



Vol: 8 No: 3 2024

مجلة أصول الشريعة للأبحاث التخصصية

Journal of Sharia Fundamentals for Specialized Researches

(JSFSR) e- e-ISSN: 2289-9073

المعهد الماليزي للعلوم والتنمية

**Malaysian Institute of Science
and Development (MISD)**

This research aims to explain three main axes: the first axis: the concept of abrogation linguistically and terminologically, and the differences of scholars regarding the permissibility of abrogating the recitation. This research aims to explore the principle of legality, which entails the necessity of management adherence to the law and submission to judicial oversight, as well as the examination of the theory of sovereignty acts, one of the most significant concepts in the contemporary world that largely contradicts this principle or the administration's submission to the law and judicial oversight. Trade is considered one of the economic activities that contribute to meeting people's needs and achieving economic development. Trade has always been and still is a fundamental activity that people engage in for livelihood and profit. It's a source of wealth and prosperity. This study seeks to look at one of the faces of this imagination and one of its forms that is embodied by animals. This being , upon which man placed his speculations, until it became as symbol of deception, and the divine miracle, as shown by the serpent, as symbol of wisdom, as shown by the crow, as symbol of redemption, as shown by the ram, and a symbol of divine miracle growth , and fertility , as shown by the cow. It is a matter of fact on which researchers will not disagree that every disagreement which arises in any branch of knowledge has its defining roots and philosophy with its adherents. In this research, I will try to demonstrate that it was linguistic disagreement as the basic source from which jurisprudential disagreements emerged both in the principles (usul) and branches (furu).

<https://misd.tech/journals>



All site materials including, without limitation, design, text, graphics, and the selection and arrangement thereof are either the copyright of MISD with ALL RIGHTS RESERVED. Except as provided below, reproduction of any of the Content is prohibited.

الآيات المنسوخة في صحيحي البخاري ومسلم: دراسة تحليلية
Verses abrogated in Sahihs (Bukhari and Muslim)
Analytical study

د. سلطان علي صالح الفقيه
Dr. Sultan Ali Saleh Al-Faqih

أستاذ التفسير وعلوم القرآن المساعد
قسم الدراسات الإسلامية - كلية التربية جامعة ذمار - اليمن
Assistant Professor of Interpretation and Qur'anic Sciences
Department of Islamic Studies / College of Education, Dhamar University / Yemen

flwor_sm@hotmail.com

2024/1445م

Received 24 | 02 | 2023 – Accepted 04 | 04 | 2024 – Available online 15 | 04 | 2024

Abstract:

This research aims to explain three main axes: the first axis: the concept of abrogation linguistically and terminologically, and the differences of scholars regarding the permissibility of abrogating the recitation, and the second axis: the researcher clarifies the places in which the abrogated verses were mentioned in the two Sahihs (Bukhari and Muslim), and that they are established and used to be recited. It was done in the time of the Prophet, peace and blessings be upon him, and it does not matter whoever stabs it! For the validity of its chains of narration; But they were abrogated, and the third axis: the abrogated verses were transferred for citation, not reading, as the nation agreed to leave them for the sake of interest.

As for the plan, it required it to be based on two sections. In the first, I studied: the concept of abrogation linguistically and terminologically, and the differences of scholars regarding the permissibility of abrogating recitation. In the second section, I studied: the places in which the abrogated verses appeared in the Two Sahihs.

This is preceded by an introduction and a preface, and followed by: a conclusion in which I mentioned the results and scientific facts I reached.

Keywords: Abrogated verses - Sahih (Bukhari and Muslim)

ملخص البحث

هذا البحث تهدف مادته إلى بيان ثلاثة محاور رئيسة وهي، المحور الأول: مفهوم النسخ لغة واصطلاحاً، واختلاف العلماء في جواز وقع نسخ التلاوة، والمحور الثاني: المواضع التي وردت فيها الآيات المنسوخة في الصحيحين (صحيح البخاري ومسلم)، وأنها ثابتة كان يُقرأ بها في زمن النبي عليه الصلاة والسلام، ولا عبرة بمن طعن بها! لصحة أسانيدها؛ ولكنها نسخت، والمحور الثالث: الآيات المنسوخة كانت تنقل للاستشهاد بها لا للقراءة، حيث أجمعت الأمة على تركها للمصلحة. أما من حيث الخطأ، فتتكون من مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة، فيها أهم ما توصلت إليه من النتائج والحقائق العلمية.

الكلمات الافتتاحية: الآيات المنسوخة، صحيح البخاري ومسلم، الاستشهاد.

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله، وأصحابه، ومن تبعهم إلى يوم الدين، وبعد:
فلا شك أن القراءات القرآنية من أهم الموضوعات التي يتناولها الدارسون لتعلقها بكتاب الله تعالى تفسيراً وبياناً،
ومصدراً مهماً في الكشف عن المعاني .

وتعتبر الآيات المنسوخة في كتب الحديث رافداً مهماً للاستشهاد بها لإثبات حكم، أو استنباط مسألة .
وقد كان لأحكام الآيات المنسوخة في القرآن الحظ الأوفر من تلك الجهود العظيمة، وأما الآيات المنسوخة في
كتب الحديث فلم تك بتلك المنزلة.

ومن أجل ذلك فقد قصدت في هذا البحث إلقاء الضوء على (الآيات المنسوخة في صحيح البخاري ومسلم)،
وبيان مفهومها، وكذلك الفرق بين النسخ والشذوذ والتفسير، وتحليل الأحاديث ودراساتها، وذلك حسب علمي
المتواضع؛ فجمعت ما يتعلق بهذا الموضوع ليكون دراسة مستقلة.

أسباب اختيار الموضوع:

كان الباحث لاختيار هذا الموضوع الأمور الآتية:

1. أهمية هذا الموضوع إذ يتعلق بعلمين من العلوم: أ -القراءات. ب- الحديث .
2. جِدَّة هذا الموضوع؛ حيث إنه لم يستوفِ حقه من التصنيف والبحث والتحرير والتدقيق.
3. عدم العثور على مؤلف مستقل يجمع القراءات المسندة في كتب الحديث.
4. الحاجة الماسة إلى القراءات المسندة في كتب الحديث، والتمييز بين الصحيح والضعيف منها، ومعرفة وتحرير
كونها قراءة لفظية من قراءات القرآن، أو من منسوخ التلاوة، أو قراءة تفسيرية، أو غير ذلك.

أهداف البحث:

-بيان مفهوم النسخ والعلاقة بينه وبين القراءات.

- كشف الآيات المنسوخة في صحيح (البخاري ومسلم) ودراستها وتحليلها.
- التفرقة بين المصطلحات الشائعة: النسخ والشذوذ والتفسير - القراءات التفسيرية -.

الدراسات السابقة:

كُتِبَ في موضوع النسخ كثير من العلماء عبر التاريخ الإسلامي، واقتصر كثير منها على النسخ في القرآن بشكل عام، أما في موضوع الآيات المنسوخة في كتب الحديث فلم يعثر الباحث على مؤلف مستقل يجمع الآيات المنسوخة المسندة في كتب الحديث - حسب علمه - إلا ما كان من دراسة سابقة مبثوثة في كتب التفسير والقراءات، وهذه الدراسات لم تف بالغرض حيث اختلط الصحيح بالضعيف، والغث بالسمين، فتحتاج إلى دراسة وتحريرو تدقيق لتلك القراءات، وتبين صحيحها من سقيمها، وما يعتمد منها في التفسير وما لا يعتمد.

خطة البحث:

وقد قسمت هذه الدراسة إلى مقدمة ومبحثين وخاتمة:

المقدمة، وفيها أنواع النسخ، والتفرقة بين النسخ والشذوذ والتفسير

المبحث الأول وفيه مطلبان:

المطلب الأول: النسخ في اللغة والاصطلاح.

المطلب الثاني: اختلاف العلماء في جواز وقع نسخ التلاوة.

المبحث الثاني: المواضع التي وردت فيها الآيات المنسوخة في صحيح البخاري ومسلم.

منهج البحث:

يستهدف هذا البحث دراسة الآيات المنسوخة في الصحيحين (البخاري ومسلم)، حيث سعت إلى استقراءها واستقصائها منها، ومن ثم تخرجها من الكتب الحديثية الأخرى، ثم دراستها وتحليلها، وأرجو أن لا أكون قد فاتني شيء مما له علاقة بالموضوع إلا ما يكون من شأن الإنسان، والله المستعان.

وقد بلغت الآيات المنسوخة التي أحصيتها: سبعة مواضع، وتفصيل ذلك كله في موضعه من هذه الدراسة.

وتلخص المنهج فيما يلي:

راجعت تلك المواضع في كتب التفسير والقراءات وغيرها، ونقلتها منها ما يتعلق بموضوع البحث.

أوردت الحديث الذي ذكرت فيه الآية المنسوخة، وتخرجه من كتب السنة مع بيان حاله صحة أو ضعفاً.

قمت بدراسة وتحليل هذه الآيات المنسوخة، مع نقل كلام أهل هذا الشأن في ذلك

تمهيد

النسخ في القرآن الكريم من الموضوعات المهمة التي لا بُدَّ من الإلمام بها لكل من تصدَّى لدراسة القرآن، وأراد معرفة أحكامه ومعانيه. ولذلك فقد كتب فيه المؤلفون في علوم القرآن، وأفرده كثيرون بالتصنيف. وقد ساء فهم مراد النسخ في كلام العلماء المتقدمين كما ذكر ذلك بعض العلماء منهم السخاوي⁽¹⁾، والقرطبي⁽²⁾، والزركشي⁽³⁾، وابن عقيلة المكي⁽⁴⁾، ومن الأصوليين: ابن القيم⁽⁵⁾ والشاطبي⁽⁶⁾. وبين أهل العلم في هذا تنازع يطول ذكره، ولا أريد أن أتحدث عن هذا الموضوع؛ فليس هذا محله، والمراد هنا هو الكلام على منسوخ القرآن فقط. وأريد التفريق بين منسوخ التلاوة، والذي ثبت فيه أحاديث صحيحة، وبين النسخ ككل.

(1) ينظر: جمال القراء وكمال الإقراء، السخاوي (683هـ) علي بن محمد بن عبد الصمد، تحقيق: علي حسين البواب، مكة المكرمة، مكتبة التراث، 341/1، و247/1، و394/1.

(2) ينظر: الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، القرطبي (ت: 671هـ) محمد بن أحمد بن أبي بكر، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1426هـ - 2006م، 71/2.

(3) ينظر: البرهان في علوم القرآن، الزركشي (ت: 794هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، مكتبة دار التراث، 44/2.

(4) ينظر: الزيادة والإحسان في علوم القرآن، ابن عقيلة المكي (ت: 1150هـ) محمد بن أحمد، تحقيق: خمسة من الباحثين، الإمارات، مطبوعات جامعة الشارقة، ط 1، 1427هـ، 298/5.

(5) ينظر: إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم الجوزية (ت: 752هـ) محمد بن أبي بكر، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، الدمام، دار ابن الجوزي، ط 1، 1423هـ، 71/2.

(6) ينظر: الموافقات في أصول الشريعة، الشاطبي (ت: 790هـ)، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي، تحقيق: عبد الله دراز، بيروت، دار المعرفة، (د.ت)، 82/3، و88/3.

وخلاصة ما ذكره العلماء في موضوع النسخ: أن النسخ في القرآن ثلاثة أوجه:
أحدها: نسخ الحكم دون التلاوة - نسخ الحكم مع بقاء الرسم والخط - ويتفق العلماء على وقوع هذا الضرب من
النسخ، ووجوده في القرآن الكريم، ولا يُعتبر قول من شدّ (1)، ويمثلون له بعدة أمثلة، منها نسخ آية مصابرة الواحد
للعشرة في القتال، ونسخ وجوب تقديم الصدقة بين يدي مناجاة الرسول ﷺ، ونسخ وجوب قيام الليل في سورة
المزمل، وغير ذلك.

والتحقيق: أن أمثلة هذا الضرب قليلة قد لا تتجاوز أصابع اليدين، كما قرر ذلك العلماء المحققون (2).
الثاني: نسخ التلاوة دون الحكم، وعلى وقوعه وجوازه جمهور العلماء، وأنكره بعضهم ممن يُقدم المعقول على المنقول،
ولا يحتج بأخبار الآحاد، والصحيح جوازه ووقوعه.

وُمثل له بآية الرجم التي نسخت تلاوتها وبقي حكمها معمولاً به عند أهل السنة، وكذلك آية التحريم بالرضعات
الخمس، فهي منسوخة التلاوة باقية الحكم.

الثالث: نسخ التلاوة والحكم معاً، ويمثلون له بنسخ تحريم عشر رضعات كما في حديث عائشة، ويستدلون له أيضاً
بأدلة أخرى كما جاء أن سورة الأحزاب كانت تعدل سورة البقرة، وغير ذلك من الأمثلة التي ذكر كثيراً منها ابن عبد
البر، وغيره من العلماء، كما سيأتي نقل الشواهد على ذلك.

والجمهور على صحة وقوع هذا الضرب وجوازه للأخبار الصحيحة الواردة في ذلك (1)، والله تعالى أعلم.

(1) ألف أحد المعاصرين كتاباً بعنوان (الرأي الصواب في منسوخ الكتاب) وكتب على غلافه (الآيات المنسوخة رفعها الله تعالى لفظاً وحكماً، لا
منسوخ في القرآن بتاتاً) وهو جواد موسى محمد عفانة.

(2) منهم الدهلوي (ت1176هـ)، أحمد بن عبد الرحيم، عريه من الفارسية: سلمان الحسيني الندوي: الفوز الكبير في أصول التفسير، القاهرة، دار
الصحوة، ط2، 1407هـ. 1986م، ص33، حيث أشار إلى أن النسخ في خمس آيات فقط.

المطلب الأول: النسخ في اللغة والاصطلاح

أولاً: النسخ في اللغة:

قال الجوهري: نَسَخْتُ الشمس الظل وانتسخته: أزالته ونَسَخْتُ الريح آثار الدار: غيرتها ونسختُ الكتاب وانتسخته واستنسخته كله بمعنى، والنسخة بالضم: اسم المنتسخ منه، ونسخ الآية بالآية: إزالة مثل حكمها، فالثانية ناسخة والأولى منسوخة، والتناسخ في الميراث: أن يموت ورثة بعد ورثة، وأصل الميراث قائم لم يقسم (2).

وقال ابن فارس: النون والسين والحاء أصل واحد إلا أنه مختلف في قياسه، قال قوم: قياسه رفع شيء وإثبات غيره مكانه، وقال آخرون: قياسه تحويل شيء إلى شيء، قالوا: النسخ: نسخ الكتاب، والنسخ: أمر كان يعمل به من قبل ثم ينسخ بحادث غيره كالآية ينزل فيها أمر ثم تنسخ بآية أخرى، وكل شيء خلف شيئاً فقد انتسخه، وانتسخت الشمس: الظل، والشيب: الشباب، وتناسخ الورثة: أن يموت ورثة بعد ورثة وأصل الإرث قائم لم يقسم، ومنه تناسخ الأزمنة والقرون (3).

(1) ينظر في ذكر أضرب وأوجه النسخ في القرآن مع الأمثلة: الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه، القيسي (ت: 437هـ)، مكِّي بن أبي طالب، تحقيق: د. أحمد حسن فرحات، الأردن، دار المنارة، ط1، 1406هـ، ص67 وما بعدها، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ابن عبد البر (ت: 463هـ)، يوسف بن عبد الله بن محمد، تحقيق مجموعة من المحققين، المغرب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط2، 1412هـ - 1387م، 273/4 وما بعدها.

(2) الصحاح، الجوهري (ت: 393هـ)، إسماعيل بن حماد، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة، 1410هـ - 1990م، 433/1.

(3) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس (ت: 395هـ)، الحسن بن أحمد، القاهرة، مكتبة الخانجي، ط3، 1402هـ، ص211.

وعلى هذا فيكون معنى النسخ في اللغة دائر حول ثلاثة أوجه:

أولها: أن يكون بمعنى: النقل (نسخت الكتاب) أي نقلت ما فيه إلى كتاب آخر، فهذا لم يغير المنسوخ منه وإنما صار نظيراً له أي: نسخة ثانية منه.

ثانيها: أن يكون بمعنى: الإزالة وحلول المزيل محل المزال كقولهم: (نسخت الشمس: الظل) إذا أزالته وحلت محله.

ثالثها: أن يكون بمعنى: الإزالة مع عدم حلول المزيل محل المزال فكأنه بمعنى: المحو، كقولهم: (نسخت الريح: الآثار) إذا أزلتها فلم يبق منها عوض ولا حلت الريح محل الآثار(1).

ثانياً: النسخ في الاصطلاح:

رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر، فالحكم المرفوع يسمى (المنسوخ)، والدليل الرافع له يسمى (الناسخ)، ويسمى الرفع (النسخ)، فالنسخ إذاً يقتضي (منسوخاً) وهو الحكم الذي كان مقرراً سابقاً وهو الدليل اللاحق(2).

وعرف الإمام العلامة مكي بن أبي طالب النسخ في الاصطلاح بأنه: إزالة حكم المنسوخ كله بغير حرف متوسط ببديل حكم آخر أو بغير بدل في وقت معين، فهو بيان الأزمان التي انتهى إليها العمل بالفرض الأول، ومنها ابتداء الفرض الثاني الناسخ للأول(3).

(1) ينظر: الناسخ والمنسوخ في كتاب الله تعالى، قتادة السدوسي(ت117هـ)، قتادة بن دعامة بن عزيـز، تحقيق: حاتم صالح الضامن، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط3، 1418هـ. 1998م، مقدمة الكتاب ص6، بشيء من التصرف.

(2) ينظر: الناسخ والمنسوخ في كتاب الله تعالى، مقدمة الكتاب ص6، بشيء من التصرف.

(3) ينظر: الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه، ص85.

وهناك تعريفات أخرى كثيرة غير ما أوردته تقترب مما أوردته حيناً وتبتعد عنه أحياناً، ولا أرى المجال يتسع لسردها جميعاً، وفيما ذكر غنية وكفاية.

المطلب الثاني: اختلاف العلماء في جواز وقع نسخ التلاوة.

ذكر الآمدي (ت ٦٣١هـ) أن العلماء قد اتفقوا "على جواز نسخ التلاوة دون الحكم، وبالعكس، ونسخهما معاً، خلافاً لطائفة شاذة من المعتزلة" (1).

ونقل الإجماع على ذلك البيهقي، قال بعد ذكر الأحاديث الواردة في ذلك: "في هذا وما قبله دلالة على أن آية الرجم حكمها ثابت وتلاوتها منسوخة، وهذا مما لا أعلم فيه خلافاً" (2).

لكن هناك من العلماء من أهل السنة – وليس المعتزلة – ولو كانوا متأخرين ممن أنكر وجود نسخ التلاوة ومن هؤلاء ابن رشد (3)، ومن أنكر نسخ التلاوة من المتأخرين: محمد عبده (4) ورشيد رضا (5)، والطاهر بن عاشور (1)، وعبد الله بن الصديق الغماري، وقد صنف فيه كتاب (ذوق الحلاوة بامتناع نسخ التلاوة) (2).

(1) الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي (ت 631هـ) على بن محمد، المكتب الإسلامي، ط، ١ د. ت، (٣/١٤).

(2) معرفة السنن والآثار، البيهقي (ت: 458هـ) أحمد بن الحسين بن علي، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، حلب، دار الوعي، الطبعة الأولى، 1412هـ - 1991م، (367/8).

(3) الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفي، ابن رشد (ت 495هـ) أبو الوليد محمد بن رشد الحفيد، تحقيق جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط، ١٩٩٤م، (ص ٨٦).

(4) الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، تحقيق د محمد عمارة، دار الشروق، ط، ٢٠٠٩م (252/4) وما بعدها.

(5) تفسير المنار، محمد عبده (ت 1323هـ)، محمد رشيد رضا (ت 1354هـ)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م، (414/1) وما بعدها.

وذهب جماهير الأصوليين والفقهاء والمحدثين والمفسرين إلى جواز وقوع نسخ التلاوة والرسم مع بقاء الحكم الشرعي المتضمن في الآية ثابتاً.

واستدلوا على ذلك بما نقل عن الصحابة رضوان الله عليهم من نصوص تدل على ذلك ومنها: نسخ تلاوة آية الرجم

يقول أبو العباس أحمد بن عمر القرطبي رحمه الله: "وقول عمر: (كان مما أنزل الله تعالى على نبيه صلى الله عليه وسلم آية الرجم، فقرأناها، ووعيناها، وعقلناها)، هذا نص من عمر رضي الله عنه على أن هذا كان قرآنًا يُتلى .. وفي آخره ما يدل على أنه نُسخ كوثها من القرآن، وبقي حُكمها معمولاً به، وهو الرجم، وقال ذلك عمر بمحض الصحابة رضي الله عنهم، وفي معدن الوحي، وشاعت هذه الخطبة في المسلمين، وتناقلها الركبان، ولم يسمع في الصحابة ولا فيمن بعدهم من أنكر شيئاً مما قاله عمر، ولا راجعه في حياته ولا بعد موته، فكان ذلك إجماعاً منهم على صحة هذا النوع من النسخ، وهو نسخ التلاوة مع بقاء الحكم، ولا يلتفت لخلاف من تأخر زمانه، وقُلَّ علمه في ذلك، وقد بينا في الأصول: أن النسخ على ثلاثة أضرب: نسخ التلاوة، ونسخ الحكم مع بقاء التلاوة، ونسخ التلاوة مع بقاء الحكم" (3).

(1) التحرير والتنوير، الطاهر بن عاشور (ت1393هـ) محمد، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، د.ت، (663/1).

(2) ذوق الحلاوة بامتناع نسخ التلاوة، الغماري (ت1413هـ)، أبو الفضل عبد الله بن محمد بن الصديق الغماري، تحقيق: مصطفى الحمداني، مركز النور للدراسات والنشر، ١٤٣٦هـ / ٢٠١٥م، (ص15).

(3) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، أبو العباس القرطبي (ت656هـ) أحمد بن عمر بن إبراهيم، حققه محيي الدين ديب وآخرون، دار ابن كثير، دمشق، ط1، 1417هـ - 1996م، (85/5).

وقال أيضاً: "ولا يتوهم متوهم من هذا وشبهه أن القرآن قد ضاع منه شيء، فإن ذلك باطل؛ بدليل قوله تعالى: (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ)، وبأن إجماع الصحابة ومن بعدهم انعقد على أن القرآن الذي تعبدنا بتلاوته وبأحكامه هو ما ثبت بين دفتي المصحف، من غير زيادة ولا نقصان، كما قرناه في أصول الفقه" (1).

المبحث الثاني

المواضع التي وردت فيها الآيات المنسوخة في صحيح البخاري ومسلم

الموضع الأول: آية الرجم

{ والشيخ والشيخة فارجوهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم } .

1- قال ابن عباس قال عمر: "إِنَّ اللَّهَ بَعَثَ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْحَقِّ، وَأَنْزَلَ عَلَيْهِ الْكِتَابَ، فَكَانَ مِمَّا أَنْزَلَ اللَّهُ آيَةُ الرَّجْمِ، فَقَرَأْنَاهَا وَعَقَلْنَاهَا وَوَعَيْنَاهَا، رَجَمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَرَجَمْنَا بَعْدَهُ، فَأَخْشَى أَنْ طَالَ بِالنَّاسِ زَمَانٌ أَنْ يَقُولَ قَائِلٌ: وَاللَّهِ مَا نَحْدُ آيَةَ الرَّجْمِ فِي كِتَابِ اللَّهِ، فَيَضِلُّوا بِتَرْكِ فَرِيضَةِ أَنْزَلَهَا اللَّهُ، وَالرَّجْمُ فِي كِتَابِ اللَّهِ حَقٌّ عَلَى مَنْ زَنَى إِذَا أُحْصِنَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ، إِذَا قَامَتِ الْبَيِّنَةُ، أَوْ كَانَ الْحَبْلُ، أَوْ الْإِعْتِرَافُ" (2).

(1) المرجع السابق (94/3).

(2) رواه البخاري (ت: 256هـ)، محمد بن إسماعيل، تحقيق: أبي صهيب الكرمي: صحيح البخاري، من منشورات بيت الأفكار الدولية، 1419هـ - 1998م، في كتاب الحدود باب رجم الحبل من الزنا إذا أحصنت، برقم (6830).

- 2- وفي رواية قال عمر: "إِنَّ اللَّهَ بَعَثَ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْحَقِّ، وَأَنْزَلَ عَلَيْهِ الْكِتَابَ، فَكَانَ فِيهِمَا أَنْزَلَ آيَةُ الرَّجْمِ" (1).
- 3- وفي رواية: "قَالَ عُمَرُ: لَقَدْ خَشِيتُ أَنْ يَطُولَ بِالنَّاسِ زَمَانٌ، حَتَّى يَقُولَ قَائِلٌ: لَا نَجِدُ الرَّجْمَ فِي كِتَابِ اللَّهِ، فَيَضْلُوا بِتَرْكِ فَرِيضَةِ أَنْزَلَهَا اللَّهُ، أَلَا وَإِنَّ الرَّجْمَ حَقٌّ عَلَى مَنْ زَنَى وَقَدْ أَحْصَنَ، إِذَا قَامَتِ الْبَيِّنَةُ، أَوْ كَانَ الْحَبْلُ، أَوْ الْإِعْتِرَافُ - قَالَ سُفْيَانُ: كَذَا حَفِظْتُ - أَلَا وَقَدْ رَجَمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَرَجَمْنَا بَعْدَهُ" (2).
- 4- وفي رواية: "قال عمر: لولا أن يقول الناس زاد عمر في كتاب الله لكتبت آية الرجم بيدي" (3).
- 5- "قَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ وَهُوَ جَالِسٌ عَلَى مَنبَرِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْحَقِّ، وَأَنْزَلَ عَلَيْهِ الْكِتَابَ، فَكَانَ مِمَّا أَنْزَلَ عَلَيْهِ آيَةُ الرَّجْمِ، قَرَأْنَاهَا وَوَعَيْنَاهَا وَعَقَلْنَاهَا، فَرَجَمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَرَجَمْنَا بَعْدَهُ، فَأَخْشَى إِنْ طَالَ بِالنَّاسِ زَمَانٌ أَنْ يَقُولَ قَائِلٌ: مَا نَجِدُ الرَّجْمَ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَيَضْلُوا بِتَرْكِ فَرِيضَةِ أَنْزَلَهَا اللَّهُ، وَإِنَّ الرَّجْمَ فِي كِتَابِ اللَّهِ حَقٌّ عَلَى مَنْ زَنَى إِذَا أَحْصَنَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ، إِذَا قَامَتِ الْبَيِّنَةُ، أَوْ كَانَ الْحَبْلُ، أَوْ الْإِعْتِرَافُ" (4).

(1) رواه البخاري في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة باب ما ذكر النبي صلى الله عليه وسلم وحض على اتفاق أهل العلم ... برقم (7323).

(2) رواه البخاري في كتاب الحدود باب الاعتراف بالزنا برقم (6829).

(3) ذكر هذه الرواية البخاري في كتاب الأحكام باب الشهادة تكون عند الحاكم في ولاية القضاء معلقة، بلا إسناد.

وهو طرف من حديث أخرجه مالك (ت: 179هـ)، مالك بن أنس بن مالك الأصبحي، مراجعة: محمد فؤاد عبد الباقي: الموطأ، مصر، دار إحياء التراث العربي، (د.ت) في الموطأ عن يحيى بن سعيد عن سعيد بن المسيب عن عمر وقد أخرجه غيره أيضاً كما سيأتي، فهو موصول إذن.

(4) رواه مسلم (ت: 261هـ)، مسلم بن الحجاج، تحقيق: أبي قتيبة نظر بن محمد الفارابي: صحيح مسلم، دار طيبة، الطبعة الأولى، 1427هـ - 2006م، في كتاب الحدود، باب رجم الثيب في الزنا، برقم (1691).

وقد وردت جملة (الشيخ والشيخ) في غير البخاري ومسلم، فعن ابن عباس قال: "قال عمر: قد خشيت أن يطول بالناس زمان حتى يقول القائل: ما نجد الرجم في كتاب الله فيضلوا بترك فريضة أنزلها الله، ألا وإن الرجم حق إذا أحصن، أو قامت البينة، أو كان حمل، أو اعتراف، و قد قرأها: { الشيخ نجد الرجم في كتاب الله فيضلوا بترك فريضة أنزلها الله، ألا وإن الرجم حق إذا أحصن، أو قامت البينة، أو كان حمل، أو اعتراف، و قد قرأها: { الشيخ

هذه الروايات جملة ما في الصحيحين وهي عن عمر رضي الله عنه، وهناك روايات أخرى في السنن وغيرها عن عدد آخر من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم (1).

والشيخة .. {الحديث، رجم رسول الله ﷺ، و رجمنا بعده". أخرجه ابن ماجه (275هـ)، محمد بن يزيد القزويني، تحقيق: محمد عبد الباقي: سنن ابن ماجه، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 835/2، والنسائي(ت:303هـ)، أحمد بن شعيب، تحقيق: حسن عبد المنعم شلي: سنن النسائي الكبرى، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 1421هـ -2001م، 273/4، والبيهقي: معرفة السنن والآثار، 211/8.

قال الألباني (1420هـ)، محمد ناصر الدين: سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، الرياض، مكتبة المعارف، ط1، 1415هـ. 1995م: "وهذا إسناد صحيح على شرط الشيخين " 412/6.

وقد قال الحافظ ابن حجر(ت:852هـ)، أحمد بن علي بن محمد بن علي، عليه تعليقات للشيخ عبد العزيز بن باز: فتح الباري شرح صحيح البخاري، بيروت، دار المعرفة، ط1، 1379هـ، (143/12) عقبه: "ولعل البخاري هو الذي حذف ذلك عمدا"، ثم استشهد على ذلك بقول النسائي عقب الحديث: "لا أعلم أحداً ذكر في هذا الحديث: "الشيخ والشيخة..." غير سفيان، وينبغي أنه وهم في ذلك"، قال الحافظ: "وقد أخرج الأئمة هذا الحديث من رواية مالك بن أنس، ويونس ومعمّر وصالح بن كيسان، وعقيل، وغيرهم من الحفاظ عن الزهري، فلم يذكروها، وقد وقعت هذه الزيادة في هذا الحديث من رواية مالك بن أنس، الموطأ (42/3 - 43) عن يحيى بن سعيد عن سعيد بن المسيب قال: لما صدر عمر من الحج وقدم المدينة خطب الناس فقال: "...، فذكر الخطبة وفيها الزيادة. وأخرجها ابن سعد(ت:230هـ) محمد بن سعد بن منيع البصري الزهري: الطبقات الكبرى، بيروت، دار صادر، (د.ت)، (334/3)، وأحمد بن حنبل(ت:241هـ)، أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد، تحقيق: أحمد محمد شاكر: مسند الإمام أحمد بن حنبل، القاهرة، دار الحديث، الطبعة: الأولى، 1416هـ - 1995م، (43/1) طرفاً منه، و (36/1)، قال الألباني: "وهذا إسناد صحيح على الخلاف المعروف في سماع سعيد من عمر، فهو شاهد قوي للزيادة التي تفرد بها ابن عيينة".

وله شواهد تدل على ثبوت ذلك الحديث كما نص عليه الحافظ ابن حجر وغيره.

(1) وورد الحديث عن:

1. زيد بن ثابت، فيرويه شعبة عن قتادة، عن يونس بن جبير عن كثير بن الصلت قال: "كان ابن العاص وزيد بن ثابت يكتبان المصاحف، فمروا على هذه الآية، فقال زيد: سمعت رسول الله ﷺ يقول: الشيخ والشيخة ..، الحديث. فقال عمر: لما أنزلت هذه آتيت رسول الله ﷺ فقلت: أكتبنيها، - قال شعبة - فكأنه كره ذلك، فقال عمر: ألا ترى أن الشيخ إذا لم يحصن جلد، وأن الشاب إذا زنى وقد أحصن رجم".

أخرجه أحمد: المسند، (5 / 183)، والنسائي في: السنن الكبرى، (4 / 270 / 7145)، والدارمي(ت:255هـ)، عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام بن عبد الصمد، تحقيق: حسين سليم أسد الداراني: مسند الدارمي، المعروف بسنن الدارمي، دار المغني للنشر والتوزيع، ط1، 1421 - 2000 ،

(2 / 179)، والحاكم: المستدرک، (4 / 360)، و البيهقي: معرفة السنن والآثار، (8 / 211)، وقال الحاكم: " صحيح الإسناد"، وصححه الألباني في الصحيحة، (6/974)، وقد أشار إلى صحته البيهقي: معرفة السنن والآثار، (8/211).

2. وأما حديث أبيّ بن كعب، فيرويه عاصم بن مبدلة عن زر قال: قال لي أبيّ بن كعب: كائن تقرأ سورة (الأحزاب)، أو كائن تعدّها ؟ قال: قلت: ثلاثاً و سبعين آية ، قال: قط، لقد رأيتهما، و إنما لتعادل سورة (البقرة)، و لقد قرأنا فيها: الشيخ و الشيخة .. ، و زاد: نكالا من الله، و الله عليم حكيم.

أخرجه النسائي: السنن الصغرى، (7141)، و ابن حبان (ت: 354هـ)، محمد بن حبان بن أحمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط: صحيح ابن حبان، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط2، 1414هـ - 1993م، (6 / 301 و 4411 و 4412)، والحاكم: المستدرک، (2 / 415 و 4 / 359)، والبيهقي: معرفة السنن والآثار، 211/8، وعبد الرزاق الصنعاني (ت 211هـ)، أبو بكر عبد الرزاق بن همام، المصنف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، ط2، بيروت، توزيع المكتب الإسلامي، 1403هـ، (3 / 365 و 5990)، وقال الحاكم: المستدرک، (2 / 450)، " صحيح الإسناد"، وقال ابن حزم (ت 456هـ)، محمد بن يوسف بن علي بن أحمد: المحلى، بيروت، المكتب التجاري، (د.ت) (11/235): " هذا إسناد صحيح كالشمس لا مغمز فيه " . وقال ابن كثير (ت ٧٧٤ هـ) أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي، المحقق: سامي بن محمد السلامة: تفسير القرآن العظيم، الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩م، (3/465) " وهذا إسناد حسن "، وزاد الطيالسي (450) في آخر الحديث: " فرفع فيما رفع"، وأخرجها عبد الله بن أحمد أيضاً: الزوائد، 133/5، وصححه الألباني: الصحيحة، 412/6.

3. و أما حديث العجماء، فيرويه الليث بن سعد عن سعيد بن أبي هلال عن مروان بن عثمان عن أبي أمامة بن سهل أن خالته (و قال الطبراني: العجماء) أخبرته قالت: لقد أقرأنا رسول الله ﷺ آية الرجم: الشيخ و الشيخة فارجموها البتة، بما قضيا من اللذة.

أخرجه النسائي: السنن الصغرى، (7146)، والحاكم: المستدرک، (4 / 359)، و الطبراني (ت 260هـ)، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب، مراجعة: حمدي عبد الحميد السلفي: المعجم الكبير، الموصل، مكتبة الزهراء، 1404هـ - 1983م، (24/867)، وقال الحاكم (4 / 400)، " صحيح الإسناد " ووافقه الذهبي (ت ٧٤٨هـ) شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، المحقق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم بن محمد: تلخيص كتاب الموضوعات لابن الجوزي، الناشر: مكتبة الرشد - الرياض، الطبعة: الأولى، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨م، رقم (8070)، وقال الهيثمي (ت 807هـ)، أبو الحسن علي بن أبي بكر، تحقيق: محمد عبد القادر عطا: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1422هـ. 2001م، (10592): " رجاله رجال الصحيح"، وقال الألباني: الصحيحة، (6/977): " رجاله ثقات رجال الشيخين غير مروان بن عثمان، وهو ابن أبي سعيد بن المعلى الأنصاري الزرقى"، قال الحافظ في التقریب رقم (6572) بأنه: "ضعيف"، وقال في الإصابة رقم (12120): "متروك".

4. وورد عن عائشة رضي الله عنها قالت: "لقد نزلت آية الرجم، ورضاعة الكبير عشراً، ولقد كان في صحيفة تحت سريري". رواه ابن ماجه برقم (1593)، والبيهقي: معرفة السنن والآثار، رقم (15468)، وأبو يعلى في مسنده رقم (4588)، والدارقطني في السنن رقم (4376)، والطبراني (ت 260هـ)، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب، مراجعة: محمود الطحان: المعجم الأوسط، الرياض، مكتبة المعارف، 1405-1985، رقم (7805)، وصححه ابن حزم في المحلى 235/11، وحسنه الألباني في صحيح ابن ماجه برقم (1593).

فهذه الأحاديث والروايات تثبت نسخ آية الرجم، أي: أنها بعد النسخ لم تعد من الآيات القرآنية التي تعبدنا الله بتلاوتها، وبقي حكم الرجم الذي دلت عليه.

وتفيد هذه الآية المنسوخ لفظها الباقي حكمها: أن الثيب والثيبة إذا زنيا فعليهما الرجم.

5. وورد عن علي رضي الله عنه قال: "إن الرجم سنة من رسول الله ﷺ وقد كانت نزلت آية الرجم، فهلك من كان يقرؤها وآية من القرآن باليمامة". رواه أحمد، المسند، (389/2)، وحسنه أحمد شاكر (ت1377هـ).

6. وورد عن عبادة بن الصامت قال: "لما نزلت آية الرجم على رسول الله ﷺ وهو بين أصحابه وكان إذا نزل عليه الوحي أخذته كهيفة السبات فلما انقضى الوحي استوى جالساً فقال إن الله جعل لهن سبيلاً الثيب بالثيب: جلد مائة والرجم: جلد مائة ونفي سنة...".

عزاه الهيثمي للطبراني وقال في مجمع الزوائد، رقم (10591): "فيه الفضل بن دهم وهو ثقة وأكرر عليه هذا الحديث من هذه الطريق فقط، وبقية رجاله ثقات".

7. وورد عن ابن عباس، رضي الله عنهما قال: "من كفر بالرجم فقد كفر بالقرآن من حيث لا يحتسب قوله عز وجل: (يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم كثيراً مما كنتم تخفون من الكتاب) فكان الرجم بما أخفوا". رواه النسائي: السنن الكبرى، رقم (7124)، والحاكم في المستدرک، (400/4) وقال "هذا حديث صحيح الإسناد ولم يُخرجه"، ووافقه الذهبي: التلخيص، رقم (8069).

8. وورد عن سعيد بن العاص فعن كثير بن الصلت، قال: كان ابن العاص وزيد بن ثابت يكتبان المصاحف، فمر على هذه الآية، فقال زيد: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: الشيخ والشيخة فزهما البتة، فقال عمر: لما نزلت أثبت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت: أكتبها؟ فكأنه كره ذلك، فقال له عمر: ألا ترى أن الشيخ إذا زنى وقد أحصن جلد ورجم، وإذا لم يحصن جلد، وأن الثيب إذا زنى وقد أحصن رجم؟. أخرجه الطبري (ت: 310هـ)، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب، تحقيق: أحمد محمد شاكر: جامع البيان في تأويل القرآن، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1420هـ - 2000 م، (870/2)، وصححه، والحاكم: المستدرک، برقم (8384) وقال "صحيح الإسناد"، وصححه الألباني: الصحيحة، (974/6).

9. وورد عن أبي هريرة وزيد بن خالد الجهني في حديث الرجم الذي جاء النبي صلى الله عليه وسلم أعرابي ... فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "لأقضي بينكما بكتاب الله...". رواه البخاري: في صحيحه رقم (7278)، (7193) ومواضع أخرى متفرقة، ومسلم: في صحيحه، رقم (1697).

قال السيوطي: "وفي الحديث قوله صلى الله عليه وسلم... لأقضي بينكما بكتاب الله: أي يحكم الله، وقيل: هو إشارة إلى قوله تعالى (أو يجعل الله لهن سبيلاً) وفسر النبي صلى الله عليه وسلم السبيل: بالرجم في حق المحصن، وقيل: هو إشارة إلى آية: الشيخ والشيخة. حاشية السيوطي سنن النسائي (241/8).

وفيه أن الرجم نزل في القرآن في آية من كتاب الله، وكونها لم تقرأ في المصحف، يدل على نسخ تلاوتها، مع بقاء حكمها كما هو ثابت في الحديث المذكور(1).

كما اتفق جمهور أهل السنة والجماعة على أن آية الرجم: كانت إحدى الآيات القرآنية المنزلة من عند الله تعالى، وأن الصحابة قرءوها على عهد رسول الله ﷺ وعقلوها ووعوها، ثم نسخ لفظها وبقي حكمها وهو حكم الرجم. وأن النسخ لا يكون إلا بأمر الله تعالى وحكمه.

والروايات المذكورة عن عمر رضي الله عنه صحيحة ولا شك، وليس من الصواب ولا البحث العلمي الصحيح رد روايات صحيحة بمجرد الهوى، ولكن الواجب أن نحملها على محاملها الصحيحة من غير تعسف، ولا تكلف، وأحب أن أنبه إلى أن رواية الصحيحين ليس فيها التصريح بقوله: "الشيخ والشيخة".

ومهما يكن من شيء فقد وردت آثار كثيرة في هذا المعنى، واستشهد الأصوليون بآية «الشيخ والشيخة...» إلخ؛ لما نسخ لفظه وبقي حكمه.

وإذ كان الحال على هذا فما هي المحامل الصحيحة لهذه الأحاديث:

1- يرى البعض: أن هذه الروايات أحادية فهي لا يثبت بها قرآن، ولا تعارض القطعي الثابت بالتواتر. قال الباقلاني "وجملته القول في ذلك أن جميع هذه الروايات أخبارٌ آحادٌ لا سبيل إلى صحتها والعلم بثبوتها، ولا يخيل لنا أن ننسب إلى أحدٍ من الصحابة ومن دونهم إثبات قرآنٍ زائد على ما في أيدينا، أو نقصاناً منه بمثلها، ولا نضيف إليهم من ذلك أمراً غير معلوم ولا متيقن، مع أن نظم ما روى من قوله: (لو أن لابن

(1) ينظر: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، الشنقيطي (ت1393هـ) محمد الأمين بن محمد المختار الجكني، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر، ط1، 1415هـ - 1995م، 368/5.

آدم)، نظم خفيف يُبين وزن القرآن ويفارقه، وإذا كان ذلك كذلك سَقَطَ التعلُّق بهذه الأخبارِ واقتضى ما فيها أنها لو صحت لوجب القطع على أنه قرآنُ كان أنزلَ ونسخَ رسمه وأسقط، وحُظِر علينا إثباته بين الدفتين وتلاوته على أنه قرآن ثابت (1).

وقال الزَّركشي: "ظَاهِرُهُ أَنَّ كِتَابَتَهَا جَائِزَةٌ، وَإِنَّمَا مَنَعَهُ قَوْلُ النَّاسِ، وَالْجَائِزُ فِي نَفْسِهِ قَدْ يَقُومُ مِنْ خَارِجٍ مَا يَمْنَعُهُ، وَإِذَا كَانَتْ جَائِزَةً لَزِمَ أَنْ تَكُونَ ثَابِتَةً؛ لِأَنَّ هَذَا شَأْنُ الْمَكْتُوبِ، قَالَ: وَقَدْ يُقَالُ لَوْ كَانَتِ التِّلَاوَةُ بَاقِيَةً لَبَادَرَ عُمَرُ وَلَمْ يُعَرَّجْ عَلَى مَقَالَةِ النَّاسِ؛ لِأَنَّهَا لَا تَصْلُحُ مَانِعًا، وَبِالْجُمْلَةِ فَهَذِهِ الْمُلَازِمَةُ مُشْكِلَةٌ، وَلَعَلَّهُ كَانَ يَعْتَقِدُ أَنَّهُ خَبَرٌ وَاحِدٌ وَالْقُرْآنُ لَا يَثْبِتُ بِهِ وَإِنْ ثَبِتَ الْحُكْمُ (2). وقوله: "أن كتابتها جائزة" أي: ليس المراد أن أكتبه حيث تكتب آيات الكتاب لأنه حرام، فكيف يُكتفى بالكراهة، وإنما يعني أن أكتبه في حواشي المصاحف حتى ينظر إليه من يقرأ المصحف إلا أن الأمر بتجريد القرآن يمنعني عن ذلك لئلا ينجر الأمر بالآخرة إلى إدخاله فيه كما سيأتي الاستدلال على ذلك.

ورده السيوطي في الإتيان: بأن قوله لعله كان يعتقد أنه خبر واحد مردود، فقد صح أنه تلقاها من رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (3).

والأظهر في هذا المقام ما قاله الزرقاني وغيره أن مراد عمر من هذا الكلام المبالغة والحث على العمل بالرجم، لأن معنى الآية باقٍ وإن لم يَبْقَ لفظها.

(1) الانتصار للقرآن، الباقلائي (ت ٤٠٣هـ) محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم، القاضي أبو بكر المالكي، تحقيق: د. محمد عصام القضاة، الناشر: دار الفتح - عمَّان، دار ابن حزم - بيروت، الطبعة: الأولى ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م. (429/2).

(2) ينظر: الزركشي: البرهان، 36/2.

(3) ينظر: الإتيان في علوم القرآن، السيوطي (911هـ)، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، تحقيق، مركز الدراسات القرآنية، المدينة المنورة، ط. مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1426هـ، 259/2.

قال الزرقاني: "الذي يظهر أنه ليس مرادُ عمرَ هذا الظاهر، وإنما مرادُه المبالغة والحثُّ على العمل بالرجم؛ لأنَّ معنى الآية باقٍ وإنْ نُسخَ لفظُها إذْ لا يسعُ مثلُ عمرَ مع مزيدٍ فقهِه تحويزُ كتبها مع نسخِ لفظها، فلا إشكال، وضميرُ كتبها لآيةِ الرجم، وهي (الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ) إِذَا زَنَيَا (فَارْجُمُوهُمَا أَلْبَتَّةَ) بِهَمْزَةٍ قَطْعٍ أَيَّ جُزْأً (فَدَقَرْنَاَهَا) ثُمَّ نُسَخَ لَفْظُهَا وَبَقِيَ حُكْمُهَا بِدَلِيلِ أَنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجَمَ وَرَجَمْنَا بَعْدَهُ، فَلَمْ يُنْكَرْ عَلَيْنَا (1).

إذن من قال بأن مثل هذا لم ينقل متواتراً أو أنه لا يشبه القرآن فيجيب عن ذلك بأنه نقل كحديث وطبقت عليه شروط ومعايير المحدثين، لأنه زال عنه اسم القرآن، بنسخ تلاوته، ولهذا نجد الدقة في أقوال السلف: (كان فيما يقرأ من القرآن، أو فيما يُتلى) وهذا يدل على أنه لم يعد كذلك، ولهذا فلا داعي لكل هذا الخوف والفرق الذي وجدناه من البعض ليثبت بأن هذا شاذ أو لا نرى عليه سيما القرآن، بحجة الدفاع عن الدين وهم بذلك ينفون أحاديث في أعلى درجات الصحة.

2. ويرى البعض: أنها حديث من أحاديث رسول الله، وسنة من سننه.

قال أبو جعفر النحاس: وإسناد الحديث صحيح إلا أنه ليس حكمه حكم القرآن الذي نقله الجماعة عن الجماعة؛ ولكنه سنة ثابتة وقد يقول الإنسان كنت أقرأ كذا لغير القرآن والدليل على هذا أنه قال ولولا أني أكره أن يقال زاد عمر في القرآن لزدتها" (2).

واستدلوا على ذلك بأن جبريل كان ينزل ببعض السنة كما ينزل بالقرآن، وتسميتها آية بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي، وكذلك قوله: (فقرأناها ووعيناهما)، فالمراد به نرويه عن رسول الله فعبر عن الرواية بالقراءة، ومنه يقال:

(1) شرح الزرقاني على الموطأ (232/4).

(2) الناسخ والمنسوخ، النحاس (ت338هـ)، أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل، تحقيق: محمد عبد السلام محمد: الناسخ والمنسوخ، الكويت، مكتبة الفلاح، ط1، 1408هـ. (ص61).

وقال ابن عبد البر: "فَهَذَا مِمَّا نُسِخَ وَرُفِعَ حَطُّهُ مِنَ الْمُصْحَفِ وَحُكْمُهُ بَاقٍ فِي الثَّيِّبِ مِنَ الرُّنَاةِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ (عِنْدَ أَهْلِ السُّنَّةِ) ... وَقَدْ تَأَوَّلَ قَوْمٌ فِي قَوْلِ عُمَرَ قَرَأْنَاهَا عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيْ تَلَوْنَاهَا وَالْحِكْمَةُ تُتْلَى بِدَلِيلِ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: (وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ) وَبَيَّنَّ أَهْلُ الْعِلْمِ فِي هَذَا تَنَازُعٌ يَطُولُ ذِكْرُهُ"(1).

إذاً فهذا رأي ينفي أن تكون آية الرجم من القرآن أصلاً، وغاية ما فيه أنها حديث من أحاديث رسول الله، وسنة من سنته.

وكلام النحاس مخالف لما عليه الأئمة من أن أقل ما فيها أنها آية ثم نسخت.

وعلى ذلك جماهير العلماء من المفسرين والمحدثين والفقهاء والأصوليين.

3. إن هذه الآية كانت قرأناً ثم نسخ لفظها وبقي حكمها، قال الإمام النووي رحمه الله: "أراد بآية الرجم (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة)، وهذا مما نسخ لفظه وبقي حكمه، وقد وقع نسخ حكم دون اللفظ، وقد وقع نسخهما جميعاً فما نُسخَ لفظه ليس له حكم القرآن في تحريمه على الجنب ونحو ذلك، وفي ترك الصحابة كتابة هذه

(1) التمهيد(4/277).

الآية دلالة ظاهرة على أن المنسوخ لا يكتب في المصحف⁽¹⁾، وينحو ذلك قال ابن كثير في تفسيره⁽²⁾، والحافظ ابن حجر في الفتح⁽³⁾.

واستدل الجماهير من العلماء على نسخ آية الرجم لفظاً مع بقاء الحكم بأدلة منها:

ثبت النسخ بالنقل في أصح الكتب المتفق عليها من كتب الحديث والتفسير والفقه ولم تقتصر على راو واحد أو كتاب واحد، كما هو ظاهر في الأحاديث السابق ذكرها.

أن هذا القول لم يتفرد به واحد من الصحابة بل رواه عدد من الصحابة المتفق على عدالتهم وأقرهم الآخرون ولم ينكروا عليهم، ولو كان القول بالنسخ غير صحيح لما وافقوهم، ومن هؤلاء: عمر بن الخطاب وأبي بن كعب وزيد بن ثابت وعلي بن أبي طالب وابن عباس وعبادة بن الصامت وعائشة والعجماء خالة أمامة بن سهل.

قال الباقلاني⁽⁴⁾ والدليل على أن هذه الآية كانت محفوظة عند غير عمر من الأمة قوله: "كنا نقرأها"، وتلاوته لها بحضور من الصحابة وترك النكير لقوله والرد له.

وأن يقول قائل في أيام حياته أو بعده أو مواجهاً له أو بغير حضرته متى نزلت هذه الآية ومتى قرأناها، والعادة جارية بمثل هذا في قرآن يُدعى إنزاله لا أصل له ويُدعى فيه حضور قوم نبلي أخيار أبرار، أهل دين ونسك وحفظ ولسن وبراعة، وقرائح سليمة وأذهان صافية، فإمسأهم عنه أوضح دليل على أن ما قاله وأدعاه كان معلوماً محفوظاً

(1) شرح مسلم، النووي(ت676هـ)، محيي الدين يحيى بن شرف: المنهاج في شرح صحيح مسلم، مؤسسة قرطبة، ط2، 1414هـ. 1994م، (191/11).

(2) تفسير ابن كثير(7/6).

(3) فتح الباري، 255/19.

عندهم، وكذلك سبيل غيرهم لو كان هناك قرآن أكثر من هذا قد نزل وقرئ على عهد رسول الله صلى الله عليه، ولا سيما مع بقاء رسمه ولزوم حفظه وتلاوته، وهذا واضح في سقوط قولهم "(1)".

وقال: "ومما يدل أيضا على أن آية الرّجم منسوخة الرسم قول عمر بن الخطاب في الملاء من أصحابه: "لولا أن يقال زاد ابن الخطاب في كتاب الله لأثبتها"، ولولا علمه وعلم الجماعة بأنها منسوخة الرسم لم يكن إثباتها زيادة في كتاب الله تعالى، ولم يحسن من عمر أن يقول ذلك، ومن يقول هذا في قرآن ثابت التلاوة غير منسوخ فإظهاراً لهذا القول، وترك أن يقول له القوم أو بعضهم كيف زيد في كتاب الله إذا أثبت ما هو باقي الرسم والحكم. أوضح دليل على أنه وإياهم كانوا عالين بنزول هذه الآية ونسخ رسمها. وبقاء حكمها، وكل هذا يُنبئ عن أن القوم يجب أن يكونوا أحفظاً لسورة الأحزاب التي رووا أنها كانت توازي سورة البقرة ولغير ذلك مما أسقط من كتاب الله تعالى لو كان هناك شيء منزل غير الذي في أيدينا، فبان بهذه الجملة كون هذا القول من عمر حجة عليهم وبرهاناً على بطلان دعواهم "(2)".

وقال النووي: "وفي إعلان عمر بالرجم وهو على المنبر وسكوت الصحابة وغيرهم من الحاضرين عن مخالفته بالإنكار دليل على ثبوت الرّجم "(3)".

أن النسخ توقيفي لا مجال فيه للاجتهاد بل هو بأمر الله تعالى وحكمه.

أن الله تعالى ضمن حفظ القرآن، وأن آياته كانت معلومة ومحددة، وأن الصحابة لم يفرطوا ويقصروا في حفظه.

(1) الانتصار (402/1).

(2) الانتصار (403/1).

(3) شرح مسلم (191/11).

قال الباقلاني: "إنَّ هذه الرواية لو صحَّت عن أبيٍّ لم توجب نقصان القرآن ولا سقوط شيءٍ منه عليه ولا على سائر الصحابة مما يلزمهم حفظه وتلاوته ويلحقهم التقصير والتفريط بتضييعه، وذلك أنَّه قولٌ محتمل لأن يكون ما كانوا يقرؤونه في سورة الأحزاب قد نُسخت تلاوته وزال عنهم فرض حفظه، فلذلك لم يثبتوه ولم يقرؤوه، وأبيٌّ لم يقل مع قوله: "إنَّا كنَّا نقرأ سورة الأحزاب، وأنها كانت توازي سورة البقرة"، أنَّه ضاع أكثرها ومعظمها، ولا أنَّهم وأنَّ جميعاً ذهبنا عن حفظها وفرطنا فيما وجب علينا من ذلك، وإنَّما قال: "كنَّا نقرؤها، وأنها كانت توازي سورة البقرة وأنه كان فيها آية الرِّجم"، فما في هذا ما يوجب أنَّ فرض تلاوتها وحفظ جميعها باق، وأنَّ القومَ فرطوا في حفظها وضيعوا، مع كونه قولاً محتملاً للنسخ لتلاوة أكثرها"(1).

وقال: "وأما ما يدلُّ على أنَّ هذه الآية منسوخة برواية جميع من روى هذه القصة، وأكثر من تكلم في النسخ والمنسوخ: أن هذه الآية كانت ممَّا أنزلت ونُسخت فهي في ذلك جارية مجرى ما أنزل ثم نُسخ، وهذه الرواية حجة قاطعة في نسخ تلاوة الآية في الجملة، فإنَّها لما كانت قرآناً منزلاً حُفظت واعترف الكلُّ بأنها قرآن منزل، وإن خالف قوم لا يُعتمدُ بهم في نسخها، فكذلك يجب لو كان هناك قرآن منزل غير هذا أن يكون محفوظاً لا سيَّما مع بقاء فرضه وتجبُ الإحاطة به، وإن اختلفت في نسخ حكمه وتلاوته لو اتفق على ذلك"(2).

وقال: "وقد علّم أنه لا يجوز أن يذكر عمرُ وأبي وعائشة، وهذه الجماعة وأمثالهم في الفضل والسابقة قرآناً كانوا يعلمون أنه كان أنزل النبي صلى الله عليه وأنه لم يُنسخ وترتفع تلاوته ولا أزيل رسمه، فتركوا قراءته وإثباته في المصحف، وأخذ الناس بحفظه، ويعتدرون في ذلك بأنه ممَّا أسقط، ويعنون بذلك أنه أسقطه الناس من المصحف، وتركوا حفظه وإثباته، لأنه لو كان مثلاً هذا عذراً في ترك حفظه وإثباته لكان لو أسقط الناس جميع القرآن على هذا المعنى أو ثلثيه

(1) الانتصار(398/1).

(2) الانتصار(402/1).

ونصفه على اعتماد إسقاطه والذهاب عن حفظه وضبطه، أن يجب على من كان لقنه وعرفه وحفظه أن يترك قراءته وإثباته ورسمه لأجل أن غيره من الناس عصى الله وأسقطه، وهذا جهل لا يظنه بالصحابة إلا غبي مغرور، فإن حال أدون المؤمنين منزلة يرتفع عن هذه الرتبة، فكيف بالصحابة في فضلهم وجلالة قدرهم وشدة تدينهم، وما وصفهم الله تعالى به من أنهم خير أمة أخرجت للناس، وأنهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، إلى غير ذلك مما وصفهم به، فبان بما وصفناه أنه لا تعلق لهم في شيء مما حكيناه من كل وجد وطريق⁽¹⁾.

أن نسخ اللفظ دون الحكم نوع من النسخ لأن اللفظ دليل للحكم فلا يلزم منه نسخ الحكم لثبوته بأدلة أخرى.

ورود ذلك عن الصحابة بالتصريح الذي لا يدع مجالاً للشك في إثبات أن آية الرجم كانت قرآناً ثم نسخت.

قال الباقلاني: "فُتسخت التلاوة ونُسخ فيها التلاوة في الرجم، ولهذا قال: "وإن كان فيها آية الرجم"، وقد بينا أن آية الرجم منسوخة التلاوة، وإن كانت باقية الحكم فكأنه قال لنا: نقرأها قبل النسخ، وكان فيها آية الرجم فتُسخ منها أكثرها وكان مما نُسخ آية الرجم".⁽²⁾

ما نسخ تلاوته وبقي حكمه يعمل به إذا تلقته الأمة بالقبول مثل: (والشيخ والشيخة ..)، ولهذا قال عمر: لولا أن يقول الناس زاد عمر في كتاب الله لكتبته بيدي⁽³⁾.

نقل الزركشي عن الواحدي قوله: "وإذا جاز أن يكون قرآناً يعمل به ولا يتلى" وذلك لأن الله أعلم بمصالحنا، وقد يجوز أن يعلم من مصلحتنا تعلق العمل بهذا الوجه⁽¹⁾.

(1) الانتصار (430/2).

(2) الانتصار (398/1).

(3) ينظر: الزركشي: البرهان، 35/2.

والواحد يشير إلى "الشيخ والشيخة إذا زنيا"، فهذا قد اعتبروه مما نسخ تلاوته وبقي حكمه، وقالوا "بوجوب العمل به إذا تلقته الأمة بالقبول" (2).

وقال أبو عبيد القاسم بن سلام في هذا المعنى بعد إيراد الأحاديث منسوخة التلاوة: "هذه الحروف التي ذكرناها في هذين البابين من الزوائد لم يروها العلماء، واحتملوا على أنها مثل الذي بين اللوحين من القرآن؛ ولأنهم كانوا يقرءون بها في الصلاة، ولم يجعلوا من جحد كافرًا، إنما تقرأ في الصلاة، ويحكم بالكفر على الجاحد لهذا الذي بين اللوحين خاصة، وهو ما ثبت في الإمام الذي نسخه عثمان بإجماع من المهاجرين والأنصار، وإسقاط لما سواه ثم أطبقت عليه الأمة، فلم يختلف في شيء منه، يعرفه جاهلهم كما يعرفه عالمهم، وتوارثه القرون بعضها عن بعض، وتعلمه الولدان في المكتب، وكانت هذه إحدى مناقب عثمان العظام، وقد كان بعض أهل الزيغ طعن فيه ثم تبين للناس ضلالهم في ذلك" (3).

أن هذا من المنسوخ تلاوة، فكان الله ينسيه الناس بعد أن حفظوه.

قال الباقلاني "قيل أيضا في معنى : (نُسِيَهَا) أن الله جلَّ ذكره كان إذا أراد نسخ الآية أذهب بحفظها عن قلوب جميع الحافظين للآية، فإذا أصبحوا عرضوا ذلك على الرسول وسألوا عنها فأخبرهم أن الله قد نسخها ورفع تلاوتها، وهذا عندنا صحيح غير مستحيل، وإن كان مثله اليوم متعذراً على وضع العادة مع كمال العقل، لأن الله جل وعز

(1) ينظر: الزركشي: البرهان، 41/2.

(2) ينظر: الزركشي: البرهان، 35/2.

(3) فضائل القرآن، أبو عبيد (ت224هـ) القاسم بن سلام، دمشق - بيروت، دار ابن كثير، 1995م، 148/2.

إنما خرقَ العادةَ بحفظ ذلك على زمنِ الرسول، لكي يجعلَ ذلك آيةً له ودلالةً قاهرةً على صدقه في النسخ والمنسوخ" (1).

وقال السيوطي: "هذا من المنسوخ تلاوة الذي أشير إليه بقوله تعالى: (ما ننسخ من آية أو ننسها)، فكان الله ينسيه الناس بعد أن حفظوه، ويمحوه من قلوبهم، وذلك في زمن النبي صلى الله عليه وسلم خاصة، إذ لا نسخ بعده" (2).

وهذا رد على من يقول لماذا لم ينقل ذلك عن عدد كبير من الصحابة فيقال بأنه ليس بالضرورة أن ينقله العدد الكبير منهم لأنه نُسخَ ولم يعد آية من القرآن، وكذلك أن مفهوم من مفاهيم النسخ التي ذكره العلماء أن الله كان ينسي الآية من قلوب بعض الناس ويمحي ذلك، وقد يكون هذا منها، يضاف إلى ذلك روايتها عن عدد كبير من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم الذين سبق ذكرهم.

وننقل طائفة من كلام بعض العلماء أن آية الرجم كانت قرآنًا ثم نسخ:

قال أبو بكر الباقلاني: "واقتضى ما فيها أنها لو صحت -الآيات المنسوخة- لوجب القطع على أنه قرآن كان أنزل ونسخ رسمه وأسقط، وحُظر علينا إثباته بين الدفتين وتلاوته على أنه قرآن ثابت" (3).

وقال ابن حزم بعد روايته حديث أبي بن كعب: "فَهَذَا سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ، وَمَنْصُورٌ: شَهِدَا عَلَى عَاصِمٍ وَمَا كَذَبَا، فَهُمَا الْفَقَّانِ، الْإِمَامَانِ، الْبُدْرَانِ، وَمَا كَذَبَ عَاصِمٌ عَلَى زُرٍّ، وَلَا كَذَبَ زُرٌّ عَلَى أَبِي؟ ... وَلَكِنَّهَا نُسِخَ لَفْظُهَا وَبَقِيَ

(1) الانتصار (410/1).

(2) الديباج على صحيح مسلم بن الحجاج (129/3).

(3) الانتصار (430/2).

حُكْمُهَا، وَلَوْ لَمْ يُنْسَخْ لَفُظُهَا لِأَقْرَأَهَا أَبِي بْنُ كَعْبٍ زَرًّا بِلَا شَكٍّ، وَلَكِنَّهُ أَخْبَرَهُ بِأَنَّهَا كَانَتْ تَعْدِلُ سُورَةَ الْبَقَرَةِ، وَلَمْ يَقُلْ لَهُ: إِنَّهَا تَعْدِلُ الْآنَ - فَصَحَّ نَسْخُ لَفْظِهَا" (1).

وقال النووي قوله: (فكان مما أنزل الله عليه آية الرجم قرأناها ووعيناها وعقلناها) أراد بآية الرجم: (والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة...) وهذا مما نسخ لفظه وبقي حكمه، وقد وقع نسخ حكم دون اللفظ، وقد وقع نسخهما جميعاً" (2).

وقال ابن كثير بعد إيراده أحاديث آية الرجم: "هَذِهِ طُرُقُ كُلِّهَا مُتَعَدِّدَةٌ وَدَالَّةٌ عَلَى أَنَّ آيَةَ الرَّجْمِ كَانَتْ مَكْتُوبَةً فَنُسِخَ تِلَاوَتُهَا، وَبَقِيَ حُكْمُهَا مَعْمُولًا بِهِ" (3).

وَقَالَ السُّدِّيُّ: "مَا نُسِخَ مِنْ آيَةٍ نَسَخُهَا: قَبَضُهَا. وَقَالَ ابْنُ أَبِي حَاتِمٍ: يَعْنِي: قَبَضُهَا: رَفْعُهَا، مِثْلُ قَوْلِهِ: الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنِيَا فَارْجُمُوهُمَا الْبَتَّةَ..." (4).

(1) المحلى (176/12).

(2) شرح مسلم (191/11).

(3) تفسير ابن كثير (7/6).

(4) تفسير ابن كثير (375/1)، وينظر: تفسير ابن أبي حاتم (200/1).

فوائد وملحوظات تتعلق بـ(آية الرجم)

آية الرجم كانت آية من سورة الأحزاب، والأحزاب كانت توازي سورة البقرة

سورة الأحزاب هي إحدى سور القرآن الكريم، وكانت تعد آية الرجم قبل نسخها: آية من سورة الأحزاب، عند الصحابة الذين قرؤوها ووعوها، فقد جاء: "عن زر بن حبیش قال: قال لي أبي بن كعب: كم تعدون سورة الأحزاب؟ قلت ثلاثاً وسبعين آية، قال: فوالذي يحلف به أبي إن كانت لتعدل سورة البقرة أو أطول، ولقد قرأنا منها آية الرجم: (والشيخة إذا زنيا فارجموها البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم)"(1).

وعن عائشة قالت: كانت سورة الأحزاب تعدل على عهد رسول الله ﷺ مائتي آية، فلما كتب المصحف لم يقدر منها إلا على ما هي الآن(2)، قال أبو بكر-الأنباري-: فمعنى هذا من قول أم المؤمنين عائشة: أن الله تعالى رفع إليه من سورة الأحزاب ما يزيد على ما عندنا(3).

وقال ابن كثير تعليقاً على حديث أبي بن كعب: "وَهُوَ يَفْتَضِي أَنَّهُ قَدْ كَانَ فِيهَا قُرْآنٌ ثُمَّ نُسِخَ لَفْظُهُ وَحُكْمُهُ أَيْضاً"(1).

(1) سبق تخريجه.

(2) رواه أبو عبيد في فضائل القرآن(320)، ولفظه: حَدَّثَنِي ابْنُ أَبِي مَرْيَمَ، عَنْ ابْنِ لُحْيَةَ، عَنْ أَبِي الْأَسْوَدِ، عَنْ عُزْوَةَ بْنِ الرَّبِيعِ، عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: "كَانَتْ سُورَةُ الْأَحْزَابِ تُقْرَأُ فِي زَمَانِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَائَتِي آيَةٍ، فَلَمَّا كَتَبَ عُثْمَانُ الْمَصَاحِفَ لَمْ يَقْدِرْ مِنْهَا إِلَّا عَلَى مَا هُوَ الْآنَ". قلت: وفيه ابن لُحْيَةَ، وهو ضعيف.

(3) تفسير القرطبي(113/14).

وهذا يدل على أن سورة الأحزاب كانت سورة كبيرة كسورة البقرة، ولكن نسخ معظمها.

وهذا النسخ الحاصل في سورة الأحزاب لهذا القدر الكبير من الآيات ، منه ما كان من قبيل نسخ التلاوة دون الحكم كآية الرجم ، ومنه ما كان من قبيل نسخ التلاوة والحكم معاً، كما تقدم في كلام ابن كثير.

وقال القرطبي: "وَكَانَتْ هَذِهِ السُّورَةُ-الأحزاب- تَعْدِلُ سُورَةَ الْبَقَرَةِ، وَكَانَتْ فِيهَا آيَةُ الرَّجْمِ...، ذَكَرَهُ أَبُو بَكْرٍ الْأَنْبَارِيُّ عَنْ أَبِي بِنِ كَعْبٍ، وَهَذَا يَحْمِلُهُ أَهْلُ الْعِلْمِ عَلَى أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى رَفَعَ مِنَ الْأَحْزَابِ إِلَيْهِ مَا يَزِيدُ عَلَى مَا فِي أَيْدِينَا، وَأَنَّ آيَةَ الرَّجْمِ رُفِعَ لَفْظُهَا... وَعَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: كَانَتْ سُورَةُ الْأَحْزَابِ تَعْدِلُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِائَتِي آيَةٍ، فَلَمَّا كُتِبَ الْمُصْحَفُ لَمْ يُقَدَّرْ مِنْهَا إِلَّا عَلَى مَا هِيَ الْآنَ. قَالَ أَبُو بَكْرٍ: فَمَعْنَى هَذَا مِنْ قَوْلِ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ عَائِشَةَ: أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى رَفَعَ إِلَيْهِ مِنْ سُورَةِ الْأَحْزَابِ مَا يَزِيدُ عَلَى مَا عِنْدَنَا. قُلْتُ: هَذَا وَجْهٌ مِنْ وَجُوهِ النَّسْخِ.

وَرَوَى زُرَّ قَالَ لِي أَبِي بْنُ كَعْبٍ: كَمْ تَعْدُونَ سُورَةَ الْأَحْزَابِ؟ قُلْتُ ثَلَاثًا وَسَبْعِينَ آيَةً، قَالَ: فَوَالَّذِي يَخْلِفُ بِهِ أَبِي بْنُ كَعْبٍ إِنْ كَانَتْ لَتَعْدِلُ سُورَةُ الْبَقَرَةِ أَوْ أَطْوَلُ، وَلَقَدْ قَرَأْنَا مِنْهَا آيَةَ الرَّجْمِ: (الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنِيَا فَارْجُمُوهُمَا الْبَتَّةَ نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ) أَرَادَ أَبِي أَنَّ ذَلِكَ مِنْ جُمْلَةِ مَا نُسَخَ مِنَ الْقُرْآنِ. وَأَمَّا مَا يُحْكَى مِنْ أَنَّ تِلْكَ الزِّيَادَةَ كَانَتْ فِي صَحِيفَةٍ فِي بَيْتِ عَائِشَةَ فَأَكَلَتْهَا الدَّاجِرُ فَمِنْ تَأْلِيفِ الْمَلَا حِدَةَ وَالرَّوَا فِضْ (2).

وقال الزرقاني: "وأما نسخ التلاوة دون الحكم: فيدل على وقوعه ما صحت روايته عن عمر بن الخطاب وأبي بن كعب أنهما قالا : كان فيما أنزل من القرآن: (الشيخ والشيخة ...)، وأنت تعلم أن هذه الآية لم يعد لها وجود بين

(1) تفسير ابن كثير (75/6).

(2) تفسير القرطبي (113/14).

دفتي المصحف، ولا على ألسنة القراء، مع أن حكمها باق على إحكامه لم يُنسخ.
ويدل على وقوعه أيضاً ما صح عن أبي بن كعب أنه قال: "كانت سورة الأحزاب توازي سورة البقرة أو أكثر" (1).

قد يعبر عن المنسوخ بـ(النسخ أو الاسقاط)

قال الباقلاني "وقد كان القوم يعلمون ويعلم أكثرهم أن ما صحَّ من هذه الكلمات والقراءات التي ليست في مصحف عثمان مرفوعةً منسوخةً فرما عبروا عنها بالنسخ، وربما قالوا سقطت، وقد روي: "أن عثمان بن عفان رضوان الله عليه مر برجل يقرأ في المصحف: (النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ) وهو أبوه" فقال عمر: لا تفارقني حتى يأتي أبي بن كعب، فأتى أبي بن كعب فقال عمر: يا أبي، ألا تسمع هذا، كيف يقرأ هذه الآية، فقال أبي: كانت فيما أسقط" (2).

(1) مناهل العرفان في علوم القرآن، الزرقاني (ت ١٣٦٧هـ)، محمد عبد العظيم، الناشر: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، الطبعة الثالثة. (15/2).

(2) الانتصار (398/1).

الرد على بعض الاعتراضات والإشكالات:

1. القول بأن حكم الرجم مناط بالإحصان، وليس بالشيخوخة، وأنه لا نجد أن مادة (شيخ) في لغة العرب تفيد الإحصان.

فالجواب الأمثل - والله أعلم - عن الإشكال المذكور هو أن نقول: إن قوله: (الشيخ والشيخة) عام أريد به الخاص، وهو المحصن من الشيوخ، وإلى هذا أشار جماعة من السلف، قال الإمام مالك - رحمه الله - قوله: (الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ) يَعْنِي: الثَّيِّبَ وَالثَّيِّبَةَ (1).

ولهذا كان يورد بعض الصحابة والتابعين لفظة (الشيخ) في مقابل الشاب المحصن مشيرين بذلك إلى مراد الآية، وهو المحصن من الشيوخ، قال ابن حزم: "عَنْ أَبِي ذَرٍّ قَالَ: الشَّيْخَانِ يُجْلَدَانِ وَيُرْجَمَانِ، وَالثَّيِّبَانِ يُرْجَمَانِ، وَالبِكْرَانِ يُجْلَدَانِ وَيُنْفَيَانِ".

وَعَنْ أَبِي بِنِ كَعْبٍ قَالَ: يُجْلَدُونَ، وَيُرْجَمُونَ وَلَا يُجْلَدُونَ، وَلَا يُرْجَمُونَ، وَفَسَّرَهُ قَتَادَةُ، قَالَ: الشَّيْخُ الْمُحْصَنُ يُجْلَدُ وَيُرْجَمُ إِذَا زَنَى، وَالشَّابُّ الْمُحْصَنُ يُرْجَمُ إِذَا زَنَى، وَالشَّابُّ إِذَا لَمْ يُحْصَنَ جُلِدَ.

وَعَنْ مَسْرُوقٍ قَالَ: الْبِكْرَانِ يُجْلَدَانِ وَيُنْفَيَانِ، وَالثَّيِّبَانِ يُرْجَمَانِ وَلَا يُجْلَدَانِ، وَالشَّيْخَانِ يُجْلَدَانِ وَيُرْجَمَانِ" (2).

2. الرد على إشكال أن آية الرجم كانت تُقرأ إلى أن مات رسول الله صلى الله عليه وسلم

(1) الموطأ (203/5).

(2) المحلى (175/12).

قال الباقلاني: "وقولها-عائشة رضي الله عنها-:(فدخل داخراً الحي فأكله) لا يدل على أنه لم يكن عند أحد غيرها لم يأكله من عنده شيء.

وقولها: (ولقد كان يُقرأ إلى أن مات رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكان مما يُقرأ) تعني به أنه كان مما يحفظه كثير من الناس أقرب عهد بنسخه، ولم تقل بالخبر: "إنه كان مما يُقرأ" على أنه ثابت باقي الرسم، ونحن اليوم نقرأ ذلك ونقرأ ما روي لنا من المنسوخ على سبيل الحفظ والمذاكرة به، وكما يُقرأ كثير من التوراة والإنجيل والزبور لا على أنه واجب علينا حفظه وتلاوته، وإذا كان ذلك سقط أيضاً التعلق بهذه القصة"(1).

وقال ابن حزم في المحلى تعليقا على حديث عائشة: "وهذا حديث صحيح وليس هو على ما ظنوا، لأن آية الرجم إذ نزلت حفظت، وعرفت، وعمل بها رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إلا أنه لم يكتبها نسخ القرآن في المصحف، ولا أثبتوا لفظها في القرآن، وقد سأل عمر بن الخطاب ذلك - كما أوردنا - فلم يجبه رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى ذلك.

فصح نسخ لفظها وبقيت الصحيفة التي كتبت فيها - كما قالت عائشة رضي الله عنها - فأكلها الداجن، ولا حاجة بإحداً إليها، وهكذا القول في آية الرضاعة ولا فرق.

وبرهان هذا: أنهم قد حفظوها كما أوردنا، فلو كانت مثبتة في القرآن لما منع أكل الداجن للصحيفة من إثباتها في القرآن من حفظهم"(2).

3. الرد على من قال بإسقاط شيء من القرآن

(1) الانتصار(409/1).

(2) المحلى(177/12).

قال الباقلاني "وذلك أنه لما كانت هذه الآية مما أنزل الله تعالى من القرآن لم يذهب حفظها عن عمر بن الخطاب وغيره، وإن كانت منسوخة التلاوة وباقية الحكم، وقد زال فرض حفظ التلاوة مع النسخ لها ولم تنصرف همم الأمة عن حفظ ما نزل مما تضمن حكماً خيف تضييعه، وأن يحتج محتج في إسقاطه بأنه ليس من كتاب الله تعالى، فلو كان هناك قرآن كثير منزل غير الذي في أيدينا ثابت غير منسوخ ولا مزال فرضه لم يجوز أن يذهب حفظه على عمر وغيره من الصحابة، كما لم يجوز أن يذهب عليهم حفظ هذه الآية الساقط فرض تلاوتها بالنسخ لها، بل العادة موضوعاً جارية بأهم أحفظ لما ثبت حكمه وبقي فرض حفظه وتلاوته وإثباته، وأنهم إذا لم يجوز أن يذهب عليهم حفظ القليل الزائل الفرض، لم يجوز أن يذهب عليهم حفظ الكثير الباقي فرض حفظه وتلاوته وإجزاء الصلاة به، وإذا كان ذلك كذلك كانت هذه الرواية من أدل الأمور على إبطال قولهم بسقوط شيء كثير من القرآن وذهاب الأمة عن حفظه" (1).

4. سبب عدم كتابتها لعمر من النبي صلى الله عليه وسلم:

قال ابن جرير الطبري: "وأما قول عمر: لما نزلت أتيت النبي ﷺ فقلت اكتبنيها، وكأنه كره ذلك، ففيه بيان واضح أن ذلك لم يكن من كتاب الله المنزل كسائر أي القرآن؛ لأنه لو كان من القرآن، لم يمتنع ﷺ من إكتابه عمر ذلك، كما لم يمتنع من إكتابه من أراد تعلم شيء من القرآن ما أراد تعلمه منه، وفي إخبار عمر عن رسول الله ﷺ أنه كره كتابة ما سأله إلا كتابته إياه من ذلك الدليل البين على أن حكم الرجم - وإن كان من عند الله تعالى ذكره - فإنه من غير القرآن الذي يتلى ويسطر في المصاحف" (2).

(1) الانتصار (401/1).

(2) تحذیب الآثار (876/2).

وقال أبو بكر الباقلائي: "قد روى رواية ظاهرة أنّ عمر رضي الله عنه قال للنبي - صلى الله عليه وسلم - لما نزلت آية الرّجم: والشيخ والشيخة فارجموها ألبتة، أثبتها يا رسول الله، فقال له: لا أستطيع ذلك، لقوله عليه السلام إنه مما هُي عن رسمه، ولو كان مما أمرنا بإثباته لاستطاع أن يثبتته ولم يكن لتركه وإجابة عمر بأنّه لا يستطيع ذلك وجه" (1).

وقال: "وقد قال له في آية الرجم (الشيخ والشيخة): ألا تُثبتها يا رسول الله، قال: "لا أستطيع ذلك"، يعني: أنّها قد نُسخَت وأزيلَ رسمُها وبقيَ حكمُها" (2).

فسبب إسقاط الصحابة لهذه الآية من المصحف إنما هو أمر النبي صلى الله عليه وسلم بذلك، وامتناعه عن كتابتها؛ لأنّها قد نسخت ورفعت.

5. سبب منع عمر من كتابتها؟

قال الباقلائي: "وقال عمر بن الخطاب: لولا أن يقال: زاد عمر في كتاب الله لأثبتها وتلا: (والشيخ والشيخة فارجموها ألبتة)، ولم يقل ذلك إلا لعلمه وعلم الأمة بأن الآية منسوخة وأنّ إثباتها زيادة على ما ثبت فرض إثباته وحفظه" (3).

وعمر رضي الله عنه كان يكره كتابتها؛ لأن كتابتها زيادة على كتاب الله وهو - لا شك في ذلك - يكره أن يزيد في كتاب الله .. فقد روى عن عمر رضي الله عنه قال: "وَلَوْلَا أَنِّي أَكْرَهُ أَنْ أَزِيدَ فِي كِتَابِ اللَّهِ لَكَتَبْتُهُ فِي الْمُصْحَفِ فَإِنِّي قَدْ حَشَيْتُ أَنْ تَجِيءَ أَقْوَامٌ فَلَا يَجِدُونَهُ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَيَكْفُرُونَ بِهِ" (1).

(1) الانتصار (364/1).

(2) الانتصار (412/1).

(3) الانتصار (398/1).

فهو رضوان الله عليه يعرف أن كتابتها زيادة في كتاب الله، وليس تكميماً لكتاب الله!

ولا يتخيل كذلك أن تكون قراءاً ويترك عمر كتابتها لقول الناس!! وهو من هو أحرص الناس على كتابة القرآن وجمعه، وهو الذي حض أبا بكر على ذلك، واستدعيا زيد بن ثابت، وأمره بجمعه.

6. القصد من قول عمر (لكتبها) أي: في حاشية المصحف وليس في صلبه:

والذي يؤكد هذا التأويل حديث ابن عباس عن عمر قال: خَطَبَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ -وَفِي لَفْظٍ: خَطَبْنَا- فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ، فَذَكَرَ الرَّجْمَ، فَقَالَ: لَا تُخَدِّعَنَّ عَنْهُ، فَإِنَّهُ حَدٌّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ، أَلَا إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَدْ رَجَمَ، وَرَجَمْنَا بَعْدَهُ، وَلَوْلَا أَنْ يَقُولَ قَائِلُونَ: زَادَ عُمَرُ فِي كِتَابِ اللَّهِ مَا لَيْسَ مِنْهُ، لَكَتَبْتُهُ فِي نَاحِيَةِ مِنَ الْمَصْحَفِ، شَهِدَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ وَفُلَانٌ وَفُلَانٌ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَدْ رَجَمَ وَرَجَمْنَا مِنْ بَعْدِهِ... (2).

وعمر رضي الله عنه ما كان يخشى في الحق لومة لائم فلو أنها كانت من القرآن لأثبتها، ولما خاف مقالة الناس، وكونه هم أن يكتبها في الحاشية لا في الصلب دليل على أنها ليست قرآناً.

7. هل صحيح أنه لم يعلم هذه الآية سوى عمر؟

(1) رواه الترمذي (ت: 279هـ)، محمد بن عيسى، تحقيق: د. بشار عواد معروف: سنن الترمذي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1996م، رقم (1431) وقال: "حَدِيثُ عُمَرَ حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ"، وابن أبي شيبة في المصنف (29374)، والبيهقي (17376)، وصححه الألباني في صحيح الترمذي (1431).

(2) رواه أحمد رقم (156)، والطبائسي (35)، وعبدالرزاق (13364)، وأبو يعلى (146)، وأبو عبيد في فضائل القرآن (ص321). وصحح إسناده الشيخ أحمد شاکر في مسند أحمد (156).

لم ينفرد عمر بن الخطاب رضي الله عنه بمعرفة هذه الآية ، فقد ورد عن جماعة من الصحابة إثباتها - كما سبق - منهم أبي بن كعب وزيد بن ثابت وعلي بن أبي طالب وعائشة وغيرهم.

وقد أثبت عمر رضي الله عنه هذه الآية على المنبر في خطبة الجمعة، كما في حديث ابن عباس وكان حاضراً في تلك الخطبة علماء الصحابة وفقهاؤهم وكبرائهم ، وأقروا على إثبات هذه الآية، ولم ينكر عليه أحد منهم، فكيف يقال بعد ذلك: إنها لم يعلمها غير عمر؟! وأنها آحاد وبمثلا لا يثبت قرآن!

8. هل خالف عمر أحد في تبليغه آية الرجم وبحضور أغلب الصحابة؟

تضمن حديث عمر بن الخطاب إلى الناس وهو على المنبر وبصفته خليفة رسول الله ﷺ والذين تحدث إليهم معظمهم من الصحابة، والذي تحدث عنه هو: حكم حد الرجم الذي ثبت عند الصحابة، وقال: إن الله بعث نبيه محمداً ﷺ بالحق، وأنزل عليه الكتاب وكان مما أنزل من القرآن آية الرجم، قرأناها ووعيناها وعقلناها، ورجم رسول الله ﷺ ورجمنا بعده. والمعنى: أنه أراد منهم أن يتحملوا مسؤولية تبليغ وبيان هذه الأحكام التي تقررت في السابق، وانتهى الأمر بالاتفاق على هذا ولم ينكروا عليه، إذ لو كان في الأمر أي مخالفة لما وافقوه، كما أن ما هو مقرر عند الجميع ومعلوم مسبقاً؛ لا يلزم أن يتحدث عنه ويرويه كل فرد.

حصول ما خسيه عمر من إنكار الرجم

نسخ لفظ آية الرجم قد يؤدي إلى إنكار حكم الرجم بحجة أنه لم يوجد في القرآن حكم الرجم وهذا ما كان يخشاه عمر: "فأخشى إن طال بالناس زمان أن يقول قائل: ما نجد الرجم في كتاب الله فيضلوا بترك فريضة.."، وقد حدث بعده بالفعل، حيث ظهر من ينكر حد الرجم.

قال النووي: "هَذَا الَّذِي خَشِيَهُ قَدْ وَقَعَ مِنَ الْخَوَارِجِ وَمَنْ وَاَفَقَهُمْ.. وَهَذَا مِنْ كَرَامَاتِ عُمَرِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وَيَحْتَمِلُ أَنَّهُ عَلِمَ ذَلِكَ مِنْ جِهَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ" (1).

وقال العيني: "قد وقع ما خشيته عمر رضي الله تعالى عنه، فإن طائفة من الخوارج أنكروا الرجم، وكذا بعض المعتزلة أنكروه" (2).

وقد سبق أن ذكرنا إنكار بعض المعتزلة نسخ اللفظ دون الحكم، وقد رد عليهم العلماء بأن آية الرجم منسوخة بشهادة الصحابة وتوافقهم الذي ثبت في أصح الكتب، والمخالفة تبنى على أن آية الرجم لا يخلو من أن تكون ثابتة أو غير ثابتة، والقول بعدم ثبوتها يستلزم تكذيب جمهور العلماء من الصحابة فمن بعدهم وهذا مردود فيلزم إثبات الآلية، وهو لا يخلو من أن تكون منسوخة أو غير منسوخة، والقول بأنها غير منسوخة مردود أيضاً حيث لم توجد آية الرجم في المصحف، فيلزم كونها منسوخة، والقول بنسخها لفظاً وحكماً مردود أيضاً؛ لأن حكم حد الرجم للمحصن ثابت بأدلة مستفيضة من السنة النبوية وإجماع الصحابة ومن بعدهم فيلزم القول بنسخ اللفظ دون الحكم.

وقال ابن قدامة: "في وجوب الرجم على الزاني المحصن، رجلاً كان أو امرأة، وهذا قول عامة أهل العلم من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من علماء الأمصار في جميع الأعصار، ولا نعلم فيه مخالفاً إلا الخوارج فإنهم قالوا: الجلد للبكر

(1) شرح مسلم (191/11).

قوله: «وإن الرجم في كتاب الله حق على من زنى إذا أحصن، من الرجال والنساء...» حكى النووي: الإجماع على ثبوت حد الرجم على الزاني المحصن إذا قامت البينة، والبينة أربعة شهود ذكور عدول، يشهدون على نفس الزنا، أو يقر هو بذلك. ينظر: المرجع السابق.

(2) عمدة القاري شرح صحيح البخاري، العيني (ت ٨٥٥ هـ)، بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد، عنيت بنشره وتصحيحه والتعليق عليه: شركة من العلماء بمساعدة إدارة الطباعة المنيرية، لصاحبها ومديرها محمد منير عبده أغا الدمشقي، وصورتها دور أخرى: مثل (دار إحياء التراث العربي، ودار الفكر) — بيروت. (10/24).

والثيب"، -وقال مبيناً أدلة الرجم- "قد ثبت الرجم عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بقوله وفعله، في أخبار تشبه التواتر، وأجمع عليه أصحاب رسول الله ﷺ .. وقد أنزله الله تعالى في كتابه، وإنما نسخ رسمه دون حكمه"(1).

وحكم الرجم وتقريره والرد على من أنكره مستفيض مذكور في مصنفات أهل العلم.

الحكمة من نسخ لفظها:

يجب الإيمان بأن الله الحكمة البالغة في هذا الشأن، فهو سبحانه منزه عن العبث، وله في خلقه وأمره حكم عالية رفيعة، قد نعلمها، وقد لا نعلمها، ولكن العلماء يحاولون دائماً تلمس الحكم وتأملها استجابة لأمر الله سبحانه بالتفكير والتدبر في آياته عز وجل.

ويعلل بعض العلماء نسخ لفظها بأنه ابتلاء من الله، ويقول آخرون أن الحكمة منه بيان فضل هذه الأمة على الأمة اليهودية التي يروى أنها كتبت أو حاولت أن تكتم ما كان موجوداً في كتابها بما فيه آية الرجم كما سيأتي.

ولعل السر في نسخ لفظها: عدم إحكام معناها، وأن العمل على غير الظاهر من عمومها فقد روى الحاكم عن عمر أنه قال: لما نزلت أتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت أكتبها فكأنه كره ذلك، فقال عمر: ألا ترى أن الشيخ إذا زنى ولم يحصن جلد، وأن الشاب إذا زنى وقد أحصن رجم، هذا إلى ما في ظاهرها من تجربة الشباب على الوقوع في الزنا؛ إذ الشأن في الكبير والكبيرة البعد من مواطن الإثم والفجور فاقتضت حكمة الله تنزيه الأسماع عن سماعها.

قال الحافظ في الفتح: "فيستفاد من هذا الحديث - آية الرجم - السبب في نسخ تلاوتها لكون العمل على غير الظاهر من عمومها"(1).

(1) المغني(309/12).

وأبعد من ذلك ما قاله الحافظ أيضاً في سبب رفع تلاوة آية الرجم بأنه الاختلاف، قال: "وَرَوَيْنَا فِي فَصَائِلِ الْقُرْآنِ لِابْنِ الضَّرِيرِ (2) مِنْ طَرِيقٍ يَعْلَى وَهُوَ ابْنُ حَكِيمٍ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ" أَنَّ عُمَرَ خُطِبَ النَّاسَ فَقَالَ: لَا تَشْكُوا فِي الرَّجْمِ فَإِنَّهُ حَقٌّ، وَلَقَدْ هَمَمْتُ أَنْ أَكْتُبُهُ فِي الْمُصْحَفِ فَسَأَلْتُ أَبِي بَنَ كَعْبٍ فَقَالَ: أَلَيْسَ إِنِّي وَأَنَا أَسْتَقْرِئُهَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَدَفَعْتُ فِي صَدْرِي وَقُلْتُ أَسْتَقْرِئُهَا آيَةُ الرَّجْمِ وَهُمْ يَتَسَاءَفُونَ تَسَاءُفَ الْحُمْرِ" وَرَجَّاهُ ثِقَاتٍ، وَفِيهِ: إِشَارَةٌ إِلَى بَيَانِ السَّبَبِ فِي رَفْعِ تِلَاوَتِهَا وَهُوَ الْإِخْتِلَافُ (3).

ولكن ما أشار إليه ابن حجر من استفادة سبب نسخ تلاوتها من بعض الأحاديث المذكورة غير ظاهر؛ لأن كثيراً من الآيات يبين النبي ﷺ تخصيص عمومها، ويوضح المقصود به وإن كان خلاف الظاهر المتبادر منه، ولم يؤد شيء من ذلك إلى نسخ تلاوته كما هو معلوم، والآية القرآنية عند نزولها تكون لها أحكام متعددة، كالتعبد بتلاوتها، وكالعمل بما تضمنته من الأحكام الشرعية، والقراءة بها في الصلاة، ونحو ذلك من الأحكام، وإذا أراد الله أن ينسخها بحكمته فتارة ينسخ جميع أحكامها من تلاوة وتعبد، وعمل بما فيها من الأحكام كآية (عشر رضعات يحرم من) (4)، وتارة ينسخ بعض أحكامها دون بعض، كنسخ حكم تلاوتها، والتعبد بها مع بقاء ما تضمنته من الأحكام الشرعية، وكنسخ حكمها دون تلاوتها، والتعبد بها كما هو غالب ما في القرآن من النسخ .

وله الحكمة البالغة في جميع ما يفعله من ذلك .

(1) فتح الباري، 143/12.

(2) لم يجده الباحث عند ابن الضريس: فضائل القرآن، مرجع سابق، في الطبعة التي بين يديه، فالله أعلم.

(3) فتح الباري، 255/19.

(4) سياقي الكلام على هذه المسألة.

فآية الرجم المقصود منها إثبات حكمها، لا التعبد بها، ولا تلاوتها، فأنزلت وقرأها الناس، وفهموا منها حكم الرجم، فلما تقرر ذلك في نفوسهم نسخ الله تلاوتها، والتعبد بها، وأبقى حكمها الذي هو المقصود(1). ويقول الزرقاني رحمه الله - في معرض الجواب عن الشبه التي يذكرها بعضهم في نسخ التلاوة دون الحكم: - يقولون: إن الآية دليل على الحكم، فلو نسخت دونه لأشعر نسخها بارتفاع الحكم، وفي ذلك ما فيه من التلبس على المكلف والتوريط له في اعتقاد فاسد

وندفع هذه الشبهة بان تلك اللوازم الباطلة، تحصل لو لم ينصب الشارع دليلاً على نسخ التلاوة وعلى إبقاء الحكم، أما وقد نصب الدليل على نسخ التلاوة وحدها، وعلى إبقاء الحكم وتقرير استمراره، كما في رجم الزناة المحصنين، فلا تلبس من الشارع على عبده ولا توريط.

يقولون: إن نسخ التلاوة مع بقاء الحكم عبث لا يليق بالشارع الحكيم؛ لأنه من التصرفات التي لا تعقل لها فائدة؟ وندفع هذه الشبهة بجوابين:

أحدهما: أن نسخ الآية مع بقاء الحكم ليس مجرداً من الحكمة، ولا خالياً من الفائدة حتى يكون عبثاً، بل فيه فائدة أي فائدة، وهي حصر القرآن في دائرة محدودة تيسر على الأمة حفظه واستظهاره، وتسهل على سواد الأمة التحقق فيه وعرفانه.

ثانيهما: أنه على فرض عدم علمنا بحكمة ولا فائدة في هذا النوع من النسخ، فإن عدم العلم بالشيء لا يصلح حجة على العلم بعدم ذلك الشيء، وإلا فمتى كان الجهل طريقاً من طرق العلم، ثم إن الشأن في كل ما يصدر عن العليم الحكيم الرحمن الرحيم أن يصدر لحكمة أو لفائدة نؤمن بها، وإن كنا لا نعلمها على التعيين، وكم في الإسلام

(1) ينظر: أضواء البيان، 5/368.

من أمور تعبدية استأثر الله بعلم حكمتها، أو أطلع عليها بعض خاصته من المقربين منه، والمحبوبين لديه، وفوق كل ذي علم عليم، وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً". (1)

والخلاصة في هذه الآية المنسوخة هو: ثبوت الأحاديث والروايات الصحيحة الواردة في ذلك بدون أدنى شك ومن جملة ما فيها لفظ آية الرجم المذكورة؛ وبذلك يتحقق نسخ تلاوتها وبقاء حكمها، والعلم عند الله تعالى.

الموضع الثاني:

عن عمرة عن عائشة أنها قالت: "كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يُحرّم، ثم نُسخن بخمس معلومات فتوفي رسول الله ﷺ وهن فيما يقرأ من القرآن" (2).

معنى هذه الحديث:

يفيد هذا الحديث أنه لا يحرم إلا الخمس الرضعات، وأن قراءة العشر منسوخة.

وفي الحديث لفظة شديدة الإشكال، وهي قول عائشة: "وهن مما يُقرأ من القرآن" (3).

(1) مناهل العرفان (156، 158/2)

(2) رواه مسلم: في صحيحه 1075/2، وأبو داود (275هـ)، سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، مراجعة: محمد محيي الدين عبد الحميد: سنن أبي داود، بيروت، دار الفكر، (د.ت)، 223/2، والترمذي: سنن الترمذي، 456/3، والنسائي: السنن الصغرى، 100/6، وفي السنن الكبرى، 298/3، وابن ماجه: السنن، 625/1.

(3) ينظر: الناسخ والمنسوخ للنحاس، 65/1.

مذاهب العلماء في تأويل الحديث

ذهب العلماء مذاهب شتى في تأويل قول عائشة، فظاهره يدل على بقاء التلاوة إلى ما بعد وفاته عليه الصلاة والسلام.

فحمله البعض على قراءة حُكمها أي: أن ظاهر قولها: "وهن فيما يُقرأ من القرآن" أن التلاوة باقية؛ وليس كذلك، فالمعنى قراءة الحكم، وأجاب غيره بأن المراد بقولها "توفي": قارب الوفاة، أو أنه لم يبلغ النسخ من استمر على التلاوة(1).

وحمله الطحاوي: على أن ذلك مما قد كان نزل قرآنًا ثم نسخ فأخرج من القرآن وأعيد سنة(2).

ويحمل ما سواه من هذا الجنس، كما سبق ذكر بعضها.

وحمله جمهور العلماء إلى نسخ التلاوة، قال ابن حزم: إنه ﷺ مات وهو مما يُقرأ مع القرآن بحروف الجر يبذل بعضها من بعض، ومما يُقرأ من القرآن الذي بطل أن يكتب في المصاحف وبقي حكمه كآية الرجم سواء سواء(3).

وقال أيضاً: "وقد تعلل قوم في رد هذا الحديث بقول عائشة رضي الله عنها: "فتوفي رسول الله ﷺ وأنها مما يُقرأ من القرآن".

(1) ينظر: التلخيص الحبير، ابن حجر(852هـ)، أحمد بن علي بن محمد بن علي، تحقيق: السيد عبد الله هاشم اليماني المدني، المدينة النبوية، 1384هـ . 1964م، بدون ذكر الدار، 5/4.

(2) ينظر: شرح مشكل الآثار، 315/5.

(3) ينظر: المحلى، 16/10.

قال: وهذا لا تعلل فيه، وإنما معناه، أنه يقرأ من القرآن الذي سقط رسمه وإثباته في المصحف، ولم تقل قط عائشة إنه من القرآن المتلو في المصحف فبطل تعللهم" (1) .

والمعنى حينئذ أن العشر نسخن بخمس معلومات واستقر النسخ وتقرر في زمان النبي ﷺ، وهذا هو المراد من قول عائشة: "فتوفي رسول الله ﷺ وهي فيما يقرأ من القرآن"، أي: توفي النبي ﷺ بعد نسخ العشرة بالخمس في حالة استقرار الخمس وكونه مقروء في القرآن (2).

ويؤيده قول الإمام النووي: إن النسخ بخمس رضعات تأخر إنزاله جداً حتى إنه توفي رسول الله ﷺ وبعض الناس يقرأ خمس رضعات ويجعلها قرآناً متلوّاً لكونه لم يبلغه النسخ لقرب عهده، فلما بلغهم النسخ بعد ذلك رجعوا عن ذلك وأجمعوا على أنه لا يتلى، وهذا من نسخ التلاوة دون الحكم (3).

فالقراءة الدالة على الخمس شاذة، نُسخت تلاوتها وبقي حكمها، وأما العشر فمنسوخ قراءتها وحكمها أيضاً فليتنبه!

قال مكى: " هذا المثل فيه المنسوخ غير متلو والناسخ أيضاً غير متلو ولا أعلم له نظيراً" (4).

(1) الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم (ت456هـ)، محمد بن يوسف بن علي بن أحمد، تحقيق: أحمد شاكر، تقديم: إحسان عباس، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ط2، 1400هـ، 441/4.

(2) ينظر: مرقاة المصابيح شرح مشكاة المصابيح، الملا علي قاري (ت1014هـ) علي بن سلطان الملا الهروي، بيروت، دار الفكر، ط1، 1422هـ - 2002م، 298/6.

(3) ينظر: شرح مسلم، 29/10، وسبل السلام شرح بلوغ المرام، الصنعاني (ت1182هـ) محمد بن إسماعيل الأمير، تعليق: محمد محرز حسن سلامة، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، (د.ت)، 216/3.

(4) الإتيان للسيوطي (71/3).

ففيها: إثبات الناسخ والمنسوخ، فالناسخ خمس رضعات، والمنسوخ عشر رضعات، فكان فيما أنزل آية تقرأ، أما العشر رضعات فنسخ لفظها وحكمها، وأما الخمس رضعات فنسخ لفظها وبقي حكمها، فتصبح مثلاً لما نسخ لفظه وحكمه، ولما نسخ لفظه وبقي حكمه.

وقال ابن الجوزي في مقدمة كتابه نواسخ القرآن: "تأولوا قولها: وهي مما يقرأ من القرآن، أن الإشارة إلى قوله: {□ □ □} [سورة النساء: 23]. وقالوا: لو كان يقرأ بعد وفاة رسول الله ﷺ لنقل إلينا نقل المصحف، ولو كان بقي من القرآن شيء لم ينقل لجاز أن يكون ما لم ينقل ناسخاً لما نقل، فذلك محال!" (1).

اعتقاد البعض بعدم صحة الحديث

وقد ذهب الجصاص وغيره إلى عدم اعتقاد صحة حديث عائشة حيث قال: "وَأَمَّا حَدِيثُ عَائِشَةَ فَغَيْرُ جَائِزٍ اعْتِقَادُ صِحَّتِهِ عَلَى مَا وَرَدَ، وَذَلِكَ لِأَنَّهَا ذَكَرَتْ أَنَّهُ كَانَ فِيْمَا أُنْزِلَ مِنَ الْقُرْآنِ عَشْرُ رَضَعَاتٍ فَنُسِخَ بِخَمْسٍ، وَأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ تُؤَيِّ وَهُوَ يَمَّا يُتْلَى؛ وَلَيْسَ أَحَدٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ يُجِزُ نَسْخَ الْقُرْآنِ بَعْدَ مَوْتِ النَّبِيِّ ﷺ، فَلَوْ كَانَ ثَابِتاً لَوَجِبَ أَنْ تَكُونَ التَّلَاوَةُ مَوْجُودَةً، فَإِذَا لَمْ تُوجَدْ بِهِ التَّلَاوَةُ وَلَمْ يُجْزِ النَّسْخُ بَعْدَ وَفَاةِ النَّبِيِّ ﷺ لَمْ يَحُلْ ذَلِكَ مِنْ أَحَدٍ وَجْهَيْنِ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ الْحَدِيثُ مَدْخُولاً فِي الْأَصْلِ غَيْرِ ثَابِتِ الْحُكْمِ، أَوْ يَكُونَ إِنْ كَانَ ثَابِتاً فَإِنَّمَا نُسِخَ فِي حَيَاةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَمَا كَانَ مَنْسُوخاً فَالْعَمَلُ بِهِ سَاقِطٌ" (2).

ورد هذا ابن عقيل الحنبلي حيث قال بعد ذكره إنكار الأصوليين له: "وأنكر هذا قوم من الأصوليين، ولا وجه للإنكار إذا صحت الرواية بذلك؛ لأنه إن كان القول بالأصلح، فقد يكون الأصلح رفعها، كما كان في الوقت الذي

(1) نواسخ القرآن، ابن الجوزي (ت 597هـ)، أبو الفرج جمال الدين عبدالرحمن بن علي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط 1، 1405هـ، 38/1.

(2) أحكام القرآن، الجصاص (ت 370هـ)، أبو بكر أحمد بن علي الرازي، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1405هـ، 67/3.

تليت ونزلت الأصلح نزولها وتلاوتها، وإن كان القول بمطلق المشيئة، فيرفع الله ما يشاء كما ينزّل، وقد أعلم نبينا ليلة القدر، ثم أنساه ورفعها، يعني رفع علم النبي ﷺ بها، بدليل أنه قال: فاطلبوها، ولو كان الرفع لعينها لما أمر بطلبها، وكذلك رفع علمنا بالسورة والآية، لا أنّه أعدمها وأزال ذاتها، وما خلا إنزالها من فائدة وهي الإيمان بها حيث كانت متلوة، والتسليم لحكم الله حيث رُفعت، وفي رفعها بعد الإنزال نوع بلوى، قال الله سبحانه: {حم حم} خم □ □ □ سم □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ [سورة النحل: 101]. فيكون رفع ما أنزله ونسخ ما أحكمه زيادة في إيمان المؤمن بتسليمه لله، وفتنة للذين في قلوبهم مرض"(1).

فالقول بعدم صحة الحديث مردود ؛ حيث إنه ثابت في الصحيح كما سبق، فلا يحتاج إلى دراسة إسناد، نعم إنه من المشكلات التي اختلف فيها أهل العلم قديماً وحديثاً، وأولوه كما سبق؛ لأنه قد ثبت أن هذا ليس من القرآن الثابت، ولا تحل القراءة به ولا إثباته في المصحف، فأوله بعضهم على أنه قد نسخ.

ومما يدل على نسخه:

عن عمرة أنها سمعت عائشة تقول: "وهي تذكر الذي يُحَرِّمُ من الرضاعة قالت عمرة: فقالت عائشة: نَزَلَ في القرآن عشر رضعات معلومات ثم نزل أيضاً خمس معلومات" (2).

وعن عائشة رضي الله عنها قالت: "كَانَ مِمَّا نَزَلَ مِنَ الْقُرْآنِ ثُمَّ سَقَطَ أَنْ لَا يُحَرِّمَ مِنَ الرِّضَاعِ إِلَّا عَشْرَ رَضَعَاتٍ ثُمَّ نَزَلَ بَعْدُ أَوْ خَمْسَ رَضَعَاتٍ" (1) .

(1) الواضح في أصول الفقه، ابن عقيل (ت513هـ)، علي بن عقيل بن محمد، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ. 1999م، 1/249.

(2) أخرجه مسلم: في صحيحه، 1075/2، والشافعي: الأم، 21/2، والبيهقي: معرفة السنن والآثار، 454/7.

قَالَ الطحاوي: " فَهَذَا أَوَّلِي مِمَّا رَوَاهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي بَكْرٍ؛ لِأَنَّ مُحَالاً أَنْ تَكُونَ عَائِشَةُ تَعْلَمُ أَنَّهُ قَدْ بَقِيَ مِنَ الْقُرْآنِ شَيْءٌ لَمْ يُكْتَبْ فِي الْمَصَاحِفِ ثُمَّ لَا تُنْبِئَهُ عَلَى ذَلِكَ مَنْ أَعْقَلَهُ .

وَلَكِنَّ حَقِيقَةَ الْأَمْرِ كَانَتْ فِي ذَلِكَ . وَاللَّهُ أَعْلَمُ . أَنَّ ذَلِكَ مِمَّا قَدْ كَانَ نَزَلَ قُرْآنًا، ثُمَّ نُسخَ، فَأُخْرِجَ مِنَ الْقُرْآنِ، وَأُعِيدَ سُنَّةً كَمَا سِوَاهُ مِنْ هَذَا الْجِنْسِ "(2).

ولم يترك بعض العلماء العمل بحديث مع روايتهم له، ومعرفتهم به كهذا الحديث، إلا لعله كنسخ، أو معارض يوجب تركه.

وهي رضي الله عنها، تعني بهذا تأخر نسخ هذا الحكم، حتى توفي الرسول ﷺ، وهن فيما يقرأ، لعدم العلم بنسخهن، ويظهر من الرواية أن عائشة رضي الله عنها، نسبت هذا الحكم للقرآن، والقرآن لا يسمع إلا من في الرسول ﷺ، فدل ذلك على اتصال السند، وفي هذا رد على أن من أنكر هذا الحكم، بحجة أن القرآن لا يثبت إلا متواتراً، وهذا صحيح، ولكنه لا يمنع من الاحتجاج بهذه القراءة، بعد أن تبين اتصال سندها، مع التسليم بأنها ليست قرآناً، فهذا هو الذي يصار إليه.

(1) أخرجه الطحاوي: شرح مشكل الآثار، 313/5.، وصحح إسناده الشيخ أحمد شاكر في تعليقه على شرح مشكل الآثار.

(2) الطحاوي: شرح مشكل الآثار، 314/5 . 315.

عدم احتجاج المالكية بهذا الحديث لأنه خبر آحاد

لم يحتج المالكية بحديث عائشة: "كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن ... " الحديث؛ لأنه خبر آحاد، وبمثل هذا لا يثبت قرآنًا .

وفي ذلك يقول الباجي رحمه الله تعالى: " هذا الذي ذكرت عائشة - رضي الله عنها - أنه نزل من القرآن مما أخبرت على أنه ناسخ أو منسوخ لا يثبت قرآنًا ؛ لأن القرآن لا يثبت إلا بالخبر المتواتر، وأما خبر الآحاد فلا يثبت به قرآن، وهذا من أخبار الآحاد الداخلة في جملة الغرائب، فلا يثبت بمثله قرآن، وإذا لم يثبت بمثله قرآن فمن مذهبنا أن من ادعى فيه أنه قرآن وتضمن حكماً فإنه لا يثبت ذلك الحكم إلا أن يثبت بما ثبت به القرآن من الخبر المتواتر؛ لأن ذلك الحكم ثبوته فرع عن ثبوت الخبر قرآنًا"(1).

وهذا الكلام رده الصنعاني، قال: "... والقول بأن حديث عائشة هذا ليس بقرآن - لأنه لا يثبت بخبر الآحاد، ولا هو حديث؛ لأنها لم تروه حديثاً - مردود بأنها وإن لم تثبت قرآنيته ويجري عليه حكم ألفاظ القرآن، فقد روته عن النبي ﷺ، فله حكم الحديث في العمل به، وقد عمل بمثل ذلك العلماء فعمل به الشافعي وأحمد في هذا الموضع، وعمل به الهادي والحنفي في قراءة ابن مسعود في صيام الكفارة {ثلاثة أيام متتابعات}، وعمل مالك في فرض الأخ من الأم بقراءة أبيي (وله أخ أو أخت) من أم"(2).

والخلاصة: انه لا نزاع عند أهل العلم أن القرآن لا يثبت إلا بالتواتر وأن قراءة الآحاد تكون شاذة ولا تجوز القراءة بها في الصلاة، وقد أجمع المسلمون كذلك على أن قول عائشة رضي الله عنها "فَتُؤَوِّىَ رسول الله - ﷺ - وهن فيما يقرأ

(1) المنتقى شرح موطأ إمام دار الهجرة، الباجي (ت474هـ)، أبو الوليد سليمان بن خلف، القاهرة، 1331هـ، 156/4.

(2) ينظر: سبل السلام، 217/3.

من القرآن "أنه لا تجوز قراءة" خمس رضعات معلومات "على أنها قرآن لأنها لم تخرج عن كونها قراءة آحاد، فهي منسوخة التلاوة قطعاً ولا نسخ بعد رسول الله ﷺ - فخير عائشة رضي الله عنها هذا يجرى مجرى الحديث فيحتج به على إثبات أن المخرم هو خمس رضعات معلومات، وأن ذلك كان يقرأ في زمن النبي ﷺ وتأخر النسخ إلى قرب وفاة النبي ﷺ، فتوفي ﷺ وقد نُسخ ذلك، وكان لا يزال البعض يقرؤه على أنه من القرآن، ولم يعلم بالنسخ، فلما تبين له أنه منسوخ رجع عن ذلك، وأجمعوا على عدم تلاوته.

الموضع الثالث:

((لَوْ كَانَ لِابْنِ آدَمَ وَادِيَانِ مِنْ مَالٍ لَا بُتَغَى ثَالِثًا وَلَا يَمْلَأُ جَوْفَ ابْنِ آدَمَ إِلَّا التُّرَابُ وَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَى مَنْ تَابَ))

1. أَخْبَرَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ، قَالَ: سَمِعْتُ عَطَاءً، يَقُولُ: سَمِعْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ، يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: "لَوْ أَنَّ لِابْنِ آدَمَ مِثْلَ وَادٍ مَالًا لَأَحَبَّ أَنْ لَهُ إِلَيْهِ مِثْلُهُ، وَلَا يَمْلَأُ عَيْنَ ابْنِ آدَمَ إِلَّا التُّرَابُ، وَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَى مَنْ تَابَ" قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: "فَلَا أُدْرِي مِنَ الْقُرْآنِ هُوَ أَمْ لَا"، قَالَ: وَسَمِعْتُ ابْنَ الزُّبَيْرِ، يَقُولُ ذَلِكَ عَلَى الْمِنْبَرِ (1).
2. وَعَنْ أَنَسٍ، عَنْ أَبِيٍّ، قَالَ: "كُنَّا نَرَى هَذَا مِنَ الْقُرْآنِ، حَتَّى نَزَلَتْ: ﴿أَلْهَاكُمُ التَّكَاثُرُ﴾ [التكاثر 1]" (2).
3. وَعَنْ أَنَسٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "لَوْ كَانَ لِابْنِ آدَمَ وَادِيَانِ مِنْ مَالٍ لَا بُتَغَى وَادِيًا ثَالِثًا، وَلَا يَمْلَأُ جَوْفَ ابْنِ آدَمَ إِلَّا التُّرَابُ، وَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَى مَنْ تَابَ".

وَعَنْهُ، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: "... فَلَا أُدْرِي أَشَيْءٌ أَنْزَلَ أَمْ شَيْءٌ كَانَ يَقُولُهُ" (1).

(1) رواه البخاري رقم (6437).

(2) رواه البخاري رقم (6440).

4. عن ابن جريج، قال: سمعتُ عطاءً، يقول: سمعتُ ابنَ عباسٍ، يقول: سمعتُ رسولَ الله ﷺ يقول: "لو أنَّ لابنَ آدمَ مِئةٌ وادٍ مالاً، لأحبَّ أن يكونَ إليه مثله، ولا يملأُ نفسَ ابنِ آدمَ إلا الثُّرابُ، والله يثوبُ على من تاب" قال ابنُ عباسٍ: «فلا أدري أمِن القرآنِ هو أم لا» وفي روايةٍ زهيرٍ قال: فلا أدري أمِن القرآنِ، لم يذكر ابنُ عباسٍ (2).

5. عن أبي حُرَيب بنِ أبي الأسود، عن أبيه، قال: بعثَ أبو موسى الأشعريُّ إلى قُرَاءِ أهلِ البصرة، فدخَلَ عليه ثلاثمائة رجلٍ قد قرءوا القرآنَ، فقال: "أنتم خيارُ أهلِ البصرة وقُرأواهم، فاثبُتوا، ولا يطولَنَّ عليكم الأمدُ فتفسدوا قلوبُكم، كما فسدت قلوبُ من كانَ قبلَكم، وإنَّا كُنَّا نقرأ سورةً، كُنَّا نُسبِّحُها في الطُّولِ والشِّدَّةِ براءةً، فأنسيتهَا، غيرَ أنِّي قد حفظتُ منها: لو كانَ لابنِ آدمَ وادٍانِ من مالٍ، لابتغى وادياً ثالثاً، ولا يملأُ جوفَ ابنِ آدمَ إلا الثُّرابُ، وكُنَّا نقرأ سورةً، كُنَّا نُسبِّحُها بإحدى المسبِّحاتِ، فأنسيتهَا، غيرَ أنِّي حفظتُ منها: (يا أيُّها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون، فتكتب شهادةً في أعناقكم، فتسألون عنها يومَ القيامة)" (3).

هذه الأحاديث صحيحة متواترة عن النبي ﷺ، رواها عنه جماعة وعدد كبير من أصحابه بألفاظ متقاربة، وهم: أنس (4)، وابن عباس (1)، وعبدالله بن الزبير (2)، و أبو موسى (3)، وجابر بن عبد الله (4)، وأبو هريرة (5)، وسعد

(1) رواه مسلم رقم (1048).

(2) رواه مسلم رقم (1049).

(3) رواه مسلم رقم (1050).

(4) أخرجه البخاري: في صحيحه، 2365/5 (26075)، ومسلم في صحيحه 725/2 (1048)، والترمذي: السنن، 569/4 (2337)، وأحمد: المسند، 122/3 (12250) و 168/3 (12740)، وابن حبان: صحيح ابن حبان، 26/8 (3231) و 29/8 (3236)، وأبو يعلى (ت307هـ)، أحمد بن علي بن المثنى التميمي، مراجعة: حسين سليم أسد: مسند أبي يعلى، دمشق، دار المأمون للتراث، 1404هـ - 1984م، 447/4 (2573) و 440/5 (3243).

بن أبي وقاص(6)، وأبو واقد الليثي(7)، وأبو أمامة(8)، وعائشة(9)، وسمرة بن جندب(10)، وأبي بن كعب(11)،
وبريدة(1)، وزيد بن أرقم(2)، وأبو سعيد الخدري(3)، وكعب بن عياض الأشعري(4).

(1) أخرجه البخاري: في صحيحه، 236/5 (26072) و 326/5 (26073)، ومسلم: في صحيحه، 725/2 (1049)، والبيهقي (ت: 458هـ)، أحمد بن الحسين بن علي، تحقيق: مختار الندوي وعبد العلي حامد: شعب الإيمان، الرياض، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى، 1423هـ - 2003م، رقم (9903).

(2) أخرجه البخاري: في صحيحه، 236/5 (26074)، والطبراني: المعجم الأوسط، 67/5 (4687)، والبزار (ت: 292هـ) أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق، تحقيق: د/محمود الرحمن زين الله: مسند البزار، بيروت، مؤسسة علوم القرآن، ط1، 1409هـ، 181/6، رقم(2222).

(3) أخرجه مسلم: في صحيحه، 726/2 (1050)، والبيهقي (ت: 458هـ)، أحمد بن الحسين بن علي: دلائل النبوة، بدون ذكر دار النشر والطبعة وتاريخ النشر، 241/8 (3084).

(4) أخرجه أحمد: المسند، 340/3 (14698) و 341/3 (14706)، وابن حبان: صحيح ابن حبان، 27/8 (3232).

(5) أخرجه ابن ماجه: السنن، 1415/2 (1235)، وأبو يعلى: المسند، 490/11 (6611).

(6) أخرجه الطبراني: المعجم الكبير، 239/1 (390)، والأوسط، 8/4 (3473).

(7) أخرجه أحمد: المسند، 218/5 (21956)، والطبراني: المعجم الكبير، 247/3 (3300)، والبيهقي: شعب الإيمان، رقم (9909)، وأبو عبيد: فضائل القرآن، رقم (585).

(8) أخرجه الطبراني: المعجم الكبير، 247/8 (7970).

(9) أخرجه أحمد: المسند، 55/6 (24321)، والبيهقي: شعب الإيمان، رقم (9908)، والدوري (ت: 246هـ)، أبو عمر حفص بن عمر، تحقيق: حكمت بشير ياسين: جزء فيه قراءات النبي صلى الله عليه وسلم، المدينة النبوية، مكتبة الدار، ط1، 1408هـ. 1988م، ص57.

(10) أخرجه الطبراني: المعجم الكبير، 247/7 (7006).

(11) أخرجه الطيالسي: المسند، 68/2 (535).

وتحرير القول في هذه الروايات المختلفة في هذا الحديث:

هل هو حديث نبوي، أو حديث قدسي، أو قرآن منسوخ التلاوة؟

والجواب: المحامل والتوجيهات لهذه الأحاديث كالاتي:

إن هذه الروايات كلها لا تدل على أن هذا قرآن؛ إذ القرآن لا يثبت إلا بالتواتر؛ وغاية ما تدل عليه أنها من كلام النبي صلى الله عليه وسلم، والدليل أن بعض الروايات قد جاءت مصرحة بأن ذلك من كلام النبي صلى الله عليه وسلم فحسب، وأما الروايات التي فيها إيهام أن ذلك قرآن؛ فإنما جاءت على صيغة الشك، وإذا كان الجزم في هذا لا يثبت القرآنية، فما بالك بالشك والتردد وليس من ريب في أنه إذا تعارض اليقين والشك فالرجحان لليقين وعليه فتكون الروايات التي نسبت ذلك إلى النبي صلى الله عليه وسلم على أنه من كلامه هي المعول عليها. واستدل البعض بقول الحافظ ابن حجر في الفتح تعليقاً على قول أبي: "كنا نرى هذا من القرآن حتى نزلت (أَلْهَاكُمْ التَّكَاثُرُ)"، ووجه ظنهم أن الحديث المذكور من القرآن ما تضمنه من ذم الحرص على الاستكثار من جمع المال والتقريع

(1) أخرجه الطحاوي: شرح مشكل الآثار، 40/5 (1715).

(2) أخرجه الدوري: جزء قراءات النبي صلى الله عليه وسلم، ص 56، وأبو عبيد: فضائل القرآن، رقم (587).

(3) أخرجه ابن الجعد (ت230هـ)، أبو الحسن علي بن الجعد بن عبيد، تحقيق: عامر أحمد حيدر: مسند ابن الجعد، بيروت، مؤسسة نادر، ط1، 1410هـ. 301/1، 1990م، (2039).

(4) أخرجه الطبراني: المعجم الكبير، 180/19 (406).

بالموت الذي يقطع ذلك، ولا بد لكل أحد منه فلما نزلت هذه السورة وتضمنت معنى ذلك مع الزيادة عليه علموا أن الأول من كلام النبي صلى الله عليه وسلم (1).

والرد عليه نقول: بأن الحافظ ذكر ذلك من بين الاحتمالات الواردة في الحديث، ولم يرجح ذلك كما سيأتي.

إن هذا من قبيل الأحاديث القدسية، التي هي من الله، وقد ورد في بعض الروايات التصريح بنسبته إلى الله بلفظ: "إن الله يقول..."، ويشهد لذلك أن أسلوبه ومعناه: شبيهان بأساليب ومعاني الأحاديث القدسية، إذ هي كثيراً ما تدور حول الزهد والفضائل، قال الحافظ ابن حجر في الفتح في أثناء شرحه لهذا الحديث: عن أبي واقد الليثي قال: كنا نأتي النبي صلى الله عليه وسلم إذ نزل عليه فيحدثنا فقال لنا ذات يوم: "إن الله قال: إني أنزلت المال لإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، ولو كان لابن آدم... الحديث، وهذا يحتمل أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم أخبر به عن الله تعالى على أنه من القرآن، ويحتمل أن يكون من الأحاديث القدسية والله أعلم، وعلى الأول فهو مما نسخت تلاوته جزماً، وإن كان حكمه مستمراً (2).

إن هذا كان قرآناً ثم نسخت تلاوته لما أنزل الله (أَلْهَآكُم) ثم بقي حكم ذلك مقررًا، قال الحافظ ابن حجر: "وقد شرحه بعضهم على أن ذلك كان قرآناً ونسخت تلاوته لما نزلت (أَلْهَآكُم التَّكَاثُرُ) فاستمرت تلاوتها، فكانت ناسخة لتلاوة ذلك، فأما الحكم والمعنى فيه فلم ينسخ؛ إذ نسخ التلاوة لا يستلزم المعارضة بين الناسخ والمنسوخ؛ كنسخ الحكم" (3).

(1) فتح الباري، (257/11).

(2) المرجع السابق.

(3) المرجع السابق.

والتحرير في ذلك:

أول ما يواجهه الباحث ويلفت نظره للتحري سبعة أخبار عن الصحابة رضي الله عنهم:

الأول: قول ابن عباس في رواية عنه عقب حديثه المذكور سابقاً: "فلا أدري من القرآن هو أم لا؟".

الثاني: قول أنس: "فَلَا أَدْرِي أَشَيْءٌ أَنْزَلَ أَمْ شَيْءٌ كَانَ يَقُولُهُ".

الثالث: قول أنس أيضاً: "كان فيما أنزل من الوحي ..".

الرابع: قول أبي بن كعب من رواية أنس عنه قال: "كنا نرى هذا من القرآن حتى نزلت: (أَلْهَكُمُ التَّكَاثُرُ) .

الخامس: قول أبي موسى الأشعري: "وَأَنَا كُنَّا نَقْرَأُ سُورَةَ كُنَّا نُشَبِّهُهَا فِي الطُّوْلِ وَالشَّدَّةِ بِبَرَاءَةِ فَأَنْسِيَتْهَا غَيْرَ أَنِّي قَدْ

حَفِظْتُ مِنْهَا: لَوْ كَانَ لِابْنِ آدَمَ وَادِيَانِ مِنْ مَالٍ لَا يَبْتَغَى وَادِيَاً ثَالِثاً وَلَا يَمْلَأُ جَوْفَ ابْنِ آدَمَ إِلَّا التُّرَابُ"

السادس: قول زيد بن أرقم "لَقَدْ كُنَّا نَقْرَأُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ... " فذكره .

السابع: قول ابن عباس " هَكَذَا أَقْرَأْنِيهَا أَبِي"، وقول أبي " هَكَذَا أَقْرَأْنِيهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَالَ: أَفَأُثْبِتُهَا فَأَثْبَتَهَا".

وسياقي تخريجها، إلا الخبر الثالث: فقد أخرجه عبد الرزاق في المصنف (1)، والخبر الخامس: أخرجه أحمد في

مسنده (2)، وابن حبان في صحيحه (1)، والدوري في جزء قراءات النبي ﷺ (2).

(1) 436/10 (16924).

(2) 117/5 (21149).

ولا يخفى على البصير أن القولين الأولين لا يدلان على شيء مما سبقت الإشارة إليه، لأنه اعتراف صريح بعدم العلم، ولكنه مع ذلك فيه إشعار قوي بأنه كان من المعلوم لدى الصحابة أن هناك شيئاً من القرآن رفع ونسخ، ولذلك لم يكتب في المصحف المحفوظ، فليتأمل هذا، فإنه يساعد على فهم الحقيقة الآتي بيانها.

وأما قول أبي: "كنا نرى .."، فهو يختلف عن القولين الأولين، من جهة أن الحديث المذكور أعلاه من القرآن، إما ظناً غالباً راجحاً، وإما اعتقاداً جازماً، ذلك ما يدل عليه قوله: "نرى"، قال الحافظ: "بضم النون - أوله - أي: نظن، ويجوز فتحها، من (الرأي) أي: نعتقد" (3).

والثاني هو الأقرب؛ بل الصواب الذي لا يجوز سواه لما سيأتي عنه وعن غيره من الصحابة الجزم به (4).

ولا ينافيه قوله: "حتى نزلت: (أَلْهَأَكُمُ التَّكَاثُرُ)"، لأنه يعني: فنسخت هذه تلك.

الأدلة على أنها كانت قرآناً ثم تُنسخ

سنورد الأحاديث المؤكدة لما دل عليه حديث أبي رضي الله عنه: أن قوله: "لو كان لابن آدم واديان .. إلخ، كان قرآناً يتلى، ثم رفع ونسخ.

(1) 30/8، رقم (3237).

(2) ص 69.

(3) فتح الباري، 11/257.

(4) الصحيحة للألباني، رقم (1639).

الحديث الأول: عن أبي بن كعب أن رسول الله ﷺ قال له: "إن الله أمرني أن أقرأ عليك القرآن، فقرأ عليه: {□ □ □ □ □} نبي خي ☐ ☐ ير ☐ ☐ ين {سورة البينة:1}. وقرأ فيها: "إن ذات الدين الحنيفية المسلمة، لا اليهودية، ولا النصرانية، ولا المجوسية، من يعمل خيراً فلن يكفره"، وقرأ عليه: "لو أن لابن آدم وادياً من مال لا تبغى إليه ثانياً، ولو كان له ثانياً لا تبغى إليه ثالثاً.." إلخ [قال: ثم ختمها بما بقي منها] "(1).

الحديث الثاني: عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: "جاء رجل إلى عمر يسأله، فجعل ينظر إلى رأسه مرة، وإلى رجله أخرى، هل يرى من البؤس شيئاً؟ ثم قال له عمر: كم مالك؟ قال: أربعون من الإبل! قال ابن عباس: صدق الله ورسوله: "لو كان لابن آدم واديان من ذهب.. الحديث، فقال عمر: ما هذا؟ فقلت: هكذا أقرأنيها أبي، قال: فمر بنا إليه، قال: فجاء إلى أبي، فقال: ما يقول هذا؟ قال أبي: هكذا أقرأنيها رسول الله ﷺ" (2).

الحديث الثالث: عن زيد بن أرقم رضي الله عنه قال: "لقد كنا نقرأ على عهد رسول الله ﷺ: لو كان لابن آدم واديان من ذهب وفضة لا يتغى إليهما آخر، ولا يملأ بطن ابن آدم إلا التراب، ويتوب الله على من تاب" (3).

(1) أخرجه الترمذي: السنن، 9/ 400 (3894)، وقال: "حديث حسن صحيح"، والحاكم: المستدرک، 2/ 224 (2289)، وقال: "صحيح الإسناد"، وأبو نعيم (ت 430هـ)، أحمد بن عبد الله الأصبهاني: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، بيروت، دار الكتاب العربي، 1405هـ، 4/ 187،

وحسن إسناده الألباني: الصحيحة، رقم (2907).

(2) أخرجه أحمد: المسند، 117/5، وابن حبان: صحيح ابن حبان، 97/5 (3226)، وللحديث شواهد كثيرة معروفة، ذكر بعضها ابن حجر: فتح الباري، 258.253/11، فهو حديث صحيح.

(3) أخرجه أحمد: المسند، 368/4 والسياق له، والبخاري: المسند، 246/4 (3639)، والطبراني: المعجم الكبير، 207/5 (5032) قال الألباني: الصحيحة، رقم (1639): "وهذا إسناد صحيح، ورجاله ثقات"، وقال الهيثمي: مجمع الزوائد، 10/243: "رواه أحمد والطبراني، والبخاري بنحوه، ورجلهم ثقات".

الحديث الرابع: عن عبد الله بن بريدة عن أبيه قال: "سمعت النبي ﷺ يقرأ في الصلاة: لو أن لابن آدم وادياً من ذهب لابتغى إليه ثانياً، ولو أعطي ثانياً لابتغى إليه ثالثاً، ولا يملأ جوف ابن آدم.. " الحديث(1).

و في الحديث شاهد قوي يؤيد أن الحديث كان آية تتلى، و زاد عليها أنه ﷺ كان يقرأ بها في الصلاة ويؤيده:

الحديث الخامس: عن أبي موسى الأشعري قال: "نزلت سورة فرفعت، وحفظت منها: " لو أن لابن آدم واديين من مال لابتغى إليهما ثالثاً،.. " الحديث"(2).

الحديث السادس: عن أبي حرب بن أبي الأسود عن أبيه قال: بعث أبو موسى الأشعري إلى قراء أهل البصرة، فدخل عليه ثلاثمائة رجل، قد قرأوا القرآن، فقال: أنتم خيار أهل البصرة وقراءهم، فاتلوهم، ولا يطولن عليكم الأمد فتقسوا قلوبكم كما قست قلوب من كان قبلكم، وإنا كنا نقرأ سورة كنا نشبهها في الطول و الشدة ببراءة، فأنسيتها غير أني قد حفظت منها: " لو كان لابن آدم واديان من مال.. " الحديث(3).

(1) أخرجه الطحاوي: شرح مشكل الآثار، 2/ 419، والبخاري: المسند، 4/ 244 (3634). قال الهيثمي: المجموع، 10/ 244: " رواه البزار، ورجاله رجال الصحيح غير صبيح أبي العلاء، وهو ثقة"، وقال الألباني: الصحيحة، رقم (1639): " وهذا إسناد جيد".

(2) أخرجه الطحاوي: شرح مشكل الآثار، 2/ 418 – 419: وأبو عبيد: فضائل القرآن، (ص 192)،

قال الألباني: الصحيحة، رقم (1639): " وهذا إسناد جيد، رجاله ثقات رجال مسلم غير أبي أمية، واسمه محمد بن إبراهيم بن مسلم الخزاعي الطرسوسي، وهو صدوق، حافظ، له أوهام، - ينظر: ابن حجر: التقريب، ص 466 -؛ لكنه قد توبع".

(3) أخرجه مسلم: في صحيحه، 3/ 100، والطحاوي: شرح مشكل الآثار، 2/ 419، والبيهقي: دلائل النبوة، 7/ 156.

ويستفاد من حديث أبي موسى هذا فائدة جديدة غير ما في الأحاديث المتقدمة، وهي أن هذا النص كان من جملة ما يتلى في زمنه عليه السلام، ثم رفع ونسخ، وبه أيّد الحافظ الاحتمال الذي سبق ترجيحه في تفسير قول أبي المتقدم: "نرى"، فقال: "فهو مما نسخت تلاوته جزءاً، وإن كان حكمه مستمراً" (1).

قال: "ويؤيد هذا الاحتمال ما أخرج أبو عبيد في "فضائل القرآن" من حديث أبي موسى قال: قرأت سورة نحو (براءة)، وحفظت منها: "لو أن لابن آدم.. (الحديث)، ومن حديث جابر: "كنا نقرأ: لو أن لابن آدم ملء واد مالا، لأحب إليه مثله" الحديث (2).

فإذا ثبت حديث جابر هذا فليضم إلى الأحاديث الستة المتقدمة.

وجملة القول: أن هذه الأحاديث عن هؤلاء الصحابة الخمسة تلقي اليقين في النفس أن النص المذكور فيها كان قرآناً يتلى، حتى في الصلاة، ثم رفع.

هذه الآية كانت جزءاً من سورة البينة:

ويدل عليه حديث أبي بن كعب المتقدم.

الآية كانت في آخر سورة البينة:

(1) فتح الباري، 258/11.

(2) المرجع السابق.

قال السيوطي: "هَذَا مِنَ الْمَنْسُوحِ تِلَاوَةِ الَّذِي أُشِيرَ إِلَيْهِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى (مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نَنْسَهَا) فَكَانَ اللَّهُ يَنْسِيهِ النَّاسَ بَعْدَ أَنْ حَفَظُوهُ وَمَحَوهُ مِنْ قُلُوبِهِمْ؛ وَذَلِكَ فِي زَمَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَاصَّةً إِذْ لَا نَسْخَ بَعْدَهُ... قُلْتُ وَرَدَ فِي حَدِيثٍ آخَرَ أَنَّ هَذَا كَانَ فِي آخِرِ سُورَةٍ لَمْ يَكُنْ (1)".

ولم اعثر على الحديث الذي ذكره السيوطي، وهو يخالف حديث أبي بن كعب السابق لأنه يدل على أن الآية لم تكن في آخر السورة بدليل أنه بعدما قرأها ختمها بما بقي من السورة.

ويدل عليه حديث أبي بن كعب قال لي رسول الله ﷺ: إِنَّ اللَّهَ أَمَرَنِي أَنْ أَقْرَأَ عَلَيْكَ، قَالَ: فَقَرَأَ عَلَيَّ: (لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِّينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ * رَسُولٌ مِنَ اللَّهِ يَتْلُو صُحُفًا مُطَهَّرَةً * فِيهَا كُتِبَ قِيمَةٌ * وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَةُ) [البينة: ١-٤]، إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْحَنِيفِيُّ، غَيْرِ الْمِشْرِكَةِ، وَلَا الْيَهُودِيَّةِ، وَلَا النَّصْرَانِيَّةِ، وَمَنْ يَفْعَلْ خَيْرًا فَلَنْ يُكْفَرَهُ. قَالَ شُعْبَةُ: ثُمَّ قَرَأَ آيَاتٍ بَعْدَهَا، ثُمَّ قَرَأَ: لَوْ أَنَّ لَابْنَ آدَمَ وَادَيْنِ مِنْ مَالٍ، لَسَأَلَ وَادِيًا ثَالِثًا، وَلَا يَمْلَأُ جَوْفَ ابْنِ آدَمَ إِلَّا التُّرَابُ، قَالَ: ثُمَّ خَتَمَهَا بِمَا بَقِيَ مِنْهَا (2).

إلا إذا يفهم من قوله (ثُمَّ خَتَمَهَا بِمَا بَقِيَ مِنْهَا) أي: ما بقي من الآية نفسها وهي (لو كان لابن آدم ..) فمحتمل كلام السيوطي؛ لكن يعكّر عليه أنه جاء في رواية (ثم ختم ما بقي من السورة) (3).

(1) شرح مسلم للسيوطي (129/3).

(2) أخرجه أحمد: المسند، رقم (21203). وحسنه شعيب الأرنؤوط.

(3) ذكره الهيثمي في المجمع رقم (11508) وقال: "رَوَاهُ أَحْمَدُ وَابْنُهُ، وَفِيهِ عَاصِمُ ابْنُ مِخْلَةَ، وَثَّقَهُ قَوْمٌ وَضَعَفَهُ آخَرُونَ، وَبَقِيَّتُهُ رِجَالُهُ الصَّحِيحُ"، لكن لفظ مسند أحمد "ثُمَّ خَتَمَهَا بِمَا بَقِيَ مِنْهَا".

وقد ذكر السهيلي نقلاً عن ابن سلام أن الآية كانت جزءاً من سورة يونس، قال السهيلي: وَكَانَتْ هَذِهِ الْآيَةُ أَعْنَى قَوْلِهِ: لَوْ أَنَّ لِبْنِ آدَمَ فِي سُورَةِ يُوسُفَ بَعْدَ قَوْلِهِ: (كَأَنَّ لَمْ تَعْنِ بِالْأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ)، كَذَلِكَ قَالَ ابْنُ سَلَامٍ⁽¹⁾.

وهذا أيضاً مخالف لما عليه الحديث الصحيح عن أبي بن كعب أنها كانت جزءاً من سورة البينة، لكن ربما يؤيده حديث: كنا نقرأ سورة كنا نشبهها في الطول و الشدة براءة، فأنسيته غير أبي قد حفظت منها: "لو كان لابن آدم..."، فيؤيد ذلك من ناحية طول السورة، لكن ورد النص في الحديث أنها كانت جزءاً من سورة البينة، والله أعلم.

هذه الآية كانت تقرأ في الصلاة قبل نسخها:

ويدل عليه حديث زيد بن أرقم المتقدم.

الرد على من اشترط التواتر في مثل هذا:

لا بد من التفريق بين القرآن المثبت بين الدفتين الذي يشترط فيه التواتر الذي يذكره البعض، وبين منسوخ التلاوة كهذا الذي نحن في صدد الكلام حوله، بل حكمه حكم الأحاديث النبوية والأحاديث القدسية، فإنه لا يشترط فيها التواتر، وإن كان فيها ما هو متواتر، كهذا، فإنه رواه خمسة من الأصحاب أو أكثر كما سبق.

الرد على الاعتراض بأن هذه الآيات ليست فيها بلاغة ونظم القرآن:

(1) الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام، السهيلي (ت ٥٨١هـ)، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد، المحقق: عمر عبد السلام السلامي، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م. (207/6).

قال القاضي عياض: "وتوفي النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وقد كمل النسخ وحفظ جميع القرآن، ثم تأمل ما يذكره الصحابة مما نسخ من ذلك، فإنما أتوا به على المعنى وبعض اللفظ، لا على نص المعجز، وسياق نظم القرآن يشهد لذلك ما ذكره من ذلك المعنى وتبعه عن نظم القرآن وبلاغته" (1).

توجيه كلام الحافظ ابن حجر في هذا الحديث:

لا يفهم من كلام الحافظ خلال توجيهه للأحاديث أنه يميل ويرجح أنه من الأحاديث النبوية؛ لأن الحافظ ذكره في جملة ما ذكره من الاحتمالات في توجيه بعض الأحاديث، ولم يعتمد عليه، بل اعتمد على الآخر الذي سبق نقله عنه، وحط عليه بقوله: "فهو مما نسخت تلاوته جزماً، وإن كان حكمه مستمراً".

وأيده بحديث أبي موسى، وحديث جابر، ويعضد ذلك الأحاديث الأخرى المتقدمة التي تلقي اليقين في النفس أن الحديث كان من القرآن ثم نسخت تلاوته.

وقد تكلم الباحث أيضاً قريباً من هذا عند الكلام على حديث "" الشيخ والشيخة إذا زنيا "" لأنه من مشاهير منسوخ التلاوة عند العلماء، و أتبع ذلك بما ذكره الحافظ عن الصحابة في منسوخ التلاوة، والله أعلم .

(1) إكمال المسلم (585/3).

الموضع الرابع:

((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ فُتُكْتُبُ شَهَادَةً فِي أَعْنَاقِكُمْ فَتُسْأَلُونَ عَنْهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ))

عَنْ أَبِي حَرْبٍ بْنِ أَبِي الْأَسْوَدِ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: بَعَثَ أَبُو مُوسَى الْأَشْعَرِيُّ إِلَى قُرَاءِ أَهْلِ الْبَصْرَةِ، فَدَخَلَ عَلَيْهِ ثَلَاثَ مِائَةِ رَجُلٍ قَدْ قَرَأُوا الْقُرْآنَ، فَقَالَ: أَنْتُمْ خِيَارُ أَهْلِ الْبَصْرَةِ وَقُرَأُوهُمْ فَانْلُوهُ، وَلَا يَطُولَنَّ عَلَيْكُمْ الْأَمَدُ فَتَقْسُو قُلُوبُكُمْ كَمَا قَسَتْ قُلُوبُ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ، وَإِنَّا كُنَّا نَقْرَأُ سُورَةَ كُنَّا نُشَبِّهُهَا فِي الطُّولِ وَالشَّدَّةِ بِرَاءَةِ فَأَنْسِيَتْهَا غَيْرَ أَنِّي قَدْ حَفِظْتُ مِنْهَا: "لَوْ كَانَ لِابْنِ آدَمَ وَادِيَانِ مِنْ مَالٍ لَا بُتْعَى وَادِيًا ثَالِثًا وَلَا يَمْلَأُ جَوْفَ ابْنِ آدَمَ إِلَّا التُّرَابُ"، وَكُنَّا نَقْرَأُ سُورَةَ كُنَّا نُشَبِّهُهَا بِإِحْدَى الْمُسَبِّحَاتِ فَأَنْسِيَتْهَا غَيْرَ أَنِّي حَفِظْتُ مِنْهَا: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ فُتُكْتُبُ شَهَادَةً فِي أَعْنَاقِكُمْ فَتُسْأَلُونَ عَنْهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ" (1).

وهذه السورة بما فيها هذه الآية التي ذكرها أبو موسى نُسخَت وُزِفَت ومُحِيت من صدورهم، ويدل على ذلك هذا الحديث:

قال شعيب بن أبي حمزة وغيره، عن الزهري: أخبرني أبو أمامة بن سهل، أن رهطاً من الأنصار، من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أخبروه، أن رجلاً قام في جوف الليل يريد أن يفتح سورة كان قد وعها، فلم يقدر منها على شيء إلا: بسم الله الرحمن الرحيم، فأتى باب رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أصبح ليسأله عن ذلك، ثم جاء آخر حتى اجتمعوا، فسأل بعضهم بعضاً ما جمعهم؟ فأخبر بعضهم بعضاً بشأن تلك السورة، ثم أذن لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبروه خبرهم، وسألوه عن السورة، فسكت ساعة لا يرجع إليهم شيئاً، ثم قال: "نسخت

(1) أخرجه مسلم: في صحيحه، 5/266 (1740)، والبيهقي: دلائل النبوة، 8/241 (3084)، والطحاوي: شرح مشكل الآثار، 5/39.

البارحة"، فنسخت من صدورهم، ومن كل شيء كانت فيه. رواه عقيل، عن ابن شهاب، قال فيه: وابن المسيب جالس لا ينكر ذلك(1).

وبوّب الذهبي في السير(2) باب في النسخ والحو من الصدور، وأورد الحديثين السابقين.

وهذه السورة كانت مشابهة لإحدى المسبحات أي: السور التي تبدأ بتنزيه الله عز وجل، وهي ست سور: (سَبَّحَ) في الماضي في ثلاث سور: سورة الحديد، وسورة الحشر، وسورة الصف، و(يُسَبِّحُ) فعل مضارع في سورتين: الجمعة، والتغابن، والأمر (سَبَّحْ): سَبَّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى، وزاد الملا علي القاري: سورة: (سبحان) الإسراء(3).

وقال القاضي عياض: "شهادة في أعناقكم فتسألون عنها يوم القيامة): فيحتمل أن تكون إحدى السور المتلوة الآن ونسبها هو، وحفظ منها الآية المنسوخة"(4).

وقوله(فأنسيتهما): لأنها نسخت، ومن فضل الله سبحانه وتعالى أن المنسوخ من القرآن سحب من الصدور أيضاً، حتى لا ينشأ حوله خلاف.

والحاصل: أنها كانت آية تتلى ثم نسخت ورفعت.

(1) هذا الحديث صححه الذهبي (ت: 748هـ)، محمد بن أحمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وزملائه: سير أعلام النبلاء، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1402هـ، 354/3.

(2) المرجع السابق.

(3) ينظر: مرقاة المفاتيح(256/7).

(4) إكمال المعلم(585/3).

الموضع الخامس:

آية التحذير من الانتساب إلى غير الآباء ((لا ترغبوا عن آبائكم ...))

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ بْنِ مَسْعُودٍ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: "كُنْتُ أَقْرَأُ رَجَالاً مِنَ الْمُهَاجِرِينَ مِنْهُمْ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ ... إلى قوله: "ثُمَّ إِنَّا كُنَّا نَقْرَأُ فِيمَا نَقْرَأُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ أَنْ لَا تَرْغَبُوا عَنْ آبَائِكُمْ فَإِنَّهُ كُفِّرَ بِكُمْ أَنْ تَرْغَبُوا عَنْ آبَائِكُمْ أَوْ إِنَّ كُفْرًا بِكُمْ أَنْ تَرْغَبُوا عَنْ آبَائِكُمْ ... الخ(1)، من حديث طويل.

وهنا ضرب عمر رضي الله عنه مثلاً آخر للمنسوخ تلاوة بآية التحذير من الانتساب إلى غير الآباء، وهذا كله في حضور جموع الصحابة رضوان الله عليهم؛ مما دل على معرفتهم جميعاً بوقوع النسخ تلاوة في القرآن الكريم.

قال ابن بطلال: "ثم قوله: (لا ترغبوا عن آبائكم) أنه كان من القرآن ورفع خطه، فمعنى ذلك أنه لا يجب لأحد أن يتنطع فيما لا نص فيه من القرآن، وفيما لا يعلم من سنته ﷺ ويتصور برأيه فيقول ما لا يحل له مما سولت له نفسه الأمانة بالسوء، وبما نزع به الشيطان في قلبه حتى يسأل أهل العلم بالكتاب والسنة عنه"(2).

قال الكرمانى: "... يعني أنه شاك فيما كان في القرآن أو هو هكذا لا ترغبوا عن آبائكم فإنه كفر بكم أن ترغبوا عن آبائكم وهكذا إن كفر أنكم ترغبوا عن آبائكم، وهو أيضاً منسوخ التلاوة دون الحكم"(1).

(1) أخرجه البخاري: في صحيحه، 128/8، وأحمد: المسند، 372/1، وابن أبي شيبة (ت 239هـ) أبو بكر عبد الله بن محمد، تحقيق: عامر العمري الأعظمي: الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، الهند، الدار السلفية، (د.ت)، 570/8، وابن بطة (ت 387هـ)، أبو عبد الله عبيد الله بن محمد، تحقيق عدد من الباحثين: الإبانة الكبرى، الرياض، دار الراية، ط1، 1426هـ. 2005م، 9/3.

(2) شرح صحيح البخاري، ابن بطلال (ت 449هـ)، علي بن خلف بن عبد الملك، تحقيق: ياسر بن إبراهيم، الرياض، مكتبة الرشد، ط2، 1423هـ. 2003م، 15/495.

وقال ابن حجر: "قوله (ثُمَّ إِنَّا كُنَّا نَقْرَأُ فِيمَا نَقْرَأُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ) أَي: مِمَّا نُسَخِّتُ تِلَاوَتَهُ" (2).

ويوحي من قوله: "إنا كنا نقرئ فيما نقرأ": نقرأ ذلك من القرآن قبل حصول النسخ، ولما وقع النسخ لم نعد نقرأ به، والله أعلم.

وقال ابن حجر: أمّا كونه قد كان قرآنًا يُتلى فشاهده الحديث الذي قبل هذا (3)... وذكر هذا الحديث عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما، أنه سمع عمر يقول: كُنَّا نَقْرَأُ: (أَنْ لَا تَرْغَبُوا عَنْ آبَائِكُمْ فَإِنَّهُ كُفِّرَ بَكُمْ أَنْ تَرْغَبُوا عَنْ آبَائِكُمْ) (4).

الموضع السادس:

((بلغوا عنا قومنا ...)):

عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أَنَاهُ ... إِلَى قَوْلِهِ " قَالَ قَتَادَةُ: وَحَدَّثَنَا أَنَسٌ أَنَّهُمْ قَرَأُوا بِهِمْ قُرْآنًا: (أَلَا بَلِّغُوا عَنَّا قَوْمَنَا بَأْتًا قَدْ لَقِينَا رَبَّنَا فَرَضِيَ عَنَّا وَأَرْضَانَا) ثُمَّ رَفَعَ ذَلِكَ بَعْدُ" (5).

وهذا يدل على أنها كانت قرآنًا ثم نسخ.

(1) الكواكب الدراري (214/23).

(2) فتح الباري، 19 / 257.

(3) المطالب العالمة (501/8).

(4) أخرجه عَبْدُ الرَّزَّاقِ (رقم 163)، وعن عبد الرزاق، أخرجه أحمد في المسند (رقم 331)، وصححه أحمد شاكر.

(5) أخرجه البخاري: في صحيحه، 10/287، و 12/493، ومسلم: في صحيحه، 1/468، وأحمد: المسند، 24/167، و 26/325.

وقد أورد السيوطي هذه الرواية تحت عنوان: ما نسخ تلاوته دون حكمه (1).

قال الشوكاني: .. ما نسخ رسمه لا حكمه ولا يعلم الناسخ له، كما ثبت في الصحيح أنه نزل في القرآن حكاية عن أهل بئر معونة أنهم قالوا: بلغوا قومنا أن قد لقينا ربنا فرضى عنا وأرضانا (2).

وكل الألفاظ تدل على أنه كان قرآنًا فنسخت تلاوته وكلها من حديث أنس: قَالَ فَتَادُهُ: "وَحَدَّثَنَا أَنَسٌ أَنَّهُمْ قَرَأُوا بِهِمْ قُرْآنًا" (3)، "كانوا يقرءون: ... ثُمَّ نُسِخَ بَعْدَ ذَلِكَ" (4)، "أُنْزِلَ فِي الَّذِينَ قُتِلُوا بِبَيْرِ مَعُونَةَ قُرْآنُ قَرَأْنَاهُ، ثُمَّ نُسِخَ بَعْدَ" (5)، "فَقَرَأْنَا فِيهِمْ قُرْآنًا، ثُمَّ إِنَّ ذَلِكَ رُفِعَ، أَوْ ثُمَّ رُفِعَ ذَلِكَ بَعْدَ" (6)، "إِنَّا قَرَأْنَا بِهِمْ قُرْآنًا ثُمَّ نُسِخَ أَوْ رُفِعَ" (7)، "ثُمَّ نُسِخَتْ فَرُفِعَتْ بَعْدَمَا قَرَأْنَاهُ زَمَانًا" (8).

فهذه الأخبار كلها تدل على أنه كان قرآنًا يتلى ثم نسخ ورفع.

(1) الإتيان (55/2).

(2) إرشاد الفحول (ص 190).

(3) أخرجه البخاري: في صحيحه، (3064).

(4) أخرجه أحمد في المسند رقم (14074)، وصححه شعيب الأرناؤوط.

(5) أخرجه البخاري: في صحيحه، (2814).

(6) أخرجه البخاري: في صحيحه، (3064).

(7) أخرجه أحمد في المسند رقم (13683)، وصححه شعيب الأرناؤوط.

(8) أخرجه الطحاوي في مشكل الآثار (278/5)، وحسنه شعيب الأرناؤوط.

قال الباقلاني عن هذه الرواية ومثلها: فجاءنا عن كل ما يرد من هذا الجنس أنه مما كان قرآناً رُفِعَ ونُسخت تلاوته، وذلك ما لا ينكره ولا يُدفع في الجملة أن يكون الله سبحانه قد أنزل قرآناً كثيراً ثم نسخ تلاوته (1).

وقال العيني: "ومعنى النسخ هنا أنه أسقط لفظه من التلاوة، قال السهيلي: هذا المذکور، أعني: ما نزل، نسخ وليس عليه رونق الإعجاز، قوله (رضينا عنه)، وقد تقدم بلفظ (أرضانا)، والحال لا يخلو من أحدهما، وأجيب: بأن القرآن المنسوخ يجوز نقله بالمعنى (2).

وقد سبق أن ذكرنا أن الصحابة أحياناً كانوا ينقلون المنسوخ بالمعنى لا باللفظ وهذا معنى القول بأنه ليس عليه رونق الإعجاز.

وقال ابن الملقن: وفيه: أنه يجوز النسخ في الخبر على صفة ولا يكون نسخه تكذيباً، إنما يكون نسخه رفع تلاوته فقط، كما أن نسخ الأحكام ترك العمل بها، فربما عوض من المنسوخ من الأحكام حكم غيره، وربما لم يعوض عنه، وكذلك الأخبار نسخها من القرآن رفع ذكرها وترك تلاوتها، لا أن تكذب بخبر آخر مضاد لها (3).

وقال ابن التين: "إما أن يكون كان يتلى، ثم نسخ رسمه، أو كان الناس يكتثرون ذكره وهو من الوحي، ثم تقادم حتى صار لا يذكر إلا خبراً" (4).

(1) الانتصار (407/1).

(2) عمدة القاري (112/14).

(3) التوضيح لشرح الجامع الصحيح لابن الملقن (311/18).

(4) المرجع السابق (207/21).

وقال ابن حجر: "وَيُؤَيِّدُ ذَلِكَ مَا ثَبَتَ عَنْ جَمَاعَةٍ مِنَ الصَّحَابَةِ مِنْ ذِكْرِ أَشْيَاءَ نَزَلَتْ مِنَ الْقُرْآنِ فَتُسْحَتْ تِلَاوَتُهَا وَبَقِيَ حُكْمُهَا أَوْ لَمْ يَبْقَ، مِثْلُ حَدِيثِ عُمَرَ: (الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنِيَا فَأَرْجُمُوهُمَا الْبَتَّةَ)، وَحَدِيثِ أَنَسٍ فِي قِصَّةِ الْفَرَاءِ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي بَيْرِ مَعُونَةَ، قَالَ: فَأَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِمْ قُرْآنًا (بَلِّغُوا عَنَّا قَوْمَنَا أَنَّا لَقَدْ لَقِينَا رَبَّنَا)، وَحَدِيثِ أَبِي بِنِ كَعْبٍ: (كَانَتْ الْأَحْزَابُ قَدَرِ الْبَقَرَةِ)، وَحَدِيثِ حُذَيْفَةَ (مَا يَقْرَءُونَ رُبْعَهَا) يَعْنِي: بَرَاءَةً، وَكُلُّهَا أَحَادِيثُ صَحِيحَةٌ" (1).

وقال السهيلي: "فَإِنْ قِيلَ: إِنَّهُ خَبَرٌ وَالْخَبَرُ لَا يَدْخُلُهُ النُّسْخُ، قُلْنَا: لَمْ يُنْسَخْ مِنْهُ الْخَبَرُ، وَإِنَّمَا نُسِخَ مِنْهُ الْحُكْمُ، فَإِنَّ حُكْمَ الْقُرْآنِ أَنْ يُتْلَى فِي الصَّلَاةِ، (وَأَنْ لَا يَمَسَّهُ إِلَّا طَاهِرٌ)، وَأَنْ يَكْتُوبَ بَيْنَ اللُّوحَيْنِ، وَأَنْ يَكُونَ تَعَلُّمُهُ مِنْ فَرَوُضِ الْكِفَايَةِ، فَكُلُّ مَا نُسِخَ، وَرُفِعَتْ مِنْهُ هَذِهِ الْأَحْكَامُ، وَإِنْ بَقِيَ مُحْفُوظًا، فَإِنَّهُ مَنْسُوخٌ، فَإِنْ تَضَمَّنَ حُكْمًا جَارَ أَنْ يَبْقَى ذَلِكَ الْحُكْمُ مَعْمُولًا بِهِ، وَأَنْكَرَتْ ذَلِكَ الْمُعْتَزِلَةُ، وَإِنْ تَضَمَّنَ خَبَرًا بَقِيَ ذَلِكَ الْخَبَرُ مُصَدَّقًا بِهِ، وَأَحْكَامُ التَّلَاوَةِ مَنْسُوخَةٌ عَنْهُ...، فَهَذَا خَبَرٌ حَقٌّ، وَالْخَبَرُ لَا يُنْسَخُ، وَلَكِنْ نُسِخَ مِنْهُ أَحْكَامُ التَّلَاوَةِ لَهُ" (2).

(1) فتح الباري (65/9).

(2) الروض الأنف (207/6).

الموضع السابع:

((سورة نحو براءة))

وحديث أبي موسى الأشعري رضي الله عنه: "إِنَّا كُنَّا نَقْرَأُ سُورَةَ كُنَّا نُشَبِّهُهَا فِي الطُّوْلِ وَالشَّدَةِ بِرَاءَةِ فَأُنْسِيَتْهَا غَيْرَ
أَنِّي قَدْ حَفِظْتُ مِنْهَا: لَوْ كَانَ لِابْنِ آدَمَ...." (1).

إذا علم المرء ما تقدم، فاتفق هؤلاء الصحابة رضي الله عنهم على رواية هذه الأحاديث الصريحة في رفع تلاوة
بعض الآيات القرآنية، هو من أكبر الأدلة على عدالتهم وأدائهم للأمانة العلمية، وتجردهم عن الهوى، خلافاً لأهل
الأنواء الذين لا يستسلمون للنصوص الشرعية، ويسلطون عليها تأويلاتهم العقلية، كما يوجد من بعض المعلقين أو
الكتاب!

ولا ينافي تلك الأحاديث قول ابن عباس لما سئل: أترك النبي ﷺ من شيء؟ فقال: "ما ترك إلا ما بين
الدفنتين" (1)، فإنه إنما أراد من القرآن الذي يتلى، كما قال الحافظ ابن حجر (2)، ومن الدليل على ذلك أن ابن
عباس من جملة من روى شيئاً من ذلك كما يدل عليه قوله: "صدق الله ورسوله: لو كان .." (3).

(1) وقد سبق تخريجه عند حديث: { لو كان لابن آدم وادياً من ذهب ... }.

وفي لفظ آخر: عن أبي حرب بن أبي الأسود، عن أبي موسى الأشعري، قال: "نزلت سورة نحو براءة، ثم رفعت... أخرجه أبو عبيد: فضائل القرآن،
143/2، قال ابن حجر: فتح الباري، 65/9: "إسناده صحيح".

وورد بلفظ آخر: عن حذيفة رضي الله عنه، قال: "ما تقرؤون ربعا، يعني براءة"، أخرجه الحاكم: المستدرک، 411/7 وقال: "هذا حديث صحيح
الإسناد ولم يخرجاه"، وقال ابن حجر: فتح الباري، 65/9: "إسناده صحيح".

ثم قال الحافظ في آخر شرحه لحديث ابن عباس: "ويؤيد ذلك ما ثبت عن جماعة من الصحابة من ذكر أشياء نزلت من القرآن فنسخت تلاوتها، وبقي أمر حكمها أولم يبق مثل حديث عمر: (الشيخ و الشيخة إذا زنيا فارجموها البتة)، وحديث أنس في قصة القراء الذين قتلوا في بئر معونة، قال: فأنزل الله فيهم قرآناً: (بلغوا عنا قومنا أنا لقد لقينا ربنا)، وحديث أبي بن كعب: (كانت الأحزاب قدر البقرة)(4)، وحديث حذيفة: (ما يقرؤون ربعها، يعني براءة)، وكلها أحاديث صحيحة، وقد أخرج ابن الضريس من حديث ابن عمر أنه "كان يكره أن يقول الرجل: قرأت القرآن كله، ويقول: إن منه قرآناً قد رفع، وليس في شيء من ذلك ما يعارض حديث الباب؛ لأن جميع ذلك مما نسخت تلاوته في حياة النبي ﷺ" (5).

أما الزعم أن تلك الروايات (كلها لا تخلو من اضطرابات واختلافات فيما بينها) فزعم غير صحيح، ووهم خاطئ؛ إذ الأحاديث المتقدمة أخرجها أصحاب الصحيح وغيرهم، وحسبنا بهما صحة وقبولاً.

(1) أخرجه البخاري: في صحيحه، برقم (5019).

(2) فتح الباري، 65/9.

(3) سبق تخريجه.

(4) أخرجه أحمد: المسند، 216/43. ، ولفظه: "عَنْ زَيْدِ بْنِ حُبَيْشٍ، عَنْ أَبِي بَنْ كَعْبٍ قَالَ: "كَمْ تَقْرَأُونَ سُورَةَ الْأَحْزَابِ ؟ قَالَ: بِضْعًا وَسَبْعِينَ آيَةً، قَالَ: لَقَدْ قَرَأْتُهَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِثْلَ الْبَقَرَةِ أَوْ أَكْثَرَ مِنْهَا، وَإِنَّ فِيهَا آيَةَ الرَّجْمِ". وصححه ابن حجر كما في آخر كلامه المذكور أعلاه.

(5) فتح الباري، 65/9.

نتائج البحث

أولاً: أحاديث نسخ التلاوة وصلت إلى حد التواتر جملة، وقد رواها عدد كبير من الصحابة، بل ووصل حديثان على الأفراد منها إلى درجة التواتر، وقد ذكرت ذلك في موضعه.

ثانياً: وردت ألفاظ عن عدد من الصحابة تصب في هذا الاتجاه كقولهم: "نسخت" أو "رفعت"، كانت مما يقرأ من القرآن، وما أشبه ذلك، وهذه الألفاظ وردت عن عدد من الصحابة وصل إلى حد التواتر، مما يفيد حضور معنى النسخ في أذهان الصحابة رضوان الله عليهم، وأنه كان مما يقرأ ثم نُسخ أو رُفع حكمه.

ثالثاً: إن هذه الأحاديث قد اشتملت عليها أمهات كتب كالصحيحين، والسنن والمسانيد، ورواية أصحاب الكتب لهذه الأحاديث مما يفيد ارتضاؤهم لها، وبخاصة صاحبي الصحيح الذين اشترطا الصحة، ثم ما اشترطه سواهما من أنهما لم يرويا إلا مقبولا أو معمولاً به.

ولا يجوز رد الأحاديث الصحاح - التي تلقنتها الأمة بالقبول - بما يتوهمه المرء من أوهام، وبخاصة إذا كان العلماء المتقدمون الأثبات قد تولوا بيان مشكلها وتأويلها، فَلْيَتَّهِمَ المرء فهمه، ولا يَزِدْ الأحاديث الصحاح التي حكم الأئمة النقد بصحتها.

وهذا كله يبين أن أهل الحديث ارتضوا هذه الأحاديث ورووها بكثرة وصلت إلى التواتر، فما على من ينكر هذا إلا أن يقرع الحجة بالحجة ويثبت عدم التواتر بالدليل.

المصادر والمراجع

1. الإبانة الكبرى، ابن بطة (ت:387هـ)، أبو عبد الله عبيد الله بن محمد، تحقيق عدد من الباحثين، الرياض، دار الراجعية، ط1، 1426هـ - 2005م.
2. الإتيقان في علوم القرآن، السيوطي (ت:911هـ)، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، تحقيق، مركز الدراسات القرآنية، المدينة المنورة، ط. مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1426هـ.
3. الأحاديث المختارة، الضياء (ت:634هـ)، أبو عبد الله محمد بن عبد الواحد بن أحمد الحنبلي تحقيق: عبد الملك بن عبد الله دهيش، مكة المكرمة، مكتبة النهضة الحديثة، 1410هـ.
4. أحكام القرآن، الجصاص (ت:370هـ)، أبو بكر أحمد بن علي الرازي، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1405هـ .
5. الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم (ت:456هـ)، محمد بن يوسف بن علي بن أحمد، تحقيق: أحمد شاکر ، تقديم: إحسان عباس، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ط2، 1400هـ.
6. إرواء الغليل في تخرج أحاديث منار السبيل، الألباني (ت:1420هـ)، محمد ناصر الدين، بيروت، إشراف: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، ط3، 1405هـ - 1985م.
7. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، الشنقيطي (ت:1393هـ)، محمد الأمين بن محمد المختار الجكني، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر، ط1، 1415هـ - 1995م.
8. إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم الجوزية (ت:752هـ)، محمد بن أبي بكر، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، الدمام، دار ابن الجوزي، ط1، 1423هـ.
9. الأم، الشافعي (ت:204هـ)، محمد بن إدريس، تحقيق: محمد زهري، القاهرة مكتبة الكليات الأزهرية، 1961م.

10. الانتصار للقرآن، الباقلائي (ت: ٤٠٣هـ) محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم، القاضي أبو بكر المالكي، تحقيق: د. محمد عصام القضاة، الناشر: دار الفتح - عمّان، دار ابن حزم - بيروت، ط1، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
11. الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه، القيسي (ت: 437هـ)، مكّي بن أبي طالب، تحقيق: د. أحمد حسن فرحات، الأردن، دار المنارة، ط1، 1406هـ.
12. البرهان في علوم القرآن، الزركشي (ت: 794هـ)، بدر الدين محمد بن عبد الله، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، مكتبة دار التراث، (د.ت).
13. التاريخ الكبير، البخاري (ت: 256هـ)، محمد بن إسماعيل، تحقيق: السيد هاشم الندوي، دار الفكر، (د.ت).
14. تحفة الأحوذى شرح سنن الترمذي، المباركفوري (ت: 1353هـ) أبو العلاء محمد بن عبد الرحمن بن عبد الرحيم، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1410هـ - 1990م.
15. تفسير القرآن العظيم، ابن كثير (ت: 774هـ) أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي، المحقق: سامي بن محمد السلامة، الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1420هـ - 1990م.
16. تقريب التهذيب، ابن حجر (ت: 852هـ)، أحمد بن علي بن محمد بن علي، تحقيق: محمد عوامة، سوريا، دار الرشيد، ط1، 1406هـ - 1986م.
17. التلخيص الحبير، ابن حجر (ت: 852هـ)، أحمد بن علي بن محمد بن علي، تحقيق: السيد عبد الله هاشم اليماني المدني، المدينة النبوية، 1384هـ - 1964م، بدون ذكر الدار.
18. تلخيص كتاب الموضوعات لابن الجوزي، الذهبي (ت: ٧٤٨هـ) شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، المحقق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم بن محمد، الناشر: مكتبة الرشد - الرياض، ط1، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

19. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ابن عبد البر (ت: 463هـ)، يوسف بن عبد الله بن محمد، تحقيق مجموعة من المحققين، المغرب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط2، 1412هـ - 1387م.
20. الثقات، ابن حبان (ت: 354هـ)، محمد بن حبان بن أحمد، تحقيق: السيد شرف الدين أحمد، بيروت، دار الفكر، ط1، 1395هـ - 1975م .
21. جامع البيان في تأويل القرآن، الطبري (ت: 310هـ)، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ - 2000م.
22. الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، القرطبي (ت: 671هـ)، محمد بن أحمد بن أبي بكر، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 1426هـ - 2006م.
23. جزء فيه قراءات النبي صلى الله عليه وسلم، الدوري (ت: 246هـ)، أبو عمر حفص بن عمر، تحقيق: حكمت بشير ياسين، المدينة النبوية، مكتبة الدار، ط1، 1408هـ - 1988م.
24. جمال القراء وكمال الإقراء، السخاوي (ت: 683هـ)، علي بن محمد، تحقيق: علي حسين البواب، مكة المكرمة، مكتبة التراث، (د.ت).
25. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أبو نعيم (ت: 430هـ)، أحمد بن عبد الله الأصبهاني، بيروت، دار الكتاب العربي، 1405هـ.
26. الدر المنثور في التفسير بالمأثور، السيوطي (ت: 911هـ)، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، الرياض، مركز هجر للبحوث، ط1، 1424هـ - 2003م.
27. دلائل النبوة، البيهقي (ت: 458هـ)، أحمد بن الحسين بن علي، بدون ذكر دار النشر والطبعة وتاريخ النشر.

28. الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام، السهيلي (ت: ٥٨١هـ)، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد، المحقق: عمر عبد السلام السلامي، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
29. زوائد مسند الإمام الأحمـد، عبد الله بن أحمد (ت: 290هـ)، تحقيق: وصي الله محمد عباس، الرياض، دار الخاني، ط2، 1422هـ - 2001م.
30. الزيادة والإحسان في علوم القرآن، ابن عقيلة المكي (ت: 1150هـ)، محمد بن أحمد، تحقيق خمسة من الباحثين، الإمارات، مطبوعات جامعة الشارقة، ط1، 1427هـ.
31. سبل السلام شرح بلوغ المرام، الصنعاني (ت: 1182هـ) محمد بن إسماعيل الأمير، تعليق: محمد محرز حسن سلامة، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، (د.ت).
32. سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، الألباني (ت: 1420هـ)، محمد ناصر الدين، الرياض، مكتبة المعارف، ط1، 1415هـ - 1995م.
33. سلسلة الأحاديث الضعيفة، الألباني (ت: 1420هـ)، محمد ناصر الدين، الرياض، مكتبة المعارف، ط1، 1415هـ - 1995م.
34. سنن ابن ماجه، ابن ماجه (ت: 275هـ)، محمد بن يزيد القزويني، تحقيق: محمد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
35. سنن أبي داود، أبو داود (ت: 275هـ)، سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، مراجعة: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، دار الفكر، (د.ت).
36. سنن الترمذي، الترمذي (ت: 279هـ)، محمد بن عيسى، تحقيق: د. بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1996م.

37. السنن الصغير (المجتبى)، النسائي (ت:303هـ)، أحمد بن شعيب، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، حلب، مكتب المطبوعات الإسلامية، ط2، 1406هـ - 1986م.
38. سنن النسائي الكبرى، النسائي (ت:303هـ)، أحمد بن شعيب، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 1421هـ - 2001م.
39. شرح صحيح البخاري، ابن بطلال (ت:449هـ)، علي بن خلف بن عبد الملك، تحقيق: ياسر بن إبراهيم، الرياض، مكتبة الرشد، ط2، 1423هـ - 2003م.
40. شرح معاني الآثار، الطحاوي (ت:321هـ)، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلام، مراجعة محمد زهري النجار، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1410هـ - 1990م.
41. شعب الإيمان، البيهقي (ت:458هـ)، أحمد بن الحسين بن علي، تحقيق: مختار الندوي وعبد العلي حامد، الرياض، مكتبة الرشد، ط1، 1423هـ - 2003م.
42. الصحاح، الجوهري (ت:393هـ)، إسماعيل بن حماد، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، ط4، 1410هـ - 1990م.
43. صحيح ابن حبان، ابن حبان (ت:354هـ)، محمد بن حبان بن أحمد، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط2، 1414هـ - 1993م.
44. صحيح البخاري، البخاري (ت:256هـ)، محمد بن إسماعيل، تحقيق: أبي صهيب الكرمي، من منشورات بيت الأفكار الدولية، 1419هـ - 1998م.
45. صحيح مسلم، مسلم (ت:261هـ)، مسلم بن الحجاج، تحقيق: أبي قتيبة نظر بن محمد الفاريابي، دار طيبة، ط1، 1427هـ - 2006م.
46. الطبقات الكبرى، ابن سعد (ت:230هـ) محمد بن سعد بن منيع البصري الزهري، بيروت، دار صادر، (د.ت).

47. عمدة القاري شرح صحيح البخاري، العيني (ت: ٨٥٥ هـ)، بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد، عنيت بنشره وتصحيحه والتعليق عليه: شركة من العلماء بمساعدة إدارة الطباعة المنيرية، لصاحبها ومديرها محمد منير عبده أغا الدمشقي، وصورتها دور أخرى: مثل (دار إحياء التراث العربي، ودار الفكر)، بيروت.
48. فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر (852هـ)، أحمد بن علي بن محمد بن علي، عليه تعليقات للشيخ عبد العزيز بن باز، بيروت، دار المعرفة، ط1، 1379هـ.
49. فضائل القرآن، ابن الضريس (ت: 294هـ)، محمد بن أيوب بن يحيى، دمشق، دار الفكر، ط1، 1408هـ - 1987م.
50. فضائل القرآن، أبو عبيد (ت: 224هـ) القاسم بن سلام، دمشق - بيروت، دار ابن كثير، 1995م.
51. الفوز الكبير في أصول التفسير، الدهلوي (ت: 1176هـ)، أحمد بن عبد الرحيم، عربه من الفارسية: سلمان الحسيني الندوي، القاهرة، دار الصحوة، ط2، 1407هـ - 1986م.
52. الكامل في ضعفاء الرجال، ابن عدي (ت: 365هـ)، أبو أحمد عبد الله بن عدي بن عبد الله الجرجاني، تحقيق: يحيى مختار غزاوي، بيروت، دار الفكر، ط3، 1409هـ - 1988م.
53. الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، ابن أبي شيبة (ت: 239هـ) أبو بكر عبد الله بن محمد، تحقيق: عامر العمري الأعظمي، الهند، الدار السلفية، (د.ت).
54. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، الهيثمي (ت: 807هـ)، أبو الحسن علي بن أبي بكر، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1422هـ - 2001م.
55. المحلى، ابن حزم (ت: 456هـ)، محمد بن يوسف بن علي بن أحمد، بيروت، المكتب التجاري، (د.ت).
56. مرقاة المصابيح شرح مشكاة المصابيح، الملا علي قاري (ت: 1014هـ) علي بن سلطان الملا الهروي، بيروت، دار الفكر، ط1، 1422هـ - 2002م.

57. المستدرک علی الصحیحین، الحاکم (ت: 405هـ)، أبو عبد الله محمد عبد الله النيسابوري، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية.
58. مسند ابن الجعد، ابن الجعد (ت: 230هـ)، أبو الحسن علي بن الجعد بن عبيد، تحقيق: عامر أحمد حيدر، بيروت، مؤسسة نادر، ط1، 1410هـ - 1990م.
59. مسند أبي عوانة، أبو عوانة (ت: 316هـ)، يعقوب بن إسحاق الاسفرائني، بيروت، دار المعرفة، (د.ت).
60. مسند أبي يعلى، أبو يعلى (ت: 307هـ)، أحمد بن علي بن المثنى التميمي، مراجعة: حسين سليم أسد، دمشق، دار المأمون للتراث، 1404هـ - 1984م.
61. مسند الإمام أحمد بن حنبل، أحمد بن حنبل (ت: 241هـ)، أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد، تحقيق: أحمد محمد شاكر، القاهرة، دار الحديث، ط1، 1416هـ - 1995م.
62. مسند البزار، البزار (ت: 292هـ) أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق، تحقيق: د/محفوظ الرحمن زين الله، بيروت، مؤسسة علوم القرآن، ط1، 1409هـ .
63. مسند الدارمي، الدارمي (ت: 255هـ)، عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام بن عبد الصمد، تحقيق: حسين سليم أسد الداراني، المعروف بسنن الدارمي، دار المغني للنشر والتوزيع، ط1، 1421هـ - 2000م.
64. مسند الطيالسي، الطيالسي (ت: 204هـ) أبو داود سليمان بن داود الفارسي البصري، بيروت، دار المعرفة، (د.ت).
65. المصنف، عبد الرزاق الصنعاني (ت: 211هـ) أبو بكر عبد الرزاق بن همام، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، ط2، بيروت، توزيع المكتب الإسلامي، 1403هـ .
66. المعجم الأوسط، الطبراني (ت: 260هـ)، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب، مراجعة: محمود الطحان، الرياض، مكتبة المعارف، 1405هـ - 1985م.

67. المعجم الكبير، الطبراني (ت: 260هـ)، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب، مراجعة: حمدي عبد الحميد السلفي، الموصل، مكتبة الزهراء، 1404هـ - 1983م.
68. معجم مقاييس اللغة، ابن فارس (ت: 395هـ)، الحسن بن أحمد، القاهرة، مكتبة الخانجي، ط3، 1402هـ.
69. معرفة السنن والآثار، البيهقي (ت: 458هـ)، أحمد بن الحسين بن علي، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، حلب، دار الوعي، ط1، 1412هـ - 1991م.
70. معرفة السنن والآثار، البيهقي (ت: 458هـ)، أحمد بن الحسين بن علي، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، حلب، دار الوعي، ط1، 1412هـ - 1991م.
71. مناهل العرفان في علوم القرآن، الزرقاني (ت: ١٣٦٧هـ)، محمد عبد العظيم، الناشر: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط3.
72. المنتقى شرح موطأ إمام دار الهجرة، الباجي (ت: 474هـ)، أبو الوليد سليمان، القاهرة، 1331هـ.
73. المنهاج في شرح صحيح مسلم، النووي (ت: 676هـ)، محيي الدين يحيى بن شرف، مؤسسة قرطبة، ط2، 1414هـ - 1994م.
74. الموافقات في أصول الشريعة، الشاطبي (ت: 790هـ)، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي، تحقيق: عبد الله دراز، بيروت، دار المعرفة، (د.ت.).
75. الموطأ، مالك بن أنس (ت: 179هـ)، مالك بن أنس بن مالك الأصبحي، مراجعة: محمد فؤاد عبد الباقي، مصر، دار إحياء التراث العربي، (د.ت.).
76. الناسخ والمنسوخ، النحاس (ت: 338هـ)، أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل، تحقيق: محمد عبد السلام محمد، الكويت، مكتبة الفلاح، ط1، 1408هـ.
77. نواسخ القرآن، ابن الجوزي (ت: 597هـ)، أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1405هـ.

نظرية أعمال السيادة ومدى مخالفتها لمبدأ المشروعية: دراسة تحليله مقارنة في النظام
السعودي والمصري

Theory of Sovereignty Acts and its Contravention of the Principle
of Legality: A Comparative Analytical Study in the Saudi and
Egyptian Systems

د. أبكر اسماعيل اسحق مانيس

Dr. Abaker Ismail Ishag Maniz

الاستاذ المساعد للقانون الإداري

جامعة المجمعة / كلية الشريعة والقانون / المملكة العربية السعودية

Assistant Professor of Administrative Law

College Of Sharia And LAW

abakermaniz@gmail.com

2024/1445م

Received 24 | 03 | 2024 – Accepted 04 | 04 | 2024 – Available online 15 | 04 | 2024

Abstract:

This research aims to explore the principle of legality, which entails the necessity of management adherence to the law and submission to judicial oversight, as well as the examination of the theory of sovereignty acts, one of the most significant concepts in the contemporary world that largely contradicts this principle or the administration's submission to the law and judicial oversight.

The study is structured into three main sections: the first section reviews the principle of legality based on the administration's compliance with the law, its scope, and its essential guarantees. The second section addresses the theory of sovereignty acts as the most dangerous constraints on the principle of legality, discussing its nature and distinguishing criteria from other administrative acts. The third section discusses the theory of sovereignty acts and their applications in both the Saudi and Egyptian systems.

The study addresses key research questions, including: What is the nature of sovereignty acts and the criteria for distinguishing them from other administrative acts, and to what extent do they violate the constitutions of the studied systems? What is the possibility of subjecting the administration's acts to absolute judicial immunity, legitimacy scrutiny, and financial responsibility for compensating individuals for damages caused by these acts? The study concludes that the principle of legality is a symbol and cornerstone of the rule of law, and judicial oversight over all administrative acts ensures its respect. The theory of sovereignty acts represents the most significant exception and explicit departure from the principle of legality, with the courts being the competent authority possessing the power to determine the legal description of acts issued by the administration. There is a necessity to narrow the application scope of the theory of sovereignty acts and mitigate its negative effects while affirming the principle of financial responsibility on the administration for compensating individuals for damages caused by sovereignty acts.

Keywords: Principle of legality, Sovereignty acts, Judicial oversight, Rule of law.

ملخص البحث:

هدفت هذه الدراسة الوقوف على مبدأ المشروعية والذي يعنى ضرورة التزام الإدارة في تصرفاتها بالقانون وخضوعها للرقابة القضائية، وكذلك دراسة نظرية أعمال السيادة، والتي تعد من أهم المفاهيم في العالم المعاصر التي تتناقض إلى حد كبير مع هذا المبدأ أو خضوع الإدارة للقانون والرقابة القضائية.

تشكلت الدراسة من مباحث ثلاثة: استعرض المبحث الأول مبدأ المشروعية والذي يقوم على أساس خضوع الإدارة للقانون ونطاقه وأهم ضماناته. والمبحث الثاني تناول نظرية أعمال السيادة باعتبارها أخطر القيود الواردة على مبدأ المشروعية وتحالفه، وتناول ماهية أعمال السيادة ومعايير تميزها عن الأعمال الأخرى. أما المبحث الثالث ناقش نظرية أعمال السيادة وتطبيقاتها في كل من النظام السعودي والمصري.

أجابت الدراسة على تساؤلات البحث، أهمها: - ماهية أعمال السيادة ومعايير التمييز بينها والأعمال الإدارية الأخرى وما مدى مخالفتها لدساتير الأنظمة محل الدراسة؟ وما هي إمكانية إخضاع أعمال الإدارة التي تتمتع بالحصانة القضائية المطلقة لرقابة فحص المشروعية وقرار المسؤولية المالية من جهة التعويض عن الأضرار التي تسببها هذه الأعمال للأفراد وقد خلص البحث إلى أن مبدأ المشروعية يعتبر رمزا وعنوانا لدولة القانون، ووجود الرقابة القضائية على جميع أعمال الإدارة تضمن احترامه. نظرية أعمال السيادة أخطر استثناء وخروجا صريحا على مبدأ المشروعية والمحاكم هي الجهة المختصة والتي تملك سلطة تقرير الوصف القانوني للعمل الصادر من الإدارة. وضرورة التضيق من نطاق تطبيق نظرية أعمال السيادة والحد من أثارها السلبية، وقرار مبدأ المسؤولية المالية على الإدارة من جهة التعويض عن الأضرار التي تسببها على الأفراد بسبب أعمال السيادة

الكلمات المفتاحية: مبدأ المشروعية - أعمال السيادة - الرقابة القضائية - دولة القانون .

مقدمة

من مسلمات دولة القانون هو خضوع جميع الأعمال الادارية التي تقوم بها السلطة التنفيذية لرقابة قضائية تامة، وذلك تجسيدا لمبدأ المشروعية الذي تقوم عليه دولة القانون، بمفهومه العام الذي لا يعنى أكثر من سيادة حكم القانون.

ولقد شهدت علاقة الدولة بالقانون تطورا كبيرا في ظل الدولة الحديثة من حيث إصداره وتطبيقه والتقييد بأحكامه، خاصة فيما يتعلق بعلاقة الإدارة بالأفراد وضمانات عدم الخروج على احكام القانون خروجاً يمكن أن يؤثر سلباً على حقوقهم فأصبح مبدأ خضوع الدولة للقانون، من أهم المبادئ في المجتمع الإنساني المعاصر. وبالرغم من قيام مبدأ المشروعية على أساس وجود قواعد صارمة تلتزم الإدارة باحترامها إلا أن الفقه والقضاء وبل المشرع يقر للإدارة ببعض الامتيازات التي تستهدف موازنة مبدأ المشروعية، لتمكينها من اداء مهامها، والذي يعنى احيانا وجود ضرورة لمخالفة مبدأ المشروعية، وذلك بمنح الإدارة قدرا من الحرية يتفاوت ضيقا واتساعا بحسب الظروف، وقد تبلورت ذلك الحرية في منح الإدارة ثلاثة امتيازات اساسية تجسدت في ثلاث نظريات هي (1): نظرية السلطة التقديرية ونظرية الظروف الاستثنائية، ونظرية أعمال السيادة.

ويبقى موضوع هذه الدراسة نظرية أعمال السيادة ومدى مخالفتها لمبدأ المشروعية، والتي كانت ولا زالت محل جدل فقهي وقانوني منذ تبنيتها لأول مرة في فرنسا من قبل مجلس الدولة الفرنسي.

(1) انظر د/ سليمان الطماوى، القضاء الإداري قضاء الالغاء ، ص31-33. وأيضا د. ثروت بدوي، القانون الإداري، المجلد الثاني دار النهضة العربية، القاهرة، 1980م، ص48

موضوع الدراسة وأهميته

تأتي أهمية دراسة هذا الموضوع باعتباره من القضايا التي شغلت بال فقهاء القانون الإداري والقضاء في الأنظمة المقارنة لخطورة هذه النظرية وتعارضها مع مبدأ المشروعية وسيادة حكم القانون بتحسين وابعاد بعض أعمال الإدارة من دائرة الرقابة القضائية مما يشكل ذلك مخالفة وتهديدا لمبدأ المشروعية وحق التقاضي.

أسباب اختيار الموضوع:

من الناحية الشخصية يعود سبب اختيار هذا الموضوع لارتباطه بتخصص الباحث، ومن الناحية الموضوعية محاولة الباحث لتوضيح نظرية أعمال السيادة وما صاحبها من خلاف فقهي وقانوني حولها من خلال التعمق في الموضوع في الأنظمة المقارنة.

أهداف البحث:

الهدف من وراء هذه الدراسة هو محاولة توضيح وإبراز مختلف الجوانب المتعلقة بأعمال السيادة والتي تعارض مع مبدأ المشروعية، وما يترتب عنها من اضرار قد تلحق بالأفراد، وذلك من خلال دراسة موقف كل من النظام السعودي والمصري، ومحاولة تضيق وحصر تطبيق هذه النظرية في أضيق النطاق، مع محاولة امكانية إيجاد إقرار المسؤولية المالية للإدارة العامة من جهة التعويض عن الإضرار التي تسببها الأعمال الحكومية، ومعرفة الجهة التي تقرر وصف أعمال السيادة عن غيرها من الأعمال الأخرى.

مشكلة البحث وتساؤلاته:

إن الإقرار بوجود أعمال السيادة كاستثناء على مبدأ المشروعية وامتياز للإدارة يثير مخاوف وتساؤلات كثيرة حول مستقبل حقوق وحريات الأفراد. وكذلك وجود حصانة مطلقة لبعض أعمال الإدارة العامة والتي يتعارض مع أحكام

الشريعة الإسلامية القائمة على مبدأ أساسي وجوهري قوامه خضوع الحكام والمحكومين معاً لأحكامها، وبالتالي يعد هذا النوع من الحصانة خرقاً لمبدأ سيادة حكم القانون، بل تشجيعاً للإدارة العامة للاعتداء على حقوق وحرّيات الأفراد. علاوة على أن مفهوم أعمال السيادة مفهوم غامض وغير دقيق. ولذلك تثير موضوع البحث مخاوف ومشاكل عديدة وبعض التساؤلات من الناحية النظرية والتطبيق. سوف نجيب عليها من خلال دراسة الموضوع

وأهم هذه التساؤلات تتمثل في الآتي:

- ماهية أعمال السيادة ومعايير التمييز بينها والأعمال الإدارية الأخرى
- ما مدى مخالفة نظرية أعمال السيادة لدساتير الأنظمة محل الدراسة؟
- ما هي إمكانية إخضاع أعمال الإدارة التي تتمتع بالحصانة القضائية المطلقة لرقابة فحص المشروعية وإقرار المسؤولية المالية من جهة التعويض عن الأضرار التي تسببها هذه الأعمال للأفراد.

منهج البحث:

ينتهج الباحث في هذه الدراسة المنهج التحليلي الوصفي المقارن لكشف بواطن الضعف والقوة وذلك من أجل إيجاد الحلول المقبولة لنظرية أعمال السيادة دون المساس بحقوق التقاضي.

نطاق البحث:

يختصر الباحث هذه الدراسة في موضوع أعمال السيادة وتعارضها مع مبدأ المشروعية في كل من النظام السعودي والنظام المصري، دون الإغفال للمرجعية الفكرية لكل منهما وموقف المواثيق الدولية من نظرية أعمال السيادة.

خطة البحث ونطاقها:

ونتناول دراسة هذا الموضوع من خلال ثلاثة مباحث، المبحث الأول مبدأ المشروعية، المبحث الثاني نظرية أعمال السيادة، أما المبحث الثالث والآخر نتناول: موقف النظام السعودي والمصري من نظرية أعمال السيادة، ثم نختم هذا البحث بخاتمة مشتملة على النتائج والتوصيات.

المبحث الأول: مبدأ المشروعية

تمهيد:

تنقسم الحكومات المعاصرة من حيث مدى خضوعها للقانون إلى حكومات استبدادية وحكومات قانونية. ويعد مدى خضوع الدولة للقانون مقياساً لدرجة تحضرها وتقدمها السياسي. لذا نجد أن الحكومات الاستبدادية تقوم على أساس جوهري يتمثل في أن القانون هو مجرد تعبير عن إرادة الحاكم الذي يعمل على حمل شعبة على احترامه دون أن يلتزم به⁽¹⁾. وتعتبر إرادة الحاكم هي القانون، لذا تصبح هذه الإرادة مطلقة وطليقة من كل قيد دون أن يلتزم به، أن شاء طبق وإن شاء عدل عنه دون أن يتقيد بأجراء معين أو شكلية إجرائية مسبقة، ويستتبع ذلك حتماً القضاء على حقوق الأفراد وحرّياتهم. ولهذا يطلق على هذا النوع من الحكومات تعبير الحكومات البوليسية للدلالة على انتفاء احترام القانون فيها، وعلى الاختصاص فئة الحكام⁽²⁾.

¹ - الدكتور فؤاد العطار القضاء الإداري، القاهرة، 1966، ص16، (انظر: علي خطار شطناوي، المرجع السابق، ص19)

² - الدكتور فؤاد العطار، المرجع السابق، ص17

ويعتبر احترام مبدأ المشروعية عنصراً من العناصر الأساسية والجوهرية التي تقوم عليها دولة القانون المعاصرة، كما يتوجب جميع الدول أن تلتزم ادارتها العامة باحترام هذا المبدأ والذي جعل منها دولا ديمقراطية بالمقارنة مع الدولة البوليسية¹.

ويقصد بالحكومات القانونية تلك التي تخضع تصرفات الحكام والمحكومين فيها للأحكام القانونية القائمة وسارية المفعول، وينبني على ذلك، انه لا يجوز لأية سلطة أن تزاوّل أي نشاط إلا على مقتضى قواعد سبق وضعها وفقاً للأوضاع والشروط المقررة لذلك⁽²⁾. لهذا يتعين على الإدارة العامة احترام القواعد القانونية القائمة والسارية المفعول، فعليها خضوع الإدارة للقانون ضماناً أساسية وجوهرية لحماية حقوق الافراد وحرّياتهم من تعسف واستبداد الفئة الحاكمة. هكذا تعتبر المشروعية صفة تطلق على كل ما هو متفق ومطابق للقانون⁽³⁾.

نتناول هذا المبحث من خلال ثلاثة مطالب، المطلب الاول: تعريف مبدأ المشروعية، المطلب الثاني: أساس ونطاق مبدأ المشروعية، المطلب الثالث: ضمانات مبدأ المشروعية.

المطلب الأول: تعريف مبدأ المشروعية

الدولة الحديثة تقوم على مبدأ المشروعية الذي يمكن أن نلخصه بأنه (سيادة حكم القانون). ومقتضى هذا المبدأ أن تخضع الدولة في تصرفاتها للقانون القائم، وان يمكن الافراد بوسائل مشروعة من رقابة الدولة في ادائها لوظيفتها، بحيث

1 - د. علي خطار شطناوي، المرجع السابق، ص25

2 - الدكتور فؤاد العطار، المرجع السابق، ص17

3 - د. علي خطار شطناوي، موسوعة القضاء الإداري السعودي، ط1، مكتبة الرشد، الرياض، ص20

يمكن أن يردوها إلى جادة الصواب كلما عن لها أن تخرج على حدود القانون عن عمد أو إهمال.⁽¹⁾ ويترتب على مخالفة الإدارة لمبدأ المشروعية بطلان التصرف الذي خالفت به القانون.

وبناء عليه تخضع ممارسة الوظيفة التنفيذية لمبدأ أساسي وجوهري مهم تقوم عليه دولة القانون، وهذا المبدأ المعروف بمبدأ المشروعية، وهي صفة تطلق على كل ما هو متفق ومتطابق لأحكام القانون⁽²⁾.

الدولة القانونية هي التي تقيد في كافة نشاطها وأعمالها وتصرفاتها وقراراتها أيًا كانت طبيعة سلطاتها بقواعد قانونية تعلو عليها، فممارسة السلطة ليست ميزة شخصية وإنما يتم مباشرتها نيابة عن الجماعة ولصالحها⁽³⁾.

يعد مبدأ المشروعية رمزًا لدولة القانون، فلا يمكن إطلاق تلك التسمية ما لم تجسد الدولة هذا المبدأ شكلاً وموضوعاً، ولتحقيق تلك الصورة يجب أن تكون كافة تصرفات هذه الدولة خاضعة للقانون⁽⁴⁾.

ويعتبر مبدأ المشروعية من المبادئ الحديثة التي تميز دولة القانون في النظام الدولي المعاصر. ويقتضى هذا المبدأ أن تلتزم الإدارة في جميع نشاطاتها بالقانون ولا تخرج عن حدوده، كما يقتضى كذلك التزام الأفراد في معاملاتهم وعلاقاتهم بالقانون⁽⁵⁾.

1 - د. سليمان الطماوى، القضاء الإداري قضاء الإلغاء، ط7، دار الفكر العربي، القاهرة بدون تاريخ، ص19 و20

(2) - د. سليمان الطماوى، القضاء الإداري، ط4، ص22.

3 - أشرف عبد المنعم إبراهيم الدائم، دور القضاء الإداري في تعزيز سيادة القانون وأمن المجتمع،

(4) د. محمد جمال مطلق زينبات، ود. مدى محمد العجمي، القضاء الإداري في المملكة العربية السعودية، ط2، مكتبة الملك فهد الوطنية، 1434هـ،

ص11

(11) د. محمود حافظ، القضاء الإداري في الأردن، عمان، 1987م، ص9

ولفقهاء القانون الإداري تعريفات عديدة حول مبدأ المشروعية، منهم من ذهب إلى أنه: سيادة حكم القانون، أي خضوع كل من الحاكم والمحكوم للقانون، ويعني: أن يكون القانون هو السيد الأعلى بحيث يعلو على الجميع فتلتزم به جميع السلطات ويخضع له كل الافراد حكام ومحكومين⁽¹⁾.

ويعرف مبدأ المشروعية أيضا بأنه: خضوع جميع السلطات والأفراد، أي الحاكم والمحكوم لقواعد الشرع والنظام وأحكامها، أي توافق التصرفات التي تصدر عن سلطات الدولة ومواطنيها مع قواعد موضوعية من قبل⁽²⁾، وهو ما يعني سيادة حكم القانون.

وبذلك يكون حكم مبدأ المشروعية بأن كل نشاط داخل الدولة يجب أن يكون متفقا مع الشرع والنظام السائد وانطلاقا من ذلك فإن تطبيق مبدأ المشروعية على نشاط الإدارة في تصرفاتها على نحو يتفق مع الشرع والنظام نصا وروحا، أي على الإدارة أن لا تأتي من الاعمال، سواء المادية أو النظامية، إلا ما يكون تنفيذا أو تطبيقا لأحكام النظام. وان من حق القضاء الإداري إلغاء القرارات الادارية المخالفة للمشروعية⁽³⁾.

ومن خلال هذه التعريفات نرى أن الفقه متفق تماما على مفهوم مبدأ المشروعية بأنه يعني: إلا تقوم الإدارة بأي نشاط سواء كان عملا قانونيا أو ماديا إلا في حدود القانون السائد في الدولة، ومتى ما خرجت الإدارة عن حدود القانون حق للأفراد اللجوء إلى القضاء لإجبارها إلى احترام القانون وفقا لمبدأ حق التقاضي للأفراد.

(1) د. حسين عثمان محمد عثمان، قانون القضاء الإداري، منشورات الحلبي الحقوقية، 2008، ص 11

2(28) د. خالد خليل الظاهر، القضاء الإداري، المرجع السابق، ص 23

3 - الجرف طعيمة الجرف، مبدأ المشروعية وخضوع الدولة للقانون، القاهرة، 1963، ص 5 (انظر د. خالد خليل الظاهر، المرجع السابق ص 23)،

المطلب الثاني: أساس مبدأ المشروعية

مبدأ المشروعية يقوم على أساس خضوع الإدارة للقانون بمعناه الواسع الذي يشمل جميع القواعد القانونية النافذة في الدولة والتي تشمل المصادر المدونة وهي الدستور والقوانين العادية واللوائح، والمصادر غير المدونة والتي تشمل العرف والمبادئ العامة للقانون.

ويقوم أساس مبدأ المشروعية في الاسلام على: عدم مخالفة الاوامر والنواهي التي تحملها النصوص الشرعية في القرآن الكريم والسنة المتواترة، وهي قطعية الثبوت، وقد تكون قطعية الدلالة⁽¹⁾.

هناك نصوص عامة في الشريعة الإسلامية والتي يتقرر بناء عليها بطلان كل ما تخالف أحكام الشريعة الإسلامية. حيث أمر الله تعالى بطاعته وطاعة رسوله صلى الله عليه وسلم، لأنه هو المخبر عنه سبحانه وتعالى، فلا يأمر إلا بخير، ولا ينهى إلا عن شر⁽²⁾، قال تعالى (وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله أن الله شديد العقاب) (الحشر: 7). وقوله تعالى: (يا أيها الذين امنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فان تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول أن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا) (النساء: 59).

وبالرجوع إلى النظام السعودي نجد انه انتهج ذات المسلك الإسلامي بضرورة عدم اتيان الإدارة بأي تصرف مخالف لأحكام ونصوص الشريعة الإسلامية، هذا ما اخذ به المنظم السعودي في نظام المرافعات الشرعية⁽³⁾، ونظام الإجراءات الجزائية⁽⁴⁾ في المادة الأولى من كل منهما، وكذلك المادة 188 من نظام الإجراءات الجزائية التي تقضى

1 - د. عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي 237

2 - ابن كثير، ابو الفداء ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 64/5 (نقلا عن د. خالد خليل الظاهر، المرجع السابق، ص 27)

3 - المرسوم الملكي رقم م/21، بتاريخ 1421/5/20هـ

4 - المرسوم الملكي رقم م/39، بتاريخ 1422/7/28هـ

بوجوب نقض أي حكم مخالف لأحكام الشريعة الإسلامية وكذلك نص نظام القضاء ونظام ديوان المظالم لعام 1428هـ في المادة الحادية عشر لكلا منها على ذلك، فلا مجال للاجتهاد وأعمال المصالح في هذه المقدرات من حدود وكفارات وديات بأنواعها لورود النص قطعي الثبوت والدلالة من الكتاب والسنة عليها فهي ثابتة ومقدرة من ناحية جنسها وقدرها⁽¹⁾.

وفي جمهورية مصر العربية أفرد الدستور المعدل الصادر في إبريل 2019 باب مستقل (الباب الرابع) باسم (سيادة حكم القانون) وفقا للتعديلات الدستورية إلى ادخلت عليه في 23 إبريل 2019م حيث نصت المادة (94) منه: (سيادة الدولة أساس الحكم في الدولة وتخضع الدولة للقانون واستقلال القضاء وحصانه وحيدته ضمانات أساسية لحماية الحقوق والحريات). كما نصت المادة (97) الباب الرابع (من الدستور المصري على أن: (التقاضي حق مصون ومكفول للكافة وتلتزم الدولة بتقريب جهات التقاضي وتعمل على سرعة الفصل في القضايا، ويحظر تحصين أي عمل أو قرار إداري من رقابة القضاء ولا يحاكم شخص إلا أمام قاضيه الطبيعي والمحاكم الاستثنائية محظورة).

وفد أكدت أحكام القضاء الإداري في مصر مبدأ سيادة حكم القانون، اذ قضت بأن: (الدستور قد أفرد الباب الرابع منه للقواعد التي صاغها في مجال سيادة القانون وقيام الدولة القانونية والتي لا تحقق واقعا ملموسا في النظام القانوني إلا بالخضوع الكامل من كافة سلطاتها للدستور والقانون، سواء في علاقاتها ببعضها البعض أو في مجال حقوق الافراد وحرياتهم، حكم محكمة القضاء الإداري⁽²⁾)

1- انظر د. خالد خليل الظاهر، المرجع السابق، ص 28

2 - حكم محكمة القضاء الإداري، الدائرة الأولى في الدعوى رقم 8219 لسنة 61 ق جلسة 2007/6/12

المطلب الثالث: ضمانات مبدأ المشروعية

لا يكفي أن نعلن مبدأ سيادة القانون أو مبدأ المشروعية، ولكن يجب أن نوفر من الضمانات ما يكفل احترام هذا المبدأ وكفالة هذه الضمانات لا يأتي من السلطة التنفيذية وحدها، بل يجب أن تتكاتف سلطات الدولة الثلاثة في إعلاء مبدأ سيادة القانون وخضوع الجميع لهذا المبدأ حكما ومحكومين، فالسلطة التشريعية عليها أن تسن من التشريعات ما يكفل ذلك، والسلطة القضائية يجب عليها أن تمارس رقابتها على أعمال الإدارة إلغاء وتعويضاً، وهناك تجد السلطة التنفيذية نفسها مجبرة على الخضوع لمبدأ المشروعية.

وتتمثل الضمانات التي تكفل احترام مبدأ المشروعية بصورة فاعلة وحقيقية في اخذ دستور الدولة بمبدأ الفصل بين السلطات، وتقرير الرقابة على مشروعية أعمال السلطات الثلاث⁽¹⁾.

الضمانة الاولى: مبدأ الفصل بين السلطات

لا يمكن تحقيق احترام مبدأ المشروعية إلا إذا اخذت الدولة بمبدأ الفصل بين السلطات، خصوصا الفصل بين السلطتين التنظيمية والتنفيذية كأساس لتنظيمها الدستوري⁽²⁾.

ونظرا لأهمية هذا المبدأ كأساس لتنظيم المملكة الدستوري فقد نصت المادة (44) من النظام الأساسي للحكم في المملكة العربية السعودية لعام 1412هـ على انه تتكون السلطات في الدولة من -السلطة القضائية- السلطة التنفيذية- السلطة التنظيمية. وتتعاون هذه السلطات في اداء وظائفها وفقا لهذا النظام وغيره من الانظمة، والملك هو مرجع هذه السلطات). وبناء عليه يتحقق احترام مبدأ المشروعية ما دام أن السلطة التنفيذية تتخذ قراراتها الفردية

1 -د. علي خطار شطناوي، المرجع السابق، ص28

²² نفس المرجع السابق، ص30

والعامة، وتقوم بأعمالها المادية في نطاق القواعد القانونية التي وضعتها سلطة أخرى هي السلطة التنظيمية، وتختص السلطة القضائية المستقلة عن السلطتين السابقتين بالفصل في المنازعات القضائية الناشئة وبصرف النظر عن الخصوم في الدعوى⁽¹⁾.

وفي جمهورية مصر العربية حسب الدستور الحالي المعدل (2019) تتكون السلطات في الدولة من السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية والسلطة القضائية وكل منها تعتبر سلطة مستقلة عن الآخرين تعمل في تعاون وتناغم تامين.

الضمانة الثانية: وجود رقابة قضائية فاعلة على مشروعية أعمال الإدارة

فلا يكفي الاخذ بمبدأ الفصل بين السلطات، وإناطة وظيفة معينة بكل سلطة، بل يجب فرض رقابة على مشروعية اعمالها، لان مخالفة القواعد القانونية بحد ذاتها واردة بحسن أو بسوء نيه. كما كانت هي سياسة سيدنا عمر بن الخطاب، حيث لا يكتفى بحسن اختيار الولاة ويترك الحبل على القارب، بل كان يتابع ويراقب اعمالهم في كل المراحل حتى يطمئن على التنفيذ كما اراد، ويقول سيدنا عمر يوما مخاطبًا اصحابه: (أرأيتم أن استعملت عليكم خير من أعلم، ثم أمرته بالعدل، أيرئ ذلك ذمتي؟) فيقول أصحابه نعم. فيقول عمر كلا حتى أنظر في عمله، أعمل بما أمرته أم لا⁽²⁾.

ومبدأ الشرعية وسيادة حكم القانون لن ينتج اثره في خضوع الإدارة العامة للقانون في كافة اعمالها وتصرفاتها إلا بقيام مبدأ الرقابة القضائية على دستورية القوانين، وعلى مشروعية قراراتها من جهة أخرى، لان هذين المبدأين يكمل بعضهما البعض، والاخلال بمبدأ الرقابة القضائية من شأنه أن يهدر مبدأ المشروعية وسيادة القانون ويسلمه إلى العدم،

1 نفس المرجع، ص31

2 - أبي بكر عبد الرزاق همام الصنعاني - المكتب الإسلامي بيروت، ج11، ص326.

لان الرقابة القضائية هي المظهر العملي الفعال والوسيلة الحاسمة لحماية المشروعية، فهي تقوم برد الإدارة إلى حدود المشروعية كلما تجاوزت حدودها⁽¹⁾.

وتأتي الرقابة القضائية على أعمال الإدارة من خلال الدعاوى التي ترفعها الافراد امام القضاء استنادا وتطبيقا على المبدأ الدستوري وهو حق التقاضي، ولذلك لا يملك أي جهة الحق في حرمان الافراد من اللجوء إلى القضاء تحت أي مسوغ قانونيا.

ورغم اهمية الرقابة القضائية على أعمال الإدارة إلا انه لا يمكن أن يغني عن أي نوع آخر من الرقابة. لأن المجتمع في حاجة إلى إقامة أنواع مختلفة من القربات على كل من استودع قدرا من السلطة العامة، وان الانحراف من طبيعة الناس ((والظلم من شيم النفوس))، كما يقول شاعر العربية الأكبر أبو الطيب المتنبي، وإذا كان هناك من لا يظلم ((فلعله))، وأنجع أنواع موانع الظلم في المجتمعات الحديثة: الرقابة القضائية في (مجال السلطة المقيدة) والرقابة الشعبية في (مجال السلطة التقديرية). وكل منهما يكمل الآخر. وبدون هذين النوعين من الرقابة، ينزلق المجتمع إلى الدكتاتورية السافرة التي تحيل المجتمع إلى قطيع من العبيد، وتهدد منجزاته بالتخريب والدمار كما يعلمنا التاريخ⁽²⁾.

¹ - راجع حكم المحكمة الدستورية العليا في القضية رقم 13 لسنة 7 قضائية دستورية بجلسة 1978/4/16، القضية رقم 11 لسنة 5 قضائية دستورية بجلسة 1976/4/3

2د/ سليمان الطماوي، المرجع السابق، ص14

المبحث الثاني: أعمال السيادة

تمهيد:

من المسلم به أن حق التقاضي من الحقوق الدستورية التي لا نقاش فيها، ومن ثم لا يمكن حرمان أحد من هذا الحق وعلى ذلك فالأصل أن الجهات القضائية بغض النظر عن نوعها ودرجاتها تملك الولاية على للنظر في مختلف النزاعات التي تنشأ بين افراد القانون الخاص فيما بينهم أو بين هذه الاشخاص وأشخاص القانون العام، وذلك وفق قواعد توزيع الاختصاص النوعي بين القضاء العادي والإداري والجنائي⁽¹⁾.

وعلى عكس ذلك واستثناء عن المبدأ الدستوري فإن هناك جملة من النزاعات التي تخرج عن السلطة واختصاص القضاء بنظرها وهي ما يعبر عنها بأعمال السيادة أو الأعمال الحكومية⁽²⁾.

تعد أعمال السيادة من أهم المفاهيم في العالم المعاصر التي تتناقض إلى حد كبير مع مبدأ المشروعية أو خضوع الدولة للقانون، حيث نجد أن مع هذا المصطلح تراجع خضوع الدولة لرقابة القضاء من خلال نزع صلاحياته أو اختصاصاته بالنظر في المنازعات المتعلقة بها، ومن ثم فهي تعمل من خلاله فوق كل المؤسسات، وقد تلغى الحريات الفردية والجماعية أو تقيدها⁽³⁾.

¹ - د/ رجاء فؤاد كاظم، نظرية اعمال السيادة وتعارضها مع مبدأ التقاضي، مجلة روح القوانين، جامعة طنطا، كلية الحقوق، ابريل 2020م، ص322

² - د. محمود سامي جمال الدين، القضاء الإداري في دول الكويت، 1998، ص125

³ - د. مقنى بن عمار، بحث بعنوان: أعمال السيادة كاستثناء عن اختصاص القضاء وتطبيقاتها في مواد الجنسية، دراسة مقارنة في القانون الجزائري والمقارن جامعة بن خلدون تيارت، جزائر، 2012-2013، ص3.

ويعد حق التقاضي من الحقوق الطبيعية للإنسان، حيث يحق لكل فرد اللجوء إلى القضاء متى ما تم الاعتداء على تلك الحقوق والحريات جاز للأفراد اللجوء إلى القضاء لرد ذلك الاعتداء وصدّه والا اعتبرت تلك الحقوق والحريات مجرد نصوص تترين بها الدساتير ما لم توجد الوكيل القانونية التي تضيف الحماية عليها، ومبدأ حق التقاضي يعد أهم الوسائل القانونية التي تحقق ذلك الأمر الذي يعكس بالإيجاب على مفهوم مبدأ سيادة القانون⁽¹⁾.

كما أن المشرع العادي لا يملك مصادرة حق التقاضي أو الانتقاص منه، وذلك من خلال تشريعات يتم من خلالها اخراج بعض الموضوعات من رقابة القضاء، ومثل هذه التشريعات لو وجدت لاعتبر غير دستورية، إذ تشكل خروجاً على مبدأ الفصل بين السلطات ومبدأ المساواة. كما أن حق التقاضي يقتضي أيضاً تمهيد طريق اللجوء إلى القضاء وعدم وضع العراقيل والصعوبات التي من شأنها أن تحول بين الأفراد وبين اللجوء إلى القضاء⁽²⁾.

وقد حرص كل من المشرع الدستوري السعودي والمصري على ولاية السلطة القضائية في الفصل في جميع المنازعات التي تعرض امامها، وعلى مبدأ حق التقاضي.

نصت المادة (46) من النظام الأساسي للحكم في المملكة العربية السعودية الصادر في 1412/8/27هـ على أن: (القضاء سلطة مستقلة ولا سلطان على القضاة في قضائهم لغير سلطان الشريعة الإسلامية) وفي المادة (48) منه نصت على أن: (تطبق المحاكم على القضايا المعروضة امامها احكام الشريعة الإسلامية وفقاً لما دل عليه الكتاب والسنن، وما يصدره ولى الأمر من انظمة لا تتعارض مع الكتاب والسنة)، واخيراً نصت المادة (49) من النظام الأساسي على أنه: (مع مراعاة ما ورد في المادة الثالث والخمسين من هذا النظام، تختص المحاكم في الفصل في جميع

1 - د. رجاء فؤاد كاظم، المرجع السابق، ص 53

2 - د. رجاء كاظم، المرجع السابق 333

المنازعات والجرائم⁽¹⁾). واستنادا على المادة (53) صدر نظام ديوان المظالم لسنة 1428هـ، والذي اورد أعمال السيادة صراحة في المادة (14) منه على انه : (لا يجوز لمحاكم ديوان المظالم النظر في الدعوى المتعلقة بأعمال السيادة...الخ).

وفي دستور جمهورية مصر العربية المعدل الصادر في 2019 نصت المادة (97) منه على ان: (التقاضي حق مضمون ومكفول للكافة وتلتزم الدولة بتقريب جهات التقاضي، وتعمل على سرعة الفصل في القضايا ويحظر تحصين أي عمل أو قرار إداري من رقابة القضاء، ولا يحاكم أي شخص إلا أمام قاضيه الطبيعي، والمحاكم الاستثنائية محظورة)⁽²⁾.

وبالرغم من قيام مبدأ المشروعية على أساس وجود قواعد صارمة تلتزم الإدارة باحترامها إلا أن الفقه والقضاء وبمل الشرعية يقر للإدارة ببعض الامتيازات التي تستهدف موازنة مبدأ المشروعية، لتمكينها من اداء مهامها، والذي يعنى احيانا وجود ضرورة لمخالفة مبدأ المشروعية، وذلك بمنح الإدارة قدرا من الحرية يتفاوت ضيقا واتساعا بحسب الظروف، وقد تبلورت ذلك الحرية في منح الإدارة ثلاثة امتيازات اساسية تجسدت في ثلاث نظريات هي⁽³⁾: نظرية السلطة التقديرية ونظرية الظروف الاستثنائية، ونظرية أعمال السيادة.

وبما أن جوهر هذه الدراسة هو أعمال السيادة كاستثناء ترد على مبدأ المشروعية نقوم بدراستها من خلال أربعة مطالب: المطلب الاول: عن أصل نشاء فكرة نظرية أعمال السيادة وتبريراتها، وفي المطلب الثاني: ماهية أعمال

1 - تنص المادة 53 من النظام الأساسي على ان : (يبين النظام ترتيب ديوان المظالم واختصاصاته).

2 - الدستور المصري المعدل 2019م، الصادر في 2019/4/23م

(3) انظر د/ سليمان الطماوى، القضاء الإداري قضاء الالغاء ، ص31-33. وأيضا د. ثروت بدوي، القانون الإداري، المجلد الثاني دار النهضة العربية، القاهرة، 1980م، ص48

السيادة، وفي المطلب الثالث: محاولات الفقه للتصدي على نظرية أعمال السيادة. والرابع والآخر عن معايير تمييز أعمال السيادة عن غيرها من الأعمال.

المطلب الاول: أل نشاء فكرة نظرية أعمال السيادة وتبريراتها

نتناول ذلك من خلال فرعين: الفرع الاول: نتناول أصل نشأة فكرة نظرية أعمال السيادة، والفرع الثاني: نتناول مبررات نظرية أعمال السيادة.

الفرع الاول: أصل نشأة فكرة نظرية أعمال السيادة

نظرية أعمال السيادة من صنع وخلق مجلس الدولة الفرنسي. فقد أنشأ نابليون بونابرت مجلس الدولة الفرنسي عقب قيام الثورة الفرنسية، وكان الهدف من تأسيسه هو تولية مهمة الفصل في المنازعات الادارية. ولما سقط نابليون واعيدت الملكية مرة ثانية شعر اعضاء مجلس الدولة الفرنسي أن رجال العهد الجديد غير راضين عن المجلس لأنه من صنع غريمها الامبراطور السابق، وقد بيتت الحكومة النية على الغاء المجلس للتخلص إلى التصالح مع الحكومة من رقبته. لذا لجأ المجلس بان تتنازل عن بعض سلطاته في الرقابة على أعمال السلطة التنفيذية التي تتعلق بنظام الحكم في ذلك الوقت مقابل الاطمئنان إلى مصيره وضمان بقائه رقبيا على سائر الأعمال الادارية الاخرى. ومن هنا نشأت فكرة أعمال السيادة لتحسين بعض تصرفات الحكومة ضد رقابة مجلس الدولة الغاء أو تعويض وأطلق على هذه الأعمال اسم السيادة أو أعمال الحكومة⁽¹⁾.

¹ - د. على خطار شطناوى، المرجع السابق، 78 (كذلك راجع ارشيف منتدى استار تائمز للشؤون القانونية، نظرية أعمال السيادة، 2009/2/24، <https://WW.startime.com/f.aspx?mode=f@fa=58>)

نظرية أعمال السيادة كمعظم نظريات القانون الإداري الفرنسي، هي من صنع مجلس الدولة الفرنسي، وقد جاءت هذه النظرية وليدة الحاجة ومقتضيات العمل حيث راي المجلس لسبب أو لآخر أن بعض الأعمال الادارية لها في نظر الحكومة اهمية خاصة، وان من المصلحة إلا تعرض على القضاء بما يستلزمه من علنية وتحقيقات، وان الحكومة قد يكون لديها من الاسباب ما تقتضي مصلحة الدولة العليا إلا يعرض على الجمهور، ولذلك فقد كان لزاما عليه وقد سلم بهذه الفكرة. أن يضع لها حدودا⁽¹⁾، وقد تطور قضاؤه في هذا الصدد من خلال مراحل تاريخية.

حيث بدأت فكرة أعمال السيادة في الظهور لأول مرة في فرنسا في ظل ملكية يوليو (183-1848). ثم تطورت هذه الفكرة إلى أن أصبحت تشمل عدة ميادين تحكمها معايير غير قادرة⁽²⁾.

ويرى الكثير من الفقهاء أن فكرة أعمال السيادة هي مجرد حيلة ابتدعها القضاء الفرنسي لتجنب التصادم مع السلطة الحاكمة خاص في المرحلة التي كان فيها مجلس الدولة تابعا للملك وكان كونه هيئة استشارية له⁽³⁾.

الفرع الثاني: مبررات نظرية أعمال السيادة

إلى جانب الاعتبارات التاريخية ذهب الفقه إلى تبريرات مختلفة لتحديد الاساس الذي استندت اليه هذه النظرية من الناحية العملية ومصلحة الحفاظ على كيان الدولة.

1 - د سليمان محمد الطماوي، المرجع نفسه، ص329

2 - د/ رجاء فؤاد كاظم /نظرية اعمال السيادة وتعارضها مع مبدأ التقاضي، مجلة روح القوانين، جامعة طنطا، كلية الحقوق، ابريل 2020، ص 337

3 - د/ محمود عطا البناء، الوسيط في القضاء الإداري، طبعة1999(راجع ايضا د/ رجاء فؤاد كاظم ، المرجع السابق 337

حيث يذهب جانب من الفقه ومنهم الاستاذ هوريو إلى أن نظرية أعمال السيادة تستند إلى اعتبارات قانونية وعملية حيث يرى سلامة الدولة فوق القانون ففي نظره القانون وسيلة لا غاية في ذاته فهو وسيلة للمحافظة على سلامة الدولة، فإذا كان التمسك بعمل السيادة على حساب سلامة الدولة فانه يضحى بالقانون لان سلامة الدولة فوق القانون ويسمح للحكام بالخروج عليه في سبيل بقاء الدولة والمحافظة عليها كلما اقتضت الظروف ذلك⁽¹⁾.

كما يعتقد البعض أن الاساس والسند الوحيد الصالح لتبرير نظرية أعمال السيادة هو انها مظهر من مظاهر السياسة القضائية الحكيمة والمرنة لمجلس الدولة الفرنسي بغية المحافظة على كيانه ووجوده ضد الاهواء والرغبات التي ظهرت للمطالبة بإلغائه، باعتباره من مخلفات نابليون، وبذا حقق مجلس الدولة المحافظة على بقاءه ووجوده باعتباره حامى حقوق الافراد وحرّياتهم، واستمرار رقابته القضائية وديمومتها على بقية أعمال السلطة التنفيذية وهى الغالبية. فضلا عن ميله الواضح إلى تضيق نطاق أعمال السيادة ومداها واثارها القانونية⁽²⁾.

ويذهب الراي الراجح لدى الفقه إلى القول أن أعمال السيادة تدخل في طبيعة الحق الراجح للمصلحة العامة على المصلحة الخاصة، وان الحفاظ على حق الحياة مقدم على الحق في سلامة عضو من الاعضاء ، حيث يجوز التضحية بالعضو من اجل الحفاظ على مصلحة راجحة، لان القاعدة تقضى بان: (درء المغارم مقدم على جلب المغانم) وهذا يعنى انها تنتمى إلى مفهوم النظام العام⁽³⁾.

وفي هذا السياق جاء في قرار المحكمة الدستورية العليا في مصر: (أن الحكمة من استبعاد أعمال السيادة من ولاية القضاء هي انه تتصل بسيادة الدولة في الداخل والخارج ولا تقبل بطبيعتها أن تكون محلا للتقاضي لما يحيط بها من

1 - د. محمد فوزي نوجي، القضاء الإداري، دار الفكر القانوني للنشر والتوزيع، 2016، ص 169

2 - د. علي خطار شطناوى، المرجع السابق، ص 80 وما بعدها

3 - د. مقنى بن عمار، المرجع السابق، ص 4

اعتبارات سياسية تبرر تحويل السلطة التنفيذية سلط تقديرية اوسع مدى وابعد نطاقا تحقيقا لصالح الوطن وسلامه دون تحويل القضاء سلطة التعقيب في هذا الصدد، لان ذلك يقتضي توافر معلومات وعناصر وموازن تقديرية لا تتاح للقضاء، فضلا عن عدم ملائمة طرح هذه المسائل علنا في ساحات القضاء⁽¹⁾.

المطلب الثاني: ماهية أعمال السيادة

وتمثل نظرية أعمال السيادة من أخطر القيود الواردة على مبدأ المشروعية الذي يعنى ضرورة خضوع كافة أعمال وقرارات السلطة التنفيذية للقانون وللرقابة القضائية. أعمال السيادة لا تخضع لرقابة القضاء الإداري، بل ولا تملك أي جهة قضائية الرقابة عليها، فهي بمثابة انكار لمبدأ المشروعية وعدم الاعتداد به⁽²⁾. فتكييف عمل ما على انه عمل سيادي تترتب عليه نتيجة بالغة الخطورة، إلا وهي تحصين هذا العمل ضد رقابة القضاء سواء اكانت إداريًا أو عاديًا، وذلك بعكس العمل الإداري⁽³⁾.

1 - د. محمد واصل، المرجع السابق

2 - فادى نعيم جميل علاونة، مبدأ المشروعية في القانون الإداري وضمانات تحقيقه، مذكرة لنيل شهادة الماجستير، جامعة النجاح، نابلس، فلسطين، 2011، ص 81

3 - حسين عثمان محمد عثمان، اصول القانون الاداري، منشورات الحلبي الحقوقية، لبنان، 2010، ص 548

وتعددت التسميات للأعمال الصادرة من السلطة التنفيذية والتي تخرج عن اختصاص المحاكم بصفة عامة، إذ استخدمت تسمية (الأعمال الحكومية) و (أعمال السيادة) في الفقه والقضاء الفرنسي، كما اطلق على هذه الطائفة من أعمال السلطة التنفيذية (الأعمال السياسية)⁽¹⁾

وبعد مصطلح أو مفهوم أعمال السيادة من المسائل المختلف عليها في الفكر القانوني، حيث يضيق هذا المفهوم في الدول ذات الانظمة العريقة في الديمقراطية التي ترسخ فيها مبدأ سيادة القانون، ويتسع في دول أخرى حتى يكاد يشمل العديد من تصرفات الإدارة⁽²⁾.

في حين يرى البعض أن التسمية الصحيحة هي: (الأعمال الدبلوماسية) باعتبار أن هذه الخاصية أو الاعفاء من الرقابة القضائية، لم يقررها مجلس الدولة الفرنسي إلا للأعمال الدبلوماسية، وبصفة اعم للأعمال الصادرة عن السلطة التنفيذية بصفتها ممثلة للدولة وباعتبارها أحد اشخاص القانون الدولي العام⁽³⁾

إن أعمال السيادة هي من نظريات القضاء الإداري الفرنسي، وهى من صنع مجلس الدولة الفرنسي، وكانت وليدة الحاجة ومقتضيات العمل حيث يكون لبعض الأعمال التي تقوم بها الدولة خصوصية، ومن مصلح الوطن أن لا تعرض مثل هذه القضايا على القضاء، كما انه قد لا يكون من مصلحة الحكومة عرضها على الجمهور⁽¹⁾.

1 - حافظ، اعمال السيادة في التشريع المصري، القاهرة، ص26. (نقلا عن أخالد عبدالكريم الميعان، بحث عن نظرية اعمال السيادة ومدى مخالفتها لحق التقاضي في النظام القانوني الكويتي، الجامعة الاردنية، عمان، 2019، ص399

2 --د. مقنى بن عمار المرجع السابق، ص3

3 - عمر، الاتجاهات الحديثة للقضاء في الرقابة على اعمال السيادة، ص 67-69 (نقلا عن أ. خالد عبدالكريم الميعان، بحث عن نظرية اعمال السيادة ومدى مخالفتها لحق التقاضي في النظام القانوني الكويتي، الجامعة الاردنية، عمان، 2019، ص399

والقانون الفرنسي لم يعطى تعريفا واضحا وشاملا لنظرية أعمال السيادة، فمنذ نهاية القرن 19 أخذ مجلس الدولة الفرنسي يتحاشى استعمال مصطلح أعمال السيادة وذلك لوجود علاقة بين الحكومة والبرلمان، فهي نظرية قضائية لجأ إليها مجلس الدولة الفرنسي ليحافظ على نفسه من بطش السلطة التنفيذية، إلا أن أعمال الإدارة أو قراراتها قد تفلت بهذه الصفة من أي رقابة بمعنى أنها تكتسب حصانة ضد رقابة القضاء العادي أو الإداري على حد سواء.

ذهب الفقه بعدة تعريفات على نظرية أعمال السيادة منها: "أنها طائفة من أعمال السلطة التنفيذية التي لا تخضع للرقابة القضائية (2)". كما عرف البعض الآخر بأنها: "الأعمال الصادرة عن السلطة التنفيذية والمتعلقة بسيادة الدولة الداخلية أو الخارجية والتي ليست قابلة لأي طعن أمام القضاء" (3).

وقد ذهب رأى آخر بأنها تلك الأعمال الصادرة عن الدولة بما تصدرها الجهات العليا فيها والتي تكون ضمن علاقاتها مع الدول الأخرى والهيئات والجمعيات أو المنظمات دولية كانت أو اقليمية وما يماثلها من أعمال أو قرارات، الهدف منها الحفاظ على العلم والامن الاجتماعي والصحة العامة وهى في أكثر دلالة من هذا التعريف وأكثر شمولاً (4).

1 - محمد فوزى، القضاء الإداري دار الفكر، ناشرون، بيروت، ط1، 2016، ص169

2 - دهاني بن علي الطهراوي، القضاء الإداري السعودي

3 - د. خالد خليل الطاهر القضاء الإداري، ط2، مكتبة القانون والاقتصاد، الرياض، 2014، ص73 (نقلا عن: Andre de Laubader.op-cit-t1101980p-29.

4 - محمد انس قاسم الوسيط في القانون الإداري، دار النهضة العربي، بيروت، ط1، 1987، ص 89

وفي حين يرى البعض الآخر بأنها: طائفة من الأعمال التي تباشرها سلطة الحكم في الدول من أجل الحفاظ على كيان الدولة من أرض وشعب وسلطة بمواجهة أخطار خارجية أو مواجهات داخلية عامة كتنظيم سلطات الدولة وتحديد نظام الحكم والعلاقة بين السلطات (1).

ويرى ماجد راغب الحلو: "أن أعمال السيادة أو أعمال الحكومة هي طائفة من أعمال السلطة التنفيذية إخراجها القضاء الإداري الفرنسي من ولايته يغلب عليها الطابع التاريخي، فقد اتت نظرية أعمال السيادة كمقابل قدمه مجلس الدولة الفرنسي للحكومة ليحتفظ بوجوده ويثبت اقدمه خاصة بعد منحه سلطة القضاء المفوض (2).

كما عرف الدكتور سليمان الطماوي بأنها: (أعمال تصدر من السلط التنفيذية، وتحيط به اعتبارات خاص كسلام الدولة في الخارج والداخل، ويخرج عن رقابة المحاكم، متى قرر له القضاء هذه الصفة)، ويرى أن هذه الأعمال تتعلق بكيان الدولة الداخلي والخارجي، وبأنها تشكل ثغرة خطيرة في مبدأ المشروعية وذلك لخروجها عن دائرة الرقابة القضائية.

وانتهى الأمر بالعميد هوريو إلى القول بأنها: (العمل الحكومي هو كل عمل يقرره القضاء الإداري، وعلى رأسه محكمة التنازع، هذه الصفة) (3). فالقول الفاصل في الوقت الحاضر، يكون بالرجوع إلى ما يقرره القضاء في هذا

1 - د. محمد واصل، أعمال السيادة والاختصاص القضائي، مقالة منشورة بمجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد الأول، العدد الثاني، سنة 2006، ص 136 (راجع د. مقنى بن عمار المرجع السابق، ص 4)

2 - ماجد راغب الحلو، القضاء الإداري، 1977، دار المطبوعات الجامعية، ص 34

3 - د. سليمان محمد الطماوي، القضاء الإداري قضاء الالغاء، المرجع السابق، ص 323

الشأن. وكما يمكن القول بان نظرية أعمال السيادة هي: (أعمال يصدر من السلطة التنفيذية، وتحيط به اعتبارات خاصة، كسلامة الدولة في الخارج أو الداخل، ويخرج عن رقابة المحاكم، متى قرر له القضاء هذه الصفة⁽¹⁾).

وللقضاء أيضا مساهمات في تعريف أعمال السيادة، فجاء مجلس الدولة المصري وعرفها بأنها: (الأعمال التي تتصل بالسيادة العليا للدولة والاجراءات التي تتخذها الحكومة بما لها من سلطان حكم للمحافظة على سيادة الدولة وكيانها في الداخل والخارج⁽²⁾).

كما أشارت محكمة القضاء الإداري في مصر وقضت بانه: (لم يتيسر وضع تعريف حاسم أو حصر دقيق لأعمال السيادة، اذ أن ما يعتبر عملا اداريا عاديا قد يرقى في ظروف ملائمت سياسية في دولة ما إلى مرتبة أعمال سيادة، كما أن ما يعتبر من أعمال السيادة قد يهبط في ظروف أخرى إلى مستوى الأعمال الادارية⁽³⁾).

وقتل أعمال السيادة وفقا لهذا المفهوم خروجاً على مبدأ المشروعية، وسلاحاً خطيراً في يد السلط التنفيذية في مواجهة حقوق وحرريات الافراد، ولهذا هاجمها فقهاء القانون بشدة، وطالب بإدخالها تحت رقابة القضاء، وعدم تحصين هذه الأعمال ضد الرقابة القضائية. فمجلس الدولة الفرنسي اخذ بتضييق نطاق تطبيقها وعلى الحد من

1 - د. سليمان الطماوى، نفس المرقص 332

2 - حكم صادر من مجلس الدولة، 25/02/1952، مجموعة س 6، 416. (نقلا عن بحث خالد عبدالكريم الميعان بعنوان: نظرية اعمال السيادة ومدى مخالفتها لحق التقاضي في النظام القانوني الكويتي، مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الشرعية والقانونية، عمان، المنشور بتاريخ 2019/4/6م)

3 - محكمة القضاء الإداري، حكم صادر بتاريخ 1956/1/19م. نقلا عن: الجرف، مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الادارة العامة للكانون 109. انظر: بحث خالد عبد الكريم الميعان

اثارها، وخاصة بعدما ادت هذه النظرية الدور المنوط بها في ترسيخ مكانه مجلس الدولة في منظومة القضاء الفرنسي⁽¹⁾.

من خلال هذه التعريفات السابقة نلاحظ وجود تباين واضح في التعريف حول مصطلح أعمال السيادة ولم تتمكن الفقه والقضاء على تعريف محدد متفق عليه. ولم يتيسر وضع تعريف حاسم أو حصر دقيق لأعمال السيادة.

وفي تقديرنا نرى أن سبب فشل الفقه والقضاء في تقديم تعريف محدد ودقيق لأعمال السيادة هو غموض هذه النظرية وعدم وضوحها. ونرى أن أعمال السيادة هي الأعمال التي تقرر القضاء اعطاء الوصف لها وفقا للوقائع المعروضة امامه وفي إطار سلطته التقديرية لتكييف هذه الوقائع.

والملاحظ ايضا أن هذه التعريفات تعبر عن مفردات فضفاضة وتفتقر للدقة والوضوح، و لم توضح لنا ماهية أعمال السيادة بدقة، بل اكتفت بالتأكيد على أن القضاء هو الجهة المختصة بتقرير فيما إذا كان العمل من أعمال السيادة أم الأعمال العادية ولذلك يرى بعض من الفقه أن هذه النظرية غير قابلة للتسوية من الناحية القانونية لأنها لا تجد لها أي سند في القانون، لأنها تتضمن خروجاً صريحاً أو اعتداء صارخاً على القانون، بل تجاهلاً تاماً له⁽²⁾.

ومن خلال هذه التعريفات نلاحظ أن الفقه لم يجتمع على تعريف واضح ومحدد لنظرية أعمال السيادة، إلا انه اتفق على صدور هذه الأعمال عن السلطة التنفيذية ومن حصانتها تجاه رقابة القضاء، وترك تقرير الوصف القانوني لها للقضاء ايضاً.

1 - عبد الغنى بسيوني عبد الله، القضاء الإداري، الدار الجامعية، مصر، 1999 ص

2 . د. محمود محمد حافظ، القضاء الإداري، المرجع السابق، ص 54

ونحن من جانبنا نرى أن أصل وفكرة نظرية أعمال السيادة ترجع إلى مجلس الدولة الفرنسي الذي ابتكر هذه النظرية من أجل مهادنة النظام القائم والمحافظة على كيانه وبقائه. ولكن بقاء هذه النظرية وتبنيها في الانظمة محل الدراسة تعود على مقتضيات ضرورة الحفاظ على كيان الدولة ومصالحها العليا وبسط سيادتها على اقليم الدولة، كما هو الحال في النظام الاسلامي والذي يمثل في هذه الدراسة النظام السعودي كنموذج له. حيث أن الشريعة الإسلامية جاءت من أجل المحافظة على الضرورات الخمس باعتبارها المصالح التي تتضمن حفظ مقصود من المقاصد الخمسة وهي: حفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسب، والتي ما لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وهرج وفوت الحياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين.

المطلب الثالث: محاولات الفقه في التصدي لنظرية أعمال السيادة

قام الفقه بعدة محاولات للتصدي على نظرية أعمال السيادة، من خلال امكانية انتهاج الإدارة اساليب واجراءات اخرى من أجل الحفاظ على مبدأ المشروعية وسيادة حكم القانون.

وتتمثل أهم محاولات الفقه الفرنسي الكثيرة في التصدي لنظرية أعمال السيادة التي عدها منذ نشأتها ثغرة في بناء المشروعية ووصمة في جبين القانون العام في ثلاث اتجاهات⁽¹⁾:

-الاتجاه الاول: نحو التضييق من دائرة أعمال السيادة بإخراج أعمال من قائمتها كان يعدها من أعمال السيادة، فبدأ يبسط عليها رقابته الغاء وتعويضاً.

1 . وسام صبار العاني، المرجع السابق، ص20

-الاتجاه الثاني: نحو الحد من الاثار الخطيرة التي تترتب على هذه النظرية، وذلك بقصر هذه الاثار على الحصانة ضد الالغاء وفحص المشروعية ودون التعويض.

- الاتجاه الثالث: كان يتمثل بالدعوة للقضاء بصفة نهائية على هذه النظرية والاستغناء عنها، والاستناد إلى نظريات ومبادئ أخرى كنظرية السلطة التقديرية مثلاً، التي من شأنها أن تحقق التوازن باعتبارين لازمين ومتعارضين، هما مبدأ المشروعية، وضرورة تمتع الإدارة أو الحكومة بقدر من حرية التقدير والتصرف من جهة أخرى، ومع ذلك ما زالت هذه النظرية على قيد الحياة بالرغم مما أصابها من وهن وضعف، وما زال القضاء الفرنسي يستعمل صراحة اصطلاح أعمال السيادة في أحكامه.

و الاتجاه الاخير هو ما يتماشى مع القاعدة الفقهية التي تقرها جميع الشرائع هي ان: (أن الضرورات تبيح المحظورات)، وفي حالة الضرورة أو الظروف الاستثنائية التي تستوجب السرعة والحزم في التصرف، تملك الدولة الحق بالخروج عن القوانين الصادرة للحكم في الظروف العادية، إذ أن استعمال الاساليب والاجراءات الطويلة قد يلحق ضرراً بالغا بالدولة وإذا كان الامر كذلك ومن اجل الحفاظ على مبدأ المشروعية تستطيع الدولة أن تعلن الاحكام العرفية لمواجهة المخاطر التي تهددها⁽¹⁾.

المطلب الرابع: معايير تمييز نظرية أعمال السيادة عن غيرها

تصدر السلطة التنفيذية استناداً لمفهوم نظرية أعمال السيادة نوعين من القرارات الادارية، أعمال يطلق عليها أعمال الحكومة، وهي أعمال لا تخضع للرقابة القضائية، والقرارات الادارية العادية التي تخضع للرقابة القضائية. فيمارس القضاء الإداري رقابته على القرارات الادارية التي تندرج ضمن الطائفة الاخيرة فقط، وتفلت أعمال السيادة عن هذه

1 د. محمد واصل، المرجع السابق

الرقابة الأساسية، التي تشكل العمود الفقري لدولة القانون. لهذا يتعين التمييز بين هاتين الطائفتين من القرارات الإدارية بالنظر لأهمية النتائج القانونية التي تترتب على هذه التفرقة، فقد قيل بالعديد من المعايير⁽¹⁾. نتناول هذه المعايير من خلال ثلاثة فروع على النحو التالي:

الفرع الأول: معيار الباعث السياسي

يعتبر أول المعايير التي أخذ بها مجلس الدولة الفرنسي للتمييز بين أعمال السيادة والإعمال الإدارية⁽²⁾. فيعد العمل من أعمال السيادة إذا كانت البواعث التي حملت السلطة التنفيذية على إصداره بواعث سياسية، ويعتبر العمل إدارياً إذا كانت البواعث التي حملت السلطة التنفيذية على اتخاذه بواعث غير سياسية بواعث إدارية بحتة⁽³⁾.

ورغم أن هذا المعيار ساد فترة من الزمن إلا أن الانتقادات التي وجهت إليه لأنه أدى إلى توسيع نطاق الأعمال التي تدخل في دائرة أعمال السيادة، فنتج عن ذلك تضيق نطاق رقابة القضاء، وذلك لأنه معيار غير محدد، وأنه خطر على حقوق وحريات الأفراد، إذا ما تذرعت السلطة التنفيذية بالباعث السياسي، ولهذا هجر مجلس الدولة الفرنسي هذا المعيار 1875⁽⁴⁾. وتتمثل خطورة هذا المعيار في أنه يمكن أن تدعى السلطة التنفيذية بأن ما حملها على إصدار

1 - د. علي خطار شطناوي، المرجع السابق، ص 84

2 - د. سليمان محمد الطماوي، قضاء الالغاء. ط 2، 1986، ص 382. انظر د. خالد خليل الطاهر، المرجع السابق، ص 74

3 - د. علي خطار شطناوي، المرجع السابق، ص 84

4 - 18-753 D. Rec155concl. Napoleon. 1875. E-19Fevrier. C. انظر د. خالد خليل الطاهر، المرجع

السابق-75

هذا القرار هو باعث سياسي، وبالتالي يتم استغلال هذا المعيار للتخلص من الرقابة القضائية بأيسر السبل واقصرها ،
مما ينطوي على خطورة كبيرة على حقوق وحرقات الافراد .

الفرع الثاني: المعيار الموضوعي

يقوم هذا المعيار على الأساس الموضوعي، ويتمثل في طبيعة العمل الصادر على السلطة التنفيذية، فإذا كان العمل
حكومياً فهو من أعمال السيادة ويخرج من نطاق رقابة القضاء، في حين أن العمل الإداري يخضع لرقابة القضاء⁽¹⁾.

وقد ميز بعض الفقه بين العمل الإداري والعمل الحكومي من خلال حصر وظيفة الإدارة في التطبيق اليومي
للقوانين، والإشراف على علاقات الأفراد بالإدارة المركزية أو المحلية، وعلاقات الهيئات الإدارية بعضها عن بعض. أما
الوظيفة الحكومية فيقصد بها تحقيق مصلحة الجماعة السياسية كلها، والسهر على احترام دستورها وسير هيئاتها العامة
والإشراف على علاقاتها مع الدول الأجنبية وعلى أمنها الداخلي⁽²⁾.

ورغم قيام هذا المعيار على أساس طبيعة العمل ذاته، فإنه قد اخذ عليه انه معيار غامض غير واضح، لأنه يصعب
التفرقة بين ما يدخل في اختصاص الحكومة وما يكون من اختصاص الإدارة⁽³⁾. ويؤخذ على هذا الرأي أيضاً بأنه
رأي تحكيمي ويؤدي إلى الخلط بين أعمال السيادة وأعمال الإدارة، وإن هناك أعمالاً تقوم بها السلطة التنفيذية استناداً

1 - د. علي خطار شطناوي، المرجع السابق، ص70

2 - د خالد خليل الظاهر المرجع السابق، ص70

3 - المرجع السابق، ص70

إلى نصوص الدستور ومع ذلك يعتبرها القضاء أعمال إدارية، تخضع لرقابته، كتنعين بعض الموظفين وإصدار الأنظمة، مع العلم بأن القضاء قد أضفى وصف عمل السيادة على أعمال صدرت تنفيذا لقوانين عادية⁽¹⁾.

الفرع الثالث: معيار القائمة القضائية لأعمال السيادة

وقد صدرت العديد من الأحكام من محكمة القضاء الإداري المصرية تفيد ظاهرها أن المجلس يلجأ إلى التعرف على أعمال السيادة إلى المعيار الموضوعي الذي نادى به الفقهاء⁽²⁾، من بين هذه الأحكام الحكم الصادر في 13 يونيو 1957، وجاء فيه: (إن قضاء هذه المحكمة قد جرى على أن أعمال السيادة هي تلك الأعمال أو الإجراءات العليا التي تصدر من الحكومة باعتبارها سلطة حكم لا سلطة إدارة، تباشرها بمقتضى هذه السلطة العليا لتنظيم علاقاتهما بالسلطات العامة الأخرى داخلية كانت أو خارجية، إذ تتخذها اضطرارا للمحافظة على كيان الدولة واستتباب الأمن في الداخل أو للذود عن سيادتها في الخارج....)⁽³⁾.

ولهذا يمكن القول بأنه ليس ثمة معيار قاطع في التعرف على طبيعة عمل السيادة، وإن عمل السيادة في مصر، كما هو الشأن في فرنسا، وهو كل عمل يقرر له القضاء هذه الصفة. هذا ما ذهب إليه المحكمة الدستورية العليا في مصر في جلسة 15 لسن 1986 في قرار لمحكمة النقض المصرية بقولها: (من المقرر في قضاء محكمة النقض أن المحاكم هي

1 - د. سليمان محمد الطماوى، النظرية العامة للقرارات الإدارية، ط5، 1984م، دار الفكر العربي، ص 385

2 - د. سليمان الطماوى، المرجع السابق، ص 336

3 - السنة 11، ص 556

المختصة بتقرير الوصف القانوني للعمل الصادر عن السلطات العامة، وما إذا كان يعد عملاً من أعمال السيادة وإن محكمة الموضوع تخضع في تكيفها في هذا الخصوص لرقابة محكم النقض⁽¹⁾.

وباستعراض أحكام القضاء في فرنسا وفي مصر، يمكن أن أعمال السيادة إلى الطوائف الآتية⁽²⁾:

أولاً: الأعمال المنظمة لعلاقة الحكومة بمجلس النواب

تشمل هذه الأعمال في كل من فرنسا وجمهورية مصر العربية: دعوة الناخبين لانتخاب أعضاء مجلس الشعب، ودعوة البرلمان للانعقاد، وتأجيله، رفض الدورة البرلمانية أو انهاءها وحل مجلس الشعب. الخ والقضاء في هذا مطرد (أي يسير على وجه ثابت).

ثانياً: الأعمال المتعلقة بسير مرفق التمثيل الدبلوماسي: ومن أهم التطبيقات في هذا الصدد إبرام المعاهدات وما يتعلق بها. وللقضاء الحق في التأكد أن التصديق على تلك المعاهدات ونشرها قد تم وفقاً للقانون، فإذا ثبت له ذلك، فعليه تطبيقها دون تفسيرها.

ومن الأحكام المصرية في هذا المجال، حكم محكمة مصر الابتدائية المختلطة الصادر في 1910/4/11، والذي اعتبر اتفاقية يناير سنة 1899 المبرمة بين مصر وإنجلترا بخصوص السودان من قبيل أعمال السيادة

ثالثاً: بعض الأعمال المتعلقة بالحرب: أصدر قسم الرأي بمجلس الدولة المصري فتواه الصادرة في 18 أغسطس سنة 1954، حيث يقول: (... انه على مقتضى القواعد المسلم بها في جميع التشريعات يعتبر اعلان الحرب وما يترتب

1 - د. محمد واصل، المرجع السابق

2 - د. سليمان الطماوي، نفس المرجع السابق، ص 338 وما بعدها.

عليه من آثار للأعمال الحربية من صميم أعمال السيادة.. وتعفى الدولة على مقتضى تلك القواعد أيضا من مسؤولية الأعمال التي تجريها بالغاً ما بلغ الضرر الناشئ عنها للأفراد. وعلى هذا لا تتحمل الدولة أي تعويض عن الأضرار الناشئة عن الأعمال الحربية... إلا إذا لم تكن هذا الأضرار نتيجة مباشرة وحتمية للأعمال الحربية التي يجريها العدو⁽¹⁾.

رابعاً: بعض الأعمال المتعلقة بسلامة الدولة وأمنها الداخلي:

والمقصود بذلك الإجراءات العليا التي تلجأ إليها الحكومة بموجب سيادتها حفاظاً لسلامة الدولة في الداخل والخارج.⁽²⁾

وقد نص عليها صراحة في صلب المادة السابعة من قانون سنة 1949 المصري. ومن هذا القبيل: الإجراءات التي تتخذها الإدارة لوقاية الصحة في حالة الأوبئة، وإعلان الأحكام العرفية في حالة قيام اضطرابات بتهديد سلامة الدولة، وأمنها.

على أن المعتبر من أعمال السيادة هو مرسوم إعلان الأحكام العرفية ذاته. أما الأوامر العسكرية والإجراءات الصادرة من السلطة القائمة على تنفيذ الأحكام العرفية فإنها تعتبر من قبيل الأوامر الإدارية التي يختص بها القضاء⁽³⁾.

1 - اختلف الفقهاء الفرنسيون حول مرسوم الأحكام العرفية وما إذا كان يعتبر من قبيل أعمال السيادة، ولكن مجلس الدولة الفرنسي قد حسم هذا الخلاف في حكمه الصادر في 22 أكتوبر سنة 1953 في قضية (Hickel) (المجموعة 452) إذ أخرج حالة مرسوم إعلان الأحكام العرفية من قائمة أعمال السيادة. (راجع دكتور / سليمان محمد الطماوى ، المرجع السابق، ص 351)

2 - القرار الصادر من مجلس الدولة المسرى بتاريخ 13/4/1948، السنة الثانية 514

3 - راجع الحكم الصادر في 17 يناير 1955 (السنة التاسعة ص 237). (انظر د. سليمان الطماوى، نفس المرجع السابق، ص 352).

انتقد الفقه المصري أعمال السيادة لان بطبيعتها نظرية سياسية لجأ اليها مجلس الدولة للتصالح مع الحكومة وبالتالي يلزم أن تبقى خارج النصوص حتى لا تصاب بالجمود⁽¹⁾.

ومن الملاحظ انه لا يوجد تعريف محدد ودقيق لأعمال السيادة عند الفقه والقضاء المصري، وان هذه الأعمال ليست محددة في النظام المسرى، إلا أن طبيعة هذه الأعمال هي التي تحددها بمراعاة ظروف الاحوال التي تحيط بها لا لموضوع العمل ذاته. ومن هنا فان القضاء المصري قد تأثر إلى حد بعيد بالاتجاهات التي عمت في النظام الفرنسي من ناحية المعايير المتعلقة بهذه الأعمال، وبالتالي نجد أن المحاكم المختصة هي التي تقرر الوصف القانوني للعمل الصادر عن الادارة، ما إذا كان العمل من أعمال السيادة ام لا.

وفي فرنسا اتجه بعض الفقهاء الفرنسيين إلى محاولة لاستعاضة عن نظرية أعمال السيادة (بظريات اخرى، لما كانت هذه النظرية تمثل اعتداء على مبدأ المشروعية فقد حاول القضاء الإداري التضيق من نطاقها. في حين وجد جانب من الفقه تبرير قانونيا للنظرية في المادة (6) من القانون الصادر في 1972/10/12 المتعلق بمجلس الدولة التي تعد تريدا وتكرارا لأحكام المادة(47) من القانون الصادر في 1849/30/3 التي تنص على حق الوزراء في احالة الامر إلى محكم التنازع بشأن المنازعات المقدمة لدى القضاء والتي تخرج عن دائرة اختصاصه، فقد ذهب البعض إلى القول أن المقصود بالقضايا المذكورة في هذه المادة المنازعات المتعلقة بأعمال السيادة⁽²⁾.

1 - د. محمد انس قاسم جعفر، الوسيط في القانون الإداري، دار النهضة العربية للنشر، ت، 1987، ص 89

2 - عبد الله رحمة الله البياتي كفالة حق التقاضي - دراسة دستورية مقارنة، 2002م، ص 176.

وانتهى الفقه بعد فشل جميع المحاولات والجهود السابقة لإيجاد معيار موضوعي جامع مانع لأعمال السيادة إلى ضرورة ترك تحديد هذه الأعمال إلى القضاء الإداري نفسه⁽¹⁾. فالقضاء هو الذي يحدد ويبين نطاق هذه الأعمال ومداها ويتعين على الفقه جمع هذه الحالات في مجموعات متناسقة يسهل الرجوع إليها ودراستها.

ولعل أول من نادى بهذه الفكرة العميد (هوريو) الذي ذهب إلى أن العمل الحكومي هو كل يقرر له القضاء الإداري وعلى راسه محكمة التنازع هذه الصفة⁽²⁾. وعليه أمكن جمع أعمال السيادة في أربع فئات هي الآتية⁽³⁾:

المجموعة الأولى: الأعمال المتعلقة بعلاقة السلطة التنفيذية بالسلطة التشريعية

تتشارك السلطة التنفيذية مع البرلمان في أداء الوظيفة التشريعية.

المجموعة الثانية: الأعمال التي تنظم علاقة الدولة مع بقية أشخاص القانون الدولي العام.

يندرج ضمن هذه المجموعة الاجراءات التي تتخذها الدولة بخصوص المعاهدات والاتفاقيات الدولية، كالمفاوضات والتوقيع والتحفظ والتصديق على المعاهدات الدولية وتفسيرها.

المجموعة الثالثة: الأعمال المتعلقة بالعمليات الحربية الخارجية

المجموعة الرابعة: التدابير الخاصة بالأمن الداخلي

1 -د. سليمان محمد الطماوى، المرجع السابق، ص 385 وما بعدها.

2 - سليمان محمد الطماوى، المرجع السابق، ص 332

3 -د. على خطار شطناوى، المرجع السابق، ص 87 وما بعدها

تتسم هذه الطائفة من أعمال السيادة بالغموض والابهام، بحيث يتعين على القضاء الإداري تحديد نطاق هذه الطائفة ومداها. وان يعمل على تضيق نطاقها ومداها نظرا لما تمثله هذه الطائفة من خطورة ع على حقوق الافراد وحرياتهم.

وقد واجه معيار القائمة القضائية هو الآخر بعض سهام النقد، حيث عيب عليه منحه القضاء سلطة التحكم في تحصين القرار الإداري تحت غطاء أعمال السيادة، وعدم وضعه لتعريف واضح لأعمال السيادة، فضلا عن مرونة هذا المعيار واختلاف نطاق القائمة القضائي لأعمال السيادة من دولة لأخرى¹.

ومن تطبيقات هذا المعيار نذكر حكم محكمة القضاء الإداري في مصر في قضية تصدير الغاز إلى اسرائيل، والذي جاء فيه: (000 على ما استقر عليه الفقه والقضاء أن أعمال السيادة هي تلك اتى تصدر من الحكومة باعتبارها سلطة حكم لا سلط ادارة، فهي تارة تكون اعمالا منظمة لعلاقة الحكومة بمجلس الشعب والشورى أو منظمة للعلاقات السياسية بالدول الاجنبية، وهي تدابير تتخذ للدفاع عن الامن العام من أي اضراب داخلي أو لتأمين سلامة الدولة من عدوان خارجي....)(²).

يتضح من استقراء قضاء ديوان المظالم السعودي أنه لا يتبنى معيار بعينه، فقد اشار ديوان المظالم إلى بعض هذه المعايير صراحة أو ضمنا. فقد تبني المعيار الموضوعي القائم على أساس التمييز بين سلطتي الحكم والادارة في بعض

1 - محمد مفرح حمود العتيبي، حكم التعويض عن اضرار اعمال السيادة في القضاء الإداري، ص78

2 - حكم محكمة القضاء الإداري المصري لجلسة 2008/11/18 في الدعوى رقم 33418 لسنة 62 قضائية غير منشور.

احكامه: (أعمال السيادة التي تخرج عن اختصاص الديوان، وهي الأعمال والتدابير التي تصدر عن ولي الأمر باعتباره سلطة حكم لا سلطة إدارة).⁽¹⁾

وباستقراء قضاء ديوان المظالم يتضح انه اعتبر الأعمال الادارية التالية من أعمال السيادة⁽²⁾:

-قرارات الفصل بغير الطريق التأديبي

-ولكن ديوان المظالم فعدل عن اجتهاده وقرر لاحقا بإخضاع هذا النوع من القرارات لرقابة القضاء. ولا شك أن هذا العدول منطقي وسليم وينسجم مع المبادئ القانونية التي استقر عليها القضاء الإداري المقارن. فالقرارات الصادرة بفصل الموظفين المدنيين والعسكريين قرارات ادارية عادية تخضع للرقابة القضائية. كما أن قرارات إنهاء خدمات كبار الموظفين (رجال الدولة) قرارات ادارية عادية ايضا، وتتمتع الإدارة فيها بصلاحيات تقديرية واسعة، فتعين هؤلاء وإنهاء خدماتهم يخضع لاعتبارات الملاءمة السياسية، وبذا لا يراقب القضاء الإداري اسباب قرارات إنهاء خدماتهم ويتركها لتقدير الإدارة المطلقة.

- قرارات اسقاط الجنسية أو اسقاطها أو سقوطها⁽³⁾

- الأوامر الملكية⁽⁴⁾.

1 - ملخص حكم تدقيق رقم (149/ت/2- لعام 1413هـ). نفس المرجع السابق، ص 87

2 - د. علي خطار شطناوي، المرجع السابق، 90 وما بعدها

3 - انظر ملخص حكم دائرة فرعية (رقم 9/د/ق/35) لعام 141هـ

4 - انظر حكم ديوان المظالم رقم (35/د/ف/35) لعام 1428هـ، الصادر في القضية رقم (1/1/1707) لعام 1428هـ.

- فإن تحديد عمل من الأعمال على أنه من أعمال السيادة هو مسألة تكييف تقوم بها المحكمة المرفوعة إليها الدعوى، ويخضع في ذلك لرقابة المحاكم الإدارية في الدولة، ولا توجد قائمة أو لائحة في الدستور أو القانون أو التنظيم تنص على تحديد الأعمال التي تعد من الأعمال السياسية أو أعمال السيادة التي يتمتع على المحاكم النظر فيها، ولا يعتد بدفوع السلطة التنفيذية بهذا الخصوص، لأن العبرة هي تطبيق العمل وليس بالوصف الذي تعطيه الحكومة له⁽¹⁾.

والمحصلة أن فقهاء القانون الإداري أقروا بعجزهم عن وضع معيار جامع مانع لأعمال السيادة وكاشف عن طبيعة تميزها عن الأعمال الإدارية العادية، ولذلك فالقول الحاسم في هذا الأمر، كما يقول هوريو أن تحديد أعمال السيادة بدقة يرجع إلى ما يقرره القضاء في هذا الشأن. ولذلك فالتعريف الدقيق لأعمال السيادة، أنه كل عمل يصدر عن السلطة التنفيذية وتحيط به اعتبارات خاصة كسلامة الدولة في الداخل والخارج ويخرج من رقابة المحاكم متى قرر له القضاء هذه الصفة⁽²⁾

وتبعا لهذه الآراء فإن تحديد عمل من أعمال من أعمال السيادة إنما هو مسألة تكييف تقوم بها المحكمة المرفوعة إليها الدعوى⁽³⁾. وتخضع في ذلك لرقابة المحاكم الإدارية في كل دولة ولا توجد قائمة أو لائحة في الدستور أو قانون أو تنظيم ينص فيه على تحديد الأعمال التي تعد من أعمال السيادة التي يتمتع على المحاكم التصدي لها، ولا يعتد بدفوع السلطة التنفيذية بهذا الخصوص لأن العبرة هي طبيعة العمل وليس بالوصف الذي تعطيه الحكومة له.

1 --د. مقنى بن عمار، المرجع السابق، ص5

2 -محمد عبد العزيز السنيدي، بحث عن اعمال السيادة والقضاء الإداري السعودي، الموقع الإلكتروني لصحيفة محاماة نت، 2023/5/24م

3 - د. رجاء كاظم، المرجع السابق، ص338

ومن جانبنا نرى بأنه رغم فشل المحاولات والجهود العديدة من جانب الفقه لإيجاد معيار جامع ومانع لعدم الاتفاق على تعريف دقيق ومحدد لأعمال السيادة، ونحن نميل أيضاً إلى إعطاء السلطة التقديرية للمحاكم لتقرير الوصف القانوني لهذه الأعمال الصادرة من الإدارة ما إذا كان عملاً من أعمال السيادة أم عملاً إدارياً بحتاً. ولعل المرجع في كل ذلك هو القضاء الذي يستطيع أن يكيف هذا العمل وإطلاق صفة أعمال الإدارة متى ما تيقن ذلك من واقع سلطته التقديرية. كما نرى إخراج التدابير الخاصة بالأمن الداخلي من أعمال السيادة والحاقها بالسلطة التقديرية للإدارة وادخالها في دائرة الرقابة القضائية.

المبحث الثالث: نظرية أعمال السيادة وتطبيقاتها في النظام السعودي والمصري

وقد حرص كل من المشرع الدستوري السعودي والمصري على ولاية السلطة القضائية في الفصل في جميع المنازعات التي تعرض امامها، وعلى مبدأ حق التقاضي. ولكن نجد أن نظرية أعمال السيادة اخرجت بعض أعمال الإدارة من الرقابة القضائية لاعتبارات تتعلق بمصالح الدولة العليا والتي اصبحت محل تباين بين فقهاء القانون الإداري وكذلك القضاء.

نتناول هذا المبحث من خلال مطلبين: المطلب الأول موقف النظام السعودي من نظرية أعمال السيادة، وفي المطلب الثاني نستعرض موقف النظام المصري عن نظرية أعمال السيادة. وأخيراً إلقاء الضوء على موقف الموثيق الدولية حول نظرية أعمال السيادة.

المطلب الاول: موقف النظام السعودي من نظرية أعمال السيادة.

تمهيد

من أهم الأركان التي يقوم عليها نظام التشريع الإسلامي هو مبدأ خضوع الدولة لقواعد الشريعة الإسلامية حكماً ومحكومين، وقد حرص المسلمون على تطبيق هذا المبدأ حتى استقر في ضمير الجماعة وحكامها فأصبحت نموذجاً للعالم كله⁽¹⁾.

والإصل في الشريعة الإسلامية خضوع كافة أعمال الإدارة للرقابة القضائية وإن الفقه الإسلامي لا يعرف ولا يقر بنظرية أعمال السيادة والتي مقتضاها عدم خضوع بعض تصرفات الحكومة أو الإدارة لرقابة القضاء⁽²⁾. ولم تحصن الشريعة الإسلامية أي قرار أو أي عمل من رقابة القضاء، ومن أجل هذا كان حكام المسلمين يخضعون لأحكام القضاء مثلهم في ذلك مثل أي فرد من أفراد الرعية، وكانوا يحاولون أن يتحروا دائماً في أعمالهم وتصرفاتهم تطبيقاً لأحكام الشرع⁽³⁾.

1 - د. محمد عبدالعال السنار، دعوى التعويض ودعوى الإلغاء (دراسة مقارنة)، مطبعة الأسراء، حلوان جمهورية مصر العربية، بدون سنة الطبع، ص 582-583. انظر د. هاني بن علي الطهراوي، ص 39

2 - دهاني بن علي الطهراوي، القضاء الإداري السعودي قضاء الإلغاء، ط1، مكتب المحامي كاتب بن فهد الشمري، 2012م، ص 38

3 - د. محمد عبدالعال السنار، المرجع السابق، (نقلاً عن د.

وبالتمعن في سيرة النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين ومن جاء من بعدهم نلاحظ أن أي تصرف صادر عنهم يمكن الاعتراض عليه لدى القضاء الإسلامي أو لدى الخلفاء أنفسهم⁽¹⁾. وعندما أراد الخليفة عمر رضي الله عنه أن يحدد المهور وهو على منبر رسول الله عليه وسلم اعترضت امرأة، وقالت ليس لك هذا يا عمر لان الله تعالى يقول: "وان اردتم استبدال زوج مكان زوج وأنتيم احداهن فنتارا فلا تأخذوا منه شيئا تأخذونه بمتانا وانما مبينا"⁽²⁾.

وأكثر من ذلك إذا كانت الأعمال الحربية هي أهم أوجه أعمال نظرية أعمال السيادة، فهذه الأعمال في الشريعة الإسلامية ليست كذلك⁽³⁾، فعندما اشتكى أهل سمرقند من دخول جيش المسلمين بلادهم دون أن يعرض عليهم الخيارات الثلاث، حكم القاضي ببطالان تصرف هذا الجيش وأمر بخروجه من المدينة، ولم يعتبر ذلك العمل رغم أهميته القصوى من أعمال السيادة التي لا يجوز الطعن بها وكان هذا الحكم العادل سبباً في دخول أهل هذه البلاد في الاسلام⁽⁴⁾.

كان حكام الدولة الإسلامية يلتزمون بمبادئ التشريع الإسلامي ويخضعون في كل تصرفاتهم لقواعده لا يجيدون عنها، في الوقت الذي كان فيه الحكام في دولتي الفرس والرومان يفعلون ما يشاءون، لا يضبط سلوكهم ضابط ولا

1 - دهاني بن علي الطهراوي، المرجع السابق 38

2 - سورة النساء الآية: 20

3 - دهاني بن علي الطهراوي المرجع السابق، ص 38 و 39

444 - الطبري، تاريخ الطبري، ص 6. الاستاذ/ ظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة الإسلامية، ص 405 (نقلا عن دهاني بن علي الطهراوي،

المرجع السابق 39

يحددها قيد، لهذا كانت الدولة الإسلامية أول دولة قانونية على وجه الأرض يخضع فيها الحاكم للقانون ويمارس سلطاته وفقا لقواعد عامة عليا⁽¹⁾.

ورغم هذا نجد أن الشريعة الإسلامية تقر كما يقر التشريع الوضعي بسمو أعمال الدولة على أعمال الأفراد عندما تتصرف في دائرة الحفاظ على كيان الأمة أو الشعب أو الدولة، أو على أساس الحفاظ على المصالح العليا ولو على حساب الأفراد لان مصلحة الجماعة مقدمة على مصالح الأفراد⁽²⁾.

وفي النظام السعودي نصت المادة (46) من النظام الأساسي للحكم في المملكة العربية السعودية الصادر في 1412/8/27هـ على أن: (القضاء سلطة مستقلة ولا سلطان على القضاة في قضائهم لغير سلطان الشريعة الإسلامية) وفي المادة (48) منه نصت على أن: (تطبق المحاكم على القضايا المعروضة امامها احكام الشريعة الإسلامية وفقا لما دل عليه الكتاب والسنة، وما يصدره ولي الامر من انظمة لا تتعارض مع الكتاب والسنة).

ونصت المادة (49) من النظام الأساسي على أنه: (مع مراعاة ما ورد في المادة الثالث والخمسين من هذا النظام، تختص المحاكم في الفصل في جميع المنازعات والجرائم. واستنادا على المادة (53)، صدر نظام ديوان المظالم لسنة 1428هـ، والذي اورد أعمال السيادة صراحة في المادة (14) منه على أنه: (لا يجوز لمحاكم ديوان المظالم النظر في الدعوى المتعلقة بأعمال السيادة...الخ). وبالتالي تجد هذه النظرية سندها واساسها القانوني في النظام السعودي

1 - د. ثروت بدوي، النظم السياسية والقانون الدستوري وتطور الانظمة الدستورية في مصر، دارا لنهضة العربية، القاهرة، ط1973، ص153. اكد هذا المعنى د. دهاني بن علي الطهراوي، المرجع السابق، ص39

2 - د. محمد واصل بحث عن اعمال السيادة والاختصاص القضائي، كلية الحقوق جامعة دمشق - مجل المحامين السورية، (13166?p=<http://www.facebook.com/sharer.php?u=http://ijtihadnet.net/>)

بنص صريح، ولذلك يمكن أن يقرر الديوان بعدم قبول دعاوى الإلغاء، أو طلبات التعويض عن أعمال السيادة استناداً لهذه النصوص الصريحة.

وبناء على هذا المبدأ فإن جميع المحاكم الإدارية بمختلف درجاتها التابعة لديوان النظام لا يجوز لها النظر في أي دعوى تستهدف الطعن في أي تصرف أو قرار إداري يتعلق بأعمال السيادة، سواء كان الهدف من الطعن الغاء، أو وقف تنفيذ التصرف، أو القرار الإداري، أو التعويض عما ترتب عليه من أضرار. وقد صدرت أحكام عديدة بهذا الخصوص، جاء فيها أن أعمال السيادة هي الأعمال والتدابير التي تصدر عن ولي الأمر باعتباره سلطة حكم لا سلطة إدارة، كما قررت أن الأوامر الملكية تعد من أعمال السيادة وفقاً للمادة "14" من نظام ديوان المظالم.⁽¹⁾

ورغم ذلك لم يتردد ديوان المظالم في الأخذ بمسؤولية جهة الإدارة بدون خطأ، فيتم تعويض المضرور رغم عدم حدوث خطأ من قبل جهة الإدارة على أساس المساواة في تحمل الأعباء والتكاليف العامة، فمثلاً عندما تم إغلاق الحدود مع اليمن بسبب عاصفة الحزم، فقرار إغلاق الحدود يعد من أعمال السيادة التي لا يجوز للقضاء راقبتها لا الغاء ولا تعويضاً، هذا القرار قد سبب ضرراً لأحد التجار حيث منعه من استيراد سلع من اليمن، فبسبب له خسائر فادحة، فرغم عدم وجود خطأ من قبل جهة الإدارة إذ إن إغلاق الحدود كان بدافع المصلحة العامة، إلا أنه يمكن تعويض هذا الشخص ليس استناداً لركن الخطأ ولكن استناداً لنظرية الخطر، فتعويض هذا الشخص يرفع الأضرار عن كاهل هذا الشخص، وهذا التعويض تتحمله الخزنة العامة مما يعني توزيع جبر تلك الأضرار على الجميع⁽²⁾.

1 - صحيفة الوطن قضايا السيادة لا يمكن تحديده بقائمة، مؤسسة العسير للصحافة والنشر، الرياض، 16 ديسمبر 2022 - انظر أيضاً خالد أحمد عثمان، نظرية أعمال السيادة والقضاء الإداري، جريدة الاقتصادية، السبت 26 يونيو 2016

2 - ويقو ديوان المظالم في أحد أحكامه " أنه طبقاً لما استقر عليه الفقه والقضاء الإداري إذا ما ترتب على الأمر الصحيح نظاماً ضرر خاص بأحد الأفراد فإنه يجب تعويضه عن هذا الضرر الخاص بمقداره. وهذا التعويض يقوم على أساس مبدأ نظامي آخر اشتمل م مبدأ المسؤولية على أساس الخطأ، هو مبدأ مساواة الأفراد أمام التكاليف العامة، ومقتضاه أنه إذا ما اتخذت الجهة الإدارية المختصة إجراء معيناً تفتضيه دواعي المصلحة العامة وترتب على هذا الإجراء

حاول ديوان المظالم في بعض أحكامه إيجاد أساساً وسنداً شرعياً لنظرية أعمال السيادة. فيقول ديوان المظالم في أحد أحكامه ما يلي: (من المقرر في الشريعة الإسلامية أن الجهة القضائية إنما تلي من القضاء ما كان داخلاً في نطاق ما وليت عليه من ذلك دون ما هو خارج عنه، بحيث لا يجوز لها شرعاً تقبل نظر أي دعوى لم يجعل ولي الأمر لها في نظرها ولاية، فانه يتعين على الدائرة بادئ ذي بدء النظر في مدى ولاية ديوان المظالم في قبول سماع موضوع الدعوى والفصل فيها قبل الدخول في ذلك ⁽¹⁾). وجاء في حكم آخر للديوان: (وحيث أن ولي الأمر وكذا نائبه هو ولي المظالم والذي يستمد منه الديوان ولاية الفصل فيما يعرض عليه من منازعات ومن ثم فانه إذا ما تصدى ولي الأمر أو نائبه لنزاع أو إصدار بشأنه قراراً فإن هذا القرار يعد صادراً من الأصيل وبالتالي فإنه لا يجوز للنائب أو الوكيل - وهو ديوان المظالم أن يعقب على مثل هذا القرار... فضلاً عما تقدم فإن ما يصدر عن ولي الأمر أو نائبه في شؤون الرعية يعتبر من قبيل أعمال السيادة التي تخرج من اختصاص ديوان المظالم وفقاً لنص المادة التاسعة من نظامه ⁽²⁾).

وينتقد بعض الفقه موقف ديوان المظالم الذي يرى أن نظرية أعمال السيادة لا تتعارض مع الشريعة الإسلامية بالتبرير الشرعي الذي قال عن هذه النظرية. فالسلطة القضائية سلطة مستقلة عن السلطتين (التنظيمية والتنفيذية فهي موازية لهما، وتحتل المرتبة نفسها.

الحاق ضرر خاص بأحد الأفراد فانه لا يجوز عدالة ان يتحمل بهذا الضرر الخاص لما ينطوي عليه ذلك من اخلال بمبدأ مساواة الافراد امام التكاليف العامة وإنما يتعين بمقدار هذا الضرر " راجع قرار هيئة التدقيق رقم 33/ ت لعام 1400هـ. (راجع د. حمادة عبدالرازق حمادة، القضاء الإداري السعودي، ط1، 1439هـ)

1 - حكم ديوان المظالم رقم (3/1/د/14) لعام 1417هـ.

2 - حكم ديوان المظالم رقم (3/د/ف/44) لعام 1411هـ الصادر في القضية رقم (1/1/2024) لعام 1412 غير منشور. راجع د. على خطار شطناوي، المرجع السابق، 79

واستقر قضاء ديوان المظالم على عدم خضوع أعمال السيادة للرقابة القضائية بصفة عامة ومطلقة مما يجعلها تشمل طلبات الالغاء والتعويض، فقد قرر (تبسيط رقابة الديوان على الجهات الادارية من قرارات وتشمل الرقابة مدى نظامية القرار واسبابه وغاياته لا يستثنى من ذلك إلا أعمال السيادة) ⁽¹⁾.

كما ذهب ديوان المظالم في أحد احكامه إلى تقرير حق المتضرر في طلب تعويض الاضرار المادية التي لحقت به من جراء بعض الأعمال التي اعتبرها من أعمال السيادة دون أن يحكم بنفسه بهذا التعويض ⁽²⁾.

مما تقدم نرى أن النظام الأساسي للحكم في المملكة العربية السعودية كان صريحاً فيما ذهب اليه في ولاية القضاء في النظر حول الدعاوى التي تعرض امامها، وذلك من خلال تأكيده في المادة (46) منه على أن القضاء سلطة مستقلة ولا سلطان على القضاة في قضائهم لغير سلطان الشريعة الإسلامية. وبالتالي يمكن للقضاء أن يكون له حق الرقابة على التعويض و ينظر في الدعاوى المتعلقة بأعمال السيادة ويقرر التعويض متى ما كان هناك أي مسوغ شرعي وفقاً لأحكام الشريعة الإسلامية، دون أن يمتد ذلك إلى الغاء العمل السيادي كما ورد في سياق هذا البحث على حكم لديوان المظالم بتعويض التاجر بما لحق به من الاضرار نتيجة لقرار قفل الحدود السعودية مع اليمن بسبب عاصفة الصحراء. وبهذا يستصحب القضاء في ذلك القواعد الفقهية في الاسلام منها: (الضرر يزال ولو بحسن نية)، ((لا ضرر ولا ضرار) من اجل صيانة وحفظ الحقوق ورفع الضرر عن المتضررين.

1 -حكم ديوان المظالم، رقم(8/ت/1) تاريخ 1412هـ، مجموعة القضاء، ص252

2 -انظر حكم هيئة التدقيق الإداري، الدائرة الاولى رقم (274/ت/1) لعام 1417 في القضية رقم (809/1/ق) لعام 1415هـ.

المطلب الثاني: موقف النظام المصري من نظرية أعمال السيادة

بالرغم من أن هذه النظرية جاءت وليدة جهود القضاء الإداري الفرنسي، وهي نظرية قضائية، إلا أن مصدرها في مصر هو التشريع وليس القضاء الإداري. حيث ورد النص على حصانة أعمال السيادة لأول مرة عند تعديل لائحة ترتيب المحاكم المختلطة سنة 1900، ووضع في تعديل لائحة ترتيب المحاكم الأهلية سنة 1937. وكان النص يقرر أنه: (ليس للمحاكم أن تنظر بطريقة مباشرة أو غير مباشرة في أعمال السيادة) المادة (8). ونص قانون السلط القضائية المصري على أنه: (ليس للمحاكم أن تنظر بطريق مباشرة أو غير مباشرة في أعمال السيادة....)، كما تم تأكيد النص في قانون مجلس الدولة المصري رقم 197 على أنه: (لا تختص محاكم مجلس الدولة بالنظر في الطلبات المتعلقة بأعمال السيادة).

وقد دأب المشرع المصري على النص على حصانة أعمال السيادة في جميع القوانين المنظمة لمجلس الدولة. حيث ورد النص على حصانة أعمال السيادة في قانون مجلس الدولة لسنة 1946 (م/6).

وفي قانون مجلس الدولة رقم (9) لسنة 1949 (م/7) و(12) لا تنصرف أعمال السيادة إلا إلى الأعمال التي تتصل بالسياسة العليا للمحافظة على سيادة الدولة وكيانها في الداخل والخارج، و القرارات المتعلقة بالأعمال المنظمة لعلاقة الحكومة بمجلس البرلمان وعن التدابير الخاصة بالأمن الداخلي والخارجي للدولة، وعن العلاقات السياسية، أو المسائل الخاصة بالأعمال الحربية، وعلى العموم سائر الطلبات المتعلقة بعمل من أعمال السيادة.

ويلاحظ أن المشرع انتهج مسلكاً آخر في القوانين التالية المنظمة لمجلس الدولة فاستبدل النص السابق بنص آخر مفاده لا يختص مجلس الدولة بهيئة قضاء إداري بالنظر في الطلبات المتعلقة بأعمال السيادة (م/9). والنص الأخير لا يقيّد سلطة القاضي، ويتيح فرصة أكبر للحد من أعمال السيادة والتضييق من دائرتها. ومن جهة أخرى فقد جرى

المشرع المصري في القانونين الاول والثاني المنظمين لمجلس الدولة المصري لسنة 1946 ولسنة 1949، على استعمال اصطلاح عدم قبول الطلبات المتعلقة بأعمال السيادة، بينما حرص في القوانين التالية على استعمال اصطلاح عدم اختصاص مجلس الدولة بنظر تلك الطلبات. كما اكدت المادة (11) من القانون رقم (47) لعام 1972 على: (لا تختص مجلس الدولة بالنظر في الطلبات المتعلقة بأعمال السيادة).

ولعل ما أنتهى إليه المشرع المصري هو الصحيح لان المشكلة التي تثور بشأن أعمال السيادة هي مشكلة الاختصاص أو عدم الاختصاص بنظر الطعون والدعوى الموجهة ضد طائفة من القرارات والتصرفات التي تصدر من السلطة التنفيذية، وفيما إذا كانت هذه الطعون والدعوى تدخل في ولاية القضاء ام تخرج منها، في حين أن مشكلة القبول انما تثور بصدد شروط خارجة عن موضوع الدعوى وسابقة على الفصل في محل النزاع.

وقد صدرت العديد من الأحكام من محكمة القضاء الإداري المصرية تفيد ظاهرها أن المجلس يلجأ إلى التعرف على أعمال السيادة إلى المعيار الموضوعي الذي نادى به الفقهاء⁽¹⁾، من بين هذه الاحكام الحكم الصادر في 13 يونيو 1957، وجاء فيه: (إن قضاء هذه المحكمة قد جرى على أن أعمال السيادة هي تلك الأعمال أو الاجراءات العليا التي تصدر من الحكومة باعتبارها سلطة حكم لا سلطة ادارة، تباشرها بمقتضى هذه السلطة العليا لتنظيم علاقاتهما بالسلطات العامة الاخرى داخلية كانت أو خارجية، اذ تتخذها اضطرارا للمحافظة على كيان الدولة واستتباب الامن في الداخل أو للذود عن سيادتها في الخارج....)⁽²⁾.

ولهذا يمكن القول بانه ليس ثمة معيار قاطع في التعرف على طبيعة عمل السيادة، وان عمل السيادة في مصر، كما هو الشأن في فرنسا، وهو كل عمل يقرر له القضاء هذه الصفة. هذا ما ذهبت اليه المحكمة الدستورية العليا في مصر

1 - د. سليمان الطماوى، المرجع السابق، ص336

2 - السنة 11، ص556

في جلسة 15 لسن 1986 في قرار لمحكمة النقض المصرية بقولها: (من المقرر في قضاء محكمة النقض أن المحاكم هي المختصة بتقرير الوصف القانوني للعمل الصادر عن السلطات العامة، وما إذا كان يعد عملاً من أعمال السيادة وإن محكمة الموضوع تخضع في تكييفها في هذا الخصوص لرقابة محكم النقض) ⁽¹⁾.

وباستعراض احكام القضاء في فرنسا وفي مصر، يمكن أن أعمال السيادة إلى الطوائف الاتية ⁽²⁾:

أولاً: الأعمال المنظمة لعلاقة الحكومة بمجلسي مجلس النواب

تشمل في فرنسا وفي جمهورية مصر العربية: دعوة الناخبين لانتخاب أعضاء مجلس الشعب، ودعوة مجلس النواب للانعقاد، وتأجيله، رفض الدورة البرلمانية أو انهاءها وحل مجلس الشعب. الخ والقضاء في هذا مطرد (أي يسير على وجه ثابت).

ثانياً: الأعمال المتعلقة بسير مرفق التمثيل الدبلوماسي: ومن أهم التطبيقات في هذا الصدد إبرام المعاهدات وما يتعلق بها. وللقضاء الحق في التأكد أن التصديق على تلك المعاهدات ونشرها قد تم وفقاً للقانون، فإذا ثبت له ذلك، فعليه تطبيقها دون تفسيرها.

ومن الاحكام المصرية في هذا المجال، حكم محكمة مصر الابتدائية المختلطة الصادر في 1910/4/11، والذي اعتبر اتفاقية يناير سنة 1899 المبرمة بين مصر وانجلترا بخصوص السودان من قبيل أعمال السيادة

1 - د. محمد واصل، المرجع السابق

2 - د. سليمان الطماوي، نفس المرجع السابق، ص 338 وما بعدها.

ثالثاً: بعض الأعمال المتعلقة بالحرب: أصدر قسم الراي بمجلس الدولة المصري فتواه الصادرة في 18 أغسطس سنة 1954، حيث يقول: (... انه على مقتضى القواعد المسلم بها في جميع التشريعات يعتبر اعلان الحرب وما يترتب عليه من اثار للأعمال الحربية من صميم أعمال السيادة.. وتعفى الدولة على مقتضى تلك القواعد ايضاً من مسؤولية الأعمال التي تجريها بالغاً ما بلغ الضرر الناشئ عنها للأفراد. وعلى هذا لا تتحمل الدولة أي تعويض عن الاضرار الناشئة عن الأعمال الحربية... إلا إذا لم تكن هذا الاضرار نتيجة مباشرة وحتمية للأعمال الحربية التي يجريها (العد)(1).

رابعاً: بعض الأعمال المتعلقة بسلامة الدولة وامنها الداخلي:

والمقصود بذلك الإجراءات العليا التي تلجأ إليها الحكومة بموجب سيادتها حفاظاً لسلامة الدولة في الداخل والخارج(2).

وقد نص عليها صراحة في صلب المادة السابعة من قانون سنة 1949. ومن هذا القبيل: الاجراءات التي تتخذها الإدارة لوقاية الصحة في حالة الأوبئة، واعلان الاحكام العرفية في حالة قيام اضطرابات بتهديد سلامة الدولة، وامنها. على أن المعتبر من أعمال السيادة هو مرسوم اعلان الاحكام العرفية ذاته. اما الاوامر العسكرية والاجراءات الصادرة من السلطة القائمة على تنفيذ الاحكام العرفية فإنها تعتبر من قبيل الاوامر الادارية التي يختص بها القضاء(1).

1 - اختلف الفقهاء الفرنسيون حول مرسوم الاحكام العرفية وما اذا كان يعتبر من قبيل اعمال السيادة، ولكن مجلس الدولة الفرنسي قد حسم هذا الخلاف في حكمة الصادر في 22 أكتوبر سنة 1953 في قضية (Hucker) (المجموعة 452) اذ اخرج حالة مرسوم اعلان الاحكام العرفية من قائمة اعمال السيادة. (راجع دكتور / سليمان محمد الطماوى، المرجع السابق، ص351)

2 -القرار الصادر من مجلس الدولة المسرى بتاريخ 13/4/1948، السنة الثانية 514

انتقد الفقه المصري أعمال السيادة لان بطبيعتها نظرية سياسية لجأ اليها مجلس الدولة للتصالح مع الحكومة وبالتالي يلزم أن تبقى خارج النصوص حتى لا تصاب بالجمود⁽²⁾.

أما في دستور جمهورية مصر العربية المعدل 2019 نصت المادة (97) منه على أن: (التقاضي حق مصون ومكفول للكافة وتلتزم الدولة بتقريب جهات التقاضي، وتعمل على سرعة الفصل في القضايا ويحظر تحصين أي عمل أو قرار إداري من رقابة القضاء، ولا يحاكم أي شخص إلا أمام قاضيه الطبيعي، والمحاكم الاستثنائية محظورة)⁽³⁾.

واستنادا على نص المادة (97) من الدستور المصري المعدل 2019 لا يجوز للمشرع تحصين أي عمل من أعمال الإدارة وابعاده من دائرة الرقابة القضائية بسبب انه من أعمال السيادة.

ومن الملاحظ انه لا يوجد تعريف محدد ودقيق لأعمال السيادة عند الفقه والقضاء المصري، وان هذه الأعمال ليست محددة في النظام المصري، إلا أن طبيعة هذه الأعمال هي التي تحددها بمراعاة ظروف الاحوال التي تحيط بها لا لموضوع العمل ذاته. ومن هنا فان القضاء المصري قد تأثر إلى حد بعيد بالاتجاهات التي عمت في النظام الفرنسي من ناحية المعايير المتعلقة بهذه الاعمال، وبالتالي نجد أن المحاكم المختصة هي التي تقرر الوصف القانوني للعمل الصادر عن الادارة، ما إذا كان العمل من أعمال السيادة ام لا.

وفي فرنسا اتجه بعض الفقهاء الفرنسيين إلى محاولة لاستعاضة عن نظرية أعمال السيادة بنظريات اخرى، لما كانت هذه النظرية تمثل اعتداء على مبدأ المشروعية فقد حاول القضاء الإداري التضييق من نطاقها حين وجد جانب من

1 - راجع الحكم الصادر في 17 يناير 1955 (السنة التاسعة ص237). (انظر د. سليمان الطماوى، نفس المرجع السابق، 352).

2 -د. محمد انس قاسم جعفر، الوسيط في القانون الإداري، دار النهضة العربية للنشر، ت، 1987، ص89

3 - الدستور المصري المعدل 2019م، الصادر في 2019/4/23م

الفقه تبرير قانونيا لنظرية في المادة (6) من القانون الصادر في 1972/10/12 المتعلق بمجلس الدولة التي تعد ترديدا وتكرارا لأحكام المادة (47) من القانون الصادر في 1849/30/3 التي تنص على حق الوزراء في احوالة الامر إلى محكم التنازع بشأن المنازعات المقدمة لدى القضاء والتي تخرج عن دائرة اختصاصه، فقد ذهب البعض إلى القول أن المقصود بالقضايا المذكورة في هذه المادة المنازعات المتعلقة بأعمال السيادة⁽¹⁾.

فإذا أخذنا بمنطق أعمال السيادة فإننا نرى أن هذا المنطق لا يمنع الاخذ بدعوى المسؤولية عن هذه الأعمال والقول بإخضاع هذه الأعمال لرقابة الالغاء لان دعوى الالغاء تخصم القرار الإداري في ذاته، اما دعوى المسؤولية فيها تشارك هذه الآثار وتترزع بجبر الضرر الذي اصاب المضرور⁽²⁾.

نظراً إلى كون المبررات التي ساقها البعض غير مقنعة في استبعاد أعمال السيادة من مجال التعويض، وان كان بعضها قد يصلح كمبرر لتعويض الافراد، فحاول بعض الفقهاء الفرنسيين الامر إلى نظرة واقعية فاعترفوا باستحالة الالغاء بالنسب لأعمال السيادة، عكس التعويض الذي يمكن ابحاثه والتحكم بها⁽³⁾.

ومما لا شك فيه أن الاخذ بهذا الرأي يؤدي إلى الجمع والتوفيق بين الرعاية المطلوبة للأعمال⁽⁴⁾ الحكومية وبين العدالة وضرورة المحافظة على حقوق الافراد.

1 - عبد الله رحمه الله البياتي كفالة حق التقاضي - دراسة دستورية مقارنة، 2002م، ص 176.

2 - جابر جاد نصار مسؤولية الدولة عن اعمالها غير التعاقدية (قضاء التعويض)، دار النهضة، القاهرة، 1990، ص 128

3 - سعيد السيد على نطاق واحكام مسؤولية الدولة (دراسة مقارنة)، ص 163

4 - دابر عبد الفتاح ساير نظرية اعمال السيادة (مقارنة في القانون المصري والفرنسي)، ص 86

نلاحظ أن النظام المصري يعطى مجلس الدولة حق تقرير وتحديد المحكمة المختصة بنظر دعاوى أعمال السيادة.

وفي ختام هذا البحث نستطيع أن نقول أن نظرية أعمال السيادة تعتبر مدخلا خطيرا لاستبداد السلط التنفيذية ومصادرة حق التقاضي بدعوى أن أعمالها تعد أعمالا سيادية ومن ثم تحصينها من رقابة القضاء الغاء وتعويضاً، بالرغم من التطور الحديث الذي أدى إلى حصر نظرية أعمال السيادة في نطاق ضيق وعدم التوسع فيها في كثير من الأنظمة، إلا أننا نسأل عن امكانية قبول دعوى المسؤولية عن أعمال السيادة وقبول مبدأ تعويض الافراد نتيجة للأضرار التي تصيبها من تدابير وقرارات الإدارة لأعمال السيادة.

ونحن من جانبنا نميل إلى الرأي الذي يذهب إلى ابقاء تحصين أعمال السيادة من الإلغاء، مع الإقرار بمبدأ المسؤولية عن هذه الأعمال في مجال دعوى التعويض لجبر الضرر الذي اصاب المضرور جراء أعمال السيادة. وتأتى تحمل هذه المسؤولية على أساس فكرة تحمل المخاطر وتحمل التبعة، حيث يكتفى القاضي التحقق من توفر ركن الضرر، ووجود العلاقة بينه وبين أعمال الحكومة للحكم بالتعويض، ولا يحتاج إلى فحص العمل الحكومي.

الخاتمة والنتائج والتوصيات

أولاً: النتائج:

- 1- مبدأ المشروعية يعتبر رمزاً وعنواناً لدولة القانون، ووجود الرقابة القضائية على جميع أعمال الإدارة تضمن احترامه.
- 2- نظرية أعمال السيادة أخطر استثناء وخروجاً صريحاً واعتداءً صارخ على مبدأ المشروعية
- 3- تعذر وضع تعريف جامع ومحدد وحاسم لنظرية أعمال السيادة وحصر دقيق لهذه الأعمال بسبب الغموض وعدم الوضوح التي اكتنفت هذه النظرية.
- 4- أعمال السيادة في مفهومها هي كل عمل يصدر عن السلطة التنفيذية من أجل الحفاظ على كيان الدولة لمواجهة المخاطر الخارجية والداخلية وتخرج من رقابة القضاء متى قرر له القضاء هذه الصفة.
- 5- فشل جميع محاولات وجهود الفقه والقضاء لإيجاد معيار موضوعي جامع مانع يميز أعمال السيادة عن الأعمال العادية.
- 6- المحاكم هي الجهة المختصة والتي تملك سلطة تقرير الوصف القانوني للعمل الصادر من الإدارة.
- 7- الأصل في الشريعة الإسلامية خضوع كافة أعمال الإدارة للرقابة القضائية. والشريعة الإسلامية لا تعرف ولا تقر بنظرية أعمال السيادة ولم تحصن أي قرار أو أي عمل من رقابة القضاء.

- 9- نظرية أعمال السيادة في النظام السعودي تجدد سندها واساسها القانوني بنص صريح في المادة (47) من نظام ديوان المظالم 1412.
- 10- اتجه ديوان المظالم السعودي في بعض احكامها إلى الاقرار بالمسؤولية المالية للإدارة من جهة التعويض عن الاضرار للأفراد نتيجة تصرفاتها وفقا للقاعدة الفقهية (الضرر يزال ولو بحسن نية).
- 11- يتفق كل من النظام السعودي والمصري في منح سلطة تقرير الوصف القانوني لأعمال السيادة وغيرها من الأعمال للقضاء
- 12- على الرغم من تحصين أعمال السيادة في كل من ديوان المظالم السعودي وقانون مجلس الدولة المصري، يتجه القضاء في كل من النظامين نحو اقرار المسؤولية المالية على الإدارة من جهة التعويض عن الأضرار التي تسببها على الأفراد بسبب أعمال السيادة.
- 13- الدستور المصري يحظر تحصين أي عمل من أعمال الإدارة واخراجها من دائرة الرقابة القضائية بنص المادة (97) من الدستور المعدل لعام 2019. ولكن قوانين مجلس الدولة المصري تحصن أعمال السيادة ويخرجها من دائرة الرقابة القضائية مخالفا بذلك الدستور.

ثانياً: التوصيات:

- 1-التضييق من نطاق تطبيق نظرية أعمال السيادة والحد من أثارها السلبية، من خلال إقرار مبدأ المسؤولية المالية على الإدارة من جهة التعويض عن الأضرار التي تسببها على الأفراد بسبب أعمال السيادة.
- 2-التأكيد بنصوص تشريعية صريحة تخول القضاء سلطة تقرير الوصف القانوني للأعمال الصادرة من الإدارة، والتعويض عن الأضرار التي تسببها الإدارة على الأفراد بسبب مباشرة أعمال السيادة، وفقاً للسلطة التقديرية. لتحقيق التوازن مبدأ المشروعية وضرورة تمتع الإدارة بقدر من حرية التقدير والتصرف عملاً: بالحديث عن الرسول صلى الله عليه وسلم: (لا ضرر ولا ضرار) ن والقاعدة الفقهية: (الضرر يزال ولو بحسن نية). حيث جاء القضاء في الاسلام من اجل صيانة وحفظ الحقوق ورفع الضرر عن المتضررين.
- 3-الحد من الآثار السلبية لنظرية أعمال السيادة، وذلك بقصر هذه الآثار على الحصانة ضد الالغاء وفحص المشروعية دون التعويض.
- 4-قصر أعمال السيادة بالشؤون الخارجية والأمور الداخلية والتي تمس السياسة العليا وتنظيم علاقة السلطة التنفيذية بالبرلمان.
- 5- إخضاع مسائل الأمن الداخلي للسلطة التقديرية للإدارة وخضوعها للرقابة القضائية.

قائمة المراجع:

أولاً: الكتب والبحوث المتخصصة:

1. أبو بكر عبد الرازق همام الصنعاني، المكتب الإسلامي، بيروت، ج11.
2. أشرف عبد المنعم ابراهيم الدايم، دور القضاء الإداري في تعزيز سيادة القانون وامن المجتمع،
3. جابر جاد نصار مسؤولية الدولة عن اعمالها غير التعاقدية (قضاء التعويض)، دار النهضة، القاهرة، 1990،
4. حسين عثمان محمد عثمان، اصول القانون الإداري، منشورات الحلبي الحقوقية، لبنان، 2010.
5. حافظ، أعمال السيادة في التشريع المصري، القاهرة.
6. حمد عمر حمد، السلطة التقديرية للإدارة ومدى رقابة القضاء عليها، أكاديمية نايف العربية للعلوم الامنية، الرياض، 1423هـ-2003م.
7. خالد خليل الطاهر القضاء الإداري، ط2، مكتبة القانون والاقتصاد، الرياض، 2014.
8. خالد عبد الكريم الميعان بعنوان: نظرية أعمال السيادة ومدى مخالفتها لحق التقاضي في النظام القانوني الكويتي، مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الشرعية والقانونية، عمان، المنشور بتاريخ 2019/4/6م).
9. عبد الفتاح ساير نظرية أعمال السيادة (مقارنة في القانون المصري والفرنسي).
10. ثروت بدوي، النظم السياسية والقانون الدستوري وتطور الانظمة الدستورية في مصر، دارا لنهضة العربية، القاهرة، ط1973.
11. رجاء فؤاد كاظم، نظرية أعمال السيادة وتعارضها مع مبدأ التقاضي، مجلة روح القوانين، جامعة طنطا، كلية الحقوق، ابريل 2020م. سليمان محمد الطماوى، النظرية العامة للقرارات الادارية، ط5، 1984م، دار الفكر العربي.

12. ثروت بدوي، القانون الإداري، المجلد الثاني دار النهضة العربية، القاهرة، 1980م .
13. سعيد السيد على نطاق واحكام مسؤولية الدولة (دراسة مقارنة).
14. سليمان محمد الطماوى، قضاء الإداري قضاء الالغاء. ط2، 1986.
15. عبدالغنى بسيوني عبد الله، القضاء الإداري، الدار الجامعية، مصر، 1999.
16. عبد الله رحمة الله البياتي، كفالة حق التقاضي - دراسة دستورية مقارنة، 2002م.
17. عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي.
18. على خطار شنتاوى، موسوعة القضاء الإداري السعودي، ط1، مكتبة الرشد، الرياض.
19. فادى نعيم جميل علاونة، مبدأ المشروعية في القانون الإداري وضمانات تحقيقه، مذكرة لنيل شهادة الماجستير، جامعة النجاح، نابلس، فلسطين، 2011.
20. الدكتور فؤاد العطار القضاء الإداري، القاهرة، 1966.
21. محمود سامي جمال الدين، القضاء الإداري في دول الكويت..
22. محمد جمال مطلق زينبات، ودحمى محمد العجمي، القضاء الإداري في المملكة العربية السعودية، ط2، مكتبة الملك فهد الوطنية، 1434هـ.
23. محمود حافظ، القضاء الإداري في الأردن، عمان، 1987م، ص9.
24. مقنى بن عمار، بحث بعنوان: أعمال السيادة كاستثناء عن اختصاص القضاء وتطبيقاتها في مواد الجنسية، دراسة مقارنة في القانون الجزائري والمقارن، جامعة بن خلدون تيارت، جزائر، 2012-2013.
25. محمد انس قاسم جعفر، الوسيط في القانون الإداري، دار النهضة العربية للنشر، ت، 1987.
26. محمد واصل، أعمال السيادة والاختصاص القضائي، مقالة منشورة بمجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد الاول، العدد الثاني، سنة 2006.

27. محمد عبدالعال السناري، دعوى التعويض ودعوى الالغاء (دراسة مقارنة)، مطبعة الأسراء، حلوان، جمهورية مصر العربية بدون سنة الطبعة.
28. محمد مفرح حمود العتيبي، حكم التعويض عن اضرار أعمال السيادة في القضاء الإداري.
29. ماجد راغب الحلو، القضاء الإداري، 1977، دار المطبوعات الجامعية.
30. محمود عطا البناء، الوسيط في القضاء الإداري، طبعة 1999.
31. محمد فوزي نويحي، القضاء الإداري، دار الفكر القانوني للنشر والتوزيع، 2016.
32. هاني بن علي الطهراوي، القضاء الإداري السعودي قضاء الالغاء، ط1، مكتب المحامي كاتب بن فهد الشمري، 2012م.

البحوث القانونية:

33. محمد عبدالعزيز السنيدي، بحث عن أعمال السيادة والقضاء الإداري السعودي، الموقع الإلكتروني لصحيفة محاماة محمد واصل، أعمال السيادة والاختصاص القضائي، مقالة منشورة بمجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد الاول، العدد الثاني، سنة 2006.

ثانيًا: الانظمة والقوانين:

1-الانظمة السعودية:

-النظام الأساسي للحكم في المملكة العربية السعودية 1442هـ.

-نظام ديوان المظالم السعودي 1428هـ.

2- الأنظمة المصرية:

- الدستور المصري المعدل 2019م، الصادر في 2019/4/23م.
- قانون مجلس الدولة المصري رقم (47) لعام 1972.
- قانون مجلس الدولة رقم (9) لسنة 1949.
- في قانون مجلس الدولة لسنة 1946م (6).

ثالثًا: الأحكام القضائية:

أحكام ديوان المظالم السعودي.

- حكم ديوان المظالم رقم (35/د/ف/35) لعام 1428هـ، الصادر في القضية رقم (1/1707/ق) لعام 1428هـ.
- انظر حكم ديوان المظالم رقم (35/د/ف/35) لعام 1428هـ، الصادر في القضية رقم (1/1707/ق) لعام 1428هـ.
- حكم ديوان المظالم رقم (3/1/د/14) لعام 1417هـ.
- حكم ديوان المظالم رقم (3/د/ف/44) لعام 1411هـ الصادر في القضية رقم (1/2024/ق) لعام 1412 غير منشور. راجع د. على خطار شطناوي، المرجع السابق، 79.

-حكم ديوان المظالم، رقم (8/ت/1) تاريخ 1412هـ، مجموعة القضاء، ص252.

-انظر حكم هيئة التدقيق الإداري، الدائرة الأولى رقم (274/ت/1) لعام 1417هـ في القضية رقم (809/1/ق) لعام 1415هـ.

أحكام القضاء المصري:

- حكم المحكمة الدستورية العليا في القضية رقم 13 لسنة 7 قضائية دستورية بجلسة 16/4/1978، القضية رقم 11 لسنة 5 قضائية دستورية بجلسة 3/4/1976.

- حكم محكمة القضاء الإداري، الدائرة الأولى في الدعوى رقم 8219 لسنة 61 ق جلسة 12/6/2007.

-الحكم الصادر في 17 يناير 1955 (السنة التاسعة حكم محكمة القضاء الإداري المصري لجلسة 18/11/2008 في الدعوى رقم 33418 لسنة 62 قضائية غير منشور.

- حكم صادر من مجلس الدولة، 25/02/1952، مجموعة س6،416.

-حكم محكمة القضاء الإداري المصري لجلسة 18/11/2008 في الدعوى رقم 33418 لسنة 62 قضائية

-حكم مجلس الدولة المصري بتاريخ 13/4/1948، السنة الثانية 514.

- الحكم الصادر في 17 يناير 1955 (السنة التاسعة ص237).

إجراءات التسوية الوقائية في النظام السعودي والتسوية الودية في القانون الفرنسي

Preventive settlement procedure in the Saudi system and amicable settlement in French law

د. ندى صلاح بيومي عبد اللطيف

DR. Nada salah bayoumi abdellatif

جامعة أم درمان الإسلامية

University Islamic Omdurman

Nadabayoumi1234@gmail.com

2024/1445م

Received 24 | 03 | 2024 – Accepted 04 | 04 | 2024 – Available online 15 | 04 | 2024

Abstract:

Trade is considered one of the economic activities that contribute to meeting people's needs and achieving economic development. Trade has always been and still is a fundamental activity that people engage in for livelihood and profit. It's a source of wealth and prosperity, as the merchant class historically represented the backbone of society due to its significant role in wealth formation. Nowadays, everything seems to revolve around commerce in this world. The complexity and increasing demands of daily life have led people to constantly seek more prosperity.

Since the life of traders doesn't follow a single rhythm, traders may encounter obstacles in their business endeavors, despite their intelligence, experience, and diligence. This is due to the wide scope of commercial competition at both domestic and international levels. Consequently, traders commonly face crises, exposing them to financial turmoil resulting from market conditions and competition they cannot navigate without the assistance of creditors.

Keywords: Preventive settlement procedures - the Saudi system - for amicable settlement - French law

ملخص

تعتبر التجارة من الأنشطة الاقتصادية التي تساهم في تلبية احتياجات الأشخاص وتحقيق التنمية الاقتصادية فإن تسعة عشر الرزق في التجارة فقد كانت التجارة ولا تزال نشاطاً أساسياً يسعى إليه الإنسان بغرض العيش والكسب فالتجارة مصدر للثراء والغنى حيث كانت طبقة التجار تمثل عصب طوائف السادة والاشراف لأهميتها البالغة في تكوين الثروات فقد أصبح كل شيء تجاري في هذا العالم وقد ساعد على ذلك تعقد وتزايد حاجات الإنسان اليومية فاصبح يسعى دائماً إلى المزيد من الرفاهية وبما أن حياة التجار لا تسير على وتيرة واحدة فقد يتعرض التاجر في ممارسة نشاطه لعثرات لا دخل له فيها ولا يستطيع تجنبها رغم ما قد يتمتع به من ذكاء وخبرة وحرص وذلك نظراً لاتساع نطاق المنافسة التجارية على المستويين الداخلي والخارجي مما جعل وقوع التجار في الازمات من الأمور العادية مما يعرضهم إلى اضطراب مالي نتيجة ظروف السوق والمنافسة التي لا يستطيعون مواجهتها من دون مساعدة الدائنين

الكلمات الافتتاحية : إجراءات التسوية الوقائية - النظام السعودي - لتسوية الودية - القانون الفرنسي

مقدمة

إن نجاح التاجر سواء كان شخصاً طبيعياً أو معنوياً مرتبط ارتباطاً وثيق بمدى الثقة التي يمنحها للدائنين ولأن النشاط التجاري يعتمد بشكل أساسي على رؤوس الأموال التي قد لا تكون لدى التاجر مما يعرضه لتأجيل الوفاء وطلب آجال لاحقه من الدائنين الا انه لا يمكن أن تترك هذه الآجال والائتمانيات دون وسيلة لحماية حقوق الدائنين وبما أن التعاملات التجارية تقوم على أساس الثقة من خلال زيادة الضمانات القانونية للدائنين ولا سبيل لدعمها الا اذا التزم المدين التجاري بأداء ديونه في مواعيد استحقاقها ولأجل ذلك ذهبت اغلب التشريعات الحديثة إلى إرساء نظام الإفلاس والتسوية القضائية لضمان حقوق الدائنين اذا اخل المدين بالثقة الممنوحة اليه وتوقف عن دفع ديونه في مواعيد استحقاقها كما أن عدم الوفاء قد يؤدي إلى اضطراب في المعاملات التجارية التي عادة ما تقتزن بآجال محددة وعليه فأى عجز في دفع دين مستحق الأداء فقد يؤدي إلى اضطراب المعاملات الاخرى التي قد تقتزن هي الأخرى باجل مما يؤدي الي زعزعة الثقة بين التجار.

ف نجد رغم اختلاف تنظيم الإفلاس في شتى التشريعات بحسب الاتجاهات المختلفة ومهما يكن فمن المقرر انها تتفق جميعا في الخطوط الرئيسية التي توضح معالم الإفلاس واهمها التسوية الودية وتوقيع الحجز الشامل على أموال المفلس وحرمانه من التصرف فيها اضرار بدائنيه وتصفية هذه الأموال تصفية جماعية وتقسم حصيلتها على الدائنين قسمة غرماء.

أهمية البحث وأهدافه:

تكمن أهمية البحث في شرح ومقارنة الاحكام والقواعد القانونية التي تعالج افلاس التجار والشركات والإجراءات التي تتخذ اثناء فترة الافلاس وكذلك الاثار التي تترتب عليه من الحقوق والمزايا التي تسقط بصدور حكم الإفلاس. ويكون هذا البحث ذا فائدة بالنسبة للأشخاص المعنيين بالدراسات القانونية واطافة جديدة للدراسات والبحوث السابقة في هذا المجال خاصة بعد صدور العديد من التعديلات والتشريعات الجديدة الخاصة بالإفلاس. والهدف الذي يرمي اليه هذا البحث في الأساس هو الدور الذي يلعبه نظام الإفلاس في تقوية ضمانات الدائنين والحصول على حقوقهم خاصة بعد اتساع التجارة الدولية، وتوسع الأنشطة التجارية العالمية والمحلية.

أسباب اختيار الموضوع:

أن موضوع الإفلاس يعد من المواضيع المهمة في مجال التجارة وله حالياً تطبيقات كثيرة في الحياة التجارية بسبب الازمة المالية التي هزت العالم والتي كان لها أثر في افلاس العديد من البنوك والشركات التجارية أن التعرف على قواعد الإفلاس واحكامه من الأهمية بمكان كباقي المسائل القانونية الأخرى، لهذا فان التطرق لهذا الموضوع يسهل التعرف على احكامه والإجراءات والقواعد التي يجب مراعاتها خاصة أن العالم أصبح قرية صغيرة وانفتاح العالم على التجارة. أن الوصول لتنظيم قانوني جيد لمسائل الإفلاس ليس بالأمر السهل فاختلاف جنسية التاجر والدائنين وتوزيع أموال المدين في أكثر من دولة يلقي بالمزيد من الصعوبات التي تعوق الوصول لمثل هذا التنظيم القانوني لمواجهة مخاطر التجارة الدولية.

أن التنظيم الجيد للتجارة الدولية وخاصة مسائل الإفلاس يعد من العوامل الهامة والرئيسية لتشجيع التجارة الدولية والنهوض بها.

مشكلة البحث:

1/ قلة الدراسات القانونية العربية المتخصصة المترجمة في مجال الإفلاس ومقارنتها بالقوانين الأجنبية وعدم وجود منهج واضح يمكن اتباعه.

2/ عدم وجود حالات الإفلاس في القضاء الدولي مما له أثر سلبي على النواحي التجارية والاقتصادية وحتى الاجتماعية.

وأسأل الله جل و علا أن يوفقنا لكل خير، وأن يبعدنا من كل شر، و أن يعصمنا من الفتن ما ظهر منها و بطن.

الفصل الأول

تعريف الإفلاس والتطور التاريخي لنظام الإفلاس السعودي

المبحث الأول: مفهوم الإفلاس

تعريف الإفلاس: الإفلاس نظام خاص بالتجار وحدهم ومحله القانون التجاري ولا يسري إلا على التجار الذين يتوقفون عن سداد ديونهم التجارية في مواعيد استحقاقها أما غيرهم فلا يخضعون لأحكامه وتنطبق عليهم قواعد الإعسار المدني.

والإفلاس هو نظام قانوني خاص بالتنفيذ الجماعي على أموال المدين التاجر الذي يتوقف عن دفع ديونه التجارية نتيجة اضطراب حالته المادية وذلك مقابل نظام التنفيذ الفردي على أموال المدين حيث يقوم الدائن بالحجز على أمواله وبيعها جبراً عنه بواسطة السلطة إذا لم يقم بالوفاء بما عليه من ديون اختياراً⁽¹⁾

وأيضاً الإفلاس نظام جماعي نص عليه القانون للتنفيذ على أموال المدين التاجر الذي يتوقف عن دفع ديونه التجارية بقصد تصفية أمواله تصفية لصالح جميع دائنيه، وتحقيق المساواة بينهم بتوزيع حصيلة التصفية على الدائنين قسمة الغرماء، طالما تساوت مراكزهم القانونية⁽²⁾.

الإفلاس في اللغة: الإفلاس مصدر من أفلس يفلس إفلاسا وأفلس على وزن أفعل، وهو فعل ثلاثي قد زيدت فيه الهمزة، وهذه الزيادة أفادت معنى الصيرورة، أي صار ذا فلوس بعد أن كان ذا دراهم⁽³⁾ أيضاً بمعنى أفلس إفلاسا أي لم ينق له ويراد أنه صار في حالة يقال عنه ليس معه فلس أي صار ذا فلوس بعد أن كان ذا دراهم⁽⁴⁾ أيضاً يعبر عن الحالة التي يعيشها الشخص من عسر وعجز مال، بحيث تزيد ديونه على ماله من حقوق وأمواله، فيقال أفلس فلان أي ليس لديه فلوس⁽⁵⁾.

(1) د. عبد الرحمن السيد قرمان الأوراق التجارية والإفلاس والتسوية الواقية منه طبقاً لأنظمة المملكة العربية السعودية. ص 297.

(2) محمد عبدالله الفارسي فترة الرية في الإفلاس دارة النهضة العربية م 2017 ص 10.

(3) ابن منظور لسان العرب 6-166 .

(4) الفيومي المصباح المنير 2-137.

(5) مختار الصحاح طبع دار المعارف 1982م ص 510.

مفهوم الإفلاس في الفقه: يرى البعض أن الإفلاس هو تلك الحالة التي يكون فيها الدين على الشخص أكثر من ماله، سواء أكان غير ذي مال أصلاً أم كان له مال إلا أنه أقل من دينه⁽¹⁾ ويرى الحنابلة أن المفلس هو من كان دينه أكثر من ماله وخرجه أكثر من دخله⁽²⁾ أو نظام خاص يطبق على التاجر عندما يتوقف عن دفع ديونه التجارية في مواعيد استحقاقها بغض النظر عما إذا كان المدين التاجر موسراً أو معسراً كثرت أمواله أو قلت⁽³⁾ وعرف أيضاً بأنه حالة واقعية يتعرض بها التاجر الذي يتوقف عن دفع ديونه التجارية⁽⁴⁾.

تعريف الإفلاس في النظام السعودي: عرف الإفلاس في النظام السعودي بأنه توقف المدين عن دفع ديونه على ضوء المادة (103) من نظام المحكمة التجارية التي عرفت "المفلس من استغرقت الديون جميع أمواله فعجز عن تأديتها" حيث يمكن أن يعرف بأنه التنفيذ على أموال المدين الذي يتوقف عن سداد ديونه في ميعاد استحقاقها⁽⁵⁾ ويمكن القول بأن الإفلاس في النظام السعودي هو مجموعة من القواعد النظامية التي تمكن المدين المفلس أو المتعثر أو المتوقع اضطراب أوضاعه المالية - سواء أكان شخصاً طبيعياً أو اعتباراً - يمارس في المملكة أعمالاً تجارية أو أعمالاً تهدف إلى الربح، من تصحيح أوضاعه المالية ومعادة نشاطه والإسهام في دعم الاقتصاد الوطني وتنميته، بواسطة

(1) د. علي البارودي القانون التجاري العقود التجارية الطبعة الثانية منشأه المعارف الإسكندرية ص 616.

(2) د. طارق فهمي الغنام إجراءات الإفلاس في النظام السعودي الطبعة الأولى دار الكتاب الجامعي م 2021 ص 18.

(3) المغني المطلاع على أبواب اللقن ص 254.

(4) د. الياس ناصيف الصلح الواقي من الإفلاس الجزء السادس المؤسسة الحديثة للكتاب لبنان م 2008 ص 87.

(5) د. زبيدة عبد الهادي إيتم الإفلاس والاثار المترتبة على الحكم به على ضوء النظام التجاري السعودية مكتبة الرشد ناشرون الطبعة الأولى م 2014.

إجراءات تتدرج في شروط افتتاحها وشدة أحكامها تبعاً للحالة المالية للمدين وحجم نشاطه، فإن وصل به الحال إلى ما لا يجدي معه الإصلاح، فيتم تصفية أصوله عن طريق إجراءات تضمن تعظيم هذه الأصول والمساواة بين الدائنين⁽¹⁾.

تعريف الإفلاس في القانون الفرنسي: أن كلمة (Falillite) الفرنسية التي تعني الإفلاس، مأخوذة عن الإيطالية وتدل على حالة التاجر المتوقف عن الدفع بحكم من محكمة التجارة، المؤدي إلى تسوية جماعية الوضع التاجر على صعيد الذمة المالية في سبيل تأمين معالجة متساوية بين الدائنين⁽²⁾ ووصف القانون الفرنسي الإفلاس في قانونها قاصر على التجار دون سواهم، وينظمه القانون التجاري، وهو يشمل مجموعة من القواعد والإجراءات القانونية التي تهدف إلى حماية الدائنين من المدين المفلس الذي أصبح في حالة عجز مالي، ولم يقم بسداد ديونهم، والحيلولة دون تهريب أمواله بغية الإضرار بهم، وكذلك حماية الدائنين أنفسهم بعضهم من بعض، حتى لا يتزاحموا من خلال سعي كل دائن في منفرداً على أمواله المدين⁽³⁾.

وأن تطبيق نظام الإفلاس يختلف بحسب النظام القانوني السائد في الدولة، فالدول التي تأخذ بالنظم اللاتينية والتي اقتبست قانونها التجاري عن القانون الفرنسي فإن وصف الإفلاس في قانونها قاصر على التجار دون سواهم، وينظمه القانون التجاري، وهو يشمل مجموعة من القواعد والإجراءات القانونية التي تهدف إلى حماية الدائنين من المدين المفلس الذي أصبح في حالة عجز مالي، ولم يقم بسداد ديونه، والحيلولة دون تهريب أمواله بغية الإضرار بهم، وكذلك حماية الدائنين أنفسهم بعضهم من بعض، حتى لا يتزاحموا من خلال سعي كل دائن في التنفيذ منفرداً على أموال المدين.

(1) د. طارق فهد فهمي مرجع سابق ص18.

(2) جرار كورنو معجم المصطلحات القانونية ترجمه منصور القاضي الطبعة الأولى المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع م1998 ص233.

(3) د. محمد عبدالله الفارسي مرجع سابق ص11.

وهناك الدول التي تأخذ بالنظم الأنجلو أمريكية، والتي اقبست قانونها التجاري عن التشريع الإنجليزي فقد اعتبرت أن نظام الإفلاس أو ما يطلق عليه الإفلاس المدني يشمل التاجر وغير التاجر بغية حماية الائتمان بوجه عام.

المبحث الثاني: تطور نظام الإفلاس

تطور نظام الإفلاس في النظام السعودي:

نظمت أحكام الإفلاس لأول مرة في المملكة العربية السعودية بموجب الأمر الملكي رقم (32) بتاريخ 1/15/135 هـ، الصادر به نظام المحكمة التجارية السعودي، حيث المواد من (103) إلى (137) الأحكام المتعلقة بالإفلاس، وكانت أحكام الإفلاس في هذا النظام مقتبسة من النظم القانونية المطبقة في ذلك الوقت، التي كانت تعتبر الإفلاس وصمة عار في جانب المدين التاجر الذي يتوقف عن الوفاء بديونه في مواعيد استحقاقها، ومن ثم يجب عقابه واستئصاله من الحياة التجارية، حيث يترك أمره بيد الدائنين، وغالبا ما ينتهي الأمر بتصفية أمواله، ولم يكن ضمن أحكام الإفلاس، وبالتالي محاولة انقاذ المشروع الذي كانت أسباب تعثره خارجة عن إرادته، وكان قادرا على استعادة نشاطه مرة أخرى، وقصر التصفية على المشروعات التي اضطرت وتدهور حالتها المالية وصلت إلى وضع مالي لا يمكن إصلاحه.

ومع تطور الحياة الاقتصادية أدرك المنظم السعودي ضرورة وضع قواعد تقي التاجر حسن النية سيء الحظ مخاطر الوقوع في غيابات الإفلاس، باعتباره نظام عقابي شديد الوطأة على التجار، فأصدر نظام التسوية الوقاية من الإفلاس، بموجب المرسوم الملكي رقم (م/16) بتاريخ 1416/9/4 هـ

وظل هذان النظامان يطبقان في المملكة، وكان للنظام الأول نصيبا أكبر من النظام الثاني في التطبيق، وكشف الواقع عن مشكلات عديدة وأضرار كبيرة للتجار والمشروعات التجارية والدائنين، مما جعل الأشخاص والهيئات المعنية

بالحياة الاقتصادية والتجارية تطالب بضرورة التدخل لتغيير هذين النظامين، والأخذ بما توصلت إليه النظم الاقتصادية والقانونية الحديثة من تطورات في شأن معالجة أحوال المشروعات المتعثرة، ومواجهة المشروعات المفلسة، وذلك بما يراعي الظروف والأسباب الاقتصادية والمالية والإدارية التي أدت إلى تعثر المشروع، ومحاولة المشروعات القابلة للاستمرار واستعادة كفاءتها الإنتاجية، وفي ذات الوقت تتم المحافظة على حقوق ومصالح جميع الأطراف ذات العلاقة بالمشروع الاقتصادي، وهم الدولة ومالك المشروع والدائنين والعاملين في المشروع، وكذلك المتعاملين معه في علاقاته الأمامية والخلفية من مشروعات أخرى، مثل الموردين والمستوردين والمستهلكين لما يقدمه من منتجات أو خدمات.

وبعد أن وضعت المملكة العربية السعودية رؤيتها 3030، سعت إلى فتح أفاق جديدة للاستثمارات، وتهئية البيئة الاقتصادية والمالية والقانونية القادرة على جذب أكبر قدر من الاستثمارات ورؤوس الأموال الأجنبية، ولذا بات من الضروري وضع نظام جديد للإفلاس يأخذ بأحدث ما وصلت إليه القوانين في الدول الأخرى، وما صدر عن المنظمات الدولية المعنية من توصيات في هذا الشأن، وتكييف ذلك كله ليكون صالحاً للتطبيق في ضوء واقع واحتياجات العمل التجاري والاستثمار في المملكة⁽¹⁾.

وتلبية لذلك أعدت وزارة التجارة والاستثمار وثيقة بعنوان (السياسات العامة لمشروع نظم الإفلاس) وطرحتها للنقاش والحوار العام وفي الجهات والمؤسسات ذات الصلة لإبداء آراءهم واقتراحاتهم وملاحظاتهم عليها، وعقب ذلك جرت جولة من الدراسات انتهت إلى إعداد مشروع نظام الإفلاس، الذي تمت الموافقة عليه، وصدر بالمرسوم الملكي رقم " (م/50) بتاريخ 14/8/1439 هـ الموافق 2018/14 م. ويبدأ نفاذه اعتباراً من 7/12/1439 هـ⁽²⁾.

(1) د. عبدالرحمن السيد غرمان الأوراق التجارية وإجراءات الإفلاس طبقاً للأنظمة القانونية المنفذة لرؤية المملكة 2030 الطبعة الأولى الاجادة. م2019 ص 283-284.

(2) نشر في جريدة ام القرو العدد 4712 ص4 بتاريخ 6-6-1439 هـ.

تطوير الإفلاس في القانون الفرنسي:

دخل نظام الإفلاس إلى فرنسا عن طريق مدينة ليون التي أصدرت بتاريخ 3 يونيو 1667م نظامها الخاص وقد جاء في المادة رقم 13 من هذا النظام بأن جميع التصرفات الواردة على أموال المفلس تعتبر باطلة إذا لم يكن تاريخها سابقا بعشرة أيام على الأقل لليوم الذي يصبح فيه الإفلاس معروفا للجميع⁽¹⁾.

وبعد ستة أعوام من صدور هذا النظام صدر الأمر الملكي بإصدار القانون الفرنسي الخاص بالتجارة لسنة 1673م الذي قنن العادات التجارية مخصصا للإفلاس الباب الحادي عشر منه ومن الغريب أن هذا الأمر الملكي أغفل ذكر المادة رقم 13 من نظام مدينة ليون واكتفى بتطبيق قواعد دعوي عدم نفاذ تصرفات المدين من حق دائنين الدعوى البوليصية على تصرفات المدين الضارة بدائنيه⁽²⁾.

ولكن المشرع الفرنسي تلافي هذا النقص بالأمر الملكي الصادر في 18 نوفمبر 1702م الذي نص اعتبر المادة 13 من نظام مدينة ليون نافذا في جميع أنحاء فرنسا وقد جاء في هذا الأمر الملكي ما يفيد أن كل تصرف ونقل ملكية يردان على أموال المفلسين يعتبران باطلين وعديمي الأثر إذا وقعا خلال عشرة أيام من التاريخ الذي يصبح فيه الإفلاس معلوما من الجميع.

ثم محله قانون التجارة الفرنسي لسنة 1807م حيث جاء الكتاب الثالث الخاص بالإفلاس صورة مشابحة لقانون سنة 1673م وان تميز عنه بالصرامة والشدة على المدين اذ كان ينص على حبس المفلس مهما كان سبب افلاسه وعلى حرمانه من كثير من حقوقه السياسية والمدنية كما اخذ هذا القانون بالحكم الذي تضمنه الأمر الملكي الصادر

(1) د. حسين فتحي دور المصفي في انحاض وتصفية المشروعات ص15.

(2) د. محمود سمير الشرقاوي القانون التجاري المقود التجارية الإفلاس الأوراق التجارية دار النهضة العربية عام 1984م ص125.

سنة 1702م وزاد في حماية الدائنين فنص في المادة 437 منه على انه كل تاجر يتوقف عن دفع ديونه يعتبر بحالة افلاس واعتبر التصرفات التي يجريها المفلس خلال فترة توقفه عن الدفع وحتى صدور الحكم بشهر افلاسه تصرفات غير نافذة بالنسبة لجماعة الدائنين أي انه قضي بغل يد عن التصرف بأمواله وادارتها لا من يوم صدور الحكم بشهر افلاسه بل من يوم توقفه عن الدفع واما التصرفات الجارية قبل عشرة أيام من تاريخ التوقف عن الدفع فتكون قابلة لعدم النفاذ⁽¹⁾.

ويعزي السبب في ذلك إلى توجيهات نابليون الذي راعته الازمة المالية العنيفة التي مرت بفرنسا وقتذاك واقتربت بتفليسات مصطنعة ومواقف تجارية كبرى بات معها بنك فرنسا مهددا بالإفلاس بيد أن هذه القسوة في معاملة المفلس أجبرت الكثير من المدينين على الهرب عند شعورهم باضطراب احوالهم وبان افلاسهم صار وشيك الوقوع فزاد من صعوبة تصفية مراكزهم وهو ما حدا بالمشرع الفرنسي التدخل للتخفيف من هذه الشدة بقانون 28 مايو 1838م الذي تناول الكتاب الثالث بالتعديل الشامل⁽²⁾.

وتم تعديل القانون الفرنسي بعد ذلك في سنة 1856 و1873م وفي سنة 1889م عني المشرع الفرنسي بوضع نظام التصفية القضائية ومتضاه أن التاجر الذي توفق عن الدفع وادع ميزانيه في المواعيد القانونية والذي لا يمكن نسبة أي تقصير اليه تقضي المحكمة بتصفية أمواله بشرط أن يكون حسن النية وسيئ الحظ ولا يترتب على هذا الحكم رفع يد المدين عن إدارة أمواله ولا سقوط الحقوق المدنية عنه بيد انه لا يترك المدين بتصرف في أمواله كيفما يشاء وانما

(1) د. محمد مجتهد قايد الإفلاس والصلح الواقعي منه الطبعة الأولى دار النهضة العربية 1999م ص11.

(2) د. عبدالرحمن السيد قرمان الجوانب القانونية في تشغيل تجارة المفلس خلال تجريبه الإجراءات التمهيدية دراسة مقارنة بين القانون المصري. والفرنسي دار النهضة ص27

تعين المحكمة مصفيا لمعاونته في إدارة أمواله إلى أن تنتهي التصفية القضائية رعاية لمصلحة الدائنين ومن ثم اضحي تطبيق قانون التصفية القضائية مرتبطا بالمدين حسن النية دون غيره.

وقد طرأت بعد ذلك تعديلات كثيرة على قواعد الإفلاس في القانون الفرنسي لعل من أهمها التعديلات التي قررها المرسوم بالقانون الصادر في 8 أغسطس 1935 م والمرسوم بالقانون الصادر في 25 أغسطس 1937 م.

وقد بدأ المشرع الفرنسي طريقه للإصلاح بالقانون رقم 583-55 الصادر في 20 مايو 1955 م والذي ادخل نظاما جديدا عرف بالتسوية القضائية حل محل التصفية القضائية وقد اعتبر هذا القانون الملاذ الامن للمدين حسن النية وللمشروعات القابلة للاستمرار والحياة ويسمح للمدين بان يظل على راس إدارة اعماله.

وعلى الرغم من ذلك فقد تعرض هذا القانون للنقد الشديد اذ لم يأخذ في الاعتبار الانية المدين فكان مناطه الأساسي هو المعيار الشخصي الذي يتوقف على نية التاجر وجسامة الخطأ المقترف في إدارة المشروع بغض النظر عن مدى قابلية المشروع للإصلاح والمعالجة الامر الذي أدى إلى تزايد عدد التجار غير القادرين على تسوية ديونهم.

فصدر في 13 يونيو 1967 م قانون التسوية القضائية وتصفية الأموال والافلاس الشخصي وجرائم الإفلاس وقد نظم هذا القانون اجراءين يعتمد الخيار بينهما على معايير اقتصادية وليس على النوايا او المعايير الأخلاقية وقد ادخل المشرع في هذا القانون الكثير من التعديلات ومن أهمها خضوع الأشخاص المعنوية الخاصة كافة شركات تجارية شركات مدنية جمعيات لنظام الإفلاس والتسوية القضائية المقررة للمشروعات التجارية والمشروعات الزراعية.

بيد إنه لم يفلح هذا القانون أن سرع بالإجراءات ولم يفض إلى اية نتائج ملموسة ولذلك صدر كل من القانون رقم 148 في الأول من مارس 1984 م بشأن توقي العثرات الجسيمة للمشروعات والتسوية الودية غير القضائية والقانون رقم 98 في 25 يناير 1985 م والخاص بالتقويم والتصفية القضائية للمشروعات وهما القانونان اللذان سمحا بالكشف المبكر عن تعثر المشروعات والأسباب الحقيقية الكامنة وراء أزمته المالية ومحاولة النهوض بما قبل التوقف عن الدفع.

وبالرغم من كل التشريعات المتعاقبة لم ينج الكثير من التجار والشركات والمشروعات من السقوط في هوة الإجراءات الجماعية لا سيما التصفية القضائية الأمر الذي سرع من إصدار القانون رقم 845 لسنة 2005م لإنقاذ المشروعات المتعثرة وقد نقح هذا القانون مواد قانون التجارة الخاصة بالمشروعات المتعثرة.

ومؤخراً صدر القانون رقم 326 - 2014م في 12 مارس 2014م بتقنين التجارة الفرنسي الجديد وتبني هذا القانون ما يعرف بإجراء الإنقاذ الذي يأخذ بيد المدين قبل التوقف عن الدفع وليقتضي الاكتشاف المبكر لعثراته وإنقاذ المشروعات والشركات وكذلك عمالهم ومستخدميهم وتفعيل عدد من وسائل حماية المشروعات حال تعرضها لعثرات اقتصادية.

الفصل الثاني: إجراءات الإفلاس

المبحث الأول: إجراءات التسوية الوقائية في النظام السعودي

إجراء التسوية الوقائية من الإفلاس الغرض منه إتاحة الفرصة للمدين المتعثر، أو المفلس، أو ذلك الذي اضطرت أوضاعه المادية اضطراباً يخشى معه تعثره، من تسوية أوضاعه، وذلك من خلال توفيق أوضاعه مع الدائنين هي إجراء يتم بإشراف القضاء الغرض منه حماية التاجر حسن النية سئ الحظ الذي أفلس أو أصبح متعثراً أو اضطرب أعماله التجارية وأصبح مهدداً بالإعسار دون خطأ أو تقصير أو إهمال جسيم منه⁽¹⁾، وهي عقد ذو طبيعة قانونية خاصة، لأنها تتم بين المدين والدائنين تحت إشراف ورقابة جهة قضائية (ديوان المظالم)، ولا يشترط لإتمامها موافقة جميع الدائنين، ولكنها تنعقد بموافقة أغلبية الدائنين، بشرط أن تكون هذه الأغلبية حائزة لثلثي الديون غير المتنازع

(1) د. طارق فهمي الغنام مرجع سابق ص 79.

فيها (المادة السابعة من النظام). وتسري هذه التسوية على جميع الدائنين الذين تعتبر ديونهم عادية ولم يشتركوا في إجراءاتها أو لم يوافقوا عليها (المادة 1/9 من النظام).⁽¹⁾

تقديم طلب التسوية الوقائية:

من الذي يحق له طلب التسوية الوقائية: طبقاً للمادة (108) من نظام المحكمة التجارية السعودي يكون "إعلان الإفلاس إما بطلب من المفلس مباشرة أو أحد غرمائه" فقد حصر النظام إمكانية طلب الإفلاس في شخصين هما:

الأول: - التاجر، وذلك بأن يقدم طلب إلى المحكمة يطلب فيه الحكم بإفلاس نفسه.

الثاني: - الدائنين، ذلك هو الوضع الطبيعي أن يطلب دائن أو أكثر الحكم بإفلاس المدين الذي توقف عن دفع ديونهم.⁽²⁾

شروط التسوية الوقائية:

1. أن يكون طالب التسوية الوقائية مديناً للغير.
2. أن يكون مفلساً استغرقت ديونه جميع أصوله⁽³⁾.
3. أن يكون متعثراً توقف عن سداد ديونه في مواعيد استحقاقها.

(1) د. عبد الرحمن السيد طرمان مرجع سابق 262.

(2) د. عبد الرحمن السيد قرمان مرجع سابق 2017م-2018م.

(3) المادة (13-2) من نظام الإفلاس.

4. أن يخشى نتيجة اضطراب أحواله المالية من عدم قدرته على سداد دين عليه في موعد استحقاقه باعتباره الإداري بشئون حاله.

5. أن يقدم طالب التسوية طلباً للمحكمة المختصة سواء أكان شخصاً طبيعياً أو اعتبارياً⁽¹⁾

6. إذا كان من المرجح أن المدين يعاني من اضطرابات مالية يخشى معها تعثره

7. إذا كان متعثراً بأن توقف عن سداد ديونه في مواعيد استحقاقها نتيجة اضطراب حالته المالية.

8. إذا كان مفلساً بأن استغرقت كل أصوله.

9. ألا يكون قد سبق له الخضوع إلى هذا الإجراء أو إلى إجراء التسوية الوقائية لصغار المدينين خلال (الاثني

عشر) شهراً السابقة لطلب افتتاح الإجراء طبقاً للمادة (13).

10. إذا كان المدين كيانه منظماً فلا يجوز قيد طلب افتتاح أي من إجراءات الإفلاس أو الإيداع القضائي له إلا

بعد صدور قرار بالموافقة على إجراء التسوية الوقائية من الجهة المختصة.⁽²⁾

ج- أن يرفق المدين بطلب التسوية مقترحاً مؤشراً عليه من أمين مدرج في قائمة الأمناء.

على المدين طالب التسوية أن يرفق بطلب التسوية المقدم للمحكمة اقتراحاً بالتسوية، على أن يضع نصب عينيه الاعتبارات النظامية التي تستند إليها المحكمة في قبول أو رفض المقترح حتى يكفل مسعاه بالقبول، ويجب أن يؤشر على المقترح المقدم للمحكمة أمين مدرج بقائمة الأمناء بما يفيد أن المقترح مستوف المعلومات والوثائق المطلوبة طبقاً للمادة (32) من اللائحة وإلا تعرض لعدم القبول.

(1) المادة (2-3) من نظام الإفلاس

(2) المادة (32) من اللائحة التنفيذية.

1- قواعد التأشير على المقترح من الأمين.

- يقدم إشعاراً إلى المدين يتضمن الإفادة بتسلمه مقترح التسوية الوقائية وموافقته على طلب التأشير عليه.

- يقدر المقابل المالي وفق أتعاب الأمناء والخبراء.

- يجدد الأمين المدد اللازمة لإجابة كل طرف (المدين - الأمين) على الآخر في شأن دراسة المقترح والتأشير عليه.

2- المعلومات والوثائق التي يجب إرفاقها بالمقترح.

وفقاً للمادة (16) من اللائحة التنفيذية فإنه يرفق بالمقترح المعلومات والوثائق التالية:

1. معلومات عن المدين ونشاطه.
2. بيان الوضع المالي للمدين وتأثيرات الوضع الاقتصادي عليه.
3. تحديد أصول المدين القيمة الإجمالية لها.
4. أي ضمانات للمقترح-عينية أو شخصية- يقدمها ملاك المدين أو مديروه أو أي شخص آخر.
5. تحديد أصول المدين المستبعدة من المقترح وقيمتها.
6. تحديد أصول المدين التي تكون محل ضمانات المدين.
7. بيانات تفصيلية عن الأصول غير المملوكة للمدين المراد إدراجها ضمن المقترح، وبيان مصادر هذه الأصول، وأي شرط مرتبط بإدراجها.
8. قيمة الديون، ومنشأها وموعد الوفاء بها.
9. بيان الطريقة المقترحة للتعامل مع الدائنين.

10. بيان المطالبات والدعاوي المقامة ضد المدين في تاريخ تقديم المقترح.

11. طريقة مزاوله المدين لنشاطه خلال مدة سريان الإجراء.

12. بيانات تفصيلية من أي تمويل جديد يريد المدين الحصول عليه، وكيفية الوفاء به.

13. تصنيف الدائنين مع مراعاة أي معيار يؤثر في تصنيفهم.

المستندات التي يجب إرفاقها عند إجراء طلب التسوية الوقائية: -

يجب على المدين أن يستوفي المعلومات والوثائق المطلوبة وفقاً للمادة (14) من نظام الإفلاس.⁽¹⁾

1/ إقرار المدين بعدم خضوعه لإجراء التسوية الوقائية أو إجراء التسوية الوقائية لصغار المدينين خلال (الاثني عشر) شهرا السابقة لهذا الطلب وإفادة من سجل الإفلاس بذلك.

2/ نبذة عن النشاط، ونسخة من ترخيص ممارسته لهذا النشاط أن وجد.

3/ ما يثبت كون المدين مفلسا بأن استغرقت ديونه جميع أصوله أو متعثرا بأن توقف عن سداد دين مطالب به في موعد استحقاقه أو يخشى تعثره.

4/ المعلومات المالية للمدين.

5/ قائمة الديون التي في ذمة المدين

6/ قائمة بأصول المدين وتقدير القيمة الإجمالية له.

(1) المادة (14) من نظام الإفلاس (يقيد طلب افتتاح إجراء التسوية الوقائية لدى المحكمة بعد تقديمه مرافقا له المقترح له والمعلومات والوثائق ذات العلاقة وفقا لما تجرده اللائحة).

7/ بيانات العاملين لدى المدين وأجمالي أجورهم الشهرية.

8/ قرار موافقة الجهة المختصة على قيد طلب افتتاح إجراء الإفلاس للمدين إذا كان كيانا منظما أو ما يثبت تقدمه طلب الموافقة ومضي المدة المحددة دون صدور القرار وفق حكم الفقرة (3) من المادة الثالثة من النظام.
9/ بيان بالدعاوي والإجراءات القضائية والأحكام والسندات التنفيذية المتعلقة بالمدين.

10/ تأثيرات الوضع الاقتصادي عليه وتصنيف الدائنين إلى فئات وفقا لحكم المادة (29) من النظام.⁽¹⁾

نظر المحكمة لطلب التسوية الوقائية المقدم من المدين: -

طبقاً للمادة (1/15) من النظام يجب على المحكمة أن تحدد موعداً للنظر في طلب افتتاح إجراء التسوية الوقائية على أن يكون الموعد خلال مدة لا تزيد عن (أربعين) يوماً من تاريخ قيد الطلب، يجوز للمحكمة أن تقضي بافتتاح إجراء التسوية الوقائية، أو رفضه أو تأجيل النظر في الطلب وذلك على النحو التالي.

أ/ الحكم بافتتاح إجراء التسوية الوقائية.

تقضي المحكمة بافتتاح إجراء التسوية الوقائية إذا توفرت الشروط التالية.

1/ إذا ترجح لديها إمكانية استمرار نشاط المدين وتسوية مطالبات الدائنين خلال مدة معقولة.

2/ إذا كان المدين مفلساً أو متعثراً أو من المرجح أن يعاني من اضطرابات مالية يخشى معها تعثره.

3/ إذا قدم المدين المعلومات والوثائق المشار إليها في المادة (14) من نظام الإفلاس.

(1) المادة (2-41) من نظام الإفلاس.

فإذا قضت المحكمة بافتتاح التسوية الوقائية التزم المدين بالإعلان عن افتتاح الإجراءات خلال (سبعة) أيام من تاريخ حكم المحكمة بافتتاحه، طبقاً للمادة (2/16) من نظام الإفلاس، كما يلتزم طبقاً للمادة (33) من اللائحة التنفيذية بتبليغ الدائنين المحددين في المقترح بحكم المحكمة بافتتاح إجراء التسوية الوقائية خلال (سبعة) أيام من تاريخ صدوره، ودعوتهم إلى التصويت على المقترح، أن ترفق بالتبليغ نسخة من المقترح أو ما يفيد إتاحة الاطلاع عليه بالموقع الإلكتروني للجنة الإفلاس.

رفض طلب التسوية الوقائية: -

1/ إذا كان الطلب غير مستوف للمتطلبات النظامية أو غير مكتمل دون مسوغ مقبول.

2/ إذا تصرف مقدم الطلب بسوء نية أو ارتكب أيًا من الأفعال المجرمة من النظام.

الأثر المترتب على الرفض:

للمحكمة إذا قضت برفض الطلب أن تقضي بافتتاح إجراء الإفلاس المناسب، والذي قد يكون إعادة التنظيم المالي أو التصفية أو التصفية الإدارية، وذلك بحسب الأحوال.

المبحث الثاني: التسوية الودية في النظام الفرنسي

أولاً: إجراءات وآثار التسوية الودية في القانون الفرنسي

الشروط اللازمة للحصول على التسوية الودية في القانون الفرنسي:

لقد نص القانون الفرنسي الجديد على ألا تطبق التسوية الودية على التجار فقط بل على كل المهنيين وأصحاب المشروعات الصغيرة التي لها نشاط اقتصادي أيا كانت طبيعة هذا النشاط فشمّل الزراعة وأصحاب المهن الحرة والذين يمارسونها كأفراد⁽¹⁾.

فالتسوية الودية قبل كل شيء ليست من الإجراءات الجماعية التي تتخذ ضد المدين من قبل الدائنين. كذلك فهي بعيدة كل البعد عن التسوية الاتفاقية وعن الصلح الوقائي، وكذلك عن إجراءات وقف المطالبات القضائية. وغاية ذلك تفادي الإجراءات القضائية العلنية والتي تنتهي عاد بقرار قضائي له آثاره السلبية على المدين.

والتسوية الودية تقترب بدرجة كبيرة من الصلح الودي، وذلك بالتطبيق للأحكام العامة في القانون المدني، وعلى وجه الخصوص من الوكالة المفروضة من قبل رئيس المحكمة التجارية ومع ذلك فإن التسوية الودية لا تتم إلا بإرادة المدين. حيث يعتبر حراً في اختيار ذلك الطريق، ويحق أيضاً للدائن قبولها أو رفضها.

ويلاحظ أن الحلول التي تأتي بها هذه التسوية الودية تقوم أساساً على أحكام العقد، حيث لا يختصم فيها إلا أطراف ذلك العقد.

ف نجد أن القانون الفرنسي قد أوضح الشروط في قسمين شروط موضوعية وشروط شكلية

الشروط الموضوعية:

الأول: . أن يكون المشروع له نشاط اقتصادي، والتي لها حسابات احتياطية يبين منها بعض العجز الذي لا تسمح الأحوال المادية بتغطيته

(1) د. خليل فيكتور تادرس الطرق الودية والقضائية لإنقاذ المشروعات المتعثرة من الإفلاس دراسة ومقارنة على ضوء القانون الفرنسي دار النهضة العربية

مما يجعل التسوية الودية إجراء خاص فقط بالمشروعات الكبيرة التجارية والمجموعات الاقتصادية الكبيرة أو المشروعات الصغيرة التي لها هذا النوع من الحسابات الاحتياطية، إلا أن هذه الحسابات قد تكون إجبارية في بعض الأحيان وجوازيه في أحيان أخرى. فنجد أن الهدف من التسوية الودية هو تعديل مسار المشروع الاقتصادي وليس الحصول على جدول ديون المؤسسات أو الشركات التي تمر بضائقة مالية.

الثاني: أن تكون المؤسسة أو المشروع ساعة تقديم طلب تعيين "الموفق" تمر بضائقة مالية: عليها أن تبين من حساباتها الاحتياطية والنتائج المتوقعة بما أنها لن تستطيع مواجهة الحاجات المالية المستقبلية

الثالث: ألا تكون المؤسسة أو المشروع قد توقفت عن الدفع، وإلا فعلى المحكمة أن تأمر بالبدء في إجراءات التصفية دون أن يطلب منها ذلك. هذه الصعوبات التي يمكن توقعها من خلال الحسابات الاحتياطية وحسابات احتمالات المستقبل يجب أن يتم الكشف عنها مقدما حتى يتمكن "الموفق" من أن يواجهها قبل فوات الأوان، وذلك بجدولة الديون مع الدائنين الرئيسيين ومواجهة هذه الصعوبات قبل وقوعها. أما إذا تبين أن اكتشاف هذه الصعوبات قبل وقوعها. أما إذا تبين أن اكتشاف هذه الصعوبات متأخرا وأصبح التوقف عن الدفع أمرا لا محالة في وقوعه فإن تقديم طلب التسوية الودية لا يجد محالا للقبول⁽¹⁾.

الشروط الشكلية:

وهو أن يتم تقديم طلب إلى رئيس المحكمة التجارية في الدائرة التي يوجد بها مقر الشركة أو المشروع التجاري، أما كان المشروع أو المؤسسة تقوم بنشاط اقتصادي دون أن يكون تجاريا فيجب أن يقدم الطلب إلى رئيس المحكمة الابتدائية التي يقع بدائرتها المقر الرئيسي للمشروع الاقتصادي، ويجب أن يكون الطلب موقعا من مدير المؤسسة أو

(1) د. نحر سديم حنا كريم النظام القانوني لإفلاس الشركات والشورة الحلب الحقوقية ص26

المشروع في كلتا الحالتين، وبهذا فإن تقديم الطلب من ذوي الشأن (وهم المديرون) أن يأمر بفحص الأمر عن طريق خبير في الحسابات شرط ضروري للبدء في إجراءات تعيين "الموفق". ويلاحظ أن التسوية الودية تتسع لتشمل الكثير من المؤسسات والمشاريع الاقتصادية الكبير منها والصغير – تجارية كانت أم مدنية، أما تصحيح المشروع أو التصفية.

لهذا المشروعات الصغيرة التي لا تخضع أساساً للتصفية القضائية فإذا قرر المديرون في اتخاذ إجراءات التسوية فعليهم تنفيذ التزاماتهم أمام رئيس المحكمة، وإلا فإنهم يخضعون لإجراءات التصفية القضائية بقوة القانون. لهذا يجب التنبيه على الأفراد وذوي المشروعات الصغيرة بخطورة التقديم بطلب التسوية الودية لرئيس المحكمة، وذلك لأن عدم احترامهم لالتزام أمام رئيس المحكمة سوف يؤدي إلى تصفية أموالهم قضائياً.

تقديم طلب التسوية:

من يحق له طلب التسوية الودية:

الذي يملك الحق في تقديم طلب التسوية هو مدير المشروع أو المؤسسة، وأي طلب يقدم من شخص آخر يكون باطلاً ويستبعد، على أن يكون الطلب مكتوباً ولا يتطلب القانون شكلاً خاصاً في ذلك، إنما لا بد أن يكون الطلب مسبباً بأن يبين تفصيلاً الصعوبات المالية التي تقابلها المؤسسة أو المشروع، والاقتراحات التي يراها المدير والمسؤولون لتصحيح مسار المشروع، على أن تتضمن هذه الاقتراحات جدولاً زمنياً لتصحيح مسار المشروع، ومن ثم تحديد الفترات على وجه الدقة لتسديد ديون الشركة. ويجب أن يقدم طلب التسوية الودية إلى رئيس المحكمة الذي قد يعين الموفق والخبير في الوصول إلى قرار البت في الطلب، حيث يتعين على رئيس المحكمة الاجتماع بالدائنين، ويقوم في نفس الوقت بإحاطة النائب العام بمفردات الطلب⁽¹⁾.

(1) د. عبد الرافع موسى نظام الإفلاس بين الالتقاء والتطوير دراسة تحليلية للتجربة الفرنسية دار النهضة العربية 2001م ص 63-64-65

المستندات المؤيدة لطلب:

يجب أن تتضمن المستندات المؤيدة لطلب التسوية خطة التمويل المتوقعة، وكذلك جدول توقعات النتائج، وهي من نوع الدراسة الاجتماعية لمستقبل الناحية المالية بالمشروع. وكذلك الحالة الحقيقية لديون المشروع، وأن يتضمن المستند تاريخ سداد الديون وأسماء الدائنين الرئيسيين.

وكذلك يجب أن تتضمن الخصوم والأصول لكل رهن يكون قد رتبه المديرون وبيان كل الالتزامات التي رتبها هؤلاء المديرون أو غيرهم خارج حسابات المشروع. وكذلك يجب أن يتضمن الحسابات السنوية وجداول تسديد الديون متضمنة جانب الأصول الموجودة والمتوقعة، والقيمة الحقيقية للمشروع، مع بيان كافة الخصوم التي ترتبت على المشروع في خلال الثلاث سنوات الأخيرة المستندات المؤيدة لطلب:

يجب أن تتضمن المستندات المؤيدة لطلب التسوية خطة التمويل المتوقعة، وكذلك جدول توقعات النتائج، وهي من نوع الدراسة الاجتماعية لمستقبل الناحية المالية بالمشروع. وكذلك الحالة الحقيقية لديون المشروع، وأن يتضمن المستند تاريخ سداد الديون وأسماء الدائنين الرئيسيين.

وكذلك يجب أن تتضمن الخصوم والأصول لكل رهن يكون قد رتبه المديرون وبيان كل الالتزامات التي رتبها هؤلاء المديرون أو غيرهم خارج حسابات المشروع. وكذلك يجب أن يتضمن الحسابات السنوية وجداول تسديد الديون متضمنة جانب الأصول الموجودة والمتوقعة، والقيمة الحقيقية للمشروع، مع بيان كافة الخصوم التي ترتبت على المشروع في خلال الثلاث سنوات الأخيرة⁽¹⁾.

(1) د. هاني سلامة مرجع سابق ص27.

ثانيًا: أشخاص التسوية الودية:

رئيس المحكمة: هو الشخص الوحيد الذي يمثل السلطة القضائية في التسوية الودية، فهو الذي يتلقى الطلب من ذوي الشأن ويقوم بإخطار الجهات المعنية، ويصدر قراره بتعيين الموفق.

الموفق: وهو الذي يعينه رئيس المحكمة، ويعتبر الشخصية الرئيسية في التسوية الودية، وهو لا يعتبر وكيلا معينا من قبل القضاء، ولكن يختاره القضاء نظرا لمعرفته الكبيرة بمثل هذه المشاكل، وهو عادة شخص له ثقل اجتماعي معروف في الوسط الاقتصادي الذي يهتم المشروع وإيجاد الطريق لتصحيح مساره الاقتصادي، وذلك بالتوفيق بين ذوي الشأن من مدينين ودائنين والحصول على جدولة للديون تلائم ظروف المشروع المالية. *المادة 3\35.

ويقوم الموفق بمهمته هذه بمهمته هذه إطار ما يتلقاه من معلومات وتوجيهات رئيس المحكمة، ويقوم لهذا الأخير تقريراً مفصلاً في نهاية مهمته ويكون مسئولاً عن أخطائه الشخصية بالتطبيق للمبادئ العامة في مسؤولية الوكيل عن أفعاله.

الدائنون الرئيسيون: وقد وضعهم النص بهذا الوصف لأن حصول الموفق على قرار جماعي يكاد يكون مستحيلاً، لهذا اكتفى المشرع بقرار من الدائنين الرئيسيين وعادة ما يحدد المدين في طلبه، وهم ينقسمون إلى نوعين:

الدائنون العموميون، وهم الضرائب والتأمينات الاجتماعية

الدائنون الخاصة، وهم البنوك والموردون والشركات التي قدمت خدمات للمشروع، وقد يكونوا أفراداً طبيعيين. الخبراء: وهم الذين يعينهم رئيس المحكمة لمساعدته في أداء مهمته على أكمل وجه، ولا يشترط أن يكونوا من خبراء وزارة العدل وإنما يمكن أن يكونوا خبراء من ذوي المعرفة الكبيرة.

ولكن هل للعاملين بالمشروع دور يقومون به؟ سبق أن تعرضنا بالقول أن هناك نقد أساسي خضع له نظام الإفلاس البالي بفرنسا.

ثالثًا: الوصول إلى اتفاق:

إذا قضت المحكمة بقبول الصلح الواقعي، وجب أن تامر بافتتاح الإجراءات، ويجب أن يتضمن حكمها ما يأتي:

ندب أحد قضاة المحكمة للإشراف على إجراءات الصلح.

تعيين أمين أو أكثر لمباشرة إجراءات الصلح ومتابعتها.

ويجوز للمحكمة أن تأمر في حكم افتتاح إجراءات الصلح بأن يودع المدين خزانة المحكمة أمانة نقدية لمواجهة مصاريف الإجراءات ويجوز أن تقضي المحكمة بإلغاء إجراءات الصلح أو لم يودع المدين الأمانة في الميعاد الذي عينته.

أن الموفق لا سلطة ولا دور له إلا فيما يتعلق بدفع الأطراف وديا بما له من خبرة ومكانة ومقدرة على الإقناع في توقيع اتفاق ودي فيما بين المدين والدائنين الرئيسيين.

أما تحليل وتقييم الموفق المالي فهذا يعود فقط إلى الموفق، فليس لأي من الأطراف طلب معرفة محتوى التقرير إلا بعد تقديمه إلى رئيس المحكمة.

وبوضع التوقعات على الاتفاق لا يوجد ما يسمى في نظام الإفلاس القديم بجماعة الدائنين، وحتى يتفادى المشروع عدم اتفاق الدائنين لم يشترط موافقة الجميع على الاتفاق، بل اكتفى أن يوقع الأغلبية العددية والقيمية من الدائنين الرئيسيين والذين يمكن أن يؤثروا في سير المشروع بقرارهم.

وعلى أية حال فإن الدائنين العموميين (ضرائب - تأمينات...) هم الذين يلعبون دورا رئيسيا في قبول التسوية.

على أنه طبقاً لنص المادة 555* لا يجوز شهر إفلاس التاجر بسبب توفقه عن دفع ما يستحق عليه من غرامات جنائية أو ضرائب أو رسوم أو تأمينات اجتماعية.

وأهم ما يتضمنه الاتفاق عادة هو جدولة الديون التي قد تحتوي على بعض التوضيحات من قبل الدائنين وخاصة التنازل عن جزء أو نسبة من هذه الديون.

كذلك قد يتضمن الاتفاق تغييراً في بعض أنشطة المشروع أو التخلي عن جزء من نشاطه، وبمجرد أن يصل الأطراف إلى اتفاق فإن القوة الفعالة لهذا الاتفاق لا صلة لها بالقوة التنفيذية للأحكام، وإنما اتفاق الأطراف هو القوة الوحيدة لإلزام أطرافه، ولجرد توقيعه تودع نسخة منه في قلم الكتاب الذي يقوم بدوره بإخطار النائب العام بصورة منه، وكذلك للمسئول عن الجهاز العام للمحاسبات، ومن ثم فهو يخضع لأحكام العامة للعقود من حيث صحته ونفاذه.

أثر التسوية الودية: لا يترتب على الاتفاق سالف الذكر سالف أي أثر من شأنه غل يد المدين عن أمواله، فهو يحتفظ بكامل سلطاته لإدارة أمواله دون أي تحفظ إلا فيما يتعلق بالتزامه بإحاطة الموفق بكل تطورات تتعلق بوضعه الخاص والمتعلق بالمشروع.

ويبقى المدين بعد صدور الحكم بافتتاح إجراءات الصلح قائماً على إدارة أمواله بإشراف أمين الصلح، وله أن يقوم بجميع التصرفات العادية التي تقضيها أعماله التجارية، ومع ذلك لا يجوز الاحتجاج على الدائنين بالتبرعات التي يجريها المدين بعد صدور الحكم المذكور.

ويتلخص الأثر الأساسي للتسوية الودية في وقف كافة الإجراءات القضائية ووقف السير في كافة الدعاوي، سواء فيما يتعلق بالمشروع على المستوى الفردي، سواء أيضاً ما تعلق منها بالعقار أو المنقول، والتي من شأنها الحصول على حكم بسداد دين نص عليه الاتفاق الودي.

وتطبق هذه القاعدة العامة على كل الإجراءات أمام المحاكم، سواء كانت تتعلق بالمطالبات أو بحجوز تحفظية كذلك يؤدي وقف الإجراءات إلى استحالة عمل المقاصة بين دين نشأ قبل الاتفاق وبين حق للمدين ولد بعد الاتفاق.

أما عن تحريك دعوى المطالبة بدين تأسيسا على شرط التحفظ في النظام الفرنسي، فإن قرار رئيس المحكمة فيما يتعلق بالتسوية لا يوقف السير فيها.

وعلى أية حال فإن التسوية الودية لا توقف الا إجراءات المطالبة بدين محقق وحال الأداء، أما المطالبة بدين غير ثابت ومعتز عليه فيظل خارج دائرة وقف الإجراءات.

ولقد نصت المادة (37) أن إنشاء أي حق عيني في خلال مرحلة الاتفاق الودي غير جائز، حتى أن النص يمنع نشر أو شهر حق عيني نشأ قبل توقيع الاتفاق، وعلى العكس من ذلك فإن نص المادة (37) لا يمنع من أن يتلقى المدين ضمانا من الغير لضمان الديون موضوع الاتفاق.

إلا أنه مما يعد نقدا يتضمن بعضا من التناقض بين موقف الدائنين الذين يدخلون إلى التسوية ومنهم من ينتظر خارجها فإنه غي حالة الانتهاء إلى التصفية القضائية فإن موقف من تقدم إلى التسوية الودية يكون أقل حظا في نصيبه من هؤلاء الذين ظلوا خارجها.

رابعاً: أثر عدم تنفيذ التسوية الودية:

أن عدم تنفيذ التسوية الودية بين أطرافه يؤدي إلى باب الإجراءات التي نص عليها قانون 1985 (مادة 2-5) ومن ثم فإن المحكمة تأمر من تلقاء نفسها الموفق أو بناء على طلب النائب العام ببداية الإجراءات الجماعية. ومن ثم

فإن التسوية الودية يصير مفسوخا وبأثر رجعي ويعود الدائنون إلى مواقعهم التي كانت قبل التوقيع على التسوية الودية إلا فيما يتعلق بالديون التي تم سدادها (المادة 5).

كفلاء المدين:

لم يتعرض النص إلى هؤلاء الكفلاء ولا إلى شركاء المدين في الدين محل التسوية الودية، إذ يظل موقف العقل والمدين الشريك خاضعا لأحكام القواعد العامة. إذ أن جدولة الديون والتخفيضات التي يمكن أن ترد عليها لا يستفيد منها إلا المدين شخصيا ويجوز للمدينين الشركاء في نفس الدين أن يحتجوا بها.

إلا أن التسوية تلزم الغير والدائنين ولكنها تصطدم من ناحية أخرى بالقاعدة العامة التي نصت عليها المادة 2039 من القانون المدني الفرنسي والتي لا تلزم الكفيل بانتظار الأجل الذي منحه الدائن للمدين. وبهذا يظل الكفيل حرا في إجبار المدين على دفع دينه. حيث لا يوجد ما يمنع الكفيل الضامن من سداد الدين ثم يعود بدوره لطالبه المدين (المادة 4/2032). خاصة وأن غالبية الفقهاء بفرنسا لا يرون في التسوية الودية إجراء جماعي ضد المدين بل عقد يخضع للأحكام العامة للعقود⁽¹⁾.

(1) (د. عبدالرافع مرجه سابق ص 69-70-71).

خاتمة:

عالج هذا البحث موضوع التسوية الوقائية في النظام السعودي والتسوية الودية في القانون الفرنسي وتناول البحث الشروط اللازمة للحصول على التسوية ولا يقبل طلب التسوية إلا من المدين أو من يمثله كمدراء الشركة. وموافقة الشركاء على طلب التسوية، ويلزم المدين أن يقدم بيان بموجوداته وحقوقه وديون

ومن خلال البحث نجد أن نظام التسوية الوقائية لم يفعل على الوجه المطلوب فالسوابق القضائية التي ينشرها ديوان المظالم تشير إلى ندرة الأحكام والقرارات مما يشير إلى إحجام التجار المتعثرين عن اللجوء إلى هذا النظام وفي المقابل نجد انتظام التسوية الودية والتسوية الارادية يلقي رواجاً كبيراً ويستخدم نطاق واسع حيث أثبتت السياسات التي اتبعتها نجاحاً في انفاذ الكثير من الشركات المتعثرة.

المراجع والمصادر

- 1- عبد الرحمن السيد قرمان الأوراق التجارية والإفلاس والتسوية الواقية منه طبقاً لأنظمة المملكة العربية السعودية.
- 2- محمد عبدالله الفارسي فترة الريبة في الإفلاس دارة النهضة العربية م2017.
- 3- ابن منظور لسان العرب.
- 4- الفيومي المصباح المنير.
- 5- مختار الصحاح طبع دار المعارف 1982م.
- 6- د. علي البارودي القانون التجاري العقود التجارية الطبعة الثانية منشاء المعارف الإسكندرية.
- 7- د. طارق فهمي الغنام إجراءات الإفلاس في النظام السعودي الطبعة الأولى دار الكتاب الجامعي م2021.
- 8- المغني المطلع على أبواب للفتح.
- 9- د. الياس ناصيف الصلح الوافي من الإفلاس الجزء السادس المؤسسة الحديثة للكتاب لبنان م2008.
10. زبيدة عبدالهادي ايتم الإفلاس والاثار المترتبة على الحكم به على ضوء النظام التجاري السعودية مكتبة الرشد ناشرون الطبعة الأولى م2014.
- 11- جرار كورنو معجم المصطلحات القانونية ترجمه منصور القاضي الطبعة الأولى المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع 1998م.
- 12- د سميحة القليوبي أحكام الإفلاس دار النهضة العربية م2015.

- 13- د. عبدالرحمن السيد غرمان الأوراق التجارية وإجراءات الإفلاس طبقاً للأنظمة القانونية المنفذة لرؤية المملكة
2030 الطبعة الأولى الاجادة. م2019
- 14- نشر في جريدة ام القرو العدد 4712 ص4 بتاريخ 6-6-1439هـ.
- 15- د. حسين فتحي دور المصفي في انحاض وتصفية المشروعات.
- 16- د. محمود سمير الشرقاوي القانون التجاري المقود التجارية الإفلاس الأوراق التجارية دار النهضة العربية عام
1984م.
- 17- د. محمد بهجت فايد الإفلاس والصلح الوافي منه الطبعة الأولى دار النهضة العربية 1999م.
- 18- د. عبدالرحمن السيد قرمان الجوانب القانونية في تشغيل تجارة المفلس خلال تجرته الإجراءات التمهيديّة دراسة
مقارنه بين القانون المصري. والفرنسي دار النهضة.
- 19- د. خليل فيكتور تادرس الطرق الودية والقضائية لإنقاذ المشروعات المتعثرة من الإفلاس دراسة ومقارنة على
ضوء القانون الفرنسي دار النهضة العربية.
- 20- د. نهر سديم حنا كريم النظام القانوني لإفلاس الشركات منشورات الحلبي الحقوقية.
- 21- د. عبد الرافع موسى نظام الإفلاس بين الالتقاء والتطوير دراسة تحليلية للتجربة الفرنسية دار النهضة العربية
2001م.

رمزية الحيوان في القرآن الكريم: قراءة تأويلية لرموز الحية والغراب والكبش والبقرة

symbolism in the Holy Qur'an : an interpretive reading of the symbols of
the serpent , crow , ram and cow

د.زهرة عبد العزيز الثابت

Dr.Zohra Abdelaziz Thabet

University of Arts and Humanities, Kairouan, Tunisia

thzohra@gmail.com

2024/1445م

Received 04 | 04 | 2024 – Accepted 25 | 04 | 2024 – Available online 15 | 04 | 2024

Abstract :

It seems that the imagination is the destiny of man from which he can not escape. Therefore , he considers that the entire world is symbolic and that the creatures, plants, and animals it contains are all texts that can be read. Its hidden and deep meanings are only revealed through interpretation.

This study seeks to look at one of the faces of this imagination and one of its forms that is embodied by animals. This being , upon which man placed his speculations, until it became as symbol of deception, and the divine miracle, as shown by the serpent, as symbol of wisdom, as shown by the crow, as symbol of redemption, as shown by the ram, and a symbol of divine miracle growth , and fertility , as shown by the cow.

Keywords : Symbol – interpretation – Holy Qur'an –serpent – crow – ram – cow.

ملخص:

يبدو أن المتخيل هو قدر الإنسان الذي لا فكاك له منه، لذلك اعتبر أن العالم كله رامز، وأن ما يحويه من كائنات ونبات وحيوان إنما جميعها نصوص قابلة للقراءة ولا تشف عن معانيها المتوارية والعميقة إلا بفعل التأويل. وتحفو هذه الدراسة إلى النظر في وجه من وجوه هذا المتخيل وفي صورة من صوره تلك التي يجسدها الحيوان، هذا الكائن الذي علّق عليه الإنسان استيهاماته حتى صار رمزا للمكر والخديعة والمعجزة الربانية مثلما توضحه الحية ورمزا للحكمة كما يبينه الغراب ورمزا للقاء مثلما يجليه الكبش ورمزا للإعجاز الإلهي والنماء والخصب مثلما توحى به البقرة.

الكلمات المفتاحية: رمز، تأويل، القرآن الكريم، الحية، الغراب، الكبش، البقرة.

مشكلة الدراسة: تتمثل مشكلة هذه الدراسة في تناول رمزية الحيوان في القرآن الكريم والحفر في الدلالات التي ثوتها الحية والغراب والكبش والبقرة، وتروم الدراسة الإجابة عن السؤالين التاليين:

*- ما مفهوم التأويل وما علاقته بالرمز؟

*- ماهي المعاني التي تعلق بالحية والغراب والكبش والبقرة رموزا حيوانية؟

أهداف الدراسة: تطمح هذه الدراسة إلى:

*- الوقوف عند المعاني الرمزية التي ثوتها الحية والغراب والكبش والبقرة في القرآن الكريم.

*- التعرف إلى قيمة هذا الحيوان باعتباره أمانة دالة على المقدس، وكائنا علّق عليه الإنسان آماله واستيhamاته.

أهمية الدراسة: تغدو هذه الدراسة مهمّة في نظرنا لأنها تتطلع لقراءة المتخيل في القرآن الكريم من خلال نافذة جديدة هي الحيوان باعتباره رمزا وكائنا يثوي دلالات عديدة شقّت عنها القراءة التأويلية. كما أنها تطمح إلى سدّ شغور في مثل هذا المبحث أساساً.

منهج الدراسة: استنار الباحث في هذه الدراسة بالمنهج التحليلي التفكيكي والمنهج التأويلي.

نتائج الدراسة: لقد أفضت الدراسة إلى جملة من النتائج أهمها:

*أن الحيوان في القرآن الكريم كائن استعاري بامتياز، إذ هو قد انطوى على عديد المعاني المتوارية فكانت الحية رمزا للدهاء والمكر ولغراب كان معلما حكيما والكبش رمزا للفداء أما البقرة فكانت عنوان النماء والخصب والقدرة الإلهية المعجزة.

*أن الحيوان بات على هذا النحو نصًا مقروءًا وبوابة بها يمكن أن ننفذ إلى عالم المتخيل.

خطة الدراسة: توخت الدراسة الخطة التالية

-مقدمة البحث:

-في معنى التأويل وعلاقته بالرمز

-رمزية الحيوان في القرآن الكريم

*-رمزية الحية

*-رمزية الغراب

*-رمزية الكبش

*-رمزية البقرة

-خاتمة البحث

مقدمة:

تبوّأت الرموز مكانة عظيمة في حياة الإنسان منذ أقدم العصور فهو قد "أنشأها أول مرة واستأنس بها في فهم وجوده، على مرّ التاريخ (و) أضحت فيما بعد جزءاً من كيانه حتى تلبست به تلبساً، بل بات هذا الإنسان على ثقة بأن افتراض وجود عالم بلا رموز معناه الموت الروحي للإنسان"¹. وأسبل صفة الرمزية على كل ما يحيط به في العالم من أشياء وسلوكات رغبة منه في كنه أسرار الكون وبحثا عن معنى لوجوده فصار الكل رامزا المكان والزمان والنبات والحيوان أيضاً لأنه يحتل منزلة مهمة في حياته إذ هو سفينة صحرائه وأنيسه في وحدته، بل إنه من لحمه اغتذى ومن وبره احتسى. لذلك ظل حضور هذا الكائن الطبيعي مهماً في كل أمة وظل حضور موضوع الحيوان في كل ثقافة ذا قيمة لأنه "موضوع قول وتفكير وإطار لهما ومادة للتعبير والتمثل والتمثيل أي طرفاً في علاقة تحيل على الجماعي والإنساني باستمرار وتستحضر الفردي وتستدعيه على الدوام"².

ولما كان الحيوان على هذا النحو من الأهمية فقد فاضت بذكره الأساطير والأشعار والأمثال والقصص وكتب الأدب والنصوص الدينية مدار بحثنا لأنه كان رمزا دالا يفيض بعديد المعاني المتوارية والتي لا تشف عن عمقها إلا بالتأويل، لأن هذا الكائن وفي هذه المدونة التي نعتمد لم يكن إلا كتاباً مفتوحاً على حدّ عبارة إيكو.

ونروم من خلال هذه الورقة العلمية قراءة رموز الحية والغراب والكبش والبقرة قراءة تأويلية عدتنا في ذلك نص القرآن الكريم مستأنسين في بيان ما استغلق فيه عن الفهم بنص الثعلبي القصصي وتفسير الطبري. وقد أفضى بنا

¹ - بسام الجمل من الرمز إلى الرمز الديني، ص.7.

² - فريدة التهامي طراد، الجسد والعالم والنص المؤسس: الحيوان في الثقافة العربية، ص.8.

البحث إلى نتيجة مؤداها أن الحيوان كان رمزا للمعجزة الربانية ورمز الحياة والموت ورمز الدهاء والمكر ورمز الحكمة وغيرها من المعاني التي أبان عنها التأويل.

①- في معنى التأويل وعلاقته بالرمز

يبدو أنه بين التأويل والرمز أواصر اتصال ومعاقد نسب، إذ كلاهما يستوجب الآخر وكلاهما إشكالي بامتياز وعصبي عن المحاصرة¹ فيما أثبتته الدراسات الحديثة والمعاصرة. فالتأويل يتقاطع مع مفاهيم مجاورة له كال تفسير والشرح والتبيين والفهم والإيضاح والترجمة فأن تقول معناه "أن تعبر أو تقول أو تشرح أو تفسر أو تترجم"²، ويعود مصطلح التأويل إلى جذور يونانية، ثم راج في الأوساط الفلسفية في أعمال أرسطو ودلتاي (Dilthey) وشلايماخر (F. Shleirmacher) وغيرهم، ولكنه اتصل بالنصوص الدينية المقدسة عهدا قديما وعهدا جديدا وقرآنا كريما أيضا فقد كان هذا النص المقدس الحاضن الأول لهذا المفهوم حتى تواتر ذكره سبعة عشر مرة.

وأيًا كان الفضاء الذي تخلق فيه هذا المصطلح فإنه ظل يشير إلى "مراحل إحضار شيء ما أو موقف ما من الغموض وعدم الفهم إلى مرحلة الفهم"³. لأن التأويل هو محاولة اكتشاف حقيقة لا يمكن القبض عليها، وهو يفترض "الاتساع في اللفظ وفيض المعنى"⁴، بل هو عملية تروم محاصرة المعنى اعتمادا على جملة من العمليات

¹ - انظر تأصيلنا لمصطلح التأويل لغة واصطلاحا في مقال لنا عنوانه "في تأويل طقوس الاحتفال بالأعياد الدينية بتونس: المولد النبوي الشريف نموذجا"، ضمن أعمال ندوة المدينة الإنسان والتأويل، ج 1، 2023.

² - محمد سعد شحاته، النظم والتأويل في الفكر البلاغي العربي، مشروع قراءة، ص. 2022.

³ - المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

⁴ - علي حرب، التأويل والحقيقة، ص. 17.

الذهنية "كالترجمة وفكّ التشفير أو الترميز والتفسير والتوضيح التي تؤدي إلى الفهم وحصول المعنى في الذهن ثم التطبيق العملي لهذا الفهم وتجسده كحدث واقعي"¹.

وعليه إذن فالتأويل قادحه الرمز وغموضه لأن وظيفة التأويل ليست إلا "تبين الكيفية التي يتجلى بها الوجود من خلال فحص المعاني فحصاً مستمراً، تلك المعاني التي تنبثق في أعمال الثقافة رمزياً"². والرمز لا هوية له لأن العالم كله رامز في نظر الإنسان الذي أحاط كينونته بسلسلة لا متناهية من الرموز حتى صار الرمز "يشير إلى الدلالات التي يمكن أن تتسرب في غفلة منا إلى الكلمات والأشياء والطقوس والحركات، إنه فعل يمنح الأشياء أبعاداً تخرجها عن دائرة الوظيفة والاستعمال إلى ما يشكل عمقا دلالياً يحوّلها إلى رموز لحالات إنسانية"³

②-رمزية الحيوان في القرآن الكريم

اهتم القرآن الكريم بالحيوان اهتماماً بالغاً حتى أن بعض السور فيه قد عنونت بأسماء الحيوان كسور البقرة والفيل والنمل والعنكبوت والعاديات والأنعام، وتوقف نص الوحي الإسلامي عند ذكر أوصاف الحيوان وأحواله والمنافع التي تجنى منه⁴، وميز بين المحلل منها والمحرم⁵، بل إنه ضرب القصص المثلية التي كان الحيوان بطلها الرئيسي للبرهنة عن القدرة الإلهية المعجزة.

¹ - غسان إكويندي، ما التأويل؟، مقال منشور بموقع مؤمنون بلا حدود، بتاريخ 24-05-2022.

² - ياسين الباهي، التأويل وفلسفة التواصل، 2016، ص.6.

³ - سعيد بن كراد، الرمز: المجالات والدلالات، ضمن موقع سعيد بن كراد (<http://saidbengrad.free.fr>)

⁴ - انظر على سبيل المثال لا الحصر النمل 27: 8، النحل 16: 66.

⁵ - انظر المائدة 5: 3.

ولكن القارئ المتدبر لمثل هذه القصص يتنبه إلى أن الحيوان فيها كان كائنا رامزا بامتياز، بل شفرة لا بدّ من فكّها لذلك تخيرنا أربعة نماذج حيوانية هي الغراب والحية والكبش والبقرة، وذلك لإمالة اللثام على المعاني التي اكتنّزها الحيوان العلامة، هذه العلامة التي "يتجذّر معناها في غير المستوى الظاهر أو القريب أو المباشر"¹. ولذلك كان لابدّ من فكّ شفرتها لاستنطاقها ومحاصرة معانيها الغميسة التي تكتمت عنها.

2-1- رمزية الحية

تبوّأت الحية منزلة مهمة في الأساطير والديانات والحضارات القديمة إذ نقلها خيال الإنسان من عالم الطبيعة إلى عالم الثقافة وأسبغ عليها بعدا رمزيا لأن "الثعبان واحد من أهم رموز الخيال البشري وفي المناطق التي لا توجد فيها هذه الزاحفة يصعب جدا على الخيال أن يجد لها بديلا بنفس القيمة وبنفس القدرة على بلورة اتجاهات رمزية مختلفة"²، لذلك اعتبرت الحية في الهندوسية كائنا مرغوبا فيه ومخيف في الآن نفسه وعد قتل الحية فعلا محرما ومؤلما لأن الحية كائن حيواني مبجل لذلك عبد وقدس حتى لم يخل معبد من رسوم نحتت شاكلة الثعبان. أما في الصين فقد اعتبرت الحية رمزا للخلق والخصوبة، وأما في السومرية فقد اتخذ أنكي هيئة الثعبان وكان رمزا للقدرة على التفكير والحكمة.

وأما في الحضارة الفرعونية فقد ارتبط الثعبان فكرة البعث والخلود وعدت ظاهرة "تغير جلده كمدلول للماضي والمستقبل ومن ثم ارتبط بالموت والحياة المتجددة"³، كما ارتبط الثعبان أيضا بالآلهات الحاميات إيزيس ودفونيس وكان

¹ - فريدة التهامي طراد، الجسد والعالم والنص المؤسس: الحيوان في الثقافة العربية، ص. 318.

² - انظر جلبير دوران، الأنثروبولوجيا رموزها أساطيرها أنساقها، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ترجمة مصباح الصمد، الطبعة الأولى 1991، ص. 294.

³ - منال إسماعيل توفيق محمد، دراسة مقارنة للمعتقدات المرتبطة بالثعبان في الحضارتين الإغريقية والمصرية القديمة، دراسات في آثار الوطن العربي، عدد 11، ص. 661.

رمزا للرعب وقدست الحية وعبدت حتى اتخذ الإله آمون الهيئة الثعبانية واتخذت الآلهة حكنوت ثعبانا للتسبيح والتمجيد. وفي الحضارة الإغريقية تمثل الإله زيوس على شكل ثعبان حام للسياج والمنازل والممتلكات فكان رمزا للقوة بل إنه كان أيضا رمزا للخصوبة حين ضاجع برسيفوني التي حملت منه وأنجبت مولودا جاء على شكل ثعبان ضخيم هو ديونيزوس.¹

وتسلل الاهتمام بالحية إلى النصوص المقدسة فلاح في الكتاب المقدس رمزا للشر والغواية والخديعة إذ كانت في العهد القديم القادح الأكبر لارتكاب الخطيئة واختراق المحذور، فيسببها طرد آدم وزوجه من الجنة وألحق بهما الرب النصب والتعب والألم، أما في العهد الجديد فالحية والشیطان والتنين كلها رموز لقوة الشر المترتبة بالإنسان جار في سفر الرؤيا قوله: "هَذَا التَّيْنُ الْعَظِيمُ هُوَ الْحَيَّةُ الْقَدِيمَةُ وَيُسَمَّى إِبْلِيسُ وَالشَّيْطَانُ الَّذِي يُضَلِّلُ الْعَالَمَ كُلَّهُ"²

أما في القرآن الكريم فلا يقف المتدبر لهذا النص على ذكر لفظة ثعبان إلا في موضعين اثنين من سورتي الأعراف³ والشعراء⁴ حين يقول تعالى متحدثا عن نبيه موسى: "فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُبِينٌ" وعلى لفظة الحية في سورة طه وفي صريح قوله: "فَأَلْقَاهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى"⁵. ولكن حضور الحية في قصة موسى لا يجعلنا نغفل عن حضورها في قصة البدء قصة آدم وحواء وإن غاب ذكرها في نص الوحي الإسلامي، فهي في نص الثعلبي القصصي تبدو ظهورا للشيطان ورمزا للمكر والدهاء إذ لما عجز الشيطان عن دخول الجنة ثانية بعد طرده منها اتخذ من الحية

¹ -المرجع نفسه، ص. 655.

² -انظر سفر الرؤيا 9: 12.

³ -انظر الأعراف 7: 107.

⁴ -انظر الشعراء 26: 32.

⁵ -انظر طه 20: 20.

وسيلة لغواية آدم وزوجه وإغرائهما بالأكل من الشجرة المحرمة يقول الثعلبي في هذا الصدد: "إن إبليس أراد أن يدخل الجنة ليوسوس لآدم وحواء فمنعته الخزنة من ذلك فأتى الحية وكانت من خزان الجنة وكانت لإبليس صديقة، فسألها أن تدخله الجنة في فيها فأدخلته في فمها"¹، وأقبل الشيطان على إغراء الزوجين بالأكل من الشجرة المحرمة واختراق المحظور والخروج من الجنة التي وعدهما الله بها، لأنّ الحية كانت مناصرة له مباركة لأفعال المكر والشر. لقد كانت باختصار علة الفوضى في عالم السماء وعلّة اندلاع عنف المقدس الذي قضى بإلحاق العقاب بآدم وحواء وإخراجهما من العالم المقدس إلى العالم المدنس.

أمّا في قصة موسى فقد كانت الحية رمزاً للقوة وللمعجزة الربانية وهي أمانة عن العجيب المدهش، إذ هي في تجربة موسى ثابت عن العصا حتى صارت "كائناً يتوسل به لإتيان المعجزات والخوارق"²، وتحولت إلى أداة عجيبة لمقارعة الخصم فرعون وكانت نعم الظهير لموسى في محتته "فما عجز عن القيام بمفرده يستعين بها لآدائه، وكأنها من هذا الجانب حلم الإنسان في أن يتجاوز العجز والضعف والوهن"³

2-2-رمزية الغراب

تنبأ الغراب منزلة مهمة في مخيال الشعوب قديماً ناهيك أن السومريين قد كانوا أوّل الأمم التي قدّست الغراب فهو مساعد الإله إنكي في عملية خلق النخلة حين أمره بذلك فقد جاء في بعض الألواح السومرية قوله:

"وهكذا هذا الطائر هذا الغراب

¹ - الثعلبي النيسابوري، عرائس المجالس، ص. 26.

² - حمادي المسعودي، فنيات قصص الأنبياء في التراث العربي، ص. 438.

³ - المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

منفذا لأوامر سيده

جعل النخلة تظهر إلى الوجود

كم من قصة نسجت حول ذلك

وكم من رواية كذلك رددت"¹.

وكان الغراب أيضاً عند الحرائين رمزاً من رموز الشمس وكان يلعب دوراً جنسياً إثر علاقاته مع آلهات مؤنثة قمرية²، وقدس الغراب أيضاً عند البابليين فهو رسول المعرفة الذي أرسله "أوتو نابشتيم" ليكتشف انحسار الماء بعد الطوفان³ وهو رسول الآلهة و"دليل أو مرشد يقود الناس إلى المدن وأحياناً إلى السماوات"⁴. واعتقد الأراميون أن الشياطين حين طردت أخذت شكل الغربان.

وزيادة على ذلك كان ينظر للغراب بوصفه مصدر تكهن وأنه قادر على التنبؤ من ذلك أن الإغريق كانوا "يقصدون هذا الطائر ويربطون بينه وبين "أبلو" إله النبوءة كما كان عرافو الإغريق يستمدون النبوءة من نعيه وفضلاً عن ذلك فإن من كان يرغب في اكتساب قوة إلهية كان يأكل قلب الغراب معتقداً بذلك أن قلبه يحتوي على مقدرة على النبوءة"⁵. واستمر حضور هذا الطائر أيضاً في الأديان من ذلك أنه ذكر في العهد القديم سبع مرات ورغم أنه

¹ - قاسم الشواف، ديوان الأساطير، سومر وأكاد وآشور، صص 89-90.

² - راجع محمد عجينة، موسوعة أساطير العرب، ج1، ص.327. (انظر التعليق).

³ - انظر فراس السواح، مغامرة العقل الأولى، ص.133.

⁴ - فوزي العنتيل، الفلكلور: ماهو؟، ص.107.

⁵ - جيمس فريزر، الفلكلور في العهد القديم، ج2، ص.132.

من الطيور النجسة¹ إلا أنه كان رسول البحث عن اليابسة في تجربة نوح النبوية وطائرا مقدسا في تجربة إيليا إذ هو خادمه الذي يأتيه بالخبز واللحم صباحا ومساء. خلافا للمسيحية التي كانت تعتبر الغراب رمزا للخراب².

أمّا عند العرب فقد حضر الغراب حضوراً لافتاً للانتباه ناهيك أن هذا الطائر كان مدار أمثال العرب حتى أنهم قالوا "أشأم من غراب وأبصر من غراب وأخدع من غراب وأزهي من غراب وأعز من الغراب الأعصم وأصفى من عين الغراب"³، وحضر أيضا في أشعارهم واستمر هذا الحضور أيضا في القرآن الكريم وفي قصة قابيل وهابيل على وجه الدقة حين سوّلت النفس الأتمة بالسوء لأحد أبناء آدم قتل أخيه، فقتله لكنه ظلّ في حيرة من أمره وفي خوف شديد إلى حين أن أرسل له الله غرابا يعلمه كيف يواري سوءة أخيه. يقول تعالى: "فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِي سَوْأَةَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتِي أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِيَ سَوْأَةَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ"⁴، وعليه يستحيل الغراب معلما ورمزا للحكمة فهو المعلم الأول الذي كشف للإنسان حقيقة الموت وعرفه على طقس الدفن باعتباره طقس عبور من خلاله يدرك المرء كيفية التعامل مع الجثة بموارثها التراب إكراما لها.

ويلحظ المتدبر للقصص الديني الذي حيك حول قصة ابني آدم أن القاص ينجح بخياله بعيدا إذ له تصريح آخر لقصة الغراب مع ابن آدم فالثعلبي مثلا يذكر أن الله بعث غرابين لا غرابا واحدا، وقتل أحدهما الآخر مثلما قتل قابيل هابيل، وذلك ليعتبر قابيل وتكون قصة الغرابين قصة مثلية منها يتعلم قابيل ما سيفعله بجثة أخيه الضحية يقول صاحب عرائس المجالس في هذا الصدد: "فلما قتله تركه ولم يدر ما يصنع به لأنه كان أول ميت على وجه الأرض

¹ - انظر اللاويين 15: 11-13.

² - انظر إشعيا 34: 11.

³ - انظر محمد عجينة، موسوعة أساطير العرب، ج1، ص.326.

⁴ - المائدة 5: 31.

من بني آدم فقصدته السباع فحمله في جراب على ظهره سنة حتى تروح وعكفت عليه الطير والسباع ينظرون أين يرمي به فتأكله، فبعث الله غرايين فاقتتلا فقتل أحدهما صاحبه ثم حفر له بمنقاره ورجليه حتى مكن له في الأرض ثم ألقاه في الحفرة وواراه وقاويل ينظر إليه فلما رأى ذلك قال يا ويلي أ عجزت أن أكون مثل هذا الغراب فأواري سوأة أخي فأصبح من النادمين - يعني على حمله لا على قتله"¹.

وقد يعثر القارئ أيضا على صورة أخرى للغراب لا يفصح عنها نص الوحي الإسلامي وإنما يرسمها خيال المفسر على هامش نص القرآن الكريم الذي أعوزه فهمه، فانبرى مؤولا لمعانيه موضحا لما استغلق عن فهمه وهي صورة يغدو فيها الغراب رمزا للبعث والحياة بعد الموت مثلما يحلوه تفسير الطبري لقوله تعالى: "وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُخَيِّ الْمَوْتَى قَالَ أَوْ لَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قُلُوبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ"².

ويذكر الطبري أن الطيور الأربع هي "الديك والطاووس والغراب والحمام"³، فكان الغراب إحدى الطيور التي ذبحها إبراهيم بأمر من ربه ليريه كيف يحيي الموتى؟؟

2-3-رمزية الكبش

احتل الكبش منزلة مهمة في حياة الإنسان منذ العصور الغابرة إذ كان حاضرا في نقوشه وتمائيله واعتبر الكبش رمزا لطلوع الشمس وللعبور من البرودة والدفء ورمزا للقوة والخلق¹، وفي مصر القديمة حظيت الكبش بقداسة كبيرة لأنها

¹ - انظر التعلي النيسابوري، عرائس المجالس، ص.39.

² - انظر البقرة 2: 260.

³ - الطبري، جامع البيان، المجلد 2، ص.147.

كانت رمزا للخصوبة والتناسل لذلك ربط المصري بينها وبين الخلق والبعث. وظهر الكبش على شاكلة كبش يعبد كالإله "خنوم" الذي اعتبر خالقا للبشر مفجرا منابع النيل العذبة وكذلك الشأن للإله آمون².

واعتبر الكبش في العصر اليوناني رمزًا للنقاء "فطبقا لإحدى الأساطير اليونانية القديمة قد غضبت الآلهة على مدينة بيوتيا في اليونان فتدخل المعبود هرمس لإنقاذ المدينة وحمايتها من مرض الطاعون والجفاف والمجاعة فقام بحمل كبش على كتفيه حول سور المدينة وذلك لأن الكبش يرمز إلى النقاء وعلى هذا كان يتم تنظيم احتفال سنوي بهذه المناسبة يقوم شاب بحمل الكبش ثم يتم التضحية به لذا فإن مفهوم حامل الكبش يميل نحو رمزية تقديم القرابين"³. أما في اليهودية فقد كان الكبش التضحية البديلة لإسحاق ابن إبراهيم. وأما في المسيحية فالحمل هو رمز الوداعة وهو المسيح حمل الله⁴ الذي ضحى بنفسه من أجل شعبه.

واستمر حضور الخروف في الإسلام أيضًا وحضر في قصة إبراهيم الذي هم بذبح ابنه إرضاء لله وقد كنى القرآن الكريم عن الكبش بعبارة "ذبح عظيم"⁵، لم تشف عن هويته إلا النصوص الخواف فقد ذكر الثعلبي أنه "كباش أعين

¹ -انظر:

Jean Chevalier & Alain Gheerbrant, Dictionnaire des symboles, article (Bélier), p.90.

² -راجع عمرو محمد خير عبد الحميد، التواصل الفكري والحضاري لحامل الكبش داخل مصر وخارجها منذ أقدم العصور حتى العصر الحديث والمعاصر، المجلة العلمية لكلية السياحة والفندقة، عدد 15، 2018، ص.39.

³ -المرجع نفسه والصفحة نفسها.

⁴ - انظر يوحنا 1: 36.

⁵ -الصفحات 37: 107.

أملح أقرن¹، وقد جاء هذا الكبش بديلاً عن القربان الآدمي الابن، فكان رمزاً للفداء ورمزاً لامتناع عنف المقدّس، بل علامة عن العشق الإلهي الذي لا يستقيم إلا في ظل القربان وفي ظل الدم، فكان دم الذبيحة / الكبش الوسيلة التي برهن بها إبراهيم عن طاعته لله وامتناله لأوامره وعمق محبته الإلهية فقد كان "دائماً للآلهة ببذله لها الذبيحة، وانتظر من هذه القوى التي يحل أن تبادر إلى وفاء ما يتوجب عليها من دين، بإجابتها الدائن إلى طلباته فتكون بذلك قد أدت العوض الذي يفرضه كل عقد ملزم واستردت لمصلحتها التوازن الذي أخلت به بادرة الكرم المغرض تلك"²

2-4- رمزية البقرة:

حظيت البقرة بمكانة مهمة في فكر الإنسان المتدين حتى حضرت في رسوه ورموزه إذ قدسها الهندوس واعتقدوا أن البقرة هي أم الإنسان وهي خير رفيق للمواطن الهندي وهي حامية الهند لذلك حذروا من مغبة ذبحها. أما في الحضارة المصرية فقد احتل الثور منزلة مهمة في اقتصاد الفراعنة وزراعتهم وحياتهم الاجتماعية فحملوه جملة من التمثلات والاستيهامات³، واعتبروه رمزاً للقوة والخصوبة والنماء وقدسوه حتى "اشتهرت عبادة الثور أبيس وروح الكا في ممفيس بتاح جسدت الخصوبة وروح حاي النيل وباء أوزيريس كإله يبعث الطبيعة وعد أن أبيس مخضب البقرة

¹ - الثعلبي النيسابوري، عرائس المجالس، ص. 82.

² - روجيه كايوا، الإنسان والمقدس، ص. 47.

³ - تقول () في هذا الصدد:

« Dans la société pharonique, le role du bœuf au sens large se révèle éminent dans l'économie, dans l'organisation sociale, mais aussi dans la représentation mentales, dans la symbolique, l'idéologie et la religion ». voir Linda Evans, la vache symbole de la sollicitude dans la vie quotidienne des anciens égyptiens. P.42.

السماوية ومنه ولدت عجلا ذهبيا (قرص الشمس) وبعد موت أبيس فإن روحه تنضم إلى باء أوزيريس¹. وقد كان المصريون يحزنون كثيرا لموت الثور (أبيس) ولا يهون عن مصابهم إلا ظهور عجل آخر يحل محله وقد كانت للثيران المقدسة مدافن عرفت باسم السيراييوم، ومن مظاهر تقديس الثور أيضا أن " الملك وأفراد أسرته يشاركون مراسيم تشييعه لأنهم عدوه مثل البشر فهو يتحول عند موته إلى أوزيريس ويدعى ب(أوزيريس -أبيس)"².

ولا تقل حظوة الثور في الحضارة السومرية عن نظيرتها في مصر، فالثور عند السومريين ارتبط أيضا بفكرة الخصب بل إنه اقترن بالإله أنكي الذي شبه بالثور مثلما يجلوه هذا النص السومري الذي جاء فيه قوله:

"أيها الإله عظيم أنت في الكون

لك السيادة بالطبيعة

أي أنكي المبجل وليد الثور، وليد الثور الوحشي"³.

كما شبه الإله أنليل بالثور في قوته وهيجانه وما يؤكد هذا المعنى النص التالي:

"بعد أن أهلك إنليل وهو مقطب الجبين سكان كيش

كأنه في ذلك ثور السماء

وكأنه ثور عظيم سحق (بيت الوركاء) حتى أحاله ترابا."¹

¹ - ي. ف. راك، أساطير مصر القديمة، ص. 182.

² - سعد عبود سمار، تقديس الحيوان وعبادته عند العرب قبل الإسلام، مجلة كلية التربية جامعة واسط، العدد 36، الجزء 2، آب 2019، ص. 371.

³ - انظر قاسم الشواف، ديوان الأساطير، ص. 159.

وتتجسد قدسية الثور أيضا في ملحمة جلجامش حين تطلب إنانا (عشتار) من أبيها الإله أنو أن يخلق ثورا تملك به جلجامش، فيستحيل الثور رمزا للقوة وخير ظهير لأنانا. وامتد تقديس في الأديان فكان حاضرا في الفكر الديني الإيراني القديم إذ كان الثور السماوي الضحية التي أجهز عليها أهريمان في صراعه مع أهورمزدا لكن يبدو أنه قد هيء له لأن أعضاء الثور تبعثرت على الأرض فخصبتها ونشأت أنواع الحبوب والنباتات². أما في الديانة المثرائية فقد كان يراق دم الثور لتنمو الأرض وتزهر. وظهر الاهتمام بالثور أيضا في اليهودية بين قوم بني إسرائيل إذ عبدوا العجل الذهبي³ ووجدت في هيكل سليمان تماثيل لثيران⁴ ونصب الملك برعام الأول بمملكة إسرائيل الشمالية تماثيل من الذهب⁵.

فالثور على هذا النحو مقدس لأنه تجلّ للإلهي واستمر الاعتقاد في قدسية هذا الحيوان أيضا لدى العرب قبل الإسلام، فعبد الثور على شاكلة صنم اعتقدت فيه بعض البطون العربية من قبيلة همدان⁶، وراج الاعتقاد أن الثور قد حمل الكون على قرنيه أو على ظهره⁷، وأنه من العناصر المؤثرة لفضاء الجنة⁸. ولما جاء الإسلام تدعمت قداسة هذا

1 - سعد عبود سمار، تقديس الحيوان وعبادته عند العرب قبل الإسلام، ص.370.

2 - راجع ز.س.زينهير، المحوسية الزرادشتية، ص.150.

3 - انظر الخروج:32.

4 - 1ملوك 7: 25-29.

5 - 1ملوك 12: 28-29.

6 - جورج كنذر، معجم آلهة العرب قبل الإسلام، ص.80.

7 - انظر الديميري، حياة الحيوان الكبرى، ص.260.

8 - انظر محمد عجينة، موسوعة أساطير العرب، ج1، ص.227.

الحيوان ولكن بشكل مغاير، إذ وقع الانزباح عن عبادته بوصفه وثنا وصار أمانة دالة على وجود الله ووحدانيته، مثلما تجليه قصة موسى مع عجل بني إسرائيل التي أبانت عنها آيات متفرقات من القرآن الكريم ومن سور البقرة¹ والنساء² والأعراف³ وطه⁴.

والذي يجليه صريح نص الوحي الإسلامي أن إيمان بني إسرائيل برسالة موسى كان ضعيفا لذلك كانوا في ريبة من أمرهم وطلبوا رؤية الله بل إنهم قد عبدوا العجل يقول تعالى: "فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ثُمَّ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ"⁵، وقد كان عجلا ذهبيا قدّمه قوم موسى من حليهم⁶، وأوهمهم السامري أنه إلههم الذي يعبدون فقد جاء في سورة طه قوله: "فَأَخْرَجَ لَهُمُ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُوارٌ فَقَالُوا هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَى فَنَسِيَ"⁷. غير أن النبي موسى استنكر صنيع قومه وتوعد السامري بحرق الصنم الذي صنعه قائلا له: "إِذْهَبْ.. وَأَنْظُرْ إِلَى إِلَهِكَ الَّذِي ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا لَنُحَرِّقَنَّهُ ثُمَّ لَنَنْسِفَنَّهُ فِي الْيَمِّ نَسْفًا"⁸. وقد كانت حركة موسى

¹ -انظر البقرة 2: 51-54-92-93.

² -انظر النساء 4: 153.

³ -انظر الأعراف 7: 148-152.

⁴ انظر طه 20: 88.

⁵ -النساء 4: 153.

⁶ -الأعراف 7: 148.

⁷ -طه 20: 88.

⁸ -طه 20: 97.

هذه أمانة دالة على سعيه لإزالة واقع الوثن لأنه فوضى في رحاب المقدس، وكان العجل مناسبة لنسف هذا الواقع وتثبيت واقع جديد هو واقع الله الواحد الأحد يقول موسى: **إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَاسِعُ كُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا**¹.

ويحضر العجل أيضا في تجربة إبراهيم النبوية حين جاءه الضيوف فأحسن وفادتهم بذبح عجل حنيد مثلما يصرح به نص الآية القرآنية: **"هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ قَوْمٌ مُنْكَرُونَ، فَزَاعَ إِلَى أَهْلِهِ فَجَاءَ بِعِجْلٍ سَمِينٍ"**². وبقدر ما كان العجل علامة على سخاء إبراهيم وجوده وكرمه فإنه كان أيضا علامة على العطاء والنماء والخصوبة والوعد بالغلام العليم إذ كان ذبح العجل مناسبة بالبشرى التي أسرها الضيوف إلى إبراهيم ومناسبة للتحويل من واقع العقم إلى واقع الخصب والإنجاب.

خاتمة البحث

تبوأ الحيوان منزلة مهمة في القرآن الكريم، إذ يبدو أنه الكائن الذي لازم الإنسان في حياته وفي حله وترحاله، بل إنه كان في مختلف صور حضوره في نصّ الوحي الإسلامي وفي قصص الأنبياء عموما وجهها من وجوه تحليلات المقدس. ولكنّ اللافت للانتباه أنّ هذا الحيوان لم يكن في عالم الإنسان كائنا بسيطا، بل كان علامة موحية وكان نصّا يحتمل القراءة والتأويل. فالحية لم يذكرها القرآن الكريم في قصة آدم ولكنها في نص الثعلبي كانت رمزا للدهاء والمكر والشرّ وكانت أيضا رمزا للقدرة الإلهية المعجزة، والغراب كان رمزا للحكمة إذ علّم الإنسان كيف يكرم الميت بدفنه، أما الكبش فقد كان أمانة على الفداء والعشق الإلهي وأما البقرة فهي عنوان القوة الإلهية والخصب والنماء والعطاء.

¹ - طه 20: 98.

² - الذاريات 51: 24-25-26.

وهي معان شقت عنها عملية التأويل التي فسحت المجال للقارئ حتى يحفر في طبقات نص القرآن الكريم ويبحث في المحتجب والمخفي في رمز الحيوان الذي لم يكن كائنا طبيعيا بقدر ما كان استعاريا يشوي معاني عميقة لا يمكن إخراجها إلى مستوى السطح دون قراءة الفراغات التي يحملها الحيوان نصًا. باختصار لقد كان التأويل فسحة للتجوال في تجاويف النص المقدس وقاعه وفراغاته في محاولة للقبض عن حقيقة النص التي تغدو مستحيلة لأن النص أبدا مخادع ومخاتل وما التأويل إلا نهج لمحاصرة معناه الذي يحجب وحقيقته التي يطمس.

التوصيات :

*توصي الدراسة بأمرين اثنين:

*أولهما ضرورة الاهتمام بمبحث الحيوان ورمزيته في القرآن الكريم لأن مثل هذه الدراسات من شأنها تثري المكتبات والدراسات الدينية وفي مجال المتخيل خاصة.

*ثانيهما مزيد التعمق في مثل هذا المبحث وذلك بالتطرق إلى رمزية حيوانات أخرى لم يعرض لها البحث كالناقة والخيول والفيل والكلب والذئب والقرد والخنزير والنمل والنحل والجراد والذباب والعنكبوت والهدهد وغيرها من الكائنات التي لم يتسع لها البحث لذكرها.

قائمة المصادر والمراجع المعتمدة

①-المصدر

-القرآن الكريم، الإمامة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة السابعة، 1405هـ.

-الكتاب المقدس، كتاب الحياة، ترجمة تفسيرية، 1988.

②المراجع:

*- باللسان العربي

-إكويندي(غسان)، ما التأويل، مقال منشور بموقع مؤمنون بلا حدود بتاريخ 24-05-2022.

-الباهي(ياسين)، التأويل فلسفة التواصل، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، 2016.

-بنكراد(سعيد)، الرموز: المجالات والدلالات، مقال منشور بموقع سعيد

بنكراد(<http://saidbengrad.free.fr>)

-توفيق محمد(منال إسماعيل)، دراسة مقارنة المعتقدات المرتبطة بالثعبان في الحضارتين الإغريقية والمصرية القديمة،

دراسات في آثار الوطن العربي، عدد 11.

-الثابت(زهرة)، في تأويل طقوس الاحتفال بالأعياد الدينية بتونس: المولد النبوي الشريف نموذجاً، مقال منشور

ضمن أعمال ندوة "الإنسان والتأويل" بتاريخ 17-18-19 أكتوبر 2023، الجزء 1، مجمع الأطرش لنشر الكتاب

المختص وتوزيعه، تونس، الطبعة الأولى، 2023.

- الجمال(بسام)، من الرمز إلى الرمز الديني، مطبعة التفسير بصفاقس، الطبعة الأولى، جانفي 2007.
- حرب(علي)، التأويل والحقيقة، دار التنوير، 1985.
- خيرى عبد الحميد(عمرو محمد)، التواصل الفكري والحضاري لحامل الكبش داخل مصر وخارجها منذ أقدم العصور حتى العصر الحديث والمعاصر، المجلة العلمية لكلية السياحة والفندقة، عدد 15، سنة 2018.
- الدميري(كمال الدين)، حياة الحيوان الكبرى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية 2003.
- دوران(جيمس)، الأنثروبولوجيا: رموزها أساطيرها أنساقها، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ترجمة مصباح عبد الصمد، الطبعة الأولى 1991.
- راك(ي.ف.)، أساطير مصر القديمة، ترجمة محمدالعلمي، دار الفكر، الطبعة الأولى 2010.
- زينهير(ز.س.)، المجوسية الزرادشتية، ترجمة سهيل زكار، التكوين للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 2005.
- سمار(سعد عبود)، تقديس الحيوان تقديس الحيوان وعبادته عند العرب عند العرب قبل الإسلام، مجلة كلية التربية جامعة واسط، عدد 36، الجزء 2، آب 2019.
- السواح(فراس)، مغامرة العقل الأولى، مكتبة الفكر الجديد، دار الحكمة، دمشق، 1988.
- شحاته(محمد سعد)، النظم والتأويل في الفكر البلاغي العربي مشروع قراءة ، الإمارات أبو ظبي، 2012.
- الشواف(قاسم)، ديوان الأساطير: سومر وآكاد وآشور، دار الساقى، 1991.
- الطبري (محمد بن جرير)، جامع البيان في تأويل القرآن، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى 1993.

- طراد (فريدة التهامي)، الجسد والعالم والنص المؤسس، المنشورات الجامعية بمنوبة، جامعة منوبة، المركب الجامعي بمنوبة، الطبعة الأولى 2015.

- عجينة (محمد) موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها، دار الفارابي، بيروت - لبنان والعربية محمد علي الحامي للنشر والتوزيع، تونس، الطبعة الأولى 1994.

- العتيل (فوزي)، الفلكلور ماهو؟، دار المعارف بمصر، 1965.

- فريزر (جيمس)، الفلكلور في العهد القديم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977.

- كايوا (روجي)، الإنسان والمقدس، ترجمة سميرة ريشا، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، أغسطس 2010.

- كندر (جورج)، معجم آلهة العرب قبل الإسلام، دار الساقى بيروت، 2013.

- المسعودي (حمادي)، فنيات قصص الأنبياء في التراث العربي، دار مسكلياني للنشر والتوزيع، تونس، الطبعة الأولى، 2007.

- النيسابوري (أبو إسحاق أحمد)، عرائس المجالس، المكتبة الثقافية، بيروت - لبنان، د.ت.

*- باللسان الأعجمي

-Chevalier(Jean) & Geerbrant(Alain), Dictionnaire des symboles, Paris, éditios Robert Laffont, Jupitier, 1982.

-Evans (Linda), La vache,in (<http://academia.edu>)

نظرية البيان عند الإمام الشافعي مقارنة عند ابن حزم

وأثرها على تأصيل الأدلة

The theory of statement according to Imam Al-Shafi'i compared to Ibn
Hazm

And its impact on establishing evidence

أ.د. عمار بن عبدالله ناصح علوان

Prof. Ammar bin Abdullah Nasih Alwan

مدير المركز الكندي للبحوث التطبيقية واستشراف المستقبل

Director of the Canadian Center for Applied Research and Future
Outlook.

amar500000@hotmail.com

2024/1445

Received 24 | 03 | 2024 – Accepted 04 | 04 | 2024 – Available online 15 | 04 | 2024

Abstract:

It is a matter of fact on which researchers will not disagree that every disagreement which arises in any branch of knowledge has its defining roots and philosophy with its adherents. In this research, I will try to demonstrate that it was linguistic disagreement as the basic source from which jurisprudential disagreements emerged both in the principles (usul) and branches (furu).

Imam Shafi'i - may Allah have mercy on him and may Allah bless him – who was authority on both language and Shariah held that the Holy Quran contains explanation of everything for the purpose of guidance as the Quran testifies about it : “One day We shall raise from all Peoples a witness against them, from amongst themselves: and We shall bring thee as a witness against these (thy people): and We have sent down to thee the Book explaining all things, a Guide, a Mercy, and Glad Tidings to Muslims”(16:89).

Imam Shafi' in accordance to his theory demonstrated how to come over difficulties in understanding the Quran and he impressed scholars by his inferential genius. Therefore, I will demonstrate how Imam Shafi'i according to his theory included analogical deduction in his method whereas Ibn Hazm's theory of explanation remained limited to the Quran and the Sunnah; both of these trends had significant impact on laying down the principles of Islamic jurisprudence.

keywords:Theory: Explanation - Shafi'I – Ibn – Hazm – Explanation.

ملخص البحث:

مما لا يختلف فيه الباحثون إن لكل خلاف ناشئ في أي علم من العلوم له جذوره وفلسفته عند أصحابه. ففي هذا البحث سوف أبين كيف إن الخلاف اللغوي هو الأصل الأصيل الذي انبثق منه الخلاف الفقهي سواء أكان الخلاف في الأصول الفقهية أم في فروعها، فالإمام الشافعي -رحمه الله ورضى الله عنه- وهو الإمام في اللغة والشريعة معا قد حمل لواء إن القرآن الكريم فيه بيان كل شيء على سبيل الهدى قال الإمام الشافعي: "فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها قال الله تبارك وتعالى ﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَى هَؤُلَاءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾، فتعرض الإمام الشافعي وفقا لنظريته لامتحان صعب على البيان القرآني لأصل مشروعية الإجماع، فنجح فيه بما نجاه، وأبهر الأصوليين بعمق نظريته البيانية، وفي هذا البحث سوف نرى كيف إن الإمام الشافعي -وفقا لنظريته- قد أدرج القياس في جملة البيان بينما اقتصرت نظرية البيان عند ابن حزم على كتاب الله وأقوال النبي صلى الله عليه وسلم مما كان له الأثر الكبير على تأصيل الأدلة.

الكلمات المفتاحية: نظرية، البيان، الشافعي، ابن حزم، الأدلة.

مقدمة:

القرآن فيه بيان جميع الأحكام على سبيل الهدى:

أصل الإمام الشافعي نظريته البيانية بقوله: "فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها قال الله تبارك وتعالى: ﴿الرَّ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ (سورة إبراهيم: 1)؛ وقال: ﴿بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (سورة النحل: 44)؛ وقال: ﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ

شَهِيدًا عَلَى هَؤُلَاءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ ﴿٨٩﴾ (سورة النحل: 89)
وقال: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا تَهْدِي بِهِ مَنْ
نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (سورة الشورى: 52).

من خلال النص السابق ندرك أن الإمام الشافعي - رحمه الله ورضي عنه - يرى أن القرآن قد جاء ببيان المجل في
التشريع الإسلامي لجميع النوازل علمه من علمه وجهله من جهله وطلب من طلبة العلم أن يجتهدوا في طلب
النصوص واستنباطها والصبر على ذلك فطريق الاستنباط البياني ليس سهلا مثل حفظ المادة العلمية فالاستنباط يحتاج
إلى تحريك العقل وإعادة قراءة النصوص مرات كثيرة حتى يتضح وجه الاستنباط فمن فضل العلم في الدنيا والآخرة لا
يؤتى لمن حفظ ولم يحرك ملكة الاستنباط البياني.

امتحان صعب للإمام الشافعي للبرهنة على صحة نظريته:

سبق القول إن الإمام الشافعي - رحمه الله ورضي عنه - يرى أن القرآن قد بيّن جميع الأحكام على سبيل الهدى
"قال الشافعي: فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى.." فتعرض الإمام
الشافعي - رحمه الله - لامتحان صعب وفقا لنظريته في البيان فقد جاء في أحكام القرآن للشافعي وتاريخ دمشق
لابن عساكر أن شيخا جاء إلى الإمام الشافعي - ويظهر لي أن الشيخ كان محتملا للشافعي وليس سائلا - وكان
الشافعي قد استند إلى اسطوانة فقام الشافعي وسوى عليه ثيابه واستوى جالسا إلى سلم الشيخ وجلس وأخذ الشافعي
ينظر إلى الشيخ هيبه له إذ قال الشيخ أسأل فقال سل قال أيش الحجة في دين الله فقال الشافعي كتاب الله قال
وماذا قال وسنة رسول الله ﷺ قال وماذا؟ قال: اتفاق الأمة قال من أين قلت اتفاق الأمة من كتاب الله زاد نصر الله
أمن سنة رسول الله ﷺ قال فقال من كتاب الله قال فتدبر الشافعي ساعة فقال الشافعي وقال نصر الله فقال يا شيخ
قد أجلتلك ثلاثة أيام ولياليها فإذا جئت بالحجة من كتاب الله وقال الفارسي من كتاب في الاتفاق وإلا تب إلى الله
عز وجل قال فتغير لون الشافعي ثم إنه ذهب فلم يخرج ثلاثة أيام ولياليهن قال فخرج إلينا اليوم وقال نصر الله في اليوم

الثالث في ذلك الوقت يعني بين الظهر والعصر وقد انتفخ وجهه ويداه ورجلاه وهو مسقام فجلس فم يكن بأسرع أن جاء الشيخ فسلم وجلس فقال حاجتي فقال الشافعي أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، بسم الله الرحمن الرحيم قال الله عز وجل: وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۚ وَسَاءَتْ مَصِيرًا (سورة النساء: 115)، لا يصليه على على خلاف المؤمنين إلا وهو مرضي قال فقال صدقت وقال فذهب قال الفريابي قال المزني أو الربيع قال الشافعي فلما ذهب الرجل قرأت القرآن في كل يوم وليلة ثلاث مرات حتى وقفت عليه.

انظر - رحمك الله - كيف إن الإمام الشافعي على قدره وضلوعه في اللغة العربية قد قرأ القرآن ثلاثة مرات حتى وفق على الاستدلال بالآية. فكيف بحال طلبة العلم اليوم! بل عندما أراد - رحمه الله ورضى الله عنه - أن يملأ كتاب أحكام القرآن قرأ القرآن مائة مرة قبل إملايه على تلميذه الربيع ذلك ما رواه الربيع بن سليمان الذي دون أحكام القرآن. فتلميذ الشافعي النجيب الربيع بن سليمان - رحمه الله - أراد أن يقدم روائع استنباط الشافعي - رحمه الله ورضى الله عنه - للعلماء وطلبة العلم لتكون لهم منهجا في الاستدلال يقول الربيع في مقدمة كتاب أحكام القرآن "قد صنف غير واحد من المتقدمين والمتأخرين في تفسير القرآن ومعانيه وإعرابه ومبانيه وذكر كل واحد منهم في أحكامه ما بلغه علمه وربما يوافق قوله قولنا وربما يخالفه فرأيت من دلت الدلالة على صحة قوله أبا عبد الله محمد بن إدريس الشافعي المطلبي ابن عم محمد رسول الله وعلى آله قد أتى على بيان ما يجب علينا معرفته من أحكام القرآن وكان ذلك مفرقا في كتبه المصنفة في الأصول والأحكام فميزته وجمعه في هذه الأجزاء على ترتيب المختصر ليكون طلب ذلك منه على من أراد أيسر واقتصر في حكاية كلامه على ما يتبين منه المراد دون الإطناب ونقلت من كلامه في أصول الفقه واستشهاده بالآيات التي احتاج إليها من الكتاب على غاية الاختصار ما يليق بهذا الكتاب.." (1)

نظرة تحليلية في استدلال الشافعي لدليل الإجماع :

(1) أحكام القرآن 20:1

1- المؤيدون لاستنباط الشافعي (وهم الأغلبية).

درج العلماء عامة والأصوليون بخاصة على الاستدلال لحجية الإجماع من الكتاب على ما استدل به الإمام الشافعي حتى مدرسة الفقهاء الحنفية المنافسة لمدرسة المتكلمين الشافعية استدلوا بما استدل به الإمام الشافعي على حجية الإجماع مثل استدلال السرخسي⁽¹⁾ و الجصاص⁽²⁾ بل حتى أئمة المعتزلة فصاحب الكشاف الزمخشري وهو وتد من أوتاد اللغة العربية في البيان والبلاغة استدل بما استدل به الشافعي - رحمه الله - على حجية الإجماع قال تعالى "وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا" (سورة النساء: 115)، وهو السبيل الذي هم عليه من الدين الحنيف القيم وهو دليل على أن الإجماع حجة لا تجوز مخالفتها كما لا تجوز مخالفة الكتاب والسنة لأن الله عز وعلا جمع بين إتباع سبيل غير المؤمنين وبين مشاققة الرسول في الشرط وجعل جزاءه الوعيد الشديد فكان إتباعهم واجبا كمواولة الرسول عليه الصلاة والسلام.⁽³⁾ والإمام ابن كثير عبر عن استنباط الإمام الشافعي بقوله "عول عليه الشافعي رحمه الله في الاحتجاج على كون الإجماع حجة تحرم مخالفته هذه الآية الكريمة بعد التروي والفكر الطويل وهو من أحسن الاستنباطات وأقواها..."⁽⁴⁾

2- الناقدين على استدلال الشافعي.

رأت قلة أن استدلال الإمام الشافعي على الإجماع بقوله تعالى: "وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا" (سورة النساء: 115)، فيه نظر منهم الشوكاني فقال بعد ما أورد الآية ولا حجة في ذلك عندي لأن المراد بغير سبيل المؤمنين هنا هو الخروج من دين الإسلام إلى غيره كما يفيد اللفظ ويشهد به السبب فلا تصدق على عالم من علماء هذه الملة الإسلامية اجتهد في بعض مسائل

(2) انظر أصول السرخسي 292:1

(3) انظر أحكام القرآن 219:5

(4) الكشاف - 282:1

(5) تفسير ابن كثير 736:1

دين الإسلام فأداه اجتهاده إلى مخالفة من بعصره من المجتهدين فإنه إنما رام السلوك في سبيل المؤمنين وهو الدين القويم والملة الحنيفية ولم يتبع غير سبيله⁽¹⁾

فهل ما قاله الشوكاني صحيح؟ بادئ ذي بدء يجب تحرير موضع النزاع ما المراد بالاستدلال هل يراد به على إن اتباع المؤمنين له حجته عند الله تعالى واعتباره ومن يفارقها يضل كضلال من يشاقق الله ورسوله. وأما المراد به كفرية مخالف الإجماع؟

أراد الإمام الشافعي باستدلاله على أن إجماع له حجته واعتباره عند الله كحجية السنة وكتاب الله تعالى والدليل على ذلك - كما قال إمام اللغة الزمخشري - أن الله عز وجل جمع بين إجماع سبيل غير المؤمنين وبين مشاقة الرسول في الشرط وجعل جزاءه الوعيد الشديد فكان إجماعهم واجبا كمواالات الرسول عليه الصلاة والسلام.

أما كفرية المخالف للإجماع للضرورة من الدين فقد جاء لتكذيب لما هو معلوم من الدين بالضرورة فما يكذب بفرضية يكذب النصوص القرآنية والنبوية المتواترة التي جاءت بفرضية الصلاة.

وهناك من الأصوليين كالإمام الغزالي من نقد استنباط الشافعي للدلالة الآية على الإجماع فقال: "فإن ذلك يوجب إجماع سبيل المؤمنين وهذا ما تمسك به الشافعي وقد أطنبنا في كتاب تهذيب الأصول في توجيه الأسئلة على الآية ودفعها والذي نراه أن الآية ليست نصًا في الغرض بل الظاهر أن المراد بها أن من يقاتل الرسول ويشاققه ويتبع غير سبيل المؤمنين في مشايعته ونصرته ودفع الأعداء عنه نوله ما تولى فكأنه لم يكتف بترك المشاقة حتى تنضم إليه متابعة سبيل المؤمنين في نصرته والذب عنه والانقياد له فيما يأمر وينهي وهذا هو الظاهر السابق إلى الفهم فإن لم يكن ظاهرا فهو محتمل ولو فسر رسول الله صلى الله عليه وسلم الآية بذلك لقبل ولم يجعل ذلك رفعا للنص كما لو فسر المشاقة

(6) فتح القدير 1: 776

بالموافقة واتباع سبيل المؤمنين بالعدول عن سبيله المسلك الثاني وهو الأقوى التمسك بقوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع أمتي على الخطأ وهذا من حيث اللفظ أقوى وأدل على المقصود.⁽¹⁾

فالمسلك الذي سلكه الإمام الغزالي وغيره من الأصوليين في نقد استدلال الإمام الشافعي على آية جاء منهجهم المنطقي في الاعتراضات العشرة على الأدلة والرد على الإمام الغزالي ما قاله الزمخشري في شرطية الآية منظومة مكانة المؤمنين في الخطاب التشريعي تؤكد صحة استدلال الإمام الشافعي.

والحق ما ذهب إليه الإمام الشافعي في استدلاله بالآية على صحة العمل بالإجماع. فإن من يستقرأ الخطاب القرآني والخطاب النبوي يجد هناك منظومة متكاملة تجعل لمكانة مجموع المؤمنين مكانة في الدين وفي التشريع تكريماً لهذه الأمة ولنبيها محمد صلى الله عليه وسلم ومنها قوله تعالى (سورة التوبة: 122). فالمراد بالمؤمنين هنا جماعة المؤمنين الذين يعتد بهم في التشريع الإسلامي فتفريغ تلك الجماعة في الغزو والجهاد يؤدي إلى خلل علمي في المجتمع الإسلامي. وقوله تعالى وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (سورة التوبة: 71).

ذكر الله تعالى صفات جماعة المؤمنين الذين يقوم بهم المجتمع الإسلامي بعد ما ذكر جماعة المنافقين الذين يريدون الخلل في المجتمع الإسلامي فأهم صفاتها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر التي يقوم بها عماد التشريع الإسلامي - لاحظ رحمك الله - أن الله تعالى قدم فرضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على فرضية إقامة الصلاة والزكاة وما ذلك إلا أن كلمة المؤمنين في الخطاب تمثل الجماعة المناطة بها إقامة التشريع الإسلامي في المجتمع المسلم.

أما المنظومة النبوية منها قوله النبي صلى الله عليه وسلم: "ويأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر"⁽¹⁾ فالنبي صلى الله عليه وسلم إرادة الله في تولي أبي بكر مع إرادة المؤمنين المناط بهم

لحل والعقد وإجماع الأمة في تولي أبي بكر الصديق - رضى الله عنه - الخلافة من بعد النبي صلى الله عليه وسلم. ولما كان المراد من الإجماع هو اتفاق علماء الأمة. فإننا نجد منظومة نبوية تعطي لمجموع علماء الأمة منزلة الأنبياء ففي الحديث: "العلماء ورثة الأنبياء"⁽²⁾ "علماء أمتي كعلماء بني إسرائيل". لأن الإجماع المعتد بهم هم علماء الأمة.

ويؤكد على صحة استدلال الإمام الشافعي وإن استدلاله ليس بعيدا عن معنى الآية استدلال عبد الله بن عمر - رضى الله عنهما - ذلك حين طلب منه معاوية بن أبي سفيان مبايعة ابنه يزيد. فقد أخرج ابن أبي حاتم عن ابن عمر قال: دعاني معاوية فقال: بايع لابن أخيك فقلت: يا معاوية ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا فأسكتته عنه"⁽³⁾

فأراد عبد الله بن عمر - رضى الله عنهما - مبايعته ليزيد مخالف لطريق المؤمنين في ترشيح الخلافة عن طريق تنصيب أبنائهم من بعدهم لأولادهم فهذه كسروية وقيصرية ليست من شأن طريق المؤمنين.

أثر نظرية البيان على تأصيل المباحث الأصولية:

وهب الله للإمام الشافعي الموهبة التأصيلية من خلال أفق سعة نظرية البيان التي انطلق منها الشافعي ليؤسس المباحث الأصولية فقد أورد د. رواس قلعه جي في بحثه القيم "تأسيس الشافعي علم أصول الفقه" الموضوعات الأصولية التي تطرقها الإمام الشافعي في كتاب الرسالة فقال: "لقد طرق الإمام الشافعي موضوعات أصولية متعددة في الرسالة،

(8) عائشة قالت: دخل علي رسول الله صلى الله عليه وسلم من اليوم الذي بدى به فقلت وأرأساه فقال وددت أن ذلك كان وأنا حي فهيأتك ودفنتك فقلت غيرة كأني بك ذلك اليوم عروسا ببعض نسائك قال وأرأساه أدعي لي أباك وأخاك حتى أكتب لأبي بكر كتابا فإني أخاف أن يقول قائل ويتمنى أنا (أولى ويأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر" الحديث في سنن البيهقي الكبرى 4: 254 (1) -

(9) نص الحديث "من سلك طريقا يتبع فيه علما سلك الله له طريقا إلى الجنة وإن الملائكة لتضع أجنحتها رضاء لطالب العلم وإن العالم ليستغفر له من في السموات ومن في الأرض حتى الخيتان في الماء وفضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر الكواكب إن العلماء ورثة الأنبياء إن الأنبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما إنما ورثوا العلم فمن أخذ به أخذ بحظ وافر" الحديث ورد في سنن الترمذي 48:5

(10) النص موجود في الدر المنثور للسيوطي 685:2

منها: الاجتهاد والتقليد، الإجماع، الاختلاف، الاستحسان، البيان، التعارض والترجيح، الخاص والعام، السنة، قول الصحابي، القرآن، القياس، الجمل والمفسر، النهي، الواجب "الفرض".⁽¹⁾

رأينا في النص السابق كيف إن الإمام الشافعي - رحمه الله ورضي عنه - كيف استكمل بنية علم أصول الفقه وفقا لنظرية البيان الشرعي التي انطلق منها فهذه المباحث هي البنية الأساسية لعلم الأصول المتعلق مباشرة بأصول الاستنباط وطرقه.

عرض نظرية البيان عند الإمام الشافعي:

عرض الإمام الشافعي نظرية البيان بمقولته الشهيرة: قال الإمام الشافعي: فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها قال الله تبارك وتعالى: ﴿الرَّكَابُ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ (سورة إبراهيم: 1)؛ وقال: ﴿بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (سورة النحل: 44)؛ وقال: ﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَى هَؤُلَاءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (سورة النحل: 89) وقال: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (سورة الشورى: 52).

ثم أتبع - رحمه الله ورضي عنه - أدوات البيان لكيلا يسيء عنه الفهم فأول ما بدأ به - رحمه الله - أن عرف البيان بتعريف كلي متعدد المصادر منه الكتاب والسنة ومنه اجتهاد المجتهد فقال "والبيان اسم جامع لمعاني مجتمعة الأصول متشعبة الفروع: أنها بيان لمن خوطب بها ممن نزل القرآن بلسانه متقاربة الاستواء عنده وإن كان بعضها أشد تأكيد

(11) صفحة 239 البحث منشور في الاحتفاء بذكرى مرور اثني عشر قرنا على وفاة الإمام الشافعي

بيان من بعض. ومختلفة عند من يجهل لسان العرب قال الشافعي: فجَماع ما أبان الله خلقه في كتابه مما تَعَبَدَهم به لما مضى من حكمه جل ثناؤه: من وجوه:

فمنها ما أبانه لخلق نَصاً. مثل جُمْل فرائضه في أن عليهم صلاةً وزكاةً وحجاً وصوماً وأنه حرَّم الفواحش ما ظهر منها وما بطن ونَصَّ الزنا والخمر وأكل الميتة والدم ولحم الخنزير وبَيَّن لهم كيف فَرَضَ الوضوء مع غير ذلك مما بين نَصاً ومنه: ما أحكم فرضه بكتابه وبَيَّن كيف هو على لسان نبيه؟ مثل عدد الصلاة والزكاة ووقتها وغير ذلك من فرائضه التي أنزل من كتابه.

ومنه: ما سَنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم مما ليس لله فيه نصٌّ حكم وقد فرض الله في كتابه طاعة رسوله صلى الله عليه وسلم والانتفاء إلى حكمه فَمَنْ قبل عن رسول الله فَيَفْرُضِ الله قَبْلَ ومنه: ما فرض الله على خلقه الاجتهاد في طلبه وابتلى طاعتهم في الاجتهاد كما ابتلى طاعتهم في غيره مما فرض عليهم فإنه يقول تبارك وتعالى: وَلَتَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَتَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ (سورة محمد: 31)، "...وَلَيَبْتَلِيَّ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحَّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ (سورة آل عمران: 154)، وقال تعالى "...قَالَ عَسَىٰ رُبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ (سورة الأعراف: 129)(1)

يؤكد الإمام الشافعي في موضع آخر أن مراده بالاجتهاد هو القياس بأن القياس من نوع البيان الذي لم يجرى الحكم بعينه وإنما جاء فيه على سبيل طلب الحق. قال - رحمه الله -: "كل ما نزل بمسلم فقيه حكم لازم أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة وعليه إذا كان فيه بعينه حكم: اتباعه وإذا لم يكن فيه بعينه طُلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد. والاجتهادُ القياسُ"(2).

(12) الرسالة 19:1

(13) الرسالة 476:1

ويختتم الإمام الشافعي نظريته في البيان بقوله "وأَتَبَعْتُ مَا كَتَبْتُ مِنْهَا عِلْمَ الْفَرَائِضِ الَّتِي أَنْزَلَهَا اللَّهُ مُفَسَّرَاتٍ وَجُمَلًا، وَسُنَنَ رَسُولِ اللَّهِ مَعَهَا وَفِيهَا لِيَعْلَمَ مَنْ عِلْمَ هَذَا مِنْ عِلْمِ (الْكِتَابِ)، الْمَوْضِعَ الَّذِي وَضَعَ اللَّهُ بِهِ نَبِيَّهُ مِنْ كِتَابِهِ وَدِينِهِ وَأَهْلَ دِينِهِ. وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اتِّبَاعَ أَمْرِهِ طَاعَةُ اللَّهِ، وَأَنَّ سُنَّتَهُ تَبَعٌ لِكِتَابِ اللَّهِ فِيمَا أَنْزَلَ، وَأَنَّهَا لَا تَخَالِفُ كِتَابَ اللَّهِ أَبَدًا وَيَعْلَمُ مَنْ فِيهِمَ (هَذَا الْكِتَابِ) أَنَّ الْبَيَانَ يَكُونُ مِنْ وَجْهِهِ، لَا مِنْ وَجْهِ وَاحِدٍ، يَجْمَعُهَا أَهْلُ الْعِلْمِ بَيِّنَةً وَمُشْتَبِهَةً الْبَيَانَ، وَعِنْدَ مَنْ يُقَصِّرُ عِلْمُهُ مُخْتَلَفَةُ الْبَيَانَ".

فإذا نظرية البيان عند الإمام الشافعي متعددة الوجوه ليست ذات وجه واحد بسبب هذا التعدد كانت نظرية الإمام الشافعي في البيان قد أتت على مباحث الأساسية لعلم أصول الفقه وانظر -رحمك الله- إلى قول الإمام الشافعي -رحمه الله- " .. يَجْمَعُهَا أَهْلُ الْعِلْمِ بَيِّنَةً وَمُشْتَبِهَةً الْبَيَانَ، وَعِنْدَ مَنْ يُقَصِّرُ عِلْمُهُ مُخْتَلَفَةُ الْبَيَانَ". أما يريد الإمام الشافعي أن ينعت على من قصره نظره في البيان الشرعي على بعض أنواع من البيان ونفى بعض أنواعه -كما سيأتي- في نموذج ابن حزم.

مقارنة بين منهج الإمام الشافعي وابن حزم في نظرية البيان:

وعلى مغايرة من منهج الإمام الشافعي في عرض نظرية البيان الشرعي منهج ابن حزم في البيان فرأى أن البيان في الشريعة هو ما كان من نص القرآن الكريم أو السنة النبوية وما عداها فضلال فقال "فنص الله تعالى على أنه لم يكل بيان الشريعة إلى أحد من الناس ولا إلى رأي ولا إلى قياس لكن إلى نص القرآن وإلى رسوله صلى الله عليه وسلم فقط وما عداها فضلال وباطل ومحال وقال تعالى: "وَمَنْ الْإِبْلِ اثْنَيْنِ وَمَنْ الْبَقَرِ اثْنَيْنِ قُلْ آلَذْكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمْ الْإُنثَيَيْنِ أَمَّْا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنثَيَيْنِ أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ وَصَّاكُمُ اللَّهُ بِهَذَا فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا لِيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (سورة الأنعام: 144).

قال أبو محمد فصيح أن كل ما لم يأتنا به وصية من عند الله عز وجل فهو افتراء على الله كذب وناسبه إلى الله تعالى ظالم ولم تأتنا وصية قط من قبله تعالى بالحكم بالقياس فهو افتراء وباطل وكذب بل جاءتنا وصاياه عز وجل بألا نتعدى كلامه وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم وألا نحرّم ولا نوجب إلا ما أوجبا وحرما ونهيا فقط فبطل كل ما عدا ذلك والقياس مما عدا ذلك فهو باطل.

وقال تعالى: أَوْمَرُكَ بِكُفْرِهِمْ أَتَى أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَى لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ (سورة العنكبوت: 51)، فأوجب تعالى أن يكتفى بتلاوة الكتاب وهذا هو الأخذ بظاهره وإبطال كل تأويل لم يأت به نص أو إجماع وألا نطلب غير ما يقتضيه لفظ القرآن فقط وقال تعالى: وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ذَلِكَمُ اللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ (سورة الشورى: 10)، وقال تعالى: (سورة يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا النساء: 59).

فلم يبح الله تعالى عند التنازع والاختلاف أن يتحاكم أو يرد إلا إلى القرآن وكلام الرسول صلى الله عليه وسلم فقط لا إلى أحد دون النبي صلى الله عليه وسلم ولا إلى رأي ولا قياس فبطل كل هذا.."

واستند ابن حزم على نظريته في البيان على التعريف اللغوي في تصريفات كلمة البيان فقال " .. البيان كون الشيء في ذاته ممكنا أن تعرف حقيقته لمن أراد علمه والإبانة والتبيين فعل المبين وهو إخراج المعنى من الإشكال إلى إمكان الفهم له بحقيقة وقد يسمى أيضا على المجاز ما فهم منه الحق وإن لم يكن للمفهوم منه فعل ولا قصد إلى الأفهام مبينا كما تقول بين لي الموت أن ناس لا يخلدون والتبيين فعل نفس المبين للشيء في فهمه إياه وهو الاستبانة أيضا والمبين هو الدال نفسه والصدق هو الإخبار عن الشيء بما هو عليه والحق هو كون الشيء صحيح الوجود ولا يغلط من لا سعة لفهمه فيظن أن هذا الحد فاسد بأن يقول الكفر والجور صحيح وجودهما فينبغي أن يكون حقا فليعلم أن هذا شغب فاسد لأن وجود الكفر والجور صحيحين في رضا الله تعالى ليس هو صحيحا بل هو معدوم فرضا الله تعالى

بهما باطل وأما كونهما موجودين من الكافر والجائر فحق صحيح ثابت لا شك فيه فمثل هذا من الفروق ينبغي مراعاته وتحقيق الكلام فيه وإلا وقع الإشكال وتحير الناظر وقد رأينا من يفرق بين الحق والحقيقة وهذا خطأ لا يخفى على ذي فهم ينصف نفسه لأن الفرق بين هاتين اللفظتين لم تأت به لغة ولا أوجبته شريعة أصلاً..⁽¹⁾

انظر -رحمك الله - وقارن الفرق بين المنهجين فالإمام الشافعي يرى البيان في الشريعة بعقلية المؤسس المؤصل بينما ابن حزم نظر إلى البيان في الشريعة بعقلية الظاهري. وانظر - أيضاً - كيف وظّف الإمام الشافعي فعل المجتهد في القياس أنه من ابتلاء الله للمكلفين بينما نظر ابن حزم أن فعل القياس باطل وافتراء على الله. قد يقول قائل لماذا نهج ابن حزم هذا المنهج - مع أن ابن حزم - هو من علماء القرن الرابع؟ الدافع الذي دفع ابن حزم إلى إنكار القياس جاء بناء على أخطاء من استعمل القياس فغلط ابن حزم ولم يفرق بين اعتبار القياس بذاته وبين فعل القائل فقال خلال رده للقياس: "وأكثرهم قاس إباحة المسح على الجبائر على المسح على الخفين ولم يقيسوا إباحة مسح العمامة على الرأس وعلى المسح على الخفين وبعضهم قاس ذلك وكلهم فيما نعلم لم يقيس نزع الخفين بعد المسح على حلق الشعر وقطع الأظفار بعد المسح والغسل وبعضهم لم يقيس إباحة الصلاة الفريضة بتيمم النافلة على إباحة الصلاة النافلة بتيمم الفريضة وبعضهم قاس ذلك وتناقض الأولون فقاسوا جواز صلاة المتوضئين خلف المتيّم على جواز صلاة المتيّمين خلف المتوضيء على أن الخلاف في تسوية كلا الأمرين مشهور ومن طرائف قياس بعضهم إيجابه أن تستطهر الحائض بثلاث قياساً على انتظار ثمود صيحة العذاب ثلاثاً على المصرة أفلا يراجع بصيرته من يقيس هذا القياس السخيف"⁽²⁾.

(14) الأحكام 554:8

(15) الأحكام 554:8

الخاتمة

- إن الخلاف في تأصيل الأدلة (القياس) بين الإمام الشافعي وابن حزم مرجعه إلى نظرية البيان.
- بفضل سعة نظرية البيان عند الإمام الشافعي أنها اشتملت على صلب المباحث الأصولية.
- استدلال الإمام الشافعي بالآية "...ويتبع غير سبيل المؤمنين" يؤيده منظومة لفظة المؤمنين في الكتاب والسنة ويؤيده أيضا استدلال بعض الصحابة بالآية.
- من فقه الإمام الشافعي في البيان أنه نظر إلى فعل القائس أنه ابتلاء من الله بينما نظر إليه ابن حزم على أنه باطل وافتراء.

المراجع بالعربية:

- السرخسي، أحمد بن محمد، أصول السرخسي، تحقيق: أبو الوفا الأفعاني، الناشر: لجنة لجنة إحياء المعارف النعمانية-حيدر آباد الدكن-الهند
- الظاهري، ابن حزم الأندلسي الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: الشيخ أحمد محمد شاكر دار الآفاق الجديدة، بيروت
- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن 20:1، تحقيق: هشام البخاري، الرياض، دار عالم الكتب، 1423، 2003م
- الشافعي، محمد بن ادريس، الرسالة، تحقيق أحمد شاكر، القاهرة، دار التراث، ط2، 1399هـ -1994م

-الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل -282:1، تحقيق:عبدالرزاق مهدي، بيروت، دار إحياء التراث
الإسلامي

-الرواس قلعه جي مقالة " تأسيس الشافعي علم أصول الفقه". بمناسبة مرور اثني عشر قرناً على وفاة الامام
الشافعي.

-الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار
الكتب العلمية الطبعة: الأولى، 1413هـ - 1993م

-الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، جار الله، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، الناشر: دار
الكتاب العربي - بيروت الطبعة: الثالثة - 1407 هـ

-الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله، فتح القدير، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت،
الطبعة: الأولى - 1414 هـ

- أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي، تفسير القرآن العظيم، المحقق: سامي بن محمد، دار طيبة للنشر
والتوزيع، الطبعة: الثانية 1420هـ - 1999.

المراجع بالجروف الرومانية (الأنجليزية)

-Al-Sarkhasi, Ahmed bin Muhammad, The Origins of Al-Sarkhasi, edited by: Abufa Al-
Afghani, Publisher: Committee for the Noumaniyah Knowledge Committee - Hyderabad,
Deccan - India

-Al-Dhahiri, Ibn Hazm Al-Andalusi, Al-Ahkam fi Usul Al-Hikam, edited by: Sheikh Ahmed
Muhammad Shaker, New Horizons House, Beirut.

-Al-Qurtubi, Al-Jami' Li Ahkam Al-Qur'an 20:1, edited by: Hisham Al-Bukhari, Riyadh, Dar Alam Al-Kutub, 1423' 2003.

- Al-Shafi'i, Muhammad Ibn Idris, Al-Risala, edited by Ahmed Shaker, Cairo, Dar Al-Turath, 2nd edition, 1399 AH – 1994 AD.

-Al-Zamakhshari, Al-Kashshaf fi Haqiqat al-Tanzil – 282:1, edited by: Abd al-Razzaq Mahdi, Beirut, Dar al-Turath al-Islami.

-Al-Rawas Qalaji, article “Al-Shafi'i's Decisiveness, the Science of the Principles of Jurisprudence.” On the occasion of the passage of twelve centuries since the death of Imam Al-Shafi'i.

-Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad, Al-Mustasfa min Ilm al-Usul, edited by: Muhammad Abd al-Salam Abd al-Shafi, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, first edition, 1413 AH – 1993 AD.

-Al-Zamakhshari, Abu Al-Qasim Mahmoud bin Amr bin Ahmed, Jar Allah, Al-Kashshaf fi Haqiqat Muzamiyyat Al-Tanzeel, Publisher: Dar Al-Kitab Al-Arabi – Beirut, Third Edition – 1407 AH.

-Alani, Muhammad bin Ali bin Muhammad bin Abdullah, Fath al-Qadeer, Dar Ibn Kathir, Dar Shuk Kalam al-Tayeb – Damascus, Beirut, first edition – 1414 AH.

-Abu Al-Fida Ismail bin Omar bin Katheer Al-Qurashi, Interpretation of the Great Qur'an, edited by: Sami bin Muhammad, Dar Taibah for Publishing and Distribution, Edition: Second 1420 AH – 1999.