



مجلة القلزم
للدراسات الإسلامية

للدراسات الإسلامية



ISSN: 1858 - 9820

علمية دولية محكمة ربع سنوية

في هذا العدد :

- مباحث القياس وعلاقتها بمقاصد الشريعة عند الأصوليين
د. أشرف إبراهيم عبد الله إبراهيم
- الإرسال في الروايات الحديثية، المفهوم، الحجة، الأثر، (دراسة موضوعية تحليلية).
د. محمد يوسف المهدي علي (المغربي)
- زينة المرأة في الإسلام.
أ. مها عثمان جعفر مجذوب - د. يوسف مصطفى محمد عباس
- دور ولاية المظالم في تحقيق العدالة من ظلم الحكام وأصحاب النفوذ والجاه في الفقه الاسلامي
أ. د. خالد فايت حسب الله عبد الله
- أداب الحوار العقدي في القرآن الكريم إبراهيم عليه السلام (أفموزجاً)
د. أحمد محمد الزبير



العدد الثالث - صفر 1443هـ - سبتمبر 2021م

فهرسة المكتبة الوطنية السودانية-السودان

مجلة القلزم: Alqulzum Journal for Islamic studies

الخرطوم : مركز بحوث ودراسات دول حوض البحر الأحمر 2021

تصدر عن دار آريثيريا للنشر والتوزيع-السوق العربي-السودان - الخرطوم

ردمك: 1858-9820

هيئة التحرير

المشرف العام

أ.د. يوسف الأمين يوسف إبراهيم

مدير جامعة كسلا

رئيس هيئة التحرير

د. حاتم الصديق محمد أحمد

رئيس التحرير

د. عوض أحمد حسين شبا

التدقيق اللغوي

أ. الفاتح يحيى محمد عبد القادر

الإشراف الإلكتروني

د. محمد المأمون

التصميم والإخراج الفني

أ. عادل محمد عبد القادر

الهيئة العلمية والإستشارية

أ.د. الفاتح الحبر عمر - جامعة أم درمان الإسلامية

أ.د. حاج حمد تاج السر - جامعة كسلا

أ.د. برير سعد الدين السمانى - جامعة القرآن الكريم وتأسيس العلوم - مدني

أ.د. عمر التجاني محمد مالك - جامعة سنار

د. حسان صديق الفاضل - جامعة الزعيم الأزهرى

د. محمد يوسف المهدي المغربي - جامعة أم درمان الإسلامية

د. عبد الرحمن السيد محمد أحمد - جامعة كسلا

د. عادل حسن حمزة - جامعة الزعيم الأزهرى

د. يوسف مصطفى محمد عباس - جامعة كسلا

د. نجاة عبد الرحيم إبراهيم محمد - جامعة الزعيم الأزهرى

د. عبد ربه محمد أحمد - جامعة كسلا

د. عبد الكريم يوسف عبد الكريم يوسف - جامعة الزعيم الأزهرى

د. المسلمي عبد الوهاب محمد الشيخ - كلية الإمام الهادي

د. عمر الطاهر أحمد أبكر - جامعة إفريقيا العالمية

د. آمنة علي البشير محمد - جامعة الملك خالد - المملكة العربية السعودية

د. أحمد علي بريسم كاظم - جامعة ديالى - العراق

د. عباس علي حسين - جامعة ديالى - العراق

د. أحمد النعمة محمد النعمة - كلية الإمام الهادي

الآراء والأفكار التي تنشر في المجلة

تحمل وجهة نظر كاتبها ولا تعبر بالضرورة عن آراء المركز

ترسل الأوراق العلمية على العنوان التالي:

هاتف: ٢٤٩٩١٠٧٨٥٨٥٥ - ٢٤٩١٢١٥٦٦٢٠٧١

بريد إلكتروني: rsbcsc@gmail.com

السودان - الخرطوم - السوق العربي - عمارة جي تاون - الطابق الثالث

موجهات النشر

تعريف المجلة:

مجلة (الْقُلُزْم) للدراسات الإسلامية مجلة علمية دولية محكمة تصدر عن مركز بحوث ودراسات دول حوض البحر الأحمر- السودان بالشراكة مع جامعة كسلا - السودان . تهتم المجلة بالبحوث والدراسات الإسلامية والمواضيع ذات الصلة.

موجهات المجلة:

1. يجب أن يتسم البحث بالجودة والأصالة وألا يكون قد سبق نشره قبل ذلك.
 2. على الباحث أن يقدم بحثه من نسختين. وأن يكون بخط (Traditional Arabic) بحجم 14 على أن تكون الجداول مرقمة وفي نهاية البحث وقبل المراجع على أن يشارك إلى رقم الجدول بين قوسين دائريين ().
 3. يجب ترقيم جميع الصفحات تسلسلياً بالأرقام العربية بما في ذلك الجداول والأشكال التي تلحق بالبحث.
 4. المصادر والمراجع الحديثة يستخدم أسم المؤلف، اسم الكتاب، رقم الطبعة، مكان الطبع، تاريخ الطبع، رقم الصفحة.
 5. المصادر الأجنبية يستخدم اسم العائلة (Hill, R).
 6. يجب ألا يزيد البحث عن 30 صفحة وبالإمكان كتابته باللغة العربية أو الإنجليزية.
 7. يجب أن يكون هناك مستخلص لكل بحث باللغتين العربية والإنجليزية على ألا يزيد على 200 كلمة بالنسبة للغة الإنجليزية. أما بالنسبة للغة العربية فيجب أن يكون المستخلص وافياً للبحث بما في ذلك طريقة البحث والنتائج والاستنتاجات مما يساعد القارئ العربي على استيعاب موضوع البحث وبما لا يزيد عن 300 كلمة.
 8. لا تلزم هيئة تحرير المجلة بإعادة الأوراق التي لم يتم قبولها للنشر.
 9. على الباحث إرفاق عنوانه كاملاً مع الورقة المقدمة (الاسم رباعي، مكان العمل، الهاتف البريد الإلكتروني).
- نأمل قراءة شروط النشر قبل الشروع في إعداد الورقة العلمية.

المحتويات

الإرسال في الروايات الحديثية، المفهوم، الحجة، الأثر، (دراسة موضوعية تحليلية).....(7-40)

د. محمد يوسف المهدي علي (المغربي)

أداب الحوار العقدي في القرآن الكريم إبراهيم عليه السلام (أمودجاً).....(41-64)

د. أحمد محمد الزبير

مباحث القياس وعلاقتها بمقاصد الشريعة عند الأصوليين.....(65-64)

د.أشرف إبراهيم عبد الله إبراهيم

دور ولاية المظالم في تحقيق العدالة من ظلم الحكام وأصحاب النفوذ والجاه في الفقه الاسلامي... (65-104)

أ. د.خالد فايت حسب الله عبد الله

رسائل أئمة الزيدية إلى الديار الحضرمية من القرن 9 - 11 هـ (دراسة عقائدية).....(105-142)

د.مراد كرامة سعيد باخریصة

زينة المرأة في الإسلام.....(143-168)

أ.مها عثمان جعفر مجذوب -د. يوسف مصطفى محمد عباس

التحكيم ودوره في تسوية منازعات الحدود(طاباً أمودجاً).....(169-210)

أ. طارق السر محمد خير محمد - د المسلمي عبدالوهاب الكباشي

خصائص التشريع الإسلامي عند الأصوليين.....(211-230)

د .اشرف إبراهيم عبد الله إبراهيم- د. الأمير محمد طه دياب

كلمة التحرير



وبه نبدأ ونستعين

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين
وبعد.

القارئ الكريم:

يسعدنا ويسرنا أن نضع بين يديك العدد الثالث من مجلة القلزم العلمية للدراسات الإسلامية وهي تصدر في إطار الشراكة العلمية لمركز بحوث ودراسات دول حوض البحر الأحمر مع جامعة كسلا(السودان) عن دار آرثيريا للنشر والتوزيع، ويضم هذا العدد مواضيع متنوعة وجديدة. مثل الإرسال في الروايات الحديثية، المفهوم، الحجة، الأثر، (دراسة موضوعية تحليلية)، رسائل أئمة الزيدية إلى الديار الحضرية من القرن 9 - 11 هـ (دراسة عقائدية)، خصائص التشريع الإسلامي عند الأصوليين تناقش قضايا التدابير الوقائية للاكتساب المحرم بين الشريعة والقانون. ودراسات فقهية وقانونية مقارنة تناولت عقد العمل وآثره فقها وقانونا، ودراسة أخرى أسباب التصفية الاختيارية للشركات، ومن الدراسات المهمة التي جاءت في هذا العدد موضوع تجديد فقه السيرة بالإضافة لمقالات أخرى لموضوعات فقهية قديمة برؤى جديدة نتمنى أن تنال رضاكم.

القارئ الكريم:

إن مجلة القلزم العلمية للدراسات الإسلامية تخطو نحو عتبات البحث والنشر العلمي بخطى ثابتة بفضل تعاون العلماء والباحثين والأكاديميين، ونأمل أن يتواصل هذا التعاون العلمي، ونؤكد بأن أبوابنا مفتوحة للجميع لأراءكم ومقترحاتكم لتطوير هذه المجلة وإستمراريتها.

هيئة التحرير

الإرسال في الروايات الحديثية، المفهوم، الحجة، الأثر، (دراسة موضوعية تحليلية)

د. محمد يوسف المهدي علي (المغربي)

أستاذ مشارك في الحديث وعلومه - كلية
أصول الدين - جامعة أم درمان الإسلامية

مستخلص:

الحديث المرسل هو مما اختلف فيه من حيث الاحتجاج بين الأصوليين والفقهاء والمحدثين لكونه من أقسام الضعيف. فمنهم من قال بحجته مطلقاً، ومنهم من يقول برده مطلقاً ومنهم من قال بالتفصيل. فجاءت هذه الدراسة هادفة إلى محاولة الكشف عن حقيقة علمية تشكل خلافاً قديماً وحديثاً، وما يترتب على ذلك من أثر في استنباط الأحكام ثم تحقيق القول في الموضوع وترجيحه حسب الدلالة ليكون الناظر أو العامل بالحديث المرسل على بينة من أمره. وسلك الباحث في تحرير هذا الموضوع المنهج الاستقرائي التحليلي، وقد جمع ما استطاع جمعه من كتب حديثية وأصولية تتعلق بالموضوع، وقام بدراسة تلك المعلومات وتحليلها وقابلها على المواد والأبواب ذات الصلة بالموضوع. وفي نهاية البحث أظهر النتائج وتوصل إلى أن الراجح في المسألة هو قبول الحديث المرسل والاحتجاج به بشرط أن يكون مرسله ثقة متحرزا ولا يرسل إلا عن الثقات فيحتج به. واختلفوا في ثمة خلاف الاحتجاج بالمرسل على قولين: الأول: ذهب بعض العلماء إلى أن الخلاف في هذه المسألة إنما هو خلاف في عبارة لا تترتب عليه ثمة عملية. والثاني: أن الخلاف في المسألة خلاف حقيقي تترتب عليه آثار فقهية.

Abstract:

The transmitted hadith is one of the things on which they differ in terms of arguments among the fundamentalists, jurists and hadith scholars, because it is one of the categories of weak. Some of them said his argument absolutely, and some of them said his rejection absolutely, and some of them said in detail. This study aimed at trying to reveal a scientific fact that constitutes an ancient and modern disagreement, and the consequent effect on deducing rulings and then achieving the saying in the subject and its weighting according to the significance so that the one who observes or works in the transmitted hadith is aware of its matter. In editing this topic, the researcher took the inductive-analytical method, and collected what he could from modern books and fundamentalism related to the subject, and he studied and analyzed that information and met it on the articles and sections related to the topic. At the end of the research, he showed the results and concluded that the most correct in the matter is to accept the transmitted hadith and invoke it on the condition that the sender is trustworthy and cautious and only sends from trustworthy people so that he is used as evidence. They differed in the fruit of the disagreement with the sender invoking two sayings: The first: Some scholars have argued that the disagreement in this issue is only a disagreement in a phrase that does not result in practical fruit. The second: that the disagreement in the matter is a real dispute that has implications jurisprudence.

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له قيوم السماوات والأرضين، والصلاة والسلام على رسول الله، سيدنا ونبينا محمد وآله وصحبه ومن والاه، وبعد، فإن من فضل الله تعالى على هذه الأمة الإسلامية أن قيض لسنة رسوله صلى الله عليه وسلم جهابذة من العلماء الفضلاء، الذين عاشوا من أجل حفظ سنة رسول الله ﷺ، وصيانتها من الدخيل عليها، فقد أفنوا أعمارهم في البحث والتنقيب في صحيحها من ضعيفها، كي يقبل الناس على عبادة ربهم على بصيرة من أمرهم. فقعدوا له القواعد ووضعو له الضوابط، وقد بذل العلماء جهودا مباركة في خدمة علوم الحديث وأبرزوا خصائص لهذا العلم لم تتوفر لغيره، حتى أصبحت هذه المادة زاخرة بمعان جمة ومصطلحات فريدة وتعريفات تحدد المراد بكل نوع موزل بك بفضل جهود العلماء الذين خدموا سنة رسول الله ﷺ، وما يتعلق بها من رجال ومتون، اختلف بعض ألفاظها عن بعض، وغير ذلك من الأنواع المتعلقة بهذه العلوم، والتي تهدف إلى صيانة السنة من أي عبث بها. مفهوم الإرسال في اللغة والاصطلاح وفيه:

الإرسال في اللغة.

الإرسال في الاصطلاح.

نماذج من الروايات المرسلة ومظان وجودها وفيه:

- نماذج من مراسيل التابعين.
 - نماذج من مراسيل الصحابة.
 - مظان وجود الروايات المرسلة.
- ### الأسباب الحاملة على الإرسال في الرواية ومراتبه، وفيه:

- الأسباب الحاملة على الإرسال في الرواية.
 - مراتب الإرسال في الروايات، وأسباب تفاوتها.
- ### مذاهب المحدثين عند تعارض الإرسال مع الإتصال في الترجيح أو التوقف:
- ### حُجِّيَّةُ الروايات المرسلة وأثر ذلك فقها وحديثا وفيه:

- حُجِّيَّةُ الروايات المرسلة.
- الآثار الفقهية بناء على تباينهم في الاحتجاج برواية الإرسال.
- الخاتمة: وفيها أهم نتائج البحث وتوصياته.
- فهرس المصادر والمراجع.

تمهيد: أنواع حديثية ذات صلة وتداخل مع المرسل:

وَيَحْسُنُ بنا بين يدي الحديث عن الإرسال وما يتعلق به أن نذكر بعض المسميات التي تطلق على كل نوع من أنواع السقط في الإسناد عند المحدثين ، مما له صلة وتداخل بموضوع الإرسال بصفة عامة وهي:-
المنقطع:

الصحيح الذي ذهب إليه الفقهاء والخطيب أبن عبد البر وغيرهما من المحدثين أن المنقطع ما لم يتصل إسناده على أي وجه كان انقطاعه، وأكثر ما يستعمل في رواية من دون التابعي عن الصحابي، كمالك عن ابن عمر، وقيل: وما اختلف فيه لرجل قبل التابعي محذوفاً كان أو مبهماً،⁽¹⁾
المعضل:

وهو لَقَبٌ لنوعٍ خاصٍّ مِنَ المنقَطِعِ، فَكُلُّ مُعْضَلٍ مُنْقَطِعٌ، وَلَيْسَ كُلُّ مُنْقَطِعٍ مُعْضَلًا. وَقَوْمٌ يُسَمُّونَهُ مُرْسَلًا كَمَا سَبَقَ، وَهُوَ عِبَارَةٌ عَمَّا سَقَطَ مِنْ إِسْنَادِهِ اثْنَانِ فَصَاعِدًا وَأَصْحَابُ الْحَدِيثِ يَقُولُونَ: أَعْضَلَهُ فَهُوَ مُعْضَلٌ - بفتح الضاد - وهو اصطلاحٌ مُشْكَلٌ المأخِذُ مِنْ حَيْثُ اللُّغَةُ، وَبَحِثْتُ فَوَجَدْتُ لَهُ قَوْلَهُمْ: ((أَمْرٌ عَضِيلٌ))، أي: مُسْتَغْلَقٌ شَدِيدٌ. وَلَا التَّفَاتُ فِي ذَلِكَ إِلَى مُعْضَلٍ - بكسر الضاد - وَإِنْ كَانَ مِثْلَ عَضِيلٍ فِي الْمَعْنَى⁽²⁾

ومثاله: ما يرويه تابعي التابعي قائلًا فيه: (قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - ﷺ -). وكذلك ما يرويه مَنْ دُونَ تَابِعِيِّ التَّابِعِيِّ (عَنْ رَسُولِ اللَّهِ - ﷺ -، أَوْ عَنْ أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ وَغَيْرِهِمَا) غَيْرَ ذَاكِرٍ لِلْوَسَائِطِ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُمْ. وَذَكَرَ أَبُو نَصْرِ السَّجْزِيُّ الْحَافِظُ قَوْلَ الرَّائِي: (بَلْغَنِي) نَحْوُ قَوْلِ مَالِكٍ: (بَلْغَنِي عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - ﷺ - قَالَ: لِلْمَمْلُوكِ طَعَامُهُ وَكِسْوَتُهُ ... الْحَدِيثُ)⁽³⁾، وَقَالَ: أَصْحَابُ الْحَدِيثِ يُسَمُّونَهُ الْمُعْضَلَ⁽⁴⁾.
المعلق:

التعليق لغة: هو قطع الاتصال، وفي الاصطلاح: هو الحديث الذي حذف من مبتدأ إسناده راوٍ واحد أو أكثر ولو كان السند كله⁽⁵⁾ فلو قال إمام من الأئمة كالبخاري مثلاً: قال مالك عن نافع عن ابن عمر عن النبي - صلى الله عليه وسلم - كذا، أو قال الزهري عن أبي سلمة عن أبي هريرة عن النبي - صلى الله عليه وسلم - كذا،

أو قال مجاهد عن ابن عباس عن النبي، أو قال ابن عباس كذا، أو قال رسول الله كذا، سمي ذلك كله معلقاً؛ لأن بين البخاري ومالك وبين البخاري والزهري، وبينه وبين مجاهد، وبينه وبين ابن عباس رواية محذوفون. ومثاله: قول البخاري: قال بهز بن حكيم عن أبيه، عن جده عن النبي -صلى الله عليه وسلم: «الله أحق أن يستحيا منه».⁽⁶⁾ وقد جعل العلماء المعلق من قبيل الضعيف للجهل بحال الراوي المحذوف، لجواز أن يكون غير ثقة - ليس بعدل، ولا ضابط - فلمكان هذا الاحتمال لا يقبل الحديث الذي سنده هكذا على سبيل الاحتياط للأحاديث وصيانتها عن التزويد والاختلاق، أو الخطأ، والغلط وقد يحكم بصحة المعلق أو بحسنه إن عرف المحذوف بأن يجيء مسمى من وجه آخر أما حكم المعلق في الصحيحين، فمنه ما هو صحيح، ومنه ما هو حسن، ومنه ما هو ضعيف،⁽⁷⁾.

المدلس والمرسل الخفي:

المدلس: «بضم الميم وفتح اللام المشدودة» في اللغة: مأخوذة من الدلس «بفتح اللام»، وهو: اختلاط الظلام بالنور⁽⁸⁾ وأطلقه المحدثون على الأنواع الآتية لاشتراكها في الخفاء وعدم الوضوح. وفي اصطلاح المحدثين له أقسام عدة أشهرها ثلاثة: **تدليس الإسناد:**

عرفه ابن الصلاح، فقال: هو أن يروي عن لقيه ما لم يسمعه منه موهما أنه سمعه منه أو عن عاصره ولم يلقه موهما أنه قد لقيه وسمعه منه،⁽⁹⁾ وذلك بأن يأتي بلفظ محتمل كقال فلان أو عن فلان، ونحوهما وقد يكون بينهما واحد، وقد يكون أكثر⁽¹⁰⁾. وخالف ابن الصلاح الحافظ ابن حجر في النخبة وشرحها ففرق بين ما إذا روى عن لقيه ما لم يسمعه منه، وما إذا عاصره، ولم يلقه، فجعل الأول تدليساً والثاني مرسلًا خفيًا⁽¹¹⁾. واستدل لما ذهب إليه بإطباق أهل العلم بالحديث على أن رواية المخضرمين كأبي عثمان النهدي، وقيس بن أبي حازم عن النبي -صلى الله عليه وسلم- من قبيل الإرسال لا من قبيل التدليس، ولو كان مجرد المعاصرة يكتفى به في التدليس، لكان هؤلاء مدلسين؛ لأنهم عاصروا النبي -صلى الله عليه وسلم- قطعاً، ولكن لم يعرف: هل لقوه؟ أم لا؟ وممن قال باشتراط اللقاء في التدليس أيضاً الإمام الشافعي وأبو بكر البزار، وكلام الخطيب في الكفاية يقتضيه، وهو المعتمد، ويعرف عدم الملاقاة بإخباره عن نفسه بذلك، أو جزم إمام مطلع بذلك، ولا يكفي أن يقع في بعض الطرق زيادة راوٍ أو أكثر بينهما، لاحتمال أن يكون من المزيد في متصل الأسانيد⁽¹²⁾.

مثاله: ما روي عن علي بن خشرم قال: كنا عند سفيان بن عيينة ، فقال: قال الزهري كذا. ف قيل له: حدثكم الزهري؟ فسكت، ثم قال: قال الزهري، ف قيل له: سمعته من الزهري؟ فقال: لم أسمع من الزهري، ولا ممن سمعه من الزهري، حدثني عبد الرزاق عن معمر عن الزهري⁽¹³⁾.
«ذم تدليس الإسناد»:

وقد كره هذا القسم من التدليس جماعة من العلماء، وذموا، وكان شعبة بن الحجاج أشد الناس إنكارا له، روى عنه الإمام الشافعي أنه قال: التدليس أخو الكذب، وقال أيضا: «لأن أزي أحب إليّ من أن أدلس»، واعتبر ابن الصلاح هذا القول من شعبة مبالغة في الزجر عنه والتنفير منه⁽¹⁴⁾.
«حكم هذا النوع»:

وقد اختلف العلماء في قبول رواية من عرف بهذا النوع من التدليس، فجعله فريق من أهل الحديث والفقهاء مجروحا بذلك، وقالوا: لا تقبل روايته بحال بين السماع أو لم يبين، ونقل السيوطي في التدليس أن ابن عبد البر نقل عن أئمة الحديث أنه يقبل تدليس ابن عيينة؛ لأنه إذا وقف أحال على ابن جريج ومعمر ونظرائهما، ورجحه ابن حبان وقال: هذا شيء ليس في الدنيا إلا لسفيان بن عيينة، فإنه كان يدلس، ولا يدلس إلا عن ثقة متقن، ولا يكاد يوجد له خبر دلس فيه إلا وقد بين سماعه عن ثقة مثل ثقته، ثم مثل ذلك بمراسيل كبار التابعين، فإنهم لا يرسلون إلا عن صحابي وسبقه إلى ذلك أبو بكر البزار وأبو الفتح الأزدي وهذا يعتبر قول ثان⁽¹⁵⁾.
والصحيح التفصيل: فما رواه المدلس بلفظ محتمل لم يبين فيه السماع والاتصال، فهو مرسل لا يقبل، وما رواه بلفظ مبين للاتصال، نحو سمعت وحدثنا وأخبرنا ونحوها، فهو مقبول محتج به، وليس أدل على هذا من أنه يوجد في الصحيحين وغيرهما من هذا الضرب كثير كقتادة، والسفيانين وهشام بن بشير، وعبد الرزاق، والوليد بن مسلم؛ لأن التدليس ليس كذباً، وإنما هو ضرب من الإيهام بلفظ محتمل، وهذا الحكم جار كما نص عليه الشافعي فيمن دلس ولو مرة واحدة⁽¹⁶⁾. ومما ينبغي أن يعلم أن ما كان في الصحيحين وأشباههما من الكتب التي التزمت الصحة من الرواية عن المدلسين الذين رووا بلفظ عن محمول على ثبوت السماع من جهة أخرى، ولذلك نجد البخاري ومسلما كثيرا ما يذكرون للحديث الواحد أكثر من سند لهذا الغرض، وقد يختار

صاحب الصحيح طريق العنونة على طريق التصريح بالسماع لكونها على شرطه دون تلك⁽¹⁷⁾. وفصل بعضهم تفصيلاً آخر فقال: إن كان الحامل له على التدليس تغطية الضعيف فجرح؛ لأن ذلك حرام وغش وإلا فلا.⁽¹⁸⁾

تدليس الشيوخ:

وهو أن يروي عن شيخ حديثاً سمعه منه فيسميه أو يكتبه أو ينسبه أو يصفه بما لا يعرف كي لا يعرف⁽¹⁹⁾.

مثاله ما روى عن أبي بكر بن مجاهد المقرئ أنه روى عن أبي بكر بن أبي داود السجستاني فقال: حدثنا عبد الله بن أبي عبد الله، وروى عن أبي بكر محمد بن الحسن النقاش المفسر شيخ المقرئين في عصره المتوفى سنة 351هـ، فقال: حدثنا محمد بن سند نسبه إلى جد له عال⁽²⁰⁾.
«حكمه»:

قال ابن الصلاح: إن هذا القسم أمره أخف من الأول، وفيه تضييع للمروي عنه وللمروي أيضاً؛ لأنه ربما لا يتنبه إليه فيصير بعض رواته مجهولاً، فلا يقبل ذلك الحديث، وتوعير لطريق معرفته على من يطلب الوقوف على حاله وأهليته،⁽²¹⁾ ويختلف الحال في كراهة ذلك بحسب الغرض الحامل عليه فقد يحمله على ذلك كون شيخه غير ثقة أو كونه متأخر الوفاة قد شاركه في السماع منه جماعة دونه، أو كونه أصغر سناً من الراوي عنه، أو كونه كثير الرواية عنه، فلا يجب الإكثار من ذكر اسمه بلفظ واحد، وتسمح بذلك جماعة من العلماء المصنفين منهم الخطيب البغدادي⁽²²⁾.

أما حكمه فقد قال العراقي: جزم ابن الصباغ في العدة أن من فعل ذلك لكون من روى عنه غير ثقة عند الناس، وإنما أراد أن يغير اسمه ليقبلوا خبره، يجب أن لا يقبل خبره يعني يكون مجروحاً بذلك، وإن كان هو يعتقد فيه الثقة، فهو غلط لجواز أن يعرف غيره من جرحه ما لا يعرفه هو، وإن كان لصغر سنه، فيكون ذلك رواية عن مجهول لا يقبل خبره حتى يعرف من روى عنه، وقال الآمدي: إن فعله لضعفه فجرح أو لضعف نسبة أو لاختلافهم في قبول روايته، فلا يكون جرحاً وقال ابن السمعاني: إن كان بحيث لو سئل عنه لم يبينه، فجرح وإلا فلا⁽²³⁾.

ومنع بعضهم إطلاق اسم التدليس على هذا، روى البيهقي في المدخل عن محمد بن رافع قال: قلت لأبي عامر: كان الثوري يدلس؟ قال: لا، قلت: أليس إذا دخل كورة يعلم أن أهلها لا يكتبون حديث رجل قال: حدثني رجل، وإذا عرف الرجل بالاسم كناه، وإذا عرف بالكنية سماه؟ قال: هذا تزيين ليس بتدليس⁽²⁴⁾.

تدليس التسوية:

وهو أن يسقط المدلس غير شيخه لضعفه أو لصغره، فيصير الحديث ثقة عن ثقة، فيحكم له بالصحة⁽²⁵⁾، وممن اشتهر بذلك الوليد بن مسلم كان يحذف شيوخ الأوزاعي الضعفاء، ويبقي الثقات، ف قيل له: لقد أفسدت حديث الأوزاعي، قال: كيف؟ ف قيل له: تروي عن الأوزاعي عن نافع، وعن الأوزاعي عن الزهري، وغيرك يدخل بين الأوزاعي وبين نافع عبد الله بن عامر الأسلمي، وبينه وبين الزهري إبراهيم بن مرة، قال: أنبل الأوزاعي أن يروي عن مثل هؤلاء ف قيل له: فإذا روى عن هؤلاء، وهم ضعفاء أحاديث مناكير، فأسقطتهم أنت وصيرتها من رواية الأوزاعي عن الثقات ضعف الأوزاعي؟ فلم يلتفت الوليد إلى ذلك القول؛ قال الخطيب: وكان الأعمش وسفيان الثوري يفعلان مثل هذا⁽²⁶⁾.

حكم هذا القسم:

وهذا النوع شر الأقسام، وفيه تغيير شديد، قال العراقي: وهو قاذر فيمن تعمد فعله، وقال الحافظ ابن حجر: لا شك أنه جرح، وإن وصف به الثوري والأعمش، فلا اعتذار عنهما أنهما لا يفعلانه إلا في حق من يكون ثقة عندهما ضعيفا عند غيرهما، وابن القطان سمى هذا النوع تسوية بدون لفظ التدليس، فيقول: سواء فلان، وهذه تسوية، والقدماء يسمونه: تجويدا، فيقولون: جوده فلان أي ذكر من فيه الأجواد، وحذف غيرهم⁽²⁷⁾.

مفهوم الإرسال في اللغة والاصطلاح:

مفهوم الإرسال في اللغة:

الإرسال في اللغة التوجيه، والاسم الرسالة والرّسِيل والرّسُول، وتراسلوا أرسل بعضهم إلى بعض، والإرسال يأتي أيضاً بمعنى الإطلاق والتسليط والإهمال والتخلية⁽²⁸⁾. اتضح مما سبق أن كلمة الإرسال تطلق في اللغة على عدة معانٍ، يُمكن أن تكون مصدراً لاستعارة المعنى الاصطلاحي، وقد ذكرها الحافظ العلائي في جامع التحصيل،

وهو أول من ذكرها واستعار منها ، وهي:

(أولاً): يطلق على الانبعاث والإطلاق وعدم المنع.

قال تعالى: (ألم تر أننا أرسلنا الشياطين على الكافرين تؤزهم أزا) . [سورة مريم 83]

(ثانياً): يطلق (الرَّسْلُ) على معنى القطيع من كل شيء ، وجمعه «أرسال»⁽²⁹⁾.

يقال: (جاء القوم أرسالاً) ، أي قطيعاً ، يتبع بعضهم بعضاً.

فكانه تصور من هذا اللفظ «الانقطاع» ، فقليل للحديث الذي قطع إسناده: (مرسل).

(ثالثاً): يطلق (الاسترسال) على الطمأنينة إلى الإنسان والأنس إليه والثقة به.⁽³⁰⁾

فكان المرسل للحديث اطمئناً إلى من أرسل عنه ووثق به .

(رابعاً): يقال في اللغة (ناقةً مرسل) أي سريعة السير.⁽³¹⁾

فكان المرسل للحديث أسرع فيه فحذف بعض إسناده .

مفهوم الإرسال في الاصطلاح:

اصطلاحاً: تعددت تعريفاته بين الفقهاء والأصوليين والمحدثين:

أولاً: المرسل عند الفقهاء والأصوليين:

المرسل عند الفقهاء والأصوليين هو أن يقول الراوي⁽³²⁾ الذي لم يلقَ النبي ﷺ: قال رسول الله ﷺ⁽³³⁾.

سواء كان تابعياً صغيراً أو كبيراً، أو غير تابعي مطلقاً⁽³⁴⁾.

يقول الإمام الشوكاني: وأما جمهور أهل الأصول فقالوا: المرسل قول مَنْ لم يلقَ النبي

ﷺ: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، سواء كان من التابعين، أو من تابعي

التابعين، أو ممن بعدهم⁽³⁵⁾.

ثانياً: المرسل عند المحدثين:

اختلف السادة المحدثون في حدِّ (الحديث المرسل) ، فكان لهم فيه تعاريف

كثيرة ، لكن بعد الوقوف عليها ، يتضح أنها تعود إلى الأوجه الثلاثة التالية:

(الأول): ما رفعه التابعي الكبير إلى النبي ﷺ .

وهذه الصورة صرح بها عددٌ من أهل العلم من أمثال الإمام الشافعي⁽³⁶⁾ -

رحمه الله - ولكن جمهرة المحدثين والفقهاء والأصوليين لا يقصرون المرسل على هذه

الصورة وحدها ، وإنما قصره عليها عددٌ من أهل العلم كما أسلفنا ، وكما أشار إليه

الإمام ابن عبد البر⁽³⁷⁾ رحمه الله -

(الثاني): ما رفعه التابعي إلى رسول الله - ﷺ - ، سواءً كان ذلك التابعي من كبار التابعين أو من صغارهم ، وسواءً كان المرفوع قولاً أو فعلاً. وهذا التعريف هو المشهور عند أهل الحديث⁽³⁸⁾. وعليه، فأمرسل عند المحدثين: ما رفعه التابعي إلى النبي ﷺ من غير ذكر الوساطة بينه وبين النبي ﷺ؛ فصورته أن يقول التابعي - سواءً كان كبيراً أو صغيراً -: قال رسول الله ﷺ كذا، أو فعل كذا، أو فعل بحضرته كذا، ونحو ذلك⁽³⁹⁾ وقد ذهب إليه من الأصوليين والفقهاء الإمام أبو نصر الصباغ، وأبو بكر ابن فورك، وابن برهان، والسمعاني، والقراقي⁽⁴⁰⁾، وتَعَقَّبَ الحافظ ابن حجر - رحمه الله - هذا التعريف، وذلك: لأنه يدخل فيه ما سمعه بعض الناس في حال كفره من النبي - ﷺ - ، ثم أسلم بعد ذلك، وحَدَّث عنه بما سمعه منه، كالتنوخي رسول هرقل، فإنه مع كونه تابعياً، محكوم لما سمعه بالاتصال لا الإرسال، ولذلك ذكر الحافظ - رحمه الله - أنه ينبغي أن يُضاف في هذا الحد ما يخرج ذلك بحيث يقال: (هو ما أضافه التابعي إلى النبي - ﷺ - مما سمعه من غيره)⁽⁴¹⁾. وقد اعتذر لهم السخاوي بأنهم أعرضوا عن هذا التقييد، لأن وقوع مثل هذه الحالة نادر⁽⁴²⁾.

(الثالث): قال الإمام النووي - رحمه الله -: (أما المرسل فهو عند الفقهاء وأصحاب الأصول والخطيب الحافظ أبي بكر البغدادي وجماعة من المحدثين (ما انقطع إسناده على أي وجه كان انقطاعه) فهو عندهم بمعنى المنقطع⁽⁴³⁾). قال الحافظ ابن الصلاح - رحمه الله - =بعد أن ذكر الفرق بين المرسل والمنقطع والمعضل عند أهل الحديث=: (والمعروف في الفقه وأصوله أن كل ذلك يسمى مرسلًا، وإليه ذهب من أهل الحديث أبو بكر الخطيب وقطع به)⁽⁴⁴⁾. ومذهب الخطيب - رحمه الله - الذي أشار إليه النووي وابن الصلاح هو ما صرح به في كتابيه (الكفاية في علم الرواية) و (الفقيه والمتفقه):-

حيث عَرَّفَ المرسل بقوله: (وأما المرسل، فهو: ما انقطع إسناده بأن يكون في رواته من لم يسمعه ممن فوقه، إلا أن أكثر ما يوصف بالإرسال من حيث الاستعمال ما رواه التابعي عن النبي - ﷺ - . وأما ما رواه تابع التابعي عن النبي - صلى الله عليه وسلم - فيسمونه المعضل، وهو أخفض مرتبة من المرسل ... والمنقطع: مثل

المُرسل ، إلا أن هذه العبارة تستعمل غالباً في رواية من دون التابعين عن الصحابة⁽⁴⁵⁾ وعَرَفَه في كتابه (الفقيه والمتفقه بقوله : (هو ما انقطع إسنادُه ، وهو أن يروي المحدث عن من لم يسمع منه ، أو يروي عن من سَمِعَ ما لم يَسْمَعْ منه ، ويترك اسم الذي حدّثه به فلا يذكره)⁽⁴⁶⁾. ونقل ابن عبد البر في (التمهيد تعريف المحدثين للمرسل ثم قال: (المنقطع عندي كل ما لا يتصل سواء كان يعزى إلى النبي - ﷺ - أو إلى غيره)⁽⁴⁷⁾. وهذا المذهب هو ظاهر كلام الإمام الشافعي - رحمه الله - حيث سمى المرسل منقطعاً⁽⁴⁸⁾ وممن أطلق المرسل على المنقطع من أئمة المحدثين كما قال السخّاوي: أبو حاتم الرازي ، وابنه عبد الرحمن «ابن أبي حاتم» ، وأبو زُرْعَةَ الرازي ، والبخاري ، وأبوداود، والترمذي ، والدارقطني ، والبيهقي⁽⁴⁹⁾. ومن المهم هنا ذكر ما قاله الحاكم بنقله إجماع المحدثين على أن «المرسل» ما رفعه التابعي إلى النبي - ﷺ - مطلقاً سواء كان كبيراً أو صغيراً ، حيث يقول: (فإن مشايخ الحديث لم يختلفوا في أن الحديث المرسل هو الذي يرويه المحدث بأسانيد متصلة إلى التابعي فيقول التابعي : قال رسول الله - ﷺ -)⁽⁵⁰⁾. وإن قيل كيف نجمع بين ما قاله أعيان المحدثين المذكورين آنفاً: (بأنهم يطلقون «المرسل» على كل منقطع) ، وبين نقل الحاكم لإجماع المحدثين: (بأنهم يطلقون «المرسل» على ما رفعه التابعي إلى النبي - ﷺ -)؟

فالجواب عليه كالآتي:

1. أن كلام الحاكم - رحمه الله - المنقول: كان في سياق ذكر (المرسل الذي قوي الاختلاف في الاحتجاج به) لا على مطلق المرسل.
 2. أن فعل الحاكم - رحمه الله - نفسه في كتبه كامستدرك والمدخل إلى معرفة الإكليل وغيرهما: (كان يُطلق المرسل على المنقطع) في مواطن كثيرة.
- مما يدل على أن عبارته المذكورة لا يقصد بها على أن المحدثين أجمعوا على أن هذا هو المرسل وما سواه ليس بمرسل ، وبذلك يزول الإشكال.
- وقد توسع بعض الحنفية فأطلقوه على قول الرجل من أهل الأعصار المتأخرة (قال رسول الله - ﷺ - : كذا)⁽⁵¹⁾

نماذج من الروايات المرسلة ومظاهرها وفيه: نماذج من مراسيل التابعين:

- أ. قال عبد الرزاق الصنعاني: عن ابن جريج . أخبرت عن النبي - ﷺ ، أنه قال : «من طلق أو نكح لاعبا فقد جاز»⁽⁵²⁾ . فابن جريج (عبد الملك بن عبد العزيز) عاصر

صغار التابعين، ولم يلق أحدا من الصحابة، وعامة روايته عن كبار التابعين، ولذلك اعتبر بعض أهل العلم هذا السند الذي يطلق عليه البعض وصف الإرسال، في حكم الإعضال؛ لأنه قد سقط منه راويان. على التوالي، والله أعلم.

ب. ما أخرجه أبو داود في «المراسيل»، من طريق وهب بن بقية، عن خالد، عن يونس، عن الحسن البصري، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إذا صلى أحدكم للقوم، فليقدر الصلاة بأضعفهم، فإن وراءه الكبير، والضعيف، وذا الحاجة، والمرضى، والبعيد»⁽⁵³⁾. فالحسن البصري تابعي، ولم يبين من حدثه بهذا الحديث فقد يكون المحذوف اثنين: صحابيا وتابعيا آخر سمعه منه الحسن البصري، فيكون (معضلا). ثم إن التابعي الذي قد يكون روى عنه الحسن، يحتمل أن يكون ضعيفا، فاقتضى الاحتياط في الدين أن يأخذ هذا الاحتمال الأسوأ، فيحكم عليه بالضعف.

قال أبو داود في المراسيل: حدثنا ابن المصفى، نا بقیة، عن الوضين بن عطاء، عن يزيد بن مرثد قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: (العنكبوت شيطان فاقتلوه)⁽⁵⁴⁾.

فهذا (مرسل ضعيف)، فيه ابن المصفى وبقية «مدلسان لم يصرحا بالسماع»، والوضين «صدوق سيء الحفظ»، ويزيد بن مرثد «ثقة له مراسيل»، وهذا من مراسيله.

نماذج من مراسيل الصحابة رضي الله عنهم: تعريف مرسل الصحابي:

مرسل الصحابي هو: ما أخبر به من قول النبي صلى الله عليه وسلم أو فعله، ما لم يسمعه منه، أو لم يشاهده مباشرة، إما لصغر سنه، أو لتأخر إسلامه، أو لغيابه من مجلسه، وإما رواه سماعا من غيره من الصحابة، دون ذكر ذلك الصحابي في السند.⁽⁵⁵⁾ ومنه أحاديث كثيرة لصغار الصحابة كابن عباس وابن الزبير. والصحيح المشهور في حكمه أنه صحيح محتج به، وحكى بعضهم الإجماع على ذلك؛ لأن احتمال رواية الصحابة عن التابعين نادر جدا، وإذا روي عنهم بينوا ذلك، فإذا لم يبينوا وقالوا: «قال رسول الله» فالأصل أنهم سمعوها من صحابي آخر.⁽⁵⁶⁾

وعدم ذكر الصحابي لا يضر كما تقدم، وشذ البعض وفي طليعتهم الأستاذان أبو إسحاق

الإسفرائيني والباقلاني، فقالوا بعدم قبول مراسيل الصحابة، إلا إن صرحوا بعدم رواية ما لم يسمعه عن النبي ﷺ أو الصحابة، لاحتمال تلقيهم عن بعض التابعين الذي هم ربما ضعفاء. قال الزركشي في نكته على المقدمة: «أما مرسل الصحابة فمقبول، أي بالإجماع، كما صرح به بعضهم، لكن حكى الخطيب وغيره عن بعض العلماء أنه لا يحتج به كمرسل غيرهم، إلا أن يقول: لا أروي إلا ما سمعته عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أو عن صحابي؛ لأنه قد يروي عن غير الصحابي. قال النووي: وهذا مذهب الأستاذ أبي إسحاق الإسفرائيني، والصواب المشهور أنه يحتج به مطلقاً؛ لأن روايتهم عن غير الصحابي نادرة، وإذا رووها بينها»⁽⁵⁷⁾

وقال السيوطي: «وفي الصحيحين من ذلك -أي مراسيل الصحابة- ما لا يحصى؛ لأن أكثر رواياتهم عن الصحابة، وكلهم عدول، ورواياتهم عن غيرهم نادرة، فإذا رووها بينها، بل أكثر ما رواه الصحابة عن التابعين ليس بأحاديث مرفوعة، بل إسرائيليات أو حكايات أو موقوفات»⁽⁵⁸⁾.

من مظان الروايات المرسلة:

وهي على نوعين:

(الأول): كتب جمعت الأحاديث المرسلة، مثل/المراسيل لأبي داود⁽⁵⁹⁾.

ما أُفردَ من المراسيل في آخر تحفة الأشراف للحافظ المزي⁽⁶⁰⁾.

ما أُفردَ من المراسيل في آخر الجامع الكبير للإمام السيوطي.

(الثاني): كتب جمعت الرواة المرسلين، مثل/المراسيل: لابن أبي حاتم⁽⁶¹⁾، بيان

المرسل: لأبي بكر البرديجي، التفصيل لمبهم المراسيل: للخطيب البغدادي، جزء في

المراسيل: لضيء الدين المقدسي، جزء في المراسيل: لابن عبد الهادي المقدسي، جامع

التحصيل لأحكام المراسيل: للعلائي⁽⁶²⁾.

تحفة التحصيل في ذكر رواة المراسيل: للحافظ العراقي⁽⁶³⁾.

الأسباب الحاملة على الإرسال في الرواية ومراتبه، وفيه:

الأسباب الحاملة على الإرسال في الرواية:

لا ريب أن هناك أسباباً تقف وراء إرسال الراوي الحديث الذي يرويه، وتحمله

على ترك وصله، ومن تلك الأسباب⁽⁶⁴⁾:

(أولاً): أن يكون المرسل سمع الحديث عن جماعة ثقات ، وصح عنده ، فيرسله اعتماداً على صحته عن شيوخه.

(ثانياً): أن يكون نسي من حدّثه به ، وعرف المتن فذكره مرسلًا.

(ثالثاً): أن لا يقصد التحديث . وإنما يذكر الحديث على وجه المذاكرة ، أو على جهة الفتوى فيذكر المتن دون السند ، لأن المتن هو المقصود في تلك الحالة.

(رابعاً): من كان يرسل عن كل أحد ، رُفِّها كان الباعث له على الإرسال ضعف من حدّثه.

مراتب الإرسال في الروايات ، وأسباب تفاوتها:

أوضحها السخاوي -رحمه الله-⁽⁶⁵⁾ وهي على مراتب: أعلاها ما أرسله صحابي ثبت سماعه. ثم صحابي له رؤية فقط ، ولم يثبت سماعه. ثم المخضرم. ثم المتّقن كابن المسيب. ويليهما من كان يتحرى في شيوخه كالشعبي ومجاهد. ودونها مراسيل من كان يأخذ عن كل أحد ، كالحسن.

ثم قال -رحمه الله-: (وأما مراسيل صغار التابعين كقتادة والزهري وحميد الطويل فإنّ غالب رواية هؤلاء عن التابعين)⁽⁶⁶⁾.

قال الحافظ ابن رجب في شرحه لعلل الترمذي⁽⁶⁷⁾:

تفاوت مراتب المرسلات بعضها على بعض يدور على أسباب:

(أحدها): أن من عزى روايته عن الضعفاء ضعف مرسله بخلاف غيره.

(الثاني): أن من عرف له إسناد صحيح على من أرسل عنه ، فأرساله خير ممن لم يعرف له ذلك ، وهذا معنى قول يحيى بن سعيد القطان : مجاهد عن علي ليس به بأس ، قد أسند عن ابن أبي ليلى عن علي.

(الثالث): أن من قوي حفظه يحفظ كل ما يسمعه وثبت في قلبه ، ويكون منه ما لا يجوز الاعتماد عليه ، بخلاف من لم يكن له قوة في الحفظ. وقد أنكر مرة يحيى بن معين على علي بن عاصم حديثاً وقال : ليس هو من حديثك ، إنما ذكرت به فوق في قلبك ، فظننت أنك سمعته ولم تسمعه.

(الرابع): أن الحافظ إذا روى عن ثقة لا يكاد يترك اسمه بل يسميه فإذا ترك اسم الراوي دل على أنه غير مرضي ، وقد كان يقول ذلك الثوري وغيره كثيراً يكون عن الضعيف ولا يسمونه لا يقولون عن رجل وهذا معنى قول القطان : كان

فيه إسناد لصح به ، يعني لو كان أخذه عن ثقة لسماه وأعلن باسمه.
وخرَج البيهقي من طريق أبي قدامة السرخسي قال :سمعت يحيى بن سعيد يقول:
”مرسل الزهري شر من مرسل غيره ، لأنه حافظ ، وكل ما يقدر أن يسمى سمي وإنما
يترك من لا يستجيز أن يسميه“. اهـ.⁽⁶⁸⁾

مذاهب المحدثين عند تعارض الإرسال مع الاتصال في الترجيح أو التوقف: توطئة:

إن الحديث إذ رُوِيَ مرسلًا مرة ، وروي موصولًا مرة أخرى ، فهذا يعد من
الأمر التي تُعَلُّ بها بعض الأحاديث ، ومن العلماء من لا يعد ذلك علة.
فقد يكون منشأ هذا الاختلاف هو الراوي الواحد نفسه ، إذ إنه قد يروي الحديث
موصولًا في وقت ، ويرسله في وقتٍ آخر ، ولا ريب أن ذلك التعارض يتطلب النظر
في الأسانيد ، والتفتيش في أحوال الرواة للتوصل إلى معرفة الراجح من ذلك ، وقد
اختلفت أقوال العلماء فيما ينبغي إذا تعارض الحديث وصلًا وإرسالًا. على خمسة
أقوال تفصيلها في ما يلي :

القول الأول: ترجيح الوصل:

ترجيح الرواية الموصولة على الرواية المرسلة ، لأنه من قبيل زيادة الثقة،
وزيادة الثقة يجب قبولها ، ولأن الإرسال لا يقدر في الوصل ، لاحتمال أن يكون الذي
أَرْسَلَ فَعَلَ ذلك ناسيًا أو لغرض ، ولأن الراوي الواصل معه زيادة علمٍ على من أرسل⁽⁶⁹⁾.
القول الثاني: ترجيح الإرسال:

أصحاب هذا القول يرون ترجيح الرواية المرسلة على الرواية الموصولة ، لأن
سلوك غير الجادة دالٌّ على مزيد التحفظ ، ولأنَّ الإرسال نوعٌ قدحٌ في الحديث ، فذهبوا
إلى ترجيحه وتقديمه لأنه من قبيل تقديم الجرح على التعديل⁽⁷⁰⁾.
القول الثالث: الترجيح بالنظر إلى صفة الراوي الأحفظ ، من وَصَلَ أو إرسل⁽⁷¹⁾.
القول الرابع: الترجيح بالنظر إلى كثرة الرواة ، لأن تطرق السهو الخطأ إلى الأكثر
أبعد⁽⁷²⁾.

القول الخامس: التساوي بين الروايتين والتوقف⁽⁷³⁾:

والذي قَرَّرَهُ المحققون من العلماء أَنَّ أُمَّةَ أهل الحديث لم يكونوا يلتزمون
طريقاً واحداً في الترجيح . بل كانوا يرجحون ما تدلُّ القرائن على ترجيحه. وخلاصة
الأقوال السابقة يمكن أن تفهم في ضوء سياقين للإمام ابن دقيق العيد والإمام السخاوي

قال ابن دقيق العيد كما نقله عنه الحافظ ابن حجر: (من حكى عن أهل الحديث أو أكثرهم ، أنه إذا تعارض رواية مرسل ومسند ، أو رافع وواقف ، أو ناقص وزائد ، إن الحكم للزائد لم يصب في هذا الإطلاق . فإن ذلك ليس قانوناً مطرداً ومراجعة أحكامهم الجزئية يُعرف صواب ما نقول)⁽⁷⁴⁾. وقال السخاوي: (الحق حسب الاستقراء من صنيع متقدّمي الفن عدم اطراد حكم كلي، بل ذلك مع الترجيح ، فتارة يترجح الوصل ، وتارة الإرسال ، وتارة عدد الذوات على الصفات ، وتارة العكس ، ومن راجع أحكامهم الجزئية تبين له ذلك)⁽⁷⁵⁾.

حُجَّةُ الروايات المرسلة وأثر ذلك فقها وحديثاً، وفيه: حُجَّةُ الروايات المرسلة:

اختلف السادة المحدثون في قبول الحديث المرسل أو ردّه ، وتعددت أقوالهم فيه ، ويرجع حاصلها إلى ثلاثة أقوال جامعة ، القبول المطلق، والرد المطلق، والتفصيل، مختصراً غالباً من كلام الإمام العلّائي في (جامع التحصيل: ص 77 وما بعدها) ، كما يلي:

أولاً: القائلون بقبول الحديث المرسل:
والقائلون بالقبول، لهم فيه خمسة أقوال:

(الأول): القبول مطلقاً في جميع الأعصار والأمصار⁽⁷⁶⁾.

(الثاني): قبول مراسيل أهل القرون الثلاثة الفاضلة دون من بعدهم.

وهو اختيار أكثر الحنفية⁽⁷⁷⁾، (الثالث): قبول مراسيل التابعين وأتباعهم مطلقاً، إلا أن يكون المرسل عُرفَ بالإرسال عن غير الثقات فإنه لا يُقبل مُرسله ، وأما بعد العصر الثالث فإن كان المرسل من أئمة النقل فُيَلَّ مُرسله وإلا فلا. وهو قول أبي حنيفة ، وعيسى بن أبان ، واختيار أبي بكر الرازي (الجصاص) ، والبيزدي ، وغالب متأخري الحنفية⁽⁷⁸⁾. وقال القاضي عبد الوهاب المالكي : (هذا هو الظاهر من المذهب عندي)⁽⁷⁹⁾.

(الرابع): قبول مراسيل التابعين على اختلاف طبقاتهم دون من بعدهم. وهو قول الإمام مالك وجمهور أصحابه ، وإحدى الروایتين عن أحمد ، وكل من يقبل المرسل من أهل الحديث⁽⁸⁰⁾ ،

(الخامس): قبول مراسيل كبار التابعين ورَدُّ ما عداها⁽⁸¹⁾.

ثانياً: القائلون بردّ الحديث المرسل:

(الأول): ردّ مراسيل من عدا الصحابة مطلقاً.

وهو الذي ذهب إليه جماهير المحدثين وكثير من الفقهاء ، وأصحاب الأصول،
كما ذكر العلائي⁽⁸²⁾

قال ابن الصلاح (وما ذكرناه من سقوط الاحتجاج بالمرسل ، والحكم بضعفه ،
هو المذهب الذي استقر عليه آراء جماهير حُفَاط الحديث ونُقَاد الأثر ، وقد تداولوه
في تصانيفهم)⁽⁸³⁾.

(الثاني): ردّ المراسيل مطلقاً ، حتى مراسيل الصحابة - رضي الله عنهم - ، وهو قول أبي
إسحاق الإسفراييني ، وطائفة يسيرة ، واختاره أبو بكر الباقلاني⁽⁸⁴⁾

(الثالث): لا يقبل المرسل إلا إذا وافقه الإجماع لأنه حينئذ يحصل الاستغناء عن السند
ويقبل المرسل⁽⁸⁵⁾

ثالثاً: القائلون بالتفصيل في قبول وردّ الحديث المرسل:

ولهم فيه خمسة أقوال:

(الأول): إن كان المرسل عُرف من عاداته ، أو صريح عباراته أنه لا يرسل إلا عن ثقة
قُبِلَ وإلا فلا.

وهذا المذهب قوّاه الحافظ العلائي في (جامع التحصيل)⁽⁸⁶⁾، وذكر أنه اختيار
كثيرين من أئمة الجرح والتعديل كيجي بن سعيد القطان وعلي بن المديني وغيرهما،
قال الحافظ ابن حجر: (وقد بالغ ابن عبد البر فنقل اتفاقهم على ذلك ، فقال: لم
يزل الأئمة يحتجون بالمرسل إذا تقارب عصر المرسل والمرسل عنه ، ولم يُعرَف المرسل
بالرواية عن الضعفاء ، ونقل أبو الوليد الباجي الاتفاق في الشق الآخر فقال: «لا خلاف
أنه لا يجوز العمل بالمرسل إذا كان مرسله غير متحرّز ، يرسل عن الثقات وعن غير
الثقات»⁽⁸⁷⁾، ثم قال الحافظ بعد ذلك: (وهذا وإن كان في صحة نقل الاتفاق من
الطرفين نظر ، فإن قبول مثل ذلك عن جمهورهم مشهور)⁽⁸⁸⁾.

(الثاني): إن كان المرسل من أئمة النقل والمرجوع إلى قولهم في الجرح والتعديل قُبِلَ ما
أرسله إذا جزم به ، وإن لم يكن كذلك فلا⁽⁸⁹⁾.

(الثالث): ذهب الإمام الشافعي -رحمه الله- إلى قبول مراسيل كبار التابعين بشروط
في المرسل والمرسل.

فقد اشترط في المرسل أن يعتضد بأحد الأمور التالية :

(أ) أن يسنده الحفاظ المأمونون من وجه آخر عن النبي - ﷺ - بمعنى ذلك المرسل.
(ب) أو يوجد مرسل آخر موافق له عن عالم يروي عن غير من يروي عنه المرسل الأول.

(ج) أو يوجد ما يوافقه من كلام بعض الصحابة.

(د) إذا لم يوجد شيء مما تقدم لكنّه ذهب عامة أهل العلم إلى القول به. ويشترط - رحمه الله - في المرسل ما يأتي :

(أ) أن لا يعرف له رواية عن غير مقبول الرواية من مجهول أو مجروح.

(ب) أن لا يكون ممن يخالف الحفاظ إذا أسند الحديث فيما أسندوه ، فإن كان ممن يخالف الحفاظ عند الإسناد لم يقبل مرسله⁽⁹⁰⁾.

(الرابع): قبول مرسل التابعي مطلقاً سواء كان كبيراً أو صغيراً إذا اعتضد بشيء من تلك الوجوه المتقدمة في مذهب الشافعي ، نقله الخطيب عن أكثر الفقهاء.

(الخامس) مذهب الإمام أحمد - رحمه الله - في الحديث المرسل:

نقل عن الإمام أحمد - رحمه الله - في هذا الموضوع روايتان: إحداهما: قبول المرسل. والأخرى: ردّه.

والظاهر أنه عنده حديث ضعيف لا يعمل به ، إلا كما يعمل بالحديث

الضعيف حين يحتاج إليه ، ويدل على ذلك الأمور التالية:

(أ) أن أبا داود = وهو من أكثر تلاميذه ملازمة له = نقل عنه تضعيفه للمراسيل حيث قال: (وأما المراسيل فقد كان يحتج بها العلماء فيما مضى مثل سفيان الثوري ومالك بن أنس والأوزاعي حتى جاء الشافعي فتكلم فيها وتابعه على ذلك أحمد بن حنبل وغيره)(91).

(ب) أنه درج في كتابه (العلل) على إعلال الطريق المسندة بالطريق المرسلة ، ولو كان المرسل عنده حجة لازمة لما أعلّ به ، بل صرح بضعف المرسل في بعض المواطن.

(ج) أنه كان يقدم الآثار المروية عن الصحابة على الأحاديث المرسلة ، قال الخطيب:

(وقد كان أحمد بن حنبل يختار الأحاديث الموقوفات عن الصحابة على المرسلات عن النبي - ﷺ - . ثم روى عن إسحاق بن إبراهيم أنه قال : قلت : لأبي عبد الله حديث مرسل عن النبي - ﷺ - رجال ثبت ، أحب إليك أو حديث عن بعض

الصحابة والتابعين متصل برجال تُبْت؟! ، قال أبو عبد الله : عن الصحابة أعجب إليّ (92).

(د) ويؤكد هذه الحقيقة أن ابن القيم -رحمه الله- ذكر الأصول التي بنيت عليها فتاوى الإمام أحمد -رحمه الله- فرتبها على النحو التالي:
الأصل الأول: النصوص.

الأصل الثاني: فتاوي الصحابة.

الأصل الثالث: الاختيار من أقوال الصحابة إذا اختلفوا.

الأصل الرابع: الأخذ بالمرسل والحديث الضعيف إذا لم يكن في الباب شيء يدفعه.
الأصل الخامس: الأخذ بالقياس للضرورة⁽⁹³⁾.

ولا شك أن تقديمه لقول الصحابي على المرسل يدل دلالة واضحة على ضعف المرسل عنده ، ويحمل عمله بالمرسل في بعض المواضع على ما عَرَفَ الناس عنه من عمله بالحديث الضعيف إذا احتاج إليه. ويحسن بنا هنا أن نشير إلى موقف الإمام أبي داود -رحمه الله- من الحديث المرسل :

يقترب رأي الإمام أبي داود -رحمه الله- من رأي شيخه الأمام أحمد -رحمه الله- ، فهو يذهب إلى قبول المرسل إذا لم يخالفه ما هو أقوى منه ، ولم يكن في المسألة دليل غيره.

قال -رحمه الله- بعد أن ذكر الخلاف في الاحتجاج بالمرسل : (فإذا لم يكن مسندٌ غير المراسيل ، ولم يوجد السند ، فالمرسل يحتج به، وليس هو مثل المتصل في القوة)⁽⁹⁴⁾.

قال العلائي: (واشترطه للعمل بالمرسل أن لا يوجد في المسألة غيره ، وأن لا يخالف ما هو أقوى منه ، يوحى بأنه يرى أن الحديث المرسل فيه نوع ضعف وقبوله إنما هو من قبيل تقديم الحديث الضعيف على القياس والرأي⁽⁹⁵⁾،
الأثار الفقهية بناء على تباينهم في الاحتجاج برواية الإرسال:

لقد كان لتباين آراء العلماء واختلاف مذاهبهم في الاحتجاج بالحديث المرسل أثرٌ كبير في اختلاف الأحكام الشرعية، ومن أمثلة ذلك:

أولاً: نقض الوضوء بالقهقهة:

ذهبت الحنفية إلى أن القهقهة في الصلاة تنقض الوضوء والصلاة، واستدلوا بما رُوِيَ عن النبي صلى الله عليه وسلم: «أنه أمر رجلاً ضحك بالصلاة أن يعيد الوضوء والصلاة»⁽⁹⁶⁾. وذهب الشافعي والجمهور إلى أن الوضوء لا ينتقض بالقهقهة أثناء الصلاة، ولم يعملوا بالحديث؛ لأنه مُرْسَل⁽⁹⁷⁾.

ثانياً: اشتراط الولي في النكاح:

فقد احتج المالكية على افتقار النكاح إلى الولي⁽⁹⁸⁾ بقوله صلى الله عليه وسلم: ((لا نكاح إلا بولي))⁽⁹⁹⁾.

خالفهم الحنفية، فقالوا بعدم اشتراط الولي،⁽¹⁰⁰⁾ وأجابوا عن الحديث فقالوا: هذا الحديث يرويه أبو إسحاق، عن أبي بردة، عن النبي ﷺ، وأبو بردة لم يسمع من رسول الله ﷺ.

ثالثاً: وجوب القضاء على مَنْ أفسد صوم التطوع:

ذهب الحنفية⁽¹⁰¹⁾ ومالك⁽¹⁰²⁾ إلى أن مَنْ صام تطوعاً فأفطر وجب عليه قضاء يوم مكانه، واستدلوا على ذلك بحديث عائشة رضي الله عنها قالت: «أصبحت أنا وحفصة صائمتين متطوعتين، فأهدي إلينا طعام فأفطرنا عليه، فدخل علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فبدرتني حفصة، وكانت بنت أبيها، فسألتها عن ذلك، فقال عليه الصلاة والسلام: (اقضيا يوماً مكانه)⁽¹⁰³⁾. وذهب الشافعي⁽¹⁰⁴⁾ والجمهور إلى أنه لا يجب عليه القضاء، ولم يعمل بالحديث؛ لأنه مُرْسَل.

الخاتمة :

وبعد إتمام هذا البحث بحمد الله وقبل أن نضع عصا التسيار، أقول إن الحديث المرسل هو مما اختلف فيه من حيث الاحتجاج بين الأصوليين والفقهاء والمحدثين لكونه من أقسام الضعيف. فمنهم من قال بحجته مطلقاً، ومنهم من يقول برده مطلقاً ومنهم من قال بالتفصيل.

فجاءت هذه الدراسة كاشفة عن حقيقة علمية تشكل خلافاً قديماً وحديثاً، وما يترتب على ذلك من أثر في استنباط الأحكام وتوصلت إلى أن الراجح في المسألة هو قبول الحديث المرسل والاحتجاج به بشرط أن يكون مرسله ثقة متحرزاً ولا يرسل.

إلا عن الثقات فيحتج به. واختلفوا في ثمة خلاف الاحتجاج بالمرسل على قولين : الأول: ذهب بعض العلماء إلى أن الخلاف في هذه المسألة إنما هو خلاف في عبارة لا ترتب عليه ثمة عملية. والثاني : أن الخلاف في المسألة خلاف حقيقي ترتب عليه آثار فقهية.

النتائج:

1. لا خلاف في الاحتجاج بمرسل الصحابي عند جمهور أهل العلم، وإنما وقع الخلاف في مراسيل من بعدهم .
2. الراجح من مذاهب العلماء هو قول الشافعي المانع من الاحتجاج بالمراسيل إلا بشروط.
3. إذا تعارض المرسل مع المسند فإن المسند هو الذي يقدم عند جمهور أهل العلم.
4. يقدم المسند الموافق له مرسل على غيره .
5. يقدم المسند الموافق له مرسل على مسند موافق لقول صحابي
6. يقدم مرسل الصحابي على مرسل التابعي .
7. يقدم مرسل التابعي على مرسل تابعي التابعي
8. من عرف من عاداته أنه لا يرسل إلا عن ثقة عدل مشهور بذلك فمرسله مقبول ومن لم تكن عاداته ذلك فلا يقبل مرسله.
9. من يرسل عن غير المشهورين ، وإن كانوا عنده ثقات فاحتمال جواز كونه ضعيفا يبقى قائما، ويندفع هذا الاحتمال ببعض الوجوه التي قالها الإمام الشافعي- رحمه الله وبدونه لا يمكن اعتماد هذا المرسل.

التوصيات:

توصي الدراسة بضرورة طرح مزيد من المواضيع التي تعني بدراسة الجانب الفقهي والحديثي في الروايات المرسلة.

وصلى الله على سيدنا ونبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

المصادر والمراجع:

- (1) الآثار المرفوعة في الأخبار الموضوعة، محمد عبد الحي بن محمد عبد الحليم الأنصاري اللكنوي الهندي، أبو الحسنات (المتوفى: ١٣٠٤هـ)، تحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول، مكتبة الشرق الجديد، بغداد .
- (2) الأحاديث الضعيفة والموضوعة التي حكم عليها الحافظ ابن كثير في تفسيره، أبو عبد الرحمن محمود بن محمد الملاح، قدم له: فضيلة الشيخ عبد الله بن مانع الروقي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة - المملكة العربية السعودية ، الطبعة: الأولى، 1431 هـ - 2010 م.
- (3) إعلام الموقعين عن رب العالمين المؤلف: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ) تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت الطبعة: الأولى، 1411هـ - 1991م
- (4) الأم، الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي (المتوفى: ٢٠٤هـ)، دار المعرفة - بيروت، بدون طبعة، 1410هـ/1990م.
- (5) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، المؤلف: علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي (المتوفى: 587هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الثانية، 1406هـ - 1986م . م (بيروت)
- (7) البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، ابن الملقن سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري (المتوفى: 804هـ)، تحقيق: مصطفى أبو الغيط وعبد الله بن سليمان وياسر بن كمال، دار الهجرة للنشر والتوزيع - الرياض- السعودية، الطبعة: الأولى، 1425هـ-2004م.
- (8) بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام، علي بن محمد بن عبد الملك الكتامي الحميري الفاسي، أبو الحسن ابن القطان (المتوفى: 628هـ)، المحقق: د. الحسين آيت سعيد، دار طيبة - الرياض، الطبعة : الأولى ، 1418هـ- 1997م.
- (9) البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، المؤلف: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (المتوفى: 520هـ)، حققه: د محمد حجي وآخرون، الناشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، الطبعة: الثانية، 1408 هـ - 1988 م،

- (10) تحرير علوم الحديث ، عبد الله بن يوسف الجديع ، مؤسسة الريان للطباعة والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٤ هـ - 2003 م
- (11) تحفة التحصيل في ذكر رواة المراسيل، أحمد بن عبد الرحيم بن الحسين الكردي الرازياني ثم المصري، أبو زرعة ولي الدين، ابن العراقي (المتوفى: ٨٢٦هـ)، المحقق: عبد الله نواره، مكتبة الرشد - الرياض.
- (12) تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: 911هـ)، حققه: أبو قتيبة نظر محمد الفارياي، دار طيبة.
- (13) التدريب في الفقه الشافعي المسمى بـ «تدريب المبتدي وتهذيب المنتهي» ومعه «تمة التدريب» لعلم الدين صالح ابن الشيخ سراج الدين البلقيني - رحمه الله - ، سراج الدين أبي حفص عمر بن رسلان البلقيني الشافعي، حققه وعلق عليه: أبو يعقوب نشأت بن كمال المصري، دار القبلة، الرياض - المملكة العربية السعودية ، الطبعة: الأولى، 1433 هـ - 2012م.
- (14) التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير في أصول الحديث، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: 676هـ)، تقديم وتحقيق وتعليق: محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة: الأولى، 1405هـ - 1985م.
- (15) توثيق السنة في القرن الثاني الهجري أسسه واتجاهاته، رفعت بن فوزي عبد المطلب، مكتبة الخانجي بمصر، الطبعة: الأولى.
- (16) الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (المتوفى: 450هـ)، المحقق: الشيخ علي محمد معوض، والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1419 هـ - 1999 م.
- (17) الديباج المذهب في مصطلح الحديث (مطبوع مع شرح ملا حنفي عليه) المؤلف: يُنسب لعلي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (المتوفى: 816هـ) مصحح بمعرفة لجنة: برئاسة الشيخ حسن الإنباي الناشر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده - بمصر باشر طبعه: محمد أمين عمران عام النشر: 1350 هـ -
- (19) السنن الكبرى، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخسر وجردى الخراساني، أبو بكر البيهقي (المتوفى: ٤٥٨هـ)، المحقق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الثالثة، ١٤٢٤ هـ - 2003 م.

- (20) السنة ومكانتها في التشريع الإسلام المؤلف: مصطفى بن حسني السباعي (المتوفى: 1384هـ) الناشر: المكتب الإسلامي: دمشق - سوريا، بيروت - لبنان الطبعة: الثالثة، 1402 هـ - 1982 م (بيروت)
- (22) فتح المغيث بشرح الفية الحديث للعراقي، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر بن عثمان بن محمد السخاوي (المتوفى: 902هـ)، المحقق: علي حسين علي، مكتبة السنة - مصر، الطبعة: الأولى، 1424هـ / 2003م.
- (23) الفقيه و المتفقه، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (المتوفى: 463هـ)، المحقق: أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف الغرازي، دار ابن الجوزي - السعودية، الطبعة: الثانية، 1421هـ.
- (24) قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق القاسمي (المتوفى: 1332هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان.
- (25) الكافي في فقه أهل المدينة، المؤلف: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (المتوفى: 463هـ)، المحقق: محمد أحمد ولد مادريك الموريتاني الناشر: مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، المملكة العربية السعودية ، الطبعة: الثانية، 1400هـ/1980م.
- (27) الكفاية في علم الرواية ، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (المتوفى: 463هـ)، المحقق: أبو عبد الله السورقي ، إبراهيم حمدي المدني، المكتبة العلمية - المدينة المنورة.
- (28) الكوكب الوهاج شرح صحيح مسلم (المسمى: الكوكب الوهاج والروض البهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج)، جمع وتأليف: محمد الأمين بن عبد الله لجنة من العلماء ، مراجعة هاشم محمد علي مهدي، المستشار برابطة العالم الإسلامي - مكة المكرمة، دار المنهاج - دار طوق النجاة، الطبعة: الأولى، 1430 هـ - 2009م.
- (29) المجموع شرح المهذب، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: 676هـ)، دار الفكر.
- (30) المحكم والمحيط الأعظم، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي [ت: 458هـ]، المحقق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية - بيروت، الأولى، 1421هـ - 2000م

- (31) مختصر سنن أبي داود، الحافظ عبد العظيم بن عبد القوي المنذري (المتوفى: ٦٥٦ هـ)، المحقق: محمد صبحي بن حسن حلاق (أبو مصعب) مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1431 هـ - 2010 م.
- (32) مختصر المزني (مطبوع ملحقاً بالألم للشافعي)، إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل، أبو إبراهيم المزني (المتوفى: 264 هـ)، دار المعرفة - بيروت هـ/١٩٩٠ م.
- (33) المراسيل، أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن (المتوفى: 275 هـ)، عمرو الأزدي السجستاني، المحقق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة الطبعة الأولى بيروت.
- (34) نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: 852 هـ)، المحقق: عبد الله بن ضيف الله الرحيلي، مطبعة سفير بالرياض، الطبعة: الأولى، 1422 هـ.
- (35) نصب الراية لأحاديث الهداية مع حاشيته بغية الأملعي في تخريج الزيلعي، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد الزيلعي (المتوفى: 762 هـ)، قدم للكتاب: محمد يوسف البنوري، صححه ووضح الحاشية عبدالعزيز الديوبندي الفنجاني، إلى كتاب الحج، ثم أكملها محمد يوسف، المحقق: محمد عوامة، مؤسسة الريان للطباعة والنشر - بيروت - لبنان/ دار القبلة للثقافة الإسلامية - جدة - السعودية، الطبعة: الأولى، 1418 هـ/ 1997 م.
- (36) النكت على كتاب ابن الصلاح، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: ٨٥٢ هـ)، المحقق: ربيع بن هادي عمير المدخلي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1404 هـ/ 1984 م.
- (37) الوسيط في علوم ومصطلح الحديث، محمد بن محمد بن سويلم أبو شهبة (المتوفى: 1403 هـ)، دار الفكر العربي.
- (38) الهداية في تخريج أحاديث البداية (بداية المجتهد لابن رشد)، أحمد بن محمد (المتوفى: ١٣٨٠ هـ)، تحقيق: علي حسن الطويل، دار عالم الكتب، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1407 هـ - 1987 .

المصادر والمراجع:

- (1) ينظر: التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير في أصول الحديث، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: ٦٧٦هـ)، تقديم وتحقيق وتعليق: محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة: الأولى، 1405هـ - 1985 م. (ص: 35)
- (2) معرفة أنواع علوم الحديث، ويُعرف بمقدمة ابن الصلاح المؤلف: عثمان بن عبد الرحمن، أبو عمرو، تقي الدين المعروف بابن الصلاح (المتوفى: 643هـ) المحقق: نور الدين عتر الناشر: دار الفكر - سوريا، دار الفكر المعاصر - بيروت سنة النشر: 1406هـ - 1986 م (ص 59)
- (3) خرجه مسلم في صحيحه 27 - كِتَابُ الْإِيمَانِ 10 - بَابُ إِطْعَامِ الْمَمْلُوكِ مِمَّا يَأْكُلُ، وَإِلْبَاسُهُ مِمَّا يَلْبَسُ، وَلَا يَكْلَفُهُ مَا يَغْلِبُهُ الْحَدِيثُ رقم (1662)(3/1266)
- (4) مقدمة ابن الصلاح = معرفة أنواع علوم الحديث - ت فحل المؤلف: عثمان بن عبد الرحمن، أبو عمرو، تقي الدين المعروف بابن الصلاح (المتوفى: 643هـ) المحقق: عبد اللطيف الهميم - ماهر ياسين الفحل الناشر: دار الكتب العلمية الطبعة: الأولى سنة النشر: 1423هـ / 2002 م (ص: 135—137)
- (5) عرفة أنواع علوم الحديث، ويُعرف بمقدمة ابن الصلاح المؤلف: عثمان بن عبد الرحمن، أبو عمرو، تقي الدين المعروف بابن الصلاح (المتوفى: 643هـ) المحقق: نور الدين عتر الناشر: دار الفكر - سوريا، دار الفكر المعاصر - بيروت سنة النشر: 1406هـ - 1986 م (ص 24).
- (6) خرجه البخاري (معلقاً) في صحيحه 5 - كِتَابُ الْغُسْلِ، بَابُ مَنْ اغْتَسَلَ عُرْيَانًا وَحَدَهُ فِي الْخُلُوةِ، وَمَنْ تَسَتَّرَ فَالْتَسَتُّ أَفْضَلُ (64/1)
- (7) الوسيط في علوم ومصطلح الحديث: المؤلف: محمد بن محمد بن سويلم أبو شُهبة (المتوفى: 1403هـ) الناشر: دار الفكر العربي (ص: 294—295).
- (8) النكت على مقدمة ابن الصلاح المؤلف: أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي الشافعي (المتوفى: 794هـ) المحقق: د. زين العابدين بن محمد بلا فريج الناشر: أضواء السلف - الرياض الطبعة: الأولى (1419هـ - 1998 م 2/67)
- (9) معرفة أنواع علوم الحديث، ويُعرف بمقدمة ابن الصلاح المؤلف: عثمان بن عبد الرحمن، أبو عمرو، تقي الدين المعروف بابن الصلاح (المتوفى: 643هـ) المحقق: نور الدين عتر الناشر: دار الفكر - سوريا، دار الفكر المعاصر - بيروت سنة النشر: 1406هـ - 1986 م (ص 156).

- (10) الوسيط في علوم ومصطلح الحديث : المؤلف: محمد بن محمد بن سويلم أبو شُهبة (المتوفى: 1403هـ) الناشر: دار الفكر العربي (ص: 294—295)
- (11) نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر المؤلف: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: 852هـ) المحقق: عبد الله بن ضيف الله الرحيلي الناشر: مطبعة سفير بالرياض الطبعة: الأولى، 1422هـ ص (103).
- (12) المصدر نفسه ص(105).
- (13) معرفة أنواع علوم الحديث، ويُعرف بمقدمة ابن الصلاح المؤلف: عثمان بن عبد الرحمن، أبوعمر، تقي الدين المعروف بابن الصلاح (المتوفى: 643هـ) المحقق: نور الدين عتر الناشر: دار الفكر - سوريا، دار الفكر المعاصر - بيروت سنة النشر: 1406هـ - 1986م (ص 156).
- (14) الوسيط في علوم ومصطلح الحديث : المؤلف: محمد بن محمد بن سويلم أبو شُهبة (المتوفى: 1403هـ) الناشر: دار الفكر العربي (ص: 74).
- (15) المصدر السابق نفسه نفس الصفحة.
- (16) النكت على مقدمة ابن الصلاح المؤلف: أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي الشافعي (المتوفى: 794هـ) المحقق: د. زين العابدين بن محمد بلا فريج الناشر: أضواء السلف - الرياض الطبعة: الأولى، 1419هـ - 1998م 2/71
- (17) التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير في أصول الحديث المؤلف: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: 676هـ) تقديم وتحقيق وتعليق: محمد عثمان الخشت الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت الطبعة: الأولى، 1405 هـ - 1985 م ص 39
- (18) الوسيط في علوم ومصطلح الحديث: المؤلف: محمد بن محمد بن سويلم أبو شُهبة (المتوفى: 1403هـ) الناشر: دار الفكر العربي (ص: 294—295) (ص: 294—300)
- (19) المصدر نفسه نفس الصفحة.
- (20) معرفة أنواع علوم الحديث، ويُعرف بمقدمة ابن الصلاح المؤلف: عثمان بن عبد الرحمن، أبو عمرو، تقي الدين المعروف بابن الصلاح (المتوفى: 643هـ) المحقق: نور الدين عتر الناشر: دار الفكر - سوريا، دار الفكر المعاصر - بيروت سنة النشر: 1406هـ - 1986م (ص 74)

- (21) المصدر السابق نفسه نفس الصفحة.
- (22) الديباج المذَّهَّب في مصطلح الحديث (مطبوع مع شرح ملا حنفي عليه) المؤلف: يُنسب لعلي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (المتوفى: 816هـ) مصحح بمعرفة لجنة: برئاسة الشيخ حسن الإنبائي الناشر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده - بمصر باشر طبعه: محمد أمين عمران عام النشر: 1350 هـ - 1931 م ص 41
- (23) معرفة أنواع علوم الحديث المؤلف: عثمان بن عبد الرحمن، أبو عمرو، تقي الدين المعروف بابن الصلاح (المتوفى: 643هـ) المحقق: عبد اللطيف الهميم - ماهر ياسين الفحل
- (24) الناشر: دار الكتب العلمية الطبعة: الأولى سنة النشر: 1423 هـ / 2002 م ص (161)
- (25) المصدر السابق نفسه نفس الصفحة.
- (26) السنة ومكانتها في التشريع الإسلام المؤلف: مصطفى بن حسني السباعي (المتوفى: 1384هـ) الناشر: المكتب الإسلامي: دمشق - سوريا، بيروت - لبنان الطبعة: الثالثة، 1402 هـ - 1982 م (بيروت) (ص 232).
- (27) شرح نخبة الفكر في مصطلحات أهل الأثر المؤلف: علي بن (سلطان) محمد، أبو الحسن نور الدين الملا الهروي القاري (المتوفى: 1014هـ) المحقق: قدم له: الشيخ عبد الفتاح أبو غدة، حققه وعلق عليه: محمد نزار تميم وهيثم نزار تميم الناشر: دار الأرقم - لبنان / بيروت
- (28) الطبعة: بدون، بدون ص (420)
- (29) الوسيط في علوم ومصطلح الحديث: المؤلف: محمد بن محمد بن سويلم أبو شهبة (المتوفى: 1403هـ) الناشر: دار الفكر العربي (ص: 294—295) (ص: 294—300)
- (30) الوسيط في علوم ومصطلح الحديث: المؤلف: محمد بن محمد بن سويلم أبو شهبة (المتوفى: 1403هـ) الناشر: دار الفكر العربي (ص: 294—295) (ص: 294—300)
- (31) لسان العرب، المؤلف: محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الأفرقي (المتوفى: 711هـ) الناشر: دار صادر - بيروت
- (32) الطبعة: الثالثة - 1414 هـ / 1 / 166، القاموس المحيط المؤلف: مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (المتوفى: 817هـ) تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة

- (33) بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي الناشر: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان
- (34) الطبعة: الثامنة، 1426 هـ - 2005 م 3/ 355، الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية
- (35) المؤلف: أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (المتوفى: 393هـ) تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، الناشر: دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة: الرابعة 1407 هـ - 1987 م 4/ 1709.
- (36) لسان العرب، المؤلف: محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي (المتوفى: 711هـ) الناشر: دار صادر - بيروت، الطبعة: الثالثة - 1414 هـ 11/281
- (37) المصدر السابق نفسه 11/283
- (38) المصدر السابق نفسه 11/282
- (39) أي غير الصحابي.
- (40) أثر الاختلاف في القواعد الأصولية وأثره في اختلاف الفقهاء؛ للدكتور مصطفى سعيد الخن - طبعة دار الرسالة، الطبعة الحادية عشرة، 1431هـ - ص: 351.
- (41) نثر الورود شرح مراقبي السعود؛ للعلامة محمد الأمين الشنقيطي، طبعة دار عالم الفوائد - ص: (373).
- (42) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول؛ للشوكاني - مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة السادسة، 1415هـ، ص(119).
- (43) قد ذكر ذلك ابن الصلاح في (علوم الحديث: ص47) وغيره من المحدثين.
- (44) 37 (التمهيد 1/19).
- (45) 38 (ينظر ابن الصلاح في (علوم الحديث: ص47)، وابن دقيق العيد في (الافتتاح: ص192)، والعراقي في (التبصرة والتذكرة 1/144)، وابن حجر في (النزهة: ص41)، والسخاوي في (فتح المغيث 1/131) وغيرهم كثير.
- (46) منهج ذوي النظر شرح ألفية علم الأثر؛ تأليف محمد محفوظ بن عبد الله الترمسي، ص: 37 (بتصرف يسير).
- (47) جامع التحصيل في أحكام المراسيل المؤلف: صلاح الدين أبو سعيد خليل بن كيكليدي بن عبد الله الدمشقي العلائي (المتوفى: 761هـ) المحقق: حمدي عبد المجيد السلفي الناشر: عالم الكتب - بيروت الطبعة: الثانية (1407 - 1986) (ص21 و22).
- (48) ينظر النكت (ص546).
- (49) ينظر فتح المغيث (1/135).

- (50) مقدمة شرحه على مسلم، الشرح المسمى: المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج
- (51) المؤلف: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: 676هـ) الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت الطبعة: الثانية، 1392 (30/1).
- (52) علوم الحديث (ص48).
- (53) الكفاية في علم الرواية المؤلف: أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (المتوفى: 463هـ) المحقق: أبو عبد الله السورقي، إبراهيم حمدي المدني الناشر: المكتبة العلمية - المدينة المنورة (ص38)
- (54) الفقيه و المتفقه المؤلف: أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (المتوفى: 463هـ) المحقق: أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف الغرازي الناشر: دار ابن الجوزي - السعودية الطبعة: الثانية، 1421هـ (103/).
- (55) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، المؤلف: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (المتوفى: 463هـ)، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، الناشر: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب
- (56) عام النشر: 1387 هـ (21/1).
- (57) الرسالة: المؤلف: الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي (المتوفى: 204هـ)، المحقق: أحمد شاكر، الناشر: مكتبة الحلبي، مصر، الطبعة: الأولى، 1358هـ/1940م (ص461).
- (58) فتح المغيث (1/137 و138).
- (59) معرفة علوم الحديث (ص44).
- (60) أشار له العلائي في (جامع التحصيل: ص22).
- (61) خرجه عبد الرزاق في المصنف 16 — كِتَابُ النُّكَاحِ بَابُ مَا يَجُوزُ مِنَ اللَّعِبِ فِي النُّكَاحِ وَالطَّلَاقِ الحديث رقم 10243.6/133.
- (62) خرجه أبو داود في كتابه المراسيل 1- كِتَابُ الطَّهَارَةِ، بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّخْفِيفِ بِالصَّلَاةِ المراسيل لأبي داود، الحديث رقم 37 (ص: 91).
- (63) خرجه أبو داود في كتابه المراسيل 1- كِتَابُ الطَّهَارَةِ، بَابُ فِي الْكِتَابِ مُلْفَى فِي الطَّرِيقِ الحديث رقم 500 (ص: 342).

- (64) فتح المغيـث بشرح الفية الحديث للعراقي، المؤلف: شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر بن عثمان بن محمد السخاوي (المتوفى: 902هـ، المحقق: علي حسين علي الناشر: مكتبة السنة - مصر، الطبعة: الأولى، 1424هـ / 2003م، 1/192 بتصرف
- (65) المصدر السابق نفسه نفس الموضع 0
- (66) النكت على مقدمة ابن الصلاح للزركشي (1/500)
- (67) تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي (1/234).
- (68) قد طبع بتحقيق: شعيب الأرنؤوط الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت الطبعة: الأولى، 1408.
- (69) قد طبع بتحقيق: عبد الصمد شرف الدين، طبعة: المكتب الإسلامي، والدار القيمة
- (70) الطبعة: الثانية: 1403هـ، 1983م
- (71) قد طبع بتحقيق: شكر الله نعمة الله قوجاني، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت الطبعة: الأولى، 1397.
- (72) قد طبع بتحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، الناشر: عالم الكتب - بيروت الطبعة: الثانية، 1407 - 1986.
- (73) قد طبع بتحقيق: عبد الله نواره، الناشر: مكتبة الرشد - الرياض.
- (74) النكت على كتاب ابن الصلاح لابن حجر (2/555).
- (75) فتح المغيـث بشرح ألفية الحديث (1/194)
- (76) فتح المغيـث (1/155)،
- (77) شرح علل الترمذي، المؤلف: زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، السّلامي، البغدادي، ثم الدمشقي، الحنبلي (المتوفى: 795هـ)، المحقق: الدكتور همام عبد الرحيم سعيد، الناشر: مكتبة المنار - الزرقاء - الأردن، الطبعة: الأولى، 1407هـ - 1987م (1/186).
- (78) المصدر السابق نفسه (1/535)
- (79) قد ذهب إلى تصحيحه الخطيب في (الكفاية: ص550)، وابن الصلاح في (علوم الحديث: ص64 و65)، ونسب الإمام النووي هذا القول للمحققين من أهل الحديث في (شرح صحيح مسلم 1/145)، ثم إن هذا القول هو الذي صححه العراقي في (شرح التبصرة 1/174).
- (80) (1) وهذا القول عزاه الخطيب في (الكفاية: ص549) لأكثر من أهل الحديث 0
- (81) هو ظاهر كلام الإمام أحمد كما ذكر ذلك الحافظ ابن رجب في

- (شرحه لعلل الترمذي 2/631) ، وكذا ذهب إليه جماعة من أهل الحديث كما قال الخطيب في (الكفاية: ص549).
- (82) عزاه الخطيب في (الكفاية: ص549) لأئمة الحديث ، ونقله الحاكم في (المدخل ص40) عنهم.
- (83) هذا القول ذكره السبكي في جمع الجوامع (2/124) ولم ينسبه لأحد.
- (84) في (النكت 2/604)
- (85) في (فتح المغيـث 1/175)
- (86) وهذا القول ذهب إليه بعض متأخري الحنفية. واختاره الآمدي في (الإحكام 2/113 و118) من الشافعية ، والقاضي أبو يعلى في (العدة 3/917) من الحنابلة.
- (87) نقله العلائي عنهم في (جامع التحصيل: ص48) ، والحافظ ابن حجر في (النكت: ص551).
- (88) كل ذلك نقله العلائي في (جامع التحصيل: ص27 و28).
- (89) المصدر السابق نفسه نفس الموضع0
- (90) ذكره العلائي في (جامع التحصيل: ص28) ، والحافظ ابن حجر في (النكت: ص551).
- (91) وهذا القول حكاه الخطيب في (الكفاية: ص515) عن بعض أهل العلم.
- (92) جامع التحصيل: (ص30 و31).
- (93) علوم الحديث: (ص49)
- (94) ذكر ذلك العلائي في (جامع التحصيل: ص31) ، والحافظ ابن حجر في (النكت: ص547).
- (95) هذا قول ابن حزم في (الإحكام 2/70).
- (96) ص33 و34) كما أشار إليه ابن عبد البر في (التمهيد 1/17 و30) ، والخطيب في (الكفاية: ص515).
- (97) النكت: (ص552 و553).
- (98) النكت: (ص552 و553).
- (99) هذا اختيار جماعة من الأصوليين منهم إمام الحرمين ، وابن الحاجب وغيرهما ، كما ذكره العلائي في (جامع التحصيل: ص33 و34).
- (100) هذا هو مضمون قول الشافعي -رحمه الله- في (الرسالة: ص61 و62 و63 و64). وقال الحافظ ابن رجب في (شرحه لعلل الترمذي 1/301) =بعد سياقه كلام الشافعي في هذا الموضوع=: (وهو كلام حسن جداً).

- (101) رسالة أبي داود إلى أهل مكة في وصف سننه: ص24
- (102) الكفاية: (ص524 و525)
- (103) علام الموقعين عن رب العالمين المؤلف: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ) تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت الطبعة: الأولى، 1411هـ - 1991م (30 و1/29)
- (104) رسالة أبي داود إلى أهل مكة في وصف سننه: (ص24)
- (105) جامع التحصيل: (ص30)
- (106) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، المؤلف: علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي (المتوفى: 587هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الثانية، 1406هـ - 1986م (32 /1).
- (107) الكافي في فقه أهل المدينة، المؤلف: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (المتوفى: 463هـ)، المحقق: محمد محمد أحمد ولد ماديك الموريتاني
- (108) الناشر: مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثانية، 1400هـ/1980م، (1/ 151) وانظر: المجموع شرح المذهب (مع تكملة السبكي والمطيعي) المؤلف: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: 676هـ) الناشر: دار الفكر، (61 /2).
- (109) المصدر السابق نفسه (522 /2).
- (110) خرج ابن ماجه في سننه، 9 — كِتَابُ النَّكَاحِ، 15 — بَابُ لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ، الحديث رقم، 1880 عن عائشة وابن عباس رضي الله عنهما (1/ 605).
- (111) ينظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (2/ 247).
- (112) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (2/ 102).
- (113) البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، المؤلف: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (المتوفى: 520هـ)، حققه: د محمد حجي وآخرون، الناشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، الطبعة: الثانية، 1408 هـ - 1988 م، (91 /18).

- (114) خرجه الترمذي في سننه، 6 - أَبْوَابُ الصَّوْمِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، 36 - بَابُ مَا جَاءَ فِي إِيْجَابِ الْقَضَاءِ عَلَيْهِ، الحديث رقم 735،
عن عائشة رضي الله عنها (2 / 104).
(115) لمجموع شرح المذهب (6 / 396).

أداب الحوار العقدي في القرآن الكريم

إبراهيم عليه السلام (أنموذجاً)

أستاذ العقيدة بالجامعة القاسمية - الإمارات العربية المتحدة
- المعار من جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية

د. أحمد محمد الزبير

المستخلص:

تهدف هذه الدراسة لمعرفة أداب الحوار العقدي في القرآن الكريم (إبراهيم عليه السلام) أنموذجاً بأسلوبٍ سهل، وميسر لمعالجة التعقيدات التي اتسمت بها بعض الكتب العقدية. قد عرضت الموضوعات الأساسية في أداب الحوار العقدي في القرآن الكريم (إبراهيم عليه السلام) أنموذجاً معتمدةً على القرآن الكريم، والسنة النبوية، ومستعيناً بأقوال العلماء متى كان ذلك لازماً، واتبعت المنهج الإستقرائي التحليلي الذي يناسب مثل هذا النوع من الدراسات، وقد اعتنت بجمع الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ذات الصلة بموضوع الدراسة، وقامت بضبطها ضبطاً صحيحاً باعتبارها أساس البحث وروحه. خرجت الدراسة بنتائج مهمة تسهم في بيان أداب الحوار العقدي في القرآن الكريم (إبراهيم عليه السلام) أنموذجاً، وتسهم في إرساء منهج لتطوير البحث العقدي، لاسيما بعد اشتداد الحاجة إلى المعارف، والدراسات الشرعية، كما خلصت الدراسة إلى توصيات علمية منها ضرورة الحوار القرآني مع أصحاب الملل المختلفة يدفع كل مسلم صادق في إيمانه إلى أن يسلك سبيل القرآن في الدعوة بكل الوسائل الخطابية والجديلة والبرهانية، توضيح الإسلام هو دين الحوار ولكنه الحوار المتكافئ القائم على إرادة الفهم، وإرادة العلم، وإرادة التعايش بعيداً عن مختلف الإكراهات السياسية والاجتماعية والنفسية والفكرية.

Abstract:

This study aims to know the etiquette of doctrinal dialogue in the Noble Qur'an (Ibrahim, peace be upon him) as a model in an easy and easy way to address the complexities that characterized some doctrinal books. The basic topics in the etiquette of the doctrinal dialogue in the Holy Qur'an (Ibrahim, peace be upon him) have been presented as a model based on the Holy Qur'an and the Prophetic Sunnah, and using the sayings of scholars whenever necessary, and have followed the inductive and analytical approach that suits this type of studies, and has taken care of collecting Qur'anic verses. And the Prophetic hadiths related to the subject of the study, and they were properly controlled as the basis and spirit of the research. The study came out with important results that contribute to clarifying the ethics of doctrinal dialogue in the Holy Qur'an (Ibrahim, peace be upon him) as a model, and contribute to establishing a method for developing doctrinal research, especially after the intensification of the need for knowledge and legal studies. The different sects push every Muslim who is sincere in his faith to follow the path of the Qur'an in advocating by all means of rhetoric, argument and demonstration. Clarifying Islam is the religion of dialogue, but it is an equal dialogue based on the will to understand, the will to learn, and the will to coexist away from various political, social, psychological and intellectual constraints.

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الأولين والآخرين المبعوث رحمة للعالمين، نبينا محمد ﷺ وعلى آله وصحبه ومن سار على دربهِ إلى يوم الدين؛ وبعد فالتواصل بين البشر أمر فطري لا يمكن للإنسان أن يستغني عنه، ولقد كان الحوار مسالكاً من مسالك هذا التواصل حتى أصبح وسيلة من وسائل العلم والمعرفة، فجعله الأنبياء والرسل وسيلة في دعوة الناس إلى الخير، واعتمدت عليه الشعوب في تواصلها وتفاعلها مع بعضها البعض. والمتفكر في واقعنا المعاصر ينظر إلى مواقف الناس من الحوار أصبح متبايناً ومختلفاً، ترى بعض الناس لا يؤمن بالحوار أصلاً، آخرون يريدون الانفتاح الكامل على غيرهم والتبعية المطلقة لهم تحت مسمى حوار الحضارات.

في وجود هذا الواقع المعقد كان وجوباً علي أرباب العقيدة الصحيحة، أن يوضحوا آداب وقواعد وضوابط الحوار مع الآخر سواء أكان الآخر مؤمناً أو غير مؤمن. وتوضيحاً لهذه المنزلة السامية وخدمة لهذا الموضوع فقد وقع اختياري على موضوع آداب الحوار العقدي في القرآن الكريم (إبراهيم عليه السلام) أمودجاً..

الدراسات السابقة :

طرق آداب الحوار العقدي في القرآن الكريم (إبراهيم عليه السلام) أمودجاً، أحسب انه لم يسبقني إليه أحد فيما أعلم بل قد سبقت دراستي لهذا الحوار، وأدابه في القرآن الكريم دراسات من حيث تفسير الآيات التي تتحدث عن الحوار في القرآن الكريم من شرح كلمات، ومفردات الآيات من منطلق تفسيري عام، ولذلك فإن الباحث يسعى أن تكون هذه الدراسة جامعة في هذا المجال ومتسمة بالحيادية والموضوعية وهما أهم شروط البحث العلمي .

تعريف الحوار:

أولاً : تعريف الحوار لغةً:

قال ابن منظور⁽¹⁾ في لسان العرب: (الحوْرُ: الرجوع عن الشيء وإلى الشيء، وهم يتحاورون: أي يتراجعون بالكلام إذاً فالحوار هو تراجع الكلام والتجاوب فيه).⁽²⁾ ثانياً: تعريف الحوار اصطلاحاً: فهو المراجعة في الكلام و منه التحاور⁽³⁾

ثالثاً : ألفاظ ذات صلة :

1. المناظرة: لغة «التناظر: هو التواضع في الأمر ، و نظيرك الذي يراؤضك و تناظره و ناظره من المناظرة ، و النظير المثل ، و فلان نظيرك ، أي مثلك و المناظرة أن تناظر أخاك في أمر إذا نظرتما فيه معا كيف تأتياه»⁽⁴⁾
2. المناظرة اصطلاحاً: « هي النظرة بالبصيرة من الجانبين في النسبة بين الشيئين معا، إظهاراً للصواب»⁽⁵⁾
3. الجدل لغة : « شدة الخصومة ، والجدل مقابلة الحجة بالحجة ، والمجادلة : المناظرة والمخاصمة »هو اللد في الخصومة والقدرة عليها ، ورجل جدل ومجدل ومجدال : شديد الجدل يقال جادلت الرجل فجدلته جدلاً : أي غلبته ، ورجل جدل إذا كان أقوى في الخصام وجادله أي خاصمه⁽⁶⁾
4. الجدل اصطلاحاً: « هو دفع المرء خصمه عن افساد قوله بحجة أو شبهة ، أو يقصد به تصحيح كلامه وهو الخصومة في الحقيقة »⁽⁷⁾

مفهوم العقيدة :

اولاً تعريف العقيدة في اللغة: عقد العين والقاف والبدال أصل واحد يدل على شد وشدة وثوق، وإليه ترجع فروع الباب كلها من ذلك عقد البناء، والجمع أعقاد وعقود. ⁽⁸⁾ أن أصل العقد نقيض الحل، عقده يعقده عقداً وتعقاداً، وعقده، وقد انعقد، وتعقد، ثم استعمل في أنواع العقود من البيوعات، والعقود وغيرها، ثم استعمل في أنواع العقود من البيوعات، والعقود وغيرها، ثم استعمل في التصميم والاعتقاد الجازم. وفي اللسان: ويقال عقدت الحبل فهو معقود، وكذلك العهد، ومنه عقدة النكاح، وانعقد الحبل انعقاداً. وموضع اعقده من الحبل: معقد، وجمعه: المعقود. وعقد العهد، واليمين، يعقدنهما عقداً وعقدنهما: أكدهما قَوْلُ الله تَعَالَى: وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِي مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَاتُوهُمْ نَصِيْبَهُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا ⁽⁹⁾ وعَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ. وَقَدْ فُرِيَ: عَقَدَتْ، بالتشديد، مَعْنَاهُ التَّوَكُّيدُ والتَّغْلِيظُ كقوله تعالى: وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَفْضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ ⁽¹⁰⁾ ومما سبق يتضح أن العقيدة في اللغة بمعنى الربط والشدة والإحكام

ثانياً تعريف العقيدة في الاصطلاح: الاعتقاد هو حكم الذهن الجازم، فإن كان موافقاً للواقع فهو صحيح، وإلا فهو فاسد،⁽¹¹⁾ والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الإعتقاد دون العمل وبالدينية المنسوبة إلي دين محمد ﷺ. والعقيدة هي الأمور التي يجب أن يُصَدَّقَ بها القلب، وتطمئن إليها النفس، حتى تكون يقيناً ثابتاً لا يمازجها ريب، ولا يخالطها شك. أي: الإيمان الجازم الذي لا يتطرق إليه شك لدى معتقده، ويجب أن يكون مطابقاً للواقع، لا يقبل شكاً ولا ظناً؛ فإن لم يصل العلم إلى درجة اليقين الجازم لا يُسمى عقيدة. وسمي عقيدة؛ لأنَّ الإنسان يعقد عليه قلبه⁽¹²⁾

والعقيدة الإسلامية: هي الإيمان الجازم بربوبية الله تعالى وألوهيته وأسمائه وصفاته، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والقدر خيره وشره، وسائر ما ثبتت من أمور الغيب، وأصول الدين، وما أجمع عليه السلف الصالح، والتسليم التام لله تعالى في الأمر، والحكم، والطاعة، والاتباع لرسوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم.⁽¹³⁾ ومما سبق ذكره يتبين أن للعقيدة تعريف اصطلاحى راجح هو الاعتقاد الجازم بربوبية الله والتصديق بجميع اركان الإيمان وأمور الغيب وكل ما جاء في كتاب الله سنة رسوله.

أهمية العقيدة الإسلامية:

تظهر أهمية العقيدة الإسلامية من خلال أمور كثيرة منها ما يلي:

أولاً: أن حاجتنا إلى هذه العقيدة فوق كل حاجة، وضرورتنا إليها فوق كل ضرورة؛ لأنه لا سعادة للقلوب، ولا نعيم، ولا سرور إلا بأن تعبد ربها وفاطرها تعالى. قال الله تعالى: إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ⁽¹⁴⁾

ثانياً: أن العقيدة الإسلامية هي أعظم الواجبات وأكدها؛ لذا فهي أول ما يطالب به الناس.. كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ، وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ، فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّ الْإِسْلَامِ، وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ»⁽¹⁵⁾

ثالثاً: أن العقيدة الإسلامية هي العقيدة الوحيدة التي تحقق الأمن والاستقرار، والسعادة والسرور كما قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْمَعُوا كَلِمَاتِي هَذَا صُلَاحٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ كَارِفُونَ﴾. فله أجره عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون⁽¹⁶⁾

كما أن العقيدة الإسلامية وحدها هي التي تحقق العافية والرخاء، قال الله تعالى: وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ⁽¹⁷⁾

رابعاً: أن العقيدة الإسلامية هي السبب في حصول التمكين في الأرض، وقيام دولة الإسلام بـ الله تعالى: وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِن بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ⁽¹⁸⁾ (19)

تعريف القرآن:

أولاً: تعريف القرآن لغةً (القرآن من مادة قرأ، ومنه قرأت الشيء، فهو قرآن: أي جمعته، وضممت بعضه إلى بعض، فمعناه: الجمع والضم. ومنه قولهم: ما قرأت هذه الناقة سلى قط، وما قرأت جنيماً، أي لم تضم رحمها على ولد⁽¹⁾ . قال أبو عبيدة -رحمه الله-: (... وإنما سمي قرآنًا لأنه يجمع السور فيضمها، وتفسير ذلك في آية من القرآن، قال الله -جل ثناؤه-: (إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ⁽²⁰⁾)⁽²¹⁾ .

ثانياً: تعريف القرآن اصطلاحاً: قال السيوطي (رحمه الله): (وأما في العرف فهو الكلام المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم للإعجاز بسورة منه، فخرج بالمنزل على محمد صلى الله عليه وسلم: التوراة والإنجيل، وسائر الكتب، وغيره... وقولنا: بسورة منه: هو بيان لأقل ما وقع به الإعجاز، وهو قدر أقل سورة، كالكوثر، أو ثلاث آيات من غيرها، بخلاف من دونها (3) وزاد بعض المتأخرين في الحد: المتعبد بتلاوته، ليخرج المنسوخ التلاوة⁽²²⁾) .

التعريف بإبراهيم عليه السلام:

هو إبراهيم بن تسارخ بن ناحور بن ساروغ بن راعو بن فالغ بن عابر بن شالح بن أرفخشذ بن سام بن نوح عليه السلام، قالوا: فتزوج إبراهيم سارة، وناحور ملكاً ابنة هاران، يعنون بانية وكانت سارة عاقراً لا تلد ، وانطلق تاريخ بابنه إبراهيم وامراته سارة، وابن أخيه لوط بن هاران، فخرج بهم من أرض الكلدانيين إلى أرض الكنعانيين، فنزلوا حران فمات فيها تاريخ، وله مائتان وخمسون سنة. وهذا يدل على أنه لم يولد بخران، وإنما مولده بأرض الكلدانيين، وهي أرض بابل وما والاها، ثم ارتحلوا قاصدين أرض الكنعانيين، وهي بلاد بيت المقدس، فأقاموا بخران وهي أرض الكشدانيين في ذلك الزمان، وكذلك أرض الجزيرة والشام أيضاً، وكانوا يعبدون

الكواكب السبعة، والذين عمروا مدينة دمشق كانوا على هذا الدين، يستقبلون القطب الشمالي، ويعبدون الكواكب السبعة بأنواع من الفعال والمقال. ولهذا كان على كل باب من أبواب دمشق السبعة القديمة هيكل بكوكب منها، ويعملون لها أعياداً وقرايين، وهكذا كان أهل حران يعبدون الكواكب والأصنام، وكل من كان على وجه الأرض كانوا كفاراً، سوى إبراهيم الخليل، وامراته، وابن أخيه لوط عليهم السلام، وكان الخليل عليه السلام هو الذي أزال الله به تلك الشرور، وأبطل به ذاك الضلال، فإن الله سبحانه وتعالى أتاه رشده في صغره، وابتعثه رسولاً، واتخذ خليلاً في كبره قال تعالى: { وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ } (23) { (24)

قواعد الحوار وأدابه:

قواعد الحوار:

لقد رسم الإسلام لأمته أدب الحوار عن طريق العقل والحكمة والكلمة الطيبة، جاء الخطاب الإلهي والمنهج النبوي الكريم موافقاً للفطرة التي فطر الله عليها الإنسان، وهي مخاطبة الناس على قدر عقولهم ، وأداب الحوار كثيرة منها: أولاً: الإخلاص : يتوقف إدراك معاني ومدلولات كلمة الإخلاص على تتبع ذلك في لغة العرب، واستعمال القرآن الكريم والسنة النبوية لها؛ كما أن الإحاطة بفضل الإخلاص وأهميته يستقى من نصوص الكتاب والسنة الحاضرة والمرغبة فيه. أن يراد بالحوار وجه الله تعالى، أي إظهار الحق والوصول إليه، وهذه الرغبة يجب أن تكون موجودة عند الطرفين لا أن تكون الغاية مجرد الغلبة والظهور. قال تعالى: (وَمَا أَمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ) (25). وقوله ﷺ : (إنما الأعمال بالنيات) (26) .

ثانياً: العلم: فلا بد إذاً أن يكون فقيهاً فيما يأمر به، فقيهاً فيما ينهى عنه، فحاله كحال الطبيب لا يمكنه العلاج حتى يفهم المرض والدواء معاً، قال تعالى: { قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ } (27) فدللت الآية على لزوم البصيرة وهى الدليل الواضح.

قال ابن القيم رحمه الله: (وإذا كانت الدعوة إلى الله أشرف مقامات العبد وأجلها وأفضلها، فهي لا تحصل إلا بالعلم الذى يدعو به وإليه بل لابد في كمال الدعوة من البلوغ في العلم إلى حد أقصى ما يصل إليه السعي). (28) وقال النووى رحمه الله : (إنما يأمر وينهى من كان عالماً بما يأمر به وينهى عنه، وذلك يختلف باختلاف الشيء،

فإن كان من الواجبات الظاهرة والمحرمات المشهورة كالصلاة والصيام والزنا والخمر، ونحوها فكل المسلمين علماء بها، وإن كان من دقائق الأفعال والأقوال، ومما يتعلق بالاجتهاد لم يكن للعوام مدخل فيه، ولا لهم إنكاره بل ذلك للعلماء).⁽²⁹⁾

ثالثاً: أن يكون هناك تكافؤ بين المتحاورين، أي أن يكونا متقاربين في السوية العلمية والثقافية، وفي العقل والفهم، وإلا فإن الغلبة الظاهرية ستكون للجاهل ولذلك يقول الشافعي⁽³⁰⁾ رحمه الله: (ما ناظرت عالماً إلا غلبته، وما ناظرني جاهل إلا غلبني⁽³¹⁾)

لابد للمحاور أن يكون عالماً بالمسألة التي يريد أن يحاور فيها ومطلعاً على مراجع كافية بشأنها لتعزيز موقفه.

رابعاً: تحديد موضوع الحوار ونقطة الاختلاف والسير في المناظرة خطوة بخطوة قال الربيع بن سليمان⁽³²⁾ رحمه الله: (كان الشافعي إذا ناظره إنسان في مسألة فغدا إلى غيرها، يقول: نفرغ من هذه المسألة ثم نصير إلى ما تريد⁽³³⁾).

خامساً: قطعية النتائج ونسبيتها، فمن المهم أن نعرف أن الرأي الفكري نسبي الدلالة على الصواب أو الخطأ، والذين لا يجوز عليهم الخطأ هم الأنبياء عليهم السلام فيما يبلغون هو وحى عن ربهم سبحانه وتعالى، وما عدا ذلك فيندرج تحت المشهورة: (رأيي صواب يحتمل الخطأ، ورأيي غيري خطأ يحتمل الصواب⁽³⁴⁾). وبناءً عليه فليس شرط التحاور الناجح أن ينتهي أحد الطرفين إلى قول الآخر، فإن تحقق هذا واتفقا على رأي فنعم المقصود، وهو منتهى الغاية، وإن لم يكن فالحوار ناجح على كل حال.

آداب الحوار:

أولاً: الإنصاف والعدل من المبادئ الأساسية في الحوار: العدل والإنصاف، ومن تمام الإنصاف قبول الحق من الخصم، والتفريق بين الفكرة وقائلها، وأن يبدي المحاور إعجابه بالأفكار الصحيحة والأدلة الجيدة، ومن نماذج الإنصاف ما ذكره الله - سبحانه - في وصف أهل الكتاب: { لَيْسُوا سَوَاءً مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ }⁽³⁵⁾.

ثانياً: التواضع وحسن الخلق:

وصف الله سبحانه وتعالى أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بأنهم يظهرون العطف والحنو والتواضع للمؤمنين، ويظهرون الشدة والغلظة والترفع على

الكافرين ، حيث قال تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ ⁽³⁶⁾) ، قال بن كثير ⁽³⁷⁾ رحمه الله: (هذه صفات المؤمنين الكُمَّل أن يكون أحدهم متواضعاً لأخيه ووليّه، متعزّزاً على خصمه وعدوّه، كما قال تعالى : مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ ⁽³⁸⁾) وفي الحديث الصحيح قوله ﷺ: (ما نقصت صدقة من مال، وما زاد الله عبداً بعفوٍ إلا عزاً، وما تواضع أحد لله إلا رفعه الله ⁽⁴⁰⁾) ، قال القاضي عياض ⁽⁴¹⁾ في قوله ﷺ: (وما تواضع أحد لله إلا رفعه الله): فيه وجهان: أحدهما: أن الله تعالى يمنحه ذلك في الدنيا جزاءً على تواضعه له، وأنّ تواضعه يُنْبِئُ له في القلوب محبةً ومكانةً وعزّةً. والثاني: أن يكون ذلك ثوابه في الآخرة على تواضعه ⁽⁴²⁾ أي يرفع منزلته في الدنيا عند الناس ، وكذلك يرفعه في الآخرة ويزيد من ثوابه فيها بتواضعه في الدنيا ومما ينافي التواضع : العجب والغرور والكبر.

ثالثاً : الصبر: الصبر من أكثر الأخلاق التي اعتنى بها دين الإسلام؛ لذا تكرر ذكره في القرآن قال الإمام أحمد بن حنبل ⁽⁴³⁾ : (ذكر الله سبحانه الصبر في القرآن في تسعين موضعاً ⁽⁴⁴⁾) ، (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ⁽⁴⁵⁾) .

رابعاً: الرفق:

لأن هذه الصفة الطيبة - أعني الرفق - هي من الصفات المحببة إلى الخلق كما يحبها الخالق جل وعلا قال تعالى: {فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ } ⁽⁴⁶⁾ وقال تعالى: {لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ } ⁽⁴⁷⁾ وقال سبحانه: {فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى } ⁽⁴⁸⁾ وقد ثبت عن النبي ﷺ أنه قال: «إن الله رفيق يحب الرفق في الأمر كله ويعطي عليه ما لا يعطي على العنف». (1) قال الإمام أحمد رحمه الله: (والناس يحتاجون إلى مداراة ورفق في الأمر بالمعروف بلا غلظة إلا رجلاً مباحيناً معلناً بالفسق فيجب عليك نهيهِ وإعلانه). (2) وقد كان النبي ﷺ أرفق الناس بالمدعوين كتعامله مع الأعرابي الذي بال في مسجده، (3) والرجل الذي تكلم في الصلاة (4) وغيرها من الحوادث.

خامساً: حسن الاستماع:

لا بد للمحاور الناجح أن يتقن فن الاستماع، فكما أن للكلام فناً وأدباً، فكذلك للاستماع. كما قال النبي صلى الله عليه وسلم للوليد: (أو قد فرغت) ⁽⁴⁹⁾

سادساً: الاحترام والمحبة على رغم الخلاف

لقد اختلف السلف فيما بينهم، وبقيت بينهم روابط الأخوة الدينية فهذان الخليفان الراشدان، أبو بكر وعمر، يختلفان في أمور كثيرة، وقضايا متعددة، مع بقاء الألفة والمحبة، ودوام الأخوة والمودة.

نماذج من حوارات إبراهيم عليه السلام:

حواره مع ربه تعالى. قال تعالى: (وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أُولَئِمُتُؤْمِنُ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ⁽⁵⁰⁾). قال ين كثير في تفسيره لهذه الآية» (كروا لسؤال إبراهيم عليه السلام، أسباباً، منها: أنه لما قال لنمرود: (ربي الذي يحيي ويميت) أحب أن يترقى من علم اليقين في ذلك إلى عين اليقين، وأن يرى ذلك مشاهدة وفي الحديث قوله صلى الله عليه وسلم: "نحن أحق بالشك من إبراهيم، إذ قال: رب أريني كيف تحيي الموتى؟ قال: أولم تؤمن. قال: بلى، ولكن ليطمئن قلبي" ⁽⁵¹⁾....

قال: فخذ أربعة من الطير فصرهن إليك اختلف المفسرون في هذه الأربعة: ما هي؟ وإن كان لا طائل تحت تعيينها، إذ لو كان في ذلك متهم لنص عليه القرآن، فروي عن ابن عباس أنه قال: هي الغرنوق، والطاوس، والديك، والحمامة. وعنه أيضاً: أنه أخذ وزاً، ورألاً وهو فرخ النعام وديكا، وطاوساً. وقال مجاهد وعكرمة: كانت حمامة، وديكا، وطاوساً، وغراباً. فصرهن إليك أي: قطعهن، فذكروا أنه عمد إلى أربعة من الطير فذبحهن، ثم قطعهن ومنتف ريشهن، ومزقهن وخلط بعضهن في بعض، ثم جزأهن أجزاء، وجعل على كل جبل منهن جزءاً، قيل: أربعة أجبل. وقيل: سبعة. قال ابن عباس: وأخذ رؤوسهن بيده، ثم أمره الله عز وجل، أن يدعوهم، فدعاهن كما أمره الله عز وجل، فجعل ينظر إلى الريش يطير إلى الريش، والدم إلى الدم، واللحم إلى اللحم، والأجزاء من

كل طائر يتصل بعضها إلى بعض ، حتى قام كل طائر على حدته ، وأتينه يمشين سعياً ليكون أبلغ له في الرؤية التي سألها ، وجعل كل طائر يجيء ليأخذ رأسه الذي في يد إبراهيم ، عليه السلام ، فإذا قدم له غير رأسه يأباه ، فإذا قدم إليه رأسه تركب مع بقية جثته بحول الله وقوته واعلم أن الله عزيز حكيم لا يغلبه شيء ، ولا يمتنع منه شيء ، وما شاء كان بلا ممانع لأنه العظيم القاهر لكل شيء ، حكيم في أقواله وأفعاله وشرعه وقدره ، ولكن ليطمئن قلبي و ما في القرآن آية أرجى عندي منها .⁽⁵²⁾

معنى الآية ظاهرٌ في أنَّ إبراهيم عليه السلام خاطب ربه سائلاً إياه أن يريه كيفية إحياء الموتى عياناً، فسأله ربه وهو أعلم به عن إيمانه، حيث يدل ظاهر السؤال على وجود خواطر في القلب حول هذه المسألة، فأجابه إبراهيم ببقاء إيمانه، وأنه بسؤاله يريد أن يطمئن قلبه حتى لا تغلبه تلك الخواطر العارضة، فأمره الله تعالى أن يأخذ أربعة أجناس من الطير، ثم يذبحها ويقطعها أشلاء ثم يجعل هذه الأشلاء فوق عددٍ من الجبال موزعة عليها، وأمره بعد ذلك أن يدعو الأجناس من الطير الممزقة فتلتئم ثم تأتیه مسرعة كهيتها قبل أن يذبحها؛ ليرى بأمر عينيه إمكانية إحياء الموتى.

حواره مع أبيه :

قال تعالى : (وَإِذْ كُنَّا فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا ، إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا ، يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا ، يَا أَبَتِ لَا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلرَّحْمَنِ عَصِيًّا ، يَا أَبَتِ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِنَ الرَّحْمَنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا ، قَالَ أَرَأَيْتَ أَنْتَ عَنْ آلِهَتِي يَا إِبْرَاهِيمُ لَئِنْ لَمْ تَنْتَهِ لَأَرْجُمَنَّكَ وَاهْجُرْنِي مَلِيًّا ، قَالَ سَلَامٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا)⁽⁵³⁾.

قال القرطبي ⁽⁵⁴⁾: (واذكر في الكتاب الذي أنزل عليك وهو القرآن قصة إبراهيم وخبره و اقرأ عليهم يا محمد في القرآن أمر إبراهيم فقد عرفوا أنهم من ولده ، فإنه كان حنيفاً مسلماً وما كان يتخذ الأنداد ، فهؤلاء لم يتخذوا الأنداد ؟ ! وهو كما قال : ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه، أبت إني قد جاءني من العلم ما لم يأتك أي من اليقين والمعرفة بالله وما يكون بعد الموت ، وأن من عبد غير الله عذب

. فاتبعني إلى ما أدعوك إليه . أهدك صراطا سويا أي أرشدك إلى دين مستقيم فيه النجاة .، يا أبت لا تعبد الشيطان أي لا تطعه فيما يأمرك به من الكفر ، ومن أطاع شيئا في معصية فقد عبده .

إن الشيطان كان للرحمن عصيا يا أبت إني أخاف أن يمسك عذاب من الرحمن أي إن مت على ما أنت عليه . إني أخاف أن تموت على كفرك فيمسك العذاب . فتكون للشيطان وليا أي قرينا في النار .، قال أراغب أنت عن آلهتي يا إبراهيم أي أترغب عنها إلى غيرها . لئن لم تنته لأرجمنك قال الحسن : يعني بالحجارة . أو بالقول ؛ أي لأشتمنك . أو لأضربنك . أو لأظهرن أمرك . لأرجمنك واهجرني أي اعتزلني سالم العرض لا يصيبك مني معرة ؛ قال سلام عليك لم يعارضه إبراهيم - عليه السلام - بسوء الرد؛ لأنه لم يؤمر بقتاله على كفره . وقال قد كانت لكم أسوة حسنة في إبراهيم الآية ؛ وقال إبراهيم لأبيه سلام عليك⁽⁵⁵⁾ .

حواره مع قومه:

قال تعالى: (وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ ، إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا هَذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ ، قَالُوا وَجَدْنَا آبَاءَنَا لَهَا عَابِدِينَ ، قَالَ لَقَدْ كُنْتُمْ أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ، قَالُوا أَجِئْتَنَا بِالْحَقِّ أَمْ أَنْتَ مِنَ اللَّاعِبِينَ ، قَالَ بَلْ رَبُّكُمْ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُنَّ وَأَنَا عَلَىٰ ذَلِكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ ، وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ بَعْدَ أَنْ تُوَلُّوا مُدْبِرِينَ ، فَجَعَلَهُمْ جُودًا إِلَّا كَبِيرًا لَهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ ، قَالُوا مَنْ فَعَلَ هَذَا بِالْهَيْتَا إِنَّهُ لِمِنَ الظَّالِمِينَ ، قَالُوا سَمِعْنَا فَتًى يَذْكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُ إِبْرَاهِيمُ ، قَالُوا فَأْتُوا بِهِ عَلَىٰ أَعْيُنِ النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَشْهَدُونَ ، قَالُوا أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِالْهَيْتَا يَا إِبْرَاهِيمُ قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ فَرَجَعُوا إِلَىٰ أَنْفُسِهِمْ فَقَالُوا إِنَّكُمْ أَنْتُمُ الظَّالِمُونَ ثُمَّ نَكِسُوا عَلَىٰ رُءُوسِهِمْ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا هَؤُلَاءِ يَنْطِقُونَ قَالَ أَفَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكُمْ شَيْئًا وَلَا يَضُرُّكُمْ أَفَ لَكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ قَالُوا حَرِّقُوهُ وَانصُرُوا آلِهَتَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ فَلَمَّا يَأْتِيَ النَّارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَأَرَادُوا بِهِ كَيْدًا فَجَعَلْنَاهُمُ الْأَخْسَرِينَ⁽⁵⁶⁾ .

قال الشوكاني⁽⁵⁷⁾ في تفسيره (المعنى أعطيناه هداة من قبل النبوة: أي وفقناه للنظر والاستدلال لما جن عليه فرأى الشمس والقمر والنجم، قال: وأبوه هو آزر «وقومه»

فروذ ومن اتبعه، والتمائيل الأصنام، وأصل التمثال الشيء المصنوع مشابهاً لشيء من مخلوقات الله سبحانه، يقال مثلث الشيء بالشيء: إذا جعلته مشابهاً له، واسم ذلك الممثل تمثال، أنكر عليهم عبادتها بقوله: «ما هذه التماثيل التي أنتم لها عاكفون» والعكوف عبارة عن اللزوم والاستمرار على الشيء، واللام في لها للاختصاص، ولو كانت للتعديدية لجيء بكلمة على: أي ما هذه الأصنام التي أنتم مقيمون على عبادتها؟ وقيل إن العكوف مضمن معنى العبادة.

قالوا وجدنا آباءنا لها عابدين» أجابوه بهذا الجواب الذي هو العصا التي يتوكأ عليها كل عاجز، والحبيل الذي يتشبث به كل غريق، وهو التمسك بمجرد تقليد الآباء: أي وجدنا آباءنا يعبدونها فعبدناها اقتداءً بهم ومشياً على طريقتهم، وهكذا يجيب هؤلاء المقلدة من أهل هذه الملة الإسلامية، وإن العالم بالكتاب والسنة إذا أنكر عليهم العمل بمحض الرأي المدفوع بالدليل قالوا هذا قد قال به إمامنا الذي وجدنا آباءنا له مقلدين وبرأيه آخذين، وجوابهم هو ما أجاب به الخليل ها هنا. قال لقد كنتم أنتم وآباؤكم في ضلال مبين» أي في خسران واضح ظاهر لا يخفي على أحد ولا يلتبس على ذي عقل، فإن قوم إبراهيم عبدوا الأصنام التي لا تضر ولا تنفع ولا تسمع ولا تبصر، وليس بعد هذا الضلال ضلال، ولا يساوي هذا الخسران خسران، «قالوا أجتئنا بالحق أم أنت من اللاعبين» أي أجاد أنت فيما تقول أم أنت لاعب مازح قال مضرباً عما بنوا عليه مقاتلهم من التقليد. بل ربكم رب السموات والأرض الذي فطرهن» أي خلقهن وأبدعهن «وأنا على ذلكم» الذي ذكرته لكم من كون ربكم هو رب السموات والأرض دون ما عداه «من الشاهدين» أي العالمين به المبرهنين عليه، فإن الشاهد على الشيء هو من كان عالماً به مبرهنًا عليه مبيناً له..

«وتالله لأكيذن أصنامكم» أخبرهم أنه سينتقل من المحاجة باللسان إلى تغيير المنكر بالفعل ثقة بالله سبحانه ومحاماة على دينه، والكيذ المكر: يقال كاده يكيده كيداً ومكيدة، والمراد هنا الاجتهاد. في كسر الأصنام: قيل إنه عليه الصلاة والسلام قال ذلك سراً، وقيل سمعه رجل منهم «بعد أن تولوا مدبرين» أي بعد أن ترجعوا من عبادتها ذاهبين منطلقين. «فجعلهم جذاذاً» فصيحة: أي فولوا، فجعلهم جذاذاً: الجذ

القطع والكسر، يقال جذذت الشيء قطعته وكسرتة، الواحد جذاذة، والجذاذ ما كسر منه «إلا كبيراً لهم» أي للأصنام «لعلهم إليه» أي إلى إبراهيم «يرجعون» فيحاجهم بما سيأتي فيحجهم، وقيل لعلهم إلى الصنم الكبير يرجعون فيسألونه عن الكاسر، لأن من شأن المعبود أن يرجع إليه في المهمات، فإذا رجعوا إليه لم يجدوا عنده خبراً، فيعلمون حينئذ أنها لا تجلب نفعاً ولا تدفع ضرراً، ولا تعلم بخير ولا شر، ولا تخبر عن الذي ينوبها من الأمر، وقيل لعلهم إلى الله يرجعون، وهو بعيد جداً.

قالوا من فعل هذا بالهتنا إنه لمن الظالمين» فلما رجعوا من عيدهم ورأوا ما حدث بالهتهم قالوا هذه المقالة، «سمعنا فتى»، وهذا القائل هو الذي سمع إبراهيم يقول: «تالله لأكيذن أصنامكم».

قالوا فاتوا به على أعين الناس «القائلون هم السائلون، أمروا بعضهم أن يأتي به ظاهراً يمرأى من الناس. قيل إنه لما بلغ الخبر غمروا وأشرف قومه كرهوا أن يأخذوه بغير بينة، فقالوا هذه المقالة ليكون ذلك حجة عليه يستحلون بها منه ما قد عزموا على أن يفعلوه به، ومعنى «لعلهم يشهدون» لعلهم يحضرون عقابه حتى ينزجر غيره عن الاقتداء به في مثل هذا، وقيل لعلهم يشهدون عليه بأنهم رأوه يكسر الأصنام، أو لعلهم يشهدون طعنه على أصنامهم.» قالوا أأنت فعلت هذا بالهتنا يا إبراهيم» فجاء إبراهيم حين أتوا به فاستفهموه هل فعل ذلك، لإقامة الحجة عليه في زعمهم.

قال بل فعله كبيرهم هذا» أي قال إبراهيم مقيماً للحجة عليهم مبكراً لهم، بل فعله كبيرهم هذا مشيراً إلى الصنم الذي تركه ولم يكسره «فاسألوهم إن كانوا ينطقون» أي إن كانوا ممن يمكنه النطق ويقدر على الكلام ويفهم ما نفال له، فيجيب عنه بما يطابقه، الفاعل كبيرهم. فرجعوا إلى أنفسهم» أي رجع بعضهم إلى بعض رجوع المنقطع عن حجته المتفطن لصحة حجة خصمه المراجع لعقله، وذلك أنهم تنبهوا وفهموا عند هذه المقابلة بينهم وبين إبراهيم أن من لا يقدر على دفع المضرة عن نفسه ولا على الإضرار بمن فعل به ما فعله إبراهيم بتلك الأصنام يستحيل أن يكون مستحقاً للعبادة، ولهذا «قالوا إنكم أنتم الظالمون» أي قال بعضهم لبعض: أنتم الظالمون لأنفسكم بعبادة هذه الجمادات، وليس الظالم من نسبتكم الظلم إليه

بقولكم: إنه لمن الظالمين.

ثم نكسوا على رؤوسهم « أي رجعوا إلى جهلهم وعنادهم، ثم قالوا بعد أن نكسوا مخاطبين لإبراهيم «لقد علمت ما هؤلاء ينطقون» أي قائلين لإبراهيم لقد علمت أن النطق ليس من شأن هذه الأصنام.

«قال» إبراهيم مبكثاً لهم ومزياً عليهم «أفتعبدون من دون الله ما لا ينفعكم شيئاً» من النفع «ولا يضركم» بنوع من أنواع الضرر.

ثم تضجر عليه السلام منهم، فقال «أف لكم ولما تعبدون من دون الله» وفي هذا تحقير لهم ولمعبوداتهم، «أفلا تعقلون» أي ليس لكم عقول تتفكرون بها، فتعلمون هذا الصنع القبيح الذي صنعتوه.

«قالوا حرقوه» أي قال بعضهم لبعض لما أعتهم الحيلة في دفع إبراهيم، وعجزوا عن مجادلته، وضاحت عليهم مسالك المناظرة حرقوا إبراهيم انصرافاً منهم إلى طريق الظلم والغشم، وميلاً منهم إلى إظهار الغلبة بأي وجه كان، وعلى أي أمر اتفق، ولهذا قالوا «وانصروا آلهمكم إن كنتم فاعلين» أي انصروها بالانتقام من هذا الذي فعل بها ما فعل إن كنتم فاعلين للنصر وقيل هذا القائل هو عمرو، وقيل رجل من الأكراد.

قلنا يا نار كوني برداً وسلاماً على إبراهيم « فأضرموا النار، وذهبوا بإبراهيم إليها، فعند ذلك قلنا: يا نار كوني ذات برد وسلام، وأرادوا به كيداً» أي مكرراً «فجعلناهم الأخرين» أي أخسر من كل خاسر، ورددنا مكرهم عليهم، فجعلنا لهم عاقبة السوء، كما جعلنا لإبراهيم عاقبة الخير. أطيب⁽⁵⁸⁾.

ثم بدأ إبراهيم عليه السلام بعد ذلك في حوارهِ مع أبيه وتأمّل معي هذا الأسلوب الدعوي الرائع؛ فقد نادى والده بلفظ الأبوة الذي يدل على حنوه عليه، وشفقته به؛ ليستميله، وليكون ذلك أكثر تأثيراً عليه، وليكسر حدة الأب على ابنه فلم يعتمد إلى أسلوب الأمر المباشر، أو النهي المباشر فيقول مثلاً: لا تعبد الشيطان أو لا تعبد ما لا يسمع، وإنما قال: أي لم تعبد أصناماً ناقصة في ذاتها، وفي أفعالها، فلا تسمع، ولا تبصر، ولا تملك لعبادها نفعاً ولا ضرراً، بل لا تملك لأنفسها شيئاً من النفع، ولا تقدر

على شيء من الدفع وهذه القضية -أي قضية التوحيد- هي أول قضية كان الأنبياء عليهم السلام يدعون أقوامهم إليها ولذا وجب علينا معاشر الدعاة أن نتأسى بهم فتكون هذه القضية هي قضيتنا الأولى التي ندعو الناس إليها قبل أي قضية.

حواره مع النمرود:

قال تعالى: (أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أَحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (258) أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِئَةَ عَامٍ فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ⁽⁵⁹⁾.

قال بن جرير⁽⁶⁰⁾ في تفسيره (ألم تر، يا محمد، إلى الذي حاج إبراهيم في ربه حين قال له إبراهيم: "ربي الذي يحيي ويميت"، يعني بذلك: ربي الذي بيده الحياة والموت، يحيي من يشاء ويميت من أراد بعد الإحياء. قال: أنا أفعل ذلك، فأحيي وأميت، أستحيي من أردت قتله فلا أقتله، فيكون ذلك مني إحياء له قال إبراهيم صلى الله عليه وسلم: فإن الله الذي هو ربي يأتي بالشمس من مشرقها، فأت بها- إن كنت صادقاً أنك إله- من مغربها! قال الله تعالى ذكره: "فبهت الذي كفر"، يعني انقطع وبطلت حجته.⁽⁶¹⁾

هذه المناظرة بين إبراهيم والنمرود أمام جمع من الناس حققت مقصدها الدعوي حيث ظهر الحق حين كانت النتيجة بعد المناظرة: (فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ). وإن مناظرة إبراهيم كانت ضمن منهج الحوار الهادف إلى الإقناع بعقيدة التوحيد لذلك تدرج معه في الحجّة، ولما لمس عناده وإصراره اضطر أن يعطيه حجّة بالغة أحدثت صدمة فكرية له رافقتها حالة حيرة وقلق، وهذا خير الأساليب لاستنفار الفطرة السليمة في الإنسان لتتجه به إلى طريق الحق.

الخاتمة:

الحمد لله الذي وفقني، وأعانني على إنجاز هذا البحث ، والذي من خلاله استطعت تسليط الضوء على أداب الحوار العقدي في القرآن الكريم إبراهيم عليه السلام أمودجاً واستقيت منه نتائج وتوصيات عديدة :

النتائج :

- إن منهج الجدال والحوار الإسلامي قادر على احتواء جميع الصراعات والاختلافات.
- القرآن الكريم حامل بالحوار غير المباشر مع أقوال المكذبين والدهريين والناكرين لوجود الله والمكذبين لرسله، وقد سيقى حججهم كلها في أنصع عبارة وتم الرد عليها .
- يستحضر القرآن الكريم الرأي المقابل رغم فسادة، من دون أن يبتز كلامه ويشوّهه ويقطعه ليعلمنا الأدب الرفيع في الحوار الذي استوجب أن يكون بالحكمة والموعظة الحسنة من دون اتهامات أو تهديد أو تكفير.

التوصيات:

- ضرورة الحوار القرآني مع أصحاب الملل المختلفة يدفع كل مسلم صادق في إيمانه إلى أن يسلك سبيل القرآن في الدعوة بكل الوسائل الخطابية والجدلية والبرهانية.
- توضيح الإسلام هو دين الحوار ولكنه الحوار المتكافئ القائم على إرادة الفهم، وإرادة العلم، وإرادة التعايش بعيداً عن مختلف الإكراهات السياسية والاجتماعية والنفسية والفكرية.
- أوصي بأن حوارات القرآن الكريم كلها دروس وعبر، ومنها مناشدة المخالفين لبيان سر مخالفتهم حتى توضح لهم الطريق الذي حادوا عنه، وأول حوار مع إبليس عن سر رفضه الامتثال لأمر ربه جل وعلا للسجود لآدم عليه السلام وفيه دعوة للحوار مع المخالفين حتى وإن كانوا غير مسلمين.

المصادر والمراجع

- (1) القرآن الكريم
- (2) الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم، بعناية أحمد شاكر، الناشر: زكريا علي يوسف.
- (3) الإرشاد إلى معرفة الأحكام، للسعدي، مكتبة المعارف الرياض، 1400هـ.
- (4) -الأعلام، للزركلي، الطبعة السادسة، 1984م، دار العلم للملايين، بيروت.
- (5) البداية والنهاية، لابن كثير، الطبعة الأولى 1348هـ، مطبعة كردستان مصر.
- (6) البداية والنهاية، لابن كثير، الطبعة الأولى 1348هـ، مطبعة كردستان مصر.
- (7) الدرر فيما يجب اعتقاده، لابن حزم، تحقيق: أحمد الحمد، الطبعة الأولى 1408هـ، مكتبة التراث، مكة .
- (8) الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، لابن حجر، تحقيق: سيد جاد الحق، دار الكتب الحديثة، مصر.
- (9) الرسالة، للإمام الشافعي، تحقيق: أحمد شاكر، دار صادر بيروت.
- (10) الشعر والشعراء، لابن قتيبة، دار صادر بيروت.
- (11) الصلاة و حكم تاركها، لابن القيم، تحقيق: تيسير زعتر، الطبعة الأولى، 1400هـ، المكتب الإسلامي بيروت.
- (12) المحلى، لابن حزم، تحقيق: حسن زيدان، مكتبة الجمهورية العربية .
- (13) المستدرک، للحاكم، المجلد الرابع، مكتبة المعارف الرياض .
- (14) المسند، للإمام أحمد، دار صادر، بيروت.
- (15) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، للرافعي، لأحمد الفيومي دار الكتب العلمية، بيروت.
- (16) إيثار الحق على الخلق، لابن الوزير، دار الكتب العلمية، بيروت.
- (17) أحكام القرآن، لابن العربي، تحقيق: علي البجاوي، دار المعرفة، بيروت، صفحة.
- (18) تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن)، للقرطبي، الطبعة الأولى، 1357هـ، دار الكتب المصرية القاهرة.
- (19) تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، 1408هـ، دار الريان، القاهرة .
- (20) جامع العلوم والحكم، لابن رجب، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، الطبعة الأولى، 1411هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- (21) سنن البيهقي، للإمام البيهقي، دار الفكر .
- (22) سنن بن ماجة، للإمام بن ماجة، مطبعة القاهرة .

- (23) سير أعلام النبلاء، للذهبي، الطبعة الأولى، 1409هـ، مؤسسة الرسالة بيروت .
- (24) شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لإبن العماد الحنبلي، الطبعة الأولى، 1399هـ، دار الفكر .
- (25) شرح العقيدة الطحاوية، لإبن أبي العز، تحقيق: عبدالله بن عبد المحسن، الطبعة الأولى، 1408هـ مؤسسة الرسالة، بيروت .
- (26) صحيح البخاري، للإمام البخاري،، الطبعة الأولى، 2003م، مكتبة الصفا .
- (27) صحيح مسلم، للإمام مسلم،، تحقيق: محمد فؤاد، الطبعة الأولى، 1400هـ، دار الإفتاء.
- (28) طبقات الشافعية الكبرى، للسبكي، تحقيق: عبد الفتاح الحلو، مطبعة القاهرة.
- (29) فتاوى، السبكي،، دار المعرفة بيروت .
- (30) فتح الباري شرح صحيح البخاري، لإبن حجر، تحقيق: محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت.
- (31) فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، للغزالي، تحقيق: محمد أبو العلا، مكتبة الجندي.
- (32) لسان العرب، لإبن منظور،، دار صادر، بيروت.
- (33) مختار الصحاح، للرازي، تحقيق: محمود خاطر، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة .
- (34) مختصر الصواعق المرسله، لإبن القيم، دار الفكر.
- (35) مدارج السالكين، لإبن القيم، تحقيق: محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية القاهرة.
- (36) البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، للشوكاني، دار المعرفة، بيروت.
- (37) الذيل على طبقات الحنابلة، لإبن رجب، تحقيق: محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية 1372هـ.
- (38) العواصم والقواصم، لإبن الوزير، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، الطبعة الأولى، 1412هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- (39) درء الفتنة، لبكر أبي زيد، الطبعة الثانية، 1424هـ، الناشر دار العاصمة، الرياض.
- (40) عقيدة السلف أصحاب الحديث، لأبي إسماعيل الصابوني، تحقيق: بدر البدر، الطبعة الأولى، 1404هـ، الدار السلفية، الكويت.
- (41) مجموعة الرسائل والمسائل، لإبن تيمية، تحقيق: محمد رشيد رضا، الطبعة الأولى، 1403هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

- (42) مقالات الإسلاميين، لأبي الحسن الأشعري، تحقيق: محي الدين عبد الحميد، الطبعة الثانية، 1389هـ، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.
- (43) الملل والنحل، للشهرستاني، تحقيق: محمد سيد كيلاني، شركة مصطفى الحلبي، القاهرة 1396هـ.
- (44) معجم مقاييس اللغة، لإبن فارس، تحقيق: عبد السلام هارون، الطبعة الثانية، 1392هـ، مكتبة الحلبي، مصر.
- (45) معجم مقاييس اللغة : احمد فارس زكريا، تحقيق: عبد السلام محمد هارون ، دار الفكر، (د - ط)، 1979م .
- (46) لوامع الانوار البهية وسواطع الاسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية: السفاريني، مؤسسة الحافقين ومكتبتها، دمشق، ط2، 1982.
- (47) المواقف : عبد الرحمن بن احمد بن عبد القفار، تحقيق: عبد الرحمن عميره ، دار الجيل، لبنان، بيروت، ط1، 1997م.
- (48) الوجيز في عقيدة السلف الصالح، واهل السنه والجماعة: عبد الله بن عبد الحميد ، مراجعه وتقديم: صالح بن عبد العزيز، دار الشئون الاسلامية والاقواف والدعوة والارشاد، المملكة العربية السعودية، ط1.
- (49) صحيح البخاري ، محمد بن إسماعيل، تحقيق: محمد زهير بن ناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422
- (50) التوحيد للناشئة والمبتدئين ، عبد العزيز بن محمد بن علي ، وزاره الشئون والاقواف والدعوة والارشاد، المملكة العربية السعودية، ط1، 1422هـ
- (5) فتح القدير ، الشوكاني 5 / 432
- (6) سورة البقرة، الآية : 258، 259
- (7) هو أبو جعفر محمد بن جرير بن كثير الطبري ، إمام ، حافظ ، مجتهد ، مفسر ، مؤرخ ، صاحب تصانيف كثيرة منها جامع البيان في تاويل آي القرآن ، التاريخ الكبير ، والتاريخ الصغير ، والتاريخ الأوسط ، التبصير في معالم الدين ، مات ببغداد عام 310هـ/ 923م، انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى ، المجلد الثالث ، صفحة 115، البغدادى، تاريخ بغداد، للخطيب المجلد الثانى ، دار الكتب العلمية ، بيروت، صفحة 162.
- (8) الجامع في تأويل أي القرآن ، ابن جرير، المطبعة الميمنية ، مصر، 2 / 432

المصادر والمراجع:

- (1) ابن منظور مُحَمَّد بن مُكْرَم بن عليّ بن أحمد بن حبة الأنصاريّ الإفريقيّ كَانَ يُنسب إلى رُوَيْفَع بن ثَابِت الأنصاريّ، من صحابة رَسُول الله وَهُوَ صَاحِب «لِسَان الْعَرَب». وَلِدَ ابنُ مَنْظُورٍ فِي الْقَاهِرَةِ، وَقِيلَ فِي طرابلس، فِي شهر المُحَرَّم سنة 630 هـ سنة 1232 م ، عَجَم «لِسَان الْعَرَب» فِي اللُّغَةِ، مُخْتَصِر «تَارِيخ بَغْدَاد» لِلخَطِيب البَغْدَادِيّ فِي عَشْرَةِ مجلدات، مُخْتَصِر «تَارِيخ دِمَشق» لِابْنِ عَسَاكِر. أنظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي، ط4 سنة ، 321 / 4 ،
- (2) لسان العرب ، لابن منظور ، ط 3 ، ج 4 / 342
- (3) القاموس البسيط، الفيروزآبادي ، مادة حور ، دار الفكر بيروت ، ط398 هـ ص 2/15
- (4) لسان العرب ابن منظور ، ، مادة نظر ، دار صادر ، بيروت (د،ت) ، ص25
- (5) التعريفات الجرجاني ، ط 3 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، سنة 1408 هـ - 1988 م ، ص 232 لسان العرب، ابن منظور ، مادة جَدَل ، دار صادر ، بيروت، 11/105 ، وانظر: الرازي : أبوبكر محمد : مختار الصحاح ، مادة جَدَل ، ص96
- (6) التعريفات ، الجرجاني، ط3 ، مصدر سابق ، ص74
- (7) معجم مقاييس اللغة : احمد فارس زكريا، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، (د - ط)، 1979م، (4 / 86).
- (8) سورة النساء، الآية: 33
- (9) سورة النحل، الآية: 91
- (10) 11⁰ / لوامع الانوار البهية وسواطع الاسرار الاثريه لشرح الدرّة المضيّة في عقد الفرقة المرضية: السفاريني، مؤسسة الحافقين ومكتبتها، دمشق، ط2، 1982، (1/60).
- (11) المواقف : عبد الرحمن بن احمد بن عبد القفار، تحقيق: عبد الرحمن عميره ، دار الجيل، لبنان، بيروت، ط1، 1997م، (1 / 3).
- (12) الوجيز في عقيدة السلف الصالح، واهل السنه والجماعه: عبد الله بن عبد الحميد ، مراجعه وتقديم: صالح بن عبد العزيز، دار الشئون الاسلاميه والوقف والدعوه والارشاد، المملكة العربيه السعوديه، ط1، (1 / 24).
- (13) سورة فصلت، الآية: 30.
- (14) اخرجه البخاري محمد بن اسماعيل في الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه = صحيح البخاري ، تحقيق: محمد زهير بن ناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422، كتاب الإيمان، باب ، الحياء من الإيمان ، رقم الحديث : 25، 14/1 . سورة البقرة، الآية: 112.

- (15) سورة الاعراف، الآية: 96 .
- (16) سورة الانبياء، الآية: 105.
- (17) التوحيد للناشئه والمبتدئين: عبد العزيز بن محمد بن علي ، وزاره الشئون والوقوف والدعوه والارشاد، المملكة العربية السعودية، ط1422هـ، (1/32).
- (18) سورة القيامة، الآية : 17
- (19) لسان العرب ،ابن منظور ، ، 1 / 128
- (20) البرهان في علوم القرآن، السيوطي، تحقيق : د. فتحي عبد القادر ، دار العلوم للطباعة والنشر، الطبعة الأولى 1402 هـ ، صفحة 39
- (21) سورة الأنبياء، الآية : 51
- (22) البداية والنهاية ،ابن كثير، ، الطبعة الخامسة 1980م دار صادر ، بيروت، 1 / 176
- (23) سورة البينة الآية : 5
- (24) الجامع الصحيح، مسلم ،، المطبعة الحليية ، 1 / 232
- (25) سورة يوسف، الآية: 108.
- (26) ⁽¹⁾ مفتاح دار السعادة، لابن القيم ، 1 / 154.
- (27) ⁽²⁾ شرح النووي على صحيح مسلم، 2 / 23.
- (28) (3) هو أبو عبد الله محمد بن إدريس المطلبي ، من مشاهير الأئمة الكبار، ولد في غزة عام 150هـ/768م ، في العام الذي توفي فيه أبو حنيفة، برع في فنون كثيرة له مذهبان القديم والجديد ، وله عدة مؤلفات ، كتاب الأم، وكتاب الرسالة ، انظر:طبقات الشافعية الكبرى ، للسبكي ، 1 / 15 - 35 ، وانظر : سير أعلام النبلاء، للذهبي ، 5 / 10 .
- (29) (4) الأم، للإمام الشافعي، الطبعة الثانية، عام 1393هـ دار المعرفة ، بيروت، 6 / 157
- (30) (5) الرَّبِيعُ بْنُ سُلَيْمَانَ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ بْنِ كَامِلٍ الْمُرَادِيِّ، الْإِمَامُ، الْمُحَدَّثُ، الْفَقِيهُ الْكَبِيرُ، بَقِيَّةُ الْأَعْلَامِ، أَبُو مُحَمَّدٍ الْمُرَادِيُّ مَوْلَاهُمْ، الْمِصْرِيُّ، الْمُؤَدَّنُ، صَاحِبُ الْإِمَامِ الشَّافِعِيِّ، وَنَاقِلُ عِلْمِهِ، وَشَيْخُ الْمُؤَدَّنِينَ بِجَامِعِ الْفُسْطَاطِ، وَمُسْتَمِلِي مَشَايخِ وَقْتِهِ، فِي سَنَةِ أَرْبَعٍ وَسَبْعِينَ وَمِائَةٍ، أَوْ قَبْلَهَا بَعَامٍ، مَوْلَدُهُ، سِيرُ أَعْلَامِ النَّبَلَاءِ، الْذَهَبِيُّ، « الطبعة الأولى 1995م دار صادر ، بيروت، 4/354 ، طبقات الشافعية ، السبكي ، 2 / 132 .
- (31) (6) الأم الشافعي ، المكتبة الحليية ، دمشق ، 2 / 432
- (32) سورة آل عمران، الآية: 113
- (33) سورة المائدة ، الآية : 54

- (34) هو أبو الفداء عماد الدين إسماعيل بن كثير الدمشقي الشافعي ، حافظ ، محدث ، مؤرخ ، مفسر ، فقيه ، ولد عام 700هـ / 1301م ، له عدة مؤلفات منها تفسيره المشهور ، كتاب البداية والنهاية ، وكتاب السيرة النبوية ، والباحث في علوم الحديث ، وغيرها من الكتب المفيدة ، توفي بدمشق عام 774هـ / 1372م ، انظر : ، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة ، لابن حجر العسقلاني ، 1 / 399 ، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع ، لمحمد بن علي الشوكاني ، دار المعرفة بيروت ، 1 / 153 .
- (35) سورة الفتح ، الآية : 29
- (36) تفسير القرآن العظيم ، ابن كثير ، 3 / 136
- (37) مسلم ، الجامع الصحيح ، رقم الحديث 5289
- (38) هو أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي الأندلسي ، ولد سنة 476هـ / 1083م ؛ له رحلات عديدة في طلب العلم ، كان من قطاع الطرق ، وولى القضاء ، له مؤلفات كثيرة أشهرها : الشفا في التعريف بحقوق المصطفى ، من أكابر علماء المذهب المالكي ، توفي بمراكش سنة 544هـ / 1149م ، انظر : ، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب ، لابن فرحون ، 2 / 46 ، سير أعلام النبلاء ، الذهبي ، 20 / 212
- (39) ، كمال المعلم شرح صحيح مسلم ، القاضي عياض ، 8 / 59
- (40) هو أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني ، الامام حقاً ، ولد عام 164هـ / 781م ، بمرور ، كان آية في العلم ، والحفظ والعبادة ، دافع عن السنة ونصرها ورد على المبتدعة وصبر في محنته خلق القرآن له عدة مصنفات منها المسند ، والمسائل المروية ، وكتاب الصلاة ، وكتاب الزهد ، توفي عام 241هـ / 855م ، وصلى عليه مئات الألوف ، انظر : طبقات الحنابلة ، لأبي الحسين بن أبي يعلى ، 1 / 4 ، سير أعلام النبلاء لذهبي ، 11 / 177 .
- (41) عدة الصابرين ، ابن القيم 113
- (42) سورة آل عمران ، الآية : 200
- (43) (6) سورة آل عمران ، الآية : 159 .
- (44) (7) سورة التوبة ، الآية : 128 .
- (45) (8) سورة طه ، الآية : 44 .
- (46) (1) صحيح مسلم ، للإمام مسلم ، المجلد الثاني ، كتاب البر والصلة والآداب ، باب فضل الرفق ، صفحة 640 ، رقم الحديث 2593 .
- (47) (2) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، للخلال ، تحقيق : عبد القادر عطا ،

- دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 1406هـ، صفحة 33.
- (48) (3) صحيح البخاري، للإمام البخاري، المجلد الثالث، كتاب الآداب، باب الرفق في الأمر كله، صفحة 143، رقم الحديث 6025.
- (49) (4) 52 صحيح مسلم، للإمام مسلم، المجلد الأول، كتاب المساجد، باب تحريم الكلام في الصلاة، صفحة 381، رقم الحديث 537.
- (50) الرحيق المختوم، صفي الرحمن المبارك فوري، صفحة 44
- (51) سورة البقرة، الآية: 260
- (52) الجامع الصحيح، مسلم، 4 / 342
- (53) تفسير القرآن العظيم، 1، / 234
- (54) سورة مريم، الآية: 41، 47
- (55) محمد بن أحمد بن أبي بكر الخزرجي الأندلسي، مالكي المذهب، فقيه مفسر، سافر كثيراً في طلب العلم، له مؤلفات منها، الجامع لأحكام القرآن، مات بمصر سنة 671هـ / 1272م، انظر: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لابن العماد الحنبلي، الطبعة الأولى 1399هـ، دار الفكر بيروت، 1 / 335. الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، لابن فرحون المالكي، 2 / 308.
- (56) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، 3 / 214
- (57) سورة الأنبياء، الآية: 51، 70
- (58) هو محمد بن علي الشوكاني، الصنعاني، زيدي، مفسر، محدث، فقيه، اصولي، عابد، زاهد، ولد عام 1173هـ / 1759م، له مؤلفات كثيرة، تفسير فتح القدير، ومنها كتابه الجامع المسمى نيل الأوطار، ارشاد الثقات الي اتفاق الشرائع على التوحيد، والمعاد والنبوات، والبدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، تحفة الذاكرين، توفي بصنعاء عام 1250هـ / 1835م، انظر: نيل الأوطار، 2 / 297، والبدر الطالع، 2 / 214.

مباحث القياس وعلاقتها بمقاصد الشريعة عند الأصوليين

أستاذ أصول الفقه المشارك- كلية الشريعة
والقانون- جامعة دنقلا

د. أشرف إبراهيم عبد الله إبراهيم

المستخلص:

هدفت الدراسة لتبيين مباحث القياس وعلاقتها بمقاصد الشريعة عند الأصوليين، وذلك من خلال إجراء مقارنة بين أوجه الشبه والاختلاف بين العلة والحكمة، والسبب، والعلامة، والمقاصد. ويتمثل الهدف من هذا البحث في معرفة مدى ارتباط مباحث القياس بمقاصد الشريعة. وتتمثل مشكلة الدراسة في بيان أوجه الشبه والاختلاف بين العلة كركن من أركان القياس والألفاظ ذات الصلة والقريبة منها كالحكمة والسبب والعلامة وما مدى ارتباطها بمقاصد الشريعة. ومن أهم الأهداف المرجوة من البحث إظهار مدى العلاقة بين مباحث القياس ومقاصد الشريعة وعلاقتها بالحكم الشرعي عند الأصوليين. اعتمدت الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي المستند على استقراء النصوص الشرعية. وخلصت الدراسة إلى عدة نتائج منها: أنَّ الأحكام الشرعية شرعت لتحقيق المصالح ودرء المفاسد، مع بيان مناسبة التشريع والحكمة منها والدلالة عليها من خلال الغايات والأهداف التي سعت الشريعة لأجل تحقيقها.

Abstract:

The study aimed to show the investigations of measurement and its relationship to the purposes of sharia which fundamentalists, by making comparison between the similarities and differences between wisdom, the reason the sign, and the purposes. The

aim of this search is to find out the relationship between measurement investigations with purposes of sharia the similarities and the differences between the cause is one of the pillars of measurement and related words such as wisdom, reason, sign, and how they are related with the purposes of sharia. And the most important goals from this search is to show the extent of the relationship between the topics of measurement and purposes of sharia and its relationship to legal judgment and the fundamentalists the study relied on the method, analytical based on the stability of the legal texts, the study came to several results including: that the legal rulings are legislated to achieve interests and ware ling off evil, with an appropriate statement legislation, wisdom and significance, them though goals, and objectives that sought sharia in order to achieve.

مقدمة:

الحمد لله الذي شرع الشرائع، وأقام عليها الأدلة القواطع، وعزّزها بالعلل الجوامع، وأنار سبيلها بالمعالم السواطع، فأضحى الشرع طريقاً سهلاً السلوك، مرجى البلوغ، فاهتدى إليه أولو البصائر، وذو النظائر، فلا يضل عنه جاد، ولا يتيه فيه قاصد، على تعاقب الأعصار، وتباعد الأمصار، أحمده سبحانه وتعالى على رفقه بعباده ببيان حِكم أمره ونهيه، وعلل شرعه، وأصلي وأسلم على من أرسلَ رحمة للعالمين، وخاتمة المرسلين، محمد المصطفى الأمين، صلى الله عليه وعلى آل بيته الطيبين الطاهرين، وصحبه الهداة المهتدين، ومن اقتفى أثرهم واستن بسنتهم إلى يوم الدين. فإن تشعب السبل، وحيرة المرشد، مع انطماس معالم الطريق لمن أخطر ما يلقاه سالك الطريق، ومع مرور الزمن وتطاول الأيام فقد تختفي الآثار، لذا كان من حفظ الله لدينه أنه يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها، لذا فقد أوضح

الشارع معالم طريقه، وبَيَّن علل الأحكام الكلية لتطمئن النفوس إلى امتثالها، ونَبَّه على علل جزئية لتسكن القلوب إلى قبولها، وأن هنالك علاقة بين مباحث القياس من العلة والسبب والحكمة بمقاصد الشريعة الغراء، وذلك من خلال استقراء النصوص الشرعية، فبينوا معانيها الكاشفة، وغاياتها السامية، وحكمها البالغة، ووسائلها المرضية، ومقاصدها العلية، وعللها المبررة، فربطوها بالأحكام الشرعية مع بيان أوجه الشبه والاختلاف بينها وبين الألفاظ ذات الصلة والقريبة منها كالحكمة، والسبب، والشرط، والعلامة، والمقصد، تقريراً لمبدأ المصالح وتأكيذاً مدرك المفاسد، وأن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وأنها عدلٌ كلها ومصالح كلها وحكمة كلها، وأنها جاءت لتحقيق المصالح وتكميلها، وإعدام المفاسد وتقليلها.

أوجه الشبه والاختلاف بين العلة والحكمة:

تعريف الحكمة لغة واصطلاحاً :

تعريف الحكمة لغة:

وهي معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم والعلم والتفقه والعدل ، يُقال حكمة التشريع، وما الحكمة في ذلك؟ وفي التنزيل العزيز قوله تعالى: (وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ) ⁽¹⁾ وهي بمعنى الإتيان والإحكام ولذا سمي العالم حكيماً ⁽²⁾.
تعريف الحكمة اصطلاحاً:

فقد تقاربت عبارات الأصوليين في تعريف الحكمة، غير أنهم في المجمل أطلقوا الحكمة على ما يترتب عليه من جلب مصلحة أو دفع مفسدة ⁽³⁾ بمعنى أنها المعنى المناسب المقصود من تشريع الحكم ⁽⁴⁾ أي : المقتضي لتشريعه وبعبارة أوضح : الأمر الذي لأجله جُعل الوصف الظاهر علة ، فمشقة السفر مثلاً أمرٌ مناسبٌ لشرع القصر وإباحة الفطر ، واختلاط الأنساب أمرٌ مناسبٌ لتحريم الزنا ⁽⁵⁾ غير أن بعض الأصوليين قد أطلقوا لفظ الحكمة على المصلحة نفسها ، واشتروا لهذه الحكمة أن تكون مقصودة للشارع ، فغدت الحكمة عندهم غاية ومقصداً من مقاصد الشريعة لتحقيق مصالح العباد ⁽⁶⁾ وعليه فالحكمة قد تطلق ويراد بها المصلحة والغاية من الحكم ، ويقول الإمام الطوفي: الحكمة غاية الحكم المطلوبة يشرعه كحفظ الأنفس والأموال بشرع القود والقطع ⁽⁷⁾.

أوجه الشبه والاختلاف بين العلة والحكمة:

لقد كانت الحكمة مرادفة في تعريفها للعلة عند كثير من الأصوليين⁽⁸⁾ والأحكام الشرعية ما شرعت إلا لتحقيق المصالح وتكميلها ، وإعدام المفاسد وتقليلها ، وهذا شامل لجميع أحكام الدين، سواء أكانت عبادات أم معاملات، فمثلاً تحريم الخمر فعلته الشرب المؤدي إلى الإسكار، لكن الحكمة من تحريم الخمر كثيرة ، وهي كلها مقاصد للشارع منها: حفظ العقل وحفظ المال ومنع المعصية. فالملاحظ في الأحكام الشرعية هو تحقيق المصلحة من جلب منفعة أو دفع مفسدة ، وهذه هي الحكمة التي أراد الشارع تحقيقها بتشريع ذلك الحكم . وكذلك قطع يد السارق ، فالعلة في قطع يد السارق هي السرقة ، بينما الحكمة من قطع يد السارق فكثيرة منها : حفظ الأموال وردع السارقين وبث الأمن في المجتمع . والعلة في سقوط الصلاة عن الحائض هو وجود دم الحيض ، بينما الحكمة من سقوط الصلاة عن الحائض هو أن اجتماع الحيض والصوم يضعف البدن . والعلة من قتل الجماعة بالواحد هو القتل العمد العدوان ، بينما الحكمة من قتل الجماعة بالواحد ، هو سد ذريعة الفرار من القصاص بشبهة الاشتراك في القتل ، وزجر الناس كي لا يُقدموا على القتل الجماعي . وإعتاق رقبة لمن جامع في نهار رمضان فالعلة هو الوقاع المتعمد ، بينما الحكمة منها فكثيرة : كتعويد الصائم على الصبر ، وعتق الرقاب. والاعتبار في تقدير المصالح والمفاسد هو تقدير الشارع ، وليس تقدير الناس لأن الناس تختلف عقولهم وتباين أفكارهم. ومن خلال هذه المقدمة يمكن أن نحصر أوجه الشبه والاختلاف بين العلة والحكمة في الآتي :

- (1) الحكمة قد تكون أمراً خفياً غير ظاهر ، لا يُدرك بحاسة من الحواس الظاهرة ، فلا يمكن التحقق من وجودها أو عدم وجودها ، ولذا فإن جمهور العلماء من الأصوليين على عدم ربط الحكم بها « أي الحكمة » بالرغم من أن الحكمة هي الباعثة على تشريع الحكم. بينما العلة لا بد أن تكون وصفاً ظاهراً يمكن إدراكها في المحل الذي ورد فيه الحكم ، فالحكم يدور مع علته حيث دار لا مع حكمته⁽⁹⁾.
- (2) الحكمة قد تكون أمراً تقديرياً ، أي غير منضبط ، يختلف باختلاف أحوال الناس ولذلك لا يربط التشريع غالباً الحكم بحكمته ، وإنما يربطه بالوصف الظاهر

المنضبط» أي العلة» وهذا الوصف هو مظنة لتحقيق حكمة الحكم ، حيث يقلب مع هذا الوصف تحقق الحكمة من الحكم ، وهو ما يعرف عند الأصوليون : علة الحكم أو مناطه وهذا معنى قولهم : أن الحكم يدور مع علته لا مع حكمته وجوداً وعدمًا ، أي إذا وجدت العلة وجد الحكم وإذا أنتفت العلة انتفى الحكم بخلاف الحكمة ، فمثلاً إباحة الفطر في رمضان وقصر الصلاة للمسافر علة السفر، وحكمته التخفيف عن الناس ومنع المشقة عنهم ، وهذه الحكمة غير منضبطة بسبب اختلاف أحوال الناس في وسائل السفر ، ثم أن المشقة قد تتحقق في غير المسافر كالحمال والخبّاز فلم يباح لهم الشرع الفطر وقصر الصلاة ، وذلك لأن المشقة أمر غير منضبط يختلف باختلاف أحوال الناس ، وإنما ربطه الشارع بأمر منضبط لا يختلف باختلاف أحوال الناس وهو السفر⁽¹⁰⁾.

(3) لا يمكن معرفة ما هو مناط الحكم من الحكمة إلا بعسر وخرج والتكليف بما فيه عسر وخرج خلاف ما دلت عليه النصوص الشرعية كما في قوله تعالى: (وَمَا

جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ)(11).

أوجه الشبه والاختلاف بين العلة والسبب:
تعريف السبب لغة واصطلاحاً : وفيه فرعان :
تعريف السبب لغة :

للسبب في اللغة معانٍ عدة منها: الطريق ومنه قوله تعالى: (فَاتَّبَعَ سَبَبًا)⁽¹²⁾. الحبل ومنه قوله تعالى: فَلَيَمُدُّ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ⁽¹³⁾. الباب ومنه قوله تعالى: (لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ)⁽¹⁴⁾. المودة ومنه قوله تعالى: (وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ)⁽¹⁵⁾. قال الجوهري: السبب كل ما يتوصل به إلى أمر من الأمور⁽¹⁶⁾ وخلاصته هو ما يتوصل به إلى شيء حسي أو معنوي.

تعريف السبب اصطلاحاً :

وهو ما يلزم من وجوده الوجود ويلزم من عدمه العدم لذاته⁽¹⁷⁾.

مفهوم السبب عند الأصوليين:

فالسبب لا يكون سبباً إلا بجعل الشارع له سبباً ، لأن الشارع وضع السبب علامة على الحكم التكليفي، والتكليف من الله تعالى الذي يكلف المرء بالحكم، ويضع السبب الذي يربط به الحكم ، وهذه الأسباب ليست مؤثرة بذاتها في وجود الحكم،

بل هي علامة وأمانة لظهورها ووجودها عند الجمهور. ولهذا عرّف الإمام الغزالي السبب فقال: هو ما يحصل الشيء عنده لا به⁽¹⁸⁾. ويقول الشاطبي: إن السبب غير فاعل بنفسه وإنما وقع المسبب عنده لا به⁽¹⁹⁾.

أوجه الشبه بين العلة والسبب:

هنالك أوجه شبه بين العلة والسبب وهو ما يسميه الأصوليون (علة العلة):

قال الزركشي: (والسبب الذي يُقال: إنه مثل العلة كالرمي، فإنه سبب حقيقة إلا أنه في حكم العلة، لأن عين الرمي لا أثر له في الحكم حيث لا فعل منه، ومنه الزنا)⁽²⁰⁾. ويراد بها أن تكون العلة موجبة للحكم بواسطة علة أخرى، بمعنى أن علة الحكم تكون مضافة إلى علة أخرى، وهذا يعني أن الحكم يكون مضافاً إلى العلة الأولى بواسطة الثانية، فالعلة الأولى تكون بمنزلة علة توجب الحكم بوصف هو قائم بالعلة، فكما أن الحكم في مثل هذه العلة يُضاف إلى العلة دون الصفة فإنه هنا يُضاف إلى العلة دون الواسطة، وإنما كانت هذه العلة شبيهة بالسبب، لأنها بالنظر إلى أن العلة الثانية مع حكمها تُضاف إلى الأولى كانت الأولى علة، ومن حيث إن الأولى لا توجب الحكم إلا بواسطة العلة الثانية أشبهت السبب. ومثاله: الرمي، فإنه علة للقتل شبيهة بالسبب، لأن الرمي لا يوجب القتل بنفسه، بل إنه يوجب تحرك السهم ومضيه في الهواء ونفوذه فيمن قُصد قتله، ولكن هذه الأمور التي توسطت بين الرمي والقتل من موجباته، ولذا لم يكن الرمي علة تامة للقتل، بل علة شبيهة بالسبب لتراخي الحكم عن الرامي إلى وجود هذه الوسائط⁽²¹⁾.

أوجه الشبه والاختلاف بين العلة والشرط:

تعريف الشرط لغة واصطلاحاً:

أولاً: الشرط لغة: العلامة لأنه علامة للمشروط ومن قوله تعالى: (فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ أَنْ تَأْتِيَهُمْ بَغْتَةً فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا)⁽²²⁾ أي علاماتها.

والشرط - مخفف - من الشرط بفتح الراء وهو العلامة وجمعه أشرط، وجمع الشرط بالسكون شروط ويقال له: شريطة وجمعه شرائط⁽²³⁾.

ثانياً: تعريف الشرط اصطلاحاً:

فهو: (ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجودٌ ولا عدمٌ لذاته)⁽²⁴⁾.

أوجه الشبه والاختلاف بين العلة والشرط:

إذا كان الشرط من النوعين اللغوي والعادي ، فهما كالسبب إذ يلزم من وجوده وجود الحكم ، ومن عدمه عدم الحكم ، فالشرط كالعلة في ارتباطها بالمعلول ، وتتلخص الفروق بين العلة والشرط في الآتي :

- (1) العلة مطردة والشرط قد لا يطرد.
- (2) العلة وجودية والشرط قد يكون عدمياً كانتفاء الضد.
- (3) الشرط قد يكون محل الحكم ، والعلة صفته.
- (4) الشرط مناسبتة في غيره ، بينما جزء العلة مناسبتة في نفسه⁽²⁵⁾.

أوجه الشبه والاختلاف بين العلة والعلامة:

تعريف العلامة لغة واصطلاحاً:

أولاً: تعريف العلامة لغة: العلامة لغة : السمة ، والجمع علام ، يقال : أعلمه : أي جعل فيه علامة وجعل له علماً. وقد سميت الربة : علماً ، لأنها يجتمع إليها الجند فيكون علامة عليهم ، ومنه أخذ : معلم الطريق : أي دلّته ، فإن معلم كل شيء مظنته ، يقال : فلان معلم للخير⁽²⁶⁾.

ثانياً : تعريف العلامة في الاصطلاح: هي ما يكون معرفاً للحكم الثابت بعلمته من غير أن يكون الحكم مضافاً إلى العلامة وجوباً لها لا وجوداً عندها « أو » ما يعرف به وجود الحكم من غير أن يتعلق به وجوب ولا وجود⁽²⁷⁾.

أوجه الشبه والاختلاف بين العلة والعلامة:

أولاً: أوجه الاختلاف بين العلة والعلامة:

- (1) العلة إما أن يكون وجود الشيء تابعاً له ، بأن تحصل العلة قبله أو مقارناً لها ، فالأول : كالقتل العمد والعدوان يكون علة للقصاص والقصاص إنما يثبت عقيب تلك العلة ، والثاني : كالإحراق عند مماسة النار ، والشبع عند الأكل ، أما الأمانة فإن الذي يثبت بها العلم أو الظن بوجود الشيء لا الوجود نفسه ، فالدخان أمانة يثبت به العلم أو الظن بوجود النار ، لا النار نفسها⁽²⁸⁾.
- (2) وجود العلة في الأحكام الشرعية علامة للحكم ، لذلك يجوز تسميتها بعلامة ودليل ولكن ما كان علامة ودليل محض ، فلا يجوز أن يسمى علة لخلوه عن التأثير والمناسبة⁽²⁹⁾.

- (3) العلة يمكن أن يضاف إليها الحكم وينسب لها ، أما العلامة فلا يضاف إليها

الحكم ولا ينسب ، مثل قول القائل لزوجته : إن دخلت الدار فأنت طالق ، غير واقع بالدخول بل بالتطبيق ويحصل عند الدخول ، فالدار هنا علامة في معنى الشرط للطلاق ، والعلة هي الطلاق عند دخول الدار⁽³⁰⁾.

أوجه الشبه والاختلاف بين العلة والمقاصد:

مفهوم المقاصد:

أولاً: تعريف المقاصد لغة: المقاصد: جمع مقصد، والمقصد: مصدر ميمي مأخوذ من الفعل (قَصَدَ). والقصد في اللغة يأتي لمعاني منها⁽³¹⁾:

1. الإرادة والتوجه وطلب الشيء وإتيانه، يُقال: قصدت فلاناً، أي: أردته وتوجهت إليه.

2. الاستقامة: ومنه قوله تعالى: (وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ)⁽³²⁾.

3. التوسط والاعتدال: ومنه قوله تعالى: (وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ)⁽³³⁾. ومنه قوله تعالى: (وَمِنْهُمْ مَّقْصِدٌ)⁽³⁴⁾. ومنه قوله صلى الله عليه وسلم: (القصد القصد تبلغوا)⁽³⁵⁾.

ثانياً: تعريف المقاصد اصطلاحاً:

عُرِّفت المقاصد بأكثر من تعريف وهذا الأمر راجع إلى اختلاف العلماء والباحثين في توجهاتهم نحو المقاصد، مع العلم أنهم لم يتفقوا على تعريف واحد للمقاصد، ولكنها إشارات وتصريحات تدل بدلالاتها على معنى المقاصد، أو تدل بألفاظها على ذلك ومن هذه التعريفات:

1. تعريف الإمام الأمدي: ذكر المقصود من شرع الحكم: (إما جلب مصلحة أو دفع مضرة، أو مجموع الأمرين)⁽³⁶⁾.

2. تعريف الدكتور يوسف حامد العالم رحمه الله :

(هي المصالح التي تعود إلى العباد في دنياهم وأخراهم سواء أكان تحصيلها عن طريق جلب المنافع أو عن طريق دفع المضار)⁽³⁷⁾. وهذا التعريف شامل لنوعي المقاصد، إلا أنه قد يلحظ تكراره للمعاني التي حواها التعريف من غير حاجة لذلك. ومن خلال التعريفات السابقة وغيرها من التعريفات التي لم نذكرها يمكن أن نستخلص تعريفاً مناسباً للمقاصد الشرعية. فنقول: مقاصد الشريعة هي: ((المعاني والحكم التي راعاها الشارع عموماً وخصوصاً من أجل تحقيق مصالح العباد في الدارين)).

ثالثاً: أهمية علم المقاصد: يمكن تلخيص أهمية علم المقاصد في الآتي:

1. المقاصد هي أرواح الأعمال، كما قال الشاطبي: (الأعمال التي لا تُراعى فيها

- المقاصد هي بمثابة الأجسام التي لا روح فيها ولا حياة وهي بذلك لا قيمة لها⁽³⁸⁾.
2. بالتعرف على مقاصد الشريعة تقل زلات العلماء، كما يقول الشاطبي: زلة العالم أكثر ما تكون عند الغفلة عن اعتبار مقاصد الشارع⁽³⁹⁾.
3. أن من لم يحط علماً بمقاصد الشريعة ليس على بصيرة في الدين، كما قال إمام الحرمين: من لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي فليس على بصيرة في وضع الشريعة⁽⁴⁰⁾.
- أدلة اعتبار المقاصد:**

إن إثبات مقاصد الشريعة من الأمور الواضحة البينة، وسنزيد الأمر إيضاحاً بذكر الأدلة النقلية والعقلية على إثبات المقاصد واعتبارها.

أولاً: الأدلة النقلية:

إن مقاصد الشريعة لم تثبت بدليل معين يقرر مدى اعتبارها بل ثبتت بنصوص الشريعة كلها فليس هناك نص من كتاب الله أو سنة رسوله صلى الله عليه وسلم إلا وهو راجع إلى كليات الشريعة ومقاصدها العامة بالإثبات والاعتبار. فقد قال الإمام ابن القيم رحمه الله تعالى: (القرآن وسنة رسول الله ﷺ مملوءان من تعليل الأحكام بالحكم والمصالح وتعليل الخلق بهما، والتنبيه على وجه الحكم التي لأجلها شرعت تلك الأحكام ولأجلها خلقت تلك الأعيان ولو كان هذا في القرآن والسنة في نحو مائة موضع أو مائتين لسقناها ولكنه يزيد على ألف موضع بطرق متنوعة...) ⁽⁴¹⁾.

أ/ أدلة اعتبار مقاصد الشريعة من القرآن الكريم:

وفيما يأتي جملة من الآيات المشتملة على مقاصد الشريعة تحقيقاً وتوضيحاً:

1. قوله تعالى: (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ) ⁽⁴²⁾.
2. قوله تعالى: (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ) ⁽⁴³⁾.
3. قوله تعالى: (إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ) ⁽⁴⁴⁾.

ب/ أدلة اعتبار مقاصد الشريعة من السنة النبوية:

كما ذكرنا بأن الكتاب العزيز قد اشتمل على ما لا يُعد من مقاصد الشريعة فذلك السنة النبوية التي تُعد بياناً للكتاب، ومؤكداً له، ومتمماً، وفيما يأتي جملة من الأحاديث التي اشتملت على حكم الأحكام وعلتها ومقاصدها فمن ذلك:

1. قوله ﷺ: (فَأَمَّا بَعَثْتُمْ مِيسِرِينَ وَلَمْ تَبْعَثُوا مَعْسِرِينَ) ⁽⁴⁵⁾.
2. قوله ﷺ: (إِنَّمَا جُعِلَ الاسْتِئْذَانُ مِنْ أَجْلِ الْبَصْرِ) ⁽⁴⁶⁾.

3. قوله صلى الله عليه وسلم: (يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج)⁽⁴⁷⁾.
أوجه الشبه والاختلاف بين العلة والمقاصد:

لما كانت للمقاصد أهميتها في إثبات العلة متى تحقق وجودها دل ذلك على أن هنالك أوجه شبه واختلاف بينهما ويمكن تلخيصها فيما يلي:
أوجه الشبه بين العلة والمقصد :

- (1) كلاهما معرضٌ للخفاء يحتاج لطرق ومسالك للدلالة عليهما.
 - (2) كلاهما قد يكون بيّناً واضحاً جلياً كأن يكون منصوفاً عليه ، وقد يكون غامضاً خفياً يحتاج إلى اجتهاد لاستنباطه.
 - (3) كلاهما باب من أبواب تشريع الأحكام، غير أن العلة قد تكون معلومة بعد البحث والنظر، بعكس المقاصد فهي متنوعة متعددة غير معلومة في بعض الأحيان.
 - (4) كلاهما يعد ضابطاً للحكمة المقصودة من إثبات الحكم أو نفيه.
 - (5) كلاهما تعددت عبارات الأصوليين وتنوعت من حيث التعريف الاصطلاحي حتى تُوصل فيهما إلى تعريف مختار.
- أوجه الاختلاف بين العلة والمقصد:**

- (1) من جانب الحكم، فالعلة هي: المعرّف للحكم، الدالة عليه والمقاصد هي: المصالح التي شرعت الأحكام من أجل تحقيقها.
- (2) من جانب سبب الحكم، فالعلة هي: السبب، وليست الحكم نفسه. والمقاصد هي: المصالح المترتبة على الحكم المبني على معرفة العلة.
- (3) من جانب تطبيق الحكم، فتطبيق الحكم يحصل بناء على معرفة العلة، ومن خلال تلك المعرفة تنشأ عملية القياس وهذا الحكم يحمل في طياته تحقيق مصلحة للعباد، وهذه المصلحة هي المقصد من تشريع الحكم.

الخاتمة:

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وصلى اللهم وبارك على نبينا محمد بن عبد الله عليه أفضل الصلاة وأتم التسليم، فإن أخطأت فمن نفسي والشيطان وأن أصبت فذلك فضل الله علينا، فقد خلصت الدراسة لأهم النتائج والتوصيات منها:

النتائج:

- (1) الشريعة معللة بالجملة وهنالك أوجه شبه واختلاف بين مباحث القياس ومقاصد الشريعة الإسلامية.
- (2) الشريعة جاءت لتحقيق مصالح العباد وذلك بجلب المصالح وتكميلها، ودرء المفاسد وتقليلها، سواء أدركت العقول البشرية علل التشريع أم لا؟.

التوصيات:

- (1) ضرورة تدريس مباحث القياس وعلاقتها بالمقاصد الشرعية لطلاب الجامعات والمعاهد إذ من خلاله تكتشف علل الأحكام والحكمة منها وأسبابها وعلاماتها.
- (2) ضرورة تفعيل الفكر الأصولي المقاصدي في جميع مجالات الحياة دون استثناء سياسية، واجتماعية، واقتصادية، وثقافية، وضرورة مراعاة مقاصد الشريعة في القضايا المستجدة وربطها بالعلل لما لها من أهمية كبيرة، وفائدة عظيمة في التيسير عن الناس ورفع الحرج والمشقة عنهم.

المصادر والمراجع:

- (1) الآية: 12 من سورة لقمان.
- (2) إبراهيم مصطفى وآخرون: المعجم الوسيط، دار المعارف- القاهرة- مصر الطبعة الأولى 1400هـ - 1980م، ص212.
- (3) علاء الدين أبي الحسن المرداوي: التحرير شرح التعبير، ج2، المكتبة الفيصلية- الرياض- المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى 1421هـ - 2000م، ص-191 ص192.
- (4) محمد الأمين الشنقيطي: مذكرة في أصول الفقه ، مكتبة دار العلوم والحكم- المدينة المنورة- المملكة السعودية، الطبعة الرابعة 1425هـ - 2004م، ص261.
- (5) محمد مصطفى شلبي: تعليل الأحكام، دار النهضة العربية للطباعة والنشر- بيروت- لبنان، الطبعة الأولى 1401هـ - 1981م، ص75.
- (6) سيف الدين علي بن أبي علي الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ج2، المكتبة العصرية- صيدا- بيروت- لبنان، الطبعة الأولى 1430هـ - 2010م، ص191.
- (7) نجم الدين سليمان بن الطوفي: شرح مختصر الروضة، مؤسسة الرسالة- بيروت- لبنان، الطبعة الثانية 1419هـ - 1998م، ص141.
- (8) أبي إسحاق إبراهيم الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، ج1، المكتبة العصرية- صيدا- بيروت- لبنان الطبعة الثانية 1423هـ - 2003م، ص76.
- (9) شعبان محمد إسماعيل: أصول الفقه الميسر، ج2، دار ابن حزم للطباعة والنشر- بيروت- لبنان، الطبعة الأولى 1429هـ - 2008م، ص391.
- (10) المرجع السابق: ج2 ص311.
- (11) الآية: 78 من سورة الحج.
- (12) الآية: 85 من سورة الكهف.
- (13) الآية: 15 من سورة الحج.
- (14) الآية: 37 من سورة غافر.
- (15) الآية: 166 من سورة البقرة.
- (16) أبي منصور محمد بن أحمد الأزهري: تهذيب اللغة، ج3، دار الفكر- بيروت- لبنان، الطبعة الأولى 1419هـ - 1998م، ص711.
- (17) محمد بن أحمد بن النجار: شرح الكوكب المنير، ج1، مكتبة العبيكان- الرياض- المملكة العربية السعودية ، الطبعة الثانية 1418هـ - 1997م، ص445.

- (18) أبي حامد الغزالي: المستصفى، ج1، المكتبة العصرية - صيدا- بيروت- لبنان، الطبعة الثانية 1430هـ - 2009م، ص129.
- (19) الموافقات في أصول الشريعة: ج1 ص135 - ص136.
- (20) بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي: البحر المحيط، ج2، دار الكتب العلمية- بيروت - لبنان الطبعة الثانية 1428هـ - 2007م، ص105.
- (21) أبي بكر محمد بن أحمد السرخسي: أصول السرخسي، ج2، دار المعرفة- بيروت- لبنان الطبعة الأولى 1418هـ - 1997م، ص316.
- (22) 22 / الآية: 18 من سورة محمد.
- (23) 23 / جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور: لسان العرب، ج7، الدار المصرية للنشر والترجمة، مصورة عن الطبعة البولاقية، ص329 - ص330.
- (24) شرح الكوكب المنير: ج1 ص452.
- (25) أحمد بن إدريس القرافي: الفروق، ج1، دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان، الطبعة الأولى 1418هـ - 1998م، ص110.
- (26) لسان العرب: ج4 ص-3084 ص3985.
- (27) عبد الله بن أحمد النسفي: كشف الأسرار شرح المصنف على المنار، ج4، حقوق الطبع محفوظة لدار الكتب العلمية- بيروت- لبنان، ص174.
- (28) سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني: شرح التلويح على التوضيح، ج2، دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان، الطبعة الأولى 1417هـ - 1996م، ص148.
- (29) المرجع السابق: ذات الصفحة.
- (30) عبد الحكيم بن عبد الرحمن السعدي: مباحث العلة في القياس عند الأصوليين، دار البشائر الإسلامية- بيروت- لبنان، الطبعة الثانية 1421هـ - 2000م، ص160.
- (31) أبي الحسين أحمد بن فارس: معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر- بيروت- لبنان، الطبعة الأولى 1399هـ - 1979م، ص859.
- (32) الآية: 9 من سورة النحل.
- (33) الآية: 19 من سورة لقمان.
- (34) الآية: 32 من سورة فاطر.
- (35) محمد بن إسماعيل بن إبراهيم: صحيح البخاري، بيروت- لبنان حقوق الطبع محفوظة لشركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، كتاب الرقائق، باب القصد والمداومة على العمل، ص1375 حديث رقم 6463.

- (36) الإحكام: لسيف الدين الأمدي، ج 3 ص 237.
- (37) يوسف حامد العام: المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ج 2، طبعة دار الحديث - القاهرة، ص 341.
- (38) المرجع السابق: ج 2 ص 342.
- (39) المرجع السابق: ج 4 ص 110.
- (40) عبد الملك بن عبد الله الجويني: البرهان، ج 1، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، الطبعة الأولى 1418 هـ - 1997 م، ص 206.
- (41) محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية: مفتاح دار السعادة، ج 1، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، الطبعة الأولى 1422 هـ - 2001 م، ص 311.
- (42) الآية: 56 من سورة الزاريات.
- (43) الآية: 185 من سورة البقرة.
- (44) الآية: 45 من سورة العنكبوت.
- (45) أبي داود سليمان بن الأشعث: سنن أبي داود، ج 1، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده - القاهرة - مصر، الطبعة الثانية 1403 هـ - 1983 م، كتاب الطهارة - باب الأرض يصبها البول، حديث رقم 380، ص 98.
- (46) البخاري: محمد بن إبراهيم بن إسماعيل البخاري: كتاب الاستئذان، باب الاستئذان من أجل البصر، ص 1333 حديث رقم 6241.
- (47) المرجع السابق: كتاب النكاح، باب الترغيب في النكاح، ص 1115، حديث رقم 5065.

دور ولاية المظالم في تحقيق العدالة من ظلم الحكام وأصحاب النفوذ والجاه في الفقه الاسلامي

كلية الشريعة والقانون - كلية الإمام الهادي

أ. د. خالد فايت حسب الله عبد الله

المستخلص:

يهدف البحث الى بيان كيف ساهم الفقه الاسلامي في مكافحة ومعالجة ظاهرة الظلم و الاستبداد الذي يمارسه بعض الحكام او الولاة والوزراء و اصحاب النفوذ و الجاه و بالتعدي على الشعوب او ممتلكاتهم مع تقديم نماذج لذلك، و من ثم الاستفادة من هذه الثروة الفقهية في معالجة مثل هذه الظواهر ومحاسبة الظلمة و لاسيما ان هذه الظاهرة اخذت تظهر في العديد من الدول وتقلق منظمات مكافحة الفاسد و العادلة الدولية و الوطنية لما يترتب على ذلك من فساد و اضطراب الحياة ،ولأهمية ولاية المظالم اشترط الفقهاء لمن يتولها ان يتمتع بعدة شروط مما يوهله لردع هؤلاء الظلمة و تحقيق العدالة،استخدام المنهج الاستقرائي،و توصل البحث الى عدد من النتائج والتوصيات ،ومن اهم هذه النتائج ان الفقه الاسلامي بين انواع ظلم و جرائم الحكام و الولاة و الوزراء و اصحاب النفوذ و الجاه و من يتولى محاكمتهم و عقابهم ،و من التوصيات نوصي الجهات العدلية الاستفادة من نموذج ولاية المظالم في الفقه الاسلامي في مكافحة الجرائم التي يرتكبها الحكام و الولاة و الوزراء و اصحاب النفوذ و الجاه و الموظفين ضد حقوق وممتلكات الشعوب .

Abstract

The research aims to show how Islamic jurisprudence has contributed to combating and addressing the phenomenon of injustice and tyranny practiced by some rulers, governors, ministers, and those with influence and prestige and by encroaching on peoples or their property while providing examples for that, and then making use of this jurisprudential wealth in addressing Such phenomena and accountability of the darkness, especially since this phenomenon has begun to appear in many countries, and international and national anti-corruption organizations are concerned about the corruption and disruption of life that ensues, and because of the importance of the mandate of grievances, the jurists stipulate that whoever is in charge of it has several conditions that qualify him to deter these The darkness and the achievement of justice, using the inductive approach, and the research reached a number of results and recommendations, and among the most important of these results is that Islamic jurisprudence is among the types of injustice and crimes of rulers, governors, ministers, people of influence and prestige, and those who take their trial and punishment, and who Recommendations We recommend that the judicial authorities make use of the model of guardianship of grievances in Islamic jurisprudence in combating crimes committed by rulers, governors, ministers, influential people, prestige and officials against the rights and property of people

مقدمة:

اقامة العدل وردع الظالم اصل من اصول الشريعة الاسلامية المأمور بها شرعا، سواء كان الظالم حاكم او محكوم او رئيس او مرؤوس، والقضاء عموما وسيلة لفض المنازعات و رفع الظلم يخضع له الحاكم والمحكوم، الا ان ولاية المظالم تتميز عن القضاء العادي من حيث الاختصاص والشروط التي يجب ان يتمتع بها من يمارسها، كما ولاية المظالم من المؤسسات العدلية الاسلامية المناط بها تحقيق العدل بين الجميع ومراقبة ما يصدر من احكام او قرارات وتعدي وتعسف من الحكام واصحاب النفوذ والموظفين ومدى ملائمتها للشريعة ومقاصدها، والغاء كل ما يخالف الشريعة ومعاقبة مرتكبه.

مفهوم ولاية المظالم ونشأته:

تعريف القضاء في اللغة:

يأتي لفظ القضاء في اللغة بمعنى الحكم وعمل القاضي، وهو الحكم.⁽¹⁾

تعريف المظالم في اللغة:

المظالم جمع مظلمة: وهو وضع الشيء في غير موضعه، وتظلم منه إذ شكا من ظلمه، وقبل تظلم الرجل: أي أحال الظلم عن نفسه، والظلم الميل عن القصد، وتظالم القوم: ظلم بعضهم بعضا، وتظالم فلان إلى الحاكم من فلان فظلمه تظليماً أي أنصفه من ظلمه وإعانة عليه، والظلمة: المانعون أهل الحقوق حقوقهم.⁽²⁾

ولاية المظالم في الاصطلاح الفقهي:

سمى الفقهاء قضاء المظالم بولاية المظالم، واعتبر وظيفة تنفيذية تابعة لولي الأمر، يسمع فيها أي تظلمات المظلومين مهما كان نوعها أو موضوعها ولذلك لم يتطرق إليها كوظيفة قضائية.⁽³⁾

الظلم: بأنه أخذ ما لا يحل أو ترك ما يجب.⁽⁴⁾ والظلم: هو التعدي من الحق إلى الباطل، أو انتهاك حق الغير.⁽⁵⁾

المواردي هو الذي اطلق مصطلح الوظيفة القضائية إلى جانب الوظيفة التنفيذية عند تعريفه لقضاء المظالم مع استخدامه مصطلح ولاية المظالم كعنوان ولم يستخدم مصطلح قضاء وعرف ولاية المظالم: بأنها قود المتظلمين إلى التناصف بالرهبة، وزجر المتنازعين من التجاحد بالهيبة، ووضع شرط لتولي ناظر المظالم على أن يكون

جامع بين صفات السلطان والقضاء، مما يكسبه جلاله القدر، ونافذ الأمر، قائم على الولاية غير قوة السلطان ومنعته، كون هذه الولاية تحتاج إلى سطوة الحماية وثبت القضاء الأحكام السلطانية.⁽⁶⁾ ولاية المظالم: هي وظيفة ممتزجة من سطوة السلطة ونصفه القضاء، وتحتاج إلى علو يد، وعظيم رهبة، تضع الظالم من الخصمين وتزجر المعتدي، وكأنه بمعنى ما عجز القضية أو غيرهم من إرضائه، ويكون نظره في البيانات، والتقرير واعتماد الامارات والقرائن وتأخير الحكم لاستجلاء الحق، وحمل الخصمين على التصالح، واستحلاف الشهود، وذلك أوسع من نظر القاضي.⁽⁷⁾

فولاية المظالم هي الولاية التي تطورت لمنع الفساد ولإسيما الفساد الذي يكون من الحكام واصحاب النفوذ و الجاه وهي ولاية تقوم بما عجز أن يقوم به القاضي وخاصة إذا كان الظالم من أصحاب النفوذ أو السلطة والمظلوم من الرعية مثال ظلم الحكام والإداريين للعمال. ولاية المظالم: ولاية أحدثها من تأخر من الولاة لفساد الولاة وفساد الناس، وهي عبارة عن كل حكم يعجز عنه القاضي، فينظر فيه من هو أقوى منه يداً وذلك إذا كان التنازع بين ضعيفين قوى احدهما القاضي، وإذا كان بين قوي وضعيف، او قويين والقوة في احدهما بالولاية، كظلم الأمراء للعمال فهذا مما ينصب له الخلفاء أنفسهم.⁽⁸⁾

فولاية المظالم تختلف من حيث الموضوع والشروط التي يجب أن تتوفر فيمن يقوم بها فهي تجمع ما بين وظيفة القاضي والسلطة التنفيذية لإجبار الظلمة ولا يتأتى إلا لمن توافرت فيه هذه الشروط.

فكرة نشأة ولاية المظالم في الفقه الإسلامي:

في عهد الرسول ﷺ:

أن إزالة الظلم وإحقاق الحق وإشاعة العدل فكرة تلازم كل الديانات السماوية وأصحاب الأخلاق ولذلك نجد أن ولاية المظالم كانت موجودة لدى قريش في حلف الفضول لرد الظالم وانصاف المظلوم في مكة سواء من أهلها أو من القادمين إليها مهما كانت درجة الظالم وقد أقر الرسول ﷺ هذا الأمر لأن الفطرة السليمة تتوافق معه فقال (لقد شهدت في دار عبدالله بن جدعان حلف الفضول لو دعيت إليه لأجبت وما أحب أن لي به حمر النعم)⁽⁹⁾. وبما أن النبي ﷺ جاء ليزيل الظلم من الناس

وذلك تطبيقاً للتوجيه الآلهة بتحريم الظلم ونعته بالألفاظ عظم جرمه و ضرره، ولذلك فان ولاية المظالم نشأة مع نشأة الدولة الإسلامية فالرسول ﷺ كان يتولى هذه الولاية دون تفريق بين منازعات المظالم أو المنازعات العادية، ومما يدل على اعمال أحكام ولاية المظالم فيما فعله مع خالد بن الوليد حينما بعثه قائداً للجيش إلى قبيلة خزيمية، وقتل مجموعة منهم بعد أن أعلنوا إسلامهم بطريقة لم تكن واضحة له وظن أنهم فعلوا ذلك تقية منهم، فعندما عرض الأمر على الرسول r قال قولته المشهورة (اللهم أي إبراء إليك مما صنع خالد) فأرسل سيدنا على كرم الله وجهه إلى القوم وأمره أن ينظر في أمرهم، كما أرسل معه من بيت المال دية قتلهم. باعتبار أن خالد موظف في الدولة الإسلامية وأرتكب خطأ فالدولة هي المسؤولة لأنها تأول ذلك وهذا ما يحدث الآن من الخطأ التي ترتكب من القادة والجنود⁽¹⁰⁾، والموظفين. وكذلك ما فعله النبي ﷺ عندم زجر عامل الزكاة ابن اللتييه، والذي استعمله في جباية الزكاة وهو رجل من الازد، وعندما عاد قال: هذه أموالكم وهذا أهديا لي، فقام النبي ﷺ على المنبر، فحمد الله وأثنى عليه وقال: ما بال العامل أبعته فيقول: هذا لكم وهذا أهدي لي، أفلا جلس في بيت أبيه أو بيت أمه حتى ينظر أيهدى إليه ام لا؟ والذي نفسي محمد بيده لا ينال أحد منكم منها شيئاً إلا جاء به يوم القيامة يجمله على عنقه، بغير له رغا أو بقرة لها خوار، أو شاة تعر، ثم رفع يديه حتى راينا عفرتي ابطينه ثم قال: اللهم هل بلغت⁽¹¹⁾. ما فعله النبي r مع حب رسول الله ﷺ اسامة بن زيد وقال قولته المشهورة (فإنما هلك الذين من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، وإني والذي نفسي بيده لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها⁽¹²⁾). فليس هناك محاباة أو مجاملة لقربه او قبيله او حزب او طائفة او لجاه أو لوظيفة، فمبدأ العدل والمساواة بين الناس يجب ان يسود دون تمييز لمركزهم الاجتماعي أو لاعتبار وظيفي.

ولاية المظالم في عهد الخلفاء الراشدين:

تولى الخلفاء أبوبكر وعمر وعلي وعثمان رضي الله عنهم والصحابة مسئولية ولاية المظالم بجانب ولايتهم للخلافة، إلا أن ولاية المظالم شهدت تطوراً في عهد الخليفة عمر بن الخطاب فانفصلت وظيفة القضاء عن بقية الوظائف التنفيذية، وعين قضاة

الأمصار ليتولوا الفصل في النزاعات المرفوعة إليهم من الأفراد بمعزل عن الولاية وفرض لهم الرواتب، وظلت ولاية المظالم مندمجة ضمن القضاء الواحد ينظر في قضايا ولاية المظالم ولي الأمر بصفته صاحب الولاية العظمى الذي ترفع إليه المظلمة ضد الولاية وأصحاب النفوذ، وعين محمد بن مسلمة قاضياً بينه وبين عماله إذا اخذهم بأمر وقاضياً بين الولاية والرعية إذا شكوا منه شيئاً ويحق لكل انسان أن يرفع شكواه مباشرة، ومما يؤكد حرص سيدنا عمر بن الخطاب على ولاية المظالم وأنه مسئول عن ظلم الولاية أو الجند للرعية ما قاله (أي والله ما أرسل عمالي إليكم ليضربوا ابشاركم ولا يأخذوا أموالكم ولكن أرسلتهم إليكم ليعلموكم كتاب ربكم وسنة نبيكم، فمن فعل به شيء سوى ذلك فليرفعه إليا، فو الذي نفسي بيده لاقتص منه، وقال: إيا عامل لي ظلم أحداً فيبلغني مظلمته، فلم أعيرها، فانا الذي ظلمته، وقال: لا تضربوا المسلمين فتذلّوهم ولا تمنعوهم حقوقهم فتكفروهم، وقد ارسى سنة دعوة عماله للاجتماع عنده سنوياً في موسم الحج لكي يسمع إلى شكاوى وتظلمات الناس ويقتص منهم، بالإضافة إلى ذلك قيامه بالتفتيش الدوري على الولاية والرعية وتحريمه الهدايا التي تقدم للولاية والعاملين في الأمصار، ومما يدل على تطبيقه لما يقول: عزله لخالد بن الوليد عن قيادة الجند لقتله مالك بن نويرة بعد أن شهد إلا أنه لا الله، معتبراً أن دفع عن المقتول وأوليائه لا يحقق دفع الدية فقط، وإنما بعزل من وقع الظلم مبيناً ذلك بقوله: أن أمير الكوفة سعد بن أبي وقاص لشكوى تقدم بها أهل الكوفة إليه، وكذلك عزله لأبي موسى الأشعري لتكرار الشكوى ضده، ولعل من أشهر ما استفاد بين الناس من تطبيقه للعدل والمساواة فيما يختص برفع الظلم عن الرعية ما حدث منابن واليه بمصر عمر بن العاص والمصري والذي ضربه ابن عمر بن العاص فاشتكى المصري إلى سيدنا عمر بن الخطاب t فقام سيدنا عمر t باستدعاء واليه عمرو بن العاص وابنه إلى المدينة، وأمر المصري أن يقتص بضرب عمر بن العاص وولده وقال قولته المشهورة: متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً، ويعتبر سيدنا عمر بن الخطاب t من أقر مبادئ المسألة من أين لك هذا وإساءة استعمال السلطة والنفوذ، فمتى عجز الشخص المسئول من بيان من أين أتى بهذه الأموال أخذت منه أو قاسمه ولم يستثنى أحد فمتى رأى أثر سعة في المال أو الأرض سال عن مصدرها،

فإذا عجز بيان ذلك صادرها كما فعل مع بعض عماله حيث صادر أموال عتبة بن سفيان وإلى كنانة والذي بين أن المال جمعه من تجارة له، علماً بأن سيدنا عمر بن الخطاب t كان يمنع الولاة من ممارسة التجارة⁽¹³⁾. وقد سار الأمر كذلك عندما آلت الخلافة إلى سيدنا عثمان t، وفي عهده تم عزل الوليد بن المغيرة عن أمانة الكوفة لشربه الخمر، ولما تولى سيدنا علي عليه السلام الخلافة كان هناك العديد من الأحداث التي تتعلق بالدماء والأموال، مما تطلب من سيدنا علي عليه السلام أن يتخذ منهجاً أكثر حزمًا ولا سيما فيما يختص بالمظالم فقد شهد عهده كثيراً من هذه المسائل فكان لا بد من أن يتصدى لها ولذلك قام بنفسه بالنظر والفصل فيها، إلا أنه لم يفرد لها مكاناً أو يوماً معين، كما أنه كلف عماله بالنظر في مظالم الموظفين وتأديبهم وأمرهم بالفصل بين الوظيفة التنفيذية والوظيفة القضائية، ومما يؤكد ذلك ما قاله للأشتر النخعي يوم ولاه ولاية مصر: اجعل لرأس كل أمر من أمورك رأساً مهم، ولا يقهر كبيرها ولا يتشتت عليه كثيرها، وقوله: اختر للحكم بين الناس أفضل رعيته في نفسك، ثم أكتب تعاهد قضائه، وقوله: أنصف الله وأنصف الناس من نفسك ومن خاصة أهلِكَ ومن لك فيه هوى من رعيته، فانك إلا تفعل تظلم.⁽¹⁴⁾

ولاية المظالم في العهد الأموي :

وبعد أن آل أمر الخلافة إلى العهد الأموي بعد استشهاد الخليفة علي t وتولى معاوية الخلافة بعد تنازل الإمام الحسن بن علي رضي الله عنهما عن الخلافة، تحول الحكم إلى الورثة وأصبح الولاة من أقرباء وخاصة الخليفة وصار الولاة أقل اتصالاً بعامة الناس واتباع أمراء بني أمية أسلوب المراهنة مع الخليفة للاحتفاظ بمناصبهم على حساب العامة وظلم الرعية⁽¹⁵⁾. ونشر وتجاهر الناس بالظلم والتغابن ولم تكفهم زواجر العظة عن التمانع والتجاذب، في ردع المتغلبين، وأنصاف المغلوبين إلى نظر المظالم، الذي تمتزج به قوة السلطان ينصفه القضاء، مما استدعى إلى أن يباشر خلفاء بني أمية النظر في المظالم، وكذلك ولاتهم من الأقاليم، فكان كل وال ينظر في مظالم ولايته فأُن عجز عن شيء منها، رفع المظلمة إلى الخليفة حتى أصبح لقضاء المظالم جهاز مستقل خاص⁽¹⁶⁾. ويعتبر عبد الملك بن مروان هو أول من وضع أسس قضاء المظالم المتخصص في مسائل المظالم يتصفح فيه شكاوى المظلومين والمتظلمين من غير مباشرة، ثم يحيل ما يحتاج منها إلى حكم منفذ، أو إلى ملكة في الشرع وفهم النصوص ودراية بشؤون

القضاء إلى قاضيه إدريس الأودي، فكان إذا وقف منها على مشكل أو احتاج فيها إلى حكم منفذ رده إلى قاضيه إبي إدريس الأودي فنفذ فيه أحكامه، لرهبة التجارب، من عبد الملك بن مروان في علمه بالحال ووقوفه على النسب فكان أبو إدريس هو المباشر وعبد الملك هو الأمر⁽¹⁷⁾. لذا نجد أن عبد الملك منع على عماله أخذ الهدايا ومن يأخذه فإنه يعزل، فلما بلغه أن أحد عماله قبل هدية طلب إحضاره فلما دخل قال له: أقبلت هدية منذ وليتك قال العامل: يا أمير المؤمنين نعم، فقال له: عبد الملك بن مروان (لئن كنت قبلت ولم تعوض انك لئيم ولئن أنلت مهديك لأمن مالك أو استكفيته ما لم يستكفاه، انك لجائر خائن، ولئن كان مهديك أن تعوض المهدي إليك من مالك، وقبلت ما اتهمك به عند من استكفأك، وبسط لسان عاتبك أو طمع أهل عملك، إنك لجاهل وإما من أتى أمراً لم تجل فيه من دناءه، أو خيانة أو جهل مصطنع نجيناه من عمله⁽¹⁸⁾). ونجد أن في عهد الخليفة عمر بن عبد العزيز عودة لعهد الخلافة الراشدة فيما يختص بولاية المظالم، من حيث رد المظالم وافراده له بيوم مستقل للنظر فيه بنفسه وسماع الشكاوى والفصل فيها، ومما قاله في أول خطبة مع بداية توليه الخلافة (وقد كان قوم من الولاة منعوا الحق حتى اشتري منهم شراء، وبذلوا الباطل حتى افتدى منهم فداء⁽¹⁹⁾). وتطبيقاً لذلك فإنه بدأ بنفسه في رد المظالم بمجرد استحلافه حيث رد فدك إلى ما كنت عليه في عهد النبي ﷺ من انفاق وإعالة لابن السبيل ورد حلي زوجته فاطمة بنت عبد الملك بن مروان إلى بيت المال⁽²⁰⁾. ورفع عمر بن عبد العزيز المظالم التي كانت تقع من الولاة على غير المسلمين باعتبارهم رعايا الدولة الإسلامية ولذلك عزل اسامة بن زيد عن مصر، ويزيد بن مسلم عن افريقيا وكتب للولاة برد المظالم ومن ذلك كتب إلى والي سمرقند كتاباً يأمره فيه بتعيين قاضي يفصل في شكاوى أهل سمرقند الذين وفدوا إليه، واشتكو من قائد جيش المسلمين بأنه دخل المدينة دون تحذير بغتة دون اتباع تعاليم الإسلام أثناء الحرب بإنذارهم قبل دخول جيش المسلمين المدينة كما هو معمول به، وقام الوالي بتعيين قاض للنظر في الدعوى للفصل في مظلمتهم، وحكم القاضي بخروج جيش المسلمين من المدينة وعدم دخولها إلى بعد انذار أهلها ودعوتهم إلى الإسلام ونفذ الحكم وخرج جيش المسلمين من المدينة⁽²¹⁾. كما دعاء جميع الرعايا إلى تقديم دعواهم والدخول إليه في أي وقت ودون استئذان أو الخوف وقال: إني قد استعملت عليكم رجالاً لا أقول هم خياركم، ولكنهم خير ممن هو شر منهم، فمن ظلمه عامله بمظلمة فلا إذن له

علي⁽²²⁾. وقام الخليفة عمر بن عبدالعزيز برد مظالم بني أمية على الرعية حتى لم يبق مظلمة مما كان في يده أو يد أهله من بني أمية إلا ردها، فأمر رواح بن الوليد بن عبد الملك برد حوانيت بحمص وذلك عندما قدم إليه جماعة من حمص وادعوا أن رواح أخذها منهم فأمره بإعادتها إليهم، وكذلك أمر صاحب الشرطة كعب بن مالك بقطع رأس رواح أن لم يسلم الحوانيت⁽²³⁾. كان عمر بن عبدالعزيز يرد المظالم إلى أهلها دون أن يكلفهم بتحقيق بينة قاطعة بل يكتفي بأسرها من القرائن والحجج المؤدية إلى القناعة الوجدانية كما أنه كان يستبعد البيانات التي لا تستند إلى الشرح واثبات الحق لما كان يعرف من غثم الولاة. فالشرع لا يحمي التصرف المخالف للشرعية ولا يكسبه حقاً في الملكية مهما مره على ذلك التصرف من زمن ولذلك أبطل أرثا له في قديمك، وقد أنصف الرجل الذمي من أهل حمص الذي اشتكى العباس ابن الوليد الذي اغتصب أرضه، واحتج العباس بن الوليد بن عبد الملك قد اقطعه إياها فقال الذمي: يا أمير المؤمنين أسالك كتاب الله، فأمر عمر العباس بإعادة هذه الأرض إلى صاحبها، وقال عمر بن عبدالعزيز: كتاب الله أحق أن يتبع من كتاب الوليد⁽²⁴⁾. وقد قام بدفع نفقات التظلم من بيت مال المسلمين، عندما جاء إليه رجلاً شاكياً إليه عدي بن اريطاه في أرض له فقال عمر: قاتله الله ما غرنا إلا بعمامته السوداء، أما أني قد كتبت إليه فضلاً عن وصيتي أن من أتاك ببينة عن حق له فسلمه إليه، ثم قد عناك إلى، فكتب إلى عدي برد أرضه، وقال للرجل كم أنفقت في مجيئك إلى؟ تسألني عن نفقتي وقد رددت إلى أرضاً خير من مائة ألف درهم، قال حقك، فاخبرني كم أنفقت قال ما أدري فلا حزره، فإذا هو ستون درهماً فأمر له بها من بيت المال، فلما ولى صاح به فرجع فقال وهذه خمسة دراهم من مالي فكل بها لحماً حتى تبلغ⁽²⁵⁾. كما أحتكم الخليفة عمر إلى القاضي مع رجل قدم إليه من مصر يتظلم ضد والده في أرض بخلوان اقتطعها له الخليفة عبد الملك بن مروان وهي خراج، وحكم القاضي فيها للرجل، وقال الخليفة عمر للقاضي: أن عبدالعزيز قد انفق عليها ألف درهم، فقال القاضي قد أكلتم من غلها أكثر من ذلك، فقال عمر: وهل القضاء إلا هذا لو قضيت لي ما وليت لي عملاً أبداً.⁽²⁶⁾

ولاية المظالم في العهد العباسي:

أما ولاية المظالم في العهد العباسي فأن أول من تولاها هو المهدي ثم الهادي ثم الرشيد ثم المأمون وأخبرهم المنصور⁽²⁷⁾. واورد البعض أن المنصور تولى ولاية المظالم مما يؤكد ذلك أن رجل رفع إليه يشكو أن أحداً أخذ فداً من ضيعته، فأضافه إلى ماله فرفع إلى عامله في رفقة المتظلم: أن العدل صحبتك السلامة، فانتصف هذا المتظلم من هذه الظلامة⁽²⁸⁾. وعين المنصور، الحسن بن عمارة للنظر في المظالم ببغداد وجعل بيتاً مخزناً لما يصادر من المعزولين وسماه بيت مال المظالم⁽²⁹⁾.

أما المهدي عندما تولى ولاية المظالم قام برد كل المظالم حتى الذي وجده في خزائن والده المنصور وأمر بأطلاق كل من في السجون من عهد المنصور إلا من كان له قبة دم أو مظلمة وكان يقول أدخلوا عليا القضاة، فلو لم يكن ردي للمظالم إلا للحياة منهم لكفى⁽³⁰⁾، ووقف المهدي امام القاضي في المظلمة المرفوعة ضده من مسور بن مساور في ضيعة اغتصبها وكيل المهدي، وأمر القاضي بإرجاعها لمسور⁽³¹⁾. وكان المهدي ينظر في المظالم بنفسه، وخصص دار لذلك لها شبابيك من حديد على الطريق يطرح فيه الناس مظالمهم ويدخل فيه وحده للنظر في هذه المظالم لا يقدم بعضها على بعض، وذلك بعد ما اكتشف أن هناك من ارتشى اصحابه لتقديم بعض المظالم على بعض، كما كلف غيره بنظر المظالم. أما الخليفة هارون الرشيد كلف وزرائه بالنظر في المظالم، وفي نهاية حكمه كلف إسماعيل بن عليه منصب صاحب ديوان المظالم، كما عزل عامله على الموصل يحيى بن سعد لطلبه من الناس خراج سنن ماضيه، الأمر الذي أدى إلى خروج أكثر الناس من بلدانهم⁽³²⁾. أما المهدي فقد بنى له قبة يجلس فيها للنظر في المظالم، سميت بقبة المظالم، وكان ينظر فيها مظالم الخاصة والعامة⁽³³⁾. استقلت ولاية المظالم في العهد العباسي عن القضاء العادي وخصصت لها مكانة خاصة بها وسميت بديوان المظالم كما حدد لها أيام محددة وشكل لها مجلس خاص بها يتناسب مع مهمتها⁽³⁴⁾.

تشكيل مجلس المظالم اختصاصاته:

تشكيل مجلس ولاية المظالم :

الملاحظ في تشكيل مجلس المظالم في الدولة الإسلامية خلال مراحلها المختلفة أنه لم يكن على قاعدة واحدة، فالقائم علي مجلس المظالم أو ما يعرف بناظر المظالم

قد يكون: ولي الأمر نفسه، وقد يتولى هذا المنصب نيابة عن ولي الأمر غيره من أصحاب الولايات العامة الأخرى كالوزير، أو أمير الإقليم، وقد يخصص لهذا العمل قائم متفرغ له سواء من القضاة أو غيرهم، أو يعهد به للقاضي العادي إلى جانب عمله⁽³⁵⁾. وبالرغم من أن القضاء الإسلامي يقوم على مبدأ وحدة القاضي أي نظام القاضي الفرد، إلا أن الماوردي ومثله الفراء يقولان إن مجلس المظالم تجتمع فيه خمسة أصناف من الرجال و هي:

الأول: الحماة والأعوان، لجذب القوى وتقويم الجريء، والحماة: هم كبار القادة، والأعوان والشرطة.

والثاني: القضاة والحكام، لاستعلام ما يثبت عندهم من الحقوق، ومعرفة ما يجري في مجالسهم بين الخصوم.

الثالث: الفقهاء، يرجع إليهم فيما أشكل، ويسألهم عما اشتبه وأعضل.

والرابع: الكتاب، ليثبتوا ما جرى بين الخصوم، وما توجه لهم، أو عليهم من الحقوق.

الخامس: الشهود، ليشهدهم على ما أوجبه من حق وأمضاه من حكم.⁽³⁶⁾

فتشكل مجلس المظالم بهذا الشكل يضم أعضاء قضائين كالقضاة والحكام والفقهاء ومعاونيهم (الكتاب)، وأعضاء آخرين للتنفيذ والإدارة، كالقادة والشرطة بالإضافة إلى الشهود، ويمكن القول أن عناصر مجلس المظالم كمحكمة قضائية وفقاً للقانون الحديث هم القضاة والفقهاء - باعتبارهم مستشارين - ومعاونيهم من الكتاب⁽³⁷⁾، فالقضاة يتولون حل النزاعات المعروضة على المجلس وبيان الحقوق وتفنيد الأدلة وبيان الحق منها، بالإضافة إلى معرفة الإجراءات التي تجري في المجلس وتكييفها، أما الفقهاء فهم المستشارون الذين يتولون الاجتهاد في استنباط الحكم من الأدلة الشرعية الأصلية فيما خفي حكم الشرع فيه وصعب على القاضي استنباطه وإنزاله على المنازعة المعروضة على المجلس⁽³⁸⁾. بينما الكتاب فهم موظفين في المجلس معاونين له في أداء مهامه، يقومون بأعمال السكرتارية من قيد الدعاوى في السجلات وحفظها في الأرشيف، وكتابة التقارير وصياغة التعاميم وتوزيعها بحسب مقتضى الحال، وكذا كتابة المراسلات والقرارات والأوامر التنفيذية الصادرة من المجلس، بالإضافة إلى تدوين كل ما يقال من الخصوم امام المجلس وما يتخذ من إجراء عند المرافعة⁽³⁹⁾. وكما

ذكرنا سابقاً بأن الأصل أن ينظر المظالم الخليفة بنفسه إلا أن له أن يكلف من يراه من أصحاب الولايات العامة أو القضاة للقيام بها نيابة عنه ممن تتوفر فيهم الشروط للولاية العامة، كالدين، البلوغ، والعقل، والذكورة⁽⁴⁰⁾. والشروط الخاصة المطلوبة في ناظر المظالم، والتي منها أن يكون جليل القدر، نافذ الأمر، عظيم الهيبة، ظاهر العفة، قليل الطمع، كثير الورع⁽⁴¹⁾.

أنواع اختصاصات قضاء المظالم:

من المعلوم ان قضاء المظالم يهدف إلى منع الحكام و أصحاب النفوذ و الجاه من التماذي في الظلم ورد هذه المظالم إلى أصحابها أيا كان نوعها، سواء بفصل قضائي أو بأمر تنفيذي، فالمنازعات التي تتوفر فيها عنصر الظلم الواقع من ذي نفوذ يختص قضاء المظالم بالنظر فيها ، لذلك يمكن تحديد نطاق هذا الاختصاص بمعياريين: الأول: موضوعي: مبني على وجود ظلم في المنازعة، والثاني: شخصي: يتعلق بأحد أطراف المنازعة وشخصه، فينظر إلى الشخص الفاعل ومدى نفوذه، حيث يختص قضاء المظالم في المنازعات التي يكون الفاعل فيها ذا نفوذ، سواء أكان الدولة أو أحد العاملين فيها الذين لهم قوة ونفوذ الدولة، وتسمى هذه الحالة بالمنازعات الإدارية - أو كان الفاعل من غيرهم ممن توافرت فيهم صفة النفوذ، لقربهم من الحكام، أو لمال و ثروة، أو جاه في المجتمع، كالإقطاعيين وأصحاب رؤوس الأموال، والتجار، والأعيان والمشايخ الخ — وذلك ما يعرف بالمنازعات غير الإدارية، فالنظر في هذه المنازعات والفصل فيها تعد من الاختصاصات القضائية الأصلية لقضاء المظالم، يلحق بها اختصاصات غير قضائية يتولاها هذا القضاء بحكم طبيعة وظيفته المزدوجة بين هيئة السلطة التنفيذية وسلطة وعدالة القضاء، كالنظر فيما عجز عنه المحتسب، وتنفيذ الأحكام التي عجز القضاة عن تنفيذها ... الخ⁽⁴²⁾. ويعد القضاء العام في النظام الإسلامي صاحب الولاية العامة بنظر جميع المنازعات والمظالم الإدارية وغير الإدارية فإليه المرجع في الكثير والقليل والجليل والحقير دون تخصيص أو تحديد، وإليه النظر في جميع وجوه القضاء، وفي جميع الأشياء إلا قبض الخراج⁽⁴³⁾، ويخضع له جميع الأطراف، حتى لو كان المدعى عليه ولي الأمر نفسه، فالنزاع معه يدخل تحت ولاية القضاء باتفاق الفقهاء⁽⁴⁴⁾، ومع ذلك اتفق الفقهاء على أحقية ولي الأمر في تخصيص القضاء على: قضايا معينة، أو مكان

محدد، او معروف، بل لقد عرف النظام القضائي الإسلامي فكرة تقييد القضاء بنصاب مالي معين⁽⁴⁵⁾ (وهو ما يعرف بالاختصاص النوعي الزماني و المكاني) فإذا عين ولي الأمر قضاة متخصصين لنظر نوع معين من القضايا، كالتجارية، او الجزائية، أو الإدارية، أو قضايا المظالم إلى جانب القضاء العادي، فإن نطاق اختصاصات هؤلاء القضاة بما فيهم قاضي المظالم تحدده قرارات ولي الأمر، وما سككت عنه تلك القرارات يرجع إلى الأصل وتنظر فيه جهة القضاء العادي⁽⁴⁶⁾. وبالنظر إلى الاختصاصات القضائية لقضاء المظالم نجد أن نظر المنازعات الإدارية تمثل أهم تلك الاختصاصات، يليها المنازعات غير الإدارية: وهي المظالم التي تقع من أفراد لا ولاية لهم ولكن لهم نفوذ قد يفوق نفوذ ولاية الأمور. ومن انواع اختصاصات ولاية المظالم الآتي:

الاختصاصات القضائية لقضاء المظالم في المنازعات الإدارية:

تتعلق المنازعات الإدارية بالمظالم التي تقع من الإدارة ضد الأفراد، أو ضد الموظفين، ففيها يقاضي رجال السلطة، وينتظم موظفي الدولة من تعسف رؤسائهم، وهي تشمل غالبية المنازعات الإدارية التي يختص بها القضاء الإداري الحديث، وقد ذكر الفقه الإسلامي عشرة أقسام من هذه الاختصاصات⁽⁴⁷⁾. ومن ذلك على سبيل المثال الآتي:

أ/ تعدي الولاة على الرعية:

يقصد بالتعدي في هذه الحالة: اعتداء الإدارة على أشخاص وحریات الرعية وحقوقهم الفردية، ويقابل هذا النوع في القانون الحديث ما يعرف بأعمال التعدي التي أقرها القضاء الفرنسي، ويقصد بها: تلك الأعمال التي تقوم بها الإدارة وفيها اعتداء على حريات وحقوق الأفراد وتشتمل على خطأ جسيم⁽⁴⁸⁾، مع ملاحظة أن النظام الإسلامي يقصر التعدي الوارد هنا على ما يتعلق بأشخاص وحریات الأفراد وكرامتهم، ولا يشمل التعدي على ملكياتهم الخاصة الوارد في قسم الغصب السلطانية، فكل تعدي يصدر من الولاة أو موظفي الدولة على أحد الأفراد الخاضعين لرعاية الدولة الإسلامية سواء كان مسلم أو غير مسلم يكون من اختصاص قاضي المظالم نظره ورفع الظلم وإيقاع العقوبات المناسبة ضد الولاة أو موظفي الدولة ومن ذلك عزلهم من الوظيفة⁽⁴⁹⁾. ويعد نظر هذا التعدي ورفع الظلم منه من أولى اختصاصات قضاء المظالم في النظام الإسلامي لما يتمتع به هذا القضاء من هيبة ورهبة وقدرة على رفع

الظلم، يمارسه القاضي من تلقاء نفسه دون شكوى، ويكفي العلم أو الاخبار المباشر بوقوع مظلمة وتعدي على أحد الرعية من قبل أحد الموظفين لإزالة هذا التعدي، وفي هذا قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: أيما عامل لي ظلم أحداً فبلغتني مظلمته فلم أغيرها فأنا ظالم⁽⁵⁰⁾.

ب/ النظر في جور العمال فيما يجبونه من الأموال:

ينظر قضاء المظالم في تعسف وجور موظفي الدولة فيما يجبونه من أموال من الرعية كالخراج والجزية والعشور الخ، فإذا ثار نزاع بشأن جباية هذه الأموال ومقدارها، وظهر أي تجاوز على حقوق الرعية، حكم برده لأصحابه أن ورد إلى بيت المال، أو استرجعه لأربابه من العمال إن أخذوه لأنفسهم⁽⁵¹⁾. بل إن ناظر المظالم يتصدى لجور العمال ولو لم ترفع إليه شكوى من المظلوم واعتبره الفكر الإسلامي من النظام العام - كما هو حال تعدي الولاة - لتعلقه بأكل أموال الناس بالباطل. وهو من أشد أنواع الظلم الذي يرتفع إلى المنكر، ويجب إزالته متى حصل العلم به⁽⁵²⁾. وهذا الاختصاص يشبه اختصاص القضاء الإداري الحديث في نظره منازعات الضرائب والرسوم والحقوق المالية الناتجة عن العقود الإدارية⁽⁵³⁾.

ج/ النظر في أعمال كتاب الدواوين:

يتصفح ناظر المظالم أحوال الكتاب ومستنداتهم وسجلاتهم وكل ما طلب منهم، ويراقب موظفي الدولة وانضباطهم، ويتأكد من حسن قيامهم بأعمالهم، فهم أمناء المسلمين على ثبوت أموالهم فيما يستوفونه له ويوفونه منه⁽⁵⁴⁾. فإن عدلوا عن الحق أعادهم إلى قوانينه العادلة، وإن كانت هذه المهام غير قضائية، إلا أن هناك مهام أخرى ذو طبيعة قضائية يقوم بها ناظر المظالم مثل نظره مخالفات الكتاب وتأديبهم، وإيقاع العقوبات المناسبة عليهم، وهو ما يشبه قضاء المظالم أوسع من القضاء الإداري بنظر المسؤولية التأديبية، بيد أن قضاء المظالم أوسع من القضاء الإداري بنظره أيضاً المسؤولية الجنائية، وأخذ بالمعاقبة والمحاسبة للموظف، وإنشائه وتعديله للمراكز القانونية⁽⁵⁵⁾.

د/ النظر في تظلم المسترزقة:

المسترزق: كل من يعمل مع الدولة مقابل أجر يومي أو شهري، سواء كانوا دائمين أو مؤقتين، يعملون في القطاع المدني، أو العسكري، أو القضاء، أو غيره من قطاعات الدولة، فالأجر هو معيار اختصاص قضاء المظالم⁽⁵⁶⁾.

لذلك يختص مجلس المظالم بالإضافة إلى ما سبق بنظر تظلمات العاملين في الدولة من الموظفين، الجند والقضاة، والعلماء وغيرهم فيما نقص من رواتبهم أو تأخر صرفه، وفيما لهم من حقوق أو إجحاف النظر بهم، فيرجع إلى الديوان في فرض العطاء العادل، فيجزئهم عليه، وينظر فيما أخذه ولاية أمورهم، أو نقصوه، فيرجعه إليهم، أو يقضيه من بيت المال⁽⁵⁷⁾. وكتب صاحب ارمينيا إلى المنصور، أن الجند قد شغبوا علي، وطلبوا أرزاقهم، وكسروا أقفال بيت المال ونهبوه فوقع في جوابه: لو عدلت لم يشغبوا، ولو قويت لم يتوثبوا، وقام بعزله⁽⁵⁸⁾. وذكر الماوردي: أن بعض ولاية الأجناد كتب إلى المأمون: أن الجند شغبوا ونهبوا، وساءت أخلاقهم، فكتب إليه لو عدلت لم يشغبوا، ولو وفيت لم ينهبوا، وعزله عنهم، وأدار عليهم أرزاقهم⁽⁵⁹⁾. فليس هناك اسقاط للحقوق بالتقادم او مرور الزمن فالحق ثابت في الذمة و ان تقادم .

هـ/ رد المغصوب: يتنوع المغصوب الى الآتي:

(1) **المغصوب السلطانية:** و يقصد بها الاعتداء الذي يحدث من الحكام و اصحاب النفوذ و الوزراء و ولاية الاقاليم ، يقصد بالمغصوب السلطانية: التي تغلب عليها الولاية بالظلم والجور والعدوان، كالأملاك المقبوضة عن أربابها تعدياً على أهلها، إما لضمها لأملاك الدولة، أو رغبة فيها لأنفسهم⁽⁶⁰⁾. وهذا النوع يحكم برده ناظر المظالم إلى صاحبه متى علم به من تلقاء نفسه، وإن لم يتظلم صاحبه إليه، أي دون ان يرفع المتظلم دعوى لانهم امور شرعا بإزالة الظلم ، وإذا لم يعلم به توقف نظره فيه على تظلم صاحبه، ويجوز لناظر المظالم أن يرجع إلى ديوان الدولة ويطلع على سجلاتها للحكم بأحقية هذا المال، وما وجد فيها يكون كافياً لرده دون الحاجة إلى بينة تشهد به، قال الفراء: ويجوز أن يرجع فيه عند تظلمهم إلى ديوان السلطنة، فإذا وجد فيه ذكر قبضها على مالکها، عمل عليه وأمر بردها إليه، ولم يحتاج إلى بينة تشهد به، وكان ما وجده في الديوان كافياً⁽⁶¹⁾. و من ذلك أن عمر بن عبدالعزيز خرج يوماً إلى الصلاة بعد الزوال، فصادفه رجل ورد من اليمن متظلماً فقال: تدعو حيران مظلوماً ببابكم فقد أتاك بعيد الدار مظلوماً فقال: ما مظلمتك؟ قال غصني الوليد بن عبد الملك ضعيتي بيد العدوان. فقال: يا مزاحم أتني بدفتر الصوافي، فوجد فيه أصفى عبدالله الوليد بن عبد الملك ضيعة فلان. فقال لكتابه: أخرجها من الدفتر، وأحسن صلته، وأكتب بردها إليه، وأطلق له ضعف نفقته⁽⁶²⁾.

(2) غصوب ذو الأيدي القوية: وهي ما تغلب عليها أقياء ووجهاء الدولة، وتصرفوا بها تصرف الملاك بالقهر والغلبة والجور، ورد هذا النوع من الغصوب موقوف على تظلم أربابه، ولا ينتزع من الغاصب إلا باعترافه، أو بعلم ناظر المظالم ومعرفته بأخباره، أو ببينة تشهد على الغاصب بغصبه وبالمملك المغصوب منه، أو بتظاهر الأخبار التي ينتفي عنها التواطؤ⁽⁶³⁾. ورد الغصوب يشبه مصطلح أعمال الغصب في القانون الحديث، مع ملاحظة أن أعمال الغصب في القانون الحديث تقتصر على الأموال العقارية، بينما الغصوب في الفكر الإسلامي تشمل غصوب المال بشكل عام، سواء العقار أو المنقول، وتوجب حمايتها معاً وبدون تفرقة باعتبارها ملكية خاصة بالأفراد⁽⁶⁴⁾.

الاختصاصات القضائية لقضاء المظالم في النزاعات غير الإدارية:

إن المنازعات غير الإدارية التي يتولى نظرها قضاء المظالم محدودة بحدود طبيعية إنشاء قضاء المظالم المنبثقة من حمايته للضعيف ووقوفه ضد القوى، لذلك فإن هذه المنازعات لا علاقة لها بالمرفق العام إلا أن القضاء العادي يعجز عن نظرها لقوة أو نفوذ أو غلبة أحد الأطراف على الآخر، ويشمل هذا الاختصاص نوعين من المنازعات هما:

أ/ النظر في منازعات الأوقاف:

يقصد بالوقف: حبس المال على حكم الله تعالى لمنفعة خيرية لا تنتهي⁽⁶⁵⁾. وتسمى الأحباس والحبوس، ومنها الأوقاف العامة التي أوقفها الأفراد على المسالحي العامة فتكون منفعتها عامة لكافة الناس: ومثل التعليم والصحة ودور العبادة ... الخ، وسميت فيما بعد بالأوقاف الخيرية⁽⁶⁶⁾. ويختص ناظر المظالم نظر هذه الأوقاف وتصفحها من تلقاء نفسه دون الحاجة لرفع دعوى من المتظلم، لا جرائها على سلبها، وامضائها على شروط وأقفها إذا عرفها ثلاثة وجوه: على مسحها أو من دواوين السلطنة، أو دواوين الحكام والمنتدبين لحراسة الأحكام⁽⁶⁷⁾. ومن الأوقاف أيضاً الأوقاف الخاصة: وهي التي تكون منفعتها محصورة بمستحقين معينين لربيعها، وسميت فيما بعد بالأوقاف الذرية، ولا ينظر قاضي المظالم في هذا النوع إلا إذا توفر فيه عنصر الظلم والنفوذ، وتقدم صاحب الشأن بتظلم أمامه، لوقوف مثل هذه المنازعات على خصوم متعينين، فيعمل عند التنازع فيها على ما تثبت به الحقوق، ولا يرجع فيها إلى ديوان السلطنة، ولا إلى ما ثبت من ذكرها في الكتب القديمة، إذا لم يشهد بها شهود

عدول، وقد جعل هذا النوع من النزاع من اختصاص قاضي المظالم نظراً لضعف المستحقين أمام سطوة نظار الوقف⁽⁶⁸⁾.

ب/ نظر منازعات أصحاب النفوذ:

يقصد بمنازعات أصحاب النفوذ: المنازعات التي يتوفر في أحد أطرافها الظلم والنفوذ، فيختل بذلك التوازن بين الخصوم، ويؤثر في سير العدالة أمام القضاء العادي⁽⁶⁹⁾. وهي تكون على ضربين: إما بمنازعة المتشاجرين، وبذلك بتعدي ذي النفوذ والقوة على أحد عامة الناس، أو على حقوق بعض فئات المجتمع الضعيفة كالاغتداء على حقوق الأيتام والأرامل. أو بغصب الأقوياء من غير موظفي الدولة لأموال الضعفاء وتصرفهم بها تصرف الملاك بالجرور والغلبة والقهرية⁽⁷⁰⁾.

الاختصاصات غير القضائية لقضاء المظالم:

أما الاختصاصات غير القضائية لقضاء المظالم والتي تتطلب أن يكون صاحب المظالم جليل القدر، عظيم الهيبة، لأنه يحتاج إلى سطوة الحماية، والتي من أجلها قيل إن قضاء المظالم ذو طبيعة تنفيذية فقد ذكرتها كتب السياسة الشرعية والتي منها:

أولاً: تنفيذ الأحكام التي يعجز القضاء عن تنفيذها:

يتمتع ناظر المظالم بقوة اليد ونفاذ الأمر، بتنفيذ ما توقف من أحكام القضاة لضعفهم عن تنفيذ بسبب تعزز المحكوم عليهم، وعلوم قدرهم، وعظم خطرهم، فينفذ ناظر المظالم هذه الأحكام بسطوته على من توجه إليه بانتزاع حق الغير من يده، أو بإلزامه الخروج مما في ذمته⁽⁷¹⁾. وذلك لكيلا تتعطل الأحكام، ولإنصاف المظلوم من الظالم، واختصاص ناظر المظالم هنا اختصاص تنفيذي محض يقتصر على التنفيذ ولا يتعداه إلى موضوع الحكم وأصله⁽⁷²⁾.

ثانياً: النظر فيما عجز عنه المحتسب في المصالح العامة:

الحسبة: هي أمر بالمعروف إذا ظهر تركه، ونهي عن المنكر إذا أظهر فعله⁽⁷³⁾. وقاضي المظالم عندما يقوم بما عجز عنه المحتسب في المصالح العامة لا يقوم بعمل قضائي وإنما مجرد نظر في أمور لا تحتاج إلى فصل قضائي، فيصدر القرارات بأداء الحقوق والظاهرة والنهي عن المنكرات البينة⁽⁷⁴⁾، كالمجاهرة بمنكر ضعف المحتسب عن دفعه، والتعدي في الطريق عجز عن منعه، والحيث في حق لم يقدر على ردعه،

فيأخذهم بحق الله تعالى في جميعه، ويأمر بحملهم على موجه⁽⁷⁵⁾. فناظر المظالم يتدخل في أصل موضوع الحسبة، ويجوز له أن يقوم مقام المحتسب بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لان مهمة المحتسب أدخل في الإدارة منها في القضاء أما أمور الأحكام الصادرة عن القضاء فلا يجوز له البحث فيها، لأن الاجتهاد لا ينقض بمثله⁽⁷⁶⁾. واختصاص ناظر المظالم في أعمال الحسبة يقتصر على ما عجز عن أدائه المحتسب في المصالح العامة، فإذا قام المحتسب بعمله دون تقصير، فلا يجوز لناظر المظالم نظر أعمال المحتسب تلافياً لازدواج الاختصاصات⁽⁷⁷⁾.

ثالثاً: مراعاة العبادات الظاهرة:

يقصد به: مراعاة استيفاء حقوق الله تعالى من العبادات الظاهرة، كالصلاة والحج والجمع والأعياد، والجهاد من تقصير فيها وإخلال بشروطها الواجبة على العباد، فهي أحق أن تستوفي وأولى أن تؤدى. ويرى بعض الفقهاء أن هذا الاختصاص من صميم ولاية الحسبة ومتدخلاً معها، وما أورده الماوردي والفقهاء الآخرين مستقلاً إلا لأهمية، او من باب التأكيد عليه.⁽⁷⁸⁾

رابعاً: الإشراف على الموظفين:

بالإضافة إلى الوظيفة القضائية لقضاء المظالم والتي ذكرتها كتب السياسة الشرعية تحت مسمى تصفح أحوال كتاب الدواوين، ، والمتمثلة في اختصاصه بنظر المسؤولية التأديبية والجنائية على الموظفين، منحه الفقه الإسلامي اختصاص رقابي وإداري آخر على الموظفين، حيث كان يتولى الجانب الرقابي على الموظفين والإشراف عليهم وعلى جميع أعمالهم الإدارية باعتباره جهة رقابية إدارية، وهذا الاختصاص غالباً ما كان يقوم به قضاء المظالم عندما يكون على رأسه ولي الأمر أو من ينوب عنه من أصحاب الولاية العامة فقط، فالتطبيقات العملية لهذا الاختصاص نادرة جداً، وتكاد تكون محصورة فقط في أعمال ولاية الأمر أثناء ترأسهم لولاية المظالم دون غيرهم من قضاة المظالم⁽⁷⁹⁾، لذلك يصعب القول بإشراف قاضي المظالم على أعمال الكتاب والموظفين، أو إشرافه على سجلات الدواوين وتفتيشها من غير ولي الأمر⁽⁸⁰⁾.

خامساً: الإشراف على الأوقاف العامة فيما يعد نظراً في منازعة:

ويقصد به: الرقابة والإشراف على الأوقاف العامة دون الخاصة يتفقد أحوالها والتأكد من سيرها وفقاً لشروط وقفها، وإصلاح ما أعوج منها، وتوجيه القائمين عليها، وتأديبهم إن رأى منهم إهمالاً أو تقصيراً.

الخاتمة:

الحمد لله الذي من اسماء العدل والذي تعالى عن الظلم وحرمه بين عباده والصلاة والسلام على سيدنا محمد r الذي لنا في عدله اسوة حسنة. وفي الأخير أقول بأن النظام الإسلامي القضائي تميز بوضع فريد في حرصه على سيادة العدالة على الحكام والمحكومين على السواء، فلقد تضمن القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة آيات، وأحاديث كثيرة تأمر بالعدل وتدعو إلى القسط بين الناس ودفع الظلم عنهم، وهي غاية إرسال الأنبياء والرسول إلى البشرية.

النتائج :

- (1) ولاية المظالم تصدي لكل ما يخالف الشريعة الاسلامية او مقاصدها من مظالم دون الحاجة لرفع الدعوى لأنها تهدف الى تحقيق العدل و رفع ظلم و الاستبداد والتعسف عن الشعب، سواء صد رمن الدولة او اشخاصها او اصحاب الجاه و النفوذ او من الافراد او الجماعات .
- (2) لأهمية ولاية المظالم ومكانتها في الشريعة الاسلامية و لما يترتب عليها من اشاعة العدل واستقرار البلاد اجتماعيا و رفع الظلم و رد المظالم بين العباد ،تم اسناد ولاية المظالم الى رئاسة الخليفة او الوالي او الحاكم او الرئيس او من يكلفه الخليفة ولكي نضمن لولاية المظالم هيبتها و مكانتها من حيث الالتزام و التنفيذ .
- (3) ان يتمتع من يتولى ولاية المظالم بالعلم والفقه والتقوى والاحترام والهيبة و النزاهة والعدالة والورع والتجرد والاستقلالية ممسكا نفسه من الاطماع زاهد فيما ايدي الناس مما يجعله نافذ الامر بعيدا من تأثير الحاكم و اصحاب النفوذ و الجاه ،لذلك يجب ان يمنح من المال مما يجعله بمنأى عن أي شبهة مما يمكنه من تحقيق العدل و ابطال كل ما يخالف الشريعة الاسلامية ..
- (4) تعتبر ولاية المظالم اشمل اوسع اختصاصا من القضاء العادي بالنظر فيما يعجز القضاء العادي من انفاذه.
- (5) تختص ولاية المظالم بالنظر في اعتداء الولاة او الوزراء و المسؤولين الاداريين واصحاب النفوذ على المواطنين و الموظفين و العمال بالتعسف و الجور بفرض الضرائب و الجبايات ومخالفة القوانين .غصب الدولة و اصحاب النفوذ و الجاه لأملالك الخاصة المواطنين المنازعات التي نحدث بين الدولة و المواطنين او بين جماعات قبيله او عنصرية ،النظر في القرار الاداري المعيب المخالف للمشروعية

(عيب سوء استخدام السلطة او عيب السبب او عيب مخالفة القانون وغيرها من العيوب التي تجعل القرار غير مشروع) بإلغائه وتعويض المتضرر .
(6) ان يتمتع من يتولى ولاية المظالم بالعلم و الفقه و التقوى والاحترام والهيبة والنزاهة والعدالة والورع والتجرد والاستقلالية ممسكا نفسه من الاطماع زاهد فيما ايدي الناس مما يجعله نافذ الامر بعيدا من تأثير الحاكم و اصحاب النفوذ و الجاه، لذلك يجب ان يمنح من المال مما يجعله بمنأى عن أي شبهة مما يمكنه من تحقيق العدل و ابطال كل ما يخالف الشريعة الاسلامية

التوصيات:

نوصي الجهات العدلية الاستفادة من نموذج ولاية المظالم في الفقه الاسلامي في الوقاية ومكافحة و علاج ظاهرة ظلم و استبداد و تعسف (الجرائم التي يرتكبها) الرؤساء و الحكام و الولاة و الوزراء و اصحاب النفوذ و الجاه على المواطنين.

المصادر والمراجع:

- (1) معجم التعريفات الجرجاني ص 149 - مختار الصحاح، للرازي 226
- (2) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري التركي الفارابي، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار - دار الملايين ط2، 1979، 1977/5 - المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى وآخرون، دار الدعوة ط1، 373 - لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور، دار صادر، بيروت ط1، 373/12.
- (3) الكامل في التاريخ، عز الدين أب الحسن على بن محمد بن عبد الكريم الجزري المعروف بابن الأثير، طبعة بولاق ص 46
- (4) السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم عبد السلام ابن تيمية، وزارة الشؤون الإسلامية والاوقاف المملكة العربية السعودية ط1 1418هـ ص 39.
- (5) معجم الالفاظ والمصطلحات التاريخية زين العابدين شمس الدين نجم، ط1 2016 ص 498
- (6) الماوردي ص 69
- (7) مقدمة بن خلدون، أبوزيد ولي الدين عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر بن خلدون، دار القلم، بيروت ط5 ص 222
- (8) احكام القرائن - أبوبكر محمد بن عبد الله بن محمد المعروف بابن عربي، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الفكر للطباعة والنشر، لبنان 61/4
- (9) الأحكام السلطانية، الماوردي ص 79
- (10) صحيح البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، دار الشعب، القاهرة ط9 1998، 202/5 تاريخ الأمم والملوك، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير الطبري، دار الكتب العلمية، بيروت ط1 164/2
- (11) صحيح مسلم، كتاب الامارة 11/6

- (12) صحيح مسلم 114/5
- (13) الرقابة القضائية، د. أحمد عبدالمملك ص 104 عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة، د. سليمان محمد الطماوي، دار الفكر العربي، القاهرة 1976، ص 326 - مقدمة ابن خلدون ص 165 - النظرية العامة للقضاء والإثبات في الشريعة الإسلامية مع مقارنات في القانون الوضعي، محمد الحبيب التجاني، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، المغرب ص 41 - 59 - مسند الإمام أحمد بن حنبل 41/1 - جامع الأحاديث، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي 5/17 - فتوح مصر وأخبارها، أبو القاسم عبدالرحمن بن عبدالله بن عبد الحكم تحقيق محمد الحجيري، دار الفكر - بيروت ص 183 تاريخ الأمم والملوك ، للطبري 576/2
- (14) الأحكام السلطانية الماوردي ص 78 - تاريخ القضاء في الإسلام، د. محمد الزحيلي - دار الفكر المعاصر ص 167
- (15) موسوعة الإدارة العربية الإسلامية، المنظمة العربية للتنمية الإدارية، 2004م - ص 328 وما بعدها بتصرف الأحكام السلطانية للماوردي ص 78
- (16) تاريخ القضاء في الإسلام ، دار الفكر المعاصر سوريا، د. محمد الزحيلي، ط 1 1995، ص 167 - موسوعة الإدارة العربية الإسلامية ص 330
- (17) الأحكام السلطانية للماوردي ص 78
- (18) جمهرت خطب العرب، أحمد زكي صفوت - المكتبة العلمية - بيروت لبنان 235/2
- (19) الأحكام السلطانية للماوردي 107
- (20) تاريخ الخلفاء ، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي - دار ابن حزم، ط 1، ص 231
- (21) تاريخ الأمم ، للطبري 472/7

- (22) أبو عبد الله محمد بن سعد - تحقيق احسان عباس دار صادر، بيروت 343/5
- (23) البداية والنهاية، إسماعيل بن عمر ابن كثير مكتبة المعارف - بيروت، لبنان 213/9
- (24) الطبقات، ابن سعد 342/5 وما بعدها.
- (25) المحاسن والمساوي، إبراهيم بن محمد البيهقي، تحقيق عدنان علي ط 1 الكتب العلمية - بيروت 359/1
- (26) المحاسن والمساوي، إبراهيم بن محمد البيهقي 358/1
- (27) الطبقات - أبي سعد، 342/5
- (28) تاريخ الطبري، 97/8
- (29) أخبار القضاة، أبوبكر محمد بن خلف بن حبان بن صدقة البغدادى عالم الكتب، بيروت 241/3
- (30) مروج الذهب، المسعودي 29/5
- (31) الكامل في التاريخ، عز الدين بن الحسن علي بن ابي الكرم ابن الأثير، تحقيق عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية 260/5.
- (32) الطبقات - أبي سعد 294/7 - مقدمة بن خلدون 286/3
- (33) مروج الذهب - للمسعودي 557/2
- (34) إيراد علي القيسي، القضاء الإداري
- (35) د. أحمد بن عبد الملك، الرقابة القضائية، مرجع سابق ص 116
- (36) الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق ص 71، أبو يعلى محمد بن الحسين بن محمد بن خلف ابن الفراء (458هـ)، الأحكام السلطانية، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت ط 2 - 2000م، ص 76
- (37) د. أحمد عبد الملك، الرقابة القضائية، مرجع سابق ص 117
- (38) د. أحمد عبد الملك الرقابة القضائية، مرجع سابق ص 118 وما بعدها.

- (39) د. مطيع جبير، القضاء الإداري، مرجع سابق، ص 120
- (40) د. عبد الكريم زيدان، نظام القضاء في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، لبنان، مكتبة البشائر، الأردن ط1989، م2، ص 25 وما بعدها
- (41) الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص 69
- (42) د. مطيع جبير، القضاء الإداري، مرجع سابق، ص 128 وما بعدها.
- (43) إبراهيم بن علي بن محمد ابن فرحون، (ت 799هـ)، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الحكام، المكتبة الشاملة، ص 27/1
- (44) د. حامد محمد ابو طالب، التنظيم القضائي الإسلامي، القاهرة ط1، 1982م، ص 118
- (45) الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص 65 وما بعدها.
- (46) د. أحمد عبد الملك، الرقابة القضائية، مرجع سابق، ص 146
- (47) الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص 71 وما بعدها
- (48) د. سليمان الطماوي القضاء الإداري، قضاء التعويض وطرق الطعن في الأحكام، دراسة مقارنة، الكتاب الثاني، دار الفكر العربي، 1986م ص 85 وما بعدها.
- (49) د. مطيع جبير، القضاء الإداري، مرجع سابق، ص 131 وما بعدها.
- (50) ابن يعد، الطبقات، مرجع سابق ج15، ص 225
- (51) الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص 72
- (52) د. احمد عبد الملك، القضاء الإداري، دار الفكر للطباعة والنشر، صنعاء اليمن، 2011، ص 147
- (53) د. مطيع جبير، القضاء الإداري، مرجع سابق، ص 134
- (54) د. خالد خليل الظاهر، القضاء الإداري، مرجع سابق، ص 115
- (55) د. مطيع جبير، القضاء الإداري، مرجع سابق، ص 134 وما بعدها.
- (56) د. أحمد عبد الملك، الرقابة القضائية، مرجع سابق، ص 155 وما بعدها.
- (57) الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص 81

- (58) أبو حيان على بن محمد بن العباس التوحيدي، (ت 414هـ) البصائر والذخائر، تحقيق د.وداد القاضي، دار صادر، بيروت، ط4، 1999م، مج10، ص 109/9
- (59) الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص 73
- (60) الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص 73
- (61) الفراء، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص 62 - الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص 82
- (62) الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص 82
- (63) الفراء، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص 73
- (64) د. أحمد عبد الملك، القضاء الإداري، مرجع سابق، ص 150 - د. مطيع جبير، القضاء الإداري، مرجع سابق، ص 137
- (65) د. أحمد عبد الملك، القضاء الإداري، مرجع سابق ص 155
- (66) د. ظافر القاسم ولاية المظالم، بحث منشور في موقع الانتلانت ص 73
- (67) www.darahjourg.sa/site/pictures/mag 2.5
- (68) الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص 99
- (69) سهام حمدان دبابة، التنظيم في المجال السياسي الإسلامي، مرجع سابق، ص 67
- (70) د. أحمد عبد الملك، القضاء الإداري، مرجع سابق، ص 155 وما بعدها.
- (71) د. مطيع جبر، القضاء، مرجع سابق، ص 139
- (72) الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق ص 83
- (73) د. ظافر القاسمي، ولاية المظالم، مرجع سابق ص 73
- (74) الماوردي، الحكام السلطانية، مرجع سابق، ص 83
- (75) د. أحمد عبد الملك القضاء الإداري، مرجع سابق، ص 160
- (76) الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص 83
- (77) د. ظافر القاسمي، ولاية المظالم، مرجع سابق، ص 73

- (78) د. أحمد عبد الملك، القضاء الإداري، مرجع سابق، ص 160
- (79) د. ظافر القاسمي، ولاية المظالم، مرجع سابق، ص 74، - د. أحمد عبد الملك، القضاء الإداري، مرجع سابق، ص 161 - د. مطيع جبر، القضاء الإداري، مرجع سابق، ص 143
- (80) د. مطيع جبر، القضاء الإداري، مرجع سابق، ص 142 وما بعدها، - د. أحمد عبد الملك، القضاء الإداري، مرجع سابق، ص 162
- (81) د. أحمد عبد الملك، القضاء الإداري، مرجع سابق، ص 162

رسائل أئمة الزيدية إلى الديار الحضرية من القرن 9-11 هـ (دراسة عقائدية)

د. مراد كرامة سعيد باخرينة

دكتوراه- عقيدة وأديان

مستخلص:

أهمية البحث يبين منهج العلماء في التعامل مع فرق الشيعة ، يربط الأحداث المعاصرة بخلفياتها العقدية وسياقاتها التاريخية. ، يوضح لليمنيين عامة وللحضارمة خاصة منهج علمائهم في التعامل مع الشيعة. اتبعت الدراسة المنهج الوصفي والمنهج الاستقرائي والمنهج التحليلي تتمثل أهداف البحث في: إظهار المنهج العقدي المتميز لعلماء حضرموت في التعامل مع فرق الشيعة وبيان العلاقة بين الماضي والحاضر في التعامل مع الشيعة ولفت أنظار الباحثين نحو هذا الموضوع. ومن أهم نتائج البحث تفريق علماء حضرموت في التعامل مع الفرق الشيعية فكانت معاملتهم مع الزيدية مختلفة عن معاملتهم مع الفرق المتأثرة بالرفض. أن علماء حضرموت وقع بينهم الاختلاف بشأن بيعة الإمام الزيدي والإذعان لطاعته بينما لم يتقبل أحد منهم أئمة الرفض أو الرضا بهم ولم يختلفوا حول بيعة أئمتهم، مثل ما وقع الاختلاف بينهم في شأن بيعة أئمة الزيدية.

الكلمات المفتاحية: الزيدية- أئمة الزيدية- حضرموت- علماء حضرموت.

Abstract:

Research importance It shows the approach of scholars in dealing with Shiite sect It links contemporary events with their doctrinal backgrounds and historical contexts.He explains to the Yemenis

in general and the Hadramis in particular the approach of their scholars in dealing with the Shiites. Research Methodology: In my studies, I followed the following approaches: The descriptive method, the inductive method, and the analytical method. The research objectives are: Demonstrating the distinctive doctrinal approach of the scholars of Hadhramaut in dealing with Shiite sects and clarifying the relationship between the past and the present in dealing with Shiites and drawing the attention of researchers towards this topic. Among the most important search results: The scholars of Hadhramaut differed in their dealings with the Shiite sects, so their treatment of the Zaidis was different from their treatment of the sects affected by the rejection. The scholars of Hadhramaut differed about the pledge of allegiance to the Zaydi imam and submission to his obedience, while none of them accepted the Rafidah imams or were satisfied with them, and they did not disagree about the pledge of allegiance to their imams, as the difference occurred between them regarding the pledge of allegiance to the imams of the Zaydi.

Keywords: Zaydiyyism - Zaidi imams - Hadramawt - Hadramawt scholars.

المقدمة:

الحمد لله ناصر السنة، ومزهق باطل أهل الضلالة والبدعة، وصلى الله وسلم على صاحب الرسالة، وعلى جميع الآل والصحابة، وسلم تسليماً كثيراً مزيدياً. أما بعد: فإن من سنن الله في الحياة أن الصراع بين الحق والباطل مستمر إلى قيام الساعة، ومن رحمة الله بعباده أن يبعث لهم من أنفسهم من ينصر الدين،

ويقوم به، ويدافع عن منهجه وعقيدته. وقد يسّر الله لحضرموت وأهلها من ينافح عن عقيدة أهل السنة خاصة في باب الإمامة والصحابة، ويحمي حماها من أهل الرفض والبدعة، ولهذا تصدى علماءها لكل الدعوات الشيعية التي حاولت أن تبسط هيمنتها على أهل حضرموت، سواء كانت دعوات عقائدية بحتة، أو دعوات عقائدية مغلفة بأغلفة سياسية، كما هو الحال في رسائل بعض أئمة الزيدية إلى علماء الديار الحضرية. وقد اخترت هذا البحث نظراً لمشابهة الأحداث السابقة للأحداث الحالية، فأحببت التذكير بالماضي لنستشف منه طريق الحاضر، وليبين كيفية تعامل علماء حضرموت وأهل الحل والعقد والفكر فيها مع الدعوات الشيعية الرسمية منها وغير الرسمية، وقد أسميته: (رسائل أئمة الزيدية إلى الديار الحضرية دراسة عقائدية).

الدراسات السابقة:

وقفت على دراسات سابقة حول الزيدية وأئمتهم ومن أبرزها:

(1) خيوط الظلام: عصر الإمامة الزيدية في اليمن، ٢٨٤-١٣٨٢هـ عبد الفتاح محمد البتول، مركز نشوان الحميري للدراسات والنشر، 2007م. وهذا البحث يدرس التاريخ الدموي لأئمة الزيدية باليمن، وبحثي متعلق بالرسائل المتبادلة بين الأئمة وأهل حضرموت.

(2) الزيدية في اليمن: دراسة في أحوالهم السياسية و الحضارية ، 626 858-هـ / 1229 - 1454م، محمد عبدالله سعيد سالم الميسري، جامعة عدن - مركز البحوث والدراسات اليمنية، 2008م.

(3) الزيدية: علامات وأفكار الخصائص الفكرية والمؤثرات الثقافية، زيد بن علي الفضيل، مجلة المسار، مركز التراث والبحوث اليمني، 2009م.

وهذا البحث متعلق بالخصائص الفكرية والمؤثرات الثقافية للزيدية، وبحثي يتعلق برسائل أئمة الزيدية للديار الحضرية. وهذه دراسة عامة عن الزيدية تتعلق بالأحوال السياسية والحضارية لفترة محددة، وبحثي مختص برسائل أئمة الزيدية للديار الحضرية عبر التاريخ.

إجراءات البحث:

قام البحث على مجموعة من الإجراءات:

أولاً: جمع المادة العلمية من مصادرها الأصلية، ومحاولة التتبع والاستقصاء لكل ما يثري الموضوع.

ثانيًا: ترجمة الأعلام الوارد ذكرهم في البحث ممن لهم صلة مباشرة بصلب الموضوع في نظري.

ثالثًا: الدراسة العقيدية للأشخاص والرسائل.

رابعًا: التعريف بالكلمات الغامضة والأماكن.

خامسًا: اكتفيت في التوثيق في الحاشية بوضع اسم الكتاب والمصدر والجزء والصفحة، ووضعت المصدر كاملاً في قائمة المصادر والمراجع.

التعريف بالزيدية :

الزيدية: أتباع زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم، ساقوا الإمامة في أولاد فاطمة رضي الله عنها، ولم يجوزوا ثبوت الإمامة في غيرهم، إلا أنهم جَوَّزُوا أن يكون كل فاطمي عالم شجاع سخي خرج بالإمامة، أن يكون إمامًا واجب الطاعة، سواء كان من أولاد الحسن، أو من أولاد الحسين رضي الله عنهما⁽¹⁾.

نشأة الزيدية :

بعد مقتل الحسين بن علي رضي الله عنهما ظهرت الفرق التي تزعم التشيع، وأخذت دعاوى التشيع تتصاعد في الغلو، وفي أيام علي بن الحسين الملقب بزين العابدين طمع الشيعة في استجلابه إليهم، غير أنه كان على ولاء تام ووفاء كامل لحكام بني أمية متجنبًا لمن نازعهم، وقد أنجب أولادًا، منهم:

زيد بن علي بن الحسين:

ومحمد بن علي بن الحسين الملقب بالباقر. وقد اختلف الشيعة في أمر زيد بن علي، ومحمد بن علي أيهما أولى بالإمامة بعد أبيهما؟ فذهبت طائفة إلى أنها لزيد فسموا زيدية، وهؤلاء يرتبون الأئمة ابتداءً بعلي رضي الله عنه، ثم ابنه الحسن، ثم الحسين، ثم هي شورى بعد ذلك ...⁽²⁾.

عقائدهم:

الزيدية يوافقون المعتزلة في العقائد في أصول عقائدهم؛ لأن زيد بن علي تتلمذ في الأصول على واصل بن عطاء⁽³⁾.

يقول الشهرستاني عن واصل بن عطاء: (وقد تلمذ له زيد بن علي وأخذ الأصول؛ فذلك صارت الزيدية كلهم معتزلة. ومن رفض زيد بن علي لأنه خالف مذهب آبائه في الأصول، وفي التبري والتولي؛ وهم من أهل الكوفة؛ وكانوا جماعة،

سموا رافضة⁽⁴⁾. ومذهب الزيدية الأوائل أو الزيدية الحقيقية في الصحابة هو الترضي عنهم جميعاً إلا أنهم يقولون بالقول بتقديم علي على عثمان رضي الله عنهما. يقول المقبل: (إنَّ الزيدية ليسوا من الرافضة بل ولا من غلاة الشيعة في عرف المتأخرين ولا في عرف السلف، فإنهم الآن مستقر مذهبهم الترضي على عثمان وطلحة والزبير وعائشة - رضي الله عنهم - فضلاً عن الشيخين)⁽⁵⁾.

ثم سرى فيهم داء الرفض وانشقت عنهم فرق تسب الصحابة وتبغضهم، ويذكر الشهرستاني عن الزيدية: (وطعنت في الصحابة طعن الإمامية)⁽⁶⁾. يقول المقبل: (ولقد سرى داء الإمامية في الزيدية في هذه الأعصار حتى تظهر جماعة مخ مذهب الإمامية وهو تكفير الصحابة ومن تولاهم)⁽⁷⁾.

وهذا مذهب أغلبهم اليوم وخاصة في شمال اليمن، فقد نهجوا منهج الرافضة وتأثروا بهم في جملة عقائدهم⁽⁸⁾.

نبذة عن حضرموت وأديانها السماوية:

حَضْرَمَوْتُ بفتح الحاء وتسكين الضاد وفتح الراء والميم من الأسماء المركبة تركيباً مزجياً هما (حضر) و(موت) كما يقرر ذلك علماء اللغة⁽⁹⁾.

تقع حضرموت في الجهة الجنوبية الشرقية من بلاد اليمن، وفي الجزء الجنوبي من شبه الجزيرة العربية، وتختلف حدودها باختلاف المراحل التاريخية التي مرت بها، فهناك مراحل من التاريخ كانت حضرموت مملكة كبرى، ومراحل أخرى كانت دولة مستقلة، وأحياناً تكون إقليمياً أو مخلاً تابِعاً لدولة أخرى، أو ولاية تابعة لغيرها، وربما تكون بلدة مقطعة الأوصال تضم في داخلها دولاً وممالك شتى.

والذي يهمنا في ذلك هو التركيز على حدين من الحدود الجغرافية لحضرموت، وهما الحد الموجود اليوم والمشهور، والحد القديم الأصلي والذي هو حدود هذه الدراسة.

الحدود الحالية لحضرموت:

يحدّها من الشمال صحراء الربع الخالي، ومن الجنوب البحر العربي، ومن الشرق سيحوت بمحافظة المهرة، ومن الغرب منطقة عين بامعبد بمحافظة شبوة. فتكون على هذا التحديد اسماً يطلق على الوادي الذي يبعد عن ساحل البحر العربي بحوالي 165 كم، ويسير في خط مواز له مسيرة 200 كم⁽¹⁰⁾.

الحدود القديمة:

قديمًا وقبل حوالي أكثر من ثلاثة آلاف سنة كان يطلق عليها مملكة حضرموت، وهي تمتد شرقًا إلى ظفار، وغربًا إلى عدن، وشمالًا إلى رمال الأحقاف (الربع الخالي)، وجنوبًا إلى المحيط الهندي، وعاصمتها بالاتفاق (شبة)⁽¹¹⁾. وبهذا التحديد الكبير ستكون في الطول بين الدرجة (45 إلى 30: 56) شرقي جرينتش، وفي العرض لا تتجاوز ما بين درجتي (13- 19)⁽¹²⁾.

الأديان السماوية في حضرموت:

لا ننسى أنَّ حضرموت كانت موطن قوم عاد الذين أرسل الله سبحانه وتعالى إليهم نبيه هود عليه السلام، وذكر الله مساكنهم أنَّها كانت بالأحقاف، وهي كما يقول المفسرون والمؤرخون أنَّها الرمال التي بين اليمن وعمان بأرض مطلة على البحر، يقال لها الشحر⁽¹³⁾.

يقول قتادة -رحمه الله-: «ذُكِرَ لَنَا أَنَّ عَادًا كَانُوا حَيًّا بِالْيَمَنِ أَهْلَ رَمْلٍ مُشْرِفِينَ عَلَى الْبَحْرِ بِأَرْضٍ يُقَالُ لَهَا الشَّحْرُ»⁽¹⁴⁾، والشحر اليوم مشهورة ومعروفة، وتعد من أكبر مدن حضرموت، وتضم عدة مناطق كبرى كالديس، والحامي، والريدة، وقصيعر. إلا أنَّ الديانات السماوية التي بقيت في حضرموت وكان لها أتباع وشهرة هي:

أ) اليهودية:

دخلت اليهودية لليمن وحضرموت في عهد تبع ذي نواس، وكان يكره الناس على اعتناقها، وهم أصحاب الأخدود الذين ذكرهم الله في القرآن⁽¹⁵⁾، يقول ابن كثير -رحمه الله-: «الَّذِي قَتَلَ أَصْحَابَ الْأُخْدُودِ هُوَ ذُو نُوَاسٍ وَأَسْمُهُ زُرْعَةُ، وَيُسَمَّى فِي زَمَانِ مَمْلَكَتِهِ يَبُوسُفَ، وَهُوَ ابْنُ تَبَانَ أَسْعَدُ أَبُو كَرْبٍّ، وَهُوَ تَبَعُ الَّذِي غَزَا الْمَدِينَةَ، وَكَسَى الْكَعْبَةَ، وَاسْتَصْحَبَ مَعَهُ حَبْرَيْنِ مِنَ يَهُودِ الْمَدِينَةِ، فَكَانَ تَهُودٌ مِّنْ تَهُودَ مِنْ أَهْلِ الْيَمَنِ عَلَى يَدَيْهِمَا»⁽¹⁶⁾.

ب) النصرانية:

دخلت النصرانية إلى اليمن على يد أحد ملوك التبابعة، واسمه (ذو ثعلبان) كان نصرانيًا، وعلى يده دخلت النصرانية إلى اليمن، ومنها إلى حضرموت⁽¹⁷⁾.

جاء الإسلام:

أسلم أهل اليمن وحضرموت بموجب الرسالة التي أرسلها النبي ﷺ إليهم، وقد وجه ﷺ إلى أهل حضرموت رسالة خاصة من جملة الرسائل التي كان يرسلها إلى الأمراء والملوك، وذكر اليعقوبي أنَّ نصها بمثل ما كتب إلى كسرى عظيم فارس⁽¹⁸⁾. كما بعث النبي ﷺ رسالة خاصة إلى وائل بن حجر، وكان من أقبال⁽¹⁹⁾ حضرموت، وكان أبوه من ملوكهم، ذكر فيها ما يجب عليهم دفعه من الزكاة، وأرسل بالكتاب مع الصحابي الجليل سليم بن عمرو الأنصاري⁽²⁰⁾.

دخول الزيدية إلى حضرموت:

يبدو أنَّ دخول الزيدية إلى حضرموت كان مبكرًا كما يذكره عدد من مؤرخي اليمن ويتحدثون عن ذلك، يقول المؤرخ سعيد باوزير: «فقد ذكروا أنَّ قرية الجبيل في دوعن كان أهلها من الشيعة، وأنَّهم اتصلوا بالمهاجر عندما كان بالمدينة المنورة سنة 318هـ وحسنوا له الإقامة في حضرموت، ودعوه إلى الهجرة إلى بلدهم، ويقول علوي بن طاهر الحداد في (عقود الأمل) إنَّ المهاجر أحمد بن عيسى كان أول قدومه حضرموت إلى قرى أهل السنة... ويذكر العلامة محمد بن عوض بافضل في كتابه (صلة الأهل) أنَّ الفقيه أبا يحيى سالم بن فضل، المتوفى سنة 581هـ كان أحد الذين حاربوا بدعة الإباضية والمعتزلة المنتشرة آنذاك في حضرموت، ونحن لا نعرف إذا كان المعتزلة الذين أشار إليهم الشيخ محمد بافضل هم فرقة قائمة بذاتها، أم أنَّهم جماعة من الشيعة الزيدية يرون رأي المعتزلة فهم شيعة ومعتزلة في آن واحد، وهذا ما نرجحه، فالمعروف أنَّ الزيدية تذهب مذهب المعتزلة وتقول برأيهم»⁽²¹⁾. ويقول ابن سمرة الجعدي في (طبقات فقهاء اليمن): «إنَّ السيد يحيى بن الحسين الرسي، من أولاد الحسن بن علي بن أبي طالب، دعا الناس إلى التشيع عند استقراره في صنعاء في أواخر القرن الثالث الهجري.. والسيد الرسي هذا هو أول أئمة الزيدية في اليمن الذين امتد حكمهم ونفوذهم إلى حضرموت في فترات مختلفة»⁽²²⁾. وهذه النقولات التي نقلها باوزير من عدد من المراجع تثبت أنَّ دخول الزيدية إلى حضرموت كان قديمًا وربما تكون هذه المحاولات هي محاولات عقديّة فكرية -وليس سياسية خالصة- هدفها نشر الفكر الشيعي الزيدي في المناطق السنية بحكم أنَّ الزيدية تتقارب نوعًا ما في مسألة الصحابة

مع الفكر السني إلا أنهم لا يقطعون بالفضل. وهناك محاولات متأخرة من الزيدية للانتشار في حزموت، وبسط نفوذها على ربوعها، وهو انتشار سياسي مغلف بالطابع الديني حدث في عام (1064هـ/ 1653م) عندما تجدد الخلاف على السلطة في حزموت بين أمراء الأسرة الكثيرية، فقام جعفر بن عبدالله بطرد عمه بدر بن عمر من ولاية ظفار فاستنجد بدر بالإمام المتوكل إسماعيل الذي عدها فرصته للاستيلاء على هذه الجهات، فجهز جيوشه الإمامية، وبالرغم أنه واجهته صعوبات بالغة، ومقاومة شرسة إلا أنه في النهاية تمكن من السيطرة على حزموت عام (1070هـ/ 1660م)، ونصب السلطان بدر ابن عمر حاكمًا له على جهة حزموت⁽²³⁾. ويرى المؤرخ صلاح البكري أن دخول الشيعة إلى حزموت كان في 15 شوال سنة 1069هـ عندما جهز الإمام المتوكل على الله إسماعيل جيشًا تحت قيادة أحمد بن الحسن الصفي للاستيلاء على حزموت⁽²⁴⁾. وقد حدث من بعض الأسر الحضرية التعاون مع الجيش الزيدي نكاية بخصومهم، كما ذكر ذلك المؤرخون عن تسهيل آل العمودي الأمر لجيش الإمام إسماعيل ودلوهم على الطريق، وقدموا لهم المعونات الغذائية نكاية لإبي طويرق⁽²⁵⁾. ولكن لم تبق حزموت كثيرًا تحت حكم الإمام إسماعيل حتى ظهرت الاضطرابات والنزعات التحررية، ومن أعظم الأسباب لذلك التعصب المذهبي والغلو في فرض المذهب الزيدي الشيعي في حزموت السنية، حيث لم يطمئن الحضارم بما فرضه الزيدية عليهم من مسائل منهجية تخالف عقيدتهم وفكرهم السني⁽²⁶⁾.

الرسائل الزيدية للديار الحضرية (إجمالاً)

ويمكن تقسيمها حسب الجدول أدناه

المرسل	المرسل إليه	التاريخ
الشريف إمام صنعاء ولم يذكر اسمه	العلامة عبد الله بن عمر بامخرمة- محمد بن عمر بحرق	القرن التاسع/ غير محدد
الحسن بن القاسم بن محمد	العلامة علي بن عبد الله العيدروس	غير محدد

المرسل	المرسل إليه	التاريخ
الأشراف الزيدية أهل صنعاء	المناصب والأعيان من آل باعلوي وخاصة السيد / عبد الرحمن بن عبدالله بلفقيه	شعبان 1135هـ
إمام الزيدية	العلامة الحسين بن أبي بكر السقاف	غير محدد
المتوكل	السلطان بدر الكثيري	1065هـ
محمد بن الحسن بن القاسم	أرسلت من صنعاء إلى حضرموت	غير محدد

الرسالة الأولى :

توطئة:

كانت الرسائل المرسلّة من جهة الملوك والأئمة والأمراء في تلك الفترة تعد بمنزلة خطابات سياسية أو منشورات رسمية موجهة من المرسل إلى المرسل إليه، ولها وزنها وقيمتها لديه، وهذا يستلزم منه الرد عليها⁽²⁷⁾.

الرسالة الأولى:

وهي رسالة من « الشريف إمام صنعاء » - ولم يذكر المصدر⁽²⁸⁾ اسمه-، إلى « آل حضرموت مطالبًا منهم البيعة » وقد ذكر المصدر اختلاف الشيخ محمد بن عمر بحرق⁽²⁹⁾ (ت: 930هـ) مع الشيخ عبد الله بامخرمة⁽³⁰⁾ (ت: 972هـ)، بشأن هذه الرسالة، فبحرق لم يوجب طاعة الشريف إمام صنعاء وبامخرمة أوجبها⁽³¹⁾.

الدراسة العقدية للرسالة:

بعد التحري والبحث في المصادر -التي بين يدي- لم أجد أحدًا من العلماء والمؤرخين من صرح بذكر اسم المرسل بالتحديد، إلا أنه — وبالنظر إلى العصر السياسي في صنعاء في حياة الشيخين بحرق وبامخرمة — يتبين لنا أن المقصود بالشريف إمام صنعاء هو واحد من ثلاثة:

الأول: المؤيد محمد بن الناصر أحمد بن الناصر⁽³²⁾: المولود سنة (853هـ) والمتوفى سنة (908هـ) الحاكم لصنعاء من: (867 - 908هـ)، والذي صعد إلى سدة الحكم بعد أسر والده سنة (856هـ) من قبل الدولة الطاهرية فقام ابنه الإمام المؤيد محمد بن الناصر بالاتصال بالملك المظفر عامر بن طاهر⁽³³⁾ وعرض عليه تسليم صنعاء مقابل خمسين ألف دينار فأجابته إلى ما طلب، وتم لبني طاهر الاستيلاء على صنعاء وخطب لهم في منابرهما⁽³⁴⁾. ويستبعد الباحث أن يكون المؤيد محمد بن الناصر هو الذي راسل علماء حضرموت، وحصل الاختلاف بين بحرق وبامخرمة على رسالته؛ نظراً لأن ولادة بامخرمة كانت سنة (907هـ)، ووفاة محمد بن الناصر سنة (908هـ).

الثاني: إمام الزيدية محمد بن علي الوشلي⁽³⁵⁾ المتوفى سنة (910هـ) والأمير الشريف محمد ابن الحسين البهال الحسيني⁽³⁶⁾ المتوفى سنة (915هـ).

يقول المؤرخ العيدروس⁽³⁷⁾: (وفيها كانت الواقعة المشهورة بين السلطان عامر بن عبد الوهاب⁽³⁸⁾ والأمير محمد بن الحسين البهال صاحب صعدة على باب صنعاء، فأنهزم فيها البهال وعساكره هزيمة عظيمة ما سمع بمثله قط، وأسر فيها إمام الزيدية محمد بن علي الوشلي إمام أهل البدعة ورؤسهم)⁽³⁹⁾.

وبالنظر إلى تاريخ وفاة إمام الزيدية الوشلي (910هـ) والشريف محمد البهال (915هـ) وولادة بامخرمة (907هـ) يلاحظ الباحث أن المرسل غيره.

الثالث: يحيى شرف الدين بن شمس الدين⁽⁴⁰⁾ المتوفى سنة (965هـ) والذي حكم من سنة (912 - 965هـ).

بعد وفاة الإمام المنصور محمد بن علي الوشلي سنة (910هـ) في سجن الملك عامر بن عبد الوهاب قام معارضا الدولة الطاهرية: يحيى شرف الدين بن شمس الدين بن الإمام المهدي أحمد بن يحيى المرتضى بن أحمد، وتلقب بالمتوكل. وكانت دعوته سنة (912هـ) في حصن الظفير ببلاذ حجة⁽⁴¹⁾، وقد جرت بين الطرفين حروب وصراعات استطاع خلالها المماليك بدعم وتعاون الإمام شرف الدين من بسط نفوذهم على اليمن وهزيمة وقتل الملك عامر بن عبد الوهاب سنة (923هـ)، الموافق (1517م)، وبذلك سقطت الدولة الطاهرية في معظم أجزاء اليمن بأيدي المماليك⁽⁴²⁾ وعامر بن طاهر صاحب الدولة الطاهرية هو الذي يفاخر به العلامة بحرق ويمدحه في قصائده⁽⁴³⁾.

ومن خلال الوقائع التاريخية يبدو أن الذي أرسل الرسالة إلى آل حزموت واختلف حولها علمائها هو (يحيى شرف الدين بن شمس الدين) ويدل على ذلك الآتي:

أولاً: المساق التاريخي متناسب مع حياة الشيخين (بحرق وبامخرمة) حيث ابتداء شرف الدين دعوته سنة (912هـ) وتوفي (965هـ) وبحرق توفي (930هـ) وبامخرمة توفي سنة (972هـ).

ثانياً: يعد الإمام شرف الدين من الأئمة الزيدية المجتهدين المجددين في المذهب الزيدي⁽⁴⁴⁾.

ثالثاً: عمل الإمام شرف الدين على كسب الفقهاء والعلماء من أهل السنة على تباين مذاهبهم إلى صفه، وكان من الأئمة المعتدلين بالنسبة لموقفه من المذاهب السنية، بل أنه جعل المذهب الزيدي المذهب الخامس بجانب المذاهب الأربعة السنية المعروفة⁽⁴⁵⁾.

رابعاً: رغبته في توسيع ملكه ومد نفوذه شمالاً وجنوباً، وقضاؤه على كل من يرى وقوفهم في وجهه سواء من الطاهريين السنيين أو الزيود والأشراف، وبالرغم من أن نسب الإمام شرف الدين يرجع إلى الحسين بن الإمام علي بن أبي طالب وهو بذلك يكون من السادة أو من الأشراف الذي يعود نسبهم إلى آل البيت، ولكن وجد أن هؤلاء الأشراف يشكلون خطورة على زعامته وإمامته، فرأى أن يتخلص منهم حتى تكون الساحة السياسية خالية له تمامًا وهذا ما فعله، حتى تمكن من إعلان إمامته في يوم الاثنين عاشر جمادى الأولى سنة (912هـ)⁽⁴⁶⁾.

خامساً: التصارع بينه وبين السلطان عامر بن داود الطاهري وتحريض كل واحد منهما على الآخر لدى الدولة العثمانية بقيادة « سليمان باشا »⁽⁴⁷⁾، والجدير بالذكر أن سليمان باشا أرسل رسوله إلى سلطان حزموت « بدر أبو طويرق »⁽⁴⁸⁾ وسلطان عدن « عامر بن داود » للدخول في طاعة الدولة العثمانية، فوافق بدر واستقبل وفد رسول العثمانيين استقبلاً حافلاً، وجمع العلماء والفقهاء في الجامع الكبير بالشحر⁽⁴⁹⁾، وأمر أحد الفقهاء بقراءة رسالته، أما سلطان عدن فقد راوغ⁽⁵⁰⁾.

وبهذا يتضح للباحث أنه هو الشريف الذي قصده صاحب المصدر.

اختلاف علماء حضرموت بشأن طلب الشريف:

اختلف علماء حضرموت بشأن وجوب طاعة الشريف إمام صنعاء لما طالب بالبيعة من آل حضرموت على قولين:
القول الأول:

من يرى عدم وجوب طاعته، وأنّ بيعته غير واجبة، وهو قول العلامة بحرق، كما أنّ للسيد أبي بكر بن عبد الله العيدروس⁽⁵¹⁾ قصيدة يرد فيها على العلامة عمر بن عبد الله بامخرمة⁽⁵²⁾، الذي كان من مؤيدي الشريف محمد بن الحسين البهال، وكتب بامخرمة فيه قصيدة نختار منها هذه الأبيات:

قال الفتى الجوهي عيني مالها	مجروحة الخدين من هطّالها
يَمّ بها نحو الأمير محمد	مستأسر الأبطال بل قتّالها
يابنّ الحسين عناك يا باقاسم	تخليص صنعاء اليوم من أغلالها
شمرّ وقم فيها بهمة ماجدٍ	يا فاتحاً في النّائبات أقفالها
إذ قلت لو جاء الصريح منكم	وقت الصلاة سعت في إبطالها

فردّ عليه العيدروس مادحاً للسلطان عامر بن عبد الوهاب الظافري وذاماً

للسّريف البهال:

يا كاذباً فيما تقلّ قد زلزلت	الأرض مما قلّتْ—ه زلزالها
أيّ المعالي نالها بهالكُم	كلا هو المشهور من جهالها
هيهات ما مثل الإمام الظافري	بزماننا في سـهلها وجبالها
روحي الفدا لأنامل في كفّه	قد عمّ كل الخافقين نوالها
ما في السياسة والرياسة يا فتى	من مثله بملوكها وأبطالها ⁽⁵³⁾

القول الثاني:

من يرى وجوب طاعته وبيعته وبهذا قال العلامة الفقيه عبد الله بن عمر بامخرمة، والعلامة طه السقاف⁽⁵⁴⁾ حيث رد السقاف على بحرق في فتواه بعدم وجوب طاعة الشريف الصنعاني⁽⁵⁵⁾

قلت: يظهر جلياً أنّ الأمير الذي دعا علماء حضرموت إلى طاعته هو زيدي المذهب، سواء قلنا أنّه البهال الزيدي أو الوشلي الذي صرح علماء حضرموت بزيديته كما في النور السافر (وأسر فيها إمام الزيدية مُحَمَّد بن عَلِيّ الوشلي إمام أهل البُدعة

وَرَّيْسَهُمْ)، أو يحيى شرف الدين الزيدي المذهب كما تقدم، وجده هو الإمام المهدي أحمد بن يحيى المرتضى⁽⁵⁶⁾ المتوفى سنة (840هـ)، صاحب كتاب (الأزهار) (من أشهر مراجع المذهب الزيدي)⁽⁵⁷⁾، ومثلما أن جده لأبيه إماماً في المذهب الزيدي، فقد كان جده لأمه كذلك إماماً، فوالدته هي: دهماء بنت الإمام المتوكل المطهر بن محمد بن سليمان الحمزي⁽⁵⁸⁾ المتوفى سنة (879هـ)⁽⁵⁹⁾.

فيظهر من اختلاف علماء حضرموت حول البهال الذي اختلف فيه العلامة أبو بكر العيدروس مع الشيخ عمر بامخرمة، والشريف الذي اختلف فيه العلامة بحرق مع الشيخ عبد الله بامخرمة والسقاف، أن علماء حضرموت رغم اتفاقهم على بدعية المذهب الزيدي إلا أنهم مختلفون حول أمر طاعته ووجوب بيعته بعد ضعف الدولة الطاهرية السنية، بحكم أنه زيدي المذهب الذي يعتبره علماء السنة أقرب المذاهب الشيعية إلى السنة.

الرسالة الثانية:

رسالة الحسن بن القاسم بن محمد إلى العلامة علي بن عبد الله العيدروس⁽⁶⁰⁾:

يقول الشلي⁽⁶¹⁾: (لما استولى إمام الزيدية الحسن بن القاسم على إقليم اليمن كتب لسلطان حضرموت وأعيانها كتباً يدعوهم إلى طاعته، ويحذرهم من مخالفته، فأجابهم أكثرهم بحسب علمه وفضله، بمختصر القول وفضله، وأجاب صاحب الترجمة بما اعترف بحسنه كل فاضل، وقال فلم يترك مقالاً لقائل)⁽⁶²⁾.
في البداية نريد أن نعرف بالحسن بن القاسم وابنه أحمد بن الحسن؛ لأنه القائد العسكري لأبيه وعمه محمد الملقب « بالمؤيد »⁽⁶³⁾، ومن بعده إسماعيل الملقب « بالمتوكل »⁽⁶⁴⁾.

الحسن بن القاسم:

هو الحسن بن القاسم بن محمد بن علي، ذكر الإمام الشوكاني⁽⁶⁵⁾ - رحمه الله - نسبه إلى سيدنا الحسن بن علي بن أبي طالب - رضي الله عنهم، ولد ليلة الاثنين غرة شعبان سنة (996هـ)، وتلقى العلم على مشائخ بلده، وأدرك حصة نافعة من المعارف، وكان يلازم في أسفاره وجهاداته القراءة على الشيوخ والمطالعة لكتب العلم⁽⁶⁶⁾. (درس علم البلاغة، واشتهر بقول الشعر، قيل عنه بأن له حذاقة في النحو، يجيد تلاوة القرآن وحفظه، يحمل كل صفات الملوك في الأخلاق والشجاعة والكرم،

حتى أطلقوا عليه لقب ملكاً⁽⁶⁷⁾ وقد منحه أخوه المؤيد صلاحيات واسعة، وولاه إدارة المناطق الوسطى والجنوبية، وجعله نائباً له عليها، توفي في زوران⁽⁶⁸⁾ 3 شوال سنة 1048هـ⁽⁶⁹⁾.

منهجه العقدي:

قال في هجر العلم: (وكان يدعو العلماء من غير مذهبه إلى إجابته، والدخول في طاعته باعتراف مذهب الهادوية⁽⁷⁰⁾)⁽⁷¹⁾.

وقال: (كان حريصاً على توجيه دعوات منه إلى العلماء من غير مذهبه الزيدي الهادوي إلى اعتناق مذهبه ومبايعته إماماً)⁽⁷²⁾.

أما ابنه أحمد بن الحسن بن القاسم⁽⁷³⁾ فقد كان القائد العسكري للدولة القاسمية آنذاك، وقد قام بجهود كبيرة في محاربة المناطق التي رفضت الدخول في طاعة الدولة القاسمية، وأخضعها بقوة السلاح، والتي كان من أهمها عدن، البيضاء⁽⁷⁴⁾، يافع⁽⁷⁵⁾، وحضرموت، كما هابته المناطق الأخرى وأعلنت ولاءها للدولة سلمياً؛ خوفاً من أن يغزوهم أحمد بن الحسن، حتى أطلق عليه لقب «سيل الليل» لكثرة خروجه للغزو ليلاً. فكان يندفع على أعدائه في الليل فيفاجأهم كالسيل⁽⁷⁶⁾.

منهجه العقدي:

كان الإمام المتوكل إسماعيل أول من سن الاحتفال بيوم الغدير في اليمن (الثامن عشر من ذي الحجة من كل عام) وذلك سنة (1073هـ)، بنصيحة من ابن أخيه وقائد قواته الأمير أحمد بن الحسن بن القاسم (الإمام المهدي فيما بعد) والذي كان يميل ويعتق مذهب الروافض الاثنى عشرية.

يقول ابن عمه المؤرخ المنصف يحيى بن الحسين بن القاسم⁽⁷⁷⁾ في كتابه يوميات صنعاء أحداث سنة (1073هـ): (وفي هذه السنة ابتداء أحمد بن الحسن شعار يوم الغدير في ثامن عشر من ذي الحجة بنشر الأعلام والألوية والمتوكل إسماعيل اقتدى به ففعله من بعد وهو «بحبور» لما وصل إليه أحمد بن الحسن)⁽⁷⁸⁾.

(كان المهدي أحمد بن الحسن بن القاسم يرى عقيدة الإمامية بل عقيدة الرافضة، وكان يظهر شعار يوم الغدير في جميع مدته، وفي عهده ارتفع شأن الشيعة، واستظل تحت حمايته من كان على شاكلته في الرفض وسب الصحابة)⁽⁷⁹⁾ وأمر المهدي أحمد بن الحسن أثناء حكمه بكشط أسماء الخلفاء الراشدين من حول المحراب

في جامع صنعاء كما أخبر بذلك ابن عمه المؤرخ يحيى بن الحسين بن القاسم أنه بأمر أحمد بن الحسن (أزيلت الكتابة والطرز التي كانت داخل المسجد الجامع إلى الجدار، وفيها ذكر شهادة أن لا إله إلا الله محمد رسول الله، أبو بكر الصديق، عمر الفاروق، عثمان، علي، فطمس جميع ذلك، وأزال رسم ما هنالك، وحمله على ذلك جماعة من الجارودية⁽⁸⁰⁾ والرافضة⁽⁸¹⁾) ونتيجة لهذا التوجه فقد ظهرت في عصر المهدي أحمد بن الحسن بن القاسم، فئة من الأدباء كلها تدعي التشيع وحب آل البيت، وتقوم بسب الصحابة ولعنهم جهاراً نهاراً⁽⁸²⁾.

رد العلامة السيد علي بن عبد الله العيدروس على الحسن بن القاسم:

نريد هنا أن نذكر نصوصاً من رسالة العلامة العيدروس على الحسن بن القاسم نظراً لأهميتها؛ لأنها تعد وثيقة تاريخية هامة في عقيدة أهل حضرموت المخالفة لمنهج الرفض، وفتوى قوية صادرة بالحق في زمن الخوف والفتنة من شر بطش الدولة القاسمية الشيعية الغالية وقائدها العسكري - أحمد بن الحسن - الذي كانت القبائل والدويلات تهاب بطشه وتخاف من جيشه الذي لقب بسيل الليل. ومن أراد قراءة الرسالة كاملة والاطلاع على نصها فليرجع إلى مظانها⁽⁸³⁾، واكتفي هنا بذكر مقتطفات منها:

يقول رحمه الله: (وأما ما زعمه من استحقاقه الزعامة وتعيينه للإمامة، ثم ما ادعاه واستدعاه من وجوب طاعته على من دعاه وأكثر في ضمن ذلك وأطال من الاحتجاج والاستدلال). ويقول: (إذ غير خاف عليه مما انتهى من العلم لديه أن طاعته عندنا على ما تقرر في مذهبنا إنما تلزم أهل بلده، ومن يدين له بمعتقده، فلا أدري أصدر ذلك من عارف متجاهل، وفطن متغافل، أم صدى الهوى على مرایا العقول فلم ينطبع فيها حقائق المعقول والمنقول؛ لأنه ألهمه الله تعالى الرشاد ووفقه للسداد يعلم أننا أشياع ولاة السواد الأعظم وأتباع هداة الصراط الأقوم أهل السنة والجماعة، الذين أوجب الله تعالى سلوك طرائق سبيلهم وإتباعه، نعتقد صحة خلافة الخلفاء الأربعة ولا نزاع بنا إلى الأهواء المبتدعة) وقال: (ونعتقد أن الصحابة قد وفقوا للإصابة في جميع ما فعلوه باجتهادهم، وأجمعوا عليه بدلائلهم وإسنادهم، فهم أساطين الدين المحمدي، وهم النجوم يهتدي بهداهم كل مهتدي، فلا تنبع غير سبيل المؤمنين، من بعد ما تبين لنا الهدى المستبين، في تضليل الهادين من الأنصار

والمهاجرين). ويقول: (ألا ترون أنّكم إذا قدحتم في منصبهم العلي، وقتلتم بانحصار الخلافة في سيدنا علي، فقد أبطلتم عدالتهم التي بني عليها الإسلام الحنيفي من أصله، ورددتهم روايتهم التي توارد بها نقل كتاب الله تعالى عن أمّته وأهله، ووجب على كل موحد لله تعالى أن يجاهدكم في الله حق جهاده، حتى تسلموا للدين بطاعته وانقياده فلا يتجاوز أحد منكم حدة، فقد بدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء أبداً حتى تؤمنوا بالله وحده، ولقد شبههم المصطفى الذي لا ينطق عن الهوى بالنجوم المضيئة، وضمن الهداية لمن اقتدى بأبهم، فكيف بكلهم من البرية). ويقول: (فإياكم أن تخالفوا سنة المصطفى، وعلي المرتضى، وأهل بيته الشرفاء الذين واجههم الرسول بالخطاب، حيث أوصى أمّته بالتمسك بهم مقرونين بالكتاب، وأنهم لن يفترقوا حتى يردوا عليه الحوض، فمن اقتدى بأولئك الأطهار والأخيار ورد معهم إذا وردوا، وسعد بسعادتهم كما سعدوا، ومن خالفهم فعادى من يوالون، وابتدع ما لا يقولون حرم إرث تلك الأنساب، وقطع ما أمر الله به أن يوصل فتقطعت به الأسباب {إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ} [آل عمران : 68]، لا أولاده الذين غيروا دينه وقطعوه، وإن غرهم دينهم بما كانوا يفترون).

التحليل العقدي للرسالة:

1. الحكم على المخالف بالعدل، والاتزان في القول والحكم، ومخاطبة المرسل بمقام يليق به، وهذا ظهر جلياً في ثنائه في بداية الرسالة على ابتداءه في رسالته بالتعظيم والثناء ونفي الأضداد والأمثال، ووعظ القلوب من سنة الغفلة، وأنّ الذريّة النبويّة هم سفينة النجاة للأمة.
2. بيان العقيدة الصحيحة والموقف الثابت لأهل السنة والجماعة في قضية الإمامة ومسألة الصحابة، وعدم انحصار الخلافة في علي رضي الله عنه دون الثلاثة.
3. المجاهرة بالحق والصدع به، وعدم الخوف من رهبة الحاكم وهذا ظاهر جلي في قوله: (أنّ طاعته عندنا على ما تقرر في مذهبنا إنّما تلزم أهل بلده، ومن يدين له بعقيدته، فلا أدري أصدر منه ذلك من عارف متجاهل ..)، وقوله: (ثم توجيهه إلي بالكتاب عدول عن العدل، وميل عن الجد إلى الهزل، وهنات لا يحسن لها الجدال، وخرافات صادرة عن ظلمات الاعتزال).
4. إيثار الآخرة على الدنيا، وعدم رغبته في هدايا الحكام ومكرمتهم فقال: (ومن العجيب ترغيبه لي في الملك الزائل ...).

التحليل العقدي العام لرسالة الحسن بن القاسم إلى علماء حضرموت:

يقول المؤرخ باحنان⁽⁸⁴⁾: (لما استولى إمام الزيدية على اليمن، وهو الحسن بن القاسم بن طباطبا، كتب لذوي السلطات بحضرموت وأعيانها كتباً يدعوهم فيها إلى طاعته ويحذرهم مخالفته، فأجابهم أكثرهم كل بحسب علمه وفضله، وسكت من سكت عنه واستحسن عدم الجواب)⁽⁸⁵⁾. وهذا يدل على أن علماء حضرموت منهم من رد عليه وعارضه، ومن أشهرهم العلامة السيد علي بن عبد الله العيدروس. ومنهم - وهم الأغلبية - من سكت ولم يرد لكنهم معارضون له وغير مرحبين به ولا برسائلته.

لكن لم يذكر التاريخ والمصادر عن أحد من علماء حضرموت تأييده للحسن أو موافقتهم عليه ولم يختلفوا حوله كما اختلفوا في شأن الرسالة الأولى، بحكم أن الثاني لم يكن مذهبه زيدياً فقط وإنما كان يعتنق المذهب الهادي الذي يسب الصحابة ويلتقي مع الرافضة.

الرسالة الثالثة:

من الأشراف الزيدية أهل صنعاء إلى المناصب والأعيان من آل باعلوي وخاصة العلامة / عبد الرحمن بن عبد الله بلفقيه⁽⁸⁶⁾. وقد ذكر العلامة بلفقيه نص رسالة الزيدي، ونص الجواب عليه، وذكر تاريخ الرسالة سنة (1135هـ)⁽⁸⁷⁾.
وقد تركزت رسالة الزيدي في نقاط مجملها في الآتي:

- الثناء على السادة وأهل بيت النبوة.
- فتن، وتراكم المحن على أهل قطركم وهم من أهل الإيمان، واشتهر انتشار المنكرات فيها والباطل، واستطالة أهل الطغيان .. وتذكيرهم بدورهم تجاه ذلك.
- أمرهم بالهجرة وتذكيرهم بهجرة جدهم المهاجر أحمد بن عيسى.

التحليل العقدي للرسالة:

- ردّ السيد العلامة عبد الرحمن بن عبد الله بلفقيه على النقاط التي أوردها الزيدي في رسالته وتركزت رسالته في النقاط الآتية:
- كيفية تأسيس قواعد الشرع وبناء الأصول والتفريع عليها.
 - موضوع إنكار المنكر ودرجاته.

- شكره على النصيحة والمواظب الصريحة.
 - الرد على نسبته لعلماء حضرموت السكوت عن المنكرات.
 - الرد عليه في تهمة لعلماء حضرموت بمجاورة المفسدين، وأوضح له أنَّ الهجرة غير واجبة عليهم.
 - بيان حرمة المسلم وحسن الظن بالمسلمين.
- ثم ذيل في آخر الرسالة تاريخ الانتهاء منها وكان في الخامس من جمادى الأولى، سنة (1136هـ).

قلت: ولم يذكر المصدر اسم المرسل الذي أرسل هذه الرسالة، ولكن بالنظر إلى تاريخ الرسالة والجواب عنها أي ما بين عام (1135-1136هـ) نجد أنَّ المرسل لها هو: المتوكل قاسم بن حسين بن المهدي أحمد بن الحسن بن القاسم والذي حكم صنعاء للفترة ما بين (1128 - 1139هـ)⁽⁸⁸⁾.

لقد سار القاسم على سيرة أجداده في الغلو في التشيع والرفض⁽⁸⁹⁾، فجده الرابع هو الحسن بن القاسم الذي ردَّ عليه العلامة العيدروس، وقد بالغ القاسم في الظلم والجور حتى قال الأكوع⁽⁹⁰⁾: (وكان حكمه لا يختلف عن حكم عمه في القسوة والبطش، إن لم يكن أشد) ⁽⁹¹⁾ وقد ذمه الإمام العلامة ابن الأمير الصنعاني⁽⁹²⁾ - رحمه الله - في قصيدة طويلة يقول في بعض أبياتها:

سَمَاعًا عِبَادَ اللَّهِ أَهْلَ الْبَصَائِرِ	لَقَوْلٍ لَهُ يَنْفِي مَنَامَ النَوَاطِرِ
أَيُذْفَنُ فِيمَا بَيْنَكُمْ شَرُّ أَحْمَدِ	وَيَهْدَمُ مِنْ بِنْيَانِهِ كُلُّ عَامِرِ
أَضَعْتُمْ وَصَايَا الْمَصْطَفَى وَهَجَرْتُمْ	طَرِيقَتَهُ فِي نَهْيِهِ وَالْأَوَامِرِ
وَجِئْتُمْ بِأَمْرِ مِنْهُ يَبْكِي ذُوو الْهَدَى	وَيُضْحِكُ مِنْهُ كُلُّ رَجَسٍ وَخَاسِرِ
وَتَشْمَتُ مِنْ أَفْعَالِكُمْ كُلُّ مَلَةٍ	وَيَصْبُحُ مَسْرُورًا بِهَا كُلُّ كَافِرِ
فِيَا عَصَبَةً ضَلَّتْ عَنْ الْحَقِّ وَالْهَدَى	وَمَالَتْ إِلَى أَفْعَالِ طَاغٍ وَفَاجِرِ
بَذْتُمْ كِتَابَ اللَّهِ خَلْفَ ظُهُورِكُمْ	وَلَمْ تَعْلَمُوا مِنْهُ بَنْصٌ وَظَاهِرِ ⁽⁹³⁾

وبهذا يظهر رفض علماء حضرموت لدعوة المتوكل ورسالته وردهم عليها.

الرسالة الرابعة:

وهي عدة مراسلات كانت بين السلطان بدر بن عبد الله الكثيري والمتوكل، وهي أقرب للرسائل السياسية التي كان يطمح المتوكل من خلالها كسب السلطان بدر

واستغلال خلافه مع عمه في تنفيذ طموحاته والتوسع في ملكه ليصل إلى حضرموت⁽⁹⁴⁾، وهذا ما حصل كما سبق عند الحديث عن دخول الزيدية إلى حضرموت. وقد حررت هذه الرسائل في سنة [1065هـ] الموافق [1654م]⁽⁹⁵⁾.

التحليل العقدي للرسالة:

الرسائل المتبادلة بين المتوكل والسلطان بدر كانت أقرب للمغازلات السياسية، وتم الحديث عنهما عند ذكر دخول الزيدية إلى حضرموت، لذا فإنني أكتفي هنا بنقل جزء من رسالة المتوكل للسلطان بدر يقول فيها: (وقد سبق منّا إليكم حفظكم الله كتاب من بندر الشحر المحروس بالله تعالى، مضمونه نشر طاعتنا لكم على رؤوس الأشهاد، وإظهار الانقياد لكم منا بين الحاضر والباد، نرجو من الله وقوعكم على ذلك وانشرح صدوركم بما هنالك)⁽⁹⁶⁾.

فالهدف من تبادل هذه الرسائل هو السيطرة الإمامية على حضرموت عبر كسب ود السلطان بدر، وهذا ما حصل ولكن لم يستتب الأمر لهم، وقام أهل حضرموت بحربهم كما تقدم.

الرسالة الخامسة:

قال في «المشرع الروي» عن العلامة الحسين بن أبي بكر بن سالم السقاف⁽⁹⁷⁾:
(ولما كتب إمام الزيدية إلى أهل الديار الحضرية يستدعيهم إلى الدخول في طاعته، فردّ له الجواب كل من وصله منه كتاب، إلا صاحب الترجمة فلم يرد له جواباً، ولا وجه إليه خطاباً، وقال: حقيق لمن لم يدعُ إلى ما يرجى فيه الثواب، أن ينقلب صاحبه بغير جواب)⁽⁹⁸⁾.

قلت: وبالنظر في المساق التاريخي لوفاة العلامة السقاف المتوفي سنة (1044هـ) ندرك أنّ المرسل لهذا الخطاب - والله أعلم - هو الحسن بن القاسم المتوفي سنة (1048هـ). ولم أقف على مصدر يذكر تأييد علماء حضرموت لدعوته، وإنما أخذوا في مماطلته لصرفه عنهم عبر المراسلات المتبادلة بينهم وبينه⁽⁹⁹⁾، باستثناء السلطان بدر الذي استجاب له لرغبة له في الانتقام به من عمه بسبب النزاع بينهما على الحكم، ولكن أهل حضرموت أفلحوا هذا المخطط كما سبق.

الرسالة السادسة:

رسالة محمد بن الحسن بن القاسم - أخو أحمد بن الحسن بن القاسم - التي أرسلها من صنعاء إلى حضرموت، كما قام بإرسالها إلى الحرمين أيضاً، وهي عبارة عن أربعة أسئلة أجاب عنها العلامة أحمد بن محمد القشاشي⁽¹⁰⁰⁾، في رسالة له بعنوان: (الجواب الشافي للسؤال الموافي) واقترح العلامة شيخ الجفري⁽¹⁰¹⁾ بأن تسمى: (الجوابات البديعة السنية لتبيين إشكالات الشيعة الزيدية)، كما أورد نص أجوبة العلامة البكري الصديقي محمد بن علي المعروف بـ «علان»⁽¹⁰²⁾ عن هذه الأسئلة الأربعة⁽¹⁰³⁾.

نبذة عن محمد بن الحسن:

هو: مُحَمَّد بن الحسن ابن الإمام الْقَاسِم بن مُحَمَّد، ولد في جمادى الآخر سنة (1010هـ)، وتربى في بيت الملوك، قرأ على جماعة من العلماء والقضاة، أراد الملك بعد وفاة المؤيد، فَلَمَّا بلغته دَعْوَة عمه المَتَوَكَّل على الله إِسْمَاعِيل بن الْقَاسِم انْقَادَ وَأطَاع وَبَايع، وولاه الإمام المَتَوَكَّل على الله جَمِيع اليمَن الْأَسْفَل، توفي في ربيع الأول سنة (1079هـ)⁽¹⁰⁴⁾.

منهجه العقدي:

سار محمد بن الحسن على منهج أبيه وأهله⁽¹⁰⁵⁾ في الرفض وسب الصحابة وتقديس المشاهد والأضرحة والغلو فيها، وقد ذكر عنه المؤرخ يحيى بن الحسين أنه أمر بجعل مشهد على قبر أبي الفتح الديلمي⁽¹⁰⁶⁾ شرقي دمار⁽¹⁰⁷⁾ (108)، وذكر أن له مختصراً في أصول الدين على مذهب المعتزلة⁽¹⁰⁹⁾، ومن المعلوم عند علماء العقائد أن الرافضة أخذت بعض أفكارها من المعتزلة⁽¹¹⁰⁾.

قلت: ولم تذكر المصادر الحضرية التي اطلعت عليها رداً حضرياً على هذه الرسالة، ويبدو أن علماء حضرموت اكتفوا برد علمائهم ومشايخهم عنها كالقشاشي والصديقي وغيرهما.

الخاتمة:

الزيدية: أتباع زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم، وهم أقل الطوائف الشيعية غلوًا. الزيدية يوافقون المعتزلة في العقائد في أصول عقائدهم، ومذهب الزيدية الأوائل أو الزيدية الحقيقية في الصحابة هو الترضي عنهم جميعًا إلا أنهم يقولون بالقول بتقديم علي على عثمان رضي الله عنهما. تقع حضرموت في الجهة الجنوبية الشرقية من بلاد اليمن، وفي الجزء الجنوبي من شبه الجزيرة العربية. دخول الزيدية إلى حضرموت كان في القرن الثالث الهجري، وهناك محاولات متأخرة من الزيدية للانتشار في حضرموت، وهو انتشار سياسي مغلف بالطابع الديني حدث في عام (1064هـ). جمعت في هذين القرنين (9-11هـ) ست رسائل من أئمة الزيدية إلى أهل حضرموت وهي:

الرسالة الأولى: من « الشريف إمام صنعاء » إلى « آل حضرموت مطالبًا منهم البيعة واختلف علماء حضرموت حول بيعته.

الرسالة الثانية: رسالة الحسن بن القاسم بن محمد إلى العلامة علي بن عبد الله العيدروس وقد ردَّ العيدروس طلبات ابن القاسم ورفض طاعته.

الرسالة الثالثة: من الأشراف الزيدية أهل صنعاء إلى المناصب والأعيان من آل باعلوي وخاصة العلامة/ عبد الرحمن بن عبد الله بلفقيه، وردَّ بلفقيه على النقاط التي أوردها الزيدي في رسالته.

الرسالة الرابعة: وهي عدة مراسلات كانت بين السلطان بدر بن عبد الله الكثيري والمتوكل، وهي أقرب للرسائل السياسية التي كان يطمح المتوكل من خلالها كسب السلطان بدر واستغلال خلافه مع عمه في تنفيذ طموحاته والتوسع في ملكه ليصل إلى حضرموت وهذا ما حصل.

الرسالة الخامسة: من الحسن بن القاسم إلى أهل الديار الحضرية يستدعيهم إلى الدخول في طاعته، ولم أقف على مصدر يذكر تأييد علماء حضرموت لدعوته، وإنما أخذوا في مماطلته لصرفه عنهم عبر المراسلات المتبادلة بينهم وبينه.

الرسالة السادسة: من محمد بن الحسن بن القاسم، وهي عبارة عن أربعة أسئلة أجاب عنها بعض العلماء في رسائل مستقلة.

النتائج:

أولاً: الزيدية هم: أتباع زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم، وهم معتزلة في الأصول، ويترضى متقدموهم عن الصحابة جميعاً بخلاف متأخريهم.

ثانياً: تقع حضرموت في الجهة الجنوبية الشرقية من بلاد اليمن، وفي الجزء الجنوبي من شبه الجزيرة العربية، وقد أسلم أهلها بإسلام أهل اليمن.

ثالثاً: حاول الزيدية التسلل إلى حضرموت فكرياً وسياسياً وعسكرياً إلا أنّ محاولاتهم باءت بالفشل.

رابعاً: تفريق علماء حضرموت في التعامل مع الفرق الشيعية، فكانت معاملتهم مع الزيدية مختلفة عن معاملتهم مع الفرق المتأثرة بالرفض.

خامساً: أنّ علماء حضرموت وقع بينهم الاختلاف بشأن بيعه الإمام الزيدي والإذعان لطاعته، بينما لم يتقبل أحد منهم أئمة الرافضة أو الرضا بهم، ولم يختلفوا حول بيعه أمّتهم، مثل ما وقع الاختلاف بينهم في شأن بيعه أئمة الزيدية.

التوصيات:

أولاً: أوصي مراكز الأبحاث في حضرموت بإبراز موقف علماء حضرموت من الشيعة وطريقتهم في التعامل مع فرقهم.

ثانياً: أوصي الساسة وأصحاب القرار بالاستفادة من سير العلماء في التعامل مع الشيعة والاعتداء بهديهم وربط الأحداث بسياقاتها الدينية والتاريخية.

ثالثاً: أوصي الباحثين بالتوسع في دراسة الرسائل المتبادلة بين أئمة الزيدية وعلماء حضرموت.

رابعاً: أوصي المسلمين عامة وأهل اليمن خاصة بالتعرف على سير علمائهم السابقين في التعامل مع الفرق الشيعية المعاصرة واستلهم الدروس من مواقفهم.

المصادر والمراجع:

- (1) إدام القوت في ذكر بلدان حضرموت، عبدالرحمن بن عبيد الله السقاف، تحقيق: محمد بن أبي بكر باذيب، دار المنهاج، جدة، السعودية، الطبعة الأولى، 1425هـ / 2005م.
- (2) أدوار التاريخ الحضرمي، محمد بن أحمد الشاطري، دار المهاجر، المدينة المنورة الطبعة الثالثة، 1415هـ، 1994م.
- (3) الأعلام، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي (المتوفى: 1396هـ)، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر - مايو 2002م.
- (4) الإمام المتوكل على الله إسماعيل ابن القاسم ودوره في توحيد اليمن -1054- 1087هـ، سلوى سعد الغالبي، الطبعة الأولى، 1991م.
- (5) أئمة اليمن تاريخ جامع لأئمة اليمن الهاشميين، محمد بن محمد زبارة، مطبعة النصر الناصرية، تعز، طبعة 1372هـ - 1952م.
- (6) البداية والنهاية، إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، 1408هـ.
- (7) البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (المتوفى: 1250هـ)، دار المعرفة، بيروت.
- (8) بضائع التابوت في نتف من تاريخ حضرموت، ابن عبيدالله السقاف، مخطوط.
- (9) بناء الدولة القاسمية في عهد المؤيد مع تحقيق مخطوطة الجوهرة المنيرة في جمل من عيون السيرة للمؤرخ مطهر الجرموزي، أمة الملك إسماعيل الثور، ماجستير، جامعة صنعاء، قسم التاريخ، لعام 2004م.
- (10) بهجة الزمن في تاريخ حوادث اليمن، يحيى بن الحسين بن القاسم، تحقيق، أمة الغفور عبد الرحمن الأمير، (رسالة ماجستير مقدمة لقسم التاريخ بكلية الآداب، جامعة صنعاء، 1997م).
- (11) تاريخ الأحقاف، محمد بن علي بن عوض باحنان، بدون معلومات.
- (12) تاريخ الشحر وأخبار القرن العاشر، محمد بن عمر الطيب بافقيه، تحقيق: عبد الله محمد الحبشي، مكتبة الإرشاد، صنعاء، الطبعة الأولى، 1429هـ.
- (13) تاريخ الشعراء الحضرميين، عبد الله بن محمد بن حامد السقاف، مطبعة حجازي، القاهرة، 1353هـ.

- (14) تاريخ اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر اليعقوبي، دار بيروت للطباعة، بيروت، 1400هـ.
- (15) تاريخ حضرموت السياسي، صلاح البكري، مكتبة الصنعاني، الطبعة الثانية.
- (16) تحفة الأسماع والأبصار بما في السيرة المتوكلية من غرائب الأخبار، المطهر بن محمد بن أحمد الجرموزي، دراسة وتحقيق: عبدالحكيم عبدالمجيد الهجري، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، الأردن، دار الإمام زيد بن علي الثقافية، صنعاء، الطبعة الأولى، 1423هـ-2002م.
- (17) تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1419هـ.
- (18) التلخيص الشافي من تاريخ آل طه بن عمر الصافي، علوي بن عبد الله بن حسين السقاف، الطبعة الأولى، 1408هـ.
- (19) جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير الطبري، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1420هـ.
- (20) الحياة العلمية في حضرموت في القرن السابع والثامن للهجرة - الثالث عشر والرابع عشر الميلادي، محمد يسلم عبد النور، وزارة الثقافة اليمنية، الطبعة الأولى، 1431هـ-2010م.
- (21) خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، محمد أمين بن فضل الله الحموي، دار صادر، بيروت.
- (22) خيوط الظلام عصر الإمامة الزيدية في اليمن (284 - 1382هـ)، عبد الفتاح محمد البتول، مركز نشوان الحميري للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 1428هـ / 2007م.
- (23) رسالة القول الخطاب في بيان أفضلية الأصحاب، علوي بن أحمد بن الحسن الحداد، (مخطوط)، مكتبة الأحقاف للمخطوطات، تريم، قسم التصوف، برقم: (1783).
- (24) شيعة دار سلام فارسي، محمد حسين الطباطبائي، طبعة قم.
- (25) الشيعة في التاريخ، محمد حسين الزين، بيروت، الطبعة الثانية، 1399هـ.
- (26) الشيعة والتشيع - فرق وتاريخ، إحسان إلهي ظهير الباكستاني (المتوفى: 1407هـ)، إدارة ترجمان السنة، لاهور-باكستان، الطبعة العاشرة، 1415هـ-1995م.

- (27) صعدة الزلزال لنسف أباطيل الرفض والاعتزال، مقبل بن هادي الوادعي، مكتبة صنعاء الأثرية، صنعاء، الطبعة الثانية، 1423هـ.
- (28) صلة الأهل بتدوين ما تفرق من مناقب بني فضل، محمد بن عوض بن محمد بافضل، الطبعة الأولى، 1420هـ.
- (29) الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر بن عثمان بن محمد السخاوي (المتوفى: 902هـ)، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت.
- (30) طبقات فقهاء اليمن، عمر بن علي بن سمرة الجعدي، تحقيق: فؤاد سيد، دار القلم، بيروت.
- (31) عقد الجواهر والدرر في أخبار القرن الحادي عشر، محمد بن أبي بكر بن أحمد الشلي، تحقيق: إبراهيم بن أحمد المقحفي، مكتبة تريم الحديثة، مكتبة الإرشاد، صنعاء، الطبعة الأولى، 1424هـ.
- (32) عقد اليواقيت الجوهريّة وسمط العين الذهبية بذكر طريق السادات العلوية، عيدروس بن عمر بن عيدروس الحبشي، المطبعة العامرة الشرفية، مصر، ط1، 1317هـ.
- (33) العلم الشامخ في إثبات الحق على الآباء والمشايخ ويليهِ الأرواح النوافخ لآثار ايثار الآباء والمشايخ، صالح بن مهدي المقبل، الطبعة الأولى، مصر، 1328هـ.
- (34) الفتح العثماني الأول لليمن -1538- 1635، سيد مصطفى سالم، دار الأمين للطباعة والنشر، الطبعة الخامسة، القاهرة، 1999م.
- (35) الفكر والثقافة في التاريخ الحضرمي، سعيد عوض باوزير، مكتبة الصاحية، الطبعة الثانية، 1432هـ.
- (36) فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشايخات والمسلسلات، محمد عَبْد الحَيّ ابن عبد الكبير بن محمد الحسني الإدريسي، المعروف بعبد الحي الكتاني (المتوفى: 1382هـ)، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي - بيروت، الطبعة الثانية، 1982م.
- (37) قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر، أبو محمد الطيب بن عبد الله بن أحمد بن علي بامخرمة، الهجراني الحضرمي الشافعي (870 - 947 هـ)، عني به: بو جمعة مكري / خالد زواري، دار المنهاج - جدة، الطبعة الأولى، 1428هـ.

- (38) الكوكب الجليل الرفيع الزاهر المنير الدّري في نسبة السادة الأشراف بني علوي لا سيما منهم آل الجُفري، شيخ بن محمد الجفري العلوي (مخطوط ضمن مخطوطات مكتبة الأحقاف للمخطوطات بترميم قسم المجاميع برقم: (2632).
- (39) لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين بن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي، تحقيق: عبدالله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، القاهرة.
- (40) مائة من عظماء أمة الإسلام غيروا مجرى التاريخ، جهاد الثّراني، تقديم: الشيخ محمد بن عبد الملك الزغبى، دار التقوى للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة - جمهورية مصر العربية، الطبعة الأولى.
- (41) مجموع الأعمال الكاملة لمؤلفات وفتاوى ورسائل الإمام العلامة الحبيب عبد الرحمن ابن عبد الله بلفقيه، دار التراث، تريم- حضرموت، الطبعة الأولى، 1436هـ.
- (42) مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرازي، المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت، صيدا، الطبعة الخامسة، 1420هـ/ 1999م.
- (43) المختصر في تاريخ حضرموت العام، محمد عبدالقادر بامطرف، دار حضرموت للدراسات والنشر، المكلا، الطبعة الثانية، 2008م.
- (44) المشرع الروي في مناقب السادة الكرام آل باعلوي، محمد بن أبي بكر الشلي باعلوي، المطبعة العامرة الشرقية، الطبعة الأولى، 1319هـ.
- (45) مصادر الفكر الإسلامي في اليمن، عبد الله بن محمد الحبشي، المجمع الثقافي، أبو ظبي، 2004م.
- (46) معجم البلدان، ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي (المتوفى: 626هـ)، دار صادر، بيروت، الطبعة الثانية، 1995م.
- (47) معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، مكتبة المثنى - بيروت، دار إحياء التراث العربي بيروت.
- (48) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق ابن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري (المتوفى: 324هـ)، تحقيق: نعيم زرزور، المكتبة العصرية، الطبعة الأولى، 1426هـ - 2005م.

- (49) ملحق البدر الطالع محاسن من بعد القرن السابع، محمد بن محمد بن يحيى زبارة الحسني اليمني الصنعاني (المتوفى: 1381هـ)، دار المعرفة، بيروت.
- (50) الملل والنحل، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني (المتوفى: 548هـ)، مؤسسة الحلبي.
- (51) منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تقي الدين أحمد بن تيمية، مكتبة الرياض الحديثة.
- (52) موجز دائرة المعارف الإسلامية، تحرير: م. ت. هوتسما، ت. و. أرنولد، ر. باسيت، ر. هارتمان، الأجزاء (أ) إلى (ع): إعداد وتحرير: إبراهيم زكي خورشيد، أحمد الشنتناوي، عبد الحميد يونس، الأجزاء من (ع) إلى (ي): ترجمة: نخبة من أساتذة الجامعات المصرية والعربية، المراجعة والإشراف العلمي: أ. د. حسن حبشي، أ. د. عبد الرحمن عبد الله الشيخ، أ. د. محمد عناني، مركز الشارقة للإبداع الفكري، الطبعة الأولى، 1418 هـ - 1998 م.
- (53) موسوعة الفرق المنتسبة للإسلام، إعداد: مجموعة من الباحثين بإشراف الشيخ غلوي ابن عبد القادر السقاف، بدون معلومات.
- (54) النور السافر عن أخبار القرن العاشر، محي الدين عبد القادر بن شيخ بن عبد الله العيذرؤس (المتوفى: 1038هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1405هـ.
- (55) هجر العلم ومعاقله في اليمن، إسماعيل بن علي الأكوخ، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 1416هـ.
- (56) يوميات صنعاء في القرن الحادي عشر، يحيى بن الحسين بن القاسم، تحقيق: عبد الله بن محمد الحبشي، المجمع الثقافي، أبوظبي، الطبعة الأولى، 1996 م.

المصادر والمراجع:

- (1) الملل والنحل، (154/1).
- (2) الشيعة في التاريخ، ص (70-72)، شيعة دار سلام فارسي، ص (34) نقلًا عن الشيعة والتشييع، ص (204).
- (3) الملل والنحل، (154/1).
- (4) الملل والنحل، (29/1).
- (5) العلم الشامخ في إثبات الحق على الآباء والمشايخ، ص (326).
- (6) الملل والنحل، (157/1).
- (7) العلم الشامخ، ص (88).
- (8) انظر: خيوط الظلام عصر الإمامة الزيدية في اليمن (284 — 1382هـ)، ص (410).
- (9) لسان العرب، (909 / 2)، مختار الصحاح، (75 / 1).
- (10) المختصر في تاريخ حضرموت العام، ص (16، 22 - 23).
- (11) ينظر: موجز دائرة المعارف الإسلامية، (4030-4031)، الحياة العلمية في حضرموت في القرن السابع والثامن للهجرة - الثالث عشر والرابع عشر الميلادي، ص (52-54).
- (12) أدوار التاريخ الحضرمي، (1 / 14 - 15).
- (13) جامع البيان في تأويل القرآن، (507 / 12)، البداية والنهاية، (113 / 1).
- (14) تفسير القرآن العظيم = تفسير ابن كثير (7 / 262).
- (15) تفسير ابن كثير، (8 / 363).
- (16) تفسير ابن كثير، (8 / 363).
- (17) بضائع التابوت، (1 / 155).
- (18) تاريخ يعقوبي، (1 / 136).
- (19) القيل: لقب ملوك اليمن في الجاهلية وهو دون الملك الأعلى، لسان العرب (11 / 575)، ويقول: «سَمِيَ الْمَلِكُ قَيْلاً لَّأَنَّهُ إِذَا قَالَ قَوْلًا نَفَذَ قَوْلَهُ.. الْأَقْوَالُ جَمْعُ قَيْلٍ، وَهُوَ الْمَلِكُ النَّافِذُ الْقَوْلَ وَالْأَمْرَ»، لسان العرب، (11 / 576).
- (20) المختصر في تاريخ حضرموت العام، ص (46-47).
- (21) الفكر والثقافة في التاريخ الحضرمي، ص (96)، وانظر: صلة الأهل بتدوين ما تفرق من مناقب بني فضل، ص (41).

- (22) طبقات فقهاء اليمن، ص(79).
- (23) انظر: الإمام المتوكل على الله إسماعيل ابن القاسم ودوره في توحيد اليمن 1054-1087هـ ص(79).
- (24) انظر: تاريخ حضرموت السياسي، (1/ 104).
- (25) انظر: تفاصيل ذلك في كتاب تاريخ الدولة الكثيرية، محمد بن هاشم، وغيرها من الكتب التاريخية الحضرمية.
- (26) المختصر في تاريخ حضرموت العام، ص(104).
- (27) ينظر: الفتح العثماني الأول لليمن 1538-1635، ص (357 – 359).
- (28) رسالة القول الخطاب في بيان أفضلية الأصحاب، ص (19).
- (29) هو: محمد بن عمر بن مبارك بن عبد الله بن علي الحميري المشهور ببهرق، ولد في مدينة سيئون بوادي حضرموت، سنة (869هـ)، وأخذ عن علمائها، ثم رحل إلى مكة سنة (894هـ)، ثم رحل إلى زبيد، وأخيراً رحل إلى الهند ووفد على سلطانها فأكرمه وقربه إليه، وله أكثر من ثلاثين مؤلفاً أكثرها مازالت مخطوطة ومن أشهر مؤلفاته الحسام المسلول على منتقضي أصحاب الرسول، وعقد الدرر في الإيمان بالقضاء والقدر، والعقيدة الشافية في شرح العقيدة اليافعية، وغيرها، وفوق مواهبه العلمية ومؤلفاته العديدة فهو قائد حربي عسكري، فقد كان أحد القادة العسكريين لبدر أبوطويرق، وأحد عمّاله، فقد كان عاملاً في وادي حضرموت، وعاملاً على الكسر(غرب حضرموت) توفي سنة 930هـ ينظر: الضوء اللامع (253/8) النور السافر (ص 143) وتاريخ الشعراء الحضرميين (95/1) الأعلام، خير الدين الزركلي(6/ 315).
- (30) هو عبدالله بن عمر بن عبد الله بن أحمد بن علي بامخرمة، ولد سنة (907هـ)، اعتنى بالعلم والفقه حتى لقب بـ (الشافعي الصغير)، من مؤلفاته: شرح العدة والسلاح، شرح الرحبية، الفتاوى العدنية الكبرى، الفتاوى الصغرى الهجرانية، توفي سنة (972هـ)، ينظر: الأعلام، (4 / 110)، مصادر الفكر، (236).
- (31) رسالة القول الخطاب في بيان أفضلية الأصحاب، ص (19).
- (32) هو: محمد بن الناصر بن محمد بن الناصر بن أحمد ابن الإمام المطهر بن يحيى الحسنی: أمير يماني، من أهل العلم بالحديث، تولى مدينة صنعاء وبلادها أربعين سنة، وكان حسن السيرة محبوباً، وفي أيامه أغار السلطان عامر ابن عبد الوهاب على صنعاء وجرت بينهما حروب، ومات بصنعاء سنة (908هـ)،

ينظر ترجمته في: الأعلام، (7 / 121)، ملحق البدر الطالع بحاسن من بعد القرن السابع، ص (206)، النور السافر، ص (51) .

(33) هو: عامر بن طاهر بن معوضة بن تاج الدين، الأموي القرشي: أحد مؤسسي دولة بني طاهر في اليمن، ولد سنة (811هـ)، كان الملك الظاهر (يحيى بن إسماعيل الرسولي) قد تزوج أخت عامر، وكانت إقامته مع إخوته وأبيهم طاهر، في لحج، توفي سنة (869هـ)، الأعلام، (3 / 252) .

(34) خيوط الظلام عصر الإمامة الزيدية في اليمن، ص (104) .

(35) هو: محمد بن علي الوشلي، من أئمة الزيدية وعلمائهم في الحديث والأصول، جرت بينه وبين السلطان عامر بن عبد الوهاب وقائع مشهورة في تاريخ اليمن، توفي أسيراً سنة (910هـ)، ينظر: النور السافر، ص (50 - 51)، البدر الطالع، (1 / 278) .

(36) هو: محمد بن الحسين البهال الحسيني، كان أميراً على صعدة، وجرت بينه وبين عامر بن طاهر واقعة مشهورة انهزم فيها البهال وجنوده، توفي سنة (915هـ)، ينظر: النور السافر، ص (50)، ص (86)، قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر، (6 / 560) .

(37) هو عبد القادر بن شيخ بن عبد الله بن شيخ العيذرؤس: ولد سنة 978 هـ بحضرموت وانتقل إلى أحمد إباد (بالهند) فتوفي فيها. من مؤلفاته: النور السافر عن أخبار القرن العاشر، والروض الناضر في من اسمه عبد القادر من أهل القرنين التاسع والعاشر، وتعريف الأحياء بفضائل الإحياء، والحدائق الخضر في سيرة النبي وأصحابه العشرة، والروض الأريض وهو مجموع منظوماته وتوفي سنة 1038 هـ ينظر: الأعلام للزركلي، (4 / 39) .

(38) هو: عامر بن عبد الوهاب بن داؤد بن طاهر، ولد سنة (866هـ) بالمقرانة، وَنَشَأَ فِي كَفَالَةِ أَبِيهِ فَحَفِظَ الْقُرْآنَ وَاشْتَغَلَ قَلِيلًا ثُمَّ مَلَكَ الْيَمَنَ بَعْدَ أَبِيهِ وَلَقِبَ الْمَلِكُ الظَّافِرَ فَأَخْتَلَفَ عَلَيْهِ بَنُو عَامِرٍ فَقَهَرَهُمْ وَأَذْعَنُوا وَمَلَكَ الْيَمَنَ الْأَسْفَلَ وَتَهَامَةَ ثُمَّ صَنَعَاءَ وَصَعْدَةَ، وَكَانَ آخِرَ سُلَاطِينِ الْيَمَنِ مِنْ بَنِي طَاهِرٍ، تَوَفَّى سَنَةَ (923هـ)، ينظر: الأعلام، (2 / 253)، الضوء اللامع، (4 / 16)، البدر الطالع، (1 / 308) .

(39) النور السافر عن أخبار القرن العاشر، ص (50) .

(40) هو: يحيى (شرف الدين) بن شمس الدين ابن الإمام المهدي أحمد بن يحيى الحسيني العلوي، الإمام المتوكل على الله، المولود سنة (877هـ)، من أئمة الزيدية في اليمن، ومن فقهاءهم وشعرائهم، بويح بالإمامة في جبال صنعاء، بعد وفاة أبيه (سنة

943 هـ وعظم أمره، فكانت له وقائع مع الترك، وأطاعته قبائل كثيرة، وشجر خلاف بينه وبين ابنه المطهر (محمد ابن يحيى) أدى إلى استيلاء الأتراك على كثير من جهات اليمن. ثم اتفقا على أن يحتفظ الأب بالإمامة ويتولى الابن سياسة البلاد، له كتب، منها « الأثمار » في فقه الزيدية، اختصر فيه « الأزهار » و « الرسالة الصاعدة » و « القصص الحق في مدح خير الخلق » و « الإحكام في أصول المذهب » توفي سنة (965 هـ)، ينظر: الأعلام، (8 / 150)، البدر الطالع، (1 / 278) .

(41) حجة: بالفتح ثم التشديد، « جبل باليمن فيه مدينة مسمّاة به »، معجم البلدان، (2 / 225) .

(42) خيوط الظلام - عصر الإمامة الزيدية في اليمن، ص (112-113) .

(43) ينظر: الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، (8 / 253-254) .

(44) الفتح العثماني الأول لليمن، ص (131) .

(45) الفتح العثماني الأول لليمن، ص (132) .

(46) الفتح العثماني الأول لليمن، ص (135-136) .

(47) هو: سليمان خان الأول بن سليم خان الأول، ولد عام (1494 م)، عاش السلاطين العثمانيين و خليفة المسلمين الثمانين، وثاني من حمل لقب «أمير المؤمنين» من آل عثمان، بلغت الدولة الإسلامية في عهده أقصى اتساع لها حتى أصبحت أقوى دولة في العالم في ذلك الوقت، وصاحب أطول فترة حكم من 6 نوفمبر 1520م حتى وفاته في 7 سبتمبر سنة 1566م خلفاً لأبيه السلطان سليم خان الأول وخلفه ابنه السلطان سليم الثاني، عُرف عند الغرب باسم سليمان العظيم، وفي الشرق باسم سليمان القانوني، ينظر: مائة من عظماء أمة الإسلام غيروا مجرى التاريخ، ص (60) .

(48) هو: بدر بن عبدالله بن جعفر الكثيري، ولد سنة (902هـ)، لقبه: أبو طويرق الكثيري، سلطان حزموت، مولده وسلطنته ووفاته في مدينة «سيئون» ، تولاه صغيراً بعد وفاة أبيه، يعد أول من عمل لتوحيد مناطق حزموت، استعان بالترك، وكاتب السلطان سليمان القانوني، فجاءته سنة (926هـ) قوة منهم، أضاف إليها بعض الزيود من اليمن ، ورجالاً من يافع ، ومن الموالى الأفريقيين فتألف جيشه من هؤلاء جميعاً ، وصد غارات البرتغال مراراً، وأطفأ كثيراً من الفتن الداخلية في بلاده، وطالت مدته إلى أن حُجر عليه ابن له اسمه عبدالله ، فأقام إلى أن مات سنة (977 هـ)، الأعلام، (2 / 45)، النور السافر، ص (327) .

- (49) إحدى كبريات مدن ساحل حضرموت، وكانت الشجر تطلق في القديم على المنطقة الساحلية الواقعة ما بين عمان وساحل حضرموت جميعها ولها تاريخ عريق، ينظر إدام القوت ص (161 - 224).
- (50) الفتح العثماني الأول لليمن، ص (159-160).
- (51) هو: أبوبكر بن عبدالله العيدروس بن أبي بكر السكران ولد سنة 851هـ ورحل إلى عدن فلقي السلطان عامر الطاهري فاعتنى به عناية فائقة ومن مؤلفاته الجزء اللطيف في التحكيم الشريف، وديوان محجة السالك، وحجة الناسك، توفي سنة 914هـ ينظر: المشرع الروي (2 / 34) وتاريخ الشعراء الحضرميين، (1 / 105) ومصادر الفكر الإسلامي في اليمن، (ص 335).
- (52) هو: عمر بن عبد الله بن أحمد بامخرمة، ولد سنة 884هـ بمدينة الهجرين بحضرموت، وكان من جهابذة الفقهاء، نفاه السلطان الكثيري إلى الشجر، ثم رحل إلى عدن فمكث بها فترة، ثم رجع إلى حضرموت، واستقر بمدينة سيئون، من مؤلفاته الورد القدسي في شرح آية الكرسي، وشرح أسماء الله الحسنى، والمطلب اليسير من السالك الفقير، توفي بسيئون سنة 952هـ ينظر: الأعلام للزركلي، (5 / 212) وتاريخ الشعراء الحضرميين، (1 / 130-133).
- (53) انظر نص القصيدتين في كتاب: تاريخ الشجر وأخبار القرن العاشر، ص (68 - 71).
- (54) هو: طه بن عمر بن عبد الرحمن بن محمد بن علي السقاف، وهو أول من توطن مدينة سيئون من العلويين قادمًا من تريم، عاش في عهد السلطان بدر بن عبد الله الكثيري الملقب « أبو طويرق »، تزوج من بيت ال « بانجار » وكان الفقيه عمر بامخرمة متزوجا منهم، توفي سنة (1007هـ)، ينظر: التلخيص الشافي من تاريخ آل طه بن عمر الصافي، ص (17).
- (55) رسالة القول الخطاب في بيان أفضلية الأصحاب، ص (19).
- (56) هو: أحمد بن يحيى بن المرتضى بن أحمد بن المرتضى، أبو الحسن، ولد سنة (764هـ)، من مؤلفاته: البحر الزخار الجامع لمذاهب أهل الأمصار، كتاب الأزهار في فقه الأئمة الأطهار، توفي سنة (840هـ)، ينظر: الأعلام (1 / 269).
- (57) كتاب: متن الأزهار في فقه الأئمة الأطهار، متن شهير من متون الفقه الزيدي، ألفه الإمام المهدي أحمد بن يحيى المرتضى، (ت: 840هـ)، وحظي هذا المتن بشروح كثيرة.

- (58) أئمة اليمن تاريخ جامع لأئمة اليمن الهاشميين، ص (369).
- (59) هي: دهماء بنت يحيى بن المرتضى، أخت الإمام المهدي أحمد بن يحيى: شريفة عالمة نابغة، من أهل (ثلا) في اليمن، أخذت العلم عن أخيها، وصنفت كتباً جلييلة، منها: شرح الازهار، في أربع مجلدات، و (شرح منظومة الكوفي) في الفقه والفرائض، و (شرح مختصر المنتهى) ودرست الطلبة، وتزوجت بالسيد محمد بن أبي الفضائل، وكانت ممن يحسن الشعر، توفيت في ثلا، ينظر: البدر الطالع، (1 / 248) الأعلام، (3 / 5).
- (60) هو: علي زين العابدين بن عبدالله شيخ العيدروس، ولد سنة (984هـ)، ويعرف بـ(نقيب السادة العلويين). ولد وعاش وتوفي في مدينة تريم من حضرموت، عالم، كاتب، مؤرخ، نسابة، برع في علوم كثيرة كالزراعة، والطب، وكان السلطان (عبدالله بن عمر الكثيري)، يعتمد عليه في إدارة شئون الدولة، وكان كريماً، وجيهاً، ناصراً للمظلوم، منجداً لمن ابتلي بمحنة، مسارعاً إلى مساعدته. وامتدت علاقاته خارج حضرموت، وله رسالة طويلة بليغة إلى إمام اليمن (الحسن بن القاسم)، بعد أن أرسل الإمام رسالة إلى سلطان حضرموت وأعيانها، يدعوهم فيها إلى الطاعة، وأجاب عليها صاحب الترجمة إجابة رائعة، من مؤلفاته: تعريف أصول نسب السادة، توفي سنة (1041هـ)، ينظر: المشرع الروي، (2 / 221)، مصادر الفكر الإسلامي في اليمن، ص (493).
- (61) هو: محمد بن أبي بكر بن أحمد بن أبي بكر الشلي باعلوي، ولد بحضرموت سنة 1030هـ وكان أكثر تنقلاته بين تريم وظفار، رحل إلى الهند والحجاز واستقر به المقام في مكة المكرمة، من مؤلفاته: المشرع الروي في مناقب السادة الكرام آل أبي علوي، والسناء الباهر بتكميل النور السافر في أخبار القرن العاشر، عقد الجواهر والدرر في أخبار القرن الحادي عشر، ورسالة في علم الميقات، توفي بمكة سنة 1093هـ ينظر: المشرع الروي، (2 / 17)، ومصادر الفكر الإسلامي في اليمن، ص (569).
- (62) المشرع (2 / 223 - 224).
- (63) هو: محمد بن القاسم بن محمد بن علي، ولد سنة (990هـ)، أخذ العلم عن والده وغيره من علماء اليمن، واشتهر فضله وعلمه وحسن تدبيره، فأجمعوا على مبايعته سنة (1029هـ) وتلقب بلقب « المؤيد بالله »، توفي عام (1054هـ)، ينظر: البدر الطالع، (2 / 238)، الأعلام، (7 / 6).

- (64) هو: إسماعيل بن القاسم بن محمد بن علي، ينتهي نسبه إلى الحسن بن علي رضي الله عنهما، ولد عام (1019هـ)، تلقى العلم عن علماء عصره حتى برع في الفقه، من مؤلفاته: شرح جامع الأصول، أربعون حديثًا، العقيدة الصحيحة في الدين النصيحة، بويح له بعد وفاة أخيه المؤيد عام (1054هـ)، وتلقب بالمتوكل على الله، توفي عام (1087هـ)، ينظر: البدر الطالع، (1 / 146)، الأعلام، (1 / 322).
- (65) هو: محمد بن علي بن محمد الشوكاني، ولد في صنعاء سنة (1173هـ)، وولي القضاء فيها فهو مفسر، محدث، فقيه، أصولي، مؤرخ، أديب، من تصانيفه الكثيرة: البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، الفوائد المجموعة في فن الأحاديث الموضوعة، والدر النضيد في إخلاص التوحيد، شرح الصدور في تحريم رفع القبور، وله أشعار جيدة، توفي بصنعاء سنة (1250هـ)، ينظر: البدر الطالع، (2 / 214)، معجم المؤلفين، (11 / 53)، الأعلام، (6 / 298).
- (66) البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، (1 / 205).
- (67) بناء الدولة القاسمية في عهد المؤيد مع تحقيق مخطوطة الجوهرة المنيرة في جمل من عيون السيرة للمؤرخ مطهر الجرموزي، ص (67).
- (68) ضَوْرَانُ: من حصون اليمن لبني الهرش. وضوران: اسم جبل هذه الناحية فوقه سمّيت به، معجم البلدان، (3 / 464).
- (69) البدر الطالع، (1 / 205)، عقد الجواهر والدرر في أخبار القرن الحادي عشر، ص (250).
- (70) الهادوية: فرقة زيدية تتبع الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين بن القاسم (245 - 298هـ) الذي عقدت له الإمامة باليمن فكان ممن حارب القرامطة فيها، ولها انتشار في اليمن والحجاز وما والاها، ويشترط في الإمام عندهم أن يكون فاطميًا، ويقولون بعصمة علي وفاطمة والحسنين، ينظر: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، (1 / 77)، موسوعة الفرق المنتسبة للإسلام، (5 / 186، 195).
- (71) هجر العلم ومعاقله في اليمن، (2 / 1069).
- (72) هجر العلم ومعاقله في اليمن، (3 / 1239).
- (73) ينظر ترجمته في البدر الطالع، (1 / 43).

- (74) البيضاء: ذكر في معجم البلدان (1 / 529) عدة مناطق بهذا الاسم، والبيضاء هنا هي مدينة يمنية تقع إلى الشرق الجنوبي من العاصمة صنعاء على بعد (268 كم).
- (75) يافع: قال في معجم البلدان، (5 / 426): أظنه موضعاً باليمن، وهي منطقة جنوب اليمن بالقرب من عدن.
- (76) بهجة الزمن في تاريخ حوادث اليمن، ص (127).
- (77) هو: يحيى بن الحسين بن القاسم بن محمد، ولد نحو (1035 هـ)، بصنعاء، مؤرخ، فقيه، من أئمة الزيدية، له عشرات المؤلفات من أشهرها: أنباء الزمن في تاريخ اليمن، بهجة الزمن في حوادث اليمن، يوميات صنعاء في القرن الحادي عشر، الإبلاغ إلى معرفة الإجماع، كان - رحمه الله - متعدد المواهب، مجتهداً، متحرراً، عميق النظر، ميالاً إلى العمل بما في أمهات الحديث، معرضاً عن كل قول خالف النصوص الصحيحة، توفي سنة (1099 هـ)، ينظر: البدر الطالع، (2 / 328)، الأعلام، (8 / 148).
- (78) يوميات صنعاء في القرن الحادي عشر، ص (119).
- (79) خيوط الظلام، ص (135).
- (80) الجارودية: هي فرقة من فرق المذهب الزيدي تنسب إلى أبي الجارود زياد بن المنذر الكوفي الهمداني، وقيل الثقفي، وقيل: الهندي، توفي سنة 150 هـ، وقيل سنة 160 هـ يرى أبو الجارود كفر الشيخين -أبوبكر وعمر - ، والصحابة جميعاً؛ لأنهم قصروا في التعرف على الوصف ، ولم يطلبوا الموصوف، ينظر: كتاب الملل والنحل (1/ 153)، مقالات الإسلاميين ص (70/1).
- (81) يوميات صنعاء في القرن الحادي عشر، ص (139-140).
- (82) ينظر تفاصيل ذلك في: يوميات صنعاء في القرن الحادي عشر، ص (161-164)، خيوط الظلام، ص (135).
- (83) نص الرد موجود في المشرع الروي، (2 / 224-226)، هجر العلم ومعاقله في اليمن، ص (2 / 1068-1071)، الكوكب الجليل الرفيع الزاهر المنير الدري في نسبة السادة الأشراف بني علوي لا سيما منهم آل الجفري، ص (8 - 14).
- (84) هو محمد بن علي بن عوض بن سعيد بن زاكين باحنان، ولد بمدينة عينات بحضرموت سنة 1312 هـ وتلقى العلم عن الحسن بن إسماعيل الحامد، من مؤلفاته: جواهر تاريخ الأحقاف، والقول الشاف في تاريخ الأحقاف، والفرج بعد الشدة في إثبات = فروع كندة، توفي سنة 1383 هـ ينظر: مقدمة كتابه جواهر تاريخ الأحقاف، ومصادر الفكر الإسلامي ص (555-556).

- (85) تاريخ الأحقاف، (2/ 208).
- (86) هو: عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد بلفقيه، ولد بتريم سنة (1089هـ) له العديد من المؤلفات منها: عمدة المحقق، رشفات أهل الكمال، وفتح الخلاق بشرح عقد الميثاق، وقاطع الجدال في مسألة الهلال، توفي سنة (1162هـ) ينظر: تاريخ الشعراء الحضرميين، (3/ 85)، مصادر الفكر الإسلامي في اليمن، ص (351)، عقد اليواقيت، (2/ 64).
- (87) مجموع الأعمال الكاملة لمؤلفات وفتاوى ورسائل الإمام العلامة الحبيب عبد الرحمن بن عبد الله بلفقيه، (1/ 79).
- (88) هو: القاسم بن الحسين بن أحمد ابن الحسن ابن الإمام القاسم بن محمد، مارس كثيراً من معارك القتال وصار مع عمه الإمام المهدي صاحب المَوَاهِب من أعظم الرؤساء وكان يبعثه في المهمات فيدفعها ويقوم بحلها وتارة كان يعتقله لما يرى من ميل الناس إليه وعلو همته وترشيحه للخلافة، واتفق في أيام اعتقاله أنه عرض للمهدي مهم عظيم لا يقوم به إلا صاحب التَّزَجَمَة فأُخرجهُ من الحبس وأرسله في طائفة من الجيوش ثم ندم على ذلك، توفي في رَمَضان سنة (1139هـ)، ينظر ترجمته في: البدر الطالع، (2/ 42)، هجر العلم، (3/ 1577).
- (89) ينظر كتاب: صعقة الزلزال لنسف أباطيل الرفض والاعتزال، (1/ 202).
- (90) هو: إسماعيل بن علي بن حسين بن أحمد الأكووع الحوالي، ولد سنة (1338هـ)، له مؤلفات عديدة منها: أئمة العلم المجتهدون في اليمن، هجر العلم ومعاقله في اليمن، أعراف وتقاليد حكام اليمن في العصر الإسلامي، الزيدية: نشأتها ومعتقداتها، توفي في 21 أكتوبر 2008 عن عمر ناهز 88 سنة، ينظر: كتاب (إسماعيل بن علي الأكووع، علامة اليمن ومؤرخها)، تأليف: إبراهيم باجس عبد المجيد المقدسي، وهو الكتاب رقم (27) في سلسلة: (علماء ومفكرون معاصرون، لمحات من حياتهم وتعريف بمؤلفاتهم) التي تصدرها دار القلم بدمشق، الطبعة الأولى، 1426هـ - 2005م.
- (91) هجر العلم، (3/ 1577).
- (92) هو: محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسيني المعروف بالأمير، من ذرية الحسن رضي الله عنه، ولد سنة (1099هـ)، من كتبه: توضيح الأفكار شرح تنقيح الأنظار في مصطلح الحديث، وسبل السلام شرح بلوغ المرام، توفي سنة (1182هـ)، ينظر: البدر الطالع، (2/ 133)، الأعلام، (6/ 38)، مصادر الفكر، ص (700).

- (93) ينظر نص القصيدة في ديوان الأمير الصنعاني، محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني، مطبعة المدني، 1384هـ - 1964م، ص (216-213).
- (94) ينظر نصوص المراسلات بين المتوكل والسلطان بدر في: تحفة الأسماع والأبصار بما في السيرة المتوكلية من غرائب الأخبار، (778، 773، 766/2).
- (95) ينظر: تحفة الأسماع والأبصار (778/2).
- (96) تحفة الأسماع والأبصار، (771/2).
- (97) هو حسين بن أبي بكر بن سالم السقاف، كان عالمًا فقيهاً عاملاً، ولد بقرية عينات من ضواحي مدينة تريم، ونشأ بها في حجر والده وتحت رعايته، توفي عام (1044هـ)، ينظر إدام القوت، ص (977).
- (98) المشرع الروي، (93/2).
- (99) ينظر: تحفة الأسماع والأبصار (774/2).
- (100) هو: أحمد القشاشي بن محمد بن يونس الدجاني، أصله من القدس من آل الدجاني، نزل جده يونس بالمدينة المنورة واتخذها موطنًا له، وبها ولد حفيده صاحب الترجمة، له مصنفات تزيد على السبعين تصنيفًا، أغلبها في علم التصوف، منها: كلمة الجود في القول بوحدة الوجود، والدرة الثمينة فيما لزائر النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة، درس على يديه بعض علماء حضرموت ومتصوفتها، وكانت وفاته رحمه الله عام (1071هـ)، ينظر: فهرس الفهارس، ص (970)، الأعلام للزركلي، (1 / 239).
- (101) هو: شيخ بن محمد بن حسن بن علوي بن محمد الجفري، ولد في منطقة الحاوي بمدينة تريم، عام (1137هـ)، من مؤلفاته: نتيجة إشكال قضايا مسلك جوهر الجواهرية، (مخطوط)، برهان سلطان مشايخ الطريقة العيدروسية القادرية، (مخطوط)، الكوكب الدري في نسب السادة آل الجفري، مجموع الهفوات الصادرات من الخيالات الواردة، الديوان، توفي بلمبيار بالهند سنة (1222هـ) ينظر: تاريخ الشعراء الحضرميين، (2 / 218)، مصادر الفكر، ص (359)، إدام القوت، (937).
- (102) هو: محمد علي بن محمد علان بن إبراهيم البكري الصديقي الشافعي، ولد سنة (996هـ)، مفسر ومحدث من مكة، له مصنفات ورسائل كثيرة، ولعل أشهر آثاره: «ضياء السبيل» في التفسير، و «دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين» في الحديث، وقد شرح فيه كتاب رياض الصالحين للنووي، توفي سنة (1057هـ)، ينظر: الأعلام، (6 / 293)، خلاصة الأثر، (4 / 184)..

- (103) الكوكب الجليل الرفيع، ص (30 - 35).
- (104) ينظر: البدر الطالع، (2 / 159)، بهجة الزمن، ص (17).
- (105) ينظر: بهجة الزمن، ص (104).
- (106) هو: الناصر بن الحسين بن محمد بن عيسى الحسن الطالبي، أبو الفتح، المعروف بالديلمي، مفسر، من أئمة الزيدية وشجعانهم، قدم من إيران ودخل اليمن سنة (437هـ) فدعا إلى نفسه بالإمامة، وبايعته قبائل اشتد بها أزره، فاستولى على مدينة صعدة، وامتلك صنعاء، توفي مقتولاً سنة (444هـ)، ينظر: الأعلام، (7 / 347).
- (107) ذمار: هو اسم قرية باليمن على مرحلتين من صنعاء، ينسب إليها نفر من أهل العلم، معجم البلدان، (3 / 7).
- (108) ينظر: يوميات صنعاء، (63 - 64).
- (109) منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، (1/229).
- (110) ينظر: يوميات صنعاء، (63 - 64).

زينة المرأة في الإسلام

باحثة في العلوم الإسلامية - معلمة بوزارة التربية -
ولاية كسلا

أ.مها عثمان جعفر مجذوب

أستاذ مساعد - قسم العلوم الإسلامية - كلية
التربية - جامعة كسلا

د.يوسف مصطفى محمد عباس

مستخلص:

هدفت هذه الدراسة إلى بيان حكم زينة المرأة في الشرع الإسلامي وهي من المواضيع المهمة في الوقت الحاضر والماضي على حد سواء. لذلك اهتمت الدراسة بما جاء عن زينة المرأة في القرآن والسنة مع إيراد أقوال فقهاء المسلمين، وقد بحثنا في هذا الموضوع لأهميته لكل مسلمة، وتناولت الدراسة تعريف الزينة لغة وشرعاً والضوابط الشرعية لزينة المرأة مع زوجها ومحارمها، والحديث عن أحكامها في الشرع وربطه بالواقع المعاصر. واتبعت الدراسة في هذا البحث المنهج الوصفي التحليلي من خلال عرض الأدلة الشرعية في مسائل البحث وفروعه وبيان أقوال الفقهاء ثم مناقشتها وترجيح ما تبين أنه الصواب. وتوصلت الدراسة إلى عدة نتائج أهمها أن الإسلام يحث على الاعتدال في الزينة والالتزان في الأنفاق على وسائلها ويحذر من الأسراف والتبذير في كل شأن من شئون الحياة وتوصي الدراسة طلبة العلم الشرعي بالبحث في مواضيع معاصرة تتعلق بالمرأة المسلمة .

الكلمات المفتاحية: الزينة في الشرع - المرأة المسلمة - دليل المرأة -

Abstract:

A woman beautification is considered the most important topic in past and present Muslim Society. Therefore, woman beautification is given much attention in Islam as it occurs in the Quran and Sunna . The researcher carries out this study for

its importance .Understanding all its sides, the researcher has defined beautification literary and according to Sunna ; beside the religious regulations of woman beautification with her husband and her relatives. The researcher has adopted the descriptive analytical method to conduct the study. This is through scholars' views and doctrine in the research questions and its branches, beside showing their evidence and their statements. The researcher has weighted what is right to benefit. The study revealed that Islam urges moderation in beautification and poise in its spending and warns against extravagance and waste in all of life's affairs. The study recommends looking at contemporary themes

Teacher – High Secondary Schools – Ministry of Education – Kassala State - Sudan

المقدمة:

لقد كرم الإسلام المرأة، أعظم تكريم، وربط صلاح المجتمع بصلاحها، وفساده بفسادها فهي التي ترعى النشئ وتربي الأبناء . ومن هنا كان اهتمام الإسلام بالمرأة اهتماماً كبيراً حيث منحها كافة حقوقها في كل المجالات، مما يتوافق مع قدراتها، ومن الحقوق حقها في التجميل والتزين، فالزينة في حياة المرأة فطريه، وهى من أكثر ما تهتم به المرأة لذلك راعى الإسلام هذا الحق وشرع الله تعالى للمرأة ما يحسن شكلها من لباس وزينة لكن وفق ضوابط معينه .

مفهوم الزينة وحكمها:

الزينة لغة:

اسم جامع لكل ما يتزين به ⁽¹⁾ . قال ابن فارس : (الزاء وإلياء والنون أصل صحيح يدل علي حسن الشيء وتحسينه) . فالزین نقيض الشين. ⁽²⁾

قال الأزهرى: سمعت صبياً من بنى عقيل يقول لآخر: وجهي زين ووجهك شين، أراد أنه صبيح الوجه وأن الآخر قبيح، قال: والتقدير وجهي ذو زين ووجهك ذو شين ⁽³⁾

تزين الرجل : أتخذ ما يحسنه في العين أو ما يشرفه، وتزينت الأرض بالنبات، أي حسنت . وقوله عز وجل : (وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا) ⁽⁴⁾ .

معناه: لا يبدین الزينة ألباطنه كالمخنقة والخلخال والدملج والسوار والذي يظهر هو الثياب والوجه وامرأة زائن : اي متزينة وقوله عز وجل (فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ) ⁽⁵⁾

قال الزجاج : جاء في التفسير انه خرج هو وأصحابه وعليهم وعلي الخيل الأرجون ، وقيل كان عليهم وعلي الخيل الديباج الأحمر ⁽⁶⁾ وقال الراغب الأصفهاني : الزينة الحقيقية ما لا يشين الإنسان في شيء من أحواله لا في الدنيا ولا في الآخرة . ⁽⁷⁾
بالقول المجمل الزينة ثلاث :

زينة نفسية كالعلم والاعتقادات الحسنه وزينه بدينه كالقوة وطول القامة وحسن الوسامة ، وزينه خارجية كالمال والجاه والزينة عند العامة : ما يصنعونه من تزيين الأسواق والمنازل والشوارع في الاحتفالات الدينية والمدنية .زينة الوجه : هي تزيين الوجه بالأطلية والعمور ، وأحمر الخد والشفاه ويوم الزينة : هو يوم العيد حينما يظهر الناس بأحسن مظهر. قال تعالى (مَوْعِدُكُمْ يَوْمَ الزَّيْنَةِ) ⁽⁸⁾ يوم عيد أو يوم سوق كانوا يتزينون فيه ⁽⁹⁾ وأمراض الزينة عند الأطباء هي :- ما يتعلق بالشعر والأظفار والبشرة كالكلف والنمش ومن هذه المعاني يتضح أن كلمة الزينة تطلق علي كل ما يتزين به الإنسان مما يكسب جمالاً من لباس وطيب ونحوهما .قال تعالي (يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ) ⁽¹⁰⁾ .

أي ثيابكم لستر عوراتكم عند كل عباده من صلاة وطواف وهي بهذا الستر زينه وجمال فإن لستر العورة زينه للبدن وكشفها يدع البدن قبيحاً مشوهاً . أن الزينة عبارة عن كل ما يتزين به لتحسين الهيئة ويشمل ذلك الإنسان بزينة البدنية والخارجية والنفسية وكل ما نراه ونحس بجماله وحسنه .
الزينة اصطلاحاً :

معنى الزينة الاصطلاحي لا يخرج عن المعنى اللغوي. فالتزين يعني اتخاذ الزينة لم يعتمد الفقهاء إلى جعل تعريف اصطلاحى محدد للزينة، نظراً لأن المقصود بها لم يخرج عن الدلالة اللغوية للكلمة. قال تعالى (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ) ⁽¹¹⁾ .

قال الشوكاني: الزينة ما يتزين به الإنسان من ملبوس أو غيره من الأشياء المباحة ، كالمعادن التي لم يرد نهى عن التزين بها، والجواهر ونحوها. وقيل : الملبوس خاصة ⁽¹²⁾ . وقال الرازي في المعنى قولان : القول الأول: اللباس الذي يستر وهو قول ابن عباس- رضي الله عنهما- ، وكثير من المفسرين، والقول الثاني: أنه يتناول جميع أنواع الزينة ، فيدخل تحت الزينة جميع أنواع التزيين وتنظيف البدن من جميع الوجوه ، وكذلك المركوب ، وأنواع الحلي لأن كل ذلك زينه⁽¹³⁾ وقال الألوسي :- المراد بالزينة في الآية: الثياب وكل ما يتجمل به⁽¹⁴⁾ . وقال الرازي: - الزينة اسم يقع على محاسن الخلق التي خلقها الله تعالى، وعلى ما يتزين به الإنسان من فضل لباس أو حلي وغير ذلك ⁽¹⁵⁾. من خلال التعريفات السابقة أن بعض العلماء قصر الزينة على الزينة المكتسبة من كحل وخضاب وغيره ، وأنكروا وقوع اسم الزينة على الخُلقة، وبعض العلماء يرى أن الزينة تشمل النوعين الخُلقية منها والمكتسبة. وخلاصة القول: أن الزينة تطلق على كل ما يتزين به الإنسان لتحسين الهيئة من لباس، وأدوات، ووسائل، ومواد يدهن بها الوجه والشعر والجسم ولفظ الزينة ورد في القرآن لمعان عدة منها :-

1. الزينة النفسية ويراد بها الصفات التي أمر بها الإسلام ورغب فيها، وأولها صفة الإيمان ، قال تعالى: ﴿ وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ ﴾⁽¹⁶⁾ فإذا تحقق الإيمان في القلوب نشأ عنه صفات تزيّن الإنسان: من التقوى والعلم ، والحياء ، والصدق ، والكرم ، والشجاعة ، والصبر، والحلم ، والمروءة ، والصلة ، إلى غير ذلك من الصفات المحمودة ، مما يطول استقصاؤه، ويتعسر استيفائه، وكلها نعم من الله تعالى على عباده لاشتمالها على سعادة الدارين . وللمرأة نصيب وافر من الزينة النفسية والمعنوية ، متى اتصفت بالصفات الحميدة التي ترفعها إلى القمة السامقة، وابتعدت عن كل ما يشينها ويذهب بحيائها ⁽¹⁷⁾ .

2. الزينة الخارجية: وما يدرك البصر، قال تعالى ﴿ إِنَّا زَيْنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ ﴾⁽¹⁸⁾ والمعنى زيننا السماء الدنيا بتزيين الكواكب. وقال تعالى: ﴿ إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾⁽¹⁹⁾ . ويدخل في ذلك الأنعام، والأموال ، والحرث ، قال القرطبي : «والزينة: كل ما على وجه الأرض. فهو عموم، لأنه دال على بارئه»⁽²⁰⁾ .

حكم الزينة:

هناك أحكام في موضوع الزينة دلت عليها النصوص وان الأخذ بهذه الأحكام سعادة للمرأة المسلمة وصلاح المجتمع بأسره .
الزينة من حيث استعمالها تنقسم إلى ثلاث أقسام :

1. زينه مستحبة
2. زينه مباحة
3. زينه محرمة

الأصل في التزيين الاستحباب إذا لم يمنع منه مانع شرعي وهذا هو الذي نص عليه كل من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة ⁽²¹⁾ قال الرازي أن جميع أنواع الزينة مباح مأذون في استعماله ألا ما خصه الدليل أي: منعه ونهي عنه ⁽²²⁾ وعلي ذلك فالزينة مندوب إليها والإسلام دين الفطرة يدعو إلى النظافة والتزيين في جميع أحوال الناس وعامتهم خاصة للمرأة المتزوجة في بيتها . وهذا ما نصت عليه الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة . ومع ذلك فإن الشرع الحنيف قد قيد المرأة في بعض الأحكام الشرعية للزينة والخروج فيها من بيتها من باب العفة والمحافظة عليها. فالزينة المباحة : كل زينه أباحها الشرع وأذن فيها للمرأة مما فيه جمال وعدم ضرر بالشروط المعتبرة في كل نوع ويدخل في ذلك لباس الزينة والحريير والحلي والطيب ووسائل التجميل الحديثة . الزينة المستحبة كل زينة رغب فيها الشارع ، وحث عليها، ويدخل فيها سنن الفطرة كالسواك، وتنف الإبط ، ونحو ذلك .

الزينة المحرمة:

وهي كل ما حرم الشرع وحذر منه، مما تعتبره النساء زينة سواء نص عليه الشارع، كالنمص ووصل الشعر، أو كان عن طريق التشبه بالرجل، أو بالكفار ⁽²³⁾ فاعل المباح لا يثاب ، ولا يعاقب ، ما دام المباح باقياً على أصل الإباحة ، فإن كان المباح وسيلة فحكمه حكم ما كان وسيلة إليه . فالطيب مباح، لكن إن كان وسيلة لإدخال السرور على الزوج ، وإن كان لقصد أن يشم الرجال الأجانب شذى العطر صار محرماً.

مشروعية الزينة :

أولاً : الأدلة من القرآن الكريم:

1. قوله تعالى: (يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَى ذَٰلِكَ خَيْرٌ) ⁽²⁴⁾ . يمتن الله سبحانه وتعالى على عباده بما جعل لهم من

اللباس والريش، فاللباس ستر للعورات والريش: هو ما يتجمل به ظاهراً، فالأول : من الضروريات، والريش من التكملات والزيادات⁽²⁵⁾. فالريش لباس الزينة أستعير من لباس الطير لأنه لباسه وزينته أي أنزلنا عليكم لباسين : لباسا يوارى سوءاتكم ولباسا يزينكم لأن الزينة غرض صحيح كما قال تعالى (لَتَرْكَبُنَهَا وَزِينَةً)⁽²⁶⁾ وقال تعالى : (وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ)⁽²⁷⁾ وبذلك توحى الآية الكريمة بأن ستر العورة وزينه التجمل من الحكمة الإلهية في تمكين الإنسان من مادة اللباس وصناعته ومن طلب التقوى ومراعاة حق الله⁽²⁸⁾.

2. قوله تعالى : (يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ)⁽²⁹⁾. في هذه الآية الكريمة أمر من الله تعالى بأخذ اللباس وهو زينة الإنسان عند مواقع العبادة لله تعالى ويستحب التجمل عند الصلاة ويوم الجمعة ويوم العيد والطيب لأنه من الزينة والسواك ومن أفضل اللباس البياض⁽³⁰⁾. فالمسلم يأخذ أحسن هيئاته للصلاة لان الصلاة مناجاة الرب فيستحب لها التزين والتعطر كما يجب التستر والتطهر . فهذه الآية مقرره لوجوب اتخاذ الملابس للستر ولزينة التجمل وإظهار نعمه الله علي عباده فبهذا يحفظ الإنسان مكانته ويتميز عن سائر الحيوانات⁽³¹⁾

3. قوله تعالى (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نَفْصَلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ)⁽³²⁾. حرمت قريش علي العرب في الجاهلية زينه اللباس في الطواف بذريعة نجاستها ألا إن كانت من لباس قريش وحرم غيرهم من الوثنيين وأهل الكتاب كثيرا من الطيبات والزينة كذلك . وقال الشوكاني في تفسير هذه الآية (فلا حرج علي من لبس الثياب الجيدة غالية القيمة إذا لم يكن مما حرمه الله ولا حرج علي من تزين بشي من الأشياء التي لها مدخل في الزينة ولا يمنع منها مانع شرعي)⁽³³⁾. وأضيفت الزينة إلي الله لأنه هو الذي أباحها⁽³⁴⁾. الأصل في المطاعم والملابس وأنواع التجملات الإباحة، لان الاستفهام في (قل من حرم) يفيد إنكار تحريمها علي المطلق⁽³⁵⁾ .

4. قوله تعالى : (أَوْ مَن يَنْشَأُ فِي الْحُلِيِّ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ)⁽³⁶⁾ من ينشأ في الحلية : هو من تجعل له الحلية من أول أوقات كونه ولا تفارقه فإن البنت تتخذ لها الحلية من أول عمرها وتستصحب في سائر أطوارها. ورخص للنساء في الذهب والحرير⁽³⁷⁾

ثانياً: الأدلة من السنة النبوية :

- ووردت في السنة النبوية عدة أحاديث شريفة تدل على مشروعية الزينة منها:
- (1) عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: قال الرسول ﷺ (إن الله جميل يحب الجمال)⁽³⁸⁾ . أن الله سبحانه وتعالى له الأسماء الحسنی، وصفات الجمال والكمال، وكل أمره حسن جميل ففي هذا الحديث الشريف دلالة على مشروعية التزين والتجمل، لأن الله يحب الجمال .
- (2) عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: كساني النبي ﷺ
- (3) حلة سیراء فخرجت فيها، فرأيت الغضب في وجهه فشققها بين نسائي)⁽³⁹⁾ .
- (4) في الحديث دلالة علي أن المرأة كانت تلبس الحرير من الثياب ويعد الحرير من الزينة التي تتزين بها النساء وهذا يدل علي مشروعية الزينة . عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : (إني أحب أن أتزين للمرأة كما أحب أن تتزين لي المرأة)⁽⁴⁰⁾ في هذا الحديث دلالة على استحباب تزين كل من الزوجين للآخر، لأن في ذلك دوام للمحبة والمودة بين الزوجين .
- (5) عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما قال: «خرج النبي ﷺ
- (6) يوم عيد، فصلى ركعتين لم يصل قبل ولا بعد، ثم أتى النساء فأمرهن بالصدقة، فجعلت المرأة تصدق بخرصها وسخابها)⁽⁴¹⁾ يدل الحديث على أن المرأة كانت تتزين وتتجمل بأنواع من الحلي في يدها ، ونحرها ، وأذنها، ولم ينكر عليها رسول الله ﷺ
- (7) ذلك ، وهذا يدل على مشروعية الزينة المباحة للنساء⁽⁴²⁾ .
- (8) عن أنس بن مالك رضي الله عنه : (أن عبد الرحمن بن عوف جاء إلى رسول الله ﷺ
- (9) و به أثر صفرة ، فسأله الرسول ﷺ
- (10) فأخبره أنه تزوج امرأة من الأنصار)⁽⁴³⁾ البخاري . في الحديث الشريف دلالة على أن المرأة كانت تستعمل الأصباغ وتزين بها، وفي هذا دلالة على مشروعية التزين.

الحكمة من مشروعية الزينة :

النفس الإنسانية تميل إلى الجميل من الأشياء، وبالتالي فهي تميل إلى الظهور بأجمل المظاهر، والمرأة بفطرتها تحب أن تظهر جمالها ، والإسلام دين الفطرة، فليس في أحكامه شئ يخالف الفطرة ، لذلك جاء اهتمام الإسلام بزينة المسلم ومظهره،

خاصة زينة المرأة، لأن الزينة بالنسبة للمرأة أمر أساسي لها . يقول سيد قطب: «الزينة حلالٌ للمرأة لتلبية لفطرتها، فكلُّ أنثى مولعةٌ بأن تكون جميلة والزينة تختلف من عصر إلى عصر، ولكن أساسها في الفطرة واحدٌ هو الرغبة في تحصيل الجمال أو استكمالها وتجليته للرجال، والإسلام لا يقاوم هذه الرغبة الفطرية، ولكنه ينظّمها ويضبطها ويجعلها تتبلور في الاتجاه بها إلى رجل واحد هو شريك الحياة، يطلع فيها على ما لا يطلع أحد سواه، ويشترك معه في الإطلاع على بعضها المحارم المذكورون في الآية ممن لا يثير شهواتهم ذلك الإطلاع» (سيد قطب،⁽⁴⁴⁾ . والحكمة من استحباب الزينة للزوج هو لأجل أن تحلو الزوجة في عين زوجها ويراها دائماً في صورة تجذبه وتحبه فيها، وفي ذلك دوام للمحبة والمودة بينهما .

ضوابط زينة المرأة :

حدد الإسلام شروطاً في موضوع زينة المرأة كاللباس والحلي والطيب فلا بد أن تكون المرأة المسلمة في هذه وغيرها واقفة عند حدود الشرع تنفذ الأوامر ولا تقرب النواهي، وأباح الإسلام للمرأة أن تتجمل وتزين، لكن ضبط هذه الزينة بضوابط بحيث تكون مقبولة شرعاً، وتلبي فطرة المرأة ، وتناسب أنوثتها. ومن هذه الضوابط:-

1. أن لا تتعارض هذه الزينة مع نص شرعي .الأصل في الأشياء الإباحة ما لم يرد دليل الحرمة⁽⁴⁵⁾ فالأصل فيما خلق الله تعالى من أشياء ومنافع هو الإباحة ، لا حرمة إلا ما ورد فيه نص صريح من الشارع بتحريمه قال تعالى : (أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً)⁽⁴⁶⁾ . فالله تعالى خلق هذه الأشياء وسخرها للإنسان وما حرم عليه إلا جزئيات منها لسبب وحكمه .

2. أن لا تكون بمادة نجسة أو محرمة (الفوزان)⁽⁴⁷⁾ .الإسلام يحث على الطهارة والنظافة ويمنع التعامل بالنجاسة . ففي الحديث الشريف (إن الله ورسوله حرما بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام ، فقيل : يا رسول الله، أرايت شحوم الميتة فإنه يطلى بها السفن و يستصبح بها الناس؟ فقال : لعن الله إليهود حرّمت الشحوم عليهم فباعوها وأكلوا أثمانها)⁽⁴⁸⁾ فإذا كانت المواد النجسة يحرم استعمالها في طلي السفن، فكيف يجوز استعمالها في طلي الوجه ! فالزينة التي يدخل في صناعتها

مادة نجسة فهي محرمة، ولا يجوز استعمالها باتفاق العلماء⁽⁴⁹⁾. (أن معظم كريمات الوجه والكريمات المغذية مصنعة من أنسجة أجنة الإنسان التي هي في حكم الميتة ، وذلك لإضافة البروتين إليها عن طريق عمليات الإجهاض وبيع الأجنة إلى الشركات الخاصة بجمال البشرة وصناعة الصابون)⁽⁵⁰⁾ ويجب على المرأة ألا تتجمل بزينة محرمة كما لو وصلت شعرها بشعر نجس .

3. أن لا يكون فيها ضرر : (هنالك أنواع من المساحيق تسبب ضرر على الجلد وان معظم هذه المستحضرات مكونه من مواد كيميائية ذات تأثيرات ضاره على المستعملين لها أما بالتأثير المباشر المهيح للجلد أو الاستجابة غير العادية لبعض أنواع الجلد لهذه المواد خاصه المصابين بالحساسية الجلدية أو التأثير الضار لأشعة الشمس وأن المساحيق التي توضع على الوجه تسبب انسدادا للمسامات⁽⁵¹⁾ . وهذه الأنواع لايجوز استخدامها لما فيها أذى على الجسم قال رسول الله ﷺ : (لا ضرر ولا ضرار)⁽⁵²⁾ .

5. أن لا يكون فيها تغيير لخلق الله تعالى ومخالفة للفطرة . خلق الله تعالى الإنسان في أحسن تقويم ، وهيئة ، وصورة ، فمهما سعى الإنسان في تجميل وتغيير صورته وهيئته، وجعلها أفضل من الهيئة التي خلقه الله تعالى عليها فلن يستطيع بل سيجد أنه شوّه هذه الخلقة التي هي غاية في الإتقان، قال تعالى (لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ)⁽⁵³⁾ . وقال تعالى: (صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ) (54) لذلك حرم الإسلام أي عمل فيه تغيير لخلق الله تعالى إلا يكون فيها تغيير لخلق الله كان تعمل عمليه جراحيه لتغير شكل الأنف أو الفم مثلاً تقليداً وقد أقسم الشيطان أن يضل بني آدم وأن يأمرهم بتغيير خلق الله تعالى (وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُبِينًا)⁽⁵⁵⁾ . وقد لعن رسول الله ﷺ

6. المغيرات لخلق الله بأمور تفعلها النساء زيادة في الجمال وهن مغرورات بذلك، لأن ما يفعلن بأنفسهن ما هو إلا تشويه للخلقة، واعتداء على خلقة الله المتقنة عن عبد الله ابن مسعود رضي الله عنه قال: لعن الله الواشمات و المتنمصات و المتفلجات للحسن المغيرات لخلق الله)⁽⁵⁶⁾ .

7. أن لا يقصد بها التشبه بالنساء الكافرات . لا يجوز للمرأة المسلمة أن تكون تبعاً للنساء الكافرات تقلدهن فيما هو من خصائصهن أو مقدس عندهن. عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن الرسول ﷺ

8. قال (من تشبه بقوم فهو منهم)⁽⁵⁷⁾. وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: (لعن النبي ﷺ

9. المخنثين من الرجال والمترجلات من النساء)⁽⁵⁸⁾.

10. عدم الإسراف في مطالب الزينة. والإسلام يمنع الإسراف في كل شئ ومنه الإسراف في مطالب الحياة مما يسبب فساد الأمم وخراب الديار. وظاهره الإسراف في الزينة موجودة إسراف في الملابس إسراف في الحلي إسراف في أدوات التجميل إسراف في متابعة المستحدثات. فالمرأة المسلمة إذا أسرفت تكون ارتكبت جرمتين إضاعة المال وارتكاب المحارم.

11. إضاعة الوقت في الزينة : الوقت هو الحياة وهو سريع الانقضاء وما مضي منه لا يرجع ولا يعوض بشيء والمسلم والمسلمة كل منهما مطالب بحفظ وقته كحفظ ماله بل أشد. (وإن المرأة التي تمضي الساعة تلو الساعة أمام المرأة لتجميل وجهه وتسريح شعر وما إلي ذلك هي ممن أضاع الوقت وفرط في العمر إن الإسلام جعل الزينة وسيله لا غاية وسيله لتلبية الأنوثة في المرأة وللظهور أمام زوجها بالمظهر الذي يجلب المحبة ويديم المودة ولكن يجب أن يكون ذلك بقدر معين في النوع والوقت والمال)⁽⁵⁹⁾ إضاعة الوقت في الزينة أمر لا يرضاه الإسلام فكذلك لا يرضى إضاعته في البحث عن وسائل الزينة ومتابعة المستحدثات وكثرة ارتياد الأسواق. أن عمرك جوهرة نفيسة لا تقدر بأي شئ مادي وهذا العمر في حقيقته عبارة عن أنفاس كل نفس يخرج لا يعود إليك أبدا وهذه الأنفاس هي راس مالك في الدنيا تستطيعين أن تشتري بهما ما تشائين من نعيم الجنة فكيف تضعين ذلك العمر بلا توبة.

12. أن تكون للزوج فقط : الزينة المتناسقة مع الفطرة ومع التكوين العام للمرأة أمر لا يمنعه الإسلام بل يحث عليه ويرغب فيه والمرأة المسلمة مطالبه بأن تكون زينتها لشريك حياتها وهو الزوج فعليها أن تظهر أمامه بالمظهر اللائق في حسن الملبس وطيب الرائحة وحسن العشرة لان ذلك سبب لجلب المودة بين الزوجين ودوام المحبة والوئام، وقد ورد عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : قيل يا رسول الله : أي النساء خير قال: التي تسره إذا نظر وتطيعه إذا أمر ولا تخالفه في نفسها ولا مالها بما يكره)⁽⁶⁰⁾.

فينبغي علي المرأة أن تهتم بمظهرها ومظهر الأولاد لان ذلك من أهم الأسباب التي تجلب الراحة وكذلك تعتني بنظافة بيتها فلا تقع عين زوجها إلا علي كل حسن نظيف.

فينبغي للمرأة التي ترجو ثواب الله تعالى في رضا زوجها أن تهتم بمظهرها وأن يكون لجلوسها مع زوجها وقت الراحة ثياب غير ثياب المطبخ وقيام كل منهما بحقوق الآخر يديم الألفة والسعادة بمشيئة الله . قال الغزالي في الإحياء : (زوج أسماء بن خارجة الفزاري ابنته فلما أراد إهدائها قال: إنك خرجت من العش الذي فيه درجت وصرت إلي فراش لم تعرفه وقرين لم تألفه فكوني له أرضا يكن لك سماء وكوني له مهاداً يكن لك عماداً وكوني له أمه يكن لك عبداً ولا تلحقني به فيقلاك ولا تتباعدي عنه فينساك وإن دنا فاقربي منه وإن نأى فابعدي عنه واحفظي أنفه وسمعه وعينه فلا يشم منك الأطيب ولا يسمع منك الأحسن ولا ينظر إلا جميلاً⁽⁶¹⁾ .

زينة المرأة مع زوجها ومحارمها:

يجب على الزوجة أن تتزين لزوجها بجميع أنواع الزينة الظاهرية والباطنية من الحلي بجميع أنواعها والطيب والمساحيق والاكتمال و الخضاب . وإذا كانت المرأة مع زوجها وفي بيتها فلها أن تلبس ما تشاء لأن لزوجها أن يستمتع بها كيف يشاء، فيجوز للزوج النظر إلى جميع البدن والاستمتاع بكل أنواع الحلال كما ورد في قوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِزُجُوجِهِمْ حَافِظُونَ⁽²⁹⁾ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ⁽⁶²⁾﴾ . لأحد لعورة أحد الزوجين أمام الآخر، وإن أعظم وأبرز وجوه طاعة المرأة المسلمة لزوجها وبرها به أن تستجيب لرغباته الخاصة المشروعة التي فيها حق الاستمتاع بالحياة الزوجية على أكمل وجه وأتم صوره في المعاشرة فكلما استجابت له في مثل هذه الأمور ازدادت حياتها سعادة وصفاء وكانت عيشتها هنيئة. كما ورد في الآية القرآنية (وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ⁽⁶³⁾) . فالزوج يرى الزينة من المرأة وأكثر من الزينة إذ كل محل من بدنها حلال له لذة ونظرا ولهذا بدأ بالبعولة⁽⁶⁴⁾ . ومطلوب من المرأة لتحيا مع زوجها حياة كريهه أن تهتم وتعتني بنظافة الجسم والملبس وحسن المظهر فالمرأة المسلمة مطالبه بالتزين لبعولها فلا بد أن تهتم بجسمها فتكون معتدلة في طعامها وشرابها وتكون رشيقة تمارس الرياضة التي تليق بمثلها لتبقى على مستوى جيد من الصحة والبعد عن البدانة والسمنة . وتهتم بنظافة نفسها من الاستحمام وتعهد الملابس وقد حثها الإسلام على ذلك حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال رسول الله ﷺ

(حق على كل مسلم أن يغتسل في كل سبعة أيام يوماً يغسل فيه رأسه وجسده)⁽⁶⁵⁾ ولعل مما ينبغي للمرأة أن تعتني به شعر رأسها فهو جمالها فتتظفه وتكرمه وترتبه فإن ذلك من حسن المنظر وجمال الهيئة وهي كذلك تنظم هندامها والابتعاد عن الفحش و التفحش ومشابهه الكفار. قال الرسول ﷺ

(حبب إلى من دنياكم ثلاث النساء والطيب وجعلت غرة عيني في الصلاة)⁽⁶⁶⁾ فيجب على المرأة أن تتطيب لزوجها فالطيب يسر النفس ويشرح الصدر وينبه الروح ويبعث في البدن نشاطاً وقوة والرائحة الكريمة بهجة فإذا البيت نظيف وإذا الروائح الزكية تفوح من أركان البيت فيا لها من سعادة وأنس وقد تثاب عليه إذا قصدت به إدخال السرور على زوجها . وأن تكثر من السواك قال الرسول ﷺ

(لولا أن اشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة)⁽⁶⁷⁾، وأخبر الرسول ﷺ

أن الرائحة المزعجة تتأذى منها الملائكة كما يتأذى بنو آدم حيث قال (من أكل البصل أو الثوم أو الكراث فلا يقربن مسجدنا فإن الملائكة تتأذى مما يتأذى منه بنو آدم)⁽⁶⁸⁾. ولاشك أن العرف الطيب تستروح به النفس ويقبل معها الجليس وتنجذب إليها النفوس وإن الرائحة الكريهة تنفر وتبعد. و المرأة بأنوثتها ونعومتها فقط قادرة على كسب قلب الرجل والتأثير فيه فكيف إذا أضيف إليه التزين والتحلي فعندها وقع السحر فأصبح الرجل أسيراً كسيراً، وهي بتوددها إلى زوجها وبالاقتراب منه والعودة إلى جنبه وملاطفته تكسر عين زوجها وتملك قلبه ولبه فلا ينظر إلى غيرها قال الرسول ﷺ لجابر (هلا بكرة تلاعبها وتلاعبك)⁽⁶⁹⁾.

غضب الرسول ﷺ على صفيه فقالت لعائشة هل لك أن ترضى رسول الله عني وأجعل لك يومي، تقول عائشة : فأخذت خمراً لي مصبوغ بزعفران وهو بمقام الطيب فرششته بالماء حتى تظهر ريحه أكثر ثم اختمرت فدخلت عليه في يومها (أي يوم صفيه) فجلست إلى جنبه فقال الرسول ﷺ (إليك عني يا عائشة فليس هذا بيومك)⁽⁷⁰⁾. وأن من صفات المرأة المسلمة أن تكون وقافة عند حدود الله تعالى لاتتعداها ولا تقربها تقتصر على ما أباح الله لها من أنواع الزينة تنظر بعين البصيرة مهتدية بشرع ربها وإن مما يؤسف له ان يعجب الانسان بكل ما يصدر عنه فيرى القبيح حسناً والتشوية جمالاً وتغير خلق الله زينة هذا نبذ لتعاليم الاسلام. قال تعالى : ((أفمن زينته له سوء عمله فرآه حسناً))⁽⁷¹⁾

فالبيت السعيد ليس الذي خلا من المشاكل بل الذي عرف كيفية علاجها والتعامل

معها قالت عائشة رضي الله عنها (كان الرسول يتكئ في حجرى وأنا حائض فيقرأ القرآن)⁽⁷²⁾. جلسة رائعة عبادة ومحبه ومودة وعن عائشة قالت(كنت اغتسل أنا والنبي ﷺ من إناء واحد من قدح يقال له : الفرق)⁽⁷³⁾.وهو دليل على جواز نظر الرجل إلى عورة إمراته وعكسه ،وعن بهز بن حكيم عن أبيه عن جده قال : قلت يا رسول الله عوراتنا ما نأتي منها وما نذر ؟ قال :أحفظ عورتك إلا من زوجك أو ما ملكت يمينك)⁽⁷⁴⁾ فتلبس المرأة ما شاءت لزوجها وتخلع ما شاءت .ويجب على الزوج الثناء على زوجته وإشعارها بالغيرة عليها وعدم مقارنتها بغيرها، ويروى عن على بن أبى طالب ؓ إنه دخل يوماً على زوجته فاطمة بنت رسول الله صلى عليه وسلم فوجدها تستاك بعود أراك فأحب أن يلاطفها فسحب عود الأراك من فيها ووضعه أمام عينيه وقال :

حظيت يا عود الأراك بثغرها أما خفت يا عود الأراك أراك
لو كنت من أهل القتال قتلتك ما فاز منى يا سواك سواك

كم لهذه الكلمات من عظيم الأثر في نفس الزوجة وكم ستحدث من الترابط والمودة بين الزوجين .

2 — زينة المرأة مع محارمها :

قبل أن نتعرف على القدر الذي يجوز للمرأة أن تبديه أمام المحارم يجب أولاً أن نعرف المحرم.(والمحرم من النساء التي يجوز النظر إليها والخلوة بها والمسافرة بها كل من حرم نكاحها على التأبيد بسبب مباح لحرمتها، وعلى التأبيد احتراز من أخت المرأة وعماتها وخالتها ونحوهن)⁽⁷⁵⁾ قال تعالى (وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءَ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءَ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتَوْبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ)⁽⁷⁶⁾. فلا يحل للمرأة تؤمن بالله وإليوم الآخر أن تبدى زينتها إلا لمن حل له أو لمن هي محرمه عليه على التأبيد فهو آمن أن يتحرك طبعه إليها لوقوع اليأس له منها، وفي الآية إباحة نظر المحارم إلى مواضع الزينة من المرأة لأن الضرورة داعية إلى المخالطة والمداخلة والمعاشرة حيث يكثر الدخول عليهن والنظر إليهن بسبب القرابة والفتنة مأمونة من

جهتهم .وقد بدا الله في الآية الكريمة بالأزواج ثم أتبعهم ببقية المحارم وهم :-

1. الآباء والأجداد سواء كانوا من جهة الأب أو الأم
2. آباء الزوج
3. أبناءهن وأبناء أزواجهن ويدخل فيه أولاد الأولاد وإن نزلوا .
4. الإخوة مطلقاً سواء كانوا أشقاء أو لأب أو لأم وإن نزلوا .
5. أبناء الأخوة والأخوات لأنهم في حكم الإخوة .
6. الأعمام والأخوال وهم محارم وإن لم يذكروا في الآية، وجمهور العلماء أجمع على أن حكمهم كحكم سائر المحارم⁽⁷⁷⁾ .ويشهد لهذا حديث عائشة : (أن أفلح أخوا العيس جاء يستأذن عليها وهو عمها من الرضاعة بعد أن نزل الحجاب قالت : فأبيت أن أذن له، فلما جاء الرسول ﷺ أخبرته بالذي صنعت فأمرني أن أذن له)⁽⁷⁸⁾ .وكثيرا ما يطلق الأب على العم لان الأخوال والأعمام بمنزلة الآباء قال تعالى (قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ)⁽⁷⁹⁾ .
7. المحارم من الرضاع ولم يذكروا في الآية أيضا وقد أجمع العلماء على أنهم كسائر المحارم .

وذكر سيد قطب رحمه الله في تفسيره ((فيستثنى من المحارم الذين لا تتوجه ميولهم ولا تثور شهواتهم وهم الآباء والأبناء وآباء الزوج وأبناءهم والإخوة وأبناء الأخوة وأبناء الأخوات. وبعد ذكر جميع الأصناف الذين لهم الحق في رؤية زينة المرأة قال وهؤلاء كلهم عداء الأزواج ليس عليهم ولا على المرأة جناح أن يرو منها إلا ما تحت السرة إلى تحت الركبة لانتقاء الفتنة التي من أجلها كان الستر والغطاء فأما الزوج فله رؤية كل جسدها بلا استثناء، حيث أن حفظ الفرج هو الثمرة الطبيعية لغض البصر أو هو الخطوة التالية لتحكيم الإرادة ويقظة الرقابة والاستعلاء على الرغبة في مراحلها الأولى)⁽⁸⁰⁾ .إذا عرفنا المحارم فما هو المقدار الذي يجوز إبداءه للمحارم .أمر الله النساء بألا يبدين زينتهن للناظرين إلا ما استثناه من الناظرين في باقي الآية حذراً من الافتتان ثم استثنى ما يظهر من الزينة واختلف الناس في قدر ذلك فقال ابن مسعود : ظاهر الزينة هو الثياب وزاد ابن جبير الوجه وقال الاوزاعي هو الوجه والكفان وقال ابن عباس ظاهر الزينة هو الكحل والسوار والخضاب إلى نصف الزراع والقرط والفتخ وهذا مباح أن تبديه المرأة لكل من دخل،

أن تفسير ابن عباس ومن وافقه هو الراجح وظهور الرداء والجلباب وما شابهه من الثياب الخارجية ليس فيه شيء لان ظهورهما أمر ضروري ولا حيله فيه . ولهذا رجحه القرطبي بأنه لما كان الغالب من الوجه والكفين ظهورهما عادة وعباده وذلك في الصلاة والحج فيصلح أن يكون الاستثناء راجعاً إليها⁽⁸¹⁾ يدل على ذلك ما رواه أبو داود عن عائشة رضي الله عنها : أن أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنهما دخلت على الرسول ﷺ وعليها ثياب رقاق فأعرض عنها الرسول وقال لها (يا أسماء إن المرأة إذا بلغت المحيض لم يصلح أن يرى منها إلا هذا)⁽⁸²⁾ وأشار إلى وجهه وكفيه وعن النبي ﷺ قال (لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر إذا عركت أن تظهر إلا وجهها ويديها إلى هنا)⁽⁸³⁾ وقبض على نصف الزواج . يجوز للرجل أن ينظر من ذوات محارمه إلى ما يظهر غالباً كالرقبة والكفين والقدمين ونحو ذلك وليس له النظر إلى ما يستر غالباً كالصدر والظهر ونحوهما، وذكر القاضي أن حكم الرجل مع ذوات محارمه حكم الرجل مع الرجل والمرأة مع المرأة⁽⁸⁴⁾ قال الرسول ﷺ (ما فوق الركبتين من العورة وما أسفل من السرة من العورة)⁽⁸⁵⁾ (أن النبي قال لعلي عليه السلام لا تبرز فخذك ولا تنظر إلى فخذي أو ميت)⁽⁸⁶⁾. والأصل في المرأة هو التصون والستر لا الكشف ولا يجوز للأمر أن تتبرج أي تكشف عورتها أما أبنائها لان هناك حداً للعورة كما ذكرنا فلا يجوز كشفها لأحد المحارم إلا في حالة الضرورة ومعنى هذا أن عورة الإنسان يستحب إخفائها عن الخلق إلا في الحدود المسموح بها وأن الأبناء يجوز لهم رؤية الأم وهي في زينتها الظاهرة من الملابس وغيره لكن لا يجوز رؤية العورة أي القبل والدبر إلا في غسل الميت أو في حالة المرض . ولحديث أبي سلمة قال : (دخلت أنا وأخو عائشة على عائشة فسألها أخوها عن غسل النبي ﷺ فدعت بأننا نحواً من صاع فاغتسلت وأفاضت على رأسها وبيننا وبينها حجاب)⁽⁸⁷⁾ أخو عائشة قيل إن اسمه عبد الله بن يزيد وهو أخوها من الرضاعة وأبو سلمة ابن أختها من الرضاعة أرضعته أختها أم كلثوم، قال القاضي عياض : ظاهره أنهما رأيا عملها في رأسها وأعلي جسدها مما يحل نظره للمحرم لأنها خاله أبي سلمة من الرضاعة وإنما سترت أسفل بدنهما مما لا يحل للمحرم النظر إليه، وإلا لم يكن لاغتسالها بحضرتها معنى، وفي فعل عائشة دلالة على استحباب التعليم بالفعل لأنه أوقع في النفس ولما كان السؤال محتملاً للكيفية والكمية ثبت لهما ما يدل على الأمرين معاً أما الكيفية فبالاختصار على إفاضة الماء وأما الكمية فبالاكتفاء بالصاع⁽⁸⁸⁾.

أنه يجوز النظر من المحارم إلى ما يظهر من المرأة غالباً كمواضع الوضوء

عن ابن عمر قال : (كان الرجال والنساء يتوضئون في زمان النبي ﷺ جميعاً)⁽⁸⁹⁾ وهذا يختص بالزوجات والمحارم⁽⁹⁰⁾. والإجماع قائم على أن ذات المحرم إذا وجدت فيها فتنه أو كان فيها جمال ينبغي عليها أن تتحفظ وأن تأخذ بجميع الأسباب التي تحفظ محرمها من الفتنة. (ولذلك ينبغي والأفضل للمرأة أنها مع محرمها أن تتحفظ ولاشك أن الحياء والحشمة شئ محمود إن المرأة إذا كانت مع محارمها تحفظ سيقانها وصدرها فإن المحرم إذا نظر الى صدر أخته أو سيقانها وصدرها في الغالب انه لا يفتن، وقلما تتسرب إلى نفوسهم الفتنة لان النفوس السليمة جبلت في الميل الجنسي على أنفره من القريبات ولكن قد يسترسل عليه الشيطان فيتذكر غيرها ممن ليست محرماً عليه ولذلك ينبغى التحفظ من ذلك ما أمكن⁽⁹¹⁾. وفي الغالب الإنسان السوي لا ينظر إلى محرمته نظر الريبة والشك فإذا لم تؤمن الفتنة حرم على المرأة أن تبدى هذه الزينة للمحرم وعلى المرأة المسلمة أن تتجمل بالستر في كل حال لأنه أبعد عن الشبه حتى في الأحوال التي يباح له فيها كشف بعض زينتها. فينبغي للمرأة أن تلبس أمام المحارم الملابس الساترة لجميع جسدها سوى الوجه واليدين والرجلين بحيث لا تبدى مفاتنها بكشف أو تلبس ملابس ضيقة وكثيراً ما يقع التساهل في هذا الأمر وتقع الفتنة والبلاء والشر فكم جرّ التساهل من مصائب ومحن في كثير من البيوت كان أهلها في غنى عن ذلك وخاصة في زماننا هذا الذي كثر فيه الفتن وانتشرت فيه وسائل الإعلام والإثارة الجنسية مع ضعف الوازع الديني .

الخاتمة:

وفي خاتمة هذا البحث عن زينة المرأة في الإسلام، فقد تبين للباحثين أن الإسلام قد اعتنى بالمرأة و وضع لها الشروط والضوابط لزينتها، ليرفعها عن مستوى المهانة والإزدراء، ويحفظ لها عزتها وعفتها، وبذلك تفوز بسعادة الدارين. إن لباس المرأة أهم من لباس الرجل في نظر الإسلام، ولهذا جاء التفصيل الدقيق للباسها، تفصيلاً ووضعاً على البدن ونوعاً، فلا يكون لباسها ضيقاً ولا خفيفاً، ولا تلبس لباس الفاسقات، ولا تشبه بالرجل في لباس ولا غيره مما هو خاص به، كل ذلك لتبقى للمرأة شخصيتها الإسلامية المتميزة التي أرادها الله لها: رفعة وكرامة وحفظاً. فينبغي الأهتمام بتوعيه المرأة المسلمة المعاصرة بخطأ مثل هذه الممارسات التي تدل على إصابة النفس بمرض عدم الرضا عن الذات وكيف ان الجمال الجسدي

لا يمثل سوى جانب واحد من جوانب الجمال في حين أن هناك جوانب جماليه اهم منه وهي مايتعلق بجمال الروح وجمال الخلق وجمال العقل والتي تدل على كمال شخصيه صاحبها، ولا بد أن تؤكد التربيه في نفس المرأة المسلمه المعاصره أهمية الاعتزاز بانتمائها إلى الاسلام الذي يعمل على الحفاظ على توازنها النفسى حين تجعل حياتها محكومها بأداب معينه .وبناء على ماتقدم من الادله ونظر لما يتضمنه التغيير لخلق الله والعبث بالنفس الانسانيه والتساهل في صيانتها والتعدي على كرامتها دون حاجه طبيه معتبره فإنه يحرم على المرأة المسلمه فعلها والاقدام على تعاطيها .

فالمسلمه ترضى بما قدره الله لها من جمال المظهر والصورة ولتعلم أن الجمال ليس مقصوداً لذاته بل هو لتحقيق العبوديه لله عز وجل على وجه هذه الارض، وأن ما أصابها لم يكن ليخطئها وما أخطأها لم يكن ليصيبها وأن العبره بالطاعه والاستقامه على طريق الهدايه .ولتسرع لتحصيل المصالح الأخرويّه والدينيويّه ولتعرض عن كل ما يودى بها مدارك البلاء والشقاء.والإسلام لايهدف إلى تعذيب الناس أو حرمانهم ممايحقق لهم فائده تدخل السرور إلى نفوسهم وتشعرهم بالنجاح فقد أباح الله الزينه للتجميل في حدود تعاليمه . وللمرأة أن تلبس عند زوجها في بيتها ما شاءت من اللباس بلا إسراف حيث إن الفتنة مأمونه، ولزوجها أن يرى كل جزء من بدنّها. لقد حرم الإسلام أشكالاً من الزينه الموهومه حفاظاً على دين المرأة وجسمها وخلقها، وحماية لها من تغيير خلق الله تعالى، ومن الكذب والتدليس. الإسلام يحث على الاعتدال في الزينه، والاتزان في الإنفاق على وسائلها، ويحذر من الإسراف والتبذير في كل شأن من شئون الحياة.

النتائج:

- وقد توصل البحث إلى عدد من النتائج منها :
1. إن المعنى اللغوي للزينة له علاقة بالمعنى الاصطلاحي فالزينة تطلق على كل ما يتزين به الإنسان لتحسين الهيئة من لباس وأدوات ووسائل مواد يدهن بها الوجه والشعر والجسم .
 2. إن اهتمام المرأة بزینتها وحسن لباسها أمام زوجها يعد من أسباب السعادة الزوجية ومن بواعث الألفة والمودة .
 3. الإسلام يحث على الاعتدال في الزينة والاتزان في الإنفاق وعدم الإسراف حتى لا يؤثر على دخل الأسر في بقية شئون حياتها .
 4. يجوز استخدام المساحيق وأدوات التجميل ولكن بشروط أن لا تكون ضاره بالبشرة أو نجسه أو فيها تدليس أو غش لأحد وعدم تبرجها باستخدام هذه المساحيق والاصبغه حين خروجها من بيتها .
 5. أن المرأة مولعة بكل ما هو قادم من الغرب بحجة الموضة وهذا تقليد يدل على الضعف والإنهزاميه التي يجب أن تتخلص منها .

التوصيات :

1. أوصى العلماء والعاملين في مجال الوعظ توجيه المرأة المسلمة وتعليمها أمور دينها وذلك بتخصيص دروس وندوات تخص المرأة المسلمة لتعرف الحرام من المباح في زينتها .
2. أوصى طلبة العلم الشرعي بالبحث في مواضيع معاصره تتعلق بالمرأة المسلمة.
3. يجب أن يطبق وينظم التأديب والتعزيز الشرعي الرادع على المخالفات في اللباس في المدارس والجامعات ودور العلم والأماكن العامة وتباشر الهيئة أو إدارات الجامعات بالمنع من دخولها لمن ارتكبه محرماً في اللباس والزينة لأن الأمر خطير والوضع الحالي يؤذن بعواقب لا تحمد .

المصادر والمراجع :

- (1) الجوهري . أبو نصر إسماعيل بن حماد (1990 م) الصحاح، ط 4، دار العلم للملايين، بيروت . ص32
- (2) أبْن فارس . أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (1991 م) معجم مقاييس اللغة، ط 1، تحقيق محمد عبد السلام هارون، دار الفكر ج/3/ص 147
- (3) ابن منظور . أبي الفضل جمال الدين محمد بن منظور الافريقي المصري (1407هـ) لسان العرب، ط1، دار صادر، بيروت. ج 13/ص201
- (4) سورة النور الية رقم (31)
- (5) سورة القصص آية رقم (19)
- (6) ابن منظور . أبي الفضل جمال الدين محمد بن منظور الافريقي المصري (1407هـ) لسان العرب، ط1، دار صادر، بيروت. ج 13/ص201
- (7) الحسيني، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني (ت 1205 هـ)- تاج العروس من جواهر القاموس -الناشر دار الهداية ج35/ص161
- (8) سورة طه آية رقم (49)
- (9) الطبري. محمد بن جرير بن يزيد أبو جعفر الطبري .جامع البيان في تأويل القرآن، دار الكتاب العربي، ط1 (1420 هـ - 2000 م. مؤسسة الرسالة ج3/ص354
- (10) سورة الاعراف آية رقم (31)
- (11) سورة الاعراف آية رقم (32)
- (12) الشوكاني . محمد بن علي بن محمد الشوكاني (1973 م) فتح القدير، ط 3، دار الفكر، بيروت .ج2 ص200
- (13) الرازي . محمد بن عمر بن الحسين الرازي فخر الدين أبو عبد الله (1421هـ) التفسير الكبير، ط 2، دار الكتب العلمية، طهران .ج6 ص313
- (14) 14- الألوسي .محمد بن عبد الله شهاب الدين (1422 هـ) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبعة المثاني، ط 1، دار إحياء التراث العربي، بيروت ج12 ص197
- (15) الرازي . محمد بن عمر بن الحسين الرازي فخر الدين أبو عبد الله (1421هـ) التفسير الكبير، ط 2، دار الكتب العلمية، طهران - ج2 ص 205
- (16) سورة الحجرات آية رقم (7)
- (17) الفوزان . عبد الله بن صالح الفوزان (1425 هـ) زينة المرأة المسلمة، ط 1، دار المسلم للنشر . ص 8

- (18) سورة الصفات أية رقم (6)
- (19) سورة الكهف أية رقم (7)
- (20) القرطبي. أبي عبد الله محمد بن أحمد القرطبي (2006 م) الجامع لأحكام القرآن، دار الكتاب العربي، بيروت ج15 ص67
- (21) السيواسي . كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي بن همام (د . ت) شرح فتح القدير، ط 2، دار الفكر بيروت . ج 6 ص426
- (22) الرازي . محمد بن عمر بن الحسين الرازي فخر الدين أبو عبد الله (1421هـ) التفسير الكبير، ط 2، دار الكتب العلمية، طهران ج23 ص 206
- (23) الفوزان . عبد الله بن صالح الفوزان (1425 هـ) زينة المرأة المسلمة، ط 1، دار المسلم للنشر ص 10
- (24) سورة الاعراف أية رقم 26
- (25) ابن كثير . عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير (1414 هـ 1494م) تفسير القرآن العظيم (ط 2، دار الفكر، بيروت ج2 ص 253
- (26) سورة النحل أية رقم (8)
- (27) سورة النحل أية رقم (6)
- (28) شلتوت - تفسير القرآن العظيم-- محمود . دار العلم القاهرة ط ص 483
- (29) سورة الاعراف أية رقم 31
- (30) ابن كثير . عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير (1414 هـ 1494م) تفسير القرآن العظيم (ط 2، دار الفكر، بيروت ج2 ص210
- (31) رضا . رضا محمد رشيد (1973 م) تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب ج7 ص 338.
- (32) سزوة الاعراف أية رقم (32)
- (33) الشوكاني . محمد بن علي بن محمد الشوكاني (1973 م) فتح القدير، ط 3، دار الفكر، بيروت . ج2 ص200
- (34) أبو حيان . أبو حيان الأندلسي (2001 م) تفسير البحر المحيط، ط 1، دار الكتب العلمية بيروت . ج4 ص293
- (35) الألوسي . محمد بن عبد الله شهاب الدين (1422 هـ) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبعة المثاني، ط 1، دار إحياء التراث العربي، بيروت ج8 ص111
- (36) سورة الزخرف أية رقم 33

- (37) ابن عاشور محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى : 1393هـ) - كتاب التحرير والتنوير من التفسير ج25 ص 181
- (38) مسلم . مسلم بن الحجاج بن مسلم النيسابوري (1424 هـ) صحيح مسلم، ط 2، دار الجيل، بيروت . ج 1 ص 65
- (39) البخاري . محمد بن إسماعيل أبو عبد الله (1987 م) الجامع الصحيح، ط 3، دار ابن كثير، بيروت، تحقيق د . مصطفى ديب البغا . ج 2 ص 922
- (40) ابن أبي شيبه . أبو بكر عبد الله محمد الكوفي (1409 هـ) المصنف في الأحاديث والآثار، ط 1، مكتبة الرشد الرياض، تحقيق كمال يوسف الحوت ج 4 ص 196.
- (41) البخاري . محمد بن إسماعيل أبو عبد الله (1987 م) الجامع الصحيح، ط 3، دار ابن كثير، بيروت، تحقيق د . مصطفى ديب البغا، ج 1 ص 327
- (42) ابن حجر . أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني (1479 هـ) فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت ج 10 ص 330
- (43) البخاري . محمد بن إسماعيل أبو عبد الله (1987 م) الجامع الصحيح، ط 3، دار ابن كثير، بيروت، تحقيق د . مصطفى ديب البغا ج 5 ص 1979
- (44) سيد قطب . سيد قطب (1391 هـ) في ظلال القرآن، ط 7، دار إحياء التراث العربي، بيروت ج 6 ص 59
- (45) السيوطي . جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (1403 هـ) الأشباه والنظائر، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت ص 131
- (46) سورة لقمان آية رقم (20)
- (47) الفوزان . عبد الله بن صالح الفوزان (1425 هـ) زينة المرأة المسلمة، ط 1، دار المسلم للنشر ص 10
- (48) ابن حنبل، أحمد بن حنبل أبو عبد الله ،مؤسسة الرسالة - ج 11 ص 574
- (49) ابن رشد . أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (1982 م) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار المعرفة، بيروت ج 1 ص 72
- (50) الحلو . غير أيوب الحلو (2007 م) زينة المرأة في الشريعة الإسلامية وعمليات التجميل، ط 1، دار الكتاب العربي، القاهرة . ص 32
- (51) الفوزان . عبد الله بن صالح الفوزان (1425 هـ) زينة المرأة المسلمة، ط 1، دار المسلم للنشر ص 71
- (52) الدار قطني . علي بن عمر الحسن الدار قطني البغدادي (1966 م) سنن

- الدار قطني، تحقيق السيد عبد الله هاشم، دار المعرفة، بيروت ج3 ص71
- (53) سورة التين آية رقم 4
- (54) سورة النحل آية رقم 88
- (55) سورة النساء آية رقم 119
- (56) البخاري . محمد بن إسماعيل أبو عبد الله (1987 م) الجامع الصحيح، ط 3، دار ابن كثير، بيروت، تحقيق د . مصطفى ديب البغا ج5 ص 2218
- (57) أبو داود . سليمان بن الأشعث السجستاني (1420 هـ) سنن أبي داود، دار الحديث العربي، بيروت . ج4 ص78
- (58) البخاري . محمد بن إسماعيل أبو عبد الله (1987 م) الجامع الصحيح، ط 3، دار ابن كثير، بيروت، تحقيق د . مصطفى ديب البغا ج15، ص8
- (59) الفوزان . عبد الله بن صالح الفوزان (1425 هـ) زينة المرأة المسلمة، ط 1، دار المسلم للنشر ص18
- (60) النسائي . أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن (1406 هـ) سنن النسائي، ط 2، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب ج3 ص 271
- (61) الغزالي . أبو حامد بن محمد أبو عبد الرحمن (1420 هـ) إحياء علوم الدين، ط 2، دار الفجر للتراث، بيروت . ج3 ص163
- (62) سورة المعارج آية رقم (29 - 30)
- (63) سورة النور آية رقم (31)
- (64) القرطبي. أبي عبد الله محمد بن احمد القرطبي (2006 م) الجامع لأحكام القرآن، دار الكتاب العربي، بيروت ج 12 ص 231
- (65) البخاري . محمد بن إسماعيل أبو عبد الله (1987 م) الجامع الصحيح، ط 3، دار ابن كثير، بيروت، تحقيق د . مصطفى ديب البغا ج1 ص305
- (66) النسائي . أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن (1406 هـ) سنن النسائي، ط 2، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب ج5 ص280
- (67) البخاري . محمد بن إسماعيل أبو عبد الله (1987 م) الجامع الصحيح، ط 3، دار ابن كثير، بيروت، تحقيق د . مصطفى ديب البغا ج2 ص682
- (68) مسلم . مسلم بن الحجاج بن مسلم النيسابوري (1424 هـ) صحيح مسلم، ط 2، دار الجيل، بيروت . ج2 ص80
- (69) البخاري . محمد بن إسماعيل أبو عبد الله (1987 م) الجامع الصحيح، ط 3،

- دار ابن كثير، بيروت، تحقيق د . مصطفى ديب البغا ج5 ص1954
- (70) ابن ماجه، محمد بن يزيد أبو عبد الله القزويني (ت 275 هـ)، دار الفكر - بيروت ج1 ص634
- (71) سورة فاطر الآية 8
- (72) مسلم . مسلم بن الحجاج بن مسلم النيسابوري (1424 هـ) صحيح مسلم، ط 2، دار الجيل، بيروت . ج1 ص169
- (73) البخاري . محمد بن إسماعيل أبو عبد الله (1987 م) الجامع الصحيح، ط 3، دار ابن كثير، بيروت، تحقيق د . مصطفى ديب البغا ج 1 ص100
- (74) أبو داود . سليمان بن الأشعث السجستاني (1420 هـ) سنن أبي داود، دار الحديث العربي، بيروت ج4 ص 72
- (75) سالم . كمال السيد سالم (2003 م) فقه السنة، مكتبة التوفيقية .ج3 ص38
- (76) سورة النور آية رقم 31
- (77) سابق، محمد السيد سابق (ت2000م)- فقه السنة ، دار الجيل ، بيروت ، 1995 ج3 ص 38
- (78) البخاري . محمد بن إسماعيل أبو عبد الله (1987 م) الجامع الصحيح، ط 3، دار ابن كثير، بيروت، تحقيق د . مصطفى ديب البغا ج4 ص 1801
- (79) سورة النور آية رقم 133
- (80) سيد قطب . سيد قطب (1391 هـ) في ظلال القرآن، ط 7، دار إحياء التراث العربي، بيروت ج6 ص 76
- (81) القرطبي.أبي عبد الله محمد بن احمد القرطبي (2006 م) الجامع لأحكام القرآن، دار الكتاب العربي، بيروت . ج12 ص229
- (82) أبو داود . سليمان بن الأشعث السجستاني (1420 هـ) سنن أبي داود، دار الحديث العربي، بيروت ج4 ص 106
- (83) القرطبي.أبي عبد الله محمد بن احمد القرطبي (2006 م) الجامع لأحكام القرآن، دار الكتاب العربي، بيروت . ج12 ص229
- (84) ابن قدامة، عبد الله بن أحمد بن قدامة (630 هـ) المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل دار الفكر - بيروت ج1 ص110
- (85) الدار قطني . علي بن عمر الحسن الدار قطني البغدادي(1966 م) سنن الدار قطني، تحقيق السيد عبد الله هاشم، دار المعرفة، بيروت 231/1

- (86) أبو داؤد . سليمان بن الأشعث السجستاني (1420هـ) سنن أبي داؤد، دار الحديث العربي، بيروت، ج3 ص 165
- (87) البخاري . محمد بن إسماعيل أبو عبد الله (1987 م) الجامع الصحيح، ط 3، دار ابن كثير، بيروت، تحقيق د . مصطفى ديب البغا ج1 ص 100
- (88) ابن حجر . أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني (1479 هـ) فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت ج1 ص 396
- (89) أبو داؤد . سليمان بن الأشعث السجستاني (1420هـ) سنن أبي داؤد، دار الحديث العربي، بيروت ج1 ص 30
- (90) ابن حجر . أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني (1479 هـ) فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت ج1 ص 308
- (91) الفوزان . عبد الله بن صالح الفوزان (1425 هـ) زينة المرأة المسلمة، ط 1، دار المسلم للنشر ص 102

المصادر والمراجع :

- (1) ابن أبي شيبة . أبو بكر عبد الله محمد الكوفي (1409 هـ) المصنف في الأحاديث والآثار، ط 1، مكتبة الرشد الرياض، تحقيق كمال يوسف الحوت .
- (2) ابن حنبل، أحمد بن حنبل أبو عبد الله ،مؤسسة قرطبة - القاهرة
- (3) ابن رشد . أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (1982 م) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار المعرفة، بيروت
- (4) ابن عاشور محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى : 1393هـ) - كتاب التحرير والتنوير من التفسير
- (5) أبن فارس . أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (1991 م) معجم مقاييس اللغة، ط 1، تحقيق محمد عبد السلام هارون، دار الدعوة
- (6) ابن قدامه، عبد الله بن أحمد بن قدامه (630 هـ) المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل دار الفكر - بيروت
- (7) ابن كثير . عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير (1414 هـ-1494م) تفسير القرآن العظيم) ط 2، دار الفكر، بيروت
- (8) ابن ماجه، محمد بن يزيد أبو عبد الله القزويني (ت 275 هـ)، دار الفكر - بيروت
- (9) ابن منظور . أبي الفضل جمال الدين محمد بن منظور الافريقي المصري (1407هـ) لسان العرب، ط 1، دار صادر، بيروت.
- (10) أبو حيان . أبو حيان الأندلسي (2001 م) تفسير البحر المحيط، ط 1، دار الكتب العلمية بيروت .
- (11) الألوسي . محمد بن عبد الله شهاب الدين الألوسي (1422 هـ) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبعة المثاني، ط 1، دار إحياء التراث العربي، بيروت
- (12) البخاري . محمد بن إسماعيل أبو عبد الله (1987 م) الجامع الصحيح، ط 3، دار ابن كثير، بيروت، تحقيق د . مصطفى ديب البغا .
- (13) الجوهرى.أبو نصر إسماعيل بن حماد(1990 م)الصحاح، ط 4، دار العلم للملايين، بيروت .
- (14) الحسيني، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني (ت 1205 هـ)- تاج العروس من جواهر القاموس -الناشر دار الهداية
- (15) الحلو . غير أيوب الحلو (2007 م) زينة المرأة في الشريعة الإسلامية وعمليات التجميل، ط 1، دار الكتاب العربي، القاهرة .

- (16) الدار قطني . علي بن عمر الحسن الدار قطني البغدادي (1966 م) سنن الدار قطني، تحقيق السيد عبد الله هاشم، دار المعرفة، بيروت
- (17) الرازي . محمد بن عمر بن الحسين الرازي فخر الدين أبو عبد الله (1421 هـ) التفسير الكبير، ط 2، دار الكتب العلمية، طهران .
- (18) رضا . رضا محمد رشيد (1973 م) تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- (19) سابق، محمد السيد سابق (ت 2000م) - فقه السنة ، دار الجيل ، بيروت ، 1995
- (20) سالم . كمال السيد سالم (2003 م) فقه السنة، مكتبة التوفيقية .
- (21) سيد . سيد قطب (1391 هـ) في ظلال القرآن، ط 7، دار إحياء التراث العربي، بيروت
- (22) السيواسي . كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي بن همام (د . ت) شرح فتح القدير، ط 2، دار الفكر بيروت .
- (23) السيوطي . جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (1403 هـ) الأشباه والنظائر، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت
- (24) الشوكاني . محمد بن علي بن محمد الشوكاني (1973 م) فتح القدير، ط 3، دار الفكر، بيروت .
- (25) الغزالي . أبو حامد بن محمد أبو عبد الرحمن (1420 هـ) إحياء علوم الدين، ط 2، دار الفجر للتراث، بيروت .
- (26) الفوزان. عبد الله بن صالح (1425 هـ) زينة المرأة المسلمة، ط 1، دار المسلم للنشر .
- (27) القرطبي. أبي عبد الله محمد بن احمد القرطبي (2006 م) الجامع لأحكام القرآن، دار الكتاب العربي، بيروت .
- (28) مسلم . مسلم بن الحجاج بن مسلم النيسابوري (1424 هـ) صحيح مسلم، ط 2، دار الجيل، بيروت .
- (29) النسائي . أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن (1406 هـ) سنن النسائي، ط 2، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب.

التحكيم ودوره في تسوية منازعات الحدود (طاباً أنموذجاً)

باحث

أ. طارق السر محمد خير محمد

كلية الشريعة والقانون - كلية الإمام الهادي

د. المسلمي عبد الوهاب الكباشي

المستخلص:

تناولت الدراسة التحكيم وأثره في فض النزاعات الحدودية والذي يعتبر على الصعيد الأولي يتم اللجوء إليه على نطاق واسع لحل النزاعات السياسية والقانونية. نبعت أهمية الموضوع من طبيعة المشكلة أو القضية التي يعالجها التحكيم، وأهميته تثير تحفظ أي دولة، ويتناول شقين أساسين (نزاعات الحدود، التحكيم كآلية لفض النزاعات)، وأهمية الحدود في حياة الدول لارتباطها الوثيق بسيادة تلك الدول. هدفت الدراسة لترسيم وتوضيح الحدود بالنسبة للدول والمجتمعات، وتسليط الضوء على دور محكمتي العدل والتحكيم الدائمة في تسوية منازعات الحدود، وإلى التطرق إلى منازعات الحدود ودراساتها من كافة الجوانب والتعرف على الأحكام والمبادئ. انتهجت الدراسة المنهج الوصفي والتحليلي والاستقرائي وأسلوب المقارنة. توصلت الدراسة إلى عديد من النتائج أهمها؛ تتمسك الدول دائماً بأهداف سيادتها واستقلالها الأمر الذي يجعلها تعتقد أن إعطاء الغير سلطة إلزامها يتعارض مع ذلك، وقد تدفع أهمية المسائل المتنازع عليها في بعض الأحوال الدول إلى عدم عرضها على التحكيم الدولي. خرجت الدراسة بعدة التوصيات أهمها؛ إنشاء جهاز تحاكمي دولي عربي، القبول على التحكيم الدولي بصفته أنجع الوسائل لحل النزاعات الحدودية سلمياً، تفعيل دور محكمة التحكيم الدائمة في حل النزاعات الدولية، والعمل على إحياء مشروع محكمة العدل التحكيمية الذي سبق ابتكاره وفشل بسبب التنافس المتعارض للقوى العظمى في الدول الكبرى.

Abstract:

The study dealt with arbitration and its impact on settling border disputes, which is considered the first and widely used to resolve political and legal disputes. The importance of the topic stems from the nature of the problem or issue dealt with by arbitration, and its importance raises the reservation of any country, and deals with two main aspects (border disputes, arbitration as a mechanism for settling disputes), and the importance of borders in the lives of countries due to their close connection with the sovereignty of those countries. The study aimed to delineate and clarify borders for countries and societies, and shed light on the role of the permanent courts of justice and arbitration in settling border disputes, and to address border disputes and study them from all aspects and to identify the provisions and principles. The study adopted the descriptive, analytical, inductive and comparative method. The study reached several results, the most important of which are; States always adhere to the principles of their sovereignty and independence, which makes them believe that giving others the power to compel them contradicts that, and the importance of disputed issues in some cases may push countries not to submit them to international arbitration. The study came out with several recommendations, the most important of which are; Establishing an Arab international tribunal, accepting international arbitration as the most effective means of resolving border disputes peacefully, activating the role of the Permanent Court of Arbitration in resolving international disputes, and working to revive the project of the Arbitration Court of Justice, which was previously devised and failed due to the conflicting competition of the great powers in the major countries.

مقدمة:

إذا كان التحكيم على الصعيد الدولي يتم اللجوء إليه على نطاق واسع لحل النزاعات السياسية والقانونية باعتباره من إحدى الوسائل السلمية التي نص عليها ميثاق الأمم المتحدة في المادة 33 في فقرتها الأولى، فإنه قد تمّ استعماله بكثرة في النزاعات التي تتسم بطبيعتها الفنية والتي تتطلب في تكوين هيئة التحكيم أشخاصاً ذوي تخصصات معينة (فنية أو اقتصادية أو مالية أو جغرافية... الخ). وكذلك تلك المتعلقة بالنزاعات الإقليمية خصوصاً تلك التي تتعلق بالحدود بين الدول؟، سواءً تعلق الأمر بالحدود البرية أو البحرية أو الجوية، إذ لعب التحكيم دوراً أساسياً في إنهاء النزاعات ودياً، وفي كثير من الأحيان يحول دون وقوع حرب معلنة أو ينهي حرباً قائمة أو ما يترتب عنها من نزاعات.⁽¹⁾

الدراسات السابقة:

لا شك أن أي بحث لا ينطلق من فراغ، بل هناك دراسات سبقتة تكون بمثابة باعث أو محرك للباحث، بحيث أننا لا ندعي السبق في هذه الدراسة، بل وقد وجدنا دراسات سابقة فكانت لنا العون في دراسة الموضوع ومن بينها نذكر:

مريم مخلفي : دور محكمة العدل الدولية في تسوية النزاعات الحدودية، مذكرة لنيل شهادة الماجستير - شعبة الحقوق - تخصص منازعات عمومية- جامعة العربي بن مهيدي ام البواقي. اشراف الدكتور: زغدود جقلول 2015 - 2016 م . حيث أن هذا البحث كان خير عون لي في هذا البحث، حيث تناولت في الفصل الأول محكمة العدل الدولية كآلية للتسوية المنازعات الحدودية، والفصل الثاني : تطبيقات محكمة العدل الدولية في القضايا المتعلقة بنزاعات الحدود الدولية ولم تتطرق إلى مفهوم اقليم الدولة وتحديد وتخطيط الحدود، أما في دراستي فقد تناولت إجراءات التحكيم الحدودي والتحكيم بين مصر وإسرائيل (قضية طابا) كنموذج.

نزاعات الحدود:

وبسبب نزاعات الحدود واجهت الكثير من دول العالم الثالث - خاصة دول القارة الإفريقية - بعد وقت قصير من استقلالها خطر التجزئة والتصدع. فقد أتاحت مناسبة استقلال هذه الدول الفرصة لفتح ملفات عديدة من قضايا الحدود. وكثيراً ما تلجأ الدول المتجاورة التي تجد نفسها في نزاع حول رسم خط حدودها

الدولية إلى وسيلة التحكيم، هذه الوسيلة التي تمثل طريقة قضائية قائمة بذاتها لحل مثل هذا النزاع. وثبت من الممارسة الدولية أنه لكي نكون أمام هذا النوع من التحكيم يجب أن يكون هناك نزاعاً يتعلق بجزء من إقليم الدولة، وأن يكون هذا النزاع قد نشأ بين دولتين وتم الاتفاق بينهما على حله سلمياً عن طريق التحكيم. هذا الاتفاق الذي توظف بنوده لتعيين القضاة (المحكمين) المختصين للنظر في موضوع النزاع وتحديد وظيفة المحكمة التي تقوم بتوضيح مبادئ وقواعد القانون الدولي الواجبة التطبيق، أو بيان مكان خط الحدود الفاصل بين سيادتهما في البر والبحر. غير أن السؤال الذي يطرح نفسه لماذا تلجأ الدول إلى التحكيم لحل نزاعاتها المتعلقة بالحدود بالرغم من وجود أجهزة قضائية دولية دائمة كمحكمة العدل الدولية؟

هذا ما سنحاول الإجابة عليه من خلال إبراز دور التحكيم في حل نزاعات الحدود ومادام لا يوجد هناك نظام قانوني واضح يطبق في حالة التحكيم الحدودي ونشاطات المحكمين ومسؤولية أطراف النزاع فيه فإننا سنحتكم إلى مجرد مبادئ تعارف عليها المجتمع الدولي خلال مراحل تطوره وسوف نتعرف في هذا المقام على هذه المبادئ الأساسية للتحكيم الحدودي وبعض تطبيقاته المعاصرة. حيث نقسم هذه الدراسة إلى قسمين، نتناول في المبحث الأول المسائل العامة المتعلقة بالتحكيم الحدودي، فيما نتناول في القسم الثاني حالة تطبيقية، حيث نسلط الضوء على تحكيم طابا بين مصر وإسرائيل باعتباره أهم تطبيقات التحكيم في هذا المجال.⁽²⁾

إن الطبيعة المؤقتة لمحاكم التحكيم الحدودي من شأنها أن تثير مسائل كثيرة خاصة بمكان انعقادها وسكرتارياتها ومكان حفظ وثائقها وأرشفتها وسجل المحكمة ومسجلها... الخ.⁽³⁾

فمن الذي يتولى تنظيم هذه المسائل؟:

إن مشاركة التحكيم أو اتفاق التحكيم هو الذي يحدد القواعد الإجرائية التي تنظم سير العملية التحكيمية، وتشمل هذه القواعد النص على مقر المحكمة الذي يتفق عليه الطرفان، فضلاً عن هيئة كتاب المحكمة واللغة المستعملة في التحكيم، علاوة على نفقات المحكمة المالية⁽⁴⁾

ويتمّ تحديد هذه القواعد الإجرائية بمعرفة الأطراف المتنازعة أنفسهم وفي حرية كاملة فيمكن لهم إتباع القواعد المنصوص عليها في اتفاقية لاهاي أو في النموذج الذي أعدته لجنة القانون الدولي؛ أو أن يتفقوا على قواعد أخرى يرون ضرورة في تطبيقها أو أن يعهدوا صراحة إلى المحكمة بتحديدتها...الخ)، فإذا لم يتفق الأطراف على ذلك أو كان اتفاق التحكيم ساكتاً عن تحديدها فللمحكمة أن تحدد القواعد واجبة التطبيق⁽⁵⁾. ثم تأتي فيما بعد مرحلة سير إجراءات التحكيم والتي تنتهي بصور القرار التحكيمي.

القواعد المنظمة لمحكمته التحكيم الحدودي:

سننظر إلى القواعد المنظمة لمحكمته التحكيم من خلال بيان مقر المحكمة والوكلاء وقلم الكتاب، واللغة المستخدمة ثم نتطرق إلى إجراءات التحكيم الحدودي.

مقر المحكمة والوكلاء وقلم الكتاب واللغة المستخدمة :

أولاً : مقر المحكمة والوكلاء ومقر الكاتب:

يحدّد في اتفاق التحكيم عادة مكان انعقاد المحكمة وسير العملية التحكيمية، وقد ينص في اتفاق التحكيم على أكثر من مكان لانعقاد هيئة المحكمة؛ كأن ينص مثلاً على مكان معين لسير إجراءات التحكيم ومكان آخر لإصدار القرار ولكن في الغالب يحدد الطرفان المتنازعان مكان أو احداً معيناً في دولة معينة لانعقاد المحكمة وإصدار القرار فيها أيضاً⁽⁶⁾.

كما يمكن أن يحدّد مكان انعقاد المحكمة بناءً على توصية من رئيس المحكمة؛ وفي كل الأحوال فإنه ينبغي عند اختيار مقر المحكمة مراعاة توفر المستلزمات الإدارية الضرورية التي تمكنها من أداء مهامها بدون عوائق، فإن كان عمل المحكمة يتطلب على سبيل المثال العمل بلغتين مختلفتين (الإنجليزية والعربية مثلاً) في آن واحد فإنه من الأسر لها أن تعقد جلساتها حيثما يمكنها الحصول على العاملين والمترجمين الشفويين والتحريريين باللغتين المطلوبتين⁽⁷⁾. وتنعقد هيئة التحكيم في لاهاي ما لم يتفق الأطراف على أن يجري هذا الانعقاد في دول أخرى وإذا كان اتفاق الإحالة خالياً من تعيين اللغة التي تستعملها تلجأ عندئذ الهيئة إلى تحديدها⁽⁸⁾.

كذلك يجب كقاعدة عامة أن يتضمن اتفاق التحكيم طريقة تعيين المحكمين وكذلك تعيين وكلاء ومسجل وقلم كتاب المحكمة، وغالباً ما يترك أمر تعيين مسجل المحكمة إلى رئيس المحكمة.

ثانياً: اللغة المستخدمة في التحكيم:

يجب أن ينص في اتفاق التحكيم على اللغة المستخدمة في التحكيم، وإذا أحال الأطراف. ذلك إلى محكمة التحكيم الدولية، فإن هذه المحكمة لها الحق في وضع نصوص اتفاق التحكيم والنص على اللغة المستخدمة في التحكيم. ولغة التحكيم إذا اتفق عليها الأطراف تصبح اللغة الرسمية لهيئة التحكيم وأطراف النزاع، وتكون إجراءات التحكيم من مذكرات دفاع مكتوبة أو مرافعات شفوية بنفس اللغة. ويصدر القرار والرأي المخالف إن كان هناك رأي مخالف بنفس اللغة المتفق عليها⁽⁹⁾. وتجدر الإشارة إلى أنه وتجنباً للإشكالات العملية؛ أن يحدّد الأطراف في اتفاق التحكيم الخاص لغة عمل المحكمة، أو يُتفق عليها قبل بدء إجراءات التحكيم، وكذا يفضل أن تكون لغة واحدة تجنباً لصعوبات التحرير والترجمة ومشكلات التفسير.

إجراءات التحكيم الحدودي:

إن إجراءات التحكيم بالمعنى الدقيق، هي مجموعة القواعد الإجرائية وقواعد الإثبات التي يجب على المحكمة إتباعها في سير التحقيق وإدارة المرافعة وإصدار القرار وتختلف تلك الإجراءات من حيث مداها ومراحلها حسب نموذج محكمة التحكيم وموضوع النزاع المعروض عليها.⁽¹⁰⁾ وكقاعدة عامة فإن اتفاق التحكيم هو الذي يجب أن يبيّن قواعد الإجراءات التي تسير عليها المحكمة في نظر النزاع، فيوضح الشكل الذي على أساسه يتم تبادل المذكرات والأوراق والمستندات ومواعيد ذلك وتبين مشاركة التحكيم أيضاً ما إذا كانت توجد ضرورة لإجراءات شفوية؛ ثم بيان شروط ومواعيد سيرها.⁽¹¹⁾ ولكن كثيراً ما يحيل أطراف النزاع بشأن القواعد التفصيلية للإجراءات وتقديم الأدلة إلى وثيقة دولية عامة تحتوي بياناً لنماذج الإجراءات والإثبات أمام التحكيم الدولي؛ في حالة عدم اتفاق الأطراف المعنية. وأحياناً ما يترك أطراف النزاع لمحكمة التحكيم حرية تحديد إجراءاتها ونظم تقديم الأدلة أمامها.⁽¹²⁾ وإجراء التحكيم كأى إجراء قضائي يتضمن إجراءات كتابية وأخرى شفوية، وتتمثل الإجراءات الكتابية بتقديم المذكرات والمستندات إلى هيئة التحكيم. وكل ورقة أو وثيقة أو مستند يقدم إلى الهيئة يجب أن ترسل منه نسخة إلى الخصم.⁽¹³⁾ ولا تجتمع هيئة التحكيم إلا بعد إتمام الإجراءات الكتابية ما لم تدعو لذلك ظروف خاصة⁽¹⁴⁾. وتأتي بعد ذلك الإجراءات الشفهية؛ أي مرافعة ممثلي الخصوم أمام الهيئة، وذلك إذا كانت هناك

ضرورة لإجراءات شفوية، حيث استبعدت بعض اتفاقيات التحكيم ضرورة الإجراءات الشفهية؛ مثل البروتوكول الخاص بالتحكيم بين فرنسا واليابان 1952م. كما أن بعض الاتفاقيات لم تعط الإجراءات الشفوية إلا مكانا محدودا أو محددا أو لم تنص عليه إلا على سبيل الاختيار إذا وافقت الأطراف على ذلك أو إذا رأت المحكمة ذاتها ضرورة ذلك.⁽¹⁵⁾ ولكل من طرفي النزاع أن يبدي كل ما يراه مفيدا للدفاع عن وجهة نظره. وأن يتقدم بدفوع فرعية تفصل فيها هيئة التحكيم بصفة نهائية بحيث لا يجوز إثارتها فيما بعد وبإمكان ممثلي الأطراف الاستعانة بمجموعة من المحامين.⁽¹⁶⁾

هذا وقد يهتم أطراف النزاع ببيان مدى التزام المحكمة بمراعاة وقبول كافة وثائق الإثبات التي يستعين بها الأطراف وذلك في اتفاق التحكيم، ومن بين اتفاقات التحكيم التي استلزمت ذلك اتفاق تحكيم 2 أبريل 1903 بين إسبانيا وفنزويلا ومشاركة تحكيم طابا بين مصر وإسرائيل في 11 سبتمبر 1986م.⁽¹⁷⁾

غير أن التحكيم قد احتفظ ببعض الخصوصيات المميزة له، منها أن المناقشات والمرافعات لا تجري بصفة علنية إلا بمقتضى قرار صادر عن هيئة التحكيم وباتفاق الأطراف المعنية⁽¹⁸⁾، هذا ويدير المرافعات رئيس الهيئة، ولكل عضو في الهيئة حق توجيه أي سؤال يريد إلى ممثلي الخصوم ويسجل ما يتم في الجلسات في محاضر يحررها سكرتيريون يعينهم رئيس المحكمة؛ ويوقع على المحاضر رئيس المحكمة وسكرتير الجلسة.⁽¹⁹⁾ ومن خصوصيات إجراءات التحكيم كذلك أن إجراءات التحكيم لا تقوم مبدئيا في حالة غياب أحد الطرفين؛ لأن التحكيم يستند إلى رضا جميع الأطراف. وممارسته بالنسبة لأحد الأطراف دون حضور الآخر يعني رفض الطرف الآخر ببساطة ووضوح لهذا الإجراء. ومن خصوصياته أيضا في مجال قواعد الإثبات الأخذ بمبدأ «الإستويل» (إغلاق الحجة) ويعرف بأنه الرفض القاطع المتناقض مع أحد الأطراف في دعوى تأخذ وضعاً مؤكداً كان تتقبله سابقاً وفي البداية؟⁽²⁰⁾ وإذا انتهى الخصوم من تقديم أوجه دفاعهم والأدلة التي يستندون إليها يعلن الرئيس قفل باب المرافعة، ثم تختلى المحكمة للمداولة، وبعد المداولات يصدر قرار التحكيم، ويتحمل كل طرف في النزاع مصاريفه الخاصة ونصيب مماثل في مصاريف محكمة التحكيم.⁽²¹⁾ وإذا كانت هناك ضرورة للأمر باتخاذ إجراءات تحفظية أو وقائية فيجب النص على ذلك

في اتفاق التحكيم، أو النص على تحويل المحكمة مكنة إصدار هذا الأمر إذا ما طلب منها ذلك وذلك لمنع تغيير أو تدهور الموقف الموجود بين الأطراف المتنازعة وقت عرض النزاع أمام المحكمة، وعلى ذلك يتمثل الهدف الأساسي لهذه الإجراءات في عدم الإضرار بتنفيذ أي قرار لاحق حول الموضوع بسبب التصرفات التي قد يتخذها أثناء نظر النزاع أحد أطرافه.⁽²²⁾ ويوضح في اتفاق التحكيم إجراءات الإدخال في الدعوى أو التدخل فيها بالنسبة للغير حيث لا يمكن قبول ذلك إلا إذا وجد نص صريح في الاتفاق يبيّن شروط ممارسته⁽²³⁾، ويحدّد فيه كذلك مدى إمكان التعديل في القضية أو تقديم طلبات ودعاوى فرعية.

هذا ولا تفوتنا الإشارة إلى أن اتفاقيات لاهاي قد تطرقت لما يسمى (بنظام التحكيم المستعجل)، حيث وضعت إجراءات خاصة بالنزاعات التي تقتضي طبيعتها أن تنظر على وجه الاستعجال؛ وتتبع الدول هذه الإجراءات المقررة ما لم ترى الاتفاق على قواعد أخرى. وخلاصة هذه الإجراءات أن تنتخب كل من الدولتين المتنازعتين محكما وينتخب المحكمان محكما مرجحا يتولى رئاسة هيئة التحكيم، والمرافعات أمام هذه الهيئة كتابية بحتة ويمثل كل من الدولتين المتنازعتين وكيل عنهما يكون واسطة الاتصال بين الهيئة وحكومته ويجوز لكل من الدولتين طلب سماع شهود أو خبراء كما أن لهيئة التحكيم من جانبها أن تطلب إيضاحات شفوية من وكلاء الدولتين وممن ترى لزوم سماع أقوالهم من الشهود والخبراء.⁽²⁴⁾ وفي الأخير نرى أن إجراءات التقاضي أمام محاكم التحكيم تقترب كثيرا من إجراءات التقاضي أمام القضاء إلا في بعض الخصوصيات التي ينفرد بها التحكيم والتي سبق الإشارة إليها.

بعد تناول كيفية سير إجراءات التحكيم الحدودي والتعرف على خصائصها يبقى لنا أن نتعرف على القرار الذي تصدره هيئة التحكيم، وهل لهذا القرار نفس خصائص الحكم القضائي أم أن له خصائص ينفرد بها تشجع الدول لاختيار التحكيم لحل نزاعاتها الحدودية؟

قرار التحكيم الحدودي: كيفية صدور قرار التحكيم الحدودي:

يحدّد في اتفاق التحكيم المواعيد التي يجب صدور القرار خلالها والشكل الذي يضافه، والأغلبية أو العدد اللازم لصدوره؛ ونظرا لأن المبدأ المستقر في

كافة النظم القانونية هو ضرورة تسبب القرارات، فإنه يجب على الأطراف إذا رأوا عدم ضرورة التسبب؛ النصّ على ذلك صراحة في اتفاق التحكيم، وقد يهتم الأطراف كذلك بتوضيح مدى اتفاقهم حول مسألة علانية أو سرية إصدار القرار وما إذا كان للمحكمة أن تصدر قراراً تفسيرياً بناء على طلب من جانب أحد الأطراف. كما ينبغي على الأطراف توضيح مسألة نهائية القرار ومدى إمكانية مراجعته والطعن فيه والإجراءات المتبعة في هذا الشأن والجهة التي يتم مراجعة القرار أو الطعن فيه أمامها والمدة المسموح خلالها بمراجعة القرار أو الطعن فيه ومن المبادئ المستقر عليها في قانون التحكيم الدولي أنه إذا لم يوجد نص مخالف في اتفاقات التحكيم، يتبع في إجراءات المدافلة والقرار القواعد العامة التي سار عليها العمل القضائي والعمل الاتفاقي الدولي؟⁽²⁵⁾

فبعد أن تنتهي مرحلة الإجراءات المكتوبة والشفوية تصدر محكمة التحكيم قرارها في النزاع، حيث يذكر فيه أسماء المحكمين ويوقع عليه من طرف رئيس الهيئة والقائم بمهمة كاتب الجلسة⁽²⁶⁾. ويجب أن يتم تسبب القرار ببيان الأسباب القانونية (أو غيرها) التي يستند إليها⁽²⁷⁾. ويتم قراءة القرار عادة في جلسة علنية وبطريقة رسمية في حضور مندوبي ومستشاري أطراف النزاع⁽²⁸⁾. ومن حيث الشكل تشبه قرارات التحكيم قرارات القضاء الداخلي، فهي تتضمن مثله حيثيات القرار المعللة، وتصدر بأغلبية المحكمين أي أنها تتخذ بالأغلبية العادية (50%+1) من المحكمين وتوقع من كل منهم ويحق للأغلبية المخالفة تدوين وجهة نظرها فيها⁽²⁹⁾. أما فيما يتعلق بمضمون القرار فيتعين ألا يتجاوز القواعد التي قبلتها الأطراف في اتفاقها

مما سبق يتضح أن قرار التحكيم يشبه الحكم القضائي من عدة جوانب إلا إذا أراد الأطراف الخروج على هذه القاعدة (لأن اتفاق التحكيم هو أساس التحكيم. كما يتميز قرار محكمة التحكيم)، خصوصاً منطوقه بأنه من ناحية ملزم ومن ناحية أخرى نهائي، وعلى ذلك يجب على أطراف النزاع احترامه وتطبيقه بتنفيذ كل ما جاء فيه. وبناء على هذا سنتعرض إلى خصوصية القرار التحكيمي فيما يلي:

خصوصية قرار التحكيم الحدودي :

يتمتع القرار التحكيمي بالطابع الإلزامي أي أنه يملك قوة الأحكام القضائية؟⁽³⁰⁾، ولا يحتاج إلى قبول أو تصديق لاحق؛ وذلك لأن الموافقة على الالتجاء إلى

التحكيم تعتبر موافقة ضمنية على قبول قرار التحكيم والالتزام بتنفيذه، ومع ذلك نجد بعض اتفاقات التحكيم تنص على أن قرار التحكيم ملزم للطرفين.⁽³¹⁾

على أنه إذا كان النزاع خاصا بتفسير اتفاقية مشتركة فيها دول أخرى غير أطراف النزاع، فعلى هؤلاء أن يعلنوا ذلك في الوقت المناسب لجميع الدول التي أبرمت الاتفاقية، ولكل من هذه الدول المعنية أن تتدخل في القضية؛ وفي هذه الحالة تلتزم كل من الدول المذكورة بالتفسير الذي يقرره التحكيم.⁽³²⁾

كما يعد قرار التحكيم نهائيا أي أنه غير قابل للاستئناف إلى أي جهة أخرى.⁽³³⁾ وبناءً على ذلك فإنه يصبح من واجب أطراف النزاع اتخاذ جميع التدابير اللازمة من إجراءات تشريعية وإدارية ومالية وقضائية كفيلة بوضع القرار موضع التنفيذ.

كما أن القرار يخضع لمبدأ نسبية القضية المقضية؛ فهو لا يحدث أي أثر إلا بالنسبة لأطراف النزاع وفي القضية ذاتها فقط محل النزاع المطروح. وللتأكيد على إجبارية القرار التحكيمي تنطبق على قضية القرار التحكيمي الصادر عن ملك إسبانيا في 1906 والتي نظرت فيها محكمة العدل الدولية وأصدرت قرارها (1960) حيث في 1958 أودعت الهندوراس عريضة دعوى ضد نيكاراغوا أمام محكمة العدل الدولية، وكان موضوع الدعوى يتعلق بتطبيق القرار التحكيمي الصادر عن ملك إسبانيا (1906) والذي تم بمقتضاه تعيين الحدود المتنازع عليها بين الدولتين. حيث تمسكت الهندوراس بأن القرار التحكيمي يتمتع بصفة الإلزام وبالتالي يتعين على نيكاراغوا تنفيذه، فيما ردت هذه الأخيرة أن هذا القرار غير ملزم وعليه لـ «تقوم بتنفيذه، ولكنني الأخير أكدت محكمة العدل الدولية أن القرار التحكيمي الصادر عن ملك إسبانيا ((1906 هو قرار صحيح وملزم وأنه يتعين على نيكاراغوا تنفيذه.⁽³⁴⁾ ومن هذا المنطلق تصح مقولة أن «القرار التحكيمي ملزم ولكنه غير تنفيذي». وفي هذا الصدد يقول «لويس رونو» أن «القرارات الدولية إلزامية ولكنها غير نافذة، غير أنه يستدرك ويصرح إن القرارات كانت دائما تنفذ».⁽³⁵⁾

هذا وكشفت التطبيقات أن الدولة الخاسرة في القضية تحاول التنصل أو المماطلة في تنفيذ القرار التحكيمي، كما حدث بالنسبة لقضية قناة بيغل عندما ثار

النزاع بين الأرجنتين والشيلي، واختيرت ملكة بريطانيا كمحكم في هذه القضية. غير أن الأرجنتين رفضت تطبيق القرار التحكيمي الصادر بهذا الشأن (1977) على أساس أن هذا القرار حرف الأطروحات الأرجنتينية لصالح الشيلي وتجاوز حدوده؛ مع العلم أن اتفاق الإحالة على التحكيم المبرم بين الدولتين في (1971) قد نص على نفاذ القرار وعدم قبوله للطعن.

أرسلت هيئة التحكيم بمذكرة إلى الحكومتين تحتج من خلالها على تصرف الحكومة الأرجنتينية في عدم التزامها بتنفيذ القرار التحكيمي، وبعد ذلك انتقل التحكيم من هذه القضية ابتداء من سنة 1978 لصالح البابا لينتهي الفصل فيها عام 1984م.⁽³⁶⁾

فإذا كان القرار التحكيمي ملزم من جهة ونهائي من جهة أخرى وتماطل الطرف الآخر في تنفيذ هذا القرار فكيف ينفذ هذا القرار مع الإبقاء على خصائص التحكيم ومراعاة القانون الدولي؟ وهو ما نتولى بيانه من خلال التالي.

تنفيذ قرار الت التحكيم الحدودي:

يرى الفقيه « ريسمان » أن التنفيذ هو تحول القرار الصادر عن السلطة المختصة إلى حقيقة واقعية، وذلك باستخدام الوسائل المتاحة للمجتمع بينما يرى الفقيه « سمبسون » أن التنفيذ هو إحالة ما ورد بالقرار إلى واقع ملموس بواسطة أطرافه؛ أو وفقا لما تتضمنه مشاركة التحكيم من أحكام.⁽³⁷⁾ ونزاعات الحدود لا تعرف سوى حالات قليلة رفض فيها أحد الأطراف الامتثال لقرار التحكيم وتنفيذه؛ إذ أن قرارات التحكيم يتم احترامها وتنفيذها رغبة من الأطراف المتنازعة في حل النزاع إذ من النادر أن يرفض طرف ما تنفيذ قرار المحكمة دون الاستناد إلى سبب أو دافع معين.

لكن ما الحل إذا حدث مثل هذا الفرض النادر؟:

يلاحظ أنه لا يوجد على الصعيد الدولي جزاء منظم يطبق في حالة عدم تنفيذ ما تقرره محكمة التحكيم أو في حالة التقاعس عن تطبيقه. ومنه على المحكوم له اللجوء لكافة الوسائل المتاحة للحصول على حقه؛ وتتعدد هذه الوسائل من طرق دبلوماسية إلى استعمال القوة. ومن هذا المنطلق سنتطرق إلى وسائل تنفيذ قرارات

التحكيم في القانون الدولي من خلال الوسائل الدبلوماسية ثم نبرز مشروعية استخدام القوة في تنفيذ هذه القرارات.

أولاً: الوسائل الدبلوماسية لتنفيذ قرارات التحكيم:

طبقاً لمبدأ استقرار في القانون الدولي العام، فإن القرار الذي تصدره محكمة التحكيم وإن كان ملزماً لأطرافه إلا أنه غير نافذ بالقوة، بل يتوقف ذلك على إرادة الدولة التي صدر ضدها القرار ولكن على الرغم من التسليم بهذه القاعدة العامة فقد يحدث أن يرفض الطرف الخاسر تنفيذ القرار الصادر ضده وغالباً ما يستند في ذلك على حجج وأسناد قانونية؛ وإن كانت الاعتبارات السياسية هي التي تستتر وراء مباطلة الطرف الذي صدر القرار ضده في تنفيذ القرار.⁽³⁸⁾ ومنه إذا امتنع أحد الأطراف عن تنفيذ قرار التحكيم أمكن إثارة المسؤولية الدولية عن ذلك؛ ولكن لا يجوز تنفيذ قرار التحكيم باللجوء إلى القوة المسلحة.⁽³⁹⁾

حيث تحاول الدولة المحكوم لها الوصول إلى حقها بالطرق الدبلوماسية بإرسال ممثل يعينها لإزالة أسباب الخلاف ومناقشة مبررات رفض التنفيذ، مع محاولة الوصول لاتفاق يزيل معوقات التنفيذ. ويمكن لها إرسال وسيط ودي أو شخص يقوم بمساعي حميدة، وإذا لم يتغير الوضع يمكن لها تقليص أعضاء سلكها الدبلوماسي أو حتى قطع العلاقات الدبلوماسية، أو القيام بضغوطات سياسية أو اقتصادية؛ كأن تحجز ممتلكات الدولة الكائنة لديها أو إلغاء معاهدات تجارية، أو زيادة الرسوم الجمركية؛ وكذلك حظر الاستيراد والتصدير لكن ممارسة هذه الإجراءات من قبل دولة واحدة لا يكفي لهذا يجب مساعدة المجتمع الدولي؟⁽⁴⁰⁾ وغالباً ما أجاز ضغط الجماعة الدولية على الدولة التي تتماطل أو ترفض تنفيذ القرار التحكيمي حصول إقرار بالخطأ مع نية إصلاحه من قبل دولة متكئة قابلة للتوبة كما يقول الأستاذ «غي أنيل»؛ وهو ما حصل فعلاً عندما رفضت الأرجنتين تطبيق قرار التحكيم في قضية قناة بيغل لصالح الشيلي؛ غير أن توسط البابا سوغ قبله عام 1984م.⁽⁴¹⁾

إذا فإن تدخل طرف أو أطراف ثالثة لمحاولة تسوية هذا النزاع بشأن تنفيذ القرار من شأنه أن يحقق نتيجة إيجابية، كما هو الحال في حالة تدخل الولايات المتحدة الأمريكية في محاولة حمل إسرائيل على وضع قرار تحكيم طابا موضع التنفيذ، وذلك في إطار دورها كوسيط لتسوية نزاع الشرق الأوسط بصفة عامة خاصة بعد

إبرام معاهدة السلام المصرية الإسرائيلية عام 1979م.⁽⁴²⁾ وإذا لم ينفذ اللجوء للطرق السلمية لتنفيذ القرار فعندها لا يبقى للدولة المحكوم لها إلا استعمال القوة، فما مدى مشروعية استعمال القوة من أجل تنفيذ قرارات التحكيم؟

ثانياً: مشروعية استخدام القوة في تنفيذ قرار التحكيم الحدودي:

لقد بذلت عدة جهود دولية، لجعل القرار التحكيمي يحمل فضلاً عن الطابع الإلزامي، الطابع التنفيذي الجبري ومن بين هذه الجهود إبرام اتفاقية « بورتو » حيث أقرت اللجوء إلى القوة من جانب أحد أطراف النزاع في حالة امتناع 1907م الطرف الآخر عن تنفيذ قرار تحكيمي يتعلق باستيفاء ديون تعاقدية. وبالنسبة لعهد عصبة الأمم فقد أجاز اللجوء إلى القوة عند استنفاد كافة الوسائل السلمية وأعطى فرصة ثلاثة أشهر على الأقل للتنفيذ. كما نص في المادة 13/4 على أنه: « في حالة عدم تنفيذ القرار يقترح المجلس التدابير الكفيلة بتأمين نتائجه.⁽⁴³⁾ وهو ما يوحي على إلزام الأعضاء بتنفيذ أي حكم قضائي أو تحكيمي بحسن نية شريطة أن يكون هذا الحكم نهائياً.⁽⁴⁴⁾

أما ميثاق الأمم المتحدة؛ فقد حظر الحرب أو حتى التهديد باستخدامها وذلك استناداً للمادة الثانية في فقرتها الرابعة. ويقرر الأستاذ الدكتور عبد العزيز سرحان أن الأمم المتحدة كمنظمة دولية تمثل محكمة العدل الدولية أحد فروعها الرئيسية تضمن تنفيذ الأحكام الصادرة عنها وذلك بالنص في المادة 4 من ميثاقها على أن يتولى مجلس الأمن مهمة السهر على ضمان تنفيذ أحكام محكمة العدل الدولية بحسن نية، ومجلس الأمن أن يوصي باتخاذ التدابير اللازمة لتنفيذ تلك الأحكام إن رأى ضرورة لذلك.⁽⁴⁵⁾ وبالرجوع إلى الفقرة الأولى من المادة الأولى من الميثاق، يتبين لنا مقاصد الأمم المتحدة، ألا وهي حفظ السلم والأمن الدوليين، وكذلك الفقرة الثالثة من المادة الثانية، التي نصت على أن يفض جميع أعضاء الهيئة نزاعاتهم الدولية بالوسائل السلمية على وجه لا يجعل السلم والأمن الدولي عرضة للخطر وقد قام بتعداد هذه الوسائل في المادة 33 ومن بينها التحكيم. ومن خلال هذه المواد وتحليلها يتبين أنه يمكن استخدام القوة إذا كان يتفق مع مقاصد الأمم المتحدة؛ كما أننا لوعدنا لنص المادة 94/2 ورغم أنها لم تشر لمحاكم التحكيم فهذا لا يعني قصر نشاط المجلس على أحكام محكمة العدل الدولية؛ وأكبر دليل على ذلك

تدخل المجلس وفرض عقوبات ضد ليبيا في قضية (لوكاري) _ استنادا لحكم هيئة محلفين بمقاطعة كولومبيا في الولايات المتحدة الأمريكية.

كما أن دعوة مجلس الأمن الأطراف إلى اللجوء إلى الوسائل السلمية في حل النزاعات والتي منها التحكيم، يتعين أن يستتبعها بالضرورة المساعدة في التنفيذ.⁽⁴⁶⁾ ومنه فعلى الرغم من اهتمام الأمم المتحدة بأحكام محكمة العدل الدولية دون قرارات محاكم التحكيم؛ فإنه يمكن أيضا اللجوء إلى الأمم المتحدة في تنفيذ تلك القرارات: وذلك بأن تتقدم الدولة الصادر القرار لصالحها بشكوى إلى الأمم المتحدة لمعاونتها في إيجاد حل لهذا النزاع وفقا لنصوص الميثاق. وفي هذه الحالة تبحث المنظمة النزاع المذكور بالطرق العادية ومن خلال أجهزتها المتخصصة شأنه في ذلك شأن أي نزاع يعرض عليها.

هذا وقد تتدخل الأمم المتحدة من تلقاء نفسها إذا كان النزاع بشأن تنفيذ القرار قد تضرر على نحو يعرض السلم والأمن الدوليين للخطر وفقا لنص المادة 39 من الميثاق؟⁽⁴⁷⁾. ولكن يعاب على تدخل الأمم المتحدة عن طريق مجلس الأمن، أن هذا الأخير له مطلق الحرية في إمكانية التدخل من عدمه؛ لأن ذلك مرتبط باعتبارات سياسية ومصحية؛ خاصة وأن المجلس تهيمن عليه الدول الخمس الكبرى مع اختلاف آرائهم واتجاهاتهم (العلاقة بين الولايات المتحدة وإسرائيل) حيث لا يمكن أن يصدر أي قرار تنفيذي لا ترضى به إسرائيل إذا كان محكوما عليها بتنفيذ قرار وهذا ما حصل بخصوص تنفيذ قرار تحكيم «طابا» رغم أن مشاركة التحكيم بين مصر وإسرائيل قد حددت موعدا للاتفاق على تنفيذ القرار.

هذا وهناك من يرى إمكانية اللجوء إلى القوة لتنفيذ القرار انطلاقا من مفهوم مبدأ الدفاع الشرعي عن النفس الوارد بالمادة (51) من الميثاق.⁽⁴⁸⁾ ولكن اللجوء إلى الحرب لتنفيذ القرار يشترط أن يكون هذا القرار التحكيمي نهائيا وملزما وصادرا عن جهة مختصة؛ خاصة إذا كانت هذه الوسيلة هي الطريقة الوحيدة لتنفيذ القرار؛ بعد أن ثبتت عجز مجلس الأمن عن تنفيذ هذا القرار لفشله في اتخاذ قرار.⁽⁴⁹⁾

لكن مادام أن طبيعة النزاع التحكيمي غالبا ما تكون محدودة الأهمية ولا تعرض السلم والأمن للخطر فإن الدول عادة لا تلجأ إلى الأمم المتحدة لمساعدتها في

تنفيذ قرارات التحكيم بل تفضل تلك الدول اللجوء إلى طرف ثالث كدولة أو مجموعة دول لحمل الطرف الخاسر على وضع قرار التحكيم موضع التنفيذ. وخلاصة القول أن تنفيذ القرار التحكيمي يبقى مرهونا بإرادة الأطراف. فليس في المجتمع الدولي سلطة تنفيذية يناط بها مهمة تنفيذ مثل هذه القرارات؛ لذلك فإن هذا الأسلوب المرن واليسير يصطدم بالحدود التي تضعها السيادة أمام انتصار الحق؛ على أنه ليس من الصعب اجتياز هذه الحدود ولعل المخرج الوحيد لهذه العقبة التي يعانيها المجتمع الدولي هو الانتقال إلى مجتمع تسوده مؤسسات ثابتة، وليس هذا هو الآخر بالأمر اليسير على أي حال.⁽⁵⁰⁾

كما نشير إلى أن اعتماد القوة من أجل تنفيذ قرارات التحكيم فيه اعتداء على خصائص التحكيم، وهي الحفاظ على مستقبل العلاقة بين الأطراف فلماذا اختارت الأطراف التحكيم إذا كانت ستتواجه في الأخير باستعمال القوة. وهو ما ينفي الصفة الودية للتحكيم.

هذا وقد يرجع عدم تنفيذ قرار محكمة التحكيم من جانب طرف أو أكثر من الأطراف المتنازعة إلى أسباب متعددة تشكل في نفس الوقت طرق الطعن التي يمكن ممارستها ضد القرار وهو ما سنتطرق له في التالي:

طرق الطعن في القرار التحكيمي :

بادئ ذي بدء وكقاعدة عامة، قرارات التحكيم نهائية وملزمة لأطرافها وتتمتع بحجية الشيء المقضي به إلا أنه من السمات الأساسية لقرارات التحكيم أنها لا ترفض طرائق اللجوء لكن ذلك مرهون بإرادة طرفي النزاع؛ فلهما أن يدرجا نصا يقضي بمراجعة القرار في اتفاق التحكيم أو أن يمنعا ذلك. وقد نصت المادة 82 من اتفاقية لاهاي لعام 1907 على حق الأطراف في أن يدرجوا ضمن اتفاق التحكيم طلب إعادة النظر في القرار الصادر عن هيئة التحكيم. كما نصت المادة 2 من اتفاقية لاهاي 1907 على أن: « أي خلاف يمكن أن يثور بين الأطراف بخصوص تنفيذ القرار التحكيمي، سيعرض على المحكمة التحكيمية التي أصدرته.⁽⁵¹⁾ ولما كانت طبيعة التحكيم مؤقتة فإن معنى ذلك أن المحكمة ينتهي عملها وانعقادها بمجرد إصدار القرار الأمر الذي يجعل اللجوء إلى ذات المحكمة أمراً صعباً⁽⁵²⁾، غير أنه بإمكان الأطراف إنشاء هيئة

تحكيمية أخرى بالتراضي لتفسير القرار أو توضيح بعض جوانبه الغامضة أو تجاوز أي مشاكل أخرى تعترض طريق تطبيقه.⁽⁵³⁾

وتتمثل طرق الطعن في القرارات التحكيمية فيما يلي: **أولاً - الطعن من أجل التفسير:**

إذا بدا قرار التحكيم غير واضح يمكن اللجوء إلى التفسير أمام المحكمة التي اتخذته؛ وقد أقرت اتفاقية لاهاي لعام 1907 هذا الإجراء في مادتها 82 السابق الإشارة إليها. ثم إن فكرة تفسير قرار تحكيمي أو حكم قضائي يعني سوى إيضاح معنى القرار أو مقاصده إذا وقع خلاف بين الأطراف المعنية بهذا الشأن⁽⁵⁴⁾، وطبق هذا الإجراء في قضية الجرف القاري لبحر «إيرواز» بين بريطانيا وفرنسا عام 1977 حيث قررت التسوية المبدئية هذه الإمكانية خلال الأشهر الثلاث التي تلت الحكم وقدمت بريطانيا التماسا بغية تفسير الحل المتخذ وتم اتخاذ قرار الحكم القطعي عام 1978 م.⁽⁵⁵⁾

ثانياً - الطعن بإعادة النظر :

يمكن اللجوء إلى هذه الطريقة أو ما يسمى بالتماس إعادة النظر في القرار في حالة ما إذا استجدت واقعة لو كانت معلومة من المحكمة وقت إصدار القرار لكانت قد أثرت في القرار الذي صدر وغيرت وجهة القضية. ومن الجدير بالذكر أن التماس إعادة النظر يمكن أن يوجّه إلى نفس المحكمة التي أصدرت القرار أو إلى محكمة العدل الدولية حسبما ينص عليه اتفاق التحكيم.⁽⁵⁶⁾ وفي الواقع إن إثارة طريقة الطعن هذه تطرح دائماً مسألة صعوبة إعادة تشكيل المحكمة بعد حلها تلقائياً بصور القرار فضلاً على أن الاجتهاد الدولي كان كثير التشدد في قبول طلب إعادة النظر.⁽⁵⁷⁾ ومنه يمكن للمحكمة أن تراجع قرارها إذا ثبت وجود عيب أثناء تحقيق القضية والنظر فيها كأن تكون أدلة الإثبات التي أصدرت المحكمة القرار بناءً عليها معيبة، أو تم الحصول عليها عن طريق الغش أو الرشوة أو تحت تأثير ظروف غير مشروعة... الخ.⁽⁵⁸⁾

ثالثاً - الطعن بالاستئناف أو طلب الإصلاح:

يمكن إثارة الطعن بالاستئناف من أحد الأطراف عند طلب الإصلاح؛ والذي ظل مجهولاً ف ي القانون الدولي العام حتى وقت قريب. ويرى الأستاذ الغنيمي أن غرض الاستئناف أقل جدوى بكثير في النظام الدولي عنه في النظام الداخلي، ذلك أن

الحكمة التي تدفع إلى الاستئناف أساسا هي توفير فرصة للمتقاضين أمام قضاة آخرين قد يكونون أكثر حنكة ودراية.

هذا ويضيف الأستاذ الغنيمي أن هذا الأمر لا يطرح بالنسبة لمحكمة العدل الدولية؛ مادام أن قضاتها هم صفوة رجال العلم والأخلاق في العالم، بالنظر إلى نظام انتخابهم، وبالتالي فلا يمكن الحديث عن استئناف أحكامهم؛ على أن الوضع نفسه؛ لا يتحقق، حسب. في أغلب الحالات بالنسبة للتحكيم، إذ لا يرى مانعا من إيجاد نظام استئناف الأحكام الدولية بالنسبة لقرارات محاكم التحكيم دون محاكم القضاء؟⁽⁵⁹⁾

هذا، ويرى الباحث أن أطراف النزاع عندما يختارون المحكمين إنما يختارونهم كذلك من بين أهل الخبرة والاختصاص والكفاءة؛ فما الدافع إلى اختيار هذا المحكم دون الآخر؟ ولما كان القرار التحكيمي بمثابة تصرف قانوني طبقا للنظرية العامة؛ فإنه يبقى خاضع الشروط الصحة؛ أي أنه إذا لم تراعى هذه الشروط المطلوبة، فإن الأمر يؤدي إلى بطلان القرار التحكيمي.

إذا فإن استئناف قرار التحكيم يستند إلى توافر أسباب من شأنها أن تعيب القرار هذه الأسباب التي كانت محل خلاف بين الفقهاء في تعدادها حيث اتفقوا على بعضها واختلفوا على البعض الآخر ومن المتفق عليه أن العيب إذا كان تافها أو غير ظاهر فيجب تحمله كثمن لإقرار السلام. وعموما هناك ثلاث أسباب لإبطال الحكم: بطلان مشاركة التحكيم، تجاوز الصلاحية القضائية للمحكم؛ فساد المحكم.⁽⁶⁰⁾

فبطلان القرار التحكيمي المبني على بطلان مشاركة التحكيم يتحقق مثلا عندما يدعى الطرف المعني أن الاتفاق على التحكيم قد شابه عيب من عيوب الرضا أو أي سبب آخر يؤدي إلى بطلانه، أو قد يرى أن الاتفاق لم يعد ساريا وقت اللجوء إلى التحكيم (لانتهاؤ مدته مثلا⁽⁶¹⁾). أما بالنسبة لتجاوز محكمة التحكيم لسلطاتها فتظهر مثلا في عدم التزام المحكمين بالحدود الموضوعية على سلطتهم في اتفاق التحكيم لإصدار القرار، كأن يفصلوا في مسألة أخرى لم ينص عليها في اتفاق التحكيم؛ أو يطبقوا قواعد قانونية اس تبعتها الاتفاق صراحة؟⁽⁶²⁾ وفي قضية قرار التحكيم الصادر 1989 بين غينيا بيساو والسنغال، طعنت غينيا بيساو في هذا القرار بشأن الحدود البحرية بينها وبين السنغال بدعوى انه غير موجود لغياب أغلبية حقيقية مؤيدة له، وادعت أيضا

أن غياب أحد المحكمين من الجلسة التي صدر فيها القرار يوحي أن محكمة التحكيم قد أخفقت في حل النزاع وبذلك أصبح قرارها غير صحيح، هذا وادّعت غينيا بيساو كذلك ببطلان قرار التحكيم على أساس تجاوز السلطات وعدم كفاية الأسباب، وذلك لأن محكمة التحكيم لم تجب على السؤال الثاني الوارد في المادة 2 من اتفاقية التحكيم؛ ولأنها لم تلحق بالقرار الخريطة المنصوص عليها في المادة 9 من نفس الاتفاقية، كما أن المحكمة لم تعط أية أسباب لقرارها بعدم التصدي للسؤال الثاني ولعدم تقديمها خط تحديد واحد ولرفضها رسم ذلك الخط على الخريطة. ولم تقبل محكمة العدل الدولية طعن غينيا بيساو وقضت بأن قرار التحكيم صحيح وملزم للطرفين وأن غينيا بيساو ملزمة بتطبيقه.⁽⁶³⁾

هذا ويرى الفقيه (كاستبرج) أن تجاوز السلطة أو تجاوز الاختصاص ننطوي على ثلاث حالات وهي: أن تتجاهل هيئة التحكيم المشاركة وتفصل في مسائل غير واردة في الاتفاق، تطبيق هيئة التحكيم قواعد إجراءات تختلف عن تلك المنصوص عليها كحالة عدم تسبب القرار مثلا استنادا لنص المادة 52 من اتفاقية لاهاي التي أصبحت تشكل قاعدة إجرائية أساسية؛ وأخيرا فصل هيئة التحكيم فيما هو معروض عليها من نزاع على أساس مبادئ تختلف عن تلك التي كان يجب أن تبني القرار عليها. أما بالنسبة للسبب الثالث للبطلان والمتمثل في إفساد المحكم عن طريق ارشائه فقد أضافه نموذج قواعد التحكيم.

غير أن هذا العيب يطرح إشكالا بالنظر إلى المدة التي يشار خلالها هذا العيب؛ فإذا برز قبل انتهاء مهام هيئة التحكيم فإن الموضوع في هذه الحالة لا يطرح أي إشكال إذ باستطاعة الطرف المعني أن يتخذ موقفا إيجابيا بهذا الخصوص عن طريق سحب محكمة الوطني كما حدث في قضية المجر ورومانيا في إطار المحاكم التحكيمية المختلطة.

أما إذا ظهر سبب البطلان بعد انتهاء مهام هيئة التحكيم؛ فإن الموضوع يطرح فعلا إشكالا معقدا من بينه صعوبة إعادة تشكيل الهيئة من جديد. فقد يكون بإمكان الطرف المعني أن يصرّح بأن القرار باطل، غير أن موقفه هذا لا يفرض على الطرف الثاني، خاصة إذا صدر القرار في صالح هذا الأخير؟⁽⁶⁴⁾. هذا ويمكن أن يسو هذا الخلاف الجديد من قبل هيئة جديدة شريطة أن تتفق الأطراف المعنية بهذا الشأن.

بعد أن تعرضنا إلى أسباب البطلان، نجد الآن صعوبة أخرى تتمثل في الجهة التي تنظر في استئناف قرارات التحكيم. وفي هذا المجال يتعين علينا الإشارة إلى أن مؤتمر لاهاي 1907 أقر أن تختص المحكمة الدولية العليا التي كان يأمل المشاركون في تأسيسها بمراجعة قرارات التحكيم وقرارات لجان التحقيق إذا كان للطرفين حق اللجوء إلى هذه المحكمة بناء على اتفاقهما.

كما قررّ معهد القانون الدولي، في دورته المنعقدة في لوزان سنة 1927، أن إقامة طريقة للطعن بالبطلان ضمانة أساسية يعتمد عليها التطور السريع للتحكيم، واقترح أن تكون محكمة العدل الدائمة هي درجة الطعن بسبب عدم الاختصاص أو تجاوز السلطة. وفي سنة 1929، اقترحت فلندا على عصبة الأمم إدراج إمكانية اللجوء إلى محكمة العدل لمراجعة قرارات التحكيم في النزاعات بعدم الاختصاص المطلق أو تجاوز السلطة. وقدمت اللجنة التي فوضتها العصبة دراسة هذا الطرح الفنلندي اقتراحات تميز من خلالها بين النزاعات القانونية والنزاعات السياسية، حيث أجازت دعوى البطلان إذا كان النزاع قانونياً على شرط أن تباشر هذه الدعوى في أجل شهرين من إعلان القرار أو نشره حتى لا تطول الفترة التي يظل القرار فيها مهدداً.⁽⁶⁵⁾ وإذا قضت المحكمة ببطلان القرار فإنها لا تنظر في موضوع الدعوى؛ وهكذا تعود الأطراف إلى ما كانت عليه قبل اللجوء إلى التحكيم، معنى ذلك أنه يترتب على بطلان القرار أن ينعدم وجوده القانوني ويتقرر ذلك البطلان بحكم قضائي في دعوى مستقلة بالبطلان. ولإبراز دور التحكيم في حل النزاعات الحدودية نستعرض أبرز التطبيقات في هذا المجال، وهي قضية التحكيم الحدودي بين مصر وإسرائيل بشأن منطقة طابا وبعض علامات الحدود الأخرى والمشهورة باسم «تحكيم طابا». وهو ما سنتعرض له من خلال التالي.

التحكيم الحدودي بين مصر وإسرائيل:

إن الهدف من اختيارنا لهذه القضية هو إبراز مدى فعالية التحكيم الدولي كوسيلة سلمية قضائية لحل النزاعات الحدودية، خاصة وأن التحكيم الدولي كان الوسيلة المختارة من الجانب المصري لحل نزاع الحدود بشأن طابا بين مصر وإسرائيل؛ مع محاولة إسرائيل تجنب التحكيم الدولي والتمسك بالمفاوضات والتوفيق كوسيلتين يجب اللجوء إليهما لحل هذا النزاع.

هذا وتعتبر قضية طابا سابقة جديدة في النزاع العربي الإسرائيلي إذ لم يسبق

أن تم حل نزاع عربي إسرائيلي عن طريق التحكيم الدولي الذي حرصت عليه مصر بعد أن يئست إسرائيل من حل النزاع عن طريق المفاوضات أو التوفيق الأمريكي. وقد جاء قرار التحكيم في قضية طابا مرتبطا أساسا بمشاركة التحكيم المصرية الإسرائيلية الموقعة في 11 سبتمبر 1986. إذ تعتبر أساس التحكيم الحدودي بين البلدين، حيث شملت تنظيم المحكمة من خلال بيان كيفية تشكيلها والإجراءات الواجب إتباعها. إضافة إلى تحديد اختصاصات المحكمة تجنباً لأي خلاف حول ذلك؛ خاصة وأن إسرائيل طرفاً في النزاع.

تنظيم محكمة التحكيم الحدودي بين مصر وإسرائيل :

سنتناول في هذا الجزء بيان أساس التحكيم الحدودي بين مصر وإسرائيل، والمتمثل في مشاركة التحكيم، ثم نبين تنظيم هيئة التحكيم حسب ما نصت عليه هذه المشاركة إضافة إلى بيان الإجراءات المتبعة وفقاً لمشاركة التحكيم. وتأسس على ذلك سنقسم هذا الجزء إلى فرعين، نخصص فرعاً أول لدراسة أساس التحكيم الحدودي في قضية (طابا) بينما نخصص فرعاً ثانياً لدراسة تشكيل محكمة (طابا) والإجراءات المتبعة أمامها.

أساس التحكيم الحدودي في قضية طابا:

سنتناول أساس التحكيم الحدودي في قضية (طابا) والمتمثل في مشاركة التحكيم؛ فكيف تم إبرام هذه المشاركة؟ في 17 سبتمبر 1978 وقعت جمهورية مصر العربية وإسرائيل، في «كامب ديفيد» بالولايات المتحدة الأمريكية؛ إطار الاتفاق لإبرام معاهدة السلام بينهما وهو الاتفاق المعروف باتفاق (كامب ديفيد)، والذي كان يتضمن اتفاقاً آخر خاصاً بالقضية الفلسطينية؟⁽⁶⁶⁾ وفي 26 مارس 1979 أبرمت مصر وإسرائيل معاهدة سلام⁽⁶⁷⁾، وهو ما يشكل معلماً تاريخياً في الصراع العربي الإسرائيلي، وهي المرة الأولى التي يتخلل فيها بلد عربي عن الكفاح المسلح ضد إسرائيل، وجوهر هذه المعاهدة هو إنهاء حالة الحرب بين البلدين في مقابل انسحاب إسرائيل من سيناء. حيث نصت مادتها الأولى في فقرتها الأولى على أن: «تنتهي حالة الحرب بين الطرفين ويقام السلام بينهما عند تبادل وثائق التصديق على هذه المعاهدة، ونصت المادة ذاتها في فقرتها الثانية على أن «تسحب إسرائيل كافة قواتها المسلحة والمدنيين من سيناء إلى ما وراء

الحدود الدولية بين مصر وفلسطين تحت الانتداب، كما هو وارد بالبروتوكول الملحق بهذه المعاهدة، وتستأنف مصر سيادتها الكاملة على سيناء، ونصت المادة الثانية من المعاهدة على أن « الحدود الدائمة بين مصر وإسرائيل هي الحدود الدولية المعترف بها بين مصر وفلسطين تحت الانتداب. ووفقا للمادة الرابعة من معاهدة السلام في فقرتها الثالثة، والتي تقرر «تنشأ لجنة مشتركة لتسهيل تنفيذ هذه المعاهدة وفقا لما هو منصوص عليه في الملحق الأول»، ثم تشكيل لجنة مشتركة لإجراء «تنظيم تعليم علامات الحدود»، كما هو منصوص عليه في المادة الرابعة (3/د) من مرفق الملحق رقم (1) لمعاهدة السلام. وأثناء قيام اللجنة بعملها لتعليم الحدود الدولية، ثار الخلاف على تعيين مواضع بعض العلامات على طول خط الحدود، وذلك قبل 25 أبريل 1982، وهو التاريخ الذي تحدّد وفقا للملحق رقم (1) من معاهدة السلام للانسحاب النهائي لإسرائيل من سيناء طبقا للبرنامج الزمني الذي وضعته معاهدة السلام. وهو الأمر الذي أدى إلى إبرام اتفاق بين الدولتين بتاريخ 25 أبريل 1982 بشأن تسوية المشاكل الفنية المتعلقة بخط الحدود.⁽⁶⁸⁾ ووفقا لنص المادة السابعة من معاهدة السلام «تحل الخلافات بشأن تطبيق أو تفسير هذه المعاهدات عن طريق التفاوض وإذا لم يتيسر حل أي من هذه الخلافات عن طريق التفاوض فتحل بالتوفيق أو تحال إلى التحكيم. هذا وقد كان هناك خلاف في الاختيار بين التحكيم والتوفيق كوسيلة لحل هذا النزاع حيث اتخذت مصر منذ بداية النزاع قرارا بعدم قبول أن يكون أسلوب حل النزاع هو التوفيق وأن يتم اللجوء إلى التحكيم.

فلماذا اتخذت مصر قرارها بعدم اعتماد أسلوب التوفيق لحل النزاع القائم بينها وبين إسرائيل حول بعض علامات الحدود الدولية؟ للإجابة على هذا السؤال؛ نتطرق إلى ما جاء به السفير الدكتور نبيل عبد الله العربي حيث أقر أن أسباب هذا الموقف المصري يرجع إلى ما يلي: أن قرار هيئة التوفيق بحكم طبيعته يمثل حلا وسطاء الأمر الذي يؤدي إلى تقسيم الأراضي هذا إضافة إلى أن معاهدة السلام تنص على أن التسوية تتم بالتوفيق أو التحكيم، فقد تعلن إسرائيل أنها قد أوفت بتعهداتها والتجأت إلى إحدى الوسيلتين، ولن تعتبر في هذه الحالة أنها قد خالفت أحكام معاهدة السلام.

أنه إذا صدر قرار هيئة التوفيق بالتقسيم، فإن إسرائيل ستقبله فوراً وترفضه بالطبع مصر وبالرغم من أن مثل هذا القرار لا يعدو أن يكون توصية غير ملزمة، إلا أن الرفض المصري لقرار هيئة دولية سوف يستغل على أوسع نطاق ويشوه الموقف المصري. كما أن صدور قرار بحل وسط سوف يصل إلى أسماع المحكمين، وقد يؤثر على توجهاتهم وتفكيرهم عند إصدار قرارهم.⁽⁶⁹⁾

هذا ونلاحظ أن تحليل الدكتور نبيل عبد الله لتمسك مصر بأسلوب التحكيم لحل نزاعها مع إسرائيل كان جيداً ومستنداً لقواعد القانون الدولي. ونظراً لفشل المفاوضات التي جرت بين الطرفين بواسطة الولايات المتحدة الأمريكية عن التوصل إلى حل للنزاع القائم، بدأت مفاوضات أخرى بين الطرفين للتوصل إلى إبرام اتفاق حالة النزاع إلى التحكيم⁽⁷⁰⁾، ونحن الآن بصدد مشاركة تحكيم لأن النزاع قائم فعلاً. وقد بدأت المفاوضات بين الجانبين في القاهرة بتاريخ 5 فبراير 1986 وظهر فيها خلافات حيث أن إسرائيل ربطت بين التحكيم وبين تطبيع العلاقات بين البلدين.⁽⁷¹⁾ وفي «هرتزيليا» بإسرائيل تم عقد جولة جديدة من المحادثات بتاريخ 13 فبراير 1986 وتم تحقيق بعض التقدم في مواضيع ثانوية متعلقة بصك التحكيم. وبفندق السلام بالقاهرة عقدت جولة أخرى من المحادثات بتاريخ 4 مارس 1986، حيث تم التوصل إلى بعض الحلول لنقاط شكلية؛ وإن لم يتم الاتفاق على السؤال الرئيسي الذي سيوجه إلى المحكمة؛ باعتباره أكثر العناصر أهمية وحساسية في مشاورات التحكيم. وأعقب ذلك عقد جولتين من المفاوضات في «هرتزيليا» بتاريخ 26 مارس 1986 والقاهرة أبريل 1986 م.⁽⁷²⁾ حيث طالبت مصر بأن يكون السؤال الذي يطرح على التحكيم محصوراً في تحديد مكان علامات الحدود بينما كانت إسرائيل تسعى إلى أن يركز السؤال في تحديد خط الحدود بين الدولتين⁽⁷³⁾

عام 1986 انتهى وفدا مصر وإسرائيل وبمشاركة وفد من الولايات المتحدة الأمريكية من إعداد اتفاق مشاركة التحكيم، وإن لم يتفقوا على أسماء المحكمين. غير أنه في 1986 تمكن المؤتمرون بالقاهرة بعد محادثات دامت قرابة العام من التوصل إلى ما يعرف بمشارطة التحكيم حول طابا بين مصر وإسرائيل؛ وقد وقع عليها من الجانب المصري الدكتور (نجيب العربي) ومن الجانب الإسرائيلي «إبراهيم تامير»؛ وعن أمريكا «ريتشارد ميرفي»، مساعد وزير الخارجية الأمريكي.⁽⁷⁴⁾

هذا وقد نصت مشاركة التحكيم على تشكيل المحكمة؛ كما تضمنت المشاركة تنظيماً لإجراءات التحكيم ومواعيدها وهو ما سنتعرض له في الفروع القادمة. ويلاحظ من العرض السابق أن الاتفاق الخاص بالتحكيم أو مشاركة التحكيم قد بني على شرط اللجوء إلى التحكيم؛ وهو من الشروط التمهيدية الذي تضمنته المادة السابعة من معاهدة السلام المبرمة عام 1979م.

تشكيل محكمة طابا والإجراءات المتبعة أمامها :

سنتناول من خلال هذا الجزء بيان تشكيل محكمة طابا وفقاً لما نصت عليه مشاركة التحكيم؛ وذلك في بند أول؛ بعدها نتعرض إلى الإجراءات المتبعة أمامها في بند ثان.

أولاً: تشكيل محكمة طابا:

بالرجوع إلى مشاركة التحكيم الموقعة بين مصر وإسرائيل في سبتمبر 1986، نجد أنها قد استجابت للقواعد المتبعة في تشكيل محكمة التحكيم الواردة في القانون الدولي العام.

وقد نصت المادة الأولى من المشاركة على تشكيل هيئة محكمة التحكيم وحددت أعضائها الخمس وهم⁽⁷⁵⁾:

1. حامد سلطان - عينته حكومة مصر.
2. روث لابيذوث - عينتها حكومة إسرائيل.
3. بيير بيليه.
4. ديتريش شيندلر.
5. جونا لاجرجرين - عين رئيساً للمحكمة.

ويتضح من المادة السابقة أنه تم الأخذ بنظام هيئة التحكيم وليس بنظام المحكم الفرد حيث تكونت هيئة التحكيم من خمسة محكمين بينهم محكمان وطنيان هما الأستاذ الدكتور حامد سلطان؛ واختارته مصر كمحكم وطني وقد اختارت إسرائيل الأستاذة (روث لابيذوث) الأستاذة بالجامعة العبرية بإسرائيل، وهي أستاذة القانون الدولي ومن الشخصيات المعروفة في المحافل الدولية العلمية.

أما عن اختيار القضاة الثلاثة المحايدين، فقد استقر الرأي بين الجانبين على اختيار كل من: رئيس المحكمة كان القاضي السويدي المشهور (جونا لاجرجرين) الذي

شغل أرفع المناصب القضائية في بلاده، رئيسا لمحكمة النقض، وهو منصب يخول لصاحبه مكانة خاصة في البلاط الملكي السويدي وتم اختياره ليكون رئيس محكمة تحكيم طابا. وتم اختيار السيد (بيير بيليه) كعضو لليمين، وقد شغل في بلده فرنسا أرفع المناصب القضائية، وهو من الشخصيات ذات الباع الطويل في مجال التحكيم الدولي. وتم أيضا اختيار الأستاذ السويسري (ديتريش شيندلر) أستاذ القانون الدولي بجامعة زيوريخ بسويسرا وكان ممثلا أميناً في القضية؟⁽⁷⁶⁾ والهيئة السابقة هي المختصة بالفصل في نزاع الحدود بشأن طابا بين مصر وإسرائيل والتي تم اختيارها من أفضل الكفاءات العلمية والتي تتمتع بالحيادة والنزاهة في العمل. وإذا كان أعضاء المحكمة قد تم اختيارهم فإنه يجب كذلك مراعاة العوارض التي تؤثر في أهلية المحكم مثل الوفاة أو فقدان الأهلية. وقد اهتمت مشاركة التحكيم بهذه النقطة الهامة، حيث ورد النص في المادة الأولى في فقرتها الثانية على ذلك، حيث قالت: « يظل تشكيل المحكمة بعد إنشائها دون تغيير حتى صدور القرار وفي حالة ما إذا كان أو أصبح عضو معين من حكومة لأي سبب غير قادر على أداء مهامه؛ تعين هذه الحكومة بديلا خلال 21 يوما من نشأة هذه الحالة، ويتشاور الرئيس مع الأطراف عند اعتقاده بنشوء مثل هذه الحالة، ويحق لكل طرف إعلان الطرف الآخر مقدما بالشخص الذي سوف يعينه إذا ما طرأت مثل هذه الحالة. وإذا كان رئيس المحكمة أو عضو محايد فيها أو أصبح لأي سبب غير قادر على أداء مهامه يجتمع الطرفان خلال سبعة أيام ويحاولان الاتفاق على بديل خلال 21 يوما.⁽⁷⁷⁾ وتقضي الفقرة الثالثة من المادة الأولى من مشاركة التحكيم بالقواعد التي يجب إتباعها عند إحلال عضو في هيئة المحكمة محل عضو آخر في حالة وفاته أو فقده لأهليته، تلك القواعد التي يجب إتباعها والخاصة بإجراءات التحكيم حيث؛ نصت على ما يلي: (تستأنف الإجراءات عند إحلال بديل بعد بدئها من المرحلة التي بلغت وقت شغور المكان، ويجوز للعضو الجديد مع ذلك طلب إعادة الإجراءات الشفوية والزيارات من البداية).⁽⁷⁸⁾ ونلاحظ أن مشاركة التحكيم قد اهتمت بمعالجة موضوع عوارض الأهلية بالنسبة لهيئة التحكيم سواءً أكان ذلك نتيجة للوفاة أو نقص الأهلية، وبذلك نقول أن هذه المشاركة تناولت كل الجوانب المتعلقة بكيفية تشكيل المحكمة الشيء الذي يجعلها مستوفية لكل الجوانب المتعلقة بتنظيم محكمه التحكيم.

ثانياً: إجراءات تحكيم طابا:

قبل التطرق للإجراءات المتبعة في تحكيم طابا نتعرض أولاً إلى القواعد الإجرائية المنظمة لمحكمة التحكيم؛ حيث أن مشاركة التحكيم قد استجابت للقواعد السابقة من قواعد التحكيم الدولي الواردة ضمن أحكام القانون الدولي العام، حيث نصت المادة 5 على أن يكون مقر المحكمة في جنيف بسويسرا. وفعلاً اجتمعت المحكمة أولاً في جنيف في سويسرا في 8 ديسمبر 1986، في (سوجي أنجتود) حيث باشرت مهمتها رسمياً في 10 ديسمبر 1986، وذلك في قاعة الألباما الشهيرة في المقر الرسمي لحكومة مقاطعة جنيف وقد تم تعيين البروفيسور (برنارد دوتوا) بجامعة لوزان مسجلاً مؤقتاً للمحكمة؛ وقد عين رئيس المحكمة (دوجلاس ريخارت) عضو نقابة المحامين في ولاية كاليفورنيا مسجلاً دائماً للمحكمة حيث كان (دوجلاس ريخارت) موجوداً آنذاك في جنيف.⁽⁷⁹⁾

أما بالنسبة للغة المستخدمة في التحكيم، فإن مشاركة التحكيم المصرية الإسرائيلية قد استجابت أيضاً للقواعد السابقة والخاصة بلغة التحكيم، حيث نصت المادة العاشرة من المشاركة على اللغة المستخدمة في التحكيم، «تكون المذكرات المكتوبة والمرافعات الشفوية، وقرارات المحكمة؛ وكافة الإجراءات الأخرى باللغة الإنجليزية».⁽⁸⁰⁾ أما بالنسبة للإجراءات فقد نصت على ذلك المادة الثامنة في فقرتها الثالثة من مشاركة التحكيم؛ حيث تشتمل على المذكرات المكتوبة، والمرافعات الشفوية والزيارات للمواقع التي تعتبرها المحكمة وثيقة الصلة؛ وذلك وفقاً للجدول الزمني التالي:

تتضمن المذكرات المكتوبة الوثائق التالية:

- أ. مذكرة يقدمها كل طرف للمحكمين خلال 150 يوماً من تاريخ الجلسة الأولى للمحكمة.
- ب. مذكرة مضادة يقدمها كل طرف خلال 150 يوماً من تاريخ تبادل المذكرات.
- ت. وردا على المذكرة المضادة: إذا ما قام طرف بعد إعلان الطرف الآخر بإبلاغ المسجل خلال 14 يوماً من تاريخ تبادل المذكرات المضادة بنيتة في إيداع رد على المذكرة المضادة. وفي حالة قيام طرف بمثل هذا الإبلاغ، يحق للطرف الآخر أيضاً تقديم رد على المذكرة المضادة، وتقدم الردود على المذكرات المضادة للمحكمة خلال 45 يوماً من تاريخ الإبلاغ.

تودع المذكرات المكتوبة لدى المسجل في وقت متزامن ثم تحال بواسطته إلى كل طرف في وقت متزامن إلا أنه على الرغم من ذلك؛ يجوز لطرف أن يودع مذكرته المكتوبة في نهاية الفترة الزمنية المحددة؛ حتى ولو لم يقيم الطرف الآخر بالإيداع. ويجوز للمحكمة إذا رأت في ذلك ضرورة: أو بناء على طلب أحد الأطراف وبعد سماع وجهة نظرهم أن تقرّر ولسبب معقول مد الفترات الزمنية المحددة لتقديم المذكرات المكتوبة ويجوز باتفاق الأطراف تبادل المذكرات المكتوبة قبل انتهاء الفترة الزمنية المنصوص عليها في الفقرة الثالثة من هذه المادة.⁽⁸¹⁾ وتبادل الطرفان المذكرات المكتوبة في 13 مايو 1987، وذلك بحضور رئيس المحكمة والمسجل المؤقت. وفي 12 أكتوبر 1987 تم تبادل المذكرات المضادة في جلسة حضرها رئيس المحكمة وأعضاؤها والمسجل (دوجلاس ريخارت) عضو نقابة المحامين في ولاية كاليفورنيا. حيث ناقشت المحكمة المسائل الإجرائية المتعلقة بالجدول الزمني للزيارات والمرافعات الشفوية. وقررت المحكمة بعد إجراء القرعة أن تكون مصر هي المتحدث الأول في المرافعات الشفوية وتليها إسرائيل. وبناء على طلب مشترك من الطرفين قدمت المذكرات المضادة في 1 فبراير 1988 بحضور رئيس المحكمة والمسجل؛ حيث نظرت المحكمة في تنفيذ الجدول الزمني لبقية الإجراءات. وقد أرفقت بمختلف المذكرات المكتوبة الملاحق التي اشتملت على خرائط ومستندات ونموذجين مجسمين. وقامت المحكمة استكمالاً لإجراءات التحكيم بزيارة المواقع التي اختارتها داخل المناطق المتنازع عليها وذلك في 17 فبراير 1988م⁽⁸²⁾، حيث قامت القوة المتعددة الجنسيات والمراقبين والتي عهد إليها بمهمة حفظ السلام في منطقة طابا وفقاً للمادة الحادية عشرة من مشاركة التحكيم، بتقديم تسهيلات الانتقال لأعضاء هيئة التحكيم وممثلي الطرفين الذين رافقوهم في هذه الزيارة. ووفقاً لنص المادة التاسعة من المشاركة وبعد فشل الغرفة الثلاثية للتوفيق⁽⁸³⁾، المكونة من ثلاثة قضاة هم المحكمان الوطنيان وأحد المحكمين المحايدين وهو القاضي الفرنسي (بيير بيليه) الذي عين رئيساً لها في إيجاد حل للنزاع خلال فترة الشهر السابق على تقديم المذكرات الجوابية؛ حيث لم تصل إلى أي نتيجة إيجابية، وذلك على الرغم من الاتفاق على مد مهلة عملها حتى موعد تقديم المذكرات التكميلية⁽⁸⁴⁾. وهو ما يوحي أن الاتفاق على التحكيم لم يكن هو

الوسيلة الأولى والوحيدة لحل النزاع حيث تخللته مساعي توفيقية، الشيء الذي يجعل تحكيم طابا ذا طبيعة خاصة. وتأسيسا على ذلك استأنفت المحكمة السير في إجراءات التحكيم؛ وقد تم الاستماع إلى المرافعات الشفوية في جلسات مغلقة خلال دورتين: الأولى من 14 إلى 25 مارس 1988 والثانية من 11 إلى 15 أبريل 1988. وذلك في قاعة المجلس الكبير وقاعة الألباما بالمقر الرسمي لحكومة مقاطعة جنيف بسويسرا.

حيث استمعت الهيئة إلى عدد من الشهود والخبراء من الجانبين، وإلى مرافعات عدد من المحامين عن كل من الطرفين، وفي ختامها أعلن عن انتهاء المرافعات الشفوية، وبدأت هيئة التحكيم مداولاتها تمهيدا لإصدار القرار خلال 90 يوما من تاريخ انتهاء المرافعات الشفوية وفقا لما قرره المادة 12/1 من المشرطة؟⁽⁸⁵⁾

هذا ولقد وجدت هيئة التحكيم بعد انتهاء المرافعة الشفوية، شيئا من الصعوبة في الفصل في أمر العلامات الشمالية (العلامات 41:51:52:56 (14:7:15:27))، وذلك نظرا لضآلة الفوارق بين المواقع المقدمة من الطرفين، وهو ما حدا برئيس هيئة التحكيم إلى دعوة وكيلي الطرفين للاجتماع به أكثر من مرة خلال مرحلة المداولات، وكانت بعض تلك الاجتماعات مع الهيئة بكامل أعضائها حيث عبّر رئيس الهيئة عن الصعوبات التي تواجهها الهيئة بالنسبة للعلامات الشمالية، مشيرا إلى المعايير والخيارات المختلفة التي نظرت فيها الهيئة خلال مداولاتها بشأن هذه العمليات الشمالية.

كما تساءل عن إمكانية أن يتفق الطرفان فيما بينهما بشأن هذه العلامات أو أن يتم الاتفاق بينهما على تخويل المحكمة سلطة الفصل في أمر هذه العلامات على أساس مبادئ العدل والإنصاف ثم أشار إلى أن المحكمة قد تجد نفسها مضطرة إلى إصدار قرار جزئي بالنسبة لطابا ورأس النقب، . ولا تصدر قرارها بصدد العلامات الشمالية، وطلب إلى الطرفين إعداد خريطة واحدة لكل مواقع علامات الحدود بمقياس كبير حتى يتسنى للمحكمة الفصل في الموضوع⁽⁸⁶⁾. وهذا ما يقودنا للحديث عن اختصاصات محكمة تحكيم طابا والقرار الذي اتخذته بناء على هذه الاختصاصات وهو ما سنتطرق إليه في الجزء التالي.

اختصاصات محكمة تحكيم طابا وقرارها التحكيمي:

نستنتج اختصاصات محكمة تحكيم طابا من صيغة السؤال الذي تضمنته مشاركة التحكيم؛ والذي تقدمت به مصر وإسرائيل إلى هيئة التحكيم للإجابة عنه،

والمتمثل في: « يطلب الطرفان من هيئة التحكيم تحديد أماكن علامات الحدود المعترف بها بين مصر وفلسطين تحت الانتداب؛ وتسترشد هيئة التحكيم في هذا بمعاهدة السلام المصرية الإسرائيلية وباتفاق 25 أبريل 1982م. أي أن هناك اختصاص مكاني وآخر زمني الأمر الذي يؤدي إلى تقييد اختصاص المحكمة.

فبالنسبة للاختصاص المكاني، فيشمل تقرير مواضع علامات الحدود الأربعة عشر على خط الحدود الدولية والمعترف بها بين مصر وفلسطين تحت الانتداب، وتقرير مواضع العلامات يقصد به مكان العلامات الحدودية التي تم تحديدها في مطلع هذا القرن إبان أن كانت مصر ولاية عثمانية⁽⁸⁷⁾، وذلك استناداً للمادة الثانية من مشاركة التحكيم، إذ يتضح من خلال هذا النص أن اختصاص المحكمة ينحصر في الكشف عن المواضع الصحيحة لمكان العلامات الحدودية المختلف عليها بين مصر وإسرائيل على طول خط الحدود الذي تم وضعه على الطبيعة في أواخر عام 1906 وأوائل عام 1908، وذلك بعد تسوية أزمة طابا الأولى في عام 1906م.⁽⁸⁸⁾ ومؤدي ذلك أن هيئة التحكيم لم تكن مخولة صلاحية رسم أي جزء من خط الحدود. وأنه ليس من اختصاصها الفصل في النزاع بين الدولتين بشأن السيادة على أجزاء من الإقليم، بل أن النزاع المعروض يدور برمته حول عدد محدود من علامات الحدود.

أما بالنسبة لاختصاص المحكمة من حيث الزمان فيشمل المراحل الزمنية التي يتعين على المحكمة تحديد مكان علامات الحدود أثناءها وهي فترة الانتداب البريطاني على فلسطين الممتدة من 1923 إلى 1948. الأمر الذي يؤدي إلى استبعاد الفترة السابقة للانتداب، وكذلك ما تلا الانتداب بما فيه قيام إسرائيل باحتلالها لسيناء منذ عام 1967م.⁽⁸⁹⁾

كما يشمل الاختصاص الزمني للمحكمة الفترة التي تستغرقها عملية التحكيم؛ والمحددة بدءاً من تاريخ تقديم المذكرات المكتوبة وتبادلها وتنتهي بعد 90 يوماً من انتهاء المرافعات الشفوية والزيارات⁽⁹⁰⁾، وذلك استناداً إلى الفقرة الأولى من المادة الثانية عشرة من مشاركة التحكيم. وقد عقدت المحكمة أولى جلساتها وهي جلسة إجراءات في جنيف بتاريخ 10 ديسمبر 2006 وذلك في قاعة الألباما في المقر الرسمي لحكومة مقاطعة جنيف بسويسرا وتم وضع جدول زمني لتقديم المذكرات. وقد تبادل الطرفان

المذكرات في 13 مايو 1987. بحضور رئيس المحكمة؛ وفي 12 أكتوبر 1987 تم تبادل المذكرات المضادة، وقدمت المذكرات المضادة في 1 فبراير 1988. وقامت المحكمة في 17 فبراير 1988 بزيارة بعض المواقع التي اختارتها داخل المناطق المتنازع عليها. وبتاريخ 29 سبتمبر 1988 أصدرت محكمة التحكيم قرارها التاريخي في نزاع الحدود بين مصر وإسرائيل بشأن طابا والعلامات الحدودية الأخرى.⁽⁹¹⁾ وفيما يخص القيود المفروضة على اختصاص المحكمة؛ فقد جاءت مشاركة التحكيم ببعض القيود يمكن حصرها استنادا إلى الفقرة الخامسة من ملحق المشاركة في نقطتين هما: أن اختصاص المحكمة يقتصر على تقرير مواضع العلامات المختلف عليها والمحددة في الفقرة الأولى من الملحق وهي الأربع عشرة علامة المسجلة في المرفق (أ). إضافة إلى عدم النظر في مواضع علامات الحدود الأخرى غير تلك المذكورة في الفقرة الأولى من الملحق.⁽⁹²⁾ ويلاحظ أن مشاركة تحكيم طابا حظرت على المحكمة تبني حلولاً وسطاء حيث نصت الفقرة الخامسة من الملحق على أن المحكمة غير مخولة بأن تقرّر موضع علامة حدود بخلاف موضع قدم من قبل مصر أو من قبل إسرائيل؛ وسجل في المرفق (أ)؛ بمعنى آخر أنه كان على المحكمة أن تقرّر على أساس المواضع التي تطالب بها مصر أو تلك التي تطالب بها إسرائيل ولكن ليس من سلطتها تقرير مواقع وسط⁽⁹³⁾، وفي الأخير نلاحظ أن مشاركة التحكيم جاءت في نصوص واضحة ومحددة بدقة لاختصاصات المحكمة.

قرار تحكيم طابا:

لقد أدى تطبيق المحكمة لذلك الاختصاص إلى تحديد مواضع علامات الحدود المختلف عليها بين مصر وإسرائيل خلال فترة الانتداب، حيث تضمن قرارها الصادر في 9-9-1988 أحقية مصر في طابا وحدد مواضع العلامات المتنازع عليها، وقد تم النطق بالقرار في جلسة علنية، تم عقدها في قاعة المجلس الكبير بالمقر الرسمي لحكومة مقاطعة جنيف في حضور وكيلي الحكومتين وأعضاء هيئة الدفاع لكل من الجانبين، فضلا عن عدد من المدعويين وممثلي الصحافة وأجهزة الإعلام المحلية والعالمية، حيث جرى بث وقائع هذه الجلسة التاريخية عبر الأقمار الصناعية؛ وأعلن رئيس الهيئة قرارها إجابة عن السؤال الذي تضمنته المادة الثانية من المشاركة؛ فجاء القرار قاطعا في إثبات الحق المصري كاشفا عن صحة المواقع المصرية في طابا ورأس النقب وغالبية العلامات الشمالية؟⁽⁹⁴⁾

هذا وقد قسم القرار العلامات المختلف عليها وعددها 14 علامة كما سبقت الإشارة إليه إلى ثلاث مجموعات:

المجموعة الأولى - وضع العلامة الحدودية رقم 91:

كانت هذه المجموعة قاصرة على العامة 91 في طابا والتي تعتبر جوهر المشكلة وأهم أسباب نشوئها والتي حشدت مصر كافة الحجج والأسانيد التاريخية والجغرافية والقانونية التي تؤكد أن علامة حدود طابا كانت قائمة في الموقع المصري وأن الادعاء الإسرائيلي لا يستند إلى أي أساس⁽⁹⁵⁾، هذا ويكتسي قرار هيئة التحكيم لصالح مصر في هذه النقطة أهمية كبيرة، فلو لا الخلاف بشأن طابا ما أثارت إسرائيل أي خلافات خاصة بعلامات الحدود الأخرى. كما أن إطلاق اسم نزاع طابا على نزاع الحدود بين مصر وإسرائيل لدلالة على أهمية هذه المنطقة بالنسبة للطرفين.

هذا وقد قضت المحكمة بشأنها بأربعة أصوات ضد صوت واحد بأن علاقة الحدود رقم 91 تقع في الموضع الذي قدمته مصر والمسجل في المرفق (أ) من اتفاق التحكيم.⁽⁹⁶⁾ وتكون محكمة التحكيم قد أسست ذلك الحل في رسم موضع تلك العلامة على مبدأ استقرار الحدود الذي يستوجب احترام علامات الحدود التي استقرت لفترة طويلة ومعروفة من الدول المعنية. واستنتجت المحكمة استقرار الحدود من وجود العلامة 91 من حوالي عام 1917 واعتبارها طوال تلك المدة كعلامة حدود.⁽⁹⁷⁾

المجموعة الثانية - وضع العلامات الحدودية في رأس النقب:

وتعتبر هذه العلامات بدورها ذات أهمية قصوى حيث بلغت المسافة بين الموقع المصري لإحدى هذه العلامات والموقع المدعى به من جانب إسرائيل نحو كيلومترين ونصف فضلا عن أهميتها التاريخية والاستراتيجية. وقد جاء قرار هيئة التحكيم لصالح مصر بالنسبة لهذه العلامات جميعا تأكيدا لاقتناع الهيئة بوضوح الموقف المصري وقوته⁽⁹⁸⁾. حيث قضت المحكمة بما يلي:

- أربعة أصوات ضد صوت واحد بأن علامة الحدود رقم 85 تقع في الموضع الذي قدمته مصر والمسجل المرفق (أ) لاتفاق التحكيم.
- أربعة أصوات ضد صوت واحد بأن علامة الحدود رقم 86 تقع في الموضع الذي قدمته مصر والمسجل المرفق (أ) من اتفاق التحكيم.

- أربعة أصوات ضد صوت واحد بأن علامة الحدود رقم 87 تقع في الموضع الذي قدمته مصر والمسجل المرفق (أ) من اتفاق التحكيم.
 - أربعة أصوات ضد صوت واحد بأن علامة الحدود رقم 88 تقع في الموضع الذي قدمته مصر والمسجل المرفق (أ) من اتفاق التحكيم.
- وأُسست هيئة التحكيم الحلول المتوصل إليها هنا على بعض المعايير، نذكر منها المعيار الجغرافي الذي أوضح مسار علامات الحدود 85: 86: 87: انطلاقاً من نص المادة الأولى⁽⁹⁹⁾ من اتفاقية 1906: ومن ثم أكدت صحة المواقع المصرية لعلامات الحدود الأربع القديمة في رأس النقب، وكانت المحكمة قد واجهت اعتراضات إسرائيلية على هذا الحل بدعوى أن العلامات القديمة تخالف النصوص الصريحة لاتفاقية 1906، والمعيار الآخر المعتمد في الحل هو معيار الاستقامة في تحديد الموقع الصحيح للعلامة رقم 88 بالنظر إلى عدم وجود أي معيار آخر صالح للتطبيق على هذا الموضع وتبدو أهمية تطبيق هذا المعيار في كون العلامة المذكورة لم يكن لها وجود في الماضي.⁽¹⁰⁰⁾
- المجموعة الثالثة - وقد تضمنت وضع العلامات في القطاع الشمالي:**

وجاء قرار محكمة التحكيم بشأنها معترفاً لمصر بصحة خمسة علامات 52:51:27:17 حددتها وهي ومعترفاً لإسرائيل بصحة أربع علامات هي: 56:46:15:14 على النحو التالي:

- تقضي المحكمة بالإجماع أن علامة الحدود رقم 7 تقع في الموضع الذي قدمته مصر والمسجل في المرفق (أ) من اتفاق التحكيم المؤرخة في 11 سبتمبر 1986.
- تقضي بالإجماع أن علامة الحدود رقم 14 تقع في الموضع الذي قدمته إسرائيل والمسجل في المرفق (أ) من اتفاق التحكيم.
- تقضي بالإجماع أن علامة الحدود رقم 15 تقع في الموضع الذي قدمته إسرائيل والمسجل في المرفق (أ) من اتفاق التحكيم.
- تقضي بالإجماع أن علامة الحدود رقم 17 تقع في الموضع الذي قدمته مصر والمسجل في المرفق (أ) من اتفاق التحكيم.
- تقضي بالإجماع أن علامة الحدود رقم 27 تقع في الموضع الذي قدمته مصر والمسجل في المرفق (أ) من اتفاق التحكيم.
- تقضي بالإجماع أن علامة الحدود رقم 46 تقع في الموضع الذي قدمته إسرائيل

- والمسجل في المرفق (أ) من اتفاق التحكيم.
- تقضي بالإجماع أن علامة الحدود رقم 51 تقع في الموضوع الذي قدمته مصر والمسجل في المرفق (أ) من اتفاق التحكيم.
- تقضي بالإجماع أن علامة الحدود رقم 52 تقع في الموضوع الذي قدمته مصر والمسجل في المرفق (أ) من اتفاق التحكيم.
- تقضي بالإجماع أن علامة الحدود رقم 56 تقع في الموضوع الذي قدمته إسرائيل والمسجل في المرفق (أ) من اتفاق التحكيم.

هذا وقد أسس قرار التحكيم، الذي بنته المحكمة على المذكرات المكتوبة والمرافعات الشفوية للطرفين المصري والإسرائيلي اللذين لم يهتما كثيرا بالعلامات المذكورة نظرا لصغر المسافة التي تفصل بينها والتي تتراوح بين ستة أمتار إلى مائة وخمسة وأربعين مترا ووقوعها في منطقة صحراوية غير مسكونة.⁽¹⁰¹⁾ وإذا جئنا للتعليق على هذا القرار نقول أن قرار هيئة التحكيم بما قرره يعد قرارا كاشفا بمعنى أن حق مصر في المواقع التي حددتها ليس حقا مقررًا مستمدا من القرار وإنما هو حق ثابت وسابق على القرار منذ أن كانت فلسطين تحت الانتداب، فالوثائق المتوفرة بعد عام 1840 حتى 1906، تقطع كلها بقانونية خط حدود مصر الشرقية كما تحدت نهائيا في عام 1906. إضافة إلى أن قواعد القانون الدولي العام والاتفاقيات الدولية؛ وأحكام المحاكم المتصلة بالتوارث الدولي فيما يتعلق بمسائل الحدود لا تدع مجالا للشك في سريان مضمون اتفاق أول أكتوبر عام 1906 الخاص بتعيين حدود مصر الشرقية من رفح حتى رأس طابا كما أن التطورات التي استحدثت بعد عام 1906 وحتى عام 1979 لم تتضمن أي تعديلات أو تغييرات فيما يتعلق بخط الحدود كما تم تعيينه في ذلك العام.

كما نشير إلى أن قرار التحكيم جاء مُقرا لمواقع علامات الحدود دون التطرق إلى رسم خط الحدود على الأرض وهو بهذا المعنى يعتبر ذا فعالية تلقائية، فهو ليس بحاجة إلى إجراء إضافي لكي يكتسب هذه الفعالية. أما بالنسبة لتنفيذ القرار فقد حددت مشاركة التحكيم كذلك موعد الاتفاق على تنفيذ القرار حيث ورد في نص المادة 13 منها على أن يتفق الأطراف خلال 21 يوما من صدور القرار على تاريخ الانتهاء من تنفيذه.

غير أننا نشير إلى أن إسرائيل لم ترفض تنفيذ قرار محكمة التحكيم، إلا أنها عرقلت تنفيذه لعدة أشهر بسبب بعض المسائل التي أثارها وهذا بالرغم من أنها التزمت بموجب المادة 14 من مشاركة التحكيم أن تتفق مع مصر على قبول قرار المحكمة بوصفه نهائياً وملزماً لهما وأن يتعهد الطرفان بتنفيذه بأسرع ما يمكن وبحسن نية وفقاً لمعاهدة السلام. وقد ذكرت المحكمة الطرفين بهذه المادة في الجزء الأخير من القرار.⁽¹⁰²⁾ وبعد صدور القرار في 29 سبتمبر 1988، : وإعمالاً لنصوص المشاركة السابقة بدأت مفاوضات تنفيذ ذلك القرار بين مصر وإسرائيل أسفرت عن اتفاق 29 نوفمبر 1980، والذي أبلغت به هيئة المحكمة بجنيف وأودعت نسخة منه لديها.⁽¹⁰³⁾ كما تعهدت الولايات المتحدة الأمريكية بالعمل من أجل تنفيذ هذا الاتفاق، وبالفعل دخلت مصر في مفاوضات تنفيذ القرار مع إسرائيل باشتراك الولايات المتحدة الأمريكية؛ وتم عقد عدة جولات من المفاوضات الأولى في نوفمبر 1988، والثانية في العام 1989، والثالثة في فبراير 1989، وتدخلت أمريكا بعدة مقترحات بشأن العراقيل التي وضعتها إسرائيل حتى تم التوصل إلى صيغة نهائية لتصفية المشاكل المعلقة في فبراير 1989، . وقد جرى تسجيل هذه الصيغة النهائية في ثلاثة اتفاقيات منفصلة. تعلق الاتفاق الأول بتعويض إسرائيل مقابل الإنشاءات السياحية (هلتون طابا) ومنح الإسرائيليين حق الدخول إلى طابا دون الحاجة إلى تأشيرة سفر، أما الاتفاق الثاني فكان يتعلق بتحديد موعد الانسحاب الإسرائيلي النهائي من طابا وتوصيل الخط الحدودي إلى شاطئ الخليج وقد تم الاتفاق على يوم 15 مارس 1989 يكون موعداً للانسحاب الإسرائيلي النهائي من طابا ثم توصيل خط الحدود المستقيم إلى شاطئ خليج العقبة. هذا ويرى الأستاذ أنه على الرغم من التوصل لحل نزاع طابا كان إيجاباً من حيث أنه تحقق دون اللجوء إلى الحرب إلا أنه كان سلبياً من حيث الفرص الضائعة للمزيد من التفاهم المتبادل، والاعتراف والقبول والتعاون والثقة بين البلدين. خاصة وأننا قلنا في مزايا التحكيم أنه يهدف إلى الحفاظ على مستقبل العلاقات بين البلدين. حيث كان من المفروض أن يتم تنفيذ القرار طوعاً دون حاجة لتدخل أطراف ثالثة (الولايات المتحدة الأمريكية) وإن كان تدخل هذه الأخيرة إيجابياً من خلال المساعدة في وضع قرار التحكيم موضع التنفيذ. وبإتمام الانسحاب الإسرائيلي وإزالة كل مظاهر

وجوده في طابا رفع العلم المصري عليها وتؤكد انتماءها للوطن الأم؛ لتعود طابا إلى السيادة المصرية بعد غياب 20 عاما. ثم أن انتصار مصر في قضية طابا هو انتصار للعدالة الدولية. وباستقرار خط الحدود الدولية بين مصر وفلسطين تحت الانتداب، يكون الستار قد أسدل على مشكلة طابا التي أثارها إسرائيل عام 1982. وفي الأخير نستنتج أن قرار التحكيم تميز بعدة أمور: حيث أنه أقر مبدأ ثبات الحدود بين مصر وإسرائيل، وبالتالي القضاء على بؤادر النزاع من خلال التوصل إلى حل كامل ونهائي ومتفق مع معاهدة السلام وبأنه مثال نادر على حل مسألة خلافية مع إسرائيل باللجوء إلى الوسائل القضائية ومن بينها التحكيم الدولي، وبأنه كان جزءا من رواسب الاستعمار القديم الذي عرفته المنطقة، وبأنه كان مثالا بارزا على نجاعة التحكيم في حل نزاع حدودي بين الدول.⁽¹⁰⁴⁾

الخاتمة:

إن بعض النزاعات الدولية تفرض اختيار طريقة معينة لحلها ومن ذلك مثلا نزاعات الحدود التي يكون من المناسب بدرجة أكبر التعامل معها من خلال الآليات القانونية، ومن بينها التحكيم حيث نكون بصدد أمور تحتاج إلى البت فيها من منظور قانوني كتفسير اتفاق دولي منشئ للحدود أو ترجيح حجج وأدلة إثبات قانونية معينة، أو بيان القيمة القانونية للخرائط الرسمية التي احتج بها هذا الطرف أو ذاك، أو البحث مثلا فيما يعرف بالحقوق التاريخية والحقوق المكتسبة، ولعل هذا ما يفسر لماذا يميل بعض الباحثين في مجال القانون الدولي والعلاقات الدولية إلى القول بأن ثمة فرعا جديدا من فروع القانون الدولي يختص بنزاعات الحدود ألا وهو القانون الدولي للحدود. وبالنسبة لدور التحكيم في حل نزاعات الحدود قياسا على حالة تحكيم طابا نقول أن نجاعة هذه الوسيلة تتوقف على عدة عوامل منها سمات نزاعات الحدود وطبيعة العلاقة بين الدول المتنازعة وما إلى ذلك. كما نلاحظ أنه بالرغم من ازدياد عدد نزاعات الحدود التي أحييت مؤخرا إلى التحكيم، إلا أن دور التحكيم في حل نزاعات الحدود لا يزال هامشيا فالدول مازالت تحجم عن عرض نزاعات الحدود للتسوية القضائية، ومرد هذا الإحجام راجع إلى أسباب عدة نذكر من بينها: تمسك الدول الدائم بأهداف سيادتها واستقلالها الأمر الذي يجعلها تعتقد أن

إعطاء الغير سلطة إلزامها يتعارض مع ذلك. قد تدفع أهمية المسائل المتنازع عليها في بعض الأحوال الدول إلى عدم عرضها على التحكيم الدولي. وتستند بعض النزاعات إلى مطالبات لا تجد لها سنداً في القانون القائم فعلاً أو تطالب بتغييره ومراجعته ممّا يعنى عدم إمكانية حلها من الناحية القانونية بواسطة جهاز قضائي أو تحكيمي. وأخيراً أن اشتراط ضرورة موافقة كل أطراف النزاع على طرحه أمام التحكيم الدولي وهو مبدأ من مبادئ القانون الدولي المعاصر يجعل جزءاً كبيراً من النزاعات الدولية لا يتمّ طرحه فعلاً أمامها بسبب عدم توافر موافقة طرف أو أكثر من الأطراف المعنية، إذ يدفع الحذر والاحتراس الأشخاص القانونية المعنية إلى عدم اللجوء بكثرة أو اللجوء بحذر إلى هذه الوسيلة. ومنه فإن دور التحكيم الحدودي في الوقت الحاضر بدأ يخبو إذ لم تعد له الأهمية التي كان عليها في الماضي حيث كان يتصدى بفاعلية لنزاعات الحدود. وفي مدة زمنية قصيرة مع محافظته على سيادة الدول المعنية بالنظر إلى أن هيئات التحكيم تمارس دورها وفق إطار قانوني متفق عليه مسبقاً بين الأطراف. وسبب تراجع الدول عن هذه الطريقة في حل نزاعات الحدود الدولية، هو أن المحكم قد يخرج عن مضمون اتفاق التحكيم ولا يراعي مقاصد الأطراف المعنية، أو ينطلق في قراره على إيجاد نوع من التوازن بين مكاسب الأطراف وخسائرهم.

إلى أنه ورغم ذلك فإن التحكيم يبقى وسيلة سلمية فعّالة تتماشى مع ميثاق الأمم المتحدة ويحقق صفتي الاستقرار والدوام للحدود الدولية، ويساهم مساهمة إيجابية في ترشيد واستقرار العلاقات الدولية.

النتائج:

توصلت الدراسة إلى النتائج التالية:

- إن الاتفاق باللجوء إلى التحكيم هو اتفاق ينطوي على التزامات قانونية، يجب على أطرافه تنفيذها بحسن نية ويجب صياغة شرط التحكيم بدقة لكيلا يكون وسيلة سهلة لضياع الحقوق.
- في حالة الاتفاق باللجوء إلى التحكيم السابق لنشوء النزاع، لا ينبغي التمسك باتفاق التحكيم الخاص كضرورة مطلقة لعرض النزاع أمام المحكمة، وإنما يجب النص في اتفاقات اللجوء إلى التحكيم على إمكانية اللجوء إلى المحكمة بغية حل النزاع بمجرد تقديم طلب بذلك من جانب واحد.

- في حال تخلف أحد الأطراف عن المساهمة في تشكيل المحكمة في خلال مدة معينة، يمكن للطرف الحريص على ضرورة حل النزاع، أن يطلب من جهة محايدة ولتكن محكمة العدل الدولية، إما تكملة تشكيل المحكمة، وذلك بتعين الطرف الناقص، وإما التشكيل الكامل للمحكمة. وأن يلتزم الطرف المتخلف بمتابعة الإجراءات التي تتخذها المحكمة المشكلة واحترام القرار الذي تصدره.
- على الدول أن تحرص بقدر الإمكان على عقد معاهدات تحكيم دائمة، أو على الأقل إدراج بند التحكيم الدولي ضمن أحكام المعاهدات التي تبرمها فيما بينها، حتى يكتسي هذا الأخير الطابع الإجباري عند حدوث أي نزاع بهذا الشأن، وأن تراعي في إبرامها لهذا النوع من المعاهدات استلزام الأحكام العامة من نموذج قواعد الإجراءات التحكيمية الذي صاغته لجنة القانون الدولي، بالنظر إلى أهميته القصوى، وكذا الوسائل التي تكفل دون تهرب أي طرف من الأطراف المتنازعة، وتنفيذ القرار في أي مدة زمنية كانت.
- إن المحكم هو أساس التحكيم فلا بد أن يكون محايداً، وأن يكون الخصوم على علم بظروفه وعلاقاته، وإذا كان الأمر كذلك فلا بد أن يتضمن نظام التحكيم قواعد كفيلة بأن ترقى بهذا النظام لكي يكون وسيلة عادلة لحل النزاعات وليس وسيلة لضياع الحقوق، فلا بد أن يكون المحكم كم المعين من قبل الخصوم محايداً ومستقلاً لا إلى درجة تؤهله للقيام بمهمة التحكيم، فإذا كان محامياً للطرف الذي يعينه، فالأولى به أن يجلس في مقاعد المحامين منذ البداية.

التوصيات:

- خرجت الدراسة بالتوصيات الآتية:
- تفعيل دور محكمة التحكيم الدائمة في حل النزاعات الدولية، والعمل على إحياء مشروع محكمة العدل التحكيمية الذي سبق ابتكاره وفشل بسبب التنافس المتعارض للقوى العظمى في الدول الكبرى.
- العمل على تسلسل المحاكم القائمة على حل النزاعات الدولية، كمحكمة العدل الدولية والمحكمة الإدارية لهيئة الأمم، والمحكمة الإدارية لمنظمة العمل الدولية، والمحكمة الدائمة للتحكيم، حيث أن كل هذه المحاكم تصدر أحكاماً منفصلة عن بعضها البعض، إذ لا توجد روابط بين هذه المحاكم إلا في حالات استثنائية ومحدودة، ومنه من الأجدر أن يكون هناك تعاون بين هذه

المحاكم، خاصة بين محاكم التحكيم ومحكمة العدل الدولية من أجل ضمان أحسن لسير العدالة. وإيجاد نظام يكفل تنفيذ الأحكام الدولية بأنواعها، وسلطة دولية تملك القوة الفاعلة لتنفيذ الأحكام.

- كما يجب الاهتمام بدراسة الثغرات التي تعيب نظام التحكيم وتقديم المقترحات الكفيلة بتطوير هذا النظام ومشاركة الجهات الحكومية ممثلة بالمؤسسات الحكومية والتعليمية في عقد الندوات والمؤتمرات لمعالجة القصور في نظام التحكيم، وتبادل الخبرات على المستويات المحلية والإقليمية والدولية، وعقد دورات تدريبية للمحكمين وإتاحة فرصة كبيرة للاستفادة من الخبرات السابقة للقضاة المتقاعدين وأعضاء هيئة التدريس بكليات الحقوق والشرعية.

- كما نرى ضرورة إنشاء مؤسسات دائمة في الدول العربية والنامية، على أن تكون مستقلة

استقلالاً كاملاً عن نفوذ سلطة الدول، وعلى أن تبقى الرقابة القضائية طبقاً لأنظمة التحكيم كما نرى إنشاء مراكز متخصصة للتحكيم النوعي.

- كما يجب تذويب كل الأنظمة والقوانين لتصب في قانون واحد، هو نظام التحكيم الإجرائي والذي يستمد ضماناته من الضمانات العامة للنظم الإجرائية، مع الوضع في الاعتبار الخصوصيات الخاصة بهذا النظام ليكون بذلك نظاماً عالمياً..

المصادر والمراجع:

- (1) د. أحمد أبو الوفاء، التحكيم الدولي، مجلة الدبلوماسية، معهد الدراسات الدبلوماسية بوزارة الخارجية، المملكة العربية السعودية، العدد 12، ديسمبر 1989. ص 70.
- * قد تثور نزاعات الحدود لعدة أسباب أهمها: وجود أخطاء في تحديد أو تخطيط الحدود أو الحاجة إلى المزيد من المواءمة بين الحدود وبين الاعتبارات الإنسانية انطلاقاً من الحاجة إلى أنسنة الحدود الدولية. وقد يثور النزاع بسبب عدم أخذ بعض الاعتبارات الجغرافية والاقتصادية في الحسبان عند تحديد الحدود بسبب الرغبة في التوسع الإقليمي والاقتصادي.
- (2) د. فيصل عبد الرحمان علي طه القانون الدولي ومنازعات الحدود المرجع السابق ص 105-112
- (3) احمد ابو الوفاء، التحكيم الدولي، مرجع سابق، ص 71
- (4) د. صالح محمد محمود بدر الدين، التحكيم في منازعات الحدود الدولية، دراسة تطبيقية على قضية طابا، دار الفكر العربي، القاهرة، 1991م، ص 260
- (5) د. احمد ابو الوفاء، مرجع سابق، ص 72
- (6) د. صالح محمد محمود بدرالدين، مرجع سابق، ص 261
- (7) د. صالح يحيى الشاعري، تسوية النزاعات الدولية سلمياً، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 2006م، ص 74
- (8) راجع المواد (61 - 62) من اتفاقية لاهاي 1907م.
- (9) د. صالح محمد حمود بدرالدين، مرجع سابق ص 262
- (10) د. ابراهيم محمد محمد العناني، اللجوء الى التحكيم الدولي، دار النهضة العربية، مصر، الطبعة الاولى، 2006م
- (11) د. صالح محمد محمود بدرالدين، مرجع سابق، ص 115
- (12) د. ابراهيم العناني، مرجع سابق، ص 116
- (13) د. محمد المجذوب، القانون الدولي العام، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة، 2004م، 710
- (14) المادة (63) من اتفاقية لاهاي
- (15) د. ابراهيم محمد العناني، مرجع سابق، ص 117

- (16) المواد (70، 71) من اتفاقية لاهاي
- (17) د. ابراهيم محمد العناني، مرجع سابق، ص 113
- (18) المادة (66) من اتفاقية لاهاي
- (19) المادة (72) من اتفاقية لاهاي
- (20) غي آنيل، قانون العلاقات الدولية، ترجمة نورالدين اللباد، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1991م، 157
- (21) د. ابو الخير احمد عطية، القانون الدولي العام، ط1، 1998م، ص 782
- (22) د. احمد ابو الوفا، التعليق على القضية الخاصة بحكم التحكيم الصادر 31 يوليو 1989م، بين السنغال وغينيا بيساو، المجلة المصرية، المجلد (46)، -159 160
- (23) د. احمد ابو الوفا، السلفادور وهندوراسي، المجلد (46)، 143 وما بعدها.
- (24) د. علي صادق ابو هيف، القانون الدولي العام، منشأة المعارف، الاسكندرية، مصر 1975م، -147 148
- (25) د. ابراهيم العناني، مرجع سابق، ص 118 - 119
- (26) د. احمد بلقاسم، التحكيم الدولي، مرجع سابق، دار عومه، الجزائر، 2005م، 204
- (27) المادة (79) من اتفاقية لاهاي
- (28) د. احمد ابو الوفا، التحكيم الدولي، مرجع سابق، ص 72
- (29) د. عمر سعد الله ن الحدود الدولية، دار هومه، الجزائر، 2006م، ص 137
- (30) د. محمد المجذوب، مرجع سابق، ص 710
- (31) مثلاً نص المادة 14/د من اتفاقية التحكيم الدولي بين بريطانيا والسعودية 1954م على أن يكون حكم المحكمة نهائياً وملزماً للطرفين وغير قابل للاستئناف.
- (32) المادة (84) من اتفاقية لاهاي
- (33) المادة (81) من اتفاقية لاهاي 1907م، وكذلك المادة (32) من القواعد النموذجية لإجراءات التحكيم لعام 1958م.
- (34) د. احمد بلقاسم، مرجع سابق، ص 207 - 214
- (35) شارل روسو، القانون الدولي العام، ترجمة شكر الله خليفة، دار الاهلية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1982م، ص 312

- (36) د. احمد بلقاسم، مرجع سابق، ، 216
- (37) د. احمد اسكندر، التحكيم كوسيلة لفض المنازعات الدولية بالطرق السلمية، المجلة الجزائرية، ج37، ص 176
- (38) د. صالح محمد محمود بدرالدين، مرجع سابق، ص 404
- (39) د. ابو الخير احمد عطية، مرجع سابق، ص 783
- (40) احمد اسكندر، مرجع سابق، ص 182 - 183
- (41) غي آنيل، مرجع سابق، ص 159
- (42) د. صالح محمد محمود بدرالدين، مرجع سابق، ص 404
- (43) د. احمد بلقاسم، مرجع سابق، ص 217
- (44) احمد اسكندر، مرجع سابق، ص 183
- (45) د. صالح محمد محمود بدرالدين، مرجع سابق، ص 405
- (46) احمد اسكندر، مرجع سابق، ص 184
- (47) د. صالح محمد محمود بدرالدين، مرجع سابق، ص 405- 406
- (48) المادة (51) ليس في هذا الميثاق ما يضعف او ينفي الحق الطبيعي للدول فرادى وجماعات في الدفاع عن انفسهم إذا اعثرت فقرة مستحقة على احد اعضاء الامم المتحدة، وذلك إلى أن يتخذ مجلس الأمن التدابير اللازمة لحفظ الامن والسلم الدوليين.
- (49) احمد اسكندر، مرجع سابق، ص 184 - 185
- (50) د. صالح يحيى الشاعر، مرجع سابق، ص 79 - 80
- (51) د. احمد بلقاسم، مرجع سابق، ص 220
- (52) د. احمد ابو الوفا، التحكيم الدولي، مرجع سابق، ص 73
- (53) د. محمد بلستان، مبادئ القانون الص 252
- (54) شارل روسو، مرجع سابق، ص 311
- (55) غي آنيل، مرجع سابق، ص 159 - 160
- (56) د. أبو الخير احمد عطية، مرجع سابق، ص 773
- (57) شارل روسو، مرجع سابق، ص 312
- (58) د. احمد ابو الوفا، التحكيم الدولي، مرجع سابق، ص 73
- (59) د. احمد بلقاسم، مرجع سابق، ص 225

- (60) غي آنيل، مرجع سابق، ص 160
- (61) احمد اسكندر، مرجع سابق، ص 179
- (62) احمد اسكندر، مرجع سابق، ص 179 - 180
- (63) د. فيصل عبدالصمد علي طه، القانون الدولي ومنازعات الحدود، دار الامير للنشر والتوزيع القاهرة، ط2، 1999م، ص223
- (64) د. احمد بلقاسم، مرجع سابق، ص 228
- (65) د. احمد بلقاسم، مرجع سابق، ص 229
- (66) د. احمد ابراهيم محمد العناني، مرجع سابق، ص 169
- (67) Egypt and peacemaker , Egypt magazine spring 2000, <http://www.sis.gov.eg/in/pub/magazin-spring-2000>
- (68) د. صلاح الدين عامر، الحدود الدولية بين مصر وفلسطين تحت الانتداب، المجلة المصرية، المجلد (44) 1998م، ص
- (69) د. عطية حسين افندي، الحدود الشرقية لمصر، حالة طابا، مجلة السياسة الدولية، العدد (117) 1994م، ص102
- (70) د. ابراهيم محمد العناني، مرجع سابق، ص 170
- (71) حيث ان قرار الحكومة الاسرائيلية قد يتضمن 14 نقطة لم يتفق فيها على موضوع النزاع، بل ربط اللجوء على التحكيم وبين التقدم في تطبيع العلاقات مع مصر، عطية حسين افندي، مرجع سابق، ص 102 - 103
- (72) د. صالح محمد محمود بدرالدين، مرجع سابق، ص 175 - 176
- (73) د. عطية حسين افندي، مرجع سابق، ص 103
- (74) د. صالح محمد محمود بدرالدين، مرجع سابق، ص 176
- (75) د. صالح محمد محمود بدرالدين، مرجع سابق، ص 257
- (76) د. صالح محمد محمود بدرالدين، مرجع سابق، ص 258
- (77) نفس المرجع السابق، ص 259
- (78) د. صالح محمد محمود بدرالدين، مرجع سابق، ص 260
- (79) نفس المرجع السابق، ص 261
- (80) المادة (6) من اتفاقية لاهاي 1907م، والمادة (13) من نموذج ادارت التحكيم الذي اقتره الامم المتحدة عام 1958م.

- (81) د. صلاح الدين عامر، مرجع سابق، ص 2-3
- (82) د. صالح محمد محمود بدرالدين، مرجع سابق، ص 264
- (83) نفس المرجع السابق، ص 265 وما بعدها، «انظر تفصيلاً في الاجراءات امام هذه الفرقة».
- (84) د. صلاح الدين عامر، مرجع سابق، ص 3 - 4
- (85) نفس المرجع السابق، ص 4
- (86) د. عطية حسين افندي، مرجع سابق، ص 104
- (87) د. صالح محمد محمود بدرالدين، مرجع سابق، ص 95 وما بعدها تفصيلاً
- (88) نفس المرجع السابق، ص 271 - 272
- (89) د. عطية حسين افندي، مرجع سابق، ص 103
- (90) د. عمر سعد الله، مرجع سابق، ، ص 361
- (91) د. صالح محمد محمود بدرالدين، مرجع سابق، ص 276
- (92) د. صالح محمد محمود بدرالدين، مرجع سابق، ص 276 -277
- (93) د. فيصل عبدالرحمن علي طه، مرجع سابق، ص 250
- (94) د. صلاح الدين عامر، مرجع سابق، ص 6 - 7
- (95) د. عطية حسين افندي، مرجع سابق، ص 104
- (96) د. صالح محمد محمود بدرالدين، مرجع سابق، ص 355 وما بعدها
- (97) د. عمر سعد الله، مرجع سابق، ص 365
- (98) د. عطية حسين افندي، مرجع سابق، ص 104
- (99) تنص هذه المادة على ما يلي (يبدأ الخط الاداري الفاصل، كما هو موضح على الخريطة الملحقة بالاتفاقية في نقطة راس طابا على الشاطئ الغربي لخليج العقبة ويمتد على طول لحافة الشرقية التي تطل على وادي طابا الي قمة جبل فورث ومن هناك يمتد الخط الفاصل بخطوط مستقيمة...الخ
- (100) د. عمر سعد الله، مرجع سابق، ص 363 - 364
- (101) د. عمر سعد الله، مرجع سابق، ص 362 - 363
- (102) د. فيصل عبدالرحمن علي طه، مرجع سابق، ص 225
- (103) د. صالح محمد محمود بدرالدين، مرجع سابق، ص 407
- (104) احمد محمد الرشيد، نزاعات الحدود في الجزيرة والخليج العربي، حوارات حية على الموقع.

خصائص التشريع الإسلامي عند الأصوليين

أستاذ أصول الفقه المشارك- جامعة دنقلا.

د. أشرف إبراهيم عبد الله إبراهيم

المحامي وموثق العقود- دنقلا

د. الأمير محمد طه دياب

المستخلص:

هدفت الدراسة لتُبَيِّن أن الشريعة الإسلامية جاءت مشتملة لكافة مناحي الحياة، لتحقيق سعادة البشر في معاشهم ومعادهم، وأنها عدلٌ كلها، ورحمةٌ كلها، إذ أنَّ من خصائص ديننا الحنيف الوضوح، والشمول، والمرونة، وإلحاق النظر بالنظر، واعتبار المثل بالمثل، والتوافق بين العقل والنقل، وهذه بعض الخصائص التي تميَّزت بها الشريعة الإسلامية، ولدراسة خصائص التشريع الإسلامي أهمية بالغة إذ من خلالها تُلتمس عالمية الشريعة، وصلاحياتها لكل زمان ومكان. وتتمثل مشكلة الدراسة في إمكانية الشريعة بأدلتها المحصورة مواكبتها للتجدد المستمر والتطور اللامتناهي. ومن أهم الأهداف المرجوة من هذه الدراسة هو التأكيد على أن الشريعة الإسلامية اتسمت بالعالمية والشمول، واليسر ورفع الحرج عن المكلفين. اعتمدت الدراسة على المنهج الاستقرائي التحليلي وذلك بالرجوع إلى أمّهات كتب الفقه وأصوله والحديث واللغة والمراجع الحديثة لتوفير المادة العلمية المتعلقة بالموضوع. وخُصِّصت الدراسة إلى عدد من النتائج منها: شمول الشريعة الإسلامية لمقتضيات الحياة ومجريات العصر، وصلاحياتها لكل زمان ومكان.

Abstract:

The study aimed to show that Islamic Law, it came to indicate all the life, to achieve the happiness of human beings in their livelihood and their return, and it is the justice of all, and the mercy off all, since from the characteristics of our religion pure clarity, comprehensiveness and peer- to peer appendix and consider parable by parable compatibility between reason and transportation and there are some of characteristics that characterizes sharia Islamic to study the properties of our sharia Islamic it is very important as through which it seeks universality and it is valid all times and places, the problem of the study is the possibility of the our sharia with it is limited evidence, it keep place with renewal continuo and endless development on of the most important objectives of this study is to confirm that sharia Islamic was characterized by universality and raise the embarrassment of the taxpayers. The study veiled on inductive analytical method by revelers to the mothers of the books of jurisprudence, hadith, language and references modern to provide scientific material related to subject Mather. The study concluded with number of results search as, inclusim of Islamic law for the necessities of life and the course of times. It is valid for all times and places.

المقدمة:

الحمد لله الذي شرع الشرائع وأقام عليها الأدلة القواطع، فأضحى الشرع طريقاً سهلاً السلوك مُرجى البلوغ. وأُصلي وأسلم على من أُرسل رحمةً للعالمين محمد المصطفى الأمين صلى الله عليه و على آل بيته الطيبين الطاهرين، وصحبه الهداة المهتدين.

من المعلوم أنّ خصائص التشريع الإسلامي عند الأصوليين، من أدق مباحث علم

أصول الفقه. ولذا كانت محط لأبحاث وأنظار كثير من علماء الأصول قديماً وحديثاً، إذ النظر في خصائص التشريع الإسلامي فيه إيجاد حلول كثيرة لمستجدات العصر في إطار النصوص الشرعية، وفيه دليل واضح على صلاحية هذا الدين لكل زمان ومكان، وأنها وافية بحاجات البشر، وأنها سعت لتحقيق مصالح العباد في المعاش والمعاد.

بيان معنى خصائص التشريع الإسلامي:

تعريف الخصائص لغة واصطلاحاً:

تعريف الخصائص لغة: جمع خصيصة وهي الصفة التي تميز الشيء وتحدده⁽¹⁾. والخصائص: من خصه بالشيء خصاً وخصوصاً وخصوصية، أي فضله⁽²⁾. وقال ابن منظور: خصه بالشيء يخُصه خصاً وخصوصاً وخصوصيةً وخصوصية والفتح أفصح، أي أفرده دون غيره⁽³⁾.

تعريف الخصائص اصطلاحاً:

هي الفضائل والأمور التي انفرد به التشريع الإسلامي، أي الأوصاف والمميزات التي انفرد بها التشريع الإسلامي وتميز بها على غيره من الأديان، كالربانية، والشمول، والعالمية، والتوازن والاعتدال، ومواكبة كل ما هو مستجد ومستحدث⁽⁴⁾.

تعريف الشرعية في اللغة:

والشرعية في اللغة نسبة إلى الشرع، وتحلّت الكلمة بالهاء في آخرها لأنها وقعت صفة لموصوف مؤنث وهو الأحكام، والشرع والشرعية: تأتي بمعنى الطريقة، والمنهاج، والسنة، والدين، واشتقّ من ذلك الشريعة في الدين والشرعية، وهي الطريقة المستقيمة كما قال تعالى: (لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا)⁽⁵⁾. أي على دينٍ، وملةٍ، ومنهاج⁽⁶⁾.

تعريف الشرعية في الاصطلاح: هو ما شرعه الله لعباده من الدين، من العقائد والعبادات والأخلاق والمعاملات ونظم الحياة في شعبها المختلفة لتحقيق سعادتهم في الدنيا والآخرة⁽⁷⁾.

بيان بعض خصائص التشريع الإسلامي عند الأصوليين:

أولاً: التشريع الإسلامي أحكامها مبنية على تحقيق المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها⁽⁸⁾:

فالأحكام الشرعية مبنية على تحقيق مصالح العباد في المعاش والمعاد، ودفع كل مفسدة عنهم، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها،

وتعطيل المفاسد وتقليلها، وأنها تُرجح خير الخيرين، وشر الشرين، وذلك بتحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، ودفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما⁽⁹⁾. وأكد ذلك الإمام ابن قيم الجوزية بقوله: إنّ الشريعة مبناه وأساسها على الحكم ومصالح العباد، في المعاش والمعاد، وهي عدلٌ كلها، وحكمةٌ كلها، ومصالح كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أُدخلت فيها بالتأويل، فالشريعة عدلٌ الله بين عباده، ورحمته بين خلقه⁽¹⁰⁾. وقال أيضاً رحمه الله تعالى: إنّ الشرع والعقل يوجبان تحصيل المصالح وتكميلها، وإعدام المفاسد وتقليلها، فإذا عُرض للعقل أمرٌ يرى فيه مصلحةٌ ومفسدة، وجب عليه أمران: أمرٌ علمي، وأمرٌ عملي، فالعملي معرفة الراجح من طرفي المصلحة والمفسدة، وإذا تبين له الرجحان، وجب عليه إثبات الأرجح له⁽¹¹⁾. فالشريعة كلها مصالح وهذا ما أكده ابن عبد السلام: الشريعة كلّها مصالح، إمّا درء مفاسد، أو جلب مصالح⁽¹²⁾. وقال الشاطبي رحمه الله تعالى: وضع الشرائع إمّا هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً⁽¹³⁾. وقد دلت نصوص كثيرة من الكتاب والسنة على أنّ أحكام الشريعة مبنية على مصالح العباد في المعاش والمعاد، فمن ذلك قوله تعالى: (وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ)⁽¹⁴⁾. فدلّت الآية الكريمة على أنّ الحكمة من تشريع الصلاة، أنّها تنهى عن الفحشاء والمنكر. وقوله تعالى: (خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا)⁽¹⁵⁾. فدلّت الآية على أنّ الحكمة من تشريع الصدقة تطهير للمال، وتزكية، ونماء، وبركة، وأنّه سببٌ من أسباب تراحم المجتمع المسلم، وتكاتفه. وكذلك قوله تعالى: (وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ)⁽¹⁶⁾. ففي الآية دليلٌ واضح على أنّ تطبيق القصاص على القاتل، فيه حياة لبقية المجتمع، إذ أنّ كل من تُسول له نفسه بقتل أخيه المسلم، يعرف أنّه إن قتل أخيه سيقتل، يرتدع، ولهذا فالمصلحة من شرع القصاص إمّا هو لحفظ النفوس، ودفع مفسدة الاعتداء على النفوس. فالأدلة من القرآن الكريم كثيرة تدل على أنّ الشريعة الإسلامية أحكامها مبنية على تحقيق المصالح، ودرء المفاسد. والأدلة الشرعية من السنة النبوية كثيرة تدل على أنّ الأحكام الشرعية مبنية على مصالح العباد وتحقيقها في المعاش والمعاد، فمن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: إمّا

جُعِلَ الاستذنان من أجل البصر⁽¹⁷⁾. وقال صلى الله عليه وسلم: يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج⁽¹⁸⁾، فالشريعة مبنية على مراعاة مصالح العباد، وعلى هذا إجماع أهل العلم، ولهذا قال الإمام ابن رجب: فإن الأحكام شرعت لمصالح العباد، بدليل إجماع الأمة عليه⁽¹⁹⁾. فعليه فإن من أجل خصائص التشريع الإسلامي أن أحكامها مبنية على التيسير ورفع الحرج والمشقة عن المكلفين: فالمتتبع لأحكام الشريعة يلاحظ بوضوح أنها لم تقصد التكليف بالشاق، والإعنات فيه، ودليل ذلك أمور كما قال الإمام الشاطبي رحمه الله تعالى:

الأمر الأول: النصوص الدالة على التيسير كقوله تعالى: (وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ)⁽²⁰⁾. وكقوله تعالى: (رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا)⁽²¹⁾. وكقوله تعالى: (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ)⁽²²⁾. وكقوله تعالى: (وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ)⁽²³⁾. وكقوله تعالى: (يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخَلَقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا)⁽²⁴⁾. وكذلك السنة النبوية حافلة بالأدلة التي تدل على أن من خصائص التشريع الإسلامي أنها مبنية على اليسر ورفع الحرج والمشقة عن المكلفين، فمن ذلك ما روته عائشة رضي الله عنها أنها قالت: ما حُيِّرَ النبي صلى الله عليه وسلم بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً⁽²⁵⁾. وقال صلى الله عليه وسلم: إن الدين يسر ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه، فسددوا وقاربوا وبشروا واستعينوا بالغدوة والروحة، وشيء من الدلجة⁽²⁶⁾.

الأمر الثاني: ما ثبت أيضاً من مشروعية الرخص، وهو أمر مقطوع به، ومما علم من الدين بالضرورة، كرخص القصر، والفطر، والجمع، وتناول المحرمات في الإضرار، فإن هذا يدل دلالة قطعية على مطلق رفع الحرج والمشقة. وكذلك ما جاء في النهي عن التعمق والتكلف والتسبب في الانقطاع عن دوام الأعمال، ولو كان الشارع قاصداً للمشقة في التكليف لما كان ثم ترخيص ولا تخفيف.

الأمر الثالث: الإجماع على عدم وقوعه وجوداً في التكليف، وهو يدل على قصد الشريعة إليه⁽²⁷⁾.

ثانياً: من خصائص التشريع الإسلامي (الشمول):

أن أحكامها مبنية على التسوية بين المتماثلات وإلحاق النظر بنظيره⁽²⁸⁾: ومن الأدلة الواضحة على أن من خصائص التشريع الإسلامي أن أحكامها مبنية على التسوية

بين المتماثلات وإلحاق النظير بنظيره أي الشُمول، ما جاء عن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: هشتت إلى المرأة فقبلتها وأنا صائم، فأتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت: يا رسول الله أتيتُ أمراً عظيماً، قبلتُ وأنا صائم؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: رأييت لو تفضضت بماء وأنت صائم؟ فقلت: لا بأس، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «فقيم»⁽²⁹⁾. قال الإمام ابن القيم الجوزية رحمه الله تعالى: ولولا أنَّ حكم المثل حكم مثله، وأنَّ المعاني والعلل مؤثرة في الأحكام نفيًا وإثباتًا، لم يكن لذكر هذا التشبيه معنى، فذكر ليدل به على أن حكم النظير حكم مثله، وأنَّ نسبة القبلة التي هي وسيلة الوطء، كنسبة الماء في الفم الذي هو وسيلة إلى شربه، فكما أنَّ هذا الأمر لا يضر فكذلك الآخر⁽³⁰⁾ ومن الأدلة على أنَّ الأحكام الشرعية مبنية على التسوية بين المتماثلات وإلحاق النظير بنظيره، ما ردَّ به النبي صلى الله عليه وسلم للرجل الذي سأله فقال: إنَّ أبي أدركه الإسلام وهو شيخٌ كبير، لا يستطيع ركوب الرحل والحجَّ مكتوبٌ عليه، أفأحج عنه؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: رأييت إن كان على أبيك دينٌ فقضيته عنه أكان يجزي عنه؟ قال: نعم، قال: فحج عنه⁽³¹⁾. قال ابن القيم: فقرب الحكم من الحكم، وجعل دين الله سبحانه وتعالى في وجوب القضاء، أو في قبوله بمنزلة دين آدمي، وألحق النظير بالنظير، والمقصود أنَّ النبي صلى الله عليه وسلم يذكر في الأحكام العلل، وربطها بأوصاف مؤثرة فيها، مقتضية لها طرداً وعكساً، وأنه قد يوجب الشيء ويحرم نظيره من وجه، ويحرم الشيء ويبيح نظيره من كل وجه، وهذا كله يدل على أنَّه من المعلوم الثابت في فطرهم أنَّ حكم النظيرين حكم واحد، فهو دليل على تساوي النظيرين، وتشابه القرينين، وإعطاء أحدهما حكم الآخر⁽³²⁾. وقال أيضاً رحمه الله تعالى: أصل الشرع إلحاق النظير بالنظير، فهو شرع الله وقدره، ووحيه، وثوابه، وعقابه، كله قائم بهذا الأصل، وهو إلحاق النظير بالنظير، واعتبار المثل بالمثل، ولهذا يذكر الشارع العلل والأوصاف المؤثرة والمعاني المعتبرة في الأحكام القدريّة والشرعية والجزائية، ليدل بذلك على تعلق الحكم بها أين وجدت، واقتضائها لأحكامها وعدم تخلُّفها عنها⁽³³⁾. وقال أيضاً: وأمَّا أحكامه الشرعية الأمرية فكُلُّها هكذا، تجدها مشتملة على التسوية بين المتماثلين، واعتبار النظير بنظيره، واعتبار الشيء بمثله، والتفريق بين المختلفين، وعدم

تسوية أحدهما بالآخر، وشريعته سبحانه وتعالى منزّهة أن تنهى عن شيء مفسدة فيه ثم تُبيح ما هو مشتمل على تلك المفسدة، أو مثلها أو أزيد منها، فمن جَوَز ذلك على الشريعة فما عرفها حق معرفتها، ولا قَدَرها حق قدرها، وكيف يُظنُّ بالشريعة أنّها تُبيح شيئاً لحاجة المكلف إليه ومصلحته ثم تُحرّم ما هو أحوج إليه، والمصلحة في إباحته أظهر، وهذا من أمحل المحال⁽³⁴⁾.

ثالثاً: من خصائص التشريع الإسلامي الوضوح إذ لا لبس فيها ولا غموض:

فمن خصائص التشريع الإسلامي أنّ أحكامها مبنية على الوضوح لوضوح مصدرها، كما قال تعالى: (وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ)⁽³⁵⁾. قال الشاطبي رحمه الله تعالى: والبيّنات هي الشريعة، لا لبس فيها ولا غموض⁽³⁶⁾. وقال تعالى: (أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا)⁽³⁷⁾. وقال الشاطبي أيضاً: فنفى الله سبحانه وتعالى أن يقع في شرعه اختلاف البتة، وذلك لوضوح شرعه⁽³⁸⁾. وقال صلى الله عليه وسلم: تركتكم على البيضاء، ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك ومن يعيش فسيروا اختلافاً كثيراً فعليكم بما عرفتم من سنتي وسنة الخلفاء المهديين الراشدين، وعليكم بالطاعة وإن كان عبداً حبشياً، عضوا عليها بالنواجذ، فإنما المؤمن كالجمال الأنف كلما قيد انقاد⁽³⁹⁾. وأنه صلى الله عليه وسلم ما ترك أمراً يقرب إلى الله إلا دلهم عليه، وما ترك أمراً يباعده من الله إلا حذرهم منه، فشريعته كاملة، وقد تركهم على بيضاء في وضوحها وجلالها، من أخذ بها سلم، ومن يزيغ عنها هو الهالك، فقد تركنا على محجة بيضاء وعلى طريقة بيضاء في غاية الوضوح وفي غاية الجلاء، ليس فيها خفاء وليس فيها غموض، وإنما هي واضحة جلية، فمن أخذ بها سلم ومن أعرض عنها خاب وخسر. وقال الأمير الصنعاني مبيناً وضوح الشريعة: قد تركتكم أيها المخاطبون من أمة الإجابة. على البيضاء في لفظ «على المحجة البيضاء»، وهي جادة الطريق. (ليلها) في إشراقه. (كنهارها) المراد أنه لا لبس فيها ولا ريب بل قد اتضحت إيضاح النهار، ومنه يعلم أنه لا لبس في دين الله ولا يحتاج إلى تكلفات المتكلمين وشطحات المنهوكين⁽⁴⁰⁾. وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: إنّ الأحكام الشرعية كلّها بيّنتها النصوص أيضاً، وإن دلّ القياس الصحيح على مثل ما دلّ عليه النص دلالة خفية، فإذا علمنا

أنَّ الرسول صلى الله عليه وسلم لم يُحرِّم الشيء ولم يوجبهُ، علمنا أنَّه ليس بحرام ولا واجب، وأنَّ الأحكام التي تحتاج الأمة إلى معرفتها لا بُدَّ أن يُبينها الرسول صلى الله عليه وسلم بياناً عاماً، ولا بد أن تنقلها الأمة، وإذا انتفى هذا عُلِمَ أنَّ هذا ليس من دينه⁽⁴¹⁾. وقال الحافظ ابن رجب الحنبلي: وفي الجملة فما ترك الله ورسوله حلالاً إلا مُبيناً، ولا حراماً إلا مُبيناً، لكن بعضه كان أظهر بياناً من بعض، فما ظهر بيانه وأُشْتُهر وعُلِمَ من الدين بالضرورة من ذلك لم يبق فيه شك ولا يُعذرُ أحدٌ بجهله في بلد يظهر فيه الإسلام، وما كان بيانه دون ذلك، فمنه ما أُشْتُهر بين حملة الشريعة خاصة فأجمع العلماء على حله أو حرّمته، وقد يخفى على بعض ما ليس منه، ومنه ما لم يشتهر بين حملة الشريعة أيضاً فاختلفوا في تحليله وتحريمه، فالشريعة واضحة مُبينّة لا لبس فيها ولا غموض⁽⁴²⁾. وليس أدل على وضوح هذه الشريعة الغراء ووضوح أحكامها ما قاله صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع في تلك الخطبة البليغة، عن أبي بكرة رضي الله عنه، قال: خطبنا النبي صلى الله عليه وسلم يوم النحر، قال: «أتدرون أي يوم هذا؟»، قلنا: الله ورسوله أعلم، فسكت حتى ظننا أنه سيسميه بغير اسمه، قال: «أليس يوم النحر؟» قلنا: بلى، قال: «أي شهر هذا؟»، قلنا: الله ورسوله أعلم، فسكت حتى ظننا أنه سيسميه بغير اسمه، فقال «أليس ذو الحجة؟»، قلنا: بلى، قال «أي بلد هذا؟» قلنا: الله ورسوله أعلم، فسكت حتى ظننا أنه سيسميه بغير اسمه، قال «أليست بالبلدة الحرام؟» قلنا: بلى، قال: «فإن دماءكم وأموالكم عليكم حرام، كحرمة يومكم هذا، في شهركم هذا، في بلدكم هذا، إلى يوم تلقون ربكم، ألا هل بلغت؟»، قالوا: نعم، قال: «اللهم اشهد، فليبلغ الشاهد الغائب، فرب مبلغ أوعى من سامع، فلا ترجعوا بعدي كفاراً، يضرب بعضكم رقاب بعض⁽⁴³⁾». ففي الحديث فوائد جليلة تدل بوضوح على أنَّ هذه الشريعة الغراء لا لبس فيها ولا غموض، وأنَّ النهج الذي انتهجه النبي صلى الله عليه وسلم في خطبة الوداع، يدل على حرصه الجاد في تبليغ هذا الدين، فمن ذلك: إمساك الصحابي الجليل أبي بكرة رضي الله عنه بزمَام بعير رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو على راحلته، فيه صونٌ للبعير عن الإضراب حتى لا يُشوش على راكبه قوله، حتى يكون القول واضحاً على من يسمعه. وخطبته صلى الله عليه وسلم وهو قاعدٌ على ظهر دابته وهي واقفة، ليكون على

موضع عالٍ ليكون أبلغ في إسماعه للناس ورؤيتهم إياه. ففيه ما فيه من وضوح هذه الشريعة. سؤاله صلى الله عليه وسلم عن الثلاثة (اليوم، والشهر، والبلد) وسكوته بعد كل سؤال منها كان لاستحضار فهمهم ولتقبلوا عليه بكليتهم وليستشعروا عظمة ما يخبرهم عنه. فيه حرصه صلى الله عليه وسلم على تبليغ هذا الدين وإتباع كل الوسائل المؤدية لذلك⁽⁴⁴⁾.

رابعاً: من خصائص التشريع الإسلامي أنها اعتبرت المقاصد والنيات:

فمن خصائص التشريع الإسلامي أنها اعتبرت المقاصد والنيات وهي مهمة في تصرفات العباد، وأن أحكام التصرفات الصادرة من الإنسان تختلف باختلاف نية الإنسان وقصده، لتمييز الصواب من الخطأ، والحق من الباطل، والسنة من البدعة، والعمد من الخطأ، ولهذا قال الإمام ابن قيم الجوزية رحمه الله تعالى: وقاعدة الشريعة التي لا يجوز هدمها أن المقاصد والاعتقادات، معتبرة في التصرفات والعبادات، كما هي معتبرة في التقربات والعبادات، فالقصد والنية والاعتقاد يجعل الشيء حلالاً أو حراماً، وصحيحاً أو فاسداً، وطاعة أو معصية، كما أن القصد في العبادة يجعلها واجبة أو مستحبة، أو محرمة، ودلائل هذه القاعدة تفوت الحصر، فمنها قوله تعالى في حق الأزواج إذا طلقوا أزواجهم طلاقاً رجعيّاً، كما قال تعالى: (وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ)⁽⁴⁵⁾. وقوله تعالى: (وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغْنِ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سِرِّهِنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا وَاذْكُرُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ)⁽⁴⁶⁾. وهذا نص واضح في أن الرجعة إنما ملكها الله تعالى لمن قصد الصلاح دون من قصد الضرر. وقوله تعالى في الخلع: (فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ)⁽⁴⁷⁾. وقوله تعالى: (فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ)⁽⁴⁸⁾. فبين الله تعالى أن الخلع المأذون فيه، والنكاح المأذون فيه، إنما يباح إن ظننا أن يُقيما حدود الله. وقال تعالى: (مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرِ مُضَارٍّ) سورة النساء: الآية 12. فإثماً قدم الله الوصية على الميراث إذا لم يقصد بها الموصي الضرر، فإن قصده

فللورثة إبطالها وعدم تنفيذها. إلى أن قال: وهذه النصوص وأضعافها تدل على أن المقاصد تُغيّر أحكام التصرفات من العقود وغيرها⁽⁴⁹⁾. وقد ذكر الإمام ابن قيم الجوزية أمثلة كثيرة لاعتبار النية والقصد في العبادات والمعاملات، فمنها: بيع الرجل السلاح لمن يعرف أنه يقتل به مسلماً حراماً باطل، لما فيه من الإعانة على الإثم والعدوان، وبيعه لمن يعرف أنه يجاهد به في سبيل الله فطاعةً وقربة. والحيوان يحل إذا ذُبِح لأجل الأكل ويحرم إذا ذُبِح لغير الله. وكذلك الصوم فلو أمسك إنسان من المفطرات عادةً واشتغلاً ولم ينو القربة لم يكن صائماً. ولو دار رجلٌ حول الكعبة يلتمس شيئاً سقط منه لم يكن طائفاً وهكذا⁽⁵⁰⁾. ثم قال رحمه الله تعالى: فالنية روح العمل ولبه وقوامه، وهو تابعٌ لها يصح بصحتها، ويفسد بفسادها، والنبي صلى الله عليه وسلم قال كلمتين كفتا وشفتا، وتحتهما كنوز العلم، وهما قوله: إِمَّا الأعمال بالنيات وإِمَّا لكل امرئ ما نوى فبيّن في الجملة الأولى أن العمل لا يقع إلا بالنية، ولهذا لا يكون عملٌ إلا بالنية، ثم بين في الجملة الثانية أن العامل ليس له من عمله إلا ما نواه، وهذا يعُم العبادات والمعاملات والأيمان والنذور وسائر العقود والأفعال⁽⁵¹⁾.

خامساً: المرونة:

فمن خصائص التشريع الإسلامي أن أحكامها الشرعية مبنية في تكاليفها على المرونة و الوسطية المقتضية لأحوال جميع المكلفين: فالشريعة أحكامها مبنية على المرونة و الوسطية المقتضية لأحوال جميع المكلفين، إذ لا يخلو حالة من حالات المكلف إلا وفيه حكم شرعي وسطي، كما قال الشاطبي رحمه الله تعالى: الشريعة جارية في التكليف بمقتضاها على الطريق الوسط الأعدل، الآخذ من الطرفين بقسط لا ميل فيه، الداخل تحت كسب العبد من غير مشقة عليه ولا انحلال، بل هو تكليف جار على موازنة تقتضي في جميع المكلفين غاية الاعتدال، كتكاليف الصلاة، والصيام، والحج، والجهاد، والزكاة، وغير ذلك مما شرع ابتداء على غير سبب ظاهر اقتضى ذلك، أو لسبب يرجع إلى عدم العلم بطريق العمل كما قال تعالى: (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ)⁽⁵²⁾ وأشبهه ذلك. أولاً ترى أن الله سبحانه وتعالى خاطب الناس في ابتداء التكليف خطاب التعريف بما أنعم عليهم من الطيبات والمصالح، التي بثها في هذا الوجود لأجلهم، ولحصول منافعهم التي يقوم بها عيشهم، وتكمل بها تصرفاتهم،

كما قال تعالى: (الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ)⁽⁵³⁾. بل لما آمن الناس وظهر من بعضهم ما يقتضي الرغبة في الدنيا، رغبة ربما أمالته عن الاعتدال في طلبها، أو نظراً إلى هذا المعنى، قال لهم صلى الله عليه وسلم: إن مما أخاف عليكم ما يفتح لكم من زهرات الدنيا⁽⁵⁴⁾. ولما لم يظهر ذلك ولا مظنته قال تعالى: (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ)⁽⁵⁵⁾. وكذلك لما نزل قوله تعالى: (وَأِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ)⁽⁵⁶⁾. شق عليهم، فنزل قوله تعالى: (لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا)⁽⁵⁷⁾. و قارف بعضهم بارتداد أو غيره وخاف ألا يغفر له، فسأل في ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم أنزل الله تعالى: (قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ)⁽⁵⁸⁾. ولما ذم الدنيا ومتاعها، هم جماعة من الصحابة رضوان الله عليهم أن يتبتلوا ويتركوا النساء واللذة والدنيا، وينقطعوا إلى العبادة، فرد ذلك عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من رغب عن سنتي فليس مني»⁽⁵⁹⁾. ودعا لأناس بكثرة المال والولد بعد ما أنزل الله: (إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ)⁽⁶⁰⁾، والمال والولد هي الدنيا، وأقر الصحابة على جمع الدنيا والتمتع بالحلال منها، ولم يزهدهم ولا أمرهم بتركها، إلا عند ظهور حرص أو وجود منع من حقه، وحيث تظهر مظنة مخالفة التوسط بسبب ذلك وما سواه، فلا. ومن غامض هذا المعنى أن الله تعالى أخبر عما يجازي به المؤمنين في الآخرة، وأنه جزاء لأعمالهم، فنسب إليهم أعمالاً وأضافها إليهم بقوله: (جَزَاءً مِمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ)⁽⁶¹⁾. ونفى المنة به عليهم في قوله: (فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ)⁽⁶²⁾. فلما منوا بأعمالهم قال تعالى: (يَمُنُونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لَا تَمُنُوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُمْ بَلِ اللَّهُ يَمُنُ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ)⁽⁶³⁾. فأثبت المنة عليهم على ما هو الأمر في نفسه؛ لأنه مقطوع حق، وسلب. عنهم ما أضاف إلى الآخرين، بقوله: (أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ). كذلك أيضاً، أي فلولا الهداية لم يكن ما منتم به، وهذا يشبه في المعنى المقصود حديث شراج الحرة حين تنازع فيه الزبير ورجل من الأنصار، فقال عليه السلام: «اسق يا زبير -فأمره بالمعروف- وأرسل الماء إلى جارك»: فقال الرجل:

إن كان ابن عمتك؟ فتلون وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم قال: «اسق يا زبير حتى يرجع الماء إلى الجدر»⁽⁶⁴⁾. واستوفى له حقه، فقال الزبير: إن هذه الآية نزلت في ذلك: (فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا)⁽⁶⁵⁾. وهكذا تجد الشريعة أبداً في مواردها ومصادرها. وعلى نحو من هذا الترتيب يجري الطبيب الماهر، يعطي الغذاء ابتداءً على ما يقتضيه الاعتدال والمرونة والتوسط في توافق مزاج المغتذي مع مزاج الغذاء، ويخبر من سألته عن بعض المأكولات التي يجهلها المغتذي؛ أهو غذاء، أم سم، أم غير ذلك؟ فإذا أصابته علة بانحراف بعض الأخطا، قابله في معالجته على مقتضى انحرافه في الجانب الآخر؛ ليرجع إلى الاعتدال وهو المزاج الأصلي، والصحة المطلوبة، وهذا غاية الرفق، وغاية الإحسان والإنعام من الله سبحانه⁽⁶⁶⁾. ثم سعى الإمام الشاطبي يؤكد أنَّ الأحكام الشرعية مبنية على الوسطية والاعتدال فقال رحمه الله تعالى: فإذا نظرت في كلية شرعية فتأملها تجدها حاملة على التوسط والمرونة، فإن رأيت ميلاً إلى جهة طرف من الأطراف، فذلك في مقابلة واقع أو متوقع في الطرف الآخر. فطرف التشديد -وعامة ما يكون في التخويف والترهيب والزر- يؤق به في مقابلة من غلب عليه الانحلال في الدين. وطرف التخفيف وعامة ما يكون في الترجية والترغيب والترخيص -يؤق به في مقابلة من غلب عليه الحرج في التشديد، فإذا لم يكن هذا ولا ذاك رأيت التوسط لائحاً، ومسلك الاعتدال واضحاً، وهو الأصل الذي يرجع إليه والمعقل الذي يلجأ إليه. وعلى هذا إذا رأيت في النقل من المعتبرين في الدين من مال عن التوسط، فاعلم أن ذلك مراعاة منه لطرف واقع أو متوقع في الجهة الأخرى وعليه يجري النظر في الورع والزهد وأشباههما، وما قابلهما. والتوسط يعرف بالشرع، وقد يعرف بالعوائد، وما يشهد به معظم العقلاء كما في الإسراف والإقتار في النفقات⁽⁶⁷⁾.

سادساً: توافق العقل والنقل:

فمن خصائص التشريع الإسلامي توافق العقل والنقل، أي موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، ووقع الخلاف في ذلك بين المعتزلة، و الأشاعرة، وأهل السنة والجماعة، فالمعتزلة: اعترفوا بالتعليل ولكنهم بالغوا بدور العقل وجعلوه حاكماً وهذا الرأي فيه تجاوز عن الحق، فالمعتزلة حكّموا العقول ولم يحكّموا المنقول و أبطلوا

الشرع وعارضوه بعقولهم الفاسدة ومناهجهم المنحرفة وقالوا: إذا ورد النقل عُمل العقل⁽⁶⁸⁾ وكيفنا هنا من قول علمائنا ، قول شيخ الإسلام ابن تيمية حيث قال: إذا شهد العقل للشرع ولأه الشرع، فإذا اعترض العقل على الشرع عزله الشرع⁽⁶⁹⁾ وقال أيضاً: فالشرع قاضٍ والعقل شاهد ويجوز للقاضي أن يطرد الشاهد متى شاء⁽⁷⁰⁾. وقال أيضاً رحمه الله: سبحانه الله كيف يعترض عقلٌ على شرع خالق من بعض مخلوقاته العقل⁽⁷¹⁾. وهذه رائعة من روائع الشاطبي: يحسم فيها عقيدة المعتزلة في تحكيم العقول وترك المنقول فقال: لو جاز للعقل تخطي مأخذ النقل لجاز إبطال الشريعة بالعقل، وهذا محال باطلٌ وبيان ذلك أن معنى الشريعة أن تحد للمكلفين حدوداً في أفعالهم وأقوالهم واعتقاداتهم، وهو جملة ما تضمنته فإن جاز للعقل تعدي حد واحد جاز له تعدي جميع الحدود، لأن ما يثبت للشيء ثبت لمثله ، وتعدي حد واحد هو معنى إبطاله ، أي ليس هذا الحد بصحيح ، وإن جاز إبطال واحد جاز إبطال السائر، وهذا لا يقول به أحدٌ لظهور حاله⁽⁷²⁾. أما الأشاعرة فقالوا : أن العقل لا يمكنه أن يدرك حُسناً ولا قُبْحاً في الأشياء إلا بعد ورود الشرع ، والعقل لا يُحسن ولا يُقبح ، ولا حاكم إلا الله. و قالوا بالقياس والقياس لا يمكن أن يتم إلا بالعلة. ولما جاء الفقهاء والأصوليون المؤمنون بعقيدة الأشعري ، وأرادوا الجمع بين عقيدة الأشعري في التوحيد وبين ما ينبغي أن يؤمنوا به من تعليل الأحكام في أمور الفقه كي يتم التناسق وقع الإشكال في طريقة الجمع ، فانقسموا إلى مجموعتين. ويرى الباحث: أن الحق في المسألة بدون غموض وبدون إهدار للنصوص والنقول، أو إعطاء للعقل دوراً أكثر من حدوده، هو رأي السلف القائل بأن الله سبحانه وتعالى شرع لحكمة وعلة ، وبعض هذه العلل قد لا يدركها حيناً كأمور العبادات وقضايا التوحيد والعقيدة وهذا مما لا مجال للعقل لإدراكه. وقد تكون العلل مما يدركه العقل ويمكن تعديدة الحكم بها إلى أحكام أخرى، والأصول هو تعليل الأصول، والأصول التي ثبت حكمها بنص أو إجماع كلها معللة، وإنما تخفي علينا العلة في النادر منها، فصار الأصل هو الظاهر دون غيره، وأن من خصائص التشريع الإسلامي موافقة العقول لصحيح المنقول وأن الشريعة لا تعارض فيها البتة.

سابعاً: اعتبارها للفطر السليمة:

من المعلوم أنَّ من خصائص التشريع الإسلامي، أصولاً وفروعاً مبنية على اعتبار الفطرة ومراعاتها، ولما كانت الفطرة هي الهيئة السوية التي خلق الله الناس عليها، لتحمل الأمانة وأداء الرسالة في هذه الحياة، كما قال تعالى: (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ)⁽⁷⁴⁾. وقال صلى الله عليه وسلم: ما من مولود إلا ويولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه، أو يمجسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء⁽⁷⁵⁾. فمن فطرية الشريعة الغراء تضمنها لحفظ جميع ما يحتاجه الإنسان في حياته، سواء المادية والمعنوية، فلبت الشريعة هذه الاحتياجات الفطرية. ونظمت هذه الرغبات الفطرية لدى الإنسان. ومن أقوم فطرية الشريعة الدعوة إلى توحيد الله سبحانه وتعالى، وأن الغاية من الخلق والإيجاد هو عبادته سبحانه وتعالى كما قال تعالى: (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ)⁽⁷⁶⁾. فلذا فإنَّ أحكام ديننا الحنيف لا يكون مخالفاً أبداً للعقول والفطر السليمة، ولذا اهتدى بعضهم على معرفة الخالق بما أودعه الله سبحانه وتعالى من عجائب قدرته، فسئل إعرابي كيف عرفت الله؟ فأجاب إجابة من هداه فطرته إلى الحق فقال: إذا كان الأثر يدل على المسير، والبعر يدل على البعير، أفلا يدل هذا العالم بأسره على العليِّ القدير.

ثامناً: الجمع بين مصالح الفرد والمجتمع⁽⁷⁷⁾:

من مزايا التشريع الإسلامي وخصائصه أنها جمعت في تشريعاتها بين حق الفرد ومصلحة الجماعة، دون ظلم لأحدهما، باعتبار أن الجماعة تتكون من هؤلاء الأفراد. فصلاة الجماعة مع كونها تحقق أهدافاً اجتماعية معروفة، إلا أنها في الوقت نفسه تحقق للفرد مصلحة خاصة، حيث يزيد صلاة الجماعة على صلاة المنفرد بسبع أو خمس وعشرين درجة. وإن كان في الزكاة مصلحة اجتماعية عامة، في سد حاجة المحتاجين والمعوزين، ففيها الأجر والثواب للمُعطي. وبمنظرة سريعة على مبدأ الملكية في الإسلام وأن من حق الفرد أن يملك ما يستطيع بالطرق المشروعة، شريطة أن يؤدي ما على هذا المال من حقوق، ومقارنة ذلك بالنظامين الموجودين في العالم: النظام الاشتراكي، والنظام الرأسمالي، يتضح لنا فساد كل هذه النظم، حتى إن المنتمين إليها

بدووا يتخلصون منها، لما فيها من إهدار لكرامة الإنسان وتقييد لحريته، واعتباره جزءاً من الآلة المنتجة، كما هو الشأن في النظام الشيوعي، وكذلك النظام الرأسمالي لا يحقق مصلحة الأمة ولا ينظر إليها نظرة واقعية، بل أعطى الفرد الحرية المطلقة يفعل ما يشاء وينتج ما يشاء سواء أكان ذلك في مصلحة المجتمع أم لا، فالهدف الأساسي هو تحقيق مصلحته الخاصة وهذا أيضاً فيه ما فيه من فساد أدى إلى التضخم وإشاعة الفوضى وعدم الانضباط في الحياة العامة، ولكن كانت شريعة الإسلام كانت وسطاً بين ذلك كله، فلا إفراط ولا تفريط⁽⁷⁸⁾.

الخاتمة:

لقد امتازت الشريعة الإسلامية بميزات وخصائص ساعدت هذه المميزات والخصائص في خلودها وبقائها وصلاحياتها لكل زمان ومكان، ومن أهم هذه الخصائص العالمية والشمول فقد جاءت الشريعة الإسلامية مشتملة على كل ما يحتاجه الإنسان في حياته الدنيا والدار الآخرة، وكرّمت الإنسان بعقله وضبطت هذا العقل بضوابط الشرع، واعتبرت الفطر السليمة، وجمعت الشريعة بين مصالح الفرد والجماعة في المعاش والمعاد، فجاءت الشريعة الإسلامية مشتملة لكل مقتضيات الحياة ومجريات العصر.

النتائج:

فقد خلُصت الدراسة إلى جملة من النتائج منها:

- 1/ اشتمال شريعتنا الغراء على عوامل النهضة للبشرية في كل زمان ومكان.
- 2/ شمولها لمقتضيات الحياة ومجريات العصر.
- 3/ أن الأحكام الشرعية مبنية على مصالح العباد في المعاش والمعاد.

التوصيات:

فقد خلُصت الدراسة إلى جملة من التوصيات أهمها:

- 1/ زيادة البحث في موضوع خصائص التشريع الإسلامي.
- 2/ على علماء الأمة الإسلامية وفقهائها استصحاب هذه الخصائص في الدعوة إلى الله.

قائمة المصادر والمراجع:

- (1) إبراهيم مصطفى وآخرون: المعجم الوسيط: دار المعارف- القاهرة- مصر ، الطبعة الأولى 1400هـ - 1980م، ص 373.
- (2) الفيروزآبادي: مجد الدين الفيروزآبادي: القاموس المحيط: ج2، دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان، الطبعة الأولى 1415هـ - 1995م، ص 491.
- (3) ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور: لسان العرب: ج4 ، دار إحياء التراث العربي- بيروت- لبنان، 1993م، ص 502.
- (4) زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا: الحدود الأنيفة في التعريفات الدقيقة: دار الفكر- بيروت- لبنان، بدون، ص 190.
- (5) سورة المائدة: الآية 48.
- (6) الأزهري، أبي منصور محمد بن أحمد الأزهري: تهذيب اللغة: ج1 دار الفكر- بيروت- لبنان، 2001م، ص 270.
- (7) ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني: مجموع الفتاوى: ج20، مطابع دار العربية- بيروت- لبنان، 1987م، ص 47.
- (8) ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني: مجموع الفتاوى: ج20، مطابع دار العربية- بيروت- لبنان، 1987م، ص 48.
- (9) المرجع السابق: ج20 ص 48.
- (10) ابن قيم الجوزية شمس الدين محمد بن أبي بكر: إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج3 دار الفكر- بيروت- لبنان، 1987م، ص 3.
- (11) ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر، الداء والدواء، دار الفكر- بيروت- لبنان، بدون، ص 214.
- (12) ابن عبد السلام، عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام: قواعد الأحكام في إصلاح الأنام، ج2، دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان، 1980م، ص 9.
- (13) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، ج2، المكتبة العصرية- صيدا- بيروت- لبنان، 2003م، ص 29.
- (14) سورة العنكبوت: الآية - 45.15 سورة التوبة: الآية 103.
- (15) سورة البقرة: الآية 179.

- (16) البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم: صحيح البخاري، حقوق الطبع محفوظة لشركة دار الأرقم بن أبي الأرقم - بيروت - لبنان، بدون، حديث رقم 6241، ص1331.
- (17) مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري: صحيح مسلم: ج2، دار الفكر - بيروت - لبنان، 2007م، حديث رقم 1400، ص1018.
- (18) لريسوني، أحمد الريسوني: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الناشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2007م، ص226.
- (19) سورة العنكبوت: الآية 157.
- (20) سورة البقرة: الآية 286.
- (21) سورة البقرة: الآية 185.
- (22) سورة الحج: الآية 68.
- (23) سورة النساء: الآية 28.
- (24) ابن الأشعث، أبي داود سليمان بن الأشعث، 1983م، سنن أبي داود: ج4، مكتبة مصطفى باجي الحلبي - مصر - القاهرة، 1983م، ص394.
- (25) البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم: صحيح البخاري، حقوق الطبع محفوظة لشركة دار الأرقم بن أبي الأرقم - بيروت - لبنان، بدون، ص23.
- (26) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، ج2، المكتبة العصرية - صيدا - بيروت - لبنان، 2003م، ص90-91.
- (27) ابن قيم الجوزية شمس الدين محمد بن أبي بكر: إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج3 دار الفكر - بيروت - لبنان، 1987م، ص3.
- (28) ابن حنبل، أحمد بن حنبل الشيباني: المسند: ج1، المكتب الإسلامي - بيروت - لبنان، 1999م، حديث رقم 138، ص286.
- (29) ابن قيم الجوزية شمس الدين محمد بن أبي بكر: إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج3 دار الفكر - بيروت - لبنان، 1987م، ص257.
- (30) الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي: سنن الدارمي: ج2، دار الكتاب العربي - بيروت - لبنان، بدون، حديث رقم 1837، ص63.32 ابن قيم الجوزية شمس الدين محمد بن أبي بكر: إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج3 دار الفكر - بيروت - لبنان، 1987م، ص3.

- (31) المرجع السابق، ج3 ص245.
- (32) المرجع السابق، ج3 ص259.
- (33) سورة آل عمران: الآية 10.
- (34) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، ج4، المكتبة العصرية- صيدا- بيروت- لبنان، 2003م، ص70.
- (35) سورة النساء: الآية 82.
- (36) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، ج4، المكتبة العصرية- صيدا- بيروت- لبنان، 2003م، ص70.
- (37) 39- ابن ماجه، محمد بن عبد الله بن يزيد القزويني: سنن ابن ماجه: ج1، دار الفكر- بيروت- لبنان، بدون، حديث رقم 43، ص16.
- (38) الصنعاني، محمد بن إسماعيل الصنعاني: التنوير شرح الجامع الصغير: ج8، مكتبة دار السلام- الرياض- المملكة العربية السعودية، 2011م، حديث رقم 6078، ص49.
- (39) ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني: مجموع الفتاوى: ج25، مطابع دار العربية- بيروت- لبنان، 1987م، ص67.
- (40) 42- ابن قيم الجوزية شمس الدين محمد بن أبي بكر: إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج3 دار الفكر- بيروت- لبنان، 1987م، ص3.
- (41) البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم: صحيح البخاري، حقوق الطبع محفوظة لشركة دار الأرقم بن أبي الأرقم- بيروت- لبنان، بدون، حديث رقم 1741، ص364.
- (42) ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني: فتح الباري شرح صحيح البخاري: ج1، دار المعرفة- بيروت- لبنان، 1980م، ص158- ص159.
- (43) سورة البقرة: الآية 228.
- (44) سورة البقرة: الآية 231.
- (45) سورة البقرة: الآية 229.
- (46) سورة البقرة: الآية 232.
- (47) ابن قيم الجوزية شمس الدين محمد بن أبي بكر: إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج3 دار الفكر- بيروت- لبنان، 1987م، ص79- ص81.

- (48) المرجع السابق: ج3 ص83.
- (49) البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم: صحيح البخاري، حقوق الطبع محفوظة لشركة دار الأرقم بن أبي الأرقم - بيروت - لبنان، بدون، حديث رقم 1، ص11.
- (50) سورة البقرة: الآية 219.
- (51) سورة البقرة: الآية -22.54 ابن حنبل، أحمد بن حنبل الشيباني: المسند: ج17، المكتب الإسلامي - بيروت - لبنان، 1999م، حديث رقم 11157، ص249.
- (52) سورة الأعراف: الآية 32.
- (53) سورة البقرة: الآية 284.
- (54) سورة البقرة: الآية 286.
- (55) سورة الزمر: الآية 53.
- (56) مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري: صحيح مسلم: ج2، دار الفكر - بيروت - لبنان، 2007م، ص1020.
- (57) سورة التغابن: الآية 15.
- (58) سورة الواقعة: الآية 24.
- (59) سورة التين: الآية 6.
- (60) سورة الحجرات: الآية 17.
- (61) البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم: صحيح البخاري، حقوق الطبع محفوظة لشركة دار الأرقم بن أبي الأرقم - بيروت - لبنان، بدون، حديث رقم 2359، ص488.
- (62) سورة النساء: الآية 65.
- (63) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، ج2، المكتبة العصرية - صيدا - بيروت - لبنان، 2003م، ص120-123.
- (64) المرجع السابق: ج2 ص124.
- (65) أحكام الفصول في أحكام الأصول: أبو الوليد الباجي، ج2، دار الغرب الإسلامي - تونس، الطبعة الثانية 1415هـ - 1995م، ص391.
- (66) ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني: مجموع الفتاوى: ج8، مطابع دار العربية - بيروت - لبنان، 1987م، ص84-85.
- (67) المرجع السابق: ج8 ص85.

- (68) المرجع السابق: ج 8 ص-86 ص88.
- (69) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، ج1، المكتبة العصرية- صيدا- بيروت- لبنان، 2003م، ص56.
- (70) 73- إحكام الفصول في أحكام الأصول: أبو الوليد الباجي، ج2، دار الغرب الإسلامي- تونس، الطبعة الثانية 1415هـ- 1995م، ص395.
- (71) سورة الروم: الآية 30.
- (72) البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم: صحيح البخاري، حقوق الطبع محفوظة لشركة دار الأرقم بن أبي الأرقم- بيروت- لبنان، بدون، حديث رقم 1358، ص285.
- (73) سورة الزاريات: الآية 56.
- (74) شعبان محمد إسماعيل: أصول الفقه الميسر: ج2، دار ابن حزم- بيروت- لبنان، 1429هـ- 2008م، ص425.
- (75) المرجع السابق: ج 2 ص 26 بتصرف يسير.