مجلة
الملتقى الثقافي العالمي

مجلة علمية محكّمة في الدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، تصدرها كلية الدعوة الجامعية العدد السابع- (1446 هـ - 2025م)

المسؤولية الجزائية للحدث وعقوبته في الفقه 7

خالد جمال الحواف

أنماط الصورة الشعرية عند الشاعر هاشم الرفاعي 39

الدكتور غسان نديم أمون

قراءة القرآن على الماء للاستشفاء 64

سعيد جمال خطاب

المقاصد الشرعية لعقوبة التعزير 86

محمد هاني أسامة الشلاح

الأحكام الشرعية للنقود الورقية 117

محمد أنس محمد توفيق البوشي

سقراط معلم استثنائي وفلسفة تحدت الموت 151

جورج توفيق الحايك

مفهوم المخالفة بين الحنفية والجمهور 192

محمود عبد القادر إيبو

رئيس التحرير

المفتي الشيخ أ.د أحمد محي الدين نصار

مدير التحرير

أ.د. إبراهيم حسين الموسى

تطلب هذه المجلة من الموزع : دار المؤلف للطباعة والنشر و التوزيع info@daralmoualef.com

إن الآراء والأبحاث المنشورة في هذه المجلة تعبّر عن أفكار أصحابها، ولا تعبّر بالضرورة عن أفكار المجلة.

الهيئة الاستشارية

أ.د. زياد أحمد صلاح الدين نجا	لبنان
أ.د. محمد عثمان الإمام	ليبيا
أ.د. أبو بكر محمد أبو سوير	ليبيا
أ.د. ماهر عبد المجيد عبود	لبنان
أ.د. محمد عبد المجيد عبود	لبنان
أ.د. محمد الأمين الحاج علوي	موريتانيا
أ.د. حسين عزات عطوي	لبنان
أ.د. شعبان مازن شعار	لبنان

خطوات النشر:

تستلم إدارة المجلة البحوث وخلال شهر من استلامها، تقوم بإخطار أصحاب الأبحاث بالموافقة على نشر أبحاثهم أو رفضها بعد عرضها على ثلاثة أو أكثر من المحكمين تختارهم الإدارة على نحو سري. وللمجلة أن تطلب إجراء تعديلات على البحث قبل الموافقة على النشر.

يقوم الباحث بإرسال البحث المراد نشره عبر البريد الإلكتروني للمجلة: aldaawa2022@gmail.com

أو التواصل: 00961 71 536 786

- يتم إخضاع البحث للتقيم الأولي من قبل هيئة التحرير في المجلة.
- يتم إبلاغ الباحث بالقبول المبدئي للبحث أو الرفض.

شروط النشر في المجلة:

ألا يكون قد سبق نشر البحث أو قدم للنشر إلى جهة أخرى، وألا يكون مستلا من كتاب مطبوع.

أن يتسم البحث بالأصالة والمنهجية العلمية والجدة في الموضوع والعرض.

أن يكون صحيح اللغة، سليم الأسلوب، واضح الدلالة.

أن لايتجاوز عدد صفحات البحث 40 صفحة.

أن يرفق مع البحث ملخص باللغتين العربية والإنجليزية في حدود 250 كلمة.

أن يرفق مع البحث ما لايقل على 6 كلمات مفتاحية باللغتين العربية والانجليزية.

وضوح الأشكال التوضيحية والصور والوثائق والمخطوطات والجداول في البحث.

أن توضع الحواشي في الصحفات نفسها، وليس في آخر البحث، على أن يكون الترقيم متواصلا.

تعبر البحوث المنشورة عن وجهة نظر مؤلفيها وليس عن وجهة نظر المجلة.

مجلة «الملتقى الثقافي العالمي»

مجلة علمية محكمة متخصصة في نشر الأبحاث العلمية المستوفية للشروط والمعايير العلمية وقواعد النشر.

تصدر المجلة دورياً كل شهرين، ويشرف على المجلة كادر من الدكاترة المتخصصين والأكاديميين.

تنشر المجلة الأبحاث العلمية والدراسات النظرية التي تمثل إضافة إلى مجالات المعرفة، وتتسم بالحداثة والوضوح في الطرح والأسلوب.

تستقبل المجلة الدولية البحوث باللغة العربية، والأبحاث المترجمة عن اللغة الإنكليزية والفرنسية والتركية وغيرها.

ترحب المجلة بالتعقيب على جميع الأبحاث والدراسات المنشورة في المجلة.

مجالات وتخصصات النشر في المجلة:

الدراسات الإسلامية بكافة شعبها.

العلوم الإنسانية والاجتماعية.

العلوم القانونية.

العلوم التربوية والنفسية.

العلوم الإدارية والاقتصادية.

الرؤية والاهداف:

إتاحة الفرصة للباحثين والأكاديميين في نشر إبتكاراتهم وحلولهم البحثية دون قيود أو صعوبات.

العمل على ربط الباحثين والأكاديميين من مختلف الجامعات العربية مع مجتمع البحث العلمي العالمي.

كَلِمَةُ العَدَدِ

بقلم رئيس التحرير

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على النبي المصطفى صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصحبه ومن والاه، الحمد لله أن هدانا لهذا، وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله، الحمد لله أن جعلنا من أمّة العلم والمعرفة، من أمّة اقرأ، الحمد لله أن جعلنا مسلمين ويسر لنا كتابه الكريم، وبعد:

فالبحث العلمي ركيزة أساسية، وحجر الزاوية في الارتقاء بالتعليم الجامعي؛ لذا تهدف هذه المجلة إلى نشر البحوث العلمية المبتكرة في مختلف مجالات الآداب والعلوم الإسلامية والإنسانية، حيث تتكامل المعرفة وتتوحد العلوم ويتم تبادل الخبرات؛ لتصبّ جميعًا في نهر العلم الذي يجمع بيننا برباطه الوثيق.

وهذا هو العدد السابع من مجلة (الملتقى الثقافي العالمي)، يطلّ في حلّة بهيّة وثوب قشيب، زيّنته موضوعات متنوّعة تعددت فيها اتّجاهات الباحثين؛ ما أدى إلى تنوع الموضوعات، نقدمه إلى القراء الكرام؛ راجين أن يجدوا فيه ما يفيدهم وينفعهم في أمور دينهم ودنياهم، وما يزيدهم بصيرة وفقها في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ كما نرجو أن تكون هذه المجلة نبراساً لحل مشاكلهم، وإنارة السبيل لهم.

فالعلم رحم بين أهله، وقد استطاعت هذه المجلة أن تتبوأ مكانة مرموقة بين شتى المجلات والدوريات العلمية؛ وذلك بفضل انتقاء البحوث العلمية الجادة التي تنشر فيها، والتي تخضع لمعايير علمية متميزة؛ الأمر الذي جعل الباحثين من داخل لبنان وخارجه يتسابقون لنشر أبحاثهم في المجلة.

وقد درجت مجلة الملتقى الثقافي العالمي على نشر البحوث العلميّة القيّمة في مجال الدراسات الإنسانية بكافّة فروعها وعلومها؛ ما يفتح الآفاق ويشجّع الباحثين على الإنتاج العلميّ المستمر.

وما زالت مجلتنا تواصل مسيرتها العلمية انطلاقًا من رسالتها في النهوض بالبحث العلمي وترسيخ أركانه، وإتاحة الفرصة أمام الباحثين الجادين لنشر إبداعهم العلمي المتجدد والمتميز من أجل بناء نهضة علمية وثقافية راسخة.

وفقنا الله جميعًا للارتقاء بالبحث العلمي في مختلف مجالات المعرفة.

المسؤولية الجزائية للحدث وعقوبته في الفقه الإسلامي

دراسة مقارنة بقانون الأحداث السوري

خالد جمال الحواف

الملخص:

سيتناول البحث الحالة القانونية الخاصة بالحدث، من حيث أنه إنسان يقع تحت تأثير أي ظروف طارئة لارتكاب الجريمة، ونظراً لخصوصية المرحلة والفئة العمرية القاصرة عند الحدث سوف تتناول الدراسة، الحالة التأديبية من وجهة نظر الشريعة الإسلامية، ومراحل تحديدها للمسؤولية الجزائية، والإجراءات العقابية التي تتناسب مع سنه من خلال القانوني الوضعي وكذلك نظرة القوانين الخاصة بالحدث التي أحقت له حقوقاً، وحددت له الحماية والضمانات الخاصة لتمكنه من العيش برفاهية، ووفرت له أسباب المقاضاة العادلة التي تصون كرامته وحريته وخصوصيته، وحددت له السن الجزائي في تحمل المسؤولية الجزائية.

Criminal liability for the event:

The research will address the legal situation of the juvenile, in that he is a human being who is under the influence of any emergency circumstances to commit the crime, and given the specificity of the stage and the minor age group of the juvenile, the study will address the disciplinary situation from the point of view of Islamic law, the stages of its determination of criminal responsibility, and the punitive measures that are appropriate to it. It was enacted through positive law, as well as the view of the laws specific to the juvenile, which entitled him to rights, specified special protection and guarantees for him to enable him to live in luxury, provided him with reasons for fair prosecution that safeguarded his dignity, freedom, and privacy, and set the penal age for him to bear criminal responsibility.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله الطيبين وصحبته ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين ترتكز دراستنا بتسليط الضوء على الحدث في كل مراحله منذ سن الميلاد وحتى البلوغ، حيث خص الله تعالى مكانة مميزة للأحداث وبين أنهم زينة الحياة الدنيا، بقوله تعالى في كتابه: ﴿ٱلۡمَالُ وَٱلۡبَنُونَ زِينَةُ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَاۖ وَٱلۡبَٰقِيَٰتُ ٱلصَّٰلِحَٰتُ خَيۡرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَابٗا وَخَيۡرٌ أَمَلٗا﴾[1].

الأحداث يتصفون بالبراءة والفطرية فقد أولت الشريعة الإسلامية عناية بالغة بالحدث وبكل مراحله العمرية حتى البلوغ، حيث تم تصنيف هذه الفئة العمرية في مختلف عناوين البحث سواء من الوجهة الشرعية أو القوانين الوضعية، وما يندرج تحت هذا العنوان من تطور عمري يقترن بالسلوك والفعل الذي يتوازى بالأهلية أو الإرادة الناقصة، وما يعادلها من ضوابط جزائية، وتحديد سن تحمل الحدث المسؤولية الجزائية، وشروط تكليف الحدث للعقوبة وكيفية التعامل القضائي، وتحولنا من مفهوم العدالة إلى مفهوم الإصلاح للحدث.

تلعب الأسرة الدور البارز في توجيه الأحداث، والتفكك الأسري هو أحد أهم أسباب ضياع الحدث وإنحرافه تجاه ارتكاب الجريمة أو الرذيلة، وتلعب التكنولوجيا الحديثة في تكوين البنية السلوكية لدى الكثير من الأحداث الذين يقضون وقتاً طويلاً عليها، حيث لا يوجد استثمار أهم من تربية الأبناء وتوعيتهم اجتماعياً

(1) سورة الكهف الآية: 46.

وثقافياً ودينياً، وقد كفلت الشريعة الإسلامية حماية الحدث وتحديد مرحلة الطفولة منذ كونه جنين في بطن أمه.

بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمۡ فِي رَيۡبٖ مِّنَ ٱلۡبَعۡثِ فَإِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن تُرَابٖ ثُمَّ مِن نُّطۡفَةٖ ثُمَّ مِنۡ عَلَقَةٖ ثُمَّ مِن مُّضۡغَةٖ مُّخَلَّقَةٖ وَغَيۡرِ مُخَلَّقَةٖ لِّنُبَيِّنَ لَكُمۡۚ وَنُقِرُّ فِي ٱلۡأَرۡحَامِ مَا نَشَآءُ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى ثُمَّ نُخۡرِجُكُمۡ طِفۡلٗا ثُمَّ لِتَبۡلُغُوٓاْ أَشُدَّكُمۡۖ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰٓ أَرۡذَلِ ٱلۡعُمُرِ لِكَيۡلَا يَعۡلَمَ مِنۢ بَعۡدِ عِلۡمٖ شَيۡـٔٗاۚ وَتَرَى ٱلۡأَرۡضَ هَامِدَةً فَإِذَآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡهَا ٱلۡمَآءَ ٱهۡتَزَّتۡ وَرَبَتۡ وَأَنۢبَتَتۡ مِن كُلِّ زَوۡجِۭ بَهِيجٖ﴾[1].

كما أن المجتمع الدولي قد اهتم بالحدث وبيان حقوقه من خلال العديد من الاتفاقيات والمواثيق، وفي دراستنا سوف نبحث في تحديد المسؤولية الجزائية من وجهة الفقه الإسلامي ووجهة القانون الوضعي وخاصة قانون الأحداث الجانحين السوري.

1- أهمية موضوع البحث:

تأتي أهمية هذا البحث في إطار الجدل الدائر حالياً حول السن القانوني لتحمل الحدث المسؤولية الجزائية ومدى تأثرها بالشريعة الإسلامية والقانون الوضعي في محاولة جادة للإجابة عن النقاط الخلافية حول هذه المسألة.

2- أسباب اختيار البحث:

أ- من أجل معرفة متى تبدأ المسؤولية الجزائية للحدث في الشريعة الإسلامية والقانون.

(1) سورة الحج، الآية: 5.

ب- ما مدى تأثر المشرع في القانون بالشريعة الإسلامية لتحميل الحدث المسؤولية الجزائية.

3- أهداف اختيار البحث:

أ- تعيين القواعد العامة لتحديد السن القانوني لتحمل الحدث المسؤولية الجزائية.

ب- الرأفة بتخفيف حكم القاضي على الحدث بالعقوبات المشدّدة أيّاً كانت الجريمة حفاظاً على خصوصيته كحدث، ولعدم إدراكه بحظر قانون ماقام به، وأن يحكم عليه بتدبير الإيداع في أحد مؤسسات الرعاية الاجتماعية.

ج- البحث عن الإجراءات العقابية البديلة للحكم القضائي الصادر بحق الحدث.

د- توفير كافة الضمانات لحقوق الحدث التي نصت عليها الشريعة الإسلامية والقانون.

4- مشكلة البحث:

تتحدد مشكلة البحث بالسن القانوني الحالي المعمول به، وبإمكانية رفع السن القانوني لمساءلة الحدث قانوناً، ومعرفة حقوق الحدث وحمايته، حتى يبلغ السن الذي يجعله مؤهلاً جسدياً وعقلياً ونفسياً في مواجهة مشكلاته وقدرته على منع استغلاله في ارتكاب الجريمة، ووضع المعايير المناسبة في تحديد السن القانوني لمساءلته جنائياً، ويؤخذ بالاعتبار الظروف التي أحاطت بالحدث لارتكاب الجريمة، واللجوء إلى إصلاح سلوك الحدث عن طريق القضاء الخاص بالأحداث بتوفير الحماية الكافية للحدث، حيث تتم محاسبة الأحداث ذوي السلوك الخارج عن القانون بإيداعهم في إحدى مؤسسات الرعاية الاجتماعية.

5- منهجية البحث:

لقد اتبعت في هذا البحث المنهجين الاستقرائي والتحليلي، حيث سأقوم باستقراء أقوال الفقهاء في الشريعة الإسلامية حول المسؤولية الجزائية للحدث، وأيضاً

الوصول إلى استنتاجات محددة هدفها الوصول إلى فكرة توفير الضمانات اللازمة للحدث حسب ما وضحتها الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي لحمايته حتى يبلغ سن البلوغ، وسأقوم بدراسة المراجع والمصادر في الشريعة الإسلامية مقارنة بنظرة قانون الأحداث السوري.

6- خطة البحث:

قسم البحث إلى مقدمة وتمهيد ومبحثين

أما المقدمة فقد اشتملت على أهمية موضوع البحث، وأسباب اختياره، وأهدافه ومشكلة البحث ومنهجية البحث.

التمهيد:

المقصد الأول: ماهية الحدث في الشريعة الإسلامية والقانون

أولاً: تعريف الحدث في الشريعة الإسلامية

ثانياً: تعريف الحدث في القانون

المقصد الثاني: حقوق الحدث في الشريعة الإسلامية والقانون

أولا: حقوق الحدث في الشريعة الإسلامية

ثانياً: حقوق الحدث في القانون

التمهيد

المقصد الأول: ماهية الحدث في الشريعة الإسلامية والقانون

أولاً: تعريف الحدث في الشريعة الإسلامية:

أعطى الإسلام مكانة خاصة للحدث والاهتمام البالغ باعتبار أن الحدث هبة من الله، وثمرة الأسرة التي نتجت عن زواج الرجل والمرأة كما شرّع الله، حيث بينت الآيات القرآنية أحكام الحدث من حين أن تدب فيه الحياة وهو ما يزال جنيناً في بطن أمه إلى أن يلد ويشب ويترعرع، كما قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطۡفَةٍ ثُمَّ مِنۡ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخۡرِجُكُمۡ طِفۡلًا ثُمَّ لِتَبۡلُغُوٓاْ أَشُدَّكُمۡ ثُمَّ لِتَكُونُواْ شُيُوخٗاۚ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ مِن قَبۡلُۖ وَلِتَبۡلُغُوٓاْ أَجَلٗا مُّسَمّٗى وَلَعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ﴾[1]، كما اهتمت الشريعة الإسلامية بتحديد مرحلة الحدث لما لها من أحكام خاصة تتناسب مع فترة الضعف التي يمر بها الحدث، لذلك اتفق علماء أصول الفقه أن البلوغ علامة على كامل العقل.[2]

ثانيا: تعريف الحدث في القانون:

عرفته المادة الأولى من قانون الأحداث السوري بأنه: كل ذكر أو أنثى لم يتم الثامنة عشرة من عمره، ولكن إذا نظر إلى مسؤولية الإنسان الجزائية فيمكن أن يعرف الحدث بأنه: الصغير الذي بلغ السن التي حددها القانون للتمييز، ولم يتجاوز السن التي حددها لبلوغ الرشد الجزائي.

---

(1) سورة غافر، الآية: 67.

(2) الغزالي، محمد، المستصفى في علم أصول الفقه، ت: محمد الأشقر، ط1، الرسالة، 1997م، ص 159.

فقد حددت المادة الثانية من قانون الأحداث السوري رقم 18 لسنة 1974 المعدلة بالقانون رقم 52 لسنة 2003 م القصر بإتمام العاشرة وعدم تجاوز الثامنة عشرة من العمر، أي أنها استبعدت من دائرة القانون الجزائي الحدث الذي لم يتم العاشرة من عمره لانتفاء التمييز لديه حسب تقدير المشرع.[1]

المقصد الثاني: حقوق الحدث وأهميته في الشريعة الإسلامية

أولاً: حقوق الحدث في الشريعة الإسلامية:

الإسلام في مجال الطفولة كما في بقية الحقوق الإنسانية، كان حاسماً منتصراً لكل الحقوق مؤكداً على ضرورة تقديم الحقوق المتكاملة للحدث، لأنه لا يستطيع طلب حقوقه ولذلك قدس الإسلام هذه الحقوق، وطلب من المسلم أن يوفرها لكافة الأحداث، مسلمين وغير مسلمين، وأثناء السلم أو أثناء الأزمات والحروب، كما منحت الشريعة الإسلامية حماية واسعة وحقوقاً كثيرة لهذه الشريحة الفعالة في المجتمع، حيث وردت آيات تنظم حقوق الحدث، كما في قوله تعالى: ﴿ٱلْمَالُ وَٱلْبَنُونَ زِينَةُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَٱلْبَٰقِيَٰتُ ٱلصَّٰلِحَٰتُ خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا﴾[2].

كما أن السنة النبوية صورت حقوق الحدث وكأنه عالم قريب من الجنة، كما روي في الحديث عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: (صِغَارُهُمْ دَعَامِيصُ الْجَنَّةِ يَتَلَقَّى أَحَدُهُمْ أَبَاهُ – أَوْ قَالَ أَبَوَيْهِ –، فَيَأْخُذُ بِثَوْبِهِ – أَوْ قَالَ بِيَدِهِ –، كَمَا آخُذُ أَنَا بِصَنِفَةِ ثَوْبِكَ هَذَا، فَلَا يَتَنَاهَى – أَوْ قَالَ فَلَا يَنْتَهِي – حَتَّى يُدْخِلَهُ اللهُ وَأَبَاهُ الْجَنَّةَ)[3].

(1) قانون الأحداث الجانحين السوري رقم 18 للعام 1974م، المادة 1–2.

(2) سورة الكهف، الآية: 46.

(3) البغا، مصطفى ديب، الأدب المفرد، ت: دار ابن كثير، بيروت، اليمامة، ط 3، الموسوعة الذهبية، رقم الحديث 145.

فقد وضع الإسلام القواعد والأسس التي تحمي الجنين منذ فترة تكوينه في بطن أمه حتى يخرج إلى الحياة قوياً مكتمل البنية، كامل الخلقة ونقرأ في كتاب الله عز وجل قوله تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْاْ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُواْ بِهِۦ شَيْـًٔا وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُم مِّنْ إِمْلَٰقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُواْ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُواْ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[1].

كما ألزم الإسلام بتربية الأطفال ورعايتهم والقيام بحفظهم وتدبير شؤونهم، مثل التسمية والنفقة والتربية والعدل بين الأولاد وغير ذلك.

ثانياً: حقوق الحدث في القانون:

نصت القوانين الدولية على حقوق الحدث في الاعتراف بالشخصية القانونية وفي الحياة والسلامة الشخصية والتعليم وغير ذلك، من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان[2]، وأيضاً نص الدستور السوري على حماية الأحداث وحقهم في التعليم والتربية، ونص قانون الأحداث الجانحين السوري على منع تعذيب الأحداث أثناء قيامهم بالجرائم وإيداعهم في مؤسسات الرعاية الاجتماعية وإصلاحهم، وإجراء محاكمات خاصة بهم، وتأهيلهم وإصلاحهم ليرجعوا أعضاء فعالين ضمن المجتمع[3].

(1) سورة الأنعام، الآية: 151.

(2) الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن الأمم المتحدة لعام 1948م، ينظر: إعلان حقوق الطفل الصادر من هيئة الأمم المتحدة في 20 / 11 / 1959، ومن أهم بنوده المادة 24.

(3) قانون الأحداث الجانحين السوري رقم 18 لعام 1974م، ينظر دستور الجمهورية العربية السورية لعام 2012 م، الباب الثاني، الحقوق والحريات.

المبحث الأول
المسؤولية الجزائية للحدث

المطلب الأول: ماهية المسؤولية الجزائية للحدث

الفرع الأول: ماهية الحدث

إن تحديد مفهوم الحدث (الحداثة) هي المرحلة العمرية الأولى التي يجب تحديدها من قبل القانون الوضعي حتى تتمكن من تطبيق أحكامها الخاصة على الحدث، وذلك بتحديد السن القانوني لتحمل الحدث المسؤولية والتي تكون مخففة حتى يبلغ الثامنة عشرة من العمر.

الفرع الثاني: تعريف الحدث

أ- تعريف الحدث في اللغة: هو صغير السن، ويقال غلام أي حدث، وغلمان أي أحداث، وقد يقال رجل حدث أي شاب.[1]

ب- تعريف الحدث من الناحية القانونية: لقد عرفته المادة الأولى من قانون الأحداث السوري بأنه: كل ذكر أو أنثى لم يتم الثامنة عشرة من عمره، وحددت المادة الثانية من قانون الأحداث السوري رقم 18 لسنة 1974 المعدلة بالقانون 52 لسنة 2003م القصر بإتمام العاشرة وعدم تجاوز الثامنة عشرة من العمر أي أنها استبعدت من دائرة القانون الجزائي الحدث الذي لم يتم العاشرة من عمره لانتفاء التمييز لديه حسب تقدير المشرع.[2]

---

(1) الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، ط7، مصر، المطبعة الأميرية، 1953م ص125.
(2) قانون الأحداث الجانحين السوري رقم 18 لعام 1974م.

عرف المشرع الأردني في قانون الأحداث الأردني رقم 16 لعام 1954م في المادة الثانية الحدث هو كل من أتم التاسعة ولم يتم الثامنة عشرة من عمره ذكراً أم أنثى.[1]

عرف المشرع الأردني في قانون الأحداث الأردني رقم 24 لعام 1968، بقوله الحدث هو كل شخص أتم السابعة من عمره ولم يتم الثامنة عشرة ذكراً كان أم أنثى.[2]

المطلب الثاني: أقسام المسؤولية الجزائية وشروطها

الفرع الأول: أقسام المسؤولية الجزائية:

تنقسم إلى ثلاثة أقسام المسؤولية المدنية والجزائية والتأديبية:

-1- المسؤولية المدنية: (تنشأ نتيجة الفعل الذي يخلف ضرراً يصيب الغير، فيلزم صاحبه تعويض المضرور، والضرر منه ما يقع على النفس كإتلاف عضو فيها، ومنها ما يقع على السمعة والشرف كإتهام شخص بفحش، وبهذا تعد المسؤولية المدنية هي الحاق الضرر الذي يرتكبه الفرد بإرادته واختياره وهو مدرك لما يفعله من فعل حظرته الشريعة والقانون يصيب من يقع عليه الضرر كإتلاف ماله أو إصابته جسدياً أو معنوياً).[3]

-2- المسؤولية الجزائية: إن الفقهاء المسلمين لم يستخدموا مصطلح المسؤولية، وكذلك لم يستخدموه مضافاً مع أنهم بحثوا في الجوهر والمضمون دون ذكر مصطلح المسؤولية.

---

(1) قانون الأحداث الجانحين الأردني رقم 16 لعام 1954م.

(2) قانون الأحداث الجانحين الأردني 24 لعام 1968م.

(3) زيتون، منذر عرفات، الأحداث ومسؤوليتهم ورعايتهم في الشريعة الإسلامية، 2001 م، ص87.

أما الفقهاء المعاصرون فقد استخدموا هذا المصطلح ونذكر بعض من تعريفاتهم، فقد عرف محمد شريف فوزي المسؤولية الجنائية بأنها ثبوت الجريمة إلى المجرم الذي ارتكبها.[1]

وعرفها عبد القادر عودة بأنها تحمل الإنسان نتاج الأفعال المحرمة التي يأتيها مختاراً وهو مدرك لمعانيها ونتائجها.[2]

وتنشأ عن فعل يعتبر شرعاً جريمة يستحق فاعلها العقاب، وعرفت الشريعة الإسلامية المسؤولية الجنائية أن يتحمل الإنسان نتائج الأفعال المحرمة التي يأتيها مختاراً وهو مدرك لمعانيها ونتائجها، وهنا الجريمة إما أن تكون قتل نفس أو سرقة مال أو أي من الجرائم التي حرمها الله تعالى كالزنا أو إتلاف عضو في الجسد.[3]

-3- المسؤولية التأديبية: (تنشأ نتيجة فعل لا يشكل جريمة بحد ذاته، ولكن نرى أنه يمس بالمصلحة العامة لاعتبار ما فيؤدب فاعله، أو تنشأ عن فعل يعتبر جريمة ولكن لا يعاقب فاعلها لعدم أهليته للعقاب فيؤدب، وبهذا تعتبر المسؤولية التأديبية هي العقوبة عن الفعل الذي لا يعد مُجرّم ولكنه أدى إلى فعل يضر بالمصلحة العامة حيث إن القاضي يعزر الصغير الذي يقوم بجريمة بتأديبه بدل من معاقبته لأنه ليس أهلاً للعقاب كون التعزير تأديب لأنه عقوبات مقدرة لأفعال محددة.[4]

---

(1) فوزي، محمد شريف، مبادئ التشريع الجنائي الإسلامي، سلسلة الكتاب الجامعي، القاهرة ص71.

(2) عودة، عبد القادر، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنة بالقانون الوضعي، بيروت، دار الكتب العلمية، 2005م، 1/ 392.

(3) زيتون، منذر عرفات، الأحداث ومسؤوليتهم، مرجع سابق، ص132.

(4) زيتون، منذر عرفات، الأحداث ومسؤوليتهم، مرجع سابق، ص88.

الفرع الثاني: شروط المسؤولية الجزائية

-1- الإدراك المعتبر: فلا يعتد بالإدراك الناقص الذي يتحصل للإنسان في مرحلة التمييز، أي بعد المرحلة الأولى من العمر والتي يبلغ فيها الإنسان سن السابعة، وعليه لا يسأل الحدث الذي لم يتم السابعة من عمره عن أي فعل يقوم به لأنه لا يميز الخير من الشر والنافع من الضار[1].

((كما ورد في الحديث الشريف، عن علي رضي الله عنه، عن النبي ﷺ قال: رفع القلم عن ثلاثة: رُفِعَ الْقَلَمُ عن ثلاثة: عن النائم حتى يَسْتَيْقِظَ، وعن الصبي حتى يَحْتَلِمَ، وعن المجنون حتى يَعْقِلَ)).[2]

أما قانون الأحداث الجانحين السوري رقم 18 لعام 1974م، اعتبر سن التمييز ومسؤولية الحدث تبدأ من العاشرة حتى الثامنة عشرة من العمر سواء كان ذكراً أم أنثى.[3]

-2- الاختيار: فهو صحة الفعل والترك، فالمختار هو الذي يصح منه الفعل والترك وقد يفسر بأنه الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك، لأن شرط المسؤولية الجزائية تقوم على حرية الاختيار، أما إن كان مكرهاً بإتيان الفعل أو وجود قوة قاهرة أجبرته على القيام به ولا يوجد بديل سوى هذا الفعل، فإن معاقبته تدور على أساس حدود مسؤوليته في دائرة استطاعته لأن الله سبحانه وتعالى لا يكلف نفساً إلا ما بوسعها.[4]

---

(1) زيتون، منذر عرفات، مرجع سابق، ص141.

(2) البخاري، أبو عبد الله محمد بن اسماعيل، صحيح البخاري، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط2، 1991م، 1/ 161.

(3) قانون الأحداث الجانحين السوري رقم 18 لعام 1974م، والمعدل بعض نصوصه بالقانون رقم 52 لعام 2003م.

(4) ألينا، خليل، إنحراف الأحداث بين القانون والمجتمع، عمان، 2010م، ص 19.

المبحث الثاني
التدابير الإصلاحية للأحداث

المطلب الأول: ضمانات الحماية للأحداث

الفرع الأول: ضمانات الحدث وفق المعيار الدولي:

كفل القانون الدولي للطفل اعترافاً رسمياً بحماية الأطفال المجرمين في المراحل المختلفة للنظر في إنهاء مأساتهم وحمايتهم، وطلب من دول الأعضاء أن تتخذ الإجراءات والتدابير اللازمة لتنفيذ القوانين والضمانات القانونية لمحاكمة الأحداث وموافقتها مع ضمانات المحاكمة العادلة طبقاً للاتفاقيات الدولية.

أوجبت القوانين الدولية بضرورة التحقيق المستعجل بالنسبة إلى الحدث، البند / الأول: 2 – من المادة التاسعة ميثاق الأمم المتحدة الحقوق المدنية والسياسية، رقم البند 3 المادة 4 من نفس الميثاق: البند الثاني: اتخاذ إجراءات الاستعجال في اتخاذ القرار الفوري باعتقال أو عدم اعتقال الحدث.

الفرع الثاني: ضمانات الحدث وفق القانون:

تهدف الرعاية العلاجية للأحداث الجانحين إلى إصلاحهم وتقويمهم وإعادتهم أسوياء إلى المجتمع، لذا يجب أن يحظى الأحداث الجانحون بمعاملة جزائية مختلفة عن تلك التي ينالها مقترفي الجريمة البالغين، إذ المبدأ الأساسي في معالجة جنوح الأحداث يكمن في الوصول إلى إصلاح حالة الحدث، وليس توقيع العقوبة التي توقع عادة على البالغين.[1]

(1) ينظر: الأسباب الموجبة لقانون الأحداث الجانحين السوري رقم 18 لسنة 1974م، وتعديلاته بالقانون رقم 52 لعام 2003م.

ولتحقيق هذا الهدف ينبغي أن يقوم النظام الجزائي الخاص بهم على الأسس التالية:

-1- إفراد تشريع خاص بالأحداث

-2- إن التدابير الإصلاحية ليست عقوبة بالمعنى التقليدي.

-3- إفراد أصول إجرائية خاصة بالأحداث، كما فعل المشرع السوري في قانون الأحداث الجانحين السوري رقم 18 لعام 1974. [1]

المطلب الثاني: إجراءات محاكمة الأحداث في القانون السوري

الفرع الأول: تنظيم قضاء الأحداث:

يقتصر القضاء بمعناه الدقيق على قضاء التحقيق والحكم، غير أن المشرع السوري يضفي على ممثلي النيابة العامة صفة القضاة، وإن كان المفهوم الدقيق للقضاء لا يشملهم لأنهم خصم في الدعوى الجزائية، وسندرس تنظيم قضاء الأحداث بمعناه الواسع.

أولا: قضاء النيابة:

أ- تنظيم النيابة العامة للأحداث: النيابة العامة هيئة قضائية مستقلة من أجهزة القضاء يرأسها وزير العدل، وتختصر بإقامة الدعوى الجزائية ومباشرتهما، (المادة الأولى من قانون أصول المحاكمات الجزائية)[2]، ولاتوجد نيابة عامة مستقلة تختص بقضايا الأحداث الجانحين فحسب، ولكن يمكن تخصيص واحد أو أكثر من أعضاء النيابة العامة لإقامة الدعوى الجزائية المتعلقة بالأحداث الجانحين ممن لديهم خبرة

(1) قانون الأحداث الجانحين السوري لعام 1974، وتعديلاته.
(2) قانون أصول المحاكمات الجزائية السوري رقم 12 لعام 1950م، وتعديلاته.

في مشكلات جنوح الأحداث، لذا فقد نص قانون الأحداث على وجوب تخصيص أحد أعضاء النيابة العامة للقضايا المتعلقة بالأحداث، ويتم ذلك في المراكز التي يوجد فيها أكثر من ممثل واحد للنيابة العامة بقرار من وزير العدل يتخذه في الشهر الأول من كل عام، وهذا لا يمنع من قيام ممثل النيابة العامة المخصص لقضايا الأحداث القيام بأعماله الأخرى وهذا مانصت عليه المادة 35 من قانون الأحداث السوري.[1]

ب- دور النيابة العامة في قضايا الأحداث الجانحين: يخضع الأحداث لإجراءات تختلف عن تلك المطبقة على البالغين، وهنا يتطلب أن يلعب ممثل النيابة العامة دوراً متميزاً أحياناً إلى التخلي عن مهامه التقليدية في الدعوى الجزائية المتعلقة بالبالغين، وذلك لمصلحة الحدث الجانح الذي لم تكتمل بعد ملكاته العقلية والذهنية وخبرته في الحياة الاجتماعية، والنيابة العامة هي الممثل القانوني للمجتمع، فإنها أيضاً راعية لمصالح الأحداث الجانحين بإعادة تأهيلهم تربوياً وأخلاقياً ومهنياً.

تلعب النيابة العامة دوراً مهماً في مرحلة التحقيق الابتدائي، إذ ينبغي على قاضي التحقيق أخذ رأي النيابة العامة قبل إصدار مذكرة التوقيف بحق الحدث الجانح وإخلاء سبيله، وإلا عُدّ قراره مختلاً يجوز الطعن فيه أمام قاضي الإحالة، بيد أن قاضي التحقيق غير مقيد بالرأي الذي تتقدم به النيابة العامة، وذلك وفقاً للقواعد العامة في قانون أصول المحاكمات الجزائية السوري، المواد 106، 117/ 1، 121، بدلالة المادة 39 من قانون الأحداث، [2] لضمان توفير حماية حقيقية للأحداث لابد لممثل النيابة العامة من استشارة المكتب الاجتماعي المؤازر لمحكمته لكون هذا المكتب هو المسؤول عن تنظيم سجلات الحالات التي تعرض على المحاكم، ويجب على ممثل النيابة العامة حضور جلسات محاكمة الأحداث، والاستماع

(1) قانون الأحداث الجانحين السوري رقم 18 لعام 1974 م، وتعديلاته.

(2) أ- قانون أصول المحاكمات الجزائية السوري رقم 12 لعام 1950م، وتعديلاته .

ب- ينظر قانون الأحداث الجانحين السوري لعام 1974م، المادة 39.

لأقواله والفصل في طلباته يعد من الأمور الجوهرية المتعلقة بتشكيل محكمة الأحداث، لأن عدم تمثيل النيابة وعدم حضوره يجعل تشكيل المحكمة مخالفاً للأصول والقانون، ويؤدي إلى بطلان جميع الإجراءات المتخذة بما فيها الحكم الصادر هذا في محكمة الأحداث الجماعية، أما تمثيلها في حضور جلسات قاضي الأحداث الفردي فهو اختياري، فلها فقط الاكتفاء بمشاهدة الأحكام الصادرة عنه لمتابعة طرق الطعن بشأنها عند الاقتضاء.

ثانياً: قضاء التحقيق:

المبدأ أن التحقيق الابتدائي يكون إلزامياً في قضايا الأحداث الجزائية، ويترتب على ذلك أن الدعوى العامة على الحدث الجانح لا تقام مباشرة أمام محكمة الأحداث ولم يستثن المشرع السوري من ذلك سوى المخالفات والجنح البسيطة المعاقب عليها بالحبس أقل من سنة، حيث أجاز إقامة الدعوى مباشرة أمام المحكمة.

وقد أسند المشرع مهمة التحقيق في قضايا الأحداث إلى قاضي التحقيق لكنه لجأ إلى فكرة التخصص في هذا المجال، فنصت المادة 53 من قانون الأحداث السوري على تخصيص قاضي تحقيق للنظر في قضايا الأحداث في المراكز التي يوجد فيها أكثر من قاض واحد، وذلك بقرار من وزير العدل، وفي حال اشتراك أحداث وبالغين في الجريمة ينبغي على النيابة إحالتهم جميعاً أمام قاضي التحقيق المختص بقضايا الأحداث.[1]

ثالثاً: محكمة الأحداث:

استحدث المشرع السوري محكمة الأحداث الجماعية، فنص في المادة 34 من قانون الأحداث رقم 18 لعم 1974 م وتعديلاته، على أن يحاكم الأحداث أمام محاكم

(1) قانون الأحداث السوري رقم 18 لعام 1974م، وتعديلاته.

خاصة تسمى محاكم الأحداث،[1] وقد أخذ المشرع بنظام إنشاء محاكم للأحداث متفرغة لقضاياهم، وأخرى غير متفرغة، المادة 31 / 1 من قانون الأحداث مما يعني أن القاضي الذي يرأس محكمة الأحداث غير المتفرغة يمارس عمله هذا إضافة إلى مهم عمله الأصلي بوصفه قاضياً صلحياً أو مستشاراً لدى محكمة الاستئناف على سبيل المثال،[2] أو أن أعضاءها يمارسون عملهم فيها بالإضافة إلى مهام عملهم الأصلي في دوائرهم الوظيفية المنتدبين منها، المادة 32 مكرر من قانون الأحداث.[3]

تؤلف محكمة الأحداث متفرغة كانت أم غير متفرغة ، برئاسة قاضٍ وعضوية اثنين من حملة الشهادات العالية ينتقيهما وزير العدل مع عضوين احتياطيين من بين العاملين في الدولة التي ترشحهم وزارات التعليم العالي والتربية والشؤون الاجتماعية ومنظمة الاتحاد النسائي، وتجري تسميتهم بمرسوم بناء على اقتراح وزير العدل، المادة 32 / أ، من قانون الأحداث المعدلة بالقانون رقم 51 تاريخ 8 / 4/ 1979م.

وتكون ولايتهم للمحكمة الأصليين والاحتياطيين لمدة سنتين قابلة للتجديد، وفي حال انقضاء المدة يستمرون في عملهم حتى صدور مرسوم آخر، المادة 32 / ب.

والملاحظ أن المشرع لم ينص على تكليف أعضاء المحكمة اليمين القانونية التي يحلفها القاضي قبل توليه القضاء ويبدو أن هؤلاء يمارسون وظيفتهم دون استكمال هذا الشرط الضروري، وينبغي على المشرع سد هذا النقض[4].

وقد أبقى المشرع السوري على مؤسسة قاضي الأحداث المنفرد ، كما كان عليه في التشريعات السابقة، ويطلق عليه تسميات متعددة، قاضي الأحداث، المادة 32 / د من قانون الأحداث، أو قاضي محكمة الأحداث، المادة 38 من قانون الأحداث،

---

(1) قانون الأحداث الجانحين السوري، مرجع سابق، المادة 34.
(2) جوخدار، حسن، قانون الأحداث الجانحين، منشورات جامعة دمشق، ط5، 1993 – 1994م ص 120.
(3) قانون الأحداث الجانحين السوري، مرجع سابق، المادة 32.
(4) جوخدار، حسن، قانون الأحداث، مرجع سابق، ص 123.

ويُختار قاضي الأحداث من بين القضاة ذوي الخبرة في شؤون الأحداث بصرف النظر عن فئاتهم ودرجاتهم، ويساعده كاتب ضبط طبقاً للقواعد العامة.[1]

هذا وإن إفراد قاضٍ للنظر في قضايا الأحداث الجانحين يستند إلى فكرة التخصص في نطاق العمل القضائي، لما فيها من فوائد كثيرة، منها جودة المردود وسرعة الإنجاز.[2]

لكن المشرع رجع عن فكرة التخصص هذه في القانوني رقم 51 لعام 1979 م، المعدل لقانون الأحداث بوصفها محاكم أحداث، والعدول عن فكرة التخصص منتقد لأنه ردة إلى الوراء.

رابعاً: غرفة الأحداث في محكمة النقض:

قسمت المادة 45 من قانون السلطة القضائية محكمة النقض إلى ثلاث دوائر، واحدة للقضايا المدنية والتجارية، وأخرى للقضايا الجزائية، وثالثة لقضايا الأحوال الشخصية في المرسوم التشريعي رقم 34 تاريخ 14 / 2 / 1966 وتصدر كل دائرة قراراتها من ثلاثة مستشارين، وعند صدور قانون الأحداث رقم 18 لعام 1974م، نص في المادة 33 منه على إحداث غرفة خاصة لدى محكمة النقض للنظر في قضايا الأحداث واشترطت المادة 59 على أن يتم هذا الأمر خلال سنة على الأكثر من تاريخ نفاذ قانون الأحداث، وقد صدر قرار مجلس القضاء الأعلى برقم 294 بتاريخ 27 / 7 / 1974م يتضمن تأليف غرفة خاصة في محكمة النقض للنظر في قضايا الأحداث مشكلة من رئيس ومستشارين.

(1) قانون الأحداث الجانحين السوري، مرجع سابق، المادة 32 / د، المادة 38.
(2) جوخدار، حسن، قانون الأحداث، مرجع سابق، ص 125.

الفرع الثاني: الاختصاص في الدعوى الجزائية والمدنية

أولاً: الاختصاص في الدعوى الجزائية:

-1- الاختصاص الشخصي: يتحدد الاختصاص الشخصي إلى سن المدعى عليه وقت ارتكاب الجريمة، وهو معيار توزيع الاختصاص بين قضاء الأحداث والمحاكم الأخرى ويشمل اختصاص قضاء الأحداث الشخصي محاكمة ممن أتموا العاشرة ولم يتموا الثامنة عشرة عن جميع الجرائم التي يرتكبوها، سواء كانت جنحة أو جناية أو مخالفة، المادة 31 / أ من قانون الأحداث السوري،[1] وفي حالة اشترك في الجريمة الواحدة أحداث وبالغون، يجب التفريق بينهم وتنظيم إضبارة خاصة للأحداث وفقاً للأصول التي نصت عليها المادة 40 من قانون الأحداث الجانحين السوري.

2- الاختصاص النوعي: حددت المادة 32 المعدّلة من قانون الأحداث الاختصاص النوعي لمحكمة الأحداث في القضايا الجنائية والجنحية التي تتجاوز فيها عقوبة الحبس سنة واحدة وتأسيساً على ذلك فإن جميع الأحداث ممن أتموا العاشرة ولم يتموا الثامنة عشرة من عمرهم يحاكموا أمام محاكم الأحداث، وتختص محكمة الأحداث في القضايا التي تتجاوز فيها عقوبة الحبس سنة والمتعلقة بتسيب الأولاد وإهمال العناية بهم، وهي الجرائم المنصوص عليها في المادة 484 و ما بعدها من قانون العقوبات السوري[2].

3- الاختصاص المكاني: نص المشرع في المادة 36 /أ من قانون الأحداث السوري على هذا الاختصاص، إذ جاء فيها أنه يعين الاختصاص المكاني لمحكمة الأحداث وفقاً للترتيب:

---

(1) ذلك خلافاً لما كان عليه الحال في التشريعات السابقة، إذا كان الأحداث الذين أتموا الخامسة عشرة ولم يتموا الثامنة عشرة يحاكمون أمام محكمة الجنايات العادية إذا اتهموا بجناية، ينظر: نقض، جناية، قرار 894، تاريخ 20 / 12 / 1953م، مجلة القانون، السنة الخامسة، العدد الأول، ص65.

(2) قانون العقوبات السوري لعام 1949م، وتعديلاته حتى عام 2023م.

أ- محكمة مكان ارتكابه الجريمة، ب- محكمة موطن الحدث أو موطن أبويه أو وليه.

ج- محكمة المكان الذي يوجد فيه معهد الإصلاح أو مركز الملاحظة الذي وضع فيه الحدث وأيضاً نصت على ذلك المادة 3/ 1 من من قانون أصول المحاكمات الجزائية السوري.[1]

ثانياً: الاختصاص في الدعوى المدنية:

1- موقف القانون المقارن:

لم تجز بعض التشريعات إقامة دعوى الحق الشخصي أمام قضاء الأحداث بقصد عدم إشغاله في مسائل مدنية شائكة، وحتى يفسح المجال أمامه لبحث جريمة الحدث ودراسة شخصيته للوقوف على الأسباب والعوامل التي دفعته لارتكابها.

(بينما أجازت تشريعات أخرى إقامة دعوى الحق الشخصي أمام قضاء الأحداث بهدف تبسيط واختصار الإجراءات فضلاً عن أنّ هذا القضاء أقدر على الفصل في النزاع المدني، وأنّ عدم السماح للمدعي الشخصي بالتدخل أمامه للدفاع عن مصالحه فيه غبن له، إذ إنه سوف يفاجأ بصدور حكم من محكمة الأحداث في غيابه، ويكون حجة أمام القضاء المدني في الوقت الذي لا يكون في مصلحته)[2].

2- موقف القانون السوري:

اتبع المشرع السوري النظام القاضي بجواز إقامة دعوى الحق الشخصي أمام قضاء الاحداث فنصت المادة 42 من قانون الأحداث على أن تقام دعوى الحق الشخصي أمام محكمة الأحداث وفقاً للأصول العادية، ومفاد ذلك أن للمضرور من

---

(1) قانون أصول المحاكمات الجزائية السوري، رقم / 12/ لعام / 1950 م وتعديلاته.

(2) محمود، محمود مصطفى، أصول قانون العقوبات في الدول العربية، القاهرة، 1970، رقم 92، ص81 وما يليها.

جريمة الحدث حق الخيار بين إقامة دعواه تبعاً للدعوى العامة أمام قضاء الأحداث المختص أو إقامتها على حدة أمام القضاء المدني، وفي هذه الحال يتوقف النظر فيها إلى أن يتم الفصل في الدعوى العامة بحكم مبرم (المادة 15 / 1 من قانون أصول المحاكمات الجزائية السوري.[1]

3- حالة مساهمة بالغ وحدث في الجريمة:

إذا ساهم الحدث في ارتكاب الجريمة مع بالغ، فالأصل أن يقيم المضرور دعواه المدنية على الحدث تبعاً للدعوى العامة أمام قضاء الأحداث، وعلى البالغ أمام القضاء الجزائي العادي المختص بمحاكمته، وهذا يعني نشر الدعوى الواحدة أمام محكمتين، وذلك لأن محكمة الأحداث لاتملك الحكم بالحق الشخصي على المساهمين في الجريمة من البالغين، ولكن إذا كان المساهم في الجريمة مع الحدث متولي الرقابة فإنه يحاكم أمام محكمة الأحداث بصفته ولياً على ابنه القاصر ومسؤولاً بالمال عن أعماله الضارة[2].

وقد أجاز المشرع إقامة الدعوى المدنية على الحدث والبالغ أمام المحكمة الجزائية العادية المختصة بالبالغين، فنص المادة / 42/ من قانون الأحداث على أنه: إذا كان المسؤولون عن الجرم أحداثاً وغير أحداث أمكن إقامة دعوى الحق الشخصي عليهم جميعاً أمام المحكمة الجزائية العادية المختصة لغير الأحداث،وفي هذه الحالة لايشترط حضور الحدث أمام المحكمة العادية المختصة لغير الأحداث، بل يمكن أن ينوب عنه وليه أو وصيه أو أي ممثل قانوني وإذا لم يبت في اشتراك الحدث بالجرم جاز للمحكمة العادية تأخير البت في دعوى الحق الشخصي إلى مابعد الفصل نهائياً في مسؤولية الحدث من قبل محكمة الأحداث المختصة.[3]

---

(1) قانون أصول المحاكمات الجزائية السوري، رقم 12 لعام 1950م، وتعديلاته.

(2) نقض، الهيئة العامة، رقم 1913، جنحة، في 13 / 11 / 1958، مجلة القانون، السنة 10، ص 178.

(3) قانون الأحداث الجانحين السوري رقم 18 لعام 1974م، وتعديلاته.

وأخيراً للمضرور من الجريمة إقامة دعواه على الأحداث والبالغين أمام القضاء المدني المختص باعتباره صاحب الاختصاص الأصيل في نظرها ويتحمل التعويض بالتضامن جميع المحكوم عليهم من جريمة واحدة.[1]

المطلب الثالث: التدابير الإصلاحية والعقوبات المقررة للأحداث

الفرع الأول: مفهوم التدابير الإصلاحية:

توجد في أوساط الفقه والقضاء ثلاثة آراء مختلفة بصدد تحديد مفهوم التدابير الإصلاحية، المقرر للأحداث الجانحين:[2]

الأول: يرى أن التدابير التي تفرض على الحدث الجانح هي بمثابة وسائل تربية وإصلاح وتقويم وليست عقوبات.

الثاني: يرى في التدابير الإصلاحية، كإيداع الحدث في معهد إصلاحي لتقويمه، أنها ليست عقوبات إنما هي من إجراءات التحفظ الإداري.

الثالث: يرى في التدابير التي يواجه بها الحدث الجانح عقوبات حقيقية، لأنها تهدف إلى التأديب والإصلاح، وهما هدف مشترك للعقوبات والتدابير على حدّ سواء.

وقد تبنت محكمة النقض السورية الرأي الأول، حيث استقر قضاؤها على أن التدابير المقررة للأحداث الجانحين ليست من نوع العقوبة لأنها لم تشرّع للعقاب والزجر، ورتبت على هذا الرأي بعض النتائج القانونية الهامة.[3]

---

(1) ينظر المواد 129 – 146 – من قانون العقوبات السوري، ينظر: المادة 170 من القانون المدني السوري والتي تنص على أنه: إذا تعدد المسؤولون عن عمل ضار كانوا متضامنين في التزامهم بتعويض الضرر، وتكون المسؤولية فيما بينهم بالتساوي إلا إذا عين القاضي كل منهم في التعويض.

(2) جوخدار، حسن، مرجع سابق، ص 78 وما بعدها.

(3) ينظر: نقض رقم 436 – جناية – في 12 / 5 / 1970م، مجلة القانون، السنة 21، والعدد 6، ص 729، نقض رقم 430– جنحة، في 10/ 3 / 1963 م، مجلة القانون السنة 14، العدد 3، ص 267.

الفرع الثاني: أنواع التدابير الإصلاحية:

بينت المادة الرابعة من قانون الأحداث لسنة 1974م، أنواع التدابير الإصلاحية كما يلي: [1]

أولاً: تدابير التسليم: وهي تدابير الحماية والإصلاح مقررة لمن يرتكب أي جريمة، جناية أم جنحة أم مخالفة في مرحلة الحداثة بين العاشرة والخامسة عشرة، وهي جائزة أيضاً للذين أتموا الخامسة عشرة ولم يتموا الثامنة عشرة في الجنح والمخالفات فحسب، ويسلم الحدث:

-1- للأبوين أو الولي الشرعي: للمحكمة أن تحكم بتسليم الحدث إلى أبويه أو إلى وليه الشرعي فيجب أن تتوافر فيهم الضمانات الأخلاقية وأن يكون باستطاعتهم القيام بتربيته حسب إرشادات المحكمة وهذا ما نصت عليه المادة 6 من قانون الأحداث.

-2- التسليم إلى أحد أفراد أسرته: إذا لم تتوافر في الأبوين أو الولي الشرعي الضمانات الأخلاقية، يسلم إلى أحد أفراد أسرته ويجب عليه أن يتعهد باتباع ارشادات المحكمة وهذا مانصت عليه المادة 7 من قانون الأحداث.

-3- تسليم الحدث إلى غير ذويه: مثال جمعية أو مؤسسة صالحة لتربية الحدث، وينبغي على القائمين على تربيته اتباع الإرشادات اللازمة (المادة 8 من قانون الأحداث).

ثانياً: وضع الحدث في مركز للملاحظة: أجازت المادة 47 من قانون الأحداث لقاضي الأحداث أن يقرر أثناء النظر في الدعوى، وقبل إصدار الحكم ، وضع الحدث في مركز للملاحظة لمدة لا تتجاوز ستة أشهر إذا رآى أن حالته الجسمية أو النفسية تستلزم دراسة وملاحظة واسعة من تقدير التدبير الإصلاحي الملائم.[2]

ثالثاً: وضع الحدث في معهد إصلاحي: يمكن فرض هذا التدبير على الأحداث الذين

---

(1) قانون الأحداث الجانحين السوري، مرجع سابق، المادة 4.

(2) قانون الأحداث الجانحين السوري، مرجع سابق، المادة 47.

أتموا العاشرة ولم يتموا الثامنة عشرة من العمر في جميع الجرائم، وعلى الذين أتموا الخامسة عشرة ولم يتموا الثامنة عشرة في الجنح والمخالفات فحسب، (المادة 3 من قانون الأحداث).

رابعاً: تدبير الحجز في مأوى احترازي: نصت المادة 16/ ب من قانون الأحداث على أنه إذا تبين أن جنوح الحدث ناشئ عن مرض عقلي يحجز في مصح ملائم حتى شفائه. والحجز في مأوى احترزاي من التدابير الإصلاحية التي عددتها المادة الرابعة من قانون الأحداث.[1]

خامساً: الحرية المراقبة: هي تدبير يهدف إلى مراقبة سلوك الحدث والعمل على إصلاحه بإسداء النصح له ومساعدته على تجنب السلوك السيء، (المادة 19 من قانون الأحداث). ومدة تدبير الحرية المراقبة من ست أشهر إلى ثلاث سنوات، (المادة 21 من قانون الأحداث).

سادساً: منع الإقامة: أجازت المادة 17 من قانون الأحداث للمحكمة أن تفرض هذا التدبير حيث جاء فيها أنه: للمحكمة أن تمنع إقامة الحدث في أماكن معينة، على أن يكون قد تجاوز عند الحكم بهذا التدبير الخامسة عشرة من عمره.

سابعاً: منع ارتياد المحلات المفسدة: يمنع من ارتياد الخمارات والمقامر، وفي حال مخالفته يفرض عليه أحد التدابير الإصلاحية، (المادة 18 من قانون الأحداث).

ثامناً: المنع من مزاولة عمل ما: للمحكمة منع الحدث من مزاولة أي عمل يشكل خطراً عليه، وأن يكون المنع مفيداً له ويسهم في إصلاحه، (المادة 4 من قانون الأحداث)، (والمادة 49 والمادة 53 من قانون الأحداث).

تاسعاً: تدابير الرعاية: يعهد بالرعاية إلى معاهد إصلاحية معترف بها من الدولة وعلى المعهد أن يوفر للحدث التدريب والتعليم المهني، وأن يقدم المعهد للمحكمة تقرير عن حالة الحدث كل ثلاثة أشهر، (المادة 27 من قانون الأحداث)[2].

---

(1) قانون الأحداث الجانحين السوري، مرجع سابق، المادة 16.

(2) قانون الأحداث الجانحين السوري، مرجع سابق، المواد 17 – 19– 21 – 18 – 49 – 53–27.

الفرع الثالث: أنواع العقوبات المطبقة على الأحداث الجانحين

أولاً: استبعاد العقوبات الفرعية والاضافية:

استبعد المشرع هذه العقوبات، فنصت المادة / 58/ من قانون الأحداث على أنه لا تطبق بحقهم العقوبات الفرعية والإضافية، كما تلغى تلك العقوبات المقررة بأحكام مبرمة قبل نفاذ هذا القانون.[1]

ثانياً: خضوع الأحداث لعقوبة الحبس مع التشغيل:

إن المشرع نص صراحة على تطبيق عقوبات مخففة بحق الأحداث الذين أتموا الخامسة عشرة من عمرهم في حال ارتكابهم جنايات، مادة / 3 / ب / من قانون الأحداث، وقد بينت المادة / 29/ من قانون الأحداث طريقة تخفيض العقوبات، فجاء فيها ما يلي: تفرض على مرتكبي الجنايات من الأحداث الذين أتموا الخامسة عشرة من عمرهم العقوبات التالية:

-أ- إذا كانت جريمته من الجنايات المستحقة الإعدام يحبس مع التشغيل من ست سنوات إلى اثنتي عشرة سنة.

ب- إذا كانت جريمته من الجنايات المستحقة عقوبة الأشغال المؤبدة أو الاعتقال المؤبد يحبس مع التشغيل من خمس سنوات إلى عشر سنوات.

ج- إذا كانت جريمته من الجنايات المستحقة الأشغال الشاقة المؤقتة أو الاعتقال المؤقت يحبس مع التشغيل من سنة إلى خمس سنوات.[2]

---

(1) ينظر، نقض أحداث، قرار 846 / 84، تاريخ 9 / 5 / 1984م، مجلة المحامون لعام 1985، ص 147، نقض أحداث، قرار 994 / 84، تاريخ 24/ 5 / 1984م، مجلة المحامون لعام 1985م، ص 41.

(2) قانون الأحداث الجانحين السوري، مرجع سابق، المادة 3 – 29.

ثالثاً: جواز الجمع بين عقوبة الحبس مع التشغيل وتدبير الإصلاح:

أجاز المشرع للمحكمة أن تفرض تدبيراً اصلاحياً أو أكثر مما عددته المادة / 29/ من قانون الأحداث على الأحداث المحكومين بإحدى العقوبات الأصلية المخففة، وينبغي أن تنفذ العقوبة والتدبير على التوالي، بحيث تنفذ العقوبة أولاً لكونها وجوبية بينما التدبير جوازي.[1]

رابعاً: تنفيذ العقوبة في مكان خاص بالأحداث:

لم يشأ المشرع أن يحبس الأحداث المحكومين بالعقوبات المخففة في السجون المخصصة للمحكومين البالغين، بل نص صراحة في المادة /30/ من قانون الأحداث على أن يتم حبسهم في معاهد إصلاح للأحداث لمنع اختلاطهم بفئات المجرمين من البالغين، ويستفيد الحدث المحكوم عليه بعقوبة الحبس مع التشغيل من وقف الحكم النافذ، بعد تنفيذ ثلاثة أرباع مدة عقوبته، إذا ثبت أنه صلح فعلاً، وهذا من صلاحيات محكمة الموضوع.[2]

خامساً: مدى استفادة الأحداث من وقف تنفيذ العقوبة:

أخذ المشرع السوري بمؤسسة وقف تنفيذ العقوبة لتبنيه مبدأ تفريد العقاب، فقد يتورط بعض الأفراد في الجريمة بسبب ظروف خاصة واستثنائية، فالمحكمة لها عند الحكم بعقوبة جنحية أو تكديرية أن تأمر بوقف تنفيذها إذا لم يسبق أن قضي على المحكوم عليه بعقوبة من نوعها أو أشد منها وفقاً للمواد / 161/ وما بعدها من قانون العقوبات السوري.[3]

---

(1) جوخدار، حسن، مرجع سابق، رقم 88، ص108.

(2) ينظر، نقض، أحداث، قرار 188 / 87، تاريخ 22 / 3 / 1987م، مجلة المحامون لعام 1987 م، ص 1145.

(3) قانون العقوبات السوري لعام 1949م، وتعديلاته، المادة / 161/ وما بعدها.

الفرع الرابع: الأحكام المشتركة بين العقوبات والتدابير الإصلاحية

أولاً: التقادم: حدّد المشرع مدداً خاصة للتقادم في قضايا الأحداث تأكيداً منه على تخصيصهم بمعاملة جزائية متميزة عن البالغين، فنص في المادة / 55/ من قانون الأحداث على أنه: مع الاحتفاظ بأحكام المادة / 166/ من قانون العقوبات فإن مدد التقادم المنصوص عليها في قانون العقوبات وأصول المحاكمات الجزائية، تخفض إلى نصفها في جميع جرائم الأحداث وبناء على ذلك فإن التقادم على الدعوتين المدنية والعامة في جرائم الأحداث يكتمل بمرور خمس سنوات في الجنايات، وسنة ونصف في الجنح ونصف سنة في المخالفات.

ثانياً: استبعاد أحكام التكرار: لم يشأ المشرع السوري تطبيق الأحكام الخاصة بالتكرار المنصوص عليها في قانون العقوبات على الأحداث، وهذا ما نصت عليه المادة / 58 / أ، من قانون الأحداث، ومعنى ذلك أنه لا تسري أحكام التكرار على الأحداث.[1]

ثالثاً: عدم تسجيل الأحكام: قدمنا أن عدم سريان أحكام التكرار أو العود على الأحداث يقتضي صرف النظر عن سوابقهم القضائية وعن جرائمهم المقترفة قبل بلوغهم سن الرشد، ذلك لكي يبدؤوا حياتهم الاجتماعية خالية من أي إشارة إلى انحرافهم في وقت لم يكن فيه وعيهم كاملاً، وهذا ما أقره المشرع في المادة / 58 / مبدأ عدم تسجيل الأحكام الصادرة بحقهم في السجل العدلي.[2]

(1) قانون الأحداث الجانحين السوري، مرجع سابق، المادة / 58 / أ.

(2) نقض، جنحة، رقم 465، تاريخ 19 / 2 / 1969م، مجلة القانون، سنة 20، ص511.

الخاتمة

الحمد لله الذي بشكره تدوم النعم، والصلاة والسلام على خير خلق الله محمد بن عبد الله وعلى آله وصحبه أجمعين، ففي ختام هذا البحث، وبعد استعراض المسؤولية الجزائية للحدث بين القانون والفقه وعقوبته تمكنت أن أقطف النتائج التالية:

-1- أن الشريعة الإسلامية أعطت مكانة هامة للحدث واهتمت فيه اهتماماً بالغاً.

-2- بينت الشريعة الإسلامية أحكام الحدث من حين أن تدب فيه الحياة وهو ببطن أمه حتى يلد ويترعرع.

-3- القانون حدد سن الرشد للحدث ذكراً أم أنثى من عمر عشرة سنوات حتى ثمانية عشرة سنة.

-4- بينت الشريعة الإسلامية حقوق الحدث وأكرمته ومنحت له حماية واسعة، عكس القوانين التي أتت متأخرة لتبين بعض حقوقه.

-5- بينت الشريعة الإسلامية المسؤولية الجزائية للحدث وقسمتها حسب عمر الحدث وقوة الجريمة وضررها.

-6- أعطت الشريعة الإسلامية للحدث ضمانات الحماية منذ ولادته حتى يترعرع وضمنت حقوقه جميعاً، عكس القانون الوضعي الذي حدد بعض الحقوق وضمن فئات عمرية محددة.

-7- أعطى قانون الأحداث السوري للحدث ضمانات ومحاكمات أثناء ارتكاب الجرائم وخصص له قضاء مستقل يدعى قضاء الأحداث.

-8- تبنى قانون الأحداث السوري ومحكمة النقض السورية على أن التدابير المقررة للأحداث الجانحين ليست من نوع العقوبة.

-9- أعطى قانون الأحداث الجانحين للمحكمة أن تختار التدبير الأصلح للحدث ولها أن تختار بين العقوبة أو الإصلاح أو معاً.

-10- استبعد قانون الأحداث السوري عن الحدث العقوبات الفرعية والإضافية، وعدم تسجيل الأحكام بحقهم، وعدم تسجيل تكرار الجرائم التي يعملها لأجل تأهيله وإصلاحه عندما يكمل عقوبته أو التدبير المتخذ بحقه.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم:

-1- ألينا، خليل، إنحراف الأحداث بين القانون والمجتمع، عمان، 2010م.

-2- الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن الأمم المتحدة لعام 1948م.

-3- إعلان حقوق الطفل الصادر من هيئة الأمم المتحدة في 20 / 11 / 1959م.

-4- البغا، مصطفى ديب، الأدب المفرد، ت: دار ابن كثير، بيروت، اليمامة، ط3، الموسوعة الذهبية، د.س.ن.

-5- البخاري، أبو عبد الله محمد بن اسماعيل، صحيح البخاري، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط2، 1991م.

-6- جوخدار، حسن، قانون الأحداث الجانحين، منشورات جامعة دمشق، ط5، 1993-1994م.

-7- الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، ط7، مصر، المطبعة الأميرية، 1953م.

-8- زيتون، منذر عرفات، الأحداث ومسؤوليتهم ورعايتهم في الشريعة الإسلامية 2001م.

-9- عودة، عبد القادر، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنة بالقانون الوضعي، بيروت، دار الكتب العلمية، 2005م.

10- الغزالي، محمد، المستصفى في علم أصول الفقه، ت: محمد الأشقر، ط1، الرسالة، 1997م.

11- فوزي، محمد شريف، مبادئ التشريع الجنائي الإسلامي، سلسلة الكتاب الجامعي، القاهرة، د.س.ن.

12- قانون الأحداث الجانحين السوري رقم 18 لعام 1974م، والمعدل بعض نصوصه بالقانون رقم 52 لعام 2003م.

13- قانون الأحداث الجانحين الأردني رقم 24 لعام 1968، والقانون رقم 16 لعام 1954م.

14- قانون أصول المحاكمات الجزائية السوري رقم 12 لعام 1950م، وتعديلاته.

15- قانون العقوبات السوري لعام 1949م وتعديلاته.

16- قرارت محكمة النقض السورية، غرف الأحداث - الجنايات - الجنح، من عام 1958 حتى 2023م.

17- القانون المدني السوري رقم 84 لعام 1949م، وتعديلاته.

18- القانون الدستوري السوري لعام 2012م، الباب الثاني، الحقوق والحريات .

19- محمود، محمود مصطفى، أصول قانون العقوبات في الدول العربية، القاهرة، 1970م.

أنماط الصّورة الشّعريّة عند الشّاعر هاشم الرّفاعي
قصيدة ((رسالة في ليلة التّنفيذ)) أنموذجًا

غسّان نديم أمّون

Abstract

Objectives: This study sought to achieve three main objectives

- Introducing the poet Hashim Al-Rifai.
- Definition of the poetic image, language, and terminology.
- Shedding light on the poetic image in ancient and modern criticism.
- Revealing the patterns of poetic imagery in the poem "A Message on the Night of Execution".

Methodology: This study is based on the descriptive and analytical approach, which is concerned with studying the patterns of poetic images and describing them accurately according to the poet Hashim Al-Rifai. In this study, I used several analytical studies to address this topic.

Results: This study reached several results, the most notable of which are: the complexity around the definition of the poetic image and the difference in the concept, in addition to the development of this term throughout the ages, passing through the role of sensory and moral images in embodying the poetic experience and conveying reality in a detailed way, leading to revealing the manifestations of the poetic image in reality. The prisoner through a poem (A message on the night of execution.

Conclusion: This study concluded that the poetic image represents the backbone of poetry, and that poetic styles have a major role in embodying

the poet's psychological experience and influencing the recipient. In addition to its role in the process of literary creativity and the creation of poetic images.

Keywords: poetic image, patterns, sensory images, moral images.

الملخّص:

الأهداف: سعت هذه الدّراسة إلى تحقيق ثلاثة أهداف رئيسيّة

- التعريف بالشّاعر هاشم الرّفاعي.
- التعريف بالصّورة الشّعريّة، لغة واصطلاحًا.
- تسليط الضّوء على الصّورة الشّعرية في النّقد قديمة وحديثه.
- الكشف عن أنماط الصّورة الشّعريّة في قصيدة "رسالة في ليلة التنفيذ".

المنهجيّة: تقوم هذه الدّراسة على المنهج الوصفي التحليلي الّذي يعنى بدراسة أنماط الصّورة الشّعرية ووصفها وصفًا دقيقًا عند الشّاعر هاشم الرّفاعي، وقد استعنت في هذه الدّراسة بعدة دراسات تحليليّة في معالجة هذا الموضوع.

النتائج: توصلت هذه الدّراسة إلى عدة نتائج أبرزها: التعقيد حول التعريف في الصّورة الشّعرية والاختلاف في المفهوم، إضافة إلى تطوّر هذا المصطلح عبر العصور، مرورًا بدور الصّور الحسيّة والمعنويّة في تجسيد التجربة الشّعريّة ونقل الواقع بطريقة تفصيليّة، وصولًا إلى الكشف عن تجلّيات الصّورة الشّعرية في واقع السّجين من خلال قصيدة (رسالة في ليلة التنفيذ).

الخلاصة: خلصت هذه الدراسة إلى أن الصّورة الشّعرية تمثل العامود الفقري للشّعر، وأن للأنماط الشّعريّة دور كبير في تجسيد تجربة الشّاعر النّفسيّة، والتأثير في المتلقي. إضافة إلى دورها في عمليّة الإبداع الأدبي وصناعة الصّورة الشّعرية.

الكلمات الدّالة: الصّورة الشّعريّة، الأنماط، الصّور الحسّيّة، الصّور المعنويّة.

المقدمة

تعدّ الصّورة الشّعريّة ركيزة أساسيّة من ركائز الإبداع الأدبي، فمن خلالها يستطيع المرء التّعبير عن مشاعره بأسلوب فنّي ينقل المعنى من الكلام التقريري العاديّ إلى التّعبير الإبداعي، والصّورة الشّعريّة تعتمد بشكل أساسيّ على الحواس، التي تلعب دورًا أساسيّا في تصوير نفسيّة الشّاعر، والتّأثير في المتلقي، ولكنّ هذا التصوير يحتاج أيضا إلى الصّور المعنويّة، تلك الصّور الّتي تتمثّل بالأفكار المعنويّة المجرّدة، فالصّور الحسّيّة والصّور المعنويّة تشكلان النّمط الأساسي للصّورة الشّعرية في الأدب العربي.

ومن أجل معالجة هذا الموضوع، قام الباحث باختيار قصيدة " رسالة في ليلة التنفيذ" للشّاعر هاشم الرّفاعي، وهي تحكي قصة شاب حكم عليه بالإعدام ظلمًا، وقد قام بكتابة رسالة إلى والده في اللّيلة الأخيرة قبيل تنفيذ الحكم، يخبره فيها عن مشاعره وأفكاره بطريقة وجدانيّة مأساويّة، تنوعت ما بين الإحساس باليأس، والسّخرية، وتأنيب الضّمير، إضافة إلى وصف السّجن والسّجان، واشتياقه إلى أمه، وقد لبست هذه القصيدة الثّوب القصصيّ، وجاءت محمّلة بالعديد من الصّور الشّعريّة والمحسّنات البلاغيّة. وقد تم اختيار هذا الموضوع من أجل تسليط الضّوء على الأنماط الشّعريّة وتوظيفها في هذه القصيدة، إما إشكاليّة هذا البحث فهي تدور حول أنماط الصّورة الشّعرية عند الشّاعر هاشم الرّفاعي، وقد تفرّعت إلى عدّة أسئلة أبرزها:

- من هو الشّاعر هاشم الرّفاعي؟

- ما هي الصّورة الشّعريّة لغويا، واصطلاحيًّا؟
- كيف تتجلّى الصّور الشّعرية في النّقد الأدبي قديمة وحديثه؟
- كيف قام الشّاعر هاشم الرّفاعي بتوظيف أنماط الصّورة الشّعريّة؟

أمّا خطة البحث فقد اشتملت على مقدمة وثلاثة محاور أساسيّة وخاتمة، تتفرّع منها عدّة عناوين فرعيّة، يتضمن المحور الأول إطلالة على حياة الشّاعر هاشم الرّفاعي، ويتضمن المحور الثّاني تعريف للصّورة الشّعريّة، في حين يتضمن المحور الثّالث أنماط الصّورة الشّعريّة

رسالة في ليلة التنفيذ

[أبتاه ماذا قد يخطُّ بناني ... والحبلُ والجلادُ ينتظراني
هذا الكتابُ إليكَ مِنْ زَنْزانَةٍ ... مَقْرورَةٍ صَخْرِيَّةِ الجُدْرانِ
لَمْ تَبْقَ إلاَّ ليلةٌ أحْيا بِها ... وأُحِسُّ أنَّ ظلامَها أكفاني
سَتَمُرُّ يا أبتاهُ لستُ أشكُّ في ... هذا وتَحمِلُ بعدَها جُثماني
الليلُ مِنْ حَولي هُدوءٌ قاتِلٌ ... والذكرياتُ تَمورُ في وِجْداني
وَيَهُدُّني أَلمي فأنْشُدُ راحَتي ... في بِضْعِ آياتٍ مِنَ القُرآنِ
والنَّفْسُ بينَ جوانِحي شفَّافةٌ ... دَبَّ الخُشوعُ بها فَهَزَّ كَياني
قَدْ عِشْتُ أُومِنُ بالإلهِ ولم أَذُقْ ... إلاَّ أخيراً لَذَّةَ الإيمانِ
والصَّمتُ يقطعُهُ رَنينُ سَلاسِلٍ ... عَبَثَتْ بِهِنَّ أَصابعُ السَّجّانِ
أَنا لا أُحِسُّ بِأيِّ حِقْدٍ نَحْوَهُ ... ماذا جَنَى فَتَمَسُّه أَضْغاني
هُوَ طيِّبُ الأخلاقِ مثلُكَ يا أبي ... لم يَبْدُ في ظَمَأٍ إلى العُدوانِ

وَعـلى الجِـدارِ الصُّـلبِ نافـذةٌ بهـا ... معنـى الحيـاةِ غليظـةُ القُضْـبانِ

وَيـدورُ هَمْـسٌ في الجَـوانِحِ مـا الَّـذي ... بِـالثَّوْرَةِ الحَمْقـاءِ قَـدْ أَغْـراني؟

دَمْـعُ السَّـجينِ هُنـاكَ في أَغْلالِـهِ ... وَدَمُ الشَّـهيدِ هُنَـا سَـيَلْتَقِيانِ

حَتَّـى إِذا مـا أُفْعِمَـتْ بِهِمـا الرُّبـا ... لم يَبْـقَ غَيْـرُ تَمَـرُّدِ الفَيَضـان

فَيَمُـوجُ يقتلِـعُ الطُّغـاةَ مُزَمْجِـراً ... أَقْـوى مِـنَ الْجَبَـرُوتِ وَالسُّـلْطانِ

شـكرا لهـم أنـا لا أريـد طعـامهم ... فليرفعـوه فلسـت بالجوعـان

هـذا الطعـام المـر مـا صـنعته لي ... أمـي ولا وضـعوه فـوق خـوان

كـلا ولم يشـهده يـا أبتـي معـي ... أخـوان جـاءاه يسـتبقان

مـدوا إلي بـه يـدا مصـبوغة ... بـدمي وهـذه غايـة الإحسـان

أَنـا لَسـتُ أَدْري هَـلْ سَـتُذْكَرُ قِصَّـتي ... أَمْ سَـوْفَ يَعْرُوهـا دُجَـى النِّسْـيانِ؟

أَمْ أَنَّنـي سَـأَكونُ في تارِيخِنـا ... مُتـآمِراً أَمْ هَـادِمَ الأَوْثـانِ؟

كُـلُّ الَّـذي أَدْرِيـهِ أَنَّ تَجَرُّعـي ... كَـأْسَ الْمَذَلَّـةِ لَـيْسَ في إِمْكـاني

لَـوْ لَـمْ أَكُـنْ في ثَـوْرَتي مُتَطَلِّبـاً ... غَيْـرَ الضِّـياءِ لأُمَّتـي لَكَفـاني

فَـإذا سَـقَطْتُ سَـقَطْتُ أَحْمِـلُ عِـزَّتي ... يَغْـلي دَمُ الأَحْـرارِ في شِـرياني

أَبَتـاهُ إِنْ طَلَـعَ الصَّـباحُ عَلَـى الـدُّنى ... وَأَضـاءَ نُـورُ الشَّـمْسِ كُـلَّ مَكـانِ

واسـتقبل العصـفورُ بـين غصـونه ... يومًـا جـديدًا مشـرق الألـوان

وأتـى – يـدق كمـا تعـود – بابنـا ... سـيدق بـابَ السـجن جـلادان

وأكـون بعـد هنيهـة متأرجحـاً ... في الحبـل مشـدودًا إلى العيـدان

ليــكن عــزاؤك أن هــذا الحبــل مــا ... صـــنعتْه في هـــذي الربـــوع يـــدان

أَنـــا لا أُرِيـــدُكَ أَنْ تَعـــيشَ مُحَطَّمـــاً ... في زَحْمَـــــةِ الآلامِ وَالأَشْـــــجانِ

إِنَّ ابْنَـــكَ المَصْـــفُودَ في أَغْلالِـــهِ ... قَـدْ سِـيقَ نَحْـوَ الْمَـوْتِ غَيْـرَ مُـدانِ

فَـــاذْكُرْ حِكايـــاتٍ بِأَيَّـــامِ الصِّـــبا ... قَـدْ قُلْتَهـا لي عَـنْ هَـوى الأَوْطـانِ

وَإذا سَـمْعْتَ نَحِيـبَ أُمِّـيَ في الـدُّجى ... تَبْكـــي شَـــباباً ضـــاعَ في الرَّيْعـــانِ

وتُكَـــتِّمُ الحَســـراتِ في أَعْماقِهـــا ... أَلَمَـــاً تُوارِيـــهِ عَـــنِ الجِيـــرانِ

فَاطْلُـبْ إِليهـا الصَّـفْحَ عَنِّـي إِنَّنـي ... لا أَبْتَغـــي مِنَهـــا سِـــوى الغُفْـــرانِ

مـــازَالَ في سَـــمْعي رَنـــينُ حَـــديثِها ... وَمقالِهـــا في رَحْمَـــةٍ وَحنـــانِ

أَبُنَـــيَّ: إِنِّـــي قـــد غَـــدَوْتُ عليلـــةً ... لم يبـــقَ لي جَلَـــدٌ عَـــلى الأَحْـــزانِ

فَـأَذِقْ فُـؤادِيَ فَرْحَـةً بِالْبَحْـثِ عَـنْ ... بِنْـتِ الحَـلالِ وَدَعْـكَ مِـنْ عِصْـياني

هـــذا الـــذي سَـــطَرْتُهُ لـــكَ يـــا أبـــي ... بَعْـــضُ الـــذي يَجْـــري بِفِكْـــرٍ عـــانِ

لكـــنْ إذا انْتَصَـــرَ الضِّـــياءُ وَمُزِّقَـــتْ ... بَيَـــدِ الْجُمـــوعِ شَـــريعةُ القُرْصـــانِ

فَلَسَـــوْفَ يَـــذْكُرُني وَيُكْبِـــرُ هِمَّتـــي ... مَـــنْ كـــانَ في بَلَـــدي حَليـــفَ هَـــوانِ

وَإلى لِقـــاءٍ تَحْـــتَ ظِـــلِّ عَدالَـــةٍ ... قُدْسِـــيَّةِ الأَحْكـــامِ والمِيـــزانِ

(حسن بريغش، 1985م، صفحة 358)

المحور الأوّل: إطلالة على حياة الشّاعر هاشم الرّفاعي:

مولده ونسبه: هو السيد بن جامع بن هاشم بن مصطفى الرفاعي، ينتهي نسبه إلى الشيخ أحمد الرفاعي الذي تنسب إليه الطريقة الرفاعية، وقد اشتهر باسم جده هاشم الرفاعي، ولد في قرية أنشاص الرمل في محافظة الشرقية بجمهورية مصر العربية، لأسرة توارثت ريادة الطريقة الرفاعية، وكان مولده في منتصف مارس عام 1935. (إبراهيم محمد الوكيل ، 2018)

نشأته وتعليمه:

نشأ الشّاعر في هذه الأسرة، وتربى على يد والده، الذي أثر عنه الحزم في التّربية، وكان يريد أن يربي الشّاعر تربية خاصّة، ليكون رائد الطّريقة من بعده، ولكن الشّاعر أبى ذلك ورغب أن يدرس في الأزهر" (حسن بريغش، 1985م، صفحة 18) وانتهى ذلك بتحقيق رغبته بعد إقناعه لوالده عبر الاستعانة ببعض الأقارب والأصدقاء، " وبعد أن حفظ القرآن الكريم، التحق بمعهد الزقازيق الديني سنة 1947، حيث حصل منه على الشّهادة الابتدائيّة سنة 1951، ثم الشّهادة الثّانويّة سنة 1956. وفي نفس العام انتقل إلى القاهرة ليلتحق بكلّية دار العلوم بجامعة القاهرة، وفيها قضى حوالي ثلاث سنوات (طاهر، 1998، صفحة 7)

نبوغه الشّعري:

إن" موهبة هاشم الرّفاعي أصيلة، فقد بدأت تظهر في وقت مبكر جدا، حيث نجده في سن الرابعة عشرة، والخامسة عشرة، يكتب قصائد لا يقوى على مثلها إلّا كبار الشّعراء، ومن العجيب أن القصائد خالية من كل عيوب الوزن والقافية، كذلك فإنّها متمشية مع الصّحة اللّغوية، متمتعة بمزايا البلاغة العربيّة، دون أن يكون صاحبها قد درس علوم النّحو والصّرف والعروض والبلاغة" (طاهر، 1998، صفحة 14)

مقتله:

"وفي سنة 1959 في الثاني من يوليه تموز، قتل الشّاعر على يد بعض حسّاده ومبغضيه من الشّيوعيين الّذين حاربهم وكشف ضلالهم وخداعهم ولؤم نفوسهم، وكانت الأحداث الظّاهرة الّتي أدت إلى مقتله هي الخلافات الّتي وقعت بين الشّاعر ومؤيّديه وبين فئة أخرى من الشّيوعيين ومؤيّديهم في نادي أنشاص الرّياضي الثّقافي، وحصل صراع بين الفريقين" (حسن بريغش، 1985م، صفحة 20)واجتمعت العديد من العوامل النّاتجة عن هذه الخلافات " لتؤدّي إلى استدراج الشّاعر إلى خصام مصطنع في ملعب النّأدي، وطعنه السّكاكين" (حسن بريغش، 1985م، صفحة 21)

المحور الثاني الصّورة الشّعريّة

تشكّل الصّورة الشّعريّة إحدى الرّكائز الأساسيّة في العمل الأدبيّ، وتعد مقياسًا أساسيًّا لقدرة الشّاعر وطول باعه في التّشكيل الفنّيّ، وهي تختلف من شاعر إلى آخر طبقًا لخصوبة الخيال والمخزون الثّقافي لديه.

الصّورة لغويّا:

الصّورة في الشّكل والجمع: صور وقد صوّره فتصوّر، وتصورت الشّيء توهّمت صورته فتصوّر لي، والتّصاوير: التّماثيل. (بن جلال الدين بن مكرم ، 1996، صفحة 428) أما في القرآن الكريم فقد وردت كلمة "صورة" في عدة آيات منها قوله تعالى ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ قَرَارًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ وَرَزَقَكُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ ۚ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ ۖ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ﴾ [غافر: ٦٤] وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَٰكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ

ٱسۡجُدُواْ لِأٓدَمَ فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبۡلِيسَ لَمۡ يَكُن مِّنَ ٱلسَّٰجِدِينَ﴾ [الأعراف:11] ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُصَوِّرُكُمۡ فِى ٱلۡأَرۡحَامِ كَيۡفَ يَشَآءُۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ﴾ [آل عمران: 6]

الصّورة الشّعرية في النّقد القديم:

تعدّ الصّورة الشعريّة من المفاهيم النّقدية المعقّدة، وذلك لصعوبة إيجاد تعريف شامل لها، لما لها من دلالات متشعّبة في الأوساط الأدبيّة، وهي تكتسب" الأهميّة الكبرى في صناعة الشّعر من حيث هي أساسه، وفي هذا الصّدد يقول الجاحظ: إنّما الشّعر صناعة، وضرب من النّسج، وجنس من التّصوير. (علي الكندي، 2003م، صفحة 18) في حين رأى قدامة بن جعفر بأنّ المعاني هو الأساس في تشكيل الصّورة الشّعريّة، فهي" بمنزلة المادّة الموضوعة، والشّعر فيها كالصّورة، كما يوجد في كل صناعة، من أنّه لا بدّ فيها من شيء موضوع يقبل تأثير الصّورة فيها، مثل الخشب للنّجارة، والفضّة للصّياغة. (خفاجي، لا ت، صفحة 65)

هذا وقد اهتمت الصّورة الشّعرية قديمًا بالوصف الخارجيّ المحسوس على حساب وصف المشاعر الدّاخليّة. فتناولوا في أشعارهم وصف الإبل، والراحلة، والخيام... فجاءت أشعارهم عبارة عن موسوعة ثقافية للواقع المعاش آنذاك، هذا وقد "اهتم النّقاد العرب القدامى في الصّورة بأشكالها البلاغيّة: التشبيه والاستعارة والمجاز والكناية، وبحثوها على أنّها وسائل شعريّة موجود في الشّعر الجاهليّ الّذي وصل إليهم، ومن هنا اكتسبت قيمتها عندهم، ولقيت نصيبًا وافرًا من الاهتمام. (الرّباعي ع.، 1995، صفحة 42)

الصّورة الشّعرية في النّقد الحديث:

أولى النّقاد المعاصرون أهمّيّة كبيرة للصّورة الشّعريّة، وتناولوها في العديد من الدّراسات البحثيّة، لما لها من أهمّيّة كبيرة في الشّعر العربي، وذلك من خلال ملامستها للواقع، وقدرتها على نقل للتّجربة الحسّية بطريقة جماليّة إبداعيّة، فوظيفة

الصّورة الشّعريّة – فضلًا عن تزيين المعنى والتعبير الوجداني- هو التأثير في المتلقّي وتنشيط خياله عبر إشراكه في اكتشاف المغزى الجمالي.

يرى جابر عصفور بأن " الصّورة طريقة خاصّة من طرق التّعبير أو وجه من أوجه الدّلالة، تنحصر أهمّيتها فيما تحدثه في معنى من المعاني من خصوصيّة وتأثير، ولكن أيّاً كانت هذه الخصوصيّة أو ذاك التّأثير، فإنّ الصّورة لن تغيّر من طبيعة المعنى في ذاته. إنّها لا تغيّر إلّا من طريقه عرضه وكيفيّة تقديمه، (عصفور، 1992، صفحة 323) *في حين يرى محمّد غنيمي بأنّها " تشكيل لغويّ يكوّنها خيال الفنّان من معطيات متعدّدة يقف العالم المحسوس في مقدمتها*. (البطل، 1981م، صفحة 30)

أمّا عند عبد القادر القط، فهي تمثّل *" الشّكل الفنّي الذي تتخذه الألفاظ والعبارات بعد أن ينظمها الشّاعر في سياق بيانيّ خاصّ ليعبّر عن جانب من جوانب التّجربة الشّعريّة الكاملة في القصيدة، مستخدمًا طاقات اللّغة وإمكاناتها في الدّلالة والتّركيب، والإيقاع، والحقيقة، والمجاز، والترادف، والتضاد، والمقابلة، والتجانس وغيرها من وسائل التّعبير الفنّي. والألفاظ والعبارات هما مادة الشاعر الأولى التي يصوغ منها ذلك الشكل الفني، أو يرسم بها صوره الشّعرية، لذلك يّتصل الحديث عن الصّورة الشّعريّة ببناء العبارة"* (القط، 1988، صفحة 391)

يعرف مصلح النّجار الصّورة الشّعريّة بأنّها "مجموعة من الاستعمالات اللّغويّة منها التّشبيهات والمجازات والاستعارات والكنايات، والتّشخيصات والتّجريدات، وغيرها من العناصر الّتي تقوم بمثل الدّور التّعبيريّ الّذي تؤدّيه هذه الوحدات البلاغيّة في القصيدة. وتكمن الملاحظة أنّ بعض هذه العناصر الصّوريّة قد يكون انزياحًا، وبعضها قد لا يتوفّر فيه مثل هذا البعد الانزياحيّ" (النجار، 2007، صفحة 27)في حين يرى عبد القادر الرّباعي بأنّ الصّورة الشّعريّة هي " تركيبة عقليّة تحدث بالتّناسب أو بالمقارنة بين عنصرين هما – في أحيان كثيرة- عنصر ظاهريّ، وآخر باطنيّ.. والغالب في العنصر الظّاهريّ أن يكون من العالم المحسوس، فقد قيل إنّ

الصّورة هي كلّ شيء تقوى على رؤيته، أو سماعه، أو لمسه، أو تذوّقه...فالصّور النّاجحة هي التي تأتي من تحويل المعاني المجرّدة إلى هيئات وأشكال تنتقل بالحواس" (الرّباعي ع.، 1995، الصفحات 86-87)

المحور الثّالث: أنماط الصّور الشّعريّة:

تزخر الصّورة الشّعريّة بنمطين اثنين: نمط الصّور الحسّيّة المشهديّة الذي يعتمد على الحواس في عمليّة التّصوير الشّعري، ونمط الصّورة المعنويّة، الّذي يعتمد على المشاعر والأفكار المجرّدة والّتي لا يمكن للحواس أن ترصدها، والجدير بالّذكر أن هذين النّمطين قد ينفصلان أو يجتمعان طبقًا لمخيّلة الشّاعر وللصّورة الّتي يريد إخراجها، وإن عمليّة المزج أو الانفصال لا تأتي مقصودة إنّما تأتي فطريّة من داخل النّفس الإنسانيّة.

1- الصّور الحسّيّة:

1-1- الصّور البصريّة:

وتعرف أيضا بالصّور المشهديّة (الصّورة الضّوئيّة، والصّورة اللّونيّة، والصّورة الحركيّة) وهي "تعتمد على إدراك الأشياء ورؤيتها بأحجامها وأشكالها وألوانها وحركاتها وسكناتها، الى جانب التأمّل العميق المدرك للنّظير والمماثل وربطها به، وتصويرها بصفاتها الدّاخلية والخارجيّة من خلال رؤية شعريّة تستنبط الذات، وتحسّن تصوير انعكاساتها والتعبير عنها" (هلال الوصيف إبراهيم ، 2006م، صفحة 276)، وقد سمّيت بالمشهديّة لأننا نستطيع أن نتحسّس دلالاتها بالعين المجرّدة.

1-2- الصّورة الضّوئيّة:

يتعلّق هذا النّوع من الصّور بكل ما يشير إلى الضّوء ومصادره، والّذي يستخدمه الشّاعر لغايات جماليّة في تجسيد صورته الشّعريّة حيث يقول في قصيدته أعلاه (رسالة

في ليلة التنفيذ) (حسن بريغش، 1985م، صفحة 358):"

هــذا الكتــابُ إليــكَ مِــنْ زَنْزانَــةٍ مَقْــــرورَةٍ صَــــخْرِيَّةِ الجُــــدْرانِ

لَــــمْ تَبْــــقَ إلاَّ ليلــــةٌ أحْيــــا بِهــــا وأُحِــــسُّ أنَّ ظلامَهــــا أكفــــاني

يستخدم الشّاعر في هذا البيت مفردة (ظلامها) ويشير بها إلى غرفة السّجن حيث يخفت فيها الضّوء لضعف مصدره(النوافذ) ذلك الضّوء الذّي يعتبره الشّاعر مصدرًا للحياة، فالظلام هنا ظلام ظرفيّ يزول بزوال الجدران، أي أن الضّوء في الأصل موجود، ولكن الجدران هي من تحول بينه وبين الشّاعر الذي يكمل الفكرة في بيت آخر حيث يقول:"

وَعــلى الجِــدارِ الصُّــلبِ نافــذةٌ بهــا معنــى الحيــاةِ غليظــةُ القُضْــبانِ

إن النّافذة هي تلك الفتحة في الجدار الّتي تسمح للضّوء بالعبور وتحجب عن الشّاعر حرّيته، فالعلاقة بين النّافذة والضّوء والحرّية هي علاقة تكامليّة، يقطعها وجود الجدار وقضبان النّافذة، فالحريّة بالنسبة للشّاعر هي الحياة، ثم يستكمل الشّاعر استخدامه للصّور الضّوئيّة حيث يقول:"

لَــوْ لَــمْ أَكُــنْ في ثَــوْرَتي مُتَطَلِّبــاً غَيْــرَ الضِّــياءِ لأُمَّتــي لَكَفَــاني

يقرن الشّاعر الحرّية بالضّياء، فيجعل سعيه وتضحيته من أجل ذلك، فهو يرى بأنّه إن قضى في سبيل قضيّته من أجل حرّية قومه لكفاه ذلك، فالصّورة الشّعريّة هنا أشارت إلى الحريّة بالضّياء وهو ما كان يصبو إليه الشّاعر، ثم يكمل الشّاعر استخدامه للدّلالات الضّوئية مخاطبًا والده حيث يقول:"

أَبَتــاهُ إِنْ طَلَــعَ الصَّــباحُ عَلَــى الــدُّنى وَأَضــاءَ نُــورُ الشَّــمْسِ كُــلَّ مَكــانِ

واستقبل العصفورُ بين غصونه يومًا جديدًا مشرق الألوان

يستخدم الشّاعر في هذا البيت الدلالات الضّوئيّة التّالية (الصّباح، أضاء، نور، الشّمس، مشرق) ليجسّد صورته الشّعريّة، والّتي أراد الشّاعر استخدامها من أجل التّعبير عن فكرة مفادها وصف نهار سعيد، تشرق فيه الشّمس، وتزقزق فيه العصافير، ولكن بعد هذا الوصف سيأتي يوم تنفيذ حكم إعدامه، فالدلالات هنا على الرّغم من إشاراتها إلى السّعادة لكنها جاء مسكونة بتعبير أليم مسكون بالحسرة.

1-3- الصّورة اللّونيّة:

إن الصّور اللّونية هي تلك الصّور الّتي تحمل دلالات لونيّة يستخدمها الشّاعر من أجل التّعبير صوغ صوره الشّعريّة وإيصال فكرته إلى المتلقي بطريقة إبداعيّة جماليّة، فهو يقول في مطلع قصيدته أعلاه:"

لَمْ تَبْقَ إلاَّ ليلةٌ أحْيا بِها وأُحِسُّ أنَّ ظلامَها أكفاني
الليلُ مِنْ حَولي هُدوءٌ قاتِلٌ والذكرياتُ تَمورُ في وِجْداني
وَإذا سَمْعْتَ نَحِيبَ أُمِّيَ في الدُّجى تَبْكي شَباباً ضاعَ في الرَّيْعانِ

يستخدم الشّاعر في هذه الأبيات الدّلالات اللّونيّة التّالية (ليلة، ظلامها، أكفاني، الليل، الدجى). تشير هذه الدّلالات في مضمونها إلى تعبير حزين يحمل شعورًا مأساويًا أراد الشّاعر إيصاله، فاللّيل هو الفترة المسائيّة المصبوغة بالسّواد، وقد يشير اللّيل إلى شيء سعيد كالسّهر والصّبر وانتظار الفجر، وقد يشير إلى مأساة طال انتظارها، أما عند الشّاعر فالليل يشير إلى الليلة الأخيرة قبل تنفيذ حكم الإعدام، إي ليل لا يرجى انتظار الفجر فيه، فاستخدام مصطلح الليل عند الشّاعر كان مقرونًا بشعور مأساوي نهايته الموت، وقد استخدم الشّاعر اللّون الأبيض من خلال

استخدام مصطلح أكفان، واللّون الأبيض قد يرمز إلى السّعادة والفرح كفستان العرس، وإلى السّلام والثّلج، ولكنّه عند الشّاعر كان يشير إلى الموت أيضًا حيث أشار إلى ذلك من خلال استخدام مصطلح (أكفان) ثم يكمل الشّاعر تعبيره المأساوي من خلال استخدامه الألوان في الأبيات التّالية حيث يقول:"

دَمْـعُ السَّـجينِ هُنـاكَ في أَغْلالِـهِ وَدَمُ الشَّـهيدِ هُنَـا سَـيَلْتَقِيانِ

مـدوا إلي بـه يـدا مصـبوغة بـدمي وهـذه غايـة الإحسـان

فَـإذا سَـقَطْتُ سَـقَطْتُ أَحْمِـلُ عِـزَّتي يَغْـلي دَمُ الأَحْـرارِ في شِـرياني

يستخدم الشّاعر في هذه الأبيات الدّلالات اللّونيّة التّالية (دم، دمي، مصبوغة) وهي تشير إلى اللّون الأحمر الذي يحمل دلالات متعددة مثل الحب، والتحذير، والمأساة، والدّم.

استخدم الشّاعر لفظة الدّم في البيت الأوّل للإشارة إلى التّضحية، وفي البيت الثاني للإشارة إلى المأساة والتّعذيب، أما في البيت الثّالث فقد استخدمه للإشارة إلى الثّورة والحرّية. هذه الدّلالات المتنوعة تشفّ عن سببية اختيار الشّاعر للدّلالات اللّونيّة، واستثمارها في صياغة صوره الشّعريّة والتعبير عن أفكاره الدّاخلية.

1-4- الصّورة الحركيّة:

الصّورة الحركيّة هي تلك الّتي تشير إلى الحركة والحيويّة في الشّعر، والّتي هدفها تصوير نوع من الحركيّة والانتقال من وضع إلى آخر كما في قول الشّاعر:"

سَـتَمُرُّ يـا أبتـاهُ لسـتُ أشـكُّ في هـذا وتَحمِـلُ بعـدَها جُثمـاني

يستخدم الشّاعر الدّلالات الحركيّة (ستمرّ، تحمل) فالمرور هو الانتقال من مكان إلى آخر، والحمل هو رفع الشيء من مكانه إلى أعلى، وقد استخدم الشّاعر هاتين الدلالتين لتجسيد صوره الشّعريّة والّتي مفادها بأنّ اللّيلة سوف تمرّ، وأنّه سوف يشنق

في الصّباح، ليقوم والده بحمل جثمانه بعد ذلك، فالصّورة الشّعريّة الحركيّة هنا جاءت مليئة بالحزن والأسى من أجل تحريك مشاعر المتلقي وخياله، وهي الغاية التي من أجلها لجأ الشّاعر إلى كتابة قصيدته أما في البيت التّالي يستخدم الشّاعر نوعًا آخرًا نم الصّور الحركيّة حيث يقول:"

فَيَمُــوجُ يقتلِــعُ الطُّغــاةَ مُزَمْجِــراً أقْــوى مِــنَ الْجَبَــرُوتِ وَالسُّــلْطانِ

إنّ الشّاعر في هذا البيت يستخدم الدلالات الحركيّة (يموج، يقتلع) وهذه الدلالات تشير إلى إعصار كبير من الناحية التقريريّة، لكنّ الشّاعر استخدم هذه المصطلحات للإشارة إلى دمه المسفوح ظلمًا على يد جلّاديه، فالصّور الشّعريّة هنا جاءت مفعمة بالحركة وممزوجة بإبداع الشّاعر ثم تابع الشّاعر على النّسق ذاته من الحركيّة في الأبيات التّالية حيث يقول:"

وأتــى – يــدق كمــا تعــود – بابنــا سـيدق بــابَ الســجن جــلادان

وأكــون بعــد هنيهــة متأرجحــاً في الحبــل مشــدودًا إلى العيــدان

استخدم الشّاعر الدّلالات الحركيّة (يدقّ، متأرجحًا، مشدودًا) هذه الدّلالات تشكل حقلا معجميًا لمشهد الإعدام، وقد استخدم الشّاعر هذه المصطلحات ليجسّد صورته الشّعريّة الّتي تشير إلى يوم إعدامه، وما لهذا اليوم من أثر حزين على نفس الشّاعر، وهذا ما دفعه إلى نقل الجزئيات المشهديّة الدّقيقة ليصوّر للنّاس معاناته

1-5- الصّورة السّمعيّة:

تعدّ الصّورة السّمعية إحدى أنماط الصّور الشّعريّة الأكثر استخدامًا لدى الشّعراء، وهي تنتشر بوفرة في القصيدة المعتمدة أعلاه، وقد استخدمها الشّاعر ليشكّل صوره الشّعريّة في وصف مشهد قبل إعدامه بيوم واحد، حيث يقول في وصف صوت

سلاسل السّجان:"

والصَّـمتُ يقطعُـهُ رَنـينُ سَلاسِـلٍ عَبَثَـتْ بِهِـنَّ أَصـابعُ السَّـجّانِ

يستخدم الشّاعر في هذا البيت الدّلالات السّمعيّة (الصّمت، رنين) من أجل رسم مشهد شعريّ لصوت السّلاسل التي سوف تلتفّ حول عنقه ويديه، فعمد في هذا البيت إلى تصوير صمت الزنازين المستمر في البداية، ليدخل حدثًا مفاجئا أقسى من هذا الصّمت، ألا وهو رنين السّلاسل وما يحمله ذلك الصّوت من موت قادم لا محالة، فاستخدام الشّاعر لهذه الدّلالات كان مقصودًا ومدروسًا لتصوير المشهد كما يراه ويشعر به. أما في التّالي فيكمل على النّسق ذاته في قوله:"

وَيدورُ هَمْسٌ في الجَـوانِحِ مـا الَّـذي بِـالثَّوْرَةِ الحَمْقـاءِ قَـدْ أَغْـراني؟

يستخدم الشّاعر الدّلالة السّمعيّة (همس) وهو صوت يشير إلى الحذر، والتّرقب، والخوف، وقد استخدم الشّاعر هذه الدّلالة ليصف مشهد المساجين الّذين كانوا يلوموهم على إقحام نفسه في الثّورة ضد النّظام الحاكم. ثم يستخدم الشّاعر هذا النّمط من التّصوير ليتحدث عن أمّه حيث يقول:"

وَإذا سَمْعْتَ نَحِيـبَ أُمِّـيَ في الـدُّجى تَبْكـي شَـباباً ضـاعَ في الرَّيْعـانِ

مـازَالَ في سَـمْعي رَنـينُ حَـديثِها وَمقالِهـا في رَحْمَـةٍ وَحنـانِ

يستخدم الشّاعرين في البيتين أعلاه الدّلالات السّمعية (سمعتُ، تحيب، رنين، مقالها) ليصف حال وحزنها عليه، فهي تنتحب عليه، والنّحيب هو صوت البكاء والحسرة الّذي تصدره النّساء على فقد حبيب لهنّ، ثم يصف حديثها بالرّنين، لحبه لصوتها في حديثها معه، فالمشهد الّذي أراد الشّاعر إيصاله من خلال استعماله لهذه الدّلالات أن أمّه تنتحب عليه لأنه سوف يعدم في اليوم الثّاني ثم يتذكر حديثها معه قبل السّجن يوم أن كانت تعتزم تزويجه والفرح منه.

1-6- الصّورة الذّوقيّة:

إن الصّور الذّوقية تتعلق بالصّور الشّعريّة ذات الدّلالات الذّوقيّة، والّتي يستخدمها الشّاعر من أجل التّعبير عن معنى ما، بيد أن استخدام هذه الدّلالات لا يكون دائما بمعناها الحقيقيّ، وذلك من أجل إضفاء مسحة إبداعيّة على روح الشّعر وتصوير المشاعر الدّاخليّة الّتي يعايشها الشّاعر، كما في قوله:"

قَـدْ عِشْـتُ أُومِـنُ بالإلـهِ ولم أَذُقْ إلاَّ أخيـــراً لـــذَّةَ الإيمـــان

استخدم الشّاعر الدّلالات الذّوقيّة (أذق، لذّة) بطريقة انزياحيّة من أجل تشكيل صورته الشّعريّة الّتي مفادها بأنّ الشّاعر لم يجد الإيمان الحق إلّا في نهاية أيامه، والجدير بالذّكر أن المصطلحات أعلاه تشير في حقيقة الأمر إلى تذّوق شيء حسّي (الطّعام والشّراب) وليس تذوق شيء معنوي (الإيمان)، لكنّ الشّاعر استخدامه في السّياق المجازي. أما في البيتين التاليين فيستخدم الشّاعر الدّلالات الذّوقية في سياقها الأساسي كما في قوله:"

شـكرا لهـم أنـا لا أريـد طعـامهم فليرفعـوه فلسـت بالجوعـان

هـذا الطّعـام المـر مـا صـنعته لي أمـي ولا وضـعوه فـوق خـوان

استخدم الشّاعر الدّلالات الذّوقية (طعامهم، الجوعان، الطّعام، المرّ)، وهي تشير إلى حاسّة الذّوق وقد استخدمها الشّاعر من أجل تشكيل صورة شعريّة مفادها بأنّه لا يرغب تناول الطّعام من أيدي سجّانيه، لأنّ هذا الطّعام لم تصنعه أمّه، ولكنّه أيضا استخدم مصطلح(المرّ) في المنحى البلاغي، حيث إنّه لم يقصد بلفظة المرّ، مرارة الطّعام المقدم، إنّما مرارة الواقع لأن إخوته لم يشهدوا معه هذا الطّعام. أمّا في البيت التّالي يقوم الشّاعر باستخدام النّسق ذاته في التّعبير حيث يقول:"

كُـلُّ الَّـذي أَدْرِيـهِ أَنَّ تَجَرُّعـي كَـأْسَ الْمَذَلَّـةِ لَـيْسَ في إِمْكـاني

يستخدم الشّاعر الدّلالات الذّوقيّة (تجرّعي، كأس المذلّة) وهذه الدّلالات في حقيقة الأمر تمثّل صورًا ذوقيّة استخدمها الشّاعر بطريقة انزياحيّة من أجل التّعبير عن أنفته وكبريائه في تذوّق كأس الذّل، لأنّه من المستحيل للمرء أن يتجرّع شيئا معنويّا كالذّل، بل يتجرّع الماء، العصير، النّبيذ...

1-7- الصّورة الشّميّة:

تمثّل الصّور الشّميّة كل ما استخدمه الشّاعر من مصطلحات تشير إلى حاسّة الشّم، وذلك من أجل التّعبير عن مشاعره بطريقة إبداعيّة بلاغيّة، كما في قوله:"

دَمْـعُ السَّـجينِ هُنـاكَ في أَغْلالِـهِ وَدَمُ الشَّـهيدِ هُنَـا سَـيَلْتَقِيانِ

حَتَّـى إِذا مـا أُفْعِمَـتْ بِهِمـا الرُّبـا لم يَبْـقَ غَيْـرُ تَمَـرُّدِ الفَيَضـان

يستخدم الشّاعر في هذا البيت الدّلالة الذّوقيّة (أفعمت) وذلك من أجل صياغة صورته الشّعريّة والتي مفادها بأنّ الرّبى سوف تفعم بدمع السّجين، ودم الشّهيد، هذين العنصرين اللّذين سوف يشكلان فيضانًا يقد مضاجع أعدائه، فلفظة أفعمت لم تستخدم في سياقها التقرير، بل تم استخدامها بسياق انزياحي، لأن يستحيل أن أي يشتمّ المرء رائحة الدمع والدم، ولكنّ الشّاعر حولهما إلى نوع من العطر الثّوري الّذي سوف يؤجج نار الثّورة في قلوب الأجيال.

1-8- الصّورة اللّمسيّة:

تشكل الصّور اللّمسيّة كل المصطلحات الّتي تشير إلى حاسّة اللّمس والتي استخدمها الشّاعر من أجل صياغة صوره الشّعريّة كما في قوله:"

لَـمْ تَبْـقَ إلاَّ ليلـةٌ أحْيـا بِهـا وأُحِـسُّ أنَّ ظلامَهـا أكفـاني

استخدم الشّاعر الدّلالة اللّمسيّة (أحسّ، أكفاني)، من أجل التّعبير عن شعور مأساويّ قاتل في اللّيلة الأخيرة من حياته قبيل تنفيذ حكم الإعدام، فالشّاعر استخدم

المصطلح العام (أحسّ) ليتبعه بمصطلح آخر(أكفاني) يشير إلى ما أراد الشّاعر التعبير عنه، والكفن هو القماش الذي يلف به جسد الميّت، لكنّ الشّاعر هنا لم يستخدم المصطلح في سياقه التّقريريّ، إنما لجأ إلى الانزياح ليعبّر عن شعوره المأساوي، فجلع من الظلام أكفانا تحاوط روحه وتلامسها. أما في البيت التّالي يستمر الشّاعر في وصف مشاعره المأساويّة في قوله:"

والصَّـمتُ يقطعُـهُ رَنـينُ سَلاسِـلٍ عَبَثَـتْ بِهِـنَّ أَصـابعُ السَّـجّانِ

يرى الشّاعر أن الصّمت الطّويل قطعه صوت السّلاسل، تلك السّلاسل الّتي تعبث بها أصابع السّجان، فالدّلالة اللّمسيّة هنا تجسّدت في لفظتي (عبثت، أصابع)، وقد استعان بهما الشّاعر للتعبير عن صورته الشّعريّة والّتي تنقل إلينا الجزئيات التخييليّة للشّاعر، فهو يصوّر صوت السّلاسل ووضعيّتها في يد السّجان مما يشير إلى نوع من الحذر والتّرقب والخوف. ولكنّ الشّاعر يشير في البيت الّذي يليه بأنّه لا يشعر بأي حقد تجاه هذا السّجان لأنّه عبد مأمور حيث يقول:"

أَنـا لا أُحِـسُّ بِـأيِّ حِقْـدٍ نَحْـوَهُ مـاذا جَنَـى فَتَمَسُّـه أَضْـغاني

يستخدم الشّاعر الدّلالة اللّمسيّة (جنى) وهي تدلّ في ظاهر الأمر إلى حركة القطاف، أي التماس يد الإنسان بالثّمار من أجل قطافها، وقد استخدم الشاعر هذه الدّلالة بشكل انزياحيّ، ليعبّر عن براءة السّجان الّذي عمله فقد تنفيذ الأوامر وبأنّ يديه لم تجن أي ذنب تجاه السجين. أما في البيت التّالي فيحافظ الشّاعر على النسق ذاته في استخدام المصطلحات اللّمسيّة حيث يقول:"

فَيَمُـوجُ يقتلِـعُ الطُّغـاةَ مُزَمْجِـراً أقْـوى مِـنَ الْجَبَـرُوتِ وَالسُّـلْطانِ

يستخدم الشّاعر الدّلالة اللّمسيّة(يقتلع) وهي دلالة لمسيّة تشير إلى إزالة الشيء من جذوره باستخدام اليد، وقد استخدم الشّاعر هذا المصطلح للإشارة إلى الطّغاة

الّذي سوف يقتلعهم دم الشّهيد، وهذا يشكل تعبيرًا شعريّا جماليًا، وظّفه الشّاعر من خلال استخدامه لإحدى الحواس من أجل التعبير عن غضبه من الطّغاة.

2- الصّور المعنويّة

تعدّ الصّور المعنويّة هي الصّور المقابلة للصّور الحسّيّة، حيث تختلف عنها بأنّها لا تعتمد على الحواس لإدراكها بل تعتمد على الفكر، والجدير بالذّكر أنّ الصّور المعنويّة والصّور الحسّيّة لا تأتي منفصلة عن بعضها دائمًا، بل تتقاطع في كثير من الأحيان، وإن استخدام هذين النّوعين هو استخدام فطري في معظم الأحيان، فلا يعمد الشّاعر إلى اختيار نمط الصّورة عن سبق إصرار بل تأتي عفويّة من الذّاكرة، لذا فإن هذا البحث لم يأت من أجل الفصل بين هذين النّمطين، إنّما من أجل دراسة كل نمط على حدى، ودراسة كيفية تقاطعهما وتوظيفهما في القصيدة.

حفلت قصيدة (رسالة في ليلة التنفيذ) بالعديد من الصّور المعنويّة المجردة، كما في قول الشّاعر:"

الليـــلُ مِـــنْ حَـــولي هُـــدوءٌ قاتِـــلٌ والـــذكرياتُ تَمـــورُ في وِجْـــداني

استخدم الشّاعر الدّلالات المعنويّة (هدوء، الذّكريات، وجدان) وهي مصطلحات معنويّة مجرّدة لا يمكن للحواس إدراكها، وقد استخدمها الشّاعر من أجل التّعبير عن مشاعر داخلية تختلج في صدره نتيجة حكم إعدامه المقرر في اليوم التّالي، فوصف الهدوء بالقاتل، والذّكريات بالحارقة لوجدانه، وهي صور شعريّة تشير إلى مأساة يعايشها الشّاعر قبيل يوم من إعدامه. ثم يكمل الشّاعر على النّسق ذاته في قوله:"

وَيَهُـــدُّني أَلمـــي فأَنْشُـــدُ راحَتـــي في بِضْـــعِ آيـــاتٍ مِـــنَ القُـــرآنِ

يستخدم الشّاعر الدلالات المعنويّة (ألمي، راحتي) وهما مصطلحان متضادان، مما يدلّ على نفسيّة الشّاعر المحطمة، فالصّورة الشّعرية التي أراد الشّاعر استنباطها من خلال استخدامه لهذا النّمط هو أنّ الألم يتنازع صدره، فيلجأ إلى القرآن الكريم

حيث يجد راحته وأمانه. هذا الأمان والإيمان سوف يتطرّق له الشّاعر في البيت الذي يليه حيث يقول:"

قَـدْ عِشْـتُ أُومِـنُ بالإلـهِ ولم أَذُقْ إلاَّ أخيـــراً لـــذَّةَ الإيمـــان

يستخدم الشّاعر الدلالات المعنويّة (أؤمن، الإيمان) ليجسّد صورته الشّعريّة والّتي مفادها بأنّه على الرّغم من إيمانه طوال حياته، فإنّه لم يجسد لذّة هذا الإيمان إلّا بعد صدور قرار إعدامه، هذا الإيمان الذي لا يستطيع المرء تحسّسه، إنما يجده فقط في قلبه. ثم ينتقل الشّاعر للحديث عن مشاعره تجاه سجّانه المأمور حيث يقول:"

أَنـا لا أُحِـسُّ بِـأيِّ حِقْـدٍ نَحْـوَهُ مـاذا جَنَـى فَتَمَسُّـه أَضْـغاني

يرى الشّاعر بأنّ السّجان مغلوب على أمره، وظيفته فقد تنفيذ الأوامر، لذلك لم يحقد عليه، وقد استخدم الدّلالات المعنوية (حقد، أضغان) وهي تشكل حقلا معجميًا للحقد والكراهية، وقد استخدمها الشّاعر بطريقة عكسيّة ليبرّئ السّجان، ولينسج صورته الشّعريّة والّتي مفادها بأنّه لا ذنب لهذا السّجان فهو عبد مأمور فما ذنبه لكي يحقد عليه ويكرهه، هذا التعبير المعنوي المجرّد صوّر نفسيّة الشّاعر ومعدنه الصّافي، وأخلاقه الحميدة إضافة لعدله في حكمه على الآخرين، ولم يتوقف الشّاعر هنا بل قام بمدح هذا السّجان وإعطائه حقّه بل وتشبيهه بأبيه في البيت التّالي حيث يقول:"

هُـوَ طيِّـبُ الأخـلاقِ مثلُـكَ يـا أبـي لم يَبْـدُ في ظَمَـأٍ إلى العُـدوانِ

يحكم الشّاعر على السّجان بأنّه طيب الأخلاق، لم يبد أن كراهية أو ظلم له طوال فترة أسره، وقد استخدم المصطلحات المعنويّة (الأخلاق، العدوان) وهما مصطلحان متضادان استخدمهما الشّاعر ليصف سجّانه، ثم انتقل في البيت التّالي ليتحدّث عن والدته حيث يقول:"

مـازَالَ في سَـمْعي رَنـينُ حَـديثِها وَمقالِهـا في رَحْمَـةٍ وَحنـانِ

يستخدم الشّاعر الدّلالات المعنويّة (رحمة، حنان) وهما يشكّلان حقلا معجميًا عن خصال الأم، وقد استخدمهما الشّاعر للحديث عن ذكرياته مع أمّه عندما كانت تتحدّث إليه لتقنعه بالزّواج، فالرّحمة والحنان هما مصطلحان تجريديان لا يمكن رصدهما بواسطة الحواس، بل من خلال الفكر. ثم يكمل حديث عن خطاب أمه له في هذا الصّدد حيث يقول:"

أَبُنَـيَّ: إنِّـي قـد غَـدَوْتُ عليلـةً لم يبـقَ لي جَلَـدٌ عَـلى الأَحْـزانِ
فَـأَذِقْ فُـؤادِيَ فَرْحَـةً بِالْبَحْـثِ عَـنْ بِنْـتِ الحَـلالِ وَدَعْـكَ مِـنْ عِصْـياني

تتوفر في هذين البيتين الدلالات المعنويّة (عليلة، جلد، الأحزان، فرحة، الحلال، عصيان) وهذه المصطلحات تتنوّع معانيها ما بين السّعادة والحزن قام الشّاعر بتوظيفها من أجل صياغة صورته الشّعريّة والتي مفادها بأنّ أمّه تدعوه إلى الزّواج من أجل أن تفرح به لا سيما وقد غدت مريضة وبحاجة لأن تفرح به وترى أولاده قد أن تموت، هذا التّعبير الذي وظّفه الشّاعر جاء تعبيرًا عاطفيّا بحتًا كانت غايته تذكر والدته ووصف حديثها معه. ثم ينتقل الشّاعر إلى الحديث عن رحيله وعن تذكر النّاس له بعد استشهاده حيث يقول:"

فَلَسَـوْفَ يَـذْكُرُني وَيُكْبِـرُ هِمَّتـي مَـنْ كـانَ في بَلَـدي حَليـفَ هَـوانِ
وَإلى لِقـاءِ تَحْـتَ ظِـلِّ عَدالَـةٍ قُدْسِـيَّةِ الأَحْكـامِ والمِيـزانِ

يستخدم الشّاعر في هذين البيتين الدّلالات المعنويّة (يذكرني، همّتي، هوان، عدالة، قدسيّة، الأحكام) كل هذه الدّلالات تشير إلى أمل الشّاعر ويقينه بعدالة الله بعدما قاسى الظّلم والهوان في هذه الدنيا، وكأنّ الشّاعر يعزّي نفسه، ويعد الّذين خذلوه وأصابهم الوهم بأنّهم سوف يتذكروه في الآخرة عندما يمتثل الجميع لمحكمة الله العادلة.

الخاتمة

تعمل أنماط الصّور الشّعريّة مع الخيال في إخراج الصّور الشّعريّة بحلّة إبداعيّة جميلة، وهي تلعب دورًا مهمّا في تجسيد التجربة الشّعريّة، هذا وقد سلّطنا الضّوء في دراستنا هذه على أنماط الصّورة الشّعرية عند الشّاعر هاشم الرّفاعيّ، وقد خلُص البحث إلى عدّة نتائج أبرزها:

1. تعد الصّورة الشّعريّة من المفاهيم النّقدية المعقّدة.
2. تطوّرت مفاهيم الصّورة الشّعريّة وتبدلت عبر العصور.
3. هناك تكامل بين أنماط الصّورة الشّعريّة (الحسّيّة، والمعنويّة) يساهم في تجسيد تجربة الشّاعر
4. تساهم الصّور الحسّيّة في نقل التّجارب الخارجيّة المحسوسة. بينما تقوم الصّور المعنوية بنقل الأفكار المشاعر المعنويّة المجرّدة.
5. تغلب الصّور البصريّة والسّمعيّة على غيرها من الصّور الحسّيّة في قصيدة الرّفاعي.
6. هناك نوع من الاضطراب والتّضاد في الصّور المعنويّة لدى الشّاعر.
7. إن استخدام أحد الأنماط يعتبر استخدمًا فطريّا نابع من ذات الشّاعر وغير مخطّط له مسبقًا.

قائمة المصادر والمراجع

- إبراهيم محمد الوكيل، إ . (10 09ٌ 2018). *دنيا الوطن*. تم الاسترداد من https://pulpit.alwatanvoice.com/articles/2018/09/10/472655.html
- عصفور، ج. (1992). *الصورة الفنّيّة في التراث النقدي والبلاغي عند العرب*. بيروت: المركز الثّقافي العربي.
- طاهر، ح. (1998). *هاشم الرّفاعي*. القاهرة: مكتبة الآداب.
- البطل، ع. (1981م). *الصّورة في الشعر العربي حتى آخر القرن الثّاني الهجري*: دار الأندلس.
- الرّباعي، ع. (1995). *الصّورة الفنّيّة في النّقد الشّعري*. إربد: مكتبة الكناني.
- القط، ع. (1988). *الاتجاه الوجداني في الشعر العربي المعاصر*: مكتبة الشباب.
- الرّباعي، ع. (1995). *الصّورة الفنّيّة في النّقد الشّعري*. العراق: وزارة الثّقافة والإعلام.
- النجار، م. (2007). *التركيب اللغوي للصّورة الشّعرية عند محمود درويش*. عمان: وزارة الثّقافة.
- بن جلال الدين بن مكرم، م. (1996). *لسان العرب*. بيروت: دار إحياء التّراث العربي.

- حسن بريغش، م. (1985م). *ديوان هاشم الرّفاعي*. الأردن: مكتبة المدار.
- خفاجي، م. (لا ت). *نقد الشعر*. بيروت: دار الكتب العلمية.
- علي الكندي، م. (2003م). *الرمز الإيقاع في الشعر العربي الحديث*. بيروت: دار الكاتب الجديد المتّحدة.
- هلال الوصيف إبراهيم، و. (2006م). *التصوير البياني في شعر المتنبي*. القاهرة: مكتبة وهبة للطباعة والنشر.

قراءة القرآن على الماء للاستشفاء

سعيد جمال خطاب

المقدمة

الحمد لله معلِّم القرآن، خالق الإنسان، مدبِّر الأكوان، جعل من الماء كلَّ شيء حي، أحمدك يا ربنا حمدًا طيبًا مباركًا فيه، عدد خلقك، ورضا نفسك ومداد كلماتك، لك العتبى حتى ترضى، ولك الحمد إذا رضيت، ولك الحمد بعد الرضى، والصلاة والسلام على النبيِّ العدنان، سيد ولد آدم، فضَّله الله على الأنام، وأنزل عليه القرآن، ليُخرج الناس من الظلمات إلى النُّور، ومن الشَّقاء إلى السَّعادة، وجعل في هذا القرآن الشفاء للمؤمنين، من الأسقام والأحزان؛ قال الله تعالى: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ ٱلظَّٰلِمِينَ إِلَّا خَسَارًا﴾ [الإسراء: 82]، وجاء في الحديث عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ ﷺ قال: نَزَلْنَا مَنْزِلًا، فَأَتَتْنَا امْرَأَةٌ فَقَالَتْ: إِنَّ سَيِّدَ الْحَيِّ سَلِيمٌ، لُدِغَ، فَهَلْ فِيكُمْ مِنْ رَاقٍ؟ فَقَامَ مَعَهَا رَجُلٌ مِنَّا، مَا كُنَّا نَظُنُّهُ يُحْسِنُ رُقْيَةً، فَرَقَاهُ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ فَبَرَأَ، فَأَعْطَوْهُ غَنَمًا، وَسَقَوْنَا لَبَنًا، فَقُلْنَا: أَكُنْتَ تُحْسِنُ رُقْيَةً؟ فَقَالَ: مَا رَقَيْتُهُ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ، قَالَ فَقُلْتُ: لَا تُحَرِّكُوهَا حَتَّى نَأْتِيَ النَّبِيَّ ﷺ، فَأَتَيْنَا النَّبِيَّ ﷺ فذكرنا له ذلك، فَقَالَ: **"مَا كَانَ يُدْرِيهِ أَنَّهَا رُقْيَةٌ؟ اقْسِمُوا واضربوا لي بسهم معكم"**[1]، فالقرآن هو الشفاء التام بإذن الله من الأمراض القلبية والبدنيَّة، فإذا أحسن العليل

(1) رواه البخاري في صحيحه، كتاب فضائل القرآن، باب فضل فاتحة الكتاب، حديث رقم: (5007)، ج: 6، ص: 187؛ ورواه مسلم بهذا اللفظ، كتاب السلام، باب جواز أخذ الأجرة على الرقية بالقرآن والأذكار، حديث رقم: (2201)، ج: 4، ص: 1728.

التداوي به، ووضعه على دائه بصدقٍ وإيمان، لم يقاومه الدَّاء أبدًا؛ وكيف تقاوم الأمراض والأحزان كلام ربِّ الأرض والسماء الذي لو نزل على الجبال لصدَّعها[1].

ويتناول هذا البحث مسألة قراءة القرآن على الماء بنية الاستشفاء، وهي مسألة يكثر سؤال النَّاس عنها، وعن مدى أثرها ونفعها، فيما يعمد آخرون إلى اعتقاد أثرها الكبير، فيلجؤون إلى القراءة على الماء، فمنهم المُحسن ومنهم المُسيء، وقد جاء البحث مشتملًا على مقدمة –وهي التي بين أيدينا– وخمسة مطالب:

- **المطلب الأول:** حكم القراءة على الماء
- **المطلب الثاني:** أَثَرُ الماء المرقي على المريض
- **المطلب الثالث:** شروطٌ ينبغي توافرها في الرقية والقارئ
- **المطلب الرابع:** ما أفضل ما يُقرأ على الماء؟

وأما الخاتمة ففيها أهم النتائج والتوصيات.

ولقد قام الباحث باختصار بعض المصطلحات المستخدمة في هذا البحث كسبًا للوقت، ورغبة في عدم إثقال الحواشي، وقد جاءت على الشكل التالي:

د.ط : دون طبعة، د.ت : دون تاريخ للطبعة، د.م : دون مدينة نشر، د.د : دون دار نشر، ت: تحقيق.

(1) ينظر: ابن قيِّم الجوزيَّة، محمد بن أبي بكر، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، مؤسسة الرسالة–بيروت، الطبعة السابعة والعشرون، 1415ه–1994م، ج: 4، ص: 322–323.

المطلب الأول: حكم القراءة على الماء

أنزل الله القرآن الكريم وجعل فيه الشِّفاء؛ قال الرازي في "مفاتيح الغيب": "اعْلَمْ أَنَّ أَسْمَاءَ الْقُرْآنِ كَثِيرَةٌ... وَتَاسِعُهَا: الشِّفَاءُ؛ ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ ٱلظَّٰلِمِينَ إِلَّا خَسَارًا﴾ [الإسراء: 82]، وقوله: ﴿وَشِفَآءٌ لِّمَا فِى ٱلصُّدُورِ﴾ [يونس: 57]، وَفِيهِ وَجْهَانِ: أَحَدُهُمَا: أَنَّهُ شِفَاءٌ مِنَ الْأَمْرَاضِ، وَالثَّانِي: أَنَّهُ شِفَاءٌ مِنْ مَرَضِ الْكُفْرِ، لِأَنَّهُ تعالى وَصَفَ الْكُفْرَ وَالشَّكَّ بِالْمَرَضِ، فَقَالَ: ﴿فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ﴾ [البقرة: 10]، وَبِالْقُرْآنِ يَزُولُ كُلُّ شَكٍّ عَنِ القلب، فصح وصفه بأنه شفاء"[1].

وقد ثبت جواز الاستشفاء بالقرآن والتداوي بالقرآن بأحاديث كثيرة، منها رُقية اللديغ بالفاتحة سبعًا، كما في حديث أبي سعيد ﷺ السابق، وإقرار النبيِّ ﷺ لفعله، وحديث عائشة رضي الله عنها: "أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ انَ يَنْفُثُ عَلَى نَفْسِهِ فِي الْمَرَضِ الَّذِي مَاتَ فِيهِ بِالْمُعَوِّذَاتِ، فَلَمَّا ثَقُلَ كُنْتُ أَنْفُثُ عَلَيْهِ بِهِنَّ وَأَمْسَحُ بِيَدِ نَفْسِهِ لِبَرَكَتِهَا"[2]، وحديث عَائِشَةَ رضي الله عنها أيضا: أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ دَخَلَ عَلَيْهَا وَامْرَأَةٌ تُعَالِجُهَا، أَوْ تَرْقِيهَا، فَقَالَ: **"عَالِجِيهَا بِكِتَابِ اللهِ"**[3]، إلى غير ذلك من الأحاديث، بل قد نقل النووي الإجماع على الجواز فقال: "وقد نقلوا بالإجماع على جواز الرُقى بالآيات وأذكار الله تعالى"[4]، وإذا كان الإجماع قد انعقد على جواز الرقية بكلام الله للأشخاص

(1) الرازي، محمد بن عمر، **مفاتيح الغيب**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1420ه، ج: 13، ص: 64.

(2) رواه البخاري بهذا اللفظ، كتاب الطّبِّ، باب الرقى بالقرآن والمعوذات، حديث رقم: (5735)، ج: 7، ص: 131.

(3) رواه ابن حبان في صحيحه، النوع الرابع والخمسون، حديث رقم: (1135)، ج: 2، ص: 188.
وقد صحح إسناده الشيخ حسين أسد في تحقيقه لموارد الظمآن [ينظر: الهيثمي، علي بن أبي بكر، **موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان**، ت: حسين أسد وعبده الكوشك، دار الثقافة العربية، دمشق، الطبعة الأولى، 1411ه-1412ه، 1990م-1992م، ج: 4، ص: 404].

(4) النووي، يحيى بن شرف، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجَّاج**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1392ه، ج: 14، ص: 168.

الأحياء، وثبوت تأثُّرهم بكلام الله تعالى، فلا مانع شرعًا من القراءة على الماء الذي هو أساس حياة الأحياء، وحصول النَّاس به؛ قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ [الأنبياء: 30]، قال الطبري في تفسيره: "وَأَحْيَيْنَا بِالْمَاءِ الَّذِي نُنَزِّلُهُ مِنَ السَّمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ"[1]، فكيف إذا اجتمعت حياة الماء مع بركة القرآن؟ وإذا كان الله يحيي بماء السماء الأرض الموات، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا ۝٤٨ لِّنُحْيِۦَ بِهِۦ بَلْدَةً مَّيْتًا وَنُسْقِيَهُۥ مِمَّا خَلَقْنَآ أَنْعَٰمًا وَأَنَاسِىَّ كَثِيرًا﴾ [الفرقان: 48-49]، فكيف بالماء المرقي بآيات الله إذا أصاب جسد المؤمن المفعم بالإيمان؟

ومع عدم إيجاد الباحث فيما بحث فيه دليلًا صريحًا من السُّنة في إثبات قراءة النبيِّ ﷺ على الماء، إلا أنَّه وردت أحاديث تُبيِّن أثر الماء المُبارك في العلاج؛ سواءٌ ماء زمزم الذي باركه الله خِلقة؛ كما في الحديث الذي رواه مسلم وفيه قول النبي ﷺ عن ماء زمزم: **"إِنَّهَا مُبَارَكَةٌ"**[2] وفي رواية عند غير مسلم: **"إِنَّهَا مُبَارَكَةٌ، إِنَّهَا طَعَامُ طُعْمٍ وَشِفَاءُ سُقْمٍ"**[3]، أو ماءٌ مبارك ببركة مخالطته لريق رسول الله ﷺ أو جسده، كما في الحديث عَنْ جَابِرٍ ﷺ قالَ: "عَادَنِي النَّبِيُّ ﷺ وَأَبُو بَكْرٍ فِي بَنِي سَلِمَةَ مَاشِيَيْنِ، فَوَجَدَنِي النَّبِيُّ ﷺ لَا أَعْقِلُ، فَدَعَا بِمَاءٍ فَتَوَضَّأَ مِنْهُ ثُمَّ رَشَّ عَلَيَّ فَأَفَقْتُ"[4]، وكذا ما جاء في الحديث أنَّ رسول الله دخل على ثابتِ بنِ قيس ﷺ وهو مريض فقالَ: **"اكْشِفِ**

---

(1) الطبري، محمد بن جرير، ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، د.م، الطبعة الأولى، 1422ه-2001م، ج: 16، ص: 260.

(2) رواه مسلم في صحيحه، كتاب فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب من فضائل أبي ذرٍّ رضي الله عنه، حديث رقم: (2473)، ج: 4، ص: 1919.

(3) رواه الطبراني في المعجم الصغير بهذا اللفظ، باب الألف، باب من اسمه أحوص، حديث رقم: (295)، ج: 1، ص: 186.

قال الهيثمي في مجمع الزوائد [حديث رقم: (5711)، ج: 3، ص: 286]: " رواه البزار والطبراني في الصغير، ورجال البزار رجال الصحيح".

(4) رواه البخاري في صحيحه بهذا اللفظ، كتاب تفسير القرآن، باب: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ﴾، حديث رقم: (4577)، ج: 6، ص: 43؛ ومسلم، كتاب الفرائض، باب ميراث الكلالة، حديث رقم: (1616)، ج: 3، ص: 1235.

البَاْسَ ربَّ النَّاسِ، عن ثابت بنِ قيس بنِ شمَّاس" ثم أخذ تراباً من بُطحانَ فجعله في قَدَحٍ، ثم نَفَثَ عليه بماءٍ، ثم صبَّه عليهِ"[1].

وعليه يقال: إنَّ الماء إذا بورك ببركة من الله جلَّ جلاله، أو من رسوله الكريم ﷺ، صار نافعًا يُستشفى به، ومع أنَّ بركة مخالطة ريق النبي ﷺ أو شيء من جسده الشريف قد حُرمها النَّاس اليوم، وماء زمزم لا يتوفر للنَّاس في أي وقت، فإنَّ كتاب الله الذي أنزله الله نورًا ورحمةً وشفاءً وبركةً ما زال فينا، محفوظًا في الصدور، ومكتوبًا في السطور؛ فهو كتابٌ مباركٌ؛ كثيرٌ خيره، دائمٌ بركته ومنفعته، يبارك الله به لمن اتبعه وعمل به في الدنيا والآخرة[2]؛ قال الله تعالى: ﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ مُبَارَكٌ فَٱتَّبِعُوهُ وَٱتَّقُوا۟ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [الأنعام: 155]، فإذا ما تُليَت آيات الله المباركة على الماء نفع واستُشفي به بإذن الله، وكيف لا يتأثَّر الماء بالقرآن المبارك، ليصير نافعًا للنَّاس، وقد أخبر سبحانه أنَّ القرآن لو أنزل على جبلٍ لتصدَّع الجبل من خشية الله، قال تعالى: ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُۥ خَٰشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ﴾ [الحشر: 21].

وقد أجاز عدد من علماء السلف فمن بعدهم قراءة القرآن والرقية على الماء، فعن عائشة رضي الله عنها: "أَنَّهَا كَانَتْ لَا تَرَى بَأْسًا أَنْ يُعَوَّذَ[3] فِي الْمَاءِ ثُمَّ يُصَبَّ عَلَى

---

(1) رواه أبو داود في سننه بهذا اللفظ، أول كتاب الطب، باب ما جاء في الرقى، حديث رقم: (3885)، ج: 6، ص: 33؛ وابن حِبان في صحيحه، النوع الثاني عشر، ذكر الخبر الْمُدْحِضِ قول من نفى جواز اتخاذ النشرة لِلأَعِلَّاءِ، حديث رقم: (6647)، ج: 7، ص: 388. والحديث مختلَف في صحته؛ قال الشيخ شعيب الأرناؤوط في تحقيقه لسنن أبي داود (ج: 6، ص: 34): "إسناده ضعيف"، وقال الشيخ حسين أسد في تحقيقه لموارد الظمآن [حديث رقم: (1418)، ج: 4، ص: 402]: "إسناده جيد".

(2) ينظر: الرازي، محمد بن عمر، **مفاتيح الغيب**، ج: 13، ص: 64؛ وابن كثير، إسماعيل بن عمر، **تفسير القرآن العظيم**، ت: سامي بن محمد السلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، د.م، الطبعة الثانية، 1420ه- 1999م، ج: 3، ص: 369.

(3) "عَاذَ بِهِ يَعُوذُ عَوْذاً وعِياذاً ومَعاذاً: لَاذَ بِهِ ولجأَ إِليه وَاعْتَصَمَ... والعُوذةُ والمَعَاذَةُ والتَّعْوِيذُ: الرُّقية يُرْقى بِهَا الإِنسان مِنْ فَزَعٍ أَو جُنُونٍ لأَنه يُعَاذُ بِهَا. وَقَدْ عَوَّذَه؛ يُقَالُ: عَوَّذْت فُلَانًا بِاللَّهِ وأَسمائه وبالمُعَوِّذتين إِذا قُلْتَ أُعيذك بِاللَّهِ وأَسْمائه مِنْ كُلِّ ذِي شَرٍّ وَكُلِّ دَاءٍ وَحَاسِدٍ وحَيْنٍ. وَرُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ، ﷺ، أَنه كَانَ يعوِّذ نَفْسَهُ بالمعوِّذتين بعد ما طُبَّ. وَكَانَ يُعَوِّذُ ابْنَي ابْنَتِهِ البَتُول، عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، بِهِمَا. [ابن منظور، محمد بن مكرم، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1414ه، مادة (عوذ)، ج: 3، ص: 498- 499 (باختصار)]

الْمَرِيضِ"[1]، وَكَانَتْ عَائِشَةُ تَقْرَأُ بِالْمُعَوِّذَتَيْنِ فِي إِنَاءٍ ثُمَّ تَأْمُرُ أَنْ يُصَبَّ عَلَى الْمَرِيضِ[2]، وكذا جاء جواز القراءة على الماء عن التابعي الجليل وهب بن منبِّه، والإمام المُزَني صاحب الشافعي وناصر مذهبه، وشيخ المفسرين أبو جعفر الطبري[3]، وذكر ابن مفلح الحنبلي رحمه الله عن الإمام أحمد فعله لذلك مع أبنائه ونفسه ومع النَّاس؛ جاء في الآداب الشرعية: " وقال صالح[4] ربما اعْتَلَلْتُ فيأخذ أبي قَدَحًا فيه ماء فيقرأ عليه ويقول لي اشرب منه واغسل وجهك ويديك. ونَقل عبد الله أنه رأى أباه يُعَوِّذُ في الماء ويقرأ عليه ويشربه ويصب على نفسه منه... ورأيته غير مرة يشرب ماء زمزم فيستشفي به ويمسح به يديه ووجهه. وقال يوسف بن موسى إن أبا عبد الله كان يُؤْتَى بِالْكُوزِ ونحن بالمسجد فيقرأ عليه وَيُعَوِّذُ"[5]، بل قد ذهب كثيرٌ من علماء من السلف إلى جواز إلى كتابة آياتٍ من القرآن الكريم بمداد طاهر كالزعفران ونحوه[6]، على ورقٍ أو في إناء، ثم غسل ما كُتب بالماء وشرب هذا الماء أو الاغتسال به بقصد الاستشفاء، نُقل هذا عن جماعةٍ من فقهاء الصحابة والسَّلف، كابن عبَّاس وعائشة رضي الله عنهما[7]، فمَن بعدهم من العلماء[8]؛

---

(1) رواه ابن أبي شيبة في مصنفه، كتاب الطب، فِي الرُّخْصَةِ فِي الْقُرْآنِ يُكْتَبُ لِمَنْ يُسْقَاهُ، حديث رقم: (23509)، ج: 5، ص: 40.

(2) القرطبي، محمد بن أحمد، **الجامع لأحكام القرآن**، ت: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1384ه-1964م، ج: 10، ص: 318.

(3) ينظر: ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، دار المعرفة، بيروت، د.ط، 1379ه، ج: 10، ص: 233.

(4) صالح وعبد الله أبناء الإمام أحمد.

(5) ابن مفلح، محمد بن مفلح، **الآداب الشرعية والمِنح المرعيَّة**، عالم الكتب، د.م، د.ط، د.ت، ج: 2، ص: 456.

(6) وأما كتابتها بالحبر الصناعي المعروف اليوم ثم شُرب هذا الماء فلا ينبغي، خشية حصول الضَّرر.

(7) ينظر: مصنف ابن أبي شيبة، كتاب الطب، باب في الرخصة في القرآن يكتب لمن يسقاه، ج: 5، ص: 39-40.

(8)قال النووي الشافعي: "ولو كتب القرآن في إناءٍ ثم غسله وسقاه المريض فقال الحسن البصري ومجاهد وأبو قِلابة والأَوزاعي لا بأس به، وكرهه النَّخَعي، ومقتضى مذهبنا أنه لا بأس به". [النووي، يحيى بن شرف، **المجموع شرح المهذَّب**، إدارة الطباعة المنيرية، مطبعة التضامن الأخوي، القاهرة، د.ط، 1344-1347ه، ج: 2، ص: 171]؛ وقال ابن مفلح الحنبلي: "قال أحمد في روايةٍ منها في الرجل يكتب القرآن في إناءٍ ثم يسقيه للمريض... قال أحمد: يكتب للمرأة إذا عسر عليها ولدها... في شيءٍ نظيف... ثم تُسقى منه ويُنضح ما بقي على صدرها". [ابن مفلح، محمد بن مفلح، **الآداب الشرعية والمِنح المرعيَّة**، ج: 2، ص: 456-457 (باختصار)].

جاء عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: "إِذَا عَسِرَ عَلَى الْمَرْأَةِ وَلَدُهَا، فَيَكْتُبُ هَاتَيْنِ الْآيَتَيْنِ وَالْكَلِمَاتِ فِي صَحْفَةٍ ثُمَّ تُغْسَلُ فَتُسْقَى مِنْهَا، وَالْكَلِمَاتِ فِي صَحْفَةٍ ثُمَّ تُغْسَلُ فَتُسْقَى مِنْهَا: "بِسْمِ اللَّهِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَلِيمُ الْكَرِيمُ، سُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ السَّمَوَاتِ السَّبْعِ وَرَبِّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ"، ﴿كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَهَا لَمْ يَلْبَثُوٓاْ إِلَّا عَشِيَّةً أَوْ ضُحَىٰهَا﴾ [النازعات: 46]، ﴿كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَ مَا يُوعَدُونَ لَمْ يَلْبَثُوٓاْ إِلَّا سَاعَةً مِّن نَّهَارٍۭ بَلَٰغٌۚ فَهَلْ يُهْلَكُ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [الأحقاف: 35]"[1].

قال ابن القيِّم: "ورخَّص جماعة من السلف في كتابة بعض القرآن وشُربه، وجَعْل ذلك من الشفاء الذي جَعل الله فيه"[2]، وقال ابن عابدين: "وعلى الجواز عمل الناس اليوم، وبه وردت الآثار"[3].

وعليه فالقول بالاستحباب أو الجواز هو الأظهر المقطوع به -والله أعلم- لورود ذلك عن جماعة من السَّلف، ولعمل كثيرٍ من العلماء بذلك من سلفهم إلى خلفهم، دون وجود ما يقطع بحرمة ذلك أو كراهته، ولأنَّ ذلك من جنس التداوي بماء قرِئ عليه القرآن، يرجى فيه البركة والشفاء.

---

(1) رواه ابن أبي شيبة في مصنفه بهذا اللفظ، كتاب الطب، باب في الرخصة في القرآن يكتب لمن يسقاه، حديث رقم: 23508، ج: 5، ص: 39.

(2) ابن قيِّم الجوزية، محمد بن أبي بكر، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، مؤسسة الرسالة-بيروت، الطبعة السابعة والعشرون، 1415ه-1994م، ج: 4، ص: 328.

(3) ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، **ردُّ المحتار على الدُّر المختار**، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، الطبعة الثانية، 1386ه-1966م، ج: 6، ص: 364.

المطلب الثاني: أثَرُ الماء المرقي على المريض

بعد أن عُلِم ورود العديد من الآثار عن علماء السَّلف وأئمتهم في القراءة على الماء، أو كتابة آياتٍ من القرآن الكريم وإذابتها بالماء، وسقيها للمريض، أو الاغتسال بها، نذكر في هذا المطلب أثر استعمال هذا الماء المرقي في الاستشفاء؛ قال ابن الحاج المالكي: "ولا بأس بالتداوي بالنّشْرة تكتب في ورقٍ أو إناءٍ نظيفٍ سورٌ من القرآن أو بعض سورٍ أو آياتٍ متفرقةٍ من سورةٍ أو سورٍ مثل آيات الشفاء. فَقَدْ نُقِلَ عَنْ الشَّيْخِ الْإِمَامِ أَبِي الْقَاسِمِ الْقُشَيْرِيِّ - رَحِمَهُ اللَّهُ - أَنَّ وَلَدَهُ مَرِضَ مَرَضًا شَدِيدًا قَالَ: حَتَّى أَيِسْتُ مِنْهُ وَاشْتَدَّ الْأَمْرُ عَلَيَّ فَرَأَيْت النَّبِيَّ - ﷺ - فِي الْمَنَامِ فَشَكَوْت لَهُ مَا بِوَلَدِي فَقَالَ لِي: أَيْنَ أَنْتَ مِنْ آيَاتِ الشِّفَاءِ؟ فَانْتَبَهْت فَفَكَّرْت فِيهَا فَإِذَا هِيَ فِي سِتَّةِ مَوَاضِعَ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى وَهِيَ قَوْله تَعَالَى: ﴿وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ﴾ [التوبة: 14]، ﴿وَشِفَآءٌ لِّمَا فِي ٱلصُّدُورِ﴾ [يونس: 57]، ﴿يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ﴾ [النحل: 69]، ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الإسراء: 82]، ﴿وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾ [الشعراء: 80]، ﴿قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ هُدًى وَشِفَآءٌ﴾ [فصلت: 44]، قَالَ: فَكَتَبْتهَا فِي صَحِيفَةٍ ثُمَّ حَلَلْتهَا بِالْمَاءِ وَسَقَيْته إيَّاهَا فَكَأَنَّمَا نَشِطَ مِنْ عِقَالٍ، أَوْ كَمَا قَالَ، وَمَا زَالَ الْأَشْيَاخُ مِنْ الْأَكَابِرِ رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ يَكْتُبُونَ الْآيَاتِ مِنْ الْقُرْآنِ"[1]، وقد ذكر القصة ذاتها الإمام السبكي أيضًا، ثم قال: "ورأيت كثيرا من المشايخ يكتبون هذه الآيات للمريض ويسقاها في الإناء طلبا للعافية"[2].

---

(1) ابن الحاج، محمد بن محمد، **المدخل**، دار التراث، د.م، د.ط، د.ت، ج: 4، ص: 121-122.

(2) السُّبكي، عبد الوهاب بن تقي الدين، **طبقات الشافعية الكبرى**، ت: محمود الكناجي وعبد الفتاح الحلو، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع، د.م، الطبعة الثانية، 1413ه، ج: 5، ص: 159.

وجاء في "البرهان في علوم القرآن": "قَالَ الْغَزَالِيُّ: وَكَانَ بَعْضُ الصَّالِحِينَ فِي أَصْبَهَانَ أَصَابَهُ عُسْرُ الْبَوْلِ فَكَتَبَ فِي صَحِيفَةٍ الْبَسْمَلَةَ، ﴿وَبُسَّتِ ٱلْجِبَالُ بَسًّا ۝ فَكَانَتْ هَبَآءً مُّنۢبَثًّا﴾ [الواقعة: 5-6]، ﴿وَحُمِلَتِ ٱلْأَرْضُ وَٱلْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَٰحِدَةً﴾ [الحاقة: 14]، ﴿كَلَّآ إِذَا دُكَّتِ ٱلْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا﴾ [الفجر: 21]، وَأَلْقَى عَلَيْهِ الْمَاءَ وَشَرِبَهُ فَيَسَّرَ عَلَيْهِ الْبَوْلَ وَأَلْقَى الْحَصَى"[1].

وفي "زاد المعاد" يقول ابن القيِّم: "ولقد مرَّ بي وقت بمكة سقِمتُ فيه، وفقدتُ الطبيب والدواء، فكنت أتعالج بها[2]، آخذ شربة من ماء زمزم، وأقرؤها عليها مِرارًا، ثمَّ أشربُه فوجدتُ بذلك البُرءَ التام، ثم صرتُ أعتمد ذلك عند كثيرٍ من الأوجاعِ فأنتفعُ بها غاية الانتفاع"[3].

وقد قام الباحث بالقراءة على الماء وزيت الزيتون والعسل، واستعمال هذه الأمور مع حالات كثيرة تعاني من الاكتئاب أو المسِّ أو العين، أو بعض الأمراض العضوية كآلام المفاصل، وكان لذلك أثرٌ طيب مبارك بإذن الله، حتى إنَّ إحداهنَّ لتقول عن زيت الزيتون المرقي بعد استعمالها له على مواضع الألم في الجسد: "لهو أسرع أثرًا من المُسكِّنات، كنتُ لا أعرف النوم من كثرة الآلام"، وآخر يتحدَّث عن الماء المرقي فيذكر كم كان له ولسورة البقرة -بعد محافظته عليها- أثرٌ كبير في إزالة اكتئابه، وتفريج همِّه، حتى أنَّه استغنى عن كل أدوية الاكتئاب التي كان يأخذها، وعليه يقال: بما أنَّ من سبقنا من العلماء جربوا ذلك وانتفعوا به، فلله الحمد أولًا وآخرًا. وعليه يقال: فقد جعل الله في الماء الحياة، وفي القرآن البركة والشِّفاء، فإذا اجتمعت الحياة مع البركة والشفاء أحدثوا أثرًا عجيبا في جسد المؤمن، والله أعلم.

---

(1) الزركشي، محمد بن عبد الله، **البرهان في علوم القرآن**، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، د.م، الطبعة الأولى، 1376هـ - 1957م، ج: 1، ص: 435.

(2) أي بالفاتحة.

(3) ابن قيِّم الجوزيَّة، محمد بن أبي بكر، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، ج: 4، ص: 164.

المطلب الثالث: شروطٌ ينبغي توافرها في الرقية والقارئ

القراءة على الماء لا تتطلَّب جهدًا أو عبقريَّة أو تخصُّصا، وإنما تحتاج من القارئ إلى صدقٍ وإخلاص، وحسن تلاوة لآيات القرآن الكريم، مستشعرًا لعظمتها، متدبِّرًا لمعانيها، مع اعتقاده أنَّ الشفاء بيد الله، وأنَّ الرقية سببٌ، فلا يَنسب التأثير إليها، ولا إلى نفسه، ولا يعتقد أنَّ هذا الماء نافعٌ دافعٌ للأذى بذاته، لأنَّ النَّافع هو الله ﷻ، بل الماء سببٌ من الأسباب يجعل الله فيه الشِّفاء أو يمنعه[1]، يضاف لذلك اعتقاد القارئ[2] أنَّ ما أصابه من ضُرٍّ فهو بإذن الله، ولا كاشف له إلا هو سبحانه، يرفع به الدرجات، ويكفِّر به الخطيئات، وإن أراده الله بخيرٍ فلا رادَّ لفضله سبحانه؛ قال الله تعالى: ﴿وَإِن يَمْسَسْكَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُۥٓ إِلَّا هُوَ ۖ وَإِن يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَآدَّ لِفَضْلِهِۦ ۚ يُصِيبُ بِهِۦ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ ۚ وَهُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [يونس: 107]، وهذا من حسن الظنِّ بالله تعالى، فهو سبحانه عند ظنِّ عبده به؛ فعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ﷺ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: **يَقُولُ اللهُ تَعَالَى: "أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي بِي"**[3].

ولقد ضرب الله لنا في القرآن الكريم أروع الأمثلة في حسن الظنِّ بالله، والثقة به سبحانه، ومن ذلك قصة موسى عليه السلام، حينما تبعه فرعون وجيشه، حتى إذا حوصر هو وقومه، فكان البحر من أمامهم والجيش من خلفهم، وانقطع كل رجاء،

---

(1) ينظر: البُهوتي، منصور بن يونس، **كشَّاف القناع عن الإقناع**، ت: لجنة متخصصة في وزارة العدل، وزراة العدل، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1421ه-1429ه، ج: 4، ص: 11.

(2) يمكن للمريض نفسه أن يقرأ على الماء، كما ويمكن منه أن يطلب من غيره ممن يثق بدينه أن يقرأ بدلًا عنه.

(3) رواه البخاري، كتاب التوحيد، بَابُ قَوْلِ اللهِ تَعَالَى: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللهُ نَفْسَهُ﴾ وَقَوْلِهِ جَلَّ ذِكْرُهُ: ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾، حديث رقم: (7405)، ج: 9، ص: 121؛ ومسلم، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب الحث على ذكر الله تعالى، حديث رقم: (2675)، ج: 4، ص: 2061.

كان حبل الثقة بالله ممدودًا، فتحولت العصا الخشبية الجامدة بأمر الله إلى قوة هائلة عجيبة قسمت البحر نصفين، وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَرَٰٓءَا ٱلْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَٰبُ مُوسَىٰٓ إِنَّا لَمُدْرَكُونَ ﴿٦١﴾ قَالَ كَلَّآ ۖ إِنَّ مَعِىَ رَبِّى سَيَهْدِينِ ﴿٦٢﴾ فَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰٓ أَنِ ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْبَحْرَ ۖ فَٱنفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَٱلطَّوْدِ ٱلْعَظِيمِ﴾ [الشعراء: 61-63].

قال الزركشي في "البرهان" بعد حكايته لأثر القرآن في الشِّفاء: " هَذَا النَّوْعُ وَالَّذِي قَبْلَهُ لَنْ يَنْتَفِعَ بِهِ إِلَّا مَنْ أَخْلَصَ لِلَّهِ قَلْبَهُ وَنِيَّتَهُ وَتَدَبَّرَ الْكِتَابَ فِي عَقْلِهِ وَسَمْعِهِ وَعَمَّرَ بِهِ قَلْبَهُ وَأَعْمَلَ بِهِ جَوَارِحَهُ وَجَعَلَهُ سَمِيرَهُ فِي لَيْلِهِ وَنَهَارِهِ وَتَمَسَّكَ بِهِ وَتَدَبَّرَهُ هُنَالِكَ تَأْتِيهِ الْحَقَائِقُ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ بِهَذِهِ الصِّفَةِ كَانَ فِعْلُهُ مُكَذِّبًا لِقَوْلِهِ"[1]، وقال ابن القيِّم عن التداوي بالقرآن: "وما كُلُّ أحدٍ يؤهَّل ولا يوفَّق للاستشفاء به، وإذا أحسن العليل التداوي به، ووضعه على دائه بصدقٍ وإيمان، وقَبولٍ تام، واعتقادٍ جازم، واستيفاءِ شروطه، لم يُقاومْه الداء أبدًا"[2].

كما ويُستحب لمن يقرأ القرآن على الماء، أو غيره مما يُستشفى به، أن يكون متوضِّأ؛ قال النووي: "أجمع المسلمون على جواز قراءة القرآن لِلْمُحْدِثِ والأفضلُ أنه يتطهر لها"[3].

وأما شروط الرقية الشرعية فقد جعل العلماء شروطًا للرقية الموافقة لشرع الله، فما كان من الرُّقى مندرجًا تحت هذه الشروط كان نافعًا مقبولًا بإذن الله؛ جاء في شرح النووي على مسلم: "جميع الرُّقى جائزة إذا كانت بكتاب الله أو بذِكْره، ومَنهِيٌّ عنها إذا كانت باللغة العجمية أو بما لا يُدرى معناه، لجواز أن يكون فيه كفر، فعن عَوْفِ بْنِ مَالِكٍ الْأَشْجَعِيِّ ﷺ قال: "كُنَّا نَرْقِي فِي الْجَاهِلِيَّةِ. فَقُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ كَيْفَ

(1) الزركشي، محمد بن عبد الله، **البرهان في علوم القرآن**، ج: 1، ص: 436- 437.
(2) ابن قيِّم الجوزية، محمد بن أبي بكر، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، ج: 4، ص: 322- 323.
(3) النووي، يحيى بن شرف، **المجموع شرح المهذَّب**، ج: 2، ص: 69.

تَرَى فِي ذَلِكَ؟ فَقَالَ: **"اعْرِضُوا عَلَيَّ رُقَاكُمْ. لَا بَأْسَ بِالرُّقَى مَا لَمْ يَكُنْ فِيهِ شِرْكٌ"**[1]، وأما المدح الوارد في بعض الأحاديث والذي يأمر بترك الرُّقى، فالمقصود به -على المختار- تلك الرقى التي هي من كلام الكفار، أو الرُّقى المجهولة، أو التى بغير العربية، وما لا يُعرف معناها، فهذه مذمومة لاحتمال أنَّ معناها كفر أو قريب منه، أو مكروه، أو أنَّ النَّهي لقوم كانوا يعتقدون منفعتها وتأثيرها بطبعها كما كانت الجاهلية تزعمه فى أشياء كثيرة، وأما الرُّقى بآيات القرآن وبالأذكار المعروفة فلا نهي فيه بل هو سُنَّة"[2].

وعليه يمكن تلخيص شروط الرقية الشرعية بشرطين اثنين:

الأول) أن تكون الرقية بآيات الله تعالى أو بأسماء الله أو صفاته، أو بذِكره سبحانه، أو بالأدعية المأثورة عن رسول الله ﷺ[3].

الثاني) أن تكون بلسان عربي وبما يُعرف معناه.

فإذا تمَّت هذه الشروط، جيء إلى الماء، وقُرِئ عليه بصوتٍ مسموع ما تيسر من كتاب الله تعالى، أو ذكره، فتحصل البركة والشِّفاء في هذا الماء بإذن الله تعالى.

---

(1) رواه مسلم في صحيحه، كتاب السلام، باب لا بأس بالرقى ما لم يكن فيه شرك، حديث رقم: 2200، ج: 4، ص: 1727.

(2) النووي، يحيى بن شرف، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجَّاج**، ج: 14، ص: 168 (بتصرف).

(3) قال ابن حبان في صحيحه (حديث رقم: 1135 ج: 2، ص: 188) شارحا حديث عائشة السابق: **"عَالِجِيهَا بِكِتَابِ اللهِ"**: "أَرَادَ: عَالِجِيهَا بِمَا يُبِيحُهُ كِتَابُ اللهِ، لأَنَّ الْقَوْمَ كَانُوا يَرْقُونَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ بِأَشْيَاءَ فِيهَا شِرْكٌ، فَزَجَرَهُمْ بِهَذِهِ اللَّفْظَةِ عَنِ الرُّقَى، إِلَّا بِمَا يُبِيحُهُ كِتَابُ اللهِ دُونَ مَا يَكُونُ شِرْكًا".

المطلب الرابع: ما أفضل ما يُقرأ على الماء؟

بعد تأمُّل ما سبق، يمكن أن نصل إلى أنَّ النبي ﷺ لم يحدِّد للأمة رقية خاصة، توصف بأنَّها رقية شرعية دون غيرها، بل جعل لذلك ضوابط تندرج تحتها كثير من الرُّقى، ومن أدلة ذلك الحديث السابق: **"اعْرِضُوا عَلَيَّ رُقَاكُمْ"**، وكذا ما جاء عن جابر رضي الله عنه قال: نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنِ الرُّقَى. فَجَاءَ آلُ عَمْرِو بْنِ حَزْمٍ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّهُ كَانَتْ عِنْدَنَا رُقْيَةٌ نَرْقِي بِهَا مِنَ الْعَقْرَبِ. وَإِنَّكَ نَهَيْتَ عَنِ الرُّقَى. قَالَ فَعَرَضُوهَا عَلَيْهِ. فَقَالَ: **"مَا أَرَى بَأْسًا، مَنِ اسْتَطَاعَ مِنْكُمْ أَنْ يَنْفَعَ أخاه فلينفعه"**[1]، وعليه يقال: **إنَّ أفضل ما يُقرأ به على الماء ما وَرد من السور والآيات فيه فضل معلوم، ثم ما أُثر عن الصحابة والسلف، ثم عن العلماء الصالحين.**

وفيما يلي تفصيل لأفضل ما يُقرأ على الماء:

1) الفاتحة؛ لأنَّها أم القرآن، وسمَّاها النبيُّ ﷺ بالرقية كما في حديث أبي سعيد، وقد رقى بها الصحابة الكرام، وقد بوَّب البخاري في صحيحه في كتاب الطبِّ بابًا سمَّاه باب الرُّقى بفاتحة الكتاب، فلو قرأ الإنسان بها على الماء لوحدها بصدق ويقين، ثم شربه بنية الاستشفاء، كفته بإذن الله.

قال ابن القيم في زاد المعاد: **""**فَمَا الظَّنُّ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ الَّتِي لَمْ يُنْزَلْ فِي الْقُرْآنِ، وَلَا فِي التَّوْرَاةِ، وَلَا فِي الْإِنْجِيلِ، وَلَا فِي الزَّبُورِ مِثْلُهَا، الْمُتَضَمِّنَةِ لِجَمِيعِ مَعَانِي كُتُبِ اللَّهِ...وَحَقِيقٌ بِسُورَةٍ هَذَا بَعْضُ شَأْنِهَا أَنْ يُسْتَشْفَى بِهَا مِنَ الْأَدْوَاءِ، وَيُرْقَى بِهَا اللَّدِيغُ.

(1) رواه مسلم في صحيحه، كتاب السلام، بَاب اسْتِحْبَابِ الرُّقْيَةِ مِنَ الْعَيْنِ وَالنَّمْلَةِ وَالْحُمَةِ وَالنَّظْرَةِ، حديث رقم: (2199)، ج: 4، ص: 1726.

وَبِالْجُمْلَةِ فَمَا تَضَمَّنَتْهُ الْفَاتِحَةُ مِنْ إِخْلَاصِ الْعُبُودِيَّةِ وَالثَّنَاءِ عَلَى اللَّهِ، وَتَفْوِيضِ الْأَمْرِ كُلِّهِ إِلَيْهِ، وَالِاسْتِعَانَةِ بِهِ، وَالتَّوَكُّلِ عَلَيْهِ، وَسُؤَالِهِ مَجَامِعَ النِّعَمِ كُلِّهَا، وَهِيَ الْهِدَايَةُ الَّتِي تَجْلِبُ النِّعَمَ، وَتَدْفَعُ النِّقَمَ مِنْ أَعْظَمِ الْأَدْوِيَةِ الشَّافِيَةِ الْكَافِيَةِ. وَقَدْ قِيل: إِنَّ مَوْضِعَ الرُّقْيَةِ مِنْهَا : ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: 5]، وَلَا رَيْبَ أَنَّ هَاتَيْنِ الْكَلِمَتَيْنِ مِنْ أَقْوَى أَجْزَاءِ هَذَا الدَّوَاءِ، فَإِنَّ فِيهِمَا مِنْ عُمُومِ التَّفْوِيضِ وَالتَّوَكُّلِ، وَالِالْتِجَاءِ وَالِاسْتِعَانَةِ، وَالِافْتِقَارِ وَالطَّلَبِ، وَالْجَمْعِ بَيْنَ أَعْلَى الْغَايَاتِ، وَهِيَ عِبَادَةُ الرَّبِّ وَحْدَهُ، وَأَشْرَفِ الْوَسَائِلِ وَهِيَ الِاسْتِعَانَةُ بِهِ عَلَى عِبَادَتِهِ، مَا لَيْسَ فِي غَيْرِهَا"[1].

2) **آية الكرسي**؛ فهي أعظم آية في كتاب الله، كما جاء عَنْ أُبَيِّ بْنِ كَعْبٍ ﷺ قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ **"يَا أَبَا الْمُنْذِرِ! أَتَدْرِي أَيُّ آيَةٍ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ مَعَكَ أَعْظَمُ؟"** قَالَ قُلْتُ: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ. قَالَ: **"يَا أَبَا الْمُنْذِرِ! أَتَدْرِي أَيُّ آيَةٍ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ مَعَكَ أَعْظَمُ؟"** قَالَ قُلْتُ: اللَّهُ لا إِلَهَ إِلا هُوَ الحي القيوم. قَالَ: "فَضَرَبَ فِي صَدْرِي وَقَالَ: **"وَاللَّهِ! لِيَهْنِكَ العلم أبا المنذر"**[2]، وجاء في الحديث أيضًا في فضل قراءتها إذا أوى العبد إلى فراشه: **"لَنْ يَزَالَ مَعَكَ مِنَ اللهِ حَافِظٌ، وَلَا يَقْرَبُكَ شَيْطَانٌ حَتَّى تُصْبِحَ"**[3].

3) **خواتيم سورة البقرة**؛ وهما الآيتان الآخرتان من السورة، فقد جاء في الحديث عَنْ أَبِي مَسْعُودٍ ﷺ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: **"مَنْ قَرَأَ بِالْآيَتَيْنِ مِنْ آخِرِ سُورَةِ الْبَقَرَةِ فِي لَيْلَةٍ كَفَتَاهُ"**[4].

---

(1) ابن قيِّم الجوزيَّة، محمد بن أبي بكر، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، ج:4، ص: 163– 164.

(2) رواه مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب فضل سورة الكهف وآية الكرسي، حديث رقم: (810)، ج: 1، ص: 556.

(3) رواه البخاري، كتاب فضائل القرآن، فضل سورة البقرة، حديث رقم: 5010، ج: 6، ص: 188.

(4) رواه البخاري بهذا اللفظ، كتاب فضائل القرآن، باب فضل سورة البقرة، 5009، ج: 6، ص: 188؛ ومسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب فضل الفاتحة وخواتيم سورة البقرة، والحث على قراءة الآيتين من آخر البقرة، حديث رقم: (807)، ج: 1، ص: 554.

4) **سورة الإخلاص؛** فقد جاء في فضلها أحاديث كثيرة، ومن ذلك ما جاء عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ ﷺ: أَنَّ رَجُلًا سَمِعَ رَجُلًا يَقْرَأُ: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ يُرَدِّدُهَا، فَلَمَّا أَصْبَحَ جَاءَ إِلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ فَذَكَرَ ذَلِكَ لَهُ، وَكَأَنَّ الرَّجُلَ يَتَقَالُّهَا، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: **"وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، إِنَّهَا لَتَعْدِلُ ثُلُثَ الْقُرْآنِ"**[1]، وعَنْ عَائِشَةَ رضي الله عنها: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ بَعَثَ رَجُلًا عَلَى سَرِيَّةٍ، وَكَانَ يَقْرَأُ لِأَصْحَابِهِ فِي صَلَاتِهِ فَيَخْتِمُ بِـ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ فَلَمَّا رَجَعُوا ذَكَرُوا ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ: **"سَلُوهُ لِأَيِّ شَيْءٍ يَصْنَعُ ذَلِكَ"**. فَسَأَلُوهُ فَقَالَ: لِأَنَّهَا صِفَةُ الرَّحْمَنِ، وَأَنَا أُحِبُّ أَنْ أَقْرَأَ بِهَا، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: **أَخْبِرُوهُ أَنَّ اللهَ يُحِبُّهُ"**[2]

فمن قرأ هذه السورة على الماء ثلاث مرَّات بصدق وإخلاص فكأنما قرأ القرآن كلَّه.

5) **المعوِّذتان؛** فقد جاء في فضلهما أحاديث كثيرة، من ذلك ما جاء عَنْ عَائِشَةَ رضي الله عنها: "أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ كَانَ إِذَا اشْتَكَى يَقْرَأُ عَلَى نَفْسِهِ بِالْمُعَوِّذَاتِ وَيَنْفُثُ، فَلَمَّا اشْتَدَّ وَجَعُهُ كُنْتُ أَقْرَأُ عَلَيْهِ، وَأَمْسَحُ بِيَدِهِ رَجَاءَ بَرَكَتِهَا"[3]، وعن عَائِشَةَ رضي الله عنها : "أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ إِذَا أَوَى إِلَى فِرَاشِهِ كُلَّ لَيْلَةٍ، جَمَعَ كَفَّيْهِ ثُمَّ نَفَثَ فِيهِمَا، فَقَرَأَ فِيهِمَا: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ ، وَ ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلْفَلَقِ﴾، وَ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ﴾، ثُمَّ يَمْسَحُ بِهِمَا مَا اسْتَطَاعَ مِنْ جَسَدِهِ، يَبْدَأُ بِهِمَا عَلَى رَأْسِهِ وَوَجْهِهِ، وَمَا أَقْبَلَ مِنْ

---

(1) رواه البخاري بهذا اللفظ، كتاب فضائل القرآن، باب فضل قل هو الله أحد، حديث رقم: (5013)، ج: 6، ص: 189؛ ومسلم عن أبي الدرداء، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب فضل قراءة قل هو الله أحد، حديث رقم: (811)، ج: 1، ص: 556.

(2) رواه البخاري بهذا اللفظ، كتاب التوحيد، باب ما جاء في دعاء النبي ﷺ أمته إلى توحيد الله تبارك وتعالى، حديث رقم: (5375)، ج: 9، ص: 115؛ ومسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب فضل قراءة قل هو الله أحد، حديث رقم: (813)، ج: 1، ص: 557.

(3) رواه البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب فضل المعوِّذات، حديث رقم : (5016)، ج: 6، ص: 190.

جَسَدِهِ، يَفْعَلُ ذَلِكَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ"[1]، وعن عَلِيٍّ ﷺ قَالَ: لَدَغَتِ النَّبِيَّ ﷺ عَقْرَبٌ وَهُوَ يُصَلِّي، فَلَمَّا فَرَغَ قَالَ: **"لَعَنَ اللَّهُ الْعَقْرَبَ، لَا يَدَعُ مُصَلِّيًا، وَلَا غَيْرَهُ"**، ثُمَّ دَعَا بِمَاءٍ وَمِلْحٍ، وَجَعَلَ يَمْسَحُ عَلَيْهَا، وَيَقْرَأُ: "قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ، وَقُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ، وَقُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ"[2].

"وَكَانَتْ عَائِشَةُ تَقْرَأُ بِالْمُعَوِّذَتَيْنِ فِي إِنَاءٍ ثُمَّ تَأْمُرُ أَنْ يُصَبَّ عَلَى الْمَرِيضِ"[3].

وفيما سبق من الآيات والسور كفاية لمن قرأها على الماء بنية الاستشفاء ثم صبَّها على جسده، أو شربه منها، ففيها خير عظيم، ونفع عميم بإذن الله تعالى.

ويضاف إلى ذلك لمن أراد زيادة الخير والبركة قراءة آيات الشفاء الست[4]، وكذا آيات السَّكينة في القرآن وهي قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَعَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ وَأَنزَلَ جُنُودًا لَّمْ تَرَوْهَا﴾ [التوبة: 26]، ﴿إِذْ يَقُولُ لِصَٰحِبِهِۦ لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا ۖ فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُۥ بِجُنُودٍ لَّمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلسُّفْلَىٰ ۗ وَكَلِمَةُ ٱللَّهِ هِىَ ٱلْعُلْيَا ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: 40]، ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ فِى قُلُوبِ ٱلْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوٓا۟ إِيمَٰنًا مَّعَ إِيمَٰنِهِمْ ۗ﴾ [الفتح: 4]، ﴿لَّقَدْ رَضِىَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِى قُلُوبِهِمْ فَأَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَٰبَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا﴾ [الفتح: 18]، ﴿فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَعَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ ٱلتَّقْوَىٰ وَكَانُوٓا۟ أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا﴾ [الفتح: 26]، فهذه الآيات مجربَّة في تسكين النَّفس وأحزانها، وتخفيف الألم بإذن الله تعالى.

---

(1) رواه البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب فضل المعوِّذات، حديث رقم: (5017)، ج: 6، ص: 190.

(2) رواه الطبراني في معجمه الصغير بهذا اللفظ، باب الميم، من اسمه محمد، حديث رقم: (830)، ج: 2، ص: 87؛ وابن أبي شيبة في مصنفه، كتاب الطب، في رقية العقرب ما هي؟، حديث رقم: 23553، ج: 5، ص: 44. قال الهيثمي في مجمع الزوائد[حديث رقم: (8445)، ج: 5، ص: 111]: " رواه الطبراني في الصغير، وإسناده حسن".

(3) القرطبي، محمد بن أحمد، **الجامع لأحكام القرآن**، ج: 10، ص: 318.

(4) والتي مرَّت في المطلب الثاني في قصة أَبِي الْقَاسِمِ الْقُشَيْرِيِّ.

يضاف لذلك بعض الأمور الخاصة التي وردت فيها نصوص صريحة عن عدد من السلف والعلماء من بعدهم، من ذلك ما سبق ذكره عن ابن عبَّاس ﷺ أنَّه قال في عسر الولادة للمرأة: "إِذَا عَسِرَ عَلَى الْمَرْأَةِ وَلَدُهَا، فَيَكْتُبُ هَاتَيْنِ الْآيَتَيْنِ وَالْكَلِمَاتِ فِي صَحْفَةٍ ثُمَّ تُغْسَلُ فَتُسْقَى مِنْهَا، وَالْكَلِمَاتِ فِي صَحْفَةٍ ثُمَّ تُغْسَلُ فَتُسْقَى مِنْهَا: "بِسْمِ اللَّهِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَلِيمُ الْكَرِيمُ، سُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ السَّمَوَاتِ السَّبْعِ وَرَبِّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ"، ﴿كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَهَا لَمْ يَلْبَثُوٓاْ إِلَّا عَشِيَّةً أَوْ ضُحَىٰهَا﴾ [النازعات: 46]، ﴿كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَ مَا يُوعَدُونَ لَمْ يَلْبَثُوٓاْ إِلَّا سَاعَةً مِّن نَّهَارٍۭ بَلَٰغٌۚ فَهَلْ يُهْلَكُ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [الأحقاف: 35]"[1]، وما جاء أيضًا عن وهب بن منبِّه -في الرجل يُحبس عن أهله فلا يستطيع جماعهم- قال: "يأخذ سبع ورقات من سِدرٍ أخضر، فيدُقُّه بين حجرين، ثم يضربه بالماء ويقرأ فيه آية الكرسي والقوافل[2]، ثم يحسُو منه ثلاث حسوات، ثم يغتسل به؛ فإنه يُذهب عنه كل ما به، وهو جيد للرجل إذا حُبس عن أهله "[3].

وكذا ما تقدَّم ذكره عن الغزالي قوله: "وَكَانَ بَعْضُ الصَّالِحِينَ فِي أَصْبَهَانَ أَصَابَهُ عُسْرُ الْبَوْلِ فَكَتَبَ فِي صَحِيفَةٍ الْبَسْمَلَةَ، ﴿وَبُسَّتِ ٱلْجِبَالُ بَسًّا ۝ فَكَانَتْ هَبَآءً مُّنۢبَثًّا ۝﴾ [الواقعة: 5-6]، ﴿وَحُمِلَتِ ٱلْأَرْضُ وَٱلْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَٰحِدَةً﴾ [الحاقة: 14]، ﴿كَلَّآ إِذَا دُكَّتِ ٱلْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا﴾ [الفجر: 21]، وَأَلْقَى عَلَيْهِ الْمَاءَ وَشَرِبَهُ فَيَسَّرَ عَلَيْهِ الْبَوْلَ وَأَلْقَى الْحَصَى "[4].

---

(1) رواه ابن أبي شيبة في مصنفه بهذا اللفظ، كتاب الطب، باب في الرخصة في القرآن يكتب لمن يسقاه، حديث رقم: 23508، ج: 5، ص: 39.

(2) أي السور الثلاث الأخيرة من القرآن، وسورة الكافرون، والأشهر تسميتها بالقواقل لأنَّها تبدأ بـ "قل".

(3) ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، ج: 10، ص: 233.

(4) الزركشي، محمد بن عبد الله، **البرهان في علوم القرآن**، ج: 1، ص: 435.

وتجدر الإشارة إلى أنَّه لا تعارض بين التداوي بالأدوية التي يُحدِّدها الطب، وبين الرقية بآيات القرآن الكريم، فما أنزل الله من داءٍ إلا له دواء، وكثيرٌ من الأمراض قد يعجز الطب عن علاجها، ويكتب الله الشِّفاء لصاحبها بالقرآن الكريم، خاصة تلك الأمور التي تتعلق بالعين والسِّحر وغيره، فإنَّه لا سبيل للطب إلى حلِّها مطلقًا، ولا يكون علاجها إلا بالرقية الشَّرعية كما هو معلوم ومشاهد، حتى إنَّ كثيرًا من الأطباء في أيامنا -إذا عجز عن علاج حالات مستعصية، ولم تُظهر الفحوصات الطبية أي نتيجة مرجوَّة تشير إلى موطن الداء- بات يوجِّه النَّاس إلى الرقية الشرعية، لما لها من أثر كبير في العلاج، فالحمد لله أولا وآخرا.

الخاتمة

وفي الختام، أحمد سبحانه وتعالى حمدًا كثيرًا طيبًا مباركًا فيه، أن يسر وأعان إتمام هذا البحث، وأسأله تعالى أن يكتب له القبول، وأن ينفع به المسلمين... آمين.

وفي هذه الخاتمة يذكر الباحث أبرز النتائج والتوصيات، باختصار وإيجاز، وهي على الشكل التالي:

1. لا مانع شرعًا من القراءة على الماء الذي هو أساس حياة الأحياء، وحصول انتفاع النَّاس به، فهو من جنس التداوي الذي أمر الله به.
2. أجاز عدد من الصحابة فمن بعدهم قراءة القرآن والرقية على الماء؛ ورد ذلك عن عائشة رضي الله عنها، ووهب بن منبه والمُزني صاحب الشافعي وأبي جعفر الطبري وأحمد رحمهم الله تعالى.
3. ذهب كثيرٌ من علماء من السلف إلى جواز إلى كتابة آياتٍ من القرآن الكريم بمداد طاهر كالزعفران ونحوه، على ورقٍ أو في إناء، ثم غسل ما كُتب بالماء وشـرب هذا الماء أو الاغتسال به بقصد الاستشفاء، نُقل هذا عن جماعةٍ من فقهاء الصحابة والسَّلف، كابن عبَّاس وعائشة رضي الله عنهما، والحسن البصري ومجاهد وأبو قِلابة والأَوزاعي رحمهم الله.
4. لم يحدِّد النَّبي ﷺ للأمة رقية خاصة، توصف بأنَّها رقية شرعية دون غيرها، بل جعل لذلك ضوابط تندرج تحتها كثير من الرُّقى.
5. لا تعارض بين التداوي بالأدوية التي يحدِّدها الطب، وبين الرقية بآيات القرآن الكريم.
6. الرقية الشرعية تحمي المجتمع من للمشعوذين، واستغلالهم لهم، وكل فرد قادرٌ بإذن الله على رقية نفسه بنفسه، فإن عجز فليستعن بإخوانه الذين يثق بدينهم.

قائمة المصادر والمراجع

1. ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد، **الكتاب المصنَّف في الأحاديث والآثار**، ت: كمال الحوت، دار التاج، لبنان، الطبعة الأولى، 1409ه-1989م.
2. ابن الحاج، محمد بن محمد، **المدخل**، دار التراث، د.م، د.ط، د.ت.
3. ابن حبان، محمد بن حبان، **صحيح ابن حبان**، ت: محمد علي سونمز وخالص آي دمير، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، 1433ه-2012م.
4. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، دار المعرفة، بيروت، د.ط، 1379ه.
5. ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، **ردُّ المحتار على الدُّر المختار**، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، الطبعة الثانية، 1386ه-1966م.
6. ابن قيِّم الجوزيَّة، محمد بن أبي بكر، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، مؤسسة الرسالة-بيروت، الطبعة السابعة والعشرون، 1415ه-1994م.
7. ابن قيِّم الجوزية، محمد بن أبي بكر، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، مؤسسة الرسالة-بيروت، الطبعة السابعة والعشرون، 1415ه-1994م.
8. ابن كثير، إسماعيل بن عمر، **تفسير القرآن العظيم**، ت: سامي بن محمد السلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، د.م، الطبعة الثانية، 1420ه- 1999م.
9. ابن ماجه، محمد بن يزيد، **سنن ابن ماجه**، ت: شعيب الأرناؤوط وآخرون، دار الرسالة العالمية، د.م، الطبعة الأولى، 1430ه-2009م.
10. ابن مفلح، محمد بن مفلح، **الآداب الشرعية والمِنح المرعيَّة**، عالم الكتب، د.م، د.ط، د.ت.

11. ابن منظور، محمد بن مكرم، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1414ه.

12. البخاري، محمد بن إسماعيل، **صحيح البخاري**، دار طوق النجاة، بيروت، الطبعة الأولى، 1422ه.

13. البُهوتي، منصور بن يونس، **كشَّاف القناع عن الإقناع**، ت: لجنة متخصصة في وزارة العدل، وزراة العدل، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1421ه-1429ه

14. الرازي، محمد بن عمر، **مفاتيح الغيب**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1420ه.

15. الزركشي، محمد بن عبد الله، **البرهان في علوم القرآن**، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، د.م، الطبعة الأولى، 1376هـ - 1957م.

16. السُّبكي، عبد الوهاب بن تقي الدين، **طبقات الشافعية الكبرى**، ت: محمود الكناجي وعبد الفتاح الحلو، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع، د.م، الطبعة الثانية، 1413ه.

17. السجستاني، سليمان بن الأشعث، **سنن أبي داود**، ت: شعيب الأرناؤوط ومحمد كامل قره، دار الرسالة العالمية، د.م، الطبعة الأولى، 1430ه-2009م.

18. الطبراني، سليمان بن أحمد، **المعجم الصغير**، ت: محمد شكور محمود الحاج أمرير، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 1405ه-1985م،

19. الطبري، محمد بن جرير، ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، د.م، الطبعة الأولى، 1422ه-2001م.

20. القرطبي، محمد بن أحمد، **الجامع لأحكام القرآن**، ت: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1384ه-1964م.

21. النووي، يحيى بن شرف، **المجموع شرح المهذَّب**، إدارة الطباعة المنيرية، مطبعة التضامن الأخوي، القاهرة، د.ط، 1344–1347ه.

22. النووي، يحيى بن شرف، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجَّاج**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1392ه.

23. النيسابوري، مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، د.ط، 1374ه–1955م.

24. الهيثمي، علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ت: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، د.ط، 1414ه–1994م

25. الهيثمي، علي بن أبي بكر، **موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان**، ت: حسين أسد وعبده الكوشك، دار الثقافة العربية، دمشق، الطبعة الأولى، 1411ه–1412ه.

المَقَاصِدُ الشَّرعيّة لِعقوبَةِ التَّعزيرِ

محمد هاني أسامة الشلاح

الملخص:

وضع الله تعالى حدوداً مقدرة ومقررة في الشرع لا يحق لإمام أو حاكم وضعها أو حطها عن أحد، وذلك مثل حد الزنا وحد القذف وحد السرقة وحد الحرابة.

وشُرِع التعزير وهو عقوبات على معاصٍ وجنايات وجرائم لاحد فيها ولا قصاص ولا كفارة، وهي مفوضة ومقدرة باجتهاد الحاكم في كل العقوبات التي تحقق المصالح للفرد والمجتمع وتدفع المفاسد عنهم، والتعزير له مقاصدٌ شرعية في كل حكم.

Summary :

God Almighty has set limits determined and established in the Sharia, which no imam or ruler has the right to set or remove from anyone, such as the punishment for adultery, slander, theft, and banditry.

Ta'zir has been prescribed, which are punishments for sins, felonies, and crimes for which there is no retaliation or atonement. They are mandated and determined by the ruler's diligence in all punishments that achieve the interests of the individual and society and repel harm from them. Ta'zir has legitimate purposes in every ruling.

المقدمة

من أسمى مقاصد الشريعة حفظ النظامِ للمجتمع والأمة، ولإقامة نظامٍ اجتماعيٍ فيه صلاحهم في الدنيا والآخرة، وذلك يكون بتحصيل المصالح واجتنابٍ المفاسد، ليتعايَش الناس ويعمروا هذه الأرض.

والشريعة الإسلامية لها أحكامٌ حقيق بالمسلم التقيد بها، تبدأ بالفرد وتنتهي بالمجتمع، ومن يتقيد بهذه الأحكام يرتقي إلى أعلى درجات الإنسانية، العدل والقصاص من الجاني لردعة، وكف الظلم والطغيان والفساد من أبرز مقاصد الشرع الإسلامي.

إشكالية البحث وتساؤلاته:

تتجلى إشكالية بحثي في:

1- كيف راعت مقاصد الشريعة نظام المجتمع، وكلَّفت المسلمين بالتقيد بالأحكام والتشريعات التي تضمن تحصيل مصالحهم في الدنيا وتجنب المفاسد؟

2- ما هو التعزير وما أنواعه، وماهي طرق إثباته، وما آثاره المقاصدية في الشريعة الإسلامية؟

أهمية البحث:

تأتي أهمية البحث من أهمية الموضوع الذي سأتطرق إليه، يوجد العديد من الأبحاث عن التعزير، لكن لم أجد على حد علمي من أفرده في دراسة مستقلة توسع فيها وبيَّن المقاصد الشرعية للتعزير.

منهجية البحث:

- من حيث المضمون اعتمدت منهجين:

1- المنهج الاستقرائي: وذلك بالوقوف على النصوص التي تناولت المقاصد الشرعية، والتعزير والأقضية، والأحكام القانونية والسياسة الشرعية، والتعزير بالمال، وما يلحق بهما من مواضيع.

2- المنهج التحليلي: وكان ذلك من خلال استقرائي للمقاصد عامة، والتعزير وأقضيته شرعياً وقانونياً، بإمعان النظر فيه وتحليله.

الدراسات السابقة:

- **آثار تطبيق الشريعة الإسلامية في منع الجريمة:** د. إبراهيم مبارك الجوير، ط2، 1992م. تكلم الكاتب عن أقسام الجرائم ومضارها الاجتماعية والدينية والاقتصادية، وطرق مكافحتها ومميزات النظام الجزائي في الإسلام.

أما بحثي فسأناقش فيه الجرائم التي تكون عقوبتها التعزير والعقوبات ومقاصده الإسلامية.

- **التشريع الجنائي مقارناً مع القانون الوضعي:** عبد القادر عودة، دار الكتاب العربي بيروت. طرح الكاتب موضوع الجريمة وأركانها وماهيتها، والمبادئ التي تقوم عليها العقوبات، وتعدد العقوبات وسقوطها، والجنايات كالقتل بأنواعه. بحثي سأتناول فيه القانون الوضعي لجرائم والعقوبات وسأقارنه بالتشريع الإسلامي.

خطة البحث:

المقدمة.

مقاصد الشريعة النشأة وطرق الكشف عنها وموازناتها.

المبحث الأول: المقاصد الشرعية، التعريف والنشأة.

المطلب الأول: تعريف المقاصد الشرعية ونشأتها في القرآن الكريم والسنة.

المطلب الثاني: المقاصد عند الصحابة والتابعين.

المطلب الثالث: المقاصد عند العلماء المقاصديين الأوائل.

المبحث الثاني: طرق الكشف عن المقاصد واستنباط الأحكام الفقهية الاجتهادية.

المطلب الأول: استنباط الأحكام من خلال مقاصد الشريعة.

المطلب الثاني: وجوه الاجتهاد المقاصدي في الأحكام وعلاقته بالمصلحة المرسلة.

المطلب الثالث: التطبيقات الفقهية المرتكزة على المقاصد الشرعية.

التمهيد:

الله تعالى عندما وضع الشريعة لخلقه جعل الأوامر أصل والنواهي كذلك أصل، وضمَّن هذه الأوامر والنواهي غاية ومقصد وغرض وسبب وعلَّة، وهذه كلها هي روح الشريعة، وهذه هي مقاصد الشريعة، وإن لم تكن هذه المقاصد تكون الشريعة بأوامرها ونواهيها جامدة لا روح فيها، وعندما أرسل الله تعالى رسوله ﷺ كلَّفه برسالة الإسلام ليبيَّن لنا المنهج والطريق المستقيم ليوصلنا إلى رضا الله ولتتحقق العبودية له ﷻ، وهذه هي الغاية والمقصد من أسمى مقاصد الشريعة.

المبحث الأول: تعريف المقاصد الشرعية نشأتها وتطورها

المطلب الأول: تعريف المقاصد ونشأتها في القرآن الكريم والسنة المشرفة

المقاصد: المقصد هو استقامة الطريقة، يقصد قصداً، فهو قاصد[1]، والقصدُ: إتيانُ الشيء وأمه[2]، يُقال: قَصدته وقَصدت إليه، أي طَلبته وتوجهت إليه بعينه[3]، ويقال: قَصدت قَصده أي نحوت نحوه.

قال الله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ قَصۡدُ ٱلسَّبِيلِ﴾ [سورة النحل: 9] أي: بيان الطريق المستقيم[4]، والقصد مصدر، والقاصِد فاعل يقال: سبيل قاصد وقصد، وكأنه يقصد الوجهة التي يؤمها السالك ولا يعدل عنها[5].

أولاً: الشريعة لغةً واصطلاحاً: الشَّرع: الشيء المفتوح الذي له امتداد، ويطلق على مورد الماء الجاري، استعمل هذا اللفظ لما شرعه الله لعباده من الأحكام التي جاء بها نبي من الأنبياء[6]، يقال: شَرَعَ لهم، يَشْرَع شرعاً فهو شارع، وقد شرع الله الدين إذا أظهره وبينه، والشريعة: هو ما شرعه الله تعالى لعباده من الدين أي؛ سنه وافترضه عليهم[7].

---

(1) القاموس المحيط: محمد بن يعقوب بن محمد الفيروز أباذي، دار المعرفة بيروت، د ت، د ط، ص1062.

(2) مجمل اللغة: أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني: مؤسسة الرسالة بيروت، 1406ه-1986م، ط2، 1/ 755.

(3) القاموس الجامع للمصطلحات الفقهية: عبد الله الغديري، دار المحجة البيضاء، دار الرسول الكريم، 1418-1998، ط1، ص54.

(4) تفسير مفردات ألفاظ القرآن الكريم: سميح قاسم، دار الكتاب اللبناني، 1404ه- 1984م، ط2، ص703.

(5) انظر الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل: محمود بن عمر الزمخشري، دار احياء التراث العربي، 1417ه-1997م/ ط1، 2/ 557.

(6) كشاف اصطلاحات الفنون: محمد بن علي التهانوي، مكتبة لبنان، دت، ط1، ص1296.

(7) النهاية في غريب الحديث والأثر: المبارك بن محمد الجزري ابن الأثير، المكتبة العلمية، بيروت، 1399ه-1979م، دط، 2/ 460.

والشرعة والشريعة في الأصل: الطريقة الظاهرة التي يتوصل بها إلى الماء، ثم استعملت فيما شرعه الله تعالى لعباده من الدين[1]، قال الله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [سورة المائدة: 48]، فالشرعة والشريعة الماء الكثير من نهر أو وادٍ، ويقال: شريعة الفرات، وسميت الديانة على التشبيه؛ لأن فيها شفاء النفوس وطهارتها، والمنهاج الطريق الواسع، وهو هنا تخييل أريد به طريق القوم إلى الماء، وهنا منهاج المسلمين لا يخالف الاتصال بالإسلام، فهو كمنهاج المهتدين إلى الماء[2].

المقاصد اصطلاحاً:

لم تكن المقاصد الشرعية واضحة المعالم عند الأصوليين أو حتى من أشار أو ألمح إلى المقاصد الشرعية بمؤلفاته من المتقدمين منهم وبناءً على ذلك لم يحددوا تعريفاً اصطلاحياً لها وربما يرجع ذلك إلى أنها لم تكن علماً مستقلاً دقيقاً كما هي الآن، وكانت تندرج تحت أصول الفقه ومباحثه.

والمقاصد ذُكرت بمرادفات وتعابير مختلفة إلا أنها تؤدي إلى المعاني المقاصدية مثل: الكليات الخمس، أو الأصول الخمسة، المصلحة، أو الضرورات الخمس، وكذلك المقصد والحكمة، والعلة...

لعل أبرز تعريف هو تعريف الغزالي[3] يقول: مقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم وعقلهم، ونسلهم، ومالهم، وهذه الأصول الخمسة حظها واقع في رتبة الضروريات، فهي أقوى المراتب في المصالح، والمصالح أو المصلحة جلب منفعة أو دفع مضر[4]، وهذا التعريف جمع فيه الغزالي الضروريات الخمس، وجعلها أعلى رتبة.

---

(1) فتح القدير: محمد بن علي الشوكاني، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، 1414ه، ط1، 2/ 56.

(2) انظر: التحرير والتنوير: محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م، دط، 6/ 223.

(3) الغزالي: أبو حامد محمد الغزالي الطوسي، الشافعي، حجة الإسلام، أحد أعلام عصره، ولد450هـ وتوفي505هـ أحد الأئمة الشافعية في التصيف والتأليف، فقيه اصولي فيلسوف أشعري، له مؤلفات عظيمة، تتلمذ على يد إمام الحرمين الشريفين الجويني، تفقه ببلده، رحل إلى نيسابور، وزار بيت المقدس، ولاه نظام الملك المدرسة النظامية في بغداد. طبقات الشافعية: إسماعيل بن كثير، مكتبة الثقافة الدينية، 1314ه- 1993م، ص955.

(4) المستصفى: أبو حامد الغزالي، شركة المدينة المنورة للطباعة، تح: حمزة زهير، ص481- 482.

أما تعريف العز بن عبد السلام[1]: من تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد، حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز اهمالها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها نص ولا اجماع ولا قياس خاص، فإنَّ فهم نفس الشرع يوجب ذلك[2].

من الملاحظ من هذه التعاريف أتت شارحة ومفسرة، للمقاصد، فقد بين هؤلاء العلماء أن المقاصد لها عندهم تسميات عدة مثل الكليات الخمس والأصول الخمسة، والمصالح والمفاسد، أو المصلحة، وذلك لعدم نضجها في أفكارهم على كونها علماً مستقلاً عن أصول الفقه، ودليل ذلك داخلة ضمن مباحثه، ولا يُنكر أن كل من جاء بعدهم بني لما بنوا عليه هؤلاء المقاصديين الأوائل.

- **ومقاصد الشريعة هي:** الغايات المستهدفة، والنتائج والفوائد المرجوة من وضع الشريعة، جملةً وتفصيلاً، أو هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد[3].

- **المقاصد هي:** المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية والمترتبة عليها، سواء أكانت تلك المعاني حكماً جزئية أم مصالح كلية، أم سمات جمالية، وهي تجتمع ضمن هدف واحد وهو تقرير عبودية الله تعالى، ومصلحة الإنسان في الدارين[4].

- المراد من أهداف الشريعة مقاصدها التي شُرعت الأحكام لتحقيقها، ومقاصد الشارع هي المصالح التي تعود إلى العباد في دنياهم وأخراهم، سواء كان تحصيلها عن طريق جلب المنافع أو عن طريق دفع المضار[5].

---

(1) عبد العزيز بن عبد السلام السلمي الدمشقي، المعروف بالعز بن عبد السلام، ولد 578ه- توفي 660م، شيخ الشافعية، بلغ رتبة الاجتهاد، صنف العديد من المصنفات المفيدة، تفقه على ابن عساكر، تتلمذ على يديه ابن دقيق العيد ولي الخطابة في دمشق، رحل إلى مصر فولي القضاء والخطابة فيها، لقب بسلطان العلماء. طبقات الشافعية: إسماعيل بن كثير، مكتبة الثقافة الدينية، 1314ه- 1993م، ص874.

(2) قواعد الأحكام: العز بن عبد السلام: مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1414ه-1991م، دط، 2/ 389.

(3) الفكر المقاصدي قواعده فوائده: احمد الريسوني، منشورات جريدة الزمن، 1999م، ط1، ص13.

(4) الاجتهاد المقاصدي ضوابطه، حجته مجالاته: نور الدين الخادمي، وزارة الأوقاف والشؤن الإسلامية قطر، كتاب الأمة، سلسلة دورية، د65، السنة الثامنة عشر، 1419ه- 1998م، ص51.

(5) المقاصد العامة للشريعة الإسلامية: يوسف حامد العالم، دار الحديث، القاهرة، الدار السودانية، الخرطوم، 1417ه-1998م، ط3، ص79.

المطلب الثاني: المقاصد في القرآن الكريم وعصر الرسالة

أولاً: المقاصد في القرآن الكريم:

نشأت مقاصد الشريعة مع نشأة أحكام الشريعة؛ لأنها مقصودة الشارع؛ لأن الشارع يُعبَّر كما كان قصده، وبداية المقاصد كانت مع بداية نزول القرآن الكريم، وكانت مبثوثة في كتاب الله تعالى، والسنة المشرفة، ومتَضَمنة في أحكامهما وتعاليمهما، ومن أوضح الأدلة على أن المقاصد بدأت مع نزول النصوص القرآنية هي بعثة رسول الله ﷺ أنها لم تكن عبثاً؛ وإنما جاءت لحكمة علَّلها الله تعالى بقوله: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ [سورة الأنبياء: 107]، أرسله رحمة لكل الخلق عامة، وللمؤمنين خاصة. والقرآن الكريم يتمثل في مقصده الشرعي الأكبر يتمثَّل في هداية الناس أجمع قال تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانَ يَهۡدِي لِلَّتِي هِيَ أَقۡوَمُ﴾ [سورة الإسراء: 9].

القرآن الكريم أسَّس وأصّل الشريعة، وهذه الأسس هي الأحكام التي وردت في خطاب الشارع، وهذا الخطاب جاء مُجملاً وجاء مُفصلاً، فالقرآن كريم عندما يقرر حُكماً فإن ذلك الحكم يرجع إلى المقصد من ذلك الحكم وعلله.

- القرآن الكريم حضّ على الضروريات الخمسة، وهي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، كالآيات التي تدعو إلى حفظ الدين كقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ﴾ [سورة الذاريات: 56]، أي ليطيعوني ويتقربوا لي بالعبادات، فالعلة والغاية هي العبادة لله تعالى، وهي الحكمة من خلق الإنس والجن.

- وفي ضرورة تحقيق حفظ النسل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقۡرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓۖ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةٗ وَسَآءَ سَبِيلٗا﴾ [سورة الإسراء: 32]. وذلك لكي لا تختلط الأنساب والزنا من أقبح الفواحش، وأمر الله تعالى بالابتعاد عن مخالطة ومقاربة أسبابه والابتعاد عنه.

- وكحفظ المال قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلٗا مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٞ﴾ [سورة المائدة: 38]. وحفظ المال من

الضروريات الخمسة، ولأن السرقة أخذ أموال الناس بالباطل، واعتداء على الحقوق بغير حق، لذلك شرع الله تعالى العقوبات لحمايته، وهذه العقوبات زاجرة رادعة لمصلحة للجناة والمجتمع كله.

ثانياً: المقاصد في عصر الرسالة:

السنة النبوية المشرفة مفسرة ومقررة للقرآن الكريم، وقد تأتي أحياناً بحكم لم يذكر في القرآن الكريم قال تعالى في حق رسول الله ﷺ: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾ [سورة النجم: 3 – 4].

وقد وردت الكثير من الوقائع في عهد رسول الله ﷺ مقترنة بحكمتها ومقصدها، والمقاصد الكلية أخذت من قوله ﷺ " لا ضرر ولا ضرار"[1].

السُّنَّة المشرفة أصَّلت للمقاصد، وأسست لها، فاستنبطها الأصوليون من الأحاديث النبوية التي ذكرت العِلل والحِكَم، كقوله ﷺ: "إنما بعثتم ميسرين، ولم تبعثوا معسرين"[2]. أُخذت من هذا الحديث الشريف العديد من المقاصد، كالقاعدة المقاصدية: من مقاصد الشريعة التيسير[3]، والحرج مرفوع شرعاً[4].

وكذلك أخذ الأصوليون والمقاصديون أحاديث في التعليل كقوله ﷺ: "كنت نهيتكم عن الدافة التي تدف المدينة"[5]. أخذت قواعد مقاصدية مثل: الأصل أن تزول الأحكام بزوال عللها[6].

---

(1) أخرجه ابن ماجة في سننه، كتاب الأحكام، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره، رقم 2314، 2/ 784، قال الحاكم صحيح الاسناد على شرط مسلم ووافقه الذهبي، وذكره البوصري في زوائد ابن ماجة، وقال في اسناده: رجاله ثقات إلا أنه منقطع. التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار الكتب العلمية، 1419ه– 1989م، ط1، 4/ 477.

(2) صحيح البخاري، كتاب الوضوء، باب صب الماء على البول في المسجد، رقم217، 15/ 54.

(3) مقاصد الشريعة الإسلامية: الطاهر بن عاشور، 2/ 247.

(4) الموافقات: الشاطبي، 2/ 233.

(5) صحيح مسلم، كتاب الأضاحي، باب بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث، رقم1971، 30/ 1561.

(6) قواعد الأحكام: العز بن عبد السلام، 2/ 27.

المطلب الثالث: المقاصد بعد عصر الرسالة

سلك الصحابة ﷺ مسلك رسول الله ﷺ في مراعاة المقاصد الشرعية وتعليل الأحكام، الصحابة ﷺ كانت المقاصد واضحة في أذهانهم وقلوبهم وعقولهم ونفوسهم، والحُكم والغاية من الحُكم، والحِكمة من هذا الحكم، من أجل ذلك كانوا ﷺ أفقه الناس وأعلمهم بكتاب الله تعالى بعد رسول الله ﷺ؛ ولذلك ائتمنهم على هذا الشرع الحنيف، وكرَّمهم بصحبة رسول الله ﷺ فكانت معالم هذا العلم ومفاهيم المقاصد الشريعة واضحة وبيِّنة لديهم.

يقول الدهلوي[1]: معرفة المقاصد التي تُبنى عليها الأحكام علمٌ دقيقٌ لا يخوض فيه إلا من لَطُف ذهنه واستقام فهمه، وكان فقهاء الصحابة ﷺ تَلقوا أصول الطاعات والآثام المشهورات، التي اجتمعت عليها الأمم الموجودة يومئذ[2].

وفقهاء الصحابة ينظرون إلى مقاصد الشريعة، وإلى ما وراء الأحكام من علل ومصالح، وما تحمله من الأوامر والنواهي من حِكَم ومقاصدها[3].

المطلب الرابع: تطور المقاصد الشرعية على يد الجويني ومن بعده

سأتطرق في هذا المبحث إلى أوائل من تطورت المقاصد الشرعية وتبلورت على يديهم وظهرت في مؤلفاتهم، وفي الواقع كثير من العلماء ظهرت المقاصد الشرعية في مؤلفاتهم ولكن هؤلاء الأئمة الذين سأذكرهم لهم الأثر الواضح في كتبهم.

---

(1) هو أحمد بن عبد الرحمن بن وجيه الدين، ولد1110ه-1699م، وتوفي 1176ه-1762م، أصولي فقيه، حنفي من المحدثين من أهل دلهي، له مؤلفات جليلة منها: فتح الخبير بما لا بد من حفظه من التفسير، الانصاف في بيان الاختلاف. معجم المؤلفين: عمر رضا كحالة، دار احي اء التراث العربي بيروت، دت، دط، 1/ 272.

(2) حجة الله البالغة: أحمد بن عبد الله الدهلوي، دار الجيل، 1426ه- 1005م، ط1، ص237.

(3) رعاية المصلحة والحكمة في تشريع نبي الرحمة: محمد طاهر حكيم، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، العدد116، السنة34، 1422ه-2002م، ص214.

1- إمام الحرمين عبد الملك الجويني:

تطورت المقاصد تطوراً ملحوظاً من تأصيل وتنظير، وكان ذلك على يد الإمام الجويني[1] الذي أرسا العلم المقاصدي، في كتابيه النفيسين (البرهان والغياثي) وفي كتابه الفذ (نهاية المطلب في دراية المذهب)، والجويني هو صاحب البداية التنظيرية للمقاصد الشريعة، تحدث في هذه الكتب عن المسالك التي تُعرف بها المقاصد، وطرق إثباتها، وكذلك تطرق للمناسبة، والأصول المقاصدية: الضروريات والحاجيات والتحسينيات، ليؤسس لمن جاء بعده من المقاصديين، مزج رحمه الله بين التأصيل المقاصدي والتطبيق العملي للمقاصد، قال في كتابه البرهان: ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي فليس على بصيرة من أوامر الشريعة[2]، فكانت أول إشارة لمسالك طرق معرفة مقاصد الشريعة في باب المباح، بحث الجويني في المقاصد من خلال كتابه الذي خصص جزء للحديث عن المقاصد وعنونه في أحد أبوابه، في (تقاسيم العلل والأصول) التي تظهر فيها المقاصد ويُكشف فيها عن المصالح، وفي باب المناسبة في أصول الفقه، والمناسبة مسلك من مسالك العلة في القياس طرح المقاصد بشكل مفصَّل، وقسمها إلى خمسة أقسام[3]، فأدرك الجويني الضروريات ونبه إليها بقوله: من النظر إلى الكلية، فالشريعة متضمنها مأمور به، ومنهي عنه ومباح، فأما المأمور به فمعظمه العبادات، وأما المنهيات فأثبتها الشرع في الموبقات منها زواجر، ولا يخفى احتياط كثير من الناس فيها، وبالجملة: الدم معصوم بالقصاص، والفروج معصومة بالحدود، والأموال معصومة عن السراق بالقطع[4].

---

(1) الجويني: أبو المعالي عبد الملك بن محمد الجويني، ولد في جوين من نواحي نيسابور، 419ه-1085م، فقيه أصولي، متكلم، شافعي أشعري، درّس بالمدرسة النظامية قريباً من ثلاثين عام، له تصانيف عدة منها: الشامل في أصول الدين، مدارك العقول. طبقات الشافعية: عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، هجر للطباعة والنشر، ط2، 1413ه، 5/ 165.

(2) البرهان: عبد الملك الجويني، دار الكتب العلمية بيروت، 1418ه-1997م، ط1، 1 / 101.

(3) انظر تقسيماته في: البرهان في أصول الفقه: إمام الحرمين الجويني، 2/ 79.

(4) البرهان في أصول الفقه: إمام الحرمين الجويني، 2/ 108.

2 – حجة الإسلام الغزالي:

وجاء الغزالي الذي تأثر بأستاذه الجويني في آراءه ومؤلفاته، وأكمل ما بدأه شيخه، فأصل للمقاصد وبيَّن أنها أخذت من الشريعة، والغزالي رجلٌ أصولي بامتياز، له إسهامات كبيرة وجليلة في علم أصول الفقه، والغزالي له كتابان هامان تبرز فيهما المقاصد جليّة مؤطَّرة هما (المستصفى من علوم الأصول، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل) ومن أنضج كتبه المستصفى وميزته أنه قسَّم المصالح إلى ضرورية وحاجية وتحسينية، وكذلك كتابه (إحياء علوم الدين) مليء بعلل الأحكام ومقاصدها، وهو كتاب فقهي إلا أنه لا يشبه كتب الفقه في زمانه، فهو يهتم بالأحكام مع عللها، والغزالي تكلم عن التقسيم للمصلحة، وعالج المناسبة والمصالح، وقسمها من خلال قدرته على التأصيل المقاصدي، وفي (شفاء الغليل في مسالك التعليل)، تقّح المقاصد التي أسسها شيخه واستقرى الفقه وأصوله ووصل إلى أن الضرورات والحاجات والتحسينات هي أصول المقاصد ولا تتعداها، ولا يزال تقسيماته قائمة إلى الآن لم يتغير، يقول في كتابه شفاء الغليل: رعاية المقاصد عبارة حاوية للإبقاء ودفع القواطع، وللتحصيل على سبيل الابتداء، وجميع المناسبات ترجع إلى رعاية المقاصد[1]، والإبقاء هو المحافظة على المصالح وإبقاؤها كما أرادها الشرع؛ لأن الشرع ورد لإبقاء مصالح الناس، ومقصود الشارع هو لإبقاء المصالح التي ابتغاها الله لعباده، ودفع القواطع دفع الذرائع التي تحول بين المفاسد وأسباب دفعها، وهذه الذرائع تقطع عمل الذرائع والأسباب الدافعة للفساد؛ فلا تؤتي ثمارها، ودفع القواطع دفع هذه الذرائع والأسباب التي تقف حاجزاً بين المفاسد وأسباب دفعها، وتبطل العمل في دفع المفاسد، والتحصيل على سبيل الابتداء هو المصالح المبتغاة شرعاً على سبيل الابتداء وبدون أسباب.

(1) شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل: أبو حامد محمد الغزالي الطوسي، تح: حمد الكبيسي، دار الإرشاد، بغداد، 1390ه–1971م، ط1، 159.

المطلب الخامس: تطور المقاصد في العصر الحديث

الطاهر بن عاشور حامل لواء المقاصد:

ثم بعد حوالي خمس مائة سنة برز نجم الطاهر بن عاشور، فحمل لواء المقاصد التي تفنن في إبرازها وإخراجها من الظلام إلى النور، وابن عاشور له حسٌّ مقاصدي فريد، فبنى على ما أسسه أسلافه، وزاد عليه زيادات مقاصدية جديدة وفريدة، وتطرق إلى مواضيع مقاصدية لم تُطرق من قبل، ألّف ابن عاشور بحسب رأيي فكان ثمرةً لما أُلِف قبله، وأصبح كتابه (مقاصد الشريعة الإسلامية) قِبلةً لكل العلماء الذين ساروا على نهج التجديد، والتمسك بالمعاني والحكم، وقارن بين وظائف علم الأصول ووظائف الدراسات المقاصدية، فتتبع الكليات والجزئيات، ونقل الفكر المقاصدي من مقاصد تخص الفرد إلى مقاصد عامة أي مُجتَمعيّة، فانتقلت المقاصد نقلةً نوعية حقيقية، قسم كتابه (مقاصد الشريعة) مقاصد عامة ومقاصد خاصة.

المقاصد العامة عند الطاهر بن عاشور هي: المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة[1]، والمعاني عند ابن عاشور معانٍ حقيقية: وهي التي تدرك بالعقول السليمة ملاءمتها للمصلحة أو منافرتها لها، بمعنى تكون جالبة لها نفعاً عاماً أو ضرراً عاماً، مثل كون العدل صفة حميدة نافعة، وكون الظلم والاعتداء على النفوس ضاراً فاسداً.

أما المعاني العرفية العامة: فهي المجربات التي ألفتها نفوس الجماهير واستحسنها استحساناً ناشئاً عن تجربة ملاءمتها لصلاح الجمهور[2]، وذلك مثل إدراك أن الإحسان معنى يجب أن تتعامل به الأمة، وكذلك لإدراك أن للجاني عقوبة تردعه عن الرجوع إلى جنايته.

---

(1) مقاصد الشريعة الإسلامية: الطاهر ابن عاشور، ص37.

(2) المصدر نفسه: 4/ 166

تحدث في كتابه أن ابتناء المقاصد على وصف الشريعة الإسلامية الأعظم: هو الفطرة[1]. والفطرة عنده هي الخِلقة، أي النظام الذي أوجده الله في كل مخلوق، وفطرة الإنسان هي ما خُلق عليه ظاهراً وباطناً، ومثَّل ذلك بمشي الإنسان برجليه فطرة جسدية، وأبان بأن معنى وصف الإسلام بأنه فطرة الله، وأن الأصول التي جاء بها الإسلام هي الفطرة، وتتبعها أصول وفروع من الفضائل الذائعة وهي العادات الصالحة المتأصلة في البشر، والتي تنشأ عن مقاصد الخير، ثم بين أن وصف الإسلام بأنه فطرة الله والأصول الجامعة التي جاء بها الإسلام هي من الفطرة، ثم إن الوجدان الإنساني العقلي لا يدخل تحت الفطرة منه إلا الحقائق والاعتباريات.

والمقصد العام من التشريع فيها هو حفظ نظام الأمة، واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه، وهو نوع الإنسان، ويشمل صلاحه صلاح عقله، وصلاح عمله، وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه[2].

والمقاصد الخاصة: هي الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق منافع الناس الخاصة، ولحفظ مقاصدهم الخاصة في تصرفاتهم العامة[3]. كمقاصد التصرفات المالية، ومقاصد أحكام العائلة، ومقاصد أحكان التبرعات وأحكام لقضاء والشهادة وغيرها.

أما عصرنا الحاضر كثير من الأصوليين وطلبة العلم تناولوا المقاصد في مؤلفاتهم ودراساتهم وأبرزهم أحمد الريسوني[4]، له مؤلفات عدة لكن أكثرها وأعظمها في

---

(1) المصدر نفسه: 3/ 167.

(2) مقاصد الشريعة: الطاهر ابن عاشور، 3/ 194.

(3) المصدر نفسه: 2/ 121.

(4) أحمد بن عبد السلام الريسوني: فقيه أصولي مقاصدي، ولد بقرية أولاد سلطان بإقليم العائش، بشمال المملكة المغربية سنة1953م، التحق بجامعة القرويين، كلية الشريعة، ثم الدراسات العليا في جامعة محمد الخامس بالرباط، عمل أستاذاً لعلم أصول الفقه ومقاصد الشريعة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة محمد الخامس، عضو مؤسس للاتحاد العالمي لعلماء المسلمين ونائب رئيسه ثم رئيسه، ألقى مئات المحاضرات والمداخلات العلمية، و قدم العديد من البرامج والحوارات التلفزيونية، له العديد من المؤلفات منها: نظرية المقاصد عند الشاطبي، ترجم إلى عدة لغات. مدخل إلى المقاصد، الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية، ترجم إلى الإنكليزية والفرنسية. الموقع الرسمي للأستاذ أحمد الريسوني، شبكة: ويكيدايا، 6/ 4/ 2022.

المقاصد والتنظير المقاصدي، أهمها كتابه نظرية المقاصد عند الشاطبي، ومدخل إلى مقاصد الشريعة، والفكر المقاصدي، علم أصول الفقه في ضوء مقاصد الشريعة، محاضراته المقاصدية أصبحت مرجعاً مهماً لطلاب العلم عامة والمقاصديين خاصّة.

في نهاية عرضي لمراحل تطور المقاصد الشرعية أقول: لم أكتب عن كل المقاصديين المتقدمين الذين تناولوا المقاصد وكذلك عن العلماء المقاصديين المتأخرين لكن هؤلاء الذين تناولتهم في بحثي هذا هم أبرز من تناول المقاصد، وكانت له بصمة مميزة بتطور علم المقاصد.

المبحث الثاني: طُرُق وأهميّة الكشف عن المقاصد واستنباط الأحكام الفقهية منها

المطلب الأول: طرق الكشف عن مقاصد الشريعة:

تُعرف المقاصد الشرعية من النصوص الصريحة الظاهرة على مراد الله تعالى، ومن استقراء نصوص الشرع، وعِلله وأحكامه، ومن الأوامر والنواهي التصريحية أو الإمائية، والقرآن الكريم اشتمل على أصول الشريعة، وكل أحكامه تدل على مقاصد القرآن؛ لأن ارتباط القرآن الكريم بالمقاصد ارتباط الفرع بأصله الذي به ثباته وقراره[1].

ومسالك الكشف عن المقاصد من القرآن الكريم أحياناً تكون صريحة وأحياناً تكون ضمنيةً بمقاصدها.

يقول الله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖۚ﴾ [سورة الحج: 78]، وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمۡۚ﴾ [سورة النساء: 28]. وهذه الآيات تبين أن الشريعة وُضِعَت لرفع الحرج والمشقة عن العباد، وكذلك تُعرَف المقاصد وتُسْتَخلص من خلال معرفة عِلل الأحكام الشرعية[2].

اتفق الأصوليون على الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وأن حفظ الدين والنفس المال والعرض من مقاصد الشريعة من خلال استنباط الآيات القرآنية والأحاديث النبوية.

---

(1) مقاصد الشريعة الإسلامية، وعلاقتها بالأدلة الشرعية، محمد سعد اليوبي، دار الهجرة، 1418ه-1998م، ط1، ص476.

(2) طرق الكشف عن مقاصد الشريعة: نعمان جغيم، دار النفائس الأردن، ط1، 1439ه-2014م، 143.

فالشريعة معللة إذاً فعندما يكون هناك حكمٌ شرعي يجب البحث عن علته، والحكمة التشريعية له، وأغلب العلماء يهتمون بالحكمة، أو المعنى المستفاد من الحكم؛ لأنه بمجرد معرفتها عُرِف معنى التكليف ومقصده، وهو مسلك من مسالك المُعرِّفة للمقاصد.

والقرآن الكريم بين الحكمة، وعلل الكثير من الآيات القرآنية. حوى القرآن الكثير من الأحكام المعللة تصريحاً، وقد يذكر الحكم معللاً إياه بحرف من حروف التعليل[1] وذلك كقوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَۖ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِۗ وَلَذِكْرُ ٱللَّهِ أَكْبَرُۗ﴾ [سورة العنكبوت: 45].

إن أول من أشار وألمح إلى طرق إثبات المقاصد أو مسالك الكشف عن المقاصد هو إمام الحرمين الجويني في باب المباح قال: ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي، فليس على بصيرةٍ من وضع الشريعة[2]. الجويني أشار إلى أن الأوامر التي أمر بها الشرع والنواهي هي الطريقة التي تبين المقصد الشرعي ليكون المجتهد أو الفقيه على بصيرة من وضع الشريعة.

ثم جاء تلميذه الغزالي الذي نقح وحرر ما كتبه شيخه الجويني، والطرق الموصلة إلى معرفة المقاصد هي من الأدلة المتفق عليها وهي الكتاب والسنة والاجماع[3]، وجميع أنواع المناسبات ترجع إلى رعاية المقاصد، وما انفك عن رعاية أمر مقصود، فليس مناسباً، وما أشار إلى أمر مقصود فهو المناسب[4]، كذلك تعرف المقاصد أيضاً عنده من الصحابة ﷺ؛ لأنهم كما عبر الغزالي أولى بفهم مقاصد الشرع منا[5]؛ لأن المفهوم من الصحابة اتباع المعاني؛ لأنهم فهموا من مصادر الشرع وموارده، ومداخل أحكامه ومخارجه ومجاريه[6].

(1) انظر: المدخل إلى علم المقاصد: عبد القادر حرز الله، مكتبة الرشيد، 1426، ط1، ص26.
(2) البرهان في أصول الفقه: إمام الحرمين الجويني، 1/ 101.
(3) المستصفى: الإمام الغزالي،179.
(4) شفاء الغليل: الإمام الغزالي، 159.
(5) المستصفى: الإمام الغزالي، 480.
(6) شفاء الغليل: الإمام الغزالي، 195.

طريقة العز بن عبد السلام في الكشف عن المقاصد:

العز بن عبد السلام طَرَقَ موضوع كيفية معرفة المقاصد، وجعلها مسلكان الأول منهما المصالح الأخروية ومفاسدها لا تعرف إلا بالنقل[1]، فلا تعرف إلا من النصوص التشريعية من القرآن الكريم والسنة المشرفة، وكل شيء مرتبط باليوم الأخر مثل العبادات التي لا دخل للعقل بها، والمسلك الآخر هو: مصالح الدنيا ومفاسدها، تعرف بالتجارب والعادات.

يقول: معظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروفة بالعقل، وكذلك معظم الشرائع، إذ لا يخفى على عاقل قبل ورود الشرع أن تحصيل المصالح المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره محمود حسن، وأن تقديم أرجح المصالح فأرجحها محمود حسن، وأن درء المفاسد فأفسدها محمود حسن[2].

وأما مصالح الآخرة ومفاسدهما فلا تعرف إلا بالنقل، وأما مصالح الآخرة وأسبابها فلا تعرف إلا بالشرع، فإن خفي منها شيء طُلب من أدلة الشرع، وهي: الكتاب، والسنة والإجماع والقياس المعتبر، والاستدلال الصحيح، وأما مصالح الدنيا وأسبابها ومفاسدها وأسبابها، فمعروفة بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات، فإن خفي شيءٌ من ذلك طُلب من أدلته[3].

ومن أراد أن يعرف المناسبات والمصالح والمفاسد، راجحهما ومرجوحهما، فليعرض ذلك على عقله بتقدير أن الشرع لم يرد به نص، ثم يبني عليه الأحكام، فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك إلا ما تعبد الله به عباده، وبذلك تَعرف حسن الأفعال[4].

---

(1) قواعد الأحكام: العز بن عبد السلام، 1/ 10.

(2) قواعد الأحكام: العز بن عبد السلام، 1/ 10

(3) المصدر نفسه، 1/ 10

(4) المصدر نفسه، 1/ 10

المطلب الثاني: الشاطبي وطريقته في الكشف عن المقاصد

أرشد في كثير من المواضع من كتابه الموافقات عن الكشف، أو الطرق المُعرّفة لمقاصد الشرع، ومعظمها وليس كلها في الجزء الثاني الذي خصصه للمقاصد، وطبق الاستقراء في الكشف عنها، يرى الشاطبي أن الشارع قاصداً لمصالح العباد[1]، وأن الشارع قاصداً المحافظة على القواعد الثلاث: الضرورية، والحاجية، والتحسينية[2]، ودلّل على ذلك من خلال استقراءه للشريعة، وقد قسم مسالك الكشف عن المقاصد، أو كما سماها طُرق الاثبات إلى عدة أقسام، فأجاد وأبدع في هذه التقسيمات التي بنيت على الاستقراء، وبرز تضلّعه في بيان الكشف عن المقاصد والتدليل عليها.

أولاً: مجرَّد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي:

الأمر هو طلب إيجاد الفعل، والنهي طلب ترك الفعل إم الاستمرار على عدم فعله، أي الأمر الصريح والنهي الصريح، أما الابتدائي يخرج هذا القيد أمر لم يكن بدايةً، وإنما تابع، مثال ذلك آية الجمعة بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَۚ﴾ [سورة الجمعة: 9]، البيع حلال مباح ولكن السعي إلى البيع ليس أمراً ابتدائياً، إنما هو تابع لأمر السعي، نحن أمرنا بالسعي إلى صلاة الجمعة، وهذا السعي إن لم يرافقه نهي عن البيع في وقت الجمعة فلن يتحقق، فالتوقف عن البيع ليس ابتداءً وإنما هو تعزيز لأمر السعي، والنهي عن الشيء لا يدخل ضده.

ثانياً: عِلل الأمر والنهي الابتدائي التصريحي:

المقاصد هي مجموعة من العلل عندما تشترك في معنى واحد تعطي مقصد عام أو خاص، سواء كان متعلقاً بالفقه كله، أو في باب من أبوابه؛ لأن كل أمر له علة وكل نهي

(1) الموافقات: الشاطبي، 2/ 520.

(2) الموافقات: الشاطبي: 2/ 79.

له عله، فهذه العلل هي طريق توصل إلى معرفة المقاصد، ؛ لأن العلة ترتقي فتصير مقصد، وهذا المقصد قد يكون رقيه محدوداً فيكون خاصاً، وقد يكون رقيه لا محدود فيكون عاماً، وهذه العلل ليست مقاصد وإنما هي علامات ودلالات على المقاصد؛ العلة مقتضاها الذي يقتضي وقوع العمل أو عدمه هو المقصد؛ لأنه قد يتكرر في كثير أفعال، والعلة نوع معلوم بمسالكه المعلومة يمكن الوصول إليها.

ثالثاً: المقاصد الأصلية والمقاصد التابعة:

كل مسألة في مسائل الفقه، أو حكم جاء تشريعه أولياً أو غير أولي إن لم يكن تعبدي يكون فيه مقاصد أصلية ومقاصد تابعة لهذه المقاصد الأصلية، ومثال ذلك النكاح مقصده الأصلي النسل، ولكن توجد معه مقاصد كثيرة تابعة غير المقصد الأصلي، مثل الاستئناس بالزوجة، والتعاون على المصالح الدنيوية والأخروية بين الزوجين، فالمقاصد التابعة خادمة للمقاصد الأصلية ومكملة لها.

هذه المقاصد الأصلية محمية بالمقاصد التابعة لها، فإن انخرمت عنها المقاصد التابعة أو حذفت عنها؛ فإن المقصد الأصلي لعادت بالإبطال كزواج المحلل، والجمع بين الإثنين وغيرها؛ للحفاظ على المقصد الأصلي لذلك قال الشاطبي: المقاصد الأصلية بالنسبة للمقاصد التابعة على ثلاثة أقسام:

أولهما: ما يقتضي تأكيد المقاصد الأصلية وربطها والوثوق بها، وحصول الرغبة فيها، فلا إشكال أنه مقصود للشارع فالقصد إلى التسبب إليه بالسبب المشروع موافق لقصد الشارع.

الثاني: ما يقتضي زوال عينها فلا إشكال أيضاً في أن القصد إليها مخالف لمقصد الشارع عيناً؛ فلا يصح التسبب بإطلاق.

الثالث: ما لا يقتضي تأكيد ولا ربط، ولكنه يقتضي رفع المقاصد الأصلية عيناً فيصح في العادات دون العبادات[1].

(1) الموافقات: الشاطبي، 3/ 154.

إذن القسم الأول يأتي لدعم المقصد الأصلي والوثوق به فهذا مطلوب شرعاً، والبحث عنه واجب شرعاً، والقسم الآخر: يقضي على المقصد الأصلي ويزيله، وهذا محرم شرعاً. أما الأخير: فلا يوثق بالمقصد الأصلي ولا يدعمه ولا يربطه، ولكنه لا يقضي عليه، وهذا الذي يصلح في العادات، ولا يصلح في العبادات، وهو متروك لاجتهاد العلماء وزمانهم، فما يكون من المقاصد التابعة في هذا الزمن غير نافع، قد يكون نافع في زمان آخر، وقد ينقلب إلى ضار في المستقبل.

رابعاً: سكوت الشارع: وهذا الطريق الذي عناه الشاطبي هو سكوت الشارع عن مشروعية العمل أو الفعل مع قيام ما يقتضيه من الأحوال والظروف والعلل، ولكن الشارع اكتفى بما كان موجوداً ذلك الزمن من قيام المقتضى، ومع ذلك لم يقرر في النوازل أحكاماً جديدة.

ومثاله الزكاة في البقول والخضروات، وسجود الشكر وغيرهما، وسكوت الشارع عنها دليل على أنه لا نص فيها، الشاطبي جاء بهذا ليضرب به البدع من التشريعات التي وضعت في العهد الأول، ولم يشرع بها حكم، ثم يأتي بعد ذلك قرون فتوضع لها أحكام سواءً بالقياس أو بغيره، فسكوت الشارع مع قيام ما يقتضيه من تشريع حكم سكوته كالنص على أن ذلك لا حكم فيه.

خامساً: معرفة المقاصد الأوامر والنواهي وعللها: لأن الأمر والنهي موضوعان في الأصل اللغوي لإفادة طلب الأمر لطلب الفعل والنهي لطلب الترك[1] ويرى الشاطبي أن العلل إن كانت معلومة اتُبعت، فحيث وُجدت وُجد مقتضى الأمر والنهي من القصد وعدمه، وإن كانت غير معلومة فلابد من التوقف عن القطع على الشارع أنه قصد كذا وكذا[2]، إذن عندما وضع الشاطبي المقاصد الأصلية والمقاصد التابعة أو

(1) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي: أحمد الريسوني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1416ه-1995م، ط4، ص297.

(2) الموافقات: 3/ 136.

الفرعية، أو القصد الأول والقصد الثاني فمثلاً: العزيمة أصل، والرخصة استثناء ولهذا فالعزيمة مقصودة للشارع بالقصد الأول، والرخصة مقصودة بالقصد الثاني[1]، والمقاصد التابعة خادمة للمقاصد الأصلية ومكملة لها[2].

سادساً: لسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشارع[3]، وذلك أن فهم اللغة العربية وما يُقصَد بها من لفظ عموم وخصوص ومشترك وغيره من أدوات اللغة العربية، وأن من لا يفقهها ويفقه معانيها، واستدلالاتها لا يستطيع فهم المقصد من النص الشرعي من السنة المشرفة القرآن الكريم الذي له معانيه واستدلالاته.

المطلب الثالث: ابن عاشور وطريقته في الكشف عن المقاصد

جعل مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة ثلاثة طرق.

الطاهر بن عاشور يُعِد **الاستقراء** من أعظم الطرق لإثبات المقاصد الشرعية أي استقراء الشريعة في تصرفاتها يقول: أعظمها استقراء الأحكام المعروفة عللها، الآئل إلى استقراء تلك العلل المثبتة بطرق مسالك العلة، فإن باستقراء العلل حصول العلم بمقاصد الشريعة بسهولة؛ لأننا إذا استقرينا عللاً كثيرة متماثلة في كونها ضابطاً لحكمة متحدة، أمكن أن نستخلص منها حكمة واحدة، فنجزم بأنها مقصد شرعي، كما يستنتج من استقراء الجزئيات تحصيل مفهوم كلي حسب قواعد الشرع[4]، واستقراء الشريعة في تصرفاتها تُكَونُ أحكام الحُكم، وهو النتيجة من حلال وحرام ومكروه ومندوب، والتصرف هو الفعل برمته مع حُكمه، لذلك لا يقال مقاصد الشريعة

(1) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي: أحمد الريسوني، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، 1412ه-1992م، ط1، ص312.

(2) الموافقات: 2/ 303.

(3) الموافقات: الشاطبي، 5/ 401.

(4) مقاصد الشريعة الإسلامية: الطاهر بن عاشور، ص191.

الخاصة بالأحكام المالية، إنما يقال التصرفات المالية؛ لأن المقصد لا يأتي من حُكم، وإنما يأتي من الحُكم بجملته، والتصرف قد تتعدد فيه عدة أحكام وليس حكم واحد.

هذا الاستقراء قسمين، **القسم الأول**: استقراء الأحكام المعروفة عللها، كعلل الأوامر والنواهي التي تكلم عنها الشاطبي؛ لأن هذه الأحكام عندما تعرف العلل في كل حكم منها يطبق الاستقراء بهذه الأحكام، ويؤخذ كل متماثل منها مع بعض، فتستقرأ أحكام الشريعة وتتبع عللها في المناكحات والأموال والحدود والقصاص وغيرها، ثم تُؤخذ هذه العلل المتماثلة التي تنطوي على حكم متماثلة فتجمع، فإن وجدت متفقة تلك العلل على حكمة واحدة أو معنى واحد عُرف أن ذلك المعنى مقصودٌ للشرع، فكل الأحكام إذا أنتجت معاني مشتركة، أو معنى مشترك عُدَّ ذلك المعنى مقصداً شرعياً؛ لأن الشارع لو لم يقصد ذلك المعنى ما بثه في تلك الأحكام.

وأيضاً: استقراء أدلة الأحكام التي اشتركت في علة واحدة؛ لأن الدليل هو غطاء الحكم مع علته؛ لأن الحكم يدور مع علته، وباستقراء هذه الأحكام إن وُجِدت مجموعة من الأدلة كلها فيها نفس العلة، ترتقي هذه العلة لتصبح مقصداً، وقد تكون مقصداً خاصاً بباب فقهي، وقد تكون مقصداً عاماً، ترتقي من علة إلى مقصد،

الطريق الثاني: نصوص القرآن الواضحة التي لا يخالطها ظن أو شك بأن ظواهرها مقصودة للشرع، النص الواضح الذي لا يقبل التأويل، منها الآيات الدالة على المصالح، والمفاسد والآيات الدالة على رفع الحرج ودفع الضرر، والآيات الدالة على التيسير، هذه الآيات واضحة المقصد لا يخالطها شك.

المبحث الثالث: استنباط الأحكام الاجتهادية من خلال مقاصد الشريعة وعلاقتها بالمصلحة المرسلة

أنعم الله تعالى على الأمة الإسلامية بأنها تستمد أحكامها الشرعية والتشريعية من مصادر موثوقة، تجعلها صالحة لكل زمان ومكان ولكل واقعة ونازلة، وأنها ربانية المصدر، ثابتة الأسس، مرنة قابلة للتطور بتطور المجتمعات، وهذ الذي يميز الشريعة الإسلامية عن الشرائع السابقة، وثباتها وتطورها ومرونتها هي أساس استنباط الأحكام التي تواكب كل عصر، من عهد رسول الله ﷺ إلى عصرنا الحاضر.

المطلب الأول: الاجتهاد من خلال المقاصد الشرعية المؤثرة في الأحكام

الأدلة أساسها الاجتهاد، ومرد ذلك قول رسول الله ﷺ لمعاذ رضي الله عنه حين أراد أن يرسله إلى اليمن قال له:" كيف تقضي إذا عرض عليك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله، قال: فإن لم تجد في كتاب الله، قال: فبسنة رسول الله ﷺ، قال: فإن لم تجد في كتاب الله ولا في سنة رسول الله ﷺ؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو، فضرب رسول الله ﷺ على صدره وقال: الحمد لله الذي وفق رسل رسول الله لما يرضي الله ورسوله"[1].

المطلب الثاني: المقاصد المؤثرة في الأحكام

الأحكام تقوي الحكم ولكن لا تثبت أحكاماً لم تثبتها النصوص الجزئية من الآيات والأحاديث، وكذلك لا تغير أحكاماً جزئية أثبتتها النصوص والأحاديث، ولا يتصور أن يُلغى نص بسبب مقصدٍ ما؛ لأن النصوص لا يُعلى عليها ولا يتصور تعطيل

(1) التلخيص الحبير: ابن حجر، كتاب القضاء، باب أدب القضاء، رقم: 2079، 4/ 445.

النص لأجل مقصدٍ ما، والمقاصد إن طرأ حكمٌ فإنه يُلحق بالمقصد، وكذلك المقاصد تحفز على امتثال الحكم وتُعين على الالتزام به.

كذلك العلم النظري بمقصد الشرع لا يكفي وحده لإعطاء اسم مجتهد، أو أن يكون مؤهلاً للاجتهاد وذلك إن لم يكن للمجتهد القدرة على الاستثمار الفعلي والصحيح للمقاصد الشرعية، وجاء في الابهاج أن من شروط المجتهد: أن يكون له الممارسة والتتبع لمقاصد الشرع، ما يكسبه قوة يفهم منها مراد الشرع من ذلك[1].

ذكر الغزالي مصادر الاجتهاد عند الشافعي، وأنه يعتمد على الكتاب ثم الأخبار المتواترة، ثم الآحاد ثم ظواهر الكتاب إلا أن تكون مخصصة، ثم ظواهر الأخبار المتواترة ثم الآحاد، فإن عدم المطلوب من هذه الدرجات لم يخض في القياس بعد ولكنه ينظر إلى كليات الشرع ومصالحها العامة، وعدَّ الشافعي من هذا الفن القصاص في القتل بالمثقل، فإن نفيه يخرم قاعدة الزجر، ثم إذا لم يجد في الواقعة مصلحة عامة التفت إلى مواضع الاجماع، فإن عدم ذلك خاض في القياس[2].

أكد الشاطبي على أهمية المقاصد في استنباط الأحكام أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني: التمكن من الاستنباط بناءً على فهمه فيها[3]. وقال أيضاً: إذا بلغ الإنسان مبلغاً فهم الشارع فيه قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها فقد حصل له وصف هو السبب في تنزيله منزلة الخليفة للنبي ﷺ في التعليم والفتيا، والحكم بما أراده الله[4].

---

(1) الابهاج في شرح المنهاج، على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي: علي عبد الكافي السبكي وولده تاج عبد الوهاب بن علي السبكي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1404ه- 1984م، دط، 1/ 8.

(2) انظر: المنخول من تعليقات الأصول: أبو حامد الغزالي، تح: محمد حسن هيتو، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، 1419ه- 1998م، ط3، ص575.

(3) الموافقات: الشاطبي، 5/ 533.

(4) المصدر نفسه، 5/ 43.

المطلب الثالث: وجوه الاجتهاد المقاصدي

والاجتهاد له وجوه عدة، أهمها: الاجتهاد في فهم النصوص الشرعية من ألفاظ، وعموم وخصوص، ومطلق ومقيد، وكذلك اجتهاد في فهم مناط النص ومجالاته المتعددة، ثم التطبيق العملي لهذه النصوص، واجتهاد بالوقائع الحالات التي لم يرد فيها نص، ولا شك أن هذا مسلكه القياس، وقد خصص علماء الأصول مسلك المناسبة ومسلك الاخالة، والمناسبة تكون بوجود المناسب، وهو الذي تقع المصلحة بعده برابط عقلي وهو وصف ظاهر منضبط، يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه، وهو المعبر عنه بمقصود الشارع من جلب المصالح ودفع المفاسد، ومكان المصلحة قد يقع في مكان الضرورة، وهذه المصلحة سوف تطلب لهذا الحكم، فإن أدركت حفظت بها الضروريات التي هي حفظ الدين، والنفس والعقل، والمال، والعرض، وكذلك قد يقع في المكملات في الدين، كتحريم البدع والحد في القليل من شرب الخمر، وربما يقع في التكميليات التحسينية، مثل الكفاءة في النكاح.

يقول أحمد الريسوني: إذا كان الفهم الصحيح لنصوص الشرع لا يتم ولا يستقيم إلا بمعرفة مقاصده واستحضارها ومراعاتها، فإن هذا هو عين ما يلزم في إجراء القياس وسلامته، وسبب الزلل هناك هو نفسه هنا ألا وهو الجهل بمقاصد الشريعة، أو الغفلة عنها[1].

من المعلوم أن من شروط العلة أنه ليس كل وصف في الأصل يصلح ليكون علة لحكمة، ولا يصح التعليل إلا بوصف ظاهر منضبط، والوصف للحكم يكون مظنة لحكمته ليكون بناء الحكم عليه يحقق المصلحة التي شرع الحكم من أجلها، والوصف المناسب إذا اعتبره الشارع علة لحكم فهذا هو المناسب المؤثر، وإن لم يعتبره الشارع ولم يرتب عليه حكماً فهو المناسب المرسل، وإن ألغى الشارع اعتباره فهو المناسب الملغي، والحديث في هذا المبحث ليس في المناسب المؤثر ولا في

(1) مجلة المسلم المعاصر، مجلة دورية محكمة، العدد 128، نشرت في 29 ابريل، 2008م. تاريخ الزيارة 9/ 8/ 2023.

المناسب الملغي، وإنما في المناسب المرسل وهو: الوصف الذي لم يرتب الشارع حكماً على وفقه، ولم يدل دليل شرعي على اعتباره بأي نوع من أنواع الاعتبار، ولا على إلغاء اعتباره، فهو مناسب؛ أي يحقق المصلحة، ولكنه مرسل أي مطلق عن دليل اعتبار ودليل إلغاء، وهذا المسمى في اصطلاح الأصوليين بالمصلحة المرسلة[1]، والمصلحة المرسلة هي المصلحة الداخلة تحت مقاصد الشرع الملائمة لها وإن لم يشهد لها نص بالاعتبار ولا بالإلغاء، وإن كانت نسبة الملائمة فيها تختلف باختلاف جزئيات مسائلها قوة وضعفاً، أما إذا لم تكن المصلحة ملائمة ولا داخلة تحت مقاصد الشرع فهي حينئذ ملغاة، فلا تدخل تحت تعريف المصلحة المرسلة[2].

المطلب الرابع: المصلحة المرسلة وعلاقتها بالاجتهاد المقاصدي

المصلحة المرسلة: هي الوصف المطلق الذي لم يقيد، ولكن ليس معنى المرسلة هو الارسال الحقيقي؛ أي الخلو التام عن أي دليل شرعي، وإنما هو اصطلاح أريد به التفرقة بينه وبين القياس، فلا بد للقياس أن يكون للفرع فيه شاهد من أصل وجدت فيه علة الفرع، وقام الدليل من نص أو إجماع على عليّتهم، أو على جريان الحكم على وفقها، أما المصالح المرسلة فهي ما كانت خالية عن مثل هذا الشاهد، ولكنها في الوقت نفسه ملائمة لاعتبارات الشارع، وجملة مقاصده وأحكامه فقد شهد لها الشارع بالاعتبار في الجملة، من حيث وجود دليل يدل على اعتبار جنس المصالح[3]، أما الاستصلاح فهو عبارة عن استنباط المجتهد الحكم من الواقعة التي لا نص فيها ولا إجماع ولا قياس بناء على المصلحة المرسلة[4].

---

(1) انظر: علم أصول الفقه: عبد الوهاب خلاف، الناشر: مكتب الدعوة، شباب الأزهر، دت، ط8، ص47.

(2) الوصف المناسب لشرع الحكم: أحمد بن محمود عبد الوهاب الشنقيطي، الناشر: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، 1415ه، ط1، ص318. وانظر أيضاً: الأحكام: الآمدي، 4/ 28.

(3) تشنيف المسامع بجمع الجوامع: بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، تح: سيد عبد العزيز، عبد الله ربيع، مكتبة قرطبة للبحث العلمي، 1418ه- 1998م، ط1، 3/ 19.

(4) المصدر نفسه: 3/ 20.

اختلاف الفقهاء في حجية المصلحة المرسلة

اختلف العلماء في حجية اتباع المصلحة المرسلة، التي هي إلى شهادة الشرع ثلاثة أقسام: قسم شهد الشرع لاعتبارها، وقسم شهد لبطلانها وقسم لم يشهد الشرع لا بالبطلان ولا بالاعتبار، وقد عدها الغزالي من الأدلة الموهومة الاصطلاح في كتابه المستصفى[1].

ذهب العلماء في حجيتها واعتبارها دليلاً مستقلاً على عدة أقوال أشهرها قولين:

الأول: الشافعية والحنفية، ليست دليلاً مستقلاً؛ لأن الشريعة راعت مصالح الناس بالنص والإجماع والقياس، وكل مصلحة لها شاهد من هذه الأدلة، وحفظ مقاصد الشرع تعرف بالنص والسنة والإجماع، وكل مصلحة لا ترجع لواحدة مما سبق فهي باطلة.

الثاني: المالكية والحنابلة اعتبروها دليلاً مستقلاً وأنها حجة، ودليلهم أن مصالح العباد كثيرة جداً وغير متناهية، وتتجدد مع الحوادث، والشرع جاء لتحقيق المصالح ودفع المفاسد، فلا بد من إقرارها وإلا تعطلت مصالح الناس وهذا يخالف مقاصد الشريعة، وقد عمل بالمصلحة الصحابة ﷺ، حيث شرعوا أحكاماً كثيرةً لتحقيق مصالح العباد، مع وجود دليل شرعي عليها، ومن المشهور أنها من خصائص مذهب مالك، وهو المنقول أنها خاصة بهم، ولكن المذاهب كلها مشتركة فيها، ويعتمدون على مجرد المناسبة، وهذا هو عين المصلحة، والشافعية يدعون أنهم أبعد الناس عنها وأقربهم إلى مراعاة الأصول، وقد أخذوا من المصلحة أوفى نصيب حتى لم يجاوزوا فيها، فهي في جميع المذاهب[2]،

---

(1) المصدر نفسه: ص171.

(2) انظر: شرح تنقيح الفصول: شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تح: عبد الرؤوف طه سعد، الناشر: شركة الطباعة الفنية المتحدة، 1392ه- 1973م، ط1، ص394.

- شرح مختصر الروضة: سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم الطوفي، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، 1407ه-1987م، ط1، 3/ 211.

- نفائس الأصول في شرح المحصول: شهاب الدين بن أحمد القرافي، تح: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، مكتبة نزار مصطفى الباز، 1416ه-1995م، ط1، 9/ 4095.

- الوجيز في أصول الفقه: محمد مصطفى الزحيلي، دار الخير للطباعة، دمشق سوريا، 1427ه-2006م، ط2، 1/ 256.

والمصلحة التي شهد الشرع لاعتبارها حجة، ويرجع حاصلها إلى القياس، وهو اقتباس الحكم من معقول النص والإجماع[1]، ولو لم تكن حجة أفضى ذلك إلى خلو الوقائع عن الأحكام الشرعية لعدم وجود النص أو الاجماع أو القياس[2].

والخلاصة أن المذاهب جميعها أخذت بالمصلحة والخلاف لفظي بين العلماء في حجية المصلحة التي تؤدي إلى حفظ مقاصد الشرع[3].

المصالح المرسلة التي سكت عنها الشرع فلم يقرها ولم يلغها، والتي تتطابق وتتلائم مع الأدلة والقواعد والضوابط الشرعية هي من صميم مقاصد الشريعة ومراد الشارع، كحفظ الناس بحفظ أموالهم، وصيانة أعراضهم وغيره.

والمعلوم أنه كان الصحابة رضي الله عنهم يعملون بالمصالح في بناء الأحكام عليها بالشواهد العامة من غير استناد إلى دليل معين في الواقعة المعروضة عليهم، فالمتتبع لأحوال الصحابة يقطع بأنهم كانوا يقنعون بمجرد اشتمالها على مصلحة راجحة، ولا يبحثون عن أمر آخر، فكانوا يبنون الكثير من الأحكام عليها مادام لم يوجد لديهم دليل معين على الواقعة، فكان هذا إجماعاً منهم على وجوب العمل بالمصلحة المرسلة، والاعتداد بها في تشريع الأحكام[4]، وكانوا ﷺ يعتمدون في الفتوى على المصالح الملائمة لتصرفات الشارع مادام لم يوجد الدليل المعين الذي يدل على الواقعة المعروضة عليهم، وكانوا يبنون أحكام الوقائع على المصالح، ويعتمدون عليها من غير أن يبحثوا عن أمر آخر[5].

---

(1) المستصفى: الغزالي، ص173.

(2) الإحكام في أصول الأحكام: علي بن محمد الآمدي، 4/ 28.

(3) الوجيز في أصول الفقه: محمد مصطفى الزحيلي، 1/ 257.

(4) تشنيف المسامع بجمع الجوامع: بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، 3/ 34.

(5) المصدر نفسه: 3/ 40.

المصادر والمراجع

ـ القرآن الكريم.

ـ ابن الأثير، أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، بيروت، المكتبة العلمية 1399هـ/ 1979م.

ـ أحمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل، القاهرة، مؤسسة قرطبة، ت: شعيب الأرنؤوط، د.ت.

ـ أحمد بن فارس بن زكريا، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دمشق دار الفكر، 1399هـ/ 1979م.

ـ الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، بيروت، دار الكتاب العربي، ط4، 1405هـ.

ـ الألوسي، أبو شهاب الدين السيد محمود الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: محمد الأمد وعمر عبد السلام السلامي، دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط1، 1420/ 1999 .

ـ الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف، النصيحة الولدية، تحقيق: إبراهيم باجس عبد المجيد، الرياض، دار الوطن، ط1، 1417 هـ.

ـ البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح المختصر، تحقيق: مصطفى ديب البُغا، بيروت، دار ابن كثير واليمامة، 1407هـ/ 1987م.

● الأدب المفرد، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار البشائر الإسلامية ط 3، 1409 / 1989.

ـ برهان الدين البقاعي، أبو الحسن إبراهيم بن عمر، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، تحقيق: عبد الرزاق غالب المهدي، بيروت، دار الكتب العلمية 1415هـ/ 1995م.
ـ البَزَّار، أَبو بَكْر أَحْمَد بن عَمْرو، مسند البزار.
ـ البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود الفراء، معالم التنزيل، تحقيق: خالد العك ومروان سوار، بيروت، دار المعرفة، ط2، 1407 هـ/ 1987 م.
ـ البيضاوي، ناصر الدين بن سعيد، أنوار التنزيل وأسرار التأويل (تفسير البيضاوي) تحقيق: عبد القادر عرفات العشا حسونة، بيروت، دار الفكر، 1416هـ/ 1996 م.
ـ البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى، سنن البيهقي الكبرى تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكة المكرمة، مكتبة دار الباز، 1414 / 1994.
- شعب الإيمان، تحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول، بيروت، دار الكتب العلمية ط1، 1410هـ.
ـ الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى، سنن الترمذي، ت:أحمد محمد شاكر وآخرون، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
ـ الثعالبي، عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف، الجواهر الحسان في تفسير القرآن بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
ـ الجزري، أبو السعادات المبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، بيروت، المكتبة العلمية، 1399/ 1979.

الأحكام الشرعية للنقود الورقية

محمد أنس محمد شفيق البوشي

الملخص

إن الاقتصاد في الماضي والحاضر هو عصب الحياة، فإن الشريعة الإسلامية أعطت هذا الجانب الأهمية الكبرى، غير أن ابتعاد الدول الإسلامية عن تطبيق الشريعة الإسلامية ولجوئها إلى القوانين الوضعية أبعدت الأجيال عن النظريات والتعاملات الإسلامية حتى بتنا نسمع من بعض الأكاديميين المعاصرين أن الدين ليس إلا طقوس وعبادات ليس لها ارتباط بالحياة الاقتصادية والمعاملات.

Summary:

The economy in the past and present is the backbone of life. Islamic Sharia gave this aspect great importance. However, the Islamic countries' move away from applying Islamic Sharia and resorting to man-made laws kept generations away from Islamic theories and dealings, to the point that we now hear from some contemporary academics that religion is nothing but rituals and worship. It has no connection to economic life and transactions.

المقـدمة

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد وعلى آله صحبه أجمعين.

أما بعد؛ فإن الشريعة الإسلامية الغرَّاء جاءت تامة وشاملة لكل نواحي الحياة، منظَّمة لعلاقة الفرد بربه وعلاقة الفرد بربه وعلاقة الفرد بمجتمعه، وعلاقة المجتمعات الإنسانية بين بعضها البعض، وحيثما وجدت مجتمعاً يطبق الأحكام الشرعية تطبيقاً صحيحاً وجدت مجتمعاً متماسكاً يعيش حياة رغدة والأمثلة على ذلك في الماضي كثيرة في العصور الأولى للدولة الإسلامية، وكلما ابتعدت المجتمعات عن تطبيق شريعة الله، ابتعدت عن العزّة والمنعة وساد فيها الفساد.

أهمية البحث:

لقد أصبح الاقتصاد هو ما يميز الدول عن بعضها البعض، وبدأت الدول الكبرى بالضغط الاقتصادي على الدول الفقيرة حتى صرنا نسمع مصطلحات مثل الحرب الاقتصادية التي أصبحت فعَّالة ربما أكثر من الحرب العسكرية، وكان لا بد من ظهور اهتمام المسلمين في الاقتصاد، واستحداث كليات الاقتصاد الإسلامي، وبدأ الباحثون بالتوجه إلى دراسات عميقة في الاقتصاد الإسلامي ومقارنتها مع النظريات الوضعية، مظهرين الجدوى العملية من العمل في الاقتصاد الإسلامي، وما المؤسسات الاقتصادية من بنوك ومؤسسات وشركات تأمين تعاونية .... إلخ. إلا صورة واضحة من صور مضنية لنجاح تطبيق النظريات الاقتصادية الإسلامية.

أسباب اختيار البحث:

إن الباحث القارئ فيما استجد من انهيارات اقتصادية لدول ليس أولها فنزويلا، وليس آخرها لبنان وما شهد من تدن لقيمة عملاتها الورقية يجد الحاجة لدراسات إسلامية عصرية تبحث الأسباب والنتائج لنجد الحلول لما استجد من هذه الأحداث والحلول مستمدة ذلك من أحكام الشريعة الإسلامية الصالحة لكل زمان .

منهج البحث:

سأراعي عند كتابة البحث الالتزام بأصول كتابة الرسائل وقواعدها، وسيكون منهجي وفق الآتي:

أ. ذكر المسألة التي أريد بحثها، وتصويرها بإيجاز إن كانت تحتاج إلى ذلك.

ب. إذا كانت المسألة من المسائل المجمع عليها فإني أضيف لها مزيد من التوثيق من مظانه المعتبرة، وإذا كان محل الإجماع يحتاج إلى تحرير حررته.

ت. إذا كانت المسألة من المسائل الخلافية فإني سأتبع ما يلي:

- تحرير محل الخلاف إذا كانت بعض صور المسألة محل خلاف وبعضها محل اتفاق.

- ذكر الأقوال في المسألة، وبيان من قال بها من أهل العلم، ويكون عرض الخلاف حسب الاتجاهات الفقهية.

ث. توثيق الأقوال التي أعرضها من كتب المذاهب وأهل العلم.

ج. سأعرض أدلة كل قول حسب قوة الدليل، مع بيان وجه الدلالة.

ح. العناية بدراسة ما جدّ من القضايا المعاصرة مما له صلة بالبحث.

التعريف ببعض المصطلحات والألفاظ الغريبة.

خطة البحث:

الأحكام الشرعية للنقود الورقية

المبحث الأول: التكييف الفقهي للنقود الورقية

المبحث الثاني: أحكام النقود الورقية في التبادل

المبحث الثالث: أحكام النقود الورقية في تقدير القيم.

الأحكام الشرعية للنقود الورقية

أحكام النقود الورقية في تقدير القيم

إن الوحدة النقدية الواحدة تستمد فيمتها من القوة الشرائية أي من قدرتها على المبادلة بسائر السلع والخدمات، وهذه القدرة على المبادلة تعتمد على ثقة الناس بالنقود وقبولها قبولاً عاماً.

وإن أسباب تذبذب قيمة النقود، يرجع إما إلى:

ضعف ثقة الناس بالنقود، وقوتها،

أو إلى ارتفاع او انخفاض قيم السلع التي تقوم بها النقود،

أو إلى الحالة العامة للبلاد من قوة وضعف.

ومهمة هذا البحث، هي الإجابة على عدة تساؤلات تبرز في مجال تغير قيمة النقود، ففي تعامل الناس اقتصادياً وتبادل السلع والخدمات فيما بينهم، ودفع الأجور والمرتبات، وتقديم القروض، تبرز مشكلة ارتفاع او انخفاض قيمة النقود.

فعلى أي أساس يحدد أجر العامل وراتب الموظف، كي لا يظلم؟

وعلى أي أساس يدفع المدين للدائن المبلغ الذي اقترضه منه؟

وكذلك الزوج، عندما يريد أن يدفع المهر المؤجل لزوجته، على أي أساس يدفعه؟

وكيف يحكم القاضي بدفع نفقة الزوجة؟

كل هذه التساؤلات ظهرت، وبشكل ملح بعد انفصال النقود الورقية عن الذهب والفضة، واكتسابها قوة ذاتية في كونها مستقلة، وبعد تعويم سعر صرفها في بداية السبعينات، وتفاوت أسعار صرفها في النصف الثاني من الثمانينات، مما جعل التذبذب في قيمة النقود الورقية يبدو واضحاً للعامة دون حاجة إلى خبير اقتصادي ليكشف عنه، وقد ترافق ذلك مع ارتفاع الأسعار في العالم بشكل عام، وكان تأثر كل دولة بهذا الارتفاع مرتبطاً بدى نفوذها وسطلتها العالمية سياسياً واقتصادياً.

فبعض الدول كان تأثرها بارتفاع الأسعار ضعيفاً، بحيث استطاعت أن تواكب مسألة ارتفاع الأسعار بزيادة الإنتاج لإعادة التوازن، وهذا ينطبق على دول العالم المتقدم، ويسمى التضخم في هذه الحالة بالتضخم الزاحف Creeping Inflation.

وبعض الدول كان تأثرها بارتفاع الأسعار كبيراً، بحيث ظهرت آثار التضخم واضحة على الحياة اليومية للأفراد، وهذا ينطبق على دول العالم المتخلف، ويسمى التضخم في هذه الحالة بالتضخم الجامع Hyper Inflation.

وأما هذا الكابوس المفزع – التضخم – واختلال قيم المبادلات، وتذبذب أسعارها مقدرة بالنقود الورقية، وحدوث النزاعات بين العمال وأرباب العمل على مستوى الأجور وتحسينها، وحدوث الخصامات بين الدائنين والمدينين.

كان لا بد للفقهاء أن يدلوا بدلوهم، ويصدروا فتاويهم من أجل إيجاد حلول فضلى لمثل هذه المشكلات الطارئة، ليؤكدوا صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان، فالأصول عامة، والأسس ثابتة، أما التفريعات والجزئيات فلا بد من وجود علماء يربطون هذه المستجدات بالأصول الكلية والقواعد الفقهية.

المبحث الأول: تقدير الأجور والنفقات

تعريف الأجر والنفقة:

*الأجر: لغة[1] الثواب، يقول الله تعالى: ﴿وَلَنَجْزِيَنَّ ٱلَّذِينَ صَبَرُوٓاْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾ [سورة النحل: 96] أي ثوابتهم.

ويستعمل الأجر بمعنى المهر، يقول تعالى: ﴿فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ [سورة النساء: 24].

ويستعمل بمعنى نفقة الرضاع، يقول عز وجل: ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ [سورة الطلاق: 6].

ويستعمل بمعنى عوض العمل والانتفاع، ففي القرآن الكريم: ﴿فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَمَا سَأَلْتُكُم مِّنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ [سورة يونس: 72].

وهذا المعنى الأخير هو المراد في هذا المبحث، غير أن لهذا اللفظ – الأجر – مرادف آخر، وهو – الأجرة–، وقد استعمل علماء اللغة كل كلمة لمعنى خاص.

فاستعملوا الأجرة في الثواب الدنيوي، والأجر في الثواب الأخروي.

ولم يخرج الفقهاء عن هذه المعاني، فالأجرة هي: [عوض العمل، وثمن المنافع][2]، أي ما يدفع للعامل لقاء بذل جهده – الفكري كالمهندس والمحامي، والعضلي

(1) ينظر: القاموس الفقهي، سعدي أبو جيب، ص 14.
(2) القاموس الفقهي، سعدي أبو جيب، ص 25.

كالحداد والخياط – وسعيه لإنجاز العمل الموكل إليه، والمهام الملقاة على عاتقه.

*النفقة: لغة[1] اسم من الإنفاق: وهو ما ينفق وبصرف من الدراهم ونحوها من أنواع النقود.

وتستعمل النفقة في اللغة بمعنى الزاد، وبما ينفقه الإنسان على عياله، وبما هو فرض للزوجة على زوجها من مال للطعام والكساء والسكنى والحضانة ونحوها.

ولم يخرج الفقهاء في تعريف النفقة عن المعنى اللغوي، ففي مجلة الأحكام العدلية: [النفقة: الدرهم، والزاد، والذخيرة التي تصرف في الحوائج والتعيش][2].

مشروعية الأجور والنفقات:

سبق بيان مشروعية الإجارة[3] وهي العوض على المنافع والعمل، وبقي بيان مشروعية النفقة.

إن مشروعية النفقة مستمدة من القرآن والسنة والإجماع.

أما القرآن، فقد قال الله تعالى: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ﴾ [سورة الطلاق: 6]. أي على قدر ما يجده أحدكم من السعة والمقدرة، والأمر بالإسكان أمر بالإنفاق، ﴿وَلَا تُضَآرُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُواْ عَلَيْهِنَّ وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأْتَمِرُواْ بَيْنَكُم بِمَعْرُوفٍ وَإِن تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُۥٓ أُخْرَىٰ ۝٦ لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُۥ فَلْيُنفِقْ مِمَّآ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا سَيَجْعَلُ ٱللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا﴾ [سورة الطلاق: 6، 7].

وقال تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ – أي الأب، الزوج .

---

(1) ينظر: المرجع السابق، ص 358.

(2) المادة رقم (1054)، ص 203.

(3) ينظر: ص 254.

وأما السنة، فقوله ﷺ: **"استوصوا بالنساء خيراً، فإنهن عندكم عوان، لا يملكن لأنفسهم شيئاً، وإنما اخذتموهن بأمانة الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله، لكم عليهن حق أن لا يوطئن فرشكم أحداً، ولا يأذن في بيوتكم لأحد تكرهونه، فإن خفتم نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن ضرباً غير مبرح، ولهن عليكم كسوتهن ورزقهن بالمعروف" ثم قال ثلاثاً "ألا هل بلغت"**[1].

وجاء رجل الى رسول الله ﷺ، فقال: ما حق المرأة على الزوج؟ فقال ﷺ : **"يطعمها إذا طعم، ويكسوها إذا كسين وأن لا يهجرها إلا في المبيت، ولا يضربها ولا يقبح"**[2].

وقال ﷺ لهند[3]: **"خذي – أي من مال أبي سفيان[4] – ما يكفيك وولدك بالمعروف"**[5].

وقد أجمعت الأمة على مشروعية النفقة[6].

---

(1) سنن ابن ماجه، كتاب النكاح (9)، باب حق المرأة على الزوج (3)، حديث رقم (1851)، ج 1، ص 594.

(2) سنن ابن ماجه، كتاب النكاح (9)، باب حق المرأة على الزوج (3)، حديث رقم (1850)، ج 1، ص 593-594.

(3)بنت عتبة بن ربيعة: صحابية، قرشية، أم الخليفة الأموي معاوية، كانت فصيحة جريئة، صاحبة رأي وحزم، شهدت اليرموك، وحرضت على قتال الروم، توفيت سنة (14هـ/ 635م). ينظر: الأعلام، الزركلي، ج 8، ص 98.

(4)سخر بن حرب بن أمية: صحابي، من سادات قريش، والد معاوية، أسلم يوم فتح مكة، فقئت عينه يوم الطائف، ثم فقئت الأخرى يوم اليرموك فعمى، توفي سنة (31هـ/ 652م9. ينظر: الأعلام، الزركلي، ج 3، ص 201.

(5)سنن ابي داود، كتاب البيوع والإجارات (17) باب في الرجل يأخذ حقه من تحت يده (81)، حديث رقم (3532)، ج3، ص 802-804.

– سنن ابن ماجه، كتاب التجارات (12)، باب ما للمرأة من مال زوجها (65) حديث رقم (2293)، ج 2، ص 769.

(6) ينظر: بدائع الصنائع، الكاساني، ج 4، ص 16.

مقدار الأجور والنفقات:

يتم تعيين الأجور والمرتبات – عادة – من قبل أصحاب العمل، ثم يقبل الطرفان بعقد الإجارة، إجارة النفس والمنافع وأخذ العوض فيها.

أما بالنسبة للنفقات، فالأصل فيها طيب النفس وتقديمها من غير تحديد، اتباعاً لقول الله تبارك وتعالى: ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ﴾ [سورة الطلاق: 7]. ولكن عند التقصير، فإن القاضي هو الذي يحدد مقدار النفقة، وكذلك الحال عند الطلاق.

ويأتي السؤال المهم هنا: هل تبقى الأجور والنفقات على ما هي عليه وقت ابرام العقد وصدور الحكم، أما إنها خاضعة للزيادة بين الفترة والأخرى؟ وإذا خضعت للزيادة فعلى أي أساس، وعلى أي معيار ستكون الزيادة؟ هذا هو مدار البحث في الأسطر التالية:

تقدير الأجور:

إن أول أسس الزيادة، أن تكون بالتراضي بين الطرفين على مقدارها؛ فما دام عقد العمل يتم بالتراضي، فكذلك أي زيادة ستطرأ على الأجر، لا بد أن تتم بالتراضي أيضاً، بحيث يطالب العامل بزيادة أجره، ويتفاوض مع صاحب العمل على مقدار الزيادة حتى يستقر الأمر بينهما على المقدار الذي سيضاف إلى الأجر السابق.

غير أن هذا الأساس يمكن تصوره في حالة المنشأة الفردية والعامل الواحد، ومن العسير تطبيقه في حالة تعدد العاملين وتنوع المنشآت التابعة لمؤسسة أو شركة كبيرة، حيث تكون الأجرة متفقاً عليها ومقطوعاً بها من قبل صاحب العمل، وهي أجرة لا تقبل النقاش والجدال، فمن رغب بالأجرة وكان محتاجاً ومضطراً عمل، ومن لم يرغب فهناك كثيرون غيره ينتظرون فرصة الدخول إلى المصنع، وشغل الفراغ الذي سيتركه من لم يرض بالأجرة المحددة من قبل صاحب المعمل.

وإذا كان الأمر كذلك، فهناك حل آخر، هو أكثر واقعية، ويتمثل في ربط الأجور

ثابتة السعر – وإن كان ثبات سعرها – نسبياً، بحيث إذا ارتفع سعرها ارتفع الأجر معها دون حاجة إلى تنازع وخصام ودعاوى وشكاوي، ولقد تبين للناس من خلال الواقع أن أفضل السلع وأثبتها استقراراً في سعرها هي الذهب.

وهذا الأساس لا مانع منه شرعاً، إذ يحق للطرفين أن يتفقا على الأجرة التي تحقق لهما المصلحة والمنفعة المشتركة.

وعلى هذا، فإن عقد العمل يكون كما يلي: إن المؤسسة أو الشركة أو صاحب العمل بشكل عام، قد عيّن فلاناً بمرتب قدره (10) غرامات من الذهب شهرياً، وفي نهاية كل شهر يسأل عن سعر الغرام من الذهب، ثم تحسب قيمة الأجرة وتدفع للعامل، سواء ارتفع سعر الذهب أم انخفض.

ولكن هذا الأساس لا يعمل به إلا في حالات نادرة، ولكن الحالة العامة التي تلجأ إليها بعض الدول هي أن تربط الأجور بقائمة الأسعار.

وربط الأجور بقائمة الأسعار، يكون بأحد طريقين، فأي الطريقين مشروع؟ هذا ما سيعرف في الأسطر التالية:

الطريق الأول[1]:

أن يتم تعيين الأجور والمرتبات بالنقود عدداً، ويتعاهد الطرفان أن هذه الأجور تتزايد كل سنة بنسبة الزيادة في قائمة الأسعار.

مثاله: عين موظف بمرتب قدره (3000) ليرة سورية شهرياً، على أن هذا المرتب يزداد عند ابتداء السنة التالية بنسبة الزيادة في قائمة الأسعار.

فالموظف في هذه الحالة لا يزال يتسلم المرتب الشهري (3000) ليرة سورية إلى أن تنتهي السنة دون النظر إلى قائمة الأسعار خلال السنة حتى إذا جاءت السنة

(1) ينظر: أحكام الأوراق النقدية، محمد تقي العثماني، ص 51.

الجديدة نظر إلى نسبة الزيادة في قائمة الأسعار، فلو كان نسبة الزيادة في مستوى الأسعار (5٪) فرضاً، فإن مرتب الموظف سيزداد بنسبة (5٪)، ويكون مقدار الزيادة 3000× 5÷100= 150 ليرة سورية، ومجموع المرتب الجديد هو 3000 + 150 = 3150 ليرة سورية.

ويستمر هذا المرتب هكذا حتى نهاية السنة، وبداية سنة جديدة حيث ينظر مرة أخرى إلى مستوى الأسعار ونسبة الزيادة فيها، فإذا زادت مثلاً بمقدار (10٪)، فإن مقدار الزياد في مرتب الموظف هي 3150× 10÷ 100 = 315، ويكون مجموع المرتب هو 3150 + 315= 3465 ليرة سورية.

وهكذا، بحيث يتوازن مرتب الموظف ويتوافق مع نسبة الزيادة في مستوى الأسعار، بحيث لا يبقى الموظف محتاجاً لسلوك أساليب ملتوية لتأمين حد الكفاف وملاحقة الأسعار التي ترتفع وتزداد.

وإن هذا الطريق من دفع أجور العمال ورواتب الموظفين يعم به في بعض البلدان، منها: الباكستان.

وإن هذا الربط بين الأجور وبين مستوى الأسعار، لا مانع منه شرعاً، لأن حاصله اتفاق الطرفين على تزايد الأجور والمرتبات كل سنة بنسبة معينة، وهذه النسبة وإن لم تكن معلومة المقدار عند العقد، إلا أن أساسها وعيارها معلوم، فانتفت شبهة الجهالة في قدر الزيادة.

الطريق الثاني[1]:

أن يتم تعيين الأجور والمرتبات بمبلغ معلوم من النقود، ويشترط العاقدان أن هذا المبلغ هو الواجب في الذمة وعليه انعقد عقد الإجارة والعمل، ولكن يجب على صاحب العمل عند أداء الأجرة أن يزيد في هذا المبلغ الزيادة في قائمة الأسعار يوم الأداء.

(1) ينظر: أحكام الأوراق النقدية، محمد تقي العثماني، ص 53.

مثاله: استأجر رجل عاملاً بأجرة شهرية مقدارها (2000) ليرة سورية، وتقرر بينهما أن تكون الأجرة كذلك (2000)، ولكن على صاحب العمل كلما أراد أداء الأجرة أن يضيف إليها نسبة الزيادة في قائمة الأسعار يوم الأداء، فإن كانت نسبة الزيادة في قائمة الأسعار يوم الأداء (1٪)، فإن الواجب على صاحب العمل ان يدفع 2000+ (2000× 1 ÷ 100 = 20) = 2020 ليرة سورية.

والناظر في هذا الأسلوب يرى أن الأجور والمرتبات بمثابة ديون، وربطها بقائمة الأسعار كربط الديون بتلك القائمة، وربط الديون التي في الذمة بقائمة الأسعار غير جائز، لأن الديون لا يرد إلا مثلها عدداً، وكذلك الأجور التي في مثل هذه الحالة يجب أن لا تعطى إلا بما تم عليه الاتفاق أولاً.

وهكذا، يمكن القول: إن قائمة الأسعار ومعرفة معدل التزايد فيها، تؤدي دورها في تعيين الأجرة، لا أن تكون الأجرة مجهولة ومرتبطة بمستوى الأسعار، فالربط إنما هو من أجل التعيين، وهذا ما حصل في الصورة الأولى، إذ كان التعيين سنوياً ويتغير الأجر ولا مانع من ذلك، إذ إن العقد يتجدد كل سنة تبعاً لتطور الأسعار وتجددها.

أما في الصورة الثانية، فإن الأجرة مجهولة وغير معينة، وينتظر أن يكشف الأمر عن نسبة الزيادة في مستوى الأسعار كي تضاف هذه الزيادة إلى الأجرة الأصلية، وفي هذا جهالة للأجرة الحقيقية، والجهالة في الأجرة تفسد عقد الإجارة.

الاختيار:

إن ربط الأجور بمستوى الأسعار، وزيادتها بمعدل ارتفاع الأسعار نفسه – كما هو في الصورة الأولى – أفضل من تقديم علاوات الغلاء التي تدفعها بعض الدول بين فترة وأخرى لمواجهة بعض الدول بين فترة وأخرى لمواجهة ارتفاع الأسعار، فغالباً ما تكون هذه العلاوات غير كافية لتخفيف حدة الفارق بين الأسعار والأجور، فالأسعار ترتفع بنسبة كبيرة والأجور تتباطأ طويلاً في الارتفاع، مما يؤكد ضرورة الربط والتوازن بين الأسعار والأجور.

ويجدر التنبيه إلى أن ربط الأجور بمعدلات ارتفاع الأسعار لا يتضمن تعويضاً عن خسارة تحققت أو يتوقع حدوثها، ولا يتضمن أيضاً تغييراً في شروط عقد العمل، كما لا يتضمن مبادلة نقد بنقد أكثر منه، وإنما هدفه وغايته المحافظة على حقوق الفئة الكبرى من المجتمع وهم العمال الذين يبذلون جهدهم وعرقهم في العمليات الإنتاجية والخدمية لصالح المجتمع بأسره، فلا ينبغي للمجتمع أن ينسى تعبهم ويجعلهم يعيشون في بؤس وفقر نتيجة التفاوت بين معدلات الأجور ومعدلات الأسعار.

ويندرج تحت موضوع ربط الأجور بمعدلات الأسعار، موضوع ربط الإيجارات على اختلاف أشكالها بمعدلات الأسعار، كإيجارات الشقق السكنية والمحلات التجارية، وكراء الأراضي الزراعية، والعقارات.

فهذه الإيجارات والاستفادة من منافعها، حكمهما حكم الأجور، ومن حق المؤجر أن يطالب بزيادة بدل الإيجار كل فترة معينة، على أن تكون هذه الزيادة مطابقة للزيادة التي تحققت في مستوى الأسعار. وبذلك يرتفع الظلم الاجتماعي، وتتحقق العدالة لكل الأطراف، دون أن ينشب خلاف وتقع خصومة، فكل يعرف حقه فيؤديه.

يقول الدكتور عبد الرحمن يسرى أحمد: [فإذا تناولت الإيجارات فستجد أن تعديلها بصفة دورية مستمرة بما يتمشى مع تغيرات المستوى العام للأسعار، أمر ضروري، ليس فقط للمحافظة على حقوق ملاك الأراضي والعقارات ورأس المال من التدهور في ظل التضخم، وإنما أيضاً للمحافظة على الكفاءة في استخدام هذه العناصر الإنتاجية]. (1)

فإذا تركت الإيجارات على ما هي عليه في السابق دون تعديل مناسب لها، فإن الكفاءة الإنتاجية ستضعف؛ إذ إن صاحب الأراضي والعقارات لن يؤجر أراضيه لعلمه أن بدل الإيجار سيبقى دون تعديل، فيفضل أن تبقى الأرض تحت تصرفه ولو

(1) دراسات في علم الاقتصاد الإسلامي، ص 254.

لم تنتج بدل أن يؤجرها بأجر زهيد لا يتزايد إلا على المدى الطويل، وقل مثل ذلك في مسألة الشقق السكنية، إذ إن أصحاب الأموال لن يلتفتوا الى استثمار أموالهم في بناء شقق سكنية للإيجار لعملهم أن المستأجر لن يخرج من الدار ولن يزيد من بدل الإيجار.

كل هذا يؤكد ضرورة ربط الأجور والمرتبات ومعاشات التقاعد – إنهاء الخدمة، وكذلك بدل الإيجارات على الأراضي والعقارات والابنية السكنية والمحلات التجارية، وغيرها، بمعدل ارتفاع الأسعار، وسيرهما – أي الأجور والأسعار – بخط متواز، من أجل تحقيق العدالة الاجتماعية.

تقدير النفقات:

لن يكون مدار البحث هنا سوى في النفقات الواجبة الصادرة بحكم قضائي، لأن النفقات الأخرى كالنفقة على الأصول والفروع تكون بالتراضي، اتفاقاً بين الفقهاء.

أما النفقة على الأقارب الآخرين، فمختلف في وجوبها بين الفقهاء، فتحتاج إلى ما يقويها، وهو قضاء القاضي.

مقدار الواجب من النفقة:

اتفق الفقهاء[1] على أن نفقة الأقارب والزوجات تجب بمقدار الكفاية من الطعام والثياب والسكن على حسب حال المنفق، وبقدر العادة والعرف، لأن النفقة وجبت للحاجة، والحاجة تندفع بالكفاية[2]، وقد قال ﷺ لهند: "خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف"[3].

---

(1) ينظر: – بدائع الصنائع، الكاساني، ج 4، ص 23–25.
– بغية السالك، الجرجاوي، ج 1، ص 396.
– مغني المحتاج، الشربيني، ج 3، ص 448.
– الروض المربع، البهوتي، ج 2، ص 322.
(2) ينظر: الفقه الإسلامي وأدلته، د. الزحيلي، ج 7، ص 769.
(3) تقدم تخريج الحديث في ص 473.

كيفية تقدير النفقة:

إن تقدير النفقة يرجع إلى قرار القاضي بعد النظر في حال المنفق، ومعرفة حاجة الزوجة، وتكاليف المعيشة، وأسعار السلع والخدمات، مستعيناً في كل ذلك بآراء أهل الخبرة في ذلك.

وإذا صدر حكم القضاء على المنفق وألزمه بدفع مبلغ معين، فهل يبقى هذا المبلغ ثابتاً أم بتغير بحسب الظروف والأحوال؟ وهل يجوز أن تربط النفقات بقائمة الأسعار ومعدل ازديادها، دون ضرورة الرجوع إلى القاضي؟

أما زيادة النفقة وتعديلها، فهذا أمر متفق عليه، وجائز شرعاً، وذلك في حالتين[1]:

الأولى: تبدل حال المنفق من عسر إلى يسر، ومن فقر إلى غنى، وبالعكس، لأن النفقة تختلف بحسب اليسار والإعسار.

الثانية: تبدل أسعار الحاجيات تبدلاً ملحوظاً، من رخص إلى غلاء وبالعكس، في أحوال الظروف الطارئة، فإذا لم تحدث مثل هذه الطوارئ فإن دعوى تعديل النفقة لا تقبل قبل مضي ستة أشهر على فرض النفقة، اعتماداً على الغالب من أن الأسعار لا يظهر أثر تغيرها في أقل من ذلك.

إذاً، فزيادة النفقة وتعديلها جائز، ولكنه متوقف على رفع دعوى للتعديل، ويأتي السؤال المهم:

لم لا يربط القاضي في حكمه – النفقة بقائمة الأسعار، بحيث يحتم على المنفق أن يزيد من إنفاقه بحسب الزيادة في المستوى العام للأسعار، كما هو الحال في مسألة ربط الأجور بالأسعار؟

---

(1) ينظر: – فتح القدير، ابن الهمام، ج 2، ص 331.
– الفقه الإسلامي وأدلته، د. الزحيلي، ج 7، ص 809.

لقد تحدث بعض الفقهاء عن هذا الأمر وأشاروا إليه، فهذا الكاساني[1]، يقول: [ولا تقدر نفقتها – أي الزوجة – بالدراهم والدنانير على أي سعر كان، لأن فيه إضراراً بأحد الزوجين، إذ السعر قد يغلو وقد يرخص، بل تقدر لها على حساب اختلاف الأسعار غلاء ورخصاً، رعاية للجانبين][2].

وفي هذا إشارة واضحة إلى ضرورة ربط النفقات بالأسعار، وهو ما يعبر عنه الفقهاء بأن الأصل في النفقة الكفاية، والكفاية تتبع غلاء الأسعار ورخصها.

فربط النفقات بالأسعار ضروري، والطريقة في ذلك، أن يقرر القاضي: يجب على الزوج أن يدفع لزوجته، أو ولده، أو من وجبت له النفقة، مبلغاً شهرياً قدره – مثلاً – (1500) ليرة سورية خلال العام الحالي، فإذا انتهى العام نظر إلى قائمة الأسعار، وأخذ معدل ارتفاعها، ثم زيدت النفقة بنسبة الزيادة في المستوى العام للأسعار نفسها، إلا إذا تغيرت حال المنفق من اليسار إلى الإعسار، عندها يرفع الزوج دعوى لتعديل النفقة وإنقاصها.

ومعنى ذلك أن زيادة النفقة – كما أرى – لا ينبغي أن يرجع فيها إلى القاضي واستصدار قرار جديد بشأنها، وإنما يكفي ربط النفقة بقائمة الأسعار، أما في حالة إنقاص النفقة بسبب تبدل حال المنفق فيرجع فيها إلى القاضي.

والسبب في ضرورة ربط النفقات بالأسعار:

1-إنصاف المنفق عليه، وإعطاؤه ما يكفيه؛ إذ من غير المعقول أن تبقى النفقة كما هي عليه منذ صدور الحكم فيها إلى مدة طويلة، فالقوة الشرائية للنفقة تضعف مع مضي الوقت، ولا بد من تعويض المنفق عليه.

---

(1) أبو بكر بن مسعود الكاشاني – أو الكاساني، يروى بكليهما – علاء الدين: فقيه حنفي، من أهل حلب، توفي بها سنة (587ه/ 1191م). ينظر: الأعلام، الزركلي، ج 2، ص 70.

(2) بدائع الصنائع، ج 4، ص 23.

2-التقليل من المرافعات إلى القضاء ما أمكن؛ فقد امتلأت المحاكم بأصناف الدعاوى التي لا تجد طريقاً للبت فيها لكثرتها، فإذا ربطت النفقات بالأسعار، فإن دعاوى زيادة النفقة ستخرج من الحسابات، وبذلك يخف الضغط – ولو جزئياً – عن المحاكم.

كلمة أخيرة:

إن مسألة ربط الأجور والنفقات بقائمة الأسعار، ليس هو الدواء الشافي لمشكلة التضخم، وليس هو الحل الأفضل لمسألة تدهور القيمة الحقيقية للنقود، فكل ما يحققه هذا الربط إنما يتمثل في تخفيف المظالم الاجتماعية تخفيفاً جزئياً، ويحقق العدالة ولو جزئياً، ويحمي العمال والموظفين من الانخفاض المستمر في القيمة الحقيقية لدخولهم، وينصف الأقارب والزوجات الذين وجبت لهم النفقة.

أما الحل الأمثل والسياسة البديلة لهذا الربط فهو التدخل المباشر لاستقرار الأسعار وتثبيتها[1].

(1) ينظر: نحو نظام نقدي عادل، د. محمد عمر شابرا، ص 57، و ص 61.

المبحث الثاني: تقدير الديون

تنشأ الديون عن إحدى ثلاث حالات:

عن بيع سلعة، أو تقديم خدمة، أو إقراض نقود،
ومن الديون الثابتة، المهر المؤجل.
وفي جميع الحالات، هناك مقرض ومستقرض [دائن ومدين].

وقد سبق بيان مشروعية الإقراض، وبقي بيان مشروعية المهر المؤجل، ثم انتقل لبيان أثر تقلبات الأسعار على مجمل القروض وكيفية ردها.

مشروعية المهر:

الأصل في مشروعية المهر: الكتاب والسنة والإجماع.

أما الكتاب، فقوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ أَن تَبْتَغُواْ بِأَمْوَٰلِكُم مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ﴾ [سورة النساء: 24]، وقوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحْلَةً﴾ [سورة النساء: 4]. وقوله تعالى: ﴿فَمَا ٱسْتَمْتَعْتُم بِهِۦ مِنْهُنَّ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ [سورة النساء: 24].

وأما السنة، فعن أنس بن مالك ﷺ، أن عبد الرحمن بن عوف[1]، قدم المدينة فآخى رسول الله ﷺ بينه وبين سعد بن الربيع الأنصاري ﷺ[2]، وذكر القصة، ثم قال: ثم

---

(1) أبو محمد الزهري القرشي، صحابي، أحد الستة أصحاب الشورى، كان يحترف التجارة، فاجتمعت له ثروة كبيرة، وتصدق يوماً بقافلة فيها (700) راحلة، له (65) حديثاً، توفي بالمدينة سنة (32هـ/ 652م). ينظر: الأعلام، الزركلي، ج 3، ص 321.

(2) من بنى الحارث بن الخزرج: صحابي، من كبارهم، كان أحد النقباء يوم العقبة، شهد موقعة بدر، واستشهد يوم أحد، سنة (3هـ/ 625م). ينظر: الأعلام، الزركلي، ج 3، ص 85.

لبث ما شاء الله أن يلبث، فجاء وعليه ردع زعفران[1]، فقال رسول الله ﷺ: "مهيم"، فقال: يا رسول الله تزوجت امرأة، قال: "ما أصدقتها؟"، قال: وزن نواة من ذهب، قال: "أولم ولو بشاة" وذكر نمام الحديث[2].

وقوله ﷺ للذي زوجه: "هل عندك من شيء تصدقها إياه؟" قال: لا أجد شيئاً، قال: "فالتمس ولو خاتماً من حديد"[3].

وعن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما، أن رسول الله ﷺ قال: "من أعطى في صداق امرأة ملء كفيه سويقاً أو تمراً، فقد استحل"[4].

وقد أجمع المسلمون على مشروعية الصداق (المهر) في النكاح.

تعجيل المهر وتأجيله:

الأصل في المهر أن يدفع عند إرادة الزواج وكتابة العقد، ولكن هل يجوز تأخيره؟ اتفق الفقهاء[5] على جواز تعجيل المهر وتأجيله كله او بعضه، إلى أجل قريب أو

---

(1) أي أثره، [والردع هو أثر الطيب]. عون المعبود شرح سنن أبي داود، أو الطيب محمد آبادي، ضبط وتحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، الطبعة الثانية، 1388ه/ 1968م، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، ج 6، 139.

(2) عون المعبود شرح سنن أبي داود، كتاب النكاح، باب قلة المهر (30)، حديث رقم (2095)، ج 6، ص 139.
- سنن النسائي، كتاب النكاح، باب التزويج على نواة من ذهب، ج 6، ص 119-120.
- مسند الإمام أحمد، ج 3، ص 271.

(3) – عون المعبود شرح سنن أبي داود، كتاب النكاح، باب في التزويج على العمل يعمل (31)، حديث رقم (2097)، ج 6، ص 143-145.
- سنن ابن ماجه، كتاب النكاح (9)، باب صداق النساء (17)، حديث رقم (1889)، ج 1، ص 608.
- سنن النسائي، كتاب النكاح، باب التزويج على سور من القرآن، ج 6، ص 113.

(4) عون المعبود شرح سنن أبي داود، كتاب النكاح، باب قلة المهر (30)، حديث رقم (2096)، ج 6، ص141.
- مسند الإمام أحمد، ج 3، ص 355.

(5) ينظر: - بدائع الصنائع، الكاساني، ج 2، ص 288.
- رد المحتار، ابن عابدين، ج 2، ص 493. - حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ج 2، ص 297.
- بغية السالك، الجرجاوي، ج 1، ص 261. - مغني المحتاج، الشربيني، ج 3، ص 261.
- مغني المحتاج، الشربيني، ج 3، ص 222. - المعني، ابن قدامة، ج 6، ص 693.
- كشاف القناع، البهوتي، ج 5، ص 134.

بعيد، أو أقرب الأجلين: الطلاق أو الوفاة، عملاً بالعرف والعادة في كل بلد.

هذا الاتفاق بين الفقهاء، إذا كان المهر من النقود[1]، وهي التي لا تتعين بالتعيين، ومنها النقود الورقية.

وهكذا اتضح جواز تأخير المهر، وإذا تأخر فقد ثبت في الذمة، فكان ديناً، لذا فإن له حكم الديون في كيفية أدائها.

أثر تدهور قيمة النقود في الديون:

إن الديون قد يطول اجلها وقد يقصر، وأثناء ذلك تتعرض قيمة الديون لتقلبات الأسعار، وتغير قيم النقود الورقية، وانخفاض قوتها الشرائية غالباً، فما هو الحال الشرعي لعملية ايفاء الديون؟

هل تقضى على أساس القيمة الحقيقية للنقود الورقية، أم على أساس القيمة الاسمية المسجلة في نص العقد؟

لقد درس الفقهاء في القديم والحديث هذه القضية، واهتموا بها وعالجوها، وأبدوا آراءهم فيها لأهميتها.

وممن قام بمثل هذه الدراسة أستاذي المشرف الدكتور يوسف أحمد الثلب، حين بحث موضوع: الظروف الطارئة وأثرها على الالتزام العقدي في الفقه الإسلامي، وضمن دراسته تحدث عن نظرية تغير القيمة، فقال: [لقد عالج الفقهاء الأحناف تغير قيمة النقود معالجة جذرية، وقد تركز اهتمامهم بصفة خاصة على ظاهرتين كثيرتي الوقوع...

أما الظاهرة الأولى، فهي تغير الظروف تلقائياً، الأمر الذي يؤدي إلى انعدام القوة الشرائية للنقود أو اختفائها عن الأسواق، أو ارتفاع قيمتها أو انخفاضها حسب الأحوال.

---

(1) وإنما ذكرت اتفاق العلماء على جواز تأخير المهر وحصرته بالنقود، لأن للمالكية تفصيلاً في جواز تأخيره إن لم يكن من النقود.

وأما الظاهرة الثانية، فهي صدور أوامر من قبل السلطة الحاكمة ينجم عنها اضطراب في سعر العملة الجارية في التداول][1].

وهكذا فقد ميز الدكتور يوسف الثلب في قضية تغير قيمة النقود بين ظاهرتين اثنتين:

1-التغير التلقائي الطبيعي:

مثاله: أقرض فواز علياً مبلغاً من المال قدره (1000) وحدة نقدية لمدة عام، وكان معدل التضخم السائد هو (20٪)، فإنه في نهاية العام تكون القيمة الحقيقية للألف هي (800) وحدة، مع أن المبلغ من حيث عدد الوحدات النقدية هو لم يتغير، فهل يلزم المقرض بأخذ (1000) وحدة نقدية؟ أم يكون من حقه المطالبة بأكثر من ذلك من الوحدات النقدية بما يتناسب مع معدل التضخم، فيأخذ في هذا المثال (1200) وحدة نقدية؟

من جهة المنطق والعقل، لو أخذ الدائن (1200) وحدة نقدية، ودفع الدين هذا المبلغ، فإن ذلك لم يلحق ضرراً بأحد، ذلك أن المدين لما أخذ الألف وحدة، كانت السلع التي تشتريها الألف هي نفسها التي تشتريها الـ (1200) عند الوفاء، فالضرر لم يلحق به، وكذلك الدائن لم يظلم، ولو ألزم بأخذ الألف التي نقصت قوتها الشرائية فإن الظلم يحيق للنقود.

وعليه فينبغي أداء القيمة الحقيقية للنقود، هذا من جهة العقل، أما الحكم الشرعي فسيأتي بعد قليل.

2-التغير المفاجئ:

مثاله: استدان احمد من بشير مبلغاً قدره (500) وحدة نقدية، على أن يرده له بعد

(1) مقال في مجلة كلية الدعوة الإسلامية، إسلامية ثقافية جامعة محكمة، تصدر سنوياً، العدد الثامن، سنة 1401 من وفاة الرسولﷺ، 1991م، ص 143.

سنة، وخلال هذه المدة صدر قرار حكومي اضطراب فيه سعر الوحدة النقدية وانخفضت به قيمة النقود بحيث صارت قيمة الوحدات الـ (500) تساوي (650) وحدة نقدية، فماذا يفعل احمد اذا حل اجل وفاء القرض؟ هل يدفع (500) وحدة نقدية أم يدفع (650) على أساس ان القيمة الحقيقية للنقود هي نفسها؟ وهل لبشير ان يرفض استلام الوحدات الـ (500) نقدية بحجة نقص قيمتها، ويطالب بـ (650) وحدة نقدية؟

ومرة أخرى، يمكن القول: إن المنطق والعقل يوجبان دفع القيمة الحقيقية للنقود لئلا يحيق الظلم بالدائن، ومن جهة أخرى فإن المدين عندما دفع (650) لم يلحق به ضرر، لأنه دفع ما أخذه من حيث القيمة.

موقف علماء الاقتصاد من مسألة تدهور قيمة النقود:

لقد أخذ علماء الاقتصاد بالرأي القائل بأنه يجب أداء القيمة الحقيقية للديون، مهما كان نوع هذا التغير: طبيعياً أو مفاجئاً.

وبالتالي أجازوا ربط الديون بقائمة الأسعار عند ظاهرة التغير الطبيعي للنقود، واحتجوا بأن هذه الزيادة ليست زيادة حقيقية، وانما هي رد للمالية التي اقترضها المدين نفسها، فدفع الزيادة يوم الأداء ما هو إلا اكمال للقوة الشرائية، التي فقدت خلال فترة القرض.

غير أن الاقتصاديين – مع قولهم بضرورة أداء القيمة الحقيقية للقروض – قد اخطاؤوا في الوصول إلى الحل الأمثل، والطريق الأسلم في تحديد معدل التضخم، وقياس معدل ارتفاع الأسعار، وتاه بعضهم، فجعل سعر الفائدة – الضئيل – الذي تدفعه المصارف كافياً لتغطية الفارق بين القيمة الحقيقية والقيمة الاسمية للديون، وقالوا بأن هذه الفائدة ما هي الا لتعويض ما افتقده النقود من قوتها الشرائية.

وسبب تيههم وخطئهم ان معدلات التضخم، والأرقام القياسية للأسعار التي يعتمدون عليها، إنما ترتكز على التخمين والخرص من جهة، وتختلف من بلد لآخر،

ومن سلعة لأخرى من جهة ثانية، وسعر الفائدة لا يقارن بمعدل التضخم لاتساع الهوة بينهما، وعليه، فإن الاقتصاديين لم يفلحوا في إيجاد حل لمشكلة الديون وكيفية أدائها خاصة عند التغير الطبيعي للنقود.

موقف علماء الشريعة من مسألة تدهور قيمة النقود:

إن مشكلة تدهور قيمة النقود، ليست مشكلة عصرية جديدة ظهرت مع النقود الورقية، لا، فقديماً كانت النقود المعدنية تعاني من المشكلة نفسها – وإن كانت معاناتها أخف لأنها كانت على المدى الطويل-.

ومن هنا، فإن الفقهاء درسوا هذه الظاهرة وحاولوا إيجاد الحلول لها، وإن النظر في أقوالهم، والمتتبع لآرائهم، يمكنه ملاحظة تعدد آرائهم في ثلاثة مواقف:

-موقف لا يعتد بتغير قيمة النقود مطلقاً.

-موقف يعتد بالتغير مطلقاً،

-موقف وسط، يعتد بالتغير الكبير دون الاعتداء بالتغير اليسير.

وفيما يلي عرض لجملة المواقف مع ذكر قائليها وبيان أدلتهم عليها، وبعد ذلك تكون المناقشة والقياس والاختيار.

أولاً: موقف الفقهاء الذين لا يعتدون بالتغير مطلقاً:

ويرون أن على المدين أن يدفع عدد النقود نفسه التي استدانها بغض النظر عن تغير قيمتها، أي يدفع المدين للدائن القيمة الاسمية للقرض، فإذا أخذ الفاً عليه أن يرد الفاً سواء زادت قيمة النقود أم نقصت[1].

(1) ينظر: الظروف الطارئة وأثرها على الالتزام العقدي في الفقه الإسلامي، ج. يوسف الثلب، مقال في مجلة كلية الدعوة الإسلامية، العدد الثامن، 1401 و.ر، 1991م، ص 143.

ويظهر هذا الموقف في كتابات فقهاء المدارس الفقهية على اختلافها:

فالكاساني – الحنفي – يقول: [إن الواجب في باب القرض رد مثل المقبوض][1]، ويقول: [ولو استقرض فلوساً فكسدت فعليه رد مثلها عند أبي حنفية ﷺ][2].

وفي المدونة – فقه مالكي –: [قلت: أرأيت إن أتيت الى رجل، فقلت له: أسلفني درهم فلوس ففعل، والفلوس يومئذ مئة فلس بدرهم، ثم حالت الفلوس ورخصت حتى صارت مئتا فلس بدرهم، قال: إنما يرد مثل ما أخذ، ولا يلتفت إلى الزيادة][3].

وابن قدامة – الحنبلي – يقول: [إن المستقرض يرد المثل في المثليات سواء رخص سعره أ، غلا أو كان بحاله، ... وأما رخص السعر فلا يمنع ردها سواء كان كثيراً مثل إن كانت عشرة بدانتى فصارت عشرين بدانق، أو قليلاً، لأنه لم يحدث فيها شيء، إنما تغير السعر فأشبه الحنطة إذا رخصت أو غلت][4].

وذكر السيوطي[5] في فتاويه عدم اعتداد جمهور الشافعية بالتغير في قيمة النقود في مسألة الديون[6].

وفي مغني المحتاج – فقه شافعي –: [ويرد في القرض المثل في المثلي، لأنه أقرب إلى حقه ولو في نقد بطل التعامل به][7].

---

(1) بدائع الصنائع، الكاساني، ج 7، ص 395.

(2) المرجع السابق.

(3) المدونة الكبرى، ج 5، ص 321.

(4) المغني، ج 4، ص 360.

(5) عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين: إمام حافظ، مؤرخ، أديب، له نحو (600) مصنفاً، نشأ في القاهرة، ولما بلغ أربعين سنة اعتزل الناس فألف أكثر كتبه، توفي سنة (911ه/ 1505م). ينظر: الأعلام، الزركلي، ج 3، ص 301-302.

(6) ينظر: الحاوي للفتاوى في الفقه وعلوم التفسير والحديث والأصول والنحو والإعراب، وسائر الفنون، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، الطبعة الأولى، 1412ه/ 1992م، دار الجيل، بيروت، ج 1، ص 96.

(7) الخطيب الشربيني، ج 2، ص 119.

ثانياً: موقف الفقهاء الذين يعتدون بتغير قيمة النقود مطلقاً:

ويرون أنه يجب على المدين أن يدفع قيمة القرض بغض النظر عن عدده ومثليته، فيدفع القيمة الحقيقية، سواء كانت مماثلة للقيمة الاسمية أم أكثر منها[1].

وهذا الموقف، هو مذهب أبي يوسف من فقهاء الحنفية، والسيوطي من فقهاء الشافعية، وابن تيمية من فقهاء الحنابلة.

يقول ابن عابدين: [وفي البزازية معزياً إلى المنتقى: غلت الفلوس او رخصت، فعند الإمام الأول – أبي حنفية – والثاني – أي أبي يوسف – أولاً: ليس عليه غيرها، – أي يرد قيمتها الاسمية – وقال الثاني – أي أبو يوسف– ثانياً: عليه قيمتها – أي يرد القيمة الحقيقية – من الدراهم يوم البيع والقبض، وعليه الفتوى][2].

فلأبي يوسف قولان: قول برد القيمة الاسمية للقرض، وقول برد القيمة الحقيقية، وهو الذي عليه الفتوى في المذهب الحنفي.

ويشير السيوطي الى أن المثلي إذا عز أو عدم فلم يحصل إلا بزيادة لم يجب تحصيله، بل يرجع إلى قيمته[3].

وأما ابن تيمية، فيقول: [تغير القيمة يعتبر نقصاً في نوع الدين، ومن ثم فقد خرجا عن التماثل، فلا تماثل بين مختلفي القيمة][4]، وذهب إلى أن الأخذ بهذا الرأي هو العدل والحق، فقال: [فإن المالين إنما يتماثلان إذا استوت قيمتها، وأما مع اختلاف القيمة فلا تماثل][5].

إذاً، فيجب دفع المثل، والتماثل الحقيقي هو التماثل في القيمة وليس في العدد.

---

(1) ينظر: الظروف الطارئة وأثرها على الالتزام العقدي في الفقه الإسلامي، د. يوسف الثلب، مقال في مجلة كلية الدعوة الإسلامية، العدد الثامن، 1401 و.ر. 1991م، ص 143.

(2) – رد المحتار على الدر المختار، ج 4، ص 24.
– مجموعة رسائل ابن عابدين، ج 2، ص 58.

(3) الحاوي للفتاوى، ج 1، ص 96.

(4) تمويل التنمية في الاقتصاد الإسلامي، د. شوقي دنيا، ص 477.

(5) تمويل التنمية في الاقتصاد الإسلامي، د. شوقي دنيا، ص 477.

ثالثاً: موقف الفقهاء الذين يميزون بين التغير الكبير في قيمة النقود وبين التغير القليل:

ويرون أن على المدين أن يدفع القيمة الاسمية للدين إذا كان تغير قيمة النقود طفيفاً، وأن يدفع القيمة الحقيقية إذا كان تدهور قيمة النقود كبيراً.

غير أن هؤلاء الفقهاء لم يذكروا معيار التفرقة بين التغير القليل والكثير.

وقد وجدت هذا الموقف في كتاب فقه مالكي، ففي حاشية الرهوني[1]، يقول معلقاً على رأي فقهاء المالكية بعدم الاعتداد بتغير قيمة النقود: [وينبغي أن يفيد ذلك بما اذا لم يكثر ذلك جداً حتى يصير القابض لها كالقابض لما لا كبير منفعة فيه لوجود العلة التي علل بها المخالف][2]، وهذه العلة هي ان الدائن قد دفع مالاً منتفعاً، وأخذ مقابلة مالاً أقل منفعة من الذين دفعه للمدين فيحيق الظلم به.

هذه هي آراء الفقهاء في مسألة تغير قيمة النقود وكيفية أداء الديون، فأي موقف، وأي رأي هو الذي يجب أن يؤخذ به في زماننا؟

وقبل البحث عن الجواب الذي يحقق أكبر قدر ممكن المصلحة في حياتنا بشأن هذه المسألة، لا بد من تحرير كلام الفقهاء، إذ إن النقود التي كانوا يتعاملون بها نقود معدنية على اختلاف اشكالها، ذهبية وفضية ونحاسية، بمعنى هل كانوا يقصدون بكلامهم هذا كل أنواع النقود؟ ام انهم يقصدون النقود النحاسية خاصة؟

تحرير كلام الفقهاء:

إن نظرة فاحصة الى أقوال الفقهاء ومواقفهم السابقة، تبين أن حديثهم كان بصدد الفلوس – النقود النحاسية – وإذا تعداه إلى غيره فإنه لا يخرج عن النقود الفضية غالبة

---

(1) محمد بن أحمد، أبو عبد الله: فقيه مالكي مغربي، نسبته الى – رهونة – من قبائل جبال عمارة بالمغرب، نشأ وتعلم بفاس، اكثر إقامته بـ –وازن – وتوفي بها سنة (1230هـ/ 1815م). ينظر: الاعلام، الزركلي، ج 6، ص 17.

(2) أوضح المسالك وأسهل المراقي، محمد بن أحمد الرهوني، حاشية على شرح الزرقاني مختصر خليل، الطبعة الأولى 1306هـ، بولاق مصر، ج5، ص 121.

الغش، أما النقود الذهبية والفضية الخالصة فلا يدخلها هذا الخلاف، وهذا ما هو واضح من كلامهم.

وهذا التحرير مستفاد من تحقيق ابن عابدين لهذه المسألة، إذ إنه بعد أن ذكر أقواله العلماء في مسألة تغير قيمة النقود، قال: [ثم اعلم أن الظاهر من كلامهم ان جميع ما مر إنما هو في الفلوس والدراهم التي غلب غشها كما يظهر بالتأمل، ويدل عليه اقتصارهم في بعض المواضع على الفلوس، وفي بعضها على العدالي[1] معها... وكذا رأيت التقييد بالغالبة الغش في غاية البيان، وتقدم مثله في شرح التنوير... ويدل عليه ايضاً تعبيرهم بالغلاء والرخص، فإنه إنما يظهر إذا كانت غالبة الغش تقوم بغيرها، وكذا اختلافهم في أن الواجب رد المثل أو القيمة، فإنه حيث كانت لا غش فيها لم يظهر للاختلاف معنى، بل كان الواجب رد المثل بلا نزاع اصلاً، وهذا كالصريح فيما قلنا[2] أي من الكلام في الدراهم الغالبة الغش والفلوس، أما غيرها من النقود فلا يدخلها الخلاف].

ثم إن ابن عابدين ذكر اقوال العلماء القائلين بشمول هذا الخلاف للنقود الذهبية والفضية الخالصة والراجحة، ولم يكتف بذلك، بل علق قائلاً: [وفي حمله الدراهم في كلام البحر على التي لم يغلب غشها، نظر ظاهر؛ إذ ليس المراد إلا الغالبة الغش كما قدمناه وصرح به شراح الهداية وغيرهم][3].

وصرح ابن عابدين بأكثر من ذلك، ودعم موقفه بذكر عبارة شيخه في هذه المسألة: [وإياك ان تفهم أن خلاف ابي يوسف جار حتى في الذهب والفضة،... فإنه لا يلزم لمن وجب له نوع منها سواه بالإجماع، فإن ذلك الفهم خطأ صريح ناشئ عن عدم التفرقة بين الفلوس والنقود][4].

---

(1) [العدالي كما في البحر عن البناية: بفتح العين المهملة وتخفيف الدال وكسر اللام: الدراهم المنسوبة إلى العدل، وكأنه اسم ملك ينسب إليه درهم فيه غش] مجموعة رسائل ابن عابدين، ج 2، ص 59.

(2) مجموعة رسائل ابن عابدين، ج 2، ص 59-60.

(3) مجموعة رسائل ابن عابدين، ج 2، ص 59-60.

(4) المرجع السابق، ج 2، ص 62.

وعلق ابن عابدين على كلام شيخه، فقال: [انتهى ما في الحاشية، وهو كلام حسن وجيه لا يخفى على فقيه نبيه، وبه ظهر أن ما ذكره الشيخ خير الدين – أي الرملي – من أن هذا الحكم شامل لكل أنواع النقود الذهبية والفضية والنحاسية[1] – غير محرر، فتدبر][2].

وهكذا يتضح أن الخلاف السابق جار في النقود ناقصة النقدية، أما تلك النقود كاملة النقدية؛ الذهبية والفضية في السابق، فإن الواجب هو رد المثل سواء غلا سعرها أم رخص.

حكم النقود الورقية في هذه المسألة:

لقد سبق البيان[3] أن النقود الورقية هي من النقود كاملة النقدية، وأن لها استقلالية تامة، مما يؤكد أن حكمها في مسألة تغير قيمتها حكم النقود الذهبية والفضية، أي أن الديون النقدية يجب أن ترد بمثلها لا بقيمتها، وخلاف العلماء السابق ذكره، لا ينطبق على النقود الورقية، وتبقى القاعدة العامة: القرض لا يرد إلا بمثله.

ولإيضاح المسألة سأبين معنى المثلية في القروض:

إن المثلية المطلوبة شرعاً في القروض، هي المثلية في المقدار والكمية، وليس في القيمة والمالية، ويدل على ذلك ما يلي[4]:

1–لو اقترض رجل كيلو غراماً من الحنطة، وقيمته (25) ليرة سورية مثلاً، فلم يؤده إلى الدائن إلا بعد أن صارت قيمته (15) ليرة سورية مثلاً، فإنه لا يرد إليه إلا كيلو غراماً واحداً فقط، رغم أن قيمة الكيلو من الحنطة وماليته قد انتقصت، وهذا الحكم

(1) المرجع السابق، ج 2، 60.
(2) المرجع السابق، ج 2، 62.
(3) ينظر: ص 373.
(4) ينظر: احكام الأوراق النقدية، محمد تقي العثماني، ص 31–34.

بإجماع الفقهاء قديماً وحديثاً، ولم يقل أحد بأن رد الكيلو بعد انتقاص قيمته ظلم للمقرض فينبغي إضافة زيادة إلى الكيلو بنسبة نقصان قيمته، وفي هذا دليل على أن المثلية المعتبرة في القروض هي المثلية في المقدار والكمية، لا في القيمة والمالية.

2-ان التماثل في القروض مطلوب، احترازاً عن الوقوع في الربا، وقد فسر النبي ﷺ هذا التماثل المطلوب في أحاديث ربا الفضل بكل صراحة ووضوح.

فعن أبي سعيد الخدري ﷺ قال: كنا نرزق تمر الجمع[1] على عهد رسول الله ﷺ وهو الخلط من تمر، فكنا نبيع صاعين بصاع، فبلغ ذلك رسول الله ﷺ، فقال: "لا صاعي تمراً بصاع، ولا درهماً بدرهمين"[2]، ولا شك بأن قيمة الصاعين من التمر المخلوط هي نفسها قيمة الصاع من التمر الجيد ولذلك كانوا يبادلونها، ولكن رسول الله ﷺ لم يرض إلا بالتماثل في المقدار والكمية، وأهدر القيمة والمالية.

وبذلك يتضح أن رد القروض وإيفاء الديون في حالة النقود الورقية يجب فيه التماثل في العدد وإن اختلفت القيمة، فمن استدان (1000) وحدة نقدية يعيدها (1000) وحدة نقدية وإن كانت قوتها الشرائية يوم الأداء قد تدنت إلى أقل من ذلك، لأن العبرة في التماثل هي التماثل في المقدار.

---

(1) تمر الجمع: [هو كل لون من النخيل لا يعرف اسمه، وقيل تمر مختلط من أنواع متفرقة وليس مرغوباً فيه]. شرح السيوطي على سنن النسائي، ج 7، ص 272.

(2) – سنن النسائي، كتاب البيوع، باب بيع التمر بالتمر متفاضلاً، ج 7، ص 272-273.

– جامع الأصول من أحاديث الرسول ﷺ، مبارك بن محمد ابن الأثير، أشرف على طبعه عبد المجيد سليم، حققه محمد حامد الفقي، الطبعة الرابعة، 1404هـ/ 1984م، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج 1، ص 454-455.

شبهة والجواب عنها:

بعد بيان أن حكم الديون أن ترد بمثلها عدداً وقدراً، يبرز سؤال هنا:

أليس في هذا ضرر يلحق بالدائن في حال ضعف القوة الشرائية للنقود؟

والجواب عن ذلك من أربعة وجوه:

1-إن المدين لم يتسبب في تدهور قيمة النقود، ولم يتدخل في إضعاف القوة الشرائية بشكل مباشر، لذلك فلا ينبغي تحميله مسؤولية لا حول له فيها ولا قوة، ولا يجب إلزامه بإيفاء القيمة الحقيقية للدين من هذا القبيل، لذا، فلا ينبغي أن يدفع إلا بقدر ما أخذ عدداً وقدراً.

2-إن هذه النقود المقترضة، لو بقيت في يد الدائن – المقرض – فإن قوتها الشرائية ستنخفض وقيمتها ستتدهور، فلا ينبغي رفع الحمل عن الدائن والقاؤه على المدين – المستقرض-.

3-إن المقرض – الدائن – المسلم ينظر لعملية الإقراض على أنها ليست عملية تجارية يبتغي من ورائها الربح، أو على أقل تقدير سلامة رأس ماله، بل هي عملية تسامح يبتغي بها مرضاة الله ويرجو ثواب الآخرة ويقصد عون أخيه المسلم، مما يجعله لا يفكر بضرر يصيبه من عملية الإقراض، لطعمه بثواب الله تبارك وتعالى.

4- إن القول بأداء القيمة الحقيقية للدين في النقود الورقية، يفتح على الناس أبواب الحرام، إذ كيف يقال لمن استقرض (100) وحدة نقدية، عليك أن تردها (110) وحدات نقدية، بحجة أن القوة الشرائية لهذه الوحدات النقدية قد انخفضت بنسبة (10٪) عما كانت عليه يوم إبرام العقد، وهل هذه النسبة، نسبة التضخم، أو نسبة ارتفاع الأسعار، أو نسبة انخفاض القوة الشرائية، قائمة على أسس علمية متينة سليمة لا تقبل الجدل، أم أنها مبنية على الحدس والظن والتخمين؟

لا شك في كونها تقوم على غلبة الظن في أحسن الأحوال، وهنا يحصل النزاع بين الدائن والمدين، فالدائن يريد أن يرفع نسبة التضخم، والمدين يريد ان يخفضها، وتقع الخصومة ويحل الخلاف؛ لما في هذه التقديرات من غرر، وقد نهى الإسلام عن المعاملات التي يقع فيها غرر، لذا فإن سد الذرائع أولى، والقول بوجوب رد المثل عدداً وقدراً واجب إسلامي، قطعاً للخلاف وحسماً للخصومة.

وأخيراً، يقال للدائن: إذا كنت حريصاً على استيفاء قيمة دينك غير منقوص في قوته الشرائية، وخشيت انفخاضها بشكل حاد في النقود الورقية، فثبت ما تقرضه للغير بسلعة ثابتة القيمة نسبياً كالذهب مثلاً أو أي سلعة تعتقد ثبات قيمتها،

فمن طلب منك قرضاً مقداره (10000) ليرة سورية، فقل له سأعطيك هذا المبلغ بعد أن نثبته ذهباً بسعر يوم القبض فيكون قدر الدين (20) غراماً من الذهب مثلاً بعد معرفة سعر الصرف، فإذا كان يوم الأداء توجب على المدين أن يدفع لك الذهب الذي عليه أو قيمته من النقود التي قد تكون أكثر من (10000) ليرة أو أقل، وبذلك تكون قد ضمنت استرداد قرضك بقيمته الحقيقية.

خطأ استخدام سعر الفائدة تعويضاً عن تغير القيمة النقدية:

قبل أن أختم الحديث عن تقدير الديون، أبين خطأ فكرة برزت في الفكر الاقتصادي الحديث، جعلت سعر الفائدة تعويضاً عن التضخم السائد[1].

(1) The Theory of Economic Development. I. Schompeter (New York: Oxford University Press, 1961), p.p. 157.
Introduction to Money and Banking, Richards Thron (New York: harper & Row Publisher, 1976), pp. 281-298.

وبيان خطأ هذه الفكرة يظهر من عدة وجوه:

1-إن سعر الفائدة لا يقتصر على عنصر تأمين خطر تدهور قيمة القرض، فهو يحتوي على[1]:

أ-عنصر تأمين مخاطر عدم السداد Risk default.

ب-وعنصر نفقات ومصاريف الإقراض.

ج-وما يسمى بإنتاجية القرض – سعر الفائدة الصافي Pure rate.

2-إن سعر الفائدة مرتبط بالزمن، فهو نسبة مئوية سنوية ثابتة، لا علاقة لها بنسب التضخم، ولا بنسب ضعف القوة الشرائية، ولا بنسب تدهور القيمة الحقيقية للنقود.

3-إن سعر الفائدة يحدد سلفاً، مما يتنافى مع القول بأن الفائدة تعويض عن التغير الحاصل في تدهور قيمة النقود، إذ التعويض ينبغي أن يحدد مؤخراً لا مقدماً، فهو يحدد في ضوء الواقع لا على أساس التكهن والتنبؤ والتخمين.

وهكذا يتضح الخطأ الشائع بين أوساط الاقتصاديين المتأثرين بالفكر الاقتصادي الغربي من أن سعر الفائدة هو الحل لمشكلة تدهور قيمة النقود.

ويبقى الحل الشرعي هو الاسلم والأصح، القاضي بأن ترد القروض بمثلها عدداً وقدراً، لا قيمة ومالية.

***

(1) ينظر: النقود بين الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد الوضعي، د. شوقي دنيا، مقال في مجلة أضواء الشريعة، العد (15) سنة 1404هـ، ص 369.

ثَبَت المصادر والمراجع

ـ القرآن الكريم.

ـ ابن الأثير، أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، بيروت، المكتبة العلمية 1399هـ/ 1979م.

ـ أحمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل، القاهرة، مؤسسة قرطبة، ت: شعيب الأرناؤوط، د.ت.

ـ أحمد بن فارس بن زكريا، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دمشق دار الفكر، 1399هـ/ 1979م.

ـ الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، بيروت، دار الكتاب العربي، ط4، 1405هـ.

ـ الألوسي، أبو شهاب الدين السيد محمود الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: محمد الأمد وعمر عبد السلام السلامي، دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط1، 1420/ 1999 .

ـ الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف، النصيحة الولدية، تحقيق: إبراهيم باجس عبد المجيد، الرياض، دار الوطن، ط1، 1417 هـ.

ـ البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح المختصر، تحقيق: مصطفى ديب البُغا، بيروت، دار ابن كثير واليمامة، 1407هـ/ 1987م .

● الأدب المفرد، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، بيروت، دار البشائر الإسلامية ط3، 1409 / 1989.

ـ برهان الدين البقاعي، أبو الحسن إبراهيم بن عمر، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، تحقيق: عبد الرزاق غالب المهدي، بيروت، دار الكتب العلمية 1415هـ/ 1995م.

ـ البَزَّار، أَبو بَكْر أَحْمَد بن عَمْرو، مسند البزار.

ـ البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود الفراء، معالم التنزيل، تحقيق: خالد العك ومروان سوار، بيروت، دار المعرفة، ط2، 1407 هـ/ 1987 م.

ـ البيضاوي، ناصر الدين بن سعيد، أنوار التنزيل وأسرار التأويل (تفسير البيضاوي) تحقيق: عبد القادر عرفات العشا حسونة، بيروت، دار الفكر، 1416هـ/ 1996 م.

ـ البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى، سنن البيهقي الكبرى تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكة المكرمة، مكتبة دار الباز، 1414 / 1994.

●شعب الإيمان، تحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول، بيروت، دار الكتب العلمية ط1، 1410هـ.

ـ الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى، سنن الترمذي، ت :أحمد محمد شاكر وآخرون، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

ـ الثعالبي، عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف، الجواهر الحسان في تفسير القرآن بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.

ـ الجزري، أبو السعادات المبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، بيروت، المكتبة العلمية، 1399/ 1979.

سقراط معلم استثنائي وفلسفة تحدّت الموت

جورج توفيق الحايك

ملخص البحث

يتمتع سقراط بمكانة فريدة في تاريخ الفلسفة؛ ولولا تأثيره على أفلاطون، لكان تطور الفلسفة الغربية برمته مختلفًا بشكل لا يمكن تصوره. إذ لم يكتب سقراط شيئًا بنفسه، لذا فإن معرفتنا به مستمدة في المقام الأول من الشخصية الجذابة والمثيرة للغضب التي يظهرها أفلاطون في حواراته. يصف هذا الاخير في كتاباته سقراط على أنه حكيم او فيلسوف او عقلاني وصفات اخرى، ليست من بينها واحدة قد تناولت سقراط كمعلم ومربي. لذا، يهدف هذا البحث بشكل خاص على ابراز دور سقراط المتميز في عملية التعليم والتعاليم من خلال رسالته وفكره الفلسفي. يلقي الفصل المحوري المتعلق بسقراط المعلم، الضوء على الطرائق والاساليب والتي اصبحت مشهورة في استخدامها في مدارس اليوم على انها "الطريقة السقراطية"، فضلاً عن ابراز محتوى التعليم ومنهجه وأهدافه التي كان يسعى اليها سقراط ربَّ دون ان يعلم بذلك. وقد حرص الباحث في إعداده الفصول المتعلقة برسالة سقراط وفلسفته والفكر الجديد الذي نزل على اثينا، ان تكون متصلة بالجانب التعليمي والرسالة التربوية التي حملها سقراط. يساعد هذا البحث بشكل خاص العاملين في المؤسسات التربوية ومراكز تعليم الاطفال والشباب الناشئة على رؤية التعليم من وجهة نظر سقراطية وفلسفية تعتمد الفكر والعقل كقوة انسانية سامية من اجل البحث عن الحقيقة.

Abstract

Socrates has a unique place in the history of philosophy; He did not write anything himself and thus didn't leave any trace of his philosophical work, and had it not been for his strong influence on his student Plato, perhaps all of Western philosophy today would not exist. Our knowledge of Socrates derives primarily from the charismatic and irritating personality that Plato displays in his dialogues. In his writings, the latter describes Socrates as a sage, a philosopher, a rationalist, or other qualities, but none of them dealt with Socrates as a teacher or educator. Therefore, this research aims in particular to highlight the distinguished role of Socrates in the process of education and teachings through his mission and philosophical thought. The pivotal chapter on Socrates the teacher sheds light on the methods that have become famously used in today's pedagogy and widely known in classroom as the "Socratic method". In addition, it highlights also many components of the teaching process as like the content, approach, and goals of education that Socrates worked on without even knowing it. In preparing the chapters related to his mission, his philosophy, and the new thought that have been brought through him to Athens, the researcher was keen to connect all of this with the educational aspect and the educational message that Socrates carried. This research helps in particular those working in educational institutions and centers for teaching children and emerging youth to see education from a Socratic and philosophical point of view that relies on thought and reason as a sublime human force in order to search for truth.

أهمية البحث

يكتسب هذا البحث أهميته من خلال إظهاره الحد الفاصل بين حقبتين من الزمن في القرن الخامس قبل الميلاد، والذي يعود الفضل في تحديده الى فكر سقراط وفلسفته. وقد رسمه هذا الأخير ربما دون ان يدري على مختلف مستويات الحياة الأثينية، تبدأ بشكل خاص على مستوى التربية والتعليم وإعداد مواطن صالح ولا تنتهي عند مستويات السياسة والأخلاق وغيرها. ناهيك عن أن الفلسفة في مفهومها قبل سقراط كانت الفلسفة الطبيعية وعلم الميتافيزيقا، أما مع سقراط فأصبحت فلسفة الحياة وعيشها، وهذه بحد ذاتها علمٌ وتربية. تكمن أهمية هذا البحث أيضًا في المقارنات التي تظهر الفوارق في مختلف جوانب الحياة اليومية الأثينية ولا سيما منها التعليمية والتربوية كمثل مفاهيم التعليم وقواعده وأهدافه عند السفسطائيين وفي المقابل تلك التي اعتمدها سقراط. وتتجلى الأهمية الكبرى في استنتاج واستقراء تأثيرات التربية والتعليم على الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية للمجتمع الأثيني وبلاد اليونان بشكل عام.

ومن الجانب العام فيما خص أهمية البحث، ربما تكون ايضًا في الدور الذي يلعبه تطور الفكر عبر التاريخ وانتقال الحضارات من عصر الى آخر. مما لا شك فيه أنّ العديد من الاحداث خلال القرون الماضية قد لعبت هذا الدور في نقل الأمم من مستوى إلى آخر كمثل تطور العلوم عند العرب في القرون الوسطى، حينما كانت أوروبا ما زالت غارقة في الظلمات، او تطور الفكر الديني في القرن السادس عشر مع حركة مارتن لوثر، او عصر النهضة في أوروبا على مستوى الفنون والفكر والتكنولوجيا، وليس آخرها بالطبع حركة الفكر الاجتماعي الذي قادها جان جاك روسو من خلال تقديمه نظرية "العقد الاجتماعي" ونظرية التربية الطبيعية والدين الطبيعي. إلا أنّ ما ميّزَ عصر سقراط عن تلك الأخرى هو أن عامل رفع الحضارة الى مستوى آخر، جاء من خلال تطور الفكر الإنساني والفلسفي عند سقراط والذي نقل به بلاد اليونان وأثينا تحديدًا من عصرٍ تقليدي الى عصر العقل والبحث عن الذات ليكون لذاك المجتمع حياة أفضل، وذلك في إطارٍ سياسي واجتماعي قد حدث منذ خمسة وعشرون قرنًا من الزمن استقت منها دول العالم الحاضر وبَنَت عليها.

الفصل السادس: سقراط المعلم

قامت تربية الأجيال في بلاد اليونان القديمة على سرد القصص البطولية والاساطير حول الآلهة المتعددة وجبروتها، وخدمت قصائد هوميروس الملحمية، الإلياذة والأوديسة، وتصوير معارك المحاربين اليونانيين ضد أحصنة طروادة، أغراضًا تعليمية مثل الحفاظ على الثقافة، عن طريق نقلها من البالغين إلى الشباب؛ وتعزيز الهوية الثقافية اليونانية على أساس أصول أسطورية وتاريخية، ناهيك عن تشكيل شخصية الشباب والنشء الجديد. فاتخذ هؤلاء من المحاربين مثل "أوديسيوس" و"أجاممنون" و "أخيل" وغيرهم، نماذج يحتذى بها في البطولة وابعادها، إذ تعلم الشباب اليوناني عن القيم الأخلاقية، والسلوكيات المتوقعة من الفرسان المحاربين، والعيوب الشخصية التي تؤدي إلى سقوط الفرد.

وفي القرن الخامس قبل الميلاد، أدت الثروات الجديدة التي جلبها التوسع الاستعماري إلى أثينا إلى إحداث تغيير اجتماعي وتعليمي، إذ واجهت الطبقة الأرستقراطية القديمة معارضة من طبقة رجال الأعمال المتنامية، الذين طالبوا بنموذج تعليمي جديد من شأنه أن يؤهلهم لتولي السلطة السياسية. واستجابة لهذا التحول، قامت مجموعة من المعلمين المعروفين باسم "السفسطائيين The Sophists" بتصميم منهجًا جديدًا للتعليم، مختلف جدًا في أسلوبه عن التعليم الهوميري القديم الذي اعتمد على قصص ونماذج من الماضي، كما اختلف أيضًا عن المنهج الفلسفي الطبيعي الذي كان يحاول الرد على تساؤلات الكون ونشأته وطبيعة الوجود.

كانت تعاليم السفسطائيين قائمة على هدف واحد فقط لا غير، ألا وهو قيادة تلامذتهم الى تولي مناصب سياسية عليا في المجالس والوصول الى السلطة[1]. ولا يحدث ذلك إلا من خلال تطوير مهارات التواصل لدى التلامذة مثل القدرة على

(1) A.J. FESTUGIERE. (1934). ***Socrate***. Flammarion, imprimerie de Lagny. IV trimester. P-58,59

التحدث وإقناع الجمهور بالحجج المقدمة وفن الخطابة. فكان عليهم تثقيف التلامذة بما يساعدهم على الفوز بالمناظرات العامة، لذلك نجد في محتوى التعاليم، علم المنطق والنحو والبلاغة وكيفية استخدام علم نفس الجماهير لمعرفة ما قد يروق للجمهور، وكيفية تنظيم حجة مقنعة، ومعرفة الكلمات والأمثلة والعبارات المنطقية التي يجب استخدامها للفوز بالمناظرة أو القضية المطروحة[1].

ردًا على هذا النهج والمنهج التعليمي، تعرض السفسطائيون الى انتقادات حادة من مثل سقراط وأفلاطون، اتهموهم بتعليم الطلاب الدفاع عن القضية بهدف كسبها فقط بغض النظر عن اعتبارات القيم والاخلاق أو الالتزام بالحقيقة والعدل. وربما من هنا نستطيع ان ندخل الى موضوع تعاليم سقراط ومنهجه ونهجه واساليبه المعتمدة التي جاءت في تناقض تام مع السفسطائية، وكانت بداية لعهدٍ جديد فرضه سقراط على الأثينيين من خلال حكمته وفكره وفلسفته.

يتمثل هذا التناقض بين المنهجين وبصورة واضحة في الغاية والهدف العام من التعليم، إذ وفقًا لسقراط، تعاليمه تستهدف السلوك الاخلاقي للإنسان، ومن هنا كانت دعوته المواطنين الأثينيين إلى الاهتمام بالسلوك الجيد ورعاية الروح. والطريق الوحيد الذي رآه سقراط لتحقيق الفضيلة والخير هو من خلال معرفة الانسان لذاته، إذ معرفة الذات يمكن أن تساعدنا على إدراك قيمتنا كبشر[2].

وأن تعرف نفسك، ليست بالعملية السهلة، فهي تتطلب تفكيرًا نقديًا، عملية تتفحص فيها وتتساءل لماذا تفعل هذا ولا تفعل ذلك، وهل ما تفعله جيد أم شرير، وبحسب أية معايير، وطبيعة مشاعرك نحو ما تفعله ما إذا كان يجلب لك الخير والسعادة. أن تعرف نفسك هي عملية تساؤل دائم عن الأمور وطبيعتها المتعلقة بحياتك وغايتها والتعمق في مفاهيمها واستدلالاتها، كما لو إنك تقف أمام مرآة

(1) PLATON, *Protagoras*, 313d
(2) PLATON, *Charmide,* 156d-157b

نفسك وتكلمها وتسألها عن مكنوناتك. ولكي تعرف نفسك، من غير الكافي ان تكلم نفسك بل من المهم ايضًا ان تتكلم مع الآخر وتحاوره وتناقشه لكي تستطيع ان تتعرف على ذاتك بشكل أعمق وان تدع المعرفة تستفيق في داخلك في مسعاها للبحث عن الحقيقة. وهذا ما جعل سقراط يتجول في الشوارع والساحات ويحدث الناس ويحاورهم، ليس فقط من اجل إيقاظ المعرفة التي يحملها الناس في أنفسهم دون أن يعرفوها، بل ليتعرف هو الآخر على نفسه أيضًا.

فمن هنا، نرى بشكل واضح التباين بين نهج السفسطائيين ونهج سقراط، الذي اعتمد فيه هذا الأخير على الحوار وتبادل الأفكار في عملية تتوسع فيها المعرفة وتتعمق ويسمح سقراط فيها للعقل ان يلعب دوره وأن يقود. أما عن الطريقة والأسلوب الذي اتبعه سقراط في حواراته، فكان مميزًا جدًا ويختلف في طبيعته عن كل الاساليب الأخرى، حتى أنه دعي باسمه وأطلق عليه تسمية "الطريقة السقراطية". ومن الجدير ذكره في هذا السياق أن الحوار كنهج سقراطي اعتمد على ركيزتين أساسيتين في الأسلوب وهما: السخرية L'ironie والقبالة La Maïeutique[1]. وسوف نستعرض فيما يلي مفهوم كل منهما منعًا للالتباس وتحديدًا حول موضوع التهكم والسخرية الملتصق بسقراط.

إن مصطلح "السخرية" وجد أصله في المسرح الكوميدي وتحديداً في شخصية إيرون[2] l'eirôn وهو أحد الشخصيات الثلاثة في الكوميديا اليونانية، حيث كان ينجح دائماً هذا الاخير في إسقاط خصمه المتبجح الازون alazon من خلال التقليل من قدراته. فظن البعض ان سقراط، في حواراته كان يدعي عدم المعرفة ويقلل من قدراته الفكرية للتغلب على محاوره، وهذا بالطبع ليس اسلوب سقراط إطلاقًا. بل على العكس من ذلك، يستخدم سقراط موقفه الساخر ليس من أجل نفسه، بل من

(1) https://fr.wikipedia.org/wiki/Ma%C3%AFeutique_(philosophie)
(2) https://fr.wikipedia.org/wiki/Eiron

أجل الآخر، لأنه يرى نفسه في عملية لإنقاذ الأرواح التي لا تهتم حقًا بمعرفة نفسها.[1]

في الواقع، ليس هدف سقراط المباشر للسخرية التظاهر بالجهل بحد ذاته او إخفاء أفكاره، بل السماح للآخر باكتشاف ومعرفة ذاته من خلال قيادته للوصول الى باطن وأعماق فكره وروحه.

بالنسبة الى سقراط، إن طريق البحث عن حقيقة الأمور تتطلب حوار ومحادثة بين الطرفين[2]، بمعنى آخر هي عملية تواصل، وهي عملية لن تجري حتماً إذا ظن الآخر أن محاوره أكثر الناس فهمًا ومعرفةً، لأنه سوف يصمت ولن يجرؤ على الكلام بعد ذلك، وهذا بالطبع ما لا يريده سقراط. لذلك كان حواره يأخذ شكل عدم المعرفة أو التظاهر بالجهل بهدف تشجيع الآخر على الكلام والمناقشة[3]، هو يريد للمحاور ان يتكلم وأن يطلق العنان لفكره وينطق بما يؤمن به. وهذا أمر بغاية الأهمية بالنسبة الى سقراط، فنراه بشكل واضح في حواره مع السفسطائي هيبياس Hippias، ولكي يشجعه على الكلام ويدخله في عملية فحص لمفهوم الجمال، بدأ سقراط كلامه قائلًا: "اشرح لي هيبياس، ما هو الجمال وحاول أن تجيبني بمنتهى الدقة".[4]

يأخذ الخطاب السقراطي الساخر أهمية أكبر، عندما يكون المحاور واحد من الشخصيات المشهورة والمعروفة في أثينا مثل هيبياس، وهو العالم في البلاغة والنحو وعلم الفلك والهندسة والموسيقى والمفتخر بنفسه بأنه كسب من محاضراته أموالًا أكثر من أي سفسطائي في عصره. ففي ذلك الحوار بينهما عن مفهوم الجمال، لم يبخل سقراط في مدح هيبياس بالطريقة الساخرة، التي سمحت لهذا الأخير ان يطلق العنان

(1) Bouchard, D. (2001). L'ironie socratique. *Laval théologique et philosophique*, *57*(2), P-278. https://doi.org/10.7202/401351ar

(2) PLATON, Menon 70a-79e (nature de la vertu).

(3) G.W.F. HEGEL, Leçons sur l'histoire de la philosophie, t. 2, Paris, Vrin (coll. « Bibliothèque des textesphilosophiques »), 1971, p. 287.

(4) PLATON, *Hippias Majeur,* 287d.

لمفاهيمه حول الجمال، ومن خلال قيادة سقراط للمناقشة، تبين كم ان هيبياس قد أخطأ في جميع الأسئلة التي طُرحت عليه، بعد أن أكد لسقراط أنه سيعطي إجابة تتحدى كل الاعتراضات. ولكن ماذا كان هدف سقراط؟ إنه جزء من أصول التعليم الموجهة نحو اكتساب المعرفة. تتمثل طريقة سقراط في تحرير الذكاء من الهوس ألا وهو الاعتقاد بأننا نعرف، عندما لا نعرف[1].

عندما قال سقراط لأوثيفرون: "اريد ان أصبح تلميذك"[2]. هل كنا لنعتقد ان ذلك صحيحًا؟ أهل حقاً يريد سقراط ان يصبح تلميذ أحد؟ ولكن ما هي طبيعة هذه السخرية؟ بكل بساطة يريد سقراط لأوثيفرون ان يشعر بالراحة وبالسيطرة الكاملة على موقف الحوار وعلى ما يعرفه، وأكثر من ذلك، يريده ان يعبر عن نفسه ويتكلم عن مبادئه وقناعاته بكل حرية. وهكذا، فإن سقراط سوف يطرح الأسئلة ويطلب من شريكه إجابات صريحة والتي سوف ينظر إليها على أنها عادلة، ولكنها في النهاية سوف تعارض وتكشف تناقض الآراء التي قدمها أوثيفرون فتضعه في موقف يبدو فيه خطأه بمثابة ثمرة تفكيره، فيكون هكذا قد اكتشف وتعلَّمَ بنفسه. أليس هذا مبدأ من مبادئ التعليم والتعلم الأساسية، ان يتعلم المرء من أخطاءه؟ لذلك فإن سقراط لا يسعى إلى إخفاء معرفته، بل إلى كشف التناقضات التي تؤدي في نهاية العملية التعليمية الى اكتشاف حقيقةً جديدةً أو معرفةً كنا نظن اننا نعرفها.

لذلك، لقد أخذ موضوع التهكم او السخرية السقراطية حيزاً لا بأس به عند الذين قرؤا او كتبوا عن سقراط، وتبدو للبعض منهم ملتبسة بعض الشيء. يعود السبب في ذلك ربما الى بعض الاحداث والمواقف التي جرت مع سقراط ومنها: وصف أليسيبياد له في وثيقة "الوليمة Le Banquet" بأنه "المستهزئ الوقح"[3]، وطريقة

(1) *Bouchard, D. (2001). L'ironie socratique. Laval théologique et philosophique, 57(2), P-283. https://doi.org/10.7202/401351ar*

(2) PLATON, *Euthyphron,* 5c.

(3) MICHELINE SAUVAGE (1956). ***Socrate et la conscience de l'homme***. Maitres Spirituels, Editions du Seuil. Tardy, Bourges. D.L. 4e trimestre 1956. N0 794 (2440)-P96.

مخاطبته للقضاة في دفاعه خلال محاكمته، ومنها ايضًا الطريقة التي اعتمدها في استجواب المفكرين والحكماء والتي أظهرهم فيها كم يفتقروا الى الفكر الحكمة، بالإضافة الى محاولة اريسطوفان من خلال مسرحيته الكوميدية "السحاب Les nuées" في إظهار سقراط كشخصية ساخرة وسفسطائية. ربما كل ذلك قد اوحى للقارئ أو المحلل أن سقراط كان ساخراً.

ولكن ذلك الغموض او الحيرة التي كانت تلتف حول سخرية سقراط، ممكن ان تسقط في حال كنا قد رأيناها من منظار آخر، وفهمناها بطريقة أخرى. هذه السخرية هي في الحقيقة "طريقة الاستفهام" او بما عُرِفَ عنها فيما بعد "الطريقة السقراطية"، والتي دخلت معجم المصطلحات التربوية واصبحت مستخدمة في عصرنا الحالي بشكل فعال من قبل المعلمين في المدارس. انها في الواقع تلك الطريقة المستخدمة والمبنية على طرح الاسئلة المتتالية والمنطقية بهدف الوصول الى فهم الموضوع او الى التأكد من حقيقة ما. هذه السخرية تحمل في طياتها رسالة تعليمية من معلم استثنائي عَرَفَ كيف يعلّم اهتداء النفوس، هذه السخرية التي تعتبر الركيزة الأولى في بناء الطريقة السقراطية، يجب علينا فهمها على انها لغة غير مباشرة تصل إلى العقل وتشق طريقها دون علم صاحبها الى عمق فكره حتى لحظة ان يكتشف بنفسه الحقيقة المرجوة والمعرفة المطلوبة. إنها وسيلة لاختراق العقول حتى تكتشف نفسها كما هي، المهم في سخرية سقراط هو نقطة الوصول[1]، هناك حيث يكون العقل واعيًا ومستيقظًا، ويواجه تناقضاته للوصول الى المعرفة والخير الحقيقي.

لذلك، من الممكن ان البعض من الذين كانوا بعيدين عن دائرة سقراط الاجتماعية، قد نسبوا اليه التهكم والسخرية، أما الذين عرفوه جيداً، عرفوا انها الطريقة السقراطية البريئة، الخالية من المكر والخبث. فهو لم يكن بحاجة الى أن يلتجئ الى تلك الاساليب ولا كان هدفه إيقاع محدثه في فخ الكلام او اتباع طريقة

(1) R. BOURGEOIS, *L'ironie romantique,* p. 9.

الجدل التي كانت من اختصاص السفسطائيين الذين كانوا يسعون فقط الى اقناع محاورهم وكسب الجدل او المناقشة، حتى لو كانت على حساب الحقيقة والعدل. علاوة على ذلك، إن مصطلح السخرية في أصله اليوناني لا يتضمن أي إشارة او معنى سلبي كالخداع او الازدراء. وفي هذا المعنى، لم يكن سقراط ساخرًا، وهذا ما اعتقده ايضاً ارسطو بقوله إن سقراط كان بعيد كل البعد عن السخرية. وأنا شخصياً أعتقد أن سقراط كان بريئاً في طريقته، هو بسيط ومتواضع ويحدث الجميع في شتى المواضيع دون هدف آخر غير إتاحة الفرصة لنفسه ولمحدثه بالبحث عن حقيقة الامور وفهمها بشكل أفضل. هنا قد نجح سقراط، المعلم الاستثنائي، تماماً حيث السفسطائيون وغيرهم قد أخفقوا.

فإذن دعونا نضع موضوع السخرية في محله الصحيح والملائم، وهو لا شك يجد نفسه في الحوارات السقراطية. ففي سياق الحوار الذي يحصل بين سقراط وتلميذه، يقود سقراط الحديث لكي ينتج التلميذ عما يعرفه حول مفهوم معين، وفي اعتقاده ان ما يعرفه وما قاله صحيح. فحينها يقوم سقراط بجعله يدرك ان المفهوم غير صحيح، ويعرِّضُهُ الى جملة من المواقف والاسئلة التي تبرهن ذلك، وإذ يعي التلميذ بنفسه ان التعريف المقترح للمفهوم كان خاطئاً لديه، تأتي هنا اللحظة التي يتم فيها تطهير العقل من الخطأ الذي وقع فيه، فتكون تلك اللحظة هي «الساخرة»[1]. لأن المعرفة المكتسبة (مثل الأفكار التقليدية) التي تشكلت في العقل دون فحص أو مسائلة، يعود سقراط ويضعها من خلال أسلوبه تحت مجهر التفكير والعقل ليدرك الطالب صحتها من عدمها. ومن هنا يمكننا تناول الركيزة الثانية للطريقة السقراطية وهي: La Maïeutique.

يتردد اسم مايا[2] Maia في الاساطير اليونانية وهي الإلهة التي تزوجها الإله زيوس، كما يرد اسمها ايضًا عند الرومان كإلهة الخصوبة والربيع والتي تكريمًا لها،

(1) Presses Universitaires de France (1956). ***Socrate - Sa vie, son ouvre, sa philosophie***. PUF, Vendôme. D.L. Deuxième édition 2e trimestre 1956. N0 14.178 (2440) – P84

(2) https://fr.wikipedia.org/wiki/Ma%C3%AFa

تم تسمية الشهر الخامس "مايو Mai" من التقويم اليوناني وثم الغريغوري، ويعني اسمها حرفيًا "الأم الصغيرة"، وهي تسمية تقليدية تُعطى للجدة أو المربية أو القابلة[1].

يشبه سقراط دور المعلم إلى حدٍ بعيد بدور الإلهة مايا التي كانت تسهر على الولادات الجديدة. وبالتشبيه، يرى سقراط أن علم التربية هو عمل ولادة عقول الطلاب[2]. ويبدو أن هذه الطريقة التي سميت بالسقراطية، كانت مهنة والدته (القابلة) التي ساعدته على تأسيسها وفهمها وتطبيقها. ففي المقارنة مع مهنة التوليد، نجد أنه على غرار ما تفعله القابلة وهو، أنه لن تحدث ولادة الطفل الموجود داخل المرأة الحامل إلا إذا تم تقديم المساعدة من القابلة، هكذا ايضاً هو الحال فيما خص المفاهيم الفلسفية التي يجب ان تهيمن على السلوك البشري، فإن روح الانسان هي ايضًا "حامل" بالحقائق الاخلاقية الاساسية ولكنها تحتاج الى من يولدها. لذلك اراد سقراط ان يكون تلك القابلة، مثل امه، ليكون هو من يمارس فن " توليد الارواح ". يقول سقراط أنه يمارس نفس مهنة والدته، فإذا كانت هي تهتم بتوليد الاطفال، فهو يهتم بولادة نفوسهم[3]، وهو لا ينتج اطفالاً بل افكاراً. وفي الحالتين، يتعلق الأمر فقط بمساعدة المرء على التوليد دون ان يضع شيئاً من ذاته. هذا الفن في توليد الافكار والمعرفة، والمسمى "maïeutique"، أي جعل الأرواح تلد معارفها، والغرض منها هو التعبير عن المعرفة المخفية داخل النفس، كان قد نُسِبَ الى سقراط. وهو فن الحوار (أو الجدل) المبني على المناقشة مع الآخرين والسماح لهم بالتعبير عن أفكارهم الخاصة، مع طرح أسئلة عليهم حول معنى وتعريف المفاهيم التي يستخدمونها. إذا تحدثت مع سقراط مثلًا عن الخير او الصدق او الكذب أو أي مفهوم آخر، تراه يطرح عليك في بداية المناقشة السؤال الأول: ماذا هو الخير؟ او ما

(1) Pierre Chantraine. Dictionnaire étymologique de la langue grecque, Klicksieck, 1990 (nouvelle édition), s.v. μαῖα, p. 657b-658a.

(2) https://sydologie.com/2021/07/pedagogo-22-socrate/#:~:text=Socrate

(3) PLATON, Théétète, P.149-152

هو الصدق؟ ما هو الكذب؟ كان سقراط أول من فهم الحاجة إلى تحديد المصطلحات التي نستخدمها من أجل التوصل أولًا إلى توافق في الآراء. وقد قال عنه أرسطو، أنه مخترع التعريف[1]. وأثناء المناقشة، يستخدم المعلم سقراط تقنية قائمة على طرح سلسلة من الاسئلة بهدف قيادة المتعلمين إلى بناء معرفتهم بأنفسهم تدريجيًا بفضل التفكير والحس السليم والمنطق الناجم عن هذه الاسئلة. يزعزع سقراط الهدوء الفكري لمحاوريه بأسئلته وسخريته الممزوجتين بالعاطفة والفكاهة ويجبر محاوريه على إعادة تعريف أنفسهم؛ إنه يوقظهم من النوم الفكري الذي أغرقتهم فيه العادات واكتساب المعرفة المسقطة. باختصار، يجسد سقراط العقل النقدي بامتياز، لكنه العقل النقدي الخالي من الدوغمائية والأهمية الذاتية. وبذلك، يكـــون هدف الـ "Maïeutique" هو جعل الناس يستخدمون حكمهم الخاص ويكتشفون الحقيقة بأنفسهم.

يستخدم سقراط ببراءة، طريقته في الاستفهام لمقاربة المواضيع التي تتسم بـ "الأنطولوجيا Antilogie "، هي تلك التي يعتريها التناقض وعدم التوافق بين فكرتين او رأيين، وهو بذلك يريد أن يصدّع يقين الرجال النائمة ويبقيهم متيقظين وفي حالة قلق. إن الفارق الكبير بين سقراط وأخصائيو الأنطولوجيا، هو ان هؤلاء يبحثون عن انتصار شخصي، فهم يجهلون الحوار والمحاور الذي يعتبرونه ليس أكثر من خصم لهم يجب إسكاته، بدلاً من اعتباره شريكاً في عملية بحث مشترك في الحوار[2]. وتكون احدى أدوات الحوار المستخدمة عند سقراط هي "المواجهة"، ولكن هذه المواجهة هي ليست بين سقراط ومحاوره، بل هي مواجهة بين المحاور وآراءه التي يطرحها للنقاش مع سقراط إذ يخضعه هذا الأخير للتشكيك في آراءه ومعرفته. ومن خلال هذه الجدلية، يقدم سقراط فرصة لمحاوره ان يعيد النظر في معرفته ويتفحص

(1) Aristote. Métaphysique. Livre I A 6, 987b.

(2) MICHELINE SAUVAGE (1956). ***Socrate et la conscience de l'homme***. Maitres Spirituels, Editions du Seuil. Tardy, Bourges. D.L. 4e trimestre 1956. N0 794 (2440) – P96-97

قناعاته، وعندما يتبين للمحاور حقيقة الخطأ والتناقض في آرائه، يكون سقراط قد أيقظه من سباته، فيندفع عقل المحاور الى توليد افكارًا أخرى تأتي لتحل مكان الشك والفراغ التي خلفته تلك المواجهة مع نفسه. هنا قد نجح سقراط، المعلم الاستثنائي، تماماً حيث الأنطولوجيون وغيرهم قد أخفقوا.

وإلى جانب العديد من الصفات الشخصية التي كان سقراط كمعلم يتمتع بها، نجد أبرزها صفتان قد طبعت حياته، ليس فقط التعليمية بل أيضًا حياته اليومية من جوانبها كافة، وهما التواضع والهدوء.

في موضوع التواضع، لم يكن يدعي سقراط المعرفة ولا الحكمة أينما تواجد، لا بل كان يعبر عن رأيه بصراحة امام الجميع بأنه ليس كذلك، وربما تكون قصة وحي دلفي (سوف نأتي على ذكرها بالتفصيل في الفصل المتعلق في رسالة سقراط) خير دليل على ذلك. ففي حين ان النبية "بيثيا Pythia" المتكلمة بوحي من الاله أبولون قد صرحت أن سقراط هو أكثر الناس حكمة في أثينا[1]، إلا انه في تواضعه، لم يتبنى هذا اللقب وراح يلتقي بالحكماء والمفكرين والمثقفين في أثينا، ليستجوبهم ويرى مدى حكمتهم، ليثبت للنبية بيثيا انها ربما تكون على خطأ[2]. فهو لا يريد ان يكون أكثر الناس حكمةً، ولا يريد ان يكون حتى واحداً من حكماء أثينا، اليس في مهمته هذه، تواضعًا؟ ثم إن العبارة الشهيرة في تاريخ الفلسفة والمنسوبة الى سقراط والقائلة: "كل ما أعرفه، هو إني لا اعرف شيئاً"، ربما لم ينطق بها هو شخصياً لأنها لم تظهر في حوارات افلاطون وليس ايضاً في وثائق من كتبوا عنه من تلاميذه. إلا أن ما أكده سقراط بلسانه في معرض دفاعه في المحاكمة وتحديداً عن وحي دلفي، هو قوله التالي: "من المحتمل جداً ايها القضاة، أن يكون الإله أبولون حكيمًا حقًا وأنه يعني

(1) PLATON, *Apologie de Socrate*, 21 a.

(2) EMILE CHAMBRY (**E.C.**). *Platon – Apologie de Socrate*. La bibliothèque électronique de Québec, collection philosophie, Volume 3 - VI P.38 – Garnier, Flammarion No. 75. (E.C.)

بهذا الوحي أن الحكمة البشرية ليست ذو شأن كبير أو حتى أنها لا شيء. وإذا كان قد أشار الى اسمي أنا، سقراط، فيبدو أنه استخدم اسمي فقط ليتخذني مثالاً، وكأنه بذلك يقول: «أحكمكم من عرف مثل سقراط أن حكمته هي لا شيء»"[1].

بالتأكيد أن سقراط المعلم كان متواضعًا، وإلا كيف نفهم، إذا لم يكن الأمر كذلك، محادثاته وتلاميذه عندما يطلبون منه حلول لمشكلة معينة معتقدين ان لديه الاجابات عن أمور الحياة كلها، وهو الذي أجاب كريتياس قائلًا: "عزيزي كريتياس، انت تعاملني وكأنني ادعي معرفة الامور التي أسألك عنها، وكأن الامر متروك لي لكي اتفق معك في الكلام. لا، ليس الوضع هكذا ابداً. انا ابحث، ونحن نبحث سوياً ونتفحص كل مشكلة تظهر أمامنا. وإذا كنت أبحث، فهو لأني انا نفسي لا أعرف"[2]. يكفي لنا هذا الجواب لنفهم مدى تواضع سقراط وحكمته، فهو بخلاف محدثيه، لا يدّعي معرفة ما لا يعرفه، وهذه هي الحكمة بعينها. يتطلب التعليم والبحث عن الحقيقة عند سقراط ثابتة من ثوابت الحكمة وهي التواضع حتى ولو كنت انت "الحكيم". ماذا يريدنا سقراط أن نفهم من ذلك، نحن المعلمين والمثقفين وحاملي رسالة التعليم؟ أليس في رسالته أن يقول لنا أن المعرفة ليست مطلقة، وأن المعرفة ليس موجودة عند هذا او ذاك، وهي ليست بالتأكيد معرفة واحدة، وإن المعرفة علم، وإنها خاضعة للتفحص، وهي تظهر لنا فهمًا واكتمالًا أفضل إذا ما وضعناها للنقاش بين المحاورين، والاهم من ذلك كله، أليست المعرفة هي نتاج للفكر وقوة العقل؟ ففي المقياس التربوي، يجد المعلم سقراط مكانه في علاقة التبادل مع محدثه حيث تصبح الحياة والظروف بالنسبة له فرصة للتعليم، في نفس الوقت فرصة للآخرين لتعلم شيء ما. فالتلميذ هو فرصة للمعلم لفهم نفسه، كما ان المعلم هو فرصة للتلميذ ليفهم نفسه[3]. هل حقًا نحن نتكلم عن نوعية تعليم عمرها خمسة وعشرون قرنًا؟ وما زلنا نتساءل لماذا سقراط هو معلم استثنائي؟

---

(1) PLATON – *Apologie de Socrate*. Volume 3 - IX P.41

(2) PLATON, *Charmide,* 165b.

(3) Søren Kierkegaard. *Philosophical Fragments.* Edited and Translated by Howard and Edna Hong. Ch.II, P-23-24.

أما وفي هدوءه، وفي مسار حياته كمعلم، لم يتخلى سقراط في تعاليمه ولم يكل أبدًا من أساليبه التربوية الساخرة التي تقوم على التساؤل. بعيداً عن أي دوغمائية، لا ترى سقراط غاضباً متعصباً او منفعلاً في حواراته، بل هادئ الطباع مازحاً ومحباً لمحدثيه، فأسلوبه قائم على الحوار باستخدام لعبة السؤال والجواب[1] وهو يبحث مع الاخر عن القيمة الكبيرة للمشكلة التي يطرحها أثناء الحوار. فبذلك يعلمنا سقراط المعلم ان البحث عن المعرفة والحقيقة يتطلب درجة عالية من ضبط النفس والهدوء. وربما تكون قصة zopyre [2] الذي أتينا على ذكرها في الفصل الرابع خير دليل على ذلك. عندما وصل زوبيروس zopyre إلى أثينا وهو كان يدّعي علم الفراسة، دُعي إلى إبداء رأيه في سقراط المعروف في بشاعته الى حد تشبيهه جسديًا بالساتيروس. فأعلن زوبيروس بأن سقراط أحمق وغير رصين وهو مدمن على النساء. فضحك الجميع لعلمهم ان هذا غير صحيح. فماذا كان رد سقراط؟ بكل هدوء ولا انفعال، قال إنه كان يميل حقاً الى كل تلك الرذائل، لكنه شفي منها بمساعدة العقل. بمعرفته الكاملة حول نفسه، ومعرفة أصدقائه به، بأن ما قيل عنه ليس صحيح، قَبِلَ سقراط بكلام زوبيروس وبردةِ فعلٍ أقل ما يقال فيها انها تربوية بامتياز وتتضمن أكبر درس في الحكمة، إذ جاء جواب سقراطً أن العقل هو المدبر وهو المحرك وقيمة الانسان وصفاته هي في فكره وعقله وليست في جسده. ما أعظم ان يكون لدى الانسان وخاصة المعلم تلك السكينة والهدوء والتواضع والجرأة وغيرها من الصفات التي ما إن وُجِدت، تساعد التلميذ بسهولة على اكتشاف المعرفة والبحث عن حقائق أمور الحياة بجوانبها كافة، وهذا ربما لا يحصل إلا أذا كان للتلميذ معلمًا استثنائيًا مثل سقراط.

أما في الموضوعات التي كان يتطرق لها سقراط في تعاليمه، كانت السلوكيات والفضيلة قد احتلت مكانة هامة بينها. ويستوجب الوصول اليها، طريقة خاصة

(1) PLATON, *Théétète* 150c-d

(2) Collection "Apprendre à philosopher" (2016). Socrate. RBA, Paris, France. R.C.S. 633671095. P-95

ومقاربة عميقة، لا يجد فيها التلقين أو البلاغة أي مكانة، وبالتالي إن معرفة معينة بالأشياء لا تجعل المرء صالحاً بشكل تلقائي، كمثل تلاوة الوصايا العشرة وتحقيق الفضائل المنشودة. إن السلوك الصحيح هو علم بحد ذاته، وليست الفضيلة لتُعَلَم من خلال وصفة جاهزة تتبع فيها اجراءات معينة للوصول الى اكتسابها، كما انها ليست سرد لمعلومات وفن في البلاغة يمكن تبادلها من المعلم إلى الطالب مقابل المال كما يفعل السفسطائيين. ربما يصلح ذلك في علوم الرياضيات والفيزياء، حيث تفشل تماماً هذه الطريقة في جعلك رجلاً فاضلاً[1]. ولكن في المقابل، يمكن تعليم الفضيلة على الطريقة السقراطية حيث تجد لنفسها مساحة في المحادثة والحوار المتبادل، وهي حركة الروح التي يساعد المعلم التلميذ على إحداثها داخل نفسه[2].

إن هذا الاهتمام تحديداً بغذاء الروح والمنصب كلياً على تعاليم الفضيلة، يقوم فيلسوفنا المعلم على ممارسته بطريقته الخاصة التي تترك التلميذ في حالة جوع وعطش للمعرفة بحيث ما إذا اكتسب التلميذ المحدث أي معرفة معينة، يجعله سقراط في رغبةً ان يعرف أكثر، فيدخله في بعدٍ أعمق لهذه المعرفة من خلال أسئلته المتتالية وطريقته في الاستعلام والاستفهام. فإذا به يدفع المحاور الى ان يناقض نفسه حتى الوصول الى المعرفة الشاملة. إن هذا المسار الفكري الذي تميَّزت به طريقة سقراط، تجعل من الفكر الذي فرض حدوداً على نفسه، أن يسعى عمدًا من خلال التناقض، إلى إيجاد الطريقة الوحيدة المتاحة لدفع هذه الحدود إلى الوراء[3]. وهي طريقة تفرّدَ بها سقراط المعلم الاستثنائي وتميّزَ عن غيره من السفسطائيين الذين من خلال بلاغتهم يشبعون التلميذ بالخطابات الرنانة على طريقة التلقين، ظناً منهم ان تلك المعارف مطلقة وقد احدثت التغيير اللازم.

---

(1) MICHELINE SAUVAGE (1956). Socrate et la conscience de l'homme. Maitres Spirituels, Editions du Seuil. Tardy, Bourges. D.L. 4e trimestre 1956. N0 794 (2440) P-110

(2) *Ibid*., P.111

(3) Collection "Apprendre à philosopher" (2016). ***Socrate***. RBA, Paris, France. R.C.S. 633671095. P-93.

أما في طبيعة المعرفة، نجد سقراط ذلك المحدث المزعج الذي لا يسمح لمحدثه التلميذ ان يمتلك المعرفة بسطحيتها، بل يقوده الى استثمارها في كيفية ان "يكون" وليس في كيفية ان "يمتلك". فما يبتغيه المعلم من تعاليمه هو "être / To be " وليس إطلاقاً "Avoir / To have". وفي تفسير آخر، نرى أنه إذا امتلك المرء معرفة معينة حول مفهوم الشجاعة مثلاً، فهذا لا يجعله شجاعاً، كما هو الحال في موضوع فضيلة العدل، إذ ماذا ينفع ان تكون ملماً بقضايا العدل وانت نفسك غير عادل وتمارس الظلم. وهي ليست فقط دعوة لان يعيش المرء ما يؤمن به، بل ايضاً يجب ان يصبح ذلك نمطاً وثقافةً يعيشها حيث يكون مصدر توليدها الوعي الكامن في معرفة الذات. إذن هو العناية والاهتمام بالنفس البشرية وتغذية الروح والعقل معاً.

وبحسب الحوارات الافلاطونية، يتبنى المعلم سقراط في مناقشاته شكلاً مميزاً، إذ يبدأ أسئلته دائماً بالسؤال عن المفهوم: "ما هو...؟ وذلك قبل التحقق المتتالي للتعريفات المختلفة للجواب. ويبدو استناداً الى ذلك وكأن سقراط كان يفرض متطلبات مفرطة في مجال المعرفة الانسانية والتي كانت واحدة منها هي "اولوية تحديد المفهوم" والتي من خلالها لا نستطيع ان نؤكد معرفة شيئاً ما إلا إذا كنا قادرين على اعطاء "مفهوم او تعريف شامل" لهذه المعرفة[1]. فمن هنا نرى النظرة الشمولية للمعرفة التي كان يبحث عنها سقراط ويفرضها في حواراته، وكمثال على ذلك، لنفترض ان سقراط يحادث شخص عن موضوع التقوى، نجده يبدأ السؤال الاول بـ:

س: ما هي التقوى؟

ش: التقوى هي ان لا ترتكب المعصية. (التعريف الاول)

س: ولكن هناك امور اخرى ايضاً نصفها بالتقوى، كيف نعرّفها إذن؟

ش: في هذه الحالة، التقوى إذن هي كل ما يرضي الالهة. (التعريف الثاني)

(1) Collection "Apprendre à philosopher" (2016). Socrate. RBA, Paris, France. R.C.S. 633671095. P64-65

س: بعض الآلهة تعتبر عملاً ما تقي، وآلهة أخرى غير تقي. الفعل نفسه يمكن ان يكون تقي ومعصية في آن واحد.

ش: إذن، التقوى هي ما يرضي كل الآلهة. (التعريف الثالث)

... وهكذا يظل سقراط يمطرك بأسئلته حتى يتبين لك وله، حدود المعرفة وما وراء حدودها. فكما نرى في هذا الحوار، إذا كانت المعرفة الانسانية تكمن في حدودها، فإن طريقة سقراط في البحث عن المفهوم الشمولي تفترض ان تأخذك الى ابعد من تلك الحدود وان تكون قادراً على تخطيها من اجل معرفةٍ أعمق وأكثر شمولية.

وإذا حدثك وحاورك عن الفضيلة، فهو لا يكتفي بتناول مفهومها ودلالاتها وتناقضاتها بحسب الظروف وحسب، بل يتناولها من منظور ما لها من قيمة للإنسان. في محادثات سقراط، لا يأتي المفهوم ليرسم الحدود بين المعرفة واللا معرفة، بل بين المعرفة الانسانية والمعرفة الالهية، والمقصود هنا ان تكون لهذه المعرفة قيمة لشخصك وللآخر ولمجتمعك. وبالنسبة له، أن هذه القيمة هي الخير وسعادة الانسان وهي مشتركة وتشمل كل الفضائل. وكيف يمكن ألا يكون صالح وخير ما هو فاضل، فالفضيلة وقيمتها لا تنفصلان. فالسعادة كما الفضيلة هما بالتالي معرفة بالنسبة الى سقراط المعلم، ولكن هذه المعرفة ليست كسواها كعِلمٍ على طريقة المعارف التي تتكون منها الاشياء، بل هي علم دون مادة طالما انها علم الانسان وتختلط بالسعادة والخير، ولا يمكننا ان ندرك ذلك إلا بواسطة العقل ومن خلال السلوك العقلاني. وها هو المعلم نفسه يقول كما نقلها عنه كزينوفون في وثيقة "الذكريات": "لتختلط العدالة وجميع الفضائل الاخرى بالمعرفة، إذ ان الاعمال العادلة وجميع الاعمال الفاضلة هي صالحة وجميلة. والحال أن من يعرف الجميل والخير لا يمكن أن يختار شيئاً آخر، ومن لا يعرفهما لا يمكن ممارستهما"[1].

(1) Xénophon, *Mémorables*, liv. III. Chapitre IX, [5].

وربما الحوار الذي جرى بين المعلم سقراط واوتيديموس Euthydemus ليكون من أبلغ الحوارات التي تجعلنا نفهم ونغوص أكثر في فكر سقراط عندما يُعَلّم والطريقة التي يعلم بها. النص مأخوذ من مذكرات كزينوفون، المجلد الرابع، الفصل الثاني. وفي حيثيات القصة أن أوتيديموس الجميل قد احتضن مجموعة عديدة من الأعمال لأشهر الشعراء والسفسطائيين، ولهذا السبب كان يأمل أن يتفوق على اقرانه بالحكمة من خلال بلاغته وذكائه. وصادف ان كان أوتيديموس جالسًا عند صانع اللجام بالقرب من ساحة الأغورا، وجاء سقراط إلى هناك أيضًا، برفقة بعض أصدقائه. فكان هذا الحوار[1]:

سقراط: هل تطمح إلى هذا العلم الذي يجعل الإنسان قادرًا على إدارة البيوت كما الدول، وعلى أن يكون مفيدًا للآخرين ولأنفسهم؟

أوتيديموس: نعم، سقراط، هذا هو العلم الذي أحتاجه بشدة.

سقراط: انت تسعى لأجمل الفنون؛ إنه علم الملوك ويسمى العلم الملكي. لكن هل فكرت حقًا فيما إذا كان من الممكن التفوق في ذلك دون أن تكون عادلاً؟

أوتيديموس: نعم، لقد تفحصته؛ وعلاوة على ذلك، أنا مقتنع بأنه بدون العدالة لا يمكن أن تكون مواطنًا صالحًا.

سقراط: إذن لقد عَمِلتَ لتصبح صالحًا؟

أوتيديموس: لا أعتقد يا سقراط أن هنالك أي شخص أكثر عدلاً مني.

سقراط: ألا يقوم الرجال العادلون بوظائفهم مثل وظائف الحرفيين؟

أوتيديموس: نعم، سقراط.

(1) Xénophon, *Mémorables*, liv. IV. Chapitre II.

سقراط: وكما يمكن للحرفيين عرض أعمالهم، هل يستطيع الرجال فقط إظهار أعمالهم؟

أوتيديموس: ماذا! لا أستطيع أن أشير إلى أعمال العدل؟ حتى أنني أشير إلى أعمال الظلم والإثم التي تشهد عليها أعيننا وآذاننا كل يوم.

سقراط: حسناً! هل تريدنا أن نكتب هنا حرف J، وهناك I. وما سيبدو لنا من عمل العدالة، سنضعه تحت J؛ وسنضع تحت حرف I ما سيبدو لنا أنه عمل إثم.

أوتيديموس: افعل ذلك، إذا كنت ترى ذلك ضروريًا.

يكتب سقراط كل حرف في جهة

سقراط: ألا نجد الكذب بين الرجال؟

أوتيديموس: نعم

سقراط: أين نضعها؟

أوتيديموس: تحت حرف الظلم (الإثم I)

سقراط: ألا يغش الرجال؟

أوتيديموس: دون شك

سقراط: أين نضع الخداع؟

أوتيديموس: أيضاً في جهة الظلم

سقراط: وفعل إيذاء الآخرين؟

أوتيديموس: كذلك ايضاً

سقراط: وماذا إن استعبدنا شخص ما؟

أوتيديموس: دائماً في خانة الظلم

سقراط: كل ذلك يا أوتيديموس، ولا واحدة تحت خانة العدل؟

أوتيديموس: سيكون من الغريب إذا فعلت.

سقراط: لنفترض أن جنرالاً يستعبد أمة ظالمة معادية لبلدنا، فهل نقول إنه يرتكب ظلماً؟

أوتيديموس: حقاً لا.

سقراط: إذن يجب أن نطلق على ما يفعله عملًا من أعمال العدالة؟

أوتيديموس: بدون شك.

سقراط: وإذا خدع الأعداء؟"

أوتيديموس: لا يزال هذا صحيحًا.

سقراط: ولكن إذا نهبهم وأخذ ممتلكاتهم؟

أوتيديموس: لا يفعل شيئًا سوى الشيء الصحيح. اعتقدت أن الأسئلة التي كنت تطرحها علي تخص أصدقائنا فقط.

سقراط: إذن كل ما نسبناه إلى الإثم، يجب إذن أن يُنسَب إلى العدالة؟

أوتيديموس: أعتقد ذلك

سقراط: إذن يجب أن نفترض من حيث المبدأ أن هذه الاعمال تصبح عادلة فقط ضد الأعداء، ولكنها غير عادلة مع الأصدقاء؟

أوتيديموس: نحن متفقون

سقراط: وإذا رأى جنرالاً أن قواته قد أصابها الإحباط؛ إذا جعلهم يعتقدون أن المساعدة سوف تأتي إليهم، وطمأن العقول الخائفة بهذه الكذبة، فبأي علامة نضع هذا الخداع؟

أوتيديموس: تحت خانة العدالة

سقراط: وإذا احتاج طفلٌ إلى دواء ويرفض تناوله، فيقدمه له والده كطعام، وبهذه الحيلة يعيد له صحته: أين نضع هذه الحيلة؟

أوتيديموس: في نفس الخانة، العدالة.

سقراط: لنفترض ان صديقي يائس وأخشى أن يقتل نفسه. فإذ بي أسرق سيفه وكل أسلحته؛ ماذا نقول عن هذه السرقة؟

أوتيديموس: صح وعدل

سقراط: إذن أنت تدعي أنه حتى فيما يتعلق بالأصدقاء، لا يلتزم المرء بأكبر قدر من الصالح والبِر؟

أوتيديموس: حقاً لا؛ فأنا أتراجع عما قلته للتو، إذا سمحت لي.

[.....]

وربما الحوار التالي يضيء لنا بشكل أفضل عن أسلوب المعلم الاستثنائي سقراط في إيصال الرسالة والتي فحواها العناية بالذات وشرطها الأساسي هي معرفة الذات. وفيما يلي مقتطف من الحوار الذي جرى بين سقراط واليسيبياد مأخوذ من وثيقة أفلاطون "الحوار الأساسي (الكبير Majeur) – فقرة 128–129". في وقت الحوار، كان عمر اليسيبياد على الأرجح 19 عامًا، وكان يستعد لخوض غمار السياسة لأول مرة، وكان يغذيه طموح هائل من معلمه بريكليس. يشرع سقراط في توضيح كيف أن محاوره الشاب لم ينضج بعد للتعامل مع السياسة؛ أولاً، لأن ما لا نعرفه يجب أن نسعى إليه أو نتعلمه. من الضروري أن تعرف نفسك قبل أن تتمكن من قيادة الآخرين بالعدل. (1)

[.....]

(1) PLATON. *Alicibiade Majeur*. 128a – 129b

سقراط: الآن، ما هو الفن الذي يمكننا من خلاله الاعتناء بأنفسنا؟

اليسيبياد: هذا، لا أعرف.

سقراط: على أي حال، نحن نتفق على نقطة واحدة؛ بأنه ليس من خلال الفن، هو الذي يسمح لنا بتحسين شيء يخصنا، ولكن من خلال الفن الذي من شأنه تحسين أنفسنا.

اليسيبياد: أنت على حق.

سقراط: من ناحية أخرى، هل كان بإمكاننا التعرف على الفن الذي يحسن الأحذية، إذا لم نكن نعرف ما هو الحذاء؟

اليسيبياد: مستحيل.

سقراط: أو أي فن يحسن الخواتم، إذا لم نكن نعرف ما هو الخاتم؟

اليسيبياد: لا، حقًا.

سقراط: إذن، فن تحسين الذات، هل يمكننا أن نعرف ذلك، دون أن نعرف من نحن؟

اليسيبياد: لا، هذا غير ممكن.

سقراط: لكن هل من السهل أن تعرف نفسك؟ وهل كان شعار "أعرف نفسك بنفسك" في معبد دلفي قد ولد من تلقاء نفسه، أم أنه مهمة صعبة قد أُنجزت وتم وضعه هناك، وهو ليس في متناول الجميع؟

اليسيبياد: بالنسبة لي، سقراط، كنت أؤمن مرات عديدة أنه في متناول الجميع، ولكن في بعض الأحيان يكون الأمر صعبًا للغاية.

سقراط: سواء كان ذلك سهلاً أم لا، فنحن دائمًا في وجود هذه الحقيقة: من خلال معرفة أنفسنا، يمكننا معرفة الطريقة التي نعتني بها بأنفسنا؛ بدونها لا نستطيع.

اليسيبياد: صحيح، تمامًا.

ماذا كنا لنتعلم من سقراط؟ يأتي الجواب الاول والجلي من الموقع الذي اختاره في نشر رسالته وهو الساحات العامة وساحة الأغورا المشهورة. أي بمعنى آخر، يريدنا سقراط ان ندرك ان التعليم هو للجميع وهو متاح لكافة فئات المجتمع، فهو لم يحاور السفسطائيين والقضاة ورجال الحكم فقط، بل كل شخص كان يلتقي به في الشارع او في السوق او في المعبد او في الملعب الرياضي. لم يكن سقراط بحاجة الى إنشاء مدرسة لنشر تعاليمه على غرار ما فعله علماء ومثقفي ذاك العصر في منطقة الشرق الأوسط والشرق الأقصى، بل أراد ان تكون أثينا بكاملها مدرسةٌ، يحدث فيها التعلم كل يوم وفي كل شبر من أراضيها[1]. حيث كانت قدما سقراط تطأ الأرض، كانت هناك دائمًا فرصة معه لتعلم شيئاً ما. ونحن في القرن الواحد والعشرين، ما زالت مؤسساتنا التربوية، والعربية بالأخص، تعاني من اتاحة فرص التعلم لشعوبها، وهي تحاول تحت شعارات مختلفة كنا قد سمعناها جميعنا مثل "التعليم للجميع" و "حق التعلم" وغيرها، ولكن دون جدوى. إن إدراك مفهوم "المدرسة السقراطية" يتطلب منا التفكير الى ابعد من الوجود المادي للمدرسة ومكوناتها، فهي لقاء الفكر بالفكر، وضرب الرأي بالرأي، وتوليد الأفكار، وإطلاق العنان لقوة العقل ان تحكم، وهي تحدث بين فكر سقراط وفكر من يلتقي معه في كل مكان وكل زمان وتحت أي سماء. وهكذا جعل سقراط من أثينا، مدرسة استثنائية يقودها معلمٌ استثنائي بامتياز.

ماذا كنا لنتعلم من سقراط ايضًا؟ أن التعليم ليس بنشاط لغوي يحدث بين شخصين حيث يقوم الأول بمهمة التلقين Indoctrination والثاني بمهمة الاستماع. بالنسبة لسقراط، إن التعليم ليس عملية نقل معرفة معينة[2]، ولا عملية فرض محتوى، وانما عملية تدريب وبناء يتم من خلالها دعوة الآخرين إلى تبني وتبرير تفكيرهم وقناعاتهم وتوجهاتهم الحياتية بمساعدة عقلهم. من وجهة النظر السقراطية،

(1) PLATON, *Apologie de Socrate*, Partie I, XVIII, 30d

(2) PLATON, *La République* VI, 518d

يشير التعليم إلى فكرة المناقشة بهدوء ووعي، يسعى خلالها المتحاورون إلى عرض وجهات نظرهم، باستخدام الحجج والمنطق دون فرض أي وجهة نظر على الآخرين. وهكذا، تتشكل لدى التلميذ أفكاره الخاصة وقناعاته الشخصية من خلال التفاعلات اللغوية مع المربي، إذ ان المعرفة لا يسكبها المعلم في عقل التلميذ؛ بل يتم بنائها والتحقق من صحتها من خلال النشاط الفكري واللغوي للتلميذ. في الواقع، التعلم، بحسب سقراط، هو عمل تفكير وتساؤل حول ما يعرفه الانسان، والهدف منه هو تطوير طرق جديدة لفهم الواقع الذي يحيط به. حكمة سقراط في التعليم هو ان يقود التلميذ الى أن يكتشف بنفسه المعرفة ويقتنع بها، وبعكس ذلك يكون التعليم مهمة عبثية حين يقدم المعلم أو يملي على الطالب طريقة جديدة لفهم العالم. فإن التعليم والتربية في الاسلوب السقراطي، هو توجيه تفكير التلامذة خطوة بخطوة، حتى يكتشفوا المحتوى التعليمي بأنفسهم[1].

وماذا في المحتوى التعليمي؟ ماذا يعلمنا سقراط؟ والجواب يتمثل في محتوى المناقشات والحوارات التي كانت تتناول مشاكل الحياة اليومية. نلاحظ ان سقراط، خلال حياته، لم يكن مهتمًا بأي شيء سوى تنمية ما يمكن أن نسميه اليوم "المواطنة المسؤولة"[2]. كان يسعى ان يكون كل أثيني مواطناً صالحاً في خدمة غيره ومجتمعه. كان مقتنعاً ان التربية هي في خدمة الفضيلة التي تؤدي بدورها الى سعادة الانسان. كان الدافع وراء منهج سقراط الفلسفي بأكمله هو السعي لمعرفة ما هي الفضيلة والتي هي في نظره تصرف مدروس وطوعي يقودنا إلى فعل الخير وتجنب الشر. في الفكر اليوناني القديم، الجميع يريد أن يكون سعيدًا، جميع البشر يرغبون في السعادة. يعتني

(1) PLATON, *Théétète*, 145c-d

(2) RAJERISON, D.J. (2017, Septembre 19). **Education et communication chez Socrate à travers l'Apologie de Socrate de Platon.** {Thèse de Master, Université de Toliara}. Ch.I.1.3 P-20.

سقراط في أنشطته الاجتماعية والتربوية بهذا الطريق المؤدي إلى السعادة[1]. ولم يشك قط للحظة واحدة في أن الفضيلة هي ضمانة للسعادة.

ماذا نتعلم من سقراط بعد؟ ان الغاية من التعليم ان يصبح الانسان أفضل[2]. بينما كان القرن الخامس قبل الميلاد يؤكد على ان غرض المعرفة هو فهم الظواهر الطبيعية وحركة الكون، جاء الفيلسوف والمعلم سقراط ليضع غرض المعرفة في إطار التطور الأخلاقي للإنسان.

ماذا يعلمنا سقراط ايضاً؟ هل كان مخطأً في دعوته وتعليمه تغليب المنطق والعقل في البحث عن المعرفة وعن ذواتنا؟ نلحظ ان رسالته قد تمحورت في مجملها على الانسان العقلاني الذي من خلال تلك القوة العقلية يمكن للإنسان تحديد المفاهيم والتمييز بين الخير والشر وبين ما يكون وما لا يكون، وأن باستطاعة المرء من خلال استخدام تلك القدرة على التفكير والتحليل وهي الأسمى عند البشر، وبعيداً عن المسلمات والتقاليد والمطلق، البحث عن الحقيقة.

ماذا نقول بعد عن تعاليم سقراط المعلم ومدرسته التربوية؟ سوف نترك للفصول القادمة المتعلقة برسالته وفلسفته تحدثنا أكثر عن ذلك.

(1) Collection "Apprendre à philosopher" (2016). Socrate. RBA, Paris, France. R.C.S. 633671095. P-11

(2) Emmanuel KANT, *Réflexion sur l'Education,* Paris : J ; Vrin.1996, p.74

الفصل التاسع: فلسفة سقراط

في بداية هذا الفصل وقبل الشروع في الحديث عن فلسفة سقراط، دعونا اولاً نتوقف عند مفهوم الفلسفة ونرى ما إذا كانت شمولية، أو ما إذا كانت تتبع كل خطوط الزمان في مفهومها ووظيفتها، ونتساءل عن تأثيراتها، لأنه هكذا كان يفعل سقراط، وهكذا كان يتفلسف عند تناول أي موضوع.

من الناحية اللغوية، تشتق كلمة "فلسفة" من اللغة اليونانية القديمة فيلوصوفيا "φιλοσοφία" والمؤلفة من كلمتين: الاولى وهي فيلو "φιλο" أي الحب، والثانية هي صوفيا "σοφία" أي "الحكمة أو المعرفة". مما يعطي هذا التركيب اللفظي معنى "حب الحكمة أو حب المعرفة". وبالتالي، يشير المعنى الى من هو "Sophos" أي "من يعرف" والى من هو "Philosophos" أي " من يحب المعرفة أو الحكمة"[1]. ولم يكن هذا التلاحم بين الحكمة والمعرفة غريباً عن بلاد الاغريق، إذ لم يكن عندئذ فرق بينهما، فمن كان عارفاً هو حكيماً والعكس صحيح. لذلك شملت كلمة " الحكمة " من الناحية الاصطلاحية عند الفلاسفة اليونانيين الذين سبقوا سقراط، كل المعارف في ذلك الوقت بما فيها من طب وعلم فلك وعلم الكونيات والرياضيات وعلوم الفيزياء والطبيعة والتنجيم[2].

كان هذا المفهوم للفلسفة خاصاً بيونان القديمة، ولم يبقى ثابتاً مع تقدم العصور خاصة تلك التي تلت المسيحية والاسلامية. إذ ضاق معنى الفلسفة بانفصال بعض فروع المعرفة عنها، وأصبح ينحسر مجالها وتتغير وظيفتها شيئاً فشيئاً، من بعد العصور الوسطى، الى عصر النهضة وصولاً الى عصر الحداثة، حتى انها اصبحت محصورة في دائرة خاصة تميزها الى حد ما، وهي البحث في الوجود وغايته واسبابه

---

(1) https://fr.wikipedia.org/wiki/Philosophie

(2) إمام الازهر الشريف، الدكتور محمد عبد الرحمن بيصار (1981). ***الفلسفة اليونانية – مقدمات ومذاهب***. منشورات المكتبة العصرية، بيروت.

وما بعده، وسرعان ما اخذت معانٍ مختلفة باختلاف الفلاسفة المحدثين من ديكارت وبيكون وسنبسر وكيركيغارد وغيرهم.

أما في بُعدِها، كان للفلسفة في العصور القديمة بعدٌ يميزها عن الفلسفة التي نعرفها ونفهمها اليوم: إنها فكرة الفلسفة كأسلوب حياة. لقد عاش الفلاسفة فلسفتهم، وليس فقط بمعنى أنهم خصصوا كل وقتهم للبحث الفلسفي، بل جعلوا من الفلسفة أساس حياتهم كلها. بمعنى آخر، كانت هناك علاقة وثيقة جدًا بين كون الانسان فيلسوف وطريقة عيشه، إذ عاش الفلاسفة القدماء فعلًا على ما آمنوا به من حب للمعرفة والحكمة وكرسوا حياتهم في تشجيع الآخرين لعيش تلك الفلسفة[1].

إن النقطة الأبرز والاهم في الفلسفة، هو أن نرى كيف انتقل مفهومها وتعريفها ووظيفتها مع سقراط، الذي جعل من نفسه من دون ان يدري حتى، اسماً معيارياً ونقطة استدلال الى زمنين: الفلسفة ما قبل سقراط وما بعده. فبعد ان كانت الفلسفة تشمل كل علوم الحياة وعلوم الفلك والكونيات وغيرها، فأصبحت مع سقراط تلك المعرفة العميقة المتعلقة بعلم الانسان ككائن مفكر واتجهت نحو البحث عن الحقائق والسلوك وعلم الاخلاق.

وهل كان ينقصها، أثينا القرن الخامس قبل الميلاد، المعرفة؟ بالطبع لا، مع وجود طاليس واناكساموندر وهيراكليت وبارمينيد واللائحة تطول، كانت أثينا غنية بالمعارف. إلا ان سقراط قد حوّل البحث البشري عن أمور العالم نحو البحث عن امور الانسان وكينونته. وربما قد صدق شيشرون عندما قال إن مع سقراط قد نزلت الفلسفة من السماء الى الارض واندست في البيوت والسوق. وقد جاء على لسانه: "يكفي أن أقول إنه حتى سقراط، تلميذ أرخيلوس، الذي بدوره كان تلميذ أناكساغوراس، علّمت الفلسفة علم الأرقام ومبادئ الحركة ومصادر التوالد وفساد

(1) John Cooper, « Socrate et la philosophie comme manière de vivre », Études platoniciennes, 4 | 2007, 297-321. (https://doi.org/10.4000/etudesplatoniciennes.918)

جميع الكائنات؛ لقد بحثت بعناية، الحجم والمسافات ومسار النجوم، وأخيراً الأشياء السماوية. كان سقراط أول من أنزل الفلسفة من السماء، وأدخلها ليس فقط في المدن، ولكن حتى في المنازل، وأجبر على تنظيم الحياة والأخلاق والسلع والشرور"[1].

وهكذا، فإن الفكر ما قبل سقراط سيكون فكرًا لعلماء الرياضيات وعلماء وظائف الأعضاء وعلماء الفلك وطبيعة الكون، وسيكون ابتكار سقراط هو اقتراح الإنسان ككائن للتفكير. قبله، كانت الفلسفة الطبيعية، أما معه فأصبحت الأخلاق "Ethique"، وهو مصطلح يقال إنه استخدمه أولًا[2]، ولا نعني هنا في اي شكل من الاشكال تلك الاخلاق التي تتناولها الكتب المدرسية لتلامذة المدارس في عصرنا الحالي، بل انها معرفة واكتشاف الذات التي تفكر.

بالنسبة الى سقراط، إن الفلسفة ليست عملًا فكريًا يقوم به من كان متخصصًا في علم من العلوم التي شهدتها أثينا القرن الخامس ق.م.، وهي حتمًا ليست حكرًا على بعض الناس الذين يدّعون الفلسفة والمعرفة الكاملة وهم في الواقع مغرورين يدعون الجدارة. بل كما وصفها فرانسيس وولف، يجب على الفلسفة ان لا تبتعد عن المكان الذي يتواجد فيه الشعب أينما كان[3]. أي بمعنى آخر، عندما نقول "أينما يتواجد الشعب"، هو انها ليست من صلاحيات رجال الدين والمعابد فقط، وليست محصورة فيمن يحاول ان يعطي اجابات حول علم الكونيات والفلك والنجوم وغيرها.

هذا المفهوم وحده كفيل بأن يأخذنا الى عمق فهم فلسفة سقراط التي أنزلها من السماء وجعلها عند الانسان وفكره، داعياً اياه ان يبحث عن نفسه وعن كينونته. لقد

(1) CICÉRON. *Tusculanes*. Tome IV. - Paris – L'institut de France – Rue Jacob, - M DCCC LXIX. Notes IV.

(2) Emile BOUTROUX, Socrate, Fondateur de la Science Morale, p. 11-93

(3) Francis Wolff (1985). ***Socrate***. Paris, Presses Universitaires de France, 1985. (Philosophies). Traduit par Mansour Kadi, Fondation universitaire d'études, d'édition et de diffusion, 1993.

جلب سقراط مع مفاهيمه وفلسفته ثورة فكرية الى أثينا التقليدية، كان من الصعب جدًّا على الآباء والقدماء ورجال السياسة ان يهضموها. كيف تتحدث عن مهمة رجل بدأت معه عبادة العقل في أثينا؟ كيف يمكن ان لا تسمي إفسادًا خطبةً ذات موضوع عقلاني في ساحة عامة تتناول بها الاهتمام بروح الانسان وخيره وفضيلته، وأن الفضيلة معرفة وهي عِلمٌ ايضاً؟[1]

على ماذا اقتصرت فلسفة سقراط، علمًا انها ليست محصورة قط، بل متشعبة؟ انها ببساطة، تكرار لتطبيق مبدأ السلوك العظيم الذي كان يوجهه دائمًا، إلا وهو: "اتبع العقل الصحيح". اتبع فكرك وعقلك دون إعطاء أي وزن لأحكام الناس العديمة، ودون الشعور بالخوف من رأي الجمهور. وكأني أرى الشاعر جان كوكتو قد اقتبس كلام سقراط بقوله: "يجب على الانسان ان يحذر جداً من أن يخلط بين الحقيقة ورأي الجمهور أو رأي الاكثرية". اتبع العقل الصحيح مهما كانت الظروف المحيطة بك، لان الظروف تتغير أما المبادئ والقيّم، فلا. وهذا تحديداً ما فعله سقراط وهو عارف بموته، وهو لم يغير أيًا من مواقفه المستقاة مما كان يؤمن به في فكره وعقله. عندما يتعلق الامر بالسلوكيات واستشارة العقل فيما خص الصالح والطالح، الخير والشر، علينا فقط ان نستمع ونحتكم الى القاضي الوحيد الذي يعرف أحكامه جيدًا وهو "العقل". على كل واحد منا ان يحترم نفسه وأن يهتم بالحقيقة النقية الخالصة مهما كانت صعبة ومُرة، لأن الشيء المهم أكثر هو ليس العيش، بل العيش بشكل جيد[2].

ربما ما يقف وراء حكمة سقراط هو أن الانسان يجهل نفسه، لا يعرف ذاته ولم يتعرف عليها بعد، او ربما ايضًا أنه لم يعتاد على القيام بذاك التمرين الذي من خلاله

(1) MICHELINE SAUVAGE (1956). *Socrate et la conscience de l'homme*. Maitres Spirituels, Editions du Seuil. Tardy, Bourges. D.L. 4e trimestre 1956. N0 794 (2440). P-90

(2) A.J. FESTUGIERE. O.P (1934). ***Socrate***. Flammarion, imprimerie de Lagny. D.L. 4e trimestre 1934. N0 621 (1353), P.144.

يوجه لنفسه أسئلة تتعلق به، وكأنه يقف أمام مرآة تكشف له تفاصيل داخله. كأن هذا الانسان لا يحب نفسه حقًا. لم يكن يعرف ماذا يعني أن يكون المرء رجلًا، أي رجلًا كاملًا، وما هو الكمال الذي يجب أن يبلغه المرء. ولم يكن يعلم أن أفضل أعماله، وخير نشاطه هو تحقيق هذا الكمال. فجاء سقراط في فلسفته ليعلن ذلك اولًا للإنسان الأثيني، وثانياً للمواطن الأثيني. لأنه قبل المواطن هناك الرجل الإنسان، وإن الاهتمام بالإنسان ورعايته يعلو رعاية المجتمع والاهتمام به. إن الاول يسبق الثاني. وما جعل سقراط عظيماً في فلسفته، هو أنه وضع الزمن والفكر في الميزان، إذ أن المعتقدات والأخلاق التقليدية لأثينا ربما تناسب حالة الطفولة، ولكنها تصبح غير كافية ما إن أطلقنا العنان للفكر. ما يميز الانتقال من الطفولة إلى الرجولة هو أن يدرك المرء أفعاله وقيمته الأخلاقية ويستجيب لها. وكأنه في ذلك يقول للأثينيين، لا تأخذوا الامور كما تأتيكم وكأنها ضامنة للخير والصالح والحقيقة، فقط لأنها من المعتقدات والتقاليد، بل يدعو كل واحد الى أن يفكر فيما يفعله، وأن عليه أن يتصرف كرجل، مثل رجل يعرف، فالفضيلة علم[1]. لنبدأ بالتعرف على أنفسنا. هذه المعرفة، هذا الحب الحقيقي، هو سر الحكيم. إلى هذا الانسان الأثيني الذي لا يحب أن ينظر داخل نفسه، وهو يتصرف في رد فعل غريزي، ويرى انه ليس من الجيد أن يسافر الإنسان في روحه، فقد جاء صوت سقراط وهو الرجل غير العادي ليوقظه من ثباته، فيقول له: " اعتني بروحك! افحص ما إذا كان ذلك صحيحًا، وما إذا كان معقولًا، وما إذا كان القيام بذلك أمرًا إنسانيًا". هذا الصوت المشاغب والمزعج للأثينيين والذي لم يستطع حتى الموت ان يخنقه، قد جعله سقراط صارخًا ومدويًا أكثر، حتى بعد خمسة وعشرون قرنًا من الزمن، وقد اعتقدت أثينا انها خنقته[2]، وهي بالطبع مخطئة.

من المعروف عن التقليد التربوي في ذلك العصر، اهتمامه الشديد في التربية الجسدية وعلوم الموسيقى والفنون على أنواعها. هذا ما يفسر وجود الجيمناز

(1) PLATON, Banquet, 175c-e

(2) A.J. FESTUGIERE. O.P (1934). *Socrate*., P.152.

gymnase في كل مدينة من بلاد اليونان القديمة، وهو مكان عام يضم كل التجهيزات الرياضية التي توفرها المدينة لأبنائها من اجل ممارسة التمارين البدنية. وبحكم طبيعة الانسان كجسد وروح (النفس)، كان لا بد من التربية ان تجد مكانها في هذين العنصرين من اجل تطوير ثقافة الأثيني الجسدية والأخلاقية على حد سواء وبشكل صحيح. لذلك كان الشباب الأثينيون جميعهم دون استثناء، يتواجدون في صالات الجيمناز كل يوم، يمارسون مع مدربيهم كل أنواع الرياضات، من اجل تعزيز صحة أجسامهم والحفاظ على اللياقة والقوة البدنية، للاستفادة منها لاحقًا في زمن الحروب للدفاع عن وطنهم[1]. وهكذا نرى ان الجسد كان له من يدربه ويعلمه ويقوده نحو الكمال، ولكن ماذا عن النفس؟ من كان يساعد النفس البشرية ويوجهها لكي تصبح كاملة، على غرار الجسد؟

فمن هنا يمكننا ان نرى السبب الذي بنى عليه سقراط فلسفته وتعاليمه ألا وهو كمال الروح او النفس. أليست النفس من يشكل كياننا الحقيقي ومن يعطي لوجودنا قيمة إنسانية؟ التربية البدنية ضرورية ومهمة للحفاظ على اللياقة والجمال الجسدي، إلّا انها تبقى الشكل الخارجي للإنسان الذي من خلاله لا نستطيع أن نعرف معنى وجودنا في الحياة[2]. ربما كنا قد تربينا على مقولة أن "العقل السليم في الجسم السليم"، هذا صحيح فعلًا، ويجب الحفاظ على هذا التوازن بينهما، ولكن علينا ان نعلم ان تربية الجسد تختلف كل الاختلاف عن تربية النفس أو الروح، وتحديدًا في الهدف، إذ إن كمال النفس يحقق للإنسان سعادته[3].

عندما يقول سقراط "اتبع العقل" و"اعتني بروحك"، ففي ذلك دعوة صريحة للاعتناء بالنفس وتربيتها. وإذا لم تجد النفس من يدربها ويهتم بها، فسوف تؤول بها

(1) Sienkewics.J. (2007). Ancient Greece: Education and Training. New Jersey: Salem Press, Inc P-344

(2) Jacques CHEVALIER, *La pensée antique*, p.223

(3) RAJERISON, D.J. (2017, Septembre 19). *Education et communication chez Socrate à travers l'Apologie de Socrate de Platon.* Chap. I.3.1 P-35.

الحال حتمًا الى الضياع وتبقى عندئذٍ جاهلة، وهذا هو الخطر الأعظم. فما نفع ان تهتم بجسدك ولياقتك وانت تظن أنك تستطيع ان تقف في وجه العدو وتحاربه وترده عن حدودك، فيما النفوس الجاهلة القابعة في قلب مدينتك، يمكن لجهلها ان يدمر أثينا ومجتمعات بأكملها. بالنسبة لسقراط، العدو الأول والأخطر هو الجهل، فقد قامت فلسفته على إيقاظ النفس من سباتها المميت، داعيًا كل أثيني الاهتمام بروحه وتثقيف نفسه وتعليمها من خلال الفكر والتساؤل والبحث عن الحقيقة، حقيقة الخير التي تحملها كل نفس بشرية. لطالما اعتقد فيلسوفنا أن الانسان في طبيعته لا يبغي الشر عمدًا[1]، وان كل الشر ينبع من جهل الانسان لذاته، وهذا الجهل قد اتخذ من نفسه عِلماً تم استغلاله من قبل السفسطائيون ورجال السياسة لمصالح مادية وشخصية ارادوها لأنفسهم.

عاشت أثينا في ذلك الوقت عصرها الذهبي وشربت كؤوس الانتصار ودحر العدو، واستفادت من الازدهار الاقتصادي، فظن أهل المدينة أن حياة الترف والبذخ وجمع الأموال والغنى هي التي جلبت لهم السعادة. وكان هذا المنظور للسعادة ضيق جدًا بالطبع، إذ تلك السعادة هي آنية وممكن لها ان تختفي في أي لحظة. وفي الحقيقة، أن أثينا قد ضربها مرض السلوكيات الغريبة والبعيدة عن التقليد السلوكي الذي عرفه الأسلاف وعرفته ايضًا أجيال إسبرطة التي تربت على التقشف وضبط النفس والانضباط وغيرها. الوصول الى السعادة التي كان يسعى اليها كل أثيني كانت بالنسبة الى سقراط، سعادة زائفة والطريق اليها كان بالطبع مضلًا. والطريق الصحيح الذي كان قد رسمه المعلم الاستثنائي يبدأ من عملية اكتشاف الذات، وبما انها ذات مفكرة، عليها ان تتساءل وتتفحص من خلال التحليل والنقد والحوار مع الذات ومع الآخر، فبذلك تشجيعٌ للنفس ان تترك مكانها وتتحرك في عملية هروب نحو الحقيقة. لهذا السبب بالذات كان سقراط ينزل كل يوم يجوب الشوارع، يحدث ويستجوب

(1) PLATON, *Apologie de Socrate,* 21b-23

المواطن محاولًا ان يهز فيه النفس النائمة ليوقظها، لأن الروح النائمة هي روح جاهلة. فكان لا بد من إيجاد ذلك الطريق لإخراج المواطنين من جهلهم وإيقاظهم من "نومهم العقائدي" القابع في عاداتهم غير المستنيرة والذي ضل بهم الطريق نحو السعادة[1].

لم يرى أحدٌ قط مشكلة أثينا الأخلاقية وتلك العلاقة بين تربية النفس والسلوكيات، كما رآها سقراط. بالنسبة له، المعادلة بسيطة، إذا تمكن الأثيني من الهروب من هذا الجهل، فإنه يصبح عارفًا لذاته وبالتالي قادرًا على الازدهار في البحث عن الحقيقة التي تساعده في الابتعاد عن الشر وتجنبه، والسعي في المقابل الى الخير وممارسته من خلال كل الفضائل التي يحملها. أوليس عيش الفضيلة هو ما يودي بالإنسان الى سعادته؟

هذا التعليم للمعلم الاستثنائي يبين لنا مدى تفوق فلسفته في ذلك العصر حيث رسمت في جوهرها الطريق لاكتشاف سعادة الإنسان. إن التعليم من خلال الفلسفة السقراطية يعني أن يبتعد الإنسان عن اهتماماته المادية وأن يسمح لروحه ولنفسه ان تذهب في رحلةٍ يقودها العقل للتركيز على الفضيلة[2]. هذه الرحلة ليست سوى معرفة الذات، وهذه الأخيرة هي دعوة إلى الاعتدال في الاهتمام بالأمور الدنيوية وفي استخدام المتعة بالأخص. لأن الإنسان، ككائن متناقض – وهو جسد وروح في نفس الوقت – يصعب عليه التوفيق بين نشاط النفس الذي يبحث عن المعرفة ونشاط الجسد الباحث عن المتعة. وفي هذه الحالة يمكننا القول إن معرفة الذات تحتل مكانًا مهمًا جدًا في البحث عن الحقيقة. إذا استطاع الإنسان أن يميز الخير والشر في حياته، فإنه يصبح مفيداً في المجتمع: يستطيع أن يتجنب الشر الذي يقوده إلى الرذيلة. مهمة الإنسان في حياته هي أن يسعى للخير ويمارسه لكي يعيش سعيداً. إن فلسفة سقراط

(1) RAJERISON, D.J. (2017, Septembre 19). Education et communication chez Socrate à travers l'Apologie de Socrate de Platon. Chap. I.3.1 P-38.

(2) PLATON, *Apologie de Socrate,* 30a.

قد وُجِدت فقط لحث الإنسان وتحفيزه لكي يضع نفسه على الطريق الصحيح ليصبح رجلًا فاضلاً. وليس بغريب إن دُعيَ سقراط بمؤسس العلم الأخلاقي[1].

خلال مسيرة حياته، ربما لم يغادر سقراط أثينا إلا مرتين، واحدة منها كانت لاستشارة أوراكل دلفي. أثناء زيارته لهذا الوحي، كانت عبارة ‘‘أعرف نفسك بنفسك" المنقوشة على قاعدة المعبد قد لفتت انتباهه وأيقظت في نفسه قلقًا بالغًا إزاء السلوك البشري. هذه العبارة تحمل في طياتها معانٍ عميقة حول معرفة حقيقة الإنسان، ومعرفة جوهر الروح أو النفس التي تجعل الإنسان ذا قيمة. وهذه القيمة الإنسانية، إذا ما عرفها الانسان يتكون لديه اهتمامًا بنفسه. ذلك الشعار الذي اشتهر في تبنيه، والموجود في معبد أبولون، "أعرف نفسك بنفسك" قد أقلقه. ولكن، هل كان لسقراط حقاً عقيدة ما؟ لا، لأنه ليس لأب الفلسفة[2] أي فلسفة، بل هو الفلسفة نفسها.

يعتبر سقراط هذا المبدأ أحد أهم أفكاره، المتمثل بالدعوة لتعميق معنى وقيمة الحالة الإنسانية. ولهذا السبب، انصبت جهود سقراط التربوية في إقناع المواطنين الأثينيين بالتفكير في أنفسهم وتدريبهم لتمكينهم من معرفة أنفسهم. وهذا الفكر الفلسفي الموجه الى تربية المواطنين والمبني على مبدأ معرفة الذات، يتعارض كليًا مع تربية وتعليم وادعاءات السفسطائيين الذين يدعون أنهم يعرفون كل ما يمكن للإنسان أن يعرفه، لأن تعليمهم لا يهتم بالأخلاق والفضيلة[3].

توجه اهتمام سقراط في فلسفته إلى قيادة المواطن الأثيني نحو المسار الذي يجب ان يلتزم به التزامًا راسخًا عن طريق معرفة الذات التي تفتح حتمًا الطريق إلى الفضيلة. وهكذا، فإن الوعي الذاتي واكتشاف الحقيقة للإنسان، يمنحه ليس فقط الرضا الشخصي، بل أيضًا وقبل كل شيء الاعتراف بعمل يهدف دائمًا إلى الخير.

---

(1) Emile BOUTROUX, *Socrate, Fondateur de la Science Morale*, p. 11-93

(2) Cicéron. *Sur la nature des dieux* - (I 34, 93)

(3) RAJERISON, D.J. (2017, Septembre 19). *Education et communication chez Socrate à travers l'Apologie de Socrate de Platon.* Chap. I-1.

ألم يكن شيشرون محقًا؟ بلى. لقد أنزل سقراط الفلسفة من السماء إلى الأرض، وقد أعطى كل إنسان فرصة الحصول على الحكمة وحب المعرفة وحب الحكمة، واضعًا الوعي الذاتي الشرط الأول للحكمة[1]. إن الوعي بعدم المعرفة هو نقطة البداية للحكمة السقراطية. هذه الحكمة، التي تتكون من فضيلة عليا، هي علم بحد ذاته كما هو الجهل. على الانسان من خلال فكره وعقله وممارسة النقد الذاتي، أن يتخلص من جهله لنفسه، وعندما يحصل ذلك، يستطيع الانسان البدء في رحلة اكتشاف مكنونات ذاته العميقة، فهناك يجد وجهته وهدفه في الحياة[2].

عظمة سقراط هي أنه قاد اليونان إلى عصر العقل. وها قد أصبح شعار "اعرف نفسك" من المسلمات بالنسبة اليه، فإن كل عمل يقوم به الإنسان هو عمل بشري، أخلاقي، بمجرد أن يكون معقولاً. علم الأخلاق ينبع بشكل طبيعي منه. هناك كمال خاص بنا نحن البشر، ويجب أن نسعى إليه وإلا لن نكون بشرًا بعد الآن[3].

(1) XÉNOPHON, *Les Mémorables,* IV, 2, 25-26

(2) RAJERISON, D.J. (2017, Septembre 19). *Education et communication chez Socrate à travers l'Apologie de Socrate de Platon.* Chap. I-1. P-11

(3) A.J. FESTUGIERE. O.P (1934). ***Socrate***. Flammarion, imprimerie de Lagny. P-169

الخاتمة والخلاصة

في ظل ما نعرفه من حقائق بأنَّ سقراط لم يكتب شيئًا ولم ينشر كلمة واحدة مما قاله أو تحدث به أو ناقشه مع الآخرين، وأنَّ معظم ما نعتقد أننا نعرفه عنه يأتي من كتابات وأعمال أفلاطون وكزينوفون، وربما غيرها من الحقائق عن حياته ورسالته وفلسفته، كلها تدعونا الى طرح الاسئلة التالية: من كان سقراط؟ هل كان فعلًا معلمًا استثنائيًّا وفيلسوفًا حتى الموت؟

نتساءل سوية ما إذا كانت هذه الشخصية حقيقية، أو اسطورة من أساطير اليونان القديمة، أو هل أننا نغالي في تصويرنا له كمعلم استثنائي خرج من مجتمعٍ وثني كنبيٍ في غير زمنه؟ هل كان معلمًا استثنائيًا في تبنيه طريقة الاستقصاء العقلانيٍ من خلالٍ الأسئلة والأجوبة، أو في طرحه مذهبًا جديدًا يتمركز حول شعار "أعرف نفسك بنفسك"؟[1] هل يُعَدُ المعلم استثنائيًّا في دعوته أهل مدينته أن يختبروا الحكمة من خلال التفكير والحجة العقلانية، وأن يناقشوا المسائل المهمة في محاولةٍ لإيجاد الاجابات على أسئلةٍ مثل كيفية تحقيق العدالة الاجتماعية وممارسة الفضائل وما هو الخير؟ لقد أثارت من دون أدنى شك مناقشاته اليومية اهتمام الشباب والمثقفين مخترقةً بذلك كل الطبقات الاجتماعية، مستخدمًا اسلوبًا تعليميًا في طرح الأسئلة للبحث عن الحقيقة، بينما حاول طلابه استنتاج الإجابات بأنفسهم. دارت اهتمامات سقراط الفلسفية الرئيسية حول البحث عن المعرفة وطبيعة العدالة ومفاهيم القيّم الاخلاقية، وكان شغله الشاغل البحث عن الحكمة، أي الفهم العميق للعالم ومكانتنا فيه.

(1) PLATON, Théétète, 174b ; Alcibiade ,127e-133c

من كان سقراط؟ هو الفيلسوف الذي أعطى الفلسفة وجهًا جديدًا وأحبها حتى بذل نفسه من اجلها، وليس في ذلك جدلٌ، لأن الحقيقة هي أنه واجه التهم الباطلة الموجهة ضده وتمت محاكمته على أسس غير حقيقية وحُكِمَ عليه بالإعدام. بقي ثابتًا على مبادئه ومخلصًا لتعاليمه وفكره الفلسفي حتى بعد انهيار الديمقراطية الأثينية. هو الذي لم يعطي للموت أيُّ وزنٍ أو قيمة، مقابل العيش بكرامة وشرف وحياةً يسودها السلوك الاخلاقي[1]. هو الذي لم يتراجع فيما آمن به أمام قرع طبول الموت الآتية نحوه، في زمنٍ تآكلت فيه ثقافة أثينا الديمقراطية وحلت محلها سياسة الطغيان والفكر الرجعي. لقد توقع سقراط ذلك، عندما قرأ تدهور الاخلاق عند الافراد الذين حركتهم المصالح الشخصية، والذين اتخذوا مواقف متناقضة من أجل الحصول على السلطة والثروة وتغيير الوضع المؤسف للمدينة، وعندما تأثر هؤلاء بنهج السفسطائيون وارباحهم، الذين قادوا الشباب الأثيني بشكل خاطئ إلى تنمية المهارات السياسية والخطابات الديماغوجية، والتي زرعت فيهم شخصية اعتبروها فاضلة وذات ثقافة، ولكن في الواقع لم تكن إلا شخصية ذات أهداف انتهازية وعملية. نعم، من كان ليعتقد أن في ذلك الزمن الذي كانت تعيشه أثينا وفلاسفتها، سوف يأتي من بين خرافها من يرسم حدًا فاصلًا بين ما هو قائم من فلسفة وما بعدها، جاعلًا من الفلسفة وتوجهها الانسان وفكره وعقله، واضعًا الشك مقابل اليقين، والفكر مكان التقليد والعقل في مواجهة المطلق. نعم، إنه سقراط دون منازع، حيث قدم نفسه أضحية وقربان من أجل "حب المعرفة" ومن اجل "حب الحكمة"، فلسفةٌ طالت شظاياها العالم الغربي بأكمله لمدة خمسة عشرين قرنًا من الزمن. يضع جون ستيوارت ميل، الفيلسوف البريطاني، عمليتيّ الإعدام القانونية لسقراط والمسيح في نفس الخانة من أجل لفت الانتباه إلى العواقب الوخيمة للسماح للرأي العام باضطهاد المفكرين غير التقليديين[2]. إنها فلسفةٌ تحدت الموت وجعلت من رائدها فيلسوف حتى الموت.

(1) PLATON. *Apologie de Socrate*. XVII. Librairie Hachette-Paris (1905).

(2) Mill J.S. ***On Liberty***. John W. Parker & Son, West Strand- London. 2nd Edition. M.DCCC.LIX. P-46,47

لم يكن سقراط في أثينا إلّا مفكرًا حرًا، لا بل الفكر الحر هو، وإذا كانت هناك حقيقة واحدة فقط يمكن إثباتها بشكل قاطع بشأن سقراط وتعاليمه، هي أنه كان جدليًا بامتياز، أساس فلسفته كان الشك في كل شيء، ويجب على الفيلسوف، في نظره، أن يتحرر من الآراء الإنسانية ليجد الحقيقة. مفاتيح الفكر السقراطي هي الشك، وأن يصبح التفكير عادة، والإيمان بالتقدم من خلال التفكير. لم يقم سقراط بإنشاء أخلاقيات أو علم جديد، ولكنه سمح للعلم القائم على العقل بالنمو، مما عزز ظهور قيمة أخلاقية للعلم من شأنها أن تعيد تعريف أخلاقيات الحياة والعمل. في التعاليم السقراطية، يحتل التساؤل مكانة بارزة، لأنه من خلاله يتبين أن الأخطاء موجودة دائمًا في الحقائق المزعومة. إن نقد سقراط الذي يتضمن رفض العقائد والتعاليم المطلقة، من خلال إعطاء الأولوية للتساؤل والشك وتقييم الاستدلال، يشكل ركائز المنطق والفكر العلمي الحديث.

يتمحور النقد السقراطي وتعاليمه أيضًا حول الجهل كمصدر للشر، وباعتبار أن الخوف هو ابن الجهل، إذ يعتقد سقراط أن الخطأ يرجع إلى الجهل، والشخص الذي يفعل أشياء خاطئة يعرف أنها خاطئة. وبالتالي فإن الذي يخطئ هو الذي يعرف الصواب. لذلك، يخلص سقراط إلى أن معرفة الخير تعني فعل الخير، ولن يرتكب المرء الشر عن طيب خاطر إذا كان يعرف ما هو الصواب[1]. لذا فإن المشكلة ليست في أن الناس يخطئون عن عمد، بل في أنهم لا يعرفون ما هو الخير. وعندما نعرف ما هو جيد، فإننا نتصرف وفقًا لذلك. لذلك، نحن لا نفعل الشر أبدًا عن قصد. فالفيلسوف يرغب في المعرفة أكثر من أي شخص آخر، ومن لم يكتسب المعرفة يتفاعل مع العالم مثل النائم أو السكران، لكن من يحب المعرفة (الفيلسوف) يبقى مستيقظًا وقادرًا على التفكير، معتقدًا أنه من الأفضل للمرء دائمًا أن يعاني من الخطأ من أن يرتكبه.

(1) PLATON, *Protagoras*, 345d et *Timée*, 86e

هل كان سقراط معلمًا استثنائيًّا؟ ربما الجواب الافضل يكمن في البحث عن الارث الذي تركه سقراط وحجم التأثيرات التي خلّفَتها تعاليمه. تدين الفلسفة الغربية في نشأتها وتطورها لما وضعه سقراط من فكر وفلسفة، وكان قد ترك وراءه إرثا كبيرا في مجال الأخلاق ونظرية المعرفة والمنطق. ولا تزال طريقته في التساؤل، المعروفة باسم الطريقة السقراطية، مؤثرة في البحث الفلسفي والتعليم حتى يومنا هذا. كان لتركيز سقراط على الفحص الذاتي والتفكير النقدي والسعي وراء الحقيقة تأثير دائم على الفلسفة الغربية وتطورها وما زال يلهم المفكرين في جميع أنحاء العالم.

ولنا في هذا السياق ان نذكر إرث سقراط فيما خص الفلاسفة التي إما تتلمذت على يديه أو تلك التي اتبعت نهجه وفكره، بالإضافة الى المدارس السقراطية التي تأسست بعد رحيله وكانت قد تميزت جميعها باهتمامها الأخلاقي الموروث عن سقراط. بعد وفاة المعلم، غادر تلامذته أثينا حيث تعرضت الفلسفة للاضطهاد، وانسحبوا إلى ميغارا وعدة مدن أخرى، حيث أسسوا مدارس فلسفية مختلفة[1]، أهمها وأشهرها: المدرسة الأكاديمية التي أسسها أفلاطون، المدرسة الميغارية، والمدرسة الكلبية، والمدرسة القيرانية، وأخيراً مدرسة أيلس التي تعتبر المدرسة الأكثر إخلاصًا لتعاليم سقراط. تبنى أفلاطون المثل الأخلاقية لسقراط ومن أشهر أعماله وثيقة "الجمهورية" الذي انتقد فيها الديمقراطية في انحطاطها ووصولها إلى الغوغائية والطغيان بسبب سوء استعمال السلطة وهيبتها. "الجمهورية" هي إحدى حوارات أفلاطون، والتي تتعلق بشكل أساسي بالفضيلة الفردية للعدالة والعدالة المجتمعية، وقد شكّلَ هذا الحوار جزءًا من النوع الأدبي للمدينة المثالية والفاضلة. أما المدرسة الكلبية Cynique، ومؤسسها أنتيستنيس Antisthène وهو تلميذ سقراط، كان قد عَلَّم أن الفلسفة الوحيدة التي يجب تنميتها هي الأخلاق، وأن الفضيلة يمكن تعلمها وهي كافية لسعادة الحكماء. ويتجلى ذلك في الافعال وليس في النظريات. وبالتالي، يجب

(1) يوسف كرم (1936). تاريخ الفلسفة اليونانية. مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة – مصر 2014، ص. 205-255

على المرء أن يعيش حياة بسيطة وأخلاقية قدر الإمكان، وأن ينأى بنفسه عن الأعراف الاجتماعية. أوكليدس من ميغار وقد أسس المدرسة الميغارية Megarique، يدَّعون أعضاء مدرسته انهم يتبعون تعاليم سقراط، التي تركزت في معظمها على علم المنطق والميتافيزيقا. أما المدرسة القورينائية أو الهيدونية cyrénaïque ومؤسسها أريستبوس، اعتنقت مدرسته مذهب المتعة وهو مذهب فلسفي الذي بموجبه يشكل السعي وراء المتعة وتجنب المعاناة هدف الوجود الإنساني.

ما زال إرث سقراط مكملًا طريقه في القرن الواحد والعشرين، وما زالت الأقلام تكتب عنه وعن تعاليمه وتشير إلى اسمه آلاف الدراسات والاطروحات التي تبحث في فكره وفلسفته. فإذا كان هذا كله، ليس لأنه معلمٌ استثنائي، فمن يكون سقراط إذن؟

في تاريخ الفكر والفلسفة الغربية، يعد سقراط أسطورة حية. يقول فرانسيس وولف، إنه "الأب الرمزي المقتول... كل فكر مخنوق حول العالم، كل مثقف يضطهد بسبب أفكاره، سقراط هو الذي يتم اغتياله". يكمل فرانسيس ويقول: "لقد شكَّلَ موته نموذجًا للموت جيدًا كفيلسوف"[1].

(1) FRANCIS WOLFF. Socrate. PUF, Paris 1993. Traduit par Mansour Kadi, Fondation universitaire d'études, d'édition et de diffusion. P-13,14. Cf. Jacques Brunschwig, “Socrate et Ecoles Socratiques”, Encyclopaedia Universalis,[en ligne], https://www.scribd.com/document/750952153/Socrate.

مفهوم المخالفة بين الحنفية والجمهور

محمود عبد القادر إيبو

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد:

من المتفق عليه أن اللغة العربية غنية بمفرداتها وبمعانيها ومبانيها وأحياناً زيادة في حرف أو حركة إما أن يزيد في المعنى أو يقلبه في صورة كلية، والقرآن الكريم حفظ هذه اللغة وحافظ عليها وجعلها عالمية والألفاظ كالوعاء حاملة للمعاني والمعاني إما أن تكون بصفة التصريح عند النطق بها وإما أن تكون بالتعريض والتلويح فإن فُهم بالتعريض من غير تصريح سمي (بالمفهوم) وهو بيان حكم المسكوت عنه بدلالة لفظ المنطوق، ويقسم هذا المنطوق إلى قسمان:

1- إذا ثبت حكم المنطوق للمسكوت عنه ووافقه نفياً وإثباتاً، كان مفهوم الموافقة.

2- إن ثبت نقيض حكم المنطوق للمسكوت عنه كان مفهوم المخالفة (دليل الخطاب) وقد اختلف العلماء في الاحتجاج بهذا المفهوم والأخذ به، وجعلوا الاخذ به شروطاً وضوابطاً تؤدي بعد ذلك للعمل به طريقاً من طرق إثبات الأحكام الشرعية، وهذا هو مدار البحث إن شاء الله.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه، المعلم الأعظم، والداعي إلى الله بإذنه، وسراجاً منيراً، أتانا بشريعة أساسها التيسير والتبشير ورفع الحرج عن أمته وتحقيق مصالحها بالمعروف.

سبب اختيار البحث:

هو توضيح لما بُذل في هذا المضمار من علمائنا الأجلاء، وتطبيق القواعد التي وضعوها في أصول فهم النصوص الشرعية، وحفاظاً لمصلحة المسلمين من عبث العابثين، وشرور الهوى والتحكم.

ونحن في هذا الزمن بحاجة ماسة إلى هذا العلم، ولمفهوم المخالفة بشكل خاص.

المنهج في البحث:

1- بعد القراءة عمدت إلى التحليل والتمثيل، والنقاش، لكي أخرج بفائدة ورؤية لهذا البحث.
2- نسبت الكلام لقائليه، وكل قول من الكتاب المعتمد.
3- عزوت الآيات القرآنية، وخرجت الأحاديث النبوية، وذكرت بالألفاظ كيف يستدل بها الأصولي.
4- ترجمت للأعلام عند وروده في البحث أول مرة.
5- جعلت للبحث خاتمة، وضمنتها نتائج البحث.
6- ختمت البحث بفهارس شاملة لكل من الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، والمصادر والمراجع، وفهرس الموضوعات.

المبحث الأول: حقيقة مفهوم المخالفة

المطلب الأول: تعريف مفهوم المخالفة:

"هُوَ مَا يَكُونُ مَدْلُولُ اللَّفْظِ فِي مَحَلِّ السُّكُوتِ مُخَالِفًا لِمَدْلُولِهِ فِي مَحَلِّ النُّطْقِ، وَيُسَمَّى دَلِيلَ الْخِطَابِ أَيْضًا"[1].

"هو إثبات نقيض حكم المنطوق به للمسكوت عنه ويسمونه: (دليل الخطاب) لأن الخطاب دلَّ عليه"[2].

وقال في الوجيز في أصول الفقه: "دلالة الكلام على نفي الحكم الثابت للشيء المذكور عن المسكوت عنه لعدم توافر قيود المنطوق"[3].

المطلب الثاني: أمثلة من مفهوم المخالفة:

ذكر العلماء أمثلة كثيرة جداً منها:

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ۚ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَٰنِكُم ۚ بَعْضُكُم مِّنۢ بَعْضٍ ۚ فَٱنكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَءَاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ مُحْصَنَٰتٍ غَيْرَ مُسَٰفِحَٰتٍ وَلَا مُتَّخِذَٰتِ أَخْدَانٍ ۚ فَإِذَآ أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَٰحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ ۚ ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِىَ ٱلْعَنَتَ مِنكُمْ ۚ وَأَن تَصْبِرُوا۟ خَيْرٌ لَّكُمْ ۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ النساء: 25، فهذا النص يدل بمنطوقه على أن المسلم إذا لم يكن قادراً على الزواج

(1) الإحكام في أصول الأحكام: علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الآمدي، ج3/ ص69.
(2) تيسير علم أصول الفقه: عبد الله بن يوسف الجديع، ص290.
(3) الوجيز في أصول الفقه: د. وهبة الزحيلي –رحمه الله–، ص171.

بالحرائر يحل له الزواج بالإماء المؤمنات، ويدل بمفهوم المخالفة على أن يحرم عليه الزواج بالإماء الكافرات، عند عدم القدرة على الزواج بالحرائر؛ لإنتفاء الوصف فيه.

قول صلى الله عليه وآله وسلم: «إِذَا كَانَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يَحْمِلِ الْخَبَثَ»[1]، يُفهم منه أن الماء إذا كان أقل من القلتين ينجس ويحمل الخبث بمجرد ملاقاة النجاسة له، وهذا مخالف للحكم المنطوق به وهو عدم التنجس إذا كان الماء زائد عن القلتين.

المطلب الثالث: أنواع مفهوم المخالفة:

لقد تنوع هذا المفهوم بحسب تنوع القيد، وأهم أنواعه:

1- مفهوم الصفة: هو دلالة اللفظ المقيد بصفة على نفي الحكم عن الموصوف عند انتفاء تلك الصفة[2].

ومثل: قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لَيُّ الوَاجِدِ[3] يُحِلُّ عُقُوبَتَهُ وَعِرْضَهُ»[4]، فهذا يدل على أن لي غير الواجد لا يحل عقوبته وعرضه.

مفهوم الشرط: هو دلالة اللفظ الدال على حكم مقيد بشرط ثبوت نقيض هذا الحكم للمسكوت عنه إذا انتفى هذا الشرط[5]، وذلك مثال قوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحۡلَةٗۚ فَإِن طِبۡنَ لَكُمۡ عَن شَيۡءٖ مِّنۡهُ نَفۡسٗا فَكُلُوهُ هَنِيٓـٔٗا مَّرِيٓـٔٗا ۝٤ وَلَا تُؤۡتُواْ ٱلسُّفَهَآءَ أَمۡوَٰلَكُمُ ٱلَّتِي جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمۡ قِيَٰمٗا وَٱرۡزُقُوهُمۡ فِيهَا وَٱكۡسُوهُمۡ وَقُولُواْ لَهُمۡ قَوۡلٗا مَّعۡرُوفٗا﴾ النساء: 4 - 5

---

(1) أخرجه الترمذي، كتاب الطهارة، بَابٌ مِنْهُ آخَرُ، ج1/ ص13، برقم 62، والنسائي، كتاب الطهار، باب التوقيق في الماء، ج1/ ص97، برقم 52، وأبو داود، كتاب الطهارة، باب ما ينجس من الماء، ج1/ ص92، برقم 58.

(2) الوجيز في أصول الفقه: د. وهبة الزحيلي – رحمه الله –، ص171.

(3) لي الواجد: تأخير القادر على أداء ما عليه من الدين.

(4) البخاري في الترجمة، ج5/ ص62، وأخرجه أبو داود، كتاب الأقضية، بَابٌ فِي الْحَبْسِ فِي الدَّيْنِ وَغَيْرِهِ، ج3/ 313، برقم 3628.

(5) أثر الإختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء: د. مصطفى سعيد الخن –رحمه الله –، ص154.

2- فالمنطوق هو إباحة ما طابت به نفس الزوجة من مهرها، والمفهوم حرمة ذلك بغير طيب نفس.

ومثال قوله تعالى: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَآرُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُواْ عَلَيْهِنَّ وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأْتَمِرُواْ بَيْنَكُم بِمَعْرُوفٍ وَإِن تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُۥٓ أُخْرَىٰ﴾ الطلاق: 6، فإنه يدل بمنطوقه على أن الحامل تجب لها النفقة، ويدل بمفهوم الشرط على أن غير الحامل المطلقة طلاقاً بائنا بينونة كبرى لا تجب لها النفقة، لانتفاء الشرط الذي عُلق الحكم عله[1].

مفهوم الغاية: هو أن يدل اللفظ المقيد بغاية على نقيض حكمه عند انتفاء تلك الغاية، مثال[2]: **قَالَ تَعَالَىٰ:** ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَاۖ فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِيٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِۚ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓاْۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ الحجرات: 9

3- فالمنطوق وجوب قتال الفئة الباغية لغاية أن تفيء، والمفهوم ترك قتاله بعد أن تفيء.

ومثال: قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْۚ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّۗ عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْۖ فَٱلْـَٰٔنَ بَٰشِرُوهُنَّ وَٱبْتَغُواْ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْۚ وَكُلُواْ وَٱشْرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِۖ﴾ البقرة: 187، فحتى وما بعدها تدل على أن الحكم نقيض ما قبلها، فلا يصح الأكل بل وجب الصيام.

---

(1) البحر المحيط: بهاء الدين الزركشي، ج5/ ص164.

(2) تيسير علم أصول الفقه: عبد الله الجديع، ص291.

4- مفهوم الحال: هو دلالة اللفظ المفيد بحال من الأحوال على ثبوت نقيض حكمه للمسكوت عنه الذي عدمت فيه تلك الحال[1].

مفهوم الزمان: وهو دلالة اللفظ الذي عُلق فيه بزمان معين على ثبوت نقيض هذا الحكم للمسكوت عنه، الذي انتفى عنه ذلك الزمان، **قَالَ تَعَالَىٰ:** ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ ۚ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِى ٱلْحَجِّ ۗ وَمَا تَفْعَلُوا۟ مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ ٱللَّهُ ۗ وَتَزَوَّدُوا۟ فَإِنَّ خَيْرَ ٱلزَّادِ ٱلتَّقْوَىٰ ۚ وَٱتَّقُونِ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ البقرة: 197

5- فإنه يدل في مفهوم المخالفة عدم صحة الحج في غير زمانه[2].

6- مفهوم المكان: وهو دلالة اللفظ الذي عُلق الحكم فيه بمكان معين على ثبوت نقيض هذا الحكم المسكوت عنه، الذي انتفى عنه ذلك الحكم، [3].

مفهوم العدد: وهو أن يدل اللفظ المقيد بعدد على نقيض حكمه عند انتفاء ذلك العدد، مثال: **قَالَ تَعَالَىٰ:** ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ ۚ ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيْمَٰنِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ ۚ وَٱحْفَظُوٓا۟ أَيْمَٰنَكُمْ ۚ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ المائدة: 89، المنطوق وجوب صيام ثلاثة أيام، والمفهوم ما نقص عن ذلك أو زاد عليه[4].

7- مفهوم العلة: وهو تعليق الحكم بالعلة، وهو دلالة اللفظ المقيد بالعلة على ثبوت نقيض حكمه للمسكوت عنه الذي انتفت عنه تلك العلة، كقوله: حُرمت الخمرة لإسكارها، فإن هذا يدل بمفهومه على أن ما لا إسكار فيه لا يحرم[5].

8- مفهوم اللقب أو مفهوم الاسم: هو مفهوم الاسم الذي يُعبر عن الذات، مثل: محمد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، مفهوم المخالفة: أن غير محمد ليس برسول.

---

(1) المهذب في علم أصول الفقه المقارن: أ. د. عبد الكريم بن محمد النملة، ج4/ ص1778.

(2) المصدر نفسه: ج4/ ص1778-1779.

(3) المصدر نفسه: ج4/ ص1778.

(4) تيسير علم أصول الفقه: الجُديع، ص292.

(5) المهذب في علم أصول الفقه: النملة، ج4/ ص1778.

والحكم عند الأصوليين أن مفهوم اللقب ليس بحجة، فلا يعد المفهوم المخالف للقب حجة، لأن ذكره لا يفيد تقيداً ولا تخصيصاً، ولا احترازاً عما عداه[1].

9- مفهوم الحصر: مفهوم الحصر بـ (إنما) وهو إثبات الحكم ليشيء بصيغته ونفيه عما عداه بمفهوم تلك الصيغة، وقد يقع بغير (إنما) لكن هذا الذي يصح اندراجه منها تحت أنواع هذا المفهوم[2]، ومثاله: قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ»[3]، المنطوق: اعتبار الإعمال بالنيات، والمفهوم: عدم اعتبار الأعمال بغير النيات.

وللحصر عدة صيغ كما سبق، منها:

أ- تقديم النفي على (إلا) كأن يُقال: ما نجح إلا باسم، يدل على نفي النجاح عن غيره وإثباته له.

ب- حصر المبتدأ بالخبر: ومثاله: قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «الشُّفْعَةَ فِي كُلِّ مَا لَمْ يُقْسَمْ»[4]، وقولهم: العالم زيد، وصديقي زيد، هل يدل ذلك على حصر الشفعة فيما لم يقسم؟ وعلى حصر العلم في زيد؟ وعلى حصر الصداقة في زيد؟ أم لا؟.

10- **مفهوم الاستثناء:** هو أن يدل على ثبوت ضد الحكم الثابت للمستثنى منه للمستثنى، وقد أخذ به الجمهور عدا الحنفية، وبه قال الغزالي –رحمه الله–، فإن كانت نفياً كان المستثنى مثبتاً، كقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لَا

---

(1) الوجيز في أصول الفقه: د. الزحيلي –رحمه الله–، ص173.

(2) تيسير علم أصول الفقه: الجُديع، ص292.

(3) أخرجه البخاري، كتاب بدء الوحي، باب كَيْفَ كَانَ بَدْءُ الوَحْيِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟، ج1/ ص6، برقم 1، وأخرجه مسلم، كتاب الإمارة، باب بَابُ قَوْلِهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّةِ»، وَأَنَّهُ يَدْخُلُ فِيهِ الْغَزْوُ وَغَيْرُهُ مِنَ الْأَعْمَالِ، ج3/ ص1515، برقم 1907.

(4) أخرجه البخاري، كتاب الشركة، بَابُ الشَّرِكَةِ فِي الأَرَضِينَ وَغَيْرِهَا، ج3/ ص140، برقم 2495، وأبو داود، أبواب الإجارة، بَابٌ فِي الشُّفْعَةِ، ج3/ ص285، برقم 3514.

نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ»[1]، وكقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لَا صِيَامَ لِمَنْ لَمْ يُبَيِّتْ الصِّيَامَ مِنْ اللَّيْلِ»[2]، وهذا يدل على نفي النكاح عند عدم وجود الولي، وعدم الصيام عند عدم النية، وإثبات لهما عند وجودهما، وإن كانت إثباتاً كان منفياً كقوله: أنت طالق ثلاثاً إلا اثنتين، فإنه يقع واحدة[3].

11- **مفهوم التقسيم:** وهو أن يذكر قسمين ويذكر حكم أحد القسمين فإن هذا يدل على انتفاء ذلك الحكم عن القسم الآخر، مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «الثَّيِّبُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا، وَالْبِكْرُ تُسْتَأْمَرُ، وَإِذْنُهَا سُكُوتُهَا»[4] وهنا قسم المرأة إلى قسمين: الأول: الثيب وهي التي فارقت زوجها، الثاني: البكر وهي التي لم تتزوج، وجعل لكل قسم حكم معين، فحكم الثيب أنها أحق بنفسها أي تستأمر، وحكم البكر أنها تستأذن، فتخصيص الثيب بأنها أحق بنفسها يدل على نفيه عن البكر، وتخصيص البكر بالإستئذان يدل نفيه عن الثيب.

---

(1) أخرجه الترمذي، كتاب النكاح، باب ما جاء لا نكاح إلا بولي، ج4/ ص288، برقم 1021، وقال حديث حسن، وأخرجه أبو داود، كتاب النكاح، باب في الولي، ج2/ ص229، برقم 2085.

(2) أخرجه النسائي في سننه، كتاب الصيام، باب ذِكْرُ اخْتِلَافِ النَّاقِلِينَ لِخَبَرِ حَفْصَةَ فِي ذَلِكَ، ج4/ ص197، برقم 2334.

(3) البحر المحيط في أصول الفقه: الزركشي، ج4/ ص94.

(4) أخرجه مسلم، كتاب النكاح، باب بَابُ اسْتِئْذَانِ الثَّيِّبِ فِي النِّكَاحِ بِالنُّطْقِ، وَالْبِكْرِ بِالسُّكُوتِ، ج2/ ص1037، برقم 1421.

المبحث الثاني: موقف العلماء من الاحتجاج بمفهوم المخالفة

المطلب الأول: أقوال العلماء في حجية مفهوم المخالفة:

أ- ذهب الجمهور (المالكية والشافعية والحنابلة) إلى اعتبار هذا المفهوم طريقاً من طرق الدلالة على الحكم، ولكن وفق شروط لابد من تحقيقها[1].

ب- وقال أبو حنيفة[2]، وابن سريج[3]، والباقلاني[4]، وإمام الحرمين[5]، والقاضي عبد الجبار[6]، وأبو الحسين البصري[7]،

(1) أحكام الفصول: للباجي، ص446، ونهاية السول: للإسنوي، ج2/ ص205، تقريب الأصول: للغرناطي، ص169، الإحكام في أصول الأحكام: للآمدي، ج3/ ص103.

(2) هو النعمان بن الثابت، الفقيه العابد، الورع الكوفي، ولد سنة 80هـ، روى عن عطاء بن رباح، وطبقته، وكان من المبرزين المتفوقين في الذكاء، وكان لا يرضى جوائز الدولة، بل كان ينفق ويواسي من كسبه، والناس في الفقه عيال عليه، توفي سنة 150هـ، رحمه الله تعالى، ينظر: الجواهر المضية: محيي الدين الحنفي، ج1/ ص27.

(3) هو أحمد بن عمر بن سريج البغدادي، كان فقيهاً متكلماً، وكان شيخاً للشافعية في عصره، توفي سنة 306هـ، ينظر: طبقات الشافعية الكبرى: تاج الدين السبكي، ج3/ ص21.

(4) هو أبو بكر القاضي، محمد بن طيب، شيخ أهل السنة ولسانها، وصاحب التصانيف المشهورة في أصول الفقه، كالإرشاد والتقريب، انتهت إليه الرياسة في مذهب الأشاعرة، توفي سنة 403هـ، ينظر: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب: إبراهيم بن علي بن محمد، ابن فرحون،ج2/ ص228.

(5) هو عبد الملك بن عبد الله أبو المعالي الشافعي، أعلم المتأخرين من أصحاب الشافعي على الإطلاق، المجمع على إمامته، المتفق على غزارة علمه، أشهر مصنفاته: نهاية الطلب في دراية المذهب، والبرهان في الأصول، توفي سنة 478هـ، ينظر: طبقات الشافعية الكبرى: للسبكي، ج5/ ص165.

(6) هو قاضي القضاة، أبو الحسن، من كبار شيوخ المعتزلة، وهو المراد حين يطلق القاضي، من مصنفاته: المغني، شرح الأصول الخمسة، طبقات المعتزلة، والعمد، توفي 415هـ، شذرات الذهب في أخبار من ذهب: عبد الحي بن أحمد ابن العماد العَكري الحنبلي، ج3/ ص202.

(7) محمد بن علي الطيب الطبري الشافعي، المعتزلي، من مصنفاته: المعتمد، توفي 436هـ، ينظر: وفيات الأعيان: لابن خلكان، ج4/ ص271.

والباجي[1]، وابن حزم[2]: قالوا: لا يعد مفهوم المخالفة (دليل الخطاب) حجة في الشريعة، ولا يرونه طريقاً من طرق الدلالة على الحكم في نصوص الكتاب والسنة، فالنصوص تدل بمنطوق ألفاظها في محل النطق، وتدل بمفهومها الموافق محل السكوت، وليس لها مفهوم مخالف تدل على الأحكام، وإذا انتفى حكم المنطوق عن المفهوم في نص من النصوص ذلك في دليل أخر كالعدم الأصلي، أو البراءة الأصلية، وذلك كانتفاء وجوب الزكاة عن الغنم المعلوفة[3].

والحنفية يسمون مفهوم المخالفة بالمخصوص بالذكر، وقد قال أبو بكر الجصاص[4]: "وَمَذْهَبُ أَصْحَابِنَا فِي ذَلِكَ أَنَّ الْمَخْصُوصَ بِالذِّكْرِ حُكْمُهُ مَقْصُورٌ عَلَيْهِ وَلَا دَلَالَةَ فِيهِ عَلَى أَنَّ حُكْمَ مَا عَدَاهُ بِخِلَافِهِ سَوَاءٌ كَانَ ذَا وَصْفَيْنِ فَخُصَّ أَحَدُهُمَا بِالذَّكَرِ أَوْ كَانَ ذَا أَوْصَافٍ كَثِيرَةٍ فَخُصَّ بَعْضُهَا بِالذِّكْرِ ثُمَّ عُلِّقَ بِهِ حُكْمٌ"[5].

ومن الطبيعي أن يكون موقف ابن حزم من مفهوم المخالفة كموقف الحنفية فهو لم يقل بمفهوم الموافقة حتى يقول بمفهوم المخالفة، فإذا كان لم يرتضي القول بإعطاء حكم المنطوق للمسكوت عنه في حال المساواة أو الأولوية؛ خشية الوقوع في القياس، فعدم القول بمفهوم المخالفة أولى، وقد كان هجومه في الإحكام[6]،

---

(1) الباجي: أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي، فقهي مالكي كبير، حاز الرياسة في الأندلس، له: أحكام الفصول في إحكام الأصول، الحدود، المنقى شرح الموطأ، توفي 474هـ، ينظر: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب: لابن فرحون، ج1/ ص377.

(2) هو علي بن أحمد، أبو محمد، الأموي، الظاهري، كان حافظاً، عالماً بعلوم الحديث، وفقيه، وكان شافعي المذهب، وكان عاملاً بعلمه، من مصنفاته: المحلى بالآثار، الإحكام في أصول الأحكام، توفي 456هـ، ينظر: شذرات الذهب: لابن العماد العكري، ج3/ ص299.

(3) المهذب في علم أصول الفقه: ص1777.

(4) هو أحمد بن علي أبو بكر الجصاص، من علماء الحنفية، انتهت له رئاسة المذهب، وتولى القضاء، له كتاب (أحكام القرآن) توفي سنة 370هـ، يُنظر: الجواهر المضية في طبقات الحنفية: عبد القادر بن محمد محيي الدين الحنفي، ج1/ ص85.

(5) الفصول في الأصول: أبو بكر الجصاص، ج1/ ص291.

(6) الإحكام في أصول الأحكام: لابن حزم، ج7/ ص53 ومابعدها.

والنبذ[1]، وملخص إبطال القياس[2]، والمحلى[3]، على المفاهيم جملة، وسمى في بعض المواطن كلاً من مفهوم الموافقة والمخالفة بدليل الخطاب، هكذا يقول ابن حزم في موقفه من مفهوم الموافقة، مخالفاً للجمهور، ولكنه في مفهوم المخالفة يلتقي مع الحنفية وفريق من المتكلمين الذي ينكرون حجية هذا المفهوم[4].

وهنا لا بد من القول أن الظاهرية وإن كانوا يلتقون مع الجمهور في كثير من الأحكام، فمأخذهم في ذلك غير طريق المفهوم كالبراءة الأصلية، أو دليل أخر، وليُذكر لذلك مثالاً: قال ابن حزم: إن قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «إِنَّمَا الوَلاَءُ لِمَنْ أَعْتَقَ»[5]، دليل على أن لا ولاء لمن لم يعتق ... ثم قال: وليس كما ظنوا ولكن لما كان الأصل أن لا ولاء لأحد على أحد بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ الحجرات: 10، وبقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «كُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ»[6]، ثم جاء الحديث المذكور فوجب به الولاء لمن أعتق، وبقي من لم يعتق على ما كان عليه منذ خلق من أن لا ولاء لآخر عليه إلا من أوجب عليه الإجماع المنقول المتيقن إلى حكم النبي صلى الله عليه وآله وسلم، مثل: ما تناسل من المعتق من أصلاب أبنائه الذكور من كل من يرجع إليه نسبه ممن حمل به بعد الولاء المنعقد على الذي ينتسب إليه كأسامة بن زيد[7] وغيره ولولا قوله ﷺ إنما الولاء لمن أعتق ما وجب المعتق ولاء على المعتق[8].

---

(1) النبذ في أصول الفقه (النبذة الكافية في أحكام أصول الدين): لابن حزم، ص52.

(2) ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل: لابن حزم، 29.

(3) المحلى بالآثار: لابن حزم، ج1/ ص56.

(4) الإحكام في أصول الأحكام: لابن حزم، ج7/ ص886.

(5) أخرجه البخاري، كتاب البيوع، باب البيع والشراء مع النساء، ج7/ ص368، برقم 2011.

(6) أخرجه مسلم، في كتاب البر والصلة، والآداب، باب تحريم ظلم المسلم وخزله واحتقاره، ج12/ ص426، برقم 4650.

(7) صحابي مشهور، حب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وابن حبه، أمه أم أيمن، مات في المدينة سنة 54هـ، الإصابة في تمييز الصحابة: لابن حجر العسقلاني، ج1/ ص31.

(8) الإحكام في أصول الأحكام: لابن حزم، ج7/ ص989.

المطلب الثاني: مجال مفهوم المخالفة:

هل القول بمفهوم المخالفة أو عدم العمل به يشمل مع الكتاب والسنة عمل الناس أيضاً؟

أما القائلون بمفهوم المخالفة في كلام الشارع فهم قائلون به أيضاً في كلام الناس في مصنفاتهم وعقودهم، إلا ما روي عن بعض الشافعية من المتأخرين، أنه قصر القول بمفهوم المخالفة عن الكتاب والسنة[1]، والحنفية عموماً في نفيهم لمفهوم المخالفة متفقون على هذا النفي في نصوص الكتاب والسنة، وفيما عدا ذلك لا خلاف.

1- صرح أبو بكر الجصاص عن شيخه[2]، عدم التفريق بين كلام الله ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم، وبين كلام الناس، فمفهوم المخالفة منفي فيهما، واستشهد بكلام عن أبي يوسف[3] وبما روي عن محمد بن الحسن الشيباني[4] رحمهما الله تعالى: إذا حاصر المسلمون حصناً من حصون المشركين وقال رجل من أهل الحصن: أمّنوني على أن أدلكم على مئة رأس من السبي في قرية كذا، فأمنه المسلمون، فنزل ثم لم يخبر بشيء، فإنه يرد إلى مأمنه، لأنه لم يقل: إن لم أدلكم فلا أمان لي.

فقال أبو بكر الجصاص: "فَلَمْ يَجْعَلْ مُحَمَّدٌ وُقُوعَ الْأَمَانِ عَلَى هَذَا الشَّرْطِ دَلِيلًا عَلَى أَنَّهُ مَتَى لَمْ يَفِ بِالشَّرْطِ فَلَا أَمَانَ لَهُ. وَهَذَا يَدُلُّ مِنْ مَذْهَبِهِ دَلَالَةً وَاضِحَةً عَلَى أَنَّ التَّخْصِيصَ بِالذِّكْرِ أَوْ التَّعْلِيقَ بِالشَّرْطِ لَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ مَا عَدَاهُ فَحُكْمُهُ بِخِلَافِهِ"[5]، وبهذا يتبين أن الجصاص استشهد بواقعة محمد بن الحسن في كلام الناس حين لم يأخذ فيها بمفهوم المخالفة.

---

(1) البحري المحيط: للزركشي، ج4/ ص14، إرشاد الفحول: للشوكاني، ص303.
(2) أبو الحسن الكرخي.
(3) يعقوب بن إبراهيم الأنصاري، صاحب أبي حنيفة، وقاضي القضاة، مات ببغداد 182هـ، ينظر: تاج التراجم: لابن قُطلُوبغا السودوني، ص81.
(4) صاحب أبي حنيفة، أخذ عنه العلم، ثم عن أبي يوسف، له كتب ظاهر الرواية، توفي سنة 189هـ، ينظر: تاج التراجم: لابن قطلوبغا، ص159.
(5) الفصول في الأصول: الجصاص، ج1/ ص239.

2- أما المتأخرون من الحنفية: حصروا نفي القول بمفهوم المخالفة بأقسامه في كلام الشارع فقط، وقالوا به في المصنفات الفقهية وفي كلام الناس في عقودهم وشروطهم وسائر عباراتهم، نزولاً على حكم العرف والعادة إذ جرت العادة أن الناس يقيدون كلامهم بقيد من هذه القيود إلا لفائدة، وذلك ما صرح به الكمال بن الهمام[1] في التحرير فقال: "وَالْحَنَفِيَّةُ يَنْفُونَهُ بِأَقْسَامِهِ فِي كَلَامِ الشَّارِعِ فَقَطْ"[2]، وأيد ذلك صاحب التقرير والتحبير[3] بما نقله عن شمس الأئمة الكردي[4]: "أَنَّ تَخْصِيصَ الشَّيْءِ بِالذِّكْرِ لَا يَدُلُّ عَلَى نَفْيِ الْحُكْمِ عَمَّا عَدَاهُ فِي خِطَابَاتِ الشَّارِعِ فَأَمَّا فِي مُتَفَاهَمِ النَّاسِ وَعُرْفِهِمْ، وَفِي الْمُعَامَلَاتِ وَالْعَقْلِيَّاتِ يَدُلُّ"، وذكر شمس الأئمة السرخسي[5]: أنه ليس بحجة في خطابات الشرع، وأما في مصطلح الناس وعرفهم فهو حجة[6]، وعكس ذلك بعض المتأخرين من الشافعية: فهو حجة في كلام الله ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم وليس حجة في كلام المصنفين وغيرهم[7].

وهكذا يكون المتكلمون ومتأخرو الحنفية متفقين على القول بمفهوم المخالفة في كلام الناس ومصطلحاتهم، فالفقهاء مثلاً: يقصدون بذكر الحكم في المنطوق فيه عن

---

(1) محمد بن عبد الواحد كمال الدين الحنفي، عالم بالأصول والتفسير والفقه والفرائض، له: فتح القدير شرح الهداية، والتحرير في أصول الفقه، توفي سنة 861هـ، ينظر: شذرات الذهب: لابن العماد العكري، ج9/ ص437.

(2) التقرير والتحبير على تحرير الكمال لابن الهمام: لابن الموقت الحنفي، ج1/ ص177.

(3) محمد بن محمد بن الحسن المعروف بابن الأمير الحلبي، كان من مشاهير علماء الحنفية في حلب، له عدد من المصنفات، منه: التقرير والتحبير شرح التحرير لابن الهمام، توفي سنة 879هـ، ينظر: شذرات الذهب: لابن العماد، ج9/ ص490.

(4) عبد الغفور بن لقمان بن محمد تاج الدين أبو المفاخر الكردي، نسبة إلى كرد، قرية بخوارزم، تولى قضاء حلب، وكان من أعلام الحنفية، من مصنفاته: شرح الجامع الصغير، شرح الجامع الكبير، في الفقه، وحيرة الفقهاء، جمع فيه ما يحار في حله العلماء، ينظر: تاج التراجم: لابن قطلوبغا، ص894.

(5) محمد بن أحمد الفقيه الحنفي الأصولي، إمام حجة، ثبت، متكلم، له المبسوط في الفقه، وأصول السرخسي، توفي سنة 483هـ، ينظر: الجواهر المضية في طبقات الحنفية: محيي الدين الحنفي، ج2/ ص28.

(6) إرشاد الفحول: للشوكاني، ص303، نقلاً عن شرح السير الكبير: للسرخسي.

(7) حكاه الزركشي، ينظر: البحر المحيط: للزركشي، ج4/ ص14.

المفهوم غالباً، كقولهم: تجب الجمعة على كل ذكر حر بالغ عاقل مقيم، فإنهم يريدون بهذه الصفات نفي الوجوب عن مخالفها، ويستدل به الفقيه على نفي الوجوب عن المرأة والمسافر والصبي[1].

المطلب الثالث: تحرير محل النزاع:

اتفق الأصوليون على الاحتجاج بمفهوم المخالفة، (وهو مفهوم الصفة، أو الشرط، أو الغاية، أو العدد) والعمل به في التصرفات والأقوال، والتعامل بين الناس، وتفسير العقود.

كما اتفقوا على عدم الاحتجاج بمفهوم المخالفة (اللقب) سواء في تفسير النصوص الشرعية أو القانونية أو تفسير كلام الناس وعقودهم وتصرفاتهم، ثم اختلفوا في العمل به (مفهوم الوصف أو الشرط أو الغاية أو العدد) في أثناء تفسير النصوص الشرعية من القرآن والسنة.

المطلب الرابع: أدلة القائلين بحجية مفهوم المخالفة:

استدل الجمهور (المالكية، والشافعية، والحنابلة) على ما ذهبوا إليه من اعتبارهم هذا المفهوم طريقاً من طرق الدلالة على الحكم بالنص والمعقول[2]:

أما النص:

قول النبي ﷺ قال لما نزل قوله تعالى: ﴿ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْفَٰسِقِينَ﴾ التوبة: 80 قال: «إِنِّي خُيِّرْتُ فَاخْتَرْتُ، لَوْ أَعْلَمُ أَنِّي إِنْ زِدْتُ عَلَى السَّبْعِينَ

(1) ينظر: رد المحتار على الدر المختار –حاشية ابن عابدين–: محمد أمين بن عمر بن عابدين، ج3/ ص416، وتفسير النصوص: للدكتور محمد أديب صالح، ج1/ ص688.

(2) إحكام الفصول: للباجي، ص446، ونهاية السول: للإسنوي، ج2/ ص205، وتقريب الأصول: للغرناطي، ص169، والإحكام: للآمدي، ج3/ ص803، والتبصرة في أصول الفقه: للشيرازي، ص208، والمحصول: للرازي، ج1/ ص228، والبحر المحيط: للزركشي، ج4/ ص14.

يُغْفَرُ لَهُم لَزِدْتُ عَلَيْهَا»[1]، فقيل: إن ما زاد على السبعين يكون له من الحكم خلاف المنطوق، وإلا لما قال ذلك.

1- قوله: «وَفِي صَدَقَةِ الغَنَمِ فِي سَائِمَتِهَا»[2]، أثبت بمنطوقه أن الزكاة واجبة في السائمة، التي لا ترعى الكلأ المباح، ونفاها عن غير السائمة، فلا زكاة في المعلوفة باتفاق الأئمة إلا مالك، فقد قال أن المعلوفة تجب فيها الزكاة[3]، وهذا الحكم يثبت من طريق مفهوم المخالفة عند الجمهور، ومن طريق الرجوع إلى الأصل عند الحنفية إذ الأصل المعمول به قبل ورود هذا النص هو عدم وجوب الزكاة في الغنم مطلقاً، فلما ورد النص بإيجاب الزكاة في السائمة منها بقي المعلوف على براءة الأصل[4].

قال الشافعي –وهو من أئمة اللغة- مستدلاً على رؤية المؤمنين ربهم **قَالَ تَعَالَىٰ**: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمۡ عَن رَّبِّهِمۡ يَوۡمَئِذٖ لَّمَحۡجُوبُونَ﴾ المطففين: 15

2- لما حجب قوماً عنه بالسخط دلَّ على أن قوماً يرونه بالرضا[5].

3- لما سمع أبو عبيدة القاسم بن سلام[6] قوله: «لَيُّ الوَاجِدِ يُحِلُّ عُقُوبَتَهُ وَعِرْضَهُ»[7]، قال: هذا يدل على أن لي غير الواجد لا يحل عقوبته، ولما سمع

---

(1) أخرجه البخاري، كتاب الجنائز، بَابُ مَا يُكْرَهُ مِنَ الصَّلاَةِ عَلَى المُنَافِقِينَ، وَالِاسْتِغْفَارِ لِلْمُشْرِكِينَ، ج2/ ص97، برقم 1366.

(2) أخرجه البخاري، كتاب الزكاة، باب زكاة الغنم، ج2/ ص118، برقم 1454.

(3) الموطأ: للإمام مالك شرحه، ج2/ ص113، تبيين الحقائق: للزيلعي، ج1/ ص259، والمهذب: للشيرازي، ج1/ ص142، والمغني: لابن قدامة، ج2/ ص576.

(4) مباحث الكتاب والسنة: د. محمد سعيد البوطي –رحمه الله-، ص84 وما بعدها.

(5) مباحث الكتاب والسنة: د. محمد سعيد البوطي –رحمه الله-، ص84 وما بعدها.

(6) أبو عبيدة القاسم بن سلام الإمام في اللغة والنحو والتفسير، توفي 224هـ، ينظر: معجم الأدباء – إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب-: لشهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، ج16/ ص254.

(7) البخاري في الترجمة، ج5/ ص62، وأخرجه أبو داود، كتاب الأقضية، بَابٌ فِي الْحَبْسِ فِي الدَّيْنِ وَغَيْرِهِ، ج3/ 313، برقم 3628.

قوله ﷺ: «مَطْلُ الغَنِيِّ ظُلْمٌ»[1]، قال: بدل على أن مطل غير الغني ليس بظلم، إلى غير ذلك من الأمثلة[2].

4- نهى النبي ﷺ «عَنْ أَكْلِ كُلِّ ذِي نَابٍ مِنَ السِّبَاعِ»[3]، فقال الشافعي: دلَّ نهيه على إباحة غير ذوات الأَنياب من السباع[4].

5- اتفق الصحابة على أن قوله ﷺ: «إِذَا الْتَقَى الْخِتَانَانِ فَقَدْ وَجَبَ الْغُسْلُ»[5] ناسخ لقوله ﷺ: «إِنَّمَا الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ»[6]، ولولا قوله ﷺ الماء من الماء يدل على نفي الغسل من غير إنزال لما كان منسوخاً.

أما المعقول:

فقالوا: إن الذي يتفق مع المنطق البياني السليم أن القيد وصف أو شرط أو غاية لا يمكن أن يوجد عبثاً وإنما يكون ذكره لسبب، فإذا لم يكن هناك مقاصد بيانية أخرى من وراء ذلك القيد مع الترغيب أو الترهيب أو نحوهما، ولم يقم دليل خاص على حكم المسكوت عنه غير أخذه من التقييد كان لابد من الأخذ بهذا الطريق من طرق الدلالة، فإن كان الحل مقيداً ما فالتحريم عند تخلف هذا القيد، وإذا كانت الحرمة مقيدة بقيد فالحكم بالحل يكون إذا تخلف ذلك القيد والعدول عن ذلك معناه: ادعاء أن ذكر القيد في نصوص الكتاب والسنة كان عبثاً بلا فائدة والعبث لا يمكن صدوره من الشارع الحكيم، وقد وقع الأخذ به من الصحابة وأعلام اللغة.

---

(1) أخرجه البخاري، كتاب الحوالات، باب الحوالة وهل يرجع في الحوالة؟، ج3/ ص94، برقم 2287.
(2) ينظر: كشف الأسرار: للبزدوي، ج2/ ص473.
(3) أخرجه البخاري، كتاب الذبائح والصيد، بَابُ أَكْلِ كُلِّ ذِي نَابٍ مِنَ السِّبَاعِ، ج7/ ص96، 5530.
(4) الأم: للشافعي، ج5/ ص6.
(5) أخرجه ابن ماجه، كتاب الطهارة وسننها، بَابُ مَا جَاءَ فِي وُجُوبِ الْغُسْلِ إِذَا الْتَقَى الْخِتَانَانِ، ج1/ ص199، برقم 608.
(6) أخرجه مسلم، كتاب الطهارة، باب الماء من الماء، ج1/ ص296، برقم 343.

المطلب الخامس: أدلة منكري حجية مفهوم المخالفة:

قَالَ تَعَالَى: ﴿إِنَّ عِدَّةَ ٱلشُّهُورِ عِندَ ٱللَّهِ ٱثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِى كِتَٰبِ ٱللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ مِنْهَآ أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوا۟ فِيهِنَّ أَنفُسَكُمْ وَقَٰتِلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَٰتِلُونَكُمْ كَآفَّةً وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾التوبة:36

1- دلَّ منطوق هذا النص على أن الظلمَ حرام في الأشهر الأربعة الحرم، فلو أخذ بمفهوم المخالفة (دليل الخطاب) لكان الظلم مباحاً فيما عداها من أشهر السنة، وهذا خارج قواعد الشريعة وأحكامها.

ولم يقل به أحد، فالظلم حرام في كل الأوقات وإنما خصص الله هذه الأشهر فقط تشريفاً لها، وبياناً لعظيم حرمتها[1].

قَالَ تَعَالَى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّى فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۝٢٣ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ وَٱذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَىٰٓ أَن يَهْدِيَنِ رَبِّى لِأَقْرَبَ مِنْ هَٰذَا رَشَدًا﴾ الكهف: 23 - 24، تدل الآية بمنطوقها على أن النهي مقيد بأن يكون الفعل في الغد، وتدل بالمفهوم المخالف أن ما يفعله بعد يومين أو ثلاثة غير منهي عنه، أن يقول: إني فاعل ذلك إذا لم يقل إلا أن يشاء الله، مع أن النهي عن ذلك ثابت في كل الأوقات وهذا لا يتنافى مع العبودية لله[2].

قَالَ تَعَالَى: ﴿وَلْيَسْتَعْفِفِ ٱلَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّىٰ يُغْنِيَهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ وَٱلَّذِينَ يَبْتَغُونَ ٱلْكِتَٰبَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَءَاتُوهُم مِّن مَّالِ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ ءَاتَىٰكُمْ وَلَا تُكْرِهُوا۟ فَتَيَٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِّتَبْتَغُوا۟ عَرَضَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَمَن يُكْرِههُّنَّ فَإِنَّ ٱللَّهَ مِنۢ بَعْدِ إِكْرَٰهِهِنَّ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ النور: 33

يدل النص بمنطوقه على عدم جواز إكراه الفتيات على البقاء إن أردن الستر والاستقامة، وعدم الانزلاق والانحراف، وهو ما عبر عنه الكتاب بالتحصن، ويدل

(1) أثر الاختلاف في القواعد الأصولية: د. مصطفى الخن، ص680، وأصول الفقه: د. محمد أبو زهرة، ص142.
(2) تفسير النصوص: د. محمد أديب صالح، ج1/ ص681.

بمفهوم المخالفة – لو أخذ به – على جواز إكراه الفتيات على البغاء إن لم يردن التحصن، وهذا غير وارد مطلقاً، فالله ﷻ لا يأمر بالفحشاء وشرط إرادتهن التحصن إنما ذكر لبيان الواقع، لأن ذلك هو الذي يصور وقع الإكراه، وقد كان عند أبي سلول[1] بعض الجواري اللاتي يكرههن على البغاء طلباً لكسب المال من طريقهن، فأما إذا كانت هي راغبة في الزنا لم يتصور إكراه، ولم يكن ذكره ليكون شرطاً تنتفي حرمة الإكراه على البغاء بانتفائه بالأولى، ولذلك اعتبر ابن العربي[2] أن من الغفلة عن الحقائق التعلق بالمفهوم بالآية[3].

أنه لو كان تقييد الحكم بقيد يدل على انتفاء القيد لقبح السؤال، مثل قوله: أخرج الزكاة عن ماشيتك السائمة، فهل أخرجها عن المعلوفة؟ لأنه يكون استفهاماً عما دل عليه اللفظ من أن الواقع حسن ليس قبيح[4].

المطلب السادس: المناقشة والترجيح[5]:

رد الحنفية على الجمهور بما يلي:

1- لا تثبت حجية اللغة إلا بالنقل المتواتر، ولم يرد نقل متواتر عن علماء اللغة بأن دلالة الكلام على المفهوم المخالف معمول بها.

2- أن الإمام الشافعي وأبا عبيد القاسم بن سلام قالا بمفهوم المخالفة عن اجتهاد، فلا يجب تقليدهما فيه، وإن كانا قالا به عن نقل فلا يثبت هذا بقول الآحاد.

---

(1) عبد الله بن أبي سلول، رأس المنافقين في الإسلام، من أهل المدينة، ظهر إسلامه بعد وقعة بدر تقية، وكان يشمت بالمسلمين كلما حلت بهم نازلة، ويقوم بنشرها، نزل في ذمه آيات كثيرة، مات سنة 9هـ، صلى النبي عليه وكفنه بقميصه قبل النهي عن الصلاة على المنافقين، ينظر: تهذيب الأسماء واللغات: للنووي، ج1/ ص360.

(2) أبو بكر محمد بن عبد الله الأشبيلي، المالكي، له: أحكام القرآن، عارضة الأحوذي، توفي 543هـ، يُنظر: الديباج المذهب: لابن فرحون، ج2/ ص252.

(3) أحكام القرآن: لابن العربي، ج3/ ص1374.

(4) أثر الاختلاف في القواعد الأصولية: د. الخن –رحمه الله–، ص182.

(5) شرح الكوكب المنير: لابن النجار، ج3/ ص489، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية: د. الخن –رحمه الله–، ص178.

3- ردوا على حديث النبي ﷺ في زيادته الاستغفار عن السبعين بأن هذا الخبر خبر آحاد لا تقوم به الحجة في إثبات اللغة.

رد الجمهور على الحنفية:

1- يعمل بخبر الآحاد اتفاقاً، ولا يشترط التواتر إلا في العقيدة أو ما ثبت في الدين بالضرورة.

2- إن ما نقله الإمام مالك والشافعي وأحمد وغيرهم إنما هو بناء على نصوص تثبت العمل بمفهوم المخالفة وليس اجتهاداً.

3- إن العمل بمفهوم المخالفة لم يكن على إطلاقه بل لابد من شروط يجب تحققها ليعمل به.

الترجيح:

بعد عرض لمفهوم المخالفة وأنواعه وموقف العلماء منه وأدلتهم للأخذ به أو لنفيه، يتبين أن أدلة الجمهور أقوى فيما ذهبوا إليه، فإثبات هذا المفهوم واعتباره طريقاً من طرق الدلالة على الحكم يتفق مع طبيعة لغة العرب، ومدلولات الخطاب فيها، وقد عُلم أن القول به قد صدر عن رجال هم من أئمة اللغة، كالإمام الشافعي، وأبي عبيد القاسم بن سلام، كما أن الأخذ بهذا المفهوم يفسح المجال للعقلية الفقهية أن تنطلق في ميادين الاستنباط فلا تقف عند ظاهر اللفظ وإنما تستشف ما وراءه ما دام ذلك لا ينبو عن اللغة ولا ينافي عرف الشرع، ثم إن الذاهبين إلى الاحتجاج بمفهوم المخالفة لم يقولوا بالاحتجاج به مطلقاً وخالياً من الشروط والقيود، بل اشترطوا للاحتجاج به شروطاً سأذكرها إن شاء الله في المبحث الآتي.

المبحث الثالث: شروط العمل بمفهوم المخالفة وموانعه

المطلب الأول: شروط العمل بمفهوم المخالفة عند القائلين به:

وهذه الشروط هي:

أن لا تظهر في المسكوت عنه أولوية أو مساواة للمنطوق، وإلا استلزم ثبوت الحكم في المسكوت عنه، فكان مفهوم موافقة[1]، مثال: **قَالَ تَعَالَى:** ﴿لَّا تَجْعَلْ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُومًا مَّخْذُولًا ۝٢٢ * وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ ٱلْكِبَرَ أَحَدُهُمَآ أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾ الإسراء: 22 - 23، فإنه لا يفهم من الآية الكريمة جواز ضرب الوالدين، لأن الضرب المسكوت عنه أولى بالحرمة من التأفيف المنطوق به[2].

أن يكون الكلام الذي ذكر فيه القيد مستقلاً، فلو ذكر على وجه التبعية لشيء آخر فلا مفهوم له[3].

أن لا يكون المنطوق ذكر لزيادة الامتنان على المسكوت عنه، نحو قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى سَخَّرَ ٱلْبَحْرَ لِتَأْكُلُواْ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُواْ مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا ۖ وَتَرَى ٱلْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُواْ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ النحل: 14، فلا يدل على منع القديد من لحم ما يؤكل مما يخرج من البحر كغيره، فهنا قيد اللحم

---

(1) شرح الكوكب المنير: لابن النجار، ج3/ ص489، وأثر الاختلاف في القواعد الأصولية: د. الخن، ص178.

(2) المستصفى: للغزالي، ج2/ ص228.

(3) البحر المحيط: للزركشي، ج4/ ص23، وإرشاد الفحول: للشوكاني، ص305، والمهذب: للشيرازي، ج1/ ص194، والهداية مع فتح القدير للمرغيناني، ج2/ ص113.

بكونه طرياً وتقييده بذلك لا يمنع أكل ما ليس بطري، لأن الوصف قد قصر به الامتنان على العباد بهذه النعمة[1].

1- أن لا يكون المنطوق قد قصد به التفخيم وتأكيد الحال كقوله ﷺ: «لاَ يَحِلُّ لِامْرَأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَاليَوْمِ الآخِرِ، أَنْ تُحِدَّ عَلَى مَيِّتٍ فَوْقَ ثَلاَثٍ»[2] فإن التقييد بالإيمان لا مفهوم له، وإنما ذكر للتفخيم في الأمر، وأن هذا لا يليق بمن كان مؤمناً[3].

وكقوله ﷺ: «الحَجُّ عَرَفَةُ»[4]، ويحتمل أن يكون منه، و«إِنَّمَا الرِّبَا فِي النَّسِيئَةِ»[5]، إذا كان أصل الربا عندهم ومعظمه إنما هو النسيئة[6].

2- ألا يوجد دليل خاص في المسكوت عنه المراد اعطاؤه حكماً مخالفاً يدل على حكمه، فإن وجد هذا الدليل الخاص فهو طريق الحكم لا مفهوم المخالفة[7].

3- أن لا يعارضه ما هو أرجح منه، فإن عارضه دليل أقوى منه وجب العمل به، وترك المفهوم، فيجوز تركه بنص يضاده وبفحوى مقطوع به يعارضه، كفهم مشاركة الأمة العبد في سراية العتق، إما القياس إذا عارضه قال أبو بكر الباقلاني: لا يجوز ترك المفهوميه علماً أنه يجوز ترك العموم بالقياس وذلك كالأمثلة الآتية:

---

(1) البحر المحيط: للزركشي، ج4/ ص22، وإرشاد الفحول: للشوكاني، ص305.

(2) أخرجه البخاري، كتاب الجنائز، بَابُ إِحْدَادِ المَرْأَةِ عَلَى غَيْرِ زَوْجِهَا، ج2/ ص78، برقم 1280.

(3) إرشاد الفحول: للشوكاني، ص305، وشرح الكوكب المنير: لابن النجار، ج3/ ص492.

(4) أخرجه الترمذي، كتاب الحج، بَابُ مَا جَاءَ فِيمَنْ أَدْرَكَ الإِمَامَ بِجَمْعٍ فَقَدْ أَدْرَكَ الحَجَّ، ج3/ ص439، برقم 814.

(5) أخرجه مسلم، كتاب المساقاة، بَابُ بَيْعِ الطَّعَامِ مِثْلًا بِمِثْلٍ، ج3/ ص1218، برقم 1596.

(6) البحر المحيط: للزركشي، ج4/ ص23.

(7) تبيين الحقائق: للزيلعي، ج6/ ص102، الشرح الكبير: للدريدر، ج4/ ص238، مغني المحتاج: للشربيني، ج4/ ص16، المغني: لابن قدامة، ج7/ ص652.

قَالَ تَعَالَى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُبِينًا﴾ النساء: 101، فإن النص قيد قصر الصلاة بحالة الخوف، فيدل بمفهومه على عدم جواز القصر في حالة الأمن ولكن مفهوم المخالفة لم يتحقق، لأنه قد عارضه منطوق بيَّن أن الرخصة عامة في الخوف والأمن[1]، فيجب ترك مفهوم المخالفة لأن هذا المنطوق أقوى منه فلم يعمل بمفهوم المخالفة[2].

- قال ﷺ: «إِنَّمَا الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ»[3]، يدل بمفهومه أنه لا غسل إذا لم يكن إنزال، إلا أن هذا المفهوم عارضه حديث السيدة عائشة رضي الله عنها، قال رسول الله ﷺ: «إِذَا جَلَسَ بَيْنَ شُعَبِهَا الْأَرْبَعِ وَمَسَّ الْخِتَانُ الْخِتَانَ فَقَدْ وَجَبَ الْغُسْلُ»[4]، فلا يعمل بالمفهوم، ويكون الحكم وجوب الغسل عند التقاء الختانين وإن لم يكن إنزال[5].

أن لا يكون ذكر القيد في النص قد خرج مخرج الغالب وإلا فلا يعتبر مفهومه[6]، كقوله حين ذكر المحرمات من النساء: **قَالَ تَعَالَى:** ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ

---

(1) وذلك ما ورد أن يَعْلَى بْنِ أُمَيَّةَ، قَالَ: قُلْتُ لِعُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ، إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ فَقَدْ أَمِنَ النَّاسُ، فَقَالَ: عَجِبْتُ مِمَّا عَجِبْتُ مِنْهُ، فَسَأَلْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ عَنْ ذَلِكَ، فَقَالَ «صَدَقَةٌ تَصَدَّقَ اللهُ بِهَا عَلَيْكُمْ، فَاقْبَلُوا صَدَقَتَهُ»، أخرجه مسلم، كتاب صلاة المسافر وقصرها، بَابُ صَلَاةِ الْمُسَافِرِينَ وَقَصْرِهَا، ج1/ ص478، برقم 686.

(2) تفسير النصوص: د. محمد أديب صالح، ج1/ ص673.

(3) أخرجه مسلم، كتاب الطهارة، باب الماء من الماء، ج1/ ص296، برقم 343.

(4) أخرجه مسلم، كتاب الحيض، بَابُ نَسْخِ الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ وَوُجُوبِ الْغُسْلِ بِالْتِقَاءِ الْخِتَانَيْنِ، ج1/ ص271، برقم 349.

(5) حاشية ابن عابدين: ابن عابدين، ج1/ ص154، وبداية المجتهد ونهاية المقتصد: لابن رشد، ج1/ ص44، ومغني المحتاج: للشربيني، ج1/ ص68، وكشاف القناع: للبهوتي، ج1/ ص158.

(6) شرح تنقيح الفصول: للقرافي، ص272، وشرح الكوكب المنير: لابن النجار، ج3/ ص490، والبحر المحيط: للزركشي، ج4/ ص19.

وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرۡضَعۡنَكُمۡ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمۡ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلۡتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمۡ تَكُونُواْ دَخَلۡتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡكُمۡ وَحَلَٰٓئِلُ أَبۡنَآئِكُمُ ٱلَّذِينَ مِنۡ أَصۡلَٰبِكُمۡ وَأَن تَجۡمَعُواْ بَيۡنَ ٱلۡأُخۡتَيۡنِ إِلَّا مَا قَدۡ سَلَفَۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورٗا رَّحِيمٗا﴾ النساء: 23

4- فإن الغالب من حال الربائب كونهن في حجور أزواج أمهاتهن فقيد به لذلك، لا لأن حكم اللاتي لسنا في الحجور بخلافه فيكون زواج الرجل بربيبته من زوجته المدخول بها حرام، لم يخرج عن ذلك إلا المالكية حيث ذهب الإمام مالك إلى أنه لا تتراءى فيه أي فائدة غير الاحتراز، فأخذ بمفهوم المخالفة، وهو عدم حرمة الربيبة على الرجل الذي تزوج أمها وهي كبيرة لم تنشأ في حجره ورعايته[1]، وكذلك فعل ابن حزم ومن معه من الظاهرية، سيراً مع ما يرونه من الظاهر[2].

5- أن لا يكون المنطوق خرج لبيان حكم حادثة اقتضت بيان الحكم المذكور[3]، كما روي أن النبي ﷺ مرَّ بشاة فقال: «دِبَاغُهَا طُهُورُهَا»[4]، حيث ذهب الحنفية والشافعة والمالكية في رواية عن الإمام أن الدباغ مطهر لجلود الميتة سواء أكانت تعمل فيه الذكاة من الحيوان أم لا عدا الخنزير، وليس معنى الحديث أن الدباغة تعمل فيها كما تعمل فيه الزكاة[5].

6- أن لا يكون المسكوت عنه ترك للجهل به كمن قال: النفقة واجبة للأصول والفروع، وهو يجهل حكم النفقة على الأطراف، فإنه لا يعمل بالمفهوم

(1) حاشية الدسوقي: الدسوقي، ج2/ ص397، وبداية المجتهد: لابن رشد، ص494.
(2) المحلى بالآثار: لابن حزم.
(3) المرجع نفسه.
(4) أخرجه أبو داود، كتاب اللباس، بَابٌ فِي أُهُبِ الْمَيْتَةِ، ج4/ ص66، برقم 4125.
(5) بداية المجتهد: لابن رشد، ص80.

المخالف هنا فلا يحكم بأن النفقة عن الأطراف أنها غير واجبة لأنه يجهل الحكم عليهم[1].

7- أن لا يكون المنطوق ذكر لرفع خوف ونحوه عن المخاطب، كقول لمن يخاف من ترك الصلاة الموسعة: تركها في أول الوقت جائز، ليس مفهومه عدم الجواز في باقي الوقت وهكذا إلى أن يضيق الوقت[2].

8- أن لا تعود العمل به على الأصل – الذي هو المنطوق فيه – بالإبطال، كقوله ﷺ: «لَا تَبِعْ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ»[3]، لا يقال: مفهومه صحة بيع الغائب إذا كان عنده، إذ لو صح فيه لصح بيع ما ليس عنده، وهو الغائب الذي نطق الحديث بمنعه، لأن المعنى في الأمرين واحد[4].

9- أن لا يكون للقيد فائدة أخرى غير إثبات خلاف الحكم للمسكوت عنه، فإن كان له فائدة أخرى كالتنفير أو الترغيب أو الترهيب وتأكيد الحال ...الخ فلا يكون حجة[5].

10- أن لا يظهر من السياق قصد التعميم فإن ظهر فلا مفهوم له.

11- أن لا يكون المذكور نص عليه للاستجابة وإلا فلا مفهوم[6].

وأخيراً:

فإن الضابط لهذه الشروط وما في معناها: أن لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه[7].

---

(1) البحر المحيط: للزركشي، ج4/ ص17.

(2) أثر الاختلاف في القواعد الأصولية: د. الخن، ص180.

(3) أخرجه الترمذي، كتاب البيوع، بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ بَيْعِ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ، ج5/ ص9، برقم 1153، وقال: حديث حسن.

(4) بدائع الصنائع: للكاساني، ج5/ ص136، والفقه الإسلامي وأدلته: د. وهبة الزحيلي، ج4/ ص357.

(5) تفسير الطبري: الطبري، ج7/ ص204، وتفسير النصوص: د. محمد أديب الصالح، ج1/ ص676.

(6) مباحث الكتاب والسنة: د. محمد سعيد البوطي، ص87.

(7) المنهاج: للبيضاوي، ص315، والتمهيد: للإسنوي، ص67، وشرح الكوكب المنير: لابن النجار، ج3/ ص496.

المطلب الثاني: موانع اعتبار مفهوم المخالفة:

موانع اعتبار مفهوم المخالفة عند الأصوليين[1]:

1- أن يكون تخصيص المنطوق بالذكر للامتنان.

2- تخصيصه بالذكر لموافقة الواقع.

3- تخصيصه بالذكر جرياً على الغالب.

4- تخصيصه بالذكر لأجل التوحيد: كقوله ﷺ: «لاَ يَحِلُّ لِامْرَأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَاليَوْمِ الآخِرِ، أَنْ تُحِدَّ عَلَى مَيِّتٍ فَوْقَ ثَلاَثٍ»[2].

5- ورود الجواب على السؤال: هل في الغنم السائمة زكاة؟ فأجابه: في الغنم السائمة زكاة.

6- أن يكون المتكلم لا يعرف حكم المفهوم.

7- الخوف: كقوله قريب العهد بالإسلام لعبده بحضرة المسلمين: تصدق بهذا على المسلمين المقصود غيرهم.

8- أن يكون السائل يعلم حكم المفهوم ويجهل حكم المنطوق.

---

(1) مذكرة في أصول الفقه: للشنقيطي، ص288- 290.

(2) أخرجه البخاري، كتاب الجنائز، بَابُ إِحْدَادِ المَرْأَةِ عَلَى غَيْرِ زَوْجِهَا، ج2/ ص78، برقم 1280.

المبحث الرابع: أثر الاختلاف في الاحتجاج بمفهوم المخالفة

المطلب الأول: المسائل المتعلقة بالعبادات والمعاملات:

أولاً: مسألة نجاسة الكافر:

ذهب بعض أهل الظاهر إلى أن الكافر نجس العين، واستدلوا بالمفهوم المخالف لقول حذيفة بن اليمان ﷺ[1]: أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ لَقِيَهُ وَهُوَ جُنُبٌ، فَحَادَ عَنْهُ فَاغْتَسَلَ. ثُمَّ جَاءَ فَقَالَ: كُنْتُ جُنُبًا، فقَالَ ﷺ: «إِنَّ الْمُسْلِمَ لَا يَنْجُسُ»[2]، وبالمفهوم المخالف أيضاً من قول أبي هريرة ﷺ[3]: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ لَقِيَهُ فِي بَعْضِ طَرِيقِ المَدِينَةِ وَهُوَ جُنُبٌ، فَانْخَنَسْتُ مِنْهُ، فَذَهَبَ فَاغْتَسَلَ ثُمَّ جَاءَ، فَقَالَ: «أَيْنَ كُنْتَ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ» قَالَ: كُنْتُ جُنُبًا، فَكَرِهْتُ أَنْ أُجَالِسَكَ وَأَنَا عَلَى غَيْرِ طَهَارَةٍ، فَقَالَ: «سُبْحَانَ اللَّهِ، إِنَّ المُسْلِمَ لاَ يَنْجُسُ»[4]، وقوّوا استدلالهم بقوله **تَعَالَىٰ**: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡمُشۡرِكُونَ نَجَسٞ فَلَا يَقۡرَبُواْ ٱلۡمَسۡجِدَ ٱلۡحَرَامَ بَعۡدَ عَامِهِمۡ هَٰذَاۚ وَإِنۡ خِفۡتُمۡ عَيۡلَةٗ فَسَوۡفَ يُغۡنِيكُمُ ٱللَّهُ مِن فَضۡلِهِۦٓ إِن شَآءَۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٞ ٢٨ ﴾ التوبة: 28

---

(1) صحابي مشهور، شهد الخندق وما بعدها، وهو صاحب سر رسول الله ﷺ في المنافقين، توفي 36هـ، ينظر: الإصابة في تمييز الصحابة: لابن حجر، ج1/ ص317.

(2) أخرجه مسلم، كتاب الطهارة، بَابُ الدَّلِيلِ عَلَى أَنَّ الْمُسْلِمَ لَا يَنْجُسُ، ج1/ ص282، برقم 372.

(3) عبد الرحمن بن صخر الدوسي، صاحب رسول الله ﷺ، قدم المدينة سنة 7هـ، وأسلم، وشهد خيبر، ولزم النبي ﷺ، وواظب عليه رغبة في طلب العلم، وكان أحفظ الصحابة، توفي 57هـ، ينظر: الإصابة في تمييز الصحابة: لابن حجر، ج4/ ص204.

(4) أخرجه البخاري، كتاب الغسل، بَابُ عَرَقِ الجُنُبِ، وَأَنَّ المُسْلِمَ لاَ يَنْجُسُ، ج1/ ص65، برقم 283.

وأجاب الجمهور عن ذلك بأن المراد منه أن المسلم طاهر الأعضاء لاعتياده مجانبة النجاسة بخلاف المشرك لعدم تحفظه من النجاسة، وعن الآية: بأن المراد أنه نجس في الاعتقاد، وحجتهم في هذا التأويل:

1- أن الله أباح زواج نساء أهل الكتاب، ومعلوم أن عرقهن لا يسلم منه من يضاجعهن، ومع ذلك فلا يجب من غسل الكتابية إلا مثل ما يجب عليهم من غسل المسلمة.

2- وأجابوا أيضاً بأن ذلك تنفير عن الكفار، وإهانة لهم فهو مجاز وقرينة المجاز: ما ثبت أن النبي ﷺ ربط ثُمَامَةَ بْنِ أُثَالٍ في سارية المسجد وهو مشرك[1]، وتحليل طعام أهل الكتاب، ونسائهم.

ثانياً: افتتاح الصلاة بالتكبير:

ذهب المالكية والشافعية والحنابلة: إلى أن التحريم لا يكون إلا بالتكبير، واستدلوا على ذلك: بمفهوم الحصر في قوله ﷺ: «مِفْتَاحُ الصَّلَاةِ الطُّهُورُ، وَتَحْرِيمُهَا التَّكْبِيرُ، وَتَحْلِيلُهَا التَّسْلِيمُ»[2]، فقوله ﷺ: وتحريمها التكبير أي انحصرت صحة التحريم في التكبير لا تحريم بغيره، فهو كقول القائل: مال فلان: الإبل، علم زيد: النحو، وأيدوا ما ذهبوا إليه بفعله ﷺ، وأحاديث أخرى في هذا الموضوع، غير أن مالكاً وأحمد لا يجيزون إلا لفظ: الله أكبر، أما الشافعي فيجيز إلى ذلك لفظ الله أكبر بالتعريف[3].

وذهب أبو حنيفة ومحمد أنه يجزئ التحريم بكل ذكر لله تعالى، فيصح بقوله: الله أجل، أو أعظم، أو رحمن، أو أكبر، أو لا إله إلا الله، أو غيره من أسماء الله لأن التكبير

---

(1) أخرجه البخاري، كتاب الصلاة، بَابُ الِاغْتِسَالِ إِذَا أَسْلَمَ، وَرَبْطِ الأَسِيرِ أَيْضًا فِي المَسْجِدِ، ج1/ ص99، برقم 462.

(2) أخرجه أبو داود، كتاب الطهارة، بَابُ فَرْضِ الْوُضُوءِ، ج1/ ص16، برقم 61.

(3) حاشية الدسوقي: الدسوقي، ج1/ ص231، والأم: للشافعي، ج1/ ص100، والمغني: لابن قدامة، ج1/ ص460.

هو التعظيم، وهو حاصل بما ذكر من الألفاظ، وقال أبو يوسف: إن كان يحسن التكبير لم يجزئه إلا قول: الله أكبر، أو الأكبر، أو الله الكبير[1].

ثالثاً: ثمرة النخلة إذا بيعت النخلة قبل التأبير[2]:

فإذا وقع البيع على نخل مثمر ولم يشترط الثمرة فما الحكم؟

ذهب الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة: إلى أنه إذا بيع النخل قبل أن يؤبر فثمرته للمشتري أخذاً من مفهوم المخالفة في قوله ﷺ: «مَنْ بَاعَ نَخْلًا بَعْدَ أَنْ تُؤَبَّرَ فَثَمَرَتُهَا لِلْبَائِعِ»[3]، فدل الحديث بمنطوقه على أن الثمرة بعد التأبير هي ملك للبائع ودل بمفهومه المخالف على أن الثمرة قبل التأبير هي ملك للمشتري[4].

وذهب أبو حنيفة إلى أن الثمرة للبائع سواء أكان مؤبراً أم غير مؤبر وذلك لأنه لم يأخذ بمفهوم المخالفة فإن قيد التأبير عنده لا يدل على نفي الحكم عنه.

قال في الهداية: "ومن باع نخلا أو شجرا فيه ثمر فثمرته للبائع إلا أن يشترط المبتاع، لقوله ﷺ: «مَنِ ابْتَاعَ نَخْلًا بَعْدَ أَنْ تُؤَبَّرَ، فَثَمَرَتُهَا لِلْبَائِعِ إِلَّا أَنْ يَشْتَرِطَ المُبْتَاعُ»[5]، ولأن الاتصال وإن كان خلقة فهو للقطع لا للبقاء فصار كالزرع"[6]، فلم يفرق في ثمرة النخل بين أن يكون النخل مؤبراً أو غير مؤبر.

---

(1) الهداية: المرغيناني، ج1/ ص199.

(2) التأبير: هو شق طلع النخل الأنثى ليذر فيه طلع النخلة الذكر، يكون هذا بعد ظهور الثمرة.

(3) أخرجه البخاري، كتاب المساقاة، بَابُ الرَّجُلِ يَكُونُ لَهُ مَمَرٌّ أَوْ شِرْبٌ فِي حَائِطٍ أَوْ فِي نَخْلٍ، ج3/ ص115، برقم 2379.

(4) مغني المحتاج: للشربيني، ج2/ ص86، والمغني: لابن قدامة، ج4/ ص65.

(5) أخرجه البخاري، كتاب المساقاة، بَابُ الرَّجُلِ يَكُونُ لَهُ مَمَرٌّ أَوْ شِرْبٌ فِي حَائِطٍ أَوْ فِي نَخْلٍ، ج3/ ص115، برقم 2379.

(6) الهداية: للمرغيناني، ج3/ ص25.

المطلب الثاني: في المسائل المتعلقة بالنكاح:

أولاً: وجوب النفقة للبائن الحائل[1]:

ذهب الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة: إلى أن نفقة البائن الحائل غير واجبة، أما الحنفية: فقالوا بوجوب النفقة، ولم يأخذوا بمفهوم المخالفة، وقالوا: إذا كان النص القرآني قد صرح بوجوب النفقة للحامل، فهو ساكت عن نفقة الحائل، فيبقى الحكم على أصله، وهو الوجوب للنفقة، فإن الزوجة قبل الزواج كانت نفقتها على الزوج لاحتباسها لحقه وهذا الاحتباس باق بعد الطلاق ما دامت في العدة[2].

ثانياً: اجبار الأب ابنته البكر البالغة على الزواج[3]:

ذهب المالكية والشافعية والحنابلة: إلى أن البكر البالغة العاقلة يحق لأبيها إجبارها وإن كان يُستحب له استئذانها وحجتهم في ذلك:

- قوله ﷺ: «الْأَيِّمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا، وَالْبِكْرُ تُسْتَأْذَنُ فِي نَفْسِهَا، وَإِذْنُهَا صُمَاتُهَا»[4]، فمن طريق مفهوم المخالفة دل النص على أن البكر ليست كذلك فيكون وليها أحق بها منها.
- القياس: جعل الإمام الشافعي العلة في إجبار الصغيرة البكر: هي البكارة، ثم قاس عليها الكبيرة البكر، والإمام مالك جعل علة الإجبار هي أحد وصفين: الصغر والبكارة.
- عمل أهل المدينة: وهذا استدلال خاص بالمالكية[5].

---

(1) الحائل: هي غير الحامل.

(2) الشرح الصغير: للدريدر، ج2/ ص740، والمهذب وتكملة المجموع: للنووي، ج17/ ص117، والمغني: لابن قدامة،ج7/ ص606.

(3) الهداية: للمرغيناني، ج3/ ص25.

(4) أخرجه مسلم، كتاب النكاح، بَابُ اسْتِئْذَانِ الثَّيِّبِ فِي النِّكَاحِ بِالنُّطْقِ، وَالْبِكْرِ بِالسُّكُوتِ، ج2/ ص1037، برقم 1421.

(5) بداية المجتهد: لابن رشد، ص472، وحاشية الدسوقي، الدسوقي، ج2/ ص353.

وذهب الحنفية في وجب استئذان البكر البالغة، وأنه لا ولاية للأب بالإجبار على البكر البالغة، وحجتهم أنهم لم يأخذوا بمفهوم المخالفة، لأنه ليس بحجة عندهم، وبما رواه ابن عباس: أن جارية بكراً أتت النبي ﷺ فذكرت أن أباها زوجها وهي كارهة، فخيرها النبي[1]، وبقوله ﷺ: «الْبِكْرُ تُسْتَأْذَنُ فِي نَفْسِهَا، وَإِذْنُهَا صُمَاتُهَا»[2].

ثالثاً: التصريح بخطبة المعتدة:

جاء في القرآن الكريم رفع الجناح عمن يعرض للمرأة المعتدة بالخطبة، والنهي عن التصريح بالخطبة، **قَالَ تَعَالَىٰ:** ﴿ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِۦ مِنْ خِطْبَةِ ٱلنِّسَآءِ أَوْ أَكْنَنتُمْ فِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَٰكِن لَّا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّآ أَن تَقُولُوا۟ قَوْلًا مَّعْرُوفًا ۚ وَلَا تَعْزِمُوا۟ عُقْدَةَ ٱلنِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْكِتَٰبُ أَجَلَهُۥ ۚ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ فَٱحْذَرُوهُ ۚ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ ﴾ البقرة: 235[3].

فكان اتفاقهم هنا على حرمة التصريح بالخطبة للمعتدة مأخوذاً من مفهوم المخالفة في الآية السابقة على أنه يجوز التعريض بالخطبة بالجملة[4].

إلا أنهم اختلفوا أي المعتدات التي يجوز التعريض لها[5].

فاتفقوا على التعريض للمعتدة عدة وفاة، واتفقوا على تحريم التعريض للمعتدة عدة طلاق رجعي، لأنها زوجة، واختلفوا في البائن، فذهب معظمهم إلى أنها كالمتوفى عنها زوجها.

---

(1) أخرجه أبو داود، كتاب النكاح، بَابٌ فِي الْبِكْرِ يُزَوِّجُهَا أَبُوهَا وَلَا يَسْتَأْمِرُهَا، ج2/ ص232، برقم 2096.
(2) أخرجه مسلم، كتاب النكاح، بَابُ اسْتِئْذَانِ الثَّيِّبِ فِي النِّكَاحِ بِالنُّطْقِ، وَالْبِكْرِ بِالسُّكُوتِ، ج2/ ص1037، برقم 1421.
(3) أثر الاختلاف في القواعد الأصولية: د. الخن، ص870.
(4) فتح القدير: لابن الهمام، ج3/ ص296، والشرح الكبير: للدريدر، ج2/ ص247، والأم: للشافعي، ج5/ ص32، والمغني: لابن قدامة، ج7/ ص70.
(5) أثر الاختلاف في القواعد الأصولية: د. الخن، ص571.

الخاتمة

الحمد لله رب العالمي، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

ختاماً لهذا البحث فإنه يستنتج أن هناك ضوابط شرعية دقيقة لفهم النصوص من الكتاب والسنة، وأن علماء الأصول دونوها وقيدوها بأسباب فهمها ومعرفتها، وجعلوها منوطة بالمجتهد، حتى لا يكون التشريع مبنياً وفق الأهواء، ورغبات أهل التحريف والفهم السقيم، لذلك:

1- لا يمكن لأحد أن يستنبط حكماً من نص شرع إلا بتطبيق قواعد أصول الفقه.

2- لابد من لغة العرب، دراية وتمكناً، من أجل فهم النص بمنطوقه ومفهومه.

3- لابد من لفظ القرآن أو السنة أو كلام الناس منطق ومفهوم، وهذا من إعجاز اللغة وفصاحة الشرع.

4- المفهوم المخالف: هو انتفاء حكم المنطوق به عما عداه، وهو تقسيم المفهوم الموافق.

5- للمفهوم المخالف أنواع: كالصفة، والشرط، والغاية، منها ما هو متفق على حجيته، ومنه ما هو مختلف فيه.

6- اختلاف الفقهاء في حجيته أمر لا يجعله مردوداً في الاستنباط بل هو من أسباب اختلاف الفقهاء.

7- بعد المناقشة والردود تبين رجحان مذهب الجمهور: الأخذ بمفهوم المخالفة.

8- اختلاف العلماء في حجية مفهوم المخالفة جعل ثروة فقهية تمد العبد بالحكم والمعرفة.

وأختم البحث بأبيات شعرية في مفهوم المخالفة[1]: من نظم الدكتور فاتح محمد زقلام

والآخـــــر معنـــــى عليـــــه دلَّا ... لفــظ بموضــع الســكوت عقــلاً

مخـــالفٌ لأصـــله المنطـــوق بـــه ... بســـبب انتفـــاء مـــا قُيِّـــد بـــه

وذا بتنبيـــــه الخطـــــاب يُعـــــرف ... وبالمخـــــالف كـــــذا يوصـــــف

وبالإضـــــــافة إلى المخالفـــــــة ... وبـــــدليل الخطـــــاب فاعرفـــــه

وشـــرطه أن لا يكـــون لمـــا ذُكـــر ... موافقـــاً للغائـــب الـــذي انتشـــر

أو الســـؤال[2] كـــان أو لحادثـــة[3] ... أو واقـعٍ أو جهـل مـن قـد حدثـه[4]

(1) أبيات من كتاب: سفينة الوصول إلى أساسيات علم الأصول: فاتح محمد زقلام، ص58.

(2) كما السؤال: هل في الغنم السائمة زكاة.

(3) كما لو قيل بحضرته: لفلان غنم سائمة، فقال في الغنم السائمة زكاة.

(4) كما لو خاطب من جهل حكم الغنم السائمة دون المعلوفة: في الغنم السائمة زكاة.