جامعة الخليل

كلّيّة الدّراسات العليا

برنامج القضاء الشّرعيّ

أثرُ الـعَوارِض النَّفسِيّة عَلى أطـرافِ التّقاضي

إعـــداد الطّالبة: إينـاس "مُحمّد سَلمان" رشاد عيدِة

الرّقم الجامعيّ: 21719058

إشراف: الدّكتور مهنّد استيتي

قُدّمَت هذه الدراسة استكمالًا لمتطلّبات نيل درجة الماجستير في القضاء الشّرعيّ بكلّيّة الدّراسات العليا في جامعة الخليل لعام 2023م-1444هـ

مُلخّص الرِّسالة

الحمد لله، والصّلاة والسّلام على رسول الله، وبعد:

فقد خلق الله الإنسان، ووهبه نفسًا متفاوتةَ الوَعي والإدراك، مختلفةً في حجم التفاعل مع ما يحيطها، منذ بدء نشأتها، وحتّى انقضاء الأجل، ولَمّا وجدتُ من الأهمّية بمكان دراسة ما يؤثّر على هذه النفس من عوارض اخترت كتابة هذا البحث بعنوان:

"أثر العوارض النفسيّة على أطراف التقاضي"

وجعلته في تمهيد، وخمسَة فصولٍ، وخاتمة:

أمّا التمهيد، فتناولتُ فيه الحديث عن المصطلحات ذات العلاقة بالبحث، ومنها: تعريف الأثر، وأطراف التقاضي.

وأمّا الفصل الأول: فتناولت الحديث فيه عن تعريف العوارض، والنفس، والعوارض النفسيّة، وتعريف عوارض الأهلية، وبيان أقسامها، والعوارض النفسيّة، وبيان أقسامها وتوضيح العلاقة بينهما، وكذلك أثر العوارض النفسيّة قبل وجود الخصومة.

وأمّا الفصل الثاني: فبحثتُ فيه عن أثر العوارض النفسيّة على القضاة، ودور القاضي في تحقيق العدالة وتأهيل القضاة، وأثر العوارض النفسيّة على القضاة، ونفاذ أحكامهم كالغضب والإكراه، مع الإشارة إلى ما يضمن عدم تأثير العوارض النفسيّة على القضاة.

وأمّا الفصل الثالث: فبحثتُ فيه أثر العوارض النفسية على أطراف الدعوى قبل الخصومة، وفي أثناء التقاضي، من حزن، وغضب، وكراهة، وضحك، وغيرة.

وفي الفصل الرّابع، تناولت الحديث عن أثر العوارض في وسائل الإثبات.

وفي الفصل الخامس، وضّحتُ الاعتبار الفقهيّ للعوارض النفسيّة في القواعد الفقهيّة المعمول بها في المحاكم الشّرعيّة.

والخاتمة اشتملت على أهمّ النَتائج والتوصيات.

Abstract

Praise is due to Allah, prayer and peace be upon the messenger of Allah; thereafter:

Allah has created human being and endowed him with a soul of various awareness and perception, differ in the extent of the interaction by what surrounds it, right from the inception till the termination of life.

However, I would not have found the most important to study the symptoms that affect this soul, thus:

I choose to write this research, making it into an introduction, six chapters and a conclusion, entitled:

“The Impact of Psychological Symptoms on Litigation Parties”.

The introduction, I dealt with related terms, including:

Definition of impact and litigation parties.

The first chapter, I handled with the discussion about the definition of symptoms, human soul, psychological symptoms, eligibility symptoms and explain its sections, psychological affection and clarify the relationship between them, as well the influence of these symptoms before rivalry.

The second chapter, I examined the effect of psychological syndrome on judges and their responsibilities in achieving justice and enabling other judges.

As well the role of manifestation on judges and their operative judgment, such as anger, and coercion, with reference to what guarantees that these psychological symptoms do not affect them.

The third chapter, I treated in it the effect of anger in family rulings such as divorce, Zhiahar (declaring one`s

wife forbidden to himself) and Ila (husbands oath of abstinence from intercourse).

The fourth chapter, I looked for the impact of a group of symptoms on family rulings, including: hatred, sadness, laughter and jealousy, as an example.

As for the fifth chapter, I talked about the impact of these symptoms on testimony and oath.

Finally, in the sixth chapter, I clarified The Fiqh consideration of psychological affection in The Fiqh Rule`s applied in Islamic Courts.

I ended it in a conclusion that includes a set of the most important findings and recommendations.

الإهـــــــــداء

أهدي هذا البحث إلى روح والدي الغالي، وأسأل الله له واسع الرّحمات، ورفيع الدّرجات.

وإلى والدتي الغالية –حفظها الله–خيرِ مَن ربّت ورَعَت وعَلّمت.

وإلى رفيق الدرب، السّندِ والمتن، خيرِ داعمٍ ومُحفّزٍ، زوجًا ورفيقًا ومرافقًا بكلّ خُطوة.

وإلى أولادي جميعًا: بيســان، حـسن، عــزّ الدين، مصطفى وكــَرمِل.

وإلى إخوتي وأخواتي جميعًا.

وإلى أشقّاء الرّوح حيثما حلّوا أوِ ارتحلوا، الدّاعمين دومًا، المساندين أبدًا، الفخورين قولاً وفعلاً.

وإلى كلّ الباحثين، والعاملين في طريق العلم الشّرعيّ، أهدي عملي هذا.

شكر وتقدير

يقول المولى عزّ وجلّ في كتابه: ﴿**وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ**﴾.[1]

اعترافاً لأهل الفضل بفضلهم، ولأنّ الشّكر مآلهُ وعدُ الله بالزّيادة، لا بدّ من وقفةِ شكرٍ وعرفانٍ لأهل الفضل جميعًا، ومن هنا أتقدم بجزيل الشّكر والعرفان إلى أستاذي الدكتور مُهنّد استيتي على تفضّله بالإشراف على رسالتي هذه، وما قدّمه لي من وقتٍ وجهدٍ وتوجيهاتٍ، فجزاه الله عنّي كلّ الخير.

وأشكر المناقشَين الفاضلين: د. أكرم عوض شويكي، ود. جمال عبد الجليل صالح، على تفضّلهما بمناقشة الرسالة وعلى إثرائهما لها بإرشاداتهما ومَلاحظهما.

وأتوجّه بالشّكر إلى أساتذتي الكرام جميعًا كُلٌّ باسمه ولقبه، في كليّة الشّريعة، على فَيضِ ما قدموه خلال دراستي للمواد الأكاديميّة في مرحلتَي البكالوريوس والماجستير.

ولكلّ مَن تقدم لي بيد العونِ والإرشادِ والمساعدةِ والتّوجيهِ، وأخص بالذكر د. جمال أبو سنينه.

والشّكر موصول لجامعتي الغرّاء، جامعة الخليل، والعاملين فيها، وكليّة الشّريعة ومُدرسيها وطلّابها وكّل مَن سعى ويسعى لخدمة العلم الشّرعيّ، حفظهم الله جميًعا وأدامهم ذُخرًا للأمّة.

[1] سورة إبراهيم الآية 14

بِسمِ اللهِ الرّحمن الرّحيم

المقدِّمـة

الحمد لله حمدًا طيبًا مباركًا، والصّلاة والسّلام على مختاره محمّد بن عبد الله المُصطفى، وعلى آله وصحبه ومَن بهديه اهتدى، وبعد:

فقد تميّزت شريعتنا الإسلاميّة الغرّاء بشموليتها، وهي سِمةٌ يشهد بها الأعاجم قبل العرب، إذ إنّها لم تترك جانبًا من جوانب حياة البشر إلّا وَضَعت له حلولاً، وصاغت له تشريعًا عادلًا، بل_ الإعجاز الأكبر-: أنّ هذا الشّمول كان ولا زال مرنًا مَطّاطًا يستوعب الزّمان والمكان والجغرافيا والأجناس البشرية على اختلافها جميعًا، فلم يترك جانبًا من جوانب البشرية، عَبر الزّمان والمكان إلّا احتوته بلا إفراطٍ ولا تفريطٍ للحقوق، وبمرونةٍ يعجز البشر مجتمعين عن صياغة مثلها.

واليوم ونحن على بُعد مئات العقود من بعثة النبيّ محمّد ﷺ، نرى هذا التشريع الرّبانيّ مُصممًا وكأنما صِيغ لهذا الوقت وهذه الخلائق تحديدًا، رغم التطور الهائل الذي طرأ على كل الأصعدة، خاصّة ميدان التكنولوجيا.

أمّا عن المنظومة القضائيّة الإسلاميّة، التي نمت بذورُها منذ بداية تأسيس الدولة الإسلاميّة وتجذّرت عَبر مراحل، لتصبح المؤسّسةَ الأولى لإقامةِ العدل الموازي لإقامة الدول وبقائها وثباتها، وبين توسيع للصّلاحيّات، وتضييق مرتبط بالوضع العام السّياسيّ للكيان المسلم، إلّا أنها كانت ولا زالت خَطًا لا يمكن تجاوزه، أو التعدّي عليه.

ومع انحسار صلاحيّات القضاء، وحصره فيما يتعلّق بالأحوال الشّخصيّة فقط في معظم البلدان العربية والإسلاميّة ومنها فلسطين، إلّا أنّه لا زال يواكب التطور

ويُجاريه عَبر ثلّة من الدارسين لعلم القضاء الشّرعي، والحاملين على عاتقهم همّ إقامة العدالةِ وتحقيقها، لضمان تماسك النّواة الأهمّ في المجتمع المسلم، ألا وهي الأسرة.

ولأجل ذلك وحِرصًا على تماسك هذه النّواة والرّكيزة، جاءت دراستي هذه، رغبةً منّي في البحث في أدقِّ جزئيات العدالة، التي لابدّ لأجل تحقيقها من الغوص في هذا الإنسان، والبحث فيما حَباه الله عزّ وجلّ من سِمات، منها ما تجتمع عليه البشريّة، ومنها ما هو مُتنوّعٌ، مختلفٌ، متقلبٌ، متأثرٌ بظروفٍ وعوارضَ تطرأ عليه بفعلٍ منه، أو بفعلٍ خارجٍ عن إرادته ورغبته، فنقفُ مع الإنسان من خلال هذه النفس وما خالجها؛ فهو مسؤولٌ عن تحقيق العدالة تارةً، أو مدافعٌ عنها، مُطالبٌ بتحقيقها، أو مُدّعٍ بها، أو مُتّهمٌ مُدانٌ بسلوكٍ مخالفٍ للنظام العامّ الّذي رسمته الأنظمةُ الشّرعيّةُ والقوانين الرّبانيةُ.

أهمّيّة اختيار الموضوع:

خلق الله البشر، وأودعهم خصائصَ وصفاتٍ نفسيّةً، تجعلهم مُتفاعلين مع ما حولهم في العالم الخارجيّ. ومن رحمته وكمال عدله جلّ وعلا شأنه أن جعل لما يعرض للنفس البشرية ارتباطاً وثيقًا في الأحكام الشّرعيّة.

وهنا تتجلّى أهميّة هذا الموضوع في البحث عن هذا الأثر للسلوك البشريّ الذي يُظهِرُ كمال عدل رسالة السّماء واتساعها ومرونتها وتفاعلها مع هذا المخلوق في كلّ زمانٍ ومكانٍ.

أسباب اختياري لهذا الموضوع:

1. هذا الموضوع لم يُكتب فيه كتابةً مُستقلةً – حسب ما اطّلعت عليه بالمتاح لي من وسائل البحث –، فأردتُ أن أجمعَ تلك المسائلَ المتفرقةَ في أبواب الفقه والقضاء الشّرعيّ وما له علاقة بعلم النفس، والموازنة بينها؛ لِتسهُلَ مُطالعتها بين يديِ القارئ في مُؤلَّفٍ واحدٍ.

2. أنّه موضوعٌ مُتعلقٌ بالنفس البشريّة التي عُرِفَت بالتّقلبِ والاختلاف؛ بسبب ما يَعرض لها وَفقَ ظروف وأحداث شتّى، فلا بدّ من معرفة الأحكام القضائية الشّرعيّة المتعلّقة والمتأثّرة بذلك.

3. أنّ هذا الموضوع متّصل بجانبينِ علميّينِ مُهمّينِ: علمِ القضاء الشّرعيّ، وعلم النفس البشريّة، وهذا ما يجعله عظيمَ النفع للمتخصّصين في كلا الجانبين، وإنّني أرجو أن يكونَ نوُاةً لدراساتٍ متخصّصةٍ من هذا النّوع، شاملةٍ وواسعةٍ وأكثرَ تخصّصًا.

4. استشرتُ بعض أهل العلم والخبرة من دارسي العلم الشّرعيّ ومن القضاة الشّرعييّن وأساتذة علم النفس المهتمّين بالعلم الشّرعيّ، فلاقى هذا الموضوع لديهم قَبولاً واستحسانًا، ممّا شجّعني للكتابة فيه.

5. النفس من العلوم المُهمّة التي تدرس الإنسان وسلوكَه، ورغمَ ذلك فالدراسات الإسلاميّة فيه كانت ولا زالت قليلةً، ومن الضّروريّ متابعةُ ما فيه من النظريات و دراستها وتفنيدها وربطها بالعمليةِ القضائيةِ لتحقيقِ أقصى قدرٍ ممكنٍ من العدالة بين المتخاصمين.

الدّراسات السابقة:

بذلت الباحثة جهدًا كبيرًا للحصول على أبحاثٍ مُحكّمةٍ أو دراساتٍ في إطار الموضوع، وعلى حدّ علمها، لم تجد أي دراساتٍ سابقةٍ مُتخصّصَّةٍ في البحث عن العوارضِ النّفسية وأثرها على أطراف القضاء في المحاكم الشّرعيّة في جامعات فلسطين، أو في بعض مواقع الأبحاث العلميّة، وضمن منظومة قواعد البيانات المتاحة لها عَبر شبكة الإنترنت.

غيرَ أنّ هناك بعض الدراسات التي تناولتِ الموضوع بزاويةٍ مختلفةٍ، وتُعَدُّ دراسةً سابقةً في هذا المجال، ومنها:

1. رسالة علميّة للأستاذ علي بن هاشم بن عقيل الزبيديّ نال –من خلالها –درجة (الماجستير) بقسم الفقه في كلية الشريعة بجامعة الرياض بعنوان: **(أثر العوارض النّفسيّة في الأحكام الفقهيّة)**، وهي من الدّراسات المهمّة في الموضوع، وقد أفدت منها إفادةً جليلةً، حيث عرض الباحث في دراسته أنواع العوارض التي قد تُصيب

الإنسان، وبيّن أثرها الفقهيّ في الأحكام الشّرعية، **وتختلف دراستي عن هذه الدراسة بما يلي:**

أ. ركّز الباحث في دراستهِ على أثر العَوارض النّفسيّة على الأحكام الفقهيّة، فكانت موسّعةً وعامّةً، ودراستي هذه ستتناول أثر العوارض النفسيّة على أطراف العمليّة القضائيّة فقط، وهنا تبرز أهميّتها في تِبيان أثر هذه العوارض في المحاكم الشّرعيّة فيسهل الوصول إليها من قبل المتخصّصين في المحاكم الشّرعيّة.

ب. ذكر الباحث بعض العوارض التي لا تؤثر في سلك القضاء فتجنّبتُ الحديث عنها، وبعضها يخصّ أطراف القضاء بشكل خاصّ فتوسّعت في البحث فيها.

2. رسالةٌ علميةٌ للباحث د. إبراهيم بن يحيى عطيف، بعنوان: **(آثار الخوف على الأحكام الفقهيّة)**، تقدَّم بها إلى كليّة الشّريعة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميّة؛ لنيل درجة (الدكتوراه)، تحدَّث فيها عن أحكام الخوف وما يترتّب عليه من آثار.

وتختلف دراستي عن هذه الدراسة من عدة جوانب:

أ. تحدّثتِ الدّراسة عن عارضٍ واحدٍ من عوارضِ النّفس البشريّة، ودراستي ستتناول أكثر من عارض من العوارض النفسية فيما استطعت أن أحصيَه في الكتب الفقهيّة.

ب. كانت الدراسةُ متخصّصَةً في الأحكام الفقهيّة عامة، ودراستي ستتخصّص في أطراف العمليّة القضائيّة وعناصرها، حيث ستتناول العوارض، ومنها الخوف وتأثيرها على سير القضايا في المحاكم الشّرعيّة.

3. رسالة علمية للدكتور محمد جمال محمد جميل أبو سنينه، بعنوان : "**القواعد الشرعية لتحقيق العدالة في قضايا الأحوال الشخصية**" ، وهي عبارة عن رسالة تقدم بها لنيل درجة الدكتوراة في الشّريعة الإسلاميّة، من كليّة دار العلوم قسم الشّريعة

الإسلاميّة بجامعة القاهرة، وقد أفدت منها إفادةً عظيمةً، حيث تناولت الدّراسة الحديث عن مشكلة تحقيق العدالة والقواعد الشرعيّة الضّابطة لذلك، والنّوازل المستجدة التي لا يسعف النصّ في الإجابة عنها، إذ قد يكون للدعوى ظروف خاصّة بها، ولا يستطيع القاضي قياسها على مثيلاتها، فيحتاج الوصول إلى العدالة طرقًا مختلفةً تتطلب من القاضي إعمالَ عقله، والنظر إلى مقصد النص وروح الشريعة، وقد أثرى الباحث الدراسة بتطبيقاتٍ عمليةٍ لقضايا عَرضَت له (حيث كان يعمل قاضيا شرعيا في المحاكم الشّرعية)، ويظهر من خلال هذه التطبيقات مدى الحاجة إلى دراسة العوارض النفسيّة التي قد تؤثر في سير القضيّة التي يجب أخذها بعين الاعتبار لتحقيق روح العدالة .

واختلفت دراستي عنها:

أ. الدراسةُ موسعةٌ شاملةٌ، تناولت مفهوم العدالة، وقواعد تحقيقها، وتوسّعت في الحديث عن القواعد الفقهيّة وتفسيرها ومقاصد الشريعة، أمّا دراستي فاقتصرت على توضيح الجوانب السلوكية الإنسانية وفهمها، وربط ذلك بضرورة تحقيق العدالة وتحصيلها.

ب. ركّزت الدراسة على القضاة كأداة تحقيق العدالة، أما دراستي، فتناولت الحديث عن أثر العوارض النفسّية في كل أطراف التقاضي.

ج. فصّلتُ في دراستي معنى العوارض النفسيّة وأقسامها وعلاقتها بالأهلية.

منهج الدراسة:

سأتّبع في دراستي –بإذن الله– المنهج الوصفيّ، مستعينةً بالمنهجين: الاستقرائيّ والاستنباطيّ وفقاً للخطوات الآتية:

– عزو الآيات إلى مواضعها، بذكر اسم السورة ورقم الآية.

-تخريج الأحاديث والحُكم عليها إن كانت في غير صحيحيّ البخاري ومسلم.

- إذا وُجِدَ الحديث في أحد الصحيحين (صحيح البخاري ومسلم)، أكتفي بالتوثيق منهما ولو كان واردًا في السنّن.

- الرجوع إلى أمهات الكتب الفقهية

- الاستعانة بالكتب المعاصرة والفتاوى والمؤتمرات العلمية، والكتب العلمية في بعض المسائل.

- ذكر آراء العلماء في المسائل الفقهية.

- استقاء كلّ رأيٍ أو قولٍ للعلماء من كتبهم المعتمدة.

- مناقشة الآراء بموضوعيّة، وترجيح ما يؤيده الدليل.

محتوى الدراسة:

تشتمل الرسالة -بإذن الله- على مقدّمة، وتمهيد، وخمسة فصول، وخاتمة.

المقدّمة: تحتوي على أهمية الدراسة وأهدافها، وحدودها، والدراسات السابقة، والمنهج الذي سيتم اتباعه.

التمهيد:

سأتحدث فيه عن بعض المصطلحات ذات العلاقة، ومنها:

المبحث الأول: تعريف الأثر لغةً واصطلاحًا

المبحث الثاني: أطراف التّقاضي

-المطلب الأول: القاضي

-المطلب الثاني: أطراف الدّعوى

-المطلب الثالث: الشّهود

وأمّا الفصول، فسيتمّ تقسيمها على النّحو الآتي:

الفصل الأول: العوارض: معناها، وأقسامُها

وفيه أربعة مباحث هي:

- **المبحث الــأول: تعريف العوارض، والنفس،** وفيه أربعة مطالب، هي:
  - المطلب الأول: العوارض في اللّغة
  - المطلب الثاني: العوارض في الاصطلاح
  - المطلب الثالث: تعريف النّفس
    -الفرع الأول: تعريف النفس في اللغة
    -الفرع الثاني: تعريف النفس في الاصطلاح
  - المطلب الرابع: تعريف العوارض النفسيّة
- **المبحث الثاني: عوارض الأهليّة، وأقسامها** وفيه ثلاثة مطالب، هي:
  - المطلب الأول: تعريف الأهليّة
  - المطلب الثاني: أنواع الأهليّة
  - المطلب الثالث: عوارض الأهليّة
- **المبحث الثالث: أنواع العوارض النفسيّة،** وفيه ثلاثة مطالب، هي:
  - المطلب الأول: الدّوافع الإنسانيّة

- الفرع الأول: تعريف الدّوافع في اللّغة والاصطلاح
- الفرع الثاني: مرحلة انتقال الدّافع
- الفرع الثالث: أنواع الدّوافع النفسيّة
- الفرع الرابع: التعريف ببعض الدّوافع النفسيّة

- المطلب الثاني: الانفعالات النفسيّة
- الفَرع الأول: تعريف الانفعالات في اللغة والاصطلاح
- الفَرع الثاني: أقسام الانفعالات النفسيّة

-المطلب الثالث: الأمراض النفسيّة
- الفرع الأول: التّعريف ببعض الأمراض النفسيّة

المبحث الرابع: علاقة عوارض الأهلية بالعوارض النفسية، وفيه مطلبان، هما:

-المطلب الأول: أهمية تقسيم العوارض النفسية إلى دوافع وانفعالات

-المطلب الثّاني: الاختلاف بين عوارض الأهلية والعوارض النفسية

الفصل الثاني: أثر العوارض النفسية على القضاة

وفيه خمسة مباحث، هي:

- **المبحث الأول: دور القاضي في تحقيق العدل بين الخصوم،** وفيه مطلبان هما:

-المطلب الأول: معنى العدل
- الفرع الأول: العدل في اللغة
- الفرع الثاني: العدل في الاصطلاح

- المطلب الثاني: عوامل تحقيق العدالة

- **المبحث الثاني: التأهيل العلميّ والنفسيّ للقضاة**، وفيه ثلاثة مطالب، هي:

– المطلب الأول: معنى التأهيل

–المطلب الثاني: الشروط الواجب توافرها في القاضي عند الفقهاء

– الفرع الأول: الشروط المتفق عليها

– الفرع الثاني: الشروط المختلف فيها

– المطلب الثالث: أثر العلاقة بين التأهيل والشروط

- **المبحث الثالث: أثر عارض الغضب على الحكم القضائيّ**، وفيه مطلبان، هما:

– المطلب الأول: حكم جلوس القاضي للقضاء حال الغضب

– المطلب الثاني: نفوذ الحكم القضائي المنعقد حال غضب القاضي

- **المبحث الرابع: أثر عارضيّ الخَوف والإكراه على الحكم القضائيّ، ونفاذ الحكم**، وفيه مطلبان، هما:

– المطلب الأول: تعريف الخوف والإكراه والفرق بينهما

– المطلب الثاني: حكم جلوس القاضي للقضاء حال الخوف أو الإكراه

– الفرع الأول: حكم قضاء القاضي حال كونه خائفًا

– الفرع الثّاني: حكم قضاء القاضي حال كونه مُخَوّفًا

- **المبحث الخامس: ضمانات عدم تأثير العوارض النفسيّة على القضاة**

الفصل الثالث: أثر العوارض النفسية على أطراف الدّعوى

وفيه ثمانية مباحث، هي:

- **المبحث الأول: أثر العوارض النفسية قبل الخصومة**، وفيه مطلبان، هما:

– المطلب الأول: أثر البيئة والمجتمع في سلوك المدعيّان قبل الخصومة

- الفرع الأول: الحالة الاقتصادية
- الفرع الثاني: المستوى التعليمي
- الفرع الثالث: الفارق العمري
- الفرع الرابع: المكانة الاجتماعية
- الفرع الخامس: التطور التكنولوجي
- الفرع السادس: القوانين الوضعية
- المطلب الثاني: الاعتبار القانوني للبيئة

- **المبحث الثاني: أثر عارض الغضب في أحكام الطلاق**، وفيه مطلبان، هما:
  - المطلب الأول: أثر عارض الغضب في صحة الطلاق
  - المطلب الثاني: أثر عارض الغضب في صحة دعوى نفي إرادة الطلاق
- **المبحث الثالث: أثر عارض الغضب في صحة الإيلاء**
- **المبحث الرابع: أثر عارض الغضب في صحة الظهار**، وفيه مطلبان، هما:
  -المطلب الأول: أثر عارض الغضب في صحة الظهار
  -المطلب الثاني: أثر عارض الغضب في صحة دعوى نفي إرادة الظهار
- **المبحث الخامس: أثر عارض الكراهية على طرفي الدعوى** وفيه مطلبان، هما:

-المطلب الأول: أثر عارض الكراهية على صحة عقد النكاح

-المطلب الثاني: أثر عارض الكراهية في التفريق بين الزوجين بالخلع

- **المبحث السادس: أثر عارضي الحزن والبكاء على طرفيّ الدّعوى**
- **المبحث السابع: أثر عارض الضّحك على طرفيّ الدّعوى**

- **المبحث الثامن: أثر عارض الغَيرة على طرفيّ الدّعوى**

الفصل الرابع: أثر العوارض النفسيّة على وسائل الإثبات

وفيه مبحثان، هما:

- **المبحث الأول: أثر العوارض النفسية في الإقرار**
- **المبحث الثاني: أثر العوارض النفسيّة في اليمين**
- **المبحث الثالث: أثر العوارض النفسيّة في الشهادة**

الفصل الخامس بعنوان: اعتبار العوارض النفسية في القواعد الفقهية المعمول بها في المحاكم الشرعية

وفيه مبحثان:

- **المبحث الأول: التعريف بالقواعد الفقهية وحجيتها**، وفيه مطلبان، هما:
  -المطلب الأول: التعريف بالقواعد الفقهيّة
  -المطلب الثاني: حجية القواعد الفقهيّة
- **المبحث الثاني: تطبيقات من القواعد الفقهيّة**، وفيه ثمانية مطالب، هي:
  المطلب الأول: قاعدة المرء مؤاخذ بإقراره
  -الفرع الأوّل: تعريف الإقرار
  -الفرع الثّاني: المستند الشرعي للقاعدة
  -الفرع الثّالث: أثر العوارض النفسيّة في القاعدة
  المطلب الثاني: قاعدة البينة لإثبات خلاف الظّاهر واليمين لإبقاء الأصل
  -الفرع الأول: معنى القاعدة
  -الفرع الثاني: المستند الشرعي للقاعدة

-الفرع الثالث: أثر العوارض النفسية في القاعدة

المطلب الثالث: قاعدة لا عبرة للتوهم

-الفرع الأول: معنى القاعدة

-الفرع الثاني: مثال على القاعدة

-الفرع الثالث: أثر العوارض النفسية في القاعدة

المطلب الرابع: قاعدة إعمال الكلام أولى من إهماله

-الفرع الأول: معنى القاعدة

-الفرع الثاني: المستند الشرعي للقاعدة

-الفرع الثالث: أمثلة على القاعدة

-الفرع الرابع: أثر العوارض النفسية في القاعدة

المطلب الخامس: قاعدة الثابت بالبرهان كالثابت بالعيان

-الفرع الأول: معنى القاعدة

-الفرع الثاني: المستند الشرعي للقاعدة

-الفرع الثالث: أمثلة على القاعدة

-الفرع الرابع: أثر العوارض النفسية على القاعدة

المطلب السادس: قاعدة: لا ينسب إلى ساكت قول، ولكن السكوت في مَعرِض الحاجة إلى بيان، بيان

-الفرع الأول: معنى القاعدة

-الفرع الثاني المستند الشرعي للقاعدة

-الفرع الثالث: أمثلة على القاعدة

-الفرع الرابع: أثر العوارض النفسية في القاعدة

المطلب السابع: قاعدة التّعيين بالعرف كالتّعيين بالنّص

-الفرع الأول: معنى القاعدة

-الفرع الثاني: المستند الشرعي للقاعدة

-الفرع الثالث: أمثلة على القاعدة

-الفرع الرابع: أثر العوارض النفسية في القاعدة

المطلب الثامن: قاعدة الضرر يُزال

-الفرع الأول: معنى القاعدة

-الفرع الثاني: المستند الشرعي للقاعدة

-الفرع الثالث: أمثلة على القاعدة

-الفرع الرابع: أثر العوارض النفسيّة في القاعدة

وأمّا **الخاتمة**، فستشتمل على النتائج والتّوصيات.

التّمهيد

أستهلُّ دراستي بتوضيح معنى الأثر، ومنه أنطلقُ إلى بقيّة فصول الدّراسة، وقد آثرتُ الانطلاق في دراستي بتوضيحه؛ لارتباط معناه بالنّتائج النّهائيّة للدّراسة.

المبحث الأول: تعريف الأثر لغةً وفي الاصطلاح

المطلب الأوّل: معنى الأثر لغةً

هو الأجل، وسُمّي به؛ لأنّه يتبع العمر[1]، والأُثر- بضمّ الهمزة وسكون الثّاء-: أثر الجراح بعد بَرئِها، والأثارة: البقيّة، والتّأثير: إبقاء الأثر في الشّيء[2]، وهو الأقرب إلى المعنى المقصود في الرسالة.

المطلب الثّاني: معنى الأثر في الاصطلاح

الأثر في اصطلاح الفقهاء: "ما يترتّب على الشّيء، وهو المسمّى بالحكم عندهم"[3]، أي أنّ الأثر هو النّتيجة المترتّبة على الشّيء.

المبحث الثّاني: أطراف التّقاضي

لا بدّ قبل عرض محتوى الدّراسة – من بيان الفئة المستهدفة فيها- والتّعريف بها، وهي أطراف التّقاضي، أو عناصر العمليّة القضائيّة، وهي محلّ انعكاس أثر

---

[1] ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين الأنصاري الرويفعى الإفريقي (ت 711هـ)، **لسان العرب**، دار صادر – بيروت، 1414هـ، ط3 (53/1).

[2] الجوهري، إسماعيل بن حمّاد، **الصّحاح في اللّغة والعلوم**، إعداد وتصنيف: نديم مرعشلي وأسامة مرعشلي، دار الحضارة-بيروت، ط1 (26/1). انظر أيضًا: الفيروزآبادي، مجد الدّين محمّد بن يعقوب، **القاموس المحيط**، مؤسّسة الرّسالة للطّباعة والنّشر-بيروت، 2005م، ط8، ص341.

[3] البركتي، محمد عميم الإحسان المجددي البركتي، **التعريفات**، دار الكتب العلمية (إعادة صف للطبعة القديمة في باكستان ١٤٠٧هـ -١٩٨٦م)، ط1، ص 16.

العوارض النّفسيّة، فإنّ أيّ مجلسٍ مُنعقدٍ للقضاء، لا بدّ فيه من قاضٍ أو محكّم، ومدعٍ بالحقّ، ومدّعًى عليه، وقد تتوسّع الدّائرة لتشمل المحامين، والشّهود وأصحاب الخبرة.

أمّا القاضي، فهو طرف رئيسيّ سأخصص له فصلاً كاملاً، والمُحَكّم يتبعه فيما يتعلق بأثر العوارض النفسيّة عليه.

وأمّا المدعيان بالحق، فهما طرفان رئيسان في البحث وسأخصص، لهما فصلاً كاملاً.

ولن أتطرق إلى أثر العوارض في المحامين الشرعييّن في دراستي هذه، وسأشيرُ إلى أثر العوارض في الشهود وانعقاد اليمين باعتباره وسيلةً لإثبات الحقّ.

المطلب الأوّل: القاضي ومن في حكمه

أولا: القاضي

لغةً: هو القاطع للأمور كلّها المحكّم لها، وهو من يقضي بين النّاس بحكم الشّرع، ومن تُعيّنه الدّولة؛ للنّظر في الخصومات والدّعاوى، وإصدار الأحكام الّتي يراها طبقًا للقانون، ومقرّه الرّسميّ إحدى دور القضاء، جمعه قضاة.[1]

القاضي في اصطلاح الفقهاء: وَفقَ ما ورد في مجلّة الأحكام العدليّة في المادّة (1785) **القاضي: "هو الذّات الّذي نُصّبَ وعُيّنَ من قِبل السّلطان؛ لأجل فصل وحسم الدّعوى والمخاصَمة الواقعة بين النّاس توفيقًا لأحكامها المشروعة."[2]**

[1] مجموعة مؤلفين، مجمع اللّغة العربيّة، **المعجم الوسيط**، دار الدعوة، (743/2).
[2] حيدر، على خواجة أمين أفندي، (ت 1353هـ)، **درر الحكّام في شرح مجلّة الأحكام**، تحقيق فهمي الحسيني، دار الجيل، 1991م، ط1 (572/4)

والقاضي: هو ذلك الشّخص الّذي يُوَكِّل إليه الحاكم مُهمّة الفصل بين المتخاصمين، وحماية حقوق العامّة والخاصّة بحسب تفويضه لها.[1]

ويُلاحظُ في هذه التّعريفات أنّ القاضي كان واسع الصّلاحيّات، فالتّعريفات تشمل كلّ أنواع القضايا الّتي قد تصل إليه من قبل المتخاصمين، ولكنّ الوقوف عند هذين التّعريفين دون الالتفات إلى واقع القضاء الشّرعيّ غيرُ متناسب، ففحوى هذه الدّراسة متعلّقٌ بالقضاء الشّرعيّ والمطلوب التّعريف بالقاضي الشّرعيّ فقط؛ نظرًا لانحسار صلاحيّات القضاء الشّرعيّ[2] في قضايا الأحوال الشّخصيّة[3].

وبذلك ترى الباحثة ضرورة تحديد تعريفٍ خاصّ بالقاضي الشّرعيّ، وترى الأنسب أن يكون مشتقًّا من تعريف المحاكم الشّرعيّة، ورأت الباحثة أن يكون التّعريف:

القاضي الشّرعيّ: هو الشّخص الّذي يوكل إليه الحاكم مَهمّة الفَصل بين المتخاصمين، وحماية حقوق العامّة والخاصّة في حدود قانون الأحوال الشّخصيّة.[4]

---

[1] أبو البصل، د. عبد الناصر، **شرح قانون أصول المحاكمات الشرعية ونظام القضاء الشرعي**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ص30

[2] في العهد العثماني كانت المحاكم الشرعية هي الأصل، وكانت صاحبة الاختصاص والولاية العامة، ثم انبثق قانون أصول المحاكمات التجارية عام 1861 م وقانون أصول المحاكمات التجارية عام 1879م ثم سحبت من القضاء الشرعي صلاحياته ولم يبق لها إلا المسائل المتعلقة بالأحوال الشخصية. انظر: أبو البصل، عبد النّاصر، **نظام القضاء الشرعي في المملكة الأردنية الهاشمية وأصول التقاضي فيه**، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية 1988 م، ص39

[3] مصطلح لم يكن معروفا عند فقهاء المسلمين، وإنما عرفوه بمدلوله حيث كانوا يطلقون على كل موضوع من موضوعاته اسما خاصا، ككتاب النكاح أو باب النكاح، وكتاب الطلاق وكتاب النفقات، وغير ذلك. انظر: عبد الفتاح، عمرو، **السياسة الشرعية في الأحوال الشخصية**، دار النفائس للنشر والتوزيع 1998، ط1، ص39

[4] تنص المادة 2 من قانون أصول المحاكمات الفلسطينية اختصاصات المحاكم الشرعية
"تنظر المحاكم الشرعية وتفصل في المواد التالية:
1-الوقف وإنشاؤه من قبل المسلمين وشروطه والتولية عليه واستبداله وما له علاقة بإدارته الداخلية وتحويله المسقفات والمستغلات الوقفية للإجارتين وربطها بالمقاطعة
2- الدعاوى المتعلقة بالنزاع بين وقفين أو بصحة الوقف وما يترتب عليه من حقوق أسست بعرف خاص أما إذا ادعى أحد الطرفين بملكية العقار المتنازع فيه مع وجود كتاب وقف أو حكم بالوقف أو كان العقار من الأوقاف المشهورة شهرة شائعة عند أهل القرية أو المحلة وأبرز مدعي الملكية في جميع هذه الحالات أوراقاً ومستندات تعزز ادعاءه فعلى المحكمة أن تؤجل السير في الدعوى وتكلفة مراجعة المحكمة ذات الصلاحية خلال مدة معقولة، فإذا أبرز ما يدل على إقامة الدعوى لدى تلك المحكمة تقرر المحكمة الشرعية وقف السير في الدعوى التي أمامها إلى أن تبت المحكمة في شأن ملكية العقار وإلا سارت في الدعوى وأكملتها.

و(القاضي) في قانون تشكيل المحاكم الشّرعيّة مدلولٌ لا ينفرد به قضاة المحاكم الشّرعيّة الابتدائيّة والاستئناف فقط، بل يشمل: (مدير الشّرعيّة، ومفتّش المحاكم الشّرعيّة، وبذلك يكون أعضاء المجلس القضائيّ الشّرعيّ الخمسة[1] قضاة، ولا تشمل كلمة (قاضٍ) منصب **قاضي القضاة.**[2])[3]

ثانيًا: المُحَكَّم الشرعي

لا بدّ – ها هُنا– من المرور بشخص المُحَكَّم الشّرعيّ خلال هذه الدّراسة، باعتباره طرفًا من أطراف بعض القضايا والوقائع في المحكمة الشّرعيّة، **مع التنويه إلى أن أغلب ما يَعرض له من عوارض يتفق في حكمه مع ما يَعرِض للقاضي.**

3-مداينات أموال الأيتام والأوقاف المربوطة بحجج شرعية.
4-الولاية والوصاية والوراثة.
5-الحجر وفكه وإثبات الرشد.
6-نصب القيم والوصي وعزلهما.
7-المفقود.
8-المناكحات والمفارقات والمهر والجهاز وما يدفع على حساب المهر والنفقة والنسب والحضانة.
9-كل ما يحدث بين الزوجين ويكون مصدره عقد الزواج.
10-تحرير التركات الواجب تحريرها والفصل في الادعاء بملكية أعيانها والحكم في دعاوى الديون التي عليها، إلا ما كان منها متعلقاً بمال غير منقول أو ناشئاً عن معاملة تجارية وتصفيتها وتقسيمها بين الورثة وتعيين حصص الوارثين الشرعية والانتقالية.
11-طلبات الدية إذا كان الفريقان مسلمين وكذلك إذا كان أحدهما غير مسلم ورضيا أن يكون حق القضاء في ذلك للمحاكم الشرعية.
12-التخارج من التركة كلها في الأموال المنقولة وغير المنقولة.
13-الهبة في مرض الموت والوصية.
14-الإذن للولي والوصي والمتولي والقيم ومحاسبتهم والحكم بنتائج هذه المحاسبة.
15-الدعاوى المتعلقة بالأوقاف الإسلامية المسجلة لدى المحاكم الشرعية إذا كان الواقف غير مسلم واتفق الفرقاء على ذلك.
16-كل ما يتعلق بالأحوال الشخصية بين المسلمين.
17-كل عقد زواج سجل لدى المحاكم الشرعية أو أحد مأذونيها وما ينشأ عنه.

[1] بينت المادة 14 من قانون تشكيل المحاكم الشرعية المنوه به كيفية تشكيل المجلس الأعلى للقضاء الشرعي حيث نصت: "يؤلف المجلس القضائي من خمسة أعضاء على الوجه التالي: رئيس محكمة الاستئناف الشرعية، مدير الشرعية، أقدم قاضيين في محكمة الاستئناف الشرعية، مفتش المحاكم الشرعية "

[2] **قاضي القضاة** منصب يعادل منصب وزير العدل بالنسبة للمحاكم النظامية. انظر: **نظام صلاحيات قاضي القضاة**، المنشور بالجريدة الرسمية بتاريخ 1 أيار سنة 1955م، العدد 122، ص447

[3] أبو البصل، عبد النّاصر، **شرح قانون أصول المحاكمات**، ص30

التّحكيم في اللّغة: مصدرٌ من حَكَّمه في الأمر، والشّيء، أي: أمرَه أن يحكم فاحتكم، وجعله حَكَمًا، فهو حكم ومُحكَّم، وفوّض الحكم إليه، جاء في القرآن الكريم:﴿ فَلَا **وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا** ﴾[1]

ومن معاني التّحكيم في اللّغة: الحُكم، يُقال: قضى بين الخصمين، قضى له، وعليه.

والتّحكيم في الاصطلاح: هو عبارة عن اتخاذ الخصمين حاكمًا برضاهما بفصل خصوماتهما ويقال له: الحَكَم والمُحكَّم.[2]

وفي مجلّة الأحكام العدليّة: التّحكيم عبارةٌ عن اتّخاذ الخصمين – أي المُدَّعي والمُدَّعَى عليه– حاكمًا برضاهما؛ لفصل خصومتهما ودعواهما. ويُقال لذلك: حَكَم بفتحتين، ومُحَكَّم بضمّ الميم وفتح الحاء وتشديد الكاف المفتوحة.[3]

وعلى الرّغم من التقاء القاضي والمحكَّم في أنّهما يقضيان بين متخاصمين، ويبحثان عن إحقاق العدالة بينهما، إلّا أنّ هناك اختلافاتٍ عديدةً بينهما؛ ويتجلّى الفرق الجوهريّ من خلال تعريف المحكَّم وتعريف القاضي، فالقاضي مُعَيَّنٌ من قبل السّلطان أو الحاكم، بينما المُحكَّم مُعيَّنٌ من قبل المتخاصمين، بالإضافة إلى فروقٍ أخرى لا داعي للتّفصيل في ذكرها هنا، إذ يعنينا فقط – في هذه الدّراسة– تحديد الشّخصيّات الّتي تُعدّ طَرفًا في قضيّةٍ ما، وتُؤثر فيه العوارض كما تؤثر في القاضي كما سيتم بيانه لاحقًا.

---

[1] **سورة النساء**، الآية 65

[2] البركتي، **التعريفات الفقهية**، ص53

[3] لجنة مكونة من عدة علماء وفقهاء في الخلافة العثمانية، **مجلة الأحكام العدلية**، تحقيق: نجيب هواويني ص365

المطلب الثّاني: أطراف الدّعوى

تتكوّن أيّ دعوى قضائيّةٍ من طرفين[1] غالبًا، هما المُدَّعِي والمُدَّعَى عليه، وقد يمتدّ العدد ليصبح من ثلاثة أطراف؛ إذ قد ينضمّ إليهما أيّ طرفٍ يتأثّر بنتيجة الحكم، ويُسمّى بالشّخص الثّالث.

والّذي يظهر لي من خلال البحث في كتب الفقه عن تفصيل تعريف المُدَّعي والمُدَّعى عليه أنّهما لفظان متلازمان[2]، وقد اختلف الفقهاء في تعريفهما، ولست بصدد التّعمّق في ذكر الفروق بين التّعريفات، وسأكتفي بذكر الأرجح منها.

المُدَّعِي: مَن إذا تَرَكَ تُرِكَ، ولا يُجبَر على الخصومة، والمُدَّعَى عليه: مَن إذا تَرَكَ لا يُتْرَك، بل يُجبَر على الخصومة[3]، ويعتبر تحديد المُدَّعي والمُدَّعى عليه من أهمّ مهمّات القاضي؛ لتحديد من المكلَّف منهما بإظهار البيّنة، ومن منهما توجّه إليه اليمين.

يقول القاضي شريح: "وُلّيتُ القضاء وعندي ألّا أعجز عن معرفة ما يُتخاصَم إليّ فيه، فأوّل ما ارتفع إلى الخصمين أُشكل عليّ أمرهما من المُدَّعي ومن المُدَّعى عليه؟"[4]

الشّخص الثّالث: هو في الأصل ليس من الخصوم في الدّعوى ولا من أطرافها، وإنّما هو شخصٌ يتأثّر من نتيجة الحكم في دعوى مقامةٍ بين طرفين".[5]

---

[1] يقصد بالطرف الجهة المدعية وقد تكون شخصا أو أكثر، كأن يكون المدعي واحدا أو مجموعة من الأشخاص وكذلك المدعى عليه أو الشخص الثالث.

[2] المتلازمات اللفظية أو المتلازمات الاصطلاحية: هي وحدة لغوية اسمية أو فعلية مكونة من كلمتين أو أكثر ينشا عن ارتباطهما معنى جديد حيث تنتقل إلى دلالات اجتماعية أو سياسية أو ثقافية، وتتقارب فيما بينها بالحقل الدلالي العادي أو الاصطلاحي فإذا ذكر أحدهما حضر الآخر تباعا. انظر: **مفهوم المتلازمات وإشكالية الاشتغال المعجماتي**، أبو العزم، د. عبد الغنيّ، بحث منشور ضمن مجلة الدراسات المعجمية العدد 5 يناير2006 موقع إلكتروني: لسانيات النص.

[3] الشيخ نظام الدين البرنهابوري البلخي وجماعة من علماء الهند، **الفتاوى الهندية في مذهب الأمام الأعظم أبي حنيفة**، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق مصر، ط2 (3/4)

[4] أبو الحسن، علاء الدين، علي بن خليل الطرابلسي الحنفي، **معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام**، دار الفكر، ص54

[5] أبو البصل، **شرح قانون أصول المحاكمات الشرعية ونظام القضاء الشرعي**، ص129

جاء في المادّة (91) من قانون أصول المحاكمات الشّرعيّة رقم (31) لسنة 1959م: " يجوز لمن له علاقةٌ في الدّعوى المقامة بين طرفين ويتأثّر من نتيجة الحكم فيها أن يطلب إدخاله شخصًا ثالثًا في الدّعوى، وبعد أن تحقّق المحكمة من علاقته تقرّر قبوله كما يجوز للمحكمة إدخال أيّ شخص آخر ترى أنّ إدخاله ضروريٌّ لتحقيق العدالة."

المطلب الثّالث: الشّهود ومن في حكمهم

أوّلًا: الشّهادة

الشّهادة لغةً: أَن يُخبِر بِمَا رأى وَأَن يقرّ بِمَا علم ومجموع مَا يدْرك بالحسّ وَالشَّهادَة الْبَيّنَة (فِي الْقَضَاء) هِيَ أَقْوَال الشُّهُود أَمَام جِهَة قضائيّة[1]، وتعني الحضور، ومنه قوله تعالى:﴿ **فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ** ﴾[2]، وتعني الحضور في مكان الواقعة ولها معانٍ أخرى، فقد يقصد بها العلم، أو الإدراك، أو الحلف[3]، وجميعها مرتبطةٌ وتربطها صلةٌ واضحةٌ.[4]

الشّهادة في الاصطلاح: اختلف الفقهاء في تعريف الشّهادة، وسأكتفي ببيان التّعريف الأرجح والأشمل من بينها[5]، وهو: "إخبار الشّخص بحقٍّ لغيره على غيره بلفظ (أشهد)"[6]، ويعتبر الشّاهد – في حال وجوده – طرفًا مهمًّا في الدّعوى، والبحث فيما قد يَتعرّض

---

[1] مجمع اللّغة العربيّة، **المعجم الوسيط**، دار الدّعوة، (497/1).
[2] **سورة البقرة**، الآية 185
[3] انظر: **المعجم الوسيط**، مجمع اللغة الغربية بالقاهرة، (ج1، ص 497)
[4] الزحيلي، محمّد مصطفى، **وسائل الإثبات في الشريعة الإسلامية في المعاملات المدنية والأحوال الشخصية**، مكتبة دار البيان، ط1 (101/1).
[5] اعتمدت الباحثة التعريف المختار عند الزحيلي
[6] **الزحيلي، وسائل الإثبات** (106/1).

إليه من عوارض نفسيّةٍ جزءٌ من هذه الدّراسة، وسيأتي تفصيل أهمّيّة ذلك ضمن فصول الدّراسة.

ثانيًا: الخُبراء

مهما توسّع علم القاضي وحاز قسطًا كبيرًا من الذكاء والثّقافة، يظلّ في بعض الجوانب قاصرًا عن إدراك أدقّ تفاصيلها، وقد تتطلّب بعض القضايا الولوج إلى هذه التّفاصيل؛ لتحقيق العدالة الّتي هي الغاية الأسمى، فيحتاج القاضي حينها إلى الاستعانة ببعض الخبراء والمختصّين في هذه المجالات؛ لمحاولة فهم حيثيّات القضيّة، وتحديد ميزان العدالة لطرفَيْ القضيّة.

الخبراء: يمكن تعريفهم بأنّهم: "الأشخاص الّذين لهم معلوماتٌ فنّيّة، تستعين بهم المحكمة في الوصول إلى الحقيقة؛ لغرض حسم النّزاع المعروض أمامها."[1]

ثالثًا: المترجم

التّرجمان والمترجم: هو الشّخص الّذي ينقل الكلام من لغةٍ إلى أخرى.[2]

وقد تتطلّب بعض القضايا وجود من يفسّر لغة أحد المتخاصمين أو الشّهود إن لم يكن ناطقًا بالعربيّة.

ويشترط في المترجم والخبير ما يشترط في الشّاهد من حيث العدالة، ويضاف إليها أن يكون عالمًا مُعترَفًا بعلمه في المجال المطلوب سواءٌ كان خبيرًا أو مترجمًا، فكلاهما يعاملان معاملة الشّاهد ويحلفان يمين الشّهادة.[3]

---

[1] أبو البصل، عبد النّاصر، **شرح قانون أصول المحاكمات الشرعية ونظام القضاء الشرعي**، ص73.

[2] ابن منظور، **لسان العرب** (66/12).

[3] لا يوجد نص في قانون أصول المحاكمات الشرعية ولكن عمل بالنص في المادة 132 من قانون الأصول المدنية الذي ينص على: " للمحكمة أن تسمع أقوال الفرقاء والشهود الذين يجهلون العربية بواسطة مترجم بعد

الفصل الأوّل: العوارض النّفسيّة، معناها، وأقسامها

وفيه أربعة مباحث:

-المبحث الأوّل: تعريف العوارض والنّفس

-المبحث الثّاني: عوارض الأهليّة وأقسامها

-المبحث الثّالث: أنواع العوارض النّفسيّة

- المبحث الرّابع: علاقة عوارض الأهلية بالعوارض النفسيّة

حلفه اليمين" وفي القانون المدني مادة 84 نص على " يقبل قول المترجم الموثوق إذا كان عالما باللغتين بعد حلفه اليمين لدى الجهة المختصة ".

الفصل الأول: العوارض النفسية، معناها وأقسامها

المبحث الأوّل: تعريف العوارض، والنّفس، والعوارض النفسية

المطلب الأوّل: العوارض في اللّغة

من خلال البحث في قواميس اللّغة العربيّة ومعاجمها، تبيّن وجود أوجهٍ كثيرةٍ لكلمة (عَوارض)، والعَوارض: جمعٌ، مفرده عارِض، مأخوذةٌ من الجذر الثُّلاثيّ للفعل (عَرَضَ)، وسأكتفي بذكر ما له علاقةٌ قريبةٌ للمعنى الاصطلاحيّ.

يقول ابن منظورٍ في لسان العرب:

أَعرَضَ لك الشّيءُ من بَعِيدٍ: بدَا وظَهَر، والعَرَضُ: ما يَعْرِضُ للإِنسان من الهموم والأَشغال، والعَرَضُ والعارِضُ: الآفةُ تَعْرِضُ في الشّيء.[1]

والعَرَض: ما يعرض للإنسان من مرضٍ أو نحوه.[2]

يتّضح ممّا سبق تمحور المعنى حول ثلاثة معانٍ أساسيّةٍ، هي:

المعنى الأوّل: الظّهور، يُقال: أعرض الشّيء من بعيد، وذلك إذا ظهر وبدا، والمعنى فيه أنّك رأيت عَرْضه.[3]

المعنى الثّاني: الاستقبال، يقول ابن فارس: (والعارض من كلّ شيءٍ ما يستقبلك، كالعارض من السّحاب ونحوه).[4]

---

[1] ابن منظور، **لسان العرب** (7/168-169).

[2] ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: 395هـ)، **مجمل اللّغة**، دراسة وتحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة – بيروت، 1986م، ط2 ص660

[3] ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا أبو الحسين، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السّلام هارون، دار الفكر، 1979م، (4/272).

[4] **المصدر نفسه** (4/278).

المعنى الثّالث: المنع، ومنه اعتراض البناء في الطّريق إذا منع من سلوكه.[1]

أمّا **الظّهور**: فهو معنًى قريبٌ من المقصد الّذي بُني عليه عنوان الرّسالة، حيث إنّ العوارض المقصودة هي ما يظهر بشكلٍ لم يكن من قبل من سلوكاتٍ لدى الإنسان، تجعله يحيد عن السّلوك السّويّ المعروف، فتلك الهموم والأشغال الّتي تعرض للإنسان وفق ما ذكر ابن منظورٍ في تعريفه: هي عاملٌ رئيسٌ في نشوء عوارض في النّفس، تمنعه من التّصرّف على السّجيّة السّليمة الّتي فُطِرَ عليها.

أمّا **الاستقبال**، وعلاقته بالمعنى المقصود؛ فأنّ النّفس جُبِلَت على فطرةٍ معيّنة، وقد تستقبل بعضًا من الحوادث الّتي تؤثّر فيها فينشأ عنها تغيّرٌ بالأصل وسأوضّح – في مباحث لاحقةٍ – العوارض المكتسبة، الّتي فيها معنى الاستقبال.

أمّا العوارض بمعنى **المنع**، فهي ما يمنع الإنسان من تدفّق سلوكه السّويّ كما كان، فينتج عن ذلك سلوكٌ مختلف؛ قد يكون ارتكاب مخالفاتٍ أو محظوراتٍ شرعيّةٍ، فإن زال هذا المانع من النّفس عادت النّفس إلى طبيعتها.

وهذه المعاني اللّغوية هي الأقرب إلى المراد، والمقصد من المعنى الاصطلاحيّ لكلمة العوارض المذكورة في العنوان.

المطلب الثّاني: العوارض في الاصطلاح

لم تجد الباحثة الكثير فيما يتعلّق بالعوارض باعتباره مصطلحًا فقهيًّا عند الفقهاء القدامى، وكانت اللّفظةُ ملازمةٌ لكلمة الأهليّة، فأغلب ما ورد في كتب الفقه كان منصوصًا بـ "عوارض الأهليّة ".

[1] الفيروزأبادي، **القاموس المحيط**، ص646

والعوارض: هي حالةٌ لا تكون لازمةً للإنسان، وتكون منافيةً للأهليّة.[1]

وعند التّأمّل في التّعريف وجدت الباحثة أنّه محصور في عوارض الأهلية فقط ولا يمكن حمله على المقصود من هذا البحث وهو العوارض النفسية، فالعوارض النفسية لا تسبّب انتفاء الأهليّة في كثير من الحالات، فهي درجاتٌ ومراحل، وسيأتي بيان ذلك لاحقا.

ولو تأمّلنا المعنى اللّغويّ، وحصرنا أهمّ ثلاثة معانٍ تناسب المصطلح، وهي: (الظّهور، والاستقبال، والمنع)، فترى الباحثة أنّه يمكن القول **إنّ العوارضَ هي:**

"أمرٌ أو حالةٌ تطرأ على النّفس البشريّة بفعل مؤثّرٍ غير مرتبطٍ بزمن الحدوث، وقد يترتّب عليها انتفاءٌ أو امتناعٌ عن الأصل".

فقولنا (تطرأ على النّفس البشريّة): أي أنّها ليست مخلوقةً مع الإنسان في أصل نفسه كخللٍ جينيٍّ أو مرضٍ موروث.

وقولُنا (بفعل مؤثّر): أي أنّ هناك أسبابًا ومؤثّراتٍ قد تكون بيئيّةً أو اجتماعيّةً أو ثقافيّةً أدّت إلى وجودها.

وقولنا (غير مرتبطٍ بزمن الحدوث): أي أنّها تحدث بالاكتساب منذ أوّل النّشء أو في أيّ مرحلةٍ عمريّةٍ لاحقة.

وقولنا (قد يترتّب عليها انتفاءٌ أو امتناعٌ عن الأصل): أي أنّ هذه الحالة الطّارئة قد تتسبّب في تغيّر الحكم المتّفق عليه عادةً أو عرفًا أو قانونًا، وقد تبقيه فلا تكون سببًا في انتفائه، فليست كلّ العوارض تنافي الأهليّة، وليست كلّ العوارض مرتبطةً بالأهليّة.

---

[1] سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، **التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه**، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بالأزهر – مصر، ١٣٧٧ هـ -١٩٥٧ م، (335/2)

المطلب الثّالث: تعريف النّفس

الفرع الأوّل: تعريف النّفس لغة

يقول ابن منظورٍ في لسان العرب في النَّفس

النَّفْس: الرُّوح، والنَّفْس: ما يكون به التّمييز، والنَّفْس: الدَّم، والنَّفْس: الأخ، والنَّفْس: بمعنى عند.

أما النَّفْس (الرُّوح)، والنَّفْس (ما يكون به التّمييز) فشاهدهما قوله سبحانه: ﴿**اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا ۖ فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُسَمًّى ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ**﴾[1].

فالنَّفْس الأولى هي الّتي تزول بزوال الحياة، والنَّفْس الثّانية الّتي تزول بزوال العقل."[2]

ممّا سبق يتبيّن أنّ النّفس تطلق في اللّغة، ويراد بها معانٍ عدّة، أهمها:

أ. الذّات، وهي: حقيقة الشّيء، تقول قتل فلانٌ نفسه، وأهلك نفسه، أي: أوقع الإهلاك بذاته. يقول المولى عزّ وجلّ:﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ ۚ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا** ﴾.[3]

ب. الرّوح، يُقال: خرجت نفسه، أي: روحه، قال تعالى:﴿ **وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَنْ قَالَ سَأُنْزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ ۗ وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُو أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا**

---

[1] **سورة الزّمر**، الآية 42

[2] ابن منظور، **لسان العرب** (235/6).

[3] **سورة النساء**، الآية 29

أَنْفُسَكُمُ ۖ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنْتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ ﴾[1]

وهما المعنيان الأقربان إلى المقصود في هذه الدّراسة.

الفرع الثّاني: تعريف النّفس في الاصطلاح

اختلف العلماء في تحديد مفهوم النّفس، فبعضهم اتّجه إلى النّظر إليها بالجانب الرّوحيّ، وبعضهم نظر إليها بالجانب المادّيّ، فجمهور العلماء يرون أنّ مسمّاهما (الرّوحيّ والمادّيّ) واحد؛ مستندين على الآيات الّتي فسرت الرّوح فيها نفسًا، كقوله عزّ وجلّ: ﴿**وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَنْ قَالَ سَأُنْزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ ۗ وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُو أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمُ ۖ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنْتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ**﴾.[2]

أمّا من نظر إليها من الجانب الرّوحيّ، فيرى أصحاب هذا الرّأي أنَّ النَّفْس جوهرٌ روحانيٌّ خالصٌ متمايزٌ عن البدن، أي ليس بجسم، ومن أنصار هذه الرّؤية الإمام الغزاليّ[3].

فيرى الغزاليّ أنّ مصطلحَ (النفسِ) يُطلقُ بمعنيينِ:

أحدهما: أن يطلقَ ويراد به المعنى الجامعُ للصّفات المذمومةِ، وهي القوى الحيوانيّةُ المضادّةُ للقوى العقليةِّ.

---

[1] **سورة الأنعام**، الآية 93

[2] **سورة الأنعام**، الآية 93

[3] ياسين، زين حسين أحمد، **ألفاظ أحوال النفس وصفاتها في القرآن الكريم**، رسالة ماجستير، جامعة النجاح، 2009م، ص5

والثّاني: أن يُطلقَ ويراد به حقيقةُ الآدميّ وذاتُه؛ فإنّ نفسَ كلِّ شيءٍ حقيقتُه، وهو الجوهرُ الّذي هو محِلُّ المعقولاتِ، وهو من عالم الملكوتِ.[1]

أمّا الجرجانيّ، فقد عرّفها بأنّها: " الجوهر البخاريّ اللّطيف الحامل لقوّة الحياة والحسّ والحركة الإراديّة".[2]

ذكر الإمام ابن القيّم عن مقاتلٍ بن سليمان قوله: (للإنسان حياةٌ وروحٌ ونَفْس، فإذا نام خرجت نفسه الّتي يعقل بها الأشياء، ولم تفارق الجسد، فيرى الرّؤيا بالنّفس الّتي خرجت منه، وتبقى الحياة والرّوح في الجسد، فبها يتقلّب ويتنفّس، فإذا حُرِّك رجعت إليه أسرع من طرفة عين، فإذا أراد الله أن يميته في المنام أمسك تلك النّفس الّتي خرجت).[3]

ويؤيّد بعض الباحثين[4] فكرة أنّ الرّوح والنّفس أمران مختلفان: "ويظهر من متابعة النّصوص القرآنيّة أنّ النّفس قد أُطلقت في القرآن على شيءٍ هو في داخل كيان الإنسان، يشتمل على الصّفات والخصائص الّتي تكوّنت منها ماهيّته، دون النّظر إلى الهيكل الجسديّ الّذي هو وعاءٌ لها".[5]

وتصوّر الأمر: أنّ النّفس والصّدر والقلب والفؤاد كلّها دوائر، والنّفس هي الدّائرة الكبرى وبداخلها دائرة الصّدر، ويليها القلب وفيه يكون العقل الإراديّ، والرّابعة وهي أصغرها وهي دائرة الفؤاد.

---

[1] الغزالي الطوسي، أبو حامد محمد بن محمد (المتوفَّى: 505هـ)، **معارج القدس في مدارج معرفة النفس**، دار الآفاق الجديدة -بيروت، 1975م، ط2، ص15

[2] الجرجاني، **التعريفات**، ص242

[3] ابن قيّم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين (ت 751هـ)، **الروح في الكلام على أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنة**، دار الكتب العلميّة -بيروت، ص218

[4] منهم العلامة الميداني ، ود. جواد بحر ممن كتبوا في النفس وأحوالها

[5] الميدانيّ، عبد الرحمن حسن حبنكة، **الأخلاق الإسلامية وأسسها**، دار القلم-دمشق، ط5، (229/1).

أمّا الفكر فهو دائرةٌ منفصلةٌ ضمن دائرة النّفس الكبرى وهي تتعامل مع الدّوائر الأخرى بالتّأثّر والتّأثير، وفي عمق دائرة الفكر تقع دائرة اللّبّ، ويطلق عليها النّهى والحجر وفيها يكون العقل العلميّ.[1]

ومنهم من وصف (النّفس) بأنّها: " ذلك المعنى الكائن في الذّات البشريّة، المؤثّر والمتأثّر، المليء بالطّاقة الدّفّاقة، الحامل لمزيجٍ من المعاني القادرة على التّأثير في القلب لإنشاء سلوكٍ حسنٍ أو رديء".[2]

ولعلّ في هذا التّعريف إطالة، لكنّه جمع من معاني النّفس ما أغفله من سبقه فيها. ويؤخذ على التّعريف قوله (المعنى الكائن)، فهو لا يعطي توضيحًا دقيقًا لما أراد، أما قوله المليء بالطّاقة الدّفّاقة، فترى الباحثة أنّه زيادةٌ وتكرارٌ لقصده بالمؤثّر والمتأثّر، ويكفي لو قيل المؤثّر والمتأثّر بالسّلوك إيجابًا أو سلبًا.

وترى الباحثة أنّنا نستطيع أن نقول إنّ النّفس هي: جوهر الذّات البشريّة المكوّنة من الصّدر والقلب والفؤاد والفكر واللّبّ، المؤثِّرة والمُتأثّرة بالسّلوك الإنسانيّ إيجابًا أو سلبًا.

المطلب الرّابع: تعريف العوارض النفسيّة

يُعتبر علم النّفس من العلوم المتغيّرة باستمرار، إذ يخضع لنظريّاتٍ متجدّدةٍ من العلماء والمختصّين، ويُعزَى إلى أسبابٍ عديدةٍ، منها:

---

[1] الميدانيّ، **الأخلاق الإسلامية وأسسها**، (229/1).

[2] النّتشة، جواد بحر، **عالم الأنفس "حركة العلاقة بين النفس والقلب والسلوك "**، مطبعة بابل الفنّيّة، 2006م، ط1، ص72

1. أنّ النّفوس جُبِلَت على طباعٍ مختلفة، فتشكّل كلّ حالةٍ نفسيّةٍ وكلّ سلوكٍ بشريٍّ نظريّةً تخضع للدّراسة والبحث بهدف التّعمّق في دوافع هذا السّلوك وأسبابه ومنشأ ظهوره في النّفس.
2. ومن الأسباب أيضًا أنّ العالم – اليوم– في تطوّرٍ مستمرٍّ، وكلّ تطوّرٍ حاصلٍ تنشأ عنه سلوكاتٌ جديدةٌ؛ لأنّ الإنسان متكيّفٌ بطبعه، ومتطوّر، والعقل البشريّ قادرٌ على أن يدور مع الأحداث أينما دارت، وفي ظلّ هذا التّطوّر المتلاحق والسّلوكيّات المستحدثة، كان من الصّعب الوقوف على محدّدات تعريف بعض المصطلحات، ومنها مصطلح العوارض النّفسيّة.

أمّا قديمًا في كتب الفقه، فاعتبر الفقهاء البحث في علوم النّفس من أندَرِ العلومِ وأهمّها، يقول الإمام الجوينيّ في كتابه (الغياثي): " أهمُّ المَطالِب في الفِقه: التَّدَرُّبُ على مَآخِذِ الظُّنون في مَجالِ الأَحكام، وهذا الّذي يُسَمّى فِقهَ النّفسِ وَهوَ أنفَسُ صِفاتِ عُلماءِ الشَّريعَة."[1]

وكان مصطلح (العوارض النّفسيّة) حاضرًا في معرض حديثهم عمّا يخالج النّفس، يقول الإمام ابن القيّم: (إنّ قاعدة الشّريعة أنّ العوارض النّفسيّة لها تأثيرٌ في القول إهدارًا واعتبارًا وإعمالًا وإلغاءً، وهذا كعارض النّسيان والخطأ والإكراه والسّكر والجنون والخوف والحزن والغفلة والذّهول"[2].

ويقول الإمام الآلوسيّ عندما فسّر معنى (الكرب): " أي: غمٌّ يأخذ بالنّفس، والمراد به ما يعتري المرء من العوارض النّفسيّة الّتي لا تتناهى، كالأمراض والأسقام".[3]

---

[1] الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد أبو المعالي ركن الدين، (ت 478هـ)، **غياث الأمم في التياث الظلم**، تحقيق: عبد العظيم الديب، 1401هـ، ط2، ص404

[2] ابن قيم الجوزية؛ محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي أبو عبد الله شمس الدين، **إغاثة اللهفان في حكم طلاق الغضبان**، تحقيق: محمّد عفيفي، المكتب الإسلاميّ-بيروت، ط2 ص55

[3] الآلوسي، شهاب الدّين، **تفسير روح المعاني**، مكتبة مدرسة الفقاهة الإلكترونيّة، (179/7).

ولكن، ورغم حديثهم عنها كمفهوم، لم أجد في كتب الفقه من أفردها بالبحث والتّعريف، ربّما لوضوح الفكرة لديهم، ولاعتبارها جزءًا من فقه الأنفس، والّتي كانت بالنّسبة إليهم فراسةً فطريّةً يمتلكها النّاس بتفاوت.

أمّا علماء الشّريعة والباحثون المُحدَثون، فقد توسّعوا في الحديث عن النّفس، وأفردت بعض الكتب الحديث عنها، يقول الأستاذ محمّد قطب: " إنّ في القرآن الكريم معلوماتٍ عن النّفس الإنسانيّة كثيرةً وشاملةً أكثر ممّا فيه عن أيّ علمٍ آخر".[1]

ووفقًا للإحصاءات فقد ورد في القرآن الكريم من آيات الأحكام ما يقارب (838) آية، أما بقيّة الآيات فكانت (النّفس) هي غاية موضوعاتها كلّها[2].

وفصّل الميدانيّ في كتابه (الأخلاق الإسلاميّة) بشكلٍ دقيقٍ كلّ ما يتعلّق بالنّفس والعقل والرّوح والقلب والفؤاد واللّبّ، ومع ذلك ظلّ هذا الجانب من النّاحية الفقهيّة خجولًا في البحث والطّرح، ولم يتطرّق أيٌّ منهم لإفراد (العوارض النّفسيّة) كمصطلحٍ منفرد، إلّا في أبحاث ورسالات جامعيّة، منها تعريف الباحث الأستاذ عليّ بن هاشم بن عقيل الزّبيدي في بحثه بعنوان (أثر العوارض النّفسيّة في الأحكام الفقهيّة)، حيث توصّل إلى تعريفها: " **العوارض النّفسيّة هي كلّ ما يطرأ على النّفس البشريّة، فيؤثّر في طبيعتها**".[3]

وتعريف الدّكتور محمود جمال أبو العزائم، حيث ذكر في مقالٍ له على موقعه الإلكترونيّ تعريف العوارض النّفسيّة بأنّها: **(تلك التّفاعلات النّفسيّة الّتي تطرأ على الفرد نتيجة تفاعله مع ظروف الحياة اليوميّة، وتستمرّ لفتراتٍ قصيرة، وقد لا يلاحظها**

[1] قطب، محمّد، **دراسات في النفس الإنسانية**، دار الشّروق-القاهرة، ص9
[2] جواد بحر النتشة **"عالم الأنفس "حركة العلاقة بين النفس والقلب والسلوك "**، ص18
[3] الزبيدي، علي بن هاشم بن عقيل، **أثر العوارض النفسية في الأحكام الفقهية**، رسالة ماجستير، 1427 هـ، ص26

الآخرون، ولا تؤثّر عادةً على كفاءة الفرد وإنتاجيّته في الحياة، وقد تؤثّر على عقله وقدرته في الحكم على الأمور[1]**).**

ومن خلال ما توصّلت إ ليه الباحثة من تعريف العوارض اصطلاحًا، وتعريف النّفس، تجد أنّ مصطلح (العوارض النّفسيّة) يمكن أن يُعرّف بأنّه: " **حالةٌ تطرأ على النّفس البشريّة بمكوّناتها، وتؤثّر فيها سلبًا أو إيجابًا بصورةٍ منافيةٍ للأصل الّذي خلقت عليه."**

فقولنا: (حالةٌ تطرأ): أي أنّها لم تكن موجودةً بالسّابق، وحدثت بفعل حدثٍ ما، أي أنّها مكتسبة.

وقولنا: (النّفس البشريّة بمكوّناتها): يشمل ما قد يحدث للنّفس بكلّ مكوّناتها من الصّدر والقلب والفؤاد واللّبّ والفكر.

وقولنا: (تؤثّر فيه سلبًا أو إيجابًا): يشمل الحالة وضدّها ممّا قد يصيب الإنسان، وسيأتي توضيح ذلك لاحقًا. وقولنا (بصورةٍ منافيةٍ للأصل): أي تخرج الإنسان عن الفطرة السّليمة الّتي خلقه الله عليها.

المبحث الثّاني: عوارض الأهليّة وأقسامها

أفردت الكتب الفقهيّة القديمة حديثها عن العوارض الّتي قد تؤثّر على أداء الإنسان تحت عنوان " عوارض الأهليّة "، والحقيقة أنّ موضوع هذه الدّراسة يبحث بشكلٍ أعمق في موضوع العوارض الّتي قد تصيب المرء فكان لا بدّ من توضيح مَقصَد عوارض الأهليّة وحدودها المذكورة في الكتب الفقهيّة؛ لبيان نقاط الاتّحاد والاختلاف بينهما.

[1] أبو العزائم، محمود، **واحة النفس المطمئنة**، موقع إلكتروني https://www.elazayem.com /

المطلب الأوّل: تعريف الأهليّة

الأهليّة في اللّغة: الأَهْلِيّة: مؤنّث الأهليّ، والأهليّة للأَمر: الصّلاحيّة له.[1]

وتعني أيضًا: الصّلاحيّة والاستحقاق.[2]

وفي الاصطلاح: هي صلاحيّة الشّخص للإلزام والالتزام[3]، بأن يكون الشّخص صالحًا لأن يلزم له حقوقٌ على غيره، ويَلزمه حقوقٌ لغيره، وأن يكون صالحًا لأن يلتزم بهذه الأمور بنفسه.[4]

المطلب الثّاني: أنواع الأهليّة

يقسم الأصوليّون (الأهليّة) نظرًا لتفاوت التّكاليف الشّرعيّة، إلى قسمين هما: أهليّة الوجوب، وأهليّة الأداء[5].

الفرع الأوّل: أهليّة الوجوب

أهليّة الوجوب هي: صلاحيّة الإنسان لأن تثبت له حقوقٌ وتجب عليه واجبات. وتتعلّق أهليّة الوجوب بالإنسان بمجرّد إنسانيّته، فهي ملازمةٌ لحياة الإنسان منذ بدء حياته حتّى انتهائه منها، مهما كانت صفته وأحواله، سواءً أكان ذكرًا أم أنثى، جنينًا أم طفلًا أم بالغًا، عاقلًا أم مجنونًا، ويترتّب على أهليّة الوجوب وصفٌ معنويٌّ ملازمٌ لها هو الذّمّة[6]، إذ بالحياة تكون للإنسان ذمّة".[7]

---

[1] مجمع اللّغة العربيّة، **المعجم الوسيط**، دار الدّعوة، (32/1).
[2] ابن منظور، **لسان العرب**، مادة: (أهل) (11/ 29، 32).
[3] الزحيلي، محمد مصطفى، **الوجيز في أصول الفقه**، دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، (492/1)
[4] زيدان، عبد الكريم، **الوجيز في أصول الفقه**، مؤسّسة قرطبة، ط6 (ص92).
[5] الزرقا، **المدخل الفقهي**، (2 / 739).
[6] الذمة لغة هي العهد، وفي الاصطلاح: وصف شرعي يصير به الإنسان أهلا لما له وما عليه.
انظر: التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، **التّلويح على التوضيح**، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بالأزهر-مصر، 1957م، ج2 ص321
[7] زيدان، عبد الكريم، **الوجيز في أصول الفقه**، مؤسّسة قرطبة، ط6 ص92

ويطلق القانونيّون على أهليّة الوجوب مصطلح (الشّخصيّة القانونيّة)[1]، بتعريفٍ لا يبتعد عن تعريف الأصوليّين لها.

وقسمها العلماء إلى قسمين، هما:

أهليّة الوجوب النّاقصة، وأهليّة الوجوب الكاملة[2].

1. **أهليّة الوجوب النّاقصة:** تعني صلاحيّة الإنسان لأن تثبت له حقوقٌ دون أن تجب عليه واجبات، وهي تختصّ بالجنين قبل الولادة، فتثبت له بعض الحقوق، بشرط ولادته حيًّا، كحقّ الإرث والوصيّة والنّسب والوقف.

2. **أهليّة الوجوب الكاملة:** هي صلاحيّة الإنسان لأن تثبت له حقوق، وتجب عليه واجبات، وتتوفّر هذه الأهليّة في كلّ إنسانٍ منذ ولادته حتّى وفاته، فتثبت له جميع الحقوق، وتجب عليه بعض الواجبات قبل البلوغ كالضّمان والنّفقة والزّكاة، وتجب عليه جميع الواجبات بعد البلوغ، ولكن أهليّة الوجوب الكاملة قبل البلوغ لا تخوّل الإنسان صلاحيّة التّعامل.

الفرع الثّاني: أهليّة الأداء

(هي صلاحيّة المكلّف لأن تعتبر أقواله وأفعاله، سواءٌ أكانت في العقيدة أم في العبادات أم في المعاملات أم في العقوبات[3])، ومناط هذه الأهليّة التّمييز والعقل، فلا تثبت للإنسان وهو جنينٌ في بطن أمّه، ولا تثبت له عند ولادته، إنّما تثبت إذا بلغ سنّ التّمييز وهو السّابعة من عمره.[4]

---

[1] الشخصية القانونية: صلاحية الإنسان لأن تكون له حقوق وعليه واجبات، انظر: زيدان، **الوجيز في أصول الفقه**، ص93

[2] التفتازاني، **التلويح على التوضيح**، (ج2، ص 321)

[3] الزحيلي، **الوجيز في أصول الفقه**، (1/492-493).

[4] (الزحيلي، **الوجيز في أصول الفقه**، (1/492-493).493/1).

وتقسم أهليّة الأداء إلى قسمين

1. **أهليّة أداءٍ كاملة:** هي صلاحيّة الشّخص لصدور التّصرّفات منه على وجهٍ يعتدّ به شرعًا وعدم توقّفها على رأي أحدٍ غيره، وتثبت للبالغ الرّاشد.

2. **أهليّة أداءٍ ناقصة:** هي صلاحيّة الشّخص لصدور بعض التّصرّفات منه دون البعض الآخر، أو لصدور أفعالٍ وتصرّفاتٍ يتوقّف نفاذها على رأي غيره، وتثبت للصّبيّ إذا بلغ السّابعة ولا يشترط لها البلوغ.[1]

وهذا التّقسيم هو تحصيلٌ حاصلٍ لأطوار الأهليّة المذكورة عند علماء الأصول، حيث تمّ تقسيمها إلى أطوارٍ بالنّسبة للمرحلة العمريّة الّتي يمرّ بها الإنسان منذ بدء تكوينه وحتّى انقضاء أجله، وفي المطلب التّالي تفصيلٌ لهذه الأدوار.

المطلب الثّالث: أدوار الأهليّة

تتعلّق الأهليّة بنوعيها بالإنسان من لحظة بثّ الرّوح في جسده إلى لحظة خروج هذه الرّوح، وتمرّ بمراحل متعلّقةٍ باكتمال التكّوين العقليّ للإنسان، وهي أربعة أدوارٍ كما قسمها الأصوليّون[2]:

الدّور الأوّل: دور الجنين

حينَ التّأمّل في حال الجنين نجد أنّه يقع بين حالتين متناقضتين؛ فهو من جهةٍ جزءٌ من أمّه، مرتبطٌ بكلّيّته فيها، ولا يمكن إثبات الذّمّة له، ولا نستطيع إثبات أهليّة وجوبٍ مستقلّةٍ له، ومن جهةٍ أخرى هو نفسٌ مستقلّةٌ منفردةٌ، باعتبار ما سيكون عليه

[1] المصدر نفسه، (1/494-495).
[2] المدخل الفقهي، **الزرقا**، 2 / 739

لحظة انفصاله عن أمّه، فيكون محلًّا قابلًا لاعتبار الذّمّة له، وبالتّالي تثبت له أهليّة الوجوب ولكنّها تكون ناقصة؛ لثبوت بعض الحقوق الّتي لا يحتاج تثبيتها إلى قبول، كالميراث والوصيّة والاستحقاق بالوقف، وكلّ ذلك مشروطٌ بولادته حيًّا.

وأمّا أهليّة الأداء، فلا يتصوّر منه التّصرّف، كما أنّ أهليّة الأداء مناطها التّمييز.

الدّور الثّاني: دور الانفصال إلى التّمييز[1]

اشترط العلماء لثبوت أهليّة الوجوب النّاقصة للجنين ولادته حيًّا، ومن هنا يبدأ الدّور الثّاني، فمتى ما انفصل الجنين واستهلّ بالحياة تثبت له أهليّة وجوبٍ كاملةٌ، فتجب الحقوق له وعليه.

ويقصد بالوجوب هنا: "ما يمكن أداؤه عن الصّبيّ ليس ذات الوجوب إنّما حكمه، فكلّ حقٍّ يمكن أداؤه عن الصّبيّ – من خلال وليّه – يجب عليه، وما لا يمكن أداؤه عنه لا يجب عليه".[2]

أمّا في أهليّة الأداء، فمنعدمةٌ تمامًا ما دام تحت سنّ التّمييز.

الدّور الثّالث: من سنّ التّمييز إلى البلوغ

في هذا السنّ، تستمرّ أهليّة الوجوب كاملة، فهي ثابتةٌ من لحظة بدء الحياة.

أمّا أهليّة الأداء: فتبدأ من هذه المرحلة بالثّبوت على مراحل، فتبدأ ناقصةً؛ لنقصان عقله عن إدراك المنافع كلّها وتمييزها، حيث إنّ هذه الأمور تحتاج من المرء السّليم التّروّي والتّمعّن والبحث والتّمحيص، كما أنّ هذه الأمور، مهما نبغ الطّفل وظهر منه

[1] المقصود بالصبي المميّز هو من بلغ سبع سنين فما فوق دون سن البلوغ، انظر: الشربيني، مغني المحتاج، (ج1، ص313)

[2] زيدان، **الوجيز في أصول الفقه** ص95

الذّكاء والإدراك، فإنّه لا يستطيع الإلمام بها، فعامل الزّمن والتّجارب والممارسة المهمّ في تكوين التّمييز والرّشد الحقيقيّ غير موجود؛ لذلك في العبادات تصحّ منه ولا تجب؛ لأنّ وجوب أداء العبادات مناطة البلوغ، أمّا تصرّفاته الماليّة ففصّل فيها الفقهاء معتمدين على فكرة النّفع والضّرر المترتّبَيْن عليها، فما كان فيها نفعٌ محضٌ للصّغير تصحّ منه دون التّوقّف على إجازة الوليّ، كقبول الهديّة والوصيّة، وما كان فيها ضررٌ تامٌّ كخروج شيءٍ من ملكه دون مقابلٍ لا تصحّ منه ولا تنعقد أصلًا، وما كان متردّدًا بين النّفع والضّرر كالبيع والإجارة، فتقع صحيحةً متوقّفةً على إجازة الوليّ، فإن أجازها الوليّ صحّت، ومنها تصرّفات الصّبيّ المأذون له بممارسة أعمال التّجارة الّتي أنس منه وليّه قدرته على القيام بها، فأعطاه إذنًا بالتّصرّف، فتنفّذ تصرّفاته من خلال هذا الإذن.

الدّور الرّابع: ما بعد البلوغ

في حال وصل الإنسان البلوغ، ثبتت أهليّته كاملةً وجوبًا وأداءً، وصار أهلًا لتوجيه الخطاب التّكليفيّ، وصحّت منه جميع التّصرّفات، وكانت معتبرةً دون انتظاره إجازة أحدٍ ما لم يعترض هذه الأهليّة عارض، وهذا لبّ حديثنا في المطلب الرّابع.

المطلب الرّابع: عوارض الأهليّة

إنّ من كمال العدل والتّشريع الإلهيّ أنّه راعى بعض الحالات الّتي تتأرجح فيها هذه الأهليّة أو تتوقّف لسببٍ ما، سمّي هذا السّبب بالعارض، وهو الحالة الّتي لا تكون لازمةً للإنسان وتكون منافيةً للأهليّة.

الفرع الأول: معنى عوارض الأهلية

يُقصد **بعوارض الأهليّة:** تلك الأمور الّتي تطرأ على الإنسان فتزيل أهليّته أو تنقصها أو تغيّر بعض الأحكام لمن عرضت له، وهي حالةٌ غير لازمةٍ للإنسان؛ أي أنّها ليست

من الصّفات الذّاتيّة له، ولكنّها تكون منافيةً للأهليّة[1]. وسمّيت هذه الأمور عوارض؛ لمنعها الأحكام الّتي تتعلّق بأهليّة الوجوب أو أهليّة الأداء عند الثّبوت.

الفرع الثّاني: أنواع عوارض الأهليّة

قسم علماء الأصول (العوارض) إلى قسمين: سماويّة ومكتسبة.

1. **العوارض السّماويّة:** هي الّتي تثبت من قبل الشّارع، ولا كسب للإنسان فيها، ولا اختيار له في وقوعها فهي خارجةٌ عن قدرته الذّاتيّة، وهي ستّة: الجنون، والعته،[2] والإغماء، والنّوم، ومرض الموت، والرّقّ.[3]

2. **العوارض المكتسبة:** هي الّتي يكون فيها للإنسان كسبٌ واختيار، وقد يكون المسبّب لها نفس الإنسان وذاته، وهي السّكر والسّفه.[4]

وقسمها الدّكتور عبد الكريم زيدان إلى نوعين، هما:

أ. ما يكون من نفس الإنسان، كالجهل والسّكر والهزل.

ب. ما يكون من غيره عليه، كالإكراه.[5]

وهذا التّقسيم كما يظهر هو تقسيمٌ من حيث **السّبب**.

---

[1] محمد أمين المعروف بأمير بادشاه الحسيني الحنفي الخراساني البخاري المكي (ت ٩٧٢ هـ)، **تيسير التحرير على كتاب التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية لكمال الدين ابن همام الدين الإسكندري**، دار الكتب العلمية -بيروت، (ج2، ص258)

[2] الفرق بين العته والجنون: أن العته ضعف في العقل ينشأ عنه ضعف في الوعي والإدراك، والجنون فهو اختلال في العقل ينشأ عنه اضطراب وهيجان. انظر:
بكر، عصمت عبد المجيد، **نظريّة العقد في الفقه الإسلاميّ**، دار الكتب العلمية، ط1، ص227-228

[3] الزّرقا، مصطفى أحمد، **المدخل الفقهيّ العام**، (833/1)

[4] **المصدر نفسه** (833/1)

[5] زيدان، عبد الكريم، **الوجيز في أصول الفقه**، ص101

أمّا من حيث **الأثر** المترتّب على وقوع العوارض فقد قسمت إلى ثلاثة أقسام، هي:

1. العوارض الّتي تعرض لأهليّة الأداء فتزيلها أصلًا، كالجنون والنّوم والإغماء والإكراه، ويصبح الإنسان في –هذه الحالات –عديم الأهليّة تمامًا، ولا يترتّب على تصرّفاته أثرٌ شرعيّ.

2. العوارض الّتي تنقص أهليّة الأداء، كالعته، فإذا أصاب البالغ العاقل حجرٌ أو عته، فلا تزول عنه أهليّة الأداء بل تنقص، وتصحّ منه التّصرّفات النّافعة دون غيرها.

3. العوارض الّتي تغيّر بعض الأحكام، كالسّفه، فإذا أصاب المكلّف سفهٌ فلا يؤثّر ذلك على أهليّته، فلا تزول ولا تنقص، ولكن تتغيّر بعض الأحكام النّاشئة عن تصرّفاته.[1]

وقد فصّلت كتب الفقه والأصول الأحكام المتعلّقة بكلّ نوعٍ من الأنواع السّابقة، لا مجال لذكر تفاصيلها في هذا المبحث الآن، وسيأتي الحديث عنها لاحقًا إن شاء الله.

الفرع الثالث: التّعريف ببعض عوارض الأهليّة السّماويّة والمكتسبة

1. **الجنون:** عرّفه ابن فارسٍ –رحمه الله – فقال: "هو السَّتْر، والتّستُّر[2]، وفي المفردات الجنون: حائلٌ بين النّفس، والعقل.."[3]

الجنون **اصطلاحًا:** " اختلال العقل، بحيث يمنع جريان الأفعال، والأقوال على نهج العقل إلّا نادرًا".[4]

---

[1] الزحيلي، محمد مصطفى، **الوجيز في أصول الفقه**، (1/496-497)

[2] ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة** (1/421)

[3] الرّاغب الأصفهانيّ، الحسين بن فضل، **المفردات في غريب ألفاظ القرآن**، تحقيق: صفوان عدنان دّاوودي، دار القلم، 2009م، ط4 ص205

[4] الجرجاني، **التّعريفات**، ص 79

الجنون في **علم النّفس:** لم يتّفق علماء النّفس قديمًا وحديثًا على وضع تعريفٍ للجنون، فقد كانوا يعتقدون قديمًا أنّه من الاضطرابات المتعلّقة بالرّوح، بينما اعتقد البعض أنّه عبارةٌ عن مجموعةٍ من الاضطرابات الجسديّة والصّحّيّة.

وبعد ذلك تمّ الإجماع على أنّه مرضٌ غير روحيّ، ثمّ تمّ اعتباره خللًا في الفطرة السّليمة بمعنى أنّ المصاب به يتصرّف بشكلٍ غير مألوفٍ وغير مُتقبّلٍ بين النّاس.

ومع التّقدّم في العلم وتفسير العديد من الأمراض العقليّة ذهب الباحثون إلى تفسير الجنون بالاضطرابات العقليّة[1]، **الّتي تعني:** مجموعةً من اعتلالات الصّحّة العقليّة الّتي تؤثّر في طريقة تفكير الشّخص، ومزاجه، وشعوره، وتصرفاته، وقد يكون الأمر عَرضيًّا أو مزمنًا، وقد يؤثّر على قدرة الشّخص على التّعامل مع الآخرين وعلى أداء مهمّاته اليوميّة.[2]

وهذا التّعريف قريبٌ من تعريف **الأمراض النّفسيّة،** الّتي تُعرّف على أنّها: "اضطرابٌ وظيفيٌّ في الشّخصية، يبدو في صورة أعراضٍ نفسيّةٍ وجسميّةٍ مختلفة،

---

[1] مترجم من كتاب Chris D Frith, "Understanding madness بتصرف، من مقال إلكتروني بعنوان (**ما هي علامات الجنون**) للباحثة: سناء الدويكات –
https://mawdoo3.io/article/111910_%D9%85%D8%A7_%D9%87%D9%8A_%D8%B9%D9%84%D8%A7%D9%85%D8%A7%D8%AA_%D8%A7%D9%84%D8%AC%D9%86%D9%88%D8%- 2021/1/10م

[2] قواسمي، هيدا، **مقال الكتروني بعنوان أعراض المرض النفسي (الاضطراب العقلي).**
https://www.mayoclinic.org/ar/healthy-lifestyle/childrens-health/in-depth/mental-illness-in-children/art-20046577#:~:text=%D9%8A%D9%8F%D8%B9%D8%B1%D9%81%20%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B1%D8%B6%20%D8%A7%D9%84%D8%B9%D9%82%D9%84%D9%8A%20%D8%A3%D9%88%20%D8%A7%D8%B6%D8%B7%D8%B1%D8%A7%D8%A8,%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%87%D8%A7%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%AC%D8%AA%D9%85%D8%A7%D8%B9%D9%8A%D8%A9%20%D8%A3%D9%88%20%D8%AA%D9%86%D8%B8%D9%8A%D9%85%20%D8%A7%D9%84%D8%B9%D9%88%D8%A7%D8%B7%D9%81.

كالقلق والوساوس والتّردّد المفرط والمخاوف الشّاذّة، وفي صورة أفعالٍ قسريّةٍ يجد المريض نفسه مضطرًّا إلى أدائها بالرّغم من عدم إرادته".[1]

أنواع الجنون عند الفقهاء

1. الجنون الأصليّ: ويكون بأن يولد الإنسان فاقد العقل، وهو نوعٌ لا يرجى لصاحبه الشّفاء[2]. وقيل: هو الجنون المتّصل بزمان الصّبا، بأن يجنّ الإنسان صغيرًا، فحين يصل إلى حدّ البلوغ، يبلغ مجنونًا.[3]

2.الجنون العارض: وهو أن يبلغ الإنسان سليم العقل كامل الفهم، ثم يطرأ عليه الجنون.[4]

وقد يكون الجنون في كلتا الحالتين مطبقًا، وهو المتّصل بلا إفاقة، أو عارضًا بمعنى أنّه يغيب وقتًا ويحضر وقتًا آخر.[5]

2.**العَتَه**: المعتوه: هو من كان قليل الفهم، مختلط الكلام، فاسد التّدبير؛ لاضطراب عقله، سواءٌ من أصل الخِلقة أو لمرضٍ طارئ.[6]

والفرق بين العته والجنون: أنّ العته ضعفٌ في العقل، ينشأ عنه ضعفٌ في الوعي والإدراك، أمّا الجنون، فهو اختلالٌ في العقل ينشأ عنه اضطرابٌ أو هيجان.[7]

---

[1] راجح، أحمد عزّت، **أصول علم النفس**، دار الكاتب العربيّ للطّباعة والنّشر 1968م، ط7 ص489

[2] خضر، حسن سعد، **مراتب الحكم الشرعي** (دراسة أصولية مقارنة)، عمادة البحث العلمي بجامعة النجاح الوطنية -1432-2011 نابلس – فلسطين، ص262

[3] الكاكي، محمّد بن محمّد بن أحمد، **جامع الأسرار**، مكتبة نزار مصطفى الباز-السّعوديّة 2005م، ط2 ص1259

[4] خضر، حسن سعد، **مراتب الحكم الشرعي**، ص263

[5] الجرجاني، **التّعريفات** ص79

[6] الزُّحَيْلِيّ، وَهْبَة بن مصطفى، **الفقه الإسلامي وأدلته**، دار الفكر – دمشق، ط4 (4490/6).

[7] الزرقا، مصطفى أحمد، **المدخل الفقهيّ العام**، ط2، دار القلم، ص834

3.**الإغماء**: مصدر (أُغمِيَ على الرّجل) مبنيٌّ للمجهول، والإغماء مرضٌ يزيل القوى ويستر العقل، وقيل: فتورٌ عارضٌ، لا بمخدّرٍ يزيل عمل القوى، ولا يخرج التّعريف الاصطلاحيّ عن هذا.[1]

4.**النّوم**: هو "حالةٌ طبيعيّةٌ تتعطل معها القوى بسبب ترقي البخارات إلى الدماغ".[2]

5.**مرض الموت**: "هُوَ الْمرضُ الَّذِي يُخَافُ فيهِ الْموْتُ في الأكثر والَّذِي يُعْجِزُ الْمَرِيضَ عَنْ رؤْية مصالِحهِ الْخارِجةِ عنْ دارِهِ إِنْ كانَ مِنَ الذُّكُورِ، ويُعْجِزُهُ عن رؤْيةِ الْمصالِحِ الدَّاخلة فِي دارِهِ إِنْ كانَ منَ الإِناثِ، ويموتُ على تِلكَ الْحَال قبْل مُرُورِ سنة، صاحِبَ فِراشٍ كانَ أَوْ لَمْ يَكُنْ".[3]

6. **الرِّقّ**: "هو عبارةٌ عن عجزٍ حكميّ، شرع في الأصل جزاءً عن الكفر، أما أنّه عجز؛ فلأنّه لا يملك ما يملكه الحرّ من الشّهادة والقضاء وغيرهما، وأمّا أنّه حكميّ؛ فلأنّ العبد قد يكون أقوى في الأعمال من الحرّ حسًّا".[4]

7. **السُّكر**: "غفلةٌ تعرض بغلبة السّرور على العقل بمباشرة ما يوجبها من أكل وشّرب".[5]

8. **السّفه**: هو "عبارةٌ عن خفّةٍ تعرض للإنسان من الفرح والغضب فتحمله على العمل، بخلاف طور العقل، وموجب الشّرع".[6]

---

[1] **الموسوعة الفقهية الكويتية**. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية-الكويت (275/29)
[2] الجرجاني، **التّعريفات**، ص248
[3] علي حيدر، **درر الحكّام في شرح مجلّة الأحكام** (136/4-137).
[4] الجرجاني، **التّعريفات**، ص 111
[5] المصدر نفسه، ص 120
[6] المصدر نفسه، ص 119

المبحث الثّالث: أنواع العوارض النّفسيّة

سبق توضيح معنى العوارض النّفسيّة[1]، والذي لم يكن مصطلحًا معتمدًا كنوعٍ من العلوم تندرج تحته جزئيّاته وأنواعه، لا في الفقه الشّرعيّ ولا في علم النّفس، ولكن تمّت دراسة جزئيّاته بشكلٍ مبعثرٍ في علم النّفس تحت عناوين متفرّقة، منها الدّوافع النّفسيّة والانفعالات النّفسيّة والأمراض النّفسيّة.

أمّا في الفقه، فتمّ الحديث عنه بشكلٍ أكثر تشعّبًا وتفرّقًا، رغم زخمه وكثرة الحديث عنه سواءٌ في الكتب الفقهيّة القديمة أو في الفقه المعاصر، وحتّى في الدّراسات الحاليّة في شتّى الجامعات والمعاهد والكلّيّات الإسلاميّة، لذلك كان لا بدّ من المقاربة بين ما ذكر في العلوم النّفسيّة مع ما ذكره الفقهاء من تفصيلات؛ للخروج بتصوّرٍ كاملٍ عن العوارض النّفسيّة المقصودة بالبحث هنا.

ولا تجد الباحثة مانعًا من اعتماد تقسيم كتبٍ علم النّفس، الّتي قسمت منشأ أفعال النّاس إلى دوافع نفسيّةٍ وانفعالاتٍ نفسيّة، وهي الّتي ستتناولها بالبحث تحت عنوان (أقسام العوارض النّفسيّة وأنواعها).

المطلب الأول: الدوافع النفسيّة

الفرع الأول: تعريف الدّوافع في اللّغة والاصطلاح

الدّافع لغة: دافِع، مفرد: الجمع دوافع (لغير العاقل)، وهي اسم فاعل من دفَعَ، دفَعَ عن، وتعني: حافِزاً وسبباً، وأمراً مُوجِباً، يقال: "ما الدَّوافع وراء ارتكاب هذه الجريمة؟" بدافع كذا. أي: بسببه.

[1] انظر صفحة20 من هذا البحث.

والدّافعيّة: ما يحمل على الفعل من غرائز وميول، فهو وجدانيّ، ولا شعوريّ، في حين أنّ الباعث عقليّ وشعوريّ.[1]

الدّافع اصطلاحًا: هو حالةٌ داخليّةٌ جسميّةٌ أو نفسيّة، تثير السّلوك في ظروفٍ معيّنة، وتوصله حتّى ينتهي إلى غايةٍ معيّنة.[2]

وعرّف بعض الأخصّائيّين النّفسانيين الدّافع (Motivation): العمليّة الّتي تنشّط وتقود السّلوكات الموجّهة نحو الأهداف، فالدّافع هو ما يجعلك تتصرّف، سواءً كنت تريد الحصول على كوب ماء؛ لتقليل العطش أو قراءة كتابٍ لاكتساب المعرفة.[3]

ولولادة أيّ دافعٍ داخل نفس الإنسان، يحتاج منه وجود ثلاثة عناصر، هي: التّفعيل والمثابرة والشّدّة.

1. التّفعيل Activation: يتضمّن قرارًا ببدء سلوكٍ ما، مثل: التّسجيل في فصل علم النّفس.

2. المثابرة Persistence: هي استمرار بذل المجهود والسّعي نحو الهدف رغم وجود العقبات، مثل: الحصول على مزيدٍ من دورات علم النّفس؛ من أجل الحصول على الشّهادة، على الرّغم من أنّها تتطلّب استثمارًا كبيرًا في الوقت والطّاقة والموارد.

3.الشّدّة Intensity: يمكن ملاحظتها من خلال الحيويّة والتّركيز أكثر؛ لتحقيق الهدف المنشود، فعلى سبيل المثال: قد يدرس طالبٌ ما دون بذل أيّ جهد، بينما يدرس طالبٌ

---

[1] د أحمد مختار عبد الحميد عمر (ت ١٤٢٤ هـ) بمساعدة فريق عمل، **معجم اللغة العربية المعاصرة**، عالم الكتب، الطبعة: الأولى، ١٤٢٩ هـ -٢٠٠٨م، ج1، ص 753

[2] راجح، **أصول علم النفس**، ص61

[3] **نيفيد. علم النفس: المفاهيم والتطبيقات**. بيلمون، كاليفورنيا. (2013)، من الموقع الإلكتروني الاختصاصي بعلم النفس الاكلينيكي رشيد بوتكيرا من جامعة محمد الخامس بالرباط.

آخر بانتظام، ويشارك في المناقشات ويستفيد من فرص البحث خارج الفصل. فالطّالب الأوّل يفتقر إلى الشّدّة، في حين يسعى الثّاني إلى تحقيق أهدافه التّعليميّة بجهدٍ أكبر.[1]

الفرع الثّاني: مراحل انتقال الدّافع إلى فعلٍ واقعيّ

تُفصّل مستويات توجّه النّفس إلى العمل الإراديّ إلى عدّةٍ مستويات، وهذه المستويات تعتبر منشأ الأفعال النهائية، ولا بد للفعل من مراحل مسبقة تتفاعل داخل نفسه حتى تصل إلى مرحلة التنفيذ التي هي مرحلة المحاسبة أو المكافأة لاحقا، وهذه المراحل وفق ترتيب الميداني كالآتي:

أ. الإدراك: هو صفةٌ مشتركةٌ ما بين الدّوافع والانفعالات، وهو كالومضة التي تبرق اتجاه قابلية حدوث.

ب. توجّه النّفس: تأتي هذه المرحلة بعد الإدراك، ومنها تبدأ النّفس بالتّفاعل مع الفكرة. " وتبدأ الحركة النّفسيّة بتوجيه النّفس إلى العمل توجّهًا غير فاعل، وهو خالٍ من المسؤوليّة تمامًا، وبعد هذا التّوجّه قد يحدث الإعراض، وقد تتحرّك النّفس بميلٍ إلى العمل"[2]

ج. الرّغبة: إن لم يحدث الإعراض بعد توجّه النّفس، تأتي مرحلة " أحاديث النّفس ووساوسها، وهذا مستوى أعلى وأقوى من مجرّد توجّه النّفس".[3]

وهي أيضًا حالةٌ خاليةٌ من المسؤوليّة، فلا حساب ولا عقاب يترتّب عليها، يقول أبو هريرة رضي الله عنه عن النّبيّ ﷺ: **(إنّ الله تجاوز عن أمّتي ما وسوست به صدورها**

[1] **نيفيد علم النفس: المفاهيم والتطبيقات**. بيلمون، كاليفورنيا. (2013)
[2] الميداني، **الأخلاق الإسلاميّة وأسسها** (106/1)
[3] **المصدر نفسه**، ص106-107

ما لم تعمل به أو تكلّم)[1]. وقد جاء استعمال الرّغبة في القرآن؛ للدّلالة على ميل النّفس دون الهمّ بتحقيق المرغوب في قوله تعالى:﴿ **وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ ۖ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الْوِلْدَانِ وَأَنْ تَقُومُوا لِلْيَتَامَىٰ بِالْقِسْطِ ۚ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِهِ عَلِيمًا** ﴾.[2]

د. الهمّ: بدء الانتقال بالفعل إلى مرحلة التّنفيذ، يُفهَم منه أنّه أوّل حركةٍ نفسيّةٍ لتقرير تنفيذ ما اتّجهت الرّغبة إليه، وهي مرحلةٌ خارجةٌ أيضًا من المسؤوليّة، وقد تقرّرت هذه الحالة في آيات الذّكر الحكيم في قوله تعالى:﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ هَمَّ قَوْمٌ أَنْ يَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ فَكَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنْكُمْ ۖ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ** ﴾.[3]

وقوله تعالى في سورة غافر:﴿ **وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ** ﴾[4]، وفي سورة يوسف أيضًا:﴿ وَلَقَدْ **هَمَّتْ بِهِ ۖ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَىٰ بُرْهَانَ رَبِّهِ** ﴾.[5]

وقد ورد في القرآن آياتٌ أخرى، كلّها تصوّر حركة النّفس ما بعد الرّغبة، بقليلٍ من الدّفع، الّذي توقّف عند حدّ ما قبل الإرادة الجازمة بالتّنفيذ.

وفي بيان المسؤوليّة عن الفعل وضّح النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم أنّ في هذه المرحلة تبدأ الأفعال بأخذ جانبٍ من المسؤوليّة، فما كان منها في جانب الخير كان

---

[1] البخاريّ، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = **صحيح البخاريّ**، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، 1422هـ، كتاب العتق، باب العتاقة والطلاق ونحوه، ط1 (145/3). وأخرجه مسلم في **صحيحه** في كتاب الإيمان باب تجاوز الله عن حديث النفس والخواطر، (116/1)، حديث رقم (127)

[2] **سورة النساء**، الآية 127

[3] **سورة المائدة**، الآية 11

[4] **سورة غافر**، الآية 5

[5] **سورة يوسف**، الآية 24

مأجورًا عليه، أمّا الّذي في جانب الشّرّ فلا يترتّب عليه الجزاء والعقوبة، ما دام لم يصل إلى مستوى التّنفيذ كما جاء في الحديث القدسيّ المرويّ عن عبد الله بن عبّاس – رضي الله عنه– عن النّبيّ ﷺ فيما يرويه عن ربّه، قال: **(إنّ الله تَعالى كَتبَ الحَسناتِ والسّيّئاتِ ثُمّ بَيّنَ ذَلكَ، فَمن هَمّ بِحسنةٍ فَلم يَعملها، كَتبها اللهُ عنده حسنةً كاملة، وإن همّ بها فعملها كتبها الله عشر حسناتٍ إلى سبعمائة ضعفٍ إلى أضعافٍ كثيرة، وإن همّ بسيّئةٍ فلم يعملها كتبها الله عنده حسنةً كاملة، وإن همّ بها فعملها كتبها الله سيّئةً واحدة).**[1]

يلاحظ في النّصّ أنّ الفاء جاءت للتّعقيب، فهي اللّحظة قبيل انتقال الفعل من الهمّ إلى الجزم الحقيقيّ والبدء بالفعل.

هـ. الإرادة الجازمة: ينتقل الفعل بعدَ الهمّ إلى مرحلة القرار، وهي المرحلة الحاسمة، مرحلة ذروة الجزم القطعيّ والاتّجاه النّفسيّ الكلّيّ للفعل، يقول الميدانيّ عن هذا المستوى: " إنّه ذو درجتين: الدّنيا منهما قادرةٌ بأدنى توجيهٍ على تنفيذ ما تميل إليه النّفوس، وفوقها الإرادة القادرة على تنفيذ ما فيه تكليفٌ عاديٌّ وصعوباتٌ وسطى".[2]

وإرادة الإنسان لا يشترط بها رغبةٌ شديدةٌ أو عزمٌ وإصرار، فلا بدّ أن ترتبط بالفعل والسّعي ومواجهة العقبات، وربّما تتوقّف على موافقة طرفٍ آخر؛ لإتمام الفعل وهي بالتّالي تختلف عن إرادة الخالق الّذي إذا أراد شيئًا، يقول له: كُن فيكون، كما في قوله تعالى:﴿ **إنَّما أَمرُه إذا أراد شيئًا أن يقول له كن فيكون** ﴾.[3]

---

[1] **صحيح البخاريّ**، كتاب الرقاق باب من هم بحسنة أو بسيئة (103/8). أخرجه مسلم في **صحيحه** في كتاب الإيمان، باب إذا هم العبد بحسنة كتبت، ص 118، حديث رقم (131).

[2] الميداني، **الأخلاق الإسلامية وأسسها** (111/1)

[3] **سورة يس**، الآية 82

"ومسؤوليّة الإنسان ضمن مستوى الإرادة مسؤوليّةٌ تامّةٌ في فعل ما أمر بفعله، وترك ما نهي عن فعله ما دام الأمر في حدود استطاعته".[1]

و. العقل: بعد مرحلة الإرادة الجازمة بارتفاعٍ بسيطٍ في مستوى الرّغبة وتحقّق النّفس من قناعتها في المسألة يقف العقل؛ ليكبح جماح الاندفاع نحو الفعل ويوازن ما يقف وراءه من التّهلكة – في حال وجدت – سواءٌ كانت عاجلةً (دنيويّةً) أو آجلةً (أخرويّة)، وهنا كان الخطاب الرّبّانيّ المتكرّر في القرآن الكريم، وبلفت الانتباه إلى مادّة (عَقَلَ – يَعقِل – نَعقِل)، والاستنكار عن إغفال العقل في كثيرٍ من الآيات القرآنيّة بـِ **(أفلا تعقلون)**، يقول تعالى في سورة البقرة:﴿ **أَتَأمُرونَ النّاسَ بِالبِرّ وَتَنسَونَ أَنفُسَكُم وَأَنتُم تَتلونَ الكِتاب أَفَلا تَعقِلونَ** ﴾[2]، ويقول في سورة العنكبوت:﴿ **وَتِلكَ الأَمثَالُ نَضرِبُها لِلنّاسِ وَمَا يَعقِلُها إلّا العَالِمون** ﴾.[3]

والعقل مستوىً متقدّمٌ من التّحكّم في الأفعال يختلف عن الذكاء، " فالذّكاء مجرّد طاقةٍ فكريّةٍ يُستطاع بها معرفة الأمور على حقيقتها"[4]، فيمكن استخدام الذّكاء في الخير وفي الشّرّ على حدٍّ سواء، ولكنّ العقل لا ينتج عنه إلّا الأفعال الخيريّة فقط الّتي بها مآلاتٌ دنيويّةٌ أو أخرويّةٌ مظنّتها الخير والفوز، وإن رافقها تعبٌ ومشقّةٌ وجهد.

ي. العزم: هو المرحلة العظمى من مراحل توجّه النّفس للقيام بالفعل واندفاعها إليه، وهو قادرٌ على دفع أعلى مستويات الطّاقة البشريّة؛ للقيام بالأمور التّكليفيّة، ولا بدّ أن يرتبط الفعل بالتّحدّيات والعقبات والصّعوبات، بل قد يصل الأمر إلى تحمّل الآلام،

---

[1] الميداني، **الأخلاق الإسلامية وأسسها** (112/1)
[2] **سورة البقرة**، الآية 44
[3] **سورة العنكبوت**، الآية 43
[4] الميداني، **الأخلاق الإسلامية وأسسها**، (112/1-113)

ولذلك اختصّ الله بعض الرّسل بلقب أولي العزم؛ لارتباط أفعالهم في نشر الدّعوة بأقصى مرحلةٍ فكريّةٍ دافعة، للقيام بأشقّ المهمّات وأصعبها[1].

وقد ذُكِرَ العزم في مواضع كثيرةٍ في القرآن الكريم، منها قوله تعالى مخاطبًا نبيّ الرّحمة محمّدًا ﷺ:﴿ **فاصبر كما صبر أولو العزم من الرّسل** ﴾[2].

فحينَ لم تقوَ إرادة آدم –عليه السّلام– على تنفيذ ما عهد إليه من مهمّة، قال الله تعالى في شأنه:﴿ **ولَقَد عَهِدنا إلى آدمَ من قبلُ فَنسيَ وَلم نجد له عزمًا** ﴾[3]، فقد خالط إرادته النّسيان، والنّسيان دليلٌ على عدم حضورها الثّابت في الفكر؛ لانخفاض مستوى الرّغبة في التّوجّه إلى الفعل، فانخفضت درجة العزم إلى ما دونها.

والظّاهر من التّقسيم السّابق لمراحل الاندفاع نحو الفعل والّتي صنّفها الميدانيّ في كتابه أنّ المراحل الأخيرة الثّلاث هي مرحلةٌ انتقاليّةٌ ما بين الفكرة وتنفيذها، ولكنّها تتفاوت بحسب حجم الفعل وصعوبته ومدى التّحدّيات المصاحبة له، ومدى اليقين بما يترتّب عليه من أجر، فالإرادة الجازمة تنقلك مباشرةً إلى الفعل، دونما الالتفات إلى ما يترتّب عليه من خيرٍ أو شرّ، أمّا مرحلة العقل فلا بدّ أن تنقلك إلى أمور الخير فقط، ومرحلة العزم تنقلك إلى عظائم الأمور الّتي لا يقدر عليها إلّا قلّةٌ من النّاس.

الفرع الثّالث: أنواع الدّوافع النّفسيّة

اعتمدت الباحثة في تصنيف أنواع الدّوافع ما أوردته الكتب المختصّة في علم النّفس، رغم وجود أبحاثٍ ودراساتٍ حديثةٍ ومقالاتٍ فصّلت في أنواع الدّوافع النّفسيّة تفصيلًا واسعًا، ووضعت محدّداتٍ للتّفريق بينها، إذ يوجد بينها تداخلٌ يجعل التّمييز

[1] المصدر نفسه، (113/1)
[2] **سورة الأحقاف**، الآية 35
[3] **سورة طه**، الآية 115

بينها صعبًا، ولحصر الموضوع أكتفي بذكر نوعَيِ الدّوافع النّفسيّة الرّئيسين، وهما:

النّوع الأوّل: الدّوافع الأوّليّة (الفطريّة) أو الفسيولوجيّة

ويُقصَد بها تلك الّتي تُخلَق مع الإنسان منذ ولادته ويمتلكها البشر جميعًا[1]، ومعروف أن انعدامها في الإنسان يعني وجود طفرةٍ في التّركيب التّكوينيّ، وهو أمرٌ نادر الحدوث، فهي دوافع يمارسها الإنسان دون أن يتعلّمها أو يدركها، وتُثارُ داخل النّفس؛ لتُتَرجَم إلى شعورٍ لا يستقر ولا يهدأ إلّا بالتّلبية، ومثال عليها: الجوع والعطش والتّنفّس، والحاجة إلى النّوم، والجنس، ونحو ذلك.

النّوع الثّاني: الدّوافع الثّانويّة أو(المكتسبة)

هذا النّوع من الدّوافع لا يُخلَقُ مع الفرد، وإنّما يحصل بالبرمجة المجتمعيّة[2]، والتّأثير والمحاكاة، فيتعلّمها الفرد من خلال تجاربه اليوميّة الخاصّة، لذلك تتفاوت من فردٍ إلى آخر، فقد يميل إلى القراءة أو الرّياضة أو الرّسم، أو يتعلّمها من خلال خبراتٍ تفاعليّةٍ مع المجتمع، ودوافع اجتماعيّة حضاريّة تنمّيها بعض الحضارات دون بعضها، وبالتّالي فإنّ ما يثير هذه الدّوافع هي عوامل نفسيّةٌ واجتماعيّةٌ لا عضويّة، كالعواطف والقيم والعادات السّلوكيّة والأخلاقيّة والهوايات والاتّجاهات والميول والرّغبات، فكلّ هذه أمورٌ تتأثّر بعوامل التّنشئة والتّربية ونوعيّة الثّقافة.

وكلا النّوعين مهمٌّ وأساسيٌّ في هذه الدّراسة، فالدّوافع الأوّليّة الفطريّة لها أثرٌ واضحٌ في جوانب معيّنةٍ من الأحكام الفقهيّة، بالإضافة إلى أهميّة دافع الميول والرّغبات في النّوع الثّاني؛ لأنّ الميول والرّغبات قد تكون في بعض الأحيان نزغاتٍ شيطانيّة، فاتباعها مؤثّرٌ في دين المرء وعدالته، وهذا له أثرٌ في بعض الأحكام التّشريعيّة.

---

[1] د. طه حسن، **أسرار الرغبة والسلوك الجنسي**، دار الكتب العلمية، ص 53

[2] المصدر نفسه، ص54

الفرع الرّابع: التّعريف ببعض الدّوافع النّفسيّة

لا بدّ من التّعريف ببعض الدّوافع النّفسيّة الّتي سنتحدّث لاحقًا عن أثرها على أطراف العمليّة القضائيّة.

1. **الجوع:** يُعَرَّف الجوع بأنّه: "حاجةٌ فطريّةٌ تنشأ عن نقص الموادّ الغذائيّة في الدّم"، فتتقلّص جدران المعدة إلى الفعل، وهو إشباع هذه الرّغبة بالأكل، فإن اشتدّ الشّعور انتقل إلى مرحلة الهمّ بالأكل، وكلّما اشتدّت الرّغبة انتقل المرء إلى مستوى أعلى من مستويات توجّه النّفس إلى الفعل، حتّى يصل إلى أعلى المراحل الّتي ينبثق عنها فعلٌ واضح، ويختلّ التّوازن الدّاخليّ فيشعر الإنسان بالحاجة إلى الأكل، وينشط في البحث عن الطّعام[1]. وضدّه الشّبع، فالجوع شعورٌ يبدأ من إدراك العقل للحاجة بالأكل، ثمّ تبدأ النّفس بالتّوجه إلى الأكل.

2. **العطش:** هو: " حاجةٌ فطريّةٌ تنشأ عن نقصٍ في كمّيّة الماء في أنسجة الجسم، فيبدو أثره على صورة جفافٍ في الفم والحلق وإنهاكٍ في القوى"[2]، وضدّ العطش الارتواء، ويتمّ بتلبية حاجة الجسد بشرب الماء، ويمرّ هذا الفعل بمراحل التّوجّه للفعل السّابقة الذّكر بناءً على شدّة درجته وحاجته إليها.

3. **النّعاس:** هو: "استجابةٌ فطريّةٌ لإشباع الحاجة إلى الرّاحة والنّشاط، يصاحبها تدهورٌ في قدرات الإنسان الذّهنيّة، كالتّذكّر والتّركيز والانتباه والتّفكير، كما يصاحبها اختلالٌ في التّوازن الحركيّ والعضليّ"[3]، فيندفع الجسد إلى فعلٍ لإشباع هذه الرّغبة بالنّوم، وضدّها اليقظة.

---

[1] د. محمد عودة و د. كمال إبراهيم مرسي، **الصحة النفسية في ضوء علم النفس والإسلام**، دار القلم للنشر والتوزيع، ط2، ص(73)

[2] راجح، **أصول علم النفس**، ص78

[3] د. محمد عودة ود. كمال إبراهيم مرسي، **الصحة النفسية في ضوء علم النفس والإسلام** ص 83

4.**الشّهوة:** "وهي حاجةٌ جنسيّةٌ تنشأ بسبب إفراز الغدد الجنسيّة للهرمونات الّتي تنبِّه الأعضاء التّناسليّة، فتُحدِث الإثارة الجنسيّة الملحّة في طلب إشباع الجنس، وتفريغ الطّاقة وتخفيض حدّة التّوتر المصاحب لها".[1]

5.**الميول:** الميل في مفاهيم علم النّفس من أبسط المفاهيم، "فهو توجّهٌ هادفٌ لا واعٍ"[2]، وتختلف عنه الحاجة بأنّها نزوعٌ فسيولوجيٌّ لا يتمّ إشباعه إلّا بعد الحصول على غرضه الخاصّ، وتصبح الحاجة رغبةً عندما تكون مشروطة، إذ إنّها واعيةٌ لما تريد، ويُعرِّف علماء النّفس (الميول) بأنّها:" اتّجاهٌ نفسيٌّ إيجابيٌّ حيال إحدى القيم أو المعايير".[3]

المطلب الثّاني: الانفعالات النّفسيّة

الفرع الأوّل: الانفعالات في اللّغة والاصطلاح

أولاً: التعريف اللغوي

الانفعالات جمع (انفعال)، مأخوذةٌ من الفعل (انفعل) بمعنى تَأَثَّرَ، فقد عرّف مجمع اللّغة العربيّة (انفعل ومُنفعل) بـ: " تَأَثَّرَ به انبساطًا وانقباضًا".[4]

وعرّفه الأصفهانيّ بقوله: "المُنفعل إذا اعتبر قبول الفعل في نفسه؛ لأنّ المُنفعل يُقال لما لا يقصد الفاعل إلى إيجاده، وإن تولّد منه كحمرةٍ في اللّون من خجلٍ يعتري رؤية إنسان، والطّرب الناتج عن الغناء، وتحرّك العاشق لرؤية معشوقه، وقيل لكلّ فعلٍ انفعال، إلّا الإبداع الّذي هو من الله تعالى، فذلك هو إيجادٌ عن عدم".[5]

---

[1] نفس المصدر السابق ص 79
[2] نفس المصدر السابق، ص79
[3] راجح، **أصول علم النفس**، ص 100-101
[4] **المعجم الوسيط** (195/2)
[5] الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، ص641

ثانياً: التعريف الاصطلاحي:" الانفعال هو حالة تغييرٍ أو تأثيرٍ نفسيٍّ، تعتري المُنفعل بفعل مؤثّر".[1]

ثالثا: الانفعال في علم النّفس: "هو حالةٌ وجدانيّةٌ داخليّةٌ مفاجئةٌ، يصاحبها تغيّراتٌ فسيولوجيّةٌ[2] ونفسيّةٌ معًا".[3]

ويرتبط الانفعال النّفسيّ بأمرين مهمَّيْن، هما[4]:

1. السّبب أو المنبّه أو المثير، فالانفعالات لا تظهر من فراغ، وليست كالدّوافع موجودةً داخل التّكوين النّفسيّ الفسيولوجيّ بشكلٍ دائم، فلا بدّ من مؤثّرٍ خارجيٍّ يعمل على إظهارها.
2. الاستجابة: هي الإثارة الّتي تحدث كردّ فعلٍ على المثير أو السّبب، ولها مظهران جسميٌّ وشعوريّ، وتتفاوت الإثارة بين الأفراد، فمنهم من يستجيب بانفعاليّةٍ عالية، ومنهم من يكون منخفض الانفعال لنفس المؤثّر، ويُعزى ذلك إلى عوامل نفسيّةٍ، أو فسيولوجيّةٍ[5]، أو بيئيّةٍ، أو اكتساب التّدريب على التّحكّم بها.

الفرع الثّاني: أقسام الانفعالات النّفسيّة

يمكن تقسيم الانفعالات النّفسيّة إلى الأقسام الآتية، وفقًا لاعتباراتٍ مختلفة[6]:

---

[1] مصطفى، إبراهيم عبد الرّحيم محمّد، **الانفعالات النفسية عند الأنبياء في القرآن الكريم**، دراسة ماجستير، جامعة النجاح الوطنية، نابلس 2009 م، ص11

[2] الفسيولوجيا هي: علم وظائف الأعضاء في الحيوان والنبات، انظر: د. أحمد عمر مختار، معجم اللغة العربية المعاصر

[3] بني يونس، محمد محمود، **سيكولوجية الدافعية والانفعالات**، دار المسيرة للنّشر والتّوزيع – عمان، 2007م، ط1 ص227

[4] **المصدر نفسه**، ص236 بتصرّف

[5] هو علم دراسة وظائف الأعضاء والأجهزة الحيوية ويتضمن ذلك كيف تقوم الأجهزة العضوية، والخلايا، والجزيئات الحيوية بالعمليات الكيميائية والفيزيائية في الكائنات الحية. انظر: إدوار غالب، **الموسوعة في العلوم الطبيعية** (ط. الثانية)، دار المشرق، بيروت، ج. الأول، ص.372، يُقابلها بالانجليزية Physiology

[6] **بني يونس، سيكولوجية الدافعية والانفعالات**، ص239 -240

أوّلًا: من حيث تأثيرها في الكائن الحيّ، تُقسَم إلى:

1. انفعالاتٍ إيجابيّةٍ أو سارّة: وهي الانفعالات الباعثة على السّعادة، والمنشّطة للكائن الحيّ، والمؤدّية إلى المتعة واللّذّة، ولها انعكاساتٌ إيجابيّةٌ على الصّحّة الجسميّة والنّفسيّة، مثل الفرح والسّرور.
2. انفعالاتٍ سلبيّةٍ أو غير سارّة: وهي الانفعالات الباعثة على التّعاسة، وتعمل على الكبت وتفضي إلى المعاناة والألم، كما تؤدّي إلى نتائج غير حميدةٍ بالنّسبة للصّحّة النّفسيّة والجسميّة، ومنها: الغضب والخوف والذّعر.

ثانيًا: من حيث شدّتها أو قوّتها، كذلك تُقسَم إلى قسمين، هما:

1. انفعالاتٌ قويّة: وهي الانفعالات الّتي تعمل على زيادة النّشاط والطّاقة والحيويّة والحماس والحميّة، كما تعمل على زيادة ضربات القلب، وضغط الدّم، ومن هذه الانفعالات على سبيل المثال لا الحصر: السّرور والعنف والغضب والحسد، وهذه الانفعالات تكون شدّتها مرتفعة.

2. انفعالاتٌ ضعيفة: وهي الانفعالات الّتي تكون شدّتها ضعيفة، وتعمل على التّقليل من النّشاط والحيويّة، ومن هذه الانفعالات: الحزن والحنين والضّجر.

ثالثًا: من حيث بساطتها وتعقيدها، كذلك تُقسَم إلى قسمين، هما:

1. انفعالاتٌ سفلى أو بسيطة، مثل: الخوف والغضب والفرح.

2. انفعالاتٌ عليا أو معقّدة، مثل الغيرة والدّهشة، فهي معقّدةٌ في تركيبها الّذي يقوم على امتزاج انفعالين أو أكثر في مشهدٍ واحد.

الفرع الثالث: أمثلةٌ على الانفعالات النّفسيّة

الانفعالات النّفسيّة كثيرةٌ جدًّا، وسأكتفي هنا بعرض جزءٍ منها ممّا له علاقةٌ مباشرةٌ بموضوع الدّراسة:

1. **الغضب:**

في **اللغة** قال ابن فارس: " الغين والضّاد والباء أصلٌ صحيحٌ يدلّ على شدّةٍ وقوّة. يُقال: إنّ الغضبة: الصّخرة الصّلبة. قالوا: ومنه اشتقّ الغضب؛ لأنّه اشتداد السّخط."[1]

وفي **الاصطلاح:** "غليان دم القلب بطلب الانتقام."[2]

وعند **علماء النّفس:** "حالةٌ انفعاليّةٌ تتحدّد بوجود إثارةٍ فسيولوجيّة، وعنصرٌ إدراكيٌّ معرفيّ".[3]

من خلال التّعريفات السّابقة نجد أنّها تجمع على أنّ الغضب حالةٌ انفعاليّةٌ تحدث بسبب مؤثّرٍ خارجيّ، مؤقّتةٌ، تطول أو تقصر، وتقوى أو تضعف حسب المؤثّر العامل على إثارتها، وحسب طبيعة الشّخص، وشدّة استجابته لهذا المؤثّر.

2. **الخوف**

الخوف **لغةً:** "الفزع، وهو مشتقٌّ من خاف يخاف خوفًا وخيفةً ومخافة، ومنه التّخويف والإخافة، والنّعت منها خائف".[4]

---

[1] ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة** (428/4).
[2] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (ت 505هـ)، **إحياء علوم الدين**، دار المعرفة-بيروت، (167/3)
[3] بني يونس، **سيكولوجية الدافعية والانفعالات**، ص247-248
[4] ابن منظور، لسان **العرب** (99/9)

الخوف **اصطلاحًا**: " توقّع مكروهٍ عن أمارةٍ مظنونةٍ أو معلومة، ويضادّ الخوف: الأمن."[1]

الخوف عند **علماء النّفس**: "إحساسٌ وانفعالٌ يظهر كردّ فعلٍ لخطرٍ أو تهديدٍ حقيقيٍّ أو متخيّل، يدفع الجسم نحو اتّخاذ إجراءٍ ما؛ لدفع الضّرر الّذي يهدّد الفرد".[2]

يُلاحَظ من التّعريفات السّابقة أنّها أجمعت على أنّ الخوف هو انفعالٌ طبيعيّ، ولا يدلّ على أيّ اضطرابٍ نفسيٍّ أو انحرافٍ في الشّخصيّة، طالما أنّ هناك أسبابًا معقولةً له، وأنّ شدّة الخوف الّذي يبديه الشّخص الخائف يتناسب مع حجم المثير المُخَوّف، والخوف في حدّ ذاته ليس شيئًا رديئًا يجب القضاء عليه.

3. الحزن والنّدم

الحزن لغةً يعني: الهمّ، وهو ضدّ السّرور، ويرتبط به مظاهر متعدّدة، مثل ضيق الصّدر، وانقباض النّفس، وتغيُّر لون الوجه؛ حيث يميل إلى الشّحوب، وإلى السّواد أو الاصفرار.

والنّدم: الأسف والحزن[3]، يُقال: ندم على ما فعل: حزن وتاب[4]، قال الأصفهانيّ:" النّدم والنّدامة: التّحسّر"، قال تعالى:﴿ **فأصبح من النّادمين** ﴾[5]، وقال:﴿ **فعقروها فأصبحوا نادمين** ﴾[6]، وأصله من منادمة الحزن له.[7]

---

[1] الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، ص303

[2] د. غنى خالد نجاتي، علم **النفس العام**، جامعة الشام – سوريا، ص16.

[3] ابن منظور، **لسان العرب**، ج12 ص572

[4] عمر، أحمد مختار، **معجم اللغة العربية المعاصرة**، (1187/3).

[5] **سورة المائدة** الآية 31

[6] **سورة الشّعراء**، الآية 157

[7] الأصفهاني، **المفردات في غريب ألفاظ القرآن**، ص796.

ممّا سبق يتّضح أنّ بين الندم والحزن علاقةً واضحة؛ فالنّدم ينشأ من الحزن، فيلزم من وجوده وجود الحزن، ولكن لا يُشترَط أن يكون الحزن ناشئًا عن ندم، فقد ينشأ من مؤثّراتٍ أخرى.

والحزن اصطلاحًا: "عبارةٌ عمّا يحصل لوقوع مكروه، أو فوات محبوبٍ في الماضي"[1]، أي: هو شعورٌ ناتجٌ عن وقوع أمرٍ فيه كراهة، أو تحسّرٌ على أمرٍ محبوبٍ فات.
النّدم اصطلاحًا: هو: "حالةٌ انفعاليّةٌ تنشأ من شعور الإنسان بالخطأ والذّنب. وقد تصل إلى الحزن، والتّحسّر، والأسى، والتّوبة"[2].

والنّدم وفقًا لتقسيم علماء النّفس نوعان: سلبيٌّ وإيجابيّ.

4. الفرح والسّرور

"وهما ضدّ الحزن، ويقترن بهما في العادة انشراح الصّدر وسعته، وتهلّل الوجه وانبساطه، والميل إلى العمل والنّشاط، والشّعور بالأُنس والطّمأنينة، ويرى علماء النّفس أنّ الفرح استثارةٌ انفعاليّةٌ معمَّمةٌ غير متميّزة، وتستدعيها مواقف كثيرة، وأنّ من الاستجابات الجسميّة المرتبطة بالفرح والسّرور الّتبسّم والضّحك".[3]

5. التّبسّم والضّحك

التّبسّم لغةً: "إبداء مقدّم الفم لمسّرة، وهو دون الضّحك"[4]، واعتبره ابن منظور: " أقلّ الضّحك وأحسنه."[5]

---

[1] الجرجاني، **التعريفات**، ص86
[2] مصطفى عبد الرحيم إبراهيم، **الانفعالات النفسية عند الأنبياء في القرآن الكريم**، ص110
[3] طلعت منصور وآخرون، **أسس علم النفس العام**، مكتبة الأنجلو المصريّة، 2003م، ص155.
[4] ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة** (249/1).
[5] ابن منظور، **لسان العرب** (50/12)

والتّبسّم اصطلاحًا: قريب من معناه اللّغويّ، يقول القرطبيّ في تفسيره الآية: ﴿ **فتبسّم ضاحكًا من قولها** ﴾[1]، " تبسّم مقدار الضّحك؛ لأنّ الضّحك يستغرق التّبسّم، والتّبسّم دون الضّحك، وهو أوّله".[2]

التّبسّم عند علماء النّفس: "التّبسّم والابتسام واحدٌ من الانفعالات النّفسيّة الّتي تعتبر واحدةً من اهم لغات الجسد، والتواصل البشري غير اللفظي، وتعتبر سلوكاً معقّداً، وتحتوي على أنواعٍ ومعانٍ، وهناك طائفةٌ كبيرةٌ من المشاعر والأحاسيس تعبّر عنها الابتسامة".[3]

العلاقة بين انفعالي الفرح والسّرور والضّحك والتّبسّم: يرى علماء النّفس أنّ الفرح انفعال عام غير مميّز، ويحتمل مواقف كثيرة، وأنّ من الاستجابات الجسميّة المرتبطة بالفرح والسّرور: التّبسّم والضّحك.[4]

6. الكراهية

لغةً: "خلاف الرّضا والمحبّة، والكره: الكراهية ونفرة الطّبع من الشّيء".[5]

وعند علماء النّفس: تصنف الكراهية على أنّها نوع من الانفعالات النفسية، فهم يرون الانفعال يشمل جميع الحالات الوجدانيّة، في حين ينظر بعضهم إلى أنّها نوع عاطفة، وانفعالها هو البغض، وأصحاب هذا الاتّجاه هم من ينظرون إلى الانفعال بمعناه المحدود.[6]

---

[1] **سورة النّمل**، الآية 19

[2] القرطبي، أبو عبد الله، محمد بن أحمد الأنصاري، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصريّة-القاهرة، ط2 (175/13)

[3] مقال على الإنترنت ، نورة حمد الجميح، بعنوان: **الابتسامة " ألوان وأنواع ومعان "**. انظر: https://www.al-jazirah.com/2001/20010125/ar2.htm بتاريخ 30شوال 1421، العدد: 10346

[4] طلعت منصور وآخرون، **أسس علم النفس العام**، ص155.

[5] ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة** (172/5).

[6] انظر: راجح، **أصول علم النفس**، ص122.

7. **الغيرة**

الغيرة لغةً: "هي الحَمِيَّةُ والأَنَفَة".[1]

واصطلاحًا: "كراهة الرّجل اشتراك غيره فيما هو حقّه"[2]، وقيل: " ثوران الغضب حمايةٌ على أكرم الحرم، وأكثر ما تراعى في النّساء."[3]

أمّا **عند علماء النّفس:** "هي انفعالٌ مركّبٌ من الغضب والاستياء والتّبرّم، ويكون مصحوبًا بمشاعر النّقص غالبًا".[4]

المطلب الثّالث: الأمراض النّفسيّة

يُستخدم مفهوم الاضطراب النّفسيّ (بالإنجليزيّة: Psychological disorder) كمُرادفٍ للاضطرابات أو الأمراض العقليّة (بالإنجليزيّة: Mental disorder)، وقد اعتمدت الجمعيّة الأمريكيّة للطبّ النّفسيّ (بالإنجليزيّة: American Psychiatric Association) في النّسخة الأخيرة من دليلها التّشخيصيّ Dsm5 استخدام الاضطرابات العقليّة كمصطلحٍ مُعتمد، والّتي عرّفته على أنّه: "**متلازمةٌ ذات آثارٍ ملحوظةٍ على إدراك المُصاب أو قدرته على التّحكّم بمشاعره أو السّلوك الخاصّ به، الأمر الّذي يعكس خللًا من النّاحية النّفسيّة أو البيولوجيّة[5] أو التّطوّر**"، وعادةً ما تُصاحب الأمراض النّفسيّة صعوباتٌ أو مشاكل واضحةٌ في الجانب الاجتماعيّ أو الوظيفيّ أو الأشياء المهمّة الأخرى في حياة الشّخص، ولذلك فإنّ تشخيص الإصابة

---

[1] ابن منظور، لسان **العرب**، (42/5).

[2] الجرجاني، **التعريفات**، ص163

[3] الرّاغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد (ت 502هـ)، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، تحقيق: أبو اليزيد أبو زيد العجمي، دار السلام – القاهرة، 2007م، ص244.

[4] طلعت منصور وآخرون، أسس **علم النفس العام**، ص154

[5] علمٌ عام يشمل علم الأحياء الحيوانيّة، وعلم الأحياء النباتية، انظر: د. أحمد عمر مختار، معجم اللغة العربية المعاصر، (ج1، ص277)

بالأمراض النّفسية تُركّز على الأعراض الّتي يشكو منها المُصاب والمرتبطة بسلوكه وأفكاره.[1]

ويعرّف بعض علماء النّفس (المرض النّفسيّ) بأنّه: "**اضطرابٌ وظيفيٌّ في الشّخصيّة، يبدو في صورة أعراضٍ نفسيّةٍ وجسميّةٍ مختلفة، كالقلق والوساوس والتّردّد المُفرط والمخاوف الشّاذّة، أو يظهر بصورة أفعالٍ قسريّةٍ، يجد المريض نفسه مضطرًّا إلى أدائها بالرّغم من عدم إرادته**".[2]

وقد كثرت الدّراسات في توضيح المسؤوليّة الجنائيّة على المريض النّفسيّ أو العقليّ، وهي بعيدةٌ نوعًا ما عن جوهر هذه الدّراسة، لذلك لن أتعمّق في البحث في الأمراض النّفسيّة وأثرها على أطراف التّقاضي.

المبحث الرّابع: علاقة عوارض الأهليّة بالعوارض النّفسيّة

المطلب الأوّل: أهمّيّة تقسيم العوارض النّفسيّة إلى دوافع وانفعالات

تكمن أهمّيّة تقسيم العوارض إلى دوافع وانفعالات، في أنّنا نستطيع من خلال التّقسيم تحديد منشأ الفعل النّاتج عن هذا العارض وتحليله، وبالتّالي الحكم على الفعل المترتّب

---

[1] نقلا عن مقال إلكتروني للكاتبة: شيرين طقاطقة (مراجع المقال: ^ أ ب Kendra Cherry (18/1/2020 "Psychological Disorders Diagnosis and Types"، www.verywellmind.com, Retrieved 27/12/2020. Edited. ↑ "Symptoms & Treatments of Mental Disorders", www.psychcentral.com,8/12/2020، Retrieved 27/12/2020. Edited.
انظر الموقع:
https://mawdoo3.com/%D8%AA%D8%B9%D8%B1%D9%8A%D9%81_%D8%A7%D9%84%D9%85%D8k/v%B1%D8%B6_%D8%A7%D9%84%D9%86%D9%81%D8%B3%D9%8A#cite_note-ysoKrJvnGI-1

[2] أحمد عزت راجح، **أصول علم النفس**، ص489

عليه؛ لأنّ الحكم الشّرعيّ متعلّقٌ بأفعال العباد، فهو كما عرّفه الأصوليّون: "**خطاب الله المتعلّق بأفعال المكلّفين بالاقتضاء أو التّخيير أو الوضع**".[1]

وبالتّالي تحديد قدرة الإنسان على التّحكّم في هذا العارض، وهل يدخل في إطار التّكليف الشّرعيّ أم لا، أي: هل هو مكلّفٌ بالفعل أم لا؟ و**المكلّف** يُسمّى (المحكوم عليه): وهو الشّخص الّذي تعلّق خطاب الشّارع بفعله.[2]

ومن شروط المكلّف: أن يكون بالغا، وقادرًا –بوجود العقل–على فهم خطاب التّكليف الموجّه إليه، وهذه العوارض الّتي تنقسم إلى دوافع وانفعالات، والّتي قد تكون فطريّةً أو مكتسبة، قد تؤثّر في درجة استيعاب الخطاب الرّبّانيّ الموجّه إليها وتَصوّرِه، ويبرز هنا السّؤال الأهمّ، وهو: هل تؤثّر هذه الدّوافع والانفعالات على الإنسان فتخرجه من دائرة التّكليف؟ أو تكون سببًا مؤثّرًا في تخفيف الحكم عنه؟

ومن خلال مقارنة تعريف الدّوافع واستعراض الأمثلة عليها، حيث عرّفتها الباحثة بأنّها: **العمليّة الّتي تنشّط وتقود السّلوكات الموجّهة نحو الأهداف.**

فالدّافع هو ما يجعلك تتصرّف، سواءٌ أكنت تريد الحصول على كوب ماءٍ لتقليل العطش، أو قراءة كتابٍ لاكتساب المعرفة.

وتعريف الانفعالات واستعراض أنواعها والّتي عرّفتها الباحثة بأنّها: حالةٌ وجدانيّةٌ داخليّةٌ مفاجئة، يصاحبها تغيّراتٌ فسيولوجيّةٌ ونفسيّةٌ معًا

يظهر جليًّا أنّ الانفعال مرحلةٌ تسبق حصول الدّافع، فالانفعال حالةٌ فجائيّةٌ غالبًا ما تحدث كَردّ فعلٍ على مؤثّرٍ أو حدثٍ خارجيّ، فمثلًا لا يحدث الخوف بلا مؤثّرٍ خارجيٍّ

[1] زيدان، عبد الكريم، **الوجيز في أصول الفقه**، ص25

[2] ابن همام الدّين الإسكندري، محمد أمين المعروف بأمير بادشاه الحسيني الحنفي الخراساني البخاري المكي (ت 972هـ)، **تيسير التحرير على كتاب التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية**، مصطفى البابي الحلبي – مصر، 1932م،(225/2).

يستفزّ ظهوره، ولا يحدث الحزن إلّا بمسبّب، والفرح كذلك، وهذه الانفعالات يصعب التّحكّم بحدوثها ابتداءً، ويرافق حدوثها ظهور علاماتٍ ومؤشّراتٍ على الجسد متفاوتةٍ في درجتها، تُتَرجَم غالبًا وفق ما يسمّى بلغة الجسد، قلّةٌ من النّاس يستطيعون التّحكّم في هذه العلامات، ويتمّ ذلك من خلال تدريباتٍ خاصّة.

أمّا الدّافع فهو– كما تبيّن من خلال تعريفه– : ردّ الفعل النّاتج عن حدوث الانفعال، فالجوع مثلًا دافعٌ للأكل والبحث عن الطّعام، نتج كَردِّ فعلٍ على الألم الّذي نتج عن تقلّصاتٍ حدثت في المعدة، قد يزيد، فيصاحبها تشتّتٌ بالتّركيز.

المطلب الثّاني: الاختلاف بين عوارض الأهليّة والعوارض النّفسيّة

عرّف الفقهاء (عوارض الأهليّة) بأنّها: "تلك الأمور الّتي تطرأ على الإنسان، فتزيل أهليّته أو تنقصها أو تغيّر بعض الأحكام لمن عرضت له، وهي حالة غير لازمةٍ للإنسان؛ أي أنّها ليست من الصّفات الذّاتيّة له، ولكنّها تكون منافيةً للأهليّة".

وسمّيت هذه الأمور عوارض؛ لمنعها الأحكام الّتي تتعلّق بأهليّة الوجوب أو أهليّة الأداء عند الثّبوت.

وعرّفت الباحثة العوارض النّفسيّة بأنّها: " **حالةٌ تطرأ على النّفس البشريّة بمكوّناتها، وتؤثّر فيها سلبًا أو إيجابًا بصورةٍ منافيةٍ للأصل الّذي خُلِقَت عليه.**"

وعند مقارنة التّعريفين، قد يظهر– للوهلة الأولى– أنّهما يدوران في المحور نفسه، فكلاهما عبارةٌ عن حالةٍ طارئةٍ ليست أصليّةً تصيب الإنسان، وهي ليست لازمةً له.

وبعد استعراض أنواع العوارض النّفسيّة وتقسيمها إلى دوافع: كالجوع والعطش، وانفعالات: كالغضب والحزن والفرح، وأنواع عوارض الأهليّة الفطريّة والمكتسبة المحصورة بالجنون والعته والسّفه ومرض الموت والنّوم والإغماء والرّقّ والسُّكر، نستطيع

أن نظهر وجه الاختلاف بينهما؛ فالعوارض النّفسيّة أوسع وأشمل، فهي تشمل كلّ ما يختلج النّفس البشريّة من انفعالاتٍ ودوافع أو أمراض؛ أي هي كلّ ما يطرأ على النّفس وفقًا لما تمرّ به من أحداثٍ ومؤثّراتٍ خارجيّة، وقد تتأثّر بما تواكبه البشريّة من تطوّرٍ على كافّة الأصعدة.

أمّا عوارض الأهليّة وفقًا لما بحثه علماء الشّريعة والفقهاء، فهي محصورةٌ بأنواعٍ معيّنة، ومحدودة.

وأمّا ما يتعلّق بهما من أحكام، فسيأتي بيانه في الفصول القادمة إن شاء الله.

الفصل الثّاني: أثر العوارض النّفسيّة على القضاة

وفيه خمسة مباحث:

المبحث الأوّل: دور القاضي في تحقيق العدل بين الخصوم

المبحث الثّاني: التأهيل العلمي والنفسي للقضاة

المبحث الثالث: أثر عارض الغضب على الحكم القضائي ونفاذ الحكم

المبحث الرابع: أثر عارضَي (الخوف والإكراه) على الحكم القضائيّ ونفاذ الحكم

المبحث الخامس: ضمانات عدم تأثير العوارض النّفسيّة على القضاة

الفصل الثّاني: أثر العوارض النفسيّة على القضاة

المبحث الأوّل: دور القاضي في تحقيق العدل بين الخصوم

تؤثّر العوارض النّفسيّة في سلوك النّفس البشريّة سلبًا أو إيجابًا، فتغيّرها من حالةٍ إلى حالة، بطريقةٍ منافيةٍ للأصل، ولا بدّ من دراسة ما قد يؤثّر في سلوك القضاة، والّذي قد يؤثّر في سلامة الحكم القضائيّ، ممّا يؤدّي إلى ضياع الحقوق، أو غياب العدالة، أو الإنقاص من ميزانها.

المطلب الأوّل: معنى العدل

العدل في اللّغة: هو ما قام في النفوس أنّه مستقيم، وهو ضدّ الجَور، عدل الحاكم في الحكم، يعدل عدلًا وهو عادل، وعَدَلَ عليه في القضيّة فهو عادل".[1]

ومن معانيه أيضًا: الاستقامة[2]، والإنصاف[3]، والحكم بالحقّ.[4]

العدل في الاصطلاح: قال الشوكاني في تعريف (العدل): "هُوَ فَصْلُ الْحُكُومَةِ عَلَى مَا فِي كِتَابِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَسُنَّةِ رَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، لَا الْحُكْمُ بِالرَّأْيِ الْمُجَرَّدِ."[5]

المطلب الثّاني: عوامل تحقيق العدل

إنّ السّعي لتحقيق العدل والعدالة مطلبٌ إنسانيٌّ أزليّ، فالمجتمعات لا تقوم إذا ساد الظّلم والجور، يقول الله جلّ وعلا:﴿ **أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ**

---

[1] ابن منظور، **لسان العرب** (430/11-431).
[2] الجرجاني، **التعريفات**، ص149
[3] ابن منظور، **لسان العرب**، (332/9).
[4] الرّازي، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي (ت 666هـ)، **مختار الصّحاح**، تحقيق: يوسف الشّيخ محمّد، المكتبة العصرية -الدار النموذجية، بيروت – صيدا، 1990م، ط5 ص202.
[5] الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني، فتح **القدير**، دار ابن كثير، دمشق، ط1، (ج1/ص555)

كَالَّذِينَ آَمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ * وَخَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَلِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴾.[1]

ولأجل ضمان تحقيق أقصى درجات العدل، إذ إنّ تحقيق العدل المطلق غير ممكن، لا بدّ من وجود القانون العادل، ولا يكفي وجود القانون ما لم يتمّ تطبيقه، ولا بدّ من وجود جهةٍ مخوّلةٍ تقوم بتطبيقه بطريقةٍ صحيحةٍ وهي جهة القضاء، وأخيرًا لا بدّ من وجود مجتمعٍ واعٍ مؤمنٍ بحتميّة وضرورة العدالة.

الفرع الأول: القانون العادل

اتّسمت الشّريعة الإسلاميّة بعدالة قوانينها بشكلٍ تفرّد عن كلّ التّشريعات الوضعيّة، إذ إنّها مستمدّةٌ من القرآن الكريم، وصحيح ما ورد في السّنّة النّبويّة الشّريفة، غير أنّ هناك الكثير من القضايا الخلافيّة الّتي وقعت ولا زالت تقع؛ بسبب الاختلاف الزّمانيّ، واختلاف العرف[2]والعادة بين النّاس، والأمور المستجدّة لدى النّاس، الّتي راعاها الفقهاء عبر العصور من خلال ما اجتهدوه في المسائل، حتّى تمّ وضع القوانين في قوالب تشريعيّة؛ لتسهّل تنظيم حياة النّاس، وكلّ تلك القوانين وُضِعَت على أسسٍ علميّةٍ رصينة، بحيث تستقي مصادرها: القرآن الكريم، وصحيح السّنّة النّبويّة، واجتهاد العلماء في المسائل، بالإضافة إلى واقع المجتمع وقيمه وحاجاته.

والقانون العادل لا يعطي بعده الحقيقيّ ومعناه إلّا من خلال:

1. سيادة القانون، الّتي تتمثّل في تطبيقه الصّحيح دون تمييزٍ بين المشمولين بأحكامه.
2. استقرار نظام الحكم وقيامه على أسسٍ سليمة.

---

[1] **سورة الجاثية**، الآية 21-22

[2] العرف: ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول وتلقته الطبائع بالقبول وهو حجة أيضا لكنه أسرع إلى الفهم وكذا العادة هي ما استمر الناس عليه على حكم العقول وعادوا إليه مرة أخرى، الجرجاني، **التعريفات**، ص149

3.سلامة جهاز الدّولة التّنفيذيّ، والّتي تتحقّق باتّصافه بالنّزاهة والكفاءة.[1]

الفرع الثّاني: التّطبيق السّليم للقانون

لا تظهر قيمة القانون إلّا إذا تمّ تطبيقه على أرض الواقع، ولا قيمة لتطبيقه إن لم يكن التّطبيق سليمًا بكلّ نواحيه من حيث الشّموليّة، وعدم التّمييز بسبب عرقٍ أو لونٍ أو جنسٍ أو جنسيّةٍ أو لغةٍ أو دينٍ أو رأيٍ أو مركزٍ اجتماعيٍّ أو أيّ سببٍ آخر.[2]

الفرع الثالث: المجتمع الواعي

إنّ الدّاعي لوجود القانون، والتّطبيق السّليم له هو – بالمحصّلة – رغبة المجتمعات وقناعاتها، إذ إنّ العدل هو المطلب الأسمى للشّعوب، ولا يقتصر تحقيق العدل على الحاكم ولا يكتفى بوضع القانون، فلا بدّ من أن يمتلك المجتمع – على الأغلب – القناعة بضرورة تطبيق القانون، بل وتقبّل الأحكام الصّادرة من القانون، سواءٌ كانت ضدّهم أو لهم، والمسارعة إلى تنفيذها؛ تنفيذًا لقوله تعالى: ﴿ **فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا**﴾.[3]

الفرع الرابع: القاضي

يقع الحمل الأكبر عليه في تطبيق العدالة، وفهم مجريات القضيّة، وتحديد الطّرف المتعدّي، وتقدير العقوبة المناسبة، وكلّها أمورٌ عظيمةٌ لا ينبغي لأيّ أحدٍ أن يقوم بها.

لأجل ذلك؛ فإنّ تقليد منصب القضاء لا يكون لأيّ أحد، فلا بدّ من اختيار من يستطيع أداء هذه المهمّة بحرفيّةٍ عالية، بحيث يكسب ثقة النّاس، ولأجل ضمان ذلك

---

[1] الدكتور القاضي حسين كاظم الزهيري، مقال بعنوان **"تحقيق العدالة وثقافة القاضي"** منشور في اورنينا للثقافة العامة بتاريخ :19-4-2009على الموقع الإلكتروني: www.urrnina.com

[2] **المقال السابق**

[3] **سورة النساء**، الآية 65

وضعت بعض الشّروط في القاضي، وحدّدت بعض الصّفات؛ لضمان قيامه بمهام تطبيق القانون وتحقيق العدالة، ومنها[1]:

1. أن يكون قد نال تأهيلًا علميًّا وتطبيقيًّا؛ وذلك ليكون على درايةٍ عاليةٍ بالقانون وآليّة التطبيق؛ ليؤهّله لممارسة عمله.
2. أن يتّصف بالعدالة والنّزاهة، وأن يكون وقورًا، ملتزمًا في سلوكه بكلّ ما يحفظ كرامته ويصون سمعته، وأن يبتعد عن كلّ ما يشينه ويسيء إليه أو يحطّ من قدر منصبه، والعدالة المطلوبة هي اعتداله في أقواله وأفعاله وصلاح دينه وأخلاقه والتّحلّي بالمروءة.
3. أن يتمتّع بالعفّة والورع، وأن يكون نزيهًا عن المطامع الدّنيويّة، ورعًا قويًّا في ذات الله، متخوّفًا من غضب الله.
4. أن يتّصف بالتّجرّد عن الهوى والغرض، وأن يساوي بين الخصوم في خمس حالات: في الدّخول عليه، والجلوس بين يديه، والإقبال عليهما، وفي الاستماع منهما، وفي الحكم عليهما.
5. أن يكون أمينًا صادقًا، بعيدًا عن كلّ الشّبهات الّتي تسيء إلى عمله.
6. أن يكون ملمًّا ومدركًا بالحياة، موضوعيًّا في تفكيره وعمله.
7. أن يتّصف بذهنٍ صافٍ وتفكيرٍ سليم، وأن يكون فطنًا متيقّظًا من خلال تمتّعه بقريحةٍ يقظة.
8. أن يكون مواكبًا لكلّ التّطوّرات الحاصلة في مجال عمله القانونيّ وما يحصل في مجتمعه.

[1] ينظر: **وثيقة الشارقة حول أخلاقيات وسلوك القاضي** الصادرة عن المؤتمر الحادي عشر لرؤساء أجهزة التفتيش القضائي في الدول العربية، المنعقد في الشارقة بتاريخ 8_2007/4/12م من صفحة 2_ 29 (بتصرف)

9. أن يبالغ في تحرّي العدالة، وأن يكون على معرفةٍ عاليةٍ بمكوّنات مجتمعه الّذي يعيش فيه من أعرافٍ وعاداتٍ وتقاليد ولغةٍ وأدبٍ وتاريخٍ وغيرها.

المبحث الثّاني: التّأهيل العلميّ والنّفسيّ للقضاة (academi qualification for judges)

المطلب الأول: معنى التّأهيل

تَأَهَّل الموظّفُ للتَّرقية: أصبح أهلًا لها، جديرًا بها.

يقال في التأهيل:

"تأهيل أكاديميّ: جَعْل المرء مؤهّلًا أكاديميًّا.

تأهيل اجتماعيّ: إصلاح فردٍ أو عضو؛ حتّى يصبح نافعًا للمجتمع بعد أن كان عاجزًا.
تأهيل تربويّ: إعداد المعلّم بإعطائه دروسًا في التّربية.

تأهيل مهنيّ: جَعْل المرء مؤهَّلاً مهنيًّا."[1]

يتّضح من خلال التّعريف اللّغويّ لكلمة (تأهيل) أنّ معنى (تأهيل القضاة) يدور حول إعداد القاضي؛ ليصبح قادرًا على أداء مهامه على أكمل وجه.

فالقاضي هو: الذّات الّذي نُصِّب وعُيّن من قبل السّلطان؛ لأجل فصل الدّعوى والمخاصمة الواقعة وحسمها بين النّاس توفيقًا لأحكامها المشروعة.[2]

ولا يستطيع أيّ شخصٍ أن يقوم بهذه المهمّة، فلا بدّ أن يملك مجموعةً من العلوم والمعارف الّتي تجعله قادرًا على أداء هذه المهمّة، ولأجل ذلك حدّد الفقهاء مجموعةّ من

---

[1] د. أحمد مختار عبد الحميد، **معجم اللغة العربية المعاصرة** (135/1)
[2] د. عبد الناصر أبو البصل شرح **قانون أصول المحاكمات الشرعية ونظام القضاء الشرعي**، ص29

الشّروط الّتي لا بدّ من توافرها في ذات القاضي، منها ما هو متّفقٌ عليه بين الفقهاء، ومنها ما هو مُختَلفٌ فيه، وستعرض الباحثة تلك الشّروط بشيءٍ من التّفصيل.

المطلب الثاني: الشّروط الواجب توافرها في القاضي عند الفقهاء

يرى الفقهاء أنّه لا يولّى القضاء إلّا من كان به مجموعةٌ من الشّروط، منها ما هو متفق عليه، ومنها ما كان فيه خلاف بين الفقهاء.

الفرع الأوّل: الشروط المتفق عليها

اتّفق الفقهاء على ثلاثةٍ منها، هي: الإسلام والحرّيّة والتّكليف.[1]

– **الإسلام:** اتفق الفقهاء[2] على اشتراط الإسلام فيمن يتولّى القضاء، إذا كان الخصوم من المسلمين، أو كان أحدهم مسلمًا والآخر غير ذلك، وعلّتهم أنّ القضاء ولاية، ولا ولاية لكافرٍ على مسلم، لقوله عزّ وجل:﴿ **وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا**﴾.[3]

وقد اختلفوا في تولية القضاء لكافرٍ على مثله، فقد منعه الشّافعيّة والمالكيّة والحنابلة.[4]

---

[1] الدّسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة المالكي (ت 1230هـ)، **حاشية الدسوقي**، دار الفكر، (129/4)

[2] الكاساني، **بدائع الصنائع** (3/7)، ابن فرحون، برهان الدين بن إبراهيم بن علي بن محمد بن فرحون اليعمري، **تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام**، تحقيق: جمال مرعشلي، دار عالم الكتب - الرياض، (21/1).الخطيب الشربيني، شمس الدين محمد بن أحمد، الشافعي (ت 977هـ)، **مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج**، دار الكتب العلميّة، 1994م، ط1 (262/6).الماوردي، علي بن محمد بن حبيب أبو الحسن البصري (ت 450هـ)، المرداوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان بن أحمد المَرْداوي (ت ٨٨٥ هـ) **الإنصاف في معرفة الرّاجح من الخلاف**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان- القاهرة، 1995م، ط1 (327/29).

[3] **سورة النساء**، الآية 141

[4] زيدان، عبد الكريم، **أحكام الذمّيّين والمستأمنين في دار الإسلام**، مؤسسة الرسالة، ص581

-**البلوغ:** أجمع الفقهاء[1]على اشتراط البلوغ فيمن يتولّي القضاء، فلا يصحّ قضاء الصّبيّ ولو كان مميّزًا؛ لأنّه بلا أهليّة.

وقد أجمعوا أيضا على عدم صحّة شهادته، فمن بابٍ أولى عدم صحّة قضائه[2]، وأدلّتهم في ذلك كثيرة، منها:

قول النّبيّ ﷺ: " رُفِعَ القلم عن ثلاث: عن النّائم حتّى يستيقظ، وعن الصّغير حتّى يكبر، وعن المجنون حتّى يعقل أو يفيق".[3]

-**العقل:** اتفق الفقهاء على اشتراط العقل[4] فيمن يتولّى القضاء، وأن يتمتّع بالأهليّة الكاملة بأن يكون صالحًا لأن تثبت له الحقوق، وتترتّب عليه الواجبات، وتصحّ منه التّصرّفات.

والأهليّة الكاملة تثبت للشّخص إذا بلغ سنّ الرّشد، متمتّعًا بقواه العقليّة وغير محجورٍ عليه[5]، ولا يصحّ بحالٍ تولية المجنون أو المعتوه، فالعقل مناط التّكليف، والقضاء يحتاج إلى فهم الوقائع وتسلسل أحداثها وضبطها، وهذا يحتاج عقلًا كامل الأهليّة والتّمييز، وغير العاقل لا يترتّب على قوله حكمٌ في نفسه، فمن بابٍ أولى ألّا يترتّب على غيره، لقول الرّسول ﷺ: " رُفِعَ القلم عن ثلاث: عن النّائم حتّى يستيقظ، وعن الصّغير حتّى يكبر، وعن المجنون حتّى يعقل أو يفيق".[6]

---

[1] بن عابدين، **رد المحتار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين)**، ج5/ ص (428 /429)، ابن فرحون، **تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام**، (ج/1ص 26)، الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج** ،(ج.4/ص 371–375)

[2] الكاساني، **بدائع الصنائع** (3/7)، ابن فرحون **تبصرة الحكام** (21/1)

[3] النّسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن على بن بحر بن سنان بن دينار، **سنن النّسائي**، المكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة، 1930م، ط1 (156/6)، حديث رقم (3432)، وقال الحاكم في المستدرك : هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ عَلَى شَرْطِ مُسْلِمٍ وَلَمْ يُخَرِّجَاهُ (ج2،ص67)

[4] الكاساني، **بدائع الصنائع** (3/7)، ابن فرحون، **تبصرة الحكام** (21/1)، ابن قدامة، **المغني** (36/10)

[5] الزرقا، **المدخل الفقهيّ العام**، ص823

[6] **سبق تخريجة في الصفحة السابقة**

وقد نصّت المادّة رقم (5) من قانون تشكيل المحاكم المُعدل[1] على اشتراط الأهليّة فيمن يتولّى القضاء حيث جاء فيها: "يشترط فيمن يعين بالقضاء أن يكون فلسطينيا، وكامل الأهلية" وأن يكون "متمتّعًا بالأهليّة الشّرعيّة والمدنيّة الكاملة".[2]

وهنا يتبادر سؤالٌ إلى الذّهن: ما هي حدود (العقل) الّتي اشترطها الفقهاء في القاضي؟ وهل كان مقصود الفقهاء من العقل هو مجرّد الإدراك؟ وهل للإدراك مستويات؟ أم كان لا بدّ من توافر الفطنة والذّهاء واستشراف الأمور بدرجةٍ أعلى من أيّ إنسانٍ عاقل؟ وهل كلّ إنسانٍ عاقلٍ يصلح أن يكون قاضيًا.

كلّ هذه الأسئلة سيأتي تفصيلها لاحقًا إن شاء الله تعالى.

– **الحرّيّة:** اتّفق الفقهاء على عدم جواز تولّي العبد القضاء[3]، واشتراط الحرّيّة فيمن يتولّى المنصب؛ لما للقضاء من مكانةٍ دينيّةٍ متعلّقةٍ بأحكام الشّريعة، ولا يصلح لها العبيد؛ لسقوط الولاية على أنفسهم عنهم.

الفرع الثّاني: الشروط المختلف فيها :

– **الذّكورة:** ذهب جمهور الفقهاء من المالكيّة[4] والشّافعيّة[5] والحنابلة[6] إلى اشتراط الذّكورة في متولّي القضاء، ومنعوا المرأة مطلقًا من تولّيه، وخالفهم في ذلك الأحناف[7]، فأجازوا قضاء المرأة في كلّ شيءٍ إلّا في الحدود والقصاص.

---

[1] قرار بقانون رقم (40) لسنة 2020 م بشأن تعديل قانون السلطة القضائية رقم 1المادة (5) تعديلا على المادة (16) من القانون الأصلي

[2] **قانون تشكيل المحاكم الشرعية** رقم 19، لسنة 1972

[3] ابن عابدين، **حاشية ابن عابدين** (354/5)، الكاساني، **بدائع الصنائع** (3/7)، ابن فرحون، **تبصرة الحكام** (21/1)، الماوردي **الأحكام السلطانية**، ص111، ابن قدامة، **المغني** (36/10)

[4] ابن فرحون **تبصرة الحكام** (21/1)

[5] الماوردي، **الحاوي الكبير**، (15/16)

[6] ابن قدامة، **المغني** (36/10)

[7] الكاساني، **بدائع الصنائع** (3/7).

– **العدالة:** ذهب جمهور الفقهاء من المالكية[1] والشافعية[2] والحنابلة[3] إلى اشتراط العدالة في القاضي، فلا تجوز ولاية الفاسق عندهم.

وذهب الحنفيّة – في ظاهر المذهب[4]– إلى القول: إنّ العدالة ليست شرطًا لصحّة تقليد القاضي، لكنّها شرط كمال؛ أي أنّ الأكمل عندهم أن يكون القاضي عدلًا، لكن لو تولّى القضاء فاسقٌ صحّت توليته ونفّذت قضاياه إذا لم يجاوز بها حدّ الشّرع، ويأثم مقلّده، قال ابن عابدين: " والوجه تنفيذ قضاء كلّ من ولّاه سلطانٌ ذو شوكة، وإن كان جاهلًا فاسقًا وهو ظاهر المذهب وحينئذٍ فيحكم بفتوى غيره"[5].

وقد نصّ قانون تشكيل المحاكم الشّرعيّة في المادّة (3) في الفقرتين (د،هـ) على: "أن يكون القاضي محمود السّيرة، حسن السّمعة، وأن لا يكون قد حُكم عليه بأيّ جنايةٍ عدا الجرائم السّياسيّة، وأن لا يكون محكومًا من محكمةٍ أو مجلسٍ تأديبيٍّ لأمرٍ مخلٍّ بالشّرف".[6]

–**الاجتهاد:** اختلف الفقهاء في اشتراط الاجتهاد فيمن يتولّى القضاء، فمنهم من جعله شرط جواز، فلا يصحّ تقليد القاضي ولا ينفّذ حكمه إلّا إذا كان مجتهدًا، ومنهم محمّدٌ من الحنفيّة[7]، وجمهور المالكيّة[8] والشّافعيّة[9] والحنابلة[10]، وأجازوا عند عدم وجود المجتهد تولية المقلّد.

---

[1] ابن فرحون، **تبصرة الحكام**، (21/1)
[2] الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، (262/6)
[3] ابن قدامة، المغني، (37/10)
[4] عندما يطلق لفظ ظاهر الرواية عند الحنفية (يقصد به المسائل التي تم روايتها عن محمد بسند إلى الإمام وقد جمعها محمد في (السير الكبير والسير الصغير والزيادات والجامع الكبير والجامع الصغير والمبسوط) وقد جمعها الحاكم الشهيد فى كتاب المنتقى الذي شرحه الإمام السرخسى في كتاب **المبسوط** للسرخسى
[5] ابن عابدين، **حاشية ابن عابدين** (355/5)
[6] **قانون تشكيل المحاكم الشرعية** رقم 19 لسنة 1972 والقانون المعدل لسنة 2020 المادة رقم 16
[7] الكاساني، **بدائع الصنائع**، (ج7، ص5)
[8] ابن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، (ج4، ص243)
[9] الشربيني، **مغني المحتاج**، (ج6، ص267)
[10] ابن قدامة، **المغني**، (ج14، ص14)

ومنهم من جعله شرط استحبابٍ وندبٍ وأولويّةٍ كجمهور الحنفية، وبعض المالكيّة، فصحّ للمقلّد –عندهم– تَولّي القضاء، ونفوذ أحكامه، وجاز عندهم تقليد العامّيّ والجاهل[1].

–**أن يكون سليم الحواسّ:** يقصد بالحواسّ السّمع والبصر والنّطق، فيشترط الفقهاء – في القاضي– أن يكون سميعًا بصيرًا ناطقًا؛ لأنّ الأصمّ لا يسمع قول المتخاصمين، والأعمى لا يميّز المتخاصمين، والأخرس لا يفهم النّطق ولا تُفهَم إشارته غالبًا، ولكن أجاز الحنفيّة تقليد الأطرش الّذي يسمع الصّوت القويّ في الأصحّ عندهم[2]، وفي الأخرس وجهان –عند الشّافعيّة –، والرّاجح عند المالكيّة أنّ السّمع والبصر والنّطق شرطٌ في استمرار ولايته، وليس شرطًا في جواز ولاية الإمام له.[3]

المطلب الثّالث: أثر العلاقة بين التّأهيل العلميّ والشّروط الواجب توفّرها في القضاة

إنّ حاجة القاضي إلى التّأهيل العلميّ المناسب بغية تحقيق العدالة – الّتي هي لبّ العمليّة القضائيّة – مُلحّةٌ وضروريّة، واشتراط التّأهيل العلميّ المناسب وسيلةٌ لضمان تحقيق هذه العدالة، كما أنّ الشّروط الّتي وضعها الفقهاء سواءٌ كانت ما اتفقوا عليه أم ممّا اختلفوا عليه، تهدف إلى ضمان قدرة الذّات القضائيّة على تحقيق أقصى درجات العدالة، ونقص واحدٍ من هذه الشّروط يُعدّ عارضًا مؤثّرًا على القاضي وسلامة حكمه.

فالإسلام والبلوغ شرطان بديهيّان لا بدّ من توافرهما، والعقل كذلك، ولكن هل مجرّد اكتمال العقل يعتبر شرطًا لتولّي القضاء، أم لا بدّ أن يكون القاضي عاقلًا متميّزًا بدرجةٍ عاليةٍ من الذّكاء والفطنة والفراسة الّتي تجعله قادرًا على حلّ القضايا والوقائع،

---

[1] انظر المرجع السابق للحنفية والمالكية حيث تم توضيح الاختلاف

[2] علاء الدّين الحصكفي، محمد بن علي بن محمد بن علي بن عبد الرحمن الحنفي (ت 1088 هـ)، **الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار**، تحقيق وضبط: عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية – بيروت، 2002م، ط1، ص464.

[3] الخطّاب الرعيني، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي المالكي (ت 954هـ)، **مواهب الجليل**، دار الفكر، 1992م، ط3 (100/6)

وتمييز المجرم من البريء، والتقاط القرائن الّتي تعينه على التّوصّل إلى الحكم القضائيّ الأصوب؟؟

الإجابة عن ذلك تظهر من خلال تتبّع منهج النّبيّ ﷺ في تعيين القضاة، ومن ثمّ منهج الخلفاء الرّاشدين من بعده، وما الّذي اعتمده الفقهاء من موازين تؤهّل الشخص لتولّي منصب القضاء، ومن ثمّ ما هي الشّروط الّتي وُضِعَت حديثًا لضمان تحقيق ذلك.

ومن هذه الموازين:

1. **الوازع الدّينيّ والإيمانيّ:** يُعرّف الوازع الدّينيّ بأنّه "زاجرٌ شرعيٌّ قلبيٌّ خفيٌّ كافٌّ للنّفس عن مخالفة الشّرع بالقول أو الفعل أو القصد، وأصل هذا الزّاجر هو عبارةٌ عن حجج الله عزّ وجلّ الّتي تنهاه عن الدّخول فيما منعه الله –عزّ وجلّ–وحظره عليه، وأنّها هي واعظ الله في قلبه من البصائر الّتي جعلها فيه[1]"، قال ابن عاشور: " الوازع أمران: دينيٌّ وهو العدالة، وخلقيٌّ وهو المروءة."[2]

وقد جاء في المادّة (1792) من مجلّة الأحكام العدليّة: "ينبغي أن يكون القاضي حكيمًا فهيمًا مستقيمًا أمينًا مكينًا متينًا".[3]

وينبغي أن يكون القاضي مستقيمًا، وألّا يكون محتالًا معاندًا يأخذ الهدايا والرّشوة، وألّا يكون مختلّ الشّرف.[4]

وقد أشار سيّدنا عمر بن الخطّاب – رضي الله عنه– إلى أهمّيّة وجود الوازع الدّينيّ عند القاضي، بقوله في رسالته المشهورة في القضاء والموجّهة إلى قاضيه أبي

---

[1] الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري (ت 321هـ)، **شرح مشكل الآثار**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، 1494م، ط1 (391/5)

[2] ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (ت 1393هـ)، **مقاصد الشّريعة الإسلاميّة**، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية – قطر، 2004م (547/3)

[3] علي حيدر، **درر الحكام في شرح مجلة الأحكام** (579/4)

[4] **المصدر السّابق** (582/4)

موسى الأشعريّ رضي الله عنه: " ولا يمنعنك قضاء قضيّته بالأمس، وراجعت فيه نفسك، وهديت فيه إلى رشدك أن تراجع فيه الحقّ، فالرّجوع إلى الحقّ خيرٌ من التّمادي في الباطل."[1]

2. الموضوعيّة والحياد

الموضوعيّة: هي تخلّي الإنسان عن قدراته وعواطفه وانفعالاته الّتي لا يقوم عليها دليلٌ نقليٌّ أو عقليٌّ تجاه مسألةٍ من المسائل الّتي يحتاج فيها إلى أخذ قرارٍ أو إصدار حكم، شريطة أن تكون القضيّة –موضوع الطّرح –، ممّا تختلف فيه الأفهام ويتقبّل فيه النّقاش.[2]

أمّا الحياد: فهو مسلكٌ خاصٌّ يلتزم به القاضي أثناء نظره في القضايا، بحيث يرى الوقائع المعروضة عليه كما هي، فلا يُؤَوّلُها بنظرةٍ ضيّقةٍ أو تحيّزٍ لأحد الخصوم، ويتجرّد من ميوله واتّجاهاته وعواطفه وكلّ ما يؤثّر في اتّجاه أحكامه وتقديراته، فهي نزاهةٌ وتجرّدٌ من الأهواء[3]، يقول الله عزّ وجلّ: ﴿ **يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُونُواْ قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاء لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَى بِهِمَا فَلاَ تَتَّبِعُواْ الْهَوَى أَن تَعْدِلُواْ وَإِن تَلْوُواْ أَوْ تُعْرِضُواْ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا** ﴾.[4]

---

[1] الزيلعي، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد (ت 762هـ)، **نصب الرّاية**، تحقيق: محمد عوامة، مؤسسة الريان للطباعة والنشر - بيروت / دار القبلة للثقافة الإسلامية - جدة، 1997م، ط1 (81/4)

[2] الصوفي، حمدان عبد الله، **الموضوعية في العلوم الطبيعية**، جامعة أم القرى -مكة المكرمة، 1409هـ، ص5

[3] أبو سنينة، **القواعد الشّرعيّة لتحقيق العدالة في قضايا الأحوال الشّخصيّة**، ص59

[4] **سورة النساء**، الآية 135

المبحث الثّالث: أثر عارض الغضب على الحكم القضائي

سبق أن عرّفت الباحثة (الغضب): فهو في اصطلاح الفقهاء: "غليان دم القلب بطلب الانتقام."[1]

وعند علماء النّفس: "حالةٌ انفعاليّةٌ تتحدّد بوجود إثارةٍ فسيولوجيّة، وعنصرٌ إدراكيٌّ معرفيّ."[2]

إذًا: هو حالةٌ انفعاليّةٌ تحدث بسبب مؤثّرٍ خارجيّ، مؤقّتةٌ، تطول أو تقصر، وتقوى أو تضعف حسب المؤثّر العامل على إثارتها، وحسب طبيعة الشّخص وشدّة استجابته لهذا المؤثّر، والقاضي إنسانٌ معرّضٌ لاستجابته لهذه الحالة، فإن حدث في مجلس القضاء، فهل حكمه صحيحٌ من جانب؟ وهل ينفّذ؟ وهل يجوز الدّفع بالحالة (حالة الغضب) في الاستئناف؟

في حديث النبي ﷺ المروي عن أبي بكرة: (لا يقضينّ حَكَمٌ بين اثنين وهو غضبان)[3]، اتفق الفقهاء[4]على أن النهي الوارد في الحديث يوجب على القاضي القضاء في حال الإقبال، بدون وجود مشوشات على فكره تمنعه من اتخاذ القرار العادل.

ولكن اختلف الفقهاء في معنى النّهي الوارد في الحديث هل يفيد الكراهة أم التحريم؟

وفيما يلي بيان أقوالهم في ذلك:

---

[1] انظر صفحة 43 من هذا البحث

[2] جمال بري، **الغضب من منظور سيكولوجي**، مجلة أريج الولاية الفصلية، العدد الأوّل، ص: 182.

[3] أخرجه البخاري في صحيحه -واللفظ له-في كتاب الأحكام، باب هل يقضي الحاكم أو يفتي وهو غضبان؟ (65/6)، حديث رقم (7158)، ومسلم في صحيحه في كتاب الأقضية، باب كراهة قضاء القاضي وهو غضبان (1342/3)، حديث رقم (1717)

[4] السّرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة (ت: 483هـ)، **المبسوط**، دار المعرفة-بيروت، 1993م، (91/16)

المطلب الأول: حكم جلوس القاضي للقضاء حال الغضب

القول الأوّل: يرى الجمهور من فقهاء المذاهب الأربعة[1]، أن النهي جاء على سبيل الكراهة، ونقل ذلك عنهم ابن قدامة عن شريح، وعمر بن عبد العزيز، رحمهم الله. ونقل الماوردي عن الشافعي قوله: (وَمعْقُولٌ في قَول رَسُولِ اللَّهِ ﷺ: " لَا يَحْكُمُ الْحَاكِمُ وَلَا يَقْضِي الْقَاضِيَ بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضْبَانُ " أَنَّهُ أَرادَ أَنْ يَكُونَ الْقَاضِي حِينَ يَحْكُمُ فِي حَالٍ لَا يَتَغَيَّرُ فِيهَا خُلُقُهُ وَلَا عقله)[2]، والمقصود :لا يتغير الخُلقُ والعقل بفعلٍ مؤثرٍ نفسي يصيب القاضي فيتأثر الحكم بناءً على عارض طارئ أصابه.

وحجة هذا الفريق: يعتبر أصحاب هذا الرأي حديث أبي بكرة دليلا على كراهة القضاء حال الغضب، لوجود القرينة فيه وهي فعل النبي ﷺ.

فقد ورد عن النّبيّ ﷺ، أنّه قضى في حالة غضب، حيث جاء عن عروة بن الزّبير عن عبد الله بن الزّبير أنّه حدّثه أنّ رجلًا من الأنصار خاصم الزّبير عند النّبيّ في شراج الحرّة[3] الّتي يسقون بها النّخل، فقال الأنصاريّ: (سرِّح الماء يمرّ بي، فأبى عليه)، فاختصما عند النّبيّ ﷺ، فقال رسول الله ﷺ للزّبير: (اسقِ يا زبير، ثم أرسل الماء إلى جارك)، فغضب الأنصاريّ، فقال: (أنْ كان ابن عمّتك؟)، فتلوَّن وجه رسول الله ﷺ، ثمّ قال –عليه السلام–: (اسقِ يا زبير، ثمّ احبسِ الماء حتّى يرجع إلى الجَدْر[4])، فقال

---

[1] ينظر: الكاساني، **بدائع الصنائع** (9/7)، ابن جزي الكلبي، **القوانين الفقهيّة**، ص195، النووي، **روضة الطالبين وعمدة المفتين** (139/11). ابن قدامة، **المغني** (44/10).

[2] الماوردي، **الحاوي الكبير**، ج16، ص34-33)

[3] الشِراج بكسر الشين: المراد بها مسيل الماء، **الشَّرْجُ**: مَسِيل الماءِ من الهضاب ونحوها إلى السَّهل.ج :**شِراجٌ**. والحرة موضعٌ معروفٌ بالمدينة. انظر: **المعجم الوسيط** (477/1)

[4] يقال: (اجتدر) الْجِدَار بناه، و(الْجِدَار) الْحَائِط (ج) جدر، انظر: **المعجم الوسيط** (ج1، ص110)

الزّبير: والله، إنّي لأحسب هذه الآية نزلت في ذلك: ﴿**فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىَ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُواْ فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا**﴾[1]) [2].

فكانت القرينة الدلالة من كلام الراوي حين قال: (فتلوّن وجه النبي ﷺ)، بمعنى تغّير لونه جراء انفعاله وغضبه، ومع ذلك أتمّ النبي قضاءَه.

ونقل الصنعاني في سبل السلام ذلك حيث قال: (حَمَلُ الجمهور النهي عَلَى الْكَرَاهَة نظَرًا إلَى العِلَّة الْمُسْتَنْبَطَةِ الْمُنَاسِبَةِ لِذَلِكَ وَهِيَ أَنَّهُ لَمَّا رَتَّبَ النَّهْيَ عَلَى الْغَضَبِ وَالْغَضَبُ بِنَفْسِهِ لَا مُنَاسَبَةَ فِيهِ لِمَنْعِ الْحُكْمِ، وَإِنَّمَا ذَلِكَ لِمَا هُوَ مَظِنَّةٌ لِحُصُولِهِ وَهُوَ تَشْوِيشُ الْفِكْرِ وَمَشْغَلَةُ الْقَلْبِ عَنْ اسْتِيفَاءِ مَا يَجِبُ مِنْ النَّظَرِ وَحُصُولِ هَذَا قَدْ يُفْضِي إلَى الْخَطَأ عَنْ الصَّوَابِ وَلَكِنَّهُ غَيْرُ مُطَّرِدٍ مَعَ كُلِّ غَضَبٍ وَمَعَ كُلِّ إنْسَانٍ فَإِنْ أَفْضَى الْغَضَبُ إلَى عَدَمِ تَمْيِيزِ الْحَقِّ مِنْ الْبَاطِلِ فَلَا كَلَامَ فِي تَحْرِيمِهِ وَإِنْ لَمْ يُفْضِ إلَى هَذَا الْحَدِّ فَأَقَلُّ أَحْوَالِهِ الْكَرَاهَةُ)[3]

القول الثّاني: إنّ النّهي في الحديث نهي تحريم، وبه قال بعض الشّافعيّة[4]، وقال به من المتأخّرين[5] الصّنعاني حيث اعتبر أن النَّهْي ظَاهر فِي التَّحْرِيم، والشّوكاني حيث قال: (وَظَاهِرُ النَّهْيِ التَّحْرِيمُ وَلَا مُوجِبَ لِصَرْفِهِ عَنْ مَعْنَاهُ الْحَقِيقِيِّ إلَى الْكَرَاهَةِ)[6].

أدلّة هذا الفريق:

---

[1] **سورة النساء**، الآية 65

[2] أخرجه البخاري في **صحيحه** في كتاب المساقاة، باب سَكْر الأنهار، (46/6)، حديث رقم (4585)، ومسلم في **صحيحه** في كتاب الفضائل، باب وجوب اتباعه، (1830/4)، حديث رقم (2357).

[3] محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني، الكحلاني ثم الصنعاني، أبو إبراهيم، عز الدين، المعروف كأسلافه بالأمير (ت ١١٨٢هـ)، **سبل السلام**، دار الحديث، ج2، ص571.

[4] الماوردي، **الحاوي الكبير** (34/16). الرهوني، **حاشية الرهوني على شرح الزرقاني** (315/7)

[5] ينظر: الصّنعاني، **سبل السلام**، (570/2)، الشّوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليمني (ت 1250هـ)، **نيل الأوطار**، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، دار الحديث – مصر، 1993م، ط1 (314/8).

[6] نيل الأوطار، **الشوكاني**، ج8، ص314

استدلّ أصحاب هذا الفريق بما يلي:

3. دلالة حديث أبي بكرة حيث قالوا إنّ ظاهر النّهي في الحديث يفيد التّحريم، ولا يُصرف عن معناه الحقيقيّ من التحريم إلى الكراهة، لقول الصنعاني: (وَالنَّهْيِ لِلْوَصْفِ كَمَا يَقُولُهُ الْجُمْهورُ غيرُ وَاضحٍ)[1].

واعتبروا النّهي في حديث الزبير مُتعلقًا بما يُخاف على الحاكم من الخطأ والغلط، أمّا النّبيّ –صلّى الله عليه وسلّم–فهو مأمونٌ من ذلك؛ لعصمته في حال الرّضا والغضب على حدٍّ سواء،[2] واعتبر بعضهم أن الغضب يجب أن يكون لله؛ لأنه يؤمن معه التعدي والانتصار للنفس.[3]

4. ومما ورد عنهم في أنّ النّهي يفيد التحريم، استدلالهم بما جاء في حديث الإفك المروي عن عائشة رضي الله عنها: (فقال رسول الله ﷺ، وهو على المنبر: (يا معشر المسلمين، من يعذرني من رجلٍ قد بلغني أذاه في أهل بيتي؟) فقام سعد بن معاذ الأنصاريّ، فقال: يا رسول الله، أنا أعْذرك منه، إن كان من الأوس ضربت عنقه، وإن كان من إخواننا من الخزرج أمرتنا ففعلنا أمرك).

قالت: فقام سعد بن عبادة، وهو سيّد الخزرج، وكان –قبل ذلك–رجلًا صالحًا، ولكن احتملته الحميّة، فقال لسعد: كذبت لعمر الله، لا تقتله ولا تقدر على قتله، فقام أُسيد بن حضير، وهو ابن عمّ سعد، فقال لسعد بن عبادة: كذبت لعمر الله، لنقتلنّه، فإنّك منافقٌ تجادل عن المنافقين)[4]، وفيه تظهر الدلالة على منع الحكم حال الغضب.[5]

---

[1] الصنعاني، **سبل السلام**، ج2، ص571

[2] ينظر: الصنعاني، **سبل السلام** (570/2)، الشوكاني، **نيل الأوطار** (314/8)

[3] الصنعاني، **سبل السلام**، ج2، ص571 ونقل ذلك عن إمام الحرمين والبغوي.

[4] صحيح البخاري، باب حديث الإفك، (ج5، ص116، حديث رقم 1414)

[5] قال ابن حجر: (استدلّ به أبو علي الكرابيسي صاحب الشّافعيّ في كتاب (القضاء)، انظر: العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل الشافعي، **فتح الباري**، دار المعرفة-بيروت، 1379م، (481/8)

القول الثّالث: إنّ المقصود بالنّهي التّحريم إذا كان الغضب كثيرًا دون اليسير، وهو رأي المالكية[1]، والحنابلة[2]، ودليلهم أنه لا يشترط دوام الرضا للقاضي؛ لأن القضاء الإخبار بالحكم الشرعي على وجه الإلزام.[3]

التّرجيح:

ظهر فيما سبق ثلاثة آراءٍ عند الفقهاء، فذهب الجمهور إلى الكراهة؛ لاعتبار القرينة لديهم، وهي تشويش الفكر.

ومن قال بالتحريم اعتبر الحديث مجردا من القرائن، فاستوجب النهي التحريم.

وأمّا من حمل النّهي على التّحريم في الغضب الشديد دون اليسير، فإنّهم نظروا إلى أنّ تحقّق العلّة وهي (تشويش الفكر)، وأنها متحققة في الغضب الكثير دون اليسير.

وها الرأي مهمّ؛ فأصحابه ربطوا الحُكم بعلّته وجودًا وعدمًا، كما أنّ لفظ (غَضبان) الوارد في الحديث وزنه (فَعلان)، وهو في الأوزان صفة مشبهة تقتضي الامتلاء ممّا اشتقّ منه، فكأنّ الشّارع إنّما نهى القاضي أن يقضي وهو مشوبٌ بالغضب، أو ممتلئٌ منه، فثبت تخصيص عموم الحديث باللّفظ والمعنى.[4]

وبهذا يترجّح للباحثة القول بالتّحريم إذا كان الغضب شديدًا، تيسيرا ومراعاةً لبيئة العمل التي يقوم بها القاضي اليوم، ولكن لا بد لذلك من مراعاة التأهيل العالي للقاضي

---

[1] الخرشي، **شرح الخرشي على مختصر خليل**، ج7، ص151

[2] ينظر: الخرشي، أبو عبد الله محمد، **شرح الخرشي على مختصر خليل**، دار الفكر للطباعة – بيروت، ط2 (151/7)، البهوتي، **كشاف القناع عن متن الإقناع** (299/6)

[3] المرجع نفسه

[4] الشّاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي (ت 790 هـ)، **الموافقات**، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، تقديم: بكر بن عبد الله أبو زيد، دار ابن عفان، 1997م، ط1 (134/1)

في قدرته على التحكم بغضبه وانفعالاته وإلّا فإن تغير الزمن اليوم غيّر في النفوس الكثير ولربما القليل من الغضب أثّر على الحكم فأدّى إلى الظلم.

فإن كان الغضب يسيرًا فلا يتوجّه حرجٌ في الحكم معه؛ لأنّ دلالة الحديث على النّهي متوجّهةٌ إلى الغضب الكثير دون اليسير، بدلالة الاتصاف في صيغة الفعل، ومن جهةٍ أخرى، فإنّ في ذلك رفعًا للمشقّة عن القاضي وعن الخصوم؛ فلو أراد القاضي ألا يحكم إلّا مع صفاء ذهنه الكامل، بعيدًا عن أيّ انفعالٍ موصوفٍ بالغضب –ولو كان يسيرًا–، لأصبح ذلك مطلبًا صعبًا يصعب تحقيقه مع كثرة الدّعاوى التي تمر بالقاضي في اليوم الواحد.

ومسألة ضبط النّفس عن الغضب متفاوتةٌ بين النّاس، فالبعض قد تجده حليمًا قليل الغضب، والبعض الآخر يكون سريع الغضب وكثير الانفعال، فلا بدّ هنا –عند اختيار القاضي– التّوثّق من قدرته على ضبط نفسه، وهذه القدرة إن لم تكن فطريّةً في ذات القاضي، لا بدّ أن تكتسب، فهي من الصّفات القابلة للاكتساب بالممارسة والتّمرين، يقول النّبيّ ﷺ: " إنّما العلم بالتّعلّم، وإنّما الحلم بالتّحلّم"[1].

لذلك وجب على الهيئات الّتي تقوم بتعيين القضاة أن تتأكّد من قدراتهم على ضبط النّفس أوّلًا، ومن ثمّ العمل على مساعدتهم وتهيئتهم على اكتساب الحلم تحت أقوى الضّغوط الّتي قد يتعرّض لها القاضي في أثناء عمله، إذ إنّ النّاس تغيّرت أخلاقهم، وازداد تجرّؤهم على القضاة؛ إذ قد يصل إلى تهديدهم والتّعرّض لهم.

ويجب على القاضي أيضا أن يمتلك القدرة على الفصل بين حالته الانفعاليّة الّتي قد تطرأ في إحدى القضايا عن القضايا الّتي قد تتبّعها، فلا يؤثّر اختلاف انفعاله في الأولى

[1] رواه الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (ت ٣٦٠هـ) في **المعجم الكبير**، مكتبة ابن تيمية – القاهرة ط1، (395/19) وحسنه الألباني في **سلسلة الأحاديث الصحيحة** (672/1)، حديث رقم (343)

على الأُخريات، فالإنسان العاديّ قد يؤثّر مزاجه – في موقفٍ–على بقيّة يومه، أمّا القاضي فوجب عليه أن يمتلك القدرة في التّحكّم بشعوره، فلا ينقله معه من قضيّةٍ إلى أُخرى.

قضية فرعية:

عند التأمل في الخلاف الحاصل بين الفقهاء في تحديد درجة الغضب المؤثرة وعلاقة ذلك بالعوارض النفسية تبرز قضية وهي حكم القضاء **في الأحوال المشابهة للغضب**، والّتي تشترك بعلّته، فتخلّ بسلامة الإدراك وبالتالي سلامة الحكم، فهل ما ذكره الفقهاء من الخلاف في حكم القضاء في حال الغضب يجري فيها كذلك[1]؟

ترى الباحثة أن العلّة في تشويش الفكر ما دامت مشتركة بين كل العوارض التي قد تطرأ على حال القاضي، تجري في كلّ حالٍ سدّت باب الفكر وشوشته أو أربكته، فلا يحلّ للقاضي أن يقضي مع شدّة جوعٍ أو عطشٍ أو حزنٍ أو نعاسٍ أو همٍّ غالبٍ أو مرضٍ مؤلم، أو في حال بردٍ قارسٍ أو حرٍّ شديد، أو وهو يدافع الأخبثين، وما أشبه ذلك من عوارض.

قال الماوردي: (ولمّا نهى رسول الله –صلّى الله عليه وسلّم–أن يصلّي الرّجل وهو يدافع الأخبثين –والصّلاة لا تحتاج من الاجتهاد ما يحتاج إليه في الأحكام–فكان منع الأخبثين من القضاء أولى)[2].

وقد ذهب بعض الفقهاء إلى ما هو أكثر من العوارض التي قد تطرأ عليه، فكرهوا له الانشغال بأمور معاشه ما يُشغِل فهمه ويشتّت ذهنه، قال الشّافعيّ[3]: (وأكره للقاضي

---

[1] ينظر: الكاساني، **بدائع الصنائع** (9/7)، النووي، روضة **الطالبين وعمدة المفتين** (139/11).

[2] الماوردي، **الحاوي الكبير** (34/16)، الزبيدي، **أثر العوارض النفسية في الأحكام الفقهية**، رسالة ماجستير ص 153

[3] الشافعي، الأم (215/6).

الشّراء والبيع، والنّظر في النّفقة على أهله، وفي ضيفه؛ لأنّ هذا أشغل لفهمه من كثيرٍ من الغضب).

وبعضهم زاد، فَكَرِهِ تطوّع القاضي بالصّوم في اليوم الّذي يريد الجلوس فيه للقضاء، بحجّة أنّ الصّوم مظنّة الجوع والعطش، وقد يتأثّر الفكر بذلك[1].

المطلب الثّاني: نفوذ الحكم القضائي المنعقد حال غضب القاضي

يترتّب على ما سبق من بيان الحكم حال الغضب واختلاف الفقهاء في حكمه وترجيح قصر التّحريم على حالة الغضب الشّديد، توضيح مسألة حكم نفاذ قضائه حال الغضب وقد اختلف الفقهاء في تعقيبهم على هذه المسألة.

وصورة المسألة: لو تبيّن خطأ القاضي في الحكم بسبب وقوع تأثير الغضب عليه ومخالفته للشّرع، فهل ينفذ حكمه؟

سبق أن أشرتُ أن الجمهور قالوا بكراهة القضاء حال الغضب، وبالتالي قالوا بصحّته، وذهب من يرى التّحريم إلى نفي الصّحّة، وفيما يلي عرض الخلاف:

الرأي الأول: ما يراه جمهور العلماء[2]، وهو صحة القضاء ونفاذه حال الغضب إن صادف الحق، وقد استند هذا الرأي إلى حديث الزبير سابق الذكر وأنّ رسول الله ﷺ قضى للزبير بعد أن أغضبه خصمه فانتقل النهي من التحريم إلى الكراهة.

---

[1] ينظر: بن الهمام **فتح القدير** (271/7)

[2] ينظر: ابن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** (257/4)، النووي، **روضة الطالبين وعمدة المفتين** (139/11)، ولم أجد للحنفية نصاً صريحاً في المسألة، والذي يظهر -حسب ما وقفت عليه من كتبهم -أنهم يوافقون الجمهور؛ إذ إنهم يعدُّون هذه المسألة من جملة آداب القاضي التي يجب مراعاتها، ولم يُضمِّنوها شروط صحة القضاء، كما أنهم يرون صحة الفتوى في حال الغضب ونحوه وإن خاطر بها. ينظر: الكاساني، **بدائع الصنائع** (9/7)

الرأي الثاني: وهو رأي بعض الحنابلة[1]، فلا ينفذ الحكم في حال الغضب، واستدلوا بالنهي من رسول الله ﷺ عن القضاء في حال الغضب والنهي يقتضي الفساد.

ولكن لو تأملنا المسألة هنا، لوجدنا أن النهي الذي يفيد فساد المنهي عنه هو ما كان لذات المنهي عنه كالزنى مثلا، ولكن الغضب هنا ليس ملازمًا للمنهي عنها ولا وصفًا ملازمًا له[2].

الرأي الثالث: التفصيل بين ما إذا كان الغضب قد طرأ على القاضي بعد أن استبان له الحكم في القضية المعروضة عليه، فلا يؤثر الغضب في صحة الحكم؛ لأنّ الحقّ قد استبان قبل الغضب، فلا يؤثر الغضب فيه، وبين ما إذا كان الغضب قد حصل للقاضي قبل أن يستبين له الحكم في القضية فيؤثر في صحة الحكم[3].

التّرجيح:

إن مسألة ترجيح صحة القضاء حالَ الغضب يجب أن يُنظر إليها من باب النظام العام في المحاكم الشرعية، فلو قلنا بعدم نفاذ الحكم لفتح ذلك بابًا واسعًا للطعن في الأحكام القضائيةِ وأدّى إلى ضياع هَيبة القضاء وضياع حقوق النّاس.

وبناءً عليه يترجح لدى الباحثة ما ذهب إليه الجمهور من القول بصحّة القضاء في حال الغضب ونفوذه، وهو أدعى لضمان استقرار الأحكام وثباتها.

---

[1] ينظر: ابن قدامة، **المغني** (44/10)

[2] انظر ، الشوكاني، **نيل الأوطار**، (314/8)

[3] الشوكاني، **نيل الأوطار**، ج9، ص177-179، ابن قدامة، **المغني** ج1، ص394-395

المبحث الرّابع: أثر عارضي الخوف والإكراه على الحكم القضائي، ونفاذ الحكم

المطلب الأوّل: تعريف الخوف والإكراه، والفرق بينهما

1. **الخوف** لغةً: مأخوذٌ من الفعل (خاف)، يخاف، خوفًا ومخافةً وخيفةً وخاوفه يخوفه، غلبه الخوف؛ أي كان أشدّ خوفًا منه، وخوّفه: صيّره بحال يخاف منه النّاس.[1]

وفي الاصطلاح: "توقّع حلول مكروهٍ أو فوات محبوب"[2]، جاء في تفسير المنار: "انفعال النّفس من أمرٍ متوقّع".[3]

وعرّفه الغزالي: "تألّم القلب واحتراقه؛ بسبب توقّع مكروهٍ في الاستقبال"[4]

وحقيقة الخوف لا تقتصر كما سبق في التّعريفات على ما سيحدث في المستقبل فقط، "وإنّما هو متعلّقٌ أيضًا فيما يحصل بالعاجل"[5]، أي بالوقت الحاليّ، وفي المحصّلة فإنّ الخوف "**هو التّأثير الحاصل نتيجة حدوث مكروهٍ في الحال، أو توقّع حدوثه في المآل**".[6]

2. الإكراه: الإكراه لغةً: (كره): أصلٌ واحدٌ يدلّ على خلاف الرّضا والمحبّة، يُقال: كرهت الشّيء أكرهه كرهًا، والكره: أن تكلّف الشّيء فتعمله كارهًا[7]. وكما يظهر فإنّ معناه يدور حول المشقّة والإجبار بفعل فاعل.

---

[1] الرازي، **مختار الصّحاح**، ص98. ابن منظور، **لسان العرب** (99/9)

[2] الجرجاني، **التعريفات**، ص101

[3] محمد رشيد رضا، محمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين بن محمد بهاء الدين بن منلا علي خليفة القلموني الحسيني (ت 1354هـ)، **تفسير المنار**، الهيئة المصريّة العامّة للكتّاب، 1990م، (370/10)

[4] الغزالي، **إحياء علوم الدين** (155/4)

[5] الزيلعي، عثمان بن علي الحنفي، **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي**، دار الكتاب الإسلامي، ط2 (231/1)

[6] عطيف، إبراهيم بن يحيى بن محمد، **آثار الخوف في الأحكام الفقهية**، رسالة دكتوراه، مكتبة الرّشد للنّشر والتّوزيع، 2000م، ط1 (28/1)

[7] ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة** (172/5).

الإكراه اصطلاحًا: "الإلزام والإجبار على ما يكره الإنسان طبعًا أو شرعًا".[1]

وعُرّف أيضًا: "حمل الغير على أمرٍ يمتنع عنه بتخويفٍ يقدر الحامل على إيقاعه، ويصير (الغير)، خائفًا به فأتت الرّضاء بالمباشرة".[2]

3. الفرق بين الخوف والإكراه

لا بدّ من التّفريق بين انفعالي الخوف والإكراه، إذ قد يتوهّم المرء أنّهما شيءٌ واحد، ولكن بينهما فروقاتٌ جوهريّة، فالإكراه كما سبق تعريفه: هو القهر والإجبار على شيء[3]، أي يكون بفعل فاعلٍ مؤثّر.

والخوف: توقّع حلول مكروهٍ أو فوات محبوب، فيكون بفعل النّفس وناشئاً عن تهيئاتٍ وحوادث ومعلومات مرّت بالعقل مسبقاً.

يتبيّن من خلال مقارنة التّعريفين أنّه لا بدّ من وجود طرفٍ آخر يتوعّد في الإكراه، بينما الخوف نابعٌ من الذّات، ومنشؤه خيال العقل أو ظنّه، أو توقّعه لحدوث أمرٍ نتيجة تجارب سابقةٍ مرّ بها الشّخص أو غيره، أو جهله التّامّ بما يترتّب على أمرٍ معيّن، وهو متفاوتٌ في النّفوس، كما أنّ الخوف شرطٌ من شروط الإكراه، وليس الإكراه شرطًا من شروط الخوف، فبينهما عمومٌ وخصوص، وهنا مكمن الاختلاف.

---

[1] الجرجاني، **التعريفات**، ص33

[2] البخاري، عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين الحنفي (ت 730 هـ)، **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي**، دار الكتاب الإسلاميّ، (383/4)

[3] الرازي، **مختار الصّحاح**، ص269، الفيروزابادي، **القاموس المحيط**، ص1252

المطلب الثّاني: حكم جلوس القاضي للقضاء حال الخوف أو الإكراه

الفرع الأول: حكم القاضي حال كونه خائفًا

اشترط الفقهاء للقاضي في أثناء عملية التّقاضي أن يتمّ القضاء وقت صفاء ذهنه ونفسه، واشترطوا عليه أيضًا تجنّب القضاء في الظّروف الّتي تعكّر صفو نفسه، فقالوا: ينبغي للقاضي إذا أراد الجلوس للقضاء أن يخرج وهو على أعدل الأحوال لا جائع ولا عطشان ولا كسلان ولا غضبان[1].

واستدلّوا على ذلك بحديث أبي بكرة[2]المرويّ في غضب القاضي، كما استدلّوا بما كتبه عمر بن الخطّاب إلى أبي موسى الأشعريّ –رضي الله عنهما–: (إيّاك والغضب والقلق والضّجر والتّأذّي بالنّاس والتّنكّر عند الخصومة، فإنّ القضاء في مواطن الحقّ ممّا يوجب الله به الأجر ويحسن به الذّكر).[3]

ورغم ورود النّصّ في النّهي عن القضاء حال الغضب –كما سبق تفصيله في المطلب الأوّل–، **إلّا أنّ الفقهاء ألحقوا به كلّ ما يشغل النّفس من الهمّ والنّعاس والعطش والتّخمة والخوف والمرض وشدّة الحزن والسّرور ومدافعة الأخبثين**، وحتّى ما ورد في أنّه لا ينبغي للقاضي أن يقضي وهو يمشي أو يسير على الدّابّة؛ لأنّه عند ذلك لا يكون معتدل الحال؛ إذ يكون قلبه مشغولًا بما هو فيه من المشي أو السّير، فلا يتفرّغ للنّظر بالحجج، وهو نوعٌ من الاستخفاف، فلا يصحّ.[4]

وينطبق على حال الخوف ما ينطبق على حال الغضب؛ لاشتراكهما في العلّة، وهي النّهي عن القضاء حال انشغال الفكر وعدم صفاء القلب.

---

[1] السرخسي، **المبسوط** (78/16-79)، ابن فرحون، **تبصرة الحكام** (32/1)

[2] سبق تخريجه

[3] جزء من كتاب عمر إلى أبي موسى في القضاء

[4] السرخسي، **المبسوط** (82/16-83)

فلا بدّ للقاضي إن خاف من عدم الإنصاف لانشغال قلبه، أو خاف تفويت أمرٍ مهمٍّ في دعوى، أن يؤجّل القضيّة أو يؤخّر النّطق فيها إلى حين زوال هذا العارض النّفسيّ.

الفرع الثّاني: حكم القاضي حال كونه مُخَوّفًا

ويتفرّع من المسألة قضاء القاضي إذا كان خائفًا؛ بسبب تهديدٍ واقعٍ عليه من أحد أطراف الدّعوى، فما حكمه؟ وهل ينفذ قضاؤه؟ وكيف يمكن ضمان عدم حدوث ذلك؟

تتجسّد الحالة السّابقة تحت مفهوم (الإكراه)، ولكي يتحقّق الإكراه، لا بدّ من ذكر الشّروط الّتي تحقّقه، ولا بدّ أيضًا من البحث في موضوع استقلال القضاء، وكيف يتمّ ضمان عدم تدخّل أيّ جهةٍ أو سلطةٍ في السّلطة القضائيّة، وكذلك تصوير حال قضاء القاضي المُكره، وكيف يمكن الطّعن في الحكم.

أوّلًا: شروط الإكراه

1. أن يكون المُكرِه قادرًا على إيقاع ما هدّد به[1]، ولا فرق بين الإكراه من الحاكم أو غيره؛ لأنّ إلحاق الضّرر بالغير يمكن أن يحصل من كلّ متسلّط.

2. أن يعلم المُستَكرَه أو يغلب على ظنّه أنّ المُكرِه سينفّذ تهديده إن لم يفعل ما أُكره عليه، ويكون عاجزًا عن الدّفع أو التّخلّص ممّا هدّد به، إمّا بهروبٍ أو مقاومةٍ أو استغاثة.[2]

3. أن يكون الإكراه بما يسبّب الهلاك، أو يحدث ضررًا كبيرًا يشقّ على المُستَكرَه تحمّله.

4. أن يكون الإكراه عاجلًا غير آجل، بأن يهدّد بتنفيذه في الحال.[3]

---

[1] الكاساني، **بدائع الصنائع** (176/7)
[2] انظر المراجع السابقة
[3] ابن حجر، فتح **الباري** (311/12)

5. ألّا يخالف المستكرَه المُكرِه بفعلٍ غير الذي أكره عليه بالزيادة

6. أن يترتّب على فعل المكره به الخلاص من المهدّد به.

7. ألّا يكون الإكراه بحقّ، فإن كان بحقٍّ فليس بإكراهٍ معتبر.[1]

فإذا تمّ إلجاء القاضي تحت التّهديد والإكراه إلى الحكم بقضيّةٍ ما حكمًا مخالفًا للصّواب، وبعيدًا عن العدل، فهل ينفّذ الحكم؟ وهل يمكن الاعتراض عليه؟

لم تجد الباحثة مادّةً مستقلّةً في الفقه أو القانون تنظّم مسألة إكراه القاضي على الحكم في مسألةٍ ما، وكيفيّة تعامل المحكمة معها، وما يترتّب على ذلك من نتائج تخصّ القاضي أو أطراف الدّعوى، رغم تحقّق المسألة على أرض الواقع وشيوعها؛ إذ إنّ النّفوس والطّباع البشريّة اختلفت وتغيّرت وزاد الفساد على عدّة أصعدةٍ طالت النّظام القضائيّ، والّذي زاد من صعوبة الأمر أنّ مثل هذه الأمور لا تعرض بشكلٍ علنيٍّ يسمح بدراستها وتأصيلها، حتّى أنّ أطراف الدّعوى قد لا يشتكون أو يعترضون على الحكم، وإن عرفوا أنّه تمّ تحت الإكراه والتّهديد.

ولذلك ترى الباحثة أن على القاضي أن يكون قادرا على تقدير حجم الإكراه الواقع عليه، وكذلك جديّة المُكرِه وإمكانية وقوع الإكراه، وفي حال تحقق ذلك وخاف القاضي إيقاع الظلم على أحد المتخاصمين بسبب الإكراه، عليه أن يستقيل مباشرة إن لم تكن هناك قوة رادعة مطبقة من قبل السلطة الحاكمة تضمن استقلال القضاء وحياده.

---

[1] انظر: السرخسي، **المبسوط** (39/24)، ابن حجر، **فتح الباري** (311/12). الزحيلي، **الفقه الإسلامي وأدلته** (4434/6-4437)عودة، عبد القادر، **التشريع الجنائي الإسلامي مقارنًا بالقانون الوضعي**، مؤسسة الرسالة – بيروت، 1997م، ط14 (565/1) وما بعدها.

ثانيًا: مبدأ استقلال القضاء

يقصد باستقلال القضاء: عدم وجود أيّ تأثيرٍ مادّيٍّ أو معنويٍّ أو تدخّلٍ مباشرٍ أو غير مباشر، وبأيّ وسيلةٍ في عمل السّلطة القضائيّة، بالشّكل الّذي يمكن أن يؤثّر في عملها المرتبط بتحقيق العدالة، كما يعني أيضًا رفض القضاة أنفسهم لهذه التّأثيرات والحرص على استقلاليّتهم ونزاهتهم.[1]

ويستند استقلال القضاء في المفهوم الإسلاميّ إلى الأمر الرّبّانيّ بالعدل، يقول تعالى:﴿ **إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّواْ الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا** ﴾[2].

ولأنّ القاضي هو أداة تحقيق العدل، فلا يجوز بحالٍ من الأحوال التّدخّل في أعمال القاضي؛ لحرفه عن أداء هذا الواجب، فالقضاء دينٌ يحاسب عليه القاضي وهو مسؤولٌ عنه يوم القيامة، فإذا حكم خلافًا للشّرع استوجب دخول النّار عقابًا، ولذلك وخوفًا من العقوبة الأخرويّة الّتي ستلحق به حال حياده عن الحقّ، يحقّ للقاضي أن يرفض التّدخّل في حكمه وفق ما ظهرت بين يديه البيّنات؛ لأنّه يعلم أنّه بذلك محاسبٌ عند الله عزّ وجلّ، وفقًا لما أخبرنا به النّبيّ في الحديث الشّريف: " القضاة ثلاثةٌ: واحدٌ في الجنّة واثنان في النار، فأمّا الّذي في الجنّة فرجلٌ عرف الحقّ فقضى به، ورجلٌ عرف الحقّ فجار بالحكم فهو في النّار، ورجلٌ قضى للنّاس عن جهلٍ فهو في النّار"[3].

---

[1] العزباوي، يسري، **حول مفهوم الإصلاح**؛ مجلة الديمقراطية؛ السنة التاسعة؛ العدد 33، يناير 2009م، ص 114.

[2] **سورة النساء**، الآية 58

[3] أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني (ت 275هـ)، **سنن أبي داود**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية – صيدا، بيروت (299/3)، حديث رقم (3573)، قال عنه في المستدرك: (هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وله شاهد بإسناد صحيح على شرط مسلم)، (ج5، ص122).

ومن هنا يتّضح أنّ استقلال القضاء حقٌّ للقاضي، أكّده التّشريع الإسلاميّ فلا يملك أحدٌ إبطال هذا الحقّ أو سلبه، وهذا الحقّ واجبٌ شرعيٌّ على القاضي أيضًا، ودليل ذلك أنّ القاضي لا يملك حقّ التّنازل عن استقلاله في القضاء، ولو كان حقًّا خالصًا له، لأمكنه التّنازل عنه كباقي حقوقه الشّخصيّة.[1]

فالقاضي عليه التزامٌ شرعيّ، هو أن يصدر أحكامه وفق الشّرع حسب اجتهاده، حتّى أنّه لا يجوز له تقليد غيره فيما يصدر من أحكام، فإذا كان التّقليد ممنوعًا في الأصل، فمن بابٍ أولى ألّا يسوّغ له السّماح بالتّدخّل في عمله القضائيّ أو التّنازل عن استقلاليّته في إصدار الحكم.[2]

والقاعدة الّتي يندرج تحتها تحريم التّدخّل في عمل القاضي هي قاعدة (لا طاعة لمخلوقٍ في معصية الخالق)[3]، جاء في الحديث الشّريف في صحيح البخاريّ، في باب طاعة الأمراء: (السّمع والطّاعة على المرء المسلم فيما أحبّ أو كره ما لم يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصيةٍ فلا سمع ولا طاعة)[4].

فإذا وقع الإكراه على القاضي بسلب استقلال حكمه، أو أصّر وليّ الأمر أو من هم في السّلطة على التّدخّل في شؤون القاضي، ولم يستطع القاضي الحفاظ على استقلاليّته في إصدار الحكم، وجب عليه أن يستقيل من وظيفته.[5]

---

[1] زيدان، عبد الكريم، **نظام القضاء في الشريعة الإسلامية**، ص72

[2] **المصدر نفسه**، ص72

[3] **مسند أحمد** (283/34)

[4] ابن حجر، **فتح الباري** (122/13)، انظر أيضا: مسلم، الإمام أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (206- 261 هـ)، **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه-القاهرة، 1955م – الأمارة (1469/3) حديث رقم (1839)، **سنن النسائي**، كتاب البيعة (160/7)، حديث رقم (4206)، **سنن أبي داود**، كتاب الجهاد، (40/3)، حديث رقم (2626)، **مسند أحمد** (293/8)

[5] أبو البصل، **نظام القضاء في الشريعة الإسلامية**، ص73

ثالثا: ضمانات استقلال القضاء في نظام التّشريع الفلسطينيّ

الأصل عدم التّدخّل في شؤون القضاء من قبل الحكّام والولاة، ولكن قد تطرأ بعض الحالات الّتي تحاول فيها السّلطة التّنفيذيّة التّدخّل في السّلطة القضائيّة، لذلك وُضِعَت تشريعاتٌ تضمن استقلال القضاء، ومنها:

ما **نصّت عليه المادّة (3)** من قانون استقلال القضاء، وهي:

أ. القضاء مستقلّ، والقضاة مستقلّون لا سلطان عليهم في قضائهم لغير القانون.

ب. يحظر على أيّ ترخيصٍ أو سلطةٍ المساس باستقلال القضاء، والتّدخّل في شؤونه.[1] وقد أكّد القانون الأساسيّ المعدَّل للسّلطة الوطنيّة الفلسطينيّة، استقلال السّلطة القضائيّة، **في المادّة (97)** منه؛ حيث جاء فيها: (السّلطة القضائيّة مستقلّة، وتتولّاها المحاكم على اختلاف أنواعها ودرجاتها...).

كما نصّت المادّة (98) من القانون نفسه على أنّ: (القضاة مستقلّون، لا سلطان عليهم في قضائهم لغير القانون، ولا يجوز لأيّ سلطةٍ التّدخّل في القضاء، أو في شؤون العدالة).

وكذلك نصّت المادّة (1)، من قانون السّلطة القضائيّة رقم (1)، لسنة (2002م)، على أنّ: (السّلطة القضائيّة مستقلّة، ويُحظَر التّدخّل في القضاء أو في شؤون العدالة).

ونصّت المادّة (2) من القانون نفسه، على أنّ: (القضاة مستقلّون، لا سلطان عليهم في قضائهم لغير القانون).

وللتّأكيد على استقلاليّة القضاء؛ **فقد نصّت المادّة (3)، على أن:**

[1] انظر: **قانون استقلال القضاء** رقم 29 لسنة 2014، المنشور على الصفحة 6001 من عدد الجريدة الرسمية رقم 5308 بتاريخ 16/10/2014

1. تكون للسّلطة القضائيّة موازنتها الخاصّة، وتظهر كفصلٍ مستقلٍّ ضمن الموازنة العامّة السّنويّة للسّلطة الوطنيّة الفلسطينيّة.

2. يتولّى مجلس القضاء الأعلى إعداد مشروع الموازنة، وإحالته إلى وزير العدل؛ لإجراء المقتضى القانونيّ؛ وَفْقًا لأحكام قانون تنظيم الموازنة الماليّة العامّة.

3. يتولّى مجلس القضاء الأعلى مسؤوليّة الإشراف على تنفيذ موازنة السّلطة القضائيّة.

وتؤكّد **المادّة (97)** من القانون الأساسيّ المعدّل أنّ: " السّلطة القضائيّة مستقلّة، وتتولّاها المحاكم على اختلاف أنواعها ودرجاتها، ويحدّد القانون طريقة تشكيلها واختصاصاتها، وتصدر أحكامها وفقًا للقانون، وتعلن الأحكام وتنفّذ باسم الشّعب العربيّ الفلسطينيّ".

ونصّت الفقرة الأولى من **المادّة (101)** من القانون ذاته على أنّ: "المسائل الشّرعيّة والأحوال الشّخصيّة تتولّاها المحاكم الشّرعيّة والدّينيّة، وفقًا للقانون".

وعليه، **ترى الباحثة إنّ القانون الأساسيّ أكّد على وحدة السّلطة القضائيّة، وفتح المجال لتنوّع المحاكم واختصاصاتها بما يشمل المحاكم الشّرعيّة، ويبقى الأمر في استقلالية القضاء معتمدا على تطبيق النظام من قبل السلطة التشريعية ونفاده، ووجود جهات شرطية وأمنية تعمل على تنفيذ قوانينه.**

وكذلك تعتمد على اجتماع القضاة في كافة المحاكم وتوحدهم في مطالبات تحقيق استقلالية القضاء ومنع وجود ما يمكن أن يمس سلطتهم.

رابعاً: الطّعن في الأحكام القضائيّة

يقصد بالطّعن في الأحكام القضائية: "الإتيان بجرح شخصٍ أو قرارٍ في أثناء نظر الدّعوى أو بعد فصلها من خصمٍ أو متضرّرٍ يكون ثبوته مانعًا من اعتماد أقوال الشّخص أو ناقضًا للقرار."[1]

ويعتبر الطّعن وسيلةً إضافيّة، يمكن من خلالها ضمان عدم نفاذ الحكم الواقع تحت الإكراه من قبل القاضي.

والطّعن لم يكن موجودًا بصورته الحاليّة في عهد النّبيّ ﷺ، إلّا أنّ له أصلًا واضحًا في التّشريع الإسلاميّ، **فقد وردت مجموعةٌ من الأدلّة على جواز عرض القضيّة على مرجعٍ أعلى، بعد الحكم بها من المحكمة الأولى، وهي:**

1. ما رواه الشّيخان من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، قال رسول الله ﷺ: "بينما امرأتان معهما ابناهما، جاء الذّئب فذهب بابن إحداهما، فقالت هذه لصاحبتها: إنّما ذهب بابنك أنت، وقالت الأخرى: إنّما ذهب بابنك، فتحاكمتا إلى داوود فقضى به للكبرى، فخرجتا على سليمان بن داوود عليهما السّلام، فأخبرتاه، فقال: ائتوني بالسّكّين أشقّه بينهما، فقالت الصّغرى: لا تفعل –يرحمك الله–هو ابنها، فقضى به للصّغرى".[2]

وهذا الحديث قال عنه العسقلاني في شرحه: (استنبط النّسائيّ في السّنن الكبرى منه أشياء نفيسة، فترجم:" نقض الحاكم ما حكم به غيره ممّن هو مثله أو أجل إذا اقتضى الأمر ذلك").[3]

---

[1] ذياب، زياد صبحي، **مذكرات لمادة الأحكام القضائية وطرق الطعن بها لطلبة الدراسات العليا**، الجامعة الأردنية كلية الشريعة 2003م

[2] رواه البخاري ومسلم والنسائي والإمام أحمد وغيرهم، انظر: ابن حجر، فتح **الباري**، باب إذا ادعت امرأة ابنا، (12/55-56)، النّووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف (ت 676هـ)، **شرح النووي على مسلم**، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط2 (12/18-19)، **مسند أحمد** (14/184)

[3] ابن حجر، فتح **الباري** (12/56)

2. يستدلّ أيضًا بما جاء في كتاب عمر رضي الله عنه إلى أبي موسى الأشعريّ في قوله: "ولا يمنعنّك قضاءٌ قضيته بالأمس ثمّ راجعت فيه نفسك وهديت إلى رشدك أن ترجع إلى الحقّ؛ لأنّ الحقّ قديم، والرّجوع إلى الحقّ خيرٌ من التّمادي في الباطل."[1]

ووجه الدّلالة فيه: أنّ القاضي إذا تبيّن له خطأ الحكم الصّادر أوّلًا، جاز له التّراجع عنه ونقضه إلى الحكم الأصوب.

3. ما روي عن عمر بن الخطّاب –رضي الله عنه– في (المسألة المشتركة)،[2] الّتي تختصّ بميراث الأزّواج والأخوة الأشقّاء والأخوة لأمّ، حيث قضى فيها للزّوج النّصف، وللأمّ السّدس، وللأخوة لأمّ الثّلث وهم جميعًا أصحاب فروض، ولم يتبقّ للأخوة الأشقّاء شيء، فراجعوه في ذلك، وقالوا له: هب أنّ أبانا كان حمارًا، وفي روايةٍ حجرًا، أليست أمّنا واحدة؟ فرجع حينئذٍ عن قضائه وأشركهم في الثّلث.[3]

وجه الدّلالة: يستدلّ من المسألة جواز الاعتراض على الحكم، وجواز بيان أوجه الاعتراض وتوضيحها، وربّما يكون القاضي قد أغفل جزءًا من القضيّة يراه المُدّعي حقًّا، وحين إعادة النّظر رجع القاضي عن قضائه.

4.بالبحث والنّظر في كتب الفقهاء نجد أنّهم تحدّثوا عن بطلان الحكم لعدة أسباب منها:

أ. انتهاء ولاية القاضي.

ب. مخالفة القاضي الأدلّة الشّرعيّة.

ت. وجود شبهة تعتري القاضي.

---

[1] رواه البيهقي في سننه والإمام أحمد في مسنده، وأورده ابن القيم في إعلام الموقعين وقال: (هذا كتاب جليل تلقاه العلماء بالقبول وبنوا عليه الحكم والشهادة)، اختلف في صحة سند هذا الأثر، والراجح أنه صحيح، انظر: **السنن الكبرى** للبيهقي (353/20)، حديث رقم (20398)

[2] وتسمى أيضا المسألة الحمارية أو الحجرية وهي مسألة معروفة بعلم الفرائض.

[3] **سنن الدارقطني** (155/5)

ث. قضاء القاضي بعلمه، (عند من لم يجز ذلك من الفقهاء).

ج. عدم التّثبّت من صحّة الدّليل.

ح. سَبق إبداء رأيه في المسألة أو لأنّ أحد الخصوم ممّن لا يجوز له النّظر في قضيّته بسبب القرابة[1].

وجميع طرق الطّعن هذه تضمن –إلى حدٍّ ما – إعادة العدالة إلى مسارها حال كان القاضي واقعًا تحت تهديدٍ أو إكراه.

المبحث الخامس: ضمانات عدم تأثير العوارض النّفسيّة على القضاة

قَصَرت الباحثة عرض أثر العوارض النّفسيّة على القاضي في عارضين أساسيّين هما: الغضب والإكراه، ورغم أنّ العوارض النّفسيّة كثيرةٌ ومتعدّدةٌ، إلّا أنّ ما ورد في حكم هذين العارضين في السّنّة النّبويّة أو ما تحدّث به الفقهاء، يعدّ كافيًا وشافيًا، **ويضع قاعدةً عامّةً للقاضي يتمكّن –من خلالها– من ضبط تأثير هذه العوارض عليه:**

فإن كان العارض ذاتيًّا سواءٌ أكان إيجابيًّا أم سلبيًّا، أُلحِقَ في حكمه حكم الغضب، واعتبروه ضمن ما يشغل النّفس ويشوّش العقل ويؤثّر عليه، كعارض الهمّ، والنّعاس، والعطش، والتّخمة، والخوف، وحتّى المرض، وكذلك شدّة الحزن والسّرور، ومدافعة الأخبثين.

وكذلك توسّعوا فذكروا ما يطرأ عليه من انشغالٍ في أثناء السّير، أو المشي، أو السّير على الدّابّة؛ لأنّه عند ذلك لا يكون معتدل الحال؛ إذ يكون قلبه مشغولًا بما هو فيه من المشي أو السّير، فلا يتفرّغ للنّظر بالحجج، وهو نوعٌ من الاستخفاف.

---

[1] ينظر: الكاساني، **بدائع الصنائع** (48/4)، الماوردي، أبو الحسن علي بن محمّد بن حبيب البصريّ الشّافعي، **أدب القاضي** ـ تحقيق: محيي هلال السّرحان، مطبعة الإرشاد – بغداد، 1971م، (692/1)، القرافي، **الفروق** (40/4) ، ابن قدامة، **المغني** (93/10)،

فالخلاصة: أنّ العلّة هي انشغال القلب وتشويش الفكر، فكلّ ما أحدث هذا الأثر في نفس القاضي كان عارضًا ووجب عليه تأجيل النّظر بالقضيّة أو تأخيرها حتّى زوال هذا العارض.

وفي حال كان العارض خارجيًّا كالإكراه، **ترى الباحثة أنّ هناك سلسلةً من الإجراءات الّتي يمكن اتّباعها؛ لضمان عدم وقوعها؛ بهدف تحقيق أقصى درجات العدالة، وهي:**

1. اشتراط التّأهيل العلميّ والمعرفيّ في القاضي، بالإضافة إلى الشّروط المتّفق عليها الّتي وضعها الفقهاء في شخص القاضي، وهي: الإسلام والتّكليف والحرّيّة، ولا بدّ من توفّر شروطٍ أخرى في القاضي، خصوصًا ما نراه من اختلاف الزّمان وتغيّر النّفوس وطغيان الفساد، فلا يمكن الاكتفاء بما اتّفق عليه الفقهاء لتحقيق العدالة، لذلك لا بدّ من التّشديد في شروطٍ أخرى كالاجتهاد والعدالة، بالإضافة إلى ضرورة أن يكون القاضي حاصلًا على تأهيلٍ علميٍّ ومعرفيٍّ يضمنان قدرته على تحقيق العدالة وأداء واجباته القضائيّة كاملة.

ومن العلوم المهمّة الّتي لا بدّ أن يكون عالمًا بها، بالإضافة إلى العلوم الشّرعيّة من فقهٍ وعلمٍ بالفرائض وغيرها، لا بدّ أن يكون عالمًا بقدرٍ كافٍ ومناسبٍ بعلوم اللّغة العربيّة، كذلك لا بدّ من أن يكون عالمًا بالقوانين الشّرعيّة وإجراءات التّقاضي.

يضاف إلى ذلك، **أهمّيّة علوم النّفس البشريّة وضرورتها**، فلا يُكتفى بها (بالتّثقيف الذّاتيّ)، إذ إنّ فيها ما يعين القاضي على تعزيز الفراسة وتقويتها لديه.

فكلّ هذه العلوم تمكّن القاضي من تحقيق العدالة، وتمكّنه أيضا، من فهم نفسه، وتحدد مدى أثر العوارض التي قد تطرأ عليه؛ ليستطيع تحديد ما إذا كان هذا العارض قد يؤثّر

على سير القضاء أم لا، وكذلك تمكّنه تلك العلوم من تحديد الوقت الّذي تنتزع منه استقلاليّته، فيتّخذ الإجراء المناسب حال وقوع ذلك.

2. وضع القوانين والتّشريعات التي تضمن تحقيق أقصى درجات الاستقلال القضائيّ، وما يحدّ من تدخّل السّلطة التّنفيذيّة، وما يمنع عامّة الأفراد والمتنفّذين من فرض هيمنتهم على القضاة أو التّدخّل في أحكامهم، وتعزيز القوّة الشّرطيّة التّنفيذيّة المكلّفة بمتابعة تنفيذ الأحكام القضائيّة.

3. توضيح حقّ الخصمَيْن في الطّعن في الحكم حال حدوث ما يشير إلى وقوع إكراهٍ أو إجبارٍ أو تدخّلٍ من جهاتٍ أخرى، فكثيرٌ من الحالات الّتي يشعر فيها أحد الخصمَيْن حدوث تدخّلٍ في القضاء من جهاتٍ أخرى، لا تتمّ متابعتها؛ بداعي الخوف أو عدم العلم بحقّهم بالطّعن، وبذلك تضيع حقوق النّاس وتزيد من سطوة التّدخّل الخارجيّ في القضاء.

الفصل الثالث: أثر العوارض النفسّية على طرفي الدعوى

المبحث الأول: أثر العوارض النفسية على طرفي الدعوى قبل الخصومة

-المطلب الأول: أثر البيئة والمجتمع في سلوك المدعيين في قضايا الأحوال الشخصية

-المطلب الثاني: الاعتبار القانوني للبيئة المجتمعية على القضاء وأحكامه

المبحث الثاني: أثر العوارض النفسية على طرفي الدعوى في أثناء الخصومة

-المطلب الأول: أثر عارض الغضب في دعوى الطلاق

-المطلب الثاني: أثر عارض الغضب في دعوى الإيلاء

-المطلب الثالث: أثر عارض الغضب في دعوى الظهار

المبحث الثالث: أثر عارض الكراهية في عقد النكاح ودعوى التفريق بالخلع

-المطلب الأول: أثر عارض الكراهية في صحة عقد النكاح

-المطلب الثاني: أثر عارض الكراهية في دعوى التفريق بين الزوجين بالخلع

المبحث الثالث: أثر عارضَيّ الحزن والبكاء في دعوى عقد النكاح

المطلب الرابع: أثر عارض الضحك في دعوى عقد النكاح

المطلب الخامس: أثر عارض الغيرة في بعض الأحكام الفقهية بين الزوجين

المبحث الأول: أثر العوارض النفسية على الطرفين قبل الخصومة

الفصل الثالث: أثر العوارض النفسّية على طرفي الدعوى

ستتناول الباحثة في هذا المبحث الحديث عن مراحل تأثير العوارض النّفسيّة من دوافع وانفعالاتٍ على كلٍّ من طرفَيْ الدّعوى قبل وصولهما إلى عتبات القضاء، ومدى أثر ذلك على سير القضاء واعتباره في الحكم القضائيّ.

المبحث الأول: أثر العوارض النفسية على طرفي الدعوى قبل الخصومة

ممّا لا شكّ فيه أنّ النّاس يختلفون في أنماط حياتهم وعاداتهم وطرائق تفكيرهم، يقول الحقّ سبحانه وتعالى: ﴿ **وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ**﴾[1]، وما أنزلت الكتب وأوجدت القوانين بعدها؛ إلّا لتنظّم العلاقات الّتي تجمع بين البشر، يقول تعالى: ﴿ **كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُواْ فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلاَّ الَّذِينَ أُوتُوهُ مِن بَعْدِ مَا جَاءتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُواْ لِمَا اخْتَلَفُواْ فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَن يَشَاء إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ** ﴾[2]، ولتكون خطًّا فاصلًا وحدًّا يمنع التّمادي أو الاعتداء في تحصيل الحقّ أو تأديته، وهذا الّذي يحدث؛ بسبب الاختلاف والتّفاوت بين النّاس، يقول تعالى: ﴿ **أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَةَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ** ﴾[3].

ومن البديهيّ أنّ هذا التّفاوت والاختلاف في مراتب النّاس وطبقاتهم أوجب اختلاف أمزجتهم وعاداتهم وطباعهم، فلكلّ أفراد طبقةٍ اجتماعيّةٍ معيّنةٍ أنماط تفكيرٍ مختلفةٌ عن الأخرى، ومن هنا يتبادر السّؤال إلى الذّهن: ما هي الأمور الّتي قد تسبّب

---

[1] **سورة هود**، الآية 118
[2] **سورة البقرة**، الآية 213
[3] **سورة الزخرف**، الآية 32

التّفاوت والاختلاف بين النّاس، والّذي يعتبر مؤثّرًا في القضاء، سواءٌ من ناحية المُدَّعِي أو المُدَّعَى عليه، وتحديد صاحب الحقّ، أو من ناحية الحكم المترتّب والعقوبة المفروضة.

المطلب الأوّل: أثر البيئة والمجتمع في سلوك المدّعيين في قضايا الأحوال الشّخصيّة

ترى الباحثة أنّ ما قد تُحدثه البيئة والمجتمع من أثرٍ في قضايا الأحوال الشّخصيّة يحتاج إلى بحثٍ منفصل؛ لكثرة تشعّبه، وقد اقتصرت الحديث هنا عن أهمّ العوامل المؤثّرة، وأثرها على سلوك طرفَيْ الدّعوى قبل التّقاضي.

الفرع الأوّل: الحالة الاقتصاديّة

تؤدي الحالة الاقتصاديّة دورًا كبيرًا في دعم الحياة الأسريّة وتمكينها أو هدمها بما لا مجال لإنكاره، والّذي قد يصل بطرفَيْ الدّعوى إلى حالة الشّقاق أو الطّلاق، إذ إنّ أحد أهمّ أهداف الزّواج تكوين أسرةٍ تحيا حياةً مستقرّة، وبها يستقرّ المجتمع.

وقد راعت القوانين النّافذة في المحاكم الشّرعيّة الجانب الاقتصاديّ، وهيّأت له؛ تأكيدًا على أهمّيّته في استقرار الأسرة، فنصّت المادّة (20) من قانون الأحوال الشّخصيّة:" يشترط في لزوم الزّواج أن يكون الرّجل كفؤًا للمرأة في المال؛ وهي أن يكون الزّوج قادرًا على المهر المعجّل ونفقة الزّوجة، وتراعى الكفاءة عند العقد، فإذا زالت بعده فلا يؤثّر ذلك في الزّواج."[1]

وورد في قانون الأحوال الشّخصيّة ما لا يقلّ عن خمس عشرة مادّةً في موضوع النّفقة، توضّح أهمّيّتها وأثرها على الحياة الأسريّة.

[1] قانون الأحوال الشخصية الفلسطيني لسنة 1976

واليوم، وفي ظلّ الانفتاح على الأسواق العالميّة، زادت متطلّبات الأسرة، فتغيّرت نظرة المرأة إلى عدّة أمورٍ صارت تعتبرها مهمّة، في حين يراها الرّجل عبئًا على كاهله، حيث أضحت الحالة الاقتصاديّة ضعيفةً في المجتمع الفلسطينيّ، فكانت سببًا رئيسيًّا لوقوع النّزاع الشّقاق بين الزّوجين.

والمعروف أنّ القناعات البشريّة تتكوّن من مجموعةٍ من القيم، تترتّب في حياة الإنسان وفق منظوره الشّخصيّ لأهمّيّتها، يقول المختصّون في علم النّفس:" القيم هي أحد المكوّنات الأساسيّة للشّخصيّة، ويشمل تأثيرها على سلوك الأفراد، واتّجاهاتهم، وعلاقاتهم."[1]

وتجدر الإشارة إلى أنّ القيم تقوم بدور المراقب الدّاخليّ الّذي يراقب أفعال الفرد وتصرّفاته. وتعتبر الأسرة الموجّه والمؤثّر الأوّل في غرس القيم والاتّجاهات في نفوس أبنائها، بالإضافة إلى المؤسّسات الأخرى، كالمدرسة ووسائل الإعلام وغيرها.

فالمال قد يشكّل قيمةً عليا في حياة أحدهم، فيكون اعتباره الحياتيّ كلّه مبنيًّا على أساس توفّر المال أو عدمه، فنجد بعض النّاس يعتبره قيمةً لا يمكن التّنازل عنها، وعليه يبني كافّة أمور حياته، ولذلك قد نستطيع الإجابة عن تساؤلٍ حول كيفيّة تقييم بعض الزّوجات للأمور المادّيّة، واختلاف قدراتهنّ على التّعايش مع أوضاعٍ ماليّةٍ منخفضةٍ أو مرتفعة؛ لأنّ ذلك يعزى إلى مكان وجود المال في منظومة القيم الخاصّة بها.

والانفعالات والدّوافع الّتي قد تنشأ بسبب الحالة الاقتصاديّة كثيرة، منها كثرة الغضب؛ بسبب عدم توفّر المال وعدم القدرة على تلبية المتطلّبات المهمّة للمنزل

[1] من مقال: **القيم مفهومها ونشأتها واكتسابها**، منشور على موقع educapsay، عليان محمد، وعسلية عزت2004: " الاتجاهات نحو التحديث وعلاقتها بمنظومة القيم لدى الشباب الجامعي المعاصر لانتفاضة الأقصى"، المؤتمر التربوي الأول، الجامعة الإسلامية، غزة، الجزء الثاني، نوفمبر). رابط المقال: https://educapsy.com/blog/valeur-419

والأسرة، والحسد للآخرين بالذّات للمحيط الأقرب للعائلة، والغيرة ممّن وضعهم المادّيّ أفضل.

الفرع الثّاني: المستوى التّعليميّ

يؤثّر المستوى التّعليميّ اليوم في مستوى الوعي العام لدى الأطراف المتخاصمين في قضايا الأحوال الشّخصيّة، فغالبًا ما يستطيع الإنسان من خلال خبراته العلميّة أن يتحكّم في انفعالاته ودوافعه النّفسيّة، فيتحلّى بنوعٍ من الانضباط في تعامله مع الطّرف الآخر، ووجود الفارق في المستوى التّعليميّ بين الطّرفين قد يؤدّي إلى حدوث حالةٍ من عدم التّفاهم أو عدم التّوافق، كما أنّه ينعكس أيضًا على تنشئة الأطفال، متأثّرين بسلوك الوالدين، عن أبي هريرة –رضي الله عنه– أنّه كان يقول: قال رسول الله ﷺ : "ما من مولودٍ إلّا يولد على الفطرة، فأبواه يهوّدانه وينصّرانه ويمجّسانه، كما تنتج البهيمة بهيمةً جمعاء، هل تحسّون فيها من جدعاء، ثمّ يقول أبو هريرة: واقرأوا إن شئتم ﴿ **فطرةَ اللهِ الّتي فطرَ النّاسَ عليها لا تبديلَ لخلقِ الله** ﴾."[1]

يقول ابن القيم: "المراد أنّ كلّ مولودٍ يولد على محبّته لفاطره، وإقراره له بربوبيّته، وادّعائه له بالعبوديّة، فلو خلي وعدم المعارض، لم يعدل عن ذلك إلى غيره، كما أنّه يولد على محبّة ما يلائم بدنه من الأغذية والأشربة، فيشتهي اللّبن الّذي يناسبه ويغذّيه).[2]

إذًا، يؤثّر الوالدان بالمقام الأوّل في سلوك أطفالهما من خلال تغيير المعتقدات، وتوجيه التّفكير، سواءً من ناحية الإيجاب أو السّلب، وقد يزداد الإيمان بهذه المعتقدات أو يقلّ، بناءً على قدرة الإنسان على تعليم نفسه وتوجيهه.

---

[1] **صحيح مسلم**، باب كل مولود يولد على الفطرة، (2047/4)، حديث رقم (2658)

[2] ابن قيّم الجوزيّة، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين (ت 751هـ)، **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل**، دار المعرفة -بيروت، 1978م، ص289

ويُلمس هذا الأمر كثيرًا في أروقة المحاكم الشّرعيّة، وفي قضايا الخلافات الزّوجيّة، يقول أحد الباحثين من القضاة الشّرعيّين في تحديد أحد المسبّبات للمشاكل الأسريّة: " من خلال عملي بالقضاء تبيّن وجود مشكلاتٍ وآثارٍ مرتبطةٍ باختلاف المستوى التّعليميّ للزّوجين، خصوصًا حين تكون الزّوجة صاحبة المستوى التّعليميّ الأعلى."[1]

ولخّص الباحث تلك المشكلات بأنّها تتمثّل في:

1. صعوبة الحوار؛ لاختلاف المنطق في تقييم الأمور.

2. انخفاض مستوى الاستقرار الأسريّ، خصوصًا عندما يكون تعليم المرأة أعلى من تعليم الرّجل.

3. الاختلاف في مبادئ تربية الأبناء؛ لاختلاف ترتيب الأولويّات بينهما.

4. تعنيف المرأة، وزيادة حدّة المشكلات الأسريّة والاجتماعيّة.

5. وأخيرًا، شعور الزّوج بتدنّي تقدير الذّات.[2]

الانفعالات والدّوافع الّتي قد تنشأ بسبب الفارق التّعليميّ: الغيرة بين الزّوجين، والغضب بسبب الشّعور بالنّقص، والغرور لدى أحد الطّرفين.

الفرع الثالث: الفارق العمريّ

يعتبر الفارق العمريّ مؤثّرًا في بعض قضايا الأسرة، وله اعتبارٌ في قانون الأحوال الشّخصيّة، فقد نصّت المادّة رقم (7) من قانون الأحوال الشّخصيّة:" يُمنع إجراء العقد

[1] أبو سنينة، **القواعد الشرعية لتحقيق العدالة في قضايا الأحوال الشخصية**، ص242
[2] ابواسنينة، **القواعد الشرعية لتحقيق العدالة في قضايا الأحوال الشخصية**، بتصرّف، ص242

على امرأةٍ لم تكمل ثماني عشرة سنة إذا كان خاطبها يكبرها بأكثر من عشرين عامًا، إلّا بعد أن يتحقّق القاضي رضاءها واختيارها وأنّ مصلحتها متوفّرة في ذلك."[1]

ولعل السبب في ذلك التحديد، حماية المرأة من زواجٍ قد تكون فيه مجرد (سلعة) في اتفاق بين اثنين، ككثير من الحالات التي تلغى فيها كينونتها وموافقتها، وكذلك يشترط رضاها وقناعتها، فالأمر متعلق بقبولها وقابليتها النفسيّة لا الجسدية هنا، فقد تنشأ عن الفارق العمري الكثير من الانفعالات والدّوافع: كعدم وجود صيغة تفاهمٍ مشتركة، والغضب الشديد الناجم عن ذلك، واختلاف القيم.

الفرع الرّابع: المكانة الاجتماعيّة

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، قَالَ:" تُنْكَحُ الْمَرْأَةُ لِأَرْبَعٍ: لِمَالِهَا، وَلِحَسَبِهَا، وَلِجَمَالِهَا، وَلِدِينِهَا، فَاظْفَرْ بِذَاتِ الدِّينِ تَرِبَتْ يَدَاكَ"[2]، والحَسَب في اللّغة: يُقال حسب الْإِنْسَان حسبًا، كَانَ لَهُ ولآبائه شرفٌ ثَابتٌ مُتَعَدّد النّواحي فَهُوَ حسيب.[3]

وقد كان اعتبار الحسب في الزّواج اعتبارًا مهمًّا منذ عصر ما قبل الإسلام، وجاء الإسلام؛ ليوجّه الخاطب التّوجيه السّليم في الاختيار، فدعا –كما في الحديث–إلى تجاوز الاعتبارات المجتمعيّة من المال والحسب والجمال إلى الدّين؛ لما في دينها من خيرٍ عظيمٍ يغنيه عن المادّيّات، ومع ذلك، لم يُنكر النّبيّ ﷺ في الحديث وجود تلك الاعتبارات، ولم يَنهَ عنها نهيًا مباشرًا؛ كون البشر –في طبيعتهم– يميلون إلى إعطاء الحسب قيمةً عليا، وهذا الّذي كان سائدًا عند العرب.

---

[1] **قانون الأحوال الشخصية** لعام 1976م

[2] الإمام مسلم النيسابوري، صحيح **مسلم** (2/ 1086)، حديث رقم (1466)

[3] مجموعة مؤلفين، **المعجم الوسيط** (171/1)

ولاحظ الكثير من القضاة ارتفاع نسبة المشاحنات الزّوجيّة المترتّبة على وجود اختلافٍ في البيئة الاجتماعيّة، خصوصًا إذا كان الاختلاف في الجنسيّة أو الوطن أو اللّغة أو حتّى الدّيانة.[1]

الانفعالات والدّوافع الّتي تنشأ بسبب المكانة الاجتماعيّة: الغرور، والغضب، والشّعور بالنّقص، والغيرة.

الفرع الخامس: التّطوّر التّكنولوجيّ

من الواضح اليوم أنّ التّكنولوجيا أضحت جزءًا لا يتجزّأ من حياة النّاس، ولا يخفى على أحد حجم الأثر الّذي سبّبته في بنية الأسرة، ولا زالت المحاكم الشّرعيّة تضجّ بخلافاتٍ بين الأزواج كان المسبّب الرّئيسيّ لها هذه التّكنولوجيا وما أدخلته على الأسر من فساد، وهذا لا يعني أنّ هذا التّطوّر مرفوضٌ أو ينكر ما فيه من إيجابيّاتٍ وتسهيلاتٍ جمّة، ولكنّ الجانب السّلبيّ له أثرٌ واضحٌ لا يمكن تغافله.

فما تقدّمه أغلب وسائل التّواصل من محتوًى تافهٍ ركيك، أو تسرّبه من برمجيّاتٍ فكريّةٍ مغلوطةٍ تعمل على التّأثير على فكر الأطفال والشّباب والرّجال والنّساء، فينعكس هذا التّأثير على السّلوك، ليتمّ تطبيقه عمليًّا، ما يؤدّي إلى تصادمٍ ثقافيٍّ ينتج عنه الخلافات الأسريّة وغيرها.

الانفعالات والدّوافع الّتي تنشأ بسبب التّكنولوجيا: الغضب، والغيرة، والوسوسة، والحسد.

الفرع السّادس: التّشريعات الدوليّة والقوانين الوضعيّة المؤثّرة

تؤثّر القوانين الوضعيّة بشكلٍ مباشرٍ على سلوك المدّعيَيْن قبل اللّجوء إلى المحكمة، فإلى حدٍّ قريبٍ لم يكن هناك وجودٌ لتدخّلاتٍ تشريعيّةٍ تمسّ أحكام الأحوال

[1] أبو اسنينة ، **القواعد الشرعية لتحقيق العدالة في قضايا الأحوال الشخصية، ص244**

الشّخصيّة في المحاكم الشّرعيّة، لكن مؤخّرًا بدأت العديد من الدّول العربيّة والإسلاميّة بتبنّي بعض الاتّفاقيات الوضعيّة الّتي تؤثّر بشكلٍ مباشرٍ على قانون الأحوال الشّخصيّة، منها اتّفاقيّة سيداو المسمّاة بِ: (القضاء على جميع أشكال التّمييز ضدّ المرأة)، و تُعرّف اتّفاقية سيداو (CEDAW) بأنّها اتّفاقيّةٌ دوليّةٌ للقضاء على جميع أشكال التّمييز ضدّ المرأة، فيما استمدّت هذه الاتّفاقيّة اسمها بربط الأحرف الأولى من جملة (The Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women)، والّتي تعني باللّغة العربيّة: (اتّفاقيّةٌ القضاء على جميع أشكال التّمييز ضدّ المرأة.)

وقد اعتمدت الجمعيّة العامّة للأمم المتّحدة هذه الاتّفاقيّة في عام 1979م على أنّها مشروع قانونٍ دوليٍّ لحقوق المرأة، في حين تتألّف اتّفاقيّة سيداو من مقدّمةٍ وثلاثين مادّةً وُضِعت؛ لتحديد ما يشكّل تمييزًا ضدّ المرأة.[1]

أبرز المخالفات الشّرعيّة في اتّفاقيّة سيداو

أوّلًا: تنصّ المادّة الثّانية من الاتّفاقيّة على: (تشجب الدول الأطراف جميع أشكال التمييز ضد المرأة وتتفق على أن تنتهج بكل الوسائل المناسبة ودون إبطاء سياسة تستهدف القضاء على التمييز ضد المرأة)، أي أنّه يجب على الدّول الموقّعة إبطال كافّة الأحكام واللّوائح والأعراف الّتي تميّز بين الرّجل والمرأة من قوانينها، حتى تلك الّتي تقوم على أساسٍ دينيّ، وهذه مخالفةٌ واضحةٌ للشّريعة الإسلاميّة، وبمقتضى هذه القوانين تصبح جميع الأحكام الشّرعيّة المتعلّقة بالنّساء باطلةً، ولا يصحّ الرّجوع إليها أو التّعويل

[1] https://www.un.org/womenwatch/daw/cedawlkl من موقع الجمعية العامة للأمم المتحدة الإلكتروني /
أ ب " The Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women ", www.un.org,31-11-2007، Edited. Retrieved 18-2-2018.

عليها، فالاتّفاقيّة تنسخ الشّريعة، لأن ما فيها يتعارض مع قوله تعالى: ﴿**فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىَ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُواْ فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجاً مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا** ﴾.[1]

ثانيًا: المادّة (16) هي أكثر الموادّ خطورةً في الاتّفاقيّة، وتنص على: (تتخذ الدول الأطراف جميع التدابير المناسبة للقضاء على التمييز ضد المرأة في كافة الأمور المتعلقة بالزواج والعلاقات العائلية، وبوجه خاص تضمن، على أساس المساواة بين الرجل والمرأة) وذكرت المادة مجموعة من البنود تمثّل حزمةً من المخالفات الشّرعيّة، ومنها:

1. إلغاء الولاية: فكما أنّ الرّجل لا وليّ له، إذاً –بموجب ذلك البند –، يتمّ إلغاء أيّ نوعٍ من الولاية أو الوصاية على المرأة، وذلك من باب التّساوي المطلق بينها وبين الرّجل، فللبنت الزّواج بمن شاءت ولو كان كافرًا بدون إذن الوليّ، **وهذا يتعارض** مع قول النّبيّ ﷺ: " أيّما امرأةٍ نكحت بغير إذن وليّها، فنكاحها باطلٌ فنكاحها باطلٌ فنكاحها باطل."[2]

2.حَملُ الأبناء اسم الأمّ كما يحملون اسم الأب، **وهذا يتعارض** مع قول الله تعالى:﴿ ادْعُوهُمْ **لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِندَ اللَّهِ** ﴾.[3]

3. منع تعدّد الزّوجات، من باب التّساوي بين الرّجل والمرأة الّتي لا يسمح لها بالتّعدّد، **وهذا يتعارض** مع قول الله تعالى:﴿ **فَانكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاء مَثْنَى وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ**﴾.[4]

---

[1] **سورة النساء**، الآية 65

[2] التّرمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك أبو عيسى (ت 279هـ)، **سنن الترمذي**، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر وآخرين، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي – مصر،١٩٧٥م، ط2 (399/3)، قال أبو عيسى: هذا حديث حسن.

[3] **سورة الأحزاب**، الآية 5

[4] **سورة النساء**، الآية 3

وقد علّقت لجنة سيداو بالأمم المتّحدة على تقارير بعض الدّول الإسلاميّة بشأن التّعدّد، بما يلي: (كشفت تقارير الدّول الأطراف عن وجود ممارسة تعدّد الزّوجات في عددٍ من الدّول، وإنّ تعدّد الزّوجات يتعارض مع حقوق المرأة في المساواة بالرجل، ويمكن أن تكون له نتائجُ انفعاليّةٌ ومادّيّةٌ خطيرةٌ على المرأة وعلى من تعول، ولذا فلا بدّ من منعه).

4. إلغاء العدّة للمرأة (بعد الطّلاق أو وفاة الزّوج)؛ لتتساوى بالرّجل الّذي لا يعتدّ بعد الطّلاق أو وفاة الزّوجة، **وهذا يتعارض** مع قوله تعالى:﴿ وَإِذَا **طَلَّقْتُمُ النَّسَاء فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ** ﴾.[1]

5. إلغاء قوامة الرّجل في الأسرة بالكامل، **وهذا يتعارض** مع قول الله تعالى:﴿ **الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ** ﴾.[2]

6. رفع سنّ الزّواج للفتيات (البداية بـ 18 سنة، ويستهدف زيادتها إلى 21 سنة)، **وهذا يتعارض** مع قول النبي ﷺ، حيث قال: " يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ، مَنْ اسْتَطَاعَ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ؛ فَإِنَّهُ أَغَضُّ لِلْبَصَرِ، وَأَحْصَنُ لِلْفَرْجِ، وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَعَلَيْهِ بِالصَّوْمِ؛ فَإِنَّهُ لَهُ وِجَاءٌ."[3]

7. إعطاء المرأة حقّ التّصرّف في جسدها، بالتّحكّم في الإنجاب عبر الحقّ في تحديد النّسل والإجهاض، **وهذا يعارض** قول الله تعالى:﴿ **وَلاَ تَقْتُلُواْ أَوْلاَدَكُم مِّنْ إمْلاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ** ﴾.[4]

---

[1] **سورة البقرة**، الآية 231

[2] **سورة النساء**، الآية 34

[3] الإمام البخاري، **صحيح البخاري**، باب الترغيب في النكاح، (3/7)، صحيح **مسلم** (1018/2)، حديث رقم (1400) واللفظ له.

[4] **سورة الأنعام**، الآية 151

8. تقييد حقّ الزّوج في معاشرة زوجته، إذا لم يكن بتمام رضا الزّوجة، حيث تعدّه الاتّفاقيّات (اغتصابًا زوجيًّا)، وتنادي بتوقيع عقوبةٍ ينصّ عليها القانون تتراوح بين السّجن والغرامة، **وهذا يعارض** قول الله تعالى:﴿ **نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُواْ حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ** ﴾.[1]

كما و**يعارض قول النبيّ**، فقد جاء في الصّحيحَيْن عَنْ أَبي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: (إِذَا دَعَا الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ إِلَى فِرَاشِهِ فَأَبَتْ فَبَاتَ غَضْبَانَ عَلَيْهَا لَعَنَتْهَا الْمَلَائِكَةُ حَتَّى تُصْبِحَ).[2]

إنّ وجود مثل هذه البنود في الاتّفاقيّة وتعميمها على المجتمع، بإدراجها في المناهج التّعليميّة، أو من خلال المؤسّسات النّسويّة وغيرها، سيكون له أثرٌ كبيرٌ في سير الدّعاوى في المحاكم الشّرعيّة، إذ إنّها تتعارض بشكلٍ مباشرٍ مع نصوص القانون الشّرعيّة المعتمدة في المحاكم الشّرعيّة، كما أنّها تعمل على خلق دوافع نفسيّةٍ لدى المتخاصمين، تؤثّر تأثيرًا مباشرًا في علاقتهما كأسرةٍ واحدة.

كما وتؤثّر مثل هذه القوانين على الانفعالات النّفسيّة للإنسان، فتغذّيها وتطوّرها، بحيث تجعلها تصل إلى الحدّ الّذي يخرج عن سيطرته؛ لأنّه مقتنعٌ بوجود مرجعيّةٍ قانونيّةٍ لها، فمثلًا عندما تقتنع المرأة بعدم وجود قوامةٍ عليها من قبل الرّجل سواءٌ أكان زوجًا أم أبًا، فإنّها ستتمرّد وتتمادى بدافع القانون، ما يخلق المشاحنات الأسريّة.

كذلك الرجل إذا وجد أنّ القانون يسلبه بعض الحقوق، فهذا سيعزّز الدّوافع الانتقاميّة لديه، أو على الأقلّ تطبيق ما يراه منسجمًا مع القانون الشّرعيّ بالقوة، ما يخلق حالةً عامّةً من الفوضى.

---

[1] **سورة البقرة**، الآية 223

[2] البخاري، **صحيح البخاري**(30/7) حديث رقم(5193) باب: اذا باتت المرأة مهاجرة فراش زوجها.

الانفعالات والدّوافع الّتي قد تنشأ بسبب القوانين الوضعيّة: الغضب المبرّر؛ بسبب مخالفة الشّرع عند الزّوج أو الأب، والتّحدّي في مخالفة الشّرع تحت حماية نصوص القانون، والخيانة الّتي تسبّب الغيرة.

المطلب الثّاني: الاعتبار القانونيّ للبيئة المجتمعيّة على القضاء وأحكامه

راعى قانون الأحوال الشّخصيّة من خلال نصوصه ما له أثرٌ واعتبارٌ في سلوك المدّعيَيْن.

*في مسألة الحالة الاقتصاديّة، ركّزت نصوص القانون على الكفاءة الماليّة بين الزّوجين وأهمّيّتها، فنصّت المادّة (20) على: " يُشترط في لزوم الزّواج أن يكون الرّجل كفؤًا للمرأة في المال، وهي أن يكون الزّوج قادرًا على المهر المعجّل ونفقة الزّوجة، وتُراعى الكفاءة عند العقد، فإذا زالت بعده فلا يؤثّر ذلك في الزّواج."

ونصّت المادّة (36) على لزوم تهيئة مسكنٍ مناسبٍ للزّوجيّة: " يهيّئ الزّوج المسكن المحتوي على اللّوازم الشّرعيّة حسب حاله، وفي محلّ إقامته وعمله."

وبخصوص المهر نصّ القانون على مهر المثل، وهو: " مهر المثل وهو مهر مثل الزّوجة وأقرانها من أقارب أبيها، وإذا لم يوجد لها أمثالٌ من قبل أبيها فمن مثيلاتها وأقرانها من أهل بلدتها."

وكلّ نصوص القانون فيما يتعلّق بالمهر راعت النّاحية الاقتصاديّة ومؤثّراتها على الزّوجين.

*وفيما يخصّ النّفقة أيضًا نصّ القانون في المادّة (66) على:

" أ. نفقة الزّوجة تشمل الطّعام والكسوة والسّكنى والتّطيّب بالقدر المعروف، وخدمة الزّوجة الّتي يكون لأمثالها خدم.

ب. يلزم الزّوج بدفع النّفقة إلى زوجته إذا امتنع عن الإنفاق عليها أو ثبت تقصيره."

* وفي موضوع المستوى التّعليميّ لم ينصّ القانون بشكلٍ مباشرٍ عليه، ولكن نصّ المادّة (5) من القانون يتعلّق به بطريقة غير مباشرة، ويعتبر تحصيلاً حاصلاً، حيث تنصّ المادّة على: (يشترط في أهليّة الزّواج أن يكون الخاطب والمخطوبة عاقلين، وأن يكون كلٌّ منهما قد أتمّ الثّامنة عشرة سنةً شمسيّة، إلّا أنّه يجوز للقاضي أن يأذن بزواج من لم يتمّ منهما هذا السّنّ إذا كان قد أكمل الخامسة عشرة من عمره وكان في مثل هذا الزّواج مصلحةٌ تحدّد أسسها بمقتضى تعليماتٍ يصدرها قاضي القضاة لهذه الغاية.)

فتحديد السّنّ جاء مظنّة أن يكون الخاطبان قد حصلا على كفايتهما التّعليميّة الّتي تؤهّلهما أوّلًا لوعي ماهيّة الزّواج، وثانيًا لتزيل الفارق في الوعي بينهما والّذي يعتبر أحد أكثر أسباب المشاكل الزّوجيّة، وفقًا لما يتمّ ملاحظته في المحاكم الشّرعيّة.

* أمّا فيما يخصّ الفارق العمريّ، فقد نصّت المادّة(7) من قانون الأحوال الشّخصيّة على: (يُمنع إجراء العقد على امرأةٍ لم تكمل ثماني عشرة سنةً إذا كان خاطبها يكبرها بأكثر من عشرين عامًا، إلّا بعد أن يتحقّق القاضي رضاءها واختيارها وأنّ مصلحتها متوفّرةٌ في ذلك.)

إنّ وجود فارقٍ عمريٍّ كبيرٍ يوحي بوجود نوعٍ من الإجبار للزّوجة، لذلك كان لا بدّ من التّأكّد والتّحقّق من رضا الزّوجة، والنّظر الفعليّ من وجود مصلحةٍ متحقّقةٍ للزّوجة من ذلك الزّواج؛ لأنّ الفارق العمريّ يخلق نوعًا من التّباين الفكريّ، والّذي قد يترتّب عليه لاحقًا وجود خلاف بين الزّوجين، أو التّقصير في حقّ الزّوجة من عدّة جوانب،

ما يؤثّر في العلاقة الزّوجيّة، واحترازًا من كلّ ذلك، ولما تشهده المحاكم من قضايا بسبب ذلك، كان لا بدّ من التّحقّق من مصلحة الزّوجة من زواجٍ بفارقٍ عمريٍّ كبير.

* فيما يخصّ التّطوّر التّكنولوجيّ الطّارئ على الأسر، ترى الباحثة أنّ الأمر بحاجةٍ إلى وجود وعيٍ عالٍ لدى الزّوجين، بل في المجتمع بأكمله؛ لما أحدثته من بلبلةٍ في العلاقات الأسريّة والمجتمعيّة عامّة، ولا سيّما في العلاقات الأسريّة، الّتي قد يكون لها النّصيب الأكبر من المشاكل سواءً الّتي تصل إلى عتبات المحاكم أو تلك الّتي يتمّ حلّها من خلال المحكّمين الشّرعيّين أو بواسطة الأهل.

* أخيرًا، إنّ ما يخصّ موضوع القوانين الوضعيّة الدّخيلة مرهونٌ بسياسة الدّول أوّلًا، والوعي المجتمعيّ العام، واستقلال القضاء الشّرعيّ بعيدًا عن وجود مؤثّراتٍ خارجيّةٍ ضاغطةٍ عليه.

المبحث الثاني: أثر عارض الغَضَب في دَعوى الطّلاق

يعتبر الغضب من أكثر الأسباب الّتي يقع على إثرها الطّلاق بين الأزواج، ويحدث الغضب نتيجة انفعالٍ واضحٍ في المشاعر، وقد يكون انفعالًا بسيطًا؛ أي لا تخالطه انفعالاتٌ أخرى، وقد يكون انفعالًا مركّبًا؛ أي أنّه ناتجٌ عن حدوث أكثر من انفعالٍ داخل المرء، كالغضب مع الحزن، أو الغضب مع الخوف، فينتج عنه التّلفّظ بالطّلاق.

وقد فصّل الفقهاء الحالات الّتي يقع بها الطّلاق النّاتج عن الغضب على أقوال، بعضها كان محلّ اتّفاق، وبعضها كان محلّ اختلاف.

المطلب الأول: أثر عارض الغضب في صحّة وقوع الطّلاق

الفرع الأول: أقسام الغضب

طلاق الغضبان كان ولا زال محلّ اختلافٍ عند الفقهاء، حين فصّلوا البحث في صحّة وقوعه، تبعًا لتفصيلاتٍ دقيقةٍ يتمحور أغلبها في تقدير درجة الانفعال المؤدّي إلى الغضب، وقد ذكر ابن القيّم أنّ الغضب ثلاثة أقسام:

القسم الأوّل: أن يغضب الإنسان، فلا يتغيّر عليه عقله، ويكون عالما مدركا لأقواله، وهذا لا إشكال في وقوع طلاقه وعتقه وصحّة عقوده.

القسم الثّاني: أن يغضب غضبا شديدا لأقصى الدرجات، فيزول معه الإدراك والعقل، فينغلق باب العلم والإرادة، فلا يعلم ما يقول، ولا حتى يقصده، فهذا لا خلافٌ في عدم وقوع طلاقه؛ لأنّه كالمجنون حكماً.

القسم الثّالث: مرحلة الوسط في الغضب بين المرتبتَيْن السابقتين، حين يقع الغضب ولكن يكون معه مدركا واعيا لما يقول[1]، جاء في أعلام الموقعين: (وَقَسَّمَ شَيْخُ الْإِسْلَامِ ابْنُ تَيْمِيَّةَ قَدَّسَ اللَّهُ رُوحَهُ الْغَضَبَ إلَى ثَلَاثَةِ أَقْسَامٍ: قِسْمٌ يُزِيلُ الْعَقْلَ كَالسُّكْرِ، فَهَذَا لَا يَقَعُ مَعَهُ طَلَاقٌ بِلَا رَيْبٍ، وَقِسْمٌ يَكُونُ فِي مَبَادِئِهِ بِحَيْثُ لَا يَمْنَعُهُ مِنْ تَصَوُّرِ مَا يَقُولُ وَقَصْدُهُ، فَهَذَا يَقَعُ مَعَهُ الطَّلَاقُ، وَقِسْمٌ يَشْتَدُّ بِصَاحِبِهِ، وَلَا يَبْلُغُ بِهِ زَوَالَ عَقْلِهِ، بَلْ يَمْنَعُهُ مِنْ التَّثَبُّتِ وَالتَّرَوِّي وَيُخْرِجُهُ عَنْ حَالِ اعْتِدَالِهِ، فَهَذَا مَحَلُّ اجْتِهَادٍ)[2]

والمقصود في هذا القسم أن يكون الغضب شديدا، دون أن يبلغ درجة زوال العقل، وغياب الوعي، وإنّما يمنع من التّثبّت والتّروّي، ويخرج المرء عن حال الاعتدال، ويدفعه إلى القيام بأعمالٍ أو التّلفّظ بأقوال من غير إدراك لنتيجة التلفظ بها في حينه، وهذا القسم هو محلّ البحث والدراسة.

الفرع الثاني: اختلاف الفقهاء فيما يترتب على القسم الثّالث من أقسام الغضب

اختلف الفقهاء في حكم طلاق الغضبان –إذا كان بالصّورة المذكورة في القسم الثّالث–من تصنيف ابن القيّم على قولين:

القول الأوّل: لا يقع طلاق الغضبان إذا اشتدّ به الغضب، وهو ما ذهب إليه الحنفية[3] وقد نصّوا على أنّ طلاق المدهوش لا يقع، و**المدهوش** عندهم هو: الّذي اعترته حالة انفعالٍ لا يدري معها ما يقول ويفعل، أو يغلب عليه معها الخلل والاضطراب، بأيّ

---

[1] ابن القيم، إغاثة **اللهفان في حكم طلاق الغضبان**، ص39. **إعلام الموقعين** (40/4): أنّ هذا تقسيم شيخه شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمهما الله -.

[2] ابن القيم، إعلام **الموقعين عن رب العالمين** (40/4): وذكر أنّ هذا تقسيم شيخه شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمهما الله -.

[3] الكاساني، **بدائع الصنائع** (106/3)، الكمال بن الهمام، فتح **القدير** (468/3)، ابن عابدين، حاشية **ابن عابدين** (244/3)

سببٍ كان، كشدّة الخوف أو الحزن أو الغضب[1]، وبه قال بعض الحنابلة، كشيخ الإسلام ابن تيمية وابن القيّم[2].

وقد استدلّ أصحاب هذا القول بأدلّةٍ من الكتاب والسّنّة والمعقول، وتوسع ابن القيم في تفصيل هذه الأدلة ومناقشتها، والرد على ما يمكن أن يُؤخَذ عليها، فقال رحمه الله[3]:

أدلة الكتاب:

الدّليل الأول: يقول الله سبحانه وتعالى:﴿ **لاَّ يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِيَ أَيْمَانِكُمْ وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ** ﴾[4]. وقد فسر ابن عباس لغو اليمين فقال: (لغوُ اليمين: أنْ تحلِفَ وأنت غضبان)[5]، كما جعل الله سبحانه وتعالى هنا سبب المؤاخذة كسب القلب، وكسب القلب هو (إرادته التّامّة وقصده الجازم[6])، والجزم بالأمر يحتاج مراحل في النفس حتى يتثبت فينتج عنه أفعال.

ومن جرى الكلام على لسانه دون قصدٍ جازم واختيار واعٍ، لشدّة غضبٍ أو فرحٍ أو سكرٍ ونحوها، لم يكن ذلك الكلام الصادر عنه من كسب قلبه، ولهذا ضرب النّبيّ ﷺ مثلًا لفرح الله سبحانه تعالى بتوبة العبد ممّن اشتدّ فرحه بوجود راحلته بعد اليأس

---

[1] ابن عابدين، **حاشية ابن عابدين** (224/2)

[2] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، (109/33)، ابن قيّم الجوزيّة، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين (ت 751هـ)، **زاد المعاد**، مؤسسة الرسالة، بيروت -مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، 1994م، ط27 (195/5)، ابن القيم، **إعلام الموقعين** (40/4)، ابن القيم **إغاثة اللهفان في حكم طلاق الغضبان**، ص39وما بعدها.

[3] تعتمد الباحثة الأدلة الواردة ومناقشتها والردود عليها عند ابن القيم في كتابه إغاثة اللهفان في حكم طلاق الغضبان وبعض ما أورده في كتابيه زاد المعاد وأعلام الموقعين، ولم تجد الباحثة من رد على أدلته في الكتب الفقهية، إذ يبدو أن ما أورده من ردود على الأدلة أو مناقشة لها هو ما كان يتوقعه فبادر بالردود عليها.

[4] **سورة البقرة**، الآية 225

[5] إسناده ضعيف جداً، عطاء: هو ابن السائب، ثقة اختلط، والراوي عنه: خالد؛ وهو ابن عبد الله الطحَّان الواسطي، ممن روى عنه بعد الاختلاط. انظر: بركات بن أحمد بن محمد الخطيب، أبو البركات، زين الدين ابن الكيال (ت ٩٢٩ هـ)، الكواكب النيرات في معرفة من اختلط من الرواة الثقات، ت: عبد القيوم عبد رب النبي الناشر: دار المأمون – بيروت ص (319).

[6] ابن القيم، **إغاثة اللهفان في حكم طلاق الغضبان**، ص64

منها، فلمّا وجدها قال: (اللهم أنت عبدي وأنا ربّك)، أخطأ من شدّة الفرح[1]، ولم يوضّح في الحديث ما ترتّب على الخطأ باللّفظ من المؤاخذة، ولو ورد فيه تبيان لمؤاخذة أو معاتبة لاختلف الأمر.

وقال بهذا التفسير المالكية[2].

(وقد يُرد على ذلك بأن يقال: إنّ المتكلّم لم يؤاخذ بالكلام؛ لأنّ قصده ضدّ ما تكلّم به، وإنّما أخطأ في اللّفظ، وذلك بخلاف الغضبان إذا طلّق، فإنّه قاصدٌ للطّلاق.

والجواب عن المناقشة بأن يُقال: إنّ الكلام هنا في الغضبان الّذي اشتدّ غضبه، حتّى ألجأه الشّيطان إلى التّكلّم بما لم يكن مختارًا للتّكلّم به، فصار غير قاصدٍ للطّلاق' وأمّا الغضبان العالم بما يقول، فإنه قاصد مختار، فيقع طلاقه.)[3]

الدليل الثاني: قوله تعالى: **(وَلَوْ يُعَجِّلُ اللَّهُ لِلنَّاسِ الشَّرَّ اسْتِعْجَالَهُمْ بِالْخَيْرِ لَقُضِيَ إِلَيْهِمْ أَجَلُهُمْ فَنَذَرُ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ)[4].**

ومعنى ذلك أن الله لا يستجيب الدعاء المتعجل بالهلاك على الولد أو الأهل أو أي دعاء فيه شر وإلا لكان في ذلك هلاك الناس، وذلك من تمام رحمة الله وكمالها بالناس[5].

الدّليل الثالث: قوله تعالى في سورة الأعراف على لسان موسى:﴿ **وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَى إِلَى قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا[6] قَالَ بِئْسَمَا خَلَفْتُمُونِي مِن بَعْدِيَ أَعَجِلْتُمْ أَمْرَ رَبِّكُمْ وَأَلْقَى**

---

[1] أخرجه مسلم في **صحيحه** من حديث أنس بن مالك في كتاب التوبة، باب: في الحضّ على التوبة (2104/4)، حديث رقم (2747). وورد أصل الحديث في **صحيح البخاري**، كتاب الدعوات، باب التوبة، (67/8)، حديث رقم (6308).

[2] انظر: الخرشي، **شرح الخرشي على مختصر خليل**، (ج3، ص54-55)

[3] ابن القيم، **إغاثة اللهفان**، ص64. يلاحظ أن ابن القيم افترض وجه النقاش ورد عليه استباقا.

[4] سورة يونس، الآية 11

[5] ابن القيم، إغاثة اللهفان، ص46 . بتصرف

[6] يلاحظ أن الغضب هنا كان مركبا غضب مع أسف والأسف دلالة الحزن

الأَلْوَاحَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُ إِلَيْهِ قَالَ ابْنَ أُمَّ إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضْعَفُونِي وَكَادُواْ يَقْتُلُونَنِي فَلاَ تُشْمِتْ بِيَ الأَعْدَاء وَلاَ تَجْعَلْنِي مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴾.[1]

يُفهم من الآية أنّ موسى عليه السلام لم يكن لِيُلْقيَ الألواح التي كَتَبَها الله تعالى، وفيها كلامُه إلى الأرض، فيكسرَها اختياراً منه لهذا الفعل، ولا كان في ذلك أي مصلحةٍ لبني إسرائيلَ، ولذلك جَرَّ لحية أخيه ورأسه، والذي حَمَلَه على ذلك هو الغضبُ، فَعَذَرَه الله سبحانه به، ولم يَعْتِبْ عليه بما فَعَلَ؛ إذ كان مصدرُه الغضبَ الخارجَ عن قُدْرَةِ العبدِ البشرية ممزوجا بالأسف على حال بني إسرائيل وظنه أن أخاه طاوعهم فكان انفعالا مركبا ، ويظهر هنا أنه نزّل الغضب منزلة الآمر الناهي، فلما سكت عنه ، عاد موسى فأخذ الألواح كما في قوله عزّ وجلّ: ﴿ وَلَمَّا **سَكَتَ عَن مُّوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الأَلْوَاحَ وَفِي نُسْخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ ﴾.**[2]

أدلة السّنة:

الدّليل الأول: حديث عائشة المرويّ أنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم قال: "لا طلاق ولا عتاق في إغلاق".[3]

(وقد اختُلِفَ في معنى الإغلاق: فقال أهلُ الحجاز: هو الإكراه، وقال أهلُ العراق: هو الغَضَبُ، وقالت طائفةٌ: هو جَمْعُ الثلاثِ بكلمةٍ واحدة.)[4]

---

[1] **سورة الأعراف**، الآية 150

[2] **سورة الأعراف**، الآية 154

[3] أخرجه أبو داود في **سننه** كتاب الطلاق، باب في الطلاق على الغلط (258/2)، حديث رقم (2193)، وابن ماجه في **سننه** في كتاب الطلاق، باب طلاق المكره والناسي، (660/1)، حديث رقم (2046)، والإمام أحمد في **المسند** (378/43)، والبيهقي في **السنن الكبرى**، في كتاب الخلع والطلاق، باب: ما جاء في طلاق المكره، (315/15)، حديث رقم (15199)، والحاكم في **المستدرك** (216/2)، وقال: (هذا حديثٌ صحيحٌ على شرط مسلم ولم يخرّجاه)، وحسّنه الألباني كما في **صحيح سنن أبي داود** (258/2)، وضعّفه أبو حاتم الرّازي، ينظر: ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي الحنظلي (ت 327هـ)، **العلل**، تحقيق: فريق من الباحثين، مطابع الحميضي، 2006م، ط1 (110/4)

[4] إبراهيم بن يوسف بن أدهم الوهراني الحمزي، أبو إسحاق ابن قرقول (ت ٥٦٩هـ)، **مطالع الأنوار على صحاح الآثار**، دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، ط1، ج5، ص150

قال ابن القيم (والقول بموجبه –أي أن الإغلاق هو الغضب–هو مقتضى الكتابِ، والسُّنَّةِ، وأقوالِ الصَّحابة والتابعين وأئمةِ الفقهاء، ومقتضى: القياسِ الصَّحيح والاعتبارِ)[1]

يقول شيخ الإسلام: (ويدخل في ذلك –أي: في حقيقة الإغلاق–طلاق المكره والمجنون، ومن زال عقله بسكرٍ أو غضب، وكلّ من لا قصد له، ولا معرفة له بما قال).[2]

ويفهم من ذلك أنه لا مانع من حمل الحديث على جميع المعاني السابقة.

الدّليل الثاني: ما جاء في صحيح البخاري عن عبد الله بن عبّاس، أنّه قال: (الطّلاق عن وطر، والعتاق ما أُريد به وجه الله).[3]

والوطر: وَطَر (مفرد): ج أَوْطار: حاجة وبُغية، مَأرب "قضى منها وَطَرَه: نال بغيته وبلغ مراده[4]، قال تعالى:﴿ **فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا** ﴾[5]"

وقد فسر عبد الله بن عبّاس الحديث[6] بحصر الطّلاق فيما كان عن وطرٍ ورغبةٍ وحاجة، والرّغبة والحاجة تأتي بعد إدراكٍ ووعي، والغضبان لا وطر ولا حاجة له؛ لأنّ انفعاله لم يمرّ بمراحل التّفكير الّتي توصله إلى تيقّن حاجته للطّلاق.

---

[1] ابن القيم، **إغاثة اللهفان**، ص 39

[2] ابن القيم، **زاد المعاد**، (307/5)

[3] أخرجه البخاري في **صحيحه** في كتاب الطلاق، باب الطلاق في الإغلاق والكره، (45/7-46)، حديث رقم (5268)

[4] احمد مختار عمر، **معجم اللغة العربية المعاصرة** (2461/3)

[5] **سورة الأحزاب**، ال آية37

[6] ينظر صحيح البخاري، ج7، ص45

الدّليل الثالث: أنَّ النَّبيَّ ﷺ شَرَعَ للغضبان أن يقولَ: (أعوذُ بالله مِن الشيطانِ الرَّجيم)، وأن يتوضَّأَ، وأن يتحوَّل عن حالتِه؛ فإنْ كان قائماً فليقعدْ، وإذا كان قاعداً فليضطجعْ[1]، وفي ذلك توجيه له للتحكم في غضبه إن اشتد فلا يتمكن الشيطان منه، فهو محمول على الفعل من الشيطان لا من إرادته المطلقة، فهو شبيه الوسوسة والنسيان كما جاء في حديث العبد مع موسى عليه السلام (وَمَا أَنْسَانِيهُ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ)[2].

الدليل الرابع: إنّ المقاصد في العقود لها اعتبار، يقول ابن القيم[3]: (إيَّاكَ أنْ تُهمل قصدَ المتكلم ونيته وعُرفه؛ فتجني عليه وعلى الشريعة، وتنسب إليها ما هي بريئةٌ منه، وتلزم الحالف والمقر والناذر والعاقد ما لم يُلْزِمه الله ورسوله به، ففقيه النفس يقول: ما أردتَّ، ونصف الفقيه يقول: ما قلتَ، فاللغو في الأقوال نظير الخطأ والنسيان في الأفعال، وقد رَفَع الله المؤاخذة بها، وهذا كما قال المؤمنون: **(رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا)**[4]؛ فقال ربهم تبارك وتعالى: قد فعلتُ)

وهذا دليل عميق في الالتفات إلى أثر العوارض النفسية في الحكم لأنه التفت إلى أصل الفعل ومنشئه في النفس وشدة إرادتها لإيقاع الفعل الغضبان ليس له قصدٌ معتبرٌ في حَلِّ عقد النّكاح، فلا يصحّ طلاقه.

الدّليل الخامس: يقول ابن القيّم (إنّ قاعدة الشّريعة تقضي بأنّ **للعوارض النّفسيّة**[5] **والعقليّة** تأثيرًا في الأقوال، إهدارًا واعتبارًا، وإعمالًا وإلغاءً، كعارض النّسيان والخطأ والجنون والخوف والحزن والغفلة والذّهول، ولهذا يُحتمل من هؤلاء من القول ما لا يحتمل

---

[1] رواه أبو داود (4782)، والبيهقي في «شعب الإيمان» (14/ 394) رقم (7932)، و قال ابن حجر: هذا حديث حسن ، وأرسله الدارقطني في العلل، (6/ 277) رقم (1135)

[2] سورة الكهف ، الأية 63

[3] ابن القيم، **إعلام الموقِّعين** (3/ 66)

[4] سورة البَقَرَة: 286

[5] ويظهر هنا جليّا استخدام ابن القيم لمصطلح العوارض النفسية فيما يتفق وموضوع الرسالة وليس للدلالة على عوارض الأهلية كما كان معروفا عند الفقهاء قديما

من غيرهم، ويُعذرون بما لا يُعذر به غيرهم؛ لعدم تجرّد القصد والإرادة منهم، وعارض الغضب من جملة ذلك، بل قد يكون أقوى من كثيرٍ من هذه العوارض، فصاحبه أولى بالعذر منهم.)

ودلل على أنّ الصَّحابةُ كان يسألُ أحدُهم النَّاذرَ: (أفي رِضاً قلتَ ذلك أم في غضبٍ؟) فإن كان في غَضَبٍ أمره بكفَّارة يمين؛ لأن الغضب مقصودَه الحضُّ والمنعُ كالحالف، لا التقرُّب.

ويضيف ابن القيم: (جعل الله سبحانه الغضبَ مانعاً مِن إجابة الدَّاعي على نفسِه وأهله، وجعل سبحانه الإكراه مانعاً مِن كُفْرِ المتكلِّمِ بكلمة الكُفر، وجعل الخطأ والنسيانَ مانعاً مِن المؤاخذة بالقول والفعل.

وعارضُ الغضب قد يكون أقوى مِن كثيرٍ مِن هذه العوارض، فإذا كان الواحد مِن هؤلاء لا يترتَّبُ على كلامِه مقتضاه؛ لعدم القصد، فالغضبانُ الذي لم يقصدْ ذلك إنْ لم يكن أَولى بالعُذر منهم لم يكن دونهم.)

وهذا كلام مهم وجوهري إذ أنه أشار إلى أن الغضب هو عارض نفسي لا عارض للأهلية، وهو تماما مقصود هذه البحث، ويُظهر التفات الفقهاء فعلا لهذه العوارض في الأحكام الفقهية والقضائية على حد سواء.

القول الثّاني: يقع الطّلاق من الغضبان، مهما كانت شدة غضبه، ولم يفرق أصحاب هذا القول بين درجات الغضب وإنّما حملوه على عموم الغضب، وهو قول للمالكيّة[1]، حيث قالوا: (يَلْزَمُ طَلَاقُ الْغَضْبَانِ وَلَوْ اشْتَدَّ غَضَبُهُ خِلَافًا لِبَعْضِهِمْ)، وقول عند متأخري الحنابلة في إحدى الروايتين[2]، واعتبروا أن مقتضى اللفظ (الغضب) لا يتغير بتغير

[1] الدسوقي، **الشرح الكبير للشيخ الدردير وحاشية الدسوقي** (366/2)
[2] ابن قدامة، **المغني** (359/7)، **وذكر أن أبا حنيفة والشافعي خالفا ذلك**

الحال.

وذلك لما جاء في الحديث عن عبد الله بن عبّاس، عن النّبيّ صلى الله عليه وسلم، أنّه قال: "وإذا غضب أحدكم فليسكت".[1]

فلم يطلب النبي صلى الله عليه وسلم من الغاضب التزام الصمت إلّا لأنه مؤاخذ بما ينطق وإلا لم يكن هناك معنى للأمر بالسّكوت إن لم يكن مؤاخذا بكلامه على تلك الحال، وينطبق ذلك على التلفظ بالطلاق.[2]

التّرجيح:

ترى الباحثة من خلال الأدلة السابقة، ومن خلال ما قدمه ابن القيم من تفصيل للمسألة أن القول بعدم وقوع طلاق الغضبان إذا اشتدّ غضبه هو الأرجح كونه الأقرب إلى مراعاة حال النفس البشرية؛ فالطّلاق يقع من المكلّف وهذا شرط متفق عند الفقهاء، ويأتي في حال العزم والإرادة وهو ما أشارت إليه الآية الكريمة في قوله تعالى:﴿ **وَإِنْ عَزَمُواْ الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ** ﴾.[3]

والعزم: هو المرحلة العظمى من مراحل توجّه النّفس للقيام بالفعل واندفاعها إليه، وهو قادرٌ على دفع أعلى مستويات الطّاقة البشريّة؛ للقيام بالأمور التّكليفيّة، ولا بدّ أن يرتبط الفعل بالتّحدّيات والعقبات والصّعوبات، بل قد يصل الأمر إلى تحمّل الآلام،

---

[1] أخرجه الإمام أحمد في **المسند** (39/4)، والبخاري في **الأدب المفرد**، ص109. والطيالسي، ينظر: الطّيالسي، أبو داود سليمان بن داود بن الجارود (ت 204 هـ)، **مسند أبي داود الطّيالسي**، تحقيق: الدكتور محمد بن عبد المحسن التركي، دار هجر – مصر، 1999م، ط1 (336/4). وابن عدي، ينظر: ابن عدي، أبو أحمد الجرجاني (ت 365 هـ)، **الكامل في ضعفاء الرّجال**، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود-علي محمد معوض، دار الكتب العلمية – بيروت، 1997م، ط1 (238/7). وفيه ليث بن أبي سليم، قال عنه ابن عدي: (له أحاديث صالحة، وقد روى عنه شعبة والثوري، وغيرهما من ثقات الناس، ومع الضعف الذي فيه يكتب حديثه). وقال الهيثمي في **مجمع الزوائد**: (ورجال أحمد ثقات؛ لأنّ ليثاً صرَّح بالسماع)، والحديث حسّنه الألباني بمجموع شواهده كما في **سلسلة الأحاديث الصحيحة** (363/3-364)

[2] ابن رجب **جامع العلوم والحكم** (368/1)

[3] **سورة البقرة**، الآية 227

ولذلك اختصّ الله بعض الرّسل بلقب (أولي العزم)؛ لارتباط أفعالهم في نشر الدّعوة بأقصى مرحلةٍ فكريّةٍ دافعةٍ للقيام بأشقّ المهمّات وأصعبها.

وللعزم مراحل نفسيّةٌ وفكريّةٌ سابقة[1] تبدأ بالإدراك، ثمّ توجّه النّفس، ثمّ الرّغبة، والهمّ، والإرادة الجازمة، ثمّ العقل، فالعزم.

فمن وقع عليه الغضب في موقف ما مع زوجته ووجد نفسه في حال لا رجاء للصلح معها، فقرر الطلاق عازما مصرا ، كان في طلاقه غضب، لكنّه عالمٌ دارس لما يفعل، مقدم عليه بعزم، فهذا طلاق عزم؛ لأنّه قد أدرك أوّلًا وجود هذا التّصرّف الخاطئ منها، وتوجّهت نفسه إلى مناقشة الأمر معها، أو التّنويه لها، وربّما همّ مرّةً بالطّلاق فعاد وأعطاها فرصةً أخرى، فأحضر حكمًا من أهله وحكمًا من أهلها، وبعد استنفاد كلّ هذه المراحل الفكريّة وصل إلى مرحلة الإرادة الجازمة للطّلاق، ثمّ عقل الأمر وعزم عليه فطلّق، فكان هذا الطّلاق في مرحلة العزم كما بيّنت الآية الكريمة أنّ منشؤه الغضب، ولكنّه كان واعيًا، خلافًا لمن أخذته ثورة الغضب ففقد –من خلالها– اتّزانه الفكريّ، وأغلق على نفسه مراحل الوعي السّابقة، فطلّق متجاوزًا لكلّ تلك المراحل، فتراه إذا زال غضبه ندم أشدَّ النّدم، فيكون الطّلاق هنا من الإغلاق.

المطلب الثاني: أثر الغضب في صحّة دعوى الزوج نفي إرادته إيقاع الطّلاق

اختلف الفقهاء في مسألة أخرى متعلقة بنفي الزوج إرادته للطلاق ولكنه تلفظ به في حال الغضب، وقد يكون عبر عن ذلك بلفظ صريح أو بأحد ألفاظ الكناية.

فيرى البعض أنّه لا ينظر إلى دلالة الحال، سواءٌ كانت غضبًا، أم غير ذلك من العوارض، ويرجع الحكم إلى نيّة الزّوج، فيُصدَّق في دعواه عند ورود احتمال صدقه.

[1] سبق ذكرها انظر مبحث مراحل انتقال الدافع إلى فعل من هذا البحث

ويرى بعض الفقهاء بضرورة الاعتبار – بما تدل عليه حاله–عند التلفظ سواءٌ كان غاضبا لذاته أو عند غضب الزوجة وسؤالها الطلاق.

ومنهم من لم يجعل تأثير دلالة الحال مقتصرًا على باب الدّعوى والقضاء، فأوقع الطّلاق ديانة، وجعل دلالة الحال تقوم مقام النّيّة.

ولابد من بحث تأثير الغضب في صحّة دعوى نفي إرادة الطّلاق بالحالتين، هما:

الفرع الأول: حال تلفظ الزوج بالطلاق صراحة

اتّفق الفقهاء على وقوع الطّلاق –قضاءً–من الزّوج في هذه الحالة، وأنّه لا تقبل دعواه عدم إرادة الطّلاق[1]؛ بعلّة أنّ لفظ الطّلاق ظاهر، وقرينة الحال تدلّ عليه، فكانت دعواه مخالفةً للظّاهر من وجهين، هما: (مقتضى اللّفظ، ودلالة الحال).[2]

واستثنى الفقهاء حال وجود بينة أو وجود قرينةٌ أقوى من الغضب، تدلّ على صدقه[3]، قال ابن القيّم: (والصّريح لم يكن موجبًا لحكمه لذاته، وإنّما أوجبه؛ لأنّا نستدلّ على قصد المتكلّم به لمعناه؛ لجريان اللّفظ على لسانه اختيارًا، فإذا ظهر قصده بخلاف معناه، لم يجز أن يُلزم بما لم يُرِده، ولا التزمه، ولا خطر بباله، بل إلزامه بذلك جنايةٌ على الشّرع وعلى المكلّف).[4]

---

[1] انظر: الكاساني، **بدائع الصنائع** (106/3)، ابن عبد البر، **الكافي في فقه أهل المدينة** (572/2)، الماوردي، الحاوي **الكبير** (154/10)، ابن قدامة، **المغني**

[2] الكاساني، **بدائع الصنائع** (106/3)، الماوردي، الحاوي **الكبير** (154/10)، ابن قدامة، **المغني** (386/7)، المرداوي، **الإنصاف في معرفة الرّاجح من الخلاف** (218/22-219).

[3] **حاشية ابن عابدين** (785/3)، ابن جزي الكلبي، **القوانين الفقهيّة**، ص152، ابن مفلح، **المبدع في شرح المقنع**، (308/6) ، وانظر : الزبيدي، أثر العوارض النفسية في الأحكام الفقهية، ص 66

[4] ابن القيم، **إعلام الموقعين** (46/3)

الفرع الثّاني: حال تلفظ الزوج بالطلاق كناية

اختلف الفقهاء[1] في اعتبار دلالة حال الغضب، عند تلفّظ الزّوج بكناية الطّلاق، على قولين، هما:

القول الأوّل: لا يقع الطّلاق بلفظ الكناية إلّا بوجود النّيّة، دون اعتبار دلالة الحال، فيُصدَّق الزّوج في دعواه، وهو رأي المالكيّة[2] والشّافعيّة[3]، وفي روايةٍ عند الحنابلة[4].

واستدلوا بالحديث المروي عن ركانة بن عبد يزيد رضي الله عنه، أنّه طلّق امرأته البتّة، فأتى رسول الله ﷺ، فسأله، فقال النبي ﷺ: ما أردت بها؟ قال: واحدة، فقال النّبيّ ﷺ: آلله ما أردت إلّا واحدة؟ قال: آلله ما أردت بها إلّا واحدة، قال: فردّها إليه.[5]

فكان سؤال النبي ﷺ واستفساره عن نية الزوج وإرادته الطلاق هو أساس الحكم[6].

---

[1] الكاساني، بدائع الصنائع (106/3)، ابن جزي الكلبي، القوانين الفقهيّة، (ص152)، الشافعي، الأم (277/5)، ابن قدامة، المغني (390/7-391). ولم أجد من خالف في هذه المسألة سوى المالكية، حيث يُلحِقون الكناية الظاهرة بالصريح الذي لا يفتقر إلى نية.

[2] ابن جزي الكلبي، **القوانين الفقهيّة**، ص152،

[3] الشافعي، **الأم** (277/5)

[4] ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي (ت 620هـ)، **الكافي في فقه الإمام أحمد**، دار الكتب العلمية، 1994م، ط1 (166/3).

[5] أخرجه أبو داود في **سننه** في كتاب الطلاق، باب في البتة، (263/2)، حديث رقم (2208)، والترمذي في **سننه** في كتاب الطلاق واللعان، باب ما جاء في الرجل يطلّق امرأته البتة، (472/3)، حديث رقم (1177)، وابن ماجه في **سننه** - واللفظ له - في كتاب الطلاق، باب: طلاق البتة، (661/1)، حديث رقم (2051)، والشافعي، ينظر: الشّافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي (ت 204هـ)، **مسند الإمام الشافعي**، دار الكتب العلمية – بيروت، 1951م، (37/2)، حديث رقم (117)، وصحّحه أبو داود، وصحّحه الحاكم في **المستدرك** (218/2)، وضعّفه الألباني، ينظر: الألباني، محمد ناصر الدين (ت: 1420هـ)، **ضعيف أبي داود الأم**، مؤسسة غراس للنشر والتوزيع – الكويت، 1423هـ، ط1 (238/2)

[6] الماوردي، **الحاوي الكبير** (156/10).

القول الثّاني: يقع الطّلاق، ولا يُصدَّق الزّوج في دعواه، ويؤخذ بدلالة الحال، وبه قال الحنفيّة والحنابلة في الرّواية المشهورة عندهم.[1]

واستدلّوا: (بأنّ دلالة الحال تُغيِّر حكم الأقوال والأفعال، فالغضب هنا يدلّ على قصد الطّلاق، فيقوم مقام النّيّة.[2]).

التّرجيح:

لو نظرنا في مقاصد الشّريعة من حفظ هذه الأسرة من الانهيار والشّتات والضّياع المترتّب على الطّلاق، حيث يقول النبي ﷺ : (أَبْغَضُ الْحَلَالِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى الطَّلَاقُ)[3] ، ويقول الله سبحانه و تعالى: ﴿ **الطَّلاقُ مَرّتانِ ، فَأِمسَاكٌ بِمَعروفٍ أَو تَسريحٌ بِإحسَان**﴾[4]، فالتوجيه السماوي لحدث الانفصال بين الأزواج أن يتم بعيدا عن قصد الضرر وتعمده، ولذلك كان لا بد من الرّجوع إلى نيّة الزّوج تحقيقا للعدالة، فيما أراده بلفظه، استنادًا إلى دينه وتقواه لله، وهذا ما يرجِّح وجهة نظر القائلين بأنّ ألفاظ الكناية لا يقع الطّلاق بها إلّا بالنّيّة، حتى لوكان الزوج غاضبا.

---

[1] الكاساني، **بدائع الصنائع** (105/3-106)، ابن قدامة، **المغني** (390/7)، والحنفية وإن كانوا يرون العمل بدلالة الحال إلا أنّ لهم تفصيلاتٍ في ألفاظ الكناية نفسها، ومدى توافقها مع الحال في إرادة الطلاق. قال ابن نجيم في "البحر الرائق": (والضابط على وجه التحرير أنّ في حالة الرضى المجرَّد عن سؤال الطلاق يُصدَّق في الكل أنّه لم يُرِد الطلاق، وفي حالة الرضى المسؤول فيها الطلاق يُصدَّق فيما يصلح رداً أنّه لم يُرِده، مثل: اخرجي، اذهبي، اغربي، قومي، تقنعي. وفي حالة الغضب المجرَّد عن سؤال الطلاق يُصدَّق فيما يصلح سباً أو رداً أنّه لم يُرِد به إلا السبَّ أو الرد، كخلية، برية، بتة. وما يجري مجراها. ولا يُصدَّق فيما يصلح جواباً فقط، ك: اعتدي، واستبرئي رحمك، واختاري، وأمرك بيدك. وفي حالة الغضب المسؤول فيها الطلاق يجتمع في عدم تصديقه في المتمحض جواباً سببان: المذاكرة والغضب، وكذا في قبول قوله فيما يصلح رداً، لأنَّ كلاً من المذاكرة والغضب يستقلُّ بإثبات قبول قوله في دعوى عدم إرادة الطلاق، وفيما يصلح للسببِ ينفرد الغضب بإثباته.).

[2] ذكر ذلك ابن قدامة في **المغني** (390/7)، وأوضحه بالأدلة والشواهد.

[3] رواه أبو داوود في سننه باب كراهة الطلاق، ج2، ص255، حديث رقم: 2178، وضعفه الألباني وقال هذا إسناد موصول. ولكنه شاذ كما ذهب إليه جماعة من الأئمة انظر: الألباني، ضعيف أبي داوود الأم، ج2، ص228

[4] سورة البقرة، الآية 229

المبحث الثاني: أثر عارض الغضب في دعوى الإيلاء

الإيلاء: هو اليمين على ترك وَطَء المنكوحة مدةً مثلُ: والله لا أجامعك أربعةَ أشهر[1].

يرى بعض العلماء أنّ الغضب شرطٌ في وقوع الإيلاء؛ بعلّة أن مقصد الإيلاء هو الإضرار بالزّوجة، والرّضا ينافي هذا القصد، وبهذا حصل الخلاف في حكم الإيلاء من غير غضب، وتفصيل ذلك في قولين، هما:

القول الأوّل: يصح إيقاع الإيلاء على الزوجة بغض النظر عن حالة الزوج سواء كان راضيا أو غاضبا، وبهذا قال جمهور الفقهاء من الحنفيّة، والشّافعيّة، والحنابلة.[2]

والدليل عندهم ما يلي:

أولا: قوله جلّ جلاله:﴿ **لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ، وَإِنْ عَزَمُواْ الطَّلاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ** ﴾.[3]

ذكر الله جل جلاله في الآية حكم الإيلاء على سبيل العموم، ولم يخصص فيها حالة معينة من الغضب أو الرضا، وفي الفقه لا بد للتخصيص في الحكم من وجود دليل واضح يبين ذلك.[4]

ثانيا: إنّ حكم الإيلاء حقّ ثابت للزّوجة، سواءٌ قصد الإضرار أم لم يقصده، كاستيفاء ديونها، وإتلاف مالها.[5]

---

[1] البركتي، **التعريفات الفقهية**، ص40

[2] الكاساني، **بدائع الصنائع** (172/3)، الشافعي، **الأم** (285/5)، ابن قدامة، **المغني** (550/7)، البهوتي، **كشاف القناع عن متن الإقناع** (362/5).

[3] **سورة البقرة**، الآية 226 -227

[4] الكاساني، **بدائع الصنائع** (172/3)، القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن** (100/3)، الشافعي، **الأم** (285/5)، الماوردي، **الحاوي الكبير** (372/10)

[5] انظر :ابن قدامة، **المغني** (550/7)

ثالثا: إنّ الإيلاء يمين، لا يختلف حكمه بالرّضا والغضب، ولا ينظر إلى رغبته الإصلاح أو الإضرار، مثله مثل الأيمان الأخرى.[1]

القول الثّاني: لابد لوقوع الإيلاء من غضب المولي، وقصد الإضرار شرط لصحة الإيلاء ويتحقق بالغضب وغيره، وهو قول الإمام مالك رحمه الله.[2]

واستند أصحاب هذا الرأي على الأثر المرويّ عن عليٍّ بن أبي طالبٍ رضي الله عنه، فعن أبي عطيّة الأسدي أنّه توفّي أخوه، وترك بُنيًّا له رضيعًا، قال أبو عطيّة لامرأته: أرضعيه، فقالت: إنّي أخشى أن تغتاله[3]، فحلف لا يقربها حتّى تفطمه، ففعل حتّى فطمته، قال: فذكرت ذلك لعليٍّ رضي الله عنه، فقال: (إنّك إنّما أردت الخير، وإنّما الإيلاء في الغضب).[4]

وكذلك الأثر المروي عن عبد الله بن عبّاس، قال: (إنّما جعل الإيلاء في الغضب).[5]

التّرجيح:

يظهر للباحثة أن القول أنّ الإيلاء واقع وصحيح في حالتي الرّضا والغضب؛

فمن الواضح أن آية الإيلاء، التي تعتبر أقوى دليل في الباب، قد جاءت عامّةً ولم يذكر فيها تُخصّيص، ولم تنوه إلى وجود الغضب حال الوقوع، وذلك له اعتبار كبير، لأنه لا

---

[1] الكاساني، **بدائع الصنائع** (172/3)، الماوردي، الحاوي **الكبير** (372/10)، ابن قدامة، **المغني** (550/7)

[2] مالك بن انس، **المدونة الكبرى** (340/2)، القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن** (100/3)، ابن قدامة، **المغني** (550/7)

[3] أغال الرجل ولده: إذا جامع أمه وهي ترضعه، وأغالت المرأة ولدها أرضعته وهي حامل. ينظر: الفيومي، **المصباح المنير** (459/2)

[4] أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه في كتاب الطلاق، باب: من قال: الإيلاء في الرضى والغضب (133/4)، والبيهقي في **السنن الكبرى** في كتاب الإيلاء في الغضب (389/15)، والطبري في **تفسيره** (464/4).

[5] أخرجه الطبري في **تفسيره** من طرق متعددة (464/4).و قال أبو داود: فياسناده وكيع وهو ثقة. وقال النسائي: ليس به بأس. وسئل الدارقطني عنه فقال: ليس بشيء هو كثير الوهم. قيل: يعتبر به؟ قال: لا. قال ابن معين: ثقة. وقال ابن حبان: مستقيم الحديث إذا كان فوقه ودونه ثقة. وله عند مسلم حديث واحد انظر : ابن حزم، المحلى بالاثار، ج9، ص185

يمكن اعتبار عارض الغضب هو السبب الوحيد لإيقاع الإيلاء، فلو عدنا لمعنى الإيلاء وهو (الحلف بعدم وطء الزوجة)، نجد أنه قد يأتي الإيلاء من باعثٍ نفسيٍّ آخر عند الزّوج، وليس شرطًا أن يكون هذا الباعث هو الغضب، فقد يكون أمرًا آخر في نفس الزّوج، كالملل، أو الاكتئاب، أو الحزن الشديد، ولذلك نجد أنّ الآية جاءت عامّة ولم تخصص حالة الغضب عند الإيلاء.

المبحث الثّالث: أثر عارض الغضب في دعوى الظّهار

الظّهار: هو تشبيه زوجته أو عُبِّر به عنها، أو جزء شائعٍ منها، بعضو يحرم نظره إليه من أعضاء محارمه نسباً أو رضاعاً كأمه وبنته وأخته[1].

ستتناول الباحثة الموضوع من جانبين، هما:

المطلب الأول: أثر عارض الغضب في وقوع الظّهار

من خلال تتبع أقوال الفقهاء نجد أنهم يذهبون إلى أنّ من صحّ منه إيقاع الطلاق على زوجته، يصحّ منه إيقاع الظهار[2]، وعليه يستندون في قضية صحّة ظهار الغضبان من عدمها قياسا على أقوالهم في صحة طلاق الغضبان أو عدمها.

فالحنفيّة لم يقولوا بوقوع طلاق المدهوش، وبذلك فظهاره لا يقع.[3]

والمالكيّة قالوا بوقوع طلاق الغضبان، وبذلك يقع ظهاره[4].

وترجح الباحثة هنا أن الغضب لا يؤثر في صحة الظهار، إلّا إذا كان غضبا يزول به العقل.

---

[1] البركتي، **التعريفات الفقهية** ، ص140

[2] الكاساني، **بدائع الصنائع** (330/3)، ابن عبد البر، **الكافي في فقه أهل المدينة** (603/2)، الشافعي، **الأم** (293/5)، ابن قدامة، **المغني** (4/8).

[3] الكاساني، **بدائع الصنائع** (230/3)، ابن عابدين، **حاشية ابن عابدين** (466/3)

[4] الزرقاني، **حاشية الرّهوني على شرح الزرقاني** (79/4).

ولعل وجود الكفارة في الظهار تناسب ذلك، فهو ليس كالطلاق قد تهدم الأسرة حال وقوعه، فإن أوقع الرجل ظهارا سواءٌ كان بغضب أو بدون غضب، صح ذلك ولزمته الكفارة عقوبة.

المطلب الثاني: أثر الغضب في دعوى الزوج نفي رغبته إيقاع الظهار

اتّفق الفقهاء على أنّ الظّهار بلفظ صريح لا يحتاج إثبات نية، أو قرينة تدل عليه في أثناء التقاضي.[1]

وقال الحنفيّة والحنابلة – في الصّحيح من مذهبهم– بأنّ وجود الغضب أو الخصومة يدلّ على إرادة الظّهار، فيُحكم بمقتضاها.[2]

والّذي يترجّح في المسألة أنّ نيّة الزوج مقدمة على القرائن؛ فالقرينة مهما تكن قوّتها، إلّا أنّ الأمر قد يجري بخلافها على عكس النية التي تعين اللفظ المحتمل.

---

[1] الكاساني، **بدائع الصنائع** (231/3)، ابن رشد القرطبي، أبو الوليد محمد بن أحمد (ت 520هـ)، **المقدمات الممهدات**، تحقيق: الدكتور محمد حجي، دار الغرب الإسلامي – بيروت، 1988م، ط1 (600/1)، الماوردي، الحاوي **الكبير** (430/10)، ابن قدامة المقدسي، **الكافي في فقه الإمام أحمد** (166/3)

[2] السرخسي، **المبسوط** (229/6-231)، ابن قدامة، **المغني** (7/8).

المبحث الخامس: أثر عارض الكراهية في عقد النكاح ودعوى التفريق بالخلع

حرصت الشّريعة الإسلاميّة على بناء الأسرة السّليمة، وإيجاد النّسل المضبوط بالتّشريعات والقوانين، بعيدًا عن فوضى العلاقات الّتي عانت منها المجتمعات الجاهليّة، واعتنى الإسلام بكلّ ما يحقّق مصلحة هذه الأسرة الّتي هي نواة المجتمع؛ لأنّ استقرارها يعني استقرار المجتمع كلّه، فكانت التّشريعات كلّها توجّه لدعم استقرار هذه الأسرة بكلّ عناصرها.

وخصّص الإسلام للمرأة أحكامًا تضمن تحقيق مصلحتها، وعدم انتقاص شيءٍ من حقوقها، بما يحفظ لها كرامتها، ويحميها من تسلّط الوليّ أو الزّوج، أو إهدار كينونتها البشريّة.

ومن هذه التّشريعات والأحكام، ما أقرّه الإسلام؛ لضمان استقرار الأسرة بوجهٍ عامٍ، وضمان حقّ الزّوجة بوجهٍ خاصّ؛ فأعطاها بدايةً حقّ اختيار الزّوج، ونزع من الوليّ سلطة الإجبار على الزّواج بمن تكرهه، وضَمِن لها أيضًا الحقّ في الانفصال عن الزّوج إذا حدث بينهما الكراهية والنّفور، وذلك بتشريع ما يسمّى في الفقه بِـ(الخلع) أو (الافتداء).

المطلب الأوّل: أثر عارض الكراهية في انعقاد النّكاح

تقوم العقود في الإسلام على مبدأ التراضي بين الطرفين، وعقد النكاح واحد من هذه العقود، وطرفا العقد هما غالبا الزّوج والزّوجة، إلا أنّ هناك بعض الحالات الّتي ثبّت فيها الشّارع الحقّ لبعض الأولياء في إبرام عقد النّكاح، إذا كان يُرجى من ذلك الخير والمصلحة، وهو باب واسع في الفقه وله في مظانّه شرح يطول تحت عنوان (ولاية الإجبار وولاية الاختيار).

وستجمل الباحثة الحديث عن هاتين الولايتين كمقدّمةٍ للبحث في أثر عارض الكراهية في عقد النّكاح.

الفرع الأول: أنواع الولاية على المرأة

النّوع الأوّل: ولاية الاختيار

ذهب جمهور أهل العلم[1] إلى ثبوت ولاية الاختيار على المرأة، واشترطوا أن يتولى العقد وليها، خلافًا للحنفيّة[2].

واستدلوا بحديث النبي ﷺ :" لا نكاح إلّا بوليّ"[3].

وتثبت ولاية الاختيار على:

1. المرأة الثّيّب[4]: استنادا لحديث عبد الله بن عبّاس أنّ النّبيّ ﷺ قال: " الثّيّب أحقّ بنفسها من وليّها، والبكر تُستَأمر وإذنها سكوتها"[5]، وحديث أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ :"لا تُنكَح الأيّم حتّى تُستَأمر، ولا تُنكح البكر حتّى تُستَأذن."[6]

---

[1] ابن جزي الكلبي، **القوانين الفقهيّة**، (ص131)، الشافعي، **الأم** (17/5)، ابن قدامة، **المغني** (7/6-7)

[2] ابن نجيم، **البحر الرائق** (193/3)

[3] أخرجه أبو داود في **سننه** عن أبي موسى الأشعري في كتاب النكاح، باب في الولي، (229/2)، حديث رقم (2085)، والترمذي في **سننه** في كتاب النكاح، باب ما جاء لا نكاح إلا بولي (399/3)، حديث رقم (1101)، وابن ماجه في **سننه** في كتاب النكاح، باب لا نكاح إلا بولي، (605/1)، حديث رقم (1881)، قال الترمذي: (هذا حديثٌ حسن)، وصحّحه الحاكم في **المستدرك** (187/2) وأطال في جمع طرقه، وصححه الألباني كما في **صحيح سنن أبي داود** (229/2)، والحديث له طرقٌ وشواهد متعددة عن جمع كبيرٍ من الصحابة، كعائشة وعبد الله بن عباس وأبي هريرة وغيرهم.

[4] الثيب: يقال امرأة ثيب والمقصود بها هنا زوال بكارة المرأة بنكاحٍ صحيح أو شبهة نكاح أو ملك يمين، فيخرج بذلك من زالت بكارتها بزنى أو غصب، أو زالت بغير الوطء، كالوثب والجراحة، كذا قرره فقهاء الحنفية والمالكية. ينظر: السرخسي، **المبسوط** (5/8-7)، ابن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** (34،3).

[5] أخرجه مسلم في **صحيحه** في كتاب النكاح، باب: استئذان الثيب في النكاح (1037/2)، حديث رقم (1421)

[6] أخرجه البخاري في **صحيحه** في كتاب النكاح، باب لا ينكح الأب وغيره البكر والثيب إلا برضاهما، (25/9)، حديث رقم (6968)، ومسلم في **صحيحه** في كتاب النكاح، باب استئذان الثيب في النكاح (1036/2)، حديث رقم (1419)

2. البكر البالغة: اتفق العلماء[1]، على أن ولاية الاختيار تثبت للبكر الصغيرة إذا كان وليّها غير الأب أو الجدّ، وإن كان وليّها الأب أو الجد في أصحّ الأقوال عن العلماء[2].

رأي القانون: في قانون الأحوال الشخصية لسنة 1976 نصت مواد الفصل الثاني فيما يتعلق بالولاية على:

المادة (9): الولي في الزواج: الولي في الزواج هو العصبة بنفسه على الترتيب المنصوص عليه في القول الراجح من مذهب أبي حنيفة.

المادة (10): شروط في أهلية الولي

يشترط في الولي أن يكون عاقلاً بالغاً وأن يكون مسلماً إذا كانت المخطوبة مسلمة.

المادة (11): رضاء الأولياء: رضاء أحد الأولياء بالخاطب يسقط اعتراض الآخرين إذا كانوا متساوين في الدرجة ورضاء الولي إلا بعد عند غياب الولي الأقرب يسقط حق اعتراض الولي الغائب ورضاء الولي دلالة كرضائه صراحة.

المادة (12): غياب الولي: إذا غاب الولي الأقرب وكان في انتظاره تفويت لمصلحة المخطوبة انتقل حق الولاية إلى من يليه فإذا تعذر أخذ رأي من يليه في الحال أو لم يوجد انتقل حق الولاية إلى القاضي.

---

[1] الشافعي، **الأم** (13/5)، ابن تيمية، **مجموع الفتاوى** (40/32)

[2] قال ابن القيم في **زاد المعاد** (88/5): (لا تجبر البكر البالغ على النكاح ولا تزوّج إلا برضاها، وهذا قول جمهور السلف، ومذهب أبي حنيفة وأحمد في إحدى الروايات عنه، وهو القول الذي ندين الله به ولا نعتقد سواه، وهو الموافق لحكم رسول الله وأمره ونهيه، وقواعد شريعته، ومصالح أمته.) إلى آخر ما قال. وينظر: الكاساني، **بدائع الصنائع** (241/2)، ابن قدامة، **المغني** (41/7-42).

المادة (13): زواج الثيب بلا ولي: لا تشترط موافقة الولي في زواج المرأة الثيب العاقلة المتجاوزة من العمر ثمانية عشر عاماً.

من خلال ما سبق يظهر أثر الكراهية في عقد النّكاح في قضية إجبار الولي موليته على نكاح من تكره، وفي حكم العقد في هذه الحالة على أقوال:

أوّلاً: عقد النّكاح صحيح ولكنه موقوفٌ على إجازتها، وهو رأي الحنفيّة[1]، وفي روايةٍ عند الحنابلة.[2]

واستدلوا على ذلك بأن النبي خَيّر فيما ورد عنه من أحاديث المُجبرات على عقودهن، والتخيير ينفي بطلان العقد، فقد جاء عن بريدة بن الحُصيب رضي الله عنه قال: جاءت فتاةٌ إلى النّبيّ ﷺ، فقالت: (يا رسول الله! إنّ أبي زوّجني ابن أخيه ليرفع بي خسيسته)، قال: فجعل الأمر إليها، فقالت: (قد أجزت ما صنع أبي، ولكن أردت أن تعلم النّساء أن ليس إلى الآباء من الأمر شيء).[3]

وحديث عبد الله بن عبّاس (أنّ جاريةً بكرًا أتت النّبيّ صلى الله عليه وسلم، فذكرت أنّ أباها زوّجها وهي كارهة، فخيّرها النّبيّ ﷺ).[4]

---

[1] الكاساني، **بدائع الصنائع** (242/2)

[2] ابن قدامة، **المغني** (28/7-29)

[3] أخرجه ابن ماجه في **سننه** في كتاب النكاح، باب: من زوّج ابنته وهي كارهة، (602/1)، حديث رقم (1874)، والنسائي في **سننه** من حديث عائشة في كتاب النكاح، باب: البكر يزوجها أبوها وهي كارهة، (86/6)، حديث رقم (3269)، وصحّح إسناده البوصيري وقال: هَذَا إِسْنَاد صَحِيح رجَاله ثِقَات رَوَاهُ البُخَارِيّ وَغَيره من حَدِيث عبد الرَّحْمَن بن يزِيد وَمجمع بن يزِيد وَهُوَ فِي السّنَن الْأَرْبَعَة من حَدِيث ابْن عَبَّاس وَفِي سنَن النَّسَائِيّ الصُّغْرَى وَالْحَاكِم وَالْبَيْهَقِيّ من حَدِيث عَائِشَة. ينظر: البوصيري، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل بن سليم بن قايماز بن عثمان الكناني الشافعي (ت 840هـ)، **مصباح الزجاجة**، تحقيق: محمد المنتقى الكشناوي، دار العربية – بيروت، 1403هـ، ط2 (102/2)

[4] أخرجه أبو داود في **سننه** في كتاب النكاح، باب في البكر يزوجها أبوها ولا يستأمرها، (232/2)، حديث رقم (2096)، وابن ماجه في **سننه** في كتاب النكاح، باب من زوّج ابنته وهي كارهة، (603/1)، حديث رقم (1875)، قال ابن حجر: (رجاله ثقات وأُعلَّ بالإرسال). انظر: ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد (ت 852هـ)، **التّلخيص الحبير**، تحقيق: أبو عاصم حسن بن عباس بن قطب، مؤسسة قرطبة – مصر، 1995م، ط1 (330/3)

ثانياً: يبطل العقد حال الإجبار سواءً أجازته المولية أم لا، وهو رأي جمهور الفقهاء.[1]

واستدلوا على ذلك بما ورد عن النبي ﷺ أنه ردّ نكاح خنساء بنت خذام حيث ادّعت كراهيّة تزويجها في الحديث الذي أخرجه البخاري في صحيحه: (عن خنساء بنت خِذام الأنّصارية أنّ أباها زوّجها وهي ثيّبٌ، فكرهت ذلك، فأتت رسول الله ﷺ، فردّ نكاحه.[2])

التّرجيح: من خلال الأدلة السابقة يمكن القول أنّ صحة العقد موقوفاً على إجازة المولية أكثر توافقاً ورجاحةً مع فعل النبي حين أقر الفتاة إجازتها عقد أبيها، حتى إنّ الحديث الذي استند عليه المعارضون، يمكن حمله على أنّ النبي ﷺ ردّ نكاح الخنساء لعلمه منها أنها لم تُجز العقد.

النّوع الثّاني: ولاية الإجبار

ولاية الإجبار تقع على القاصر حين يرى الولي المصلحة في تزويجه حينئذ يثبت الحق للولي في الإجبار حتى لوكره القاصر ذلك ولا يثبت للمولى عليه الخيار عند إدراكه البلوغ[3]، كالصغيرة القاصر التي يثبت لأبيها دون غيره من الأولياء أن يجبرها على النّكاح إذا زوّجها من الكفء[4]؛ بدليل أنّ النّبيّ ﷺ تزوّج عائشة وهي بنت ستّ سنين[5].

---

[1] مالك بن أنس، **المدونة الكبرى** (102/2-103)، الشافعي، **الأم** (25/5)، ابن قدامة، **المغني** (29/7)

[2] أخرجه البخاري في **صحيحه** في كتاب النكاح، باب إذا زوج ابنته وهي كارهة فنكاحه مردود، (18/7)، حديث رقم (5138)

[3] ينظر: عوض بن رجاء بن فريج العوفي، **الولاية في عقد النكاح**، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية، ١٤٠٣ هـ الناشر: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤٢٣ هـ/٢٠٠٢ م، ج1، ص26

[4] وقد حكى طائفةٌ من العلماء الإجماع على ذلك، ينظر: الكاساني، **بدائع الصنائع** (241/2-242)، ابن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** (33/3)

[5] ورد في صحيح البخاري :" «نُوُفِّيَتْ خَدِيجَةُ قَبْلَ مَخْرَجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى الْمَدِينَةِ بِثَلَاثِ سِنِينَ، فَلَبِثَ سَنَتَيْنِ، أَوْ قَرِيبًا مِنْ ذَلِكَ، وَنَكَحَ عَائِشَةَ، وَهِيَ بِنْتُ سِتِّ سِنِينَ، ثُمَّ بَنَى بِهَا وَهِيَ بِنْتُ تِسْعِ سِنِينَ» انظر صحيح البخاري ،(ج5، ص56، حديث رقم 3896)، والرواية في صحيح مسلم كذلك انظر صحيح مسلم ، (ج2، ص1039، حديث رقم :1423)

ويبرز أثر عارض الكراهية من جانبٍ آخر، نبّه إليه فقهاء الشّافعيّة؛ حيث اشترطوا لصحّة إجبار الأب ابنته البكر الصّغيرة ألّا يكون بينها وبين الأب أو الزّوج كراهيةٌ شديدةٌ تصل إلى حدّ العداوة الظّاهرة.[1]

وما نبّهوا إليه يعتبر أمرًا بعيداً؛ فهل يمكن لصغيرة في مثل هذا العمر إدراك معنى الكراهيّة، وهل عقلا تُتَصوّر الكراهية من الفتاة تجاه أبيها؟ يعتبر هذا الاحتمال بعيدًا وفي حال حدوثه فإن الكراهية هنا قد تنشأ بسبب وجود ما يسببها، كالضرب الشديد الذي قد يُنشئ لديها الخوف ومن ثم الكراهية.

أمّا كراهية الزوج فهي أعلى احتمالا، ومع ذلك فهي لا تنشأ إلا لوجود مسببات ومقدمات، خصوصًا في عمرٍ صغيرٍ لا تستطيع فيه الفتاة تمييز حقيقة شعورها بالكُره[2].

المطلب الثّاني: أثر عارض الكراهية في إنهاء عقد الزواج بالخلع

الأسرة أساس المجتمع، وعمادها زوجان متعاونان متآلفان، فالحياة الزّوجيّة لا تقوم إلّا على أساسٍ من المودّة والرّحمة، يقوم فيها كلٌّ واحد منهما بما عليه من واجبات، ويتمّ ما عليه من حقوق، إلّا أنّ ذلك ليس كافيًا لتحقيق المودّة، فالشّعور بالحبّ أو البغض أمرٌ نسبيٌّ ليس له محدّداتٌ يتّبعها البشر، فبعضه شعورٌ روحيّ، كما جاء في الحديث عن عائشة رضي الله عنها أنّها قالت سمعت رسول الله ﷺ يقول:" يقول الأرواح جنودٌ مجنّدةٌ فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف"[3]، وقد يحدث هذا التّنافر بين الزّوجين ويكره الرّجل زوجته، أو تكره المرأة زوجها، فلا يستطيعان تحقيق الهدف

[1] الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج** (246/4)
[2] انظر ، الزبيدي ، **أثر العوارض النفسية في الأحكام الفقهية**، ص 323
[3] **صحيح مسلم** (2031/4)، حديث رقم (2638)

العام من الزّواج، لا بإنشاء الأسرة السّويّة، ولا تربية الأبناء بجوٍّ سليمٍ خالٍ من المشاحنات.

وقد لا يتمّ علاج هذا التّنافر بينهما، وأسباب ذلك كثيرةٌ، منها ما هو واضحٌ كبعض السّلوكات المنفّرة، ومنها ما هو غير واضحٍ ويُحمل على التّنافر الرّوحيّ، فيشتدّ الشّقاق بين الزّوجين وتصبح الحياة بينهما مستحيلةٌ وغير قابلةٍ للإصلاح، حينئذٍ يرخِّص الإسلام في التّفريق بينهما وحلّ هذا الميثاق الغليظ.

فإن وجدت الكراهية من جهة الزّوجة، أباح لها الإسلام أن تتخلّص بطريق الخلع[1]، **والخلع نوعان: قضائي ورضائي**

الخلع الرّضائي: طلب الزّوجة من الزوج الفراق بإزالة عقد النّكاح بينهما مقابل عوض يأخذه الزّوج من الزّوجة بالتّراضي بينهما، بلفظ الخلع أو بألفاظ مخصوصة.

أما الخلع القضائي: فإرادة الزّوجة إنهاء عقد الزّواج بينها وبين زوجها من غير رضا الزّوج، وذلك باللّجوء إلى القاضي، بلفظ الخلع، أو بلفظ يقتضي معنى الخلع، بأن تعطي الزّوج نظير ما أخذت منه بعقد الزواج؛ لينهي علاقته بها[2].

يقول تعالى:﴿ **الطَّلاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ وَلاَ يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُواْ مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلاَّ أَن يَخَافَا أَلاَّ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلاَ تَعْتَدُوهَا وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ** ﴾.[3]

---

[1] الخلع: إزالة ملك النكاح بأخذ المال، الجرجاني، **التعريفات**، ص101

[2] انظر: وهبة الزحيلي، **الفقه الإسلامي وأدلته**، دمشق: دار الفكر، صفحة 3181وما بعدها بتصرف، جزء 4.

[3] **سورة البقرة**، الآية 229

من خلال التأمل في نوعي الخلع يمكن ملاحظة أن عارض الكراهية مختلف في النوعين باعتبار الشخص الكاره هل هو الزوج أو الزوجة.

ففي الخلع القضائي يظهر أن الكره منشؤه شعور الزوجة، بأن تكره المرأة زوجها كرهاً لا يمكنها تجاوزه فيؤثر على حياتها وبالتالي تخاف ألّا تؤدّي حقّه الزوجي، بغض النظر عما إذا كان السبب متعلقاً بخلقته وشكله، أو خُلُقِه، أو دينهِ، أو كِبَرِه أو ضعفه، أو أيٍّ من الأسباب، فأجاز لها الشارع في هذه الحال أن تخالعه بعوضٍ تفتدي به نفسها منه؛ لقول المولى: ﴿ **الطَّلاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ وَلاَ يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُواْ مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلاَّ أَن يَخَافَا أَلاَّ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلاَ تَعْتَدُوهَا وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ** ﴾.[1]

وفي السنة شاهد على ذلك كما ورد في الحديث الصّحيح عن عبد الله بن عبّاس أنّ امرأة ثابت بن قيس أتت النّبيّ ﷺ فقالت: (يا رسول الله! ثابت بن قيس ما أعتب عليه في خُلُقٍ ولا دين، ولكنّي أكره الكفر في الإسلام، فقال رسول الله: (أتردّين عليه حديقته؟)، قالت: (نعم)، فقال رسول الله ﷺ: (اقبل الحديقة وطلّقها تطليقة).[2]

ويلاحظ هنا أن النّبيّ ﷺ، لم يسأل ثابتًا ابن قيس قبل المخالعة عن شعوره نحوها، بل ورد عنهما: إنّها كانت تبغضه أشدّ البغض، وكان يحبّها أشدّ الحبّ![3]

---

[1] **سورة البقرة**، الآية 229

[2] أخرجه البخاري في **صحيحه** في كتاب الطلاق، باب الخلع (47/7)، حديث رقم (5274).

[3] القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن** (139/3)

أما في الخلع الرضائي: فيظهر أن الكراهية قد تكون من الزوج فيلجئ الزوجة إلى طلب الفرقة فداءً منه للتهرب من دفع مهرها أو توابعه، وقد يستخدم أسلوب العنف، أو الإيذاء الجسدي أو النفسي، لدفعها إلى ذلك.

يلاحظ في قوله تعالى: **(وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاء فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلاَ تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُواْ وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَلاَ تَتَّخِذُواْ آيَاتِ اللّهِ هُزُوًا وَاذْكُرُواْ نِعْمَتَ اللّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنزَلَ عَلَيْكُمْ مِّنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُم بِهِ وَاتَّقُواْ اللّهَ وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ)**.[1]

فإن طلّقها بهذه الحال ذهب الحنفيّة، (إلى أنّ الخلع صحيحٌ، والعوض لازمٌ عند التّحاكم، وإن كان الزّوج آثمًا بذلك الفعل[2])، لأن الزّوج أسقط ملكه عنها بعوضٍ رضيت به، والزّوج من أهل الإسقاط، والمرأة من أهل المعاوضة، فيجوز خلعهما عند التّحاكم.[3]

أمّا لو طلبت المرأة الخلع من غير كراهيةٍ أو سبب واضح، ففي هذه الحال اختلف الفقهاء في حُكم الخُلع على أقوال:

القول الأول: يكره الخلع من غير سبب

وهو رأي جمهور أهل العلم من الحنفيّة والمالكيّة، ورواية في مذهب أحمد.[4]

ودليلهم: بما أن كل ما ورد في جواز الخلع لفظ عام فيكون الأصل الجواز، إلا أن طلب الخلع من غير سبب مكروه.

---

[1] **سورة البقرة**، الآية 231

[2] الكاساني، **بدائع الصنائع** (152/3)

[3] الكاساني، بدائع **الصنائع** (152/3)

[4] الزيلعي، **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي** (268/2)، القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن** (136/3-137)، النووي، روضة **الطالبين وعمدة المفتين** (374/7)، ابن قدامة، **المغني** (326/7)

وأمّا تقييد طلب الخلع حال الخوف في قوله عز وجل:﴿ **وَلا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إلا أن يَخافا أَلّا يُقيما حُدودَ الله** ﴾[1]، فأجابوا بأنّه خرج مخرج العادة والغالب؛ لأنّ الغالب وقوع الخلع في حال التّشاجر[2]، أو أنّ الاستثناء على بابه لكنّ النّهي في الآية مصروفٌ إلى الكراهة[3]؛ بقرينة قوله تعالى في الآية الأخرى:﴿ **وَآتُواْ النِّسَاء صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا** ﴾.[4]

القول الثاني: تحريم طلب الخلع من غير سببٍ

وهو مذكور في روايةٍ عن الإمام أحمد[5]، واستدل بقوله تعالى:﴿ **الطَّلاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ وَلاَ يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُواْ مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلاَّ أَن يَخَافَا أَلاَّ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلاَ تَعْتَدُوهَا وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ** ﴾.[6]

وكذلك حديث ثوبان رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: "أيّما امرأةٍ سألت زوجها طلاقًا من غير ما بأس، فحرامٌ عليها رائحة الجنّة".[7]

---

[1] **سورة البقرة**، الآية 229

[2] الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج** (431/4)

[3] الزركشي، **شرح الزركشي على مختصر الخرقي** (358/5-359)

[4] **سورة النساء**، الآية 4

[5] ابن قدامة، **المغني** (326/7)، ابن عبد البر، **الإنصاف في معرفة الرّاجح من الخلاف** (12/22-13)

[6] **سورة البقرة**، الآية 229

[7] أخرجه أبو داود في **سننه** في كتاب الطلاق، باب في الخلع (268/2)، حديث رقم (2226)، والترمذي في **سننه** في كتاب الطلاق واللعان، باب: ما جاء في المختلعات، (485/3)، حديث رقم (1187)، وابن ماجه في **سننه** في كتاب الطلاق، باب كراهية الخلع للمرأة، (662/1)، حديث رقم (2055)، والإمام أحمد في **المسند** (62/37)، حديث رقم (22379)، **وصحّحه ابن حبان**، ينظر: ابن حبان، أبو حاتم محمد بن أحمد التميمي البُستي (ت 354هـ)، **صحيح ابن حبان**، تحقيق: محمد علي سونمز، خالص آي دمير، دار ابن حزم -بيروت، 2012م، ط1 (519/3). وقال الترمذي: **(حديثٌ حسن)**، **وصحّحه الألباني**.

وكذلك ما رواه الإمام أحمد في مسنده، عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النّبيّ ﷺ قال: " المختلِعات والمنتزعات هنّ المنافقات".[1]

القول الثّالث: يُباح الخلع من غير سببٍ يستدعيه

وهو رأيٌ عند بعض الشّافعيّة.[2]

ودليلهم: عموم قوله جل جلاله:﴿ **وَآتُواْ النِّسَاء صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا** ﴾.[3]

فسّر الماوردي الآية بأنه (مادام يحلّ للزّوج امتلاك ما طابت به نفس زوجته من غير أن يملِّكها به بضعها، فأولى أن يحلّ له حينما يملِّكها به البضع.)[4]

وأضاف أيضا: (عقدٌ الخلع كسائر العقود مبنيّ على التّراضي بين الطرفين، شُرِع لإزالة الضّرر، فجاز مع غير وجود ضرر.)[5]

الترجيح:

تذهب الباحثة- بالنّظر إلى الأدلّة السّابق-ة إلى ترجيح القول بكراهة الخلع بدون وجود سببٍ يستدعيه؛ لقوة ما ورد من أدلّة، بالإضافة إلى أنّه يُبقي بابًا مفتوحًا لما قد يعرض للنّفس من شعورٍ لا يمكن أن تصفه الزّوجة حال طلبت الخلع، فقد لا تكون كراهةً واضحةً بينها وبين زوجها، ولكنّها لا تحتمل العيش معه؛ لعدم الانسجام الرّوحيّ أو التّقبّل، وهذا لا يوصف بالكراهية أو البغض، لذلك وفي الغالب فإنّ المرأة لا تبادر

---

[1] أخرجه النسائي في **سننه** كتاب الطلاق، باب ما جاء في الخلع، (168/6)، حديث رقم (3461)، والإمام أحمد في **المسند** (209/15)، حديث رقم (9358)، وابن حزم في **المحلى بالآثار** (513/9)، صححه الألباني، وقال ابن حجر في **فتح الباري**: (وفي صحته نظر؛ لأنّ الحسن عند الأكثر لم يسمع من أبي هريرة) (403/9)

[2] الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج** (431/4)

[3] **سورة النساء**، الآية 4

[4] الماوردي، **الحاوي الكبير** (7/10)

[5] **المصدر نفسه** (7/10)

لطلب الفرقة إلّا إذا كان هناك ما يدعو إلى ذلك في نفسها، من أمورٍ غير محسوسةٍ ولا موصوفة، لذلك فإنّ الكراهة أقرب إلى التّرجيح من التّحريم.

المبحث الثّالث: أثر عارضي الحزن والبكاء في دعوى عقد النكاح

يقوم عقد الزّواج –كسائر العقود–على مبدأ التّراضي بين طرفَيْ العقد، وقبول كلٍّ منهما بالآخر، والقبول والرّضا علامتان جليّتان على السّعادة والفرح، وهما عارضان نفسيّان تظهر ملامحهما على الوجه وفي حركات الجسد.

ومعرفة موافقة المرأة يكون بالنّطق صراحةً في الأغلب، إلاّ أنّ الإسلام جاء مراعيًا لبعض الأحوال النّفسيّة الّتي تؤثر على المرأة، ولا تستطيع معها أن تظهر رأيها أو تبيّن رغبتها في النّكاح، وهو غالبا موجود وواضح عند البكر حينما يغلب عليها الحياء فلا تستطيع التعبير عن رأيها وتتعثر كلماتها حياءً، ولذلك اكتفى الإسلام بدلالة الحال عند السؤال، وأقلّه السّكوت؛ لأنّه يعني غالبا عدم الرّفض، فقد رُوي عائشة رضي الله عنها، أنّها سألت رسول الله ﷺ عن الجارية ينكحها أهلها: (أتُستَأمر أم لا؟)، فقال لها رسول الله ﷺ: (نعم، تُستَأمر)، فقالت: فقلت له: (فإنّها تستحي)، فقال لها رسول الله ﷺ: (فذلك إذنها إذا هي سكتت).[1]

ويحدث أن يقترن بالسّكوت أمرٌ يجعل دلالة عدم الموافقة والرّضا محتملة، كأن يرافقه بكاءٌ مثلًا، فهنا هل يُكتفى بالسكوت دلالةً على الموافقة دون الالتفات للبكاء؟ أم يؤخذ بعين الاعتبار فيتحرى عاقد العقد الأمر؟

سبق وأن عرّفت الباحثة (الحزن) بأنّه: عبارةٌ عمّا يحصل لوقوع مكروه، أو فوات محبوبٍ في الماضي[2]، وهو انفعالٌ نفسيٌّ قد ينشأ عن النّدم أو التّحسّر، ومن علامات

[1] صحيح مسلم، (ج2، ص1037، حديث رقم، 1420)
[2] الجرجاني، **التعريفات**، ص86

حدوثه البكاء، وقد يطول فلا يكون عارضًا مؤقّتًا؛ ليتحوّل إلى حالةٍ مرضيّةٍ تسمّى (الاكتئاب).[1]

صورة المسألة: كيف يمكن تحرّي موافقة الزّوجة البكر، حال سكوتها مع وجود علامات تدلّ على الحزن، قد تسبّب شكاً في احتمال كون السّكوت ناشئًا عن حياء، كما هو متوقّعٌ في الغالب.

تنصّ القاعدة الفقهيّة على أنّه: (لا يُنسب لساكتٍ قول)[2]، وكان الاستثناء للبكر؛ لِما جُبلت عليه من الحياء، الّذي قد يضطرّها إلى السّكوت كما جاء في حديث عائشة.

ويعتبر البكاء من القرائن الّتي قد توحي دلالتها إلى القبول أو الرّفض، يقول ابن الهمام: (والمعوَّل عليه اعتبار قرائن الأحوال في البكاء والضّحك، فإن تعارضت أو أشكل احتيط).[3]

ولكن البكاء معروف أنه مختلف، ولا يكون على حال واحدة في كل المرات، فقد يكون بكاءً يرافقه صراخ وهو دليل الحزن[4]، أو بكاء مع ضحك وتبسم وهو دليل الفرح[5]، أو بكاءً مجردا عن أي علامة تدل على الرضا أو الغضب وهو الذي كان محل البحث، وللفقهاء فيه قولان، هما:

---

[1] **مظاهر الاكتئاب حسب منظمة الصحة العالمية**: (الشعور بالحزن وسرعة الغضب والفراغ، أو فقدان المتعة أو الاهتمام بالأنشطة، في معظم الأوقات، كل يوم تقريباً، لمدة أسبوعين على الأقل. وقد تظهر عليه أيضاً أعراض أخرى عديدة منها ضعف التركيز، أو الإفراط في الشعور بالذنب أو ضعف تقدير الذات، أو اليأس من المستقبل، أو التفكير في الموت أو الانتحار، أو اضطراب النوم، أو تقلبات الشهية أو الوزن، أو الشعور بالتعب أو فتور الطاقة.) انظر موقع الويب لمنظمة الصحة العالمية -https://www.who.int/ar/news-room/fact sheets/detail/depression

[2] السّيوطي، جلال الدين عبد الرحمن (ت 911 هـ)، **الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية**، دار الكتب العلمية، 1983م، ط1 ص142.

[3] بن الهمام، **فتح القدير** (3/264-266)

[4] السرخسي، المبسوط (4/5)، ابن الهمام، فتح القدير (3/266)، الموسوعة الفقهية الكويتية (25/140)

[5] المراجع نفسها

القول الأوّل: يعتبر البكاء –بدون قرائن– إذناً في العقد

اعتبر الفقهاء البكاء بلا قرائن بمنزلة السّكوت، وإليه ذهب جمهور الفقهاء من المذاهب الأربعة وغيرهم[1].

واعتبر الشّافعيّة هذا النوع أنه دليل الرّضا، ولم ينظروا إليه على أنه دلالة البكاء، وإنّما لتضمّنه معنى السّكوت، يقول الإمام النّوويّ في (روضة الطّالبين): "وإذ اكتفينا بالسّكوت، حصل الرّضا ضحكت أم بكت".[2]

واستدلوا بحديث أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: "تُستأمر اليتيمة في نفسها، فإن بكت أو سكتت فهو إذنها، وإن أبت فلا جواز عليها".[3]

واعتبروا أن وجود البكاء كعدمه، وحينئذٍ تبقى دلالة السّكوت، وهي دلالة الرّضا.[4]

القول الثّاني: لا يُعتبر البكاء –بدون قرائن–إذنًا في النّكاح

وهو قول عند فقهاء الحنفية، والمرداوي من الحنابلة حيث اعتبروا أنّ البكاء لا يكون إلّا عن حزن، فهذا دليل للسّخط والكراهية وليس دليلاً للإجازة.[5]

---

[1] ابن نجيم، **البحر الرائق** (199/3)، الدسوقي، **حاشية الدسوقي** (227/2)، النّووي، **روضة الطالبين وعمدة المفتين** (55/7)، ابن قدامة، **المغني** (45/7)

[2] النووي، **روضة الطالبين وعمدة المفتين** (55/7)

[3] أخرجه أبو داود في **سننه** في كتاب النكاح، باب في الاستئمار، (231/2)، حديث رقم (2094)، بزيادة قوله:(بكت) وهو وجه الشاهد. وبدون هذه الزيادة أخرجه الترمذي في **سننه** في كتاب النكاح، باب ما جاء في إكراه اليتيمة على التزويج، (409/3)، حديث رقم (1109)، وقال: "حديث حسن"، والنسائي في **سننه** في كتاب النكاح، باب: البكر يزوجها أبوها وهي كارهة، (87/6)، حديث رقم (3270)، قال أبو داود: (وليس "بكت" بمحفوظ، وهو وهمٌ في الحديث، الوهم من ابن إدريس أو من محمد بن العلاء) أهـ، ولكنهما ثقتان وثقهما ابن حجر، كما في تقريب التّهذيب وغيره، فهي من باب زيادة الثقة إذا لم يخالف ما رواه الثقات، وهي مقبولة عند المحققين من أهل الحديث. ينظر: ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد (ت 852هـ)، **النكت على كتاب ابن الصلاح**، تحقيق: ربيع بن هادي عمير المدخلي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية - المدينة المنورة، 1984م، ط1 (687/2)

[4] الكاساني، **بدائع الصنائع** (243/2)

[5] الكاساني، **بدائع الصنائع** (243/2)

التّرجيح:

تذهب الباحثة إلى ترجيح القول الثاني **بعدم اعتبار البكاء إذنًا** في النّكاح إن خلا من قرائن الفرح أو الكراهية، باعتباره شبهةً دالةً على الحزن أكثر من كونه دليلًا على الفرح والرّضا، إذ إنّ البكاء الخالي من القرائن قد يدلّ أيضًا على الإكراه مع التّهديد، وهذا وجهٌ لم يناقش من قبل الفقهاء، فلا هي تستطيع التّعبير عن فرحها أو كراهيتها، فيسبقها دمعها[1]؛ لذلك ترى الباحثة أنّه من الأحوط الأخذ بما قال به ابن الهمام في مثل هذه الحالة، بضرورة الاحتياط عند الإشكال واشتباه الدّلالة، فينبغي على الوليّ التّأنّي في استشارة موليّته، والتّحقّق من رضاها، ولو اقتضى الأمر تكرار استئذانها، أو إطالة الجلوس معها حتّى يتّضح رأيها وليس ذلك عسيرا .

المبحث السادس: أثر عارض الضّحك في انعقاد النكاح

بعد الحديث عن حكم الحزن والبكاء في أحكام عقد النكاح، لا بد من بحث العارض النقيض وهو الضحك وأثرهما في عقد النكاح، فهل يعتبر عارضا مؤثرا؟

اتّفق الفقهاء على أنّ الضحك والتبسم علامةٌ للرّضا؛ لأنّه أدلّ على الرّضا بالنّكاح من مجرّد السّكوت، حيث هو علامةٌ صريحةٌ تدلّ على الفرح والسّرور.[2]

ولكن هل يمكن أن يكون الضّحك عارضًا نفسيًّا له دلالاتٌ أخرى تختلف عن الرّضا؟

---

[1] انظر : الزبيدي، **أثر العوارض النفسية في الأحكام الفقهية** ، ص 404

[2] الكاساني، **بدائع الصنائع** (243/2)، الصاوي، **بلغة السالك لأقرب المسالك** (367/2)، النووي، **روضة الطالبين وعمدة المفتين** (55/7)، ابن قدامة، **المغني** (45/7)

استثنى الفقهاء من الضّحك ما دلّت القرائن على أنّه خرج على سبيل الاستهزاء، فلا يعدُّ إذنًا؛ لعدم دلالته على الرّضى، بل هو بمثابة الرّفض الصّريح، وهذا ما صرّح به فقهاء الحنفيّة والمالكيّة.[1]

ومن المعروف أنّ دلالة التّبسّم والضّحك في الغالب واحدة ولكن الناس متفاوتون في إظهار حجم التعبير عن الفرح فمنهم من يكتفي بالتبسم ومنهم من يغلبه الضحك.[2]

ولا بدّ من الإشارة إلى ما تقوله الدّراسات الحديثة في علم النّفس عن الضّحك في موضع الحزن ومسبّباته العلميّة، إذ تسمّى الحالة بالتّقلقل العاطفيّ أو عدم الثّبات الانفعاليّ، أو بالاسم العلميّ الوجدان البصليّ الكاذب أو العاطفة البصليّة الكاذبة، هو نوعٌ من الاضطراب العاطفيّ يتميّز بنوباتٍ لا يمكن السّيطرة عليها من البكاء أو الضّحك أو البكاء والضّحك معًا أو المشاعر العاطفيّة الأخرى. يحدث هذا المرض ثانويًّا؛ نتيجةً لاضطرابٍ عصبيٍّ أو إصابةٍ في الدّماغ، قد يجد المرضى أنفسهم يبكون بشكلٍ لا يمكن السّيطرة عليه في شيءٍ حزينٍ إلى حدٍّ ما فقط، وعدم القدرة على إيقاف أنفسهم لعدّة دقائق. قد تكون النّوبات غير مناسبةٍ للمزاج أيضًا؛ فقد يضحك المريض بشكلٍ لا يمكن السّيطرة عليه عندما يكون غاضبًا أو محبطًا على سبيل المثال. وفي بعض الأحيان، قد تتحوّل الحلقات بين الحالات العاطفيّة، ممّا يؤدّي إلى بكاء المريض بشكلٍ لا يمكن السّيطرة عليه قبل أن يتحوّل البكاء إلى نوباتٍ من الضّحك.[3]

يتّضح إذًا أنه في بعض الحالات قد يكون الضّحك علامةً على الحزن الشّديد، لذلك لا بدّ من التّحرّي أيضًا والتّروّي، كما قال ابن الهمام في مسألة البكاء.

---

[1] الكاساني، بدائع الصنائع (243/2)، الصاوي، بلغة السالك لأقرب المسالك (367/2)، النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين (55/7)، ابن قدامة، المغني (45/7)

[2] الزبيدي، **أثر العوارض النفسية في الأحكام الفقهية** ، ص404

[3] من مقال مترجم عن موقع منظمة الصحة العالمية الإلكتروني -http://www.emro.who.int/Unified Medical-Dictionary.html

المبحث السابع: أثر عارض الغيرة في بعض الأحكام الفقهية بين الزوجين

الغيرة انفعالٌ نفسيٌّ يعني: الحميّة والأنفة، مشتقّةٌ من تغيُّر القلب، وهيجان الغضب[1]، وكراهة شركة الغير في حقّه[2].

قال ابن حجر: "بِفَتْحِ الْمُعْجَمَةِ وَسُكُونِ التَّحْتَانِيَّةِ بَعْدَهَا رَاء، قَالَ عِيَاضٌ وَغَيْرُهُ هِيَ مُشْتَقَّةٌ مِنْ تَغَيُّرِ الْقَلْبِ وَهَيَجَانِ الْغَضَبِ بِسَبَبِ الْمُشَارَكَةِ فِيمَا بِهِ الِاخْتِصَاصُ وَأَشَدُّ مَا يَكُونُ ذَلِكَ بَيْنَ الزَّوْجَيْنِ".[3]

والمقصود بالغيرة هنا –بعيدا عن موضوع الغيرة على الدين–وعلى حرمات الله، أو الغيرة الفطرية من الرجل على نسائه ومحارمه، هي غيرة المرأة على زوجها، فقد فُطرت النّساء على الغيرة على أزواجهنّ خاصّة، ولعلّ منشأ ذلك طبيعة تكوين المرأة، إذ تغلب عليها العاطفة، وتغلب عليها الرّغبة بالتّملّك والاستحواذ، فلا تحبّ أن يشاركها في زوجها أحد، وقد يكون ذلك رغبةً منها بالتّميّز عن مثيلاتها، وهذا طبعٌ بشريٌّ موجودٌ عند الكثيرات منهنّ، غير أنّ هذه الغيرة إن جاوزت الحدّ أصبحت سلوكًا مذمومًا، وأصبحت دافعًا نفسيًّا قد ينشأ عنها تصرّفاتٌ مذمومةٌ لأفعال أخرى. والضّابط فيها أن تكون ناشئةً عن ريبة، وأن تكون معتدلةً لا تتجاوز بصاحبتها إلى ما يحرُم عليها من قولٍ أو فعل.

يقول ابن حجر: "وأمّا المرأة فحيث غارت من زوجها في ارتكاب محرّمٍ، إمّا بالزّنا مثلًا، وأمّا بنقص حقّها وجوره عليها لضرّتها وإيثارها عليها، فإذا تحقّقت ذلك، أو ظهرت القرائن فيه، فهي غيرةٌ مشروعة، ولو وقع ذلك بمجرّد التّوهّم عن غير دليل، فهي الغيرة في غير الرّيبة، وأمّا إذا كان الزّوج مقسطًا عادلًا، وأدّى لكلّ من الضّرّتين حقّها، فالغيرة

---

[1] ابن منظور، لسان **العرب** (42/5)
[2] الجرجاني، **التعريفات**، ص163
[3] ابن حجر، **فتح الباري** (320/9)

منهما إن كانت لما في الطّباع البشريّة الّتي لم يسلم منها أحدٌ من النّساء، فتعذّر فيها، ما لم تتجاوز إلى ما يحرم عليها من قولٍ أو فعل".[1]

يظهر ممّا سبق أنّ الغيرة إن تجاوزت الحدّ الّذي جُبلت عليه النّفس، والّتي أمر بها الله سبحانه وتعالى كانت غيرةً مذمومة، وهي الغيرة الّتي ستقوم الباحثة ببيان أثرها في بعض الأحكام بين الزوجين.

جاء في الحديث أنّ سعد بن عبادة رضي الله عنه قال: (يا رسول الله، لو وجدت مع أهلي رجلًا لم أمسّه حتّى آتي بأربعة شهداء؟ قال رسول الله ﷺ: (نعم)، قال: (كلّا، والّذي بعثك بالحقّ، إن كنت لأعاجله بالسّيف قبل ذلك). قال رسول الله ﷺ: (اسمعوا إلى ما يقول سيّدكم، إنّه لغيور، وأنا أغير منه، والله أغير منّي).[2]

فهل يُعذر الإنسان إن انساق إلى غيرته، فنشأ عنها تصرّفات منهيٌّ عنها بالأصل؟ أم أنّه يُحاسب دون الالتفات أو الاعتبار إلى هذا الانفعال الّذي تملكه وسيطر عليه؟

يرى بعض أهل العلم أنّ الغيرة وإن كانت من النّوع المذموم، إلا أنّه يُتسامح فيما يترتّب عليها؛ لأنّها انفعالٌ نفسيٌّ فطري، ولا قدرة للمكلّف في تجاوزه، لكنها انفعال مركب وأحد أركانه الغضب في العادة، فتأخذ أحكامه من بعض الجزئيات.[3]

ويستدلّ أصحاب هذا القول ببعض النّصوص الواردة في ذلك، ومنها:

أولا: ما أخرجه الشّيخان في الصّحيحين عن عائشة رضي الله عنها، قالت: استأذنت هالة بنت خويلد أخت خديجة على رسول الله ﷺ، فعرف استئذان خديجة، فارتاع لذلك،

---

[1] ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري** (326/9)

[2] أخرجه البخاري من حديث المغيرة بن شعبة في **صحيحه** في كتاب الحدود، باب من رأى مع امرأته رجلاً فقتله: («قَالَ سَعْدُ بْنُ عُبَادَةَ: لَوْ رَأَيْتُ رَجُلًا مَعَ امْرَأَتِي لَضَرَبْتُهُ بِالسَّيْفِ غَيْرَ مُصْفِحٍ، فَبَلَغَ ذَلِكَ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: أَتَعْجَبُونَ مِنْ غَيْرَةِ سَعْدٍ، لَأَنَا أَغْيَرُ مِنْهُ، وَاللهُ أَغْيَرُ مِنِّي.» (35/7)، حديث رقم (5219)، ومسلم في **صحيحه** – واللفظ له -من حديث أبي هريرة في كتاب اللعان، (1136/2)، حديث رقم (1498)

[3] أنظر: الزبيدي، أثر العوارض النفسية في الأحكام الفقهية ، ص 432

فقال: (اللّهمّ هالة)، قالت: فغِرْت، فقلت: (ما تذكر من عجوزٍ من عجائز قريش حمراء الشّدقين[1]، هلكت في الدّهر، قد بدّلك الله خيرًا منها).[2]

وجه الدّلالة الغيرة التي بدت من عائشة رضي الله عنها مسامحٌ للنّساء فيها، فهي فطرة جبلت عليها كل النساء، فكيف تحاسب على انفعال متأصل في نفسها؟[3]

الدّليل الثّاني: الحديث الذي أورده البخاري في صحيحه عن أنس بن مالكٍ رضي الله عنه، قال: كان النّبيّ ﷺ عند بعض نسائه، فأرسلت إحدى أمّهات المؤمنين بصحفةٍ[4] فيها طعام، فضربت (الّتي النّبيّ ﷺ في بيتها) يد الخادم، فسقطت الصّحفة فانفلقت، فجمع النّبي ﷺ فلَقَ الصّحفة، ثم جعل يجمع فيها الطّعام الّذي كان في الصّحفة، ويقول: (غارت أُمّكم)[5].

وهذا الحديث كان موضع نقاش في دلالته[6] فقال ابن حجرٍ فيه: (أنّ المراد من قوله ﷺ: "(غارت أُمّكم)، أي كاسرة الصّحفة، ثمّ قال: (وعلى هذا حمله جميع من شرح الحديث، وقالوا: فيه إشارةٌ إلى عدم مؤاخذة الغيراء بما يصدر منها؛ لأنّها في تلك الحال يكون عقلها محجوبًا بشدّة الغضب الّذي أثارته الغيرة).[7]

---

[1] حمراء الشدقين: معناه عجوزٌ كبيرة جداً، قد سقطت أسنانها من الكبر، ولم يبق لشدقها بياض شيءٍ من الأسنان، وإنما بقي فيه حمرة لثاتها، ينظر: **صحيح مسلم** (1889/4). ويقال: قولها: (حمراء الثِّدقين) قيل معناه: أنها بيضاء الشدقين، والعرب تسمي الأبيض: أحمر، كراهة في اسم البياض، لأنَّه يشبه البرص، وهذا كما قاله النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ لعائشة: يا حميراء! لا تأكلي الطين فإنَّه يذهب بهاء الوجه يعني: يا بيضاء (انظر: القرطبي، أبو العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم (578 -656 هـ)، **المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم**، تحقيق: محيي الدين ديب ميستو وآخرين، دار ابن كثير-دمشق، 1996م، ط1 (318/6)

[2] أخرجه البخاري في **صحيحه** في كتاب فضائل الصحابة، باب تزويج النبي خديجة وفضلها، (39/5)، حديث رقم (3821)، ومسلم في **صحيحه** في كتاب فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب من فضائل خديجة (1889/4)، حديث رقم (2437)

[3] **شرح النووي على مسلم** (202/15)، ابن حجر، **فتح الباري** (140/7).

[4] آنية الطعام الكبيرة المتسعة، ينظر: احمد مختار عمر، **معجم اللّغة العربيّة المعاصرة** (1272/2)

[5] أخرجه البخاري في **صحيحه** في كتاب النكاح، باب: الغيرة، (36/7)، حديث رقم (5225)

[6] انظر: الزبيدي، أثر العوارض النفسية في الأحكام الفقهية ، ص435

[7] ابن حجر، **فتح الباري** (325/9).

ومن الأحكام التي تتأثر بعارض الغيرة –ويمكن الحديث عنها هنا– قضية المسكن الشّرعيّ

فالمسكن الشرعي للزوجة، حق واجب لها، لأنه يعتبر حاضنة الأسرة ونواة تكوينها، ولا يمكن إنشاء أسرة بدون وجود سكن، نصت المادة (36) من قانون الأحوال الشخصية الفلسطيني بخصوص المسكن على (يهيئ الزوج المسكن المحتوي على اللوازم الشرعية حسب حاله وفي محل إقامته وعنوانه).

وفي المادة(38) من القانون نفسه: (ليس للزوج أن يسكن أهله وأقاربه أو ولده المميز معه بدون رضاء زوجته في المسكن الذي هيأه لها ويستثنى من ذلك أبواه الفقيران العاجزان إذا لم يمكنه الإنفاق عليهما استقلالاً وتعين وجودهما عنده دون أن يحول ذلك من المعاشرة الزوجية كما أنه ليس للزوجة أن تسكن معها أولادها من غيره أو أقاربها بدون رضاء زوجها.)

وهذا ممّا أجمع عليه الفقهاء[1]؛ تفسيرا لقول الله عز وجل:﴿ **أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ وَلا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ وَإِن كُنَّ أُولاتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأْتَمِرُوا بَيْنَكُم بِمَعْرُوفٍ وَإِن تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُ أُخْرَى** ﴾.[2]

فمن كانت له أكثر من زوجة فقد وضح القانون أنه لا يحق له إسكان الضرائر في مسكن واحد بنص المادة (40): (على من له أكثر من زوجة أن يعدل ويساوي بينهن

[1] الكاساني، بدائع **الصنائع** (210/3)، النفراوي، الفواكه **الدواني** (23/2)، ابن قدامة، **المغني** (165/8)، البهوتي، **كشاف القناع عن متن الإقناع** (2813/8).
[2] **سورة الطّلاق**، الآية 6

في المعاملة وليس له إسكانهن في دار واحدة إلا برضاهن.)، وهو ما صرّح فقهاء المذاهب[1].

وعند تأمل ما وضحه الفقهاء من صفة المسكن الشّرعيّ للمرأة، نجد أنه كان يراعي بالمقام الأول استقرار الأسرة وتجنيبها العداوة والمشاحنة التي قد تحدث بسبب القرب الدائم بين الضرائر، وهذه المشاحنة باعثها النفسي هو الغيرة، وتجنبا لإثارتها جاء القانون والحكم بعدم جواز إسكان الضرائر ببيت واحد.

[1] ابن نجيم، **البحر الرائق** (385/3)، الخرشي، **شرح الخرشي على مختصر خليل** (6/4)، الحصني، **كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار**، ص377، ابن قدامة، **المغني** (300/7-301).

الفصل الرابع: أثر العوارض النفسية على وسائل الإثبات

المبحث الأول: أثر العوارض النفسية في الإقرار

المبحث الثاني: أثر العوارض النفسية في الشهادة

المبحث الثالث: أثر العوارض النفسية في اليمين

الفصل الرابع: أثر العوارض النفسية على وسائل الإثبات

تتناول الباحثة في هذا الفصل بحث أثر العوارض في وسائل الإثبات التي يلجأ إليها القاضي للفصل في الخصومة بين المدّعين.

والإثبات في اللغة يعني: إقامة الحجة[1].

أمّا اصطلاحا: هو إقامة الحُجّة أمام القضاء، بالطرق التي حددتها الشريعة، على حق أو واقعة تترتب عليها أثار شرعية[2].

وللإثبات شروط حدّدها الفقهاء، منها: أن تسبقه دعوى، وأن يوافق الدعوى، وأن يكون في مجلس القضاء، وأن يكون منتجًا في الدّعوى، وأن يكون موافقًا للعقل والحِسّ وظاهر الحال، وأن يستند الإثبات إلى العلم أو غَلبَة الظّن، وأن يكون بالطرق التي أقرّها الشرع.[3]

أما وسائل الإثبات فهي ثلاثة: الإقرار، والشهادة، واليمين.

وستقوم الباحثة بعرضها، وتبيان ما قد يؤثر عليها من العوارض النفسية.

المبحث الأول: أثر العوارض النفسية في الإقرار

المطلب الأول: تعريف الإقرار

الإقرار لغةً: الإذعانُ لِلْحَقِّ، والاعترافُ بِهِ. أَقَرَّ بِالْحَقِّ: أَي اعْتَرَفَ بِهِ. وَقَدْ قَرَّرَه عَلَيْهِ وقَرَّره بِالْحَقِّ غيرُه حَتَّى أَقَرَّ.[4] وَأَقَرَّ بِالشَّيْءِ اعْتَرَفَ بِهِ.[5]

---

[1] الرازي، **مختار الصحاح** ص48

[2] د. محمد الزحيلي ، **وسائل الإثبات في الشريعة الإسلامية** ، ط3، مكتبة دار البيان ، ج1، ص23

[3] الزحيلي ،وسائل الإثبات في الشريعة الإسلامية ، ج1،ص47

[4] ابن منظور، **لسان العرب**، ج5 ص88

[5] الفيومي، **المصباح المنير** (496/2)

الإقرار اصطلاحًا

اختلف الفقهاء في تعريف الإقرار، فعرّفه الحنفية بأنه: إِخْبَارٌ عَنْ ثُبُوتِ حَقٍّ لِلْغَيْرِ عَلَى نَفْسِهِ[1].

وعند المالكية: خبر يوجب حكم صدقه على قائله فقط بلفظه أو بلفظ نائبه[2].

وعند الحنابلة: الاعتراف، وإظهار الحق لفظا أو كتابة أو إشارة[3].

يعتبر الإقرار أهمّ أدلّة الإثبات في المحاكم الشّرعيّة، ويقال أنّه سيّد الأدلة، كَونَه يُعفي من عِبء الإثبات لعدم الحاجة إليه ما دام الشخص مقراً؛ لأنّه ليس هناك أقوى من شهادة الإنسان على نفسه، وفي الغالب لا يشهد الإنسان على نفسه بالضّرر، إلّا وهو صادق؛ لأنّ الإنسان غير متّهمٍ بالكذب إن أقرّ على نفسه، وهو الدّليل الوحيد الّذي لا يحتاج إلى أدلّةٍ أخرى تقوّيه أو بيّناتٍ أخرى، وكذلك هو الدّليل الوحيد الّذي لا يملك المحكوم عليه الطّعن فيه بخلاف الشّهادة أو غيرها من الأدلّة إذا كان خاليًا من أيّ عيبٍ من عيوب الإقرار، كالإكراه مثلًا، (فالحكم بالإقرار مقطوع، والحكم بالبيّنة مظنون.)[4].

---

[1] الشوكاني، **فتح القدير** (317/8)

[2] حاشية الدسوقي، ج3، ص397

[3] ابن قدامة، المغني، ج7، ص262

[4] الزحيلي، **الفقه الإسلامي وأدلته**، (6090/8-6091).
عثمان، محمّد رأفت، **النظام القضائي في الفقه الإسلامي**، دار البيان، 1994م، ط2، ص272

المطلب الثاني: أدلة الإقرار

الإقرار وسيلة من وسائل الإثبات متفق عليها عند الفقهاء وهو ثابت بالقرآن، والسنّة والإجماع.

من الكتاب: قوله تعالى:﴿ كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ ﴾.[1]

وجه الدّلالة: معنى (قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ): مواظبين على العدل مجدّين في إقامته، ومعنى (شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ): تقيمون شهادتكم لوجه الله تبارك وتعالى، ولو على أنفسكم بأن تقرّوا عليها.[2]

من السّنّة: ما ورد في الأخبار، كخبر الصّحيحين أنّ رجلًا من الأعراب أتى رسول الله ﷺ، فقال: يا رسول الله، أنشدك الله إلّا قضيت لي بكتاب الله، فقال الخصم الآخر، وهو أفقه منه: نعم، فاقضِ بيننا بكتاب الله، وائذن لي، فقال رسول الله ﷺ: (قل)، قال: إنّ ابني كان عسيفًا[3]عند هذا فزنى بامرأته، وإنّي أخبرت أنّ على ابني الرّجم، فافتديت منه بمائة شاةٍ ووليدة، فسألت أهل العلم، فأخبروني أنّ على ابني جلد مائةٍ وتغريب عام، وأنّ على امرأة هذا الرّجم، فقال رسول الله ﷺ: (والّذي نفسي بيده، لأقضينّ بينكما بكتاب الله، الوليدة والغنم ردّ، وعلى ابنك جلد مائةٍ وتغريب عام، واغدُ يا أنيس إلى امرأة هذا، فإن اعترفت فارجمها)، فغدا عليها، فاعترفت، فأمر بها رسول الله ﷺ، فرُجمت.[4]

---

[1] **سورة النساء**، الآية 135

[2] ينظر: محمد رأفت عثمان، النظام **القضائي في الفقه الإسلامي**، ص274، الرازي، **تفسير الرّازي** (241/11).

[3] أي: أجيرا

[4] النووي، **شرح النّووي على مسلم** (206/11-207)، قال الصنعاني: "واعلم أنه -صلى الله عليه وسلم-لم يبعث إلى المرأة لأجل إثبات الحد عليها، فإنه -صلى الله عليه وسلم-قد أمر باستتار من أتى بفاحشة وبالستر عليه، ونهى عن التجسس، وإنما ذلك لأنه لما قذفت المرأة بالزنا بعث إليها -صلى الله عليه وسلم-لتنكر فتطالب بحد القذف، أو تقر بالزنا فيسقط عنه، فكان منها الإقرار فأوجبت على نفسها الحد". انظر: **سبل السلام** (406/2)

وجه الدلالة: يتضح من سياق الحديث أن النبي ﷺ علق الحكم برجم المرأة على اعترافها أو إقرارها، وإن كان حجة في الحدود فهو في غيرها أولى لأن القاعدة المعروفة تقول: (تُدرأ الحُدود بالشبهات) ولا شبهة في الإقرار.

الإجماع: اتفق الفقهاء أن الإقرار حجة، وقد عمل به الخلفاء، والصحابة، والتابعون وأئمة المذاهب.[1]

المطلب الثالث: أثر العوارض النّفسيّة في الإقرار

وضع الفقهاء للإقرار شروطًا كثيرةً، بعضها في المُقِرّ نفسه، وبعضُها في المُقَر له، وبعضها في الصّيغة، وما يعنينا في البحث هنا هو ما كان له علاقة بالعوارض التي قد تطرأ على حال المقِرّ، وأهم ما اشترطه الفقهاء في ذلك انتفاء الإكراه.

إذ يُعتبر الإكراه عارضًا نفسيًّا مهمًّا ومؤثّرًا في الإقرار، ويعتبر انتفاؤه شرطًا لازمًا لقَبول الإقرار من المقر؛ لأنّه قد يقع تحت تأثير المساومة على الحياة أو حياة الغير، فيتجرّأ المقرّ على تحمّل تبعيّات ما قد يقرّ به؛ لحماية نفسه؛ لأنّ حماية الذّات هي ردّ الفعل الفطريّ والطّبيعيّ عند البشر، وقد يكون لحماية غيره، لذلك راعى الشّارع هذا العارض النّفسيّ.

ودليل ذلك: ما رواه الطبراني عن ثوبان أنّ رسول الله ﷺ قال: " رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه"[2].

فماذا لو تعرّض المتّهم للتّعذيب للحصول على إقرارٍ منه؟ هل يُقبل إقراره أم يُردّ؟ يحتمل الأمر إحدى حالتين:

---

[1] الزحيلي ، وسائل الإثبات، ج1، ص245

[2] الطبراني، الفتح الكبير، ج2،ص 135،وقال ابن حزم في المحلى حديث صحيح ، انظر المحلى بالآثار لابن حزم ، ج5، ص193

الحالة الأولى: أن يكون الاتّهام مجرّدًا عن القرائن: وفي هذه الحالة لا يجوز بأيّ حالٍ المساس به.

الحالة الثّانية: أن يكون هناك قرينة، وهنا وقع الخلاف بين الفقهاء، وليس هنا معرض تفصيل الأمر والخلاف، إلّا أنّ الرّاجح عدم جواز التّعذيب لأجل الإقرار.[1]

الشّاهد في الأمر: الإكراه، والتّعذيب للحصول على الإقرار، لا يعتبر إقرارًا.

المبحث الثاني: أثر العوارض النفسية في الشهادة

الشهادة من أهمّ وسائل الإثبات، وأكثرها استعمالا، وسنبدأ الحديث عنها بالتعريف وعرض الأدلة عليها، ومن ثم بحث العوارض المؤثرة على اعتبارها في التقاضي.

المطلب الأول: تعريف الشهادة

في اللغة: الحضور[2]، وهو المعنى المتعلق بالبحث هنا.

في الاصطلاح: اختلف الفقهاء في تعريف الشهادة، بسبب اختلافهم بما يتعلق بها من أحكام.

عند الحنفية: إخبار صدق لإثبات حق بلفظ الشهادة في مجس القاضي[3].

---

[1] ينظر: د. مازن مصباح، د. نعيم سمارة المصري، **حكم تعذيب المتهم للإقرار بالتهمة**، دراسة فقهية مقارنة في المذاهب الأربعة، ورقة بحثية منشورة في مجلة الجامعة الإسلامية -المجلد التاسع، العدد الأول، يناير 2011، ص533-559

[2] الرازي، مختار الصحاح، ص169

[3] ابن نجيم ، البحر الرائق، ج7، ص56

وعند المالكية: قولٌ هو بحيث يوجب على الحاكم سَماعه الحكمَ بمقتضاه، إن عُدِّل قائِلُه، مع تعدده أو حلف طالبه[1].

وعند الشافعية: إخبارٌ بحق لغيره على غيره بلفظ: أشهد[2].

المطلب الثاني: أدلة الشهادة

استدل الفقهاء على مشروعية الشهادة بما جاء في الكتاب، وما ورد في السنة الصحيحة، وكذلك بإجماع أهل العلم على مشروعيتها.

أما الكتاب: ما جاء في آية الدَّين بقوله تعالى:﴿ **وَاستَشهِدوا شَهيدَينِ مِن رِجالِكُم** ﴾[3].

وقوله تعالى في نفس الآية:﴿ **وَأشهِدوُا إِذَا تَبَايَعتُم، لَا يُضَّارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهيد** ﴾[4].

الآيات صريحة الدلالة في الأمر بالإشهاد على البيع، والأمر هنا للوجوب

وفي السنّة:

أخرج البخاري ومسلم عن الأشعث بن قيس رضي الله عنه، قال: كان بيني وبين رجل خصومة في بئر، فاختصمنا إلى رسول الله ﷺ، فقال رسول الله ﷺ: "شاهداك أو يمينه"، قلت: إنه إذا يحلف ولا يبالي، فقال رسول الله ﷺ "من حلف على يمين يستحق بها مالا وهو بها فاجر لقي الله وهو عليه غضبان .."[5]

كما يستدل على حجيتها بإجماع العلماء وبالمعقول.[6]

---

[1] شرح حدود ابن عرفة، الرصاع، ص445
[2] انظر : الزحيلي، وسائل الإثبات ، ج1، ص 106
[3] سورة البقرة ، الآية 282
[4] سورة البقرة ، الآية 282
[5] صحيح البخاري ،ج3،ص 143، حديث رقم 2151
[6] أنظر: الزحيلي ، وسائل الإثبات في الشريعة الإسلامية ، ص 118

المطلب الثالث: أثر العوارض النفسية في الشّهادة

اشترط الفقهاء في الشهادة شروطًا كثيرة حتى يؤخذ بشهادته منها: الإسلام، الحرية، العقل، البلوغ، الرشد، البصر، النطق، التيقظ والضبط، العدالة، وألّا يكون محدودًا في قذف، وألّا يكون متهمًا، بتفصيلات واختلافات بين الفقهاء يمكن استعراضها في كتب الفقه[1].

وتقوم الباحثة هنا باستعراض الشروط التي قد تكون عارضًا مؤثراً على أداء الشهادة، ومن تلك لشروط (العدالة)، فالعدالة –كصفة في الشاهد –شرطٌ من شروط أداء الشّهادة، باتفاق الفقهاء[2]؛ بدليل قوله تعالى:﴿ **فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ ذَلِكُمْ يُوعَظُ بِهِ مَن كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجًا** ﴾.[3]

وقوله تعالى:﴿ **وَإِن كُنتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُواْ كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلاَ تَكْتُمُواْ الشَّهَادَةَ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ** ﴾.[4]

واختلف العلماء في تعريف العدالة[5]، ومع ذلك اتفقوا في مضمون المعنى، فأغلب تعريفاتهم تدور حول عدة أمور أهمها: الاستواء في الأحوال الدّينيّة؛ حتّى يغلب على

---

[1] أنظر : الزحيلي، **وسائل الإثبات في الشريعة الإسلامية** ، ج1 ، من صفحة 128-132

[2] السرخسي، **المبسوط** (158/16)، ابن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** (245/4)، التسولي، **البهجة في شرح التحفة** (138/1)، النووي، **روضة الطالبين وعمدة المفتين** (222/11)، ابن قدامة، **المغني** (189/10)

[3] **سورة الطّلاق**، الآية 2

[4] **سورة البقرة**، الآية 283

[5] ينظر إلى تعريفها في كتبهم: الكاساني، **بدائع الصنائع** (268/6)، ابن عبد البر، **الكافي في فقه أهل المدينة** (892/2)، النووي، **روضة الطالبين وعمدة المفتين** (222/11)، ابن مفلح، **الفروع** (329/11)

حال الشّخص الطّاعة والصّلاح، وذلك بالتزام أداء الفرائض، واجتناب الكبائر، والابتعاد الإصرار على الصّغائر، والتّحاشي عن الرّذائل.

والشاهد العدل: هو الذي يتجنب الكبائر، ولا يُصِرُّ على الصغائر، وهو شرط لقبول الشهادة عند الجمهور، أمّا الحنفية فلم يعتبروها شرطا لقبول الشهادة، فجوزوا شهادة الفاسق.[1]

ومن اللافت اشتراطهم وإشارتهم لموضوع التيقظ والضبط لما يشهد به[2]، وهذه الصفة قد تنتفي حال الغضب الشديد، فتؤثر فيها.

ومن الجدير بالذكر، أنّ بعض الفقهاء أشاروا إلى ضرورة أن يكون الشاهد مأمونًا عند الغضب ضمن الشروط، ويظهر أنهم لم يشترطوا انتفاء الغضب كاملاً، كعارض محتمل الحدوث، وهذا يُفَسّرَ على ألّا يَأخذَه غضبه إلى حدّ التَمادي أو الاعتداء أو الكذب.

وفي الفقه الحنفي ذُكر أنّ من اعتاد شتم أهله ومماليكه لا تُقبل شهادته، بل أضافوا أن الشّتّام للحيوان لا تقبل شهادته.[3] وهذا لأن الشتم لا يأتي إلا من غاضب شديد الغضب حمله غضبه إلى السب والشتم.[4]

ويظهر عند فقهاء المذاهب الاتفاق ضمنا على أن الغضب بحد ذاته لا يجرح العدالة، إلّا إن تعدى به حدود المعقول، فيدفعه للكذب، أو الغيبة، أو النّميمة، أو الشّتم، أو

---

[1] الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج6، ص268

[2] انظر تفصيل ذلك في: ابن فرحون ، **تبصرة الحكام** ، ج1، ص276

[3] ابن نجيم، البحر **الرائق** (93/7)، ابن عابدين، **حاشية ابن عابدين** (480/5).

[4] ابن عبد البر، الكافي **في فقه أهل المدينة** (892/2)، ابن فرحون، **تبصرة الحكام** (185/1). ابن قدامة، المغني (149/10).

إنكار الحق، أو التعدي بالباطل، ونحو ذلك ممّا يُعدُّ جارحا في العدالة، وبالتّالي تردّ شّهادته.[1]

وحين يسيطر الغضب على صاحبه، فيتجاوز به الحدود؛ فقد يوقعه في الكذب، فيشهد بكذبه، ويصبح الأمر عادته وهو معروف به، فهذا باتفاق الفقهاء مبطلٌ لشهادته[2].

في حين لو لم يكن الكذب عنده عادة معروفه، فأجمع جمهور أهل العلم على أنّ ذلك لا تردّ به الشّهادة لصعوبة التّيقن حال حدوثها.[3]

وقد يوقع الغضب صاحبه بأكثر من مجرد الكذب، فيغتاب ويشتم ويسب، فهذه أمور لا تليق بالمسلم العدل، ولذلك اعتبر أهل العلم من لازمه هذا الخلق بأنه مردود الشّهادة.[4]

وعند التأمل بتلك الحالات نجد أنه من الصعوبة ردّ الشهادة لوجود هذه الأمور؛ لعدم توفر ضابط محدد، ولعدم إمكان التيقن من حجم فعله الحسن والسّيء، فالعدالة أمرٌ نسبيّ، يختلف باختلاف الأزمان والأماكن.

وفي زماننا هذا، ولكثرة الابتلاء بفساد النفوس، قد يضطر القاضي إلى الأخذ بشهادة الأقل عدالة، ولكن لابد من أن يكون مؤهلا– أي القاضي– لتمييز الكذب، وقادرا أيضا على كشفه حال الشك بصدق الشاهد، وهنا تبرز أهمية دراسته لعلوم النفس إضافة للعلوم الشرعية.

---

[1] إذا تعدى الغضب بصاحبه إلى ما هو أبعد من ذلك، من إبطان البغض والعداوة للمشهود عليه، فهذه مسألةٌ أخرى، أفردتُ الكلام عنها بمبحثٍ مستقل تحت عنوان: (أثر الكراهية في صحة الشهادة). ينظر: الزبيدي ، **أثر العوارض النفسية في الأحكام الفقهية** ، ص203

[2] الكاساني، **بدائع الصنائع** (269/6)، الخرشي، **شرح الخرشي على مختصر خليل** (177/7)، الشافعي، **الأم** (58/7)، ابن قدامة، **المغني** (149/10)

[3] المراجع السابقة

[4] ابن تيمية، **المحرّر في الفقه على مذهب أحمد** (248/2)، ابن مفلح، **الفروع** (333/11)

المبحث الثّالث: أثر عارض الغضب في حلف اليمين

اليمين من وسائل الإثبات خطيرة الأثر، ولعلها الأكثر ارتكازا على النفس البشرية وما يعترضها من عوارض أثناء حلف اليمين، وستتناول الباحثة عرض هذه الآثار في هذا المبحث.

المطلب الأول: تعريف اليمين

في اللّغة: هي الحَلف والقَسم[1].

وفي الاصطلاح: اختلف الفقهاء في تعريف اليمين بناء على فروقات بينهم فيما تعلق بها من أحكام، ومن أبرز هذه التعريفات:

عند الحنفية: عقد يقوى به عزم الحالف على الفعل أو الترك.[2]

وعند الشافعية: تحقيق أمرٍ محتمل سواءً كان ماضيًا أم مستقبلاً، نفيا، أو إثباتًا بذات الله، أو صفةٍ له.[3]

وعند المالكية: تحقيق ما لم يجب بذكر اسم الله تعالى أو صفته[4].

وباعتبارها وسيلة من وسائل الإثبات المستخدمة في القضاء يمكن اعتماد تعريف (الزحيلي) بأنها: "تأكيد ثبوت الحق أو نفيه، باستشهاد الله تعالى أمام القاضي"[5].

---

[1] الفيروزأبادي، القاموس المحيط، ص1241
[2] الزيلعي، تبيين الحقائق، ج3 ص107
[3] حاشية قيلوبي، ج4، ص270
[4] الشرح الكبير للدردير، ج2،ص 126
[5] الزحيلي، وسائل الاثبات، ج1،ص 319

المطلب الثاني: مشروعية اليمين

يدل على استعمال اليمين وسيلةً لإثبات الحق عند العجز عن تقديم الأدلة والبراهين ما جاء في الكتاب والسنة والإجماع.

في الكتاب : تحدث قسم كبير من آيات الكتاب عن اليمين بأنواعها، أبرزها فيما تعلق باليمين في القضاء قوله تعالى:﴿**إِنَّ الّذينَ يَشتَرونَ بِعَهدِ اللهِ وَأيمَانِهِم ثَمَنَاً قَلِيلَاً أُولئِكَ لَا خَلاقَ لَهُم فِي الآخِرَةِ وَلا يُكَلِّمُهُم اللهُ وَلا يَنظُرُ إليهِم يَومَ القِيامَةِ وَلا يُزَكّيهِم وَلَهُم عَذابٌ أليمٍ**﴾[1].

ومن السنّة: الحديث المروي عن ابن عباس –رضي الله عنه –عن النبي ﷺ أنّه قال: " لو يُعطى النّاس بدعواهم لادّعى ناس دماء رجال وأموالهم، ولكن البيّنة على المدعي، واليمين على من أنكر."[2]

المطلب الثالث: أثر العوارض النفسية في حلف اليمين

أولا: أثر عارض الخوف في حلف اليمين

ذكر ابن القيم في الطرائق الحكمية أنّ من فوائد اليمين: " تَخْوِيفُ الْمُدَّعَى عَلَيْهِ سُوءَ عَاقِبَةِ الْحَلِفِ الْكَاذِبِ، فَيَحْمِلُهُ ذَلِكَ عَلَى الْإِقْرَارِ بِالْحَقِّ"[3]، ويدلل كلامه هنا أنّ هناك أثرا واضحا لعارض الخوف الذي يؤثر على الحالف قُبيل حلفه، فيمنعه العزم والقيام بفعل اليمين، وقد عُرِف عن القضاة أنهم كانوا يُخوفون الحالِف من تبعيات الحلف الكاذب، مثيرين بذلك الخوف الذي يمنعه من الوقوع بنتائج وخيمة.

[1] سورة آل عمران، الآية 77
[2] صحيح البخاري، ج6، ص35، حديث رقم 4552
[3] ابن القيم، الطرائق الحكمية، ص99

وذهب الكثير من الفقهاء[1] إلى ضرورة تغليظ في الحلف سواءً كان في الزمان؛ بحيث تكون اليمين بعد صلاة العصر، أو بين الأذان والإقامة، لأنه وقت يُرجى فيه إجابة الدعاء.

أو التغليظ في المكان، بحيث يكون بين المقام والركن في مكة، أو على منبر رسول الله ﷺ، في المدينة، وذلك تشديدًا على الحالة النفسية للحالف وزيادة في ترهيبه وتخويفه من أثر اليمين الكاذب.

ثانيًا: أثر عارض الغضب في حلف اليمين

أشار ابن رشد في كتابه –بداية المجتهد– إلى أن من معاني لغو اليمين، اليمين في الغضب وهو قولٌ نسبه للقاضي إسماعيل من أصحاب مالك[2]، وعللوا تفسيره بذلك، أنّ اللغو هو الحلف في إغلاق، أو الحلف على ما لا يوجب الشرع فيه شيئا، وذهبوا إلى أن اللغو –هاهنا–يدل على معنى عُرفي في الشرع.

ورغم أنّ مالك وأبو حنيفة قالوا خلاف ذلك، إذ ذهب مالك، وأبو حنيفة إلى أنها اليمين على الشيء، حين يظن الرجل أنه على حق منه فيخرج الشيء على خلاف ما حلف عليه، أمّا الشافعي ذهب إلى أنّ لغو اليمين ما لم تنعقد عليه النية، وهي تحدث غالباً أثناء الكلام فيعتاد أحدهم القول: لا والله، لا بالله، دون أن يعتقد لزوم ذلك اليمين[3].

إلّا أنّ القول بأنها اليمين في الغضب له وجاهة، خصوصا فيما يتعلق بالأحكام القضائية، وقد فصّل ذلك ابن القيم في الحديث عن طلاق الغضبان[4]، ونسب هذا القول

[1] هو عند الشافعية، وقول عند الحنابلة، وأيده التسولي من المالكية، انظر: الشربيني، مغني المحتاج، ج5، ص387، ابن رشد، بداية المجتهد، ج4، ص250، التسولي، البهجة شرح التحفة، ج1، ص221

[2] ابن رشد، بداية المجتهد، ج2، ص171

[3] ابن رشد، بداية المجتهد، ج3، ص171

[4] ابن القيم، أعلام الموقعين، ج3، ص 47

للكثير من فقهاء الصحابة منهم: علي رضي الله عنه، وابن عباس، حيث قالوا: (إنَّ الْأَيْمَانَ الْمُنْعَقِدَةَ كُلَّهَا فِي حَالِ الْغَضَبِ لَا تَلْزَمُ.)[1]

وسبق أن وضحت الباحثة أنواع الغضب التي استعرضها ابن القيم[2]، والتي يمكن من خلالها القول بأن الغضب الشديد الذي يُذهب العقل هو الذي يسبب الإغلاق، وهو الذي قد يكون مؤثرا في عقد اليمين.

[1] المصدر نفسه

[2] انظر ص 53من هذا المبحث

الفصل الخامس: اعتبار العوارض النّفسيّة في القواعد الفقهيّة المعمول بها في المحاكم الشرعية

المبحث الأوّل: التعريف بالقواعد الفقهيّة وحجّيّتها

- المطلب الأول: التعريف بالقواعد الفقهية
- المطلب الثّاني: حجية القواعد الفقهيّة

المبحث الثّاني: تطبيقات من القواعد الفقهيّة

المطلب الأول: قاعدة المرء مؤاخذ بإقراره

المطلب الثاني: قاعدة البينة لإثبات خلاف الظاهر واليمين لإبقاء الأصل

المطلب الثالث: قاعدة لا عبرة للتوهم

المطلب الرابع: قاعدة إعمال الكلام أولى من إهماله

المطلب الخامس: قاعدة الثابت بالبرهان كالثابت بالعيان

المطلب السادس: قاعدة: لا ينسب إلى ساكت قول، ولكن السكوت في معرض الحاجة إلى بيان بيان

المطلب السابع: قاعدة التعيين بالعرف كالتعيين بالنص

المطلب الثامن: قاعدة الضرر يزال

الفصل الخامس: اعتبار العوارض النّفسيّة في القواعد الفقهيّة المعمول بها في المحاكم الشرعية

تعرض الباحثة –في هذا الفصل– للتّعريف بالقواعد الفقهيّة بشكلٍ عام، وبيان حجّيّتها ومكانتها في الفقه، ومن ثمّ الإشارة إلى علاقة هذه القواعد بما مرّ في الفصل السّابق من عوارض نفسيّة، وكيف راعت هذه القواعد وجود الدّوافع، بحيث تتحقّق العدالة المنشودة من خلال تطبيقها.

المبحث الأوّل: تعريف القواعد الفقهيّة وحجّيّتها

المطلب الأوّل: تعريف القواعد الفقهيّة

القواعد في اللّغة: جمع قاعدة، وهي الأساس، وقواعد البيت: أساسه[1]، ومنها قوله تعالى:﴿ **وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ** ﴾.[2]

والقاعدة: أصلٌ لما فوقها، وهي صفةٌ غالبة. ومعناها: الثّابتة[3]، ومنها قوله تعالى:

﴿ **قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُم مِّنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِن فَوْقِهِمْ وَأَتَاهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لاَ يَشْعُرُونَ** ﴾.[4]

والقواعد: أساطين البناء الّتي تعمّده، والقاعدة من البناء أساسه الّذي ينطبق على جزئيّاته.[5]

---

[1] الرازي، **مختار الصّحاح**، ص257. ينظر: الرّازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي خطيب الري (ت 606هـ)، **تفسير الرّازي**، دار إحياء التراث العربي – بيروت، 1420 هـ، ط3، (50/4).

[2] **سورة البقرة**، الآية 127

[3] الرازي، **تفسير الرّازي** (50/4).

[4] **سورة النّحل**، الآية 26

[5] مجموعة مؤلفين، **المعجم الوسيط** (748/2)

القواعد اصطلاحًا: اختلف الفقهاء في تعريف القاعدة الفقهيّة اصطلاحًا، بناءً على اختلافهم في مفهومها.

فمنهم من نظر إليها أنّها قضيّةً كلّيّة، فعرّفها بما يدلّ على ذلك، قال الجرجانيّ: (القاعدة هي قضيّةٌ كلّيّةٌ منطبقةٌ على جميع جزئيّاتها).[1]

ومنهم من نظر إليها أنّها قضيّةٌ أغلبيّة؛ نظرًا لما يُستثنى منها، فعرّفها: أنّها حكمٌ أكثريٌّ[2]، لا كلّيٌّ ينطبق على أكثر جزئيّاته.

وقد أرجع الفقهاء المسائل الفقهيّة إلى (قَوَاعِدَ كُلِّيَّةٍ كُلٌّ مِنْهَا ضَابِطٌ وَجَامِعٌ لِمَسَائِلَ كَثِيرَةٍ، وَتِلْكَ الْقَوَاعِدُ مُسَلَّمَةٌ مُعْتَبَرَةٌ فِي الْكُتُبِ الْفِقْهِيَّةِ تُتَّخَذُ أَدِلَّةً لِإِثْبَاتِ الْمَسَائِلِ وَتَفَهُّمِهَا فِي بَادِئِ الْأَمْرِ فَذِكْرُهَا يُوجِبُ الِاسْتِئْنَاسَ بِالْمَسَائِلِ وَيَكُونُ وَسِيلَةً لِتَقَرُّرِهَا فِي الْأَذْهَانِ، فَلِذَا جُمِعَ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ قَاعِدَةً فِقْهِيَّةً).[3]

وجاء في تهذيب الفروق: (من المعلوم أنّ أكثر قواعد الفقه أغلبيّة).[4]

والقاعدة سواءً كانت كلّيّةً أم أغلبيّةً، يندرج تحتها ما لا يُحصى من الفروع الفقهيّة.

المطلب الثّاني: حجّيّة القواعد الفقهيّة

جاءت القواعد الفقهيّة كواحدةٍ من ثمار النّهضة الفقهيّة عبر القرون، ومن البديهيّ للنّاظر في تاريخ الفقه الإسلاميّ أن يدرك أنّ تلك القواعد لم تؤسّس مرّةً واحدة، ولم

---

[1] الجرجاني، **التعريفات**، ص171

[2] آل بورنو، محمد صدقي بن أحمد بن محمد أبو الحارث الغزي، **الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية**، مؤسّسة الرّسالة العالميّة-بيروت، 1996م، ط4 ص16

[3] علي حيدر، **درر الحكام شرح مجلة الأحكام** (17/1)

[4] آل بورنو، محمد صدقي بن أحمد بن محمد أبو الحارث الغزي، **موسوعة القواعد الفقهيّة**، مؤسّسة الرّسالة- بيروت، 2003، ط1 (22/1)

يضعها عالمٌ واحدٌ من العلماء أو الفقهاء، ولم تفرد بالتّدوين بدايةً في كتابٍ واحدٍ يجمعها، وإنّما جاءت عبر دراساتٍ مستفيضة.

تفطّن العلماء إلى أهمّيّة جمعها وتدوينها في مؤلّفاتٍ خاصّة، فكان ذلك بداية القرن الرّابع الهجريّ، ثمّ أخذ الفقهاء يتدارسونها ويحرّرونها عبر القرون، إلى أن جُمعت ودُوّنت (في مجلّة الأحكام العدليّة الّتي وُضِعَت سنة 1286هـ، وطُبِّقَت كقانونٍ سنة 1293هـ، وتداولها القضاة والمحامون أوّلًا، ثمّ الفقهاء والعلماء وشرّاح المجلّة ثانيًا).[1]

تعتبر القواعد الفقهيّة ناشئةً عن الأدلّة الشّرعيّة والحجج الفقهيّة، وقد أسّست على قواعد متينةٍ وثوابت قويّة، فبعضها مأخوذٌ من دلالات النّصوص التّشريعيّة العامّة المعلّلة، ومنها ما هو عبارةٌ عن نصوصٍ شرعيّةٍ جرت مجرى القاعدة عند الفقهاء، ومنها ما كان الإجماع بين الفقهاء مصدرًا لها، وبعضها ورد في مقام الاستدلال القياسيّ الفقهيّ، حيث تعتبر تعليلات الأحكام الفقهيّة الاجتهاديّة ومسالك الاستدلال القياسيّ أعظم دليلٍ لتقعيد القواعد وأحكام صيغتها.[2]

بناء على ذلك تكون القاعدة الفقهيّة الّتي مصدرها نصٌّ شرعيٌّ حُجّة؛ لأنّ الاحتجاج بها عمليًّا هو احتجاجٌ بأصلها، وما يستدلّ بها هو مستدلٌّ بالأدلّة الشّرعيّة المبنيّة عليها، وينقض لها حكم القاضي إذا حُكم بخلافها.[3]

أمّا عند انعدام الدّليل لمسألةٍ فقهيّةٍ بعينها، ووجود القاعدة الّتي تشملها، فقد اختلف الفقهاء في اعتبار القاعدة الفقهيّة الاجتهاديّة دليلًا، وذلك على قولين، هما:

---

[1] الزحيلي، محمّد مصطفى، **القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة**، دار الفكر-دمشق، 2006م، ط1 (1/5-6)

[2] ينظر: ال بورنو، **موسوعة القواعد الفقهية** (1/36-41)

[3] السّدلان، صالح بن غانم، **القواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها**، دار بلنسية للنشر، 1997، ط1 ص35

القول الأوّل: إنّ القاعدة الفقهيّة تعتبر دليلًا يُحتجّ به إذا كان لها أصلٌ من الكتاب أو السّنّة، بشرط سلامتها من المعارض، جاء في الفروق: (وَهُوَ الْحُكْمُ الَّذِي خَالَفَ أَحَدَ أَرْبَعَةِ أُمُورٍ إذَا حَكَمَ عَلَى خِلَافِ الْإِجْمَاعِ يُنْقَضُ قَضَاؤُهُ أَوْ خِلَافِ النَّصِّ السَّالِمِ عَنْ الْمُعَارِضِ أَوْ الْقِيَاسِ الْجَلِيِّ السَّالِمِ عَنْ الْمُعَارِضِ أَوْ قَاعِدَةٍ مِنْ الْقَوَاعِدِ السَّالِمَةِ عَنْ الْمُعَارِضِ، وَلَا بُدَّ فِي الْجَمِيعِ مِنْ اشْتِرَاطِ السَّلَامَةِ عَنْ الْمُعَارِضِ).[1]

القول الثّاني: لا يصحّ الرّجوع إلى القاعدة الفقهيّة كدليلٍ قضائيٍّ وحيد، إنّما يُستأنس بها في تخريج الأحكام في القضايا الجديدة، ولا يمكن الاعتماد عليها وحدها في استخراج حكمٍ فقهيّ.

يقول الحمويّ في الأشباه والنّظائر: (إنَّهُ لَا يَحِلُّ الْإِفْتَاءُ مِنْ الْقَوَاعِدِ وَالضَّوَابِطِ، وَإِنَّمَا عَلَى الْمُفْتِي حِكَايَةُ النَّقْلِ الصَّرِيحِ كَمَا صَرَّحُوا بِهِ).[2]

ويقول الإمام الجوينيّ في الغياثيّ: (وَأَنَا الْآنَ أَضْرِبُ مِنْ قَاعِدَةِ الشَّرْعِ مَثَلَيْنِ يَقْضِي الْفَطِنُ الْعَجَبَ مِنْهُمَا، وَغَرَضِي بِإِيرَادِهِمَا تَنْبِيهُ الْقَرَائِحِ لِدَرْكِ الْمَسْلَكِ الَّذِي مَهَّدْتُهُ فِي الزَّمَانِ الْخَالِي، وَلَسْتُ أَقْصِدُ الِاسْتِدْلَالَ بِهِمَا، فَإِنَّ الزَّمَانَ إذَا فُرِضَ خَالِيًا عَنِ التَّفَارِيعِ وَالتَّفَاصِيلِ، لَمْ يَسْتَنِدْ أَهْلُ الزَّمَانِ إلَّا إلَى مَقْطُوعٍ بِهِ، فَالَّذِي أَذْكُرُهُ مِنْ أَسَالِيبِ الْكَلَامِ فِي تَفَاصِيلِ الظُّنُونِ).[3]

وورد في تاريخ الدولة العليّة: (فحكّام الشَّرْع مَا لم يقفوا على نقلٍ صَرِيح لَا يحكمون بِمُجَرَّد الِاسْتِنَاد إِلَى وَاحِدَةٍ من هَذِه الْقَوَاعِد، إلّا أنّ لَهَا فَائِدَةً كُلّيَةً فِي ضبط الْمسَائِل،

---

[1] القرافي، **الفروق** (40/4)

[2] الحموي، أحمد بن محمد مكي أبو العباس شهاب الدين الحسيني الحنفي (ت 1098هـ)، **غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر**، دار الكتب العلمية، 1985م، ط1، (308/1).

[3] الجويني، **غياث الأمم في التياث الظلم**، ص499

فَمن اطّلع عَلَيْهَا من المطالعين يضبطون الْمسَائِل بأداتها وَسَائِر المأمورين يرجعُونَ إليها فِي كلّ خُصُوص).[1]

المبحث الثّاني: تطبيقات من القواعد الفقهيّة المعمول بها في المحاكم الشرعيّة

نتناول في هذا المبحث القواعد الفقهيّة المعمول بها في المحاكم الشّرعيّة، والّتي يستند إليها القاضي في أحكامه القضائيّة من حيث: التّعريف بالقاعدة، وبيان مستندها الشّرعيّ، بالإضافة إلى عرض شروط تحقّقها، وعلاقتها بالعوارض النّفسيّة المؤثّرة على أطراف الدّعوى في القضيّة.

المطلب الأول: قاعدة المرء مؤاخذٌ بإقراره[2]

الفرع الأول: تعريف الإقرار

الإقرار لغةً:

الإِذعانُ لِلْحَقّ، والاعترافُ بِهِ. أَقَرَّ بِالْحَقّ: أَي اعْتَرَفَ بِهِ. وَقَدْ قَرَّرَه عَلَيْهِ وقَرَّره بِالْحَقّ غيرُه حَتَّى أَقَرَّ.[3] وَأَقَرَّ بِالشَّيْءِ اعْتَرَفَ بِهِ.[4]

الإقرار اصطلاحًا:

إِخْبَارٌ عَنْ ثُبُوتِ حَقٍّ لِلْغَيْرِ عَلَى نَفْسِهِ[5]، وقيل: فِي الشَّرْعِ هو عِبَارَةٌ عَنْ الْإِخْبَارِ بِمَا عَلَيْهِ مِنْ الْحُقُوقِ وَهُوَ ضِدُّ الْجُحُودِ.[6]

---

[1] محمد فريد (بك) ابن أحمد فريد (باشا)، المحامي (ت 1338هـ)، **تاريخ الدولة العلية العثمانيّة**، تحقيق: إحسان حقي، دار النفائس – بيروت، 1981م، ط1، ص550.

[2] علي حيدر، **درر الحكام شرح مجلة الأحكام** (79/1)

[3] ابن منظور، **لسان العرب**، ج5 ص88

[4] الفيومي، **المصباح المنير** (496/2)

[5] الشوكاني، **فتح القدير** (317/8)

[6] الزيلعي، **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي** (2/5)

يعتبر الإقرار أهمّ أدلّة الإثبات في المحاكم الشّرعيّة؛ لأنّه ليس هناك أقوى من شهادة الإنسان على نفسه، وفي الغالب لا يشهد الإنسان على نفسه بالضّرر إلّا وهو صادق، وهو حُجّةٌ مطلقةٌ؛ لأنّ الإنسان غير متّهمٍ بالكذب إن أقرّ على نفسه. وهو من أقوى الأدلّة لإثبات دعوى المُدَّعى عليه، وهو الدّليل الوحيد الّذي لا يحتاج إلى أدلّةٍ أخرى تقوّيه أو بيّناتٍ أخرى، وكذلك هو الدّليل الوحيد الّذي لا يملك المحكوم عليه الطّعن فيه بخلاف الشّهادة أو غيرها من الأدلّة إذا كان خاليًا من أيّ عيبٍ من عيوب الإقرار، كالإكراه مثلًا. فالحكم بالإقرار مقطوع، والحكم بالبيّنة مظنون.[1]

الفرع الثاني: المستند الشرعي للقاعدة

من الكتاب: قوله تعالى:﴿ كُونُوا **قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ** ﴾.[2]

وجه الدّلالة: معنى (قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ): مواظبين على العدل مجدّين في إقامته، ومعنى (شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ): تقيمون شهادتكم لوجه الله تبارك وتعالى، ولو على أنفسكم بأن تقرّوا عليها.[3]

من السّنّة: ما ورد في الأخبار، كخبر الصّحيحين أنّ رجلًا من الأعراب أتى رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، فقال: يا رسول الله، أنشدك الله إلّا قضيت لي بكتاب الله، فقال الخصم الآخر وهو أفقه منه: نعم، فاقضِ بيننا بكتاب الله، وائذن لي، فقال رسول الله ﷺ : (قل)، قال: إنّ ابني كان عسيفًا[4]عند هذا فزنى بامرأته، وإنّي أخبرت أنّ على ابني الرّجم، فافتديت منه بمائة شاةٍ ووليدة، فسألت أهل العلم، فأخبروني أنّ على ابني جلد

---

[1] الزحيلي، **الفقه الإسلامي وأدلته**، (6090/8-6091).
عثمان، محمّد رأفت، **النظام القضائي في الفقه الإسلامي**، دار البيان، 1994م، ط2، ص272

[2] **سورة النساء**، الآية 135

[3] ينظر: محمد رافت عثمان، **النظام القضائي في الفقه الإسلامي**، ص274، الرازي، **تفسير الرّازي** (241/11).

[4] أي: أجيرا

مائةٍ وتغريب عام، وأنّ على امرأة هذا الرّجم، فقال رسول الله ﷺ : (والّذي نفسي بيده، لأقضينّ بينكما بكتاب الله، الوليدة والغنم ردّ، وعلى ابنك جلد مائةٍ وتغريب عام، واغدُ يا أنيس إلى امرأة هذا، فإن اعترفت فارجمها)، فغدا عليها، فاعترفت، فأمر بها رسول الله ﷺ، فرُجمت.[1]

الفرع الثّالث: أثر العوارض النّفسيّة في الإقرار

يعتبر الإكراه عارضًا نفسيًّا مهمًّا ومؤثّرًا في الإقرار، إذ يعتبر انتفاؤه شرطًا لازمًا لقبول الإقرار من المقر؛ لأنّه قد يقع تحت تأثير المساومة على الحياة أو حياة الغير، فيتجرّأ المقرّ على تحمّل تبعات ما قد يقرّ به؛ لحماية نفسه؛ لأنّ حماية الذّات هي ردّ الفعل الفطريّ والطّبيعيّ عند البشر، وقد يكون لحماية غيره، لذلك راعى الشّارع هذا العارض النّفسيّ.

فماذا لو تعرّض المتّهم للتّعذيب للحصول على إقرارٍ منه؟ هل يُقبل إقراره أم يُردّ؟ يحتمل الأمر إحدى حالتين:

الحالة الأولى: أن يكون الاتّهام مجرّدًا عن القرائن: وفي هذه الحالة لا يجوز بأيّ حالٍ المساس به.

الحالة الثّانية: أن يكون هناك قرينة، وهنا وقع الخلاف بين الفقهاء، وليس هنا معرض تفصيل الأمر والخلاف، إلّا أنّ الرّاجح عدم جواز التّعذيب لأجل الإقرار.[2]

---

[1] النووي، **شرح النّووي على مسلم** (206/11-207)، قال الصنعاني: "واعلم أنه -صلى الله عليه وسلم-لم يبعث إلى المرأة لأجل إثبات الحد عليها، فإنه -صلى الله عليه وسلم-قد أمر باستتار من أتى بفاحشة وبالستر عليه، ونهى عن التجسس، وإنما ذلك لأنه لما قذفت المرأة بالزنا بعث إليها -صلى الله عليه وسلم-لتنكر فتطالب بحد القذف، أو تقر بالزنا فيسقط عنه، فكان منها الإقرار فأوجبت على نفسها الحد". انظر: **سبل السلام** (406/2)

[2] ينظر: د. مازن مصباح، د. نعيم سمارة المصري، **حكم تعذيب المتهم للإقرار بالتهمة**، دراسة فقهية مقارنة في المذاهب الأربعة، ورقة بحثية منشورة في مجلة الجامعة الإسلامية -المجلد التاسع، العدد الأول، يناير 2011، ص533-559

الشّاهد في الأمر: الإكراه، والتّعذيب للحصول على الإقرار، لا يعتبر إقرارًا.

المطلب الثّاني: قاعدة (البيّنة لإثبات خلاف الظّاهر، واليمين لإبقاء الأصل) وفي مجلة الأحكام (البينة للمدعي واليمين على من أنكر)[1]

الفرع الأول: معنى القاعدة

الأصل يؤيّد بظاهر الحال، فلا يحتاج لتأييدٍ آخر، والّذي يكون خلاف الظّاهر يتراوح بين الصّدق والكذب فيحتاج إلى مرجّح، ومن أجل ذلك شرع الطّلب بالبيّنة؛ لإثبات العكس، أو بتشريع اليمين، فإذا عجز الآخر عن إقامة البيّنة على ما ادّعاه يكون القول قول مَن يتمسّك بالأصل بعد حلفه اليمين.[2]

الفرع الثّاني: المستند الشّرعيّ للقاعدة

تستند القاعدة على نصّ الحديث الشّريف: (لو يُعطى النّاس بدعواهم، لادّعى ناسٌ دماء رجالٍ وأموالهم، ولكن اليمين على المُدَّعى عليه).

ودليل العقل: المُدَّعي ضعيف؛ لأنّه يدّعي خلاف الظّاهر، فكانت الحُجّة القويّة واجبةً عليه؛ ليتقوّى بها جانبه الضّعيف، والحُجّة القويّة هي البيّنة، وجانب المُدَّعى عليه قويّ؛ لأنّ الأصل عدم المُدَّعى به، فاكتُفِيَ منه بالحُجّة الضّعيفة، وهي اليمين.[3]

---

[1] علي حيدر، **درر الحكّام في شرح مجلّة الأحكام**، ج1 ص74

[2] السيوطي، **الأشباه والنظائر**، ص504، الزّرقا، أحمد بن الشيخ محمد (ت 1357 هـ - 1938 م)، **شرح القواعد الفقهية**، تعليق وتصحيح: مصطفى أحمد الزّرقا، دار القلم-دمشق، 1989م، ط2 ص391

[3] الزرقا، **شرح القواعد الفقهية**، ص369

الفرع الثالث: أثر العوارض النّفسيّة في القاعدة

إنّ المتأمّل في القاعدة وفي آليّة التّحليف، يرى أنّ تطبيق هذه القاعدة يرتكز على مدى تأثير انفعال الخوف عند المستحلَف، ولذلك كان التّحليف حقًّا للحاكم بطلبٍ من الخصم، فلا عبرة بالحلف بدون طلب الحاكم.[1]

جاء في المجلّة: (إذا حلف المُدَّعى عليه قبل أن يكلّفه القاضي بحلف اليمين بطلبٍ من الخصم، فلا تعتبر يمينه، ويلزم أن يحلف مرّةً أخرى من قبل القاضي)[2]

وذلك لضمان هيبة اليمين أمام القاضي حال الحلف قبل الطّلب منه، وما قد يؤثّر في نفس الحالف، وحمله على الصّدق، وعدم التّجرّؤ على حلف اليمين الكاذبة.

ويؤيّد ذلك حديث النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم: عن ابن عبّاس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: (لَوْ يُعْطَى النَّاسُ بِدَعْوَاهُمْ، لَادَّعَى نَاسٌ دِمَاءَ رِجَالٍ، وَأَمْوَالَهُمْ، وَلَكِن الْيَمِينُ عَلَى الْمُدَّعَى عَلَيْهِ)[3].

حيث يظهر من خلال حديث النّبيّ أنّ اليمين جاءت؛ لقطع تجرّؤ النّاس على الادّعاء على بعضهم بعضًا؛ لما لها من هيبةٍ، وما تزرعه من خوفٍ في النّفوس.

---

[1] الشافعي، **الأم** (135/7)، الزرقا، شرح **القواعد الفقهية**، ص376

[2] علي حيدر، **درر الحكّام في شرح مجلة الأحكام** (501/4)

[3] قال ابن حجر العسقلاني في **بلوغ المرام**، ص430: (حديث صحيح متفق عليه)، أخرجه أحمد في **المسند** (266/5)، حديث رقم (3188)، والبخاري في **صحيحه** (35/6)، حديث رقم (4552)، ومسلم في **صحيحه** (1336/3)، حديث رقم (1711)، وابن ماجه في **سننه** (778/2)، حديث رقم (2321)، والنسائي في **سننه** (248/8)، وأبو يعلى في **مسنده** (464/4)، حديث رقم (2595)، وابن حبان في **صحيحه** (117/5)، حديث رقم (4108)، والبيهقي في **السنن الكبرى** (423/18)

المطلب الثالث: قاعدة (لا عبرة للتّوهّم)

الفرع الأول: معنى القاعدة

التّوهّم هو: التّخيّل والتّمثّل في الذّهن، وهو أدنى درجةً من الظّنّ أو الشّكّ[1]، والمراد به هنا تخيّل غير الواقع، أي: الاحتمال العقليّ البعيد النّادر الحصول، فهذا لا ينبني عليه حكم، ولا يمنع القضاء ولا يؤخّر الحقوق؛ لأنّ التّوهّم غير مستندٍ إلى دليلٍ عقليٍّ أو حسّيّ.[2]

وعليه (لا يثبت حكمٌ شرعيٌّ استنادًا إلى وهم، كما لا يجوز تأخير الشّيء الثّابت بصورةٍ قطعيّةٍ بوهمٍ طارئ).[3]

وقد ذكر الحنفيّة ذلك: (بأنّ ما لم يكن ثابتًا إذا وقع الشّكّ في ثبوته، لا يثبت مع الشّكّ، فكيف مع التّوهّم؟ فهو باطلٌ لا يثبت معه حكمٌ شرعيّ، كما لا يؤخّر لأجله حكمٌ شرعيّ).[4]

الفرع الثّاني: مثال على القاعدة

إذا مات الشّهود أو غابوا بعد أداء الشّهادة في المعاملات، فللحاكم أن يزكّيهم ويحكم بشهادتهم، ولا يؤخّر الحكم لتوهّم رجوعهم عن الشّهادة؛ لأنّ التّوهّم لا عبرة به.

الفرع الثالث: أثر العوارض النّفسيّة في القاعدة

الوهم عارضٌ نفسيٌّ أقرب إلى الحالة المرضيّة النّفسيّة، وتسمّى عند الفقهاء (الوسوسة).

---

[1] ابن منظور، لسان **العرب** (643/12)
[2] الزحيلي، **القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة** (170/1)
[3] ال بورنو، **الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية**، ص208
[4] **المصدر نفسه**، ص208

والوسوسة: حَدِيثُ النَّفْسِ، قَال اللَّهُ تَعَالَى:﴿ **وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ** ﴾.[1]

وَحَدِيثُ الرَّجُل صَاحِبَهُ بِصَوْتٍ خَفِيٍّ، وَرَجُلٌ مُوَسْوَسٌ إِذَا غَلَبَتْ عَلَيْهِ الْوَسْوَسَةُ.

وَالْوَسْوَاسُ –بِفَتْحِ الْوَاوِ–الشَّيْطَانُ يُوَسْوِسُ بِصَدْرِ الرَّجُل، وَيُوَسْوِسُ إِلَيْه.[2]

وفي الطّبّ النّفسيّ (الوسواس القهريّ).[3]

يظهر مما سبق أنّ الوسوسة حديث النّفس، وهي مرحلةٌ من مراحل التّفكير أقلّ من مرحلة الهّمّ والعزم، وحكمها أنّها: "مرفوعٌ عن هذه الأمّة، فلا إثم فيه إن لم يقترن بقولٍ أو عمل"[4]، فإنّ تحوّل هذا التّوهم إلى حالةٍ مستمرّةٍ أصبح حالةً مرضيّةً، فيعامل معاملة المرض النّفسيّ.

المطلب الرابع: قاعدة: (إعمال الكلام أولى من إهماله[5])

الفرع الأول: معنى القاعدة

إعمال الكلام: أي لا يهمل الكلام ما أمكن حمله على معنًى حقيقيّ[6]، وإعطاؤه حكمًا مفيدًا حسب مقتضاه اللّغويّ.[7]

---

[1] **سورة ق**، الآية 16

[2] الفيروزابادي، **القاموس المحيط**، ص580

[3] هو اضطراب نفسي يشعر فيه المصاب أنّ فكرة معيّنة تلازمه دائماً وتحتلّ جزءاً من الوعي والشعور لديه وذلك بشكلٍ قهري، أي أنّه لا يستطيع التخلّص أو الانفكاك منها، مثل الحاجة إلى تفقّد الأشياء بشكل مستمر، أو ممارسة عادات وطقوس بشكل متكرّر، أو أن تسيطر فكرة ما على الذهن بشكل لا يمكن التفكير بغيرها. انظر: ترجمة Obsessive–compulsive disorder حسب معجم مصطلحات الطب النفسي، مركز تعريب العلوم الصحية نسخة محفوظة 15 يونيو 2017 على موقع واي باك مشين. وحسب المعجم الطبي الموحد نسخة محفوظة 15 يونيو 2017 على موقع واي باك مشين. من **مقال الاضطراب الوسواسي القهري ويكبيديا**

[4] مجموعة مؤلفين، **الموسوعة الفقهية الكويتية** (148/43)

[5] علي حيدر، **درر الحكّام في شرح مجلّة الأحكام** (59/1)

[6] المصدر نفسه

[7] ال بورنو، **الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية**، ص315

إهمال الكلام: امتناع حمل الكلام على المعنى الحقيقيّ أو المجازيّ، وعدم ترتّب ثمرةٍ عمليّةٍ عليه بإلغاء مقتضاه ومضمونه.[1]

يُفهم من القاعدة أنّه لا يجوز إهمال الكلام واعتباره بلا معنى ما أمكن حمله على معنًى حقيقيٍّ أو مجازيّ.

والأصل في الكلام الحقيقة، فلا يجوز حمله على المجاز إن أمكن حمله على الحقيقة أوّلًا، فالعقل وَالدِّينُ يَمْنَعَانِ الْمَرْءَ مِنْ أَنْ يَتَكَلَّمَ بِمَا لَا فَائِدَةَ فِيهِ، فَحَمْلُ كَلَامِ الْعَاقِلِ عَلَى الصِّحَّةِ وَاجِبٌ.[2]

الفرع الثّاني: المستند الشّرعيّ للقاعدة

يعتبر المستند الشّرعيّ للقاعدة إجماع العلماء، (فهي محلّ اتّفاقٍ عند جميع العلماء ويظهر من تفريعاتهم عليها وتعليلاتها بها)[3]، ولها أهمّيّةٌ تنبع من كونها تتعلّق بتصرّفات المكلّف القوليّة كلّها وتصحيحها، وهذا أمرٌ ضروريٌّ عند جميع الأئمّة؛ لأنّ تصحيح الكلام مبدأٌ أخذ به الجميع دون استثناء، لأنّها تتعلّق بخطاب الشّارع الحكيم، والكلام الصّادر عن المكلّف من حيث كونه يجب صونه عن الإهمال والإلغاء.[4]

الفرع الثّالث: أمثلة على القاعدة

1. من حلف أن لا يأكل من هذه النّخلة شيئًا، ثمّ أكل من ثمرها أو جُمّارها أو طلعها أو بسرها أو الدّبس الّذي يخرج من رطبها، حنث؛ لأنّ النّخلة لا يتأتّى أكل عينها، فحمل على ما يتولّد منها.

---

[1] **ال بورنو ، الوجيز في ايضاح قواعد الفقه الكلية**، ص315

[2] علي حيدر، **درر الحكام في شرح مجلة الأحكام** (59/1)

[3] **ال بورنو، الوجيز في إيضاح قواعد الفقة الكلية** (ص314)

[4] ال بورنو، **الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية**، ص314

2. من حلف أن لا يأكل من هذا القدر، فيحمل على كلّ ما يطبخ فيه.[1]

إذا تعذّر إِعْمَال الكَلَام يهمل[2]

إذا لم يكن من الممكن حمل الكلام على المعنى الحَقِيقِيّ لَه؛ لتعذّر الحقيقة بِوَجْهٍ من وُجُوه التَّعَذّر الْسّابقة أَو لتزاحم المتنافيين من الْحَقَائِق تحتها مع عدم وجود مرجّح، أو معنى مجازيّ مُسْتَعْمل، أَو كَانَ يكذبهُ الظَّاهِر من حسّ، أَو مَا هُوَ فِي حكمه من نَحْو الْعَادة فَإِنَّهُ يهمل ويُلغى وَلَا يعْمل بِهِ.[3]

مثال: في قوله لزوجته الأكبر منه سناً المعروفة النسب من غيره: هذه بنتي[4]، هنا تعذر إرادة كل من المعنيين جميعاً الحقيقي والمجازي فيهمل.

الفرع الرّابع: أثر العوارض النّفسيّة في القاعدة

إنّ المتأمّل في معنى هذه القاعدة يجد أنّها راعت الأصل في النّفس البشريّة، فكلّ ما يُقال ابتداءً لا يتّم إلّا إذا أراد القائل قوله، وتقطع الطّريق على كلّ من يريد استغلال قدرته على التّورية في الكلام، فيؤخذ بالإعمال ابتداءً.

غير أنّها رغم ذلك، راعت الاستثناءات النّفسيّة الّتي قد تعرض للمرء كالغضب الشّديد الّذي يُعرف من خلاله أنّ الإنسان لم يعد قادرًا على التّمييز فيما يقول.

وكذلك تراعي المكره بضوابط، إن تبيّن حصولها أُهمِل الكلام كلّيًا.

---

[1] ال بورنو، **الوجيز في إيضاح القواعد الفقه الكلية**، ص315

[2] الزرقا، **شرح القواعد الفقهية**، ص319

[3] الزرقا، **شرح القواعد الفقهية**، ص319

[4] ال بورنو، **الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية** ص 321

المطلب الخامس: قاعدة: (الثّابت بالبرهان كالثّابت بالعيان.[1])

الفرع الأول: معنى القاعدة:

تأتي هذه القاعدة بعدّة ألفاظٍ متداولةٍ في علم القضاء، وكلّها تدور في الفلك نفسه، ومنها:

-الثّابت بالبيّنة كالثّابت عيانًا.

- الثّابت بالبيّنة بمنزلة المعلوم عند القاضي.

- الثّابت بالبيّنة كالثّابت بالمعاينة.

البرهان لغةً: يقول تعالى:﴿ **قُلْ هاتُوا بُرْهانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ** ﴾، والبرهان الحُجّة الفاصلةُ والدَّلِيلُ.[2]

البرهان اصطلاحًا: الأدلّة القضائيّة الّتي تسمّى: البيّنات، وهي ما ثبت لدى القاضي في مجلس القضاء بالبيّنة من الحوادث الشّرعيّة، ويعتبر أمرًا واقعًا كأنّه محسوسٌ شاهدٌ بالعيان، فيقضي به اعتمادًا على هذا الثّبوت، وإن كان هناك احتمالٌ خلافه بسببٍ من الأسباب، ككون الشّهود كذبةً متستّرين بالصّلاح، أو نحو ذلك من الاحتمالات؛ لأنّ كلّ هذه الاحتمالات تبقى في حيّز الموهومات بالنّسبة للبيّنة الظّاهرة.[3]

والعيان: هو المشاهد بحاسّة البصر، وهو ثابتٌ بحيث لا يمكن إنكاره أو مخالفته، أي: إذا ثَبت شيءٌ بِالْبَيّنة الشَّرعيَّة مثلًا، كان حكمه كالْمشاهَدة بِالْعيانِ.[4]

---

[1] علي حيدر، **درر الحكّام في شرح مجلّة الأحكام** (74/1)
[2] ابن منظور، **لسان العرب** (51/13)
[3] مصطفى الزحيلي، **القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة** (580/1)
[4] علي حيدر، **درر الحكام في شرح مجلة الأحكام** (74/1)

الفرع الثّاني: المستند الشّرعيّ للقاعدة

*** من القرآن:** قوله تعالى:﴿ **وَاسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاء** ﴾.[1]

وقوله تعالى:﴿ يَا **أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ** ﴾.[2]

وجه الدّلالة: إنّ البيّنة لو لم تكن حُجّةً قائمةً مقام المعاينة، لَما أمر الله بالاستشهاد، ويدلّ على ذلك أنّ الثّابت بالدّليل يقوم مقام ما يثبت بالشّهادة؛ تيسيرًا للعباد، وضمانًا لعدم ضياع الحقوق.[3]

*** من السّنّة:** قول النبي ﷺ: (البيّنة على المُدَّعي واليمين على المُدَّعى عليه).[4]

وحديث النّبيّ ﷺ أيضًا: (إِنَّما أَنَا بَشَرٌ، وَإِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ، وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَكُونَ أَلْحَنَ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ، وَأَقْضِيَ لَهُ عَلَى نَحْوِ مَا أَسْمَعُ، فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ مِنْ حَقِّ أَخِيهِ شَيْئًا فَلَا يَأْخُذْ، فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ).[5]

وجه الدّلالة: لو لم تكن البيّنة حُجّةً قائمةً مقام المعاينة، لَما أمر الرّسول صلّى الله عليه وسلّم بها وباليمين؛ لفضّ المنازعات، فجَانب الْمُدَّعِي ضعيفٌ؛ لِأَنَّه يقول خلاف الظَّاهر، فكلّف الْحُجّة القويّة وهي الْبيّنة؛ لأَنَّها لَا تجلب لنفسها نفعًا، ولا تدفع عنها ضررًا، فيقوى بِها ضعف الْمُدَّعي.

---

[1] **سورة البقرة**، الآية 282

[2] **سورة المائدة**، الآية 106

[3] القرطبي، **تفسير القرآن** (1/724-725).

[4] أخرجه الترمذي في **سننه**، (3/618)، حديث رقم (1342) وقال: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ وَالعَمَلُ عَلَى هَذَا عِنْدَ أَهْلِ العِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَغَيْرِهِمْ: أَنَّ البَيِّنَةَ عَلَى المُدَّعِي، وَاليَمِينَ عَلَى المُدَّعَى عَلَيْهِ

[5] **صحيح البخاري**، باب إذا غصب جارية فزعم أنها ماتت ...، (9/25)، حديث رقم (6569)،

وجانب الْمُدَّعى عليه قويٌّ؛ لأَنّ الأصل فراغ ذمّته، فاكتفي منه بِالْيمين، وهي حُجَّةٌ ضعيفةٌ؛ لأَنَّ الحالف يجلب لنفسه النّفع ويدفع الضّرر بها، فكان ذلك في غاية الْحكمة.[1]

الفرع الثّالث: أمثلة على القاعدة

1. إذا ثبت بالبيّنة إقرار المُدَّعى عليه بالمُدَّعى مثلًا، يحكم عليه بمنزلة ما إذا أقرّ بالحضرة والمشاهدة.[2]

2. إذا ثبت الدّين المُدّعى، أو البيع، أو الكفالة، أو الغصب، أو الملك مثلًا بالبيّنة، فإنّه يحكم به بمنزلة ما إذا شوهد بالحسّ.[3]

الفرع الرابع: أثر العوارض النّفسيّة في القاعدة

إنّ المتأمّل في حديث النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم: (إِنَّما أَنَا بشر، وَإِنّكم تَخْتَصِمُونَ، وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَكُونَ أَلْحَنَ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ، وَأَقْضِيَ لَهُ عَلَى نَحْوِ ما أَسْمع، فَمَنْ قَضيتُ لهُ من حقِّ أَخيهِ شيْئًا فَلَا يَأْخُذْ، فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً منَ النَّارِ)[4]، يجد أنّه نوّه إلى أمرٍ متعلّقٍ بالقدرة البشريّة على التّعبير، والتّفاوت بين النّاس في الجرأة في طلب الحقّ، فقد يعتري البعض الخجل وهو عارضٌ نفسيٌّ مؤثّر، أو يعتريه الخوف من طلب الحقّ؛ لأسبابٍ كثيرةٍ منها التّهديد، وكلّها عوارض نفسيّةٌ قد تغيّر مسار العدالة، لذلك وضع النّبيّ تحذيرًا واضحًا لمن قد تسوّل له نفسه اقتطاع جزءٍ من حقّ أخيه؛ ليبقى التّخويف من العقوبة الأخرويّة آخر الدّواء لأمثال هؤلاء.

---

[1] العسقلاني، **فتح الباري** (283/5)
[2] الزحيلي، **القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة** (581/1)، الزرقا، **شرح القواعد الفقهية**، ص367
[3] الزرقا، **شرح القواعد الفقهية**، ص367
[4] سبق تخريجه في الصفحة السابقة 164

المطلب السّادس: قاعدة: (لا يُنسب إلى ساكتٍ قول، ولكنّ السكوت في معرض الحاجة إلى البيان بيان.[1])

الفرع الأول: معنى القاعدة

تتكون القاعدة من شقَّيْن، هما:

الأوّل: معناه أنّ الشّارع ربط معاملات النّاس بالعبارات الدّالة على المقاصد، فما جعل للسّكوت حكمًا ينبني عليه شيء، كما تُبنى الأحكام على الألفاظ.

ولهذا قال: لا يُنسب إلى ساكتٍ قول.

الثّاني: يقوم مقام الاستثناء ممّا قبله، ويعني أنّ السّكوت في حكم النّطق، وذلك في كلّ موضعٍ تمسّ الحاجة فيه إلى البيان.[2]

الفرع الثّاني: المستند الشّرعيّ للقاعدة

تستند هذه القاعدة إلى دليل العقل، فتقرير الرّسول ﷺ من الشّرع، وكذلك الإجماع السّكوتيّ يعتبر حُجّةً عند الكثيرين؛ لأنّه نازلٌ منزلة النّصّ، والإجماع مشهودٌ له بالعصمة، فمثلًا: أَظهَر القولين أنّه لا إطعام في كفّارة القتل؛ لأنّه مسكوتٌ عنه بالآية، والمسكوت لا يكون له حكم المنطوق، وهذا عند من يقول إنّ السكوت عن الحكم مناسبٌ لانتفائه، فيلزم منه خلاف حكم المنطوق في جانب المسكوت عنه؛ لكون التّخصيص بالذّكر مقيّدًا من مفهوم المخالفة.[3]

---

[1] علي حيدر، **درر الحكّام في شرح مجلّة الأحكام** (66/1)

[2] ال بورنو، **الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية**، ص205

[3] الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الشافعي (745 - 794 هـ)، **المنثور في القواعد الفقهية**، تحقيق: تيسير فائق أحمد محمود، راجعه: عبد الستار أبو غدة، وزارة الأوقاف الكويتية (طباعة شركة الكويت للصحافة)، 1985م، ط2 (205/2)

ولكن لو علم أنّ ما هو مسكوتٌ عنه مناسبٌ أكثر للحكم في المنطوق، انعكس الحكم وكان من مفهوم الموافقة.[1]

الفرع الثالث: أمثلة على القاعدة

أمثلةٌ على الشّقّ الأوّل:

1. إذا سكتت الثّيّب عند الإذن بالنّكاح، لم يكن سكوتها إذنًا.[2]

2. لو سكن شخصٌ دارًا لآخر، غير معدّةٍ للإيجار وصاحب الدّار ساكت، لا يعدّ سكوته إيجارًا، ولا حقّ له في طلب الأجرة.[3]

أمثلةٌ على الشّقّ الثّاني:

يعتبر هذا الشّقّ من القاعدة كالاستثناء من الشّقّ الأوّل؛ فيعتبر السّكوت فيها كالنّطق، ومسائلها محصورةٌ معدودةٌ بالاستقراء، وقد أوصلها بعض الفقهاء إلى نيّفٍ وأربعين مسألة، منها:

1.سكوت البكر عند استئمار وليّها قبل التّزويج.

2.سكوتها عند قبض أبيها مهرها من زوجها.

3. سكوتها إذا بلغت بكرًا، فلا خيار لها بعده.[4]

---

[1] **المصدر السابق**

[2] ال بورنو، **الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية**، ص206

[3] **المصدر نفسه**، ص206

[4] ال بورنو، **الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية**، ص206، الزرقا، **شرح القواعد الفقهية**، ص338-339، علي حيدر، **درر الحكام في شرح مجلة الأحكام** (66/1)، الزحيلي، **القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة** (162/1-163)، الزركشي، المنثور **في القواعد الفقهية** (206/2)

الفرع الرابع: أثر العوارض النّفسيّة في القاعدة

راعت هذه القاعدة الكثير ممّا قد يعرض لنفس الإنسان من عوارض، بل ربّما هي أكثر القواعد ارتباطًا بالعوارض النّفسيّة، فقد ارتبطت ارتباطًا وثيقًا بسكوت البكر عند استئذانها في الزّواج؛ لِما قد يعتريها من عارض الخجل في الإفصاح عن موافقتها في أمر الزّواج، في حين لم يكن السّكوت معتبرًا للثّيّب، إذ إنّ الثّيّب تتغيّر طباعها النّفسيّة، وينكسر حاجز الخجل عندها في التّعبير عن الموافقة أو الرّغبة في الزّواج، فهي على قدرٍ أعلى من الوعي في أهمّيّة الإفصاح عن الأمر، ولعلّ هذا الاعتبار مرتبطٌ أيضًا بما رتّب الشّارع الحكيم في أمر العقوبة على الزّانية البكر والثّيّب لوجود هذا الاعتبار والفارق النّفسيّ بينهما.

ومع ذلك، راعت القاعدة ما قد يرافق السّكوت من علاماتٍ نفسيّةٍ أخرى تدلّ على عكسه، كالبكاء أو الحزن.

كذلك راعت القاعدة الأصل في التّعبير عن الإيجاب أو القبول في سائر المعاملات، إذ إنّه يعدّ الشّرط الأوّل لنفاذ العقود، أو عدم نفاذها، وراعت جانب الخوف من التعّبير عن الرّفض الّذي قد يعتري الإنسان، ففي حالة وضع اليد على ملكٍ ما وسكوت صاحب الملك الّذي لا يعتبر إذنًا للتّصرّف، يكون سكوته مبنيًّا على رغبته في طرق باب القضاء؛ لمنع واضع اليد من انتفاعه غير المشروع.

المطلب السّابع: قاعدة: (التّعيين بالعرف، كالتّعيين بالنّصّ[1])

الفرع الأول: معنى القاعدة

لهذه القاعدة قواعد مرادفةٌ أخرى، منها:

[1] علي حيدر، درر **الحكّام في شرح مجلّة الأحكام** (51/1)

(المعروف عرفًا، كالمشروط شرطًا).

(المعروف بين التّجّار، كالمشروط بينهم).[1]

والعرف في منظور الفقهاء نوعان:

1. عرفٌ صحيح: وهو ما يتعارف عليه النّاس ممّا لا يخالف نصًّا أو دليلًا من أدلّة الشّرع، بحيث لا نقول إنّه يجب أن يكون مطابقًا للشّرع، بل يكفي ألّا يكون مخالفًا له؛ لأنّ الغالب أنّ الأعراف ينشئها النّاس بينهم، وذلك أنّ النّاس لا بدّ أن يكون بينهم أعرافٌ وعاداتٌ يعتادونها.

2. عرفٌ فاسد: هو ما خالف النّصّ الشّرعيّ، كأن يعتاد النّاس شرب الخمر أو إتيان الرّبا أو الزّنى، فهذا عرفٌ فاسدٌ لا يلتفت إليه ولا يجوز العمل به؛ لمخالفته النّصوص وإن اعتاده النّاس بينهم.

وللعرف شروط، منها:

1. أن يكون العرف مُطَّرِدًا.

2. أن يكون عامًّا.

3. ألّا يخالف نصًّا شرعيًّا.

4. ألّا يكون طارئًا.

5. ألّا يعارضه تصريح.[2]

---

[1] **المصدر نفسه** (51/1)

[2] الزّامل، عبد المحسن بن عبد الله، **شرح القواعد السعدية**، اعتنى بها وخرج أحاديثها: عبد الرحمن بن سليمان العبيد، أيمن بن سعود العنقري، دار أطلس الخضراء للنشر والتوزيع -الرياض، 2001م، ط1 ص95-100.

ممّا سبق يتبيّن أنّ معنى القاعدة: هو أنّ الأحكام الّتي تتعيّن بالعرف الصّحيح، هي بمنزلة الأحكام وقوّتها، الّتي تتعيّن بالنّصّ الصّريح، أي الّتي استندت على نصٍّ قرآنيٍّ أو دليلٍ من السّنّة النّبويّة.

الفرع الثّاني: المستند الشّرعيّ للقاعدة

يتّفق الأئمّة عمليًّا على اعتبار العرف الصّحيح حُجّةً ودليلًا شرعيًّا، ولكنّهم يختلفون في اعتباره مصدرًا مستقلًّا قائمًا بذاته[1]، ولن تطيل الباحثة في عرض الخلاف الفقهيّ، فيمكن مراجعته في مصادره.

الفرع الثّالث: أمثلةٌ على القاعدة

1. نفقة الزّوجة على زوجها تكون بالقدر المتعارف المعتاد بين أمثالهما من النّاس، وبحسب حالهما غنًى وفقرًا.

2. استأجر دابّةً أو سيّارةً للحمل، فإنّ له تحميلها النّوع والقدر المعتاد ممّا لا ضرر منه عليها.[2]

الفرع الرّابع: أثر العوارض النّفسيّة في القاعدة

تميل القاعدة إلى مراعاة السّلوك الجمعيّ للنّاس في بيئةٍ معيّنة، ويُقصد بالسّلوك الجمعيّ: سلوك مجموعةٍ من الأفراد، لديهم تصرّفاتٌ وخصائص وسماتٌ وأفكارٌ متشابهة.[3]

---

[1] الزحيلي، **الوجيز في أصول الفقه** (268/1)

[2] ال بورنو، **الوجيز في ايضاح قواعد الفقه الكلية**، ص307

[3] رندا عكاشة / **مقال بعنوان السلوك الجمعي في علم النفس الاجتماعي**، موقع إلكتروني https://e3arabi.com/educational-science

وينشأ السّلوك الجمعيّ من عوارض ومؤثّراتٍ نفسيّةٍ، تتّفق أن تجتمع في أكثر من شخص، فتصبح ذات طابعٍ عامٍّ يتّفق المجتمع على استحسانه وقبوله، فمثلًا حين يكون العرف في بلدٍ ما على أنّ النّفقة لها مقدارٌ معيّنٌ، يصبح تجاوزه أو التّقليل منه أمرًا غير مقبول.

المطلب الثّامن: قاعدة (الضّرر يُزال.[1])

الفرع الأول: معنى القاعدة

الضّرر يجب إزالته، والإخبار يفيد الوجوب، فيجب رفع الضّرر بعد وقوعه[2]، وتأتي القاعدة بصيغٍ أخرى، منها:

(لا ضرر ولا ضرار)، (الضّرر لا يُزال بالضّرر)، (الضّرورات تبيح المحظورات).

هذه القاعدة فيها من الْفقه ما لا حصر له، ولعلّها تَتَضَمَّن نصفه، فَإِنّ الْأَحْكَام إِمَّا لجلب الْمَنَافِع أَو لدفع المضارّ، فَيدْخل فِيهَا دفع الضّرورات الْخمس الَّتِي هِيَ: (حفظ الدّين، وَالنَّفس، وَالنّسب، وَالْمَال، وَالْعرض.[3])

الفرع الثّاني: المستند الشّرعيّ للقاعدة

تستند هذه القاعدة إلى حديث النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم: (لا ضرر ولا ضرار)[4]

---

[1] علي حيدر، **درر الحكّام في شرح مجلّة الأحكام** (37/1)

[2] الزرقا، **شرح القواعد الفقهية**، ص179

[3] المرداوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان الصالحي الحنبلي، **التحبير شرح التحرير في أصول الفقه**، تحقيق: عبد الرحمن الجبرين وآخرين، مكتبة الرشد – الرياض، ط1 (3846/8)

[4] الإمام مالك، **موطأ مالك** (745/2)، حديث رقم (31)، والحديث حسن قال عنه الحوت في أسنى المطالب: (رَوَاهُ مَالك مُرْسلا، وَرَوَاهُ أَحْمد وَابْن ماجة وَغَيرهمَا بِسَنَد فِيهِ جَابر الْجعْفِيّ، وَهُوَ ضَعِيف، وَأخرجه ابْن أبي شيبَة وَالدَّارَقُطْنِيّ بِسَنَد آخر وَله طرق، فَهُوَ حسن).
انظر: الحوت، محمد بن محمد درويش أبو عبد الرحمن الشافعي، **أسنى المطالب في أحاديث مختلفة المراتب**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية – بيروت، 1997م، ط1 ص323-324

وقال أبو داوود: الْفِقْه يَدُور على خَمْسَة أَحَادِيث، مِنْهَا: قَوْله ﷺ: " لَا ضَرَر وَلَا ضرار"[1]

الفرع الثّالث: أمثلةٌ على القاعدة

وفق ما تقدّم، فإنّ هذه القاعدة وتفريعاتها تشتمل على ما يزيد عن نصف المسائل الفقهيّة، ومنها:

1. إذا سلّط إنسانٌ مزرابه على الطّريق العامّ بحيث يضرّ بالمارّين، فإنّه يُزال، وكذلك إذا تعدّى على الطّريق ببناءٍ، أو حفر بالوعة، أو غير ذلك.
   ويضمن المتلف عوض ما أتلف؛ للضّرر الّذي أحدثه.[2]
2. التّفريق بين الزّوجين للنّزاع والشّقاق؛ دفعًا للضّرر عن المتضرّر من الزّوجين.[3]
3. طلب المرأة الطّلاق من زوجها في غير ما بأس مشروعٌ؛ لأنّ فيه إضرارًا بالزّوج، وإزالةً لمقصود النّكاح من غير حاجة.[4]

الفرع الرابع: أثر العوارض النّفسيّة في القاعدة

تعتبر هذه القاعدة من أمّهات القواعد المنظّمة للأحكام الشّرعيّة، والمتأمّل فيها يجد أنّها كانت قائمةً؛ لدفع الضّرر الّذي إن وقع على أحد طرفي الدّعوى، أنشأ عنده كمًّا ضخمًا من الانفعالات، كَردِّ فِعلٍ على الظّلم الواقع عليه، فكانت القاعدة سدًّا منيعًا وحرزًا متينًا، لحفظ النّفس وما قد تتعرّض له من انفعالاتٍ وعوارض.

---

[1] المرداوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي الدمشقي الصالحي الحنبلي (ت ٨٨٥ هـ)، تحقيق: د. عبد الرحمن الجبرين، د. عوض القرني، د. أحمد السراح ، ط1، **التحبير شرح التحرير في أصول الفقه** (3846/8)، رقم الحديث (7)

[2] ال بورنو ، **الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية**، ص258

[3] الدسوقي، **حاشية الدسوقي** (356/2) (وهذا هو المعمول به في المحاكم الشرعية الفلسطينية)

[4] ابن قدامة، **المغني** (326/7)

الخاتمة والنتائج والتوصيات

في نهاية هذه الرسالة، توصلتُ إلى مجموعة من النتائج والتوصيات.

أولا: النتائج

- **النفس البشرية بحرٌ واسع تعتريه المئات من العوارض، منها ما يكون أصليا تُفطَر عليه النّفس، ومنها ما يكون طارئا جديدا. وقد راعت الشريعة الإسلامية كل تلك العوارض بما يكفل تحقيق العدالة لكافة الأطراف.**

- **العوارض النفسيّة هي حالة تطرأ على النفس البشرية بمكوناتها، وتؤثر فيها سلباً أو إيجابا، بصورة منافية للأصل الذي خلقت عليه.**

- **العوارض النفسية تقسم إلى: دوافع وانفعالات، بعضها فطري، وبعضها مكتسب، ومنها الجوع، والعطش، والشهوة، والغضب، والحزن والبكاء والكراهية، ولا علاقة للعوارض النفسية بالأمراض النفسية، ولا يمكن الربط بينهما بالبحث.**

- **مهنة القضاء مهنة واسعة لا تقتصر على العلم بالقوانين والأحكام، فلا بد للقاضي من الإلمام بأحوال أهل البلد وعُرفهم، والأهم من ذلك أن يكون على علم يُمكِنه من فهم ما قد يطرأ على النفس من عوارض وأن يكون قادرا على تحديد شدة هذه الانفعالات، ومدى تأثيرها على السلوك ليصل إلى تحقيق العدالة التي هي فحوى العملية القضائية.**

- **يحرم على القاضي الجلوس للحكم بين النّاس إن كان غضبه شديداً، ولا بدّ من تأهيل القاضي تأهيلا يمكنه من التحكم بغضبه، أو الاعتذار عن الجلوس للقضاء حال تشويش فكره، ويشمل ذلك كل العوارض النفسية المؤثرة.**

- **تؤثر الحالة الاقتصادية، والمستوى التعليمي، والفارق العمري، والمكانة الاجتماعية، والتطور التكنولوجي، والقوانين الوضعية، في المتخاصمين قبيل الوصول إلى عتبات القضاء.**

- **طلاق الغضبان لا يقع إن اشتد غضبه، وأغلق عليه عقله، ودعوى الزوج بنفي إرادته الطلاق إن كان اللفظ صريحا والغضب شديدا يؤخذ بها، وإن كانت كنايةً، لا بد من سؤال الزوج نيته، حفاظا على الأسرة.**

- **يقع الإيلاء من الزوج دون اعتبار عارض الغضب مؤثراً فيها.**

- **يقع الظهار من الزوج دون اعتبار عارض الغضب مؤثراً فيها.**

- **الكراهية عارض مؤثر في الحياة الزوجية، ويكره للمرأة طلب الطلاق بلا سبب من زوجها ولا يحرم.**

- **يؤثر الحزن والبكاء والفرح في الإذن للموافقة على عقد النكاح، ولا بدمن تأني العاقد والتريث والسؤال للتأكد من السبب المؤثر والمسبب لتلك العوارض حال توثيق العقد.**

- **لا يجوز إسكان الضرائر ببيت واحد، تجنبا لما قد يثيره عارض الغيرة في نفوس الزوجات فينعدم استقرار الأسرة.**

- **تؤثر العوارض النفسية في وسائل الإثبات التي يستعين بها القاضي في المحكمة لإثبات الحق وهي اليمين والشاهد والإقرار.**

ثانياً: التوصيات

توصي الباحثة بما يلي:

1. توصي طلبة العلم الشرعي بالاهتمام بما أوردته كتب الفقه من نصوص أشارت إلى أثر العوارض النفسية، وتصنيفها في كتب خاصة، وربطها بالمستجدات الاجتماعية والنظريات النفسية بعد دراستها ومقارنتها بما يتناسب مع مستجدات العصر، وربطها بما حوت المكتبات العالمية من علوم النفس القضائية والجنائية، للخروج بقوالب فقهية مستندة على النصوص والقواعد الشرعية المعمول بها في المحاكم، وضرورة البحث في علوم النفس الجنائية وقولبتها بالمنظور الشرعي بعيدا عن النظريات الغربية، ونقدها نقدا علميا سليما.
2. إعادة صياغة القوانين بقوالب مرنه مبنية على اجتهادات واقعية تتناسب ومتغيرات العصر وتكفل تحقيق العدالة لكل أطرافها، والعمل على إنشاء مجمع للدراسات الفقهية بالتعاون مع الجامعات المحلية وربطها بالجامعات العربية والعالمية، وتكثيف عمل الدراسات المختصة بالمستجدات المعاصرة، وما يترتب عليها من أثر على السلوك الإنساني.
3. عدم الاقتصار على التحصيل العلمي حال تعيين القضاة الشرعيين، واختبار قدرتهم على ضبط النفس والقدرة على التعامل مع ما قد يعرض للقاضي من عوارض ذاتية كالغضب أو خارجية كالإكراه، وكذلك قدرته على فهم ما قد يعرض لأنفس المتخاصمين ومدى أثره على أفعالهم لضمان تحقيق اقصى درجات العدالة.

4. أوصى كليات الشريعة في جامعاتنا الغراء بضرورة تعليم طلبة العلم الشرعي مساقات في أساسيات علم النفس لما لها من ارتباط وثيق بدراستهم.
5. تفعيل عمل الدوائر الاجتماعية في المحاكم الشرعية وهيئات الإصلاح الأسري بما يساعد المتخاصمين على فهم أسباب الخلاف الناشئة وتوظيف مختصين في العلوم الشرعية النفسية لذلك.

ختاما، أرجو أن يكون ما رجَّحتُه في هذه الدراسة صوابا، ولا أدعي العصمة، "فإن كان خيراً، فمن الله، وإن كان خطأً، فمنِّي ومن الشَّيطان، والله ورسوله منه بريئان".

رحم الله القائل:

وما من كاتــب إلا ســيبلى ... ويبقي الـدهر مـا كتبـت يـداه
فـلا تكتب بكفِّــك غير شيء ... يسـرّك في القيامة أن تراه.

والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب.

وصلى الله وسلَّم وبارك على سيِّدنا محمَّد وعلى آله وصحبه أجمعين.

إيناس "محمد سلمان" عيدة

• فهرس المراجع والمصادر

- **القران الكريم**

- آثار الخوف في الأحكام الفقهية، عطيف، إبراهيم بن يحيى بن محمد، رسالة دكتوراه، مكتبة الرّشد للنّشر والتّوزيع، 2000م، ط1
- أثر العوارض النفسية في الأحكام الفقهية، الزبيدي، علي بن هاشم بن عقيل، رسالة ماجستير، 1427 هـ
- الإجماع لابن المنذر، ابن المنذر، محمد بن إبراهيم النيسابوري، تحقيق ودراسة: فؤاد عبد المنعم أحمد، دار المسلم للنشر والتوزيع، 2004م، ط1
- أحكام الذمّيّين والمستأمنين في دار الإسلام، عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة
- الأحكام السلطانية، الماوردي، علي بن محمد بن حبيب أبو الحسن البصري (ت 450هـ)، دار الحديث–القاهرة
- أحكام القرآن، ابن العربي، القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر المعافري الاشبيلي المالكي (ت 543هـ)، راجع أصوله وخرج أحاديثه وعلَّق عليه: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية – بيروت، 2003م، ط3
- الإحكام في أصول الأحكام ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد (ت 456 هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، دار الآفاق الجديدة – بيروت
- إحياء علوم الدين، الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (ت 505هـ)، دار المعرفة–بيروت
- الاختيار لتعليل المختار، الموصلي، عبد الله بن محمود بن مودود الحنفي، تعليق: محمود أبو دقيقة، دار الكتب العلمية –بيروت، 1937م
- الاختيارات الفقهية لشيخ الإسلام ابن تيمية، جاد الله، سامي بن محمد، مراجعة: سليمان بن عبد الله العمير –جديع بن محمد الجديع، دار عطاءات العلم (الرياض) –دار ابن حزم (بيروت)، 2019م، ط3
- الأخلاق الإسلامية وأسسها، الميدانيّ، عبد الرحمن حسن حبنكة، دار القلم–دمشق، ط5
- أدب القاضي، الماوردي، أبو الحسن علي بن محمّد بن حبيب البصريّ الشّافعي تحقيق: محيي هلال السّرحان، مطبعة الإرشاد – بغداد، 1971م
- أدب المفتي والمستفتي، ابن الصّلاح، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري (ت 643 هـ)، دراسة وتحقيق: موفق عبد الله عبد القادر، مكتبة العلوم والحكم –المدينة المنورة، 1986م، ط1
- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (ت ١٢٥٠هـ) المحقق: الشيخ أحمد عزو عناية، دمشق –كفر بطنا، ط1

- أسس علم النفس العام، طلعت منصور وآخرون، مكتبة الأنجلو المصريّة، 2003م
- أسنى المطالب في أحاديث مختلفة المراتب، الحوت، محمد بن محمد درويش أبو عبد الرحمن الشافعي، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية – بيروت، 1997م، ط1
- الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، السّيوطي، جلال الدين عبد الرحمن (ت 911 ه)، دار الكتب العلمية، 1983م، ط1
- أصول علم النفس الحديث، طه، فرج عبد القادر، دار قباء للطباعة والنشر، نسخة إلكترونية
- أصول علم النفس، راجح، أحمد عزّت، دار الكاتب العربيّ للطّباعة والنّشر 1968م، ط7
- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني (ت 1393ه)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع – بيروت، 1995م
- إعلام الموقعين، روضة الطالبين، ابن قيّم الجوزيّة، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين (ت 751ه)، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية–بيروت، 1991م، ط1
- الأعلام، الزركلي، خير الدّين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، (ت 1396 ه)، دار العلم للملايين–بيروت، 2002م، ط15
- إغاثة اللهفان في حكم طلاق الغضبان، ابن قيم الجوزية؛ محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي أبو عبد الله شمس الدين، تحقيق: محمّد عفيفي، المكتب الإسلاميّ–بيروت، ط2
- الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع الشربيني، شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي (ت ٩٧٧ه) المحقق: مكتب البحوث والدراسات –دار الفكر
- ألفاظ أحوال النفس وصفاتها في القرآن الكريم، ياسين، زين حسين أحمد، رسالة ماجستير، جامعة النجاح، 2009م
- الأم، الشّافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس (150–204 ه)، دار الفكر – بيروت، 1983، ط2
- الأمثال في الحديث النبوي، أبو الشّيخ الأصبهاني، أبو محمد عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيان الأنصاري (ت: 369ه)، تحقيق: عبد العلي عبد الحميد حامد، الدار السلفية –بومباي – الهند، 1987م، ط2
- الإنصاف في معرفة الرّاجح من الخلاف، المرداوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان بن أحمد (ت 885 ه، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان–القاهرة، 1995م، ط1
- الانفعالات النفسية عند الأنبياء في القرآن الكريم، مصطفى، إبراهيم عبد الرّحيم محمّد، دراسة ماجستير، جامعة النجاح الوطنية، نابلس 2009 م
- البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري، دار الكتاب الإسلامي، ط2

- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد الحفيد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت 595هـ)، دار الحديث – القاهرة، 2004م.
- البدر الطّالع بمحاسن من بعد القرن السّابع، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (ت ١٢٥٠هـ)، دار المعرفة –بيروت
- بلغة السالك لأقرب المسالك، الصّاوي، أبو العباس أحمد بن محمد الخلوتي المالكي (ت 1241هـ)، دار المعارف
- البناية شرح الهداية، بدر الدّين العيني، محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن الحسين الحنفى (ت 855 هـ)، تحقيق: أيمن صالح شعبان، دار الكتب العلمية – بيروت، 2000م، ط1
- البهجة في شرح التحفة، التسولي، علي بن عبد السلام بن علي، أبو الحسن (ت 1258هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر شاهين، دار الكتب العلمية – بيروت، 1998م، ط1
- التاج والإكليل لمختصر خليل، المواق، محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري الغرناطي أبو عبد الله المالكي، دار الكتب العلمية، 1994م، ط1
- تاريخ الدولة العلية العثمانيّة، محمد فريد (بك) ابن أحمد فريد (باشا)، المحامي (ت 1338هـ)، تحقيق: إحسان حقي، دار النفائس – بيروت، 1981م، ط1
- تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، ابن فرحون، برهان الدين بن إبراهيم بن علي بن محمد بن فرحون اليعمري، تحقيق: جمال مرعشلي، دار عالم الكتب – الرياض
- تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي، الزيلعي، عثمان بن علي الحنفي، دار الكتاب الإسلامي، ط2
- التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، المرداوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان الصالحي الحنبلي، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، تحقيق: عبد الرحمن الجبرين وآخرين، مكتبة الرشد – الرياض، ط1
- تذكرة الحفاظ، الذّهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت 748 هـ)، وضع حواشيه: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية – بيروت، 1998م، ط1
- التشريع الجنائي الإسلامي مقارنًا بالقانون الوضعي، عودة، عبد القادر، مؤسسة الرسالة – بيروت، 1997م، ط14
- التعريفات، الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف (ت 816هـ)، دار الكتب العلمية–بيروت، ط1
- تفسير الرّازي، الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي خطيب الري (ت 606هـ)، دار إحياء التراث العربي – بيروت
- تفسير الطّبري، أبو جعفر محمد بن جرير (310–324هـ)، دار التربية والتراث –مكة المكرمة
- تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي البصري ثم الدمشقي (ت 774 هـ)، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، 1999م، ط2
- تفسير المنار، محمد رشيد رضا، محمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين بن محمد بهاء الدين بن منلا علي خليفة القلموني الحسيني (ت 1354هـ)، الهيئة المصريّة العامّة للكتّاب، 1990م

- تقريب التهذيب، ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد (ت 852هـ)، تحقيق: محمد عوامة، دار الرشيد – سوريا، 1986م، ط1
- التلخيص الحبير، ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد (ت 852هـ)، تحقيق: أبو عاصم حسن بن عباس بن قطب، مؤسسة قرطبة – مصر، 1995م، ط1
- التلويح على التوضيح، التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بالأزهر–مصر، 1957م
- التمهيد في علوم الحديث، سعيد، همّام عبد الرّحيم، دار الفرقان، ط1
- تيسير التحرير على كتاب التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية، ابن همام الدّين الإسكندري، محمد أمين المعروف بأمير بادشاه الحسيني الحنفي الخراساني البخاري المكي (ت 972هـ)، تحقيق: مصطفى البابي الحلبي – مصر، 1932م
- جامع الأسرار، الكاكي، محمّد بن محمّد بن أحمد، مكتبة نزار مصطفى الباز–السّعوديّة 2005م، ط2
- جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم، ابن رجب الحنبلي، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن السَلامي البغدادي ثم الدمشقي (ت ٧٩٥هـ)، تحقيق: شعيب الارناؤوط وإبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة–بيروت، 1997م، ط7
- الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، أبو عبد الله، محمد بن أحمد الأنصاري، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصريّة–القاهرة، ط2
- حاشية ابن عابدين ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز الدمشقي الحنفي (ت 1252 هـ)، دار الفكر–بيروت، ط2.
- حاشية الدسوقي، الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة المالكي (ت 1230هـ)، حاشية الدسوقي، دار الفكر
- حاشية الرهوني على شرح الزرقاني، محمد بن أحمد بن محمد بن يوسف الرهوني وآخرين، المطبعة الأميرية – مصر، ط1
- حاشية الروض المربع، النّجدي، عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي الحنبلي (ت 1392هـ، 1397 هـ، ط1
- حاشية العدوي، أبو الحسن علي بن أحمد بن مكرم الصعيدي (ت 1189هـ)، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر – بيروت، 1994م
- حاشيتا القيلوبي وعميرة، أحمد سلامة القليوبي وأحمد البرلسي عميرة، دار الفكر – بيروت، 1995م
- الحاوي الكبير، الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادية (ت 450هـ)، تحقيق: الشيخ علي محمد معوض –الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلميّة–بيروت، 1999م، ط1
- حول مفهوم الإصلاح، العزباوي، يسري، مجلة الديمقراطية؛ السنة التاسعة؛ العدد 33، يناير 2009م

- الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار، علاء الدّين الحصكفي، محمد بن علي بن محمد بن علي بن عبد الرحمن الحنفي (ت 1088 هـ)، تحقيق وضبط: عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية – بيروت، 2002م، ط1
- دراسات في النفس الإنسانية، قطب، محمّد، دار الشّروق–القاهرة
- درر الحكام شرح مجلة الاحكام، حيدر، على خواجه أمين أفندي، (ت 1353هـ)، تحقيق فهمي الحسيني، دار الجيل، 1991م، ط1
- **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**، إبراهيم بن علي بن محمد، ابن فرحون، برهان الدين اليعمري (ت ٧٩٩هـ)، تحقيق الدكتور محمد الأحمدي أبو النور، دار التراث للطبع والنشر، القاهرة.
- الديباج المذهب، الذّهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز (ت 748 هـ)
- ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر ابن خلدون، عبد الرحمن محمد بن محمد أبو زيد ولي الدين الحضرمي الإشبيلي، دار الفكر – بيروت، 1981م، ط1
- الذريعة إلى مكارم الشريعة، الرّاغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد (ت 502هـ)، تحقيق: أبو اليزيد أبو زيد العجمي، دار السلام – القاهرة، 2007م
- ذيل طبقات الحنابلة، ابن رجب الحنبلي، عبد الرحمن بن أحمد (736 –795 هـ)، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة العبيكان – الرياض، 2005م، ط1
- رفع الحرج في الشريعة الإسلامية، عدنان جمعة محمد، دار العلوم الإنسانية –دمشق، 1993م، ط3
- الروح في الكلام على أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنة، ابن قيّم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين (ت 751هـ، دار الكتب العلميّة – بيروت
- روضة الطالبين وعمدة المفتين، النّووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف (ت 676هـ، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، 1991م، ط3
- روضة النّاظر وجنّة المناظر، ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد الجماعيلي (541 –620 هـ، تقديم: الدكتور شعبان محمد إسماعيل، مؤسسة الريّان للطباعة والنشر والتوزيع، 2002م، ط2
- زاد المحتاج بشرح المنهاج، الكوهجي، عبد الله بن الشيخ حسن الحسن، تحقيق: عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، الشؤون الدينية – قطر، 1982م
- زاد المعاد، ابن قيّم الجوزيّة، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين (ت 751هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت –مكتبة المنار الإسلامية
- الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي، الأزهري، محمد بن أحمد بن الهروي، أبو منصور (ت 370هـ)، ، تحقيق: مسعد عبد الحميد السعدني، دار الطلائع

- سبل السلام، الصّنعاني، أبو إبراهيم عز الدين محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني الكحلاني، دار الحديث
- سنن ابن ماجة، ابن ماجة، أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجة القزويني، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت ٢٧٣ هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية –فيصل عيسى البابي الحلبي
- سنن أبي داود، أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني (ت 275هـ، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية – صيدا
- سنن الترمذي، التّرمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك أبو عيسى (ت 279هـ)، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر وآخرين، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي – مصر،١٩٧٥م، ط2
- سنن الدارقطني، الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي (ت 385هـ)، مؤسّسة الرّسالة–بيروت، 2004م، ط1
- سنن النّسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن على بن بحر بن سنان بن دينار، المكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة، 1930م.
- السياسة الشرعية في الأحوال الشخصية، عبد الفتاح، عمرو، دار النفائس للنشر والتوزيع 1998، ط1
- سيكولوجية الدافعية والانفعالات، بني يونس، محمد محمود، دار المسيرة للنّشر والتّوزيع – عمان، 2007م، ط1
- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العَكري الحنبلي، أبو الفلاح (ت ١٠٨٩هـ)، تحقيق محمد الارناؤوط، دار ابن كثير ط1
- شرح الخرشي على مختصر خليل، الخرشي، أبو عبد الله محمد، دار الفكر للطباعة – بيروت، ط2
- شرح الزركشي على مختصر الخرقي، الزّركشي، شمس الدين محمد بن عبد الله المصري الحنبلي (ت 772هـ)، دار العبيكان، 1993م، ط1
- شرح القواعد السعدية، الزّامل، عبد المحسن بن عبد الله، اعتنى بها وخرج أحاديثها: عبد الرحمن بن سليمان العبيد، أيمن بن سعود العنقري، دار أطلس الخضراء للنشر والتوزيع –الرياض، 2001م، ط1
- شرح القواعد الفقهية، الزّرقا، أحمد بن الشيخ محمد (ت 1357 هـ –1938 م)، تعليق وتصحيح: مصطفى أحمد الزّرقا، دار القلم–دمشق، 1989م، ط2
- الشرح الكبير على متن المقنع، ابن قدامة المقدسي، شمس الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن أبي عمر محمد بن أحمد (ت 682 هـ)، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع – بيروت، 1683م
- شرح النّووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، (ت 676هـ)، على مسلم، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط2
- شرح قانون أصول المحاكمات الشرعية ونظام القضاء الشرعي، أبو البصل، د. عبد الناصر، دار الثقافة للنشر والتوزيع

- شرح مشكل الآثار، الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري (ت 321هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، 1494م، ط1
- شرح منتهى الإرادات، البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس فقيه الحنابلة (ت 1051 هـ)، 1993م، ط1
- شعب الإيمان، البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين (384 –458هـ)، تحقيق: عبد العلي عبد الحميد حامد، مكتبة الرّشد للنّشر والتّوزيع، 2003، ط1
- شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ابن قيّم الجوزيّة، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين (ت 751هـ)، ، دار المعرفة –بيروت، 1978م
- شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، الحميري، نشوان بن سعيد اليمني، تحقيق: حسين بن عبد الله العمري ومطهر بن علي الأرياني والدكتور يوسف محمد عبد الله، دار الفكر المعاصر –بيروت، 1999م، ط1
- الصحاح في اللغة والعلوم، الجوهري، إسماعيل بن حمّاد، إعداد وتصنيف: نديم مرعشلي وأسامة مرعشلي، دار الحضارة–بيروت، ط1.
- الصحة النفسية في ضوء علم النفس والإسلام، محمد عودة و د. كمال إبراهيم مرسي ، دار القلم للنشر والتوزيع ، ط2
- صحيح ابن حبان، ابن حبان، أبو حاتم محمد بن أحمد التميمي البُستي (ت 354هـ)، تحقيق: محمد علي سونمز، خالص آي دمير، دار ابن حزم – بيروت، 2012م، ط1
- صحيح البخاريّ، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، 1422هـ
- ضعيف أبي داود ، الألباني، محمد ناصر الدين (ت: 1420هـ)، مؤسسة غراس للنشر والتوزيع – الكويت، 1423هـ، ط1ت: فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان، 1985م
- الضّوء اللّامع لأهل القرن التّاسع ، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر بن عثمان بن محمد السخاوي (ت ٩٠٢هـ)، منشورات دار مكتبة الحياة
- طبقات الحفّاظ ، السّيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين (ت 911هـ)، دار الكتب العلميّة – بيروت، ط1، ص310–311.
- طبقات الشافعية الكبرى ، تاج الدين بن عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، تحقيق :محمود طناجي، عبد الفتاح الحلو ،ط2 دار هجر للطباعة
- طبقات الشافعية، ابن قاضي شهبة، أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر الأسدي الشهبي الدمشقي، تقي الدين (ت 851هـ)، تحقيق: الحافظ عبد العليم خان، عالم الكتب – بيروت، ط1
- طبقات الفقهاء لابي اسحق إبراهيم بن علي الشيرازي، هذبه: بن منظور، حققه إحسان عباس، دار الرائد العربي ط1

- الطبقات الكبرى، ابن سعد، أبو عبد الله محمد البصري البغدادي (ت 230هـ)، تحقيق: إحسان عبّاس، دار صادر– بيروت، 1968م، ط1
- عالم الأنفس "حركة العلاقة بين النفس والقلب والسلوك "، النّتشة، جواد بحر، مطبعة بابل الفنّيّة، 2006م، ط1
- العبر في خبر من غبر، تحقيق: أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية – بيروت
- العدالة والضبط وأثرهما في قبول الأحاديث أو ردها، أحمد، جنيد أشرف إقبال، (رسالة جامعية)، مكتبة الرشد، 2006م
- العدة شرح العمدة، المقدسي، بهاء الدين عبد الرحمن بن إبراهيم (ت 624 هـ)، تحقيق: أحمد بن علي، دار الحديث – القاهرة، 2003م
- العلل، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي الحنظلي (ت 327هـ)، تحقيق: فريق من الباحثين، مطابع الحميضي، 2006م، ط1
- علم النفس العام، د. غنى خالد نجاتي، علم النفس العام، جامعة الشام – سوريا
- عمدة الطالب لنيل المآرب، البهوتي، منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس البهوتى الحنبلى (ت 1051 هـ)، تحقيق: مطلق بن جاسر بن مطلق الفارس الجاسر، مؤسسة الجديد النافع للنشر والتوزيع – الكويت، 2010م، ط1
- العناية شرح الهداية، البابرتي، محمد بن محمد بن محمود، أكمل الدين أبو عبد الله ابن الشيخ شمس الدين ابن الشيخ جمال الدين الرومي البابرتي (ت ٧٨٦ هـ) مطبوع بحاشية فتح القدير للكمال بن الهمام.
- غاية البيان شرح زبد ابن رسلان، الرّملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين (ت 1004هـ)، دار المعرفة – بيروت
- غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، الحموي، أحمد بن محمد مكي أبو العباس شهاب الدين الحسيني الحنفي (ت 1098هـ)، دار الكتب العلمية، 1985م، ط1
- غياث الأمم في التيات الظلم، الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد أبو المعالي ركن الدين، (ت 478هـ)، تحقيق: عبد العظيم الديب، 1401هـ، ط2
- الفتاوى الهندية في مذهب الأمام الأعظم أبي حنيفة، الشيخ نظام الدين البرنهابوري البلخي وجماعة من علماء الهند، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق مصر، ط2
- الفروع، ابن مفلح، شمس الدين محمد المقدسي (ت 763 هـ)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة –بيروت، 2003م، ط1
- الفقه الإسلامي وأدلته، الزحيلي، وهبة بن مصطفى دار الفكر – دمشق، ط4
- الفواكه الدواني، النفراوي، أحمد بن غانم (أو غنيم) بن سالم ابن مهنا، شهاب الدين الأزهري المالكي (ت 1126هـ)، دار الفكر، 1995م

- الفوائد البهيّة في تراجم الحنفيّة، اللكنوي، أبو الحسنات محمد عبد الحي الهندي، تصحيح وتعليق: محمد بدر الدين أبو فراس النعساني، مطبعة دار السعادة – مصر، ط1
- القاموس المحيط، الفيروزآبادي، مجد الدّين محمّد بن يعقوب، مؤسّسة الرّسالة للطّباعة والنّشر–بيروت، 2005م، ط8
- القواعد الشرعية لتحقيق العدالة في قضايا الأحوال الشخصية، أبو سنينة، محمّد جمال محمّد جميل، رسالة دكتوراة .
- القواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها، السّدلان، صالح بن غانم، دار بلنسية للنشر، 1997، ط1
- الكافي في فقه الإمام أحمد، ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي (ت 620هـ)، دار الكتب العلمية، 1994م، ط1
- الكافي في فقه أهل المدينة، ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عاصم النمري القرطبي (ت 463هـ)، تحقيق: محمد محمد أحيد ولد ماديك الموريتاني، مكتبة الرياض الحديثة – الرياض، 1980م، ط2
- الكامل في ضعفاء الرجال، ابن عدي، أبو أحمد الجرجاني (ت 365 هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود–علي محمد معوض، دار الكتب العلمية – بيروت، 1997م، ط1
- كشاف القناع عن متن الإقناع البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس، تعليق ومراجعة: هلال مصيلحي مصطفى هلال، مكتبة النّصر الحديثة – الرّياض، 1968م
- كشف الأسرار شرح أصول البزدوي ، البخاري، عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين الحنفي (ت 730 هـ)، ، دار الكتاب الإسلاميّ
- كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار، الحصني، أبو بكر بن محمد بن عبد المؤمن بن حريز بن معلى الحسيني تقي الدين الشافعي (ت 829هـ)، تحقيق: علي عبد الحميد بلطجي ومحمد وهبي سليمان، دار الخير – دمشق، 1994م، ط1
- كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، المتقي الهندي، علاء الدين علي بن حسام الدين ابن قاضي خان القادري الشاذلي الهندي البرهانفوري (ت 975هـ)، تحقيق بكر الحياني، مؤسسة الرسالة، 1981م، ط5
- اللباب في شرح الكتاب، الميداني، عبد الغني الغنيمي الدمشقي الحنفي، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العلميّة–بيروت
- لسان العرب، ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين الأنصاري الرويفعى الإفريقى (ت 711هـ)، دار صادر – بيروت، 1414هـ، ط3.
- المبدع في شرح المقنع، ابن مفلح، إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد أبو إسحاق برهان الدين (ت 884هـ)، دار الكتب العلمية – بيروت، 1997م، ط1
- المبسوط، السّرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة (ت: 483هـ)، دار المعرفة–بيروت، 1993م
- مجمع الزوائد، الهيثمي، أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان (ت 807هـ)، تحقيق: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي – القاهرة، 1994م

- مجمل اللغة، ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: 395هـ)، دراسة وتحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة – بيروت، 1986م، ط2
- المجموع شرح المهذب، النووي، أبو زكريا محيي الدين بن شرف (ت 676 هـ)، مطبعة التضامن الأخوي – القاهرة، 1344 -1347 هـ
- المحرر في الفقه على مذهب أحمد، ابن تيمية، عبد السلام بن عبد الله بن الخضر بن محمد الحراني أبو البركات مجد الدين (ت 652 هـ)، مطبعة السنة المحمدية، 1369 هـ
- المحلى بالآثار، ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي الظاهري، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري، دار الفكر-بيروت
- المحيط البرهاني في الفقه النعماني، ابن مازة البخاري، أبو المعالي برهان الدين محمود بن أحمد بن عبد العزيز بن عمر الحنفي (ت616)، تحقيق: عبد الكريم سامي الجندي، دار الكتب العلمية – بيروت، 2004م، ط1
- مختار الصحاح، الرّازي، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي (ت 666هـ)، تحقيق: يوسف الشّيخ محمّد، المكتبة العصرية -الدار النموذجية، بيروت – صيدا، 1990م، ط5
- مختصر اختلاف العلماء، الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري (ت 321 هـ)، تحقيق: عبد الله نذير أحمد، دار البشائر الإسلامية – بيروت، 1417، ط2
- المدونة الكبرى، مالك، مالك بن أنس عامر الأصبحي المدني (ت 179هـ)، دار الكتب العلمية، 1994م، ط1
- مذكرات لمادة الأحكام القضائية وطرق الطعن بها لطلبة الدراسات العليا، زياد صبحي ذياب، الجامعة الأردنية كلية الشريعة 2003م
- مذكرة في أصول الفقه، الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني (ت 1393هـ)، مكتبة العلوم والحكم -المدينة المنورة، 2001م، ط5
- مراتب الحكم الشرعي، خضر، حسن سعد، (دراسة أصولية مقارنة)، عمادة البحث العلمي بجامعة النجاح الوطنية
- المستدرك، الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية – بيروت، 1990م، ط1
- مسند أبي داوود الطّيالسي، أبو داود سليمان بن داود بن الجارود (ت 204 هـ)، تحقيق: الدكتور محمد بن عبد المحسن التركي، دار هجر – مصر، 1999م، ط1
- مسند أبي يعلى، أبو يعلى، أحمد بن علي بن المثُنى بن يحيى بن عيسى بن هلال التميمي، الموصلي (ت 307 هـ)، المحقق: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث – دمشق، 1984م
- مسند أحمد، ابن حنبل، أبو عبد الله احمد بن محمد الشيبانى (164-241 هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط -عادل مرشد وآخرين، مؤسّسة الرّسالة، 2001م، ط1

- مسند الإمام الشّافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي (ت 204هـ)، دار الكتب العلمية – بيروت، 1951م
- مصباح الزجاجة، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل بن سليم بن قايماز بن عثمان البوصيري الكناني الشافعي (ت ٨٤٠هـ) ، تحقيق: الكشناوي، دار الكتب العربية
- المصباح المنير، الفيّومي، أحمد بن محمد بن علي الحموي أبو العباس (ت 770 هـ)، المكتبة العلميّة – بيروت
- مظاهر التيسير ورفع الحرج في الشريعة الاسلامية، حسين، فرج علي الفقيه، دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، 2003م، ط1
- معارج القدس في مدارج معرفة النفس ، الغزالي الطوسي، أبو حامد محمد بن محمد (المتوفَّى: 505هـ)، ، دار الآفاق الجديدة – بيروت، 1975م، ط2
- معجم الأدباء، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي (ت ٦٢٦هـ) تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت
- المعجم الصغير، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (ت 360هـ)، تحقيق: محمد شكور محمود الحاج أمرير، المكتب الإسلامي، 1985م، ط1
- المعجم الكبير، الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (ت ٣٦٠هـ) مكتبة ابن تيمية – القاهرة ط1
- معجم اللغة العربية المعاصرة، د أحمد مختار عبد الحميد عمر (ت ١٤٢٤ هـ) بمساعدة فريق عمل، عالم الكتب، الطبعة: الأولى، ١٤٢٩ هـ -٢٠٠٨م
- معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، مكتبة المثنى –بيروت، دار إحياء التراث العربي – بيروت
- المعجم الوسيط، مجموعة مؤلفين، مجمع اللّغة العربيّة، ، دار الدعوة
- معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا أبو الحسين، تحقيق: عبد السّلام هارون، دار الفكر، 1979م
- معرفة القرّاء الكبار، الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز (ت 748هـ)، دار الكتب العلميّة، 1997م، ط1
- معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، أبو الحسن، علاء الدين، علي بن خليل الطرابلسي الحنفي، دار الفكر.
- مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، الخطيب الشربيني، شمس الدين محمد بن أحمد، الشافعي (ت 977هـ)، دار الكتب العلميّة، 1994م، ط1
- المغني، ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد، تحقيق: طه الزيني –ومحمود عبد الوهاب فايد –وعبد القادر عطا –ومحمود غانم غيث، مكتبة القاهرة، 1968-1969م، ط1

- المفردات في غريب ألفاظ القرآن، الرّاغب الأصفهانيّ، الحسين بن فضل، تحقيق: صفوان عدنان دّاوودي، دار القلم، 2009م، ط4
- المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، القرطبي، أبو العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم (578 –656 هـ)، تحقيق: محيي الدين ديب ميستو وآخرين، دار ابن كثير–دمشق، 1996م، ط1
- مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (ت 1393هـ)، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية – قطر، 2004م
- المقدمات الممهدات، ابن رشد القرطبي، أبو الوليد محمد بن أحمد (ت 520هـ)، تحقيق: الدكتور محمد حجي، دار الغرب الإسلامي – بيروت، 1988م، ط1
- الممتع في شرح المقنع، أبو البركات، زين الدين المُنَجَّى بن عثمان بن أسعد ابن المنجي التنوخي الحنبلي (631 – 695هـ)، دراسة وتحقيق: عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، مكتبة الأسدي –مكة المكرمة، 2003م، ط3
- منار السّبيل في شرح الدّليل، ابن ضويان، إبراهيم بن محمد بن سالم (ت 1353هـ)، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، 1989م، ط7
- المنثور في القواعد الفقهية، الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الشافعي (745 –794 هـ)، تحقيق: تيسير فائق أحمد محمود، راجعه: عبد الستار أبو غدة، وزارة الأوقاف الكويتية (طباعة شركة الكويت للصحافة)، 1985م، ط2
- المهذّب في فقه الإمام الشّافعي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، دار الكتب العلمية
- الموافقات، الشّاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي (ت 790 هـ)، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان
- مواهب الجليل، الخطّاب الرعيني، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي المالكي (ت 954هـ)، دار الفكر، 1992م، ط3
- الموسوعة الفقهية الكويتية. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية–الكويت
- موسوعة القواعد الفقهيّة، آل بورنو، محمد صدقي بن أحمد بن محمد أبو الحارث الغزي، مؤسّسة الرّسالة–بيروت، 2003، ط1
- موسوعة مسائل الجمهور في الفقه الإسلامي، ساعي، محمد نعيم، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة– مصر، 2007م
- الموضوعية في العلوم الطبيعية، الصوفي، حمدان عبد الله، جامعة أم القرى –مكة المكرمة، 1409هـ
- النجم الوهاج في شرح المنهاج، الدميري، كمال الدين محمد بن موسى بن عيسى بن علي أبو البقاء الشافعي (ت 808هـ)، دار المنهاج–جدّة، 2004م، ط1

- نصب الرّاية، الزيلعي، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد (ت 762هـ)، تحقيق: محمد عوامة، مؤسسة الريان للطباعة والنشر –بيروت / دار القبلة للثقافة الإسلامية –جدة، 1997م، ط1
- نظام القضاء الشرعي في المملكة الأردنية الهاشمية وأصول التقاضي فيه، رسالة ماجستير أبو البصل، عبد النّاصر، الجامعة الأردنية 1988 م
- النظام القضائي في الفقه الإسلامي، عثمان، محمّد رأفت، دار البيان، 1994م، ط2
- نظرية الضرورة الشرعية، حدودها وضوابطها، جميل مبارك، دار الوفاء المنصورة، 1988م، ط1
- نظرية العقد في الفقه الإسلامي، بكر، عصمت عبد المجيد، دار الكتب العلمية، ط1
- النكت على كتاب ابن الصلاح، ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد (ت 852هـ)، تحقيق: ربيع بن هادي عمير المدخلي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية –المدينة المنورة، 1984م، ط1
- النهاية في غريب الحديث والأثر، **ابن** الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد الشيباني الجزري الشافعي، تحقيق: طاهر أحمد الزاوى –محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية –بيروت، 1979م.
- نيل الأوطار، الشّوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليمني (ت 1250هـ)، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، دار الحديث – مصر، 1993م، ط1
- هداية الرّاغب، النّجدي، عثمان بن أحمد بن سعيد، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التّركي، مؤسّسة الرّسالة
- هدية العارفين، الباباني، إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي (ت ١٣٩٩هـ)، دار إحياء التراث العربي بيروت
- الوجيز في أصول الفقه، الزحيلي، محمّد مصطفى، دار الخير للطّباعة والنّشر والتّوزيع، ط2
- الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، آل بورنو، محمد صدقي بن أحمد بن محمد أبو الحارث الغزي، مؤسّسة الرّسالة العالميّة–بيروت، 1996م، ط4
- الوجيز في فقه الإمام الشّافعي، الغزالي، أبو حامد محمّد بن محمّد بن محمّد (ت 505هـ)، تحقيق: علي معوض وعادل عبد الموجود، دار الأرقم بن أبي الأرقم – بيروت، 1997م، ط1
- وسائل الإثبات في الشريعة الإسلامية في المعاملات المدنية والأحوال الشخصية، الزحيلي، محمّد مصطفى، مكتبة دار البيان، ط1

المحتويات

المبحث الأول: تعريف الأثر لغةً وفي الاصطلاح 1
المطلب الأوّل: معنى الأثر لغةً 1
المطلب الثّاني: معنى الأثر في الاصطلاح 1
المبحث الثّاني: أطراف التّقاضي 1
المطلب الأوّل: القاضي ومن في حكمه 2
أولا: القاضي 2
ثانيًا: المُحَكَّم الشرعي 4
المطلب الثّاني: أطراف الدّعوى 6
المطلب الثّالث: الشّهود ومن في حكمهم 7
أوّلًا: الشّهادة 7
ثانيًا: الخُبراء 8
ثالثًا: المترجم 8
المبحث الأوّل: تعريف العوارض، والنّفس، والعوارض النفسية 10
المطلب الأوّل: العوارض في اللّغة 10
المطلب الثّاني: العوارض في الاصطلاح 11
المطلب الثّالث: تعريف النّفس 13
الفرع الأوّل: تعريف النّفس لغة 13
الفرع الثّاني: تعريف النّفس في الاصطلاح 14
المطلب الرّابع: تعريف العوارض النفسيّة 16
المبحث الثّاني: عوارض الأهليّة وأقسامها 19
المطلب الأوّل: تعريف الأهليّة 20
المطلب الثّاني: أنواع الأهليّة 20
الفرع الأوّل: أهليّة الوجوب 20
الفرع الثّاني: أهليّة الأداء 21
المطلب الثّالث: أدوار الأهليّة 22
الدّور الأوّل: دور الجنين 22
الدّور الثّاني: دور الانفصال إلى التّمييز 23
الدّور الثّالث: من سنّ التّمييز إلى البلوغ 23
الدّور الرّابع: ما بعد البلوغ 24
المطلب الرّابع: عوارض الأهليّة 24

الفرع الأول: معنى عوارض الأهلية 24
الفرع الثّاني: أنواع عوارض الأهليّة 25
الفرع الثالث: التّعريف ببعض عوارض الأهليّة السّماويّة والمكتسبة 26
المبحث الثّالث: أنواع العوارض النّفسيّة 30
المطلب الأول: الدوافع النفسيّة 30
الفرع الأول: تعريف الدّوافع في اللّغة والاصطلاح 30
الفرع الثّاني: مراحل انتقال الدّافع إلى فعلٍ واقعيّ 32
الفرع الثّالث: أنواع الدّوافع النّفسيّة 36
الفرع الرّابع: التّعريف ببعض الدّوافع النّفسيّة 38
المطلب الثّاني: الانفعالات النّفسيّة 39
الفرع الأوّل: الانفعالات في اللّغة والاصطلاح 39
الفرع الثّاني: أقسام الانفعالات النّفسيّة 40
الفرع الثالث: أمثلةٌ على الانفعالات النّفسيّة 42
المطلب الثّالث: الأمراض النّفسيّة 46
المبحث الرّابع: علاقة عوارض الأهليّة بالعوارض النّفسيّة 47
المطلب الأوّل: أهمّيّة تقسيم العوارض النّفسيّة إلى دوافع وانفعالات 47
المطلب الثّاني: الاختلاف بين عوارض الأهليّة والعوارض النّفسيّة 49
المبحث الأوّل: دور القاضي في تحقيق العدل بين الخصوم 52
المطلب الأوّل: معنى العدل 52
المطلب الثّاني: عوامل تحقيق العدل 52
الفرع الأول: القانون العادل 53
الفرع الثّاني: التّطبيق السّليم للقانون 54
الفرع الثالث: المجتمع الواعي 54
الفرع الرابع: القاضي 54
المبحث الثّاني: التّأهيل العلميّ والنّفسيّ للقضاة (academi qualification for judges) 56
المطلب الأول: معنى التّأهيل 56
المطلب الثاني: الشّروط الواجب توافرها في القاضي عند الفقهاء 57
الفرع الأوّل: الشروط المتفق عليها 57
الفرع الثّاني: الشروط المختلف فيها : 59
المطلب الثّالث: أثر العلاقة بين التّأهيل العلميّ والشّروط الواجب توفّرها في القضاة 61
المبحث الثّالث: أثر عارض الغضب على الحكم القضائي 64
المطلب الأول: حكم جلوس القاضي للقضاء حال الغضب 65

قضية فرعية: 70
المطلب الثّاني: نفوذ الحكم القضائي المنعقد حال غضب القاضي 71
المبحث الرّابع: أثر عارضي الخوف والإكراه على الحكم القضائي، ونفاذ الحكم 73
المطلب الأوّل: تعريف الخوف والإكراه، والفرق بينهما 73
المطلب الثّاني: حكم جلوس القاضي للقضاء حال الخوف أو الإكراه 75
الفرع الأول: حكم القاضي حال كونه خائفًا 75
الفرع الثّاني: حكم القاضي حال كونه مُخَوّفًا 76
المبحث الخامس: ضمانات عدم تأثير العوارض النّفسيّة على القضاة 84
المبحث الأول: أثر العوارض النفسية على طرفي الدعوى قبل الخصومة 88
المطلب الأوّل: أثر البيئة والمجتمع في سلوك المدّعيين في قضايا الأحوال الشّخصيّة 89
الفرع الأوّل: الحالة الاقتصاديّة 89
الفرع الثّاني: المستوى التّعليميّ 91
الفرع الثالث: الفارق العمريّ 92
الفرع الرّابع: المكانة الاجتماعيّة 93
الفرع الخامس: التّطوّر التّكنولوجيّ 94
الفرع السّادس: التّشريعات الدوليّة والقوانين الوضعيّة المؤثّرة 94
المطلب الثّاني: الاعتبار القانونيّ للبيئة المجتمعيّة على القضاء وأحكامه 99
المبحث الثاني: أثر عارض الغَضَب في دَعوى الطّلاق 102
المطلب الأول: أثر عارض الغضب في صحّة وقوع الطّلاق 102
الفرع الأول: أقسام الغضب 102
الفرع الثاني: اختلاف الفقهاء فيما يترتب على القسم الثّالث من أقسام الغضب 103
المطلب الثاني: أثر الغضب في صحّة دعوى الزوج نفي إرادته إيقاع الطّلاق 111
الفرع الأول: حال تلفظ الزوج بالطلاق صراحة 112
الفرع الثّاني: حال تلفظ الزوج بالطلاق كناية 113
المبحث الثاني: أثر عارض الغضب في دعوى الإيلاء 115
المبحث الثّالث: أثر عارض الغضب في دعوى الظّهار 117
المطلب الأول: أثر عارض الغضب في وقوع الظّهار 117
المطلب الثاني: أثر الغضب في دعوى الزوج نفي رغبته إيقاع الظهار 118
المبحث الخامس: أثر عارض الكراهية في عقد النكاح ودعوى التفريق بالخلع 119
المطلب الأوّل: أثر عارض الكراهية في انعقاد النّكاح 119
الفرع الأول: أنواع الولاية على المرأة 120

المطلب الثّاني: أثر عارض الكراهية في إنهاء عقد الزواج بالخلع 124
المبحث الثّالث: أثر عارضي الحزن والبكاء في دعوى عقد النكاح 130
المبحث السادس: أثر عارض الضّحك في انعقاد النكاح 133
المبحث السابع: أثر عارض الغيرة في بعض الأحكام الفقهية بين الزوجين 135
المبحث الأول: أثر العوارض النفسية في الإقرار 141
المطلب الأول: تعريف الإقرار 141
المطلب الثاني: أدلة الإقرار 143
المطلب الثالث: أثر العوارض النّفسيّة في الإقرار 144
المبحث الثاني: أثر العوارض النفسية في الشهادة 145
المطلب الأول: تعريف الشهادة 145
المطلب الثاني: أدلة الشهادة 146
المطلب الثالث: أثر العوارض النفسية في الشّهادة 147
المبحث الثّالث: أثر عارض الغضب في حلف اليمين 150
المطلب الأول: تعريف اليمين 150
المطلب الثاني: مشروعية اليمين 151
المطلب الثالث: أثر العوارض النفسية في حلف اليمين 151
المبحث الأوّل: تعريف القواعد الفقهيّة وحجّيّتها 155
المطلب الأوّل: تعريف القواعد الفقهيّة 155
المطلب الثّاني: حجّيّة القواعد الفقهيّة 156
المبحث الثّاني: تطبيقات من القواعد الفقهيّة المعمول بها في المحاكم الشرعيّة 159
المطلب الأول: قاعدة المرء مؤاخذٌ بإقراره 159
المطلب الثّاني: قاعدة (البيّنة لإثبات خلاف الظّاهر، واليمين لإبقاء الأصل) 162
المطلب الثالث: قاعدة (لا عبرة للتّوهّم) 164
المطلب الرابع: قاعدة: (إعمال الكلام أولى من إهماله) 165
المطلب الخامس: قاعدة: (الثّابت بالبرهان كالثّابت بالعيان.) 168
المطلب السّادس: قاعدة: (لا يُنسب إلى ساكتٍ قول، ولكنّ السكوت في معرض الحاجة إلى البيان بيان.) 171
المطلب السّابع: قاعدة: (التّعيين بالعرف، كالتّعيين بالنّصّ) 173
المطلب الثّامن: قاعدة (الضّرر يُزال.) 176