



مجلة جامعة الناصر

ISSN 2307-7662



AL-NASSER UNIVERSITY JOURNAL

مجلة علمية محكمة-نصف سنوية-تصدرها جامعة الناصر
السنة الثامنة-العدد (١٥) المجلد (٢) يناير - يونيو ٢٠٢٠م

A Scientific Refereed Journal Issued Biannually by Al-Nasser University
Eighth Year - No. 15 Volume (2) January - June 2020

نظرات أصولية في بناء المصطلح والمفهوم عند الأصوليين

د. عبدالوهاب السعيدى

غريب الحديث للإمام أبي عيسى الترمذي في كتابه السنن

د. اليسع محمد الحسن عطا الفضيل

سلطات قائد الطائرة في الحفاظ على أمن الطائرة وسلامتها
(دراسة قانونية في ضوء القانون اليمني والاتفاقيات الدولية)

د. عبد الخالق صالح عبد الله معزب

الحكم الرشيد من منظور إسلامي ومنظور غربي

د. عبد الله حسين محمد الأهدل

استكمال رأس المال باستيفاء الحصص والأرباح السورية كأثر مترتب على
إفلاس الشركات التجارية

د. نصر احمد غيلان

وسائل تقوية الروابط الاجتماعية في المجتمع المسلم (دراسة تحليلية)

د. أحمد عبدالله صلاح

النهريات في الشعر الأندلسي - دراسة في جماليات المكان.

د. فتيحة محمد أمين العربي



مجلة علمية محكمة-نصف سنوية-تصدرها جامعة الناصر
السنة الثامنة-العدد (١٥) المجلد (٢) يناير - يونيو ٢٠٢٠م

Jurisprudence Views on Jurists' Term And Concept Structure
Dr. Abdulwahab Essaidi

Non-authentic Hadith in Sunan at-Tirmidhi
Dr. Elisha Mohammed El-Hasan Atta El-Fudhail

Authority of Aircraft Commander in Maintaining the Safety and Security of
Aircraft: A Legal Study in Light of Yemeni Law And International Compacts
Dr. Abdulkhaliq Salih Abdullah Ma'zeb

Good Governance from Islamic And Western Perspectives
Dr. Abdullah Husein Mohammed El-Ahdal

Capital Supplementing by Fulfilling Shares and Sham Profits as a Result of the
Bankruptcy of Commercial Companies
Dr. Nasr Ahmed Ghaylan

Methods of Enhancing Social Bonds in Muslim Community: An Analytical Study
Dr. Ahmed Abdullah Salah

River Imagery in Andalusia Poetry: A Study of the Locale Beauty
Dr. Fathia Mohammed Ameen Al-Arabi

15

المجلد
الثاني



جامعة الناصر
AL-NASSER UNIVERSITY

مجلة

جامعة الناصر

مجلة علمية محكمة- نصف سنوية- تصدرها جامعة الناصر
السنة الثامنة- العدد (١٥) المجلد (٢) يناير - يونيو ٢٠٢٠م

الهيئة الاستشارية

أ.د. سلام عبود حسن - العراق
أ.د. جميل عبدالرب المقطري - اليمن
أ.د. صالح سالم عبدالله باحاج - اليمن
أ.د. حسن ناصر أحمد سرار - اليمن
أ.د. عبدالرحمن عبدالواحد الشجاع - اليمن
أ.د. عبدالوالي محمد الأغبري - اليمن
أ.د. علي أحمد يحيى القاعدي - اليمن
أ.د. محمد حسين محمد خاقو - اليمن
أ.د. يوسف محمد العواضي - ماليزيا
أ.د. سعيد منصور الغالي - اليمن
أ.د. أحمد لطفي السيد - مصر
أ.د. حمود محمد الفقيه - اليمن
أ.د. منى بنت راجح الراجح - السعودية

رئيس التحرير

رئيس الجامعة
أ.د. عبدالله حسين طاهش

مدير التحرير

أ.م.د. محمد شوقي ناصر عبدالله

هيئة التحرير

أ.م.د. إيمان عبدالله المهدي
د. محمد عبدالله سرحان الكهالي
د. فهد صالح علي الخياط
د. ياسر أحمد عبده المذحجي
د. قيس علي صالح النزيلي

أ.م.د. عبدالكريم قاسم الزمر
أ.م.د. أنور محمد مسعود
د. منصور عبدالله الزبيدي
أ.م.د. منير أحمد الأغبري
د. خالد رضوان المخلافي

رقم الإيداع في دار الكتب الوطنية - صنعاء (٦٣٠) لسنة ٢٠١٣م

مجلة جامعة الناصر - مجلة علمية محكمة - تهدف إلى إتاحة الفرصة للباحثين لنشر بحوثهم وإنتاجاتهم العلمية باللغتين العربية والإنجليزية في مختلف العلوم الإنسانية والتطبيقية.



أولاً: قواعد النشر:

تقوم مجلة جامعة الناصر بنشر الأبحاث والدراسات باللغتين العربية والإنجليزية في مختلف مجالات العلم والمعرفة وفقاً للشروط الآتية :

❖ تسليم البحث:

١. يجب ألا يكون البحث قد سلم أو نشر جزء منه أو كله في أي مجلة أخرى.
٢. يجب أن يكون البحث أصيلاً متبعاً المنهجية العلمية في كتابة الأبحاث.
٣. لغة البحث يجب أن تكون سليمة ، ويكون البحث خالياً من الأخطاء .
٤. تجنب النقل الحرفي من أبحاث سابقة مع مراعاة قواعد الاقتباس.
٥. أن يحتوى البحث على ملخصين: أحدهما باللغة العربية والآخر باللغة الانجليزية، وبما لا يزيد عن ٣٠٠ كلمة للأبحاث الإنسانية و ٢٠٠ كلمة للأبحاث التطبيقية لكل ملخص.
٦. ألا تزيد عدد صفحات البحث عن (٤٠) صفحة للأبحاث الإنسانية أو (٢٠) صفحة للأبحاث التطبيقية.
٧. تنسيق البحث وكتابته بحسب قالب المجلة بحيث يمكن تحميله من الموقع.
٨. يكتب البحث بحجم خط (١٦) عريضاً (simplified Arabic) للعناوين الرئيسية،
(و) (١٤) عريضاً للعناوين الفرعية و (١٢) لبقية النص أو (Times New roman) للأبحاث باللغة الانجليزية بحجم (١٤) عريضاً للعناوين الرئيسية و (١٢) عريضاً للعناوين الفرعية و (١٢) عادياً لبقية النص، ويتباعد مضاعف وهامش ٢,٥ سم من كل الجهات .
٩. رسالة تغطية موقع عليها من الباحثين، و يمكن تحميل القالب من الموقع.
١٠. تحميل البحث عبر موقع المجلة.
١١. الهوامش أسفل كل صفحة، وترقم كل صفحة على حده، وبحجم خط (٩) (Arabic Transparent).
١٢. مراجعة البحث لغوياً ومطبعياً قبل تسليمه للمجلة .

❖ تنسيق البحث:

- أ- **صفحة العنوان** وتشمل عنوان البحث: (مختصر ودقيق ومعبر عن مضمون البحث ولا يحتوي اختصارات)، اسم أو أسماء الباحثين، عناوين الباحثين العلمية، عنوان المراسلة موضحا فيها اسم ومقر عمل وإيميل وتلفون من سيتم مراسلته.
- ب- **الملخص:** لا يزيد عن (٣٠٠) كلمة للأبحاث في العلوم الإنسانية و(٢٠٠) كلمة للأبحاث في العلوم التطبيقية، ولا يحتوي مراجع ويعبر عن مقدمة وطرق عمل البحث ونتائجه واستنتاجاته ويكتب باللغتين: العربية والانجليزية.
- ت- **كلمات مفتاحية:** ما بين ٤ - ٦ كلمات مفتاحية.
- ث- **المقدمة** تكون معبرة عن الأعمال التي سبقت البحث وأهميتها للبحث مع كتابة مشكلة البحث وأهميته وأهدافه في نهايتها.
- ج- **طرق العمل:** اتباع طرق عمل واضحة .
- ح- **النتائج:** تحدد بوضوح، وترقم الأشكال والصور بحسب ظهورها في المتن على أن تكون الصور بجودة لا تزيد عن ٦٠٠*٨٠٠ بكسل غير ملونة وبصيغة JPG ويظهر الشرح الخاص بها أسفل الصورة ويحجم خط ١١، أما الجداول فتكون محددة بخط واحد ومرقمة بحسب الظهور في المتن ويكتب عنوان الجدول أعلى الجدول بخط ١٢ عريضاً بحسب ورودها في المتن:
- خ- **المناقشة**
- د- **الاستنتاجات**
- ذ- **الشكر إن وجد**
- ر- **المراجع:** بأرقام بين قوسين في المتن (١) وفي نهاية البحث تكتب كما يلي:
١. إذا كان المرجع بحثاً في دورية : اسم الباحث (الباحثين) بدءاً باسم العائلة، (سنة النشر). "عنوان البحث"، اسم الدورية: رقم المجلد، رقم العدد، أرقام الصفحات.

مثال: الغسلان، عبدالعزيز بن سليمان علي، (٢٠١٧). عقوبة الشروع في الجرائم التعزيرية، مجلة جامعة الناصر، المجلد الأول، العدد العاشر، ص ٧.

Othman, Shafika abdukkader, (2013). Abstract Impact of the Lexical Problems upon Translating of the Economic Terminology. AL – NASSER UNIVERSITY JOURNAL, 2: 1-22.

٢- **إذا كان المرجع كتاباً:** اسم المؤلف (المؤلفين) بدءاً باسم العائلة، (سنة النشر). عنوان الكتاب، اسم الناشر، الطبعة، ارقام الصفحات.

مثال: الكاساني، علاء الدين ابن أبي بكر بن مسعود، (١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، م، ص ١٥٥.

Byrne, J. (2006). *Technical Translation: Usability Strategies for Translating Technical Documents*. Dordrecht: Springer.

٣- **إذا كان المرجع رسالة ماجستير أو دكتوراه:** يكتب اسم صاحب الرسالة بدءاً باسم العائلة، (السنة). "عنوان الرسالة"، يذكر رسالة ماجستير أو دكتوراه، اسم الجامعة البلد.

مثال: الحيلة، أحمد محمد يحيي، (٢٠١٧). آيات الأحكام في تفسيري الموزعي والثلاثي من خلال سورة البقرة، رسالة ماجستير، جامعة الحديدة-اليمن.

Alhailah, Ahmed Mohammed Yahya, (2017). The Verses of Judgments in the Explanations of the Distributors and the Athletes through Surah Al-Baqarah, Master Thesis, Hodeidah University-Yemen

٤- **إذا كان المرجع نشرة أو إحصائية صادرة عن جهة رسمية:** يكتب اسم الجهة، (سنة النشر). عنوان التقرير، المدينة، أرقام الصفحات.

مثال: وزارة الشؤون القانونية، الجريدة الرسمية، (١٩٩٧). قانون الجرائم والعقوبات اليمني، ١٢٢.

Ministry of Legal Affairs, The Gazette, (1997). The Penal Code of Yemen, p. 122.

٥- **إذا كان المرجع موقعاً إلكترونياً:** يكتب اسم المؤلف، (سنة النشر). عنوان الموضوع، الرابط الإلكتروني.

مثال : روبرت، ج والكر. (٢٠٠٨). الخصائص الاثنتا عشر للمعلم الفعال: دراسة نوعية لآراء المدرسين أثناء وقبل الخدمة، جامعة ولاية الاباما، آفاق تعليمية .

<http://files.eric.ed.gov/fulltext/EJ815372.pdf> .

Robert J, Walker, (2008). Twelve Characteristics of an Effective Teacher: A Longitudinal, Qualitative, Quasi-Research Study of In-service and Pre-service Teachers' Opinions ", Alabama State University, Educational Horizons, fall. <http://files.eric.ed.gov/fulltext/EJ815372.pdf>

٦- **وقائع المؤتمر:** اسم الباحث (الباحثين) بدءاً باسم العائلة، عنوان البحث ، اسم المؤتمر، رقم المجلد، أرقام الصفحات، سنة النشر .

مثال: عبد الرحمن، عفيف. (١٩٨٣م، ٢٠-٢١ أكتوبر). القدس ومكانتها لدى المسلمين وانعكاس ذلك على كتب التراث. ورقة مقدمة إلى المؤتمر الدولي الثالث لتاريخ بلاد الشام "فلسطين"، مج(٣)، عمان: الجامعة الأردنية.

Abu Alyan, A. (2012, October 20-21). An Intercultural Email Project for Developing Students: Intercultural Awareness and Language Skills. Paper presented at The First International Conference on Linguistics and Literature, IUG, Gaza

❖ إجراءات النشر:

١. بعد استلام البحث ورسوم التحكيم سيعرض البحث على مدير التحرير ومن ثم يتم عرضه على اللجنة الاستشارية المختصة للموافقة المبدئية من عددها ثم سيرسل للمحكمين الخارجيين .
٢. بناء على قرار المحكمين سيتم قبول البحث بدون تعديلات أو مع تعديلات بسيطة أو تعديلات جوهرية أو لا يقبل البحث وستتم موافاة الباحث (الباحثين) بالنتيجة عن طريق الأيميل .
٣. ستعود النسخة المعدلة مرة أخرى إلى المحكم لإقرارها ومن ثم نشرها في أقرب عدد ممكن.
٤. أبحاث مجلة جامعة الناصر يمكن استعراضها مجاناً من موقع المجلة، جامعة الناصر المجلة العلمية المحكمة على الرابط التالي (www.al-edu.com) وبالتالي سيتحصل الباحثون على نسخ ورقية وإلكترونية من أبحاثهم.

٥. النسخ المطبوعة من المجلة مع المستلزمات يتم بشأنها التواصل مع مدير التحرير .

٦. ترسل البحوث والمراسلات إلى مجلة جامعة الناصر على الرابط الآتي:

الجمهورية اليمنية - صنعاء - جامعة الناصر (www.al-edu.com)

المجلة العلمية المحكمة.البريد الإلكتروني للمجلة : (journal@al-edu.com)

هاتف: (536307) تليفاكس (536310) البريد الإلكتروني لمدير التحرير (

m5sh5n55@gmail.com)

ثانياً : رسوم التحكيم والنشر في المجلة :

تفرض المجلة مقابل نشر البحوث والتحكيم الرسوم الآتية:

- البحوث المرسلة من داخل الجمهورية اليمنية (15000) خمسة عشر ألف ريال.
- البحوث المرسلة من خارج الجمهورية اليمنية (\$150) مائة وخمسون دولاراً أمريكياً .
- هذه الرسوم غير قابلة للإرجاع سواء تم قبول البحث للنشر أم لم يتم النشر.
- أعضاء هيئة التدريس والباحثون بجامعة الناصر معفيون من تسديد الرسوم.

ثالثاً : نظام الإشتراك السنوي في المجلة على النحو الآتي :

- للأفراد من داخل اليمن مبلغ وقدره (٣٠٠٠) ثلاثة ألف ريال.
- للأفراد من خارج اليمن مائة دولاراً أمريكياً (١٠٠ \$) .
- للمؤسسات من داخل اليمن مبلغ وقدره (١٠٠٠٠) عشرة ألف ريال .
- للمؤسسات من خارج اليمن مائتا دولار أمريكياً (٢٠٠ \$)

ملحوظة :

البحوث المنشورة في المجلة لا تعبر بالضرورة عن توجه المجلة وإنما تعبر عن آراء أصحابها

رقم الإيداع (630) (28 / 10 / 2013 م) (الهيئة العامة للكتاب والنشر والتوزيع - دار الكتب - صنعاء)

(جميع حقوق الطبع محفوظة للمجلة)

م	الموضوع	الباحث	الصفحة
١	نظرات أصولية في بناء المصطلح والمفهوم عند الأصوليين	د. عبدالوهاب السعيد أستاذ العلوم الشرعية المشارك - كلية الشرعية والقانون - جامعة الحديدة	56-11
2	غريب الحديث للإمام أبي عيسى الترمذي في كتابه السنن السعودية	د. اليسع محمد الحسن عطا الفضيل أستاذ الحديث المشارك - قسم الشرعية و الدراسات الإسلامية - جامعة بيشة السعودية	80-57
3	سلطات قائد الطائرة في الحفاظ على أمن الطائرة وسلامتها دراسة قانونية في ضوء القانون اليمني والاتفاقيات الدولية	د. عبد الخالق صالح عبد الله معزب أستاذ القانون التجاري والبحري والجوي المساعد - كلية الشرعية والقانون - جامعة صنعاء	124-81
٤	الحكم الرشيد من منظور إسلامي ومنظور غربي	د. عبد الله حسين محمد الأهدل أستاذ القانون الدستوري المساعد - كلية الشرعية والقانون - جامعة الحديدة	152-125
٥	استكمال رأس المال باستيفاء الحصص والأرباح الصورية كأثر مترتب على إفلاس الشركات التجارية	د. نصر احمد غيلان أستاذ القانون التجاري والبحري المساعد كلية الشرعية والقانون - جامعة الحديدة	198-153
٦	وسائل تقوية الروابط الاجتماعية في المجتمع المسلم - دراسة تحليلية	د. أحمد عبدالله صلاح أستاذ الثقافة الإسلامية المساعد، قسم الدراسات الإسلامية-كلية التربية والعلوم رداع، جامعة البيضاء	242-199
٧	النهريات في الشعر الأندلسي . دراسة في جماليات المكان .	د. فتيحة محمد أمين العربي أستاذ الأدب الأندلسي المساعد قسم اللغة العربية - كلية الآداب - جامعة حضر موت	304-243

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على معلم الناس الخير نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

أما بعد :

استمراراً لمسيرة العطاء الفكري و الإنساني، يسعدنا ويسرنا في هيئة تحرير مجلة جامعة الناصر أن نقدم لزملائنا وقرائنا الكرام جمهور المجلة: العدد (15) المجلد(2) يناير- يونيو 2020 م ، والذي يتزامن مع قدوم مع شهر رمضان المبارك، رمضان الخير والنفحات والبركات ..

وقد تضمن العدد (7) أبحاث ، وكلها ذات قيمة علمية رفيعة ومتنوعة في مختلف المجالات العملية وهي من قبل باحثين من مختلف الجامعات اليمنية والعربية العريقة .

كما تُقدم إدارة تحرير المجلة هذا العدد لباحثيها وقرائها الأعرزاء ، بثوبها الجديد، وشروطها المحدثه ، فإنها تتقدم بالشكر والتقدير لكل من أسهم في إخراج هذا العدد إلى حيز الوجود، وتؤكد المجلة مجدداً ، للمشاركين الأفاضل التزامها الدقيق باتباع المنهجية العلمية السليمة والسرية التامة في تحكيم ونشر الأبحاث المقدمة إلى المجلة.

وفي الختام لا يسعني إلا أن أتقدم بالشكر الجزيل لصاحب الفضل العظيم على توفيقه وعونه لنا ربنا تبارك وتعالى ، كما نسأله أن يوفقنا دائماً في خدمة البحث العلمي وتنميته، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

رئيس الجامعة

أ.د. عبدالله حسين طاهش

رئيس التحرير



جامعة الناصر

AL-NASSER UNIVERSITY

نظرات أصولية في بناء المصطلح والمفهوم عند الأصوليين

د. عبدالوهاب أحمد محمد السعيد

أستاذ العلوم الشرعية المشارك - كلية الشريعة والقانون - جامعة الحديدة

A773566445@gmail.com

المخلص

1

وُسِمَ هذا البحث بـ "نظرات أصولية في بناء المصطلح والمفهوم عند الأصوليين" وهو عبارة عن دراسة منهجية، وكان الدافع إليه بعد مطالعة مدوناتهم وملاحظة ذلك فيها، إظهار حالة الإحكام والاتقان في البناء التقعيدي لهذه العلم، واستشعار لهذه الجهود واستثمارا لها في حركة الحياة وفق قانون الشرع الحكيم، وكانت إشكالية البحث بادية في كثرة مدونات أصول الفقه وشيوع شعور لدى قطاعات من الباحثين والمتقنين بتضخمها اللامفيد، فكان السؤال عن صحة هذا الشعور، أعقبه هدف الإجابة عن هذا السؤال، و كان المنهج المتبع الوصف والتحليل والتتبع المحدود، ولم تكن هناك دراسات سابقة مشابهة بعد اطلاع وبحث، وجاءت هيكلته في ثلاثة مباحث هي: المبحث الأول: إضاءات دلالية. المبحث الثاني: بناء المصطلح. المبحث الثالث: بناء المفهوم. والخاتمة، وقد خلص البحث في أهم نتائجه إلى أن بناء المنهجية الأصولية كان محسوب المقدمات والنتائج، محدد المصطلحات والمفاهيم بأعلى إمكانات الدقة والتحقيق، وتحاشي التداخل المضطرب الذي قد يحصل في المصطلحات فيؤدي لتشويش الفهم لمدلولات نصوص الوحي الشرعية والأوامر الشرعية. وأن تصور بعض الباحثين خلو فائدة البحث في بعض المسائل والمفاهيم تصور غير سليم من كل الجهات، لوحظ في التقعيد الأصولي حضور الواقع لملاحظة التجارب والعوائد والأصول وبناء المفاهيم عليها، وأن المقصود بقطعية الأصول القطع العادي لا القطع العقلي، وأن القطع قد يكون في الدليل وقد يكون في الدلالة وقد يكون في وجوب العمل.

Jurisprudence Views on Jurists' Term & Concept Structure

Dr. Abdulwahab Essaidi

Assistant Professor of Jurisprudence,
Faculty of Sharia & Law, Hodeidah University**Summary****Of****Research**

This research was called "fundamentalist theories in the construction of the term and the concept among the fundamentalists" and it is a systematic study, and the motivation for it after reading their blogs and noticing that in it, explains the state of judgment and perfection in the structural construction of this science, and sensing that and investing in it in the movement of life according to Sharia law The wise, and about the problem of research is evident in the many codes of jurisprudence and the prevalence of a feeling among sectors of researchers and intellectuals with its unhelpful inflation, the question was about the validity of this feeling, followed by the goal of answering this question, and the method followed was description, analysis and limited tracking, and there were no previous studies Achiness For counting and search, and came three sections in the structure are: First topic: Highlights Tag. The second topic: building the term. The third topic: Concept building. And raw materials, and the research concluded in its most important results that the building of the fundamentalist methodology was calculated in advance and results, determining terms and concepts with the highest possible accuracy and investigation, and avoiding the turbulent interference that may occur in the terms that leads to disturbing the understanding of the meanings of the texts of legal revelations and legal orders. And the perception of some researchers that the benefit of the research is not clear in some issues and concepts is an improper perception from all sides, it was observed in the fundamentalist assertion the presence of reality to observe experiments and returns and build concepts on them, and that what is meant by the categorization of the origins is the normal pieces and not the mental cut, and that the cut may be in the evidence and may be in Significance and may be in the necessity of work.

المقدمة:

يتميز علم أصول الفقه عن غيره من العلوم بشرف الاتصال بالاجتهاد الذي هو أساس التفويض النبوي في استنباط الأحكام وبيانها للناس دون كتمان ؛ ولهذه الوظيفة والاشتغال كان كل ما ورد فيه من قواعد ومصطلحات ومفاهيم من مهمات أهل العلم ومشاغلمهم، ولم ترد عبثاً فيه. فالتقعيد الأصولي المحكم لقضاياها التي يرتكز عليها الفقه مسلّمة لا تكاد يختلف عليها اثنان، إذ عناية التركيب ودقة البناء ظاهرة لمن يطالع في مدوناتهم، ولقد أخذت نفساً طويلاً امتد لقرون في الزيادة والتمحيص والنقد والتفويض عبر آلية الحجاج

والمساءلة والردود والنقود تأكيدا في طريق التأسيس الحكيم الضابط، فهو من مسماه أصل والأصل موضع يُرتكز عليه في فقه التدوين فهماً وتنزيلاً .. هذا المقصد جعل من أصول الفقه قوة معرفية منهجية عميقة يستوحى منه السائرون في طريق الذكر والفكر وفقه الدين ما يعين على مشروعية ذلك المسار والسير، فكانت قواعده وقضاياها في الأغلب علمية عملية، وحتى المسائل العواري عن الفائدة العملية اقتضتها لحظات التأسيس والانضاج العلمي من تراكم معرفي كثير اتُخذت معه أداة الاستقراء والتمحيص والتحقيق، فكان بهذا السياق رصيذا لهم لا عليهم، ومحط إعلاء وإكبار لا هضم واستنكار، وفهم البناء المعرفي الأصولي في سياقاته الزمنية والعلمية الضرورية والحاجية يفك كثيرا من الإشكالات النقدية التي وُجّهت بها هذه الصنعة في بعض مسائلها.

وأصول الفقه في مجموعه يشكل بنية متماسكة متشابكة متعاضدة سواء في شكله المنطقي أو أثره العملي بحيث لا يؤول كل عنصر ثمرته الحكمية الشرعية في معزل عن بقية العناصر الأخرى، ومن هنا يخفق الظان أن بإمكان مفهوم واحد منه أن يبني نسفا حكما سليما مالم تتضافر جميع عناصره، وهذا البناء المترابط الخالي من الاضطراب والجافي من الإبهام دليل إلتقان الصنع.

ومن مسلمة الإحكام والإلتقان التي مُني بها أصول الفقه جاء كان الشروع في هذا البحث عن بعض النماذج المختارة للمصطلحات والمفاهيم التي بناها وتبناها الأصوليون وصنعوها؛ لبيان مدى أهمية الحماية والسلامة المنهجية والصحة الشرعية الاجتهادية لاستنباط الأحكام من نصوص الوحي، إضافة لفت الأنظار إلى أن يد الصنّاع دقيقة التفكير والتعبير، دقيقة التنبيه والتحرير، دقيقة الاستدراك والتقرير، فكانت سبائك ذهبية ألمعتها الحرارة وأجملتها الغزارة.

ويأتي هيكل هذا البحث في ثلاث مباحث هي: المبحث الأول: إضاءات دلالية.

المبحث الثاني: بناء المصطلح.

المبحث الثالث: بناء المفهوم.

دوافع البحث:

حينما طالعت كتاب نفائس الأصول للقرافي في تنبيهاته وفوائده على محصول الرازي، وبعض شروح المحصول، خصوصا تنقيح التبريزي، والبدور اللوامع على جمع الجوامع للقاضي اليوسي المغربي، رأيت مدى التحقيق والتدقيق في بناء الصرح المعرفي الأصولي في كل جزئية من جزئياته خصوصا المصطلح والمفاهيم بما يوحي بقوة الاستشعار والاستثمار لأهمية هذا الحقل المعرفي، فبذرت لي فكرة لكتابة بحث عن كيفية البناء الأصولي وصنعتة للمفاهيم والمصطلحات كنماذج على دقة الصنعة وإحكامها وتأسيسها

القاصد، لا أن هذا البناء انعكاسٌ للمؤثرات السياسية والتاريخية آنذاك كما يدعي بعض الكُتاب والباحثين¹، وإنما هو بناء محكم متقن محسوب العواقب ومحدد الغايات؛ كونه يتعلق بنصوص الوحي اجتهدا في مدلولها ومقاصد توجيهها. ومن خلال هذا الدافع تظهر أهمية البحث والحاجة إليه من وجهة نظر الباحث. وتبدو إشكالية البحث في حجم المؤلفات الأصولية الكبيرة والكثيرة ومسيرتها الطويلة من الشروح والتلخيصات والتدقيقات ألمجرد الاجترار والتكرار أم التدقيق والانضاج الإضافي المفيد فكان التساؤل المفاد الرئيس، هل رافق مسير الصناعة الأصولية ترف فكري وسجال علمي عديم الفائدة، أم أن السجال والحجاج فيه كان محسوب الهدف والوجهة بما يقوي مقولاته ويسدد مفعوله وفاعليته؟ ويتفرع منه السؤال هل كان الخلاف في بناء المفاهيم والمصطلحات الأصولية خلافا عديم الأثر العلمي؟ أم أنه خلاف جوهري يترتب على الجهل به خلط في المدلولات واضطراب في المقتضيات. ويأتي هدف البحث للإجابة عن تساؤلات الإشكالية، وسيكون المنهج المتبع في رصد وكشف عملية البناء الأصولي للمفاهيم والمصطلحات هو الوصف والتتبع النسبي لمقولات الأصوليين وتقريراتهم، ومن ثم التحليل بما يثبت عملية هذا البناء والإحكام. وقبل الشروع في بيان هذه المفاهيم والمصطلحات نقدم مدخلا مفاهيميا نستجلي به مدلولات العنوان في مفرداته ككشاف على المقصود، وهذا ما سيكون في هذا المبحث.

المبحث الأول: إضاءات دلالية .

تأتي هذه الإضاءة لبيان مدلولات مفردة البناء والمصطلح والمفهوم وهي على النحو الآتي:

البناء

البناء في أصله اللغوي ينصرف إلى الدلالة الحسية وتم استعماله في هذا العنوان متناسقا مع المفردات المشكلة لهذا العنوان وهو المصطلح والمفهوم الأصولي. فالبُنَى نقيض الهدم، والبنية الهيئة التي يبني عليها مثل المشية والركبة، والبنية الحائط وفلان صحيح البنية أي الفطرة²، وتشبه كينونة الإنسان بالبناء، وفي الحديث من هدم بناء ربه تبارك وتعالى فهو ملعون، يعني من قتل نفسا بغير حق، وبنى الرجل اصططنعه، والبنية الكعبة لشرفها والبواني عظام قوائم الناقة، وعظام الصدر والخير والنعمة والسعة فمن خلال هذه المعاني يمكن تحديد البناء بالمعاني التالية: نقيض الهدم، ورفع الشرف وعلوه، ودور المساكن وهيئة الشيء والفطرة، الثبات والاستقرار وعدم التغيير والتبدل، جسم الإنسان الكعبة المشرفة تربية الرجال نمو الجسم

¹ كعبدالمجيد الصغير الباحث المغربي في كتابه إشكالية السلطة العلمية. وتبعه لقيف من الكُتاب.

² انظر: لسان العرب لابن منظور باب الباء مادة بني.

قوائم الناقة عظام الصدر الخير والنعم^١. وبالرجوع بهذه المعاني إلى مرادفاتها تكون المعاني المتناسقة مع مطلوب البحث، الرفعة المعنوية، هيئة الشيء سواء كانت مادية أم معنوية، والنمو والزيادة، فالدلالة الحسية تشمل دور السكن، وقوائم الناقة، وجسم الانسان، نمو اللحم وعظام الصدر والنعم والخيرات، ومعنوية وتشمل رفعة الشيء والفطرة والثبات الكعبة لشرفها لا لبنيتها، وصناعة الرجال^٢. والاستعمال هنا سيكون من جهة المعاني التي تتعكس على الحس في بناء الحياة إنسانا وحضارة وفق مرجعية الوحي فتكون الحياة الطيبة. والمنهجية الأصولية المستمدة من الوحي قادرة على تحديد الصورة البنائية الرشيدة وهو ما توحى إليه آية البنيان المرصوص، وبناء الإسلام كما في الحديث على خمس وهو البناء المعنوي في ذاته والبناء الحسي في المكلف فهو يصور الصيغة الهيكلية لهذا الدين في بنائه وأساسه العقدية والتشريعية والحضارية. فهذا الدين أحكامه متباينة في مواقعها ومراتبها فمنها ما هو بمثابة الأساس والقاعدة ومنها ما هو بمثابة الأركان ومنها ما هو بمثابة الفروع لتلك الأسس والأركان

المصطلح:

بما أن المصطلحات مفاتيح العلوم، وأهم مفاتيح فهم العقل البشري، فإن المصطلح والاصطلاح لم يردا في المعاجم القديمة وإنما زرد منها الفعل اصطلاح بصيغة افتعل التي تدل على المشاركة، والمصطلح لغة: اسم مفعول، وهو في أصله اللغوي يرجع إلى مادة (ص ل ح)، التي هي أصل يدل على خلاف الفساد، و تدل على الصلح^٣، والاتفاق، والسلم^٤، فالمعاني فيه نقيض الفساد، ووافق الصلح والسلم الاتفاق، فهو اتفاق طائفة مخصوصة على أمرٍ مخصوص^٥.

^١ انظر: منهج القرآن في بناء العقيدة، قاسمي السعيد، رسالة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية، الجزائر لعام ٢٠١٣-٢٠١٤م، نسخة pdf ص ٢٧.

^٢ المرجع السابق ص ٢٨.

^٣ انظر: العين، الفراهيدي الخليل بن أحمد بن عمرو الفراهيدي، تحقيق: د. مهدي المخزومي، ود. إبراهيم السامرائي، مكتبة الهلال، د. ت، مادة (صلح)، جهرة اللغة، أبو بكر محمد بن الحسن ابن دريد، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، الطبعة الأولى، دار الملايين، بيروت، لبنان ١٩٨٧م مادة (صلح)، وينظر: ديوان الأدب، أبو إبراهيم إسحاق بن إبراهيم الفارابي، تحقيق: أحمد مختار عمر، مراجعة: د. إبراهيم أنيس، دون ذكر للطبعة، مؤسسة دار الشعب للطباعة والنشر، القاهرة، مصر ٢٠٠٣م، مادة (اصطلاح)، والمخصص، أبو الحسن علي بن إسماعيل ابن سيده، تحقيق: خليل إبراهيم جفال، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٦م (٤/ ٤١٢)، كتاب الأفعال، علي بن جعفر بن علي ابن القطاع الصقيلي، عالم الكتب، ط١، ١٩٨٣م، (٢/ ٢٣٧)، تحذيب اللغة محمد بن أحمد الأزهرى الهروي دون تاريخ تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط١/ د ت (٤/ ١٤٢)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي، المكتبة العلمية، ط د ت، ص (٢٠٧).

^٤ الصلح، (صلح) أساس البلاغة، أبو القاسم محمود، بن عمرو جار الله الزمخشري، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١/، ١٩٩٨م، (صلح).

^٥ تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: د. حسن نصار، مراجعة: د. جميل سعيد عبدالستار، مطبعة حكومة الكويت، ١٩٦٩م (صلح).

أما المصطلح في الاصطلاح: فتدور معانيه عند القدماء على مبدأ "الاتفاق" بين القوم على تسمية الشيء باسم ما، ينقل عن موضعه الأول^١. ويعتبر بعض الباحثين المعاصرين أنه لا يشترط أن يكون المصطلح ناشئاً عن اجتماع طائفة من العلماء واتفاقهم على دلالة لفظة على معنى معين بل من الراجح أن المصطلح ينشأ على يد عالم من العلماء ثم يأخذ طريقه إلى الشيوخ، فإما أن يستقر ويثبت ويشيع بين العلماء وإما أن يترك ويستعاض بغيره عنه، كما أن نضج المصطلح لا بد منه كي يتحقق وجوده ويكون لفظه محدد الحمولة المفهومية المصطلحية^٢. والفرق بين الاصطلاح والمصطلح جوهري أم لا؟ القدماء يساوون بين المصطلح والاصطلاح^٣، أما المعاجم العربية المعاصرة فرقت بينهما، فاصطلاح القوم تعارفوا عليه واتفقوا^٤، أمّا المصطلح فمجموع لفظ، أو رمز معين يتفق عليه في العلوم والفنون على أداء معنى معين^٥. ولا يظهر هنا بين الكلمتين كبير فرق، سواء من جهة الدلالة - فكل منهما يدل على الوحدة، أو من جهة الاستعمال. أما الفرق بين الكلمة والمصطلح، فالكلمة تعني اللفظة المفردة المفهومة بالوضع^٦، وتستعمل في القضية، والحكم، والحجة، ومنه قول الله تعالى: ﴿ وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا ﴾ [التوبة: ٤٠]، أي: كلامه^٧. والكلمة يتحدد معناها في السياق وهي وحدة اللغة العامة، وتدوّن في المعاجم العامة، بينما المصطلح يشكّل وحدة اللغة الخاصة، ويسمى مفهومًا في مجال علمي محدد، واللغة بصفة عامة اصطلاح عام بين عموم المتكلمين، أمّا المصطلح فهو اصطلاح خاص عند فئة مخصوصة. والكلمة علاقة بين دالّ ومدلول، والمصطلح علاقة بين مفهوم وتسمية، وليس بين معنى ولفظ؛ لذلك لا يصح أن تقول: معنى المصطلح، لكن تقول: مفهوم المصطلح؛ مثلما لا يصح أن تقول: مفهوم الكلمة، ولكن تقول: معنى الكلمة؛

^١ التعريفات، علي بن محمد بن علي الجرجاني تحقيق: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ١/١٩٨٣ م، (الاصطلاح).

^٢ انظر: الدراسة المفهومية، مقارنة تصويرية منهجية، سعاد كورم، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الخامسة عشرة، عدد ٦٠، ٢٠١٠ م، ص ٤٠ وما بعدها.

^٣ مثل ما جاء من قول الجاحظ (ت: ٢٥٥ هـ): "وهم اصطلاحوا على تسمية ما لم يكن له في لغة العرب اسم؛ البيان والتبيين، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق: وشرح: عبدالسلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط ٦/١٩٩٨ م (١/١٣٩).

^٤ القاموس المحيط، مجد الدين محمد الفيروزا بادي، تحقيق: محمد الشامي، وكريرا جابر أحمد، دار الحديث، القاهرة، ٢٠٠٨ م، (صلح).

^٥ مجمع اللغة العربية، المعجم الوجيز، وزارة التربية والتعليم، مصر، ١٩٩٤ م، ص (١٣).

^٦ انظر: القاموس المحيط، حرف الكاف، ص (١٤٣١)، المرجل في شرح الجمل، أبو محمد عبدالله بن الخشاب، تحقيق: علي حيدر، ط ٢/١٩٧٨ م، ص (٤ و٥)، الكليات، أيوب بن موسى، الحسيني الكفوي، تحقيق: عدنان درويش، ومحمد المصري، دون ذكر للطبعة، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط ١٩٩٨ م.

ص (٧٤٢).

لأنَّ للمصطلح مفهوماً للكلمة معنى ١، والكلمة تندرج ضمن حقل دلاليٍّ، أمَّا المصطلح فيندرج في حقلٍ مفهومي ٢.

المفهوم:

فهم تعني المعرفة والعقل والعلم، والمفهوم ٣ نتيجة حاصلة أي ما يصبح به الشيء معروفاً لدي. والمفهوم قد يكون لفظاً أو نصاً أو حدثاً، وهو في الاصطلاح الصورة الذهنية سواء وضع بإزائها الألفاظ أولاً، وهو عند المنطقيين ما حصل في العقل. لكن المعنى به عند الأصوليين الصورة الذهنية من المعاني التي بناها الأصوليون لهذا المفهوم المركب، والمفاهيم تتشكّل الفكر، ولا يمكن الوصول إليها إلا عن طريق تسميتها والتوافق عليها من طرف المتكلمين، ويمكن تعريف المفهوم "الوحدة الفكرية" ٤. ويتحدد المفهوم من خلال علاقاته بباقي مفاهيم المجال المعرفي، ومن خلال بنائه اللساني هل هو مفرد أو مركب أو جملة.

و" التعريف هو تصور وليس بحكم فلا حاجة به إلى الدليل لإثباته، ولا يتبين بالبرهان ولا يرد عليه منع أو اعتراض في حالة الجدل، ولا مانع للمصطلح أن يضع ألفاظاً بإزاء ما يريد إلا أنه ينبغي أن يكون مضطرباً جامعاً في المواضيع المستعملة في المعنى المراد من غير مناقضة ولا مخالفة مانعاً ٥.

ويعد بيان مدلولات ألفاظ العنوان ندلف إلى عرض المباحث المتعلقة ببناء المصطلح والمفهوم كما صورها وقررها الأصوليون وهما مبحثان، المبحث الأول: بناء المصطلح، والمبحث الثاني: بناء المفهوم.

المبحث الأول بناء المصطلح عند الأصوليين

نعتمز في هذا المبحث استعراض ثلاثة مصطلحات استعملها الأصوليون في حقل أصول الفقه لتؤدي دورها الوظيفي لهذا العلم في سلامة الاجتهاد، ووضوح المدلولات ودقتها، وكان هذا الاستعمال بعد تدقيق وتحقيق في مدلول هذه المصطلحات لتتنسق مواردها مع النسق الأصولي، وهذه المصطلحات هي: مصطلح العلم في تعريف الفقه، ومصطلح القبيح وإطلاقه على الأفعال، ومصطلح العلو والاستعلاء في الأمر.

أولاً: مصطلح العلم في تعريف الفقه:

^١ المصطلح والكلمة من المفهوم إلى المعنى د. أحمد خلدي

^٢ انظر: المصطلح العربي البنية والتمثيل، خالد الأشهب، عالم الكتب الحديث، إربد الأردن، ط ٢٠١١/١ ص ٦٨.

^٣ العون، الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق د. مهدي المخزومي، د. ابراهيم السامرائي، دار الهلال، حرف الهاء، ٦١/٤. ومقاييس اللغة، تحقيق عبدالسلام هارون، دار الفكر، ١٩٧٩ م، باب الفاء والهاء وما يثلثهما، ٤٥٧/٤. لسان العرب لابن منظور، دار صادر بيروت، ٣/ ١٤١٤ هـ، كتاب الميم فصل الفاء مادة ف ه م، ٤٥٩/١٢-٤٦٠.

^٤ آليات توليد المصطلح وبناء المعاجم اللسانية الثنائية والمتعددة اللغات، ص (٢٩).

^٥ تجديد الموقف الإسلامي في الفقه والفكر والسياسة"، د. محمد شريف أحمد، دار الفكر بدمشق، ط/٢٠٠٤ م، ص ١٦١.

تدافع الأصوليون الحجاج والبراهين وهم يبنون مصطلح العلم في تعريف الفقه ليتسق مع النسق الوظيفي الذي يقوم به الفقه من منظور أصولي كلي، في بناء القواعد الحاكمة على أفعال المكلفين والناظمة لسلامة الاجتهاد وصحته. ويكاد يتفق الأصوليون على تعريف الفقه بأنه: العلم بالأحكام الشرعية، وهو ما يعني إفادة الفقه للعلم، والفقه من وظيفة الفقيه المستند إلى مداركه العقلية وعدته المعرفية اجتهادا في بيان الحكم الشرعي نصا أو دلالة، لكن وقع خلاف في الأحكام الشرعية الناتجة عن الاجتهاد من حيث القطع والظن؛ لذا جاءت تساؤلات الأصوليين عن مصطلح العلم ومدلوله في بيان ماهية الفقه وحقيقته، وأحاجيجهم المعتادة في التعميد الأصولي تتقيا للمصطلحات وبيان المحترزات لما لها من حمولات دلالية مركزية وثانوية أو أصلية وتبعية، ومطابقة وتضمينية، ولزومية وظل، ومضمون هذا السؤال هو: كيف يجعل الفقه علما وهو من باب الظنون؟ يجيب الرازي أن ذلك باعتبار غلبة ظن المجتهد في مشاركة صورة لصورة في مناط حكم قطع بوجوب العمل بما أدى إليه ظنه، فيكون القطع عملي لا علمي، واعتباري إضافي لا حقيقي، فالحكم معلوم قطعاً، والظن واقع في طريقه^(١)، مقررًا الإجماع في أن الراجح يجب الحكم به. ووافق القرافي هذا القول في نفاثته، منبها أن القول بمعلومية الأحكام الشرعية قول جمهور من تحدث في علم الأصول، وهم: شيخ الأصوليين القاضي أبو بكر الباقلاني^(٢)، كما حكاها المازري عنه في شرح البرهان، ووافقه الجويني^(٣)، والغزالي^(٤)، وابن برهان^(٥)، وسيف الدين الآمدي^(٦)، والأبياري^(٧)، وصاحب المعتمد^(٨)، وصاحب الوافي^(٩)، وصاحب المنتخب^١ والحاصل^٢ والتحصيل^(٣)، وحكي عن ابن برهان إطلاقه قطعية

^١ المحصول للرازي، تحقيق الدكتور طه جابر العلواني ٣٣/١، مؤسسة الرسالة بيروت ط ٢/ ١٤١٢هـ (٧٨/١).

^(٢) التقريب والإرشاد الصغير، للقاضي أبي بكر محمد بن الطيب بن الباقلاني، تحقيق د. عبد الحميد بن علي أبو زيد، مؤسسة الرسالة، ط ٢/ ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م (١٧٣-١٧٢/١).

^(٣) البرهان في أصول الفقه، لإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، تحقيق د. عبد العظيم الديب، طبع على نفقة أمير دولة قطر الشيخ خليفة بن حمد مل ثاني، ط ١/ ١٣٩٩هـ (٨/١).

(٤) المنصفي (ص ٥).

^(٥) الوصول إلى علم الأصول لابن برهان (٥٠/١).

^(٦) الإحكام للأمامي دراسة وتحقيق من بداية الأمر إلى غاية الظاهر، أحمد بن مشعل العامدي، رسالة ماجستير في جامعة أم القرى لعام ١٤٢٤-١٤٢٥هـ. (٦/١).

^(٧) التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه، علي بن إسماعيل الأبياري، تحقيق د. علي عبد الرحمن بسام الجزائري، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية قطر، ط ١/ ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م (٢٦٤/١).

^(٨) المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري، تحقيق محمد حميد الله وآخرين، دمشق، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م. (٥/١).

^(٩) الوافي في أصول الفقه، حسام الدين حسن بن علي بن حجاج بن علي السغناقي، تحقيق أحمد محمد حمود المياني، رسالة مقدمة لجامعة أم القرى، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م، ورفع النقاب في تنقيح الشهاب، أبي علي حسين بن علي الرجرجي الشوشاوي، رسالة ماجستير، دراسة وتحقيق، أحمد السراج، قدمت لتقسيم أصول الفقه، كلية الشريعة، جامعة محمد بن سعود الرياض، سنة ١٤٠٧هـ (٢٨٦).

الحكم عندهم علما وعملاً، خلافاً لأبي حنيفة، فإنه عنده ظني، ومراده بقطعية الحكم كما بينّ هو: القطع في الأحوال كلها سواء أضيف إلى الدليل القطعي أو الظني؛ لأن الحكم قطعي ثابت عند الظن لا بالظن^(٤)، ومراد ابن برهان من هذا التقرير أن الظن في الشرعيات ينزل منزلة العلم القطعي في القطعيات، كما أن الحكم الذي هو مؤدى هذا العلم في عملية تفقه الحكم قطعي؛ لأن ثبوت الحكم عند وجود غلبات الظنون قطعي فلا ينصرف إليه الظن، مثاله: حكم القاضي بقول الشهود ظني، ولكن الحكم عند ظن الصدق واجب قطعي، وهو حاصل الجواب عن قولهم: الفقه من باب الظنون، بينما خالف حكاية ابن برهان في مقطوعية الأحكام بعض الأصوليين معتبرين القول الحق هو انقسام الحكم إلى قطعي وظني، وممن صرح بذلك الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في كتاب "الحدود"، ومن المتأخرين ابن السمعاني في "القواطع"^(٥)، معتبراً ما كان في الأحكام من الظنيات فهي مستندة إلى العلميات، وقال ابن التلمساني: إنه الحق، واختار الشافعي أن المصيب واحد ووجوب اعتقاد أن هذا حكم الله، أو الفتوى به، أو القضاء غير نفس الحكم بأن هذا حلال أو حرام أو صحيح أو فاسد، لاختلاف المتعلقات فيها^(٦). وابن دقيق العيد كما حكاه عنه الزركشي^(٧): يعتبر أن الحكم الشرعي معلوم ومظنون، وبرهانه: أن القطع والظن من الصفات المتعلقة، فما استند إلى متواترات فهو مقطوع به، وما استند إلى غيره فهو مظنون^(٨). وحكى التبريزي^(٩) أن الحزم الكلي بمعلومية الأحكام الشرعية لا يستقيم، وإنما الأسلم القول بانقسام الأحكام إلى ما يُعلم وما يُظن، وبهذا يسلم مصطلح العلم في الفقه من الاعتراض؛ لكن القرافي اعتبر خلاف القائلين بعدم معلومية الأحكام والقائلين بانقسامها إلى معلوم الحكم

١ هو الإمام فخر الدين محمد الرازي، وقد طبع أخيراً في أسفار لنشر الكتب والرسائل العلمية دولة الكويت، تحقيق عدنان العبيات.

٢ الحاصل من المحصول، تاج الدين محمد بن الحسين الأرموي. تحقيق الدكتور عبدالسلام محمود أبو ناجي، منشورات جامعة قان يونس بنغازي، عام ١٩٩٤م في جزئين.

(٣) التحصيل من المحصول، سراج الدين عمود الأرموي، دراسة وتحقيق الدكتور عبدالحميد أبو زيد، مؤسسة الرسالة، ط١/١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م. (١٦٧/١).

(٤) انظر: البحر المحيط بدر الدين بن محمد بھادر الزركشي دار الكتيبي سنة النشر: ١٤١٤هـ/١٩٩٤م (١٦٤/١).

٥ قواطع الأدلة في الأصول، أبي المظفر منصور بن السمعاني، تحقيق محمد حسن محمد الشافعي، دار الكتب العلمية بيروت، ط١/١٩٩٧م، ٢٠/١.

(٦) انظر: البحر المحيط بدر الدين بن محمد بھادر الزركشي دار الكتيبي ١٤١٤هـ/١٩٩٤م (١٦٥/١).

(٧) هو أبو الفتح محمد بن علي بن وهب القشيري المنفلوطي المشهور بابن دقيق العيد من أعيان المذهب الشافعي، من مصنفاته الإلمام في أحاديث الأحكام، والافتتاح في علوم الحديث، توفي سنة ٥٧٢هـ. انظر: الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، تحقيق محمد سعيد جاد الحق، دار الكتب الحديثة، مصر. (٢١٠/٤)، وطبقات الشافعية للسبكي (٢٠٧/٩).

(٨) البحر المحيط (١٦٦/١).

(٩) تنقيح محمول ابن الخطيب في أصول الفقه: لأمين الدين مظفر بن محمد التبريزي، تحقيق ودراسة حمزة زهير حافظ، رسالة دكتوراه تقدم بها إلى جامعة أم القرى.

ومظنون وهمّ وقع فيه التبريزي كما وقع فيه غيره^(١)، والحجة في نظر ابن برهان أن الحكم عند ظن المجتهد الناشئ عن الأمانة معلوم مقطوع به بالإجماع، قياساً على حكم الحاكم الناشئ عن بيّنة الشهود بعد غلبة ظنه بصدقهم، فيقطع بوجوب الحكم إجماعاً عند ذلك الظن، وإذا استحل القاضي عدم الحكم حينئذ كفر لتركه مقطوعاً به، ويشبه بيّنة الشهود ما إذا قال الله تعالى: إذا شككتم في يوم هل هو من رمضان في آخر أم لا؟ أوجبته عليكم، فنحن نقطع بوجوبه علينا عند الشك، وبصير الحكم متعلق الشك والقطع، من وجهين مختلفين، وقد استحسّن القرافي هذا النظر واعتبره كلاماً حسناً ونسبه لابن برهان في كتاب الأوسط^(٢). وأضاف القرافي أن القول بظنية الأحكام الشرعية شبهة، تحتاج إلى تبيين وإيضاح، وقد فعل ذلك من خلال مدرّكين هما: الوجدان، والإجماع، أي لما يجده المجتهد من أمارات تستقر بها نفسه ويتحصل اعتقاده بالحكم، فيكون الحكم قطعاً، والظن وقع في طريقه، وأما الإجماع فهو أن الحكم عند الظن عن الأمانة معلوم مقطوع به إجماعاً، فحصول المقدمتين القطعيتين تنتجان معلومية الحكم في حق المجتهد نفسه ومن يقلده، معتبراً أن كل مجتهد مصيب العلم بما ظهر على لسانه، لا بما عند الله تعالى، وأن الأحكام ثابتة لما في النفوس، دون ما في نفس الأمر^(٣)، وهذا تخريج عميق من القرافي يجعل من الفقه عملية ذات قيمة موثوقية وقيمية، وعزز الطوفي^(٤) من الأجوبة على قولهم: أن الأحكام الفرعية مظنونة لا معلومة، أجوبةً من شأنها توضيح شرعية الظنون العلمية الحاصلة من طريق النظر والاجتهاد والتحري المشروع للنصوص لحكمة قدرها الله تعالى، وهي اليسر والسماحة، فقولهم: الحكم معلوم، والظن في طريقه يعني أن الفقيه إذا غلب على ظنه أن الحكم كذا، علم ذلك قطعاً بحصول ذلك الظن، وهو دليل الوجدان الذي ذكره القرافي، وبوجوب العمل عليه بمقتضاه، إجماعاً كما ذكر القرافي، بناء على ما ثبت نقلاً وعقلاً من أن الظن موجب للعمل^(٥)، ودليل العمل بالظن نقلاً: الإجماع المستند إلى ما ثبت عن النبي ﷺ من أحكامه المبنية على الظنون، ولذلك قال: ((إنكم تختصمون إليّ، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضي له

(١) نفاثات الأصول في شرح المخصول، شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس بن عبدالرحمن الصنهاجي المصري المشهور بالقرافي، دراسة وتحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ علي محمد معوض، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط ١/ ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م. (١٥٢/١).

(٢) المصدر السابق (١٥٢/١). ولا أعرف أن لابن برهان كتاباً في الأوسط حتى نرجع إليه.

(٣) انظر: المصدر السابق (١٤٥/١ - ١٥١).

(٤) هو: سليمان بن عبدالقوي بن عبدالكريم بن سعيد الطوفي نجم الدين الحنبلي الفقيه الأصول، من مصنفاته مختصر روضة الناظر وشرحها، ومعراج الوصول إلى علم الأصول، توفي سنة ٧١٦هـ. انظر: الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، تحقيق محمد سعيد جاد الحق، دار الكتب الحديثة، مصر. (٢٤٩/٢)، شذرات الذهب ابن العماد الحنبلي، مكتبة القدسي مصر، ط، ١٩٣٣م (٣٩/٦).

(٥) انظر: شرح مختصر الروضة نجم الدين أبو الربيع سليمان بن سعيد الطوسي مؤسسة الرسالة سنة النشر: ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م (١٥٨/١).

على نحو ما أسمع... الحديث))^(١). وقوله ﷺ: ((البينة على المدعي واليمين على من أنكر))^(٢)، ونحو ذلك مما هو كثير، و دليل العمل بالظن عقلاً: أن غالب أدلة الشرع أمارات لا تفيد إلا الظن، فلو لم يجب العمل بالظن، لبطلت أكثر أحكام الشرع، أو لزم المكلف أن لا يعمل إلا بالقطع، مع أن دليل الشرع لا يفيد، وهو تكليف ما لا يطاق، وهو وإن كان جائزاً، لكنه غير واقع في الفروع^(٣). ومن هنا انتقد من اعتبر الأحكام مظنونة ومعلومة، فقال: فإن التسليم بكون الحكم معلوماً يقتضي تقدير الكلام، أن الفقه هو: العلم بوجود العمل بالأحكام الشرعية؛ لأن القصد العمل الذي هو ثمرة العلم، أما التسليم بكون الحكم مظنوناً يقتضي تقدير الكلام، أن الفقه هو: العلم بحصول ظن الأحكام الشرعية، وهذا اقتضاء فيه تعسف لا يليق بالتعريفات لكثرة التقدير الحاصل في الذهن حين استعراض هذا الاصطلاح، وكون الحذف يقتضي إبهام المعنى وخفاءه، والحد يقتضي كشفه وإظهاره، فيتناهيان، كما أن اعتبارهم العلم الوارد في تعريف الفقه هو الظن مجازاً، لا يليق في الحدود، بل هو محذور لفظي، إضافة لأن العلم له مدلول والظن له مدلول، ودقة الحد تقتضي عدم التعبير بأحدهما عن الآخر؛ ولأن الحدود يجب فيها: أ- اجتناب الإبهام ومظنته، كاللفظ المجمل والغريب والمجاز خصوصاً إذا لم يكن المجاز واضحاً، وهو فيما نحن فيه، ب- أن تكون على درجة من البيان، بحيث لا يثير الارتباك والتساؤل وهو المراد. وعندما تبعث الحدود على جولان الفكر في المدلول فذلك مدعاة لعدم العلم بالمراد وخفاء الدلالة، والحدود كاشفة للمضامين.

وحين قابلتهم هذه الإشكالات عادوا إلى تقدير آخر لتخريج مدلول العلم الوارد في الفقه وحصول مقصوده، فقالوا: العلم بالأحكام أي ظن جملة من الأحكام الشرعية الفرعية باستنباطها من أدلة تفصيلية^(٤)؛ لكن الإشكال يظل بارزاً عند استعراض مدلول العلم ومدلول الظن حيث العلم: هو الحكم الجازم المطابق، و الظن هو الاحتمال والتردد ولو مع ترجيح، والتقريب أن الفقه هو: العلم بالأحكام الشرعية الفرعية، يخل بمدلول العلم إذ الأحكام الفرعية، أو غالبها مظنونة لا معلومة، والفرق بين المعلوم والمظنون، أن المعلوم لا يحتمل النقيض، كالبديهيات والتواتريات، والمظنون يحتمله، كقولنا: جلد الميتة لا يظهر بالدباغ، فإن هذا وإن اعتقدنا ظهوره، فخلافه محتمل، وحينئذ لا يكون الحد المذكور جامعاً، فتخرج غالب الأحكام الفرعية عن

(١) صحيح البخاري، المكتبة العصرية - بيروت، ط ١٩٩٧/١م كتاب الأحكام، باب موعظة الإمام للمعصوم، برقم ٧١٦٩.

(٢) قال النووي في أربعين حديث حسن رواه البيهقي وغيره هكذا، ويعضه في الصحيحين، وأخرجه الدارقطني للفظ البينة على المدعي، واليمين على من أنكر إلا في القسامة، وفيه ضعف مع أنه مرسل، وفي رواية له المدعي عليه أولى باليمين إلا أن تقوم بينة، وله عدة طرق متعددة لكنها ضعيفة. كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، اسماعيل بن محمد العجلوني، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان ٢٨٩/١. وكل طرقه وأهية من رواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، لكن للحديث شواهد صحيحة. إرواه الغليل في تخرج أحداث منار السبيل، محمد الألباني، المكتبة الإسلامي - بيروت ٤١٦/٨.

(٣) انظر: شرح مختصر الروضة (١٥٩/١ - ١٦٠).

(٤) انظر: المصدر السابق (١٥٦/١).

كونها فقها، وإذا فُسِّر العلم بالظن، وصيغة الحد بحالها، صار التقدير: الفقه، هو الظن بالأحكام، وهو عبارة قبيحة في التركيب البلاغي، لأن ظننت يتعدى بنفسه، نحو ظننت الأمر، ولا يقال ظننت بالأمر، بخلاف علمت، لأنه يتعدى بنفسه وبحرف الجر، نحو علمت الشيء وعلمت بالشيء، فلذلك جاز أن يقال: العلم بالأحكام، ولم يجز الظن بالأحكام، وإن غيرت صيغة الحد فقيل: الفقه، ظن الأحكام، أفضى إلى التجوز فيها وإسقاط بعض حروفها، وفيه خبط عظيم، ثم يخرج منه الأحكام المعلومة؛ لأنها ليست مظنونة. وأراد القرافي أن يجيب عن هذا الإشكال بما يقوي المصطلح في أثره الشرعي، لا بما يتجنب محذورات الحدود في شكلها المنطقي، فقرر أن الأحكام الشرعية معلومة، لكن ورد على تقريره، ما حاصله: أن ما غلب على المجتهد من حكم هو حكم الله في حقه وحق من يقلده وهذا صحيح؛ لكن المقام هنا إنما هو في تعريف الفقه من حيث هو فقه، لا من حيث هو فقه مجتهد خاص، إذ ذلك يصير إثباتاً للمطلوب العام بالتقرير الخاص، وارتكازاً على الدعوى العامة بالطريقة الخاصة^(١)، وهو لا يصح.

ويمكن القول أن الحكم الفقهي معلوم العمل، وذلك لتكليف الشارع المجتهدين بالاجتهاد في تعيين أحكام الوقائع، من خلال النصوص الشرعية، وبالقواعد الأصولية والشروط المعتبرة في الاجتهاد، ويكون بهذا المجتهد قد عمل بالتكليف ووضح المقصود وأبرأ ذمته، وتحقق التكليف الشرعي في حق المكلفين.

وفي محاولة فك إشكال مصطلح العلم في تعريف الفقه واعتراضهم عليه؛ كون الفقه من باب الظنون، حمل بعضهم العلم على أنه مطلق إدراك الحكم سواء كان عن دليل قطعي، أو عن دليل ظني راجح، فالعلم ما علمناه بالشرع إما بيقين أو غالب الظن، فمن الأحكام الفقهية ما هو قطعي، ومنها ما هو ظني فحمل الفقه على واحد منهما ليس بسديد، وظن المجتهد هو الذي توفرت فيه شروط الاجتهاد^(٢).

(١) انظر: شرح مختصر الروضة.

(٢) وإليك بيان كيف كان الفقه ظنياً: الفقه من باب الظنون؛ لأنه مستفاد من الأدلة الظنية، وإليك بيان ذلك: الأدلة تنقسم إلى قسمين: ((أدلة متفق عليها))، ((وأدلة مختلف فيها)). والمتفق فيها من حيث الجملة: ((الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس)): أما القياس: فإنه لا يفيد إلا الظن وهو واضح. وأما الإجماع: فإنه يتنوع إلى نوعين: النوع الأول: الإجماع السكوتي، وهو لا يفيد إلا الظن، سواء نقل إلينا عن طريق التواتر، أو الأحاد. النوع الثاني: الإجماع الصريح فيه تفصيل: إن نقل إلينا بطريق الأحاد، فهو لا يفيد إلا الظن. وإن نقل إلينا بطريقة التواتر، فهو يفيد القطع، لكنه في غاية البعد. أما السنة ففيها تفصيل: إن نقلت الأحاديث عن طريق الأحاد، وهذا أكثر السنة، فلا يفيد إلا الظن، سواء كانت دلالة قطعية أو ظنية. وإن نقلت الأحاديث عن طريق التواتر - وهو قليل جداً - ففيه تفصيل: إن كانت دلالة الحديث على المعنى قطعية، يفيد القطع، وهو قليل، وإن كانت دلالة الحديث على المعنى ظنية، فلا يفيد إلا الظن. وأما الكتاب ففيه تفصيل: إن كانت دلالة الآية على الحكم دلالة ظنية، فلا تفيد إلا الظن. وإن كانت دلالة الآية على الحكم دلالة قطعية، فإنها تفيد القطع. وما هو مقطوع الدلالة من الكتب والسنة المتواترة، يكون من ضرورات الدين. أما الأدلة المختلف فيها كالمصالح، والاستصحاب، والعرف، وسد الذرائع، وقول الصحابي، وشرع من قبلنا، والاستحسان، فإنها لا تفيد إلا الظن عند القائلين بما، المهذب، أبو إسحاق بن علي بن يوسف الشيرازي، المكتبة السلفية، المدينة المنورة. (١٨/٢٠).

واعترض الباقلائي المشهور على ذكر مصطلح العلم في تعريف الفقه، إنما جاء من تحكيم قاعدة منطقية مفادها أن المقدمتين فما فوقها تنتج النتائج كما هو في العقليات، فالظن ينتج ظنا وما دام كذلك فلا يتناسب مصطلح العلم مع هذا التركيب والبناء، لكنه بهذا الاعتراض وقع في نتيجة خاطئة لمقدمة صحيحة، إذ العاديات والشرعيات تختلف عن العقليات في كون غالب الأحكام الفقهية مبنية على الظن، والمقدمة المنطقية المضطربة تتناسب والعقليات بخلاف الشرعيات والعاديات، ويتفسير العلم بأنه مطلق الإدراك الشامل للقطع والظن، ينحل الموضوع من عقال الاعتراض والاستشكال، ويكون تعبير الأصوليين عن تعريف الفقه بالعلم تعبيراً دقيقاً محكماً من حيث مدلولاته الجامعة بين القطع والظن، ويكون تعبيرهم عن الفقه بالعلم وإن كان لظنية أدلته ظناً...؛ لأنه ظن المجتهد الذي هو لقوته قريب من العلم^(١)، وقد أورد الأصوليون الخلاف في إطلاق العلم على الإدراك، وأبدوا تساؤلات استهلامية، بكون العلم أيراد به المعنى الأعم الذي هو حصول المعنى في الذهن الصادق على الظن لا حصول العلم؟ أو المراد بالعلم هنا الصناعة كقولهم: علم النحو فيندرج الظن، وجعل القرافي العلم في حد الفقه على بابه، واعتبر بعضهم أن التعبير بالمعرفة دون العلم أولى لانطلاق العلم على المعنيين المتقدمين^(٢).

واعترض بعضهم السؤال من أصله إنما ورد في لحظة زهول عن التحقيق، فالفقه هو: إما أصول وقواعد مقررة وقع فيها البحث عن فعل المكلف من حيث تعلق الخطاب به، وإما ملكة حاصلة للنفس تكون مبدأ لإدراكات تلك الأصول والقواعد، بمعنى أن هذه الملكة كيفية راسخة ليس هي نفس العلم بالشيء بالفعل، حتى يعتبر فيها بيقين أو ظن، وإنما هو مبدأ للإدراكات التي يعتبر فيها ذلك، وهذه الملكة هي المعنى بقولهم العلم بالأحكام إذ لا يسمى فيها فقيهاً إلا من حصلت له الملكة، وليس الفقيه هو من يدرك مسألة أو ألف مسألة، وإذا اعتُبرت الملكة لم يكن علم أو ظن، وإنما هي قوة يكون معها إدراك الشيء عند التوجه إليه، أعم من أن يكون بيقين أو ظن فليتأمل^(٣)، وهذه الملكة يقتدر بها على إدراك الجزئيات. ولعل القول بأن العلم الذي في تعريف الفقه ينطبق على الملكة هو ما يجيب على اعتراض العلماء الذين أوردوه على القرافي في اعتباره بمعلومية الأحكام، وأن هذا الانطباق منجسم مع تعريف الفقه من حيث هو فقه لا من

(١) البدر الطالع في حل جمع الجوامع، جلال الدين أبي عبدالله محمد بن أحمد الخليلي الشافعي، تحقيق مرتضى علي بن محمد الحمدي الداغستاني، مؤسسة الرسالة ناشرون- بيروت، ط ١/١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م (٨٤/١).

(٢) انظر: الضياء اللامع شرح جمع الجوامع، أحمد بن عبدالرحمن الزليطيني القروي المالكي، تحقيق د. عبدالكريم بن علي بن محمد النملة، مكتبة الرشد الرياض، ط ٢/١٤٢٠هـ-١٩٩٩م (١٣٧/١-١٣٨).

(٣) انظر: البدر اللوامع في شرح جمع الجوامع للحسن بن مسعود اليوسي تحقيق حميد حماني اليوسي جامعة الحسن الثاني، مطبعة دار الفرقان للنشر الحديث، الدار البيضاء، ط ٢/٢٠٠٢م. (١٧٢-١٧١/١).

حيث هو فقه مجتهد خاص. والتوفيق بين الرأيين يكمن من وجهة نظر الباحث أن الملكة تنطبق على اعتبار الفقه من حيث هو فقه، فيكون الفقه علماً أي ملكة، ومن حيث هو فقه مجتهد خاص فهو إدراك الأحكام بشروط النظر الاجتهادي الوجوب توفرها فيه، وهنا يكون للظن والقطع موقع في نفس الدليل أو في نفس المستدل. وقد يعترض قائل أن تقدير العلم بالملكة يؤدي للإيهام ويمنع الانسجام المذكور سابقاً، وهذا من الالتباس غير المحمود في التعريفات، وعيب دلالي واضح، والجواب أن هذا التقسيم منسحب على الفقه المجرد من حيث هو هو، وعلى فقه المجتهد الخاص، فالأول من حيث التهيوء النفسي والعقلي والعلمي والروحي، والثاني من حيث الإجراء والتنزيل والتشغيل المشخص على القضايا والمسائل، وبهذا الثاني تكون السبل الدلائلية قطعية وظنية، ولا تليق بالأول؛ كونه تهيوء واستعداد لم يتمكن من التشغيل والتسيير في حركة المكلفين وقضايا الواقع.

وقد أوردوا سؤالاً على من اعتبر العلم في تعريف الفقه هو الملكة، هل هي ملكة استحضار أو ملكة استحصال؟؛ إذ الاستحصال تهيوء قريب لجميع المسائل، والاستحضار قوة حاصلة من تكرار إدراك قواعد يقتدر بها على استحضارها بلا كسب وتسمى العقل بالفعل، وعلم الفقه جزئيات متفرقة وقضايا متباينة، فيكون مبلغ العلم فيها التهيوء التام لها^١، والشائع الذائع في الملكة التي إطلاق العلم عليها هي ملكة الاستحضار لا ملكة الاستحصال أي التهيوء والفرق ظاهر^٢.

واعتبر بعضهم أن الأسلم عن التعبير بالعلم التعبير بـ"إدراك الأحكام"^(٣)، كما اعتبر بعض الأصوليين أن تسمية الفقه علماً، إنما هو بسبب القطع بوجوب العمل به لا أن نفس العلم بوجوب العمل بالأحكام هو الفقه^(٤). وعلق محقق السراج الوهاج على هذه المسألة بقوله: " أن الحق في المسألة هو أن الفقه في دين الله من باب العلم وليس من باب الظن لأن دين الله حق وقد قال تعالى: { إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا

^١ انظر: الآيات البيئات ٦٤/١، أثر الخلاف الكلامي في اعتراضات الإسنوي على البيضاوي في مناب نخاية السؤل على منهاج الأصول، سمية طارق خضر الأحيب، دار الكتاب الثقافي الأردن إربد ص ١٣٧.

^٢ انظر: فصول البدائع في أصول الشرائع، شمس الدين محمد بن حمزة بن محمد الفناري الرومي، تحقيق محمد حسن محمد حسن، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

^٣ ٨/١، وحاشية التفازاني على التلويح ١٠٢/١.

^(٣) للمع في أصول الفقه، لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، تحقيق محي الدين ديب مستو، يوسف علي بدوي، دار الكلم الطيب ودار ابن كثير، دمشق بيروت، ط ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م. (١٥٩/١).

^(٤) السراج الوهاج في شرح المنهاج، أحمد بن حسن الجاردي، تحقيق د. أكرم بن محمد بن حسين أوزيقان، دار المعارج الدولية للنشر، ط ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م (٨٦/١).

يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا^(١)، وَدَّمَ الظن في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ معلوم وأمر الله عباده باتباع دينه والعمل بأحكامه وقد قال تعالى: (**ثُو ثُو ثُو ثُو ثُو ثُو**)^(٢)، فكيف يأمر الله ما ليس بعلم وهو الذي ينهى عنه وأدلته وأحكامه قطيعة وفهم الأحكام منها كعلوم مطابق للواقع لا يتعبد الله عباده بالظنون، إلا أن العلم بالأحكام قسمان: عام لا يسع أحدًا جهله، وخاص لا يبلغه إلا العلماء أصحاب الشأن، وكل حكم لا يكون معلوما من أدلة الدين فهو ليس من الفقه الذي أمر الله عباده، فالأدلة قطعية في نفسها إلا أنها قد تختلف باختلاف المجتهدين فمنهم من ينظر فيها ويحصل له العلم بحكمها وهو المصيب، ومن يقف دون ذلك فيتبع ظنه فيخطئ وهو معذور^(٣).

بينما اعتبر صاحب قواطع الأدلة بأن ما كان من الظنيات فهي مستندة إلى العلميات ولأن الظن معنى يسمى علماً؛ لأنه يؤدي إليه قال تعالى: {الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ} (٤) أي يعلمون^(٥). وفسر صاحب نهاية الوصول الفقه بالعلم بقوله: " وإنما فسرنا الفقه بالعلم مع أنه من باب الظنون؛ لأن الأحكام معلومة بعد ظن طرائقها فهو علم بهذا الاعتبار وظن باعتبار الطريق"^(٦).

والقطع والظن من الأمور النسبية فكون الشيء ظنياً أو قطعياً أمر إضافي، فإن الإنسان قد يقطع بأشياء علمها ضرورة أو بالنقل المعلوم صدقه عنده، وغيره لا يعرف ذلك لا قطعاً ولا ظناً، وقد يحصل القطع لإنسان ولا يحصل لغيره سوى الظن، وإنما اختلف الناس بسبب اختلافهم في الاطلاع على الأدلة والقدرة على الاستدلال وتفاوتهم في الذكاء وقوة الذهن وسرعة الإدراك^(٧). وبهذا التداول يظهر مدى الدقة التي تحلى بها الأصوليون في بناء المصطلح وتركيبه ومدى أهمية ذلك في هوية العلم ووظيفته الاجتهادية.

ثانياً: مصطلح القبيح وإطلاقه المتعلق بالأفعال:

(١) النجم آية : ٢٨.

(٢) من الآية (٢٦) من سورة (الإسراء).

(٣) حاشية السراج الوهاج (١/٨٦-٨٧). وقد أحال بدوره النظر على: الرسالة للشافعي (ص٣٥٧، ٤٦١، ٤٧٨)، • المسودة في أصول الفقه لآل تيمية، تحقيق د. أحمد بن إبراهيم بن عباس الذروي، دار الفضيلة، ط ١/ ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م (ص٢٤٥-٢٤٦)، وتنقيح المحصول للتبريزي وشرح العيدي على المنهاج (١/٣٣-٤٠).

(٤) من الآية (٤٦) من سورة (البقرة).

(٥) انظر: قواطع الأدلة في الأصول لأبي المظفر منصور بن محمد بن عبدالجبار السمعاني، تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية - بيروت لبنان، ط ١/ ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م. (١/٢٠).

(٦) نهاية الوصول في دراية الأصول صفي الدين محمد بن عبدالرحمن الأرموي الهندي، تحقيق د. صالح سليمان اليوسف، د. سعد بن سالم السويح، المكتبة التجارية، مكة المكرمة، بدون تأريخ الطبعة. (١/١٨).

(٧) انظر: المنحة الرضية شرح التحفة المرضية في نظم المسائل الأصولية الشيخ محمد بن علي بن آدم موسى الأثيوبي.

جاء ذكر مصطلح القبيح عند الأصوليين في معرض استعراضهم لمسألة التحسين والتقييح العقليين، فتساءلوا عن إمكان إطلاق القبيح على المحرم والمكروه وخلاف الأولى، وما لا بأس به، وهل هو إطلاق متعارف عليه بينهم؟ أم أنه عند بعضهم دون بعض؟ ومدخل هذا التساؤل إنما نتج من تعريف القبيح، فالذين عرفوه بأنه: المنهي عنه مطلقاً، فإنه يستوعب كثيراً من الأفعال كالحرام والمكروه، وضابط هذا الاستيعاب التحتم والجزم، أو عدمهما، فإن كان النهي متحتم الجزم فهو الحرام، وإن كان غير متحتم الجزم فهو المكروه، وأما إطلاقه على ما لا بأس بفعله فهو من صنيع أهل العراق كما ذكر أبو الحسين البصري أنهم يطلقون القبيح على المحرم والمكروه، وما لا بأس بفعله، وما لا بأس به يقصدون به ما فيه شبهة قليلة، وإن كان مباحاً كسؤر كثير من الحيوان^(١)، وأما إطلاق القبيح على خلاف الأولى فهو من صنيع بعض الأصوليين؛ كون خلاف الأولى قسم من المكروه، من جهة النهي بالعموم، أي بعموم النهي المستفاد من أوامر الندب، وهو ما يعبر عنه بالنهي غير المخصوص، كالنهي عن ترك المندوبات المستفاد من أوامرها بواسطة أن الأمر بالشيء نهى عن ضده مطلقاً، مثل ترك الضحى، ووجه الاستفادة القاعدة الناصة على: أن الأمر بالشيء نهى عن ضده، وهي لا تختص بهذا الحكم بعينه بل هي عامة^(٢)، وبهذا التقرير يكون ترك المندوب خلاف الأولى، وهو قبيح في المنظور الأصولي، بخلاف المنظور الفقهي العيني، فالأمر يختلف؛ لأن المنظور الفقهي منظور محدد، والمنظور الأصولي مجرد، والمحدد ينتمي لفقهاء التنزيل المراعي لحال وأحوال الإنسان والزمان والمكان، والمجرد ينتمي لفقهاء التأصيل.

ولم يسلم الإمام الجويني لمن اعتبر المكروه قسماً من القبيح ولا من الحسن، واعترض على ذلك بناءً على أن تعريف القبيح عنده ليس هو المنهي عنه، وإنما هو: ما يُذمُّ فاعله، والحسن بما يسوغ الثناء على فاعله، ولا شك أن المكروه لا يذمُّ فاعله ولا يمدح فاعله فقال ما نصه: "وأما المكروه إنه ليس بحسن ولا قبيح، فإن القبيح ما يذمُّ عليه وهو لا يذمُّ عليه، والحسن ما يسوغ الثناء عليه، وهو مما لا يسوغ الثناء عليه"^(٣). ويمكن إلحاق خلاف الأولى بما نص عليه عليه الجويني في عدم دخوله في قسم الحسن، أما القبيح فيصعب عدم دخوله؛ كون المداومة على ترك الأولى مذمومة بالجملة في حال دون حال، زمنًا ومكانًا وإنسانًا. وقد لخص القاضي اليوسي في كتابه البذور اللوامع أقوال الأصوليين في المكروه، فكانت أقوالاً ثلاثة هي: ١- المكروه قبيح، ٢- المكروه حسن، ٣- المكروه واسطة بينهما، فمن قال القبيح: ما نُهي عنه

(١) النفائس (١/٢٩٠).

(٢) انظر: البذور اللوامع للقاضي اليوسي (٢/٩٢).

(٣) الإجماع (١/٦١).

يكون المكروه قبيحا، وفي معناه خلاف الأولى، ومن قال القبيح: ما فيه الحرج، والحسن ما لا حرج فيه، يكون عنده حسناً؛ إذ لا حرج فيه، ومن قال القبيح: ما يُذم فاعله يكون عنده واسطة^(١). وإذا كان القبيح قد عُرّف بأنه المنهي عنه في رأي، وبأنه ما يُذم فاعله في رأي آخر، فإن القاضي الباقلاني عرّفه بأنه: "ما ليس للمكلف فعله، أو ما ليس لفاعله أن يفعله"^(٢)، وحسب هذا التعريف فإن المكروه يدخل في قسم القبيح، غير أن الباقلاني ناقض هذا التقرير بتخصيصه القبيح بالمحرم حين قال: "والذي ليس له فعله هو القبيح المحرم"^(٣)، وهذا التعريف يشمل المكروه، ويبعد من الشرع تسمية المكروه قبيحا^(٤)، وإذا عُرّف القبيح بأنه: المنهي عنه، وهو تعريف مجموعة من الأصوليين^(٥)، فإنه يشمل كل ما نهى الله عنه، فيعم القدر المشترك بين المحرم والمكروه^(٦).

وهذا القدر المشترك يجعل من المكروه قبيحا في تقديرنا في الجملة في حال الاقدام عليه دوماً على حال، فكانت نسبة الجزء والكل في أقسام الأحكام التي ذكرها الشاطبي^٧ هي الحل الأمثل للخروج من إشكال تضارب المصطلحات واضطراب مسمياتها فيكون لكل مصطلح مفهومه الخاص بالجزء، وبشترك مع غيره بالكل، كما يسري الحكم به على الجزء والكل كلا بحسبه فما يكون مكروهاً فعلة ينطبق عليه حق الاختيار بين الفعل والترك فهو الجزء أما الكل فربما انحسم الأمر بالترك دون الفعل ترجيحاً لضابط الكل على الجزء، وهذا ملحظ دقيق وتحقيق عميق من الإمام الأصولي الشاطبي، لجعل المصطلح الأصولي دون بُعدٍ تداولي إنجازي قصدي، لا فلسفي كلامي عدمي، فالمكروه بالنظر المقاصدي: طلب ترك غير محتتم لدرء مفسدة

(١) البدور اللوامع شرح جمع الجوامع (٩٧/١).

(٢) انظر: التقريب والإرشاد الصغير (٢٧٦-٢٧٨)، العدة في أصول الفقه، أبو يعلى محمد بن الحسين بن خلف بن الفراء، تحقيق أحمد بن علي بن سير المباركي، بدون دار، المملكة العربية السعودية - الرياض، ط ٢ / ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م. (١٦٧/١)، وشرح الكوكب المنير (٣٠٧/١)، ونفائس الأصول (٢٩٠/١).

(٣) التقريب والإرشاد الصغير (٢٧٦/١).

(٤) انظر: النفائس (٢٩٠/١).

(٥) انظر: الحصول (٦٧/١)، وشرح تنقيح الفصول (ص ٨٨)، والمنهاج مع تحاية السؤل (٦٧/١)، وشرح الأصفهاني للمنهاج (٦٣/١)، ونفائس الأصول (٢٨٥/١).

(٦) انظر: تحاية الوصول (٦٩٩/٢)، الضياء اللامع شرح جمع الجوامع (٢٩٨/١)، والتحسين والتقيح العقليان وأثرهما في مسائل أصول الفقه، د. عايض عبدالله بن عبدالعزيز الشهرين، كنوز إشبيلية للنشر والتوزيع، ط ١ / ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م. (١٩٣/١).

٧ انظر: الموافقات، ١٣٣/١.

فيه دون مفسدة الحرام ، أو هو ترك ما مصلحته راجحة، والمائز بينهما القرينة^١. "وقد قصد الشارع الحكيم بأحكام المكروهات تحقيق ذات مصالح تكميلية ، من إصلاح أحوال المكلفين وإبعادهم عما لا يليق بهم حتى يسيروا في عبادتهم على أحسن الهيآت والسنن ومعاملتهم على أسلم المناهج والطرق وفي عبادتهم على أفضل المروءات والخصال"^٢.

ثالثاً: مصطلح العلو والاستعلاء في حد الأمر:

يقرر فلاسفة اللسانيات المعاصرة وخصوصاً نظرية أفعال الكلام حقيقة مفادها أن الأفعال المنجزة ليست وليدة كل تلفظ بأي لفظ من الألفاظ، وإنما هي الألفاظ الخاصة المحاطة بمجموعة من الشروط الملائمة معه والمقومة له مقالا ومقاماً؛ ليؤدي وظيفته الهادفة القاصدة، وهذه حقيقة أدركها الأصوليون قديماً وهو يؤسسون قواعد علم الأصول ومرتكزاته كما هو ظاهر في نقاشاتهم ومدوناتهم العامة لقواعد هذا العلم، ومنها شروط فعل الأمر التي بها يمكن لفعل الأمر أن يكون منجزاً قابلاً للفعل والاشتغال، فمجرد النطق بلفظ الأمر والطلب من المخاطب لا يسمى أمراً مما يتطلب توافر شرط حالي أو مقامي في الأمر^٣. ونقتصر من وسط هذا الزخم المعرفي المحكم الدقة والتحقيق لتبدو صورة البناء الأصولي للمصطلحات وذلك من خلال عرض مصطلحي العلو والاستعلاء في الأمر وجوداً ومدلولاً، وبأي واحد من هذه الشروط يتقوم معنى الأمر وحقيقته؟.

جرت خلافات ومناقشات قديماً بين الأصوليين والكلاميين إمامية ومعتزلة وأشاعرة حول حقيقة الأمر وشروطه، تجلى في هذا الخلاف بعد تداولي مميز، فحصوا من خلاله شروط الإنجازيات أو الشرط التحضيري أو التمهيدي كما يسميه سيرل عند تحليله فعل الأمر، وهي شروط تضمن له الانجاز الموفق، وهو: "أن يكون المتكلم في موقع أو مقام له السلطة على التخاطب"^٤، وعكس هذا الخلاف وعي الأصوليين النيه بأهداف هذا العلم وغايته التطبيقية باستعراض شروط النجاح أو شروط الموقية حسب ما أسماه أوستن، فالإخلال بشروط النجاح يؤدي إلى عدم تحقق الفعل الإنجازي أصلاً ، والإخلال بشروط الموقية

^١ انظر: قواعد الأحكام، العز بن عبدالسلام، ٤٣/١، و طرق الكشف عن مقاصد الشريعة واستثمارها، بوعبدالله بن عطية، بحث تقدم به لشهادة الدكتوراه من جامعة وهران الجزائر، لعام ٢٠١٢، نسخة بpdf، ص١٠٣.

^٢ طرق الكشف عن مقاصد الشريعة، ص ١٠٤.

^٣ انظر: الأبعاد التداولية عند الأصوليين مدرسة النجف الحديثة أمودجاً، فضاء ذياب غليم الحسناوي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط/ ٢٠١٦، ص ١١٥-١١٦.

^٤ نظرية الفعل الكلامي، هشام عبدالله خليفة ص١١٧.

يؤدي إلى إساءة استخدام الفعل الإنجازي مع تحققه^١. وقبل استعراض نقاش الأصوليين حول اشتراط العلو والاستعلاء في حد الأمر، فإن تعريف المصطلحين وتوضيح المراد بهما يجلي المسألة ليكون وضع اللفظ في موضعه بحسب مدلوله ومقتضى النص، فقالوا في تعريف العلو هو: "كون الأمر في نفسه أعلا درجة، والاستعلاء هو: أن يجعل نفسه عالياً بكبرياء أو غيره وقد لا يكون في نفس الأمر كذلك، فالعلو من الصفات العارضة للناطق، والاستعلاء من صفات كلامه"^٢.

وقالوا: "معنى العلو أن يكون الأمر أعلى رتبة من المأمور كأمر الله عزوجل لعباده، أو أمر النبي صلى الله عليه وسلم لأمته، أو أمر الملك لرعيته... ومعنى الاستعلاء أن يكون في لفظ الأمر ما يدل على الغلبة والقهر، لا لأن الاستعلاء معناه الغلبة والقهر ومنه قوله تعالى: {وقد أفلح اليوم من استعلا}[طه:٦٤]، أي من غلب وقهر"^٣. فالاستعلاء هيئة في الأمر من الترفع وإظهار القهر، والعلو يرجع إلى هيئة الأمر من شرفه وعلو منزلته بالنسبة إلى المأمور. والمعنى المعهود للاستعلاء هو أن يظهر من هو أدنى رتبة واقعاً العلو ادعاءً، ويوجه الأمر إلى الأعلى أو المساوي له، وقال علماء النجف: الاستعلاء أن يظهر الأمر الأعلى رتبة، واقعاً علوه عند إصدار الأمر إلى من هو أدنى^٤. وهذا تفسير منهم للمصطلح دون استحضار خصوصية الأمر فكان التفسير عاما للفظ الأمر أياً كان، بينما القرافي استحضر سياق الأمر والأمر للنص الشرعي فجاء تفسيره منسجماً مع هذا الاستحضار؛ كون التقعيد الأصولي لفهم النص الشرعي فيتنسق التفسير مع هذه الوظيفة وليس لمطلق التخاطب فقال: "الاستعلاء هيئة للأمر نحو رفع الصوت وإظهار الترفع وغير ذلك مما سلكه أرباب الحماقات. والعلو هيئة للأمر كالأب مع ابنه والسلطان مع رعيته، وهذا يظهر لك أن الاستعلاء ليس معتبراً لأن أوامر الله تعالى في مواطن كثيرة في غاية اللطف وتذكير النعم، كقوله تعالى: {اتقوا ربكم الذي خلقكم}[البقرة: ٢١]، وفي موضع آخر {الذي جعل لكم الأرض فراشا}[البقرة: ٢٢]، إلى غير ذلك من أنواع تآلف القلوب والإحسان منه سبحانه لعباده، وأجمع الناس على أنها أوامر عباده"^٥.

^١ انظر: الأبعاد التداولية عند الأصوليين مدرسة النجف الحديثة أمودجاً، فضاء ذياب غليم الحسنوي، ص ١١٥ - ١١٦.

^٢ الاتجاه في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للفاضل البيضاوي، علي بن عبدالكافي السبكي، وعبدالوهاب بن علي السبكي، دار البحوث والدراسات الإسلامية، دبي، دولة الإمارات العربية، ط ١/٢٠٠٤م، ٩٩٤/٤.

^٣ رفع النقاب عن تنقيح الشهاب ص ١٣٠.

^٤ الأبعاد التداولية عند الأصوليين ص ١١٦.

^٥ نفائس الأصول للقرافي، ٣/١١٢٤.

فناقش الأصوليين يظهر اعتمادهم في التنظير والتعديد على عناصر خارج اللغة لإثبات دلالات الألفاظ من قبيل حال المتكلم وظروف إنتاج الخطاب، فاعتمدوا في تحديد مدلول الأمر وحقيقته على هوية المتكلم ورتبته شرط العلو وعلى المقام وحال المتكلم شرط الاستعلاء^١. فالقائلون بشرط علو مرتبة الأمر يرونه شرط نجاح، وبدونه لا يصدق معنى الأمر، والقائلون بكفاية الاستعلاء مع عدم العلو الواقعي يرونه شرط موقفية فيصدق على طلب المستعلى أنه أمر؛ لكنه يُذم^٢. وقد تساءل الأصوليون أيكفي العلو الواقعي للأمر أم لا بد مع كونه عالياً في الواقع مظهراً لذلك العلو من أن يكون مستعلياً؟ أم أن حقيقة الأمر تتقوّم بالاستعلاء لا بالعلو الواقعي، فلا يصدق والحال هذه على طلب الملتمس أو الراجي أنه أمر، أم أن المدار على أحد أمرين على سبيل منع الخلو، أي أن صدق الأمر منوط بأحد أمرين، إما العلو الواقعي فما يصدر عنه من طلب هو أمر وإن كان خافضاً لجناحه، وإما استعلاء الطالب فيصدق على طلب الراجي، والملتمس الأمر إذا كانا مستعليين^٣.

وهنا نستعرض تعريفات الأصوليين للأمر على النحو الآتي:

ف قيل فيه الأمر هو: ١- "قول القائل الاستعلاء أفعل"^٤، ٢- وقيل الأمر هو: "اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء"^٥، ٣- وقيل الأمر هو: "طلب الفعل على سبيل الاستعلاء"^٦، ٤- وقيل هو: "استدعاء القول بالفعل على جهة الاستعلاء"^٧. وقد رفع تزعم شرط العلو المعتزلة؛ وذلك للتفريق بين مقامات الأمر المتعدد الدلالات، أو ليخرج الطلب من المساوي أو السافل عن الأمر حقيقة، ويكون أمراً مجازاً باعتبار المشابهة الصورية^٨، ومن اشترط الاستعلاء دون العلو، جعل إطلاق الأمر على المساوي أو السافل من باب العناية

^١ الأبعاد التداولية ص ١١٧.

^٢ المرجع السابق ص ١١٦.

^٣ حيدر يعقوبي شرح الحلقة الثالثة تقرير دروس كمال الحيدري، دار فرائد قم، ط ١١/٢٠١١م، ٣/٨٧. نقلاً عن الأبعاد التداولية.

^٤ كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البردوي، علاء الدين البخاري، دار الكتاب العربي - بيروت، ط ١٩٧٤م، ١/١٠١.

^٥ المرجع السابق.

^٦ الحصول في علم الأصول، محمد بن عمر الرازي، دار الكتب العلمية بيروت، ط ١٩٨٨م، ١/١٩٠، والإحكام في أصول الأحكام، لأبي الحسن علي بن

محمد الأمدي، تحقيق الشيخ إبراهيم العجوزة، دار الكتب العلمية بيروت، ط ١٩٨٥م، ٢/٣٦٥.

^٧ التمهيد في أصول الفقه محفوظ بن أحمد بن الخطاب الكلوزاني، تحقيق مفيد محمد أبو عمشة، مركز البحث العلمي وإحياء التراث - مكة المكرمة، ١/٢٤،

وروضة الناظر وجنة المناظر، موفق الدين عبدالله بن قدامة المقدسي، دار الكتاب العربي بيروت، ط ١٩٨١م، ص ١٦٧.

^٨ انظر: هداية العقول شرح كفاية الأصول، محمد علي الموسوي الحماني، مطبعة الآداب في النجف الأشرف، ط ١٩٧٤م، ١/٢٦٧.

لا الحقيقة، ومن لم يشترط الأمرين معا وهم الأشاعرة استندوا إلى نص القرآن وخطاب العرب^١ في إطلاق الأمر دون رتبة، وهو ما رجحه بعض الباحثين^٢. وقد رأى بعض أصوليي الشيعة أن العلو شرط تحضيرى ضرورى ودخيل في صدق حقيقة الأمر، واستدلوا على ذلك بالتبادر من لفظ الأمر الذي هو خصوص الطلب الصادر من العالى دون مطلق الطلب، فالأدنى والمساوي لا يسمى أمراً بل استدعاءً والتماساً، وإن ظهر العلو، ودليله صحة السلب، فيقال إن طلبه ليس بأمر، وإطلاق الأمر عليه بالعناية أي مجازاً، فيكون العلو عندهم شرط نجاح وليس شرط موقفية، أي عند الإطلاق سيخفق الأمر ولا يتحقق أصلاً^٣.

المبحث الثالث: بناء المفهوم

في هذا المبحث نستعرض ثلاثة مفاهيم لاستجلاء عملية البناء والإحكام لهذه المفاهيم المتسقة مع البصيرة المنهجية الأصولية، ونظراً لضيق مساحة البحث سيقصر على ثلاثة مفاهيم كنماذج دالة على الاهتمام والالتزام المترتب عليه عمل وتطبيق في سياق قواعد التأصيل لفقهاء التنزيل على واقع المكلفين وحركة الحياة، وهذه المفاهيم هي: مفهوم المصلحة الخالصة، ومفهوم دليل العقل عند المعتزلة، ومفهوم قطعية الأصول.

أولاً: مفهوم المصلحة الخالصة من المفاهيم التي خاض فيها الأصوليون لإدراك مقتضياته وتقييده بما يفيد في تكييف أفعال المكلفين إقداماً أو إجماعاً بالتغليب أو التقريب مفهوم المصلحة الخالصة، والمعنى هل يوجد في الحياة الدنيا مصلحة خالصة من منظور الشرع الحكيم؟ ويتداول الإجابة على هذا السؤال انقسم الأصوليون في تصور هذا المفهوم تدقيقاً فيه وتحقيقاً لمعانيه، فالعز بن عبدالسلام بعد تنظيره للمصالح عامة يرى عزة وجود المصالح الخالصة (المحضة) بينما أغلب المصالح ممزوجة أي مختلطة الصلاح والفساد، اللذة والتعب، ط؛ وأيد هذا الرأي بما يلحظه المتابع ويدركه من عوائد الناس في حياتهم ومعاشهم كالمآكل والمشارب والملابس والمناكب والمسكن، فهذه مصالح ومطلوبات لا تحصل إلا بمشاق وكبد وتعب ونصب مقترن بها، أو سابق لها، أو لاحق لها^(٤). كما دعم مسلكه التعديدي هذا بحديث: "حفت الجنة بالمكاره والنار بالشهوات"^٥. كما أيد العز على رأيه هذا موافقاً له القرافي، مبيناً أن المصالح

^١ كتقولهم تعالى حكاية عن فرعون: {فماذا تأمرون} [الشعراء: ٣٥]، وقوله تعالى: {ليقتض علينا ربك} [الزخرف: ٧٧]، وقول عمر بن العاص لمعاوية بن أبي سفيان: أمرتك أمراً جازماً فعصيتني. انظر: شرح جمع الجوامع، ١/٣٦٩.

^٢ انظر: الأمر عند الأصوليين، د. رافع بن طه الرفاعي، دار الخبة دمشق، ودار آية بيروت، ط ١/٢٠٠٦-٢٠٠٧ م ص ٧٥.

^٣ انظر: الأبعاد التداولية ص ١١٧.

^(٤) انظر: قواعد الأحكام في مصالح الأنام (١/٥٦-٦).

(٥) صحيح مسلم، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب الاقتصاد في الموعظة، حديث رقم ٥١٧٨.

الخالصة التي لا مفسدة فيه البتة عزيز في الواقع، و نادرة^(١)، وملحظه في هذه الموافقة استقرار مسلك الشريعة القاضي بأن ما من مصلحة إلا وفيها مفسدة، والشرائع مقصدها جلب المصالح ودرء المفاصد، سواء كانت مصالح خالصة على فرض وجودها أو مصالح راجحة كما هو الواقع، فالقدر المتفق عليه والمشارك في المسألة وجود المصالح لمقصد الجلب والمفاصد لمقصد الدرع، فأوامر الشرع تتبع المصالح الخالصة أو الراجحة ونواهيها تتبع المفاصد الخالصة أو الراجحة^(٢)، وبمثل ما أكد عليه العز بن عبدالسلام والقرافي أكد الشاطبي في موافقاته، أن المصالح المثبوتة في هذه الدار من حيث مواقع الوجود لا يكاد يتخلص تمحضها، وكذا المفاصد، فهما مشوبتان في اعتياد مطالب الإنسان، وتقريره هذا نتج من تقسيمه النظر إلى المصالح والمفاصد من جهتين ليسهل بناء المفهوم وتفكيك التشابه الحال فيه، وهاتان الجهتان هما: جهة مواقع الوجود، وجهة تعلق الخطاب الشرعي بها، فمصالح الانسان الدنيوية الاعتيادية في قيام حياته وتمام عيشه من جهة مواقع الوجود لا تتمحض، بل هي مشوبة بتكاليف ومشاق، قليلة أو كثيرة، تقترن بها، أو تسبقها، أو تلحق بها، وما هو جارٍ في المصالح يجري في المفاصد الدنيوية، فلا تكاد تتمحض من حيث مواقع الوجود، إذ ما من مفسدة تفرض في العادة الجارية إلا ويقترن بها أو يسبقها أو يتبعها من الرفق واللطف ونيل اللذات كثير، ودليل هذا النظر الشاطبي الأصل والتجربة، وذلك أن الأصل سواء الخير بوضع الحياة على الابتلاء والاختبار والتمحيص^(٣)، أو النظر الذي هو ملاحظة امتزاج الدار الدنيوية بين الطرفين والاختلاط بين القبيلين، فمن رام استخلاص جهة فيها لم يقدر على ذلك، وبرهان هذا الأصل التجربة التامة من جميع الخلائق^(٤)، وهذا يعني أن مصالح الدارين ومفاصدهما إنما تُفهم من جهة الغلبة الراجحة، فما غلب ورجح من المصالح فهو المطلوب المرغوب فيه عرفاً، المقصود شرعاً، ومن غلب ورجح من جهة المفاصد فهو المجتنب والمهروب عنه عرفاً، المقصود شرعاً، فلهذا لم يخلص في الدنيا لأحد جهة خالية من شركة الجهة الأخرى^(٥).

وقد نظر لهذا المسألة ابن تيمية كذلك، وهي ما تُعرف عنده بمسألة اختلاط المصالح بالمفاصد^(٦)، أو بالموازنة بين المصالح والمفاصد، فنسبة المصلحة والمفسدة ليست مطردة في الفعل بل مختلفة ومتغيرة

(١) النفائس (١/٣٥٣).

(٢) انظر: الفروق مع هوامشه (٢/٢٢٦).

(٣) لمزيد من الاطلاع على هذه الأدلة انظر: الموافقات (٢/٤٤-٤٥).

(٤) انظر: الموافقات (٢/٤٤-٤٥).

(٥) انظر: المرجع السابق.

(٦) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (٢٠/٤٨-٦١).

بحسب الأفعال، كما أن لاختلاف الزمان والمكان والشخص واعتباره دوراً بارزاً في الموازنة بين النفع والضرر^(١)، فيكون الإحسان راجعاً إلى جلب المصالح الخالصة أو الراجحة ودرء المفسدات الخالصة أو الراجحة، وتكون الإساءة راجعة إلى درء المصالح الخالصة أو الراجحة، وجلب المفسدات الخالصة أو الراجحة، وإنما يطول العناء في ترجيح بعض الخيور على بعض الشرور وترجيح بعض الشرور على بعض الخيور وفي ترجيح بعض الخيور على بعض وترجيح بعض الشرور على بعض فإن الوقف على ذلك عسير ولأجله عظم الخلاف وطال النزاع بين العلماء ولا سيما فيما رجح من الخيور أو الشرور بمقال ذرة^(٢)، و" لا ريب عند كل عاقل أن كمال الراحة بحسب التعب وكمال النعيم بحسب تحمل المشاق في طريقه، وإنما تخلص الراحة واللذة والنعيم في دار السلام فأما في هذه الدار فكلاً ولماً"^(٣). وتحصيل المصالح المحضة، ودرء المفسدات المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره محمود حسن، وإن تقديم أرجح المصالح فأرجحها محمود حسن، وإن درء أفسد المفسدات فأفسدها محمود حسن، وإن تقديم المصالح الراجحة على المفسدات المرجوحة محمود حسن، وإن درء المفسدات الراجحة على المصالح المرجوحة محمود حسن، واتفق الحكماء على ذلك، وكذلك الشرائع^(٤).

وقد وجّه ابن القيم معنى الخلوص والمراد منه بتوجيه اعتباره بأنه: إذا أريد بالمصلحة الخالصة أنها في نفسها خالصة من المفسدة لا يشوبها مفسدة فلا ريب في وجودها، وإن أريد الخالصة التي لا يشوبها مشقة ولا أذى لا في طريق الوسيلة إليها ولا في ذاتها فليست موجودة بهذا الاعتبار^٥. وحكى الطاهر بن عاشور بأن النفع الخالص والضرر الخالص وإن كانا موجودين إلا أنهما بالنسبة للنفع والضرر المشوبين يعتبران عزيزين^٦؛ لا اعتبار أن ماهية الضرر والنفع نسبية لا انضباط فيها غالباً، ثم إن الصلاح المحض يختلف عند المحكوم عليهم بالفرد والجماعة.

(١) انظر هذا المعنى: الإحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام، شهاب الدين القرافي تحقيق عبد الفتاح أبو غدة (بيروت: دار البشائر الإسلامية، د. ت) (ص ٢٣).

(٢) انظر: الفوائد في اختصار المقاصد، أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، الملقب بسلطان العلماء، تحقيق إياد خالد الطباع، دار الفكر المعاصر، دار الفكر - دمشق، ط ١/١٤١٦ هـ. (١٣٣/١).

(٣) مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، دار الكتب العلمية - بيروت، بدون تأريخ (١٦/٢).

(٤) انظر: قواعد الأحكام في مصالح الأنام (٤/١).

^٥ انظر: مفتاح دار السعادة، ١٥/٢ - ١٦.

^٦ مقاصد الشريعة الإسلامية ص ٢٠٤.

ولأن الشاطبي بحق المؤسس الحقيقي لنظرية المقاصد في صورة قواعد مقررة مدونة^١، فقد نبه إلى معنى بديع في التوجيه الشرعي لذرك المصالح، ولمعنى خلوص المصالح ومحضيتها، وهذا المعنى هو: أن الخلوص الحقيقي الواقعي غير موجود، بينما الخلوص المعنوي الشرعي هو المقصود بالنظر إلى الأغلب، فالمصلحة غير مشوية بمفسدة إذا كانت موافقة لمقصد الجلب الشرعي، والمفسدة غير مشوية بمصلحة إذا كانت موافقة لمقصد الدرع الشرعي، فميزان الشرع هو المحدد للخلوص المطلوب وليس اعتياد الناس وعرف الحياة، فيكون التقرير أن هناك خلوص معنوي شرعي وليس واقعي اعتيادي، فالمصالح المعتبرة شرعاً أو المفاصد المعتبرة شرعاً هي خالصة غير مشوية بشيء، لا قليلاً ولا كثيراً، وإن توهم متوهم بذلك^(٢)، وقد اعتبر بعض الباحثين المعاصرين^٣ أن بحث مسألة خلوصية المصلحة والمفسدة لا حاجة للبحث فيها لعدم فائدتها العملية؛ لأن الجميع متفق على أن أفعال المكلفين تكتسي مصالِح ومفاصد ممتزجة كواقع لا دافع له، فيكون الخلاف هنا صوري تجريدي لا أساس فقهي له ولا مدخل للاجتهاد فيها. ويبدو لي أن هذا الرأي غفل عنه البعد الزمني التاريخي لمراحل التأسيس في محاولة بناء المفاهيم من كل جوانبها وتقليب النظر فيها بعمق ودقة لاستخراج ما يمكن اتساقه مع نظر الشرع وتوجيهه، وهذا منهم غور وسبر وحفر في مفردات العلم ومفاهيمها لتحديد موطن الشرع منها، ولعل ما خلصوا له من معنى الخلوص الشرعي المعنوي يحتاج إلى فقه متأنى لا عجلة فيه وطيش لتحديد موطن المصلحة من هذا الشوب، فتصفا في نظر الشرع ويكون الإجزاء والثواب، وادعاء أن العقلاء يعرفون ومتفقون على هذا الاختلاط تقرير اعتباطي ذوقي غير مسلم به، مالم يخضع لميزان التأصيل والبرهنة والحجاج، فهذه المسألة فائدة نظرية استدعتها مرحلة التأسيس التنظيري التقيدي لاستقصاء جوانب التدقيق المصلحي، غير أن المعيب استمرار اجترارها إلى دائرة البرهنة والحجاج وصيرورة الوفاق والشقاق في جميع المراحل التاريخية؛ إلا إذا كان الحال يقتصر على قاعات الدرس لبيان قمة التدقيق والتحقيق الذي تحلى به العقل الأصولي العلمي والعملية.

ثالثاً: مفهوم: دليل العقل عند المعتزلة:

(١) مما لا شك فيه أن معاني كثيرة من المباحث المقاصدية التي قررها الشاطبي كانت مراعاة ومعتبرة في التفكير والاستنباط الفقهي لدى كثير من الفقهاء الذين سبقوه منذ عصر الصحابة رضي الله عنهم، ولكن فيما يخص مجال التأليف المنهجي المدون في قواعد منظمة. للمزيد انظر: طرق الكشف عن مقاصد الشريعة واستثمارها، بوعبدالله بن عطية، بحث تقدم به لشهادة الدكتوراه من جامعة وهران الجزائر، لعام ٢٠١٢، نسخة بpdf، ص٤٤ وما بعدها.

(٢) انظر: المرجع السابق (٤٦/٢).

^٣ المصالح والمفاصد المحضة بين الوجود والعدم دراسة نقدية للمفهوم والنتائج، د. هشام تهما، مجلة الإحياء الصادرة عن الرابطة المحمدية لعلماء المغرب.

العقل في جوهره آلة الإدراك ومناطق التكليف تعبداً، يسرح في النقل اجتهاداً بحدود ما يسمح به النقل فهماً وتتنزلاً، و قد تفاوتت حدود استعماله في فهم النصوص من طائفة لأخرى، حتى ذاع وشاع عن المعتزلة أنهم يجعلون للعقل وظيفة الإيجاب أو التحريم المترتب عليه الثواب أو التجريم، وظلت هذه الشائعة الذائعة محط تسليم وقبول من قِبَل بعض الأصوليين والباحثين، ومن ثم رفض واستنكار؛ غير أن تدقيقات بعض الأصوليين وتحقيقاتهم طالت هذا المفهوم للوقوف على حقيقته دون تحيز أو تجنٍ، تناولوها في ثنايا الحديث عن مسألة التحسين والتقييح العقليين حيث تعد هذه المسألة من مهمات المسائل الداخلة في كثير من مسائل الأصول، وقد خاض فيها علماء الأصول لبيان مضمونها ووجه الخلاف فيها بين أهل الاعتزال وغيرهم، ولم يكن هؤلاء العلماء على وزن واحد في إحكام عبارتها، وتحرير النزاع فيها، وبيان المقصود الحقيق منها لدى كل طرف من أطراف القائمين بها، فقد تساهل بعض الأصوليين في إطلاق العبارات فيها دون تمحيص وتدقيق لموضع النزاع، كالسبكي قال: "وحكمت المعتزلة العقل"^(١)، وقال البيضاوي والعضد في إشارة منهما للمعتزلة المفهوم من سياق المسألة المعروضة منهما: "الحاكم الشرع دون العقل"^(٢)، وحكى كمال الدين ابن الهمام في تيسير التحرير أنه: "نقل عن بعض الحنفية أن المعتزلة يقولون بأن العقل يحكم بأن الله يجب عليه أن يحكم في ذلك الفعل على حسب ما فهمه العقل"^(٣)، ولكنه لم يرتض هذا النقل منهم بل قال جازماً أن: "هذا ليس مذهب المعتزلة"^(٤).

وقد ذكر جمع كبير من العلماء الاتفاق على أن الحسن والقبح باعتبار ملائمة الطبع ومنافرته، وصفة الكمال وصفة النقص عقليان، أي يستقل العقل بإدراكهما، من غير توقف على الشرع ومن غير خلاف عند أحد من العقلاء^(٥)، ورجح بعض المحققين أنهما عرفيان لا عقليان، ويختلفان باختلاف الأمم والأعصار^(٦)، والقول بأنهما عقليان محل نظر وتجاوز عند الطوفي؛ لأنهما بالمعنى الأول يعرفان بالطبع والحس والوجدان^(٧)، فالملائمة والمنافرة علمية فطرية في أحيان كثيرة وليست علمية عقلية صرفة^(٨).

(١) انظر: شرحه جمع الجوامع (٦٤/١).

(٢) انظر: تحاية السؤل (٢٥٨/١)، انظر: المواظف (ص٥٢٩)، ولمعرفة آراء المعتزلة انظر: المعتمد لأبي الحسين البصري (٢/٢٨٨).

٣ تيسير التحرير لابن الهمام، ١٥٣/٢.

٤ تيسير التحرير لابن الهمام، ١٥٣/٢.

(٥) انظر: المنهاج للبيضاوي مع تحاية السؤل (٢٥٤/١)، الحاصل (٢٥٢/١)، التحصيل (١٨٠/١)، نفائس الأصول (٣٥١/١)، والفاثق للهندي

(١٤٥٠/١)، وتحاية الوصول (٧٠٤/٢)، شرح الكوكب المنير (٣٠٠/١)، المصول (١٢٣/١).

(٦) انظر: شرح المعالم لابن التلمساني (١١٩/٢)، وحلولو في الضياء اللامع (١٥١/١).

(٧) انظر: درة القول القبيح ل ه ب، نقلا عن التحسين والتقييح العقليان (٢٨٦/١).

وقال بعض الباحثين^٢ أن المعتزلة أرادوا تأسيس الدين على العقل، أي جعلوه حكماً ومرجعاً في أمور الدين والعقيدة، رافضين بذلك الاتجاه الذي يؤسس سلطان الدين على النص والنقل لا غير، وتصويرهم العقل كاشفاً عن جوهر الدين فإنما قاموا بتدبيبه وتصحيحه مرجعاً لا يختلف عن مقام ومكانة كتاب الله، وهذا توصيف بعيد الغور عن مشرع المعتزلة لحدود العقل ووظيفته، والتباس وتلبيس كبير في المسألة، وهم بهذا الاطلاق يحجبون موطن التحرير للمسألة، وتعيين النزاع فيها، الذي هو من أهم المهمات كما قال الإمام الرازي^(٣).

وهنا يأتي التساؤل الكاشف عن موطن النزاع في المسألة لدرك الإجابة والإصابة: هل لا يعلم استحقاق المدح والذم والثواب والعقاب على الفعل إلا من جهة الشرع على أسنة الرسل؟ أو يمكن أن يستقل العقل بإدراك ذلك دون الشرع وقبله؟^(٤) فالقرافي أدرك موطن النزاع وبيّن بدقة مراد القائلين بتحكيم العقل في الشرع، حاكياً عدم الخلاف بين أهل السنة وأهل الاعتزال في أن الحاكم هو الله ولا حاكم سواه، وأن العقل لا حكم له في شيء بالكلية، وهنا تتحل عقدة الاشكال من عقل الاضطراب والخلط لتستقر على قرار البيان الواضح الحقيقي، فترتيب الذم والعقاب والمدح والثواب على الفعل ليس هو محل النزاع إذاً في هذه المسألة كما يرى الرازي؛ لأنه لا يجوز عند الجميع معتزلة أو أشاعرة أو غيرهم، أن يحرم الله ويوجب ولا يعجل نما أصلاً، بل يحصل المقصود بالوعيد من غير ذم، فلا يصح بعد ذلك أن يقال: إن تعجيل الذم متنازع عليه، وكذلك يجوز أن يكلف الله تعالى بشيء ولا يعاقب عليه أجلاً، بل يعجل العقوبة عقيب الذنب، فلم يقل أحد أن في العقل ما يقتضي تأخير العقاب عن الجاني، فيكون تحديد النزاع في حكم العقل إنما هو في كون الفعل متعلق المؤاخذة الشرعية كيف كانت، هل يستقل العقل بذلك أم لا؟ سواء أكانت هذه المؤاخذة ذماً، أم غيره، معجلة أم مؤجلة^(٥) وجاء نص التنبيه من القرافي في التوضيح الشافي الوافي عن قصد المعتزلة من تحكيم العقل فقال: "ليس مراد المعتزلة بأن الأحكام عقلية أن الأوصاف مستقلة بالأحكام، ولا أن العقل هو الموجب والمحرم، بل معناه أن العقل عندهم أدرك أن الله تعالى لحكمته البالغة يكلف بترك المفساد

(١) انظر: مفتاح دار السعادة لابن قيم الجوزية (٤٤/٢).

(٢) د. ياسر أحمد عبدالله، د. صفوان تاج الدين علي في مجتمهما باشتراك، العقل عند الأصوليين، مجلة كلية العلوم الإسلامية، جامعة الموصل، مجلد ٧، عدد ٢٠١٣ / ٢ / ١٤.

(٣) انظر: الأرعين في أصول الدين (ص ٢٤٦)، نقلاً عن التحسين والتقيح العقليان وأثرهما في مسائل أصول الفقه (٢٨٢/١).

(٤) انظر: التحسين والتقيح العقليان (٢٨٨/١).

(٥) انظر: نفائس الأصول (٣٥١/١)، ونقله عنه الطوي في درة القول القبيح لـ ٥ب، والركشي في البحر المحيط (١٤٣/١)، وحلولو في الضياء اللوامع (١٥٤-١٥٢/١).

وتحصيل المصالح، فالعقل أدرك أن الله تعالى أوجب وحرّم، لا أن العقل أوجب وحرّم، ويكون النزاع معهم في أن العقل أدرك أم لا؟ فنحن نقول: الذي أدركه العقل أن ذلك جائز على الله تعالى، ولا يلزم من الجواز الوقوع، وهم يقولون بل هو عند العقل من قبيل الواجبات، لا من قبيل الجائزات، فكما يوجب العقل أن الله تعالى يجب أن يكون عليماً قديراً متصفاً بصفات الكمال، فكذلك أدرك وجوب مراعاة الله للمصالح والمفاسد، فهذا موطن النزاع بين الفريقين فاعلمه، فأكثر الفقهاء ما يفهم إلا أن العقل عند المعتزلة هو الموجب، وليس كذلك^(١) وقد استحسّن الطوفي كلام القرافي فقال: " هذا كلام جيد لا غبار عليه"^(٢). وقال ابن الكمال الهمام عن أهل الاعتزال أن: " حقيقة مذهبهم أن العقل يدرك ما في الفعل من حسن أو قبح أولاً ثم يدرك أن الله حكماً في ذلك الفعل على حسب ما أدركه العقل، ثم يرتب عليه ثواباً أو عقاباً على حسب ذلك الفعل، ولم يقولوا إن العقل يحكم على الله، ومنشأ هذا الغلط أنهم بنوا قولهم بالحسن والقبح على قولهم بوجوب الأصلح فوقعوا فيما قالوا والحق عكس البناء في المسألة"^(٣). وقد اقترح باحث تعديل العبارة في دقة التصوير بقوله: " ولو قلنا أن محل النزاع على ما أرادوا هو كون الفعل متعلق الجزاء الشرعي كيف كان، سواء أكان ذمماً أم مدحاً، عقاباً أم ثواباً، معجلاً أم مؤجلاً؛ لكان أولى لشموله لجانبَي الإحسان والإساءة"^(٤). وتتابع تدقيق الأصوليين في فحص هذه المسألة بالنفاذ إلى التأكد من وظيفة الأدلة السمعية عند الفرق باعتبار المرجعية (الحاكم)، بعد أن قرروا أن الأحكام العقلية في منطق المعتزلة ليس هو الإيجاب والتحرّم^(٥) من ذاتها، وإنما النزاع في إدراك العقل الحكم أم لا؟ فالقرافي يعتبر ما أدركه العقل جائزاً على الله تعالى، ولا يلزم من الجواز الوقوع، بينما يعتبر المعتزلة أن ما أدركه العقل من قبيل الواجبات، لا من قبيل الجائزات، وهذا موطن التباس على أكثر الفقهاء أن العقل هو الموجب، وليس كذلك^(٦)، إذ هو في نظرهم وجوب تطف وتعرّف، وذلك بالاستناد لألطف الله ونعمه ورحمته وخيره لخلقه، لا وجوب تكليف وتكلف على الله تعالى وإلزام من ليس حقه وقدّر الإلزام، وهذا ما يلبق فهمه في حق العلماء العظام فما أدركه العقل ضرورة أو نظراً قبل الشرع، يأتي الشرع مؤكداً ومظهراً للحكم، وما حكاه القرافي عن موطن النزاع بين الفريقين، حكاه الحلبي^(٧) وابن

(١) النفائس (١/٣٥٣-٣٥٤).

(٢) دره القول القبيح لـ ٥٥، نقلاً عن التحسين والتقيح العقليان (١/٢٨٩).

٣ تيسير التحرير لابن الهمام، ١٥٣/٢.

(٤) انظر: التحسين والتقيح العقليان د. عائض عبدالله الشهراني (١/٢٩٠).

(٥) انظر: انظر: تحاية السؤل (١/١٤٥)، شرح تنقيح الفصول (ص ٩٠).

(٦) انظر: النفائس (١/٣٥٣-٣٥٤)، وحاشية البناني (١/٥٦)، المستصفي (١/٥٧)، شرح تنقيح الفصول (ص ٩٠).

٧ انظر: حاشية البناني على شرح الجلال شمس الدين محمد الخلي على متن جمع الجوامع، للإمام عبدالوهاب السبكي، دار الفكر ط ١٤٠٢هـ، ٥٦/١.

برهان^١، وابن تيمية^٢، وابن القيم^٣ و ابن قاضي الجبل الذي قال: " ليس مراد المعتزلة بأن الأحكام عقلية أن الأوصاف مستقلة بالأحكام، ولا أن العقل هو الموجب أو المحرم، بل معناه عندهم أن العقل أدرك أن الله تعالى بحكمته البالغة كلف بترك المفاسد وتحصيل المنافع، فالعقل أدرك الإيجاب والتحرير لا أنه أوجب أو حرم"^٤، و الحسن والقبح ثابتان عندهم، غير أن الخلاف بينهم عن الحسن والقبح هل هو ناشئ عن الفعل ذاته، أو لصفة من صفاته، أو باعتبار المقصد الذي يؤدي إليه، فيكون أساس المسألة في الأصول هي: إذا أمر الله بفعل فهو حسن بالاتفاق، وإذا نهى عن فعل فقبیح بالاتفاق، لكن حسنه وقبحه إما أن ينشأ عن نفس الفعل أي عن ذاته، أو الأمر والنهي كما يقال، أو ينشأ عن تعلق الأمر والنهي، أو من المجموع. فالأول قول المعتزلة، ولهذا لا يجوزون نسخ العبادة قبل دخول وقتها. والثاني: قول الأشعري ومن وافقه من الطوائف. والثالث: أن ذلك قد ينشأ عن الأمرين، فتارة يأمر بالفعل لحكمة تنشأ من نفس الأمر دون المأمور به، وهذا الذي يجوز نسخه قيل التمكن من الفعل، كنسخ الصلاة ليلة المعراج إلى خمس، وكما نسخ أمر إبراهيم عليه السلام بذبح ولده، وتارة لحكمة تنشأ من الفعل نفسه، وتارة لحكمة من الفعل حصلت بالأمر^(٥). والثابت الأساس أن الحاكم هو الشرع اتفاقاً بين المعتزلة وغيرهم من الطوائف، كما قاله الحسين بن القاسم الزيدي^(٦)، وهو ما قرره عبد العلي الأنصاري الحنفي^(٧)، إذ قال: لا حكم إلا الله تعالى بإجماع الأمة، لا كما في كتب بعض المشايخ أن هذا عندنا، وعند المعتزلة الحاكم العقل، فإن هذا مما لا يجترئ عليه أحد ممن يدعي الإسلام، بل يقولون: أن العقل مُعَرَّفٌ لبعض الأحكام الإلهية، سواء ورد به الشرع أم لا، وهذا مأثور عن أكابر مشايخنا^(٨). فأهل السنة أنه لا حكم قبل ورود الشرع؛ لأن الحكم عندهم عبارة عن خطاب، وحيث لا خطاب لا

١ انظر: الوصول إلى الأصول، أحمد بن علي بن برهان البغدادي، تحقيقي د. عبد الحميد أبو زيد، مكتبة المعارف الرياض، ط ١٤٠٣هـ، ٥٨/١.

٢ انظر: مجموع الفتاوى، ٩٠/٨، ٤٢٨، ٤٣١، ٤٣٤.

٣ انظر: مفتاح دار السعادة، ابن قيم الجوزية، دار نجد للتوزيع، ط ١٤٠٢هـ، ٤٢٧/٢، ٤٣٥.

٤ انظر: ابن قاضي الجبل وأراؤه الأصولية جمعاً وتوثيقاً وموازنة، عبدالله بن زاهر الشهري، رسالة ماجستير تقدم بها لجامعة أم القرى لعام ١٤٢٠هـ، نسخة pdf ص ١١٠-١١١. ورأي قاضي الجبل نقله الفتوح في شرح الكوكب المنير للفتوح.

(٥) انظر: التحرير شرح التحرير (٧٢١/٢ - ٧٢٢)، شرح الكوكب المنير (٣٠٣/١).

(٦) انظر: هداية العقول إلى غاية السؤل من علم الأصول، الحسين بن القاسم بن محمد، صنعاء المكتبة الإسلامية، ط ١٤٠١هـ (٣٠٨/١).

(٧) هو: محمد عبد العلي بن محمد نظام الدين أبو العياش، السهالوي الأنصاري اللكنوي الهندي، عالم بالحكمة والمنطق حنفي. له كتب منها: تنوير المنار، وشرح السلم، وفواتح الرحموت، توفي بمدارس سنة ١٢١٤هـ. انظر: الأعلام للزركلي (٧١/٧).

(٨) انظر: فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، عبد العلي بن محمد بن نظام الأنصاري، تحقيق عبدالله محمود عمر، بيروت دار الكتب العلمية ط ٢٠٠٢م (٣٢/١).

حكم^(١)، فتلخص من هذا كما قال الإسنوي: الحاكم حقيقة هو الشرع إجمالاً كما هو الحال عند سائر الأصوليين^(٢).

وعليه فمذهب الأشاعرة ومن وافقهم أن الحسن والقبح شرعيان^(٣)، ومنعوا أن يكون للعقل القدرة على الاستقلال بإدراك أن الفعل يكون مناط الثواب والعقاب فقالوا: العقل لا يدل على حسن شيء ولا قبحه، في حكم التكليف، وإنما يتلقى التحسين والتقييح من موارد الشرع وموجب السمع^(٤). أما المعتزلة فالشرع يؤكد لحكم العقل فيما يعلمه من حكم الله^(٥)، فالنهي الوارد عن الله يكشف عن قبح القبيح، لا أنه يوجب قبحه، وكذلك الأمر يكشف عن حسنه، والفرق كما يقول القاضي عبدالجبار بينهم وبين المخالفين أنهم جعلوه موجبا، ومنعناه من ذلك^(٦) فهي مؤكدة لحكم العقل فيما يعلمه من حكم الله^(٧)، والذي يجلي المسألة أكثر هو بيان منشأ الفساد الذي دخل على فكر الاعتزال في قاعدة الحسن والقبح، بعد المساحة التي حكمت فيها العقول في الأمور العادية التي يجري العرف باستعانة الناس بعضهم ببعض فيها، كالمهن والحرف والزراعة والتجارة واللباس وأنواعه والأكلات وأنوعها والشراب كذلك، فنظرت للمصالح المتعلقة من هذه الأفعال التي تعود على الناس، والمفاسد التي تنشأ من حالتها الإقدام عليها أو الاحجام عنها، وتداخل الحالات بين الناس، هذه المصالح والمفاسد المتحصلة من الأمور العادية استدعت لها المعتزلة الأحكام الإلهية، واعتبرت مشروعيتها منطوية بالشرع بعد العقل ليكون العقل مؤسسا والشرع مؤكداً، وحين تعذر على العقل اكتشاف منفعة شيء عادي أو مضرته، سلكت سبل الأقيسة العادية، على خلاف قاعدة الحسن والقبح، وإنما المماثلة والمشابهة فقط، وبهذا الفعل جعلت الأحكام العادية أحكاماً إلهية، مع أن القياس في الأمور العادية من حيث هو، مختلف فيه بين الأصوليين^(٨)، وقد تنبه ونبه عن هذا الفساد القرافي رحمه الله تعالى، في

(١) انظر: الإجماع شرح المنهاج (٢١٧/١).

(٢) انظر: حماية السؤل (٢٥٨/١)، شرح التلويح على التوضيح الفتازاني (١٢٢/٢)، الإجماع شرح المنهاج ابن السبكي (١٣٥/١).

(٣) انظر: التحصيل سراج الدين الأرموي (١٨٠/١)، الأحكام في أصول الأحكام الأمدي (٧٢-٧٣)، حماية السؤل للأسنوي (٢٥٨/١).

(٤) انظر: الإرشاد إلى قواطع الأدلة الجوهري (ص ٢٥٩)، نقلا عن دور العقل في إدراك الحكم الشرعي قبل ورود الشرع، ماهر حامد محمد الحولي، مجلة الجامعة الإسلامية غزة، مجلد ١٢، عدد ٢ (ص ١١٩-١٦٦).

(٥) انظر: حماية السؤل (٢٥٨/١)، شرح التلويح على التوضيح الفتازاني (١٢٢/٢)، الإجماع شرح المنهاج ابن السبكي (١٣٥/١).

(٦) انظر: المحیط بالتكليف القاضي عبدالجبار (ص ٢٥٤) نقلا عن دور العقل في إدراك الحكم الشرعي قبل ورود الشرع، ماهر حامد محمد الحولي.

(٧) انظر: حماية السؤل (٢٥٩/١-٢٦٠).

(٨) القياس في الأمور العادية والخلقية كأقل الحيض وأكثره وكذا الحمل والنفاس، فقال المصنف: لا يجري فيه القياس ونقله الإمام عن الشيخ أبي إسحاق الشيرازي، والذي قاله الشيخ في شرح اللمع أن ما طريقه العادة إن كانت علته أمانة جاز إثباته بالقياس، قال وذلك كالتشعر هل يحمل فيه الروح؟ والحامل هل تحيض؟ فإنا نستدل في مسألة الشعر والعظم بالنماء والاتصال ونقيس على سائر الأعضاء والحصم يقيس على أغصان الشجرة من حيث أنه لا يحس ولا يتألم،

قوله: "ينبغي أن تعلم أن المعتزلة حكمت عقولها بحسب الإمكان، فلما وجدت المصالح والمفاسد ربطت بها الأحكام الربانية، ولما فقدتها فيما لم يطلع العقل عليه بمفسدة ولا مصلحة، اعتمدت على أقيسة عادية غير المفاسد والمصالح، وهذا دأبهم أبداً في جعل الأمور العادية، أحكاماً إلهية، ومنه نشأ الفساد في قاعدة الحسن والقيح في جميع الفروع المتفرعة منها، ومن خلق الأفعال، وإرادة الكائنات، فهم في هذه المسألة جروا على ذلك، وعدلوا إلى علة أخرى، ومدرك آخر، لما تعذر الأول، فلا تعتقد أن المدرك واحد"^(١)، وقال: "واعلم بأنه لا فائدة من عقد هذه المسألة إذ مجيء الشرع كافٍ في معرفة حكم هذه الأشياء، كما أن الأرض لم تخلُ من نبي مرسل قال الله تعالى: (ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج) ^(٢) وقد تظهر فائدتها عند من نشأ في جزيرة أو برية مقطوعة ولم يعرف شرعاً"^(٣)، ولهذا يمكن استعمالها في كثير من البقاع المعاصرة التي لم تسمع بالإسلام أصلاً أو سمعت به على غير حقيقته تشويهاً أوجهاً.

ثالثاً: مفهوم قطعية الأصول:

أصول الفقه يراد به عند الإطلاق أدلة الفقه الإجمالية^٤، وعلم أصول الفقه^٥، الأدلة الكلية الإجمالية المؤسسة للتشريع والفقه وهي الجارية مجرى القواطع العادية^٦. وهذه القواطع الكلية الأصولية ناقشها الأصوليون نظراً

وفي مسألة الحمل بأن الحمل لو منع دم الحيض لمنع دم الاستحاضة ألا ترى أن الصغر لما منع أحدهما منع الآخر فكذا الكبر والخصم يقول لو كان دم الحيض لانقضت به العدة وحرم الطلاق، وإن لم يكن عليه أمانة كأقل الحيض وأكثره فلا يجوز إثباته بالقياس كما نقله. انظر: الإجماع في شرح المنهاج (٦٣/٥)، قال ابن العرافي: (لا يجري القياس في الأمور العادية والحلقية حكاها في 'المحصل' عن الشيخ أبي إسحاق. لكن فصل في 'شرح للمع' بين ما لا يكون عليه أمانة كأقل الحيض وأكثره فلا يجري فيه القياس، لأن أسيابها غير معلومة لا قطعاً ولا ظناً، وبين ما عليه أمانة فيجوز إثباته بالقياس كالخلاف في الشعر هل تحله الروح أم لا؟. انظر: التحرير شرح التحرير (٣٥٢٦/٧).

^(١) النفائس (٤١٧/١).

^(٢) منالآية (٢٤) من سورة (فاطر).

^(٣) انظر بحث المصنف لهذه المسألة في كتابه هذا شرح التنقيح (ص ٨٨، ٩٢)، وانظر: كشف الأسرار للبخاري (١٩٣/٣)، الإجماع للسبكي وابنه

(١٤٢/١)، شرح الكوكب المنير (٣٢٣/١).

^٤ انظر: منهاج الوصول إلى معيار العقول في علم الأصول، أحمد بن يحيى المرتضى، دار الحكمة اليمانية - صنعاء، ط ١٩٩٢/١ م ٢١٢، حيث يقول:

أصول الفقه هي طرقه على جهة الإجمال، وكيفية الاستدلال بما، وما يتبع الكيفية.

^٥ انظر: شرح الأنوار على المنار مع كشف الأسرار للنسفي، أحمد بن أبي سعيد ملاحيون المهوي، دار الكتب العلمية بيروت، د.ت، ١١/١. يقول: أصول

الفقه علم يبحث فيه عن إثبات الأدلة للفقه. ويقول تاج الدين السبكي: أصول الفقه: دلائل الفقه الإجمالية، قال الخلي: ... إذ الأصول لغة: الأدلة. شرح

الخلي على جمع الجوامع، ط. دار الكتب العلمية، ومعه حاشية الشيخ حسن العطار، ٤٧/١.

^٦ القطع في مناهج الأصوليين عقلي وعادي، فالعقلي لا يختلف ولا يحتل النقيض في نفس الأمر كالأوامر كالواحد نصف الاثنين، والعادي ما يحتل الخلاف نادراً

كالقطع بأن السيف الحاد إذا شرب على العنق قطعه وقتل المضروب، والفقه من أجل إنتاج فقه العمل فكان جارياً مجرى العادات. انظر: شرح مختصر الروضة،

نجم الدين سليمان بن عبدالقوي الطوسي، تحقيق د. عبدالله التركي، مؤسسة الرسالة بيروت، ط ١٩٩٠/١ م ٣٠، ١٤٢، والموافقات في أصول الشريعة،

ابراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي، تحقيق إبراهيم رمضان، دار المعرفة بيروت، ط ١٩٩٧/٣ م ١٠٦، ج ٢/ص ٥٦٧.

لأهميتها المرجعية التي يستند عليها المجتهدون في استنباطهم للأحكام من القرآن الكريم والسنة النبوية، بما يكشف بجلاء مدى دقة نظرتهم ونباهة مدرّكهم وعمق هذا البناء التنظيري لهذا الحقل العلمي، غير أنهم وبالخصوص المتأخرين منهم لم يكونوا على وزن واحد في فهمها والقول بها، بل اضطرب قولهم وساء فهمهم^١، فالقاضي أبو بكر الباقلاني (ت ٤٠٣هـ)، وإمام الحرمين الجويني (٤٧٨هـ) ذهبوا إلى أن أصول الفقه قطعية^٢، التي هي الكتاب ونص السنة المتواترة والإجماع، وما داخلها مما لا يكون قطعياً كأخبار الأحاد والأقيسة فحفظ الأصولي إبانة القاطع في العمل بها بما يجب به العلم بالعمل، وهذا يعني أن لا سبيل إلى إثبات أصول الشريعة بالظن كما نقله الشاطبي عن الباقلاني^٣، وهي كذلك دعوة عامة مشايخ العراق من الحنفية^٤ والمتأخرين منهم والشاطبي والغزالي وابن الحاجب، ومستندهم رجوعها إلى الأصول العقلية وهي قطعية، وإلى الاستقراء الكلي وهو قطعي، والمؤلف من القطعي قطعي، كما أن الظن لا يلحق العقلية ولا الكليات والظن خالق بالفروقات، وكما أصول الدين قطعية ولا قبول بغير هذه المرتبة فكذا أصول الفقه قطعية. ولم يرتض تقرير الشاطبي هذا بعض الباحثين^٥، إذ قال: هذه دعوى معارضة وليست محل اتفاق بل فيها خلاف كثير بينهم، فقياس أصول الفقه على أصول الدين قياس مع الفارق، كما أن قواعد أصول الفقه المدونة في كتب العلماء منها ما هو قطعي متفق عليه، كحجية القرآن الكريم والسنة المتواترة، ومنها ما هو ظني مختلف فيه بين العلماء كحجية عمل أهل المدينة والمصالح المرسلّة وسد الذرائع وشرع من قبلنا، وهذا يعني أن قواعد أصول الفقه بعضها قطعي وبعضها ظني، وهذا بتقديرنا نظراً أحادي الجانب لا يمكن أن يجلي المسألة بينما النظر من حيثية أخرى سيجلي الأمر أكثر وهو أنه: وردت عبارات عن بعض العلماء تؤيد القول بقطعية جميع أصول الفقه في ذاتها، حتى وإن اختلف في بعض قواعده العلماء؛ لأن هذا الخلاف من تفاوت إدراكهم لحقيقة ثابتة في نفس الأمر، فبعضهم يدركها من طريق قوي فيقطع بها، وبعضهم يدركها من طريق ضعيف فلا تتجاوز عنده مرتبة الظن، ومن سلك هذا المسلك من العلماء قصد

^١ انظر: الصناعة الأصولية بين ثوابت التأسيس وآفاق التجديد، د. نجم الدين قادر كريم الزنكي، الموطأ للنشر - أبوظبي، ط ١/٢٠١٦، ص ٢٣.

^٢ انظر: التقريب والإرشاد، أبو بكر محمد الباقلاني، تحقيق عبدالحميد أبوزنيد، مؤسسة الرسالة بيروت، ط ١/١٩٩٣م، ١/١٧٢-١٧٣. والبرهان في أصول الفقه عبدالمالك بن عبدالله الجويني، تعليق صلاح عويضة، دار الكتب العلمية بيروت، ط ١/١٩٩٧م، ٨/١، والتلخيص في أصول الفقه، عبدالمالك بن عبدالله الجويني، تحقيق د. عبدالله النيبالي وشبير العمري، دار البشائر الإسلامية بيروت، ط ١/١٩٩٦م، ١/١٠٦-١٠٧.

^٣ انظر: الموافقات للشاطبي، مج ١، ج ٣١/١.

^٤ أصول البيهقي مع كشف الأسرار للبخاري ٣٠٤/١، وتفسير النصوص د. محمد أديب صالح ١٠٨/٢.

^٥ شعبان محمد إسماعيل. انظر: أصول الفقه بين القطعية والظنية، د. شعبان محمد إسماعيل، حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، عدد ٧، ص ٢٣٥.

أن القواعد الأصولية في حقيقة الأمر قطعية، أما علمنا بها فقد يتفاوت لقصور البحث ونقص الاستقراء، فمن واصل البحث وأتم الاستقراء توصل إلى القطع بقواعد الأصول. ومكمن التدقيق والتحقيق والنقير في بناء هذه المسألة هو: الفهم لمقصود القطع عند القائلين به حيث حصل خلط بين موطن القطع التي هي الأدلة الكلية الإجمالية المقصودة بالقطع، وبين مسائل أصول الفقه وتفصيله التي لم تكن مقطوعة العلم، فتفاصيل العلل مثلا وأخبار الأحاد ليست بقطعية^١، فالمازري نقل المراد من أصول الفقه الذي هو الأدلة الإجمالية إلى المسائل والتفاصيل وإن كانت ظنية ما دامت صالحة لعرض الجزئيات عليها فلا وجه للتحاشي عن عدّها من فن الأصول^٢، وكذا الأبياري حسب ما نقل عنه القرافي أن مسائل الأصول قطعية ولا يكفي فيها الظن، معتبرا أن القطع أتى من كثرة الاستقراء والاطلاع على أفضية الصحابة ومناظراتهم وفتاويهم وموارد النصوص الشرعية ومصادرها^٣، كما حكاها القرافي عن التبريزي أن مسائل الأصول قطعية^٤، وكذا الجمهور وأيد هذا الرأي بقوله: " ونحن نستدل عليها بظواهر النصوص .. بقيد إضافته لما معه من الأمور الحاصلة بالاستقراء التام من النصوص وأفضية الصحابة ومناظراتهم وفتاويهم وتصرفات أحوالهم في الأحكام الشرعية فإن الاستقراء التام في هذه الأمور من الكتاب والسنة وأحوال السلف يفيد القطع... فيكون كل ظاهر مفيدا للقطع حينئذ، فالمسائل قطعية والمدرک كذلك ... فلا تنافي بين كون الظاهر تفيد الظن وكون المطلوبات قطعية وهذا البحث محتاج إليه في هذا العلم، لأن الجمهور مجمعون على أن المسائل الأصولية قطعية ولا يتقرر إلا بهذا الطريق فلنضبط^٥. فالأصول عند الجويني والباقلاني هي الأدلة القطعية بينما هي عند المازري قواعد وقوانينه وكلياته التي تعالج القضايا والمسائل المختلفة، بينما هما الأمران عند الشاطبي. ونقل ابن تيمية أن قول القائل مسائل الأصول قطعية قيل له: كثير من مسائل العلم ليست قطعية وكون المسألة قطعية أو ظنية هو من الأمور الإضافية^٦.

^١ الموافقات، مج ١، ج ١، ص ٣١.

^٢ المرجع السابق مج ١/ج ١/ص ٣١، إيضاح المحصول من برهان الأصول، محمد بن علي المازري، تحقيق عمار الطالبي، دار الغرب الإسلامي بيروت، طذ/٢٠٠١م، ص ٦٣، و ١٤٧.

^٣ انظر: نفائس الأصول، ٣/ ١٢٤٧-١٢٤٨.

^٤ انظر: التنقيح ص ١٠/أ.

^٥ نفائس الأصول ٧/ ٣١٠٧.

^٦ مجموع الفتاوى، أحمد بن تيمية الحراني، اعتنى بها عامر الجزائر وأنور البار، مكتبة العبيكان، ط ١٩٩٨م، ١٢/ ١٩٦.

ومدرك الأبياري والتبريزي والقرافي يتناسب مع قطعية الأدلة الإجمالية لا مع المسائل والتفاصيل، وهو استدلال عميق بكون دلائل القطعية لم تحتوها مدونات الأصول والكتب التي هي أحوال السلف واستقراءات نصوص الكتاب والسنة المتواترة، لعدم إمكان وضعها فتعينت الإشارة إليها فقط^١. وهذا الخلط بين الإجمال والتفاصيل اشتبه على ابن عاشور دون تفرقة، فطفق يقول دون تحرُّ لِبَاب المسألة ببطلان هذا الاستدلال بحجة أننا " بصدد الحكم على مسائل الأصول"^٢. وبفك الارتباط بين الأدلة الكلية الإجمالية وبين القوانين والتفاصيل الجزئية ينحل الإشكال وينجلي الإبهام؛ إذ الأدلة الإجمالية قطعية بينما الدليل التفصيلي محتمل للقطع والظن، وهذا لا يقدر في قطعية الإجمال، فالقرآن دليل إجمالي ب كله، وأما بتفاصيله ففيه القطع والظن وكذا السنة النبوية في جملتها أصل مقطوع به لا في تفاصيلها^٣، كما أن قطعية الدليل الإجمالي لا تفيد القطعية في الفروع والجزئيات، بما يعني أن المنظور الأصولي التأصيلي المجرد يختلف عن المنظور الفقهي التنزيلي المحدد، فيكون القول بقطعية الأدلة إجمالاً، لكنها لا تكون بهذا المستوى تنزيلاً ففيها على الوقائع المحددة، فقطعية الأدلة الإجمالية في مستوى المرجعية والمطلق متعالية عن الزمان والمكان والإنسان والطوارئ والعوارض وهذه ما يقصدها النظر والفكر الأصولي، وحين تتحدد التكاليف في صورتها الواقعية وترتبط بالزمان والمكان والإنسان والعوارض يحل الاحتمال لارتباطه بهذه العوارض والطوارئ وهذه ما يقصدها النظر الفقهي الفروعى. فالفرق واضح بين القول بقطعيتهما في الثبوت والحجية والقول بإفادتهما القطع^٤، قال الجويني: "إنما يتعلق بالأصول تثبيتها أدلة على وجوب الأعمال، وذلك مما يدرك بالأدلة القاطعة، فأما العمل المتلقى منها فمتصل بالفقه دون أصول الفقه"^٥، ويمثل تقرير الجويني قرر الشاطبي^٦.

والقرافي يعتبر أن قواعد أصول الفقه كلها قطعية باستقراء موارد الأدلة من الكتاب والسنة وكثرت مطالعة أفضية الصحابة رضوان الله عليهم، فيحصل له من جميع ذلك ومن القرائن الحالية والسياقات اللفظية القطع بهذه القواعد، والغفلة عن هذا المدرك هو الموجب لقول من قال: الإجماع ظني؛ لأن نظره انصب على الجانب الفقهي المشخص ولم يكن إلى الجانب الأصولي الكلي، ولأنه لم يطلع إلا على نصوص يسيرة في بعض الكتب، فلا يجد في نفسه غير الظن، وهذه قاعدة جليلة شريفة ينبغي أن يتقطن لها، فإنها أصل كبير

^١ نفس المرجع والصفحة.

^٢ مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر بن عاشور، تحقيق محمد الطاهر الميساوي، دار البصائر، ط ١/١٩٩٦م، ص ١١٠.

^٣ انظر: نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتهما في العلوم الشرعية، د. أحمد الريسوني، دار الكلمة المنصورة، ط ١/١٩٩٧م، ص ٢٣٢-٢٣٣.

^٤ الصناعة الأصولية، د. نجم الدين قادر كرم، ص ٢٦.

^٥ التلخيص، الجويني، ١٠٦/١-١٠٧.

^٦ الموافقات، مج ١/٢، ص ٥٧٠.

من أصول الإسلام وهي سر قول العلماء: إن قواعد الدين قطعية، وعدم العلم بها هو سبب المخالفة في ذلك^(١)، لكن في موضع آخر يستدرك القرافي على قول أبي الحسين البصري بأن المخطئ في أصول الفقه غير معذور، وأنه لا يجوز فيها التقليد، وأن المصيب في الأصول واحد كأصول الدين، لتبنيه الفرق بين الأدلة الكلية والمسائل الجزئية، فيقول: "ينبغي أن تعلم أن من أصول الفقه مسائل ضعيفة المدارك كالإجماع السكوتي والإجماع على الحروب ونحو ذلك، فإن الخلاف فيها قوي، والمخالف فيها لم يخالف قاطعاً بل ظناً، فلا ينبغي تأثيمه، كما أنا في أصول الدين لا نؤثم من يقول: العرض يبقى زمنين، أو ينفي الخلاء وإثبات الملاء، وغير ذلك من المسائل التي ليس مقصودها من قواعد الدين الأصلية، وإنما هي من المسميات في ذلك العلم"^٢. وعلى هذا فهناك جملة كثيرة من مسائل أصول الفقه مظنونة وضعيفة المدرك، لكن بعض القائلين بقطعية جميع أصول الفقه لم يعدها من الأصول بل عددها من المسائل الملحقة بالأصول؛ لأجل بيان حقيقتها ومدى حجيتها ومرتبعتها عند التعارض والترجيح، كما أنها قد تكون موجبة للعمل والفتوى لمن غلب على ظنه صحتها من المجتهدين.

يقول الإمام الغزالي: "ومقصوده -أي علم أصول الفقه- معرفة الأدلة القطعية المنصوبة على الأحكام التكليفية. وأخبار الآحاد ومسالك العبر والمقاييس المستثارة بطرق الاجتهاد ليس من الأصول، فإنها مظنونيات بجانب أخذها مأخذ القطعيات، ولكن افتقر الأصولي إلى ذكرها لتبيين الصحيح من الفاسد، والمستند من الحائد، ولأن الترجيحات من مغمضات علم الأصول، ولا سبيل إليها إلا ببيان المراتب والدرجات"^٣. ويقول الإسوي: "واعلم أن التعبير بالأدلة مخرج لكثير من أصول الفقه، كالعومات وأخبار الآحاد والقياس والاستصحاب وغير ذلك، فإن الأصوليين وإن سلموا العمل بها فليست عندهم أدلة للفقه بل أمارات له، فإن الدليل عندهم لا يطلق إلا على المقطوع به، ولهذا قال في المحصول: "أصول الفقه مجموع طرق الفقه. ثم قال: وقولنا: طرق الفقه يتناول الأدلة والأمارات"^٤.

وإذا كان قول ببعض الأصوليين أن القطعية منصبة على الأدلة في بعدها الكلي الإجمالي، فإن بعض الأصوليين أراد تخريجاً آخر لحل الإشكال فقالوا: وقد يراد بقطعية أصول الفقه أنها قاطعة في الإلزام بالأحكام الشرعية عند حصول غلبة الظن بها للمجتهد، سواء استنفدت تلك الأحكام من الأدلة المتفق عليها

^١ نفائس الأصول في شرح المحصول، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق محمد عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية بيروت، ١/٣٨-٣٩.

^٢ المصدر نفسه، ١/٤٧.

^٣ المنحول في تعليقات الأصول، أبو حامد محمد الغزالي، تحقيق محمد حسين هيتو، دار الفكر دمشق، ط٢/١٩٩١م، ص٤-٥.

^٤ نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، جمال الدين عبدالرحيم الإسوي، تحقيق محمد حسن محمد حسن، وأحمد فريد، دار الكتب العلمية، ١/١٩٠-٢٠.

أم من الأدلة المختلف فيها، فالمجتهد الذي بحث ونظر حتى غلب على ظنه حجية الاستصلاح مثلاً، ثم نزلت نازلة فتوصل إلى حكمها بالاستصلاح بعد استفراغ وسعه، يجب عليه -قطعاً- العمل والإفتاء بما دل عليه الاستصلاح حينئذ، وإن كانت حجيته غير مقطوع بها لدى الأصوليين، ولذا قال الإمام البيضاوي: "المجتهد إذا ظن الحكم وجب عليه الفتوى والعمل به؛ للدليل القاطع على وجوب اتباع الظن، فالحكم مقطوع به والظن في طريقه". وقال الإسنوي عند الكلام على دلالة (افعل) من حيث أن الدليل الظني لا يعتبر قال: "وأما بالآحاد فهو باطل لأن رواية الآحاد إن أفادت فإنما تفيد الظن، والشارع إنما أجاز الظن في المسائل العملية وهي الفروع، دون العلمية كقواعد أصول الدين وكذلك قواعد أصول الفقه، كما نقله الأنباري شارح البرهان عن علماء قرطبة"^١، وهذا التخريج من بعض الأصوليين لمفهوم قطعية الأدلة الأصولية في كونه منسحب على الالتزام والالتزام من المجتهد بما توصل إليه في تقديرنا محل جيد غير أن القصد هو المنصب على الحجية ومصدرية التلقي والاستدلال، وأما الالتزام من المجتهد والمكلف فهو محكوم بالتدين والامتثال للتكاليف بحكم الإسلام والتسليم والتوحيد لله تعالى، فيكون السياق هو مصدرية ومرجعية التلقي والاستدلال، خصوصاً مع واقعا الذي تزامنت عليه المرجعيات والمنهجيات للتلقي في الفكر والحركة والسلوك والنظام. على أن آيات القرآن صريحة في النهي عن الظن في الأصول والنهي على من يتبع الظن، وهي نص في أن أصول الشريعة مطلقاً، سواء أكانت أصول الدين أم أصول الأحكام يجب أن تكون قطعية ولا يصح أن تكون ظنية، ولهذا لا يوجد في أصول الفقه ما ليس بقطعي مطلقاً للنهي الصريح عن ذلك، بل جميع أصول الفقه قطعية. وعلى هذا فإن الدليل الشرعي حتى يعتبر حجة لا بد أن يقوم الدليل القطعي على حُجِّيَّتِهِ، وما لم يقدّم الدليل القطعي على ذلك لا يعتبر دليلاً شرعياً. والأدلة التي قام الدليل القطعي على حُجِّيَّتِها أربعة أدلة ليس غير وهي: الكتاب والسنة وإجماع الصحابة والقياس الذي له علة دل عليها نص شرعي، وما عدا هذه الأربعة لا يعتبر دليلاً شرعياً لأنه لم يقدّم الدليل القطعي عليه. وعليه تُحصَر أصول الأحكام الشرعية، أي الأدلة الشرعية، بهذه الأربعة، وما يتبعها فخطط منهجية استدلالية كلية قطعية كما سيأتي تقرير ذلك لاحقاً. يقول الجويني: "ولسنا على قطع في ذلك فإننا لا نثبت أصول الشريعة إلا بمستند قطعي، فما قطعنا به أثبتناه، وما غلب على ظننا تردنا فيه وألحقناه بالمظنونات"^(٢). وقد تقرر أن الظواهر لا يسوغ التمسك بها في محاولة القطعيات..."^(٣). ويقول الشيخ حلولو: " لا خفاء في صحة

^١ المصدر السابق ٢/ ٢٧١-٢٧٢^٢ البرهان في أصول الفقه، أبو المعالي الجويني، تعليق صلاح محمد عويضة، دار الكتب العلمية بيروت، ١٨٦/١.^٣ البرهان في أصول الفقه، أبو المعالي الجويني، تعليق صلاح محمد عويضة، دار الكتب العلمية بيروت، ١٨٦/١.

الاستناد إلى العلم في العقائد وغيرها، ويتمسك بالاعتقاد في العمليات، وفي الاكتفاء بذلك في العقائد الإيمانية خلافاً، وأما الظن فلا يعتمد عليه في العقائد الإيمانية اتفاقاً، ولا في القواعد الكلية كحلية النكاح والبيع، وكذا في أصول الفقه على خلاف في ذلك، وغالب الظن مما يجب التمسك به في الجزئيات العمليات، إلا في النادر، كالحلف على غلبة الظن على المختار^١.

وأما رأي الإمام الغزالي فهو يذهب إلى أن أصول الفقه من باب القطعيات، وليس من باب المظنونيات. وبناء عليه فإنه لا يصلح الاحتجاج في الأصول إلا بالأدلة القطعية، كسميها "أصول الدين"، والقطعيات ثلاثة أقسام: كلامية، وأصولية، وفقهية... أما الأصولية فنعني بها كون الإجماع حجة، وكون القياس حجة، وكون خبر الواحد حجة.. فإن هذه المسائل أدلتها قطعية، والمخالف فيها أثم مخطيء، وقد نبهنا على القطعيات والظنيات في أدراج الكلام في جملة الأصول^٢، وقال: "فإن هذه أصول الأحكام، فلا ينبغي أن تثبت إلا بقاطع"^٣.

ومقصود الشاطبي بالقطعي ثلاثة أمور هي: كليات الشريعة الثلاث^٤، والأدلة الإجمالية الكلية، والقواعد الكلية في أصول الفقه التي بمثابة قوانين تعرض عليها جزئيات لا حصر لها، ويرد على المازري تعقيباً على قوله "بوجود ظنيات في قوانين الأصول لا تقريراً^٥ أن وهذه القوانين إن جرى فيها ما ليس بقطعي فمبني على القطعي تقريباً عليه بالتبع لا بالقصد الأول^٦. وهنا الشاطبي لا يدافع عن القوانين الموجودة في كتب أصول الفقه ويثبت قطعيتها، بل ينفي أن تكون أصولاً إلا المقطوع بها وغيرها مطرح، وذكرها في الأصول من قبيل المسائل الثانوية التبعية لا الأصلية^٧.

والحجج التي استند عليها القائلون بقطعية أصول الفقه هي: الاستقراء المعنوي ثم دلالة كليات الشريعة الراجع إليها أصول الفقه وهي قطعي، فهذا من دوران الأدلة الأصولية على حفظ كليات الشريعة^٨، إضافة

^١ الضياء اللامع شرح جمع الجوامع، للشيخ حلولو أحمد بن عبدالرحمن بن موسى الزليطي، تحقيق عبدالكريم النملة، مكتبة الرشد الرياض، ط ٢/ ١٩٩٩م، ٢٨١ / ١

^٢ المستصفي من علم الأصول، أبو حامد الغزالي، عناية عبدالله محمود، دار الكتب العلمية، ص ٥٣٥-٥٣٦.

^٣ المصدر السابق ص ٤٥١.

^٤ المصدر السابق، مج ١، ٣٠ / ١.

^٥ كما فسر هذا التقرير من الشاطبي الباحث الدكتور الحسان شهيد في كتابه الخطاب النقدي الأصولي من تطبيقات الشاطبي إلى التجديد المعاصر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١/ ٢٠١٢م ص ١٨٠.

^٦ المصدر السابق، مج ١، ٣١/١-٣٣.

^٧ الصناعة الأصولية، ص ٢٧.

^٨ الموافقات، مج ١، ٢٩/١، ٣٠، مج ١/ ٢٦٢.

إلى شهادة تصرفات الصحابة وفتاويهم ومناظراتهم، فمن استقراها وجدها شاهدة لأصول الفقه شهادة مفضية إلى القطع العادي^١.

ولعل أسباب اختلاف الأصوليين في إقرار بعض الأدلة تعود إلى تكييف المقدمات وموقعها من خلق النتيجة النهائية لاسيما المقدمات الواقعة منها ، فقد تمسك طائفة منهم بجملة مقدمات قاطعة الوقوع تثبت حجية الدليل ، وتمسك الطائفة بمقدمات قاطعة الوقوع تنقض عرى الحجية، وكلتاها تتمسك بالقطعي في ذاته، فالخلاف أت من تكييف هذه المقدمات وتوليد النتيجة بناء على أن دلالة تلك المقدمات على تلك النتيجة النهائية مشوبة بالاحتمال، فمثلا حجية قول الصحابي دائر بين الثبوت والعدم وكل فريق استند على القطع في المقدمة، ويكون الحال في دوران المسألة على التغليب في نتيجتها. وخالصة قطعية الأصول عند القائلين به يراد بها: الأدلة الإجمالية والكليات الضرورية فمقطوع بها من حيث هي أي قطعية في ثبوتها لا في إفادتها، وأن القواعد التي تثبت بالظن يجب اطراحها أو جعلها من المسائل التبعية الثانوية، وأن المقصود بقطعية الأصول القطع العادي لا القطع العقلي، وأن القطع قد يكون في الدليل وقد يكون في الدلالة وقد يكون في وجوب العمل، والقاعدة القطعية بأي وجه من هذه الوجوه يصح دخولها في الأصول واعتبارها من قطعياتها. وأما من نفى قطعية الأصول فإنما حملها على: اطراد قطعيها الإفادية في الجزئيات والتفاصيل، وقطعية جميع المسائل والقضايا المذكورة في هذا الفن، والقطع العقلي بحجية تلك الأدلة ومقدماتها^٢. فيكون القول هنا قطعية الحجية الثبوتية لا قطعية الإفادية الجزئية.

وهنا ملحظ مهم يتولد من خلال هذا المفهوم الدقيق في كون أصول الفقه قطعية سواء الأصلية أو التبعية، يجعل حجيتها متينة رصينة لا تقبل التخلي والتولي عنها، فقد وصلت تشريعات القرآن والسنة، و تناقلها الأجيال، سماعا ومشاهدة، والاحتكاك والرفقة والحضور لصاحب الشرع قدح في وعيهم شعور متأصل بمقاصد التشريع ومبادئه وطبيعة تصرف الشارع في الأحكام، من هذا الشعور والقناعة نشأ الإجماع حول بعض القضايا من خلال نقاش حجية فتوى الصحابة إذا لم يكن لها مخالف، وكان اشتقاق القياس والمصالح وسد الذرائع، وترك كل فساد وجلب كل صلاح، وتتابع من الأصوليين الاستدلال على هذه الحجج الشرعية والخطط المنهجية حتى كونت هذا الجسم القوي، ولقد نبه الشاطبي إلى خطأ من يظن أن بعض الأصول تثبت بأدلة ظنية من خلال آحاد الأدلة التي نظر فيها دون التفات إلى الأصل الكلي المستقر^٣،

^١ المصدر السابق مج ١، ٣٥/١-٣٦.

^٢ الصناعة الأصولية، ص ٣١-٣٧.

^٣ الموافقات مج ١، ج ٣٧/١، ٣٩.

معتبراً أن مدار حجية هذه الأصول في وقوعها موقع الحجة لا بفرض خارجي^١، ونعرف من خلال هذه اللفتة الشاطبية أن أن الكتاب والسنة حجتان منقولتان، والسنة كانت حجة مشاهدة ومسموعة، وترجمت إلى نقل بملاحظة قرائن الأحوال، فهذه الطبيعة النقلية للكتاب والسنة جذبت إلى واقع التشريع أدلة تبعية كالإجماع ومذهب الصحابي وعمل أهل المدينة بوصفها قنوات للاتصال بأصل الحجية للكتاب والسنة ووسائل مهمة للاحتفاظ بالمعاني المباشرة لنصوصهما ولأفعال الشارع وتقريراته ومقاصده^٢.

وهكذا يدخل كل دليل فسر واقع التشريع، بتكاثر الأدلة والقرائن والأمارات والشواهد تحت سقف الأصول وصار حجة ودليلاً، فإذا ما حاول البعض دراسة ميلاد الأدلة التبعية من الناحية التاريخية بوصفها حجة بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم تمهيدا للبحث عن الأسباب والدوافع التي ظهرت بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم والتي حدثت بالمسلمين في رأي هؤلاء إلى اتخاذها أدلة، فهي كالنزعة الاستشراقية التي تدرس أصول الفقه الإسلامي بالطريقة العمودية التاريخية لإضفاء مفهوم^٣ الظرفية والتطور الاجتماعي الآيل للتغيير والتبدل، بينما علماء الأصول يدرسونها أفقية وصفية تعريفًا وتصورا وتحقيقا وحجة، أما قضايا النقد التاريخي فلم تحظ باهتمامهم ما داموا متأكدين من أن ركيزة الانطلاق في الحجية هي الكتاب والسنة.

الخاتمة

بعد هذا العرض الموجز لبناء المصطلح والمفهوم عند الأصوليين، ومختلف الحجاج والردود والنقود والوصول إلى تمامه النسبي - والله الحمد والمنة- يمكننا الآن ذكر خلاصة جامعة لأهم النتائج المتوصل إليها في النقاط الآتية:

- ١- أن بناء المنهجية الأصولية كان محسوب المقدمات والنتائج، محدد المصطلحات والمفاهيم بأعلى إمكانات الدقة والتحقيق وذلك لما لهذه المنهجية من وظيفة عظيمة في كشف مدلولات النصوص الشرعية ومقاصدها، فهي العاصمة للمجتهدين من سوء الفهم، والقاصمة للمنتحلين من تسور حمى النصوص، كما يريد أصحاب القراءات المعاصرة للنصوص.
- ٢- أن مداوات الأصوليين في مدوناتهم الأصولية لم تكن في إطار الترف العلمي وما لا يفيد من المسائل والقضايا المعرفية، أو مجرد اجترار وتكرار لمن سبق، بل كانت تحقيقات وتتيقحات

^١ المصدر السابق، مج ١، ج ٣٣/١.

^٢ الصناعة الأصولية، ١٦-١٩.

^٣ انظر: مقدمة تحقيق عبدالمجيد تركي لكتاب إحكام الفصول لأبي الوليد الباجي، ٤٥/١، ٧٠، نقلا عن الصناعة الأصولية، نجم الدين قادر كريم ص ١٩.

وتنبهات وفوائد وإضافات في سبيل تجويد هذه الصنعة المنهجية، وتجديد حيويتها في مجالي التأصيل والتنزيل.

٣- ظهور الدقة التي تحلى بها الأصوليون في بناء مصطلح العلم في تعريف الفقه اصطلاحاً وتركيبه، ومدى أهمية ذلك في هوية العلم ووظيفته الاجتهادية.

٤- بناء مصطلح العلو والاستعلاء في حد الأمر لتحاشي التداخل المضطرب الذي قد يحصل في المصطلحات سواء في خطابات الشارع للمكلفين أو خطاب المكلفين بعضهم بعض فيؤدي لتشويش الفهم لمدلولات نصوص الوحي الشرعية والآوامر الشرعية.

٥- أن تصور بعض الباحثين خلو فائدة البحث في بعض المسائل والمفاهيم كمفهوم المصلحة الخالصة، ومفهوم دليل العقل عند المعتزلة، تصور غير سليم من كل الجهات، بل الفوائد تبدو من جهة دون أخرى فلا تخلو بعض النقاشات من فوائد نظرية تستدعيها مراحل التأسيس التطويري التعديدي لاستقصاء جوانب التدقيق المفاهيمي، كما تتطلبها قاعات الدرس التعليمي لبيان قمة التدقيق والتحقيق الذي تحلى به العقل الأصولي العلمي والعملية.

٦- لوحظ في التعديد الأصولي حضور الواقع لملاحظة التجارب والعوائد والأصول وبناء المفاهيم عليها وعدم الركون للتجريد العقلي والمثالية أو الخيالية في ذلك، كما أنها لم تكن مجرد نظرات عقلية تحت تأثير الذوق الذاتي والذود السياسي كما يلوكه بعض الباحثين أو الناقلين على هذه الأصول والمفاهيم الحصينة.

٧- أن المقصود بقطعية الأصول القطع العادي لا القطع العقلي، وأن القطع قد يكون في الدليل وقد يكون في الدلالة وقد يكون في وجوب العمل، والقاعدة القطعية بأي وجه من هذه الوجوه يصح دخولها في الأصول واعتبارها من قطعياته.

قائمة المصادر والمراجع

- لسان العرب لابن منظور ، دار صادر بيروت ، ط٣ / ١٤١٤ هـ.
- العين، الخليل بن أحمد بن عمرو الفراهيدي، تحقيق: د. مهدي المخزومي، ود. إبراهيم السامرائي، مكتبة الهلال، د. ت.
- جمهرة اللغة، أبو بكر محمد بن الحسن ابن دريد، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، الطبعة الأولى، دار الملايين، بيروت، لبنان ١٩٨٧م.
- ديوان الأدب، أبو إبراهيم إسحاق بن إبراهيم الفارابي، تحقيق: أحمد مختار عمر، مراجعة: د. إبراهيم أنيس، دون ذكر للطبعة، مؤسسة دار الشعب للطباعة والنشر، القاهرة، مصر ٢٠٠٣م.

- المخصص، أبو الحسن علي بن إسماعيل ابن سيده ، تحقيق: خليل إبراهيم جفال، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط/١، ١٩٩٦م.
- كتاب الأفعال، علي بن جعفر بن علي ابن القطاع الصقلي، عالم الكتب، ط/١ /١٩٨٣م.
- تهذيب اللغة محمد بن أحمد الأزهرى الهروي دون تاريخ تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط/١ / د ت.
- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير ،أحمد بن محمد بن علي الفيومي، المكتبة العلمية ، ط د ت.
- أساس البلاغة، أبو القاسم محمود، بن عمرو جار الله الزمخشري، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ، ط/١، ، ١٩٩٨م.
- تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: د. حسن نصار، مراجعة: د. جميل سعيد عبدالستار ، مطبعة حكومة الكويت، ١٩٦٩م.
- التعريفات، علي بن محمد بن علي الجرجاني تحقيق: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط/١ /١٩٨٣م.
- الدراسة المفهومية ، مقارنة تصويرية منهجية ، سعاد كوريم، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الخامسة عشرة، عدد ٦٠، ٢٠١٠م.
- البيان والتبيين، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ: ، تحقيق: وشرح: عبدالسلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط/١ /١٩٩٨م.
- القاموس المحيط، مجد الدين محمد الفيروزا بادي، تحقيق: محمد الشامي، وزكريا جابر أحمد، دار الحديث، القاهرة، ٢٠٠٨م.
- مجمع اللُّغة العربية، المعجم الوجيز، وزارة التربية والتعليم: مصر، ١٩٩٤م.
- المرتجل في شرح الجمل، أبو محمد عبدالله بن الخشاب، تحقيق: علي حيدر، ط/٢، ١٩٧٨م.
- الكليات، أيوب بن موسى، الحسيني الكفوي، تحقيق: عدنان درويش، ومحمد المصري، دون ذكر للطبعة، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط/١ /١٩٩٨م.
- صحيح البخاري ، المكتبة العصرية – بيروت ، ط/١ /١٩٩٧م.
- إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل ، محمد الألباني ، المكتب الاسلامي – بيروت ٤١٦/٨.
- المصطلح العربي البنينة والتمثيل، خالد الأشهب، عالم الكتب الحديث، إربد الأردن، ط/١ /٢٠١١م.
- تجديد الموقف الإسلامي في الفقه والفكر والسياسة"، د. محمد شريف أحمد، دار الفكر بدمشق، ط/٢٠٠٤م.

- منهج القرآن في بناء العقيدة، قاسمي السعيد، رسالة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية، الجزائر لعام ٢٠١٣-٢٠١٤م، نسخة بpdf.
- المحصول للرازي، تحقيق الدكتور طه جابر العلواني ٣٣/١، مؤسسة الرسالة بيروت ط٢/١٤١٢هـ.
- التقريب والإرشاد الصغير، للقاضي أبي بكر محمد بن الطيب بن الباقلاني، تحقيق د. عبدالحامد بن علي أبو زنييد، مؤسسة الرسالة، ط٢/١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.
- البرهان في أصول الفقه، لإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، تحقيق د. عبدالعظيم الديب، طبع على نفقة أمير دولة قطر الشيخ خليفة بن حمد بل ثاني، ط١/١٣٩٩هـ.
- الإحكام للآمدي دراسة وتحقيق من بداية الأمر إلى نهاية الظاهر، أحمد بن مشعل الغامدي، رسالة ماجستير في جامعة أم القرى لعام ١٤٢٤-١٤٢٥هـ.
- التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه، علي بن إسماعيل الأبياري، تحقيق د. علي عبدالرحمن بسام الجزائري، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية قطر، ط١/١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م.
- المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري، تحقيق محمد حميد الله وآخرين، دمشق، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.
- الوافي في أصول الفقه، حسام الدين حسن بن علي بن حجاج بن علي السغناقي، تحقيق أحمد محمد حمود اليماني، رسالة مقدمة لجامعة أم القرى، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
- ورفع النقاب في تنقيح الشهاب، أبي علي حسين بن علي الرجراجي الشوشاوي، رسالة ماجستير، دراسة وتحقيق، أحمد السراح، قدمت لقسم أصول الفقه، كلية الشريعة، جامعة محمد بن سعود الرياض، سنة ١٤٠٧هـ.
- الحاصل من المحصول، تاج الدين محمد بن الحسين الأرموي. تحقيق الدكتور عبدالسلام محمود أبو ناجي، منشورات جامعة قان يونس بنغازي، عام ١٩٩٤م في جزئين.
- التحصيل من المحصول، سراج الدين محمود الأرموي، دراسة وتحقيق الدكتور عبدالحامد أبو زنييد، مؤسسة الرسالة، ط١/١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- البحر المحيط بدر الدين بن محمد بهادر الزركشي دار الكتبي سنة النشر: ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.
- قواطع الأدلة في الأصول، أبي المظفر منصور بن السمعاني، تحقيق محمد حسن محمد الشافعي، دار الكتب العلمية بيروت، ط١/١٩٩٧م.
- تنقيح محصول ابن الخطيب في أصول الفقه: لأمين الدين مظفر بن محمد التبريزي، تحقيق ودراسة حمزة زهير حافظ، رسالة دكتوراه تقدم بها إلى جامعة أم القرى.

- نفائس الأصول في شرح المحصول ، شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس بن عبدالرحمن الصنهاجي المصري المشهور بالقرافي، دراسة وتحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ علي محمد معوض، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط ١ / ١٤١٦ هـ - ١٩٩٥ م.
- شرح مختصر الروضة نجم الدين أبو الربيع سليمان بن سعيد الطوفي مؤسسة الرسالة سنة النشر: ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م.
- كشف الخفاء ومزيل الالباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، اسماعيل بن محمد العجلواني، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان ١ / ٢٨٩.
- المهذب ، أبو اسحاق بن علي بن يوسف الشيرازي، المكتبة السلفية، المدينة المنورة.
- البدر الطالع في حل جمع الجوامع، جلال الدين أبي عبدالله محمد بن أحمد المحلي الشافعي، تحقيق مرتضى علي بن محمد المحمدي الداغستاني، مؤسسة الرسالة ناشرون- بيروت ، ط ١ / ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م.
- الضياء اللامع شرح جمع الجوامع، احمد بن عبدالرحمن الزليطيني القروي المالكي، تحقيق د. عبدالكريم بن علي بن محمد النملة، مكتبة الرشد الرياض، ط ٢ / ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م.
- البدر اللوامع في شرح جمع الجوامع للحسن بن مسعود اليوسي تحقيق حميد حمانى اليوسي جامعة الحسن الثاني ، مطبعة دار الفرقان للنشر الحديث، الدار البيضاء، ط ٢ / ٢٠٠٢ م.
- أثر الخلاف الكلامي في اعتراضات الإسنوي على البيضاوي في متاب نهاية السؤل على منهاج الأصول، سمية طارق خضر الأحيدب ، دار الكتاب الثقافي الأردن إريد.
- فصول البدائع في أصول الشرائع، شمس الدين محمد بن حمزة بن محمد الفناري الرومي، تحقيق محمد حسن محمد حسن، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط ١ / ١٤٢٧ هـ.
- اللمع في أصول الفقه، لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، تحقيق محي الدين ديب مستو، يوسف علي بديوي، دار الكلم الطيب ودار ابن كثير، دمشق بيروت، ط ١ / ١٤١٦ هـ - ١٩٩٥ م.
- السراج الوهاج في شرح المنهاج ، أحمد بن حسن الجاربردي، تحقيق د. أكرم بن محمد بن حسين أوزيقان، دار المعارج الدولية للنشر، ط ٢ / ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م.
- المسودة في أصول الفقه لآل تيمية، تحقيق د. أحمد بن إبراهيم بن عباس الذروي، دار الفضيلة ، ط ١ / ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.
- قواطع الأدلة في الأصول لأبي المظفر منصور بن محمد بن عبدالجبار السمعاني، تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية - بيروت لبنان، ط ١ / ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.

- نهاية الوصول في دراية الأصول صفي الدين محمد بن عبدالرحمن الأرموي الهندي، تحقيق د. صالح سليمان اليوسف، د. سعد بن سالم السويح، المكتبة التجارية، مكة المكرمة، بدون تأريخ الطبعة.
- العدة في أصول الفقه، أبو يعلى محمد بن الحسين بن خلف بن الفراء، تحقيق أحمد بن علي بن سير المباركي، بدون دار، المملكة العربية السعودية - الرياض، ط ٢ / ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م.
- التحسين والتقييح العقليان وأثرهما في مسائل أصول الفقه، د. عايض عبدالله بن عبدالعزيز الشهرين، كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، ط ١ / ١٤٢٩ هـ ٢٠٠٨ م.
- طرق الكشف عن مقاصد الشريعة واستثمارها، بوعبدالله بن عطية، بحث تقدم به لشهادة الدكتوراه من جامعة وهران الجزائر، لعام ٢٠١٢، نسخة ب pdf.
- الأبعاد التداولية عند الأصوليين مدرسة النجف الحديثة أنموذجاً، فضاء ذياب غليم الحسناوي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط / ٢٠١٦.
- الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للفاضل البيضاوي، علي بن عبدالكافي السبكي، وعبدالوهاب بن علي السبكي، دار البحوث والدراسات الإسلامية، دبي، دولة الإمارات العربية، ط ١ / ٢٠٠٤ م.
- حيدر اليعقوبي شرح الحلقة الثالثة تقرير دروس كمال الحيدري، دار فراقدم، ط ١ / ٢٠١١ م.
- كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، علاء الدين البخاري، دار الكتاب العربي - بيروت، ط ١ / ١٩٧٤ م.
- المحصول في علم الأصول، محمد بن عمر الرازي، دار الكتب العلمية بيروت، ط ١ / ١٩٨٨ م، ١ / ١٩٠.
- الإحكام في أصول الأحكام، لأبي الحسن علي بن محمد الأمدي، تحقيق الشيخ إبراهيم العجوزة، دار الكتب العلمية بيروت، ط ١ / ١٩٨٥.
- التمهيد في أصول الفقه محفوظ بن أحمد بن الخطاب الكلوزاني، تحقيق مفيد محمد أبو عمشة، مركز البحث العلمي وإحياء التراث - مكة المكرمة.
- وروضة الناظر وجنة المناظر، موفق الدين عبدالله بن قدامة المقدسي، دار الكتاب العربي بيروت، ط ١ / ١٩٨١ م.
- هداية العقول شرح كفاية الأصول، محمد علي الموسوي الحمامي، مطبعة الآداب في النجف الأشرف، ط ١ / ١٩٧٤ م.
- الأمر عند الأصوليين، د. رافع بن طه الرفاعي، دار المحبة دمشق، ودار آية بيروت، ط ١ / ٢٠٠٦ - ٢٠٠٧ م.

- الإحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام، شهاب الدين القرافي تحقيق عبد الفتاح أبو غدة (بيروت: دار البشائر الإسلامية، د. ت).
- الفوائد في اختصار المقاصد، أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي دمشقي، الملقب بسلطان العلماء، تحقيق إياد خالد الطباع، دار الفكر المعاصر، دار الفكر - دمشق، ط ١/١٤١٦هـ.
- مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، دار الكتب العلمية - بيروت، بدون تاريخ.
- المصالح والمفاسد المحضه بين الوجود والعدم دراسة نقدية للمفهوم والنتائج، د. هشام تهتاه، مجلة الإحياء الصادرة عن الرابطة المحمدية لعلماء المغرب.
- العقل عند الأصوليين، د. ياسر أحمد عبدالله، د. صفوان تاج الدين علي باشتراك، مجلة كلية العلوم الإسلامية، جامعة الموصل، مجلد ٧، عدد ٢/١٤ / ٢٠١٣.
- حاشية البناني على شرح الجلال شمس الدين محمد المحلي على متن جمع الجوامع، للإمام عبدالوهاب السبكي، دار الفكر ط ١٤٠٢هـ.
- الوصول إلى الأصول، أحمد بن علي بن برهان البغدادي، تحقيقي د. عبدالحميد أبو زنيد، مكتبة المعارف الرياض، ط ١٤٠٣هـ، ٥٨/١.
- مفتاح دار السعادة، ابن قيم الجوزية، دار نجد للتوزيع، ط ١٤٠٢هـ.
- ابن قاضي الجبل وأراؤه الأصولية جمعا وتوثيقا وموازنة، عبدالله بن زاهر الشهري، رسالة ماجستير تقدم بها لجامعة أم القرى لعام ١٤٢٠هـ، نسخة بـpdf.
- هداية العقول إلى غاية السؤل من علم الأصول، الحسين بن القاسم بن محمد، صنعاء المكتبة الإسلامية، ط ١٤٠١هـ.
- فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، عبدالعلي بن محمد بن نظام الأنصاري، تحقيق عبدالله محمود عمر، بيروت دار الكتب العلمية ط ٢٠٠٢م.
- دور العقل في إدراك الحكم الشرعي قبل ورود الشرع، ماهر حامد محمد الحولي، مجلة الجامعة الإسلامية غزة، مجلد ١٢، عدد ٢.
- منهاج الوصول إلى معيار العقول في علم الأصول، أحمد بن يحيى المرتضى، دار الحكمة اليمانية - صنعاء، ط ١٩٩٢م.
- شرح الأنوار على المنار مع كشف الأسرار للنسفي، أحمد بن أبي سعيد ملاجيون المهوي، دار الكتب العلمية بيروت، د. ت.

- شرح المحلي على جمع الجوامع ، ط. دار الكتب العلمية، ومعه حاشية الشيخ حسن العطار.
- شرح مختصر الروضة، نجم الدين سليمان بن عبدالقوي الطوفي، تحقيق د. عبدالله التركي، مؤسسة الرسالة بيروت ، ط ١٩٩٠م.
- الموافقات في أصول الشريعة، ابراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي، تحقيق إبراهيم رمضان، دار المعرفة بيروت، ط ١٩٩٧/٣م.
- الصناعة الأصولية بين ثوابت التأسيس وآفاق التجديد، د. نجم الدين قادر كريم الزنكي، الموطأ للنشر - أبوظبي، ط ٢٠١٦، ص ٢٣.
- البرهان في أصول الفقه عبدالملك بن عبدالله الجويني، تعليق صلاح عويضة ، دار الكتب العلمية بيروت، ط ١٩٩٧م.
- التلخيص في أصول الفقه ، عبدالملك بن عبدالله الجويني، تحقيق د. عبدالله النيبالي وشبير العمري، دار البشائر الإسلامية بيروت، ط ١٩٩٦م.
- أصول الفقه بين القطعية والظنية، د. شعبان محمد إسماعيل، حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ، جامعة قطر، عدد ٧، ١٩٨٩م.
- إيضاح المحصول من برهان الأصول، محمد بن علي المازري، تحقيق عمار الطالبي، دار الغرب الإسلامي بيروت ، ط ٢٠٠١م.
- مجموع الفتاوى، أحمد بن تيمية الحراني، اعتنى بها عامر الجزار وأنور البار، مكتبة العبيكان، ط ١٩٩٨م.
- مقاصد الشريعة الإسلامية ، محمد الطاهر بن عاشور، تحقيق محمد الطاهر الميساوي، دار البصائر، ط ١٩٩٦م.
- نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الشرعية ، د. أحمد الريسوني، دار الكلمة المنصورة، ط ١٩٩٧م.
- نفائس الأصول في شرح المحصول ، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق محمد عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية بيروت.
- المنخول في تعليقات الأصول، أبو حامد محمد الغزالي، تحقيق محمد حسين هيتو، دار الفكر دمشق ، ط ١٩٩١م.
- نهاية السؤل شرح منهاج الوصول ، جمال الدين عبدالرحيم الإسنوي، تحقيق محمد حسن محمد حسن ، وأحمد فريد، دار الكتب العلمية.
- البرهان في أصول الفقه ، أبو المعالي الجويني، تعليق صلاح محمد عويضة، دار الكتب العلمية بيروت.

- الضياء اللامع شرح جمع الجوامع ، للشيخ حلولو أحمد بن عبدالرحمن بن موسى الزليطي، تحقيق عبدالكريم النملة، مكتبة الرشد الرياض، ط ٢ / ١٩٩٩ م.
- المستصفى من علم الأصول ، أبو حامد الغزالي، عناية عبدالله محمود ، دار الكتب العلمية.
- الخطاب النقدي الأصولي من تطبيقات الشاطبي إلى التجديد المعاصر ، د. الحسان شهيد المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ط ١ / ٢٠١٢ م.

سلطات قائد الطائرة في الحفاظ على أمن الطائرة وسلامتها دراسة قانونية في ضوء القانون

اليمني والاتفاقيات الدولية

د. عبد الخالق صالح عبد الله معزب

أستاذ القانون التجاري والبحري والجوي المساعد - كلية الشريعة والقانون - جامعة صنعاء

abdumoozab@gmail.com

المخلص

2

يعد قائد الطائرة الشخص الأول المعني بأمن وسلامة الطائرة والتي لا يقتصر أمنها على الجانب الأمني فقط بل يؤثر أيضاً في الجانب الاقتصادي باعتبار درجة الأمان العالية داخل الطائرات من أهم متطلبات استمرار الاستثمار في مجال النقل الجوي، وقد منحت الاتفاقيات الدولية والقوانين الوطنية على حد سواء قائد الطائرة سلطات واسعة لاتخاذ ما يراه من تدابير وقائية للحفاظ على سلامة الطائرة وركابها، وله في سبيل ذلك اتخاذ الإجراءات الضرورية لإعادة النظام للطائرة إن اختل النظام على متنها أو اعتقد قائد الطائرة أنه سيختل، ومع ذلك فإن الواقع العملي يشير إلى أن أحكام تلك التشريعات لم تعد رادعة للحد من الجرائم والأفعال التي ترتكب على متن الطائرة والتي تهدد سلامة الطائرة ومن عليها أو تخل بحسن النظام فيها، فقد ذكر الإتحاد الدولي للنقل الجوي (إياتا) أنه ما بين عامي ٢٠٠٧ و ٢٠١٦م تم تسجيل (٨٥٠٠٠) حادثة من المسافرين غير المنضبطين، تشمل هذه الحوادث العنف ضد طاقم الطائرة والعنف ضد المسافرين، والتحرشات الجنسية وغيرها من السلوكيات غير الانضباطية على متن الطائرات، والتي كان من شأن تلك الأفعال والسلوكيات أن تسببت بتهديد سلامة الركاب أو تعطيلهم وتأخيرهم، كما ذكر أيضاً أن غالب تلك الجرائم تظل بدون عقاب بسبب القصور الموجود في التشريعات والقوانين الحالية وسوف نناقش ذلك من خلال دراستنا هذه.

Authority of Aircraft Commander in Maintaining the Safety and Security of Aircraft: A Legal Study in Light of Yemeni Law & International Compacts

Dr. Abdulkhaliq Salih Abdullah Ma'zeb
Assistant Professor of Air & Maritime Commercial Law,
Faculty of Sharia & law, Sana'a University

Abstract:

Pilot is considered as the first responsible person concerned with security and safety of aircraft, That issue is not only related to the security field, but also affects the economic aspect, considering the high degree of safety of aircraft is one of the most important requirements for continued investment in air transport field. According international and national legislations Pilot may take the necessary measures to keep security on aircraft if he believes that safety will be disrupted.

But, in despite of what had mentioned above The provisions of these legislations are no longer a deterrent to reduce crimes and acts committed on board and that threaten safety of aircraft or passengers and crew, Furthermore the International Air Transport Association (IATA) reported that between 2007 and 2016, there were about 85000 incidents of passengers These incidents include violence against cabin crew, violence against passengers, sexual harassment and other undisciplined behavior on board, which would have threatened, disrupted and delayed safety of passengers and also stated that most of these crimes remain without sanctions or Punishment by current legislation, that means there is a deficiency In current laws, we will discuss all of that through this study.

مقدمة:

يصنف الطيران المدني على أنه نشاط تجاري ورافد اقتصادي مهم سواء للدولة نفسها أو لمؤسسات الاستثمار في مجال الطيران المدني، ويتم تنظيم أحكام الطيران المدني - عادة - عن طريق نوعين من التشريعات؛ (تشريع وطني) تضطلع بوضع أحكامه السلطات التشريعية الوطنية داخل كل دولة بما يناسب ظروفها و أحوالها الأمنية و الاقتصادية والسياسية وغيرها، و(تشريع دولي) يتم وضع أحكامه عن طريق الاتفاقيات والبروتوكولات الدولية التي تساهم فيه الدول ومؤسسات الطيران المدني المختلفة، فبعض الاتفاقيات تنظم أحكام الطيران المدني العامة مثل: تسجيل وجنسية الطائرات ومن أشهر تلك الاتفاقيات اتفاقية شيكاغو ١٩٤٤م واتفاقية طوكيو ١٩٦٣م، وبعضها ينظم أحكام خاصة كذلك المتعلقة بأحكام عقد النقل الجوي الدولي مثل اتفاقية وارسو ١٩٢٩م الخاصة بتوحيد بعض قواعد النقل الجوي الدولي وتعديلاتها المختلفة.

ومن الأحكام العامة التي نظمتها الاتفاقيات الدولية موضوع سلطات قائد الطائرة، حيث أن اتفاقية طوكيو ١٩٦٣م^(١) المتعلقة بالجرائم وبعض الأفعال الأخرى التي ترتكب على متن الطائرات قد منحت قائد الطائرة سلطات واسعة في اتخاذ الإجراءات الضرورية لإعادة النظام للطائرة إن اختلف النظام على متنها أو اعتقد قائد الطائرة أنه سيختل، ووضعت أيضاً قيود معينة على قائد الطائرة لاتخاذ تلك الإجراءات - والتي سنتعرض لها بالشرح في هذه الدراسة، وعلى الرغم من ذلك إلا أن الواقع العملي يشير إلى أن أحكام هذه الاتفاقية لم تعد رادعة للحد من الجرائم والأفعال التي ترتكب على متن الطائرة والتي تهدد سلامة الطائرة ومن عليها أو تحل بحسن النظام فيها، فقد ذكر الاتحاد الدولي للنقل الجوي (أياتا)^(٢) أنه ما بين عامي ٢٠٠٧ و٢٠١٦م تم تسجيل (٨٥٠٠٠) حادثة من المسافرين غير المنضبطين، تشمل هذه الحوادث العنف ضد طاقم الطائرة (Crew) والعنف ضد المسافرين (Passengers)، والتحرشات الجنسية وغيرها من السلوكيات غير

(١) وقعت هذه الاتفاقية في مدينة طوكيو اليابانية في ١٤ سبتمبر ١٩٦٣م ودخلت حيز التنفيذ بتاريخ ٤ ديسمبر ١٩٦٩م وقد بلغ عدد الدول الأعضاء فيها ١٨٦ دولة، وقد أصبحت الجمهورية اليمنية عضواً في هذه الاتفاقية بعد إيداعها وثائق التصديق في ٢٥ سبتمبر ١٩٨٦م..

(٢) الاتحاد الدولي للنقل الجوي (International Air Transport Association) أو ما يطلق عليه اختصاراً (IATA) (أياتا) هو عبارة عن منظمة تجارية دولية تضم ٢٩٠ شركة نقل جوي تجاري من مختلف الدول، التي تمثل أكثر من ٨٠% من الناقلين الجويين التجاريين في العالم، وتساهم هذه المؤسسة بوضع سياسات الطيران التجاري وشروط وقيود تسيير الرحلات الجوية الدولية بين مختلف دول العالم، كما تساهم بإجراء الدراسات والإحصاءات المتعلقة بقضايا الطيران التجاري.

الانضباطية على متن الطائرات، والتي كان من شأن تلك الأفعال والسلوكيات أن تسببت بتهديد سلامة الركاب أو تعطيلهم وتأخيرهم، كما ذكر أيضاً أن غالب تلك الجرائم تظل بدون عقاب بسبب القصور الموجود في التشريعات والقوانين الحالية، حيث تم تسجيل ٦٣% تقريباً منها خلال العامين الأخيرين للمسح (٢٠١٥، ٢٠١٦م).

ومن ذلك جاءت الأهمية للكتابة في هذا الموضوع وتناول مختلف جوانبه المتعلقة بمهام قائد الطائرة لحفظ الطائرة و أمنها و سلامتها سواء في القانون اليمني أو الاتفاقيات الدولية المتعلقة بموضوع قائد الطائرة وسلطاته، وعليه فقد قسمنا هذه الدراسة إلى مبحثين ، نتناول في المبحث الأول مفهوم قائد الطائرة وأحكام تعيينه، ونخصص المبحث الثاني للحديث عن سلطات قائد الطائرة في الحفاظ على أمن الطائرة وسلامتها وسلامة من عليها من أشخاص وما عليها من ممتلكات.

المبحث الأول

مفهوم قائد الطائرة وأحكام تعيينه

المطلب الأول

مفهوم قائد الطائرة (Pilot)

قائد الطائرة هو الشخص المسؤول عن قيادة الطائرة وحفظ السلامة على متنها^(١)، وهو المسؤول الأول أيضاً عن بقية الأفراد العاملين في الطائرة، و يصبح الشخص قائداً للطائرة بعد اجتيازه لامتحانات الدرجة الجامعية التخصصية في مجال الطيران و تحقيق ساعات معينة من الطيران الفعلي، والتي تحدد عدد تلك الساعات - عادة - معاهد ومؤسسات تعليم الطيران المتخصصة^(٢)، وبعد حصوله أيضاً على الرخص والشهادات اللازمة لقيادة الطائرة.

(١) أ. د. عبد الرحمن عبد الله شمسان الرديني الحمادي. القانون الجوي -قانون الطيران المدني-الملاحة الجوية-النقل الجوي، جيرافكس للطباعة والتصميم، صنعاء، ٢٠١٢م، ص ١٣٤.

(٢) من المعاهد والمؤسسات العالمية المتخصصة بتعليم الطيران: أكاديمية أكسفورد للطيران، مجموعة أجنحة سي تي سي البريطانية، أكاديمية سلامة الطيران الأمريكية، أكاديمية سنغافورة للطيران، غلوبال اليونانية للطيران، مجموعة سكاى ورلد الفلبينية للطيران، وفي الوطن العربي أكاديمية الطيران الملكية الأردنية ، وأكاديمية الشرق الأوسط للطيران في عمان، أكاديمية الإمارات لتدريب الطيارين ، وأكاديميتي آيتس والمصرية المصريتين لتعليم الطيران.

وللطائرة هيئة قيادة يتم تعيينها من قبل مجهزة الطائرة أو مستغلها أو مستأجرها بحسب الحال، وعلى رأس تلك الهيئة. كما ذكرنا. يكون قائد الطائرة، ومن ذلك عرفت القوانين المختلفة - ومنها القانون اليمني. قائد الطائرة على أنه: (الطيار المسؤول عن تشغيل وسلامة الطائرة أثناء فترة الطيران^(١)).

ومما سبق نجد أن قائد الطائرة (Pilot) هو الشخص المؤهل ليتولى تشغيل الطائرة وتسييرها في الملاحة الجوية والتحليق بها لنقل الأشخاص المسافرين (Passengers) وأمتعتهم (Baggage) أو البضائع (Goods) على متنها، كما أن قائد الطائرة يعد المسؤول الأول عن سلامة الطائرة وسلامة من فيها من أشخاص وما فيها من ممتلكات أو بضائع.

ويعد قائد الطائرة رئيس طاقم الطائرة الذي يتكون وفق أحكام القانون اليمني من أعضاء مكلفين من قبل المستثمر للقيام بواجبات داخل الطائرة أثناء فترة الطيران^(٢)، كما أن قائد الطائرة هو رئيس هيئة قيادة الطائرة التي تتكون وفق أحكام القانون اليمني من أعضاء حائزين على إجازات سارية المفعول ومكلفين بواجبات أساسية لتشغيل طائرة أثناء فترة الطيران^(٣)، وقد درجت شركات النقل الجوي على تعيين أكثر من طيار لقيادة الطائرة خاصة في الرحلات الطويلة أو الطائرات الضخمة التي تنقل مئات المسافرين في الرحلة الواحدة، حيث لا يمكن أن تكون قيادة الطائرات الحديثة مقتصرة على طيار واحد، وإنما تستوجب عدداً من الأشخاص يعتمد تحديد عددهم على عدة عوامل، مثل: نوع الطائرة وطرزها والمسافة التي ستقطعها الطائرة^(٤)، ولكن الغالب في الواقع العملي أن يعين مستثمر الطائرة شخصين لقيادة الطائرة، يسمى الطيار الأول "قائد الطائرة" ويطلق على الآخر "مساعد الطيار" أو "الطيار المساعد"، وعلى الرغم من أن القانون اليمني لم يعرف مساعد الطيار غير أن سلطاته وواجباته هي ذات سلطات وواجبات قائد الطائرة إلا أنه يعمل تحت إمرة هذا الأخير، حيث يحل محل قائد الطائرة أحد أفراد الطاقم في حالة وفاة القائد أو حدوث ما يمنعه من مباشرة وظائفه، وفقاً للنظام المقرر في قائمة الطاقم، ومن حيث المبدأ يتولى القيادة الطيار الذي يظهر اسمه في القائمة بعد القائد مباشرة^(٥).

(٢) المادة (١٧/١) من القانون رقم (١٢) لسنة ١٩٩٣م بشأن قانون الطيران المدني اليمني والمعدل بقانون رقم (٢١) لسنة ٢٠٠٩م.

(١) المادة (١٩/١) من القانون السابق.

(٢) المادة (١٨/١) من القانون السابق.

(٣) د. طالب حسن موسى، القانون الجوي الدولي، مكتبة الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ١٩٩٨م، ص ٤٣.

(٤) المادة (١٧/١) من القانون رقم (١٢) لسنة ١٩٩٣م بشأن قانون الطيران المدني اليمني والمعدل بقانون رقم (٢١) لسنة ٢٠٠٩م.

وقد جعل القانون اليمني وفقاً للتعريف السابق مسؤولية قائد الطائرة عن تشغيل وسلامة الطائرة محدودة زمنياً بفترة زمنية معينة، أطلق عليها اسم (فترة الطيران)، حيث عرفها بأنها: الوقت الكلي الواقع بين اللحظة التي تبدأ فيها الطائرة حركتها بفعل قوتها الذاتية لغرض الإقلاع حتى لحظة توقفها عن الحركة بعد انتهاء طيرانها^(١).

ومن نصي التعريفين السابقين للقانون اليمني يمكننا إيراد بعض الملاحظات على القانون اليمني نلخصها فيما يلي:

- حدد القانون اليمني فترة الطيران بالوقت الكلي الواقع بين اللحظة التي تبدأ فيها الطائرة حركتها بفعل قوتها الذاتية الناتجة عن دوران محركاتها لغرض الإقلاع حتى لحظة توقفها عن الحركة بعد انتهاء طيرانها، وبتطبيق النص السابق فإن قائد الطائرة لا يكون مسؤولاً عن تشغيل الطائرة وسلامتها خارج تلك الفترة؛ مثل حركة الطائرة داخل صحن المطار لغرض غير الإقلاع، كأن تنتقل الطائرة من مدرج لآخر لغرض تهيئة المدرج لطائرة أخرى أو لغرض الصيانة أو التزويد بالوقود أو لصعود الركاب، أو شحن البضائع أو تشغيل محركات الطائرة قبل بدء حركتها لغرض الإقلاع بوقت كافٍ للتأكد من سلامة المحركات وسلامة أجهزة الاتصالات والملاحة في الطائرة قبل أن يسمح للركاب بالصعود إلى متن الطائرة، كما أنه قد يتم شحن الطائرة وإغلاق الأبواب استعداداً للإقلاع وتبدأ الطائرة حركتها على المدرج ولكن ليس بفعل قوتها الذاتية الناتجة عن محركاتها بل عن طريق قطرها بعربة مخصصة داخل صحن المطار لهذا الشأن، وبالتالي فإن النص على حصر بداية فترة الطيران على بدء حركة الطائرة بفعل قوتها الذاتية لغرض الإقلاع يخرج وصف قائد الطائرة عن صفة الطيار المسؤول عن الطائرة في جميع الحالات السابقة والتي تمثل فترة التجهيز أو الانتقال بالطائرة لغرض غير الإقلاع أو قطرها وهو ما يؤثر في الوصف القانوني لموضوع سلطات ومسؤوليات قائد الطائرة.
- يتعارض نص القانون اليمني السابق فيما يتعلق بسلطات قائد الطائرة أثناء فترة الطيران مع اتفاقية طوكيو لسنة ١٩٦٣م المتعلقة بالجرائم وبعض الأفعال الأخرى المرتكبة على متن الطائرات، والتي

(١) د. حمد الله محمد حمد الله، القانون الجوي-الأفكار والقواعد الأساسية و عقد النقل الجوي الدولي والداخلي للأشخاص والبضائع-الطبعة الأولى، مكتبة القانون والاقتصاد، الرياض، ٢٠١٦م، ص ٧٠.

تعتبر أحكام تلك الاتفاقية ملزمة للجمهورية اليمنية منذ تاريخ انضمام الجمهورية إليها في السادس والعشرين من شهر سبتمبر عام ١٩٨٦م، حيث جاءت الاتفاقية بفترتي طيران، نوضحهما كما يأتي:

الفترة الأولى: نستطيع القول بأنها (فترة طيران عامة) يؤخذ بها عند تطبيق كافة أحكام الاتفاقية فيما عدا ما يتعلق بسلطات قائد الطائرة، وهذه الفترة حددتها الاتفاقية باللحظة التي يبدأ فيها استعمال قوة الطائرة المحركة بغرض الإقلاع حتى اللحظة التي ينتهي فيها الهبوط^(١).

الفترة الثانية: نستطيع القول بأنها (فترة طيران خاصة) يؤخذ بها عند تطبيق أحكام سلطات قائد الطائرة، والتي حددت الاتفاقية فترة الطيران فيما يتعلق بسلطات قائد الطائرة بالفترة الواقعة بين لحظة إقفال جميع أبواب الطائرة الخارجية بعد تحميلها إلى لحظة فتح أي من تلك الأبواب بغرض تفريغ الطائرة^(٢).

- فرق القانون اليمني في التعريفات السابقة بين "طاقم الطائرة" و "هيئة القيادة" في حين أنه لا أهمية قانونية أو عملية لتلك التفرقة بين ذينك المصطلحين، بل على العكس من ذلك فإن القانون نفسه قد اعتبرهما في باقي الأحكام مصطلحاً واحداً حيث أورد مصطلح "طاقم الطائرة" كعنوان لنص المادة (١٤٨) وأورد مصطلح "هيئة قيادة الطائرة" في باقي فقرات المادة ليوضح أن المصطلحين مرادفان لبعضهما كالتالي:

مادة (١٤٨) تشكيل (طاقم الطائرة) :

- ١ - لسلطات الطيران المدني أن تقرر بالنسبة لجميع أو بعض الرحلات إضافة عضو أو أكثر إلى (هيئة قيادة الطائرة) علاوة على التشكيل المقرر في شهادة صلاحية الطائرة ودليل الطيران، إذا رأت أن ذلك لازم لتأمين سلامة الطيران.
- ٢ - لا يجوز عند تشكيل (هيئة قيادة الطائرة) في أية رحلة أن يكلف أحد أعضائها بالقيام بواجبات عضوين أو أكثر من أعضاء هيئة القيادة.

(١) المادة (٣/١) من اتفاقية طوكيو المتعلقة بالجرائم وبعض الأفعال الأخرى التي ترتكب على متن الطائرة ١٩٦٣م.

(٢) المادة (٢/٥) من الاتفاقية السابقة.

المطلب الثاني

أحكام تعيين قائد الطائرة

الطبيعة القانونية لعلاقة قائد الطائرة بالمستثمر:

يرجع مصدر العلاقة بين قائد الطائرة ومستثمرها إلى القانون نفسه حيث ألزم القانون اليمني المستثمر بتعيين قائد للطائرة ومنع المستثمر من تشغيل أي طائرة قبل تعيين قائد لها فنص على أنه: (على المستثمر ألا يسمح بقيام أي رحلة إلا بعد أن يعين أحد الطيارين قائد للطائرة، يكون مسؤولاً عن سلامتها ومن عليها^(١)).

مما سبق نجد أن قانون الطيران المدني اليمني قد حدد الشخص الذي له الحق في تعيين وعزل قائد الطائرة بمستثمر الطائرة، ومستثمر الطائرة هو: أي شخص طبيعي أو اعتباري يقوم بتشغيل الطائرة واستثمارها، بحيث يتولى إدارة الطائرة بنفسه أو عن طريق وكيل له سواء كان ذلك الاستثمار لحسابه أو نيابة عن مستأجر للطائرة^(٢).

ومستثمر الطائرة على النحو الذي تقدم قد يكون (مالكها)؛ إذا قام بتمويل الطائرة وتموينها وتجهيزها للنقل الجوي واستثمارها بعد ذلك في مجال النقل الجوي للأشخاص أو البضائع سواء بنفسه أو عن طريق وكيله، وقد يكون غير المالك وهو (مستأجرها)؛ الذي يقوم بتشغيل الطائرة واستثمارها وفق عقد إيجار زمني أو بالرحلة مع مالكها، حيث يعتبر القانون مستأجر الطائرة مستثمراً لها في حالة إيجار الطائرة دون هيئة قيادة، أو بهيئة قيادة تخضع لأوامر المستأجر^(٣).

ومن ذلك نجد أن العلاقة بين قائد الطائرة والمستثمر علاقة عقد عمل منشأها القانون، إلا أن هذا العقد يتميز بطبيعة خاصة تمنحه أحكاماً خاصة به بحيث نستطيع تسميته بـ"عقد العمل الجوي" إذ أن هذا العقد يختلف في بعض أحكامه عن عقد العمل المدني الذي نظم أحكامه قانونا العمل والمدني، وتبرز الطبيعة الخاصة لعقد العمل بين قائد الطائرة والمستثمر في النواحي التالية:

(١) المادة (١٥٨) من قانون الطيران المدني اليمني.

(٢) المادة (٦٢/١) من القانون السابق.

(٣) المادة (٨٤) من القانون السابق.

- **عقد العمل بين قائد الطائرة والمستثمر عقد تجاريّ**: وذلك وفقاً لأحكام القانون التجاري اليمني الذي يعتبر جميع الأعمال المتعلقة بالملاحة الجوية أعمالاً تجارية مطلقة، ومن تلك الأعمال بوجه خاص العقود المتعلقة بأجور ورواتب الملاحين وسائر المستخدمين، ويمثل عقد العمل الجوي تطبيقاً لتلك الأحكام، وبالتالي يخضع في تنظيمه لأحكام قانون الطيران المدني والقانون التجاري^(١)، غير أن القانون اليمني لم يعتبر ذلك قاعدة أمرية بل أنه قد أجاز للأطراف الاتفاق على مخالفتها واختيار قانون الدولة الواجب التطبيق على العقد بينهما فنص على أنه: (يطبق قانون جنسية الطائرة على ما يلي: ... (ب) عقود استخدام أعضاء طاقم الطائرة ومع ذلك، يجوز للمتعاقدین اختيار قانون آخر إذا كانت جنسية أي من أعضاء الطاقم تختلف عن جنسية الطائرة)^(٢).

- **مستثمر الطائرة ليس له مطلق الحرية في تعيين قائد الطائرة**: لم يجعل القانون سلطات المستثمر مطلقة في تعيين أي شخص كقائد للطائرة، بل أورد بعض الشروط والقيود على مستثمر الطائرة يجب على المستثمر إتباعها وعدم مخالفتها عند تعيينه لقائد الطائرة، حيث يتعلق بعض تلك الشروط بشخص قائد الطائرة، و يعلق البعض الآخر بموضوع قيادة الطائرة، ونوضح تلك الشروط تباعاً فيما يلي:

أولاً: الشروط المتعلقة بقائد الطائرة:

على الرغم من أن القانون اليمني لم يول جنسية قائد الطائرة أي أهمية قانونية في تحديد القانون الواجب التطبيق على الطائرة؛ حيث تخضع كافة الأحكام المتعلقة بقائد الطائرة لقانون جنسية الطائرة. وهو هنا القانون اليمني باعتباره القانون الذي يطبق على الطائرات اليمنية. وقد أكد القانون اليمني على ذلك بالنص على أنه: (يطبق قانون جنسية الطائرة على ما يلي:

(١) المادة (١٢) من القانون رقم (٣٢) لسنة ١٩٩١م بشأن القانون التجاري اليمني.

(٢) المادة (٢٥) ب) من قانون الطيران المدني اليمني.

(أ) صلاحيات وواجبات قائدها^(١) على الرغم من ذلك فإن القانون قد اشترط بعض المتطلبات و المؤهلات التعليمية اللازمة لقيادة الطائرة، وهذه الشروط هي:

- **الإجازات التأهيلية والتدريبية:** حيث يخضع قائد الطائرة لعدة اختبارات دورية عملية تؤهله لتأدية الواجبات المنوطة به على النحو المطلوب يمنح على إثرها إجازة سارية يتوجب عليه تجديدها دورياً بحسب الأحكام والشروط التي تضعها سلطات الطيران المدني ومؤسسات النقل الجوي^(٢)، كما أوجب القانون على المستثمر أن يضع لأعضاء أطقم طائرته وللمرحلين الجويين برامج تدريب معتمدة من قبل الهيئة العامة للطيران المدني بما يضمن قيام كل منهم بواجباته على الوجه الصحيح^(٣).
- **اختبارات الكفاءة:** حيث أوجب القانون على كل مستثمر أن يتأكد من أن كفاءة الطيارين - بمن فيهم قائد الطائرة - وكذلك قدراتهم على مواجهة أحوال الطوارئ أثناء الطيران قد اختبرت بطريقة علمية تؤكد القدرة المطلوبة على مواجهة تلك الأحوال^(٤).
- **رخصة الطيران التخصصية:** حيث تمنح المعاهد والمؤسسات المتخصصة بتعليم الطيران عدة رخص مختلفة تبدأ كما هو معمول به فى الولايات المتحدة الأمريكية برخصة "الطيران البسيط" (Sport Pilot License) ويرمز لها اختصاراً بـ (SPL) والتي يسمح للطيار وفق هذه الرخصة بالطيران بطائرة صغيرة الحجم وحمل مسافر واحد فقط، ولا يجوز له الطيران فوق ارتفاع عشرة آلاف قدم أثناء الليل، ثم تتدرج رخصة الطيران مروراً برخصة "الطيران الترفيهي" (Recreational Pilot License) ثم "الطيران الخاص" (RPL)(License)، ثم "الطيران التجاري" (CPL) (Commercial Pilot License)، ثم "مدرّب الطيران" (Flight Instructor License) (FIL) (License) وأخيراً رخصة طيار على متن طائرة نقل جوي (Airline Transport Pilot License) (ATPL)(License).

(١) المادة (٢٥/ أ) من قانون الطيران المدني اليميني.

(٢) المادة (١٤٧) من القانون السابق.

(٣) المادة (١٤٩) من القانون السابق.

(٤) المادة (١٥٠/ ١) من القانون السابق.

- **شهادات الصلاحية:** و يقصد بها الإجازات والشهادات والمؤهلات التي تخول الشخص الحاصل عليها الحق في أداء الأعمال التي سيقوم بها على الطائرة، وقد اشترطت اتفاقية شيكاغو ١٩٤٤م^(١) الخاصة بالطيران المدني الدولي في قائد كل طائرة تعمل في الملاحة الدولية وباقي أعضاء طاقم قيادتها أن تكون لديهم شهادات أهلية ورخص صادرة أو معتمدة من الدولة المسجلة فيها الطائرة، ولأن قواعد وشروط إجازة الطيار في دولة تسجيل الطائرة قد تحتوي على أحكام مختلفة عن القواعد السارية في دولة التشغيل فإن الاتفاقية السابقة قد أجازت لأي دولة طرف في الاتفاقية بأن تحتفظ بحقها في عدم الاعتراف بالشهادات والإجازات الممنوحة من دولة متعاقدة أخرى، غير أن هذا الحق مقيد بالتطبيق على الطيران فوق إقليم الدولة المتحفظة ويكون خاص برعاياها، وهو ما جاء به القانون اليمني الذي نص على أنه: **(يُشترط فيمن يعمل عضواً في هيئة قيادة أية طائرة مسجلة في الجمهورية أن يكون حائزاً على إجازة سارية المفعول صادرة من سلطات الطيران المدني أو معتمدة منها تخول له الحق في القيام بواجباته)**^(٢)، ويستثنى من ذلك الطيران في بعض الحالات كالتدريب أو الاختبار حيث نص القانون اليمني على أنه: **(يجوز لغير حائز الإجازة المطلوبة أن يعمل كطيار في طائرة مسجلة في الدولة لتلقى التدريب، أو إتمام الاختبار لغرض الحصول على إجازة طيران أو تجديدها أو مد مفعولها)**^(٣)، وفي ذلك فإن القانون قد أورد عقوبة على المستثمر في حال مخالفته شرط الصلاحية السابق، حيث يعاقب بالغرامة والسجن المستثمر الذي يقوم بتعيين شخص عضواً في طاقم طائرة - فضلاً عن قائدها - دون أن يكون ذلك العضو أو القائد حائزاً على إجازة سارية المفعول تؤهله لذلك،

(١) المادة (٣٢/أ) من اتفاقية شيكاغو ١٩٤٤ م الخاصة بالطيران المدني الدولي. اعتمدت هذه الاتفاقية في ٧ ديسمبر ١٩٤٤م في شيكاغو بالولايات المتحدة 52 دولة. حصلت على التصديق اللازم في ٥ مارس ١٩٤٧م، دخلت حيز التنفيذ في ٤ أبريل ١٩٤٧م في نفس تاريخ دخول منظمة الطيران المدني الدولي حيز الوجود. في أكتوبر من العام نفسه أصبحت منظمة الطيران المدني الدولي وكالة متخصصة تابعة للمجلس الاقتصادي والاجتماعي التابع للأمم المتحدة. منذ ذلك الحين تم تنفيذ الاتفاقية ثمان مرات (في عام ١٩٥٩ و ١٩٦٣ و ١٩٦٩ و ١٩٧٥ و ١٩٨٠ و ١٩٩٧ و ٢٠٠٠ و ٢٠٠٦م) واعتباراً من عام ٢٠١٣ فقد صدقت ١٩١ دولة على اتفاقية شيكاغو وتشمل جميع الدول الأعضاء في الأمم المتحدة باستثناء **دومينيكا وليختنشتاين وتوفالو** بالإضافة إلى **جزر كوك**، وقد انضمت الجمهورية اليمنية إلى هذه الاتفاقية في ١٧ أبريل عام ١٩٦٤م.

(٢) المادة (١٠٦) من قانون الطيران المدني اليمني.

(٣) المادة (١٠٧/١) من قانون الطيران المدني اليمني.

وليس لديه من المؤهلات وشهادات الاختبارات الدورية العملية ما يمكنه من تأدية الواجبات المنوطة به على النحو المطلوب^(١).

الشروط المتعلقة بقيادة الطائرة:

١. هيئة قيادة الطائرة: على الرغم أن سلطة تعيين هيئة قيادة الطائرة من صلاحيات مستثمر الطائرة إلا أن القانون لم يجعل تلك الصلاحيات مطلقة، بل حظر على المستثمر عند تشكيل هيئة قيادة الطائرة في أية رحلة أن يكلف أحد أعضائها بالقيام بواجبات عضوين أو أكثر من أعضاء هيئة القيادة، كما أجاز لسلطات الطيران المدني، إذا رأت أن ذلك لازم لتأمين سلامة الطيران، أن تقرر بالنسبة لجميع الرحلات أو بعضها إضافة عضو أو أكثر إلى هيئة قيادة الطائرة علاوة على التشكيل المقرر في شهادة صلاحية الطائرة ودليل الطيران^(٢).

٢. عدد المضيفين الجويين: خلافاً للقاعدة العامة التي تجيز لرب العمل تحديد عدد العمال في منشأته أو عمله، والتي لم ينص قانونا العمل والمدني على خلافها فإن قانون الطيران المدني قد أجاز لسلطات الطيران المدني أن تحدد عدد المضيفين الجويين الذين يقومون بالأعمال المتعلقة بسلامة وخدمة الركاب بالطائرة^(٣).

٣. دليل العمليات: على المستثمر أن يعد ويصدر دليل عمليات خاص بتشغيل وقيادة الطائرة ويجب أن يكون معتمداً من سلطات الطيران المدني وفقاً للقيود والأحكام التالية^(٤):

- أ. يكون الدليل خاصاً بعمليات المستثمر المتعلقة بالطائرة ومتضمناً تفاصيل نظام التشغيل ليستعمله ويسترشد به الطيارون وموظفو العمليات.
- ب. يحدد المستثمر في الدليل واجبات الطيارين وموظفي العمليات ومسؤولياتهم ويساعدهم على القيام بأعمالهم بما يضمن سلامة تشغيل الطائرة.

(١) المادة (٢٧٩/ع) من قانون الطيران المدني اليمني.

(٢) المادة (١٤٨/١، ٢) من قانون الطيران المدني اليمني.

(٣) المادة (١٤٨/٣) من قانون الطيران المدني اليمني.

(٤) المادة (١٤٢/١) من قانون الطيران المدني اليمني.

ج. لا يجوز أن يشتمل الدليل على أية تعليمات أو معلومات متعارضة مع القوانين أو القواعد والأنظمة المعمول بها في الجمهورية اليمنية أو التي تصدرها سلطات الطيران المدني^(١).

د. على المستثمر أن يوزع نسخاً من دليل عملياته وتعديلاته، أو بعض أجزائه وفقاً لمقتضيات العمل على أعضاء هيئة القيادة^(٢).

المبحث الثاني

سلطات قائد الطائرة في الحفاظ على أمن الطائرة وسلامتها

حدد القانون اليمني سلطات قائد الطائرة فيما يتعلق بأمن وسلامة الطيران من جانبين، الجانب الأول: يتعلق بقواعد الجو والطيران، والجانب الآخر: يتعلق بأمن الطيران، ونفصل ذلك من خلال المطلبين التاليين:

المطلب الأول

سلطات قائد الطائرة فيما يتعلق بقواعد الجو والطيران

منح القانون اليمني قائد الطائرة سلطات قانونية تتعلق بتنظيم حركة الطيران في أجواء الجمهورية اليمنية، وهذه السلطات هي:

(١) تأمين الطائرة وحفظ النظام والانضباط على متنها: لقائد الطائرة في سبيل تأمين سلامة الطائرة

وما تحمله من أشخاص وممتلكات وحفظ النظام والانضباط على متنها اتخاذ أي إجراءات أو تدابير لازمة، ويرجع تقدير ضرورة الإجراءات اللازمة تلك لسلطة قائد الطائرة التقديرية، والواضح أن القانون قد أعطى قائد الطائرة سلطات مطلقة لاتخاذ أي قرارات أو تصرفات لازمة لتأمين سلامة الطائرة وحفظ حمولتها، حيثما تكون الطائرة بقطع النظر كانت في حالة طيران أو رابضة في صحن المطار، ولكن القانون قد اشترط على قائد الطائرة أثناء اتخاذ تلك الإجراءات تطبيق القواعد المعمول بها وعدم الخروج عنها^(٣)، ولم يحدد القانون تلك

(١) المادة (١٤٢/ ١) من قانون الطيران المدني اليمني.

(٢) المادة (١٤٤) من قانون الطيران المدني اليمني.

(٣) المادة (١٢١) من قانون الطيران المدني اليمني.

القواعد ولكن الراجح أنها القواعد التي تضمنتها القوانين واللوائح اليمنية النافذة أو الاتفاقيات الدولية التي انضمت إليها الجمهورية اليمنية.

٢) قيادة الطائرة: على الرغم من أن قائد الطائرة هو الشخص الأول المخول له قيادة وتوجيه الطائرة كما ذكرنا، لكن القانون قد قيد سلطة قائد الطائرة تلك بضرورة مراعاة قواعد وأنظمة الجو عند قيادته للطائرة، حيث يجب على قائد الطائرة إتباع قواعد وأنظمة الجو وعدم مخالفتها، ومع ذلك فإن التزام قائد الطائرة بتلك القواعد ليس التزاماً صرفياً، حيث يجوز له الخروج عن قواعد وأنظمة الجو المنظمة للطيران المدني بشرطين، وهذان الشرطان هما:

- أن يكون الخروج ضرورة حتمية لحفظ وتأمين سلامة الطائرة أو حمولتها مثل تغيير مسار الطائرة عند حدوث خلل في أحد أجهزتها أو تجنباً لظروف الطقس السيئة وغيرها.
- إخطار سلطات الطيران المدني وإبلاغها بالإجراء الذي تم اتخاذه والأسباب التي دعت له لاتخاذ ذلك الإجراء عندما تسمح له الظروف بالإخطار^(١).

ومع أن القانون قد أوجب على قائد الطائرة بصفته المسؤول المباشر عن قيادة طائرته أن يلتزم بقواعد وأنظمة الجو^(٢)، وبرنامج الرحلة الساري المفعول، والتقييد بكافة تصاريح وتعليمات مراقبة الحركة الجوية^(٣)، والتزام قائد الطائرة بتلك القواعد والتعليمات بغرض الحرص على سلامة الطائرة ومن عليها، حيث قد يؤدي عدم التزام قائد الطائرة بقواعد الحركة الجوية في الجو أو حتى داخل المطارات إلى وقوع حوادث تصادم بين الطائرات^(٤)، وعلى الرغم من ذلك إلا أن التزام قائد الطائرة بتلك

(١) المادة (١٢٣) من قانون الطيران المدني اليمني.

(٢) المادة (١٢٣) من قانون الطيران المدني اليمني.

(٣) المادة (١٢٤) من قانون الطيران المدني اليمني.

(٤) مثل ما حدث لطائرة الخطوط الجوية البشكيرية بعد ساعتين من إقلاعها من مطار "دوموديفو" الروسي في الأول من يوليو ٢٠٠٢م باتجاه مدينة "برشلونة" الإسبانية والتي اصطدمت مقصورة تلك الطائرة في الأجواء الألمانية بذيول طائرة أخرى من نوع بوينغ تحمل بريد (DHL) كانت متجهة من مطار "بيرقامو" الإيطالي إلى "بروكسل" فتحطمت الطائرتان ومات جميع ركاب وطاقم الطائرتين البالغ ٧١ شخصاً، و ما حدث في مارس ٢٠١٩م في مطار "كوميتون" بولاية كاليفورنيا الأمريكية حيث اصطدمت طائرتان من نوع "تي ٢٨" و"سيسنا ١٥٢" مما أدى إلى احتراق إحدى الطائرتين وإصابة شخصين توفي أحدهما في ذلك الحادث ونقل الآخر إلى المستشفى، وما حدث في ٢٠ يوليو ٢٠١٩م في مدرج مطار "ناشفييل الدولي" بولاية "تينيسي" الأمريكية حيث اصطدمت طائرتان تابعتان لشركة "ساوث ويست إيرلاينز" مما أدى إلى وقوع أضرار في الطائرتين، وما حدث بتاريخ ٢٦ أغسطس ٢٠١٩م في "مطار الملك عبد العزيز الدولي"

التعليمات والقواعد ليس مطلقاً، حيث يجوز لقائد الطائرة أن يحدد عن تلك القواعد والأنظمة عند الضرورة في الأحوال التي يصبح فيها ذلك محتملاً عليه الحياد عنها حرصاً على سلامة الطائرة أو ركابها وممتلكاتهم بشرط أن يخطر السلطات المختصة متى ما أمكنه فعل ذلك.

المطلب الثاني

سلطات قائد الطائرة فيما يتعلق بأمن الطيران

لقائد الطائرة سلطات قانونية على الركاب وذلك لضمان سلامة الطائرة ومن عليها، و يرجع أساس سلطات قائد الطائرة على الركاب إلى عدة مبررات لخصها بعض فقهاء القانون الجوي في ما يلي^(١):

أولاً: أن هذه السلطة ناشئة عن اتفاق ضمني بين الراكب الناقل (شركة الطيران).

ثانياً: تعد هذه السلطة ضرورية جداً، وذلك لاعتبارات عملية تقتضيها ظروف الرحلة ومن متطلبات القيادة، لاسيما وأن قائد الطائرة هو المسؤول الأول عنها وعن من فيها من ركاب، فلذلك لا بد من خضوعهم لسلطاته.

ثالثاً: إن قائد الطائرة يمارس هذه السلطات ليس لمصلحته أو لمصلحة الناقل فقط، بل وفق ثلاث مصالح؛ للمصلحة العامة و لمصلحة الركاب و لمصلحة الناقل.

و قد منح القانون اليمني قائد الطائرة سلطات قانونية فيما يتعلق بأمن وسلامة الطيران، ومن أهم تلك السلطات ما يلي:

(١) اتخاذ التدابير الوقائية ضد الركاب وتقييد حريتهم: حيث نص القانون اليمني وفق تعديل قانون

٢٠٠٩م في المادة (٢٥٣) على أنه: (يجوز لقائد الطائرة إذا تبين له أن شخصاً قد ارتكب على

متن الطائرة إحدى الجرائم المنصوص عليها في هذا القانون أو في الاتفاقيات الدولية

المصدق عليها أو المنضمة إليها الجمهورية أو شرع في ارتكاب أي فعل قد يعرض سلامة

الطائرة للخطر أن يتخذ ضده ما يراه من تدابير ضرورية ووقائية أو القبض عليه، ويجوز له

في مدينة "جدة" حيث وقع احتكاك بين الجناح الأيسر لطائرة تابعة للخطوط الجوية السعودية مع طرف الجناح الأيمن لطائرة الخطوط الجوية الإثيوبية مما أدى إلى وقوع أضرار بالطائرتين.
(١) د. معن الفقيه، مذكرة القانون الجوي، غير منشور، الرياض، ١٤٣٣هـ، ص ٥٨.

أن يأمر باقي أعضاء الطاقم أو أن يأذن لهم بمعاونته في ذلك، كما يجوز له أن يطلب تلك المعاونة من الركاب أو يأذن لهم بها، إلا أنه لا يجوز له إجبارهم على ذلك).
ومن النص السابق نجد أن القانون اليمني قد أجاز لقائد الطائرة إذا (تبين) له أن شخصاً قد ارتكب على متن الطائرة إحدى الجرائم المنصوص عليها في قانون الطيران المدني أو في الاتفاقيات الدولية المصدق عليها أو المنضمة إليها الجمهورية أو شرع في ارتكاب أي فعل قد يعرض سلامة الطائرة للخطر أن يتخذ ضده ما يراه من تدابير ضرورية ووقائية أو يلقي القبض عليه ويقيده حريته، فيعين عليه حارساً أو يقيد حديدي أو يقيد حركته داخل الطائرة أو أي تدابير أخرى يراها ضرورية تجاه ذلك الشخص، كما يجوز لقائد الطائرة في سبيل تنفيذ تلك الإجراءات أن يستعين بمن يراه مناسباً لمساعدته من طاقم الطائرة فيعطي الإذن لمن بادر في تقديم المساعدة من طاقم الطائرة، أو يأمر أحد أو بعض أعضاء الطاقم بمساعدته أو بتنفيذ أوامره ضد ذلك الشخص، كما يجوز له أيضاً. أن يطلب تلك المساعدة من الركاب أو أن يأذن لهم بها، غير أنه لا يجوز له إعطاء الأوامر لإجبار الركاب على مساعدته كما هو الحال مع طاقم الطائرة^(١).

غير أنه يمكننا ملاحظة أن القانون اليمني لم يوفق في تعديله للنص السابق من الجوانب التالية:
- أن النص السابق أصبح نص المادة (٢٥٣) بعد تعديلها وفق أحكام القانون رقم (٢١) لسنة ٢٠٠٩م الخاص بتعديل القانون رقم (١٢) لسنة ١٩٩٣م بشأن قانون الطيران المدني، والذي كانت تنص هذه المادة قبل تعديلها على أنه: (يجوز لقائد الطائرة، إذا اعتقد لأسباب معقولة أن شخصاً قد ارتكب أو شرع في ارتكاب إحدى الجرائم المنصوص عليها في القوانين الوطنية النافذة أو في الاتفاقيات الدولية المصدق عليها أو المنضمة إليها الجمهورية، أو أي فعل قد يعرض سلامة الطائرة للخطر، أن يتخذ تجاه هذا الشخص ما يراه من تدابير ضرورية ووقائية أو القبض عليه، ويجوز له أن يأمر باقي أعضاء الطاقم أو أن يأذن لهم بمعاونته في ذلك، كما يجوز له أن يطلب تلك المعاونة من الركاب أو يأذن لهم بها، إلا أنه لا يجوز له إجبارهم

(١) المادة (253) من قانون الطيران المدني اليمني.

على ذلك)، والمقارن بين النصين السابقين يجد أن القانون اليمني قد ضيق من سلطات قائد الطائرة في قانون (٢٠٠٩) حيث كان قانون (١٩٩٣) يجيز لقائد الطائرة اتخاذ الإجراءات المسموح له باتخاذها لمجرد (اعتقاده) وفق أسباب معقولة وفقاً لتقديره أن شخصاً قد ارتكب أو شرع في ارتكاب جريمة على متن الطائرة، ف جاء تعديل القانون بتضييق سلطات قائد الطائرة بحيث لا يجوز له اتخاذ أي إجراءات أو تدابير تجاه الشخص الذي ارتكب أو شرع في ارتكاب الجريمة على متن الطائرة إلا إذا (تبين) له فعلاً أن الشخص قد ارتكب أو شرع في ارتكاب الجريمة وليس لمجرد الاعتقاد، والقانون اليمني لم يوفق هنا من ناحيتين هما: الناحية الأولى: أن تعديل المادة قد خالف أحكام اتفاقية طوكيو ١٩٦٣م والتي تعتبر أحكامها ملزمة للجمهورية اليمنية كما ذكرنا، حيث أن الاتفاقية تنص في مادتها السادسة على أنه: (يجوز لقائد الطائرة إذا اعتقد استناداً لأسباب معقولة أن أي شخص قد ارتكب أو شرع في ارتكاب أحد الجرائم أو الأفعال المنصوص عليها في الفقرة الأولى من المادة الأولى^(١) على متن الطائرة أن يتخذ تجاه هذا الشخص التدابير المعقولة) وفي الوقت الذي نجد فيه أن الاتفاقية قد وسعت من حيث الأصل من صلاحيات قائد الطائرة فضلاً عن السعي الدؤوب لمحاولة تعديلها من قبل الأمم المتحدة لتعزز من إجراءات قمع الأفعال غير القانونية على الطائرة وفق بروتوكول مونتريال ٢٠١٤م والذي لا زالت أحكامه قيد المناقشة في دورات الأمم المتحدة المتعاقبة حتى عامنا هذا، وفي الوقت الذي رأينا فيما ذكر من تقارير الاتحاد الدولي للنقل الجوي (الآياتا) أن نسبة الأفعال غير القانونية التي تصدر من الركاب على متن الطائرة في تزايد مستمر، حيث في الوقت نفسه نجد أن تعديل القانون اليمني قد نحى منحى مغايراً، فضيق من سلطات قائد الطائرة باشتراطه عدم جواز اتخاذ قائد الطائرة أي إجراءات أو تدابير لمجرد (الاعتقاد) فقط بل اشترط لمنح قائد الطائرة تلك السلطات أن (يتبين) قائد الطائرة أن شخصاً قد ارتكب أو شرع في ارتكاب جريمة وليس مجرد اعتقاده فقط، والذي يتعارض ذلك حتى مع طبيعة عمل قائد الطائرة التي تتركز

(١) تنص الفقرة الأولى من المادة الأولى من الاتفاقية على أنه: (تطبق هذه الاتفاقية على: أ - الجرائم وفقاً لأحكام القوانين الجزائية، ب - الأفعال التي تعد جرائم أو لا تعد كذلك والتي من شأنها أن تعرض أو يحتمل أن تعرض للخطر سلامة الطائرة أو الأشخاص أو الأموال الموجودة فيها أو تعرض للخطر حسن النظام والانضباط على متنها.

في الدرجة الأولى على قيادة الطائرة وعدم مغادرة كابينة القيادة واعتماد ما نقل إليه طاقم القيادة المرافق من معلومات عن ارتكاب أو الشروع في ارتكاب جريمة، حيث أن اشتراط القانون اليمني على قائد الطائرة أن يتبين من تلك الوقائع بشكل صعوبة على قائد الطائرة وبضيف أعباء أخرى يتحملها قائد الطائرة كي (يتبين) من واقعة الجريمة أو الفعل الذي ارتكبه الراكب حيث لا نرى في تشديد القانون على ذلك أي مُتطلب قانوني أو أممي يتعلق بأمن البلاد أو سيادة الدولة أو اختصاصات أجهزتها المختلفة.

- أن النص السابق قد ضيق من وصف الجريمة نفسها حيث كان النص قبل التعديل يجيز اتخاذ إجراءات معينة في مواجهة الشخص الذي ارتكب أو شرع في ارتكاب أي فعل مجرم بموجب أي قانون وطني نافذ، (مثل قانون الجرائم والعقوبات وقانون مكافحة الإرهاب... وغيرها) فجاء التعديل ليحصر وصف الجريمة على الفعل الذي يشكل جريمة بموجب أحكام قانون الطيران المدني فقط دون بقية القوانين الوطنية النافذة، وذلك يتعارض مع الاتجاهات الحديثة الداعية للتوسع في منح السلطات لقائد الطائرة مثل ما ذكرته لجنة منظمة الطيران المدني الدولي (الإيكاو) الفرعية الخاصة عند اجتماعها في مونتريال بتاريخ ٢٢-٢٥ يناير ٢٠١٢م بغرض تعديل اتفاقية طوكيو ١٩٦٣م لتتضمن وصفاً أوسع للجريمة لتشمل حتى التخزين في دورات مياه الطائرة، وتوسيع نطاق الاختصاص القضائي ليشمل دولة جنسية مرتكب الجريمة ودولة التشغيل وغيرها، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن التعديل المذكور يتعارض مع الاتفاقيات الدولية المتعلقة بهذا الخصوص حيث وسعت من وصف الجريمة لتشمل أي فعل يشكل جريمة، مثل : اتفاقية لاهاي ١٩٧٠م الخاصة بقمع الأفعال غير المشروعة للاستيلاء على الطائرات^(١)، والتي ذكرت في مادتها الأولى أنه: (يعد مرتكباً لجريمة أي شخص على متن طائرة وهي في حالة طيران يقوم على نحو غير مشروع، بالقوة أو بالتهديد بها، أو بأي شكل

(١) اعتمدت الاتفاقية من قبل المؤتمر الدولي لقانون الجو في لاهاي في ١٦ ديسمبر ١٩٧٠م، ودخلت حيز التنفيذ في ١٤ أكتوبر ١٩٧١ بعد أن تم التصديق عليها من قبل ١٠ دول، واعتباراً من عام ٢٠١٣م فإن عدد أعضاء الاتفاقية بلغ 185 دولة، وقد انضمت الجمهورية اليمنية إلى هذه الاتفاقية في ٢٩ سبتمبر ١٩٨٦م، وفي ١٠ سبتمبر ٢٠١٠م اعتمد البروتوكول التكميلي لاتفاقية لاهاي المتعلقة بقمع الاستيلاء غير المشروع على الطائرات في بكين، وقد عدل بروتوكول بكين بعض أحكام الاتفاقية السابقة ودخل حيز التنفيذ في الأول من يناير ٢٠١٨م بعد أن أودعت "أوغندا" وثائق التصديق لتصبح الدولة الثانية والعشرين بحسب نص البروتوكول.

- آخر من أشكال الإرهاب بالاستيلاء على تلك الطائرة، أو ممارسة السيطرة عليها، أو (يحاول) ارتكاب أي من تلك الأفعال)، واتفاقية مونتريال ١٩٧١م والمتعلقة بقمع الأعمال غير المشروعة الموجهة ضد سلامة الطيران المدني^(١)، والتي نصت هذه الاتفاقية في مادتها الأولى على أنه:
- (يعتبر الشخص مرتكباً لجريمة إذا هو بشكل غير مشروع ومتعمداً:
- أ. قام بعمل عدواني ضد شخص ما على متن طائرة في حالة طيران إذا كان عمله ذلك يتضمن احتمال تعريض سلامة الطائرة للخطر، أو :
- ب. قام بتدمير طائرة في الخدمة أو سبب لها ضرراً أدى إلى تعطيلها عن الطيران أو تضمن احتمال تعريض سلامتها للخطر إبان رحلتها . أو :
- ج. قام بوضع أو تسبب في وضع - بأية طريقة كانت - أي أداة أو مادة من شأنها أن تؤدي إلى تدمير الطائرة أو تسبب بها خللاً يعطلها عن الطيران أو يحدث بها ضرراً قد يؤدي إلى تعريض سلامتها للخطر وهي في حالة طيران . أو :
- د. دمر أو أفسد تجهيزات الملاحة الجوية أو تدخل في سير تشغيلها ، إذا احتل في مثل هذه الأعمال تعريض سلامة الطائرة للخطر وهي في حالة طيران . أو :
- هـ. قام بالإدلاء بمعلومات يعرف أنها مزيفة وبذلك يعرض سلامة الطائرة للخطر وهي في حالة طيران . أو :
- و. حاول ارتكاب أي من الأعمال المذكورة في الفقرات (أ - هـ). أو :
- ز. شارك في أي من الأعمال المذكورة في الفقرات (أ - و).

(٢) الاستمرار في تقييد الحرية: وتعد هذه السلطة امتداداً لسلطة قائد الطائرة المذكورة في البند السابق، ولقائد الطائرة وفق هذه السلطة أن يستمر في تقييد حرية الشخص الذي ارتكب أو شرع أو حاول أو شارك في ارتكاب جريمة على النحو المبين سابقاً حتى تهبط الطائرة في أقرب نقطة رسو جوي، ومن ثم يتوجب على قائد الطائرة أن يسلم الشخص إلى السلطات المختصة في الدولة التي هبطت الطائرة فيها، غير أن القانون اليمني قد أورد بعض الاستثناءات التي يجوز معها لقائد الطائرة الاستمرار في تقييد حرية الشخص الذي قُيدت

(١) اعتمدت هذه الاتفاقية من قبل المؤتمر الدولي لقانون الجو في مونتريال بتاريخ 23 سبتمبر ١٩٧١م ودخلت حيز التنفيذ في 26 يناير ١٩٧٣م، وانضمت إليها الجمهورية اليمنية في ٢٣ سبتمبر ١٩٨٦م.

حريته وفقاً لأحكام المادة (٢٥٣) السابق تفصيلها، وقد حصر القانون هذه الاستثناءات في المادة (٢٥٤) من تعديل قانون الطيران المدني نوردها تباعاً فيما يلي:

أ. إذا كانت النقطة التي هبطت فيها الطائرة واقعة في إقليم دولة (غير متعاقدة) ورفضت سلطات هذه الدولة السماح بإنزال ذلك الشخص.

ومن ذلك فإن على قائد الطائرة أن يسلم الشخص الذي قيد حريته على متن الطائرة إلى السلطات المختصة لدولة الهبوط عند هبوط الطائرة في أقرب نقطة رسو جوي، ولكن القانون قد اشترط لتسليم الشخص لتلك الدولة شرطين: الأول: موافقة دولة الهبوط على تسلم الشخص، والثاني: أن تكون دولة الهبوط من الدول المتعاقدة، إلا أننا نلاحظ عدم منطوقية الشرط الثاني، بسبب أن القانون اليمني اشترط لتسليم الشخص للدولة أن تكون متعاقدة، حيث لا يجوز تسليم الشخص لدولة غير متعاقدة تبعاً لنص القانون، ومعنى ذلك عدم جواز تسليم قائد الطائرة الشخص الذي قيد حريته إلى دولة ليست طرفاً في العقد أو الاتفاقية، في حين أن القانون نفسه لم يوضح ما الاتفاقية التي يقصد أن تكون دولة الهبوط طرفاً فيها، خاصة مع تعدد الاتفاقيات المنظمة للطيران المدني بنوعيتها العامة والخاصة ولعل المشرع اليمني لم ينتبه لتوضيح هذا الشرط عند إدراج نص المادة (٧/ ١/ أ) من اتفاقية طوكيو ١٩٦٣م والتي تنص على أنه: (١- تتوقف تدابير القسر ضد أي شخص اتخذت بحقه وفقاً للمادة السادسة فيما بعد أية نقطة تهبط فيها الطائرة إلا في الأحوال الآتية: أ. إذا وقعت هذه النقطة في أراضي دولة غير متعاقدة ورفضت سلطاتها السماح بإنزال الشخص المذكور) حيث تم نقل النص حرفياً وإدراجه ضمن أحكام قانون الطيران المدني دونما حتى مراجعة صياغته.

ب. إذا كانت إجراءات تقييد حرية ذلك الشخص قد اتخذت على متن الطائرة بسوء نية بغرض تمكين تسليمه للسلطات المختصة في الدولة التي هبطت فيها الطائرة وليس بقصد الحفاظ على أمن الطائرة وسلامتها أو سلامة ركبها وممتلكاتهم، حيث منع القانون اليمني واتفاقية طوكيو ١٩٦٣م على قائد الطائرة أن يقيد حرية أحد الركاب

بغرض تسليمه لسلطات الدولة التي ستهبط عليها الطائرة⁽¹⁾، غير أننا نلاحظ على

القانون اليمني بهذا الخصوص ملاحظتين وهما:

الأولى: أن القانون اليمني قد عدل الفقرة الثانية من المادة (٢٥٤) المذكورة فأصبحت بعد التعديل تنص على أنه: (يحظر اتخاذ إجراءات تقييد الحرية إذا كان الغرض منها تمكين سلطات دولة أجنبية من القبض على ذلك الشخص) والتي كانت تلك الفقرة تنص قبل التعديل على أنه: (على قائد الطائرة أن يقوم بأسرع وقت ممكن بإخطار سلطات الدولة التي ستهبط الطائرة في إقليمها وبها شخص مقبوض عليه، طبقاً لأحكام المادة (٢٥٣) بوجود هذا الشخص على الطائرة، وأسباب القبض عليه، على أن يكون هذا الإخطار قبل هبوط الطائرة كلما أمكن ذلك) في حين أن ذلك التعديل أصبح من قبيل التكرار غير المجدي لنص المادة نفسها في فقرتها الأولى والتي نصت على عدم اتخاذ إجراءات تقييد الحرية إذا كان الغرض منها تمكين سلطات دولة أجنبية من القبض على ذلك الشخص، حيث أصبحت المادة (٢٥٤) تحتوي على نصين ينظمان نفس الواقعة في فقرتين مختلفتين.

الثانية: أن عنوان المادة (٢٥٤) هو "الاستمرار في تقييد الحرية ووجوب الإخطار" وقد نظمت فقرتها الأولى أحكام استمرار قائد الطائرة بعد هبوطها في تقييد حرية الشخص الذي قيدت حرته على متن الطائرة، فيما كانت الفقرة الثانية قبل تعديل القانون تنظم حكم إخطار قائد الطائرة سلطات الدولة التي ستهبط الطائرة في إقليمها بوجود الشخص على متن الطائرة وأسباب القبض عليه، حيث كانت تنص تلك الفقرة كما ذكرنا على أنه: (على قائد الطائرة أن يقوم بأسرع وقت ممكن بإخطار سلطات الدولة التي ستهبط الطائرة في إقليمها وبها شخص مقبوض عليه، طبقاً لأحكام المادة (٢٥٣) بوجود هذا الشخص على الطائرة، وأسباب القبض عليه، على أن يكون هذا الإخطار قبل هبوط الطائرة كلما أمكن ذلك) حيث جاء قانون ٢٠٠٩م فحذف هذه الفقرة وأبقى على عنوانها في عنوان المادة (٢٥٤)، ولا نرى مبرر لحذف تلك الفقرة نظراً لأهميتها من جهة، ومخالفة القانون في حذفها لاتفاقية طوكيو ١٩٦٣م التي توجب على قائد الطائرة القيام بعملية الإخطار على نحو ما سبق قبل هبوط الطائرة كلما أمكنه ذلك من جهة أخرى.

(1) المادة (٢٥٤/أ)، (٢٠٢٤) من قانون الطيران المدني اليمني، والمادة (١/٧) من اتفاقية طوكيو ١٩٦٣م.

ج. في حالة هبوط الطائرة هبوطاً اضطرارياً في تلك النقطة، ولم يتمكن قائد الطائرة من تسليم ذلك الشخص للسلطات المختصة، كأن يحدث حريق في أحد محركات الطائرة أو عطل في أحد أجهزتها الملاحية يستدعي الهبوط بالطائرة اضطرارياً في نقطة توقف غير مقصودة لمعالجة الخلل أو إصلاح العطل، ففي هذه الحالة يجوز لقائد الطائرة الاحتفاظ بالشخص الذي قيدت حريته وعدم تسليمه لسلطات الدولة التي هبطت الطائرة اضطرارياً في إقليمها.

د. في حالة موافقة الشخص المذكور على استمرار طيرانه مقبوضاً عليه، حيث يجوز لقائد الطائرة عدم تسليم الشخص الذي قيد حريته على متن الطائرة لسلطات الدولة التي هبطت في إقليمها الطائرة إذا رغب قائد الطائرة في عدم تسليمه ووافق الشخص المذكور على مواصلة رحلته مقبوضاً عليه.

٣) حرمان الراكب من السفر: حيث أجازت كل من المادة الثامنة من اتفاقية طوكيو ١٩٦٣م والمادة (٢٥٥) من قانون الطيران المدني لقائد الطائرة إنزال أي شخص على متنها في إقليم أي دولة تهبط فيها الطائرة، وذلك إذا ما ثبت لدى قائد الطائرة استناداً إلى أسباب معقولة أنه قد ارتكب أو شرع في ارتكاب أي من الجرائم أو الأفعال المحظورة وفقاً لما سبق تفصيله، أو ارتكب أو شرع في ارتكاب أي فعل قد يعرض سلامة الطائرة للخطر بشرط إخطار الدولة التي تم أو سيتم فيها إنزال الراكب وتقديم تقرير إلى سلطات تلك الدولة مع بيان حقائق ووقائع وأسباب ذلك الحرمان، كما أن القانون اليمني قد أضاف شرطاً آخر مفاده أن تكون عملية إنزال الراكب من الطائرة ضرورية لحفظ سلامة الطائرة أو لتوجيه تهمة بإحدى الجرائم أو الأفعال التي سبق تفصيلها أعلاه.

الخاتمة:

النتائج:

خلصت الدراسة السابقة إلى بعض النتائج نورد أهم تلك النتائج فيما يلي:

- ازدادت مؤخراً الجرائم والأفعال غير القانونية التي يرتكبها المسافرون على متن الطائرات ضد طاقم الطائرة أو الركاب.
- غالب تلك الجرائم تظل بدون عقاب رادع لمرتكبيها بسبب القصور الموجود في التشريعات الدولية والقوانين الوطنية.
- ترمي الاتجاهات الحديثة إلى توسيع سلطات قائد الطائرة للمساعدة في مكافحة الجرائم والأفعال غير القانونية التي تقع على متن الطائرات.
- على عكس الاتجاهات السابقة، وفي الوقت الذي يفترض أن القانون اليمني يتواءم مع التوسيع جاء تعديل قانون الطيران المدني اليمني بالقانون رقم (٢١) لسنة ٢٠٠٩م ليضيق من سلطات قائد الطائرة.

التوصيات:

- وفي نهاية هذه الدراسة نوصي المشرع اليمني بمراجعة أحكام قانون الطيران المدني وعلى الأخص ما تضمنه هذه الدراسة مثل:
- تحديد الفترة الزمنية التي تعتبر فيها الطائرة في حالة طيران لمنع التعارض وفق ما جاءت به اتفاقية طوكيو ١٩٦٣م والتي اعتمدت فترة طيران (عامة) وفترة طيران (خاصة) تنطبق عند إعمال سلطات قائد الطائرة، حيث اعتمد القانون اليمني فترة طيران واحدة وهي (العامة).
 - نوصي حكومة الجمهورية اليمنية بسرعة الانضمام إلى بروتوكول بكين التكميلي ٢٠١٠م، وتعديل أحكام قانون الطيران المدني ليتواءم مع الاتجاهات الحديثة فيما يتعلق بسلطات قائد الطائرة والاختصاص القضائي التي تضمنها البروتوكول.
 - مراجعة وتعديل أحكام المادتين (٢٥٣) و (٢٥٤) من قانون الطيران المدني لتتوافق أحكامهما مع اتفاقية طوكيو ١٩٦٣م بحسب ما تضمنه التفصيل في هذه الدراسة.

قائمة المراجع:

أولاً: كتب القانون:

١. د. حمد الله محمد حمد الله، القانون الجوي-الأفكار والقواعد الأساسية و عقد النقل الجوي الدولي والداخلي للأشخاص والبضائع-الطبعة الأولى، مكتبة القانون والاقتصاد، الرياض، ٢٠١٦م.
٢. د. طالب حسن موسى، القانون الجوي الدولي، مكتبة الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ١٩٩٨م.
٣. أ. د. عبد الرحمن عبد الله شمسان الرديني الحمادي. القانون الجوي -قانون الطيران المدني-الملاحه الجوية-النقل الجوي، جيرافكس للطباعة والتصميم، صنعاء، ٢٠١٢م.
٤. د. معن الفقيه، مذكرة القانون الجوي، غير منشور، الرياض، ١٤٣٣هـ.

ثانياً:القوانين الوطنية:

٥. القانون رقم (١٢) لسنة ١٩٩٣م بشأن قانون الطيران المدني اليمني والمعدل بقانون رقم (٢١) لسنة ٢٠٠٩م.
٦. القانون رقم (٣٢) لسنة ١٩٩١م بشأن القانون التجاري اليمني وتعديلاته.

ثالثاً: اتفاقيات دولية:

٧. اتفاقية طوكيو المتعلقة بالجرائم وبعض الأفعال الأخرى التي ترتكب عل متن الطائرة ١٩٦٣م.
٨. اتفاقية شيكاغو ١٩٤٤ م الخاصة بالطيران المدني الدولي.
٩. بروتوكول بكين التكميلي لاتفاقية لاهاي المتعلقة بقمع الاستيلاء غير المشروع على الطائرات ٢٠١٠م.
١٠. اتفاقية لاهاي ١٩٧٠م الخاصة بقمع الأفعال غير المشروعة للاستيلاء على الطائرات مونتريال ١٩٧١م.
١١. اتفاقية مونتريال ١٩٧١م والمتعلقة بقمع الأعمال غير المشروعة الموجهة ضد سلامة الطيران المدني.

غريب الحديث للإمام أبي عيسى الترمذي في كتابه السنن

د. اليسع محمد الحسن عطا الفضيل

أستاذ الحديث المشارك - قسم الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة بيشة السعودية
redda786@gmail.com

المخلص

3

تناولت هذه الورقة موضوعاً من موضوعات مصطلح الحديث، و هو علم غريب الحديث، ويُقصد به الألفاظ الغامضة البعيدة عن الفهم لقلّة استعمالها، و هو فن مهم عند علماء الحديث، وقد أفردوها بمؤلفات - خاصة - مشهورة معروفة عند أهل العلم، ولكن الإمام الترمذي رحمه الله تناول شيئاً من ذلك في ثنايا كتابه الجامع، وتكفل بشرحه من قِبَل نفسه، ولم يكن ذلك مطرداً، فتناولت الورقة هذه الظاهرة في كتاب السنن (جامع الترمذي)، وقد جاءت الورقة في : مقدمة وفيها، أسباب اختيار الموضوع، وأهميته، وفصلين وخاتمة ، الفصل الأول وفيه مبحثان ، المبحث الأول : ترجمة الإمام الترمذي، والمبحث الثاني: تعريف غريب الحديث ، الفصل الثاني: وفيه غريب الحديث للإمام الترمذي في السنن وهذا الفصل صلب الورقة ، حيث تتبع الباحث ما قام بتفسيره صاحب الجامع - الإمام الترمذي - ثم خاتمة والفهارس اللازمة.

Non-authentic Hadith in Sunan at-Tirmidhi

Dr. Elisha Mohammed El-Hasan Atta El-Fudhail

Associate Professor of Hadith,

Department of Sharia & Islamic Studies, University of Bisha, KSA

Abstract:**Gharib al- Hadith- at-Tirmidhi**

This paper investigates a topic from the Hadith terminology topics, that is, the Science of Gharib al- hadith, which refers to the ambiguous terms that are difficult to comprehend due to their infrequent usage. This branch of the science of hadith is an important field of study for the hadith scholars to the extent that they have authored a number of specialized books that are well-known to the competent scholars of hadith. Imam at-Tirmidhi had dealt with some of these terms in the text of his books entitled “ Jami’ at-Tirmidhi’ and he himself provided their explanations, but in a rather inconsistent manner. This paper has dealt with this phenomenon in his book ‘Sunan al-Tirmidhi (Jami’ at-Tirmidhi).

The paper begins with an introduction that spells out the reasons for choosing this topic for inquiry and its significance and followed by two sections and a conclusion. The first part of section one contains a biography of Imam at-Tirmidhi and the second part provides ‘ definition of Gharib al-hadith’. Section two contains Gharib al-hadith of Imam at-Tirmidhi in Sunan at-Tirmidhi. This section is the core of the research paper where the researcher has traced what Imam at-Tirmidhi, author of ‘Jami’ at-Tirmidhi’ , had provided of ‘ tafsir’ (commentary). This section is followed by a conclusion and the indexes.

مقدمة :

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فهو المهتدي ومن يضلل فلن تجد له ولياً مرشداً، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن سيدنا محمد ﷺ عبده ورسوله، بلغ الرسالة وأدى الأمانة ونصح الأمة وكشف الله به الغمة وتركنا على المحجة البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك.

وبعد:

فإن مما لاشك فيه أن الله قد تكفل بحفظ هذا الدين كتاباً وسنة، وكان من صور حفظه من بعد ذلك، أن قيض رجالاً نذروا المهج والأرواح للذب عنه، فكانت جهودهم في الحفظ في الصدور أو السطور، أو الشرح والبيان أو استنباط الأحكام، أو بيان ما كان غامضاً وغريباً، أو التثبيت في نقل ما وصل إليهم، أو معرفة أحوال الرواة جرحاً وتعديلاً، ومعرفة نسبهم ونسبتهم وأوطانهم و التدقيق في مروياتهم، وغير ذلك مما يتعلق بصيانة وحفظ ما وصلهم من كتاب وسنة.

ومن أولئك الأقداد، الإمام الجهيد محمد بن عيسى الترمذي، في كتابه الجامع الصحيح المعروف بين الناس باسم سنن الترمذي، فقد بذل فيه من الجهد وبالغ في العناية ، حتى عرضه على علماء زمانه من أهل الحجاز والعراق و خراسان فرضوا به، مما جعله يقول: (و من كان في بيته هذا الكتاب فكأنما في بيته نبي يتكلم)^١، فقد بين درجة الأحاديث وحكم عليها، ووضح ما فيها من علل - وهي الأسباب الخفية التي تقدر في صحة الحديث مع أن ظاهره السلامة - وغيرها، كالإرسال و الوقف و الانقطاع، كما عرض لأحوال الرواة من حيث القوة والضعف، وبيان أنسابهم وتوضيح من لحقه إبهام منهم، كما استنبط كثيراً من الأحكام الفقهية، أو نقل لمذاهب العلماء في المسألة مدار النص. ومما لفت نظري في كتابه أنه قام ببيان غريب الحديث، ويُقصد بغريب الحديث هنا: (ما وقع في متون الأحاديث من الألفاظ الغامضة البعيدة من الفهم لقلة استعمالها)^٢. ولم يكن ذلك مطرداً في كل الكتاب، بل يقف على المفردات الغامضة التي ربما لا يفهمها القارئ من أول وهلة، فبيّن معناها بأنصع عبارة من عند نفسه، ولم أتعرض لما نقله عن غيره من شيوخه وغيرهم من أهل العلم، لأن ذلك متاح في بطون الكتب. وهنا ثمة فرق يجب أن يُراعى وهو أن غريب الحديث الذي تتناوله الورقة غير الحديث الغريب الذي يعني: (ما انفرد واحد بروايته أو براوية زيادة فيه ... في المتن أو السند وينقسم إلى غريب صحيح كالأفراد المخرجة في الصحيح وإلى غير الصحيح وهو الغالب

١/ تلذكرة الحفاظ ٢/١٨٨.

٢/ مقدمة ابن الصلاح: ص ٢٤٥.

على الغرائب)، وقد تناولتُ في هذا البحث غريب الحديث - بالمعنى الأول- عند الإمام الترمذي من هذا المنطلق، فنتبعتُ ما ورد من تفسير لغريب الحديث في جامع الترمذي من هذا المنطلق، وذلك لأهمية معرفة معنى اللفظ الغريب في الحديث في بيان الحكم أو تفسير المعنى المراد، لاسيما إن كان من عالم ناقل ناقد فقيه كالإمام الترمذي رحمه الله تعالى، وقد قمتُ بإيراد الحديث المتضمن للفظ الغريب من سنن الترمذي مقيداً بالراوي الأعلى فقط دون السند مخافة التطويل، وخرجتُه بذكر الجزء والصفحة ورقم الكتاب والباب ورقم الحديث ليتمكن من أراد الرجوع إليه من الوقوف عليه، ومن هنا جاءت أهمية البحث - عدم وجود دراسة سابقة- ومن خطورة التجرؤ على حديث رسول الله ﷺ والقول عليه بلا علم، وحاجة الناس لمعرفة المعنى الصحيح للحديث. قد جاء البحث على النحو التالي:

. مقدمة واشتملت على خطة البحث وبيان سبب اختيار الموضوع وأهميته.

. الفصل الأول الإمام الترمذي وفيه:

. المبحث الأول: ترجمة الإمام الترمذي، وفيه : (اسمه ومولده ونسبه، شيوخه وطلبه العلم، تلاميذه،

مؤلفاته، وصف كتاب السنن ومنهجه فيه، ثناء العلماء عليه، وفاته).

. المبحث الثاني: تعريف غريب الحديث وفيه : (غريب الحديث لغة واصطلاحاً، أهمية معرفة الغريب، بم

يُفسر الغريب، أهم الكتب المؤلفة في غريب الحديث).

. الفصل الثاني : غريب الحديث للإمام الترمذي في السنن.

. الخاتمة

. الفهارس

الفصل الأول

الإمام الترمذي

المبحث الأول : ترجمة الإمام الترمذي

اسمه ومولده ونسبه :

هو: (محمد بن عيسى بن سَوْرَة بن موسى بن الضحاك وقيل محمد بن عيسى بن يزيد بن سورة ابن السكن السلمي أبو عيسى الترمذي الضرير الحافظ، صاحب الجامع وغيره من المصنفات، أحد الأئمة الحفاظ

المبرزين، ومن نفع الله به المسلمين قيل إنه كان أكمه...^١، لكن الذهبي رجح غير ذلك فقال: (اختلف فيه، فقيل: ولد أعمى، والصحيح أنه أضر في كِبَرِهِ، بعد رحلته وكتابته العلم، وكذلك قال ابن حجر)^٢. و(سورة اسم جده... وهو بفتح السين وسكون الواو وفتح الراء ومعناها في الأصل الحدة)^٣. (السلمي) قال السمعاني: (هذه النسبة بضم السين المهملة، وفتح اللام إلى سليم، وهي قبيلة من العرب مشهورة يقال لها: سليم بن منصور بن عكرمة بن خصفة بن قيس عيلان بن مضر)^٤.

قال السمعاني و الترمذي: (هذه النسبة إلى مدينة قديمة على طرف نهر بلخ الذي يقال: له جيحون، خرج منها جماعة كثيرة من العلماء والمشايخ والفضلاء، والناس مختلفون في كيفية هذه النسبة بعضهم يقولون بفتح التاء المنقوطة بنقطتين من فوق، وبعضهم يقولون بضمها، وبعضهم يقولون بكسرها، والمتداول على لسان أهل تلك البلدة - وكنت أقمْتُ بها اثني عشر يوماً - بفتح التاء وكسر الميم، والذي كنا نعرفه قديماً فيه كسر التاء والميم جميعاً، والذي يقوله المتوقون - الذين يتقون اللحن - وأهل المعرفة بضم التاء والميم، وكل واحد يقول معنى لما يدعيه)^٥.

وقيل هو: (أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة بن شداد البوغي^٦ الترمذي الضرير إمام عصره بلا مدافعة صاحب التصانيف إما إنه كان من هذه القرية أو سكن هذه القرية إلى حين وفاته)^٧، على خلاف يسير في النسبة فقد ذهب معظم المصادر في نسبته إلى مدينة ترمذ، هي مدينة كبيرة، ولعل ذلك من باب التغليب، ونسبه السمعاني إليها مرة وإلى قرية بوغ مرة، وهي قرية من قرى ترمذ. والراجح بين العلماء أنه وُلد في مطلع القرن الثالث الهجري، العصر الذهبي للسنة النبوية، ونص الذهبي أنه: (وُلد في حدود سنة عشر ومائتين)^٨.

١/ تحذيب الكمال ليوسف المزي ٢٦/ ٢٥٠. وانظر: تذكرة الحفاظ ٢/ ٢٤٢ و سير أعلام النبلاء ١٣/ ٣٧٠ و ميزان الاعتدال ٢/ ٤٥٨ و تحذيب التهذيب ٩/ ٣٤٤ و هدية العارفين ٣/ ٢١ و معجم المؤلفين ٥/ ١١٨ والأنساب ١/ ٤١٥ والثقات ٩/ ١٥٣ والإكمال ٤/ ٣٩٦ والكامل لابن الأثير ٧/ ١٦٤.
٢/ سير أعلام النبلاء للذهبي ١٣/ ٢٧٠ و تحذيب التهذيب ٩/ ٣٤٤.
٣/ الحطية في ذكر الصحاح الستة ص ٢٥١، ولسان العرب ٤/ ٣٨٥.
٤/ الأنساب للسمعاني ٣/ ٢٧٨.
٥/ الأنساب للسمعاني ١/ ٤٥٩.
٦/ البوغي: بضم الباء الموحدة وسكون الواو وفي آخرها العين المعجمة، هذه النسبة إلى بوغ وهي قرية من قرى الترمذ على ستة فراسخ. الأنساب للسمعاني ١/ ٤١٥.
٧/ الأنساب للسمعاني ١/ ٤١٥.
٨/ سير أعلام النبلاء للذهبي ١٣/ ٢٧١.

شيوخه وطلبه العلم:

لقد بدأ في طلب العلم باكراً ويظهر لنا ذلك من تلقيه عن شيخه أبي جعفر محمد بن جعفر السَّمَّاني الذي توفي قبل ٢٢٠هـ^١، فيكون عمر الترمذي آنذاك أقل من عشر سنين تقريباً.

وقد لقي الترمذي عدداً كبيراً من الشيوخ فقد (سمع قتيبة بن سعيد وأبا مصعب وإبراهيم بن عبد الله الهروي وإسماعيل ابن موسى السدي وسويد بن نصر وعلى بن حجر ومحمد بن عبد الملك بن أبي الشوارب وعبد الله بن معاوية الجمحي وطبقتهم، وتفقه في الحديث بالبخاري)^٢. قلت: أي أخذ الحديث وفقهه. وقال المزي: (طاف البلاد وسمع خلقاً كثيراً من الخراسانيين والعراقيين والحجازيين وغيرهم)^٣، قال ابن العماد : (تلميذ أبي عبد الله البخاري ومشاركه فيما يرويه في عدة من مشايخه)^٤.

وقد قارب عدد شيوخه الذين روى عنهم في السنن فقط المائتين، وقد أحصى محمد حبيب الله مختار شيوخ الإمام الترمذي فأوصلهم إلى مائتين وواحد وعشرين شيخاً^٥ وعلى رأسهم شيخه أستاذ الأستاذين وطبيب علل الحديث أمير المؤمنين البخاري، وقد أكثر من سؤاله، وقد شارك الإمام الترمذي أصحاب الكتب الستة في تسع شيوخ من هذا الكم من شيوخه و هم:

(١ / محمد بن بشار بن عثمان بن داود بن كيسان العبدي أبو بكر الحافظ البصري بNDAR، ولد سنة ١٦٧ - ومات سنة ٢٥٢هـ^٦.

٢ / محمد بن المثنى أبو موسى العنزي الحافظ عن بن عيينة وعبد العزيز العمي وعنه الجماعة وأبو عروبة والمحملي ثقة ورع، ع. ولد سنة ١٦٧ - ومات سنة ٢٥٢هـ.

٣ / زياد بن يحيى بن حسان أبو الخطاب الحساني النكري بضم النون البصري ثقة من العاشرة مات سنة ٢٥٤هـ^٧.

١/ تحذيب الكمال ٢٥/ ١٤.

٢/ تذكرة الحفاظ ٢/ ٢٤٣.

٣/ تحذيب الكمال ٢٦/ ٢٥٠.

٤/ شذرات الذهب ٣/ ١٧٣.

٥/ كشف النقاب ١/ ٤٦ وما بعدها.

٦/ تحذيب التهذيب ٩/ ٦١.

٧/ الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة ٢/ ٢١٤.

٨/ تقريب التهذيب ١/ ٣٢١.

٤ / عباس بن عبد العظيم العنبري أبو الفضل أحد حفاظ البصرة الذي روى عنه مسلم والأربعة فخرج له البخاري مات سنة ٢٤٦هـ^١.

٥ / الحافظ الامام الثبت، شيخ الوقت، أبو سعيد عبد الله بن سعيد بن حصين، الكندي الكوفي المفسر، صاحب التصانيف مات سنة ٢٥٧هـ^٢.

٦ / أبو حفص عمرو بن علي الفلاس، قال فيه خطيب البغدادي: (أخبرنا الازهري أخبرنا أبو الحسن الدارقطني قال: أبو حفص عمرو بن علي الفلاس كان من الحفاظ الثقات)^٣ ولد بعد سنة ١٦٠ ومات ٢٤٩هـ.

٧ / يعقوب بن إبراهيم الدورقي الحافظ الكبير المعمر الامام محدث العراق أبو يوسف العبدي^٤. ولد سنة ١٦٦هـ ومات سنة ٢٥٢هـ.

٨ / محمد بن معمر القيسي البصري البحراني عن أبي أسامة وروح وعنه الجماعة والبخاري وابن صاعد ع^٥. مات سنة ٢٥٦هـ.

٩ / نصر بن علي الحافظ العلامة أبو عمرو الأزدي الجهضمي البصري مات سنة ٢٥٠هـ^٦.

تلاميذه :

قال المزني رحمه الله تعالى: (روى عنه أبو بكر أحمد بن إسماعيل بن عامر السمرقندي، وأبو حامد أحمد بن عبد الله ابن داود المروزي التاجر، وأحمد بن علي المقرئ، وأحمد بن يوسف النسفي، وأبو الحارث أسد ابن حمدويه النسفي، والحسين ابن يوسف الفريري، وحماد بن شاکر الوراق، وداود بن نصر ابن سهيل البزدوي، والربيع بن حيان الباهلي، وعبد الله ابن نصر بن سهيل البزدوي، وعبد بن محمد ابن محمود النسفي، وأبو الحسن علي بن عمر بن النقي بن كلثوم السمرقندي الوداري، والفضل بن عمار الصرام، وأبو العباس محمد بن أحمد ابن محبوب المحبوبي المروزي راوية الجامع، وأبو جعفر محمد ابن أحمد النسفي، وأبو جعفر محمد بن سفيان بن النضر النسفي المعروف بالأمين، وأبو علي محمد بن محمد بن يحيى

١/ توضيح المشتبه ١/ ١٤٤.

٢/ سير أعلام النبلاء للذهبي ١٢/ ١٨٢.

٣/ تاريخ بغداد ٦/ ٢٣٦.

٤/ تذكرة الحفاظ ل محمد الذهبي ٢/ ٥٠٥.

٥/ الكاشف ٢/ ٢٢٣.

٦/ تذكرة الحفاظ ٢/ ٥١٩. و قال الذهبي : سمع قتيبة بن سعيد و إبراهيم بن عبد الله الهروي و إسماعيل بن موسى الشدي و سويد بن نصر و علي ابن حجر و محمد بن عبد

الملك بن أبي الشوارب و عبد الله بن معاوية الجمحي و طبقتهم. انظر : المصدر السابق.

٧/ تذكرة الحفاظ ٢/ ٦٣٤.

القرباب الهروي، وأبو الفضل محمد بن محمود بن عنبر النسفي، ومحمد بن مكي بن نوح النسفي، ومحمد بن المنذر بن سعيد الهروي شكر، ومحمود بن عنبر النسفي، وأبو الفضل المسبح بن أبي موسى الكاجري، وأبو مطيع مكحول ابن الفضل النسفي، ومكي بن نوح النسفي المقرئ، ونصر بن محمد بن سبرة الشيركثي، والهيثم بن كليب الشاشي وآخرون^١

مؤلفاته :

قال البغدادي : من مصنفاته :

١ / (الجامع الصحيح في الحديث احد الكتب الستة قلتُ: _ ويُعرف بسنن الإمام الترمذي_. قد طُبع عدة طبعات وبأسماء مختلفة إلا أنها تدور حول اسم " سنن الترمذي "، وقد طبع الكتاب طبعات كثيرة لعل أهمها ما يلي:

أ - النسخة المطبوعة ببولاق، سنة ١٢٩٢ هـ، وعليها تعليقات أحمد الرفاعي المالكي الأزهرى.

ب - النسخة المطبوعة بمدينة دلهي في الهند، سنة ١٣٢٨ هـ، وبحاشيتها شرح يسمى " نفع قوت المغنذي للجمعي .

ج - النسخة المطبوعة بمدينة دلهي أيضاً، ١٣٤١ - ١٣٥٣ هـ، في أربعة مجلدات كبار ومعها كتاب تحفة الأحوذى بشرح سنن الترمذي، للعلامة المباركفوري.

د - نسخة بتحقيق وشرح العلامة أحمد محمد شاكر، وقد أخرج منه مجلدين ولم يتمه.

هـ - نسخة بتحقيق الدكتور بشَّار عوَّاد معروف، وقد صدرت عن دار الغرب الإسلامي ببيروت بالاشتراك مع دار الجبل ببيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٨ م.

وكتاب السنن للإمام الترمذي ثابت النسبة إلى الترمذي - رحمه الله تعالى - ثبوتاً لا شك فيه البتة، فهو أحد دواوين الإسلام الستة مع الصحيحين، وسنن أبي داود، وسنن النسائي، وسنن ابن ماجه، وقد تتابع العلماء قاطبةً على العزو إليه، والاستفادة منه، ونسبته إلى الترمذي، فضلاً عن سماعات وإجازات الكتاب لدى أهل العلم من المتقدمين والمتأخرين، والتي بلغت حدًّا لا يمكن حصره^٢. قلتُ: : فالكتاب جامع ولكن نُوزع في تسميته بالصحيح، إذ وجد فيه خلاف الصحيح، ولذلك هناك من يسميه بسنن الترمذي.

١/ تحذيب الكمال ٢٦/ ٢٥١.

٢/ المصنفات في السنة النبوية ١/ ١١٧. وكذلك سماه البغدادي انظر: هدية العارفين ٣/ ٢١.

قال حاجي خليفة : (وقد اشتهر بالنسبة إلى مؤلفه فيقال : جامع الترمذي ويقال له : السنن أيضا، والأول أكثر^١).

وصف كتاب السنن ومنهجه فيه:

(١) - لعل الباعث الذي دفع الإمام الترمذي - رحمه الله - إلى تصنيف كتابه هذا هو " أنه أراد أن يجمع الأدلة التي استدلت بها الفقهاء من أحاديث وآثار، فيتكلم عليها، ويكشف عن عللها^٢، ويبين حالها من حيث الصحة والضعف، فقد قال في كتابه: وإنما حَمَلْنَا على ما بيَّنَّا في هذا الكتاب من قول الفقهاء وعلل الحديث، لأننا سئَلْنَا عن هذا فلم نفعَلْهُ زماناً، ثم فعلناه لِمَا رَجَوْنَا فيه من منفعة الناس".

٢ - حكم الإمام الترمذي على الأحاديث من حيث الصحة والضعف، وأبان عن عللها في الأعم الأغلب.

٣ - جميع أحاديث الكتاب مما عمل به بعض الفقهاء، عدا حديثين، فقد قال الترمذي في العلل التي في نهاية السنن: (جميع ما في هذا الكتاب من الحديث فهو معمول به وقد أخذ به بعض أهل العلم ما خلا حديثين: حديث ابن عباس أن النبي ﷺ جمع بين الظهر والعصر بالمدينة، والمغرب والعشاء من غير خوف ولا سفر ولا مطر^٣، وحديث النبي ﷺ أنه قال: " إذا شرب الخمر فاجلدوه، فإن عاد في الرابعة فاقتلوه^٤. وقد بيَّنَّا علة الحديثين جميعاً في الكتاب^٥). قلتُ: ولكن هذا القول لم يُسَلِّم للإمام الترمذي به فقد وُجد كثير من الأحاديث التي لم يُعمل بها، بل والضعيفة المنتقدة عليه، وخير شاهد على ذلك قول الذهبي : (قلت: في " الجامع " علم نافع، وفوائد غزيرة، ورؤوس المسائل، وهو أحد أصول الإسلام،

لو لا ما كدره بأحاديث واهية، بعضها موضوع، وكثير منها في الفضائل^٦). و صنيع الشيخ الألباني من المتأخرين في

تصحيحه وتضعيفه للأحاديث في كتاب الترمذي، فقد حكم على عدد منها بالضعف. قلتُ: وهذا يُأيدُ قول الذهبي رحمه الله.

٤ - حوى الكتاب آراء أشهر الفقهاء الذين عاشوا قبله. قلتُ: بل استنبط هو أحكاماً زائدة على السابقين له.

١/ كشف الظنون ١/ ٥٥٩.

٢/ جمع علة وهي: عبارة عن أسباب خفية غامضة قاذحة في الحديث مع أن ظاهرة السلامة منها. انظر: مقدمة ابن الصلاح ص: ٥٢.

٣/ سنن الترمذي ١/ ٣٥٤ - ك أبواب الصلاة عن رسول الله ﷺ ١٣٨ - باب ما جاء في الجمع بين الصلاتين في الحضر ح ١٨٧ .

٤/ سنن الترمذي ٤/ ٤٨ - كتاب الحدود عن رسول الله ﷺ باب ١٥ ما جاء من شرب الخمر فاجلدوه ومن عاد في الرابعة فاقتلوه ح ١٤٤٤ من حديث معاوية.

٥/ العلل الصغير للترمذي الملحق بالسنن ٥/ ٧٣٦ .

٦/ سير أعلام النبلاء للذهبي ١٣/ ٢٧٤.

٥ - اعتنى الترمذي بذكر العلل وتعقبها وبيان ما في السند والتمتن منها، وأحوال الرواة، وبيان منازلهم، جرحاً وتعديلاً.

٦ - قسم الإمام الترمذي الكتابَ على الأبواب الفقهية، فبدأ بأبواب الطهارة، وأتبعها بأبواب الصلاة، وانتهى بأبواب المناقب عن رسول الله ﷺ ثم ذكر بعده كتاباً آخر له وهو كتاب " العلل، قلتُ: ولعله هو العلل الصغير .

٧ - عقبَ على الأحاديث بالشرح والتعليق، وبيان من قال بالحكم المستفاد من الحديث من أهل العلم، وإن كان في الباب أحاديث مروية تحمل نفس المعنى ولكن من طريق صحابة آخرين عقب على ذلك بقوله: وفي الباب عن... ويذكر أسماءهم^١. وقد تناوله عدد من العلماء بالشرح والتعليق منهم :

(١ / أبو بكر محمد بن عبد الله الاثبيلي المعروف بابن العربي ت ٥٤٦هـ واسم كتابه عارضة الأحوزي مطبوع.

٢ / أبو الفتح محمد بن محمد بن سيد الناس اليعمرى ت ٧٤٣هـ له شرح بلغ فيه على نحو ثلثي الجامع ، وأتمه زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي ت ٨٠٦هـ .

٣ / أبو الفرج زين الدين عبد الرحمن بن شهاب الدين أحمد بن حسن بن رجب الحنبلي البغدادي ت ٧٩٥هـ .

٤ / عمر بن علي بن أحمد بن محمد بن عبد الله المعروف بابن الملقن ت ٨٠٤هـ واسم كتابه العرف الشذي على سنن الترمذي.

٥ / الحافظ عمر بن رسلان البليقيني ت ٨٠٢ هـ . ذكره حاجي خليفة في الكشف

٦ / الحافظ ابو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن محمد الكنانى العسقلانى ت ٨٥٢ هـ .

٧ / الحافظ جلال الدين عبد الرحمن بن الكمال أبي بكر محمد بن سابق السيوطي ت ٩١١ هـ، واسم كتابه قوت المغتذي على جامع الترمذي.

٨ / الشيخ سراج احمد السرهندي ، وكتابه باللغة الفارسية وقد طُبعت منه قطعة.

٩ / الشيخ أبو الحسن بن عبد الهادي السدي ت ١١٣٩ هـ .

١٠ / الشيخ محم عبد الرحمن المباركفوري الهندي واسم كتابه تحفة الحوزي عل جامع الترمذي، و قد طبع عدة طبعات.

١٢ / كما اختصره اسمه خنر الجامع لنجم الدين محم بن عقيلب الباسلي الشافعي ت ٧٢٩.

١/ المصنفات في السنة النبوية ١١٧/٢ .

وهناك كثير من الشروح لشيخوخ معاصرين منهم : الشنقيطي رحمه الله و الشيخ عبد المحسن العباد الشيخ عبد الكريم الخضير وغيرهم.^١

ومما يتبع لمصنفاته:

(٢ / الرباعيات في الحديث. قلت: (هي الأحاديث التي يكون بين مصنفها - رواتها من أصحاب الكتب-

وبين الرسول ﷺ أربعة رواة)^٢.

٣ / شمائل النبي ﷺ، مطبوع.

٤ / كتاب التاريخ.^٣

٥ / كتاب العلل الكبير، مطبوع)^٤.

٦ / كتاب التفسير.^٥

٧ / كتاب تسمية أصحاب رسول الله ﷺ، مطبوع.

ثناء العلماء عليه :

قال السمعاني: (أحد الأئمة الذين يقتدى بهم في علم الحديث، صنف كتاب الجامع والتواريخ والعلل تصنيف رجل عالم متقن، وكان يضرب به المثل في الحفظ والضبط)^٦

قال ابن العماد: (وكان مبرزاً على الأقران آية في الحفظ والإتقان قال ابن خلكان: أبو عيسى محمد ابن عيسى بن سورة ابن موسى الضحاك السلمي الضرير البوغي الترمذي الحافظ المشهور أحد الأئمة الذين يُقتدى بهم في علم الحديث صنف كتاب الجامع والعلل تصنيف رجل متقن وبه يضرب المثل في الحفظ)^٧.

قال الذهبي: (وقيل إن بعض المحدثين امتحن أبا عيسى بأن قرأ له أربعين حديثاً من غرائب حديثه فأعادها من صدره فقال: ما رأيتُ مثلك. ونقل الإدريسي بإسناد له أن أبا عيسى قال: كنتُ في طريق مكة فكتبتُ

^١ / انظر: كشف الظنون ٣ / ٤٩٤ و مقدمة تحفة الأحوذى ص ٣٦٩.

^٢ / معجم لسان المحدثين ٢ / ١٤٥.

^٣ / الفهرست ص ٣٢٥.

^٤ / الفهرست ص ٣٢٥.

^٥ / هدية العارفين لإسماعيل البغدادي ٤ / ٣٤.

^٦ / خلاصة الخرزحي ٢ / ٤٤٧.

^٧ / تحذيب التهذيب ٩ / ٣٨٩.

^٨ / الأنساب للسمعاني ١ / ٤٥٩.

^٩ / شذرات الذهب في أخبار من ذهب للمشقي ٣ / ١٧٣.

جزئين من حديث شيخ فوجدته فسألته وأنا أظن الجزئين معي فسألته فأجابني فإذا معي جزء بياض فبقي يقرأ عليّ من لفظه فنظر فرأى في يدي ورقاً بيضاً فقال: أما تستحي مني؟ فأعلمته بأمره وقلتُ أحفظه كله قال: اقرأ فقرأته عليه فلم يصدقني وقال: استظهرت قبل أن تجيء فقلتُ: حدثني بغيره فحدثني بغيره فحدثني بأربعين حديثاً وقال: هات، فأعدتها عليه ما أخطأت في حرف).^١ قلتُ: وفي هذا إشارة إلى قوة حافظته، وسلامة سريرته.

قال الذهبي في الميزان: (صاحب الجامع ثقة مجمع عليه).^٢

وقال ابن حبان: (كان ممن جمع وصنف وحفظ وذاكر).^٣

وقال المزني: (صاحب الجامع وغيره من المصنفات. أحد الأئمة الحفاظ المبرزين، ومن نفع الله به المسلمين).^٤

وقال عبد العزيز الدهلوي: (و خلف الترمذي تآليف وأفضلها جامعه الذي يترجح على سائر كتب الحديث من وجوه: منها الترتيب وعدم التكرار، ومنها ذكر مذاهب الفقهاء ووجوه ما احتجوا به، ومنها بيان أنواع الحديث من الصحيح والحسن والضعيف والغريب والمعلل...)^٥.

وقد ذب عنه الذهبي في الميزان فقال: (ولا النقائت إلى قول أبي محمد بن حزم فيه في الفرائض من كتاب الايصال إنه مجهول ، فإنه ما عرفه ولا درى بوجود الجامع ولا العلل اللذين له).^٦

وقال ابن حجر عنه: (وأما أبو محمد بن حزم فإنه نادى على نفسه بعدم الاطلاع فقال في كتاب الفرائض من الايصال محمد بن عيسى بن سورة مجهول. ولا يقول قائل لعله ما عرف الترمذي ولا اطع على حفظه ولا على تصانيفه فإن هذا الرجل قد أطلق هذه العبارة في خلق من المشهورين من النقائت الحفاظ كأبي القاسم البغوي وإسماعيل بن محمد بن الصفار وأبي العباس الأصم وغيرهم والعجب أن الحافظ ابن الفرضي ذكره في كتابه المؤتلف والمختلف ونبه على قدره فكيف فات ابن حزم الوقوف عليه فيه... وقال أبو الفضل البيلماني: سمعتُ نصر بن محمد الشيركوهي يقول: سمعتُ محمد بن عيسى

١/ تلذكرة الحفاظ ٢/ ٢٤٤

٢/ ميزان الاعتدال ٣/ ٦٧٨

٣/ نقات ابن حبان ٩/ ١٥٣ و انظر: تذكرة الحفاظ ٢/ ٢٤٤ وتحذيب الكمال ٣٦/ ٤٦٦ و تحذيب التهذيب ٩/ ٣٤٤

٤/ تحذيب الكمال ٣٦/ ٤٦٢

٥/ بستان الخديثين ص ٨٤

٦/ ميزان الاعتدال لذهبي ٢/ ٤٥٨

الترمذي يقول قال لي محمد بن إسماعيل: ما انتفعتُ بك أكثر مما انتفعتُ بي^١. قلت: وهذا تواضعاً منه رحمه الله تعالى.

وفاته:

وقد اختلف العلماء في سنة وفاته اختلافاً بيناً فقال المزي: (مات أبو عيسى الترمذي الحافظ بالترمز ليلة لاثنتين لثلاث عشرة ليلة مضت من رجب سنة تسع وسبعين ومائتين)^٢ وقد رجح الشيخ أحمد محمد شاكر هذا. وقد اضطرب فيه السمعاني فقال مرة: (مات بقرية بوغ في سنة خمس وسبعين ومائتين)^٣. ومرة قال: (وتوفي بقرية بوغ سنة نيف وسبعين ومائتين إحدى قرى ترمذ)^٤.

(وذكر الشيخ احمد محمد شاكر في مقدمة شرحه نقلاً عن الشيخ عابد السندي قد ذكر على نسخة الترمذي أنه وُلد سنة ٢٠٩ وعاش ثمان وستين سنة ومات سنة ٢٧٧هـ ثم قال: وهذا خطأ ... ومن كل ما تقدم يُرجح أن الترمذي وُلد بقرية بوغ ومات بها، وأن الذين قالوا إنه ولد ومات ببلدة ترمذ: إنما تجاوزوا، فأرادوا القرية القريبة منها، التابعة لها ومثل ذلك كثير)^٥.

المبحث الثاني

غريب الحديث

الغريب في اللغة: (هو البعيد عن أقاربه ، والمراد به هنا الألفاظ التي خفي معناها ، وغريبٌ بعيد عن وطنه الجمع غُرَبَاء)^٦. قال صاحب القاموس: (غَرِبَ كَكَرَمَ ، غَمُضَ وَخَفَى)^٧. قال ابن دُرَيْد: (ويُقال: غَرِبَ الرجلُ تغريباً، إذا بَعُدَ، ومنه قولهم: أَعْرَبُ عني، أي ابْعُدْ. ويقال: "هل من مُعَرَّبَةٍ خَيْرٍ"، أي هل من خبر جاء من بُعد: وأحسب أن اشتقاق الغريب من هذا، والمصدر الغرْبَة)^٨. وقال المناوي: (الغرابة كون الكلمة وحشية غير ظاهرة المعنى ولا مأنوسة الاستعمال)^٩. قلتُ: وقد يُطلق الغريب على معانٍ أخرى، ومن هذا المعنى اللغوي أخذ المعنى الصلحي.

١ / التهذيب ٩ / ٣٤٤.

٢ / تهذيب الكمال ٣٦ / ٤٦٦.

٣ / الأنساب للسمعاني ١ / ٤١٥.

٤ / الأنساب للسمعاني ١ / ٤٦٠.

٥ / مقدمة شرح سنن الترمذي ١ / ٩١.

٦ / لسان العرب ١ / ٦٣٧.

٧ / القاموس المحيط ١ / ٣١٨.

٨ / جبهة اللغة ٥ / ٣٣٥.

٩ / التعريف ج ١ / ص ٥٣٥.

الغريب اصطلاحاً:

قال ابن الصلاح: (هو عبارة عمّا وقع في متون الأحاديث من الألفاظ الغامضة البعيدة من الفهم لقلّة استعمالها)^١.

وقال السيوطي: (هو ما وقع في متن الحديث من لفظة غامضة بعيدة من الفهم لقلّة استعمالها وهو فن مهم والخوض فيه صعب فليتحذر)^٢.

وقال ابن حجر: (فإنّ خَفِيَ المَعْنَى بأنْ كانَ اللَّفْظُ مَسْتَعْمَلاً بَقَلَّةِ احتياجِ إلى الكُنْبِ المصنَّفَةِ في شَرْحِ الغَرِيبِ)^٣.

قال السخاوي: (هو ما يخفى معناه من المتون لقلّة استعماله ودورانه بحيث يبعد فهمه ولا يظهر إلا بالتفتيش من كتب اللغة وهو من مهمات الفن لتوقف التلفظ ببعض الألفاظ فضلاً عن فهمها عليه وتتأكد العناية به لمن يروي بالمعنى)^٤. قلت: أي لا يؤدي باللفظ ، وجوزها أهل العلم (للعارف بمدلولات الألفاظ وما يحليها)^٥.

وقال الصنعاني: (هو ما يخفى من ألفاظ المتون ولو كانت متواترة ولذا أضافه المصنف إلى الألفاظ ووجه غرابته قلة استعماله بحيث يبعد فهمه ويحتاج إلى التفتيش عنه من كتب اللغة)^٦.

وقال الزمخشري: (كشف ما غرب من ألفاظه واستبهم^٧، وبيان ما اعتاص^٨ من أغراضه واستعجم)^٩.

أهمية معرفة الغريب:

معرفة معاني هذه الألفاظ - غريب الحديث - علم مهم بالنسبة للعالم، بل ولكل ناظر في الحديث. وقد نبه النووي رحمه الله إلى خطورته بقوله: (وهو فن مهم ، والخوض فيه صعب فليتحذر خائضه، وكان السلف ينتبئون فيه أشدّ التنبّت)^{١٠} قال السيوطي: (فقد رُوينا عن أحمد أنه سُئل عن حرف منه فقال: سلوا أصحاب

١/ مقدمة ابن الصّلاح: ص ٢٤٥.

٢/ تدريب الراوي ج ٢/ص ١٨٤

٣/ نزهة النظر ص: ٢٥

٤/ فتح المغيب ٣/ ٤٥

٥/ التوضيح الأبر محمد السخاوي ص ٧٨.

٦/ توضيح الأفكار ٢/ ٤١٣

٧/ استبهم عليهم أمرهم وأنهم - إذا لم يدروا كيف يأتيون له انظر : المخصص لابن سيده ٧/ ٢٥١.

٨/ اعتاص وأغوص في المنطق... واعتاص على هذا الأمر يتعاص فهو مُعتاص إذا أتات عليه أمره فلم يَهْتَدِ لجهة الصواب فيه وأغوص فلان يَحْصِيه إذا أدخل عليه من الخجج

ما عسّر عليه المخرّج منه وأغوص بالخضم أدخله فيما لا يُفهم انظر: لسان العرب ٧/ ٥٨.

٩/ الفائق، ١/ ٩.

١٠/ التقريب للنووي ص ٧٧ و ٧٨.

الغريب فإنني أكره أن أتكلم في قول رسول الله ﷺ بالظن وسئل الأصمعي عن معنى حديث الجار أحق بسبقه^١ فقال: أنا لا أفسر حديث رسول الله ﷺ ولكن العرب تزعم أن السبق للزيق، والسبق من يلتصق بهجوراً^٢ وإلى هذا المعنى ذهب الشيخ أحمد شاكر فيتعلقه على ألفية السيوطي حيث قال: (هذا الفن من أهم فنون الحديث واللغة، ويجب علطالب الحديث إتقانه، والخوض فيه صعب، والاحتياط في تفسير الألفاظ النبوية واجب، فلا يقدم عليه أحد برأيه ... ثم إن من أهم ما يلحق بهذا النوع البحث في المجازات التي جاءت في الأحاديث، إذ هي عن أفصح العرب ﷺ، ولا يتحقق فهمها إلا أئمة البلاغة، ومن خير ما ألف فيها كتاب المجازات النبوية تأليف الإمام العالم الشاعر الشريف الرضي^٣).

ويقول نور الدين عتر: (وقد نبه العلماء على وجوب التحري و التوقي في بحثه، لئلا يقع المتعرض له في تحريف الكلم عن مواضعه و القول على الله بغير علم^٤).

قلت: معرفة غريب الحديث فن مهم يقبح جهله بأهل الحديث خاصة وبأهل العلم عامة، لأن الجهل به يوقع في الخطأ في فهم الحديث وربما فسرت كلمة غريبة بما يخالف معناها فيفهم الحديث تبعاً لذلك خطأً والخوض في هذا العلم ليس بالهين.

بم يُفسر غريب الحديث؟

١ / إن أجود ما يُفسر به غريب الحديث أن يظفر الباحث على معنى هذه الكلمة الغريبة في رواية أخرى للحديث، وهو من باب تفسير الحديث بالحديث. ومثال ذلك حديث: عائشة رضي الله عنها زوج النبي ﷺ قالت: (دخل رهط من اليهود على رسول الله ﷺ فقالوا السام عليكم قالت عائشة ففهمتها فقلت: وعليكم السام واللعة قالت: فقال رسول الله ﷺ: (مهلاً يا عائشة إن الله يحب الرفق في الأمر كله) . فقلت: يا رسول الله أو لم تسمع ما قالوا؟ قال رسول الله ﷺ: (قد قلت: وعليكم) . وقد جاء تفسير وشرح كلمة السام في حديث أبي هريرة عند البزار: (عن النبي ﷺ أنه قال: في هذه الحبة السوداء شفاء من كل داء إلا السام قيل: وما السام؟ قال: الموت)^٥.

١/ أخرجه أبو داود ٣٠٨ / ٢ كتاب البيوع والإحارات ٧٣ باب في الشفعة ح ٣٥١٦ من حديث أبي رافع أنه سمع النبي يقول " الجار أحق بسبقه " . و ابن ماجه ٨٣٣ / ٢

- ١٧ - كتاب الشفعة ٢ باب الشفعة بالجوار ح ٢٤٩٥ من حديث أبي رافع. والشَّقْبُ بفتح السين والقرب وبابه طرب وفي الحديث { الجار أحق بسبقه } ويروى بالصاد المهملة والمعنى واحد. انظر: مختار الصحاح ص: ٣٢٦.

٢/ تدريب الراوي ١٨٥ / ٢.

٣/ ألفية السيوطي ، بتعليق الشيخ أحمد شاكر ، ص ٢٠١-٢٠٢.

٤/ منهج النقد، ص: ٣٢٢.

٥/ صحيح البخاري ٥ / ٢٢٤٢ - ٨١ - كتاب الأدب ٣٥ - باب الرفق في الأمر كله ح ٥٦٧٨.

٦/ مسند البزار ٢ / ٣٨٧ ح ٧٨٠٦.

٢ / ويُفسر الغريب في الحديث بالرجوع إلى أقوال الصحابة رضي الله عنهم فقد كانوا (يفهمون جُلَّ حديث نبيهم ﷺ وما خَفِيَ عليهم منه سألوه عنه، وأزالوا الإشكال عنه)^١. ومثال ذلك حديث معاوية بن الحكم السلمي ﷺ قال : (...قلت يا رسول الله إني حديث عهد بجاهلية وقد جاء الله بالإسلام وإن منا رجالاً يأتون الكهان قال: فلا تأتهم، قال : ومنا رجال يتطيرون قال: ذاك شيء يجدونه في صدورهم فلا يصدنبهم) قال ابن المصباح فلا يصدنبكم (قال قلت: ومنا رجال يخطون، قال: كان نبي من الأنبياء يخط فمن وافق خطه فذاك ...)^٢. جاء في تفسير قوله ﷺ : (فمن وافق خطه فذاك) قال ابن عباس ﷺ : (الخطُّ هو الذي يخطُّه الحازي وهو عِلْمٌ قد تركه الناس يأتي صاحبُ الحاجة إلى الحازي فيُعطيهِ حُلُواناً فيقولُ له: ائعُدْ حتى أخطُ لك وبين يدي الحازي غلام له معه ميلٌ ثم يأتي إلى أرضٍ رخوة فيخطُّ فيها خُطوطاً كثيرةً بالعجلة لئلا يَلْحَقَهَا العَدَدُ ثم يَرْجِعُ فيمحو منه على مَهَلٍ خَطَّينِ خَطَّينِ وغلامه يقول للنعَّاقول : ابْنِي عِيانَ أسْرعا البيان فإن بَقِيَّ خَطَّانِ فهما علامةُ التَّجْحُجِ وإن بقي خَطٌّ واحد فهو علامةُ الخَيْبةِ)^٣.

٣ / يُشرح بالرجوع إلى أقوال التابعين كما في حديث: أبي موسى ﷺ عن النبي ﷺ قال : (إن مثل ما أتاني الله به من الهدى والعلم كمثل غيث أصاب أرضاً فكانت منها طائفة طيبة قبلت الماء فأنبتت الكلاً والعشب الكثير وكانت منها إخاذات أمسكت الماء فنفع الله بها الناس فشريوا منها وسقوا وزرعوا، وأصابت منها طائفة أخرى إنما هي قيعان لا تمسك ماء ولا تنبت كلاً فذلك مثل من فقه في دين الله ونفعه ما بعثني الله به فعلم وعلم ومثل من لم يرفع بذلك رأساً ولم يقبل هدى الله الذي أرسلت به)^٤. فقد جاء تفسيره من قول مسروق: جالست أصحاب رسول الله فوجدتهم كالإخاذ وهو: الماء °.

٤ / الرجوع إلى الكتب المؤلفة في الغريب إن لم يجد رواية أخرى تفسر هذه الكلمة، ومثال ذلك حديث أم بلال عند أحمد قالت: (إن رسول الله ﷺ قال : ضحوا بالجذع من الضأن فانه جائز)^٥. فقد جاء تفسير الجذع بقول ابن الأثير : (وأصل الجذع من أسنان الدواب وهو ما كان منها شاباً فتياً فهو من الإبل ما

١/ منهج ابن الأثير الجزري في مصنفه النهاية في غريب الحديث والأثر ص ٤.

٢/ صحيح مسلم ٣٨١/١ - ٥ - كتاب المساجد ومواضع الصلاة ٧ - باب تحريم الكلام في الصلاة ونسخ ما كان من إباحتها ح ٣٣.

٣/ النهاية ١١٧/٢.

٤/ انظر: مسند أبي يعلى الموصلي ١٣/٢٣٩ ح ٧٣١١. وصحح إسناده حسين سليم أسد محقق المسند.

٥/ غريب الحديث لابن الجوزي ١/١٣.

٦/ مسند أحمد ١١/٢٤٠.

دخل في السنّة الخامسة ومن البقر والمعز ما دخل في السنّة الثّانية وقيل البقر في الثّالثة ومن الضأن ما تمّت له سنّة وقيل أقلّ منها . ومنهم من يُخالف بعض هذا في التّفدير^١.

٥ / كما يشرح غريب الحديث بالرجوع إلى كتب شروح السنة، فإن مؤلفوها قد اعتنوا بهذا الجانب أيضاً ، ومثال ذلك ما جاء في شرح قوله ﷺ: (ومس الختان الختان فقد وجب الغسل)^٢ قال النووي : (قال العلماء معناه : غيببت ذكرك في فرجها، وليس المراد حقيقة المس، وذلك أن ختان المرأة في أعلى الفرج ولا يمسه الذكر في الجماع، وقد أجمع العلماء على أن لو وضع ذكره على ختانها ولم يولجه لم يجب الغسل لا عليه ولا عليها، فدل على أن المراد ما ذكرناه، والمراد بالمماساة المحاذاة...)^٣.

٦ / ويُشرح الغريب من حديث رسول الله ﷺ بالرجوع إلى أقوال أهل اللغة والشعر، وبالبحث في المعاجم اللغوية، وذلك إذا لم يظفر الباحث بحاجته فيما ذكر، ومثال ذلك حديث عائشة رضي الله عنها قالت: (سحر رسول الله ﷺ رجل من بني زريق يقال له لبيد بن الأعصم حتى كان رسول الله ﷺ يخيل إليه أنه يفعل الشيء وما فعله حتى إذا كان ذات يوم أو ذات ليلة وهو عندي لكنه دعا ودعا ثم قال : يا عائشة أشعرت أن الله أفتاني فيما استفتيته فيه أتاني رجلان فقعد أحدهما عند رأسي والآخر عند رجلي فقال أحدهما لصاحبه ما وجع الرجل ؟ فقال مطبوب؟ قال: ومن طبه قال ومن طبه ؟ قال لبيد بن أعصم - رجل من بني زريق حليف لليهود كان منافقاً - قال وفيم ؟ قال في مشط ومشاقة قال وأين ؟ قال في جف طلعة ذكر تحت رعوفة في بئر ذروان)^٤ فقد جاء في شرح بعض هذا الحديث عند ابن منظور: (طب أي: سحر، ودُفن سحره في بئر ذي أروان، قال الأصمعي: هي بئر معروفة، قال: وبعضهم يخطئ فيقول: ذروان. والأرونان: الصوت، وقال: بها حاضر من غير جن يروعه، ولا أنس ذو أرونان وذو زجل ويوم أرونان وليلة أرونانة : شديدة صعبة.

وأرونان مشتق من الرون وهو الشدة)^٥.

١/ انظر : النهاية ١/ ٧١٣.

٢/ صحيح مسلم ١/ ٢٧١ - ٣ كتاب الحيض ٢٢ - باب نسخ الماء من الماء ووجوب الغسل بالتقاء الختانين ح ٨٨ من حديث عائشة رضي الله عنها.

٣/ شرح صحيح مسلم للنووي ١٢/ ٩٩.

٤/ صحيح البخاري ٥/ ٢١٧٤ - ٧٩ ك الطب ٤٦ باب السحر ح ٥٤٣٠.

٥/ انظر: لسان العرب للمصري ٧/ ٣٨٠.

المؤلفات في غريب الحديث:

لقد بدأ التأليف في غريب الحديث مبكراً غير أنه كان متأخراً عن غريب القرآن لما نُسب إلى ابن عباس رضي الله عنه أنه كان يُبين ذلك من كلام العرب^١، ولم يُنسب له ولا لأحد من الصحابة أو تلاميذهم شيء من ذلك في الحديث.

وأما بالنسبة لغريب الحديث فقد كانت بدايات التأليف فيه في أواخر القرن الثاني الهجري لما وُجد من بعض الجهود القليلة المبذولة في هذا الجانب ككتاب أبي عبيدة مَعْمَر بن المثنى، إذ وصفه ابن الأثير بقوله: (كتاباً صغيراً ذا أوراق معدودات)^٢. وقال الحاكم: (إن النضر بن شُمَيْل المازني المتوفى سنة ٢٠٣هـ أول مصنّف في غريب الحديث، ويقول في وصفه: هو عندنا بلا سماع)^٣. ومما نُقل إلينا ذكره من مؤلفات هذه الحقبة المتقدمة ما (صنفه قطرب أبو علي محمد بن المستنير بن أحمد النحوي اللغوي البصري مولى سالم بن زياد المعروف بقطرب^٤ المتوفى سنة ٢٠٦هـ، وأبو زيد الأنصاري المتوفى سنة ٢١٥هـ، والأصمعي المتوفى سنة ٢١٦هـ)^٥.

ولكن الخطيب البغدادي ذكر (أن أول من صنّف في هذا الفن هو: أبو عبيدة مَعْمَر بن المثنى المتوفى سنة ٢١٠هـ)^٦، ويوافقه في ذلك جماعة من المؤرخين، كياقوت الحموي في معجم الأدباء^٧ وابن الأثير في النهاية^٨ والسيوطي في البغية^٩.

أهم الكتب في غريب الحديث:

١ / كتاب غريب الحديث والآثار لأبي عبيد القاسم بن سلام البغدادي الحافظ - مطبوع^{١٠}. وكتاب أبي عبيد هذا هو القدوة في هذا الشأن، وقد أفنى فيه عمره، حتى لقد قال فيما يُروى عنه: (جمعتُ كتابي هذا في أربعين سنة وهو كان خلاصة عمري)^{١١}. و ذيله لأبي محمد عبد الله بن مسلم ابن قُتيبة القتيبي

١/ انظر الإتيان ٢ / ٥٥.

٢/ النهاية ١ / ٥.

٣/ معرفة علوم الحديث: ١٢١، وانظر: الرسالة المستطرفة: ص / ١٥٤.

٤/ وفيات الأعيان ٦ / ٨.

٥/ الفهرست: ص / ٩٦، وغريب الحديث للخطابي: ١ / ٤٩.

٦/ تاريخ بغداد: ١٢ / ٤٠٥.

٧/ معجم الأدباء: ٤ / ٢٧٠.

٨/ النهاية: ١ / ٥.

٩/ بغية الوعاة: ٢ / ٢٩٤.

١٠/ الرسالة المستطرفة محققة ومعها التعليقات المستطرفة ٨ / ٣٩.

١١/ المصدر السابق ٨ / ٤٠.

الدِّيُّنُورِي النحوي. مطبوع.

٢ / كتاب النضر بن شميل المازني^٢.

٣ / كتاب عيون الأخبار لابن قتيبة المتوفى سنة ست وسبعين ومائتين، وهو أكبر من أصله، مع أنه أضاف إليه كثيراً من أوهامه، وأُفرد للإعتراض عليه كتاباً سماه: إصلاح الغلط. مطبوع. و ذيل ابن قتيبة لأبي محمد قاسم بن ثابت ابن حزم العوفي السرقسطي وهو المسمى: بالدلائل في شرح ما أغفله أبو عبيد وابن قتيبة من غريب الحديث. مطبوع^٣.

٤ / كتاب غريب الحديث أيضاً لأبي سليمان حَمْد، بسكون الميم، الخطابي البستي، وهو أيضاً ذيل على القتيبي^٤.

٥ / كتاب أبي عمرو شمر بن حمدويه ت ٢٥٦هـ^٥.

٦ / كتاب أبي إسحاق إبراهيم بن إسحاق الحربي. مطبوع^٦. واسم كتابه غريب الحديث.

٧ / كتاب الغريبين أي: غريب القرآن وغريب الحديث، في مجلد ضخّم لأبي عبيد أحمد بن محمد بن محمد ابن أبي عبيد العبدى المؤدب الهروي. مطبوع^٧.

٨ / كتاب المغيث في مجلد، لأبي موسى المدني، كَمَل به كتاب الغريبين، واستدرك عليه. مطبوع^٨.

٩ / كتاب النهاية في غريب الحديث لأبي السعادات أثير الدين أو مجد الدين المبارك بن محمد، المعروف بابن الأثير الشيباني الجزري الموصلي الشافعي ت ٦٠٦هـ. مطبوع. ذيل النهاية المسمى: الدر النثير للسيوطي. مطبوع^٩.

١٠ / كتاب مجمع الغرائب لعبد الغافر الفارسي^{١٠}.

١/ الدينوري: بكسر الدال المهملة وسكون الياء آخر الحروف وفتح النون والواو وفي آخرها الراء، هذه النسبة إلى الدينور، وهي بلدة من بلاد الجليل عند قزميسين انظر: الأنساب للسمعاني ٢/ ٥٣١.

٢/ الرسالة المستطرفة محققة ومعها التعليقات المستطرفة ٨/ ٤٠. ولم أوف على اسمه.

٣/ المصدر السابق ٨/ ٤١ و ٤٢.

٤/ المصدر السابق ٨/ ٤٣.

٥/ المصدر السابق ٨/ ٤٤.

٦/ المصدر السابق ٨/ ٤٤.

٧/ المصدر السابق ٨/ ٤٥.

٨/ المصدر السابق ٨/ ٤٦.

٩/ المصدر السابق ٨/ ٤٧ و ٤٨.

١٠/ المصدر السابق ٨/ ٤٨.

- ١١ / كتاب الفائق في غريب الحديث، في مجلد ضخّم أو مجلدين متوسطين، لأبي القاسم جار الله محمود ابن عمر بن محمد بن عمر الرّمخسري ت ٥٣٨هـ مطبوع^١.
- ١٢ / كتاب مشارق الأنوار على صحاح الآثار للقاضي أبي الفضل عياض. مطبوع^٢.
- ١٣ / كتاب مطالع الأنوار على صحاح الآثار. للحافظ أبي إسحاق إبراهيم بن يوسف الوهراني الحمزي المعروف بابن قرقول ت ٥٦٩هـ^٣.
- ١٤ / كتاب التقريب في علم الغريب للقاضي نور الدين أبي النّساء محمود بن أحمد بن محمد الهمداني الفيومي الأصل، الحموي المولد، الشافعي، المعروف: بابن خطيب جامع الدّهشة المتوفى بحماة، ت ٥٣٤هـ^٤.
- ١٥ / كتاب مجمع البحار في لغة الأحاديث لرئيس محدثي الهند محمد طاهر الصديقي الفتّي الهندي في مجلدين، مقتطف من النهاية^٥. وكتب الغريب كثيرة سوى ما ذكرنا.

الفصل الثاني

غريب الحديث للإمام الترمذي في السنن

بعد النظر في كتاب سنن الترمذي، والبحث والتتبع له في تناول المفردات الغريبة، وجدته قد قام بشرح بعض المفردات الغريبة الواردة في كتابه، من قبل نفسه، وإليك ما شرحه من كلمات في الأحاديث التي أسندها في جامعه:

- ١ / عن أبي هريرة أن النبي ﷺ لقيه وهو جُنْب قال: [فانجستُ أي] فانخستُ فاعتسلتُ ثم جئتُ فقال: أين كنت؟ أو أين ذهبت؟ قلتُ إني كنتُ جُنْباً قال: إن المسلم لا ينجس قال: أبو عيسى و حديث أبي هريرة أنه لقي النبي ﷺ وهو جُنْب حديث حسن صحيح وقد رخص غير واحد من أهل العلم في مصافحة الجُنْب ولم يروا بَعْرُق الجُنْب والحائض بأساً، ومعنى قوله: فانخستُ يعني: تتحيّتُ عنه^٦.

١/ المصدر السابق ٨ / ٤٩.

٢/ المصدر السابق ٨ / ٥٠.

٣/ الرسالة المستطرفة محققة ومعها التعليقات المستطرفة ٨ / ٥٠.

٤ / المصدر السابق ٨ / ٥٠ و ٥١.

٥ / المصدر السابق ٨ / ٥١.

٦ / سنن الترمذي ١ / ٢٠٧ - أبواب الطهارة ٨٩ - باب ما جاء في مصافحة الجنب ح ١٢١ وقال فيه: حديث حسن صحيح.

٢ / عن ابن عباس قال: كان رسول الله ﷺ يصلي على الخُمرَة ... قال أبو عيسى: والخُمرَة هو حصير قصير^١.

٣ / عن عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ: لا تُقبل صلاة الحائض إلا بخمار ... وقوله الحائض يعني: المرأة البالغ يعني إذا حاضت^٢.

٤ / عن أبي هريرة إن النبي ﷺ نهى أن يُصلي الرجل مُختصراً. قال: أبو عيسى حديث أبي هريرة حديث حسن صحيح ... والاختصار أن يضع الرجل يده على خاصرته في الصلاة أو يضع يديه جميعاً على خاصرته، ويروى أن إبليس إذا مشى مشى مختصراً^٣.

٥ / عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ خير يوم طلعت فيه الشمس يوم الجمعة فيه خُلِق آدم وفيه أُدخل الجنة وفيه أُهبط منها وفيه ساعة لا يُوافقها عبدٌ مسلمٌ فيسأل الله فيها شيئاً إلا أعطاه إياه قال أبو هريرة: فلقيتُ عبد الله بن سلام فذكرتُ له هذا الحديث فقال: أنا أعلم بتلك الساعة فقلتُ: أخبرني بها ولا تضنن بها عليّ، قال: هي بعد العصر إلى أن تغرب الشمس، فقلتُ: كيف تكون بعد العصر وقد قال رسول الله ﷺ: لا يُوافقها عبد مسلم وهو يُصلي وتلك الساعة لا يُصلي فيها؟ فقال: عبد الله بن سلام أليس قد قال رسول الله ﷺ: من جلس مجلساً ينتظر الصلاة فهو في صلاة؟ قلتُ: بلى قال: فهو ذاك قال أبو عيسى: وفي الحديث قصة طويلة وهذا حديث حسن صحيح. قال و معنى قوله: أخبرني بها ولا تضنن بها عليّ: لا تبخل بها عليّ، والضن البخل والظنين المتهم^٤.

٦ / عن أبي حميد الساعدي قال: سمعته وهو في عشرة من أصحاب النبي ﷺ أحدهم أبو قتادة بن رعي يقول: أنا أعلمكم بصلاة رسول الله ﷺ قالوا: ما كنتُ أقدمنا له صحبة ولا أكثرنا له إتياناً؟ قال: بلى قالوا فاعرض؟ فقال: كان رسول الله ﷺ إذا قام إلى الصلاة اعتدل قائماً ورفع يديه حتى يحاذي بهما منكبيه فإذا أراد أن يركع رفع يديه حتى يحاذي بهما منكبيه ثم قال: الله أكبر وركع ثم اعتدل فلم يصوب رأسه ولم يقنع ووضع يديه على ركبتيه ثم قال: سمع الله لمن حمده ورفع يديه واعتدل حتى يرجع كل عظم في موضعه معتدلاً ثم هوى إلى الأرض ساجداً ثم قال: الله أكبر ثم جافى عضديه عن إبطيه وفتح أصابع رجليه ثم ثنى رجله اليسرى وقعد عليها ثم اعتدل حتى يرجع كل عظم في موضعه معتدلاً ثم أهوى ساجداً ثم قال: الله

١/ سنن الترمذي ٢/ ١٥١ أبواب الصلاة ٢٤٦ - باب ما جاء في الصلاة على الخُمرَة ح ٣٣١. وقال فيه: حديث ابن عباس حديث حسن صحيح .

٢/ سنن الترمذي ٢/ ٢١٥ أبواب الصلاة ٢٧٧ - باب ما جاء : لا تقبل صلاة المرأة إلا بخمار ح ٣٧٧. وقال فيه: حديث عائشة حديث حسن .

٣/ سنن الترمذي ٢/ ٢٢٢ أبواب الصلاة ٢٨١ - باب ماجاء في النهي عن الاختصار في الصلاة ح ٣٨٣. وقال فيه: حديث أبي هريرة حديث حسن صحيح.

٤/ سنن الترمذي ٢/ ٣٦٢ أبواب الصلاة ٣٥٤ - باب ما جاء في الساعة التي ترجى في يوم الجمعة ح ٤٩١. وقال فيه: وهذا حديث [حسن] صحيح.

أكبر ثم ثنى رجله وقعد واعتدل حتى يرجع كل عظم في موضعه ثم نهض ثم صنع في الركعة الثانية مثل ذلك حتى إذا قام من السجدين كبر ورفع يديه حتى يحاذي بهما منكبيه كما صنع حين افتتح الصلاة ثم صنع كذلك حتى كانت الركعة التي تنتضي فيها صلاته آخر رجله اليسرى وقعد على شقه متوركاً ثم سلم. قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح قال ومعنى قوله: ورفع يديه إذا قام من السجدين يعني قام من الركعتين^١.

٧ / عن عبد الرحمن بن مسعود بن نيار يقول: جاء سهل بن أبي حثمة إلى مجلسنا فحدث أن رسول الله ﷺ كان يقول: إذا خرصتم فخذوا ودعوا الثلث فإن لم تدعوا الثلث فدعوا الربع ... قال أبو عيسى: ... والخرص^٢ إذا أدركت الثمار من الرطب والعنب مما فيه الزكاة بعث السلطان خارصاً يخرص عليهم والخرص أن ينظر من يبصر ذلك فيقول: يخرج من هذا الزبيب كذا وكذا ومن التمر كذا وكذا فيحصي عليهم وينظر مبلغ العشر من ذلك فيثبت عليهم ثم يخلى بينهم وبين الثمار فيصنعون ما أحبوا فإذا أدركت الثمار أخذ منهم العشر هكذا فسره بعض أهل العلم ...^٣.

٨ / عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: المتعدي في الصدقة كمانعها ... قال أبو عيسى: حديث أنس حديث غريب من هذا الوجه ... وقوله: المتعدي في الصدقة كمانعها يقول: على المتعدي من الإثم كما على المانع إذا منع^٤.

٩ / عن ابن عباس أن رجلاً قال: يا رسول الله إن أمتي تُوفيت أفينفعها إن تصدقتُ عنها؟ قال: نعم قال: فإن لي مخرفاً فأشهدك أن قد تصدقتُ به عنها. قال: أبو عيسى هذا حديث حسن ... قال: ومعنى قوله: إنني لي مخرفاً يعني: بستاناً^٥.

١٠ / عن عائشة قالت: كان رسول الله ﷺ يُقبل ويُبأشر وهو صائم وكان أملككم لإربه. قال: أبو عيسى ... ومعنى لإربه: لنفسه^٦.

١ / سنن الترمذي ٢/ ١٠٥ أبواب الصلاة ٢٢٧ - باب منه ح ٣٠٤. وقال فيه هذا حديث حسن صحيح.

٢ / خرص النخلة والكمرة يخرصها خرصاً: إذا خرز ما عليها من الرطب تمرًا ومن العنب زيباً فهو من الخرص: الظن لأن الخرز إما هو تقدير بظن. انظر: النهاية ٢/ ٦٢.

٣ / سنن الترمذي ٣/ ٣٥ ك الزكاة ١٧ - باب ما جاء في الخرص ح ٦٤٣.

٤ / سنن الترمذي ٣/ ٣٨ ك الزكاة ١٩ - باب ما جاء في المتعدي في الصدقة ح ٦٤٦. وقال فيه: حديث أنس حديث غريب من هذا الوجه وقد تكلم أحمد بن حنبل في سعد

بن سنان...

٥ / سنن الترمذي ٣/ ٥٦ ك الزكاة ٣٣ - باب ما جاء في الصدقة عن الميت ح ٦٦٩. وقال فيه: هذا حديث حسن صحيح.

٦ / سنن الترمذي ٣/ ١٠٧ ك الصوم ٣٢ - باب ما جاء في مباشرة الصائم ح ٧٢٩. وقال فيه: هذا حديث حسن صحيح.

١١ / عن عائشة قالت: كان رسول الله ﷺ يُجاور في العشر الأواخر من رمضان ويقول: تحروا ليلة القدر في العشر الأواخر من رمضان ... قال أبو عيسى: حديث عائشة حديث حسن صحيح وقولها يُجاور: يعني يعتكف...^١.

١٢ / عن أبي شريح العدوي أنه قال: لعمر بن سعيد - وهو يبعث البُعوث إلى مكة - إنذن لي أيها الأمير! أحدثك قولاً قام به رسول الله ﷺ الغد من يوم الفتح سمعتهُ أذناي ووعاه قلبي وأبصرتهُ عيناي حين تكلم به أنه حمد الله ثم أثنى عليه ثم قال: إن مكة حرمها الله ولم يُحرمها الناس ولا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يسفك فيها دمًا أو يعضد بها شجرة فإن أحد ترخص بقتال رسول الله ﷺ فيها فقولوا له: إن الله أذن لرسوله ﷺ ولم يأذن لك وإنما أذن لي في ساعة من النهار وقد عادت حُرمتها اليوم كحُرمتها بالأمس وليبلغ الشاهد الغائب فليل لأبي شريح ما قال لك عمرو؟ قال: أنا أعلم منك بذلك يا أبا شريح! إن الحرم لا يعيد عاصباً ولا فاراً بدم ولا فاراً بخربة. قال أبو عيسى: ويروى ولا فاراً بخربة ... قال أبو عيسى: حديث أبي شريح حديث حسن صحيح ... ومعنى قوله: ولا فاراً بخربة^٢ يعني: الجناية يقول: من جنى جناية جناية أو أصاب دمًا ثم لجأ إلى الحرم فإنه يقيم عليه الحد^٣.

١٣ / عن أبي بكر الصديق أن النبي ﷺ سئل أي الحج أفضل؟ قال العج والثج^٤. صحيح. قال أبو عيسى : ... والعج هو رفع الصوت بالتلبية والثج هو نحر البدن^٥.

١٤ / عن عائشة قالت : كانت قريش ومن كان على دينها وهم الحُمس يقفون بالمزدلفة يقولون: نحن قطين الله وكان من سواهم يقفون بعرفة فأنزل الله تعالى: (ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ) سورة البقرة ١٩٩. قال أبو عيسى: ومعنى هذا الحديث: أن أهل مكة كانوا لا يخرجون من الحرم وعرفة خارج من الحرم وأهل مكة

١ / سنن الترمذي ٣/ ١٥٨ ك الصوم ٧٢ - باب ما جاء في ليلة القدر ح ٧٩٢. وقال فيه: وقال فيه: حديث حسن صحيح.

٢/الخربة:هي يتفح الحياء المعجمة وإسكان الراء هذا هو المشهور، ويقال يضم الحياء أيضاً حكاها القاضي وصاحب المطالع وآخرون وأصلها سرقة الإبل وتطلق على كل خيانة. وفي صحيح البخاري إنما البلية، وقال الخليل: هي الفساد في الدين من الخارب وهو اللص المفسد في الأرض، وقيل هي العيب. المنهاج للنووي ١٧/ ٤٢٩. وانظر: النهاية ٢/ ٥٠.

٣ / سنن الترمذي ٣/ ١٧٣ ك الحج عن رسول الله ﷺ ١ - باب ما جاء في حرمة مكة ح ٨٠٩. وقال فيه: وقال فيه: حديث حسن صحيح.

٤ / الثَّجُ : سِيلَان دِمَاءِ الْهَدْيِ وَالْأَضَاحِي يُقَالُ تَجَّهَيْتُ هَيْجًا أَنْظَرُ: النهاية ي ١/ ٥٨٥.

٥/ سنن الترمذي ٣/ ١٨٩ ك الحج عن رسول الله ﷺ ١٤ - باب ما جاء في فضل التلبية والنحر ح ٨٢٧. وكذلك فسرها ابن الأثير انظر : النهاية في غريب الحديث والأثر للجزري ٣/ ٤٠٤. وقال فيه: قال أبو عيسى حديث أبي بكر حديث غريب لا نعرفه إلا من حديث ابن أبي فديك عن الضحاك بن عثمان و محمد بن المنكدر لم يسمع من عبد الرحمن بن يربوع وقد روى محمد بن المنكدر عن سعيد بن عبد الرحمن بن يربوع عن أبيه غير هذا الحديث...

كانوا يقفون بالمزدلفة ويقولون: نحن قطين الله يعني: سُكَّانُ الله ومن سوى أهل مكة كانوا يقفون بعرفات فأَنْزَلَ اللهُ تَعَالَى (كَا كَلَمْ كِي كِي لَمْ) البقرة ١٩٩ والخُمس هم أهل الحرم^١.

١٥ / عن عروة بن مضر بن أوس بن حارثة بن لام الطائي قال: أتيتُ رسولَ الله ﷺ بالمزدلفة حين خرج إلى الصلاة فقلتُ: يا رسولَ الله إني جئتُ من جبل طيء أكلتُ راحلتي وأتعبتُ نفسي والله! ما تركتُ من جبل إلا وقفْتُ عليه فهل لي من حج؟ فقال رسولُ الله ﷺ: من شهد صلاتنا هذه ووقف معنا حتى ندفعُ وقد وقف بعرفة قبل ذلك ليلاً أو نهاراً فقد أتمَّ حجه وقضى تفته قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح قال قوله تفته يعني: نسكه قوله: ما تركتُ من جبل إلا وقفْتُ عليه، إذا كان من رمل يُقال له: جبل وإن كان من حجارة يُقال له: جبل^٢.

١٦ / عن ابن عباس قال: ليس التحصيب بشيء إنما هو منزل نزله رسول الله ﷺ. قال أبو عيسى: التحصيب نزول الأبطح^٣.

١٧ / عن ابن عمر: أن النبي ﷺ كان يدهن بالزيت وهو محرم غير المقتت. قال أبو عيسى: المقتت: المطيب^٤.

١٨ / عن عبد الله عن النبي ﷺ قال: إياكم والنعي فإن النعي من عمل الجاهلية قال عبد الله: والنعي أذان بالميت ... ،

والنعي عندهم أن يُنادى في الناس أن فلان مات ليشهدوا جنازته وقال بعض أهل العلم لا بأس أن يعلم أهل قرابته وإخوانه وروي عن إبراهيم أنه قال: لا بأس بأن يعلم الرجل قرابته^٥.

١٩ / عن أنس بن مالك قال: أتى رسول الله ﷺ على حمزة يوم أحد فوقف عليه قد مُتُّلَّ به فقال: لو لا أن تجد صافية في نفسها لتركتُها حتى تأكله العافية حتى يُحشر يوم القيامة من بطونها قال: ثم دعا بنمرة فكفنه فيها فكانت إذا مُدَّتْ على رأسه بدتْ رجلاه وإذا مُدَّتْ على رجليه بدا رأسه قال: فكثر القتلى وقلَّتْ الثياب قال: فكفن الرجل والرجلان والثلاثة في الثوب الواحد ثم يدفنون في قبر واحد فجعل رسول الله ﷺ يسأل

١ / سنن الترمذي ٣/ ٢٢١ ك الحج عن رسول الله ﷺ ٥٣ - باب ما جاء في الوقوف بعرفات والدعاء بما ح ٨٨٤ وقال فيه: هذا حديث حسن صحيح.

٢ / أي ندفع للنحر انظر: تفسير غريب ما في الصحيحين البخاري ومسلم ص ٩.

٣ / سنن الترمذي ٣/ ٢٣٨ ك الحج عن رسول الله ﷺ ٥٧ - باب ما جاء فيمن أدرك الإمام بجمع فقد أدرك الحج ح ٨٩١. فيه: هذا حديث حسن صحيح.

٤ / سنن الترمذي ٣/ ٢٦٣ ك الحج عن رسول الله ﷺ ٨١ - باب ما جاء في نزول الأبطح ح ٩٢٢. فيه: هذا حديث حسن صحيح.

٥ / سنن الترمذي ٣/ ٢٩٤ ك الحج عن رسول الله ﷺ ١١٤ - باب - ح ٩٦٢. وقال فيه: هذا حديث حسن.

٦ / سنن الترمذي ٣/ ٣١٢ ك الجنائز ١٢ باب ما جاء في كراهية النعي ح ٩٨٥. وقال فيه: حديث عبد الله حديث حسن غريب.

عنهم أيهم أكثر قرآناً فيقدمه إلى القبلة قال: فدفنهم رسول الله ﷺ فلم يصل عليهم قال أبو عيسى: النمرة: الكساء...^١.

٢٠/ عن المغيرة بن شعبة أنه خطب امرأة فقال: النبي ﷺ انظر إليها فإنه أحرى أن يؤدم بينكما... قال أبو عيسى: ومعنى قوله: أحرى أن يؤدم بينكما قال: أحرى أن تدوم المودة بينكما. صحيح^٢.

٢١/ عن ابن عمر أن النبي ﷺ نهى عن الشغار. قال أبو عيسى: والشغار أن يُزوج الرجل ابنته على أن يزوجه الآخر ابنته أو أخته ولا صداق بينهما...^٣.

٢٢/ عن حجاج بن حجاج الأسلمي عن أبيه أنه سأل النبي ﷺ فقال: يا رسول الله! ما يُذهب عني مذمة الرضاع؟ فقال: غرة عبدة أو أمة. قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح، ومعنى قوله: ما يُذهب عني مذمة الرضاع يقول إنما يعني به: ذمام الرضاعة وحققها يقول: إذا أعطيت المرضعة عبدة أو أمة فقد قضيت ذمامها...^٤.

٢٣/ عن سليمان بن عمرو بن الأحوص قال: حدثني أبي أنه شهد حجة الوداع مع رسول الله ﷺ: فحمد الله وأثنى عليه وذكر ووعظ فذكر في الحديث قصة فقال: ألا واستوصوا بالنساء خيراً فإنما هن عوان عندكم ليس تملكون منهن شيئاً غير ذلك إلا أن يأتين بفاحشة مبينة فإن فعلن فاهجروهن في المضاجع واضربوهن ضرباً غير مبرح فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلاً إلا إن لكم على نساءكم حقاً ولنساءكم عليكم حقاً فأما حقكم على نساءكم فلا يطئن فراشكم من تكرهون ولا يأذن في بيوتكم لمن تكرهون ألا وحقهن عليكم أن تحسنوا إليهن في كسوتهن وطعامهن. قال أبو عيسى: ومعنى قوله: عوان عندكم يعني: أسرى في يديكم.^٥

٢٤/ عن عقبه بن عامر أن رسول الله ﷺ قال: إياكم والدخول على النساء فقال: رجل من الأنصار يا رسول الله! أفرأيت الحمو؟ قال: الحمو الموت... قال أبو عيسى: ومعنى قوله: الحمو يقال هو: أخو الزوج كأنه كره له أن يخلوا بها.^٦

١/ سنن الترمذي ٣/ ٣٣٥ ك الجنائز ٣١ باب ما جاء في قتلى أحد وذكر حمزة ح ١٠١٦. وقال فيه: حديث أنس حديث حسن غريب لا نعرفه من حديث أنس إلا من هذا الوجه.

٢/ سنن الترمذي ٣/ ٣٩٧ ك النكاح ٥ باب ما جاء في النظر إلى المخطوبة ح ١٠٨٧. وقال فيه: هذا حديث حسن.

٣/ سنن الترمذي ٣/ ٤٣١ ك النكاح ٢٩ - باب ما جاء في النهي عن نكاح الشغار ح ١١٢٤. وقال فيه: هذا حديث حسن صحيح.

٤/ سنن الترمذي ٣/ ٤٥٩ ك الرضاع ٦ باب ما جاء ما يذهب مذمة الرضاع ح ١١٥٣. وقال فيه: هذا حديث حسن صحيح.

٥/ سنن الترمذي ٣/ ٤٦٧ ك النكاح ١١ باب ما جاء في حق المرأة على زوجها ح ١١٦٣. وقال فيه: هذا حديث حسن صحيح.

٦/ سنن الترمذي ٣/ ٤٧٤ ك النكاح ١٦ - باب ما جاء في كراهية الدخول على المنغيبات ح ١١٧١. وقال فيه: حديث عقبه ابن عامر حديث حسن صحيح.

٢٥/ عن جابر عن النبي ﷺ قال: لا تلجوا على المغيبات فإن الشيطان يجري من أحدكم مجرى الدم قلنا ومنك؟ قال: ومني ولكن الله أعانني عليه فأسلم. قال أبو عيسى: ... ولا تلجوا على المغيبات، والمغيبة المرأة التي يكون زوجها غائباً والمغيبات جماعة المغيبة. صحيح الطرف الأول يشهد له ما قبله وسائره في الصحيح^١. قلتُ: والذي قبله حديث عقبة بن عامر أن رسول الله ﷺ قال إياكم والدخول على النساء فقال رجل من الأتصار يا رسول الله! أفرايت الحمو؟ قال الحمو الموت^٢.

٢٦/ عن عائشة قالت: ألى رسول الله ﷺ من نسائه وحرمة فجعل الحرام حلال وجعل في اليمين كفارة... قال: و

الإيلاء هو أن يحلف الرجل أن لا يقرب امرأته أربع أشهر فأكثر^٣.

٢٧/ عن أبي هريرة قال: نهى رسول الله ﷺ عن المحاقلة والمزابنة. قال أبو عيسى: والمحاقلة: بيع الزرع بالحنطة والمزابنة: بيع الثمر على رؤوس النخل بالتمر والعمل على هذا عند أكثر أهل العلم كرهوا بيع المحاقلة والمزابنة. صحيح^٤.

٢٨/ عن ابن عمر أن النبي ﷺ نهى عن بيع حبل الحبلية. قال أبو عيسى: وحبل الحبلية: نتاج النجاج وهو بيع مفسوخ عند أهل العلم وهو من بيوع الغرر^٥...^٦.

٢٩/ عن أبي هريرة قال: نهى رسول الله ﷺ عن بيع الغرر وبيع الحصة. قال أبو عيسى: حديث أبي هريرة حديث حسن صحيح... ومعنى بيع الحصة: أن يقول البائع للمشتري: إذا نبذت إليك بالحصة فقد وجب البيع فيما بيني وبينك وهذا شبيهه ببيع المنابذة وكان هذا من بيوع أهل الجاهلية^٧.

٣٠/ عن مالك بن أوس بن الحدثان أنه قال: أقبَلْتُ أقول: من يصرطف الدراهم؟ فقال: طلحة بن عبيد الله وهو عند عمر بن الخطاب أرنا ذهبك ثم أنتنا إذا جاء خادمنا نعطك ورقك فقال: عمر كلا والله! لتعطينه ورق أو لتردني إليه ذهبه فإن رسول الله ﷺ قال: الورق بالذهب رباً إلا هاء وهاء والبر بالبر رباً إلا هاء وهاء

١/ سنن الترمذي ٤٧٥/٣ ك الرضاع ١٧ باب ح ١١٧٢. وقال فيه: هذا حديث غريب من هذا الوجه وقد تكلم بعضهم في مجالد بن سعيد من قبل حفظه.
٢/ أخرجه الترمذي ٤٧٤/٣ ك النكاح ١٦ - باب ما جاء في كراهية الدخول على المغيبات ح ١١٧١. وقال فيه: حديث عقبة ابن عامر حديث حسن صحيح.
٣/ سنن الترمذي ٥٠٤/٣ ك الطلاق ٢١ باب ما جاء في الإيلاء ح ١٢٠١. وقال فيه: حديث مسلمة بن علقمة عن داود رواه علي ابن مسهر وغيره عن داود عن الشعبي أن النبي صلى الله عليه و سلم مرسلًا وليس فيه (عن مسروق عن عائشة) وهذا أصح من حديث مسلمة بن علقمة.
٤/ سنن الترمذي ٥٢٧/٣ - ١٤ - باب ما جاء في النهي عن المحاقلة والمزابنة ح ١٢٢٤. وقال فيه: حديث أبي هريرة حديث حسن صحيح.
٥/ العَرَزُ: هو ما كان له ظاهر يُعْرَفُ المشتري وباطنٌ مجهول. وقال الأزهري: يُبْعُ العَرَزُ: ما كان على عَرَبٍ عُقْدَةً ولا ثِقَةً وتُدْخَلُ فيه البيوع التي لا يُحِيطُ بِكُنْهَيْهَا المِتَابِعَانِ من كل مجهول. النهاية ٦٦١/٣.
٦/ سنن الترمذي ٥٣١/٣ ك البيوع ١٦ باب ما جاء في بيع حبل الحبلية ح ١٢٢٩. وقال فيه: حديث ابن عمر حديث حسن صحيح والعمل على هذا عند أهل العلم.
٧/ سنن الترمذي ٥٣٢/٣ ك البيوع ١٧ باب ما جاء في كراهية بيع الغرر ح ١٣٢٠. وقال فيه: حديث أبي هريرة حديث حسن صحيح.

والشعير بالشعير رياً إلا هاء وهاء والتمر بالتمر رياً إلا هاء وهاء. قال أبو عيسى: ومعنى قوله: إلا هاء وهاء يقول: يداً بيداً^١.

٣٢/ عن حكيم بن حزام قال: قال رسول الله ﷺ: البيعان بالخيار ما لم يتفرقا فإن صدقا وبينا بورك لهما في بيعهما وإن كتما وكذبا مُحِقَتْ بركة بيعهما. هذا حديث صحيح وهكذا روي عن أبي برزة الأسلمي أن رجلين اختصما إليه في فرس بعدما تبايعا وكانوا في سفينة فقال: لا أراكما افترتكما وقال رسول الله ﷺ: البيعان بالخيار ما لم يتفرقا. ... ومعنى قول النبي ﷺ: إلا بيع الخيار معناه: أن يخير البائع المشتري بعد إيجاب البيع فإذا خيره فاختر البيع فليس له خيار بعد ذلك في فسخ البيع وإن لم يتفرقا...^٢.

٣٣/ عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: من اشترى مُصراة فهو بالخيار ثلاثة أيام فإن ردها رد معها صاعاً من طعام لا سمراء. قال أبو عيسى: ... ومعنى قوله: لا سمراء يعني: لا بر^٣.

٣٤/ عن ابن عباس أن النبي ﷺ قال: لا تستقبلوا السوق ولا تُحفلوا ولا يُنفق بعضكم ببعض. قال أبو عيسى: ... والعمل على هذا عند أهل العلم كرهوا بيع المُحفلة وهي المُصراة لا يحلبها صاحبها أياماً أو نحو ذلك ليجتمع اللبن في ضرعها فيغتر بها المشتري وهذا ضرب من الخديعة والغرر^٤.

٣٥/ عن عائشة: أن النبي ﷺ قضى أن الخراج بالضمان. قال: هذا حديث حسن صحيح غريب من حديث هشام بن عروة. قال أبو عيسى: ... وتفسير الخراج بالضمان هو الرجل الذي يشتري العبد ويستغله ثم يجد به عيباً فيرده على البائع فالغلة للمشتري لأن العبد لو هلك هلك من مال المشتري ونحو هذا من المسائل يكون فيه الخراج بالضمان. قال أبو عيسى: استغرب محمد بن إسماعيل هذا الحديث من حديث عمر ابن علي قلت: تراه تدليساً؟ قال: لا^٥.

٣٦/ عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال: لا يبيع بعضكم على بيع بعض ولا يخطب بعضكم على خطبة بعض... قال أبو عيسى: وقد روي عن النبي ﷺ أنه قال: لا يسوم الرجل على سوم أخيه ومعنى البيع في هذا الحديث عن النبي ﷺ عند بعض أهل العلم هو السوم^٦.

١/ سنن الترمذي ٣/ ٥٤٥ ك البيوع ٢٤ باب ما جاء في الصرف ح ١٢٤٣. وقال فيه: هذا حديث حسن صحيح.

٢/ سنن الترمذي ٣/ ٥٤٨ ك البيوع ٢٦ باب ما جاء في البيعين بالخيار ما لم يتفرقا ح ١٢٤٦. وقال فيه: هذا حديث حسن صحيح.

٣/ سنن الترمذي ٣/ ٥٥٣ ك البيوع ٢٩ باب ما جاء في المصرة ح ١٢٥٢. وقال فيه: هذا حديث حسن صحيح.

٤/ سنن الترمذي ٣/ ٥٦٨ ك البيوع ٤١ باب ما جاء في بيع المحفلات ح ١٢٦٨. وقال فيه: حديث ابن عباس حديث حسن صحيح.

٥/ سنن الترمذي ٣/ ٥٨٢ ك البيوع ٥٣ باب ما جاء فيمن يشتري العبد ويستغله ثم يجد به عيباً ح ١٢٨٦. وقال فيه: هذا حديث حسن صحيح غريب من حديث هشام بن عروة.

٦/ سنن الترمذي ٣/ ٥٨٧ ك البيوع ٥٧ باب ما جاء في النهي عن البيع على بيع أخيه ح ١٢٩٢ وقال فيه: حديث ابن عمر حديث حسن صحيح.

٣٧/ عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ وقال قتبية: يبلغ به النبي ﷺ قال: لا تتاجشوا^١... قال أبو عيسى: والنجش أن يأتي الرجل الذي يفصل السلعة إلى صاحب السلعة فيستام بأكثر مما تسوى وذلك عندما يحضره المشتري يريد أن يغير المشتري به وليس من رأيه الشراء، إنما يريد أن يخدع المشتري بما يستام وهذا ضرب من الخديعة^٢.

٣٨/ عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: مطل الغني ظلم وإن أتبع أحدكم على مليّ فليتبّع.... قال أبو عيسى: ومعناه: إذا أحيل أحدكم على مليّ فليتبّع فقال بعض أهل العلم: إذا أحيل الرجل على مليّ فاحتاله فقد برئ المحيل وليس له أن يرجع على المحيل^٣.

٣٩/ عن أبي هريرة نهى رسول الله ﷺ عن بيع المنابذة والملامسة... قال أبو عيسى: ومعنى هذا الحديث أن يقول: إذا نبذت إليك الشيء فقد وجب البيع بيني وبينك والملامسة أن يقول: إذا لمس الشيء فقد وجب البيع وإن كان لا يرى منه شيئاً مثل ما يكون في الجراب أو غير ذلك وإنما كان هذا من بيوع أهل الجاهلية فنهي عن ذلك^٤.

٤٠/ عن جابر قال: قال رسول الله ﷺ: العُمريّ^٥ جائزة لأهلها والزُقيّ^٦ جائزة لأهلها. قال أبو عيسى: وتفسير الزُقيّ أن يقول: هذا الشيء لك ما عشتَ فإن متّ قبلي فهي راجعة إليّ^٧.

٤١/ عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: العجماء جرحها جُبار والبئر جُبار والمعدن جُبار وفي الركاز الخمس... قال أبو عيسى: وتفسير حديث النبي ﷺ العجماء جرحها جُبار يقول: هدر لا دية في ذلك قال أبو عيسى: ومعنى قوله: والمعدن جُبار يقول: إذا احتقر الرجل معدناً فوقع فيها إنسان فلا غرم عليه وكذلك

١/ التَّجَشُّ في البيع: هو أن يمدح السلعة ليُنْفِقَهَا وَيُرْوِّحَهَا أو يَزِيد في ثمنها وهو لا يريد شراءها ليَتَّعَ غيره فيها. انظر : النهاية ٥ / ٥١.

٢/ سنن الترمذي ٣/ ٥٩٧ ك البيوع ٦٥ باب ما جاء في كراهية النجش في البيوع ح ١٣٠٤. وقال فيه: حديث أبي هريرة حديث حسن صحيح والعمل على هذا عند أهل العلم كرهوا النجش.

٣/ سنن الترمذي ٣/ ٦٠٠ ك البيوع ٦٨ باب ما جاء في مطل الغني أنه ظلم ح ١٣٠٩. وقال فيه: حديث أبي هريرة حديث حسن صحيح.

٤/ سنن الترمذي ٣/ ٦٠١ ك البيوع ٦٩ باب ما جاء في الملامسة والمنابذة ح ١٣١٠. وقال فيه: حديث أبي هريرة حديث حسن صحيح.

٥/ يقال: أَعْمَرْتُهُ الدارَ عُمَرَى: أي جعلتها له يَسْكُنُهَا مَدَّةَ عُمَرِهِ فإذا مات عادت إلى كذا كانوا يفعلون في الجاهلية... النهاية ٣/ ٥٦٧.

٦/ الرُّقْيَى: هو أن يقول الرجل للرجل قد وهبت لك هذه الدار فإن متّ قبلي رجعت إلي وإن متّ قبلك فهي لك. وهي فُعْلَى من المرتبة لأن كل واحد منهما يَرْتُفُّ موت صاحبه. النهاية ٢/ ٦٠٩.

٧/ سنن الترمذي ٣/ ٦٣٣ ك الأحكام ١٦ باب ما جاء في الرقي ح ١٣٥١. وقال فيه: هذا حديث حسن وقد روى بعضهم عن أبي الزبير بهذا الإسناد عن جابر موقوفاً ولم يرفعه والعمل على هذا عند أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ وغيرهم.

البئر إذا احتقرها الرجل للسبيل فوقع فيها إنسان فلا عُرم على صاحبها وفي الركاز الخمس والركاز ما وجد في دفن أهل الجاهلية فمن وجد ركازاً أدى منه الخمس إلى السلطان وما بقي فهو له^١.

٤٢/ عن أبي هريرة قال: قتل رجل على عهد رسول الله ﷺ فدفع القاتل إلى وليه فقال: القاتل يا رسول الله وما أردتُ قتله فقال رسول الله ﷺ: أما إنه إن كان قوله صادقاً فقتلته دخلت النار فخلى عنه الرجل قال: وكان مكتوباً بنسعة قال: فخرج يجر نسعته قال: فكان يسمى ذا النسعة قال أبو عيسى: والنسعة جبل^٢.

٤٣/ عن علي بن أبي طالب قال: أمرنا رسول الله ﷺ أن نستشرف العين والأذن وأن لا نضحى بمقابلة ولا مدابرة ولا شرقاء ولا خرقاء... وعن شريح بن النعمان عن علي عن النبي ﷺ مثله وزاد قال: المقابلة ما قطع طرف أذنهما والمدابرة ما قطع من جانب الأذن والشرقاء المشقوقة والخرقاء المتقوبة. قال أبو عيسى: قوله أن نستشرف: أي أن ننظر صحيحاً^٣.

٤٤/ عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: لا فرع ولا عتيرة. والفرع أول النتاج كان ينتج لهم فيذبحونه... قال أبو عيسى: و العتيرة ذبيحة كانوا يذبحونها في رجب يعظمون شهر رجب لأنه أول شهر من أشهر الحرم وأشهر الحرم ذو القعدة وذو الحجة والمحرم وأشهر الحج شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة. كذلك روي عن بعض أصحاب النبي ﷺ وغيرهم^٤.

٤٥/ عن انس أن رسول الله ﷺ حين خرج إلى خيبر أتاها ليلاً وكان إذا جاء قومياً بليل لم يُغز عليهم حتى يصبح فلما أصبح خرجت يهود بمساحيهم ومكائتهم فلما رأوه قالوا محمد وافق والله محمد الخميس فقال رسول الله ﷺ: الله أكبر خربت خيبر إنا إذا نزلنا بساحة قوم فساء صباح المنذرين. صحيح... ومعنى قوله: وافق محمد الخميس يعني به: الجيش^٥.

٤٦/ عن يزيد بن هرمز أن نجدة الحروري كتب إلى ابن عباس يسأله هل كان رسول الله ﷺ يغزو بالنساء؟ وهل كان يضرب لهنَّ بسهم؟ فكتب إليه ابن عباس كتبت إليّ تسألني هل كان رسول الله ﷺ يغزو بالنساء؟ وكان يغزو بهنَّ فيداوين المرضي ويحذين من الغنيمة وأما بسهم فلم يضرب لهنَّ بسهم...^٦

١/ سنن الترمذي ٣/ ٦٦١ ك الأحكام ٣٧ باب ما جاء في العجماء جرحها جبار ح ١٣٧٧. وقال فيه: حديث أبي هريرة حديث حسن صحيح.

٢/ سنن الترمذي ٤/ ٢٢ ك الأحكام باب ١٣ ما جاء في حكم ولي القاتل في القصاص والعفو ح ١٤٠٧. وقال فيه: هذا حديث حسن صحيح.

٣/ سنن الترمذي ٤/ ٨٦ ك الأضاحي باب ٦ ما يكره من الأضاحي ح ١٤٩٨. وقال فيه: هذا حديث حسن صحيح.

٤/ سنن الترمذي ٤/ ٩٥ ك الأضاحي باب ١٥ ما جاء في الفرع والعتيرة ح ١٥١٢. وقال فيه: هذا حديث حسن صحيح.

٥/ سنن الترمذي ٤/ ١٢١ ك السير باب ٣ في البيات والغارات ح ١٥٥٠. وقال فيه: هذا حديث حسن صحيح.

قال أبو عيسى: ومعنى قوله: ويُحذِرُ من الغنيمة يقول: رُسخ^١ لهم^٢ بشيء من الغنيمة يُعطِيَن شيئاً^٣.

٤٧/ عن عياض بن حمار أنه أهدى للنبي ﷺ هدية له أو ناقة فقال النبي: ﷺ أسلمت؟ قال: لا. قال: فإني نُهيئُ عن رُبدِ المشركين. قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح ومعنى قوله: إني نُهيئُ عن رُبدِ المشركين: يعني هداياهم وقد رُوي عن النبي ﷺ أنه كان يقبل من المشركين هداياهم وذكر في هذا الحديث الكراهية واحتمل أن يكون هذا بعد ما كان يقبل منهم ثم نُهيَّ عن هداياهم^٤.

٤٨/ عن ابن عمر قال: بعثنا رسول الله ﷺ في سرية فحاص الناس حيصة فقدمنا المدينة فأختبأنا بها وقلنا هلكننا ثم أتينا رسول الله ﷺ فقلنا يا رسول الله نحن الفرارون قال: بل أنتم العكارون وأنا فنتكم. قال أبو عيسى: ومعنى قوله: فحاص الناس حيصة يعني: أنهم فروا من القتال ومعنى قوله: بل أنتم العكارون، والعكار الذي يفر إلى إمامه لينصره ليس يريد الفرار من الزحف^٥.

٤٩/ عن ابن مسعود عن النبي ﷺ قال: كان على موسى يوم كلمه ربه كساء صوف وجبة صوف وكمة صوف وسراويل صوف وكانت نعلاه من جلد حمار ميت. قال أبو عيسى: والكمة القلنسوة^٦ الصغيرة^٧.

٥٠/ عن عائشة قالت: قال لي رسول الله ﷺ: إذا أردت اللحوق بي فليكفك من الدنيا كزاد الراكب وإياك ومجالسة الأغنياء ولا تستخلي ثوباً حتى ترقيه قال أبو عيسى: هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من حديث صالح بن حسان ... ومعنى قوله: وإياك ومجالسة الأغنياء هو ما رُوي عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: من رأى من فضّل عليه في الخلق والرزق فلينظر إلى من هو أسفل منه ممن فضّل هو عليه فإنه أجدر أن لا يزدري نعمة الله عليه ويروي عن عون بن عبد الله قال: صحبتُ الأغنياء فلم أر أحداً أكبر همّاً مني أرى دابةً خيراً من دابتي وثوباً خيراً من ثوبي وصحبُ الفقراء فاسترحتُ^٨.

١/ الرُسخُ: العطية القليلة. النهاية ٢/ ٥٥٦.

٢/ سنن الترمذي ٤/ ١٢٥ ك السير باب ٨ من يعطي الغني ح ١٥٥٦. وقال فيه: هذا حديث حسن صحيح.

٣/ سنن الترمذي ٤/ ١٤٠ ك السير باب ٢٤ في كراهية هدايا المشركين ح ١٥٧٧. وقال فيه: هذا حديث حسن صحيح.

٤/ سنن الترمذي ٤/ ٢١٥ ك السير باب ٣٦ ما جاء في الفرار من الزحف ح ١٧١٦. وقال فيه: هذا حديث حسن لا نعرفه إلا من حديث يزيد بن أبي زياد.

٥/ قال ابن العربي: القلنسوة من لباس الأنبياء والصالحين والسالكين تصون الرأس وتمكن العمامة وهي من السنة وحكمها أن تكون لاطئة لا مقببة. فيض القدير المناوي ٥/ ٢٤٦.

٦/ سنن الترمذي ٤/ ٢٢٤ ك اللباس باب ١٠ ما جاء في لبس الصوف ح ١٧٣٤. وقال فيه: هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من حديث حميد الأعرج حميد هو ابن علي الكوفي قال سمعت محمداً يقول حميد بن الأعرج منكر الحديث وحميد بن قيس الأعرج المكي صاحب مجاهد ثقة.

٧/ سنن الترمذي ٤/ ٢٤٥ ك اللباس باب ٣٨ ما جاء في ترقيع الثوب ح ١٧٨٠. وقال فيه: هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من حديث صالح بن حسان قال وسمعت محمداً يقول صالح بن حسان منكر الحديث و صالح بن أبي حسان الذي روى عنه ابن أبي ذئب ثقة.

٥١/ عن أبي سعيد و هو عبد الله بن بسر قال: سمعتُ أبا كبشة الأنماري يقول: كانت كمام أصحاب رسول الله ﷺ بُطْحاً. قال أبو عيسى: وبُطْحٌ يعني واسعة^١.

٥٢/ عن عبد الرحمن بن عوسجة يقول: سمعتُ البراء بن عازب يقول: سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: من منح منيحة لبن أو ورق أو هدى زقاقاً كان له مثل عتق رقبة. قال أبو عيسى: ومعنى قوله: من منح منيحة ورق. إنما يعني به: قرض الدراهم و قوله: أو هدى زقاقاً يعني به: هداية الطريق^٢.

٥٣/ عن أبي شريح الكعبي أن رسول الله ﷺ قال: الضيافة ثلاثة أيام وجائزته ليلة وما أنفق عليه بعد ذلك فهو صدقة ولا يحل له أن يثوي عنده حتى يخرجه... قال أبو عيسى: ومعنى قوله لا يثوي عنده يعني الضيف لا يقيم عنده حتى يشتد على صاحب المنزل والرح هو الضيق إنما قوله: حتى يخرجه يقول: حتى يضييق عليه^٣.

٥٤/ عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: تعلموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم فإن صلة الرحم محبة في الأهل مثرة في المال منسأة في الأثر. قال أبو عيسى: ومعنى قوله: منسأة في الأثر يعني: زيادة في العمر^٤.

٥٥/ عن أبي الأحوص عن أبيه قال قلت: يا رسول الله الرجل أمر به فلا يُقريني ولا يُضيفني فيمُر بي فأقره؟ قال: لا أقره قال: ورأيت رث الثياب فقال: هل لك من مال؟ قلت: من كل المال قد أعطاني الله من الإبل والغنم قال: فلير عليك. قال أبو عيسى: ومعنى قوله أقره: أضفه والقري هو الضيافة^٥.

٥٦/ عن جابر أن رسول الله ﷺ قال: إن من أحبكم إليّ وأقربكم مني مجلساً يوم القيامة أحاسنكم أخلاقاً وإن أبغضكم إليّ وأبعدكم مني مجلساً يوم القيامة الثرثارون والمتشدقون والمتفهبون قالوا: يا رسول الله قد علمنا الثرثارون والمتشدقون فما المتفهبون؟ قال: المتكبرون. قال أبو عيسى: والثرثار هو الكثير الكلام والمتشدق الذي يتناول على الناس في الكلام ويبذو عليهم^٦.

١/ سنن الترمذي ٤/ ٢٤٦ ك اللباس باب ٤٠ كيف كان كمام الصحابة ح ١٧٨٢. وقال فيه: هذا حديث منكر و عبد الله بن بسر بصري هو ضعيف عند أهل الحديث ضعفه يحيى بن سعيد وغيره.

٢/ سنن الترمذي ٤/ ٣٤٠ ك البر والصلة باب ٣٧ ما جاء في المنحة ح ١٩٥٧. وقال فيه: هذا حديث حسن صحيح غريب من حديث أبي إسحق عن طلحة بن مصرف لا نعرفه إلا من هذا الوجه وقد روى منصور بن المعتمر و شعبة عن طلحة بن مصرف هذا الحديث.

٣/ سنن الترمذي ٤/ ٣٤٥ ك البر والصلة باب ٤٣ ما جاء في الضيافة كم هو ح ١٩٦٨. وقال فيه: هذا حديث حسن صحيح.

٤/ سنن الترمذي ٤/ ٣٥١ ك البر والصلة باب ٤٩ ما جاء في تعلم النسب ح ١٩٧٩. وقال فيه: هذا حديث غريب من هذا الوجه.

٥/ سنن الترمذي ٤/ ٣٦٤ ك البر والصلة باب ٦٣ ما جاء في الإحسان والعفو ح ٢٠٠٦. وقال فيه: هذا حديث حسن صحيح.

٦/ سنن الترمذي ٤/ ٣٧٠ ك البر والصلة باب ٧١ ما جاء في معالي الأخلاق ح ٢٠١٨. وقال فيه: هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه.

٥٧/ عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: تُفتح أبواب الجنة يوم الاثنين والخميس فيُغفر فيهما لمن لا يُشرك بالله شيئاً إلا المتهاجرين يُقال: ردوا هذين حتى يصطلحا. قال أبو عيسى: ويُروي في بعض الحديث ذروا هذين حتى يصطلحا قال: ومعنى قوله: المتهاجرين يعني: المتصارمين، وهذا مثل ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: لا يحل لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاثة أيام^١.

٥٨/ عن أبي سعيد أن ناساً من الأنصار سألوا النبي ﷺ فأعطاهم ثم سألوه فأعطاهم ثم قال: ما يكون عندي من خير فلن أدخره عنكم ومن يستغن يغنه الله ومن يستعفف يعفه الله ومن يتصبر يُصبره الله وما أُعطي أحد شيئاً هو خيرٌ وأوسع من الصبر. قال أبو عيسى: وقد رُوِيَ عن مالك هذا الحديث: فلن أدخره عنكم والمعنى فيه واحد يقول: لن أحبسها عنكم^٢.

٥٩/ عن أبي أمامة عن النبي ﷺ قال: الحياء والعي^٣ شعبتان من الإيمان والبذاء والبيان شعبتان من النفاق قال أبو عيسى: والعي قلة الكلام والبذاء هو الفحش في الكلام والبيان هو كثرة الكلام مثل هؤلاء الخطباء الذين يخطبون فيوسعون في الكلام ويتقصحون فيه من مدح الناس فيما لا يُرضي الله^٤.

٦٠/ عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: عليكم بهذه الحبة السوداء فإن فيها شفاء من كل داء إلا السام، والسام الموت. قال أبو عيسى: والحبة السوداء هي الشونيز^٥.

٦١/ عن أبي هريرة قال: نهى رسول الله ﷺ عن الدواء الخبيث. قال أبو عيسى: يعني: السم^٦.

٦٢/ عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: من ترك مالا فلأهله ومن ترك ضياعاً فالِيّ. قال أبو عيسى: معنى ضياعاً: ضائعاً ليس له شيء فأنا أعوله وأنفق عليه^٧.

٦٣/ عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: إن الله لا يجمع أمتي أو قال: أمة محمد ﷺ على ضلالة ويد الله مع الجماعة ومن شذَّ شذَّ إلى النار. قال أبو عيسى: وتفسير الجماعة عند أهل العلم هو أهل الفقه والعلم والحديث ... صحيح دون ومن شذَّ^٨.

١/ سنن الترمذي ٤/ ٣٧٣ ك البر والصلة باب ٧٦ ما جاء في المتهاجرين ح ٢٠٢٣. وقال فيه: هذا حديث حسن صحيح.

٢/ سنن الترمذي ٤/ ٣٧٣ ك البر والصلة باب ٧٧ ما جاء في الصبر ح ٢٠٢٤. وقال فيه: هذا حديث حسن صحيح.

٣/ العي: بكسر العين هو التحير في الكلام قيل هو ضد البيان. انظر: نيل الأوطار ١/ ٤٥٦.

٤/ سنن الترمذي ٤/ ٣٧٥ ك البر والصلة باب ٨٠ ما جاء في العي ح ٢٠٢٧. وقال فيه: هذا حديث حسن غريب إنما نعرفه من حديث أبي غسان محمد بن مطرف.

٥/ سنن الترمذي ٤/ ٣٨٥ ك الطب باب ٥ ما جاء في الحية السوداء ح ٢٠٤١. وقال فيه: وهذا حديث حسن صحيح.

٦/ سنن الترمذي ٤/ ٣٨٧ ك الطب باب ٧ ما جاء فيمن قتل نفسه بسم أو غيره ح ٢٠٤٥. و سكت عنه.

٧/ سنن الترمذي ٤/ ٤١٣ - ك الفرائض عن رسول الله ﷺ باب ١ ما جاء من ترك مالا فلورثته ح ٢٠٩٠. وقال فيه: هذا حديث حسن صحيح.

٨/ سنن الترمذي ٤/ ٤٦٦ ك الفتن باب ٧ ما جاء في لزوم الجماعة ح ٢١٦٧. وقال فيه: هذا حديث غريب من هذا الوجه و سليمان المدني هو عندي سليمان بن سفيان وقد

روى عنه أبو داود الطيالسي و أبو عامر العقدي وغير واحد من أهل العلم.

٦٤/ عن عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ: لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة ولا مجلود حداً ومجلودة ولا ذي غمر لأخيه ولا مجرب شهادة ولا القانع أهل البيت لهم ولا ظنين في ولاء ولا ذهب إلى حديث عبدالرحمن الأعرج عن النبي ﷺ مرسلًا لا تجوز شهادة صاحب إحنة يعني صاحب عداوة وكذلك معنى هذا الحديث حيث قال: لا تجوز شهادة صاحب غمراً لأخيه يعني: صاحب عداوة^٢.

٦٥/ عن سلمة بن عبيد الله بن محضن الخطمي عن أبيه وكانت له صحبة قال: قال رسول الله ﷺ: من آمنًا في سره معافى في جسده عنده قوت يومه فكأنما حيزت له الدنيا. قال أبو عيسى: حيزت جُمعت ...^٣

٦٦/ عن أبي هريرة وعن أبي سعيد الخدري قالوا: قال رسول الله ﷺ: يُوتى بالعبد يوم القيامة فيقول الله له: ألم أجعل لك سمعاً وبصراً ومالاً وولداً وسخرتُ لك الأنعام والحراث وتركتكُ ترأس وتربع فكنت تظن أنك ملاقي يومك هذا؟ قال: فيقول لا. فيقول له: اليوم أنساك كما نسيته. قال أبو عيسى: ومعنى قوله اليوم أنساك يقول: اليوم أتركك في العذاب هكذا فسروه^٤.

٦٧/ عن شداد بن أوس عن النبي ﷺ قال: الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت والعاجز من اتبع نفسه هواها وتمنى على الله. قال: هذا حديث حسن قال: ومعنى قوله: من دان نفسه يقول: حاسب نفسه في الدنيا قبل أن يُحاسب يوم القيامة. ويُروى عمر بن الخطاب قال: حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا وتزينوا للعرض الأكبر وإنما يخف الحساب يوم القيامة على من حاسب نفسه في الدنيا. ويروى عن ميمون بن مهران قال: لا يكون العبد تقياً حتى يحاسب نفسه كما يُحاسب شريكه من أين مطعمه وملبسه^٥.

٦٨/ عن عائشة قالت: توفي رسول الله ﷺ وعندنا شطر من شعير فأكلنا منه ما شاء الله ثم قلتُ: للجارية كيليه فكالتته فلم يلبث أن فني قالتُ: فلو كنا تركناه لأكلنا منه أكثر من ذلك. قال أبو عيسى: معنى قولها: شطر تعني: شيئاً^٦.

١/ ذي غمراً على أخيه: أي حَقْدٍ وضِعْفٍ. النهاية ٣/ ٣٩٤.

٢/ سنن الترمذي لمحمد الترمذي ٤/ ٥٤٥ ك الشهادات باب ٢ ما جاء فيمن لا تجوز شهادته ح ٢٢٩٨. وقال فيه: هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من حديث يزيد بن زياد الدمشقي وي زيد يضعف في الحديث ولا يعرف هذا الحديث من حديث الزهري إلا من حديثه.

٣/ سنن الترمذي ٤/ ٥٧٤ ك الزهد باب ٣٤ ح ٢٣٤٦. وقال فيه: هذا حديث حسن غريب لا نعرفه إلا من حديث مروان بن معاوية.

٤/ سنن الترمذي ٤/ ٦١٩ ك صفة القيامة والرقائق والورع باب ٦ منه ح ٢٤٢٨. وقال فيه: هذا حديث صحيح غريب.

٥/ الكيس: أي العاقل وقد كاس يكيس كيساً والكيس العقل النهاية ٤/ ٧.

٦/ سنن الترمذي ٤/ ٦٣٨ ك صفة القيامة والرقائق والورع باب ٢٥ ح ٢٤٥٩. وقال فيه: هذا حديث حسن.

٧/ سنن الترمذي ٤/ ٦٤٣ ك صفة القيامة والرقائق والورع باب ٣١ ح ٢٤٦٧. وقال فيه: هذا حديث صحيح.

٦٩/ عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: لقد أخفتُ في الله وما يخاف أحد ولقد أُذيتُ في الله وما يُؤذى أحدٌ ولقد أتت علي ثلاثون من بين يوم وليلة وما لي و لبلال طعام يأكله نو كبد إلا شيء يواريه إبط بلال. قال أبو عيسى: ومعنى هذا الحديث حين خرج النبي ﷺ فاراً من مكة ومعه بلال إنما كان مع بلال من الطعام ما يحمله تحت إبطه^١.

٧٠/ عن أبي بردة بن أبي موسى عن أبيه قال: يا بني لو رأيتنا ونحن مع رسول الله ﷺ وأصابتنا السماء لحسبت أن ريحنا ريح الضأن. قال أبو عيسى: ومعنى هذا الحديث أنه كان ثيابهم الصوف فإذا أصابهم المطر يجيء من ثيابهم ريح الضأن^٢.

٧١/ عن سهل بن معاذ بن أنس الجهني عن أبيه أن رسول الله ﷺ قال: من ترك اللباس تواضعاً لله وهو يقدر عليه دعاه الله يوم القيامة على رؤوس الخلائق حتى يخيره من أي حلل الإيمان شاء يلبسها. قال أبو عيسى: ومعنى قوله: حلل الإيمان يعني: ما يُعطى أهل الإيمان من حلل الجنة^٣.

٧٢/ عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: إياكم وسوء ذات البين فإنها الحالقة. قال أبو عيسى: ومعنى قوله: وسوء ذات البين إنما يعني: العداوة والبغضاء وقوله: الحالقة يقول: إنها تحلق الدين^٤.

٧٣/ عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: أول زمرة تلج الجنة صورتهم على صورة القمر ليلة البدر لا يبصقون فيها ولا يمخطون ولا يتغوطون أنيتهم فيها الذهب وأمشاطهم من الذهب والفضة ومجامرهم من الألوة ورحسهم المسك ولكل واحد منهم زوجتان يُرى مُخ سوقهما من وراء اللحم من الحسن لا اختلاف بينهم ولا تباغض، قلوبهم قلب رجل واحد يسبحون الله بكرة وعشيا. قال أبو عيسى: والألوة^٥ هو العود^٦.

٧٤/ عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: يجمع الله الناس يوم القيامة في صعيد واحد ثم يطلع عليهم رب العالمين فيقول: ألا يتبع كل إنسان ما كانوا يعبدونه فيمثل لصاحب الصليب صليبه ولصاحب التصاوير تصاويره ولصاحب النار نارها فيتبعون ما كانوا يعبدون ويبقى المسلمون فيطلع عليهم رب العالمين فيقول: ألا تتبعون الناس؟ فيقولون: نعوذ بالله منك نعوذ بالله منك الله ربنا هذا مكاننا حتى نرى ربنا وهو يأمرهم ويثبتهم ثم يتوارى ثم يطلع فيقول: ألا تتبعون الناس؟ فيقولون: نعوذ بالله منك نعوذ بالله منك الله ربنا وهذا مكاننا

١/ سنن الترمذي ٤/ ٦٤٥ ك صفة القيامة والرقائق والورع ح ٢٤٧٢. وقال فيه: هذا حديث صحيح.

٢/ سنن الترمذي ٤/ ٦٥٠ ك صفة القيامة والرقائق والورع باب ٣٨ ح ٢٤٧٩. وقال فيه: هذا حديث صحيح.

٣/ سنن الترمذي ٤/ ٦٥٠ ك صفة القيامة والرقائق والورع باب ٣٩ ح ٢٤٨١. وقال فيه: هذا حديث حسن.

٤/ سنن الترمذي ٤/ ٦٦٣ ك صفة القيامة والرقائق والورع باب ٥٦ ح ٢٥٠٨. وقال فيه: هذا حديث صحيح غريب من هذا الوجه.

٥/ الألوة أي بخورهم العود وهو اسم له مرثجل وقيل هو ضرب من خيار العود وأجوده وتفتح همزته وتضم وقد اختلف في أصليتها وزيادتها. النهاية ٤/ ٥١.

٦/ سنن الترمذي ٤/ ٦٧٨ ك صفة الجنة باب ٧ ما جاء في صفة أهل الجنة ح ٢٥٣٧. وقال فيه: هذا حديث صحيح.

حتى نرى ربنا وهو يأمرهم ويثبتهم قالوا: يا رسول الله قال: فإنكم لا تضارون في رؤيته تلك الساعة ثم يتوارى ثم يطلع فيعرفهم نفسه ثم يقول: أنا ربكم فاتبعوني فيقوم المسلمون ويوضع الصراط فيمرون عليه مثل جياذ الخيل والركاب وقولهم عليه سلم سلم ويبقى أهل النار فيطرح منهم فيها فوج ثم يقال: هل امتلأت؟ فتقول {وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ} سورة ق آية ٣٠. ثم يطرح فيها فوج فيقال: هل امتلأت فتقول: {وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ} حتى إذا أوعبوا^١ فيها وضع الرحمن قدمه فيها وأزوى بعضها إلى بعض ثم قال: قط قالت: قط قط فإذا أدخل الله أهل الجنة الجنة وأهل النار النار قال: أتى بالموت ملبياً فيوقف على السور الذي بين أهل الجنة وأهل النار ثم يُقال: يا أهل الجنة فيطلعون خائفين ثم يقال: يا أهل النار فيطلعون مستبشرين يرجون الشفاعة فيقال: لأهل الجنة وأهل النار هل تعرفون هذا؟ فيقولون: هؤلاء وهؤلاء قد عرفناه هو الموت الذي وكل بنا فيُضجع فيُذبح ذبْحاً على السور الذي بين الجنة والنار ثم يُقال: يا أهل الجنة خلود لا موت ويا أهل النار خلود لا موت. قال أبو عيسى: ومعنى قوله في الحديث: فيعرفهم نفسه يعني: يتجلى لهم. صحيح^٢.

٧٥/ عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: ضرس الكافر يوم القيامة مثل أحد وفخذه مثل البيضاء ومقعده من النار مسيرة ثلاث مثل الريدة. قال أبو عيسى: ومثل الريدة: بين المدينة والريدة والبيضاء جبل مثل أحد^٣.

٧٦/ عن أبي سعيد الخدري عن النبي ﷺ قال: لسُرْدِقِ النار أربعة جُدُرٍ كَثْفِ كل جدار مثل مسيرة أربعين سنة. ومعنى قوله كثف كل جدار يعني: غلظه^٤.

٧٧/ عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال: أيما رجل قال لأخيه: كافر فقد باء به أحدهما. قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح غريب. ومعنى قوله باء يعني: أفر^٥.

١/ من قوله: استوعب يعني استوصل وكذلك كل شيء اصطلم فلم يبق منه شيء فقد أوعب وهو الاستيعاب يقال منه قد أوعبته فهو موعب... وكذلك القوم إذا شخصوا جميعاً في غزوة أو في غيره يقال قد أوعبوا. انظر: غريب الحديث لابن سلام ٢٠٤/٣.

٢/ سنن الترمذي ٤/ ٦٩١ ك صفة الجنة باب ٢٠ ما جاء في خلود أهل الجنة وأهل النار ح ٢٥٥٧. وقال فيه: هذا حديث حسن صحيح.

٣/ سنن الترمذي ٤/ ٧٠٣ ك صفة جهنم باب ٣ ما جاء في عظم أهل النار ح ٢٥٧٨. وقال فيه: هذا حديث حسن غريب.

٤/ سنن الترمذي ٤/ ٧٠٦ ك صفة جهنم باب ٤ ما جاء في صفة شراب أهل النار ح ٢٥٨٤. وقال فيه: هذا حديث إنما نعرفه من حديث رشدين بن سعد وفي رشدين مقال وقد تكلم فيه من قبل حفظه.

٥/ سنن الترمذي ٥/ ٢٢ ك الإيمان باب ١٦ فيمن رمى أخاه بكفر ح ٢٦٣٧. وقال فيه: هذا حديث حسن صحيح غريب.

٧٨/ عن كلداء بن حنبل أن صفوان بن أمية بعثه بلين ولبياً وضغابيس إلى النبي ﷺ و النبي ﷺ بأعلى الوادي قال: فدخلتُ عليه ولم أسلم ولم استأذن فقال النبي ﷺ: ارجع فقل السلام عليكم أأدخل؟ وذلك بعد ما أسلم صفوان ...

قال أبو عيسى: وضغابيس هو: حشيش يؤكل^٢.

٧٩/ عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: ثلاث لا تُرد الوسائد والدهن واللبن. الدهن يعني به: الطيب^٣.

٨٠/ عن أنس بن مالك قال: نهى رسول الله ﷺ عن التزعفر للرجال. قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح ... قال أبو عيسى: ومعنى كراهية التزعفر للرجال: أن يتزعفر الرجل يعني: أن يتطيب به^٤.

٨١/ عن أبي هريرة يبلغ به النبي ﷺ قال: أخرج اسم عند الله يوم القيامة رجل تسمى بملك الأملاك. قال سفيان: شاهان شاه، وأخرج يعني: وأقبح^٥.

٨٢/ عن أبي سعيد عن النبي ﷺ في قوله: {أَنَّ الْخُبْرَ مِنْ رَبِّهِمْ} سورة البقرة آية ١٤٣. قال: عدلاً. قال أبو عيسى: عن أبي سعيد قال: قال رسول الله ﷺ: يدعى نوح فيقال: هل بلغت؟ فيقول: نعم فيدعى قومه فيقال: هل بلغت؟ فيقولون: ما أتانا من نذير وما أتانا من أحد فيقول: من شهودك؟ فيقول: محمد وأمهته قال: فيؤتى بكم تشهدون أنه قد بلغ فذلك قول الله {أَنَّ الْخُبْرَ مِنْ رَبِّهِمْ} سورة البقرة آية ١٤٣. والوسط العدل^٦.

٨٣/ عن سمرة عن النبي ﷺ في قول الله تعالى: {لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ} سورة الصافات آية ٧٧. قال: حام وسام ويافث كذا. قال أبو عيسى: يقال: يافتوا يافث بالثاء والياء ويقال: يفت^٧.

٨٤/ عن مسروق قال: جاء رجل إلى عبد الله فقال: إن قاصاً يقص يقول: إنه يخرج من الأرض الدخان فيأخذ بمسامع الكفار ويأخذ المؤمن كهيئة الزكام قال: فغضب وكان متكئاً فجلس ثم قال: إذا سئل أحدكم عما يعلم فليقل به قال: منصور فليخبر به وإذا سئل عما لا يعلم فليقل: الله أعلم فإن من علم الرجل إذا سئل عما لا يعلم أن يقول: الله أعلم فإن الله تعالى قال لنبيه: {قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَا أَنَا مِنَ

١/ البأ هو: وهو أول ما يجلب عند الولادة وليأت الشاة ولدها أرضعته اللبناً. انظر: النهاية ٢٢١/٤.

٢/ سنن الترمذي ٥/ ٦٤ ك الاستئذان باب ١٨ ما جاء في التسليم قبل الاستئذان ح ٢٧١٠. وقال فيه: هذا حديث حسن غريب لا نعرفه إلا من حديث ابن جريح ورواه أبو عاصم أيضاً عن ابن جريح مثل هذا.

٣/ سنن الترمذي ٥/ ١٠٨ ك الأدب باب ٣٧ ما جاء في كراهية رد الطيب ح ٢٧٩٠. وقال فيه: هذا حديث غريب و عبد الله هو ابن مسلم بن حنبل وهو مدني.

٤/ سنن الترمذي ٥/ ١٢١ ك الأدب باب ٥١ ما جاء في كراهية التزعفر والخلوق للرجال ح ٢٨١٥. وقال فيه: هذا حديث حسن صحيح.

٥/ سنن الترمذي ٥/ ١٣٤ ك الأدب باب ٦٥ ما يكره من الأسماء ح ٢٨٣٧. وقال فيه: هذا حديث حسن صحيح.

٦/ سنن الترمذي ٥/ ٢٠٧ ك تفسير القرآن باب ٣ ومن سورة البقرة ح ٢٩٦١. وقال فيه: هذا حديث حسن صحيح.

٧/ سنن الترمذي ٥/ ٣٦٥ ك تفسير القرآن باب ٣٨ ومن سورة الصافات ح ٣٢٣٠. وقال فيه: وهذا حديث حسن غريب لا نعرفه إلا من حديث سعيد ابن بشير.

لما رأى قريشاً استعصوا عليه قال: اللهم أعني عليهم بسبع ﴿الْمُتَكَفِّرِينَ﴾ سورة ص آية ٨٦. إن رسول الله كسب يوسف فأخذتهم سنة فحصدت كل شيء حتى أكلوا الجلود والميتة وقال: أحدهما العظام قال: وجعل يخرج من الأرض كهيئة الدخان فأتاه أبو سفيان قال: إن قومك قد هلكوا فادع الله لهم قال: فهذا لقوله: { يَفَارِقَبْ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُّبِينٍ، غَشَى النَّاسَ هَذَا عَذَابٌ أَلِيمٌ } سورة الدخان آية ١٠ و ١١. قال: منصور هذا لقوله: { رَبَّنَا اكْشِفْ عَنَّا الْعَذَابَ إِنَّا مُؤْمِنُونَ } سورة الدخان آية ١٢. فهل يكشف عذاب الآخرة قد مضى البطشة. واللزام الدخان وقال: أحدهما القمر وقال: الآخر الروم. قال أبو عيسى: واللزام يعني: يوم بدر¹.

٨٥/ عن علي بن أبي طالب قال: لما نزلت ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ مَا تَرَى دِينَارًا؟﴾ قلت: لا يطيقونه ﴿صَدَقَةَ ذَلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَأَطْهَرُ﴾ سورة المجادلة آية ١٢. قال لي النبي قال: فنصف دينار؟ قلت: لا يطيقونه قال: فكم؟ قلت: شعيرة قال: إنك لزهيد قال: فنزلت ﴿أَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ﴾ سورة المجادلة آية ١٣.

قال: فبي خفف الله عن هذه الامة. قال أبو عيسى: ومعنى قوله شعيرة يعني: وزن شعيرة من ذهب...²

٨٦/ عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: ما جلس قوم مجلساً لم يذكروا الله فيه ولم يصلوا على نبيهم إلا كان عليهم ترة فإن شاء عذبهم وإن شاء غفر لهم. قال أبو عيسى: ومعنى قوله: ترة يعني حسرة وندامة وقال: بعض أهل المعرفة بالعربية الترة هو الثأر...³

٨٧/ عن عبد الله بن سرجس قال: كان النبي ﷺ إذا سافر يقول: اللهم أنت الصاحب في السفر والخليفة في الأهل اللهم إني أعوذ بك من وعناء السفر وكآبة المنقلب اللهم اصحبنا في سفرنا واخلفنا في أهلنا ومن الحور بعد الكون ومن دعوة المظلوم ومن سوء المنظر في الأهل والمال. قال أبو عيسى: ويروى الحور بعد الكور⁴ أيضاً. قال: ومعنى قوله: الحور بعد الكور أو الكور وكلاهما له وجه إنما هو الرجوع من الإيمان إلى الكفر أو من الطاعة إلى المعصية إنما يعني: الرجوع من شيء إلى شيء من الشر⁵.

¹ / سنن الترمذي ٥/ ٣٧٩ ك التفسير باب ٣٥ ومن سورة الدخان ح ٣٢٥٤. وقال فيه: وهذا حديث حسن صحيح.

² / سنن الترمذي ٥/ ٤٠٦ ك التفسير باب ٥٨ ومن سورة المجادلة ح ٣٣٠٠. وقال فيه: هذا حديث حسن غريب إنما نعرفه من هذا الوجه.

³ / سنن الترمذي ٥/ ٤٦١ ك الدعوات باب ٨ في القوم يجلسون ولا يذكرون الله ح ٣٣٨٠. وقال فيه: هذا حديث حسن صحيح.

⁴ / النقصان بعد الزيادة ومن قال هذا أخذ من كور العمامة يقول قد تغيرت حاله وانتفضت كما ينتفض كور العمامة بعد الشد. انظر: غريب الحديث لابن سلام ١/ ٢٢١.

⁵ / سنن الترمذي ٥/ ٤٩٧ ك الدعوات باب ٤٢ ما يقول إذا خرج مسافراً ح ٣٤٣٩. وقال فيه: هذا حديث حسن صحيح.

٨٨ / عن أبي موسى الأشعري قال: كنا مع النبي ﷺ في غزاة فلما قفلنا أشرفنا على المدينة فكبر الناس تكبيرة ورفعوا بها أصواتهم فقال: رسول الله ﷺ إن ربكم ليس بأصم ولا غائب هو بينكم وبين رؤوس رجالكم ثم قال: يا عبد الله بن قيس ألا أعلمك كنزاً من كنوز الجنة لا حول ولا قوة إلا بالله. قال أبو عيسى: ومعنى قوله: بينكم وبين رؤوس رجالكم يعني: علمه وقدرته^١. قال المباركفوري: (بل هو سميع بصير قريب فلا حاجة إلى رفع الصوت بالتكبير " هو بينكم وبين رؤوس رجالكم" بكسر الراء جمع رحل بالفتح وهو ما يجعل على ظهر البعير كالسرج. وقال في المجمع هو ما يوضع على البعير ثم يعبر به عن البعير انتهى. والظاهر أن المراد بالرجال هنا الرواحل، وفي رواية لمسلم والذي تدعونه أقرب إلى أحدكم من عنق راحلة أحدكم. قال النووي أي: بالعلم والإحاطة فهو مجاز كقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلَّمَ مَا تَوْشَّوْشُ بِهِ نَفْسَهُ وَخَلَّ أَقْرَبَ إِلَيْهِ مِنْ خَلِيلٍ أُوْرِيدَ﴾ سورة ق آية ١٦)^٢.

٨٩ / عن عمارة بن زعكرة قال: سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: إن الله عز و جل يقول: إن عبدي كل عبدي الذي يذكرني وهو ملاق قرنه يعني عند القتال. قال: ومعنى قوله: وهو ملاق قرنه إنما يعني: عند القتال. يعني: أن يذكر الله في تلك الساعة^٣.

٩٠ / عن أنس قال: كان النبي ﷺ إذا غزا قال: اللهم أنت عضدي وأنت نصيري وبك أقاتل. قال أبو عيسى: ومعنى قوله عضدي يعني: عوني^٤.

٩١ / عن السائب بن يزيد يقول: ذهبتُ بي خالتي إلى النبي ﷺ فقالت: يا رسول الله إن ابن أختي وجع فمسح برأسي ودعا لي بالبركة وتوضأ فشربتُ من وضوئه فقمْتُ خلف ظهره فنظرتُ إلى الخاتم بين كتفيه فإذا هو مثل زر الحجلة. قال أبو عيسى: الزر يُقال: بيض لها ...^٥.

٩٢ / عن جابر قال: دعا رسول الله ﷺ علياً يوم الطائف فأنتجاه فقال: الناس لقد طال نجواه مع ابن عمه فقال رسول الله ﷺ: وما أنتجيته ولكن الله أنتجاه. قال أبو عيسى: ومعنى قوله: ولكن الله أنتجاه يقول: الله أمرني أن أنتجي معه^٦.

١ / سنن الترمذي ٥/٥٠٩ - الدعوات باب ٥٨ ما جاء في فضل التسييح والتكبير والتهليل والتحميد ح ٣٤٦١. وقال فيه: هذا حديث حسن صحيح و أبو عثمان النهدي

اسمه عبد الرحمن بن مل و أبو نعامه اسمه عمر بن عيسى.

٢ / شرح سنن الترمذي ٤/١٣.

٣ / سنن الترمذي ٥/٥٧٠ ك الدعوات باب ١١٩ ح ٣٥٨٠. وقال فيه: هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه ليس إسناده بالقوي ولا نعرف لعمارة بن زعكرة عن النبي ﷺ إلا هذا الحديث الواحد.

٤ / سنن الترمذي ٥/٥٧٢ ك الدعوات باب ١٢٢ في الدعاء إذا غزا ح ٣٥٨٤. وقال فيه: حديث حسن غريب.

٥ / سنن الترمذي ٥/٦٠٢ ك المناقب باب ١١ في خاتم النبوة ح ٣٦٤٣. وقال فيه: وهذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه.

٦ / سنن الترمذي ٥/٦٣٩ ك المناقب باب ٢١ ح ٣٧٢٦. هذا حديث حسن غريب لا نعرفه إلا من حديث الأجلح وقد رواه غير ابن فضيل أيضاً عن الأجلح.

٩٣/ عن علي رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: إن لكل نبي حوارياً وإن حوارِي الزبير ابن العوام. قال:

ويقال: الحوارِي هو: الناصر سمعتُ ابن أبي عمر يقول قال سفيان ابن عيينة: الحوارِي هو الناصر^١.

٩٤/ عن أبي هريرة قال: ما احتذى النعال ولا انتعل ولا ركب المطايا ولا ركب الكور بعد رسول الله ﷺ أفضل من جعفر ابن أبي طالب. قال أبو عيسى: والكور الرحل^٢.

٩٥/ عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله ﷺ: لا تسبوا أصحابي فو الذي نفسي بيده لو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهباً ما أدرك مدَّ أحدهم ولا نصيفه. قال: ومعنى قوله نصيفه يعني: نصف المد^٣.

٩٦/ عن عائشة قالت: ما حسدتُ أحداً ما حسدتُ خديجة وما تزوجني رسول الله ﷺ إلا بعد ما ماتت وذلك أن رسول الله ﷺ بشرها ببيت في الجنة من قصب لا صخب فيه ولا نصب. قال: هذا حديث حسن. من قصب قال: إنما يعني به قصب اللؤلؤ^٤.

الخاتمة:

في نهاية هذا البحث أقول إنني قد استندت كثيراً من مطالعتي في سنن الإمام الترمذي، وقد توصلتُ إلى النتائج التالية:

* إن العناية بغريب الحديث ليست أمراً بدعاً أو ترفاً من العلم فقد ظهرت بواكير هذا الفن في عهد الحبيب محمد ﷺ فقد كان يُبين ويُفسر لأصحابه ما خفي عليهم، وكذلك في عهد الصحابة فقد أثر بيان الغريب في القرآن عن ابن عباس ؓ.

* يُعد كتاب الترمذي بجانب المادة الحديثية مرجعاً في غريب الحديث، لما حواه من تفسير للغريب سواء من تفسير الإمام الترمذي أو ما نقله عن غيره.

* يُعتبر كتاب سنن الترمذي مرجعاً أصيلاً في علوم الحديث لما حواه من حكم على الأحاديث وبيان درجاتها ونقد للرجال وبيان لأحوالهم جرحاً وتعديلاً، وبيان علل الأحاديث، وكشف لطرق الحديث الواحد، واختلاف الروايات.

١/ سنن الترمذي/٥/ ٦٤٦ ك المناقب باب ٢٤ ح ٣٧٤٤. وقال فيه: هذا حديث حسن صحيح.

٢/ سنن الترمذي/٥/ ٦٥٤ ك المناقب باب ٣٠ مناقب جعفر بن أبي طالب رضي الله عنه ح ٣٧٦٤. وقال فيه: هذا حديث حسن صحيح غريب.

٣/ سنن الترمذي/٥/ ٦٩٥ ك المناقب باب ٥٩ ح ٣٨٦١. وقال فيه: هذا حديث حسن صحيح.

٤/ سنن الترمذي/٥/ ٧٠٢ ك المناقب باب ٦٢ فضل خديجة رضي الله عنها ح ٣٨٧٦. وقال فيه: هذا حديث حسن.

- * من خلال البحث تبين مدى عناية الإمام الترمذي واهتمامه بجامعه، مما جعله يحوز مرتبة عليا في المكتبة الحديثية، وفي نفوس العلماء.
- * تناول المؤلف للغريب بالشرح والتفسير سواء من قبل نفسه أو نقلاً عن الآخرين يمثل جانباً من اهتمام المؤلف وعنايته بهذا الجامع.
- * جملت ما ورد من بيان للغريب على لسان الإمام الترمذي في هذه الدراسة نحواً من ستة وتسعين حديثاً، تمثل ما شرحه صاحب الكتاب، من خلال تتبعي وحصري لها فيه.
- * لاحظ الباحث خلال الدراسة خطورة هذا الفن من علوم الحديث وتحذير العلماء من الخوض فيه بغير علم وكانوا يتورعون عنه وعدوا ذلك من باب القول على الله بغير علم.
- * لم يكن شرح الغريب في كتاب السنن مقصوداً لذاته بل حاجة يراها الإمام الترمذي ويقدرها.
- * جاء شرح الغريب تابعاً لإيراد لأحاديث الواردة، ولذلك لم يتبع ترتيباً معيناً.
- * أحياناً يكون الغرض من شرح الغريب بيان حكم ما.
- * عناية العلماء بغريب الحديث تتجلى لنا في الكم الكبير من المؤلفات التي تركها لنا السلف في هذا الجانب، وهي تحتاج إلى دراسة وتحليل ليتم الاستفادة منها.

التوصيات:

- * يوصي الباحث بضرورة الاهتمام بكتب الغريب لبيان مناهج مؤلفيها وكيفية الإفادة منها و بغيرها من اكتب والمؤلفات التي تناولت هذا الفن، لاسيما في هذا العصر الذي استعجم فيه اللسان.
- * توجيه عناية واهتمام الباحثين نحو دراسات منهجية لكتب الغريب وبيان مناهج أصحابها.
- * ضرورة التواصل بين أهل الفن لإبراز المؤلفات في غريب الحديث سواء المحقق أو المخطوط أو المفقود.

فهرس المصادر والمراجع:

القرآن الكريم.

- ١/ الإتيان في علوم القرآن : عبد الرحمن بن الكمال جلال الدين السيوطي ، طبعه في مكتبة دار التراث - القاهرة ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم.
- ٢/ الإكمال في رفع الارتباب عن المؤلف والمختلف في الأسماء والكنى ، علي بن هبة الله بن أبي نصر بن مأكولا ، دار الكتب العلمية - بيروت ، ط ١ ، ١٤١١هـ.
- ٣/ ألفية السيوطي في علم الحديث للحافظ، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي الشافعي المصري، تصحيح وشرح: العلامة أبو الأشبال، أحمد محمد شاكر الناشر: المكتبة العلمية - الطبعة بدون.
- ٤ / الأنساب ، أبو سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور السمعاني ، تحقيق عبد الله عمر

- البارودي ، دار الفكر . بيروت ، ط ١ ، ١٤٠٨ هـ .
- ٥/ بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة ، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي ، دار المعرفة بيروت .
- ٦/ بستان المحدثين في بيان كتب الحديث وأصحابها الغر الميامين للإمام المحدث عبد العزيز بن الإمام ولي الله الدهلوي ١١٥٩ هـ - ١٢٣٩ م نقله للعربية واعتنى به د/ محمد أكرم الندوي قدم له العلامة السيد علي الحسيني الندوي الناشر دار الغرب الإسلامي .
- ٧ / تاريخ بغداد ، أحمد بن علي أبو بكر الخطيب البغدادي ، دار الكتب العلمية ، بيروت .
- ٨ / تحفة الأحوذني شرح جامع الترمذي، للحافظ أبي العلاء محمد بن عبد الرحمن ب عبد الرحيم المباركفوري ١٢٨٣ هـ . الطبعة بدون الناشر دار الكتب للمية - بيروت لبنان .
- ٩/ تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي : عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي ، مكتبة الرياض الحديثة ، الرياض ، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف .
- ١٠/ تقريب التهذيب لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ، تحقيق محمد عوامة ، دار الرشيد . سوريا ، الطبعة الأولى ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م .
- ١١/ تذكرة الحفاظ : محمد بن أحمد أبو عبد الله الذهبي ، دار الكتب العلمية بيروت ، ط ١ ،
- ١٢/ التعاريف : محمد عبد الروؤف المناوي ، دار الفكر المعاصر بيروت ، الطبعة الأولى ١٤١٠ هـ .
- ١٣/ تفسير غريب ما في الصحيحين البخاري ومسلم لمحمد بن أبي نصر فتوح بن عبد الله بن فتوح بن حميد بن يصل الأزدي الحميدي تحقيق: الدكتورة زبيدة محمد سعيد عبد العزيز الناشر: مكتبة السنة - القاهرة - مصر - ١٤١٥ - ١٩٩٥ الطبعة الأولى .
- ١٤/ التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير في أصول الحديث ليحيى بن شرف النووي. نسخة إلكترونية. موقع الوراق .
- ١٥/ تهذيب التهذيب للإمام الحافظ أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، الناشر : دار الفكر - بيروت الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٤ م .
- ١٦/ تهذيب الكمال في أسماء الرجال ، يوسف بن الزكي عبد الرحمن أبو الحجاج المزي ، تحقيق بشار عواد معروف ، مؤسسة الرسالة - بيروت ، ط ١ ، ١٤٠٠ هـ .
- ١٧ / توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار : محمد بن إسماعيل الأمير الحسيني الصنعاني ، تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد ، الناشر : المكتبة السلفية - المدينة المنورة .
- ١٨/ توضيح المشتبه في ضبط أسماء الرواة وأنسابهم وألقابهم وكناهم لابن ناصر الدين شمس الدين محمد بن عبد الله بن محمد القيسي الدمشقي - تحقيق : محمد نعيم العرقسوسي الناشر مؤسسة الرسالة - بيروت - ١٩٩٣ م الطبعة الأولى .

- ١٩/ تيسير مصطلح الحديث للدكتور محمود الطحان - الناشر: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع - الرياض ط ٧ - ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.
- ٢٠/ الثقات لأبي حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمي البستي ، تحقيق السيد شرف الدين أحمد، دار الفكر . بيروت ، الطبعة الأولى ١٣٩٥ هـ . ١٩٧٥ م .
- ٢١/ الجامع الصحيح سنن الترمذي لمحمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي - دار إحياء التراث العربي - بيروت تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرون ، لأحاديث مزيلة بأحكام الألباني عليها .
- ٢٢ / جمهرة اللغة ، أبو بكر محمد بن الحسن الأزدي ابن دريد ، دار صادر ، بيروت .
- ٢٣/ الحطة في ذكر الصحاح الستة ، صديق بن حسن القنوجي ، دار الكتب العلمية بيروت ، ط ١ ، ١٩٨٥ م.
- ٢٤/ خلاصة تذهيب تهذيب الكمال : أحمد بن عبد الله الخزرجي الأنصاري ، مكتب المطبوعات بيروت ، الطبعة الخامسة ، ١٤١٦ هـ ، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة.
- ٢٥/ الرسالة المستنطرة لبيان مشهور كتب السنة المصنفة : محمد بن جعفر الكتاني ، تحقيق : محمد المنتصر محمد الزمزمي الكتاني ، الناشر : دار البشائر الإسلامية - بيروت ، الطبعة الرابعة ، ١٤٠٦ - ١٩٨٦ م ، وبهامشها التعليقات المستنطرة على الرسالة المستنطرة لأبي يعلى البيضاوي المغربي .
- ٢٦/ سنن أبي داود : سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي ، الناشر : دار الفكر ، تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد .
- ٢٧/ سنن ابن ماجة : المؤلف : محمد بن يزيد أبو عبد الله القزويني ، الناشر : دار الفكر - بيروت ، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي .
- ٢٨/ سير أعلام النبلاء : أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي ، تحقيق جماعة من العلماء بإشراف شعيب الأرنؤوط ، مؤسسة الرسالة . بيروت الطبعة الأولى ١٤٠٤ هـ .
- ٢٩/ شذرات الذهب في أخبار من ذهب ابن العماد الحنبلي ، ط دار إحياء التراث العربي .
- ٣٠/ شرح النووي على صحيح مسلم : يحيى بن شرف أبو زكريا النووي ، دار إحياء التراث بيروت ، الطبعة الثانية ١٣٩٢ هـ .
- ٣١/ صَحِيحُ الْبُخَارِيِّ ، مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْبُخَارِيُّ الْجَعْفِيُّ . تَحْقِيقُ : د . مُصْطَفَى دَيْبُ الْبَغَا النَّاشِرُ دَارُ ابْنِ كَثِيرٍ ، الَيْمَامَةُ ، بَيْرُوتُ ، لُبْنَانُ ، الطَّبْعَةُ الثَّلَاثَةُ ، ١٤٠٧ هـ = ١٩٨٧ م .
- ٣٢/ صَحِيحُ مُسْلِمٍ ، مُسْلِمُ بْنُ الْحَجَّاجِ أَبُو الْحُسَيْنِ الْقُشَيْرِيُّ النَّيْسَابُورِيُّ . تَحْقِيقُ : مُحَمَّدُ فُؤَادُ عَبْدِ الْبَاقِيِّ النَّاشِرُ دَارُ إِحْيَاءِ التَّرَاثِ الْعَرَبِيِّ ، بَيْرُوتُ ، لُبْنَانُ الطَّبْعَةُ بَدُونِ .
- ٣٣/ غريب الحديث للخطابي أحمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي البستي أبو سليمان تحقيق: عبد الكريم إبراهيم العزباوي الناشر: جامعة أم القرى - ١٤٠٢ - ١٩٨٢ م.

- ٣٤/ الفائق في غريب الحديث تأليف العلامة جار الله محمود بن عمر الزمخشري المتوفى سنة ٥٨٣ هـ. وضع حواشيه إبراهيم شمس الدين الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م. دار الكتب العلمية بيروت - لبنان.
- ٣٥/ فتح المغيب شرح ألفية الحديث : محمد بن عبد الرحمن السخاوي : دار الكتب العلمية بيروت ، الطبعة الأولى ١٤٠٣ هـ.
- ٣٦/ الفهرست : محمد بن إسحاق بن النديم ، دار المعرفة بيروت ١٩٧٨ م.
- فَيْضُ الْقَدِيرِ ، عَبْدُ الرَّؤُوفِ الْمَنَائِيُّ ، الْمَكْتَبَةُ النَّجَّارِيَّةُ الْكُبْرَى ، الْقَاهِرَةُ ، مِصْرُ ، الطَّبَعَةُ الْأُولَى ، ١٣٥٦ هـ .
- ٣٧/ القاموس المحيط ، محمد بن يعقوب الفيروزآبادي ، مؤسسة الرسالة بيروت ، ط ٢ ، ١٩٨٧ م .
- ٣٨/ الكامل في التاريخ لابن الأثير، ط دار صادر، بيروت، ١٩٨٢ م.
- ٣٩/ الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة ، محمد بن أحمد أبو عبد الله الذهبي ، تحقيق محمد عوامة ، دار القبلة للثقافة الإسلامية ، مؤسسة علو - جدة ط ١ ، ١٤١٣ - ١٩٩٢ م .
- ٤٠ / كشف الظنون عن أسماء الكتب والفنون لحاجي خليفة مصطفى بن عبد الله كاتب جبي ، الناشر مكتبة المثنى - بغداد - العراق .
- ٤١/ كشف النقاب عما يقوله الترمذي وفي الباب لمحمد بن حبيب الله مختار - الناشر: مجلس الدعوة والتحقيق الإسلامي - باكستان - الطبعة: بدون - سنة الطبع: ١٤٠٩ هـ.
- ٤٢/ لسان العرب : لأبي الفضل محمد بن مكرم بن منظور ، دار صادر . بيروت ، الطبعة الأولى.
- ٤٣/ المخصص لابن سيده أبو الحسن علي بن إسماعيل النحوي اللغوي الأندلسي المعروف بابن سيده تحقيق خليل إبراهيم جفال الناشر : دار إحياء التراث العربي - بيروت - ١٤١٧ هـ ١٩٩٦ م الطبعة : الأولى.
- ٤٤/ مسند أبي يعلى : أحمد بن علي بن المثنى أبو يعلى الموصلي التميمي تحقيق : حسين سليم أسد الناشر دار المأمون للتراث - دمشق ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٤ - ١٩٨٤ م.
- ٤٥/ مسند الإمام أحمد بن حنبل : أحمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني ، الناشر: مؤسسة قرطبة - لقاهرة
- ٤٦/ مُسْنَدُ الْبِرَّارِ ، أَبُو بَكْرٍ أَحْمَدُ بْنُ عَمْرٍو بْنِ عَبْدِ خَالِقِ الْبِرَّارِ ٢١٥ هـ تَحْقِيقُ د / مَحْفُوظُ الرَّحْمَنِ زَيْنُ اللَّهِ النَّاشِرِ مُؤَسَّسَةُ عُلُومِ الْقُرْآنِ ، بَيْرُوتُ ، لُبْنَانُ ، الطَّبَعَةُ الْأُولَى ، ١٤٠٩ هـ .
- ٤٧/ المصنفات في السنة النبوية - نسخة إلكترونية ضمن المكتبة الشاملة ليس عليها بينات.
- ٤٨/ معجم الأدباء ، ياقوت بن عبد الله الحموي ، دار الفكر بيروت ، ط ١ .
- ٤٩/ معجم المؤلفين ، عمر رضا كحالة ، دار أحياء التراث العربي . بيروت الناشر مكتبة المثنى.
- ٥٠/ معرفة علوم الحديث : أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري ، تحقيق : السيد معظم حسين ، الناشر : دار الكتب العلمية - بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧ م.

- ٥١/ مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث تأليف الإمام أبي عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوي المتوفى سنة ٦٤٣ هـ. علق عليه وشرح ألفاظه وخرج أحاديثه أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة. دار الكتب العلمية بيروت - لبنان.
- ٥٢/ منهج ابن الأثير الجَزري في مصنفه النهاية في غريب الحديث والأثر إعداد الأستاذ الدكتور أحمد محمد الخراط. نسخة إلكترونية.
- ٥٣/ منهج النقد في علوم الحديث د.نور الدين عتر الناشر: دار الفكر دمشق-سورية - الطبعة الثالثة ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.
- ٥٤/ المنهل الروي في مختصر علوم الحديث النبوي : محمد بن إبراهيم بن جماعة ، تحقيق محيي الدين عبد الرحمن رمضان ، دار الفكر - دمشق ط ٢ ، ١٤٠٦ هـ .
- ٥٥/ ميزان الاعتدال في نقد الرجال ،محمد بن احمد بن عثمان الذهبي ، تحقيق علي محمد البجاوي ، دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت - لبنان - ط ١ ١٩٣٦ م.
- ٥٦/ نزهة النظر في شرح نخبة الفكر ، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ، دار الكتب العربية القاهرة ، ١٣٠٨ هـ.
- ٥٧/ النهاية في غريب الحديث والأثر : أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري ، تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمد الطناحي ، المكتبة الإسلامية . بيروت ١٣٨٣ هـ .
- ٥٨/ نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار للشيخ الإمام المجتهد العلامة الرياني قاضي قضاة القطر اليماني محمد بن علي بن محمد الشوكاني المتوفى سنة ١٢٥٥ هـ الناشر دار الجبل بيروت - لبنان ص، ب - ٨٧٤٧ الطبعة بدون .
- ٥٩/ هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين : إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم باشا البغدادي ، وكالة المعارف . اسطنبول ١٩٥٥ م.

الحكم الرشيد من منظور إسلامي ومنظور غربي

د. عبد الله حسين محمد الأهدل

أستاذ القانون الدستوري المساعد - بكلية الشريعة والقانون - جامعة الحديدة

Abduleh774152@gmail.com

يهدف هذا البحث إلى توضيح دلالات الحكم الرشيد وأهدافه وآلياته من منظور إسلامي ومن منظور غربي؛ ولتحقيق هذا الهدف تم الرجوع إلى المصادر والمراجع التي لها علاقة بالبحث، ومحاولة جمع ما تفرق في بطون الكتب، واستقراء ذلك وتحليله وتقسيمه.

وقد تم تقسيم البحث إلى مقدمة وثلاثة مباحث في المقدمة: تناولت فيها أسباب اختيار الموضوع، وهدف البحث، والمنهج المتبع فيه، وهيكله. والمبحث الأول: تناولت فيه دلالات الحكم الرشيد من منظور إسلامي ومنظور غربي. والمبحث الثاني: تناولت فيه أهداف الحكم الرشيد من منظور إسلامي ومنظور غربي. والمبحث الثالث: تناولت فيه آليات الحكم الرشيد من منظور إسلامي ومنظور غربي وقد توصل البحث إلى مجموعة من النتائج. أهمها:

- ١- من دلالات الحكم الرشيد من منظور إسلامي الدعوة إلى الحق، والعدل، وحفظ الدين، وعمارَة البلدان.
- ٢- من دلالات الحكم الرشيد من منظور غربي الدعوة إلى حكم القانون، والشفافية، والمسؤولية، وبناء التوافق، والمساواة، والفعالية، والكفاءة، والمساءلة، والرؤية الاستراتيجية.
- ٣- من أهداف الحكم الرشيد من منظور إسلامي: إرساء النظام في المجتمع، وحفظ العدل، ورفاهية المجتمع، ورعاية الإنسان وتطبيق القانون، والسعي لعلو الإسلام، والتقدم في المجتمع.
- ٤- من أهداف الحكم الرشيد من منظور غربي: تفعيل الديمقراطية، واستقلال الإدارة عن السلطة السياسية والمالية، والاستقلال الاقتصادي والاجتماعي، وتعزيز حقوق الإنسان، واحترام المبادئ القانونية.
- ٥- من آليات الحكم الرشيد من منظور إسلامي: وجوب التقيد بالشرع، والشورى، وخضوع الدولة لمحاسبة الأمة.
- ٦- من آليات الحكم الرشيد من منظور غربي: الشفافية، والمشاركة، وسيادة القانون، والمساءلة، والإجماع، والمساواة والكفاءة، والعدل.

المُلخَص

4

Good Governance from Islamic & Western Perspectives

Dr. Abdullah Husein Mohammed El-Ahdal
Assistant Professor of Constitutional Law,
Faculty of Sharia & Law, Hodeidah University

Abstract:

The aim of this research is to clarify the implications of good governance and its objectives and mechanisms from an Islamic and Western perspective; Sources and references that have to do with research, and try to collect what differentiates in the books, extrapolate analyze and divide it.

The search was divided into an introduction and three investigations. In the introduction, it dealt with the reasons for the choice of the subject, the purpose of the research, the method and its structure. The first is that the implications of good governance are addressed from an Islamic and western perspectives. The second topic is that the objectives of good governance are addressed from an Islamic and western perspectives. The third topic dealt with the mechanisms of good governance from an Islamic and western perspective. The research came up with a set of findings. The most important are:

- 1- One of the signs of good governance from an Islamic perspective is the call for truth, justice, the preservation of religion, and the architecture of countries.
- 2- A sign of good governance from a Western perspective is the call for the rule of law, transparency, responsibility, consensus-building, equality, effectiveness, efficiency, accountability, and strategic vision.
- 3- One of the objectives of good governance from an Islamic perspective: establishing order in society, preserving justice, the well-being of society, caring for the human being and applying the law, seeking the highs of Islam, and progress in society.
4. One of the objectives of good governance from a Western perspective: the activation of democracy, the independence of the administration from political and financial power, economic and social independence, the promotion of human rights and respect for legal principles.
- 5- One of the mechanisms of good governance from an Islamic perspective: it is obligatory to abide by Sharia, shura, and subject the state to holding the ummah accountable.
- 6- From a Western perspective: transparency, participation, the rule of law, accountability, consensus, equality and efficiency, and justice.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد المبعوث رحمة للعالمين، وبعد: إن الحديث عن الحكم الرشيد لا يخص أمة بحد ذاتها، وإنما هو ظاهرة عالمية تحتاجه كل الدول، وله أهمية كبيرة لتقدم الأمم والشعوب، ولذلك ركزت اهتمامي على اختيار هذا الموضوع الموسوم بـ "الحكم الرشيد من منظور إسلامي ومنظور غربي" وذلك للأسباب الآتية:

- ١- حاجة الأمم والشعوب للحكم الرشيد من أجل نهضتها وتقدمها.
- ٢- عدم وجود دراسات سابقة مستقلة- حسب علم الباحث -.
- ٣- وقد وجد الباحث بعض الأبحاث التي لها علاقة بموضوع بحثه لكنها لم تكن متميزة بحسب علم الباحث، وهذه الأبحاث هي ثلاثة على النحو التالي:

أ- الحكم الراشد بين الفكر الغربي والإسلامي -رسالة دكتوراه تمت مناقشتها عام ٢٠١٤م، بجامعة الحاج الخضر - الجزائر، للطالبة/ خيرة بن عبدالعزيز، وقد تناولت هذه الدراسة المطولة والمتعمقة في النظام الغربي.

١- وتختلف دراستي عنها لأن بحثي تناول الحكم الرشيد بشكل عام في الدول الغربية والإسلامية بشكل مختصر.

ب- التجديد والحكم الراشد: د/ سيف عبدالفتاح، وقد ركزت على الحكم الراشد الغربي من منظور غربي والوضعي في الدول العربية الإسلامية.

٢- وتختلف دراستي عنها بأنها قارنت بين الحكم الرشيد من منظور غربي ومن منظور إسلامي.

ج- الحكم الراشد رؤية إسلامية: د/ مصطفى عطيه جمعة، وهو بحث مختصر يوضح الرؤية الإسلامية للحكم الراشد.

٣- وقد اختلفت دراستي عنها بأنها دراسة أكثر شمولاً حيث شملت الحكم الإسلامي من منظور إسلامي ومن منظور غربي، وبالمقارنة بين الدراسات الثلاث وبحثي نجد تفوق الحكم الرشيد في الإسلام على الحكم الرشيد في الغرب.

ومن خلال الأسباب والمقارنات تتضح أهمية البحث.

هدف البحث: يهدف هذا البحث إلى:

- ١- توضيح دلالات الحكم الرشيد من منظور إسلامي ومن منظور غربي.

٢- توضيح أهداف الحكم الرشيد من منظور إسلامي ومن منظور غربي.

٣- توضيح آليات الحكم الرشيد من منظور إسلامي ومن منظور غربي.

منهج البحث:

اقتضت طبيعة موضوع هذا البحث أن يستخدم الباحث المنهج الوصفي التحليلي لوصف وشرح موضوع البحث.

هيكل البحث:

اقتضت طبيعة الموضوع أن يقسم هذا البحث على النحو الآتي:

المقدمة: وفيها تم ذكر أسباب اختيار الموضوع، وهدف البحث، والمنهج المتبع فيه، وهيكله.

المبحث الأول: دلالات الحكم الرشيد من منظور إسلامي ومنظور غربي.

المبحث الثاني: أهداف الحكم الرشيد من منظور إسلامي ومنظور غربي.

المبحث الثالث: آليات الحكم الرشيد من منظور إسلامي ومنظور غربي.

الخاتمة: ذكر فيها نتائج البحث.

المبحث الأول: دلالات الحكم الرشيد من منظور إسلامي ومنظور غربي:

المطلب الأول: دلالات الحكم الرشيد من منظور إسلامي:

الحكم الرشيد من منظور إسلامي يدعو إلى الحق والعدل، وحفظ الدين من التبدل فيه، والحث على العمل به، من غير إهمال له، والدّب عن الأمة من عدوّ أو باغي نفس أو مال، وعمارة البلدان باعتماد مصالحها، وتهذيب سبلها ومسالكها، وتقدير ما يتولاه من الأموال من أي تحريف في أخذها وإعطائها، ورد المظالم، والأحكام بالتسوية بين أهلها، واعتماد النصفة في فصلها، وإقامة الحدود على مستحقّها من غير تجاوز فيها، ولا تقصير عنها، واختيار المعاونين من أهل الكفاءة والأمانة^(١).

إن مفهوم الحكم ليس مفهوماً جديداً، بل إنه قديم قدم الحضارة البشرية لأنه ببساطة يعنى: "عملية صناعة القرار، والعملية التي يجرى من خلالها تنفيذ (أو عدم تنفيذ) القرارات".

وجاء مفهوم الحكم الرشيد ليضفي على مفهوم الحكم بعداً عقائدياً يحقق الهدف من هذا الحكم بحيث يوفر مناخاً لتنمية إنسانية خاصة بالبشر ومن أجلهم^(٢).

(١) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام لمحمد الطاهر بن عاشور: ط١: دار النفائس: الأردن: ٢٠٠١ م: ٣٢٤

(٢) "حول مفهوم الحكم الجيد": يسرى مصطفى، ٥٢٥ نقلًا عن: <http://www.aqlem.com/article>

المطلب الثاني

دلالات الحكم الرشيد في الفكر الغربي

دلالات الحكم الرشيد كما تراه الأمم المتحدة هو ما توافرت فيه: حكم القانون والشفافية والمسؤولية وبناء التوافق والمساواة والفعالية والكفاءة والمساءلة والرؤية الاستراتيجية.

وبعبارة أخرى يمكن تلخيص الحكم الرشيد من منظور غربي بأنه: رقابة مزدوجة من أعلى إلى أسفل، ومن أسفل إلى أعلى، فالكل في سفينة واحدة والنجاة للمجتمع والدولة بمكوناتها والهلاك للمجتمع والدولة بمكوناتها.

أما الحكم الرشيد في سياقه السياسي من منظور غربي فهو: " الحكم الذي تقوم به قيادات سياسية منتخبة، وإطارات إدارية ملتزمة بتطوير أفراد المجتمع برضاهم وعبر مشاركتهم في مختلف القنوات السياسية للمساهمة في تحسين نوعية حياتهم ورفاهيتهم" (١).

وكان أول استخدام لهذا المصطلح في المؤسسات المالية، ثم تدريجياً دخل الاهتمام السياسي، إذ أصبح من الاهتمامات الكبرى في الخطابات السياسية خاصة في ميدان التنمية الشاملة، و ذلك بعد تغيير نوعي في العلاقات الدولية مع دخول عصر العولمة، وقد جاء استخدامه في الحقل السياسي نتيجة الفساد المتفشي في العديد من الدول على مستوى القطاعات العليا، كآلية ومفهوم جديد يضاف إلى مختلف الآليات والأطر على كافة المستويات (٢).

وهناك العديد من الاجتهادات في مسألة تعريف الحكم الرشيد، وأغلب التعريفات تذهب ببعدها السياسي أكثر من الاتجاهات الأخرى، علماً بأن مسألة تفصيل التعريف تدخل بكافة شؤون الحياة (٣).

ويقصد بالحاكمية: أسلوب وطريقة الحكم والقيادة، لتسيير شؤون منظمة قد تكون دولة، أو مجموعة من الدول، أو منطقة، أو مجموعات محلية، أو مؤسسات عمومية أو خاصة. فالحاكمية تركز على أشكال التنسيق، والتشاور، والمشاركة والشفافية في القرار (٤).

(١) الحكم الراشد: رياض عشوش، مجدي نوبري، بن البار سعد، الجزائر، جامعة محمد خيضر، كلية العلوم الاقتصادية وعلوم التسيير، رسالة ماجستير، ٢٠٠٨م. الفساد والحكم الصالح في البلاد العربية: حسن كريم، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٤، ص ٩٧

(٢) التنمية السياسية: عبد الحميد الزيات، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، ج ٢، ص ١٥٨.

(٣) سيادة القانون في الأردن - قراءات في تناول الشباب: مركز الحياة لتنمية المجتمع المدني، مركز الحياة لتنمية المجتمع المدني الأردن، جوان ٢٠٠٧، ص ١٦.

(٤) التنمية البشرية للحكم الراشد: الأخضر عزي و غالم بلطي، نقلاً عن:

<http://www.freemediawatch.org/majalah/document/docmajla4-200605/arabic/20%20->

ويشار كذلك للحكم الرشيد على أنه مجموعة القواعد الطموحة الموجهة لإعانة ومساندة المشرعين، للالتزام بالشفافية في إطار هدف المساءلة على أساس قاعدة واضحة المعالم، وغير قابلة للانتقاد أحيانا^(١).
فالحكم الرشيد: هو عبارة عن حكم يقصد فيه ممارسة السلطة السياسية والاقتصادية والإدارية لتسيير شؤون الدولة، وهي تشتمل على الدولة والقطاع الخاص ومؤسسات المجتمع المدني وتعمل على تفعيل مفهوم المشاركة فيما بينها^(٢).

ولابد من التفرقة بين مصطلحين مختلفين هما، أسلوب الحكم والحكم الرشيد؛ حيث إن أسلوب الحكم: يعني مجموعة من القواعد والمؤسسات والعمليات التي تمارس من خلالها السلطة في الدولة، وهي تتصل بالسياسة والأبعاد السياسية بالمعنى الشامل، أما الحكم الرشيد: فإنه يتعلق بدراسة العناصر التي تجعل تلك الآليات والقواعد المؤسسية والعمليات تتسم بالفعالية، كحكم القانون، ورشادة عملية صنع القرار، والشفافية، والمساءلة، والمشاركة، والتمكين، وحقوق الإنسان^(٣).

ويعرف البنك الدولي مفهوم الحكم الرشيد بأنها " الطريقة التي تباشر بها السلطة في إدارة موارد الدولة الاقتصادية والاجتماعية بهدف تحقيق التنمية ويبدو جلياً أن هذا المفهوم يتسع لأجهزة الحكومة كما يضم غيرها من المؤسسات المحلية ومؤسسات المجتمع المدني"^(٤).

ويثير هذا المفهوم إلى أهمية قواعد السلوك وشكل المؤسسات، وأساليب العمل المراعية لما تتضمنه من حوافز للسلوك.

أما الحكم الرشيد من منظور التنمية الإنسانية فيُقصد به الحكم الذي يعزز ويدعم، ويصون رفاه الإنسان، ويقوم على توسيع قدرات البشر وخياراتهم وفرصهم وحررياتهم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، لاسيما بالنسبة لأكثر أفراد المجتمع فقراً.

وتعرف منظمة الشفافية الدولية الحكم الرشيد بأنه: هو الغاية الحاصلة من تكاتف جهود كل من الدولة والقطاع الخاص والمجتمع المدني ومختلف المواطنين في مكافحة ظاهرة الفساد، بداية من جمع المعلومات

(١) قياس قوة الدولة من خلال الحكم الرشيد: الأخصر عزي و جلطي غالم، مجلة العلوم الإنسانية، العدد ٢١، ٢٠٠٥، نقلا عن موقع المجلة: <http://www.uluminsania.com>

(٢) مرجع سبق: مركز الحياة لتنمية المجتمع المدني، ص ١٦.

(٣) الحكم الرشيد في الجزائر في ظل الحزب الواحد والتعددية الحزبية: ابرادشة فريد ، الجزائر، جامعة الجزائر، كلية العلوم السياسية والعلاقات الدولية، رسالة دكتوراه، ٢٠١٤ م.

(٤) دور تطبيق مبادئ الحكم الرشيد في المنظمات غير الحكومية: أحمد فتحي الحلو، غزة، الجامعة الإسلامية، كلية التجارة، رسالة ماجستير، ٢٠١٢ م.

وتحليلها ونشرها لزيادة الوعي العام حول الظاهرة، وخلق آليات تمكن هذه الأطراف من القضاء على الظاهرة أو على الأقل التقليل منها^(١).

ويمكن الجمع بين التعريفات السابقة بالقول بأن الحكم الرشيد هو الحكم الذي يتسم بالمشاركة والشفافية والمساءلة، ويكون فعالاً ومنصفاً ويُعزز سيادة القانون، ويكفل وضع الأسبقيات السياسية والاجتماعية والاقتصادية على أساس توافق آراء واسعة النطاق في المجتمع، وتسمع فيه أصوات أكثر الفئات ضعفاً وفقراً في صنع القرارات المرتبطة بتوزيع موارد التنمية^(٢).

المبحث الثاني

أهداف الحكم الرشيد من منظور إسلامي ومنظور غربي

المطلب الأول: أهداف الحكم الرشيد من منظور إسلامي:

للحكم الرشيد من منظور إسلامي أهداف سالمية وعظيمة ومن تلك الأهداف:

١ - **إرساء النظام في المجتمع:** إن إرساء النظام في المجتمع الذي به تحفظ الأموال والحقوق والنفوس والأعراض والدين التي هي من أهم المقاصد الشرعية والمصالح العقلانية.

فالدولة وسيلة ضرورية لحفظ مصالح الناس وحقوقهم داخل المجتمع بما يؤمن للناس عيشهم واستقرارهم وذلك بالتوازن بين المصالح والمنافع الشخصية الفردية، وبين المصالح والمنافع والحقوق الاجتماعية والجماعية فلا استبداد ولا فوضى ولا غمط لفرد أو جماعة على حساب الآخرين، ومن خرج عن القانون الشرعي أو العقلي عوقب بقدر خروجه بحسب ما يقتضيه الشرع والعقل^(٣).

٢ - **حفظ العدل:** إن إقامة العدل من أمهات الوظائف التي تتكفلها الدولة، وقد دلَّ على وجوبه والحث عليه العقل والنقل لأنه قوام الرعية وجمال الولاية وقد ورد الأمر به في جملة من الآيات الكريمة والروايات الشريفة، كما في قوله تعالى: "وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ" ^(٤). وقوله تعالى: "اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى" ^(٥).

(١) دور تطبيق مبادئ الحكم الرشيد في المنظمات غير الحكومية: أحمد فتحي الحلو.

(٢) دور تطبيق مبادئ الحكم الرشيد في المنظمات غير الحكومية: أحمد فتحي الحلو، غزة، الجامعة الإسلامية، كلية التجارة، رسالة ماجستير، ٢٠١٢م.

(٣) الدولة الإسلامية من التوحيد إلى المدنية: نزار عيداني/ الطبعة الأولى/ مطبعة واصف/ ١٣٨١هـ/ قم ٨٢..

(٤) سورة النساء، آية: ٥٨.

(٥) سورة المائدة، آية: ٩.

وقوله تعالى: " إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ " (١).

والعدل الفردي: هو أن يفعل الإنسان ما فيه سعادته، ويتجنب ما فيه بؤسه وشقاوته فيؤثر عقله على هواه (٢). إن العدل هو وضع كل شيء موضعه أو إيصال كل ذي حق حقه. فالعدل من الغايات النفسية التي يطلبها كل إنسان بالفطرة، والسعي إلى العدل غاية يطلبها الفرد والمجتمع على حد سواء. والعدل الاجتماعي هو أن يعامل كل فرد من أفراد المجتمع بما يستحقه ويوضع في موضعه الذي ينبغي أن يوضع فيه.

٣- **رفاهية المجتمع:** إن أهم الغايات العقلانية التي ينبغي أن تتوخاها الدولة هي: توفير الرفاهية للجميع والمراد بالرفاهية أن يكون التشريع والتنفيذ والقضاء موجباً للأمة بقدر الإمكان وأن هدف الدولة أن يتجه نحو صالح المواطن كون الدولة حامية لحقوق الناس وذلك بعدم تعدي الآخرين عليها سواء كان المتعدي من الخارج كالدولة الأجنبية أم من الداخل كالسراق والإرهابيين وغيرهم. وأن تراعي الدولة في سياساتها حاجات الإنسان الجسدية والروحية والفكرية والاجتماعية بالقياس إلى قدراته البدنية، فالقانون ملزم بتهيئة فرص العمل لكل عامل مثلاً (٣). ومن رفاهية المجتمع:

أولاً: التكافل: إن المراد بالتكافل الاجتماعي أن تكون الدولة ضامنة لتوفير الحاجات العرفية للأفراد حتى يصلوا إلى مستوى الغنى وتأمين أفضل الحالات الممكنة للحياة الاجتماعية.

إنّ الضمان الفردي والاجتماعي هو الضمان المؤكد لكل الحاجات الضرورية من جهة والضمان الطبيعي للحياة الطبيعية لجميع الأفراد الذين يعيشون في المجتمع. فإن ضمان الدولة لا يختص بالمسلم فقط بل يشمل ضمان غير المسلمين (٤).

ثانياً: التعادل: هو من واجبات الدولة في مجال مستوى المعيشة، والمقصود بالتعادل ليس التعادل الحدي والتساوي بين مستويات المعيشة، وإنما المراد هو التقارب الطبيعي بين هذه المستويات. أي أن هنالك حدّين مسلمين لمستويات المعيشة الفردية لا يمكن تجاوزها وهما الإسراف كحد أعلى والغنى كحد أدنى.

والمقصود بالإسراف هو الابتعاد الزائد عن الحد الطبيعي الوسط للمعيشة.

إن عدم رفاهية الدولة للشعب يؤدي إلى البغضاء والمنافسة السلبية والصراع بين أفراد المجتمع ولزوم الحرج

(١) سورة النحل، آية: ٩٠.

(٢) الدولة الإسلامية من التوحيد إلى المدنية/ ٨٤.

(٣) مجمع دراسات الاقتصاد الإسلامي/ الاستاذ محمد واعظ زاده/ الطبعة الاولى/ ١٤١٥هـ / ١٠٨.

(٤) المرجع السابق: ١٠٨.

والعسر مع أن الآيات والروايات دالة على لزوم اليسر ورفع العسر والحرص والضرر. وتسعى الدولة الإسلامية بتوفير الكرامة للإنسان وجعله إنساناً متساماً^(٤) لقوله تعالى: " وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ " (١).

وللوصول إلى مجتمع متسامٍ لابد من تحقق الأمور التالية:

- ١- العمل على توفير وسائل العيش الرغد من المأكل والمشرب والمسكن والصحة وسائر الحاجات المعيشية المناسبة، والتخطيط للاكتفاء الذاتي في الغذاء والدواء مما يوفر الأمن المعاشي.
 - ٢- السعي نحو بناء اقتصاد سليم ومُنتَمٍ لتوفير فرص العمل للناس جميعاً ومحاربة الفقر والحاجة.
 - ٣- توفير فرص النمو العلمي ومحو الأمية وذلك ببناء المدارس على كل المستويات الابتدائية والثانوية وإنشاء الجامعات، وتشجيع البحث العلمي والباحثين.
 - ٤- التكامل الروحي وتسامي القيم المعنوية هدف رئيس للإنسان وللمجتمع المسلم والدولة الإسلامية، ومن هنا كان الجميع مُكلفين بتوفير أقصى الإمكانيات لتحقيق الأهداف للحكم الرشيد.
 - ٤- **رعاية الإنسان في التشريع:** إن الإسلام جعل الإنسان محور العالم كما جعله الغاية من التشريع كما في قوله تعالى: " اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمْ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمْ الْأَنْهَارَ وَسَخَّرَ لَكُمْ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبِينَ وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَأَتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعَدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لظَلُومٌ كَفَّارٌ " (٢).
- فالقانون الإسلامي وضع لأجل الإنسان فالقاسم المشترك في كل القوانين الإسلامية السياسية والاقتصادية والعبادية والجزائية والشخصية والاجتماعية هو فائدة الإنسان بقاء وإنماء.
- وعليه فإن كل قانون أو قرار أو إجراء تتخذه الدولة يكبت حرية الإنسان هو باطل وأن الحاكم الذي يكبت حرية الإنسان هو حاكم متجاوز، لأن الحرية للإنسان أصل والحاكم نصب لحماية الحرية، فإذا أصبح الحاكم متعدياً ومتجاوزاً على الحرية تسقط ولايته عن الناس وتبطل شرعية حكمه.
- ٥- **تطبيق القانون:** إن وجود القانون المدون لا يكفي لإصلاح المجتمع، ولكي يصبح القانون أساساً لإصلاح البشرية وإسعادها فإنه يحتاج إلى سلطة تنفيذية، لذا أقرَّ الله تعالى الحكومة والسلطة التنفيذية والإدارية إلى جانب إرسال القانون أي أحكام الشرع، وكان الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم على

(١) سورة الإسراء، آية: ٧٠.

(٤) متسام: له كراكة ومنزله عالية

(٢) سورة إبراهيم، آية: ٣٢، ٣٣، ٣٤.

رأس التشكيلات التنفيذية والإدارية للمجتمع الإسلامي^(١).

٦- **السعي لعلو الإسلام:** إن إقامة الدين الإسلامي من اختصاصات الدولة، وهي المسؤولة عن ذلك الدين الكامل الذي يكون مقومًا لجميع مفاصل الدولة وحياة المجتمع والذي يكون الجميع يعمل فيه لتحقيق العبودية الإلهية، وهو الدين التوحيدي. فالدولة مسؤولة عن إقامة دين التوحيد، وإحياء المجتمع الموحد^(٢). كما أن على الدولة السعي لتطبيق القوانين الإسلامية، وخصوصاً تلك الموجبة لعزة المسلمين ونفي سبيل الكفار عنهم، ويتحقق علو الإسلام بالأخوة الإسلامية حيث يقول الله سبحانه وتعالى: " إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ"^(٣). فلا فضل لأحدهم على الآخر إلا بالتقوى.

٧- **التقدم بالمجتمع:** لا يخفى أن الشخصية الحقوقية للدولة قررها الدين والعقل والمنطق وما يشير إلى ذلك قوله تعالى: " وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا"^(٤). فاللازم على الدولة تحري الغرض الصالح لحفظ مصالح الأمة والتقدم بها إلى الأمام، وجعل القوة وسيلة للعدل والمساواة في موازينها العادلة وذلك بتهيئة وسائل الإنهاء والتقدم بما يكفل النهوض به.

فلا بد أن يكون من أهداف الدولة الأخذ بموازين التقدم وهي العلم والأخلاق والدين لأن ذلك سبيل العزة والكرامة والعلو والبناء والتنمية وغيرها من العناوين الواجبة قال الله سبحانه وتعالى: " هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ"^(٥).

٨- **حسن التدبير:** يجب على الدولة أن تراعي حسن التدبير في الشؤون العامة والخاصة ويحرم عليها التخلف عنه أو التقصير فيه. كما يجب على الدولة أن تسهل الإجراءات الإدارية في دوائرها ومؤسساتها ويحرم عليها اتخاذ الإجراءات الموجبة لإهانة المواطن وإرهاقه. فعلى الموظف أن يهيأ الأجواء الملائمة في دائرته سواء الأجواء العملية أو المناخية، فلا يحق له تضييع أوقات المراجعين وإرهاق أعصابهم. كما أن اللازم على الدولة أن تكون سياستها بنهج تشعر المواطن تحت لوائها بالراحة الجسدية والفكرية لا بالقلق والعذاب.

٩- **إنقاذ المظلومين:** على الدولة العمل من أجل إنقاذ المظلومين الواقعين تحت ظل الظلم والاستضعاف

(١) الدولة الإسلامية من التوحيد إلى المدنية: ٨٢.

(٢) الدولة الإسلامية من التوحيد إلى المدنية: ١٠١.

(٣) سورة العنكبوت، آية: ١٠.

(٤) سورة الأعراف، آية: ٥٦.

(٥) سورة الزمر، آية: ٩.

ويدل على ذلك الكتاب العزيز قوله تعالى: " وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ " (١). وقوله تعالى: " وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ " (٢).

وإنقاذ المظلومين يتم بتقويمهم وتوفير وسائل النهوض لردع الظلم ورفعهم من خلال تنظيمهم سياسياً واقتصادياً وثقافياً واجتماعياً.

١٠- التخلص من الهيمنة الأجنبية: إن بناء الدولة سياسياً وعسكرياً وتصنيعاً مهم لتحقيق الأمر الإلهي " وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ " (٣). والمحافظة على المواطن المسلم المؤمن بدولته والمدافع عنها والمعتقد بصحة طريقها جزء من إعداد القوة لإرهاب العدو.

المطلب الثاني: أهداف الحكم الرشيد من منظور غربي:

١- ضرورة تفعيل الديمقراطية: وهو المرتبط بطبيعة السلطة السياسية وشرعية تمثيلها (٤)، و يكمن هذا البعد في ضرورة تفعيل الديمقراطية التي تعتبر شرطاً في تجسيد الحكم الرشيد، من خلال تنظيم انتخابات حرة و نزيهة مفتوحة لكل المواطنين، مع وجود سلطة مستقلة قادرة على تطبيق القانون، و هيئة برلمانية مسؤولة لها من الإمكانية ما تستطيع أن تحقق به نظام إعلامي يجعلها في اتصال مستمر مع المواطن (٥).

٢- استقلال الإدارة عن السلطة السياسية والمالية: الإدارة المرتبطة بعمل الإدارة العامة ومدى كفاءتها. وهو ما يقتضي أن تكون الإدارة مستقلة عن السلطة السياسية والمالية، ويكون الموظفون لا يخضعون إلا لواجبات وظيفتهم، ويكون اختيارهم وفقاً لمعيار الكفاءة (٦).

٣- الاستقلال الاقتصادي والاجتماعي: ويتمثل في كشف أساليب اتخاذ القرار الاقتصادي للدولة والعلاقات الاقتصادية مع الدول الأخرى ذات العلاقة بتوزيع الإنتاج والسلع والخدمات على أفراد المجتمع (٧)، كما يرتبط هذا البعد بشقيه بطبيعة بنية المجتمع المدني ومدى استقلالته عن الدولة من زاوية، وطبيعة

(١) سورة النساء، آية: ٧٥.

(٢) سورة التوبة، آية: ٧١.

(٣) سورة الأنفال، آية: ٦٠.

(٤) المرجع نفسه، ص ٩٧.

(٥) James ROSENAU, Globalization and governance. governance. Blesk for suslsbuton(in site:

<http://www.fes.sle/apg/online.2003/ARTRO.senau.PDF>

(٦) مرجع سبق ذكره: حسن كريم، ص ٩٧.

(٧) البعد البيئي في الأمن الإنساني -مقاربة معرفية: درغوم أسماء،، (مذكرة لنيل شهادة ماجستير في العلاقات الدولية، قسم العلوم السياسية،

جامعة، جوان ٢٠٠٨ - ٢٠٠٩)، ص ٩٧.

السياسات العامة في المجالين الاقتصادي والاجتماعي وتأثيرها في المواطنين من حيث الفقر ونوعية الحياة من زاوية ثانية، وكذا علاقتها مع الاقتصاديات الخارجية والمجتمعات الأخرى من زاوية ثالثة^(١). ولعل مكن التفاعل بين هذه الأبعاد الثلاثة يتضح لنا أنه لا يمكن تصور إدارة عامة فاعلة من دون استقلالية عن نفوذ رجال السياسة، كما أنه لا يمكن للإدارة السياسية وحدها من دون وجود إدارة عامة فاعلة من تحقيق إنجازات في السياسات العامة، ولا تستقيم السياسات الاقتصادية والاجتماعية بغياب المشاركة والمحاسبة والشفافية، لذلك فإن الحكم الرشيد هو الذي يتضمن حكماً ديمقراطياً فعالاً ويستند إلى المشاركة والمحاسبة والشفافية^(٢).

كما أن أهداف الحكم الرشيد من منظور غربي يشمل جميع المؤسسات في المجتمع من أجهزة دولة وهيئات المجتمع المدني والقطاع الخاص، فهي عبارة عن ممارسة للسلطة وحقوقها وفقاً لمبدأ المحاسبة، ولا تقتصر فقط على الاهتمام بآثاره التنموية الحالية وإنما تشمل على التنمية المستدامة وطويلة الأمد والممتدة عبر أجيال متعاقبة^(٣).

٤- **تعزيز حقوق الإنسان**: من خلال تعزيز مفاهيم حماية حقوق الإنسان ونشر ثقافة حقوق الإنسان من خلال الاتفاقيات والمواثيق الدولية لحقوق الإنسان، وتتجّه خصائصها من خلال إشاعة مبادئ الاحترام وتعزيز الكرامة وعدم التمييز بين الأفراد والمساواة بينهم^(٤).

٥- **احترام المبادئ القانونية**: بمعنى احترام المبادئ القانونية وحكمها والتي تساعد على إرساء قواعد العدالة وتفعيل آليات حلّ النزاعات بالطرق القانونية، وتساعد على المساواة أمام القانون، وحق التقاضي وأن تنظر القضايا محكمة مستقلة وأن يكون القضاة والمحامون مستقلّون لا يخضعون لأي سلطان غير سلطان الحق والعدل، و يتم ذلك من خلال العمل على استقلالية الجهاز القضائي والرقابة على الإنجاز^(٥).

٦- **تشجيع إنشاء مؤسسات المجتمع المدني**: إذ تعتبر مؤسسات المجتمع المدني من أهم عناصر الحاكم الرشيد، فعلى الدول أن تعمل على تشجيع إنشائها وتفعيل دورها في الشؤون العامة، وأن تعطيها الشرعية القانونية من خلال سنّ التشريعات التي تساعد بأداء دورها الرقابي والعملي وتحقيق مفهوم المشاركة في

(١) مرجع سبق ذكره: حسن كريم، ص ٩٧.

(٢) الحكم الراشد ومستقبل التنمية المستدامة في الجزائر: عمراني كروسة مرجع سبق ذكره.

(٣) الحكم الراشد ومستقبل التنمية المستدامة في الجزائر: عمراني كروسة مرجع سبق ذكره.

(٤) مرجع سبق ذكره: مركز الحياة لتنمية المجتمع المدني، ص ص ١٨-١٩.

(٥) مرجع سبق ذكره: مركز الحياة لتنمية المجتمع المدني، ص ص ١٨-١٩.

التنمية (١).

٧- وجود الإدارة الحكومية: ضرورة وجود الإدارة الحكومية، يعني أن تعمل على إدارة الأموال العامة واستثمار الموارد الطبيعية والبشرية في خدمة المجتمع ويكون أفراد الشعب شركاء في هذه الثروات وأن تؤمن بمبدأ تكافؤ الفرص وتقلد الوظائف العامة تحت معيار المساواة والكفاءة وعدم التحيز (٢).

٨- الإدارة غير المركزية: على الحكومات وسلطات الدولة أن تقوم بتفويض صلاحياتها وسلطاتها لإدارات غير مركزية وبمشاركة واسعة من قبل أفراد المجتمع (٣).

المبحث الثالث

آليات الحكم الرشيد من منظور إسلامي ومنظور غربي

المطلب الأول: آليات الحكم الرشيد من منظور إسلامي:

أولاً: وجوب التقيد بالشرع: أن منطلق السيادة في الدولة الإسلامية هو الشرع الإلهي وقد جعل الله تعالى الخروج على مسار الشرع كفراً، أو فسقاً، أو ظلماً فقال تعالى: ﴿ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴾ (٤) وقال عز وجل:

تعالى: ﴿ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا

أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ (٦)

ثانياً: الشورى وخضوع الدولة لمحاسبة الأمة: مصطلح "الشورى" بمفهومه الإسلامي وبعده الحضاري لا يقف أمامه ما يتعنى به الناس اليوم ويسمونه بالديمقراطية أو ما سيتغنون به في مستقبل الأيام من كلمات واصطلاحات لأن شحنة كلمة الشورى وأبعادها حسب المعنى المراد منها لا تملكها أية كلمة أخرى، ولا أي مصطلح من مصطلحات البشر لا يستند إلى هدى الله المنزل على خاتم الأنبياء والمرسلين (٧).

(١) مرجع سبق ذكره: مركز الحياة لتنمية المجتمع المدني، ص ص ١٨-١٩.

(٢) مرجع سبق ذكره: مركز الحياة لتنمية المجتمع المدني، ص ص ١٨-١٩.

(٣) مرجع سبق ذكره: مركز الحياة لتنمية المجتمع المدني، ص ص ١٨-١٩.

(٤) سورة المائدة الآية: ٤٤.

(٥) سورة المائدة: ٤٥.

(٦) سورة المائدة: ٤٧.

(٧) قضية التأويل في القرآن الكريم بين الغلاة و المعتدلين: د. إبراهيم حسن بن سالم دار قتيبة / بيروت / ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣م / ٤٠٦/١.

ثالثاً: شروط الحكم الرشيد: من شروط الحاكم في ظل الحكم الرشيد (١):

١- الإسلام: أجمع العلماء على أنه يشترط فيمن يتولى الحكم في الدولة المسلمة أن يكون مسلماً، واستدلوا على ذلك بأدلة عديدة، منها (٢): قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾^(٣). ولأن الحاكم مأمور بتحقيق مصالح العباد في المعاش والمعاد.

٢- البلوغ: أجمعت الأمة على اشتراط البلوغ فيمن يتولى الحكم، فقد جعلت الشريعة البلوغ من شروط التكليف، والإمامة أكثر التكليف الشرعية عبئاً، إذ الإمام مسؤول أمام الله عن كل ما يتعلق بالأمة، حيث قال صلى الله عليه وسلم: "أَلَا كُنتُمْ رَاعٍ، وَكُنتُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، فَإِلِمَامُ الْأَعْظَمِ الَّذِي عَلَى النَّاسِ رَاعٍ، وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ"^(٤)، وإذا كان الصبي لا يملك الولاية على نفسه وماله، فكيف يُعَيَّن رئيساً للدولة، وتكون له الولاية على البالغين^(٥).

٣- العقل: العقل شرط من شروط التكليف بالإجماع، فالعقل لكل فضيلة أساس، ولكل أدب ينبوع، وهو الذي جعله الله للدين أصلاً، وللدنيا عماداً، فأوجب الله التكليف بكماله، وجعل الدنيا مدبرة بأحكامه^(٦). وقد قال صلى الله عليه وسلم: "رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ: عَنِ الْمَجْنُونِ الْمَغْلُوبِ عَلَى عَقْلِهِ حَتَّى يَفِيْقَ، وَعَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ، وَعَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَحْتَلِمَ"^(٧). وقال عليه الصلاة والسلام: "لَا يَقْضِي الْقَاضِي بَيْنَ

(١) تَهْدِيبُ الرِّيَاسَةِ وَتَرْتِيبُ السِّيَاسَةِ: لِلإِمَامِ مُحَمَّدِ عَلِي الْقَلْعِي، مَكْتَبَةُ الْمَنَارِ، الزَّرْقَاءَ، ط١، تَحْقِيقُ إِبرَاهِيمِ يُوْسُفِ مِصْطَفَى عِجُو (٧٤/١)، الْأَحْكَامُ السُّلْطَانِيَّة: لِلْقَاضِي أَبِي يَعْلى مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ الْفَرَّاءِ الْحَنْبَلِيِّ (٣٨٠-٤٥٨ هـ)، دَارُ الْفِكْرِ، بِيْرُوت، ١٤١٤ هـ، ١٩٩٤ م، خَدْمَهَا مَحْمُودُ حَسَنُ (ص ٢٣)، الْغِيَاثِيُّ أَوْ غِيَاثُ الْأُمَمِ فِي النَّبَاثِ الْظُّلْمِ: لِلإِمَامِ الْحَرَمِيِّ أَبِي الْمَعَالِي عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْجَوِينِيِّ (ت ٤٧٨ هـ)، دَارُ الْكُتُبِ الْعِلْمِيَّةِ، بِيْرُوت، ط١، ١٤١٧ هـ، ١٩٩٧ م، وَضَعُ حَوَاشِيهِ خَلِيلُ الْمَنْصُورِ (ص ١٥).

(٢) رُوضَةُ الطَّالِبِينَ وَعَمْدَةُ الْمَفْتِيْنِ: لِأَبِي زَكَرِيَّا يَحْيَى بْنِ شَرْفِ بْنِ مَرِي النَّوَوِيِّ (٦٣١-٦٧٦ هـ)، الْمَكْتَبَةُ الْإِلِكْتُرُونِيَّةُ الشَّامِلَةُ (٤٣٣/٣)، الْجَامِعُ لِأَحْكَامِ الْقُرْآنِ: لِلإِمَامِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدِ الْأَنْصَارِيِّ الْقُرْطُبِيِّ، دَارُ الْحَدِيثِ، الْقَاهِرَةُ، ١٤٢٣ هـ، ٢٠٠٢ م، رَاجِعُهُ وَضَبَطَهُ وَعَلَّقَ عَلَيْهِ مُحَمَّدُ إِبرَاهِيمُ الْحَفْنََاوِيُّ، خَرَجَ أَحَادِيثُهُ مَحْمُودُ حَامِدُ عَثْمَانُ (٥/٢٢٩)، الْأَحْكَامُ السُّلْطَانِيَّة: الْفَرَّاءُ: (ص ٢٤)، النِّظَامُ السِّيَاسِيُّ فِي الْإِسْلَامِ: مُحَمَّدُ عَبْدِ الْقَادِرِ أَبُو فَارِسٍ، بِدُونِ مَعْلُومَاتٍ أُخْرَى (ص ١٧٩).

(٣) سُورَةُ النِّسَاءِ: الْآيَةُ: ٥٩.

(٤) صَحِيْحُ الْبَخَارِيِّ: لِلإِمَامِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ الْبَخَارِيِّ (١٩٤-٢٦١ هـ)، دَارُ الْحَدِيثِ، الْقَاهِرَةُ، ١٤٢٥ هـ، ٢٠٠٤ م. كِتَابُ الْأَحْكَامِ، بَابُ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ح (٧١٣٨).

(٥) الْمَحَلِيُّ: لِأَبِي مُحَمَّدِ عَلِي بْنِ حَزْمٍ (ت ٤٥٦ هـ)، مَكْتَبَةُ دَارِ التَّرَاثِ، الْقَاهِرَةُ، تَحْقِيقُ أَحْمَدُ شَاكِرُ (٤٦/١)، النِّظَامُ السِّيَاسِيُّ فِي الْإِسْلَامِ: أَبُو فَارِسِ دَارِ الْفَرْقَانِ - عَمَانَ - الْأُرْدُنِ ١٩٨٦: (ص ١٧٩)، الْأَحْكَامُ السُّلْطَانِيَّة: الْفَرَّاءُ: (ص ٢٤).

(٦) رُوضَةُ الطَّالِبِينَ: النَّوَوِيُّ: (٤٣٤/٣)، الْمَحَلِيُّ: ابْنُ حَزْمٍ: (٤٦/١) الْجَامِعُ لِأَحْكَامِ الْقُرْآنِ: الْقُرْطُبِيُّ: (٢٣٠/٥) ..

(٧) الْمُسْتَدْرَكُ عَلَى الصَّحِيْحَيْنِ لِلْحَاكِمِ، ج١، ص٥٣٩، هَذَا الْحَدِيثُ عَلَى شَرْطِ الشَّيْخَيْنِ وَلَمْ يَخْرُجْهُ، سَنَّ أَبُو دَاوُدَ: لِلإِمَامِ سَلِيمَانَ بْنِ

اثنَين وَهُوَ غَضْبَانٌ" (١). ولا يكفي مجرد وجود العقل، بل لا بد أن يكون الحاكم على درجة عالية من الذكاء والفضة، وتمكنه من تسيير مصالح الرعية، بما يحقق لهم خيري الدنيا والآخرة (٢).

٤- الحرية: العبد لا يصلح لتولي رئاسة الدولة بالإجماع؛ لأنه مشغول بحقوق سيده، ولا يملك التصرف في شأن نفسه، فكيف يتصرف في شأن الأمة (٣).

٥- الذكورة: فلا يجوز للمرأة أن تتولى رئاسة الدولة (٤)؛ لقوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ (٥). قال ابن كثير . رحمه الله : أي الرجل قيم على المرأة أي هو رئيسها وكبيرها والحاكم عليها، ومؤدبها إذا اعوجت... وقال ابن عباس . رضي الله عنهما: يعني أمراء عليهن، أي تطيعه فيما أمرها الله به من طاعته (٦). وقال القرطبي . رحمه الله : أي يقومون بالنفقة عليهن، والدب عنهن، وأيضاً فإن فيهم الحكام والأمراء ومن يغزو، وليس ذلك في النساء (٧).

٦- العدالة: فيشترط في الحاكم أن يكون عدلاً، خالياً من العيوب التي تُحل بمروءته، ويشترط أن يكون قائماً بالفرائض والأركان، صادق اللهجة، أميناً على مصالح الأمة، ورعاً تقياً أميناً. لذا لا تجوز إمامة الفاسق ابتداءً؛ لأنه متهاون في أمور الدين، مستهتراً بأحكام الإسلام، والحاكم مأمور بمحاربة المنكرات، وتأديب الفسقة، كما أن الفاسق ليس أهلاً للقيام بهذا الواجب (٨).

الأشعث السجستاني (٢٠٢-٢٧٥ هـ)، مكتبة المعارف، الرياض، ط١، حكم على أحاديثه وآثاره، اعتنى به أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، مجلد واحد. (كتاب الحدود، باب في المجنون يسرق أو يصيب حداً ح ٤٤٠١ ص ٦٥٧).

(١) فتح الباري شرح صحيح البخاري لأبن حجر، ج ١٣، ص ١٤٦، حديث رقم (٦٧٣٩)، سنن ابن ماجه: للإمام أبي عبدالله محمد بن يزيد القزويني الشهير بابن ماجه (٢٠٩-٢٧٣ هـ)، مكتبة المعارف، الرياض، ط١، حكم على أحاديثه وآثاره، اعتنى به أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، مجلد واحد. (كتاب الأحكام، باب لا يحكم الحاكم وهو غضبان ح ٢٣١٦ ص ٣٩٦).

(٢) الملل والنحل: لأبي الفتح محمد بن عبدالكريم الشهرستاني (ت ٥٤٨ هـ)، المكتبة العصرية، بيروت، ط١، ١٤٢٠ هـ، ٢٠٠٠ م، تحقيق محمد عبدالقادر الفاضلي (١/١٢٩)، الغيائي: الجويني: (ص ٤٥).

(٣) الأحكام السلطانية: الفراء: (ص ٢٤).

(٤) مقدمة ابن خلدون: للإمام عبدالرحمن بن محمد بن خلدون (ت ٨٠٨ هـ)، المكتبة العصرية، بيروت، ط١، ١٤١٥ هـ، ١٩٩٥ م، تحقيق درويش الجويدي ص ١٨٢.

(٥) سورة النساء: الآية: ٣٤.

(٦) تفسير القرآن العظيم: للإمام أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي (ت ٧٧٤ هـ)، دار الريان للتراث، دار الحديث، القاهرة، ط١، ١٤٠٨ هـ، ١٩٨٨ م. (١/٤٦٥).

(٧) الجامع لأحكام القرآن: القرطبي: (٥/١٥٢).

(٨) الفروق وأنوار البروق في أنواع الفروق: للإمام أبي الفروق أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي (ت ٦٨٤ هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨ هـ، ١٩٩٨ م، ضبطه خليل المنصور (٤/٨٢)، وما بعدها، الخلافة والإمامة: عبدالكريم الخطيب، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٥ م.

قال ابن خلدون . رحمه الله .: وأما العدالة فلأنه منصب ديني ينظر في سائر المناصب التي هي شرط فيها فكان أولى باشتراطها فيه، ولا خلاف في انتفاء العدالة بفسق الجوارح، من ارتكاب المحظورات وأمثالها^(١).

٧- الكفاية: بحيث يكون جريئاً في إقامة الحدود، واقتحام الحروب، بصيراً بها، كفيلاً بحمل الناس عليها، قوياً على معاناة السياسة، ليصح له بذلك ما جعل إليه من حماية الدين، وجهاد العدو، وإقامة الأحكام، وتدبير المصالح (٢)، ولا ينبغي أن يكون جباناً حتى لا يجترأ عليه العدو^(٣).

٨- العلم: فيشترط في الحاكم أن يكون عالماً؛ لأنه مُنَفَّذٌ لأحكام الله تعالى، ولا يستطيع تنفيذ الأحكام إلا إذا كان عالماً بها. وقد جَوَّز جماعة من أهل السنة أن يكون الإمام غير مجتهد، ولا خبير بمواقع الاجتهاد، شريطة أن يكون معه من أهل الاجتهاد من يراجعه في الأحكام، ويستفتيه في الحلال والحرام^(٤).

٩- ألا يطلب الإمارة لمصلحة نفسه، أو مع عدم التأهل لها: فإن الذي يريد الإمارة لمصلحة نفسه سيخل بالمقصد الأساس من الإمارة من رعاية مصالح العباد في المعاش والمعاد، بالإضافة لما في طلب الإمارة من تركية للنفس، وقد قال تعالى: ﴿فَلَا تَزُكُّوا أَنْفُسَكُمْ﴾^(٥). إلا أنه إذا كان طالب الإمارة يريد لها لمصلحة الأمة، مع كونه أهلاً لها، أو تعينت في حقه، كأن لم يوجد مَنْ تتحقق فيه الشروط غيره، أو كان النظام السائد في البلاد يحتم الترشيح . كما في زماننا . فلا بأس أن يرشح نفسه، وأن يطلب الولاية، ولا أدل على ذلك من فعل يوسف عليه السلام، والذي دل عليه قوله تعالى عن يوسف عليه السلام: ﴿قَالَ اجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلَيْمُ﴾^(٦).

١٠- المواطنة: بأن يكون الحاكم من سكان الدولة الإسلامية المستقرين فيها؛ لأن الحكم مبني على رعاية مصالح الأمة، والمواطن هو أعلم بمصالح أمته وحاجاتها من غير المواطن. قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَتَصَرُّوا أَوْلِيَّكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِّنْ وَلَايَتِهِمْ مِّنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا﴾^(٧).

هـ، ١٩٧٥ م (ص ٣١٩).

(١)المقدمة:ابن خلدون: (ص ١٨٠).

(٢)روضة الطالبين: النووي: (٤/٣٣)، الغياني:الجويني: (ص ١٤١)، الخلافة والإمامة: الخطيب: (ص ٣١٩)

(٣)المقدمة:ابن خلدون: (ص ١٨٠)، تهذيب الرياسة: القلي: (١/١٢٣)، الخلافة والإمامة: الخطيب: (ص ٣١٩).

(٤)الملل والنحل: الشهرستاني: (١/١٢٨-١٢٩).

(٥) سورة النجم: من الآية: ٣٢.

(٦) سورة يوسف: الآية: ٥٥.

(٧) سورة الأنفال: من الآية: ٧٢.

١١- سلامة الحواس والأعضاء: وذلك من كل ما يمنع من أداء مصالح الأمة، كالجنون والعمى، والصمم والخرس؛ وذلك لأن الجنون مرض يُفقد الإنسان أهلية أدائه؛ وأما العمى، فإن الأعمى قد يُخدع ولا يرى الأمور على حقيقتها، ومصالح الأمة تحتاج إلى مَنْ يتحقق مِنَ الأمور^(١).
وأما الصمم، فإن الأصم لا يسمع، وبالتالي لا يعي ما حوله، ولا يسمع مطالب وشكاوى الأمة المباشرة. وأما الأخرس، فإن الوالي مطالب بمخاطبة الأمة بين حين وآخر، وخصوصاً في المناسبات والأزمات.

رابعاً: المهام الأساسية التي يجب على الحاكم القيام بها:

من المهام الأساسية التي يجب على الحاكم القيام بها^(٢):

٤- حفظ المقاصد الخمسة: الدين والنفوس، والعرض والعقل، والمال.

٥- الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر: قال تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾^(٣)، فعلى الحاكم القيام بتشكيل لجان للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والطواف على الناس في أسواقهم وأماكن عملهم، وتوجيههم ثقافياً بما يتفق ومبادئ شريعتنا الغراء عبر وسائل الإعلام المسموعة والمرئية، والمقروءة، واستخدام التقنيات الحديثة لذلك.

٦- فصل الخصومات، وفض المنازعات: فعلى الحاكم أن يُنشئ دُور القضاء، ويشكل لجان الإصلاح التي تقضي بين الناس في خصوماتهم ومنازعاتهم.

٧- إقامة الحدود، وتوفير الأمن والحياة الكريمة: وقال صلى الله عليه وسلم: "حَدَّ يُعْمَلُ بِهِ فِي الْأَرْضِ، خَيْرٌ لِأَهْلِ الْأَرْضِ مَنْ أَنْ يُمَظَّرُوا أَرْبَعِينَ صَبَاحاً"^(٤).

٨- تحصين الثغور: وذلك بتجيش الجيوش، وإعداد المجاهدين، وتزويدهم بما يحتاجون من عتاد ومؤن، ورعاية أهلهم وذويهم؛ ليتفرغوا لتحصين الثغور والذود عن بيضة الإسلام.

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل: لأبي محمد علي بن حزم (المكتبة الالكترونية الشاملة). (٩/٢)، المقدمة: ابن خلدون: (ص ١٨٠)، روضة الطالبين: النووي: (٤٣٣/٣)، الأحكام السلطانية: الفراء: (ص ٢٤)، مآثر الإنافة في معالم الخلافة: أحمد القلقشندي (ت ٨٢١ هـ)، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، ط٢، ١٩٨٥ م، تحقيق عبدالستار أحمد فراج. (٦٥/١)، الخلافة والإمامة: الخطيب: (ص ٣١٩).
(٢) الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية: لأبي عبدالله محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي (٦٩١-٧٥١ هـ)، مطبعة المدني، القاهرة، تحقيق محمد جميل غازي (٣٨٤/١)، موسوعة القواعد والضوابط الفقهية الحاكمة للمعاملات المالية في الفقه الإسلامي: علي أحمد الندوي، دار عالم المعرفة، ١٤١٩ هـ، ١٩٩٩ م، تقرظ الشيخ عبدالله بن عبدالعزيز بن عقيل. (٣٣٤/٣).

(٣) سورة آل عمران: من الآية: ١٠٤.

(٤) أخرجه ابن حبان في صحيحه، ج ١٠، ص ٢٤٤، حديث رقم (٤٣٩٨)، سنن ابن ماجه: ابن ماجه (كتاب الحدود، باب إقامة الحدود ح ٢٥٣٨ ص ٤٣٢).

٩- جباية الفئء والصدقات، وتقدير العطايا.

١٠- إيصال الحقوق لأصحابها: وذلك من خلال تشكيل الشُرط، والسلطة التنفيذية، التي تنفذ وتطبق الأحكام الصادرة عن دور القضاء، والمختصين في فض الخصومات والمنازعات، وكذلك تشكيل الوزارات التي تتكفل بإيصال الحقوق لأهلها وذويها كاليتمى والأرامل والأسرى، مثل وزارتي: الشؤون الاجتماعية، والأسرى. قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ (١).

١١- نشر العلم: كبناء المدارس والجامعات وتعيين المتخصصين، ومساعدة الباحثين، وطباعة الكتب، والعمل على جعل التعليم مجانياً؛ ليتمكن الجميع من أخذهم حقهم في التعليم. ولم يعتمد الإسلام طريقة معينة لاختيار الحاكم، ويلزم الأمة بها، وإنما ترك لها حرية الاختيار بالطريقة التي ترتئها مناسبة، إذا توافرت فيه شروط معينة، شريطة أن يكون هذا الاختيار متوافقاً مع القواعد العامة التي وضعتها الشريعة الغراء من العدل والشورى (٢).

وقد وُجدت العديد من الطرق التي يُولى ويُعين بها الحاكم منها:

أ- البيعة: وهي مثل بيعة أبي بكر الصديق رضي الله عنه في سقيفة بني ساعدة (٣).

ب - الاستخلاف: وذلك بأن يقوم حاكم سابق بالعهد إلى حاكم لاحق، ليتولى الحكم من بعده، وذلك كاستخلاف أبي بكر لعمر. رضي الله عنهما (٤).

ج - الترشيح: وهو ما تمثل الانتخابات في زماننا، وهو مثل ما حدث في اختيار عثمان رضي الله عنه. والمشهور منها في زماننا: الترشيح، والقهر والغلبة. قال ابن قدامة - رحمه الله -: " من اتفق المسلمون على إمامته وبيعته، ثبتت إمامته، ووجبت معونته" (٥).

خامساً: الصفات التي ينبغي على الحاكم الاتصاف بها:

(١) سورة النساء: من الآية (٥٨).

(٢) حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار في فقه مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان: لخاتمة المحققين محمد أمين الشبير بابن عابدين ووليه تكملة ابن عابدين لنجل المؤلف، دار الفكر. (٤/٤٥٠)، شرح صحيح البخاري: ابن بطال (المكتبة الالكترونية الشاملة). (١١٦/١)، الأحكام السلطانية: الفراء: (ص ٢٤).

(٣) حاشية رد المحتار: ابن عابدين: (٤/٤٥٠).

(٤) شرح السير الكبير: السرخسي (المكتبة الالكترونية الشاملة). (٢/٢٨٠).

(٥) المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل: للإمام أبي محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي (ت ٦٢٠ هـ)، دار الفكر، بيروت، ط ١، ١٤٠٥ هـ. (٥/٩).

من الصفات التي ينبغي على الحاكم الاتصاف بها^(١):

- ١- التقوى والورع والقوة والأمانة: قال تعالى: ﴿إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾^(٢).
 - ٢- الشجاعة والنجدة: وسيد الناس في ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقد كان يثبت في أحلك الظروف، بل يحتمي به أصحابه، والأمثلة على ذلك كثيرة، ولعل من أبرزها ثباته في غزوة حنين^(٣).
 - ٣- الحكمة والعلم: فهذا يوسف عليه السلام يذكر أهم المؤهلات التي عنده ليكون وزيراً للمالية في قوله تعالى: ﴿قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلَيْمُ﴾^(٤).
 - ٤- الحلم والأناة: فقد قال عليه الصلاة والسلام لأشج عبد القيس رضي الله عنه: "إِنَّ فِيكَ خَصْلَتَيْنِ يُجِبُهُمَا اللَّهُ: الْحِلْمُ وَالْأَنَاءُ"^(٥).
 - ٥- العدل: قال تعالى: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾^(٦).
 - ٦- الصبر: فالحكم أعياؤه كثيرة، لا يقوى عليها إلا الصابرون، والصبر من دلائل الإيمان.
- ١- أن يعيش هم أمته: بحيث لا يكون الشعب في ضيق وشدة وفقر، وهو مترف غارق في اللهو والعبث وزخارف الدنيا وزينتها، وما أجمل هذا الشعور من عمر رضي الله عنه في عام الرمادة حيث جاع كما جاع الناس، ولم يرض أن يتوسع في شيء حتى يشبع الناس، بل إنه ترك أكل اللحم والسمن، وأدمن أكل الزيت، حتى تغير لونه، مع أنه خليفة المسلمين^(٧). وأن يتحلى بالأخلاق الحميدة الفاضلة كالصدق والخشية والكرم... الخ.

سادساً: الأسباب التي تؤدي إلى عزل الحاكم:

يحق للأمة أن تعزل الحاكم إذا وجدت الأسباب الآتية (٨):

- (١) الجامع لأحكام القرآن: القرطبي: (٢٢٩/٥).
- (٢) سورة القصص: من الآية (٢٦).
- (٣) زاد المعاد في هدي خير العباد: لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي (٦٩١-٧٥١ هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١٤، ١٤١٠ هـ، ١٩٩٠ م، تحقيق شعيب الأرنؤوط، وعبدالقادر الأرنؤوط. (٤٦٨/٣-٤٦٩).
- (٤) سورة يوسف: الآية (٥٥).
- (٥) صحيح مسلم: للإمام مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (٢٠٦-٢٦١ هـ)، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤٢٢ هـ، ٢٠٠١ م، مجلد واحد. (كتاب الإيمان، باب الأمر بالإيمان بالله تعالى ح ٢٥ ص ١٩).
- (٦) سورة النساء: من الآية (٥٨).
- (٧) انظر: الإصابة في تمييز الصحابة: للإمام أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٤١٢ هـ، ١٩٩٢ م، تحقيق علي محمد البجاوي. (٥٨٩/٤ رقم ٥٧٤٠).
- (٨) حاشية رد المحتار: ابن عابدين: (٤٥٠/٤)، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء: أحمد القلقشندي (ت ٨٢١ هـ)، دار الفكر، دمشق، ط١،

١- الردة عن الإسلام: ويظهر هذا جلياً في حديث عبادة رضي الله عنه السابق وفيه: " وَأَنَّ لَا تُنَازَعَ الْأَمْرَ أَهْلُهُ إِلَّا أَنْ تَرَوْا كُفْرًا بَوَاحًا عِنْدَكُمْ مِنَ اللَّهِ فِيهِ بُرْهَانٌ " (١). لذلك أجمع العلماء على أن الحاكم إن أظهر كُفْرًا بواحا، عند الأمة فيه برهان، وجب عزله والخروج عليه (٢).

٢- زوال العقل: وقد مضى الحديث عن اشتراط العقل فيمن يتولى الحكم، فإن زال العقل زال الحكم معه.

٢- ذهاب البصر: وذلك لذهاب شرط مؤثر في نتائج الحكم، وخط سيره.

٣- العجز عن القيام بمصالح الأمة: وذلك لأن الإمامة في الأساس عقد على القيام بمصالح الأمة، من جلب الخير لها، ودفع الشر عنها، ومن البدهي أن تفسخ الأمة . وهي الذي عينت الحاكم هذا العقد، وتستبدله بمن يحقق أغراضها (٣).

٤- التمادي في الفسق: وذلك بأن يصبح الفسق ديناً له، كاعتياده ارتكاب المحظورات (٤)، وإقدامه على اقتراف المنكرات، تحكيماً لشهوته وهواه؛ ومعلوم أن الفاسق لا يجوز توليته ابتداء (٥)، ولكن إن كان عدلاً ثم جار وفسق، أو فُرض على الأمة فرضاً

ويدخل ضمن الفسق الظلم، قال الغزالي . رحمه الله :. " إن السلطان الظالم عليه أن يكف عن ولايته، وهو إما معزول أو واجب العزل، وهو على التحقيق ليس بسلطان " (٦).

ولعزل الإمام وخلعه من منظور إسلامي طريقتان، هما: أن يعزل نفسه: وهو ما يسمى بالاستقالة، ولذلك حالتان:

الطريقة الأولى: أن يُقَدِّم هو استقالته ابتداء من نفسه، فيعزل نفسه، وغالباً ما يكون لسبب يتعلق بمصلحة المسلمين، كشعوره بالعجز عن القيام بمصالح المسلمين، أو لهزم أو مرض أصابه، أو حقناً لدماء المسلمين، ونحو ذلك . والحالة الثانية: أن تتقدم الأمة، أو من يمثلها كأهل الحل والعقد . المجلس التشريعي

١٩٨٧ م، تحقيق يوسف علي طويل. (٢٨٦/٩).

(١) سبق تخريجه: ص ٣.

(٢)فتح الباري بشرح صحيح البخاري: للإمام أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (٧٧٣-٨٥٢ هـ)، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤٢٠ هـ، ٢٠٠٠ م. (١٨/١٥، ٤٩٨/١٤).

(٣)النظام السياسي في الإسلام: أبو فارس: (ص ٢٧١).

(٤)الفروع: لمحمد بن مفلح المقدسي (٧١٧-٧٦٢ هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨ هـ، تحقيق أبو الزهراء حازم القاضي. (٤٧٤/٦).

(٥)شرح صحيح البخاري: ابن بطال: (٢٣٢/١٥).

(٦)إحياء علوم الدين: لجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ)، مطبعة الأمل التجارية، غزة. (١٥٤/٢).

- بالطلب من الحاكم أن يستقيل، فيستجيب، فيعزل نفسه، ويقدم استقالته، ولا بد أن يكون هذا الطلب بناء على سبب واضح. مبرر شرعي. يقتضيه^(١).

الطريقة الثانية: أن تقوم الأمة بعزله ابتداءً، أو بعد أن رفض عزل نفسه وتقديم استقالته^(٢).

المطلب الثاني: آليات الحكم الرشيد من منظور غربي:

يمكن تحديد أبرز آليات الحكم الرشيد من منظور غربي في الآتي:

أولاً: الشفافية: وهي من أهم آليات الحكم الرشيد وتعني إتاحة كل المعلومات وسهولة تبادلها، بأن تكون متاحة لكافة المؤسسات ولجميع الأطراف المعنية، وأن تكون الحسابات العامة متاحة بصورة مباشرة، وأن تتوفر معلومات كافية وشاملة ومنظمة عن عمل المؤسسات وأدائها لكي يسهل راقبتها ومتابعتها. والشفافية هي تدفق المعلومات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية الشاملة في الوقت المناسب وبطريقة يمكن الاعتماد عليها^(٣).

ثانياً: المشاركة: بمعنى تهيئة السبل والآليات المناسبة للمواطنين المحليين كأفراد وجماعات، من أجل المساهمة في عمليات صنع القرارات، إما بطريقة مباشرة أو من خلال المجالس المحلية المنتخبة، تعبر عن مصالحهم وعن طريق تسهيل التحديد المحلي للقضايا والمشكلات. وفي إطار التنافس على الوظائف العامة، يتمكن المواطنون من المشاركة في الانتخابات واختيار الممثلين في مختلف مستويات الحكم. ويمكن أن تعني المشاركة أيضاً المزيد من الثقة وقبول القرارات السياسية من جانب المواطنين، الأمر الذي يعني زيادة الخيارات المحلية^(٤).

كما تضمن المشاركة دور فعال للمجتمع المدني حيث يجب أن يكون لجميع الرجال والنساء رأي في صنع القرارات التي تؤثر في حياتهم سواء، وهذا النوع من المشاركة الواسعة يقوم على حرية التنظيم وحرية التعبير، وأيضاً على قدرات المشاركة البناءة^(٥).

(١) مآثر الإنفاضة: القلقشندي: (٤٠/١)، المشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة: مشير عمر المصري، مركز النور للبحوث للبحوث والدراسات، غزة، ط١، ١٤٢٦ هـ، ٢٠٠٦ م. (ص ٦٧).

(٢) تاريخ الخلفاء: للإمام عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت ٩١١ هـ)، مطبعة السعادة، مصر، ط١، ١٣٧١ هـ، ١٩٥٢ م، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد. (ص ٢٠٩).

(٣) مرجع سبق ذكره: مركز الحياة لتنمية المجتمع المدني، ص ٢٠.

(٤) الحكم الراشد ومشكلة بناء قدرات الإدارة المحلية في الجزائر: بومدين طاشمة، "نقلا عن:

<http://sciencesjuridiques.ahlamontada.net/montada-f23/topic-t197.htm>

(٥) الآليات القانونية لتحقيق الحكم الراشد في الجزائر و العالم العربي: ميلاط عبد الحفيظ، "نقلا عن:

ثالثاً: سيادة القانون: بمعنى أن الجميع، حكماً ومسؤولين ومواطنين يخضعون للقانون ولا شيء يسمو على القانون، ويجب أن تطبق الأحكام والنصوص القانونية بصورة عادلة وبدون تمييز بين أفراد المجتمع وأن توافق هذه القوانين معايير حقوق الإنسان، و تكون ضماناً لها ولحريات الإنسان الطبيعية. وستناقش هذه المادة العلمية مفهوم سيادة القانون كأحد خصائص الحاكمية الرشيدة بأسلوب علمي ومتخصص^(١).

رابعاً: المساءلة: بمعنى أن يكون جميع المسؤولين والحكام ومتخذي القرار في الدولة أو القطاع الخاص أو مؤسسات المجتمع المدني، خاضعين لمبدأ المحاسبة أمام الرأي العام ومؤسساته دون استثناء^(٢).

خامساً: الإجماع: بمعنى أن جميع المصالح المتعلقة بالمجتمع قد تصطدم بخلافات تحتاج إلى اتخاذ قرار حازم في مسألة معيّنة، فيجب تغليب رأي المجموعة تحقيقاً للنفع العام للوطن ولأفراد المجتمع وما يقتضيه واقع الحال من إجراءات^(٣).

سادساً: المساواة: يخضع جميع أفراد المجتمع للمساواة وعدم التمييز في إطار الحاكم الرشيد، فهم متساوون بالحقوق والحريات والكرامة^(٤).

سابعاً: الكفاءة: الكفاءة والفاعلية في إدارة المؤسسات العامة ومؤسسات المجتمع المدني هي التي تضمن استمرارية تحقيق التقدم والازدهار والتطلع دائماً إلى تعزيز مفهوم التنمية والتنمية المستدامة، وهي التي تعمل على الالتزام بتوظيف الموارد الوطنية بالصورة السليمة والواضحة لكل أفراد المجتمع^(٥).

ثامناً: العدل: والمقصود هنا العدل الاجتماعي بحيث يكون لجميع أفراد المجتمع نساءً وأطفالاً ورجالاً وشيوخاً الفرصة لتحسين أوضاعهم الاجتماعية والتطلع دائماً لتحسين أوضاع الفئات المحرومة والمهمشة وضمان أمنهم الاجتماعي والعمل على توفير احتياجاتهم الأساسية.

تاسعاً: الرؤية الاستراتيجية: إن الرؤية تتحدد بمفهوم التنمية بالشراكة بين مؤسسات الدولة والقطاع الخاص من خلال خطط بعيدة المدى لتطوير العمل المجتمعي من جهة وأفراده من جهة أخرى والعمل على التنمية البشرية^(٦).

<http://sciencesjuridiques.ahlamontada.net/montada-f4/topic-t1108.htm>

(١) مرجع سبق ذكره: مركز الحياة لتنمية المجتمع المدني، ص ٢٠.

(٢) مرجع سبق ذكره: مركز الحياة لتنمية المجتمع المدني، ص ٢١.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢١.

(٤) المرجع نفسه، ص ٢١.

(٥) المرجع نفسه، ص ٢١.

(٦) المرجع نفسه، ص ٢١.

عاشرا: اللامركزية: إن تفعيل مبدأ توزيع السلطات على أفراد المجتمع من خلال التوزيعات الجغرافية للدولة، بهدف إدارة شؤونها والحفاظ على حقوق الأفراد داخلها، فيشعر الفرد بأنه هو صاحب القرار ويعتمد على نفسه من أجل تحقيق الذات من جهة، وأنه تحت المراقبة الشعبية من جهة أخرى^(١). ويعتبر البعض بأن أفراد المجتمع في أي منطقة من مناطق الدولة هم الأقدر على رسم السياسات التي تحكم علاقاتهم ببعض، وعلاقاتهم بالسلطة وهم الأقدر على تحديد الأهداف وصياغتها والعمل لتحقيق مفهوم المشاركة من أجل تحقيقها والوصول إلى التنمية المنشودة بما يتلاءم مع احتياجاتهم^(٢). كما يتم توفير آليات مناسبة تعمل على تقييم السياسات وتصحيحها والتصدي لإساءة استخدام السلطة والنفوذ وإهدار المال العام، وبوجب الاحترام لسيادة القانون، وضمان الشفافية وحرية تداول المعلومات والوثائق الحكومية ضمن المساءلة والمحاسبة للقائمين على الشأن العام من خلال بيئة تقوم على التعددية وحرية الرأي^(٣).

المقارنة بين الحكم الرشيد من منظور إسلامي ومنظور غربي:

١- **دلالات الحكم الرشيد من منظور إسلامي** يدعو إلى الحق والعدل وحفظ الدين من التبديل فيه، والحث على العمل به، من غير إهمال له والدّب عن الأمة وعمارة البلدان باعتماد مصالحها، وتهذيب سبلها ومسالكتها. أما **دلالات الحكم الرشيد من منظور غربي** فهو ما توافرت فيه حكم القانون والشفافية والمسؤولية وبناء التوافق والمساواة والفعالية والكفاءة والمساءلة والرؤية الاستراتيجية. أو هو رقابة مزدوجة من أعلى إلى أسفل، ومن أسفل إلى أعلى، فالكل في سفينة واحدة والنجاة للمجتمع والدولة بمكوناتها والهلاك للمجتمع والدولة بمكوناتها.

٢- **أهداف الحكم الرشيد من منظور إسلامي هي:** إرساء النظام في المجتمع وحفظ العدل ورفاهية المجتمع ورعاية الإنسان في التشريع وتطبيق القانون والسعي لعلو الإسلام والتقدم بالمجتمع وحسن التدبير وإنقاذ المظلومين والتخلص من الهيمنة الأجنبية .

أما أهداف الحكم الرشيد من منظور غربي فهي: ضرورة تفعيل الديمقراطية واستقلال الإدارة عن السلطة السياسية والمالية والاستقلال الاقتصادي والاجتماعي وتعزيز حقوق الإنسان واحترام المبادئ القانونية وتشجيع إنشاء مؤسسات المجتمع المدني ووجود الإدارة الحكومية والإدارة غير المركزية.

(١) مرجع سبق ذكره: مركز الحياة لتنمية المجتمع المدني، ص ٢١ - ٢٢.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٢.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٢.

- ٣- آليات الحكم الرشيد من منظور إسلامي هي: وجوب التقيد بالشرع والشورى وخضوع الدولة لمحاسبة الأمة وفق شروط في الحاكم بناء على مهام أساسية يجب على الحاكم القيام بها ، وان يتصف الحاكم بصفات معينة، ولأمله ان تعزل الحاكم عند وجود الاسباب التي تؤدي الى ذلك .
- ١٢- أما آليات الحكم الرشيد من منظور غربي فهي: الشفافية والمشاركة وسيادة القانون والمساءلة والإجماع والمساواة والكفاءة والعدل والرؤية الاستراتيجية واللامركزية.
- ٤- إن النظام الإسلامي تفوق على النظام الغربي، و يتمثل هذا التفوق بالشمول والصلاحية لكل زمان ومكان ولكل المجتمعات بعكس النظام الغربي ويبرز التفوق لما يتمتع به النظام الإسلامي من خصوصية في مبادئ الشورى والمساواة والعدالة وتكريم الإنسان .

نتائج البحث:

- ١- من دلالات الحكم الرشيد من منظور إسلامي الدعوة إلى الحق والعدل. وحفظ الدين وعمارته البلدان .
- ٢- من دلالات الحكم الرشيد من منظور غربي الدعوة إلى حكم القانون والشفافية والمسؤولية وبناء التوافق والمساواة والفعالية والكفاءة والمساءلة والرؤية الاستراتيجية.
- ٣- من أهداف الحكم الرشيد من منظور إسلامي: إرساء النظام في المجتمع وحفظ العدل ورفاهية المجتمع ورعاية الإنسان في التشريع وتطبيق القانون والسعي لعلو الإسلام والتقدم بالمجتمع
- ٤- من أهداف الحكم الرشيد من منظور غربي: تفعيل الديمقراطية واستقلال الإدارة عن السلطة السياسية والمالية والاستقلال الاقتصادي والاجتماعي وتعزيز حقوق الإنسان واحترام المبادئ القانونية.
- ٥- من آليات الحكم الرشيد من منظور إسلامي: وجوب التقيد بالشرع والشورى وخضوع الدولة لمحاسبة الأمة .
- ٦- من آليات الحكم الرشيد من منظور غربي: الشفافية والمشاركة وسيادة القانون والمساءلة والإجماع والمساواة والكفاءة والعدل.
- ٧- الحكم الرشيد: هو الحكم الذي يتسم من بين جملة أمور أخرى بالمشاركة والشفافية والمساءلة، ويكون فعالاً ومنصفاً ويُعزز سيادة القانون، ويكفل وضع الأسبقيات السياسية والاجتماعية والاقتصادية على أساس توافق آراء واسعة النطاق في المجتمع.
- ٨- إن الحكم الرشيد الذي ننشده هو حكم يهدف إلى إقامة العدل الذي لا استثناء معه والحرية التي لا ازدواجية فيها.

٩- من شروط الحاكم في ظل الحكم الرشيد من منظور إسلامي هي: الإسلام والبلوغ والعقل والحرية والذكورة والعدالة والكفاية والعلم وسلامة الحواس والأعضاء.

١٠- ومن المهام الأساسية التي يجب على الحاكم القيام بها في ظل الحكم الرشيد من منظور إسلامي هي: حفظ المقاصد الخمسة والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر وفصل الخصومات وتوفير الأمن والحياة الكريمة وتحصين الثغور وجباية الفيء والصدقات، وتقدير العطايا. وإيصال الحقوق لأصحابها ونشر العلم.

١١- من الصفات التي ينبغي على الحاكم الاتصاف بها في ظل الحكم الرشيد من منظور إسلامي هي: التقوى والورع. والقوة والأمانة والحكمة والعلم والحلم والأناة والعدل والصبر وأن يعيش همّ أمته.

١٢- يحق للأمة أن تعزل الحاكم لها في ظل الحكم الرشيد من منظور إسلامي إذا وُجدت الأسباب الآتية: الردة عن الإسلام وزوال العقل وذهاب البصر والعجز عن القيام بمصالح الأمة والتمادي في الفسق.

المراجع والمصادر:

أولاً: القرآن الكريم:

ثانياً: الكتب والأبحاث والدراسات:

- ١- الأحكام السلطانية: للفاضل أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء الحنبلي (٣٨٠-٤٥٨ هـ)، دار الفكر، بيروت، ١٤١٤ هـ، ١٩٩٤ م، خدمها محمود حسن (ص ٢٣)،
- ٢- إحياء علوم الدين: لحجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ)، مطبعة الأمل التجارية، غزة.
- ٣- الإصابة في تمييز الصحابة: للإمام أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (٧٧٣-٨٥٢ هـ)، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٤١٢ هـ، ١٩٩٢ م، تحقيق علي محمد البجاوي.
- ٤- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام لمحمد الطاهر بن عاشور: ط١: دار النفائس: الأردن: ٢٠٠١ م
- ٥- البعد البيئي في الأمن الإنساني -مقاربة معرفية: درغوم أسماء،، (مذكرة لنيل شهادة ماجستير في العلاقات الدولية، قسم العلوم السياسية، جامعة.....، جوان ٢٠٠٨-٢٠٠٩.
- ٦- تاريخ الخلفاء: للإمام عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت ٩١١ هـ)، مطبعة السعادة، مصر، ط١، ١٣٧١ هـ، ١٩٥٢ م، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد.
- ٧- تفسير القرآن العظيم: للإمام أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي (ت ٧٧٤ هـ)، دار الريان

- للتراث، دار الحديث، القاهرة، ط ١، ١٤٠٨ هـ، ١٩٨٨ م.
- ٨- تهذيب الرياسة وترتيب السياسة: للإمام محمد علي القلعي، مكتبة المنار، الزرقاء، ط ١، تحقيق إبراهيم يوسف مصطفى عجو .
- ٩- التنمية البشرية للحكم الراشد": الأخصر عزي و غالم بلطي، نقلا عن:
http://www.freemediawatch.org/majalah/document/docmajla4-200605/arabic/20%20-
- ١٠- التنمية السياسية: عبد الحميد الزيات، دار المعرفة الجامعية، القاهرة،
- ١١- الجامع لأحكام القرآن: للإمام أبي عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٣ هـ، ٢٠٠٢ م، راجعه وضبطه وعلق عليه محمد إبراهيم الحفناوي، خرج أحاديثه محمود حامد عثمان (٢٢٩/٥)،
- ١٢- حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار في فقه مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان: لخاتمة المحققين محمد أمين الشهير بابن عابدين و يليه تكملة ابن عابدين لنجل المؤلف، دار الفكر.
- ١٣- الحكم الراشد: رياض عشوش، مجدي نويري، بن البارسعد، الجزائر، جامعة محمد خيضر، كلية العلوم الاقتصادية وعلوم التيسير، رسالة ماجستير، ٢٠٠٨ م.
- ١٤- الحكم الراشد في الجزائر في ظل الحزب الواحد والتعددية الحزبية: ابرادشة فريد، الجزائر، جامعة الجزائر، كلية العلوم السياسية والعلاقات الدولية، رسالة دكتوراه، ٢٠١٤ م.
- ١٥- حول مفهوم الحكم الجيد": يسرى مصطفى، نقلا عن: http://www.aqlem.com/article:htm
- ١٦- الخلافة والإمامة: عبدالكريم الخطيب، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٥ هـ، ١٩٧٥ م
- ١٧- دور تطبيق مبادئ الحكم الرشيد في المنظمات غير الحكومية: أحمد فتحي الحلو، غزة، الجامعة الإسلامية، كلية التجارة، رسالة ماجستير، ٢٠١٢ م.
- ١٨- الدولة الإسلامية من التوحيد إلى المدنية: نزار عيداني/ الطبعة الاولى/ مطبعة واصف/ ١٣٨١ هـ/.
- ١٩- روضة الطالبين وعمدة المفتين: لأبي زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي (٦٣١-٦٧٦ هـ)، المكتبة الالكترونية الشاملة (٤٣٣/٣)،
- ٢٠- زاد المعاد في هدي خير العباد: لأبي عبدالله محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي (٦٩١-٧٥١ هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١٤، ١٤١٠ هـ، ١٩٩٠ م، تحقيق شعيب الأرنؤوط، وعبدالقادر الأرنؤوط.
- ٢١- سنن أبي داود: للإمام سليمان بن الأشعث السجستاني (٢٠٢-٢٧٥ هـ)، مكتبة المعارف، الرياض،

- ط ١، حكم على أحاديثه وآثاره، اعتنى به أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، مجلد واحد. (كتاب الحدود، باب في المجنون يسرق أو يصيب حداً.
- ٢٢- سنن ابن ماجه: للإمام أبي عبدالله محمد بن يزيد القزويني الشهير بابن ماجه (٢٠٩-٢٧٣ هـ)، مكتبة المعارف، الرياض، ط ١، حكم على أحاديثه وآثاره، اعتنى به أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، مجلد واحد. (كتاب الأحكام، باب لا يحكم الحاكم وهو غضبان.
- ٢٣- سيادة القانون في الأردن- قراءات في متناول الشباب: مركز الحياة لتنمية المجتمع المدني، مركز الحياة لتنمية المجتمع المدني الأردن، جوان ٢٠٠٧.
- ٢٤- شرح السير الكبير: السرخسي (المكتبة الالكترونية الشاملة).
- ٢٥- شرح صحيح البخاري: ابن بطلال (المكتبة الالكترونية الشاملة).
- ٢٦- صبح الأعشى في صناعة الإنشا: أحمد القلقشندي (ت ٨٢١ هـ)، دار الفكر، دمشق، ط ١، ١٩٨٧ م، تحقيق يوسف علي طويل.
- ٢٧- صحيح البخاري: للإمام أبي عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري (١٩٤-٢٦١ هـ)، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٥ هـ، ٢٠٠٤.
- ٢٨- صحيح مسلم: للإمام مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (٢٠٦-٢٦١ هـ)، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤٢٢ هـ، ٢٠٠١ م، مجلد واحد.
- ٢٩- الطرق الحكمية في السياسة الشرعية: لأبي عبدالله محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي (٦٩١-٧٥١ هـ)، مطبعة المدني، القاهرة، تحقيق محمد جميل غازي
- ٣٠- الغياثي أو غياث الأمم في التياث الظلم: لإمام الحرمين أبي المعالي عبدالله بن عبدالله الجويني (ت ٤٧٨ هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٧ هـ، ١٩٩٧ م، وضع حواشيه خليل المنصور
- ٣١- فتح الباري بشرح صحيح البخاري: للإمام أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (٧٧٣-٨٥٢ هـ)، دار الفكر، بيروت، ط ١، ١٤٢٠ هـ، ٢٠٠٠ م.
- ٣٢- الفساد والحكم الصالح في البلاد العربية: حسن كريم، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٤.
- ٣٣- الفروع: لمحمد بن مفلح المقدسي (٧١٧-٧٦٢ هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٨ هـ، تحقيق أبو الزهراء حازم القاضي.
- ٣٤- الفروق وأنوار البروق في أنواء الفروق: للإمام أبي العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي (ت ٦٨٤ هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٨ هـ، ١٩٩٨ م، ضبطه خليل المنصور

- ٣٥- الفصل في الملل والأهواء والنحل: لأبي محمد علي بن حزم (المكتبة الإلكترونية الشاملة).
- ٣٦- قضية التأويل في القرآن الكريم بين الغلاة و المعتدلين: د. إبراهيم حسن بن سالم دار قتيبية / بيروت / ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣١/
- ٣٧- قياس قوة الدولة من خلال الحكم الراشد": الأخضر عزي و جلطي غالم، مجلة العلوم الإنسانية، العدد ٢١، ٢٠٠٥، نقلا عن موقع المجلة: <http://www.uluminsania.com>
- ٣٨- مآثر الإنفاة في معالم الخلافة: أحمد القلقشندي (ت ٨٢١ هـ)، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، ط٢، ١٩٨٥ م، تحقيق عبدالستار أحمد فراج.
- ٣٩- مجمع دراسات الاقتصاد الإسلامي/ الاستاذ محمد واعظ زاده/ الطبعة الاولى/ ١٤١٥ هـ.
- ٤٠- المحلى: لأبي محمد علي بن حزم (ت ٤٥٦ هـ)، مكتبة دار التراث، القاهرة، تحقيق أحمد شاکر
- ٤١- المشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة: مشير عمر المصري، مركز النور للبحوث والدراسات، غزة، ط١، ١٤٢٦ هـ، ٢٠٠٦ م.
- ٤٢- مقدمة ابن خلدون: للإمام عبدالرحمن بن محمد بن خلدون (ت ٨٠٨ هـ)، المكتبة العصرية، بيروت، ط١، ١٤١٥ هـ، ١٩٩٥ م، تحقيق درويش الجويدي.
- ٤٣- الملل والنحل: لأبي الفتح محمد بن عبدالكريم الشهرستاني (ت ٥٤٨ هـ)، المكتبة العصرية، بيروت، ط١، ١٤٢٠ هـ، ٢٠٠٠ م، تحقيق محمد عبدالقادر الفاضلي
- ٤٤- المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل: للإمام أبي محمد عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي (ت ٦٢٠ هـ)، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤٠٥ هـ.
- ٤٥- موسوعة القواعد والضوابط الفقهية الحاكمة للمعاملات المالية في الفقه الإسلامي: علي أحمد الندوي، دار عالم المعرفة، ١٤١٩ هـ، ١٩٩٩ م، تقریظ الشيخ عبدالله بن عبدالعزيز بن عقيل.
- ٤٦- النظام السياسي في الإسلام: محمد عبدالقادر أبو فارس، دار الفرقان-عمان-الأردن ١٩٨٦.

ثالثاً: المراجع الإنجليزية والروابط الإلكترونية:

- ١- James ROSENAU, Globalization and governancegovernance. Blesk for
in site: <http://www.fes.sle/apg/online.2003/> ,suslsbution
- ٢- الآليات القانونية لتحقيق الحكم الراشد في الجزائر و العالم العربي: ميلاط عبد الحفيظ، " نقلا عن:
<http://sciencesjuridiques.ahlamontada.net/montada-f4/topic-t1108.htm>
- ٣- الحكم الراشد ومشكلة بناء قدرات الإدارة المحلية في الجزائر": بومدين طاشمة، " نقلا عن:
<http://sciencesjuridiques.ahlamontada.net/montada-f23/topic-t197.htm>

استكمال رأس المال باستيفاء الحصص والأرباح الصورية كأثر مترتب على إفلاس الشركات التجارية

د. نصر احمد غيلان

أستاذ القانون التجاري والبحري المساعد
كلية الشريعة والقانون – جامعة الحديدة

nasrghailan@gmail.com

الملخص

5

عرفت المجتمعات البشرية على مر العصور فكرة الشركة ، فنتيجة لعجز التاجر الفرد في غالب الأحيان عن القيام بالمشاريع الاقتصادية الكبرى لما تتطلبه من رؤوس أموال ضخمة وامكانيات يعجز التاجر الفرد عن تحقيقها ، فقد ازدادت الحاجة إلى مختلف أنواع الشركات التي أصبحت تلعب دوراً هاماً في الحياة الاقتصادية والنهوض بالمجتمعات. وقد شكلت الشركات التجارية قوة اقتصادية هامة لا يستهان بها مما اضطر الدول إلى مراقبتها وتوجيهها بما يخدم المصلحة العامة وسنت لهذا الغرض قوانين خاصة لمواجهة الأوضاع القانونية التي تنشأ عن تكوين هذه الشركات سواء من حيث تأسيسها أو مراقبتها أو ممارستها لأعمالها أو إفلاسها وتصفيتها.

يدور موضوع البحث حول الآثار الناشئة عن إفلاس الشركة ، وهذا يعني أن تتعرض الشركة لوضع مالي حرج يؤدي بالنهاية الى إفلاسها حيث لا يمكن الحديث عن الآثار قبل أن تفلس الشركة، ويقضي المنطق بأن تقتصر آثار الإفلاس على الشركة دون الشركاء ، فطالما أن الشركة تكتسب عند تأسيسها شخصية معنوية مستقلة فلا بد أن تتصرف آثار الإفلاس الى الشركة دون أن يتأثر الشركاء بها، وكذلك لا بد أن لا يؤثر إفلاس الشريك على الشركة، وبالرغم من هذه المنطق إلا أن الفقه والقضاء قد ذهبا إلى امتداد آثار الإفلاس الى الشركاء وتتخلص آثار إفلاس الشركة على الشركاء بأثرين هما: الأثر الأول: إفلاس الشركاء المتضامنين: وهذا الأثر يتعلق فقط بشركات الأشخاص وخاصة شركة التضامن وشركة التوصية البسيطة لانهما الشركتان التي يكون بهما شريك متضامن، فإذا ثبتت صفة التضامن فإن الآثار تنسحب الى هذا الشريك ولا تشمل هذه الآثار الشريك الموصي في شركة التوصية البسيطة، وهذا مستخلص من نص المادة (٦٩٢) من القانون التجاري: ((إذا شهر إفلاس الشركة وجب شهر إفلاس جميع الشركاء المتضامنين فيها)). الأثر الثاني: استيفاء الحصص واستكمال رأس المال: وهذا الأثر يشمل الشركاء المتضامنين والموصين على حد سواء لكون الشريك ملزم بتسديد كامل حصته في رأس مال الشركة. وسوف يقتصر موضوع بحثنا على الأثر الثاني المتعلق باستكمال رأس المال واستيفاء الحصص نتيجة لإفلاس الشركة ، ويعتبر هذا الأثر من الآثار المهمة والخطيرة المترتبة على إفلاس الشركة لتعلقها بحق الدائنين فيها. وتنبع أهمية هذا الأثر من انسحابه على جميع الشركاء سواء الشركاء المتضامنين أو الشركاء الموصين على حد سواء ، طالما أن الشريك لم يوف حصته برأس مال الشركة أو قام بقبض أرباح صورية.

Capital Supplementing by Fulfilling Shares and Sham Profits as a Result of the Bankruptcy of Commercial Companies

Dr. Nasr Ahmed Ghaylan

Assistant Professor of Assistant Professor of Maritime & Commercial Law,
Faculty of Sharia & Law, Hodeidah University

Summary

Over ages, communities have known the concept, 'company' as a result of the individual merchant disability to do big economical projects at most times for the huge capital and potentials they require. The merchant cannot achieve as a result. Therefore, the need of variety of companies has increased which play a crucial role in economic life and rise of communities.

Commercial companies have formed a significant economic power which cannot be trivialized the thing that led the countries to monitor and direct them to serve the public interest for this purpose special laws were enacted to encounter the judicial situations caused by forming these companies either by the establishment, the monitoring, actions practice or bankruptcy and elimination.

This research revolves around the impacts caused by the company bankruptcy which means exposing it to a critical financial situation ends up by the bankruptcy of the company. Therefore, why we cannot talk about the impacts before the company goes bankrupt.

It is logical that the impacts of the company bankruptcy are only on the company not on both the company and the partners as long as the company gains when established an independent moral personality, so the impacts should affect the company only. likewise, the partner's bankruptcy should not impact on the company as well.

Although, it is logical, the jurisprudence and judiciary have gone to extend the impacts on the partners. The company bankruptcy impacts on partners are classified in tow figures as follows:

1: solidarity partners bankruptcy: this one is related only to the individual's companies; solidarity company and recommendation company for there is a solidarity partner in both of them.

If solidarity is proven, the impacts are then are withdrawn to the partner and does not include the recommender partner in the recommendation company and this is taken from article(692) of the commercial law : ((if the company bankruptcy is announced, all partners bankruptcy should be announced)).

2: Inserting shares and completing the capital: this one includes all partners either solidarity or recommenders for the partner is committed to pay off all his share in the company capital.

Our research will be on the second impact of completing capital and inserting shares as a result of the company bankruptcy. This impact is crucial and risky due to the reason of the company bankruptcy for the attachment of the creditors in.

The significance of this impact or its withdrawing follow all partners either solidarity or recommenders as long as the partner didn't complete his share in the company capital or got his imaginary profits as the commercial law and the commercial company law didn't include texts related to completing capital by completing shares and withdrawing the imaginary profits.

المقدمة:

قبل التطرق لموضوع لاستكمال رأس المال واستيفاء الحصص كأثر مترتب عن إفلاس الشركة لابد من التطرق لصور الشركات التجارية باعتبار أن موضوع البحث ينطبق على كافة الشركات التجارية فكل الشركاء ملزمون باستكمال رأس المال وتقديم ما بقي من حصصهم في حال إفلاس الشركة.

أولاً: شركات الأشخاص

تعد شركات الأشخاص صورة من صور الشركات التجارية والتي تقوم بعمل ذا طبيعة تجارية ، ف شخصية كل شريك محل اعتبار لدى الشركاء الآخرين فوجود كل شريك سبباً في انضمام الشركاء الآخرين ، وقد تناولها المشرع اليمني في قانون الشركات التجارية اليمني رقم (٢٢) لسنة ١٩٩٧م وتعديلاته في المادة التاسعة فقرة أ منه، وهي:

١. شركة التضامن. ٢. شركة التوصية البسيطة. ٣. شركة المحاصة.

وسوف أعرض لتعريف المقصود بكل شركة من شركات الأشخاص باعتبارها المحور الذي يدور حوله البحث.

١. شركة التضامن: عرفت مادة (١٤) من قانون الشركات التجارية اليمني: شركة التضامن هي الشركة التي يكون جميع الشركاء فيها مسؤولين بصفة شخصية وبالتضامن والتكافل عن ديون الشركة وجميع عقودها والتزاماتها.

يلاحظ على هذا التعريف أنه جاء بذكر بعض خصائص هذه الشركة ولم يذكر جميع خصائصها ، ويمكن القول عموماً أن شركة التضامن تعتبر أهم صور شركات الأشخاص والأكثر ديوياً في الحياة العملية نظراً للضمان الذي يتمتع به دائنو الشركة بالتنفيذ على أموال الشركة والشركاء فيها، ولكونها تتكون من عدد قليل من الشركاء يعرف كل منهم الآخر وتمتع شركة التضامن بالخصائص التالية:

١- المسؤولية الشخصية والتضامنية لجميع الشركاء عن ديون الشركاء والتزاماتها: يعتبر أهم ما يميز هذه الشركة - على الرغم من ان لها شخصية معنوية مستقلة - أن الشركاء فيها مسؤولون عن ديون الشركة مسؤولية تضامنية وشخصية غير محدودة. المادة (٢٩) فقره ٢ من قانون الشركات التجارية اليمني.

٢- إن إفلاس الشركة يؤدي إلى إفلاس الشركاء فيها. وفق أحكام المادة (٢٩) فقرة ٣ من قانون الشركات التجارية اليمني.

٣- اكتساب الشريك صفة التاجر. المادة (٢٩) فقره ١ من قانون الشركات التجارية اليمني.

٤- عدم قابلية حصص الشركاء للتداول^١. المادة (٣٥) من قانون الشركات التجارية اليمني.

٢. شركة التوصية البسيطة: عرفت مادة (٥١) من قانون الشركات التجارية اليمني شركة التوصية البسيطة بأنها شركة أشخاص تشمل فئتين من الشركاء هما:

أ- فئة الشركاء المتضامنين وتسري عليهم أحكام الشركاء المتضامنين في شركات التضامن ويكونون مسؤولين بالتضامن عن جميع التزاماتها في أموالهم الخاصة كما لهم دون غيرهم إدارة الشركة وفقاً لأحكام عقدها.

ب- فئة الشركاء الموصيين وهم الذين يقدمون المال للشركة وتكون مسؤوليتهم محدودة بما قدموه للشركة من مال فقط أي كل شريك مسؤول بنسبة حصته في رأس مال الشركة.

ومن هذا التعريف يتضح أن شركة التوصية البسيطة تعتبر صورة من صور شركات الأشخاص كذلك، إلا أنها تختلف عنها من حيث أن شركة التضامن تتكون من طائفة واحدة من الشركاء ألا وهم الشركاء المتضامنون، بينما هذه الشركة تتكون من طائفتين من الشركاء الأولى الشركاء المتضامنون والثانية: الشركاء الموصون والطائفة الأخيرة هذه لا تكون مسؤولة عن ديون الشركة إلا في حدود حصصهم ولا يكون لهم الحق في إدارة الشركة ، وهذا ما أشارت اليه المادة (٥٣) من قانون الشركات اليمني.

^١ د. احمد محرز: نظام الإفلاس في القانون التجاري الجزائري، ط٢، ١٩٨٠م، ج٢ ص١٦٣.

وتمتع شركة التوصية البسيطة بالتالي:

- ١- وجود طائفتان من الشركاء شركاء متضامنون وشركاء موصون كما سبق بيانه.
 - ٢- المسؤولية المحدودة للشركاء الموصون.
 - ٣- اكتساب الشريك المتضامن صفة التاجر.
 - ٤- عدم اكتساب الشريك الموصي صفة التاجر.
 - ٥- عدم قابلية الحصص للتداول.
٣. شركة المحاصة: عرفت المادة (٥٥) فقرة ١ من قانون الشركات التجارية اليمني شركة المحاصة بأنها شركة مستترة غير ظاهرة ينحصر كيانها بين المتعاقدين لصفقة أو صفقات محدودة.
- ويمكن القول عموماً أن شركة المحاصة تتمتع بالخصائص التالية:
- ١- شركة المحاصة شركة خفية لا تظهر كواقعة قانونية ولذلك لا تخضع شركة المحاصة لمعاملات الشهر المفروضة على الشركات التجارية الأخرى م (٥٥) ف ٢.
 - ٢- لا تمتع شركة المحاصة بالشخصية الاعتبارية ولا يكون للغير رابطة قانونية إلا بالشريك الذي تم التعاقد معه م (٥٥) ف ٣.
- وعليه فشركة المحاصة لا تخضع لنظام شهر الإفلاس لعدم تمتعها بالشخصية الاعتبارية. وعدم خضوعها للإفلاس ولكن هذا لا يعني عدم استيفاء رأس مالها فهذا جائز ولكن بموجب دعوى مستقلة ولكن ليس كأثر ناتج عن إفلاس الشركة كون هذه لا وجود لها من الناحية القانونية..
- ثانياً: شركات الأموال
- هذه الشركات على العكس من النوع السابق لا تعتمد على الاعتبار الشخصي ولا يكون له دور في هذه الشركات ولكنها تقوم أساساً على الاعتبار المالي أي جمع رؤوس الأموال اللازمة لتشغيل نشاط الشركة وعلى هذا الأساس فإن الاعتبار المالي يتقدم ليحتل المركز الأول في هذه الشركات.
- والنموذج الواضح لهذه الشركات هو شركة المساهمة^١.

^١ قسم القانون اليمني أنواع الشركات الى قسمين القسم الأول: شركات الأشخاص وتضم ١- شركة التضامن ٢- شركة التوصية البسيطة ٣- شركة المحاصة ، والقسم الثاني شركات الأموال: وتضم ١- شركة المساهمة ٢- شركة التوصية بالأسهم ٣- الشركة ذات المسؤولية المحدودة ، أما الفقه الحديث فقد جعل شركة التوصية البسيطة والشركة ذات المسؤولية المحدودة ضمن أنواع الشركات المختلطة أي التي تقوم على الاعتبارين الشخصي والمالي.

١- شركة المساهمة: عرفت المادة (٥٩) من قانون الشركات التجارية : شركة المساهمة هي الشركة التي يكون رأس مالها مقسماً إلى أسهم متساوية القيمة وقابلة للتداول ، ولا يسأل المساهمون فيها إلا بقدر حصصهم في رأس المال.

وتمتاز شركة المساهمة بالخصائص التالية:

١- أنها من شركات الأموال التي تقوم في الغالب بمشروعات ضخمة تحتاج الى رؤوس اموال كبيرة يعجز عن تقديمها عدد محدود من الشركاء كما هو الحال في شركات الأشخاص ، وعلى هذا تعتمد هذه الشركات أساساً على جمهور المكنتبين لا يعرف بعضهم البعض ، فيعتبر شريكاً كل من تقدم للاكتتاب في اسهمها ومن ثم يتمكن عدد كبير من الأشخاص من المساهمة في رأس مالها باعتباره شريك.

٢- يجب أن يكون اسم شركة المساهمة مشتقاً من غرضها أو نشاطها ولا يجوز أن يشتمل اسم شركة المساهمة على اسم شخص طبيعي إلا إذا كان موضوع الشركة استثمار براءة اختراع مسجلة باسم هذا الشخص أو إذا تملك الشركة عند تأسيسها أو بعد ذلك مؤسسة تجارية واتخذت اسمها اسماً لها .. وفي جميع الأحوال يجب أن يضاف إلى اسم الشركة عبارة (شركة مساهمة) مكتوبة بالحروف الكاملة م(٦٠).

٣- لا يجوز أن يقل عدد الشركاء في شركة المساهمة عن خمسة. م(٦١).

٤- يجب أن يكون رأس مال شركة المساهمة كافياً لتحقيق أغراضها وألا يقل عن خمسين مليون ريال للشركات ذات الاكتتاب العام وعن خمسة عشر مليون ريال بالنسبة للشركات المقفلة. م(٦٢).

٥- لا يكتسب الشريك صفة التاجر وتقتصر مسئولية المساهم في هذه الشركة على قيمة الأسهم التي اكتتب فيها.

٦- يقسم رأس مالها الى أسهم متساوية القيمة قابلة للتداول بالطرق التجارية.

ثالثاً: الشركات ذات الطبيعة المزدوجة:

يوجد إلى جانب النوعين السابقين نوع ثالث من الشركات يقوم على الاعتبار الشخصي والاعتبار المالي معاً ، فهي شركات ذات طبيعة مزدوجة تتوسط بين شركات الأشخاص وشركات الأموال وقد يتفوق الاعتبار الشخصي في بعض هذه الشركات فتكون اقرب شبيهاً بشركات الاشخاص وقد يتفوق الاعتبار المالي في البعض الآخر فتكون اقرب شبيهاً بشركات الأموال وتنقسم هذه الشركات الى قسمين الأول : شركات التوصية بالأسهم ، والثاني : الشركات ذات المسئولية المحدودة ونبين كل نوع على حده.

أ- شركات التوصية بالأسهم: عرفت مادة (٢٢٢): شركة التوصية بالأسهم هي الشركة التي تتكون من فئتين من الشركاء أحدهما فئة الشركاء المتضامنين المسؤولين بالتضامن في جميع أموالهم عن التزامات الشركة ، والأخرى فئة الشركاء المساهمين الذين لا يسألون عن التزامات الشركة إلا بقدر حصصهم برأس المال. وتمتاز هذه الشركات بالخصائص التالية:

١- تتكون هذه الشركات من نوعين من الشركاء شركاء موصون لا يسألون الا بمقدار الأسهم التي يمتلكونها ولا تختلف هذه الأسهم عن شكل الأسهم في شركات المساهمة ، وشركاء متضامنون يسرى عليهم ما يسرى على الشركاء المتضامنين في شركات التضامن وشركات التوصية البسيطة ومن ثم يكتسبون صفة التاجر وتكون مسئوليتهم مطلقة في جميع أموالهم ويقومون بإدارة الشركة. وقد نص القانون اليمني على أنه يجوز أن تتكون شركة التوصية بالأسهم من شريك متضامن واحد أما الشركاء المساهمون فلا يجوز أن يقل عددهم عن خمسة. م(٢٢٣).

٢- يقسم رأس مال شركة التوصية بالأسهم إلى أسهم متساوية القيمة وقابلة للتداول. م(٢٢٤).

٣- يتكون اسم شركة التوصية بالأسهم من اسم واحد أو أكثر من الشركاء المتضامنين ويجوز أن يضاف إلى اسم الشركة تسمية مبتكرة أو مشتقة من غرضها ، ويجب أن يذكر اسمها في جميع عقودها وأوراقها مطبوعاً مع عبارة (شركة التوصية بالأسهم) ، ولا يجوز أن يذكر اسم الشريك المساهم في اسم شركة التوصية بالأسهم ، فإذا ذكر اسمه مع علمه بذلك أعتبر شريكاً متضامناً بالنسبة إلى الغير حسن النية. م(٢٢٥).

ب- الشركات ذات المسئولية المحددة: عرفت مادة (٢٤٠): الشركة ذات المسئولية المحدودة بأنها الشركة التي يكون فيها الشريك مسؤولاً فقط بحدود حصته في رأسمالها ، إنما لا يقسم رأسمالها إلى أسهم قابلة للتداول بل إلى حصص.

وتمتاز هذا النوع من الشركات بما يلي:

١- يجوز أن يكون اسم الشركة مستمداً من غايتها أو من اسم شخص طبيعي أو أكثر من المؤسسين أو غيرهم. ويجب أن يتبع اسم الشركة عبارة (محدودة) مع بيان رأس مال الشركة. ويجب أن يشهر في جميع مطبوعات الشركة ونشراتها هذه البيانات. وفي حال إذا لم تذكر هذه البيانات فأن المديرين يعتبرون مسؤولين شخصياً وبالتضامن عن التزامات الشركة تجاه الغير. م(٢٤١).

- ٢- لا يجوز أن يقل عدد الشركاء في الشركة ذات المسؤولية المحدودة عن شريكين وألا يزيد على خمسة وعشرين شريكاً. م (٢٤٢).
- ٣- لا يجوز أن تقوم الشركة ذات المسؤولية المحدودة بأعمال التأمين أو التوريد أو أعمال البنوك ، كما لا يجوز لها أن تقوم بإصدار أسناد قرض. م (٢٤٣).
- ٤- لا يكتسب الشريك صفة التاجر وتكون مسؤوليته محدودة بمقدار ما يملكه من أسهم. وتشبه الشركة ذات المسؤولية المحدودة شركات الاشخاص من ناحية ان عدد الشركاء فيها لا يجوز ان يزيد على خمسة وعشرين شريكاً وأن حصة الشريك فيها ليست قابلة للتداول بالطرق التجارية بل يخضع تداولها لقيود معينة أهمها إمكان استرداد هذه الحصة للشركاء وانه لا يجوز تأسيسها عن طريق الاكتتاب العام وفي النهاية لا يجوز لها اصدار أسهم أو سندات قابلة للتداول. وتقترب هذه الشركة من شركات الاموال من حيث نظام إدارتها وتأسيسها ومن حيث تحديد مسؤولية الشركاء فيها وانتقال حصة كل شريك الى ورثته. ويمكن للقول في النهاية أن الشركات التجارية ستة أنواع وهي:

١- شركة التضامن - ٢ - شركة التوصية البسيطة - ٣ - شركة المحاصة.

٤- شركة المساهمة - ٥- شركة التوصية بالأسهم - ٦- الشركة ذات المسؤولية المحدودة.

وبالنسبة لموضوع البحث وهو استكمال رأس المال باستيفاء الحصص والأرباح فإن هذا الأثر من آثار إفلاس الشركة يتميز بأنه أثر عام ينسحب على كافة الشركاء أيا كانت صفتهم، وعليه يكفي أن يكون الشخص شريكاً في شركة تجارية سواء أكان شريك متضامن أم شريك موصي، ليكون ملزماً بسداد قيمة تلك الحصص والأرباح الصورية لمدير التفليسة كما سنرى لاحقاً.

أهمية ومشكلة البحث:

نظم القانون اليمني أحكام إفلاس الشركات في القانون التجاري غير أن هذا التنظيم لم يتطرق بشكل تفصيلي لكافة أحكام إفلاس الشركات وإنما أوجد إشارات بسيطة فقط فيما يتعلق بإفلاس الشركة أما امتداد آثار إفلاس الشركة الى الشركاء فلم يتطرق لها المشرع اليمني إطلاقاً.

والمتمحصر لأحكام القانون التجاري اليمني وخاصة المتعلقة بانقضاء الشركات وتصفياتها بما فيها الإفلاس كسبب من أسباب التصفية ، يلاحظ عدم وجود نصوص تنظم مسألة استكمال رأس المال باستيفاء الحصص واسترداد الأرباح الصورية ، ولذلك سيتم التطرق الى القواعد العامة الخاصة بإفلاس التاجر الفرد فيما يمكن تطبيقه على الشركات التجارية.

ويمكن القول إن اختياري لهذا الموضوع ينبع بصورة أساسية من أن القانون التجاري اليميني وقانون الشركات لم يتضمننا نصوصاً تفصيلية تتناول هذا الموضوع مما يجعل الحاجة للبحث فيه أهمية، لكي أصل الى تنظيم قانوني بشأن هذه الأثر.

ولموضوع استكمال رأس المال واستيفاء الحصص كأثر مترتب على إفلاس الشركة عدة إشكاليات لم يتطرق لها القانون اليميني منها الأساس القانوني لإلزام الشركاء باستكمال رأس المال واستيفاء الحصص كأثر مترتب على إفلاس الشركة التجارية؟ وكيف يتم تحصيل الحصص الباقية والجهة المختصة؟ وماهي أوجه الدفع المتعلقة بهذا الأثر التي يجوز للشركاء التمسك بها أمام المحكمة؟

أهداف البحث:

- الوصول الى تنظيم قانوني بشأن استكمال رأس المال واستيفاء الحصص.
- معالجة النصوص القائمة في القانون التجاري وقانون الشركات ذات الصلة بالموضوع.

منهجية البحث:

اعتمدت في بحثي هذا على الأمور التالية:

- ١- المنهج التحليلي حيث قمتُ بتناول وتحليل نصوص أحكام الإفلاس الخاصة بالشركات وبالتجار وطبقتهما على الشركات وخاصة ما يتعلق باستكمال رأس المال واستيفاء الحصص.
- ٢- المنهج المقارن حيث قمت بالاستعانة بنصوص القانون رقم (١١) لسنة ٢٠١٨م بخصوص إعادة الهيكلة والصلح والواقي والإفلاس المصري كونه تضمن نصوصاً بهذا الخصوص لمحاولة الاستفادة منه قدر الإمكان.
- ٣- اعتمدت على كتب الشركات التجارية لوجود العديد من الأحكام التي يمكن الاستعانة بها بهذا الخصوص وكذلك التشريعات التجارية اليمينية الخاصة بالشركات.
- ٤- استقراء النصوص القانونية اليمينية ذات الصلة بالموضوع ومعالجة تلك النصوص واستحداث نصوص جديدة تقتضيها المصلحة العامة.

خطة البحث: استحساناً لما يتطلبه هذا البحث من تقسيم رأينا أن نقسمه الى مبحثين وخاتمة على النحو الآتي:

المبحث الأول

ماهية إفلاس الشركة والاساس القانوني لاستكمال رأس المال.

تناول المشرع اليمني موضوع إفلاس الشركة في المواد من ٦٨٣ الى ٦٩٧ من القانون التجاري وقد نص في المادة (٦٨٣) على الآتي ((تسري على افلاس الشركات التجارية نصوص الافلاس بوجه عام وتجري بوجه خاص النصوص الآتية)).

وعليه فإنه سوف يتم تحديد المقصود بإفلاس الشركة والأحكام المتعلقة بإفلاس الشركة وامتداد آثاره الى الشركاء طبقاً لما جاء في القانون التجاري اليمني سواء فيما تعلق بإفلاس الشركات أو الخاص بإفلاس التاجر الفرد عند الحاجة ، وسأخصص المطلب الأول للحديث عن مفهوم نظام إفلاس الشركة والأساس القانوني لاستكمال رأس المال ونبين في المطلب الثاني: مفهوم رأس مال الشركة وصوره.

المطلب الأول: مفهوم نظام إفلاس الشركة:

ليبين ماهية وقواعد نظام إفلاس الشركة لا بد من التطرق أولاً لتعريف إفلاس الشركة وشروط تحقق هذا الإفلاس في الفرع الأول ، ونتطرق في الفرع الثاني لموضوع الأساس القانوني لاستكمال رأس المال باستيفاء الحصص والأرباح الصورية.

الفرع الأول: تعريف إفلاس الشركة وشروطه:

أولاً إفلاس الشركة: يقصد بالإفلاس عموماً بأنه: كل تاجر سواء كان شخص طبيعي أو معنوي اضطرت أعماله التجارية فتوقف عن دفع ديونه التجارية حالة الأداء.

ومفهوم الإفلاس من المنظور القانوني حالة تطلق على التاجر الذي يتوقف عن دفع ديونه التجارية ولا تطلق على غير التجار، وأن عبارة تاجر لا تقتصر على الأشخاص الطبيعيين المشتغلين بالتجارة بل انها تتسحب لتشمل كذلك الأشخاص الاعتباريين طالما أن غرضها تجاري.

وبالرجوع للتشريع التجاري اليمني فقد نصت المادة (٦٨٤) من القانون التجاري اليمني: ((فيما عدا شركات المحاصة يجوز شهر افلاس أية شركات تجارية اذا اضطرت أعمالها المالية فوقفت عن دفع ديونها. ويجوز شهر إفلاس الشركة ولو لم تتوقف عن دفع ديونها التجارية إلا وهي في دور التصفية وبعد انتهاء التصفية يجوز لكل دائن لم يستوف دينه أن يطلب شهر إفلاس الشركة خلال السنتين التاليتين لشطبها من السجل التجاري)).

وعليه يتم شهر افلاس الشركة بموجب نص هذه المادة. والسبب في ذلك أنه طالما أن الشركة تحترف التجارة كما التاجر الفرد فأنها تخضع لنظام الإفلاس ولا يمكن اخضاعها لنظام الاعسار المدني الخاص بالأشخاص العاديين ، ومن ثم إذا توقفت الشركة عن دفع ديونها التجارية فإن أحكام الإفلاس تطبق عليها ، لأن هذا التوقف من شأنه أن يزعزع الثقة التجارية ويحدث الاضطراب في المراكز المالية ، والتي من شأنها التأثير على الاقتصاد بصفة عامة ، وتزداد خطورة هذا الأمر في الشركات عنها بالنسبة للتاجر الفرد. وتطبيقاً لذلك نصت المادة (٦٨٣) من القانون التجاري على ما يلي: ((تسري على إفلاس الشركات التجارية نصوص الإفلاس بوجه عام)).

ويتم تطبيق ذات قواعد الإفلاس المتعلقة بالتاجر الفرد على الشركات التجارية ولكن مع مراعاة بعض الاختلافات القائمة بين الأشخاص والشركات ، فوفقاً لما جاء في المادة (٦٨٤) فإن ما يميز إفلاس الشركة عن إفلاس التاجر الفرد أنه يجوز إفلاس الشركة ولو لم تتوقف عن دفع ديونها التجارية وذلك في فترة التصفية كما سيأتي بيانه لاحقاً ، أما التاجر الفرد فلا يحكم عليه بالإفلاس إلا إذا توقف فعلاً عن دفع ديونه التجارية.

ثانياً: شروط افلاس الشركة:

قبل أن نبحث عن أثر افلاس الشركة بالنسبة للشركاء لا بد أن نحدد متى تكون الشركة فعلاً بحالة إفلاس ، وبالرجوع للتشريع اليمني فإنه لم يتضمن قانون الشركات التجارية قواعد خاصة بإفلاس الشركة ، وبالرجوع الى القانون التجاري اليمني فقد تضمن في المواد من (٦٨٣ الى ٦٧٩) بعض الأحكام الخاصة بإفلاس الشركات إلا أنه يلاحظ أن هذه المواد لا تتضمن بالتفصيل كافة قواعد وأحكام إفلاس الشركات بل أحال في تطبيق الإفلاس على الشركات الى أحكام الإفلاس بوجه عام حيث نصت المادة (٦٨٣) من القانون التجاري على الآتي: ((تسري على افلاس الشركات التجارية نصوص الافلاس بوجه عام)) ، وعليه يطبق في هذه الحالة القواعد الواردة بالقانون التجاري رقم (٣٢) لسنة ١٩٩١م وتعديلاته والخاصة بإفلاس الأشخاص الطبيعيين (التجار الافراد).

وبالرجوع لنص المادتين (٥٧٠ - ٥٧١) الخاصة بإفلاس التاجر الفرد ، والمادة (٦٨٤) الخاصة بإفلاس الشركات التجارية من قانون التجاري اليمني ، يتضح أن المشرع اليمني اشترط توافر عدة شروط للحكم بأن الشركة مفلسة ، ثلاثة شروط موضوعية ، وشروط شكلية:

١. أن تتمتع الشركة بالشخصية المعنوية.

٢. أن تكون الشركة تجارية.

٣. أن تتوقف عن دفع ديونها التجارية.

٤. أن يصدر حكم بالإفلاس من المحكمة المختصة

وسوف اعرض بصورة موجزة لكل شرط من هذه الشروط الموضوعية والشكلية:

الشرط الأول: ثبوت الشخصية المعنوية للشركة: يعتبر هذا الشرط أحد الشروط الهامة لجواز شهر افلاس الشركة، فلا بد أن تكون للشركة المطلوب شهر إفلاسها شخصية معنوية مستقلة، فإذا لم تكن للشركة هذه الشخصية فلا بد أن يوجه شهر الإفلاس الى الشركاء الموجودين فيها إذا توافرت شروط شهر الافلاس. لم ينص المشرع اليمني صراحة على هذا الشرط حيث لم ينظم أحكام إفلاس الشركات بصورة مفصلة ولكن هذا الشرط بديهي ودون الحاجة للنص عليه صراحة، وقد نصت المادة (١١) من قانون الشركات اليمني على الآتي: تتمتع جميع الشركات التجارية المؤلفة بموجب هذا القانون باستثناء شركة المحاصة بالشخصية الاعتبارية.

وبناء على ذلك فإن شركة المحاصة رغم أنها من شركات الأشخاص إلا أنها لا تتمتع بالشخصية المعنوية وتقتصر أثارها على أطرافها فقط^١ ، وبالتالي لا تخضع لنظام الافلاس، أما بالنسبة لشركتي التضامن والتوصية البسيطة فهما تكتسبان الشخصية المعنوية فتكونا محلاً لانطباق أحكام الإفلاس عليهما. ونتيجة لإفلاس هاتين الشركتين يوجه الإفلاس إلى الشريك أو الشركاء المتضامنين فيهما كما سيأتي بيانه لاحقاً.

الشرط الثاني: أن تكون الشركة تجارية: نصت المادة (٦٨٤) من القانون التجاري اليمني: ((فيما عدا شركات المحاصة يجوز شهر افلاس أية شركات تجارية إذا اضطرت أعمالها المالية فوقفت عن دفع ديونها ، وقد عرفت المادة (١٨) التاجر بأنه: كل من اشتغل باسمه في معاملات تجارية وهو حائز للأهلية الواجبة واتخذ هذه المعاملات حرفة له يكون تاجراً، وكذلك يعتبر تاجراً كل شركة تجارية وكل شركة تتخذ الشكل التجاري، ولو كانت تزاول أعمالاً غير تجارية .

وبهذا النص يتضح أن الشركات التي تخضع للإفلاس هم:

أ- الشركات التي يكون غرضها القيام بأعمال تجارية.

ب- الشركات التي تتخذ الشكل التجاري ولو كانت تقوم بأعمال مدنية.

^١ د. محمد حزيق: المسؤولية الجزائية للشركات التجارية في القانون الجزائري والقانون المقارن ، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع الجزائر ،

وعليه تكون الشركة تجارية أما بحسب طبيعة الأعمال الرئيسية التي تحترفها ، ولتحديد الأعمال التجارية نرجع لأحكام المواد (٩ - ١٠ - ١١ - ١٢) من القانون التجاري والتي حددت الأعمال التجارية ، فإذا تبين أن الشركة أسست للقيام بأحد هذه الأعمال فإن الشركة هنا تخضع لأحكام الإفلاس في حالة توقفها عن دفع ديونها التجارية^١ ، أو أن الشركة اتخذت أحد الاشكال الستة التي حددها القانون السابق ذكرها في المقدمة.

أما الشركات المدنية فلا تخضع لهذا النظام لأنها لا تكتسب صفة التاجر ومن ثم لا تخضع لأحكام الافلاس كون موضوعها مدنياً ولا تمارس عملاً تجارياً.

الشرط الثالث: توقف الشركة التجارية عن دفع دين تجاري: نصت المادة (٦٨٤) من القانون التجاري اليمني: ((فيما عدا شركات المحاصة يجوز شهر افلاس أية شركات تجارية إذا اضطرت أعمالها المالية فوقفت عن دفع ديونها)).

وبناء على هذه المادة فإنه لتحقق الإفلاس لابد من توفر الآتي:

-التوقف عن دفع الديون: إلا أنه يؤخذ على هذه المادة أنها لم تحدد المقصود بالتوقف ولا شروطه ولا كيفية تقديره ، وبالرجوع الى ما أورده فقهاء القانون في تعريف التوقف عن الدفع يمكن القول أن التوقف هو عجز الشركة عجزاً حقيقياً عن الوفاء بديونها لعدم قدرتها عن الوفاء بالتزاماتها^٢. ولا يشترط هنا أن تكون أموال الشركة الموجودة أقل من الديون ، بل يكفي أن تصبح الشركة المفلسة في حالة تتم عن انهيار الثقة بها نتيجة لتوقفها عن دفع ديونها ، أما إذا كان الامتناع عن الدفع راجعاً إلى ظرف وقتي ما أو اضطراب موقت من شأنه أن يزول وتتمكن الشركة من الوفاء بدينها فلا يجوز شهر إفلاسها في هذه الحالة^٣. وما ينطبق على التاجر الفرد ينطبق على الشركة التجارية، فتوقف الشركة عن دفع ديونها التجارية والذي يبرر شهر إفلاسها يجب أن يكون ناتجاً عن وضع مالي غير مستقر من شأنه فقدان ائتمان الشركة وعجزها عن متابعة التجارة.

^١ أنظر المواد (٩ - ١٠ - ١١ - ١٢) من القانون التجاري اليمني.

^٢ د. علي جمال الدين عوض: إفلاس الشركة وأثره على مراكز الشركاء ، مجلة القانون والاقتصاد ، القاهرة ، ١٩٦٤م ، العدد ٣

^٣ أنظر المادة (٦٨٨) من القانون التجاري اليمني.

-أن يكون الدين المتوقف عن دفعه ديناً تجارياً؛ والسبب في ذلك هو ارتباط الإفلاس بالحياة التجارية^١ والعبرة في صفة الدين هو وقت المطالبة بهذا الدين والتوقف عن دفعه لا وقت نشوئه. يجب أن يكون الدين خالياً من النزاع ومستحق الاداء حتى يجوز شهر إفلاس التاجر من أجل التوقف عن دفع هذا الدين.

ويرجع في تقدير حالات التوقف ومداهما وتوافر شروط التوقف الى تقدير محكمة الموضوع^٢ ، ويجوز اثبات توقف التاجر عن وفاء الديون بكافة طرق الاثبات، ويقع الاثبات على عاتق طالب شهر الإفلاس، ورغم أن مسألة تقدير حالة التوقف تعود لمحكمة الموضوع إلا أنها تخضع لرقابة محكمة النقض فيما يتعلق بصحة النتيجة التي وصلت إليها المحكمة بالنظر إلى الوقائع المختلفة.

الشرط الرابع: أن يصدر حكم بإفلاس الشركة من المحكمة المختصة: أن توافر الشروط الموضوعية وحدها لا يكفي للقول بأن الشركة مفلسة بل لا بد من صدور حكم بشهر افلاس الشركة، وسوف يتم التطرق لذلك من خلال بيان بحث المحكمة المختصة بشهر افلاس الشركة، وكذلك الجهة التي لها الحق بطلب شهر الإفلاس.

أولاً: المحكمة المختصة بشهر الإفلاس: المحكمة التجارية الابتدائية هي المختصة بشهر الإفلاس وهذا يعتبر من قبل الاختصاص النوعي لهذه المحكمة ، وهذا ما نصت عليه المادة (٥٧٨) من القانون التجاري اليمني بقولها ((تختص بشهر الإفلاس المحكمة التجارية الابتدائية وتتنظر هذه المحكمة كل دعوى تنشأ عن التفليسة وتعتبر الدعوى ناشئة عن التفليسة بوجه يقتضي تطبيق أحكام الإفلاس)). وكذلك المادة (٣) من القرار الجمهوري بالقانون رقم (١٩) لسنة ٢٠٠٣م بشأن المحاكم التجارية.

ويعتبر الاختصاص النوعي في شهر الإفلاس من النظام العام فلا يجوز الاتفاق على مخالفته وعلى المحكمة أن تراعيه من تلقاء نفسها.

ومن ناحية الاختصاص المحلي تكون المحكمة التجارية التي يقع في نطاقها مركز ادارة الشركة الرئيسي هي المختصة مكانياً.

ومن الجدير بالذكر أن المحكمة تقضي بحكم واحد بشهر إفلاس الشركة وكل الشركاء المتضامنين حتى ولو كانت غير مختصة بشهر إفلاس هؤلاء الشركاء مكانياً كما لو كان موطن أحد الشركاء أو بعضهم بعيداً

^١ د. محمد الفقي: القانون التجاري والإفلاس عمليات البنوك ، الطبعة الأولى ، منشورات الحلبي لبنان ، ٢٠١١م ص٤٩.

^٢ د. وفاء شيعاوي: الإفلاس والتسوية القضائية في القانون الجزائري ، ديوان المطبوعات الجامعة ، الجزائر ٢٠١٢ ، ص٣٢.

عن مقر محكمة الإفلاس التي يقع بدائرة اختصاصها الشركة المفلسة ، والسبب في أن محكمة إفلاس الشركة مختصة بشهر إفلاس الشركاء هو وجود ارتباط وصلة بين التفليسات مما يلزم صدور حكم شهر إفلاس واحد^١ هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى إذا أغفل الحكم بشهر إفلاس الشركة اسم أحد الشركاء فإنه يجوز تصحيحه بموجب حكم آخر ينص على إفلاسه وهذا راجع لكون تفليسة الشركاء مستقلة عن بعضها البعض إذ لا يمكن اعتبار أن الشركاء الذين لم يذكروا قد أفلسوا بشكل ضمني وإن كان من الممكن أن نفترض ضمناً توقفهم عن دفع الديون فقط^٢.

وقد نص القانون المصري على اختصاص المحكمة مكانياً بشهر إفلاس الشركاء ولو لم تكن مختصة بشهر إفلاس الشركاء وذلك في المادة ((١٩٧)) بقولها ((وتقضى المحكمة بحكم واحد بشهر إفلاس الشركة والشركاء المتضامنين ولو لم تكن مختصة بشهر إفلاس هؤلاء الشركاء)).

أما القانون اليمني فقد نص في المادة (٦٩٣) على ما يلي ((تقضي المحكمة بحكم واحد بشهر افلاس الشركة والشركاء المتضامنين فيها ويكون قاضي تفليسة الشركة هو نفس قاضي تفليسات الشركاء المتضامنين))

وكان من المستحسن أن ينص المشرع اليمني صراحة على اختصاص محكمة شهر إفلاس الشركة بشهر افلاس الشركاء ولو لم تكن مختصة كما هو الحال في القانون المصري.

ثانياً: من يحق له طلب شهر الإفلاس: هناك عدد من الجهات التي تملك طلب اشهار إفلاس الشركة ، وتعدد الجهات إنما يرجع بصورة اساسية الى مزيد من الحماية للدائنين والرقابة على أموال المدين^٣ ، وتتمثل هذه الجهات في الآتي:

١-الدائنون: أول الجهات التي تملك هذا الحق هم الدائنون وعلى الرغم من أن القانون التجاري اليمني لم يتضمن في أحكام إفلاس الشركات هذا الأمر إلا انه أمر ببدهي ويستحسن على المشرع اليمني النص على ذلك صراحة كما هو الحال في التشريع الأردني والمصري وغيرها^٤.

^١ د. عبدالحميد الشوايبي: موسوعة الشركات التجارية ، نشأة المعارف ، الطبعة الثالثة ، ١٩٩١م ، ص٧٩٩ .

^٢ د. سمير الأمين: الإفلاس معلقاً عليه بأحدث أحكام محكمة النقض ، دار الكتب القانونية ، ط٣ ١٩٩٩م ، ص٤٩١ .

^٣ د. علي البارودي . د محمد فريد العريني :/ الأوراق التجارية و الإفلاس وفقاً لقانون التجارة الجديد رقم (١٧) ص١٩٢ .

^٤ نصت المادة ١٩٥ من قانون إعادة الهيكلة والصلح الواقي والافلاس رقم (١١) لسنة ٢٠١٨م على الآتي:يجوز لدائن الشركة طلب شهر إفلاسها ولو كان شريكاً فيها، أما الشركاء غير الدائنين فلا يجوز لهم بصفتهم الفردية طلب شهر إفلاس الشركة. وإذا طلب الدائن شهر إفلاس

٢-مدير الشركة: يجوز لمدير الشركة أن يطلب شهر إفلاس الشركة بعد الحصول على إذن بذلك من أغلبية الشركاء في شركة التضامن وشركة التوصية البسيطة ومن الجمعية العامة العادية في الشركات الأخرى ، ويجوز لمدير الشركة ذلك ولو كان شريكاً فيها ، أما الشركاء غير الدائنين فلا يجوز لهم طلب شهر إفلاس الشركة م(٦٨٦ - ٦٨٧) ق ت.

والسؤال الذي يطرح نفسه هل يجوز للشريك في الشركة أن يطلب شهر إفلاس الشركة في حال تعلق الدين بعلاقته كشريك في الشركة كمطالبته بالأرباح أو حصته برأس المال؟ لم يجب القانون اليمني على ذلك وأرى أنه لا يملك الشريك في الشركة طلب شهر افلاسها في هذه الحالة ، أما إذا كان دين الشريك هو دين لا علاقة له بصفته كشريك فله الحق بطلب شهر افلاس الشركة.

ونرى أيضاً أن الشريك المتضامن لا يحق له أن يطالب بشهر افلاس الشركة لأن الشركاء انفسهم متسببون في عدم الوفاء بديون الشركة المسؤولين عنها شخصياً كما لا يحق لوكيل تفليسه أحد الشركاء المطالبة بإشهار افلاس الشركة كذلك.

٣-المحكمة المختصة: يجوز للمحكمة أن تقوم بشهر الإفلاس من تلقاء نفسها أو طلب النيابة العامة إذا وجدت أن الشركة فعلاً متوقفة عن دفع ديونها التجارية، وهنا يحق لها أن تحكم بشهر إفلاسها من تلقاء نفسها، ولعل هذا الأمر يرجع بصورة أساسية لارتباط احكام الإفلاس بالنظام العام^١، وق اشارت الى ذلك المادة (٥٧٢) ق ت^٢.

وإذا انتهينا الى إفلاس الشركة أو اعتبار الشركة في حالة إفلاس بتوافر الشروط الموضوعية والشكلية، فإن الأمر يستلزم بيان الأساس القانوني لاستكمال رأس المال واستيفاء الحصص وأثر الصلح الواقي على الشركاء وهو ما سنتناوله في الفرع الثاني.

الفرع الثاني: مفهوم رأس مال الشركة وصوره :

تكتسب الشركات التجارية الشخصية الاعتبارية بموجب المادة (١١) من قانون الشركات التجارية حيث نصت على أن ((تتمتع جميع الشركات التجارية المؤلفة بموجب هذا القانون باستثناء شركة المحاصة

الشركة، وجب اختصام كافة الشركاء المتضامنين. كما نصت المادة ١/٣١٩ من قانون التجارة الاردني على انه "يجوز ايضا ان ترفع القضية الى المحكمة بلائحة يقدمها دائن أو عدة دائنين" وعليه لكل دائن أي كانت صفة دينه الحق بطلب شهر الافلاس.

^١ نصت المادة ٢/٣٢٠ من قانون التجارة الأردني على ان "وللمحكمة عند الاقتضاء ان تشهر الافلاس من تلقاء نفسها ايضا".

^٢ نصت المادة(٥٧٢) من القانون التجاري اليمني: يشهر إفلاس التاجر بناء على طلب أحد دائنيه أو بناءً على طلبه هو، ويجوز للمحكمة أن تقضي بشهر إفلاس التاجر بناء على طلب النيابة العامة أو من تلقاء ذاتها .

بالشخصية الاعتبارية)). ونتيجة لاكتسابها الشخصية الاعتبارية فإنها تمتعها ببعض الخصائص منها أن يكون لها ذمة مالية مستقلة¹ عن باقي ذمم الشركاء فيها. كما أن المواد (١٩ - ٥٢ - ٧٤ - ٢٢٨ - ٢٤٨) من قانون الشركات اليمني اشترطت أن يتضمن طلب تسجيل الشركة مقدار رأسمال الشركة وحصص كل شريك فيه. وليبين رأس مال الشركة موضوع البحث لا بد من التطرق لموضوع تعريف رأس مال الشركة في الفقرة الأولى ، وفي الفقرة الثانية صور رأس مال الشركة.

الفقرة الأولى: تعريف رأس المال:

يقصد برأس مال الشركة: مجموع الحصص التي يلتزم كل شريك بتقديمها في تكوين رأس المال الشركة سواء أكانت أموالاً نقدية أو عينية. وعليه يتكون رأس مال الشركة من مجموع المقدمات النقدية والعينية التي تقدر بالنقود^٢ وإذا تلف أو هلك جزء من المقدمات العينية وحصلت الشركة على تعويض جراء التلف يدخل هذا التعويض في رأس مال الشركة بما يعادل فقط القيمة الأصلية للمقدمات العينية عند تأسيس الشركة^٣. غير أنه لا بد من عدم الخلط بين رأس مال الشركة وموجودات الشركة ، فرأس مال الشركة هو عبارة عن مجموع المقدمات العينية والنقدية التي تم تحدد قيمتها عند تأسيس الشركة، وتبقى هذه القيمة رقماً ثابتاً دون تغيير سواء زادت أو نقصت قيمة الحصص تجسيداً لمبدأ ثبات رأس المال. أما موجودات الشركة فهي قيمة كل ما يعود للشركة حقيقة في وقت معين وأن مجموع موجودات الشركة وما عليها من التزامات يشكل الذمة المالية للشركة. ولذلك فرأس مال الشركة لا يقدم الوضع الحقيقي لمركز الشركة المالي ، بل إن الذمة المالية للشركة والمتمثلة في موجوداتها وهي مجموع الأموال الثابتة والمنقولة التي تمتلكها الشركة وكذلك كل ما تمتلكه من حقوق لدى الغير إضافة الى رأس مالها توضح لنا المركز المالي الحقيقي للشركة بعد خصوم ديونها قبل الغير^٤.

^١ أنظر المادة (٨٨) من القانون المدني.

^٢ لا تدخل في هذه المقدمات مقدمات الصناعة كون تلك المقدمات تؤخذ بعين الاعتبار في علاقة الشركاء لتحديد حصة الشريك في الأرباح ولا تدخل في رأس مال الشركة أو ميزانيتها، ولا تشكل ضماناً للدائنين لعدم إمكانية التنفيذ عليها.

^٣ د. الياس ناصيف: الكامل في قانون التجارة ، الشركات التجارية ، منشورات الحلبي ومنشورات عويدات ، بيروت ، ط ٢ ، ج ٢ ، ص ٢٩.

^٤ د. نادية فضيل: الإفلاس والتسوية القضائية في القانون التجاري ، ديوان المطبوعات الجامعية بن عكنون الجزائر ط ٢ ، ص ٣٩.

ومما سبق يتضح وجه الاختلاف بين رأس المال والموجودات والمتمثلة في الآتي:

– رأس المال ثابتاً لا يتغير إلا بتعديل نظام الشركة، ولا يمكن اقتطاع جزء منه وتوزيعه على الشركاء إذا لم يتم تعديل رأس المال وذلك بتعديل النظام الأساسي للشركة ، لذلك يعتبر رأس مال الشركة من عناصر الشركة الموضوعية وهذا العنصر إنما يتكون من مساهمات الشركاء والحصص التي يقدمونها.

– أن قيمة موجودات الشركة تتأثر بكل ما يطرأ من تغييرات على الحصص والبضائع سواء بالارتفاع أو بالانخفاض في الأسعار .

– أن مجموع موجودات الشركة وما عليها من خصوم تشكل الذمة المالية للشركة ، وعند التأسيس يجب أن تكون موجودات الشركة معادلة لرأس مالها ، وبعد ذلك تبدأ القيم في الاختلاف ، وإذا افترضنا أن موجودات الشركة نقصت عن قيمة رأس مال الشركة كان من اللازم إجراء تعديل على رأس المال لتفادي انخداع الغير باعتبار أن ذلك يعتبر ضماناً له ، غير أن ذلك لا ينطبق على شركات الأشخاص كون جميع الشركاء فيها متضامنين وبالتالي فهم مسؤولون مسؤولية شخصية وتضامنية عن ديون الشركة^١.

من هنا أخلص إلى أن رأس مال الشركة إنما يتكون من مقدمات أو حصص يقدمها الشركاء، وهي ما يهمننا بهذا المقام لأن هذا الأثر إنما يتعلق باستيفاء تلك المقدمات.

الفقرة الثانية: صور الحصص:

اشترط القانون اليمني لإبرام عقد الشركة بالإضافة الى تعدد الشركاء ونية المشاركة واقتسام الأرباح والخسائر ، التزام كل شريك بتقديم حصة معينة في رأس مال الشركة^٢.

ويقصد بالحصص أو المقدمات: الأموال النقدية أو العينية التي يقدمها كل شريك عند تأسيس الشركة من أجل تكوين ذمتها المالية ،

وتتخذ المقدمات عدة صور، فقد تكون نقدية ، وقد تكون عينية منقولة، كالبضائع والآلات، أو غير منقولة، كالعقارات أو مادية أو معنوية كما هو الحال في براءة الاختراع، أو حق المؤلف. وقد تكون صناعة معينة أو عمل معين، أو قد يقدم أحد الشركاء الثقة التجارية كحصة له في الشركة ، وعليه سأعرض لصور تلك المقدمات لمعرفة كيفية استيفائها نتيجة إفلاس الشركة؛ لأن بعضها قد يتطلب معاملة خاصة.

^١ د. الياس ناصيف: الكامل في قانون التجارة والافلاس ، الشركات التجارية ، منشورات بحر المتوسط ، منشورات عويدات ، بيروت ط ٢ ، ٢٠٠٢ . ص ٣١ .

^٢ انظر المواد (١٩ - ٥٢ - ٧٤ - ٢٢٨ - ٢٤٨) من قانون الشركات التجارية اليمني.

أولاً: الحصص النقدية:

الغالب أن تكون الحصة المقدمة من الشريك مبلغ من المال ويكون الشريك ملزماً بأداء هذا المبلغ في الميعاد المتفق عليه^١. وتدفع هذه النقود في مرحلة التأسيس الى الشخص المكلف العامل باسم الشركة وتودع في حساب الشركة بعد ذلك.

وإذا افترضنا أن أحد الشركاء لم يقيم بتسديد الحصة النقدية المترتبة عليه فإنه في حالة إفلاس الشركة، فإنه ينطبق عليه ما يلي:

١- إن الشريك في هذه الحالة ملزم بأداء الحصة النقدية التي تعهد بها بالقيمة النقدية وبغض النظر عن تقلبات العملة وبالعلة المتفق عليها سواء الوطنية أو الأجنبية. وذلك باعتبار أن الشريك المتأخر في دفع حصته يصبح مديناً للشركة.

٢- أن الشريك يلتزم بالتعويض عن التأخير الذي تسبب فيه مما أحدث ضرراً للشركة وترجع الصرامة مع الشريك المتأخر عن تنفيذ التزاماته في أن الشركة تحتاج دوماً الى سيولة نقدية حتى تتمكن من ممارسة نشاطها^٢ وهذا التأخير أو المماطلة قد يؤدي الى اضطراب نشاط الشركة^٣.

٣- أن الشريك يلتزم بدفع جميع الفوائد المترتبة عليه الى الشركة ولا يكون ذلك من تاريخ استحقاق الحصة، ولكن من تاريخ المطالبة القضائية وتعتبر هذه الفوائد جزءاً من المبالغ المستحقة على الشريك.

٤- في حالة إفلاس الشركة فإن الشريك لا يستطيع أن يحتج بمواجهة الشركة بالأجل الممنوح له لتسديد الحصة على اعتبار أن آجال الديون تسقط بمجرد إشهار إفلاس الشركة، ويكون ملزماً بسداد تلك المبالغ للشركة؛ كون تلك الحصص تدخل في أصول الشركة وتفليستها.

ثانياً: الحصص العينية:

قد يلتزم الشريك بدفع حصة عينية محددة بالذات وهذه الحصة قد تكون عقار وقد تكون منقول مادي كالبيضاء أو منقول معنوي كبراءات الاختراع أو حقوق ملكية أدبية أو حق إيجار. وقد نظم القانون المدني اليمني أحكام حصص الشركاء كما يأتي:

^١ د. نادية فضيل : مرجع سابق ، ص ٢٠٩.

^٢ د. احمد محرز: نظام الإفلاس في القانون التجاري الجزائري ، مرجع سابق ، ص ٣٨.

^٣ د. محمد فريد العريني: القانون التجاري ، الشركات التجارية - شركات الأشخاص والأموال ، ١٩٩٧م ، ص ٣٣٩.

- تعتبر حصص الشركاء متساوية القيمة وأنها واردة على ملكية المال لا على مجرد الانتفاع به ما لم يوجد اتفاق أو عرف يقضي بغير ذلك^١.

- إذا كانت حصة الشريك حقاً عينياً فإن أحكام البيع هي التي تسري في ضمان الحصة إذا هلكت أو استحققت أو ظهر فيها عيب أو نقص. أما إذا كانت الحصة مجرد الانتفاع بالمال فإن أحكام الإيجار هي التي تسري في كل ذلك^٢.

وعليه إذا حصل أن تم تقديم الحصة العينية على سبيل الملكية فإن ذلك يعد من قبيل التنازل عن العين، وتطبق أحكام البيع، وتنتقل الملكية من الشريك إلى الشركة طبقاً للقواعد العامة. وإذا كانت العين تتطلب لنقل ملكيتها إجراءً شكلياً كالشهر والتسجيل. كما هو الحال في العقارات وبراءات الاختراع فلا بد من استيفاء هذه الشكلية.

وفي حال ما إذا أصر الشريك على عدم اتخاذ إجراءات التسجيل، ففي هذه الحالة فإن الشريك يكون ملزم بأداء قيمة تلك الحصة بحسب ما تم تقديره، حيث أن المشرع اشترط تحديد قيمة الحصة العينية وبالتالي تصبح تلك القيمة هي الحصة المترتبة على الشريك، وبملك وكيل التفليسة هنا أن يطالب الشريك بقيمة تلك الحصة طالما أنه لا يملك إجباره على التسجيل، هذا بالإضافة إلى حقه بالمطالبة بالتعويض نتيجة إخلال الشريك بالتزامه بنقل الملكية.

أما إذا كانت الحصة العينية عبارة عن عين تقدم على سبيل الانتفاع، فهنا تطبق أحكام الإيجار، حيث يعتبر الشريك - والذي هو بمثابة المؤجر - مقدماً للحصة على سبيل الإجارة، ولكنه لا يحصل على بدل الإيجار؛ لأن هذا البديل هو الذي يمثل حصته في رأس مال الشرك، وهذه الحصة ترد للشريك حتى في حالة إفلاس الشركة؛ ولا يملك الدائنون التنفيذ عليها لأنها لا تعتبر من الضمان العام، وفي حالة هلاك الحصة المقدمة على سبيل الانتفاع دون أن تكون الشركة سبباً فيه فإن تبيعة الهلاك تقع على الشريك تطبيقاً للمبدأ القائل أن الشيء يهلك على مالكه، وفي هذه الحالة يلتزم الشريك بتقديم حصة أخرى أو يقضى من الشركة^٣.

^١ انظر المادة (٦٤٢) من القانون المدني اليمني.

^٢ انظر المادة (٦٢٦) من القانون المدني اليمني.

^٣ د. هارون اوروان: إفلاس شركات الأشخاص وأثره على الشركاء، فرع قانون أعمال جامعة الجزائر بن يوسف بن خدة، سنة ٢٠٠٨ -

٢٠٠٩، ص ٧٤.

وهنا لا مناص من تطبيق أحكام الحصة العينية المقدمة على سبيل التملك بحيث ننظر إلى قيمتها وقت تقديمها. وإلزام الشريك بتقديم تلك القيمة أو ما بقي منها على اعتبار أنها تشكل حصته في رأس المال. - إذا تعهد الشريك بأن يقدم حصته في الشركة عملاً وجب عليه أن يقوم بالخدمات التي تعهد بها وأن يقدم حساباً عما يكون قد كسبه من وقت قيام الشركة بمزاولة العمل الذي قد خصص له ، ومع ذلك لا يكون الشريك ملزماً بأن يقدم للشركة ما قد يكون قد حصل عليه من حق اختراع إلا إذا وجد اتفاق يقضي بغير ذلك¹.

- إذا كانت حصة الشريك التي قدمها للشركة هي ديون له في ذمة الغير فلا تتعدّد الشركة بالنسبة له إلا إذا استوفيت هذه الديون أو قام الشريك نفسه بأداء حصته نقداً دون انتظار لاستيفائها². - لم يبين القانون اليمني أحكام تقدير الحصة³ ولذلك نرى استحداث نص قانوني كما يلي ((تختص المحكمة بواسطة خبير بتقدير قيمة حصة الشريك بالسعر المتداول في يوم إدخالها ما لم يوجد اتفاق بخلاف ذلك.))

ثالثاً: الحصة بالعمل:

يمكن أن يكون التزام أحد الشركاء عبارة عن عمل يؤديه كخبرة هندسية أو تجارية، أو أعمال قانونية، غير أنه يشترط أن يكون هذا العمل مشروعاً وغير تافه، فالعمل الذي لا قيمة له لا يعتبر حصة في رأس المال، كم يشترط أن لا تقتصر هذه الحصة على ما يكون للشريك من وجاهة ونفوذ أو ما يتمتع به من ثقة⁴ ، ويعتبر مقدمه في حكم التابع والأجير ويتحدد أجره بنسبة من الرب ، كما يشترط أن لا يقوم هذا الشريك بعمل لحسابه الخاص من نفس النوع الذي يقدمه للشركة وذلك حماية للشركة نفسها من المنافسة غير المشروعة.

ونجد أن حصة العمل لا تثير إشكالا لأنها لا تدخل في تقدير رأس مال الشركة ، ولا تشكل ضماناً حقيقياً للدائنين، لعدم إمكانية الحجز أو التنفيذ عليها ، ولكن تعطي لصاحبها الحق في نصيب من الأرباح

¹ انظر المادة (٦٢٧) من القانون المدني اليمني.

² انظر المادة (٦٢٨) من القانون المدني اليمني.

³ تضمن قانون الموجبات اللباني نص المادة ٨٥٢ الذي أخضع تقدير الحصة إلى قيمتها يوم إدخالها في مال الشركة، وإلا اعتبر الشركاء

راضين بأن يكون سعرها المتداول في يوم تقديمها أساساً للتخمين، وفي حالة عدم وجود سعر محدد يترك الأمر لأهل الخبرة

⁴ انظر المادة (١٨) فقرة ٢ من قانون الشركات التجارية اليمني.

وموجودات الشركة. وعليه إذا أفلست الشركة فلا يكون لها أي حق في مواجهة الشريك المتعهد بتقديم حصة من عمل معين، إذ يكفي في تلك الحالة أن تضيع جهوده.

وقد نصت المادة (١٨) فقرة ١ من قانون الشركات التجارية اليمني على أن: ((إذا تعهد أحد الشركاء بأن يقدم حصته في الشركة عملاً وجب عليه أن يقوم بالخدمات التي تعهد بها وعليه أن يقدم كشفاً بما كسبه اعتباراً من مزاوله العمل الذي قدم كحصة في الشركة.))

وبهذا النص يتضح أنه لا يجوز أن تكون حصص كافة الشركاء عبارة عن عمل فقط لأن القاعدة في رأس مال الشركة أن يكون من النقود أو ما في حكمها، ولذلك لا بد أن تكون بعض حصص الشركاء ذات قيمة نقدية ولا يكفي بالعمل وحده ، وبالتالي فالشركة التي يقدم جميع الشركاء فيها حصة من عمل لا تعد صحيحة لانعدام ذمتها المالية وبالتالي استحالة التنفيذ عليها^١.

ومن كل ما سبق يتضح بجلاء أن حصة الشريك بالعمل لا تثير أي أشكال بالنسبة للأثر المتعلق باستكمال رأس المال واستيفاء الحصص.

وبعد أن تم تحديد المقصود بالحصص التي يلتزم بها الشركاء، وما هو مضمون وصور كل حصة من تلك الحصص ، على اعتبار أن مدير التفليسة يطلب من الشريك أداء تلك الحصة في حالة إفلاس الشركة فإنه لا بد من التطرق الى الأساس القانوني أو السند القانوني الذي يعتمد عليه مدير التفليسة في طالبة الشركاء بتسليم الحصص أو باقي الحصة واسترداد الأرباح الصورية التي استلموها وذلك في المطلب الآتي.

المطلب الثاني: الأساس القانوني لاستكمال رأس المال وأثر الصلح الواقي على الشركاء

استقر الفقه والقضاء على أن آثار الإفلاس تمتد لتشمل الشركاء ولا يقتصر آثارها على الشركة فحسب كشخصية اعتبارية مستقلة وهذا يتطلب منا معرفة ما هو الأساس القانوني لامتداد آثار الإفلاس للشركاء والمتعلق باستكمال رأس مال الشركة وذلك باستيفاء الحصص واسترداد الأرباح الصورية؟ كما يقتضي منا ذلك معرفة مدى تأثر الشركاء في حال ابرام صلح وافي مع الشركة؟ ونبين ما سبق في فرعين.

الفرع الأول: الأساس القانوني لاستكمال رأس المال

لم يتعرض الفقه القانوني للأساس القانوني للأثر المتعلق باستكمال رأس المال باستيفاء الحصص والأرباح الصورية من الشركاء سواء أكانوا متضامنين أو موصيين بصورة مباشرة حيث تعرض فقط لذكر هذا الأثر باعتباره يشمل فئتي الشركاء على حد سواء.

^١ د. نادية فضيل: المرجع السابق ، ص ٣٧.

ومن المعلوم بالضرورة أن من الشروط الموضوعية الخاصة لقيام عقد الشركة تقديم حصة نقدية أو عينية ومن ثم فإن الالتزام الرئيسي الملقى على عاتق الشركاء سواء أكانوا شركاء متضامنين أم شركاء موصين، هو تقديم الحصص لأن رأس مال الشركة يتكون من هذه الحصص لذلك كان من آثار افلاس الشركة وجوب استكمال رأس مال الشركة باستيفاء تلك الحصص واسترداد الأرباح الصورية. فالسؤال الذي يطرح نفسه هنا ما هو السند القانوني الذي يعتمد عليه مدير التفليسة لمطالبة الشركاء بتسليم الحصص أو ما بقي منها لديهم؟ وللإجابة على هذا السؤال لابد من التمييز بين الشريك المتضامن والشريك الموصي كما يلي:

فبالنسبة للشريك الموصي فإنه يلتزم بتقديم حصة نقدية أو عينية وإن مسؤوليته تنحصر في حدود تلك الحصة التي تدخل في تكوين رأس مال الشركة، فإذا كان الشريك قد أدى جزءاً من الحصة فقط وتعرضت الشركة للإفلاس فإن باقي الحصة تعتبر ديناً للشركة، ومن الواجب على مدير التفليسة أن يقوم باستكمال تلك الحصص والمطالبة بها؛ حيث أن الشريك الموصي يكون مديناً للشركة بذلك المبلغ أو الحصة العينية.

ومن جهة أخرى فإن رأس مال الشركة يشكل الحد الأدنى لضمان الدائنين لذلك اعترف القضاء لدائني الشركة بالحق في رفع دعوى مباشرة على الشريك الموصي لمطالبته بتلك الحصة أو ما بقي منها إذا لم يكن قد دفعها، لأنها تشكل جزء من الضمان العام الذي يعتمد عليه الدائنون¹.

وعليه استطيع القول ان الأساس القانوني لقيام مدير التفليسة باستيفاء الحصص من الشركاء الموصين ، ينبع من حالة اعتبار الشركاء مدينين للشركة وهذا التزام عقدي لا يسقط إلا بالوفاء ومصدر هذا الالتزام عقد الشركة ذاته الذي يرتب على عاتق الشركاء التقدم بحصصهم المتفق عليها ، حيث أن هذه الحالة تفرض أن تحصل الشركة جميع حقوقها لتمتكن من تسديد ديونها، وتحصيل تلك الحقوق يبدأ من شركاء الشركة الذين يعتبرون مدينين اصليين في مواجهتها. وأن إفلاس الشركة يجعل تلك الحصص مستحقة الأداء فوراً.

والسند القانوني لهذا الالتزام يظهر من تعريف عقد الشركة ذاته حيث نصت المادة (٤) فقرة ١ من قانون الشركات اليمني: ((الشركات التجارية عقد يلتزم بمقتضاه شخصان أو أكثر يشترك كل منهم في مشاريع الشركة التجارية بحصة من مال أو عمل ، ويقسم مع غيره ما ينشأ عن هذه المشاريع من ربح أو خسارة)) ، وكذلك نص المادة (٦٩٠) من القانون اتجاري اليمني كما سيأتي بيانه لاحقاً.

^١ د. سميحة القليوبي - الشركات التجارية - دار النهضة العربية - القاهرة - الطبعة الثانية - دون سنة النشر ، ص ٤٥٦.

أما بالنسبة للشريك المتضامن فإذا كان الأثر المتعلق باستكمال رأس المال باستيفاء الحصص ينصرف الى الشركاء الموصين دون خلاف فإن الأمر يدق فيما يتعلق بالشركاء المتضامين كون مسؤوليتهم مطلقة وتشمل جميع أموالهم الخاصة.

فعلى الرغم من أن مسؤولية الشريك المتضامن عن ديون الشركة تشمل جميع ذمته المالية، إلا أنه مع ذلك ملزم بوجه خاص بأداء قيمة الحصص التي تعهد بتقديمها عند تأسيس الشركة، وذلك يرجع إلى أن تلك الحصص إنما هي جزء من مال الشركة وديون مستحقة لها بغض النظر عن حقوق دائني الشركة الذين يملكون ضماناً يشمل أموال الشركة وأموال الشركاء الخاصة، وتعتبر تلك الحصص جزء من حقوق الشركة وأموالها ويجب على مدير التفليسة استردادها.

كما أن إفلاس الشركة يتضمن افلاس الشركاء المتضامين بقوة القانون مما يضطر مدير التفليسة أن يتقدم بدين الحصص في تفليسة كل منهم والخضوع لقسمة الغرماء¹.

ويمكن القول إن السند القانوني الذي يستند اليه مدير التفليسة عند مطالبة الشركاء المتضامين بدفع الحصص الباقي في ذمتهم هو ما نصت عليه المادة (٦٩٠) من القانون التجاري اليمني بقولها: يجوز لمدير التفليسة بعد استئذان قاضيها ان يطالب الشركاء بدفع الباقي من حصصهم ولو لم يحل ميعاد الاستحقاق ولقاضي التفليسة أن يأمر بقصر هذه المطالبة على المقدار اللازم لوفاء ديون الشركة.

وكذلك ما نصت عليه الفقرة ٣ من المادة (١٨) من قانون الشكاك التجارية على الآتي: ((٣ - إذا كانت الحصة التي قدمها الشريك هي ديون له في ذمة الغير فلا ينقضي التزامه للشركة إلا إذا إستوفيت هذه الديون من قبل الشركة ويكون الشريك مسؤولاً عن تعويض الضرر إذا لم توف هذه الديون عند استحقاقها)). ومع ذلك فإنه يستحسن على المشرع اليمني النص صراحة ضمن النصوص الخاصة بإفلاس الشركات نص مفاده ((يجب على مدير التفليسة القيام بمطالبة كافة الشركاء بدفع الباقي من حصصهم ولو لم يحل ميعاد الاستحقاق)) ، أي يتحول النص الى نص أمر متعلق بالنظام العام لا يجوز الاتفاق على مخالفته للأسباب السابق ذكرها.

الفرع الثاني: أثر الصلح الواقي على الشركاء :

يعتبر الصلح الواقي من الإفلاس وسيلة لتفادي شهر الإفلاس واثاره، وهو وسيلة تستهدف تحقيق مصلحة المدين ومصحة الدائنين باستبعاد إجراءات الإفلاس القاسية.

¹ د. علي جمال الدين عوض - الإفلاس - دون ناشر - الطبعة الثالثة - سنة ١٩٨٤ ، ٨٧.

ومن المعلوم بالضرورة أن التاجر قد يتوقف عن دفع ديونه التجارية نتيجة ظروف طارئة لم يأخذها التاجر بالحسبان أو لظروف خارجة عن إرادته، أو بسبب مجازفات خطيرة قام بها، لذلك جاءت التشريعات التجارية بما فيها قانون التجاري اليمني لتضع أحكاماً خاصة بالصلح الوافي لتفادي آثار الإفلاس.

وتناول المشرع في قانون التجاري اليمني أحكام الصلح الوافي في المواد من ٧٠٠ الى ٨٠٣ ومن الملاحظ أن المشرع لم يضمن نصوص الصلح الوافي أحكاماً تتعلق بالشركات ، كما لم يتضمن نصوص تشير إلى أثر الصلح الوافي مع الشركة على الشركاء.

ويمكن القول عموماً أنه لا يوجد ما يمنع من تطبيق الأحكام العامة للصلح الوافي المتعلق بالتجار على الشركات لتمثيل الغايات من هذا الإجراء بالنسبة للشركة والتاجر على حد سواء.

وهناك بعض الأحكام لا يمكن تطبيقها على الشركة، بل تطبق على التاجر الفرد ولا تطبق على الشركات إلا إذا وقع هذا الفعل من مدير الشركة فهنا يمكن اعتبار الفعل صادراً عن الشركة ، منها على سبيل المثال ما ورد في المواد (٧٧٧ - ٨١١ - ٨١٢) .

ويقدم طلب الصلح الوافي من الإفلاس للمحكمة المختصة من قبل ممثل الشركة ، أو أي شريك في شركة التضامن ، فطالما أن الشريك في شركة الأشخاص يكتسب صفة التاجر يكون له أن يقدم طلب الصلح عن الشركة، هذا بالإضافة إلى أن إفلاس الشركة يؤدي إلى إفلاسه فيكون له مصلحة في ذلك. وبالنسبة لأثر الصلح الوافي على الشركاء المتضامنين في الشركة ، فمن خلال استقراء نصوص الصلح الوافي من الإفلاس الواردة في القانون التجاري اليمني نجدها خالية من الإشارة لهذا الموضوع على خلاف بعض التشريعات المقارنة^١.

وبالرجوع الى أحكام الصلح المتعلق بالتاجر الفرد وخاصة ما يمكن تطبيقها الى الشركات ، فقد نصت المادة (٧١١) من القانون التجاري اليمني على أنه: ((يجوز أن يتضمن الصلح منح المدين آجالاً لوفاء الديون كما يجوز ان يتضمن ابراء المدين جزءاً من الدين ويبقى المدين ملتزماً بالجزء الذي ابرئ منه بوصفه ديناً طبيعياً)).

كما نصت المادة (٧٠٨) منه على ما يلي: ((لا يقع الصلح الا بموافقة اغلبية الدائنين الذين قبلت ديونهم نهائياً او مؤقتاً بشرط ان يكونوا حائزين لثلثي هذه الديون وتستتزل عند حساب الاغليبتين المذكورتين ديون الدائنين الذين لم يشتركوا في التصويت)).

^١ أشارت المادة ٤٨٢ من قانون التجارة اللبناني إلى استفادة الشركاء من الصلح الوافي مع الشركة.

كما يجوز ان يعقد الصلح بشرط الوفاء إذا أيسر المدين خلال مدة يعينها عقد الصلح على الا يتجاوز خمس سنوات من تاريخ التصديق على الصلح. ولا يعتبر المدير قد أيسر الا إذا صارت قيمة موجوداته تزيد على الديون المترتبة عليه بما يعادل ٢٥% على الأقل^١.

ويجوز للدائنين ان يطلبوا تقديم كفيل أو أكثر لضمان تنفيذ شروط الصلح^٢. وأن كان بالإمكان تطبيق هذه الأحكام إلا أنه يستحسن من المشرع اليمني إضافة نصوص قانونية بهذا الشأن تتطرق الى إمكانية استفادة الشريك الموصي من الصلح مع الشركة بحيث إلا يترتب على ذلك الصلح إبراءه من كل الدين ، ويجب أن لا يترتب على الصلح أي ضرر يلحق بجماعة الدائنين وأن يصادق على الصلح اغلبيه جماعة الدائنين الذين قبلت ديونهم نهائياً أو مؤقتاً و يقدم الصلح الى المحكمة التي شهرت الإفلاس للتصديق عليه، ويجوز لكل من كان طرفاً في الصلح أن يطلب التصديق عليه. والقاعدة المتعلقة بأن الشركاء الموصين يستفيدون من الصلح الممنوح للشركة، هي قاعدة غير متعلقة بالنظام العام حيث يجوز أن يتم الاتفاق على وجوب التزام الشركاء الموصين بسداد كامل حصصهم في جميع الأحوال سواء تعرضت للشركة للإفلاس أم لا وسواء كان ذلك الاتفاق في عقد تأسيس الشركة أو وفقاً لاتفاق لاحق بين الشركاء والدائنين.

أما بالنسبة للشريك المتضامن فيمكن القول إن المنطق يقضي بأنه في حالة حصول الشركة على صلح واق من الإفلاس فإن الشركاء المتضامنين يستفيدون من هذا الصلح؛ حيث يؤدي ذلك إلى عدم شهر إفلاسهم ومن ثم رفع الحجز على أموالهم ، وبالتالي تبقى الأجال الممنوحة لهم لسداد باقي الحصص بموجب هذا الصلح ، مع الأخذ بعين الاعتبار استحالة إبراء الشريك المدين من كل الدين لأن الصلح ليس بقصد التبرع وإنما هو تتازل عن بعض الدين ويجب أن ينتهي الصلح بالحصول من الشريك المدين على أي جزء من الدين مهما قل ولكن لا يجوز أن ينتهي مطلقاً الى إبراءه من كل الدين^٣ ، وهذا الأمر ينطبق على جميع الشركاء سواء الشركاء المتضامنين أو الشركاء الموصين.

^١ . انظر المادة (٧١٢) من القانون التجاري اليمني.

^٢ . انظر المادة (٧١٣) من القانون التجاري اليمني.

^٣ د. نادية فضيل: الإفلاس والتسوية القضائية في القانون الجزائري. ديوان المطبوعات الجامعية ، بن عكنون الجزائر ط ٢ ، ص ٥٩.

ولكن السؤال هنا بالنسبة لانصراف آثار الصلح الى الشركاء المتضامنين هل يشترط تعدد الصلح مع كل شريك أم يكفي بالصلح مع الشركة؟ والاجابة على هذا التساؤل لا يخلو من فرضين وهما:

الفرض الأول: إذا قام الدائتون بالتصالح مع الشركة فهذا يعني ضمناً الصلح مع الشركاء المتضامنين حيث لا يفلس الشركاء إلا إذا توقفوا عن دفع ديونهم الخاصة بهم في تجارتهم الخاصة؛ وعليه إذا تم التصالح مع الشركة بشأن الديون المترتبة عليها - والتي هي بنفس الوقت مترتبة على الشركاء - فإن هذا الصلح يشمل الشركاء دون الحاجة لإجراء صلح مستقل معهم بشأن تلك الديون.

أما بالنسبة للدائنين الشخصيين للشريك فإن الصلح مع الشركة لا يؤثر على حقوقهم حيث يظل لهم حق مطالبته بالوفاء بكامل ديونهم من أمواله الخاصة.

والسبب في ذلك من وجهة نظري أنه طالما أن توقف الشركة عن الدفع يتضمن توقف الشركاء عن الدفع، فإنه لا بد أن يتضمن طلب الصلح المقدم من الشركة انصراف الآثار الى الشركاء.

ومن الجدير بالذكر إن القاعدة المتعلقة بأن الشركاء المتضامنين يستفيدون من الصلح الممنوح للشركة، هي قاعدة غير متعلقة بالنظام العام حيث يجوز أن يتم الاتفاق على أن تكون شروط الصلح مع الشركاء مغايرة لتلك الشروط مع الشركة، وفقاً لاتفاق الشركاء والدائنين بشأن ذلك.

وعليه اقترح استحداث نص قانوني بهذا المقام يضاف إلى النصوص الخاصة بالصلح الواقي من الإفلاس مفاده: ((إذا تم الصلح مع الشركة فإن آثار هذا الصلح تتصرف للشركاء المتضامنين والشركاء المتدخلين في الإدارة ضمن القيود والشروط المتفق عليها مع الشركة ما لم يتم الاتفاق على خلاف ذلك))

الفرض الثاني: حالة قيام الدائنين بالتصالح مع أحد الشركاء بصورة منفصلة عن الشركة، ففي هذه الحالة على الشريك أن يوفي بالديون المطلوبة منه حسب الصلح الواقي المنعقد معه.

كما أن الصلح مع الشريك يسقط تضامنه مع الشركة حيث لا يجوز مطالبة الشريك بأكثر مما اتفق عليه في الصلح حتى ولو تعذر السداد من الشركاء والشركة.

والسؤال هنا: هل يحق للشركاء الرجوع على هذا الشريك بخصوص ما اضطروا إلى دفعه أكثر من حصتهم في ديون الشركة؟

لما كان المشرع اليمني لم ينص على مثل هذا الحكم ضمن القسم الخاص بالصلح الواقي من الإفلاس أرى أن الشركاء يملكون الرجوع على الشريك بما أوفوه زيادة على حصصهم، خاصة وأن القول بغير ذلك قد

يحمل الدائنين على التواطؤ مع أحد الشركاء بحيث يتم التصالح معه والتفويض على أموال غيره من الشركاء، والحصول على أكثر من حصة هؤلاء الشركاء دون الرجوع على الشريك المتصالح معه. وبناء على ما سبق اقترح استحداث نص قانوني يعالج هذا الفرض كما يلي: ((يجوز ابرام صلح وقائي مع أحد الشركاء بشرط أن لا يترتب عليه أي ضرر سواء للشركة أو لبقية الشركاء ، ويجوز لبقية الشركاء أن يرجعوا على الشريك المتصالح بما أوفوه زيادة على حصصهم طبقاً لما تقضي به قاعدة التضامن بين المدنيين)).

المبحث الثاني

استيفاء الحصص والأنصبة واليات استكمال رأس المال

عندما تصبح الشركة في حالة الإفلاس فإن مدير التفليسة يقوم بحصر ما للشركة من موجودات وما عليها من خصوم ، كما يقوم باتخاذ كافة الإجراءات اللازمة لحفظ حقوق الشركة ، وذلك من أجل التمهيد للتنفيذ على الديون وردها إلى أصحابها ، ويعد من أول الديون التي تكون للشركة هي الحصص المستحقة لها على الشركاء وهذا يستلزم منا التطرق في المطلب الأول لموضوع استيفاء الحصص واسترداد الأرباح وفي المطلب الثاني نتطرق لموضوع آليات استكمال الحصص.

المطلب الأول: استيفاء الحصص واسترداد الأرباح:

الأصل أن يقوم الشركاء بتسديد قيمة تلك الحصص عند تأسيس الشركة، ولكن قد يمنح الشركاء أجلاً لتسديد قيمة تلك الحصص أو بعضها في عقد الشركة ، وإذا تعرضت الشركة للإفلاس قبل حلول أجل تلك الحصص، فهنا يلزم الشركاء بسداد هذه الحصص بغض النظر عن الأجل الممنوح لهم في عقد الشركة أو نظامها فالشركاء ملزمون بالوفاء بهذه القيمة ، كما أنهم في حالة استلامهم أرباح صورية فأنهم ملزمون بردها الى الشركة ، وستتطرق لما سيق في فرعين.

الفرع الأول: استيفاء الحصص:

ينصرف أثر استكمال رأس المال واستيفاء الحصص على جميع الشركاء أيأ كانت صفاتهم سواء كان شريك متضامن أو شريك موصي ، ومن ثم يجب عليه أن يقوم بسداد تلك المقدمات لمدير التفليسة للأسباب التالية:

- أن تسديد قيمة الحصص يعتبر شرط أساسي لقيام الشركة ، ومن ثم فإن التزام الشريك بدفع حصته يعتبر التزام في عاتق الشريك كون رأس مال الشركة يتكون من تلك الحصص ، ومن ثم يجب استيفائها استكمالاً لرأس مال الشركة.

- يعتبر رأس مال الشركة الحد الأدنى للضمان العام المقرر لدائني الشركة مما يستلزم استيفائه استكمالاً لرأس مال الشركة.

وسبب التزام الشركاء بدفع الحصص المقررة عليهم استكمالاً لرأس مال الشركة يختلف بحسب ما إذا كان الشريك موصي أو شريك متضامن؟

فبالنسبة للشريك الموصي فكما نعلم أن مسؤوليته محدودة بمقدار الحصة التي تعهد بتقديمها في رأس مال الشركة، حيث لا يملك دائنو الشركة مطالبته خارج حدود تلك الحصة.

وبناء عليه إذا دفع الشريك حصته بالفعل برئت ذمته في مواجهة الشركة، بحيث لا يكون لها أو لدائنيها أية دعوى في مواجهته، غير أن الشريك الموصي إذا لم يوف بكامل حصته للشركة فإنه في تلك الحالة يصبح مديناً لها بمقدار ما تبقى من حصته، ويحق للشركة مطالبته بهذا الجزء المتبقي ، وإذا حدث وأفلست الشركة لا يملك الدائنون مطالبة الشريك الموصي مباشرة أو غير مباشرة عن طريق استعمال حق الشركة وينتقل هذا الحق الى مدير التفليسة¹ ذلك أن شهر الإفلاس من شأنه أن يوقف كل الدعاوي الفردية المرفوعة من الدائنين العاديين والدائنين أصحاب حقوق الامتياز العامة ، ولا يجوز للدائنين المتقدم ذكرهم اتخاذ اجراءات فردية للتنفيذ على اموال المفلس ولا اتمام الاجراءات التي بدأت قبل صدور الحكم بشهر الإفلاس، ومع ذلك اذا تحدد يوم لبيع عقار المفلس جاز الاستمرار في اجراءات التنفيذ بأذن من قاضي التفليسة ويؤول الثمن للتفليسة.

اما الدائنون المرتهنون واصحاب حقوق الامتياز الخاصة فيجوز لهم رفع الدعاوى والاستمرار فيها في مواجهة مدير التفليسة، كما يجوز لهم التنفيذ او الاستمرار فيه على الاموال الضامنة لحقوقهم².

وعليه يمكن القول أن الأساس القانوني لاستيفاء الحصة من الشريك الموصي نابع من حالة الإفلاس ذاتها ، لأنه بمجرد إفلاس الشركة فإن مدير التفليسة يقوم بتحصيل جميع حقوقها لدى الغير بغرض تسديد ديونها ، ومن باب أولى فإن تحصيل تلك الديون يبدأ من الشركاء ذاتهم باعتبارهم مدينين أصليين تجاهها ،

¹ د. عبدالحميد الشواربي: موسوعة الشركات التجارية ، نشأة المعارف ، الطبعة الثالثة ، ١٩٩١ م ، ص ٨٠٤.

² انظر المادة (٦١٢) من القانون التجاري اليمني.

والمصدر القانوني للالتزام الشركاء بدفع الحصص تجاه الشركة نابع من نص المادة (٦٢١) من القانون المدني حيث نصت على ما يلي: عقد الشركة عقد يلتزم بمقتضاه شخصان أو أكثر بأن يساهم كل منهم في مشروع مالي بتقديم حصته من مال أو عمل واقتسام ما قد ينشأ عن هذا المشروع من ربح أو خسارة. وكذلك المادة (٤) من القانون التجاري.

أما بالنسبة للشريك المتضامن فالأمر مختلف بعض الشيء إذ تنشأ في الواقع بعض الصعوبات لدى استيفاء حصصهم ، نظراً لكون إفلاس الشركة يستتبع إفلاسهم الشخصي مما يجعل مدير التفليسة مضطراً الى التقدم بدين الشركة المتمثل في قيمة الحصة غير المستوفاة في تفليسة كل الشركاء والخضوع لقسمة الغرماء^١.

على الرغم من أن مسؤولية الشريك المتضامن عن ديون الشركة تشمل جميع ذمته المالية، إلا أنه مع ذلك ملزم بأداء قيمة الحصص التي تعهد بتقديمها عند تأسيس الشركة، وذلك يرجع إلى أن تلك الحصص إنما هي جزء من مال الشركة وديون مستحقة لها بغض النظر عن حقوق دائني الشركة الذين يملكون ضماناً يشمل أموال الشركة وأموال الشركاء الخاصة، وتعتبر تلك الحصص جزء من حقوق الشركة وأموالها ويجب على مدير التفليسة استردادها.

وبذلك نخلص إلى القول إن هذا الأثر يشمل الشركاء المتضامين والموصين على حد سواء، حيث يكون كل منهم ملزم بسداد حصته برأس مال الشركة في حالة شهر إفلاسها. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو إذا كان الشريك يملك أجلاً لسداد الحصة فهل له أن يتمسك بالأجل في مواجهة وكيل التفليسة؟

والإجابة على هذا السؤال تقتضي منا التفرقة بين الشريك المتضامن والشريك الموصي كما يلي: -بالنسبة للشريك المتضامن فلا توجد أي اشكالية ، والسبب في ذلك يرجع إلى أن إفلاس الشركة يؤدي إلى افلاس الشركاء المتضامين^٢ ، وطالما أن الشريك في حالة افلاس فهنا يكون للشركة أن تتقدم في تفليسته بالحصة المستحقة لها باعتبارها دين في ذمته ، وفي تلك الحالة تسقط آجال الديون المستحقة عليه ، ومن ثم لا يملك هذا الشريك المتضامن في حالة إفلاس الشركة أن يحتج في مواجهة الشركة بالأجل الممنوح له

^١ د. الياس ناصيف: مرجع سابق ، ص ٤٠٥.

^٢ انظر المادة (٦٩٢) من القانون التجاري اليمني.

لسداد قيمة الحصة التي تعهد بأدائها على اعتبار أن حالة الإفلاس التي يوجد بها تسقط آجال الديون بما فيها الحصة المستحقة للشركة الباقية في ذمته.

– أما بالنسبة للشريك الموصي فالسؤال هل يحق له أن يحتج في مواجهة مدير التفليسة بالأجل الممنوح له لسداد حصته في رأس مال الشركة؟ أن الاجابة على هذا السؤال يثير اشكالية خاصة وأن إفلاس الشركة لا يؤدي إلى إفلاس الشريك الموصي.

يرى بعض فقهاء القانون¹ أن حكم الإفلاس لا يؤدي إلى سقوط الأجل لأن الشركاء الموصين غير مفلسين ، والقاعدة العامة في الإفلاس أنه يؤدي إلى سقوط أجل الديون التي على الشركة المفلسة وعلى الشركاء المفلسون (المتضامنين) وليس على غيرهم. ووفق هذا الراي فإن مدير التفليسة له الحق في مطالبة الموصين بدفع الجزء الغير مدفوع من قيمة حصصهم على أنه لا بد من التمييز بين حالتين:

الحالة الأولى: إذا عين عقد تأسيس الشركة أجلاً للوفاء فلا يستطيع مدير التفليسة أن يطالب الشركاء الموصين ما دامت هذه الأجل لم تحل بعد ، ذلك لانهم ليسوا تجار مفلسين وإنما مدينين للشركة المفلسة. الحالة الثانية: إذا لم يعين عقد تأسيس الشركة مواعيد الاستحقاق ، تاركاً حق المطالبة بالوفاء بالحصة الغير مدفوعة لتقدير مدير الشركة حسب مقتضيات وحاجات الشركة ، وفي حالة إفلاس الشركة يحل مدير التفليسة محل الإدارة ويستطيع مطالبة الشركاء بالقدر الباقي من حصصهم.

وبالرجوع الى القانون اليمني لم ينص في حالة إفلاس الشركة بسقوط آجال الديون المستحقة ولكن بالرجوع الى القواعد العامة لإفلاس الافراد فقد نص القانون التجاري اليمني في المادة (٦٠٧) على أن الحكم بشهر الإفلاس يسقط آجال جميع الديون النقدية

من خلال هذا النص يمكن القول إن شهر إفلاس الشركة لا يؤدي إلى حلول آجال الديون المستحقة على الشركاء باستثناء الشركاء المتضامنين في الشركة؛ حيث أن هذه المادة تحدثت عن حلول آجال الديون المستحقة في ذمة التاجر المفلس ، وهذا الحكم يمكن تطبيقه على الشركات كما يطبق على الأفراد، ومن ثم فإن الشريك الموصي لا يكتسب صفة التاجر كما ذكرنا ذلك سابقاً ما لم تكن له تجارة مستقلة ، كما أنه لا يتعرض للإفلاس في حالة إفلاس الشركة ، على عكس الشريك المتضامن الذي يكتسب صفة التاجر ويتعرض للإفلاس في حالة إفلاس الشركة ، وبالتالي حسب القواعد الواردة في قانون التجارة اليمني، فإن

¹ د. عيد الحميد الشواربي: مرجع سابق ، ٨٠٥.

الشريك الموصي يملك أن يتمسك في مواجهة وكيل التفليسة بالآجال الممنوحة له لسداد حصته في رأس مال الشركة باعتبار أنه ليس تاجراً مفلساً.

وما ذهب إليه المشرع اليمني في هذا المقام لم يكن موفقاً للأسباب التالية:

- أن الأصل في حصص الشركاء أن تقدم حال تأسيس الشركة باعتبار أن هذه الحصص تشكل بصورة أولية الضمان العام المقرر للدائنين المتعاملين مع الشركة، لذلك لا بد من معاملة هذه الحصص معاملة مغايرة للديون الأخرى.

- أن الشخص بمجرد دخوله شريكاً في أي شركة حتى ولو كانت مسؤوليته محدودة باعتباره شريكاً موصياً فإن أبسط التزاماته أن يوفي بتلك الحصة التي تعهد بها حتى ولو منح أجلاً للوفاء بها.

وعليه فإنه حماية للائتمان والثقة التي تقوم عليها المعاملات التجارية وحماية للغير المتعاملين مع الشركة يتطلب منا ذلك إلزام هذا الشريك أن يدفع حصته حتى ولو لم يحل أجلها خاصة وأن الشركة آلت إلى الإفلاس.

ومن المستحسن استحداث نص قانوني خاص بإفلاس الشركات يقضي بالآتي ((يسقط الحكم بشهر إفلاس الشركة جميع آجال الديون المترتبة في ذمة الشركاء أياً كانت صفاتهم)) ومن الضروري أن يعد هذا الحكم من النظام العام فلا يجوز بأي حال الاتفاق على مخالفته أو تهاون مدير التفليسة في تطبيقه للأهمية السابق ذكرها.

ومن الجدير بالذكر أن هناك سؤال من الأهمية بمكان وهو هل يجوز لقاضي التفليسة أن يقصر المطالبة باستيفاء الحصص على القدر اللازم لوفاء ديون الشركة؟

والاجابة على هذا السؤال جاءت صريحة في القانون اليمني في نص المادة (٦٩٠) من القانون التجاري حيث نصت على ما يلي: ((يجوز لمدير التفليسة بعد استئذان قاضيها أن يطالب الشركاء بدفع الباقي من حصصهم ولو لم يحل ميعاد الاستحقاق ولقاضي التفليسة أن يأمر بقصر هذه المطالبة على المقدار اللازم لوفاء ديون الشركة)).

ومن الجدير بالذكر أخيراً أن هذا الأثر يشمل الشركاء الحاليين الموجودين في الشركة في تاريخ شهر الإفلاس^١، وعليه فإن هذا الأثر لا يشمل الشركاء المنسحبين أو الشريك الذي تنازل عن حصته بالطريقة القانونية، لزوال صفة الشريك عنهم.

^١ د. الياس ناصيف: مرجع سابق، ص ٤٠٥.

الفرع الثاني: استرداد الأرباح الصورية:

والصورة الثانية من صور استكمال رأس مال الشركة بالإضافة إلى استيفاء الحصص المستحقة للشركة هو استرداد الأرباح الصورية التي وزعت على الشركاء باعتبار أن هذه الأرباح هي جزء من رأس مال الشركة. ومن المعلوم أن الشخص يدخل كشريك في شركة ما بهدف الحصول على أرباح معينة نتيجة قيام تلك الشركة بأعمالها المتفق عليها عند تأسيسها.

والأصل أن تقوم الشركة عند نهاية كل سنة مالية بجرد موجودات الشركة وخصومها والقيام بوضع ميزانية مالية للشركة وعلى ضوء هاتين العمليتين إذا زادت أصول الشركة عن خصومها كانت الزيادة أرباحاً حقيقية يجوز توزيعها على الشركاء بعد أن يتم سداد التزامات الشركة واستقطاع الاحتياطات القانونية والاختيارية وفق ما يقضي به عقد الشركة والقانون ومن ثم تقوم بتوزيع الأرباح على الشركاء ضمن الشروط والمواعيد المتفق عليها في عقد الشركة. وهذه الأرباح يطلق عليها صافي الأرباح

يقصد بالأرباح الصافية: كل المكاسب التي حققتها الشركة من العمليات التجارية التي قامت بها ، بعد خصم جميع التكاليف المحاسبية قبل إجراء أي توزيع للأرباح. ما دون الأرباح الصافية يعد أرباحاً صورية يجب استردادها.

ولكن قد يحدث أن تضرب أعمال الشركة فتصبح في وضع مالي حرج فتصاب بخسارة ويكون ذلك عندما تتخفف قيمة أصول الشركة الى أقل من رأس مالها ، ومع ذلك قد يعمد الشركاء إلى تحصيل أرباح من الشركة بحيث يتم توزيع أرباح على الشركاء يطلق عليها الأرباح الصورية وتكون الغاية من ذلك الإضرار بدائني الشركة¹ ، ومن جهة أخرى فإن هذه الأرباح في حقيقتها قد تكون اقتطعت من رأس مال الشركة مما يؤثر على الضمان العام المقرر للدائنين² ، والذي يجب المحافظة عليه وعدم المساس به بأي حال من الأحوال³.

كما قد يشترط توزيع فوائد إضافية أو ثابتة توزع سنوياً على الشركاء وسواء حققت الشركة أرباحاً أم لا وتعد هذه الفوائد أيضاً أرباحاً صورية.

¹ د. مصطفى كمال طه: الشركات التجارية ، الاحكام العامة في الشركات - شركات الأشخاص - شركات الأموال ، دار الجامعة الجديدة للنشر ، الإسكندرية ، ١٩٩٧م ، ص ٩٠.

² د. محمد فريد العريني: القانون التجاري - الشركات التجارية - شركات الأشخاص والأموال ، ١٩٩٧م ، ص ٣٨.

³ د. نعيم مغيب: قانون الأعمال ، دراسة في القانون المقارن ، بيروت ، ٢٠٠٠م ، ص ٤٤٨.

ويعد توزيع هذه الأرباح غير جائز ومخالف للقانون لأنها مبالغ وهمية غير حقيقة لأنها في الأساس مقتطعة من رأس مال الشركة والذي يعتبر ضماناً عاماً لدائتي الشركة وفي توزيعها أضعاف لهذا الضمان وإضرار بالدائنين ، لذلك يجوز لهؤلاء مطالبة الشركاء برد تلك الأرباح فوراً¹.

لذلك لا بد أن يقوم مدير التقلية باسترداد تلك الأرباح الموزعة على الشركاء باعتبارها جزء من رأس مال الشركة حتى ولو كان هؤلاء الشركاء قد أوفوا جميع الحصص المستحقة عليهم في رأس مال الشركة. وعليه يمكن القول إن هذا الأثر يشمل جميع الشركاء سواء الشركاء المتضامنين أو الشركاء الموصين حيث أن كل شريك حصل على أرباح صورية من الشركة لا بد أن يعيد تلك الأرباح للشركة باعتبارها جزء من الضمان العام للدائنين الذي لا بد من المحافظة عليه.

وفي الحالة التي لا تقوم فيها الشركة بدفع تلك الأرباح مباشرة بحيث يتم تحرير سندات بتلك الأرباح، فهنا إذا تقدم الشركاء بتقلية الشركة بهذه السندات التي تمثل أرباح صورية يملك مدير التقلية عند التحقيق بتلك الديون رفض إدراجها ضمن ديون التقلية لأنها أرباح وهمية ويقصد بها إضرار دائتي الشركة.

ويجب على مدير التقلية استرداد الأرباح الصورية سواء وزعت قبل توقف الشركة عن الدفع أو بعد ذلك فإذا وزعت الأرباح قبل تاريخ التوقف عن الدفع فالدائنون بواسطة مدير التقلية يملكون استرداد هذه الأرباح الصورية لكونها تشكل جزءاً من الحصص التي تكون رأس المال، ولا يحق للشريك أن يسترد جزءاً من حصته، وإن هذا التوزيع يشكل إخلالاً بالضمان العام المقرر للدائنين الذي من حقهم المحافظة عليه حتى ولو لم تكن الشركة في حالة إفلاس ، أما إذا كانت في الشركة حالة إفلاس ، فهذا الحكم يطبق من باب أولى.

أما إذا وزعت تلك الأرباح بعد التوقف عن الدفع ، فإن تلك الأرباح يتم استردادها حتى ولو كانت أرباحاً حقيقية وذلك لإن الوفاء هنا يعتبر قابلاً للإبطال لعدم جواز أن تقوم الشركة المفلسة بالوفاء بأي دين بعد التوقف عن الدفع كأثر من آثار الإفلاس ، بحيث تغل يد الشركة عن إدارة أموالها أو التصرف فيها ، أما إذا كانت الأرباح صورية فمن باب أولى يجب استردادها.

وفي هذا الشأن نرى أن يتم استحداث نص قانوني كما يلي: على مدير التقلية استرداد الأرباح الصورية الموزعة على الشركاء بغض النظر عن تاريخ توزيعها.

¹ د. احمد محرز: مرجع سابق ، ص ١٨٣.

أما السؤال التالي الذي يطرح نفسه بالنسبة للأرباح الصورية هل يحق للشركاء الذين وزعت عليهم الأرباح الصورية الاحتجاج بحسن نيتهم وجهلهم بصورية الأرباح التي استلموها؟
والاجابة على هذا السؤال قاطعة لا يجوز للشركاء الذين وزعت عليهم أرباحاً صورية الاحتجاج بحسن نيتهم وجهلهم بصورية الأرباح للأسباب التالية:
- أن ما حصل عليه الشركاء ما هو إلا جزء من رأس مال الشركة ولا يجوز لهم الأخذ من رأس مال الشركة مادام أن الشركة قائمة لم تتحل.
- أن الشريك المتضامن يملك بقوة القانون حق إدارة الشركة وبالتالي لا مجال لاحتجاجه بفكرة عدم العلم بأن الأرباح صورية، وبالتالي معرفة حالة الشركة وإذا ما كانت تلك الأرباح صورية أم حقيقة ، ومن ثم يكون الجهل بالصورية هنا من قبيل الخطأ الجسيم من جانبه والخطأ الجسيم يعتبر بمثابة سوء نية¹.
- أن الشريك الموصي أعطاه القانون الحق في أن يطلع على دفاتر الشركة ومستنداتها، فإذا قصر في ذلك فهو أولى بالخسارة.
- إن الضمان العام للدائنين أولى بالحماية من حماية الشركاء، وحتى لا يتخذ هذا الحكم وسيلة للإضرار بالمتعاملين مع الشركة.

المطلب الثاني

آلية استكمال رأس المال

سبق وأن تطرقنا الى ضرورة تحصيل واستكمال رأس مال الشركة سواء باستيفاء الحصص الباقية في ذمة الشركاء أو استعادة الأرباح الصورية التي تم توزيعها باعتبار أن كل من الحصص والأرباح جزء من رأس مال الشركة ، وكل ذلك ضمن الأثر الذي يترتب على شهر إفلاس الشركة.
وسوف نتحدث في هذا المبحث عن الآلية العملية لتحصيل تلك الحصص والأرباح من خلال بيان الجهة المسؤولة عن تحصيل الحصص وصلاحياتها في الفرع الأول ، وفي الفرع الثاني نتطرق للدفع التي يجوز اثارتها .

الفرع الأول: الجهة المسؤولة عن تحصيل الحصص والأرباح وصلاحياتها : نصت المادة(٦٤١) من القانون التجاري اليمني على أن: ((تعين المحكمة مدير التفليسة وفقاً للمادة (٥٨١) في حكم شهر الافلاس

¹ د. مصطفى كمال طه: مرجع سابق ، ص ٩١.

وتختاره وفقاً للنظام الخاص بمهنة مديري التقليلات . ولها ان تعين مديراً أو أكثر بشرط إلا يزيد العدد على ثلاثة.

ولا يجوز أن يعين مدير التقليلية من كان زوجاً للمفلس، أو قريباً أو صهراً الى الدرجة الرابعة أو من كان شريكاً له أو مستخدماً له أو مستخدماً عنده، أو محاسباً لديه أو وكيلاً عنه خلال السنوات الثلاثة السابقة على شهر الإفلاس)).

ومن هذا النص يتضح أن القانون أوجب بمجرد شهر إفلاس الشركة تعيين مدير للتقليلية أو أكثر يتولى إدارة أموال التقليلية ويعتبر المدير وكيلاً للدائنين، ويشترط في هذا المدير ما يلي:

- ١- أن يكون من ذوي الاختصاص والخبرة بمهنة إدارة التقليلية.
- ٢- ألا يزيد عدد مديري التقليلية عن ثلاثة.
- ٣- ألا يكون مدير التقليلية قريباً لأحد الشركاء حتى الدرجة الرابعة. (لم ينص القانون على هذا الشرط بالنسبة للشركة وإنما للتاجر المفلس ولذا من المستحسن استحداث نص قانوني يتضمن هذا الشرط).
- ٤- ألا يكون شريكاً أو موظف في الشركة خلال السنوات الثلاث السابقة على شهر إفلاس الشركة.

ويتولى مدير التقليلية بمجرد تعيينه مطالبة الشركاء بالوفاء بالحصص المترتبة عليهم، ويقوم كذلك باسترداد الأرباح الموزعة بصورة صورية على الشركاء ، وهذا يشمل جميع الشركاء سواء المتضامنين أو الموصين. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا ما هي الطريقة التي يسلكها مدير التقليلية في سبيل ذلك؟ لقد نظم القانون اليمني إدارة التقليلية والأشخاص الذين يديرون التقليلية في الباب الثاني من المواد (٦٤١ - ٦٨٠).

نصت المادة (٦٤٤) من القانون التجاري اليمني على أنه: ((يقوم مدير التقليلية بإدارة أموالها والمحافظة عليها، وينوب عن المفلس في جميع الأعمال التي تقتضيها الإدارة المذكورة)).

ومن خلال نص هذه المادة فإن مدير التقليلية يملك أن يرفع جميع الدعاوى لمطالبة الشركاء بالديون المستحقة عليهم والمتمثلة بالحصص التي لم يقوموا بالوفاء بها والأرباح الصورية التي استلموها. كما يملك مدير التقليلية أن يحجز على الأموال العائدة لهؤلاء الشركاء تمهيداً لبيعها وتحصيل حقوق الشركة سواء أكان هذا الحجز جزءاً تحفظياً أو جزءاً تنفيذياً ، وفي حالة وجود رهن لصالح الشركة على عقارات الشريك المدين فهنا يملك لمدير التقليلية تنفيذ ذلك الرهن لصالح الشركة.

ومن جهة أخرى يملك مدير التفليسة استخدام جميع الوسائل الاحتياطية كالدعوى غير المباشرة أو الدعوى البوليصية للمحافظة على حقوق الشركة في مواجهة هؤلاء الشركاء، باعتبارهم مدنيين عاديين للشركة. ومن ثم فمدير التفليسة هو الشخص السؤل عن استيفاء الحصص واسترداد الأرباح الصورية من الشركاء- والشركاء المقصود بهم هنا الشركاء الموصين لأن الشركاء المتضامنين في حالة إفلاس الشركة يتعرضون للإفلاس وبالتالي لا يتوجد أي مشكلة بالنسبة لهم أما الشركاء الموصين فلا يتعرضون للإفلاس سبق الإشارة لذلك- وعليه لا يحق لهؤلاء الشركاء أن يقوموا بالوفاء بتلك الحصص أو الأرباح لدائني الشركة مباشرة، طالما انها في حالة إفلاس؛ حيث أن الشركاء ملزمون في حالة إفلاس الشركة أن يقوموا بالوفاء لمدير التفليسة، وفي حالة قيامهم بالوفاء لدائني الشركة فإن مدير التفليسة يحق له مطالبتهم مرة أخرى بتلك الحصص والأرباح. باعتبارهم شركاء مدنيين للشركة شأنهم في ذلك شأن المدنيين الأعيان بالنسبة للشركة. ومدير التفليسة عندما يطالب الشركاء الموصين إنما يعمل بأحد وصفين:

أ- أن يرفع الدعوى باسم الشركة ذاتها باعتباره نائباً لها.

ب- أن يرفع الدعوى باسم الدائنين أي يستخدم حق الدائنين في مطالبته الشركاء بالحصص غير المدفوعة باعتباره ممثلاً لهم أيضاً.

وأهمية تحديد أي من الوصفين تظهر لاحقاً عند الحديث عن جواز إثارة الدفوع.

ولا يلتزم مدير التفليسة ببيان أسباب مطالبة الشركاء إذ لا حاجة لأن يقيم مدير التفليسة الدليل على أنه بحاجة إلى باقي الحصص لسداد الديون ، بل يكفي عدم الوفاء بالحصص كمبرر لمطالبة الشركاء حتى ولو كانت أموال الشركة كافية لسداد ديونها ، كما أن إفلاس الشركة يؤدي بالضرورة الى تحصيل حقوق الشركة لتسديد ديونها وما بقي من المبالغ المحصلة بعد تسديد الديون، وانتهاء التفليسة تجري قسمته بين الشركاء أنفسهم¹. والسبب في ذلك أن الشركة تملك وهي في حالة يسر مطالبة الشركاء بسداد حصصهم، فإن حالة الإفلاس تبرر ذلك من باب أولى غاية الأمر أن مدير التفليسة يحل محل الشركة بالمطالبة ومن ناحية أخرى فإن المدين غير الشريك لا يملك أن يدفع في مواجهة مدير التفليسة بعدم حاجة الشركة للأموال، فإن الشريك من باب أولى لا يملك ذلك؛ فالأصل أن يسدد الشريك الحصص التي تعهد بها عند تأسيس الشركة وما الأجل الممنوح له إلا على سبيل الاستثناء.

¹ د. الياس ناصيف: مرجع سابق ، ص ٢١١.

لذلك فإن مدير التقلية غير مكلف أن يبين للشركاء سبب المطالبة والغرض منه، حيث يكفي عدم تسديدهم للحصص كمبرر لمطالبته حتى ولو كانت أموال الشركة كافية لسداد ديونها.

إذا كان الشركاء المدينين للشركة بحصص أكثر من واحد فإن السؤال الذي يطرح نفسه في هذا المقام هو هل يجب على مدير التقلية مراعاة مبدأ المساواة عند مطالبة الشركاء بحصصهم؟

يرى جانب من الفقه أنه يجب على وكيل التقلية في هذه الحالة مطالبته جميعاً، حيث لا يملك مطالبة أحدهم وترك الباقي، إذ لا بد من مراعاة المساواة بين الشركاء في المطالبة^١.

لكن الرأي الراجح في هذا المقام ترك الحرية لمدير التقلية الذي قد يجد أن بعض الموصين معسراً ولا جدوى من مطالبته، فهنا يملك أن يوجه مطالبته إلى غيره من الشركاء بشرط أن لا يسئ استعمال الحق خاصة وأن قاعدة المساواة تسري على علاقة الشركة بالشركاء فقط، أما عملية مطالبة الشركاء بإيفاء حصصهم فأنها تحصل لحساب ومصلة دائني الشركة الذين لا يطبق عليهم هذا المبدأ.

غير أنه يجوز للشركاء الذين أوفوا أكثر من غيرهم أن يرجعوا على هؤلاء بالفرق عملاً بمبدأ المساواة الذي يظل سارياً بين الشركاء في جميع الأحوال^٢.

ويمكن القول عموماً لحسن سير عمل مدير التقلية فإن من واجبه أن يوجه الدعوى ضد جميع الشركاء الملزمين تجاه الشركة بسداد الحصص والأرباح الصورية، خاصة أننا خلصنا إلى أن مدير التقلية غير ملزم ببيان سبب المطالبة، كما وإن مدير التقلية قد لا يقوم بالتحصيل لمصلحة الدائنين عندما تكون أموال الشركة كافية لذلك، ويكون التحصيل لصالح الشركة وهنا يكون مبدأ المساواة بين الشركاء واجب التطبيق.

أما إذا كان جلياً أن التحصيل لصالح دائني الشركة فيكون مدير التقلية في هذه الحالة ممثل للدائنين وأن مصالحتهم تقضي ملاحقة المدين المليء ربحاً للوقت وعدم تضييع المصاريف في مواجهة الشريك المعسر.

أما بالنسبة للشركاء المتضامنين فمن المعلوم أن إفلاس الشركة يستتبع إفلاس هؤلاء الشركة، وفي حالة ما إذا منح الشركاء المتضامنين أجلاً للوفاء بحصصهم فإن إفلاسهم يؤدي إلى سقوط ذلك الأجل بقوة القانون دون النظر إلى إفلاس الشركة، وفي تلك الحالة لا يملك مدير التقلية أن يرفع دعوى مباشرة على هؤلاء

^١ د. احمد ابو الوفا - اصول المحاكمات المدنية - الطبعة الأولى - دون ناشر - سنة ١٩٧١، ٨٧.

^٢ د. الياس ناصيف : مرجع سابق، ص ٢١٣.

الشركاء لأن إفلاسهم من شأنه أن يوقف جميع الدعاوى الموجهة ضدهم ولا يكون امام مدير التفليسة إلا أن يدخل في تفليسة كل من الشركاء على اعتبار أن الشركة دائنه لهذا الشريك. ولا يؤثر بالنسبة للشريك المتضامن مسألة المساواة بين الشركاء حيث أن مدير التفليسة ملزم بالدخول في كل تفليسة من تفليسات الشركاء حتى يخضع دين الشركة للتحقيق. أما بالنسبة للفوائد فإن شهر إفلاس الشريك يترتب عليه وقف سريان الفوائد بحقه حيث نصت المادة (٦١١) من القانون التجاري اليمني على أنه: الحكم بشهر الإفلاس يوقف سريان فوائد الديون بالنسبة الى جماعة الدائنين.

وعليه لا تكون هناك فوائد مستحقة على الشركاء المتضامين تجاه الشركة عن هذه الحصص غير المستوفاة لأن إفلاسهم يوقف هذه الفوائد. وفيما يتعلق ببيان اسباب المطالبة فلا يلتزم مدير التفليسة ببيان أسباب المطالبة للشركاء المتضامين على اعتبار أنهم مسؤولون مسؤولية تضامنية ومطلقة عن جميع ديون والتزامات الشركة.

الفرع الثاني: مدى جواز إثارة الدفع :

يقصد بالدفع: وسيلة يدفع بها الخصم طلب خصمه بقصد تقادي الحكم لخصمه بما يدعيه. فإذا كان من أهم وظائف مدير التفليسة أن يقوم بالمحافظة على أموال الشركة المفلسة فإنه في سبيل تحقيق ذلك عليه أن يطالب الشركاء في الشركة بتسديد قيمة الحصص المستحقة عليهم واسترداد الأرباح الصورية التي استلموها.

وتطبيقاً لذلك يقوم مدير التفليسة برفع دعوى ضد الشركاء لمطالبتهم بباقي الحصص أو جميعها ، والسؤال الذي يطرح نفسه هنا فهل يجوز للشريك الموصي أن يحتج في مواجهة مدير التفليسة بدفوع يهدف منها رد الدعوى؟ وهل يجوز للشريك المتضامن أن يرفض هذه الدعوى بأي دفع من الدفع؟ والإجابة على هذا السؤال يتطلب منا التطرق الى مختلف أنواع الدفع وخاصة تلك الدفع المتعلقة بالتفليسة؟

أولاً: الدفع ببطلان الشركة

أن مطالبة مدير التفليسة للشريك الموصي باستكمال رأس المال باستيفاء الحصص واسترداد الأرباح الصورية يقوم بأحد أمرين: أما باستخدام دعوى الشركة أو استخدام دعوى الدائنين، خاصة إذا ما علمنا أن وكيل التفليسة يعتبر ممثلاً لكل من المفلس - تاجر طبيعي أو شركة - وجماعة الدائنين^١.

^١ وقد جاء في حكم محكمة النقض المصرية ما يلي:

- فإذا كان مدير التقلية يطالب باعتباره ممثلاً أو نائباً عن الشركة: في هذه الحالة يحق للشركاء الموصين أن يتمسكوا في مواجهته بالدفع التي يملكونها تجاه الشركة كبطلان الشركة مثلاً لعدم الكتابة أو الشهر.

- أما إذا كان مدير التقلية يطالب باعتباره ممثلاً لجماعة الدائنين: في هذه الحالة لا يحق للشركاء الموصين التمسك ببطلان الشركة في مواجهة مدير التقلية ، والسبب في ذلك يرجع الى أن الدفع ببطلان عقد الشركة مثلاً لعدم الشهر أو الكتابة يعد بطلان من نوع خاص ومن ثم يجوز للشركاء الاحتجاج به في مواجهة بعضهم البعض ولكن لا يجوز لهم الاحتجاج به في مواجهة الغير لأنه لا يمكن أن يستفيدوا من خطأ كانوا هم السبب فيه وإلا كان ذلك سبباً للتهرب من تحمل الالتزامات ، إضافة الى أن الدائنين يملكون ارغام الشركاء بطريق مباشر على الوفاء بما تبقى من حصصهم ولو لم تقع الشركة في حالة الإفلاس.

ويقع على عاتق الشريك الموصي إثبات الصفة التي يطالب بها مدير التقلية على أنه ممثل للشركة ، لإن هذا الإثبات ضروري حتى يتمكن الشريك من اثارة الدفع ، أما إذا أخفق الشريك في إثبات تلك الصفة فيفترض في هذه الحالة أن مدير التقلية يمثل جماعة الدائنين لأنه في حالة الشك يفترض أن مدير التقلية يعمل بوصفه نائباً وممثلاً لجماعة الدائنين خاصة وإن الشركة لا تصل الى مرحلة الإفلاس في أغلب الأحيان إلا إذا كانت ديونها متعددة وكثيرة. وذات الحكم ينطبق على الشريك المتضامن لعدم وجود أي فارق بينه وبين الشريك الموصي في هذا الشأن.

وذهب بعض فقهاء القانون الى عدم جواز الدفع ببطلان الشركة مطلقاً وذلك على اعتبار ان هذه المطالبة انما تتم لحساب الدائنين دائما وليس لمصلحة الشركة خاصة وأن الدائنين يحق لهم مطالبة الشركاء بباقي الحصص والأرباح الصورية ولو لم تفلس الشركة¹.

ثانياً: الدفع بالمقاصة:

عرف القانون اليمني المقاصة في المادة (٤٢٩) من القانون المدني اليمني بأنه: المقاصة هي إسقاط المدين حقاً له في مقابل دين عليه عند مطالبته بالدين ولو اختلف مكان الوفاء وعليه أن يعوض الطرف الآخر عما لحقه من ضرر بسبب الإستيفاء إن كان في غير المكان الذي عين للوفاء به.

"جرى قضاء هذه المحكمة على أن وكيل الدائنين وإن أعتبر وكيلاً عن جماعة الدائنين في إدارة أموال التقلية وتصفياتها فإنه يعتبر وكيلاً أيضاً عن المفلس يحق له رفع الدعاوى للمطالبة بحقوقه والظعن على أن الأحكام الصادرة قبل شهر الإفلاس وتلقي الظعن على الأحكام الصادرة لصالحه مما مفاده أن هذه الأحكام تكون حجة عليه. نظر في ذلك سعيد احمد شعله - قضاء النقض في الإفلاس - دار الفكر الجامعي - سنة ١٩٩١.

¹ د. الياس ناصيف: مرجع سابق ، ص ٤٠٧.

فإذا افترضنا أن للشريك دين على الشركة فأما السؤال الذي يفرض نفسه هنا هو هل يستطيع الشريك أن يتمسك بالمقاصة بين الحق الذي يملكه والدين الذي عليه المتمثل في تقديم باقي الحصة والأرباح السورية؟ وللإجابة على هذا السؤال لا بد من التمييز بين ما إذا كان طلب المقاصة تم قبل شهر الإفلاس أم بعده. ففي حالة ما إذا طلب المقاصة تم بعد شهر الإفلاس فقد اتفق فقهاء القانون انه لا يجوز التمسك بالمقاصة في هذه الحالة ؛ لأن ذلك يعد من قبيل الوفاء غير المبرراً حيث لا يكون أمام الشريك إلا أن يدخل في تفليسة الشركة كأبي دائن آخر.

أما إذا كانت شروط المقاصة قد تحققت قبل شهر الإفلاس، فهنا يكون الدين والمتمثل في قيمة الحصة قد انقضى مسبقاً وبالتالي لا يكون لمدير التفليسة مطالبة الشريك به وإن حدث ذلك فإن الشريك يملك أن يتمسك بمواجهته بالمقاصة.

ثالثاً: الدفع بالتقادم:

يعتبر الدفع بمضي المدة مانع من سماع الدعوى وليس مسقط للحق وفقاً للقانون اليمني وقد يتمسك الشريك بالدفع بالتقادم في مواجهة مدير التفليسة ، ويهدف هذا الدفع الى منع المحكمة من نظر الدعوى لانقضاء المدة التي حددها القانون لسماعها ، ولا تمتنع المحكمة عن سماع الدعوى من تلقاء نفسها إلا إذا تمسك المدعي بذلك ، ويجوز له التمسك في أية حالة تكون عليها الدعوى¹.

فإذا افترضنا أنه تم شهر إفلاس الشركة وأهمل مدير التفليسة في مطالبة الشركاء بالوفاء بحصصهم أو أن يسترد منهم الأرباح السورية حتى انقضت بإهماله المدة القانونية لسماع الدعوى ، فهل يجوز للشريك أن يدفع في مواجهته بسقوط الحق بالتقادم؟

نص القانون التجاري اليمني في الفقرة ٦ من المادة (١٠): ((تعد اعمالاً تجارية الاعمال المتعلقة بالأموار التالية، بقطع النظر عن صفة القائم بها او نيته:

٦ . تأسيس الشركات التجارية وبيع أو شراء اسهمها وسنداتها)).

وبموجب هذا النص يعد التزام الشريك سواء الشريك المتضامن أو الشريك الموصي بدفع حصته من رأس مال الشركة التزام تجاري لأن تقديم الحصص جزء أساسي من إجراءات تأسيس الشركة.

ومن ثم فإن التزام الشركاء بدفع الحصة يخضع للتقادم التجاري ، وبالرجوع الى القانون التجاري اليمني نجد أنه لم يأت بنص عام ينظم فيه مسألة عدم سماع الدعوى بمضي المدة ، ولكن جاءت نصوص متفرقة تنظم

¹ انظر المادة (٤٤٨) من القانون المدني اليمني.

مدة تقادم بعض المسائل القانونية ، وبالرجوع الى قانون الاثبات اليميني باعتباره المرجعية العامة للقانون المدني والقانون التجاري وغيرها فيما يتعلق بعدم سماع الدعوى فقد نصت مادة (٢٣) منه على الآتي: لا تسمع الدعوى من حاضر بسائر الحقوق التي لا تتعلق بعقار ولم يرد ذكرها في المواد الأربع السابقة بعد مضي خمس سنوات من تاريخ الإستحقاق مع عدم المطالبة ويعتبر الحق مستحق الأداء من يوم ثبوته ما لم يضرب له أجل للسداد فلا يعتبر مستحقاً إلا بعد إنقضاء الأجل، هذا وعدم سماع الدعوى في المواد الأربع السابقة ما لم يكن هناك قرائن دالة على صدق الدعوى فتسمع تأكيداً لحفظ الحقوق.

وعليه إذا انقضت مدة خمسة أعوام ولم يطالب مدير التقليسة بالحصصة بعد استحقاقها فهنا يملك الشريك أن يدفع مطالبته بالتقادم ، لأن هذا الدفع إنما قرر لحفظ الاستقرار في المعاملات وهي غاية محققة هنا. وقد نص قانون التجارة المصري بنص صريح في المادة ٦٥ منه على الآتي: كل ما نشأ عن أعمال الشركة من الدعاوى على الشركاء غير المأمورين بتصفية الشركة أو على القائمين مقامهم يسقط الحق في اقامته بمضي خمس سنين من تاريخ انتهاء مدة الشركة "...

ولا يوجد فرق هنا بين الشركاء المتضامنين والشركاء الموصين من حيث مدة التقادم والسبب في ذلك:

- أن الشركاء المتضامنين مسؤولون مسؤولية شخصية وتضامنية عن كافة ديون الشركة وبالتالي فإن مسؤوليتهم المطلقة تبرر تقصير مدة التقادم بحقهم.

- أما بالنسبة للشركاء الموصون فبالرغم من مسؤوليتهم المحدودة إلا أنه تسري في حقهم نفس المدة لأنه من غير المعقول أن تكون مسؤولية هؤلاء الشركاء أطول مدة من مسؤولية الشركاء المتضامنين^١.

- أن طبيعة أعمال الشركة تستدعي أن تخضع لتقادم قصير المدة خاصة حتى لا يظل الشركاء تحت رحمة الدائنين مدة طويلة ، ولما تقتضيه طبيعة المعاملات التجارية من ثبات واستقرار.

ومن الجدير بالذكر أخيراً أن مدة التقادم السابق ذكرها تسري على المطالبة بالأرباح الصورية التي حصل عليها الشركاء حيث أن مدير التقليسة يملك مطالبة الشركاء بهذه الأرباح خلال خمس سنوات من تاريخ استلامها وإلا فإنه يحق للشركاء دفع مطالبته بالتقادم.

ولكل ما سبق يستحسن من المشرع اليميني استحداث نص قانوني ضمن النصوص المتعلقة بإفلاس الشركات مفاده الآتي: لا تسمع دعوى مع عدم المانع من مدير التقليسة فيما يتعلق بما على الشركاء من

^١ د. ابتسام القرام: مرجع سابق ، ص ٢٢٢.

حصص وما استلموه من أرباح سورية بمضي خمس سنوات من تاريخ الإستحقاق مع عدم المطالبة ويعتبر الحق مستحق الأداء من يوم ثبوته ما لم يضرب له أجل للسداد فلا يعتبر مستحقاً إلا بعد إنقضاء الأجل. وبذلك اكون قد تطرقت لموضوع استكمال رأس مال الشركة باستيفاء الحصص واسترداد الأرباح السورية كأثر مترتب على إفلاس الشركات التجارية ، وقد نتج عن هذا البحث العديد من النتائج تم تناولها في أطار البحث.

الخاتمة :

من خلال دراستنا لموضوع البحث توصلنا الى عدد من النتائج والتوصيات كما يلي:

النتائج:

سبق وأن تطرق البحث الى العديد من النتائج وسنكتفي هنا بسرده أهم هذه النتائج كما يلي:

- أن موضوع استكمال رأس مال الشركة باستيفاء الحصص واسترداد الأرباح السورية ينطبق على كافة الشركات التجارية سواء كانت من شركات الأموال أو شركات الأشخاص
- أن استكمال رأس المال باستيفاء الحصص والأرباح باعتباره أثر من آثار إفلاس الشركة يتميز بأنه أثر عام ينسحب على كافة الشركاء أياً كانت صفتهم، وعليه يكفي أن يكون الشخص شريكاً في شركة تجارية سواء أكان شريك متضامن أم شريك موصي، ليكون ملزماً بسداد قيمة تلك الحصص والأرباح السورية لمدير التفليسة ، فلا فرق هنا بين مسؤولية الشريك المتضامن ومسؤولية الشريك الموصي من حيث الالتزام بهذا الأثر ، وذلك على عكس الأثر الثاني الناتج عن افلاس الشركة حيث يؤدي هذا الأثر الى افلاس الشريك المتضامن فقط دون الشريك الموصي.
- نظم القانون اليمني أحكام إفلاس الشركات في القانون التجاري غير أن هذا التنظيم لم يتطرق بشكل تفصيلي لكافة أحكام إفلاس الشركات وإنما أوجد إشارات بسيطة فقط فيما يتعلق بإفلاس الشركة ، أما امتداد آثار إفلاس الشركة الى الشركاء فلم يتطرق لها المشرع اليمني إطلاقاً.
- باستقراء نصوص القانون التجاري اليمني وخاصة المتعلقة بانقضاء الشركات وتصفيتها بما فيها أحكام الإفلاس كسبب من أسباب التصفية ، يلاحظ عدم وجود نصوص تنظم مسألة استكمال رأس المال باستيفاء الحصص واسترداد الأرباح السورية.
- على الرغم من وضوح قواعد وأحكام الإفلاس المتعلقة بالتاجر الفرد إلا أن تطبيق هذه الأحكام على الشركات يثير العديد من الصعوبات وخاصة عند انصراف آثارها الى الشركاء في حالة تعرض الشركة

للإفلاس ، الأمر الذي يستلزم استحداث نصوص قانونية صريحة تعالج أثر إفلاس الشركات على الشركاء المتضامنين والموصين فيها .

التوصيات

ومن خلال هذا البحث تم التوصل الى بعض التوصيات القانونية بخصوص أثر استكمال رأس المال باستيفاء الحصص والأرباح السورية كأثر مترتب على إفلاس الشركة مع الأخذ بعين الاعتبار الأحكام التفصيلية التي اشترت اليها في مقامها وهذه التوصيات تتمثل فيما يلي:

١. استصدار قانون خاص بالإفلاس كما هو الحال في كثير من التشريعات العربية يسمى قانون تنظيم الإفلاس وإعادة الهيكلة.

٢. إعادة صياغة واستحداث النصوص القانونية التالية:

- النص صراحة على اختصاص محكمة شهر إفلاس الشركة بشهر إفلاس الشركاء ولو لم تكن مختصة مكانياً.

- النص صراحة إن الشريك ملزم بأداء الحصة النقدية التي تعهد بها بالقيمة النقدية وبغض النظر عن تقلبات العملة وبالعملة المتفق عليها سواء الوطنية أو الأجنبية.

- النص صراحة أن الشريك يلتزم بالتعويض والفوائد عن التأخير الذي تسبب فيه مما أحدث ضرراً للشركة ولا يكون ذلك من تاريخ استحقاق الحصة، ولكن من تاريخ المطالبة القضائية.

- النص صراحة على أن الحكم بشهر إفلاس الشركة يسقط جميع آجال الديون المترتبة في ذمة الشركاء أيأ كانت صفاتهم بما فيها الأجل الممنوح للشريك لتسديد الحصة بما فيها الأرباح السورية التي استلموها

- النص على أن تختص محكمة الإفلاس بواسطة خبير بتقدير قيمة حصة الشريك بالسعر المتداول في يوم إدخالها ما لم يوجد اتفاق بخلاف ذلك.

- النص على وجوب قيام مدير التفليسة بمطالبة كافة الشركاء بدفع الباقي من حصصهم ولو لم يحل ميعاد الاستحقاق.

٣. أن ينظر الى الأحكام الخاصة بالصلح الواقي من الإفلاس بنوع من الدقة فيما يتعلق بأثر الصلح على الشركاء في الشركة نظراً لعدم إمكانية تطبيق بعض الأحكام الخاصة بإفلاس التاجر الفرد على إفلاس الشركات ، ولذلك نوصي باستحداث للنصوص القانونية التالية:

- إمكانية استفادة الشريك الموصي من الصلح مع الشركة وبحيث إلا يترتب على ذلك الصلح إبراءه من كل الدين ، ويجب أن لا يترتب على الصلح أي ضرر يلحق بجماعة الدائنين وأن يصادق على الصلح اغلبيه جماعة الدائنين الذين قبلت ديونهم نهائياً أو مؤقتاً ويقدم الصلح الى المحكمة التي شهرت الإفلاس للتصديق عليه، ويجوز لكل من كان طرفاً في الصلح أن يطلب التصديق عليه.

- إذا تم الصلح مع الشركة فإن آثار هذا الصلح تتصرف للشركاء المتضامنين والشركاء المتدخلين في الإدارة ضمن القيود والشروط المتفق عليها مع الشركة ما لم يتم الاتفاق على خلاف ذلك.

- يجوز إبرام صلح وقائي مع أحد الشركاء بشرط أن لا يترتب عليه أي ضرر سواء للشركة أو بقية الشركاء ، ويجوز لبقية الشركاء أن يرجعوا على الشريك المتصلح بما أوفوه زيادة على حصصهم طبقاً لما تقضي به قاعدة التضامن بين المدينين

٤- النص على عدم سماع دعوى مع عدم المانع من مدير التفليسة بما على الشركاء من حصص وما استلموه من أرباح صورية بمضي خمس سنوات من تاريخ الإستحقاق مع عدم المطالبة ويعتبر الحق مستحق الأداء من يوم ثبوته ما لم يضرب له أجل للسداد فلا يعتبر مستحقاً إلا بعد إنقضاء الأجل.

٥. وأخيراً لا بد أن يوضح المشرع آلية تحصيل الحصص من الشركاء والاجراءات القانونية المتبعة في ذلك بصورة مستقلة، ليتم الرجوع إليها وتطبيقها دون أي صعوبة.

قائمة المراجع

أولاً: الكتب القانونية:

١. د. ابتسام القرام: المصطلحات القانونية في التشريع الجزائري ، المتاب ، البليدة ، ١٩٩٨م.
٢. د. احمد ابو الوفا - اصول المحاكمات المدنية - الطبعة الأولى - دون ناشر - سنة ١٩٧١
٣. د. احمد محرز: نظام الإفلاس في القانون التجاري الجزائري ، ط٢ ، ١٩٨٠م ، ج٢.
٤. د. الياس ناصيف: الكامل في قانون التجارة والإفلاس ، الشركات التجارية ، منشورات بحر المتوسط ، منشورات عويدات ، بيروت ط٢ ، ج٢.
٥. د. سميحة القليوبي: الشركات التجارية - دار النهضة العربية - القاهرة - ط٢ - دون سنة النشر.
٦. د. سمير الأمين: الإفلاس معلقاً عليه بأحدث أحكام محكمة النقض ، دار الكتب القانونية ، ط٣ ١٩٩٩م.
٧. د. عبدالحميد الشورابي: موسوعة الشركات التجارية ، نشأة المعارف ، الطبعة الثالثة ، ١٩٩١م.
٨. د. عبدالرحمن شمسان: الموجز في مبادئ القانون التجاري وأحكام الشركات التجارية ، ٢٠٠٩م ، جرافيكس للطباعة والتصميم.

٩. د. علي البارودي. د محمد فريد العريني: الأوراق التجارية والإفلاس وفقاً لقانون التجارة الجديد رقم (١٧).
١٠. د. علي جمال الدين عوض: - الإفلاس - دون ناشر - الطبعة الثالثة - سنة ١٩٨٤م. ، د. علي جمال الدين عوض: إفلاس الشركة وأثره على مراكز الشركاء ، مجلة القانون والاقتصاد ، القاهرة ، ١٩٦٤م ، العدد ٣.
١١. د. مصطفى كمال مصطفى طه: الشركات التجارية ، الاحكام العامة في الشركات - شركات الأشخاص - شركات الأموال ، دار الجامعة الجديدة للنشر ، الإسكندرية ، ١٩٩٧م.
١٢. د. محمد الفقي: القانون التجاري والإفلاس عمليات البنوك ، الطبعة الأولى ، منشورات الحلبي لبنان ، ٢٠١١م.
١٣. د. محمد حزيط: المسؤولية الجزائية للشركات التجارية في القانون الجزائري والقانون المقارن ، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع ، الجزائر.
١٤. د. محمد فريد العريني: القانون التجاري ، الشركات التجارية ، شركات الأشخاص - شركات الأموال ١٩٩٧م.
١٥. د. نادية فضيل: الإفلاس والتسوية القضائية في القانون التجاري ، ديوان المطبوعات الجامعية بن عكنون الجزائر ط٢.
١٦. د. وفاء شيعاوي: الإفلاس والتسوية القضائية في القانون الجزائري ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر . ٢٠١٢ .
١٧. د. نعيم مغبغب: قانون الأعمال ، دراسة في القانون المقارن ، بيروت ، ٢٠٠٠م
١٨. د. هارون اوروان: إفلاس شركات الأشخاص وأثره على الشركاء ، فرع قانون الأعمال ، جامعة الجزائر بن يوسف بن خدة ، ٢٠٠٨ - ٢٠٠٩.
- ثانياً: القوانين:
١٩. القانون التجاري اليمني رقم (٣٢) لسنة ١٩٩١م وتعديلاته.
٢٠. القانون المدني اليمني رقم (١٤) لسنة ٢٠٠٢م.
٢١. قانون الشركات التجارية اليمني رقم (٣٤) لسنة ١٩٩١م وتعديلاته ولائحته التنفيذية.
٢٢. قانون الاثبات اليمني رقم (٢١) لسنة ١٩٩٢م وتعديلاته.

وسائل تقوية الروابط الاجتماعية في المجتمع المسلم- دراسة تحليلية

د. أحمد عبدالله صلاح

أستاذ الثقافة الإسلامية المساعد- قسم الدراسات الإسلامية- كلية التربية

والعلوم رداع، جامعة البيضاء

aasalah5@gmail.com

الملخص

6

يتناول هذا البحث توضيح أهمية الروابط الاجتماعية، ووسائل تقويتها في المجتمع المسلم، ويكتسب هذا البحث أهمية خاصة في ظل الظروف التي تعيشها اليوم المجتمعات الإسلامية بشكل عام، والمجتمع اليمني على وجه الخصوص من نزاع، واختلاف، وانقسام، والتي تؤكد حاجتنا إلى المزيد من التلاحم، والترابط، والتعاون، والتآلف، ومن هنا جاءت أهمية هذا البحث.

ويهدف البحث إلى توضيح مفهوم الروابط الاجتماعية في الإسلام، وبيان أهميتها، وبيان الوسائل التي شرعها الإسلام لأجل تحقيق الترابط، والتماسك، والتآلف بين أفراد المجتمع المسلم، ويهدف البحث أيضا إلى المساهمة في خدمة البحوث العلمية، واثراء المكتبة الإسلامية.

وتم تقسيم البحث إلى مقدمة، ومبحثين، وخاتمة، تضمنت المقدمة أهداف البحث، وأهميته، والمنهجية المتبعة فيه، وجاء المبحث الأول تحت عنوان: مفهوم الروابط الاجتماعية في الإسلام. وتضمن بيان مفهوم الروابط الاجتماعية في الإسلام وسمات المجتمع المسلم.

وجاء المبحث الثاني تحت عنوان: وسائل تقوية الروابط الاجتماعية في المجتمع المسلم، وتضمن بيان وسائل تقوية الروابط الاجتماعية المتعلقة بالعبادات، والمتعلقة بالواجبات الاجتماعية، والمتعلقة بالحقوق والآداب.

وتضمنت الخاتمة أهم النتائج التي توصل إليها الباحث، وتم تذييل البحث بقائمة لأهم مصادر البحث ومراجعته.

الكلمات المفتاحية: وسائل. الروابط. الاجتماعية. المجتمع المسلم.

Methods of Enhancing Social Bonds in Muslim Community: An Analytical Study

Dr. Ahmed Abdullah Salah

Assistant Professor of Islamic Culture, Department of Islamic Studies,

Faculty of Education and Science – Rada', Al-Baydha University

Abstract :

This research explores the importance of social bonds and their means of strengthening them in the Muslim society, And interdependence, cooperation, and harmony, hence the importance of this research. This research is particularly important in light of the circumstances in which the Islamic societies in general and the Yemeni society in particular are affected by, conflict disagreement and division. Which confirms our need for more cohesion, interdependence, cooperation, and harmony, hence the importance of this research.

The research was divided into an introduction, two papers, and a conclusion. The introduction included the objectives of the research, its importance and methodology. It included the concept of social ties in Islam and the characteristics of the Muslim community.

The second section titled means to strengthen social ties in Islam, and included a statement means to strengthen social ties related to worship, and related to rights and duties, and related to literature.

The conclusion included the most important results reached by the researcher, and the research is appended to a list of the most important sources of research and references.

Keywords: means. Links. Social. Muslim community

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على من بعثه الله رحمة للعالمين، سيدنا محمد وعلى آله الطاهرين، وصحابته الراشدين، ومن سار على هديه إلى يوم الدين.
أما بعد:-

فقد اعتمد الإسلام في بناء مجتمعه على قوة الرابطة التي يضعها بين المسلمين، لأنه لا يستطيع أي مجتمع من المجتمعات الإنسانية أن يعيش أفراده متعاونين متآلفين ما لم تربطهم روابط متينة، وفي سبيل تحقيق التآلف والترابط الاجتماعي شرع الإسلام العديد من الوسائل التي تحقق ذلك، سواء في دائرة الأسرة مباشرة، أو في دائرة المجتمع، منها ما يتعلق بالعبادات، ومنها ما يتعلق بالواجبات الاجتماعية، ومنها ما يتعلق بالحقوق والآداب، وجعل بعضها من قبيل الفرائض وبعضها من قبيل الحقوق الثابتة أو المندوبات التي يثاب عليها الإنسان، وكان ذلك من منطلق وعي الإسلام بأنه لا يمكن التعايش بين الناس في أمن واستقرار، ولا يمكن بناء أمة مؤهلة قادرة على إنشاء حضارة مثلى تحقق الرسالة المنوطة بها لولا فضائل التأخي، والتعاون، والمحبة، والإيثار، وحسن الجوار، وصلة الرحم، والرحمة، والإحسان، ودفع الظلم، لذلك حث الإسلام على التأدب بآداب تشد الناس إلى بعضهم، وتقوي صلاتهم ببعضهم، وتجعلهم متحدي المشاعر، يفرحون معاً، ويتألمون معاً، ويتعاونون على دفع ما أصابهم، أو أصاب بعضهم. وبهذه الوسائل التي شرعها الدين الإسلامي تتحقق وحدة الأمة وترابطها الاجتماعي، لقد دلت التجارب الإنسانية، والأحداث التاريخية، أن ارتقاء الأمم والشعوب ملازم لارتقائها في أخلاقها، ومنتاسب معه، وأن انهيار الأم والشعوب ملازم لانهيار أخلاقها، وفقه هذا الأمر لا بد وأن يشكل دافعاً قويا للإنسان ينعكس أثره على علاقته مع نفسه، ومع أسرته، وجيرانه، ومجتمعه مما يثير في نفسه الرغبة بتقديم شيء للآخرين، وحتى تكون هذه الرغبة قائمة على القيم الإسلامية التي دعا إليها الإسلام من إيثار، وتعاون، وقضاء حاجات الآخرين، وغيرها من القيم التي شدد عليها الإسلام واعتبرها ثوابت ترتبط بأصل الدين^(١). لذلك قدم

(١) سيد سابق، مقومات التصور الإسلامي، دار الشروق، القاهرة، ط٢، ص٨١. وانظر: د. يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ص١١٠.

الإسلام لهذه الدوافع والقيم وسائل معينة حتى تخرج لحيز الوجود، وسائل اختيارية، وواجبات شرعية، وأقام الإسلام تكافلاً مزدوجاً بين الفرد والجماعة، فأوجب على كل منهما التزامات تجاه الآخر ومآزج بين المصلحة الفردية والمصلحة العامة. وحث على تقوية العلاقات الاجتماعية، وإقامتها على المشاركة والتعاون، لينعم المجتمع بالاستقرار، وتزداد فيه عرى الأخوة ترابطاً. لذلك حرص الإسلام على تشريع أكبر قدر من الوسائل لتحقيق الترابط الاجتماعي بين أفراد المجتمع، وهذا ما سيعنى هذا البحث بتوضيحه.

الدراسات السابقة: لم أجد فيما اطّلت عليه دراسة مستقلة تناولت موضوع وسائل تقوية الروابط الاجتماعية في المجتمع المسلم، وإن كان بعضها قد تطرق إلى ذلك بطريقة عابرة، ولهذا جاء هذا البحث مبيناً تلك الوسائل، وموضحاً أهميتها في تحقيق الترابط الاجتماعي في المجتمع.

أهمية البحث وأهدافه: تكمن أهمية هذا البحث في بيان أهمية الترابط الاجتماعي في المجتمعات، وبيان الوسائل التي شرعها الإسلام لأجل تحقيقه، وخصوصاً في ظل الظروف التي تعيشها اليوم المجتمعات الإسلامية عموماً، والمجتمع اليمني على وجه الخصوص من الخلاف والانقسام، والتي تؤكد حاجتنا إلى المزيد من التلاحم، والترابط، والتعاون، ومن هنا جاءت أهمية هذا البحث. وتتمثل أهداف البحث في الأمور التالية:

- بيان مفهوم الروابط الاجتماعية في الإسلام.
- بيان أهمية الروابط الاجتماعية في تقوية أواصر المحبة والألفة بين أفراد المجتمع.
- التعرف على الوسائل التي شرعها الإسلام لتحقيق الترابط الاجتماعي.
- المساهمة في خدمة البحوث العلمية، وإثراء المكتبة الإسلامية.
- حدود البحث:** تم الاقتصار على أهم الوسائل التي شرعها وندب إليها الإسلام في سبيل تقوية وزيادة الترابط والتآلف بين أفراد المجتمع، سواء ما كان منها على سبيل العبادات، أو الواجبات الاجتماعية، أو الحقوق والآداب.

المنهجية المستخدمة: استخدمت في هذا البحث منهج البحث الوصفي التحليلي، كما قمت بمراعاة الأمور الآتية:

- عزو الآيات القرآنية إلى سورها، وأرقامها، مضبوطة بالشكل.

• تخريج الأحاديث بالاعتماد على الصحيحين، أو أحدهما، وما لم يرد فيهما، قمت بتخريجه من كتب السنة المعتمدة مبينا الكتاب، والباب، والجزء، والصفحة، مع الحكم على الحديث، وإذا ورد الحديث أكثر من مرة فإنني أنبه على أنه سبق تخريجه.

• إتباع المنهج العلمي في توثيق المعلومات أياً كانت سواء من مرجع قديم أو جديد، والحرص على تعدد المصادر في المعلومة الواحدة إن أمكن ذلك وأسناد كل رأي إلى قائله ما استطعت إلى ذلك سبيلاً.

• عند ورود اسم الكتاب في الهامش كمصدر أو مرجع فإنني أقوم بذكره عند أول ورود له كاملاً، أي اسم الكتاب، ومؤلفه، ودار النشر، ومكانه، وتاريخه.

• التركيز على موضوع البحث دون استطراد، وإن استلزم الأمر ذلك فاقتصرت اختصاراً غير مخل.

خطة البحث: اقتضى تقسيم البحث إلى مقدمة، ومبحثين، وخاتمة، وكانت خطة البحث على النحو التالي:

المقدمة: تضمنت أهمية البحث وأهدافه، والمنهجية المستخدمة فيه.

المبحث الأول: مفهوم الروابط الاجتماعية في الإسلام. ويشتمل على مطلبين:-

المطلب الأول: مفهوم الروابط الاجتماعية

المطلب الثاني: سمات المجتمع المسلم

المبحث الثاني: وسائل تقوية الروابط الاجتماعية في المجتمع المسلم. ويشتمل على ثلاثة مطالب:-

المطلب الأول: وسائل تقوية الروابط الاجتماعية المتعلقة بالعبادات

المطلب الثاني: وسائل تقوية الروابط الاجتماعية المتعلقة بالواجبات الاجتماعية

المطلب الثالث: وسائل تقوية الروابط الاجتماعية المتعلقة بالحقوق والآداب

الخاتمة: وتضمنت أهم النتائج، وذيلت البحث بفهرس لقائمة أهم المصادر والمراجع.

المبحث الأول

مفهوم الروابط الاجتماعية في الإسلام

إن كل مجتمع من المجتمعات لا بد له من أسس يبني عليها، وتكاد تكون هذه الأسس مشتركة بين المجتمعات كلها، بيد أن المجتمع الإسلامي تميز عن غيره في هذا المجال بميزتين، أما الأولى: فهو أنه جعل العقيدة بكل مظاهرها والشريعة بكل أحكامها الأساس الأكبر الذي تبنى عليه الأسس الأخرى، إذ لا قيمة لأي أساس لا تكون العقيدة والشريعة متمثلة فيه، قائمة عليه، وهذا ما ظهر جلياً في التربية النبوية للمسلمين بخاصة في العهد المكي. أما الثانية فهي: بما وضعه من اعتبارات تجاه تلك الأسس، ف جاء هذا المجتمع متميزاً بتميز أسسه، وهو ما سنتعرض له في هذا المبحث. وتعتبر الروابط الاجتماعية أحد الأسس العامة التي يقوم عليها بناء المجتمع الإسلامي بعد الأساس العقدي المهمين عليها.

المطلب الأول: مفهوم الروابط الاجتماعية

١ - تعريف الروابط الاجتماعية:

الروابط جمع رابطة، وهي العلاقة بين الشئيين، والجماعة يجمعهم أمر يشتركون فيه، يقال: رابطة الأدياء ورابطة القراء ونحو ذلك^(١) والاجتماعية نسبة إلى المجتمع، والمجتمع هو : عدد كبير من الأفراد المستقرين، تجمعهم روابط اجتماعية ومصالح مشتركة، تصحبها أنظمة تضبط السلوك وسلطة ترعاها^(٢).
وحيثما وجد تجمع إنساني وجدت بلا شك روابط وصلات اجتماعية، وعليه فالروابط الاجتماعية هي: عبارة عن فكر وسلوك تنمو وتعمل في ظل التفاعل الاجتماعي بين الأفراد^(٣).
ومن الحقائق والقواعد المقررة أن الإنسان مدني واجتماعي بطبعه^(٤)، لا يستطيع أن يعيش منفرداً ومنعزلاً، أي أنه بفطرته يميل إلى التعارف والتعايش مع غيره، كما يصعب عليه أن يستقل بنفسه؛ لأن القصور

(١) انظر: مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، دار الدعوة، ص ٣٢٢، د. أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، ط ١، ٢٠٠٨م، ٢ / ٨٤٧.

(٢) انظر: محمد أمين المصري، المجتمع الإسلامي، دار الأرقم، الكويت، ط ١، ١٩٨٠م، ص ١٤، د. محمد طاهر الجوابي، المجتمع والأسرة في الإسلام، دار عالم الكتب، ط ٣، ٢٠٠٠م، ص ١٢، د. مصطفى شاهين، علم الاجتماع والمجتمع الإسلامي، دار إحياء التراث، ١٩٩١م، ص ٤٣.

(٣) انظر: د. مصطفى شاهين، علم الاجتماع والمجتمع المسلم، دار إحياء التراث، ١٩٩١م، ص ٢٩، محمد أمين المصري، المجتمع الإسلامي، ص ٩.

(٤) انظر: عبدالرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٨م، ص ٦٠.

والعجز من طبيعته، فقد فطر الإنسان على حب الانتماء إلى المجتمع، فهو يميل بطبعه إلى بني جنسه ويكره العزلة، ذلك: " أن الاجتماع ما هو إلا تعبير عن غريزة مستكنة في أعماق نفس الإنسان، والجماعة صفة لازمة من صفاته" (١) ويرى بعض الباحثين أن هذه الروابط منها ما هو علاقات اجتماعية، مثل الصداقة، والمصاهرة، ومنها ما هو عمليات اجتماعية أشد تعقيداً من سابقتها، مثل الجوار، والصراع، ومنهم من يقسم هذه الروابط إلى فطرية كالقرباة، وإلى مكتسبة كالجوار (٢).

وعلى كل فهي ظواهر نمت في ظل الاجتماع، وتولدت منه بسبب شعور كل فرد بحاجته إلى التعاون مع الآخرين والارتباط بهم تحقيقاً للمصالح المشتركة، وهو ما كشف عنه ابن خلدون بقوله: إن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته، فلا بد من اجتماع وتعاون من أبناء جنسه (٣).

وفي ضوء هذه المفاهيم تكون الروابط الاجتماعية واحداً من أهم الأسس التي يبنى عليها المجتمع، فالمجتمع نسيج مكون من مجموعة صلات اجتماعية (٤).

٢ - الروابط الاجتماعية في الإسلام:

تميز المجتمع الإسلامي عن غيره، فهو وإن أقر كثيراً من الروابط الاجتماعية، وراها حق رعايتها، إلا أنه جعل الرابطة العظمى هي العقيدة وما ينبثق عنها من تشريعات، لأنها المرجعية الأولى لأبناء المجتمع الإسلامي في كل ما يصدر عنهم من سلوك وتصرفات، فكان للعقيدة دور كبير في إيجاد روابط اجتماعية جديدة، وفي تهذيب روابط أخرى كان قد أقرها العرف قبل الإسلام.

إن الإسلام يعتمد في بناء مجتمعه على قوة الرابطة التي يضعها بين المسلمين، ويجعل منهم جسماً واحداً يتجه بقوة إلى غاية واحدة، ذلك ما يصوره الرسول ﷺ بقوله: " مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادُّهِمْ، وَتَرَاحُمِهِمْ، وَتَعَاطُفِهِمْ مَثَلُ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عُضْوٌ تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ الْجَسَدِ بِالسَّهَرِ وَالْحُمَى" (٥).

(١) محمد أمين المصري، المجتمع الإسلامي، ص ١١.

(٢) انظر: د. محمد طاهر الجوابي، المجتمع والأسرة في الإسلام، ص ١٤.

(٣) انظر: مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون، ص ٥٤.

(٤) انظر: محمد أمين المصري، المجتمع الإسلامي، ص ١٢.

(٥) أخرجه مسلم في صحيحه، دار إحياء التراث العربي - بيروت، كتاب البر والصلة، باب تراحم المؤمنين، ح رقم: ٢٥٨٦ (٤/ ١٩٩٩).

لذلك رغب الإسلام أبناءه في العناية والاهتمام بقضايا المجتمع، وحاجات أفرادهم، ورتب على هذا فوائد عظيمة بينها الرسول ﷺ بقوله: " الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ لَا يَظْلِمُهُ وَلَا يُسْلِمُهُ، وَمَنْ كَانَ فِي حَاجَةِ أَخِيهِ كَانَ اللَّهُ فِي حَاجَتِهِ، وَمَنْ فَرَّجَ عَنْ مُسْلِمٍ كُرْبَةً، فَرَّجَ اللَّهُ عَنْهُ كُرْبَةً مِنْ كُرْبَاتِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَمَنْ سَنَّ مُسْلِمًا سَنَّهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ " (١).

لقد أوجدت هذه النصوص الشرعية وأمثالها، رقابة ذاتية لدى الإنسان المسلم، وحافزاً داخلياً يحمله على التفاعل الإيجابي مع أبناء مجتمعه، وتجعله يستحضر المسؤولية المنوطة به تجاههم، وثمره هذا كله تقوية أواصر المحبة والتسامح والنصح والإيثار بين أفراد المجتمع. ولقد أسهم في تحقيق هذه الغاية العظيمة أن الله تعالى أودع في الإنسان نزعتين متباينتين في الظاهر، لكنهما متكاملتان وهما: النزعة الفردية وهي التي تجعله يحب الخير لنفسه ويدفع الشر عنها، والنزعة الاجتماعية، وهي التي تدفعه إلى صف الجماعة وحضن المجتمع، لأن الله تعالى جعل بحكمته حاجة الفرد إلى الفرد، كحاجة العضو إلى العضو في الجسد الواحد^(٢)، يضاف إلى هذه الدوافع الفطرية، دوافع مكتسبة أوجدها الشارع الحكيم من خلال تشريعات وتكاليف خوطب بها الفرد، لها اتصال مباشر بالمجتمع ، وهذا ملحوظ في العبادات كلها، أو الآداب والواجبات^(٣).

المطلب الثاني: سمات المجتمع الإسلامي:

من المعروف أن لكل مجتمع من المجتمعات أسسه، ومقوماته، وصفاته العامة التي تميزه عن بقية المجتمعات، وللإسلام نظرتة المستقلة للأسس التي تقوم عليها المجتمعات، وقد أدت هذه النظرة وما صاحبها من خصائص لهذه الأسس إلى تميز المجتمع الإسلامي عن غيره من المجتمعات بعدد من السمات جعلته مجتمعاً فريداً لم تعرف البشرية مجتمعاً غيره جمع في ثناياه هذه السمات الحميدة، ليكون أنموذجاً يرتجى، ومثالاً يحتذى لبقية المجتمعات.

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، دار طوق النجاة، ط١، ١٤٢٢هـ، كتاب المظالم والغصب، باب لا يظلم المسلم، ح رقم: ٢٤٤٢ (١٢٨/٣).

(٢) انظر: د. مصطفى شاهين، علم الاجتماع والمجتمع المسلم، ص ٨٥، محمد أمين المصري، المجتمع الإسلامي، ص ٩.

(٣) انظر: د. مصطفى عبد الواحد، المجتمع الإسلامي، مطبعة دار التأليف، ١٩٧٠م، ص ٢٨.

لذلك كان المجتمع الإسلامي الذي بناه رسول الله ﷺ في المدينة المنورة، وطبق المبادئ الإسلامية فيه تطبيقاً، عملياً، مجتمعاً متميزاً عن غيره، وأبرز السمات التي يتسم بها المجتمع الإسلامي، والتي كانت ثمرة التربية النبوية في مجتمع المدينة المنورة هي على النحو التالي:

السمة الأولى : أنه مجتمع ملتزم بالشرع:

نعني بهذه السمة أن الكتاب والسنة هما المرجعية العليا للمجتمع الإسلامي، يصدر عنها كل تصرفاته، فهي التي تدير شؤون أفرادها وتحكم تصرفاتهم، قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ﴾ [النور: ٥١]، فهو مجتمع ملتزم بالأحكام الشرعية التي تنظم تصرفات الأفراد، وشؤون الأسرة، وأخلاقيات المجتمع، وذلك كله جزءاً من التزامه الديني وعبوديته لله تعالى^(١).

إن الالتزام بما تأمر به الشريعة هو الجانب العملي في العقيدة، وهو دليل قوة التمسك بالعقيدة، إذ أن العمل جزء من العقيدة مرتبط بها، يعلو بعلوها وينحط بانحطاطها، وهذا ما يدعو للقول بأن المجتمع الإسلامي مجتمع يقوم على أساس العقيدة وأن أثرها فيه تفوق كل أثر، وأنها أكبر ميزة تميزه عن غيره من المجتمعات^(٢).

فانضباط مسيرة حياة المجتمع، وصلاح أحواله، مرهون بالالتزام بأحكام الشريعة الإسلامية، ولا يחדش هذه الصورة للمجتمع المسلم انحراف بعض أفرادها، فالعبرة هنا بالمبادئ العامة وبالمنهج الثابت الذي هو القاعدة للمجتمع المسلم الذي تصوغه التعاليم الإسلامية، لهذا دعت الحاجة إلى وجود بعض الروادع تمثلت في تشريعات العقوبات على أنواعها، تقوّم اعوجاج بعض الأفراد، وتردهم إلى الصواب، حماية لهم من شرور أنفسهم، وصيانة لأمن المجتمع. ولا يعني هنا الوضع الراهن اليوم في بعض المجتمعات الإسلامية نتيجة ابتعادها عن التزام تعاليم الإسلام، فنحن هنا إنما نتحدث عن المنهج والمبادئ التي تصنع المجتمع المسلم الصالحة لكل زمان ومكان.

(١) أنظر: محمد الطاهر ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، الدار التونسية، تونس، ط٢، ١٩٨٤م، ص ٩١ .

(٢) أنظر: محمد أمين المصري، المجتمع الإسلامي ، ص ٢٠ .

السمة الثانية: أنه مجتمع متسامح : أصل السماحة: السهولة في المخالطة والمعاشرة، وهي لين في الطبع في مظان تكثر في أمثالها الشدة^(١). وهي صفة بارزة من صفات المجتمع الإسلامي، وهي ظاهرة في ثنايا الإسلام كله، فالأحكام الشرعية مبنية عليها، وقد وصف الله تعالى رسوله ﷺ بالسماحة ، وذلك في قوله تعالى: ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ ﴾ [آل عمران: 1٥٩] . وتظهر السماحة في المجتمع الإسلامي جلية في المواطن التي يظن فيها ظهور ضدها كالانفعال، والمشادة، والغضب، والأنانية وذلك في حالات البيع والشراء والاختلاط في أماكن المنافع والاحتكاك في الطرق العامة، امتثالا لقول النبي ﷺ : " رَجِمَ اللَّهُ رَجُلًا سَمَحًا إِذَا بَاعَ، وَإِذَا اشْتَرَى، وَإِذَا اقْتَضَى " ^(٢) فالسماحة بمفهومها الواسع: صفة مصاحبة لتصرفات أفراد المجتمع، وهذا ما تقتضيه الأخوة في الدين. بحيث إذا مس المسلم غيظ من أخيه كظمه، وعفا عنه، وتغاضى عن زلته، قال تعالى: ﴿وَالكَافِرِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٤] ، وقال ﷺ : " مَا زَادَ اللَّهُ عَبْدًا بِعَفْوٍ، إِلَّا عَزًّا، وَمَا تَوَاضَعَ أَحَدٌ لِلَّهِ إِلَّا رَفَعَهُ اللَّهُ " ^(٣). وكان للسماحة أثر كبير في سرعة انتشار الإسلام عبر التاريخ، والتاريخ يخبرنا بأن سرعة امتثال الأمم للشرائع ودوامهم على اتباعها كان بمقدار اقتراب تلك الأديان من السماحة^(٤).

السمة الثالثة: أنه مجتمع آمن: والأمن مطلب رئيس لكل المجتمعات، بيد أن حصولها عليه ليس بالأمر اليسير، والوقائع والأحداث من حولنا تشهد بهذا، وثمة تلازم واضح بين الأمن والإيمان، وبين الكفر والخوف، قال تعالى: ﴿ وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِيَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ ﴾ [النحل آية: ١١٢]. ولما كان المجتمع الإسلامي مجتمعاً مؤمناً ملتزماً، كان مجتمعاً آمناً، والبشرية قلما شهدت مجتمعاً سادته الأمن والأمان كالمجتمع الإسلامي على مر العصور، والأرقام والإحصاءات التي تتحدث عن أعداد كبيرة

(١) انظر: محمد الطاهر ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص ٢٦٦ .

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه ، كتاب البيوع، باب السهولة والسماحة في الشراء والبيع ، ح رقم: ٢٠٧٦ (٥٧/٣).

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة والآداب، باب استحباب العفو والتواضع، ح رقم: ٢٥٨٨ (٤/ ٢٠٠١).

(٤) انظر: محمد الطاهر ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام ، ص ٣٧ .

ومخيفة من الجرائم التي تشهدها كثير من الدول المتقدمة، والتي تصنف على أنها من دول العالم الأول أكبر دليل على ذلك، لقد تحققت صفة الأمن للمجتمع الإسلامي عن طريق سلامة منهج الفرد واستقامة سلوكه، فإن الأصل في المسلم أنه لا يحتاج إلى رقابة القانون وسلطة الدولة لكي يرتدع عن الجرائم، لأن رقابة الإيمان أقوى، والوازع الإيماني في قلب المؤمن حارس يقظ، لا يفارق العبد المؤمن ولا يتخلى عنه^(١). وعن طريق المجتمع، فما المجتمع الإسلامي في أصل تكوينه إلا مجموعة من الأسر قامت بدورها المنوط بها في رعاية أفرادها وتوجيههم، ليكونوا عناصر خير، وحراس أمن في المجتمع، فالمجتمع الإسلامي يرفع أبناءه، ويغرس في نفوسهم احترام القيم الجماعية، وهذا يسهم إلى حد كبير في توفير الأمن لهذا المجتمع، وعن طريق الصدقات، والقروض الحسنة والتي تسهم في سد حاجات الفقراء، فعندئذ يأمن المجتمع من الشرور والأحقاد، وتقل الجرائم المختلفة، ويشيع الأمن بين الناس، وتوثق أواصر المحبة والألفة وتتجذر بينهم الروابط الأخوية، يضاف إلى ذلك الضوابط التي تحكم المجتمع وتسود فيه، وهي بمجموعها تزين لأبناء المجتمع الخير بكل أشكاله، وتحث عليه، وتقبح الشر بكل صورته، وتحذر منه، وهذا كله ينتظم في تشريع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي امتاز به المجتمع المسلم، والذي يُعد بمثابة السياج والعلاج^(٢)، وأيضاً عن طريق العقوبات التي شرعها الله تعالى بشروط وضوابط، فهي موانع لفئة من الناس عن المساس بأمن المجتمع.

السمة الرابعة : سمة الإيثار : إن أخوة الإيمان ليست شعارات ترفع بقصد الإعلان والدعاية، وإنما هي رابطة مقدسة لها التزاماتها، وتكليفها، وحقوقها^(٣)، وقد عرض لنا القرآن الكريم صورة مشرقة للمجتمع المسلم في المدينة، يتجلى فيها معنى الإيثار والبذل النادر، الذي قل أن تعرف الدنيا له نظيراً، يقابله تعفف كريم نبيل، وكلاهما يعطينا ملمحاً من ملامح المجتمع المسلم الذي أقامه الرسول الكريم في المدينة باعتباره مثلاً أعلى للمجتمعات^(٤)، حتى وصفهم الله بقوله: ﴿ وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ

(١) انظر: د. أنس كرزون، منهج الإسلام في تركية النفس، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، ١٩٩٥م، ص ٥٣٩.

(٢) انظر: محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشروق، القاهرة، ط ١٨، ٢٠٠١م، ص ٢٩٧.

(٣) انظر: محمد علي الهاشمي، شخصية المسلم كما يصورها الإسلام في الكتاب والسنة، دار البشائر الإسلامية، ط ١٠، ٢٠٠٢م، ص ١٥٧.

(٤) انظر: د. يوسف القرضاوي، ملامح المجتمع الذي ننشده، مكتبة وهبه، ص ١٨٦.

يُجِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿٩﴾ [الحشر: ٩]. فمن خلال هذه الآية يتضح أن الإسلام يقدم صورة فريدة للترابط تجعل المسلم يؤثر أخيه على نفسه، مما يجعل من الإيثار دافعاً أخلاقياً لتحقيق الترابط الاجتماعي^(١).

ويتضح ذلك التمثل في صنيع الأنصار الذين ضربوا المثل الأعلى في الحب والإيثار لإخوانهم المهاجرين حين قدموا عليهم مهاجرين بدينهم، لا يملكون شيئاً، فقدم لهم الأنصار كل شيء، حتى كان أحدهم يقول لأخيه: هذا مالي فخذ شطره، وهاتان زوجتاي، فانظر أعجبهما إليك فسمها لي أطلقها لتكون زوجة لك، وكان الأخ المهاجر يقابل عاطفة أخيه الأنصاري بأحسن منها، فيقول له: بارك الله لك في مالك وأهلك، ما لشيء من هذا في نفسي حاجة، ولكن دلوني على السوق لأعمل^(٢). وكان الأنصاري يستضيف أخاه من المهاجرين، وليس في بيته إلا قوت صبيانه، فيؤثره على نفسه وعياله، وبلغ من إيثار الأنصار للمهاجرين ومواساتهم لهم بأموالهم أنهم قالوا للنبي ﷺ: اقم بيننا وبين إخواننا النخيل، قال: لا، فقالوا: تكفوننا المؤونة، ونشركم في الثمرة، قالوا: سمعنا وأطعنا^(٣).

ومن متطلبات الإيثار ولوازمه أن الإنسان المسلم لا يكون أنانياً يقتصر اهتمامه على نفسه فقط، بل يمتد إلى من يعول، ويتعدى جانب اهتمامه أيضاً أسرته، وأقربائه، وسائر والمحتاجين من المسلمين. يضاف إلى ذلك أن الإسلام لم يبيح للغني أن يستقل بمتعة ماله، وأن ينفرد بحق الانتفاع به دون أن يمد يده لسد حاجة المحتاج^(٤).

السمة الخامسة: أنه مجتمع متعاون متناصر : من الحقائق الثابتة أن الإنسان مدني واجتماعي بطبعه، لا يستطيع أن يعيش منفرداً ومنعزلاً، أي أنه بفرطته يميل إلى التعارف والتعايش مع غيره، كما يصعب عليه أن

(١) انظر: يعقوب المليجي، الأخلاق في الإسلام، الدار الجامعية، الاسكندرية، ص ١٨١ - ١٨٣، وانظر: محمد علي الهاشمي، شخصية المسلم كما يصورها الإسلام في الكتاب والسنة، ص ١٥٧.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب النكاح، باب قول الرجل لأخيه أنظر أي زوجتي، ح رقم: ٥٠٧٢ (٤/٧).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب مناقب الأنصار، باب إزاء النبي بين المهاجرين والأنصار، ح رقم: ٣٧٨٢ (٣٢/٥).

(٤) انظر: محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، ص ٢٧١.

يستقل بنفسه، لأن القصور والعجز من طبيعته. لهذا دعا الإسلام وندب إلى قضاء حوائج الآخرين، بل وجعل ذلك من الأخلاق الإسلامية الرفيعة، وجعلها من باب التعاون على البر والتقوى، لأنه لا قيام للحياة في الجماعة إلا بالتعاون بين أعضائها^(١). وقد رتب الإسلام على ذلك ثوابا عظيما.

ودافع التعاون تمتد آفاقه وتتسع لتشمل جميع الجوانب، فهو لا يقتصر على الجانب المادي فقط، حيث يأمر الإسلام بالعتاء، وتفريغ الكرب، وتيسير المطالبة على المعسرين، وستر أخطاء المذنبين، وإن لم يكن من ورائه مقابل مادي، أو تحقيق مصلحة شخصية، لأنه لا قيمة للأخوة إذا لم يعاون المسلم أخاه عند الحاجة، ويقف معه عند الشدة، ويرحمه عند الضعف، والقرآن الكريم يوجب التعاون ويأمر به قال تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: ٢]، ويجعل المؤمنين أولياء بعضهم على بعض، بمقتضى عقد الإيمان^(٢).

لقد صور الرسول ﷺ مبلغ التعاون والترابط بين أبناء المجتمع المسلم هذا التصوير البليغ المعبر حين قال: " الْمُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِ كَالْبُنْيَانِ، يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا " ^(٣) وشبك بين أصابعه، كما صور مبلغ تراحم المجتمع وتكامله، وتعاطف بعضه مع بعض بقوله ﷺ: " مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَرَاحُمِهِمْ وَتَوَادُّهِمْ وَتَعَاطُفِهِمْ كَمَثَلِ الْجَسَدِ، إِذَا اشْتَكَى عَضُوهُ تَدَاعَىٰ لَهُ سَائِرُ جَسَدِهِ بِالسَّهْرِ وَالْحَمَىٰ " ^(٤). ويقول ﷺ: " الْمُؤْمِنُونَ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ، وَهُمْ يَدُّ عَلَىٰ مَنْ سِوَاهُمْ، وَيَسْعَىٰ بِدِمَتِهِمْ أَدْنَاهُمْ " ^(٥)، ويقول ﷺ: " انصُرْ أَخَاكَ ظَالِمًا أَوْ مَظْلُومًا "، فسأله أحدهم، يا رسول الله: أنصره إذا كان مظلوما، أفرأيت إن كان ظالما كيف أنصره؟ قال: " تَحْجِرُهُ، أَوْ تَمْنَعُهُ، مِنْ الظُّلْمِ فَإِنَّ ذَلِكَ نَصْرُهُ " ^(٦).

بل إن من أحب الأعمال إلى الله قضاء الدين عن المسلم، وطرد شبح الجوع عنه، فقد سئل رسول الله ﷺ: أي

(١) انظر: محمد عبدالله دراز، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، دار القلم، الكويت، ط١، ص٩٨.

(٢) انظر: د. يوسف القرضاوي، ملامح المجتمع الذي ننشده، ٢٠٢.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأدب، باب تعاون المؤمنين بعضهم بعضا، ح رقم: ٦٠٢٦ (١٢/٨).

(٤) سبق تخريجه.

(٥) أخرجه ابن ماجه في سننه، دار الرسالة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م، باب المسلمون تتكافأ دماؤهم، ح رقم: ٢٦٨٤ (٢/٦٩٠)، وصححه الألباني في صحيح الجامع الصغير وزيادته، ١١٣٧/٢.

(٦) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإكراه، باب عن أخاك ظالما أو مظلوما، ح رقم: ٦٩٥٢ (٢٢/٩).

العمل أفضل، قال: « أَنْ تُدْخَلَ عَلَى أَحْيِكَ الْمُسْلِمِ سُرُورًا أَوْ تُقْضَى عَنْهُ دَيْنًا، أَوْ تُطْعَمَهُ خُبْرٌ »^(١)، وقال ﷺ: " مَنْ سَرَّهُ أَنْ يُنْجِيَهُ اللَّهُ مِنْ كُرْبِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ، فَلْيَنْفَسْ عَنْ مُعْسِرٍ، أَوْ يَضَعْ عَنْهُ " ^(٢)، وقال ﷺ: " وَمَنْ فَرَّجَ عَنْ مُسْلِمٍ كُرْبَةً، فَرَّجَ اللَّهُ عَنْهُ كُرْبَةً مِنْ كُرْبَاتِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَمَنْ سَنَّتَ مُسْلِمًا سَنَّتَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ " ^(٣)، وما ذاك إلا دافع أخلاقي للمسلم لقضاء حوائج الآخرين، لكي ينعم المجتمع بالاستقرار، وتزداد فيه الأخوة ترابطاً وأواصر المحبة توثقاً^(٤).

السمة السادسة: أنه مجتمع صادق متناصح : أولى الإسلام الأخلاق عناية قصوى ومن ذلك الصدق، والنصيحة، والصدق هو التزام الحقيقة دائماً، ظاهراً وباطناً، في الأقوال والأفعال^(٥) ، فالصدق من أعظم الصفات التي يتصف بها الفرد، ومن أسمى الفضائل الأخلاقية، ومن أهم الأسس في بناء المجتمع لارتباطها بكل شأن من شؤون الحياة، ولذلك أمر الله تعالى بالصدق بقوله: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ ﴾ [التوبة: ١١٩]، والأحاديث النبوية كذلك تدل على وجوب الصدق وتقديم النصح، جاء في الحديث الشريف قوله ﷺ: " إِنَّ الصَّدْقَ يَهْدِي إِلَى الْبِرِّ، وَإِنَّ الْبِرَّ يَهْدِي إِلَى الْجَنَّةِ، وَإِنَّ الرَّجُلَ لَيَصْدُقُ حَتَّى يَكُونَ صِدْقًا. وَإِنَّ الْكَذِبَ يَهْدِي إِلَى الْفُجُورِ، وَإِنَّ الْفُجُورَ يَهْدِي إِلَى النَّارِ، وَإِنَّ الرَّجُلَ لَيَكْذِبُ حَتَّى يُكْتَبَ عِنْدَ اللَّهِ كَذَابًا " ^(٦) وللصدق مظاهر يتجلى فيها، ومن ذلك: الصدق في المعاملة، والحديث، والوعد، ورد الأمانة، قال النبي ﷺ: " آيَةُ الْمُنَافِقِ ثَلَاثٌ: إِذَا حَدَّثَ كَذَبًا، وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ، وَإِذَا أُؤْتِمِنَ خَانَ " ^(٧) والالتزام بالصدق والنصيحة له الكثير من الآثار العظيمة على الفرد والمجتمع، فالفرد الصادق تقوى صلته بخالقه، وبالتالي يصبح موضع ثقة الناس، وهذا يعكس بدوره على المجتمع، حيث تتوطد العلاقات بين الأفراد، وتشيع بينهم الثقة، وتنغرس في نفوسهم المحبة. فالمجتمع الإسلامي مجتمع

(١) أخرجه البيهقي في شعب الإيمان، باب التعاون على البر والتقوى، ح رقم: ٧٢٧٣ (١٣٠/١٠)، وحسنه الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة، مكتبة المعارف، الرياض (٤٨١/٣).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب المساقاة، باب فضل انظار المعسر، ح رقم: ١٥٦٣ (١١٩٦/٣).
(٣) سبق تخريجه.

(٤) انظر: محمد سالم المحيسن، في رحاب الإسلام، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ط١، ١٩٨٥م، ص ١٩٥.

(٥) انظر: أبو بكر الجزائري، منهاج المسلم، دار السلام - القاهرة، ط٤، ص ١٣٢.

(٦) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأدب، باب ما ينهى عن الكذب، ح رقم: ٦٠٩٤ (٢٥/٨).

(٧) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأدب، باب ما ينهى عن الكذب، ح رقم: ٦٠٩٥ (٢٥/٨).

يعمره الحب، وتسوده النصيحة، فعن جرير بن عبد الله رضي الله عنه قال: "بايعت رسول الله صلى الله عليه وسلم على النصح لكل مسلم" ^(١) حتى أن الرسول الكريم عرف الدين بكلمة واحدة هي: النصيحة، دلالة على أن النصيحة مرتكز الدين الأصيل، وأساسه الراسخ، إذ بدونها لا يحسن إسلام المرء، وهذا مصداق قول الرسول صلى الله عليه وسلم: "لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّىٰ يُحِبَّ لِأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ" ^(٢)، ولا يمكن أن يحب له ما يحب لنفسه إلا إذا كان له محبا نصوحا. وهو أمر صعب المنال أن يحب الإنسان لأخيه ما يحب لنفسه، ولكنه ليس بالمستحيل إذا استقر في حس الإنسان أن الدين النصيحة، وأن حبه لأخيه ما يحب لنفسه شرط من شروط الإيمان كما بينه النبي صلى الله عليه وسلم في حديثه.

السمة السابعة: أنه مجتمع متكافل: شرع الإسلام التكافل الاجتماعي تقوية للروابط الاجتماعية، فالعاجزون الذين لا يستطيعون العمل بسبب المرض أو الشيخوخة، أو القادرون الذين لا يجدون عملاً، أو لا يكفيهم دخلهم لتحقيق معيشة لائقة بهم، أو الذين أضرت بهم الحروب والكوارث، وغيرهم من المحتاجين لم يتركهم الإسلام لأنياب الفاقة والحاجة، بل شرع لهم العديد من التدابير لتأمين الحياة المعيشية اللائقة بهم، وبعض هذه الوسائل هي على سبيل الوجوب والفرض، وبعضها الآخر على سبيل الترغيب، والندب، والتطوع، قد أكد الإسلام على التكافل بين أفراد المجتمع وجعله الرباط المحكم الذي يحفظ المجتمع من التفكك والانحيار، ويبدأ هذا التكافل بين الأقارب في محيط الأسرة بموجب نظام النفقات في الإسلام، فالقريب الموسر ينفق على قريبه المعسر، قال الله تعالى: ﴿وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾ [الأحزاب: ٦]. حيث يسهم نظام نفقات الأقارب في تحقيق التكافل، إذ أنه يعطى صورة صادقة لتألف الأسرة وتعاونها ومدى كفالة أفرادها لبعضهم البعض، وبه يتحقق التضامن، والترابط، والشعور بالأخوة، وهذه أهداف يعمل على تحقيقها نظام التكافل الاجتماعي، وهذا ما يوائم طبيعة النفس البشرية التي هي أميل إلى البدء بير الأقربين، ويلتزم منهج الإسلام العام في تنظيم المجتمع، إذ جعل التكافل الاجتماعي يبدأ من محيط الأسرة، ثم يمتد إلى دائرة الأقربين، ثم ينساح في محيط الجماعة، حيث تتسع دائرة هذا التكافل لتشمل الجيران، وأبناء الحي الواحد في البلد الواحد، بمقتضى حق الجوار، الذي أكد

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان أن الدين النصيحة، ح رقم: ٥٦ (٧٥/١).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب أن من خصال الإيمان أن يحب لأخيه، ح رقم: ٤٥ (١ / ٦٧).

الإسلام، بقوله ﷺ: " لَيْسَ الْمُؤْمِنُ الَّذِي يَشْبَعُ وَجَارُهُ جَائِعٌ " (١). ثم تتسع أكثر بحيث تشمل الإقليم عن طريق الزكاة، التي أمر الرسول ﷺ أن تؤخذ من أغنياء كل إقليم لترد على فقرائه، ثم تزداد اتساعاً ليشمل التكافل المجتمعي كله، ليجعل المجتمع كالأُسرة الواحدة، ولم يكن ذلك شيئاً من نوافل الدين، بل اعتبره أمراً أساسياً من دعائم الدين (٢) فوسائل التكافل تعمل على شيوع عامل التفاعل الاجتماعي بين الآخذ والمعطي، فتنشأ بينهما رابطة المحبة، والأخوة، فيتحقق التكافل الاجتماعي، مما يؤدي إلى زيادة التماسك والترابط في أوساط المجتمع (٣).

السمة الثامنة: أنه مجتمع متآلف متحاب: امتن الله تعالى على نبيه محمد ﷺ بأن جمع له قلوب أصحابه بعد تفرق وعداء، وزرع فيها التراحم، والإيثار، والإخاء، فقال تعالى: ﴿ وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ ﴾ [الأنفال: ٦٢، ٦٣]، فالمجتمع الإسلامي لا تربطه المصالح المتبادلة التي تنتفي بالعلاقات بانفائها كما هو حال الكثير من المجتمعات اليوم، بل تربطه علاقة أخوية متينة مبنية على التآلف القلبي.

كما امتن الله تعالى على المؤمنين بنعمة الأخوة التي جمعتهم بعد عداوة وبغضاء، وجعل هذه الأخوة رابطة قوية تفوق بقوتها أخوة النسب، فقال تعالى: ﴿ وَادْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا ﴾ [آل عمران: ١٠٣]، وقال تعالى: ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ﴾ [الحجرات: ١٠]، وهذه الأخوة تدفعهم للتناصر، والتواصل، والتناصح، فيأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، ويقومون بما أوجبه الله عليهم بقوله: ﴿ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ﴾ [التوبة: ٧١] وهذه الرابطة التي يربط بها الإسلام معتقيه هي من أوثق الروابط، لأن المحبة الناشئة من العقيدة لا تربط الناس فيها عوامل مادية، ولا تؤلف بينهم روابط أسرية، ولا تنشأ بعضهم إلى بعض علاقة تجارية أو أواصر منفعية، ولكنها تربط القلوب وتقوي العلاقات على

(١) أخرجه البخاري في الأدب المفرد، مكتبة المعارف، الرياض، ط١، ١٩٩٨ م (ح رقم: ١١٢) ص ٦٠.

(٢) انظر: د. يوسف القرضاوي، ملامح المجتمع الذي ننشده، ٢٨٢.

(٣) انظر: عبد الله بن عبد الرحمن الجبروع، أثر الإيمان في تحسين الأمة الإسلامية ضد الأفكار الهدامة، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ط١،

٢٠٠٣م، ج٢، ص ٥٦٦.

أسس منبثقة من أصول العقيدة، قال ﷺ: " لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى يُحِبَّ لِأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ " (١)، فقد أخبر الرسول ﷺ أن المحبة والأخوة في الله جزء لا يتجزأ من حقيقة الإيمان، هكذا منهج الإسلام في تربية النفوس قائم على الحب، والتقارب، والتآلف، فلا تباغض، ولا تحاسد، ولا تدابر في حياة المسلم امتثالاً لقوله ﷺ: " لَا تَقَاطِعُوا، وَلَا تَتَدَابَرُوا، وَلَا تَبَاغَضُوا، وَلَا تَحَاسَدُوا، وَكُونُوا إِخْوَانًا كَمَا أَمَرَكُمُ اللَّهُ " (٢). وقد عمل النبي ﷺ منذ اللحظة الأولى لبناء دولة الإسلام، على التآليف بين قلوب المؤمنين، والمؤاخاة بينهم، فأخى بين المهاجرين والأنصار، وأرسى بين أفراد المجتمع المسلم مبدأ الحقوق والواجبات، ليكون المجتمع قوياً متماسكاً، وقد شبه النبي ﷺ المجتمع المسلم عندما تسود بين أفرادها الحقوق والواجبات، من تواد وتراحم وتعاطف، بالجسد الواحد الذي يتألم لألم بعض أجزائه، فقال ﷺ: " مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادِهِمْ وَتَرَاحُمِهِمْ وَتَعَاطُفِهِمْ، مَثَلُ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عُضْوٌ تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ الْجَسَدِ بِالسَّهْرِ وَالْحُمَى "، وأما تماسكهم وترابطهم وتعاضدهم فشبهه بالبنيان القوي الشامخ، فقال ﷺ: " الْمُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِ كَالْبُنْيَانِ، يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا " (٣) وشبك بين أصابعه.

ومن مستلزمات الأخوة والمحبة أن يقدم الإنسان لأخيه المسلم يد العون والمساعدة حال احتاجها، فلا يحل له أن يبیت وجاره جائع، وتقديم يد العون للفقراء والمحتاجين ليس من خلال باب الصدقة فقط، بل يجب عليه تقديم المساعدة من خلال الزكاة، أو أي صورة تعتبر تجسيدا لرابطة الأخوة والمحبة في الدين (٤).

وقد ندب الإسلام إلى لقاءات الإخوة، وإلى التنافس في الكرم والبذل والسخاء فيما يوثق عروة الأخوة بينهم، حتى أصبح الجود والإنفاق على الإخوة خلقاً أصيلاً فيهم، وجعل قبول دعوة الأخ المسلم من أخيه واجبا عليه، وكان الصحابة رضوان الله عليهم يرون إجابة الدعوة واجبا عليهم، يأتون إن هم قصرُوا في أدائه، من منطلق قوله ﷺ: " حَقُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ سِتٌّ « قِيلَ: مَا هُنَّ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: «إِذَا لَقَيْتَهُ فَسَلِّمْ عَلَيْهِ، وَإِذَا دَعَاكَ فَأَجِبْهُ، وَإِذَا اسْتَنْصَحَكَ فَانصَحْ لَهُ، وَإِذَا عَطَسَ فَحَمِدِ اللَّهَ فَسَمِّتْهُ، وَإِذَا مَرِضَ فَعُدَّهُ وَإِذَا مَاتَ فَاتَّبِعْهُ " (٥).

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة والآداب، باب النهي عن التباغض والتحاسد والتدابير، ح رقم: ٢٥٥٩ (٤/١٩٨٣).

(٣) سبق تخريجه.

(٤) انظر: يعقوب المليجي، الأخلاق في الإسلام، ص ١٨٤، محمد علي الهاشمي، شخصية المسلم كما يصورها الإسلام، ص ١٤٦.

(٥) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب السلام، باب من حق المسلم على المسلم، ح رقم: ٢١٦٢ (٤/١٧٠٤).

المبحث الثاني

وسائل تقوية الروابط الاجتماعية في المجتمع المسلم

سبق الحديث عن الروابط الاجتماعية باعتبارها واحدة من الأسس التي يبنى عليها المجتمع الإسلامي، وعلى هذا حرص الشارع الحكيم على تعهد هذه الروابط، على الرغم من أن الإنسان اجتماعي بطبعه، إلا أن الإسلام لم يركن إلى هذا الدافع الذاتي وحده، لذلك شرع الإسلام كثير من الأمور التي تعتبر أسباباً لتقوية الروابط الاجتماعية، وذلك على النحو التالي:

المطلب الأول - وسائل تقوية الروابط الاجتماعية المتعلقة بالعبادات:

يظهر أثر العبادات في إصلاح الأفراد والجماعات من خلال مظاهر التعاون، والتراحم، والتضامن، والتلاحم فيما بينهم، وتعد العبادات بعامة أبرز الوسائل التي تعين على تقوية الروابط الاجتماعية بين أبناء المجتمع الواحد، فالاجتماع ظاهر في الصلوات كلها من خلال تشريع فريضة الصلاة، وفي الزكاة والصدقات تعامل مع طائفة من أبناء المجتمع، وبيان ذلك على النحو التالي:

١- **تشريع فريضة الصلاة:** الاجتماع ظاهر من خلال تشريع صلاة الجماعة، والجمعة، والعيدين، والجنائز، وبيان ذلك على النحو التالي:

أ- **صلاة الجماعة:** وهي مناسبة يومية يلتقي فيها الناس في المسجد، والحكمة من الصلاة في المساجد هي النقاء المسلمون تحت سقف واحد، في صفوف مترابطة، ليكون هذا إشعاراً لهم بأنهم كالجسد الواحد، وكالبنين المرصوص، يشد بعضه بعضاً، وفي الاجتماع لأداء الصلاة تذكير بالأخوة، وسبب للتعرف والتراحم بين الناس، يلتقون ويطمئنون على أحوالهم، بحيث يواسي غنيهم فقيرهم، ويعود صحيحهم مريضهم، دعماً لعاطفة الأخوة، وتقوية لروابط المحبة، وإظهاراً للوحدة، فبالاجتماع تذهب الضغائن، وتزول الأحقاد، وتتآلف القلوب، وتتحد الكلمة، وتذوب الفوارق^(١).

(١) انظر: محمود السيد شيخون، العبادات في الإسلام وأثرها في إصلاح المجتمع، الجامعة الإسلامية، السنة العاشرة، العدد الأول، جمادى الآخرة ١٣٩٧هـ مايو - يونية ١٩٧٧ م، ص ٩١، علي عبد اللطيف منصور، العبادات في الإسلام وأثرها في تضامن المسلمين، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، الطبعة: السنة السادسة عشرة، العدد الواحد والستون، محرم - صفر - ربيع الأول، ١٤٠٤هـ، ص ١٢٤.

ولأهميتها كان خطاب الله تعالى للمسلمين في هذا الشأن بصيغة الجمع بقوله: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ [البقرة: ٤٣] . وقد جاء في فضلها وأكد عليها الرسول ﷺ في أكثر من حديث ترغيباً وترهيباً. فصلاة الرجل في الجماعة تزيد على صلاته وحده سبعاً وعشرين درجة^(١). وهذا يؤكد فضل التجمع وحرص الإسلام على استمراره.

وتزداد حكمة الشارع وضوحاً حين يشتد غضب النبي ﷺ على أولئك الذين يميلون إلى الانفراد، حين يؤدون الصلاة المكتوبة فرادى أو في بيوتهم، وقد بلغ الغضب بالنبي ﷺ حين همَّ بإحراق بيوتهم عليهم حين قال: " وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَقَدْ هَمَمْتُ أَنْ أَمُرَّ بِحَطْبٍ، فَيَحْطَبُ، ثُمَّ أَمُرَّ بِالصَّلَاةِ، فَيُؤَدَّنَ لَهَا، ثُمَّ أَمُرَّ رَجُلًا فَيَبُوءُ النَّاسَ، ثُمَّ أَخَالَفَ إِلَى رِجَالٍ، فَأَحْرَقَ عَلَيْهِمْ بَيْتَهُمْ "^(٢). لم يكن هذا الوعيد الشديد بسبب ترك الصلاة، بل بسبب التخلف عن الاجتماع لها، لما لها من دور في زيادة التآلف، والترابط بين أفراد المجتمع.

ب- صلاة الجمعة: إذا كان الشارع الحكيم قد حث على صلاة الجماعة في المسجد بنصوص تدل عند الكثيرين على فرضيتها^(٣) فإنه فرض صلاة أسبوعية وهي صلاة الجمعة، قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [الجمعة: ٩]. فقد أمرت الآية الكريمة بالسعي إليها، والأمر للوجوب، ولا يجب السعي إلا لواجب^(٤). وأوجب الشارع الحكيم صلاة الجمعة على الرجال الأحرار المقيمين، ذلك أن هؤلاء من تتناط بهم المسؤوليات داخل المجتمع^(٥)، ورجب في حضورها للنساء والأطفال.

إن تشريع هذه الصلاة الأسبوعية مليء بالحكمة، إذ أن الحاجة تدعو إلى أن ينتظم أبناء المجتمع الواحد في لقاء أسبوعي، لا يؤذن بالتخلف عنه إلا لصاحب عذر شرعي، قال ﷺ: " لَيُنْتَهَيْنَ أَقْوَامٌ عَنْ وُدْعِهِمْ

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأذان ، باب فضل صلاة الجماعة، ح رقم: ٦٤٥ / (١) / ١٣١).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأذان ، باب وجوب صلاة الجماعة، ح رقم: ٦٤٤ / (١) / ١٣١).

(٣) انظر: محمد أمين بن عمر بن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر - بيروت، ط ٢، ١ / ٤٥٧، يحيى بن محمد بن هبيرة الذهلي الشيباني، اختلاف الأئمة العلماء، دار الكتب العلمية - لبنان، ط ١، ٢٠٠٢م، ١ / ١٣٠.

(٤) انظر: محمد الأمين المختار الشقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الفكر - بيروت، ١٩٩٥م، ٨ / ١٧٠.

(٥) انظر: أبو بكر الجزائري، منهاج المسلم، ص ١٩٢.

الْجُمُعَاتِ، أَوْ لِيَحْتَمَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ، ثُمَّ لِيَكُونَنَّ مِنَ الْعَافِينَ " (١). فصلاة الجمعة مؤتمراً أسبوعياً اجتماعياً، يستمع فيه المصلون إلى توجيهات ومواظب ترشدهم إلى الخير، وتقوم سلوكهم، وتعالج مشاكلهم الاجتماعية في خطبتين، واشتراط العدد والمسجد في أداء الجمعة تحقيقاً لجانبها الاجتماعي، فالعدد لحضور كثير من الناس، والمسجد اشترط ليعسع الحاضرين (٢) إن تكرر هذا المشهد كل أسبوع، وما يحمله من مقاصد دينية واجتماعية، من أكبر الشواهد على حرص الإسلام على وحدة المجتمع، وترابطه، وتماسكه، كونها من أهم أسباب الترابط الاجتماعي بين أفراد المجتمع.

ج - صلاة العيدين: هي مناسبة سنوية شرعها النبي ﷺ في هذين اليومين، لتكون لقاءً عاماً لجميع المسلمين، ومؤتمراً اجتماعياً لأبناء المجتمع الإسلامي كافة، فلما قدم النبي ﷺ المدينة وجد أهلها يحتفلون في يومين من أيام السنة يلعبون فيهما، فقال النبي ﷺ: " إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَبْدَلَكُمْ بِهِمَا خَيْرًا مِنْهُمَا: يَوْمَ الْأَضْحَى، وَيَوْمَ الْفِطْرِ " (٣) لقد كان من سنته ﷺ أن يخرج لصلاة العيدين في مكان عام ومكشوف، ويخرج معه جميع المسلمون بما فيهم النساء بلا استثناء بما فيهن العواتق، والحيض، وذوات الخدور (٤). وهذا ما يؤكد حرصه ﷺ على أن يشارك أبناء المجتمع الإسلامي جميعاً في هذا الاحتفال، لإبراز مفهوم الأمة الواحدة، إن صلاة العيد بهيئتها التي وجه إليها النبي ﷺ تعد ميزة من ميزات المجتمع الإسلامي، وتؤكد ترابطه وانسجام أفرادها، ومن تمام الحكمة في هذه الصلاة، أن شرع الرسول ﷺ لها خطبة يعرض فيها الخطيب لقضايا اجتماعية تعالج قضايا الناس يحسن عرضها في هذا الاجتماع العام (٥). ومما يؤكد الغرض الاجتماعي من صلاة العيد، أنه يسن الذهاب إلى الصلاة من طريق والرجوع منها من طريق آخر، كما كان يفعل الرسول ﷺ (٦). لتتاح الفرصة للقاء أكبر عدد من المسلمين، لتبادل التهنية

(١) صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب التغليظ في ترك الجمعة، ح رقم: ٨٦٥ (٢/ ٥٩١).

(٢) انظر: د. محمد طاهر الجوابي، المجتمع والأسرة في الإسلام، ص ٦١.

(٣) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب صلاة العيدين، ح رقم: ١١٣٤ (١/ ٢٩٥) وصححه الألباني في صحيح أبي داود - الأم، مؤسسة غراس للنشر، الكويت، ط ١، ٢٠٠٢م، ٤/ ٢٩٧.

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب صلاة العيدين، باب في خروج النساء إلى العيدين ح رقم: ٨٩٠ (٢/ ٦٠٦).

(٥) انظر: مجموعة مؤلفين، الإسلام وبناء المجتمع، ص ٣٩.

(٦) صحيح البخاري، كتاب العيدين، باب من خالف الطريق إذا رجع يوم العيد (٢/ ٢٣).

معهم، والاطمئنان على أحوالهم كما كان يفعل أصحاب النبي ﷺ . كل ذلك يجعل صلاة العيدين وسيلة فعالة في تقوية الروابط الاجتماعية بين أفراد المجتمع المسلم.

د - صلاة الجنازة: من أسباب تقوية الروابط الاجتماعية بين أفراد المجتمع المسلم، أن يشارك بعضهم بعضاً في أفراسهم وأحزانهم، وأن يستشعر كل واحد منهم أن له حقاً في هذا المجتمع حياً كان أو ميتاً، انطلاقاً من قوله ﷺ: " حَقُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ سِتٌّ: إِذَا لَقِيْتَهُ فَسَلِّمْ عَلَيْهِ، وَإِذَا دَعَاكَ فَأَجِبْهُ، وَإِذَا اسْتَنْصَحَكَ فَأَنْصَحْ لَهُ، وَإِذَا عَطَسَ فَحَمِدِ اللَّهَ فَسَمِّتْهُ، وَإِذَا مَرِضَ فَعُدَّهُ وَإِذَا مَاتَ فَأَتْبِعْهُ " (١). وهذا من أبلغ مظاهر الاتحاد والتضامن، لهذا شرع الإسلام صلاة الجنازة، ورجب في المشاركة فيها، والمشي معها إلى المقبرة، والاستغفار لصاحبها، فقد قال ﷺ: " مَنْ اتَّبَعَ جَنَازَةَ مُسْلِمٍ، إِيْمَانًا وَاحْتِسَابًا، وَكَانَ مَعَهُ حَتَّى يُصَلَّى عَلَيْهَا وَيَقْرَعَ مِنْ دَفْنِهَا، فَإِنَّهُ يَرْجِعُ مِنَ الْأَجْرِ بِقِيْرَاطَيْنِ، كُلُّ قِيْرَاطٍ مِثْلُ أُحْدٍ، وَمَنْ صَلَّى عَلَيْهَا ثُمَّ رَجَعَ قَبْلَ أَنْ تُدْفَنَ، فَإِنَّهُ يَرْجِعُ بِقِيْرَاطٍ " (٢)، إن الصلاة على الميت، والمشاركة في دفنه بغض النظر عن مدى صلته ومعرفته بالميت وأهله يسهم في تقوية الروابط الاجتماعية بين أفراد المجتمع الواحد، بخاصة في مثل هذه الظروف التي يكون فيها أهل الميت في أمس الحاجة إلى المواساة، والوقوف إلى جانبهم، لتخفيف مصابهم، كما يشعر المشيعون أنهم تجمعوا لوداع أخ لهم كان جزء من مجتمعهم، ويستحضرون أن كل واحد منهم سوف يحظى بهذه العناية من أبناء مجتمعه عند موته (٣) إن المشاركة في تشييع الميت حتى دفنه توطيدا لأواصر الأخوة بين المسلمين، وترسيخا لمشاعر الوفاء، ويمثل هذه المشاركات يجد المصابون جميل الصبر، خاصة أن الصلاة على ميتهم ستشفع فيه (٤)، كما أخبر بذلك الرسول ﷺ بقوله: " مَا مِنْ رَجُلٍ مُسْلِمٍ يَمُوتُ، فَيَقُومُ عَلَى جَنَازَتِهِ أَرْبَعُونَ رَجُلًا، لَا يُشْرِكُونَ بِاللَّهِ شَيْئًا، إِلَّا شَفَعَهُمُ اللَّهُ فِيهِ " (٥) كل هذا يجعل صلاة الجنازة من أسباب تقوية الترابط الاجتماعي بين أبناء المجتمع الواحد، ووحدة لمشاعرهم.

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب السلام، باب من حق المسلم على المسلم، ح رقم: ٢١٦٢ (٤/١٧٠٥)،

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب اتباع الجنائز من الإيمان، ح رقم: ٤٧ (١/١٨) .

(٣) انظر: مجموعة مؤلفين، الإسلام وبناء المجتمع، ص ٤٠.

(٤) انظر: محمد علي الهاشمي، شخصية المسلم كما يصورها الإسلام في الكتاب والسنة، ٢٥٨.

(٥) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الجنائز، باب من صلى عليه أربعون، ح رقم: ٩٤٨ (٢/٦٥٥).

٢- **تشريع النفقات والصدقات الواجبة:** حرص الإسلام على تشريع أكبر قدر من الوسائل لتحقيق التكافل والترابط الاجتماعي، وذلك من خلال تشريع النفقات والصدقات سواء على سبيل الوجوب، أو على سبيل الندب، وذلك على النحو التالي:

أ- **فريضة الزكاة:** تعد الزكاة أول نظام مالي إسلامي، وواجب اجتماعي يقوم به المسلمون تجاه فقرائهم، فهي أول التزام مادي فرض على الأغنياء في أكثر من سبعين موضعاً، يقول تعالى: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا ﴾ [المزل: ١٨]. وهي ليست على سبيل المنحة والمنة، بل هي فريضة دينية إلزامية فرضها الله على المسلم، وجعل للدولة الحق في أخذها منه قهراً إذا امتنع عن أدائها. ولعظمة فريضة الزكاة فإن الإسلام قد اعتبر مانعها مرتداً كافراً، ولهذا قاتل أبو بكر الصديق ﷺ مانعيها حتى يحفظ المجتمع من التخلخل الذي يسببه حرمان الفقراء من حقهم في أموال الأغنياء. وسميت الزكاة زكاة لأنها تزكي النفس بإخراجها، وتزكي المال ببذلها، وتطهر المال مما داخله بغير حق بدون علم صاحبه، وقد فرضت على القادرين من المسلمين لينتفع بها الفقراء، والمساكين، والعجزة، ويتحسن حالهم، ويعيشوا عيشة كريمة، ولينفق منها على المصالح العامة في البلاد، فهي تشريع يحفظ للفرد استقلاله، ويحفظ للمجتمع حقه على الفرد في المعونة والتضامن، وبذلك يبرز المبدأ الإسلامي العام وهو تحميل الفرد من حقوق الجماعة، وتحميل الجماعة من حقوق الفرد^(١).

وهي وسيلة مهمة من وسائل تقوية الروابط الاجتماعية فضلاً عن آثارها المعنوية، حيث تنقي من المجتمع الأحقاد والبغضاء الناتجة عن انقسام الناس، وتذهب الغل والحسد والطمع من نفوس الذين لا يملكون ما يكفيهم تجاه الذين يملكون، وتطهر نفوس الأغنياء من الشح والبخل والمغالاة في حب المال، ودفعهم إلى البذل والعطاء.

ب- **زكاة الفطر:** وهي واجبة على كل مسلم، ذكر أو أنثى، صغير أو كبير، عنده قوت يوم العيد، قال تعالى: ﴿ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى ﴾ [الأعلى: ١٤]. قال بعض المفسرين: نزلت في زكاة الفطر التي تؤدي

(١) انظر: محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشرعية، ص ٩٢.

قبل صلاة عيد الفطر^(١). فقد جاء في الحديث: " فَرَضَ ﷻ زَكَاةَ الْفِطْرِ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ، أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ عَلَى كُلِّ حُرٍّ، أَوْ عَبْدٍ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى مِنْ الْمُسْلِمِينَ " (٢). وقد شرعت طهرة للصائم، وتلافياً لتصرف قد ينقص أجر صيامه، كما شرعت سدا لحاجة المحتاجين، ومعونة لهم ليشاركوا بقية أفراد المجتمع فرحة العيد، بعيدا عن الحاجة والسؤال في هذا اليوم، كما قال ﷻ: " أَغْنُوهُمْ فِي هَذَا الْيَوْمِ " (٣).

ولزكاة الفطر دورها في تحقيق التكافل الاجتماعي، وهي سيلة مهمة من وسائل تقوية الروابط الاجتماعية، حيث أنها تجب على مئات الملايين من المسلمين الميسورين، ويستفيد منها الملايين من المسلمين الفقراء والمحرومين مهما كانت صعوبة الأوضاع الاقتصادية، إضافة إلى أثرها في إدخال الفرح والسرور إلى قلوب الفقراء والمحرومين.

ج- النفقات الواجبة: ومن وسائل التكافل والترابط الاجتماعي في الإسلام، وجوب نفقة الأقارب الفقراء على القريب الغني، فنفقة الزوجة على الزوج، والأبناء على الأب، ونفقة الوالدين الفقيرين على الولد القادر، ونفقة الأخ الفقير أو المحتاج على أخيه الذي يرثه، وقد وسع بعض علماء المسلمين في شأن نفقة الأقارب حتى تصل إلى ذوي الأرحام، يلزم دفعها إليهم عن طوعية واختيار، فإن امتنع أقرباؤهم الأغنياء عن أدائها، ألزموا بها عن طريق القضاء، قال في المغني: ويجبر الرجل على نفقة والديه، وولده، الذكور والإناث، إذا كانوا فقراء، وكان له ما ينفق عليهم" (٤).

وفي مذهب كثير من الفقهاء تجب النفقة على الرجل الموسر لأقربائه الفقراء من ذوي الفروض والعصبات، إذ كل قريب يرث قريبه الفقير العاجز عن الكسب لو مات غنياً، تجب عليه نفقته حال فقره وعجزه^(٥). وكل هذا مما يقوي الروابط الاجتماعية ويحقق التكافل داخل الأسرة.

(١) انظر: محمد بن علي الشوكاني، فتح القدير، دار الكلم الطيب- بيروت، ط١، ١٤١٤هـ، ٥/٥١٦.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الزكاة، باب صدقة الفطر، ح رقم: ١٥٠٤ (١٣٠/٢).

(٣) أخرجه الدار قطني في سننه، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط١، ٢٠٠٤م، كتاب صدقة الفطر، ح رقم: ٢١٣٣ (٨٩/٣)، وأوردته ابن حجر في تخليص الحبير، في باب زكاة الفطر، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٩م، ٢/٣٩٨، وقال: والحديث ضعفه ابن الملقن في خلاصة البدر المنير، ١/٣١٣.

(٤) عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، الشهير بابن قدامة، المغني، مكتبة القاهرة، ١٩٦٨م، ٨/٢١١.

(٥) انظر: ابن قدامة المقدسي، المغني، ٨/٢١٤.

وبهذا يكون الإسلام قد وضع في المجتمع صورة تكاملية لتحقيق التكافل، وتقوية الروابط بين أفراد المجتمع ليس لها مثل في الأنظمة الأخرى، لأن المجتمع في الأصل يتكون من مجموع الأسر كلها.

د - واجبات مالية أخرى: حرص الإسلام على تشريع أكبر قدر من الوسائل لتحقيق التكافل والترابط الاجتماعي، وذلك حين أوجب تشريعات مالية أخرى على المسلمين منها: النذور، والكفارات، وتركه من لا وارث له، حيث أشار بعض الفقهاء إلى أنها كلها للفقراء، فيعطى منها الفقراء العاجزون نفقتهم وعلاجهم، ويكفن موتاهم، ويلحق بهذه الموارد تركة الميت الذي ترك وارثاً ولكنه لا يرثه بسبب الكفر أو القتل، والميت الذي ترك زوجة أو أزواجاً فقط حيث يتبقى جزء من التركة، كما يلحق به الضوائع التي لا يعرف لها صاحب^(١)، والهدي الواجب في الحج والأضاحي، وكلها من وسائل تقوية الروابط الاجتماعية، وتدل على تمام التعاضد والتكافل والرحمة والشعور بالآخرين.

٣- تشريع الصدقات الطوعية: وإذا كان الإسلام قد شرع وسائل إلزامية لتحقيق التكافل والترابط الاجتماعي، فإنه أيضاً قد فتح الباب أمام التطوع، وذلك من خلال تشريعه لوسائل التكافل الطوعية، وذلك بالدعوة إلى البذل الاختياري المفتوح دون حدود، وذلك من خلال ما يعرف بالصدقات التطوعية، التي يبذلها المسلم للفقراء والمحتاجين، ابتغاء ثواب الله، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: ٢٧٤].

وتسهم الصدقات التطوعية في تحقيق الترابط والتكافل الاجتماعي، فهي وسيلة مهمة من وسائل تقوية الروابط الاجتماعية، لأنها غالباً ما توجه لإشباع حاجات الفقراء والمحتاجين، ويقسم العلماء الصدقات التطوعية إلى الصدقة النافلة المطلقة، والصدقة الجارية كالوقف، والوصايا والهبات، والعواري، وقضاء الحوائج، وقد حثت عليها الأحاديث النبوية، ومنها قوله ﷺ: " إِنْ لَلَّهَ يَقْبَلُ الصَّدَقَةَ وَيَأْخُذُهَا بِبِمِينِهِ فَيَرْبِّيَهَا لِأَحَدِكُمْ"^(٢)، وقوله ﷺ: " إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثٍ: صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ، وَعِلْمٌ يُنْتَفَعُ بِهِ،

(١) انظر: محمد أمين بن عمر بن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ٣٣٨/٢.

(٢) أخرجه الترمذي في سننه، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ١٩٩٨م، كتاب الزكاة، باب ما جاء في فضل الصدقة، ح رقم: ٦٦٢ (٤١/٣)، وصححه الألباني في صحيح الجامع الصغير وزيادته، المكتب الإسلامي، ٣٨٦/١.

وَوَلَدٌ صَالِحٌ يَدْعُو لَهُ " (١)، وقوله ﷺ: وَمَنْ فَرَّجَ عَنْ مُسْلِمٍ كُرْبَةً، فَرَّجَ اللَّهُ عَنْهُ كُرْبَةً مِنْ كُرْبَاتٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَمَنْ سَتَرَ مُسْلِمًا سَتَرَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ " (٢)، وقال ﷺ في الهبات ونحوها: " تَهَادُوا تَحَابُوا " (٣). وكل ذلك دفع للمسلم وحث له على قضاء حوائج المحتاجين، والسعي لإزالة ما يحل بهم من النائبات، والمصائب، والكره، والتيسير عليهم، لما لكل ذلك من آثار إيجابية وبناءة في غرس وإشاعة روح الألفة، والمودة، والمحبة بين أفراد المجتمع، وتقوية للعلاقات الاجتماعية، وإقامتها على التعاون.

المطلب الثاني

وسائل تقوية الروابط الاجتماعية المتعلقة بالواجبات الاجتماعية

شرع الإسلام أحكام تتصل بالواجبات الاجتماعية بهدف تقوية الروابط الاجتماعية بين أفراد المجتمع، فأوجب بر الوالدين، وصلة الأرحام، وندب إلى الإحسان إلى الجيران، والصلح بين المسلمين، وتحميل العاقلة للدية، وبيانها ذلك على النحو التالي:

١- **بر الوالدين وطاعتهما:** البر: بكسر الباء اسم جامع للخير وأصله الطاعة^(٤)، وبر الوالدين: الإحسان إليهما بالقلب والقول والفعل تقريباً لله^(٥) وقد جعل الإسلام بر الوالدين فرض عين على كل ابن وابنة، لأن الأبوين سبب في وجود الولد، فقد تحملا العبء الكبير والشيء الكثير في رعايته وتربيته، وقد جاء حق الوالدين مقروناً بعبادة الله عز وجل في آيات كثيرة قال الله تعالى: ﴿ وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَيَالْوَالِدِينَ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌّ وَلَا تَنْهَرُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا ﴾ [الإسراء: ٢٣ - ٢٤]. وقد ذهب كثير من العلماء إلى أن فعل

(١) أخرجه الترمذي في سننه، كتاب الأحكام، باب في الوقف، ح رقم: ١٣٧٦ (٥٣/٣)، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة، ٧/ ١٧١٢.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) أخرجه البيهقي في سننه، كتاب الهبات، باب التحريض على الهبة والهدية، ح رقم: ١١٩٤٦ (٢٨٠/٦)، وحسنه الألباني في صحيح الجامع الصغير وزيادته، ٥٧٧/١.

(٤) انظر: المبارك بن محمد بن الجزري ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، المكتبة العلمية - بيروت، ١٩٧٩م (١/ ١١٦)، محمد رؤاس قلعي، معجم لغة الفقهاء، دار النفائس، ط ٢، ١٩٨٨م، ص ١٠٥.

(٥) انظر: محمد رؤاس قلعي، معجم لغة الفقهاء، ص ٨٤، د. سعيد بن علي بن وهف القحطاني، بر الوالدين - مفهوم، فضائل، وآداب، وأحكام في ضوء الكتاب والسنة، مطبعة سفير، الرياض، ص ٦.

المباح ينقلب إلى واجب إذا أمر به أحد الوالدين أو كلاهما، وأنه لا يجوز للابن أن يسافر في مباح إلا بإذن والديه، وإلى تقديم بر الوالدين على الجهاد والهجرة^(١)، فقد ورد أن رجلاً جاء إلى النبي ﷺ فقال: جئت أبايعك على الهجرة، وتركت أبوي بيكيان؟ قال: " ارجع عليهما فأضحكهما كما أبكيتهما " (٢). وجاء رجل يستأذن النبي صلى الله عليه وسلم في الجهاد، فقال: أحيي والدك؟ قال: نعم. قال: " ففِيهِمَا فَجَاهِدْ " (٣). قال ابن حجر رحمه الله: " ففيهما فجاهد أي: إن كان لك أبوان فابلق جهدك في برهما والإحسان إليهما، فإن ذلك يقوم لك مقام قتال العدو (٤)، لأن المراد بالجهاد في الوالدين: بذل الجهد، والوسع، والطاقة في برهما.

ويحض الإسلام على بر الوالدين، ولو كانا غير مسلمين، وهذا دليل على سماحة الإسلام وإنسانيته، فعن أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنهما قالت: قدمت أمي وهي مشركة، رغبة في عهد النبي ﷺ، أي: منتهزة صلح الحديبية واتصال الناس ببعضهم، فسألت النبي ﷺ أصلها؟ قال: " نعم " (٥). وهذا دليل على أن بر الوالدين والإحسان إليهما من أسباب تقوية أواصر العلاقات الاجتماعية في بيئة الإنسان الخاصة المحيطة به.

٢- صلة الأرحام والإحسان إليهم: الأرحام هم: أقارب الإنسان من جهة أبيه أو أمه، كأعمامه، وعماته، وأخواله، وخالاته، وأبنائهم جميعاً (٦). وقد أوجب الله تعالى برهم وحبهم، ودعا إلى صلتهم، وإمدادهم بأنواع الخير والمعروف، ومواساتهم في كرباتهم، كما حرم إيذاءهم، ونهى عن مجافاتهم ولو كانوا غير مسلمين.

(١) انظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار المعرفة - بيروت، ٢ / ٢١٨.

(٢) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الجهاد، باب الرجل يغزو وأبواه كارهان، ح رقم: ٢٥٢٨ (٣ / ١٧)، وصححه الألباني في صحيح أبي داود، ٢٨٥/٧.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب الجهاد بإذن الأيوين، ح رقم: ٣٠٠٤ (٤/٥٩).

(٤) انظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري (١٠ / ٤٠٣).

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأندب، باب صلة الوالد المشرك، ح رقم: ٥٩٧٨ (٤/٨).

(٦) انظر: ابن قدامة المقدسي، المغني، ٦ / ٣١٧.

وصلة الرحم من المبادئ الإسلامية، والأصول الكبرى التي جاء بها الإسلام منذ اليوم الأول الذي صدق فيه رسول الله ﷺ بالدعوة، فهي من أبرز المعالم وأوضحها في الإسلام، يدل على ذلك حديث أبي سفيان الطويل مع هرقل، إذ سأل أبا سفيان: فماذا يأمركم به نبيكم؟ فأجابه: يقول: " اعبدوا الله وحده، ولا تشركوا به شيئاً، واتركوا ما يقول آبائكم، ويأمرنا بالصلاة، والصدق، والعفاف، والصلة " (١)، فقد جاءت صلة الرحم في عداد المعالم الكبرى لهذا الدين الحنيف، فذكرها في طليعة تلك المبادئ والقواعد، وهذا يوحي بما لها من منزلة ومكانة عظيمة ومن هنا كانت صلة الرحم من أبرز مميزات هذا الدين التي تعرض على أسماع السائلين عنه لأول مرة (٢) فالإسلام قد حفي بالرحم حفاوة ما عرفت الإنسانية في غيره من الأديان والنظم والشرائع، فأوصى بها، وتوعد من قطعها. وقد استفاضت النصوص التي تحض على صلة الرحم، وترغب فيها، وتحذر من قطيعتها، والإساءة إليها، ومنها قوله تعالى: ﴿ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ ﴾ [النساء: ١] وقوله تعالى: ﴿ فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتَقَطَّعُوا أَرْحَامَكُمْ ﴾ [محمد: ٢٢-٢٣] إن صلة الأرحام تعود على فاعلها بالخير في المال والعمر، فقد قال رسول الله ﷺ: " مَنْ أَحَبَّ أَنْ يُبْسَطَ لَهُ فِي رِزْقِهِ، وَيُنْسَأَ لَهُ فِي أَثَرِهِ، فَلْيَصِلْ رَحِمَهُ " (٣). وفي المقابل فقطيعة الرحم شؤم على صاحبها، فهي تبعده عن رحمة الله تعالى، وتحرمه من نعيم الدنيا والآخرة، فقد قال رسول الله ﷺ: " لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ قَاطِعٌ " (٤) وصلة الرحم لا تكون ببذل المال فحسب، بل هي أعم من ذلك وأوسع، وتكون كذلك بعبادة المريض، وإجابة الدعوة، والزيارة، والتهنئة، والتعزية، وسداد الديون، وتفريج الكرب، والنصيحة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبدفع الضرر، وبالكلمة الطيبة، والوجه الطلق، واللقاء الحسن، والسلام، والابتسام، والنصرة، والعدل والانصاف في معاملتهم، والقيام بحقوقهم (٥). ولما كانت صلة الأرحام سبباً من أسباب التآلف والترابط الاجتماعي وأولها الإسلام جل الرعاية والاهتمام.

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الوحي، باب كيف كان بدء الوحي، ح رقم: ٧ (٨/١).

(٢) انظر: محمد علي الهاشمي، شخصية المسلم كما يصورها الإسلام في الكتاب والسنة، ص ١٠٦.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأدب، باب من بسط له في الرزق لصلة الرحم، ح رقم: ٥٩٨٥ (٥/٨).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأدب، باب إثم القاطع، ح رقم: ٥٩٨٤ (٤/٥).

(٥) انظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة - بيروت، ١٣٧٩هـ، ١٠ / ٤١٨، محيي الدين يحيى بن شرف النووي،

المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط ٢، ١٣٩٢هـ، ١٦ / ١١٣.

٣- الإحسان إلى الجيران: الجيران هم: من يساكنوننا في الحي، والجار اسم يشمل: المسلم، والكافر، والصديق والعدو، والغريب، والقريب، والأجنبي، والأقرب داراً، والأبعد ولو كانوا على بعد أربعين داراً من كل جانب، وعلى هذا الرأي كثير من العلماء^(١)، وكما أن الجار يكون في السكن، فقد يكون في العمل وفي السوق وغيره. وللجار منزلة كبيرة نص عليها القرآن الكريم والحديث الشريف نظراً لمكانته الرفيعة في سلم العلاقات البشرية، قال تعالى: ﴿وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنْبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ﴾ [النساء : ٣٦].

فقد عطف الله تعالى في هذه الآية الإحسان إلى الجار على عبادته تعالى، وتوحيده، والإحسان إلى الوالدين، وإلى ذي القربى، واليتامى، والمسكين. ووروده ضمن هذه المأمورات دليل على منزلته، ولولاها لما ذكر بينها^(٢) والجيران على ثلاث درجات كما تدل على ذلك النصوص الشرعية العامة: جار له حق واحد، وهو الجار الكافر، له حق الجوار، وجار له حقان، وهو الجار المسلم، له حق الجوار، وحق الإسلام، وجار له ثلاثة حقوق، وهو الجار المسلم ذو الرحم، له حق الجوار، وحق الإسلام، وحق الرحم^(٣) وقد دعا الإسلام إلى إكرام الجار في سبيل زيادة التآلف والترابط الاجتماعي، وأوجب له حقوقاً كثيرة، ومن ذلك: الابتداء بالسلام، وغيض البصر عن حرماته، والتلطف مع أولاده، وحفظه في غيبته، والصبر عليه، وستر زلاته وما انكشف من عوراته، ومشاركته أفراحه، ومواساته في مصيبته، ودلالته على الخير والمعروف، وعدم الاستطالة عليه بالبنين، واحترامه، وطلاقة الوجه عند لقائه، وتفقد حاله، وكف الأذى عنه، والدعاء له، والإحسان إليه، وإكرامه، ومواساته عند الحاجة^(٤)، فقال ﷺ: " مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيُكْرِمْ جَارَهُ"^(٥)، وقال ﷺ: " لَيْسَ الْمُؤْمِنُ الَّذِي يَشْبَعُ، وَجَارُهُ جَائِعٌ إِلَىٰ جَنْبِهِ"^(٦)، قال

(١) انظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ١٠ / ٤٤١-٤٤٧.

(٢) انظر: محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر - تونس، ١٩٨٤م، ٥/٤٨.

(٣) انظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ١٠ / ٤٤٢.

(٤) انظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، ٢ / ٢١٣، ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ١٠ / ٤٤٢.

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأدب، باب من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤذ جاره، ح رقم: ٦٠١٩ (٨ / ١١).

(٦) أخرجه الحاكم في المستدرک على الصحيحين، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١، ١٩٩٠م، ح رقم: ٧٣٠٧ (٤/١٨٤)، وصححه الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة، ١/ ٢٧٨.

الألباني: " في الحديث دليل واضح على أنه يحرم على الجار الغني أن يدع جيرانه جائعين، فيجب عليه أن يقدم إليهم ما يدفعون به الجوع، وكذلك ما يكتسون به إن كانوا عراة، ونحو ذلك من الضروريات" (١).

وفي المقابل من ذلك، حرّم الإسلام إيذاء الجار، ومنع من التعدي على حقوقه، أو الاستعلاء على داره بزيادة البنيان، مخافة الاطلاع على عوراته، أو حجب الهواء أو نور الشمس عن مسكنه، فقد جاء في الحديث قوله ﷺ : " وَاللَّهِ لَا يُؤْمَنُ كَرُّهَا ثَلَاثًا، قِيلَ: وَمَنْ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: الَّذِي لَا يَأْمَنُ جَارَهُ بَوَائِقِهِ " (٢)

وقد كانت أحاديث الرسول الكريم موصية بالجار بشكل عام، من غير نظر إلى قرابته أو دينه، مؤكدة أهمية علاقة الجوار في الإسلام نظرا للمكانة الكريمة التي منحها الإسلام للجار حتى حسب النبي ﷺ أنها سترفعه إلى درجة القرابة، فتجعله وارثا مثلهم، فقال ﷺ: " مَا زَالَ جَبْرِيلُ يُوصِيَنِي بِالْجَارِ حَتَّى ظَنَنْتُ أَنَّهُ سَيُورَّثُهُ" (٣) ولا يقتصر الإحسان إلى الجار على القريب أو المسلم، بل يتعداهم إلى غير المسلمين، ذلك أن سماحة الإسلام تمتد وتتسع، حتى إنها لتشمل الناس جميعا، على اختلاف أديانهم ونحلهم، رغبة منه في زيادة التآلف والترابط والتماسك بين أفراد المجتمع، ودوامه واستمراره، لما للجوار من أثر على ذلك.

٤- **الصلح بين المسلمين:** من الاهتمام بأمر المسلمين، والحرص على نفعهم، ودفع الأذى عنهم، السعي بالصلح بينهم إن كانوا متخاصمين، حتى يسود العدل في المجتمع، وتوثق عرى الأخوة، والنصوص في وجوب الصلح بين المسلمين كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوِيكُمْ ﴾ [الحجرات: ١٠]، وقوله تعالى: ﴿ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ ﴾ [الأنفال: ١] وقال تعالى: ﴿ لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ ﴾ [النساء: ١١٤]. لهذا كان إصلاح ذات البين من أفضل الأعمال والقربات إلى الله تعالى، بل إن الشريعة قد جعلت سهماً من حصيلة الزكاة للغارمين في إصلاح ذات البين الذين يتحملون ما بين القبائل المتخاصمة من ديوات ومغارم (٤) ولأهمية الإصلاح بين الناس كان رسول الله ﷺ يسعى بنفسه للصلح بين المتنازعين، على ما كان

(١) محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، مكتبة المعارف - الرياض، ط ١، ١/ ٢٨١.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأدب، باب اثم من لا يأمن جاره بوائقه، ح رقم: ٦٠١٨ (٨/ ١٠).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأدب، باب الوصاة بالجار، ح رقم: ٦٠١٥ (٨/ ١٠).

(٤) انظر: د. يوسف القرضاوي، ملامح المجتمع الذي ننشده، ص ١٨١.

يشغله من أعباء الدعوة ونكاليها، مؤكداً للمسلمين بسعيه هذا وجوب الصلح بين المتخاصمين، فقد بلغ رسول الله ﷺ أن بني عمرو بن عوف كان بينهم شر، فخرج رسول الله ﷺ يصلح بينهم في أناس معه حتى حانت الصلاة^(١)، وهذا دليل على حرصه على أن تسود الأخوة المجتمع الإسلامي، وفي سبيل الإصلاح بين الناس وأهميته رخص النبي ﷺ لمن يقوم بالإصلاح ألا يلتزم الصدق الكامل في وصف موقف كل طرف من الآخر، لأن نقل بعض العبارات كما قيلت قد يوجب نار الخصومة ولا يطفئها، فقد قال ﷺ: لَيْسَ الْكُذَّابُ الَّذِي يُصْلِحُ بَيْنَ النَّاسِ، وَيَقُولُ خَيْرًا وَيَنْمِي خَيْرًا^(٢)، وقالت رواية الحديث: ولم أسمعه يرخص في شيء مما يقوله الناس إلا في ثلاث: تعني الحرب والإصلاح بين الناس وحديث الرجل امرأته، وحديث المرأة زوجها^(٣). وما ذلك إلا دليل على حرص الإسلام على استمرار المحبة، والتآلف، والتماسك، والوحدة بين أفراد المجتمع.

٥- **تحمل العاقلة للدية:** العاقلة بكسر القاف جمع عاقل، وهو دافع الدية^(٤)، وعاقلة الرجل: قرباته من قبل الأب، وهم عصبته، وسميت الدية عقلاً تسمية بالمصدر، لأن الإبل كانت تعقل بفناء ولي القتل، ثم كثر الاستعمال حتى أطلق العقل على الدية، ولو لم تكن إيلاً^(٥). وتحمل العاقلة للدية إن كان على وجه الخطأ لا العمد، ويأتي تحمل العاقلة للدية لاحتمال أن تأتي الدية على مال القاتل وحده إن دفعها بنفسه، وضمان لعدم هدر دم القتل إن عجز القاتل عن دفع الدية، ولم تتحملها العاقلة، وتحذير القاتل من إعادة فعله لأنه إن أعاد حذرت الجماعة، وتحذيرها أشد من تحذيره لنفسه، وضمان الدية لأن افتقار الجماعة بعيد الاحتمال^(٦).

وتحميل العاقلة أولاً، والجماعة ثانياً نتيجة خطأ الجاني يحقق التعاون والتناصر تحقيقاً تاماً، بل إنه يجدده، ويؤكد في كل وقت، فكلما وقعت جريمة من جرائم الخطأ اتصل الجاني بعاقلته، واتصلت العاقلة بعضها

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصلح، باب ما جاء في الإصلاح بين الناس، ح رقم: ٢٦٩٠ (١٨٢/٣).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الزكاة، باب تحريم الكذب وبيان ما يباح منه، ح رقم: ٢٦٠٥ (٤/٢٠١).

(٣) صحيح الإمام مسلم، (٤/٢٠١) رواية الحديث أم كلثوم بنت عقبة بن أبي معيط، وكانت من المهاجرات الأول، اللاتي بايعن النبي ﷺ.

(٤) انظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ١٢/٢٤٦.

(٥) انظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ١٢/٢٤٦.

(٦) انظر: محمد بن علي الشوكاني، نيل الأوطار، دار الحديث، مصر، ط١، ١٩٩٣م، ١٠١/٧، ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ١٢/٢٤٦.

ببعض، وتعاونوا على جمع الدية، وأخرجوها من أموالهم. وبهذا يظهر الأثر العائلي والاجتماعي لتحمل العاقلة للدية في تمتين العلاقة العائلية، نتيجة للتضامن الذي تجسم في دفع أولياء القاتل للدية، وفي ضمان العاقلة الدية لورثة القتيل، وقد بين الشوكاني رحمه الله فقه هذه المسألة فرأى أن ما تحمله العاقلة في جناية الخطأ والقسامة ليس من تحمل عقوبة الجناية، وإنما هو من باب النصرة والمعاضدة فيما بين الأقارب^(١)، وفي هذا غاية الحرص على تماسك المجتمع وترابطه، وتعاونه.

المطلب الثالث

وسائل تقوية الروابط الاجتماعية المتعلقة بالحقوق والآداب

في هذا الجانب شرع الإسلام تشريعات تتصل بالحقوق والآداب التي تعد أسباباً لتقوية الروابط الاجتماعية، فدعا إلى إفشاء السلام، وعيادة المريض، واحترام الكبار، واجابة الدعوة، وتشريع المصاهرة، وبيان ذلك على النحو التالي:

١- إفشاء السلام: وهو بدء الحديث عند اللقاء، ومفتاح التعارف، ومعناه: نشره وتعميمه على الناس بالصيغة المأثورة: " السلام عليكم " لا غيرها من الصيغ، كقول: " صباح الخير " ، أو " نعمت صباحا - مساء " ، أو " مرحبا " ، أو تحريك الرأس، أو العينين، أو نحو ذلك مما فيه ترك للتوجيهات والشعائر الإسلامية، ولا يمنع من ذكر هذه الألفاظ ونحوها بعد السلام^(٢) وقد جاء الأمر بإفشاء السلام في القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿ وَإِذَا حِيْتُمْ بِحَيٍّ فَحَيُّوا بِأَحْسَنِّ مِنْهَا أَوْ رُدُّوها ﴾ [النساء: ٨٦]، وقد شرع الإسلام إفشاء السلام وأوجب رده^(٣)، لما فيه من تقوية للتآلف الاجتماعي، ونشر للمودة، وزيادة للتعارف بين الناس.

وقد حث الرسول ﷺ على إفشاء السلام وتعميمه بحيث لا يكون مقتصر على المعارف، فقد سأل النبي ﷺ أي الإسلام خير؟ قال: «تُطْعِمُ الطَّعَامَ، وَتَقْرَأُ السَّلَامَ عَلَى مَنْ عَرَفْتَ وَمَنْ لَمْ تَعْرِفْ»^(٤). أي لا تخص

(١) انظر: محمد بن علي الشوكاني، نيل الأوطار، ١٠١/٧.

(٢) انظر: اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، فتاوى اللجنة الدائمة، رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء - الرياض، ١١٥/٢٤.

(٣) انظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري ٤/١١.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب إفشاء السلام من الإسلام، ح رقم: ٢٨ (١/١٥).

به أحدا تكديرا، أو تصنعا، بل عممه تعظيما لشعار الإسلام، ومراعاة للأخوة . والبدء بالسلام سنة من سنن الإسلام، والحكمة منه بذل الأمان للمسلم عليه، وهو وسيلة ممهدة لتعارف الناس بعضهم على بعض، ومن فوائد نشر السلام: التعارف، والتواضع، والاحترام، والأمان، والطمأنينة، قال ﷺ: " لَا تَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى تُؤْمِنُوا، وَلَا تُؤْمِنُوا حَتَّى تَحَابُّوا، أَوْلَا أَدَلُّكُمْ عَلَى شَيْءٍ إِذَا فَعَلْتُمْوهُ تَحَابَبْتُمْ؟ أَفُسُّوا السَّلَامَ بَيْنَكُمْ" (١) . وكان رد السلام واجبا لأن السلام معناه الأمان، فإذا ابتدأ به المسلم أخاه فلم يجبه فإنه يتوهم منه الشر، فيجب عليه دفع ذلك التوهم عنه(٢) كما أكد الإسلام على ابتداء الآخرين بالسلام ومصافحتهم إن أمكن ذلك، لما فيه من تعميق معاني المودة والتآلف، والفوز بالمغفرة، فقد قال ﷺ: " مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَلْتَقِيَانِ، فَيَنْصَافِحَانِ، إِلَّا غُفِرَ لَهُمَا قَبْلَ أَنْ يَتَفَرَّقَا" (٣) ومن أحكام السلام وآدابه ما ورد في الحديث النبوي: " يُسَلِّمُ الرَّكْبُ عَلَى الْمَاشِي، وَالْمَاشِي عَلَى الْقَاعِدِ، وَالْقَلِيلُ عَلَى الْكَثِيرِ" (٤). وبذله عند مفارقة الآخرين، إشعاراً لهم بالذهاب، ودلالة على استمرار حسن العلاقة، فقد جاء في الحديث قوله ﷺ: : "إذا انتهى أحدكم إلى المجلس فليسلم، فإذا أراد أن يقوم فليسلم، فليست الأولى بأحق من الآخرة" (٥)، وذلك لما لإفشاء السلام من أثر في زيادة التآلف، والتعارف، والترابط بين أفراد المجتمع.

٢- التزاور وعبادة المريض: الزيارة وعبادة المريض أدب إسلامي يوثق العلاقة بين الزائر والمزور، ويشعرهما بالحب، ولها أثر طيب في نفس والمزور. وقد ثبت أن النبي ﷺ زار عدداً من أصحابه، وكان يزور أبا بكر ﷺ عنه باستمرار ، وعبادة المريض من أساليب المواساة بين الناس، ولها أثر نفسي بالغ على المريض، يتمثل في شعوره بمحاولة غيره التخفيف عنه، وقد اعتبرها بعض العلماء من واجبات الكفاية، وعدها البعض سنة، لكنها قد تصل إلى الواجب في حق بعض المرضى لأمر رسول الله ﷺ

(١) أخرجه مسلم في صحيحه ، كتاب الإيمان، باب بيان أنه لا يدخل الجنة إلا المؤمنون ... ح رقم : ٥٤ (١ / ٧٤).

(٢) انظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٧ / ١١.

(٣) أخرجه أبي داود في سننه، كتاب الأدب، باب المصافحة، ح رقم: ٥٢١٢ (٤/٣٥٤)، وصححه الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة، ٥٦ / ٢.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الاستئذان، باب تسليم القليل على الكثير، ، ح رقم : ٦٢٣٢ (٨ / ٥٢).

(٥) أخرجه أبي داود في سننه، كتاب الأدب، باب السلام إذا قام من المجلس، ح رقم: ٥٢٠٨٠ (٧/٥٠٠)، وصححه الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة، ٣٥٦ / ١.

بقوله: "أَطْعَمُوا الْجَائِعَ، وَعَوَّدُوا الْمَرِيضَ، وَفُكُّوا الْعَانِي" (١). والقائل أيضا فيما رواه البراء بن عازب رضي الله عنه: "أمرونا رسول الله صلى الله عليه وسلم بعبادة المريض، واتباع الجنائز، وتشميت العاطس، وإبرار المقسم، ونصر المظلوم، وإجابة الداعي، وإفشاء السلام" (٢) ولقد تأصلت هذه العادة الاجتماعية التي أرسى قواعدها الرسول الكريم في حياة المسلمين، حتى أضحت حقا للمسلم على أخيه فقال صلى الله عليه وسلم: "حَقُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ سِتٌّ: إِذَا لَقِيْتَهُ فَسَلِّمْ عَلَيْهِ، وَإِذَا دَعَاكَ فَأَجِبْهُ، وَإِذَا اسْتَنْصَحَكَ فَانصَحْ لَهُ، وَإِذَا عَطَسَ فَمَدِّ اللَّهُ فَمَسْمُتْهُ، وَإِذَا مَرَضَ فَعُدَّهُ وَإِذَا مَاتَ فَاتَّبِعْهُ" (٣) وفي زيارة المسلم لأخيه ليس فقط شعورا بإداء الواجب فحسب، بل إحساس بغبطة روحية ونشوة نفسه، فالمريض في المجتمع الإسلامي يحس في ساعة الشدة والكرب أنه ليس وحده، فالمشاركة الوجدانية الصادقة. وعواطف المعبددين من حوله ودعواتهم تغمره، وتخفف من بلواه، وهذه ذروة الرقي الإنساني، وقمة سمو المشاعر الإنسانية التي لم تعرفها أمة في التاريخ (٤) ولقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يدرك ببصيرته النافذة الأثر النفسي للزيارة على المريض، وعلى أهل المريض من التخفيف عنهم، ومن هنا كان لا يتوانى في عيادة المرضى، ومواساتهم، حتى أنه قام بعبادة غلام يهودي كان يخدمه، وفي ذلك يقول أنس رضي الله عنه: كان غلام يهودي يخدم النبي صلى الله عليه وسلم فمرض، فأتاه النبي صلى الله عليه وسلم بعوده (٥). وذلك لما للزيارة من أثر في تقوية أواصر الترابط، والتآلف، والمحبة بين الناس.

٣- **توقير الكبار والعطف على الصغار**: ليس هناك دين ولا نظام حث على توقير الكبار، ورحمة الصغار، كما فعل الإسلام، فقد عد هذا طاعة يتقرب بها الإنسان إلى الله، فمن أهم القيم التي أرساها الإسلام في المجتمع الإسلامي احترام الكبير وتوقيره لسنته، والعطف على الصغير والضعيف والرفق به، فالمسلم لا يعيش وحده في المجتمع، فحوله أشخاص يحتاجون إلى احترامه، وعطفه، ومساعدته، وسيأتي اليوم الذي يصبح هو فيه محتاجاً للآخرين، ليس هناك دين ولا نظام حث على توقير الكبار، ورحمة الصغار، كما فعل الإسلام، فقد عد هذا طاعة يتقرب بها الإنسان إلى الله، لهذا حث الإسلام على احترام

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب، باب وجوب عيادة المرضى، ح رقم: ٥٦٤٩ (٧/١١٥).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المرضى، باب وجوب عيادة المريض، ح رقم: ٥٦٤٩ (٧/١١٥).

(٣) سبق تخريجه.

(٤) انظر: محمد علي الهاشمي، شخصية المسلم كما يصورها الإسلام في الكتاب والسنة، ص ٢٥١.

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجنائز، باب إذا أسلم الصبي فمات، ح رقم: ١٣٥٦ (٢/٩٤).

الناس، بل إنه ليعد احترام الكبير والعالم وصاحب الفضل من الأصول الأخلاقية الكبرى التي تعطي للمسلم هويته في المجتمع الإسلامي، ومن فقدتها انخلع من عضوية هذا المجتمع، وجرّد من شرف الانتساب لأمة الإسلام^(١)، كما قرر ذلك الرسول الكريم بقوله: "لَيْسَ مِنْ أُمَّتِي مَنْ لَمْ يُجِلِّ كَبِيرَنَا، وَيَرْحَمْ صَغِيرَنَا، وَيَعْرِفَ لِعَالِمِنَا"^(٢). وقوله " لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يَرْحَمْ صَغِيرَنَا وَيُوقِّرْ كَبِيرَنَا"^(٣) وكان النبي ﷺ يتلطف بالصغار ويداعبهم، لما في ذلك من إدخال للسرور عليهم وعلى أهلهم، وتقوية لتألفهم الاجتماعي، فقد مازح طفلاً وواساه عند حزنه على موت عصفوره الصغير قائلاً: " يَا أَبَا عُمَيْرٍ، مَا فَعَلَ النَّعْزُ"^(٤) كما إن احترام الكبير في المجتمع، وتقديمه على من هو أصغر منه دليل رقي ذلك المجتمع، وعلامة على سمو نفوس أفرادها وتهذيبها، ومن أجل ذلك كان رسول الله ﷺ يحرص على أن يؤكد هذا المعنى في نفوس المسلمين، والدليل على ذلك قوله لعبد الرحمن بن سهل إذ رآه يتكلم، وكان أصغر القوم في الوفد المائل بين يدي الرسول: " كَبَّرَ كَبَّرٌ "^(٥)، فسكت عبد الرحمن، وتكلم من هو أكبر منه، ويذهب رسول الله ﷺ إلى أبعد مدى في تقدير الكبار وأصحاب الفضل، فيجعل إكرامهم من إجلال الله تعالى، وذلك في قوله ﷺ: " إِنَّ مِنْ إِجْلَالِ اللَّهِ إِكْرَامَ ذِي الشَّيْبَةِ الْمُسْلِمِ، وَحَامِلِ الْقُرْآنِ غَيْرِ الْعَالِي فِيهِ وَالْجَافِي عَنْهُ، وَإِكْرَامَ ذِي السُّلْطَانِ الْمَفْسُطِ "^(٦) كما أن الإسلام قد أنزل الناس في المجتمع الإسلامي منازلهم، فعن عائشة رضي الله عنها، قالت: " أمرنا رسول الله ﷺ أن ننزل الناس منازلهم "^(٧). ومن إنزال الناس منازلهم معرفة أقدارهم، فيقدم أصحاب المقامات العلمية، والاجتماعية ووجهاء الناس، والعلماء، ورجال

(١) انظر: محمد علي الهاشمي، شخصية المسلم كما يصورها الإسلام في الكتاب والسنة، ص ٢١٨.

(٢) أخرجه أحمد في مسنده، باب مسند الأنصار، ح رقم: ٢٢٧٥٥ (٣٧/٤١٦)، وحسنه الألباني في صحيح الجامع الصغير وزيادته، ٢/٩٥٧.

(٣) أخرجه الترمذي في سننه، كتاب البر والصلة، باب ما جاء في رحمة الصبيان، ح رقم: ١٩١٩ (٤/٣٢١)، وصححه الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة، ٥/٢٣٠.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأدب، باب الانبساط إلى الناس، ح رقم: ٦١٢٩ (٨/٣٠).

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجزية، باب المواعدة والمصالحة، ح رقم: ٣١٧٣ (٤/١٠١).

(٦) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الأدب، باب في تنزيل الناس منازلهم، ح رقم: ٤٨٤٣ (٤/٢٦١)، وحسنه الألباني في صحيح الجامع الصغير وزيادته، ١/٤٣٨.

(٧) صحيح الإمام مسلم، ٦/١.

الدين، وحملة القرآن، وأصحاب العقول الراجحة، وأهل الإصلاح وحل المشاكل بين الناس، وأهل المروءة وغيرهم، وكل هذا يزيد من تقوية الروابط الاجتماعية، والتآلف، والحب بين أفراد المجتمع.

٤- تشريع علاقة المصاهرة: المصاهرة: مصدر صاهرهم: إذا تزوج إليهم، يقال: صاهرت القوم إذا تزوجت فيهم^(١)، والصحير بالكسر مفرد أصهار، وهم: القرابة^(٢)، والأصهار: من كان من أقارب الزوج، أو الزوجة^(٣) حرص الإسلام على بناء الأسرة بناء قويا راسخا من خلال عدة وسائل منها المصاهرة، وخصوصا من غير ذوات النسب والقرابة، بهدف تحقيق غاية صحية وأخرى اجتماعية، فأما الغاية الصحية فهي: حرصا على نجابة الولد، وضمانا لسلامة جسمه من الأمراض والعاهات الوراثية، حيث ثبت علميا أن نسبة ظهور الأمراض الوراثية النادرة ترتفع كلما زادت نسبة القرابة بين الزوجين، وأن كل زواج معرض لإنجاب تخلفات غير طبيعية، أو أمراض وراثية، وهذه الاحتمالية تكون بنسبة ٢٪ في زواج الأعراب، و ٤٪ في زواج الأقارب من أبناء العمومة الأولى^(٤) وقد تنبه العلماء المسلمون مبكرا لهذا الأمر، حيث جاء في تكملة المجموع: "ومن المقرر في علم الأجناس أن من أسباب انقراض الجنس هو حصره في أسرة واحدة، فإن ذلك يفضي إلى تدهور السلالات وضعف النسل"^(٥) وأما الغاية الاجتماعية: فتوسيعا لدائرة التعارف، وتمتينا للروابط الاجتماعية، بين الأسر، وتقوية أواصر المحبة بين العائلات، وجعل هذه الأسر وحدة متكاملة متماسكة، متعاونة، فتخف بذلك حدة العصبية القلبية التي يرفضها الإسلام، ففي هذا تزداد أجسامهم قوة ووحدتهم تماسكا، وتعارفهم انتشارا^(٦)، ولعل ظاهرة ضعف نسل ذوي القربان من

(١) انظر: محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، دار صادر - بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ، ٤/ ٤٧١.

(٢) انظر: محمد بن محمد بن عبد الرزاق الملقب بمرتضى، الزبيدي، تاج العروس، دار الهداية، ١٢/ ٣٦٧، ٣٦٨.

(٣) انظر: محمد بن أحمد بن الأزهري، تهذيب اللغة، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط١، ٢٠٠١م (٦/ ٦٨)، محمد بن أبي الفتح بن أبي الفضل البعلبي، المطلع على ألفاظ المقنع، مكتبة السوادي، ط١، ٢٠٠٣م، ص ٣٩١.

(٤) انظر: د. عبد الحميد القضاة، الفحص الطبي قبل الزواج ضرورة أم ترف، جمعية العفاف الخيرية، عمان، الأردن، ط١، ٢٠٠٣م، ص ٢٦، عبدالله ناصح علوان، تربية الأولاد في الإسلام، دار السلام، القاهرة، ط ٢١، ٤٣/١، عبدالله ناصح علوان، آداب الخطبة والزفاف وحقوق الزوجين، دار السلام، ط١، ص ١٩.

(٥) محيي الدين يحيى بن شرف النووي، المجموع شرح المهذب، دار الفكر، ١٦/ ١٣٧.

(٦) انظر: السيد سابق، فقه السنة، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، ط٣، ١٩٧٧م، ١٣/٢، عبدالله ناصح علوان، آداب الخطبة والزفاف وحقوق الزوجين، ص ١٩.

الأسباب التي اقتضتها مشيئة الله، لتحفيز الناس إلى الاغتراب عند اختيار الزوجات حرصا على توسعة دائرة التعارف والترابط، تأكيدا لرابطة الإخوة بين الأسر والعائلات، وتوثيقا لعرى الوحدة بين القبائل والشعوب، وقد بين الله تعالى ذلك بقوله: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ﴾ [الحجرات: ١٣]، فكما حسنت هذه العلاقة قويت الأسرة وقامت بواجبها على الوجه المشروع. واستطاعت الوفاء بالرسالة الإنسانية والحضارية التي أرادها المولى سبحانه منها (١).

ومن العلل التي ذكرها الفقهاء لكرهية الزواج بالقريبة، هو مما يتعلق بمقاصد الزواج من اتصال القبائل لأجل التعاضد والمعاونة واجتماع الكلمة (٢)، ولأنه لا تؤمن العداوة في النكاح، واقتضاؤه إلى الطلاق، فإذا كان في قرابته اقتضى إلى قطيعة الرحم المأمور بصلتها (٣) وبهذا يتبين أن أهل العلم قد استندوا في عدم استحبابهم تزويج الأقارب إلى أمور كثيرة منها لعدم تحقيق مقصد من مقاصد النكاح وهو اشتباك القبائل لأجل التعاضد واجتماع الكلمة. ولأن الأمراض الوراثية لا تقتصر على زواج الأقارب، وإن كانت في الأقارب أكثر، فإن عدم تحقيق مقصد تقوية الأواصر بين الأفراد والمجتمعات، هو سبب وجيه جدا، فعند التأمل فإن الله سبحانه وتعالى قد امتن بذلك على عباده كما في قوله سبحانه: ﴿ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا ﴾ [الفرقان: ٥٤]، وذلك لما تحدثه المصاهرة من أواصر، ليحصل بذلك أصل نظام الاجتماع البشري، لتكوين القبائل والشعوب، وتعاونهم، فالمصاهرة أصرة اعتبارية تقوم على النصر، ويحصل بها التآلف، والإخاء، والترابط بين المجتمعات.

٥- إجابة الدعوات وحضور الولائم والمناسبات (٤) الحياة الاجتماعية مليئة بالمناسبات واللقاءات

(١) انظر: أحمد علي طه ريان، فقه الأسرة، د. ت، د. ط، ص ٧.

(٢) انظر: محمد أحمد الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٤م، ٢٠٦/٤، زكريا بن محمد بن زكريا السنيكي، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، دار الكتاب الإسلامي، ١٠٨/٣.

(٣) انظر: ابن قدامة المقدسي، المغني، ١٠٩/٧.

(٤) المناسبات: جمع مناسبة، وهي مصدر ناسب، والمراد بها: حفلة، أو اجتماع، أو عرس، أو مأتم، أو نحو ذلك، ويقال: حفل الناس، والحفلة: تجمع على حفلات وحفلات، قال ابن فارس وهي اجتماع أو احتفال لغرض من الأغراض، واحتفلوا: إذا اجتمعوا في محفلهم، ينظر: أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، معجم مقاييس اللغة، دار الفكر، ١٩٧٩م، ٨١/٢، والوليمة: طعام العرس والإملاك، وقيل هي كل طعام صنع لعرس وغيره، والوليمة: "تمام الشيء واجتماعه"، وأصل هذا كله من الاجتماع. وتقع على كل طعام لسرور حادث، إلا أن استعمالها في طعام العرس أكثر، ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ٦٤٣/١٢. وهناك اصطلاحات وألفاظ خاصة بأنواع الولائم ذكرها الفقهاء وأهل اللغة منها العذيرة: اسم لدعوة الختان، وتسمى

والاجتماعات، بحسب أنواعها، كحفلات الزفاف، أو استقبال مولود جديد، أو عودة غائب، أو الفراغ من بناء مسكن جديد، أو تأبين ميت، وتلك اللقاءات والاجتماعات تحصل فيها الألفة والوثام، وتوثق العلاقات بين الأهل، والأقارب، والأصدقاء، والجيران، وسائر أبناء المجتمع.

ولأجل تحقيق هذه الغاية جاءت الإسلام بالحث على إجابة الدعوات في المناسبات العامة والخاصة التي يقيمها الناس، ليحصل فيها الاجتماع والتقارب، فمن محاسن الإسلام دعوته إلى التواصل والتقارب بين الأهل والأقارب، والأصدقاء والجيران، لتبقى العلاقات بين الناس موصولة، فمن صفات المجتمع الإسلامي أنه يقوم على التعارف والتواصل، والتكافل والمودة، قال ﷺ: " مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَرَاخُمِهِمْ وَتَوَادُّهِمْ وَتَعَاطُفِهِمْ كَمَثَلِ الْجَسَدِ، إِذَا اشْتَكَى عُضْوًا نَدَّاعَى لَهُ سَائِرُ جَسَدِهِ بِالسَّهْرِ وَالْحَمَى " (١). فالمؤمن يحس بإحساس أخيه، ويشعر بشعوره، فيفرح لفرحه، ويحزن لحزنه، ويرى أنه جزء منه لا تتحقق سعادته إلا بسعادة الجماعة، فكل فرد يكمل الآخر، دل على ذلك أحاديث نبوية كثيرة كلها تنمي في نفس المسلم الشعور بالمسؤولية الجماعية، وتدفعه إلى المشاركة العملية بباعث المشاركة الوجدانية أو الإيمان الذي يربطه بإخوته في العقيدة برباط متين لا تنفصم عراه، فيتضامن جميع الأفراد في سبيل تحقيق سعادة المجموع (٢) وإجابة الدعوة من مكارم الأخلاق، ومحاسن الأفعال، وقد جعلها رسول الله ﷺ من حق المسلم على أخيه المسلم، فقد قال ﷺ: " حَقُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ سِتٌّ « قِيلَ: مَا هُنَّ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟، قَالَ: « إِذَا لَقَيْتَهُ فَسَلِّمْ عَلَيْهِ، وَإِذَا دَعَاكَ فَأَجِبْهُ، وَإِذَا اسْتَنْصَحَكَ فَاَنْصَحْ لَهُ، وَإِذَا عَطَسَ فَحَمِدِ اللَّهَ فَسَمِّتْهُ، وَإِذَا مَرِضَ فَعُدَّهُ وَإِذَا مَاتَ فَأَتْبِعْهُ " (٣).

الإعذار، والخرس والخرسة: عند الولادة، والوكيرة: دعوة البناء. يقال: وكر وخرس، مشدد، والنقبة عند قدوم الغائب، يقال: نقع، مخفف. والعقبة: الذبح لأجل الولد، والحقاق: الطعام عند حذاق الصبي، والمأدبة: اسم لكل دعوة لسبب كانت أو لغير سبب، والأدب صاحب المأدبة، ينظر: أبو المحاسن جمال الدين الملطي، المعاصر من المختصر، عالم الكتب- بيروت، ٢٩٥/١، ابن قدامة المقدسي، المغني (٢٧٥/٧).

(١) سبق تخريجه.

(٢) انظر: د. وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر - دمشق، ط١٢، ٥٠٠٩/٧.

(٣) سبق تخريجه.

وقال ﷺ " لَوْ دُعِيتُ إِلَى ذِرَاعٍ أَوْ كُرَاعٍ لَأَجَبْتُ، وَلَوْ أُهْدِيَ إِلَيَّ ذِرَاعٌ أَوْ كُرَاعٌ لَقَبِلْتُ" (١) " لَوْ أُهْدِيَ إِلَيَّ كُرَاعٌ لَقَبِلْتُ، وَلَوْ دُعِيتُ عَلَيْهِ لَأَجَبْتُ" (٢) ، وفي هذا حض منه لأتمته على المهاداة، والصلة، والتآلف، والتحاب، واجابة الدعوة (٣) وبصرف النظر عن اختلاف الفقهاء في حكم بعض منها (٤) فالحكمة منها شكر الله، واجتماع الناس، حيث إن هذا الاجتماع يدعو إلى المحبة والتآلف بين أفراد المجتمع (٥). وبحضور المناسبات العامة والخاصة يحصل المرء على فوائد عظيمة يجنيها من حضوره ومشاركته، بعكس إذا لم يحضر، وقد أشار إليها ابن حجر رحمه الله بقوله: وفي الحضور فوائد أخرى كالتبرك بالدعو، والتجمل به، والانتفاع بإشارته، والصيانة عما لا يحصل له الصيانة لو لم يحضر، وفي الإخلال بالإجابة تقويت ذلك، ولا يخفى ما يقع للداعي من ذلك من التشويش (٦)، فإذا تجاهل المدعون إجابة الداعين لمناسباتهم العامة والخاصة، ولم يكثرثوا بها أو يعيروها اهتماماً؛ فإن التقاطع والتدابير سرعان ما يفشو بينهم، وستضعف أواصر المحبة والتآلف في المجتمع المسلم، وسيجد الشيطان طريق لإفساد ذات بينهم، وإيغار صدور بعضهم على بعض (٧)، وهذا مما يحذر منه الإسلام.

الخاتمة :

وبعد هذه الدراسة المتواضعة التي هدفت إلى توضيح مفهوم الروابط الاجتماعية في الإسلام، وبيان الوسائل التي شرعها لأجل تقوية الروابط الاجتماعية في المجتمع المسلم. نخلص إلى النتائج التالية:-

- (١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الهبة، باب القليل من الهبة، ح رقم: ٢٥٦٨ (٣/ ١٥٣).
- (٢) أخرجه الترمذي في سننه، أبواب الأحكام، باب في ما جاء في قبول الهدية وإجابة الدعوة، ح رقم: ١٣٣٨ (٣/ ٦١٥) ، وصححه الألباني في صحيح الجامع الصغير وزيادته، ٢/ ٩٣٢.
- (٣) انظر: ابن بطال علي بن خلف بن عبد الملك، شرح صحيح البخاري، مكتبة الرشد - الرياض، ط٢، ٢٠٠٣م، ٧/ ٨٧، ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٩/ ٢٤٦.
- (٤) على سبيل المثال اختلف الفقهاء في حكم الوليمة على قولين، القول الأول: أن الوليمة للعريس سنة، لثبوتها عن النبي قولاً وفعلاً، وهذا لأكثر أهل العلم، ينظر: ابن قدامة، المغني (٧/ ٢٧٥)، أحمد بن يحيى المرتضى، البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، دار الحكمة اليمانية - صنعاء، ط١، ١٩٤٧م (٣/ ٨٥). القول الثاني: أن الوليمة واجبة، وهو مذهب الظاهرية وبعض الزيدية، ينظر: ابن حزم، المحلى بالآثار، (٩/ ٢٠)، أحمد بن يحيى المرتضى، البحر الزخار (٣/ ٨٥)، وروي بالوجوب عن مذهب أحمد، وأحد قولي الشافعي، ينظر: نيل الأوطار للشوكاني (٦/ ٢٠٩).
- (٥) انظر: أحمد بن عبد الرحيم ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة، دار الجبل، بيروت - لبنان، ط١، ٢٠٠٥م (٢/ ٢٠٠).
- (٦) انظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٩/ ٢٤٧.
- (٧) انظر: د. خالد أحمد بابطين، إجابة الدعوة في المناسبات العامة والخاصة - ضوابط وأحكام، بحث منشور في مجلة، العدد ٣٦، ص ٢٢٨.

النتائج:

- يتسم المجتمع المسلم بمجموعة من السمات التي جعلته مجتمعاً متميزاً عن غيره، لاعتماده في بناء مجتمعه على قوة الرابطة التي يضعها بين المسلمين مما جعله مجتمعاً مثالياً.
- الروابط الاجتماعية في الإسلام تقوم على المحبة، والمودة، والتعاون، والتقريب بين فئات المجتمع، والتوفيق بين مصلحة المجتمع ومصلحة الفرد.
- تتمثل الوسائل التي شرعها الإسلام لأجل تقوية الترابط والتماسك بين أفراد المجتمع المسلم بعدة وسائل، منها ما يتعلق بالعبادات، ومنها ما يتعلق بالواجبات الاجتماعية، ومنها ما يتعلق بالحقوق والآداب.
- تشريع صلاة الجماعة، وصلاة الجمعة، وصلاة العيدين، وصلاة الجنازة، والصدقات الواجبة والطوعية من أهم وسائل تقوية الروابط الاجتماعية التي تتعلق بالعبادات.
- بر الوالدين، والإحسان إلى الجيران، وصلة الأرحام، والصلح بين الناس، وتحميل العاقلة للدية من أهم وسائل تقوية الروابط الاجتماعية التي تتعلق بالواجبات الاجتماعية .
- رد السلام، وعبادة المريض، وتوقير الكبير، واجابة الدعوة، وتشريع علاقة المصاهرة من أهم وسائل تقوية الروابط الاجتماعية التي تتعلق بالحقوق والآداب.

قائمة المصادر والمراجع:

- ابن بطال علي بن خلف بن عبد الملك، شرح صحيح البخاري، مكتبة الرشد - الرياض، ط٢، ٢٠٠٣م.
- ابن ماجة أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، دار الرسالة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.
- أبو المحاسن جمال الدين الملطي، المعتمر من المختصر، عالم الكتب- بيروت (د. د. ط، د. ت).
- أبو بكر الجزائري، منهاج المسلم، دار السلام- القاهرة، ط٤ (د. ت).
- أبو حامد محمد بن محمد الغزالي ، إحياء علوم الدين، دار المعرفة - بيروت (د. د. ط، د. ت).

- أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن عمرو الأزدي السَّجِسْتَانِي، سنن أبي داود، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت (د. ط، د. ت).
- أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد النيسابوري المعروف بابن البيع، المستدرک علی الصحیحین، دار الکتب العلمیة - بیروت، ط ١، ١٩٩٠م.
- أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرُوْجِرْدِي الخراساني، أبو بكر البيهقي، شعب الإيمان، مكتبة الرشد، الرياض، ط ١، ٢٠٠٣م.
- أحمد بن عبد الرحيم ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة، دار الجبل، بيروت - لبنان، ط ١، ٢٠٠٥م.
- أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، دار الکتب العلمیة، ط ١، ١٩٨٩م.
- أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة - بيروت، ١٣٧٩هـ
- أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، معجم مقاييس اللغة، دار الفكر، ١٩٧٩م (د. ط، د. ت).
- أحمد بن محمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، دار الحديث - القاهرة، ط ١، ١٩٩٥م.
- أحمد بن يحيى المرتضى، البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، دار الحكمة اليمانية - صنعاء، ط ١، ١٩٤٧م.
- أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، ط ١، ٢٠٠٨م.
- أنس كرزون، منهج الإسلام في تزكية النفس، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، ١٩٩٥م.
- خالد أحمد بابطين، إجابة الدعوة في المناسبات العامة والخاصة - ضوابط وأحكام، بحث منشور على الرابط،
https://mksq.journals.ekb.eg/article_26173_38a0f1db690904ab5784019a8e5404a7.pdf
- زكريا بن محمد زكريا السنكي، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، دار الكتاب الإسلامي
- سعيد بن علي بن وهف القحطاني، بر الوالدين - مفهوم، وفضائل، وآداب، وأحكام في ضوء الكتاب والسنة، مطبعة سفير، الرياض (د. ط، د. ت).

- سيد سابق، فقه السنة، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، ط ٣، ١٩٧٧م.
- سيد سابق، مقومات التصور الإسلامي، دار الشروق، القاهرة، ط ٢. (د. ت).
- عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، الشهير بابن قدامة، المغني، مكتبة القاهرة، ١٩٦٨م (د. ط).
- عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، الشهير بابن قدامة، المغني، مكتبة القاهرة، ١٩٦٨م (د. ط).
- عبد الله بن عبد الرحمن الجربوع، أثر الإيمان في تحصيل الأمة الإسلامية ضد الأفكار الهدامة، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ط ١، ٢٠٠٣م.
- عبدالرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٨م (د. ت).
- عبدالله ناصح علوان، آداب الخطبة والزفاف وحقوق الزوجين، دار السلام، ط ١ (د. ب، د. ت).
- عبدالله ناصح علوان، تربية الأولاد في الإسلام، دار السلام، القاهرة (د. ط، د. ت).
- علي بن عمر بن أحمد بن النعمان البغدادي الدار قطني، سنن الدار قطني، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط ١، ٢٠٠٤م.
- علي عبد اللطيف منصور، العبادات في الإسلام وأثرها في تضامن المسلمين، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، الطبعة: السنة السادسة عشرة، العدد الواحد والستون، محرم - صفر - ربيع الأول ١٤٠٤هـ.
- اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، فتاوى اللجنة الدائمة، رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء - الرياض (د. ط، د. ت).
- المبارك بن محمد بن الجزري ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، المكتبة العلمية، بيروت، ١٩٧٩م (د. ط).
- مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، دار الدعوة، (د. ط، د. ت).
- محمد أحمد الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٤م.
- محمد الأمين المختار الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الفكر - بيروت، ١٩٩٥م (د. ط).

- محمد الطاهر ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، الدار التونسية، تونس، ط٢، ١٩٨٤م.
- محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر - تونس، ١٩٨٤م (د. ط).
- محمد أمين المصري، المجتمع الإسلامي، دار الأرقم - الكويت، ط ١٩٨٠م.
- محمد أمين بن عمر بن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر - بيروت، ط٢ (د. ت).
- محمد بن أبي الفتح بن أبي الفضل البعلبي، المطلع على ألفاظ المقنع، مكتبة السوادي، ط١، ٢٠٠٣م.
- محمد بن أحمد بن الأزهرى، تهذيب اللغة، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط١، ٢٠٠١م.
- محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه (صحيح البخاري)، دار طوق النجاة، ط١، ١٤٢٢هـ.
- محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري، صحيح الأدب المفرد، دار البشائر الإسلامية بيروت، ط٣، ١٩٨٩م.
- محمد بن علي الشوكاني، فتح القدير، دار الكلم الطيب - بيروت، ط١، ١٤١٤هـ.
- محمد بن علي الشوكاني، نيل الأوطار، دار الحديث، مصر، ط١، ١٩٩٣م.
- محمد بن عيسى بن سورة بن الضحاك الترمذي، سنن الترمذي، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ١٩٩٨م (د. ط).
- محمد بن محمد بن عبد الرزاق الملقب بمرتضى الزبيدي، تاج العروس، دار الهداية (د. ط، د. ت).
- محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، دار صادر - بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ.
- محمد رؤاس قلنجي، معجم لغة الفقهاء، دار النفائس، ط٢، ١٩٨٨م.
- محمد سالم المحيسن، في رحاب الإسلام، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ط١، ١٩٨٥م.
- محمد طاهر الجوابي، المجتمع والأسرة في الإسلام، دار عالم الكتب، ط٣، ٢٠٠٠م.
- محمد عبدالله دراز، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، دار القلم، الكويت، ط١ (د. ت).

- محمد علي الهاشمي، شخصية المسلم كما يصورها الإسلام في الكتاب والسنة، دار البشائر الإسلامية، ط ١٠، ٢٠٠٢م.
- محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، مكتبة المعارف - الرياض، ط ١، ١٩٩٥م.
- محمد ناصر الدين الألباني، صحيح أبي داود - الأم، مؤسسة غراس للنشر، الكويت، ط ١، ٢٠٠٢م.
- محمد ناصر الدين الألباني، صحيح الجامع الصغير وزيادته، المكتب الإسلامي (د. د. ط. د. ب. د).
- محمود السيد شيخون، العبادات في الإسلام وأثرها في إصلاح المجتمع، الجامعة الإسلامية، السنة العاشرة، العدد الأول، جمادى الآخرة ١٣٩٧هـ مايو - يونيو ١٩٧٧ م
- محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشروق، القاهرة، ط ١٨، ٢٠٠١م.
- محيي الدين يحيى بن شرف النووي، المجموع شرح المذهب، دار الفكر (د. د. ط. د. ت).
- محيي الدين يحيى بن شرف النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط ٢، ١٣٩٢ هـ.
- مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ (صحيح مسلم)، دار إحياء التراث العربي - بيروت (د. د. ط. د. ت).
- مصطفى شاهين، علم الاجتماع والمجتمع الإسلامي، دار إحياء التراث، ١٩٩١م (د. د. ط).
- مصطفى عبد الواحد، المجتمع الإسلامي، مطبعة دار التأليف، ١٩٧٠م (د. د. ط).
- وهبة مصطفى الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر - دمشق، ط ١٢ (د. د. ت).
- يحيى بن محمد بن هبيرة الذهلي الشيباني، اختلاف الأئمة العلماء، دار الكتب العلمية - لبنان، ط ١، ٢٠٠٢م.
- يعقوب المليجي، الأخلاق في الإسلام، الدار الجامعية، الاسكندرية (د. د. ط. د. ت).
- يوسف القرضاوي، ملامح المجتمع الذي ننشده، مكتبة وهبه (د. د. ط. د. ت).
- يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١ (د. د. ت).



جامعة الناصر

AL-NASSER UNIVERSITY

النهریات فی الشعر الأندلسی - دراسة فی جمالیات المكان

د.فتیحة محمد أمین العربی

أستاذ الآداب الأندلسی المساعد

قسم اللغة العربیة - کلیة الآداب - جامعة حضرموت

Omiannat858@gmail.com

الملخص

تتناول هذه الدراسة جمالیات الأندلس النهریة، من خلال الكشف عن نظرة الأندلسیین تجاه أنهار بلادهم، وعقیدتهم الراسخة أنها تتناظر نهر الكوثر كما تتناظر الأندلس الجنة، وعلاقة الألفة التي ارتبطوا بها مع أنهارهم، فتفجرت قرائحهم الشعریة منتجین شعراً وافياً ممزوجاً ومستقلاً في النهریات، بلغوا في تصویرهم إياها أعلى درجات الإبداع والطرافة والتجديد، إذ بنیت الصورة الفنیة على الخیال الخلاق، القائم على التشخیص والأنسنة، والحركیة، وحسن التعلیل، والتكثیف لوناً، وصورةً، وتشكلت بحسب أنماطها في ثلاث صور بارزة هي: الصورة اللونیة، والصورة التشخیصیة، والصورة الرمزیة. فبدأ النهر في المتخیل الشعري الأندلسی امرأة حسناء فاتنة، كما عكس طبیعة الأندلس في بعديها الطربي والحربي.

7

River Imagery in Andalusia Poetry: A Study of the Locale Beauty

Dr. Fathia Mohammed Ameen Al-Arabi

Assistant Professor of Literature & Rehtorics,

Faculty of Arts, Hadramout University

Abstract:

The current study investigates the aesthetic appeal of the Andalusian Poems related to the rivers through showing the Andalusian poets' look towards their rivers and faith. They resemble these rivers with those found in paradise and they resemble Andalusia with paradise itself. These poems also show the intimacy between the poets and their rivers. The aesthetic image in these poems is based on the creative imagination, which depends on personification, good justification and vivid colours. It has been found that there are three aesthetic images in such poems. They are the colour image, the personified image, and the symbolic image. The river is shown as a beautiful attractive woman. These poems also show Andalusian nature in its melodic and war dimensions.

المقدمة:

أضحى من المسلّم به في الأدب الأندلسي أن الطبيعة الأندلسية من أبرز وأهم عوامل الإلهام الشعري لشعراء الجزيرة، فما يخلو من الشحن الشعري بها ديوان من الدواوين الأندلسية، ناهيك عن اشتهر بوصف شاعر أو شعراء الطبيعة كابن خفاجة " شاعر الأندلس في وصف الأزهار والأنهار وما أشبه ذلك"^١، إذ عرف بجنان الأندلس.

وإن مما حبيت به الأندلس كثرة مائياتها، التي أفردت لها دراسات جزئية أو كلية^٢، ورغم كثرة النصوص الشعرية في مجال الأنهار، وأنها كما يقول د. الشكعة " لم تظفر بعناية الشعراء ولعهم بها وإبداعهم في تصويرها ظفرها بها عند شعراء الأندلس، لقد أكثر الأندلسيون القول فيها وولدوا منها الصور الجميلة العديدة"^٣. فرغم كل تلك القيمة الجمالية والزخم الشعري، إلا أنها لم تحظ بدراسات مستقلة وافية تجلي مكامن الإبداع فيها، وجماليات المكان الأندلسي، وإنما تتولت منبثة ضمن المائيات دونما إفراد، أو ضمن شعر الطبيعة^٤، لهذا أفردناها بالدراسة والتحليل في دراستنا الموسومة بـ " النهريات في الشعر الأندلسي". دراسة في جماليات المكان. لتشمل الأندلس في عصورها المختلفة.

إنا أطلقنا مصطلح النهريات، نسبة إلى النهر، وأردنا به الموضوع الشعري الذي يشمل وصف أنهار الأندلس وأوديتها وما يتفرع عنها من جداول وغدران وخلجان، ووصف شكلها ولونها وجريان مياهها انسياباً وهديرًا وتكسراً، وظواهرها من مد وجزر، وأحوالها من انعكاس الشمس والشفق على صفحاتها،

رايات المبرزين وغايات المميزين لأبي الحسن علي بن موسى بن سعيد الأندلسي (٦١٠ ت ٦٨٥ هـ) حققه محمد رضوان الداية^١ ط١٩٨٧، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر. ص٢١٧

^٢ أول من أطلق هذا المصطلح هو الدكتور الشكعة في كتابه " الأدب الأندلسي موضوعاته وفنونه ص٣١٠. كما خصص محمد بن عمر الجديعي رسالة ماجستير عن " المائيات في الشعر الأندلسي. عصر ملوك الطوائف، جامعة أم القرى، ٢٠١٥م.

^٣ الأدب الأندلسي موضوعاته وفنونه، د. مصطفى الشكعة، ط١١، دار العلم للملايين، يناير ٢٠٠٥. ص٣١٢

^٤ انظر من هذه الدراسات: " الشعر في عهد المرابطين والموحدين بالأندلس. د. محمد مجيد السعيد، دار الراجحة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط٣، ٢٠٠٨، ص١٤ وما بعدها، " الشعر الأندلسي في عصر الموحدين د. فوزي عيسى، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط١، ٢٠٠٧م، ص١٣١ وما بعدها.

وتشكل الظلال، ومداعبات ريح الصبا عليها، وما يحيط بجنباتها من رياض وجنان، وما يتدلى عليها من أغصان أدواحها، ومن سجع حمائم أيكها، وما يصير على ضفافها من ألوان اللهب والطرب والغناء. إن هذه الدراسة تتطرق من الرغبة في كشف واستجلاء هذا الجانب من الطبيعة المائية الأندلسية، وإفرادها ببحث، يكشف عما زخرت به بلاد الأندلس من أنهار جارئة، كثيرة الماء، لسلسلة التدفق، وأنها من الجمال بمكان لدرجة أنها تشبه بأنهار الجنة، فوسمت بنهر الكوثر، وإن الأندلس الجنة، لا تكتمل صورتها الجمالية إلا بكونها تجري من تحتها هذه الأنهار.

فإذا كانت:

جنة الأندلس = جنة الفردوس

فإن :

أنهار الأندلس = كوثر الفردوس

إن هذه الثنائية التناظرية تنبئ عن أن ارتباط النهر بالجنة ارتباط عضوي ووجودي، فهو يشكل عصب الحياة، ومصدر الخصب والنماء، وبدونه لا يمكن أن تكون ثمة جنة، بل ستتحول إلى أرض جرداء قفراء قاحلة. كما تنبئ عن عقيدة أندلسية راسخة تنظر للأندلس بأنها جنة الله على الأرض وفردوسها، وأن أنهارها الجارية فيها كنهر الكوثر، كما عند ابن زيدون مثلاً في نونيته:

يا جنة الخُـدِ أبـدلنا بسـدرتها والكوثر العـذب زقوماً وغيـسـالينا^١

وهي نظرة تتكرر عند غير ما واحد من شعراء الأندلس، كابن سهل الإسرائيلي:

لله نهرٌ ما رأيت جماله إلا ذكرت لديه نهر الكـوثر^٢

^١ ديوان ابن زيدون ورسائله شرح وتحقيق علي عبد العظيم، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع ص ١٤٦

^٢ ديوان ابن سهل الأندلسي قدم له د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت. ص ١٦٦.

وكقول مرج الكحل:

عرج بمنعرج الكثيب الأعفر بين الفرات وبين شط الكـوثر^١

وكقول ابن صارة الشنتريني:

بنهر كـالـسـجـنـلِ كـوثرِيّ تعبّس وجهها فيه السماء^٢

وكقول ابن خفاجة يتفاخر بجنة الأندلس وما فيها من ماء وظلال وأنهار وأشجار^٣:

يا أهل أندلسٍ لله دزكمُ ماءً وظلٌّ وأنهارٌ وأشجارٌ
ماجنة الخلد إلا في دياركمُ وهذه كنتُ لو خيرتُ أختارُ

إن من جمالية هذه الجنة جمالية أنهارها، جمالية فوق الوصف والخيال، مما " جعل الأندلسيين يتخذون من ضفافها مراتع لهو واستمتاع، ومن صفحاتها ساحات أمينة تتساح عليها زوارقهم، وتمرح مع تياراتها أشرعتهم، وهم في هذه وتلك يعزفون ويغنون ويقولون الشعر عذباً أخاذاً^٤.

إن هذه الألفة بالمكان " النهريات " لتدفعنا إلى طرح الإشكالات الآتية:

كيف احتقى شعراء الأندلس بالنهريات؟ وماهي طبيعة الارتباط بين النهريات المكان والذات الشاعرة؟ وماهي الدلالات النفسية لهذا الارتباط وإسقاطاتها، هل كان مكاناً أليفاً أم معادياً، ضاحكاً أم حزيناً؟

^١ ديوان مرج الكحل الأندلسي (ت ٦٣٤هـ)، صنعة وتحقيق البشير التهالي، رشيد كناني ط ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩ من مطبعة النجاح الجديدة. الدار البيضاء ص ٨١. ٨٣. وانظر رايات المبرزين وغايات المميزين ص ٢٢١. انظر: المقتضب من كتاب تحفة القادم لابن لأبار، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني ط ٣، ١٩٨٩، ص ١١٤-١١٥؛ الأدب الأندلس في عصر الموحدين، د. حكمت الأوسي، الناشر مكتبة الخانجي بالقاهرة ص ٦٦

^٢ نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين ابن الخطيب، تأليف الشيخ أحمد بن المقري التلمساني، تحقيق د. إحسان عباس، دار صادر بيروت، لبنان ط ٢٠٠٤م. مج ٤/ص ٢٩٤.

^٣ ديوان ابن خفاجة، تحقيق سيد غازي، ط ٢، منشأة المعارف. الإسكندرية ص ٣٦٤.

^٤ الأدب الأندلسي، موضوعاته وفنونه، ص ٣٠٩.

ثم كيف ارتبطت النهريات بالعرض الشعري، هل اقتصررت العلاقة فقط على مجرد الامتزاج بين النهريات وباقي الأغراض الشعرية، أم أنها تطورت حتى غدت عرضاً مستقلاً قائماً بذاته؟ على أن ثقل هذه الدراسة ينصب في الكشف عن صورة النهريات في المتخيل الشعري الأندلسي، هل هي صورة نمطية تقريرية مكرورة أم صورة إبداعية طريفة مبتكرة؟

إننا في خضم تلكم التساؤلات التي ترمي هذه الدراسة الإجابة عنها، قد اتكأنا على منهج فني جمالي، يركز على الوصف والتحليل، ويقوم على تتبع الدلالات المختلفة من نفسية ورمزية وحريرية من خلال استنطاق النصوص الشعرية والبحث عما وراء البنية السطحية للنصوص لسبر أغوار البنية العميقة لنص النهريات الشعري، غايتنا الكشف عن جماليات المكان " النهريات " واقعاً ومتخيلاً، والوقوف على طبيعة الصور الفنية وتشكلاتها وأوجه طرافتها وإبداعها.

وهكذا استوت هذه الدراسة على ثلاثة مباحث مسبقة بمقدمة وتوطئة، منتهية بخاتمة وقائمة بالمصادر والمراجع، وفق التصميم الآتي:

المبحث الأول: النهر (المكان) والأنا الشاعرة، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: النهر مكان أليف/ مكان معادٍ.

المطلب الثاني: النهر مكان ضاحك/ مكان باكٍ

المبحث الثاني: النهر (المكان) والغرض الشعري، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: النهر (المكان) وامتزاجه بالأغراض الأخرى.

المطلب الثاني: النهريات غرض مستقل.

المبحث الثالث

صورة النهریات فی المتخیل الشعری، وفیه مطلبان:

المطلب الأول: الصورة النمطية.

المطلب الثاني: الصورة الإبداعية. و تتجلی فی ثلاثة أقسام:

الصورة اللونية، والصورة التشخيصية، والصورة الرمزية.

توطئة:

امتازت طبيعة الأندلس وتفردت بكثرة أنهارها، وتولع بها أهلها وشعراؤها، وافتتتوا بها أيما افتتان، حتى عدوها كوثر جنتهم " كما افتتتوا بغيرها من عناصر الطبيعة الأخرى، إلا أن أشعارهم في الأنهار قد فاضت بها دواوينهم، فالمطلع على دواوين شعراء الأندلس وإن لم يكن على دراية بجغرافية تلك البلاد، فإنه يلاحظ أنهم يعيشون في بيئة مائية كثيرة الجداول والأنهار، ولا غرو في ذلك، فأرض الأندلس مليئة بالأنهار الجارية، والبحيرات الدائمة ومنابع المياه العذبة"¹.

إن أنهار الأندلس من الكثرة والامتداد بمكان حتى قال بعض المؤرخين: " إن طول الأندلس ثلاثون يوماً، وعرضها تسعة أيام، ويشقها أربعون نهراً كباراً، وبها من العيون والحمامات والمعادن ما لا يحصى، وبها ثمانون مدينة من القواعد الكبار، وأزيد من ثلاثمائة من المتوسطة، وفيها من الحصون والقرى والبروج ما لا يحصى كثرة، حتى قيل: إن عدد القرى التي على نهر إشبيلية اثنا عشر ألف قرية، وليس في معمور الأرض صقع يجد المسافر فيه ثلاث مدن وأربعاً من يومه إلا بالأندلس، ومن بركتها أن المسافر لا يسير فيها فرسخين دون ماء أصلاً، وحيثما سار من الأقطار يجد الحوانيت في

¹ المائيات في الشعر الأندلسي عصر ملوك الطوائف، ص ٦١

الفلوات، والشعاري، والأودية، ورؤوس الجبال، لبيع الخبز، والفواكه، والجبن، واللحم، والحوث وغير ذلك من ضروب الأطعمة^١.

ومع كثرة أنهارها وعيونها وعذوبة مائها يقال: إن المسافر لا يحمل معه الماء، فقد ذكر ابن اليسع أن المسافر في الأندلس: " لا يتزود فيها أحد ماء حيث سلك، لكثرة أنهارها وعيونها وربما لقي المسافر فيها في اليوم الواحد أربع مدائن، ومن المعائل والقرى ما لا يحصى وهي بطاح خضر وقصور بيض^٢ بل إن جبل غرناطة المسمى شُلَيْر جبل الثلج لينساب " منه ستة وثلاثون نهرا من فوهات الماء، وتنبجس من سفوحه العيون، صح منها الهواء، واضطردت في أرجائها وساحاتها المياه، وتعددت الجنات بها والبساتين، والتفت الأدياح، وشمم الرواد على منابت العشب في مظان العقار مستودعات الأدوية والترياقية^٣."

وقد ذكر عبد الواحد المراكشي في المعجب بعضا من أنهار الأندلس الكبار المشهورة منها: " فأول ذلك مما يلي المشرق: نهر طرطوشة، وهو نهر عظيم، ينصب من جبال هناك إلى مدينة طرطوشة، ثم يصب في البحر الرومي. ثم نهر مرسية وهو يصب أيضا في البحر الرومي منبعه من جبل شقورة، وهو قسيم نهر إشبيلية منبعهما واحد، ثم يفترقان، فينصب هذا إلى إشبيلية، وهذا إلى مرسية، ثم نهر إشبيلية الأعظم... الذي تنصب فيه قبل وصوله إلى إشبيلية أنهار كثيرة فيعظم حتى يصير بحرا^٤"

وفصل بعض المؤرخين الحديث في ذكر محاسن وسحر وجماليات هذه الأنهار وما يحيط بها من منتزهات ورياض وجنان، ما يفسر سبب وسم الأندلسيين لها بالكوثر، فقد قال المقري عن نهر مرسية: "

^١ نفع الطيب مج ١/ص ٢٢٦

^٢ نفع الطيب مج ١/ص ٢٠٨

^٣ الإحاطة في أخبار غرناطة، للسان الدين بن الخطيب، تحقيق محمد عبد الله عنان، ط ١، ١٣٩٤ هـ. ١٩٧٤ م، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ج ١/ص ٩٦

^٤ المعجب في تلخيص أخبار المغرب، عبد الواحد المراكشي، تحقيق محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي، مطبعة الاستقامة بالقاهرة، ط ١، ١٣٦٨ هـ. ١٩٤٩ م، ص ٣٧٥.

ووداياها قسيم وادي إشبيلية، كلاهما ينبع من شقورة، وعليه من البساتين المتهدبة الأغصان، والنواعير المطربة الألحان، والأطيار المغردة، والأزهار المتضدة"^١.

وعن نهر إشبيلية قال المقري: " وفي عنقها سمط النهر الأعظم، وليس في الأرض أتم حسناً من هذا النهر، يضاهاه دجلة والفرات والنيل، تسير القوارب فيه للنزهة والسير والصيد تحت ظلال الثمار، وتغريد الأطيار، أربعة وعشرين ميلاً، ويتعاطى الناس السرج من جانبيه عشرة فراسخ في عمارة متصلة ومنازل مرتفعة وأبراج مشيدة، وفيه من أنواع السمك مالا يحصى"^٢.

ويقول الشقندي في رسالته في تعداد محاسن الجزيرة ومنها مدينة إشبيلية " ونهرها الأعظم الذي يصعد المد فيه اثنين وسبعين ميلاً ثم يحسر"^٣. وزيادته على الأنهار كون ضفتيه مطرزتين بالمنازل والبساتين والكروم و الأنشام، متصل ذلك اتصالاً لا يوجد على غيره... وقد سعد هذا الوادي بكونه لا يخلو من مسرة، وأن جميع أدوات الطرب وشرب الخمر فيه غير منكر، لا ناه عن ذلك ولا منتقد، مالم يؤد السكر إلى شر وعريضة"^٤.

وعن غرناطة ونهرها " شنيل " يقول الشقندي: " ولو لم يكن لها إلا ما خصها الله تعالى به من المرج الطويل العريض ونهر شنيل لكفاها°. و يقول المقري: " وقد اختصت بكون النهر يتوزع على ديارها، وحماماتها وأسواقها، وأرحاها الداخلة والخارجة وبساتينها، وزانها الله تعالى بأن جعلها مرتبة على بسيطها الممتد الذي تفرعت فيه سبائك الأنهار، بين زبرجد الأشجار"^٥.

^١ فح الطيب مج ٣/ص ٢٢٠

^٢ نفسه مج ١/ص ٢٠٨.

^٣ نفسه ج ١/ص ١٥٧، ج ٣/ص ٢١٢

^٤ نفسه ج ٣/ص ٢١٢

^٥ نفسه ج ١/ص ١٤٨

^٦ نفسه ج ٣/ص ٢١٧.

إن نهر شنيل ليشكل مادة شعرية خصبة للشعراء، يديرون عليها كؤوس إبداعاتهم، " ولقد ولعت الشعراء بوصف هذا الوادي، وتغالت الغالات فيه، في تفضيله على النيل بزيادة الشين، وهو ألف من العدد، فكأنه نيل بألف ضعف، على عادة منتهى الخيال الشعري في مثل ذلك"¹.

إن ولع الأندلسيين بأنهار بلادهم وأوديتها، وجداولها، قد دفعتهم لأن يكونوا لصيقي الصلة بها مكاناً، فقد " كانت أكبر المدن وأهمها مثل قرطبة وإشبيلية وغرناطة تقع على تلك الأنهار... ناهيك بالأودية الممرعة البضة الخضراء التي كانت تشيع على ضفاف الأنهار، وقد اتخذ بعض القوم منها سكناً ومستقراً، فتكونت مدن كاملة تحمل أسماء الأودية التي نمت في رحابها مثل وادي آش، ووادي الحجارة ووادي العقيق ووادي الطلح وغيرها"²، كما حرص أهل النفوذ والمناصب في الأندلس على أن تبني قصورهم ودورهم على الجداول، فيمر ماء الجداول من بينهم، فيروي حدائقهم، ويملاً المكان بصوت خريره، ويشرح الصدر بنسيمه العليل... وحرص أهل الأندلس على أن تخرق الجداول دورهم، وتجمل مجالسهم، وتمر من تحت أقدامهم³، فبنيت دور وقصور على ضفافها، كما بنيت بيوت شعرية من وحي إبداعهم فتولد شعر غزير في النهريات.

المبحث الأول

النهر (المكان) والأنا الشاعرة

إذا استتقنا مرأى النهر (المكان) لدى الشاعر، في تجربته الشعرية، وما يرمز إليه من دلالات نفسية متغابرة، بحسب أجواء الشاعر النفسية، فتسقط ظلالتها على النهر، يغدو النهر حينها معادلاً موضوعياً معبراً عن مشاعره شاجية كانت أم طربية، فتارةً يبدو لنا النهر في التجربة الشعرية مكاناً أليفاً، وأخرى

¹ الإحاطة مج 1/ص 118

² الأدب الأندلسي موضوعاته وفنونه ص 309، 310.

³ المائيات في الشعر الأندلسي ص 95. 96.

معادياً، وتارة ضاحكاً، مبتسماً، وأخرى باكياً، وفي هذا الوصف للمكان " إخضاع الطبيعة لحركة النفس وحاجاتها^١.

المطلب الأول

النهر مكان أليف/ مكان معادٍ

أ . النهر مكان أليف: إن المكان الأليف هو ذلك المكان الذي عشنا فيه ، وانجذبنا نحوه، وتآلفنا معه، وأحسنا بالدفء والحماية، كبيت الطفولة، " إنه المكان الذي مارسنا فيه أحلام اليقظة، وتشكل فيه خيالنا"^٢. وأصبح كل ركن فيه مادة خصبة تلهم الذاكرة بالصور الإبداعية.

لقد تعلق الشعراء بالنهر مكاناً أليفاً ، وأنيباً، يقضون فيه أوقات لذتهم ومتعهم ، ويتملون جماليات منظره، فيصفونه ويتغنون به، ويبثونه أشجانهم ، فيغدو النهر ملجأً وملاذاً، بل ملهماً ومفجراً لقرائحهم الشعرية.

إن هذه الألفة النفسية بينهم وبين النهر ليفصح عنها الشعراء، فترى في أشعارهم مدى إعجابهم وحبهم وتعلقهم به، فكانه جزءٌ لصيق بحياتهم الخاصة والاجتماعية، وإنه ليبلغ هذا الحب والإعجاب شأوه في تلكم الأوصاف الفنية الرائعة التي أضفوها عليه، فبدا لنا النهر كأننا حياً، بله امرأة ذات حسن وجمال، يشبب بها العشاق ويخطب ودها الخطاب. وهكذا تعد الأنهار من أولى الأماكن التي جذبت أنظار الشعراء وفتحت قرائحهم، " فقد أكثروا فيها الوصف متأملين ما فيها من جمال وصفاء"^٣، وولدوا منها الصور الجميلة العديدة^٤.

^١ المكان في الشعر الأندلسي ص ٧٤

^٢ جماليات المكان " غاستوف باشار، ترجمة غالب هلسا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط٢، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م، ص ٦

^٣ المكان في الشعر الأندلس من الفتح حتى سقوط الخلافة، د. محمد عبيد صالح السبهاني، ط١، ٢٠٠٧م القاهرة دار الآفاق العربية

ص ٧٤

^٤ الأدب الأندلسي موضوعاته وفنونه ص ٣١٢.

ومن تعلق الشعراء بأنهار مدنهم قول أبي الحسين محمد بن سفر:

وادي المريسة لا عـدمتك إنني ليهزني مرآك هـز مهنـد^١

إنها النشوة التي يحدثها مرأى النهر الخلاب، فيطرب له الشاعر وتتراقص له مشاعره، وكأننا في حفلة راقصة مائعة. وهذا مرج الكحل (ت ٦٣٤هـ) يصف عشية صافية على نهر الغدناق^٢ خارج بلده لوشة فيقول:

عرج بمنعرج الكثيب الأعفر
ولتغبتقها قهوة ذهبية
وعشية كم كنت أرقب وقتها
نلنا بها آمالنا في روضة
والنهر مرقوم الأباطح والري
نهر يهيم بحسنه من لم يهـم
ما اصفر وجه الشمس عند غروبها
بين الفرات وبين شط الكوثر^٢
من راحتني أحوى المدامع أحور
سمحت بها الأيام بعد تعذر
تهدي لناشقها نسيم العنبر
بمصنديل من زهره ومعصفر
ويجيد فيه الشعر من لم يشعر
إلا لفرقة حسن ذاك المنظر

ونجد الشاعر يهيم بهذا المنظر المائي عشقاً، ويشغف قلبه حباً، فجماله فوق كل التوقعات، وحسنه لا يملك رائيه إلا أن يذوب فيه إعجاباً ، ويقول فيه شعراً ونثراً، وهنا يتحول النهر المكان إلى صورة امرأة

^١ الرايات ص 191، وانظر: الشعر الأندلسي بحث في تطوره وخصائصه ، إميليو جارثيا جوميث، ترجمة د. حسين مؤنس، ط ٢٠٠٥، دار الرشاد ص ١١٩

^٢ ديوان مرج الكحل الأندلسي ص ٨١. ٨٣.

^٣ يقع هذا النهر خارج بلدة لوشة بالبيرة ، وقيل إنه من أحواز برجة. انظر : الإحاطة مج ٢ / ص ٣٤٤. نفع الطيب مج ٥ / ص ٥١.

ذات حسن وجمال، فتفتن بمرآها كل من يراها، فيهيم بها ، بل ويدفعه جمالها لأن يتغزل ويشبب بها وهذا ابن عميرة المخزومي يمثل له نهر شقر قمة الاعتزاز والافتخار بهذه الطبيعة المائية التي سال منها إلى نفسه ماء الفرحة والبهجة، فارتوت هناءً، وفاضت شعراً:

يا نهر شقر فيك أدركت المنى فلأنت من نهر إلي محبب^١
يهنيك إذ حزت المحاسن كلها أني سأشعر في حلاك وأخطب
وهذا موسى بن سعيد، وقد جاز على نهر أندرش^٢ مع ابنه علي، فوقف مندهشاً متعجباً، ماذا يصف؟ ومرأى النهر فوق الوصف!^٣:

خانني في نهر أندرش كي أروي عنده عطشي
مُدَّ منه معصمٌ نضِرُّ في بسيط بالرياض وشي
عندما أبصرت بهجتَه حرت من فكر ومن دهش

إننا لنستشف من هذه الشواهد الشعرية ارتباط الذات الشاعرة بموضوع النهر، ارتباطاً أكدته ضمائر المتكلم فاعلاً ومفعولاً به ومضافاً إليه ومجروراً من مثل: " ليهزني مرآك " ، " خلني " ، " أروي عنده عطشي " ، " حرت " ، فلأنت من نهر إلي محبب " ، ناهيك عن أفعال الإعجاب والاندهاش، ومشاعر التعلق والوله، من نحو قولهم " يهزّ، يهيمُ ، أو أفعال الرؤية التي هي وسيلة الإعجاب نحو : " ابصرتُ ، مرآك. إنها العلاقة الحميمة بالطبيعة التي طالما تغلغت في نفوسهم وانبتت في أشعارهم، لاسيما هذه الطبيعة المائية النهرية التي تسيل وتجري من تحتهم بما فيها من جداول وغدران.

^١ المقتضب ص ٢٠٠

^٢ وهو نهر على اسم مدينة أندرش التي قال عنها ابن سعيد في المغرب: " قطعة من جنات التعيم، ذات ثغر بسم، وخد رقيم " المغرب في حلى المغرب لابن سعيد المغربي، حققه وعلق عليه د. شوقي ضيف، ط٤، دار المعارف ج٢/ ص ٢٣٥. وهي من أعمال ألمرية. انظر فتح الطيب مج ١/ ص ١٦٦.

^٣ المغرب ٢/ ٢٣٥

إن سر تعلق الشاعر بالمكان الذي هو النهر كونه وسيلة لتحقيق اللذة والمتعة، وجالباً للأنس والمسرة، ومجتنباً للمنى والأمانى، وهذا ما يطالعنا به الشاعر محمد بن سفر في وصفه وادي ألمرية:

وادي ألمرية لا عـدمتـك إنـني ليهزني مـرآك هـز مهنـدا
يا من أنادمه بجنته اغتنم فيها نعيمـا لم يكن بمخـاد
واشرب على شـدو الحمام فإنه أشهى إلي من الغريـض ومعبـد

فهنا يبدو مشهد الأنس والمنادمة، والدعوة إلى اغتنام النعيم في ظل هذا الوادي " الجنة ". وهذا أشبه ما يكون بسيمفونية يتردد صداها لدى شعراء النهريات.

وكقول أبي القاسم اليعقوبي يصف يوم أنس له على نهر في نهار جميل^٢:

ويوم عكفنا طولـه نجتـني المنى بأعذب نهر في ألد نهار
لدى ربوة غناء طيبة الثرى وذات معين سائح وقرار
على رفرف خضر بسطن لدوحة وردين من أمثالها بإزار
فجدولـه في سرحـة المـاء منصل ولكنه في الجذع عطف سوار
وأواجـه أرداف غيـد نواعـم تلقعن بالأصـال ريط نضار
إذا قابلته الشمس أذكاه نورها فبدل منه المـاء جذوة نار
تقيء عليه الدوخ ظلا مضاعفاً فيرجع منه بـدره لسرار

فالشاعر يقضي يوماً كاملاً ، يعكف على لذائذ نهاره ، يجتني المنى، في رحاب أعذب نهر، وهنا يتناص الشاعر مع القرآن في وصفه للربوة وللجنة: ذات قرار ومعين^١، رفرف خضر^٢، وكأنه في جنة.

^١ الرايات ص 191، وانظر: الشعر الأندلسي بحث في تطوره وخصائصه ص ١١٩

^٢ المقتضب ص ١١١

إن هذا الولوج باغتياق الخمرة في حضن جمالية النهر، ليجمع لدى الشاعر لذات: لذة بصرية وسمعية وشمية، و ذوقية، فاللذة البصرية تتجلى في رؤية الطبيعة نهراً صافياً مناسباً متلألاً، تتملأه العين الباصرة، وتستمتع بمنظر خضرة ما يحف بالنهر من روض أو أشجار، واللذة الشمية باستنشاق نسيمه العبق بأريج نواويره، واللذة السمعية بسماع تغريد ورقه وأطيابه على غصون أشجاره ودوحه، وكذا بصوت خرير الماء وجريانه، كل ذلك ممتزجاً بشرب المدام والماء العذب في لذة ذوقية، وهما عنصران سائلان، يحققان اللذة والمتعة.

إن استشعاره هذه اللذات يحثه على نقل تجربته الشعورية إلى المتلقي لإشراكه فيها عبر لغة فنية موظفاً فيها عنصر الخيال، فيبدو لنا النهر خلقاً آخر، فجدوله منصل، وأمواجه ارداف نساء نواعم، وماؤه بأشعة الأصيل جذوة نار، وظلاله المنعكسة فيه كالعدار او كخمار المرأة البكر الحسنة.

وفي ذكر أوصاف المرأة هنا يزيد من إحساسه بالمتعة والانتشاء ببعدها الوجداني، إذ تنسج قصص الغرام وأحاديث الغزل على ضفاف الأنهار، كما في قول ابن الأبار^٣:

لله نهـــــــــــــــــرٌ كالحُبـــــــــــــــــابِ ترقيشـــــــــــــــــه ســــــــــــــــامي الحَبــــــــــــــــابِ

إلى أن يقول:

غازلــــــــــــــــتُ فــــــــــــــــي شــــــــــــــــطيهِ أبكار المنى عــــــــــــــــصرَ الشــــــــــــــــبابِ

^١ تضميناً لقوله تعالى " وأوبناهما إلى ريو، ذات قرار ومعين"، سورة المؤمنون آية ٥٠.

^٢ تضميناً لقوله تعالى " متكنين على رفرِفِ خضرٍ". سورة الرحمن آية ٧٦.

^٣ ديوان ابن الأبار ص ١٠٠.

ب . النهر مكان معادٍ .

المكان المعادي هو الذي يثير في النفس الإنسانية النفور والخوف والقلق، وتكون العلاقة بينهما علاقة عدائية سلبية، كالسجن مثلاً.

إن علاقة الألفة بين الشاعر والنهر، في حالتي الفرح والحزن تتحول أحياناً إلى علاقة نفور وانقباض، حينما تمر بالشاعر حالة نفسية أو تجربة شعورية مؤلمة، فيسقط معاناته وآهاته سلباً على الطبيعة، فينظر إليها متشائماً بأنها كانت طرفاً معادياً، أو سبباً مساعداً وداعماً في صف الأعداء. كما في قول حفصة الركونية مجاوبة أبا جعفر بن سعيد¹:

لعمرك ما سرّ الرياض بوصلنا ولكنّه أبدى لنا الغلّ والحسدُ
وما صفقَ النهر ارتياحاً بقرينا ولا صدح القمري إلا بما وجدُ
فلا تحسن الظنّ الذي أنت أهله فما هو في كل المواطن بالرشدُ
فما خلّت هذا الأفق أبدى نجومه لأمرٍ سوى كيما تكون لنا رصدُ

إنها نظرة مغايرة تماماً لما ألفناه من اتخاذ الشاعر الأندلسي الطبيعة محضن أنس وألفة، فإذا هي عند شاعرة غرناطة، بكل مظاهرها الصامتة والحية، الرياض، النهر، القمري، والنجوم، وهي تمثل أروع ما في الطبيعة، تتحول إلى عناصر معادية.

فلك أن تتأمل أسلوب النفي المتكرر هنا للأفعال " ما سرّ الرياض، ما صفق النهر، لا صدح القمري، فما خلّت هذا الأفق أبدى "، فقد أفرغت من مضامينها الجميلة، فالشاعرة تشكو خذلاناً من عناصر الطبيعة، بل عداء جلياً، انقلبت تلك الأفعال إلى أصددها، فالسرور المتوقع من الرياض عاد غلاً

¹ ربايات المبرزين ، ص ١٦٣ .

وحسداً، والنهر والقمر غير راضيين بهذه العلاقة بين الحبيبين، وكذا نجوم الأفق إنما هي بمثابة رصد ورقباء.

كما أن حالة الانقباض لدى الشاعرة من الطبيعة قد عكستها القوافي المقيدة لهذه الأبيات، وبحرف رويها الدال، بصفاته من شدة وجهر وقلقلة، ناهيك عن مخرجه النطعي، بما يسهم من شدة معاناة الشاعرة من كل هذه المظاهر الطبيعية، بما فيها النهر، الذي وقف مصفّقاً لعدوها، لا لها، تشفياً منها، هكذا نظرت إليه الشاعرة، فما عاد النهر بصفائه وانسياب مائه وزرقته من دواعي السرور والدهشة كما رأينا عند غيرها من الشعراء المتفائلين بالطبيعة، بقدر ما انقلب النهر في متخيلها الشعري جالب هم وحرز. و نظرة العداء هذه تكاد تنفرد بها حفصة الركونية. وهي هنا حالة فريدة ما وجدنا لها مثلاً عند شعراء النهريات، و لم تشكل ظاهرة بحسب نصوصها المستقرأة ؛ لأن النهر بطبيعته مكان يبعث على الألفة والانبساط، لا على النفور والعداء.

المطلب الثاني

النهر مكان ضاحك/ مكان باكٍ

أ . النهر الضاحك:

هذه الصورة الضاحكة للنهر تبنت لنا في مقطوعة شعرية لأبي بحر يوسف بن عبد الصمد وهو يصف حديقة غردت فيها الأطيّار وغنت بكل لحن وسال على بطحائها جدول ماء، كأنه الفضة في صفائه ولمعانه، وأن هذا الضحك إنما هو تعبير عن دلالة الانتشاء والارتياح الذي يشعر به الشاعر في هذا الجو المرح. إنها إشراق الروح التي انعكست على الطبيعة من نورانية تجلت في البدر، الأسعد المنيرة، صفحة المهند المشرقة.

وحدیة مخصرة أتوبها
نادمت فیها فتیة صفحاتهم
والجدول الفضی یضحك ماؤه
فكأنه فی العین صفح مهناد
فی قضبها للطیر كل مغرد^١
مثل البدر تتیز بین الأسعد

وفي قول بحتري الأندلس في رائعته القافية، وهو يسترجع ذكره مع ولادة، في مدينة الزهراء، فتلمع في خاطره ذكرى الوصال بالمحبوبة، فينشوق لأيامه معها، الأيام البيض مع أميرته البيضاء، فيحضر النهر بمائه الفضی المتلألئ وكأنه يبتسم، فيوحي له بتلك الصورة الجميلة لمحبوته، فتبعث في نفسه روح اللذة ممزوجة بلوعة الفراق، فيقول:

إنني ذكرتك بالزهراء مشتاقاً
وللنسيم اعتلال في أصائله
والروض عن مائه الفضی مبتسم
والأفق طلق ومرأى الأرض قد راقا^٢
كأنه رق لي فاعتل إشفاقا
كما شفتت عن اللبات أطواقا

فهو في رؤيته الشعرية قد قارب بين الروض وولادة، ونهره وقلادتها على صدرها إذ "جعل الماء بلون الفضة، و الصنعة الجامعة بين الفضة والماء هو البريق والوضوح، وبذلك يكون قد شبه الماء في صفائه ووضوحه وبريقه بالقلادة المتدللية على صدر أبيض، صدر ولادة ذات الوجه الناصع كلون الفضة"^٣.

^١ الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة لابن بسام الشنتريني تحقيق سالم مصطفى البدری ، دار الكتب العلمية بيروت ط١، ١٤١٩هـ . ١٩٩٨م، مج٣/ص٥٣٣، ووردت الأبيات في نوح الطيب ج١/٥٣٣ دون نسبة.

^٢ ديوان ابن زيدون بتحقيق علي عبد العظيم ص ١٣٩

^٣ رمزية الماء في الشعر الأندلسي . دراسة تحليلية وفنية . ابن زيدون نموذجاً . أحلام العمري، رسالة ماجستير بكلية الآداب واللغات، الجزائر، ١٤٣٩هـ / ٢٠١٧م، ص٤٣. وهناك أمثلة أخرى للصورة الضاحكة للنهر ، انظر : الشعر في عهد المرابطين والموحدين ص١٤٢.

ب . النهر الباكي:

الصورة الباكية للنهر إنما تكون انعكاساً للحالة النفسية الشاجية للشاعر، فيسقطها على المكان . النهر، وقد تجلت هذه الصورة في وصف فني رائع للشاعر أبي بحر صفوان التجيبي لمنظر الجبلين اللذين هما بقرب بلدة مرسية يمر بينهما نهر شقورة، فكان أن صورهما بعاشقين يتعابنان بجوى ورقة وحرقة، وصور جري هذا النهر بينهما بالدموع التي يذرفانها:

وفي جُرْفِي روضٍ هناك تجافيا بنهر يوْدُ الأفقُ لو زاره فجرا^١
كأنهما خلاً صفاً تعاتبيا وقد بكيا من رقة ذلك النهر

" والبيتان رقيقان فيهما تعامل إنساني وعلاقات بشرية، لكن تصور نهر الدموع قد أعطى انعكاساً لحالة نفسية كنيية عاشها الشاعر أثناء معاناة القريض، ففلنت إيماءات حزينة، وتسلفت إلى قصيدته الوصفية التي أرادها أن تكون راقصة طرية لأنها في مجال تبيان جمال مدينته الحبيبة (مرسية)^٢.

ونجد مثل هذه النظرة الشاجية عند ابن خفاجة فهو يصور جدولاً في روض في صورة حزينة، يبكي خلع مليكه، ويندب حظه العاثر، فالشاعر يعكس تأثره بهذا المصير البائس للملك فيسقطه على هذه الطبيعة، ويحيل جري ماء هذا الجدول بكاء، وشدو الحمام نياحاً، فهو يقول:

ومرتبَع حططت الرحل منه بحيثُ الظلُّ والماءُ القـراح^٣
تخرّم حسن منظره مليك تخرم ملكه القدر المتاخ
فجريّة ماءٍ جدوليه بكاءً عليه وشدو طائره نياح

^١ أديب الأندلس أبو بحر التجيبي . عمر قصير وعطاء غزير ٥٦١هـ . ٥٩٨هـ، د. محمد بن شريفة، ط ١، ١٤٢٠هـ . ١٩٩٩ . ص ١٠٧ .
والجرقان جبلان بقرب مرسية ونهر شقورة يمر بينهما .

^٢ الشعر في عهد المرابطين والموحدين ص ١٤٤

^٣ ديوان ابن خفاجة ص ١٣٧

المبحث الثاني

النهر (المكان) والغرض الشعري

عادة ما نجد وصف النهر ضمن وصف المنظر الطبيعي العام، المتكون من الحدائق والرياض والنواوير وسجع الحمام، وعليل النسائم " فالنهر إذن يكون جزءاً من مجموعة أجزاء، أو عنصراً من عدة عناصر تتعاون جميعها وتتكايف لتأليف الصورة الأم"^١. لكن هذا لا يعني أنه لم تفرد مقطعات شعرية مستقلة في وصف الأنهار والجداول، فلا " تكاد تخلو قطعة شعرية في وصف الرياض من وصف ما فيها من مياه سواء كانت نهراً أو جدولاً أو ساقية. وإلى جانب ذلك خصصوا في شعرهم مقطوعات أو أبيات في وصف النهر وأمواجه"^٢.

المطلب الأول

النهر (المكان) وامتزاجه بالأغراض الأخرى

١. النهر (المكان) ضمن وصف المنظر الطبيعي العام:

إنّ انبثاثة النهر عنصراً ضمن شعر وصف الطبيعة عادة ما يأتي في الروضيات والمنزهات، كما يمتزج بشعر مجالس الأتس والخمر، وشعر الحنين وشعر الغزل، وشعر المدح، وشعر الرثاء، وكذا في الموشحات.

فمثلاً نجد عند ابن برد الأصغر وصف الجدول يأتي ضمن وصف شامل لرياض الرصافة ويساتينها ، وما حوته من أشجار وطيور ورياح:

^١ الشعر في عهد المرابطين والموحدين بالأندلس، ص ١٤٠.

^٢ الأدب الأندلسي في عصر الموحدين ص ٧٩.

سقى جوف الرصافة مستهلّ
تؤلف شمله أيدي الرياح¹
محل ما مشيت إليه إلا
مشى فيّ ابتهاجي وارتياحي
كأن ترئم الأطيّار فيه
أغانٍ فوق أوتار فصاح
كأن تثني الأشجار فيه
عذارى قد شرين سلاف راح
كأن الجدول المنساب نصلّ
صقيل المتن هزّ إلى كفاح
كأن رياضه أبرد وشي
تعطف فوق أعطافٍ ملاح

فالشاعر وهو يصف النهر منبثاً في المشهد الطبيعي العام، قد يوجز في وصفه كما في مقطوعة ابن برد السابقة، وقد يسترسل في هذا الوصف، فيرسمه في لوحة فنية بأبعاد متعددة، ومن زوايا مختلفة؛ فيذكر صفاء النهر ورقته وعوديته، أو شكله أولونه، أو جريانه وانصبابه، أو ظله وانعكاس الشمس على صفحته، أو مده وجزره، أو أمواجه...كلاً أو جزءاً ، كما في قول مرج الكحل يصف عشية صافية في روضة على ضفاف نهر الغدّاق، فيقول²:

وعشية كم كنت أرقب وقتها
سمحت بها الأيام بعد تعذّر
نانا بها أماننا في روضة
تهدي لناشقتها نسيم العنبر
والورق تشدو والأراكية تثني
والشمس ترفل في قميص أصفر
والروض بين مفضض ومذهب
والزهر بين مدرهم ومدنر

¹ الذخيرة ج 1/ ص 399

² ديوان مرج الكحل الأندلسي ص 81، 82.

ثم نجد يصف هذا النهر، ويسترسل استرسالاً، فبدا النهر محاطاً بالأزاهير في لوحة فنية موشاة بألوان زاهية، فشكله كسيف مسلول على بساط أخضر، وحبابه وهو طافٍ على صفحته كالجوهر، ثم هو في صورة تالثة وهو محفوف بالآس والنعمان كالخد المعدر.

والنهر مرقوم الأبطاح والريى
وكأنه وكان خضرة شطه
وكأنما ذاك الحبابُ فرنده
وكأنه وجهاته محفوفة
نهر يهيم بحسنه من لم يهـم
ما اصفر وجه الشمس عند غروبها
بمصنديل من زهره ومعصر
سيف يسل على بساط أخضر
مهما طفا في صفحة كالجوهر
بالآس والنعمان خد معدر
وبجيد فيه الشعر من لم يشعر
إلا لفرقة حسن ذلك المنظر

ومن ذلك قول ابن جنان الشاطبي، يصف روضة جرى نهرها ليسقي الغصون، فيتخيل هذه الغصون قد مالت تقبل يدي النهر شكراً وعرفاناً بما أسداه إليها، ويمضي في رسم لوحته فيتخيل الأصيل وقد كساه ثياب الضنى، فزاره طبيب الدياتي وعاده النسيم، فقام له لاثماً معطفيه:

ودوح بدت معجزات له
جرى النهر حتى سقى غصنه
وكف الصبا ضيعت حليته
كساه الأصيل ثياب الضنى
وجاء النسيم له عائداً
تبين عليه وتدعو إليه
فقال يقبل شكراً يديه
فأضحى الحمام ينادي عليه
فحل طبيب الدياتي لديه
فقام له لاثماً معطفيه

وكقول ابن الأبار في وصفه لروض:

¹ المرقصات والمطربات، ٧٢ لأبي الحسن علي بن موسى بن سعيد المغربي الأندلسي، مطبع جمعية المعارف . مصر ١٢٨٦هـ.

سقياً لعهدٍ رُدُّتْهُ رَأدُ الضحى
شَتَّى محاسنُهُ، فَمِنْ زَهْرٍ عَلى
وَكأنما فاح الربيع لقطفه
غريت به شمس الظهيرة لا تتي
حتى كساه الدوح من أفيائه
وَكأنما لمع الظلال بمتته

وحمامه طرباً يباغي البلبلا
نهرٍ يسيل كالخُبابِ تسلسلا
واسئلُ منه يذودُ عنه مُنصلا
إحراق صفحته لهيباً مشعلا
برداً تمزقَ بالأصائل هلهلا
قطع الدماء جمُنَ حين تخللا

٢. امتزاج النهر (المكان) بوصف مجالس الأُنس والخمر:

تنوّد أواصر العلاقة المكانية بين الشاعر والنهر في ظل المنظر الطبيعي الكامل، وتتجذر الألفة بينهما خاصة في أحضان مجالس الأُنس واللّهو التي تعقد على ضفاف الأنهار، وأماكن اللّهو من الأماكن التي ألفها الشاعر الأندلسي " فقد ألهمت هذه الأماكن الشعراء مشاعر الألفة والشعور بالراحة والاسترخاء"^٢.

و نجد الشاعر يمزج بين وصف النهر وبين وصف مجالس الأُنس والخمر، والشواهد على ذلك كثيرة، فابن زيدون " جعل النهر مدخلاً إلى وصف مجالس الأُنس، مازجاً بينها وبين معاورة الخمر حيناً، والتعبير عن شوقه وحنينه إلى الوطن حيناً آخر"^٣، من مثل قوله^٤:

^١ ديوان ابن الأبار ص ٤٨٢. وقد وردت عند الدكتور محمد مجيد السعيد في كتابه " الشعر في عهد المرابطين والموحدين بالأندلس " لفظة سقياً لروض بدل سقياً لعهد. ص ١٣٨.

^٢ المكان في الشعر الأندلسي من الفتح حتى سقوط الخلافة، ص ١٠٩

^٣ الماء في شعر البحتري وابن زيدون دراسة موازنة، رائدة زهدي رشيد حسن، رسالة ماجستير بجامعة النجاح الوطنية. فلسطين، ٢٠٠٩م ص ٤٠

^٤ ديوان ابن زيدون ورسائله ص ٢٤٤.

كأنا عشيّ القطر في شاطئ النهر وقد زهرت فيه الأزاهر كالزهر
نُرشُّ بماء الورد رشّاً وندنتي لتغليّف أفواه بطيبيّة الخمر

وهذا ابن حمديس يصور مجلس خمر بجوار جدول:

شربنا وللإصباح في الليل غرة تزيد اندياحاً بين شرقٍ إلى غرب^١
على روضة تحيا بحيّة جدول يفئ عليه ظل أجنحة القضب

فها هنا حياة خاصة يبثها هذا الجدول، الذي شبه بحيّة، فتبث روح المرح والسرور والأنس، بانسياب مائه وزرقته.

إن هذا المزج بين الدعوة لشرب الخمر ووصف النهر لتوثته جماليات المكان الساحرة، ويزيده ألقاً وبهاءً اجتماع صنوف السعادة والمتعة واللذة فيه، ألا وهي الطبيعة الخلابة بما تحتويه من روضة ونهر جارٍ، ونواوير وأزاهير، وخمرة يديرها ساق فاتن أحوى المدامع أحور، وصحبة عبر عنها بضمير "نا" الدالة على الجمع، فما يطيب مجلس الأنس إلا بوجود صحبة ورقفة^٢. إن أماسيّ مرج الكحل على نهر الغنذاق التي طالما انتظرها، للهو والقصف، ليسكره منظر النهر، ويطربه، فيسكر سكرتين؛ سكرة حسية بالقهوة الذهبية، وسكرة نهريّة، بمرأى النهر، ورقصات أمواجه، وكأنه في حفلة طربية راقصة.

طفل المساء وللنسيم تضيّوع والأنس ينظم شملنا ويجمّع^٣
والزهر يضحك من بكاء غمامة ريعت لشيم سيف برق تلمع
والنهر من طرب يصفق موجّه والغصن يرقص والحمامة تسجع

^١ ديوان ابن حمديس ص ١٩

^٢ انظر أبيات مرج الكحل ص ٧ من البحث

^٣ ديوان مرج الكحل ص ١٠٦. ١٠٧.

٣. امتزاج النهر (المكان) بغرض الحنین:

إن علقه الشاعر بالمكان لتبقى ذكرى یرن جرسها كلما تذكره، فیسترجع إشراقات المكان وجمالیاته، فی حسرة ممزوجة بحنین عارم وشوق، بعد مفارقة هذا المكان وطناً وطبیعة ونهراً. فهذا ابن زیدون یتذكر أيامه الخوالي مع صديق له، وهما یتسامران فی الرياض الخضراء تخترقها الجداول، فیتذكر ذكرى حنین وحسرة:

أیمن أیامنا وأیمن لیالٍ	کریاض لبسن أفواف زهرٍ ^١
وزمان كأنمما دبّ فیفه	وسن أو هفا به فرط سکر
حین نغدو إلی جداول زرقٍ	یتغلغلن فی حدائق خضرٍ
فی هضاب مجلوة الحسن حمر	وبراثٍ مصقولة النبت عفر
نتعاطی الشمول مذهبة السرز	بال، والجو فی مطارف عُبر

فالحنین إلی الطبیعة هنا بما فیها من خضرة وماء مع الشمول، إنما هو حنین إلی الحیاة اللاهية، إلی الأنس والمرح، وانظر إلی تعبیره بظرف الزمان " حین " وبالفعل " نغدو " الدال علی زمن الصباح والبقور، فهذه الحركة كان الشاعر مع صحبه یتستهلون یومهم بالغدو إلی هذا المنتزه المائي " الجداول " الزرقاء الصافية، التي تتغلغل فی حدائق وبساتین خضر، وهما لوان محببان إلی النفس بما بیثانه من أریحیة وانسراح.

و ابن خفاجة یتشوق إلی معاهد بجزیرة شقر ومنها ملتقى نهریها، ویندب ماضی زمانه فیقول:

^١ دیوان ابن زیدون ٢٣٣

بين شقر وملتقى نهريةها حيث ألفت بنا الأمانى عصاها^١
ويغنى المكاء في شاطئها يستخف النهى فحلت حباها
عيشة أقبلت يشهى جناها وارف ظلها لذيد كراهها
ثم ولت كأنها لم تكد تلت بث إلا عشية أو ضحاها
فاندب المرج فالكنيسة فالشط ط وقل أه يا معيد هواها

ففي تشوق ابن خفاجة لماضي جزيرته شقر، تحضر ذكريات الأنىس والمتعة واللذة في ظل عشية على ضفة نهر شقر، شهى جناها، وارف ظلها، لذيد كراهها، إلا أنها سرعان ما ولت دون رجعة، ما ولد في نفسه الحسرة والندب، وإطلاق الآهات تلو الآهات. ف " شكل النهر رمزاً مكانياً يحن ويشتاق إليه"^٢، بل لكأن ملتقى النهر يرمز عنده لملتقى وموعد غرامى بينه وبين محبوبته، فعندما حن إلى لقاء أحبابه تذكر ملتقى النهر، وذكر النهرين بحالة التفانها، ربما لجنوح نفسه أو قلبه إلى لقاء كان على نهري (شقر) لقاء حقيقياً^٣.

وبمأ الشوق والحنين قلب الشاعر الغرناطي أبي الحجاج يوسف بن سعيد بن حسان، إلى غرناطة ونهرها الكبير ومنتزهاتها الكثيرة، متذكراً أيامه الخوالي بها، وكلفه طبيعتها الخلاب، وبهجة وادبها الكبير^٤:

^١ الديوان ص ٣٦٤. ٣٦٥.

^٢ " الدلالات النفسية في شعر الطبيعة الصامتة لدى ابن خفاجة الأندلسي " ، غفران كريم عودة، مجلة أبحاث البصرة للعلوم الإنسانية ع ١٤، مج ٤٣، سنة ٢٠١٨م، ص ٥٤١.

^٣ المرجع السابق نفسه والصفحة نفسها.

^٤ الإحاطة في أخبار غرناطة مج ١/ ص ١١٧

أحنُّ إلى غرناطة كلما هفت
سقى الله من غرناطة كلَّ منهلٍ
ديارٌ يدور الحسن بين خيامها
أغرناطة العلياء بالله خبري
وما شاقني إلا نضارة منظرٍ
وقد سئل شَنْيَلٌ فَرِنداً مهتداً
إذا نمَّ منه طيبٌ نشر أراكه
نسيم الصبا تهدي الجوى وتشوقُ
بمنهلٍ سحبٍ ماؤهنَّ هريقُ
وأرضٌ لها قلبُ الشجِيّ مشوقُ
أللهائم الباكِي إليكَ طريقُ
وبهجةُ وادٍ للعيون تـرووقُ
نضى فوق دُرِّ ذرِّ فيه عقيقُ
أراك فتيتت المسك وهو فتيقُ

وهذا ابن الخطيب يتشوق إلى غرناطة وحمرائها وواديها وهو بالمغرب:

سقى الله من غرناطة متبواً
وربعاً بحمراء المدينة أهلاً
لقد هاجني شوقٌ إليها مبرحٌ
فكم لي على الوادي بها من عشيةٍ
غامماً يرؤي ساحتها سجاله
أميطت على بدر السماء ججاله
إذا شمّت برق الشرق شبَّ ذباله
يقلُّ لها ذكر الفتى ومقاله

فابن الخطيب هنا تعتلج في نفسه أشواق مبرحة أجمتها ذكرى أيامه الخوالي التي قضاها بين جنبات نهر غرناطة شَنْيَل، حيث القى الأُنس عصاه في عشية، مهما وصفت، فلن يفِي بها وصف واصف أو مقالة قائل، لما اشتملت عليه تلك العشية من صنوف وألوان المتع والمسرات.

¹ ديوان لسان الدين ابن الخطيب السليمانى، صنعه وحققه وقدم له د. محمد مفتاح، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء .
المغرب، ط ٢، ١٤٢٨ هـ . ٢٠٠٧ م. مج ٢/ ص ٤٩٤ . ٤٩٥ .

٤. امتزاج النهر بغرض المديح : وقد كثر مزج الشعراء وصف النهر بشعر المديح، في مقارنة بين ما يحمله النهر من معاني الجود والكرم، وشكله كالسيف مصلاً بمعاني الشجاعة والبأس، وإسقاطها على الممدوح.

فالشاعر وليد بن مسلم المرادي وهو يمدح المنصور بن أبي عامر قد استل معنى من معاني النهر كطغيان مائه، وجعل منه معادلاً لجود وكرم ممدوحه، مع اختلاف في الرؤية لهذا الفيض النهري، ففيض ممدوحه يفوق فيض النهر صفاء ونفعا وشمولاً :

أما ترى النهر يا منصور كيف طفا وعم من جاور العبرين بالضرر^١
وأعجب لجودك لم يفن الورى غرقا فيه وقد عم أهل البدو والحضر
ما ذاك إلا لأن الجود عنصره صافٍ نمير وهذا بيّن الكدر

فجود الممدوح يختلف عن جود النهر، فهذا عذب رائق وجود النهر عكر^٢. وهذا المعنى من دلالة النهر على الجود والكرم جاء عند ابن زيدون في مدحه للمعتضد بن عباد في قوله:

نهرٌ وروضٌ ونحن بيّـمٌ نهُمّا توأفنا ظللاً كـُ
قد فاضَ في هذا ندا ك ونعمتْ هـذا خلا كـُ

كما يوحي النهر بمعنى الشجاعة حينما يشبهه بالسيف، كما في قول ابن الخطيب مادحاً السلطان يوسف ابن الأحمر:

^١ بغية الملتبس في تاريخ رجال أهل الأندلس، أحمد بن يحيى بن عميرة الضبي المتوفى سنة ٥٩٩هـ، تحقيق د. روية عبد الرحمن السوفي، دار الكتب العلمية، بيروت. لبنان، ط١، ١٤١٧هـ. ١٩٩٧م. ص٤٢٢.

^٢ المكان في الشعر الأندلسي ص٦٩.

^٣ ديوان ابن زيدون ص٢٢٩.

كأتما النهْرُ في أثائه أفقٌ والوردُ في الشطِّ منه حمرة الشفق^١
أو سيفُ يوسفَ يوم الروعِ سالَ به نجيعُ أعدائه المحمّرِ في الزرقِ

٥. امتزاج النهر بغرض الغزل: ويتجلى هذا الامتزاج في جعل النهر مكاناً للقيا الأحبة والعشاق، كما سبق

في تصوير ابن خفاجة ذلك الموعد الغرامي على ملتقى نهري شقر^٢.

وهذا المعتمد بن عباد كان لقاؤه الأول الذي جمعه بزوجه اعتماد الرميكية على ضفة نهر إشبيلية^٣، كما أنشدت شاعرة غرناطة حمدة بنت زياد شعرَ غزلٍ في إحدى صاحباتها من بينهن كانت تهواها، وهن يغتسلن في نهر بمدينة وادي آش^٤:

أباح الـدمع أسرارِي بوادي له في الحسن آثارَ بوادي
فمن نهر يطوف بكل أرضٍ ومن روض يرف بكل وادي
ومن بين الأطباء مهاة أنس لها لبي وقد سلبت فوادي

كما غدا النهر موحياً بمعاني الغزل للشعراء، تعبيرا عن معاناتهم وكلفهم في شدة الهوى والعشق، فهذا الشاعر محمد بن الحسين يشبه جريان الماء في النهر كوصل الحبيب للمحبيب بعد طول هجر فيقول:

^١ ديوان ابن الخطيب مج ٢/ص ٦٩١. وللاستزادة من شواهد هذه المعاني، انظر ديوان ابن الحداد ص ١٩٩. ٢٠١.

^٢ انظر ص ١٤ من البحث

^٣ يقال إن سبب معرفته بها أنه ركب نهر إشبيلية في نزهة مع ابن عمار وزيره، وقد أحالت الريح سطح النهر إلى ما يشبه زرد الدرع، فقال المعتمد لابن عمار: أجز: صنع الريح من الماء زرد، فأطال ابن عمار التفكير ولم تسعفه بديته، فقالت فتاة من الغسالات على حافة النهر: أي درع لقتال لو جمد، فعجب ابن عباد من حسن ما أجازت به هذه الفتاة، وأعجبته، فتزوجها، وهي أم أولاده النجباء. انظر شوقي ضيف ص ٢٦٥.

^٤ المغرب ج ٢/١٤٦، المقتضب ص ٢١٤.

^٥ كتاب التشبيهات من أشعار أهل الأندلس، تأليف الشيخ أبي عبد الله محمد بن الكتاني الطبيب، تحقيق د. إحسان عباس، دار الثقافة بيروت. لبنان، ص ٦٤.

وكان مجرى الماء بين سطوحه مجرى مياه الوصل في كبد الصدي
ويرسم ابن سهل لوحة غرامية للنهر مع حبيبته الشمس، التي أصبح مشغولاً بحبها إلى درجة الوله
والجنون، فوصالهما معاً كان من نور ودفءٍ ولباس يتلفع به النهر نهاراً، فلما أفلت فجع بفراق حضانها
الدافئ الذي كان لباساً له، فكان أن ضم من خوف الوداع غليلاً، فتحولت صفحته غلالة سوداء علامة
لحزنه على فراق محبوبته. فيقول:

نهرٌ كأنَّ الشمس تملأ قلبه
الريح تبدي الثوب منه معكرا
وكانه ذو فجعةٍ لفراقها
قد ضمَّ من خوف الوداع غليلاً

ويصف أبو بحر نهرًا بأنه دموع عاشقين :

وفي جُرْفِي روضٍ هناك تجافيا
كأنهما خلا صفاء تعاتبيا
بنهر يود الأفق لو زاره فجرا^١
قد بكيا من رقة ذلك النهرا

ومن صور الامتزاج الغزلي ما عمد إليه الشاعر عبد الغفار بن مليح اللوري، حيث يصف النهر في
حالي مده وجزره بمعنيي الوصال والهجران للحبيب:

بتنا وئردُ الليل ينسجه الدُجى
والنهرُ مثلُ الصبِّ يشكو بعدَه
وإذا أتاه المدُّ راجع وصله
لكنْ تمرُّه الكؤوسُ اللَّمعُ^٢
عن روضه وتراه فيه يُطبَعُ
رغمًا فتأقاه الغصونُ فيركعُ^٣

^١ الديوان ص ٢٨٠

^٢ أديب الأندلس أبو بحر التجيبي ص ١٠٧.

^٣ المغرب ج ١/ص ٢٩٨.

" فهو في حالة الجزر كالصب الذي يشكو البعد عن الحبيب، والحبيب هنا هو الروض، وفي حالة المد يعود الوصال ففتلقاه الغصون فيركع تحت أقدامها"^١.

ومن تجليات هذا الامتزاج الغزلي بروز ظاهرة تصوير النهر بامرأة ذات حسن وجمال، ينتبع مفاتها من أردافها وصدورها ولبّاتها وابتسامتها وعذوبة ريقها وزينتها وخالها وكحلها وخمارها، في غزل حسي صارخ، فيغدو النهر في جماله امرأة فاتنة .

من ذلك وصف موج النهر بأرداف الغيد النواعم، الذي يتردد عند كثير من شعراء النهريات، كقول ابن سعيد^٢:

وأردافُ موجِ النهرِ فوقِ خصوره تميلُ عليهن الغصونُ الموائسُ

ففي " وصفه للنهر طغيان الناحية الجنسية عليه"^٣. كما يشبه النهر في تلالئه وبياض صفحته بثغر الحبيب المتبسم، وفي عذوبته بريقه المستعذب، كما في قول ابن الأبار^٤:

أَيِّن المَذَانِبِ لَا زَالَ تَأْسُفًا تَجْرِي عَلَيْهَا مِنْ دَمُوعِي مِذْنَبُ
مَنْ كَلَّ بِسَّامِ الحَبَابِ كَأَنَّهُ ثَغْرُ الحَبِيبِ وَرِيقِهِ المِسْتَعْذَبُ

والمقاربة بين النهر والمرأة سنعمق فيها البحث لاحقاً عند حديثنا عن الصورة التشخيصية.

^١ الأدب الأندلسي موضوعاته وفنونه ص ٣٢١.

^٢ المغرب ج ٢/ص ١٧٦.

^٣ الأدب الأندلسي في عصر الموحدين، الأوسي ص ٦٩.

^٤ ديوان ابن الأبار ص ٦١.

المطلب الثاني

النهريات غرض مستقل

لاشك أن وصف النهر كان يأتي ضمن وصف الطبيعة الأم، لكن ما فتئ أن استقل غرضاً شعرياً في مقطوعات، غدا فيها النهر الفلك الذي تدور حوله عناصر الطبيعة الأخرى، فأصبح محوراً مركزياً والطبيعة برياضها ومنتزهاتها وحدائقها ونواويرها وسجع حوائمها توابع له.

وقد أكثر الشعراء " من وصف مصادر المياه والسواقي والغدران ونقلوا لنا المناظر المتألفة منها بألوانها الطبيعية وحركتها وسكونها، ضيائها وظلالها ، فجاءت كل قطعة منها وكأنها لوحة فنية بألوانها، وتوزيع الضياء والظلال فيها" ¹ . ولا أدل على هذه العناية بالنهر غرضاً شعرياً من إكثار الأندلسيين النظم فيه، كقول ابن الأبار في مقتضبه أن أبياتا للرصافي البننسي في وصف نهر إشبيلية قد تولع بها سنة ٦٤١هـ، فنظم على غرارها أبو القاسم اليعقوبي أبياتاً ، كما نظم ابن الأبار نفسه أبياتاً في وصف النهر ² .

وممن أفرد النظم في النهريات ابن خفاجة، وابن حمديس، وابن عميرة المخزومي، وابن سهل الإسرائيلي ، وابن سعيد المغربي، وابن الخطيب وغيرهم.

ومن ذلك قول ابن خفاجة يصف نهر جزيرة شقر ³:

¹ الأدب الأندلسي في عصر الموحدين، الأوسي، ص٨٣. وفيها إحالة على الشواهد الشعرية في وصف الأنهار في أكثر من مصدر.

² المقتضب ص ١١١

³ ديوان ابن خفاجة ص٣٥٦.

لله نهْرٌ سَالٌ فِي بَطْحَاءِ
 متعطّفٌ مِثْلَ السُّوَارِ تَخَالِهُ
 أَشْهَى وَرُوداً مِنْ لَمَى الحِسنَاءِ^١
 والزهر يكفّه مجرّ سماءِ
 قد رقّ حتّى ظنّ قرصاً مفرغاً
 وغدت تحفّ به الغصون كأثها
 هذّب تحفّ بمقلّة زرقاءِ
 ولطالما عاطيت فيه مُدامةً
 صفراء تخضب أيدي الندماءِ
 والريح تعبت بالغصون وقد جرى
 ذهبُ الأصيل على لجين الماءِ

فابتدأ الشاعر بالنهر " لله نهْرٌ " دلالة منه على قطبيته ومركزيته، وأنه أشبه بمغناطيس جاذب لعناصر
 تلتف حوله وتحيط به، ولا أدل على ذلك من تكرار كلمة " تحف به الغصون " وكذا " الزهر يكفّه " ،
 ووصف النهر بكونه مجر سماء في رمزية إلى مركزيته، و بقية مكونات الطبيعة من زهر وغصون
 ورياض وريح تدور حوله مثلما تدور الكواكب والأفلاك السيارة حول المجرة؛ كونه مصدر الحياة
 والخصب والنماء.

ويبدو أن تيمة النهر تتكرر في مستهل مقطوعاتهم النهرية للدلالة على مركزية النهر^٢ وهيمنتته على
 المشهد الطبيعي، بل وتصدره له حتى غدا النهر مفتاح المقطوعة، وهو ما ينبئ عن عقيدة أندلسية
 راسخة تنظر للأندلس بأنها جنة الله على الأرض وفردوسها، وأن أنهارها الجارية فيها كنهر الكوثر.
 فهذا ابن سهل يفتتح مقطوعته النهرية بأسلوب انبهار واندهاش بقوله " لله نهْرٌ " ، مستوحداً منذ
 الاستهلال على المشهد الطبيعي، فهو المحور الذي استقطب بقية عناصر الطبيعة بشمسها وطيرها
 ورياضها وثمارها ، فيبث فيها روح الحياة الطرية، فالطير تغني، والرواقص تشطح فوق غديره.

^١ اللّمي: سمرة محببة تعلق الشفتين.

^٢ انظر ديوان الأبار ص ١٨٠ ص ٣٠٦.

الله نهـرّ ما رأیت جماله
والشمس قد ألقیت علیه رداءها
والطیر قد غنت لشطح رواقص
وكانما أيدي الربیع عشيةً
وكان خضر ثماره وبياضه
إلا نكرت لديه نهـر الكـوثر¹
فتراه يرفل في قميص أصفر
فوق الغدير جررّن ثوب تـختر
حامين لبات الغصون بجوهر
ثغرّ تبسم تحت خدّ معذر

وإن من دلائل استقلاله غرضاً ، استيفاء وصف جميع مكوناته من جميع زواياه وأطرافه؛ في صفائه وعذوبته ولونه وشكله وجماله وحركاته وأحواله وظواهره، بما يجعل منه كائناً كامل الأوصاف، أو لوحة فنية رائعة ، رسمتها مخيلة الشاعر بكل دقة ومهارة واحتراف. ولا يعني هذا الرصد الوصفي للنهر بالضرورة أن يأتي في مقطعة واحدة، وإنما تتفاوت هذه الأوصاف وروداً عند شعراء النهریات بسطاً كلاً أو بعضاً.

وتركز الرصد الوصفي للنهر على شكله (درعاً، قوساً، سواراً، أرقام، سيفاً)، ولونه (زرقه، صفرة، وتبراً، وذهباً، فضةً، ولجيناً، ولون ظله من كدره وصدأ)، وصفائه (درةً، سيفاً، حديدية، منصلاً، سماءً)، وعذوبته (الكوثر، ريق الحسناء ولماها)، وموجه (أرداف الغيد)، وفي أحواله (جريانه وانصبابه ، ومداه وجزره، ظله، وانعكاس الشمس على صفحته)، وفي جماله (المرأة ؛ جسماً: من ريق ولمى وخال وصدر، وأرداف، وزينة: من كحل وخمار ولبات).

¹ ديوان ابن سهل الأندلسي ص 166.

المبحث الثالث

صورة النهريات في المتخيل الشعري

بداية، شكل النهر في المتخيل الشعري الأندلسي مادة خصبة، يمتح منها الخيال فيخلق صوراً في منتهى الطرافة والإبداع والاختراع، ولا أدل على ذلك من إشادة ابن الأبار مثلاً بإبداع محمد بن سفر المريني من قوله " و أبداع فيما اخترع " ^١. وكذلك إعجاب ابن سعيد بإحسان ابن سفر ^٢ ، ويؤكد هذا المنحى الإبداعي للشاعر إعجاب الدكتور شوقي ضيف فيه غير ما مرة ^٣.

وليس ابن سفر وحده حامل راية الإبداع في النهريات، وإنما شاركه شعراء آخرون، تفتقت أكمال إبداعاتهم نواوير كالرصافي البننسي وابن حمديس وابن خفاجة و مرج الكحل وابن الأبار وابن سهل الإسرائيلي وابن عميرة المخزومي ولسان الدين بن الخطيب وغيرهم.

وهنا، يقفز سؤال ذو بعد فني، كيف تصور الشعراء هذا الفضاء المكاني المائي؟ أعلى حقيقته الموضوعية، أم أنهم أعادوا تشكيله خلقاً آخر؟ أم بين هذا وذاك؟ وما علاقته بالمحيط الخارجي سواء أكان نفوس الشعراء أنفسهم، أم المحيط الطبيعي من شمس ورياح ويساط أخضر من دوح وأغصان ورياض؟ وكيف تشكلت بنية تلكم الصور الفنية، وما هي أنماطها؟ فالمكان المتخيل هو جغرافيا الذاكرة والمخيلة، وهو يختلف عن المكان الطبيعي؛ لأن فيه الانتقظ والخيال، فالمكان الفني ينفصل عن المكان الطبيعي، لأن الفنية تعتمد على آليات ذهنية ، ربما تكون غير موجودة على أرض الواقع (...) فالتعامل مع المكان الطبيعي تعاملًا خيالياً ذهنياً يكسب المكان أبعاداً فنية ^٤.

^١ المقتضب ص ١٥٤.

^٢ رايات المبرزين ص ١٩٠، المقتضب ص ١٥٤. انظر ترجمته المغرب ج ٢/٢١٢

^٣ تاريخ الأدب العربي عصر الدول والإمارات " الأندلس " ص ٣٢٢. ٣٢٣.

^٤ شعرية المكان في رواية البحر، محمد علي كادار، المطبعة الأموية . دمشق ١٩٩١م، ص ١٢.

إن جماليات المكان لتبوح بأسرارها للشعراء فلا يملكون معه إلا أن تجود قرائحهم بأروع ما قيل في النهريات، لهذا " لن يكون من الصدفة ان نجد تراسلا شيقا بين جماليات المكان وملامح الإنتاج الفني الذي تخمر في حضنه وتشرب روحه، وتشكل بطابعه"^١، ومن تجليات هذه التجاذب بين جمالية المكان وجمالية الإبداع، قول مرج الكحل في وصف نهر الغنداق :

نهر يهيم بحسنه من لم يهْمُ ويجيد فيه الشعر من لم يشعر^٢

وقول ابن عميرة المخزومي في نهر شقر:

يا نهر شقر فيك ادركت المنى فلأنت من نهر إلي محبب^٣
يهنيك إذ حزت المحاسن كلها أني سأشعرُ في حلاك وأخطبُ

وإذا جئنا نرصد مظاهر التصوير الفني للنهريات وآليات إنتاج الروعة فيه، فثمة تفاوت في درجات الإبداع ما بين مقلد ومجدد، محاكٍ ومبتدع، وإن كانت تجليات الجودة أبرز وأظهر. وتتجلى قدرات الشعراء الإبداعية في إجادة صور بأبعاد جمالية، حينما تتأسس أكثر على عنصري التشبيه التمثيلي والاستعارة التشخيصية، اللذين يبيتان الحياة والحركة و الأنسنة في هذه الصور فتغدو مركبة خاصة حينما يتعلق الأمر بعلاقة النهر بمحيطه الطبيعي كون وجه الشبه صورة منتزعة من متعدد لا كالصور المفردة للنهر التي تكون بسيطة ومتداولة ومكرورة، وجه الشبه فيها يكاد يكون ظاهراً ونمطياً وتقريرياً.

^١ شفرات النص ، دراسة سيميولوجية في شعرية القص والقصيد ط٢، ١٩٩٥، عين الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية. ص٩٤

^٢ ديوان مرج الكحل الأندلسي ص٨٣.

^٣ المقتضب ص٢٠٠

كما یتجلی هذا الإبداع الفنی فی ما یسمى بتداعی الصور، إذ لا یکنفی الشاعر بصورة مركبة واحدة للعنصر الموصوف نفسه، وإنما یقلبه على أكثر من وجه إمعاناً فی استتطاق الصورة من جمیع جزئیاتها، من ناحية، ورغبة منه فی إیصال روعة المكان الجمالیة للمتلقى من ناحية أخرى. ویمکن تصنیف الصورة فی النهریات على قسمین:

المطلب الأول

الصورة النمطية

وهی صورة مكرورة یتعاورها الشعراء فیما بینهم، تقوم على تشبیه بسيط، وجه الشبه فیها یکاد یكون ظاهراً ومباشراً وتقريبياً. فهي صورة " لا تستوقف القارئ، ولا تثير أي إحساس بالإثارة لديه، فلا تحفزه لنیل الدلالة التي تحتویها؛ لأن دلالتها ظاهرة سهلة المنال"¹ من ذلك تصویر النهر من حیث الشكل والهیئة عند شعراء النهریات، تارة بالسوار والمعصم، وأخرى بالدرع أو السیف والمنصل. فمن أوائل من شبه النهر فی لونه بالفضة والنضار، وفي استقامته بالمنصل، وفي استدارته بالسوار محمد بن الحسین، یقول²:

والنهر مکرر مکرراً فضة فإذا جرى سبیل فتشوب نضار
وإذا استقام رأیت رونق منصل وإذا استدار رأیت عطف سوار

وهی صورة حاکها كثير من الشعراء كابن خفاجة وغيره، كما فی قوله:

¹ صورة المكان الفنیة فی شعر أحمد السقاف، بدر نايف الرشیدی، رسالة ماجستير، جامعة الشرق الأوسط، 2011/2012م، ص 110.

² كتاب التشبیهات من أشعار أهل الأندلس، ص 64

متعطف مثل السوار تخالسه والزهر يكنفه مجرّ سماء^١

وقول أبي القاسم اليعقوبي^٢:

فجدوله في سرحة الماء منصل ولكنه في الجذع عطف سوار

كما أن إعطاء النهر صورة السيف معنى قديم مكرور^٣. كقول مرج الكحل^٤:

والنهر مرقوم الأباطح والري بمصنديل من زهره ومعصفر
وكأنه وكان خضرة شطّه سيف يسيل على بساط أخضر

وقول أبي بحر يوسف بن عبد الصمد^٥

والجدول الفضوي يضحك ماؤه فكأنه في العين صفح مهتد

وقول ابن الخطيب^٦

كأن أنسياب النهر بين ظلالها حسام صقيل ، والظلال له غمد

ومن الصور المألوفة عندهم تشبيه النهر بالأرقام في التوائها، وهي صورة قديمة، لكن ابن الأبار يكثر من ترديدها في شعره:

^١ ديوان ابن خفاجة ص ٣٥٦.

^٢ المقتضب ص ١١١

^٣ الشعر في عهد المرابطين والموحدين ص ١٣٩

^٤ ديوان مرج الكحل الأندلسي ص ٨١، ٨٢.

^٥ الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، مج ٣/ص ٥٣٣، ووردت الأبيات في نوح الطيب ج ١/ ٥٣٣ دون نسبة.

^٦ ديوان ابن الخطيب مج ١/ص ٢٨٠

ونهر كما ذابت سبائك فضية حكمت بمحانيه انعطاف الأرقام^١
 وقبله قال ابن حمديس في تشبيه الجدول بالحية^٢:
 على روضة تحيا بحية جدول يفئ عليه ظل أجنحة القصب

المطلب الثاني

الصورة الإبداعية

وهي " الصورة العميقة ذات الفنية العالية في صياغتها، واستحضار أجزائها، والتأليف بينها على نحو بديع"^٣، و تتأسس على الخيال المحلق، القائم على التشخيص والأنسنة والحركية وحسن التعليل والتكثيف اللوني، والتكثيف الصوري. فتأتي الصور غاية في الطرافة والاختراع والجمال. وبحسب استقرائنا ورصدنا لصور النهريات الإبداعية ألفينا أنها تتشكل بحسب انماطها في ثلاث صور بارزة وهي: الصورة اللونية، والصورة التشخيصية، والصورة الرمزية

١. الصورة اللونية:

وهي صورة تقوم على تكثيف الصورة البصرية في علاقة النهر بمحيطه الخارجي الزاخرين بالألوان، فتغدو الصورة لوحة فنية موشاة بالألوان الزاهية. ففي مقطعة ابن خفاجة في وصف النهر، تشكلت صوره الإبداعية من عنصرين هما : تداعي الصور والتكثيف اللوني، فهو لا يكتفي بصورة واحدة، بل يتبعها بأكثر من صور مكثفة، تنتظم في لوحة بصرية ولونية غاية في الجمال، وكأنه يرى أن صورة واحدة لا تفي بهذا الوصف، " ومناطق الجمال في تصوير

^١ ديوان ابن الأبار ص ٣٠٦ . بمحانيه: بمنعطفاته. وانظر تشبيهاته النهر أيضا بالحية الرقشاء الديوان أيضا ص ١٠٠

^٢ ديوان ابن حمديس ص ١٩

^٣ صورة المكان الفنية في شعر أحمد السقاف، ص ١١٠.

الشاعر قدرة إحاطته بدقائق المرئي المحسوس أو الإحساس غير المرئي، ولا يراه غيره، ويود ان يشرك الآخرين في تلك الرؤية، وفي التعرف على هذا المشهد¹.

فمن باب تداعي الصور في مخيلة الشاعر، نراه يصور نهر شقر في شكله مرة سواراً يحيط بمدينة كما يحيط السوار بالمعصم، بل إن هذه الصورة الدائرية ليمعن فيها الشاعر بالتركيز على حركية النهر ودورانه، فيبدو النهر مرة أخرى مجرة ، وتارة أخرى قرصاً مفرغاً من رفته وصفائه، ثم صورة أخيرة بدا لنا النهر فيها وقد حفت به الغصون في شكل مقلة زرقاء مخوفة بالأهداب.

الله نهـرٌ سـال فـي بطحـاءٍ أشهـى وروداً مـن لمـى الحسـناءِ
متعطف مثل السوار تخالسه والزهر يكنفه مجرّ سماءِ
قد رقّ حتى ظنّ قرصاً مفرغاً من فضة في بردة خضراءِ
وغدت تحفّ به الغصون كأنها هذبّ تحفّ بمقلة زرقاءِ
ولطالما عاطيت فيه مُدامةً صفراء تخضب أيدي الندماءِ
والريح تعبت بالغصون وقد جرى ذهبّ الأصيل على لجين الماءِ

إن الشاعر لم يكتف بالصورة النمطية في تشبيهه النهر بالسوار، وهي صورة بسيطة تداولها الشعراء، بل ربط هذه الصورة بمحيطها الخارجي ، فتشكلت صور مركبة أقامها على التشبيه التمثيلي في أكثر من بيت. فتخيل النهر ابتداء سواراً في تعطفه والزهر يحيط به، وهو هاهنا: المشبه، بالمجرة التي تدور حولها الكواكب، وهي: المشبه به، فانظمت صورة مركبة في تشبيه صورة بصورة.

¹ فنيات التصوير الفني في شعر الصنوبري د. علي إبراهيم أبو زيد، دار المعارف ط ١٤٢٠هـ. ٢٠٠٠م، ص ٢٤٨.

ثم نراه مرة أخرى يعقد مشابهة مركبة ؛ فيتصور النهر قرصاً من فضة ، دلالة على تألُّفه وصفائه وقد أحاطت به الغصون، وهذا المشبه، فبدا عينا زرقاء تحف بها أهداب، وهذا المشبه به، فشبه هذا القرص بالعين الزرقاء، وأغصانه المحيطة به بأهداب تلك العين، من باب التشبيه التمثيلي.

كما وظف الشاعر اللون في نهريته، فغدت لوحة لونية بصرية غاية في الجمال والإبهار، ما بين اللون الفضي والأزرق والذهبي، والأصفر والأخضر، والذهب واللجين. " ولا ينكر قيمة اللون والأثر النابع في تأكيد الجمال في الصورة التي قد تخطب ود العين وتأمل في تعاطفها "¹.

وتأتي صورة مرج الكحل في وصف نهر الغنداق، بكثافة لونية بصرية ، فيها من تداعي الصور، يعززه تكرار أداة التشبيه " كأن " فيقول:

والنهر مرقوم الأبطاح والري	بمصنديل من زهره ومعصفر ^٢
وكانه وكان خضرة شطه	سيفاً يسيل على بساط أخضر
وكانما ذاك الحبابُ فرنده	مهما طفا في صفحة كالجوهر
وكانه وجهاته محفوفة	بالأس والنعمان خد معدر
نهر يهيم بحسنه من لم يهـم	ويجيد فيه الشعر من لم يشعر

فبدا النهر محاطاً بالأزاهير في لوحة فنية موشاة بألوان زاهية، في معجم لوني متنوع، حاول الشاعر أن " يوزع الألوان في هذه الصورة كلا في موضعه فيكسبها جاذبية وبهاء "³ من مرقوم ومصنديل ومعصفر، وخضرة، وأخضر، وجوهر، وآس، والنعمان بلونيهما الأبيض والأحمر، واصفرار الشمس. فتخيل شكله

¹ نفسه ص ٣٢٩

² ديوان مرج الكحل الأندلسي ص ٨١، ٨٣.

³ الأدب الأندلسي في عصر الموحدين ص ٦٧.

سيفاً مسلولاً على بساط أخضر، وحبابه وهو طافٍ على صفحته كالجوهر، ثم هو في صورة ثالثة وهو محفوف بالأس والنعمان كالخد المعدر.

فهذا الحشد الصوري واللوني في اللوحة النهرية ليكشف عن حذق الشاعر الوصاف الرسام، في صور تشبيهية متتابعة، يختمها بضرب " من المحسنات البديعية يسميه أصحاب البديع حسن التعليل فيجيد فيه أيما إجادة " ^١ لسر اصفرار شمس الغروب التي قد تبدو للبعض مشهداً طبيعياً عادياً يتكرر نهاية كل نهار، لكن الشاعر يقتنص لحظات الغروب، فيسقط حزنه على فراق ذلك المنظر البهي على الشمس فيشركها في الإحساس ذاته، ويجعل لون اصفرارها وشحوبها دلالة على كمدتها وشدّة حزنها لفراق حسن ذلك المنظر، فإن الجمال والإحساس به من أرقى المثيرات لدى المبدع في الوصف التصويري، والمنشط الذي يحفزه لخلق الصورة الفنية ^٢.

وفي مقطوعة الرصافي البلنسي التي تولع بها وعارضها بعض الشعراء، قد رسم فيها صورة جميلة ذات كثافة لونية لنهر إشبيلية الأعظم وقد فاعت عليه سرحة كبيرة بظلمها فقال ^٣:

ومهدّل الشطّين تحسبُ أنّه متسوّيلٌ من درّةٍ لصفائه
فاعت عليه مع الهجيرّة سرحة صدّنت لفينتها صفيحة مائه
فتراه أزرق في غلالة سمرة كالدارع استلقى بظل لوائه

وهنا ركز الشاعر وصفه اللوني على صفاء النهر وظله، إذ شبهه في الصفاء وكأنه ينبع من درة من فرط شفافيته ورقته وتلألؤه، ولون ظل السرحة عليه بالصدأ والسمرة " فكانت حساسيته للألوان وتوزيعها بارعة، فقد لون هذه الصورة بخمسة ألوان مختلفة هي: لون الدرة ولون الصدأ ولون الصفيحة واللون

^١ نفسه ص ٦٧

^٢ نفسه ص ٢٥٧.

^٣ ديوان الرصافي البلنسي ص ٣٢. وانظر المقتضب ص ١١٠، الرايات ص ٢١٢

الأزرق والسمرة، وقدمها بهذا الإطار الفني البديع ذي الضياء والأقواء المتناسقة. ولم يكن ذلك بل عاد على النهر فأكسبه حياة بأن شبهه بالدارع وعبر عن حركة الشجرة تشبيهاً باللواء وأعطانا هذه الصورة الجميلة المستوحاة من البيئة^١.

إن تشبيه صورة ظل السرحة بالغلالة السمراء على صفحة النهر الأزرق وهي المشبه بصورة الفارس بدرعه الفضى المتلألئ المستظل بظل لوائه وهي المشبه به، من باب التشبيه التمثيلي، صورة مركبة فيها تشخيص، " والرصافي لا يبارى في روعة تصاويره^٢. وجاء وصف الرصافي الرفاء للنهر وصفاً فاق به الشعراء السابقين وسجل له قدم سبق بشهادة الأدباء والمؤرخين قديماً وحديثاً^٣.

٢. الصورة التشخيصية:

وهي " تمثيل الشيء أمام الأعين، وتجسيد المعنوي، وتشخيصه وبث الحياة فيه كأنه يتحرك ويشعر"^٤. إن عنصر التشخيص ركن ركين من أركان الصورة الفنية في النهريات، والصور التشخيصية للنهر بأبعاد نفسية وتجسدية تكاد تهيمن على المتخيل الشعري، فصفاً الأتسنة والحياة من مشاعر وشكوى وخفقان قلب ومعالجة أشجان تتلبس بالنهر، فيستحيل كأنناً يمتلك حق التواصل الإنساني مع المحيط الخارجي، وقد يكون هذا المعادل الموضوعي إنساناً أو فرساً جموحاً. فمن ذلك ما قاله أحمد بن الشطرية القرطبي في نهر^٥:

^١ الأدب الأندلسي في عهد الموحدين ٨٢

^٢ تاريخ الأدب العربي عصر الدول والإمارات الأندلس ص ٣٠٣.

^٣ شعر الرصافي الرفاء البلتاسي، دراسة موضوعية فنية، خالد شكر محمود صالح الفراجي، رسالة ماجستير مخطوطة بكلية التربية - ابن رشد، جامعة بغداد. ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م، ص ٥٣، ٥٤.

^٤ الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب ص ٢٨٠.

^٥ المغرب / ١ / ١٤٠

انظر إلى النهـر الـذي لا ينقضــــي خفقانــــه
 أمواجه فـي دوحــــة ماجــــت بهــــا أشــــجائه
 مرحــــت به فـي ملعــــب متــــرادف فرســــائه
 أمســــى جموحــــاً إن غــــدا بيد النسيــــم عنائــــه
 قد درعتــــه الــــريح إذ طعنــــت به أغصــــائه

" فسوره قلبا خافقا يـموج بالأشجان، أو هو فرس جموح عنانه بيد النسيم فأضفى عليه بهذا حياة وحركة.^١، وهي صورة لا تخلو من حيوية وتشخيص"^٢. ويخيل إلينا كيف ان الريح تهب لنجدة النهر بعد أن تلقى طعنات قاتلة من الأغصان ، إذ صنعت له درعا واقياً .وصنعة الدروع هنا صنعة تخيلية، نجد بعض الشعراء يستلهمها من صنع نبي الله داود في تناص قرآني. كقول ابن الحداد^٣:

ويا لك من نهرٍ صَوُولٍ مجلجِلٍ كأنَّ الثرى مَزَنٌ به دائمُ الرعدِ
 إذا صافحته الريحُ تصقلُ متته وتصنع فيه صنعة داودَ في السردِ

وفي قول ابن جنان الشاطبي . يصف دوحاً جرى نهره يسقي الغصون . صور تشخيصية قوامها استعارات مكنية:

^١ الأدب الأندلسي في عصر الموحدين ص ٨٠

^٢ الشعر في عهد المرابطين والموحدين ص ١٤٢ ات ١٤٣.

^٣ ديوان ابن الحداد ص ١٩٩.

ودوحٌ بـدَّتْ معجـزاتٌ لـه تبـين عليـه وتـدعو إليـه^١
جرى النهـرُ حتـى سقى غصنـه فمـالَ يقبُّـلُ شـكراً يديـه
وكفُّ الصبا ضـيعت حـايـه فأضحى الحمـام ينادي عليـه
كسـاه الأصبـيلُ ثياب الضنـى فحـلَّ طبيـبُ الـدياجي لديـه
وجاء النـسيمُ لـه عائداً فقـام لـه لاثـمأً معطـفيـه

ففعلا التقبيل والشكر هنا يحيلان على فعل إنساني، وكأن الغصن بعد أن سقاه النهر من مائه، انحنى عليه مقبلاً؛ شكرا وعرفانا بما أسداه إليه. كما جعل للصبا كفاً باطشة جردت الأغصان من أكامها ونواويرها حتى أضحى الموت ينادي عليه، واصطبغ المشهد بأفعال المرض والضمنى، إذ استعار أشعة الشمس الصفراء حال مغيبها بما تحيل عليه من شحوب ومرض على صفحة النهر، وكأن الأصيل إنسان كساه ثياب الضنى وحرارة الحمى، وفي صورة أخرى، لكن هذه المرة في المساء، إذ استعار لفظه "طبيب الدياجي" للقمر أو البدر المنير في الليلة الظلماء "فحل طبيب الدياجي" فأبرأ النهر المريض "وألبسه لباس الصحة والعافية بانعكاس ضوئه على صفحته فغدا منيراً مشرقاً متلاًلاً.

ويختم المشهد بفعل الزيارة الذي اسنده إلى النسيم من باب الاستعارة المكنية، فجرد منه شخصا عائداً لمريض، فنشط النهر بما دبّ فيه من حركة نسيمية، وإذا بأواجه تكون في حالة انعطاف أشبه بفعل اللثم والتقبيل للنسيم. فبدأ المشهد بالتقبيل واختتم به.

إن هذه الصور التشخيصية المتتابعة التي ترسم مشهداً فيه من التجسيد والحركية والأنسنة، وهو مشهد غاية في البراعة والطرافة والتجديد، إذ استحال النهر وما يحيط به إلى كائنات بشرية تقبل وتشكر

^١ المرقصات والمطربات ص ٧٢

وتمرض وتزاور وتطرب. وهنا تكمن بلاغة الصورة الفنية من خلال قدرتها على التجسيم والتقديم الحسي للمعنى.^١

ولا ينضب خيال الشاعر الأندلسي الوصّاف في تصويره النهريات، إذ يرصد ظاهرة المد والجزر على نهر إشبيلية الأعظم التي أوتحت بصور كثيرة للشعراء، فصوروا تصاعد المد وانحساره فيه، وتوقفوا طويلاً أمام هذه الظاهرة، ولهم فيها أوصاف كثيرة. يقول ابن سعيد: من أعجب ما قيل في مد النهر وجزره قوله (يعني محمد بن سفرالمريني) في وادي إشبيلية، ويحتمل أن يكون في غشيان الموج الساحل ورجوعه من حينه وهو^٢:

حيث الجزيرة والخليج يحفها يشكو إليها كي تجيب حوارهُ
شقّ النسيمُ عليه جيبَ قميصه فانساب من شطّيه يطلب ثاره
فتضاحكت ورقّ الحمام بدوجّه هزّأً فضمّ من الحياء إزارهُ

فنرى كيف جنح خيال ابن سفر في تصويره لظاهرة المد والجزر تصويراً تشخيصياً، يقوم على خلع صفات إنسانية من شكوى، ومحاوره، وجيب القميص، والإزار، وطلب الثأر، والحياء، إذ يتخيل النهر " رجلاً ثائراً، قام من شطيه يطلب ثأره من النسيم الذي شق جيب قميصه، ثم يتخيله وقد ضم إزاره خجلاً وحياءً، حين أثار منظره سخرية ورق الحمام فتضاحكت على أذواحها هزأً منه"^٣. " وهو خيال بديع "^٤، وفيه من الطرافة والابتكار ما حدا بابن الأبار أن يقول عن ابن سفر " و أبدع فيما اخترع "^٥.

^١ الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب ص ٢٧٩.

^٢ ربايات المبرزين ص ١٩٠، المقتضب ص ١٥٤. انظر ترجمته المغرب ج ٢/٢١٢

^٣ الشعر الأندلسي في عصر الموحدين ص ١٣٢.

^٤ تاريخ الأدب العربي عصر الدول والإمارات الأندلس، ص ٣٢٢

^٥ المقتضب ص ١٥٤.

ولابن عميرة في وصف مد وجزر نهر إشبيلية صور عدة، وهو أمر درج عليه شعراء النهريات إذ لا يكتفون في وصفهم لمكون من مكونات النهر بصورة مفردة له، بل يعددون من تصاويرهم بما أطلقنا عليه بتداعي الصور، من ذلك قوله^١ :

يا حمصُ إنك في البلاد فريدةٌ بيديع حسن جـل عن تحسـين
أحبُّ بنهرك حين يُزخر مدُّه فيروقُ منه تحركُ كسكون
ويعوده الجزر الذي يبقى على شطيه حجراً دونـه للطين
مثل الخريدة إن تقلص ثوبها خجلت لشيء تحتـه مدفون
فكأنما هو عاشق ذو زفرة تعتاده في الحين بعد الحين
أو مثل ممتلئ الجوانح والحشا غيظاً طواه الحلم بالتسكين

إذ يتصور المد والجزر تارة " كعاشق تعتاده زفرات الشوق بين حين وآخر، ويراه أيضا في صورة رجل يمتلئ قلبه غيظاً، فإذا ما انحسر المد عاد إليه سكونه، ويراه مرة ثالثة كفتاة حسناء تقلص ثوبها وانحسر عن جسدها فانتابها الخجل من إظهار مفاتها المختبئة تحت ثوبها"^٢.

ويظهر جلياً أن ابن عميرة قد استفاد من تصاوير ابن سفر مع تحويره في بعضها، فأسند الحياء إلى المرأة في نوع من مراعاة النظر، في حين أسند ابن سفر الحياء إلى الرجل، وإذا اقترب من ابن سفر في صورة الرجل الثائر، فإنه قد أضاف إلى المشهد صورة الرجل العاشق في شهيقه وزفيره كناية عن مد النهر وجزره.

ومن تجليات الصورة التشخيصية تصوير النهر في عذوبته وأحواله ظلاً ومداً وجزراً وانعكاس الشمس على صفحته، وفي موجه المتكسر، بامرأة ذات حسن وجمال، بتتبع مفاتها من أردافها وصدورها ولبائنها

^١ نفسه ص ١٩٨

^٢ الشعر الأندلسي في عصر الموحين ص ١٣٢.

وابتسامتها وعذوبة ريقها وزينتها وزِيَّها وخالها وكحلها وخمارها ، في غزل حسي صارخ، فيغدو النهر في جماله امرأة فاتنة ، بما يمكن أن نسميها بالصورة الغزلية.

من ذلك تصوير النهر بصدر غادة ممزق الصدر، فقد وصفه الشاعر ابن صارة:

ما شئت من نهر كصدر عقيلة شقت أناملها عليه صدارها¹

هنا تحضّر صورة المرأة بكل ما تحمله من إغراء صارخ، إذ يتخيل النهر حينما يخترق الروض ويشقه إلى نصفين امرأة قد كشفت عن صدرها حينما شقته بأناملها ،وفي فعل شق الصدر عرض لمكامن الفتنة وإغراء للناظرين، ما يحدث في نفوسهم لذة وانتشاء.

واستحضار زينة المرأة من كحل ولبس من خمار ونحوه، عادة ما كانت توحى به أحوال النهر ، لاسيما والظلال تغطي وجه صفحته الجميل. فتنبث هذه الأوصاف الأنثوية التشخيصية في وصف النهر فتزيده بهاء وألقاً وجمالاً " وأكثر الشعراء من وصف الظلال التي تكون فوق صفحة النهر، فشبهوها بالخال فوق خد الكاعب الحسناء، وبالكحل في عيون الحسنات"²

كقول ابن الأبار³ :

والظلال يبيدو فوقه كالخال في خد الكعاب

ويصنع أبو جعفر أحمد بن طلحة من الفيء المنبسط على الماء كحلاً، يجمل به جفن النهر ليزيد من فتنته وسحره، يقول:

¹ فلاتند العقيان ومحاسن الأعيان ، لأبي نصر الفتح بن عبيد الله القيسي الإشبيلي الشهير بابن خاقان ٥٢٩هـ، حققه وعلق عليه د. حسين يوسف خربوش، عالم الكتب الحديث ، إربد، ط ١٤٣١هـ . ٢٠١٠ ، ص ٨٣٤.

² الشعر الأندلسي في عصر الموحدين ص ١٣٥.

³ نفسه ص ١٠٠.

وخذ الـروض خـفره أصـيل وجفـن النـهر كـلّ بالـظلال^١
 " وفي البيت التفاتة موقفة وتشبيه طريف؛ لأن الشاعر استطاع أن يزيد من لذة الاستمتاع وتحسس الجمال... وهذا ينسحب أيضا على روعة تشبيه ابن الأبار له بخال على صفحة خد أعيد^٢.
 وقد يعمد بعض الشعراء إلى تشخيص النهر امرأة، مركزاً على ما ظهر فيها من موضع فتنة أو جمال، فالنهر في متخيل اليحصبي الشعري غيد نواعم، فأواجه المتكسرات كأردافهن، إبرازاً لمكان الفتنة منهن، ثم تستكمل الصورة النهرية الأنثوية من خلال إظهار جمال ملبسه، بنسج خيوط أشعة الشمس المنعكسة على صفحته وقت الأصيل ثوباً فضياً أو ذهبياً، يتلعب به كما تتلعب أولاء النواعم بأحسن الثياب بلونهن الذهبي المتألئ.

أمواجـه أردافـ غيـدٍ نـواعمٍ تـلـفـقـنـ بالـأصـال ريبـطـ نـضـار^٣
 إذا قابلتـه الشـمسـ أذكاه نـورـها فبـدلـ منـه المـاء جـذوة نـار
 تقيـء عليه الدـوح ظـلا مضاعفاً فيرجـع منـه بـدره لسـرار
 كأن مـكان الظلّ صـفحةً وجـنةً أحـأت عليه خـضرة لعـذار
 أو البكر جادت للـسـجـنـجـل خـدـها وقـد سـتـرت من بعضـه بخـمار

ويرسم ابن صارة النهر في صورة تشخيصية متحركة زاهية طريفة، لرقفة الأمواج وتكسرها على صفحته وقت الأصيل، فيبدو امرأة ممثلة الخصر، تتكسر في مشيتها فتتهز أعجازها:

^١ المرقصات والمطربات لابن سعيد ص ٦٨

^٢ الشعر في عهد المرابطين والموحدين ص ١٤٥

^٣ المقتضب ص ١١١

تترقُّرق الأمواج فیهِه كأَتْهه عُنُّ الخصور تهزُّها الأعجازُ^١

وفي صورة أنثوية أخرى للنهر، تحضر الفتاة البكر، بجمال وجهها المخضب خده بلون الزعفران وزينة خمارها.

كأنَّ مكانَ الظلِّ صفحَةٌ وجنَّةٌ أَحَلَّتْ عَليه خضرةٌ لعذار^٢
أو البكر جادت للسنجبل خدَّها وقد سترت من بعضه بخمار

إن الشاعر قد استثمر دلالة المشترك اللفظي لكلمة " السنجبل " التي تأتي بمعاني المرأة، وسبائك الفضة والذهب والزعفران، والمعنيين الأخيران يشتركان في اللون الأحمر. وهنا نرى ثنائية اللون الأسود والأحمر في تشبيهه سقوط ظل الدوح على صفحة النهر التي انعكس عليها الشفق الأحمر. فتتبدى لنا أكثر من صورة، ومن أكثر من زاوية، فإن الشاعر وهو يصور هذا المشهد الذي تراءى فيه اللونان الأحمر والأسود على صفحته، استل صورة تلك الفتاة البكر وقد ضمخت خدها بالزعفران الأحمر، وهي قد سترت في الآن نفسه جزءاً منه بخمارها الأسود على اعتبار أن معنى السنجبل هنا هو الزعفران.

أما الصورة من زاوية أخرى وهي التي تحيل فيها كلمة السنجبل على معنى المرأة، فشبه انعكاس صورة الشفق الأحمر الدائري على صفحة النهر وقت الأصيل، بانعكاس صورة خد البكر المحمر على السنجبل أي المرأة، وقد سترت بعضه بخمار أسود.

وعليه، فصورة النهر من كل هذه الزوايا يبدو امرأة فاتتة، تضرجت وجنتها بحمرة زعفرانية بطبيها الفواح، وهي قد خجلت من إبراز شيء من هذا الجمال، فسترت بعضه بخمارها. جمال في إبراز الزينة، وجمال آخر في الحياء بستر بعض منه. فجمال النهر هذا يتجلى في كل أحواله.

^١ فلانند العقيان ص ٢٦٩

^٢ المقتضب ص ١١١

٣. الصورة الرمزية:

وهي صورة النهر الذي يحيل على الأندلس بكل متناقضاتها في حالي السلم والحرب، وهي وإن كانت في ظاهرها صوراً طبيعية ، لكن قد يستشف منها إحالات بأبعاد رمزية، فيبدو النهر أندلساً، وما يعتمل فيه وبه من مشاهد، صورة مصغرة للأندلس الكبير. وعليه، فإن هذه الصورة لها بعدان؛ بعد حربي، وبعد طربي، فإذا كانت تغطي على النهر مشاهد الحرب والقتل، فالصورة هنا حربية، وإذا كان يغطي على النهر أجواء الأناج والطرب فالصورة طربية.

أ. الصورة الحربية:

وتتجلى مشاهد الصورة الحربية في صور انعكاس الشمس على صفحة النهر، وقد يقتزن هذا الوصف بوصف الظلال، وكذا مداعبات ربح الصبا على صفحته. كما في قول ابن الأبار^١:

غربت به شمس الظهيرة لا تتي إحراق صفحته لهيباً مشعلا
حتى كساه الدوح من أفيائه برداً تمزق بالأصائل هلهلا
وكأنما لمع الظلال بمتته قطع الدماء جمدن حين تخللا

قد افتن ابن الأبار في وصف انعكاس الشمس على صفحة النهر في زمني الظهيرة والغروب، فشدة حرارة الشمس ظهراً أذكت صفحته حتى غدت ناراً تشتعل، حتى ليخيل إلينا أن السنة اللهب تتصاعد من خلالها من شدة احتراقه وجليانه وفورانه، في حين تبدت لنا صورة أخرى معاكسة لانعكاس الشمس وقت الأصيل، حين امتد فيئ الدوح على صفحته " صور فيها الظل ببرد ممزق بسيوف الأصيل، تدمغه بقع دماء متخثرة هي في الحقيقة حزم نور منفلثة عبر الشقوق"^٢.

^١ ديوان ابن الأبار ص ٤٨٢.

^٢ الشعر في عهد المرابطين والموحدين ص ١٤٥

وهنا، تتسل أجواء المعارك والحروب الدامية التي كانت يخوض الأندلسيون رحاها مع أعدائهم من النصارى حروبا لا تتي و لا تفتقر، وكأن صفحة النهر استحالت إلى ساحة للوغى، فتحضر أفعال كالإحراق واللهيب المشعل، وتمزق، وقطع الدماء جمداً، بما يمكن أن نطلق عليه بالصورة الحربية غاية في الإبداع والتجديد والتوليد، صورة تتوالد معانيها في أكثر من مشهد ونص، مثلما ورد أيضاً في قول ابن الأبار¹:

إذا الشفق استولى عليه احمراره تبدى خضيباً مثل دامي الصوارم
وتحسبه سائت عليه مفاضة لإرهاب هبات الرياح النواسم
وتطلعته في دكنة بعد زرقاة ظللال لأدواح عليه نواعم

فانعكاس احمرار الشفق على صفحة النهر أحاله إلى خضاب أحمر قان، أوحى له بلون الدم في صورة حربية أخرى، وإذا بساحة المعركة صفحته، وقد اصطبغت بدماء سيوف المحاربين، " وسقط عليه الظل فتصوره درعا لبسه النهر لإرهاب الرياح، وإنها لتحيل لونه داكنا بعد أن كان أزرق صافياً.² إن النص حافل بدلالات إيحائية تمثلها ثنائية ضدية بين الأندلس والعدو المتربص بها، بما حشد الشاعر من معجم حربي من مثل: (اللون الأحمر، خضيب، دامي الصوارم، مفاضة، إرهاب). فحمرة الشفق والخضاب الأحمر والصوارم الدامية تذكره بحمرة الدم الأندلسي المهذور، لاسيما والشاعر ابن الأبار قد عاصر فترة سقوط مدن الأندلس كسقوط مدينته بلنسية، ما حمله على الهجرة إلى تونس.

ثم تتداعى صور الحرب وأجواء المعارك في نفسه، فتتراءى له وقد سقط الظل على صفحة النهر الأحمر (كناية عن الأندلس الجريح) درعاً (كناية عن العدو الغاشم) وهو يهرب الرياح النواسم، وإذا بزرقاة مياه النهر تتحول إلى دكنة بعد زرقاة (كناية عما أصاب الأندلسيين من كدر بعد صفاء العيش

¹ نفسه ص ٣٠٦

² تاريخ الأدب العربي عصر الدول والإمارات الأندلس ص ٣٠٦.

ورغده) ، أوج ذلك في أنفسهم مفارقتهم لبلادهم وعيشهم في بلاد الغربية. وإن دوال الرياح النواسم والأدواح النواعم، بما تحملان من مدلولات الرقة والنعومة ترمزان إلى طبيعة الحياة والحضارة الأندلسية . ونلفي صوراً أخرى حربية فيها من البراعة والطرافة الشيء الكثير فيما تولده ريح الصبا على صفحة النهر، وما تنثيره من أجواء حربية تصادمية ، كما عند ابن سفر، بدليل وجود دوال تحيل على إحياءات حربية من (استنثار، إرهاب، خيل ، سدوت تلقاء، تدرعه، مسامر) والنهر هنا دائماً يرمز للأندلس:

يا من رأى النهَرَ استنثار به الصبا خيلاً لإرهاب الغصون الميِّدِ
لما رأتها سدّدت تلقاءه قرنت به خيلاً تروح وتعتدي
وغدت تدرّعه ولم تبخل لها شمس الضحى بمسامرٍ من عسجد

في معركة تدور رحاها بين طرفين: الصبا، وأغصان الأشجار، إذ تخيل الشاعر الطرفين خيولاً تتقاتل فيما بينها، فإذا كان الطرف الأول وهو الصبا قد شن حرباً معادية على الطرف الثاني وهو الأغصان التي لم تستسلم ، فإذا بها تستحيل خيولاً رائحة غادية لتحمي النهر من ضربات الصبا المسددة تلقاءه كناية عن تدرج ريح الصبا لصفحة النهر. وهنا تستنفر الأغصان قواها وطاقتها الحربية، فتسلط ظلها على صفحة النهر وتغدو درعا تدود به عن حمى النهر، توازرها شمس الضحى بأشعتها التي تتخلل ظل الأغصان (الدروع) وكأنها بمثابة مسامر ذهبية من عسجد " كي تحكم تلك الدروع على النهر، وهو خيال بديع"^٢.

^١ المغرب ج/٢١٢/١.

^٢ تاريخ الأدب العربي عصر الدول والإمارات الأندلس ص ٣٢٣

ومثل هذه الصور نجدها عند ابن الزقاق إذ يرى " غديراً تتبعثر في أرجائه أوراد حمر فيوحي له المنظر بصورة درع ممزق تصبغه دماء جراح، والجديد فيه هو إضافة نرف الجرح وصبغة النجیع وهي صورة مستوحاة من أجواء المعارك"^١:

نشر الوردُ في الغدير وقد درَّ (م) جه بالهبوبِ نشرُ الرياح

مثل درع الكمي مزقها الطعُ (م) ن فسالت به دماء الجراح^٢

هكذا تطرد الصور الحربية في النهریات تترى، تتأسس على البراعة في الخيال والتشخيص، في مشاهد بصرية زاخرة بالحركية والحياة تارة، وأخرى سمعية ونفسية ، فيغدو النهر وتفرعاته من جداول وغدران تحكي واقع الأندلس الجريح، كقول ابن حمديس^٣:

ومطررد الأجزاء يصقل متته صبا أعلنت للعين ما في ضميره

جريحٌ بأطراف الحصى كلما جرى عليها شكا أوجاعه بخيرره

كان حباباً ريع تحت حبابه فأقبل يلقي نفسه في غديره

إن هذا المشهد بما يحمله من إسقاطات نفسية لما آل إليه حال الأندلس الجريح، وحال ابن حمديس الشاعر، إذ لم يعد يتحمل من شدة رفته وصفائه أي ألم، والحصى بصلابتها وقسوتها ترمز إلى حوادث الدهر ونوائبه التي ما فتئت تنثال على الأندلس وأهلها تترى، فأدنى ملامسة للحصى تنكأ عليه الجراح، فيشكو أوجاعه وأبينه بخيرره في صورة سمعية ونفسية، ناهيك عن حركة تدفقه السريعة بحال حُباب مذعور.

^١ الشعر في عهد المرابطين والموحدين ص ١٤١.

^٢ ديوان ابن الزقاق ص ١٣١ ويمثل هذا الوصف جاء عند الكاتب المعافري ، انظر أديب الأندلس أبو بحر التجيبي ص ٩٥.

^٣ ديوان ابن حمديس ص ١٨٦

ب. الصورة الطربية: وهي صورة تعكسها جمالية النهر " الأندلس . الجنة " المكانية بتفاعله أو انفعاله بأجواء مجالس اللهو والمجون التي كانت تعقد في أحضانه، فيغدو عنصرا طربيا أو باعنا للطرب. إذ يصبح النهر بما يحيط به من مشاهد الطبيعة مسرحاً فنياً احتفالياً تنشط فيه سوق الغناء والشدو والرقص على أنغام خريره وتصفيق أمواجه ، فتتفاعل العناصر الطبيعية من حوله، فتشدو الورق، وتراقص الأغصان، فيضحك النهر طرباً وانتشاءً. والنهر هنا رمز للأندلس في بعدها الطربي.
من ذلك وصف أبي بحرالنجبي مجلس أنس مع أصدقائه في ليلة جميلة، على ضفاف نهر:

طفَلَ المساء وللنسيم تَضَوُّعٌ والأُنسُ يَنْظُمُ شَمْلَنَا وَيَجْمَعُ
والزهرُ يضحكُ من بكاءِ غمامةٍ رُبْعَتٌ لَشَيْمِ سَيْوْفِ بَرْقٍ تَلْمَعُ
والنهرُ من طربٍ يصفقُ موجهه والغصنُ يرقصُ والحمامةُ تسجعُ^١

إنه مشهد غنائي فني طربي راقص، مسرحه النهر . رمز الأندلس . فحركة أمواجه وصوت اصطكاكها بعضها ببعض كناية عن التصفيق الصاخب، فهو فرح مسرور، يعيش بهجة وانشراحاً، يواكب جو الأنس الذي يعبق بصفافه. يشاركه هذه الطربية محيطه ؛ فالأغصان تراقص وتتمايل انتشاءً، وكأنهن نساء رواقص، ربما كناية عن الجواري ، والحمام تشدو وتطلق الحانها وأغانيتها، وهن القيان المغنيات.
وهنا التفاتة في بعد لغوي تركيبى، فقد عبر عن هذا المشهد بالجملة الفعلية أخباراً عن مبتدآت في جمل اسمية، فالنهر . وهو في حالة طرب . مبتدأ خبره الفعل " يصفق " ، والغصن خبره الفعل " يرقص " ، والحمامة خبرها " تسجع " وهي أفعال مضارعة، فكل ذلك " يقتضي تجدد المعنى المثبت به شيئاً بعد شيء " ^٢، ولأن الفعل يقتضي مزاولة وتجدد الصفة في الوقت ^١، كما أنه عبر بالمفرد في " الغصن " و "

^١ ادیب الأندلس ابو بحر التجیبی ص ٢٩٧ . ٢٩٨ .

^٢ دلائل الإعجاز ، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق د. محمد رضوان الداية، ود. فائز الداية، ط ٢، مكتبة سعد الدين ، ١٤٠٧ هـ . ١٩٨٧ م،

الحمامة عن جنسهما، فجنس الأغصان والحمام تؤدي الأفعال المسندة إليهن؛ دلالة على الفعل الجماعي والمشاركة الجماهيرية . إن صح التعبير . في ذلكم الجو الطربي. ناهيك عن عنصر التوازي في هذه الجمل الفعلية فالنهر: يصفق موجه، والغصن يرقص، والحمامة تسجع، فكل جملة مكونة من كلمتين أو مسند ومسند إليه ، مما خلق نوعاً من تناغم صوتي تابع من هذه الثنائية الجمالية. إضافة إلى تكرار حروف بشكل كبير كحرفي الصفير الصاد والسين، والقاف، والجيم، والراء، وفي هذا التكرار إيقاع موسيقي يتجاوب مع الجو الطربي الراقص.

ولابن سهل الإسرائيلي صورة طربية على ضفاف غدير نهر، يحشد فيه كل مظاهر الجمال فيسقطها على " النهر الأندلس "، فبدا كحسنا ترقل في قميص أصفر، ثم يصف الطير وقد تغنت على جوانبه، متجاوبة مع الراقصات، اللاتي يرقصن فوق الغدير، وهن يتبخترن في أثوابهن، في معجم شعري راقص ضاحك.

لله نهرٌ ما رأيت جماله إلا ذكرت لديه نهر الكوثر^٢
والشمسُ قد القت عليه رداءها فتراه يرفلُ في قميص أصفر
والطير قد غنت لشطح رواقصٍ فوق الغدير جررُنْ ثوبَ تبختر

إن هذا الجو الطربي الراقص لا يقف عند هذا الحد، بل إنه ليأتي بصورة أكثر عمقا وتأثيرا وانزياحاً عند ابن سفر ، فإذا " بالنهر الأندلس . الجنة " في جماليته بكل أبعادها: الطبيعية والمكانية والبشرية... هو باعث هذا الطرب وموحيه إلى جميع عناصر الطبيعة المحيطة به، وكأنه قائد فرقة موسيقية (المايسترو)، يؤكد ذلك قوله " أترأه أطربه الخليج ".

^١ نفسه ص ١٨٣.

^٢ ديوان ابن سهل ص ١٦٦.

ولا أدل على هذا التأثير الساحر " للنهر الأندلس "، من كلمة المفتاح في مقطوعة الشاعر النهرية " يهزني "، بل ليؤكد بالمفعول المطلق " هزّ"، ثم تتداح دلالات هذا الفعل الساحر فيتبلور في تعبيرات من شدو الحمام، وتصفيق الموج، والغصون ميّدة، رواقص، فنتراءى الطبيعة طرية راقصة.

يا من أنادمه بجنّته اغتتم واشرب على شدو الحمام فإنه أتراه أطربه الخليج وقد رأى وكأنهن رواقص من فوقه ألقت على صفحاته أكمامها نهزّ يدرجه النسيم كأمّة	ليهزني مرآك هزّ مهند فيها نعيما لم يكن بمخالد أشهى إلي من الغريض ومعبد تصفيقه تحت الغصون الميّد وبها من الأزهار شبيه مقلد فرفعنها عن لؤلؤ متبدد من فضة أو منصل أو مبرد
--	--

إن الشاعر حينما يتساءل عن سبب هذه الطرية فإذا به يعزوها في حسن تعليل إلى " الخليج الأندلس . الجنة " بما تحويه من مظاهر جمال تطرب الحجر والشجر والبشر، وإذا بالنهر . الذي لا تسكن إيقاعات تصفيقه وشدو خريره . دلالة على الأندلس بإيقاعاتها الصاخبة الطرية وحياتها اللاهية الماجنة، وكل ما يحيط بالنهر يجذب نحوه ، بل ينصهر في بوتقة هذا الأنس الراقص، فتغدو الأغصان المائسة على إيقاع تصفيق النهر وشدو خريره نساء رواقص، حُلين بقلائد كما تحلت الأغصان بأكمام الأزاهير، في صورة رمزية تمثيلية، ما أطرب الحمام، فإذا بشدوها أشهى في نظر الشاعر من مغنيي المدينة معبد والغريض. " ولعل في ذلك كله ما يشهد لابن سفر بروعة أخيلته وتصاويره"^٢.

^١ الرايات ص191، وانظر: الشعر الأندلسي بحث في تطوره وخصائصه ص١١٩

^٢ تاريخ الأدب العربي عصر الدول والإمارات الأندلس ص٣٢٣

الخاتمة:

- بعد ذلك التطواف في جماليات المكان في النهريات الأندلسية، نخلص إلى تسجيل هذه النتائج:
١. كشفت الدراسة عن عقيدة الأندلسيين الراسخة، ونظرتهم إلى أنهار الأندلس، بأنها تناظر نهر الكوثر، كما تناظر أرض الأندلس الجنة والفردوس.
 ٢. تولع الأندلسيون بأنهارهم وافتتوا بها، إلى درجة العشق واليهام، فتجذرت بينهم أوامر الألفة والحميمية، فجدهم يغشونها صباحا ومساء، غدوة ورواحا، يقضون أوقاتاً مائعة بين ضفافها، يتملن جمالها، ويتغنن بمحاسنها، ويعبون فيها من صنوف اللذة في مجالس الأتس والخمرة، يصلون حد الانتشاء والطرب.
 ٣. باح المكان النهري بأسراره للشعراء، فتفجرت قرائحهم الشعرية معبرة عن خلجات نفوسهم، فبدأ المكان بدلالات نفسية متغايرة متناقضة . بحسب أحوال الشاعر. ضاحكاً / باكياً، أليفاً / معادياً، بيد أنه في هذه الأخيرة شذ عن قاعدة الألفة التي تربط الأندلسي بنهره.
 ٤. أكثر الشعراء النظم في النهريات، مزجاً واستقلالية؛ إذ امتزجت النهريّة بعدد من الأغراض الشعرية كشعر الطبيعة الأم، وشعر الخمرة، والغزل، والمدح، والحنين... إلخ، واستقلت غرضاً، إذ أنتت في مقطعات شعرية مخصصة في وصف النهر، في الغالب تستهل بقولهم: " لله نهرٌ "، غدا فيها النهر الفلك الذي تدور حوله عناصر الطبيعة الأخرى.
 ٥. إن من دلائل استقلال النهريات غرضاً، استيفاء وصف جميع مكونات النهر من جميع زواياه وأطرافه؛ في صفائه وعذوبته ولونه وشكله وجماله وحركاته وأحواله وظواهره، بما يجعل منه لوحة فنية رائعة، رسمتها مخيلة الشاعر بكل دقة ومهارة واحتراف.

٦. شكل النهر في المتخيل الشعري الأندلسي مادة خصبة، يمتح منها الخيال فيخلق صوراً في منتهى الطرافة والإبداع والاختراع. وعليه تمّ تصنيف الصور في النهريات على قسمين:

أولاً: الصور النمطية: وهي صور مكررة يتعاورها الشعراء فيما بينهم، تقوم على تشبيه بسيط، وجه الشبه فيها يكاد يكون ظاهراً ومباشراً وتقريرياً.

ثانياً: الصور الإبداعية: وهي التي تتأسس على الخيال المخلق، القائم على التشخيص والأنسنة والحركية وحسن التعليل والتكثيف اللوني، والتكثيف الصوري. وتتشكل بحسب انماطها في ثلاث صور بارزة وهي: الصورة اللونية، والصورة التشخيصية، والصورة الرمزية.

٦. إن من تجليات جماليات المكان تصوير النهر بامرأة ذات حسن وجمال، بتتبع مفاتها من أرفافها وصدورها ولباتها وابتسامتها وعذوبة ريقها وزينتها وزيتها وخالها وكحلها وخمارها.. ، في غزل حسي صارخ، فيغدو النهر في جماله امرأة فاتنة. ومن تجلياته أيضاً أن غدا النهر رمزاً للأندلس في بعديها الحربي والطربي؛ فيحكي واقع الأندلس الجريح من جهة، وواقع حياة اللهو والطرب فيه من جهة أخرى.

قائمة المصادر والمراجع:

١. القرآن الكريم.
٢. ابن لبال الشريشي ٥٠٨ . ٥٨٢ هـ / ١١١٤ - ١١٨٧ م، تأليف محمد بن شريفة ، مطابع النجاح الجديدة ، الدار البيضاء، ط ١ ١٤١٦ . ١٩٩٦.
٣. الأدب الأندلسي في عصر الموحدين، د. حكمت الأوسي ، الناشر مكتبة الخانجي بالقاهرة.
٤. الأدب الأندلسي موضوعاته وفنونه ، د. الشكعة، دار العلم للملايين . لبنان ط ١١ ، ٢٠٠٥.
٥. أديب الأندلس أبو بحر التجيبي . عمر قصير وعطاء غزير ٥٦١ هـ . ٥٩٨ هـ، د. محمد بن شريفة، ط ١ ، ١٤٢٠ هـ . ١٩٩٩.

٦. بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس ، أحمد بن يحيى بن عميرة الضبي المتوفى سنة ٥٩٩هـ، تحقيق د. روية عبد الرحمن السويفي، دار الكتب العلمية ، بيروت . لبنان، ط١، ١٤١٧هـ . ١٩٩٧م.
٧. تاريخ الأدب العربي عصر الدول والإمارات الأندلس . د. شوقي ضيف، ط٣، دار المعارف.
٨. جماليات المكان" غاستوف باشلار، ترجمة غالب هلسا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط٢، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
٩. الدلالات النفسية في شعر الطبيعة الصامتة لدى ابن خفاجة الأندلسي" ، غفران كريم عودة، مجلة أبحاث البصرة للعلوم الإنسانية ع١، مج٤٣، سنة ٢٠١٨م.
١٠. ديوان ابن الأبار ، أبي عبد الله محمد ابن الأبار القضاعي البلنسي (٥٩٥ . ٦٥٨)، قراءة وتعليق الأستاذ عبد السلام الهزاس، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، ١٤٢٠هـ . ١٩٩٩م.
١١. ديوان ابن الحداد الأندلسي المتوفى سنة ٤٨٠هـ، جمعه وحققه وشرحه وقدم له د. يوسف علي طويل، دار الكتب العلمية، بيروت . لبنان، ط١، ١٤١٠هـ . ١٩٩٠م.
١٢. ديوان ابن الزقاق لأبي الحسن علي بن إبراهيم بن عطية، تحقيق عفيفة محمود ديراني، دار الثقافة . بيروت، مطبعة سميا.
١٣. ديوان ابن حمديس، أبي محمد عبد الجبار بن حمديس ٤٤٧ . ٥٢٧هـ، صححه وقدم له د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت.
١٤. ديوان ابن خفاجة ، تحقيق سيد غازي، ط٢، منشأة المعارف . الإسكندرية.
١٥. ديوان ابن زيدون ورسائله شرح وتحقيق علي عبد العظيم، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع.
١٦. ديوان ابن سهل الأندلسي ، قدم له د. إحسان عباس، دار صادر ، بيروت.
١٧. ديوان الرصافي البلنسي ، أبي عبد الله محمد بن غالب، جمعه وقدم له د. إحسان عباس، دار الشروق بيروت ط٢، ١٤٠٣هـ . ١٩٨٣م.

- ١٨ . دیوان لسان الدین بن الخطیب السلیمانی، صنعہ وحققہ وقدم له د. محمد مفتاح، دار الثقافة للنشر والتوزیع، الدار البیضاء . المغرب، ط٢، ١٤٢٨هـ . ٢٠٠٧م.
- ١٩ . دیوان مرج الكحل الأندلسی (ت ٦٣٤هـ)، صنعة وتحقیق البشیر التهالی ، رشید کنانی ط١ ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م من مطبعة النجاح الجديدة . الدار البیضاء.
- ٢٠ . الذخيرة فی محاسن أهل الجزيرة لابن بسام الشنترنینی تحقیق سالم مصطفى البدری ، دار الكتب العلمية بیروت ط١، ١٤١٩هـ
- ٢١ . الذیل والتكملة لكتابی الموصول والصلة لأبی عبد الله محمد بن محمد عبد الملك الأنصاری المراكشي، تحقیق د. إحسان عباس، دار الثقافة . بیروت، ١٩٦٤ . ١٩٦٥م.
- ٢٢ . ربايات المبرزین وغايات المميزین لأبی الحسن علي بن موسى بن سعيد الأندلسی (٦١٠ ت ٦٨٥هـ) حققه محمد رضوان الداية ط١٩٨٧، ١، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر .
- ٢٣ . رمزية الماء في الشعر الأندلسی . دراسة تحليلية وفنية . ابن زيدون نموذجاً، أحلام العمري، رسالة ماجستير بكلية الآداب واللغات، الجزائر، ، ١٤٣٩هـ/٢٠١٧م.
- ٢٤ . الشعر الأندلسی بحث في تطوره وخصائصه ، إمیلیو جارثیا جوميث، ترجمة د. حسين مؤنس، ط٢، ٢٠٠٥، دار الرشاد.
- ٢٥ . شعر الرصافي الرفاء البننسي، دراسة موضوعية فنية، خالد شكر محمود صالح الفراجي، رسالة ماجستير مخطوطة بكلية التربية . ابن رشد، جامعة بغداد. ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.
- ٢٦ . الشعر في عهد المرابطين والموحدين بالأندلس، د. محمد مجيد السعيد، دار الذاكرة للنشر والتوزیع، عمان ط٣، ٢٠٠٨ . ١٤٢٩هـ.
- ٢٧ . شفرات النص، دراسة سيميولوجية في شعرية القص والقصيد ط٢، ١٩٩٥، عين الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية.
- ٢٨ . الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب ، د. جابر عصفور، المركز الثقافي العربي . بیروت، ط٢، ١٩٩٢.

٢٩. فنيات التصوير الفني في شعر الصنوبري، د. علي إبراهيم أبو زيد، دار المعارف ط ١٤٢٠ هـ .
٢٠٠٠ م.
٣٠. قلائد العقيان ومحاسن الأعيان ، لأبي نصر الفتح بن عبيد الله القيسي الإشبيلي الشهير بابن خاقان ٥٢٩ هـ، حققه وعلق عليه د. حسين يوسف خربوش، عالم الكتب الحديث ، إريد، طان ١٤٣١ هـ . ٢٠١٠
٣١. كتاب التشبيهات من أشعار أهل الأندلس ، تأليف الشيخ أبي عبد الله محمد بن الكتاني الطبيب ، تحقيق د. إحسان عباس، دار الثقافة بيروت . لبنان .
٣٢. الماء في شعر البحترى وابن زيدون. دراسة موازنة، رائدة زهدي رشيد حسن، رسالة ماجستير بجامعة النجاح الوطنية . فلسطين، ٢٠٠٩ م.
٣٣. المائيات في الشعر الأندلسي . عصر ملوك الطوائف،، محمد بن عمر الجديعي، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، ٢٠١٥ م.
٣٤. المرقصات والمطربات لأبي الحسن علي بن موسى بن سعيد المغربي الأندلسي، مطبع جمعية المعارف . مصر ١٢٨٦ هـ.
٣٥. المغرب في حلى المغرب لابن سعيد المغربي، حققه وعلق عليه د. شوقي ضيف، ط ٤، دار المعارف.
٣٦. المقتضب من كتاب تحفة القادم لابن لأبار، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري ، دار الكتاب اللبناني ط ٣، ١٩٨٩ .
٣٧. المكان في الشعر الأندلس من الفتح حتى سقوط الخلافة، د. محمد عبيد صالح السبهاني، ط ١ ، ٢٠٠٧ م القاهرة دار الآفاق العربية.
٣٨. نوح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين ابن الخطيب، تأليف الشيخ أحمد بن المقري التلمساني، تحقيق د. إحسان عباس، دار صادر بيروت، لبنان ط ٢٠٠٤ م.

Al-Nasser University

Journal



جامعة الناصر
AL-NASSER UNIVERSITY

*A Scientific Refereed Journal Issued Biannually by Al-Nasser University
Eighth Year - No. 15 Volume (2) January - June 2020*

Managing Editor

Prof Abdullah Tahish

Editor

Dr. Mohammed Shawqi Nasser

Advisory Board

Prof Salam Aboud Hasan, Iraq
Prof Jameel Abdurab EL-Maqtari, Yemen
Prof Saleh Salem Abdullah Bahaj, Yemen
Prof Hasan Naser Ahmed Sarar, Yemen
Prof Abdurrahman Esh-shuja, Yemen
Prof Abdulwali Mohammed Al-Aghberi, Yemen
Prof Ali Ahmed Yahya El-Qaedi, Yemen
Prof Mohammed Husein Khago, Yemen
Prof Yusof Mohammed El-Owadhi, Malay
Prof Saeed Munasar El-Ghalebi, Yemen
Prof Ahmed Lutf Essayed, Egypt
Prof Hamoud Mohammed El-Faqeeh, Yemen
Prof Muna Bent Rajeh Errajeh, KSA

Editorial Board

Dr. Munir Ahmed Al-Aghberi
Dr. Anwar Mohammed Masoud
Dr. Abdulkareem Qasim Ezzumor
Dr. Mansour Ezzabadi

Dr. Iman Abdullah El-Mahdi
Dr. Mohammed Abdullah El-Kuhali
Dr. Fahd Saleh Ali Alkhyat
Dr. Yasser Ahmed El-Math-haji

Deposit Number at National Book House-Sana'a (630/2013)

Al-Nasser University Journal aims at giving scholars a chance to publish their Arabic and English research papers in the various fields of humanities and applied sciences.