله إلا بعد زجره بالأمر والتهديد بالقتل،

---

[١] وبناء على هذه الرواية : لا يغسل ولا يصلى عليه ولا يدفن في مقابر المسلمين. (انظر كشاف القناع للبهوتي ٢١٢/١). وهذا زاجر نفسي لكل تارك صلاة، بخلاف إن قلنا أنه يقتل حداً فإنه يعاملة معاملة المسلم في الدنيا من حيث الغسل والصلاة والدفن، وأما في الآخرة فهو داخل تحت مشيئة الله تعالى، إضافة إلى رجاء تخفيف العذاب عنه بسبب إقامة الحد عليه في الدنيا.

[٢] البهوتي (١٠٠٠- ١٠٥١هـ) : هو منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، نسبته إلى (بهوت) بمصر، فقيه حنبلي، وشيخ الحنابلة بمصر في عهده، من تصانيفه : (الروض المربع بشرح زاد المستنقع، وكشاف القناع عن متن الإقناع، ودقائق أولي النهى لشرح المنتهى) وكلها في الفقه.
[الأعلام للزركلي ٣٠٧/٧، معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة ٩٢٠/٣].

[٣] كشاف القناع للبهوتي ٢١٢/١-٢١٣، المغني لابن قدامة ٣٥٤/٣-٣٥٥-٣٥٩.

ليحمله على فعلها[1]. وفي هذا زاجر نفسي عن تركها دون قتله.
أما الشافعية : فالصحيح عندهم قتله بترك صلاة فقط، بشرط إخراجها عن وقت الضرورة فيما له وقت ضرورة، بأن تجمع مع الثانية في وقتها، فلا يقتل بترك الظهر حتى تغرب الشمس، ولا بترك المغرب حتى يطلع الفجر، ويقتل في الصبح بطلوع الشمس، وفي العصر بغروبها وفي العشاء بطلوع الفجر، فيطالب بأدائها إن ضاق وقتها ويتوعد بالقتل إن أخرجها عن الوقت.
فإذا خرج الوقت هل يستتاب؟
قال الشافعية على المعتمد : من السنة استتابة تارك الصلاة كسلاً، وقيل : بوجوبها.
وهذا خلاف المعتمد في مذهبهم في المرتد حيث قالوا بوجوب استتابته، فقد أجابوا على التفريق بين المرتد وبين تارك الصلاة كسلاً في حكم الاستتابة :
أن الردة تخلّد في النار، فوجب إنقاذه منها، بخلاف ترك الصلاة، بل إن الحدود تسقط الإثم، وتارك الصلاة قد حد على جريمته، والمستقبل لم يخاطب به، نعم إن كان في عزمه أنه إن عاش لم يصل أيضاً ما بعدها فهو أمر آخر ليس مما نحن فيه، فلم تجب استتابته لأنه تحت مشيئة الله تعالى إن شاء عذبه وإن شاء غفر له كما هو مذهب أهل السنة.
وأما إمهاله في الاستتابة : فقال الشافعية : توبته على الفور، لأن الإمهال يؤدي إلى تأخير صلوات، وقيل : يمهل ثلاثة أيام، والقولان واردان على الرأي بأن الاستتابة مندوبة، وقيل : على القول بأنها واجبة.
فيؤمر تارك الصلاة بفعلها، ويهدد ويتوعد بالقتل إن أصر على تركها، فإن فعلها بعد ذلك ترك وإلا قتل.
وقد استشكل بعضهم أيضاً : أنه كيف يقتل حداً، وتقبل توبته والحدود لا تسقط بالتوبة؟ وقد أجيب : ١- بأن الحد هنا ليس هو على معصية سابقة وإنما هو حمل له على فعل ما ترك، أو بأنه على تأخير الصلاة عمداً مع تركها فالعلة مركبة فإذا صلى زالت العلة.
٢- التوبة هنا تفيد تدارك الفائت بخلاف التوبة عن الزنا وشبهه فإن التوبة لا تفيد تدارك ما مضى من الجريمة بل تفيد الامتناع عنها في المستقبل، بخلاف توبته هنا فإنها بفعل الصلاة، وذلك يحقق المراد في الماضي، وقال الزركشي[2] : {تارك الصلاة يسقط حده بالتوبة وهو العود لفعل الصلاة كالمرتد بل هو أولى بذلك منه، وغلط بعضهم فقال : كيف تنفع التوبة لأنه كمن سرق نصاباً ثم رده لا يسقط القطع، وهذا كلام من ظن أن التوبة لا تسقط الحدود مطلقاً وليس كذلك لما ذكرناه}[3].
وأما الحنابلة فقد قالوا : إن ترك الإنسان الصلاة كسلاً دعاه الإمام أو نائبه إلى فعلها ويهدده بأن يقول له : إن صليت وإلا قتلناك، فإن أبى حتى تضايق الوقت التي بعدها؛ أي بعد التي دعي إليها عن فعل الثانية وجب قتله.

---

[1] حاشية الدسوقي، ابن عرفة ١٨٩/١-١٩٠، التاج والإكليل للعبدري ٦٦/٢-٦٧.
[2] الزَّرْكشي (٧٤٥ - ٧٩٤هـ) : هو محمد بن بهادر بن عبد الله، أبو عبد الله، بدر الدين الزركشي، فقيه شافعي، أصولي، تركي الأصل، مصري المولد والوفاة، له تصانيف كثيرة في عدة فنون، ومنها : (البحر المحيط : في أصول الفقه، والديباج في توضيح المنهاج : في الفقه، والمنثور : ويعرف بقواعد الزركشي). [الأعلام للزركلي٦٠/٦، والدرر الكامنة لابن حجر العسقلاني ٣٩٧/٣].
[3] نهاية المحتاج للرملي ٤٢٨/٢إلى ٤٣١، وانظر حاشية الشرقاوي على تحفة الطلاب ٣٧٣/٢.

وأما استتابته بعد أن وجب قتله فقد قالوا : لا يقتل تارك الصلاة سواء تركها جحوداً أو تهاوناً، حتى يستتاب ثلاثة أيام كسائر المرتدين، ويضيق عليه مدة الاستتابة، وذكر بعضهم أنه يُضرب، ويدعى من تركها كسلاً في وقت كل صلاة، فإن تاب بفعل الصلاة إن تركها كسلاً، وبإقراره بما جحده إن تركها جحوداً خلي سبيله وإلا قتل(١).

ثالثاً : تحرير محل النزاع والترجيح :

يُلاحظ أن العلماء متفقون على أن تارك الصلاة لا يقتل مباشرة بعد مثوله أمام الإمام أو القاضي، بمعنى أنه لا يقتل بما ترك من الصلوات قبل مثوله أمام القضاء، فإذا مثل أمام القضاء، وجب على القاضي أن يأمره بفعل الصلاة، وأن يهدده بالقتل إن لم يصل(٢) ، فلا بد من زجره قبل قتله بالأمر والتهديد، وأضاف إلى ذلك بعض العلماء الضرب، فإذا مضى وقت الصلاة الذي أمره الإمام بفعلها فيه، مع ملاحظة اختلاف الفقهاء في تحديده فقد أبيح دمه وحكم بقتله.

فإذا وجب قتله وأبيح دمه بعد مضي الوقت المحدد لفعلها، فهل يقتل مباشرة أم أنه يستتاب ويمهل فترة من الوقت عسى أن يتوب ويصلي؟ فهذا هو محل النزاع بين الفقهاء؟

فالمالكية كما لاحظت في كتبهم لم يتحدثوا عن استتابة تارك الصلاة كسلاً بعد مضي وقت الضرورة، فمعنى ذلك أنهم اكتفوا بأمره وتهديده وضربه وقت الضرورة.

أما الشافعية فقد قالوا باستتابته على الفور على وجه الاستحباب بعد مضي الوقت المحدد لفعلها على المعتمد عندهم.

أما الحنابلة فقد قالوا وإن مضى الوقت المحدد لفعلها لابد من استتابته، ولعل الحنابلة قالوا بوجوب استتابة تارك الصلاة وإن تركها كسلاً، لأنهم قالوا بكفره على المعتمد عندهم، فهو كالمرتد، وتجب استتابة المرتد عندهم.

وبما أن الغاية من الاستتابة حمله على فعلها وزجره عن الاستمرار في تركها، وأن الحد في ترك الصلاة يختلف عن الحدود الأخرى، لأن تارك الصلاة يمكنه تدارك ما فاته من الصلاة، بفعل ما هو آت، وقضاء ما فات، بخلاف الحدود الأخرى كالسرقة والزنا، فيرى الباحث أن القول باستتابته أولى من القول بعدم الاستتابة، طالما هناك أمل بتوبته ورجوعه.

المطلب الثاني : استتابة تارك الفرائض الأخرى (الصوم والزكاة والحج) :

جرى خلاف بين الفقهاء : في حكم من ترك فريضة من الفرائض الأخرى وهي الزكاة والصوم والحج، فهل يقتل أم يحبس أم لا يتعرض له بشيء؟ وإذا قلنا بقتله فهل يستتاب أم لا؟ تقدم أن من أنكر ما ثبت بدليل قطعي، فقد كفر وارتد عن الإسلام فيعامل معاملة المرتدين من حيث القتل والاستتابة، فالبحث هنا يقتصر على من ترك فريضة من هذه الفرائض كسلاً، علماً بأن المعتمد في المذاهب الأربعة كما سيأتي هو عدم تكفير من ترك الصوم أو الزكاة أو الحج كسلاً.

أولاً : حكم تارك الصوم : اختلف الفقهاء في حكم تاركه على رأيين :

الرأي الأول : القول بحبسه دون قتله، وهو رأي الحنفية والشافعية.

أما الحنفية فقياساً على تارك الصلاة، لأن مذهبهم كما تقدم حبسه وضربه دون قتله، فتارك

---

(١) كشاف القناع للبهوتي ٢١١/١-٢١٢، المغني لابن قدامة ٣٥١/٣.

(٢) الإنصاف للمرداوي ٣٠/٣، مواهب الجليل للحطاب ٢ /٦٧، نهاية المحتاج للرملي ٤٢٩/٢، حاشية البجيرمي على الخطيب ١١٩/٥.

الصوم في شهر رمضان مثله.
وأما الشافعية فقالوا : يحبس ويمنع من الطعام والشراب، ليحصل له صورة الصوم بذلك، لأنه إذا علم أنه يحبس طول النهار نواه، فمعنى ذلك أن الحبس يؤثر فيه[١].
الرأي الثاني : وهو قتل تارك الصوم حداً، وهو الرأي المعتمد عند المالكية والحنابلة.
قال المالكية : يؤخر تارك الصوم إلى ما قبيل الفجر بقدر ما يوقع فيه النية، فإن لم يفعل قتل[٢] .
و قد قاس المذهبان تارك الصوم على تارك الصلاة وأعطوه الحكم نفسه.
ثانياً : حكم تارك الزكاة :
تكاد تتفق كلمة جمهور العلماء على عدم قتل مانع الزكاة ابتداء، وإنما تؤخذ منه إجباراً من ماله، ويعزر إن كتمها بغير شبهة، وإن تعذر أخذها لامتناعه بالحرب حورب عليها، وإن أفضى الحرب إلى قتله حتى تؤخذ منه، فإننا وإن لم نقل بقتله ابتداء فمحاربته بمعنى قتله، وإن قُتل مانع الزكاة فدمه هدر، وإن قتل أحداً اقتص منه، ولكن لا يُقصد قتله .
ولقد صرح الحنابلة بذلك ولكنهم قالوا : إن ظفر الإمام به وبماله، أخذها من غير زيادة، وإن ظفر به دون ماله دعاه إلى أدائها واستتابه ثلاثاً، فان تاب وأدى، وإلا قتل حداً، لا كفراً على الراجح في المذهب.
والدليل على قتال مانع الزكاة ما حدث من محاربة أبي بكر الصديق ﷺ لمانعي الزكاة، فقد ورد عنه أنه قال : "والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة و الزكاة فإن الزكاة حق المال والله لو منعوني عَنَاقاً كانوا يؤدونها إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم على منعها"[٣].
فالظاهر أن مانع الزكاة لا يقتل عند جمهور العلماء إلا إذا ظاهر الإمام وقاتله فللإمام مقاتلته، وأما إذا لم يظاهر الإمام بالقتال فالجمهور يقولون بإجباره على إخراجها، أما الحنابلة فيقولون : يستتاب ثلاثة أيام كتارك الصلاة فإن أبى قتله حداً.
الترجيح : يرى الباحث أن الإمام إذا قبض على مانع الزكاة دون ماله، بأن أخفاه، أن يحبسه وأن يعزره ليحمله على الإخبار بمكان ماله وإخراج زكاته، لأن المقصود هو إخراج المال لا قتله، وكفى بذلك عقوبة وزجراً.
ثالثاً : حكم تارك الحج :
ذهب المالكية والشافعية : إلى عدم التعرض لتارك الحج لا بالقتل ولا بالتعزير :
أما عند الشافعية : فلأن الحج عندهم على التراخي ما بين الاستطاعة والموت، فلا يُتصور على مذهبهم تأخيره عن وقته .
وقال المالكية : لا يتعرض لتارك الحج بشيء، ولو على القول بوجوبه على الفور؛ لأنه منوط بالاستطاعة، ورب عذر في الباطن لا اطلاع لنا عليه.

---

(١) حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح ص ٣٧٣، نهاية المحتاج للرملي ٤٢٩/٢، الحاوي الكبير للماوردي ٣٩٥/٣.
(٢) حاشية الدسوقي، ابن عرفة ١٩١/١، مواهب الجليل للحطاب ٢ /٦٧، كشاف القناع للبهوتي ٢١٣/١.
(٣) أخرجه البخاري، رقم (١٣٣٥)، كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة، ٤٥٨/١، وأخرجه مسلم، رقم (٢٠)، كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله... ص ٤٢. و لفظ مسلم : (لو منعوني عِقَالاً). والعناق : الأنثى من ولد المعز، أما العقال : فقد اختلف في معناه، ولكن الأرجح عند كثير من المحققين : أنه الحبل الذي يعقل به البعير، لأن الكلام خرج مخرج التضييق والتشديد والمبالغة فتقتضي قلة ما علق به القتال وحقارته (شرح النووي على مسلم ٢٠٧/١ – ٢٠٨).

وأما الحنابلة فقالوا : من أخر حجاً يحرم تأخيره تهاوناً قتل حداً، قال بعضهم : معنى ذلك أننا إن قلنا أن الحج على الفورية وامتنع عن فعله فإنه يقتل، وقال بعضهم : معناه أن من عزم على ترك الحج فإنه يقتل، أو ظن الموت من عامه مع اعتقاده أن الحج على الفور، وتركَه فإنه يقتل.
ومذهب الحنابلة بشكل عام أن تارك الصوم والزكاة والحج كتارك الصلاة يستتاب فإن تاب وإلا قتل، ولكنه لا يكفر بتركها بخلاف الصلاة[١] .
الترجيح : يميل الباحث إلى أن الراجح هو مذهب جمهور العلماء وهو عدم قتل تارك الحج لأنه منوط بالاستطاعة، وهي تختلف من شخص لآخر، كما أن الحج مختلف في حكمه هل هو على الفور أم على التراخي؟ وهذا يورث شبهة والقاعدة العامة عند العلماء؛ درء الحدود بالشبهات.

المبحث الخامس : الزجر بالقصاص في الأعراض :

المطلب الأول : تعريف القصاص في الأعراض وحكمه ودليل مشروعيته :

أولاً : تعريف القصاص في الأعراض :
لا بد أولاً من تعريف القصاص بشكل عام، ثم التعرف على معنى القصاص في الأعراض.
القصاص لغة : تتبع الأثر، يقال : قصصت الأثر تتبعته، ومن معانيه القَوَدُ، يقال أقص الأمير فلاناً من فلان، إذا اقتص له منه فجرحه مثل جرحه، أو قتله قوداً، واستقصَّه سأله أن يقصه منه[٢].
واصطلاحاً : القصاص أن يفعل بالفاعل الجاني مثل ما فعل[٣].
إذاً فالقصاص يقوم على المساواة فيفعل بالجاني كما فعل هو بالمجني عليه دون زيادة أو نقصان.
والمقصود بكلمة الأعراض هنا : ما يتعلق بالجانب المعنوي من الإنسان، فيكون المعنى : القصاص المشروع بسبب الاعتداء بالكلام على الإنسان؛ كسبه وشتمه، ووصفه بأوصاف سيئة غير لائقة، كوصفه بالأحمق والظالم والقاسي، أو الدعاء عليه على سبيل الظلم والعدوان، إلى غير ذلك من وسائل وألفاظ الإيذاء المعنوي، دون القصاص المشروع بسبب الاعتداء على بدنه أو ماله.
فيكون معنى القصاص في الأعراض : أن ينال المجني عليه من الجانب المعنوي للجاني بالمقدار الذي نال منه الجاني.
ثانياً : حكم القصاص في الأعراض :
تحرير محل النزاع : القصاص في الدماء والجراح ثابت باتفاق الأمة لا خلاف في ذلك بينهم، أما القصاص في الأعراض، فهل للمجني عليه أن يقتص ويرد على الجاني بمثل قوله؟ كما لو قال الجاني لإنسان : يا أحمق، فهل للمجني عليه أن يقول له، يا أحمق؟

---

(١) حاشية الدسوقي، ابن عرفة ١٩١/١، الأحكام السلطانية للماوردي ص٢٨٩-٢٩٠، نهاية المحتاج للرملي ٤٢٩/٢، كشاف القناع للبهوتي ٢١٣/١، المغني لابن قدامة ٥/٤ إلى ٨، الإنصاف للمرداوي ٣٤/٣.
(٢) لسان العرب لابن منظور ٣٦٥١/٥، مختار الصحاح للرازي ص ٥٣٧- ٥٣٨، مادة قصص.
(٣) الموسوعة الفقهية الكويتية ٢٥٩/٣٣، مصطلح قصاص.

ينبغي أن يُعلم أن العلماء متفقون على أن إيذاء الإنسان بالكلام من موجبات التعزير، ولذلك من حق المعتدى عليه أن يرفع أمره إلى القاضي، ليعزر المعتدي بما يراه كافياً لزجره وتأديبه[١].

كما أن العلماء متفقون على أنه من الأحسن والأفضل لمن اعتدي عليه بالكلام أن يعفو عمن اعتدى عليه[٢].

فقد ورد عن جابر بن سليم[٣] قال : رأيت رجلاً يصدر الناس عن رأيه، لا يقول شيئاً إلا صدروا عنه[٤]، قلت: من هذا؟ قالوا : هذا رسول الله ﷺ قلت : عليك السلام يا رسول الله مرتين، قال : "لا تقل عليك السلام، فإن عليك السلام تحية الميت، قل : السلام عليك" قال : قلت : أنت رسول الله ﷺ قال : "أنا رسول الله الذي إذا أصابك ضر فدعوته كشفه عنك، وإن أصابك عام سنة فدعوته أنبتها لك، وإذا كنت بأرض قفراء أو فلاة فضلت راحلتك فدعوته ردها عليك"، قلت : اعهد إلي، قال : "لا تسبن أحداً"، قال : فما سببت بعده حراً ولا عبداً ولا بعيراً ولا شاة. قال : "ولا تحقرن شيئاً من المعروف، وأن تكلم أخاك وأنت منبسط إليه وجهك إن ذلك من المعروف، وارفع إزارك إلى نصف الساق فإن أبيت فإلى الكعبين، وإياك وإسبال الإزار فإنها من المخيلة، وإن الله لا يحب المخيلة، وإن امرؤ شتمك وعيَّرك بما يعلم فيك فلا تعيِّره بما تعلم فيه فإنما وبال ذلك عليه"[٥].

وجه الاستدلال : أرشده النبي ﷺ إلى العفو عمن شتمه أو عيَّره، وألا يقابله الشتم بمثله، وأفضلية العفو عن الجاني ليست خاصة في مجال القصاص في الأعراض، بل ثابتة في القصاص بشكل عام.

فإذا لم يعف المعتدى عليه عن من اعتدى عليه بالكلام، ولم يرغب برفع أمره إلى القاضي ليعزره، فهل له أن يقتص منه بنفسه بأن يرد عليه بمثل قوله؟ هذا هو محل النزاع بين الفقهاء.

الرأي الأول : جواز ذلك، وهو رأي الجمهور، ويسمونه الانتصار، أي يجوز للمرء أن ينتصر لنفسه ممن اعتدى عليه بالكلام أو أساء إلى كرامته، وقد سماه ابن تيمية رحمه الله تعالى القصاص في الأعراض، قال ابن تيمية رحمه الله تعالى : {القصاص ثابت بين المسلمين باتفاق الأمة...في الدماء والأموال والأعراض وغير ذلك، بحيث يجوز القصاص في الأعراض، يجوز للرجل أن يقتص، فإذا قال له الهاشمي : يا كلب، قال له : يا كلب،

---

(١) الفتاوى الهندية للشيخ نظام ١٨٧/٢، كشاف القناع للبهوتي ١٠٨/٥.

(٢) شرح النووي على مسلم ١٤١/١٦، مجموع الفتاوى لابن تيمية ٢١٠/٢٨.

(٣) جابر بن سليم : هو جابر بن سليم أبو جرى التميمي الهجيمي من بلهجيم، قال البخاري : أصح شيء عندنا في اسم أبي جري الهجيمي جابر بن سليم، له حديث حسن في وصية رسول الله ﷺ إياه، قال أبو عمر رُوي حديثه في البصريين، روى عنه جماعة منهم محمد بن سيرين. [الاستيعاب لابن عبد البر ص ١١٧، الإصابة لابن حجر العسقلاني ٣١/٧].

(٤) أي يرجعون عن قبول قوله، بمعنى يقبلون قوله، شبه المنصرفين عنه ﷺ بعد توجههم إليه لسؤال معادهم ومعاشهم بواردة صدروا عن منهل ومنبع الماء بعد الري؛ أي يأخذون منه كل ما حكم به ويقبلون حكمه. (عون المعبود شرح سنن أبي داود، محمد آبادي ١٣٧/١١- ١٣٨).

(٥) أخرجه أبو داود، رقم (٤٠٨٤)، كتاب اللباس، باب ما جاء في إسبال الإزار، ص ٤٤٦، وأخرجه الترمذي مختصراً، رقم (٢٧٢٢)، كتاب الاستئذان، باب ما جاء في كراهية أن يقول عليك السلام مبتدئاً، ٧٢/٥. قال الترمذي : هذا حديث حسن صحيح.

وإذا قال : لعنك الله، قال له : لعنك الله ...}[1].
وقد عنون الإمام البخاري رحمه الله تعالى لهذا المعنى بعنوان : باب الانتصار من الظالم[2].
الرأي الثاني : عدم جواز القصاص في الأعراض، وقالوا : إن تأديب المعتدي بالكلام يعود إلى السلطان، وهذا الرأي يروى عن ابن عباس، وهو رأي بعض الحنابلة والجصاص[3] من الحنفية، والغزالي من الشافعية [4].
الأدلة :
أدلة الرأي الأول : استدل جمهور العلماء على جواز القصاص في الأعراض بما يلي:
أولاً : من القرآن الكريم : هناك العديد من الآيات التي تدل على مشروعية القصاص في الأعراض، ومنها :
١- قوله تعالى : ﴿**وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ وَلَمَنِ انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ وَلَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ**﴾ [الشورى ٣٩إلى ٤٣].
وجه الاستدلال بالآيات : ورد عن السدي[5] في قوله تعالى ﴿**وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ**﴾، أنه قال : يعني من بغي عليهم من غير أن يعتدوا.
وورد عن الحسن في هذه الآيات : أن الله تعالى رخص لمن سبه أحدٌ أن يسبه.
وقد ورد عن إبراهيم النخعي أنه قال : كانوا يكرهون أن يُستذلوا فإذا قدروا عفو[6].
فالله تعالى ذكر أن المؤمنين إذا أصابهم البغي والظلم ينتصرون، و أن السيئة تقابل بسيئة مثلها، و هذا هو المقصود هنا وهو أن يُقال للجاني مثل ما قال للمجني عليه، و قد رفع الله تعالى الحرج عن من انتصر بعد ظلمه، فدل ذلك على مشروعيته.
٢- قوله تعالى : ﴿**لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظُلِمَ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعاً**

---

[1] مجموع الفتاوى لابن تيمية ٨٧/٣٤.
[2] فتح الباري لابن حجر العسقلاني ٩٩/٥.
[3] الجصاص (٣٠٥ - ٣٧٠هـ) : هو أحمد بن علي، أبو بكر الرازي المعروف بالجصاص من أهل الري، من فقهاء الحنفية، سكن بغداد ودرس بها، تفقه الجصاص على أبي سهل الزجاج وعلى أبي الحسن الكرخي، وتفقه عليه الكثيرون، انتهت إليه رئاسة الحنفية في وقته، كان إماماً رحل إليه الطلبة من الآفاق، خوطب في أن يلي القضاء فامتنع، وأعيد عليه الخطاب فلم يقبل. من تصانيفه : (أحكام القرآن، وشرح مختصر شيخه أبي الحسن الكرخي). [الجواهر المضية لأبي الوفاء ٢٢٠/١، الأعلام للزركلي ١٧١/١].
[4] أحكام القرآن للجصاص ٣٢٦/١، الفتاوى الهندية للشيخ نظام ١٨٧/٢، تبصرة الحكام لابن فرحون ٢٢٥/٢، أحكام القرآن لابن العربي ١٥٨/١-١٥٩، مغني المحتاج للشربيني٢٠٦/٤، فيض القدير للمناوي ٢٦٧/٦، كشاف القناع للبهوتي ١٠٨/٥.
[5] السُّدي (١٢٨هـ) : هو إسماعيل بن عبد الرحمن بن أبي كريمة، أبو محمد السُدّي، نسبة إلى سدة مسجد الكوفة، كان يبيع بها المقانع، من أهل الكوفة، تابعي، صدوق يهم، ورمي بالتشيع، كان عارفاً بالوقائع وأيام الناس، روى عن أنس وابن عباس، ورأى ابن عمر، وروى عنه شعبة والثوري والحسن بن صالح وآخرون. من مصنفاته : (تفسير القرآن). [الأعلام للزركلي ٣١٧/١، تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني ١٥٨/١].
[6] فتح الباري لابن حجر العسقلاني ٩٩/٥- ١٠٠.

عَلِيماً﴾ [النساء : ١٤٨].
وجه الاستدلال : ورد عن السدي في الاستثناء في قوله تعالى : ﴿إلا من ظلم﴾ : أي من انتصر بمثل ما ظُلم لا يُلام، وعن مجاهد : إلا من ظلم فإن له أن يجهر بالسوء، وعن ابن عباس : المراد بالجهر من القول : الدعاء فرخص للمظلوم أن يدعو على من ظلمه(١).
٣- قوله تعالى : ﴿**الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ**﴾ [البقرة : ١٩٤].
قال ابن العربي المالكي معلقاً على هذه الآية : {قال علماؤنا : وهذا دليل على أن لك أن تبيح دم من أباح دمك، وتحل مال من استحل مالك، ومن أخذ عرضك فخذ عرضه بمقدار ما قال فيك...لا تتعداه إلي أبويه ولا إلى ابنه أو قريبه...}.
و إنما سمي الفعل الثاني اعتداء مع أنه حق، إما كما قال بعض العلماء : حملاً للثاني على الأول على عاده العرب، وإما كما قال ابن العربي : إن الثاني كالأول في المعني واللفظ، لأن معنى الاعتداء في اللغة مجاوزة الحد، وكلا المعنيين موجود في الأول والثاني، وإنما اختلف المتعلق من الأمر والنهي، فالأول منهي عنه، والثاني مأمور به، وتعلق الأمر والنهي لا يغير الحقائق، ولا يقلب المعاني، بل إنه يكسب ما تعلق به الأمر وصف الطاعة والحسن، ويكسب ما تعلق به النهي وصف المعصية والقبح، وكلا الفعلين مجاوزة الحد وكلا الفعلين يسوء الواقع به، وأحدهما حق والآخر باطل(٢).
ثانياً : من السنة :
١- قوله ﷺ : "المُسْتَبَّان ما قالا فعلى البادئ ما لم يعتد المظلوم"(٣).
قال الإمام النووي رحمه الله تعالى في معنى هذا الحديث : {معناه أن إثم السباب الواقع من اثنين مختص بالبادئ منهما كله، إلا أن يتجاوز الثاني قدر الانتصار فيقول للبادئ أكثر مما قال له، وفي هذا جواز الانتصار ولا خلاف في جوازه وقد تظاهرت عليه دلائل الكتاب والسنة...}(٤).
وما قاله النووي يتماشى مع مبدأ القصاص في الأبدان تماماً، فالإثم على الأول دون الثاني، لأن فعل الأول منهي عنه، بينما الثاني مسموح به على وجه القصاص، بشرط ألا يتجاوز حدود القصاص المشروع.
٢- ما ورد عن عائشة رضي الله عنها قالت : دخَلَ عليَّ رسولُ اللّه ﷺ ، وعندنا زينبُ بنت جَحْشٍ(٥)، فَجعلَ يَصْنَعُ بيدِه شيئاً، فقلتُ بيده حتى فَطَّنْتُهُ لها، فأمْسَكَ، وأقْبَلَتْ

---

(١) فتح الباري لابن حجر العسقلاني ٩٩/٥.
(٢) أحكام القرآن لابن العربي ١٥٨/١-١٥٩-١٦١.
(٣) أخرجه مسلم، رقم (٢٥٨٧)، كتاب البر والصلة والآداب، باب النهي عن السباب، ص ١٠٤٢.
(٤) شرح النووي على مسلم ١٤٠/١٦-١٤١.
(٥) زينب بنت جحش : زوج النبي ﷺ، هي زينب بنت جحش بن رئاب، أمها أميمة بنت عبد المطلب بن هاشم عمة رسول الله ﷺ ، تزوجها رسول الله ﷺ في سنة خمس من الهجرة، وقيل : في سنة ثلاث، ولا خلاف أنها كانت قبله تحت زيد بن حارثة، وأنها التي ذكر الله تعالى قصتها في سورة الأحزاب، فلما طلقها زيد وانقضت عدتها تزوجها رسول الله ﷺ ولما دخلت على رسول الله ﷺ قال لها : "ما اسمك"؟ قالت : برة، فسماها زينب، قالت عائشة رضي الله عنها : زينب بنت جحش تساميني في المنزلة عند رسول الله ﷺ وما رأيت امرأة قط خيراً في الدين من زينب، وأتقى لله وأصدق حديثاً وأوصل =

زينبُ تُقَحِّمُ لعائشة[1]، فنهاها، فأَبَتْ أنْ تنتهيَ، فقال لعائشة : "سُبِّيها"، فسَبَّتْها ، فَغَلَبَتْها[2].
ووجه الاستدلال بالحديث واضح، لأن النبي ﷺ أمر السيدة عائشة أن تسبها، ولا يحمل ذلك إلا على وجه القصاص، قال الشرواني[3] الشافعي بعد إيراد هذا الحديث : {وهذا دليل التقاص في السب}[4].

أدلة أصحاب الرأي الثاني:

استدلوا بحديث النبي ﷺ: "المُسْتَبَّان شيطانان يتهاتران ويتكاذبان"[5].
أي أن كلاً منهما يتسقّط صاحبه وينتقصه، والهتر هو الباطل من القول، وهذا يدل على عدم مشروعية الانتصار بالكلام؛ بسبب وصف النبي ﷺ للمتسابين بهذه الأوصاف الذميمة، وقيل : أي يتقاولان ويتقابحان في الباطل والسقط من الكلام[6].

المناقشة والترجيح :

أجاب أصحاب الرأي الثاني عن الآيات التي تدل على مشروعية القصاص في الأعراض بما يروى عن ابن عباس ﷺ، في قوله تعالى : ﴿**فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ**﴾ [البقرة : ١٩٤] وذلك أحد أمرين :

الأمر الأول : إما أن هذا نزل بمكة، والمسلمون قليل ليس لهم سلطان يقهرون به المشركين، وكان المشركون يعتدون عليهم بالشتم والأذى، فأمر الله تعالى المسلمين أن يردوا عليهم بالمثل، أي إن شتمهم المشركون شتموهم، أو يعفوا ويصبروا، فلما هاجر رسول الله ﷺ إلى المدينة وأعز الله سلطانه، نُسخ ما كان تقدم من ذلك.

الأمر الثاني : وإما أنه كان في أول الأمر إذا اعتدي على الإنسان فله أن يقتص لنفسه بنفسه من غير مرافعة إلى سلطان المسلمين، ثم نسخ ذلك بوجوب الرجوع إلى السلطان في إقامة الحدود والقصاص.

= وأعظم صدقة، وكانت أول نساء النبي ﷺ وفاة بعده ولحوقاً به. [الاستيعاب لابن عبد البر ص ٩٠٦، الإصابة لابن حجر العسقلاني ٩٢/٨].

(١) قولها : فجعل يصنع بيده شيئاً : أي من المس ونحوه مما يجري بين الزوج والزوجة، ومعنى قولها : فقلت بيده حتى فطنته لها : أي أعلمته بوجود زينب، ومعنى تقحم لعائشة : أي تتعرض لشتمها. (انظر عون المعبود شرح سنن أبي داود، محمد آبادي، ٢٤١/١٣).

(٢) أخرجه أبو داود، رقم (٤٨٩٨)، كتاب الأدب، باب في الانتصار، ص ٥٣١، وأخرجه أحمد في مسنده، رقم (٢٤٩٨٦)، مسند عائشة، ٤٥١/٤١، ولكن مسند الإمام أحمد جعل أم سلمة مكان زينب، وأخرجه ابن ماجه (١٩٨١)، كتاب النكاح، باب حسن معاشرة النساء، ٦٣٧/١، قال في مجمع الزوائد عن الحديث : رواه أحمد وفيه علي بن زيد، وفيه ضعف وحديثه حسن (انظر مجمع الزوائد للهيثمي، رقم ٧٦٩٣، كتاب النكاح، باب غيرة النساء، ٥٩٠/٤)، وقال ابن حجر العسقلاني : إسناده حسن (انظر فتح الباري لابن حجر العسقلاني ، ٩٩/٥).

(٣) الشرواني : هو الشيخ عبد الحميد الشرواني، لم أجد له ترجمة.
له : (حاشية على تحفة المحتاج لابن حجر الهيتمي) في فروع الشافعية، وفي النسخة المطبوعة منها (مطبعة المكتبة التجارية الكبرى بمصر) أنه (نزيل مكة المكرمة). [انظر : حواشي تحفة المحتاج].

(٤) حاشية الشرواني على تحفة المحتاج ١٢٢/٩.

(٥) أخرجه أحمد في مسنده، رقم (١٧٤٨٩)، مسند عياض بن حمار المجاشعي، ٣٧/٢٩، وقد صحح الحديث الإمام السيوطي (انظر الجامع الصغير للسيوطي، رقم ٩١٩٨، ص ٥٥١).

(٦) فيض القدير للمناوي ٢٦٧/٦.

وقد نفى ابن الجوزي[١] رحمه الله تعالى صحة نسبة هذا إلى ابن عباس، لأن الناس ما زالوا يرجعون إلى رؤسائهم وسلاطينهم في الجاهلية والإسلام، إلا أنه لو أن إنساناً استوفى حق نفسه من خصيمه من غير سلطان أجزأ ذلك.

وقال ابن الجوزي عن هذه الآية : {والصحيح أنها محكمة غير منسوخة}[٢].

الترجيح : يرجح الباحث رأي جمهور الفقهاء في مشروعية وثبوت القصاص في الأعراض؛ كثبوته في الدماء والجراح، لعدم صحة ادعاء نسخ الآيات التي تدل على ثبوت القصاص في الأعراض، ومن المعلوم أن ادعاء النسخ لا بد فيه من إثبات المتقدم والمتأخر، ولم يثبت هذا، إضافة إلى صحة الأحاديث التي تثبت مشروعيته. أما الحديث الذي استدلوا به فيبدو أنه محتمل لمعان متعددة؛ فربما يكون معناه كما تقدم أنهما يتحدثان في الباطل وقبيح الكلام، وربما يكون معناه أن كلاً منهما يسب الآخر دون الالتزام بالضوابط الشرعية للقصاص في الأعراض، والدليل إذا تطرأ إليه الاحتمال بطل به الاستدلال، فلا يقاوم الأدلة الصريحة الصحيحة على جواز القصاص في الأعراض.

المطلب الثاني : شروط القصاص في الأعراض :

إن العلماء الذين قالوا بمشروعية القصاص في الأعراض وضعوا له شروطاً، إن توافرت كان قصاصاً مشروعاً وإلا كان غير مشروع :

الشرط الأول : المساواة في القصاص :

وهذا الشرط في القصاص عموماً سواء كان في الأعراض أم في النفس ودونها أم غير ذلك، وهو مستنبط من تعريف القصاص الذي تقدم، وهو أن يفعل بالجاني مثل ما فعل هو بالمجني عليه، فإذا قال له مثلاً : يا أحمق، فقصاصه أن يقول له : يا أحمق، ولا يزيد على ذلك، وهذا الشرط قد صرح به العلماء الذين أجازوا القصاص في الأعراض قال الإمام النووي رحمه الله تعالى : { ولا يجوز للمسبوب أن ينتصر إلا بمثل ما سبه...}[٣]

وقال الإمام القرطبي رحمه الله تعالى : {فمن ظلمك فخذ حقك منه بقدر مظلمتك، ومن شتمك فرد عليه مثل قوله، ومن أخذ عرضك فخذ عرضه، لا تتعدى إلى أبويه ولا إلى ابنه أو قريبه}[٤].

الشرط الثاني : ألا يتعدى القصاص في الأعراض إلى غير الجاني :

وهذا الشرط واضح من نص القرطبي السابق، وهذا أمر معلوم في الإسلام لأن كل إنسان يتحمل جريرة أفعاله وجرائمه دون أن يتعدى ذلك إلى أقاربه؛ كأبيه أو أمه أو زوجته ...قال تعالى : ﴿**وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى**﴾ [الأنعام : ١٦٤].

---

[١] ابن الجوزي (٥٠٨ - ٥٩٧هـ) : هو عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، أبو الفرَج، نسبته إلى محلة الجوز بالبصرة، كان بها أحد أجداده، قرشي يرجع نسبه إلى أبي بكر الصديق، من أهل بغداد، حنبلي، علاّمة عصره في الفقه والتاريخ والحديث والأدب، اشتهر بوعظه المؤثر، وكان الخليفة يحضر مجالسه، مكثر في التصنيف. من تصانيفه : (تلبيس إبليس، والضعفاء والمتروكين، والموضوعات كلاهما في الحديث). [الذيل على طبقات الحنابلة لابن رجب٤٥٨/٢ – ٤٢٣، الأعلام للزركلي ٣١٦/٣].

[٢] نواسخ القرآن لابن الجوزي ص١٨٥إلى ١٨٨، تحقيق : محمد أشرف علي المليباري، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢٥٥/٣-٢٥٦.

[٣] شرح النووي على مسلم ١٤١/١٦.

[٤] الجامع لأحكام القرآن القرطبي ٢٥٥/٣.

وقال تعالى : ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى**﴾ [المائدة : ٨].

فأمر الله تعالى المسلمين ألا يحملهم بغضهم للكفار على ألا يعدلوا(١).

فالجاني هو الذي يستحق لقصاص االساب وليس أباه أو أحداً من أقاربه، فلا يجوز للمعتدى عليه أن يقتص من أحد غير الجاني.

الشرط الثالث : أن يصدر كلام المعتدي على سبيل الظلم والعدوان :

ومعنى هذا الشرط أن المعتدى عليه لا يجوز له أن يقتص ممن آذاه بلسانه، إلا إذا صدر ذلك من المعتدي ظلماً وعدواناً، أي دون وجه شرعي، فمثلاً لو أن إنساناً ذم و قدح آخر أمام الناس تحذيراً للناس من فسقه وفجوره، فلا يجوز للمقدوح فيه أن يقتص من القادح، لأن الشرع أجاز التشهير بالفجار المجاهرين زجراً لهم وتحذيراً منهم، وهذا ما بينته عند الحديث عن الزجر بالهجر والتشهير، والإنسان لا يزجر ولا يعاقب على أمر قد أباحه الشرع، أما إن صدر القدح والشتم لمجرد الاعتداء والإيذاء دون مبرر شرعي فهذا مما يجري فيه القصاص.

وقد أشار إلى هذا المعنى ابن حجر رحمه الله فقال : {من قال لآخر أنت فاسق، أو قال له أنت كافر، فإن كان ليس كما قال، كان هو المستحق للوصف المذكور، وأنه إذا كان كما قال، لم يرجع عليه شيء لكونه صدق فيما قال، ولكن لا يلزم من كونه لا يصير بذلك فاسقاً ولا كافراً أن لا يكون آثما في صورة قوله له أنت فاسق، بل في هذه الصورة تفصيل : إن قصد نصحه أو نصح غيره ببيان حاله جاز، وإن قصد تعييره وشهرته بذلك ومحض أذاه لم يجز، لأنه مأمور بالستر عليه وتعليمه وعظته بالحسنى، فمهما أمكنه ذلك بالرفق لا يجوز له أن يفعله بالعنف...}(٢).

فواضح من كلام ابن حجر أن الذم والقدح جائز في بعض الحالات، وذلك في الحالات التي يسقط فيها اعتبار الإنسان، ولا تبقى له عدالة ولا مروءة، فمن الجائز في هذه الحالات أن يذم ويقدح أمام الناس للزجر والتحذير، وبالتالي فلا يجوز له أن يقتص ممن سبه أو شتمه.

بل إن بعض الحنفية قد نصوا على عدم تعزير من شتم إنساناً بما فيه :

قال الكمال ابن الهمام رحمه الله تعالى : {...إذا قذف مسلماً بغير الزنا، فقال : يا فاسق...أو يا لص أو يا فاجر...عزر هكذا مطلقاً في فتاوى قاضيخان، وذكره الناطفى، وقيده بما إذا قال لرجل صالح، أما لو قال لفاسق : يا فاسق، أو للص يا لص، أو للفاجر يا فاجر لا شيء عليه، والتعليل يفيد ذلك، وهو قولنا : إنه آذاه بما ألحق به من الشين، فإن ذلك إنما يكون فيمن لم يعلم اتصافه بهذه، أما من علم فإن الشين قد ألحقه هو بنفسه قبل قول القائل}(٣) .

وإذا كان لا يعزر فمعنى ذلك أنه لم يرتكب جريمة يعاقب عليها، وبالتالي لا يقتص منه، ولكن هذا - كما هو مفهوم من هذا النص، وكما بينته عند الحديث عن الزجر بالهجر والتشهير- خاص فيمن علم اتصافه بالفسق والفجور، كالمجاهر، ومن كثر فساده حتى عرف بذلك بين الناس، أما المستتر بمعصيته فلا تهدر كرامته ولا يجوز سبه وشتمه، وله حق القصاص ممن يسبه ويشتمه. والله سبحانه وتعالى أعلم.

---

(١) مجموع الفتاوى لابن تيمية ٢١٠/٢٨.

(٢) فتح الباري لابن حجر العسقلاني ٤٦٦/١٠.

(٣) شرح فتح القدير، ابن الهمام ٣٣/٥.

المطلب الثالث : ضابط ما يجوز فيه القصاص في الأعراض وما لا يجوز :

اتفق العلماء - الذين قالوا بجواز القصاص في الأعراض – على مشروعيته في بعض الصور والألفاظ، واختلفوا في بعضها الآخر.

أولاً : الصور المتفق عليها :

١- القصاص في ما يُعد شتيمة :

لا خلاف بين العلماء في مشروعية القصاص فيما يعد شتيمة شرعاً أو عرفاً، ومن خلال نصوصهم يمكن استخلاص ضابط ما يجوز فيه القصاص في الأعراض :

فقد نص الشافعية : على جواز القصاص في الأعراض في بعض الألفاظ كقوله : يا ظالم، يا أحمق؛ لأن الأحمق هو من يفعل الشيء في غير موضعه، أو جافي، أو نحو ذلك، وعللوا جواز القصاص في مثل هذه الألفاظ، أنه لا يكاد أحد ينفك عن مثل هذه الأوصاف(١) .

فالإنسان ربما يفعل الشيء في غير موضعه، وإن تفاوت الناس في نسبة ذلك، ولا يخلو من الظلم ولو لنفسه، أو الجفاء والقسوة ولو بعض الأحيان، ويقاس على هذه الأوصاف ما في معناها، مثل : يا خبيث، يا جبان، يا عاصي، يا بخيل، إلى غير ذلك من الأوصاف التي لا يخلو الإنسان منها ولو نادراً، هذا ما يُستنتج مما ذكره الشافعية في ما يجوز فيه الانتصار والقصاص.

ونص الحنفية : على جواز القصاص في الأعراض فيما يوجب التعزير، كقوله : يا خبيث، يا فاجر، أما شتمه بوصفه بما لا يعد صدقاً، كقوله : يا كلب، يا خنزير، أو نحو ذلك، فالصحيح في المذهب لا يعزر قائل ذلك، لأنه كاذب في هذه الأوصاف، فالإنسان بخلاف ذلك قطعاً، ولكن بعض الحنفية قالوا : يعزر، لأن هذه الأوصاف تطلق على الإنسان على سبيل الذم والسب والشتم عرفاً، و بالتالي يجري القصاص فيها على هذا القول(٢).

ولعل القول الثاني هو الراجح في عرفنا لأن المقصود من هذه الألفاظ في عرفنا، السب والشتم لا حقيقتها، إذاً فكل ما يوجب التعزير يجوز فيه القصاص في الأعراض عند الحنفية.

ونص الحنابلة : على جواز القصاص في الأعراض في كل ما يعد شتيمة مما لا يعد فرية، كقوله : يا كلب أو يا خنزير ونحو ذلك(٣).

وأطلق المالكية جواز ذلك، واستثنوا من الجواز بعض الصور كالكذب والقذف التي سيأتي ذكرها بعد قليل(٤).

إذاً يُلاحظ أن الفقهاء متفقون على مشروعية القصاص في كل ما يعد شتيمة، شرعاً أو عرفاً، وإن اختلفوا بعض الشيء في ضبط ما يعد شتيمة.

٢- القصاص في الدعاء :

يعد الدعاء من أرقى العبادات التي يتقرب بها الإنسان إلى الله سبحانه وتعالى، فهو مشروع بشكل عام للعبادة لا للزجر، ولكن مع ذلك فقد شرع على اعتبار أنه قصاص من الظالم

---

(١) شرح النووي على مسلم ١٤١/١٦، تحفة المحتاج لابن حجر الهيتمي ١٢٢/٩- ١٢٣.

(٢) الفتاوى الهندية للشيخ نظام ١٨٧/٢، شرح فتح القدير، ابن الهمام ٣٣٢/٥ - ٣٣٣ – ٣٣٨.

(٣) الإنصاف للمرداوي ٤٦٤/٢٦ - ٤٦٥، كشاف القناع للبهوتي ١٠٨/٥.

(٤) أحكام القرآن لابن العربي ١٥٨/١ – ١٥٩.

زجراً له وردعاً، وطالما هو مشروع على سبيل القصاص، فالقصاص مشروع للزجر باتفاق العلماء.
ولذلك نص الفقهاء الذين قالوا بمشروعية القصاص في الأعراض : على أنه إذا دعا إنسان على آخر ظلماً وعدواناً، أنه يجوز للمدعو عليه أن يدعو عليه بمثل ما دعا عليه قصاصاً، مستدلين بالأدلة العامة التي تدل على جواز الانتصار والقصاص، والتي تقدم ذكرها.
فقد ورد عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى أنه قال : {الدعاء قصاص، وقال أيضاً : فمن دعا فما صبر}.
ومعنى ذلك أن الدعاء مشروع للقصاص ولكن العفو والصبر وعدم الدعاء أفضل.
جاء في متن الإقناع : {ومن دعي عليه ظلماً فله أن يدعو على ظالمه بمثل ما دعا به عليه؛ نحو أخزاك الله أو لعنك الله...}[1].
وكذلك نص المالكية والشافعية وابن تيمية على جواز ذلك[2] ، فقد جاء عن النبي ﷺ قال : "من دعا على من ظلمه فقد انتصر"[3] .
ولكن لا بد لجواز القصاص في الدعاء من توافر الشروط التالية :
الشرط الأول : ما جاء في متن الإقناع : أن يدعو عليه بمثل ما دعا عليه الظالم، وهذا الشرط تقدم ذكره في الشروط العامة لجواز القصاص في الأعراض، وكذلك إذا أراد أن يدعو على من ظلمه فلا يزيد على قدر مظلمته، فلا يجوز أن يدعو عليه أن يصاب بجناية أعظم من الجناية التي نالته منه، لمراعاة معنى المساواة في القصاص.
الشرط الثاني : عدم جواز الدعاء على الظالم بملابسة معصية من معاصي الله تعالى، ولا بالكفر، لأن إرادة المعصية معصية، بل يقتصر في الدعاء عليه، فيما يتعبه وينكد عليه حياته ومعيشته، وهذا ما نص عليه المالكية، ولكن الحنابلة خالفوا في ذلك فقالوا : إذا كان ذنب الظالم إفساد دين المظلوم لم يكن للمظلوم أن يفسد على الظالم دينه لقوله تعالى : ﴿**وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ**﴾ [الزمر : ٧]. لكن للمظلوم أن يدعو عليه بما يفسد به دينه مثل ما فعل معه – كأن يدعو المعتدى عليه على المعتدي أن يقع في الآراء المنحرفة التي أقنعه بها، لقوله تعالى : ﴿**فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ**﴾ [البقرة : ١٩٤].
وكذا قال الحنابلة : لو افترى إنسان عليه الكذب لم يكن للمكذوب عليه أن يفتري عليه الكذب، لكن له أن يدعو الله عليه بمن يفتري عليه الكذب نظير ما افتراه وإن كان هذا الافتراء محرماً؛ لأن الله إذا عاقبه بمن يفعل به ذلك لم يقبح منه سبحانه وتعالى، ولا ظلم فيه، لأن المالك يفعل في ملكه ما يشاء، وإذا كان له أن يستعين بمخلوق من وكيل ووال وغيرهما فاستعانته بخالقه أولى بالجواز[4].

---

[1] انظر كشاف القناع للبهوتي ١٠٨/٥-١٠٩، الإنصاف للمرداوي ٢٦/ ٤٦٤-٤٦٥.
[2] مغني المحتاج للشربيني ٢٠٦/٤، الفروق للقرافي ٤٣٧/٤-٤٣٨، مجموع الفتاوى لابن تيمية ٢١٠/٢٨.
[3] أخرجه الترمذي، رقم (٣٥٥٢)، كتاب الدعوات، باب في دعاء النبي ﷺ، ٥٥٤/٥، قال الترمذي : هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من حديث أبي حمزة وقد تكلم بعض أهل العلم في أبي حمزة وهو ميمون الأعور، فالحديث ضعيف (انظر كشف الخفاء للعجلوني، رقم ٢٤٧٣، ٢٩٢/٢).
[4] الفروق للقرافي ٤٣٧/٤-٤٣٨، الفواكه الدواني للنفراوي ٢٨٢/١، كشاف القناع للبهوتي ١٠٨/٥-١٠٩.

ويرى الباحث عدم جواز ذلك كما قال المالكية، لأن هذا دعاء بمعصية الله تعالى، والقصاص يكون فيما يتعلق بحق العبد دون حق الله تعالى، ولقد نبه إلى هذا الضابط الإمام ابن تيمية رحمه الله تعالى، حيث ضبط ما يجوز فيه القصاص وما لا يجوز فقال : {فإن كان العدوان عليه في العرض محرماً لحقه لِما يلحقه من الأذى جاز القصاص فيه بمثله، كالدعاء عليه بمثل ما دعاه، وأما إن كان محرماً لحق الله تعالى كالكذب لم يجز بحال وهكذا، قال كثير من الفقهاء : إذا قتله بتحريق أو تغريق أو خنق، أو نحو ذلك، فإنه يفعل به كما فَعل، ما لم يكن محرماً في نفسه كتحريم الخمر أو اللواط به، ومنهم من قال : لا قود إلا بالسيف، والأول أشبه بالكتاب والسنة والعدل...}[١].

فإذا كان الاعتداء على المظلوم معصية تتعلق بحق الله تعالى، فلا يجوز للمظلوم أن يقتص منه بمثل فعله، ولا أن يدعو عليه بالوقوع بمعصية الله تعالى، ولكن ينتقل حقه إما إلى التعزير، وإما أن يدعو عليه بما يستحق من العقاب عند الله تعالى.

٣- عدم جواز القصاص في الأعراض في القذف والافتراء :

اتفق الفقهاء على أنه من قذف إنساناً فلا يجوز للمقذوف أن يقذف من قذفه قصاصاً؛ لأن الله تعالى قد نص على عقوبته وحده فلا يجوز العدول عنه إلى غيره، وكذلك من كذب على إنسان لم يجز للمكذوب عليه أن يقتص بالكذب عليه؛ لأن ذلك محرم لحق الله تعالى[٢].

ثانياً : ما اختلف في جواز القصاص فيه من الألفاظ :

١- حكم اللعن قصاصاً :

حقيقة اللعن : أصل اللعن في اللغة : الإبعاد والطرد من الخير[٣].

والمعنى المشهور عند العلماء لا يخرج عن هذا المعنى، فيقولون اللعن : الطرد من رحمة الله تعالى، وذهب بعض الحنفية إلى أن هذا المعنى هو في حق الكفار، لأن الكافر مطرود من رحمة الله تعالى، أما اللعن في حق المؤمنين، فهو الإسقاط عن درجة الأبرار.

فإذا قال إنسان لآخر : لعنك الله، فهل يجوز للمقول له أن يرد عليه، فيقول له : لعنك الله؟ هذا ما جرى فيه خلاف بين العلماء :

ذهب ابن تيمية وبعض الحنابلة إلى جواز ذلك قصاصاً.

وذهب بعض الحنابلة - وهو الظاهر من المذهب - إلى عدم جواز ذلك، لأنه بنوا جواز اللعن قصاصاً على حكم لعن المُعَيَّن، والظاهر من مذهبهم عدم جواز لعن المعين.

وعدم جواز لعن المعين هو مذهب جمهور العلماء على الأرجح عندهم، وإنما أجازوا لعن الجنس، كلعنة الله على الكافرين أو الظالمين، فينبغي عدم جواز اللعن قصاصاً على مذهب الجمهور؛ لأنه لعن لمعين [٤].

---

[١] انظر مجموع الفتاوى لابن تيمية ٢١٠/٢٨.

[٢] المصدر السابق، أحكام القرآن للجصاص ٣٢٦/١، أحكام القرآن لابن العربي ١٥٩/١، شرح النووي على مسلم ١٤١/١٦، كشاف القناع للبهوتي ١٠٩/٥.

[٣] لسان العرب لابن منظور ٤٠٤٤/٥، مادة لعن.

[٤] حاشية ابن عابدين ٤٩/٥، مواهب الجليل للحطاب ٢٥٤/٢، الفواكه الدواني للنفراوي ٢٨٢/١، فتح الباري لابن حجر العسقلاني ٨٢/١٢، كشاف القناع للبهوتي ١٠٧/٥-١٠٨، الإنصاف للمرداوي٢٦/ ٤٦٤-٤٦٥، مجموع الفتاوى لابن تيمية ٨٧/٣٤.

ويميل الباحث إلى عدم جواز اللعن قصاصاً لأن حقيقته دعاء على الملعون بالطرد من رحمة الله، وهذا ما يقنّط الملعون المعين من رحمة الله تعالى، وكأنه دعاء عليه بملابسة المعاصي، وأن يختم له وهو على هذه الحالة، وقد تقدم عدم جواز ذلك، وأن الدعاء يجب أن يكون في حدود منغصات الدنيا، ولذلك من حق الملعون أن يدعو عليه بما يستحق من العقوبة، أو أن يرفع أمره للقاضي ليعزره. والله تعالى أعلم.

٢- حكم التكفير والتفسيق قصاصاً :

اختلف العلماء في من كفَّره إنسان مسلم، بأن قال له : يا كافر، هل يجوز له أن يقتص منه فيقول له : يا كافر :

قال الإمام ابن تيمية رحمه الله تعالى : {ولو كفره أو فسقه بغير حق لم يحل له أن يكفره أو يفسقه بغير حق}[١].

ونص ابن العربي والقرطبي من المالكية على أنه من قيل له : يا كافر، أن يقتص من القائل، ويقول له : أنت الكافر[٢] .

ومن المفهوم من كلام ابن تيمية أن التكفير أو التفسيق إن كانا بغير حق فلا يجري القصاص فيهما، أما إن كانا بحق بأن كان القائل الأول كافراً أو فاسقاً؛ فيجوز للثاني – المعتدى عليه- أن يكفره أو يفسقه مثل ما كفره أو فسقه، و أما إن لم يتيقن من كفره أو فسوقه فلا يجوز له أن يقتص منه بتكفيره أو تفسيقه.

وأما ابن العربي والقرطبي فقد أطلقا جواز ذلك.

ويميل الباحث : إلى ما ذهب إليه ابن تيمية؛ وخاصة بالنسبة لقضية التكفير، لأن التكفير ليس مجالاً للقصاص، وذلك لأن المتبادر من لفظ الكفر في الشرع : جحد المعلوم من دين الإسلام بالضرورة الشرعية، وإن ورد في الشرع بمعنى جحد النعم وترك شكر المنعم والقيام بحقه[٣].

قال ابن عبد البر المالكي : {وقد اتفق أهل السنة والجماعة وهم أهل الفقه والأثر على أن أحداً لا يخرجه ذنبه وإن عظم من الإسلام...فالواجب في النظر أن لا يكفر إلا من اتفق الجميع على تكفيره، أو قام على تكفيره دليل لا مدفع له من كتاب أو سنة}[٤].

إذاً كيف يجوز لهما أن يكفرا بعضهما، والإنسان لا يخرج من الإسلام إلا بشكل قطعي متفق عليه بين العلماء.

وأما قوله ﷺ : "إذا قال الرجل لأخيه يا كافر فقد باء به[٥] أحدهما"[٦].

فلا يفيد أنه يكفر بمعنى أنه يخرج من الإسلام، بل المعنى الراجح كما ذكر ابن حجر وابن

---

[١] مجموع الفتاوى لابن تيمية ٢١٠/٢٨.

[٢] أحكام القرآن لابن العربي ١٥٩/١، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢٥٥/٣-٢٥٦.

[٣] فتح الباري لابن حجر العسقلاني ٤٦٦/١٠.

[٤] التمهيد لابن عبد البر ٢٢/١٧.

[٥] باء به : أي رجع بإثمه ولازم ذلك، وأصل البوء اللزوم (فتح الباري لابن حجر العسقلاني ٤٦٦/١٠-٤٦٧).

[٦] أخرجه البخاري، رقم (٥٧٥٢)، كتاب الأدب، باب من أكفر أخاه بغير تأويل فهو كما قال، ٢١٣٢/٤، وأخرجه مسلم، رقم (٦٠)، كتاب الإيمان، باب حال إيمان من قال لأخيه المسلم يا كافر، ص ٥٦.

عبد البر : أن المقول له يا كافر، إن كان كذلك فقد احتمل ذنبه ولا شيء على القائل له ذلك لصدقه في قوله، فإن لم يكن كذلك فقد باء القائل بذنب كبير وإثم عظيم فالراجع للمكفِر إثم التكفير لا الكفر، وهذا غاية في التحذير من هذا القول، والنهي عن أن يقال لأحد من أهل القبلة يا كافر، فلا مسوغ للمعتدى عليه أن يكفره وإن علم كذبه وعدم صحة تكفيره، لأن المعتدي لا يكفر بذلك وإنما يتحمل إثم التكفير، وكما تقدم إن الشتم الذي يجوز فيه القصاص هو مالا ينفك منه الإنسان كالظلم والحماقة، أما المؤمن فالأصل فيه الإيمان والإسلام، ولا يجوز إطلاق لفظ الكفر عليه - إلا بما ذكره ابن عبد البر في النص السابق - ولذلك من حق المعتدى عليه بالتكفير أو التفسيق أن يرفع أمره للقاضي ليعزره، فهذا هو انتصاره وقصاصه. والله تعالى أعلم[١].

المطلب الرابع : ما يستثنى من مشروعية القصاص في الأعراض :

استثنى العلماء من جواز القصاص في الأعراض بعض الصور، فلا يجري فيها القصاص وهي :

أولاً : إذا كان الاعتداء صادراً من أحد الوالدين :

مثلاً : إذا سب أحد الوالدين الولد فلا يجوز للولد أن يقتص منهما بسبهما، وهذا الحكم مفهوم من نصوص الفقهاء، فيما لو تشاتم والد مع ولده، فيسقط تعزير الوالد في حق ولده، ولا يسقط تعزير الولد في حق والده، لأن الوالد لا يحد في قذف ولده، ويحد الولد في قذف والده، ولا يسقط حق الإمام في تعزير كل منهما، فيكون تعزير الوالد مختصاً بالإمام، وتعزير الولد مشتركاً بين الوالد والإمام[٢].

ولعل الأدلة العامة التي توصي بالوالدين، وتنهى عن التسبب في سبهما فضلاً عن مباشرة سبهما، تعد مخصصة للأدلة التي تجيز القصاص في الأعراض.

فقد ورد عن النبي ﷺ قال : "من الكبائر شتم الرجل والديه"، قالوا : يا رسول الله وهل يشتم الرجل والديه؟ قال : "نعم يسب أبا الرجل فيسب أباه، ويسب أمه فيسب أمه"[٣].

ثانياً : إذا كان المعتدى عليه الإمام الأعظم :

إذا سب أحدٌ الإمامَ الأعظم، فلا يعزره بنفسه، بل يفوض من يعزره، كما أنه لا يقتص بنفسه منه، فلا يشتم من شتمه، وهذا ما نص عليه الحنفية[٤].

ولعل السبب في ذلك - والله تعالى أعلم - أن مباشرة السلطان للسب لا يليق بمقامه ويضعف من هيبته أمام الناس، فيضعف احترامهم وطاعتهم له.

ثالثاً : إذا كان المعتدى عليه صائماً :

وهذا الاستثناء مأخوذ من قول النبي ﷺ : (الصيام جنة فلا يرفث ولا يجهل وإن امرؤ قاتله أو شاتمه فليقل إني صائم مرتين...)[٥].

---

(١) فتح الباري لابن حجر العسقلاني١٠/٤٦٦-٤٦٧، التمهيد لابن عبد البر١٧/٢٢.

(٢) بحر المذهب للروياني ١٣/١٥٩، كشاف القناع للبهوتي ٥/١٠٤.

(٣) قواعد الأحكام في مصالح الأنام لابن عبد السلام ١/٣٠ -٣١، والحديث أخرجه البخاري، رقم (٥٦٢٨)، كتاب الأدب، باب لا يسب الرجل والديه، ٤/٢٠٩٧، وأخرجه مسلم، رقم (٩٠)، كتاب الإيمان، باب بيان الكبائر وأكبرها، ص ٦٢- ٦٣. واللفظ لمسلم.

(٤) العناية على الهداية للبابرتي ٥/٣٣١.

(٥) تقدم تخريجه صفحة (٢٢).

فالمراد من قوله ﷺ : "وإن امرؤ قاتله أو شاتمه فليقل إني صائم مرتين" كما ذكر ابن حجر رحمه الله : إن كان يريد مقاتلته حقيقة فإن كف عنه فذاك، وإن أصر دفعه بالأخف فالأخف كالصائل، وإن كان المراد بقوله قاتله شاتمه؛ فالمراد من الحديث أنه لا يعامله بمثل عمله، بل يقتصر على قوله : إني صائم، حتى لا تذهب بركة صومه.
فقول الصائم لمن يشتمه : إني صائم، مشروعة لزجر الصائم عن مقابلة الشتم بالشتم، ولزجر الشاتم عن التمادي في سبه وشتمه.
ولذلك اختلف العلماء في قوله : (إني صائم) هل يخاطب بها الذي يكلمه بذلك أو يقولها في نفسه؟ قال بعضهم : يقولها بنفسه لزجر نفسه عن الشتم، ورجح الإمام النووي أن يقولها بلسانه، وقال : كل منهما حسن، والقول باللسان أقوى ولو جمعهما لكان حسناً وفي الجهر بها بلسانه زجر له ولمن يشتمه.
وقال العلماء : المراد من تكرار قوله : إني صائم مرتين، تأكيد الانزجار له ولمن يسبه ويشتمه، والأوجه عند الشافعية كراهة ذلك لا حرمته لأنه من قبيل القصاص[١].
إذاً يستغني الصائم المشتوم عن مقابلة الشتم بمثله هنا بزجر الساب بقوله : إني صائم، وفي ذلك إشارة إلى تحقير مكانة الساب، والترفع عن النزول إلى مرتبته في الحماقة والسفاهة.

المطلب الخامس : أثر القصاص في الأعراض :

أولاً : من حيث العقوبة والإثم : فقد قال العلماء : إذا اقتص المعتدى عليه من المعتدي فقد استوفى ظلامته، وبرئ الأول – أي المعتدي – من حقه، بمعنى أنه لم يبق عليه أي عقاب من جهة المعتدى عليه.
وأما الإثم : فاستناداً إلى قوله ﷺ : "المستبان ما قالا فعلى البادئ ما لم يعتد المظلوم"[٢].
قيل : يبقى عليه إثم الابتداء، وقال بعضهم : المتجه ألا يبقى عليه إلا الإثم المستحق لله تعالى، لأنه إذا وقع الاستيفاء بالسب المماثل فأي ابتداء يبقى على الأول للثاني حتى يكون عليه إثمه، فإذا مات ولم يتب عوقب عليه إن لم يعف عنه سبحانه وتعالى[٣] .

ثانياً : أثره في زجر المعتدي :

معلوم أن القصاص مشروع للزجر عن التعدي على الدماء والأموال والأعراض باتفاق العلماء، ولكن من الملاحظ أن الفقهاء لم يشترطوا إقامة القصاص في الأعراض في حضرة السلطان، فإذا اقتص المعتدى عليه دون حضرة السلطان فربما لا ينزجر المعتدي عن اعتدائه، ولذلك يرى الباحث حتى ينتج القصاص في الأعراض أثره في الزجر والتأديب، أن لا يقتص المعتدى عليه إلا بحضرة وإشراف السلطان، وحتى تتحقق المساواة في القصاص، وإذا رأى الإمام أن المعتدي لا ينزجر بمجرد القصاص، فله أن يقيمه عليه أمام جمع من الناس، وبذلك يكون أثر القصاص بليغاً في المعتدي زجراً وتأديباً، وللإمام أن يعزره لحق الله تعالى إن رأى عدم انزجاره بمجرد القصاص. والله تعالى أعلم.

---

(١) فتح الباري لابن حجر العسقلاني ١٠٥/٤، مغني المحتاج للشربيني ٦٣٧/١، حاشية الشرقاوي على تحفة الطلاب ٤٢٧/١.
(٢) تقدم تخريجه صفحة (١٨٧).
(٣) شرح النووي على مسلم ١٤١/١٦، تحفة المحتاج لابن حجر الهيتمي ١٢٢/٩-١٢٣.

الفصل الخامس

الزواجر النفسية في الدفاع الشرعي

ويتضمن مبحثين :

المبحث الأول : الزواجر النفسية في الدفاع الشرعي الخاص.

المبحث الثاني : الزواجر النفسية في الدفاع الشرعي العام.

المبحث الأول : الزواجر النفسية في الدفاع الشرعي الخاص :

الدفاع الشرعي في الفقه الإسلامي على نوعين :
النوع الأول : دفاع شرعي خاص ويسمى اصطلاحاً دفع الصائل.
النوع الثاني : دفاع شرعي عام ويسمى اصطلاحاً الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.
وسوف يتم الحديث عن كل نوع في مبحث مستقل، ونبدأ الحديث عن الدفاع الشرعي الخاص، ويتضمن هذا المبحث المطالب التالية :

المطلب الأول : تعريف الدفاع الشرعي الخاص ودليل مشروعيته وحكمه :

تقدم أن الفقهاء اصطلحوا على تسمية الدفاع الشرعي الخاص بدفع الصائل، وعلى تسمية المعتدي صائلاً، والمعتدى عليه مصولاً عليه، فما هو تعريف الصيال؟

تعريف الصيال لغة : يقال صال على قِرنه صَولاً وصيالاً وصُؤولاً وصولاناً وصالاً ومصالة : سطا، والصؤول من الرجال : الذي يضرب الناس ويتطاول عليهم، وصال عليه إذا استطال، والمصاولة : المواثبة، وكذلك الصيال والصيالة، والفحلان يتصاولان أي يتواثبان(١).

وأما تعريف الصيال اصطلاحاً : فقد عرفه الشافعية : بأنه الاستطالة والوثوب على الغير.
وعرفه بعضهم بأنه الوثوب على معصوم بغير حق(٢).
وهذا التعريف يقيد مفهوم الصيال بالاعتداء على شخص محقون ومعصوم الدم، فلو كان الوثوب بحق و كان المعتدى عليه مهدور الدم فلا يعد صيالاً، كما لو صال ولي الدم على من قتل قريبه فلا يعد صائلاً، فلا يتحقق مفهوم الصيال إلا إذا وقع على وجه الاعتداء والعدوان.
هذا هو مفهوم الصائل و الصيال، فما هو معنى الدفاع الشرعي الخاص؟
الدفاع الشرعي الخاص : هو حماية النفس والعرض والمال من اعتداء حال بالقوة للازمة لدفعه.
أي هو زجر الصائل عن اعتداء واقع أو وشيك الوقوع على النفس والعرض والمال بالزواجر المناسبة واللازمة لزجره ودفعه.
ومفردات التعريف سيأتي تفصيلها من خلال الحديث عن شروط الدفاع الشرعي الخاص.
والدفاع الشرعي الخاص، يُقصد به دفع الاعتداء فقط، و ليس العقوبة عليه، بدليل أن دفع الاعتداء فعلاً لا يمنع من عقاب المعتدي على اعتدائه(٣).
فللإمام أن يعزر المعتدي على اعتدائه ولو كان المعتدى عليه قد دافع المعتدي بضرب أو جرح، فالدفاع الشرعي من قبيل الزواجر المشروعة لدفع الاعتداء؛ و هذه الزواجر منها ما هو بدني، ومنها ما هو نفسي مما يتعلق بالبحث هنا.

وأما دليل مشروعيته :

استدل الفقهاء على مشروعية الدفاع الشرعي بأدلة كثيرة يكتفى بذكر بعضها :
١- قوله تعالى : ﴿**فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ**﴾ [البقرة : ١٩٤]

---

(١) لسان العرب لابن منظور ٢٥٢٨/٤ مادة صول.
(٢) نهاية المحتاج للرملي ٢٣/٨، حاشية إعانة الطالبين للدمياطي ٢٧٧/٤.
(٣) التشريع الجنائي للأستاذ عودة ٤٧٣/١.

وجه الاستدلال : إن تسمية الاعتداء الثاني اعتداء على سبيل المشاكلة، وإلا فهو جزاء للاعتداء الأول، أي مشروع لدفع الاعتداء الأول .

٢- قوله ﷺ : "انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً "[١].

وجه الاستدلال : نصر الظالم يكون بمنعه من ارتكاب الظلم، وهنا يكون بمنع المعتدى عليه له من إيقاع الاعتداء.

٣- قوله ﷺ : "من قتل دون ماله فهو شهيد، ومن قتل دون دينه فهو شهيد، ومن قتل دون دمه فهو شهيد، ومن قتل دون أهله فهو شهيد "[٢].

وجه الاستدلال : ومعنى دون أي لأجل الدفع عن دمه أو أهله أو ماله، فلما جُعل المقتول لأجل الدفع شهيداً؛ دل التزاماً على أن له القتل والقتال، كما أن من قتله أهل الحرب لما كان شهيداً كان له القتل والقتال، ويدل على ذلك ما ورد في بعض روايات الحديث : "من قاتل "[٣].

٤- **الإجماع :** فقد نقل بعض العلماء الإجماع على مشروعية الدفاع عن الدين و النفس والعرض والمال[٤].

وأما حكم الدفاع الشرعي الخاص :

الحالات التي يشرع فيها الدفاع الخاص هي : إما النفس و إما العرض وإما المال .

وفيما يلي بيان حكم الدفاع في هذه الحالات باختصار :

أولاً : حكم الدفاع عن النفس :

الظاهر من مذهب الحنفية، والراجح في مذهب المالكية، وقول عند الشافعية، وجوب الدفاع عن النفس؛ لأنها لا تباح بالإباحة .

وكذا قال الشافعية على المعتمد بوجوب الدفع عن النفس ولكن في حالات معينة، فقالوا بوجوب الدفع إذا كان الصائل كافراً، أو كان غير محترم، كزان محصن وتارك صلاة وقاطع طريق تحتم قتله، أو كان الصائل بهيمة لأنها تذبح لاستبقاء المهجة فكيف يُستسلم لها؟ وقال بعض الشافعية بوجوب الدفاع عن عضو عند ظن سلامة النفس، ووجوب الدفاع عن نفس ظن بقتلها مفاسد في الحريم والمال.

أما إن كان الصائل مسلماً محترماً مكلفاً أو لا فلا يجب دفعه عند الشافعية في الأظهر، بل يسن الاستسلام له، وذهب إلى جواز الدفاع بعض المالكية أيضاً.

أما الحنابلة : فقد فرقوا بين أن يكون الدفاع في أيام الفتنة أو في غير ذلك :

---

[١] أخرجه البخاري، رقم (٢٣١٢)، كتاب المظالم، باب أعن أخاك ظالماً أو مظلوماً، ٨٠٦/٢، وأخرجه مسلم، رقم (٢٥٨٤)، كتاب البر والصلة والآداب، باب نصر الأخ ظالماً أو مظلوماً، ص ١٠٤٠ – ١٠٤١. واللفظ للبخاري.

[٢] أخرجه أبو داود، رقم (٤٧٧٢)، كتاب السنة، باب في قتال اللصوص، ص ٥٢٠، وأخرجه الترمذي، رقم (١٤٢١)، كتاب الديات، باب ما جاء فيمن قتل دون ماله فهو شهيد، ٣٠/٤، قال الترمذي : هذا حديث حسن صحيح، وأخرجه النسائي، رقم (٤٠٩٥)، كتاب تحريم الدم، باب من قاتل دون دينه، ١١٦/٦، وأخرجه أحمد في مسنده، رقم (١٦٥٢)، مسند سعيد بن زيد، ١٩٠/٣، كما صحح الحديث الإمام السيوطي (انظر الجامع الصغير للسيوطي، رقم ٨٩١٧، ص ٥٣٧).

[٣] أخرجه النسائي، رقم (٤٠٩٤)، كتاب تحريم الدم، باب من قاتل دون أهله، ١١٦/٦.

[٤] نهاية المحتاج للرملي ٢٣/٨، حاشية إعانة الطالبين للدمياطي ٤/ ٢٧٧-٢٧٩، التشريع الجنائي للأستاذ عودة ٤٧٣/١.

فإن كان الدفع في غير أيام الفتنة : فهناك روايتان : الرواية الأولى : وهي الرأي الصحيح في المذهب : وجوب الدفاع عن النفس، وكذا يجب الدفع إذا كان الصائل بهيمة .
والرواية الأخرى : عدم وجوب الدفع.
وأما إن كان الدفع في أيام الفتنة : لم يلزم الدفاع عن النفس.

وأما الدفاع عن نفس الغير :

نص الشافعية على أن حكم الدفاع عن الغير كحكم الدفاع عن النفس جوازاً ووجوباً حيث أمن على نفسه.
وقال الحنابلة على الصحيح في المذهب : بوجوب الدفاع عن نفس الغير.
وقال بعض الشافعية وبعض الحنابلة في غير المعتمد في المذهبين : لزوم الدفاع عن الغير بشرط ظن سلامة المدافع.

ثانياً : حكم الدفاع عن العرض :

الراجح عند جمهور الفقهاء : وجوب دفاع المسلم عن عرضه لما فيه من حقه وحق الله تعالى في منع الصائل من الفاحشة .
وقال الشافعية : بوجوب ذلك عند الأمن على نفسه أو عضوه أو منفعته، كذا يجب الدفاع عن مقدمات الوطء كقبلة إذ لا تباح بالإباحة.
وقال بعض المالكية وبعض الحنابلة بالجواز وعدم الوجوب.
وقال الشافعية : بوجوب الدفاع عن عرض الأجنبية أيضاً لأنه لا سبيل إلى إباحته.

ثالثاً : حكم الدفاع عن المال :

الراجح عند جمهور الفقهاء عدم وجوب الدفاع عن المال سواء كان للمدافع أو غيره، لأنه يجوز بذله، وهو مما يباح بالإباحة، وأما قول العلماء : حفظ المال واجب : أي عدم جواز إتلافه بلا انتفاع أحد.
ومن قال بوجوب الدفاع عن المال فقد خص ذلك في حالات معينة :
فقد قال المالكية : إن ترتب على أخذ المال هلاك أو شدة أذى كان كدفع الصائل عن نفسه، وتقدم قبل قليل أن الراجح عند المالكية وجوب الدفع عن النفس.
وقال الشافعية بوجوب الدفاع عن المال في حالات وهي :

١- يجب الدفاع عن المال الذي هو روح، بشرط أن يقصد الصائل إتلافه، وأن لا يخاف الدافع على نفسه.
٢- يجب على الإمام ونوابه الدفاع عن أموال رعاياهم .
٣- إن كان مع المدافع مالاً لغيره كمال المحجور عليه، أو كان مالاً مودعاً أو مالاً موقوفاً فيجب عليه أن يدافع عنه.
٤- إن تعلق بمال نفسه حق لغيره كرهن وإجارة وجب الدفاع عنه.

وذهب بعض الحنابلة والغزالي من الشافعية إلى وجوب الدفاع عن مال الغير مطلقاً بشرط إمكانه بلا مشقة بدن أو خسران مال أو نقص جاه[١].

المطلب الثاني : شروط الدفاع الشرعي الخاص وحكم بدء الدفع بالزواجر النفسية :

لدفع الصائل شروط يجب توفرها حتى يعد المصول عليه في حالة دفاع شرعي وهي :

الشرط الأول : وجود اعتداء أو عدوان :

---

[١] حاشية ابن عابدين ١٠/١٩٠-١٩١، حاشية الدسوقي، ابن عرفة ٣٥٧/٤، نهاية المحتاج للرملي =

يجب أن يكون الفعل الواقع على المصول عليه اعتداء، فإن لم يكن كذلك لم يجز دفعه، فالأب إذا ضرب ولده أو زوجته للتأديب، والمعلم إذا أدب الصبي، والجلاد حين يقطع رقبة المحكوم عليه أو يد السارق، كل هؤلاء وأمثالهم لا يعد فعلهم عدواناً أو اعتداء، وإنما هو استعمال لحق أو أداء لواجب.

ويترتب على اشتراط الاعتداء أو العدوان في الفعل أن كل عمل أوجبته الشريعة أو أجازته لا يعد اعتداء إذا باشره صاحب الحق فيه .

وليس للاعتداء حد مقرر؛ فيصح أن يكون الاعتداء شديداً، ويصح أن يكون بسيطاً، وبساطة الاعتداء لا تمنع من الدفاع، ولكنها تقيد المدافع بأن يدفع الاعتداء بالقوة اللازمة لدفعه كما سيأتي .

وهل يشترط في الاعتداء لقيام حالة الدفاع الشرعي أن يكون جريمة معاقباً عليها؟

ذهب جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة إلى عدم اشتراط ذلك، كما لا يشترط أن يكون الصائل مسؤولاً جنائياً، فيصح أن يكون الصائل صبياً أو مجنوناً أو بهيمة، كما يكفي في نظرهم لقيام حالة الدفاع الشرعي أن يكون الفعل غير مشروع .

وذهب الحنفية وبعض المالكية إلى اشتراط أن يكون الفعل جريمة معاقباً عليها، وأن يكون الصائل مسؤولاً جنائياً، فإذا كان الصائل غير مسؤول جنائياً كالصبي والمجنون والبهيمة فيباح الدفع على أنه حالة ضرورة لا على أساس أنه دفاع شرعي، ولكن حالة الضرورة هذه لا تمنع ضمان دية الصبي والمجنون وقيمة البهيمة.

ويروى عن أبي يوسف من الحنفية : أنه يشترط أن يكون الفعل جريمة دون حاجة أن يكون الصائل مسؤولاً عن الجريمة جنائياً، فحالة الدفاع الشرعي قائمة ولو كان الصائل صبياً أو مجنوناً فلا يجب ضمان دية الصبي والمجنون لأن فعلهما جريمة، بخلاف ما إذا كان الصائل بهيمة، فهي غير مسؤولة جنائياً كما لا يوصف فعلها بأنه جريمة، ولذلك يباح دفعها للضرورة وحالة الضرورة لا تنفي الضمان.

يُلاحظ مما سبق أن جميع الفقهاء[1] متفقون على جواز زجر الصائل ودفعه سواء كان مكلفاً أم لا، وسواء كان فعله معاقباً عليه أم لا، أي أن المسؤولية الجنائية مرفوعة اتفاقاً، وهذا ما يتعلق بالبحث، أما الضمان أي المسؤولية المدنية فهذا مما اختلف فيه الفقهاء بناء

= ٢٤/٨-٢٥-٢٦، حاشية إعانة الطالبين للدمياطي ٤/ ٢٧٨إلى٢٨٠، كشاف القناع للبهوتي ١٣٣/٥-١٣٤، الإنصاف للمرداوي٣٨/٢٧إلى٤٣، التشريع الجنائي للأستاذ عودة ٤٧٤/١إلى٤٧٦.

[1] استدل جمهور الفقهاء على عدم الضمان أنه ضربه وقتله بالدفع الجائز، فلم يضمنه كالمكلف، وإذا قتله لدفع شره كان الصائل هو القاتل لنفسه، فأشبه ما لو نصب حربة في طريقه فقذف نفسه عليها فمات بها .

واستدل الحنفية على وجوب الضمان في غير المكلف سواء كان آدمياً أو بهيمة : أن المصول عليه قتل شخصاً معصوماً أو أتلف مالاً معصوماً حقاً للمالك، وفعل الدابة لا يصلح مسقطاً، وكذا فعل الصبي والمجنون، وإن كانت عصمتهما لحقهما، لعدم اختيار صحيح، ولهذا لا يجب القصاص بتحقق الفعل منهما بخلاف العاقل البالغ لأن له اختياراً صحيحاً، وإنما لم يجب القصاص لوجود المبيح وهو دفع الشر، فتجب الدية لأن أثر الاضطرار في دفع الإثم والقصاص دون الضمان، كالمضطر إذا أكل مال الغير.

واستدل أبو يوسف فيما يروى عنه : أن فعل الدابة غير معتبر أصلاً، حتى لو تحقق لا يوجب الضمان، أما فعل الصبي والمجنون فمعتبر في الجملة، حتى لو حققاه يجب عليهما الضمان، وكذا فإن =

على اختلافهم في تكييف حالة الدفع؛ فمن قال بقيام حالة الدفاع الشرعي فقد نفى الضمان، ومن قال بجواز الدفع بناء على حالة الضرورة فقد أثبت الضمان.
ولا يشترط لقيام حالة الدفاع أن يقع الاعتداء فعلاً، فليس على المصول عليه أن ينتظر حتى يبدره الصائل بالاعتداء، بل للمصول عليه أن يبدر الصائل بالمنع ما دامت حالته تدل على أنه سيعتدي عليه.
ولمعرفة بداية الاعتداء ونهايته أهمية قصوى؛ لأن الدفاع يتولد عن الاعتداء وينتهي بانتهائه، فلا دفاع قبل الاعتداء ولا دفاع بعد الاعتداء، فإذا ضرب المصول عليه الصائل فانصرف أو جرحه فأعجزه عن الاعتداء، أو كان المصول عليه متحصناً بحصن يعجز الصائل عن الوصول إليه، إلى غير ذلك من صور العجز، فليس للمصول عليه أن يتبعه ليضربه مرة أخرى.
والرغبة في الاعتداء لا تستوجب أو تستلزم حالة الدفاع وإنما المُقَدّر هنا هو إمكان الاعتداء، فمن كان يريد الاعتداء ولكنه لا يستطيعه فضربُه أو جرحه أو قتله جريمة؛ لأن الدفاع مقرر لدفع الاعتداء والاعتداء غير ممكن في ذاته.
الشرط الثاني : أن يكون الاعتداء حالاً :
لا يوجد المصول عليه في حالة دفاع إلا إذا كان الاعتداء حالاً، فإن لم يكن حالاً فعمل المصول عليه ليس دفاعاً وإنما اعتداء؛ لأن الدفاع لا يوجد إلا إذا تحقق الاعتداء في الفعل أو الظن فحلول الاعتداء هو الذي يخلق حالة الدفاع، ومن ثم لم يكن الاعتداء المؤجل محلاً للدفاع، ولم يكن التهديد بالاعتداء محلاً للدفاع، إذ ليس هناك خطر يحتمي منه الإنسان بالدفاع العاجل، وإذا اعتبر التهديد اعتداءً في ذاته فإنه يجب أن يندفع بما يناسبه، والالتجاء للسلطات الحكومية كاف لحماية المصول عليه من التهديد.
أما القانون السوري : فإنه يوافق الشريعة لقيام حالة الدفاع الشرعي أن يكون هناك اعتداء وأن يكون حالاً .
ولقد وافق القانون السوري أيضاً مذهب الحنفية في أنه يشترط لقيام حالة الدفاع الشرعي أن يكون الاعتداء جريمة يعاقب عليها القانون، ولكن لا يشترط فقهاء الحقوق الوضعية أن يكون الصائل مسؤولاً جزائياً، بل من الممكن أن يكون طفلاً أو مجنوناً، وبهذا يوافقون مذهب الجمهور.
أما إذا كان الصائل بهيمة : فقد بين قانون العقوبات السوري حكم ذلك في المادة (٧٢٨) التي اشترطت للمعاقبة على قتل الحيوان أن لا يقع بصورة اضطرارية، ومعنى ذلك أنه إذا قتل شخص حيواناً يهدده، فلا يقترف جريمة أصلاً، وبالتالي لا مبرر لاعتباره في حالة دفاع شرعي، أو في حالة ضرورة[١].
الشرط الثالث : زجر الصائل بالقوة اللازمة والمناسبة لرد العدوان :

= عصمتهما لحقهما، بينما عصمة الدابة لحق مالكها فكان فعلهما مسقطاً للعصمة دون الدابة. (شرح فتح القدير، ابن الهمام ١٠ /٢٥٤-٢٥٥، المغني لابن قدامة ٥٣٠/١٢).
[١] حاشية ابن عابدين ١٩٠/١٠إلى١٩٢، الفتاوى الهندية للشيخ نظام ٦/ ٨-٩، حاشية الدسوقي، ابن عرفة٣٥٧/٤، نهاية المحتاج للرملي ٢٣/٨، حاشية إعانة الطالبين للدمياطي ٢٧٧/٤، الحاوي الكبير للماوردي ٤٥٣/١٣-٤٥٤، الإنصاف للمرداوي ٤٦/٢٧، التشريع الجنائي للأستاذ عودة =

يشترط في الدفاع أن يكون بالقدر اللازم لزجر الصائل عن الاعتداء، فإن زاد عن ذلك فهو اعتداء لا دفاع، والقاعدة العامة في دفع الصائل عند جمهور الفقهاء أن المصول عليه مقيد دائماً بأن يدفع الاعتداء بأيسر ما يندفع به، وليس له أن يدفعه بالكثير إذا كان يندفع بالقليل، فإذا دخل رجل منزل آخر بغير إذنه وكان بإمكان صاحب المنزل أن يزجره عن ذلك ويخرجه بالصياح والاستغاثة، أو بالتهديد وزواجر الكلام فليس له أن يضربه، فإن لم يخرج ضربه بأسهل ما يعلم أنه يندفع به؛ لأن المقصود زجره و دفعه لا قتله، فإن اندفع بقليل فلا حاجة لأكثر منه، فإن علم أنه يخرج بالعصا لم يكن له ضربه بالحديد؛ لأن الحديد آلة للقتل بخلاف العصا، وإن ذهب مولياً لم يكن له قتله ولا إتباعه، وإن كان يندفع بتعطيل عضو من أعضائه لم يكن للمصول عليه أن يقتله، وإن ضربه ضربة عطلته لم يكن له أن يثني عليه؛ لأنه كفي شرُّه، وإن ضربه فقطع يمينه فولى مدبراً، فضربه فقطع رجله؛ فقطعُ الرِّجل مضمون على المصول عليه بالقصاص أو الدية؛ لأنه في حال لا يجوز له فيها ضربه، وإن كان لا يندفع إلا بالقتل أو خاف أن يبدره بالقتل إن لم يقتله فله ضربه بما يقتله أو يقطع طرفه، وما أتلف منه فهو هدر؛ لأنه تلف بسبب زجره و دفع شره .

وعلة وجوب الترتيب بين وسائل زجر الصائل ودفع اعتدائه ابتداء من الأخف ثم التدرج إلى الأشد فالأشد : لأن الدفع جوز للضرورة، ولا ضرورة للأشد مع إمكان الزجر والدفع بالأخف.

قال الإمام الكاساني رحمه الله تعالى : {...من قصد قتل إنسان لا ينهدر دمه، ولكن ينظر :

إن كان المشهور عليه يمكنه دفعه عن نفسه بدون القتل لا يباح له القتل، وإن كان لا يمكنه الدفع إلا بالقتل يباح له القتل لأنه من ضرورات الدفع...}[1].

ولقد بين الحنفية بعض الحالات التي يمكن للمصول عليه أن يلجأ فيها إلى قتل الصائل :

- إذا شهر الصائل سلاحاً على المصول عليه فله أن يقتله سواء في الليل أو النهار في المصر أو غيره، لأنه لا يقدر على دفعه وزجره إلا بالقتل، فلو استغاث بالناس لَقَتَلَه قبل أن يلحقه الغوث، إذ السلاح لا يلبث.

- إذا شهر الصائل على المصول عليه عصا ليلاً، فللمصول عليه أن يقتله، لأن الغوث لا يلحق بالليل عادة سواء كان في المصر أو خارجه.

أما إن شهر عليه العصا نهاراً فينظر : إن كان ذلك خارج المصر فللمصول عليه أن يقتله أيضاً؛ لأنه لا يمكنه الإستغاثة فلا ينزجر إلا بالقتل فيباح له القتل، أما إن كان ذلك في المصر فلا يباح قتله لأنه يمكنه دفع شره بالاستغاثة .

يُلاحظ أن جواز الدفع بالقتل مبني على عدم القدرة على الدفع بغيره، فإذا أمكن زجره بغير القتل كالاستغاثة والتهديد وغير ذلك من الزواجر الخفيفة، فلا يجوز القتل حسب قاعدة دفع الصائل المعروفة في المذهب الحنفي، يقول ابن عابدين في معرض شرحه لهذا الحالات : {...ويأتي ما يؤيده أن المُراد (يعني المصول عليه) له قتلُه إذا لم يمكن دفع ضرره إلا به...}[2].

= ٤٧٩/١إلى ٤٨٢، التشريع الجزائي المقارن للسراج ٢٣٧/١-٢٣٨-٢٤٠.

(١) بدائع الصنائع للكاساني ٩٢/٧-٩٣.

(٢) انظر حاشية ابن عابدين ١٩١/١٠.

وكذلك المالكية قالوا بوجوب زجر الصائل عن الاعتداء بأخف ما يمكن زجره به من وسائل، ولكن المالكية فرقوا في حكم وسائل زجر ودفع الصائل :
فقالوا : يندب تقديم الزواجر النفسية كالوعظ والإنذار والتخويف وإنشاد الله عليه لعله يقلع عن اعتدائه، ثم إن لم ينزجر بالزواجر النفسية فإنه يزجره وجوباً شيئاً فشيئاً، ابتداء من الأخف، ثم الأثقل وهكذا، ومحل تقديم الزواجر النفسية إذا كان الصائل فاهماً، أما إن كان ممن لا يفهم كالبهيمة والمجنون فإنه يعالجه بالدفع بالأخف فالأخف دون تقديم الزواجر النفسية لعدم فهمه وتأثره بها.
فإن لم ينزجر الصائل بكل وسائل الزجر السابقة النفسية وغيرها حل للمصول عليه أن يقتله.
وكذلك الشافعية قالوا بوجوب تقديم زجر الصائل بأخف ما يمكن زجره به ابتداء من الزواجر النفسية كالإنذار والتهديد :
جاء في نهاية المحتاج : {إن أمكن الدفع بكلام يزجره به أو استغاثة...حرم الضرب، وظاهر هذا مساواة الزجر للاستغاثة، وهو واضح إن لم يترتب على الاستغاثة إلحاق ضرر أقوى من الزجر كإمساك حاكم جائر له، وإلا وجب الترتيب بينهما وعليه يحمل إطلاق ضرر من أوجبه...لأن ذلك جوز للضرورة، ولا ضرورة في الأثقل مع تحصيل المقصود بالأخف}(١).
واضح من النص وجوب تقديم الدفع بالزواجر النفسية، وجميع الزواجر النفسية متساوية في الدرجة، فله أن يختار منها ما يراه مناسباً في زجر الصائل، هذا ما لم
يترتب على بعضها ضرر، فإن ترتب على بعضها ضرر كالاستغاثة كما ورد في النص فعليه أن يرتب بينها، وأن يبدأ بما لا ضرر فيه أو كان ضرره أقل .
وظاهر سياق النص أن الاستغاثة وإن ترتب عليها ما ذكر من ضرر مقدمة على الضرب، ولكن قال بعض الشافعية لعل ذلك غير مراد .
وكذلك الحنابلة قالوا بوجوب تقديم الزواجر الخفيفة ومنها الزواجر النفسية :
جاء في كشاف القناع :
{ومن صال على نفسه بهيمة أو آدمي أو صال على نسائه... أو على ولده أو ماله... ولم يخف الدافع أن يبدره الصائل بالقتل دفعه بأسهل ما يغلب على ظنه دفعه به؛ لأنه لو منع من ذلك لأدى إلى تلفه وأذاه في نفسه وحرمته وماله، ولأنه لو لم يجز ذلك لتسلط الناس بعضهم على بعض؛ وأدى إلى الهرج والمرج، فإن اندفع بالقول لم يكن له ضربه بشيء، وإن لم يندفع بالقول فله...ضربه بأسهل ما يظن أن يندفع به، فإن ظن أن يندفع بضرب عصا لم يكن له ضربه بحديد، لأنه آلة القتل...}(٢).
ولقد وافق القانون السوري رأي جمهور الفقهاء في وجوب زجر الصائل ودفع اعتدائه، بأخف ما يمكن من وسائل الزجر والدفاع .
يُستنتج مما سبق :
أولاً : وجوب زجر الصائل بأخف ما يمكن من الوسائل، و تقع الزواجر النفسية في مقدمة

---

(١) انظر نهاية المحتاج للرملي ٢٧/٨.
(٢) انظر كشاف القناع للبهوتي ١٣٣/٥.

هذه الوسائل، وهذا عند عامة الفقهاء والقانون .
ثانياً : ذهب جمهور الفقهاء والقانون إلى وجوب تقديم الزواجر النفسية، بينما ذهب المالكية إلى استحباب تقديمها دون وجوبه إن كان الصائل فاهماً.
ويرجح الباحث رأي جمهور الفقهاء لإمكانية زجر الصائل ودفع اعتدائه بها، لأن للزواجر النفسية أثر هام في دفع الظلم والاعتداء، والبحث بأكمله شاهد على ذلك، وكما تقدم عند الحديث عن تأديب الزوجة أن الله تعالى قدم الزواجر النفسية في تأديب الزوجة في قوله تعالى : ﴿**وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيراً**﴾ [النساء : ٣٤].
وهذا يدل على أثرها في الزجر عن المفاسد والعدوان.
وقد تقدم حديث تهديد النبي ﷺ للمتخلفين عن صلاة الجماعة، وفيه دليل على أن المفسدة إذا ارتفعت بالزواجر الخفيفة لم يعدل إلى الزواجر الشديدة(١).
يقول الإمام القرافي : {ويجب تقدم الإنذار في كل موضع فيه دفع}(٢).
ثالثاً : يجب على المصول عليه استعمال الوسائل الأخف ومنها الزواجر النفسية إن علم أو غلب على ظنه أنها تنفع في زجره ودفع اعتدائه، وهذا ما نص عليه جمهور الفقهاء من الحنفية و الشافعية والصحيح من مذهب الحنابلة حيث ذهبوا إلى أن تحديد وسيلة الدفاع المناسبة واللازمة لزجر الصائل ودفع اعتدائه يعود أمر تقديرها إلى المصول عليه بالعلم أو غلبة الظن، على ضوء الظروف و الملابسات التي تحيط به.
وذهب بعض الحنابلة : إلى أن تقدير ذلك يعود إلى علم المصول عليه، وكذلك نص المالكية على أن المصول عليه يدفع الصائل بالأخف، فإن علم أنه لا يندفع إلا بالقتل جاز له قتله.
ولكن المعلوم في الشريعة أن معظم أحكامها مبنية على الظن أو غلبته، لا على العلم واليقين، وهذا ما يؤيد مذهب جمهور الفقهاء.
ويُعلم من ذلك أيضاً أنه لا عبرة للوهم والشك والظن الضعيف في تقدير حالة الاعتداء ووسيلة دفعه.
وقد نص الشافعية على أنه لو تنازع الصائل والمصول عليه في إمكان الدفع بأخف مما دفع به صدق المصول عليه بيمينه.
و قال المالكية : يثبت كون الصائل لا يندفع إلا بالقتل ببينة، لا لمجرد قول المصول عليه، إلا إذا لم يحضره أحد فيقبل قوله بيمينه.
وقال الشافعية : لو اختلفا في أصل الصيال لم يقبل قول نحو القاتل إلا ببينة أو قرينة ظاهرة؛ كدخوله عليه بالسيف مسلولاً(٣).

---

(١) انظر صفحة (٥٣) من هذا البحث.
(٢) الفروق للقرافي٤/٢٨٥.
(٣) حاشية ابن عابدين ١٠/١٩٠-١٩١، المبسوط للسرخسي ١٠/١٧٧- ١٧٨، بدائع الصنائع للكاساني ٧/٩٢-٩٣، حاشية الدسوقي، ابن عرفة ٤/٣٥٧، الذخيرة للقرافي ١٢/٢٦٢-٢٦٣، الحاوي الكبير للماوردي ١٣/٤٥٤-٤٥٥، حاشية إعانة الطالبين للدمياطي ٤/٢٧٧-٢٨٠-٢٨١، حاشية المغربي على نهاية المحتاج ٨/٢٧، الإنصاف للمرداوي ٢٧/٣٦-٣٧، المغني لابن قدامة ١٢/٥٣١-٥٣٢-٥٣٣، التشريع الجنائي للأستاذ عودة ١/٤٨١-٤٨٣-٤٨٤، حق الدفاع الشرعي الخاص، الصديق أبو الحسن محمد ص ١٩٣-١٩٤، التشريع الجزائي المقارن للسراج ١/٢٤١ إلى٢٤٣.

المطلب الثالث : ما يستثنى من وجوب التدرج في زجر الصائل :

تقدم في المطلب السابق وجوب زجر الصائل بالقوة اللازمة والمناسبة لزجره، والتي تقتضي وجوب التدرج في الزجر ابتداء من الأخف إلى الأثقل، فإذا كان يندفع بالزواجر النفسية فلا يجوز دفعه بالضرب.

ولكن لكل قاعدة استثناء، فقد يكون المصول عليه في موقف لا يطالب بالتزام التدرج، ولا يعد متجاوزاً لحقه إن عدل إلى استعمال وسيلة أشد، مع أنه بإمكانه أن يدفع العدوان بوسيلة أخف منها لو كان في غير الموقف الذي هو فيه حين استعمل الوسيلة الأشد؛ فقد يكون المصول عليه في موقف لا يسمح له بالتزام التدرج، أو يعفى المصول عليه من مراعاة التدرج لدفع بعض حالات الاعتداء المحددة، أو تكون حالات الاستثناء واردة على بعض الصائلين ممن يكونون بأحوال وصفات معينة.

وفيما يلي بيان هذه الحالات خاصة فيما يتعلق بالبحث :

الحالة الأولى : حالة التحام القتال :

لو التحم القتال بين الصائل والمصول عليه، واشتد الأمر وخرج عن الضبط، سقطت مراعاة الترتيب، لأن القول بوجوب مراعاة الأخف؛ يفضي إلى هلاك المصول عليه، و من ثم يُرجع في تقدير القوة الملائمة لظروف كل واقعة.

ولو اختلف الصائل والمصول عليه في تقدير هذه الحالة وما يمكن الدفع به صدق المصول عليه، وهذا ما نص عليه الشافعية .

الحالة الثانية : إذا كان الصائل غير معصوم الدم :

نص الشافعية على أن الصائل إذا كان مهدور الدم، كالزاني المحصن، والمرتد، فلا يجب على المصول عليه مراعاة الترتيب في زجره ودفعه، بل له الانتقال إلى قتله مباشرة، وإن كان يندفع بالأخف، لعدم عصمته وحرمته لأن جزاءه القتل .

ويدخل في هذه الحالة أيضاً المحارب الذي تحتم قتله؛ كأن قتل و أخذ المال، والشافعية - كما تقدم - يقولون بوجوب الدفاع عن النفس إذا كان الصائل غير معصوم الدم كمحارب تحتم قتله.

وكذلك نص المالكية على استثناء المحارب من وجوب مراعاة الترتيب في دفعه وزجره، لأنهم يرون أن قتال المحاربين من قبيل الجهاد في سبيل الله تعالى، وأن القتل أحد الحدود التي يحد بها المحارب.

ولكن قال بعض المالكية : يقاتلون بعد المناشدة ثلاث مرات على وجه الاستحباب، واستحب الإمام مالك أن يدعوهم إلى التقوى والكف عن الاعتداء، وأن يُعطوا الشيء اليسير إن طلبوه كالثوب والطعام وما خف، ولم يقاتلوا لأنه أخف مفسدة، فإن أبوا قُوتلوا، وإن استعجلوا الاعتداء قُوتلوا أيضاً.

وقال بعض المالكية : لا يدعون إلى التقوى، ولا يعطون شيئاً ولو قل، بل يظهر المصول عليه الصبر والجلد والقتال بالسيف، لأن هذا أكسر لشوكتهم، و أقطع لطمعهم.

وعلى كلا الرأيين يجوز قتله مباشرة دون مراعاة الترتيب، ولكن الاختلاف في استحباب تقديم الزواجر النفسية، ولقد رجح الحطاب رأي من قال باستحباب تقديم الموعظة والمناشدة[1].

---

[1] نهاية المحتاج للرملي ٢٧/٨، حاشية إعانة الطالبين للدمياطي ٢٨١/٤-٢٨٢، =

الحالة الثالثة : مسألة ارتكاب الفاحشة :
لو أن إنساناً رأى رجلاً يزني بزوجته أو أجنبية لا تحل للزاني، فهل له أن يقتل الزاني مباشرة دون تقيد بقواعد الدفاع الشرعي أم لا بد من مراعاة قواعد الدفاع الشرعي التي تقتضي وجوب مراعاة الترتيب من الأخف إلى الأثقل؟
هذا ما اختلف فيه العلماء، ويمكن بيان ذلك ضمن النقاط التالية :
أولاً : تحرير محل النزاع وأقوال الفقهاء :
الظاهر من نصوص الفقهاء أن الخلاف في المسألة ينحصر في حالة الزنا فقط أي حالة الإيلاج، أي رآه قد أولج فيها، أما إذا رآه يختلي بها أو يفعل بعض مقدمات الزنا من التقبيل، أو اللمس، أو غير ذلك من مقدمات الزنا فهذا ليس محلاً للخلاف، بل يظهر أن الفقهاء متفقون على وجوب زجره ودفعه بالأخف ابتداء من الزواجر النفسية، فإن لم يندفع بالأخف كان له قتله، لأن مقدمات الزنا لا تباح بالإباحة، وهذا ما نص عليه الإمامان : ابن عابدين من الحنفية، والماوردي من الشافعية.
أما في حالة الإيلاج : فكما تقدم أن هذا مما اختلف فيه الفقهاء إلى عدة آراء :
الرأي الأول : جواز زجره ودفعه بالقتل مباشرة دون وجوب الالتزام بقواعد الدفاع الشرعي، وهذا الرأي هو الظاهر من عبارات المالكية والحنابلة فيمن وجد رجلاً يزني بزوجته، دون أن أجد نصاً فيما إذا كانت المزني بها أجنبية.
وقد ذهب إلى هذا الرأي أيضاً ابن عابدين من الحنفية، والماوردي والروياني[1] من الشافعية، سواء كان المزني بها قريبة كزوجته أو أحد محارمه، أم كانت أجنبية، لأن الأعراض لا تباح بالإباحة.
وقد نص الحنفية والحنابلة على أن له قتلهما معاً أي للزاني والمزني بها، إن كانت المرأة مطاوعة له في الزنا، أما إن كانت مكرهة فلا يجوز قتلها، ولو قتلها فعليه القصاص، لأن الإكراه لا يخرجها عن العصمة.
وقد قال المالكية أيضاً : بهدر دم الزاني سواء كان محصناً أم لا، ولكنهم استحبوا الدية في غير المحصن .
الرأي الثاني : وجوب الدفع حسب قواعد الدفاع الشرعي؛ أي الأخف فالأخف ابتداء من الزواجر النفسية وإلا كان ضامناً، و إلى هذا الرأي ذهب الشافعية على المعتمد في المذهب، وبعض الحنفية، سواء كانت المرأة المزني بها قريبة أم أجنبية.
وقد وافق جمهور الشافعية الرأي الأول في المحصن لاستحقاقه القتل بفعله هذه الفاحشة، كما تقدم قبل قليل أن الشافعية اشترطوا لوجوب الترتيب في الدفع أن يكون الصائل معصوم الدم، والزاني المحصن غير معصوم الدم ولذلك يجوز قتله مباشرة دون مراعاة الترتيب،

= مواهب الجليل للحطاب ٤٢٨/٨-٤٢٩، الذخيرة للقرافي١٢/١٢٥-١٢٦، حق الدفاع الشرعي الخاص، الصديق أبو الحسن محمد ص ١٩٥-١٩٦، التشريع الجنائي للأستاذ عودة ٤٨٦/١.
[1] الروياني (٤١٥ - ٥٠٢هـ) : هو عبد الواحد بن إسماعيل، أبو المحاسن الروياني، فقيه شافعي، درس بنيسابور وميافارقين وبخارى، أحد أئمة مذهب الشافعي، اشتهر بحفظ المذهب حتى يحكى عنه أنه قال : (لو احترقت كتب الشافعي لأمليتها من حفظي)، وقيل فيه : شافعي عصره. تولى قضاء طبرستان ورويان وقراها، قتله الملاحدة بوطن أهله (آمل). من تصانيفه : (البحر : وهو من أوسع كتب المذهب، والفروق، والحلية، وحقيقة القولين). [طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ١٩٣/٧، الأعلام للزركلي ١٧٥/٤].

أما غير المحصن فلا بد من الالتزام بقواعد الدفاع الشرعي.
الرأي الثالث : التفريق بين القريبة والأجنبية : فإذا كانت المزني بها قريبة للدافع، فيجوز له قتل الزاني مباشرة دون الالتزام بقواعد الدفاع الشرعي، أما إذا كانت أجنبية عن الدافع فلا بد من دفعه بالأخف ابتداء من الزواجر النفسية. وإلى هذا الرأي ذهب بعض الحنفية.
ثانياً : الأدلة :
استدل أصحاب الرأي الأول : الذين قالوا بجواز القتل مباشرة :
١- بما ورد عن سيدنا عمر ﷺ أنه وبينما هو يتغدى يوماً إذ أقبل رجل يعدو، ومعه سيف ملطخ بالدم، فجاء حتى قعد مع سيدنا عمر، فجعل يأكل و أقبل جماعة من الناس، فقالوا : يا أمير المؤمنين : إن هذا قتل صاحبنا مع امرأته، فقال عمر : ما يقول هؤلاء؟ قال : ضرب الآخر فخذي امرأته بالسيف، فإن كان بينهما أحد فقد قتله، فقال عمر ما يقول؟ قالوا : ضرب بسيفه فقطع فخذي امرأته فأصاب وسط الرجل فقطعه باثنين، فقال عمر : إن عادوا فعد[١].
وجه الاستدلال : لعل هؤلاء الفقهاء قد أخذوا بظاهره من أنه قتله مباشرة دون التعرض لقواعد الدفع من الأخف إلى الأثقل .
٢- ما ورد عن سيدنا علي كرم الله وجهه، أن رجلاً قال له : إنني وجدت مع امرأتي رجلاً فلم أقتله، فقال علي : أما إنه لو كان أبا عبد الله - يعني الزبير بن العوام - لقتله[٢].
وأيضاً قد أخذوا بظاهر هذا الأثر من أن سيدنا علي كرم الله وجهه قد أجاز قتله دون التقيد بقواعد الدفاع الشرعي.
٣- قاس المالكية مسألة الفاحشة على قطاع الطريق، وكما تقدم عن المالكية قبل قليل أنهم قالوا بجواز قتل المحارب مباشرة دون وجوب التقيد بقواعد الدفاع، وإن استحب بعضهم تقديم الزواجر النفسية كالمناشدة والموعظة.
٤- من المعقول : يجوز قتل من أولج في أجنبية مباشرة وإن اندفع بغير القتل لأنه في كل لحظة مواقع لا يستدرك بالأناة، أي هو في كل لحظة مجامع لها لا يحصل منعه من الوقاع بالتأني والتراخي، فاللحظة التي يدفع فيها بالأخف هو مواقع لها، والمقصود منعه من الوقاع مباشرة، ولا يكون ذلك إلا بالقتل.
وقد رد أصحاب الرأي الثاني هذا الكلام : أن هذه العلة المذكورة لا تظهر إلا إذا كان لا يندفع إلا بالقتل، أما إذا كان يندفع بغير القتل فلا تظهر؛ لأنه لا يصدق عليه أنه في كل لحظة مواقع لا يحصل منعه بالأناة، لأنه قد انكف بغير القتل عن الوقاع.
فهؤلاء العلماء لم يفرقوا بين الفاحشة وغيرها في وجوب التدرج في الدفع من الأخف إلى الأثقل طالما كان ذلك ممكناً.
وأما أصحاب الرأي الثالث : الذين فرقوا بين القريبة والأجنبية : فلعلهم أخذوا بعين الاعتبار شدة الموقف على الزوج والقريب أن يرى زوجته أو أحد محارمه في حالة زنا، فأجازوا له قتله مباشرة، بخلاف الأجنبية، فإن وقْعَ الحادث وإن كان شديداً، فإن وقعه على نفسية

---
(١) لم أجده في كتب الحديث التي تيسر لي الرجوع إليها، و قد ذكره ابن قدامة في المغني ٥٣٥/١٢.
(٢) لم أجده في كتب الحديث التي تيسر لي الرجوع إليها، وقد ذكره الماوردي في الحاوي الكبير ٤٥٨/١٣.

الزوج والقريب أشد، إضافة إلى أن دفع الرجل عن أهله مفروض ومتعين عليه، بخلاف الدفع عن غير أهله فإنه يكون على سبيل الكفاية.

ثالثاً : تكييف القتل المباشر المشروع في دفع الفاحشة :

لقد تحدث الإمام الماوردي – الذي أجاز القتل مباشرة في دفع الفاحشة – عن تكييف هذا القتل؛ هل هو دفع أم حد ؟ على وجهين :

أحدهما : أنه قتل دفع : فعلى هذا يختص بالرجل دون المرأة، ويستوي فيه البكر والثيب.

والوجه الثاني : أنه قتل حد، يجوز أن ينفرد به دون السلطان : لأمرين : أحدهما : لتفرده بالمشاهدة التي لا تتعداه .

و الأمر الثاني : لاختصاصه فيه بحق نفسه في إفساد فراشه عليه في الزنا بزوجته. فعلى هذا : يجوز فيه بين الرجل والمرأة إن كانت مطاوعة، إلا أن المرأة يفرق فيها بين البكر والثيب، فتقتل إن كانت ثيباً، وتجلد إن كانت بكراً.

وأما الرجل ففيه وجهان : **أحدهما :** أنه يفرق فيه بين البكر والثيب : لأنه حد زنا كالمرأة .

والوجه الثاني : وهو أظهر أنه لا يفرق فيه بين البكر والثيب، ويقتل في الحالين لأمرين :

أحدهما : أن قتله حداً أغلظ من قتله دفعاً، ويجوز لتغليظ حاله أن يقتل دفعاً، فجاز أن يقتل حداً.

والأمر الثاني : أن السنة لم تفرق في إباحته بين البكر والثيب لتغليظ حكمه في حق المستوفي .

رابعاً : بيان سبب الاختلاف والترجيح :

ولعل ما ذكره الإمام الماوردي هو سبب الخلاف بين الفقهاء في هذه المسألة، فمن نظر إلى المسألة على أنها دفاع شرعي أوجب على الدافع التقيد بقواعد الدفاع الشرعي، من التدرج بدفعه من الأخف إلى الأثقل، ومن نظر إلى أنها مسألة حد، رأى ذلك أن يقيمه عليه أو عليهما حالة الإيلاج.

ولكن يرى الباحث : أن المسألة لا تخرج عن نطاق قواعد الدفاع الشرعي لأن إقامة الحدود كما هو الرأي العام في الفقه الإسلامي هو من شأن السلطان لا من شأن الأفراد.

والآثار التي استدل بها من قال بجواز القتل مباشرة لم تثبت في كتب الحديث، وإن ثبتت أدلتهم؛ فإنها لا تدل على نفي وجوب التقيد بقواعد الدفاع الشرعي، لأن القتل ربما حصل بعد الدفع بالأخف.

إضافة إلى أن الدفع بالقتل يحتاج إلى بينة وإثبات، أو أن يصدقه ولي المقتول أنه قتلَه زجراً ودفعاً له عن الفاحشة، وربما لا تتوفر البينة لديه، ولا يصدقه الولي فيؤدي هذا إلى القصاص من الدافع(١).

---

(١) نص الشافعية والحنابلة على أنه لا بد لدفع القصاص عن الدافع القاتل من أن يصدقه ولي القصاص، لأن الأصل عصمة المدعى عليه مما يدعيه، أو أن يثبت الدافع ذلك بالبينة، والبينة هي أربعة شهود عند الشافعية وبعض الحنابلة كشهود الزنا، وذهب بعض الحنابلة إلى أن ذلك يثبت بشاهدين لأن هذه البينة هنا تشهد على وجوده مع المرأة وهذا يثبت بشاهدين، وإنما الذي يحتاج إلى أربعة شهود هو الادعاء بالزنا والإيلاج، فإذا لم تكن بينة و أنكر ولي القصاص لزمه الضمان من القصاص والدية، ونص الشافعية على تحليف الولي لاستحقاقه ذلك. والدليل على ذلك "أنَّ سعد بن عبادة قال يا رسول الله إن وَجَدْتُ مع امرأتي رجلاً أؤمهله حتى آتي بأربعة شهداء؟ قال : نعم " (رواه مسلم، رقم ١٤٩٨، كتاب اللعان، ص ٦٠٧). (تكملة المجموع شرح المهذب للمطيعي ٩٨/٢١، المغني لابن قدامة ٥٣٥/١٢).

وإذا كان الدافع هو الزوج فقد أجاز له الشرع الملاعنة إذا لم يستطع الستر والعيش مع زوجته، ولذلك فإن الدفع بغير القتل من الزواجر النفسية أو غيرها من الوسائل التي هي دون القتل أسلم وأولى من الدفع بالقتل المباشر(١).

المطلب الرابع : مسائل تتعلق بالدفاع الشرعي الخاص :

هناك بعض المسائل التي يذكرها الفقهاء عند الحديث على دفع الصائل، كمسألة الدخول إلى البيوت والإطلاع فيها، فهل تطبق في هذه المسائل قواعد الدفاع الشرعي أم أن لها حكماً خاصاً؟ يمكن الإجابة عن ذلك من خلال ما يلي :

أولاً : الدخول إلى البيوت بغير إذن أصحابها :

البيوت هي حمى وحصن ساكنيها سواء ملكوها أم استأجروها، فلا يجوز لأجنبي(٢) أن يدخل إليها بغير إذن أصحابها سواء كان الباب مغلقاً أم مفتوحاً، لاختصاصهم بالتصرف فيها، ولأنها ساترة لحرمهم وعوراتهم، قال تعالى : ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ**﴾ [النور : ٢٧].

فإذا أراد شخصٌ أجنبي دخولَ بيت إنسان دون إذنه، أو رأى صاحب البيت لصاً ينقب أو يثقب حائطه للسرقة(٣)، فلصاحب البيت أن يدفعه ويخرجه، ولكن هل لصاحب البيت أن يزجره ويدفعه بالقتل مباشرة أم لا بد من زجره ودفعه بالأخف ابتداء من الزواجر النفسية حسب قواعد الدفاع الشرعي؟

معظم الفقهاء قالوا بوجوب تطبيق قواعد الدفاع الشرعي في زجره، فيدفعه بالأخف فإن لم ينزجر ويخرج له أن يدفعه بالأثقل، وهكذا ولو أدى الأمر إلى قتله فقتله فهو هدر طالما التزم بقواعد الدفاع الشرعي(٤).

وروي عن الحسن البصري أن رجلاً جاء إليه فقال : لص دخل بيتي ومعه حديدة أقتله؟ قال : نعم بأي قتلة قدرت أن تقتله(٥).

---

(١) حاشية ابن عابدين ١٠٧/٦إلى ١٠، شرح فتح القدير، ابن الهمام ٣٣٠/٥، الذخيرة للقرافي ٢٩٦/٤، الحاوي الكبير للماوردي ٤٥٧/١٣إلى٤٥٩، حاشية إعانة الطالبين للدمياطي٤/ ٤٨١، نهاية المحتاج للرملي ٢٧/٨، تكملة المجموع شرح المهذب للمطيعي ٩٨/٢١، المغني لابن قدامة ٥٣٥/١٢.

(٢) وكذلك القريب الذي ليس محرماً، أما القريب المحرم فإن كان ساكناً فيها فلا يلزمه الاستئذان ولكن عليه إذا أراد الدخول أن يشعر بدخوله كنحنحة مثلاً، وإن لم يكن ساكناً فيها فينظر : إن كان الباب مغلقاً لم يجز الدخول إلا بإذن، و إن كان الباب مفتوحاً ففي وجوب الاستئذان وانتظار الرد وجهان : الوجه الأول : يجب الاستئذان ويحرم الدخول دون إذن لجواز أن يكون رب الدار على عورة، والوجه الثاني : لا يلزم الاستئذان ويلزم الإشعار بالدخول كالنحنحة والحركة. (الحاوي الكبير للماوردي ٤٦٤/١٣).

(٣) تقدير الداخل إلى البيت هل هو لص أم هارب من اللصوص؟ يعود إلى تقدير صاحب البيت بغلبة الظن؛ وذلك بأن يحكم رأيه وهيئة الداخل، فإن كان قد عرفه قبل ذلك بالجلوس مع أهل الخير فيستدل بذلك على أنه هارب من اللصوص، و إن عرفه بالجلوس مع اللصوص استدل بذلك على أنه سارق (المبسوط للسرخسي ١٧٧/١٠-١٧٨).

(٤) نص الشافعية والحنابلة على أنه لو ادعى صاحب البيت أنه قتله للدفاع، لم يقبل قوله دون بينة، لأن القتل متحقق وما يدعيه خلاف الظاهر، فلو أقام بينة على أنه دخل بيته بسلاح مشهور لم يضمن وإلا ضمنه بالقود أو الدية. (كشاف القناع للبهوتي ١٣٤/٥-١٣٥، تكملة المجموع شرح المهذب للمطيعي ١٠٢/٢١).

(٥) لم أجده في كتب الحديث التي تيسر لي الرجوع إليها، وقد ذكره ابن قدامة في المغني ٥٣١/١٢.

وهذا الرأي يدل على جواز القتل مباشرة، أو يحتمل أنه غلب على ظن صاحب البيت أنه إن لم يدفعه بالقتل، بَدَرَه اللص بالقتل، وفي هذه الحالة يجوز له ابتداء قتله حتى عند جمهور الفقهاء.

ويرجح الباحث رأي جمهور الفقهاء في وجوب تطبيق قواعد الدفاع الشرعي في زجر من أراد دخول بيت دون إذن أصحابه، لأنها لا تخرج عن أنها دفع للصائل عن المال أو العرض.

ثانياً : الإطلاع على البيوت بالنظر :

المقصود بهذه المسألة لو أن إنساناً اطلع على بيت آخر بالنظر فلا شك أن الشارع قد أباح لصاحب البيت زجره ومنعه من النظر، ولكن ما هي حدود الدفاع المشروعة التي أجازها الشارع لصاحب البيت في زجره ودفعه عن النظر؟

هل لصاحب البيت أن يدفعه بفقء عينه ابتداء دون مراعاة قواعد الدفاع الشرعي من الأخف إلى الأثقل؟ أم لا بد من مراعاة الترتيب من الأخف إلى الأثقل حتى لو لم يندفع إلا بفقء عينه جاز لصاحب البيت ذلك؟ أم لا يجوز فقء العين مطلقاً وبالتالي يقتصر على ما دون ذلك من وسائل الزجر و الدفاع؟

العلماء متفقون على عدم جواز ابتداء دفعه بما يؤدي إلى تلفه وقتله، وينحصر الخلاف في جواز الابتداء بفقء عينه، لا بقتل نفسه، فإذا فقأ عينه - على رأي من أجاز ذلك – ولم ينزجر عن النظر، يجوز أن يدفعه ولو أدى الدفع إلى قتله وهلاكه.

وقضية الاطلاع على البيوت بالنظر تنقسم إلى مسألتين :

المسألة الأولى : الإطلاع من ثقب أو كوة صغيرين، وكذا لو كان النظر من السطح على البيت.

المسألة الثانية : الإطلاع من باب مفتوح أو ثقب كبير أو كوة واسعة.

وضابط الفرق بينهما : أن ما لا ينسب إلى صاحب البيت تقصير في عدم إغلاقه يلحق بالمسألة الأولى، وما ينسب إلى صاحب البيت تقصير في عدم إغلاقه كفتح الباب مما يمكِّن المارة من النظر، هذا يلحق بالمسألة الثانية.

وقبل الشروع في بيان حكم المسألتين من حيث كيفية زجر ودفع الناظر لا بد من بيان بعض الأمور :

الأمر الأول : المقصود بالمكان الذي يحظر النظر إليه دون إذنه أصحابه والذي يبيح الدفع بما في ذلك فقء العين : هو المكان الخاص ولو كان مستعاراً، أما المكان العام كالشارع والمساجد والمؤسسات العامة فلا تدخل في هذه المسألة، وإن حرم النظر في بعض الأحيان.

الأمر الثاني : لا اعتبار للمكان الذي يقف فيه الناظر سواء وقف في ملك نفسه، أم في ملك صاحب الدار، أم في الطريق طالما حصل النظر المحظور إلى الغير.

الأمر الثالث :

الظاهر أن الشافعية اشترطوا لتكامل هذه المسألة و تكامل عملية الدفع – بما في ذلك فقء العين – النظر إلى نساء صاحب البيت كأحد زوجاته أو محارمه أو ولده الأمرد الحسن ولو غير متجرد، وكذا النظر إلى صاحب البيت حال كشف عورته .

أما الجمهور فلم يشترطوا ذلك بل اكتفوا بوجود النظر والإطلاع دون إذنه، بل صرح الحنابلة أن له رميه سواء كان في البيت نساء أم لا لعموم الأخبار.

وبعد بيان هذه الأمور كيف يكون زجر ودفع الناظر والمطلع إلى بيوت الآخرين؟

المسألة الأولى : دفع المطلع من ثقب أو كوة صغيرين، وكذلك لو كان النظر من السطح المطل على البيت :

جرى خلاف كبير بين العلماء حول كيفية زجر المطلع، هل لصاحب البيت أن يدفعه بفقء عينه مباشرة، أم يكون زجره حسب قواعد الدفاع الشرعي؟

الرأي الأول : وجوب زجره ودفعه حسب قواعد الدفاع الشرعي من الأخف إلى الأثقل، وتقع الزواجر النفسية كالإنذار في مقدمة الزواجر الخفيفة، فإن لم يندفع بالزواجر الخفيفة كان للدافع أن يدفعه بالأثقل ولو أدى الدفع إلى فقء عينه.

وهذا الرأي هو الظاهر المفهوم من مذهب الحنفية وهو المعتمد عند الشافعية وقول عند الحنابلة على غير المعتمد.

جاء في الفتاوى الهندية : {...و إذا نظر في باب دار إنسان ففقأ عينه صاحب الدار لا يضمن إن لم يمكن تنحيته من غير فقء العين، وإن أمكنه يضمنه، ولو أدخل رأسه فرماه صاحب الدار ففقأ عينه لا يضمن بالإجماع}(١).

وهذا النص صريح في عدم جواز ابتداء الدفع بفقء العين ووجوب تقديم الزواجر الخفيفة ومنها الزواجر النفسية، وإلى هذا المعنى أشار الإمام ابن عابدين في توفيقه بين الأقوال التي تثبت الضمان والأقوال التي تنفي الضمان .

وجاء في نهاية المحتاج : {...و بشرط إنذار قبل رميه تقديماً للأخف ... والأصح عدم وجوبه وهذا محمول على إنذار لا يفيد وإلا وجب تقديمه....وهو مرادهم بدليل ما ذكروه في دفع الصائل من تعين الأخف فالأخف}(٢).

الرأي الثاني : جواز ابتداء فقء عينه على خلاف دفع الصائل :

أجاز أصحاب هذا الرأي لصاحب البيت أن يقصد عين المطلع بالرمي ولو أدى ذلك إلى فقء عينه(٣)، حتى وإن كان ينزجر بدون فقء العين، وإلى هذا الرأي ذهب الحنابلة على المعتمد، وهو وجه عند الشافعية.

جاء في كشاف القناع : {وإن نظر في بيته من خَصَاص الباب ... فرماه... صاحب الدار بحصاة أو نحوها أو طعنه بعود فقلع عينه فلا شيء عليه، ولو أمكن الدفع بدونه...}(٤).

---

(١) الفتاوى الهندية للشيخ نظام ١٠٧/٦.

(٢) نهاية المحتاج للرملي ٤٣٠/٨.

(٣) اشترط الفقهاء - الذين أجازوا الدفع بفقء العين سواء بالابتداء أو بالترتيب – لجواز فقء العين : ١- أن يكون الناظر متعمداً، فإن كان مخطئاً مع العلم بحاله لم يجز رميه، فإن اختلف الرامي والمرمي في ذلك صدق الرامي عند الحنابلة، وقال الشافعية يصدق الرامي مع يمينه، لظاهر الأخبار الواردة ولأنه لا يعلم ما في ضميره.

٢- نص الشافعية على اشتراط أن يكون الرمي بآلة خفيفة تفضي إلى فقء عينه دون قتل نفسه، كحصاة، إلا إن لم يجد آلة خفيفة فلا مانع من رميه بالأثقل، وكذلك عبارات الحنابلة توحي بهذا الشرط.

٣- اشترط الشافعية ألا يكون للناظر شبهة في النظر، فإن نظر لخطبة حيث يباح له النظر لم يجز رميه، وكذلك لو نظر لوجود متاع أو محرم سترت بين سرتها وركبتيها، أو كوجود زوجة أو أمة. (نهاية المحتاج للرملي ٤٢٩/٨-٤٣٠، تكملة المجموع شرح المهذب للمطيعي ١٠١/٢١، كشاف القناع للبهوتي ١٣٥/٥-١٣٦).

(٤) كشاف القناع للبهوتي ١٣٥/٥.

ولقد استثنى الفقهاء من جواز فقء العين، ألا يكون الناظر أحد أصوله، وإن حرم النظر، لأن الوالد لا يحد بقذف ولده، كما لا يقاد به، ولذلك يرى الباحث أن يقتصر في زجرهم عن النظر بالموعظة والتخويف بالله تعالى، لحرمتهما وعظيم حقهما في الإسلام.
وأما إن كان الناظر من المحارم الذين يجري بينهم القصاص كالأبناء والبنات، والأخوة والأخوات، والأعمام والعمات، والأخوال والخالات، فالمعتمد عن الشافعية والحنابلة جواز رميهم، وفي وجه عند الشافعية عدم جواز رميهم بما يؤدي إلى فقء العين وإن فقأ عين واحد منهم ضمنها.

الرأي الثالث : عدم جواز قصد فقء العين مطلقاً :

وهذا هو الرأي المعتمد عند المالكية، ومعنى رأيهم أن الدافع لا يجوز له أن يقصد عين المطلع بالرمي إطلاقاً، وبالتالي يقتصر في الدفع على ما هو دون فقء العين، فإن فقأ عينه عمداً ضمنها بالقود على الظاهر عندهم، وإن جاز رميه للتنبيه والزجر فرماه ففقأ عينه خطأ ضمن عينه بالدية.
جاء في الشرح الكبير : {...أو نظر له من كوة ...أو غيرها كباب فقصد عينه ...بحجر ونحوها ففقأها...اقتص منه على المعتمد...وإلا يقصد بالرمي عينه بل قصد زجره فلا ضمان بمعنى لا قود فلا ينافي أن عليه الدية لكن على العاقلة على المعتمد}[١].

الأدلة :

الأصل في أدلة المسألة بشكل عام ظاهر الأحاديث الواردة التي تجيز لصاحب البيت أن يدفع المطلع على بيته وحرمه ولو أدى الدفع إلى فقء عينه وهي :
قوله ﷺ : "لو أن رجلا اطلع عليك بغير إذنك فحذفته بحصاة ففقأت عينه ما كان عليك من جناح"[٢].
وفى حديث آخر : أن رجلا اطلع في جحر في باب رسول الله ﷺ ومع رسول الله ﷺ مدرى[٣] يحك به رأسه، فلما رآه رسول الله ﷺ قال : "لو أعلم أنك تنتظرني لطعنت بها فى عينك، إنما جعل الاستئذان من أجل البصر"[٤].
وما ورد من قوله ﷺ "من اطلع في بيت قوم بغير إذنهم فقد حل لهم أن يفقؤا عينه" [٥].
وفي رواية : " من اطلع فى بيت قوم بغير إذن ففقؤا عينه فلا دية له ولا قصاص" [٦].

---

[١] لو اختلف الرامي والمرمي في القصد، فادعى المرمي أن الرامي قصد عينه، وادعى الرامي عدم قصدها، ولا بينة ولا قرينة، يصدق الرامي لأن القصد لا يعلم إلا من جهته؛ ولأنه لا قصاص بالشك . (انظر حاشية الدسوقي، ابن عرفة ٣٥٦/٤).
[٢] أخرجه البخاري، رقم (٦٥٠٦)، كتاب الديات، باب من اطلع في بيت قوم ففقؤوا عينه فلا دية له، ٢٣٧٢/٤، وأخرجه مسلم، رقم (٢١٥٨)، كتاب الآداب، باب تحريم النظر في بيت غيره، ص ٨٩٠. واللفظ لمسلم.
[٣] المدرى : هي حديدة لها رأس محدد، وقيل : لها سنان من حديد. (فتح الباري لابن حجر العسقلاني ٢٤٤/١٢).
[٤] أخرجه البخاري، رقم (٦٥٠٥)، كتاب الديات، باب من اطلع في بيت غيره ففقؤوا عينه فلا دية له، ٢٣٧٢/٤، وأخرجه مسلم، رقم (٢١٥٦)، كتاب الآداب، باب تحريم النظر في بيت غيره، ص ٨٩٠. واللفظ للبخاري.
[٥] أخرجه مسلم، رقم (٢١٥٨)، كتاب الآداب، باب تحريم النظر في بيت غيره، ص ٨٩٠.
[٦] أخرجه النسائي، رقم (٤٨٦٠)، كتاب القسامة، باب من اقتص وأخذ حقه دون السلطان، ٦١/٨ =

فلا شك أن هذه الأحاديث الواردة صحيحة لا مجال لفقيه أن يردها، ولكن مع ذلك اختلفت أنظار العلماء في هذه المسألة : إما لأن بعض العلماء قد تعلق بظاهرها؟ وإما لأن بعضهم قد فهم أن المقصود هو زجر الناظر ودفع اطلاعه، دون التعلق الحرفي بظاهرها، وإما لأنهم عملوا بالقياس على الأشباه والنظائر، وهناك احتمال آخر أن هذه الأحاديث أو بعضها لم تبلغ الفقيه.

فدليل أصحاب الرأي الأول الذين قالوا بوجوب زجره ودفعه حسب قواعد الدفاع الشرعي من الأخف إلى الأثقل :

الأحاديث الواردة في هذه المسألة، ولكن فهموا أن المقصود من ذلك دفع المطلع دون فقء عينه، ولذلك لم يخرجوا المسألة عن قواعد الدفاع الشرعي ودفع الصائل - الذي هو دفع شر واقع أو وشيك الوقوع - الذي اتفق العلماء على مشروعية دفعه ولو أتى على نفس المدفوع ولكن بشرط الابتداء بالأخف فالأخف، فلم يخرجوا المسألة عن قاعدة دفع الصائل، إلى جانب ثبوت الأحاديث الخاصة بالمسألة.

أما الحنفية فقد استدلوا أيضاً على عدم جواز الابتداء بفقء العين بما يلي :

أولاً : قوله ﷺ : **"في العين نصف الدية"**[1].

وجه الاستدلال : لعلهم رأوا أن الاعتداء على العين بالقلع أو بالفقء جناية، فلا تستباح بمجرد النظر، بل لا بد من تقديم الزواجر الخفيفة الأخرى فإن لم يندفع بجميع الوسائل و الزواجر كان لصاحب البيت أن يفقأ عينه.

ثانياً : من المعقول : قالوا إن مجرد النظر لا يبيح الجناية عليه أو على عينه كما لو نظر من باب مفتوح، وكما لو دخل بيت غيره ونظر فيه، ومعلوم أن الداخل قد اطلع وزاد على الإطلاع في الدخول، وكما لو نال من امرأته دون الفرج ففي جميع هذه الحالات لا يستبيح فقأ عينه مباشرة.

أما دليل الرأي الثاني الذين قالوا بجواز ابتداء زجره ودفعه بفقء العين :

هو التمسك بظاهر الأحاديث الواردة في المسألة : و التي لم تبين وجوب الدفع بما دون فقء العين من الزواجر كالزواجر النفسية، فأخذوا بها على ظاهرها وإطلاقها.

وأما دليل الرأي الثالث الذي لم يُبح لصاحب البيت أن يقصد فقء عين المطلع مطلقاً : فقد استدل المالكية لرأيهم بما يلي :

١- لو نظر إنسان إلى عورة آخر بغير إذنه لم يستبح فقء عينه، فمن الأولى أن لا يستبيح ذلك لو نظر في بيته.

= وأخرجه أحمد في مسنده، رقم (٨٩٩٧)، مسند أبي هريرة، ٥٤٥/١٤.

[1] أخرجه أحمد في مسنده، رقم (٧٠٩٢)، مسند عمرو بن العاص، ٦٦٢/١١، وأخرجه النسائي، رقم (٤٨٥٤)، كتاب القسامة، باب ذكر حديث عمرو بن حزم في العاقلين واختلاف الناقلين له، ٥٨/٨، قال النسائي عن سند هذه الرواية : وسليمان بن أرقم متروك الحديث، ولكن محل الشاهد في البحث (في العين نصف الدية) جزء من كتاب عمرو بن حزم في الصدقات والديات، والكتاب مشهور، قال الحاكم : هذا كتاب كبير مفسر في هذا الباب يشهد له أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز وإمام العلماء في عصره محمد بن مسلم الزهري بالصحة، (المستدرك للحاكم، كتاب الزكاة، باب أكبر الكبائر الإشراك، ٣٩٥/١ وما بعدها). إذا فالحديث مشهور قد تلقاه العلماء بالقبول من جهة شهرته لا من جهة إسناده، (انظر تلخيص الحبير لابن حجر العسقلاني، رقم ١٨٧٩، كتاب الجراح، باب ما يجب به القصاص، ٣٤/٤).

٢- الاطلاع على بيوت الآخرين معصية، وفقء العين معصية، ولا تدفع المعصية بالمعصية .

مناقشة الأدلة :

أولاً : أجوبة من لم يجز ابتداء الدفع بفقء العين على ظاهر الأحاديث التي تجيز ذلك :

أجاب الحنفية على هذه الأحاديث بما يلي :

١- هذه الأحاديث لا يعمل بظاهرها لأنها مخالفة للأصول، كحديث : "أن ولد الزنا شر الثلاثة "[١]، وغير ذلك من الأحاديث التي ترك العلماء العمل بظاهرها لأنها أخبار شاذة مخالفة للأصول.

٢- إن صحت الأحاديث فالمقصود بها المبالغة في الزجر عن النظر، أو جواز فقء العين حال الممانعة إذا لم ينزجر إلا بفقء العين، قال الإمام الجصاص الحنفي : {... فإن صح الحديث فمعناه عندنا فيمن اطلع في دار قوم ناظراً إلى حرمهم ونسائهم فمونع فلم يمتنع فذهبت عنه في حال الممانعة فهذا هدر، وكذلك من دخل دار قوم أو أراد دخولها فمانعوه فذهبت عينه أو شيء من أعضائه فهو هدر، ولا يختلف فيه حكم الداخل والمطلع فيها من غير دخول، فأما إذا لم يكن إلا النظر ولم تقع فيه ممانعة ولا نهي ثم جاء إنسان ففقأ عينه فهذا جان يلزمه حكم جنايته بظاهر قوله تعالى العين بالعين ...}[٢].

ثانياً : توجيه الأحاديث عند المالكية الذين لم يجيزوا فقء العين مطلقاً :

قالوا إن محمل هذه الأحاديث : أنه إن رماه لينبهه أو ليدافعه لينزجر عن الإطلاع غير قاصد فقء عينه فانفقأت عينه خطأ فالجناح منتف، وهو الذي نفي في الحديث، وأما الدية فلا ذكر لها، فالمالكية يقولون بضمان العين سواء قصد فقأها أم لا، إلا أنه إن لم يقصد فقء عينه ففعله جائز، ولكن مع ضمان الدية، و إن قصد فقء عينه، ففعله غير جائز وعليه الضمان بالقصاص على الظاهر عندهم.

ثالثاً : رد من أجاز ابتداء دفع و زجر المطلع بفقء العين على مخالفيهم :

١- أما قول الحنفية إن مجرد النظر لا يبيح الجناية على عينه، كما لو دخل بيت غيره ونظر فيه : أن من دخل بيتاً فإن أصحاب البيت يعلمون به فيستترون منه، بخلاف الناظر من ثقب فإنه يرى أصحاب البيت دون أن يعلموا به، ولأنه إذا دخل بجميع بدنه سقط حكم الجناية في تجزئة الأعضاء، كالجنايات يلزم فيها دية الأعضاء إن وقعت عليها دون القتل، ولا يلزم في القتل دياتها و إن بطلت، وفي كل الأحوال الخبر أولى من القياس.

---

[١] أخرجه أبو داود ، رقم (٣٠٦٣)، كتاب االعتق، باب في عتق ولد الزنا، ص ٤٣٥، وأخرجه أحمد، رقم (٨٠٩٨)، مسند أبي هريرة، ٤٦٢/١٣. قال الحاكم : هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه، (انظر المستدرك للحاكم، كتاب العتق، باب ولد الزنا شر الثلاثة، ٢١٤/٢). قال الإمام المناوي في معنى الحديث : {أي هو وأبواه؛ لأن الحد قد يقام عليهما فيمحص ذنبهما، وهذا لا يدرى ما يفعل به، وقيل : إنما ورد في معين موسوم بالشر أو النفاق، أو فيمن قالت له أمه لست لأبيك فقتلها إذا عمل بعمل أبويه، أو أنه شر الثلاثة أصلاً وعنصراً ونسباً؛ لأنه خلق من ماء الزنا، وهو خبيث، والعرق دساس}. (انظر فيض القدير للمناوي، رقم ٩٦٣١، ٣٦٥/٦).

[٢] أحكام القرآن للجصاص ١٦٩/٥.

٢- ردوا على قولهم بأن هذه الأحاديث مخالفة للأصول : بما أجاب به ابن القيم رحمه الله حيث قال : {فردت هذه السنن بأنها خلاف الأصول، فإن الله إنما أباح قلع العين بالعين لا بجناية النظر، ولهذا لو جنى عليه بلسانه لم يقطع، ولو استمع عليه بأذنه لم يجز له أن يَقطع أذنه، فيقال : بل هذه السنن من أعظم الأصول، فمن خالفها فهو خلاف الأصول، وقولكم إنما شرع الله سبحانه أخذ العين بالعين فهذا حق في القصاص، وأما العضو الجاني المتعدي الذي لا يمكن دفع ضرره وعدوانه إلا برميه فإن الآية لا تتناوله نفياً ولا إثباتاً، والسنة جاءت ببيان حكمه بياناً ابتدائياً لما سكت عنه القرآن لا مخالفاً لما حكم به القرآن، وهذا قسم آخر غير فقء العين قصاصاً، وغير دفع الصائل الذي يدفع بالأسهل فالأسهل، إذ المقصود دفع ضرر صياله فإذا اندفع بالعصا لم يدفع بالسيف، وأما هذا المتعدي بالنظر المحرم الذي لا يمكن الاحتراز منه فإنه إنما يقع على وجه الاختفاء والختل فهو قسم آخر غير الجاني وغير الصائل الذي لم يتحقق عدوانه، ولا يقع هذا غالباً إلا على وجه الاختفاء وعدم مشاهدة غير الناظر إليه، فلو كلف المنظور إليه إقامة البينة على جنايته لتعذرت عليه، ولو أمر بدفعه بالأسهل فالأسهل ذهبت جناية عدوانه بالنظر إليه وإلى حريمه هدراً، والشريعة الكاملة تأبى هذا وهذا، فكان أحسن ما يمكن وأصلحه وأكفه لنا وللجاني ما جاءت به السنة التي لا معارض لها ولا دافع لصحتها...}[١].

٣- وقد ردوا على قول الحنفية أن المقصود من الحديث المبالغة في الزجر : بالمنع من ذلك لأن ظاهر ما بلغنا عن النبي ﷺ محمول على التشريع لأمته إلا لقرينة قد تدل على المبالغة.

٤- وردوا على قول المالكية أن المعصية لا تدفع بالمعصية : أن الفعل المأذون فيه لا يسمى معصية، نعم لو تجرد الفعل عن هذا الإذن لعدّ معصية، فإنهم اتفقوا على جواز دفع الصائل و لو أدى الدفع إلى قتله، وهو بغير الإذن بدفعه يعد معصية، فدفع المطلع ملحق بدفع الصائل مع ثبوت النص فيه.

إضافة إلى أن النبي ﷺ ما كان بالذي يهم أن يفعل ما لا يجوز، أو يؤدي إلى مالا يجوز، ولذلك قال بعضهم : لعل مالكاً لم يبلغه الخبر.

٥- وقد ردوا على قول المالكية أيضاً أنه لو نظر إنسان إلى عورة آخر بغير إذنه لم يستبح فقء عينه، فالنظر في بيته أولى ألا يستبح ذلك : بأنه لم يثبت في ذلك إجماع، بأن من قصد النظر إلى عورة غيره لا يباح له فقء عينه، وأن الحديث يتناول كل مطلع، وإذا تناول المطلع في البيت مع مظنة الإطلاع إلى العورة؛ فبالأولى أن يتناول نظرها المحقق.

وقد بين ابن حجر أنه على فرض ثبوت الإجماع على عدم فقء عين من نظر إلى عورة إنسان : فإن ثبوته لا يستلزم رد هذا الحكم الخاص بجواز فقء عين المطلع على البيوت، لأن التطلع إلى ما في داخل البيت لا ينحصر في النظر إلى شيء معين كعورة الرجل مثلاً، بل يشمل استكشاف النساء وما يقصد صاحب البيت ستره من الأمور التي لا يحب اطلاع كل أحد عليها، ومن ثم ثبت النهي عن الإطلاع والوعيد عليه؛ حسماً لمواد ذلك، ومن

---

[١] إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم ٤/١٨١-١٨٢.

المعلوم أن العاقل يَصْعُب عليه أن يرى الأجنبي وجه زوجته وابنته ونحو ذلك، وكذا في حال ملاعبته أهله أشد مما لو رأى الأجنبي ذكره منكشفاً.

٦- وقد ردوا على المالكية أيضاً : في حمل الحديث على نفي الجناح بمعنى نفي القصاص مع بقاء الدية : أن ذلك لا يتم مع وجود النص برفع الحرج وليس مع النص قياس.

الترجيح :

الأحاديث الواردة في ذلك صحيحة وقد رويت من عدة طرق، ولا مجال للتشكيك فيها، أو ادعاء أنها مخالفة للأصول، لأنها أصول في حد ذاتها، ولا سيما إن تذكرنا أن السنة هي المصدر التشريعي الثاني بعد القرآن : ولذلك نستبعد ترجيح القول الثالث الذي لا يجيز فقء العين بسبب النظر والإطلاع، ويوجب الضمان حتى في حالة الخطأ، لأن هذا الرأي يتناقض مع ظاهر الأحاديث الصحيحة في هذا الموضوع، حتى ذكر بعض العلماء كما تقدم قبل قليل احتمال أن هذه الأخبار الصحيحة الصريحة لم تبلغ الإمام مالك رحمه الله تعالى.

فبقي مجال الترجيح ينحصر في الرأيين الآخرين : الرأي الذي يجيز ابتداء الدفع بفقء العين، والرأي الثاني الذي يقول : بوجوب دفع المطلع وفق قاعدة الدفاع الشرعي ودفع الصائل من الأخف إلى الأثقل.

فظاهر الأخبار تشهد لرأي من أجاز ابتداء الدفع بفقء العين، والنظر إلى هذه الأخبار مع الأخذ بعين الاعتبار ما اتفق عليه العلماء – حتى من قال بجواز ابتداء الدفع بفقء العين – من وجوب دفع الصائل بالأخف فالأخف ابتداء من الزواجر النفسية كالإنذار والتهديد وحتى الإتيان على نفسه إن لم يندفع، هذا التوفيق يرجح رأي من أوجب الترتيب في دفع المطلع، ولاسيما وقد صرح بعض العلماء بوجوب تقديم الإنذار في كل موضع فيه دفع. والله تعالى أعلم.

المسألة الثانية : دفع المطلع من باب مفتوح أو ثقب كبير أو كوة واسعة :

اختلف الفقهاء في كيفية زجر الناظر من باب مفتوح أو كوة واسعة ونحو ذلك مما ينسب التقصير فيه إلى صاحب البيت، هل يكون دفعه كما لو كان الإطلاع من ثقب صغير أم يختلف الأمر؟ وذلك على رأيين :

الرأي الأول : عدم جواز فقء عين المطلع والناظر : وهو الرأي المعتمد عند الشافعية والحنابلة و الظاهر من قياس الحنفية : عدم جواز فقء عين المطلع من ثقب باب على النظر من باب مفتوح، وكذا المالكية على المعتمد عندهم لأنهم لا يجيزون قصد فقء العين بسبب النظر مطلقاً سواء كان النظر من ثقب أو باب أو غير ذلك.

ومعنى هذا القول الاقتصار على الزواجر التي هي دون فقء العين، وفي مقدمتها الزواجر النفسية.

والشافعية قالوا بوجوب تقديم الإنذار علم إفادته أم لا، و المفهوم من ذلك أن لصاحب البيت أن يفقأ عينه إن لم يندفع بما دون ذلك، وهذا المعنى هو المفهوم من مذهب الحنفية.

الرأي الثاني : جواز ابتداء زجره ودفعه بفقء عينه : وهو قول عند الحنابلة ووجه عند الشافعية على غير المعتمد في المذهبين.

الأدلة :

حجة الرأي الأول : أن الإطلاع والنظر كان بسبب تقصير صاحب البيت، إذ أن تفريطه هو

الذي صيَّر البيت غير محترم، فلم يجز الرمي، فصار كالواقف في الطريق، ثم جعل الناس ينظرون إليه، و لو أراد أن يستتر ويحجب الناس عنه، لأغلق بابه أو كوته الواسعة.
أما حجة الرأي الثاني : أن المطلع متعد بالنظر فكان كما لو نظر من ثقب صغير .
ويرى الباحث أن الرأي الأول هو الراجح في المسألة لأن تقصير صاحب البيت أورث شبهة، و فقء العين عقوبة شديدة وهي جناية في أصلها، فلا تستباح بالشبهات.

ثالثاً : طعن أذن المتسمع :

لو تسمع إنسان سواء كان أعمى أم بصيراً على من في البيت فهل يجوز لصاحب البيت أن يطعن أذنه أم لا؟ وذلك بالقياس على مسألة الإطلاع بالنظر :
المعتمد عند الشافعية والحنابلة عدم قياس مسألة الاستماع على مسألة النظر، لأن النظر إلى العورة أشد من استماع ذكرها، وشرط القياس المساواة أو أولوية المقيس وهنا بالعكس.
ولكن الظاهر أن ذلك محمول على أنه يندفع بغير طعن أذنه كالإنذار، أما إن كان لا يندفع إلا بذلك، فالظاهر أن له ذلك، وهو المفهوم من عبارة الحنابلة أنه لو تسمع على من البيت لم يجز له طعن أذنه قبل إنذاره، فمعنى ذلك جواز طعن أذنه إن لم يندفع بالإنذار.
وكذا في المذهب الشافعي الذي يطبق قواعد دفع الصائل في زجر أهل المفاسد.
وذهب بعض الحنابلة : إلى جواز طعن الأذن وعدم ضمانها .
والأرجح الرأي الأول لما ذكره جمهور الفقهاء من أن المقيس أضعف من المقيس عليه.

المطلب الخامس : حكم عدم التقيد بقواعد الدفاع الشرعي الخاص في الشريعة والقانون:

إن أي اعتداء على النفس أو العرض أو المال ومنه البيت الذي يسكنه الإنسان يبرر للمصول والمعتدى عليه أن يدفع الاعتداء وأن يزجر صاحبه بالوسيلة المناسبة التي يغلب على ظنه أنها كافية لردع المعتدي وكف اعتدائه دون أن يترتب عليه أي مسؤولية سواء من الناحية الجنائية لأن دفع الاعتداء وزجر المعتدين لا يعد جريمة، كما لا مسؤولية على المصول عليه من الناحية المدنية أيضاً؛ لأنه أتى فعلاً مباحاً أو أدى واجباً، أو استعمل حقاً قرره الشارع، وأداء الواجبات واستعمال الحقوق لا يترتب عليه أية مسؤولية.
أما إن تعدى حدود الدفاع الشرعي كأن قتل الصائل، وكان بإمكانه أن يدفعه بالزواجر النفسية كالتهديد والإنذار، فإن عمله يخرج عن دائرة الأعمال المشروعة، ويدخل في دائرة أعمال الاعتداء والجريمة التي يسأل عنها من الناحيتين الجنائية والمدنية.
ويستثنى من ذلك بعض المسائل التي تمت الإشارة إليها في ثنايا البحث، والتي تترتب عليها المسؤولية المدنية دون الجنائية عند بعض الفقهاء حتى وإن التزم المعتدى عليه قواعد الدفاع الشرعي كضمان الدية أو القيمة في حال كان الصائل صبياً أو مجنوناً أو حيواناً عند الحنفية، أو القيمة فقط في حال كان الصائل حيواناً عند أبي يوسف من الحنفية.
وكذلك ضمان الدية عند المالكية في حال رمى صاحب البيت المطلع للتنبيه والزجر فأصاب عينه خطأ، أما قصد العين بالفقء فلا يجوز عند المالكية، ولعل المالكية لم يدخلوا مسألة الإطلاع والنظر في قواعد الدفاع الشرعي، وبالتالي إذا فقأ صاحب البيت عين المطلع قصداً ضمنها جنائياً بالقود والقصاص .
وقد ذهب القانون السوري إلى ما ذهب إليه الفقه الإسلامي من انعدام المسؤولية من الناحيتين الجنائية والمدنية طالما التزم المعتدى عليه قواعد الدفاع الشرعي، أما إن تعدى حدود الشرع فإن فعله المبرر ينقلب إلى جريمة معاقب عليها، إلا إن أقدم على الدفاع وهو

في سورة انفعال شديد، فانفعاله وغضبه الشديد يعتبر مانعاً من موانع العقاب و إن تجاوز حدود الدفاع الشرعي[١].
لكن هذا الاستثناء الأخير في القانون - وهو عدم مسؤولية المصول عليه على تجاوزه في حال كان الدفاع في سورة انفعال شديد - لم ينص عليه الفقهاء، بل نصوا على مسؤوليته بشكل عام.
والأرجح رأي الفقه الإسلامي لأن الدفاع غالباً ما يكون في سورة انفعال شديد، وبالتالي هذا يؤدي إلى انعدام مسؤولية تجاوز حدود الدفاع الشرعي بحجة الغضب والانفعال.

المبحث الثاني : الزواجر النفسية في الدفاع الشرعي العام :

ويتضمن هذا المبحث المطالب التالية :

المطلب الأول : تعريف الدفاع الشرعي العام ودليل مشروعيته :

تقدم الحديث في المبحث السابق عن الدفاع الشرعي الخاص الذي يتمثل على المشهور عند الفقهاء بدفع الصائل ودرء الاعتداء عن النفس والعرض والمال .
وفي هذا المبحث سوف يكون الكلام حول الدفاع الشرعي العام، والذي يسميه الفقهاء الحسبة، وغالباً ما يتحدثون عنه تحت هذا العنوان.
والحسبة : هي أمر بالمعروف إذا ظهر تركه، ونهي عن المنكر إذا ظهر فعله[٢].
إذاً البحث يتعلق بجانب عظيم من واجبات الدين، وسبب كبير من أسباب عزتها وكرامتها لو تمسكت به؛ ألا وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.
والمعروف : هو اسم جامع لكل ما عرف من طاعة الله تعالى والتقرب إليه والإحسان إلى الناس.
والمنكر : هو ما كان بخلاف ذلك، فهو كل محذور الوقوع في الشرع .
فكل ما قبحه الشرع أو حرمه أو كرهه فهو منكر.
ولقد بين بعض العلماء سبب التعبير عن المحذور بالمنكر دون المعصية - فيقولون : النهي عن المنكر، ولا يقولون النهي عن المعصية – أن المنكر أعم من المعصية، فمن رأى صبياً يشرب الخمر فعليه أن ينكر عليه، فإن فعله و إن لم يتصف بالمعصية، ولكن ينكر عليه وينهى عنه تأديباً وزجراً له عن ملابسة ما حرم الله تعالى، فالفعل لا يكون معصية إلا إذا كان فاعله عاصياً، والمعصية بلا عاص أمر محال.
فالمقصود بالمنكر المفسدة، ولا يشترط لدرء المفسدة ودفعها أن تكون معصية، وهذا ما تم بيانه في مقدمة هذه الرسالة، و عند الحديث عن الدفاع الشرعي الخاص، حيث جوَّز الفقهاء

---

(١) حاشية ابن عابدين ١٠/١٩٢-١٩٣-١٩٧، شرح فتح القدير، ابن الهمام ١٠/٢٥٥، الفتاوى الهندية للشيخ نظام ٦/٩-١٠٧، أحكام القرآن للجصاص ٥/١٦٨-١٦٩، حاشية الدسوقي، ابن عرفة ٤/٣٥٦، مواهب الجليل للحطاب ٨/٤٤٢، الذخيرة للقرافي ١٢/٢٦٣، نهاية المحتاج للرملي ٨/٢٩-٣٠، الحاوي الكبير للماوردي ١٣/٤٦٠إلى ٤٦٤، تكملة المجموع شرح المهذب للمطيعي ٢١ /١٠٠إلى ١٠٢، فتح الباري لابن حجر العسقلاني ١٢/٢٤٥، كشاف القناع للبهوتي ٥/١٣٤إلى١٣٦، المغني لابن قدامة ١٢/٥٣٩-٥٤٠-٥٣١-٥٣٢، الإنصاف للمرداوي٢٧ /٥٠ إلى ٥٤، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم ٤/١٨١-١٨٢، التشريع الجنائي للأستاذ عودة ١/٤٨٥ إلى ٤٨٩، حق الدفاع الشرعي الخاص، الصديق أبو الحسن محمد ص ١١١إلى ١١٧، التشريع الجزائي المقارن للسراج ١/٢٤٤-٢٤٥.
(٢) الأحكام السلطانية للماوردي ص ٣١٥.

دفع الصائل و إن كان صبياً أو مجنوناً.
ولذلك لم يشترط العلماء في المنكر عليه أن يكون مكلفاً، بل ذكر الإمام الغزالي أنه يكفي أن يكون إنساناً ولا يشترط كونه مميزاً، لأننا نمنع المجنون مثلاً عن الزنا لو كان يزني ببهيمة، أو كان يشرب الخمر، لا صيانة للبهيمة المأتية أو الخمر المشروب، بل صيانة للمجنون عن ذلك من حيث إنه إنسان محترم.
فيُقصد بالدفاع الشرعي العام هنا : هو الزجر عن المنكرات والمفاسد، أي ما شرعه الله تعالى لدفع مفسدة ملابسة.
وما شرعه الله تعالى لدفع هذه المفسدة؛ منه ما يكون من قبيل الزواجر المادية كالضرب والقتل، ومنه ما يكون من قبيل الزواجر النفسية كالوعظ والتعنيف بالكلام فقط، وهذا الأخير هو ما يتعلق بالبحث هنا.
والسؤال الذي يطرح نفسه : إذا فما هو الفرق بين الدفاع الشرعي الخاص والعام طالما أن موضوعهما واحد ألا وهو دفع المفاسد الملابسة؟
إن كلاً من الدفاع الشرعي العام والدفاع الشرعي الخاص يقومان على أسس واحدة، وأن أحكامهما واحدة، وأنهما لا يكادان يختلفان إلا من ناحية الموضوع :

- فموضوع الدفاع الشرعي الخاص هو كل صيال - أي هجوم أو اعتداء - يمس سلامة الإنسان أو يمس ماله أو عرضه، ويسمى هذا النوع من الدفاع بدفع الصائل.
- و أما موضوع الدفاع الشرعي العام هو ما عدا ذلك مما يمس حقوق الجماعة وأمنها ونظامها، ويسمى هذا النوع من الدفاع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وقد يعترض على ذلك : أن هذه التفرقة الموضوعية تفرقة اسمية، لأن أكثر ما يُدفع فيه الفاعل باعتباره صائلاً، يمكن دفع الفعل فيه باعتباره منكراً.
ولكن هذا القول غير صحيح، لأن ما يدفع فيه الفعل باعتباره منكراً لا يدفع فيه الفاعل باعتباره صائلاً، فدفع الصائل لا يكون إلا إذا وجد صيال - أي هجوم أو اعتداء - على الإنسان أو ماله أو عرضه، أما دفع المنكر فيكون كلما انعدم الصيال أو الهجوم أو الاعتداء، فمثلاً إذا هجم رجل على امرأة يريد اغتصابها فإنه يدفع عنها باعتباره صائلاً، فهنا دفاع شرعي خاص، أما إذا أتاها برضاها ففعلهما يُدفع باعتباره منكراً، فهنا دفاع شرعي عام.
ومن يحاول قتل غيره يدفع عنه باعتباره صائلاً، ويكون الدافع في حالة دفاع شرعي خاص، أما من يحاول الانتحار فيدفع فعله باعتباره منكراً ويكون الدافع في حالة نهي عن المنكر أو تغييره، فالصيال - أي الهجوم - هو ما يميز الدفاع الشرعي الخاص عن الدفاع الشرعي العام[1]..
وأما دليل مشروعيته :
الأدلة التي تدل على مشروعية الدفاع الشرعي العام المتمثل بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كثيرة يُكتفى بذكر بعضها :
١- **من القرآن** : قوله تعالى : ﴿ **كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ** ﴾ [آل عمران : ١١٠].

---

(١) الذخيرة للقرافي ٣٠٤/١٣، إحياء علوم الدين للغزالي ٢٩/٣، غذاء الألباب للسفاريني ١٨١/١-١٨٢، لوامع الأنوار البهية للسفاريني ٤٢٦/٢، معالم القربة في طلب الحسبة، ابن الأخوة ص٢٣، التشريع الجنائي للأستاذ عودة ٤٩٢/١-٥١١-٥١٢، لسان العرب لابن منظور ٤٥٣٩/٦، مادة نكر.

وجه الاستدلال : الآية تدل على أفضيلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فالله تعالى وصف الأمة بأنها خير أمة أخرجت للناس في سياق الحديث عن خيريتها .
وقوله تعالى ﴿**وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**﴾ [آل عمران : ١١٤].
وجه الاستدلال : الآية تأمر بأن تقوم طائفة من الأمة بمهمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وظاهر الأمر الوجوب.
٢- **من السنة** : ما روي عن سيدنا أبي بكر الصديق[١] ﷺ أن قال في خطبة خطبها : أيها الناس إنكم تقرؤون هذه الآية وتؤولونها على خلاف تأويلها : ﴿**يأيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم**﴾ [المائدة : ١٠٥]، وإني سمعت رسول الله ﷺ يقول : "ما من قوم عملوا بالمعاصي وفيهم من يقدر أن ينكر عليهم فلم يفعل، إلا أوشك أن يعمهم الله بعذاب من عنده"[٢].
وجه الاستدلال بالحديث : في الحديث تهديد بالعذاب العام إذا كان عندهم مقدرة على إزالة المنكر ولم يفعلوا.
٣- **الإجماع :** فقد أجمعت الأمة على مشروعية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٣].
المطلب الثاني : حكم الدفاع الشرعي العام وسلطة تنفيذه :
أولاً : حكم الدفاع الشرعي العام :
اختلف العلماء في حكم الدفاع الشرعي العام على رأيين :
الرأي الأول : الأصل في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أنه فرض كفاية إذا قام به البعض سقط الإثم عن الباقين، وهو رأي جمهور الفقهاء. ولكن هؤلاء العلماء قالوا بتعينه على فرد أو بعض الأفراد في بعض الحالات وهي : ١- إذا كان الفرد في مكان المنكر ولا يعلم به إلا هو، أو لم يقم به إلا هو، أو لا يتمكن من إزالته إلا هو كمن يرى زوجته أو ولده على منكر فيتعين في حقه. ٢- من ولاه السلطان الحسبة فإنه يتعين عليه القيام بذلك، بخلاف المتطوع فإنه يندب في حقه ولا يجب.
الرأي الثاني : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب على مسلم قادر عليه، وهذا رأي بعض العلماء.

---

(١) أبو بكر الصديق : (٥١ ق هـ - ١٣هـ = ٥٧٣ - ٦٣٤ م) : عبد الله بن أبي قحافة عثمان بن عامر، أبو بكر الصديق، كان لقبه (الصديق) في الجاهلية، وقيل : في الإسلام لتصديقه النبي ﷺ في خبر الإسراء، أول من آمن برسول الله ﷺ من الرجال، وهو أول الخلفاء الراشدين، بويع بالخلافة يوم وفاة النبي ﷺ سنة (١١هـ)، نشأ سيداً من سادات قريش، وغنياً من كبار موسريهم، وعالماً بأنساب القبائل وأخبارها وسياستها، وكانت العرب تلقبه بعالم قريش، لم يشرب الخمر في الجاهلية، وقد كانت له في الإسلام مواقف كبيرة وكثيرة، فشهد الحروب، واحتمل الشدائد، وبذل الأموال، وحارب المرتدين والممتنعين من دفع الزكاة، وافتتحت في أيامه بلاد الشام وقسم كبير من العراق، وكان موصوفاً بالحلم والرأفة بالعامة، وقد كان خطيباً لسناً، وشجاعاً بطلاً، توفي في المدينة، وقد دامت خلافته سنتين وثلاثة أشهر ونصف شهر، له في كتب الحديث ١٤٢ حديثاً. [الإصابة لابن حجر العسقلاني ١٠١/٤ وما بعدها، الأعلام للزركلي ١٠٢/٤]
(٢) تقدم تخريجه صفحة (١٢٤).
(٣) إحياء علوم الدين للغزالي ٤/٣-٥-٦.

وقد استدل أصحاب الرأي الأول بقوله تعالى : ﴿**وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**﴾ [آل عمران : ١١٤]
وجه الاستدلال : قوله تعالى : (ولتكن منكم) : هذا يفيد التبعيض، ولم يقل : كونوا كلكم آمرين بالمعروف وناهين عن المنكر.
والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من جنس الجهاد في سبيل الله؛ وهو فرض كفاية، وكذلك هنا.
وأما دليل أصحاب الرأي الثاني : فلعلهم يقيسون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على فريضة الحج، فهي واجبة على الجميع، ولكنها مقيدة بالاستطاعة، ولكنهم يرون أن استطاعة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر متوفرة دائماً أو غالباً، وذلك حفاظاً للأمة ووقاية لها من الخلل والفساد، بخلاف استطاعة الحج فليس من الشرط أن تكون متوفرة دائماً[١].

ثانياً : سلطة تنفيذ الدفاع الشرعي العام :

كذلك اختلف الفقهاء في تحديد الطائفة المخولة بتنفيذ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على ثلاثة آراء :
الرأي الأول : لكل أحد من المسلمين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر دون اشتراط إذن الأمام، وهو رأي جمهور الفقهاء[٢].
ولكن الإمام الغزالي ذكر خلافاً في اشتراط إذن الإمام في دفع المنكر الذي يُحتاج فيه إلى

---

[١] إحياء علوم الدين للغزالي ٤/٣-٥، الأحكام السلطانية للماوردي ص ٣١٥، شرح النووي على مسلم ٢٣/٢-٢٤، غذاء الألباب للسفاريني١/١٧٠-١٧٢، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٧٤/٥، الذخيرة للقرافي ٣٠٥/١٣، مجموع الفتاوى لابن تيمية ٤١/٢٨-٧٣، التشريع الجنائي للأستاذ عودة ٤٩٣/١-٤٩٤.

[٢] ذكر الإمام الماوردي الفرق بين المحتسب - الذي يمارس الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بتفويض من الإمام – وبين المتطوع بذلك من تلقاء نفسه، وذلك من تسعة أوجه : **أحدها :** أن فرضه متعين على المحتسب بحكم الولاية، وفرضه على غيره داخل في فروض الكفاية.
الثاني : قيام المحتسب به من حقوق تصرفه الذي لا يجوز أن يتشاغل عنه، وقيام المتطوع به من نوافل عمله الذي يجوز أن يتشاغل عنه بغيره.
الثالث : المحتسب منصوب للاستعداء إليه فيما يجب إنكاره، وليس المتطوع منصوباً للاستعداء.
الرابع : على المحتسب إجابة من استعداه، وليس على المتطوع إجابته.
الخامس : على المحتسب أن يبحث عن المنكرات الظاهرة ليصل إلى إنكارها، ويفحص عما ترك من المعروف الظاهر ليأمر بإقامته، وليس على غيره من المتطوعة بحث ولا فحص .
السادس : للمحتسب أن يتخذ على إنكاره أعواناً؛ لأنه عمل هو له منصوب وإليه مندوب، ليكون له أقهر، وعليه أقدر، وليس للمتطوع أن يندب لذلك أعواناً.
السابع : للمحتسب أن يعزر في المنكرات الظاهرة على أن لا يتجاوز إلى الحدود، وليس للمتطوع أن يعزر على منكر .
الثامن : للمحتسب أن يرتزق على حسبته من بيت المال، ولا يجوز للمتطوع أن يرتزق على إنكار منكر.
التاسع : للمحتسب اجتهاد رأيه فيما تعلق بالعرف دون الشرع، كالمقاعد في الأسواق، وليس هذا للمتطوع. (الأحكام السلطانية للماوردي ص ٣١٥- ٣١٦).

مباشرة الضرب و شهر السلاح و جمع الأعوان؛ لأن في ذلك مظنةً لاندلاع فتن ومفاسد كثيرة، ولكنه قال : الأقيس عدم الإذن.
ولكن جمهور العلماء حددوا مجال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وشروطه بالنسبة لعوام الناس دون إذن الإمام :

- أن يكون ذلك في الجليات المعلومة كشرب الخمر والزنا وترك الصلاة، فأما ما يعلم كونه معصية بالإضافة إلى ما يطيف به من الأفعال، أو يفتقر إلى اجتهاد، فالعامي إن خاض فيه كان ما يفسده أكثر مما يصلحه.
- وكذا اشترطوا لعدم اشتراط إذن الإمام ألا يترتب على إنكار العوام فتنة، فمثلاً لو ظهرت بدعة في بلد ما؛ فإنه ينظر : إن كانت البدعة غريبة، والناس كلهم على السنة؛ فلهم الحسبة عليه بغير إذن السلطان، وإن انقسم أهل البلد إلى أهل البدعة وأهل السنة، وكان في الاعتراض تحريك فتنة بالمقاتلة فليس لآحاد الناس الحسبة

دون إذن السلطان، لعدم القدرة على مواجهة السلطان بخلاف مواجهة غيره.
الرأي الثاني : اشتراط إذن السلطان، وبالتالي فلا يكون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلا من أذن له السلطان أو نصبه للحسبة وهذا رأي بعض العلماء.
الرأي الثالث : مهمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تقع على عاتق القادرين على أدائه، وهم علماء الأمة دون غيرهم، وهذا رأي بعض العلماء أيضاً.
و قد استدل أصحاب الرأي الأول وهم الجمهور على عدم اشتراط إذن الإمام بعموم الأخبار الواردة، فليس فيها اشتراط إذن السلطان فتؤخذ على عمومها، فتخصيص ذلك بشرط التفويض من الإمام تحكم لا أصل له.
كما استدلوا بالمشهورعن السلف الصالح باستغنائهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عن إذن الإمام، حتى كاد أن يكون ذلك إجماعاً منهم، بل كل من نهى عن منكر، فإن كان السلطان راضياً به فذاك، وإن كان ساخطاً فسخطه منكر يجب إنكاره فكيف يُحتاج إلى إذنه في الإنكار عليه.
أما دليل أصحاب الرأي الثاني الذين اشترطوا إذن الإمام : فربما نظروا إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على أنه من جنس الولايات التي يُحتاج في ممارستها إلى إذن السلطان .
وقد استدل أصحاب الرأي الثالث : - وهؤلاء من العلماء الذين يقولون بأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروض الكفاية - بأن الجاهل ربما نهى عن معروف وأمر بمنكر، وقد يغلظ في موضع يستوجب اللين، ويلين في موضع الغلظة، وينكر على من لا يزيده الإنكار إلا تمادياً وإصراراً، وأنه ربما عرف الحكم في مذهب وجهله في مذهب آخر.
ويُردُّ على هؤلاء بأن الواجب لا يسقط بتحميله للبعض دون البعض، وإنما يسقط بالأداء، فإذا لم يقمه العلماء فهو فرض على غيرهم، وفضلاً عن ذلك فإن طبيعة الواجب على الكفاية تقتضي أن يلتزم به الكل، ويظلوا مسئولين عنه حتى يؤديه بعضهم فيسقط عن الباقين بالأداء، ثم إن إلقاء واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على عاتق الجاهل لن يؤدي إلى الأضرار التي يتوقعونها؛ لأن الجاهل بطبيعة الحال لا يأمر ولا ينهى إلا فيما هو

ظاهر لا خلاف فيه كأداء الصلاة والنهي عن السرقة والزنا[1].
فيرى الباحث ترجيح : رأي الجمهور في وقوع مهمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على عاتق الأمة جمعاء، كل فرد حسب استطاعته، خاصة وقد تواتر القيام بهذه المهمة دون إذن الإمام، ولتعذر وجود أعوان السلطان عند حدوث كل منكر، ولأن ذلك أزجر لأهل المفاسد والمعاصي؛ لأنهم يتلقون الزجر والإنكار من المجتمع بكل طبقاته و مستوياته. والله تعالى أعلم.
المطلب الثالث : شروط الدفاع الشرعي العام :
ليس للأمر بالمعروف شروط خاصة ولا أوقات خاصة؛ لأن الأمر بالمعروف نصيحة وهداية وتعليم، وكل ذلك جائز في كل وقت وفي كل مناسبة. أما النهي عن المنكر وتغييره فله شروط خاصة يجب توفرها لجواز الإقدام على الزجر والنهي والتغيير. ويمكن تلخيص هذه الشروط بما يلي :
الشرط الأول : وجود منكر غير مختلف فيه :
يُشترط لجواز النهي عن المنكر أو تغيير المنكر أن يكون هناك منكر، والمنكر كما تقدم هو كل محذور في الشرع، سواء كان معصية أم لا، كصدور المنكر من الصبي أو المجنون، وقد نص بعض العلماء على أن الإنكار يكون للمكروه كما يكون للمحرم، والفرق بينهما أن إنكار المحرم يكون على وجه الوجوب، أما إنكار المكروه فإنه يكون من قبيل المندوب، لكن جمهور العلماء اشترطوا لإنكار هذا المنكر أن يكون منكراً معلوماً دون حاجة لاجتهاد، فما هو محل للاجتهاد لا يكون محلاً للنهي عنه أو التغيير، فليس للحنفي أن ينكر على الشافعي أكله الضب والضبع، وليس للشافعي أن ينكر على حنفي نكاحاً لا ولي فيه ،لأن كل مجتهد مصيب على رأي البعض، ومن رأى أن المصيب واحد فهو غير متعين.
ولكنهم استثنوا من عدم جواز إنكار المنكر المختلف فيه : ما ضعف فيه الخلاف، وكان ذريعة إلى محظور متفق عليه كنكاح المتعة فإنه ذريعة إلى الزنا المجمع على تحريمه.
وقريباً من ذلك ما ذكره الحنابلة أنه متى تعارضت سنتان فينظر : إن كانتا متقاربتين في الصحة بحيث يسوغ العمل بهما فلا إنكار لواحدة منهما، و إن كانت إحداهما لا تصلح لأن تكون دليلاً فيسوغ الإنكار على فاعلها.
وهذا القدر متفق عليه بين الفقهاء.
ولكن الشيء الذي اختلف فيه العلماء هو فيمن التزم مذهباً معيناً ثم خالفه هل ينكر عليه؟ فمثلاً هل يسوغ الإنكار على الحنفي في أكل متروك التسمية، لأن مذهبهم تحريم الأكل من الذبيحة التي لم يسم عليها؟ وعلى الشافعي في الزواج دون ولي لأن مذهبهم عدم صحة الزواج دون ولي؟
هذا ما اختلف فيه العلماء على رأيين :
الرأي الأول : ذهب بعض العلماء إلى ثبوت الاحتساب و الإنكار على من خالف مذهبه، يقول الإمام الغزالي رحمه الله تعالى : {...فكل ما هو في محل الاجتهاد فلا حسبة...نعم لو رأى الشافعي شافعياً يشرب النبيذ وينكح بلا ولي ويطأ زوجته فهذا في محل النظر،

---

[1] إحياء علوم الدين للغزالي ٣/١٥-١٦-٢٢-٣٠-٣٩، شرح النووي على مسلم ٢/٢٣-٢٤، معالم القربة في طلب الحسبة، ابن الأخوة ص ٣ ، التشريع الجنائي للأستاذ عودة ١/٤٩٤-٤٩٥.

والأظهر أن له الحسبة والإنكار، إذ لم يذهب أحد من المحصلين إلى أن المجتهد يجوز له أن يعمل بموجب اجتهاد غيره، ولا أن الذي أدى اجتهاده في التقليد إلى شخص رآه أفضل العلماء أن له أن يأخذ بمذهب غيره؛ فينتقي من المذاهب أطيبها عنده، بل على كل مقلد إتباع مقلده في كل تفصيل، فإذن مخالفته للمقلَّد متفق على كونه منكراً بين المحصلين وهو عاص بالمخالفة ...}[1].

وقد نص الحنابلة أيضاً على ثبوت الإنكار على من خالف مذهبه دون دليل ولا تقليد ولا عذر سائغ، لأنه يكون متبعاً لهواه عاملاً بغير اجتهاد ولا تقليد، فاعلاً للمحرم من غير عذر شرعي .

ولكن هذا الرأي ينطبق على المجتهدين في الشريعة، وعلى أهل النظر في مذاهب المجتهدين الذين يرجحون ويعتقدون صحة ما ذهب إليه أصحاب المذهب، دون عوام الناس، كحال أكثر المسلمين اليوم الذين لا يوجد عندهم ملكة علمية تمكنهم من النظر في الأدلة والحكم عليها، بل مذهبهم مذهب مفتيهم، ولذلك لا يُنكر عليهم في المسائل التي جرى فيها خلاف بين الفقهاء.

الرأي الثاني : وذهب بعض العلماء إلى عدم جواز الإنكار إلا في المسائل القطعية التي لا خلاف فيها مطلقاً كالخمر و الخنزير والزنا، وكل ما يقطع بكونه حراماً .

وقد رجح الإمام الغزالي الرأي الأول؛ لأن الاجتهاد يؤثر في حق المجتهد، إذ يبعد غاية البعد أن يجتهد الإنسان في جهة القبلة، ويعترف بظهورها عنده بالدلالات الظنية ثم يستدبرها.

الشرط الثاني : أن يكون المنكر موجوداً في الحال :

يشترط في المنكر أن يكون حالاً، بمعنى أن تكون المحذور راهناً، وصاحبه مباشر له وقت النهي أو التغيير كشربه الخمر أو خلوته بأجنبية، فإذا فرغ من المحذور فليس ثمة مكان للنهي عن المنكر أو تغييره، وإنما هناك محل للعقاب والتأديب على المحذور، والعقاب من حق بعض السلطات وليس لكل الأفراد، كالقاضي وولي الصبي والمعلم، فإذا اعترض شخص الجاني فجرحه أو آذاه أو شتمه بعد انتهاء المحذور، فهو مرتكب لجريمة، أما إن فعل ذلك أثناء مباشرة المنكر وكان المنع عنه يقتضي هذا الفعل، فهو ناه عن منكر أو مغير لمنكر ولا يعد فعله جريمة؛ لأن فعله أداء واجب.

وإذا كان المنكر متوقع الحصول كمن يعد الموائد ويزين المجلس استعداداً لشرب الخمر فليس على مثل هذا من سبيل إلا بالوعظ والنصح وما زاد على ذلك كالتعنيف والشتم والضرب فهو جريمة، بل إن الوعظ أو النصح لا يجوز إذا أنكر عزمه على الشرب؛ لأن في الوعظ والنصح بعد إنكاره إساءة ظن بالمسلم.

فمحل الدفاع الشرعي العام هو الزجر عن المفاسد الملابسة دون المنتهية، لأن المنكر إذا انقضى لم يعد سبباً للدفع والزجر بل أصبح سبباً للتأديب والعقاب من قبل الجهات المعنية بذلك.

الشرط الثالث : أن يكون ظاهراً دون تجسس أو تفتيش :

فإذا توقف إظهار المنكر على التجسس والتفتيش لم يجز إظهار المنكر؛ لأن الله حرم

---

(١) إحياء علوم الدين للغزالي ٢٩/٣.

التجسس في قوله تعالى : ﴿**وَلا تَجَسَّسُوا**﴾ [الحجرات : ١٢].
ولقوله ﷺ : "يا معشر من آمن بلسانه ولم يدخل الإيمان قلبه لا تغتابوا المسلمين، ولا تتبعوا عوراتهم، فإنه من يتبع عورة أخيه المسلم يتبع الله عورته، ومن يتبع الله عورته يفضحه ولو كان في جوف بيته"(١).
ولأن للبيوت وللأشخاص حرمة لا يجوز انتهاكها قبل ظهور المنكر، والأصل أن من أغلق باب داره وتستر بحيطانه فلا يجوز الدخول عليه بغير إذنه لتعرف المعصية والبحث عنها.
ويترتب على تحريم التجسس والتفتيش أنه لا ينبغي لإنسان مثلاً أن يسترق السمع على دار غيره ليسمع صوت الغناء والأوتار، ولا أن يستنشق ليدرك رائحة الخمر والحشيش، وليس لإنسان أن يتحسس ملابس شخص ليعرف ما يخفيه تحتها، ولا ليدخل بيته ليعرف أي شيء يخفيه فيه، بل ليس له أن يستخبر من جيرانه ليخبروه بما يجري في داره(٢).
لكن إذا غلب على الظن استسرار شخص بالمعاصي لأمارات دلت على ذلك أو لخبر يغلب على الظن صدقه؛ كشم رائحة الحشيش خارجة من مسكن شخص، أو سماع صوت إطلاق رصاص، أو استغاثة، أو أن يخبره من يثق بصدقه أن رجلاً خلا بامرأة ليزني بها أو برجل ليقتله، فيجوز في مثل هذه الحالات التجسس والبحث والتفتيش، حذراً من فوات ما لا يستدرك من انتهاك المحارم وارتكاب المحظورات.

الشرط الرابع : ألا يفضي الزجر عن المنكر إلى مفسدة محظورة أعظم :

الغاية من الزجر عن المنكر دفع المفاسد الملابسة، فإذا كان النهي عن المنكر أو تغييره يؤدي إلى مفسدة أعظم من المنكر الموجود فلا يجوز الإنكار ولا التغيير، وهذا ما نص عليه جمهور الفقهاء، فمثلاً أن ينهى عن شرب الخمر فيؤول نهيه عنه إلى قتل النفس ونحوه.
يقول ابن تيمية رحمه الله تعالى : {...وجماع ذلك داخل في القاعدة العامة فيما إذا تعارضت المصالح والمفاسد، والحسنات والسيئات، أو تزاحمت، فإنه يجب ترجيح الراجح منها فيما إذا ازدحمت المصالح والمفاسد، وتعارضت المصالح والمفاسد، فإن الأمر والنهي وإن كان متضمناً لتحصيل مصلحة ودفع مفسدة فينظر في المعارض له : فإن كان الذي يفوت من المصالح أو يحصل من المفاسد أكثر لم يكن مأموراً به، بل يكون محرماً إذا كانت مفسدته أكثر من مصلحته... فإن كان المعروف أكثر أمر به، وإن استلزم ما هو دونه من المنكر، ولم يُنه عن منكر يستلزم تفويت معروف أعظم منه، بل يكون النهي حينئذ من باب الصد عن سبيل الله والسعي في زوال طاعته وطاعة رسوله وزوال فعل الحسنات، وإن كان المنكر أغلب نهي عنه، وإن استلزم فوات ما هو دونه من المعروف، ويكون الأمر بذلك المعروف المستلزم للمنكر الزائد عليه أمراً بمنكر وسعياً في معصية الله ورسوله، وإن تكافأ المعروف والمنكر المتلازمان لم يؤمر بهما ولم ينه عنهما، فتارة يصلح الأمر، وتارة يصلح النهي، وتارة لا يصلح لا أمر ولا نهي، حيث كان المعروف والمنكر متلازمين وذلك في

---

(١) أخرجه أبو داود، رقم (٤٨٨٠)، كتاب الأدب، باب في الغيبة، ص ٥٢٩، وأخرجه أحمد في مسنده، رقم (١٩٧٧٦)، مسند أبي برزة الأسلمي، ٢٠/٣٣، وإسناده جيد (انظر المغني عن حمل الأسفار للعراقي، رقم ١٩١١، ٤٩٩/١).
(٢) انظر ضابط الظهور والاستتار بالمعاصي صفحة (١٢٣) من هذا البحث.

الأمور المعينة الواقعة}[1].

المطلب الرابع : وسائل الدفاع الشرعي العام وحكم تقديم الزواجر النفسية :

قبل الحديث عن كيفية دفع المنكر ووسائله، ينبغي العلم أن الأصل في بيان ذلك هو حديث أبي سعيد الخدري ﷺ أن النبي ﷺ قال : "من رأى منكم منكراً فليغير بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان"[2].

فالحديث قد بين أن إنكار المنكر وتغييره يكون في حدود مراتب ثلاث :

الإنكار باليد، ثم باللسان، ثم بالقلب.

أما إنكار المنكر بالقلب : فلا يوجد في هذه المرتبة زجر لملابس المنكر ولا نهي ولا تغيير لمنكره، و إنما هذه المرتبة من قبيل الإتيان بما هو مقدور ومستطاع، والإنكار بالقلب بمقدور كل إنسان، ولذلك قال العلماء : هو فرض عين على كل إنسان حضر المنكر وشاهده أو علمه، لا يسقط بحال من الأحوال، فإنكار المنكر الذي يكون من فروض الكفاية - إذا قام به البعض سقط الطلب والإثم عن الباقين - هو الإنكار باليد واللسان اللذين يحصل بهما زجر ملابس المنكر ودفع منكره، وما دون الإنكار بالقلب لا إيمان.

و معنى قوله ﷺ عن هذه المرتبة : "وذلك أضعف الإيمان " :

- قال الإمام النووي : أي أقله ثمرة.
- وبين الإمام القرافي أن المراد بضعف الإيمان هنا الإيمان الفعلي، كالإيمان الوارد في قوله تعالى : ﴿**وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ**﴾ [البقرة : ١٤٣] أي صلاتكم للبيت المقدس، فأقوى الإيمان الفعلي إزالة المنكر باليد ثم المرتبة التي دونها الإنكار بالقول؛ لأنه قد يؤثر في الإزالة، أما الإنكار بالقلب فإنه لا يؤثر في الإزالة والتغيير أبداً فهو أضعف هذه المراتب.

والإنكار بالقلب كما تقدم فرض عين، لأنه من قبيل الولاء لله تعالى والبراء من المنكرات وأهلها، ولقد قال العلماء : من شهد الخطيئة فكرهها بقلبه كان كمن لم يشهدها إذا عجز عن إنكارها بلسانه ويده، و من غاب عنها فرضيها كان كمن شهدها وقدر على إنكارها بيده ولسانه ولم ينكرها، لأن الرضا بالخطايا من أقبح المحرمات لأنه يدل على إقرار المنكر والسرور به.

فإذا تم استبعاد مرتبة الإنكار بالقلب من وسائل ومراتب دفع المنكر، بقي مرتبتان، هما : الإنكار باليد والإنكار باللسان.

والتغيير باليد له أمثلة كثيرة، منها: كسر الملاهي وإراقة الخمر، وخلع الحرير عن بدن لابسه، ومنعه من الجلوس عليه، ودفعه عن الجلوس على مال الغير، وإخراجه من الدار المغصوبة، وإخراجه من المسجد إذا كان جالساً فيه وهو جنب، ونحو ذلك من الأمثلة.

ويُلاحظ أن التغيير باليد مقصور على بعض المنكرات دون بعض، فأما معاصي اللسان والقلب فلا يقدر على مباشرة تغييرها بيده، وكذلك كل منكر يقتصر على نفس العاصي

---

[1] مجموع الفتاوى لابن تيمية ٧٤/٢٨-٧٥، وانظر الذخيرة للقرافي ٣٠٣/١٣، التاج و الإكليل، العبدري ٥٣٧/٤-٥٣٩، شرح النووي على مسلم ٢٥/٢-٢٦، روضة الطالبين للنووي ٤٢٣/٧، إحياء علوم الدين للغزالي ٢٧/٣-٢٩-٣٠، غذاء الألباب للسفاريني ١٦٤/١-١٦٥-١٧٣-١٧٤-١٨١، لوامع الأنوار البهية للسفاريني ٤٢٨/٢-٤٣٣-٤٣٥، التشريع الجنائي للأستاذ عودة ٥٠١/١إلى ٥٠٤.

[2] تقدم تخريجه صفحة (٢٩).

وجوارحه الباطنة، وذلك كزجر من يتكلم بالغيبة والنميمة والإفساد بالوعظ والتعنيف وزواجر الكلام، وغير ذلك من الزواجر النفسية.
والسؤال المهم الذي يتعلق بالبحث ما هي مرتبة الزواجر النفسية من وسائل الدفاع الشرعي العام وتغيير المنكر؟
بمعنى هل للمحتسب أن يباشر إزالة المنكر باليد؟ أم لا بد من مراعاة قواعد الدفاع الشرعي التي تم الحديث عنها في المبحث السابق عند الحديث على الدفاع الشرعي الخاص؟ والتي تقتضي وجوب الدفع بأخف ما يمكن الدفع به من الوسائل، وهذا يقتضي وجوب تقديم الزواجر النفسية في زجر ملابس المنكر عن الاستمرار فيه، فإن لم تنفع الزواجر النفسية تدرج إلى الأشد فالأشد وهكذا.
هذا ما ستتم معالجته في هذا المطلب بإذن الله تعالى.
الملاحظ والمفهوم من نصوص كثير من الفقهاء وجوب مراعاة دفع المنكر بأخف ما يمكن من وسائل الدفع والزجر، ولا ينبغي للمحتسب اللجوء إلى مرتبة أشد مع إمكان الزجر والدفع بما دونها من المراتب.
ويعد الإمام الغزالي من أكثر العلماء تفصيلاً لكيفية إنكار المنكر وتغييره، والذي أكد وجوب التدرج في الدفع والزجر من الأخف إلى الأشد.
فقد قسم الإمام الغزالي كيفية دفع المنكر إلى درجات ابتداء من أخفها و انتهاء بأشدها، ومن المهم التعرض لهذه الدرجات بما يفي بالغرض، وخاصة فيما يتعلق منها بالزواجر النفسية.

الدرجة الأولى : التعرف :

ومعنى هذه الدرجة : طلب المعرفة بجريان المنكر، وهذه الدرجة منهي عنها، لأنها من التجسس المحظور، فلا ينبغي للمحتسب أن يسترق السمع على دار غيره ليسمع صوت الأوتار، ولا أن يستنشق ليدرك رائحة الخمر، لكن إن أخبره عدلان أو عدل واحد ممن تقبل شهادته ابتداء من غير استخبار بأن فلاناً يشرب الخمر في داره، فله أن يدخل داره، ولا يلزمه الاستئذان، لأن دخوله لغاية شرعية وهي دفع المنكر، و زجر صاحبه عن الاستمرار فيه.

الدرجة الثانية : التعريف :

ومعنى هذه الدرجة أن الإنسان قد يقدم على ارتكاب المنكر لجهله به، كمن يصلي دون أن يتم ركوعها وسجودها، فينبغي على المحتسب أن يعلمه بلطف دون تعنيف، لأن إقدامه على الصلاة دليل رغبته بها و مواظبته عليها، ولو رضي أن لا يكون مصلياً لترك أصل الصلاة وهذه الدرجة تحمل معنى النهي عن المنكر كما بين الغزالي رحمه الله تعالى : لأن ضمن التعريف نسبة إلى الجهل، والحمق والتجهيل إيذاء، وقلما يرضى الإنسان بأن ينسب إليه الجهل بالأمور لاسيما بالشرع، ولذلك تراه يغضب إذا نبه على الخطأ والجهل، وكيف يجتهد في مجاحدة الحق بعد معرفته مخافة أن تنكشف عورة جهله، والطباع أحرص على ستر عورة الجهل منها على ستر العورة الحقيقية، لأن الجهل قبح في صورة النفس وسواد في وجهه وصاحبه ملوم عليه، وقبح السوأتين يرجع إلى صورة البدن، والنفس أشرف من البدن، وقبحها أشد من قبح البدن، ثم هو غير ملوم عليه، لأنه خلقة لم يدخل حصوله تحت اختياره، ولا في اختياره إزالته وتحسينه، والجهل قبح يمكن إزالته وتبديله بحسن العلم، فلذلك يعظم تألم الإنسان بظهور جهله، ويعظم ابتهاجه في نفسه بعلمه وخاصة في تعليمه

لغيره، وإذا كان التعريف كشفاً للعورة مؤذيا للقلب فلا بد وأن يعالج دفع أذاه برفق ولطف.
فيقال لهذا الجاهل : إن الإنسان لا يولد عالماً ولقد كنا أيضاً جاهلين بأمور الصلاة فعلمنا العلماء، ولعل قريتك خالية عن أهل العلم أو عالمها مقصر في شرح الصلاة وإيضاحها، إنما شرط الصلاة الطمأنينة في الركوع والسجود وهكذا يتلطف به ليحصل التعريف من غير إيذاء، فإن إيذاء المسلم حرام محذور كما أن تقريره على المنكر محذور، وليس من العقلاء من يغسل الدم بالدم أو بالبول، ومن اجتنب محذور السكوت على المنكر واستبدل عنه محذور الإيذاء للمسلم مع الاستغناء عنه فقد غسل الدم بالبول.

الدرجة الثالثة : النهي بالوعظ والنصح والتخويف بالله تعالى :

وهذه الدرجة من الزواجر النفسية، وتستخدم هذه الدرجة في حق من يقدم على المنكر وهو عالم بأنه منكر، أو فيمن أصر عليه بعد أن عرف كونه منكراً، كالذي يواظب على الشرب أو الظلم .

وتقدم الحديث عن كيفية الوعظ سابقاً، بأنه يكون بأن يخوفه بالله تعالى، ويورد عليه الأخبار الواردة بالوعيد في حق مرتكب هذا المنكر، ويذكره بنتائج ارتكاب المنكرات في الدنيا والآخرة.

الدرجة الرابعة : السب والتعنيف بالقول الغليظ الخشن :

ومعنى هذه الدرجة : أن يخاطبه بما يشعره باللوم والاستهجان والاستنكار، وهو في معنى التوبيخ الذي تقدم الحديث عنه في بحث الزجر بالعقوبات الأدبية[1]، وذلك مثل قول إبراهيم عليه السلام موبخاً لقومه ومستنكراً أفعالهم : ﴿ **أُفٍّ لَكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ**﴾ [الأنبياء : ٦٧].

وكقوله يا فاسق، يا أحمق، يا جاهل، ألا تخاف الله، وكقوله : يا غبي وما يجري هذا المجرى، فإن كل فاسق أحمق وجاهل، ولولا حمقه لما عصى الله تعالى بل كل من ليس بكيّس هو أحمق، والكيّس من شهد له رسول الله ﷺ بالكياسة حيث قال "الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت، والعاجز من أتبع نفسه هواها وتمنى على الله"[2].

أما شروط هذه الدرجة :

الشرط الأول : ألا تتضمن ألفاظ الاستنكار واللوم قذفاً، لأن الزجر لا يكون بما حرمه الله تعالى[3].

الشرط الثاني : أن لا يقدم عليها إلا عند الضرورة والعجز عن اللطف وظهور مبادئ الإصرار والاستهزاء بالوعظ والنصح.

الشرط الثالث : أن لا ينطق إلا بالصدق ولا يسترسل فيه فيطلق لسانه الطويل بما لا يحتاج إليه، بل يقتصر على قدر الحاجة، فإن علم أن خطابه بهذه الكلمات الزاجرة ليست تزجره فلا ينبغي أن يطلقه بل يقتصر على إظهار الغضب والاستحقار و الازدراء له لأجل

---

[1] انظر تعريف التوبيخ صفحة (٥٤) من هذا البحث.

[2] أخرجه الترمذي، رقم (٢٤٥٩)، كتاب صفة القيامة، باب (٢٥)، ٦٣٨/٤، قال الترمذي : هذا حديث حسن، وأخرجه ابن ماجه، رقم (٤٢٦٠)، كتاب الزهد، باب الموت والاستعداد له، ١٤٢٣/٢، وأخرجه أحمد في مسنده، رقم (١٧١٢٣)، مسند شداد بن أوس ٣٥٠/٢٨، وقد صحح الحديث الإمام السيوطي (انظر الجامع الصغير للسيوطي، رقم ٦٤٦٨، ص ٤٠٢).

[3] انظر صفحة (٥٥) من هذا البحث.

معصيته، وإن علم أنه لو تكلم ضرب، ولو اكفهر وأظهر الكراهة بوجهه لم يضرب، لزمه ولم يكفه الإنكار بالقلب، بل يلزمه أن يقطب وجهه ويظهر الإنكار له.

الدرجة الخامسة : التغيير باليد :

طبعاً هذه الدرجة ليست من الزواجر النفسية، لأنها تعني إتلاف مادة المنكر، ككسر الملاهي، وإراقة الخمر، أو إزالته وتغييره باليد كخلع الحرير عن بدن لابسه، وهذه الدرجة كما تقدم تنطبق على بعض المعاصي دون بعض، أما معاصي اللسان والقلب فلا يمكن تغييرها باليد.

ومع اتفاق العلماء على جواز التغيير باليد، لقوله ﷺ : "من رأى منكم منكراً فليغيره بيده ..."[1].

فقد ذكر الإمام الغزالي أدبين لهذه الدرجة :

أحدهما : أن لا يباشر بيده التغيير ما لم يعجز عن تكليف المحتسب عليه ذلك، فإذا أمكنه أن يكلفه المشي في الخروج عن الأرض المغصوبة والمسجد فلا ينبغي أن يدفعه أو يجره، وإذا قدر على أن يكلفه إراقة الخمر وكسر الملاهي وحل دروز ثوب الحرير فلا ينبغي أن يباشر ذلك بنفسه، فإذا لم يغير ملابسُ المنكر ذلك بنفسه أمكن المحتسب أن يباشر التغيير بيده.

فيُلاحظ من كلام الغزالي وجوب تقديم الزواجر النفسية على التغيير باليد في هذه الدرجة، أي إذا أمكن المحتسب أن يحمل شارب الخمر على إراقته بالموعظة، أو بزواجر الكلام مثلاً فعليه أن يقدم ذلك على مباشرة التغيير بيده.

الأدب الثاني : أن يقتصر في طريق التغيير على القدر المحتاج إليه؛ فمثلاً لا ينبغي للمحتسب أن يأخذ بلحيته في الإخراج، ولا برجله إذا قدر على جره بيده، فإن زيادة الأذى فيه مستغنى عنه، وأن لا يمزق ثوب الحرير بل يحل دروزه فقط، ولا يحرق الملاهي، بل يبطل صلاحيتها للفساد بالكسر، وحد الكسر : أن يصير إلى حالة تحتاج في استئناف إصلاحه إلى تعب يساوي تعب الاستئناف ابتداء.

وفي إراقة الخمور يتوقى كسر الأواني إن وجد إليه سبيلاً، فإن لم يقدر عليها إلا بأن يرمى ظروفها بحجر؛ فله ذلك وسقطت قيمة الظرف وتقوّمه بسبب الخمر؛ إذ صار حائلا بينه وبين الوصول إلى إراقة الخمر.

وهذا الشرط يتناسب مع ما هو المعروف والمعهود عند الفقهاء من وجوب دفع المفاسد بالقدر المناسب لدفعها دون زيادة على ذلك.

الدرجة السادسة : التهديد والتخويف :

وهو أن يتوعد المحتسبُ ملابس المنكر بإنزال زاجر أشد في حال استمراره في منكره، كقوله : إن لم تنته عن منكرك لأضربنك، أو لأخبرن السلطان بذلك، وما أشبه ذلك.

وهذه الدرجة كما هو معلوم من الزواجر النفسية، وقد سبق الكلام عن التهديد وشروطه عند الحديث عن الزجر بالعقوبات الأدبية، وقد سبق أن من شروطه : أن لا يهدده بفعل محرم لا يجوز تحقيقه، كقوله له : إن لم تنته لأسبين زوجتك. و ألا يكون تهديداً كاذباً : بمعنى يجب على المحتسب تنفيذ ما هدد به ملابس المنكر عند اقتضاء ذلك، فلو كان في

---

[1] تقدم تخريجه صفحة (٢٩).

نيته عدم تنفيذ ما هدده به، أو هدده بما لا يمكن تحقيقه، فينقلب إلى تهديد غير مشروع لعدم جدواه[١].

ولقد أكد الإمام الغزالي رحمه الله تعالى أنه ينبغي تقديم هذه الدرجة على الضرب إذا أمكن المحتسب ذلك.

الدرجة السابعة : مباشرة الضرب باليد والرجل :

إن لم تنفع وسائل الزجر السابقة فللمحتسب - سواء كان محتسباً من قبل السلطان أم كان من آحاد الناس - أن يلجأ إلى ضرب ملابس المنكر بيده أو رجله ولكن بشرطين : **الشرط الأول** : أن يكون هناك ضرورة ألجأته لهذه الدرجة، بأن لم تنفع به وسائل الزجر السابقة وهو لا يزال مقيماً على منكره.

الشرط الثاني : الاقتصار على قدر الحاجة في الزجر والدفع، فإذا كان ينزجر بالوكزة فلا ينبغي اللجوء إلى الضرب الشديد، وإذا انتهى عن المنكر فلا يجوز للضارب الاستمرار في ضربه وإلا كان متعدياً في نهيه عن المنكر، ومسئولاً عن آثار تجاوزه.

ويرى الباحث أيضاً إضافة **شرط ثالث :** وهو أن يغلب على الظن تأثير الضرب في منعه عن الاستمرار في المنكر.

الدرجة الثامنة : شهر السلاح وجمع الأعوان :

إذا لم تنفع الوسائل السابقة فهل لآحاد الناس أن يشهر السلاح لإزالة المنكر وزجر مقترفه عن الاستمرار فيه؟

لا شك أن للسلطان أو لمن ولاه من المحتسبين ذلك، لأن للسلطان منعة وقوة لا تقارن بقوة آحاد الناس، إضافة إلى أمن الفتنة من جانب السلطان، بينما هذه الفتنة غير مأمونة إن كان شهر السلاح من آحاد الناس.

وبسبب ذلك اختلف الفقهاء في شهر السلاح من قبل آحاد الناس على رأيين :

الرأي الأول : عدم جواز ذلك : وهو رأي الأكثر من العلماء وأئمة المذاهب الأربعة، لأن ذلك يؤدي إلى تحريك الفتن وهيجان الفساد وخراب البلاد، لأن من شروط إنكار المنكر ألا يترتب على إنكاره مفسدة أعظم منه، وشهر السلاح من قبل الآحاد مظنة لهذه المفسدة العظيمة.

ولذلك نقل القرطبي فقال : {قال العلماء : الأمر بالمعروف باليد على الأمراء، وباللسان على العلماء، وبالقلب على الضعفاء، يعني عوام الناس}[٢].

الرأي الثاني : جواز ذلك للآحاد دون إذن السلطان وهو رأي بعض العلماء، وقد ذكر الإمام الغزالي أن هذا الرأي هو الأقيس لأنه إذا جاز للآحاد النهي عن المنكر، فغالباً ما ينتهي ذلك إلى التضارب، والتضارب يدعو إلى التعاون، فلا ينبغي لمن يقوم بمهمة الاحتساب أن يبالي بلوازمه، ومنتهاه تجنيد الجنود في رضا الله ودفع معصيته، ونحن للآحاد من الغزاة أن يجتمعوا ويقاتلوا من أرادوا من فرق الكفار قمعاً لأهل الكفر، فكذلك قمع أهل الفساد جائز، لأن الكافر لا بأس بقتله، فكذلك الفاسق المناضل عن فسقه لا بأس بقتله، والمحتسب المحق إن قتل مظلوماً فهو شهيد.

---

(١) انظر شروط التهديد صفحة (٥٣ – ٥٤) من هذا البحث.

(٢) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٥ /٧٥-٧٦.

وذكر الإمام الغزالي أيضاً أن انتهاء الأمر إلى هذا من النوادر في الحسبة، فلا يغير به قانون القياس، بل يقال كل من قدر على دفع منكر فله أن يدفع ذلك بيده وبسلاحه وبنفسه وبأعوانه.

والذي يراه الباحث : أنه ينظر إلى موقف الحكومة من واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المجتمع الذي يوجد فيه هؤلاء العامة، فإذا كانت الحكومة قائمة بواجبها في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بكل أمانة وصدق وإخلاص، ويوجد في المجتمع هيئات مؤهلة للقيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي لا تأخذها في الحق لومة لائم، ولدى هذه الهيئات الإمكانات والقدرة والصلاحيات من ولي الأمر لتغيير المنكر وإزالته، ولديها بالإضافة إلى ذلك الوقت الكافي للوصول إلى مكان ارتكاب المنكر قبل الانتهاء من فعله، فإنه لا ينبغي في هذه الحالة أن يستخدم العامة وسيلة القوة لإزالة المنكر، بل عليهم أن يتصلوا بالهيئة المحتسبة ويخبرونها بمكان المنكر لتأتي هذه الهيئة وتزيله بقوة السلطان[1]؛ لأنه يُخشى من استعمال العامة للقوة في إزالة المنكر من حدوث الفتن والفوضى والاضطراب، فتؤدي وسيلة إنكار المنكر هذه إلى منكر أعظم بكثير من المنكر المقترف، فقد ينضم إلى هؤلاء العامة الذين استخدموا القوة لإزالة المنكر بنية صادقة ابتغاء مرضاة الله، قد ينضم إليهم ناس أصحاب أهداف شريرة ليس هدفهم إزالة المنكر بل الإساءة إلى سمعة من عملوا بصدق على إزالته، كما قد يكون من أهدافهم تعكير الأمن والاستقرار في البلاد.

هذا غالب ما ذكره العلماء من درجات دفع المنكر وزجر مرتكبه، ولكن يرى الباحث أن درجات إنكار المنكر لا تقتصر على هذه الدرجات التي تقدم ذكرها، لأن الغرض هو أن لا يضيع المعروف، وأن لا يقع المنكر، والوسائل إلى تحقيق ذلك كثيرة، فمثلاً من الممكن استخدام الزجر بالهجر، في حالة كان ملابس المنكر مقيماً عليه، كهجر تارك الصلاة، إذا لم تؤثر فيه الوسائل السابقة التي تقدم ذكرها.

يُلاحظ أن الإمام الغزالي : أكد على وجوب الترتيب بين الدرجات التي ذكرها في التنفيذ، فلا ينتقل إلى درجة أشد مع إمكان زجر ملابس المنكر بالأخف.

ووجوب التقيد بالتدرج في الزجر والدفع هو المصرح به في نصوص كثير من العلماء من مختلف المذاهب الفقهية، ومن هذه النصوص :

قال الإمام القرطبي رحمه الله تعالى : {فالمنكر إذا أمكنت إزالته باللسان للناهي فليفعله، وإن لم يمكنه إلا بالعقوبة أو بالقتل فليفعل، فإن زال بدون القتل لم يجز القتل؛ وهذا تُلقي من قول الله تعالى : ﴿ **فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ** ﴾ [الحجرات : ٩]، وعليه بنى ذلك العلماء أنه إذا دُفع الصائل على النفس أو على المال عن نفسه أو عن ماله أو نفس غيره فله

---

[1] اشترط الحنابلة لجواز رفعه إلى السلطان : ١- أن يأمن المحتسب جور السلطان، فإن خاف جوره وظلمه؛ بأن خاف أن يعاقبه بأزيد مما يستحق، أو أن يأخذ منه مالاً فلا يجوز رفعه إلى السلطان.
٢- أن يكون قصد المحتسب من الرفع النصح وإزالة المنكر لا الغلبة.
٣- أن يكون المنكر الذي أنكره واجب الإنكار : بأن كان حراماً محضاً، بخلاف ما إذا ترك مندوباً أو فعل مكروهاً، فلا يرفعه للسلطان (كشاف القناع للبهوتي ٣٦٣/٢، غذاء الألباب للسفاريني ١٨٦/١-١٨٧).

ولا شيء عليه}[1].
فالنص واضح بعدم جواز اللجوء إلى القتل مع إمكان الزجر بما دونه من الزواجر مع مقارنة ذلك بدفع الصائل، وقد تقدم اتفاق العلماء على وجوب التدرج في زجره في المبحث السابق.
وقال الإمام الماوردي وهو يتحدث عن واجبات المحتسب : {وأما ما يتعلق بالمحظورات فهو أن يمنع الناس من مواقف الريب ومظان التهمة... فيقدم الإنذار ولا يعجل التأديب قبل الإنذار}[2].
النص صريح بوجوب التدرج ابتداء من الزواجر النفسية.
وقال الإمام الكاساني رحمه الله تعالى وهو يتحدث عن تأديب الزوجة : {وسبيل هذا سبيل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في حق سائر الناس أن الآمر يبدأ بالموعظة على الرفق واللين دون التغليظ في القول، فإن قبلت وإلا غلظ القول به، فإن قبلت وإلا بسط يده فيه}[3].
وقد تقدم الكلام عن تأديب الزوجة[4] أن مذهب الحنفية وجوب تقديم الوعظ والهجر على الضرب، فقاس تأديب الزوجة في البداءة بالأخف على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.
وقال الإمام المرداوي الحنبلي في كيفية النهي عن المنكر في منظومة الآداب :

وبالأسهل ابدأ ثم زدْ قدْرَ حاجةٍ فإن لم يزُلْ بالنافذ الأمر فاصدُد

قال الإمام السفاريني[5] في معرض شرحه لهذا البيت : {... ويجب أن يبدأ بالأسهل ... ويعمل بظنه في ذلك، ثم إن لم يزل المنكر الواجب إنكاره زدْ على الأسهل بأن تغلظ له القول...بقدر حاجة إزالته، فإن لم ينفع أغلظ فيه بالزجر والتهديد، فإن زال فقد حصل المقصود الذي هو إقامة الدين...وزوال المنكر والشين...فإن لم يزل بذلك كله فاستعن على إزالته... بنافذ الأمر الذي هو السلطان أو نائبه}[6].
وقال الأستاذ عبد القادرة عودة : {يشترط في دفع المنكر أن يدفع بما يدفعه وبأيسر ما يدفعه، فلا يجوز أن يدفع بأقل مما يدفعه ما دام الدافع قادراً على دفعه بالأكثر، ولا يجوز أن يدفع بأكثر مما يدفعه؛ لأن ما زاد عن الحاجة يعتبر جريمة، ولكن يجوز دفع المنكر بأقل مما يدفعه في حالة عدم القدرة، فإذا كان المنكر يدفع باليد ولم يكن الدافع قادراً على هذه

---

[1] الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٧٦/٥.
[2] الأحكام السلطانية للماوردي ص٣٢٦-٣٢٧.
[3] بدائع الصنائع للكاساني٣٣٤/٢.
[4] انظر صفحة (١٤٨) من هذا البحث.
[5] السفاريني (١١١٤ - ١١٨٨هـ) : هو محمد بن أحمد، المعروف بالسفاريني، النابلسي، الحنبلي، محدث، فقيه، أصولي، مؤرخ، مشارك في العلوم، ولد في سفارين (من قرى نابلس)، ورحل إلى دمشق فأخذ عن عبد الغني بن إسماعيل النابلس ومحمد بن عبد الرحمن الغزي وغيرهم، وعاد إلى نابلس فدرس وأفتى وتوفي فيها. من تصانيفه : (التحقيق في بطلان التلفيق، والدرر المصنوعات في الأحاديث الموضوعات، وتحبير الوفا في سيرة المصطفى). [سلك الدرر للمرداوي ٣١/٤، الأعلام للزركلي ١٤/٦] .
[6] غذاء الألباب للسفاريني ١٨٥/١- ١٨٦.

الوسيلة دفعه بلسانه، فإن لم يستطع دفعه بقلبه}[1].
فجميع هذه النصوص السابقة تؤكد وجوب دفع المنكر بالأخف إن كان ممكناً، فإن لم يكن الزجر والدفع بالأخف ممكناً، جاز الانتقال للأشد، وإن كان المنكر لا يزال إلا بوسيلة معينة، وكان المحتسب قادراً عليها دون أن يترتب على ذلك مفسدة، فلا يجوز الاقتصار في الإنكار على ما دونها إن لم تكن كافية في الزجر، كأن كان المنكر لا يزال إلا باليد وكان المحتسب قادراً على ذلك فلا يجوز في هذه الحالة الاقتصار على الإنكار باللسان، وإن كان ملابس المنكر ينزجر باللسان فلا يكفي الاقتصار على الإنكار بالقلب.
ولعل هذا المعنى هو ما يقصده العلماء من أن المنكر ينكر أو يزال حسب الحال والقدرة، قال الإمام النووي رحمه الله تعالى معلقاً على حديث مراتب الإنكار – من رأى منكم منكراً - : {قال القاضي عياض رحمه الله : هذا الحديث أصل في صفة التغيير فحق المغير أن يغيره بكل وجه أمكنه زواله به قولاً كان أو فعلاً...هذا هو فقه المسألة وصواب العمل فيها عند العلماء والمحققين خلافاً لمن رأى الإنكار بالتصريح بكل حال وان قتل ونيل منه كل أذى... }[2].
فلا يُقصد بالحديث تحتم وجوب البداءة باليد، ثم اللسان، ولكن الحديث يشير إلى أن أقوى مراتب الإنكار والتغيير : اليد، ثم اللسان، ثم القلب، ولا يعني هنا بحال أن نبدأ التغيير والإنكار بالقوة[3]. إلا إذا كانت بعض المنكرات لا تغير إلا باليد كالخمر فلا بد من إراقته، فالتغيير باليد هنا متعين لإزالة هذا المنكر، ولكن لا يمنع هذا كما بين الإمام الغزالي من البداءة بأمر صاحب الخمر بإراقته، ثم وعظه، فإن ذلك أبعد عن الفتنة والمفسدة، فإن لم يفعل فللمحتسب أن يباشر إراقته بيده، ولا يجوز له الاقتصار على الإنكار باللسان طالما أن صاحب الخمر لم ينزجر بالزواجر النفسية، والمحتسب قادر على التغيير بيده.
فيُستنتج مما سبق أن الزواجر النفسية تقع في مقدمة وسائل الدفع والزجر في الدفاع الشرعي العام، لا ينبغي للمحتسب أن يتجاوزها إلا إن ثبت لديه عدم إفادتها.

المطلب الخامس : إنكار منكر الوالدين و الزوج والمعلم :

أيضاً يتكرر السؤال هنا، إذا كان صاحب المنكر والداً أو زوجاً أو معلماً، فما هي الوسائل التي يملكها كل من الولد والزوجة والتلميذ في زجر الوالد والزوج والمعلم وإزالة منكرهم؟
قبل تفصيل ذلك لا بد أن نعلم أن الفقهاء متفقون على ثبوت أصل ولاية الاحتساب على هؤلاء، لأن النصوص الواردة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مطلقة تشمل الوالدين والزوج والمعلم وغيرهم، ولأن دفع المفاسد عن الإنسان من قبيل البر والإحسان، والوالدان والزوج والمعلم أحق بذلك، لأهمية حقوقهم وقدسية مكانتهم في الإسلام. ومن أجل ذلك جرى خلاف بين العلماء في تحديد الوسائل المشروعة في زجرهم ودفع منكرهم.

المسألة الأولى : إنكار منكر الوالدين :

---

(١) التشريع الجنائي للأستاذ عودة ٥٠٥/٢.
(٢) شرح النووي على مسلم ٢٥/٢.
(٣) الذخيرة للقرافي ٣٠٣/١٣-٣٠٤، التاج والإكليل، العبدري ٥٣٨/٤-٥٣٩، إحياء علوم الدين للغزالي ٣٣/٣إلى٣٩، روضة الطالبين للنووي٤٢٢/٧-٤٢٣، لوامع الأنوار البهية للسفاريني ٤٢٨/٢-٤٢٩، الآداب الشرعية لابن مفلح٢١٥/١إلى٢١٧، غذاء الألباب للسفاريني١٧٤/١إلى١٧٧، التشريع الجنائي للأستاذ عودة٥٠٦/١إلى٥٠٩، ولاية الحسبة في الإسلام، عبد الله محمد عبد الله ص٣٣٠-٣٣٩.

اتفق جمهور العلماء على مشروعية الاحتساب على الوالدين بمرتبتي التعريف والوعظ والنصح باللطف.
كما اتفقوا على حرمة الاحتساب عليهما بمراتب السب والتعنيف والتهديد ومن باب أولى حرمة ضربهما.
ولكن الخلاف بين العلماء فيما إذا كان الزجر ليس موجهاً إليهم بشكل مباشر، ولكنه قد يؤدي إلى سخطهما وغضبهما، بأن يكسر مثلاً عوده وابريق خمره، ويحل الخيوط عن ثيابه المنسوجة من الحرير، ويرد إلى المُلَّاك ما يجده في بيته من المال الحرام الذي غصبه أو سرقه، ويبطل الصور المنقوشة على حيطانه والمنقورة في خشب بيته، ويكسر أواني الذهب والفضة، فإن فعله في هذه الأمور لا يتعلق بذات الأب، بخلاف الضرب والسب، ولكن الوالد يتأذى به ويسخط بسببه.
الظاهر من مذهب الحنفية والمالكية والحنابلة حرمة ذلك لأنه يسخط الوالدين :
جاء في حاشية ابن عابدين : {...إذا رأى منكرا من والديه يأمرهما مرة، فإن قبلا فبها وإن كرها سكت عنهما، واشتغل بالدعاء والاستغفار لهما، فإن الله تعالى يكفيه ما أهمه من أمرهما}(١).
وجاء في الذخيرة : {قال مالك...ويأمر والديه بالمعروف وينهاهما عن المنكر ويخفض لهما جناح الذل من الرحمة}(٢).
وجاء في الآداب الشرعية : {قال أحمد في رواية...يأمر والديه بالمعروف، وينهاهما عن المنكر، وقال في رواية...إذا رأى أباه على أمر يكرهه يكلمه بغير عنف ولا إساءة ولا يغلظ في الكلام، وإلا تركه ليس الأب كالأجنبي، وقال في رواية...إذا كان أبواه يبيعان الخمر لم يأكل من طعامهما وخرج عنهما ...}(٣).
أما الإمام الغزالي رحمه الله تعالى فقد رجح أن الأظهر في القياس ثبوت ذلك للولد، بل يلزمه أن يفعل ذلك؛ لأن فعل الولد حق، وسخط الأب منشؤه حبه للباطل والمنكرات .
وذكر الإمام الغزالي رأياً اجتهادياً آخر : بأنه لا يبعد أن ينظر في هذه المسألة إلى قبح المنكر والى مقدار الأذى والسخط، فإن كان المنكر فاحشاً وسخطه عليه خفيفاً كإراقة خمر من لا يشتد غضبه فهذا ظاهر الجواز، وإن كان المنكر بسيطاً والسخط شديداً؛ كما لو كانت له آنية من بلور أو زجاج على صور حيوان، وفي كسرها خسران مال كثير، فهذا مما يشتد فيه الغضب، ولا تجري هذه المعصية مجرى الخمر وغيره، فهذا كله مجال النظر(٤).
والسبب في تخصيص زجر الوالدين وإزالة منكرهما بالزواجر النفسية الخفيفة كالوعظ دون التعنيف والضرب والإرهاق إلى ترك الباطل، علماً بأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ورد عاماً في الكتاب والسنة، و أما النهي عن التأفيف والإيذاء فقد ورد فيما لا يتعلق بارتكاب المنكرات :

---

(١) حاشية ابن عابدين ١٣٠/٦.
(٢) الذخيرة للقرافي ٣٠٤/١٣، التاج والإكليل، العبدري، ٥٣٩/٤.
(٣) الآداب الشرعية لابن مفلح ٤٧٦/١.
(٤) ذهب بعض العلماء إلى أنه يجوز للولد أن يخبر المحتسب بمعصية والديه، إذا علم الولد أن أبويه لا يمتنعان بموعظته، وقد ترخص ابن حجر الهيتمي رحمه الله تعالى في حالة الاضطرار مجاوزة الرفق إلى الشدة. (الموسوعة الفقهية الكويتية ٢٦٢/١٧-٢٦٣، مصطلح حسبة).

السبب في ذلك كما بين الإمام الغزالي رحمه الله تعالى : هو أنه ورد في حق الأب على الخصوص ما يوجب الاستثناء من العموم، إذ لا خلاف في أن الجلاد ليس له أن يقتل أباه في الزنا حداً، ولا له أن يباشر إقامة الحد عليه، بل ولا يباشر قتل أبيه الكافر، بل لو قطع يده لم يلزمه قصاص، ولم يكن له أن يؤذيه في مقابلته، وقد ورد في ذلك أخبار، وثبت بعضها بالإجماع، فإذا لم يجز له إيذاؤه بعقوبة هي حق على جناية سابقة، فلا يجوز له إيذاؤه بعقوبة هي منع عن جناية مستقبلة متوقعة من باب أولى[١].

ويميل الباحث : إلى ما ذهب إليه جمهور العلماء من وجوب الاقتصار على التعريف والموعظة للوالدين لزجرهما عن المنكر، وأما تغيير منكرهما باليد كإراقة الخمر، فإن كان ذلك يغضبهما فلا يفعل ذلك، وإلا جاز التغيير باليد، لأن خصوص أدلة الإحسان إلى الوالدين تقتضي عدم التعرض لسخطهما سواء كان ذلك بشكل مباشر كسببهما، أو كان بسبب وواسطة كإراقة خمرهما. والله تعالى أعلم.

المسألة الثانية : إنكار منكر الزوج :

ما تقدم في احتساب الولد على والديه، يُذكر في احتساب الزوجة على الزوج، فليس للزوجة على الزوج في الإنكار عليه، أو إزالة منكره إلا مرتبتا التعريف والوعظ، وتعتبر الأدلة الخاصة الواردة في تأكيد حق الزوج مخصصة لعموم أدلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا ما أكده الإمام الغزالي رحمه الله تعالى[٢] .

إذاً : تقتصر الزوجة على الزواجر النفسية الخفيفة في زجر زوجها عن المنكر ، وكذلك إذا كان منكر الزوج يتعلق بحقوق الزوجة وإساءة معاشرتها، وإذا لم ينزجر بالزواجر النفسية فلها رفع أمرها إلى القاضي ليعزره بما يراه كافياً في زجره[٣]، أما الزوجة فليس لها زجره إلا بما ذكرناه.

المسألة الثالثة : إنكار التلميذ على معلمه أو التابع على متبوعه :

عقد الإمام النووي رحمه الله تعالى باباً في وعظ الإنسان من هو أجل منه، حيث قال : {اعلم أن هذا الباب مما تتأكد العناية به، فيجب على الإنسان النصيحة والوعظ، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر لكل صغير وكبير إذا لم يغلب على ظنه ترتب مفسدة على وعظه... وأما ما يفعله كثير من الناس من إهمال ذلك في حق كبار المراتب، وتوهمهم أن ذلك حياء، فخطأ صريح، وجهل قبيح، فإن ذلك ليس بحياء، وإنما هو خور ومهانة وضعف وعجز، فإن الحياء خير كله، والحياء لا يأتي إلا بخير، وهذا يأتي بشر، فليس بحياء، وإنما الحياء عند العلماء الربانيين، والأئمة المحققين، خلق يبعث على ترك القبيح، ويمنع من التقصير في حق ذي الحق}[٢].

---

(١) بين الإمام الغزالي أيضاً أن احتساب الرقيق على سيده كاحتساب الولد على أبويه. (إحياء علوم الدين للغزالي ١٩/٣).

(٢) إحياء علوم الدين للغزالي ١٩/٣.

(٣) اختلف الفقهاء في كيفية زجر وتعزيرالزوج؛ بمعنى هل للقاضي أن يزجره بما يراه كافياً ولو بالضرب، أم يجب على القاضي في تعزيره الابتداء بالزواجر النفسية كالوعظ والتهديد حرصاً على المودة بين الزوجين؟ هذا ما اختلف فيه الفقهاء. (انظر للتوسع في هذا البحث الموسوعة الفقهية الكويتية ٣٠٥/٤٠ وما بعدها، مادة نشوز).

(٢) الأذكار للنووي ص ٢٧٠.

أما كيفية الإنكار فيقول عنها الإمام النووي : {اعلم أنه يستحب للتابع إذا رأى من شيخه وغيره ممن يقتدى به شيئاً في ظاهره مخالفة للمعروف أن يسأله عنه بنية الاسترشاد، فإن كان قد فعله ناسياً تداركه، وإن كان فعله عامداً وهو صحيح في نفس الأمر، بينه له}[1].
وهذا النص يشير إلى ضرورة استعمال الرفق واللطف في إنكار منكر الشيخ أو المعلم.
أما الإمام الغزالي رحمه الله تعالى فقد عامل المعلم كغيره في إنكار المنكر، لأن المحترم من المعلمين هو المعلم المفيد للعلم من حيث الدين، ولا حرمة لعالم لا يعمل بعلمه، فله أن يعامله بموجب علمه الذي تعلمه منه.
إذاً فللتلميذ أن ينكر على معلمه بالطريقة الممكنة التي يستطيعها.
ولكن الغزالي عاد فبين سقوط الحسبة عن التلميذ إذا كان جاهلاً بمهمات الدين، ولم يجد إلا هذا المعلم، ولا قدرة له على الرحلة إلى غيره، وعلم أن المحتسب عليه قادر على أن يسد عليه طريق الوصول إليه لكون العالم مطيعاً له، أو مستمعاً لقوله، فإذا الصبر على الجهل بمهمات الدين محذور، والسكوت على المنكر محذور، ولا يبعد أن يرجح أحدهما، ويختلف ذلك بتفاحش المنكر وبشدة الحاجة إلى العلم لتعلقه بمهمات الدين، والأمر في ذلك منوط باجتهاد المحتسب، حتى يستفتي فيها قلبه، ويزن أحد المحذورين بالآخر، ويرجح بنظر الدين لا بموجب الهوى والطبع[2].
ويرى الباحث أن المعلم إن كان من أهل الفضل و المروءة، لم يعهد منه كبيرة ولا إصرار على صغيرة أن يكون الإنكار عليه من قبل التلميذ باللطف والوعظ، لما له من مكانة عظيمة، ولكن إن عهد منه الكبائر أو الإصرار على الصغائر فيكون كغيره من الناس في إزالة منكره بأي وسيلة ممكنة إن لم ينزجر بالزواجر النفسية الخفيفة، لأنه لا حرمة لعالم دون أدب وعمل كما بين الغزالي رحمه الله تعالى.

المطلب السادس : حكم تجاوز حدود الدفاع الشرعي العام وحكمه في القانون :

أما حكم تجاوز حدود الدفاع الشرعي العام :

إذا استعمل المدافع في النهي عن المنكر أو تغييره وسيلة تزيد عما يقتضيه الحال فهو مسؤول عن هذه الزيادة، وكذلك إذا تعدى الحدود المقررة لوسيلة من الوسائل، فإذا عنف فاعل منكر فقذفه فهو مسؤول عن القذف؛ لأن القذف لا يدخل في التعنيف، وإذا كان المنكر يندفع بالتعنيف أو التهديد فضرب فاعل المنكر أو جرحه فهو مسؤول عن الضرب والجرح، فمعنى ذلك مسؤولية المحتسب إذا تجاوز الزواجر النفسية مع علمه بإفادتها .
وإذا اندفع المنكر بضربة واحدة أو جرح واحد فضربة ضربة ثانية أو جرحه جرحاً ثانياً فهو مسئول عما فعل بعد اندفاع المنكر.
وإذا كان المنكر يندفع بتغييره باليد فليس له أن يتعدى الحدود المقررة للتغيير، فإذا كان المنكَرُ شربَ الخمر أو إحرازها فإن تغيير المنكر يكفي فيه إراقة الخمر، فإذا أتلف الموائد المنصوبة في محل الخمار أو الأبواب أو الأمتعة أو أحرقها فهو مسئول عن ذلك.
فلو تعدى الزجر عن المنكر إلى الغير : فالأصل هنا أن ما يدفع به المنكر مباح ولا يعتبر جريمة ما دام لم يتعد الحدود المقررة لدفع المنكر، لكن إذا تعدت أفعال دفع المنكر إلى الغير وأصابته خطأ، اعتبر الفعل بالنسبة للغير خطأ ولو أنه صدر من فاعله متعمداً إياه؛

---

(١) الأذكار للنووي ص ٢٧٦-٢٧٧.
(٢) إحياء علوم الدين للغزالي ٣/٢٠-٢٤.

لأن الفعل المباح ضد فاعل المنكر محرم ضد غيره، فالتعمد لا عبرة به؛ لأنه تعمد فعل مباح، والقاعدة تقول : من تعمد فعلاً مباحاً فأخطأ في فعله، يسأل عن نتيجة الخطأ باعتباره مخطئاً لا عامداً.

أما الدفاع الشرعي العام في القانون :

بين الأستاذ عبد القادر عودة أن القوانين الوضعية لم تعرف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلا ابتداء من القرن الماضي، حيث بدأت تعترف للأفراد بحق النقد وحق التوجيه، وتعترف للأفراد بالقبض على المجرم في حالة التلبس وتسليمه إلى الجهات المختصة، وتعطي في بعض الحالات للأفراد الحق في منع الجاني بالقوة من ارتكاب الجريمة إذا كانت ماسة بمصالح الجماعة كقلب نظام الحكم وتخريب المنشآت العامة، ولكن القوانين الوضعية مع هذا لم تأخذ بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على إطلاقه، وإنما قصرت تطبيقه على حالات معينة، بخلاف الشريعة التي تطبقه في كل الحالات وفي جميع الجرائم[1].

[1] التشريع الجنائي للأستاذ عودة ١/٥١٠ إلى٥١٣.

الفصل السادس

الزواجر النفسية في الجهاد والقتال

ويتضمن ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : إنذار الكفار قبل قتالهم.

المبحث الثاني : الزواجر النفسية في قتال البغاة.

المبحث الثالث : الزجر بالحرب النفسية.

مقدمة : أهمية القتال والجهاد وأسبابه :

لا شك إن الجهاد في سبيل الله تعالى من أرقى الأعمال التي يتقرب بها المسلم إلى الله تعالى، ولقد بين القرآن الكريم أنه لا مانع للإنسان من الحرص على الروابط الأسرية، والعلاقات الاجتماعية، والمصالح المادية، وكل ما شرعه الله تعالى من مباهج الحياة، ولكن بشرط ألا تفضَّل على مكانة الاستجابة لأمر الله ورسوله، وتلبية نداء الجهاد في سبيله، لأن مكانة طاعة الله والرسول والقيام بأمر الجهاد فوق كل مكانة على الإطلاق، و أي عبث بهذا النسَّق في ترتيب القيم التي حددها الله تعالى للأشياء والأعمال هو فسق وخروج عن المنهج الذي رسمه الله تعالى لحياة المسلمين يعرضهم للسخط والتهديد، قال تعالى : ﴿ **قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ**﴾ [التوبة : ٢٤].

كما بين القرآن الكريم أن الجهاد في سبيل الله تعالى تجارة رابحة حصيلتها بالنسبة للمجاهدين طي صفحات الخطايا المتعلقة بحقوق الله تعالى التي يمكن أن تكون قد سجلت عليهم، وإغلاق أبواب العذاب دونهم، وفتح أبواب النعيم أمامهم، وقد أمر الله نبيه أن يبشر المؤمنين بهذه الثمرات المباركة المترتبة على الجهاد، قال تعالى : ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَيُدْخِلْكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ وَأُخْرَى تُحِبُّونَهَا نَصْرٌ مِنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ**﴾ [الصف : ١٠إلى١٣].

وأما الأحاديث التي تتحدث عن مكانة الجهاد وفضله فهي كثيرة جداً، فقد بين النبي ﷺ مكانة الجهاد بالنسبة إلى غيره من الأعمال، فجعله على رأس تلك الأعمال جميعاً بعد الإيمان بالله عز وجل، فعن أبي ذر ﷺ قال : سألت النبي ﷺ أي العمل أفضل؟ قال : "إيمان بالله وجهاد في سبيله"[١].

فهذا الحديث يدل على أن الجهاد من أفضل الأعمال بعد الإيمان[٢].

ولاشك أن الإسلام لا يقصد من الجهاد في سبيل الله تعالى إراقة الدماء، أو التشفي والانتقام، بل إن مشروعية الجهاد تصب في مصلحة الإنسانية جمعاء، لتحقيق سعادتها في الدنيا والآخرة، كما أن الجهاد نوع من الزواجر المشروعة لدرء المفاسد، وهذا ما يبحث فيه العلماء وبخاصة العلماء المعاصرون تحت عنوان : (أسباب الجهاد)، أو (الباعث على القتال).

وقد يأتي بعضهم على ذكر تلك الأسباب في معرض تعريفه للجهاد، أو بيان أحكامه، أو تصوير أغراضه.

يقول الإمام الشوكاني رحمه الله تعالى في سياق بيان جملة من أسباب الجهاد : {أما غزو الكفار ومناجزة أهل الكفر وحملهم على الإسلام أو تسليم الجزية أو القتل فهو معلوم من الضرورة الدينية...وما ورد في موادعتهم أو في تركهم إذا تركوا المقاتلة فذلك منسوخ

---

[١] أخرجه البخاري، رقم (٢٣٨٢)، كتاب العتق، باب أي الرقاب أفضل، ٨٣٣/٢، وأخرجه مسلم، رقم (٨٤)، كتاب الإيمان، باب بيان كون الإيمان بالله تعالى أفضل الأعمال، ص ٦١.

[٢] الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، د. محمد خير هيكل ٨٣٦/٢-٨٣٧.

باتفاق المسلمين بما ورد من إيجاب المقاتلة لهم على كل حال مع ظهور القدرة عليهم، والتمكن من حربهم وقصدهم إلى ديارهم، وأما غزو البغاة إلى ديارهم فإن كان ضررهم يتعدى إلى أحد من أهل الإسلام إذا ترك المسلمون غزوهم إلى ديارهم فذلك واجب دفعاً لضررهم، وإن كان لا يتعدى فقد أخلوا بواجب الطاعة للإمام...لكن إذا كانوا مع هذا مسلِّمين للواجبات غير ممتنعين من تأدية ما يجب عليهم تركوا وشأنهم، مع تكرير الموعظة لهم وإقامة الحجة عليهم، وأما إذا امتنعوا من ذلك فقد تظاهروا بالبغي وجاهروا بالمعصية...}[1].

فقد أشار الإمام الشوكاني في هذا النص إلى جملة من مسوغات الجهاد، ومنها : قتال بعض الكفار لحملهم على الإسلام، أو إخضاع بعضهم لأحكام الدولة الإسلامية، مع إقرارهم على دينهم مقابل ما يدفعونه من جزية لدولة المسلمين[2].

كما أشار إلى مشروعية قتال البغاة الخارجين عن طاعة الإمام.

كما يعد الاعتداء على الدولة الإسلامية -أو على رعاياها ولو من غير المسلمين، أو الوقوف في وجه الدعوة الإسلامية من أن تصل إلى الآخرين- من مسوغات و أسباب الجهاد[3].

وعلى أية حال فكل ما يذكره العلماء من أسباب ومسوغات الجهاد والقتال كل ذلك من قبيل المفاسد التي يشرع دفعها و زجر أصحابها عنها.

والمتبادر إلى الذهن أن دفع مفاسد الكفار أو البغاة أو من يباح قتالهم بشكل عام، إنما يكون فقط بالقتال والمعارك وسفك الدماء، ولذلك يقول الإمام العز بن عبد السلام رحمه الله تعالى وهو يضرب أمثلة على الزواجر الحاضرة أو الملابسة : {...المثال الثاني : الزجر عن مفسدة البغاة فإن رجعوا إلى الطاعة كففنا عن قتلهم وقتالهم، وهذا زجر عن مفسدة لا إثم فيه...المثال الثامن : قتال المشركين إلى أن يسلموا، المثال التاسع : قتال أهل الكتاب إلى أن يسلموا أو يؤدوا الجزية}[4].

والسؤال المهم الذي يتعلق بالبحث في حال مشروعية الجهاد، هل للمسلمين قتال من شرع قتالهم بشكل مباشر دون وجوب تقديم شيء من الزواجر النفسية كالوعظ والإنذار، أم لا بد من تقديم الزواجر النفسية؟ أو ما يسمونه اليوم بالوسائل السلمية التي ربما تنفع في درء مفاسد العدو و دخولهم في الإسلام أو خضوعهم لحكمه؟

وأيضاً إذا قرر المسلمون قتال أعدائهم فهل يقتصر الأمر على الحرب التقليدية المادية كالسيف أو ما ينوب عنها في زماننا كالقصف وإلقاء المتفجرات والصورايخ، مما يزيد في القتل وإراقة الدماء؟ أم هناك بعض الوسائل الأخرى التي تسرع في حسم المعركة لصالح

---

(١) السيل الجرار للشوكاني ٤٨٨/٤.

(٢) ذهب جمهور العلماء إلى أن الجزية لا تقبل إلا من أهل الكتاب أو من له شبه كتاب كالمجوس، بينما ذهب المالكية إلى قبولها من كل كافر، أما المرتدون فلا تقبل منهم باتفاق العلماء، فمن تقبل منهم الجزية يطالبون بالإسلام أولاً، فإن استجابوا وإلا طولبوا بالجزية، فإن استجابوا وإلا قوتلوا، أما من لا تقبل منهم الجزية على رأي الجمهور فإنهم لا يطالبون إلا بالإسلام فإن استجابوا وإلا قوتلوا. (حاشية ابن عابدين ٢٠٧/٦، حاشية الدسوقي، ابن عرفة ١٧٦/٢، تكملة المجموع شرح المهذب للمطيعي ١٤٨/٢١، كشاف القناع للبهوتي ٣٦٨/٢-٣٦٩).

(٣) الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، د. محمد خير هيكل ٦٠٧/١-٧٤١.

(٤) قواعد الأحكام في مصالح الأنام لابن عبد السلام ٢٨٢/١-٢٨٣.

المسلمين مع تقليل الخسائر المادية و البشرية بالنسبة للطرفين، مما يؤدي أو يساعد في دفع المفاسد وزجر أصحابها بأقل الخسائر، وذلك كاستعمال الزواجر النفسية في نكاية العدو؟
هذا ما ستتم معالجته في المباحث التالية إن شاء الله تعالى :

المبحث الأول : إنذار الكفار قبل قتالهم :

إذا قررت الدولة الإسلامية قتال الكفار، فهل يجب عليها أن تنذرهم قبل القتال؟ - وهذا الإنذار يحمل في حقيقته الوعظ والنصح لهم في الدخول أو الخضوع لحكم الإسلام، كما يحمل معنى التهديد بالقتال في حال الاستمرار على الكفر أو عدم الخضوع لأحكام الدولة الإسلامية - أم يجوز للمسلمين قتالهم دون سابق إنذار؟
يمكن الإجابة عن ذلك ضمن المطالب التالية :

المطلب الأول : حكم الإنذار قبل القتال :

هنا يفرق العلماء بين حالتين : بين إنذار الكفار الذين لم تبلغهم دعوة الإسلام، وبين الكفار الذين بلغتهم الدعوة .

أما حكم الحالة الأولى : إنذار من لم تبلغهم دعوة الإسلام :

ذهب جمهور العلماء إلى وجوب دعوة وإنذار من لم تبلغه دعوة الإسلام قبل القتال.
وذهب بعض العلماء إلى عدم وجوب إنذارهم قبل القتال، ولكن الإمام النووي حكم على هذا الرأي بأنه ضعيف أو باطل.

الحالة الثانية : إنذار من بلغتهم دعوة الإسلام :

وفي هذه الحالة قد اختلف العلماء في حكم تقديم الإنذار قبل القتال على أقوال كثيرة، يقتصر الباحث على أهمها :

الرأي الأول : استحباب تقديم الإنذار وتكرار الدعوة لمن بلغتهم دعوة الإسلام، وهذا الرأي هو مذهب جمهور العلماء من الحنفية والشافعية والحنابلة .
واشترط الحنفية لاستحباب الإنذار ألا يتضمن ضرراً على المسلمين ولو بغلبة الظن، فإن غلب على الظن أنهم بالإنذار يستعدون أو يتحصنون فلا يدعون ولا ينذرون .
وذكر ابن عابدين رحمه الله تعالى أنهم ذكروا هذا الشرط – يعني عدم ضرر الإنذار بالمسلمين – في الاستحباب؛ أي في حق من بلغتهم الدعوة، مع إمكانه في الوجوب؛ أي في حق من لم تبلغهم الدعوة.
وبين الإمام الماوردي رحمه الله تعالى أنه يفعل ما هو الأصلح للمسلمين والأنكأ للكافرين من تبييتهم ليلاً والإغارة عليهم دون سابق إنذار وبين إنذارهم.
وقيد الإمام ابن القيم وجوبها لمن لم تبلغه، واستحبابها لمن بلغته بما إذا قصد المسلمون الكفار، وأما إذا كان الكفار قاصدين المسلمين بالقتال فللمسلمين قتالهم من غير دعوة؛ دفعاً عن نفوسهم وحرمهم.
فمعنى ذلك أن ابن القيم يقصر مشروعية الإنذار في حالة الحرب الهجومية من قبل المسلمين، أما إن كان المسلمون في حالة الدفاع فلا إنذار.

الرأي الثاني : وجوب تقديم الإنذار والدعوة قبل القتال : وهو رأي المالكية على المعتمد، فقالوا يدعون وجوباً للإسلام ثلاثة أيام؛ أي كل يوم مرة[1].

---

(١) في حال قلنا بوجوب تقديم الإنذار قبل القتال، فحصل قتل قبله فهل يترتب ضمان على المسلمين؟ ذهب جمهور العلماء من الحنفية والمالكية والحنابلة إلى عدم الضمان، لأنه لا إيمان لهم ولا =

ولكن المالكية اشترطوا لوجوب تقديم الإنذار ألا يعاجل الكفارُ المسلمين بالقتال، وألا يكون جيش المسلمين قليلاً، وإلا فلا وجوب.

الرأي الثالث : عدم الإنذار قبل القتال والتماس غرتهم وهو قول بعض العلماء ومنهم بعض المالكية .

وهذا الرأي كما يرى الدكتور محمد خير هيكل إما أنه يفيد إباحة تجديد الدعوة، وإما استحباب عدم تجديدها، واستحباب التماس الغرة فيكون ذلك رأياً آخر غير ما تقدم[١].

المطلب الثاني : أدلة المسألة :

الأصل في أدلة هذه المسألة الأحاديث الواردة عن النبي ﷺ، فهناك أحاديث تأمر بالإنذار والإبلاغ قبل القتال، وهناك أحاديث – خاصة الأحاديث الفعلية – صريحة في جواز القتال دون سابق إنذار و إبلاغ.

أما الأحاديث التي تأمر بالإنذار والإبلاغ قبل القتال : فهي كثيرة ومنها :

١- روي عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال : "ما قاتل رسول الله ﷺ قوماً قط إلا دعاهم"[٢].

٢- ما رواه سليمان بن بريدة[٣] عن أبيه، قال : "كان رسول الله ﷺ إذا أمَّر أميراً على جيش أو سرية أوصاه في خاصيته بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيراً...ثم قال : وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال أو خلال؛ فأيتهن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، ادعهم إلى الإسلام فإن أجابوك، فاقبل منهم وكف عنهم... فإن أبوا فسلهم الجزية، فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، وإن أبوا فاستعن بالله عليهم وقاتلهم..."[٤].

= أمان، كنساء وصبيان من بلغته الدعوة، ولأن مجرد حرمة القتل لا توجب الضمان؛ لانتفاء العاصم؛ وهو الإسلام والإحراز بدار الإسلام كما قال الحنفية.

وقال الشافعية : بوجوب الضمان لأنهم غير محجوجين بعقولهم قبل بعث الرسل، فهم محقونون الدم كالمسلمين. (حاشية ابن عابدين ٢٠٨/٦، الذخيرة للقرافي٤٠٤/٣، تكملة المجموع شرح المهذب للمطيعي١٤٧/٢١، المغني لابن قدامة ٣١/١٣).

(١) حاشية ابن عابدين ٢٠٧/٦إلى ٢٠٩، شرح فتح القدير، ابن الهمام٤٢٨/٥-٤٢٩، حاشية الدسوقي، ابن عرفة ٢٧٦/٢، القوانين الفقهية لابن جزي ص ٩٨، نهاية المحتاج للرملي ٦٤/٨، شرح النووي على مسلم ٣٦/١٢، الأحكام السلطانية للماوردي ص ٥٠، كشاف القناع للبهوتي ٣٦٩/٢، المغني لابن قدامة ٢٩/١٣-٣٠، الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، د. محمد خير هيكل ٧٧٩/١إلى٧٨١-٧٨٣.

(٢) أخرجه أحمد في مسنده، رقم (٢١٠٥)، مسند عبد الله بن عباس، ١٦/٤، وأخرجه الدارمي، رقم (٢٤٨٨)، كتاب السير، باب في الدعوة إلى الإسلام قبل القتال، ١٥٧٨/٣، وأخرجه الحاكم في المستدرك، كتاب الإيمان، باب الدعوة إلى الإسلام قبل القتال، ١٥/١، قال الحاكم : هذا حديث صحيح ولم يخرجاه.

(٣) سليمان بن بريدة : سليمان بن بريدة الأسلمي المروزي، أخو عبد الله بن بريدة، ولدا في بطن واحد على عهد عمر بن الخطاب، روى عن أبيه بريدة الأسلمي وعمران بن حصين وعائشة وغيرهم، روى عنه ضرار بن مرة الشيباني، وعبد الله بن عطاء، وعلقمة بن مرثد ، قال أحمد بن حنبل : سليمان بن بريدة أوثق من عبد الله بن بريدة، وعن يحيى بن معين وأبو حاتم : بريدة ثقة، وقال البخاري لم يذكر سماعاً عن أبيه، قال أبو بكر بن منجويه مات سنة خمس ومئة، روى له الجماعة سوى البخاري.

[تهذيب الكمال للمزي ٣٧٠/١١، تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني٨٦/٢]

(٤) أخرجه مسلم، رقم (١٧٣١)، كتاب الجهاد والسير، باب تأمير الإمام الأمراء على البعوث، =

٣- ما جاء عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : قال رسول الله ﷺ لمعاذ بن جبل حين بعثه إلى اليمن : "إنك ستأتي قوماً أهل كتاب، فإذا جئتهم فادعهم إلى أن يشهدوا أن لا إله إلا الله و أن محمداً رسول الله "[١] .

وجه الاستدلال بهذه الأحاديث : هذه الأحاديث تأمر بدعوة الكفار إلى الإسلام مطلقاً بدون تفريق بين من بلغتهم وبين من لم تبلغهم، ولاسيما قوله ﷺ : "ما قاتل قوماً" فكلمة (قوماً) نكرة في سياق النفي وهي تفيد العموم[٢].

وأما الأحاديث التي تجيز القتال دون سابق إبلاغ أو إنذار :

فهي كثيرة أيضاً ومنها :

١- عن ابن عون[٣] قال : كتبت إلى نافع[٤] أسأله عن الدعاء قبل القتال، قال : فكتب إلي إنما كان ذلك في أول الإسلام، قد أغار رسول الله ﷺ على بني المصطلق وهم غارون، وأنعامهم تسقى على الماء، فقتل مقاتلتهم وسبى سبيهم[٥].

٢- ما رواه أسامة بن زيد ﷺ أن رسول الله ﷺ كان عهد إليه فقال : "أغر على أبنى[٦] صباحاً، وحرِّق"[٧].

٣- عن إياس بن سلمة بن الأكوع[٨] عن أبيه قال أمَّر رسول الله ﷺ علينا أبا بكر ﷺ

= ووصيته إياهم بآداب الغزو وغيرها، ص ٧٢٠.

[١] أخرجه البخاري، رقم (١٤٢٥)، كتاب الزكاة، باب أخذ الصدقات من الأغنياء وترد في الفقراء حيث كانوا، ٤٩٧/١.

[٢] الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، د. محمد خيرهيكل٧٨٠/١.

[٣] ابن عون (١٥١هـ) : هو عبد الله بن عون بن أرطبان المزني، البصري، حافظ، حدث عن الحسن وإبراهيم النخعي ومجاهد وسعيد بن جبير ومكحول وغيرهم، روى عنه : سفيان وشعبة وابن المبارك وغيرهم، قال ابن المبارك : ما رأيت أحداً أفضل من ابن عون، قال الثوري : ما رأيت أربعة اجتمعوا في مصر مثل هؤلاء : أيوب ويونس والتيمي وابن عون، وقال ابن حبان في الثقات : كان من سادات أهل زمانه عبادة وفضلاً وورعاً ونسقاً وصلابة في السنة وشدة على أهل البدع.

[تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني ٣٩٨/٢، شذرات الذهب، ابن العماد ٢٣٤/٢].

[٤] نافع (١٧هـ) : هو نافع المدني أبو عبد الله مولى عبد الله بن عمر بن الخطاب، من أئمة التابعين بالمدينة، ديلمي الأصل، مجهول النسب، أصابه ابن عمر صغيراً في بعض مغازيه، كان علامة في فقه الدين، متفقاً على رياسته، أرسله عمر بن عبد العزيز إلى مصر ليعلم أهلها السنن، كان كثير الرواية للحديث، ولا يعرف له خطأ في جميع ما رواه. [الأعلام للزركلي ٥/٨، تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني ٢١٠/٤].

[٥] أخرجه البخاري، رقم (٢٤٠٣)، كتاب العتق، باب من ملك من العرب رقيقاً فوهب وباع وجامع وفدى وسبى الذرية، ٨٤٠/٢، وأخرجه مسلم، رقم (١٧٣٠)، كتاب الجهاد والسير، باب جواز الإغارة على الكفار الذين بلغتهم دعوة الإسلام من غير تقدم الإعلام بالإغارة، ص ٧٢٠.

[٦] أبنى : موضع بفلسطين بين عسقلان والرملة. (انظر نصب الراية للزيلعي ٣٨٢/٣).

[٧] أخرجه أبو داود، رقم (٢٦١٦)، كتاب الجهاد، باب في الحرق في بلاد العدو، ص ٢٩٦، وأخرجه ابن ماجه، رقم (٢٨٤٣)، كتاب الجهاد، باب التحريق بأرض العدو، ٩٤٨/٢، وأخرجه أحمد في مسنده، رقم (٢١٨٢٤)، مسند أسامة بن زيد، ١٤٨/٣٦، والحديث صحيح (انظر نصب الراية للزيلعي، الحديث السادس، كتاب السير، باب كيفية القتال، ٣٨١/٣).

[٨] إياس بن سلمة : هو إياس بن سلمة بن الأكوع الأسلمي، أبو سلمة، ويقال : أبو بكر المدني، روى عن أبيه سلمة بن الأكوع، روى عنه أيوب بن عتبة اليمامي، والربيع بن أبي صالح، وابنه سعيد =

فغزونا ناساً من المشركين فبيتناهم نقتلهم...الحديث[1].
وجه الاستدلال بهذه الأحاديث : تدل هذه الأحاديث على مشروعية القتال دون سابق إنذار وإبلاغ، لأن الغارة والتبييت لا يكونان مع الدعوة[2] .
المطلب الثالث : التوفيق بين الأدلة والترجيح :
يُلاحظ أن **سبب الاختلاف بين الفقهاء** : هو ما يبدو من التعارض بين الأحاديث الواردة في المسألة، وخاصة كما ذكر ابن رشد المالكي[3] معارضة القول العمل. وبناء على ذلك :
- يرى بعض العلماء أن فعله ﷺ ناسخ لقوله، وأن القول كان في أول الإسلام قبل أن تنتشر الدعوة، وحديث الإغارة على بني المصطلق يؤكد ذلك.
- ومن العلماء من قدَّم القول على الفعل، وحمل الفعل على الخصوص.
- ومن استحسن واستحب الإنذار والدعوة قبل القتال، فهو نوع من الجمع والتوفيق بين الأدلة الواردة، وهذه هو رأي جمهور العلماء كما سيأتي.

وقد لجأ جمهور العلماء إلى التوفيق بين الأدلة لأنه لا يلجأ إلى النسخ إلا إذا تعذر الجمع بين الأدلة، قال ابن المنذر[4] عن قول الجمهور : {هو قول أهل العلم، وقد تظاهرت الأحاديث الصحيحة على معناه، و به يجمع بين ما ظاهره الاختلاف من الأحاديث}.
فالأحاديث التي تأمر بالإنذار والإبلاغ قبل القتال محمولة على من لم تبلغهم دعوة الإسلام، والأحاديث التي تجيز القتال دون سابق إنذار محمولة على من بلغتهم الدعوة، كبني المصطلق فإن الدعوة قد بلغتهم.

= وغيرهم، وثقه يحيى بن معين، وكذلك قال أحمد بن عبد الله العجلي والنسائي، وقال محمد بن سعد : توفي بالمدينة سنة تسع عشرة ومئة، وهو ابن سبع وسبعين سنة، وكان ثقة، وله أحاديث كثيرة، روى له الجماعة. [تهذيب الكمال للمزي ٤٠٣/٣، تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني ١٩٦/١].

[1] أخرجه أبو داود، رقم (٢٦٣٨)، كتاب الجهاد، باب في البيات، ص ٢٩٧، وأخرجه ابن ماجه، رقم (٢٨٤٠)، كتاب الجهاد، باب الغارة والبيات وقتل النساء والصبيان، ٩٤٧/٢، وأخرجه أحمد في مسنده، رقم (١٦٥٠٢)، مسند سلمة بن الأكوع، ٢٧/٢٧، قال الحاكم : أخرجه مسلم بغير هذه السياقة (انظر المستدرك للحاكم، كتاب المغازي، باب خلاص أسارى المسلمين بمعاوضة امرأة جميلة من الكفار، ٣٦/٣).

[2] الفقه الإسلامي و أدلته، د. وهبة الزحيلي ٤٢٠/٦-٤٢١.

[3] ابن رشد (الحفيد) (٥٢٠ - ٥٩٥) : هو محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، أبو الوليد. فقيه مالكي، فيلسوف، طبيب من أهل الأندلس، من أهل قرطبة، عني بكلام أرسطو وترجمه إلى العربية وزاد عليه زيادات كثيرة، اتهم بالزندقة والإلحاد فنفي إلى مراكش، وأحرقت بعض كتبه، ومات بمراكش ودفن بقرطبة، قال ابن الأبار : (كان يفزع إلى فتواه في الطب كما يفزع إلى فتواه في الفقه)، ويلقب بالحفيد تمييزًا له عن جده أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد الذي يميز بالجد. من تصانيفه : (فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، وتهافت التهافت في الفلسفة، و الكليات في الطب، وبداية المجتهد ونهاية المقتصد في الفقه، ورسالة في حركة الفلك). [الأعلام للزركلي ٣١٨/٥، شذرات الذهب، ابن العماد ٥٢٢/٦].

[4] ابن المنذر (٢٤٢ - ٣١٩هـ) : هو محمد بن إبراهيم بن المنذر، نيسابوري، من كبار الفقهاء المجتهدين، لم يكن يقلد أحداً، وعده الشيرازي في الشافعية، لقب بشيخ الحرم، أكثر تصانيفه في بيان اختلاف العلماء. ومن تصانيفه : (المبسوط في الفقه، والأوسط في السنن، و الإجماع والاختلاف، والإشراف على مذاهب أهل العلم، واختلاف العلماء). [الأعلام للزركلي ٢٩٤/٥، طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ١٠٢/٣ وما بعدها].

ولكن الجمهور مع قولهم بجواز قتال من بلغتهم الدعوة دون تقديم الدعوة والإنذار، قالوا باستحباب الدعوة والإنذار وذلك قطعاً لحجتهم، ولأن التكرار قد يجدي في تحقيق المقصود فينعدم الضرر الأعلى ويندفع بأخف الوسائل .

ويعلل الأستاذ الدكتور وهبة الزحيلي – كما نقل عنه الدكتور هيكل - اقتصار رأي الجمهور على مجرد استحباب تجديد الدعوة في حق من بلغتهم دون القول بالوجوب بقوله : {اكتفاءُ الجمهور باستحباب الدعوة حال بلوغها للناس راجع في تقديرنا إلى افتراضهم حالة اليأس من قبول الإسلام، والإصرار على الكفر، وحتى لا يأخذ الإسلام مخالفيه على غرة استحبوا تجديد الدعوة وتكرارها في تلك الحالة}(١).

وأما ادعاء تخصيص فعل النبي ﷺ بالقتال دون سابق إنذار بزمن النبوة فيبدو أنه ادعاء لا دليل عليه؛ لأن أفعال النبي ﷺ كلها تشريع للأمة ما لم يقم دليل على التخصيص ولم يقم هنا(٢).

التوفيق بين الأدلة التي تبدو متعارضة من حيث الظاهر :

يرى الباحث وفقاً لكثير من العلماء أن كلاً منها يحسن العمل بها في موضع معين دون موضع آخر، ومما يساعد على ذلك بعض القيود التي أوردها بعض العلماء على رأي جمهور الفقهاء، وذلك ضمن النقاط التالية :

أولاً : التفريق بين الحرب الدفاعية و بين الحرب الهجومية : تقدم عن الإمام ابن القيم رحمه الله تعالى قبل قليل : أن الحكم بوجوب الدعوة لمن لم تبلغه، واستحبابها لمن بلغته مقيد بما إذا قصد المسلمون الكفار، وأما إذا كان الكفار قاصدين المسلمين بالقتال فللمسلمين قتالهم من غير دعوة؛ دفعاً عن نفوسهم وحرمهم.

فحين يهجم العدو على بلاد المسلمين لا مجال للدعوة هنا غالباً ولو في حق من لم تبلغهم الدعوة، لأن الاشتغال بالدعوة في هذه الحال يعرض المسلمين للخطر(٣).

جاء في السير الكبير للإمام محمد بن الحسن الشيباني : {ولو أن قوماً من أهل الحرب الذين لم يبلغهم الإسلام ولا الدعوة أتوا المسلمين في دارهم يقاتلهم المسلمون بغير دعوة ليدفعوا عن أنفسهم فقتلوا منهم وسبوا وأخذوا أموالهم فهذا جائز...لأن المسلم لو شهر سيفاً على مسلم حل للمشهور عليه سيفه قتله للدفع عن نفسه، فها هنا أولى، والمعنى في ذلك أنهم لو اشتغلوا بالدعوة إلى الإسلام فربما يأتي السبي والقتل على حرم المسلمين وأموالهم وأنفسهم فلا يجب الدعاء، بخلاف ما إذا كانوا يغزون في بلادهم؛ فإنه لا ينبغي للمسلمين أن يقاتلوهم حتى يدعوهم لأنهم لا يقتلونهم دفعاً وإنما يقاتلون لأجل الإسلام، فلا بد من الدعاء إلى الإسلام}(٤).

وقد تقدم في دفع الصائل لو أن مسلماً صال على مسلم، وغلب على ظن المصول عليه أنه لو اشتغل بإنذاره و دفعه بالأخف لعاجله الصائل بالقتل، جاز للمصول عليه مباشرة دفعه

---

(١) الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، د. محمد خير هيكل ٧٨٣/١.

(٢) شرح فتح القدير، ابن الهمام ٤٢٩/٥، بداية المجتهد لابن رشد ٣٨٦/١-٣٨٧، الذخيرة للقرافي ٤٠٣/٣، كشاف القناع للبهوتي ٣٦٩/٢، الفقه الإسلامي وأدلته، د. وهبة الزحيلي ٤٢١/٦، نصب الراية للزيلعي٢٨٢/٣.

(٣) الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، د. محمد خير هيكل٧٨٣/١.

(٤) شرح السير الكبير، محمد بن الحسن ٣٥٠/٥.

بالأثقل ولو أدى الدفع إلى هلاك وموت الصائل، فهنا من باب أولى لأن الصائل أو المهاجم كافرٌ لا حرمة لنفسه ودمه.

ثانياً : التفريق بين الإنذار الذي يترتب أو لا يترتب عليه ضرر على المسلمين :

تقدم عند الحديث عن أقوال العلماء أن الحنفية اشترطوا لاستحباب تجديد الإنذار لمن بلغتهم الدعوة ألا يتضمن ضرراً على المسلمين.

وذكر ابن عابدين أنه من الممكن اشتراط ذلك حتى في حالة وجوب تقديم الإنذار؛ أي بالنسبة لمن لم تبلغهم دعوة الإسلام.

ففي الحالة الأولى : إن كان يترتب على الإنذار ضرر بالمسلمين :

يبدو عدم مشروعية تقديم الإنذار على القتال إن كان يترتب عليه ضرر بالمسلمين لأنه لا ضرر ولا ضرار، وإلحاق الضرر بالمسلمين حرام، سواء بالنسبة لمن بلغتهم الدعوة أو من لم تبلغهم .

فعلى قول الجمهور : بالنسبة لمن بلغتهم الدعوة : يُقدم دفع الحرام – الذي هو الضرر الذي سيلحق المسلمين – على تقديم الإنذار الذي هو من جملة المستحبات.

ويشهد لهذه الحالة عدد من القواعد المشهورة ومنها :

١- (إذا تعارض المانع والمقتضي قدم المانع). ٢- (إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما). ٣- (إذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام)، والحلال هنا هو استحباب الإنذار، والحرام هو الضرر المترتب على ذلك.

لا شك إن دفع شر الكفار ومفسدة كفرهم بالإنذار أهون بكثير من دفع ذلك بالقتال لما يترتب عليه من خسائر في الأنفس والأرواح، ولكن إذا كان يترتب على الإنذار مفسدة أعظم، فلا مانع من مباشرة القتال دون سابق إنذار.

وبالنسبة لمن لم تبلغهم الدعوة : في حال ترتب ضرر على المسلمين بالإنذار فنحن أمام واجب وهو تبليغ الدعوة ، وأمام ضرر يلحق بالمسلمين[١].

فهنا يقتضي سلم الأولويات في الشريعة الإسلامية بتقديم دفع الضرر على القيام بالواجب، للقواعد السابقة، يقول الإمام القرافي رحمه الله تعالى : {والمعهود في الشريعة دفع الضرر بترك الواجب إذا تعين طريقاً لدفع الضرر؛ كالفطر في رمضان، وترك ركعتين من الصلاة لدفع ضرورة السفر}[٢].

وقد تقدم عند الحديث عن الدفاع الشرعي الخاص و العام أن من شرط دفع المفاسد الملابسة ألا يترتب على استعمال الزجر والدفع مفسدة أعظم، فإذا كان يترتب على فعل الإنذار مفسدة أعظم من تركه، فلا يكون مشروعاً ولو كان في أصله واجباً.

وبناء على ترتب الضرر على الإنذار فمن الممكن في هذه الحالة تنزيل الأحاديث التي تفيد ترك إنذار الكفار قبل القتال، ومفاجأتهم على حين غرة.

أما الحالة الثانية : إن كان لا يترتب على الإنذار ضرر بالمسلمين :

فبالنسبة لمن لم تبلغهم الدعوة : يرجح الباحث رأي الجمهور، وتحريم القتال قبل الإنذار، لاحتمال دفع مفسدة الكفر دون قتال وإراقة للدماء، مع عدم لحوق الضرر بالمسلمين.

---

(١) الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، د. محمد خير هيكل ٧٨٤/١ إلى ٧٨٦. الأشباه والنظائر للسبكي ٣٨٠/١، المدخل الفقهي للكردي ص ٧٢- ٧٦.

(٢) الفروق للقرافي، رقم (٨٥)، ٢٣٤/٢.

وعلى هذه الحالة تنزّل الأحاديث التي تأمر بالإنذار وتحرم القتال قبله.

أما بالنسبة لمن بلغتهم الدعوة :

تقدم أن العلماء اختلفوا في إنذار من بلغتهم الدعوة : منهم من قال : بالوجوب، والجمهور قالوا : بالاستحباب، ومنهم من يرى إما إباحة عدم الإنذار، أو استحبابه :

يرى الدكتور محمد خير هيكل أن كلا منها يحسن في موضع دون الآخر :

فإن كان هناك توقع إسلام القوم أو خضوعهم للدولة الإسلامية أو تحقيق أي مصلحة من المصالح من جراء تجديد الدعوة والإنذار فيرى استحباب تجديدها.

ويميل الباحث إلى وجوب الإنذار في هذه الحالة لأن الضرر على المسلمين منتف وهناك احتمال دفع مفسدتهم، ومن مبادئ الشريعة الإسلامية دفع الشر بأهون الأمرين كما تقدم الحديث عن ذلك في الفصول السابقة(١)، ويكون دفع شرهم إما بالإنذار وإما بالقتال، فيجب تقديم الإنذار طالما هنالك احتمال دفع مفسدتهم دون إلحاق ضرر بالمسلمين.

وأما إن كان لا يُتوقع من الإنذار إسلام القوم، ولا خضوعهم للدولة الإسلامية، ولا تحقيق أي مصلحة من المصالح المشروعة، فلا جدوى من تجديد الإنذار في هذه الحال المفترضة، وربما كان الاشتغال بالإنذار ينبه القوم، فيأخذون حذرهم مما يطيل أمد الحرب، علماً أنه من الأمور المستحبة في الحرب سرعة الحسم فيها تقليلاً للخسائر على اختلافها ، و لذلك يميل الباحث في هذه الحال إلى عدم تجديد الإنذار، وعليها تحمل الأحاديث التي تجيز الإغارة دون سابق إنذار(٢).

جاء في شرح السير الكبير : {عن أبي عثمان النهدي قال : كنا نَدْعُو وَنَدَعُ أي نَدْعُو تَارَةً وَنَدَعُ الدُّعَاءَ تارَةً، ونغير عليهم، فدل أن كل ذلك حسن، يدعون مرة بعد مرة إذا كان يُطمع في إيمانهم، فأما إذا كان لا يُطمع في ذلك فلا بأس أن يغيروا عليهم بغير دعوة}(٣).

وتقدم رأي الإمام الماوردي رحمه الله تعالى أنه يفعل ما هو الأصلح للمسلمين والأنكأ للكافرين من تبييتهم ليلاً والإغارة عليهم دون سابق إنذار وبين إنذارهم.

ولذلك فالذي يرجحه الباحث هو العمل بجميع النصوص الواردة، ولكن كل منها في موضع مخصوص لا يصلح العمل بها في موضع آخر، وفي ذلك يتحقق الجمع بين النصوص التي ظاهرها التعارض، وقد تقرر في أصول الفقه أن إعمال النصوص كلها بالجمع بينها أولى من إعمال بعضها و إهمال البعض الآخر.

ويُلاحظ أن رأي الجمهور يتوافق مع معظم الحالات والتفصيلات السابقة، وبالتالي يكون هو الرأي الراجح، و الذي رجحه كثير من العلماء منهم الإمام النووي رحمه الله تعالى(٤) والله تعالى أعلم.

المطلب الرابع : ضرورة التبليغ الرسمي من السلطة الإسلامية قبل القتال :

في هذا المطلب يطرح السؤال المهم : هل استفاضة شأن الإسلام في الشرق والغرب تغني عن إنذار الكفار قبل قتالهم، أم لا بد من التبليغ والإنذار الرسمي من السلطة الإسلامية للشعوب أو لمن يمثل الشعوب حتى يصدق عليهم أنهم قد بلغتهم الدعوة؟

---

(١) انظر صفحة (٥٣) من هذا البحث.

(٢) الجهاد والقتال في السياسة الشرعية د. محمد خير هيكل ٧٨٦/١إلى٧٨٨.

(٣) شرح السير الكبير، محمد بن الحسن ٥٩/١.

(٤) شرح النووي على مسلم ٣٦/١٢.

يرى الأستاذ الدكتور وهبة الزحيلي وجوب تقديم الإنذار قبل قتال من بلغتهم الدعوة، حيث يقول : {الرأي الواجب الإتباع هو تقديم الدعوة إلى الإسلام قبل أية معركة حتى يعذر المسلمون في صنيعهم، ويقطع الشك باليقين في إصرار العدو على موقفه، وهذا ما كان في مختلف غزوات الرسول ﷺ وسيرة خلفائه من بعده، فلم يقاتل المسلمون عدوهم رغم استفاضة شأن الإسلام شرقاً وغرباً على حد تعبير الفقهاء في يوم من الأيام إلا بعد تبليغ دعوتهم إما على لسان رسول، أو بكتاب يوجه إلى قادة جيوش الأعداء}(١).

ويرى الدكتور محمد خير هيكل أنه لا بد من تقديم الإنذار والتبليغ الرسمي من السلطة الإسلامية للشعوب أو من يمثل لشعوب وذلك للاعتبارات التالية :

١- حديث بريدة السابق ذكره، الذي يدل أن النبي ﷺ كان يكلف أمير كل سرية بأن يدعو الجهة التي يندب إليها إلى الإسلام أو الجزية وإلا فالحرب، ومعلوم أن تشريع الجزية إنما كان بعد ما نزلت سورة براءة في العام التاسع الهجري، وكان شأن الإسلام قد استفاض في ذلك الوقت في جميع أنحاء الجزيرة العربية، مما يدل على أن تلك الاستفاضة لا تكفي لاعتبارها تبليغاً للدعوة، وأنه لا بد من التبليغ الرسمي لها لكي تقوم الحجة على الناس بعد ذلك التبليغ بالنسبة لأحكام الدنيا، أما بالنسبة لأحكام الآخرة فمن عرف الحق ولو من غير التبليغ الرسمي فقد لزمه الحجة لأنه ينطبق عليه أن قد بلغه الإنذار الوارد في قوله تعالى : ﴿**وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ**﴾ [الأنعام : ١٩]
أي بلغه القرآن أي الدعوة الإسلامية.

٢- مجرد الاستفاضة لا يدل على أن شرط بلوغ الدعوة متوافر فيها، وشرطها البلاغ المبين، بدليل أن بقاعاً كثيرة من العالم اليوم يسمعون بالإسلام ولكنهم يأخذون عنه وعن أهله فكرة مشبوهة، مما ينفر الناس عن الإسلام، ولا يرغب فيه، فلا يقال والحالة هذه إن تلك الشعوب قد وصلها الإسلام بصورة البلاغ المبين، والذي يحقق شرط البلاغ المبين في الدعوة إنما هو الخطاب الرسمي من السلطة الإسلامية التي يجب عليها تبليغ الدعوة على وجه يحقق الشرط المذكور، حتى إذا كان هناك تساؤلات واستفسارت لدى من توجه إليهم الدعوة بشأنها تقدمت السلطة الرسمية بالأجوبة المعتمدة على تلك التساؤلات والاستفسارات.

يقول الإمام الماوردي رحمه الله تعالى : {والصنف الثاني : لم تبلغهم دعوة الإسلام... فيحرم علينا الإقدام على قتالهم غرة وبياتاً بالقتل والتحريق، وأن نبدأهم بالقتل قبل إظهار دعوة الإسلام لهم وإعلامهم من معجزات النبوة وإظهار الحجة... قال الله تعالى : ﴿**ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ**﴾ [سورة النحل : ١٢٥]... أي يبين لهم الحق ويوضح لهم الحجة، فإن بدأ بقتالهم قبل دعائهم إلى الإسلام وإنذارهم بالحجة وقتلهم غرةً وبياتاً ضمن ديات نفوسهم وكانت على الأصح من مذهب الشافعي كديات المسلمين...}(٢).

٣- يُروج لفكرة أن الحرب المشروعة في الإسلام هي الحرب الدفاعية، حتى غدت هذه الفكرة طاغية في أوساط كثيرة، ولذا لا بد للدولة الإسلامية من أن تبلغ الدول الأخرى بالرأي الذي تتبناه، وهو أن الجهاد في الإسلام مشروع لإخضاع الدول الأخرى لحكم

---

(١) الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، د. محمد خير هيكل ٧٨٩/١.
(٢) الأحكام السلطانية للماوردي ص ٥٠-٥١.

الإسلام إذا رفضت الدخول فيه، ولم يصدر عنها أي عدوان، وذلك حتى لا تتهم الدول الإسلامية بالعدوان إذا فاجأت بعض الدول لأخرى بالحرب لهذا الغرض دون أن يكون منها سابق عدوان على المسلمين في حال عدم تجديد إنذارها ودعوتها إلى الإسلام أو إلى دفع الجزية، ولذلك لا بد من التبليغ الرسمي لتلك الدول وإنذارها بأنها أمام خيارات ثلاثة : الإسلام أو الجزية أو الحرب.

ولكن يحتمل عدم اشترط الإنذار قبل كل معركة، بل يكفي الإنذار لأول مرة، فيعد ذلك بمثابة إنذار مستمر، ثم للدولة لإسلامية بعد ذلك أن تستعمل حقها في إعلان الحرب بناء على ذلك الإنذار في أي وقت ولو بعد أمد طويل.

فيرى الباحث : أنه إن كان هناك أمل وتوقع بإسلام الكفار أو خضوعهم للدولة الإسلامية دون أن يلحق ضرر بالمسلمين، وجوب إنذارهم ودعوتهم للإسلام، لأن الدعوة من قبيل دفع المفاسد بأهون الشرين وهما الإنذار أو القتال.

وإذا وجد قتال في تاريخ المسلمين دون سابق دعوة وإنذار فيكون ذلك : إما في حرب دفاعية، وإما في حرب يلحق بالمسلمين ضرر إذا اشتغلت بالإنذار قبل إعلانها، و إما لأنه قد سبق تبليغ الدعوة بطريق رسمي في وقت متقدم ورفضوا الدخول في الإسلام أو دفع الجزية، ففي هذه الأحوال يهمل الإنذار ويُبدأ بالقتال[١]. والله تعالى أعلم .

المبحث الثاني : الزواجر النفسية في قتال البغاة :

تقدم سابقاً أن البغي من أسباب مشروعية القتال في الإسلام، فمن هم البغاة؟ وما هي الزواجر النفسية المشروعة لزجرهم و دفع مفسدتهم؟ هذا ما سيتم الجواب عنه من خلال المطالب التالية :

المطلب الأول : تعريف البغاة ودليل مشروعية قتالهم وحكمه :

البغاة لغة : كلمة البغاة مأخوذة من البغي، وأصل البغي مجاوزة الحد، وكل مجاوزة وإفراط عن المقدار الذي هو حد الشيء بغي، والبغي : التعدي، وبغى الرجل بغياً عدل عن الحق واستطال، والبغي الظلم والفساد، ومنه الفئة الباغية[٢].

أما تعريف البغاة اصطلاحاً : فقد عرفهم الحنفية : بأنهم الخارجون عن الإمام الحق بغير حق[٣] .

وأما المالكية فقالوا : البغي هو الامتناع عن طاعة من ثبتت إمامته من غير معصية بمغالبة ولو تأولاً [٤] .

وأما الشافعية : فقد جاء في منهاج الطالبين : البغاة هم مخالفو الإمام بخروج عليه، وترك الانقياد، أو منع حق توجه عليهم؛ بشرط شوكة لهم وتأويل[٥].

---

(١) الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، د. محمد خير هيكل ٧٨٩/١ إلى٧٩٢.

(٢) لسان العرب لابن منظور ٣٢٣/١، مادة بغا.

(٣) حاشية ابن عابدين ٤١١/٦.

(٤) حاشية الدسوقي، ابن عرفة ٢٩٨/٤.

(٥) مغني المحتاج للشربيني ١٥٩/٤.

وأما الحنابلة فقالوا : البغاة قوم من أهل الحق باينوا الإمام و راموا خلعه أو مخالفته بتأويل سائغ بصواب أو خطأ، ولهم منعة وشوكة، بحيث يحتاج في كفهم إلى جمع جيش[١].
ولا مجال في هذا البحث للدخول في تفصيلات البغي وضوابطه، و القيود الواجب توافرها لقيام حالة البغي، فهذا مما يحتاج لبحث مستقل، ولكن من الممكن من خلال التعريفات السابقة استنتاج الشروط العامة لقيام حالة البغي :
الشرط الأول : العمل على عزل رئيس الدولة أو الامتناع عن طاعته أو منع حق له كالامتناع عن دفع الزكاة له.
الشرط الثاني : التأول : يشترط في البغاة أن يكونوا متأولين، أي أن هناك سبب لخروجهم، ويدللوا على صحة ادعائهم، ولو كان الدليل في ذاته ضعيفاً، كادعاء الخارجين على الإمام عليّ بأنه يعرف قتلة عثمان ويقدر عليهم ولا يقتص منهم لمواطأته إياهم.
الشرط الثالث : يشترط في الباغي أن يكون ذا شوكة وقوة لا بنفسه فقط بل بغيره ممن هم على رأيه، فإن لم يكن من أهل الشوكة على هذا الوصف فلا يعد باغياً ولو كان متأولاً.
الشرط الرابع : أن يقع البغي في ثورة أو حرب أهلية اشتعلت لتنفيذ الغرض من البغي، فإن وقعت جريمة في غير حالة الثورة أو الحرب الأهلية، فهي ليست بغياً؛ وإنما هي جريمة عادية، يعاقب فاعلها بالعقوبة العادية المقررة لها[٢].

أما دليل مشروعية قتال البغاة :

فقد اتفق الفقهاء على مشروعية قتالهم ، بل نصوا على وجوب ذلك، مستدلين
١- بقوله تعالى : ﴿**وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ**﴾ [الحجرات : ٩].

وجه الاستدلال : الآية وإن لم يكن فيها ذكر الخروج على الإمام صريحاً لكنها تشمله بعمومها أو تقتضيه؛ لأنه إذا طلب القتال لبغي طائفة على طائفة فللبغي على الإمام أولى[٣].
والأمر في قوله تعالى ﴿ **فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي** ﴾ يقتضي الوجوب.
قال ابن قدامة رحمه الله تعالى : {ففيها خمس فوائد : أحدها : أنهم لم يخرجوا بالبغي عن الإيمان فانه سماهم مؤمنين، الثانية : أنه أوجب قتالهم، الثالثة : أنه أسقط قتالهم إذا فاءوا إلى أمر الله، الرابعة : أنه أسقط عنهم التبعة فيما أتلفوه في قتالهم، الخامسة : أن الآية أفادت جواز قتال كل من منع حقا عليه}[٤].
٢- ذكر العلماء أن قتال المشركين أخذ من رسول الله ﷺ، وقتال المرتدين من سيدنا أبي بكر الصديق رضي الله عنه، وقتال البغاة من سيدنا علي كرم الله وجهه .
٣- ولأن ببقائهم تتولد مفاسد قد لا يمكن تداركها[٥].
ولقد نص الحنفية على وجوب قتالهم لأنهم قصدوا أذى المسلمين، وإماطة الأذى من أبواب الدين، وخروجهم معصية ففي القيام بقتالهم نهي عن المنكر وهو فرض، ولأن ذلك إيقاظ

---

(١) كشاف القناع للبهوتي ١٣٩/٥، المغني لابن قدامة ٢٤٢/١٢.
(٢) التشريع الجنائي للأستاذ عودة ١٠٢/١إلى١٠٤.
(٣) الإقناع للشربيني ص٥٦٣.
(٤) المغني لابن قدامة ٢٣٧/١٢.
(٥) نهاية المحتاج للرملي ٤٠٢/٧ - ٤٠٦.

للفتنة، والنبي ﷺ يقول : "الفتنة نائمة لعن الله من أيقظها"[١].
فمن كان ملعوناً على لسان صاحب الشرع يجب القتال ضده[٢].
ولكن الشافعية قالوا : البغي ليس اسم ذم عندنا؛ لأنهم إنما خالفوا بتأويل جائز في اعتقادهم لكنهم مخطئون فيه، فالاجتهاد نوع عذر، وما ورد من ذمهم وما وقع في كلام الفقهاء في بعض المواضع من عصيانهم أو فسقهم محمولان على من لا أهلية فيه للاجتهاد، أو لا تأويل له، أو له تأويل قطعي البطلان[٣] .
قال العز بن عبد السلام رحمه الله تعالى – وهو من علماء الشافعية - وهو يضرب أمثلة على الزواجر الحاضرة أو الملابسة : {...المثال الثاني : الزجر عن مفسدة البغاة فإن رجعوا إلى الطاعة كففنا عن قتلهم وقتالهم، وهذا زجر عن مفسدة لا إثم فيها...}[٤].
وهذا ما نص عليه الإمام القرافي المالكي من عدم تأثيمهم لأنهم متأولون[٥].
وكذلك قال الحنابلة إن لم يكن البغاة من أهل البدع فليسوا بفاسقين بل مخطئين في تأويلهم فتقبل شهادتهم[٦].
وسواء فسقوا ببغيهم أم لا، فإن جميع العلماء متفقون على أن البغي مفسدة عظيمة ينبغي على السلطان والأمة جمعاء دفعها وزجر أصحابها، لما يترتب على البغي من فتن ومفاسد كثيرة كسفك الدماء وخراب العمران، فهل للسلطان أن يزجرهم وأن يدفع مفسدتهم بمباشرة القتال أم لا بد من استعمال الزواجر النفسية أولا؟ الجواب يأتي في المطلب التالي.

المطلب الثاني : حكم تقديم الزواجر النفسية قبل قتال البغاة :

العلماء عموماً متفقون على مشروعية إنذار البغاة قبل القتال، ودعوتهم للرجوع إلى الطاعة والتزام جماعة المسلمين، ولكن وقع الاختلاف بينهم في حكم ذلك، ويمكن تلخيص ذلك بما يلي :

الرأي الأول : وجوب تقديم الزواجر النفسية قبل قتال البغاة : وهو رأي الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة، مع الاختلاف البسيط في حكم بعض الجزئيات.
فقد نص المالكية على وجوب دعوتهم للإقلاع عن بغيهم قبل القتال، جاء في الشرح الكبير : { فللعدل قتالهم...كقتال الكفار بأن يدعوهم أولاً للدخول تحت طاعته ما لم يعاجلوه بالقتال}[٧].
وتقدم سابقاً أن إنذار الكفار قبل قتالهم واجب على المعتمد عند المالكية سواء بالنسبة لمن بلغتهم أو لم تبلغهم[٨].

---

(١) جاء في كنز العمال : أخرجه الرافعي عن أنس، (انظر كنز العمال للمتقي الهندي، رقم ٣٠٨٩١، كتاب الفتن والأهواء، فصل في الفتن والهرج، ١٢٧/١١)، وقد ضعفه الإمام السيوطي (انظر الجامع الصغير للسيوطي، رقم ٥٩٧٥، ص ٣٧٠).
(٢) المبسوط للسرخسي ١٢٤/١٠.
(٣) نهاية المحتاج للرملي ٤٠٢/٧.
(٤) قواعد الأحكام في مصالح الأنام لابن عبد السلام ٢٨٢/١.
(٥) الذخيرة للقرافي ٣٠١/٣.
(٦) كشاف القناع للبهوتي ١٤٢/٥، المغني لابن قدامة ٢٥٦/١٢ -٢٥٧.
(٧) انظر الشرح الكبير هامش حاشية الدسوقي للدردير ٢٩٩/٤، الذخيرة للقرافي ٦/١٢.
(٨) انظر صفحة (٢٥٢) من هذا البحث.

أما الشافعية والحنابلة فقد نصوا على وجوب تقديم مراسلة البغاة وحرمة قتالهم قبلها، وذلك بأن يرسل إليهم الإمام مبعوثاً أميناً[١]، فيسألهم عن سبب نقمتهم على الإمام وما يكرهون منه، فإن ذكروا شبهة أزالها، وكذلك إذا ذكروا مظلمة، ولكن الشافعية أوجبوا الرجوع إلى الإمام في رفع المظلمة عنهم .

وقيد الحنابلة وجوب مراسلتهم إن لم يخف شرهم، فإن خاف شرهم ومعاجلتهم له بالقتال لم تجب مراسلتهم كدفع الصائل؛ إن خاف المصول عليه أن يعاجله القتل فله أن يباشر دفعه ولو بالقتل .

فإن رجعوا بعد المراسلة تركوا، وإن أصروا على عنادهم وبغيهم، وعظهم الإمام بأن يُحَسِّن لهم مزايا اجتماع كلمة المسلمين، ونبذ بذور التفرقة والخلاف، وعدم شماتة الأعداء، وأن يخوفهم و يهددهم بالقتال.

والظاهر من مذهب الحنابلة أن هذا الوعظ والتخويف واجب، في حين ذهب الشافعية إلى ندبه واستحبابه.

فإن نفع فيهم الوعظ والتهديد تركوا، وإلا فقد نص الشافعية على دعوتهم للمناظرة، والظاهر أنها واجبة[٢].

وبعد كل هذه المقدمات الخفيفة لدفع شرهم ومفسدتهم إن امتنعوا وكابروا فقد حل قتالهم لأنه الوسيلة الأخيرة لزجرهم وقطع شرهم عن الأمة .

قال الإمام الماوردي رحمه الله تعالى : {فإذا قلد الإمام أميراً على قتال الممتنعين من البغاة قدم قبل القتال إنذارهم وإعذارهم، ثم قاتلهم إذا أصروا على البغي كفاحاً ولا يهجم عليهم غرة وبياتاً}[٣].

الرأي الثاني : استحباب إنذار و دعوة البغاة قبل القتال، وهو مذهب الحنفية :

جاء في الدر المختار : {فإذا خرج جماعة مسلمون عن طاعته...وغلبوا على بلد دعاهم...إلى طاعته وكشفَ شبهتهم استحباباً}[٤].

الأدلة :

استدل العلماء على مشروعية تقديم الزواجر النفسية :

أولاً : بقوله تعالى : ﴿**وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ**﴾ [الحجرات : ٩]

وجه الاستدلال : أن الآية أمرت بالصلح قبل القتال، وفي المراسلة والمناظرة والوعظ والإنذار قبل القتال إصلاح لهم، وسبيل في الرجوع إلى الحق، وهو المطلوب، ولأن قتالهم قبل ذلك يؤدي إلى القتل والهرج والمرج قبل دعاء الحاجة إليه، و المقصود من قتال البغاة

---

(١) اشترط الشافعية في رسول ومبعوث الإمام إلى البغاة أن يكون ١- أميناً. ٢- عدلاً. ٣- ناصحاً لأهل العدل. ٤- عارفاً بالعلوم والحروب فطناً فيها إن كان مبعوثاً للمناظرة وإلا كان هذا الشرط مستحباً. (نهاية المحتاج للرملي ٤٠٥/٧-٤٠٦).

(٢) نهاية المحتاج للرملي٤٠٥/٧- ٤٠٦، مغني المحتاج للشربيني ١٦٣/٤-١٦٤، كشاف القناع للبهوتي ١٣٩/٥، المغني لابن قدامة ٢٤٣/١٢ ــ ٢٤٤.

(٣) الأحكام السلطانية للماوردي ص ٨٠.

(٤) الدر المختار متن حاشية ابن عابدين ٤١٥/٦، شرح فتح القدير، ابن الهمام ٩٤/٦.

ردهم إلى الطاعة ودفع شرهم، كالصائل، دون قتلهم لقوله تعالى : ﴿**حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ**﴾ أي إلى الصلح، أو إلى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وفي تقديم والوعظ والإنذار دفع الضرر عن الفريقين(١).

ثانياً : و قد استدل من قال بالمراسلة والمناظرة :

١- بما ورد عن سيدنا علي كرم الله وجهه أنه نادى في أصحابه يوم الجمل : "لا يرمين رجل بسهم، ولا يطعن برمح، ولا يضرب بسيف، ولا تبدءوا القوم بالقتال، وكلموهم بألطف الكلام...فإن هذا مقام من فلج فيه فلج(٢) يوم القيامة...حتى نادى القوم بأجمعهم : يا ثارات عثمان...فنادى علي كرم الله وجهه : اللهم كب اليوم قتلة عثمان لوجوههم"(٣).

٢- وما روي أن الحرورية لما اعتزلت علي بن أبي طالب ﷺ، واجتمعوا في دار لهم وهم ستة آلاف، أتاهم عبد الله بن عباس رضي الله عنهما، فسألهم عن سبب خروجهم ونقمتهم على علي بن أبي طالب ﷺ، فقالوا ثلاثاً، قال ابن عباس : ما هن؟ قالوا : أما إحداهن فإنه حكَّم الرجال في أمر الله، وقال الله تعالى : ﴿**إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ**﴾ [الأنعام : ٥٧]، وما للرجال وما للحكم، وأما الأخرى فإنه قاتل ولم يسب ولم يغنم، فلئن كان الذي قاتل كفاراً لقد حل سبيهم وغنيمتهم، ولئن كانوا مؤمنين ما حل قتالهم، وأما الثالثة : فإنه محا نفسه من أمير المؤمنين – يعنون اليوم الذي كتب الكتاب بينه وبين أهل الشام فكتب فيه : أمير المؤمنين، فقالوا : لو أقررنا بأنك أمير المؤمنين ما قاتلناك، فمحاه من الكتاب – فقال ابن عباس : أعندكم سوى هذا، قالوا : حسبنا هذا، فقال لهم : أرأيتم إن قرأت عليكم من كتاب الله ومن سنة نبيه ﷺ ما يرد به قولكم أترضون؟ قالوا : نعم، فقال ابن عباس : أما قولكم حكَّم الرجال في أمر الله، فأنا أقرأ عليكم ما قد رد حكمه إلى الرجال في ثمن ربع درهم في أرنب ونحوها من الصيد، قال تعالى : ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ**﴾ [المائدة : ٩٥]، فنشدتكم الله أحكم الرجال في أرنب ونحوها من الصيد أفضل أم حكمهم في دمائهم وصلاح ذات بينهم؟ وأن تعلموا أن الله لو شاء لحكم ولم يصير ذلك إلى الرجال، وفي المرأة وزوجها قال الله عز وجل : ﴿**وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا**﴾ [النساء : ٣٥]، فجعل الله حكم الرجال سنة مأمونة، أخرجت عن هذه؟ قالوا : نعم، قال : وأما قولكم قاتل ولم يسب ولم يغنم، أتسبون أمكم عائشة ثم تستحلون منها ما يستحل من غيرها؟ فلئن فعلتم لقد كفرتم، وهي أمكم، ولئن قلتم : ليست أمنا لقد كفرتم فإن الله يقول : ﴿**النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ**﴾ [الأحزاب : ٦]، فأنتم تدورون بين

---

(١) الأحكام السلطانية للماوردي ص ٨٠، حاشية الشبراملسي على نهاية المحتاج ٤٠٢/٧، المغني لابن قدامة ٢٤٣/١٢-٢٤٤.

(٢) أي فاز وظفر. (لسان العرب لابن منظور ٣٤٥٧/٥، مادة فلج).

(٣) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب قتال أهل البغي، باب لا يبدأ الخوارج بالقتال حتى يسألوا ثم يؤمروا بالعود ثم يؤذنوا بالحرب، ١٨٠/٨ - ١٨١، وأخرجه الحاكم في المستدرك، كتاب معرفة الصحابة، باب ذكر وقعة الجمل، ٣٧١/٣. ولم يحكم الحاكم والذهبي عليه.

ضلالتين أيهما صرتم إليها صرتم إلى ضلالة فنظر بعضهم إلى بعض، فقال : أخرجت من هذه؟ قالوا : نعم، وأما قولكم محا اسمه من أمير المؤمنين فأنا آتيكم بمن ترضون وأريكم قد سمعتم أن النبي ﷺ يوم الحديبية كاتب سهيل بن عمرو وأبا سفيان بن حرب، فقال رسول الله ﷺ لأمير المؤمنين اكتب يا علي، هذا ما اصطلح عليه محمد رسول الله، فقال المشركون : لو نعلم إنك رسول الله ما قاتلناك، فقال رسول الله ﷺ اللهم إنك تعلم أني رسول الله أكتب يا علي هذا ما اصطلح عليه محمد بن عبد الله، فو الله لرسول الله خير من علي، وما أخرجه من النبوة حين محا نفسه، قال عبد الله بن عباس فرجع من القوم ألفان وقتل سائرهم على ضلالة(١).

فوجه الاستدلال بهذه الآثار : واضح في ضرورة المراسلة والمناظرة قبل القتال لإزالة الشبهات التي دفعتهم إلى الخروج عن طاعة الإمام وجماعة المسلمين، بدليل رجوع كثير منهم إلى الحق وطاعة الإمام بعد مناظرة ابن عباس لهم .

ثالثاً : استدل المالكية على وجوب تقديم إنذارهم قبل القتال بالقياس على وجوب إنذار الكفار قبل القتال، ولعل هذا القياس أولى، لأن البغاة مسلمون بخلاف الكفار الذين لا حرمة ولا عصمة لهم في الجملة.

رابعاً : أما الحنفية فقد اقتصروا على استحباب الدعوة والإنذار قياساً على استحباب تقديم الاستتابة والإنذار بالنسبة للمرتدين والكافرين .

المناقشة والترجيح :

يرجح الباحث وجوب تقديم الزواجر النفسية من الوعظ والإنذار أو ما في حكمها من المناظرة والإقناع بضرورة الإقلاع عن البغي والفساد، لأن المقصود زجرهم ودفع شرهم لا قتلهم، ولما في القتال من المفاسد والإضرار بالطرفين المسلمين، فإذا أمكن ذلك بالزواجر النفسية، فلا ينبغي اللجوء إلى القتال، لأن من قواعد الشريعة أنه إن أمكن دفع المفاسد بأخف الأمرين، أو أهون الشرين فلا يجوز اللجوء إلى أشدهما.

ومما يؤكد ذلك ما ذكره العلماء أن قتالهم ينبغي أن يكون وفق قاعدة دفع الصائل، الذي اتفق العلماء على وجوب التدرج في دفعه من الأخف إلى الأشد عند الإمكان ما لم يعاجله الصائل بالقتل، أو غلب على ظنه إن دفعه بالأخف قتله.

فقياس قتال البغاة على قاعدة دفع الصائل يوجب التدرج في زجرهم ودفع مفسدتهم بالوسائل الخفيفة ومنها الابتداء بالزواجر النفسية، ما لم يعاجلوا أهل العدل بالقتال.

جاء في حاشية ابن عابدين : {ولو اندفع شرهم بأهون من القتل وجب بقدر ما يندفع به شرهم}(٢) .

وجاء في مغني المحتاج : {...وقضيته أيضاً مراعاة هذا التدريج في القتال، وهو كذلك، و به صرح الإمام فقال : سبيله سبيل دفع الصائل من الاقتصار على الأدنى فالأدنى}(٣).

كما نقل ابن المنذر الإجماع على وجوب إمهالهم إن طلبوا ذلك، لأن ذلك أولى من معالجتهم بالقتال(٤).

---

(١) تقدم تخريجه صفحة (١٣٠).

(٢) حاشية ابن عابدين ٤١٦/٦.

(٣) مغني المحتاج للشربيني ١٦٤/٤.

(٤) كشاف القناع للبهوتي ١٤٠/٥.

كل ما سبق يؤكد ضرورة تقديم الزواجر النفسية والوسائل السلمية قبل قتال البغاة.
أما قياس الحنفية قتالهم على قتال المرتدين والكفار فيرى الباحث أنه قياس مع الفارق، لأن الأصل في المسلم العصمة، بخلاف الكافر فإن الأصل فيه عدم العصمة، ولهذا فرق العلماء بين قتال الكفار وقتال البغاة من عدة وجوه، جاء في الذخيرة : {يمتاز قتال البغاة على قتال المشركين بأحد عشر وجهاً : ١- أن يقصد بالقتال ردعهم القهري ٢- ويكف عن مدبرهم ٣- ولا يجهز على جريحهم ٤- ولا يقتل أسراهم ٥- ولا تغنم أموالهم ٦- ولا تسبى ذراريهم ٧- ولا يستعان عليهم بمشرك ٨- ولا يوادعهم على مال ٩- ولا تنصب عليهم الرعادات ١٠- ولا تحرق عليهم المساكن ١١- ولا يقطع شجرهم}[١].
فهذه الفوارق المتعددة تستبعد قياس قتال البغاة المسلمين على قتال الكفار.
وأخيراً : ضرورة تقديم الإنذار ينطبق على كل قتال بين المسلمين ضد من يخرج أو يحاول الخروج عن جماعة المسلمين، أو يحاول الابتداع في أمور دينهم، قال الإمام الجويني رحمه الله تعالى : {... تقدم القول في أهل البدع إذا كثروا فيدعوهم الإمام إلى الحق، فإن أبوا زبرهم ونهاهم عن إظهار البدع، فإن أصروا سطا بهم عند امتناعهم عن قبول الطاعة وقاتلهم مقاتلة البغاة، وهذا يطرد في كل جمع يعتزون إلى أهل الإسلام إذا سلوا أيديهم عن ربقة الطاعة، وإن ضمنوا للإمام أن لا يظهروا البدع، وعلم الإمام أنهم سيبثون الدعوة سراً، ويجرون إلى عامة الخلق شراً، وإن لم يتظاهروا بها جهراً، فيحرص الإمام أن يظهر منهم على خافية بعد تقديم الإنذار إليهم، ثم يتناهى في تعزير من كان ذلك منه، فإن جانبوا الائتلاف وأبدوا صفحة الخلاف وتميزوا عن الجماعة وتجمعوا للخروج عن ربط الطاعة نصب عليهم القتال إذا امتنعوا}[٢].

المبحث الثالث : الزجر بالحرب النفسية :

ينبغي أن نعلم أن الحروب نوعان :
- حروب تقليدية تستخدم السلاح.
- حروب لا تستخدم السلاح العسكري كالحروب السياسية والاقتصادية والنفسية[٣].
والدليل على ذلك ما جاء عن النبي ﷺ قال : "جاهدوا المشركين بأموالكم وأنفسكم وألسنتكم "[٤].
وما يتعلق من هذه الحروب ببحث الزواجر النفسية؛ الحرب النفسية، والمقصود من هذه الحروب جميعاً دفع مفسدة العدو، فربما تحقق دفع هذه المفسدة بمجرد الحرب النفسية فقط، أو حصل ذلك بالإضافة للحرب النفسية استعمال أنواع أخرى من الحروب كالحرب

---

(١) الذخيرة للقرافي٩/١٢.
(٢) غياث الأمم للجويني ص ١٥٩-.١٦٠.
(٣) الحرب النفسية للدكتور فهمي النجار ص٦٦.
(٤) أخرجه أبو داود، رقم (٢٥٠٤)، كتاب الجهاد، باب كراهية ترك الغزو، ص ٢٨٤، وأخرجه النسائي، رقم (٣٠٩٦)، كتاب الجهاد، باب وجوب الجهاد، ٧/٦، وأخرجه أحمد، رقم (١٢٢٤٦)، مسند أنس بن مالك، ٢٧٢/١٩، وأخرجه الدارمي، رقم (٢٤٧٥)، كتاب الجهاد، باب في جهاد المشركين باللسان واليد، ١٥٧٧/٣، قال الحاكم : هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه (انظر المستدرك للحاكم، كتاب الجهاد، باب ذكر ليلة أفضل من ليلة القدر، ٨١/٢)، وقد وافقه الذهبي (انظر التلخيص للذهبي٨١/٢).

الاقتصادية أو الحرب القتالية.
ويمكن الحديث عن الحرب النفسية ضمن المطالب التالية :
المطلب الأول : المقصود بالحرب النفسية وتاريخها ودليلها وأهميتها وأثرها :
ويمكن الحديث عن ذلك ضمن النقاط التالية :
أولاً : تعريف الحرب النفسية :
اختلفت تعريفات الحرب النفسية وذلك حسب الغاية التي تسعى إليها، بالإضافة إلى تطور مدلولها على مر السنين وخاصة بعد الحرب العالمية الثانية.
- ومن التعريفات الأولى للحرب النفسية في الجيش الأمريكي : {هي استخدام أي وسيلة بقصد التأثير على الروح المعنوية، وعلى سلوك أي جماعة لغرض عسكري معين}.
- ثم عُرِّفت في معجم المصطلحات الحربية للجيش الأمريكي : {بأنها استخدام مخطط من جانب الدولة في وقت الحرب أو في وقت الطوارئ لإجراءات دعائية بقصد التأثير على آراء وعواطف ومواقف وسلوك جماعات أجنبية عدائية أو محايدة أو صديقة بطريقة تعين على تحقيق سياسة الدولة وأهدافها}.
- وقد عُدِّل هذا التعريف في طبعة المعجم اللاحقة بحذف كلمتي (في وقت الحرب وفي وقت الطوارئ) لأن مجال الحرب النفسية لا يقتصر على هذه الأوقات.
و يُلاحظ من التعريف :
أن الحرب النفسية كانت مرتبطة بالقتال المسلح ثم أصبحت إحدى خصائص العالم المعاصر بعد عام ١٩٤٨م، بالرغم من عدم وجود قتال مسلح و أخذت أسماء متعددة : مثل الحرب الباردة أو الحرب السياسية أو حرب الدعاية(١).
وعلى كل حال فالذي يُقصد بالحرب النفسية هنا : **(ما شرعه الله لزجر العدو ودفع مفسدته باستخدام الوسائل التي تتناول الجانب المعنوي منه وتشل إرادته وتفكيره).**
بمعنى أن محل الحرب النفسية هو عقل الإنسان وقلبه وليس جسمه أو ماله، فهي تسعى إلى الهزيمة الداخلية للعدو وهزيمة نفسه وروحه قبل هزيمة جسمه(٢).
ولكن هذه الوسائل ربما تكون مستعملة بمعزل عن الحرب الاقتصادية، وعن القتال المسلح - الذي يؤدي غالباً إلى سفك الدماء – و ربما تكون مترافقة معها، وعلى كل حال فالحديث يقتصر على الوسائل التي تتناول الجانب المعنوي من العدو فقط .
والوسائل النفسية لزجر العدو، منها ما هو وقائي يمنع العدو من الهجوم على المسلمين، ومنها ما هو علاجي، يقصد منها إرغام العدو على الخضوع للإسلام أو حكمه، وهذا ما سيأتي بيانه عند تفصيل وسائل الحرب النفسية.
ثانياً : تاريخ الحرب النفسية ودليلها :
وردت عبارة الحرب النفسية لأول مرة في مؤَلف لكاتب ألماني وهو (الكولونيل بلاو)، وكان رئيساً للعمل النفسي بوزارة الدفاع، وكان قد أصدره عام (١٩٣٥م) بعنوان (propaganda ale wathe)، وقد وضعت فيه أسس الحرب النفسية ، ثم شاعت عبارة الحرب النفسية خلال الحرب العالمية الثانية من قبل الحلفاء ودول المحور على السواء ، وكان تعبر عن الدعاية المبنية على الاستفادة من دروس علم النفس، وفي أمريكا أول من

(١) الحرب النفسية للدكتور فهمي النجار ص ٦٧ إلى ٦٩.
(٢) المصدر السابق ص١٧.

استخدم هذه التسمية بصفة رسمية عنوان الكتابة هو (بول لاينبارجر)، ثم (دانيل يدنر) في كتابه (الحرب النفسية ألمانيا) في عام (١٩٥٤م)[١].

ولكن حقيقة الحرب النفسية وأثرها في هزيمة العدو موجودة منذ أقدم العصور، فقد عرف قوَّاد المعارك أهمية الشائعات لإضعاف الروح المعنوية للعدو، أو على الأقل لخلق صورة الارتباك التي كثيراً ما توجد عدم الثقة بالنفس والإيحاء مقدماً بالهزيمة، ومن ثم يكون نصف المعركة قد تم دون إراقة أي نقطة من الدماء، وهذا الأسلوب من الحرب النفسية في صوره القديمة ما زال حتى الآن هو أسلوب الحرب النفسية في الوقت الحاضر، إلا أن الوسائل ترقت وتعددت بوجود وسائل الإعلام المتعددة المسموعة والمرئية والمكتوبة.

فقوم موسى عليه السلام عندما أمرهم نبيهم بدخول الأرض المقدسة امتنعوا من دخولها خوفاً من سكانها الجبارين ذوي القوة الجسيمة الكبيرة، قال الله تعالى واصفاً هذه الحادثة : ﴿ **يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَرْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ قَالُوا يَا مُوسَى إِنَّ فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ وَإِنَّا لَنْ نَدْخُلَهَا حَتَّى يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِنَّا دَاخِلُونَ قَالَ رَجُلَانِ مِنَ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمَا ادْخُلُوا عَلَيْهِمُ الْبَابَ فَإِذَا دَخَلْتُمُوهُ فَإِنَّكُمْ غَالِبُونَ وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ قَالُوا يَا مُوسَى إِنَّا لَنْ نَدْخُلَهَا أَبَدًا مَا دَامُوا فِيهَا فَاذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ قَالَ رَبِّ إِنِّي لَا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَخِي فَافْرُقْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِي الْأَرْضِ فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ** ﴾ [المائدة ٢١إلى٢٦].

وجه الاستدلال بالآية : أنَ قوم موسى امتنعوا من دخول الأرض المقدسة لخوفهم من الجبارين، والجبارون كما ورد في تفسير القرطبي هم عظام الأجسام و طوالها، يقال : نخلة جبارة أي طويلة، والجبار : هو المتعظم الممتنع من الذل والفقر، وقيل : الجبار من الآدميين العاتي وهو الذي يجبر الناس على ما يريد، وأصله على هذا من الإجبار وهو الإكراه فإنه يجبر غيره على ما يريده، و أجبره أي أكرهه.

وقولهم : وإنا لن ندخلها حتى يخرجوا منها فإن يخرجوا منها فإنا داخلون : قيل : أنهم قالوا ذلك خوفاً من الجبارين ولم يقصدوا العصيان، وقيل : أي حتى يسلموها لنا من غير قتال.

والإمام القرطبي رحمه الله تعالى وصف لنا قوة أجساد هؤلاء، هذه القوة التي أخافت قوم موسى وأدخلت الرعب إلى قلوبهم، فقال : {ولما خرجت بنو إسرائيل من مصر أمرهم بجهاد أهل أريحاء من بلاد فلسطين، فقالوا : لا علم لنا بتلك الديار؛ فبعث بأمر الله اثني عشر نقيباً، من كل سبط رجل يتجسسون الأخبار على ما تقدم، فرأوا سكانها الجبارين من العمالقة، وهم ذوو أجسام هائلة؛ حتى قيل : إن بعضهم رأى هؤلاء النقباء فأخذهم في كمه مع فاكهة كان قد حملها من بستانه وجاء بهم إلى الملك فنثرهم بين يده، وقال : إن هؤلاء يريدون قتالنا؛ فقال لهم الملك : ارجعوا إلى صاحبكم فأخبروه خبرنا؛ على ما تقدم، وقيل : إنهم لما رجعوا أخذوا من عنب تلك الأرض عنقوداً فقيل : حمله رجل واحد، وقيل : حمله النقباء الإثنا عشر}[٢].

ومن أمثلة الحرب النفسية قديماً : ما حصل في غزوة أحد إذا أشاع المنافقون أن النبي ﷺ قد قتل، وذلك بعد أن كسرت رباعيته وشج رأسه، وسرعان ما انتشرت الشائعة في صفوف

---

(١) الحرب النفسية للدكتور فهمي النجار، ص٦٧.

(٢) الجامع لأحكام القرآن ٣٩٥/٧ إلى ٣٩٨.

المؤمنين والمشركين، ولقد كان يوم بلاء وتمحيص، وكانت دعاية المنافقين و المشركين ذات أثر بالغ في صفوف المسلمين فتوقف بعضهم عن القتال .
فقد ورد أن أنس بن النضر ﷺ[1] انتهى إلى عمر بن الخطاب وطلحة بن عبيد الله[2] في رجال من المهاجرين والأنصار وقد ألقوا ما بأيديهم، فقال : ما يجلسكم؟ قالوا : قتل رسول الله ﷺ قال : فماذا تصنعون بالحياة بعده؟ قوموا فموتوا على ما مات عليه رسول الله ﷺ، ثم استقبل القوم فقاتل حتى قتل[3].
وأما دليل مشروعية الحرب النفسية : كل ما سيُذكر في المطلب القادم من أدلة عند الحديث عن وسائل الحرب النفسية وأدواتها يصلح لأن يكون دليلاً على مشروعيتها.
ثالثاً : أهمية الحرب النفسية وأثرها :
الحرب النفسية أخطر أنواع الحروب فهي حرب تغيير السلوك، وميدان الحرب النفسية هو الشخصية، و لهذا فإن هذه الحرب تستخدم علم النفس بصفة عامة، وعلم النفس العسكري بصفة خاصة لإحراز النصر، و تُعد الحرب النفسية من أضمن الأسلحة التي تستخدمها الدول اليوم، لأنها تقوم بالدور الفاعل في قتل إرادة الخصم وتحطيم معنوياته والحصول على استسلامه، مع انخفاض قيمة التكاليف المادية لهذه الحرب.
فتتمثل الحرب النفسية بالرعب الذي يلقيه الله تعالى في قلوب الأعداء، وإلقاء الرعب يأتي منحة من الله تعالى لأوليائه ضد أعدائه نتيجة لإيمانهم و أخذهم بأسباب النصر والحرب النفسية ، قال تعالى مثلاً : ﴿ **وَأَنْزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ صَيَاصِيهِمْ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ**﴾ [الأحزاب : ٢٦].
وقال تعالى : ﴿**فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ**﴾ [الحشر : الآية ٢]
وقال تعالى : ﴿**سَنُلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ بِمَا أَشْرَكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا**﴾ [آل عمران : ١٥١].
إلى غير ذلك من الآيات التي تبين نصر الله تعالى للمؤمنين بقذف الرعب والخوف الشديد في قلوب الأعداء، و بهذا كان النبي ﷺ ينتصر على أعدائه، ولو كان بينه وبينهم مسيرة

---

(١) أنس بن النضر : هو أنس بن النضر بن ضمضم بن زيد بن الأنصاري، عم أنس بن مالك، قتل يوم أحد شهيداً، وقد غاب عن قتال بدر، فقال : يا رسول الله، غبت عن قتال بدر عن أول قتال قاتلت فيه المشركين، والله لئن أشهدني الله قتال المشركين ليرين الله ما أصنع، ولقد أوفى بعهده، فوجدوا في بدنه بضعاً وثمانين ضربة من بين ضربة بسيف وطعنة برمح ورمية بسهم، ومثّل به المشركون فما عرفته أخته إلا بثيابه، فنزل فيه قوله تعالى : ﴿**مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَنْ قَضَى نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا**﴾. [الأحزاب : ٢٣]. [الاستيعاب لابن عبد البر ص٥٣ ، الإصابة لابن حجر العسقلاني ٧٤/١].
(٢) طلحة بن عبيد الله (٢٨ ق هـ - ٣٦هـ) : هو طلحة بن عبيد الله بن عثمان بن عمرو القرشي ﷺ، أبو محمد، صحابي، شجاع، وهو أحد العشرة المبشرين، وأحد الستة أصحاب الشورى، وأحد الثمانية السابقين إلى الإسلام، ويقال له : (طلحة الجود، وطلحة الخير، وطلحة الفياض)، وكل ذلك لقبه به رسول الله ﷺ في مناسبات مختلفة، شهد أحداً وثبت مع رسول الله ﷺ وبايعه على الموت، فأصيب بأربعة وعشرين جرحاً، ووقى النبي ﷺ بنفسه، واتقى النبل عنه بيده حتى شلت أصبعه، شهد الخندق وسائر المشاهد. [تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني ٢٤٠/٢، الأعلام للزركلي ٣/ ٢٢٩].
(٣) سيرة ابن هشام ٨٣/٢، الحرب النفسية للدكتور فهمي النجار ص١٠٦.

شهر، قال ﷺ : "نُصرت بالرعب مسيرة شهر"[١].
وهذه خاصية قد أعطاها الله تعالى لرسوله الكريم ولم يعطها لأحد قبله، وهي حاصلة لأمته من بعده إن ساروه على نهجه[٢].
وهذا الرعب الذي هو من جنود الله الكبرى له أثر كبير في اختلال توازن المرعوب وهزيمته :
١- فالمرعوب يتصور تصورات أو ينفيها بعيدة عن الواقع، فلقد تصورت غطفان وهي في طريقها إلى خيبر أن المسلمين قد أغاروا على بلادهم، فرجعت مذعورة قبل أن تصل إلى ساحات القتال في خيبر، ولما وصل رجال غطفان لم يروا شيئاً مما تخيلوه أو توهموه، وقد أصاب خيبر ما أصاب غطفان فاستسلمت وطلبت الصلح.
٢- كما أن الجيش الذي أصابه الرعب لا يستطيع استخدام سلاحه أو التقدم، و ربما لا يقاتل، وإذا قاتل فعن ضعف وقلة تفكير وسرعان ما يستسلم لعدوه.
وبعض الأحيان يستسلم العدو المرعوب ويعزف عن القتال بسبب الرعب الذي يسيطر على كيانه، كما حصل ذلك في غزوة بني سليم بعد بدر، حيث أقام النبي ﷺ ثلاث ليال على مياه من مياههم، ثم رجع إلى المدينة دون قتال بسبب ما ألقاه الله من الرعب في قلوبهم[٣].
ولذلك من أولويات علم النفس العسكري دراسة الروح المعنوية للفرد المقاتل وأثرها في النصر والهزيمة، والبقاء و الاستمرار، والجهاد الطويل عن رغبة وتصميم، وقد فطن علماء النفس العسكري إلى أهمية الروح المعنوية، وبعد تجارب ظهر أن الجنود ذوي الروح المعنوية المنخفضة يحاربون بضعف ويهزمون بسرعة، ويتكبدون نسبياً إصابات أكثر من الجنود ذوي الروح العالية.
فالرعب هو العدو الأول للروح المعنوية العالية، ولا تنمية للروح المعنوية ولا تقوية لها إلا بنزع الخوف والرعب من القلوب والنفوس[٤].
إذاً تحتل الحرب النفسية مكانة هامة في الإسلام لأنها ربما أنهت المعركة دون قتال، وفي كل الأحوال تسَّرع الحسم، وتقلل الخسائر، وهذا ما تهدف إليه الشريعة الغرَّاء.

المطلب الثاني : أدوات الحرب النفسية :

لا شك أن الإيمان بالله تعالى والعقيدة الراسخة في قلوب المؤمنين من أعظم الزواجر لأعدائهم، ويشهد التاريخ أن الفتوحات الإسلامية والانتصارات على الشرك والكفر لم تكن بعدد وعدة بقدر ما كان بالإيمان الراسخ المتين، وكثيراً ما واجه المسلمون عدداً يفوق عددهم بعشرات المرات، وعدةً تفوق عدتهم ومع ذلك كانوا ينتصرون، كما أن المحبة بين أفراد الجيش ووحدة الصف في الجيش الإسلامي من أعظم أسباب النصر، قال تعالى : ﴿**وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ**﴾ [الأنفال : ٤٦].
وقال تعالى : ﴿**إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَأَنَّهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُوصٌ**﴾ [الصف

---

(١) أخرجه البخاري، رقم (٣٢٨)، كتاب التيمم، ١٢٥/١، وأخرجه مسلم، رقم (٥٢٣)، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، ص ٢١١.
(٢) الحرب النفسية للدكتور فهمي النجار ص٦٦-٦٧-٣٤٣-٣٤٤.
(٣) سيرة ابن هشام ٤٣/٢-٤٤-٣٣٠، الإدارة العسكرية في حروب الرسول محمد للعميد الركن محمد ضاهر وتر ص٩٢-٩٣.
(٤) الحرب النفسية للدكتور فهمي النجار ص ٦٣-٦٤.

: ٤].
فالآية الأولى تنهى المؤمنين عن التنازع والاختلاف فإن ذلك يتسبب عنه الفشل والجبن في الحرب وذهاب القوة والنصر.
أما الآية الثانية ففيها إخبار الله تعالى بمحبة عباده المؤمنين إذا صفوا مواجهين لأعداء الله تعالى في ساحات القتال يقاتلون في سبيل الله من كفر بالله لتكون كلمة الله تعالى هي العليا ودينه هو الظاهر على سائر الأديان[١].
فالوحدة بين المسلمين مطلوبة، ولاسيما في أجواء المعركة، وذهاب هذه الوحدة معناه الفشل وعدم النصر.
ولا أريد الاستطراد في هذه الأمور، فالعقيدة والوحدة مطلوبتان من المسلمين في جميع الأحوال، وإن كان ذلك مؤكداً في أجواء الحروب والقتال مع الأعداء، وإنما أريد في هذا المطلب دراسة الأدوات التي طلبها الإسلام خصيصاً لهزيمة الأعداء، أو زجرهم عن الاعتداء على المسلمين مما يتعلق بهذا البحث.

الأداة الأولى : المرابطة الدائمة :

قال تعالى عن هذه الأداة : ﴿**وَأَعِدُّواْ لَهُمْ مَّا اسْتَطَعْتُمْ مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدْوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لاَ تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنفِقُواْ مِن شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لاَ تُظْلَمُونَ**﴾ [الأنفال : ٦٠]
فقوله تعالى وأعدوا لهم : الإعداد التهيئة والإحضار.
ما استطعتم من قوة : فالاستطاعة هي كل ما يدخل تحت قدرة الناس اتخاذه من العدة.
من قوة : القوة جاءت نكرة فتعم، فالمطلوب إعداد جميع القوى البشرية والأسلحة بجميع أنواعها وأشكالها، سواء كانت مادية أو معنوية.
ومن رباط الخيل : هذا من عطف الخاص على العام للاهتمام بذلك الخاص، أي إن الله تعالى قد خص رباط الخيل بالذكر مع أنها داخلة في قوله (من قوة)، وفي هذه دليل على أهمية المرابطة وتأكيد لما بينها وبين القوة من ارتباط وثيق، بحيث لا تستغني إحداهما عن الأخرى، فالقوة تحميها المرابطة بالحراسة واليقظة والإنذار، وهي بدونها تفقد فاعليتها وقيمتها إذا تمكن العدو من المباغتة، كما أن المرابطة بحاجة إلى القوة التي تساندها وتدعمها، وهكذا تشترك المرابطة مع القوة في تحقيق الهدف وهو إيقاع الرهبة في قلب العدو، والرباط صيغة مفاعلة أتي بها هنا للمبالغة لتدل على قصد الكثرة من ربط الخيل للغزو؛ أي احتباسها وربطها انتظاراً للغزو عليها.
وقوله تعالى : ﴿**تُرْهِبُونَ بِهِ عَدْوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ**﴾ : بيان لأثر الإعداد. والإرهاب : جعل الغير راهباً؛ أي خائفاً، فإن العدو إذا علم استعداد عدوه لقتاله خافه ولم يجرأ عليه، فيكون ذلك هناء للمسلمين وأمناً من أن يغزوهم أعداؤهم.
فإعداد القوة والمرابطة أمر لابد منه لغايتين؛ أحدهما : لكي ينطلق الإسلام في الأرض لتحرير الإنسان، وأن تؤمن من يختار عقيدة الإسلام؛ فلا يُصد ولا يُفتن عنها بعد اعتناقها.
الأمر الثاني : لإرهاب أعداء الله تعالى، فلا يفكرون في الاعتداء على دار المسلمين التي تحميها تلك القوة. يقول الشيخ الشعراوي في تفسير هذه الآية : {فالقصد - إذن - من إعداد هذه القوة هو إرهاب العدو حتى لا يطمع فيكم؛ لأن مجرد الإعداد للقوة، هو أمر يسبب

---

[١] الحرب النفسية للدكتور فهمي النجار ص ٣٤١-٣٤٢.

رهباً للعدو، ولهذا تقام العروض العسكرية ليرى الخصم مدى قوة الدولة، وحين تبين لخصمك القوة التي تملكها لا يجترئ عليك، ويتحقق بهذا ما نسميه بلغة العصر (التوازن السلمي)، والذي يحفظ العالم الآن بعد سقوط الاتحاد السوفيتي هو التوازن السلمي بين مجموعات من الدول، بالإضافة إلى العامل الاقتصادي المكلف للحرب، فالقوة الآن لا تقتصر على السلاح فقط، ولكن تعتمد القوة على عناصر كثيرة منها الاقتصاد والإعلام وغيرهما، وصار الخوف من رد الفعل أحد الأسباب القوية المانعة للحرب، وكل دولة تخشى مما تخفيه أو تظهره الدولة الأخرى، وهكذا صار الإعداد للحرب ينفي قيام الحرب}[1].

إذاً فالمرابطة القوية الدائمة في الثكنات العسكرية اليوم تزجر وتمنع العدو من الاعتداء والهجوم على المسلمين، وهذا لا يقتصر على إرهاب وزجر العدو المعلوم بل يتعدى ذلك إلى إرهاب و زجر أعداء آخرين لا يعلمهم المسلمون، كما قال تعالى : ﴿**وَأَعِدُّواْ لَهُمْ مَّا اسْتَطَعْتُمْ مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدْوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لاَ تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ**﴾ [الأنفال : ٦٠].

فقوله تعالى : لا تعلمونهم الله يعلمهم : قيل : إنهم أعداء لا يعرفهم المسلمون بالتعيين ولا بالإجمال، وهم من كان يضمر للمسلمين عداوة وكيداً ويتربص بهم الدوائر مثل بعض القبائل، فالمعنى : أنكم لم تكونوا تعلمونهم قبل هذا الإعلام، وقد علمتموهم الآن إجمالاً.

وقيل : أي لم تكونوا تعلمونهم بالتفصيل، ولكن تعلمون وجودهم إجمالاً مثل المنافقين[2].

ومن هنا ندرك تماماً أن الرباط على الثغور في تاريخ الأمة الإسلامية كان مستمراً وواجباً لايترك، وحتى كان أيام الخلافة الأموية ما يعرف (بالصوائف والشواتي)، فلما ترك المسلمون الجهاد ذلوا وغزاهم عدوهم في عقر دارهم.

الأداة الثانية : ظهور الجيش قوياً أمام الأعداء :

القوة المراد إظهارها في الإسلام أمام الأعداء إما تكون قوة حقيقية، وإما أن تكون قوة تتعلق بشكل الجيش أو المقاتل ومظهرهما.

أما القوة الحقيقية : فهي إبراز العناصر القوية فعلاً القادرة على استعمال السلاح المتطور بكل أنواعه وأشكاله، ومما هو معلوم أن الإسلام حض على تقوية الجسم والتدريب على السلاح منذ الصغر، فعن ابن عمر ﷺ موقوفاً : "علموا أبناءكم السباحة والرمي والمرأة المغزل"[3]. وقال ﷺ : "ألا إن القوة الرمي ألا إن القوة الرمي ألا إن القوة الرمي"[4].

والرمي هو رمي السهام على الأعداء في عهد رسول الله ﷺ، أما الرمي اليوم فهو أكبر قوة رادعة في العالم، بل هو الذي يتحكم بنتائج المعارك الحربية، ويبدأ من رمي البندقية العادية إلى رمي الصواريخ العابرة للقارات الحاملة للرؤوس النووية، فالخوف من بطشها الشديد إلى جانب الأسلحة الفتاكة الأخرى، هو الذي يمنع من قيام الحروب، وتؤدي دوراً مهماً في

---

[1] تفسير الشعراوي ٤٧٧٩/٨.

[2] تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور ٥٥/١٠ إلى ٥٧، الحرب النفسية ، فهمي النجار ص٣٣٧ إلى٣٤٠.

[3] أخرجه البيهقي في شعب الإيمان، رقم (٨٢٩٧)، باب في حقوق الأولاد والأهلين، ١٣٥/١١، وقد ضعفه الإمام السيوطي (انظر الجامع الصغير للسيوطي، رقم ٥٤٧٧، ص ٣٣٩).

[4] أخرجه مسلم، رقم (١٩١٧)، كتاب الإمارة، باب فضل الرمي والحث عليه ... ص ٧٩٥.

الحرب النفسية في الوقت الحاضر.
طبعاً كل هذا يتطلب دعماً وجهاداً بالمال، ولذلك ورد الجهاد بالمال مقدماً على الجهاد بالنفس في أكثر الآيات، قال تعالى : ﴿**الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ أَعْظَمُ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ**﴾ [التوبة : ٢٠].
فإذا علم العدو أن سيواجه بقوة عسكرية مؤمنة قوية برجالها وسلاحها، أو رأى ذلك بأم عينه فربما امتنع عن القتال، وربما دخله الرعب عند اللقاء مما يؤدي إلى فشله وهزيمته(١).
وأما أن يكون مظهر الجيش قوياً : لقد حض الإسلام على أن يكون مظهر الجيش قوياً مما يدخل الرعب إلى قلوب الأعداء، ومن الممكن أن نتحدث عن ذلك ضمن المسائل التالية :
المسألة الأولى : ارتداء المقاتلين الحرير لإرهاب العدو :
من المعلوم في الفقه الإسلامي أن الحرير محرم على ذكور هذه الأمة، حل لإناثها، قال ﷺ : " إن الله أحل لإناث أمتي الحرير والذهب، وحرمه على ذكورها"(٢).
ولكن مع ذلك فقد أجاز كثير من الفقهاء للمقاتلين الذكور لبس الحرير بقصد إرهاب العدو، لما في لبسه من دلالة على العظمة والقوة والخيلاء وهذا جائز في الحرب، وإلى هذا الرأي ذهب الحنفية والحنابلة على الصحيح من المذهب، وهو قول عند المالكية وقول عند الشافعية .
والحنفية متفقون على جواز لبس الحرير في الحرب، ولكن جرى خلاف بين الإمام وصاحبيه في لبس الحرير الخالص بعد اتفاقهم على جواز لبس المخلوط، فالصاحبان ذهبوا إلى جوازه، وذهب أبو حنيفة إلى منعه لأن الضرورة المبيحة للبس الحرير وهي إرهاب العدو ودفع معرة السلاح تتحقق بالمخلوط.
جاء في العناية شرح الهداية : {...وجملة وجوه هذه المسائل ثلاثة : الأول : ما يكون كله حريراً وهو الديباج لا يجوز لبسه في غير الحرب بالاتفاق، وأما في الحرب فعند أبي حنيفة لا يجوز، وعندهما يجوز...الثاني : ما يكون سداه حريراً ولحمته غيره فلا بأس بلبسه في الحرب وغيره...والثالث : عكس الثاني وهو مباح في الحرب للضرورة وهو إيقاع الهيبة في عين العدو ودفع معرة السلاح ولا ضرورة في غيره فيكون مكروهاً}(٣).
وجاء في كشاف القناع : {ويباح لبس الحرير في حرب مباح إذا تراءى الجمعان إلى انقضاء القتال، ولو كان لبسه لغير حاجة لأن المنع من لبسه لما فيه من الخيلاء وذلك غير مذموم في الحرب}(٤).
إذاً إباحة الحرير على هذا الرأي لإرهاب العدو ودفع مفسدته.
ولكن ذهب بعض العلماء إلى عدم جواز ذلك في الحرب، وهو الرأي هو المعتمد عند الشافعية والمشهور عند المالكية ورأي بعض الحنابلة وقد عللوا ذلك أنه لا يتحقق بلبسه

---

(١) الحرب النفسية للدكتور فهمي النجار ٣٣٨-٣٣٩-٣٤٣.
(٢) أخرجه النسائي، رقم (٥٢٦٥)، كتاب الإيمان وشرائعه، باب تحريم لبس الذهب، ١٩٠/٨، وأخرجه ابن ماجه، رقم (٣٥٩٥)، كتاب اللباس، باب لبس الحرير والذهب للنساء، ١١٨٩/٢، وأخرجه أحمد رقم (١٩٥٠٧)، مسند أبي موسى الأشعري، ٢٦٦/٣٢، وأخرجه الترمذي، رقم (١٧٢٠)، كتاب اللباس، باب ما جاء في الحرير والذهب، ٢١٧/٤، قال الترمذي : حديث حسن صحيح، كما صحح الحديث الإمام السيوطي (انظر الجامع الصغير للسيوطي، رقم ٢٧٢، ص ٢٣).
(٣) انظر العناية شرح الهداية للبابرتي ٢١/١٠-٢٢.
(٤) كشاف القناع للبهوتي ٢٦٤/١.

إرهاب العدو[١].

المسألة الثانية : تحلية آلات الحرب بالذهب والفضة :

كما هو معلوم لدى الفقهاء حرمة استعمال الذهب والفضة، إلا في بعض الجوانب المحدودة، أما فيما يتعلق بتحلية آلات الحرب بالذهب والفضة فقد ذهب الكثير من الفقهاء إلى جواز ذلك، و إن اختلفوا في بعض التفصيلات :

فقد ذهب الحنفية إلى جواز اتخاذ البيضة، – وهي طاسة الدرع التي تلبس على الرأس – و الجوشن، – وهو الدرع - والساعدان من الذهب والفضة في الحرب للضرورة، أما السيف فقد أجازوا تحليته بالفضة دون الذهب.

أما التمويه الذي لا يخلص فلا بأس به سواء بالذهب أو الفضة[٢].

وأما المالكية : فقد أجازوا على المعتمد تحلية السيف بالذهب والفضة لورود السنة بجواز تحليته.

وأجاز أشهب التحلية في الأسلحة والمنطقة قياساً على السيف، ومنع في السرج واللجام والمعافير لأنها لباس الدواب.

وجوز ابن وهب[٣] من المالكية التحلية مطلقاً لعموم الإرهاب في قلب العدو[٤].

وقد أجاز الشافعية تحلية كل ما يستعمل وينفع في الحرب بالفضة دون الذهب، جاء في مغني المحتاج : {ويحل للرجل من الفضة حلية آلات الحرب كالسيف وأطراف السهام والدرع والخوذة والرمح والمِنطقة : بكسر الميم ما يشد بها الوسط، والترس والخف وسكين الحرب لأن في ذلك إرهاباً للكفار، وقد ثبت أن قبيعة سيفه ﷺ كانت من فضة وأن نعل سيفه كان من فضة[٥]، والقبيعة : بفتح القاف وكسر الباء الموحدة هي التي تكون على رأس قائم السيف، ونعل السيف : ما يكون في أسفل غمده من حديد أو فضة ونحوهما، ولأنه ﷺ دخل مكة يوم الفتح وعلى سيفه ذهب وفضة رواه الترمذي وحسنه لكن خالفه ابن القطان[٦]

---

(١) حاشية ابن عابدين ٥١٤/٩، حاشية الدسوقي، ابن عرفة٢٢٠/١، الذخيرة للقرافي٢٦٠/١٣، نهاية المحتاج للرملي ٣٧٧/٢، مغني المحتاج للشربيني ٤٥٨/١، المغني لابن قدامة ٣٠٦/٢-٣٠٧.

(٢) حاشية ابن عابدين ٤٩٤/٩-٥١٦-٥١٧، الفتاوى الهندية للشيخ نظام ٤١٣/٥.

(٣) ابن وهب (١٢٥ - ١٩٧هـ) : هو عبد الله بن وهب بن مسلم، أبو محمد الفهري بالولاء، المصري، من تلاميذ الإمام مالك، والليث بن سعد، جمع بين الفقه والحديث والعبادة، كان حافظاً مجتهداً، أثنى أحمد على ضبطه، وعُرض عليه القضاء فامتنع ولزم منزله، مولده ووفاته بمصر.

[تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني ٤٥٣/٢، الأعلام للزركلي١٤٤/٤].

(٤) حاشية الدسوقي، ابن عرفة ٦٢/١-٦٣، الذخيرة للقرافي٥٠/٣.

(٥) أخرجه أبو داود، رقم (٢٥٨٣)، كتاب الجهاد، باب في السيف يحلى، ص ٢٩٢، وأخرجه النسائي، رقم (٥٣٧٣)، كتاب الإيمان وشرائعه ، باب حليه السيف، ٢١٩/٨، وأخرجه الدارمي، رقم (٢٥٠١)، كتاب السير، باب في قبيعة سيف رسول الله ﷺ، ١٥٩٦/٣، وأخرجه الترمذي، رقم (١٦٩١)، كتاب الجهاد، باب ما جاء في السيوف وحليتها، ٢٠١/٤، قال الترمذي : هذا حديث حسن غريب، وقد تفرد النسائي بلفظ كان نعل سيف...، رقم (٥٣٧٤)، كتاب الإيمان وشرائعه ، باب حليه السيف، ٢١٩/٨

(٦) ابن القطان (٦٢٨ هـ - ١٢٣٠م) : هو علي بن محمد بن عبد الملك الكتامي الحميري الفاسي، أبو الحسن، ابن القطان، من حفاظ الحديث ونقدته، كان حافظاً ثقة مأموناً، قاضي الجماعة، لكن نقمت عليه في قضائه أمور، وقيل : كان رأس طلبة العلم بمراكش، من تصانيفه : (بيان الوهم والإيهام الواقعين في كتاب الأحكام، مقالة في الأوزان، النظر في أحكام النظر)، قال ابن ناصر الدين فيما يتعلق بكتابه الوهم والإيهام : ولابن القطان فيه وهم كثير نبه عليه أبو عبد الله الذهبي. =

فضعفه[١] وهو الموافق لجزم الأصحاب بتحريم تحلية ذلك بالذهب}[٢].
أما الحنابلة : فقد أجازوا قبيعة السيف من الذهب والفضة، كما أجازوا تحلية الجوشن، والبيضة، – وهي الخوذة – وغشاء القوس والنشاب من الفضة [٣].
وسبب الاختلاف بين الفقهاء في بعض التفصيلات : الأحاديث الواردة في المسألة : فقد وردت أحاديث تدل على جواز التحلية بالذهب، ووردت أحاديث تجيز التحلية بالفضة – كما تقدم ذكر بعض منها في نص مغني المحتاج السابق، وهناك بعض الأحاديث التي تنفي تحلية الصحابة لآلات الحرب بالذهب أو بالفضة : كما جاء في الحديث عن أبي أمامة[٤] ﷺ أنه قال : "لقد فتح الفتوحَ قوم ما كان حلية سيوفهم الذهب ولا الفضة، إنما كانت حليتهم العلابي والآنُك[٥] والحديد}[٦].
قال ابن حجر رحمه الله تعالى في التعليق على هذا الحديث :
{...وفي هذا الحديث أن تحلية السيوف وغيرها من آلات الحرب بغير الذهب والفضة أولى، وأجاب من أباحها بأن تحلية السيوف بالذهب والفضة إنما شرع لإرهاب العدو، وكان لأصحاب رسول الله ﷺ عن ذلك غنية لشدتهم في أنفسهم وقوتهم في إيمانهم}[٧].
وقد وفق الدكتور محمد خير هيكل بين هذا الحديث وبين الأحاديث الدالة على جواز التحلية بالذهب أو الفضة : بأن تحلية السيوف بالفضة كانت موجودة على عهد الصحابة ولكنها قليلة، ولم تكن ظاهرة عامة، بحيث أن أبا أمامة لم يطلع عليها أو قد اطلع عليها ولكن لقلتها كأنها في حكم المعدومة، ولذا يصح قوله بأن من فتحوا الفتوح لم تكن حلية سيوفهم الذهب أو الفضة، فالنفي مسلط على ما هو الأغلب الظاهر، إذ لم يكن الغالب الظاهر عليهم تلك التحلية[٨].
ويرى الباحث أن حديث أبي أمامة ليس فيه منع تحلية آلات الحرب بالذهب أو الفضة،

= [الأعلام للزركلي ٣٣١/٤، شذرات الذهب، ابن العماد ٢٢٥/٧].
(١) أخرجه الترمذي، رقم (١٦٩٠) ، كتاب الجهاد، باب ما جاء في السيوف وحليتها، ٢٠٠/٤، قال الترمذي : هذا حديث حسن غريب، ولكن ضعفه ابن القطان - كما ذكر الإمام الشربيني -ووافقه على تضعيفه الإمام الذهبي، وقال : فإنه منكر، فيه طالب بن حجير، وقد تفرد به، فما علمنا في حلية سيف رسول الله ﷺ ذهباً. (انظر نصب الراية للزيلعي، رقم (٧٢٦٧)، كتاب الكراهية، فصل في اللبس، ٢٣٣/٤).
(٢) مغني المحتاج للشربيني ٥٨٠/١، وانظر حاشية إعانة الطالبين للدمياطي ٢٦٢/٢-٢٦٣.
(٣) انظر كشاف القناع للبهوتي ٦٧/٢
(٤) أبو أمامة الباهلي (٨١هـ) : هو صدي بن عجلان بن وهب، أبو أمامة الباهلي، غلبت عليه كنيته، صحابي، كان مع علي في صفين، روى عن النبي ﷺ وعن عمر وعثمان وعلي وغيرهم ﷺ، روى عنه أبو سلام الأسود وخالد بن معدان وغيرهم، توفي في أرض حمص، وهو آخر من مات من الصحابة بالشام، له في الصحيحين ٢٥٠ حديثاً. [الإصابة لابن حجر العسقلاني ٢٤٠/٣، الأعلام للزركلي ٣/ ٢٠٣].
(٥) العلابي : الجلود الخام التي ليست بمدبوغة، وقيل : هي العصب تؤخذ رطبة فيشد بها جفون السيوف وتلوى عليها فتجف، وقيل : هي عصب العنق وهي أمتن ما يكون من عصب البعير. أما الآنُك : فهو الرصاص . (انظر فتح الباري لابن حجر العسقلاني ٩٦/٦).
(٦) أخرجه البخاري، رقم (٢٧٥٢)، كتاب الجهاد، باب حلية السيوف، ٩٨٠/٢.
(٧) فتح الباري لابن حجر العسقلاني ٩٦/٦.
(٨) الجهاد والقتال في السياسة الشرعية ١١٤٧/٢- ١١٤٨.

فربما ما اطلع أبو أمامة على ذلك، بدليل الأحاديث الصحيحة الواردة بالتحلية، والأمر - كما ذكر العلماء الذين أجازوا التحلية - معلل بإرهاب العدو وإظهار عزة الإسلام، فإذا رأى المسلم أن ذلك مما يرهب العدو ويكون له أثر في الحرب النفسية فلا بأس به، وتُرتكب مفسدة استعمال الذهب أو الفضة إن ترتب على ذلك إرهاب العدو وزجره ودحره؛ لأن مفسدة الكفر أعظم من مفاسد التحلية بالذهب أو الفضة، ولكن يبدوا لي ضرورة الاقتصار في التحلية على الفضة لصحة الأحاديث الواردة في ذلك دون التحلية بالذهب لضعف الحديث الوارد في ذلك.

قال الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي رحمه الله تعالى في فقه السيرة معلقاً على تبختر أبي دجانة[١] بين في صفوف القتال : {وهذا يدل على أن كل مظاهر الكبر المحرمة في الأحوال العامة تزول حرمتها في حالات الحرب، فمن مظاهر الكبر المحرمة أن يسير المسلم في الأرض مرحاً متبختراً، ولكن ذلك في ميدان القتال أمر حسن وليس بمكروه، ومن مظاهر الكبر المحرمة تزيين البيوت أو الأواني والأقداح بالذهب أو الفضة، غير أن تزيين آلات الحرب وأسلحتها بالفضة غير ممنوع فمظهر الكبر هنا إنما هو افتخار بعزة الإسلام على أعدائه، ثم هو معنى من معاني الحرب النفسية التي ينبغي ألا تفوت المسلمين أهميتها}[٢].

المسألة الثالثة : العروض العسكرية وإيهام العدو كثرة المسلمين :

هذا النوع من الحرب النفسية استخدم في تاريخنا الإسلامي بغرض إرهاب العدو و تخويفه، و من ثم الانتصار عليه وهزيمته دون قتال.

ومثال هذا النوع من الحرب النفسية ما جرى قبل فتح مكة من تخطيط وضعه رسول الله ﷺ وفعلاً نجحت الخطة وفتحت مكة بلا قتال .

فقد جاء في الحديث : {لما سار ﷺ عام الفتح فبلغ ذلك قريشاً، خرج أبو سفيان بن حرب[٣]، وحكيم بن حزام[٤]، وبديل بن ورقاء[٥] يلتمسون الخبر عن رسول الله ﷺ، فأقبلوا يسيرون

---

(١) أبو دجانة : سماك بن خرشة الأنصاري الساعدي، شهد بدراً مع رسول الله ﷺ، وكان بهمة من البهم الأبطال، دافع عن رسول الله ﷺ يوم أحد، فكثرت فيه الجراحات، واستشهد أبو دجانة يوم اليمامة، وهو ممن اشترك في قتل مسيلمة يومئذ مع عبد الله بن زيد بن عاصم ووحشي بن حرب، وكان رسول الله ﷺ قد آخى بين أبي دجانة وبين عتبة بن غزوان، وأبو دجانة هو الذي قبل بسيف رسول الله ﷺ يوم أحد.
[الاستيعاب لابن عبد البر ص٧٩٨، الإصابة لابن حجر العسقلاني ٥٧/٧].

(٢) فقه السيرة النبوية للدكتور البوطي ص ٢٦٥.

(٣) أبو سفيان بن حرب : صخر بن حرب بن أمية الأموي القرشي، هو والد معاوية ويزيد وعتبة، ولد قبل الفيل بعشر سنين، وكان من أشراف قريش في الجاهلية، وكان تاجراً إلى الشام وغيرها من أرض العجم، ويقال : كان أفضل قريش في الجاهلية رأياً ثلاثة عتبة وأبو جهل وأبو سفيان، فلما أتى الله بالإسلام أدبروا في الرأي، أسلم أبو سفيان يوم الفتح، وشهد مع رسول الله ﷺ حنيناً، واختلف في حسن إسلامه؛ فطائفة ترى أنه لما أسلم حسن إسلامه، وطائفة ترى غير ذلك، ومات سنة ثلاث وثلاثين في خلافة عثمان، ودفن بالبقيع، وهو ابن ثمان وثمانين سنة، وقيل ابن بضع وتسعين سنة.
[الاستيعاب لابن عبد البر ص٨١٣، الإصابة لابن حجر العسقلاني ٢٣٧/٣].

(٤) حكيم بن حزام (٥٤هـ) : هو حكيم بن حزام بن خويلد بن أسد، أبو خالد، صحابي، قرشي، وهو ابن أخي خديجة أم المؤمنين، شهد حرب الفجار، وكان صديقاً للنبي ﷺ قبل البعثة وبعدها، أعتق في الجاهلية مائة رقبة، وحمل على مائة بعير، وفعل مثل ذلك في الإسلام، وكان من سادات قريش =

حتى أتوا مر الظهران فإذا هم بنيران كأنها نيران عرفة، فقال أبو سفيان : ما هذه لكأنها نيران عرفة؟[١] فقال بديل بن ورقاء : نيران بني عمرو، فقال أبو سفيان :عمرو أقل من ذلك! فرآهم ناس من حرس رسول الله ﷺ فأدركوهم فأخذوهم فأتوا بهم رسول الله ﷺ، فأسلم أبو سفيان، فلما سار قال للعباس[٢] : "احبس أبا سفيان عند خطم الجبل حتى ينظر إلى المسلمين". فحبسه العباس فجعلت القبائل تمر مع النبي ﷺ تمر كتيبة كتيبة[٣] على أبي سفيان، فمرت كتيبة، قال : يا عباس من هذه؟ قال : هذه غفار، قال مالي ولغفار ثم مرت جهينة، قال : مثل ذلك، ثم مرت سعد بن هذيم ،فقال : مثل ذلك، ومرت سليم فقال : مثل ذلك...الحديث}[٤].

وفي رواية ابن سعد أن النبي ﷺ أمر أصحابه في تلك الليلة فأوقدوا عشرة آلاف نار[٥].

وفي رواية ابن إسحاق[٦] : حتى مر رسول الله ﷺ في كتيبة الخضراء، فيها المهاجرون والأنصار ﷺ لا يرى منها إلا الحدق من الحديد، فقال: سبحان الله يا عباس من هؤلاء؟ قال : قلت : هذا رسول الله في المهاجرين والأنصار، قال : ما لأحد بهؤلاء قبل ولا طاقة، والله يا أبا الفضل لقد أصبح ملك ابن أخيك الغداة عظيماً، قال : قلت : يا أبا سفيان : إنها النبوة! قال : نعم إذن، قال : قلت : النجاء إلى قومك، حتى إذا جاءهم صرخ بأعلى صوته : يا

= في الجاهلية والإسلام، عالما بالنسب، أسلم يوم الفتح له في كتب الحديث ٤٠ حديثًاً، عاش ستين سنة في الجاهلية، وستين سنة في الإسلام، وتوفي بالمدينة، ودفن في داره. [أسد الغابة لابن الأثير ٥٢٢/١، الأعلام للزركلي ٢/ ٢٦٩].

(٥) بديل بن ورقاء : هو بديل بن ورقاء بن عمرو بن ربيعة الخزاعي، قال ابن السكن : له صحبة، سكن مكة، وقال ابن إسحاق : إن قريشاً يوم فتح مكة لجئوا إلى دار بديل بن ورقاء الخزاعي، ودار مولاه رافع، وشهد بديل وابنه عبد الله حنيناً والطائف وتبوك، وكان من كبار مسلمة الفتح، وقيل : أسلم قبل الفتح، وروت عنه حبيبة بنت شريق جدة عيسى بن مسعود، وفي الإصابة نقلاً عن ابن منده : أنه مات قبل النبي ﷺ، وقيل : غير ذلك. [أسد الغابة لابن الأثير ٢٠٣/١، الإصابة لابن حجر العسقلاني ١٤٦/١].

(١) إشارة إلى ما جرت به عادتهم من إيقادا النيران الكثيرة ليلة عرفة . (فتح الباري لابن حجر العسقلاني ٧/٨).

(٢) العباس بن عبد المطلب (٥١ ق هـ - ٣٢هـ) : هو العباس بن عبد المطلب بن هاشم، عم رسول الله ﷺ، وجد الخلفاء العباسين، كان في قريش سيداً مشهوراً بالرأي، وكانت إليه سقاية الحاج، وهي من مآثر قريش، وأقرت له في الإسلام، قيل : إنه أسلم قبل الهجرة، هاجر متأخراً، وشهد الفتح وحنيناً، وكان الخلفاء يجلونه. [الأعلام للزركلي ٢٦٢/٣، أسد الغابة لابن الأثير ٦٠/٣ وما بعدها].

(٣) الكتيبة : هي القطعة من الجيش. (انظر فتح الباري لابن حجر العسقلاني ٨/٨).

(٤) أخرجه البخاري، رقم (٤٠٣٠)، كتاب المغازي، باب أين ركز النبي ﷺ الراية يوم الفتح، ١٤٥٣/٣.

(٥) فتح الباري لابن حجر العسقلاني ٧/٨.

(٦) ابن إسحاق (١٥١هـ) : هو محمد بن إسحاق بن يسار بن خيار، أبو عبد الله، القرشي المطلبي المدني، مؤرخ، حافظ، وهو من أقدم مؤرخي العرب، ومن حفاظ الحديث، رأى أنساً وابن المسيب وغيرهم، روى عن أبيه، وعميه عبد الرحمن وموسى، والأعرج والزهري وغيرهم، وروى عنه : الحمادان وشعبة والسفيانان وغيرهم، قال ابن حبان : لم يكن أحد بالمدينة يقارب ابن إسحاق في علمه أو يوازيه في جمعه، وهو من أحسن الناس سياقاً للأخبار، وقال ابن عيينة قال : جالست ابن إسحاق منذ بضع وسبعين سنة وما يتهمه أحد من أهل المدينة ولا يقول فيه شيئاً، وقال ابن البرقي : لم أر أهل الحديث يختلفون في ثقته وحسن حديثه وروايته. [تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني ٥٠٤/٣، الأعلام للزركلي ٢٨/٦].

معشر قريش هذا محمد قد جاءكم فيما لا قبل لكم به[١].
وجه الاستدلال بهذه الروايات : إيقاد النيران الكثيفة الكثيرة : دلالة على ضخامة الجيش وكثرته، ولا يخفى ما في ذلك من تخويف وإرهاب للنفوس .
واختيار النبي ﷺ لمضيق الوادي بالذات لوقوف أبي سفيان يدل على براعة وإحكام في تدبير أمر التخويف، فمرور الجيش في مضيق يجعل أبا سفيان يرى قوة الجيش عن كثب وهي تمر عليه، ولو اختار موضعاً في الصحراء المكشوفة لتفرق الجيش فيها، ولما وقع التأثير المعنوي المطلوب[٢].
وفي هذا إظهار لأهمية العروض العسكرية الكبيرة القوية والتي من الممكن إظهارها اليوم عبر وسائل الإعلام المرئية والمسموعة مثل القنوات الفضائية.
ولقد عد القرآن الكريم قضية القلة والكثرة من جنود الله تعالى التي يهزم الله بها من يشاء من أعدائه، قال تعالى : ﴿**قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ الْتَقَتَا فِئَةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأُخْرَى كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُمْ مِثْلَيْهِمْ رَأْيَ الْعَيْنِ وَاللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِ مَنْ يَشَاءُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِأُولِي الْأَبْصَارِ**﴾ [آل عمران : ١٣]
فقوله تعالى : ﴿رأي العين﴾ الرؤية هنا بصرية، والظاهر من الآية أن الكفار رأوا المسلمين يوم بدر عند اللقاء والتلاحم مثلي عددهم، فوقع الرعب في قلوبهم فانهزموا، فهذه الرؤية جعلت آية لمن رأوها وتحققوا بعد الهزيمة أنهم كانوا واهمين فيما رأوه ليكون ذلك أشد حسرة لهم.
وعلى هذا تكون هذه الرؤية غير الرؤية المذكورة في الأنفال بقوله تعالى : ﴿**وَيُقَلِّلُكُمْ فِي أَعْيُنِهِمْ**﴾ [الأنفال : ٤٤].
فآية الأنفال من المناسب أن تكون قد وقعت قبل التلاحم حتى يستخف المشركون بالمسلمين فلا يأخذوا أهبتهم للقائهم، فلما لاقوهم رأوْهم مثلي عددهم فدخلهم الرعب والهزيمة، وتحققوا قلة عدد المسلمين بعد انكشاف الملحمة، فكانت إرادة القلة وإرادة الكثرة سببي نصر للمسلمين بعجيب صنع الله تعالى .
وهذا كله على قول أن الكفار هم الذين رأوا المسلمين مثلي عددهم.
وقيل : من الجائز أن يكون المسلمون رأوا المشركين مثلي عدد المؤمنين، وكان المشركون ثلاثة أمثالهم فقللهم الله تعالى في أعين المسلمين لئلا يفشلوا، لأنهم قد علموا من قبل أن المسلم يغلب كافرين، فلو علموا أنهم ثلاثة أضعافهم لخافوا الهزيمة، وتكون هذه الإراءة هي الإراءة المذكورة في سورة الأنفال : ﴿**وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ الْتَقَيْتُمْ فِي أَعْيُنِكُمْ قَلِيلًا**﴾ [الأنفال : ٤٤][٣].
المسألة الرابعة : الخيلاء في الحرب :
الخيلاء لغة : الخال والخيل والخُيلاء والخِيلاء والأخيل والخَيلة والمخِيلة كله الكبر، وقد اختال وهو ذو خيلاء وذو خال وذو مخِيلة أي ذو كبر[٤].
والخيلاء في مصطلح العلماء لا يخرج عن هذه المعنى، فهو الكبر والبطر والزهو والتبختر

---

(١) سيرة ابن هشام ٤٠٤/٢.
(٢) الحرب النفسية للدكتور فهمي النجار ص ٣٤٨-٣٤٩.
(٣) تفسير التحرير والتنوير لابن عاشور ١٧٧/٣.
(٤) لسان العرب لابن منظور ١٣٠٥/٢ مادة خيل.

، فكل ذلك بمعنى واحد[١].
والأصل في الخيلاء أنه حرام، قد دلت نصوص كثيرة على تحريمه، قال تعالى : ﴿**وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا**﴾ [الإسراء : ٣٧].
قال الإمام القرطبي في معرض تفسيره لهذه الآية : {وهذا نهي عن الخيلاء وأمر بالتواضع، والمرح : شدة الفرح، وقيل : التكبر في المشي، وقيل : تجاوز الإنسان قدره، وقال قتادة[٢] : هو الخيلاء في المشي، وقيل : هو البطر والأشر، وقيل : هو النشاط وهذه الأقوال متقاربة ولكنها منقسمة إلى قسمين : أحدهما مذموم، والآخر محمود؛ فالتكبر والبطر والخيلاء وتجاوز الإنسان قدره مذموم، والفرح والنشاط محمود}[٣].
وقال ﷺ : "لا ينظر الله إلى من جر ثوبه خيلاء"[٤].
وهناك أدلة كثيرة على تحريم الخيلاء يُكتفى بما تقدم ذكره.
ولكن لكل قاعدة استثناء كما هو شائع، فقد استثنى العلماء من حرمة الخيلاء، الخيلاء في الحرب على أعداء الله تعالى لإرهابهم وإظهار عزة وقوة الإسلام والمسلمين .
والدليل على ذلك : ما جاء في الحديث عن النبي ﷺ : "إن من الغيرة ما يحب الله عز و جل، ومنها ما يبغض الله عز و جل، ومن الخيلاء ما يحب الله عز و جل، ومنها ما يبغض الله عز و جل، فأما الغيرة التي يحب الله عز و جل فالغيرة في الريبة، وأما الغيرة التي يبغض الله عز و جل فالغيرة في غير ريبة، والاختيال الذي يحب الله عز و جل اختيال الرجل بنفسه عند القتال وعند الصدقة، والاختيال الذي يبغض الله عز و جل الخيلاء في الباطل"[٥].
وقال ﷺ من يأخذ هذا السيف بحقه؟ فقام إليه رجال فأمسكه عنهم، حتى قام إليه أبو دجانة سماك بن خرشة، أخو بني ساعدة، فقال : وما حقه يا رسول الله؟ قال أن تضرب به القوم حتى ينثني، قال : أنا آخذه يا رسول الله بحقه، فأعطاه إياه وكان أبو دجانة رجلاً شجاعاً يختال عند الحرب إذا كانت، وكان إذا أعلم بعصابة له حمراء يعصبها على رأسه علم الناس أنه سيقاتل، فلما أخذ السيف من يد رسول الله أخرج عصابته تلك فعصب بها رأسه، فجعل يتبختر بين الصفين ، فقال رسول الله ﷺ، حين رآه يتبختر : "إنها لمشية أبغضها الله

---

[١] شرح النووي على مسلم ١٤/٦٠-٦١.
[٢] قتادة (٦١ - ١١٨هـ) : هو قتادة بن دعامة بن قتادة السدوسي، من أهل البصرة، ولد ضريراً، أحد المفسرين والحفاظ للحديث، قال أحمد بن حنبل : قتادة أحفظ أهل البصرة، وكان مع عمله بالحديث رأسا في العربية ومفردات اللغة وأيام العرب والنسب، كان يرى القدر، وقد يدلس في الحديث، مات بواسط في الطاعون. [الأعلام للزركلي ١٨٩/٥، تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني ٤٢٨/٣].
[٣] الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٨١/١٣.
[٤] أخرجه البخاري، رقم (٥٤٤٧)، كتاب اللباس، باب من جر إزاره من غير خيلاء، ٢٠٥١/٤، وأخرجه مسلم، رقم (٢٠٨٥)، كتاب اللباس والزينة، باب تحريم جر الثوب خيلاء وبيان حد ما يجوز إرخاؤه إليه وما يستحب، ص ٨٦٥.
[٥] أخرجه أحمد في مسنده، رقم (٢٣٧٤٧)، مسند جابر بن عتيك، ١٥٦/٣٩، وأخرجه أبو داود، رقم (٢٦٥٩)، كتاب الجهاد، باب في الخيلاء في الحرب، ص ٣٠٠، وأخرجه النسائي، رقم (٢٥٥٨)، كتاب الزكاة، باب الاختيال في الصدقة، ٧٨/٥. واللفظ للنسائي، وقد ذكر الحديث ابن حبان في صحيحه، رقم (٢٩٥)، كتاب البر والإحسان، باب ذكر الإخبار عن الغيرة التي يحبها الله والتي يبغضها، ٥٣٠/١.

إلا في هذا الموطن"[1].
يقول الإمام الشوكاني رحمه الله تعالى : {واختيال الرجل بنفسه عند القتال من الخيلاء الذي يحبه الله لما في ذلك من الترهيب لأعداء الله والتنشيط لأوليائه، ومنه قوله ﷺ لأبي دجانة لما رآه يختال عند القتال "إن هذه مشية يبغضها الله ورسوله إلا في هذا الموطن" وكذلك الاختيال عند الصدقة فإنه ربما كان من أسباب الاستكثار منها و الرغوب فيها ...}[2].

الأداة الثالثة : الدعاية :

أما معنى الدعاية : الدعاية بمفهومها الأصيل : وهو الدعوة إلى أمر ما، كان الإسلام سابق فيها، ومفهوم الدعاية بمعنى الدعوة لا يختلف عن المفهوم الحديث للدعاية : وهو نشر الآراء والعادات ونقلها من شخص إلى آخر، ومن جيل إلى آخر، إلا أن المعاصرين حددوا مصطلح الدعاية ووضعوا له الأسس والأهداف والوسائل، واصطبغت بعد ذلك بصبغة الأكاذيب لتلميع الأفكار والآراء الخبيثة.

ومن هنا انحط مفهوم الدعاية من مفهوم الدعاية القائمة على الإقناع والوضوح لمادتها إلى مفهوم السيطرة على السلوك والظفر بتأييد الجماهير بأي ثمن وبأي وسيلة.

ولقد عرف العلماء الدعاية بتعريفات كثيرة، فعلماء الاجتماع والنفس والعلوم السياسية ورجال الإعلام كل قد أدلى بدلوه في هذه المجال، فمن هذه التعريفات : {الدعاية هي نشر معلومات - حقائق أو مبادئ أو مجادلات أو شائعات أو أنصاف حقائق أو أكاذيب - وفق اتجاه معين من جانب فرد أو جماعة في محاولة منظمة للتأثير في الرأي العام وتغيير اتجاه الأفراد والجماعات باستخدام وسائل الإعلام والاتصال بالجماهير}.

وهذا التعريف يشتمل على :

معنى الدعاية : نشر المعلومات.

مادة الدعاية : الحقائق أو المبادئ أو الأكاذيب.

هدف الدعاية : تغيير أو توجيه اتجاه الأفراد والجماعات.

وسائل الدعاية : وسائل الدعاية متنوعة من صحافة وإذاعة وتلفاز وغيرها، إلى جانب الدعاية المباشرة.

وتعد الدعاية من أهم أسلحة الحرب النفسية، حتى عُرِّفت الحرب النفسية ذاتها : بأنها الاستخدام المخطط للدعاية بهدف التأثير على عواطف وأفكار وسلوك شعوب الدول المعادية لتحطيم روحها المعنوية وإرادتها القتالية[3].

ويعد الجهاد باللسان في مقدمة وسائل الدعاية لإرهاب الكفار وهزيمتهم، قال ﷺ : "جاهدوا

---

(١) قول النبي ﷺ من يأخذ هذا السيف بحقه؟ فأخذه أبو دجانة، أخرجه الحاكم في المستدرك، كتاب معرفة الصحابة، ذكر شجاعة أبي دجانة، ٢٣٠/٣، قال الحاكم : صحيح الإسناد ولم يخرجاه، ووافقه على ذلك الذهبي (انظر التلخيص للذهبي ٢٣١/٣)، أما قوله ﷺ : "إنها لمشية أبغضها الله ..." أخرجه الطبراني في المعجم الكبير، رقم (٥٦٠٨)، مسند سماك بن خرشة أبو دجانة...، ١٢٣/٧، قال في مجمع الزوائد : وفيه من لم أعرفه (انظر مجمع الزوائد للهيثمي، رقم ١٠٠٧١، كتاب المغازي والسير، باب في وقعة أحد، ١٥٧/٦). وانظر سيرة ابن هشام ٦٦/٢-٦٧.

(٢) نيل الأوطار للشوكاني ٣٥٨/٩.

(٣) الحرب النفسية للدكتور فهمي النجار ص ١٥٨-١٥٩-٣٤٤.

المشركين بأموالكم وأنفسكم وألسنتكم"[١].

وأما أشكالها : فلقد عَرَفت الدعاية في الإسلام أشكالاً متعددة بقصد إدخال الرعب إلى قلوب المشركين، و منها :

أولاً : الهجاء :

الهجاء لغة : يقال هجاه يهجُوه هجْواً وهجاء و تهجاء شتمه بالشعر، وهو خلاف المدح[٢].

والهجاء من أهم أشكال الدعاية والجهاد باللسان في عهد رسول الله ﷺ، كما كان الأمر كذلك في الجاهلية، وكان أثر الهجاء في نفوس المشركين عظيماً، ولهذا كان النبي ﷺ يحض شاعره حسان بن ثابت[٣] على هجاء المشركين ويقول له : "اهجهم أو هاجهم وجبريل معك"[٤]. وعن عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ قال : "اهجوا قريشاً فإنه أشد عليهم من رشق النبل "[٥].

قال الإمام النووي في شرح هذا الحديث : {...وفيه جواز هجو الكفار ما لم يكن أمان، وأنه لا غيبة فيه، وأما أمره ﷺ بهجائهم وطلبه ذلك من أصحابه...فالمقصود منه النكاية في الكفار، وقد أمر الله تعالى بالجهاد في الكفار والإغلاظ عليهم، وكان هذا الهجو أشد عليهم من رشق النبل، فكان مندوبا لذلك مع ما فيه من كف أذاهم وبيان نقصهم والانتصار بهجائهم المسلمين، قال العلماء : ينبغي أن لا يُبدأ المشركون بالسب والهجاء مخافة من سبهم الإسلام وأهله، قال الله تعالى : ﴿**وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ**﴾ [الأنعام : ١٠٨]، ولتنزيه ألسنة المسلمين عن الفحش، إلا أن تدعو إلى ذلك ضرورة لابتدائهم به فيكف أذاهم ونحوه كما فعل النبي ﷺ}[٦].

فالأحاديث الواردة تبين أهمية الجهاد باللسان ولا سيما الشعر وشدة تأثيره على الأعداء، حتى إن الكلمة الموجهة على الأعداء أشد من وقع النبل، وكان الشعر حينها يكاد يكون الوسيلة الإعلامية الأقوى والأكثر انتشاراً في أزمانهم، ويشهد لذلك المعلقات وسوق عكاظ.

ثانياً : الشعارات والهتافات :

اتخذ المسلمون الشعارات والهتافات لتحقيق عدة أهداف، كالتعارف فيما بينهم أثناء الالتحام بالأعداء، أو في الظلام، وإثارة انفعالات الشجاعة والحماسة في نفوسهم، مع ترويع العدو وبث الرهبة والخوف في قلبه في الوقت نفسه [٧].

ومن أمثلة صيحات القتال التي استخدمها المسلمون :

---

[١] تقدم تخريجه صفحة (٢٦٦).

[٢] لسان العرب لابن منظور ٤٦٢٧/٦، مادة هجا.

[٣] حسّان بن ثابت (٥٤هـ) : هو حسان بن ثابت بن المنذر، أبو الوليد، الخزرجي الأنصاري، الصحابي شاعر النبي ﷺ، وأحد المخضرمين الذين أدركوا الجاهلية والإسلام، عاش ستين سنة في الجاهلية، ومثلها في الإسلام، روى عن النبي ﷺ. وعنه البراء بن عازب وسعيد بن المسيب، وزيد بن ثابت وغيرهم. لم يشهد مع النبي ﷺ مشهداً لعلة أصابته، وكانت له ناصية يسدلها بين عينيه، توفي في المدينة.
[تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني ٣٨٠/١، الأعلام للزركلي ٢ / ١٧٥] .

[٤] أخرجه البخاري، رقم (٣٨٩٧)، كتاب المغازي، باب مرجع النبي ﷺ من الأحزاب ...، ١٤٠٤/٣، وأخرجه مسلم، رقم (٢٤٨٦)، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل حسان بن ثابت، ص ١٠٠٨.

[٥] أخرجه مسلم، رقم (٢٤٩٠)، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل حسان بن ثابت، ص ١٠٠٩.

[٦] شرح النووي على مسلم ٤٨/١٦- ٤٩.

[٧] الحرب النفسية للدكتور فهمي النجار ص ٣٤٥.

- التكبير (الله أكبر) : كان التكبير شعار كل مسلم، وقدوة المسلمين بالتكبير هو الرسول القائد ﷺ عندما كبر قبل فتح خيبر فنزل الهلع والخوف في قلوب اليهود، فقد جاء في الحديث عن سيدنا أنس ﷺ أنه قال في غزوة خيبر : فلما أصبح النبي ﷺ ولم يسمع أذاناً... فخرجوا إلينا بمكاتلهم ومساحيهم، فلما رأوا النبي ﷺ، قالوا : محمد والخميس، فلما رآهم النبي ﷺ قال : "الله أكبر، الله أكبر، خربت خيبر، إنا إذا نزلنا بساحة قوم فساء صباح المنذرين "[١].

- وكان شعار أصحاب رسول الله ﷺ في غزوة بدر (أحد، أحد)[٢].

- عن إياس بن سلمة بن الأكوع عن أبيه ﷺ قال : غزوت مع أبي بكر ﷺ زمن رسول الله ﷺ فكان شعارنا يعني أصحاب النبي ﷺ : أمت، أمت[٣].

- ومن الشعارات : (يا صباحاه)، كما جاء عن سلمة بن الأكوع[٤] في غزوة ذي قرد[٥] قال : فصرخت ثلاث صرخات يا صباحاه، فأسمعت ما بين لابتي المدينة، ثم اندفعت على وجهي حتى أدركتهم بذي قرد[٦].

يقول الإمام النووي رحمه الله تعالى معلقاً على قول سلمة فصرخت ثلاث صرخات يا صباحاه : {فيه جواز مثله للإنذار بالعدو}[٧].

ثالثاً : الفخر :

الفخر لغة : الفخْر والفخَر والفَخار والفَخارة التمدح بالخصال والافتخار وعد القديم، والتفاخر : التعاظم، والتفخُّر : التعظم والتكبر[٨].

والمعنى الاصطلاحي لا يخرج عن هذا المعنى : فالفخر هو أن يصدر عن الإنسان ما يدل على المباهاة بما يتمتع به من أصل ينتسب به أو خصال يتصف بها هو أو من ينتسب إليهم[٩].

أما عن حكم الفخر :

---

[١] أخرجه البخاري، رقم (٥٨٥)، كتاب الأذان، باب ما يحقن بالأذان من الدماء، ٢١٤/١، وأخرجه مسلم، رقم (١٣٦٥)، كتاب الجهاد والسير، باب غزوة خيبر، ص ٧٤٩.

[٢] سيرة ابن هشام ٦٣٤/١.

[٣] أخرجه أبو داود، رقم (٢٦٣٨)، كتاب الجهاد، باب في البيات، ص ٢٩٧، وأخرجه أحمد في مسنده، رقم (١٦٤٩٨)، مسند سلمة بن الأكوع، ٢٤/٢٧، وأخرجه الدارمي، رقم (٢٤٩٥)، كتاب السير، باب الشعار، ١٥٩٢/٣، قال الحاكم : صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي (انظر المستدرك للحاكم مع التلخيص للذهبي، كتاب الجهاد، باب دعاء الغازي عند بيتوته، ١٠٧/٢).

[٤] سلمة بن الأكوع (٧٤هـ) : هو سلمة بن عمرو بن سنان الأكوع، وقال ابن حجر العسقلاني : اسمه سنان بن عبد الله بن بشير الأسلمي المعروف بالأكوع، صحابي من الذين بايعوا تحت الشجرة، غزا مع النبي ﷺ سبع غزوات وكان شجاعاً بطلاً رامياً، روى عن النبي ﷺ وعن أبي بكر وعمر وغيرهم، وعنه : ابنه إياس، ومولاه يزيد بن أبي عبيد، وعبد الرحمن بن عبد الله بن كعب وغيرهم، له ٧٧ حديثاً. [تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني ٧٤/٢، الأعلام للزركلي ١١٣/٣].

[٥] ذو قرد : هو ماء على نحو يوم من المدينة مما يلي غطفان. (شرح النووي على مسلم ١٧٣/١٢).

[٦] أخرجه البخاري، رقم (٣٩٥٨)، كتاب المغازي، باب غزوة ذات القَرَد، ١٤٣٠/٣، وأخرجه مسلم، رقم (١٨٠٦)، كتاب الجهاد والسير، باب غزوة ذي قرد وغيرها، ص ٧٥٢.

[٧] شرح النووي على مسلم ١٧٣/١٢.

[٨] لسان العرب لابن منظور ٣٣٦١/٢، مادة فخر.

[٩] الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، د. محمد خير هيكل ١١٣٤/٢.

هنا يجب التفريق بين الفخر في حالة الحرب والقتال – الذي هو محل البحث - وبين الفخر في غير ذلك :

أما عن حكم الفخر في غير حالة الحرب : فهنا حالات :

١- إن كان الفخر يولد في نفس صاحبه الإحساس بالعظمة والشعور بالكبرياء، ويحمله هذا على جرح مشاعر الآخرين بما يرمز إليه فخره من غمز و لو كان مبطناً، فهذا الفخر حرام، لقوله تعالى : ﴿ **إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْتَكْبِرِينَ**﴾ [النحل : ٢٣].

و قوله ﷺ : "الكبر بطر الحق و غمط الناس "(١).

٢- إن كان الفخر بالتماس العزة عن طريق الانتساب إلى الأصل الذي ينتمي إليه الإنسان من أسلاف غبروا في ماضي الدهر، وهم بالنسبة للمسلم العربي هم العرب قبل الإسلام نظراً لما كان لهم من أمجاد حقيقية، وقد وردت النصوص الشرعية بالنهي عن مثل هذا الافتخار.

عن أبي هريرة ﷺ أن النبي ﷺ قال : "إن الله قد أذهب عنكم عُبِّيَّة الجاهلية وفخرها بالآباء، مؤمن تقي وفاجر شقي، أنتم بنو آدم وآدم من تراب، ليدعن رجال فخرهم بأقوام، إنما هم فحم من فحم جهنم، أو ليكونن أهون على الله من الجعلان التي تدفع بأنفها النتن(٢)" (٣).

وعلى هذا فإن رفع شعارات القومية، ومظاهر الفخر بآثار الجاهلية على اختلاف تلك المظاهر تندرج كلها تحت هذا الحظر الذي وردت به النصوص الشرعية، ذلك لأن الشأن في المسلم أن يكون مناط فخاره هو الإسلام، ومصدر عزته هو انتسابه إلى أمته الإسلامية، قال الله تعالى ﴿**وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ**﴾ [المنافقين : ٨].

فكل شيء لم يجعله الإسلام مصدر فخر، إن كان بقصد التماس العزة والمجد عن طريق التغني به، فهو الذي جاءت النصوص تحرمه و تندد به .

٣- وأما إن كان ذكر تلك الأمور الآنفة الذكر من أنساب و أحساب و ما إليها لا على سبيل الافتخار بها، وإنما لمجرد التعريف، أو لمعرفة العلاقات بين ذوي القرابة ليقوم الإنسان بواجباته الشرعية المتصلة بها من صلة الأرحام، فهذا لا إشكال فيه، بل هو مطلوب للتوصل إلى صلة الرحم، قال ﷺ : "تعلموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم "(٤).

٤- و أما الفخر بما يقوم به الإنسان من أعمال مجيدة وآثار، فإن كان ذلك على سبيل المباهاة فهو الفخر المذموم، ويندرج تحت قوله تعالى : ﴿ **فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ**

---

(١) أخرجه مسلم، رقم (٩١)، كتاب الإيمان، باب تحريم الكبر وبيانه، ص ٦٣.

(٢) عبية الجاهلية : أي فخرها وتكبرها ونخوتها. والجعلان : جمع جُعَل، وهي دويبة سوداء تدير الخراء بأنفها. والنتن : أي العذرة. (عون المعبود شرح أبي داود، محمد آبادي ٢١/١٤-٢٢).

(٣) أخرجه أبو داود، رقم (٥١١٦)، كتاب الأدب، باب في التفاخر بالأحساب، ص ٥٥١، وأخرجه أحمد في مسنده، رقم (٨٧٣٦)، مسند أبي هريرة، ٣٤٩/١٤، وأخرجه الترمذي، رقم (٣٩٥٥)، كتاب المناقب، باب في فضل الشام واليمن، ٧٣٤/٥، قال الترمذي : هذا حديث حسن غريب.

(٤) أخرجه الترمذي، رقم (١٩٧٩)، كتاب البر والصلة، باب ما جاء في تعليم النسب، ٣٥١/٤، قال الترمذي : هذا حديث غريب من هذا الوجه، وأخرجه أحمد في مسند، رقم (٨٨٦٨)، مسند أبي هريرة، ٤٥٦/١٤، قال الحاكم : هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه (انظر المستدرك للحاكم، كتاب البر والصلة، باب تعلموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم، ١٦١/٤). ووافقه الذهبي على ذلك (انظر التلخيص للذهبي ١٦١/٤).

بِمَنِ اتَّقَى﴾ [النجم : ٣٢]. و أما إن كان ذكرها على سبيل التحدث بنعمة الله وشكره، فهو شكر لله تعالى، لقول الله تعالى : ﴿ **وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ**﴾ [الضحى : ١١].
ولقوله ﷺ : "أنا سيد ولد آدم ولا فخر"(١).
فأخبر بنعم الله عليه، وبين أن إخباره ليس على سبيل الافتخار(٢).

أما حكم الفخر في حالة الحرب :

أجاز العلماء الفخر بالأنساب والصفات، في أجواء الحرب والقتال، لإرهاب العدو وتخويفه لأن ذلك نوعاً من الحرب النفسية التي تنتج أثرها في قلوب الأعداء.
قال الإمام الألوسي رحمه الله تعالى في معرض تفسيره لقوله تعالى : ﴿**إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا**﴾ [النساء : ٢٦] :
{والفخور من الفخر : وهو المباهاة في الأشياء الخارجة عن الإنسان كالمال والجاه... وصيغة فخور للفاصلة؛ ولأن ما يكره من الفخر كثرته فإن القليل منه يكثر وقوعه فلطف الله تعالى بالعفو عنه، وهذا كما لطف بإباحة اختيال المجاهد بين الصفين وإباحة الفخر بنحو المال لمقصد حسن}(٣).

و مما يدل على جواز ذلك من السنة النبوية :

١- قوله ﷺ يوم حنين : "أنا النبي لا كذب أنا ابن عبد المطلب"(٤).
٢- قول سلمة بن الأكوع في غزوة ذي قرد : أنا ابن الأكوع، واليوم يوم الرضع(٥).
٣- ومن ذلك ما ورد أن مرحب اليهودي خرج للمبارزة فقال :

قد علمت خيبر أني مرحب شاكي السلاح بطل مجرب
إذا الحروب أقبلت تلهب

فرد عليه سيدنا علي كرم الله وجهه بقوله مفتخراً(٦) :

أنا الذي سمتني أمي حيدره(٧) كليث غابات كريه المنظر

---

(١) أخرجه ابن ماجه، رقم (٤٣٠٨)، كتاب الزهد، باب ذكر الشفاعة، ١٤٤٠/٢، وأخرجه الترمذي، رقم (٣١٤٨)، كتاب تفسير القرآن، باب ومن سورة بني اسرائيل، ٣٠٨/٥، قال الترمذي : هذا حديث حسن صحيح، وأخرجه أحمد في مسنده، رقم (١٠٩٨٧)، مسند أبي سعيد الخدري، ١٠/١٧، وأخرجه الحاكم في المستدرك، كتاب، الإيمان، باب لواء الحمد يوم القيامة معه ﷺ، ٣٠/١، قال الحاكم : صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه. ووافقه الذهبي (انظر المستدرك مع التلخيص للذهبي ٣٠/١).
(٢) الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، د. محمد خير هيكل ١١٣٤/٢إلى١١٣.
(٣) روح المعاني للألوسي٩٠/٢١
(٤) أخرجه البخاري، رقم (٢٧٠٩)، كتاب الجهاد، باب من قاد دابة غيره في الحرب، ٩٦٦/٢، وأخرجه مسلم، رقم (١٧٧٦)، كتاب الجهاد والسير، باب في غزوة حنين، ص ٧٣٨.
(٥) تقدم تخريجه صفحة (٢٩٠). ومعنى يوم الرضع : معناه اليوم يوم هلاك اللئام؛ وهم الرضع من قولهم : لئيم راضع، أي رضع اللؤم في بطن أمه، وقيل : لأنه يمص حلمة الشاة والناقة لئلا يسمع السُؤَّال والضيفان صوت الحلاب فيقصدوه، وقيل : اليوم يُعرف من أرضعته الحرب من صغره وتدرب بها ويعرف غيره، وقيل : غير ذلك. (شرح النووي على مسلم ١٧٤/١٢).
(٦) أخرجه مسلم، رقم (١٨٠٧)، كتاب الجهاد والسير، باب غزوة ذي قرد وغيرها، ص ٧٥٥.
(٧) حيدره : حيدرة اسم للأسد وكان علي ﷺ قد سمي أسداً في أول ولادته، وكان مرحب قد رأى في المنام أن أسداً يقتله، فذكَّره علي ﷺ ذلك ليخيفه ويضعف نفسه، قالوا : وكانت أم علي سمته أول ولادته أسداً باسم جده لأمه أسد بن هشام بن عبد مناف، وكان أبو طالب غائباً، فلما قدم سماه علياً، وسمي الأسد حيدرة لغلظه، والحادر : الغليظ القوي، ومراده أنا الأسد على جرأته وإقدامه وقوته. =

أوفيهم بالصاع كيلَ السندرة[1].

يقول الإمام النووي تعليقاً على قول النبي ﷺ : أنا النبي لا كذب أنا ابن عبد المطلب : {إن قيل كيف قال النبي ﷺ أنا بن عبد المطلب فانتسب إلى جده دون أبيه وافتخر بذلك مع أن الافتخار في حق أكثر الناس من عمل الجاهلية؟ فالجواب أنه ﷺ كانت شهرته بجده أكثر؛ لأن أباه عبد الله توفى شاباً في حياة أبيه عبد المطلب قبل اشتهار عبد الله... ومعنى قوله ﷺ : أنا النبي لا كذب؛ أي أنا النبي حقاً فلا أفر ولا أزول، وفي هذا دليل على جواز قول الإنسان في الحرب أنا فلان، وأنا ابن فلان، ومثله قول سلمة أنا ابن الأكوع، وقول علي ﷺ أنا الذي سمتني أمي حيدره، وأشباه ذلك، وقد صرح بجوازه علماء السلف، وفيه حديث صحيح، قالوا وإنما يكره قول ذلك على وجه الافتخار كفعل الجاهلية والله أعلم}[2].

وقال أيضاً الإمام النووي أيضاً معلقاً على قول سلمة أنا ابن الأكوع : {فيه جواز قول مثل هذا الكلام في القتال، وتعريف الإنسان بنفسه إذا كان شجاعاً ليرعب خصمه}[3].

يتلخص لنا مما سبق : أن الافتخار في أجواء الحرب والقتال أمر جائز، ولاسيما إذا كان المقاتل الذي يُردد اسمه على مسامع العدو في ميادين المعارك قد اقترن في أذهانهم بسجل حافل بالبطولات والأمجاد، ويرفع بذلك معنويات الجنود المسلمين إذا ضعفت قواهم.

ولا بأس اليوم أن تنقل الإذاعات الموجهة ضد العدو في حالة الحرب لأبطالنا المسلمين الميامين ما تهدر به صدورهم، وتزأر به أفواههم من خطابات التهديد وقصائد الفخر والحماسة، وإن اشتملت على التنويه بالنسب والإشادة بالنفس، وتعداد ما لكل واحد من هؤلاء الأبطال من مآثر حربية، ومفاخر عسكرية، وذلك بقصد قذف الرهبة في قلوب العدو ونشر الرعب في صفوفهم[4].

فالأغاني الوطنية اليوم التي تشتمل على الفخر بأجدادنا الأبطال، وعلى الكبرياء على الأعداء، تعد نوعاً من الزواجر النفسية التي تخيفهم وتدخل الرعب إلى قلوبهم.

الأداة الرابعة : الشائعات :

يعرف ألبورت وبوستمان الشائعة بأنها : {اصطلاح يطلق على رأي أو موضوع معين مطروح كي يؤمن به من يسمعه، وهي تنتقل عادة من شخص إلى آخر عن طريق الكلمة الشفهية دون أن يتطلب ذلك مستوى من البرهان أو الدليل}.

وما يُقصد بالشائعات : هنا إذاعة أي خبر أو موضوع أو فكرة بقصد إرهاب العدو وهزيمته.

ولقد لاحظ علماء النفس والمهتمون بالحرب النفسية أن الشائعة وسيلة مهمة من وسائل الحرب النفسية، بل هي سلاح من أفتك أسلحتها، لما لها من خاصية سرعة الانتشار، فهي تنتشر بسرعة انتشار النار في الهشيم، و تصل إلى جماعة كبيرة من الناس في وقت قصير.

= (شرح النووي على مسلم ١٨٥/١٢).

(١) أوفيهم بالصاع كيلَ السندرة : أي أقتل الأعداء قتلاً واسعاً ذريعاً، والسندرة : مكيال واسع، وقيل :هي العجلة؛ أي أقتلهم عاجلاً، وقيل : مأخوذ من السندرة؛ وهي شجرة الصنوبر يعمل منها النبل والقسي. (شرح النووي على مسلم ١٨٦/١٢).

(٢) شرح النووي على مسلم ١١٩/١٢-١٢٠، وانظر أيضاً فتح الباري لابن حجر العسقلاني ٣٢/٨.

(٣) شرح النووي على مسلم ١٧٤/١٢.

(٤) الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، د. محمد خير هيكل ١١٤١/٢.

إضافة إلى أثرها الخطير في تدمير القوى المعنوية للعدو، وبث الرعب في نفسه لإحداث الشقاق بين صفوفه، وعدم الثقة بين أفراد الجيش، فالشائعات تضعف الصف وتقسم الكلمة، وتبلبل نفسية الجنود، وتفقدهم الثقة بقادتهم، وتشككهم في قدرات جيشهم[١].

أما أشكال الشائعة :

تأخذ الشائعة أشكالاً متعددة :

١- فربما تكون بإشاعة أخبار تنبئ بكثرة المسلمين وقوتهم وقوة عتادهم، ومثال ذلك ما حصل في غزوة حمراء الأسد[٢]، وذلك أن النبي ﷺ بعد غزوة أحد ندب المقاتلين المسلمين إلى لقاء العدو، خوفاً من إغارتهم على المدينة المنورة، واستجاب الصحابة لأمر رسول الله ﷺ رغم الآلام الشديدة والجراح البليغة.

وفي أجواء هذه الحال الشديدة أقبل مَعْبَد بن أبي معبد الخزاعي[٣] إلى رسول الله ﷺ فأسلم - ويقال : بل كان على شركه، ولكنه كان ناصحاً لرسول الله ﷺ لما كان بين خزاعة وبني هاشم من الحلف - فقال : يا محمد، أما والله لقد عز علينا ما أصابك في أصحابك، ولوددنا أن الله عافاك. فأمره رسول الله ﷺ أن يلحق أبا سفيان فَيُخَذِّلَه، وبالفعل وقبل أن يتحرك أبو سفيان بجيشه من مقره لحقه معبد بن أبي معبد الخزاعي، ولم يكن يعرف أبو سفيان بإسلامه، فقال : ما وراءك يا معبد ؟ فقال معبد - وقد شن عليه حرب أعصاب دعائية عنيفة - : محمد قد خرج في أصحابه، يطلبكم في جمع لم أر مثله قط، يتحرقون عليكم تحرقاً، قد اجتمع معه من كان تخلف عنه في يومكم، وندموا على ما ضيعوا، فيهم من الحنق عليكم شيء لم أر مثله قط .

قال أبو سفيان : ويحك، ما تقول ؟

قال : والله ما أرى أن ترتحل حتى تري نواصي الخيل - أو - حتى يطلع أول الجيش من وراء هذه الأكمة.

فقال أبو سفيان : والله لقد أجمعنا الكرة عليهم لنستأصلهم. قال : فلا تفعل، فإني ناصح .

وحينئذ انهارت عزائم الجيش المكي وأخذه الفزع والرعب، فلم ير العافية إلا في مواصلة الانسحاب والرجوع إلى مكة[٤].

في هذه الحادثة العظيمة دلالة واضحة على أن الحرب النفسية المتمثلة بشائعة معبد بإخبار المشركين بقوة المسلمين وشدة تحرقهم على قتال المشركين ألحقت الهزيمة بالمشركين، ومنعتهم من الهجوم على المدينة المنورة.

ومن أمثلة ذلك من التاريخ الإسلامي : ما قاله قائد المسلمين سيدنا خالد بن الوليد

---

(١) الحرب النفسية للدكتور فهمي النجار ص ١٦٥إلى١٦٧.

(٢) جرت غزوة حمراء الأسد في صباح الغد من معركة أحد، أي يوم الأحد الثامن من شهر شوال سنة ٣ هـ . (الرحيق المختوم المباركفوري ص ٢٢٥).

(٣) مَعْبَد بن أبي معبد الخزاعي : هو الذي رد أبا سفيان عند انصرافه يوم أحد وكان يومئذ مشركاً، ثم أسلم بعد، وخبره في ذلك حسن، وذلك أن أبا سفيان سأل معبد بعد غزوة أحد وقال له : ما وراءك يا معبد؟ قال : محمد قد خرج في أصحابه يطلبكم في جمع لم أر مثله قط، يتحرقون عليكم تحرقاً، قد اجتمع إليه من كان تخلف عنه في يومكم، وندموا على ما صنعوا، فلهم من الحنق عليكم شيء لم أر مثله قط، فانهارت قوى أبي سفيان وعاد قافلاً إلى مكة. [الاستيعاب لابن عبد البر ص ٦٩٣، الإصابة لابن حجر العسقلاني ١٢١/٦].

(٤) الرحيق المختوم، المباركفوري ص ٢٢٥- ٢٢٦.

ﷺ[1] لقائد الروم ماهان في معركة اليرموك[2]، و ذلك أن ماهان طلب خالداً ليبرز إليه فيما بين الصفين فيجتمعا في مصلحة لهم، فقال ماهان : إنا قد علمنا أن ما أخرجكم من بلادكم الجهدُ والجوعُ، فهلموا إلى أن أعطي كل رجل منكم عشرة دنانير وكسوة وطعاماً وترجعون إلى بلادكم، فإذا كان من العام المقبل بعثنا لكم بمثلها.

فقال خالد : إنه لم يخرجنا من بلادنا ما ذكرت، غير أنا قوم نشرب الدماء، وأنه بلغنا أنه لا دم أطيب من دم الروم، فجئنا لذلك، فقال أصحاب ماهان : هذا والله ما كنا نحدث به عن العرب[3].

وجه الاستدلال : لا شك إن كلمات سيدنا خالد بن الوليد قد فعلت فعلتها في زرع الخوف في صميم قلوب الأعداء، لذلك صدّق أصحاب ماهان ما قاله، وكان بعد ذلك الانتصار العظيم على الروم في الشام رغم أن أعداد الروم كانت تفوق عدد المسلمين أضعافاً مضاعفة[4].

٢- وربما تكون الشائعات بإذاعة أخبار فيها مكر وخداع للأعداء، كالتقليل من خسائر المسلمين، والتكثير من خسائر الأعداء في الأرواح والأموال وغير ذلك.

فهذه النوع قد أجازه الإسلام وإن كان ينطوي على الكذب والخداع، لما فيه من إرهاب العدو، والخفض من معنوياته القتالية.

قال ﷺ : "ألا إن كل كذب مكتوب على ابن آدم إلا في ثلاث : كذب الرجل امرأته ليرضيها، وكذب الرجل في الحرب فإن الحرب خدعة، وكذب الرجل في الإصلاح بين الرجلين"[5].

ولقوله ﷺ لنعيم بن مسعود الأشجعي[6] يوم الخندق عندما جاءه مسلماً : "خذل عنا فإن

---

[1] خالد بن الوليد (٢١هـ) : هو خالد بن الوليد بن المغيرة، أبو سليمان، المخزومي القرشي، الصحابي، سيف الله، الفاتح الكبير، كان من أشراف قريش في الجاهلية، وأسلم قبل فتح مكة سنة ٧هـ، فسر به رسول الله ﷺ وولاه الخيل، ولما ولي أبو بكر ﷺ وجهه لقتال مسيلمة ومن ارتد من أعراب نجد، ثم سيره إلى العراق ففتح الحيرة وجانباً عظيماً منه، ثم أمره بالمسير إلى الشام مدداً للمسلمين باليرموك. وكان له أثره في النصر، ولما ولي عمر ﷺ عزله عن قيادة الجيوش بالشام، وولى أبا عبيدة بن الجراح، فلم يثن ذلك من عزمه، واستمر يقاتل بين يدي أبي عبيدة إلى أن تم لهما الفتح سنة ١٤هـ، قال أبو بكر : عجزت النساء أن يلدن مثل خالد، روى له المحدثون ١٨ حديثاً.

[الإصابة لابن حجر العسقلاني ٩٨/٢، تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني ٥٣٤/١، الأعلام للزركلي ٣٠٠/٢].

[2] معركة اليرموك وقعت سنة خمس عشرة للهجرة، على زمن الصديق ﷺ، وبقيادة خالد بن الوليد، وكان عدد المسلمين في هذه المعركة ست وثلاثون ألفاً، بينما كان عدد الكفار مئتان وأربعون ألفاً. (البداية والنهاية لابن كثير ٥٤٦/٩-٥٤٩-٥٥١-٥٥٢).

[3] البداية والنهاية لابن كثير ٥٥٧/٩.

[4] الحرب النفسية للدكتور فهمي النجار، ص٣٥١.

[5] أخرجه الترمذي، رقم (١٩٣٩)، كتاب البر والصلة، باب ما جاء في إصلاح ذات البين، ٣٣١/٤، وأخرجه أحمد في مسنده، رقم (٢٧٥٩٧)، مسند أسماء بنت يزيد، ٥٧٤/٤٥، وقد صحح الحديث الإمام السيوطي (انظر الجامع الصغير للسيوطي، رقم ٦٢٧٦، ص ٣٩١).

[6] نعيم بن مسعود الأشجعي : هو نعيم بن مسعود بن عامر الأشجعي، هاجر إلى رسول الله ﷺ في الخندق، وهو الذي خذل المشركين وبني قريظة حتى صرف الله المشركين بعد أن أرسل عليهم ريحاً وجنودا لم يروها، خبره في تخذيل بني قريظة والمشركين في السير خبر عجيب، سكن نعيم بن مسعود المدينة ومات في خلافة عثمان، وروى عنه ابنه سلمة بن نعيم، وكان نعيم رسولَ رسولِ الله ﷺ إلى ابن ذي اللحية. [الاستيعاب لابن عبد البر ص ٧٢٦، الإصابة لابن حجر العسقلاني ٢٤٩/٦].

الحرب خدعة"[1].
قال الإمام النووي رحمه الله تعالى : {واتفق العلماء على جواز خداع الكفار في الحرب وكيف أمكن الخداع، إلا أن يكون فيه نقض عهد أو أمان فلا يحل، وقد صح في الحديث جواز الكذب في ثلاثة أشياء، أحدها : في الحرب ... والظاهر إباحة حقيقة نفس الكذب، لكن الاقتصار على التعريض أفضل والله أعلم}[2].
وكلام النووي رحمه الله تعالى يدل على أن المكر والخداع لا يجوز في حالات السلم والمعاهدات أو الأمان، ولكن إذا نبذت المواثيق و أعلنت الحرب، ففي هذا الوقت بالذات الحرب خدعة لأن كل خصم أخذ حذره، فإذا جاءت الخدعة عليه فهو غير معذور، وإنما هو غافل، وكل وسائل الخدعة حينئذ مباحة لأنها ليست غادرة[3].

---

(١) أما قوله ﷺ : "الحرب خدعه" فقد أخرجه البخاري، رقم (٢٨٦٤)، كتاب الجهاد، باب الحرب خدعة، ١٠١٧/٢، وأخرجه مسلم، رقم (١٧٣٩)، كتاب الجهاد والسير، باب جواز الخداع في الحرب، ص٧٢٢. وأما زيادة لفظ : " خذل عنا"، فانظره في كنز العمال للمتقي الهندي رقم (١٠٨٩٣)، كتاب الجهاد، آداب متفرقة، ٣٥٨/٤، وقد ضعفه الإمام السيوطي (انظر الجامع الصغير للإمام السيوطي، رقم ٣٨٨٤، ص ٢٣٦).
(٢) شرح النووي على مسلم ٤٥/١٢.
(٣) الحرب النفسية للدكتور فهمي النجار ص ٣٥٢.

الفصل السابع

الزجر باليمين وأوجه تغليظها

ويتضمن ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : اليمين الزاجرة ومشروعيتها وما يدخل فيها وما ينبغي قبلها.

المبحث الثاني : أوجه تغليظ اليمين في الفقه الإسلامي.

المبحث الثالث : سبب تغليظ اليمين وحكم النكول عنه وحكم تغليظ اليمين في القانون.

المبحث الأول : اليمين الزاجرة ومشروعيتها وما يدخل فيها وما ينبغي قبلها :

لا بد قبل الحديث عن معنى الزجر باليمين من تعريف اليمين ودليل مشروعيتها بشكل عام، ثم بيان المقصود من اليمين الزاجرة بشكل خاص، ثم الحديث عن أوجه تغليظ اليمين وأسباب ذلك، ثم بيان حكم تغليظ اليمين في القانون السوري، وذلك ضمن المباحث التالية :

و يتضمن هذا المبحث المطالب التالية :

المطلب الأول : المقصود باليمين الزاجرة :

اليمين لغة : لليمين عدة معان في اللغة ومنها :

١- القوة والشدة : ومنه قوله تعالى : ﴿**لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ**﴾ [الحاقة : ٤٥].

٢- الجهة : فاليمين نقيض اليسار، ومنه قولهم : يامن فلان وياسر إذا أخذ ذات اليمين وذات اليسار.

٣- اليد والجارحة : وتطلق على عضو الإنسان وغيره، وهي ضد اليسار، ويمين الإنسان أقوى من يساره وأشد بطشاً.

٤- الحلف والقسم : والجمع أيْمن وأيْمان، وسمي الحلف يميناً لأنهم كانوا إذا تحالفوا ضرب كل واحد منهم يمينه على يمين صاحبه، فسمي الحلف يميناً مجازاً، والعلاقة بين هذا المعنى والمعنى الأول والثالث هي : أنهم يبسطون أيديهم إذا تحالفوا وتعاقدوا.

ويمين الحلف مؤنثة، واستيمن الرجل استحلفه، وتصغير اليمين يُمَيِّن بالتشديد بلا هاء، وإن جعلت اليمين ظرفاً لم تجمع.

وأيمن مستعمل في القسم أيضاً والتزم رفعه، وقد يختصر منه فيقال : وأيْمُ الله، وقد يختصر أيضاً فيقال م الله بضم الميم وكسرها، واليمين والحلف والإيلاء ألفاظ مترادفة(١).

والمعنى الأخير هو الذي يتعلق بالبحث.

أما اليمين اصطلاحاً : فقد عرف الفقهاء اليمين عموماً بتعريفات مختلفة حسب اختلافهم في الأحكام المتعلقة بها عندهم.

فقد جاء في الشرح الكبير : {تحقيق ما لم يجب عقلاً أو عادة بذكر اسم الله أو صفته}(٢).

وعرفها الإمام الشربيني من الشافعية : {تحقيق أمر غير ثابت ماضياً كان أو مستقبلاً، نفياً أو إثباتاً ممكناً أو ممتنعاً، صادقة كانت أو كاذبة مع العلم بالحال أو الجهل به}(٣).

وعرفها الإمام الغزالي : {تحقيق ما يحتمل المخالفة بذكر اسم الله تعالى أو بصفة من صفاته ماضياً كان أو مستقبلاً لا في معرض اللغو والمناشدة}(٤).

وعرفها البهوتي من الحنابلة : {توكيد الحكم المحلوف عليه بذكر معظم على وجه الخصوص}(٥).

---

(١) لسان العرب لابن منظور ٤٩٦٧/٦إلى٤٩٧٠، مادة يمن، اليمين القضائية في الإثبات للدكتور محمود بركات ص ٤٧- ٤٨.

(٢) الشرح الكبير بهامش حاشية الدسوقي للدردير ١٢٦/٢-١٢٧.

(٣) مغني المحتاج للشربيني٤٣٠/٤.

(٤) الوسيط للغزالي ٢/٧-٣.

(٥) كشاف القناع للبهوتي٣٨٨/٥.

وعرها الحنفية : {عبارة عن عقد قوي به عزم الحالف على الفعل أو الترك}[1].
فهذا تعريف لليمين بمعناها العام الشامل على القيام ببعض الأعمال أو الامتناع منها، أو على إثبات الحقوق أو نفيها.
والناظر في كتب الفقه يجد أنه تُخصص لبحث القسم الأول - يعني اليمين على القيام ببعض الأعمال أو الامتناع منها – أبواب خاصة باسم كتاب الأيمان، أو الأيمان والنذور دون أن تتعرض لبحث اليمين الواقعة في مجال الدعوى والخصومات، لأن هذا النوع من اليمين يُبحث في أبواب القضاء والدعوى والبينات.
كما تستعمل اليمين في التأكيد للماضي والحاضر والمستقبل، وتستخدم عند تولي الوظائف، والقيام ببعض الأعمال والمناصب كرئاسة الدولة، والانضمام إلى مجلس الشعب، والقيام بمهنة الطب والترجمة.
والذي يتعلق بهذا البحث : هو اليمين الواقعة في خصومة، وغالباً ما تكون هذه اليمين أمام القضاء لفصل التنازع وإنهاء الخصومة، وهي ما تُدرس ضمن الوسائل المشروعة للإثبات.
فقد عرف أستاذنا الدكتور محمود بركات اليمين القضائية **على اعتبارها وسيلة من وسائل الإثبات : { بأنها تأكيد ثبوت أو نفي حق أو واقعة باستشهاد الله تعالى أمام القاضي}.**
(فالتأكيد) : يعني التقوية والترجيح لجانب الصدق على الكذب، لأن الحالف جعل الله الذي يعلم السر وأخفى ويعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور، جعله رقيباً عليه وشاهداً على صدقه.
وقد يكون التأكيد على فعل أمر أو انتفائه في المستقبل (واقعة)، ولكن خرج التأكيدُ على فعل أمر أو تركه في المستقبل بقوله : (ثبوت أو نفي حق).
وتدخل يمين المدعي على إثبات الحق واستحقاقه في قوله : (ثبوت حق)، والحق :
هو المتنازع فيه، وتدخل يمين المدعى عليه على نفي الحق ورد ادعاء المدعي في لفظ (أو نفي).
ولإخراج تأكيد ثبوت الحق بالطرق الأخرى غير اليمين كالشهادة والكتابة، ولإدخال اليمين باللفظ المحدد والمعين له وهو لفظ الجلالة (الله) قال : (باستشهاد الله تعالى).
وقوله : (أمام القاضي) قيد مهم في اليمين القضائية التي يشترط أن تكون بطلب القاضي وأمامه، فتخرج اليمين التي تكون خارج القضاء إذا لا عبرة لها في إثبات الحق، حتى لو حلف خارج القضاء ونقل ذلك للقاضي لم يقبل[2].
فيُقصد باليمين الزاجرة : اليمين المشروعة في مجال الدعاوى أو الخصومات والتي تُدْرَسُ كوسيلة من وسائل الإثبات.
لذلك من الممكن وعلى ضوء تعريف اليمين القضائية تعريف اليمين من حيث النظر إلى معنى الزجر في مشروعيتها : **{هي ما شرع لمنع مفسدة الكذب والتعدي في مجال تأكيد ثبوت أو نفي حق أو واقعة باستشهاد الله تعالى}.**
وحذفت قيد (أمام القاضي) لأن اليمين من الممكن أن تكون بطريق التحكيم من كلا الطرفين خارج إطار القضاء أو تكون بطريق الإفتاء.

---

(١) الدر المختار متن حاشية ابن عابدين ٥/٤٧٠-٤٧١، العناية شرح الهداية للبابرتي٥/٥٤.
(٢) اليمين القضائية في الإثبات للدكتور محمود بركات ص ٥٢ إلى ٥٦.

ويندر أن يلجأ الخصوم إلى الاتفاق على يمين غير قضائية، واليمين غير القضائية ليست لها أحكام خاصة، بل تطبق عليها القواعد العامة، فإذا اتفق شخصان على أن أحدهما يحلف اليمين على حق مدعى به، فهذا الاتفاق لا يجوز إثباته بالبينة أو القرائن إلا في الأحوال التي يجوز فيها ذلك، والنتائج التي تترتب على حلف اليمين غير القضائية هي النتائج التي اتفق الطرفان عليها، ولا ترد إلا إذا اتفق الطرفان على ذلك(١).

المطلب الثاني : مشروعية اليمين الزاجرة :

الأدلة على مشروعية اليمين الزاجرة هي الأدلة نفسها على مشروعية اليمين على اعتبارها وسيلة من وسائل الإثبات، و قد دل على ذلك القرآن والسنة والإجماع والمعقول.

أما من القرآن : فقد دل على ذلك آيات كثيرة منها قوله تعالى : ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ**﴾ [آل عمران : ٧٧]

فقد أنكر الله تعالى وتوعد بعقوبات عظيمة على من يشتري بآيات الله وأيمانه ثمناً قليلاً، وهذا يدل على مشروعيتها بل وعلى أهميتها.

ومن السنة : هناك أحاديث كثيرة تدل مشروعية اليمين يُكتفى بحديث واحد، قال النبي ﷺ : "لو يعطى الناس بدعواهم لادعى رجال دماء رجال وأموالهم ولكن اليمين على المدعى عليه"(٢).

الحديث صريح بمشروعية توجيه اليمين إلى المدعى عليه عند عجز المدعي عن إقامة البينة.

وأما الإجماع : فقد أجمع العلماء على مشروعية اليمين(٣).

وأما من المعقول : فربما يعجز المدعي عن البينة فكان لا بد من توجيه اليمين إلى المدعى عليه، لفض التنازع وإنهاء الخصومة، ورد الحقوق إلى أصحابها.

أما بالنسبة لظهور معنى الزجر فيها : فقد صرح كثير من العلماء أن اليمين مشروعة للزجر، فهي تمنع من وجهت إليه من الكذب وأكل أموال الناس بالباطل، ومن هذه النصوص :

قال الإمام الماوردي رحمه الله تعالى : {الأيمان موضوعة للزجر، حتى لا يتعدى طالب ولا مطلوب، فجاز تغليظها بما ساغ في الشرع من التغليظ بالمكان والزمان والعدد واللفظ في الأيمان ...}(٤).

وقال الإمام الماوردي أيضاً في موضع آخر : {الأيمان في الشرع موضوعة للتغليظ والزجر، حتى لا يقدم على كذب في دعوى ولا إنكار، فإذا امتنع منها فقد انزجر بها، فلم يجز أن يحبس عليها ليكره على أيمان، ربما اعتقد كذبه فيها، فيصير محمولاً على الكذب

---

(١) اليمين القضائية في الإثبات للدكتور محمود بركات ص ٥٥ ــ ٥٦.

(٢) أخرجه البخاري، رقم (٢٣٧٩)، كتاب الرهن، باب إذا اختلف الراهن والمرتهن ونحوه فالبينة على المدعي واليمين على المدعى عليه، ٨٣١/٢، وأخرجه مسلم، رقم (١٧١١)، كتاب الأقضية، باب اليمين على المدعى عليه، ص ٧١١. واللفظ لمسلم.

(٣) مغني المحتاج للشربيني٤٣٠/٤.

(٤) الحاوي الكبير للماوردي ١٠٧/١٧.

والحنث}[1].
وجاء في الفروع : {ولا ربط في اليمين ولأنها للزجر والتطهير فهي كالحدود بخلاف الطلاق}[2].
ومما يدل على مشروعية اليمين للردع والزجر عن الكذب، قابلية تغليظها بأوجه من التغليظات - التي سيأتي الكلام عنها في المبحث القادم – كالتغليظ بالزمان والمكان واللفظ، جاء في مغني المحتاج : {والمعنى في التغليظ أن اليمين موضوعة للزجر عن التعدي فشرع التغليظ مبالغة وتأكيداً للردع}[3].
وجاء في النكت والفوائد لابن مفلح وهو يتحدث عن أحكام تغليظ الأيمان : {...والردع والزجر علة للتغليظ...}[4].
ويقول ابن القيم رحمه الله تعالى :
{ولليمين فوائد، منها : تخويف المدعى عليه من سوء عاقبة الحلف الكاذب فيحمله ذلك على الإقرار بالحق.
ومنها : القضاء عليه بنكوله عنها.
ومنه : انقطاع الخصومة و إنهاء النزاع.
ومنها : إثبات الحق بها إذا ردت على المدعي أو أقام شاهداً واحداً.
ومنها : تعجيل عقوبة[5] الكاذب المنكر}[6].
يُلاحظ من كلام ابن القيم رحمه تعالى أن معنى الزجر ظاهر في مشروعية اليمين؛
فالفائدة الأولى : أنه لم يقدم على الإقرار إلا نتيجة لزجر اليمين له عن الإقدام على الكذب وأكل أموال الناس مثلاً، **وكذا الفائدة الثانية :** فإنه ما نكل إلا لخوفه من اليمين، **أما الفائدة الثالثة** : فربما لا ينزجر باليمين فيقدم عليها كاذباً فيعجل الله بعقوبته، وعلى كل حال فيمكن القول إن من توجهت عليه اليمين لا يخلو :
إما أن يكون صادقاً : فيكون الإقدام على اليمين جائزاً لإثبات حقه، وإما أن يكون كاذباً : فالكاذب إما أن ينزجر باليمين عن الإقدام على الحلف فيقر بالحق فيتحقق المطلوب، وإما أن ينكل فيقضى عليه بالنكول فيتحقق المطلوب أيضاً، وإما أن يحلف كاذباً فتعجل عقوبته فيكون ذلك زجراً له ولغيره عن الإقدام على الكذب في اليمين.
فكل النصوص السابقة تؤكد مشروعية اليمين لزجر الكاذب عن الإقدام عليها، كما أنها مشروعة في الوقت نفسه للحالف الصادق في إثبات حق أو نفي تهمة تتعلق به.
وتُعد اليمين من الزواجر النفسية؛ لأن أثر اليمين في الزجر عن الكذب يرتبط إلى حد بعيد بالوازع الباطني، المتمثل بالخوف من الله تعالى، وهيبة الحلف به في القلوب، مما يجعل مَن

---

[1] الحاوي الكبير للماوردي ٢٥/١٣.
[2] الفروع لابن مفلح ٤٥٦/١٠.
[3] مغني المحتاج للشربيني ٦٢٧/٤.
[4] النكت والفوائد السنية على مشكل المحرر لابن مفلح ٢٢٣/٢.
[5] جاء عن النبي ﷺ : "ليس شيء أعجل عقاباً من البغي، وقطيعة الرحم، واليمين الفاجرة تدع الديار بلاقع " (أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب الأيمان، باب ما جاء في اليمين الغموس، ٣٥/١٠، قال البيهقي : والحديث مشهور بالإرسال)، وقد صحح الإمام السيوطي الحديث (انظر الجامع الصغير للسيوطي، رقم ٧٦٠١، ص ٤٦٦).
[6] الطرق الحكمية لابن القيم الجوزية ص١٦٤-١٦٥

توجهت إليه اليمين يمتنع عن اليمين إن كان كاذباً، خوفاً من الهلاك الذي قد ينزل به نتيجة الحلف الكاذب.
لذلك يُلاحظ أن الشارع الحكيم قد شدد في مسألة الأيمان لخطورتها، واعتبر اليمين الكاذبة كبيرة من الكبائر، فقد جاء أعرابي إلى النبي ﷺ فقال : يا رسول الله ما الكبائر؟ قال : "الكبائر الإشراك بالله وعقوق الوالدين وقتل النفس واليمين الغموس" قلت : وما الغموس يا رسول الله؟ قال التي يقتطع بها مال امرئ مسلم وهو فيها كاذب"(١).

- ورب سائل يقول طالما أن اليمين مشروعة للزجر وتقبل التغليظ، أفلا تكون البينة كذلك، وتقبل التغليظ أيضاً؟

يجيب عن ذلك الإمام القرافي مبيناً الفرق بين البينة واليمين في ذلك : { الفرق فإن البينة تخبر عن أمر غيرها فلا تهمة ولا تغليظ، والحالف مخبر عن أمر نفسه فاتهم فشرع له الزاجر}(٢).
وجاء في النكت والفوائد السنية : {...فأما البينة فإنها تكون بموضع الدعوى ولا تغلظ بمكان ولا زمان ولا لفظ ذكره القاضي محل وفاق}(٣).

المطلب الثالث : ما يدخل في اليمين الزاجرة (ألفاظ اللعان) :

مما يدخل في اليمين المشروعة للزجر ألفاظ اللعان، الذي أجمع العلماء على مشروعيته بين الزوجين حال قذف الزوج زوجته بالزنا أو نفي الولد منه، وإن اختلفوا في حكمه، والبحث يطول في بيان ذلك، ولذلك يُقتصر على ما يتعلق بالبحث.
قال تعالى : ﴿**وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ**﴾ [النور : ٦إلى٩]
وسبب نزول هذه الآية : أن هلال بن أمية قذف امرأته عند رسول الله ﷺ بشريك بن سحماء(٤)، فقال النبي ﷺ "البينة أو حد فى ظهرك ". قال يا رسول الله إذا رأى أحدنا رجلاً على امرأته يلتمس البينة فجعل النبي ﷺ يقول "البينة وإلا فحد في ظهرك ". فقال هلال : والذي بعثك بالحق نبياً إني لصادق، ولينزلن الله في أمري ما يبرئ ظهري من الحد، فنزلت هذه الآيات، فانصرف النبي ﷺ فأرسل إليهما فجاءا فقام هلال بن أمية فشهد، والنبي ﷺ يقول : "الله يعلم أن أحدكما كاذب فهل منكما من تائب" ثم قامت فشهدت، فلما كان عند الخامسة، أن غضب الله عليها إن كان من الصادقين وقالوا لها إنها موجبة. قال ابن عباس :

---

(١) أخرجه البخاري، رقم (٦٥٢٢)، كتاب استتابة المرتدين والمعاند وقتالهم، باب إثم من أشرك بالله... ٢٣٧٧/٤.
(٢) الذخيرة للقرافي ٧٢/١١.
(٣) النكت والفوائد السنية على مشكل المحرر لابن مفلح ٢٢١/٢.
(٤) شريك بن سحماء : شريك بن عبدة بن مغيث بن عجلان البلوي، وهو صاحب اللعان، نسب في ذلك الحديث إلى أمه، قيل : إنه شهد مع أبيه أحداً، وهو الذي قذفه هلال بن أمية بامرأته، قيل : إنه أول من لاعن في الإسلام قاله أنس بن مالك، وكان شريك أحد الأمراء بالشام في خلافة أبي بكر، وبعثه عمر رسولاً إلى عمرو بن العاص في مصر. [الاستيعاب لابن عبد البر ص٣٣٣، الإصابة لابن حجر العسقلاني ٢٠٦/٣].

فتلكأت ونكصت حتى ظننا أنها سترجع، فقالت لا أفضح قومي سائر اليوم، فمضت فقال النبي ﷺ : "أبصروها فإن جاءت به أكحل العينين سابغ الأليتين خدلج الساقين فهو لشريك بن سحماء" فجاءت به كذلك، فقال النبي ﷺ "لولا ما مضى من كتاب الله لكان لي ولها شأن"(١).

أما تعريف اللعان : فهو لغة : الإبعاد والطرد من الخير، وقيل الطرد والإبعاد من الله، ومن الخلق السب والدعاء، واللعان والملاعنة : اللعن بين اثنين فصاعداً(٢) .

وأما اصطلاحاً : فقد اختلف العلماء في تعريفه تبعاً لاختلافهم في تكييفه :

فقد عرفه الحنفية : {بأنه شهادات مؤكدات بالأيمان مقرونة شهادته باللعن وشهادتها بالغضب قائمة شهاداته مقام حد القذف وشهادتها مقام حد الزنا في حقها}(٣).

وعرفه ابن عرفة من المالكية : {اللعان حلف زوج على زنا زوجته أو نفي حملها اللازم له، وحلفها على تكذيبه إن أوجب حدها بحكم قاض}(٤).

وعرفه الشافعية : {كلمات معلومة جعلت حجة للمضطر إلى قذف من لطخ فراشه وألحق العار به أو إلى نفي ولد}(٥).

وعرفه الحنابلة : {شهادات مؤكدات بأيمان من الجانبين مقرونة باللعن والغضب قائمة مقام حد قذف أو تعزير في جانبه، أو حد زنا في جانبها}.

أي قائمة مقام حد القذف إن كانت الزوجة محصنة، أو قائمة مقام التعزير إن لم تكن محصنة في جانبه، أو قائمة مقام حد الزنا في جانبها إذا أقرت بالزنا أو حبست إلى أن تقر أو تلاعن(٦).

ومناسبة تسمية هذه الألفاظ باللعان؛ إما لقول الرجل في الخامسة : (عليه لعنة الله إن كان من الكاذبين)، وإما لأن أحدهما لا ينفك أن يكون كاذباً فتحصل اللعنة عليه، أي الطرد والإبعاد عن رحمة الله تعالى، و إما لبعد الزوجين في هذه الحالة عن الائتلاف بالحياة الزوجية وودها، وإما لأنها محرمة عليه على التأبيد.

وعلى كل فكل هذه المعاني متناسبة مع معنى اللعان.

ولكن اختلف العلماء في تكييف ألفاظ اللعان، هل هي شهادات أم أيمان، وفيما يلي أهم الآراء الواردة في هذه المسألة؟

الرأي الأول : ألفاظ اللعان أيمان، وهو رأي الجمهور من المالكية والحنابلة والشافعية، وإن قال المالكية : أيمان فيها شائبة الشهادة.

الرأي الثاني : ألفاظ اللعان شهادات، وهذا رأي الحنفية وبعض الحنابلة، ولكن قال الحنفية : اللعان شهادة مؤكدة بالأيمان(٧).

---

(١) أخرجه البخاري، رقم (٤٤٧٠)، كتاب التفسير، باب ويدرأ عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات بالله إنه لمن الكاذبين، ١٦٦٥/٣.

(٢) لسان العرب لابن منظور ٤٠٤٤/٥، مادة لعن.

(٣) الدر المختار متن حاشية ابن عابدين ١٤٩/٥، بدائع الصنائع للكاساني ٢٤٢/٣.

(٤) التاج والكليل، العبدري ٤٥٥/٥-٤٥٦.

(٥) مغني المحتاج للشربيني٤٨١/٣.

(٦) كشاف القناع للبهوتي ٣٤١/٤.

(٧) حاشية ابن عابدين ١٤٩/٥، الذخيرة للقرافي٢٩٧/٤، الحاوي الكبير للماوردي ١٢/١١، كشاف القناع للبهوتي ٣٤٥/٤.

الأدلة :

استدل الجمهور على قولهم : أن ألفاظ اللعان أيمان بما يلي :

١- ما ورد أن رجلاً من الأنصار قذف امرأته فأحلفهما النبي ﷺ ثم فرق بينهما[١].

وجه الاستدلال : المراد بالإحلاف هنا : النطق بكلمات اللعان، وقد سماها ﷺ حلفاً، في حين لا يطلق الحلف على الشهادة.

٢- قوله ﷺ في رواية لحديث الملاعنة : "لولا الأيمان لكان لي ولها شأن"[٢].

وجه الاستدلال : سمى ﷺ ألفاظ اللعان أيماناً.

٣- يستوي الرجل والمرأة في الأيمان، و لا يستويان في الشهادة، وهي في اللعان مساوية للرجل فثبت أنه يمين.

٤- لا يجوز للإنسان أن يشهد لنفسه و إن جاز أن يحلف لها وكل واحد من الزوجين يلاعن عن حق نفسه فثبت أنه يمين وليس شهادة.

٥- لو كان شهادة لما لزم تكراره أربعاً لأن الشهادة لا تكرر، بينما الأيمان من الممكن أن تكرر.

٦- الشهادة لا تتضمن لعناً ولا غضباً.

٧- لفظ اللعان أن يقول : أشهد بالله ولا خلاف في أن قول الإنسان في غير اللعان : أشهد بالله؛ أنه يمين، فكذلك في اللعان[٣].

أدلة من قال إن اللعان شهادات :

١- استدلوا بآية اللعان بقوله تعالى : ﴿**وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ**﴾

وجه الاستدلال بالآية الكريمة من وجهين؛ أحدهما : أنه تعالى سمى الذين يرمون أزواجهم شهداء لأنه استثناهم من الشهداء بقوله تعالى ﴿**وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ**﴾ والمستثنى من جنس المستثنى منه.

والوجه الثاني : أنه سمى اللعان شهادة نصاً بقوله عز وجل ﴿**فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ**﴾ والخامسة أي الشهادة الخامسة، وقال تعالى في جانبها ﴿ **وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ**﴾ والخامسة أي الشهادة الخامسة، إلا أن الله تعالى سماه شهادة بالله تأكيداً للشهادة باليمين، فقوله أشهد يكون شهادة، وقوله بالله يكون يميناً فهو شهادة مؤكدة باليمين، وهو أولى مما قاله المخالف؛ لأنه عمل باللفظين في معنيين، وفيما قاله حمل اللفظين على معنى واحد فكان ما قلناه أولى.

٢- ومما يدل على أنه شهادة أنه شرط فيه لفظ الشهادة وحضرة الحاكم[٤].

المناقشة :

---

(١) أخرجه البخاري، رقم (٥٠٠٠)، كتاب الطلاق، باب إحلاف الملاعن، ١٩٠٦/٣.

(٢) أخرجه أبو داود، رقم (٢٢٥٦)، كتاب الطلاق، باب في اللعان، ص ٢٥٦، وأخرجه أحمد في مسنده، رقم (٢١٣١)، مسند عبد الله بن عباس، ٣٣/٤ وما بعدها، وهذه رواية لحديث قصة هلال بن أمية، والحديث رواه البخاري (انظر ص ٨ من هذا المبحث) وكلاهما عن ابن عباس.

(٣) فتح الباري لابن حجر العسقلاني ٤٤٤/٩، الحاوي الكبير للماوردي ١٣/١١، كشاف القناع للبهوتي ٣٤٥/٤، المغني لابن قدامة ١٢٤/١١.

(٤) بدائع الصنائع للكاساني ٢٤٢/٣، المغني لابن قدامة ١٢٣/١١.

أولاً : رد الجمهور على أدلة الحنفية ومن معهم بما يلي :

١- أما الجواب عن استدلالهم في أنه شهادة بقوله تعالى : ﴿**وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ**﴾، **فمن وجهين : أحدهما :** أنه لما أضاف الشهادة إلى نفسه خرجت من حكم الشهادات؛ لأنه لا يصح أن يشهد لنفسه.

والوجه الثاني : أنه وإن كان بلفظ الاستثناء، فمن حكم الاستثناء أن يكون مخالفاً لحكم المستثنى منه.

٢- أما الجواب عن استدلالهم بقوله تعالى : ﴿**فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ**﴾ فمن وجهين : **أحدهما** : أنه قد يعبر عن اليمين بالشهادة، كما قال تعالى : ﴿**إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً**﴾ [المنافقون : ١- ٢].

فعبر عن أيمانهم بالشهادة.

والوجه الثاني : أنه لما سلب لفظ الشهادة في هذا الموضع حكمَ الشهادات، أجرى عليه حكم الأيمان من أربعة أوجه : **أحدهما :** أنه أثبت قوله في حق نفسه. **والثاني :** أنه أوجب عليه تكرار لفظه. **والثالث :** أنه قرنه باللعان والغضب. **والرابع :** أنه وصله بذكر الله، في قوله : أشهد بالله، فدل ذلك على أنه يمين بلفظ الشهادة.

٣- وأما الجواب عن قولهم : إن ما لم يصح إلا بلفظ الشهادة كان شهادة، فهو أنه لما قرن لفظ الشهادة بذكر الله خرج عن حكم الشهادات المجردة عن ذكر الله، وألحق بالأيمان المضافة إلى اسم الله[١] .

ثانياً : رد الحنفية على أدلة الجمهور بما يلي :

١- لا حجة في حديث : "لولا الأيمان لكان لي ولها شأن " لأنه روي في بعض الروايات : "لولا ما مضى من الشهادات"[٢]، وهذا حجة عليه حيث سماه شهادة، ثم نقول بموجبه أنه يمين، لكن هذا لا ينفي أن يكون شهادة، فهو شهادة مؤكدة باليمين.

٢- وأما قولهم لو كان شهادة لكان في حق المرأة على النصف من شهادة الرجل فنقول هو شهادة مؤكدة باليمين فيراعى فيه معنى الشهادة ومعنى اليمين، وقد راعينا معنى الشهادة فيه باشتراط لفظة الشهادة، فيراعى معنى اليمين بالتسوية بين الرجل والمرأة في العدد عملاً بالشبهين جميعاً[٣].

ثالثاً : الترجيح :

يبدو للباحث أن الراجح في المسألة قول الجمهور، لما ذكره الجمهور، ولأن اليمين هي ما دل على حث أو منع أو تحقيق خبر وهو هنا كذلك.

يقول ابن حجر رحمه الله تعالى : { والذي تحرر لي أنها من حيث الجزم بنفي الكذب وإثبات الصدق يمين، لكن أطلق عليها شهادة لاشتراط أن لا يكتفى في ذلك بالظن، بل لا بد من وجود علم كل منهما بالأمرين علماً يصح معه أن يشهد به، ويؤيد كونها يميناً أن

---

(١) الحاوي الكبير للماوردي ١٤/١١، المغني لابن قدامة ١٢٤/١١.

(٢) لم أعثر على هذه الرواية في كتب الحديث التي تيسر الرجوع إليها.

(٣) بدائع الصنائع للكاساني ٢٤٢/٣.

الشخص لو قال : أشهد بالله لقد كان كذا لعُدَّ حالفاً، وقد قال القفال[1] في محاسن الشريعة : كررت أيمان اللعان لأنها أقيمت مقام أربع شهود في غيره ليقام عليها الحد، ومن ثم سميت شهادات}[2].

ثمرة الخلاف :

انبى على الخلاف أن اللعان يشرع بين كل زوجين مسلمين أو كافرين، حرين أو عبدين، عدلين أو فاسقين، بناء على أنه يمين، فمن صح يمينه صح لعانه، وعلى القول أنه شهادة لا يصح إلا من زوجين حرين مسلمين لأن اللعان شهادة ولا يصح من محدود في قذف[3].

- و أما فيما يتعلق بمعنى الزجر في ألفاظ اللعان فالظاهر أن جميع الفقهاء متفقون على أن ألفاظ اللعان مشروعة لزجر الطرفين عن الكذب والافتراء :

أما على مذهب الجمهور : فلأن ألفاظ اللعان أيمان، والأيمان موضوعة للزجر كما تبين سابقاً.

وأما على مذهب الحنفية : فلأن اللعان شهادات مؤكدات بالأيمان، وشهادة الرجل قائمة مقام حد القذف، وشهادة المرأة قائمة مقام حد الزنا، وقد صرح بذلك الحنابلة أيضاً، والحدود كما هو معلوم موضوعة في الدرجة الأولى للزجر والردع.

ولذلك يقول الشيخ أبو زهرة رحمه الله تعالى :

{ولذلك نرجح مذهب أبي حنيفة في اعتبار اللعان قائماً مقام القذف، ولا نرجحه في أن اللعان غير واجب إذا كانت المرأة غير أهل للشهادة، أو الزوج كذلك ...}[4] .

ومما يؤكد دخول اللعان في بحث الزواجر ما قاله الإمام الماوردي رحمه الله تعالى : { فاللعان موضوع للزجر حتى لا يقدم المتلاعنان على دعوى كذب وارتكاب محظور، فوجب تغليظه بما يزجر عنه ويمنع منه، وتغليظه يكون بأربعة أشياء : بالتكرار، وبالمكان، وبالزمان، وبالجماعة...}[5].

فهذا تصريح بأن مشروعية اللعان لزجر الطرفين عن الكذب، ولذلك غُلظ بالأوجه التي ذكرها.

المطلب الرابع : ما ينبغي قبل اليمين :

نص جمهور العلماء على استحباب وعظ وتخويف الحالف قبل اليمين من الإقدام على اليمين الكاذبة، ويكون ذلك بتذكير الحالف بالأخبار الواردة التي تبين خطورة الأيمان الكاذبة، وما توعد الله تعالى به الحالف من العقاب، مثل قوله تعالى : ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ**﴾ [آل عمران : ٧٧].

---

[1] القفال الكبير (١٩١ - ٣٦٥ هـ) : هو محمد بن علي الشاشي القفال، أبو بكر، نسبته إلى (الشاش) وهي مدينة ببلاد ما وراء النهر، من أكابر علماء عصره بالفقه والحديث والأدب واللغة، وعنه انتشر مذهب الشافعي في بلاده، مولده ووفاته في الشاش (وراء نهر سيحون)، رحل إلى خراسان والعراق والشام والحجاز. من كتبه (أصول الفقه، ومحاسن الشريعة، و شرح رسالة الشافعي) . [الأعلام للزركلي ٢٧٤/٦، طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٢٠٠/٣].

[2] انظر فتح الباري لابن حجر العسقلاني ٤٤٥/٩.

[3] المصدر السابق ٤٤٤/٩-٤٤٥.

[4] الجريمة والعقوبة لأبي زهرة ص ٨٩.

[5] انظر الحاوي الكبير للماوردي ٤٤/١١.

ومثل قوله ﷺ : "من حلف على يمين، وهو فيها فاجر، ليقتطع بها مال امرىء مسلم، لقي الله وهو عليه غضبان"[١].
وينبغي أن يحذره ويخوفه من العقوبة العاجلة التي ربما تصيبه في الدنيا قبل الآخرة، كما جاء في الحديث : " ليس شيء أعجل عقاباً من البغي، وقطيعة الرحم، واليمين الفاجرة تدع الديار بلاقع "[٢].
وكذلك نص جمهور الفقهاء على استحباب الوعظ والتخويف قبل الشروع في ألفاظ اللعان، ويبين لهما أن عذاب الدنيا أهون من عذاب الآخرة، لأن أحدهما كاذب قطعاً، فيندب الزجر لئلا يقع الكاذب في جرم الكذب والافتراء، كما ورد قوله ﷺ في قصة هلال بن أمية : "الله يعلم أن أحدكما كاذب فهل منكما من تائب"[٣].
وقد نص المالكية على استحباب الوعظ والتخويف قبل كل يمين منها.
ونص الجمهور على تأكيد الوعظ والتخويف قبل الخامسة، والتي تعد الموجبة التي توجب عذاب الله تعالى على الكاذب منهما، بل إن القاضي يأمر رجلاً أن يضع يده على فم الزوج قبل الخامسة، ويأمر امرأة أن تضع يدها على فيها، لما ورد أن النبي ﷺ أمر رجلاً حين أمر المتلاعنين أن يتلاعنا أن يضع يده على فيه عند الخامسة، يقول : إنها موجبة[٤].
فإن أبيا إلا إتمام اللعان تركهما على حالهما ولقنهما الخامسة، كل ذلك مبالغة من الشارع في زجرهما عن مفسدة الكذب والتعدي على الآخرين[٥].

المبحث الثاني : أوجه تغليظ اليمين في الفقه الإسلامي :

المقصود بتغليظ اليمين لغة واصطلاحاً :

لا بد قبل الحديث عن معنى تغليظ اليمين وأوجه تغليظها من معرفة أن أصل اليمين المعتبرة والمنعقدة في الشرع دون إضافة شيء من وجوه التغليظ إليها : **هي ما كان المحلوف به اسماً لله تعالى أو صفة من صفاته.**
والمقصود بالاسم : هو ما دل على الذات المتصفة بجميع صفات الكمال؛ وهو لفظ الجلالة (الله)، أو ما دل على الذات المتصفة بصفة من صفاته تعالى، سواء كان مختصاً به كالرحمن، أم كان مشتركاً بينه وبين غيره كالرحيم والعظيم.
والمقصود بالصفة : اللفظ الدال على معنى تصح نسبته إلى الله تعالى سواء أكان صفة ذات

---

[١] أخرجه البخاري، رقم (٢٢٨٥)، كتاب الخصومات، باب كلام الخصوم بعضهم في بعض، ٧٩٤/٢، وأخرجه مسلم، رقم (١٣٨)، كتاب الإيمان، باب وعيد من اقتطع حق مسلم بيمين فاجرة بالنار، ص ٧٩. واللفظ للبخاري.
[٢] تقدم تخريجه صفحة (٢٩٣). ومعنى بلاقع : بفتح الباء واللام وكسر القاف، جمع بلقع، وهي الأرض القفراء التي لا شيء فيها، يريد أن الحالف يفتقر ويذهب ما في بيته من الرزق، وقيل : هو أن يفرق الله شمله ويغيّر عليه ما أولاه من نعمه. (فيض القدير للمناوي ٣٦٥/٥).
[٣] تقدم تخريجه صفحة (٢٩٥).
[٤] أخرجه أبو داود، رقم (٢٢٥٥)، كتاب الطلاق، باب في اللعان، ص ٢٥٦، وأخرجه النسائي، رقم (٣٤٧٢)، كتاب الطلاق، باب باب الأمر بوضع اليد على في المتلاعنين عند الخامسة ، ١٧٥/٦، وهو من حديث ابن عباس في اللعان، وأصله في صحيح البخاري.
[٥] حاشية الدسوقي، ابن عرفة ٤٦٤/٢-٤٦٥، الذخيرة للقرافي ٣٠٥/٤، ٦٨/١١- ٦٩، مغني المحتاج للشربيني ٣٩٥/٣-٣٩٦، ٦٢٨/٤، كشاف القناع للبهوتي ٥٧/٥-٥٨، المغني لابن قدامة ١٧٨/١١-١٧٩.

أم صفة فعل.
والمقصود بصفة الذات : هي ما اتصف بها سبحانه وتعالى لا بضدها.
أما صفة الفعل : فهي ما اتصف بها سبحانه وتعالى، وبضدها باعتبار ما تتعلق به كرحمته وعذابه.
ولكن لا تنعقد اليمين بكل اسم له سبحانه وتعالى أو صفة له على الإطلاق بل ذلك مقيد بشرائط مفصلة تختلف فيها المذاهب(١).
والمقام لا يتسع لتفصيل ذلك، لأنه ليس مجالاً للبحث هنا، ولكن الشيء المعلوم أن اليمين المعتبرة هي ما كانت باسم من أسماء الله تعالى أو صفة من صفاته.
والسؤال المهم الذي يتعلق بالبحث، هل للقاضي ومن في حكمه أن يضيف إلى أصل اليمين أشياء أخرى لتشديدها وتغليظها مما يؤثر في زجر الحالف عن الكذب؟ هذا ما يسمى بتغليظ اليمين، فما معنى تغليظ اليمين؟ وما هي أوجه تغليظها؟
تغليظ اليمين لغة : التغليظ الشدة، وتغليظ اليمين : تشديدها وتوكيدها(٢).
وأما تغليظ اليمين اصطلاحاً: فالمراد بتغليظ اليمين تشديدها بالخروج بها عن هيئتها المعتادة كي تكون أقرب لتحقيق المقصود بها في الردع والزجر، بأن يطلب ممن توجهت عليه اليمين أن يحلفها بلفظ خاص، أوفي مكان خاص، أو في زمن خاص، أو هيئة معينة، أو أمام جمع من الناس، أو بتكرارها، فقد يرى القاضي من حال الحالف من الريبة ما يدعوه إلى قرن يمينه بأشياء تبعده عن الحلف الكاذب، وتقربه من جانب الصدق، فأحوال الناس مختلفة، فمنهم من يمتنع عن الحلف الكاذب إذا غلظت عليه اليمين ويتجاسر، إذا حلف بلفظ الجلالة (الله فقط)، ومنهم من يمتنع بأدنى تغليظ، ومنهم من لا يمتنع إلا بزيادة التغليظ(٣).
والأيمان مشروعة للزجر عن الكذب والتعدي، ولذلك شرع تغليظها مبالغة في تأكيد الزجر والردع.
وأما أوجه تغليظ اليمين : سوف يكون الكلام عن الخلاف في جواز التغليظ وعدمه من خلال الحديث عن موقف العلماء من كل وجه من وجوه التغليظ، وذلك ضمن المطالب التالية :
المطلب الأول : التغليظ باللفظ :
المقصود بتغليظ اللفظ : زيادة بعض أسماء الله تعالى أو صفاته، أو زيادة بعض الكلمات المشروعة مع المحافظة على القسم بالله تعالى - كتحليف اليهودي بالله الذي أنزل التوراة على موسى عليه السلام - مما يقتضي تعظيم اليمين وتوكيده.
ويمكن الحديث عن تغليظ اليمين باللفظ ضمن النقاط التالية :
أولاً : حكم تغليظ اليمين باللفظ :
ذهب أكثر العلماء إلى جوازه، في حين ذهب القليل من العلماء إلى منعه، وقد وردت أقوال كثيرة في حكم تغليظ اليمين باللفظ، ولكن من الممكن تلخيصها ضمن الآراء التالية :
الرأي الأول : عدم طلب التغليظ :
ذهب بعض الحنابلة إلى منع تغليظ اليمين، ولكنهم اختلفوا في درجة المنع :

---

(١) الموسوعة الفقهية الكويتية ٢٥٤/٧- ٢٥٥ وما بعدها، مصطلح أيمان خاصة.
(٢) لسان العرب لابن منظور ٣٢٨٢/٥، مادة غلظ.
(٣) اليمين القضائية في الإثبات للدكتور محمود بركات ص ١٠٥.

- فالظاهر من كلام الخرقي عدم جواز تغليظ اليمين باللفظ في حق المسلم.
- و ذهب بعضهم إلى كراهته.
- وذهب ابن قدامة إلى أن تركه أولى إلا في موضع ورد الشرع به.

الرأي الثاني : طلب تغليظ اليمين باللفظ :

ذهب بعض العلماء إلى أن تغليظ اليمين باللفظ أمر مطلوب، ولكن أصحاب هذا الرأي اختلفوا في درجة هذا الطلب :

- ذهب المالكية إلى وجوب التغليظ باللفظ، وهو الظاهر من كلام الإمام الخرقي[1] من الحنابلة في حق غير المسلم.
- وذهب الشافعية إلى ندبه واستحبابه وإن لم يطلبه الخصم، وقد ذهب إلى الاستحباب أبو الخطاب من الحنابلة، كما أن الظاهر من مذهب الحنابلة استحباب تغليظ اليمين باللفظ في أيمان القسامة.

الرأي الثالث : تفويض أمر تغليظ اليمين إلى القاضي : فإن رأى مصلحة في تغليظها غلظها، وإن لم ير مصلحة في ذلك لم يغلظها، وذلك يختلف باختلاف حال الحالف، فإن كان ممن لا يخاف منه الاجتراء على اليمين الكاذبة يكتفى منه بالله تعالى من غير تغليظ، وإن كان ممن يخاف منه ذلك غلظت في حقه، لأن من العوام من لا يتورع عن الحلف بالله عز و جل كاذباً، فإذا غلظت عليه اليمين امتنع من اليمين الكاذبة.

وإلى هذا الرأي ذهب الحنفية على المختار، والحنابلة على المعتمد بأنه جائز إن رآه القاضي، أما الإمام تقي الدين ابن تيمية من الحنابلة فقد ذهب إلى استحبابه إن رأى القاضي مصلحة في ذلك[2].

الأدلة :

استدل كل فريق على رأيه بعدد من الأدلة :

فقد استدل أصحاب الرأي الأول الذين قالوا بمنع التغليظ باللفظ من القرآن والسنة ومن الأثر والمعقول :

- **أما من القرآن :** فقد استدلوا بعدد من الآيات، منها :

قوله تعالى : ﴿**تَحْبِسُونَهُمَا مِنْ بَعْدِ الصَّلَاةِ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ إِنِ ارْتَبْتُمْ**﴾ [المائدة : ١٠٦]. وقوله تعالى : ﴿**فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ لَشَهَادَتُنَا أَحَقُّ مِنْ شَهَادَتِهِمَا**﴾ [المائدة : ١٠٧]. وقوله تعالى : ﴿**فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ**﴾ [النور : ٦]. وقوله تعالى : ﴿**وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ**﴾ [النور: ٨]. وقوله تعالى : ﴿**قُلْ إِي وَرَبِّي إِنَّهُ لَحَقٌّ**﴾ [يونس : ٥٣]. وقوله تعالى : ﴿**أَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ**﴾ [الأنعام : ١٠٩].

---

[1] الخرقي (- ٣٣٤هـ) : هو عمر بن الحسين بن عبد الله، أبو القاسم الخرقي، بغدادي، نسبته إلى بيع الخرق، من كبار فقهاء الحنابلة، رحل عن بغداد لما ظهر بها سب الصحابة زمن بني بويه، وترك كتبه في بيت ببغداد فاحترقت ولم تكن انتشرت، وبقي منها مختصره المشهور بـ (مختصر الخرقي) الذي شرحه ابن قدامة في المغني وغيره. [طبقات الحنابلة لأبي يعلى٧٥/٢، الأعلام للزركلي ٤٤/٥].

[2] حاشية ابن عابدين ٣٠٥/٨، بدائع الصنائع للكاساني ٢٢٧/٦- ٢٢٨، شرح فتح القدير، ابن الهمام ٢٠٤/٨-٢٠٥، حاشية الدسوقي، ابن عرفة ٢٢٨/٤، الحاوي الكبير للماوردي ١٠٨/١٧، ٥٥/١٣، مغني المحتاج للشربيني ٦٢٦/٤-٦٢٧، كشاف القناع للبهوتي٦٣/٥ - ٣٨٨، النكت والفوائد السنية لابن مفلح ٢٢٠/٢-٢٢٢، المغني لابن قدامة ٢٢٢/١٢، ٢٢٤/١٤-٢٢٥.

وجه الاستدلال بهذه الآيات : لم يأمر سبحانه وتعالى قط أحداً بأن يزيد في الحلف على (الله) شيئاً، فلا يحل لأحد الزيادة على ذلك بشيء، وقد قال بعض علماء التفسير في الآية الأخيرة : من أقسم بالله فقد أقسم جهد اليمين.

- **وأما من السنة :**

فحديث ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال : "من كان حالفاً فلا يحلف إلا بالله"[١].

- **وأما من الأثر:**

فقد روي عن كثير من الصحابة ﷺ الاكتفاء بلفظ الجلالة، منهم عثمان، وزيد بن ثابت[٢]، وعلي، كما أن ذلك مروي عن عمر بن عبد العزيز، والشعبي[٣]، ومسروق[٤] وغيرهم.

وأما من المعقول :

فلأن في الله كفاية فوجب أن يكتفى باسمه سبحانه وتعالى في اليمين[٥].

ويُلاحظ أن هؤلاء العلماء منهم من حمل هذه الأدلة على عدم الجواز، ومنهم من حملها على الكراهة، ومنهم من حملها على خلاف الأولى.

أدلة من طلب التغليظ باللفظ في اليمين :

استدل هؤلاء على ذلك بالسنة الشريفة والأثر والمعقول :

أما من السنة : فقد وردت عدة أحاديث، منها :

١- قوله ﷺ لرجل من علماء اليهود : "أنشدك بالله الذي أنزل التوراة على موسى، أهكذا تجدون حد الزاني في كتابكم؟"[٦].

٢- حديث ابن عباس رضي الله عنهما، أن النبي ﷺ قال لرجل : " احلف بالله الذي لا إله إلا

---

[١] أخرجه البخاري، رقم (٢٥٣٢)، كتاب الشهادات، باب كيف يستحلف، ٨٩١/٢، وأخرجه مسلم، رقم (١٦٤٦)، كتاب الأيمان، باب النهي عن الحلف بغير الله تعالى، ص ٦٧٥، واللفظ لمسلم، ولفظ البخاري : " من كان حالفاً فليحلف بالله أو ليصمت"

[٢] زيد بن ثابت (١١ق هـ - ٤٥هـ) : هو زيد بن ثابت بن الضحاك، من الأنصار، ثم من الخزرج، من أكابر الصحابة، كان كاتب الوحي، ولد في المدينة، ونشأ بمكة، وهاجر مع النبي ﷺ وعمره (١١) سنة، تفقه في الدين فكان رأساً في القضاء والفتيا والقراءة والفرائض، وكان أحد الذين جمعوا القرآن في عهد النبي ﷺ وعرضه عليه، كتب المصحف لأبي بكر، ثم لعثمان حين جهز المصاحف إلى الأمصار.

[الأعلام للزركلي ٥٧/٣، تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني ٦٥٩/١].

[٣] الشعبي (١٩ - ١٠٣هـ) : هو عامر بن شراحيل الشعبي، أصله من حمير، منسوب إلى الشعب، شعب همدان، ولد ونشأ بالكوفة، وهو رواية فقيه، من كبار التابعين، اشتهر بحفظه، كان ضئيل الجسم، أخذ عنه أبو حنيفة وغيره، وهو ثقة عند أهل الحديث، اتصل بعبد الملك بن مروان، فكان نديمه وسميره، أرسله سفيراً في سفارة إلى ملك الروم، خرج مع ابن الأشعث فلما قدر عليه الحجاج عفا عنه في قصة مشهورة. [الأعلام للزركلي ٢٥١/٣، تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني ٢٦٤/٢].

[٤] مسروق (٦٣ وقيل ٦٢) : هو مسروق بن الأجدع بن مالك بن أمية الهمداني ثم الوداعي، أبو عائشة تابعي ثقة، من أهل اليمن، قدم المدينة في أيام أبي بكر ﷺ، وسكن الكوفة، روى عن أبي بكر وعمر وعائشة ومعاذ وابن مسعود ﷺ، روى عنه الشعبي والنخعي وأبو الضحى وغيرهم، قال الشعبي : ما رأيت أطلب للعلم منه، وكان أعلم بالفتوى من شريح، وشريح أبصر منه بالقضاء.

[الأعلام للزركلي٢١٥/٧، أسد الغابة لابن الأثير ٣٨٠/٤].

[٥] المغني لابن قدامة٢٢٢/١٤-٢٢٣، اليمين القضائية في الإثبات للدكتور محمود بركات ص ١٠٧.

[٦] أخرجه مسلم، رقم (١٧٠٠)، كتاب الحدود، باب رجم اليهود أهل الذمة في الزنى، ص ٧٠٦.

هو ماله عندك شيء" يعني للمدعي[1].

٣- وبحديث ابن عباس أيضاً : "أن رجلين اختصما إلى النبي ﷺ، فسأل النبي ﷺ الطالب البينة، فلم تكن له بينة، فاستحلف المطلوب، فحلف بالله الذي لا إله إلا هو، فقال ﷺ : بلى قد فعلتَ، ولكن غُفِرَ لك بإخلاص لا إله إلا هو"[2].

وأما من الأثر :

فقد ورد أن سيدنا عمر ﷺ احتكم هو وأبي بن كعب[3] إلى زيد بن ثابت فتوجهت اليمين إلى عمر فحلف : والله الذي لا إله إلا هو إن النخل لنخلي وما لأبي فيها حق[4].

فكل هذه الأحاديث والآثار صريحة في مشروعية تغليظ اليمين باللفظ، ولكن ذهب بعضهم إلى حملها على الندب والاستحباب.

ومنهم من حملها على الوجوب وهم المالكية لأن التغليظ في اليمين والتشديد فيها من حق المحلف إن طلبها[5].

وأما الخرقي فقد أوجبها في حق غير المسلم ولعله استدل بالحديث الذي تقدم من مناشدة النبي ﷺ لليهود بالله الذي أنزل التوراة على موسى عليه السلام، أو لقلة الوازع الديني عندهم فلا بد من التغليظ لتحقيق المقصود من اليمين بالردع والزجر.

وأما من المعقول:

بين الإمام الماوردي ذلك بقوله : {...تغليظ اليمين بما يضاف إلى اسم الله تعالى من صفاته التي ينفرد بها وتعظم في النفوس التلفظ بها مأمور به، ومندوب إليه : لأمرين : أحدهما : لتباين ما قد ألفه الإنسان من أيمانه بالله في أثناء كلامه، فيكون أزجر وأردع، والثاني : لينتفي بها تأويل ذوي الشبهات، فإن حذفها الحاكم واقتصر على إحلافه بالله، أجزأه، وحذفها في أهل الديانة أيسر من حذفها في ذوي الشبهات، وإن كان جواز حذفها في الفريقين على سواء : لقول الله تعالى : ﴿**فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ**﴾ المائدة : ١٠٦...}[6].

أدلة من قال بتفويض القاضي في مسألة تغليظ اليمين باللفظ :

الحقيقة إن هؤلاء العلماء عملوا بجميع الأدلة الواردة في المسألة، لأنهم نظروا فوجدوا أن

---

(١) أخرجه أبو داود، رقم (٣٦٢٠)، كتاب الأقضية، باب كيف اليمين، ص ٤٠٠.

(٢) أخرجه أبو داود، رقم (٣٢٧٥)، كتاب الأيمان والنذور، باب فيمن يحلف كاذباً متعمداً، ص ٣٦٩، وأخرجه أحمد في مسنده، رقم (٥٣٧٩)، مسند عبد الله بن عباس، ٢٧٧/٩، وبلفظ (ولكن غفر لك بإخلاصك...).

(٣) أبي بن كعب (٢١هـ) : هو أبي بن كعب بن قيس بن عبيد، أبو المنذر، من بني النجار، من الخزرج، صحابي، أنصاري كان من كتاب الوحي، وشهد بدراً وأحداً والخندق والمشاهد كلها مع رسول الله ﷺ، وكان يفتي على عهده، وشهد مع عمر بن الخطاب ﷺ وقعة الجابية، وأمره عثمان ﷺ بجمع القرآن، فاشترك في جمعه، وله في الصحيحين وغيرهما ١٦٤ حديثاً، وآخى النبي ﷺ بين أبي بن كعب وطلحة بن عبيد الله رضي الله عنهما، وعن أنس بن مالك عن النبي ﷺ، قال : أقرأ أمتي أبي بن كعب.
[أسد الغابة لابن الأثير ٦١/١، الأعلام للزركلي ١/ ٨٢].

(٤) قضية احتكام عمر وأبي إلى زيد بن ثابت ﷺ أخرجها البيهقي في السنن الكبرى، كتاب آداب القاضي، باب القاضي لا يحكم لنفسه، ١٤٤/١٠، وليس فيه أنه حلف بالله الذي لا إله إلا هو إن النخل لنخلي، وإنما فيه أنه حلف دون التغليظ المذكور، ودون تحديد أن الخصومة كانت في نخل، وإنما أورد ذلك ابن قدامة في المغني، ٤٤٢/١٣، ٢٢٢/١٤.

(٥) حاشية الدسوقي، ابن عرفة ٢٢٨/٤.

(٦) الحاوي الكبير للماوردي ٥٥/١٣.

طائفة من الأدلة وردت، وفيها تغليظٌ للفظ اليمين، في حين وردت طائفة أخرى من الأدلة دون ذلك، والرأي المناسب حيال هذا الموضوع هو تفويض القاضي في التغليظ أو عدمه.
جاء في كشاف القناع : {فإن رأى الحاكم تغليظها بلفظ أو زمان أو مكان فاضلين جاز ولم يستحب لأنه أردع للمنكر}(١).
وجاء في شرح فتح القدير : {...والقاضي بالخيار إن شاء غلظ...وإن شاء لم يغلظ...وللقاضي أن يزيد في التغليظ...وله أن ينقص منه...لأن المقصود من الاستحلاف النكول، وأحوال الناس فيه مختلفة؛ فمنهم من يمتنع إذا غلظ عليه اليمين، ويتجاسر إذا حلف بالله فقط، ثم منهم من يمتنع بأدنى تغليظ، ومنهم من لا يمتنع إلا بزيادة تغليظ، فللقاضي أن يراعي أحوال الناس}(٢).
فالقاضي هو الذي يقدر الأمر، وذلك بالنظر إلى حال الحالف، إن كان يخاف منه الاجتراء على الله تعالى باليمين الكاذبة إن لم تغلظ عليه أو لا يخاف منه ذلك.
كما أن كثيراً من العلماء القائلين بجواز تغليظ اليمين جعلوا ذلك فيما إذا كان المحلوف عليه عظيماً ذا خطورة.

الترجيح :

يرى الباحث أن المذهب القائل بجواز التغليظ أو ندبه بشكل عام، والمذهب القائل بتفويض الأمر إلى القاضي بشكل خاص هو الأرجح في المسألة للأسباب التالية :

١- لأن أدلة الذين منعوا تغليظ اليمين باللفظ لا تفيد عدم جواز الزيادة على لفظ الجلالة، فهي إنما ذكرت اليمين بلفظ الجلالة، وليس فيها ما يمنع الزيادة عليها عندما تدعوا الحاجة لذلك لتحقيق المقصود من اليمين وهو الزجر والردع للحالف عن الإقدام على اليمين الكاذبة.
٢- يمكن الجمع بين الأدلة بأن يكون الواجب في اليمين هو لفظ الجلالة، أما الزيادة عليه فدونه في الرتبة(٣).
٣- كما أنه من الممكن حمل الأدلة المطلقة عن التغليظ على الأدلة التي ورد فيها التغليظ، وهذا من قبيل حمل المطلق على المقيد.
٤- كما يرجح الباحث القول بتفويض القاضي في قضية التغليظ أو عدمه بشكل خاص، لأنه بهذا القول يُعمل بجميع الأدلة الواردة في المسألة، ومن المعروف في علم الأصول أن إعمال الدليلين أولى من إهمالهما أو إهمال أحدهما، وهذا يقتضي أن يعمل بكل طائفة من الأدلة في موضع لا يصلح العمل بها في موضع آخر، وذلك يتحقق بجعل الأمر يختلف بين شخص وآخر، أو بين مبلغ وآخر، فإن كان الحالف مثلاً معروفاً بالصلاح وعدم الافتراء فللقاضي أن يقتصر على تحليفه بلفظ الجلالة دون تغليظ، وأما إن كان معروفاً بالكذب أو عدم الاستقامة في الدين فللقاضي أن يغلظ عليه اليمين، وهذا يتناسب مع المقصود من مشروعية اليمين، ألا وهو الردع والزجر.
٥- من الممكن قياس الزجر باليمين على الزواجر الأخرى، فإذا رأى القاضي أن المجرم لا ينزجر بالزواجر الخفيفة فله أن يغلظ عليه من الزواجر ما يراه كافياً لزجره

---

(١) كشاف القناع للبهوتي٥/٣٨٨.
(٢) شرح فتح القدير، ابن الهمام ٨/٢٠٤-٢٠٥.
(٣) اليمين القضائية في الإثبات للدكتور محمود بركات ص ١٠٩-١١٠.

وردعه، وكذا هنا، فإذا رأى القاضي أن الحالف لا ينزجر بمجرد اليمين فله أن يغلظه عليه لتحقيق الغاية من اليمين في الردع والزجر.

ثانياً : صفة تغليظ اليمين باللفظ :

ويُقصد بصفة التغليظ : أي كيفيته، وبماذا يكون من أسماء الله وصفاته؟ مع بيان مشروعية ضم بعض الألفاظ إلى القسم بالله تعالى أم عدم مشروعية ذلك، وهذا الأمر يتناول تغليظ اليمين على المسلم وعلى غيره، ويمكن دراسة ذلك في نقطتين اثنتين :

النقطة الأولى : ألفاظ اللعان مغلظة بأصل مشروعيتها :

تقدم قبل قليل في هذا الفصل، أن جمهور العلماء ذهبوا إلى أن ألفاظ اللعان من قبيل الأيمان، وبالتالي هي موضوعة للزجر أيضاً، وحتى الحنفية الذين قالوا : إنها شهادات، قالوا : هي قائمة مقام حدي الزنا والقذف بالنسبة للطرفين[1].

ولكن من الملاحظ أن ألفاظ اللعان وإن كانت أيماناً، ولكنها وردت على خلاف الأصل في اليمين بشكل عام من جواز الاقتصار على لفظ الجلالة، بمعنى أن ألفاظ اللعان شرعت مغلظة في أصلها، والقرآن الكريم هو الذي نص على تغليظها، وهذا يدل على خطورة الإقدام على الكذب في قضايا الأعراض والأنساب.

قال تعالى : ﴿**وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ**﴾ [النور : ٦إلى٩]، و بسبب النص على ألفاظ اللعان فقد ذهب أكثر العلماء ذهبوا إلى وجوب التقيد بحرفية هذه الألفاظ الواردة؛ لتحقيق المقصود منها في الردع والزجر.

١- وجوب استعمال لفظ الشهادة :

ذهب جمهور الفقهاء على المعتمد في المذاهب الأربعة إلى عدم جواز إبدال لفظ الشهادة بغيره من الألفاظ كأقسم أو أحلف بالله، كما نص الشافعية على عدم جواز إبدال لفظ الجلالة الله (بالرحمن ونحوه).

وذهب بعض الشافعية وأبو الخطاب من الحنابلة إلى جواز ذلك لأن إذا أتى بالحلف أو القسم فقد أتى بالمعنى المراد.

والأول أرجح لأن ما اعتبر فيه لفظ الشهادة لم يقم غيره مقامه كالشهادات في الحقوق، ولأن اللعان يقصد به الزجر، ولفظ الشهادة أبلغ.

٢- وجوب استعمال لفظي اللعن والغضب :

ذهب جمهور العلماء إلى وجوب استعمال لفظ اللعن في جانب الرجل، واستعمال الغضب في جانب المرأة كما ورد ذلك في الآيات الكريمة، فلا يجوز إبدال لفظ اللعن بغيره كالإبعاد، لأن لفظ اللعن أبلغ في الزجر وأشد على النفس.

كما لا يصح إبدال لفظ الغضب بغيره كالسخط اتباعاً للنص.

ولا يصح استعمال الغضب في جانب الرجل، واللعن في جانب في جانب المرأة على الأصح عند جمهور الفقهاء.

---

[1] انظر صفحة (٢٩٥ إلى ٢٩٨) من هذا البحث.

وذهب بعض الشافعية وبعض الحنابلة إلى جواز إبدال اللعن في جانب الرجل بالغضب لأن الغضب أبلغ من اللعن .
كما ذهب جمهور الفقهاء إلى وجوب استعمال لفظي اللعن والغضب في الخامسة، ولا يصح قبل ذلك إتباعاً للنص.
ولقد تكلم العلماء في حكمة تخصيص اللعن في جانب الرجل والغضب في جانب المرأة :
فقال بعضهم : لأن جريمة الزنا أقبح من جريمة القذف بدليل تفاوت الحدين، وغضب الله أغلظ من لعنته؛ لأن غضبه إرادة الانتقام من العصاة، وإنزال العقوبة بهم، واللعن هو الطرد والبعد، فخصت المرأة بالتزام أغلظ العقوبة.
وقال بعضهم : خص الرجل باللعنة لأنه مُبعِد لأهله – وهي الزوجة، ولولده الذي نفاه باللعان – فناسب ذلك لأن اللعان معناه البعد، والمرأة مغضبة لزوجها ولأهلها ولربها، فناسبها ذلك التعبير بالغضب(١).
النقطة الثانية : صفة تغليظ اليمين باللفظ بشكل عام :
ينبغي التفريق في صفة تغليظ اليمين بين المسلم وغيره :
بالنسبة للمسلم :
يرى جمهور العلماء أن التغليظ يكون بأن يذكر من أسماء الله وصفاته ما هو خارج عن العرف المألوف مما يكون أزجر وأردع، كقوله : (والله الذي لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة الرحمن الرحيم الذي يعلم السر والعلانية) أو (بالله الطالب الغالب(٢) المدرك المهلك الذي يعلم السر وأخفى). أو (والله الذي لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة الرحمن الرحيم الطالب الغالب الضار النافع الذي يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور).
ولكن يرى الباحث أنه من المستحسن الابتعاد عن تغليظ اليمين بالأسماء والصفات الدالة على الرحمة كالرحمن والرحيم، واستحسان تغليظها بالأسماء والصفات الدالة على الشدة والقوة والعذاب كالمنتقم والجبار والقابض، والسبب في استحسان ذلك، أن ذلك يتناسب مع المقصود من مشروعية اليمين وتغليظها في تحقيق الردع والزجر، فالمقام مقام ردع وزجر لا مقام شفقة ورحمة وترغيب بمغفرة الله ورحمته، وهذا الذي أقوله يتناسب مع منهج القرآن الكريم في اختيار الأسماء والصفات التي تتناسب مع موضوع سياق الآيات، فمثلاً الله تعالى لما تكلم عن عقوبة السرقة ختم الآية باسمي العزيز الحكيم، قال تعالى : ﴿**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ**﴾ [المائدة : ٣٨].
فالمقام مقام عقوبة وقطع لا مقام شفقة ورحمة، ولذلك ختمها الله باسمي العزيز والحكيم،

---

(١) الفتاوى الهندية للشيخ نظام ٥٤٣/١، حاشية الدسوقي، ابن عرفة ٤٦٤/٢، الذخيرة للقرافي ٣٠٤/٤، مغني المحتاج للشربيني ٤٩١/٣-٤٩٢، كشاف القناع للبهوتي٣٤٢/٤-٣٤٣، المغني لابن قدامة ١٧٧/١١-١٧٨.
(٢) اعترض بعضهم أن صفات الله تعالى لا بد فيها من توقيف، ولم يرد توقيف في الطالب الغالب :
أجيب : بأن هذا من قبيل أسماء المفاعلة الذي غلب فيه معنى الفعل دون الصفة فالتحق بالأفعال، وإضافة الأفعال إلى الله تعالى لا تتوقف على توقيف، ولذلك توسع الناس في ذلك في تحميداتهم وتمجيداتهم وغيرها، ولقد رجح الأذرعي والشربيني من الشافعية أن الأحوط اجتناب هذه الألفاظ، ولهذا لم يذكره الشافعي وكثير من الأصحاب (مغني المحتاج للشربيني ٦٢٧/٤-٦٢٨).

ومما يروى في ذلك عن الأصمعي[1] أنه قال : كنت أقرأ : ﴿**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ (وَاللَّهُ غفور رحيم)**﴾، وبجنبي أعرابي فقال كلامُ مَنْ هذا؟ قلت كلامُ الله، قال : ليس هذا كلامُ الله! فانتبهتُ فقرأت : ﴿**وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ**﴾، فقال أصبتَ هذا كلام الله، فقلت أتقرأ القرآن؟ قال : لا، قلتُ من أين علمت؟ قال يا هذا عَزَّ فَحَكَم فقطعَ ولو غَفر ورَحم لَمَا قَطَع[2].

أما المالكية : فالمشهور في مذهبهم أن اليمين تكون (بالله الذي لا إله إلا هو) في كل حق مالي أو غيره، سواء كان المال جليلاً أو حقيراً، ولو كان أقل من ربع دينار، فلا يزاد ولا ينقص على هذه العبارة، فلا يزاد (عالم الغيب والشهادة الرحمن الرحيم) في الربع دينار على المشهور، في حين رأى بعضهم في غير المشهور أن يزاد (عالم الغيب والشهادة الرحمن الرحيم) في الربع دينار.

ولا يجوز عندهم على المشهور الفصل بين (بالله) و (الذي لا إله إلا هو)، فلا تجزىء اليمين حتى يجمع بينهما، وقيل: تجزىء لأنه تلزم بها الكفارة.

ويستثنى على المشهور من وجوب صيغة (بالله الذي لا إله إلا هو) أمران :

١- اللعان : فيقول الملاعن أشهد بالله فقط.

٢- القسامة : فيقول : أقسم بالله، فيقتصر فيهما على لفظ الجلالة، ولا يزاد الذي لا إله إلا هو.

والقول المشهور عند المالكية يشمل المسلم وغير المسلم فكلاهما يحلف (بالله الذي لا إله إلا هو) ولا يزاد ولا ينقص من هذه الصيغة شيء.

وقال بعض المالكية : اليهودي فقط كالمسلم يحلف (بالله الذي لا إله إلا هو) أما النصراني فلا يحلف إلا بالله فقط، والسبب في التفريق بين اليهودي والنصراني : أن اليهودي يقول بالتوحيد، لأنهم وإن قالوا العزير ابن الله، ولكنهم لا يقولون بألوهيته، بخلاف النصارى فإنهم قالوا بنبوة عيسى عليه السلام وألوهيته، فقالوا إن الله ثالث ثلاثة.

وقال بعض المالكية أيضاً : الذمي مطلقاً سواء كان يهودياً أو نصرانياً لا يحلف إلا بالله فقط.

أما بالنسبة لجمهور الفقهاء فيما يتعلق بتغليظ لفظ اليمين على غير المسلم فقالوا :

بالنسبة لليهودي : يحلفه القاضي بالله الذي أنزل التوراة على موسى.

وقال بعضهم : إن رأى أن يزيد على هذا فيقول : الذي نجى موسى وقومه من اليم، وأغرق فيه فرعون وقومه.

أما النصراني : فيحلفه القاضي بالله الذي أنزل الإنجيل على عيسى.

---

[1] الأصمعي (١٢٢- ٢١٦ هـ) : هو عبد الملك بن قريب بن عبد الملك بن علي بن أصمع، أبو سعيد، الباهلي، المعروف بالأصمعي، محدث، فقيه، أديب، أصولي، لغوي، نحوي، من أهل البصرة، قدم بغداد في أيام هارون الرشيد، روى الحديث عن جماعات من الكبار، وروى عنه جماعات من الكبار، قال يحيى بن معين : سمعت الأصمعي يقول : سمع مني مالك بن أنس، واتفقوا على أنه ثقة، وكان الشافعي يقول : ما عبر أحد بأحسن من عبارة الأصمعي، وقال أبو جعفر النحاس في أول كتابه (صناعة الكتاب) : كان الأصمعي شديد التوقي لتفسير القرآن وحديث النبي ﷺ. من تصانيفه : (الأجناس في أصول الفقه، والمذكر والمؤنث، ونوادر الأعراب، وكتاب الخراج، وكتاب اللغات).

[شذرات الذهب، ابن العماد ٧٦/٣، تهذيب الأسماء اللغات للنووي٢ /٢٧٣].

[2] تفسير التحرير والتنوير لابن عاشور ٢٨١/٢.

وقال بعضهم : وإن رأى أن يزيد على هذا فيقول : الذي أبرأ الأكمه والأبرص وأحيا الموتى بإذنه.
أما المجوسي : لا خلاف بين الجمهور بجواز تغليظ اليمين عليه : بالله الذي خلقني ورزقني.
وهل يجوز للقاضي أن يغلظ عليه اليمين : بالله الذي خلق النار والنور؟
قال بعض الحنفية وبعض الشافعية : بجواز تغليظ اليمين عليهم بذلك، لاختصاصهم بتعظيم النار والنور، ولأن المقصود من اليمين الزجر والنكول، فلا مانع من تغليظ اليمين عليهم بذلك.
وقال بعض الحنفية والشافعية أيضاً : لا يحلفون بذلك لأنهم يعتقدون قدم النور والنار، ولأن في ذكر النار مع اسم الله تعالى تعظيم لها، وما ينبغي لها أن تعظم، لأن النار كغيرها من المخلوقات، فكما لا يستحلف المسلم بالله الذي خلق الشمس، فكذلك لا يستحلف المجوسي بالله الذي خلق النار.
أما الوثني : فإنه يحلف بالله الذي خلقني ورزقني، لأنه يقر بالله وإن عبد غيره، ولا يحلف بالأوثان، ولا بالله الذي خلق الأوثان، لأنها مخلوقة كغيرها.
وأما الدهري : وهو الذي لا يعتقد خالقاً ولا معبوداً يقتصر القاضي على إحلافه بالله الخالق الرازق، و إن لم يعتقد خالقاً ولا رازقاً.
فإن قيل: طالما عقيدته كذلك، فيمينه ليست زاجرة، فما الفائدة منها؟
والجواب: **أمران : أحدهما** : إجراء حكمها عليهم. **والثاني :** ليزدادوا بها إثماً وبما يعجل بها انتقاماً لهم(١).

ثالثاً : حكم التحليف بالطلاق ونحوه :

مما يتعلق ببحث تغليظ اليمين باللفظ ما لو رأى القاضي أو نحوه أن يحلِّف من وجبت عليه اليمين بطلاق امرأته، أو بعتق عبده أو أمته، أو بإيجاب نذر عليه، فهل له ذلك إن قصد بذلك زجره ومنعه عن الإقدام على اليمين الكاذبة؟ بأن رأى أنه لا ينزجر عن اليمين الكاذبة إذا حلف بالله تعالى؟

هذا ما اختلف فيه الفقهاء على رأيين :

الرأي الأول : عدم جواز تحليف من وجبت عليه اليمين بالطلاق أو العتاق، وإلى هذا الرأي ذهب الشافعية والحنابلة والحنفية في ظاهر الرواية وعليها المتقدمون من فقهائهم ومعظم مشايخهم وهو المفتى به عندهم، ونص الشافعية على عدم جواز تحليفه بالنذر أيضاً.
الرأي الثاني : جواز ذلك، وهذا الرأي هو مذهب بعض متأخري الحنفية، حيث قالوا : بجواز التحليف بالطلاق أو العتاق إذا مست الضرورة وألح الخصم في طلب ذلك.
كما ذهب إلى هذا الرأي بعض المالكية حيث أجازوا التحليف بالطلاق تغليظاً على الحالف.
وذهب بعض الحنابلة إلى جواز التحليف بالطلاق أو العتق أو الصدقة سياسة كأن رأى الحاكم ذلك للتغليظ، ولا يجوز ذلك للقاضي.

---

(١) حاشية ابن عابدين ٣٠٥/٨-٣٠٦، بدائع الصنائع للكاساني ٢٢٧/٦-٢٢٨، شرح فتح القدير، ابن الهمام ٢٠٧/٨، حاشية الدسوقي، ابن عرفة ٢٢٧/٤-٢٢٨، الذخيرة للقرافي ٦٧/١١إلى ٦٩ - ٧٣، الحاوي الكبير للماوردي ١١٢/١٧ وما بعدها، مغني المحتاج للشربيني ٦٢٧/٤-٦٢٨، كشاف القناع للبهوتي٣٨٨/٥-٣٨٩، المغني لابن قدامة ٢٢٤-٢٢٥.

ولا شك أن من الضرورة ومن مسوغات التغليظ على الحالف بالطلاق ونحوه على هذا الرأي زجره عن اليمين الكاذبة كأن يرى القاضي في الحالف جراءةً وإقداماً على اليمين، أو كان الحق المدعى به خطيراً، مع كون المطالب باليمين ليس من المعروفين بالصيانة والصلاح.

الأدلة :

استدل أصحاب الرأي الأول : على عدم جواز التحليف بذلك بالأدلة التي تنهى عن الحلف بغير الله تعالى، ومن أهمها :

- قوله ﷺ : "من كان حالفاً فليحلف بالله أو ليصمت"[١].
- وقوله ﷺ : "من حلف بغير الله فقد أشرك"، وفي رواية : "فقد كفر"[٢].

فهذا الأحاديث وأمثالها تحصر جواز الحلف بالله تعالى وتحرم الحلف بغيره، وإن طلب الخصم ذلك من القاضي لا يجبه إلى ذلك لأنه حرام، إذ لا يجوز تعظيم غير الله تعالى.

أما أصحاب الرأي الثاني فقد استدلوا :

١- بقول النبي ﷺ : "من حلف بطلاق أو عتاق واستثنى فلا حنث عليه"[٣].

وجه الاستدلال بالحديث : سمى النبي ﷺ الحالف بالطلاق حالفاً وأنه يشرع الحلف به.

٢- واستدل المالكية على جواز ذلك بقول عمر بن عبد العزيز رحمه الله تعالى (تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور)[٤].

وجه الاستدلال بهذا القول : أن المجتهد له أن يجدد أحكاماً لم تكن معهودة في زمن النبي ﷺ ولا في زمن الصحابة بقدر ما يحدثه الناس من الأمور الخارجة عن الشرع، ولكن لو وقعت في زمن النبي ﷺ أو في زمن الصحابة لحكموا فيها؛ كالتحليف بالطلاق

---

[١] تقدم تخريجه صفحة (٣٠٢).

[٢] أخرجه أبو داود بلفظ (فقد أشرك)، رقم (٣٢٥١)، كتاب الأيمان والنذور، باب كراهية الحلف بالآباء، ص ٣٦٦، وأخرجه الترمذي بلفظي الحديث، رقم (١٥٣٥)، كتاب النذور والأيمان، باب ما جاء في كراهية الحلف بغير الله، ١١٠/٤، قال الترمذي : هذا حديث حسن، وقال الحاكم : هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي (انظر المستدرك للحاكم مع التلخيص للذهبي، كتاب الأيمان والنذور، باب تسبيح ديك رجلاه في الأرض وعنقه تحت العرش، ٢٩٧/٤).

[٣] الحديث بصيغة : "من حلف بطلاق أو عتاق..." غريب بهذا اللفظ كما جاء في نصب الراية للزيلعي (كتاب الطلاق، فصل في الاستثناء، ٢٥٤- ٢٣٥)، وقال ابن حجر العسقلاني : لم أجده (انظر الدراية في تخريج أحاديث الهداية لابن حجر العسقلاني، رقم ٥٧٤، كتاب الطلاق، ٧٢/٢)، ورواه ابن عدي في الضعفاء عن إسحاق بن أبي يحيى الكعبي عن عبد العزيز بن أبي رواد عن ابن جريج عن عطاء عن بن عباس أن رسول ﷺ قال : "من قال لامرأته : أنت طالق ان شاء الله، أو غلامه حر إن شاء الله، أو عليه المشي الى بيت الله إن شاء الله فلا شيء عليه". (انظر الكامل في الضعفاء لابن عدي، ٣٣٨)، فإسحاق بن أبي يحيى الكعبي ضعيف، ولم يُذكر أن أحداً وثقه، فالحديث ضعيف (انظر نصب الراية للزيلعي، والدراية لا بن حجر العسقلاني، الموضع نفسه)، ورواه البيهقي في السنن الكبرى، بلفظ : "إذا قال الرجل لمملوكه أنت حر فهو حر ولا استثناء، وإذا قال لامرأته أنت طالق إن شاء الله فله الاستثناء ولا طلاق عليه" (السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الخلع والطلاق، باب الاستثناء في الطلاق والعتاق...٣٦١/٧).

[٤] لم أعثر على هذا الأثر في غير كتب المالكية، وبعض كتبهم تذكره دون نسبته لأحد، وبعضها نسبته إلى عمر بن العزيز؛ ومن هذه الكتب : (الذخيرة للقرافي ٢٠٦/٨، الشرح الكبير متن حاشية الدسوقي ١٧٤/٤، كما نسبه إليه الإمام ابن أبي زيد القيرواني والنفراوي صاحب الفواكه الدواني ٣٦٠/٢).

في حق من لم يقف على اليمين بالله تعالى، فإن سبب التحليف بالطلاق لم يعهد في زمن المصطفى ﷺ ولا في زمن غيره من الصحابة، ولو وقع في زمنهم لحكموا فيه، وهذه الأحكام المتجددة بتجدد أسبابها ليست خارجة عن الشرع بل هي منه، لأن قواعد الشرع دلت على أن عدم وقوعها في زمن النبي ﷺ لعدم حصول أسبابها، وتأخير الحكم لتأخر سببه لا يقتضي خروجه عن الشرع.

٣- و استدلوا على جواز ذلك من المعقول : بأن قلة المبالاة بالحلف بالله تعالى والتساهل في ذلك تدفع للقول بجواز ذلك، لأن الغرض من اليمين إظهار الحق، وهذا يتحقق في التحليف بالطلاق أكثر من التحليف بالله تعالى، لأن الحالف إن تساهل في الحلف بالله تعالى، فإنه لا يتساهل في الحلف بالطلاق خشية وقوعه، حتى إن كثيراً من الناس لا يقدمون على الحلف بالطلاق ولو كانوا صادقين لرهبة النفس من ذلك، فإذا ثبت ذلك حصل المقصود من التحليف وهو الزجر عن الإقدام على اليمين ورجاء النكول، وإذا بالغ المستفتى في الفتوى يفتي بأن الرأي للقاضي.

المناقشة :

وقد رد أصحاب الرأي الأول : بأن استدلال الفريق الثاني إنما هو في مقابلة النصوص الصريحة التي تقدم ذكرها؛ كحديث : "من كان حالفاً فليحلف بالله أو ليصمت"، وإن الانحراف والخطأ والتهاون في حلف اليمين عند الناس لا تصح معالجته بخطأ آخر مثله بل أفدح، وهو ارتكاب محرم بالتحليف بالطلاق، لما ورد من الوعيد والتهديد في الحلف والتحليف به، كما أنه لا يجوز للقاضي أن يوقع الناس في الحرج والضرر، إذ قد يترتب على التحليف بالطلاق الفراق بين الزوجين.

وكما يرد على هذا الرأي : بأن بعض متأخري الحنفية[١] الذين قالوا : بجواز ذلك، اختلفوا في أن المحلَّف بالطلاق لو نكل عن الحلف به فهل يقضى عليه بالنكول؟

- قال بعضهم : يقضى عليه بالنكول وإلا لما كان هنالك فائدة من التحليف به.
- وقال بعضهم : لا يقضى عليه بالنكول، وإن قضى القاضي بالنكول لا ينفذ قضاؤه.

وقد استشكل الكمال بن الهمام رحمه الله تعالى الرأي الثاني القائل بعدم جواز القضاء بالنكول؛ لأن فائدة التحليف القضاء بالنكول، فإذا لم يجز القضاء بالنكول عما ذكر فكيف يجوز التحليف به؟[٢].

الترجيح :

يبدو للباحث أن الراجح في المسألة هو عدم جواز التحليف بهذه الأمور ولو للزجر والتغليظ؛ لوضوح قوة أدلة الفريق الأول، ولأن أدلة الفريق الثاني لم تخل من انتقادات، إضافة إلى ضعف دلالتها لمذهبهم، وخاصة بالنسبة للطلاق، لأن أثر اليمين به يتعدى إلى

---

[١] أما على الرأي المفتى به عند الحنفية لو أن القاضي حلَّفه فنكل فقضى عليه بالنكول، لم ينفذ قضاؤه قطعاً (حاشية ابن عابدين ٣٠٤/٨).

[٢] ذكر ابن عابدين رحمه الله تعالى أن ظاهر قول متأخري الحنفية الذين ينسب إليهم جواز التحليف بالطلاق والعتاق، أنهم لا يقولون بشرعية التحليف بهما ، ولكن معنى قولهم : أن القاضي يعرض عليه الحلف بذلك لعله يمتنع، لأن الحلف بذلك يؤدي إلى طلاق الزوجة وعتق الأمة، وإمساكهما بالحرام، واستشكل ابن عابدين كيف يجوز التحليف بما هو منهي عنه شرعاً؟ قال : لعلهم يقولون أن النهي عنه تنزيهي (حاشية ابن عابدين ٣٠٥/٨).

الغير وهم الزوجة والأولاد إذا كان الحالف حانثاً، ولأن الطلاق يتعلق بمسألة الأبضاع والأعراض، وهي من الأمور الخطيرة في الشريعة، وضياع الأموال أهون من ضياع الأبضاع، وإن رأى القاضي تغليظ اليمين على الحالف لزجره عن تهاونه بالحلف بالله تعالى؛ فله أن يغلظ عليه اليمين بالله تعالى بالألفاظ أو بالزمان أو المكان أو غير ذلك من أوجه التغليظ المشروعة(١).

المطلب الثاني : تغليظ اليمين بالزمان والمكان :

التغليظ بالزمان والمكان : هو أن يجعل القاضي اليمين على الحالف في زمن معين، أو في مكان معين لقدسية هذا الوقت أو المكان وشرفه، إذ ربما امتنع الحالف عن اليمين إذا غلظت عليه اليمين بالزمان أو المكان(٢).

أولاً : حكم التغليظ بالزمان أو المكان :

اختلف الفقهاء في هذه المسألة إلى آراء كثيرة ومتعددة يمكن تلخيصها فيما يلي :

١- حكم تغليظ اليمين بشكل عام بالزمان والمكان :

الرأي الأول : استحباب تغليظ اليمين زماناً ومكاناً، وهو رأي الشافعية وأبي الخطاب من الحنابلة، ورأى بعض الحنابلة استحباب التغليظ إن رآه الإمام مصلحة.

الرأي الثاني :

وجوب التغليظ مع الاختلاف في بعض الجزئيات :

فذهب المالكية إلى وجوب تغليظ اليمين بالمكان في ربع دينار فأكثر أو ثلاثة دراهم، أو ما يساوي ذلك، وعدم تغليظها فيما هو أقل من ذلك.

وذهب الشافعية في قول إلى وجوب تغليظ اليمين زماناً ومكاناً.

والظاهر من كلام الخرقي وجوب التغليظ بالمكان في حق الكافر.

الرأي الثالث : الإباحة أو تفويض الأمر إلى القاضي :

الظاهر عند الحنفية إباحة التغليظ بالزمان والمكان بالنسبة للمسلم.

وذهب بعض الحنفية : إلى أنه لا بأس بتغليظ المكان بالنسبة لغير المسلم إذا طلب المدعي ذلك ورأى القاضي من الحالف تهمة.

وذهب الحنابلة إلى إباحته والأمر في ذلك موكول إلى الحاكم.

الرأي الرابع : عدم مشروعية التغليظ بالزمان والمكان :

ذهبت طائفة من العلماء إلى أن التغليظ بالزمان والمكان أمر غير مشروع مع اختلافهم في بعض القيود والجزئيات :

فقد ذهب المالكية إلى عدم تغليظ اليمين بالزمان إلا أن يكون فيه إرهاب وتخويف وبطلب من المحلِّف.

والظاهر من مذهب الحنفية عدم جواز تغليظ المكان بالنسبة لغير المسلم.

وذهب بعض الحنفية إلى عدم تغليظ المكان بالنسبة للمسلم.

---

(١) حاشية ابن عابدين ٣٠٤/٨-٣٠٥، شرح فتح القدير، ابن الهمام ٢٠٥/٨-٢٠٦، الفتاوى الهندية للشيخ نظام ١٩/٤، حاشية الدسوقي، ابن عرفة٢٢٨/٤، البهجة شرح التحفة، علي التسولي ٢٤٦/١، الفواكه الدواني للنفراوي ٣٦٠/٢-٣٦١، مغني المحتاج للشربيني ٦٢٨/٤، كشاف القناع للبهوتي ٣٨٩/٥، اليمين القضائية في الإثبات للدكتور محمود بركات ص ٧٩ إلى ٨٢.

(٢) اليمين القضائية في الإثبات للدكتور محمود بركات ص١١٤.

والظاهر من كلام الخرقي من الحنابلة عدم مشروعية تغليظ اليمين زماناً ولا مكاناً بالنسبة للمسلم.

٢- حكم التغليظ بالزمان والمكان في اللعان :

اختلف الفقهاء أيضاً في حكم تغليظ اليمين بالزمان والمكان في اللعان إلى عدة آراء:

الرأي الأول : الوجوب : وهو قول عند الشافعية، وهو مذهب المالكية بالنسبة لتغليظ المكان للمسلم وغيره، وقيد بعضهم الوجوب بالنسبة للمسلم، أما غير المسلم فلا يجب في حقه، وذهب بعض المالكية إلى وجوب واشتراط التغليظ بالزمان أيضاً.

الرأي الثاني : الاستحباب : وهو مذهب الشافعية والحنابلة، وهو مذهب المالكية بالنسبة للزمان فقط.

الرأي الثالث : ذهب بعض الحنابلة إلى عدم استحباب التغليظ بالزمان والمكان، ولعله مباح عند هؤلاء[١].

الأدلة :

من الممكن تقسيم الأدلة : إلى أدلة القائلين بمشروعية التغليظ بالزمان والمكان، وإلى أدلة المانعين من ذلك :

أما أدلة القائلين بمشروعية تغليظ اليمين بالزمان والمكان :

فقد استدل هؤلاء بالكتاب والسنة والآثار والإجماع والقياس.

- **أما الكتاب :** فقوله تعالى : ﴿**تَحْبِسُونَهُمَا مِنْ بَعْدِ الصَّلَاةِ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ إِنِ ارْتَبْتُمْ**﴾ [المائدة : ١٠٦].

وجه الاستدلال : فقد قال أهل التأويل : إنها بعد صلاة العصر في أيمان من نزلت فيهم الآية، فهي دليل على جواز التغليظ بالزمان.

- **و أما السنة** : فقد وردت أحاديث عديدة، يُكتفى بذكر بعضها :

١- قوله ﷺ : "من حلف عند منبري بيمين آثمة فليتبوأ مقعده من النار"، وفي رواية" على منبري"[٢].

دلالة الحديث واضحة على مشروعية تغليظ اليمين بالمكان لزجر الحالف عن الكذب

---

[١] حاشية ابن عابدين ٣٠٥/٨-٣٠٦، بدائع الصنائع للكاساني ٢٢٧/٦ - ٢٢٨، شرح فتح القدير، ابن الهمام ٢٠٧/٨، حاشية الدسوقي، ابن عرفة ٤٦٤/٢-٤٦٥، ٢٢٨/٤-٢٢٩، الذخيرة للقرافي ٣٠٤/٤ - ٣٠٥، ٦٨/١١ - ٧٠ -٧١، مغني المحتاج للشربيني ٤٩٥/٣، كشاف القناع للبهوتي ٣٤٣/٤-٣٤٤، ٣٨٨/٥، المغني لابن قدامة ١٧٥/١١-١٧٦، ٢٢٤/١٤-٢٢٥، النكت والفوائد السنية لابن مفلح ٢٢٠/٢-٢٢١.

[٢] أخرجه أبو داود بلفظ (عند منبري)، رقم (٣٢٤٦)، كتاب الأيمان والنذور، باب ما جاء في تعظيم اليمين عند منبر النبي ﷺ، ص ٣٦٦، وأخرجه ابن ماجه أيضاً بلفظ (عند منبري)، رقم (٢٣٢٥ – ٢٣٢٦)، كتاب الأحكام، باب اليمين عند مقاطع، ٧٧٩/٢، وأخرجه أحمد في مسنده أيضاً بلفظ (عند منبري)، رقم (١٥٠٢٤)، مسند جابر بن عبد الله، ٢٦٩/٢٣، وأخرجه مالك في الموطأ بلفظ (على منبري)، (٢٦٩٢)، كتاب الأقضية، با ما جاء في الحنث على منبر النبي ﷺ، ١٠٥٢/٤، قال الحاكم : هذا حديث صحيح ولم يخرجاه (انظر المستدرك للحاكم، كتاب الأيمان والنذور، باب من أكبر الكبائر عقوق الوالدين واليمين الغموس، ٢٩٦/٤ – ٢٩٧). وقد وافقه الذهبي على ذلك (انظر التلخيص للذهبي، ٢٩٦/٤ -٢٩٧).

٢- حديث ابن عمر : "لاعن النبي ﷺ بين الزوجين على المنبر"[١].
٣- حديث : "لاعن النبي ﷺ بين رجل وامرأة بعد العصر"[٢].
٤- حديث أبي هريرة ﷺ : "ثلاثة لا ينظر الله تعالى إليهم ولا يكلمهم : رجل بايع إماماً ثم خانه، ورجل حلف بعد العصر يميناً فاجرة ليقتطع بها مال امرئٍ مسلم، ورجل فضل عنه ماء بالفلاة فلم يدفعه إلى أخيه"[٣].

فهذه الأدلة بما فيها من الوعيد الشديد على من يتهاون بحلف اليمين في وقت معظم أو مكان معظم تدل على مشروعية تغليظ اليمين بالزمان والمكان، لأن اليمين تكون أوقع في النفس وأشد زجراً عن الكذب إن غلظت بمكان أو زمان مقدس.

وأما الآثار والإجماع:

١- قال المهاجر بن أبي أمية[٤] : كتب إلي أبو بكر الصديق ﷺ : أن ابعث إلي بقيس بن المكشوح[٥] في وثاق، فبعثت به، فأحلفه في قتل على المنبر خمسين يميناً[٦].
٢- وأحلف عمر ﷺ أهل القسامة في الحجر[٧].
٣- وروي أن عثمان بن عفان ﷺ توجهت عليه اليمين، وهو على المنبر في أربعين

---

(١) قصة اللعان ثابتة في الصحيحين وغيرهما، وفي البخاري أن اللعان كان في المسجد دون زيادة أي تفصيل، (انظر صحيح البخاري، رقم ٥٠٠٣، كتاب الطلاق، باب التلاعن في المسجد، ١٩٠٧/٣)، وروى البيهقي في السنن الكبرى : "أن النبي ﷺ أمر الزوج والمرأة فحلف بعد العصر عند المنبر"، ثم قال : وهذا منقطع، وبلغنا موصولاً من جهة محمد بن عمر الواقدي وهو ضعيف (انظر السنن الكبرى للبيهقي، كتاب اللعان، باب أين يكون اللعان، ٣٩٨/٧)، وأخرجه الدارقطني، رقم (٣٧٠٩)، كتاب النكاح، باب العيب بالمرأة، ٤ /٤١٧.

(٢) انظر تخريج الحديث السابق.

(٣) أخرجه البخاري، رقم (٢٢٣٧)، كتاب المساقاة (الشرب)، باب من رأى أن صاحب الحوض والقربة أحق بمائه، ٧٧٨/٢، وأخرجه مسلم، رقم (١٠٨)، كتاب الإيمان، باب بيان غلظ تحريم إسبال الإزار والمن بالعطية...، ص ٦٩.

(٤) المهاجر بن أبي أمية : هو المهاجر بن أمية بن المغيرة القرشي المخزومي، أخو أم سلمة زوج النبي ﷺ لأبيها وأمها، وكان اسمه الوليد، فكره رسول الله ﷺ اسمه، وقال لأم سلمة : "هو المهاجر"، بعثه ﷺ إلى الحارث بن عبد كلال الحميري ملك اليمن، واستعمله رسول الله ﷺ أيضاً على صدقات كندة والصدف، ثم ولاه أبو بكر اليمن، وهو الذي افتتح حصن النجير بحضرموت مع زياد من لبيد الأنصاري، وهما بعثا بالأشعث بن قيس أسيراً فمن عليه أبو بكر أو حقن دمه. [الاستيعاب لابن عبد البر ص ٦٨٥].

(٥) قيس بن المكشوح : المكشوح لقب لأبيه، واختلف في اسمه فقيل : هبيرة بن هلال بن الحارث، وقيل : اسمه عبد يغوث بن هبيرة، قيل : لا صحبة له، وقيل : بل لقيس بن مكشوح صحبة باللقاء والرواية، ومن قال : لا صحبة له يقول : أنه لم يسلم إلا في أيام أبي بكر، وقيل : في أيام عمر، وهو أحد الصحابة الذين شهدوا مع النعمان بن مقرن فتح نهاوند، له ذكرٌ صالح في الفتوحات بالقادسية وغيرها زمن عمر وعثمان رضي الله عنهما، وهو أحد الذين قتلوا الأسود العنسي، وهذا يدل على أن إسلامه كان في مرض النبي ﷺ ، ثم قتل قيس بن مكشوح رحمه الله بصفين مع علي ﷺ.
[الاستيعاب لابن عبد البر ص ٦١٥، الإصابة لابن حجر العسقلاني ٢٨٠/٥].

(٦) السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الشهادات، باب تأكيد اليمين بالمكان، ١٧٦/١٠.

(٧) السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الشهادات، باب تأكيد اليمين بالمكان، ١٧٦/١٠، وهو مرسل عن الشعبي.

ألف درهم، فاتقاها، ودفع المال، وقال : أخاف أن يوافق قدرٌ بلاء، فيقال : بيمينه[١].

٤- وروي أن ابن مطيع[٢] وزيد بن ثابت اختصما إلى مروان بن الحكم[٣]، وكان والياً على المدينة، فتوجهت اليمين على زيد، فأمره مروان أن يحلف على المنبر، فجعل زيد يمتنع، ويحلف بالله إن حقه لحق، فقال مروان : لا والله إلا عند مقاطع الحقوق[٤]، فامتنع، وجعل مروان يعجب من ذلك "[٥] .

٥- ما ورد عن سيدنا عمر ﷺ، أتي برجل قال لامرأته : حبلك على غاربك مراراً، فاستحلفه بين الركن والمقام[٦].

٦- وروي أن عبد الرحمن بن عوف رأى قوماً يحلفون بين البيت والمقام، فقال : أعلى دم؟ قالوا : لا، قال : أفعلى عظيم من المال؟ قالوا : لا، قال : لقد خشيت أن يهزأ الناس بهذا المقام[٧].

فدل بمفهومه على أنهم كانوا يحلفون فيه على الدم، وعلى عظيم من المال.

فهذه الآثار وغيرها تدل على مشروعية التغليظ بالزمان والمكان، وأن العمل به كان شائعاً بين الصحابة الكرام.

قال الإمام الماوردي بعد إيراده عدداً من آثار الصحابة في ذلك : {فهذا ما اتفق عليه من

---

(١) السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الشهادات، باب النكول ورد اليمين، ١٨٤/١٠، ثم قال البيهقي : إسناده صحيح إلا أنه منقطع، وروى البيهقي هذه القصة مختصرة : ١٧٧/١٠، وانظر الحاوي الكبير للمارودي، ١٠٨/١٧.

(٢) ابن مطيع : هو عبد الله بن مطيع بن الأسود، ولد في حياة النبي ﷺ فحنكه بتمرة ودعا له بالبركة، له صحبة، وكان جلداً شجاعاً، وكان بالمدينة ممن خلع يزيد بن معاوية ثم لحق بابن الزبير بمكة، وقتل مع ابن الزبير في حصار الحجاج له، وأُرسل رأسه إلى الشام مع رأسي ابن الزبير وابن صفوان. والأصح أن اسمه عبد الله بن مطيع، وليس ابن أبي مطيع.

[الأعلام للزركلي ١٣٩/٤، تهذيب الكمال للمزي١٥٦/١٦، أسد الغابة لابن الأثير ٢٨٩/٣]

(٣) مروان بن الحكم (٢ وقيل غير ذلك - ٦٥هـ) : هو مروان بن الحكم بن أبي العاص بن أمية، أبو عبد الملك الأموي، ولد بمكة ونشأ بالطائف، لا يثبت له صحبة، كان يعد من الفقهاء، أرسل عن النبي ﷺ، وروى عن غير واحد من الصحابة، ولما كانت أيام عثمان جعله في خاصته واتخذه كاتباً له، ولي إمرة المدينة أيام معاوية، وبويع له بالخلافة بعد موت معاوية بن يزيد بن معاوية، ومدة حكمه تسعة أشهر و١٨ يوماً.

[تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني ٥٠/٤، الأعلام للزركلي ٢٠٧/٧].

(٤) مقاطع الحقوق : مقطع كل شيء آخره حيث ينقطع وينتهي، ومقطع الحق : ما يقطع به الباطل (المعجم الوسيط، مجموعة من المؤلفين، ص ٧٣٦). والمراد به هنا المكان الذي يجب تغليظ اليمين بالحلف فيه، وسمي مقطع الحقوق لأن الحلف فيه تغليظ لليمين ينهي النزاع ويقطعه ويوصل الحق لصاحبه (اليمين القضائية في الإثبات للدكتور محمود بركات ص ١١٨).

(٥)موطأ الإمام مالك، رقم (٢٦٩٥)، كتاب الأقضية، باب ما جاء في اليمين على المنبر، ١٥٣/٤، السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الشهادات، باب تأكيد اليمين بالمكان، ١٧٧/١٠، والبخاري، كتاب الأحكام، في مقدمة باب من قضى ولاعن في المسجد، ٢٤٦٠/٤، قال : "وقضى مروان على زيد بن ثابت باليمين عند المنبر".

(٦) السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الشهادات، باب تأكيد اليمين بالمكان، ١٧٦/١٠، وهو مرسل عن عطاء بن أبي رباح، وقال البيهقي : هما – يعني هذا الأثر وأثر إحلاف عمر أهل القسامة في الحجر – مرسلان يؤكد أحدهما صاحبه.

(٧) السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الشهادات، باب تأكيد اليمين بالمكان، ١٧٦/١٠.

ذكرنا من الصحابة قولاً وعملاً، وليس يعرف لهم فيه مخالف، فثبت أنه إجماع}[1].

وأما القياس :

الأيمان موضوعة للزجر كما تقدم، وتغليظها بالزمان والمكان أزجر، و لما جاز تغليظها بالعدد واللفظ وأنواع التغليظ الأخرى، جاز تغليظها بالزمان والمكان، بجامع الردع والزجر في كلٍّ[2].

فالأدلة السابقة تشهد لمن قال بجواز تغليظ اليمين بالزمان والمكان، و لكن العلماء القائلين بالمشروعية، منهم من حملها على الإباحة، ومنهم من حملها على الندب والاستحباب، ومنهم من حملها على الوجوب، كلٌ ذهب حسبَ ما ترجح لديه من قرائن تشهد لما ذهب إليه، فبالنظر إلى ضرورة الزجر والردع وخاصة إذا كان الحالف فاسقاً، أو كانت القضية المحلوف فيها خطيرة، لا يخفى ترجيح القول بالوجوب أو بالاستحباب على أقل الدرجات.

أدلة المانعين من تغليظ اليمين بالزمان والمكان :

كذلك استدل المانعون بالكتاب والسنة والآثار والإجماع والمعقول.

أما الكتاب :

فقوله تعالى : ﴿**فَآخَرَانِ يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأَوْلَيَانِ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ**﴾ [المائدة : ١٠٧]

وجه الاستدلال بالآية : أن الله تعالى ذكر اليمين بالله تعالى و لم يذكر زماناً ولا مكاناً ولا زيادة في اللفظ[3].

أما السنة :

فقد استدلوا بأحاديث منها :

١- حديث ركانة بن عبد يزيد[4] في الطلاق فقال : "آلله ما أردت إلا واحدة"[5].

وجه الاستدلال : أن النبي ﷺ استحلفه بالله دون أن يطلب منه تغليظ اليمين زماناً ولا مكاناً.

٢- حديث البينة المشهور : "البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه"[6].

---

(١) الحاوي الكبير للماوردي ١٠٩/١٧.

(٢) المصدر السابق ١٠٩/١٧، الذخيرة للقرافي ٧٢/١١.

(٣) المغني لابن قدامة٢٢٦/١٤.

(٤) ركانة بن عبد يزيد : هو ركانة بن عبد يزيد بن هاشم بن المطلب القرشي المطلبي، كان من مسلمة الفتح، وكان من أشد الناس، وهو الذي سأل رسول الله ﷺ أن يصارعه وذلك قبل إسلامه ففعل، وصرعه رسول الله ﷺ مرتين أو ثلاثاً، وتوفي ركانة في أول خلافة معاوية سنة اثنتين وأربعين.
[الاستيعاب لابن عبد البر ص ٢٣٧، أسد الغابة لابن الأثير ٨٤/٢].

(٥) أخرجه أبو داود، رقم (٢٢٠٨)، كتاب الطلاق، باب في البتة، ص ٢٥١، وأخرجه ابن ماجه، رقم (٢٠٥١)، كتاب الطلاق، باب طلاق البتة، ٦٦١/١، وأخرجه الترمذي، رقم (١١٧٧)، كتاب الطلاق واللعان، باب ما جاء في الرجل يطلق امرأته البتة ٤٧١/٣، قال ابن حجر العسقلاني : اختلفوا هل هو من مسند ركانة أو مرسل عنه؟ وصححه أبو داود وابن حبان والحاكم، وأعله البخاري بالاضطراب، وقال ابن عبد البر في التمهيد : ضعفوه. (انظر تلخيص الحبير لابن حجر العسقلاني، رقم ١٧٤٤، كتاب الطلاق، ٤٢٩/٣).

(٦) أخرجه الترمذي، رقم (١٣٤١)، كتاب الأحكام، باب ما جاء أن البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه، ٦١٧/٣، قال الترمذي : هذا حديث في إسناده مقال من قبل محمد بن عبيد الله العزرمي، ضعفه ابن المبارك وغيره، فالحديث ضعيف، ولكن روايات الحديث متعددة يقوي بعضها بعضاً، ولذلك حسن الحافظ ابن حجر العسقلاني إسناده (انظر فتح الباري، كتاب الشهادات، باب اليمين على =

وجه الاستدلال : ذكر الحديث اليمين مطلقة، كما أطلق البينة، فوجب أن تحمل على إطلاقها من غير تغليظ بمكان وزمان، كما حملت البينة على إطلاقها من غير تغليظ بمكان وزمان.
كما استدلوا بأحاديث أخرى جاءت اليمين مطلقة عن التقييد بالزمان والمكان، ولكن يُكتفى بما تقدم ذكره.

أما الآثار والإجماع :

١- روي أن ابن مطيع وزيد بن ثابت اختصما إلى مروان بن الحكم، وكان والياً على المدينة، فتوجهت اليمين على زيد، فأمره مروان أن يحلف على المنبر، فجعل زيد يمتنع، ويحلف بالله إن حقه لحق، فقال مروان : لا والله إلا عند مقاطع الحقوق، فامتنع، وجعل مروان يعجب من ذلك"[١].

وجه الاستدلال : امتنع زيد بن ثابت عن الحلف على المنبر، وهو تغليظ بالمكان ولو كان واجباً لما احتمل أن يأباه زيد ويمتنع.

٢- احتكم عمر وأبي بن كعب إلى زيد بن ثابت في نخل ادعاه أبي، فتوجهت اليمين على عمر، فحلف له عمر في مكانه، وكان في بيت زيد[٢].

٣- قال عثمان لابن عمر : تحلف بالله لقد بعته وما به داء تعلمه[٣].

إذاً ما نقل عن بعض الصحابة كعمر وعثمان ﷺ من عدم تغليظ اليمين بالزمان والمكان، مع عدم الإنكار ممن كان موجوداً من الصحابة يدل على أن هذا الأمر كان محل إجماع عندهم[٤].

وأما القياس :

وقد استدلوا على منع التغليظ بالزمان والمكان بالقياس من وجهين :

١- قياس الشهادة على اليمين، فاليمين حجة المطلوب، والبينة حجة الطالب، فلو جاز التغليظ في حجة أحدهما لجاز في حجتهما، لوجوب التسوية بينهما، وفي سقوطها من حجة الطالب دليل على سقوطها من حجة المطلوب.

٢- قياس المال الكثير على المال القليل، بمعنى لو جاز تغليظهما في بعض الحقوق لجاز تغليظهما في جميع الحقوق، لأن ما استحق في الكثير كان مستحقاً في القليل، فلما لم يعتبر التغليظ في القليل لم يعتبر في الكثير[٥].

وأما المعقول :

استدلوا بالمعقول أيضاً من وجهين :

١- إن المقصود من اليمين تعظيم المقسم به، وهو حاصل بدون التغليظ، كما أن تخصيص التحليف بمكان وزمان تعظيم غير اسم الله تعالى ففيه معنى الإشراك في التعظيم.

٢- إن التغليظ يؤدي إلى إيقاع الحرج على القاضي بحضور بعض الأمكنة أو انتظار

= المدعى عليه في الأموال والحدود، ٢٨٣/٥).

(١) تقدم تخريجه صفحة (٣١٤).

(٢) تقد تخريجه صفحة (٣٠٣).

(٣) السنن الكبرى للبيهقي، كتاب البيوع، باب بيع البراءة، ٣٢٨/٥.

(٤) المغني لابن قدامة ٢٢٦/١٤.

(٥) الحاوي الكبير للماوردي ١٠٨/١٧.

بعض الأزمنة، وهذا الحرج مدفوع ومرفوع في الشريعة، كما أن التغليظ يؤخر فصل الخصومات، ويؤخر بالتالي إيصال الحق إلى صاحبه، ولذا لا يشرع التغليظ بالمكان والزمان، إذ الأمكنة والأزمنة كلها سواء(١).

المناقشة :

رد المجيزون للتغليظ بالزمان والمكان على المانعين له بما يلي :

١- أما استدلالهم بقوله تعالى : ﴿**فَآخَرَانِ يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأَوْلَيَانِ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ**﴾ [المائدة : ١٠٧].

فيمكن الرد على ذلك بأن الآية الكريمة بينت أصل اليمين بأنها تكون بالله تعالى دون صفتها، وجاءت السنة النبوية وبينت صفة اليمين وما يجوز من ذلك كالتغليظ.

٢- وكذا يجاب عن استدلالهم بالأحاديث الواردة دون ذكر التغليظ بالزمان والمكان فيها، أن هذه الأخبار مطلقة، والأخبار التي استدل بها المجيزون مقيدة، والمطلق يحمل على المقيد حسب قواعد الأصول(٢).

٣- وأما استدلالهم بامتناع زيد عن الحلف على المنبر فيجاب عنه : بأن امتناع زيد كان توقياً، لا لعدم مشروعية التغليظ بالمكان، ولو كان التغليظ بالمكان غير مشروع لأنكره زيد على مروان، فقد كان ينكر عليه كثيراً من أفعاله فيطيعه مروان، ولذلك فمن الممكن الاستفادة من هذا الدليل في جواز التغليظ بالمكان أو وجوبه، أما المشروعية فمسلم بها(٣).

٤- ويرد على استدلالهم بأن سيدنا عمر حلف ببيت زيد، أن اليمين لم تغلظ عليه في ذلك، وأكثر ما يدل عليه هذا الأثر هو عدم وجوب التغليظ، أما عدم فعل عمر ﷺ فليس دليلاً على عدم مشروعيته.

وبذلك يرد على استدلالهم بقول عثمان لابن عمر : تحلف بالله لقد بعته وما به داء تعلمه.

فالإجماع الذي بني على مثل هذه الآثار منقوض بما ورد عن عدد من الصحابة تغليظ اليمين بالزمان والمكان، وقد تقدم ذكر بعض منها في أدلة المجيزين(٤).

٥- أما الرد على استدلالهم بوجهي القياس :

الرد على الوجه الأول : قياس اليمين على الشهادة قياس مع الفارق؛ لأن الشهادة تثبت حقاً لغير الشاهد فارتفعت التهمة عنها فاستغنت عن الزجر، بخلاف اليمين، إذ الحالف يثبت حقاً لنفسه، كما أن زجر البينة يفضي إلى توقفها عن ما لزمها من أداء الشهادة، وذلك معصية يخالف بها حكم الحالف.

أما الرد على الوجه الثاني : فكذلك قياس المال الكثير على المال القليل قياس مع الفارق؛ لأن اليمين بذاتها كافية للزجر عن المال القليل إذ لا مطمع في القليل، بخلاف المال الكثير، كما أن الشرع لما فرق بين المال القليل والكثير في بعض المواضع

---

(١) شرح فتح القدير، ابن الهمام ٢٧/٨، بدائع الصنائع للكاساني ٢٢٨/٦، اليمين القضائية في الإثبات للدكتور محمود بركات ص ١٢٤-١٢٥.

(٢) الحاوي الكبير للماوردي١٠٩/١٧، الذخيرة للقرافي ٧٢/١١.

(٣) الحاوي الكبير للماوردي١٠٩/١٧، اليمين القضائية في الإثبات للدكتور محمود بركات ص ١٢٢.

(٤) اليمين القضائية في الإثبات للدكتور محمود بركات ص ١٢٢-١٢٣.

كوجوب الزكاة، و قطع السرقة وغير ذلك، لم يمنع من الفرق بينهما في التغليظ[١].

٦- وأما الرد على استدلالهم بالمعقول :

بأنه قد ثبت قطعاً تفضيل بعض الأمكنة على بعض، وكذا بعض الأزمنة على بعض، وتحليف اليمين مغلظة لا ضرر فيه وإن أخر عمل القاضي لأنه يؤدي إلى إيصال الحقوق إلى أهلها وإلى تحقيق المقصود من اليمين[٢].

ومن المعلوم أن اليمين لا تكون إلا بالله تعالى، والمدار في تغليظ اليمين على ما يعظمه الحالف كما يقول بعض المالكية، فلو أن أهل بلد كانوا يعظمون مسجداً أكثر من المساجد الأخرى فينبغي أن يحلَّف في هذا المسجد ليتحقق المقصود من اليمين في الزجر والردع[٣].

أما **رد المانعين من التغليظ بالزمان والمكان على أدلة المجيزين لهما :**

١- أجابوا عن قوله تعالى : ﴿**تَحْبِسُونَهُمَا مِنْ بَعْدِ الصَّلَاةِ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ إِنِ ارْتَبْتُمْ**﴾ [المائدة : ١٠٦].

أن هذا كان في حق أهل الكتاب في الوصية في السفر وهي قضية خولف فيها القياس في مواضع، منها : قبول شهادة أهل الكتاب على المسلمين، ومنها : استحلاف الشاهدين...وغير ذلك، ولما ذكر الله تعالى أيمان المسلمين أطلق اليمين ولم يقيدها، والاحتجاج بهذا أولى من المصير إلى ما خولف فيه القياس وترك العمل به.

ولكن يرد على ذلك : أن مخالفة هذه القضية للقياس في الأوجه التي ذكروها - علماً بأنها ليست محل اتفاق بين العلماء في جميع وجوهها[٤] - لا يعني كما يبدوا لي عدم دلالتها على تغليظ اليمين بالزمان، فالإمام القرطبي رحمه الله تعالى يقول : {هذه الآية أصل في التغليظ في الأيمان}.

وذكر رحمه الله تعالى أن أكثر العلماء يرون أن المقصود بقوله تعالى ﴿**مِنْ بَعْدِ الصَّلَاةِ**﴾ صلاة العصر، لأن أهل الأديان يعظمون ذلك الوقت، ويتجنبون فيه الكذب واليمين الكاذبة.

فسواء كانت القضية واردة في أهل الكتاب أم في غيرهم ، وسواء نسخ جواز شهادة أهل الكتاب على المسلمين في السفر أم لا! كل ذلك لا ينفي تغليظ اليمين بالزمان على الحالف سواء كان مسلماً أم كافراً[٥].

٢- ردوا على حديث تغليظ اليمين على المنبر أو عند المنبر، أنه لا دلالة فيه على مشروعية تغليظ اليمين بالمكان، لأن الحديث إن ثبت فيحتمل هذا أنه كان بحكم الاتفاق لأن مجلسه كان عنده، أو المقصود من ذلك تغليظ الإثم على الحالف عنده

---

[١] الحاوي الكبير للماوردي ١٠٩/١٧-١١٠.

[٢] اليمين القضائية في الإثبات للدكتور محمود بركات ص ١٢٤.

[٣] البهجة في شرح التحفة، علي التسولي ٢٤٦/١.

[٤] فالجمهور لا يجيزون شهادة الكفار على المسلمين ولو في السفر و يعتبرون قوله تعالى ﴿**أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ**﴾ [المائدة : ١٠٦] منسوخاً بالأدلة التي تشترط العدالة في الشاهد وكونه من المسلمين، ويرى بعض العلماء أن معنى قوله تعالى ﴿**أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ**﴾ أي من غير القرابة والعشيرة. (الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢٦٠/٨-٢٦١-٢٦٢).

[٥] الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢٦٦/٨-٢٦٧.

ولا يلزم من هذا الاستحلاف عنده[١].

ولكن يعترض على هذا : بأن الأحاديث التي تثبت تغليظ اليمين زماناً ومكاناً متعددة ومشهورة بين الصحابة الكرام دون علمنا بإنكار ذلك من أحد منهم، وهذا يستبعد دعوى حصول ذلك اتفاقاً.

وأما حصر المقصود من الحلف على المنبر بتغليظ الإثم على الحالف فغير مسلم، لعدم وجود دليل صريح يرجح هذا الاحتمال، بل إن القول بأن تغليظ اليمين زماناً ومكاناً لزجر الحالف عن اليمين الكاذبة أولى، لأن الشريعة تقصد من مشروعية كثير من الأحكام بشكل عام، ومن مشروعية الزواجر بشكل خاص منع الإنسان من الوقوع في المفاسد والمخالفات، فأوجه التغليظ مشروعة لزجر الحالف عن الوقوع في اليمين الكاذبة بالدرجة الأولى.

٣- ردوا على قضية اختصام زيد وابن مطيع إلى مروان بن الحكم أنه من العجب احتجاجهم بها وذهابهم إلى قول مروان في قضية خالفه زيد فيها، وقول زيد فقيه الصحابة وقاضيهم وأفرضهم أحق أن يحتج به من قول مروان، فإن قول مروان لو انفرد ما جاز الاحتجاج به على مخالفة فعل النبي ﷺ وإطلاق كتاب الله تعالى؟ وهذا ما لا يجوز[٢].

ويعترض على هذا بما تقدم ذكره عند رد المجيزين على المانعين في استدلالهم بهذه القضية على منع التغليظ بالمكان : أن امتناع زيد كان توقياً، لا لعدم مشروعية التغليظ بالمكان، ولو كان التغليظ بالمكان غير مشروع لأنكره زيد على مروان، فقد كان ينكر عليه كثيراً من أفعاله فيطيعه مروان، ولذلك فمن الممكن الاستفادة من هذا الدليل في جواز التغليظ بالمكان أو وجوبه، أما المشروعية فمسلم بها[٣].

سبب الخلاف بين الفقهاء والترجيح :

سبب الخلاف بين الفقهاء في القول بالتغليظ بالمكان وعدمه : حديث "من حلف على منبري آثماً تبوأ مقعده من النار"[٤] فهل التغليظ الوارد في الحلف على منبر النبي ﷺ يفهم منه وجوب الحلف على المنبر أم لا؟

فقال بعض العلماء : يفهم منه الوجوب لأنه لو لم يفهم منه ذلك لم يكن للتغليظ في ذلك معنى، ومن قال للتغليظ معنى غير الحكم بوجوب اليمين على المنبر قال : لا يجب الحلف على المنبر[٥].

والراجح في رأي الباحث : هو مذهب الجمهور القائلين بجواز ومشروعية التغليظ بالمكان والزمان، فإنه وإن كانت أدلة القائلين بعدم المشروعية قوية إلا أنها غير صريحة في موضع الاستدلال كأدلة القائلين بالمشروعية، كما أن أدلة القائلين بعدم الجواز لا تفيد ما قالوه، وأكثر ما تدل عليه هو جواز الاقتصار على اليمين غير مغلظة وأنها تثبت لحالفها، كما إنه يمكن الجمع بين أدلة الفريقين : فأدلة المانعين من مشروعية التغليظ بالزمان

---

(١) المغني لابن قدامة١٤/٢٢٦، ١١/١٧٦

(٢) المصدر السابق١٤/٢٢٧.

(٣) انظر صفحة (٣١٧) من هذا البحث.

(٤) تقدم تخريجه صفحة (٣١٢).

(٥) بداية المجتهد لابن رشد ٢/٤٦٧.

والمكان يمكن تقييدها بأدلة القائلين بالمشروعية.
ويؤيد ترجيح مذهب الجواز : النظر إلى المقصود من مشروعية التغليظ، وهو الزجر والمنع، ولا شك أن عقوبة اليمين الفاجرة بعد العصر مثلاً أو فوق المنبر أغلظ وأشد، ولذا يشرع التغليظ فيها رجاء نكول الكاذب وامتناعه عن اليمين الكاذبة. وقد وردت أدلة تدل على تعظيم وتقديس بعض الأمكنة والأزمنة على بعض في النفوس، إذ يرجو الناس فيها إجابة دعائهم ويخافون من اجتراح سيئة فيها.
كما يرجح الباحث أن يكون أمر التغليظ وعدمه ومقداره عائداً إلى حرية القاضي وتقديره حسبما يرى من حال الحالف وحسبما يرجو من تحقق فائدة التغليظ، وبهذا يتحقق الجمع بين الأدلة أيضاً، وهذا من المعاني القوية إذا لم نقل بوجوب التغليظ، وهذا أولى من حمل التغليظ على تغليظ الإثم، والأفضل أن يكون مقصوراً على ماله خطر وشأن من المال، أما المال القليل فلا تغليظ فيه، إذ توجيه اليمين بذاتها يعد كافياً لزجر الحالف عن الكذب إن كان المال قليلاً إذ لا مطمع فيه، بخلاف المال الكثير.
ثانياً : كيفية تغليظ اليمين بالزمان والمكان :
أي ما هي الأزمان والأماكن التي تغلظ فيها اليمين؟
١- **بالنسبة لتغليظ اليمين بالزمان :** يكون بإحلاف الخصم في وقت معظم تهاب النفوس فيه الكذب :
بالنسبة للمسلم : يحلَّف في الأوقات المعظمة التي يحضرها الناس ويجتمعون للصلاة، ولقد نص المالكية على استحباب أن يكون ذلك بعد صلاة، ومن السنة أن يكون ذلك بعد صلاة العصر، و إلى ذلك ذهب الشافعية والحنابلة، وقال الشافعية إن لم يكن هناك ضرر بتأخير اليمين إلى ما بعد صلاة العصر من يوم الجمعة كان أفضل، وقال الحنابلة : يحصل التغليظ أيضاً بالحلف بين الأذان والإقامة لأنه وقت يرجى فيه إجابة الدعاء فترجى فيه معالجة الكاذب.
ولقد ذهب أكثر العلماء إلى استحباب تغليظ اليمين بعد العصر لما تقدم من الأدلة عند الحديث على أدلة القائلين بالجواز، ولأنه وقت ترفع فيه الأعمال، وتجاب فيه الدعوات، وعند صلاة العصر تجتمع ملائكة الليل والنهار، ولأن بعد عصر الجمعة ساعة الإجابة، ولا يقال هذا في صلاة الصبح لأن وقت الصبح وقت نوم.
أما تغليظ اليمين بالزمان بالنسبة لغير المسلم : يحلف في الأوقات التي يعظمها، كأن يحلف أهل الكتاب بعد الصلوات التي يرونها أعظم صلواتهم.
وأجاز المالكية للطالب تحليف اليهودي يوم السبت، والنصراني يوم الأحد، ويجبران على ذلك إن طلبه الخصم، ولكن استشكل بعضهم ذلك بالنسبة لليهودي لأن شرعه يقتضي منه أن لا يبيع ولا يشتري ولا يطالب ولا يستحلف يوم السبت، وبَذْل الجزية عن هذا فكيف يخالف العقد؟ لذلك قال هؤلاء : يؤخر إلى زوال السبت.
أما الوثنيون : فيسقط عنهم تغليظ الزمان إلا أن يكون في الأيام عندهم يوم يرونه أشرف الأيام، فإن بعُد ذلك اليوم وتأخر لم تؤخر اليمين إليه، لاستحقاق تقدمها، وإن قرُب وتعجل احتمل أن تغلظ أيمانهم فيه، كما تغلظ بأوقات العبادات، واحتمل أن لا يغلظ فيه، لأن عبادات اليهود والنصارى قد كانت طاعة، وإن صارت بعد النسخ معصية، ويومُ هؤلاء لم يختص بعبادة تكون طاعة، فساوى غيره من الأيام.

أما المجوس : فليس لهم صلوات مؤقتات يحلفون فيها، وإنما لهم زمزمة يرونها قربة، فإن كانت مؤقتة عندهم أحلفوا في أعظم أوقاتها عندهم، وإن لم تكن مؤقتة سقط تغليظ أيمانهم بالزمان، إلا أنهم يرون النهار أشرف من الليل، لأن النور عندهم أشرف من الظلمة، فيحلفون في النهار دون الليل .

أما من لا ينتحل ملة : كالدهري والزنديق وهو الذي لا يتدين بدين فلا يغلظ عليه بالزمان لأنه لا يعظم زماناً، وبالتالي لا يزجر به.

٢- أما بالنسبة لتغليظ اليمين بالمكان :

بالنسبة للمسلم : فإن كان الحالف في إحدى المساجد الثلاثة :

ففي مكة : يحلف بين الركن – الذي فيه الحجر الأسود – وبين مقام سيدنا إبراهيم عليه السلام ويسمى ما بينهما بالحطيم، لأنه مكان شريف زائد على غيره في الفضيلة.

فإن قيل : لا شيء في مكة أشرف من البيت فكان القياس التحليف فيه**!**

أجيب : عدل عن ذلك صيانة للبيت.

أما في المدينة : فيكون التغليظ عند منبر النبي ﷺ، كما ذهب إلى ذلك المالكية والظاهر عند الشافعية والحنابلة، وذهب بعض المالكية وبعض الشافعية إلى استحباب التغليظ على المنبر.

وهذا الاختلاف يعود لاختلاف الروايات الواردة في ذلك(١).

أما في بيت المقدس : فيكون عند الصخرة لأنها أشرف بقاعه، ولأنها قبلة الأنبياء(٢).

أما إذا لم يكن الحالف من أهل إحدى المسجد الثلاثة :

فقد ذهب الشافعية في ظاهر النص والحنابلة أن التغليظ يكون عند منبر الجامع، لأنه المعظم منه، وذهب الشافعية في قول آخر إلى أنه يكون على المنبر.

أما المالكية : فالظاهر عندهم أن التغليظ في غير مسجد المدينة لا يختص بمكان معين من الجامع، ولكن قال بعضهم : الذي جرى به العمل أن يحلف عند المنبر حتى في غير مسجد المدينة.

وذهب بعض المالكية أن القاضي إذا رأى أن الحالف لا ينكف إلا بتحليفه عند ضريح ولي مثلاً فيجوز أن يحلفه عنده وهذا من قبيل يحدث للناس من الأقضية ما أحدثوا من الفجور.

أما بالنسبة لتغليظ المكان على غير المسلم :

بالنسبة للكتابي : ذهب جمهور العلماء إلى أن أهل الكتاب يحلفون في المواضع التي يعظمونها، كالكنائس والبيع، وللقاضي تحليفهم في تلك المواضع لأن القصد صرفهم عن الإقدام على الباطل.

أما المجوس : ذهب المالكية والشافعية على الأصح أن الحلف يكون عند بيت النار لأنهم يعظمونه، والمقصود زجرهم عن الكذب، فيحضره القاضي رعاية لاعتقادهم.

---

(١) انظر تخريج هذه الروايات صفحة (٣١٢) من هذا البحث.

(٢) ذهب بعض الحنابلة إلى أن اليمين تغلظ في بيت المقدس عند المنبر كسائر المساجد، وذهبوا إلى ضعف القول بتغليظها عند الصخرة، لأن مستند هذا القول إما لورود آثار لا يحتج بمثلها تدل على فضيلتها، وإما لأن العامة يعتقدون فيها ويعظمونها، وهذان الأمران فيهما نظر، أما الأول فظاهر، وأما الثاني فلأن اليمين لا تغلظ باعتقاد العامة كما لا تغلظ عند قبر بعض المشايخ، على أنه كان يلزم تخصيص المسألة بالعامة لئلا يلزم أن يكون الدليل أخص، وهذا يدل على إرادتهم المعنى الأول؛ وهو غير صالح للحجة لضعف تلك الآثار. (النكت والفوائد السنية على مشكل المحرر لابن مفلح ٢٢١/٢).

وقال الشافعية في مقابل الأصح : لا يحلفون عند بيت النار لأنه لا حرمة له ولا شرف، ولأنهم يرون تعظيم النار دون البيت الذي فيه النار، فخالفوا اليهود والنصارى في قصد الكنائس والبيع لصلواتهم وعباداتهم، فيحلفون في المسجد أو في مجلس الحكم.

أما الوثنيون :

فساقط في حقهم، لأنهم يعظمون بيوت أصنامهم، وهي مخالفة لكنائس اليهود والنصارى، لأن دخول المسلمين بيوت أصنامهم معصية، ودخولهم كنائس اليهود والنصارى غير معصية، لأن بيوت الأصنام لم توضع في الابتداء والانتهاء إلا لأجل المعصية، وقد كانت الكنائس والبيع موضوعة في الابتداء على طاعة، ثم نسخت فصارت معصية.

أما من لا ينتحل ملة : كالدهري والزنديق فلا يغلظ عليه بالمكان أيضاً؛ لأنه لا يعظم مكاناً فلا يزجر به.

مسائل تتعلق بالتغليظ بالمكان :

المسألة الأولى : نص الشافعية على أن التغليظ بالمساجد الثلاثة – الحرام والنبوي والمقدس – لمن هو بها أما من لم يكن بها فلا يجوز نقله إليها بغير اختياره، إلا على سبيل السياسة الشرعية.

وقال المالكية : يجلب الحالف في القسامة إلى إحدى المساجد الثلاثة إذا كان بلده تابعاً لمكة أو بيت المقدس أو المدينة.

المسألة الثانية : إذا لم يكن في بلد الحالف جامع فهل يجلب إلى جامع بلد آخر؟

ذهب بعض المالكية : يحلف حيث هو ولا يجلب إلى الجامع.

وقال بعضهم : يجلب للجامع إذا كان بين بلده والبلد الآخر مسافة وجوب السعي للجمعة - وهي ثلاثة أميال وثلث – وهو الأقوى عندهم.

وعندهم قول ثالث : أنهم يجلبون إذا كانت المسافة نحو عشرة أيام.

المسألة الثالثة : إذا لم يكن في بلد الحالف حاكم يغلظ اليمين :

ذكر الشافعية أنه في هذه الحالة ينقل الحالف إلى بلد آخر فيها حاكم إذا كانت المسافة لا تبلغ سفر القصر، أما إن كانت أكثر من ذلك استناب حاكم البلد البعيد من يستحلفه ويغلظ يمينه من أهل بلده ما دام هذا البلد من توابع عمل القاضي.

المسألة الرابعة : حكم أصحاب الأعذار :

نص الشافعية على استثناء المريض الذي به مرض شاق، أو مرض مزمن، والحائض والنفساء من التغليظ بالمكان لعذرهم.

ولكنهم ذكروا في اللعان أن المرأة المسلمة إذا كانت حائضاً أو نفساء أو متحيرة تلاعن بباب المسجد الجامع إذا رأى القاضي تعجيل اللعان، فلو رأى تأخيره إلى انقطاع الدم وغسلها جاز، وهذا في الجنب المسلم أولى.

وأما الكافر إن أريد لعانه في مسجد غير المسجد الحرام مكن منه وإن به حدث أكبر إذا أمن تلويث المسجد من نحو الحائض.

ولقد ذهب الحنابلة إلى أن المرأة الحائض تقف عند باب المسجد لأنه يحرم عليها اللبث فيه.

وأما المالكية فقد قالوا : من أريد التغليظ عليها بمسجد فادعت حيضاً حلفت على ما ادعت من الحيض وأخرت.

وأما المريض : فقد اختلف المالكية فيمن زعم أنه عاجز عن الخروج من محله لمرض :
فقال بعضهم : إن ثبت عجزه ببينة حلف ببيته وإلا أخرج للمسجد قهراً. **وقال بعضهم :** حلف أنه لا يقدر على الخروج لا راجلاً ولا راكباً وخير المدعي في تحليفه في بيته وتأخيره لصحته فإن نكل لزمه الخروج أو رد اليمين.
وقال بعضهم : إن ثبت مرضه حلف في بيته على المصحف، وإلا حلف على عجزه وخير المدعي في الأمرين.

المسألة الخامسة : حكم التغليظ بالمكان على المرأة المُخَدَرَة[1] :

ذهب الفقهاء إلى أن المرأة إن كان من عادتها الخروج من البيت يغلظ عليها اليمين بالمكان كالرجل، أما إن كانت مخدرة ليس من عادتها الخروج من البيت فما هو حكمها؟
فقال المالكية : إما أن يكون من شأنها الخروج لقضاء حوائجها نهاراً، وإما أن يكون من شأنها الخروج لقضاء حوائجها ليلاً، وإما أن يكون شأنها عدم الخروج أصلاً لمعرة ذلك عليها، فالأولى تخرج نهاراً للحلف بالمسجد للتغليظ، والثانية تخرج ليلاً، والثالثة لا تخرج من بيتها بل يوجه لها القاضي من يحلفها في بيتها.
وكذا ذهب الشافعية إلى أن المرأة الخفرة وهي التي لا تبرز إلا للضرورة يسقط عنها التغليظ بالمكان، ويستخلف القاضي من يحلفها في منزلها لحفظ صيانتها بإقرارها في منزلها، وتغلظ يمينها بالزمان كغيرها[2].
وأخيراً : كل ما تقدم ذكره من كيفية التغليظ بالزمان والمكان هو عند غير الحنفية كما هو ملاحظ، لأنهم لا يرون استحباب التغليظ بالزمان والمكان، بل نصت بعض كتبهم أن القاضي لا يحلفه في مسجد، وقال بعضهم : عدم جواز التغليظ بالمكان، والظاهر من مذهبهم : عدم جواز تغليظ اليمين بالمكان بالنسبة لغير المسلم، لكراهة دخولها، ولما في ذلك من التعظيم لها، واستثنى بعضهم اليهودي والنصراني في أنه يبعث به إلى البيعة أو الكنيسة إذا طلب المدعي ذلك، ورأى القاضي من الحالف تهمة، وهذا ما تقدم بيانه عند الحديث عن حكم التغليظ بالزمان والمكان، ولذلك فإنهم لا يذكرون كيفية تغليظ اليمين بالزمان والمكان[3].

المطلب الثالث : التغليظ بالحال وبالمصحف وبالعدد وبحضور الجماعة :

أولاً : التغليظ بالحال :

ذهب بعض الفقهاء إلى تغليظ اليمين على الحالف بالهيئة التي يكون عليها وقت الحلف كالقيام واستقبال القبلة.
فقد نص جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة على استحباب القيام في اللعان،

---

[1] المخدرة : هي التي لا تخرج من بيتها إلا لضرورة، والأفضل في التخدير وصفته أن يكون مردوداً إلى عرف الناس وإتباع عاداتهم، والمرأة البرزة عكس المخدرة (اليمين القضائية في الإثبات للدكتور محمود بركات ص ١٢٩)، وعرفها المالكية هي التي يزري بها الحضور إلى مجلس القضاء (حاشية الدسوقي، ابن عرفة ٢٢٩/٤).

[2] حاشية الدسوقي، ابن عرفة ٢٢٨/٤-٢٢٩، الذخيرة للقرافي٦٨/١١-٦٩-٧٠، مغني المحتاج للشربيني ٤٩٣/٣إلى٤٩٥، ٦٢٨/٤، الحاوي الكبير للماوردي ١١٢/١٧إلى١١٧، كشاف القناع للبهوتي٣٨٨/٥-٣٨٩، المغني لابن قدامة ١٧٥/١١-١٧٦، النكت والفوائد السنية على مشكل المحرر لابن مفلح٢٢١/٢-٢٢٢ .

[3] المبسوط للسرخسي١١٩/١٦-١٢٠، وانظر صفحة (٣١١ – ٣١٢) من هذا البحث.

واستدلوا بخبر هلال بن أمية" أن هلال جاء فشهد ثم قامت فشهدت"[1].
ولأن اللعان من جانبه قائم مقام القذف، ومن جانبها قائم مقام حد الزنا، والسنة في الحدود إقامتها على الإشهاد والإعلان، وهذا يتحقق في القيام، فيراهما الناس ويشتهر أمرهما، فيكون ذلك أبلغ في الردع والزجر[2].

أما بقية الأيمان فيما سوى اللعان فقد اختلف الفقهاء في ذلك :

فالظاهر من مذهب الشافعية والحنابلة عدم مشروعية التغليظ بالحال فيما عدا اللعان.
وذهب بعض الشافعية إلى استحباب القيام أثناء الحلف، ولاسيما إن كان حلفه على المنبر.
واستحب بعض الحنابلة تغليظ الأيمان بالقيام واستقبال القبلة كاللعان.
أما المالكية فقد اضطربت الروايات عن الإمام مالك وتعددت وتعارضت في تغليظ اليمين بالقيام واستقبال القبلة :

فمذهب المدونة : عدم التغليظ باستقبال وإن طلبه الخصم، **وقال بعضهم :** - وقالوا هو الذي جرى عليه العمل- لا تغليظ باستقبال القبلة إلا أن يكون فيه إرهاب ويطلبه الخصم. **و في رواية عن الإمام مالك :** يحلف جالساً. **وفي رواية أخرى** : يحلف قائماً إلا أن يكون الحق دون ربع دينار. **وعن مالك أيضاً :** القيام مخصوص إذا كان الحلف في المسجد لا في غيره. **وعن مالك أيضاً :** لا يحلف قائماً إلا من به غلبة وفي القسامة وفي اللعان وفي ربع دينار فأكثر. **وقال بعضهم :** بالاستقبال إن قل الحق دون القيام. **وقال بعضهم :** ويحلف الرجال والنساء قائمين مستقبلي القبلة في ربع دينار فأكثر، وإن لم يبلغ الحق ربع دينار حلفوا جلوساً إن أحبوا.

والمعتمد التغليظ بالقيام إذا كان المدعى به ربع دينار فأكثر، وإذا طلب الخصم التغليظ على الحالف بذلك وجب[3].

ثانياً : التغليظ بالمصحف :

يكون التغليظ بالمصحف إما بالحلف به، وإما بإحضاره عند اليمين بأن يضع الحالف يده على المصحف، أو يضعه في حجره، وهذا له أثره النفسي في زجر الحالف عن الْإقدام على الكذب والافتراء، لما للقرآن من عظمة وهيبة وقدسية في نفوس المسلمين.

١- حكم التغليظ بالحلف بالمصحف :

ذهب الفقهاء في الجملة إلى جواز الحلف خارج المحكمة بالمصحف أو القرآن أو سورة منه أو آية منه، أو كلام الله، وعند الحنابلة أو أي كتاب من كتب الله تعالى، لأن كل ذلك يرجع إلى كلام الله تعالى الذي هو صفة من صفاته الذاتية، وتنعقد اليمين بصفات الله الذاتية كما تنعقد بلفظ الجلالة (الله)، ولجريان العرف بذلك، والأيمان تبنى على العرف، وهو مذهب جمهور الحنفية، خلافاً لابن عابدين الذي قال بأن الحلف بالمصحف ليس يميناً لأنه ليس صفة لله تعالى حتى يعتبر فيه العرف، وإلا لكان الحلف بالنبي والكعبة يميناً لأنه متعارف

---

(١) تقدم تخريجه صفحة (٢٩٥).
(٢) بدائع الصنائع للكاساني ٢٣٨/٣، الفتاوى الهندية للشيخ نظام ٥٤٣/١، مغني المحتاج للشربيني ٤٩٦/٣، كشاف القناع للبهوتي٣٤٣/٤.
(٣) حاشية الدسوقي، ابن عرفة ٢٢٨/٤، الذخيرة للقرافي ٦٨/١١إلى ٧١، مواهب الجليل للحطاب ٣٥٩/٨، الحاوي الكبير للماوردي١١٢/١٧، روضة الطالبين للنووي ٣١٠/٨، شرح منتهى الإرادات للبهوتي ٧١٤/٦-٧١٥.

الحلف بهما، وكذا بحياة رأسك ونحوه ولم يقل به أحد، نعم لو قال أقسم بما في هذا المصحف من كلام الله ينبغي أن يكون يميناً[١].

واليمين المشروعة عند القاضي هي اليمين (بالله تعالى)، ولكن إذا رأى القاضي تحليف الخصوم بالمصحف أو القرآن لتغليظ اليمين عليهم وردعهم وزجرهم عن اليمين الكاذبة ورجاء النكول فهل يكون له ذلك؟

انقسم الفقهاء في ذلك على رأيين :

الرأي الأول : جواز إحلاف القاضي للخصم بالمصحف أو القرآن للتغليظ عليه وهذا الرأي هو مذهب الشافعية والمالكية وجمهور الحنفية.

الرأي الثاني : عدم جواز ذلك، وهذا الرأي هو مذهب الحنابلة وبعض المالكية والبجيرمي من الشافعية[٢].

واستدل أصحاب الرأي الأول : بقول سيدنا عمر بن عبد العزيز : (تحدث للناس أقضية ما أحدثوا من الفجور)[٣].

وجه الاستدلال : أن سبب التحليف بالمصحف هو قلة مبالاة الناس بحلف اليمين بالله تعالى مما أدى إلى عدم الثقة بصدق الحالف بالله تعالى، فكانت الحاجة ماسة إلى زجر الحالف، وإلى الثقة بيمينه، فالمقصود من التحليف بالمصحف التغليظ على الحالف لزجره عن الكذب والافتراء، ولا مانع من القول بجواز ذلك.

واستدل أصحاب الرأي الثاني :

بقول النبي ﷺ : **"من كان حالفاً فليحلف بالله أو ليصمت"**[٤].

فالقول بالجواز زيادةٌ على ما أمر به ﷺ وفعله الخلفاء الراشدون وقضاتهم، ولا دليل عليه إن قلنا بالجواز.

وقال البجيرمي من الشافعية : لا يحلفه على المصحف لأن المقصود هو تخويفه من الحلف لزجره عن الكذب، وهذا يحصل بإحضار المصحف دون الحلف به.

وقد أجاب أصحاب الرأي الأول عن النهي الوارد في الحديث : بأن المنع هنا إذا كان الحلف لا على وجه الوثيقة[٥] أما إذا كان على وجه الوثيقة فلا بأس به.

٢- **التغليظ بإحضار المصحف أثناء اليمين :** نص الشافعية على أن من وجوه تغليظ اليمين أن يوضع المصحف في حجر الحالف، و قد استحسن الإمام الشافعي ذلك، وذهب بعض الشافعية إلى استحبابه.

وقد استدل الشافعية : بأن ابن الزبير رضي الله عنه كان يفعله، وبما نقل الإمام الشافعي رحمه الله

---

[١] حاشية ابن عابدين ٤٨٤/٥-٤٨٥، الحاوي الكبير للماوردي ١٢٧/١٧-١٢٨، بلغة السلك على الشرح الصغير، الصاوي ١٥٢/٤-١٥٣، المغني لابن قدامة ٤٦٠/١٣-٤٦١، اليمين القضائية في الإثبات للدكتور محمود بركات ص ٨٣-٨٤، الموسوعة الفقهية الكويتية ٢١/٣٨، مصطلح مصحف.

[٢] رأى الإمام البجيرمي أن هذا المنع إنما هو في حق القاضي ومن في حكمه كالمحكم، أما الخصم فله تحليف خصمه بذلك (حاشية البجيرمي على شرح منهج الطلاب ٤٠١/٤).

[٣] تقدم تخريجه صفحة (٣٠٩).

[٤] تقدم تخريجه صفحة (٣٠٢).

[٥] معنى الوثيقة : أي اتثاق الخصم بصدق الحالف كالتحليف بالطلاق والعتاق، وكالتحليف بالمصحف كما في هذه المسألة، أما اليمين التي لا تحصل الوثيقة بها كأن يحلف بأبيه وعمره مما لا يترتب على الحنث به شيء على الحالف فلا تحصل به الوثيقة (حاشية ابن عابدين ٣٧٣/٥-٣٧٤).

تعالى عن مطرف[1] قاضي صنعاء وغيره من حكام الآفاق أنهم كانوا يحلفون على المصحف[2].

ويمكن القول إن من التغليظ بالمصحف أن يضع الحالف يده عليه حال حلفه قائماً لليمين، إذ لا يمكن وضع المصحف في حجره حال قيامه، خاصة وقد سبق أن كثيراً من العلماء قالوا باستحباب قيام الحالف حين حلفه لليمين[3].

المقارنة والترجيح :

وبعد النظر في أقوال العلماء في المسألة يبدو للباحث ترجيح مذهب الجمهور القائلين بجواز تحليف القاضي للخصم بالمصحف أو القرآن أو بعض منه، كما يرى الباحث ترجيح مذهب الشافعية في استحسان إحضار المصحف وجعله في حجر الحالف أو وضع اليد عليه أثناء تأدية اليمين تغليظاً على الحالف وزجراً له عن الإقدام على اليمين الكاذبة، وذلك لأمور عدة :

١- كثرة تهاون الناس بحلف اليمين بالله تعالى وامتناعهم عن الحلف بالمصحف أو القرآن، مما يحقق المقصود من اليمين من الزجر والتخويف ورجاء النكول أكثر من الحلف بالله تعالى.

٢- مسيس الحاجة لذلك، وقد أفتى كثير من العلماء بجواز ذلك للضرورة، ولا سيما في زماننا لعدم اتثاق الخصم بصدق خصمه الحالف بالله تعالى، والقول بجواز ذلك فيه تحقيق لمقصد الشريعة بحفظ حقوق الناس من الضياع.

٣- قياس ذلك على جواز التحليف بالطلاق عند من قال بذلك وهم متأخرو الحنفية، وذلك عند الضرورة.

٤- لا تعارض بين ما ذهبوا إليه وبين النهي الوارد على منع الحلف بغير الله تعالى، إذ حصروا ذلك فيما إذا لم يكن على وجه الوثيقة.

٥- سبق قول بعض المالكية بأن ذلك لم يكن مشروعاً في زمن النبي ﷺ لعدم توافر سببه، ولو توافر سببه لحكموا فيه بذلك.

---

(١) مطرف : هو مطرف بن مازن الصنعاني، حدث عن معمر بن جريج، وعنه الشافعي وداود بن رشيد، كذبه يحيى بن معين، وقال النسائي : ليس بثقة، وقال آخر : واه، وأما ابن عدي فقال : لم أر له متناً منكراً، وعن حاجب بن سليمان أنه قال : كان مطرف بن مازن قاضي صنعاء وكان رجلاً صالحاً، وقال الساجي : يضعَّف، ونسبه هشام بن يوسف إلى الكذب، توفي بالرقة، ويقال بمنبج، في سنة إحدى وتسعين ومائة.

[لسان الميزان لابن حجر العسقلاني ٨٢/٨].

(٢) السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الشهادات، باب تأكيد اليمين بالزمان... ١٧٨/١٠، قال البيهقي : {أنبأ الشافعي أخبرني مطرف بن مازن بإسناد لا أحفظه أن ابن الزبير أمر بأن يحلف على المصحف، قال الشافعي رحمه : ورأيت مطرفاً بصنعاء يحلف على المصحف...وقد كان من حكام الآفاق من يستحلف على المصحف وذلك عندي حسن}.

(٣) حاشية ابن عابدين ٤٧٣/٥-٤٧٤، حاشية الدسوقي، ابن عرفة ٢٢٨/٤، الفواكه الدواني للنفراوي٣٦٠/٢-٣٦١، الذخيرة للقرافي ٧٣/١١، بلغة السالك، الصاوي ١٥٢/٤، مغني المحتاج للشربيني ٦٢٨/٤، الحاوي الكبير للماوردي ١١٣/١٧-١٢٧-١٢٨، حاشية البجيرمي على شرح منهج الطلاب ٤٠١/٤، حاشية البجيرمي على الخطيب ٣٧٤/٥، المغني لابن قدامة٢٢٧/١٤-٢٢٨، اليمين القضائية في الإثبات للدكتور محمود بركات ص ٨٣ إلى ٨٥- ١٣٢.

٦- لا يترتب على القول بجواز ذلك ضرر يتعدى إلى غير الحالف كالحلف بالطلاق، بل يقتصر ضرر الكذب في الحلف بالمصحف على الحالف فقط، ولا يترتب عليه فرقة بين الزوجين ونحو ذلك[١].

فكل هذه المبررات تؤكد جواز تغليظ اليمين بالحلف بالمصحف وبإحضاره عند الحلف، لما للقرآن من قدسية في نفوس الناس فيتحقق المقصود من اليمين في الزجر والردع. والله تعالى أعلم

ثالثاً : التغليظ بالعدد :

ذهب الفقهاء إلى أن اليمين تكون مغلظة بالعدد، وذلك بإيجاب تكرير الحالف لليمين، ويقصد من تكرار الأيمان الردع والزجر كما بين ذلك الإمام الماوردي[٢]، والتغليظ بالعدد يكون في الحقوق التي شرع فيها العدد، وهي :

١- **الدماء :** حيث تغلظ اليمين بالعدد، فتكون خمسين يميناً، وهي القسامة[٣]، ولزوم القسامة في نفسها أمر ثبت بخلاف القياس؛ لأن تكرار اليمين غير مشروع، واعتبار عدد الخمسين غير معقول، ولهذا لم يعتبر في سائر الدعاوى.

ولعل الشارع الحكيم لعظمة الدماء وقدسيتها شرع هذا العدد الكبير من الأيمان للزجر والردع عن الكذب فيها والاعتداء عليها و إضاعتها.

والحنفية الذين يوجبون الأيمان على المدعى عليهم ابتداء بينوا أن سبب وجوب القسامة والدية هو التقصير في النصرة وحفظ الموضع الذي وجد فيه القتيل ممن وجب عليه النصرة والحفظ؛ لأنه إذا وجب عليه الحفظ فلم يحفظ مع القدرة على الحفظ صار مقصراً بترك الحفظ الواجب فيؤاخذ بالتقصير زجراً عن ذلك وحملاً على تحصيل الواجب، وكل من كان أخص بالنصرة والحفظ كان أولى بتحمل القسامة والدية؛ لأنه أولى بالحفظ فكان التقصير منه أبلغ، ولأنه إذا اختص بالموضع ملكاً أو يداً بالتصرف كانت منفعته له، فكانت النصرة عليه؛ إذ الخراج بالضمان، ولذلك قالوا إذا وجد القتيل في محلة فالقسامة والدية على أهل هذه المحلة لأن حفظ المحلة عليهم ونفع ولاية التصرف في المحلة عائد إليهم وهم المتهمون في قتله فكانت القسامة والدية عليهم.

إذا فالأحناف يقولون إن سبب وجوب القسامة هو زجر أهل المحلة عن التقصير في حفظها وحمايتها.

---

(١) اليمين القضائية في الإثبات للدكتور مجمود بركات ص٨٥-٨٦.

(٢) الحاوي الكبير للماوردي ٢٤/١٣.

(٣) **القسامة لغة :** اسم من الإقسام وضع موضع المصدر، ثم قيل للجماعة الذين يحلفون على الشيء قسامة، ويمين القسامة منسوبة إليهم، وأصله اليمين، ثم أطلق على الجماعة الذين يحلفون الأيمان. (تاج العروس للزبيدي ٢٦٩/٣٣إلى٢٧١).

أما اصطلاحاً : فقد عرفها الحنفية : {بأنها اليمين بالله تبارك وتعالى بسبب مخصوص وعدد مخصوص وعلى شخص مخصوص على وجه مخصوص} (بدائع الصنائع للكاساني ٢٨٦/٧، حاشية ابن عابدين ٣٠٤/١٠).

وعرفها ابن عرفة من المالكية : {بأنها حلف خمسين يميناً أو جزأها على إثبات الدم} (مواهب الجليل للحطاب ٣٥٣/٨).

وعرفها الحنابلة : {بأنها أيمان مكررة في دعوى معصوم} (كشاف القناع للبهوتي٥٥/٥).

وعرفها الشافعية : {بأنها اسم للأيمان التي تقسم على أولياء الدم} (مغني المحتاج للشربيني ١٤١/٤).

وطالما أن القسامة مشروعة للزجر فهل يشترط في أيمانها الموالاة؟
ذهب المالكية إلى وجوب الموالاة بين أيمان القسامة، لأن ذلك أرهب وأوقع في النفس، ولكن مع وجود فارق بين القتل العمد والقتل الخطأ، ففي القتل الخطأ : يحلف كل واحد من أولياء الدم جميع حصته، لأنه إذا نكل واحد فلا يبطل على أصحابه حصتهم من الدية، أما في القتل العمد : فيحلف هذا يميناً وهذا يميناً لأنه إذا نكل واحد منهم بطل الدم، وإذا بطل بنكول واحد فلو حلف كل حصته ونكل واحد بعد حلفهم ذهبت أيمانهم دون فائدة.
وهذا رأي بعض الشافعية، وذهب الإمام الماوردي من الشافعية أن الأولى في أيمان القسامة أن توالى ولا تفرق لأنها موضوعة للزجر والتغليظ وهي في الموالاة أزجر وأغلظ، ولكن إن فرقت أجزأت.
وذهب الشافعية والحنابلة إلى عدم اشتراط الموالاة في أيمان القسامة، لأن الأيمان من جنس الحجج والحجج يجوز تفريقها كما لو شهد الشهود متفرقين[١].
٢- **اللعان**[٢] **:** يجب على كل من الملاعن والملاعنة خمسة أيمان، واتفق الفقهاء على أن هذا التغليظ واجب في الجملة، فإن نقص أحد المتلاعنين من الجمل الخمسة شيئاً لم يعتد به، لأن الله تعالى علق الحكم عليها، ولأنها بينة فلم يجز النقص من عددها كالشهادة.
ولكن ذهب الحنفية إلى أن القاضي إن أخطأ ففرق بينهما بعد أن التعنا أكثر اللعان - وهو ثلاث أيمان - نفذ حكمه وحصلت الفرقة بينهما، لأن الأكثر يقوم مقام الكل في كثير من الأحكام، ولأن المقصود من التكرار في اللعان الزجر والتغليظ وهذا يوجد في الأكثر.
ولكن يرى الباحث أرجحية مذهب الجمهور إتباعاً للنص في الكتاب والسنة، واحتياطاً في الأعراض.
وهل تشترط الموالاة بين الكلمات الخمس في اللعان؟
نص الشافعية والحنابلة على وجوب الموالاة ، ولا يضر الفاصل القصير[٣].
ولعل المقصود من الموالاة تحقيق مزيد من الزجر كما تقدم ذلك في الموالاة بين أيمان القسامة.
رابعاً : التغليظ بحضور الجماعة :
تقدم بحث ذلك عند الحديث عن الزجر بتنفيذ الزواجر علانية[٤] .

---

[١] حاشية ابن عابدين١٠/٢٠٤، بدائع الصنائع للكاساني ٧/٢٨٦-٢٨٨-٢٩٠-٢٩١، الفتاوى الهندية للشيخ نظام ٦/٩٣، حاشية الدسوقي، ابن عرفة ٤/٢٩٣، مواهب الجليل للحطاب ٨/٣٥٩، مغني المحتاج للشربيني ٤/١٤٨إلى١٥١، الحاوي الكبير للماوردي ١٧/١١٢، ١٣/٤٢، كشاف القناع للبهوتي٥/٦١ إلى ٦٣، المغني لابن قدامة ١٢/٢٠٢- ٢١٣.
[٢] انظر تعريف اللعان صفحة (٢٩٥) من هذا البحث.
[٣] حاشية ابن عابدين٥/١٥٧، بدائع الصنائع للكاساني ٣/٢٤٥، حاشية الدسوقي، ابن عرفة٢/٤٦٣-٤٦٤، مغني المحتاج للشربيني ٣/٤٩٠إلى٤٩٢، الحاوي الكبير للماوردي ١١/٤٤، كشاف القناع للبهوتي٤/٣٤٢-٣٤٣، المغني لابن قدامة ١١/١٧٦-١٧٧.
[٤] انظر مبحث الزجر بتنفيذ الزواجر علانية صفحة (١٠١) وما بعدها.

المبحث الثالث : سبب تغليظ اليمين وحكم النكول عنه وحكم تغليظ اليمين في القانون:

المطلب الأول : سبب تغليظ اليمين :

يُلاحظ مما سبق أن كثيراً من الفقهاء يقولون بتغليظ اليمين، ولكن هؤلاء الفقهاء الذين يقولون بتغليظ اليمين هل يقولون بذلك في حق كل حالف؟ وهل يشرع التغليظ دون النظر إلى المحلوف عليه سواء كان قليلاً أم كثيراً، أم أنه لا يشرع إلا إذا كان المحلوف عليه كثيراً أو خطيراً؟ وهل يشرع التغليظ إذا كان المحلوف عليه ليس بمال أصلاً؟

ذكر الإمام الماوردي أن طائفة من حكام الحجاز وابن جرير الطبري من أهل العراق ذهبوا إلى أن اليمين تغلظ في كل قليل وكثير، لأن التغليظ صفة لليمين كالبينة التي يستوي حكمها في كل قليل وكثير(١).

ولكن غيرهم من جمهور الفقهاء قد اتفقوا من حيث المبدأ على أن التغليظ لا يكون إلا إذا كان المحلوف عليه ذا خطورة وشأن عظيم، لأن التغليظ مشروع للزجر والتأكيد، فلا ينبغي أن يكون التغليظ في الأمور البسيطة أو المال القليل، لأن توجيه اليمين كاف لزجر الحالف عن الكذب إذا كان المحلوف عليه قليلاً، إذ لا مطمع فيه، أما إذا كان المحلوف عليه عظيماً غلظت اليمين على الحالف بما يتناسب مع مقدار المحلوف عليه وأهميته.

وقد سبق أن الأصح عند جمهور العلماء وجوب أو استحباب تغليظ أيمان اللعان بالزمان والمكان والقيام(٢)، إضافة إلى أنها مغلظة بالعدد واللفظ بأصل مشروعيتها، وهذا يدل على أهمية الأعراض وخطورة الإقدام على الافتراء عليها.

وأما ما عدا اللعان فقد اختلف الفقهاء في سبب التغليظ وفي تحديد المقدار الذي يجب أن يكون المحلوف عليه مساوياً له كي يكون ذا خطورة وشأن :

ذهب بعض الحنفية إلى تغليظ اليمين باللفظ إذا كان الحالف فاسقاً والمال خطيراً، ولكن المختار في المذهب كما تقدم تفويض ذلك إلى القاضي مطلقاً(٣).

فهذا المذهب إضافة إلى النظر إلى خطورة المال فإنه ينظر إلى حال الحالف لأن من الناس من لا يمتنع عن الحلف بالله كاذباً إلا إذا غلظت عليه اليمين.

أما المالكية : سبق أن المشهور في المذهب وجوب تغليظ اليمين (بالله الذي لا إله إلا هو) من غير زيادة ولا نقص في كل حق، مالي أو غيره سواء كان المال جليلاً أو حقيراً، ولو كان أقل من ربع دينار، عدا القسامة واللعان فيقتصر فيهما على لفظ الجلالة(٤).

أما عدا التغليظ باللفظ : فلا تغلظ اليمين على الراجح عندهم إلا إذا بلغت قيمة المحلوف عليه ربع دينار أو ثلاثة دراهم فأكثر أو ما يساوي أحدهما، وهذا في الحقوق المالية وغيرها.

وسبب اعتبار ربع دينار كونه نصاباً لقطع السارق مما يدل على خطورته وعظمته، فلا تغلظ فيما لا قطع فيه(٥) لقول السيدة عائشة رضي الله عنها : "لم تكن اليد لتقطع على عهد

---

(١) الحاوي الكبير للماوردي١١٠/١٧.

(٢) انظر صفحة (٣١١ – ٣٢٣ – ٣٢٤) من هذا البحث.

(٣) حاشية ابن عابدين٣٠٥/٨، بدائع الصنائع للكاساني ٢٢٧/٢، وانظر صفحة (٣٠١) من هذا البحث.

(٤) انظر صفحة (٣٠٧) من هذا البحث.

(٥) حاشية الدسوقي، ابن عرفة ٢٢٧/٤-٢٢٨، الذخيرة للقرافي٦٧/١١إلى٦٩، الفواكه الدواني =

رسول الله ﷺ في الشيء التافه"[1].
فدل على أن ما تقطع فيه ليس بتافه فكان كثيراً[2].
أما الشافعية : فقد ذهبوا إلى التفريق بين كون المدعى به مالاً أو ليس بمال :
فإن كان المدعى به ليس مالاً ولا يقصد منه المال ولا يثبت إلا بشاهدين عدلين[3] فتغلظ اليمين في القليل والكثير منه على حد سواء، وذلك كالنكاح والحدود والدم والطلاق والرجعة والوكالة، والولادة والرضاع وعيوب النساء، قال الإمام الغزالي رحمه الله تعالى : {التغليظ يجري في كل حالة خطر مما لا يثبت برجل وامرأتين}.
أما إن كان المدعى به مالاً أو من حقوق المال كالخيار والأجل مما يثبت بشاهد وامرأتين، فتغلظ اليمين في الكثير منه دون القليل، لأنه الموصوف في نظر الشرع، ولذلك أوجب المواساة فيه، ومقدار الكثير على الأوجه عند الشافعية أن تبلغ قيمة المحلوف عليه عشرين ديناراً أو مائتي درهم أو ما يساوي ذلك من غيرهما[4].
وقد استدل الشافعية على اعتبار هذا المقدار بما روي أن عبد الرحمن بن عوف رأى قوماً

= للنفراوي ٥٠٧/١. والمقصود بالدينار هنا غير دينار الزكاة والجزية فيساوي فيهما عشرة دراهم، بخلاف دينار غيرهما كدينار السرقة فإنه يساوي اثنا عشر درهماً، ولعلهم ألحقوا تغليظ اليمين بالسرقة بجامع الزجر والردع.

(1) مصنف ابن أبي شيبة، رقم (٢٨٦٩٧)، كتاب الحدود، باب من قال لا يقطع في أقل من عشرة دراهم، ٣٧٤/١٤، ومعنى الحديث في الصحيحين عن عائشة بلفظ : "لم تقطع يد سارق في عهد رسول الله ﷺ في أقل من ثمن المجن حجفة أو ترس وكلاهما ذو ثمن" انظر البخاري، رقم (٦٤٠٩)، كتاب الحدود، باب قول الله تعالى ﴿**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا**﴾ [المائدة : ٣٨] وفي كم يقطع، ٢٣٣٥/٤، ومسلم، رقم (١٦٨٥)، كتاب الحدود، باب حد السرقة ونصابها، ص٦٩٩، وبين الإمام البيهقي، أن جملة "لم تكن اليد لتقطع على عهد رسول الله ﷺ في الشيء التافه" كلام مدرج من كلام عروة، أما كلام عائشة فإنه ينتهي عند قولها "وكلاهما ذو ثمن" (انظر السنن الكبرى للبيهقي، كتاب السرقة، باب ما يجب فيه القطع، ٢٥٦/٨).

(2) الحاوي الكبير للماوردي ١١٠/١٧.

(3) اعترض على هذا بالولادة والرضاع وعيوب النساء فإنها تثبت برجل وامرأتين ويجري فيها التغليظ، ولكن أجابوا عن هذا : بأنه ليس قبول شهادة الرجل والمرأتين والنساء المتمحضات لقلة خطرها بل لأن الرجال لا يطلعون عليها غالباً (مغني المحتاج للشربيني ٦٢٧/٤).

(4) ذهب بعض الشافعية في وجه آخر إلى اعتبار العشرين ديناراً فقط عيناً أو قيمة، وعلى هذا الوجه لا تغلظ اليمين في الدراهم والثمار والمواشي إلا أن تبلغ قيمتها عشرين ديناراً، فتغلظ وإن لم تبلغ نصاباً، وإن نقصت قيمتها عن العشرين دينار لم تغلظ وإن بلغت نصاباً، وحجة هذا الوجه : أن التقدير بالعشرين دينار أصل عن توقيف أو اجتهاد لا يعتبر بغيره.
وذهب بعض الشافعية في وجه ثالث إلى أن اعتبار العشرين لا لأنها أصل عن توقيف بل لأنها معتبرة من أنصبة الزكاة، و بناء على هذا الوجه : إن وجبت اليمين في الدراهم غلظت في مائتي درهم فصاعداً، وإن وجبت في الغنم غلظت في أربعين شاة، وإن وجبت في البقر غلظت في ثلاثين بقرة فصاعداً، وإن وجبت في الإبل غلظت في خمس من الإبل فصاعداً، وإن وجبت في الحبوب والثمار غلظت في خمس أوسق فصاعداً، سواء بلغ ذلك قيمة عشرين ديناراً أو لم يبلغ، وإن وجبت في أقل من هذه النصب المزكاة لم تغلظ سواء بلغ قيمة ذلك عشرين دينار أو لم يبلغ (مغني المحتاج للشربيني٦٢٧/٤، الحاوي الكبير للماوردي١١٠/١٧-١١١).
فهذه الأوجه مبنية على اعتبار نصاب الزكاة أو اعتبار عشرين ديناراً أو اعتبار النقدية والثمنية التي تتمثل بالذهب والفضة. والله تعالى أعلم.

يحلفون بين البيت والمقام، فقال : أعلى دم؟ قالوا : لا، قال : أفعلى عظيم من المال؟ قالوا : لا، قال : لقد خشيت أن يهزأ الناس بهذا المقام[١].

وجه الاستدلال : أن السامعين من أهل العلم فهموا من كلام عبد الرحمن بن عوف أن التغليظ لا يكون إلا في الأمور الخطيرة كالدم، أو الأمور المالية العظيمة كعشرين دينار أو مائتي درهم.

فإذا كانت قيمة المحلوف عليه دون ذلك فهو مال حقير لا تغلظ اليمين فيه باستثناء بعض الحالات :

١- إذا رأى القاضي جراءة في الحالف وإقداماً على حلف اليمين فله أن يغلظ عليه، و إن كان المحلوف عليه أقل من المقدار الكثير الذي حددوه.

٢- اتفق الشافعية على تغليظ اليمين في الخلع إن كان كثيراً، أما إن كان قليلاً فهنا فرقوا بين دعوى الزوجة ودعوى الزوج، فإن كانت الدعوى من قبل الزوج وأنكرت الزوجة وحلفت، أو نكلت وحلف هو فلا تغليظ على واحد منهما، أما إن كانت الدعوى من قبل الزوجة وأنكر وحلف، أو نكل وحلفت هي غلظ عليهما، لأن قصدها الفراق وقصده استدامة النكاح.

٣- استثنى الشافعية من التغليظ أن يكون من وجبت في حقه اليمين قد حلف يميناً سابقة أن لا يحلف يميناً مغلظة فيسقط في حقه التغليظ ويصدق في ادعائه بلا يمين[٢].

٤- ذهب الإمام البلقيني[٣] من الشافعية إلى أن للقاضي أن يغلظ اليمين باللفظ مطلقاً في القليل والكثير[٤] .

أما الحنابلة : فقد ذهبوا إلى القول بتغلظ اليمين إذا كان المحلوف عليه ذا خطورة،

---

[١] تقدم تخريجه صفحة (٣١٤).

[٢] اختلفت كتب الشافعية في المقصود من اليمين التي حلفها من وجبت في حقه اليمين، فقد جاء في نهاية المحتاج : {تغلظ ندباً...يمين مدع...ويمين مدعى عليه، ومحل ذلك ما لم يسبق من أحدهما حلف بنحو طلاق أن لا يحلف يميناً مغلظة، والأوجه تصديقه في ذلك بلا يمين} (نهاية المحتاج للرملي٨/٣٥١-٣٥٢).

وجاء أيضاً في حاشية البجيرمي على الخطيب تعليقاً على عبارة الإقناع : (يسن تغليظ اليمين)، قال البجيرمي : {محله إذا لم يكن الحالف الذي تغلظ عليه اليمين حلف بالطلاق أن لا يحلف يميناً مغلظة} (حاشية البجيرمي على الخطيب ٥/٣٧٤).

أما الإمام الشربيني فقد نفى تخصيص ذلك بالطلاق قال رحمه الله تعالى : {ولا تغلظ على حالف أنه لا يحلف يميناً مغلظة بناء على أن التغليظ مستحب، ولو كان حلفه بغير الطلاق كما هو قضية النص وإن قيده في الروض وأصله بالطلاق} (مغني المحتاج للشربيني ٤/٦٢٧).

[٣] البلقيني (٧٢٤ - ٨٠٥هـ) : هو عمر بن رسلان بن نصير، البلقيني، الكناني أبو حفص، سراج الدين، شيخ الإسلام، عسقلاني الأصل، ولد في (بلقينة) بغربية مصر، أقدمه أبوه إلى القاهرة وهو ابن اثنتي عشرة سنة فاستوطنها، واشتغل على علماء عصره، نال في الفقه وأصوله الرتبة العليا، حتى انتهت إليه الرئاسة في فقه الشافعية، والمشاركة في غيره، كان مجتهداً حافظاً للحديث، وتأهل للتدريس والقضاء والفتيا، وولي إفتاء دار العدل وقضاء دمشق. من تصانيفه : (تصحيح المنهاج في الفقه، وحواش على الروضة، وشرحان على الترمذي).

[الضوء اللامع للسخاوي٦/٨٥، شذرات الذهب، ابن العماد ٩/٨٠].

[٤] مغني المحتاج للشربيني ٤/٦٢٧، الحاوي الكبير للماوردي ١٧/١١٠-١١١.

كالجنايات والعتق والطلاق، أو كانت قيمة المحلوف عليه تبلغ نصاب الزكاة[١]، أما ما دون ذلك فلا تغليظ فيه[٢].

ويرى الباحث من خلال ما سبق أن التغليظ ينبغي أن يراعى فيه أمران :

الأمر الأول : حال الحالف : فيفرق بين الفاسق وغيره فيغلظ على الأول دون الثاني.

الأمر الثاني : خطورة الشيء المحلوف عليه وأهميته : فتغلظ اليمين في الشيء العظيم والخطير دون التافه والقليل، ويرى الباحث أن وجود أحد هذين الأمرين كاف لتغليظ اليمين وإن لم يطلب الخصم التغليظ.

المطلب الثاني : حكم النكول عن التغليظ :

بعد الحديث عن أوجه تغليظ اليمين، إذا طلب القاضي من الحالف تغليظ اليمين بوجه أو أكثر من وجوه التغليظ التي تقدم ذكرها فأبى فهل يعد ناكلاً عن اليمين؟ هذا ما اختلف فيه الفقهاء القائلون بمشروعية التغليظ :

تقدم أن من جوه تغليظ اليمين التغليظ بالعدد، وهو ما أوجبه الشرع في اللعان والقسامة، فلا تجزئ اليمين بتركه في هذين الموضعين[٣].

أما حكم النكول عن بقية أوجه التغليظ الأخرى :

فقد ذهب الحنفية الذين قالوا بمشروعية التغليظ باللفظ وتفويض ذلك للقاضي[٤] أن الحالف – سواء كان مسلماً أو كافراً على الظاهر - لو حلف بالله تعالى ونكل عن التغليظ لا يقضى عليه بالنكول لأن المقصود الحلف بالله وقد حصل[٥].

أما المالكية : فالمشهور في المذهب عندهم وجوب تغليظ اليمين باللفظ وذلك بالحلف (بالله الذي لا إله إلا هو) فلا تجزئ اليمين إلا بالإتيان بهذه الصيغة[٦].

وقد قالوا بوجوب التغليظ بالمكان والقيام على الراجح في ربع دينار فأكثر إن طلب الخصم التغليظ فإن امتنع من توجهت عليه اليمين عن التغليظ عد ناكلاً، لأن التغليظ في اليمين والتشديد فيها من حق الخصم[٧].

أما الشافعية : فقد ذهبوا إلى إجزاء اليمين بترك التغليظ باللفظ، وما سوى التغليظ بالزمان والمكان.

أما النكول عن التغليظ عن الزمان والمكان فهناك قولان للإمام الشافعي :

أحدهما : تجزئ اليمين بتركهما كالتغليظ باللفظ.

---

(١) يُلاحظ أن الحنابلة يتفقون مع الشافعية في الوجه القائل باعتبار نصاب الزكاة ولكنهم يختلفون عن الشافعية بأن نصاب الزكاة عند الحنابلة في الأثمان هو عشرون مثقالاً في الذهب ومئتا درهم في الفضة، والمثقال عند الحنابلة يساوي أكثر من دينار، أما الشافعية فيساوي المثقال عندهم ديناراً (كشاف القناع للبهوتي ٥٩/٢-٦٠).

ومذهب الحنابلة يقتضي اعتبار كل شيء بنصابه من المواشي والزروع وغيرها، أما الشافعية فهناك خلاف في المذهب كما تقدم.

(٢) كشاف القناع للبهوتي ٣٨٩/٥، المغني لابن قدامة ٢٢٢/١٢.

(٣) الحاوي الكبير للماوردي ١١٣/١٧.

(٤) انظر صفحة (٣٠١) من هذا البحث.

(٥) حاشية ابن عابدين ٣٠٥/٨.

(٦) انظر صفحة (٣٠٧) من هذا البحث.

(٧) حاشية الدسوقي، ابن عرفة ٢٢٨/٤، الذخيرة للقرافي ٦٨/١١.

القول الثاني : لا تجزئ كترك التغليظ بالعدد.
وجمهور الشافعية لم يفرقوا بين التغليظ بالزمان والمكان، أما أبو حامد الاسفراييني[١] فقد فرق بين التغليظ بالزمان والمكان، وجعل اليمين بترك الزمان مجزئة، وبترك المكان على قولين[٢].
أما الحنابلة : فقد ذهبوا إلى أنه لو أبى من وجبت عليه اليمين التغليظ لم يصر ناكلاً عن اليمين، لأنه بذل الواجب عليه فيجب الاكتفاء به ويحرم التعرض له.
ولكن قال بعضهم : هذا الكلام فيه نظر لجواز أن يقال : يجب التغليظ إذا رآه الحاكم وطلبه وإلا لما كان فيه فائدة زجر قط، لأن الردع والزجر علة التغليظ، فلو لم يجب برأي الإمام لتمكن كل احد من الامتناع منه لعدم الضرر عليه في ذلك وانتفت فائدته[٣].
وفي الواقع أن سبب الخلاف هو أن كل فريق نظر إلى القضية من زاوية مختلفة، فمن رأى أن الواجب على من توجهت عليه اليمين أن يحلف بالله تعالى دون النظر إلى أوجه التغليظ قال بعدم نكوله بامتناعه عن التغليظ.
ومن رأى ضرورة التغليظ لردعه وزجره عن الإقدام على اليمين الكاذبة قال بنكوله بامتناعه من التغليظ.
وما قاله الفريق الثاني منطقي إذ لا فائدة من القول باستحباب أو وجوب التغليظ إذا لم يحكم بنكول الممتنع منه، وقد تقدم عند الحديث عن التغليظ بالطلاق استشكال الإمام الكمال بن الهمام من الحنفية قول بعض الحنفية بجواز تغليظ اليمين بالطلاق، وقولهم أن المحلَّف بالطلاق لو نكل عن الحلف به لا يقضى عليه بالنكول، وإن قضى القاضي بالنكول لا ينفذ قضاؤه، لأن فائدة التحليف القضاء بالنكول فإذا لم يجز القضاء بالنكول عما ذكر فكيف يجوز التحليف به؟[٤].
فلا يخفى قوة القول بالنكول بالامتناع عن التغليظ خاصة على قول من قال بوجوبه، أو إذا رآه الإمام في أحوال وظروف معينة والله تعالى أعلم.

المطلب الثالث : تغليظ اليمين في القانون السوري :

لا بد قبل الحديث عن حكم تغليظ اليمين في القانون، من بيان أن القانون أوجب أن تكون اليمين بلفظ الجلالة (والله)، فقد جاء في المادة ١٢٩من قانون البينات : {تكون تأدية اليمين بأن يقول الحالف والله ويذكر الصيغة التي قررتها المحكمة}.
ولكن جرى العمل في المحاكم على أن يقول الحالف : (والله العظيم)، ولا شك في أن هذه العادة نشأت عن رغبة في إشعار الحالف بجلال الحلف حتى يجتنب الكذب ويتوخى الصدق

---

[١] أبو حامد الإسفراييني (٣٤٤ - ٤٠٦هـ) : هو أحمد بن محمد بن أحمد الإسفراييني، أبو حامد نسبته إلى إسفران، بلدة بخراسان بنواحي نيسابور، استوطن بغداد مشغولاً بالعلم حتى صار إمام الشافعية في زمنه، وانتهت إليه رئاسة المذهب، وكان قد أفتى وهو ابن سبع عشرة سنة. من تصانيفه : (شرح المزني).
[طبقات الفقهاء للشيرازي ص١٢٣، شذرات الذهب، ابن العماد ٣٧/٥].
[٢] الحاوي الكبير للماوردي ١١٣/١٧.
[٣] كشاف القناع للبهوتي ٣٨٩/٥، النكت والفوائد السنية على مشكل المحرر لابن مفلح ٢٢٢/٢-٢٢٣.
[٤] انظر صفحة (٣١٠) من هذا البحث.

فيما يحلف عليه[١].
ولكن أكد قانون البينات السوري ضرورة مراعاة الأوضاع المقررة في الحلف في ديانة الحالف، وذلك مثل التأكيد باسم الذمة والضمير، مادام مثل هذا التأكيد يعد يميناً في دينه، جاء في المادة (١٣٠) من قانون البينات السوري : {لمن يكلف حلف اليمين أن يؤديها وفقاً للأوضاع المقررة في ديانته إذا طلب ذلك}.
وجاء في قرار محكمة النقض السورية : {يجب مراعاة عقائد الناس في التحليف} (نقض ٢٧٤٣- ١٩٥٤/٧/٥)[٢].
ولكن هل يجوز في القانون مع القسم بالله أو بما يطابق الأوضاع المقررة بديانة الحالف تحليف من توجهت عليه اليمين بالمصحف أو أن يضع يده على المصحف أو غير ذلك مما يسمى في الفقه الإسلامي تغليظ اليمين؟

- **بالنسبة لوضع اليد على المصحف أثناء تأدية اليمين :** جاء في قرار محكمة النقض : { ليس في القانون ما يجبر حالف اليمين أن يضع يده على الكتاب السماوي في حال حلفه اليمين}. (نقض سوري ١٩٣- ١٩٥٦/٧/١١)[٣].
وبالتالي من يمتنع عن ذلك لا يكون ناكلاً[٤].

وهذا الحكم من محكمة النقض رغم أن العادة قد جرت في المحاكم على أن يرفع الحالف يده اليمنى ويضعها على الكتاب المقدس العائد لديانته أو معتقده ومن ثم يتلو اليمين المصورة التي يلقيها عليه القاضي ويردد ألفاظها[٥].
وتقدم أن جمهور الفقهاء يجيزون الحلف على المصحف، كما يجيز الشافعية وضع المصحف في حجر الحالف، ولا مانع من وضع اليد على المصحف حال قيام الحالف، إذ لا يمكن وضع المصحف في حجره حال حلفه قائماً[٦].

- **بالنسبة للتغليظ بالمكان :**

جاء في قرار محكمة النقض : {ليس للمحكمة أن تعارض في حلف يمين اتفق الطرفان على تغليظها بحلفها في مكان معين أو صيغة معينة لأن قواعد الإثبات ما لم تخالف النظام العام من حق الطرفين}. (نقض سوري ٧٧٨- ١٩٦٨/١٢/١٩).
وبما أقرته محكمة النقض يتحقق الغرض من تحليف اليمين ويتردد حالفها كثيراً في الإقدام على الحلف فيما إذا كان كاذباً فعلاً[٧].
ولكن الاتفاق على الحلف بمكان خارج المحكمة يشكل يميناً غير قضائية لأن المادة (١١٧) من قانون البينات السوري نصت {لا تكون اليمين إلا أمام المحكمة ولا اعتبار بالنكول عن اليمين خارجها}[٨].

---

(١) قانون البينات في المواد المدنية والتجارية والشرعية، جورج كرم ص٧٣٩، تقنين البينات في المواد المدنية والتجارية، طعمة - استانبولي ٢١٢٢/٣.
(٢) قانون البينات في المواد المدنية والتجارية والشرعية، جورج كرم ص٧٤٠.
(٣) المصدر السابق ص٧٣٩.
(٤) اليمين القضائية في الإثبات للدكتور محمود بركات ص ١٤٤.
(٥) تقنين البينات في المواد المدنية والتجارية، طعمة - استانبولي ٣/.٢١٢٢
(٦) انظر صفحة (٣٢٥ – ٣٢٦) من هذا البحث.
(٧) تقنين البينات في المواد المدنية والتجارية، طعمة - استانبولي ٢١٢٤/٣.
(٨) قانون البينات في المواد المدنية والتجارية والشرعية، جورج كرم ص ٦٧٥.

ولكن محكمة النقض أوضحت {أن الاتفاق بين طرفي النزاع على الحلف في مكان ما وإن كان يشكل يميناً غير قضائية إلا أنه تترتب عليه النتائج القانونية المتفق عليها، وإن تحديد مكان يتصل بالدين يفيد التغليظ في القسم ولا يتعارض مع النظام العام} (نقض سوري ٧٧٨- ١٩٦٨/١٢/١٩)[١].

ويرى أستاذنا الدكتور بركات جدوى اليمين القضائية بالمكان وجواز حلفها خارج المحكمة، خلافاً لما ذهب إليه القانون، لأن ذلك يؤدي إلى المقصود من اليمين بشكل أكبر.

ويقترح الأستاذ (سليمان مرقس) إحاطة تأدية اليمين ببعض الشكليات التي تعين على تحقيق الغاية من اليمين، وذلك كتخصيص جلسة لتحليف اليمين تعقد مرة كل شهر يزاد عدد قضاتها ويحضرها ممثل النيابة العامة، ويُنبه من يتقدم للحلف إلى جزاء الحنث في اليمين.

وهذا الاقتراح يتفق إلى حد ما مع القول بتغليظ اليمين بالزمان وبحضور جماعة ووعظ القاضي للحالف قبل حلفه لليمين، والأولى جعل هذه الجلسة في وقت مقدس، كأن تكون بعد صلاة العصر من يوم الجمعة مثلاً، أو في شهر رمضان، أو في أي وقت معظم حسب اعتقاد الحالف إن كان غير مسلم[٢].

والله تعالى أعلم.



(١) تقنين البينات في المواد المدنية والتجارية، طعمة - استانبولي٣/١٩٥٨-١٩٥٩.

(٢) اليمين القضائية في الإثبات للدكتور محمود بركات ص ١٤٤-١٤٥.

الخاتمة وأهم نتائج وأفكار البحث

بعد هذه الرحلة العلمية الممتعة في رحاب الزواجر النفسية من خلال المصادر والمراجع المتعددة والمتنوعة؛ يتأكد لنا المرة تلو الأخرى عظم رحمة الله تعالى بعباده بأن شرع لهم من الوسائل ما يدفعون به المفاسد التي تمس وتضر بمصالحهم؛ والتي جاء الإسلام لحمايتها وحفظها، والزواجر النفسية من جملة الوسائل المهمة والمشروعة لدفع المفاسد عن مصالح العباد، ويعد الفقه الإسلامي سباقاً للقوانين في النص على مشروعية بعض الزواجر النفسية في بعض المجالات التي لم تنص عليها القوانين الوضعية.

وتتلخص أهم نتائج البحث بما يلي :

١- الزواجر النفسية من جملة الزواجر المشروعة لدرء المفاسد أو لمنع وقوعها، سواء كانت المفسدة ماضية أو ملابسة أو متوقعة.
٢- معيار الزواجر النفسية : هو كونها تقع على الجانب النفسي أي المعنوي من المزجور دون المساس ببدنه أو ماله، وبغض النظر عن آثارها، وعن مظهرها فربما كان مادياً.
٣- لابد لاعتبار وسيلة ما من الزواجر؛ أن يكون معنى الزجر غالباً أو ظاهراً فيها، ولذلك لا تصنف العبادات والقربات ضمن الزواجر المشروعة لدرء المفاسد.
٤- معظم الزواجر النفسية من قبيل درء المفاسد بأخف الوسائل، فإذا أمكن الزجر بها، فلا يجوز اللجوء إلى الزواجر الشديدة، وهذا باستثناء بعض الزواجر النفسية التي تعد من قبيل الزواجر القاسية على بعض المفاسد الجسيمة؛ وذلك بالنظر إلى شدة آثارها كالزجر بالتشهير.
٥- تعد الزواجر النفسية من مزايا الشريعة الإسلامية؛ لأن مشروعيتها دليل واضح على أن الشريعة تسعى إلى إصلاح الجاني ودفع ضرر مفسدته عن الجماعة والأفراد؛ دون إيلامه أو الانتقام منه.
٦- تبدو أهمية الزواجر النفسية بشكل خاص في تأديب الصغار لصغر سنهم وضعف عقولهم، وفي تأديب الزوجة لأن الضرب غالباً ما يعكر صفو المودة بين الزوجين.
٧- مشروعية القصاص في الأعراض إلا في حالات استثنائية، وحتى يتحقق أثره في الزجر لابد من أن يكون بإشراف الإمام أو القاضي.
٨- أهمية الحرب النفسية في هزيمة العدو دون قتال، أو في تقليل الخسائر من خلال سرعة الحسم.
٩- يرى الباحث أنه من المستحسن في تغليظ اليمين باللفظ الابتعاد عن الأسماء والصفات الدالة على الرحمة، وتغليظها بالأسماء والصفات الدالة على الشدة والقوة والعذاب، لأن ذلك هو الذي يتناسب مع مقصود اليمين وتغليظها في الردع والزجر.
١٠- يرى الباحث إحاطة أداء اليمين ببعض الشكليات التي تسهم في تحقيق الغاية من اليمين في الردع والزجر، كتخصيص جلسة لتحليف اليمين مرة كل شهر، وأن تكون الجلسة في وقت مقدس، وأن يزاد عد قضاتها الذين يحضرون الجلسة، وأن يحضرها ممثل النيابة العامة، وأن تخصص عقوبة تعزيرية شديدة لمن يتبين كذبه باليمين، وما يترتب عليه من أكل أموال الناس بالباطل.

وتتلخص أهم أفكار البحث بما يلي :

١- يتم اختيار الزواجر النفسية في المفاسد الماضية فيما لا نص فيه بناء على اعتماد بعض الأسس والمعايير التي تتعلق بالجاني والجناية وظروفهما، أما الزواجر النفسية المنصوص عليها في بعض الحالات فلابد من التزام النص فيها، أما اختيار الزواجر النفسية لدفع المفاسد الملابسة فإنه يعود إلى تقدير الدافع بالعلم أو غلبة الظن.

٢- الزواجر مشروعة لدرء كل مفسدة تخل بالمصالح التي قصد الإسلام حمايتها وحفظها، سواء كانت هذه المفسدة محرمة أو مكروهة أو مصورة بصورة المحرم، كارتكاب المفسدة في حالة انتفاء التكليف، أو في حالة التأويل.

٣- غالباً ما تختص سلطة تنفيذ الزواجر النفسية في المفاسد الماضية والمتوقعة والمتعلقة بالقتل والقتال بمن أثبت له الشرع له هذه السلطة، كالقاضي والآباء والمعلمين... باستثناء بعض الزواجر التي أثبتها الشرع لآحاد الناس كالهجر، أما الزواجر النفسية عن المفاسد الملابسة فلا تختص بجهة معينة، بل أثبت الشرع ذلك لآحاد الناس أو لمن وقع عليه الاعتداء.

٤- انتهاء مشروعية الزواجر النفسية التي تستغرق زمناً بالتوبة في المفاسد الماضية، وبوقف الاعتداء في المفاسد الحاضرة الملابسة.

٥- وجوب الابتعاد عن الغضب والدوافع الانتقامية في حالة الزجر والتأديب، وإلا كان الزجر لراحة النفس والتشفي، لا للتربية والتهذيب.

٦- ينبغي في زجر الزوجة والصغار عدم الإكثار من وسيلة ما من وسائل الزجر والتأديب، لأن ذلك يضعف هيبة الزجر وأثره فيألفونه.

٧- وجوب استتابة الجاني قبل قتله في الحالات التي يشرع فيها قتله، لأن الاستتابة أخص من القتل، وفيها دفع شر الجاني بأحسن الأمرين : وهما القتل والتوبة، وأحسنهما التوبة، وهذا باستثناء حالة اليأس من توبته، أو في حالة ترتب مفسدة على استتابته، أو كانت هناك مصلحة راجحة في قتله.

٨- عدم جواز القصاص في الأعراض فيما يعد حقاً لله تعالى؛ كالقصاص في اللعن والتكفير والافتراء.

٩- وجوب الابتداء بالزواجر النفسية في الدفاع الشرعي الخاص إن أمكن الدفع بها، إلا في بعض الحالات التي أجاز فيها بعض الفقهاء الابتداء بالضرب أو القتل.

١٠- خضوع مسألة الاطلاع على البيوت لقواعد الدفاع الشرعي الخاص في وجوب الدفع بالأخف ابتداء من الزواجر النفسية عند الإمكان.

١١- وجوب الابتداء بالزواجر النفسية في الدفاع الشرعي العام عند الإمكان.

١٢- وجوب الاقتصار على الزواجر النفسية الخفيفة في إنكار منكر الزوج والوالدين، ويرى الباحث ذلك بالنسبة لمنْكَر المعلم إن كان من أهل المروءة والصلاح ولم يتكرر منه.

١٣- انعدام المسؤولية المدنية والجنائية بالنسبة للدافع في حالة التقيد بقواعد الدفاع الشرعي الخاص أو العام، إلا في بعض الحالات التي نص فيها بعض العلماء على ترتب المسؤولية المدنية دون الجنائية؛ كأن يكون الصائل غير مكلف.

١٤- يرى الباحث وجوب إنذار من بلغتهم الدعوة أو من لم تبلغهم في حالة كان المسلمون في موضع الهجوم، ولم يترتب عليه ضرر بالمسلمين، وكان من المتوقع إسلام الكفار أو خضوعهم للدولة الإسلامية.

١٥- وجوب الزواجر النفسية قبل قتال المسلمين الذين وجد مبرر شرعي لقتالهم.

١٦- جواز جميع مظاهر الحرب النفسية المحرمة – كالخيلاء وارتداء الحرير وتحلية آلات الحرب بالذهب والفضة - إن كان يتحقق بها زجر الأعداء.

١٧- اليمين موضوعة للزجر كما صرح بذلك كثير من الفقهاء.

١٨- مشروعية تغليظ اليمين بأوجه التغليظ المتعددة؛ كالتغليظ باللفظ والزمان والمكان وغير ذلك، وتفويض ذلك إلى القاضي، والمعيار في التغليظ وعدمه : إما اعتبار حال الحالف، وإما اعتبار خطورة الشيء وأهميته، فإن رأى القاضي جراءة في الحالف، أو كان المحلوف عليه خطيراً فللقاضي أن يغلظ اليمين على المحلوف عليه بما يراه من أوجه التغليظ.

١٩- عدم جواز تحليف القاضي للخصوم بالطلاق لفصل الخصومات لحرمة ذلك، ولما يترتب عليه من ضرر كبير بإيقاع الفرقة بين الزوجين إن حلف كاذباً، أما التحليف بالمصحف أو القرآن أو بعض منه فلا مانع منه لعدم الضرر، ولهيبة القرآن في نفوس الناس؛ فيتحقق المقصود منه في الردع والزجر.

٢٠- يرى الباحث قوة الرأي الذي يعتبر الممتنع عن التغليظ ناكلاً عن اليمين، لأنه لا فائدة من طلب التغليظ إن لم نقل بنكوله عن اليمين عند امتناعه عن التغليظ.



فهرس الآيات القرآنية الكريمة

الآية	السورة	رقم الآية	الصفحة
﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ...﴾	النحل	١٢٥	٢٥٩
﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ... ﴾	المنافقون	١ - ٢	١٨٢
﴿أُفٍّ لَكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ ...﴾	الأنبياء	٦٧	٢٣٩
﴿أَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ﴾	الأنعام	١٠٩	٣٠١
﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ ...﴾	النور	٥	٧٣-٧٥-٧٦- ٧٨
﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَبَيَّنُوا ...﴾	آل عمران	٨٩	١٧١
﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا...﴾	التوبة	٢٠	٢٧٣
﴿الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ ...﴾	النجم	٣٢	٦٧
﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ ...﴾	النساء	٣٤	١٤٢
﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا ...﴾	الزمر	٤٢	١٧
﴿النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ...﴾	الأحزاب	٦	٢٦٤
﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾	الانعام	٥٧	٢٦٤
﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ...﴾	النساء	١٣٧	١٦٩-١٧٦
﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ ...﴾	آل عمران	٩٠	١٧٦-١٨٠-١٨٢
﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ...﴾	آل عمران	٧٧	٢٩٨
﴿إِنْ سَأَلْتُكَ عَنْ شَيْءٍ بَعْدَهَا...﴾	الكهف	٧٦	١٧٤
﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا... ﴾	النساء	٢٦	٢٨٤
﴿إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْتَكْبِرِينَ﴾	النحل	٢٣	٢٨٣
﴿تَحْبِسُونَهُمَا مِنْ بَعْدِ الصَّلَاةِ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ ...﴾	المائدة	١٠٦	٣٠١-٣١٢-٣١٨
﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ ...﴾	المائدة	١١٦	١٨
﴿تَمَتَّعُوا فِي دَارِكُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ ...﴾	هود	٦٥	١٧٣
﴿سَنُلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا...﴾	آل عمران	١٥١	٢٦٩
﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى... ﴾	عبس	١-١٠	٤٩
﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ ...﴾	التوبة	٤٣	٤٩
﴿فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا...﴾	الحشر	٢	٢٦٩
﴿فَآخَرَانِ يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ...﴾	المائدة	١٠٧	٣١٥-٣١٧

﴿فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُم﴾	النور	٦١	١٨
﴿فَالزَّاجِرَاتِ زَجْرًا﴾	الصافات	٢	١٣
﴿فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا﴾	النساء	١٦	٧٣
﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا...﴾	التوبة	٥	١٧٧
﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ ...﴾	النساء	٨٩-٩٠	٧٨
﴿فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ ...﴾	التوبة	٢٤	٥٣-٢٥٨
﴿فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ...﴾	النور	٦-٩	٢٩٤-٢٩٦-٣٠١
﴿فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ... ﴾	الحجرات	٩-١٠	١٢٠-٢٦١-٢٦٣
﴿فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ...﴾	النجم	٣٢	٢٨٣
﴿فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا﴾	غافر	٨٥	١٨٢
﴿فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ... ﴾	البقرة	١٩٤	١٩٧-٢٠٢-٢٠٩
﴿قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ ... ﴾	آل عمران	١٣	٢٧٨
﴿قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ...﴾	التوبة	٢٤	٢٥٠
﴿قُلْ إِي وَرَبِّي إِنَّهُ لَحَقٌّ﴾	يونس	٥٣	٣٠١
﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ ...﴾	الأنفال	٣٨	١٦٨-١٧٦-١٨١
﴿كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ فَكَذَّبُوا عَبْدَنَا ...﴾	القمر	٩	١٣
﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ...﴾	آل عمران	١١٠	٢٣١
﴿كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ... ﴾	المائدة	٨	٢٠٠
﴿لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ...﴾	النساء	١٤٨	١٩٦
﴿لأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ﴾	الحاقة	٤٥	٢٩٠
﴿وَإِذْ يريكُمُوهُمْ إِذِ الْتَقَيْتُمْ فِي﴾	الأنفال	٤٤	٢٧٨
﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنْثَى ... ﴾	النحل	٥٨	٩١
﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا...﴾	الأنعام	٦٨	١١٠
﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾	البقرة	٢٨٢	٧٦
﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾	الطلاق	٢	٦٧-٧٦
﴿وَأَعِدُّواْ لَهُمْ مَّا اسْتَطَعْتُمْ مِّن قوة...﴾	الأنفال	٦٠	٢٧١-٢٧٢
﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى...﴾	العنكبوت	٤٥	٢٢
﴿والَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْي هُمْ ...﴾	الشورى	٣٩-٤٣	١٩٦
﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا ...﴾	النور	٤	٢٨-٦٧-٧٠-٧٥

﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ...﴾	المائدة	٣٨	٣٠٦-٣٣٠
﴿وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ... ﴾	آل عمران	١٣٤	١٦٢
﴿وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ ...﴾	النساء	٣٤	٢٨-١١٢-٢١٥
﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾	الضحى	١١	٢٨٤
﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ ...﴾	النازعات	٤٠-٤١	٢١
﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا...﴾	النساء	٣٥	٢٧٢
﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا ...﴾	الحجرات	٩-١٠	١٠٦-١٢٠-٢٦١
﴿وَأَنْزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُمْ مِنْ أَهْلِ... ﴾	الأحزاب	٢٦	٢٦٩
﴿وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا﴾	المزمل	١٠	١١٠
﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ.. ﴾	الأنعام	١٩	٢٥٩
والذين لا يشهدون الزور﴾	الفرقان	٧٢	٨٥
﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ ...﴾	النور	٦-٩	٢٩٤-٢٩٦
﴿وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُلِّفُوا ...﴾	التوبة	١١٨	٥٦-١١٣-١٣٥
﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ ...﴾	النساء	١٤٠	١١٠
﴿وَلا تَجَسَّسُوا﴾	الحجرات	١٢	٢٣٦
﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾	الأنعام	٦٤	١٩٩
﴿وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا ... ﴾	الاسراء	٣٧	٢٧٩
﴿وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ ... ﴾	الأنفال	٤٦	٢٧٠
﴿ وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾	الزمر	٧	٢٠٢
﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ... ﴾	آل عمران	١١٤	٢٣١-٢٣٢
﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ ...﴾	البقرة	١٧٩	٣٢-١٥٥
﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ...﴾	المنافقون	٨	٢٨٣
﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴾	النور	٢	٢٨-١٠٢-١٠٦
﴿وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ...﴾	البقرة	١٢٠	٥٢
﴿وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾	البقرة	٢٦٩	١٥٥
﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾	البقرة	٣	١٢٧
﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ...﴾	النساء	٩٢	٧٨
﴿وَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ إِنَّهُمْ لَمِنْكُمْ ...﴾	التوبة	٥٦	١٨٢
﴿وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ ...﴾	النور	٦-٩	٢٩٤-٢٩٦-٣٠١

﴿وَيُقَلِّلُكُمْ فِي أَعْيُنِهِمْ﴾	الأنفال	٤٤	٢٧٨
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي...﴾	النساء	٩٤	١٨١
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ ...﴾	الحجرات	٦	٦٧
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ ...﴾	التحريم	٦	١٥٣
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا...﴾	النور	٢٧	٢٢٠
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ... ﴾	المائدة	٩٥	٢٦٤
﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ...﴾	النساء	١	١٧
﴿يأيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم ...﴾	المائدة	١٠٥	٢٣١
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ ...﴾	الصف	١٠-١٣	٢٥٠
﴿يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ...﴾	المائدة	٢١-٢٦	٢٦٨
﴿يَقُولُونَ لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ ...﴾	المنافقون	٨	٥١
﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي...﴾	الصف	٤	٢٧٠
﴿مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾	البقرة	٢٨٢	٦٧
﴿وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنَ الْأَنْبَاءِ مَا فِيهِ مُزْدَجَرٌ﴾	القمر	٤	١٢



فهرس الأحاديث النبوية

الحديث	الصفحة
"إذا وقع الرجل في الرجل وأنت في ملإ فكن للرجل ناصراً وللقوم زاجراً"	١٣
"أتي النبي ﷺ برجل قتل نفسه فلم يصل عليه"	١٣١
"احلف بالله الذي لا إله إلا هو ماله عندك شيء"	٣٠٢
"إذا باتت المرأة هاجرة فراش زوجها لعنتها الملائكة حتى تصبح "	١٤٤
"أقيلوا ذوي الهيئات عثراتهم إلا في الحدود"	٥٨-٩٩
" أيما امرأة ماتت وزوجها راض عنها دخلت الجنة "	١٤٤
"ابدؤوا بما بدأ الله تعالى به "	١٥٠
"أبصروها فإن جاءت به أكحل العينين، سابغ الأليتين، خدلج الساقين..."	١٩٥
"أَتَرِعون عن ذكر الفاجر متى يعرفه الناس اذكروا الفاجر بما فيه يحذره الناس"	٨٢
"احبس أبا سفيان عند خطم الجبل حتى ينظر إلى المسلمين"	٢٧٧
"اختر أربعاً منهن"	٢٩-٥٣
"إذا عَطَسَ أحدُكم فحمِد اللهَ فشمِّتُوه فإن لم يحمد اللهَ فلا تشمتوه"	١٣٣
"إذا قال الرجل لأخيه يا كافر فقد باء به أحدهما"	٢٠٤
"إذا قرأ ابنُ آدمَ السجدةَ فسجد اعتزل الشيطانُ يبكى يقولُ ..."	٢٣
"أغار رسول الله ﷺ على بني المصطلق وهم غارون..."	٢٥٤
"أغر على أبنى صباحاً، وحرّق"	٢٥٤
"أفلا شققت عن قلبه حتى تعلم أقالها أم لا"	١٨١
"أقال لا إله إلا الله وقتلته"	١٨١
"ألا إن القوة الرمي، ألا إن القوة الرمي، ألا إن القوة الرمي"	٢٧٢
"ألا إن كل كذب مكتوب على ابن آدم إلا في ثلاث : كذب الرجل امرأته ..."	٢٨٧
"ألا أنبئكم بأكبر الكبائر" ... قال : "الإشراك بالله وعقوق الوالدين ..."	٨٥
"البينة و إلا فحد في ظهرك"	٢٩٤
"البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه"	٣١٥
"التائب من الذنب كمن لا ذنب له"	٧٤
"السكينة أيها الناس فإن البر ليس بالإيضاع"	١٥
"الفتنة نائمة لعن الله من أيقظها"	٢٦٢

"الكبائر : الإشراك بالله وعقوق الوالدين وقتل النفس واليمين الغموس" ٢٩٤
"الكبر بطر الحق و غمط الناس" ٢٨٣
"الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت والأحمق ن أتبع نفسه هواها..." ٢٣٩
"الله أكبر، خربت خيبر، إنا إذا نزلنا بساحة قوم فساء صباح المنذرين" ٢٨٢
"آلله ما أردت إلا واحدة" ٣١٥
"الله يعلم أن أحدكما كاذب فهل منكما من تائب" ٢٩٤
"اللهم من ولي من أمر أمتي شيئاً فرفق بهم فيه فارفق به " ١٥٥
"المستبان ما قالا فعلى البادئ ما لم يعتد المظلوم" ١٩٧-١٩٨-٢٠٦
"المهاجر من هجر ما نهى الله عنه" ١١١
"أما لو لم تفعل للفحتك النار أو لمستك النار" ٤٧
"أمر النبي ﷺ أصحابه في تلك الليلة فأوقدوا عشرة آلاف نار" ٢٧٧
"أمر النبي ﷺ رجلاً ... أن يضع يده على فيه عند الخامسة، يقول : إنها موجبة" ٢٩٩
"إن الله أحل لإناث أمتي الحرير والذهب وحرمه على ذكورها" ٢٧٣
"إن الله قد أذهب عنكم عُبِّيَّة الجاهلية وفخرها بالآباء، مؤمن تقي ..." ٢٨٣
"إن الله يحب الرفق في الأمر كله " ١٥٥
"إن المعصية إذا خفيت لم تضر إلا صاحبها ..." ١٢٤
"إن الناس إذا رأوا المنكر فلم يغيروه أوشك أن يعمهم الله بعقاب منه" ١٢٤-٢٣١
"إن النبي ﷺ لم يستتب العرنيين" ١٧٠
"أنَّ رسولَ اللَّه ﷺ أُتيَ بِرَجُلٍ قد شَربَ، فقال : اضْرِبُوهُ... بَكِّتُوهُ..." ٥٥
"أن قبيعة سيفه ﷺ كانت من فضة" ٢٧٤
"إن لكل أمة مجوساً، وإن مجوس أمتي المكذبون بالقدر، فإن ماتوا ..." ١٣١
"إن مما أدرك الناس من كلام النبوة الأول إذا لم تستح فاصنع ما شئت" ٦٩
"إن من البيان لسحراً" ١٨٤
"إن من الغيرة ما يحب الله عز و جل، ومنها ما يبغض الله عز و جل..." ٢٧٩
"ومن الخيلاء ما يحب الله عز و جل، ومنها ما يبغض الله عز و جل..." ٢٧٩
"أن نعل سيفه كان من فضة" ٢٧٤
"إن هذا حمد الله، ولم تحمد الله" ١٣٣
"إن وَجَدْتُ مع امرأتي رجلاً أمهله حتى آتي بأربعة شهداء؟ قال ﷺ : نعم " ٢١٩
"إن ولد الزنا شر الثلاثة " ٢٢٥

"أنا النبي لا كذب أنا ابن عبد المطلب" ٢٨٤
"أنشدك بالله الذي أنزل التوراة على موسى أهكذ تجدون حد الزاني في كتابكم؟" ٣٠٢
"انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً " ٢٠٩
"إنك ستأتي قوماً أهل كتاب فإذا جئتهم فادعهم إلى أن يشهدوا أن لا إله إلا الله.." ٢٥٤
"إنها لمشية أبغضها الله إلا في هذا الموطن" ٢٧٩
"إنهم إخوانكم جعلهم تحت أيديكم فأطعموهم مما تأكلون..." ٥٥
"إني لم أبعث إليك لتلبسها، ولكني بعثت بها إليك لتشققها خمراً بين نسائك" ٥٦
"إني لم ابعث بها إليك لتلبسها؛ ولكني بعثت بها إليك لتصيب بها" ٥٦
"اهجهم أو قال هاجهم وجبريل معك" ٢٨١
"اهجوا قريشاً فإنه أشد عليهم من رشق النبل" ٢٨١
"إيمان بالله وجهاد في سبيله"
"بلى قد فعلتَ، ولكن غُفِرَ لك بإخلاص لا إله إلا هو" ٢٥٠
"تعلموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم" ٣٠٣
"ثلاثة لا ينظر الله تعالى إليهم ولا يكلمهم : رجل بايع إماماً ثم خانه..." ٢٨٣
"جاهدوا المشركين بأموالكم وأنفسكم وألسنتكم " ٣١٣
"حد الساحر ضربه بالسيف" ٢٦٦
"حديث الثلاثة الذين خلفوا" ١٨٧
"خذ هذا العنقود فأبلغه أمك... هل أبلغته أمك؟ قلت : لا، قال : فسماني غُدر" ١١٣- ١٢٨-١٣٦
"خذل عنا فإن الحرب خدعة" ١٥٨
"دخل ﷺ مكة يوم الفتح وعلى سيفه ذهب وفضة" ٢٨٨
"سُبِّيها" ٢٧٥
"سحر النبي ﷺ حتى أنه ليخيل إليه أنه يفعل الشيء وما يفعله" ١٩٨
"سئل ﷺ متى يصلي الصبي؟ فقال : إذا عرف شماله من يمينه" ١٨٦
"شققها خمراً بين نسائك" ١٥٢
"علقوا السوط حيث يراه أهل البيت فإنه آدب لهم" ٥٦
"فأحلفهما النبي ﷺ ثم فرق بينهما" ١٤٤
"فأمر النبي ﷺ أن يعرض عليها الإسلام فإن تابت وإلا قتلت" ٢٩٦
"فصرخت ثلاث صرخات يا صباحاه" ١٦٨
"فغزونا ناساً من المشركين فبيتناهم نقتلهم" ٢٨٢
٢٥٥

"فكان شعارنا يعني أصحاب النبي ﷺ أمت أمت" ٢٨٢
"في الخيار ثلاثة أيام" ١٧٣
"في العين نصف الدية" ٢٢٤
"كان النبي ﷺ يحث على الصدقة وينهى عن المثلة" ٩٠-٩١
"كان شعار أصحاب رسول الله ﷺ في غزوة بدر (أحد ، أحد) ٢٨٢
"كان يقول لأحدنا عند المَعْتبة : ماله ترب جبينه" ٥٠
"كل عمل ابن آدم له إلا الصيام فإنه لي وأنا أجزي به، والصيام جنة..." ٢٢
"لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة ولا ذي غمر على أخيه" ٦٧
"لا تضربوا إماء الله " ١٤٧
"لا تقتله، فإن قتلته فإنه بمنزلتك قبل أن تقتله، وإنك بمنزلته قبل أن ..." ١٨١
"لا تقل عليك السلام، فإن عليك السلام تحية الميت، قل : السلام عليك..." ١٩٥
"لا تكونوا عونَ الشيطان على أخيكم" ٢
"لا يُجلد أحد فوق عشر جلدات إلا في حد من حدود الله تعالى" ٨٦
"لا يحل لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاث ليال يلتقيان فيعرض هذا ..." ١١١-١٤٦
"لا ينظر الله إلى من جر ثوبه خيلاء" ٢٧٩
"لاعن النبي ﷺ بين الزوجين على المنبر" ٣١٣
"لاعن النبي ﷺ بين رجل وامرأة بعد العصر" ٣١٣
"لقد فتح الفتوحَ قوم ما كان حلية سيوفهم الذهب ولا الفضة..." ٢٧٥
"لقد هممت أن آمر رجلاً يصلي بالناس، ثم أخالف إلى رجال يتخلفون عنها..." ٢٨-٥٣-٦٢
"لم تكن اليد لتقطع على عهد رسول الله ﷺ في الشيء التافه" ٣٣٠
"لم يعاقب النبي ﷺ الأعرابي الذي سأله عن الوطء في رمضان" ٩٢
"لو أن رجلا اطلع عليك بغير إذنك فحذفته بحصاة، ففقأت عينه..." ٢٢٣
"لو علمت أنك تنظر لطعنت بها فى عينك، إنما جعل الاستئذان من أجل البصر" ٢٢٣
"لو يعطى الناس بدعواهم لادعى رجال دماء رجال وأموالهم ولكن اليمين .." ٢٩٢
"لولا الأيمان لكان لي ولها شأن" ٢٩٦
"لولا ما مضى من الشهادات" ٢٩٧
"لولا ما مضى من كتاب الله لكان لي ولها شأن" ٢٩٥
"ليس شيء أعجل عقاباً من البغي، وقطيعة الرحم، واليمين الفاجرة ..." ٢٩٣-٢٩٩
"ما ضرب رسول الله ﷺ شيئاً قط بيده، ولا امرأةً، ولا خادماً..." ١٥٦

"ما قاتل رسول الله ﷺ قوماً قط إلا دعاهم" ٢٥٣
"مرحباً بمن عاتبني فيه ربي، هل من حاجة" ٤٩
"مروا أبناءكم بالصلاة لسبع سنين واضربوهم عليها لعشر سنين ..." ١٥٣-١٥٩
"من اطلع فى بيت قوم بغير إذن ففقؤا عينه فلا دية له ولا قصاص" ٢٢٣
"من اطلع فى بيت قوم بغير إذنهم فقد حل لهم أن يفقؤا عينه" ٢٢٣
"من الكبائر شتم الرجل والديه..." ٢٠٥
"من بدل دينه فاقتلوه" ١٧٠-١٨٠
"من حلف بطلاق أو عتاق واستثنى فلا حنث عليه" ٣٠٩
"من حلف بغير الله فقد أشرك" وفي رواية "فقد كفر" ٣٠٩
"من حلف على يمين، وهو فيها فاجر، ليقتطع بها مال امرىء مسلم، لقي الله .." ٢٩٩
"من حلف عند منبري بيمين آثمة فليتبوأ مقعده من النار" ٣١٢
"من دعا على من ظلمه فقد انتصر" ٢٠٢
"من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع ... " ٢٩-٢٣٧
"من قتل دون ماله فهو شهيد، ومن قتل دون دمه..." ٢٠٩
"من قرأ القرآن في أقل من ثلاث فهو راجز" ١٥
"من كان حالفاً فلا يحلف إلا بالله" ٣٠٢
"من كان حالفاً فليحلف بالله أو ليصمت" ٣٠٩
"من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يجلس على مائدة يشرب عليها الخمر" ١١٠
"من لم تنهه صلاته عن الفحشاء والمنكر لم تزده من الله إلا بعداً" ٢٢
"من يأخذ هذا السيف بحقه؟" ٢٨٠
"نزل الكتاب الأول من باب واحد على حرف واحد..." ١٣
"نصرت بالرعب مسيرة شهر" ٢٧٠
"نهى ﷺ أن يقضي القاضي وهو غضبان" ١٦٢
"هجر رسول الله ﷺ نساءه شهراً" ١٣٧
"وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال أو خلال..." ٢٥٣
"والذي نفسي بيده، لا يأخذ أحد منه شيئاً إلا جاء به يوم القيامة يحمله ..." ٨٢
"وعظنا رسول الله ﷺ يوماً بعد صلاة الغداة موعظة بليغة ذرفت ..." ٤٨
"ومن ستر مسلماً ستره الله يوم القيامة" ١٢٣
"يا أبا ذر إنك امرؤ فيك جاهلية" ٥٥

"يا أيها الناس عدلت شهادة الزور بالإشراك بالله ثلاث مرات" ٨٥

"يا معشر من آمن بلسانه ولم يدخل الإيمان قلبه؛ لا تغتابوا المسلمين..." ٢٣٦



فهرس الآثار

الأثر	الراوي	الصفحة
أتعذب الروح ألا فعلت ذلك قبل أن تأخذها	عمر بن الخطاب	١٢٥
أتي بشاهد زور فنزع عمامته وخفقه خفقات بالدرة	شريح القاضي	٨٨
أتي علي ﷺ بزنادقة فأحرقهم	علي بن أبي طالب	١٨٠
أتي علي بالنجاشي الشاعر وقد شرب في رمضان	علي بن أبي طالب	٣٨
أخاف أن يوافق قدر بلاء، فيقال : بيمينه	عثمان بن عفان	٣١٤
ادعهم إلى دين الحق، وشهادة أن لا إله إلا الله	عثمان بن عفان	١٦٩
إذا لقيت الفاجر فألقه بوجه مكفهر"	عبد الله بن مسعود	١٢٩
استتابه شهرين	أبو موسى الأشعري	١٧١
إما أن تخرج عني وإما أن أخرج عنك	محمد بن سيرين	١٣٠
أما إنه لو كان أبا عبد الله لقتله	علي بن أبي طالب	٢١٨
أمر بشاهد الزور أن يسخم وجهه ويلقى في عنقه عمامته	عمر بن الخطاب	٨٣
أمر بهجر صبيغ الذي كان يسأل عن الذاريات وغيرها	عمر بن الخطاب	١١٤
إن عادوا فعد	عمر بن الخطاب	٢١٨
إن هذا شاهد زور فلا تقبلوا له شهادة	عمر بن الخطاب	٨٣
إن هذا يوم من فلج فيه فلج يوم القيامة	علي بن أبي طالب	٢٦٤
أنا ابن الأكوع واليوم يوم الرضع	سلمة بن الأكوع	٢٨٤
أنا الذي سمتني أمي حيدره كليث غابات كريه المنظر	علي بن أبي طالب	٢٨٤
إن الله يزع بالسلطان مالا يزع بالقرآن	عثمان بن عفان	١٤
إنا وجدنا هذا شاهد زور فاحذروه	شريح القاضي	٨٣-٩٧
إنما أنا عبد مثلكم آكل الطعام كما تأكلون، وأشرب ...	علي بن أبي طالب	١٨٣
إنها النبوة!	العباس	٢٧٧
تب أقبل شهادتك	عمر بن الخطاب	٧٤-٧٦
تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور	عمر بن عبد العزيز	٣٠٩
تحلف بالله لقد بعته وما به داء تعلمه	عثمان بن عفان	٣١٦
تضحك وأنت في جنازة والله لا أكلمك أبداً	عبد الله بن مسعود	١١٦
حبسه يوماً وخلى سبيله	عمر بن الخطاب	٩١
سألت الساحرة : هل لها من توبة؟ فما أفتاها أحد	عائشة	١٨٧

ضرب عمر ﷺ صبيغاً وأمر بهجرانه حتى بلغته توبته	عمر بن الخطاب	٧٣
علموا أبناءكم السباحة والرمي والمرأة المغزل	عبد الله بن عمر	٢٧٢
فأحلفه في قتل على المنبر خمسين يميناً	أبو بكر الصديق	٣١٣
فاستحلفه بين الركن والمقام	عمر بن الخطاب	٣١٤
فإن أجابوا فخل سبيلهم، وإن امتنعوا فاقتلهم	عثمان بن عفان	١٦٩
فإن الزكاة حق المال والله لو منعوني عناقاً	أبو بكر الصديق	١٩٣
فتلكأت ونكصت حتى ظننا أنها سترجع	عبد الله بن عباس	٢٩٥
فحلف له في مكانه، وكان في بيت زيد	عمر بن الخطاب	٣١٦
فدعاه عشرين ليلة أو قريباً من ذلك	أبو موسى الأشعري	١٧١
فرجع من القوم ألفان وقتل سائرهم على ضلالة	عبد الله بن عباس	١٣٠
فضربه ضرباً وجيعاً ونفاه إلى البصرة أو الكوفة	عمر بن الخطاب	١١٤
كان يفعله أي التحليف بالمصحف	عبد الله بن الزبير	٣٢٥
كانوا يؤدونها إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم على منعها	أبو بكر الصديق	١٩٣
كتب إلى أهل البصرة أن لا تجالسوا صبيغاً	عمر بن الخطاب	١٢٩
كتب إلى عماله في شاهد الزور أن يضرب أربعين سوطاً	عمر بن الخطاب	٨٨-٩٠
كنا نتحدث أن العبد إذا أراد الله به خيراً جعل له زاجراً...	الحسن البصري	١٤
لا أجلس حتى يقتل قضاء الله ورسوله ثلاث مرات	معاذ بن جبل	١٧٠
لا والله إلا عند مقاطع الحقوق	مروان بن الحكم	٣١٤
لا يحل لها أن تنذر قطيعتي	عبد الله بن الزبير	١٢٧
لآمرن بقبرك فيرجم كما رجم قبر أبي رغال	عمر بن الخطاب	٢٩-٥٣
لقد خشيت أن يهزأ الناس بهذا المقام	عبد الرحمن بن عوف	٣١٤
اللهم أكب قتلة عثمان لوجوههم	علي بن أبي طالب	٢٦٤
اللهم لم أحضر ولم آمر ولم أرض إذ بلغني	عمر بن الخطاب	١٦٩
من قرأ القرآن في أقل من ثلاث فهو زاجر	عبد الله بن مسعود	١٤
نعم بأي قتلة قدرت أن تقتله	الحسن البصري	٢٢٠
نقل عن مطرف وغيره ... أنهم كان يحلفون على المصحف	الشافعي	٣٢٦
هذا لاجترائك على الله في رمضان	علي بن أبي طالب	٣٨
هلا حبستموه ثلاثا، وأطعمتموه في كل يوم رغيفاً	عمر بن الخطاب	١٦٩
هو لله علي نذر أن لا أكلم ابن الزبير أبداً	عائشة	١٢٧

وأحلف أهل القسامة في الحجر	عمر بن الخطاب	٣١٣
واستتبتموه لعله يتوب	عمر بن الخطاب	١٦٩
والله الذي لا إله إلا هو إن النخل لنخلي وما لأبي فيها حق	عمر بن الخطاب	٣٠٣
والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة و الزكاة	أبو بكر الصديق	١٩٣
والله لتنتهين عائشة أو لأحجرن عليها	عبد الله بن الزبير	١٢٧
وأيم الله لتراجعن نسائك ولترجعن في مالك، أو لأورثهن	عمر بن الخطاب	٢٩-٥٣
وكان قد استتيب قبل ذلك	معاذ بن جبل	١٧١
ويحلف بالله إن حقه لحق	زيد بن ثابت	٣١٤
يا معشر قريش هذا محمد قد جاءكم فيما لا قبل لكم به	أبو سفيان بن حرب	٢٧٨
يدعى إلى الإسلام ثلاث مرات فإن أبى ضربت عنقه	الزهري	١٧٢

فهرس ترجمة الأعلام

العلم	الصفحة
ابن اسحاق	٢٧٧
ابن الأثير	١٣
ابن التمجيد	١٥٠
ابن الجوزي	١٩٩
ابن الحاجب	٧٨
ابن العربي	١٠٧
ابن القاسم	٩٢
ابن القطان	٢٧٤
ابن القيم الجوزية	٤٩
ابن المنذر	٢٥٥
ابن أم مكتوم	٤٩
ابن بطال	١٣٨
ابن تميم	١١٧
ابن تيمية	٣٨
ابن حبان	١٣١
ابن حبيب	٩٦
ابن حجر العسقلاني	١٠٩
ابن حجر الهيتمي	١١٨
ابن خلدون	١٥٦
ابن رجب	٧١
ابن رشد الحفيد	٢٥٥
ابن سيرين	١٣٠
ابن عابدين	٥٧
ابن عباس	١٠٤
ابن عبد البر	١١٠
ابن عرفة	١٦٠
ابن عقيل	١٢٠
ابن عون	٢٥٤
ابن فرحون	٣٩
ابن قدامة	١٦٦
ابن مطيع	٣١٤
ابن وهب	٢٧٤
أبو الخطاب	١٨٦
أبو أمامة	٢٧٥
أبو بكر الصديق	٢٣١
أبو بكرة	٧٤
أبو حامد الاسفراييني	٣٤١
أبو حنيفة	٨٧
أبو دجانة	٢٧٦
أبو ذر	٥٥
أبو سعيد الخدري	٢٩
أبو سفيان بن حرب	٢٧٦
أبو عثمان النهدي	١٢٩
أبو مسعود البدري	٤٧
أبو موسى الأشعري	١٦٨
أبو هريرة	٢٨
أبو يعلى	١١٥
أبو يوسف	٨٩
أبي بن كعب	٣٠٣
أحمد بن حنبل	١٢٤

أسامة بن زيد	٥٦	خالد بن الوليد	٢٨٧
أشهب	٩٦	الخرقي	٣٠١
أصبغ	١٢٥	خريم بن فاتك	٨٥
الأصمعي	٣٠٧	الخطابي	١٣٧
الألوسي	١٠٢	الخلال	١٢٣
الشافعي	١٣٢	خلف الأحمر	١٦٠
أنس بن مالك	٤٩	ركانة بن عبد يزيد	٣١٥
أنس بن النضر	٢٦٩	الرملي	١٨٩
الأوزاعي	١٣٢	الروياني	٢١٧
إياس بن سلمة	٢٥٤	الزركشي	١٩١
البجيرمي	١٦٦	الزهري	١٧٢
البخاري	١٣٤	زيد بن أرقم	٥١
بديل بن ورقاء	٢٧٧	زيد بن ثابت	٣٠٢
البغوي	١١١	زينب بنت جحش	١٩٧
البلقيني	٣٣١	سحنون	٩٢
البهوتي	١٩٠	السدي	١٩٦
تاج الدين السبكي	١٦	سعيد بن المسيب	١١٥
الثوري	١٧٣	السفاريني	٢٤٣
جابر بن سليم	١٩٥	سلمة بن الأكوع	٢٨٢
الجصاص	١٩٦	سليمان بن بريدة	٢٥٣
الجويني	٣٧	سهل بن سعد	١٠٥
حبان بن منقذ	١٧٣	السيوطي	٣٠
حسان بن ثابت	٢٨١	الشاطبي	٢٤
الحسن البصري	١٤	الشربيتي	٨٤
الحطاب	١٦١	الشرقاوي	١٦٦
حكيم بن حزام	٢٧٦	الشرواني	١٩٨

شريح	٨٣	قاضيخان	٦١
شريك بن سحماء	٢٩٤	قتادة	٢٧٩
الشعبي	٣٠٢	القرافي	١٥
طاوس	١١٥	القرطبي	١٤٢
الطبري	١١٤	القفال	٢٩٨
طلحة بن عبيد الله	٢٦٩	القونوي	١٥٠
عائشة	١١٤	قيس بن المكشوح	٣١٣
عباد بن بشر	٥١	الكاساني	٥٤
العباس بن عبد المطلب	٢٧٧	الكرخي	١٧٥
عبد الرحمن بن الأسود	١٢٧	كعب بن مالك	٥٦
عبد الرحمن بن عوف	١١٥	الكمال بن الهمام	٢٠
عبد الله بن الزبير	١٢٦	مالك بن أنس	٦٠
عبد الله بن أحمد بن حنبل	١٣٠	الماوردي	٣٢
عبد الله بن عمر	٥٦	مجاهد	١٠٦
عبد الله بن مسعود	١٤	محمد الأمين	١٦٠
عثمان بن عفان	١١٤	محمد بن الحسن	٦٠
العرباض بن سارية	٤٨	مرارة بن الربيع	١١٣
العز بن عبد السلام	١٥	المرداوي	٣٨
عطاء	١٦٨	مروان بن الحكم	٣١٤
علي بن أبي طالب	٣٨	مسروق	٣٠٢
عمر بن الخطاب	٢٩	مطرف	٣٢٦
عمر بن عبد العزيز	١٣٢	معاذ بن جبل	١٧٠
الغزالي	١٨	معبد الخزاعي	٢٨٦
غيلان الثقفي	٢٩	المغيرة بن شعبة	٧٦
الفخر الرازي	١٠٨	المقداد الكندي	١٨١
القابسي	١٥١	المناوي	٨٢
القاضي عياض	١٣٢	المهاجر بن أبي أمية	٣١٣

الناطفي	٦١
نافع	٢٥٤
النخعي	١٧٣
النعمان بن بشير	١٥٨
نعيم بن مسعود الأشجعى	٢٨٧
النووي	١١١
هارون الرشيد	١٦٠
هلال بن أمية	١١٣



فهرس المصادر والمراجع

أولاً : كتب التفسير وعلوم القرآن :

١- أحكام القرآن، أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص (٣٧٠هـ)، تحقيق : محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، (١٤١٢ هـ - ١٩٩٢م).
٢- أحكام القرآن، محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي (٥٤٣ هـ)، تحقيق : محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية – بيروت، ط٣ (١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣م).
٣- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين الجكني الشنقيطي (١٣٩٣هـ)، إشراف : بكر بن عبد الله أبو زيد، دار عالم الفوائد – مكة المكرمة، ط١ (١٤٢٦هـ).
٤- تفسير أبي السعود المسمى إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، أبو السعود محمد العمادي (٩٨٢هـ)، دار إحياء التراث العربي – بيروت.
٥- تفسير التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر (١٩٨٤م).
٦- تفسير الشعراوي، محمد متولي الشعراوي، راجعه وخرج أحاديثه : د. أحمد عمر هاشم، الأزهر – إدارة البحوث والتأليف والترجمة.
٧- تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن كثير الدمشقي (٧٧٤هـ)، تحقيق : مجموعة من العلماء، مؤسسة قرطبة – جيزة، مكتبة أولاد الشيخ للتراث – جيزة، ط١ (١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م).
٨- تفسير المنار، السيد محمد رشيد رضا، دار المنار – القاهرة، ط٢ (١٣٦٦ هـ - ١٩٤٧م).
٩- الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي (٦٧١هـ)، تحقيق : عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط١ (١٤٢٧هـ – ٢٠٠٦م).
١٠- حاشية ابن التمجيد على تفسير البيضاوي، مصطفى بن إبراهيم، مصلح الدين، ابن التمجيد (١١٩٥هـ)، ضبطه وصححه : عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية – بيروت، ط١ (١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م).
١١- حاشية القونوي على تفسير البيضاوي، عصام الدين إسماعيل بن محمد الحنفي (١١٩٥ هـ)، ضبطه وصححه : عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية – بيروت، ط١ (١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م).
١٢- الدر المنثور في التفسير بالمأثور، جلال الدين السيوطي (٩١١ هـ)، تحقيق : عبد الله بن عبد المحسن التركي، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية – القاهرة (١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م).
١٣- روح المعاني، محمود الألوسي البغدادي (١٢٧٠هـ)، دار إحياء التراث العربي – بيروت.
١٤- مفاتيح الغيب، محمد الرازي فخر الدين ابن عمر (٦٠٤هـ)، دار الفكر – بيروت، ط١ (١٤٠١هـ – ١٩٨١م).
١٥- نواسخ القرآن، عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (٥٩٧هـ)، تحقيق ودراسة : محمد أشرف المليباري، ط١، (١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م)، أصله رسالة ماجستير للمحقق.

ثانياً كتب الحديث وعلومه :

١- إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة، أحمد البوصيري، تحقيق : دار المشكاة للبحث العلمي، دار الوطن للنشر - الرياض، ط١ (١٤٢٠هـ – ١٩٩٩م).

٢- البحر الزخار (مسند البزار)، أحمد العتكي البزار (٢٩٢هـ)، تحقيق : محفظ الرحمن زين الله، مؤسسة علوم القرآن – دمشق، بيروت، مكتبة العلوم والحكم – المدينة المنورة، ط١ (١٤٠٩هـ – ١٩٨٨م).
٣- التقييد والإيضاح شرح علوم الحديث، عبد الرحيم بن الحسين العراقي (٨٠٦)، تصحيح : محمد راغب الطباخ، المطبعة العلمية – حلب، ط١ (١٣٥٠هـ – ١٩٣١م).
٤- تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، أحمد بن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ)، اعتنى به : حسن بن عباس بن قطب، مؤسسة قرطبة، دار المشكاة، ط١ (١٤١٦هـ – ١٩٩٥م).
٥- التلخيص، محمد بن عثمان الذهبي (٧٤٧هـ)، إشراف : يوسف المرعشلي، دار المعرفة – بيروت، وهو مطبوع بذيل المستدرك.
٦- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، أبو عمر يوسف بن عبد البر النمري الأندلسي (٤٦٣هـ)، تحقيق : مجموعة من المحققين.
٧- الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير، جلال الدين السيوطي (٩١١ هـ)، دار الكتب العلمية – بيروت، ط٢ (١٤٢٥هـ – ٢٠٠٤م).
٨- الجد الحثيث في بيان ما ليس بحديث، أحمد بن عبد الكريم الغزي العامري (١١٤٣هـ)، دار ابن حزم - بيروت، ط١ (١٤١٨ – ١٩٩٧م).
٩- الدراية في تخريج أحاديث الهداية، أحمد بن علي بن حجر، العسقلاني (٨٥٢هـ)، تحقيق : السيد عبد الله هاشم اليماني المدني، دار المعرفة – بيروت.
١٠- الديباج على صحيح مسلم، جلال الدين السيوطي (٩١١هـ)، تحقيق : أبو إسحاق الحويني، دار ابن عفان – السعودية، ط١ (١٤١٦هـ – ١٩٩٦م).
١١- سبل السلام شرح بلوغ المرام، محمد إسماعيل الصنعاني (١١٨٢هـ)، تعليق : محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف – الرياض، ط١ (١٤٢٧هـ – ٢٠٠٦م).
١٢- سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني (٢٧٥هـ)، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية.
١٣- سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (٢٧٥هـ)، بيت الأفكار الدولية – الرياض.
١٤- سنن الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة (٢٧٩هـ)، تحقيق : مجموعة من المحققين، شركة مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده – مصر، ط٢ (١٣٩٨هـ – ١٩٧٨م).
١٥- سنن الدار قطني، علي بن عمر الدار قطني، (٣٨٥هـ)، تحقيق : شعيب الأرنؤوط – حسن شلبي – محمد كامل قره بللي، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط١، (١٤٢٤هـ – ٢٠٠٤م).
١٦- سنن الدارمي، عبد الله بن بهرام الدارمي، تحقيق : حسين سليم أسد الداراني، دار المغني – الرياض، ط١ (١٤٢١هـ – ٢٠٠٠م).
١٧- السنن الكبرى، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (٤٥٨هـ)، مجلس دائرة المعارف النظامية - الهند ببلدة حيدر آباد، ط١ (١٣٤٤هـ).
١٨- السنن الكبرى، أحمد بن شعيب النسائي (٣٠٣هـ)، تحقيق : حسن عبد المنعم شلبي، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط١ (١٤٢١هـ – ٢٠٠١م).

١٩- سنن النسائي (المجتبى من السنن)، أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي، تحقيق : عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية – حلب، ط٢ (١٤٠٦هـ – ١٩٨٦م).
٢٠- شرح السنة، الحسين بن مسعود البغوي (٥١٦هـ)، تحقيق : زهير الشاويش – شعيب الأرناؤوط، المكتب الإسلامي، ط١ (١٤٠٠هـ) دمشق، ط٢ (١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م) بيروت.
٢١- شرح علل الترمذي، عبد الرحمن بن رجب الحنبلي (٧٩٥هـ)، تحقيق : نور الدين عتر، دار الملاح، ط١ (١٣٩٨هـ – ١٩٧٨م).
٢٢- شرح مشكل الآثار، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي (٣٢١هـ)، تحقيق : شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط١ (١٤١٥هـ – ١٩٩٤م).
٢٣- شعب الإيمان، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (٤٥٨هـ)، تحقيق : د. عبد العلي عبد الحميد حامد، مكتبة الرشد – الرياض، ط١ (١٤٢٣هـ – ٢٠٠٣م).
٢٤- صحيح ابن حبان، علي بن بلبان الفارسي (٧٣٩هـ)، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط٢ (١٤١٤هـ ، ١٩٩٣م).
٢٥- صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري (٢٥٦هـ)، تحقيق : د. مصطفى ديب البغا، دار العلوم الإنسانية – دمشق، ط٢ (١٤١٣هـ -١٩٩٣م).
٢٦- صحيح مسلم بشرح النووي، يحيى بن شرف النووي (٦٧٦هـ)، المطبعة المصرية بالأزهر، ط١ (١٣٤٧هـ – ١٩٢٩م).
٢٧- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (٢٦١هـ)، اعتنى به : أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية - الرياض (١٤١٩هـ – ١٩٩٨م).
٢٨- عون المعبود شرح سنن أبي داود، محمد شمس الحق العظيم آبادي، تحقيق : عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية – المدينة المنورة، ط٢ (١٣٨٨هـ – ١٩٦٨م).
٢٩- الغيبة والنميمة، عبد اله بن محمد المعروف بابن أبي الدنيا (٢٨١هـ)، تحقيق : عبد القادر عطا، مؤسسة الكتب الثقافية – بيروت، ط١ (١٤١٣هـ – ١٩٩٣م).
٣٠- فتح الباري بشرح صحيح البخاري، أحمد بن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ)، ترقيم : محمد فؤاد عبد الباقي، تصحيح : محب الدين الخطيب، دار المعرفة – بيروت.
٣١- الفردوس بمأثور الخطاب، أبو شجاع شيرويه بن شهردار بن شيرويه الديلمي الهمذاني (٥٠٩هـ)، دار الكتب العلمية – بيروت، ط١(١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦م).
٣٢- فيض القدير شرح الجامع الصغير، محمد عبد الرؤوف المناوي، تصحيح : نخبة من العلماء، دار المعرفة – بيروت، ط٢ (١٣٩١هـ – ١٩٧٢م).
٣٣- كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، إسماعيل بن محمد الجراحي العجلوني (١١٦٢هـ)، تحقيق : يوسف الحاج أحمد، مكتبة العلم الحديث.
٣٤- كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، علي بن حسام الدين المتقي الهندي البرهان فوري (٩٧٥هـ)، تحقيق : بكري حياني - صفوة السقا، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط٥ (١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م).
٣٥- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي (٨٠٧هـ)، تحقيق : عبد الله الدرويش، دار الفكر- بيروت (١٤١٤هـ - ١٩٩٤م).
٣٦- المستدرك على الصحيحين، أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، إشراف : يوسف المرعشلي، دار المعرفة – بيروت، وبذيله التلخيص للحافظ الذهبي.

٣٧- مسند الإمام أحمد بن حنبل (٢٤١هـ) شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط١ (١٤١٦هـ ، ١٩٩٥م).
٣٨- مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه، أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل الكناني (٨٤٠هـ)، تحقيق : محمد المنتقى الكشناوي، دار العربية - بيروت (١٤٠٣هـ).
٣٩- مصنف عبد الرزاق، أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني (٢١١)، تحقيق : حبيب الرحمن الأعظمي، إصدار المجلس العلمي – جوها نسبرغ جنوب إفريقيا، كراتشي باكستان، سيملاك دابهيل كوجارات الهند، ط١ (١٣٩٠هـ – ١٩٧٠م).
٤٠- مصنف عبد الرزاق، عبد الرزاق بن حمام الصنعاني (٢١١هـ)، تحقيق : حبيب الرحمن الأعظمي، إصدار المجلس العلمي – جوبا نسبرغ – جنوب افريقيا، كراتشي باكستان، سيملاك دابهيل كوجارات الهند، ط١ (١٣٩٠هـ – ١٩٧٠م).
٤١- المصنف، عبد الله بن محمد بن أبي شيبة العبسي الكوفي (٢٣٥هـ)، تحقيق : محمد عوامة، شركة دار القبلة – جدة، مؤسسة علوم القرآن – دمشق، ط١ (١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م).
٤٢- معالم السنن، أبو سليمان حمد بن محمد الخطابي البستي (٣٨٨)، تصحيح : محمد راغب الطباخ، المطبعة العلمية – حلب، ط١ (١٣٥١هـ - ١٩٣٢م).
٤٣- المعجم الأوسط، أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (٣٦٠هـ)، تحقيق : طارق بن عوض الله بن محمد - عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين - القاهرة ، (١٤١٥هـ – ١٩٩٥م).
٤٤- المعجم الكبير، سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني (٣٦٠هـ)، تحقيق : حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية – القاهرة، ط٢.
٤٥- المعجم لابن المقرئ، ابن المقرئ (٣٨١هـ)، تحقيق : عادل بن سعد، مكتبة الرشد – الرياض، ط١ (١٤١٩هـ – ١٩٩٨م).
٤٦- المغني عن حمل الأسفار، أبو الفضل عبد الرحيم العراقي (٨٠٦هـ)، تحقيق : أشرف عبد المقصود، مكتبة طبرية – الرياض، ط١ (١٤١٥هـ - ١٩٩٥م).
٤٧- المنتقى شرح الموطأ، سليمان الباجي (٤٩٤هـ)، تحقيق : محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية – بيروت، ط١ (١٤٢٠هـ – ١٩٩٩م).
٤٨- الموطأ، مالك بن أنس (١٧٩هـ)، تحقيق : محمد مصطفى الأعظمي، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان – أبو ظبي، ط١ (١٤٢٥هـ – ٢٠٠٤م).
٤٩- نصب الراية لأحاديث الهداية، عبد الله بن يوسف الزيلعي الحنفي (٧٦٢هـ)، تحقيق : محمد عوامة، دار القبلة – جدة، مؤسسة الريان – بيروت، المكتبة المكية، ط١ (١٤١٨هـ – ١٩٩٧م).
٥٠- النهاية في غريب الحديث والأثر، المبارك بن محمد الجزري ابن الأثير (٦٠٦هـ)، تحقيق : طاهر أحمد الزاوي – محمود محمد الطناحي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، المكتبة الإسلامية.
٥١- نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار، محمد بن علي بن محمد الشوكاني (١٢٥٠هـ) ، تحقيق : طارق بن عوض الله بن محمد، دار ابن القيم – الرياض، دار ابن عفان – القاهرة، ط١ (١٤٢٦هـ – ٢٠٠٥م).

ثالثاً : كتب السيرة النبوية :

١- البداية والنهاية، إسماعيل بن عمر بن كثير (٧٧٤هـ)، تحقيق : عبد الله بن عبد المحسن

التركي، دار هجر، ط١ (١٤١٧هـ – ١٩٩٧م).
٢- الرحيق المختوم، صفي الرحمن المباركفوري، دار ابن خلدون – الإسكندرية.
٣- السيرة النبوية، ابن هشام، تحقيق : مصطفى السقا – إبراهيم الأبياري – عبد الحفيظ الشلبي.
٤- فقه السيرة النبوية، د. محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر – دمشق، بيروت، (١٤١٩هـ – ١٩٩٨م).

رابعاً : كتب الأصول والقواعد الفقهية :

١- الأشباه والنظائر، تاج الدين عبد الوهاب السبكي (٧٧١هـ)، تحقيق : عادل أحمد عبد الموجود – علي محمد معوض، دار الكتب العلمية – بيروت، ط١ (١٤١١هـ – ١٩٩١م).
٢- الأشباه والنظائر، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (٩١١هـ)، مكتبة نزار مصطفى الباز – مكة المكرمة، الرياض، ط٢ (١٤١٨هـ – ١٩٩٧م).
٣- أصول الفقه الإسلامي، د.محمد الزحيلي، منشورات جامعة دمشق، ط٧ (١٤١٧ - ١٤١٨هـ، ١٩٩٧ – ١٩٩٨م).
٤- أصول الفقه مباحث الكتاب والسنة، د. محمد سعيد رمضان البوطي، منشورات جامعة دمشق، ط٧ (١٤٢٣هـ – ٢٠٠٣م).
٥- الاعتصام، إبراهيم الشاطبي (٧٩٠هـ)، تحقيق : مشهور آل سلمان، مكتبة التوحيد.
٦- الفروق، أحمد بن إدريس المصري (٦٨٢هـ)، تحقيق : عمر حسن القيام، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط١ (١٤٢٤هـ -٢٠٠٣م).
٧- قواطع الأدلة في الأصول، منصور المروزي السمعاني التميمي (٤٨٩هـ)، تحقيق : محمد حسن محمد حسن اسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١ (١٤١٨هـ - ١٩٩٧م).
٨- قواعد الأحكام في مصالح الأنام، عز الدين بن عبد السلام (٦٦٠هـ)، تحقيق : نزيه كمال حماد – عثمان جمعة ضميرية، دار القلم – دمشق، ط١(١٤٢١هـ – ٢٠٠٠م).
٩- المدخل الفقهي، د. أحمد الحجي الكردي، منشورات جامعة دمشق، (١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م).
١٠- مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر، محمد الأمين الجكني الشنقيطي (١٣٩٣هـ)، إشراف : بكر بن عبد الله أبو زايد، دار عالم الفوائد – مكة المكرمة، ط١ (١٤٢٦هـ).
١١- المستصفى من علم الأصول، محمد أبو حامد الغزالي (٥٠٥هـ)، تحقيق : حمزة حافظ، الجامعة الإسلامية – كلية الشريعة – المدينة المنورة.
١٢- الموافقات، إبراهيم اللخمي الشاطبي (٧٩٠هـ)، تحقيق : مشهور آل سلمان، دار ابن عفان – المملكة السعودية، ط١ (١٤١٧هـ - ١٩٩٧م).
١٣- الوسيط في أصول الفقه الإسلامي، د. وهبة الزحيلي، منشورات جامعة دمشق، ط٧ (١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م).

خامساً : كتب الفقه الإسلامي :

١) كتب المذهب الحنفي :

١- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني (٥٨٧ هـ)، دار الكتب العلمية – بيروت، ط٢ (١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦م).

٢- البناية في شرح الهداية، محمود العيني، دار الفكر – بيروت، ط١(١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م)، ط٢ (١٤١١هـ - ١٩٩٠م).
٣- حاشية ابن عابدين، محمد أمين الشهير بابن عابدين (١٢٥٢هـ)، تحقيق : عادل أحمد عبد الموجود – علي محمد معوض، دار عالم الكتب – الرياض، طبعة خاصة (١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م). ومعه حاشية (قرة عيون الأخيار تكملة رد المحتار على الدر المختار)، محمد علاء الدين أفندي نجل المؤلف.
٤- حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح، أحمد الطحطاوي (١٢٣١هـ)، ضبطه وصححه : محمد عبد العزيز الخالدي، دار الكتب العلمية – بيروت، ط١ (١٤١٨هـ - ١٩٩٧م).
٥- السير الكبير، محمد بن الحسن الشيباني (١٨٩هـ)، تحقيق : محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية – بيروت، ط١ (١٤١٧ هـ - ١٩٩٧م).
٦- شرح فتح القدير، الكمال بن الهمام (٨٦١ هـ)، تحقيق : الشيخ عبد الرزاق غالب المهدي، دار الكتب العلمية – بيروت، ط١ (١٤٢٤هـ - ٢٠٠٢م).
٧- العناية شرح الهداية، محمد البابرتي (٧٨٦ هـ)، مطبوع مع شرح فتح القدير.
٨- الفتاوى الهندية، الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند، ضبطه وصححه : عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، دار الكتب العلمية – بيروت، ط١(١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م).
٩- المبسوط، شمس الدين السرخسي، دار المعرفة – بيروت.

٢) كتب المذهب المالكي :

١- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي (٥٩٥هـ)، دار المعرفة، ط ٦ (١٤٠٢ هـ – ١٩٨٢م).
٢- بلغة السالك لأقرب المسالك، أحمد الصاوي، تحقيق : محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية – بيروت (١٤١٥ هـ - ١٩٩٥م).
٣- البهجة في شرح التحفة، علي التسولي (١٢٥٨ هـ)، ضبطه وصححه : محمد عبد القادر شاهين، دار الكتب العلمية – بيروت، ط١(١٤١٨هـ - ١٩٩٨م).
٤- التاج والإكليل، محمد بن يوسف العبدري، دار عالم الكتب، وهو مطبوع بهامش مواهب الجليل.
٥- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، محمد عرفة الدسوقي، دار إحياء الكتب العربية – عيسى البابي الحلبي وشركاه.
٦- حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، علي الصعيدي العدوي المالكي، تحقيق : يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر – بيروت (١٤١٢هـ).
٧- الذخيرة، أحمد بن إدريس القرافي (٦٨٤هـ)، تحقيق : د. محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، ط١(١٩٩٤م).
٨- الفواكه الدواني على رسالة أبي زيد القيرواني، أحمد النفراوي الأزهري المالكي (١١٢٦هـ)، ضبطه وصححه : عبد الوارث محمد علي، دار الكتب العلمية – بيروت، ط١ (١٤١٨هـ - ١٩٩٧م).
٩- القوانين الفقهية، محمد بن جزي الكلبي الغرناطي (٧٤١هـ) ، دار العلم للملايين (١٩٧٤م).
١٠- مواهب الجليل شرح مختصر خليل، محمد الرعيني المعروف بالحطاب (٩٥٤هـ)، تحقيق : زكريا عميرات، دار عالم الكتب. وبهامشه التاج والاكليل.

٣) كتب المذهب الشافعي :

١- الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، محمد بن الخطيب الشربيني (٩٧٧هـ)، تحقيق : عبد الرحمن الكشك، دار الخير، ط١ (١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م).
٢- بحر المذهب، عبد الواحد الروياني (٥٠٢ هـ)، تحقيق : أحمد عزو عناية الدمشقي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط١ (١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م).
٣- تحفة الطلاب، أبي زكريا الأنصاري (٩٢٥هـ)، إشراف : مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر – بيروت (١٤١٧هـ - ١٩٩٦م).
٤- تحفة المحتاج بشرح المنهاج، أحمد بن حجر الهيتمي (٩٧٤هـ)، المكتبة التجارية الكبرى بمصر- مطبعة مصطفى محمد. وهو مطبوع بهامش حاشيتي الشرواني والعبادي.
٥- تكملة المجموع شره المهذب، محمد نجيب المطيعي، مكتبة الإرشاد – جدة.
٦- حاشية إعانة الطالبين، أبو بكر بن محمد شطا الدمياطي (المتوفى بعد ١٣٠٢هـ)، دار الكتب العلمية.
٧- حاشية البجيرمي على الخطيب المسماة تحفة الحبيب على شرح الخطيب، سليمان بن محمد بن عمر البجيرمي الشافعي (١٢٢١هـ)، دار الكتب العلمية – بيروت، ط١ (١٤١٧هـ - ١٩٩٦م).
٨- حاشية البجيرمي على شرح منهج الطلاب، سليمان بن محمد بن عمر البجيرمي الشافعي (١٢٢١هـ)، المكتبة الإسلامية، ديار بكر – تركيا.
٩- حاشية الشبراملسي على نهاية المحتاج، علي الشبراملسي (١٠٨٧هـ)، الأجزاء (٢ – ٤- ٥- ٦) من إصدار دار الكتب العلمية – بيروت (١٤١٤ هـ - ١٩٩٣م)، أما الأجزاء (٧ – ٨) فهي من إصدار دار إحياء التراث العربي - بيروت ، مؤسسة التاريخ العربي، ط٣ (١٤١٣ هـ - ١٩٩٢م).
١٠- حاشية الشرقاوي على تحفة الطلاب، عبد الله بن حجازي بن إبراهيم الشهير بالشرقاوي (١٢٢٦هـ)، إشراف : مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر – بيروت (١٤١٧ هـ - ١٩٩٦م).
١١- حاشية الشرواني على تحفة المحتاج، عبد الحميد الشرواني، المكتبة التجارية الكبرى بمصر- مطبعة مصطفى محمد. وهو مطبوع مع حاشية العبادي.
١٢- حاشية المغربي على نهاية المحتاج، أحمد بن عبد الرزاق المعروف بالمغربي الرشيدي (١٠٩٦هـ)، الأجزاء (٢ – ٤- ٥- ٦) من إصدار دار الكتب العلمية – بيروت (١٤١٤ هـ - ١٩٩٣م)، أما الأجزاء (٧ – ٨) فهي من إصدار دار إحياء التراث العربي - بيروت ، مؤسسة التاريخ العربي، ط٣ (١٤١٣ هـ - ١٩٩٢م).
١٣- الحاوي الكبير، علي الماوردي البصري (٤٥٠ هـ)، تحقيق : عادل أحمد عبد الموجود – علي محمد معوض، دار الكتب العلمية – بيروت، ط١ (١٤١٤ هـ - ١٩٩٤م).
١٤- روضة الطالبين، يحيى بن شرف النووي (٦٧٦هـ)، تحقيق : عادل أحمد عبد الموجود – علي محمد معوض، دار عالم الكتب، طبعة خاصة (١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م).
١٥- مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، محمد بن الخطيب الشربيني (٩٧٧ هـ)، دار المعرفة – بيروت، ط١ (١٤١٨هـ - ١٩٩٧م).
١٦- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، محمد الرملي (١٠٠٤هـ)، الأجزاء (٢ – ٤- ٥- ٦) من إصدار دار الكتب العلمية – بيروت (١٤١٤هـ - ١٩٩٣م)، أما الأجزاء (٧ – ٨)

فهي من إصدار دار إحياء التراث العربي - بيروت ، مؤسسة التاريخ العربي، ط٣ (١٤١٣ هـ - ١٩٩٢م).
١٧- الوسيط في المذهب، محمد أبو حامد الغزالي (٥٠٥ هـ)، تحقيق : أحمد محمود إبراهيم، دار السلام، ط١ (١٤١٧هـ - ١٩٩٧م).

٤) كتب المذهب الحنبلي :

١- كشاف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي (١٠٥١هـ)، تحقيق : محمد أمين الضناوي، دار عالم الكتب، ط١ (١٤١٧هـ - ١٩٩٧م).
٢- مجموع الفتاوى : تقي الدين أحمد بن تيمية الحراني (٧٢٨هـ)، دار الوفاء – المنصورة، اعتنى بها وخرج أحاديثها : عامر الجزار – أنور الباز، ط١(١٤١٨هـ – ١٩٩٧م)، ط٢ (١٤٢٢هـ – ٢٠٠١م)، ط٣ (١٤٢٦هـ – ٢٠٠٥م).
٣- الآداب الشرعية، عبد الله محمد بن مفلح المقدسي (٧٦٣هـ)، تحقيق : شعيب الأرنؤوط – عمر القيام، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط٣ (١٤١٩هـ - ١٩٩٩م).
٤- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، علي بن سليمان بن أحمد المرداوي (٨٨٢هـ)، تحقيق : عبد الله بن عبد المحسن التركي – عبد الفتاح محمد الحلو، دار هجر، ط١ (١٤١٤هـ - ١٩٩٣م)، وهو مطبوع بهامش الشرح الكبير.
٥- الشرح الكبير على المقنع، أبو الفرج عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي (٦٨٢هـ)، تحقيق : عبد الله بن عبد المحسن التركي – عبد الفتاح محمد الحلو، دار هجر، ط١ (١٤١٤هـ - ١٩٩٣م).
٦- شرح منتهى الإرادات، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي (١٠٥١هـ)، تحقيق : عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط١ (١٤٢١هـ – ٢٠٠٠م).
٧- غذاء الألباب شرح منظومة الآداب، محمد السفاريني (١١٨٨هـ)، ضبطه وصححه : محمد عبد العزيز الخالدي، دار الكتب العلمية – بيروت، ط١ (١٤١٧هـ – ١٩٩٦م).
٨- الفروع، عبد الله محمد بن مفلح المقدسي (٧٦٣هـ)، تحقيق : عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة – بيروت، دار المؤيد – الرياض، ط١ (١٤٢٤هـ – ٢٠٠٣م).
٩- لوامع الأنوار البهية، محمد السفاريني الحنبلي (١١٨٨هـ)، مؤسسة الخافقين – دمشق، ط٢ (١٤٠٢هـ – ١٩٨٢م).
١٠- المبدع شرح المقنع : إبراهيم بن مفلح الحنبلي (٨٨٤ هـ)، تحقيق : محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية – بيروت، ط١ (١٤١٨هـ – ١٩٩٧م).
١١- المحرر في الفقه، عبد السلام ابن تيمية الحراني، أبو البركات (٦٥٢هـ)، دار الكتاب العربي – بيروت.
١٢- المغني، عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الجماعيلي (٦٢٠هـ)، تحقيق : د. عبد الله بن عبد المحسن التركي – عبد الفتاح محمد الحلو، دار عالم الكتب – الرياض، ط١ (١٤٠٦هـ – ١٩٨٦م)، ط٢ (١٤١٢ هـ – ١٩٩٢م)، ط٣ (١٤١٧ هـ – ١٩٩٧م).
١٣- النكت والفوائد السنية على مشكل المحرر، ابن مفلح الحنبلي المقدسي، (٧٦٣هـ)، دار الكتاب العربي – بيروت.

٥) كتب المذاهب الفقهية الأخرى :

١- السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، محمد بن علي الشوكاني (١٢٥٠هـ)، تحقيق :

محمود إبراهيم زايد، دار الكتب العلمية – بيروت، ط١.

٢- المحلى، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم (٤٥٦هـ)، تحقيق : أحمد محمد شاكر، إدارة الطباعة المنيرية – مصر، ط١ (١٣٤٧هـ).

٦) كتب الموسوعات الفقهية :

١- الفقه الإسلامي وأدلته، وهبة الزحيلي، دار الفكر – دمشق، ط١ (١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م)، ط٢ (١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م).
٢- الموسوعة الفقهية الكويتية، إصدار الأوقاف والشؤون الإسلامية – الكويت، طباعة ذات السلاسل، ط٢ (١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م).

٧) كتب الفقه الجنائي :

١- البدائل الشرعية للعقوبات الوضعية بدائل العقوبات السالبة للحرية في الشريعة الإسلامية، المحامي حسني عبد الحميد، دار النفائس – الأردن، ط١ (١٤٢٨هـ - ١٠٠٧م).
٢- التشريع الجنائي الإسلامي، عبد القادر عودة، دار الكاتب العربي – بيروت.
٣- الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي – مطبعة المدني بالقاهرة.
٤- الحدود في الإسلام بين الوقاية والعلاج، محمود عمار، مكتبة الإيمان - المنصورة، ط١ (١٤١٩هـ – ١٩٩٨م).
٥- الحدود في الإسلام، أحمد فتحي بهنسي، مؤسسة المطبوعات الحديثة – القاهرة (٢٠٠٣م).
٦- شخصية عقوبات التعزير في الشريعة الإسلامية، هلا العريس، دار الفلاح – بيروت، ط١ (١٤١٧هـ - ١٩٩٧م).
٧- الظروف المشددة والمخففة في عقوبة التعزير في الفقه الإسلامي، ناصر علي ناصر الخليفة، مطبعة المدني، ط١ (١٤١٢هـ - ١٩٩٢م).
٨- عقوبة الارتداد عن الدين بين الأدلة الشرعية وشبهات المنكرين، عبد العظيم إبراهيم المطعني، مكتبة وهبة – القاهرة، ط١ (١٤١٤هـ – ١٩٩٣م).
٩- العقوبة الجسدية بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، حسين أبو زيد، دار بيسان – بيروت، ط٢ (١٤١٩هـ – ١٩٩٨م).
١٠- فقه التعزيرات عند عمر بن الخطاب وأثره في تحقيق الأمن، محمد بن بشير فلفلي، الرياض (١٤٢٥هـ – ٢٠٠٤م)، وهو بحث مقدم استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير.

٨) كتب الجهاد والقضاء والسياسة الشرعية :

١- الأحكام السلطانية، علي بن محمد بن حبيب الماوردي (٤٥٠هـ)، تحقيق : أحمد مبارك البغدادي، مكتبة دار ابن قتيبة – الكويت، ط١ (١٤٠٩ – ١٩٨٩م).
٢- الإدارة العسكرية في حروب الرسول محمد ﷺ، العميد الركن الدكتور : محمد ضاهر وتر، مطبعة الرشيد – حلب، ط١ (١٤٠٦هـ – ١٩٨٦م).
٣- إعلام الموقعين عن رب العالمين، محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية (٧٥١هـ)، تحقيق : مشهور بن حسن آل سليمان، دار ابن الجوزي - جدة، ط١ (١٤٢٣هـ).

٤- تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، محمد بن فرحون اليعمري، تعليق : جمال مرعشلي، دار الكتب العلمية – بيروت، ط١(١٤١٦هـ - ١٩٩٥م).
٥- الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، د. محمد خير هيكل، دار البيان – بيروت، دار ابن حزم – بيروت، ط٢ (١٤١٧هـ – ١٩٩٩٦م)، أصل الكتاب أطروحة دكتوراه.
٦- الحرب النفسية، د. فهمي النجار، دار الفضيلة – الرياض.
٧- الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية (٧٥١ هـ)، تحقيق : محمد جميل غازي، مطبعة المدني – القاهرة.
٨- غياث الأمم في التياث الظلم، عبد الملك الجويني إمام الحرمين، (٤٧٨هـ)، تحقيق : مصطفى حلمي – فؤاد عبد المنعم، دار الدعوة – الإسكندرية.
٩- اليمين القضائية في الإثبات، د. محمود محمد ناصر بركات، دار أضواء البيان – درعا، دار النهضة – دمشق، ط١ (١٤٢٨هـ – ٢٠٠٨م).

٩) كتب الدفاع الشرعي :

١- حق الدفاع الشرعي الخاص، الصديق أبو الحسن محمد، دار التوفيق النموذجية – الأزهر، ط١ (١٤١٢هـ – ١٩٩٢م).
٢- معالم القربة في طلب الحسبة، محمد بن حمد المعروف بابن الأخوة.
٣- ولاية الحسبة في الإسلام، عبد الله محمد عبد الله، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب – الكويت، ط١ (١٤١٧ه – ١٩٩٦م).

سادساً : كتب تربوية :

١- إحياء علوم الدين، محمد أبو حامد الغزالي (٥٠٥هـ)، دار الخير دمشق، بيروت، ط٤ (١٤١٧هـ – ١٩٩٧م).
٢- آداب المعلمين، ابن سحنون، دار المعارف – القاهرة، ط٦. وهو مطبوع مع كتاب التربية في الإسلام للدكتور أحمد فؤاد الأهواني.
٣- أطفال المسلمين كيف رباهم النبي الأمين، جمال عبد الرحمن، دار طيبة الخضراء – مكة، المركز العام لأنصار السنة المحمدية – القاهرة، ط٧ (١٤٢٥هـ – ٢٠٠٤م).
٤- التربية في الإسلام، د. أحمد فؤاد الأهواني، دار المعارف – القاهرة، ط٦. وأصل الكتاب أطروحة دكتوراه على الرسالة المفصلة لأحوال المعلمين والمتعلمين للقابسي.
٥- الرسالة المفصلة لأحوال المعلمين والمتعلمين، علي بن محمد بن خلف أبو الحسن القابسي، دار المعارف – القاهرة، ط٦. وهو مطبوع مع كتاب التربية في الإسلام للدكتور أحمد فؤاد الأهواني.
٦- فن تربية الأولاد في الإسلام، محمد سعيد مرسي، دار التوزيع النشر، ط١ (١٩٩٨م).
٧- معارج القدس في مدارج معرفة النفس، محمد أبو حامد الغزالي (٥٠٥هـ)، دار الآفاق الجديدة – بيروت، ط٢ (١٩٧٥م).

سابعاً : كتب اللغة :

١- تاج العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تحقيق : مجموعة من المحققين، مطبعة حكومة الكويت، كل جزء له تاريخ طبع مختلف.
٢- القاموس المحيط، محمد بن يعقوب الفيروز أبادي الشيرازي (٨١٧هـ)، نسخة مصورة

عن الطبعة الثالثة للمطبعة الأميرية (١٣٠١هـ)، الهيئة المصرية العامة للكتاب (١٣٩٨هـ – ١٩٧٨م)، (١٤٠٠هـ – ١٩٨٠م).

٣- لسان العرب، ابن منظور، تحقيق : نخبة من العاملين بدار المعارف - القاهرة.
٤- مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر عبد القادر الرازي(٦٦٦هـ)، مكتبة النوري – دمشق.
٥- المعجم الوسيط، مجموعة من المؤلفين، مكتبة الشروق الدولية – مصر، ط٤ (١٤٢٥هـ – ٢٠٠٤م).

ثامناً : كتب التراجم والرجال :

١- الاستيعاب في معرفة الأصحاب، يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر(٤٦٣هـ)، صححه وخرج أحاديثه : عادل مرشد، دار الأعلام – الأردن عمان، ط١ (١٤٢٣هـ – ٢٠٠٢م).
٢- أسد الغابة في معرفة الصحابة، ابن الأثير علي بن محمد الجزري (٥٥٥ – ٦٣٠هـ).
٣- الإصابة في تمييز الصحابة، أحمد بن علي بن محمد العسقلاني (٨٥٢هـ)، طبق النسخة المطبوعة في بلدة كلكنا عام (١٨٥٣م).
٤- أعلام النساء في عالمي العرب والإسلام، عمر رضا كحالة، مؤسسة الرسالة – بيروت.
٥- الأعلام، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين – بيروت، ط١٥(٢٠٠٢م).
٦- الإكمال، الأمير الحافظ ابن ماكولا، اعتنى به : نايف العباس، دار الكتاب الإسلامي.
٧- الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء مالك والشافعي وأبي حنيفة، لأبي عمر يوسف بن عبد البر النمري القرطبي (٤٦٣هـ)، دار الكتب العلمية – بيروت.
٨- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (٩١١هـ)، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، ط٢ (١٣٩٩هـ – ١٩٧٩م).
٩- تاريخ مدينة دمشق، علي بن الحسن المعروف بابن عساكر (٤٩٩ - ٥٧١هـ)، تحقيق : سعيد بن عمر بن غرامة العمروي، دار الفكر – بيروت (١٤١٥هـ - ١٩٩٥م).
١٠- تهذيب الأسماء واللغات، يحيى بن شرف النووي (٦٧٦هـ)، دار الكتب العلمية – بيروت.
١١- تهذيب التهذيب، أحمد بن علي بن محمد العسقلاني (٨٥٢ هـ)، اعتنى به : إبراهيم الزيبق – عادل مرشد، مؤسسة الرسالة.
١٢- تهذيب الكمال، يوسف بن الزكي عبد الرحمن أبو الحجاج المزي، تحقيق : د. بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط١(١٤٠٨ هـ – ١٩٨٨م).
١٣- الجواهر المضية في طبقات الحنفية، عبد القادر أبو الوفاء القرشي الحنفي (٦٩٦ – ٧٧٥هـ)، تحقيق : د. عبد الفتاح محمد الحلو، دار هجر، ط٢(١٤١٣هـ – ١٩٩٣م).
١٤- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أبو نعيم أحمد الأصفهاني (٤٣٠هـ)، دار الكتب العلمية – بيروت، ط١(١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م).
١٥- حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر، عبد الرزاق البيطار (١٢٥٣-١٣٣٥هـ)، تحقيق : محمد بهجة البيطار، دار صادر – بيروت، ط١ (دمشق ١٣٨٢هـ - ١٩٦٣م)، (بيروت ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣م).
١٦- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، أحمد بن علي بن محمد العسقلاني (٨٥٢ هـ)، دار الجيل – بيروت، (١٤١٤هـ - ١٩٩٣م).

١٧- الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، ابن فرحون المالكي (٧٩٩ هـ)، تحقيق : د. محمد الأحمدي، دار التراث – القاهرة.
١٨- الذيل على طبقات الحنابلة، عبد الرحمن بن رجب الحنبلي (٧٣٦ - ٧٩٥هـ)، تحقيق : د. عبد الرحمن العثيمين، مكتبة العبيكان – الرياض، ط١ (١٤٢٥هـ - ٢٠٠٥م).
١٩- الرياض النضرة في مناقب العشرة، أحمد محب الدين الطبري، تحقيق : عبد المجيد طعمة حلبي، دار المعرفة – بيروت، ط١ (١٤١٨هـ - ١٩٩٧م).
٢٠- سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، محمد خليل المرداوي (١١٧٣ - ١٢٠٦هـ)، دار البشائر الإسلامية – بيروت، دار ابن حزم - بيروت، ط٣(١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م).
٢١- شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، محمد بن محمد مخلوف، دار الكتاب العربي – بيروت.
٢٢- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، عبد الحي بن أحمد بن محمد العكري الحنبلي، ابن العماد (١٠٣٢ - ١٠٨٩هـ)، تحقيق : عبد القادر الأرناؤوط، محمود الأرناؤوط، دار بن كثير – دمشق، بيروت، ط١(١٤٠٦هـ – ١٩٨٦م).
٢٣- الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، محمد بن عبد الرحمن السخاوي، دار مكتبة الحياة – بيروت.
٢٤- طبقات الحنابلة، أبو يعلى الفراء البغدادي الحنبلي (٤٥١ - ٥٢٦هـ)، تحقيق : د. عبد الرحمن العثيمين، الأمانة العامة للاحتفال بمرور مائة عام – الرياض (١٤١٩هـ - ١٩٩٩م).
٢٥- طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السبكي (٧٢٧ - ٧٧١هـ)، تحقيق : محمود محمد الطناحي – عبد الفتاح محمد الحلو، دار إحياء الكتب العربية، ط ا (١٣٨٣هـ – ١٩٦٤م).
٢٦- طبقات الشافعية، ابن قاضى شهبة (٨٥١هـ)، تحقيق : د. الحافظ عبد العليم خان، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية – حيدر آباد، ط١ (١٣٩٩هـ – ١٩٧٩م).
٢٧- طبقات الفقهاء، أبو اسحاق الشيرازي الشافعي (٣٩٣ - ٤٧٦هـ)، تحقيق : د. إحسان عباس، دار الرائد العربي – بيروت (١٩٤٠).
٢٨- الطبقات الكبير، محمد بن سعد الزهري (٢٣٠هـ)، تحقيق : د. علي محمد عمر، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط١ (١٤٢١هـ - ٢٠٠١م).
٢٩- طبقات المفسرين، أحمد بن محمد الأدنروي (٨٨٠هـ)، تحقيق : سليمان الخزي، مكتبة العلوم والحكم – المدينة المنورة، ط ١ (١٤١٧هـ - ١٩٩٧م).
٣٠- الفوائد البهية في تراجم الحنفية، محمد عبد الحي اللكنوي، عني بتصحيحه : محمد بدر الدين النعساني، دار المعرفة – بيروت.
٣١- الكامل في ضعفاء الرجال، عبد الله بن عدي الجرجاني (٣٦٥هـ)، دار الفكر – بيروت، ط١ (١٤٠٤هـ – ١٩٨٤م).
٣٢- لسان الميزان، أحمد بن علي بن محمد العسقلاني (٨٥٢هـ)، تحقيق : عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية - بيروت، ط١(١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م).
٣٣- معجم المطبوعات العربية - اليان سركيس.
٣٤- معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط١ (١٤١٤هـ - ١٩٩٣م).

٣٥- نسب قريش، المصعب بن عبد الله بن المصعب الزبيري (١٥٦ – ٢٣٦هـ)، دار المعارف – القاهرة، ط٣.

تاسعاً : كتب مختلفة :

١- الأذكار، يحيى بن شرف النووي (٦٧٦هـ)، تحقيق : عبد القادر الأرناؤوط، مطبعة الملاح – دمشق، طبعة خاصة (١٣٩١هـ – ١٩٧١م).
٢- بدائع الفوائد، محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية (٧٥١هـ)، تحقيق : علي العمران، دار عالم الفوائد.
٣- الزجر بالهجر، جلال الدين السيوطي (٩١١هـ)، تحقيق : عماد طه فرة، مكتبة الصحابة بطنطا، ط١ (١٤٠٨هـ – ١٩٨٧م).
٤- الزواجر عن اقتراف الكبائر، أحمد بن حجر المكي الهيتمي (٩٧٤هـ)، ضبطه : أحمد عبد الشافي، دار الفكر – بيروت (١٤١٨هـ – ١٩٩٨م).
٥- العقيدة الإسلامية والفكر المعاصر، د. محمد سعيد رمضان البوطي، منشورات جامعة دمشق، ط ٧ (١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م).
٦- مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون، المطبعة الشرفية.
٧- الملل والنحل، محمد الشهرستاني (٥٤٨هـ) ، تحقيق : أمير مهنا – علي فاعور، دار المعرفة - بيروت، ط٣، (١٤١٤هـ – ١٩٩٣م).

عاشراً : الكتب القانونية :

١- التشريع الجزائي المقارن، د. عبود السراج، منشورات جامعة دمشق، ط٥ (١٤١٢ - ١٤١٣هـ - ١٩٩٢ – ١٩٩٣م).
٢- تقنين البينات في المواد المدنية والتجارية، شفيق طعمة – أديب استانبولي، المكتبة القانونية – دمشق، ط٢ (١٩٩٧م).
٣- شرح بعض المسائل الإدارية في قانون العقوبات، مصطفى البارودي، مطبعة الجامعة السورية – دمشق (١٣٧٣هـ – ١٩٥٣م).
٤- فلسفة العقوبة التأديبية وأهدافها، د. مصطفى عفيفي.
٥- قانون البينات في المواد المدنية والتجارية والشرعية، جورج كرم.
٦- المبادئ العامة في التشريع الجزائي، د. محمد الفاضل، مطبعة الداودي – دمشق (١٣٩٥ - ١٣٩٦هـ، ١٩٧٥ – ١٩٧٦م).
٧- المفصل في شرح قانون العقوبات (القسم العام)، د. عبد الوهاب حومد، المطبعة الجديدة - دمشق (١٤١٠هـ - ١٩٩٠م).



فهرس الموضوعات

كلمة شكر وإهداء ١
المقدمة ٢
أهمية البحث ٣
أهداف البحث ٤
مشكلة البحث ٤
أسباب اختيار البحث ٤
منهج البحث ٥
خطة البحث ٧
الفصل التمهيدي : ماهية الزواجر النفسية ١١
المبحث الأول : تعريف الزواجر النفسية ودليل مشروعيتها ١١
المطلب الأول : تعريف الزواجر النفسية واستعمالات لفظ الزجر في النصوص الشرعية..... ١١
أولاً : معنى الزجر لغة ١٢
ثانياً : استعمالات لفظ الزجر في الكتاب والسنة..... ١٢
ثالثاً : تعريف الزواجر النفسية اصطلاحاً ١٥
تفصيل مفردات التعريف ومحترزاتها ١٩
أولاً : الفرق بين الزواجر و الجوابر ١٩
ثانياً : معيار الوسائل المشروعة لدرء المفاسد ٢٠
ثالثاً : حكم المفسدة التي شرع الزاجر لدرئها..... ٢٣
رابعاً : النظر إلى محل الزاجر من المزجور، ووجوب التفريق بين الزواجر النفسية ابتداء والأثر النفسي للزواجر بشكل عام مآلاً ٢٦
المطلب الثاني : التأصيل الشرعي للزواجر النفسية ٢٧
أولاً : من القرآن ٢٧
ثانياً : من السنة ٢٨
ثالثاً : عمل الصحابة الكرام والتابعين وإجماعهم ٢٩
رابعاً : المعقول ٣٠
المبحث الثاني : أنواع الزواجر النفسية وأسس اختيارها وسلطة تنفيذها ٣١

المطلب الأول : أنواع الزواجر النفسية ٣١
أنواع الزواجر عند العز بن عبد السلام ٣١
أنواع الزواجر النفسية بناء على توصيفها ومعناها ٣١
النوع الأول : الزواجر الوقائية على ضربين ٣١
الضرب الأول : الزواجر المقررة جزاء على ارتكاب مفسدة ماضية ٣١
الضرب الثاني : ما شرع من الزواجر كإجراء وقائي لمنع ارتكاب مفسدة متوقعة ٣٣
النوع الثاني : الزواجر عن مفسدة حاضرة ملابسة ٣٣
المطلب الثاني : أسس اختيار الزواجر النفسية ٣٣
أولاً : أسس اختيار الزواجر النفسية في المفاسد الماضية ٣٣
بالنسبة للحدود ٣٣
في القصاص ٣٤
أسس اختيار الزواجر النفسية في التعزير والتأديب فيما لا نص فيه ٣٥
الأساس الأول : ملاءمة الزاجر لحال المزجور ٣٥
أولاً : النظر إلى الباعث على الجريمة ٣٦
ثانياً : العود أو التكرار ٣٦
ثالثاً : وجود صفة معينة في الجاني ٣٦
ثالثاً : السن ٣٧
الأساس الثاني : ملاءمة الزاجر لمفسدة الجاني ٣٧
أولاً : النظر إلى جسامة الضرر ٣٧
ثانياً : وحشية الوسيلة التي استخدمت بها الجريمة ٣٨
ثالثاً : النظر إلى الزمان والمكان اللذين وقعت فيهما الجريمة ٣٨
الأساس الثالث : النظر إلى حال المجني عليه ٣٨
أسس اختيار الزواجر النفسية في التعزير والتأديب المنصوص عليه ٣٩
ثانياً : أسس اختيار الزواجر النفسية في المفاسد الحاضرة الملابسة ٤٠
في حالة الدفاع الشرعي (العام والخاص) ٤٠
وجوب تقديم الزجر بالأخف في دفع مفسدة البغاة ٤٠
باقي الحالات التي تشرع فيها الزواجر النفسية قبل القتل والقتال ٤٠

ثالثاً : أسس اختيار الزواجر النفسية عن ارتكاب مفسدة متوقعة ٤٠
المطلب الثالث : سلطة تنفيذ الزواجر النفسية ٤٠
في الزجر عن مفسدة ماضية ٤١
في الزجر عن مفسدة ملابسة ٤١
في الزواجر النفسية الوقائية ٤١
الفصل الأول : الزجر بالعقوبات الأدبية وبإسقاط الاعتبار ٤٢
المبحث الأول : الزجر بالعقوبات الأدبية ٤٣
المطلب الأول : المقصود بالعقوبات الأدبية وسلطة تنفيذها ٤٣
أولاً : المقصود بالعقوبات الأدبية ٤٣
ثانياً : سلطة تنفيذ العقوبات الأدبية ٤٥
في الشريعة ٤٥
في القانون ٤٦
المطلب الثاني : أنواع العقوبات الأدبية ٤٧
أولاً : الزجر بعقوبة الوعظ ٤٧
١- تعريف الزجر بالوعظ ودليل مشروعيته ٤٧
٢- الفرق بين الوعظ التعزيري والوعظ الإرشادي ٤٧
ثانياً : الزجر بالعتاب ٤٨
دليل مشروعيته من الكتاب ٤٨
دليل مشروعيته من السنة ٤٩
ثالثاً : الزجر بالإعلام والإحضار إلى مجلس القضاء ٥٠
تعريف عقوبة الإعلام ٥٠
تعريف عقوبة الإحضار إلى مجلس القضاء ٥٠
رابعاً : الزجر بالتهديد ٥٢
١- معنى التهديد لغة واصطلاحاً ودليل مشروعيته ٥٢
٢- شروط الزجر بالتهديد ٥٣
خامساً : الزجر بالتوبيخ ٥٤
١- تعريف التوبيخ ودليل مشروعيته ٥٤
٢- صور التوبيخ ٥٥

٣- عقوبة التوبيخ في القانون السوري ٥٧
المطلب الثالث : مجال تطبيق العقوبة الأدبية وأهميتها وأثرها ٥٨
أولاً : مجال تطبيق العقوبة الأدبية ٥٨
١- مجال تطبيق العقوبات الأدبية بالنسبة للجاني ٥٩
٢- مجال تطبيق العقوبات الأدبية بناء على النظر إلى حال الجاني والمجني عليه في الجريمة القولية. ٦٠
٣- مجال تطبيق العقوبات الأدبية بالنسبة للجناية ٦١
استنتاج الحالات التي تفرض فيها العقوبات الأدبية في الفقه الإسلامي ٦٢
ثانياً : أهمية العقوبات الأدبية وأثرها ٦٣
المبحث الثاني : الزجر بإسقاط الاعتبار ٦٤
إسقاط الاعتبار من الزواجر النفسية..... ٦٤
المطلب الأول : معنى إسقاط الاعتبار ٦٤
أولاً : معنى العدالة لغة واصطلاحاً ٦٥
ثانياً : الضابط الدقيق للعدالة ٦٥
ثالثاً : أدلة اشتراط العدالة ٦٦
رابعاً : اشتراط المروءة في العدالة ٦٧
معنى المروءة لغة واصطلاحاً ٦٨
اعتبار التكرار والإدمان لإسقاط المروءة والعدالة ٦٩
المطلب الثاني : المقصد من إسقاط الاعتبار وتكييف الزجر به ٧٠
أولاً : المقصد من إسقاط الاعتبار ٧٠
ثانياً : تكييف الزجر بإسقاط الاعتبار ٧١
١- إسقاط الاعتبار على اعتباره عقوبة تبعية ٧١
٢- إسقاط الاعتبار على اعتباره عقوبة تعزيرية ٧٢
٣- إسقاط اعتبار شخص في مجال ما إذا لم يلتزم تعاليم الشرع فيه ٧٢
تكييف الزجر بإسقاط الاعتبار في القانون السوري ٧٢
المطلب الثالث : إعادة الاعتبار ٧٣
أولاً : إعادة الاعتبار في الفقه الإسلامي ٧٣
ثانياً : إعادة الاعتبار في القانون السوري ٧٤

ثالثاً : استثناءات تتعلق بإعادة الاعتبار ٧٤
المسألة الأولى : شهادة القاذف ٧٥
الرأي الأول : قبول شهادته بالتوبة ٧٥
الرأي الثاني : عدم قبول شهادته أبداً وإن تاب ٧٥
أدلة الجمهور في قبول شهادته ٧٥
أدلة الحنفية ومن وافقهم في عدم قبول شهادته ٧٦
مناقشة الأدلة ٧٧
رد الحنفية على الجمهور ٧٧
رد الجمهور على الحنفية ٧٧
الترجيح ٧٨
المسألة الثانية : عدم قبول شهادة المشهور بالكذب ٧٩
المسألة الثالثة : عدم إعادة الاعتبار إلى القاضي بالجور بالتوبة ٧٩
المسألة الرابعة : عدم قبول شهادة شاهد الزور ٧٩
المسألة الخامسة : عدم قبول رواية الكذاب في حديث النبي ﷺ ٧٩
الفصل الثاني : الزجر بالتشهير والهجر ٨٠
مقدمة : تكييف الزجر بالتشهير في الفقه الإسلامي ٨١
المبحث الأول : الزجر بعقوبة التشهير ٨١
المطلب الأول : تعريف التشهير ودليل مشروعيته ٨١
المطلب الثاني : أسباب التشهير ٨٤
السبب الأول : ارتكاب الجرائم التي يعتمد فيها المجرم على ثقة الناس ٨٤
الجريمة الأولى : شهادة الزور ٨٤
أولاً : تعريفها وحكمها ٨٤
ثانياً : عقوبة شاهد الزور ٨٥
اتفاق العلماء على التشهير بشاهد الزور واختلافهم في إضافة عقوبات أخرى إليه..... ٨٦
أدلة الجمهور ٨٨
أدلة أبي حنيفة ٨٨

مناقشة الجمهور لدليل أبي حنيفة ٨٨
مناقشة أدلة الجمهور ٨٩
الرأي الراجح في المسألة ٩٠
ثالثاً : حكم تسويد وجه شاهد الزور وحلق شعره ٩٠
أدلة المسألة ٩٠
مناقشة الأدلة ٩٠
الرأي الراجح في المسألة ٩١
رابعاً : أثر التوبة في عقوبة شاهد الزور ٩١
الرأي الراجح في المسألة ٩٢
الجريمة الثانية : الجور في القضاء ٩٣
الجريمة الثالثة : الغش ٩٤
السبب الثاني : جرائم إفساد الأخلاق ٩٤
السبب الثالث : التكرار واعتياد الإجرام ٩٥
المطلب الثالث : رتبة التشهير بين العقوبات ٩٦
رتبة التشهير في التعزير ٩٦
رتبة التشهير في الحدود ٩٦
المطلب الرابع : كيفية التشهير ٩٧
دور وسائل الإعلام في تحقيق هدف التشهير ٩٧
المطلب الخامس : أثر التشهير وفوائده ٩٨
أثر التشهير في المستوى الاجتماعي ٩٨
أثر التشهير في المستوى الاقتصادي ٩٨
فوائد التشهير ٩٨
المطلب السادس : شروط التشهير وضوابطه ٩٨
المطلب السابع : التشهير في القانون السوري ٩٩
العقوبة الأولى : إلصاق الحكم ٩٩
العقوبة الثانية : نشر الحكم ١٠٠
نقاط الاختلاف بين الفقه الإسلامي والقانون السوري في التشهير ١٠٠

أولاً : من حيث رتبة التشهير ١٠٠
ثانياً : من حيث مدة التشهير ١٠٠
المبحث الثاني : الزجر بتنفيذ الزواجر علانية..... ١٠١
المطلب الأول : علنية تنفيذ الحدود ١٠١
أولاً : تعريف الحدود ١٠١
ثانياً : دليل مشروعية علنية تنفيذ الحدود ١٠١
ثالثاً : مقاصد مشروعية علنية التنفيذ في الحدود ١٠٢
رابعاً : حكم علنية التنفيذ في الحدود ١٠٣
آراء العلماء و دليلهم والترجيح ١٠٤
المطلب الثاني : علنية التنفيذ في اللعان وفي أداء اليمين ١٠٤
أولاً : علنية التنفيذ في اللعان ١٠٤
آراء العلماء ودليلهم والترجيح ١٠٤
علنية التنفيذ في أداء اليمين ١٠٥
المطلب الثالث : العدد المطلوب لعلنية التنفيذ ١٠٥
أولاً : في الحدود ١٠٦
الأدلة ١٠٦
الترجيح ١٠٦
ثانياً : في اللعان واليمين ١٠٧
العدد المطلوب لحضور اللعان ١٠٧
العدد المطلوب لحضور أداء اليمين ١٠٧
المطلب الرابع : صفات الطائفة المطلوب حضورها لإقامة الزواجر ١٠٨
المطلب الخامس : أثر علنية التنفيذ ١٠٨
عدم اقتصار علنية التنفيذ على الزواجر التي تقدم ذكرها ١٠٩
المبحث الثالث : الزجر بالهجر ١١٠
المطلب الأول : تعريف الهجر وأنواعه ودليل مشروعيته ١١٠
أولاً : تعريف الهجر ١١٠
ثانياً : أنواع الهجر بشكل عام وتحرير محل البحث ١١٠

النوع الأول : الهجر بمعنى ترك المنكرات ١١٠
النوع الثاني : الهجر لحظوظ النفس ١١١
النوع الثالث : الهجر للزجر والتأديب ١١٢
حدود البحث ١١٢
المطلب الثاني : أدلة مشروعية الزجر بالهجر وسلطة تنفيذه وحكمه ١١٢
أدلة مشروعية الزجر بالهجر ١١٢
أولاً : من القرآن ١١٢
ثانياً : من السنة ١١٣
ثالثاً : عمل الصحابة ١١٤
سلطة الزجر بالهجر وحكمه ١١٥
الترجيح والتوفيق بين آراء الفقهاء ١١٧
المطلب الثالث : ضوابط الزجر بالهجر ومدى جدواه في زماننا وأهميته في الدين ١١٧
أهمية الهجر المشروع للزجر والتأديب في الدين ١٢٠
المطلب الرابع : أسباب الزجر الهجر ومرتبته ١٢١
السبب الأول : البدع وارتكاب المعاصي ١٢١
حكم هجر المتظاهرين بالمعاصي والدعاة إلى البدع ١٢٢
حكم هجر المستتر بمعصيته والذي لا يدعو إلى بدعته ١٢٣
أدلة الرأي الأول ١٢٤
أدلة الرأي الثاني ١٢٥
السبب الثاني : ارتكاب المكروه والإخلال بالأخلاق والآداب العامة ١٢٥
الأدلة ١٢٦
السبب الثالث : للقاضي أن يفرض الهجر على اعتباره عقوبة تعزيرية ١٢٧
المطلب الخامس : صور الهجر النفسي ١٢٨
الصورة الأولى : ترك مكالمة المهجور والسلام عليه ١٢٨
الصورة الثانية : عدم مناكحة المهجور ١٢٩
الصورة الثالثة : عدم مجالسة المهجور ١٢٩
الصورة الرابعة : عدم الصلاة خلف المهجور ١٢٩

الصورة الخامسة : عدم أخذ العلم من المهجور ١٣٠
الصورة السادسة : حرمان المهجور من بعض حقوق الأخوة الإيمانية ١٣٠
١- عدم عيادة المهجور وعدم شهود جنازته ١٣١
٢- حرمان المهجور من الخير المعنوي ١٣٣
المطلب السادس : كيفية تطبيق صور الهجر وانتهاؤه وأثره ١٣٤
أولاً : كيفية تطبيق صور الهجر ١٣٤
ثانياً : انتهاء الزجر بالهجر ١٣٥
ثالثاً : أثر الهجر ١٣٥
المطلب السابع : حكم هجر بعض الأشخاص والأصناف ١٣٦
أولاً : هجر الوالدين وما سواهما من الأقارب والأرحام ١٣٦
ثانياً : عدم مشروعية هجر الكافر على اختلاف أقسامه ١٣٨
ثانياً : عدم مشروعية هجر من يُحتاج إليه لمصلحة المسلمين ١٣٩
الفصل الثالث : تأديب الزوجة وغير المكلفين بالزواجر النفسية ١٤٠
تعريف التأديب لغة واصطلاحاً ودليل مشروعيته ١٤١
المبحث الأول : تأديب الزوجة بالزواجر النفسية ١٤١
المطلب الأول : أسباب تأديب الزوجة ودليل ذلك ١٤١
أولاً : النشوز على الزوج ١٤٢
دليل مشروعية التأديب على النشوز ١٤٢
ثانياً : ارتكابها مخالفة لا تتعلق بزوجها ١٤٣
المطلب الثاني : وسائل تأديب الزوجة ١٤٤
أولاً : الوعظ ١٤٤
ثانياً : الهجر ١٤٤
آراء العلماء في تحديد المقصود من هجر الزوجة ١٤٥
الترجيح والتوفيق بين أقوال العلماء ١٤٥
مدة الهجر ١٤٦
الأدلة ومناقشتها والترجيح ١٤٦
ثالثاً : الضرب ١٤٧

المطلب الثالث : كيفية تنفيذ وسائل تأديب الزوجة ١٤٧
سبب الخلاف بين الفقهاء ١٤٨
أولاً : أدلة من قال بالترتيب ١٤٩
ثانياً : أدلة من أجاز ضرب الزوجة الناشز لأول مرة ١٥٠
المناقشة والترجيح ١٥١
ما ينبغي مراعاته عند اختيار وسيلة زجر وتأديب الزوجة ١٥١
تأديب الزوجة في القانون السوري ١٥٢
المبحث الثاني : تأديب غير المكلفين بالزواجر النفسية وآثاره التربوية ١٥٢
المطلب الأول : سلطة تأديب غير المكلفين و مَن تثبت عليهم ١٥٢
المطلب الثاني : أسباب تأديب غير المكلفين وحكمه ١٥٣
دليل مشروعية تأديبهم ١٥٣
حكم التأديب ١٥٤
المطلب الثالث : معايير زجر وتأديب غير المكلفين وآثاره التربوية.....١٥٥
أولاً : قيام زجر وتأديب غير المكلفين على الرفق واللين ١٥٥
ثانياً : التنوع والتدرج في زجر وتاديب غير المكلفين ابتداء من الزواجر النفسية ١٥٦
لماذا يُلجأ إلى تهديد وتخويف الصغير ١٥٧
دليل مشروعية زجر الصبيان بالتوبيخ والتقريع ١٥٨
مدح الغير والإهمال والحرمان من الزواجر النفسية المشروعة في تأديب الصبيان ١٥٨
حكم ابتداء زجر وتأديب غير المكلفين بالزواجر النفسية ١٥٩
ثالثاً : مراعاة الفروق الفردية ١٦١
رابعاً :عدم التأديب حالة الغضب ١٦١
خامساً : عدم الإكثار من وسيلة ما من وسائل الزجر والتأديب ١٦٣
المطلب الرابع : تأديب الأولاد في القانون السوري ١٦٣
الفصل الرابع : الزجر بالاستتابة والقصاص في الأعراض ١٦٥
المبحث الأول : استتابة المرتد ١٦٦
تعريف الاستتابة.....١٦٦

الاستتابة من قبيل الزواجر النفسية ١٦٦
المقصود من الاستتابة ١٦٧
المطلب الأول : تعريف الردة وحكم المرتد ١٦٧
المطلب الثاني : حكم استتابة المرتد ١٦٧
أولاً : أدلة من قال بوجوب الاستتابة ١٦٨
ثانياً : أدلة من قال باستحباب الاستتابة ١٦٩
ثالثاً : دليل من فرق بين المسلم الأصلي وغيره ١٧٠
مناقشة القائلين بالوجوب لأدلة القائلين بالاستحباب ١٧٠
الرأي الراجح في المسألة ١٧١
المطلب الثالث : إمهال المرتد ١٧٢
الأدلة ١٧٣
أولاً : أدلة من قال بإمهاله ثلاثة أيام ١٧٣
ثانياً : أدلة من قال بالإمهال إن طلب المرتد ذلك ١٧٤
ثالثاً : أدلة من قال بعدم الإمهال ١٧٤
رابعاً : أدلة من قال يدعى ثلاث مرات ١٧٤
خامساً : أدلة من قال يستتاب أبداً طالما يرجى منه التوبة ١٧٤
المناقشة والترجيح ١٧٤
المطلب الرابع : استتابة من تكررت ردته ١٧٥
الأدلة ١٧٥
أولاً : أدلة من قال باستتابة من تكررت ردته ١٧٦
ثانياً : أدلة من قال بعدم استتابة من تكررت ردته ١٧٦
المناقشة والترجيح ١٧٦
المطلب الخامس : استتابة من سب الله أو نبياً أو ملَكا ١٧٦
المناقشة والترجيح ١٧٧
المبحث الثاني : استتابة الزنديق ١٧٧
المطلب الأول : تعريف الزنديق ومن هو في حكمه من الفرق الباطنية ١٧٧
أولاً : تعريف الزنديق لغة واصطلاحاً ١٧٧

الفرق بين الزنديق والمرتد ١٧٨
الفرق بين الزنديق والمنافق والدهري والملحد ١٧٨
ثانياً : الفرق الباطنية لهم حكم الزنادقة ١٧٩
المطلب الثاني : حكم استتابة الزنديق ١٧٩
الأدلة ١٨٠
أولاً : أدلة من قال بعدم استتابة الزنديق ١٨٠
ثانياً : أدلة من قال باستتابته ١٨١
مناقشة القائلين بعدم استتابة الزنديق لأدلة من قال باستتابته ١٨٢
مناقشة القائلين باستتابة الزنديق لأدلة من قال بعدم استتابته ١٨٢
الترجيح ١٨٣
المبحث الثالث : استتابة الساحر ١٨٤
المطلب الأول : تعريف السحر ١٨٤
المطلب الثاني : ضابط السحر الذي يقتل فاعله ١٨٤
المطلب الثالث : حكم الكاهن والعراف ١٨٦
المطلب الرابع : استتابة الساحر ومن هو في حكمه ١٨٧
أدلة الجمهور الذين قالوا بعدم استتابة الساحر ١٨٧
أدلة من قال باستتابة الساحر ١٨٨
المناقشة والترجيح ١٨٨
المبحث الرابع : استتابة تارك الفرائض ١٨٩
المقصود بالفرائض ١٨٩
المطلب الأول : استتابة تارك الصلاة ١٨٩
أولاً : حكم تارك الصلاة وما في حكمها ١٨٩
ثانياً : استتابة تارك الصلاة ١٩٠
استتابة تارك الصلاة جحوداً ١٩٠
استتابة تارك الصلاة كسلاً ١٩٠
ثالثاً : تحرير محل النزاع والترجيح ١٩٢
المطلب الثاني : استتابة تارك الفرائض الأخرى (الصوم والزكاة والحج) ١٩٢

أولاً : حكم تارك الصوم ١٩٢
ثانياً : حكم تارك الزكاة ١٩٣
الدليل والترجيح ١٩٣
ثالثاً : حكم تارك الحج ١٩٣
الترجيح ١٩٤
المبحث الخامس : الزجر بالقصاص في الأعراض ١٩٤
المطلب الأول : تعريف القصاص في الأعراض وحكمه ودليل مشروعيته ١٩٤
أولاً : تعريف القصاص في الأعراض ١٩٤
ثانياً : حكم القصاص في الأعراض ١٩٤
تحرير محل النزاع ١٩٤
أدلة جمهور الفقهاء على جواز القصاص في الأعراض من القرآن ١٩٦
أدلة جمهور الفقهاء على جواز القصاص في الأعراض من السنة ١٩٧
أدلة من لم يقل بمشروعية القصاص في الأعراض..... ١٩٨
أجوبة من لم يقل بمشروعية القصاص في الأعراض على أدلة من قال بمشروعيته..... ١٩٨
الترجيح..... ١٩٩
المطلب الثاني : شروط القصاص في الأعراض ١٩٩
المطلب الثالث : ضابط ما يجوز فيه القصاص في الأعراض وما لا يجوز ٢٠١
أولاً : الصور المتفق عليها ٢٠١
١- القصاص في ما يُعد شتيمة ٢٠١
٢- القصاص في الدعاء ٢٠١
شروط القصاص في الدعاء ٢٠٢
٣- عدم جريان القصاص في القذف و الافتراء ٢٠٣
ثانياً : ما اختلف في جواز القصاص فيه من الألفاظ ٢٠٣
١- حكم اللعن قصاصاً والترجيح ٢٠٣
٢- حكم التكفير والتفسيق قصاصاً ٢٠٤
الترجيح ٢٠٤
المطلب الرابع : ما يستثنى من القصاص في الأعراض ٢٠٥

أولاً : إذا كان الاعتداء صادراً من أحد الوالدين ٢٠٥
ثانياً : إذا كان المعتدى عليه الإمام الأعظم ٢٠٥
ثالثاً : إذا كان المعتدى عليه صائماً ٢٠٥
المطلب الخامس : أثر القصاص في الأعراض ٢٠٦
الفصل الخامس : الزواجر النفسية في الدفاع الشرعي ٢٠٧
المبحث الأول : الزواجر النفسية في الدفاع الشرعي الخاص ٢٠٨
المطلب الأول : تعريف الدفاع الشرعي الخاص ودليل مشروعيته وحكمه ٢٠٨
تعريف الدفاع الشرعي الخاص ٢٠٨
دليل مشروعيته ٢٠٨
حكم الدفاع الشرعي الخاص ٢٠٩
أولاً : حكم الدفاع عن النفس ٢٠٩
ثانياً : حكم الدفاع عن العرض ٢١٠
ثالثاً : حكم الدفاع عن المال ٢١٠
المطلب الثاني : شروط الدفاع الشرعي الخاص وحكم بدء الدفع بالزواجر النفسية ٢١١
حكم تقديم الزواجر النفسية في القانون السوري ٢١٥
الترجيح فيما يتعلق بحكم تقديم الزواجر النفسية في الدفع ٢١٥
المطلب الثالث : ما يستثنى من وجوب التدرج في زجر الصائل ٢١٦
الحالة الأولى : حالة التحام القتال ٢١٦
الحالة الثانية : إذا كان الصائل غير معصوم الدم ٢١٦
الحالة الثالثة : مسألة ارتكاب الفاحشة ٢١٧
أولاً : تحرير محل النزاع و بيان أقوال الفقهاء ٢١٧
ثانياً : الأدلة ٢١٨
أدلة الذين قالوا بجواز القتل مباشرة ٢١٨
رد من قال بوجوب التدرج على أدلة من قال بجواز القتل مباشرة ٢١٨
دليل من فرق بين القريبة والأجنبية ٢١٨
ثالثاً : تكييف القتل المباشر المشروع في دفع الفاحشة ٢١٩

رابعاً : بيان سبب الاختلاف والترجيح ٢١٩
المطلب الرابع : مسائل تتعلق بالدفاع الشرعي الخاص ٢٢٠
أولاً : الدخول إلى البيوت بغير إذن أصحابها ٢٢٠
ثانياً : الإطلاع على البيوت بالنظر ٢٢١
المسألة الأولى : الإطلاع من ثقب أو كوة صغيرين وما أشبه ذلك ٢٢٢
أقوال الفقهاء ٢٢٢
الأدلة ٢٢٣
دليل القائلين بوجوب دفع المطلع حسب قواعد الدفاع الشرعي من الأخف إلى الأثقل ٢٢٤
دليل الحنفية على عدم جواز الابتداء بفقء العين ٢٢٤
دليل القائلين بجواز ابتداء زجر المطلع بفقء العين ٢٢٤
دليل المانعين من قصد فقء عين المطلع مطلقاً ٢٢٤
مناقشة الأدلة ٢٢٥
أولاً : أجوبة من لم يجز ابتداء الدفع بفقء العين على ظاهر الأحاديث التي تجيز ذلك ٢٢٥
ثانياً : توجيه الأحاديث عند المالكية الذين لم يجيزوا فقء العين مطلقاً ٢٢٥
ثالثاً : رد من أجاز ابتداء زجر المطلع بفقء العين على مخالفيهم ٢٢٥
الترجيح ٢٢٧
المسألة الثانية : دفع المطلع من باب مفتوح أو ثقب كبير أو كوة واسعة ٢٢٧
الأدلة والترجيح ٢٢٨
ثالثاً : طعن أذن المتسمع ٢٢٨
المطلب الخامس : حكم عدم التقيد بقواعد الدفاع الشرعي الخاص في الشريعة والقانون ٢٢٨
المبحث الثاني : الزواجر النفسية في الدفاع الشرعي العام ٢٢٩
المطلب الأول : تعريف الدفاع الشرعي العام ودليل مشروعيته ٢٢٩
تعريف الحسبة والمعروف والمنكر ٢٢٩
المقصود بالدفاع الشرعي العام ٢٣٠
الفرق بين الدفاع الشرعي الخاص والدفاع الشرعي العام..... ٢٣٠
دليل مشروعيته ٢٣٠
المطلب الثاني : حكم الدفاع الشرعي العام وسلطة تنفيذه ٢٣١

أولاً : حكم الدفاع الشرعي العام ٢٣١
ثانياً : سلطة تنفيذ الدفاع الشرعي العام ٢٣٢
الأدلة ٢٣٣
الترجيح..... ٢٣٤
المطلب الثالث : شروط الدفاع الشرعي العام ٢٣٤
الشرط الأول : وجود منكر غير مختلف فيه ٢٣٤
مسألة الإنكار على من خالف مذهبه ٢٣٤
الشرط الثاني : أن يكون المنكر موجوداً في الحال ٢٣٥
الشرط الثالث : أن يكون ظاهراً دون تجسس أو تفتيش ٢٣٥
الشرط الرابع : ألا يفضي الزجر عن المنكر إلى مفسدة محظورة ٢٣٦
المطلب الرابع : وسائل الدفاع الشرعي العام وحكم تقديم الزواجر النفسية ٢٣٧
معنى الإنكار بالقلب وحكمه ٢٣٧
درجات إنكار المنكر وتغييره عند الإمام الغزالي ٢٣٨
الدرجة الأولى : التعرف ٢٣٨
الدرجة الثانية : التعريف ٢٣٨
الدرجة الثالثة : النهي بالوعظ والنصح والتخويف بالله تعالى ٢٣٩
الدرجة الرابعة : السب والتعنيف بالقول الغليظ الخشن ٢٣٩
الدرجة الخامسة : التغيير باليد ٢٤٠
الدرجة السادسة : التهديد والتخويف ٢٤٠
الدرجة السابعة : مباشرة الضرب باليد والرجل ٢٤١
الدرجة الثامنة : شهر السلاح وجمع الأعوان ٢٤١
حكم شهر السلاح من قبل آحاد الناس ٢٤١
ما يراه الباحث ٢٤٢
وجود درجات أخرى لإنكار المنكر أو تغييره ٢٤٢
وجوب التدرج في إنكار المنكر أو تغييره من الأخف من الأشد ٢٤٢
الزواجر النفسية تقع في مقدمة وسائل الدفع والزجر في الدفاع الشرعي العام ٢٤٤
المطلب الخامس : إنكار منكر الوالدين و الزوج والمعلم ٢٤٤

المسألة الأولى : إنكار منكر الوالدين ٢٤٤
الترجيح ٢٤٦
المسألة الثانية : إنكار منكر الزوج ٢٤٦
المسألة الثالثة : إنكار التلميذ على معلمه أو التابع على متبوعه ٢٤٦
رأي الباحث ٢٤٧
المطلب السادس : حكم تجاوز حدود الدفاع الشرعي العام وحكمه في القانون ٢٤٧
حكم تجاوز حدود الدفاع الشرعي العام ٢٤٧
الدفاع الشرعي العام في القانون ٢٤٨
الفصل السادس : الزواجر النفسية في الجهاد والقتال ٢٤٩
مقدمة : أهمية القتال والجهاد وأسبابه ٢٥٠
المبحث الأول : إنذار الكفار قبل قتالهم ٢٥٢
المطلب الأول : حكم الإنذار قبل القتال ٢٥٢
الحالة الأولى : إنذار من لم تبلغهم دعوة الإسلام ٢٥٢
الحالة الثانية : إنذار من بلغتهم دعوة الإسلام ٢٥٢
الرأي الأول : استحباب تقديم الإنذار ٢٥٢
الرأي الثاني : وجوب تقديم الإنذار والدعوة قبل القتال ٢٥٢
الرأي الثالث : عدم الإنذار قبل القتال والتماس غرتهم ٢٥٣
المطلب الثاني : أدلة المسألة ٢٥٣
الأحاديث التي تأمر بالإنذار والإبلاغ قبل القتال ٢٥٣
الأحاديث التي تجيز القتال دون سابق إبلاغ أو إنذار ٢٥٤
المطلب الثالث : التوفيق بين الأدلة والترجيح ٢٥٥
سبب الاختلاف بين الفقهاء ٢٥٥
التوفيق بين الأدلة التي تبدو متعارضة من حيث الظاهر ٢٥٦
أولاً : التفريق بين الحرب الدفاعية و بين الحرب الهجومية ٢٥٦
ثانياً : التفريق بين الإنذار الذي يترتب أو لا يترتب عليه ضرر على المسلمين ٢٥٧
الحالة الأولى : إن كان يترتب على الإنذار ضرر بالمسلمين ٢٥٧

الحالة الثانية : إن كان لا يترتب على الإنذار ضرر بالمسلمين ٢٥٧
الترجيح ٢٥٨
المطلب الرابع : ضرورة التبليغ الرسمي من السلطة الإسلامية قبل القتال ٢٥٨
الترجيح ٢٦٠
المبحث الثاني : الزواجر النفسية في قتال البغاة ٢٦٠
المطلب الأول : تعريف البغاة ودليل مشروعية قتالهم وحكمه ٢٦٠
تعريف البغاة والشروط العامة لقيام حالة البغي ٢٦٠
أدلة مشروعية قتال البغاة ٢٦١
البغاة آثمون بمفسدتهم أم لا ٢٦١
المطلب الثاني : حكم تقديم الزواجر النفسية قبل قتال البغاة ٢٦٢
الرأي الأول : وجوب تقديم الزواجر النفسية قبل قتال البغاة ٢٦٢
الرأي الثاني : استحباب إنذار ودعوة البغاة قبل القتال ٢٦٣
أدلة العلماء على مشروعية الزواجر النفسية قبل قتال البغاة ٢٦٣
أدلة من قال بالمراسلة والمناظرة ٢٦٤
المناقشة والترجيح ٢٦٥
ضرورة تقديم الإنذار قبل كل قتال بين المسلمين ٢٦٦
المبحث الثالث : الزجر بالحرب النفسية ٢٦٦
الحروب نوعان ٢٦٦
المطلب الأول : المقصود بالحرب النفسية وتاريخها ودليلها وأهميتها وأثرها ٢٦٧
أولاً : تعريف الحرب النفسية ٢٦٧
ثانياً : تاريخ الحرب النفسية ودليلها ٢٦٧
ثالثاً : أهمية الحرب النفسية وأثرها ٢٦٩
المطلب الثاني : أدوات الحرب النفسية ٢٧٠
الأداة الأولى : المرابطة الدائمة ٢٧١
إعداد القوة والمرابطة أمر لابد منه لأمرين ٢٧١
الأداة الثانية : ظهور الجيش قوياً أمام الأعداء ٢٧٢
المسألة الأولى : ارتداء المقاتلين الحرير لإرهاب العدو ٢٧٣

المسألة الثانية : تحلية آلات الحرب بالذهب والفضة ٢٧٤
أقوال الفقهاء ٢٧٤
سبب الاختلاف بين الفقهاء ٢٧٥
الترجيح ٢٧٥
المسألة الثالثة : العروض العسكرية وإيهام العدو كثرة المسلمين ٢٧٦
مثال هذا النوع من الحرب النفسية ما جرى قبل فتح مكة ٢٧٦
القلة والكثرة من جنود الله تعالى ٢٧٨
المسألة الرابعة : الخيلاء في الحرب ٢٧٨
تعريف الخيلاء ٢٧٨
أدلة جواز الخيلاء لإرهاب العدو ٢٧٩
الأداة الثالثة : الدعاية ٢٨٠
معنى الدعاية ٢٨٠
أشكال الدعاية ٢٨١
أولاً : الهجاء ٢٨١
أدلة هجاء الأعداء ٢٨١
ثانياً : الشعارات والهتافات ٢٨١
أمثلة من صيحات القتال التي استخدمها المسلمون ٢٨٢
ثالثاً : الفخر ٢٨٢
تعريف الفخر ٢٨٢
حكم الفخر في غير حالة الحرب ٢٨٣
حكم الفخر في حالة الحرب ٢٨٤
أدلة جواز الفخر في الحرب ٢٨٤
دور وسائل الإعلام في ذلك ٢٨٥
الأداة الرابعة : الشائعات ٢٨٥
تعريف الشائعة ٢٨٥
أهمية الشائعات وأثرها ٢٨٥
أشكال الشائعة ٢٨٦

١- إشاعة أخبار تنبئ بكثرة المسلمين وقوتهم وقوة عتادهم ٢٨٦
٢- إذاعة أخبار فيها خداع للأعداء، كالتقليل من خسائر المسلمين ٢٨٧
عدم جواز الخداع في حالات السلم والمعاهدات أو الأمان ٢٨٨
الفصل السابع : الزجر باليمين وأوجه تغليظها ٢٨٩
المبحث الأول : اليمين الزاجرة ومشروعيتها وما يدخل فيها وما ينبغي قبلها ٢٩٠
المطلب الأول : المقصود باليمين الزاجرة ٢٩٠
اليمين لغة ٢٩٠
اليمين اصطلاحاً ٢٩٠
تعريف اليمين على اعتبارها وسيلة من وسائل الإثبات ٢٩١
تعريف اليمين الزاجرة ٢٩١
المطلب الثاني : أدلة مشروعية اليمين الزاجرة ٢٩٢
اليمين موضوعة للزجر ٢٩٢
البينة ليست موضوعة للزجر ولا تقبل التغليظ ٢٩٤
المطلب الثالث : ما يدخل في اليمين الزاجرة (ألفاظ اللعان) ٢٩٤
دليل مشروعية اللعان ٢٩٤
تعريف اللعان ٢٩٥
ألفاظ اللعان شهادات أم أيمان؟ ٢٩٥
الأدلة ٢٩٦
أدلة الجمهور على قولهم : ألفاظ اللعان أيمان ٢٩٦
أدلة من قال أن ألفاظ اللعان شهادات ٢٩٦
مناقشة الأدلة ٢٩٦
أولاً : رد الجمهور على أدلة الحنفية الذين قالوا أن ألفاظ اللعان شهادات ٢٩٧
ثانياً : رد الحنفية على أدلة الجمهور ٢٩٧
ثالثاً : الترجيح ٢٩٧
ثمرة الخلاف ٢٩٨
ألفاظ اللعان مشروعة للزجر باتفاق العلماء سواء كانت أيماناً أم شهادات ٢٩٨
المطلب الرابع : ما ينبغي قبل اليمين ٢٩٨

استحباب وعظ وتخويف الحالف قبل اليمين ٢٩٨
استحباب الوعظ والتخويف قبل الشروع في ألفاظ اللعان ٢٩٩
المبحث الثاني : أوجه تغليظ اليمين في الفقه الإسلامي ٢٩٩
المقصود بتغليظ اليمين ٣٠٠
المطلب الأول : التغليظ باللفظ ٣٠٠
المقصود بتغليظ اللفظ ٣٠٠
أولاً : حكم تغليظ اليمين باللفظ ٣٠٠
الأدلة ٣٠١
أدلة أصحاب الرأي الأول الذين قالوا بمنع التغليظ باللفظ ٣٠١
أدلة من طلب التغليظ باللفظ في اليمين ٣٠٢
أدلة من قال بتفويض القاضي في مسألة تغليظ اليمين باللفظ ٣٠٣
الترجيح ٣٠٤
ثانياً : صفة تغليظ اليمين باللفظ ٣٠٥
النقطة الأولى : ألفاظ اللعان مغلظة بأصل مشروعيتها ٣٠٥
١- وجوب استعمال لفظ الشهادة ٣٠٥
٢- وجوب استعمال لفظي اللعن والغضب ٣٠٥
النقطة الثانية : صفة تغليظ اليمين باللفظ بشكل عام ٣٠٦
بالنسبة للمسلم ٣٠٦
بالنسبة لغير المسلم ٣٠٧
ثالثاً : حكم التحليف بالطلاق ونحوه ٣٠٨
الأدلة ٣٠٩
أدلة أصحاب الرأي الأول على عدم جواز التحليف بالطلاق ونحوه ٣٠٩
أدلة أصحاب الرأي الثاني على جواز التحليف بالطلاق ونحوه ٣٠٩
مناقشة الأدلة ٣١٠
رد أصحاب الرأي الأول على أدلة الرأي الثاني ٣١٠
الترجيح ٣١٠
المطلب الثاني : تغليظ اليمين بالزمان والمكان ٣١١

تعريف التغليظ بالزمان والمكان ٣١١
أولاً : حكم التغليظ بالزمان أو المكان ٣١١
١- حكم تغيظ اليمين بشكل عام بالزمان والمكان ٣١١
٢- حكم التغليظ بالزمان والمكان في اللعان ٣١٢
الأدلة ٣١٢
أدلة القائلين بمشروعية تغليظ اليمين بالزمان والمكان ٣١٢
أدلة المانعين من تغليظ اليمين بالزمان والمكان ٣١٥
مناقشة الأدلة ٣١٧
ردُّ المجيزين للتغليظ بالزمان والمكان على المانعين له ٣١٧
رد المانعين من التغليظ بالزمان والمكان على أدلة المجيزين لهما ٣١٨
سبب الخلاف بين الفقهاء والترجيح ٣١٩
ثانياً : كيفية تغليظ اليمين بالزمان والمكان ٣٢٠
١- بالنسبة لتغليظ اليمين بالزمان ٣٢٠
تغليظ اليمين بالزمان بالنسبة للمسلم ٣٢٠
تغليظ اليمين بالزمان بالنسبة لغير المسلم ٣٢٠
٢- أما بالنسبة لتغليظ اليمين بالمكان ٣٢١
تغليظ اليمين بالمكان بالنسبة للمسلم ٣٢١
إن كان الحالف في إحدى المساجد الثلاثة ٣٢١
إن لم يكن الحالف من أهل إحدى المساجد الثلاثة ٣٢١
تغليظ اليمين بالمكان بالنسبة لغير المسلم ٣٢١
مسائل تتعلق بالتغليظ بالمكان ٣٢٢
المسألة الأولى : حكم نقل الحالف إلى إحدى المساجد الثلاثة إن لم يكن بها ٣٢٢
المسألة الثانية : إذا لم يكن في بلد الحالف جامع ٣٢٢
المسألة الثالثة : إذا لم يكن في بلد الحالف حاكم يغلظ اليمين ٣٢٢
المسألة الرابعة : حكم أصحاب الأعذار ٣٢٢
المسألة الخامسة : حكم التغليظ بالمكان على المرأة المخدرة ٣٢٣
ما تقدم ذكره من كيفية التغليظ بالزمان والمكان هو عند غير الحنفية ٣٢٣

المطلب الثالث : التغليظ بالحال وبالمصحف وبالعدد وبحضور الجماعة ٣٢٣
أولاً : التغليظ بالحال ٣٢٣
حكم تغليظ اليمين بالحال في اللعان ٣٢٣
حكم تغليظ اليمين بالحال فيما سوى اللعان من الأيمان ٣٢٤
ثانياً : التغليظ بالمصحف ٣٢٤
١- حكم التغليظ بالحلف بالمصحف ٣٢٤
٢- التغليظ بإحضار المصحف أثناء اليمين ٣٢٥
المقارنة والترجيح ٣٢٦
ثالثاً : التغليظ بالعدد ٣٢٧
١- الدماء ٣٢٧
٢- في اللعان ٣٢٨
حكم الموالاة بين الكلمات الخمس في اللعان ٣٢٨
رابعاً : التغليظ بحضور الجماعة ٣٢٨
المبحث الثالث : سبب تغليظ اليمين وحكم النكول عنه وحكم تغليظ اليمين في القانون ٣٢٩
المطلب الأول : سبب تغليظ اليمين ٣٢٩
ما ينبغي أن يراعى في تغليظ اليمين ٣٣٢
المطلب الثاني : حكم النكول عن التغليظ ٣٣٢
حكم النكول عن التغليظ بالعدد في القسامة واللعان ٣٣٢
حكم النكول عن بقية أوجه التغليظ الأخرى ٣٣٢
المطلب الثالث : تغليظ اليمين في القانون السوري ٣٣٣
تغليظ اليمين باللفظ ٣٣٣
وضع اليد على المصحف أثناء تأدية اليمين ٣٣٤
تغليظ اليمين بالمكان ٣٣٤
الخاتمة وأهم نتائج وأفكار البحث ٣٣٦
فهرس الآيات القرآنية الكريمة ٣٣٩
فهرس الأحاديث النبوية ٣٤٣
فهرس الآثار ٣٤٩

فهرس ترجمة الأعلام ٣٥٢
فهرس المصادر والمراجع ٣٥٦
فهرس الموضوعات ٣٦٩

