ALSHIHAB

الشهاب

فصلية
عالمية
محكمة

متخصصة في البحوث والدراسات الإسلامية
تصدر عن معهد العلوم الإسلامية بجامعة الوادي - الجزائر

ISSN 2477-9954

العدد الثاني - السنة الثانية - جمادى الأول 1437 هـ/ مارس 2016 م

منشورات جامعة الشهيد حمه لخضر ـ الوادي:

ISSN 2477-9954

العدد الثاني ـ السنة الثانية ـ جمادى الأول 1437 هـ / مارس 2016 م

المدير الشرفي

أ.د. عمر فرحاتي

مدير المجلة

أ.د. إبراهيم رحماني

رئيس التحرير

أ.د. مصطفى حميداتو

نائب رئيس التحرير

د. رشيد خضير

هيئة التحرير

أ.د. أبو بكر لشهب (أصول الفقه)

د. كمال قدة (القراءات)

أ.د. محمد رشيد بوغزالة (الفقه الإسلامي)

د. يوسف عبد اللاوي(الكتاب والسنة)

أ.د. عبد الكريم بوغزالة (الكتاب والسنة)

أ.د. عبد الرحمن تركي (عقائد وأديان)

- جميع المراسلات باسم السيد:

مدير مجلة الشهاب – معهد العلوم الإسلامية – جامعة الوادي ، ص ب 789 الوادي 39000

ولاية الوادي – الجزائر. البريد الإلكتروني: alshehab@univ-eloued.dz

الموقع الإلكتروني: **www.univ- eloued.dz**

رقم الإيداع القانوني للمجلة بالمكتبة الوطنية: **6182 – 2015**.

الهيئة العلمية الاستشارية للمجلة

(أ) من جامعة الوادي:

أ.د. أبو بكر لشهب (أصول الفقه)

أ.د. إبراهيم رحماني (الفقه المقارن)

أ.د. مصطفى حميداتو (علوم الحديث)

(ب) من الجامعات الوطنية:

أ.د. الأخضر الأخضري (جامعة وهران)

أ.د. سليمان ناصر (جامعة ورقلة)

أ.د. سليمان ولد خسال (جامعة المدية)

أ.د. صالح بوبشيش (جامعة باتنة)

أ.د. صالح حليل (جامعة أدرار)

أ.د. عبد القادر بن حرز الله (جامعة باتنة)

أ.د. عبد القادر بن عزوز (جامعة الجزائر1)

أ.د. عبيد بوداود (جامعة معسكر)

أ.د. عز الدين كيحل (جامعة بسكرة)

أ.د. محمد خالد اسطنبولي (جامعة أدرار)

أ.د. محمد سنيني (جامعة البليدة)

أ.د. مقلاتي صحراوي (جامعة باتنة)

أ.د. مولود عويمر (جامعة الجزائر2)

أ.د. نصر سلمان (جامعة الأمير عبد القادر)

(ج) من خارج الوطن:

أ.د. أمين محمد القضاة (عميد كلية الشريعة- الجامعة الأردنية)

أ.د. بديع السيد اللحام (عميد كلية الشريعة سابقا- جامعة دمشق - سوريا)

أ.د. حسن عبد الغني أبو غدة (جامعة الملك سعود بالرياض - السعودية)

أ.د. رشيد بن محمد كهوس (جامعة القرويين - المملكة المغربية)

أ.د. صالح خالد الشقيرات (جامعة الجوف - السعودية)

أ.د. عبد الحق حميش (جامعة حمد بن خليفة - قطر)

أ.د. عبد العزيز دخان (جامعة الشارقة - الإمارات العربية المتحدة)

أ.د. عبد الوهاب فرحات (جامعة الملك خالد - أبها - السعودية)

أ.د. عز الدين بن زغيبة (كلية الدراسات الإسلامية والعربية - دبي)

أ.د. محماد بن محمد رفيع (جامعة سيدي محمد بن عبد الله - فاس - المملكة المغربية)

أ.د. محمد أحمد حسن القضاة (عميد كلية الشريعة سابقا-الجامعة الأردنية)

أ.د. محمد علي سميران (نائب رئيس جامعة آل البيت - المفرق - الأردن)

أ.د. يوسف إبراهيم يوسف (مدير مركز صالح كامل للاقتصاد الإسلامي - جامعة الأزهر)

المحتويات

مجلة الشهاب ـ العدد (02) ـ السنة (02) جمادى الأول 1437 هـ ـ مارس 2016 م

الموضوع	رقم الصفحة
ـ بين يدي هذا العدد	07
● التفسير المعاصر للقرآن الكريم وفق مرويات النزول«عرض ونقد». ✍ أ.د/ إبراهيم رحماني (جامعة الوادي)	09
● البنية الصوتية للغة العربية من الشعر الجاهلي إلى القرآن الكريم. ✍ د/ عادل محلّو (جامعة الوادي)	51
● منزلة قول الإمام الهيثمي في كتابه مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: رجاله ثقات " ونحوه (عرض ونقد). ✍ أ.د/ حميد قوفي (جامعة الأمير عبد القادر ـ قسنطينة)	63
● جريمة سب الصحابة رضي الله عنهم وعقوبتها في الفقه الإسلامي جريمة سب الصحابة رضي الله عنهم وعقوبتها في الفقه الإسلامي . ✍ د/ نوار بن الشلي (جامعة الأمير عبد القادر ـ قسنطينة)	75
● القراءة المعاصرة للسنة النبوية "محمد شحرور أنموذجا" ✍ د/ أكرم بلعمري (جامعة الوادي)	93
● الاستصحاب عند الإمام ابن العربي من خلال كتابه «المسالك في شرح موطأ مالك». ✍ الطاهر عبابة (جامعة الوادي)	115
● آليات الحماية الوطنية والدولية للممتلكات الثقافية في القدس . ✍ أ/ عبد الغني حوبه (جامعة الوادي)	145

- ما ينشر في المجلة يعبر عن رأي كاتبه، ولا يمثل بالضرورة رأي المجلة.
- يخضع ترتيب الموضوعات بالمجلة لاعتبارات فنية لا ترتبط برتبة الباحث ولا بمكانته العلمية.

قواعد النشر في المجلة

ترحب المجلة بكل إسهامات الأساتذة والباحثين، ويشترط في البحوث والدراسات المرشحة للنشر بالمجلة ما يأتي:

- اندراج البحث ضمن تخصص المجلة.
- المعالجة الموضوعية وفق الأسلوب العلمي الموثق.
- الالتزام بأصول البحث العلمي وقواعده العامة والأعراف الجامعية في التوثيق الدقيق لمواد البحث.
- أن لا يكون البحث منشورا أو مقدّما للنشر في مجلة أخرى.
- أن لا يكون البحث مستلا من رسالة جامعية أو من كتاب سبق نشره.
- يشترط في البحوث ذات الصبغة النقدية التزام الموضوعية، وتجنب العبارات الجارحة.
- أن يتراوح عدد صفحات البحوث من أربعة عشر صفحة إلى ثلاثين صفحة من بعد إدخال البحث في قالب المجلة وفق النموذج المعتمد وبتفصيلاته (يرجع إلى صفحة المجلة بالموقع الإلكتروني للجامعة).
- أن يلتزم الباحث بمعايير البحث العلمي وقواعده مع مراعاة التصحيح الدقيق للبحث.
- يرسل البحث عبر بريد المجلة الإلكتروني، أو يرسل في قرص ممغنط CD مع نسختين ورقيتين عبر العنوان البريدي للمجلة.
- يرفق الباحث خطاباً موقعاً منه يطلب فيه نشر بحثه، متضمنا تصريحا بكون بحثه ليس جزءا من رسالة جامعية أو كتاب منشور أو أرسل للنشر في دورية أخرى.
- يرفق البحث بالسيرة الذاتية للكاتب متضمنة درجته العلمية ووظيفته وعنوانه الكامل (المهني – الشخصي) البريدي والإلكتروني ورقم الهاتف.
- تُعرض البحوث على لجنة فحص أولي للنظر في مدى استيفائها لشروط النشر، ثم توجه إلى التحكيم المتخصص بشكل سري.
- ترسل المجلة وعدا بالنشر بمجرد وصول التقارير إيجابية. كما ترسل اعتذارا عن النشر إذا كانت التقارير غير إيجابية دون الالتزام بإعادة إرسال الأبحاث إلى أصحابها أو بيان مبررات الامتناع عن النشر.
- يُعطى الباحث في حالة نشر بحثه نسختان من العدد الذي نشر فيه بحثه.
- تمتلك المجلة حقوق نشر البحوث المقبولة فيها للنشر، ولا يجوز نشرها لدى جهة أخرى إلا بعد الحصول على ترخيص رسمي من إدارة المجلة.

بسم الله الرحمن الرحيم

بين يدي هذا العدد

الْحَمْدُ لِلَّهِ، نَحْمَدُهُ وَنَسْتَعِينُهُ وَنَسْتَغْفِرُهُ، وَنَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ شُرُورِ أَنْفُسِنَا وَمِنْ سَيِّئَاتِ أَعْمَالِنَا، مَنْ يَهْدِهِ اللَّهُ فَلا مُضِلَّ لَهُ، وَمَنْ يُضْلِلْ فَلا هَادِيَ لَهُ. وَأَشْهَدُ أَنْ لا إِلَهَ إِلا اللَّهُ وَحْدَهُ لا شَرِيكَ لَهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، أَمَّا بَعْدُ:

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسۡلِمُونَ ﴾ [آل عمران: 102].

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالٗا كَثِيرٗا وَنِسَآءٗۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيۡكُمۡ رَقِيبٗا ﴾ [النساء: 1].

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَقُولُواْ قَوۡلٗا سَدِيدٗا ٧٠ يُصۡلِحۡ لَكُمۡ أَعۡمَٰلَكُمۡ وَيَغۡفِرۡ لَكُمۡ ذُنُوبَكُمۡۗ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدۡ فَازَ فَوۡزًا عَظِيمًا ﴾ [الأحزاب: 70 و71].

أما بعد:

فإن أصدق الحديث كتاب الله وأحسن الهدي هدي محمد صلى الله عليه وسلم، وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار.

يسعدنا أن نزفّ إلى جمهور الباحثين والمتابعين للدراسات الإسلامية العدد الثاني من مجلة الشهاب، وقد ضمنّاه جملة مختارة من البحوث المهمة في مادة تخصصها؛ فجاء ثريا بالدراسات المتنوعة التي تستمد بهاءها ورونقها من عبق الشريعة وهداية السماء؛ نسأل الله تعالى أن يتقبلها وينفع بها، ويبارك الجهود.

أسرة المجلة

التفسير المعاصر للقرآن الكريم وفق مرويات النزول "عرض ونقد"

بقلم
أ. د/ إبراهيم رحماني(*)

ملخص

"لا يُعرف في تاريخ العالم كلّه- من لدن أرَّخَ الناس- كتاب، بلغت عليه الشروح، والتفاسير، والأقوال والمصنفات، ما بلغ من ذلك على القرآن الكريم، ولا شبيها به، ولا قريبا منه..."

ولقد أسهم أعلام هذا العصر في تلك الجهود الخادمة لكتاب الله تعالى؛ فظهرت مئات المصنفات التي تنهل من هداية القرآن لينتفع بها المسلم المعاصر، وظهرت لمسات تجديدية على مستوى اللغة والأسلوب واختيار الموضوعات وتحليلها، وكان لتنوع المدارك ومستويات التدبر أثر عميق في انتشارها على أوسع نطاق. ومما انفرد به هذا العصر أن ظهرت تفسيرات للقرآن الكريم على خلاف المعهود من الترتيب المصحفي حيث اعتمدت على ترتيب النزول بالنسبة للسور؛ مما يطرح عدة تساؤلات عن مدى مشروعية هذا اللون من التصنيف المخالف للترتيب المصحفي وعن الجدوى منه، وكذا الآثار التي تنجم عنه، وهل يمس من قريب أو من بعيد بقدسية المصحف؟

وبناء عليه كان الاختيار لكتابة هذه الصفحات انطلاقا من تعريف التفسير إلى عرض جهود التفسير المعاصر للقرآن الكريم وفق مرويات النزول، وصولا إلى نقد الاتجاهات المعاصرة في التفسير وفق ترتيب النزول والخلوص لجملة من النتائج والتوصيات.

الكلمات المفتاحية: التفسير، القرآن، النزول القرآني، الترتيب، المصحف، الاجتهاد.

(*) أستاذ بقسم الشريعة - مدير معهد العلوم الإسلامية - جامعة الوادي - الجزائر.

مقدمة

أظهر المسلمون عنايتهم بكتاب الله تعالى منذ نزول أول نجم فيه؛ حيث دعاهم إلى الالتفات إليه والاحتفاء به؛ فأقبلوا عليه بكل جوانحهم؛ تعلقت به الأفئدة والأسماع، وانشغلت به طوائف كثيرة من الناس، فكان القرآن متصدرا لحلقات الدرس والبحث، وكانت الريادة فيه تعني سبر ما في أغواره من عمق، وبيانه من اتساق، وأبعاده من بلاغة وسوره من إعجاز، وآياته من كشف وتفسير؛ وزخرت المكتبة الإسلامية من آثار هذا النشاط العظيم بكنوز غاية في الروعة، يقف العقل أمامها مشدوهاً، يخالجه مزيج من الإعجاب والمهابة، ويملكه معنى عميق من معاني الخشوع، أمام هذه العظمة التي لا كفاء لها.[1]

ولكي ندرك مدى تلك العناية التي تلقى بها المسلمون القرآن الكريم، علينا أن نتلفّت إلى ما سجّله التاريخ الفكري للمسلمين؛ فلا تكاد تجد علما من العلوم، التي اشتغل بها المسلمون في تاريخهم الطويل، إلاّ كان الباعث عليه خدمة القرآن؛ ففي ميدان التفسير وحده عدّ صاحب "كشف الظنون" ثلاثمائة ونَيّفًا من المصنفات، وهو لم يعد إلاّ بعضها، وكل واحد منها جاء في مجلدات كثيرة، يصل إلى مائة مجلد وإلى ما يتجاوز المائة أحيانًا، وقال: رأينا في بعض كتب التراجم أن أبا بكر الأُدفوي (توفي 388هـ)، صنف كتابه: "الاستغناء" في تفسير القرآن، في مائة مجلد، وأن أحد المستشرقين، وقف على ثبت، يدل على أنه قد كان في إحدى مكتبات الأندلس التي أحرقت، تفسير القرآن في ثلاثمائة مجلد!.[2]

وذكر أحد الباحثين أنه عثر في المكتبة الظاهرية بدمشق على مخطوط في التفسير في شكل منظومة، لمحمد الضرير الإسكندري (توفي 1149هـ) بعنوان: "تحفة الفقير في بعض ما جاء في التفسير" وهو كتاب منظوم في التفسير، على بحر الرجز، من أوله إلى آخره، ويقع في عشر مجلدات.[3]

يقول مصطفى صادق الرافعي (توفي 1356هـ): "لا يُعرف في تاريخ العالم كلّه – من لدن أَرَّخَ الناس– كتاب، بلغت عليه الشروح، والتفاسير، والأقوال والمصنفات، ما بلغ من ذلك على القرآن الكريم، ولا شبيها به، ولا قريبا منه..."[4]

ولعل كل هذا الاهتمام وتلك العناية تفسر لنا جانبا من الرعاية الإلهية لهذا الكتاب الكريم الذي تكفل الله تعالى بحفظه فقال: ﴿ **إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ** ﴾ [الحجر: 9]، فما كان الحفظ بمجرد بقاء ألفاظه وكلماته مكتوبة في المصاحف، مقروءة بالألسنة، متعبدا بها في المساجد والمحاريب، إنما الحفظ والخلود بهذه العظمة التي شغلت الناس، وملأت الدنيا، وكانت مثارا لأكبر حركة فكرية اجتماعية عرفها البشر،[5] وكان كتاب الله الخالد حقا "لا يشبع منه العلماء، ولا يملّه الأتقياء، ولا يَخْلَقُ عن كثرة الردّ، ولا تنقضي عجائبه..."[6]

ولقد أسهم أعلام هذا العصر في تلك الجهود الخادمة لكتاب الله تعالى؛ فظهرت مئات المصنفات التي تنهل من هداية القرآن لينتفع بها المسلم المعاصر، وظهرت لمسات تجديدية على مستوى اللغة والأسلوب واختيار الموضوعات وتحليلها، وكان لتنوع المدارك ومستويات التدبر أثر عميق في انتشارها على أوسع نطاق.

ومما انفرد به هذا العصر أن ظهرت تفسيرات للقرآن الكريم على خلاف المعهود من الترتيب المصحفي حيث اعتمدت على ترتيب النزول بالنسبة للسور؛ مما يطرح عدة تساؤلات عن مدى مشروعية هذا اللون من التصنيف المخالف للترتيب المصحفي وعن الجدوى منه، وكذا الآثار التي تنجم عنه، وهل يمس من قريب أو من بعيد بقدسية المصحف؟

وبناء عليه كان الاختيار لكتابة هذه الصفحات تحت عنوان: التفسير المعاصر للقرآن الكريم وفق مرويات النزول "عرض ونقد".

ولقد وقفتُ عند عدد من البحوث عالجت هذه المسألة؛ تركزت القراءة في أكثرها نحو تفسير معين[7]، وقليل منها كانت قراءته أوسع نطاقا[8]. ورأيت أن الموضوع يحتاج

فعلا إلى مزيد من التحليل والمناقشة ولو بصفة يطبعها الإيجاز بحكم محدودية حجم البحث.

وكانت هيكلة البحث في ثلاثة مطالب بعد المقدمة، وفي الأخير تأتي الخاتمة ثم قائمة المصادر والمراجع، وفق الترتيب الآتي:

- المطلب الأول: التعريف بتفسير القرآن.
- المطلب الثاني: جهود التفسير المعاصر للقرآن الكريم وفق مرويات النزول.
- المطلب الثالث: نقد الاتجاهات المعاصرة في التفسير وفق ترتيب النزول.
- الخاتمة.
- قائمة المصادر والمراجع.

المطلب الأول
التعريف بتفسير القرآن

وسوف نعرِّف التفسير في اللغة ثم في الاصطلاح.

أولاً. التفسير في اللغة:

ترجع كلمة التفسير في اللغة إلى "الفَسْر"، بمعنى: البيان والكشف، وفسَّر الشيء: أبانه ووضَّحه، وفسَّر القول: كشف المراد عن اللفظ المشكل[9]، قال الله تعالى: ﴿ **وَلا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا** ﴾ (الفرقان:33)

قال الخليل بن أحمد الفراهيدي (توفي174هـ): "الفسر: التفسير، وهو بيان وتفصيل للكتاب، وفَسره يفسره فسراً، وفسَّره تفسيراً... وكلّ شيء يُعرف به تفسير الشيء فهو التَّفسرة".[10]

وجاء في "المعجم الوسيط": "فَسَرَ الشيء فسراً: وضّحه .وفَسَّرَ: وَضَّحَ. وفَسَّرَ آيات القرآن الكريم شرحها ووضّح ما تنطوي عليه من معانٍ وأسرار وأحكام والتفسرة: الشرح والبيان. والتفسير: الشرح والبيان: وتفسير القرآن توضيح معاني

القرآن الكريم وما انطوت عليه آياته من عقائد وأسرار، وحِكَم وأحكام".[11]

هذا، وقد اشتهرت كلمة التفسير مرتبطة بالقرآن الكريم، حتى أصبحت إذا أطلقت فقيل التفسير أريد به العلم الموضِّح لمعاني القرآن الكريم، والتفسير للمبالغة، وقد يقال فيما يختص بمفردات الألفاظ وغريبها، وفيما يختص بالتأويل، ولهذا يقال: "تفسير الرُؤيا وتأويلها، قال تعالى: ﴿ **وَلا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا** ﴾ (الفرقان).[12]

وقد نوّه البعض على ضرورة وجود عنصر الخفاء والغموض في المعنى بدرجة ما حتى يقوم التفسير بدور كشف وإزالة الغموض، وإلاّ فلا يصدق التفسير إذا لم يكن هناك أي غموض في المعنى. وأهمية هذا التنويه تكمن في تعيين حدود التفسير وميدان فعاليته؛ لأنّه يحدد أين يكون التفسير تفسيراً وأين لا يكون تفسيراً.[13]

ثانياً. التفسير في الاصطلاح:

تعددت صيغ تعريف التفسير اصطلاحاً، ونختار نماذج من التعريفات فيما يلي:

1- عرّفه ابن جُزَيِّ (توفي741هـ) قال: "معنى التفسير: شرح القرآن، وبيان معناه، والإفصاح بما يقتضيه بنصِّه، أو إشارته، أو نحوهما".[14]

2- وعرّفه الزركشي (توفي794هـ) في البرهان بقوله: "علم يفهم به كتاب الله تعالى المنزل على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحكمه".[15]

3- وعرّفه الجرجاني (توفي816هـ) في التعريفات بقوله: "توضيح معنى الآية وشأنها وقصتها والسبب الذي نزلت فيه بلفظ يدل عليه دلالة ظاهرة".[16]

4- وعرفه الزرقاني (توفي1367هـ) في كتابه "مناهل العرفان" بقوله: "علم يُبحث فيه عن أحوال القرآن الكريم من حيث دلالته على مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية".[17]

5- وعرفه محمد الطاهر بن عاشور (توفي1393هـ)بقوله: التفسير في الاصطلاح: "هو اسمٌ للعلم الباحث عن بيان معاني ألفاظ القرآن وما يستفاد منها باختصار أو توسُّع".[18]

والظاهر أن التعريفات السابقة كلّها تؤدي إلى المطلوب، سواء عرّفت التفسير باعتباره علما أو باعتبار موضوعه ووظيفته؛ فالتفسير القرآني: **علم يبحث عن شرح وتوضيح معاني القرآن الكريم على قدر طاقة البشر والإفصاح بما يقتضيه بنصِّه، أو إشارته.**

المطلب الثاني
جهود التفسير المعاصر للقرآن الكريم وفق مرويات النزول

إن الذي يظهر من خلال مطالعة مجمل ما وصلنا من مدونات تفسير آيات الذكر الحكيم وبيانها، أن إطلاق كلمة: "تفسير القرآن" يقصد بها ما دوّن شرحا لمجموع نصوص القرآن، وفقا لترتيب الآيات والسور المثبت في المصحف.

وقد خلف لنا أعلام التفسير السابقون موروثا ضخما من المصنفات التفسيرية، التي أبرزت معاني الآيات من أوجه مختلفة، لكنها اتفقت في مجملها على التدوين الشمولي لكل محتويات القرآن الكريم، والتزام الترتيب المصحفي.[19]

وعلى المنوال نفسه سار أغلب مفسري العصر الحديث، فنجد مثلا: "محاسن التأويل" لجمال الدين القاسمي (توفي 1332هـ)، و"تفسير المنار" لمحمد رشيد رضا (توفي 1354هـ)، و"في ظلال القرآن" لسيد قطب (توفي 1387هـ) و"تفسير المراغي" لمحمد مصطفى المراغي (توفي 1364هـ)، و"التحرير والتنوير" لمحمد الطاهر بن عاشور (توفي 1393هـ)... وغيرها من مدونات هذا العلم، التي زخرت بها المكتبة الإسلامية، وكانت مرجع دراسة وبحث لكل من يريد تفهم آيات الوحي المطهر، والغوص في معانيه وأسراره.

وإلى جانب هؤلاء الأعلام المفسرين، نجد زمرة من أهل هذا الفن حبذوا إفراد

أجزاء معينة من القرآن بالتفسير، سواء أكانت سورة واحدة، أم جملة سور، أم بعض الآيات. وعلى سبيل المثال نجد: "تفسير سورة الفاتحة"[20]، و"تفسير سورة الإخلاص"[21]، و"تفسير سورة النور[22]، وتفسير سورة الفاتحة وسورة الفجر وسورة الملك"[23] و"تفسير سورتي لقمان والعصر"[24] و"تفسير جزء عم"[25]، وتفسير قوله تعالى: ﴿ **لا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ**...﴾[26]..الخ.

وقد اعتبر أغلب من كتب بهذه الطريقة السورة القرآنية وحدة متكاملة، لها مقاصدها وموضوعها المستقل. ولئن كانت السور متصلة نظما ببعضها، وفي ارتباطها فوائد جليلة، فإن الهدف العام للسورة يغري بتخصيص مؤلف يدرسها، خاصة إذا كانت قضايا السورة تتطلب الحياة الاجتماعية التعجيل بعرضها. أضف إلى ذلك ما في هذه الطريقة من التسهيل على القراء للاستفادة منها؛ لأن الرجوع إلى أمهات مدونات التفسير غير متاح للجميع، كما أن المفسر ينظر في كتاب الله تعالى فيظهر له في السورة ما لا يظهر لغيره، فيسعى ليفيد الناس بما رآه فيها ولم يره في غيرها فكانت على هذا أبحاثهم عبارة عن دراسات إفرادية لكثير من السور القرآنية.[27]

وهناك لون آخر من ألوان التفسير، يعتمد أساسا على بيان آيات الموضوع الواحد، وهو ما يطلق عليه: "التفسير الموضوعي". ولا يقوم هذا التفسير على مراعاة ترتيب المصحف في بحث مسائله، وهو في حقيقته تفسير للموضوع المطروح في ضوء آيات القرآن، لا للقرآن الكريم كاملا بالمعنى السابق. وإن أطلق بأنه تفسير للقرآن؛ فإنما ذلك من باب أن بعض القرآن قرآن، لا باعتباره يستوعب كل الموضوعات القرآنية، فإن ذلك بعيد المنال. ومن هذا نجد تفسيرات لموضوعات من وجهة قرآنية خالصة، مثل: القيامة في القرآن، والحوار في القرآن، والمال في القرآن، والهجرة في القرآن، والإنسان في القرآن، وسنن التاريخ في القرآن.. وهكذا.[28]

ومن الجهود التي ظهرت في العصر الحديث في تفسير القرآن الكريم كاملا ما

نجده من جنوح إلى عدم الالتزام بالترتيب المصحفي، حيث تجاوزته لتضع تفسيرات للقرآن الكريم بصفة كاملة، خارج إطار الترتيب المصحفي وباعتماد مرويات تاريخ النزول.

وسوف نعرض لأهم تلك التفسيرات من حيث التعريف الموجز بالمفسِّر، وبالخطوط العامة في تفسيره، وبالأهداف التي دفعته لاختيار مسلك التفسير وفق ترتيب النزول.

أولا. تفسير "بيان المعاني" للشيخ عبد القادر ملا حويش:

صاحب هذا التفسير هو عبد القادر بن محمد ملا حويش آل غازي، العاني: قاص، خطيب، مفسر، ولد ببلدة "عانة" بالعراق عام 1298هـ/1880م، وحصل على شهادة مصدّقة من المجلس العلمي ببغداد، ورحل إلى مدينة "دير الزور" بشمال سورية، فدمشق، وأخذ عن بعض علمائها. توفي سنة 1399هـ/1978م. له "بيان المعاني" في التفسير، ومجموعة رسائل في الفرائض والتجويد والتوحيد وديوان خطب.[29]

وجاء كتابه "بيان المعاني" في تفسير القرآن وفقا لترتيب النزول في ستة أجزاء، صدّرها في مقدمته ببيان أسباب اختياره لهذا المنهج فقال: "واعلم أن الخليفة عثمان ومن معه من الأصحاب إنما لم يأخذوا برأيه- أي رأي الإمام علي بن أبي طالب حيث كان قد رتب مصحفه على ترتيب النزول- لأن السور والآيات كانت مرتبة مجموعة على ما هو في المصاحف الآن، وهو أمر توقيفي لا مجال للرأي فيه، وليعلم أن تفسيره على رأي الإمام علي كرم الله وجهه لا يشك أحد بأنه كثير الفائدة عام النفع، لأن ترتيب النزول غير التلاوة، ولأن العلماء لما فسروه على نمط المصاحف اضطروا لأن يشيروا لتلك الأسباب بعبارات مكررة، إذ بين ترتيبه في المصاحف وترتيبه حسب النزول بعد يرمي للزوم التكرار، بما أدى إلى ضخامة تفاسيرهم، ومن هذا نشأ الاختلاف بأسباب النزول والناسخ والمنسوخ والأخذ والرد فيما يتعلق منهما.

وقد علمت بالاستقراء أن أحداً لم يقدم تفسيره بمقتضى ما أشار إليه الإمام،

ويكفي القارئ مؤنة تلك الاختلافات وتدوينها، ويعرف كيفية نزوله ويوفقه على أسباب تنزيله ويذيقه لذة معانيه وطعم اختصار مبانيه بصورة سهلة ميسرة، خالية عن الرد والبدل، سالمة من الطعن والعلل، مصونة من الخطأ والزلل، فعنّ لي القيام بذلك". [30]

بدأ تفسيره بسورة العلق ثم القلم وهكذا، فنجده يستفتح كل سورة بذكر اسمها ثم ترتيبها النزولي ثم ترتيبها في المصحف، ويعرِّج على تسمياتها إن وجدت، ثم يعرض تفاصيل نزول آياتها إن كانت فيها نجوم، ثم يبدأ في شرحها مستعينا بالمرويات المختلفة في التفسير بالمأثور مع تضمين الشرح جملة من الفوائد المتنوعة ذات الصلة.

وبناء عليه يمكن تلخيص دوافع الشيخ ملا حويش في تفسيره من خلال النقاط التالية:

أ- تجنب ما وقع فيه المفسرون من التكرار بما أدى لضخامة تفاسيرهم.

ب- تجنب الاختلاف بأسباب النزول والناسخ والمنسوخ.

ج- تعريف القارئ بكيفية نزول القرآن وتوقيفه على أسباب نزوله .

د- تذوق القارئ معاني القرآن وطعم اختصار مبانيه بصورة سهلة يسيرة، سالمة من الطعن والعلل، مصونة من الخطأ والزلل.[31]

ثانيا. **"التفسير الحديث" للشيخ محمد عزة دروزة:**

صاحب هذا التفسير هو الشيخ محمد عزة بن عبد الهادي بن درويش دروزة النابلسي الفلسطيني، المؤرخ، المفسر، المناضل، ولد سنة 1305هـ/1888م، كانت نشأته عصامية، وتولى الإدارة العامة لأوقاف فلسطين. تعرض للسجن والنفي بسبب الثورة ضد الإنجليز من سنة 1937م إلى سنة 1945م، استقر بدمشق إلى أن توفي سنة 1404هـ/1984م. له مصنفات كثيرة منها: "سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم من القرآن"، و"الدستور القرآني في شؤون الحياة"، "القرآن المجيد"، و"القرآن

واليهود"، و"مختصر تاريخ العرب والإسلام"، و"التفسير الحديث"...[32]

رأى الشيخ محمد عزة دروزة أن يجعل تفسيره "التفسير الحديث" مرتبا وفق نظم نزول السور، بحيث تكون أولى السور القرآنية المفسرة: سورة العلق، ثم القلم، ثم المزمل... إلى آخر السور المكية، ثم سورة البقرة فسورة الأنفال... إلى آخر السور المدنية.[33]

وظهر للمؤلف أن طريقته هذه أجدى نفعا، وأكثر فائدة، وأدعى لحسن فهم القرآن وخدمته؛ إذ بواسطتها يمكن متابعة السيرة النبوية زمنا بعد زمن، كما يمكن متابعة أطوار التنزيل ومراحله بشكل أوضح وأدق. وبهذا وذاك يندمج القارئ في جو نزول القرآن، وجو ظروفه ومناسباته ومداه، وتتجلى له حكمة التنزيل.[34]

وقد قلب المؤلف وجوه الرأي حول هذه الطريقة، وتساءل عما إذا كان فيها مساس بقدسية المصحف المطهر، فانتهى به الرأي إلى القرار عليها؛ لأن التفسير ليس مصحفا للتلاوة من جهة، وهو عمل فني أو علمي من جهة ثانية ولأن تفسير كل سورة يصح أن يكون عملا مستقلا بذاته، ولا صلة له بترتيب المصحف، وليس من شأنه أن يمس قدسية نظمه من جهة ثالثة.[35]

ورأى الشيخ دروزة أن يستوثق من صحة ما ذهب إليه، فاستفتى الشيخ أبا اليسر عابدين[36] (توفي1401هـ) مفتي سورية، والشيخ عبد الفتاح أبا غدة[37] (توفي 1417هـ) الذي كان من المترشحين لإفتاء مدينة حلب، فتلقى منهما جوابا مؤيدا؛ فقد جاء في فتوى الشيخ عابدين: "ليس التفسير بقرآن يتلى حتى يراعى فيه ترتيب الآيات والسور، فقد يعن للمفسر أن يفسر آية ثم يترك ما بجانبها لظهور معناها، وقد يفسر سورة ثم يترك ما بعدها؛ اعتمادا على فهم التالي؛ ولا مانع من تأليف تفسير على الشكل المذكور، والله أعلم".[38]

وجاء في فتوى الشيخ أبي غدة: "إن شبهة المنع لهذه الطريقة آتية من جهة أنها طريقة تخالف ما عليه المصحف الشريف. ودفع هذه الشبهة: أن المنع يثبت فيما لو

كان هذا الصنيع مسلوكا من أجل أن يكون هذا الترتيب مصحفا للتلاوة... ويستأنس لسواغية هذه الطريقة بما سلكه أجلة من علماء الأمة المشهود لهم بالإمامة والقدوة، من المتقدمين في تأليفهم ولم يعلم أن أحدا أنكر عليهم ما صنعوا ".[39]

وقد اعتمد الشيخ دروزة في تفسيره على الترتيب الذي جاء في المصحف الذي كتبه الخطاط "قدروغلي"؛ لأنه ذكر فيه أنه طبع بإشراف لجنة خاصة من ذوي العلم والوثوق، حيث يتبادر إلى الذهن أن يكون قد أشير إلى ترتيب النزول فيه (السورة كذا نزلت بعد السورة كذا) بعد اطلاع اللجنة على مختلف الروايات والترجيح بينها.[40]

ويمكن تلخيص دوافع الشيخ محمد دروزة في تفسيره بالنقاط التالية:

أ- بيان حكمة التنزيل ومبادئ القرآن ومتناولاته عامة بأسلوب وترتيب حديثين.

ب- التجاوب مع رغبة الشباب المتذمرين من الأسلوب التقليدي في التفسير.

ج- تسهيل فهم القرآن.

د- يمكن هذا المنهج من متابعة السيرة النبوية زمناً بعد زمن.

هـ- كما يمكن هذا المنهج من متابعة أطوار التنزيل ومراحله بشكل أوضح وأدق.[41]

ثالثا. **"تفسير القرآن المرتب: منهج لليسر التربوي" للدكتور أسعد أحمد علي:**

مؤلف هذا الكتاب هو الدكتور أسعد أحمد علي من مواليد سنة 1937م بمدينة اللاذقية في سورية، وتلقى تعليمه في جبلة وحماه وتخرّج من كلية الحقوق بجامعة دمشق، ثم نال الدكتوراه في الأدب والدكتوراه في الفلسفة الإلهية من الجامعة اليسوعية، ودكتوراه في الفن والعرفان من جامعة طهران، وهو مرشد الاتحاد العالمي للمؤلفين باللغة العربية خارج الوطن العربي، ورئيس مجمع البلاغة العالمي. يعمل أستاذا في المنهج والبلاغة والنقد في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة دمشق، وقد سبق له أن عمل مدرساً في لبنان، وهو عضو في جمعية البحوث والدراسات. من

مصنفاته: "فن المنتجب العاني وعرفانه"، و"تهذيب المقدمة للعلايلي الإسلام كما بدأ"، و"تفسير الحديث النبوي في دروس عصرية"، و"تفسير القرآن المرتب منهجٌ لليسر التربوي"، و"في أضواء القرآن"...[42]

وجعل الدكتور أسعد قوام كتابه المذكور ستة مستويات، في كل مستوى منها تفسير تسع عشرة سورة، تتبع من خلالها تفاصيل السيرة النبوية، وتدرج نزول آيات القرآن على النبي صلى الله عليه وسلم، بدءا بالآيات الأولى من سورة العلق، وختاما بسورة النصر، مرورا بما بينهما من السور وفق تاريخ نزولها.[43]

ويذكر سبب اختياره لهذه الطريقة في التفسير بقوله: "ما أودع في هذه السور من منهجية التربية اليسيرة يظل صالحا للنفس البشرية، حيث وجدت.. وهذا الوجه الإعجازي الأعمق لمعرفة النفس وما فوقها.. لذلك سرت في هذا التفسير وفق الترتيب التاريخي للنزول".[44]

وينبه إلى أن تفهم تتابع السور وفق التنزيل يجعلنا نعايش الدعوة النبوية خطوة خطوة؛ ونكتشف حكمة اليسر التربوي في منهج التطور المتصل بطبيعة الإنسان.[45]

إذن يمكن تحديد دوافع الدكتور أسعد في تفسيره بالنقاط التالية:

أ- معرفة النفس الإنسانية.

ب- معايشة الدعوة الإسلامية.

ج- اكتشاف حكمة اليسر التربوي.

د- الاستفادة من منهجية التربية اليسيرة للنفس البشرية.

رابعا. **"معارج التفكر ودقائق التدبر" للشيخ عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني**:

مصنف هذا التفسير هو الشيخ عبد الرحمن بن حسن حبنكة، ولد في دمشق بحي الميدان سنة 1345هـ/1927م، ونشأ في بيت علم ودعوة تحيط به ظروف قلَّما تيسَّرت لغيره، فهو سليل إحدى العائلات الدمشقيّة العريقة التي عُرِفت بالعلم والدعوة، وكان لوالده الشيخ حسن حبنكة فضل تربيته وتأديبه وتعليمه.

درس الشيخ عبد الرحمن في "معهد التوجيه الإسلامي"، الذي أنشأه والده، وتخرج فيه عدد من علماء دمشق المعروفين.. ثم درس الشيخ في الأزهر الشريف، وعمل بعد تخرجه في مديرية التعليم الشرعي التابعة لوزارة الأوقاف السورية، ثم عضوًا لهيئة البحوث في وزارة التربية والتعليم في سوريا، ثم انتقل إلى السعودية بعد عام 1967م ليعمل أستاذًا في جامعة الإمام محمد بن سعود في الرياض، ثم أستاذًا في جامعة أم القرى في مكة قرابة ثلاثين عامًا. وتوفي بدمشق سنة 1425هـ. من مؤلفاته: "العقيدةُ الإسلاميَّة وأُسُسُها"، و"الأخلاقُ الإسلاميَّة وأُسُسُها"، و"الحضارةُ الإسلاميَّة وأُسُسُها ووَسائلُها"، و"الأمَّةُ الربانيَّة الواحدَة"، و"فقهُ الدَّعوة إلى الله"، و"فقهُ النصْح والإرشاد"، و"بصائر للمسلم المعاصر"، و"قواعدُ التدبر الأمثَل لكتاب الله عز وجلَّ"، و"مَعارجُ التفكر ودقائقُ التدبر" (وهو تفسير بديع للقرآن الكريم في 15 مجلدا)...[46]

صدّر الشيخ عبد الرحمن دوافعه في اختيار منهجه التفسيري بقوله في مقدمة كتابه المذكور: "...وقد رأيت من الواجب عليّ أن أقدم ما أستطيع تقديمه من تدبر لسور هذا الكتاب العزيز المعجز، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ملتزماً على مقدار استطاعتي بمضمون القواعد التي فتح الله بها عليّ، مع الاعتراف بأن التزامها التزاماً دقيقاً وشاملاً عسير جداً، بل قد يكون بالنسبة لمتدبر واحد متعذراً.

وقد رأيت بالتدبر الميداني للسور أن ما ذكره المختصون بعلوم القرآن من ترتيب النزول هو في معظمه حق، أخذاً من تسلسل البناء المعرفي التكاملي وتسلسل التكامل التربوي، واكتشفت أموراً جليلة تتعلق بحركة البناء المعرفي لأمور الدين، وحركة المعالجات التربوية الربانية الشاملة لرسول الله وللذين آمنوا معه واتبعوه، وللذين لم يستجيبوا لدعوة الرسول متريثين[47]، أو مكذبين كافرين."[48]

وقد صدر من الكتاب خمسة عشر (15) مجلدا في خمس مجموعات، كل مجموعة في ثلاثة مجلدات، وقد صدرت المجلدات الثلاثة الأولى(1، 2، 3) عام 1420،

واشتملت على تدبر 38 سورة من السور المكية، ابتداء من سورة العلق، وانتهاء من سورة ص، وصدرت المجلدات الثلاثة (4، 5، 6) عام 1421، وقد اشتملت على تدبر سورة الأعراف، والجن، ويس، والفرقان، وصدرت المجلدات الثلاثة (7، 8، 9) عام 1423 واشتملت على تدبر السور: فاطر، مريم، طه، الواقعة، الشعراء، النمل، القصص، والإسراء، وصدرت المجلدات الثلاثة (10، 11، 12) عام 1425 وقد اشتملت على تدبر السور: يونس، هود، يوسف، الحجر، الأنعام، الصافات، لقمان، سبأ، الزمر، غافر، فصلت، الشورى، والزخرف، وصدرت المجلدات الثلاثة (13، 14، 15) عام 1427، وقد اشتملت على تدبر بقية السور المكية ابتداء بالدخان وانتهاء بالمطففين.[49]

وقد أدرك الشيخ أن المنية قد تعاجله قبل إنهاء جميع سور القرآن، وهو ما أشار إليه في مقدمة كتابه: "وإذا لم تسعف القدرات، أو لم يسعف العمر باستكمال هذا التدبر لكل القرآن المجيد، فإن من المفيد جدا أن أقدم ما يفتح الوهاب لي فيه، عسى يتم العمل متدبرون لاحقون، محتذين أو مضيفين أو معدلين".[50]

أما المنهج العام الذي سار عليه الشيخ في تفسيره لكل سورة فيمكن تلخيصه فيما يلي:

- اسم السورة أو أسماؤها (إن وجد)، وترتيبها في المصحف وترتيبها في النزول، ومكيها ومدنيها (إن توفر)، وسبب تسميتها أحيانا.
- نص السورة كاملا وما جاء فيها من وجوه القراءات.
- ذكر ما ورد في السنة بشأن السورة وسبب النزول إن وجد.
- ذكر موضوع السورة أو موضوعاتها.
- تقسيم السورة إلى دروس وفقا لطولها أو قصرها.
- التدبر التحليلي لكل درس من دروس السورة، حيث يورد الآيات ثم يتناولها بالدرس كل آية على حدة؛ فيذكر وجوه القراءات، ويحلل المفردات، ثم يقدم شرحا إجماليا، ثم يذكر ما يندرج تحتها من دروس، ويعرض شيئا من أقوال المفسرين

مستعينا بالمرويات من السنة والأثر، ثم يأتي في ختام تفسير السورة –في أغلب الأحوال– بإيراد ملحق حول بلاغيات السورة وموضوعات متفرقة.[51]

ويمكن تحديد دوافع الشيخ حبنكة لانتهاج هذه الطريقة بما يلي:

أ– إن تدبره الميداني الطويل لكتاب الله، واستنباطه للقواعد التي ذكرها في كتابه (قواعد التدبر الأمثل) كان من جملة ما دعاه إلى اتباع هذا المنهج.

ب– إن هذا المنهج يحقق تسلسل البناء المعرفي التكاملي.

ج– إن هذا المنهج يحقق تسلسل التكامل التربوي.

د– كشف هذا المنهج عن أمور جليلة تتعلق بحركة البناء المعرفي لأمور الدين وحركة المعالجات التربوية الربانية الشاملة للرسول.

هـ– الاستشراف إلى حكمة التدرج، ومعرفة الغاية من التكرير.[52]

خامسا. **"فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول" للدكتور محمد عابد الجابري:**

مؤلف هذا التفسير هو الدكتور محمد عابد الجابري، وهو مفكر وفيلسوف عربي من المغرب الأقصى. ولد بمنطقة "سيدي لحسن" بمدينة "فجيج" شرق المغرب عام 1354هـ/ 1936م، حصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة في عام 1967م ثم دكتوراه الدولة في الفلسفة عام 1970م من كلية الآداب بالرباط. عمل معلِّما بالابتدائي (صف أول) ثم شغل منصب أستاذ للفلسفة والفكر العربي الإسلامي في كلية الآداب بالرباط. كان عضواً بمجلس أمناء المؤسسة العربية للديمقراطية. وكانت وفاته سنة 1431هـ/ 2010م في الدار البيضاء بعد معاناة طويلة مع المرض. من أهم أعماله: "نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي"، و"العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ العربي الإسلامي"، و"تكوين العقل العربي (نقد العقل العربي1)"، و"بنية العقل العربي (نقد العقل العربي 2)"، و"العقل السياسي العربي (نقد العقل العربي3)"، و"العقل الأخلاقي العربي (نقد العقل

العربي4)"، و"مدخل إلى القرآن" في ثلاثة مجلدات، و"مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي"، و"معرفة القرآن الحكيم أو التفسير الواضح حسب أسباب النزول" في ثلاث أجزاء...[53]

اختار الدكتور محمد عابد الجابري في تفسيره للقرآن اعتماد مرويات النزول في الترتيب، مؤكدا على أنّ هذا المنهج هو الكفيل بكشف مدى العلاقة الحميمية بين القرآن والسيرة النبوية، وكذا التطابق التام بين مسار التنزيل ومساوقته فعلا لمسيرة الدعوة...[54]

ومن خلال مقدمة الكتاب[55] يوضح "الجابري" خطة عمله، والأقسام التي يهيكل بها تفسيره؛ حيث يقدِّم بالكلام عن القرآن المكي، ومحوره العقيدة من خلال تتبع (52) سورة منه، فيبدأ بما يتعلق بالنبوة والربوبية والإلوهية، ثم آيات البعث والجزاء ومشاهد القيامة، وأخيرا ما جاء في إبطال الشرك وتسفيه عبادة الأصنام. ويخصص ما ورد في باقي السور المكية وما تلاها من السور المدنية للحديث حول الأحكام والتشريع للدولة.

ولما كان يتتبع مراحل تاريخية من خلال النزول القرآني؛ فقد اختار أن يفتتح كل مرحلة باستهلال يوضح فيه مراده من اختياره، ثم يشرع في الحديث عن كل سورة منفردة انطلاقا من التقديم بإيجاز، مع عرض بعض ما ورد من مرويات حولها، ثم يدخل إلى نص السورة فيوضِّح بعض الكلمات بما يظهر له من سياقها، ثم يورد تعليقا مركّزا حول أهم القضايا التي تناولتها السورة، وأخيرا يختم بعنوان: "استطراد واستشراف" يذكر فيه أهم الأفكار الموضوعية.[56]

ويمكن تلخيص دوافع الجابري في تفسيره في النقاط التالية:

أ- محاولة تفهم القرآن بطريقة أفضل.

ب- كشف العلاقة الوطيدة بين القرآن الكريم والسيرة النبوية.

ج- بيان مدى التطابق بين مسار التنزيل ومسيرة الدعوة.

هذا، ومهما كانت الدوافع تحمل قدرا معتبرا من الوجاهة في اكتشاف خفايا الوحي المطهرّ وصياغة لون جديد من التفسير القرآني المعتمد على منهج ترتيب النزول؛ فإنه لا يمكن بأي حال إغفال الصعوبات الكبيرة التي تكتنف هذه المهمة -من جهة- والتي قد تأتي على تلك الجهود فتقوضها، وكذا المخاطر التي تكتنف السير في هذا المسلك المخالف لترتيب المصحف -من جهة ثانية- وما ينجم عنه من مشكلات.

المطلب الثالث

نقد الاتجاهات المعاصرة في التفسير وفق ترتيب النزول

سوف نعرض لأهم الاعتراضات الموجهة للتفسيرات المعاصرة للقرآن الكريم وفق ترتيب النزول بصفة تفصيلية، ثم نتبعها بالموقف النقدي لهذه الاتجاهات بصفة إجمالية.

أولا. **أهم الاعتراضات على تفسير "بيان المعاني" للشيخ عبد القادر ملا حويش** (المتوفى 1399هـ):

يمكن مناقشة المبررات التي استند إليها الشيخ عبد القادر ملا حويش لاختيار منهج تفسيره كما يلي:

أ. اجتناب التكرار والضخامة الواقعة في مصنفات التفسير:

يظهر أن الشيخ "ملا حويش" لم يقدم أمثلة ولا مقارنة يثبت من خلالها وقوع التكرار والتضخم في مصنفات التفسير وخلو تفسيره "بيان المعاني" منها، كما أن التكرار ليس عيبا في مصنفات التفسير، وهو أمر واقع في النصوص القرآنية فيه من التفصيل والإجمال والتأكيد ما يقتضي الوقوف عنده، وفيه من المعاني الجديدة التي يقتضيها السياق وموضوع السورة ما يتطلب التوضيح.

ثم إن ضخامة أكثر كتب التفسير ليست عيبا، حيث يقتضي التفصيل وتتبع ما يستفاد من النص القرآني بسط القول وتوضيحه، وتختلف مناهج المفسرين في هذا، والقرآن لا تنقضي عجائبه. ثم إن تفسير الشيخ ملا حويش "بيان المعاني" زادت

صفحاته عن الثلاثة آلاف ورقة، وهو مطبوع في ستة مجلدات ضخمة.[57]

ب. اجتناب الاختلاف بأسباب النزول والناسخ والمنسوخ:

إن الذي يظهر أنه لا ارتباط بين التفسير وفق أسباب النزول وتحاشي الاختلاف في مسألة الناسخ والمنسوخ؛ فالنسخ يعتمد في كل الأحوال على المرويات الصحيحة المثبتة له، سواء كان التفسير وفق النظم المصحفي أو وفق ترتيب النزول.[58] ولعل ما يقصده أن هذا اللون من التفسير يوضح بجلاء المتقدم نزولا من المتأخر؛ ومن ثم يسهّل على الباحث معرفة نسخ المتأخر للمتقدم. ومع هذا فإن أمر النسخ له من الشروط والأحكام ما يتجاوز مجرد التقدم أو التأخر في النزول.

ج. تعريف القارئ بكيفية نزول القرآن وتوقيفه على أسباب تنزيله:

إن بحث كيفية النزول وأسبابه كتبت فيه المصنفات الكثيرة قديما وحديثا، وفي مدونات التفسير ووفق الترتيب المصحفي، والذي يطالع تفسير الطبري أو ابن كثير أو ابن عطية فسيقف على ثروة معرفية هائلة كانت هي المرجع لمن يسعى من المعاصرين لتفسير القرآن وفق ترتيب النزول.[59] وعليه فتعريف القارئ بكيفية النزول متوفر ولا يتوقف على تفسير القرآن بترتيب النزول.

د. تذوق معاني القرآن بصورة مختصرة وسهلة.

إن تذوق معاني القرآن الكريم يكون وفق الترتيب الذي ارتضاه الله تعالى لكتابه، وأخبر أنه يسّره للذكر، ويمكن خدمة هذا عبر تفسير السورة بأسلوب بليغ جميل، وهذا لا علاقة له بالترتيب، "حيث إننا نتذوق جمال ما قاله ابن عطية في المحرر الوجيز وما قاله ابن عاشور في التحرير والتنوير وما قاله سيد قطب في تفاسيرهم فيما قالوه في سورة المدثر سواء وضع تفسيرها في بداية الكتاب في المجلد الأول كما فعل ملا حويش، ودروزة، وحبنكة، أو في المجلد الأخير كما فعل الأولون".[60]

والذي لا شك فيه أن سلامة التفسير من المآخذ والخطأ لا تتأتى من اختيار ترتيب السور وفق النزول، وإنما تتحقق من خلال الطريقة التي يتبعها المفسر في تفسيره من الاعتماد على تفسير القرآن بالقرآن وبصحيح السنة النبوية وبأقوال الصحابة الثابتة، ثم بالفهم الذي يفتح الله به على المفسر والملكة التفسيرية ومتطلباتها.

وبناء عليه فالأهداف والدوافع التي ذكرها "ملا حويش" وكانت باعثا له على تفسير القرآن وفق ترتيب النزول نجدها تتحقق في كل تفسير يراعي الترتيب المصحفي ويلتزم بقواعد التفسير وشروطه.[61]

ثانيا. **أهم الاعتراضات على "التفسير الحديث" للشيخ محمد عزة دروزة** (المتوفى 1404هـ):

وسوف نوضح هذا من خلال تتبع دوافع تفسيره:

أ. بيان حكمة التنزيل ومبادئ القرآن ومتناولاته عامة بأسلوب وترتيب حديثين:

إن إظهار حكمة التنزيل لا يتوقف على تغيير موقع السورة؛ فهذه سورة الفاتحة – مثلا- تعرض لتفسيرها الشيخ دروزة ومن سلك مسلكه في الرتبة الخامسة ولم يزد هو ولا غيره على ما ذكره المفسرون وفق ترتيب المصحف، والشيء نفسه يقال في أكثر ما ورد في الكتاب. كما أن عرض مبادئ القرآن وتوجيهاته يمكن إيصالها باعتماد المنهج المعتمد في الترتيب المصحفي أو اختيار التفسير الموضوعي، حيث لا ارتباط بين أسلوب العرض الحديث ومخالفة الترتيب المصحفي.

ب. التجاوب مع رغبة الشباب المتذمرين من الأسلوب التقليدي في التفسير:

لقد تلقت الأمة شبانا وشيبا ومنذ قرون تفاسير متنوعة للقرآن الكريم، والتف الناس حولها قراءة ودراسة وبحثا، وخدمت بأحدث وسائل التصفيف والفهرسة والنشر؛ فكانت عمدة الباحثين في مختلف العلوم الإسلامية.

وإن ادعاء تذمّر الشباب من الأسلوب التقليدي في التفسير يحتاج إلى إثبات، فالملاحظ أن أكثر شباب المسلمين عازفون عن الدراسة بأسرها، وليس التفسير وفق الأسلوب التقليدي. كما أن مسألة تجديد الأسلوب –كما أسلفنا– لا تقتضي ضرورة التصرف في الترتيب المصحفي تقديما وتأخيرا؛ حيث تتنوع أساليب البحث في التفسير القرآني بصفة جزئية أو موضوعية ونحو ذلك. وإنه من التعسّف تحميل الأسلوب المعتمد في التفسير عزوف الشباب عنه؛ بل إن عوامل اجتماعية واقتصادية وسياسية مختلفة تقف وراء عزوف الشباب عن القراءة عموما، ولعل علوم الشريعة أوفر حظا من غيرها في الإقبال عليها وفي مقدمتها ما تعلق بخدمة كتاب الله تعالى. وخير شاهد على هذا المدارس والمعاهد القرآنية والمواقع الإلكترونية، ومعارض الكتب ونحوها حيث نجد الإقبال مشجِّع إلى حد بعيد.

ج. تسهيل فهم القرآن:

لقد تنوعت مصنفات التفسير بما يتناسب ومستوى القارئ؛ حيث نجد التفاسير الميسرة جدا، والتفاسير الأكثر تخصصا، ونحو ذلك مما تعددت فيه المواهب والملكات. وإن اعتبار تسهيل الفهم يتوقف على مخالفة الترتيب المصحفي أمر غير مسلّم به؛ فالتسهيل يرتبط بأسلوب الكتابة الذي يوصل الفكرة بأيسر الطرق وأبعدها عن التعقيد. وهذا الأمر كان ولا يزال متوفرا في التفاسير القرآنية المعهودة.

د. التمكن من متابعة السيرة النبوية زمناً بعد زمن:

مما لا شك فيه أن السيرة النبوية غزيرة وثرية، وتحتاج إلى مصنفات متخصصة؛ حيث إن حجم المرويات الواردة فيها كبير جدا، ويمكن الكتابة فيها باعتماد ما جاء في القرآن الكريم مما تأكد تاريخ نزوله، وهذا لا يقتضي إخضاع ترتيب التفسير لتوالي أحداث غير مؤكدة من جهة، ومن جهة أخرى يقتضي متابعة الأحداث التصرف في الترتيب داخل السورة الواحدة؛ بمعنى التصرف في ترتيب الآيات المتفق على توقيفيته، وهو أمر في منتهى الخطورة.

هـ. متابعة أطوار التنزيل ومراحله بشكل أوضح وأدق:

لا شك أن متابعة أطوار التنزيل يمكن تحصيلها من خلال ما أورده المفسرون من صحيح الأخبار بشأن النزول القرآني وأسبابه، ويمكن الكتابة فيه من خلال مباحث تاريخ القرآن وتوسيع دراسة تلك المباحث بعرض ما تأكد تواليه نزولا وعرض ما يفيد القارئ في المسألة. أما أن يتم إخضاع ترتيب سور المصحف لهذا الغرض، فيظهر أن افتعال هذا المبرر فيه قدر كبير من التعسف.

ثالثا. **أهم الاعتراضات على "تفسير القرآن المرتب: منهج لليسر التربوي" للدكتور أسعد أحمد علي** (1937-...):

أ. إن عنونة كتابه "تفسير القرآن المرتب: منهج لليسر التربوي" غير موفقة؛ لكونها تنسب عدم الترتيب إلى القرآن وفق النظم المصحفي، فالمرتب وفق هذه القراءة هو الذي يعتمد ترتيب النزول، وهذا ادعاء يفتقد الصحة.

ب. لم يقدم الكاتب أي ملامح لمنهج تربوي فيما عرضه من جهد، حيث غلب على عمله المنحى الموضوعي والتحليل الفلسفي.

ج. اقتصرت محاولة الكاتب على نماذج من النصوص القرآنية، وبالتالي لم يستوعب سور القرآن الكريم بالتحليل والنظر واكتشاف خطوات المنهج التربوي الذي صدّر به تفسيره.

د. هذا الكتاب أقرب إلى أن يكون تحليلات تربوية باعتماد الأسلوب الإشاري لنماذج من النصوص القرآنية متتابعة النزول، وليس بكتاب تفسير.

رابعا. **أهم الاعتراضات على "معارج التفكر ودقائق التدبر" للشيخ عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني** (المتوفى 1425هـ):

إن المطالع لهذا المصنف يستوقفه حشد المؤلف لعدد معتبر من العبارات التي يظهر أنها تحتاج إلى ضبط وتحديد وعرض أمثلة تطبيقية كـ: البناء المعرفي التكاملي،

والتكامل التربوي، وحركة البناء المعرفي، والمعالجات التربوية.

ومما يجدر التنبيه إليه أن المفسرين القدامى ذكروا في مصنفاتهم أثناء تفسير السور المكية الأولى -كالآيات الخمس من سورة العلق وسورة نون والمزمل والمدثر- التركيز على الجانب العقدي والتربوي وتطهير النفوس من أدران الجاهلية[62]، وتهيئة المؤمنين لمواجهة رموز الشرك وطواغيت الجاهلية.

ذكروا كل ذلك في مواطنها ونبهوا عليه وبينوا كيف أن السور المكية في المرحلة المتوسطة قارعت الحجة بالحجة كسور الفرقان والحواميم والواقعة والذاريات والطور... وكيف أن السور المكية المتأخرة هيأت النفوس لاستلام قيادة الأمم ورعاية المجتمعات مثل سورة هود ويونس والأنعام والنحل وغيرها، وذكروا أن السور المدنية بدأت بتنظيم المجتمع الإسلامي وسن التشريعات في مختلف جوانب الدولة الدستورية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والعقوبات وغيرها. ولم يستدع بيان كل ذلك إلى إعادة ترتيب السور أو تفسير القرآن حسب ترتيب النزول.

إن الذين ساروا في تفاسيرهم على ترتيب المصحف لم يجدوا تناقضاً مع المبدأ الذي ساروا عليه، لأنهم يعتقدون أن ترتيب المصحف توقيفي، وأنه جمعت سوره ورتبت كما كان عليه الحال قبل نزوله فلئن "كان جمع عن تفريق، فقد فرّق عن جمع."[63] وأن هذا الترتيب ألغي فيه اعتبار الزمان والمكان والأشخاص، ورتبت آياته وسوره لحكمة إلهية كما هو في اللوح المحفوظ، وكما أنزل جملة وبهذا الترتيب إلى بيت العزة في السماء الدنيا.[64]

أما أصحاب التفسير حسب ترتيب النزول فقد وقعوا في تناقض مع أنفسهم ومع ما يعتقدون فإن الشيخ ملا حويش والأستاذ دروزة يقولان إن ترتيب السور كما هو في المصحف توقيفي لا يجوز مخالفته في التلاوة أما في التفسير فشأن آخر، وذكر كل واحد منهما دوافع ومبررات لتفسيره حسب ترتيب النزول وقد ناقشنا دوافعهما سابقاً.

أما الشيخ حبنكة فيرى أن ترتيب المصحف اجتهادي، وأن البناء المعرفي التكاملي، والتكامل التربوي وحركة البناء المعرفي والمعالجات التربوية حملته على تفسيره حسب ترتيب النزول.

وكل الشيوخ الثلاثة الأفاضل يقرون أن أغلب السور لم تنزل دفعة واحدة وأن بين نزول افتتاحية السورة وخاتمتها أزمنة وأوقات متطاولة أحياناً ربما بلغت سنوات عديدة وأنه تخللها خلال ذلك آيات وضعت في سورة أخرى وربما سور عديدة نزلت قبل أن تكتمل آيات السورة الأولى. وكم من آية مدنية وضعت في سورة مكية والعكس...

فأي بناء معرفي وتكامل تربوي ومعالجات ما دمنا لم نجمع الآيات حسب تسلسلها الزمني في النزول.[65]

خامسا. **أهم الاعتراضات على "فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول" للدكتور محمد عابد الجابري** (المتوفى 1431هـ):

استفتح الجابري مشروعه بسؤال أساسي:"كيف نفهم القرآن"[66]؟ وأكد أنه لا مغامرة في هذا السؤال، إنما المغامرة الكبرى هي الإجابة عنه في ضوء معطيات العصر الذي نعيش فيه[67].

والذي يقرأ هذا الكتاب في أجزائه الثلاثة لا يقف على معطيات العصر التي في ضوئها جاءت مغامرته الكبرى، بل لا يجد أي ملمح للمغامرة في الإجابة عن السؤال المذكور، فلا يجد القارئ جديدا في هذا المشروع اقتضته المعاصرة أو يستفيد منه المسلم المعاصر دون أن يكون موجودا في سائر كتب التفسير.[68]

ولما اعتمد ترتيب النزول في محاولة الوصول إلى فهم القرآن، ذكر وعورة الطريق وصعوبته في تحديد ترتيب دقيق متفق عليه لنزول سور القرآن وآياته، حيث أعلن من البداية أن الجهد سيكون عليه مضاعفا؛ لأن عليه "في البداية التأكد من مصداقية أي ترتيب للنزول نأخذ به"[69].

كما نجده -أيضا- يشير إلى وجود لوائح مروية تحدد هذا الترتيب، ثم يستدرك لإعادة النظر في تلك اللوائح في ضوء أمرين اثنين[70]: الأخذ بالاعتبار المرويات التي تتحدث عن تاريخ نزول هذه السورة أو تلك، أو عن مناسبات نزول بعض آياتها، سواء وافق ذلك ترتيب اللوائح أو خالفه.[71]

لكن الغريب أنك تتصفح الكتاب من بدايته إلى منتهاه فلا تجد أي إشارة إلى دراسة تلك اللوائح ولا إعادة النظر فيها لا حديثا ولا نقدا ولا تحليلا.[72]

والظاهر أن الجابري اعتمد في مسألة الترتيب على ما أورده في كتابه الآخر "مدخل إلى القرآن الكريم" حيث حدد جملة من الأسس والمعايير التي يمكن اعتبارها في ترتيب النزول.[73]

- معيار التميز بين المكي والمدني، ويتضح ذلك من خلال المضمون والأسلوب.

- معيار سور القرآن ووقائع السيرة النبوية، حيث يربط بين موضوعات السور ووقائع السيرة النبوية.

وبناء عليه نجد أن الجابري اعتمد لائحة خاصة به في ترتيب نزول السور والآيات، قائمة على التحكم والتعميم فيما يتعلق بمقتضيات ومضامين التقسيم على موضوعات السور القرآنية، وهذا أمر لا يسلّم له به، كما المراحل التي ذكرها وأخضع لها موضوعات السور لا يمكن التسليم بترتيبها الزمني حيث إن الموضوعات المذكورة متداخلة ومتزامنة.[74]

والذي يؤكد اضطراب الجابري في تعامله التفسيري للقرآن ما نجده في كتابه "مدخل إلى القرآن الكريم" حيث يصرّح بأن قراءة القرآن الكريم وفهمه حسب ترتيب نزوله لا يأتي بكثير فائدة، ففي مناقشته لمسألة ربط فهم القرآن الكريم بأحداث السيرة النبوية يقول: "ولما كان الأمر كما وصفنا، فما الفائدة إذاً في الخوض في مسألة ترتيب النزول؟"[75].

ولأجل بيان أهم مرتكزات الجابري في تعامله مع النص القرآني، فإن الأمر يقتضي الوقوف على ما يقصده من "فهم القرآن". ويصرح بذلك في كتابه بقوله: "فصل هذا النص عن تلك الهوامش والحواشي، ليس من أجل الإلقاء بها في سلة المهملات، بل من أجل ربطها بزمانها ومكانها، كي يتأتى لنا الوصل بيننا، نحن في عصرنا، وبين "النص" نفسه كما هو في أصالته الدائمة"[76].

والخطير في المسألة أنه يصرِّح[77] بعد هذا الكلام بضرورة تجريد النص القرآني من جميع أنواع الفهم له التي دونت في كتب التفسير المختلفة، ليتسنى الوصول بالنص إلى أصالته في الفهم.[78]، وبالتالي –وفق هذا الشطط– تقصى جميع الجهود التفسيرية التي تدبّرت الوحي المطهر في القديم والحديث حتى يتمكن المسلم المعاصر من الفهم الصحيح للقرآن!

والظاهر أن الجابري استند في تحديد منهجه في التفسير إلى ما نقله عن "الشاطبي" في كتاب "الموافقات"، حيث يقول: "المدني من السور ينبغي أن يكون منزلا في الفهم على المكي، وكذلك المكي بعضه مع بعض والمدني بعضه مع بعض على حسب ترتيبه في التنزيل وإلا لم يصح"[79]. وهذا هو ما بنى عليه منهجه في اعتماد ترتيب النزول منهجا لتحقيق فهم القرآن الكريم، وجعله هاديا له في قراءة القرآن الكريم[80]، وفي هذا تضييق لفهم القرآن من جهة، ولفهم عبارة الشاطبي من جهة أخرى.

أما ما تعلق بفهم القرآن، فلأنه يمسح جهود العلماء السابقين الذين قدموا أعمالا رائدة في سبيل فهم القرآن وفق ترتيب المصحف، وبذلك تحرم الأمة من خير كثير.

وأما ما تعلق بفهم عبارة الشاطبي؛ فلأن تلك القاعدة جاءت في سياق بيانه لجملة من القواعد التي تعضد وتهدي بمجموعها للفهم القويم لآي القرآن الكريم. ولما ينفرد الجابري بهذه القاعدة دون غيرها، ويجعل منها أساسا للتعامل مع القرآن الكريم لتحقيق الفهم السليم؛ فإنه بهذا الصنيع يعتبر مجتزئا لفكر الشاطبي، ومحجّما لمشروعه.[81]

تلك أهم المآخذ على المنهج الذي أقام الجابري كتابه عليه، والذي يطرح إشكالات منهجية وعلمية تقتضي الوقوف عندها وتحليل آثارها وأبعادها.

وبناء على ما سبق فلا تظهر فائدة تذكر في اعتماد تفسير القرآن وفق لترتيب النزول؛ فالأسباب والدوافع المذكورة لا تقوى على تبرير اختياراتهم، فضلاً عن إقناع القارئ وأهل الاختصاص، والذي سيق من العموميات لا تلمس أثرا له في مصنفاتهم، فلا تظهر أي الجدوى من تقديم سورة العلق ووضعها في مقدمة التفسير، ولا يغير ذلك من مضمون السورة شيئا، كما أن القارئ لا يقف على أي مزايا توفرها هذه التفاسير لهذه السورة ولغيرها من السور المكية عندما توضع في المقدمة مادام الالتزام بوحدة السورة هو المعتمد.

- أهم المآخذ على تفسير القرآن الكريم وفق ترتيب النزول:

(أ) عدم وجود ترتيب لسور القرآن ثابت بأدلة يقينية:

لا يوجد ترتيب للقرآن وفق النزول يثبت على النقد أو يستند إلى أسانيد قوية ووثيقة.[82] فالآثار المروية بخصوص ترتيب النزول كلها مردودة سندا ومتنا، ولم يثبت في الصحيح منها شيء كما انتهى إليه كثير من المحققين في المرويات.[83] و"إن تفسير القرآن الكريم وفق ترتيب النزول مبني على تصور نسخة من المصحف مرتبة السور، من أول سورة نزلت إلى آخر سورة، وقد تبين أن هذا الترتيب غير مقبول سندا ولا متنا".[84]

وعليه فالذين يفسرون القرآن وفق مرويات النزول – على ما فيها من ضعف- يختلفون فيما بينهم لاختلاف تلك المرويات وتباين الترجيحات.[85] فلا زال الاختلاف قائما في تحديد ما هو مكي أو مدني من السور والآيات؛ ويأخذ بعدا ليس بالقليل عند أهل الاختصاص، وليس من الممكن حسم الأمر فيه، كما أنه ليس هناك دليل شرعي أو تاريخي يمكن اعتماده في تسجيل هذا الترتيب يكون محل اتفاق بين العلماء.

ومن جهة أخرى هناك تداخلا واضحا في السورة الواحدة بين المكي والمدني فيها، بل تجد ذلك في الآية الواحدة أحيانا، مما يجعل النتائج غير مستقرة ولا آمنة.[86]

ويؤكد ما سبق موقف الشيخ دروزة الذي صرّح بصعوبة اعتماد ترتيب النزول في التفسير، وذكر أنه اضطر إلى مخالفة الترتيب الذي اختاره، حيث يقول: "ولقد رأينا مع ذلك أن نخالف هذا المصحف بعض الشيء؛ فسور: العلق، والقلم، والمزمل، والمدثر، التي وردت فيه كالسور الأولى والثانية والثالثة والرابعة بالتوالي، ليست كذلك إلا بالنسبة لمطالعها فقط على أحسن تقدير، حيث إن ما يأتي بعد هذه المطالع لا يمكن أن يكون نزل إلا بعد نزول سور وفصول غيرها". [87]

كما لم يفت المؤلف أن يشير إلى أن ترتيب السور القرآنية على حسب النزول، لا يخلو الأمر فيه من النظر؛ فليس بالإمكان الجزم بتعيين ترتيب صحيح لنزول السور القرآنية جميعها، كما أنه ليس هناك ترتيب يثبت بكامله على النقد، أو يستند إلى أسانيد قوية ووثيقة، وزيادة على هذا فإن في القول بترتيب السور حسب نزولها شيئا من التجوز.[88]

(ب) عدم الدقة في القول بترتيب القرآن وفق نزوله:

إن التعبير بتفسير القرآن وفق ترتيب النزول غير دقيق؛ لأن اعتبار ترتيب السور قائم على النظر في نزول صدر السورة دون باقي أجزائها التي تنزل في أغلب الأحيان في فترات متفاوتة، فسورة البقرة مثلا نزلت في عشرة أعوام، ونزلت خلال تلك الفترة سور قرآنية كثيرة، مما يجعل وضع ترتيب نزولي للسورة غير دقيق ولا مؤكد، والنتائج المستفادة منه تقريبية وظنية كذلك.[89]

ومما يؤكد ذلك ما أقرّ به الشيخ ملا حويش نفسه حيث يقول: "وهكذا فإنا نشير إلى الآيات التي لم تنزل مع سورها ونبين محالها، لأنا إذا أفردناها على حدة يتبعض نظام القرآن وهو منزه عن التبعيض ويتغير نسق السور وهو منهي عنه شرعا لأن ترتيبه توقيفي كما بيناه هناك، ولهذا السبب لم نفرد الآيات التي نزلت منفردة عن

سورها بل نثبتها في سورها ونكتفي بإلماع إليها".[90]

ثم إن الشيخ دروزة –أيضا– يذهب إلى "أن القول بترتيب السور حسب نزولها فيه شيء من التجوز، فهناك سور عديدة مكية ومدنية يبدو من مضامينها أن فصولها لم تنزل مرة واحدة أو متلاحقة، بل نزلت بعض فصولها أولاً ثم نزلت بعض فصول سور أخرى، ثم نزلت بقية فصولها في فترات... وأن بعض فصول سور متقدمة في الترتيب قد نزلت بعد فصول سور متأخرة فيه وبالعكس، وأن فصول هذه السورة قد ألقت بعد تمام نزول فصولها، وأن ترتيبها في النزول قد تأثر بفصلها أو فصولها الأولى. وأن بعض السور المتقدمة في الترتيب أولى أن تكون متأخرة أو بالعكس، أو بعض ما روي مدنية من السور أولى أن يكون مكياً أو بالعكس".[91]

وهكذا يتأكد لدينا أن القول بتفسير القرآن الكريم وفق تاريخ النزول أمرٌ غير دقيق، وغير ممكن.

(ج) مخالفة الإجماع على ترتيب سور القرآن الكريم:

مخالفة إجماع الأمة على ترتيب سور القرآن الكريم بعد جمع عثمان بن عفان. فلقد أجمع صحابة رسول الله ومن بعدهم الأمة بأجيالها المتعاقبة على ترتيب المصحف بهذا الشكل، على اختلاف تاريخي جزئي في ترتيب بعض السور أكان توقيفياً أم اجتهادياً، ثم أجمعت الأمة عليه. وهذا ما أكده أعلام التفسير وعلوم القرآن، ومن تصريحاتهم في هذا:

– قال أبو بكر الأنباري (توفي 328هـ): "إن الله تعالى أنزل القرآن جملة إلى السماء الدنيا، ثم فرَّق على النبي ﷺ في عشرين سنة، وكانت السور تنزل في أمر يحدث، والآية جوابا لمستخبر يسأل، ويوقف جبريل رسول الله ﷺ على موضع السورة والآية؛ فاتِّساق السُّور كاتِّساق الآيات والحروف، فكلُّه عن محمد خاتم النبيين عليه السلام عن رب العالمين؛ فمن أخَّر سورةً مقدَّمةً، أو قدَّم أخرى مؤخَّرةً، فهو كمن أفسد نظم الآيات، وغيَّر الحروف والكلمات. ولا حجة على أهل الحق في تقديم

البقرة على الأنعام، والأنعام نزلت قبل البقرة؛ لأن رسول الله ﷺ أُخذ عنه هذا الترتيب، وهو كان يقول: ضعوا هذه السورة موضع كذا وكذا من القرآن وكان جبريل عليه السلام يقفه على مكان الآيات".[92]

وقال أيضا: "فمن عمل على ترك الأثر، والإعراض عن الإجماع، ونَظَمَ السُّور على منازلها بمكة والمدينة؛ لم يدر أين تقع الفاتحة؛ لاختلاف الناس في موضع نزولها، ويضطر إلى تأخير الآية التي في رأس خمس وثلاثين ومائتين من البقرة، إلى رأس الأربعين، ومن أفسد نظم القرآن فقد كفر به، ورَدَّ على محمد ﷺ ما حكاه عن ربِّه تعالى".[93]

- وقال أبو جعفر النحاس (توفي 338هـ): "المختار أن تأليف السور على هذا الترتيب من رسول الله ﷺ".[94]

- وقال التاج الكرماني (توفي بعد500هـ): "أول القرآن سورة الفاتحة، ثم البقرة، ثم آل عمران، على هذا الترتيب إلى سورة الناس، وهكذا هو عند الله في اللوح المحفوظ، وهو على هذا الترتيب، كان يعرضه عليه الصلاة والسلام على جبريل عليه السلام كل سنة...".[95]

- وقال الفخر الرازي (توفي 606هـ): "القرآن، وما هو عليه من كونه سوراً، هو على حَدِّ ما أنزله الله تعالى، بخلاف قول كثير من أهل الحديث: إنه نظم على هذا الترتيب في أيام عثمان...".[96]

- وقال ابن الحصار (توفي 611هـ): "ترتيب السور ووضع الآيات مواضعها إنما كان بالوحي؛ كان رسول الله ﷺ يقول: ضعوا آية كذا في موضع كذا، وقد حصل اليقين من النقل المتواتر بهذا الترتيب، من تلاوة رسول الله ﷺ، ومما أجمع الصحابة على وضعه هكذا في المصحف".[97]

- وقال الطِّيبي (توفي 743هـ): "أنزل القرآن أولا جملة واحدة من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا، ثم نزل مفرقا على حسب المصالح، ثم أثبت في المصاحف على التأليف والنظم المثبت في اللوح المحفوظ".[98]

- وقال الشهاب الألوسي (توفي 1270هـ): "والذي ينشرح له صدر هذا الفقير، هو ما انشرحت له صدور الجمع الغفير من أن ما بين اللوحين الآن موافق لما في اللوح من القرآن، وحاشا أن يهمل صلى الله تعالى عليه وسلم أمر القرآن، وهو نور نبوته وبرهان شريعته...".[99]

(د) إغفال جوانب التناسب بين السور القرآنية:

إن هذا المنهج في التفسير يقضي على جهود العلماء الطيبة واستنباطاتهم الرائعة في المناسبات بين السور، فقد أظهروا علماً جليلاً وروابط متينة ومناسبات دقيقة بين سور القرآن الكريم، فكم من مناسبة لطيفة بين سور مدنية أعقبتها سورة مكية في الترتيب.[100] وبين سورة مكية تلتها سورة مدنية في الترتيب.[101] وبالتالي فإن تفسير القرآن على خلاف ترتيب المصحف يحجب جوانب إعجازية مهمة تتعلق بالمناسبات وفوائد الترتيب.[102]

(هـ) فتح باب التجرؤ على القول بضرورة ترتيب القرآن وفق النزول:

إن تفسير القرآن حسب ترتيب النزول قد يجرئ بعض أدعياء العلم إلى إعادة ترتيب الآيات في السور حسب نزولها، فيخلطوا بين آيات السور، فيكونوا قد وقعوا في شراك أعداء الإسلام الذين طالما دعوا إلى إعادة ترتيب آيات القرآن الكريم حسب نزولها أو حسب موضوعاتها أو غير ذلك بزعم أن محمداً كان أمياً لا خبرة له بالتأليف..وبالتالي يكونوا قد قضوا على المعجزة القرآنية معجزة الإسلام الخالدة.

إن آخرين اتخذوا من هذه الاعتبارات والتبريرات مستندا في الدعوة إلى القول بإعادة ترتيب سور القرآن حسب نزولها: من سورة العلق، ثم المزمل، ثم المدثر، ثم الفاتحة، حتى تختتم بسورة النصر. ضاربين صفحا عما قيل من توقيفية نظم السور، بدعوى: "أن ترتيب القرآن - في وضعه الحالي - يبلبل الأفكار ويضيع الفائدة المطلوبة من نزول القرآن؛ لأنه يخالف منهج التدريج التشريعي، الذي روعي في النزول، ويفسد نظام التسلسل الطبيعي للفكرة؛ لأن القارئ إذا انتقل من سورة

مكية إلى سورة مدنية اصطدم صدمة عنيفة، وانتقل -بدون تمهيد- إلى جو غريب عن الجو الذي كان فيه..." [103] !!

وبهذا تتجلى خطورة التملص من نظم السور في التفسير، والتماس ترتيب مخالف، فقد اتخذت تلك المبررات ذرائع للطعن في النظم القرآني، والمساس بقدسية المصحف المطهر، الذي نظمته العناية الإلهية، وأجمعت الأمة عليه منذ فجر الإسلام، وتناقلته الأجيال تواترا حتى وصلنا دون تغيير ولا تبديل. وكما قال أبو بكر الأنباري (توفي 328هـ): "اتساق السور كاتساق الآيات والحروف، كله عن النبي ﷺ. وإن من قدم سورة أو أخرها؛ فقد أفسد نظم القرآن".[104]

ولئن تشبث بعض المفسرين ممن سبق ذكرهم بتلك الاعتبارات لمخالفة الترتيب المصحفي، وكانت أهدافهم في التصنيف متعلقة بصميم تلك الاعتبارات، سواء كانت بيان حكمة التنزيل ومراحل السيرة، أو وضع منهج لليسر التربوي أو غير ذلك من المقاصد التي تخدم جوانب قرآنية وتشريعية هامة؛ فإنهم يستطيعون البحث في ذلك وغيره خارج مجال التفسير القرآني الكلي.[105]

ويمكن اعتماد التفسير الموضوعي لبحث تلك المقاصد، فتدرس السيرة النبوية من خلال القرآن الكريم، أو التربية في القرآن.. وهكذا؛ فتكون هذه البحوث متخصصة من جهة، وفيها تحرز من الوقوع في الريب أو الخلط بسبب تعدد روايات النزول فيما يخص السور من جهة ثانية.

يضاف إلى ذلك كون جملة غير يسيرة من السور القرآنية تجمع بين المكي والمدني من الآيات، مما قد يضطر الكاتب إلى التصرف في نظم الآيات المجمع عليه، اتباعا لروايات آحاد قد لا تسلم من النقد.

وإن كان بعض المفسرين قد آثروا ترتيب النزول في تفسيرهم للقرآن الكريم؛ فلا يستبعد أن يذهب آخرون إلى ترتيب مخالف، كأن يقولوا بترتيب السور وفق طولها؛ نظرا لما اشتملت عليه السور الطوال من المواعظ والقصص والأحكام. ولقال

آخرون بتقديم القصار؛ لما حوته من معالجة قضايا العقيدة، التي تعتبر أساس بناء الإسلام، وهذه السور القصيرة محفوظة في صدور أغلب المسلمين، فلتكن أول السور تناولا في التفسير!. وهكذا تتعدد طرائق ترتيب السور بتعدد الاعتبارات، وربما يصل الأمر ببعض الناس إلى المساس بنظم الكلم ونظم الآيات في هذا المجال، إما بدافع الاجتهاد في البحث والدراسة، وإما بدافع العدوان والكيد.[106]

الخاتمة

بعد العرض السابق لجهود التفسير القرآني وفق مرويات النزول ومناقشة هذا المنهج نخلص إلى جملة من النتائج والتوصيات.

أولا. أهم النتائج:

1- إن الأصل هو التزام الترتيب المصحفي في تفسير القرآن؛ لأن التفسير لا يتعدى كونه شرحا لنصوص القرآن كما أنزلها الله تعالى، دون تصرف فيها بتقديم أو تأخير. وكل عمل يستهدف تغيير ذلك الترتيب يعتبر تجاوزا من طرف المفسر، ليس من حقه الإقدام عليه.

2- ضرورة احترام قدسية القرآن، والمحافظة على ترتيب آياته وسوره وفي كل الأحوال؛ لأن فتح أي منفذ، أو تساهل مع أي محاولة -مهما حسنت النية فيها- للإخلال بالترتيب المعتمد عند تفسير القرآن؛ فإن ذلك قد يتخذ ذريعة للطعن في القرآن، ويؤدي إلى تذكية دعوى إعادة ترتيب المصحف، التي حمل لواءها كثير من المستشرقين وأذنابهم ممن لم يقدروا للقرآن الكريم حرمته.

3- إن المبررات التي سيقت مستندا لتجويز استبدال ترتيب القرآن (القطعي) بترتيب النزول (الظني) في التفسير، رغم تعسرها وضعف تحصيلها فإنه بالإمكان خوض غمارها خارج ميدان التفسير الكلي للقرآن، وذلك بتخصيص مصنفات علمية لهذا الأمر، أو تناول تلك المقاصد في ميدان التفسير الموضوعي؛ وعليه فلا حاجة للجوء إلى هذه الطريقة جريا وراء تلك الأغراض.

ثانيا. أهم التوصيات:

1- الدعوة إلى كتابة بحوث مفصلة تتبع الجهود المعاصرة في تفسير القرآن الكريم، وتفتح نقاشات واسعة حول مدى التزام المفسّر بقواعد التفسير وحرمة المصحف.

2- تشجيع البحث في التفسير الموضوعي في مختلف المضامين التربوية التي عالجها القرآن الكريم.

3- الدعوة إلى التنويع في مصنفات التفسير وفقا لمستويات القراء من المرحلة الابتدائية إلى الجامعية وخاصة ما تعلق بتفسير أجزاء أو سورا محددة.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

قائمة المصادر والمراجع

1. اتجاهات التفسير في العصر الراهن، د. عبد المجيد المحتسب. ط: 2؛ عمان: مكتبة النهضة الإسلامية، 1400هـ.
2. الإتقان في علوم القرآن عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي. بيروت: عالم الكتب، د.ت.
3. إتمام الأعلام "ذيل لكتاب الأعلام لخير الدين الزركلي"، د. نزار أباظة ومحمد رياض المالح. ط:1؛ بيروت: دار صادر، 1999م.
4. أثر التطور الفكري في التفسير في العصر العباسي، د. مساعد مسلم عبد الله آل جعفر. ط:1؛ بيروت، مؤسسة الرسالة، 1405هـ/1984م.
5. إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، مصطفى صادق الرافعي. بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت.
6. البحر المحيط في تفسير القرآن العظيم، محمد بن يوسف "أبو حيان الأندلسي". الرياض: مكتبة ومطابع النصر الحديثة، 1989م.
7. البرهان في توجيه متشابه القرآن"أسرار تكرار القرآن"، محمود بن حمزة الكرماني. دراسة وتحقيق: عبد القادر أحمد عطا، تونس: دار بوسلامة، 1983م.
8. البرهان في علوم القرآن، محمد بن بهادر الزركشي (توفي 794هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. ط: 3؛ بيروت: دار الفكر، 1400هـ/1980م.
9. التسهيل لعلوم التنزيل، محمد بن أحمد بن جزي الكلبي، تحقيق: محمد سالم هاشم، بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ /1995م.

10. التعريفات، السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني (توفي 816هـ). مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1357هـ/1938م.
11. التفاسير حسب ترتيب النزول في الميزان، د. مصطفى مسلم محمد. بحث منشور على الموقع الإلكتروني: (http://vb.tafsir.net/tafsir28935/) تصفح بتاريخ: 2013/07/30م.
12. التفسير البياني للقرآن الكريم، د. عائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ. ط: 4؛ مصر: دار المعارف، 1394هـ/1974م.
13. تفسير التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، تونس: الدار التونسية للنشر، 1984م.
14. التفسير الحديث، محمد عزة دروزة. ج1، ط: 1؛ مصر: دار إحياء الكتب العربية للحلبي، 1962م.
15. تفسير القرآن الكريم على ترتيب النزول: منبعه وفوائده"، محمد مجلي أحمد ربابعة. مجلة: دراسات، علوم الشريعة والقانون، الجامعة الأردنية، عمّان، المجلد 37، العدد1، 2010م.
16. تفسير القرآن الكريم: الأجزاء العشرة الأولى، محمود شلتوت. ط: 7؛ بيروت: دار الشروق، 1399هـ.
17. تفسير القرآن المرتب: منهج لليسر التربوي، د. أسعد أحمد علي. ط: 1؛ دمشق: دار السؤال، 1399هـ.
18. التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، د. وهبة الزحيلي. ط: 10؛ دمشق: دار الفكر، 1430هـ/2009م.
19. تناسق الدرر في تناسب السور "أسرار ترتيب القرآن"، السيوطي (توفي 911هـ)، دراسة وتحقيق: عبد القادر أحمد عطا. ط: 2؛ القاهرة: دار الأنصار، 1398هـ/1978م.
20. تهذيب اللغة، محمد بن أحمد الأزهري (توفي 370هـ)، تحقيق: إبراهيم الأبياري. القاهرة: دار الكتاب العربي، 1967م.
21. الجامع الصحيح، محمد بن عيسى الترمذي (توفي 279هـ)، تحقيق: كمال يوسف الحوت. ج5، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
22. الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (توفي 671هـ)، ط: 2؛ بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1965م.
23. الجمع الصوتي الأول للقرآن الكريم، د. لبيب السعيد. ط: 1؛ القاهرة: دار الكتاب العربي،1967م.

24. ذيل الأعلام، أحمد العلاونة، ط:1؛ جدة: دار المنارة، 1418هـ/1998م.
25. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، محمود بن عبد الله الألوسي(توفي 1270هـ)، بيروت: دار الفكر، 1403هـ/1983م.
26. سنن الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي (توفي 255هـ). ج2، بيروت: دار الفكر، د.ت.
27. صحيفة العالم الإسلامي، مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي العدد:1493 بتاريخ: 10شوال 1417هـ.
28. عبد الرحمن حبنّكة الميداني "العالم المفكر المفسر"، زوجي كما عرفته، عائدة راغب الجرّاح. ط:1؛ دمشق: دار القلم، 1422هـ/2001م.
29. علوم القرآن، مدخل إلى تفسير القرآن الكريم وبيان إعجازه، عدنان محمد زرزور. ط:1؛ بيروت: المكتب الإسلامي، 1401هـ/1981م.
30. الفتح المبين في طبقات الأصوليين، عبد الله مصطفى المراغي، ط: 1؛ القاهرة: مكتبة ومطبعة المشهد الحسيني، د.ت.
31. فكرة إعجاز القرآن منذ البعثة النبوية حتى عصرنا الحاضر، نعيم الحمصي. ط: 2، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1400هـ.
32. فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، د. محمد عابد الجابري. ط:2؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009م.
33. فواتح السور وخواتيمها "أنواعها، دلالاتها، مناسباتها"، للدكتور عبد العزيز بن عبد الله بن عبد العزيز الخضيري. رسالة دكتوراه بإشراف: د. مصطفى مسلم، جامعة الإمام محمد بن سعود، كلية أصول الدين، الرياض، 1417هـ/1996م.
34. في ظلال القرآن، سيد قطب. ط:17، القاهرة: دار الشروق، 1412هـ.
35. القاموس المحيط، محمد بن يعقوب بن محمد الفيروز آبادي (توفي 817هـ)، ضبط وتوثيق: الشيخ محمد البقاعي. بيروت: دار الفكر، 1415هـ/1995م.
36. كتاب العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي (توفي 174هـ)، تحقيق: د. عبد الحميد هنداوي، ط:1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1424هـ/2003م.
37. لسان العرب، محمد بن مكرم الإفريقي ابن منظور (توفي 711هـ)، بيروت: دار لسان العرب، د. ت.
38. مباحث في التفسير الموضوعي، د. مصطفى مسلم. ط:3؛ دمشق: دار القلم، 1421هـ/

2000م.

39. مباحث في علوم القرآن، د. صبحي الصالح. ط:14؛ بيروت: دار العلم للملايين، 1402هـ/1982م.
40. المجريات الاجتماعية والتوجه نحو التفسير الموضوعي، رياض الأخرس. بيروت: دار الهادي، 2006م.
41. المستشرقون وترجمة القرآن الكريم، د. محمد الصالح البنداق. ط: 1؛ بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1400هـ/1980م.
42. مصادر التفسير الموضوعي، د. أحمد رحماني. ط:1 القاهرة: مكتبة وهبة، 1419هـ.
43. المصنف في الأحاديث والآثار. عبد الله بن أبي شيبة (توفي 235هـ)، تحقيق: سعيد محمد اللحام. ج7، ط: 1، بيروت: دار الفكر، 1409هـ.
44. معارج التفكر ودقائق التدبر، عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني. ط:1؛ دمشق: دار القلم، 1420/2000م.
45. معجم الدراسات القرآنية. د. ابتسام الصفار، مجلة المورد العراقية، مج: 09، عدد 04،1401هـ.
46. معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة. ط: 1؛ بيروت: مؤسسة الرسالة، 1414هـ/1993م.
47. معجم المفسرين، عادل نويهض. ط: 2؛ بيروت: مؤسسة نويهض الثقافية 1406هـ/1986م.
48. المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى وآخرون، لا.ن، د.ت.
49. مفاتيح الغيب، محمد بن عمر بن الحسين الرازي(توفي 606هـ)، ط: 2؛ بيروت: دار الفكر، 1403هـ/1983م.
50. المفردات في غريب القرآن، الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني(توفي 502هـ)، تحقيق وضبط: محمد خليل عيتاني. ط:1؛ بيروت: دار المعرفة، 1418هـ/1998م.
51. مقدمات في التفسير الموضوعي للقرآن، محمد باقر الصدر. ط:1؛ بيروت: دار التوجيه الإسلامي، 1400هـ/1980م.
52. مناهل العرفان في علوم القرآن، محمد عبد العظيم الزرقاني. ط: 3؛ بيروت: دار الفكر، د.ت.
53. منهج التعامل مع النص القرآني حسب ترتيب النزول: قراءة في كتاب الجابري "فهم القرآن الحكيم"، د. سليمان محمد الدقور، بحث مقدم إلى مؤتمر التعامل مع النصوص

الشرعية (الكتاب والسنة)، كلية الشريعة / الجامعة الأردنية، بتاريخ: 4 – 6 نوفمبر 2008م.

54. منهج عبد الرحمن حبنكة الميداني في تفسيره: معارج التفكر ودقائق التدبر"، جهاد محمد النصيرات، وعبيدة عبيد الحكيم أسعد، مجلة: دراسات، علوم الشريعة والقانون، الجامعة الأردنية، عمّان، المجلد 40، العدد2، 2013م.
55. الموافقات في أصول الشريعة، الشاطبي، ط:6؛ بيروت: دار المعرفة، 2004م.
56. الموقع الإلكتروني: (http://ar.wikipedia.org) اطلع بتاريخ: 2013/12/31م.
57. النبأ العظيم النبأ العظيم: نظرات جديدة في القرآن، د. محمد عبد الله دراز (توفي 1377هـ) قطر: إدارة إحياء التراث الإسلامي، 1405هـ/1985م.
58. النظم القرآني وأثره في أحكام التشريع، د. إبراهيم رحماني، ط:1؛ بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2010م.

- الحواشي والإحالات:

1- محمود شلتوت، **تفسير القرآن الكريم: الأجزاء العشرة الأولى**، ص5.
2- انظر: مصطفى صادق الرافعي، **إعجاز القرآن والبلاغة النبوية**، ص126-127.
3- انظر: نعيم الحمصي، **فكرة إعجاز القرآن منذ البعثة النبوية حتى عصرنا الحاضر**، ص188.
4- الرافعي، المرجع السابق، ص124.
5- شلتوت، تفسير القرآن الكريم، ص8.
6- جزء من حديث أخرجه محمد بن عيسى الترمذي (توفي 279هـ) في الجامع الصحيح، كتاب فضائل القرآن: باب ما جاء في فضل القرآن، الحديث رقم: 2906، ج5، ص172، وقال عنه الترمذي: "هذا حديث لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وفي إسناده مجهول، وفي الحارث مقال"، وأخرجه عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي (توفي 255هـ) في سننه، فضائل القرآن، ج2، ص435، وأخرجه عبد الله بن أبي شيبة (توفي 235هـ) في المصنف في الأحاديث والآثار، في فضائل القرآن، ج7، ص164، كلهم من حديث علي بن أبي طالب كرم الله وجهه.
7- مثل: منهج التعامل مع النص القرآني حسب ترتيب النزول: قراءة في كتاب الجابري "فهم القرآن الحكيم"، لسليمان محمد الدقور؛ ومنهج عبد الرحمن حبنّكة الميداني في تفسيره "معارج التفكر ودقائق التدبر"، لجهاد محمد النصيرات، وعبيدة عبيد الحكيم أسعد.
8- مثل: تفسير القرآن الكريم على ترتيب النزول: منبعه وفوائده، لمحمد مجلي أحمد ربابعة؛ والتفاسير حسب ترتيب النزول في الميزان، لمصطفى مسلم.

9- ينظر: ابن منظور، **لسان العرب**، ج5، ص555؛ والأزهري، **تهذيب اللغة** ج 12، ص407؛ والفيروز آبادي، **القاموس المحيط** ج2، ص113، كلهم في مادة (فسر)؛ والزركشي، **البرهان في علوم القرآن** ج1، ص148.

10- الفراهيدي، **كتاب العين** ج3، ص321، باب الفاء.

11- إبراهيم مصطفى وآخرون، **المعجم الوسيط**، ج2، ص688.

12- الراغب الأصفهاني، **المفردات** ص382.

13- ينظر: رياض الأخرس، **المجريات الاجتماعية والتوجه نحو التفسير الموضوعي**، ص23.

14- ابن جزي، **التسهيل لعلوم التنزيل**، ج1، ص6.

15- انظر: الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، ج1، ص13.

16- الجرجاني، **التعريفات**، ص67.

17- انظر: الزرقاني، **مناهل العرفان**، ج2، ص4.

18- ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج1، ص3.

19- ومن هذه التفاسير نجد: "جامع البيان في تفسير القرآن" للإمام محمد بن جرير الطبري (توفي 310هـ)، و"الكشاف عن حقائق التنزيل" للإمام محمود بن عمر الزمخشري (توفي 538هـ)، و"التفسير الكبير" للإمام محمد بن عمر الرازي (توفي 606هـ)، و"تفسير القرآن العظيم" للإمام إسماعيل بن عمر ابن كثير (توفي 774هـ)...وغير ذلك كثير. ينظر: كتابنا: **النظم القرآني وأثره في أحكام التشريع**، ص326.

20- كتب بهذا العنوان كثيرون منهم: فخر الدين الرازي، وشمس الدين الفناري، وصدر الدين الشيرازي، ومحمد عبده، وطنطاوي جوهري وغيرهم. (انظر: د. ابتسام الصفار، **معجم الدراسات القرآنية**، ص740).

21- وممن كتب بهذا العنوان: ابن سينا، وابن تيمية، وعبد الرحمن خضر (انظر: الصفار، المرجع السابق ص739).

22- وكتب بهذا العنوان: ابن تيمية، وأبو الأعلى المودودي.

23- للشيخ أحمد بن سليمان: ابن كمال باشا (توفي 940هـ).

24- للشيخ محمد مصطفى المراغي (توفي 1364هـ).

25- للشيخ محمد عبده (توفي 1323هـ).

26- للشيخ يوسف بن أحمد الدجوي (توفي 1347هـ). وانظر في هذا: الصفار، المرجع السابق ص739-742، وعادل نويهض، **معجم المفسرين** (949/2 وما بعدها). وقد نشر للدكتورة عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ): "التفسير البياني للقرآن الكريم" في جزأين؛ تناول الأول منهما سور: الضحى، والزلزلة، والنازعات، والعاديات، والبلد، والتكاثر. وتناول الثاني: العلق، والقلم، والعصر، والليل، والفجر، والهمزة، والماعون. (انظر: د. عائشة عبد الرحمن، التفسير البياني للقرآن الكريم).

27- ينظر كتابنا: **النظم القرآني وأثره في أحكام التشريع**، ص328.

28- وانظر في هذا الموضوع: محمد باقر الصدر، **مقدمات في التفسير الموضوعي للقرآن**، ص31 وما بعدها، ود. أحمد رحماني، **مصادر التفسير الموضوعي**.

29- انظر: د. نزار أباظة ومحمد رياض المالح، **إتمام الأعلام** "ذيل لكتاب الأعلام لخير الدين الزركلي"، ص163.

30- انظر: ملا حويش، **تفسير بيان المعاني**، ج1، ص4.

31- المرجع نفسه؛ ومحمد مجلي أحمد ربابعة، "**تفسير القرآن الكريم على ترتيب النزول: منابعه وفوائده**"، ص261. ود. مصطفى مسلم محمد، "**التفاسير حسب ترتيب النزول في الميزان**"
(http://vb.tafsir.net/tafsir28935)

32- انظر: د. نزار أباظة ومحمد رياض المالح، **إتمام الأعلام** "ذيل لكتاب الأعلام لخير الدين الزركلي"، ص256؛ وأحمد العلاونة، ذيل الأعلام، ص190.

33- د. عبد المجيد المحتسب، **اتجاهات التفسير في العصر الراهن**، ص58.

34- المرجع نفسه والصفحة نفسها.

35- المحتسب، المرجع نفسه ص58.

36- هو محمد أبو اليسر بن أبي الخير عابدين الدمشقي: الطبيب الفقيه، الأصولي النظار، تقلد إفتاء الجمهورية السورية لفترة، ثم انقطع عنه وتفرغ للتدريس بجامعة دمشق وللتأليف. توفي يوم 11 رجب سنة 1401هـ، وقد ناهز التسعين من عمره. (انظر: كحالة، **معجم المؤلفين**، رقم: 16417، ج3، ص775).

37- ولد الشيخ عبد الفتاح أبو غدة سنة 1917م بحلب، تخرج من الأزهر سنة 1950م، درّس بجامعة دمشق، ثم بجامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض مدة 23سنة. له أكثر من خمسين كتابا في علوم القرآن والفقه والحديث والأخلاق. توفي يوم 9 شوال سنة 1417هـ (انظر: صحيفة العالم الإسلامي، العدد:1493، ص04).

38- دروزة، **التفسير الحديث**، ج1، ص8.

39- دروزة، المرجع نفسه والصفحة نفسها.

40- دروزة، المرجع نفسه ج1، ص12-13.

41- انظر: دروزة، المرجع نفسه ج1، ص5-9؛ وربابعة، المرجع السابق، ص261؛ ود. مصطفى مسلم، البحث السابق.

42- اطلع بتاريخ:2013/12/31 على ترجمته في الموقع الإلكتروني: (http://ar.wikipedia.org)

43- انظر: د.أسعد أحمد علي، **تفسير القرآن المرتب: منهج لليسر التربوي**، ص10.

44- د.أسعد أحمد علي، المرجع نفسه ص11.

45- د.أسعد أحمد علي، المرجع نفسه ص36؛ وينظر: ربابعة، المرجع السابق، ص261-262؛

46- ينظر: عائدة راغب الجرّاح، **عبد الرحمن حبنّكة الميداني "العالم المفكر المفسر"**، زوجي كما عرفته؛ وكذا الموقع الإلكتروني: (http://ar.wikipedia.org) اطلع بتاريخ: 2013/12/31م.

47- نقل الأخوان "النصيرات" و"أسعد" في بحثهما العبارة كاملة في بحثهما ص476، لكن وقع خطأ في كلمة "متريثين" فكتبت عندهما: "مترددين". وانظر المقدمة العامة لكتاب: **معارج التفكر ودقائق التدبر**، ج1، ص 6.

48- انظر المقدمة العامة لكتاب: **معارج التفكر ودقائق التدبر**، ج1، ص 5، 6.

49- الميداني، **معارج التفكر ودقائق التدبر**، ج1، ص 6؛ والنصيرات وأسعد، المرجع السابق، ص477.

50- الميداني، المرجع نفسه ج1، ص 6.

51- النصيرات وأسعد، المرجع السابق، ص479.

52- النصيرات وأسعد، المرجع نفسه؛ وربابعة، المرجع السابق، ص261؛ ود. مصطفى مسلم محمد، المرجع السابق.

53- اطلع بتاريخ:2013/12/31 على ترجمته في الموقع الإلكتروني: (http://ar.wikipedia.org)

54- د. محمد عابد الجابري، **فهم القرآن الحكيم، التفسير الواضح حسب ترتيب النزول**، ص17 – 18؛ ود. سليمان محمد الدقور، **منهج التعامل مع النص القرآني حسب ترتيب النزول: قراءة في كتاب الجابري "فهم القرآن الحكيم"**، ص12.

55- انظر: الجابري، **فهم القرآن الحكيم**، ص 18.

56- د. سليمان محمد الدقور، المرجع السابق ص16-17.

57- د. مصطفى مسلم، التفاسير حسب ترتيب النزول في الميزان، بحث سابق.

58- المرجع نفسه.

59- المرجع نفسه.

60- المرجع نفسه.

61- المرجع نفسه.

62- انظر على سبيل المثال: وهبة الزحيلي، **التفسير المنير**، ج29، ص191 وما بعدها، وسيد قطب، **في ظلال القرآن**، ج6، ص3741 وما بعدها.

63- انظر: محمد عبد الله دراز، **النبأ العظيم**، ص 154.

64- انظر: السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، ج1، ص62 ونسبه إلى الطيبي.

65- د. مصطفى مسلم، **التفاسير حسب ترتيب النزول في الميزان**، بحث سابق.

66- الجابري، **فهم القرآن الحكيم**، ص10.

67- المرجع نفسه.

68- د. سليمان محمد الدقور، المرجع السابق، ص 18 وما بعدها.

69- الجابري، المرجع السابق، ص13.

70- المرجع نفسه، ص123

71- د. سليمان محمد الدقور، المرجع السابق، ص 18 وما بعدها.

72- د. سليمان محمد الدقور، المرجع نفسه.

73- الجابري، **مدخل إلى القرآن الكريم**، ص245.
74- د. سليمان محمد الدقور، المرجع السابق، ص 18 وما بعدها.
75- الجابري، **المدخل إلى القرآن الكريم**، ص 254.
76- الجابري، **فهم القرآن الحكيم**، ص 10.
77- المرجع نفسه.
78- د. سليمان محمد الدقور، المرجع السابق، ص 18 وما بعدها.
79- الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، ج3، ص 406.
80- د. سليمان محمد الدقور، المرجع السابق، ص 18 وما بعدها.
81- المرجع نفسه.
82- النصيرات، وأسعد، **منهج عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني في تفسيره**، ص494.
83- ينظر: محمد مجلي أحمد ربابعة، "**تفسير القرآن الكريم على ترتيب النزول: منابعه وفوائده**"، ص256-260.
84- ربابعة، المرجع نفسه، ص261.
85- ينظر: المرجع نفسه، ص494.
86- د. سليمان محمد الدقور، المرجع السابق ص13.
87- دروزة، المرجع السابق ج1، ص16.
88- المرجع نفسه.
89- ينظر: سيد قطب، **في ظلال القرآن**، ج3، ص1329؛ وعدنان محمد زرزور، **علوم القرآن، مدخل إلى تفسير القرآن الكريم وبيان إعجازه**، ص108؛ والنصيرات وأسعد، المرجع السابق، ص494.
90- ملا حويش، **تفسير بيان المعاني**، ج1، ص70.
91- انظر: مقدمة التفسير الحديث لدروزة، ج1، ص13.
92- القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج1، ص60، والزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، ج1، ص260، والسيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، ج1، ص63، **وتناسق الدرر في تناسب السور** ص69.
93- القرطبي، المرجع نفسه، ج1، ص62.
94- الزركشي، المرجع السابق (258/1)، والسيوطي، **تناسق الدرر**، ص70.
95- الكرماني، **البرهان في توجيه متشابه القرآن**، ص22.
96- الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج2، ص128.
97- السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، ج1، ص62، **وتناسق الدرر**، ص69.
98- السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، ج1، ص63.
99- الألوسي، **روح المعاني**، ج1، ص27.

100- كالمناسبات التي ذكرت بين خاتمة التوبة وافتتاحية سورة يونس. انظر في ذلك: فواتح السور وخواتيمها "أنواعها، دلالاتها، مناسباتها"، للدكتور عبد العزيز بن عبد الله بن عبد العزيز الخضيري، ج1، ص303. ومحمد بن يوسف "أبو حيان الأندلسي"، **البحر المحيط في تفسير القرآن العظيم**، ج5، ص121.

101- كالمناسبات بين خاتمة الأحقاف- المكية- وافتتاحية سورة محمد - المدنية- انظر في ذلك: د.مصطفى مسلم، **مباحث في التفسير الموضوعي**، ص82.

102- النصيرات، وأسعد، **منهج عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني في تفسيره**، ص494.

103- وصاحب هذه الدعوى هو: "يوسف راشد"، الذي كتب رسالة بعنوان: "رتبوا القرآن كما أنزله الله" !وقد كتب الدكتور محمد عبد الله دراز -رحمه الله تعالى- تقريرا عن هذه الرسالة رفعه إلى إدارة الأزهر، ونشر نص التقرير في مجلة كنوز القرآن عدد أكتوبر ونوفمبر سنة 1951م. كما حاول أحد الكتاب الإقدام على نشر كتاب سماه "القرآن حسب التبليغ الإلهي" وعرف عنه في كراس وزع في بيروت سنة 1954م حيث نقرأ عنوانا على صفحته الأولى كما يلي: الكتاب النادر الفذ، ترتيب سور القرآن حسب التبليغ الإلهي. أعظم مشروع ديني قام به فيلسوف الشرق الأكبر الميرزا باقر. الملقب بإبراهيم ذي الروح العطرية - دار (البلاغ)- (انظر: د.لبيب السعيد، **الجمع الصوتي الأول للقرآن الكريم**، ص359؛ ود. البنداق، **المستشرقون وترجمة القرآن الكريم**، ص110-111). وذكر الدكتور صبحي الصالح أنه ظهرت في أوربا في منتصف القرن التاسع عشر محاولات عديدة لترتيب سور القرآن ودراسة مراحله التاريخية منها محاولة "وليم موير" ومحاولة "ويل" وغيرهما. (انظر: د. صبحي الصالح، **مباحث في علوم القرآن**، ص176-177).

104- الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، ج1، ص260؛ والسيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، ج1، ص62.

105- د. إبراهيم رحماني، **النظم القرآني وأثره في أحكام التشريع**، ص335.

106- المرجع نفسه، ص335-336.

البنية الصوتية للغة العربية من الشعر الجاهلي إلى القرآن الكريم

بقلم
د/ عادل محلُّو(*)

ملخص

ممّا لا يُختلف فيه أنّ نزول القرآن الكريم حدثٌ تاريخيّ شديد الخطورة وبالغ الأهميّة في مسيرة البشرية عامّة، والجزيرة العربية خاصة؛ إذْ ولَّدَ تحوّلات جذريّة وتغيّرات عميقة في مختلف مناحي الحياة العربية.

ولأنّ اللغة ظاهرة اجتماعيّة فقد كانت من أوجه الحياة العربية التي مسّها هذا التغيّر، ولم يقتصر ذلك على مستوى من مستويات الاستعمال اللغوي دون غيره، فشمل كلّ المستويات: الصوتي، الصرفي، التركيبي، والدلالي. والهدف من ذلك إرساء لغة القرآن مرجعا جديدا بدل لغة الشعر الجاهليّ التي كانت قمّة البيان العربيّ ومنوال الكلام الرفيع قبل نزول القرآن الكريم.

ويسعى هذا المقال إلى رصد التطوّر الذي طرأ على البنية الصوتيّة للغة العربية من العصر الجاهلي إلى القرآن الكريم، وذلك من خلال فحص نصّيْن؛ الأوّلُ قصيدة لامرئ القيس عن الموت وجدوى الحياة والثاني سور: الطارق، التين، والتكاثر. والسؤال الأساس الذي يُطرَحُ بعد رصد التطوّر الصوتي هو: ما هي المسارات الجديدة التي فُتِحَت للغّة العربية بسبب ما أحدثته لغة القرآن الكريم من تطوّر في بنيتها الصوتيّة التي كانت في الشعر الجاهلي؟

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية، القرآن، الصوت، الشعر الجاهلي.

(*) أستاذ محاضر قسم "أ" بقسم اللغة والأدب العربي ـ كلية الآداب واللغات ـ جامعة الوادي ـ الجزائر.

مقدمة

نشأَت الدراسات اللسانية الحديثة منذ محاضرات دي سوسير على أساس التمييز بين البحث الزمني (diachronique) والبحث التزامني (synchronique)، حتّى تصوّر بعض الدارسين. بشكل خاطئ. أنّها تُقصي البعد الأوّل لحساب الثاني[1]، والحقيقة أنّ سوسير اهتمّ بالبحث التزامني في الظاهرة اللغوية لأنّه يسبق البحث الزمني؛ فما تاريخ اللغة إلا سلسلة من "التزامنات" جُمعت إلى جانب بعضها بعض[2]، ومن هنا نصّ سوسير على أنّ أولى مهام اللسانيات هي:" أنْ تصِفَ وتؤرّخ لجميع أصناف اللغات التي يمكن أن تتوصّل إليها"[3].

ومن هذا المنطلق يأتي هذا المقال الذي يطمح إلى إقامة دراسة كميّة تناظرية بين عصريْن متتالييْن من تاريخ اللغة العربية، وهما: العصر الجاهلي وعصر نزول القرآن، وذلك من خلال وصف صوتيّ لمدوّنتيْن تمثّل كلّ واحدة منهما مرحلة من المرحلتين وصفا تزامنيا، ثمّ إقامة وصف زمني بينهما يبيّن أثر هذا التطوّر في اللغة العربية.

وبما أنّ اللغة ظاهرة معقدّة ومركبّة من مستويات متعدّدة في بنيتها فسيتمّ هنا الاقتصار على المستوى الصوتيّ في وحداته الأساسية: "الفونيمات". ويعود ذلك إلى أنّ المستوى الصوتي هو المستوى القاعدي في سلسلة الكلام، ومنه تُبنى الكلمات فالجمل، ثمّ النصّ.

والسؤال الأساس الذي يطرحه هذا المقال هو: ما هي المسارات الجديدة التي فُتِحَت للغّة العربية بسبب ما أحدثته لغة القرآن الكريم من تطوّر في بنيتها الصوتيّة التي كانت في الشعر الجاهلي ؟

أوّلا. وصف المدوّنتين:

من أجل تقديم أنموذج لتحقيق أهداف الدراسة اُختيرت مدوّنتان؛ إحداهما من الشعر الجاهلي والأخرى من القرآن الكريم لتخضعا لعمليّة إحصاء للوحدات الصوتية المكوّنة لبنية كلّ منهما، ثمّ لعمليّة وصف وتحليل يبرز المنحى التطوّريّ للبنية الصوتية للغة العربية من النصّ الشعريّ الجاهلي إلى النصّ القرآني(*).

وتختلف المراجع في تحديد عدد مضبوط لفونيمات النصّ القرآنيّ، فكثير منها يتحدّث عن عدد "أحرف" القرآن كاملا، ولا يمكننا التأكيد من أنّهم يستعملون المفهوم المناسب؛ فقد يكون الذين قاموا بالإحصاء أسقطوا الصوامت القصيرة من حسابهم، وقد يكون بعضهم اعتمد في العدّ على الشكل الكتابي لا النطق الصوتيّ، وهو ما يفسّر التباين الكبير بين الأرقام المقدّمة لعدد "أحرف" القرآن(4).

وتفاديا لهذه الاختلافات فإنّه على هذه الدراسة أن تقوم بإحصاء لفونيمات المدوّنة القرآنية المختارة وفق المعايير الصوتيّة العلميّة المتعارف عليها، ثمّ تحديد مدوّنة من الشعر الجاهلي قريبة من حيث كميّة الأصوات من المدوّنة القرآنية لتكتسب الدراسة مصداقية أكثر، وتكون نتائجها جديرة بالاعتماد عليها.

ومن جهة أخرى تتميّز قراءة القرآن بخصائص عن قراءة الشعر الفصيح، وذلك في إطار ما يُعرف بأحكام التلاوة؛ كأحكام الهمزة، الإدغام، القلقلة، الإمالة، والروم والإشمام وغيرها. وتبدو رواية حفص أقرب إلى قراءة الشعر من رواية ورش من حيث إثبات الهمز. ولمزيد من تجانس المدوّنتيْن صوتيّا لا بدّ من عدم احتساب خصائص التلاوة القرآنية في الروم والإشمام والقلقلة، وأحكام الغنّة وغيرها.

1. المدوّنة الشعرية الجاهليّة:

وقع الاختيار على نصّ لامرئ القيس يتكوّن من 13 بيتا، ومطلعه:

أرانا مُوضِعينَ لِحَتْمِ غَيْبٍ وَنُسْحرُ بالطعامِ وبالشرابِ(5)

وهو بائيّة على بحر الوافر تتناول مشكلة الموت الذي يسلب الشاعر شبابه وقوّته ليصير ترابا، وأنّ هذا الموت لم تفلت منه الصمّ الهضاب، ولا آباؤه الجبابرة فكيف سيفلت منه هو؟

وقام انتقاء هذا النص على أساسيْن؛ الأوّل هو موضوعه الذي يكاد يأخذ صبغة إسلاميّة قرآنية، وقربه الشديد من مضامين السور المكيّة، وخاصة قصارُها، وهو ما سيضمن قدرا من

الانسجام مع مدوّنة قرآنيّة من قصار السور.

أما الأساس الثاني فهو حجمه المتوسّط ـ 13 بيتا ـ الذي يتكوّن فونيميّا من:715 فونيما تُمكّن من تقديم مساحة كافية لاستخدام التنوّعات التي تتيحها اللغة العربيّة لمتكلّميها في المستوى الصوتيّ.

كما كان لقيمة امرئ القيس في الشعر الجاهليّ دوْرٌ في اختيار نصّ من ديوانه، فهو كما يقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه:" سابقُ الشعراء خسف لهم عين الشعر"(6)، وهو:"أوّلهم كلّهم في الجودة امرؤ القيس له الحضوة والسبق"(7) كما يقول الأصمعيّ.

وهذا النصّ ـ بحسب الدكتور شوقي ضيف ـ من أصحّ ما يُنسب إليه من شعر ؛ فهو ممّا رواه الأصمعيّ عن أبي عمرو بن العلاء(8)، وفي ذلك ما يضمن أكبر قدر من تمثيله لعربيّة العصر الجاهلي وبنيتها الصوتية رغم ما يميّز لغة الشعر عن اللغة اليوميّة.

2. **المدوّنة القرآنيّة**:

في جانب النصّ القرآنيّ تمّ اختيار مجموعة من قصار السور وفق معياريْن؛ الأوّل هو حجم النصّ الذي يجب أن يكون قريبا كميّا من نصّ امرئ القيس، والثاني أن يكون مضمونها قريبا من مضمون نصّ امرئ القيس لأنّ تقارب المضمون ذا أثر على الاختيارات الصوتية التي تُبنى منها لغة النص، خاصة في مثل هذه النصوص التي تمنح للوظيفة الجمالية مكانة مميّزة.

وفي ضوء ذلك تمّ اختيار سور: الطارق، التين التكاثر، لأنّها تقدّم بنية فونيميّة كميّة مقاربة لنصّ امرئ القيس ومقدارها : 778 فونيما. كما أنّها من حيث المضمون تدور حول الموت الذي يشمل كل المخلوقات، والذي يجعل حياتها رهنا له رغم غفلتها عنه.

ثانيا. تحليل البنية الصوتية:

1. **البنية العامة**:

	النص الشعري		النص القرآني	
	عددها	نسبتها	عددها	نسبتها

الصوامت	409	٪57.20	461	٪59.25
الصوائت	306	٪42.80	317	٪40.74
عدد الفونيمات	***715***	**٪100**	***778***	**٪100**

يُبرز هذا الجدول حصول تطوّر في كميّة الصوامت في البنية الصوتية العربية من الشعر الجاهلي إلى النصّ القرآني؛ حيث ازدادت نسبة حضور الصوامت في هذا الأخير مقارنة بالأوّل، وهو ما يعني آليا تقلّص نسبة الصوامت فيه.

ولعلّ هذا التطوّر راجع إلى طبيعة الفاصلة القرآنيّة التي تُنطق صامتا ساكنا دون حركة في غالب الأحيان إلا إذا كان فونيمُ الفاصلةِ متبوعا بصائت طويل؛ أي حرف مدّ باصطلاح القدامى(9).

وفي هذا المنحى التطوّري الذي رسمه النصّ القرآنيّ توجّهٌ إلى تقليص دور الصوائت، وخاصة الطويلة منها لاستغنائه عن انفرادها بالفواصل على عكس النصّ الشعري الذي كان أكثر ميلا إلى القوافي المطلقة المتوّجة بصائت طويل.

وهو منحى يدفع باتّجاه افتراض سعي النصّ القرآني إلى كتْم الغنائيّة البارزة في النص الشعريّ؛ لأنّ الصوائت. والطويلة منها بشكل خاص. علامةٌ على الغنائيّة ولازمةٌ من لوازم الإنشاد لأنّها "...الحروف التي تساوِقُ النغمَ وتقترن بها، وتُبيّن بيانا غير مُستكره، وتحسُّ حسّا غير مُستبشع كما يعبّر الفارابي"(10).

إذنْ يسعى النصّ القرآنيّ إلى صناعة تحوّل جذري في بنية الذات العربيّة من خلال بثّ بنية صوتيّة جديدة تقلّص مساحة غنائيّة النصّ الشعري في اللغة العربية وتدفعها عن المركز إلى الهامش، ليحلّ محلّها نصّ ذو بنية صوتيّة تفسح مجالا أكبر للعقلانية وتدفع إلى التفكّر والتدبّر والتأمّل كما هو بارز في النصّ القرآني من خلال الحثّ المتكرّر على التدبّر والتأمّل والنظر وإعمال العقل(11).

ومن جهة ثانية فإنّ ترجيح البنيةِ الصوتيّة للنصّ القرآنيّ كفّةَ الصوامت مقارنة بالبنية الصوتية للنصّ الشعريّ الجاهليّ يعبّر عن منحى اقتصاديّ في اللغة؛ فالصائت يأخذ عادة مدّة نطق أطول من الصامت ويتطلّب جهدا أكبر من الصامت في نطقه [12].

وبهذا نفترض أنْ يمنح النصّ القرآني، من خلال بنيته الصوتيّة التي تُركِزُ الصوامت أكثر من النصّ الشعري الجاهلي، أن يمنح متكلّم اللغة فرصة استعمال أمثل لمكوّنات البنية الصوتية من خلال :"مبدأ الجهد الأقلّ" الذي يضمن تحسين أداء اللغة لوظائفها من خلال استعمال أكثر تكرارا للمكوّنات الأخفّ مقارنة باستعمال المكوّنات الأثقل[13].

ومن جهة أخرى تُمثّل مرْكزةُ النصّ الشعري الجاهلي للصوائت الستّة (06) في اللغة العربية مقابل مَركَزة النصّ القرآنيّ للصوامت العربية الثمانية والعشرين (28) نوعا من تبسيط اللغة، وضربا من تحييد عناصرها الأكثر تنوّعا مخرجا وصفاتٍ في السلسلة الكلامية، وهذا التبسيط سبب رئيس لموت اللغات حين تتصّل بلغات أخرى أقوى منها بنيويا وحضاريا[14]، وهو ما كانت اللغة العربية تستعدّ لاختباره ومواجهته بعد الإسلام مباشرة.

وعليه يُفترَضُ أنّ التطوّر التاريخي الذي طرأ على البنية الصوتيّة للغة العربية من النصّ الشعري الجاهلي إلى القرآن الكريم في التناظر الكميّ بين الصوامت والصوائت، يُفترَضُ أنّ كان طوق نجاة للغة العربية حفظها من الموت والاندثار في حالة تزايد اتّصالها باللغات المحيطة بها كالفارسية مثلا، لأنّها كانت لغة أمّة ذات حضارة وعلوم ومعارف تتفوّق على العربيّة البدويّة الفطريّة الجاهليّة.

ولعلّ اقتراض العربية من الفارسية لعدد من الألفاظ دون حصول اتصال وثيق بينهما ديمغرافيا وسوسيولوجيا كان مقدّمة للتغيّرات الصوتية والنحويّة التي بدأت تُلاحظُ حين انطلق الاتصال الوثيق بُعيد الإسلام، وهو ما اصطلح القدامى على تسميته بـ:"اللحن"، ولو امتدّ هذا التأثير حقّا إلى البنية الصوتيّة والنحويّة. أيْ إلى نظام اللغة. بعد أن كان مقتصرا على الألفاظ. أيّ متن اللغة. لكان ذلك سببا مباشرا لاندثار العربية وموتها؛ فـ:"... حين ترى لغةٌ

من اللغات أنّ نظامها الصوتيّ يذوب في نظام لغة أخرى، وترى أنّ جُملها صورةٌ لجمل لغة أخرى فإنّها تكون حينذاك في خطر الامتصاص"[15].

ويُتوقّعُ ،إن صدَقَت النتيجة على المدوّنتين كاملتين، أن يكون هذا التطوّر الذي صنعه القرآن في البنية الصوتية للغة العربية دافعا أساس لاستئناس الذائقة العربية وَقْع القوافي المقيّدة في شعر العصور اللاحقة. وهو ما سيمثّل توجيها للأذن العربيّة لاستقبال بنية صوتيّة مختلفة عن بنية الشعر الجاهلي التي تقوم على الصوائت في حشو البيت وعلى القوافي المطلقة، وذلك في إطار خلق نصوص تزاحم النصّ الشعريّ الجاهلي لتزحزحه عن المركز لصالح النصّ القرآنيّ الذي يسعى للهيمنة على خطاب اللغة العربية.

2. **البنية الصائتيّة:**

	النص الشعري		النص القرآني	
	عددها	نسبتها	عددها	نسبتها
الصوائت الطويلة	83	٪27.12	74	**٪23.34**
الصوائت القصيرة	223	**٪72.88**	243	**٪76.66**
عدد الصوائت	***306***	**٪100**	***317***	**٪100**

تُظهِرُ البنية الصائتيّة للمدوَّنتيْن ميْلَ النصّ القرآنيّ إلى توظيف الصوائت القصيرة مقارنة بالنصّ الشعريّ الجاهليّ. وهو تطوّر لافتٌ لأنّه يمسّ بالبنية الخطيّة الزمنيّة للنصّيْن؛ بحيث تبدو في النصّ القرآني قصيرة؛ أي المدى الزمني للنصّ القرآني أقلّ من نظيره الشعريّ إذا كانا بنفس عدد الفونيمات.

وينعكس ذلك أيضا على المدى الزمني الخطّي الكتابي إذ يجعل النصَّ القرآنيّ أكثر اختصارا من حيث التجسيد الخطيّ الكتابي مقارنة بنظيره الشعريّ الجاهليّ، خاصة وأنّ العربيّة. كباقي الكتابات الساميّة. لم تكُنْ تَرْسُم الصوائت القصيرة في كتابتها خاصة في العصر الجاهلي قبل نزول القرآن[16]، وإنّما ظهرت الحاجة إلى رسم الصوائت القصيرة (= الحركات)

لضبط النصّ القرآنيّ صوْنا له من اللحن و حفظا له من التحريف[17].

ويُفترضُ هنا أنّ هذا المنحى التطوّري الذي رسمه النصّ القرآني بتكثيفه للصوائت القصيرة في مقابل الطويلة مقارنة بالنصّ الشعري الجاهلي، يُفترض أنّه كان دافعا أسهم في إبراز ضرورة تجسيد الصوائت القصيرة برموز كتابيّة مميّزة لها لتكونَ أداة فعّالة في الاستجابة للتغيّرات السوسيولوجية والديمغرافية التي طرأت على المجتمع عبر استيعاب القارئ غير العربيّ عقب الفتوحات ودخول أُمم من الأعاجم في الإسلام.

إنّ في هذا الاتّجاه نحو دعم تطوير الكتابة من خلال مَرْكزَةِ الصوائت القصيرة حثٌّ على الانتقال من الشفاهية إلى الكتابية؛ وهو ما يرسّخه النصّ القرآنيّ بافتتاح نزوله بـ:"اقرأْ"، وهو ما يستلزم منطقيّا حضور الكتابة، كما يرسّخه كون آية "كتابة الدَيْن" أطول آي القرآن لأهميّة الكتابة في الحفاظ على الحقوق وعلى تماسك النسيج الاجتماعيّ.

وفي هذا الانتقال من الشفاهية إلى الكتابيّة انتقال من الموقف الخصاميّ للمتكلّم الشفاهيّ إلى الموقف المتدبّر للقارئ ؛ إذْ "تعتمد الكتابة على النصّ اللغويّ المكتوب المكتمل المجرّد من سياقه الوجوديّ الحاضر. بينما تعتمد الشفاهيّة على السياق الوجوديّ الحاضر: ردود الفعل المتبادلة بين الطرفين : باثّ/ مُستقبِل"[18].

والانتقال من الشفاهيّة إلى الكتابيّة هو الخطوة الأولى التي نقلت البشريّة من عتمة عصر ما قبل التاريخ إلى أضواء التاريخ[19]، فلا يُستبعدُ أن يكون انتقال العرب من الشفاهيّة الجاهليّة إلى الكتابة القرآنيّة خطوة أولى لانتقال الناس من الظلمات إلى النّور كما يعبّر النصّ القرآنيّ في مواضع كثيرة.

ويقوم نقل اللغة العربيّة من المشافهة إلى الكتابة. عبر إسهام البنية الصوتيّة في الدفع نحو ذلك. يقوم بحماية اللغة العربية من الموت والاندثار؛ إذ تؤكّد الدراسات على ترابط طرديّ وثيق بين الكتابة وبقاء اللغة، فكلّما كانت اللغة تُكتَبُ أكثر زادت فرصها في البقاء، وكلّما قلّت كتابتُها زادت فرص موتها واضمحلالها[20].

كما أنّ رفع النصّ القرآني لنسبة الصوائت القصيرة في البنية الصوتيّة للغة العربية مقارنة بالنصّ الشعري الجاهلي .كما يظهر من فحص المدوّنتيْن العيّنتيْن.يُعلِنُ عن التوجّه إلى تقليص النزعة الغنائية الإنشائية الناتجة عن الظواهر المرتبطة بالصوائت الطويلة من نداء واستغاثة وغيرها، وممّا سمّاه ابن جنّي في الخصائص بمطل الحركات والتطويح والتطريح ممّا يدلّ على الصراخ ومدّ الصوت، وهو ما يرتبط بحالة إنشاد الشعر الجاهلي . وعموم الشعر . لإبراز غنائيّته[21].

وليس أدلّ على ذلك من ملاحظة الدارسين ولعَ الأعشى بالصوائت الطويلة في شعره لارتباطه بالإنشاد والتغنّي[22]؛ ولذلك سمّي :"صنّاجة العرب"، وملاحظة بعضهم الآخر كيف أنّ وفرة حروف المدّ واللين في النصّ الشعريّ تجعله "نصّا غنائيا ذاتيا على المستوى النفسي الوجداني... ممّا يسمح للشاعر بالتعبير المرهف الحار عن جيشانه العاطفيّ "[23].

ومن جهة أخرى يُفترضُ أنّ ميل النصّ القرآنيّ إلى مَرْكزَة الصوامت مقابلة بالصوائت، ومركَزَة الصوائت القصيرة مقابلة بالصوائت الطويلة، وذلك في مقابلة البنية الصوتيّة للنصّ الشعري الجاهلي . بحسب العيّنة المدروسة . يُفتَرَضُ أنّه إعداد للأذن العربيّة لتَقَبُّلِ إيقاعٍ جديد يُحدثُ قطيعة مع إيقاع البحر الطويل الذي يهيمن على الشعر الجاهليّ، وهذا الإيقاع هو البحر البسيط الذي سيشيع فيما بعد خلال العصر العبّاسيّ ويتغلّب على البحر الطويل كما تبيّنه الإحصائيات[24].

ومن خلال مقارنة البنية الفونيمية للبحريْن سيبدو لنا ميْل البسيط إلى الصوامت والحركات القصيرة مقابل الطويل، وذلك من خلال صورتيْهما العروضيتين النموذجيتين:

الطويل	فَعولُنْ مَفاعيلُنْ فَعولُنْ مَفاعيلُنْ	فَعولُنْ مَفاعيلُنْ فَعولُنْ مَفاعيلُنْ
البسيط	مُسْتَفْعِلُنْ فاعِلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ فاعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ فاعِلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ فاعِلُنْ

وهو ما ينتج عنه الجدول التالي بالنسبة للبنية الفونيمية العامة:

	بحر الطويل		بحر البسيط	
	عددها	نسبتها	عددها	نسبتها
الصوامت	36	٪56.25	44	٪61.11
الصوائت	28	٪43.75	28	٪38.89
المجموع	64	**100**	72	**100**

وينتج عنه الجدول التالي بالنسبة للبنية الصائتية:

	بحر الطويل		بحر البسيط	
	عددها	نسبتها	عددها	نسبتها
الصوائت الطويلة	12	٪57.14	04	٪14.29
الصوائت القصيرة	16	٪43.76	24	٪85.71
المجموع	28	**100**	28	**100**

والجدولان يُبرزان مَيْلَ البحر البسيط إلى مَركَزة الصوامت مقابلة بالصوائت، ومركَزةِ الصوائت القصيرة مقابل الصوائت الطويلة، وهو ما يقرّبه من البنية الصوتية للنصّ القرآنيّ، كما يبْرُزُ من خلال الجدوليْن ميل البحر الطويل إلى مَرْكزَة الصوائت مقابل الصوائت، ومَرْكزَةِ الصوائت الطويلة مقابلة بالقصيرة، وهو ما يجعل بنيته الصوتيّة قريبة من بنية النصّ الشعري الجاهليّ.

وبهذا نفترض أنّ النصّ القرآنيّ قد دفع بالبسيط إلى مركز البنية العروضية للشعر العربيّ بعد نزوله، وقلّص من هيمنة البحر الطويل، وهو ما يُعدّ تطوّرا مهمّا يَصنَعُ قطيعة معرفية مع إرث البحر الطويل الجاهليّ لصالح القيم الجديدة التي يحملها القرآن ويبشّر بها، جماليا واجتماعيا وإنسانيا.

وإذا أضفنا إلى هذا الافتراض الافتراضَ المتعلّق بالقافية أعلاه والذي يشير إلى مزاحمة القافية المقيّدة، التي تشبه غلبة الفواصل الساكنة على بنية النصّ القرآنيّ، للقافية المطلقة التي

كانت مهيمنة للشعر الجاهلي، إذا جمعنا هذين الافتراضيْن فإنّنا أمام نقلة تاريخيّة نوعية تفتح مجالا لقراءات متعدّدة ومداخل متنوّعة؛ حيث يدلّ ذلك على سعي القرآن إلى إحداث قطيعة مع أهمّ مكوّنيْن للشعر في التعريف العربيّ له وهما :"الوزن والقافية"، إذ الشعر عند العرب كلام موزون مقفّى. وبذلك يزيح النصُّ القرآنيّ النصَّ الشعر الجاهليّ من مركز النصوص العربيّة من خلال استبدال البحر الطويل بالبسيط وأيضا من خلال زعزعة هيمنة القافية المطلقة، ليصنع ذاتا عربيّة جديدة تستند في تكوينها إلى بنية صوتية جديدة.

إنّ هذه الفرضيات الأوليّة الناتجة عن فحص كميّ لمكوّنات من البنية الصوتية لمدوّنتيْن جزئيتيْن من النصّ الشعريّ الجاهلي والنصّ القرآنيّ، هذه الفرضيات إن ظهرت في فحص وإحصاء البنية الصوتية للمدوّنتيْن كاملتيْن فإنّها ستبيّن تغيّرات هامّة، وستوضّح تطوّرات تاريخية للبنية الصوتية للغة العربية من الشعر الجاهلي إلى القرآن، ويمكنها أن تفسّر كثيرا من مسارات اللغة العربية وحركتها عبر التاريخ بين مرحلتين مميّزَتَيْن في تاريخها.

هوامش البحث:

(1). انظر: النظريات اللسانية الكبرى من النحو المقارن إلى الذرائعية، ماري آن بوفون و: جورج إليا سرفاتي، تر: محمد الراضي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2012، ص:131.

(2). انظر: في مناهج البحث اللغوي، عبد الجليل مرتاض، دار القصبة، الجزائر، 2003، ص: 53.

(3). محاضرات في علم اللسان العام، فرديناند دي سوير، تر: عبد القادر قنيني، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2008، ص:18.

(*). يجب التنبيه إلى أنّ ما يُفرزُه درس هاتين المدوّنتين الجزئيتيْن هنا هو مجموعة افتراضات تنتظر التصديق عند إحصاء فونيمات المدونتين الشعرية الجاهلية والقرآنية كاملتين، ولكن ذلك لا يسلب هذه الدراسة صفة العلمية لتوفّرها على منهج وعلى تقديم فرضيّات متسّقة ونظريات البحث اللساني الواردة في المصادر والمراجع التي تستند إليها .

(4). انظر: البرهان في علوم القرآن، الزركشي، تح: أبو الفضل الدمياطي، دار الحديث، القاهرة، 2006، ص: 177 وما بعدها.

(5). ديوان امرئ القيس، شرح وتقديم: د. ياسين الأيوبي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط1، 1998، ص:261.

(6). الشعر والشعراء، ابن قتيبة، تح: مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت،ط1، 1981، ص:46.

(7). فحولة الشعراء، الأصمعي، تح: محمود الربداوي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1986، ص:14.

(8). انظر: العصر الجاهلي، شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، ط22، ص:246.

(9). انظر: البرهان في علوم القرآن، الزركشي، ص: 60.

(10). الشعرية العربية، أدونيس، دار الآداب، بيروت،ط3، 2000، ص:25.

(11). من ذلك قوله تعالى: "أفلا تعقلون" ، "إن كنتم تعقلون:،"لعلّكم تعقلون"،فقد تكرّرت هذه العبارات في 23 آية من القرآن الكريم. (انظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر،ط1، 1986، ص:428.

(12). انظر: اللغة وعلم النفس، موفق الحمداني، مديرية الكتاب للطباعة والنشر، الموصل، ص: 102، 96. يبيّن موفق الحمداني من خلال جدوليْن أنّ نطق الصوائت القصيرة يستغرق 100 إلى 150 ميليثانية في وسط الكلمة بينما تستغرق كل الصوامت. عدا الاحتكاكية. وقتا أقلّ بكثير. وأمّا من حيث الجهد المبذول في نطقها فالكسرة تستهلك 12 ميكروواط والفتحة 34 ميكروواط، بينما يستهلك النون 2.11 فقط وهو الأعلى بين الصوامت الواردة في الجدول الخاص بالجهد المبذول لنطق الأصوات اللغوية.

(13). انظر: اللغة والاقتصاد، فلوريان كولماس، تر: د.أحمد عوض، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عالم المعرفة، ع 263،نوفمبر، 2000، ص: 295. 296.

(14). انظر: دليل السوسيولسانيات، مجموعة من المختصين، تحرير: فلوريان كولماس، تر: د.خالد الأشهب و: ماجدولين النهيبي، المنظمة العربية للترجمة،بيروت، ط1، 2009، ص: 578.

(15). حرب اللغات والسياسات اللغوية، لويس جان كالفي ، تر: د. حسن حمزة، المنظمة العربية للترجمة،بيروت، ط1، 2000، ص: 211.

(16). انظر: في قضايا فقه اللغة العربية، صالح بلعيد، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ص:220.

(17). انظر: النظام السيميائي للخط العربي في ضوء النقوش السامية ولغاتها، د.يحي عبابنة، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق،1998، ص:10. 11.

(18). الأدب الشعبي، د.أحمد زغب، مطبعة مزوار، الوادي، الجزائر، ط1، 2008، ص: 32.

(19). انظر: السابق، ص:32.

(20). اللغة والاقتصاد، فلوريان كولماس، تر: د.أحمد عوض، ص: 219..

(21). انظر: تاريخ آداب العرب، الرافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000، ص:27.

(22). انظر:الإنشاد والغناء في الشعر الجاهليّ، د.أحمد مبارك الخطيب، دار الحوار،اللاذقية ، ط1، 2009، ص:163.

(23). شعرنا القديم والنقد الجديد، د. وهب أحمد روميّة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عالم المعرفة،ع 207،مارس، 1996، ص: 174.

(24). انظر: جمالية التشكيل العروضي والإيقاعي للبحر الطويل، خلف خازر الخريشة، " مجلة دراسات"، الجامعة الأردنية، عمادة البحث العلمي، الأردن، م41، ملحق 2، 2014، ص: 789.

منزلة قول الإمام الهيثمي في كتابه مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: رجاله ثقات - ونحوه (عرض ونقد)

بقلم
أ. د. حميد قوفي(*)

ملخص

هذا البحث – على وجازته– يعالج قضية مهمة في النقد الحديثي، لما ينبني عليها من الأحكام على الأحاديث الواقعة في كتاب مجمع الزوائد ومنبع الفوائد لأبي بكر الهيثمي رحمه الله، ولما كان هذا الكتاب مرجعا لكثير من المتأخرين في التخريج واعتماده في الحكم على الحديث كان لزاما التنبيه على ما وقع فيه من الخلل المنهجي– فيما بدا للباحث– مدللا في ذلك بأمثلة ومناقشة علمية، والبحث خاص بما حكم فيه الهيثمي بعبارة: "رجاله ثقات" ونحوها.

الكلمات المفتاحية: رواية الحديث، مصطلح الحديث، الهيثمي، الثقات.

مقدمة

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين نبينا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين أما بعد،

فهذه مقالة وجيزة في بيان منزلة قول الإمام الهيثمي في حكمه على الحديث في كتابه مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: "رجاله ثقات" أو "رجاله موثوقون" أو "وثّقوا" أو "رجاله رجال الصحيح"، والذي أودّ بيانه بالضبط إنما هو: قيمة هذه الأحكام النقدية، لا سيما أنّ كتاب مجمع الزوائد يعدّ عند كثير من الدارسين والباحثين مرجعًا

(*) أستاذ الحديث وعلومه - جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة - الجزائر.

في التخريج[1]، فهل ترى لهذا الكتاب هذه المنزلة من خلال هذه الأحكام النقدية التي أشرت إليها؟

وسأوجز القول من خلال أمثلة بيانية لما أقرر.

أعرض طائفة من الأحاديث جاءت في كتاب مجمع الزوائد ومنبع الفوائد يقول الهيمثي في أسانيدها: "رجاله ثقات" ونحو هذه العبارة قاصدا بيان أحوال هذه الأحاديث بالنظر في رواتها ومتونها؛ فإنّه لا يخفى أنّ الحكم على رجال الإسناد وحده لا يفي بالحكم على الحديث حُكما كليّا، كل ما في ذلك هو بيان مراتب الرواة ودرجتهم من حيث التوثيق والتجريح، ثم إنّ صحّة الإسناد شرط في الصحيح كما لا يخفى لكن ليست موجبة لصحة الحديث كما نبّه عليه الإمام ابن القيم رحمه الله، قال: (وقد علم أن صحة الإسناد شرط من شروط صحة الحديث وليست موجبة لصحة الحديث؛ فإن الحديث إنما يصح بمجموع أمور منها صحة سنده وانتفاء علته وعدم شذوذه ونكارته، وأن لا يكون راويه قد خالف الثقات أو شذ عنهم)[2].

أما الحكم على الحديث حكما كاملا فإنّه يُحوِجنا إلى النظر أوّلاً في الرواية أهي خطأ أم صواب؛ فإن كانت صوابًا نظرنا في رواتها، فإن كانوا ثقات واتصل سندها قلنا إنّ الحديث صحيح، وإن كانوا ضعفاء أو أحدهم ضعيف أو لم يتصل فيها السند، قلنا إنّ الحديث ضعيف؛ أي على استصحاب حال الراوي من حيث ثِقتُه وضعفُه، فالحكم على الراوي مرحلة تأتي بعد النظر في القرائن الموجبة للصواب أو الخطأ في الرواية، أمّا ما نجده في كتب النقّاد من رد الحديث بالكلام في راويه، فإنّ ذلك في الظاهر، لكن في حقيقة الأمر إنّما ردوه لخلل في ضبط المتن الذي يرويه، وهذا في الأغلب الأعم، لكنّهم يختصرون ذلك الحكم في ضعف الراوي.

قال العلامة المعلميّ: (انظر موضوعات ابن الجوزي وتدبّر، تجده إنّما يعمد إلى المتون التي يرى فيها ما ينكره ولكنّه قلّما يصرِّح بذلك بل يكتفي غالبا بالطعن في السند، وكذلك كتب العلل وما يعلّ من الأحاديث في التراجم تجد غالب ذلك مما ينكر في متنه، ولكن الأئمّة يستغنون عن بيان ذلك بقولهم: (منكر) أو نحوه أو

الكلام في الراوي، أو التنبيه على خلل في السند كقولهم: فلان لم يلق فلانا، ولم يسمع منه، ولم يذكر سماعا، اضطرب فيه،لم يتابع عليه، خالفه غيره، يروي موقوفا وهو أصح، ونحو ذلك)[3].

ويشبه قوله: "رجاله ثقات" قوله في الإسناد: "رجاله رجال الصحيح"، فهذا كذلك لا يوجب صحّة الحديث، فإنّه قد يكون الراوي من رجال الصحيحين روَيا عنه لكن في أحوال مخصوصة وهذا ما يقال عنه على شرطهما، وما لم يكن على تلك الحال فلا يخرجان حديثه، وهذا ينطبق على كل واحد من الشيخين على انفراد، فمثلا: هشيم بن بشير، والزهري كلاهما من رجال الصحيحين لكن لم يقع لهما رواية عن هشيم عن الزهري، لأنه هشيما ضعيف في الزهري، فليس على شرطهما مع أن هشيما والزهري قد أخرجا من أحاديثهما طائفة، والعلة في ذلك أنّ هشيما أخذ من الزهري عشرين حديثا فلقيه صاحب له، فسأله روايته وكان ثم ريح شديدة فذهبت بالأوراق، فصار هشيم يحدث بما علق منها بذهنه ولم يكن أتقن حفظها، فوَهِم في أشياء منها، ضعف في الزهري بسببها[4].

فقوله: "رجاله رجال الصحيح" ونحو هذا لا يكفي في الحكم على الحديث، ولا يلزم منه صحّة الحديث بلا شكّ، إنّما مردّ ذلك إلى البحث في أحوال الرواية وأحوال الراوي في تلك الرواية وإن كان من رجال البخاري ومسلم؛ فإنّ مثل إسماعيل بن أبي أويس، تكلّم فيه غير واحد من الأئمّة، وروى له الشيخان قال الحافظ: (إلا أنّهما لم يكثرا من تخريج حديثه، ولا أخرج له البخاري مما تفرّد به سوى حديثين، وأما مسلم فأخرج له أقلّ مما أخرج له البخاري، وروى له الباقون سوى النسائيّ فإنّه أطلق القول بضعفه... قال الحافظ: وروينا في مناقب البخاري بسند صحيح أنّ إسماعيل أخرج له أصوله وأذن له أن ينتقي منها وأن يعلّم له على ما يحدّث به ليحدّث به ويعرض عمّا سواه، وهو مشعر بأنّ ما أخرجه البخاري عنه هو من صحيح حديثه؛ لأنّه كتب من أصوله، وعلى هذا لا يحتج بشيء من حديثه غير ما في الصحيح من أجل ما قدح فيه النسائي وغيره إلا إن شاركه فيه غيره فيعتبر فيه)[5]،

فبان من هذا أن مثل إسماعيل بن أبي أويس وإن كان من رجال الصحيحين، لا يلزم ذلك صحّة خبره خارجهما.

وذكر- الهيثمي- أيضا ما يشبه ما سبق وهو قوله: "رجاله موثقون" و"رجاله وُثِّقوا" مما يشعر أنّ خلافًا ما في الحكم على هؤلاء الرواة، ومهما يكن فإنّه لا يلزم من هذه الأحكام صحّة الخبر كما سبق بيانه، وإنّما لكلّ حديث نقد خاص يقوم به؛ فقد يأتي إسناد يكون رجاله ثقات أو رجاله رجال الصحيح يخلو من العلّة فيكون صحيحا، لكن قد يرد متن آخر بالإسناد نفسه يكون مردودا لعلّة فيه.

مثال ذلك ما أخرجه الحاكم في المعرفة من طريق محمد بن محمد ابن حيان التمّار قال ثنا أبو الوليد الطيالسي قال ثنا مالك ابن أنس عن ابن شهاب عن عروة عن عائشة قالت: (ما عاب رسول الله صلى الله عليه وسلم طعاما قط، إن اشتهاه أكله وإلا تركه)، قال الحاكم: (هذا إسناد تداوله الأئمّة والثقات وهو باطل من حديث مالك)[6]، وهو كما قال؛ فإنّ الحديث لا يعرف من رواية الإمام مالك؛ إنّما هو حديث الأعمش عن أبي حازم عن أبي هريرة كذا أخرجه الشيخان وأبو داود والترمذي وابن ماجه وأحمد وابن حبان وغيرهم، لكن إسناد مالك المذكور رويت به أحاديث في أعلى الصحة.

وكثيرا ما نجد قول النقاد -كالحافظ ابن حجر وغيره- في الحديث: رجاله ثقات لكنه معلول أو مرسل أو منقطع ونحو ذلك. ومن ذلك مثلا قول الإمام الزيلعي: (ولو فرض ثقة الرجال، لم يلزم منه صحّة الحديث حتى ينتفي منه الشذوذ والعلة)[7]، وقول الحافظ في جوابه ابن القطان في تصحيحه لحديث (وعندي أنّ إسناد الحديث الذي صححه ابن القطان معلول؛ لأنّه لا يلزم من كون رجاله ثقات أن يكون صحيحا لأن الأعمش مدلس..)[8].

ثم إنه قد يكون الراوي من رجال الصحيح أو ثقة أو وثّق، لكن ربما يكون مدلسا في هذا الحديث أو ذاك إذا لم يصرح بالتحديث على ما جرى في علم المصطلح. والشيخان- البخاري ومسلم مثلا- قد يرويان عن بعض المدلسين لكن بانتقاء ما

ثبت صوابه من طريقهم كما لا يخفى؛ إمّا بالتصريح أو المتابعة ونحو ذلك من القرائن الدالة على السماع.

وكذلك قد يكون رجال الإسناد ثقات أو من رجال الصحيح أو ممن وثقوا لكن ذلك لا يعني اتصال ذلك الإسناد، فبان أنّ مجرد الحكم على رواة الحديث بالتوثيق لا يكفي للتعبير عن صحة الخبر ما لم تجتمع الشروط الباقية الأخرى.

من هنا تقرّر أنّ لكلّ حديث نقدًا خاصًّا، وليس هناك في التصحيح والتعليل قاعدة مطرّدة في كلّ حديث، وأنّ ثقة الراوي شرط في الصحيح لا موجبة له.

توضيح:

1- قوله: "رجاله ثقات" يلزم منه ألا يكون أحدهم – عنده– أقلّ من هذه الدرجة بدليل أنّه يقول في كثير من الأحاديث عند الحكم على واحد منها: "إسناده حسن"، ورجال الحسن أقل درجة في التوثيق ممن يقال فيه ثقة، وهذا معلوم، ومثال ما حكم عليه بالحسن قوله في حديث أبي الدرداء: "من صام يوما في سبيل الله جعل الله بينه وبين النار خندقا ... الحديث. رواه الطبراني في الصغير والأوسط وإسناده حسن[9].

2- نبه الإمام الهيثمي إلى اعتماد كتاب ميزان الاعتدال للإمام الذهبي في حكمه على رجال الطبراني، فما لم يذكره الذهبي في ميزانه من رجال الطبراني بضعف عدّه من الثقات، قال رحمه الله: (ومن كان من مشايخ الطبراني في "الميزان" نبهت على ضعفه، ومن لم يكن في "الميزان" ألحقته بالثقات الذين بعده..)[10].

قلت: وهذا ما لا يوافقه عليه أحد، وليس كل من لم يذكرهم الإمام الذهبي في ميزانه من رجال الطبراني ثقات، بل فيهم الثقات والضعفاء والمتروكون والكذابين... فينبغي حينئذ التوقف فيما يذكره الهيثمي من أحكام في رجال الطبراني كما سأوضحه بالمثال لاحقا.

3- ويجدر التنبيه إلى أنّ الإمام الهيثمي لا يريد من حكمه هذا- فيما أحسب- صحّة الحديث على الاصطلاح المعروف، بل ربما كان هذا المسلك من باب الحيطة

والورع، أو أنّ مراده أن يبين أحوال هؤلاء الرواة من حيث الثقة والجرح ويدع الحكم لغيره، وإن كان قد فاته الوقوف على أحوال كثير منهم، فمنهم من يصرح بأنّه لا يعرفه ويعرفه غيره، ومنهم من وثقه ولم يصب فيه كما سيأتي والله أعلم.

وبهذا يعلم أنّ من قلّده في حكمه هذا مطلقًا وصحّح الحديث لم يصب، وقد وجدت الشيخ المناوي كثيرا ما يتعقّب السيوطي في تحسينه للحديث بحكم الهيثمي "رجاله ثقات" فيُلزمه تصحيح الحديث، ومن ذلك مثلا قوله: قال الهيثمي: رجاله ثقات، وبه يعرف أنّ المصنف قصر، حيث رمز لحسنه[11]. وقوله أيضا: قال الهيثمي: رجاله ثقات، ورمزُ المؤلف لحسنه غير حسن، بل حقّه الرمز لصحته[12]. وقوله أيضا: رمز- السيوطي- لحسنه وهو تقصير أو قصور، وحقّه الرمز لصحّته؛ فقد قال الهيثمي وغيره رجاله رجال الصحيح[13]. والأمثلة كثيرة يغني عنها بعض ما ذكرت. والله أعلم.

وبعد هذا، أرجع إلى المقصود من هذا البحث وهو دراسة لبعض الأحاديث، اختار منها ثلاثة يقول الإمام الهيثمي في كلّ منها: "رجاله ثقات"، أجعلها أمثلة تطبيقية لما سبق أن ذكرت في هذه المقدّمة، مع التنبيه أنّه ليس المعنى أنّ كل ما يقول فيه ذلك معترض عليه، إنّما المراد بيان بعض ما لم يصب فيه خاصّة، وأنّ صحة الحديث لا تنبني على ثقة رجاله فقط.

الحديث الأول:

عن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:" إيّاك **ومشارة** الناس[14]؛ فإنّها تدفن الغرة وتظهر العورة".

قال الهيثمي: رواه الطبراني في الصغير ورجاله ثقات إلاّ أنّ شيخ الطبراني محمد بن الحسن بن هريم لم أعرفه[15].

وذكره في موضع آخر وقال: رواه الطبراني عن شيخه ابن الحسن بن هريم ولم أعرفه، وبقية رجاله ثقات[16].

هذا الحديث أخرجه الطبراني -كما قال الهيثمي- في المعجم الصغير قال: ثنا محمد ابن الحسن بن هريم الكوفي ثنا عبد الله بن عمر ابن أبان ثنا محبوب بن محرز القواريري عن سيف الثمالي عن مجالد ين سعيد عن الشعبي عن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إياك ومشارة الناس فإنها تدفن الغُرّة وتظهر العُرّة[17]"، قال الطبراني: (لا يروى عن ابن عباس إلا بهذا الإسناد، تفرد به محبوب)[18].

وقوله "رجاله ثقات" فيه نظر، فإن فيهم سيف بن أبي المغيرة ومحبوب بن محرز ليسا بثقتين، أمّا محمد بن الحسن بن هريم فإنّي لم أهتد إلى ترجمته، ومع هذا لا يسلم حكمه في بقية الإسناد، فأمّا سيف بن أبي المغيرة، فقال الإمام الذهبي الميزان: (سيف بن أبي المغيرة عن مجالد ضعفه الدارقطني وغيره، روى عنه محبوب بن محرز، وقال الأزدي ضعيف مجهول لا يكتب حديثه)[19].

والحديث هذا ذكره العقيلي في ترجمة سيف هذا[20] تضعيفا له به، وقال فيه: لا يتابع على حديثه.

أما محبوب بن محرز القواريري، فقد سئل عنه أبو حاتم فقال: يكتب حديثه، قيل له يحتج بحديثه؟ فقال: يحتج بحديث شعبة وسفيان[21]. وذكره ابن حبان في الثقات[22]، وضعفه الدارقطني[23]، وفي التقريب قال الحافظ: لين الحديث[24].

فالحديث هكذا منكر لتفرّد محبوب به إذ لا يحتمل منه التفرد ولضعف سيف الثمالي، لكن قد يرد اعتراض على هذا الحكم بورود رواية أخرى من غير طريق محبوب، فقد أخرجه القضاعي في مسند الشهاب من طريق الوليد بن سلمة عن الأوزاعي عن ابن شهاب عن أبي سلمة عن أبي هريرة[25]. وكذلك رواه البيهقي من طريق الوليد عن يحيى بن أبي كثير عن أبي سلمة به، وقال: (تفرد به الوليد بن سلمة الأزدي وله أمثال هذا أفراد لم يتابع عليها).[26]

قلت: والوليد بن سلمة هذا قال فيه أبو حاتم ذاهب الحديث، وقال دحيم وغيره:

كذاب وقال ابن حبان: يضع الحديث على الثقات، وقال العقيلي عن ابن مسهر: كذاب.[27] ولعل هذا الحديث مما وضعه مرة على يحيى بن أبي كثير ومرة على الأوزاعي، فإن مثل إسناد الأوزاعي عن ابن شهاب عن أبي سلمة عن أبي هريرة من أجود الأسانيد.

وبهذا يتبين أن حكم الإمام الهيثميّ على رجال هذا الحديث بالثقة غير سديد، والله أعلم.

الحديث الثاني:

عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ضرب صدر عمر بيده حين أسلم ثلاث مرات وهو يقول: "اللّهم أخرج ما في صدر عمر من غل وأبله إيمانا" يقول ذلك ثلاث مرات". قال الهيثمي: رواه الطبراني في الأوسط، ورجاله ثقات[28].

قال الطبراني في الأوسط: ثنا أحمد[29] قال: حدثنا أبو جعفر النفيلي قال: حدثنا خالد ابن أبي بكر بن عبيد الله بن عبد الله بن عمر عن سالم بن عبد الله بن عمر عن أبيه أن رسول الله صلى ضرب صدر عمر بيده حين أسلم ثلاث مرات وهو يقول: "اللّهم أخرج ما في صدره من غل وأبدله إيمانا " يقول ذلك ثلاثا.

قال الطبراني: لم يرو هذا الحديث عن سالم إلا خالد بن أبي بكر[30].

قلت: وأخرجه كذلك في الكبير[31]، ولم يعزه إليه.

وقوله: "رجاله ثقات" فيه نظر؛ فإنّ فيه خالد بن أبي بكر وقد تفرّد به عن سالم، وليس بثقة، قال أبو حاتم: يكتب حديثه[32]، ونقل الترمذيّ عن البخاري قوله: خالد بن أبي بكر منكر الحديث [33]، وقال الدارقطني: ليس بالقوي[34]، وقال الحافظ في التقريب: فيه لين[35].

والغريب أنّ الحاكم أخرج هذا الحديث من طريق خالد بن أبي بكر وقال: (هذا حديث صحيح مستقيم الإسناد ولم يخرجاه)[36]، وأحسب أنّ هذا من تساهل الحاكم رحمه الله. والله أعلم.

الحديث الثالث:

عن الحسن بن علي أنه دخل المتوضأ فأصاب لقمة أو كسرة في مجرى الغائط أو البول، فأخذها فأماط عنها الأذى فغسلها غسلا نعما ... قال: سمعت فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم تذكر عن أبيها رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من أخذ لقمة أو كسرة من مجرى الغائط والبول فأخذها فأماط عنها الأذى، وغسلها غسلا نعما، ثم أكلها لم يستقر في بطنه حتى يغفر الله له.."

قال الهيثمي: رواه أبو يعلى عن عيسى بن سالم عن وهب بن عبد الرحمن القرشي، ولم أعرفه، وبقية رجاله ثقات.[37] وذكره في موضع آخر وقال: رواه أبو يعلى ورجاله ثقات[38].

قال أبو يعلى: ثنا عيسى بن سالم ثنا وهب بن عبد الرحمن القرشي عن جعفر ابن محمد عن أبيه عن الحسن بن علي أنه دخل المتوضأ فأصاب لقمة أو قال كسرة في مجرى الغائط والبول، فأخذها فأماط عنها الأذى، فغسلها غسلا نعما...الحديث بطوله[39].

اختلف قول الهيثمي في إسناد هذا الحديث، فمرة قال: (رواه أبو يعلى... عن وهب بن عبد الرحمن ولم أعرفه وبقية رجاله ثقات) ومرة قال: (رواه أبو يعلى ورجاله ثقات)

أما الراوي الذي لم يعرفه فهو وهب بن عبد الرحمن القرشي وهو وهب ابن وهب أبو البختري وهو وهب بن زمعة القرشي وهو عبد الوهاب المديني كذا بينه الخطيب في موضح أوهام الجمع والتفريق[40]، وسماه في تاريخ بغداد وهب بن وهب بن كثير بن عبد الله بن زمعة بن الأسود.. أبو البختري القرشي المديني[41]. وقد ذكره الحافظ ابن حجر في اللسان قال: وهب بن عبد الرحمن وعنه عيسى ابن سالم الشاشي، قال الخطيب في الموضح هو وهب بن وهب[42].

ووهب بن وهب هذا مجمع على تركه وتكذيبه، قال أحمد: أبو البختري أكذب

الناس، وقال إسحاق بن راهويه كان كذابا، وقال يحيى: أبو البختري كذاب يضع الأحاديث، وقال أبو زرعة لابن أبي حاتم: لا تجعل في حوصلتك شيئا من حديثه[43]. وقال البخاري: سكتوا عنه.[44] وقال العقيلي: لا أعلم لأبي البختري حديثًا مستقيمًا، كلّها بواطيل[45].

وبهذا يعلم أنّ حكم الهيثمي في أحد قوليه "رجاله ثقات " بعيد جدًّا.

وحديث الحسن بن علي هذا ذكره الإمام ابن القيم في المنار المنيف[46] وحكم عليه بالوضع، وذكره ابن عراق الكناني في تنزيه الشريعة المرفوعة[47]، والسيوطي في اللآلئ المصنوعة[48]، والشوكاني في الفوائد المجموعة[49].

الخاتمة

مما سبق تحريره- ولو بإيجاز- يتبيّن أنّ ما حكم فيه الإمام الهيثميّ بعبارة: "رجاله ثقات" وشبهها يحتاج إلى بحث وإعادة النظر، وليس يحسن بمن يقلّده في هذه الأحكام النقديّة، ولا يصحّ اعتماده دون بحث، ثمّ ما ينبغي التأكيد عليه أنّ الحكم على الحديث من خلال بيان ثقّة الرواة لا يكفي في الحكم النهائيّ على الحديث، وهذه العبارة ليس لبيان صحّة الخبر وإنّما هي حكم على جزء من الإسناد وهو حال الرواة دون بيان الاتصال أو الانقطاع فيه، ودون الحكم على صواب أو خطأ الراوي.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه.

الحواشي والإحالات:

[1]- وقد وجدت المناوي في فيض القدير يتعقّب السيوطي في بعض أحكامه بقول الهيثمي هذا، وسيأتي ذكر بعض الأمثلة.

[2]- الفروسية ص64.

[3]- الأنوار الكاشفة ص263، 264.

[4]- ينظر تدريب الراوي – بتصرف- 129/1.

[5]- هدي الساري ص553 الفصل التاسع.

[6]- معرفة علوم الحديث ص59.

[7]- نصب الراية 1/347.

[8]- التلخيص الحبير 3/19 .

[9]- مجمع الزوائد 3/337 رقم 5172، وينظر 2/17 رقم 1653، 2/37 رقم 1735، 3/336 رقم5169.

[10] - مجمع الزوائد ومنبع الفوائد 1/136.

[11]- فيض القدير 1/447.

[12]- المرجع السابق 1/164.

[13]- المرجع نفسه 1/320.

[14]- (وفي رواية مشارة بفك الإدغام، مفاعلة من الشر أي لا تفعل بهم شرا تحوجهم إلى أن يفعلوا بك مثله) فيض القدير 3/121.

[15]- مجمع الزوائد 7/221 باب النهي عن مخاصمة الناس.

[16]- المجمع 8/75.

[17]- الغُرّة بغين معجمة مضمومة وراء مشددة الحسن والعمل الصالح، شبهه بغرّة الفرس ... والعُرّة بعين مضمومة وراء مشددة وهي القذر استعير للعيب والدنس... فيض القدير 3/121.

[18]- المعجم الصغير 2/217 رقم 1055.

[19]- ميزان الاعتدال3/356.

[20]- الضعفاء الكبير – العقيلي- 2/173.

[21]- الجرح والتعديل 8/388.

[22]- ثقات ابن حبان 9/205.

[23]- الضعفاء والمتروكين لابن الجوزي 2/36 وينظر المغني في الضعفاء للذهبي 1/292.

[24]- تقريب التهذيب 1/521.

[25]- مسند الشهاب 2/95.

[26]- شعب الإيمان 6/296.

[27]- الميزان 7/131 ولسانه 6/222.

[28]- مجمع الزوائد 9/65.

[29]- وهو ابن عبد الرحمن بن عقال الحراني.

[30]- المعجم الأوسط 2/20 رقم 1096.

[31]- 12/305 رقم 13191.

[32]- الجرح والتعديل 323/3.

[33]- علل الترمذي الكبير ص287 رقم 527.

[34]- علل الدارقطني 22/2.

[35]- تقريب التهذيب 187/1.

[36]- المستدرك 91/3 رقم4492.

[37]- مجمع الزوائد 242/4.

[38]- المجمع 34/5.

[39]- مسند أبي يعلى 117/12 رقم 6750 .

[40]- 510/2.

[41]- تاريخ بغداد 481/13.

[42]- لسان الميزان 87/4.

[43]- الجرح والتعديل 25/9.

[44]- التاريخ الأوسط 320/2 .

[45]- ضعفاء العقيلي 325/4.

[46]- المنار المنيف ص 65 رقم 117.

[47]- تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة 241/2.

[48]- اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة 255/2.

[49]- الفوائد المجموعة في الأحاديث المرفوعة 470/1.

جريمة سب الصحابة رضي اللّه عنهم وعقوبتها في الفقه الإسلامي

بقلم
د/ نوّار بن الشلي(*)

ملخص

هذا المقال كما هو ظاهر من عنوانه يعالج جريمة سب الصحابة رضي الله عنهم باستحضار الأدلة التي تجرمها، ويناقش أنواع العقوبة المقررة فقها لها باعتبارها نوعا من جرائم ازدراء الدين.

الكلمات المفتاحية: الصحابة، الجريمة، العقوبة، السُنّة، السبّ، الدِّين.

مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، وبعد :

فإن مسألة "سب الصحابة رضي الله عنهم" قديمة، تعود بداياتها الأولى إلى عصرهم رضي الله عنهم، وقد وضعت فيها مصنفات من قديم وهذا شيء يعرفه الدارسون، فما الذي يدعو للكتابة في هذه المسألة إذن؟

إن الباعث على كتابة هذا المقال هو عودة إثارة هذه المسألة في عصر القنوات والعالم المفتوح حتى ابتليت بذلك هذه الديار في أيامنا هذه، وقد قال ابن حجر الهيثمي رحمه الله في مقدمة كتابه "الصواعق المحرقة على أهل الرفض والضلال

(*) أستاذ محاضر قسم "أ" بقسم الشريعة ـ كلية الشريعة والاقتصاد ـ جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ـ قسنطينة.

والزندقة": «اعلم أن الحامل الداعي لي على التأليف في ذلك وإن كنت قاصرا عن حقائق ما هنالك ما أخرجه الخطيب البغدادي في الجامع وغيره أنه ﷺ قال: «إذا ظهرت الفتن أو قال: البدع **وسب أصحابي فليظهر العالم علمه** فمن لم يفعل ذلك فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين لا يقبل الله له صرفا ولا عدلا[1]»[2].

ثم إن مادة هذه المسألة وإن كانت موزعة ومبثوثة في المصنفات التي أشرت إليها والتي هي مادة هذا المقال؛ إلا أن فرزها وتنظيمها بما يسهل الوصول إليها يحتاج إلى جهد، خصوصا ما تعلق منها بالعقاب، مع الحاجة الماسة إلى ذلك؛ من حيث تعديل القوانين الجزائية في بلادنا وفي بعض البلاد العربية فيما اصطلح عليه بتجريم ازدراء الأديان والإساءة إليها.

وقد لا يخطر على بال المتحدثين عن "الإساءة إلى الدين" اليوم أن منها الإساءة للصحابة رضي الله عنهم، غير أن ذلك ينبغي أن تصدر به المساطر الجنائية لكونهم المؤتمنين على نقل الدين والقدح فيهم طريق لإبطال الكتاب والسنة، والنصوص الواردة في تجريم هذا الفعل على ما سننقله لاحقا كفيلة بتأييد ذلك وتقريره.

وتحقيقا لمقتضى العنوان فإن مادة البحث تتوزع على عنصري التجريم والعقاب، وقبل ذلك هذه وقفة قصيرة عند مكانة الصحابة رضي الله عنهم ومنزلتهم في الدين ووجوب سلامة القلوب والألسنة لهم، فأقول مستعينا بالله:

أولا: مكانة الصحابة رضي الله عنهم ومنزلتهم من الدين :

صحابة رسول الله ﷺ هم الذين أكرمهم الله عز وجل بصحبة نبيه والتلقي عنه والتزكية على يديه والتعلم منه ثم أكرمهم تعالى بعد موت نبيه ﷺ بالائتمان على تبليغ رسالة الإسلام وأداء ما حملوه من العلم فكانوا بذلك أهل فضل على كل من أتى بعدهم، ومن ثم لم يكن خافيا على أحد من المسلمين فضلا عن أهل العلم مكانتهم ومنزلتهم من الدين، وصفهم سيدنا عبد الله بن عمر رضي الله عنهما فقال: «من كان مستنا فليستن بمن قد مات أولئك أصحاب محمد ﷺ كانوا خير هذه

الأمة.. أبرها قلوبا وأعمقها علما وأقلها تكلفا.. قوم اختارهم الله لصحبة نبيه ﷺ ونقل دينه فتشبهوا بأخلاقهم وطرائقهم فهم أصحاب محمد ﷺ كانوا على الهدى المستقيم والله رب الكعبة»[3].

وقد أفاض العلماء في بيان هذه المنزلة بما لا يتسع المقام لجلبه[4]، غير أنه ينبغي التأكيد على حقهم على من بعدهم بما يتسق مع هذا المقال وهو :

ثانيا: وجوب سلامة القلوب والألسنة لصحابة رسول الله ﷺ:

فالصحابة كلهم عدول مرضيون ثقات أثبات، وهذا أمر مجتمع عليه عند أهل العلم[5]، ولمآثرهم ومكانتهم من الدين وما خصهم الله به من الفضل وجب أن لا يذكر أحد منهم «إلا بأحسن ذكر، والإمساك عما شجر بينهم، وأنهم أحق الناس أن يلتمس لهم أحسن المخارج ويظن بهم أحسن المذاهب»[6].

قال ابن تيمية رحمه الله: «ومن أصول أهل السنة والجماعة سلامة قلوبهم وألسنتهم لأصحاب رسول الله ﷺ كما وصفهم الله في قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعۡدِهِمۡ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغۡفِرۡ لَنَا وَلِإِخۡوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلۡإِيمَٰنِ وَلَا تَجۡعَلۡ فِي قُلُوبِنَا غِلّٗا لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ رَبَّنَآ إِنَّكَ رَءُوفٞ رَّحِيمٌ ﴾ [الحشر: 10]. ومن نظر في سيرة القوم بعلم وبصيرة، وما من الله به عليهم من الفضائل؛ علم يقينا أنهم خير الخلق بعد الأنبياء. لا كان ولا يكون مثلهم. وأنهم هم صفوة الصفوة من قرون هذه الأمة، التي هي خير الأمم وأكرمها على الله»[7].

ومع هذه المكانة المجمع عليها لصحابة رسول الله ﷺ ورضي عنهم؛ فقد وجد قديما وحديثا من عرض لهم بالسب والطعن، وإليك بيان تجريم ذلك وتفصيل نوع العقوبة فيه، فأقول مستعينا بالله :

ثالثا: تجريم سب الصحابة رضي الله عنهم:

الأدلة على تجريم سب الصحابة رضي الله عنهم كثيرة تربو عن الحصر، لذلك

سأورد منها نماذج مراعيا قوتها ووضوحها في الدلالة على المقصود، فمن ذلك:

1- أن القرآن الكريم مشحون بمدح الصحابة رضي الله عنهم ، فمن سبهم فقد خالف ما أمر الله من إكرامهم :

قال الله تعالى: ﴿ لَّقَدْ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَٰبَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا ﴾ [الفتح:18]. وكيف يسب من رضي عنه مولاه واصطفاه؟!.

وقال تعالى: ﴿ مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ ۖ تَرَىٰهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا ۖ سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ ٱلسُّجُودِ ﴾ [الفتح: 29] فكيف يجوز سب من يمدحه ربه؟!

وقال تعالى: ﴿ لَا يَسْتَوِي مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ ٱلْفَتْحِ وَقَٰتَلَ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ ٱلَّذِينَ أَنفَقُوا۟ مِنۢ بَعْدُ وَقَٰتَلُوا۟ ۚ وَكُلًّا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْحُسْنَىٰ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴾ [الحديد :10] ومن وعده سيده الجنة كيف يسب؟!.

وقال تعالى: ﴿ لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ وَأَمْوَٰلِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا وَيَنصُرُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ ﴾ [الحشر :8]، وقال في الأنصار: ﴿ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾ [الحشر:9]. والطاعنون على الصحابة هم يقينا ليسوا منهم - لا من المهاجرين الأولين ولا من الذين تبوءوا الدار والإيمان- وهم حتما بفعلتهم الشنيعة هذه ليسوا من ﴿ وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلْإِيمَٰنِ ﴾ [الحشر:10][8].

2- ومن السنة الشريفة :

ما رواه أبو سعيد رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ:« لا تسبوا أصحابي، فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهبا ما بلغ مد أحدهم، ولا نصيفه »[9]. وهو عند مسلم

بلفظ، قال: كان بين خالد بن الوليد، وبين عبد الرحمن بن عوف شيء فسبه خالد فقال: رسول الله ﷺ فذكره[10]. فالنهي فيه صريح عن سب أصحاب النبي ﷺ، ولذلك ترجم مسلم رحمه الله عليه بقوله: « باب تحريم سب الصحابة رضي الله عنهم »[11].

وعن عبد الله بن مغفل قال: قال رسول الله ﷺ: «الله الله في أصحابي، لا تتخذوهم غرضا بعدي، فمن أحبهم فبحبي أحبهم، ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم، ومن آذاهم فقد آذاني، ومن آذاني فقد آذى الله. ومن آذى الله يوشك أن يأخذه»[12]. فقد جمع هذا الحديث بين النهي عن أذى الصحابة وأن فيه إيذاء لله ورسوله وبين الوعيد الشديد لمن يفعل ذلك.

وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال : قال رسول الله ﷺ: «من سب أصحابي فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين»[13].

وعن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «شرار أمتي أجرؤهم على صحابتي»[14].

3- ومما ورد من **الآثار** والمواقف في تجريم سب الصحابة والنهي عنه :

أن سويد بن غفلة دخل على علي بن أبي طالب رضي الله عنه في إمارته فقال: «يا أمير المؤمنين إني مررت بنفر يذكرون أبا بكر وعمر رضي الله عنهما بغير الذي هما أهل له من الإسلام فنهض إلى المنبر وهو قابض على يدي فقال: والذي فلق الحبة وبرأ النسمة لا يحبهما إلا مؤمن فاضل ولا يبغضهما ويخالفهما إلا شقي مارق فحبهما قربة وبغضهما مروق. ما بال أقوام يذكرون أخوي رسول الله ﷺ ووزيريه وصاحبيه وسيدي قريش وأبوي المسلمين فأنا بريء ممن يذكرهما وله معاقب»[15].

وكان ابن عمر رضي الله عنهما يقول:«لا تسبوا أصحاب محمد ﷺ فلمقام أحدهم ساعة خير من عمل أحدكم عمره »[16].

وقال محمد بن سيرين: «ما أظن رجلا ينتقص أبا بكر وعمر يحب النبي ﷺ»[17].

رابعا: سب الصحابة رضي الله عنهم كبيرة من الكبائر :

وإعمالا للأدلة السابقة وغيرها ذهب جماهير أهل العلم إلى اعتبار سب الصحابة رضي الله عنهم كبيرة من الكبائر :

فمما ورد عن التابعين رضي الله عنهم: عن مغيرة، قال: كان يقال: شتم أبي بكر وعمر من الكبائر[18].

وعن طلحة بن مصرف، قال: كان يقال: بغض بني هاشم نفاق، وبغض أبي بكر وعمر نفاق، والشاك في أبي بكر كالشاك في السنة[19].

وممن صرح من العلماء بدخول سب الصحابة تحت مسمى الكبائر القاضي عياض رحمه الله، وذلك بقوله: «وسب أصحاب النبي – عليه السلام – وتنقصهم أو أحد منهم من **الكبائر المحرمة**، وقد لعن النبي – عليه الصلاة والسلام – فاعل ذلك، وذكر أنه من آذاه وآذى الله فإنه لا يقبل منه صرف ولا عدل»[20].

كما عد الإمام النووي رحمه الله سب الصحابة من **فواحش المحرمات** فقال في تعليقه على حديث النهي عن سب الصحابة في شرحه على مسلم: « واعلم أن سب الصحابة رضي الله عنهم حرام من فواحش المحرمات سواء من لابس الفتن منهم وغيره لأنهم مجتهدون في تلك الحروب متأولون»[21].

خامسا: ساب الصحابة رضي الله عنهم ضال مبتدع :

ويزيد سب الصحابة رضي الله عنهم على كونه كبيرة أن فاعله من أهل الضلال والبدع؛ صرح بذلك الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله فقال: «ومن الحجة الواضحة الثابتة البيّنة المعروفة ذكر محاسن أصحاب رسول الله ﷺ كلهم أجمعين والكف عن ذكر مساويهم، والخلاف الذي شجر بينهم، فمن سب أصحاب رسول الله ﷺ أو أحداً منهم فهو مبتدع رافضي خبيث، مخالف لا يقبل الله منه صرفاً ولا عدلاً، بل

حبهم سنة، والدعاء لهم قربة، والاقتداء بهم وسيلة، والأخذ بآثارهم فضيلة»[22].

وقال أبو زرعة رحمه الله – وهو أجلّ شيوخ الإمام مسلم – :« إذا رأيت الرجل يتنقص امرأ من الصحابة؛ فاعلم أنه زنديق، وذلك أن القرآن حق، والرسول حق، وما جاء به حق، وما أدى إلينا ذلك كله إلا الصحابة؛ **فمن جرحهم إنما أراد إبطال الكتاب والسنة؛ فيكون الجرح به أليق، والحكم عليه بالزندقة والضلال أقوم وأحق**»[23].

ونقل الحافظ في الفتح عن الإمام أبي المظفر السمعاني رحمه الله: أنه قال: «التعرض إلى جانب الصحابة علامة على خذلان فاعله، بل هو بدعة وضلالة»[24] .

سادسا: عقوبة من سبّ الصحابة رضي الله عنهم :

تتنوع عقوبة من سب الصحابة رضوان الله عليهم بين عقوبة دنيوية وعقوبة أخروية إن مات على معصيته ولم يتب منها، وإليك بيان ذلك وتفصيله :

– العقوبة الدنيوية :

وهي أنواع منها المتفق عليه ومنها ما اختلف فيه العلماء، وهي إجمالا دائرة بين القتل وحد القذف والتنكيل الشديد مع التخليد في السجن، وبيان ذلك على النحو الآتي :

1– قتل من سب الصحابة رضي الله عنهم خصوصا الخلفاء الأربعة:

لم تتفق أقاويل السلف على عقوبة قتل من سب صحابة رسول الله ﷺ، والذي يتحصل من أقوالهم أن ذلك يختلف بحسب نوع القول الصادر منه وبحسب المقول له، وعليه فيقتل في الحالات الآتية :

أ– من سب الصحابة بالكفر أو الضلال قتل لإنكاره معلوما من الدين من الضرورة:

قال القرطبي في شرح مسلم: «لا خلاف في وجوب احترام الصحابة وتحريم سبهم ولا يختلف في أن من قال كانوا على كفر وضلال كافر يقتل لأنه أنكر معلوما من الشرع فقد كذب الله ورسوله. وكذلك الحكم فيمن كفر أحد الخلفاء الأربعة أو ضللهم. وهل حكمه حكم المرتد فيستتاب؟ أو الزنديق فلا يستتاب ويقتل على كل حال؟ هذا مما يختلف فيه» [25].

ونقل في الفتح في حكم من سب الصحابة رضي الله عنهم: «عن بعض المالكية: يقتل، وخص بعض الشافعية ذلك بالشيخين، والحسنين، فحكى القاضي حسين في ذلك وجهين، وقواه السبكي في حق من كفر الشيخين، وكذا من كفر من صرح النبي ﷺ بإيمانه، أو تبشيره بالجنة، إذا تواتر الخبر بذلك عنه؛ لما تضمن من تكذيب رسول الله ﷺ»[26].

ويشهد للقول بقتل من سب أصحاب رسول الله ﷺ: ما رواه سفيان بن عيينة قال: حج هارون الرشيد أمير المؤمنين فدعاني فقال: يا سفيان إن أبا معاوية الضرير حدثني عن أبي جناب الكلبي عن أبي سليمان الهمداني عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: سيكون بعدي قوم لهم نبز يسمون الرافضة وآية ذلك أنهم يسبون أبا بكر وعمر فإذا وجدتموهم فاقتلوهم فإنهم مشركون. فقلت: يا أمير المؤمنين اقتلهم بكتاب الله؟ فقال: يا سفيان وأين موضع الرافضة من كتاب الله؟ فقلت: أعوذ بالسميع العليم من الشيطان الرجيم: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ ۖ﴾ إلى قوله: ﴿لِيَغِيظَ بِهِمُ ٱلْكُفَّارَ ۗ﴾. يا أمير المؤمنين **فمن غاظه أصحاب رسول الله ﷺ فهو كافر**[27].

ب- من سب عائشة رضي الله عنها قتل، لتكذيبه صريح القرآن الكريم :

قال القاضي عياض رحمه الله: « وروي عن مالك من سب أبا بكر جلد ومن سب عائشة قتل، قيل له لم؟ قال من رماها فقد خالف القرآن وقال ابن شعبان عنه لأن الله

يقول ﴿ يَعِظُكُمُ ٱللَّهُ أَن تَعُودُواْ لِمِثْلِهِۦٓ أَبَدًا إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴾ فمن عاد لمثله فقد كفر)[28].

وحكى أبو الحسن الصقلي أن القاضي أبا بكر بن الطيب قال : إن الله تعالى إذا ذكر في القرآن ما نسبه إليه المشركون سبح نفسه لنفسه كقوله: ﴿ وَقَالُواْ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحْمَٰنُ وَلَدًا سُبْحَٰنَهُۥ ﴾ في آي كثيرة وذكر تعالى ما نسبه المنافقون إلى عائشة فقال: ﴿ وَلَوْلَآ إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُم مَّا يَكُونُ لَنَآ أَن نَّتَكَلَّمَ بِهَٰذَا سُبْحَٰنَكَ ﴾ سبح نفسه في تبرئتها من السوء كما سبح نفسه في تبرئته من السوء وهذا يشهد لقول مالك في قتل من سب عائشة ومعنى هذا والله أعلم أن الله لما عظم سبها كما عظم سبه وكان سبها سبا لنبيه وقرن سب نبيه وأذاه بأذاه تعالى وكان حكم مؤذيه تعالى القتل كان مؤذي نبيه كذلك[29].

ج – اختلف في قتل من سب بقية أزواج النبي ﷺ:

فرأى بعضهم أنهن مثل عائشة وخالف آخرون في المسألة[30] ، وسبب الخلاف – والله أعلم – أن من نظر إلى حرمة النبي ﷺ لم ير ثمة من فرق بين عائشة وبين سائر أمهات المؤمنين رضي الله عنهن، ومن نظر إلى أن النص لم يأت صريحا في القرآن الكريم عليهن كما ورد في حق عائشة لم يقل بقتل من آذاهن، وإن كان الجميع متفقا على تغليظ العقوبة في حقه.

2- حد القذف مع التأبيد في السجن :

ومن العقوبة غير القتل أنه إن سبهم بغير ما تقدم وكان السب متعلقا بغير من تقدم فإن كان سبا يوجب حدا كالقذف حد حده، ثم ينكل التنكيل الشديد من الحبس والتخليد فيه والإهانة[31].

3- الجلد مع التأبيد في السجن :

وأما من سبهم بغير القذف فإنه يجلد الجلد الموجع، وينكل التنكيل الشديد، قال ابن حبيب: ويخلد سجنه إلى أن يموت[32].

وقد نقل التعزير بالضرب عن كثير من علماء السلف، واختلف مقداره فيما نقل

عنهم مما يؤكد أنه راجع إلى اجتهادهم فيما يتحقق به الزجر عن هذه الجريمة[33].

وقال الإمام أحمد رحمه الله: "لا يجوز لأحد أن يذكر شيئا من مساويهم ولا يطعن على أحد منهم فمن فعل ذلك فقد وجب على السلطان تأديبه وعقوبته **ليس له أن يعفو عنه بل يعاقبه** ثم يستتيبه فإن تاب قبل منه وإن لم يتب أعاد عليه العقوبة **وخلَّده في الحبس حتى يتوب ويرجع** "[34].

4- لا تقبل شهادة من يعتقد جواز سب الصحابة رضي الله عنهم وترد شهادته:

رأى بعض السلف أن **من سب الصحابة** رضي الله عنهم **فهو زنديق**، ومن كان كذلك فلا تقبل شهادته؛ فقد أخرج الضياء المقدسي بسنده إلى عبد الله بن مصعب قال : قال لي أمير المؤمنين يا أبا بكر ما تقول في الذين يشتمون أصحاب رسول الله ﷺ فقلت **زنادقة** يا أمير المؤمنين قال ما علمت أحدا قال هذا غيرك فكيف ذلك قلت إنما هم قوم أرادوا رسول الله ﷺ فلم يجدوا أحدا من الأمة يتابعهم على ذلك فيه فشتموا أصحابه رضي الله عنهم يا أمير المؤمنين ما أقبح بالرجل أن يصحب صحابة السوء فكأنهم قالوا رسول الله صحب صحابة السوء، فقال لي ما أرى الأمر إلا كما قلت[35]. ونقل مثل هذا أيضا الخطيب البغدادي عن أبي زرعة[36].

وممن صرح بعدم قبول شهادة من سب السلف أبو يوسف صاحب أبي حنيفة لظهور فسقه بذلك؛ فنقل عنه أنه قال: « لا أقبل شهادة من سب الصحابة وأقبلها ممن تبرأ منهم لأنه يعتقد دينا وإن كان على باطل فلم يظهر فسقه بخلاف الساب»[37]. وعدم قبول شهادة ساب الصحابة هو الراجح عند الشافعية أيضا[38].

5- لا يصلى خلف من سب الصحابة رضي الله عنهم :

وهو جواب الإمام سفيان الثوري لمن سأله عن ذلك[39]، وعن حمزة الزيات، قال: سألت أبا إسحاق السبيعي: فما ترى في الصلاة خلف من يسب أبا بكر وعمر؟ قال: ألست تجد غيرهم؟ قلت: بلى. قال: لا تصل خلفهم[40].

6- لا يصلى على من يسب الصحابة ولا تشيع جنازتهم :

قال: سمعت سفيان بن عيينة يقول لرجل: من أين جئت؟ قال: من جنازة فلان. قال سفيان: لا أحدثك بحديث سنة، فاستغفر الله ولا تعد، نظرت إلى رجل يشتم أصحاب محمد، فاتبعت جنازته!؟[41].

7- لا حق لمن يسب الصحابة في الفيء :

وهو ما استنبطه مالك رحمه الله من آيات الحشر من عدم دخول الذي يسب الصحابة في الآية[42]، ومن ثم فليس له في مال الفيء نصيب لعدم اتصافه بما مدح الله به من ذكروا فيها[43].

8- لا يساكنون بالبلد الذي هم فيه:

أتي علي رضي الله عنه برجل يقال له أبا السوداء كان ينتقص أبا بكر وعمر فدعاه ودعا بالسيف وهمّ بقتله، ثم قال: لا تساكني في بلدة، فسيره إلى المدائن[44]. وتحول جرير بن عبد الله، وحنظلة، وعدي بن حاتم من الكوفة إلى قرقيسيا، وقالوا: لا نقيم ببلد يشتم فيه عثمان[45].

وفي ترجمة أبي القاسم الخرقي رحمه الله صاحب المختصر المشهور من كتب الحنابلة أنه خرج من بغداد لما ظهر بها سب الصحابة[46].

9- البراءة منهم ومفارقتهم و بغضهم :

ومن العقوبات المقررة عند أئمة السلف التبرؤ ممن يسب الصحابة ومفارقته وبغضه، فلا يجتمع حب الصحابة وبغضهم في قلب واحد، وقد تبرأ أئمة آل البيت ممن يسبون أبا بكر وعمر رضي الله عنهما، واعتبروا البراءة منهما براءة من علي رضي الله عنه[47].

وقد عبر الإمام الطحاوي عن هذا المعنى في عقيدة أهل السنة فقال: «ونحب أصحاب رسول الله ﷺ ولا نفرط في حب أحد منهم ولا نتبرأ من أحد منهم

ونبغض من يبغضهم وبغير الخير يذكرهم ولا نذكرهم إلا بخير وحبهم دين وإيمان وإحسان وبغضهم كفر ونفاق وطغيان»[48].

10- لعن من انتقص الصحابة رضي الله عنهم :

ومن العقوبة لمن يسب الصحابة جواز لعنه كما ثبت ذلك عن بعض الصحابة ، فعن سويد بن غفلة رضي الله عنه قال: دخلت على علي بن أبي طالب كرم الله وجهه فقلت: يا أمير المؤمنين مررت بنفر من أصحابك يتناولون أبا بكر وعمر فلولا أنهم يرون أنك تضمر لهما على وفق ما أعلنوا به ما اجترأوا على ذلك، فقال: أعوذ بالله أن أضمر لهما إلا الذي أتمنى المضي عليه، **لعن الله من أضمر لهما إلا الحسن الجميل**[49].

و سئل ابن عباس عن أبي بكر فقال: كان رحمه الله للقرآن تاليا، وللشر قاليا، وعن الفحشاء لاهيا، وبالله عارفا، ومن الله خائفا، فاق الصحابة ورعا وزهادة وبرا وأمانة، **فأعقب الله من يبغضه اللعنة إلى يوم القيامة**، وبمثل هذا الدعاء ختم جوابه فيمن سأله عن بقية الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم[50].

11- جواز الدعاء على من سب الصحابة رضي الله عنهم:

قد مر جواز لعن من سب الصحابة واللعن نوع من الدعاء، ومما ورد صراحة في الدعاء عليهم ما روي أن سعد ابن أبي وقاص رضي الله عنه « مر برجل وهو يشتم عليا وطلحة والزبير رضوان الله عليهم؛ فقال له سعد: إنك لتشتم قوما قد سبق لهم من الله ما سبق، والله لتكفن عن شتمهم أو لأدعون الله عليك. قال : يخوفني كأنه نبي فقال سعد: اللّهم إن كان هذا يسب أقواما قد سبق لهم منك ما سبق فاجعله اليوم نكالا، قال: فجاءت بختية فأفرج الناس لها فتخبطته. قال : فرأيت الناس يتبعون سعدا ويقولون استجاب الله لك أبا إسحاق»[51].

- العقوبة الأخروية:

قد تقدم في أدلة التجريم الوعيد باللعن وهو كاف في تقرير عقوبة الآخرة؛ لأنه

الطرد من رحمة الله، ومما ورد في السنة ما يقرر عقاب الآخرة أيضا : ما أخرجه ابن أبي زمنين رحمه الله في أصول السنة وفيه: « ..أيها الناس لا تسيؤوني في أصحابي وأصهاري أيها الناس **لا يطلبنكم الله بمظلمة أحد منهم فإنها مما لا توهب**»[52].

فتأمل رحمك الله أن الإساءة إلى أصحاب رسول الله ﷺ مما لا توهب يوم القيامة حتى يعاقب فاعلها نعوذ بالله من الخذلان.

وعن سعيد بن المسيب قال: من شتم أصحاب النبي ﷺ سلط الله عليه في قبره حيَّتان إحداهن من قبل رأسه وأخرى من قبل رجليه تقرصانه حتى ينتهيا إلى وسطه، ثم يعاد ويعادان إلى يوم القيامة[53].

الخاتمة

في ختام هذه المسألة القديمة الحديثة، أقول: ينبغي الإنكار الشديد من العلماء على مرتكبي هذه الجريمة، كما ينبغي أن يرفعوا النصوص الواضحة في عقاب فاعليها إلى أولي الأمر من الحكام والقضاة بما تقرر في هذه النقول التي أوردتها عن أهل العلم، وأن تصدر بذلك المساطر الجنائية في بلاد المسلمين باعتبار هذه الجريمة جزءا من ازدراء الأديان، وهذه نصيحة غالية من الإمام ابن العربي رحمه الله في الإمساك عما شجر بين الصحابة رضي الله عنهم، وهي منهج عمل يتسق مع ما تقرر في هذا المقال، قال بعد أن بين وجه الصواب في مسألة التحكيم التي جرت بعد صفين: «فهذا كان بدء الحديث ومنتهاه. فأعرضوا عن الغاوين، وازجروا العاوين وعرجوا عن سبيل الناكثين، إلى سنن المهتدين. وأمسكوا الألسنة عن السابقين إلى الدين. **وإياكم أن تكونوا يوم القيامة من الهالكين بخصومة أصحاب رسول الله ﷺ**، فقد هلك من كان أصحاب النبي ﷺ خصمه. ودعوا ما مضى فقد قضى الله ما قضى. وخذوا لأنفسكم الجد فيما يلزمكم اعتقادًا وعملًا. **ولا تسترسلوا بألسنتكم فيما لا يعينكم مع كل ناعق** اتخذ الدين هملًا»[54]. وقال في معرض الترجيح بين الروايات المتضاربة عن بيعة عبد الله بن عمر رضي الله عنهما ليزيد بن معاوية : «وخذوا

لأنفسكم بالأرجح في طلب السلامة، والخلاص بين الصحابة والتابعين. فلا تكونوا ولم تشاهدوهم، وقد عصمكم الله من فتنتهم ممن دخل بلسانه في دمائهم، فيلغ فيها ولوغ الكلب بقية الدم على الأرض بعد رفع الفريسة بلحمها، لم يلحق الكلب منها إلا بقية دم سقط على الأرض»[55].

ثبت المصادر:

- أصول السنة: أبو عبد الله محمد بن عبد الله المعروف بابن أبي زمنين المالكي، ت: عبد الله بن محمد البخاري، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة النبوية – المملكة العربية السعودية، ط/ الأولى، 1415 هـ.
- إعلام الموقعين عن رب العالمين: محمد بن أبي بكر شمس الدين ابن قيم الجوزية، ت: محمد عبد السلام إبراهيم،دار الكتب العلمية – بيروت، ط/ الأولى، 1411هـ .
- إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين : أبو بكر (المشهور بالبكري) بن محمد شطا الدمياطي دار الفكر، ط/ الأولى، 1418 هـ .
- إكمال المعلم بفوائد مسلم: عياض بن موسى اليحصبي أبو الفضل، ت: الدكتور يحي إسماعيل، دار الوفاء، مصر، ط/ الأولى، 1419 هـ.
- تفسير القرآن العظيم : أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، ت: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط/ الأولى – 1419 هـ.
- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر القرطبي، ت: مصطفى بن أحمد العلوي , محمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية – المغرب، 1387هـ.
- التهذيب في فقه الإمام الشافعي: أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، ت: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، ط/ الأولى، 1418 هـ .
- الجامع لأحكام القرآن: أبو عبد الله محمد بن أحمد شمس الدين القرطبي،ت: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية – القاهرة، ط/ الثانية، 1384هـ .
- الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع: أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، ت: د. محمود الطحان، مكتبة المعارف – الرياض.د.ت.
- الحسام المسلول على منتقصي أصحاب الرسول: محمد بن عمر بن مبارك الحميري الحضرمي الشافعي، الشهير بـ«بحرق»، ت: حسنين محمد مخلوف، مطبعة المدني – مصر، 1386 هـ.
- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء : أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، السعادة – بجوار محافظة مصر، 1394هـ.

- رد المحتار على الدر المختار: ابن عابدين، محمد أمين بن عمر الحنفي، دار الفكر-بيروت، ط/ الثانية، 1412هـ - 1992م.
- رسالة ابن أبي زيد القيرواني (بحاشية الفواكه الدواني) للنفراوي، دار الفكر، ط/1415هـ.
- سير أعلام النبلاء: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، دار الحديث- القاهرة، ط/ 1427هـ-2006م.
- شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة : أبو القاسم هبة الله بن الحسن اللالكائي، ت: أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي، دار طيبة – السعودية، ط/ الثامنة، 1423هـ / 2003م.
- شرح العقيدة الطحاوية : عبد الرحمن بن ناصر البراك، إعداد: عبد الرحمن بن صالح السديس، دار التدمرية، ط/ الثانية، 1429 هـ - 2008 م.
- الشريعة: أبو بكر محمد بن الحسين الآجريُّ، ت: الدكتور عبد الله بن عمر بن سليمان الدميجي، دار الوطن - الرياض / السعودية، ط/ الثانية، 1420ه.
- الشفا بتعريف حقوق المصطفى: أبو الفضل القاضي عياض بن موسى اليحصبي، دار الفكر، ط/ 1409هـ .
- الصارم المسلول على شاتم الرسول: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، ت: محمد محي الدين عبد الحميد، الحرس الوطني السعودي، المملكة العربية السعودية، د.ط.د.ت.
- الصواعق المحرقة على أهل الرفض والضلال والزندقة : أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي أبو العباس، ت: عبد الرحمن بن عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة – لبنان ، ط/ الأولى، 1417هـ - 1997م.
- طبقات الحنابلة: أبو الحسين ابن أبي يعلى، محمد بن محمد، ت: محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت، د.ط.د.ت.
- العقيدة الواسطية: اعتقاد الفرقة الناجية المنصورة إلى قيام الساعة أهل السنة والجماعة: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية،ت: أبو محمد أشرف بن عبد المقصود، أضواء السلف، الرياض، ط/ الثانية، 1420هـ .
- العواصم من القواصم في تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبي ﷺ: القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر ابن العربي، ت: محب الدين الخطيب رحمه الله، وزارة الشؤون الإسلامية - السعودية، ط/ الأولى، 1419هـ.
- فتح الباري شرح صحيح البخاري: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني دار المعرفة - بيروت، 1379هـ.
- الكفاية في علم الرواية : أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، ت: أبو عبد الله السورقي, إبراهيم حمدي المدني، المكتبة العلمية - المدينة المنورة.

- مسائل حرب الكرماني: أبو محمد حرب بن إسماعيل بن خلف الكرماني، إعداد: فايز بن أحمد بن حامد حابس، جامعة أم القرى، 1422 هـ.
- المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم : للإمام أبي العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم القرطبي، ت: محي الدين ديب مستو ومن معه، دار ابن كثير، دمشق –بيروت، ط/الأولى، 1996م.
- المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط/ الثانية، 1392ه.
- مواهب الجليل في شرح مختصر خليل: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد، المعروف بالحطاب الرُّعيني المالكي، دار الفكر، ط/ الثالثة، 1412هـ - 1992م.
- النهي عن سب الأصحاب وما فيه من الإثم والعقاب: ضياء الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الواحد المقدسي، ت: د. محمد أحمد عاشور- م. جمال عبد المنعم الكومي، الدار الذهبية - مصر – القاهرة، ط/ الأولى، 1994 م.

الحواشي والإحالات:

[1] الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع للخطيب البغدادي: 118/2 رقم 1354.

[2] الصواعق المحرقة على أهل الرفض والضلال والزندقة : 7/1.

[3] رواه أبو نعيم في الحلية : 305/1.

[4] انظر مثلا : إعلام الموقعين : 112/4-114 – المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم للقرطبي : 492/6-493.

[5] التمهيد لابن عبد البر: 47/22- تفسير القرطبي : 299/16.

[6] رسالة ابن أبي زيد القيرواني : 105/1.

[7] العقيدة الواسطية : 115-122.

[8] الحسام المسلول على منتقصي أصحاب الرسول : ص 72. وانظر تفسير ابن كثير : 178/4.

[9] البخاري في صحيحه: كتاب أصحاب النبي ﷺ، باب قول النبي ﷺ: «لو كنت متخذا خليلا»، رقم 3673.

[10] مسلم في صحيحه: كتاب فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب تحريم سب الصحابة رضي الله عنهم : رقم 2540.

[11] المصدر السابق.

[12] أحمد في المسند: حديث عبد الله بن مغفل المزني عن النبي ﷺ رقم 16803 - الترمذي في سننه: أبواب المناقب، باب فيمن سب أصحاب النبي ﷺ، رقم 3862 وقال : هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه.

[13] المعجم الكبير للطبراني : 12/ 142، رقم 12709.

[14] أبو نعيم في الحلية : 201/7 وقال : غريب من حديث عروة، وهشام تفرد به أبو بكر بن أبي سبرة، وهو مدني صاحب غرائب.

[15] المصدر السابق : نفسه.

[16] رواه ابن ماجه في سننه : باب في فضائل أصحاب رسول الله ﷺ، فضل أهل بدر، رقم 162.

[17] رواه الترمذي في سننه : أبواب المناقب، رقم 3685، وقال هذا الحديث غريب حسن.

[18] شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي : 1341/7 رقم 2387.

[19] المصدر السابق : 1342/7 رقم 2389.

[20] إكمال المعلم بفوائد مسلم : 580/7.

[21] شرح النووي على مسلم : 93/16.

[22] طبقات الحنابلة : 30/1.

[23] الكفاية للخطيب البغدادي : ص49.

[24] فتح الباري : 365/4.

[25] المفهم للقرطبي : 6/ 493 وانظر : مواهب الجليل للحطاب : 286/6.

[26] فتح الباري : 36/7.

[27] النهي عن سب الأصحاب للمقدسي : ص86 رقم 34.

[28] الشفا لعياض : 309/2.

[29] المصدر السابق : نفسه.

[30] المفهم للقرطبي : 6/ 493-494 - مواهب الجليل : 286/6.

[31] المفهم: 6/ 493.

[32] المصدر السابق : 6/ 494 - الشفا لعياض : 308/2-309.

[33] شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة : 1340/7-1341.

[34] الصارم المسلول على شاتم الرسول : ص 568.

[35] النهي عن سب الصحاب : ص 82 رقم 30.

[36] الكفاية للخطيب البغدادي : ص49.

[37] رد المحتار على الدر المختار : 483/5.

[38] إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين : 333/4- وانظر : التهذيب في فقه الإمام الشافعي :269/8.

[39] شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي :1545/8 رقم 2813

[40] ذاته.

[41] ذاته : 8/1543 رقم 2815.

[42] تقدم الاستدلال بها في تجريم سب الصحابة من القرآن الكريم.

[43] ذاته : رقم 2400.

[44] الحسام المسلول على منتقصي أصحاب الرسول : ص74.

[45] شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة : 7/ 1337.

[46] سير أعلام النبلاء :11/ 542.

[47] الحسام المسلول على منتقصي أصحاب الرسول : ص72-73.

[48] شرح العقيدة الطحاوية : ص467.

[49] الصواعق المحرقة : 1/184- الحسام المسلول : ص75.

[50] الحسام المسلول : ص71.

[51] النهي عن سب الأصحاب وما فيه من الإثم والعقاب : ص 77 رقم 27.

[52] أصول السنة لابن أبي زمنين : رقم 185 ص 264 – وانظر: الشريعة للآجري : 5/2508 رقم 2033.

[53] مسائل حرب الكرماني : 3/1178.

[54] العواصم من القواصم : ص 180-181.

[55] المصدر السابق: ص : 225.

القراءة المعاصرة للسنة النبوية
" محمد شحرور أنموذجا "

بقلم
د/ أكرم بلعمري(*)

ملخص

يستجلي هذا الموضوع قراءة معاصرة للسّنة النّبوية عند محمّد شحرور من خلال تتبّع أهمّ الرّؤى التّي يطرحها في كتاباته، خاصّة كتابه" السّنّة الرّسولية والسّنّة النّبوية"، باعتباره خلاصة آرائه تجاه السّنّة النّبوية، من خلال نقده للمفاهيم المسلّم بها، كوحيية السّنّة وحجيّتها ومفهومها وأقسامها وعدالة الصّحابة، ووضعه بدائل لقراءة السّنّة قراءة تليق بها، وهذا البحث محاولة جادة لمناقشة بعض هذه الآراء في هذه الورقات.

الكلمات المفتاحية: السّنّة، الوحي، النّبي، الرّسول، القراءة، النقد.

توطئة

تحتلّ السّنّة النّبوية مكانة متميّزة في المنظومة الفكرية السّنية بين مصادر التّشريع، إذ تشكّل محورا أساسيا في مختلف الدّراسات الأصولية والفقهية والحديثية، على اعتبار تعلّقها بما يروى عن النّبي ﷺ، ومنذ البدايات الأولى لتشكّل مفهوم السّنّة، تباينت مواقف الفرق الإسلامية على تعدّد مشاربها ومذاهبها من السّنّة النّبوية، ابتداء

(*) أستاذ محاضر قسم "ب" بقسم أصول الدين ـ معهد العلوم الإسلامية ـ جامعة الوادي ـ الجزائر.

بالشّيعة وتغاير المصطلح المرتبط بالإمامة والعصمة ورفض تعديل الصّحابة، مرورا بالمعتزلة وموقفها من خبر الآحاد وحجّة العقل في قبول الأخبار، بين هذا وذاك امتدّت المناهج الحداثية المعاصرة في قراءة النّص التّراثي عموما؛ والسّنّة النّبوية على وجه الخصوص، فأخضعتها لمختلف المناهج النّقدية، بدءا بالقراءة التّفكيكية وصولا إلى التّأويل قصد أنسنة النّص الدّيني، و"إخراجه من طابعه المقدّس"، "وإفراغه من شحناته اللاهوتية" لإضفاء التّاريخانية عليه، وبذلك تجرّد السّنّة النّبوية من فحواها القيمي وبعدها الحضاري وفعاليّتها في تحقيق الشهود.

ولأجل هذا وغيره تعكف مختلف الدّراسات المعاصرة في قراءتها للسّنة النّبوية على محاولة نقد كلّ ما هو مسلّم به في المناهج الحديثيّة والفقهية، ونقض كلّ الخصوصيات المتعلّقة بها كمصدر ثان للتّشريع، وذلك من خلال التّركيز على ثلاث مستويات فاعلة:

أولّها: "المصطلح"، من حيث نقد مختلف المفاهيم، كمفهوم " السّنّة" ودلالتها القرآنية والحديثية، ومدى اعتبار "حجيّتها"، و"وحييتها"، و"استقلاليتها بالتّشريع"، والقول بأهليتها لـ "نسخ القرآن"، وكذا "خبر الآحاد" و"المتواتر" وحجيّتهما في الدّلالة على الأحكام، كلّ هذه المواضيع تناقش على مستوى ما يتعلّق بمصطلح السّنّة النّبوية.

ثانيها: المنهج، وذلك من خلال نقد المناهج التّي وضعها المحدّثون وأسّسوا لها قواعد "مزعومة" يقصد بها النّظر في ثبوت الحديث من عدمه، فتسعى مختلف الدّراسات المعاصرة لمناقشة "النّقد الدّاخلي" للحديث؛ وإهمال المحدّثين " للنقد الخارجي" المرتبط بنقد المتن الحديثي، ونقض نظرية "عدالة الصّحابة" للتّأسيس لما يسمّى بعلم الحديث.

ثالثها: الموضوع، ويبدأ ذلك بنقد أشهر المقولات التّاريخية المتعلّقة باعتبار الأصّحية المطلقة لبعض الدّواوين الحديثية، كصحيحي البخاري ومسلم، ودعوى حصول الإجماع عليهما، فتسعى تلكم الدّراسات لنقد هذه "الدّعاوى" وهدمها من

الدّاخل، وتوظيف السّياقات التّاريخية لإبطال هذا الإجماع، وذلك بنقد بعض الأحاديث الواردة فيهما أو في أحدهما، من خلال إعادة نقدها بـ "عرض السّنّة على التّنزيل الحكيم"، و"عرض السّنّة على المشهور من السّنّة"، وكذا "العرض على روح الإسلام" و" القيم العليا للشّريعة" كحرّية التّدين، والعدل، والرّحمة، والمودّة،... وغيرها. كما أنّ من بين أهمّ مواضيعها هو"تصحيح الصّورة المخيفة التّي رسمتها كتب الحديث لشخصية النّبي"، وتبرئته من كلّ ما ينسب إليه، من "عصبية"، و"همجية"، و"شهوانية"، و"سلطوية".

ولعلّ من بين أهمّ تلك الدّراسات التّي ظهرت في الفترة الأخيرة، كتابات المهندس محمّد شحرور[1]، وتركيزه على السّنّة النّبوية من خلال تلك المستويات الثّلاث السّابقة أو بعضها، فظهرت له مجموعة من الدّراسات تناول فيها جوانب من هذا الموضوع، ومن أهمّها كتابه، "السّنّة الرّسولية والسّنّة النّبوية"، فما هي أهمّ المحاور التّي تناولها شحرور في قراءته النّقدية للسّنة النّبوية؟، وما هي أبرز مناهجه في هاته القراءة؟ وما هي حيثياتها؟ وكيف يمكن مناقشتها والجواب عنها؟.

كلّ هذه الأسئلة الجوهرية، يحاول هذا الموضوع مناقشتها ونقدها، وفق العناصر التّالية:

1- نقد تأسيس الشّافعي لمفهوم السّنّة:

ينطلق محمّد شحرور في نقده لجعل الإمام الشّافعي الوحي شقّان، من الخلاف السّياسي الذّي كان قائما بين بني أميّة وبني العباس على السّلطة والحكم، فما كان من الإمام الشّافعي وهو يتقرّب من أحفاد العبّاس بن عبد المطّلب إلاّ أن "يضع لهم غطاء شرعيا يستر استئثارهم بالحكم ويبرّر لهم نزاعهم على السّلطة مع علّي وأبنائه"[2]، لذا فإنّ من منظور شحرور في جعل السّنّة وحيا كالقرآن أساسه التزّلف إلى السّلطة الحاكمة من قبل الشّافعي، هذا من جهة، أما الجهة الأخرى هو سعي هذا الأخير إلى تأسيس مدرسة أهل الحديث وحاجتها إلى تأطير الإسلام التّشريعي ضمن أسس معرفية، عرفت فيما بعد بأصول الفقه، فحينما أراد الشّافعي ذلك اعتمد على

جملة من الأسس منها القول بحجيّة السّنّة[3]، فيعدّ بكلّ تأكيد أوّل من رسّخ بالأدلة من التّنزيل فكرة أنّ الوحي وحيان في كتابه الرّسالة[4]، فقد "جعل من كلّ ما صدر عن الرّسول ﷺ وحيا بعد أن قسّم الوحي إلى نوعين: وحي يتعبّد به هو ما حواه المصحف الشّريف، ... ووحي يتّبع ويقتدى به وهو كلّ ما صدر عن النّبي ﷺ من فعل أو قول أو تقرير، أمر به أو نهى عنه"[5]، بل أنّه اعتبر أنّ هذا تزويرا من الإمام الشّافعي وذلك بإفراده للحديث النبوي مكانا في التّشريع، ومن ثمَّ سعى ليؤسّس الحجيّة للحديث من خلال استناده لما ورد في التّنزيل أو ما ورد في مدوّنات الحديث دونما تفريق بين مقامي النّبوة والرّسالة في التّنزيل الحكيم[6]، فاتّكأ الشّافعي – حسب رأيه – على قوله تعالى في مطلع سورة النّجم: ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ۝٤ ﴾ (النّجم 4) وعلى قوله تعالى:﴿ وَأَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ ۚ وَكَانَ فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا ﴾ (النّساء 113) وعلى جملة أحاديث نبويّة في مقدّمتها ما نسب إلى النّبي ﷺ أنّه قال:" ألا إنّي أوتيت القرآن ومثله معه".[7]

أمّا الآيتان الأوليتان اللّتان جعلهما الإمام الشّافعي مستنده في اعتبار كلّ ما ينطق به النّبي ﷺ وحياً، ومنه السّنّة النّبوية، فإنّ شحرور ينتقد هذا الاستدلال ويعتبره خارجا عن حدود التّنزيل، فيقول:" مرّة أخرى يجد المتأمّل نفسه أمام شاهد من التّنزيل جرى الاتّكاء عليه على غير ما ينبغي، فالآيتان من جهة أولى مكيّتان، نزلتا لحسم خلاف بشأن التّنزيل الحكيم: هل ما يتلوه الرّسول ﷺ من آيات على قومه وحي من الله أم من عند نفسه؟ ولم يكن كلام النّبي ﷺ خارج هذا التّنزيل الموحى مطروحا من قريب ولا من بعيد، والآية الأولى من جهة أخرى تقرّر أنّ هذا الرّسول حين ينطق بالتّنزيل الحكيم، فهو لا ينطق به من عند نفسه، ثمّ تأتي الآية الثّانية لتقرّر أنّ هذا المنطوق به وحي من عند الله".[8]

فمعلوم – حسبه– إذن أنّ سورة النّجم مكيّة، وسياق الجدال الحاصل بين النّبي ﷺ وبين قريش ليس التّأسيس لوحيية السّنّة، إنّما الأمر متعلّق بخصوص القرآن

الكريم، وتخصيص السّنّة بذلك يحتاج لقرينة مثبتة لذلك، أضف إليه أنّ المضمر المسكوت عنه هو التّنزيل بدلالة الضّمير (هُو) في قوله تعالى: ﴿ إِنۡ هُوَ ﴾.فمن أين للشّافعي أن يفهم أنّ المقصود بالوحي هو خصوص السّنّة؟.

إنّ كلام شحرور عن هذه الآية يومئ عن مكنته في التّعامل مع القرآن الكريم والاستنباط منه، لكن استدلال الإمام الشّافعي بهذه الآية على وحيية السّنّة قريب جدّا، إذ أنّ القول بأنّ المشكوك فيه في بداية الإسلام هو القرآن الكريم وليس السّنّة لأنّها ليست موضع تأسيس كلام فيه نظر؛ من جهة أنّ آيات النجم لم تأت لإثبات مصدرية القرآن الكريم فحسب، بل جاءت للتّدليل على النّبوة والدّعوة إنّما هي –أي النّبوة والدّعوة– وحي من الله تعالى، والقرينة الدّالة على ذلك هي نفي الله تعالى للضّلالة والغواية عن محمّد ﷺ: ﴿مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمۡ وَمَا غَوَىٰ ﴾ (النّجم 2) إذ أنّهم قد اتّهموه بالجنون والسّحر والإتيان بأساطير الأولين، فنفت الآيات عنه كلّ ذلك بنفي الغواية والضّلالة عنه.

ثمّ إنّ آيات سورة النّجم قد اعتبرت أنّ كلّ منطوق منه ﷺ هو الوحي بشقيّه، خاصّة أنّها استخدمت لفظ العموم "مَا"، فيدخل فيه كلّ ما يتكلّم به النّبي ﷺ ويتعلّق بالرّسالة أو النّبوة.[9]

أمّا آيات الحكمة الواردة في القرآن الكريم ومنها آية سورة النّساء النّاصة على أنّ الله تعالى قد آتى محمّدا ﷺ الكتاب والحكمة، وأنّ الحكمة المذكورة المقصود بها السّنّة النّبوية[10]، ونقلُ شحرور قول الشّافعي في ذلك:" كلّ ما سنَّ رسول الله مما ليس فيه كتاب، وفيما كتبنا في كتابنا هذا، من ذِكرِ ما مَنَّ الله به على العباد من تَعَلُّم الكتاب والحكمة: دليلٌ على أنّ الحكمة سنّة رسول الله".[11]

وعلّق على هذا القول بالتّساؤل: إذا كان المقصود بالحكمة هي السّنّة، فأين هي السّنّة عند نوح وهود وشعيب وصالح وموسى وعيسى وإلياس ويوسف، وهؤلاء جميعا يشملهم قوله تعالى: ﴿ وَإِذۡ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ لَمَآ ءَاتَيۡتُكُم مِّن كِتَٰبٍ

وَحِكۡمَةٍ ﴾ (آل عمران 81)؟، وأين هي السّنّة عند آل إبراهيم الذّين قال عنهم الله تعالى: ﴿ أَمۡ يَحۡسُدُونَ ٱلنَّاسَ عَلَىٰ مَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضۡلِهِۦۖ فَقَدۡ ءَاتَيۡنَآ ءَالَ إِبۡرَٰهِيمَ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَءَاتَيۡنَٰهُم مُّلۡكًا عَظِيمًا ﴾ (النّساء 54).

فإن قال قائل أنّ تلك خصوصية أوتيها النّبي ﷺ تفضيلا له على سائر الأنبياء والرّسل، يجاب بأنّ الله تعالى يقول: ﴿ قُلۡ مَا كُنتُ بِدۡعٗا مِّنَ ٱلرُّسُلِ ﴾ (الأحقاف 9).

ويتعقّب محمّد شحرور الإمام الشّافعي في تقريره الحكمة سنّة[12]، وكأنّه لم يقرأ سورة الإسراء كما ينبغي، وخاصّة الآيات 23-39، والمتأمّل فيها يفهم منها أمورا عدّة –كما يقول شحرور– منها أنّ الحكمة في آية الإسراء 39، ﴿ ذَٰلِكَ مِمَّآ أَوۡحَىٰٓ إِلَيۡكَ رَبُّكَ مِنَ ٱلۡحِكۡمَةِ ﴾ لا علاقة لها مطلقا بالسّنّة –الرّسولية ولا النّبوية–، فكلمة : ذَٰلِك 9 تشير إلى جملة النّواهي والأوامر التّي بدأت بعبارة: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ ﴾، فالحكمة المقصود بها – من منظور شحرور– هي التّعاليم والوصايا الأخلاقية؛ أوحى بها سبحانه لأنبيائه ورسله، تبدأ بالتّوحيد وتنتهي بالنّهي عن التّكبر.[13]

يواصل شحرور نقده لمفهوم الشّافعي للحكمة، أنّ هذه الأخيرة – أي الحكمة– لا تحتاج بالضّرورة أن يكون صاحبها نبيّا أو رسولا حتّى يؤتاها، فالله تعالى يقول عن لقمان: ﴿ وَلَقَدۡ ءَاتَيۡنَا لُقۡمَٰنَ ٱلۡحِكۡمَةَ أَنِ ٱشۡكُرۡ لِلَّهِ ﴾ (لقمان 12)، معلوم أنّ لقمان بإجماع العلماء رجل صالح، لا نبّي ولا رسول، فكيف يستقيم تعميم الشّافعي: أنّ الحكمة هي السّنّة؟. لأنّ "الحكمة لا تعني السّنّة أبدا، والسّنّة النّبوية ليست بوحي قطعا، فالحكمة لا تنقطع على ألسن الحكماء، إلى أن يرث الله الأرض وما عليها، وقد استعملت الحكمة على أنها السّنّة النّبوية، لإعطاء السّنّة نفس مشروعية التّنزيل، فكلّ رسول عنده حكمة، ولكن ليس كلّ من أوتي الحكمة رسولا".[14]

وحتّى يزول اللّبس الحاصل في فهم معنى الحكمة، هل هي السّنّة النّبوية الموحى بها إلى النّبي ﷺ أو هي معنى آخر غير ذلك، ينبغي ابتداء تتبّع كلّ الآيات التّي وردت فيها.

إنّ محمّد شحرور قد أقرّ أنّ مجمل الآيات حوالي عشرين موضعا[15]، لكنّ منهجه الجزئي في فهم المراد منها جعله يحمل مفهوما واحدا ورد في آي سورة الإسراء ويعمّمه على كلّ المعاني الواردة في القرآن الكريم، ألا وهو معنى الوصايا والتّعاليم، والقارئ للقرآن يجد أنّ من بين العشرين موضعا التّي وقف عليها شحرور، منها أحد عشر موضعا[16] وردت فيها الحكمة مقترنة، إمّا بالوحي، أو بالكتاب أو بالنّبوة أو بالرّسالة، ممّا يوحي أنّ المعنى مقصود، ولا يراد به مطلق المعنى للحكمة بأنّها وضع الأمور في مواضعها كما ينبغي، إذ ما دلالة اقترانها بالوحي والكتاب والنّبوة والرّسالة إن لم يكن لها معنى خاص يقصد به ما يوحيه الله ﷻ للنّبي أو الرّسول مما يمكن أن يندرج ضمن معنى التّعاليم والوصايا الواردة في آيات سورة الإسراء بوجه خاص، أو ما يرد على لسان النّبي أو الرّسول بشكل عام، ويدخل ضمنها ما يسمّى بالسّنّة.

أمّا الاستدلال بأنّ الحكمة لا تنقطع عن ألسنة الحكماء فلا يصّح القول بأنّ الحكمة الواردة في الآيات بأنها السّنّة ... فهذا استدلال وفهم لا يستقيم للآيات، لأنّ للحكمة درجات، فمنها ما جاء نتيجة الخبرة الطّويلة في الحياة، والمعرفة الواسعة والممارسة العميقة فيها، فمن هذا الضّرب كلام الحكماء والقادة العظماء، ودليله الحكمة المؤتاة للقمان عليه السلام وسائر المؤمنين من خلال تمييز الحقّ مما هو دونه، ومن الحكمة ما يلقيه الله في روع أنبيائه، مما ليس قرآنا يتلى ولا كتابا منزّلا، فهو السّنّة النّبوية، فاستمرار الحكمة بصورتها الأولى لا ينفي وجودها لبشر مخصوص بطريق مخصوص هو الوحي في صورته الثّانية.[17]

2- المقامات المحمّدية الثّلاثة:

يذهب محمّد شحرور في مختلف كتاباته حول موضوع السّنّة النّبوية ومنها كتابه السّنّة الرّسولية والسّنّة النّبوية إلى التّفريق بين القول والنّطق في حقّ محمّد ﷺ، فبما أنّهما عمليتان متتباعتان قد تأتيان منفصلتين وقد تأتيان متلازمتين، فالحالة الأولى وهي حالة التّنزيل الحكيم الذّي انفصل فيه القول عن النّطق، فالقول هو كلام الله الموحى به، والنّطق هو نطق محمّد لهذا التّنزيل، والحالة الثّانية تلازم فيها القول والنّطق وهي حالة كلّ الكلام الإنساني، بما في ذلك ما نسب إلى الرّسول ﷺ من

أحاديث والتّي تلازم فيها القول والنّطق.[18]

من هذا المنطلق في التّفريق بين القول والنّطق يذهب شحرور إلى جعل مقامات محمّد ﷺ ثلاث، أوّلها مقام محمّد الرّجل، وهو مقام يتعلّق بحياته الشّخصية كإنسان[19] ودليله قوله ﷻ: ﴿ قُلۡ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٞ مِّثۡلُكُمۡ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمۡ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞۖ ﴾ (الكهف:110)، وثانيها مقام محمّد النّبي والمتمثّل في مهمّة ممارسة الاجتهاد في السّلطة والقيادة العسكرية وتنظيم أمور المجتمع والقضاء، ويدخل فيه أيضا مهمة تبليغ الأنباء الغيبية الكونية والتّاريخية.[20]

حيث يميّز شحرور بين الأوامر النّبوية التّي جاءت فقط متكيّفة مع البيئة العربية حينها ولا يمكن أن تتجاوزها؛ وبين الآيات التّشريعية الموجّهة للمسلمين عامّة، مثل كلّ الآيات القرآنية المبتدئة بـ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ ﴾ كآية الحجاب[21]، فيقول:" علينا اعتبار كلّ الأحاديث المتعلّقة بالحلال والحرام والحدود، التّي لم يرد فيها نصّ في الكتاب على أنّها أحاديث مرحلية مثل الموسيقى والغناء والتّصوير واعتبارها أحاديث قيلت في حينها حسب الظّروف السّائدة ...".[22]

فشحرور يجعل كلّ الآيات المبتدئة بقوله ﷻ:﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ ﴾ هي من القصص المحمّدي المربوط بحقبة زمنية محدّدة لا يمكن تعميمها ولا ينبني عليها أيّ تشريع للمسلمين بعد انقضاء تلك الفترة، حيث يقول:" فآيات القصص المحمّدي وإن كانت نصوصا موحاة إلاّ أنّه ذات طابع تاريخي، وليس فيها أيّ تشريع لمن بعد عصرها من العصور، و بهذا لا يمكنها أن تكون من الرّسالة العالمية والخاتمة،... لهذا السّبب جرت مخاطبته فيها بـ :﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ ﴾ لتمييزها عن أركان الرّسالة، ولبيان ظرفيتها وخصوصيتها لأنّها تعليمات لها علاقة بظروف المجتمع وأعرافه ... ".[23]

وثالث المقامات، مقام محمّد الرّسول وتمثّلت وظيفته في النّطق بالذّكر لتبيانه للنّاس وتبليغه للكتاب كما أنزل إليه دون نقص أو زيادة، وهي مهمّة تبليغ الرّسالة التّي تحتمل صفتي الطّاعة والمعصية.[24]

ومقصد محمّد شحرور من هذه المقامات هو التّفريق بين النّبوة والرّسالة، أي التّفريق بين محمّد ﷺ بصفته نبيّا وبين محمّد ﷺ بصفته رسولا، إذ أنّ الأولى تقتضي ممارسة السّلطة التّنفيذية، وهي تحتمل الصّدق أو الكذب، بينما صفة الرّسالة تقتضي ممارسة السّلطة التّشريعية من خلال بيان الجانب التّشريعي للرّسالة والبيان الوارد في التّنزيل الحكيم، وهي تحتمل الطّاعة والمعصية؛ لذلك قرن شحرور بين لزوم الطّاعة للرّسول من خلال قوله تعالى: ﴿ قُلۡ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَۖ ﴾ (آل عمران 32)، وقسّمها إلى طاعتين، متّصلة بطاعة الله مباشرة باتّباع سنّة محمّد الرّسولية، وطاعة منفصلة عن طاعة الله وهي طاعة للرّسول في حياته فقط، بطاعته بما جاءه من تعليمات في القصص المحمّدي وفي عين اجتهاداته الصّادرة عنه من مقام النّبوة.[25]

فوظيفة الرّسول – حسب محمّد- من هذا المنطلق هي توصيل الرّسالة من الله إلى عالم البشر دون اجتهاد أو إعمال نظر، أمّا وظيفة النّبي فهي الاجتهاد في ممارسة السّلطة الحكمية أو القضائية أو الجهادية انطلاقا من إمكاناته السّائدة في عصره، ومرمى هذا التّفريق هو إضفاء صفة الأنسنة على السّنّة النّبوية، وإخلاؤها من صفة الوحي، ومن ثمّ إضفاء طابع التّاريخانية عليها، ولا يبقى لها أثر في الحياة العامة للمسلم، بذلك وصل شحرور إلى نتيجة مفادها أن السّنّة الرّسولية هي ما كانت في الشّعائر والقيم والحدود وهي ما جاءت حصرا في التّنزيل الحكيم، وسائر ذلك مما يسمّى بالأحاديث النّبوية، والتّي صدرت انطلاقا من مقام النّبوة، فتلك تخضع للطّابع المحلي، ولا علاقة لها بالجانب العالمي للرّسالة.

إنّ هذا التّفريق بين مقامي الرّسول والنّبي وما بنى عليه شحرور من لزوم التّفريق بين وجوب الاتباع للرّسول، وعدم لزوم ذلك للنّبي أمر غير مسلّم له به، إذ تناقضه سياقات عديد آي القرآن الكريم، التّي تربط بين لزوم الطّاعة للرّسول، مع لزوم الطّاعة للنّبي، ولأن النّبي بصفته نبيّا هو حامل للرّسالة وهو الذّي يأتيه النّبأ من السّماء وحيا :﴿ إِنَّآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ كَمَآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰ نُوحٖ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعۡدِهِۦۚ ﴾ (النّساء 163) ففي هذه الآية اقتران صريح بين الوحي والنّبوة، فالنّبي موحى إليه، والوحي

إليه يقتضي أن يكون مشرّعا إمّا بأمر أو بنهي، كما أنّ في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ عَلَىٰ بَعْضٍ ۖ وَءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ زَبُورًا ﴾ (الإسراء 55)، اقتران بين مقام النّبوة وبين الكتاب، وهذا ما ينقض دعوى شحرور انفصال مقام النّبوة عن مقام الرّسالة التّي في الزّبور، وما يؤيّد هذا هو الاقتران الحاصل أكثر بين مقام الرّسالة والنّبوة والتّشريع المتضمّن للتّحليل والتّحريم وهو عين الاتّباع الوارد في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِىَّ ٱلْأُمِّىَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ ۚ فَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِهِۦ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَٱتَّبَعُوا۟ ٱلنُّورَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓ ۙ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾ (الأعراف157)، فهل بعد هذه الآية الصّريحة تفريق بين الرّسول والنّبي؟!

فكلّ ما أتى به محمّد ﷺ بصفته رسولا ينبغي أن يتبّع، وما أتى به بصفته نبّيا متّبعا، بناء على اتحاد مصدرية الرّسالة والنّبوة :﴿ فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِىِّ ٱلْأُمِّىِّ ٱلَّذِى يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَٰتِهِۦ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾.(الأعراف 158)

وينبغي أن نشير إلى ضرورة التّفريق بين ما جاء به محمّد ﷺ بصفته نبيّا ورسولا، إذ هو واجب الاتّباع، وما جاء به بصفته إنسانا لا يشترط اتّباعه فيه، أي التّفريق بين التّعبدي وغير التّعبدي، وبين الثّابت والمتغيّر، وبين الوسائل المتكيّفة مع بيئة النّبي ﷺ وبين المقاصد، فمراعاة مقاصد الخطاب النّبوي و الإلمام بملابسات ورود الحديث هو المنهج الوسط في فهم السّنة النّبوية والواقع بين منهجين متطرّفين؛ أولاهما متعنّت في الإلتزام الحرفي بما ورد بالنّص والسّعي إلى تطبيقه مثلما ورد دون التفات إلى مقاصده ومراعاة للظّروف المتغيّرة، ومنهج يؤرّخ أفعال النّبي ﷺ وأقواله ويربطها بزمان ومكان معيّنين لا يمكن للنّص أن يتجازوهما ويتفاعل مع كلّ المتغيّرات.

3- المفهوم المعاصر للسّنة عند محمّد شحرور:

ينتقد محمّد شحرور التّعريف السّائد عند المحدّثين والفقهاء في كون السّنّة كلّ قول أو فعل أو تقرير قام به الرّسول ﷺ، ويعتبر ذلك نوعا من التّحنيط لمرحلة

تاريخية مهمّة في حياة الأمّة الإسلامية، وجعلها نموذجا ومصدرا للقياس عليها والتّشريع من خلالها، وشأن ذلك أن تتحوّل الرّسالة المحمّدية – في نظره- العالمية إلى رسالة محلّية قطرية جاءت للعرب في القرن السّابع الميلادي، وتحويل العقل العربي الإسلامي إلى عقل قياسي فقط، لذلك فإنّ شحرور يثور على هذا المعنى من السّنّة ويعتبره إجراما تبّناه الفقهاء وعلى رأسهم الإمام الشّافعي في حق الرّسالة المحمّدية، لأنّه يعتبره سبب هذا التّأسيس لحجيّة ما يسمّى "بالحديث"، لذلك ينطلق شحرور لوضع معنى جديد للسّنة يتلاءم مع التّنزيل الحكيم، وبما أنّ هذا الأخير لم يصرّح بتثبيت أيّ سنّة من السّنن، فمآل السّنن التّغير والتّبدّل كما في كثير من الشّواهد القرآنية[26]وهذا ينفي عنها صفة الأبدية، لأنّها تجري في مرحلة تاريخية يطرأ عليها التّسنّه، أمّا سنّة الله الأبدية فإنّ التّغير والتّبدلّ منفي عنها.

ويعتبر محمّد شحرور أنّ الرّسالة المحمّدية هي الصّيغة النّهائية للسّنة الإلهية الأبدية، جرى التّعبير عنها في التّنزيل الحكيم بأسلوب نظري، حتّى تتواءم مع جميع مراحل التّاريخ، ويعتبر ما قام به النّبي ﷺ في شبه جزيرة العرب إنّما هو الاحتمال الأول لتفاعل هذه الرّسالة المجرّدة مع عالم نسبي ذي مستوى معرفي بدائي[27]، ويؤكّد شحرور على أنّ هذا التّفاعل ليس الوحيد ولا الأخير؛ وإنّما هو مقدمة لجملة من التّفاعلات بعد عصر النّبوة، على حسب طبيعة المجتمعات وحسب ظروفها وإمكاناتها، وبما أنّ " الرّسالة التّي جاء بها الرّسول الأعظم تقوم على الحدود، فهو الرّسول الوحيد الذّي سمح له بالاجتهاد بالحركة ضمن هذه الحدود والوقوف عليها أحيانا ... إذ طبّق ما جاءه في أمّ الكتاب بمراعاة ظروف مجتمعه بتقييده للحلال أو إطلاقه وفق ما تستدعيه الظّروف، وبالاجتهاد في المنهيات وفي التّشريع بالحركة ضمن حدود الله أحيانا أو الوقوف عليها أحيانا أخرى".[28]

وانطلاقا من هذا التّقديم بتغيّر السّنن وتبدّلها وثبات السّنّة الإلهية، وبما أنّ الرّسالة المحمّدية ثابتة في ذاتها متغيّرة في تطبيقاتها يرى شحرور أنّ السّنّة الثابتة عن الرّسول ﷺ نوعان:

السّنّة الرّسولية: ويقصد بها الرّسالة المحمّدية التي أنزلت وحيا على قلبه ﷺ، والواردة في أمّ الكتاب، وما جاء فيها من منظومة القيم والشّعائر ونظرية الحدود ومبدأ الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، وهي مجال الأسوة والطّاعة والقدوة والاتّباع.[29]

السّنّة النّبوية: وتشمل عنده القصص المحمّدي الوارد في التّنزيل الحكيم وهي جزء من القصص القرآني، ولا تؤخذ منه إلاّ العبر فقط كباقي القصص القرآني، أي أنّ القصص المحمّدي هو جزء من السّيرة الواجب الإيمان والتّسليم له، لأنّه جزء من القرآن وهو الجانب الدّيني من السّيرة النّبوية، كما تشمل السّنّة النّبوية أيضا عند شحرور اجتهادات النّبي ﷺ الواردة في ما صحّ من الأحاديث في كتب الرّواية والسّيرة، وتوافقت مع مضمون التّنزيل الحكيم ولم تعارضه ومارس فيها أمور القيادة العسكرية، وتنظيم المجتمع كولّي أمر، والقضاء والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كقائد اجتماعي بشكله التّاريخي، وينطبق عليها تغاير الأحكام بتغيّر الزّمان.[30]

إنّ مقصد محمّد شحرور من هذا التّنويع لمصطلح السّنّة هو حصر الجانب التشريعي في السّنّة الرّسولية فقط للزوم الطّاعة له ﷺ من خلاله، أمّا الجانب الاجتهادي المرتبط بالسّنّة النّبوية، فهو ذو طابع تاريخاني، غير ملزم الطّاعة ولا التّأسي؛ لأنّه يخضع للظّروف الزّمكانية التّي كانت تحيط بشخص النّبي ﷺ، ومن ثمّ لا تلزم الحجّة بالأخذ بما ورد في مدوّنات الحديث وكان معارضا للتّنزيل الحكيم، أو ما كان استقلالا بالتشريع من السّنّة.

هذا التّقسيم الافتراضي الذّي يضعه شحرور للسّنة يحدّ من قيمتها، ويضع الحدود لأيّ نوع من التّأسي ضمن الممارسة النّبوية لخضوعها لطابع الاجتهاد الإنساني بعيدا عن حضور الوحي، وعليه فالحديث إمّا أن يكون رسوليا وهو ما توافق مع التّنزيل الحكيم، وهذا مقبول ولازم الطّاعة به، وإمّا أن يكون نبويا متوافقا مع التّنزيل ولا لزوم للطّاعة به، لأنّه نصّ اجتهادي منه ﷺ في أمور الحكم والقضاء والاجتماع، ... وإمّا أن يكون نبويا مستقّلا عن التّنزيل أو معارضا له، وهذا من وضع الفقهاء ومن

كان في فلكهم وهو مردود عليهم.

إذن لم يعط شحرور معنى للسّنة كما أراد بأكثر من وضع تقسيم نظري للسّنة يقصد منه التّحرر من القيود التي وضعها الشّافعي في تأسيسه لحجيّة الحديث، وهو تقسيم مردود عليه كما سلف في مقامي الرّسول والنّبي.

4- نفي البيان والاستقلال بالتشريع عن السّنّة:

أثناء كلام محمّد شحرور عن خصائص الرّسالة المحمّدية تناول قضيّة وظيفة السّنّة وعلاقتها بالكتاب، وحدّد جملة ما تتميّز به باعتبار رسوليتها أنّها خاتمة عالمية، ومقصوده من ذلك أنّ وظيفتها تنحصر في بيان المحرّمات وتعداد المنهيات والأوامر الواردة في التّنزيل، ولا علاقة لها بالتّشريع، إنّما قيمتها تكمن في "توضيح ما هو إلهي عالمي شمولي وأبدي غير قابل للاجتهاد –سنّة رسولية– وما هو إنساني ظرفي وقابل للاجتهاد –سنّة نبوية–".[31]

والسّبب– في نظر شحرور– في إضفاء صفة التّشريع للسّنة النّبوية هم الفقهاء[32] في خلطهم" بين الشّمولي الإلهي والمرحلي الإنساني أوقعهم في مطبّ عن قصد جعلهم يحوّلون اجتهادات الرّسول التّي هي في الأصل ظرفية والتّي سعى فيها إلى تنظيم مجتمعه، إلى تشريعات أبدية شمولية مطلقة، فصارت السّنّة ممثّلة فيما روي أو نسب للرّسول ﷺ مصدرا موازيا للتّنزيل الحكيم في التّشريع، بل وناسخا له في بعض الأحيان أو في معظم الأحيان بأصحّ تعبير ..."[33]، على الرّغم من أنّ وظيفة السّنّة كما يرى شحرور، لا تتعدّى أن تكون مبيّنة لما ورد في التّنزيل فحسب، ولا مُكنة لها في التّشريع أو الاستقلال به، لأن السّنّة الرّسولية وظيفتها بيان التّشريع فقط، أما النّبوية فهي محض اجتهادات من مقام النّبوة لمحمّد ﷺ.

ويُرجع شحرور سبب تخلّف الأمّة الحضاري وتحولّها من أمّة ذات مشروع نهضوي ذي نصّ مؤسّس هو التّنزيل الحكيم إلى أمة على هامش التّاريخ، بسبب الانقطاع المعرفي الذّي أحدثته صناعة الحديث والتّشبّث به، وتحكيمه على التّنزيل، بل وأسطرة حقبة تاريخية –في نظره– يعود كلّ ذلك إلى الممارسة الفقهية في رفعها من

قيمة الحديث ووصمه بالتّشريع.

ويستخلص شحرور معتمدا على الشّواهد القرآنية، أنّ الله تعالى هو الجهة الوحيدة صاحبة الحقّ في تحليل الحلال وتحريم الحرام، وأنّ التّنزيل الحكيم هو الأصل الوحيد للتّشريع الشّمولي والعالمي، ولا مكانة للسّنة في كلّ ذلك، وكلّ تفسير وتأويل وتفصيل وتفريع واستنباط وفقه لزوما أن يوجد له في التّنزيل الحكيم أصل، ولا يجوز أن يتعارض معه في قليل أو كثير، فإن لم نجد له ما يصدّقه ينبغي أن يترك.[34]

إنّ القول بأنّ وظيفة النّبي ﷺ هي بيان ما يرد في القرآن وتوضيحه لا خلاف فيها بين جميع الطّوائف الإسلامية، لكن سلب صفة التّشريع عنه ﷺ بصفته النّبوية والرّسولية لا يسلّم لشحرور فيه، فالسّنّة موضحة ومبيّنة لما في القرآن وهي مستقلّة بالتّشريع تطبيقا لما ورد في التّنزيل الحكيم لقوله تعالى:﴿ مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدۡ أَطَاعَ ٱللَّهَۖ وَمَن تَوَلَّىٰ فَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ عَلَيۡهِمۡ حَفِيظٗا ﴾ (النساء 80)، فما معنى ربط الطّاعة لله بطاعة الرّسول إن لم يكن له صفة البيان والتّشريع، وبما أنّ صريح التّنزيل الحكيم لم يفرّق بين وظيفة النّبي ووظيفة الرّسول، عكس ما ذهب إليه محمّد شحرور، فإن كانت وظيفة الرّسول متمثّلة في توضيح التّشريع الوارد فيه، فبمقتضى المماثلة بين النّبوة والرّسالة تكون وظيفة النّبي هي التّشريع أيضا، فيما يكون له تعلّق بالجانب الإنساني والقضائي والحكمي والسّلطي لشخص محمّد ﷺ. بذلك يستمدّ النّبي والرّسول صفته التّشريعية انطلاقا من تماثل النّبوة والرّسالة.

ولست في حاجة لسرد الأدلة القرآنية على استقلالية السّنّة النّبوية بالبيان والتّشريع، لأنّها مؤوّلة عند شحرور، ولا الأدلة الحديثية، لأنّه لا ينبغي الاستدلال على حجيّة الحديث بالحديث، لأنّ هذا يناقض المنهج العلمي، ولعلّ الأدلة العقلية هي الكفيلة بالاستدلال على استقلالية التّشريع.

فالمكلّف بإيصال الرّسالة للنّاس بوحي الله، قد تكفّل الله بتقويم سلوكه بما يتلاءم مع الرّسالة : ﴿ وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِيٓ ﴾ (طه 39)، فتكون حياته بفعله وسلوكه وقوله متوافقة مع الرّسالة، لا تناقضها ولا تخالفها بحال؛ فموافقة سلوك الدّاعي مع

ما يدعو إليه علامة صدقه، فكيف يأتي الرّسول بفعل أو قول يخالف التّنزيل؟، فإذا انتفى ذلك لزم إثبات طاعة الرّسول واتباع سنّته، رسولية كانت أو نبوية- على حدّ تقسيم شحرور-، وافقت تشريع القرآن الكريم أو استقلّت به مستمدّة ذلك من روح التّنزيل.[35]

5- نقد مفهوم عدالة الصّحابة:

يعتبر شحرور أنّ سياسة تقديس الصّحابة في عملية صناعة الحديث إنّما هي خطّة جدّ محكمة لفرض هيمنة سلطة الفقهاء ومنهم الشّافعي من خلال تبنّي الحديث النّبوي ورواجه، ولإضفاء الصّدقية على كلّ ما ينسب للرّسول ﷺ ولو كان مخالفا للتنزيل الحكيم، "استعملت هذه الأطروحة كسيف مسلّط على رقاب النّاس بمنع الاجتهاد والتّفكير في كلّ ما من شأنه مخالفة ما ثبت عن الصّحابة من أقوال مرفوعة للرّسول أو موقوفة عليهم بجعلها جزءا لا يتجزّأ من الدّين، وجعلوا عصرهم هو العصر المثالي الذّي لا يمكن أن يكون هناك عصر أحسن منه ولا أناس أحسن منهم".[36]

لذا حاول شحرور أن ينقض هذا المفهوم انطلاقا من أنّ الحلقة الأولى من رواة الحديث هم الصّحابة، وبالتّالي كان من الضّرورة الشّهادة لهم من قبل رواة الحديث في عملية الصّناعة الحديثية لإحكام البناء المعرفي الثنائي المصدر (الكتاب والسّنّة) الذّي أسّسه الإمام الشّافعي، لذا جرت تزكيتهم وتقديسهم لأخذ كلامهم على الإطلاق وتعميمه من دون تمحيص.[37]

كما شكّك محمّد شحرور في نسبة الأحاديث الدّالة على العدالة المطلقة للصّحابة ومنها حديث" خير النّاس قرني، ثمّ الذّين يلونهم، ثمّ الذّين يلونهم، ثمّ يجيء أقوام تسبق شهادة أحدهم يمينه، ويمينه شهادته".[38]، لأنّه –في نظره- "لم يكن من الممكن أن يطلق الرّسول ﷺ صفة الكمال على قرن الصّحابة بالكامل وهو يعلم أنّه كان فيهم المنافق وفيهم الكاذب وفيهم المحبّ للسّلطة ... فكيف يطلق الرّسول حكما عاما بنزاهة وعصمة قوم هم في الأساس بشر كغيرهم من البشر، وفيهم كلّ الصّفات الإيجابية والسّلبية على السّواء، بدليل خصامهم وقتالهم من أجل السّلطة والحكم بعد

وفاة الرّسول مباشرة"[39]، بل إنّ الأكثر من ذلك-وفق منظوره- أنّ عمليات التّزوير قد تمّت في هذا القرن، ونظرا لتأخّر عملية الجمع والتّدوين بشكل كبير، فكان لا بد من تقديسهم عند رواية أسانيد الأحاديث بوصلها إليهم حتّى تأخذ صدقية أكثر ولا يجري التّشكيك فيها، وتحوز الصّناعة الحديثية القبول عند النّاس.[40]

وبخصوص الشّواهد القرآنية الدّالة على رضى الله ﷻ عنهم[41]، فإنّ شحرور يعتبر أنّ الله ﷻ لم يخصّهم فقط بالرّضى، بل وردت آيات أخرى تبيّن أنّ رضى الله ﷻ ليس محصورا بالصّحابة والتّابعين وتابعي التّابعين فقط، فقد رضي عن كلّ من آمن بالله وعمل صالحا، وتبيّن أنّ الخيرية فيهم إلى يوم القيامة، قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أُوْلَٰٓئِكَ هُمۡ خَيۡرُ ٱلۡبَرِيَّةِ ۝٧ جَزَآؤُهُمۡ عِندَ رَبِّهِمۡ جَنَّٰتُ عَدۡنٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدٗاۖ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُواْ عَنۡهُۚ ذَٰلِكَ لِمَنۡ خَشِيَ رَبَّهُۥ ﴾. (البينة: 7، 8)، يقول معلّقا على هذه الآية: "فرضى الله قائم عن كلّ من آمن به وعمل صالحا في كلّ الأزمنة والعصور، وليس محصورا في جيل الصّحابة وتابعيهم وتابعي تابعيهم، وهذا الرّضى لا تترتّب عليه عدالتهم، فالإنسان بحكم طبيعته البشرية نزّاع إلى الأمور الإيجابية والسّلبية على السّواء".[42]

ونقض مفهوم عدالة الصّحابة عند شحرور لا يعني ذمّهم أو الحطّ من شأنهم، بل ينبغي الشّهادة أنّهم عاشوا زمانهم كما فهموه، ويؤخذ بما وصلنا من أحاديث عنهم بما فيها من صراعات دموية ونعرات قبلية وقومية للدّراسة التّاريخية.[43]

ينبغي تحرير موضع النّزاع في مسألة عدالة الصّحابة حتّى يمكن الجواب عمّا ذهب إليه شحرور، فالأدلّة التّي أتى بها لنفي نظرية العدالة بالنسبة للصّحابة تتوافق بالكلّية مع معنى العصمة عند الشّيعة، إذ راح يستدلّ بالخلاف الذّي وقع بينهم، ومثل له بالصّراع الدّموي في موقعة الجمل وصفّين وغيرهما، إذ أن المعنى المقصود من العدالة عند المحدّثين والفقهاء هو انتفاء الكذب عنهم، والصّدق في الرّواية، ولا يعني عدم اقتراف المعاصي أو الوقوع في الآثام، كما نقل السّخاوي عن ابن الأنباري قوله: "وليس المراد بعد التّهم ثبوت العصمة لهم، واستحالة المعصية منهم، وإنّما

المراد قبول روايتهم من غير تكلّف ببحث عن أسباب العدالة وطلب التّزكية، إلاّ إن ثبت ارتكاب قادح، ولم يثبت ذلك ولله الحمد".[44]

أمّا دعوى وضع مفهوم العدالة لتبرير قبول الحديث، خاصة بعد بداية التّدوين، فقد خفي على شحرور أنّ هذا المعنى لم يضعه الإمام الشّافعي ومن تبعه من الفقهاء، إنّما هو أصل من لدن الصّحابة إذ لم يكن بعضهم يكذّب البعض، فالصّدق سليقتهم فيما يروونه عن الرّسول ﷺ فقد روى الطّبراني بسنده عن حميد، قال: كنّا مع أنس بن مالك، فقال: "والله ما كلّ ما نحدّثكم عن رسول الله ﷺ سمعناه منه، ولكن لم يكن يكذب بعضنا بعضا".[45]

وهذا أساس مبدأ التّعديل، وهو قول قديم بداياته منذ عهد صاحب الرّسالة بدلالة الشّواهد القرآنية العديدة، والأحاديث الصّادقة، ومنها حديث "خير النّاس قرني"، الذّي لم يقبله شحرور، لأنّه يتعارض مع الواقع، لكن كان ينبغي لمحمّد شحرور أن يعرضه على التّنزيل الحكيم كما هو طبيعة منهجه في قبول السّنّة أو رفضها، فإنّ هذا الحديث لا يتعارض مع القرآن الكريم وهو الذّي ينصّ :﴿ كُنتُمۡ خَيۡرَ أُمَّةٍ أُخۡرِجَتۡ لِلنَّاسِ تَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَتَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ وَتُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِۗ وَلَوۡ ءَامَنَ أَهۡلُ ٱلۡكِتَٰبِ لَكَانَ خَيۡرًا لَّهُمۚ مِّنۡهُمُ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ وَأَكۡثَرُهُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ ﴾ (آل عمران 110)، فهذه الخيرية المنسوبة إلى أمة محمّد ﷺ تشملهم بالكلّية ما داموا يقيمون المعروف وينهون عن المنكر، فكيف تنتفي هذه الخيرية عن ما كانوا أقرب للنّبي ﷺ؟ وعمن اختارهم ليبلّغوا عنه ويكونوا أمناء على وحيه!.

إنّ هذا الرّفض للحديث من شحرور غير مسلّم له به، فلو عرضناه على التّنزيل لوجدنا ما يصدّقه، ومن ذلك آيات الرّضوان عليهم التّي دفعها شحرور ولم يستدلّ بها، بحجّة أنّ الرّضوان إنّما يتعلّق بكلّ من آمن بالله وعمل صالحا، وهذا الكلام صحيح، والصّحابة من الذّين امتثلوا هذا الأمر، وبالتّالي يشملهم الرّضوان الإلهي، فآيات سورة البيّنة الرّضوان فيها عامّ لكلّ من آمن وعمل صالحا، وآيات التّوبة والمجادلة خاصّة بالصّحابة ومن كان مع النّبي ﷺ.

ولا حاجة إلى سرد الشّواهد القرآنية لذلك لأنّ شحرور قد يكون أعلم بها، ولا داعي لعرض الحديث النّبوي، لأنّ هذا ما يتنافي مع المنهج العلمي الذّي يقوم عليه فكر محمّد شحرور، ويكفي استخدام منهجه في فهم التّنزيل الحكيم لتحقيق نظرية العدالة، ومعرفة تزكية الله ورسوله لهم، ثمّ ثبوت واستقرار ذلك بسبر أحوالهم ومعرفة أعيانهم، مع استحضار أنّ العدالة لا تعني العصمة.

الخاتمة

من خلال تتبّع مختلف مصنّفات محمّد شحرور وبخاصة كتاب السّنّة الرّسولية والسّنّة النّبوية، وعرض أهمّ ما ورد فيه، ومحاولة مناقشته باستخدام منهجه في التّعامل مع السّنّة النّبوية، يمكن أن نخلص للنّتائج التّالية:

- أنّ شحرور ينطلق من فكرة نقض تأسيس الإمام الشّافعي لوحيِّيَة السّنّة وبالتّالي سعيه لتجريدها من هذا المعنى حتّى يسهل التّعامل معها على مستوى واحد يتعلّق بالنّبوة فحسب.

- إنّ الأدّلة التّي أسس وفقها الإمام الشّافعي اعتبار السّنّة وحيا، أدلّة متوافقة مع التّنزيل الحكيم، وقد تبيّن أنّ معنى الحكمة يشمل السّنّة النّبوية من خلال ارتباط الكتاب بالحكمة ومتعلّقين في معظم الآي بالنّبوة أو الرّسالة أو الوحي.

- المنطوق به في سورة النّجم يشمل الوحي بشقيّه وبكلّ ما يصلح أن يتكلّم به النّبي ﷺ، وأنّ استدلال شحرور بآيات النّجم لا تقوم به الحجّة على نفي الوحي عن السّنّة.

- مقصد محمّد شحرور من تقسيم مقامات النّبوة إلى مقام محمّد الرجل، ومحمّد النّبي، ومحمّد الرّسول، هو تجريد السّنّة من خصوصيتها التّشريعية بالدّرجة الأولى اعتمادا على ربطها بخلوص الطّاعة للرّسول، وعدم لزومها لمقامي الرّجل والنّبي.

- السّنّة الرّسولية عند شحرور هي كلّ ما ورد متوافقا مع التّنزيل الحكيم وبيّنه الرّسول ﷺ، أما السّنّة النّبوية فهي اجتهاداته في أمور الحكم والقضاء والسّلطة، كما تشمل القصص المحمّدي في القرآن.

- قد تبيّن من خلال الشّواهد القرآنية عدم الفصل بين مقامي الرّسول والنّبي،

وأن الآيات صريحة في ربط هذين المقامين بالوحي ولزوم الاتباع مما ينقض تقسيم شحرور.

- إنّ عدالة الصّحابة لا تعني أبدا عصمتهم، كما يفهم محمّد شحرور، من خلال استدلاله على نفيها بما حصل بينهم، وجعله الرّضوان الإلهي لا يتعلّق بهم فحسب؛ بل يشمل كلّ من آمن وعمل صالحا، وقد أثبتنا شموله للصّحابة كما يشمل غيرهم، مع حصول الخيرية لهم، كما في الإمام المبين.

- منهج محمّد شحرور في قبول السّنّة هو التوافق مع التّنزيل الحكيم، لكنّه يبطله مع حديث "خير النّاس قرني" رغم عدم تعارضه مع القرآن الحكيم.

ومع ذلك تبقى الدّراسات النّقدية المعاصرة للسّنة بحاجة لمزيد من التّدقيق والبحث فيها والجواب عليها، من خلال تتبّع المستويات الثّلاث (المصطلح، المنهج، الموضوع) التّي تقوم عليها أغلب هذه الدّراسات، ومن ذلك رؤى محمّد شحرور، فإنّها لا تزال قابلة للدّراسة والنّقد.

وصلّى الله وسلّم على سيّدنا محمّد وعلى آله وصحبه أجمعين.

الحواشي:

[1]- محمّد شحرور، كاتب سوري، من مواليد 1938م، حاصل على الدكتوراه عام 1972م في الهندسة المدنية – اختصاص ميكانيك تربة وأساسات، بدأ في دراسة التّنزيل الحكيم وهو في إيرلندا بعد حرب 1967م، وذلك في عام 1970م، وقد ساعده المنطق الرّياضي على هذه الدّراسة، واستمر بالدّراسة حتّى عام 1990م، حيث أصدر الكتب التالية تباعا ضمن سلسلة دراسات إسلامية معاصرة: القصص القرآني، الكتاب والقرآن، السّنّة الرّسولية والسّنّة النّبوية، الدّين والسّلطة – قراءة معاصرة للحاكمية-، الإسلام والإيمان – منظومة القيم-، فقه المرأة – نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي- ، أمُّ الكتاب وتفصيلها- قراءة معاصرة في الحاكمية الإنسانية –، تهافت الفقهاء والمعصومين. الموقع الرسمي لمحمد شحرور: http://www.shahrour.org/?page_id=2

[2]- محمّد شحرور: السّنّة الرّسولية والسّنّة النّبوية، ط1، 2012م، دار الساقي، لبنان، ص 52.

[3]- ينظر: محمّد شحرور، الدّولة والمجتمع، دار الأهالي دمشق، ص 231، الإسلام والإيمان، ط1، 1996م، دار الأهالي، دمشق، ص 20.

[4]- الشّافعي: الرّسالة، ت أحمد شاكر، ط1، (1358هـ/1940م)، مكتبه الحلبي، مصر، 73/1.

قال الشافعي:"... ففرض الله على الناس اتباع وحيه وسنن رسوله، فقال في كتابه:﴿ رَبَّنَا وَٱبۡعَثۡ فِيهِمۡ

رَسُولاً مِّنْهُمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ ۚ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴾ (البقرة 129). وقال جل ثناؤه:﴿ كَمَآ أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولاً مِّنكُمْ يَتْلُواْ عَلَيْكُمْ ءَايَـٰتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُواْ تَعْلَمُونَ ﴾ (البقرة 151) ... فذكر الله الكتاب، وهو القُرآن، وذكر الحِكْمَة، فسمعتُ مَنْ أرْضى من أهل العلم بالقُرآن يقول: الحكمة سنة رسول الله، وهذا يشبه ما قال، والله أعلم.

لأن القُرآن ذُكر وأُتْبِعَتْه الحكمة، وذكرَ الله منَّه على خَلْقه بتعليمهم الكتاب والحكمة، فلم يَجُزْ – والله أعلم – أن يقال الحكمة هاهنا إلا سنةُ رسول الله؛ وذلك أنها مقرونة مع كتاب الله، وأن الله افترض طاعة رسوله، وحتَّم على الناس اتباع أمره، فلا يجوز أن يقال لقول: فرضٌ، إلا لكتاب الله، ثم سنة رسوله. لِمَا وصفنا، من أنَّ الله جَعَلَ الإيمان برسوله مقروناً بالإيمان به، وسنة رسول الله مُبَيِّنَة عن الله معنى ما أراد، دليلاً على خاصِّه وعامِّه، ثم قرن الحكمة بها بكتابه، فاتبعها إياه، ولم يجعل هذا لأحد من خلقه غير رسوله". انتهى.

[5]– السّنّة الرّسولية: مرجع سابق، ص 52.

[6]– ينظر: المرجع نفسه، ص 54.

[7]– أحمد بن حنبل: المسند، ت شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، وآخرون، إشراف عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط 1، (1421 هـ – 2001 م)، مؤسسة الرّسالة، دمشق، 410/28.

[8]– السّنّة الرّسولية: مرجع سابق، ص 55، ينظر أيضا: محمّد شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، ط1، 2000م، دار الأهالي، دمشق، ص 129.

[9]– ينظر: الحارث فخري عيسى، الحداثة وموقفها من السّنّة، ط1(1434هـ– 2113م)، دار السّلام، مصر، ص 122.

[10]– السّنّة الرّسولية: مرجع سابق، ص 59.

[11]– الشّافعي: الرّسالة، ص 32.

[12]– ينظر: السّنّة الرّسولية، مرجع سابق، ص 60.

[13]– السّنّة الرّسولية: مرجع سابق، ص 61.

[14]– شحرور: الدولة والمجتمع، ص 233.

[15]– ينظر مثلا: حسان عبد المنان: المعجم الموضوعي لألفاظ القرآن الكريم، ط2، 2000م، بيت الأفكار الدولية، الأردن، ص 10، 348.

[16]– منها: البقرة 129، 151، 231، 251، آل عمران 47، 164، النساء 54، 113، المائدة 110، الإسراء 39، ص 20، الجمعة 2.

وقد تنوعت آراء المفسرين في دلالة كلمة الحكمة فقد ذكر ابن كثير في قوله تعالى:﴿ يُؤْتِي ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ ۚ ﴾، قال:" قال علي بن أبي طلحة، عن ابن عباس: يعني المعرفة بالقرآن ناسخه ومنسوخه، ومحكمه ومتشابهه، ومقدمه ومؤخره، وحلاله وحرامه، وأمثاله"، فالحكمة عند ابن عباس ﷺ هي آيات القرآن الكريم.

وقال الطبري في تفسير الآية السّابقة:" يؤتي الله الإصابة في القول والفعل من يشاء من عباده، ومن يؤت

الإصابة في ذلك منهم، فقد أوتي خيرا كثيرا.

واختلف أهل التأويل في ذلك، فقال بعضهم،"الحكمة" التي ذكرها الله في هذا الموضع، هي: القرآن والفقه به.

ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ت سامي بن محمد سلامة، ط2 (1420هـ - 1999م)، دار طيبة، 1/700.

ابن جرير الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن، ت أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1 (1420 هـ - 2000م)، 5/576.

[17]- ينظر: الحداثة وموقفها من السّنّة، مرجع سابق، ص 122.

[18]- ينظر: السّنّة الرّسولية، ص 57، وكذا ص 101.

[19]- المرجع نفسه ص 102.

[20]- المرجع نفسه ص 102.

[21]- حيث يعتبر كثيرا من التّعليمات القرآنية المتعلّقة بالنّساء خاصّة بالنّبي ﷺ وبنسائه وبزمنه، كآية الحجاب مثلا في قوله ﷻ:﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزۡوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ يُدۡنِينَ عَلَيۡهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّۚ ذَٰلِكَ أَدۡنَىٰٓ أَن يُعۡرَفۡنَ فَلَا يُؤۡذَيۡنَۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورٗا رَّحِيمٗا ﴾ (الأحزاب:59)، حيث يقول:" هذه الآية تعليمية خاصّة بالمظهر العام الذّي كان يجب على المرأة في تلك الحقبة الزّمانية مراعاته والخروج به إلى الشّارع، ... والأمر الذّي فيها أمر موجّه لأناس في حقبة زمنيّة محدّدة زمانا ومكانا، فهي من القصص المحمّدي، وقد جاءت كأمر تعليمي للنّبي ﷺ، لتنظيم المجتمع وفق ظروفه ومعطياته، لذا فهي ليست من الرّسالة ولا يؤخذ منها أيّ تشريع، بل يؤخذ منها العبرة التّعليمية فقط ". السّنّة الرسّولية، ص 152.

[22]- الكتاب والقرآن: محمد شحرور، ص 572.

[23]- السّنّة الرسّولية والسّنة النّبوية: محمد شحرور، ص148.

[24]- الدولة والمجتمع: مرجع سابق، ص 183، السّنّة الرّسولية: مرجع سابق، ص 107.

[25]- السّنّة الرّسولية: مرجع سابق، ص 110.

[26]- آل عمران 137، النساء 26، الأنفال 38، الحجر 13، الكهف 55، الأحزاب 38، غافر 85، وغيرها.

[27]- السّنّة الرّسولية: مرجع سابق، ص 95.

[28]- المرجع نفسه: ص 96.

[29]- المرجع نفسه: ص 99، الكتاب والقرآن: ص 549.

[30]- السّنّة الرّسولية: مرجع سابق، ص 100.

[31]- السّنّة الرّسولية: مرجع سابق، ص 86.

[32]- ويقصد بذلك الإمام الشّافعي كما سبق بيانه.

[33]- المرجع نفسه: ص 87.

[34]- السّنّة الرّسولية: مرجع سابق، ص 88.

[35]- ينظر: الحداثة وموقفها من السّنّة، ص 148.

[36]- السّنّة الرّسولية: مرجع سابق، ص 68.

[37]- المرجع نفسه: ص 69.

[38]- البخاري: الصّحيح، عناية محمّد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النّجاة، ط1، 1422هـ، كتاب الشّهادات، باب لا يشهد على شهادة جور إذا أشهد، 3/ 171.

[39]- السّنّة الرّسولية: مرجع سابق، ص 69.

[40]- المرجع نفسه: ص 69

[41]- كقوله تعالى: ﴿ وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلۡأَوَّلُونَ مِنَ ٱلۡمُهَٰجِرِينَ وَٱلۡأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحۡسَٰنٖ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُواْ عَنۡهُ وَأَعَدَّ لَهُمۡ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي تَحۡتَهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدٗاۚ ذَٰلِكَ ٱلۡفَوۡزُ ٱلۡعَظِيمُ ﴾ التوبة 100، وقوله أيضا: ﴿ كَتَبَ ٱللَّهُ لَأَغۡلِبَنَّ أَنَا۠ وَرُسُلِيٓۚ إِنَّ ٱللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٞ ۝٢١ لَّا تَجِدُ قَوۡمٗا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ يُوَآدُّونَ مَنۡ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَوۡ كَانُوٓاْ ءَابَآءَهُمۡ أَوۡ أَبۡنَآءَهُمۡ أَوۡ إِخۡوَٰنَهُمۡ أَوۡ عَشِيرَتَهُمۡۚ أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلۡإِيمَٰنَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٖ مِّنۡهُۖ وَيُدۡخِلُهُمۡ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَاۚ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُواْ عَنۡهُۚ أُوْلَٰٓئِكَ حِزۡبُ ٱللَّهِۚ أَلَآ إِنَّ حِزۡبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ ﴾ (المجادلة 22).

[42]- السّنّة الرّسولية: مرجع سابق، ص 70.

[43]- ينظر: المرجع نفسه، ص 71.

[44]- السّخاوي: فتح المغيث بشرح الفية الحديث للعراقي، ت علي حسين علي، ط1، (1424هـ / 2003م)، مكتبة السّنّة، مصر، 4/ 101.

[45]- الطّبراني: المعجم الكبير، ت حمدي بن عبد المجيد السّلفي، ط2، (1404هـ - 1983م)، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، 1/246.

الاستصحاب عند الإمام ابن العربي من خلال كتابه: "المسالك في شرح موطأ مالك"

بقلم
الطاهر عَبابَه (*)

ملخص

يبدأ المقال بمقدمة تطرح إشكالا: كيف قَعَّدَ ابن العربي لأصل الاستصحاب في كتابه المسالك؟ وكيف طبَّقَ وفَرَّعَ على قواعده (الاستصحاب) المختلفة؟ وللإجابة على الإشكال المرفوع، عالجت موضوع الاستصحاب من خلال استقراء قواعده، وأمثلة تطبيقية له من كتاب: "المسالك في شرح موطأ مالك" للإمام ابن العربي، بعد التعريف بإيجاز بابن العربي وكتابه المسالك، قَدّمْتُ للموضوع بتعريف الاستصحاب، وذكر أقسامه وحجيته في مبحث تمهيدي، ثم قسمت قواعد الاستصحاب إلى أربعة مباحث: قواعد تتضمن معنى اليقين، ومبحث آخر عن قواعد تتعلق بالألفاظ.أما المبحث الثالث: لقواعد تتعلق بحال الناس. ومبحث أخير: في قواعد تتعلق بالأبضاع والصفات والعقود. يبرز المقال عناية ابن العربي بالتقعيد والتأصيل -بشكل لافت في كل الكتاب-حيث برع ابن العربي في التقعيد بالاستصحاب، معملا العديد من قواعده.

الكلمات المفتاحية: الاستصحاب، ابن العربي، القواعد الفقهية، القواعد الأصولية، شرح الموطأ.

(*) باحث بمرحلة الدكتوراه في الفقه وأصوله.قسم الشريعة.معهد العلوم الإسلامية.جامعة الوادي.الجزائر.

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، وأزكى صلوات الله وتسليماته على المبعوث رحمة للعالمين، وحجته على الناس أجمعين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه، ومن سار على دربه، واقتفى أثره إلى يوم الدين.

خرَّجَ الإسلام للدنيا علماء ساهموا في البناء الفكري للإنسانية، كما أسهموا في حلقة تطور علوم الشريعة، فمثَّلوا إضافات ناصعة على صفحات التاريخ، وسجَّلت الدنيا علومهم وإمداداتهم، لقد حصل لهم النضج العلمي الذي مكَّنهم من الموازنة بين الأقوال المختلفة، فلم يجنحوا للتقليد، بل جدّدوا في شكل ومضمون العلوم بما يحافظ على الثوابت العلمية المتفق عليها، ومن هؤلاء الأئمة محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن أحمد بن العربي، ويكنى بأبي بكر، ندرك الأمر بوضوح لما نطّلع على كتابه:"المسالك في شرح موطأ مالك"، والذي سأتتبع فيه فقط جزئية أصولية فقهية، تتعلق بموضوع الاستصحاب، انطلاقا من تساؤل مرفوع: كيف قَعَّدَ ابن العربي لأصل الاستصحاب في كتابه المسالك؟ وكيف طبَّقَ وفَرَّعَ على قواعده مسائل الفقه (الاستصحاب) المختلفة؟

وللإجابة على الإشكال المرفوع، أعرض في هذا المقال موضوع الاستصحاب من خلال استقراء قواعده، وأمثلة تطبيقية له من كتاب: "المسالك في شرح موطأ مالك" للإمام ابن العربي، وقبل ولوج موضوع الاستصحاب أعرف بإيجاز بابن العربي وكتابه المسالك، فطرحت خطة من خمسة مباحث على النحو التالي:

مبحث تمهيدي: التعريف بالإمام ابن العربي وكتابه وبأصل الاستصحاب.

المبحث الأول: قواعد اليقين.

المبحث الثاني: قواعد تتعلق بالألفاظ.

المبحث الثالث: قواعد تتعلق بحال الناس.

المبحث الرابع: قواعد تتعلق بالأبضاع والصفات والعقود.

مبحث تمهيدي
تعريف بالإمام ابن العربي وكتابه وبأصل الاستصحاب

المطلب الأول: تعريف بالإمام ابن العربي وكتابه المسالك.

هو محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن أحمد بن العربي المعافري الإشبيلي المالكي. الذي يعرف بابن العربي، يلقب بالقاضي، ويكنى بأبي بكر[1]. ولد في يوم الخميس 22 من شهر شعبان سنة 468 هـ، في بيت من أعظم بيوت اشبيلية بعد بيت مليكها المعتمد بن عباد. وكان أبوه عبد الله بن محمد بن العربي من وجوه علماء الدولة ومن فقهاء اشبيلية ورؤسائها، وكبار أعيانها منأهل الأدب والبراعة والكتابة، من كبار أصحاب ابن حزم، حتى إنه صحبه سبعة أعوام[2].

قال عنه الشيخ العلامة أحمد بن محمد الشهير بالمقري (المتوفى:1041هـ) من كتابه "نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب": "علم الأعلام، الطاهر الأثواب، الباهر الأبواب، الذي أنسى ذكاء إياس، وترك التقليد للقياس، وأنتج الفرع من الأصل، وغدا في الإسلام أمضى من النصل..."[3]

توفي رحمه الله في شهر ربيع الأول سنة 543هـ، إثر منصرفه من مراكش بعد أداء البيعة لأمير الموحدين، في وفد من اشبيلية كان يرأسه،[4] وحُمل على الأعناق إلى مدينة فاس حيث دفن من الغد. وقبره مشهور بفاس.[5]

كتاب ابن العربي: المسالك في شرح موطأ مالك.

كتاب المسالك في شرح موطأ مالك، وهو شرح مستفيض لموطأ الإمام مالك بخلاف كتابه القبس في شرح موطأ مالك بن انس، فهو يقوم بشرح الكتاب متتبعا الأبواب ترتيبا، وقد استفاد ورجع في كتابه إلى كتب كثيرة: ففي شرح الأحاديث: رجع بشكل أساس إلى كتابي الإمام ابن عبد البر: الاستذكار و التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. والمنتقى لأبي وليد الباجي، وجملة من تفاسير وشروح

الموطأ.[6] كما رجع في الفقه لأمهات الكتب في الفقه المالكي مثل المدونة لسحنون (ت: 240هـ). والواضحة في السنن والفقه لعبد الملك ابن حبيب السلمي (ت: 238هـ). والعتبية لأبي عبد الله محمد بن أحمد العتبي (ت: 255هـ). وكتاب المجموعة لمحمد بن إبراهيم بن عبدوس(ت: 260هـ) وغيرها من أمهات الكتب خاصة المالكية منها[7].

كما اعتنى باللغة والغريب من الألفاظ.[8]...أكثر من النقول، لكن شخصيته بارزة قوية، حيث كان ينتقد الآراء ويضعف ويرجح. كما كان يبدع في عناوين أبوابه مثل: استدراك وتبيين، أو تنبيه على وهم وتعليم على جهل. أو تنبيه على مقصد. أو تنبيه على إغفال. أو شرح مُشكَل[9]...

اعتنى في كتابه –كذلك– بالضوابط والقواعد الفقهية والأصول، و الأصول عامة، يذكر في كل حديث المسائل الفقهية المتعلقة بالباب، ويُرجِعُ ما يستطيع إلى أصوله، ليكون الحديث أصلا تستخرج منه المسائل، فكأنه ينقح الفقه المالكي بتحقيقه لمناط الأحكام ونظره في الأدلة.[10]

المطلب الثاني: تعريف الاستصحاب لغة واصطلاحا

الاستصحاب لغةً : استفعال من الصحبة أي طلب الصحبة كقولهم :(استغفر أي طلب المغفرة واستفهم أي طلب الفهم)، و(صَحَبَ) الصَّادُ وَالْحَاءُ وَالْبَاءُ أَصْلٌ وَاحِدٌ، والصحبة يراد بها معان منها:

- مُقَارَنَةِ شَيْءٍ وَمُقَارَبَتِهِ.

-مِنْ ذَلِكَ الصَّاحِبُ، وَالْجَمْعُ: الصَّحْبُ.

-أَصْحَبَ فُلَانٌ، إِذَا انْقَادَ.

-أَصْحَبَ الرَّجُلُ، إِذَا بَلَغَ ابْنُهُ.

-كُلُّ شَيْءٍ لَاءَمَ شَيْئًا فَقَدِ اسْتَصْحَبَهُ.

- يُقَالُ لِلْأَدِيمِ إِذَا تُرِكَ عَلَيْهِ شَعَرُهُ: مُصْحَبٌ.

- يُقَالُ: أَصْحَبَ الْمَاءُ، إِذَا عَلَاهُ الطُّحْلَبُ.

- حمار أصحبُ، أي أَصْحَرُ يَضرِبُ لَوْنُهُ إلى الحمرة.[11]

والاستصحاب اصطلاحاً هو: عبارة عن الحكم بثبوت أمر في الزمان الثاني بناء على ثبوته في الزمان الأول؛ لفقدان ما يصلح للتغيير.وبعبارة أخرى: إنه استدامة إثبات ما كان ثابتا، أو نفي ما كان منفياً حتى يقوم دليل على تغيير الحالة، أي: بقاء ما كان على ما كان نفياً وإثباتاً حتى يثبت دليل يغير الحالة[12].

المطلب الثالث: أقسـام الاستصحاب

يمكن تمييز خمسة أنواع للاستصحاب هي:

النوع الأول: استصحاب البراءة الأصلية.

وهو: استصحاب العدم الأصلي المعلوم، وذلك كبراءة الذمة من التكاليف حتى يقوم الدليل على التكليف بأمر من الأمور، فإذا لم يقم دليل: بقى ما كان على ما كان، وهو أن كل شيء مباح للإنسان؛ لأن الأصل في الأشياء الإباحة، ويسميه بعضهم: " عدم الدليل دليل على البراءة ". ومن أمثلته من الشرع:أَوْجَبَ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فَتَبْقَى الصَّلَاةُ السَّادِسَةُ غَيْرَ وَاجِبَةٍ لَا بالتَصْرِيحِ بِنَفْيِهَا، لَكِنْ كَانَ وُجُوبُهَا مُنْتَفِيًا إِذْ لَا مُثْبِتَ لِلْوُجُوبِ، فَبَقِيَ عَلَى النَّفْيِ الْأَصْلِيِّ؛ لِأَنَّ النُطْقَ بِالْإِيجَابِ قَاصِرٌ عَلَى الْخَمْسَةِ، فَبَقِيَ عَلَى النَّفْيِ فِي حَقِّ السَّادِسَةِ وَكَأَنَّ السَّمْعَ لَمْ يَرِدْ، وَكَذَلِكَ إِذَا أَوْجَبَ صَوْمَ رَمَضَانَ بَقِيَ صَوْمُ شَوَّالٍ عَلَى النَّفْيِ الْأَصْلِيِّ،[13]..وهكذا، فكان دليلا على عدم الوجوب، وأن الذمة بريئة منه.

النوع الثاني: استصحاب الوصف المثبت للحكم الشرعي حتى يثبت خلافه كالحل إن ثبت مرتبطاً بأمر ثابت، فإن ذلك يستمر حتى يقوم دليل يُغيِّر ذلك، مثل الحياة بالنسبة للمفقود، فإنها تستمر ثابتة حتى يقوم الدليل على خلاف ذلك.

النوع الثالث: استصحاب ما دلَّ الشرع على ثبوته واستمراره.مثل: إن ملك الإنسان لأرض – بسبب عقد الشراء – يستمر حتى يوجد ما يزيله.

النوع الرابع: اسْتِصْحَابُ الْعُمُومِ إلَى أَنْ يَرِدَ تَخْصِيصٌ، وَاسْتِصْحَابُ النَّصِّ إلَى أَنْ يَرِدَ نَسْخٌ، وَأَمَّا الْعُمُومُ فَهُوَ دَلِيلٌ عِنْدَ الْقَائِلِينَ بِهِ، وَأَمَّا النَّصُّ دَلِيلٌ عَلَى دَوَامِ الْحُكْمِ بِشَرْطِ أَنْ لَا يَرِدَ نَسْخٌ كَمَا دَلَّ الْعَقْلُ عَلَى الْبَرَاءَةِ الْأَصْلِيَّةِ بِشَرْطِ أَنْ لَا يَرِدَ سَمْعٌ مُغَيِّرٌ.

النوع الخامس: استصحاب حكم الإجماع في محل النزاع. وهو: أن يجمع العلماء على حكم في حالة ثم تتغير صفة المجمع عليه، ويختلف المجمعون فيه، فيستدل من لم يغير الحكم باستصحاب الحال.مثاله: أنه انعقد الإجماع على صحة صلاة المتيمم الفاقد للماء، فإذا وجد الماء قبل الدخول في الصلاة بطل تيممه، وبذلك لا تصح صلاته.لكن إذا لم يجد الماء قبل الدخول في الصلاة، ثم تيمم، ودخل في الصلاة، فهل تصح صلاته استصحابا للأصل؟ وهو: فقد الماء قبل الدخول في الصلاة، أم لا تصح الصلاة لتغير الحال الذي كان من فقد الماء قبل الدخول في الصلاة إلى وجوده أثناء صلاته؟[14] لقد اختلف في هذا النوع على قولين:

القول الأول: أن هذا النوع من الاستصحاب ليس بحُجَّة.

وهو مذهب كثير من العلماء، منهم: الغزالي، والقاضي الباقلاني، وأبو إسحاق الشيرازي، وابن الصباغ، وابن عقيل، وأبو الخطاب وأبو يعلى، وأبو الطيب الطبري، وابن العربي وغيرهم.[15] لأن الإجماع كان قائما حالة فقد الماء على صحة الصلاة بالتيمم، لكن تغيرت حالة فقدان الماء بحالة وجود هذا الماء؛ فالحالة التي انعقد عليها الإجماع كانت حالة عدم وجود، وهذه حالة وجود فاختلفا.

القول الثاني: أن هذا النوع من الاستصحاب حُجَّة. وهو مذهب ابن حامد، وابن شاقلا، والمزني، والصيرفي، وأبي ثور، وداود الظاهري، وابن سريج، وابن خيران، وأبي الحسين القطان.[16]

والخلاف معنوي مؤثر، فعلى المذهب الأول يجب قطع الصلاة، وإعادتها بعد

الوضوء بالماء الذي رآه. أما على المذهب الثاني: فلا يجب قطع الصلاة، بل تجزئه وإن وجد الماء.[17]

المطلب الرابع: حجية الاستصحاب

لقد ثبت بعد الاستقراء أن النوع الرابع- وهو: استصحاب حكم العموم حتى يرد ما يخصِّصه، واستصحاب النص حتى يرد ما ينسخه - متفق عليه. أما النوع الخامس- وهو: استصحاب حكم الإجماع في محل النزاع - فقد اختلف فيه كما تم توضيحه.[18]

أما ما عدا ذلك من أنواع الاستصحاب فقد اختلف فيه على مذاهب:

المذهب الأول: أن الاستصحاب حُجَّة في ثبوت الأحكام وعدمها. وهو مذهب الجمهور.

المذهب الثاني: أنه ليس بحُجَّة مطلقاً، لا في ثبوت الأحكام ولا عدمها.

وهو مذهب كثير من الحنفية، وبعض الشافعية، وبعض المعتزلة كأبي الحسين البصري، وجماعة من المتكلمين،[19] والمشهور من الحنفية: أنه ليس بحُجَّة في الإثبات، وهو حُجَّة في النفي والعدم، فهو حُجَّةٌ دَافِعَةٌ لَا مُلْزِمَةٌ.[20]

أما الإمام ابن العربي فيرى أنه على ضَرْبَيْنِ اسْتِصْحَاب حَال الْفِعْل، واستصحاب حَال الْإِجْمَاع، فقبل الأول ورفض الثاني.[21]وقد ذكر في المسالك ما يستعمله من الاستصحاب وهو: اسْتِصْحَابِ الحَال،[22] (أي حال الصفة أو الفعل) واستصحاب حالِ العقل.[23]

وأصبح الاستصحاب طريقة لبناء قواعد تتضمن معنى الاستصحاب، أو تتضمن تطبيقات له، فهو طريقة للتقعيد يعتمد غالبا الاستقراء، وتطبيقات الأحكام الجزئية.[24] وقد كان للاستصحاب وقواعده وتطبيقاته انتشارا واسعا في الكتاب، مما يدلل على قدرة ابن العربي الفائقة في التقعيد وإعمال القواعد والتطبيق عليها. سأذكر

عددا منها، مع التمثيل لها من تطبيقاتها في حدود ما يسمح به المقال.

المبحث الأول
قواعـد اليقين

المطلب الأول: الشّكُّ لا يُوجِبُ حُكْمًا في الدِّينِ[25] (أو قال: الشّرع)[26]، الشَّكَّ لا يقدَح في اليقينِ.[27]

وهي التي تشتهر الآن بقاعدة: الْيَقِين لَا يَزُول بِالشَّكِّ.

الْيَقِين فِي اصْطِلَاح عُلَمَاء الْمَعْقُول هُوَ: الِاعْتِقَاد الْجَازِم المطابق للْوَاقِع الثَّابِت. وَالشَّكّ: التَّرَدُّد بَين النقيضين بِلَا تَرْجِيح لأَحَدهمَا على الآخر، فَإِن ترجح أَحدهمَا على الآخر بِدَلِيل وَوصل تَرْجِيحه إِلَى دَرَجَة الظُّهُور الَّذِي يَبْنِي عَلَيْهِ الْعَاقِل أُمُوره لَكِن لم يطْرَح الِاحْتِمَال الآخر فَهُوَ الظَّن. فَإِن طرح الِاحْتِمَال الآخر، بِمَعْنى أَنه لم يبْق لَهُ اعْتِبَار فِي النّظر لشدَّة ضعفه، فَهُوَ غَالب الظَّن، وَهُوَ مُعْتَبر شرعا بِمَنْزِلَة الْيَقِين فِي بِنَاء الْأَحْكَام عَلَيْهِ فِي أَكثر الْمَسَائِل إِذا كَانَ مُسْتَندا إِلَى دَلِيل مُعْتَبر.[28] وذكر الإمام السيوطي أَنَّ هَذِهِ الْقَاعِدَةَ تَدْخُلُ فِي جَمِيعِ أَبْوَابِ الْفِقْهِ، وَالْمَسَائِلُ الْمُخَرَّجَةُ عَلَيْهَا تَبْلُغُ ثَلَاثَةَ أَرْبَاعِ الْفِقْهِ وَأَكْثَرَ.[29]

وهي من القواعد التي تشهد إجماعا بين الفقهاء والأصوليين، كما ذكر السرخسي والقرافي وغيرهما.[30]

من فروع القاعدة:

– قال النّبيُّ –ﷺ–: "إِذَا اسْتَيقَظَ أَحَدُكُمْ من نَوْمِه، فلا يَغمِسْ يَدَهُ في الإِنَاءِ حتّى يَغسِلَهَا ثلاثًا، فإنَّ أَحَدَكُم لا يدري أينَ باتَتْ يَدُهُ"[31] فأمر بغسلها استطهارًا.

قال الإمام الحافظ:

اختلف علماؤنا في غَسْلِهما، هل غَسْلُهما عبادة كالوضوء؟ أم هَي باقية على معقول

معانيها فتكون كغسل النجاسة؟ على ثلاثة أقوال: ورجح وقال: والصّحيح أنّه حُكْمٌ لم ينقل عن أصله إلى غيره، بخلاف الحدَث، إلَّا أنّها نجاسةٌ مظنونةٌ غير محقَّقة، فكان الغسل لها استحبابًا، وهو مذهبُ مالكٌ – رضي الله عنه.[32]

– أَكَلَ آخِرَ اللَّيْلِ، وَشَكَّ فِي طُلُوعِ الْفَجْرِ صَحَّ صَوْمُهُ لِأَنَّ الْأَصْلَ بَقَاءُ اللَّيْلِ.

– أَكَلَ آخِرَ النَّهَارِ، بِلَا اجْتِهَادٍ وَشَكَّ فِي الْغُرُوبِ بَطَلَ صَوْمُهُ لِأَنَّ الْأَصْلَ بَقَاءُ النَّهَارِ.[33]

المطلـب الثاني: ما ثبت بيقين لا يرتفع إلا بيقين.[34]

هذه القاعدة فرع عن قاعدة "اليقين لا يزول بالشك" وهي في الحقيقة بيان لها، لأن اليقين إذا لم يزول بالشك فهو يزول ويرتفع بيقين مثله فقط، فالثابت المُتيَقَنُ لا يمكن زواله بمجرد شك، لأن الشك أضعف من اليقين، ولا يعقل أن يزيل اليقين ما هو أضعف منه بل ما هو مثله أو أقوى منه. لذلك قالوا: ما ثبت بيقين لا يرتفع بالشك، وما ثبت بيقين لا يرتفع إلا بيقين مثله.[35]

من فروع القاعـدة:

– ذكر ابن العربي الاختلاف في النوم في موضعين اثنين: أحدُهما: هل له تأثير في نقض الوضوء أو لا؟ والثّاني: هل هو حَدَثٌ في نفسه، أو سببٌ للحَدثِ؟ فذهب مالكٌ – رضي الله عنه – وجلّة العلماء إلى أنّ له تأثيرًا في نقض الوضوء. وذهب طائفةٌ من الصّحابة إلى ألّا تأثيرَ له في نقض الوضوء.وذكر أن أساس اختلافهم حديث ابن عبّاس؛ أنّ النَّبيَّ – ﷺ – " نام حتّى سُمِعَ غَطِيطُه، ثمّ صَلَّى ولم يتوضّأ".[36] لكن من طريق القياس: أنّ الطَّهارةَ قد ثبتت بيقين، فلا تُرفَع إلَّا بيقينٍ.[37]

–إذا سلَّمَ الإمامُ على يقينٍ، ثمّ شَكَّ، بَنَى على يقينه، فإن سأل مَنْ خَلْفَهُ، فأخبروه أنّه لم يتمّ، فقد أحسن، فليتم صلاته وما بقي ويُجزئُهم.[38]

– لَوْ شَكَّ، هَلْ غَسَلَ (في وضوء) اثْنَتَيْنِ أَوْ ثَلَاثَةً؟ بنا عَلَى الْأَقَلِّ وَأَتَى بِالثَّالِثَةِ.[39]

المطلب الثالث: الاستصحاب[40] وهو مستعمل بمعنى: (الأصل بقاء ما كان على ما كان).

ويقصد به ما ثبت على حال في الزمان الماضي – ثبوتا أو نفيا- يبقى على حاله ولا يتغير ما لم يوجد ليل يغيره. وقد يسميه بعض الفقهاء استصحاب الحال للماضي.[41] من فروع القاعدة:

– الماء المسخَّنُ بالنَّار فهو طهورٌ، خلافًا لمجاهد ولأحمد بن حنبل،لأنّ الأصل الطّهارة والتّسخين لا يُحدِثُ فيه كراهية، كالماء المسخَّنِ بالفَلاَةِ.[42]

– من تمام النّية أنّ تكون منسحبة على الصّلاة كلَّها، إلَّا أنّ ذلك لما كان أمرًا يَتعذَّرُ، سمَحَ الشّرعُ في عُزُوب النِّية في أثنائها.[43] أي استصحابها ضمنا في كل الصلاة يبقى جاريا.

– مَنْ رَمَى صيدًا فأصاب غيرَهُ لم يأكله، ولو أصابه وأصاب غيرَهُ أَكَلَهُ، بمعنى استصحاب النية في ذلك.[44]

– إذا ادَّعت المرأةُ المَسِيسَ في أهلها، وقد عُرِفَ اختلافُه إليها أو لم يُعْرَف، لَزِمته اليمينُ في الأمرين، فإن حَلَفَ بَرِيءَ، وإن نَكَلَ غَرِمَ جميع الصَّداقِ.ووجه ذلك: أنّ الأصلَ في استصحاب حالِ العقل عدم ما يشهد لها ويجعل قولها الأظهر.[45]

المطلب الرابع: الأصل براءة الذمة.[46]

الأَصْل بَرَاءَة الذِّمَّة، لِأَن الذمم خلقت بريئة غير مَشْغُولَة بِحَق من الْحُقُوق.

والذِّمَّة اصْطِلَاحا:"وصف يصير الشَّخْص بِهِ أَهلا للْإِيجَاب لَهُ أَو عَلَيْهِ"[47]. فالقاعدة المستمرة أن الإنسان برئ الذمة من وجوب شيء أو لزومه، وكونه مشغول الذمة خلافا للأصل.[48] وهو يتضمن في الاستصحاب من كون اسْتِصْحَابُ الْعَدَمِ الْأَصْلِيِّ الْمَعْلُومِ بِدَلِيلِ الْعَقْلِ فِي الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ، كَبَرَاءَةِ الذِّمَّةِ مِنَ التَّكْلِيفِ حَتَّى يَدُلَّ دَلِيلٌ شَرْعِيٌّ عَلَى تَغَيُّرِهِ، كَنَفْيِ صَلَاةٍ سَادِسَةٍ. وهو حُجَّةٌ بِالْإِجْمَاعِ.[49] وهي قاعدة

أصولية فقهية مذكورة بكثرة عند العلماء.[50]

من فـروع القاعـــدة:

– تكلم ابن العربي عن اختلاف الآثار في وجوب الغُسل من التقاء الخِتَانَين، فذكر:"أنّ المَاءَ مِنَ المَاءِ"[51]، وعدَمَ الغُسل من التقاء الخِتَانَيْن ليس فيه فائدةٌ مُجدَّدَةٌ؛ لأنّ الأصل براءةُ الذمةِ، وفراغ الساحة وعدم تعلق الحكم بالأسباب. ثم جاء بعد ذلك وجوب الغُسل من التقاء الخِتَانَين، فكانت فائدة مجدّدة وحالة ثانية، فقضى بها على ما قبلَها.

– رد ابن العربي القول بكفارة النَّاسي في الجِمَاعِ في رمضان خاصَّة دون الأكل،لأنه لا يُقْضَى بالعموم في حكايات الأعيان؛ لأنّه من المحال أنّ يجتمعا، فلا بدّ أنّه كان أحدهما متعمدا، أو ذاكرا للفعل في رمضان والأصل براءة الذِّمّة، فلا يثبت فيها الشغل إِلَّا بيقين، ولم يكن عدم مؤاخذة النّاسي عندهم خفيًّا بل كان معلومًا.[52]

– تكلم ابن العربي عن أسباب سقوط الكفارات:فذكر منها: المرض والعطش والجُوع، فهذه مَتَى وُجِدَتْ ومَنَعَت تمام الصَّوْمِ سقطتِ الكفَّارةُ، لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ﴾ [البقرة: 184]، والأصلُ براءةُ الذِّمَّة من الكفّارات وغيرها فلا يثبت إِلَّا بالدّليل. أي تسقط الكفارات لمن وجد سبب عجز في نفسه.[53]

– ناقش ابن العربي حكم الوجوب من الاستحباب في الأضحية، فأورد: أمّا من نَزَعَ إلى الوجوبِ فإنّه استدلّ بقوله ﷺ"عَلَى أَهْلِ كُل بَيتٍ أُضْحِيَّةٌ وَعَتِيرَةٌ في كلِّ عَامٍ".[54] وتعلَّقَ من نَفَى الوجوبَ بالحديث : "مَنْ رَأَى مِنْكُمْ هِلَالَ ذِي الْحِجَّةِ وَأَرَادَ أنّ يُضَحِّيَ، فَلَا يَحْلِقَنَّ شَعْرًا وَلَا يَقْلِمَنَّ ظُفُرًا، حَتَّى ينْحَرَ أُضْحِيتَهُ"[55]. فعلَّقَ الأُضحية بالإرادة والاختيار، والوجوبُ لا يتعلَّق بها، لأنّها تثبتُ قَسْرًا في الذِّمَّة، والأصل في ذلك براءة الذِّمَّة وفراغ السّاحة، وقد تعارضت أدلَّةُ الوجوب.[56]

المبحث الثاني
قواعد تتعلق بالألفاظ

المطلب الأول: يحمل اللفظ على حقيقته.[57]

الحقيقة أولى من المجاز.[58]

وردت بصيغ أخرى لكن أشهرها: الْأَصْلُ فِي الْكَلَامِ الْحَقِيقَةُ.[59]

وهذه القاعدة تعني:الأَصْل فِي الْكَلَام الْحَقِيقَة، وَالْمجَاز فرع فِيهِ وَخلف عَنْهَا، ولكونها أصلا قدمت على الْمجَاز وَكَانَ الْعَمَل بهَا أولى من الْعَمَل بِهِ، مَا لم يُوجد مُرَجّح لَهُ فيصار إِلَيْهِ. المُرَاد بِهَذِهِ الْقَاعِدَة أَنه إِذا كَانَ للفظ مَعْنيانِ متساوٍ اسْتِعْمَالهَا، معنى حَقِيقِيّ وَمعنى مجازي، وَورد مُجَردا عَن مُرَجّح يرجح أحد الْمَعْنيين على الآخر يُرَاد بِهِ حينئِذٍ الْمَعْنى الْحَقِيقِيّ لَا الْمجَازِي.[60]

من فـروع القاعـدة:

– ناقش ابن العربي مسألة الحيض والقرء، فأورد أن : القَرْءُ مأخوذٌ من قرأت أي جمعت، فالقرْءُ اجتماع الدَّمِ، والحيضُ سيلانُه، فالقَرْءُ في الطُّهْرِ حقيقة، وهو في الحيض مجازٌ.[61]

– لما تكلم عن معنى "الاضطجاع": هو مأخوذٌ من قوله تعالى: ﴿ تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ﴾ [السجدة: 16]، والمضاجِعُ جمعُ مضجع، وهي مواضع النّوم، ويحتمل وقت الاضطجاع، ولكنه مجازٌ والحقيقةُ أَوْلَى.[62]

– من حلَفَ بصَدَقَةِ مئة دينار، لَزِمَهُ إخراجها، وإن لم يَفِ بها مَالُهُ، بَقِيَ بَاقِي ذلك في ذِمَّتِه دَيْنًا عليه.[63]

– قال ابن العربي عن النكاح: قالت طائفةٌ: إنَّ الحقيقةَ هو الوطءُ، والعَقْدَ مجازٌ، وليس كذلك، بل كِلَاهُما حقيقةٌ؛ فإن القولَ يُجمَعُ حقيقةً، إلَّا أنّ جَمْعَ الأبدانِ محسوسٌ، وجمعَ الأقوالِ معقولٌ، وكلاهُما في الشَّريعةِ معلومٌ، واللَّفظُ عليهما فيه

محمولٌ.[64]

– من حَلَفَ ألَّا يأكُلَ هذا الطّعامَ، ولا يَلْبَسَ هذا الثّوبَ، أنّه لا ينْتفِعُ بهما في حالٍ، إذا كان المقصودُ معنَى اليمين أو فهم منه.[65]

المطلب الثاني: إذا تعذَّرت الحقيقة يُصار إلى المجاز.[66]

لم ترد عنده بهذا النص لكنها اشتهرت به، وقد ذكر: "متى ورد في الشّريعة لفظٌ فأجروه على حقيقته، فإن لم يكن ذلك بدليلٍ يعارِضُه، فاحملوه على مَجَازِهِ". أو قوله: "فزال عن الحقيقة إلى المجاز"[67] أو قوله: "الأمر نحمله على اللّفظ ولا ننقله إلى المجاز إِلَّا بدليل"[68].

فالحقيقة كل مَا دلّ بموضوعه على المُرَاد بِهِ أصلا، وَأما الْمجَاز فترددت عبارتهم فِيهِ ترددا يدل على تَقْصِير الْمعرفَة بِهِ، وَأقرب عبارَة فِيهِ أَن يُقَال إِنَّه على وَجْهَيْن أَحدهمَا التَّشْبِيه كَقَوْلِك فِي الشجاع أَسد وَفِي البليد حمَار تَشْبِيها للعاقل بِغَيْر الْعَاقِل.[69]

والقاعدة تعني: أن المجاز خلف عن الحقيقة، فإذا تعذرت الحقيقة، أو تعسرت، أو هجرت.

يصار إلى المجاز، لأنه عندئذ يتعين طريقاً لإعمال الكلام واجتناب إهماله، وهذه القاعدة فرع عن القاعدة السابقة.[70] ومكملة لها.

من فـروع القاعـدة:

– عند تطرق ابن العربي للحديث:قولُه ﷺ :"أبْرِدُوا عنِ الصَّلاة"[71] يقالُ: أبردَ الرَّجلُ، إذا دَخَلَ في زمانِ البَرْدِ أو مَكَانهُ، ولكنَّه مجازٌ عبّرَ فيه بأحد أسبابِ المجازِ وهو التّسْبِيبُ، فكنّى عن الشّيء بثَمَرَته وهو التأخيرُ، فكأنّه قال: أبْرِدُوا عن الصّلاة؛ صيانةً لها عن أنّ يُنَاطَ بها التّأخيرُ لفظًا.[72]

– إنّ الزَّكاة لا تنطلق على النَّفَقَة لغةً وشرعًا، ولا تُسَمَّى الزَّكاةُ صدقةً على الإطلاق، ولأنّ الصَّدَقَة تحلُّ للغني ولا تحلّ له الزَّكاة. والصّدقة أيضًا لا تنطلق على

النَّفَقَة؛ لأنَّ رَجُلاً لو أنفقَ في بُنْيَانِ دارٍ ألف دِرهَم لم نَقُل فيه تصدَّق، وإنّما تُسَمَّى نفقة الرَّجُل على عياله صَدَقَة على سبيل المجاز؛ لأنّه يُؤْجَر عليها كما يُؤْجَر على الصَّدَقَة.[73]

– ناقش ابن العربي لفظ أولادكم في سياق الكلام عن الميراث، ﴿فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ [النساء:11] فأولاد الرِّجال: كلُّ موجودٍ كان من صُلبه، دَنِيًّا أو بعيدًا. قال الله تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ﴾ [الأعراف:26]. وقال الله تعالى: ﴿مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ﴾ [الأعراف:26]. فمن علمائنا من قال: إنّه حقيقة في الأدنين مجاز في الأبعدين. ومنهم من قال: إنّه حقيقة في الكلّ لأجل عموم الاشتقاق الذي من التّولُّد فيه.والصّحيح عندي أنّه مجاز؛ لأنّه يجوز نفيه عنه، والحقائق لا يجوز نفيُها عن مسمّياتها.[74]

– أورد ابن العربي قول مالك: ومن تصدَّق على بَنِيهِ وبني بَنِيه، فإنّ بناته وبنات بنيه يدخلون في ذلك.واختُلِفَ في الأخوال والخالات، والاختيار أنّ يدخلوا، وهذه المعاني إنّما وردت على سبيل المجاز.[75]

المطلب الثالث: لا يُرَدُّ الظاهر بمُحْتَملٍ.[76]

الظّاهر أولى، ولا يُعْدَلُ إلى غيره إِلَّا بدليلٍ.[77]

تكلم ابن العربي عن الظاهر، فأخبر أنه "اللَّفْظ الصَّرِيح إِذا احْتمل الشَّيْء وضده، فَلَا يَخْلُو أَن يكون احتمالهما سَوَاء أَو يكون فِي أحد المحتملين أظهر، فَإِن كَانَ فِي أحد المحتملين أظهر فَهُوَ الظَّاهِر، فَلَا خلاف فِي صِحَة التَّعْلِيق بِهِ فِي الْأَحْكَام".[78]

من فـروع القاعـدة:

– ذكر ابن العربي أن مذهب مالكٌ لا يوجّه–(الظاهر إلى غيره) – والملامسةُ عنده تنقض الوضوء، عملا بظاهر الأدلة، وإلى هذا ذهب أكثر الفقهاء.خلافا لأبي حنيفة وغيره.[79]

– من قوله ﷺ:"لَيْسَ فيما دُونَ خَمْسِ أَوَاقٍ مِنَ الوَرِقِ صَدَقَةٌ"[80] قال الإمام: وهذا إجماع من العلّماء على إيجابُها في ذلك المقدار، وفيما زاد عليه بحسابها، هذا ما يُوجِبُه

الظّاهر من النَّصِّ.[81]

– ذكر ابن العربي من قولُه تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام:121] ظاهرُها تحريم ما لم يُذْكر اسم الله عليه، فنحن مع ظاهِرِ اللَّفظِ ومطلَق القول دون التفاتٍ إلى سببٍ.[82] فالتَّسميةَ شرطٌ في صِحَّة الاصْطِياد، كما هي شرطٌ في صحَّةِ الذّكاة، مَنْ تَرَكَ التَّسْميةَ في الصَّيد عَامِدًا لَمْ يُؤكَل صَيدُه.[83]

– في قولُه تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة:04] الظّاهرُ منه أنّه أراد مَا أُدرِكَت ذكاتُهُ أو لم تُدرَك، أَكَلتِ الجوارحُ منه أو لم تَأكل، وهو مذهبُ مالك وجميع أصحابه.[84]

– قوله ﷺ: " للبِكْرِ سبعٌ وللثَّيِّبِ ثلاثٌ "[85] يقتضي ظاهره أنّه حق للمرأة، وبهذا قال من الصّحابة أنس، ومن التّابعين فمن بعدهم النّخعي والشّعبيّ والشّافعيّ وأحمد بن حنبل.[86]

– مذهبُ مالكٍ وجميعِ أصحابِهِ –وهو قولُ أكثر أهل المدينة–؛ أنّ قليلَ الرَّضاعةِ وكثيرها يُحَرِّمُ؛ لأنَّه ظاهر القرآن،[87] في قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ ﴾ [النساء:23].

المطلب الرابع: الأصلُ الإباحة حتّى يردّ الحَظْر.[88]

وقد أورد القاعدة بصيغ تفيد ذات المعنى، كقوله: الأصلُ الإباحة حتّى يردَ النّهيُ.[89] أو عبارات تشبهها. وهي قاعدة معروفة عند العلماء، قد يعبرون عنها: الأصل في الأشياء الإباحة، أو الأصل الإباحة، أو الأصل في الأشياء والأعيان الإباحة[90]...

وهي تعني أن كل ما في الأرض مباح للإنسان يتناوله على الجهة التي يكون بها ذلك: أكلا أو شربا أو تصرفا، أو غيرها من جهات التناول مما ينتفع به من غير ضرر، ولا يخرج عن هذا إلا بنص ملزم أو مانع.[91]

من فـروع القاعــدة:

– ذكر ابن العربي اختلاف الآثار وعمل الصحابة، أَن يضعَ الرَّجُلُ إِحْدَى رِجلَيهِ على الأُخْرَى وهُوَ مُسْتَلقٍ على ظَهْره، وأقلُّ أحوالِ الآثار المتعرضة في هذا الباب أنّ تكون متعارضة، فتسقطُ وترجع إلى أصلٍ، والأصلُ الإباحة حتّى يردّ الحَظْر.[92]

– في جواب ابن العربي عن مسألة رجل: جاءَ رجلٌ، فسأل عن حالف قال: امرأتي طالقٌ إنّ أَكَلَت من طعامكَ إلَّا هذا الرّغيف، ثمّ تركه ولم يأكله.فأجاب: أنّه لا يلزمه أكل الرّغيف؛ لأنّ ما بعده مرتبطٌ بما قَبْلَهُ، ولم يكن الأكلُ واجبًا حتّى يكون أكل الرّغيفِ المُسْتَثْنَى واجبًا، إنّما كان الأكل مباحًا، فيمينُهُ حَرَّمَ على نفسه الأكل، إلَّا هذا الرّغيف فإنّه أَبْقَاهُ على الإباحة، فإن شاء أَكَلَهُ وإن شاء تَرَكَهُ.[93]

– قال الله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ﴾ [المائدة:69] فحمل الصَّيد على ما صِيدَ منه لامتناعه، والطَّعام على ما يُتَنَاوَل دونَ تصيّد، وذلك لا يكون إِلَّا في الطَّافي، وهو في الغالِب لا يُعلَم سبب موتِهِ، ولا أنّه مات بسببٍ، فلما استوى عنده ذلك في الإباحة، إمّا لعمومَ الآية أو لغيرها من الأدلّة، رجع عن المنع منه إلى إباحته.[94]

المبـحث الثالث
قواعد تتعلق بحال الناس

المطلب الأول: الأصل في الخَلْق الحريّة حتّى يثبت الرِّقّ.[95]

الأصل في الخَلْق الحريّة.[96]

وهي قاعدة منتشرة عند عدد من المذاهب،[97] حتى ذكر ابن العربي أنها محل إجماع.[98]

وهي تعني أن الناس في أصلهم يحكم لهم بالحرية حتى يثبت الرق بأحد أوصافه.[99] وَإِنَّمَا كَانَ الْحُكْمُ بِالْحُرِّيَّةِ الْأَصْلِيَّةِ أَوْ مَا فِي حُكْمِهَا حُكْمًا عَلَى الْكَافَّةِ؛ لِأَنَّ

الْحُرِّيَّةَ تُثْبِتُ أَحْكَامًا مُتَعَدِّيَةً مِنْ أَهْلِيَّةِ الْوِلَايَاتِ وَالشَّهَادَاتِ وَغَيْرِهَا، فَالْقَضَاءُ بِهَا قَضَاءٌ بِتِلْكَ الْأَحْكَامِ، فَيَتَعَدَّى إِلَى الْكُلِّ وَيَنْتَصِبُ الْبَعْضُ خَصْمًا عَنْ الْبَعْضِ.[100]

من فـــروع القاعـدة:

– من تم التقاطه مجهولا فهو حر سواء التقطه عبدٌ أو نصراني.[101]

– كلّ من وجدناه من الكبار الّذين لا يعقلون، إنّما نحملهم على الحريّة لعدم سِمَةِ الاسترقاق.[102]

– المَنبُوذِ وهو المطروح، إلّا أنّه في عُرْفِ اللُّغة مستعمَلٌ فيمن نُبِذَ من الأطفال على وجه الاستسرار به، فيلتقطُه من يخاف الضّيعة عليه فقد قال مالك: هو حرٌّ.[103]

– من عجز عن المكاتبة، فإنَّ عجزه لا يكون إِلَّا عند الحاكم، وأمّا بقوله فلا يسمع؛ لأنّه ليس له أنّ يرقّ نفسه، إذ قد ثبت له حقّ الحرِّيَّة.[104]

المطلب الثاني: الأصل في الخَلْق الفقر حتّى يثبت الغِنَى.[105]

وقد عرفت هذه القاعدة عند غيره كذلك.[106] بعبارات متقاربة: الْأَصْلُ فِي النَّاسِ الْإِعْسَار"[107] أو"الأصل الفقر".[108]

وهي تعنى أن الإنسان الأصل فيه العدم والفقر، أما الملك فهو طارئ عليه، إلا أن ينتقل إلى الغنى.واختلفوا في الغني، فَمَنْ قَالَ: للغنى مَعْنًى شَرْعِيٌّ قَالَ: وُجُوبُ النِّصَابِ هُوَ الْغِنَى، وَمَنْ قَالَ: مَعْنًى لُغَوِيٌّ اعْتَبَرَ فِي ذَلِكَ أَقَلَّ مَا يَنْطَلِقُ عَلَيْهِ الِاسْمُ، فَمَنْ رَأَى أَنَّ أَقَلَّ مَا يَنْطَلِقُ عَلَيْهِ الِاسْمُ هُوَ مَحْدُودٌ فِي كُلِّ وَقْتٍ وَفِي كُلِّ شَخْصٍ جَعَلَ حَدَّهُ هَذَا، وَمَنْ رَأَى أَنَّهُ غَيْرُ مَحْدُودٍ وَأَنَّ ذَلِكَ يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ الْحَالَاتِ وَالْحَاجَاتِ وَالْأَشْخَاصِ وَالْأَمْكِنَةِ وَالْأَزْمِنَةِ.[109]

من فـروع القاعـدة:

– ابنَ السَّبيلِ إذا اجتمع مع الفقير فإن الفقير مُقَدَّمٌ عليه.[110]

– لَّا جِزْيَةَ على الفقير والرَّاهبِ، إنّما تُرِكَ له من المال اليسير، كونه من جملة الفقراء.[111]

– يحل دفع الْخمس إِلَى الْوَالِدين والمولودين وهم فُقَرَاء كَمَا فِي الْغَنَائِم.[112]

–إذا تساوى في الحبس الفقر والغِنَى، أُوثِرَ الأقرب، ويعطى الفضل من يليه. وإن كان الأَبْعَد غنيًّا أُوثِرَ الفقيرُ الأَبْعَد.[113] ووجه ذلك: أنّه لمّا قصد المُحَبِّسُ بالحبس قرابته، كان للقريب تأثير في الإيثار، إِلَّا أنّ تأثير ذوي الفقر والحاجة أكثر؛ لأنّه مقصود الصدّقات والأحباس.[114]

– من لَا يُعْرَفُ لَهُ غِنًى وَلَا فَقْرٌ،فِيهِ مَذَاهِبُ: أَحَدُهَا: لَا يُحْبَسُ لِأَنَّ الْأَصْلَ فَقْرُهُ فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ عِبَادَهُ فُقَرَاءَ لَا يَمْلِكُونَ شَيْئًا.[115]

المطلب الثالث: الأصل في الخَلْق الجهلُ حتّى يقع العلم.[116]

هي قاعدة تعرف عند غيره، كما هي عند القرافي والسبكي بلفظ:"الْأَصْلَ عَدَمُ الْعِلْم".[117]

وهي تعني أن الأصل في الناس عدم المعرفة، والعلم مسبوق بالجهل.قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل:78].

من فـــروع القاعـدة:

– إذا صلّى ونوى أربعًا جهلًا منه، فظَنَّ أنّ صلاة الحَضَر والسَّفَر سواءٌ، مضت صلاته على قول الاختيار، وأعاد في الوقت على قول من رآهُ سُنَّة.[118]

– يَلزَمُ كلّ مؤمنٍ ومؤمنةٍ إذا جَهِلا شيئًا من دينهما أنّ يسألا عن ذلك، وقول الرسول –ﷺ– : "شِفَاءُ العيِّ السُّؤَال"[119]حتى ينتفي الجهل.[120]

– من جَهِلَ التّحريم، وكان الأمر المُحَرِّم ممّا يخفَى وقد تقدَّمَت فيه إباحة – فإنّه يُدْرَأْ فيه الحدّ.[121]

– إن عُتِقَت الأَمَةُ فإنّ لها أنّ تمنع نفسَهَا من زوجها حتَّى تختار البقاء معه أو الزّوال عنه، فإن أَمكنَتهُ من نفسها سَقَطَ خِيَارُها؛ لأنّ الرِّضَا يُبْطِلُ الخِيَارَ، والوطءُ نهاية الرِّضَا. هذا إذا عَلِمَتْ بالعِتْقِ، فإن جهلت، لم يلزمها بالتْمكين من الوَطءِ إسقاط الخِيَار.[122]

المطلب الرابع: الأصل في الخَلْق الإِسلامُ بعد عموم الدّعوة حتّى يثبت الكفر.[123]

وقد ترددت القاعدة عند عدد من العلماء، بألفاظ متقاربة مثل: "الإسلام الذي هو الأصل".[124]

والقاعدة تعني أنه عند بلوغ دعوة الإسلام للناس، فالأصل أن عمومهم مسلمون، ويُعمَلُ بها في بلد يكون أغلبها مسلمين. وقد استدلوا لها مثلا بقول الله تعالى: ﴿ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا"﴾ [الروم:30]. قال جماعة من العلّماء: الفطرة هاهنا الإسلام، وهو معروفٌ عند علماء السَّلَفِ من أهل العلّم بالتّأويل.[125]

من فـــروع القاعـدة:

– أنّ الزِّنديقَ المُظهِرُ لدِينِ الإسلام، والشّهادةُ عليه بأنه يُسرُّ الكُفرَ لا تُوجِبُ القَطعَ على عِلْمِ ما يشهده الشّهود.[126]

– نسب ابن العربي لمالك قوله: "لَمْ أَرَ أَحَدًا مِنْ أَهلِ الْعِلمِ يَكْرَهُ الصَّلاَةَ عَلَى وَلَدِ الزِّنَا وَأُمِّهِ". وأكد ابن العربي قوله؛ فالموالاةُ لا تنقطعُ بيننا وبين أهل الكبائر، لأنّه من المسلمين.[127]

– المقتول في الفِئَةِ الباغية، يغسَّلُ ويُصَلَّى عليه، خلافًا لأبي حنيفة؛ لأنّه مسلم لم تمنعه معصيته من وجوب الصّلاة عليه.[128]

– من باعَ بَيْعًا أَرْبَى فيه غير مُسْتَحِلٍّ للرِّبا، فعليه العقوبة المُوجِعَة إنَّ لم يُعْذَر بجهلٍ، وُيفْسَخُ البَيْع ما كان قائمًا في قول مالك وجميع أصحابه.[129]

– إِذَا اخْتَلَطَ مَوْتَى الْمُسْلِمِينَ بِمَوْتَى الْكُفَّارِ وَجَبَ غُسْلُ الْجَمِيعِ وَالصَّلَاةُ

عَلَيْهِمْ.[130]

– الأعجمي الّذي دخلَ في الإِسلامِ، ولا يعلمُ بتحريمِ الخمرِ، لا عُذرَ له، واحتجَّ مالكٌ لذلك: بأنّ الإِسلامَ قد فَشَا، ولا أَحَدَ يجهلُ شيئًا من الحدودِ.[131]

–أنّه لو رجع الإنسانُ من النّصرانيّة إلى الإسلام لم يُقتَل، وإن كان بدّل دينه؛ لأنّه بدَّلَ دينَ الباطل بدِينِ الحقّ.[132]

– من غيَّرَ دينَهُ عن الإسلام يُقتلُ، لأن الأصل الإسلام.[133]

– للدّار تأثيرًا على الملتقط، فوجب أنّ يغلب حكم الإسلام، فلو التقط في كنيسة، لحُكِمَ بالإِسلام له.[134]

ندرك بعد هذه اللمحة الوجيزة عن قواعد الاستصحاب، وتطبيقاته عند: ابن العربي من خلال كتابه المسالك، مدى تمكن ابن العربي الأصولي الفقهي، وبراعته في إعمال القواعد، ومنهج التقعيد بالاستصحاب، وربط تلك القواعد بفروعها، بما يعطي لكل دارس صورة مكتملة عن الموضوع.

المبحث الرابع
قواعد تتعلق بالأبضاع والصفات والعقود

المطلب الأول: الشَّرْعُ موضوعٌ على تخليصِ الأنساب.[135]

وهي تشبه قاعدة:الأصل في الأبضاع التحريم. وهي الصيغة التي اشتهرت عند العلماء.[136] ومعناه أن الشرع يحتاط في الأنساب والفروج، وهي تستصحب حالة المنع والحرمة، فهذه القاعدة كأنها استثناء من قاعدة الأصل في الأشياء الإباحة، فكان في الفروج على المنع والتحريم لا الإباحة.[137]

من فـروع القاعـدة:

– في حالِ المرأة التي يتعقَّبُها السِّباءُ، كأن يَتَنَاكَحَ المشركانِ في دارِ الحَرْبِ، ثمَّ تُسبَى المرأةُ حامِلًا، فإنّه لا يجوزُ وطؤُها على حالٍ حتّى تَضَع. والأَمَةُ المسلمةُ يطلِّقُها

زوجُها، أو يموت عنها حاملًا، فإنّه لا يجوزُ لسيِّدِها أنّ يطأَها حتّى تضع حَمْلَها.[138]

– حتى لا يقع تلبيسًا في النَّسَبِ، شرِعَتِ العِدَّةُ والاِستبراءُ.[139]

– إنَّ كان حمل الأمة من مِلْكِ اليمين، مثل أنّ يطأَها سيَّدها فيبيعها من غيره أو يزوّجها، فإنّه لا يجوز وطؤها، بل لا يحلُّ نكاحُها ولا ابتياعُها بوجهٍ.[140]

المطلب الثاني: الْأَصْلَ الْعَـدَم[141].

أعمل ابن العربي هذه القاعدة، والتي تعرف حتى عند علماء آخرين،[142] وقد يعبر آخرون عنها: الْأَصْل فِي الصِّفَات والأشياء الْعَارِضَة الْعَدَم.[143]

الصِّفَات بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْوُجُود والعدم على قسمَيْنِ: الأول: هُوَ الصِّفَات الَّتِي يكون وجودهَا فِي الشَّيْء طارئاً وعارضاً بِمَعْنى أَن الشَّيْء بطبيعته يكون خَالِيا عَنْهَا غَالِبا، وَهَذِه تسمى الصِّفَات الْعَارِضَة، وَالْأَصْل فِيهَا الْعَدَم، وَمثل هَذِه الصِّفَات غَيرهَا من الْأُمُور الَّتِي تُوجد بعد الْعَدَم كَسَائِر الْعُقُود وَالْأَفْعَال، وَهَذَا الْقسم وَمَا ألحق بِهِ من الْعُقُود وَالْأَفْعَال هُوَ مَوْضُوع هَذِه الْقَاعِدَة.[144]

من فـروع القاعـدة:

– ذكر ابن العربي مسألة زكاة الفطر عن العبدُ المغصوبُ والآبِق المجهول الموضع.فأورد عـن الشّافعيّ والأوزاعي، وأبي حنيفة، وأحمد بن حنبل أنّه يُزَكِّي عنه؛ فهم علّقوا الحُكم بوجوب النَّفَقَة شَرْعًا– كونه تحت نفقة سيده– وإن لم يوجد: أي العبد. وخالفهم مالك فعلَّقَهُ بالتّمكين أو بالتّعريف أو بالوصول لموضع الآبِق، وهو الصّحيح –عند ابن العربي–؛ لأنّ المغصوبَ والآبِقَ المجهول الحال في حُكْمِ العَدَمِ.[145]

– تكلم ابن العربي عن الخلوة، وأنه قد اشترَطَ بعضُ العلّماءِ أنّ يكون ذلك في بَيْتِ البِنَاءِ؛ لأنَّ الخَلْوَةَ في غيره لم تُوضَع لهذا، فَرُبَّما وقعَ ورُبَّما لم يَقَعْ، والأصلُ العَدَمُ، فلا يتحقّقُ الوجودُ إِلَّا بيقينٍ، أو بظاهرٍ يدُلُّ عليه.[146]

– وفي المضاربة متى كان في المال خَسَارةٌ –ولو ذهبَ جميعُه– لم يكن على العامل شيءٌ، فإذا كانتِ الخسارةُ بزيادةٍ على رأس المال، لزِمَت العاملَ ولم يَكُن لربِّ المال منها شيءٌ.[147]

المطلب الثالث: مَبنَى العُقــود على اللُّـزوم.[148]

ووردت عند العلماء بألفاظ متقاربة مثل: الْأَصْلَ فِي الْعُقُودِ اللُّزُومُ.[149]

الْأَصْلَ فِي الْعَقْدِ اللُّزُومُ لِأَنَّ الْعَقْدَ إنَّمَا شُرِعَ لِتَحْصِيلِ الْمَقْصُودِ مِنْ الْمَعْقُودِ بِهِ أَوْ الْمَعْقُودِ عَلَيْهِ، وَدَفْعِ الْحَاجَاتِ فَيُنَاسِبُ ذَلِكَ اللُّزُومَ دَفْعًا لِلْحَاجَةِ، وَتَحْصِيلًا لِلْمَقْصُودِ غَيْرَ أَنَّ مَعَ هَذَا الْأَصْلِ انْقَسَمَتْ الْعُقُودُ قِسْمَيْنِ :أَحَدُهُمَا كَذَلِكَ كَالْبَيْعِ، وَالْإِجَارَةِ، وَالنِّكَاحِ، وَالْهِبَةِ، وَالصَّدَقَةِ.. وَالْقِسْمُ الْآخَرُ لَا يَسْتَلْزِمُ مَصْلَحَتَهُ مَعَ اللُّزُومِ بَلْ مَعَ الْجَوَازِ وَعَدَمِ اللُّزُومِ، كَعُقُودُ الْجَعَالَةِ، وَالْقِرَاضِ، وَالْمُغَارَسَةِ، وَالْوَكَالَةِ...[150]

من فــروع القاعدة:

– عَقد الهِبَة وإن كان تَبَرُّعا مَحضًا، فهو ملزم – دون شرط القبض– لأن الهِبَةُ عَقدٌ من العُقود، ومَبنَى العُقود على اللُّزوم.[151]

– الكفالة عَقدُ تبرُّع باتِّفاق، ويَلزَمُ بالقولِ بإجماعٍ. تبعا للأصل في أن مَبنَى العُقود على اللُّزوم.[152]

– جاء عن مالك في الرَّجُلِ يقولُ للرَّجُلِ وهو يلعبُ: زَوِّجْنِي ابنتك وأنا أُمْهِرُهَا كَذَا. فقال له الآخر على لَعِبٍ: نَعَم. فذلك نكاحٌ لازِمٌ، هذا المشهورُ من المذهب.[153]

– أجمع الفقهاءُ:على لزوم عقد المساقاة، وذلك أنّ يدفعَ الرَّجلُ حائطَه فيه النّخل والشّجر إلى العامل ليخدم ذلك بما يحتاج إليه من الخدمة، بجزءٍ من الثَّمَرِ معلوم.[154]

– عقد العُمرَى والحَبْس عَقدٌ لازم؛ لأنّه هِبَة للمنافع، وهِبَةُ الأعيان.[155]

الخـاتمة

كانت تلك جملة من القواعد المتعلقة بالاستصحاب، وأمثلة من تطبيقات تلك القواعد، ويمكن بعد عرض الموضوع تسجيل نتائج منها:

– الإمام ابن العربي شخصية علمية موسوعية، امتدت معرفته ومساهماته لعلوم شتى، امتاز باستقلالية التفكير والبحث، فاستفاد من علمه الموافق والمخالف.

– كتاب "المسالك في شرح موطأ مالك" كتاب ثري بالنكت الحديثية واللغوية، والفقهية والأصولية، والعقائدية فهو يجسد الشخصية الموسوعية لمؤلفه.

–استصحاب حكم العموم حتى يرد ما يخصِّصه، واستصحاب النص حتى يرد ما ينسخه متفق عليه.

– استصحاب حكم الإجماع في محل النزاع، كان محل خلاف واسع، وهو خلاف معنوي مؤثر.

– عناية ابن العربي بالتقعيد والتأصيل، بشكل لافت في كل الكتاب.

– برع ابن العربي في التقعيد بالاستصحاب، حيث أعمل العديد من قواعد الاستصحاب.

– في الكتاب قواعد استصحاب ترجع لليقين، وقواعد تتعلق بالألفاظ، وقواعد تبين الحكم على أحوال الناس، وقواعد أخرى تتعلق بالأبضاع والصفات والعقود.

– فرَّع ابن العربي وطبق عن قواعد الاستصحاب التي ذكرها، فهو لا يعطي قواعد دون تطبيقات عليها، مما يجعله يتميز بالربط الوثيق بين القاعدة وتطبيقاتها، أي جمع بين النظري والتطبيقي في كتاب واحد، بما يسهم في فهم وتنمية الملكة الفقهية والتأصيلية.

– يصلح الكتاب –من خلال هذه الدراسة موجزة للاستصحاب– أن يكون كتابا لتخريج الفروع على الأصول. كونه يزخر بقواعد في شتى الفنون وتطبيقات عليها

تغطي مختلف الأبواب.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

ـ الحواشي والإحالات:

[1]- ينظر: ابن العِماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج6، ص 232. وابن بشكوال، الصلة في تاريخ أئمة الأندلس، ص 510.و الذهبي، تذكرة الحفاظ،، ج4، ص 61.

[2] - ينظر:الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج20، ص201. وغيره.

[3] - ينظر: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، المقري، ج2، ص 34.

[4]-ينظر:النباهي، المرقبة العليا، ص 95.

[5]-ينظر:ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج4، ص296. والذهبي، سير أعلام النبلاء، ج15، ص 42. وابن فرحون، الديباج المذهب، ج2، ص256. والبغدادي، هدية العرفين، ج2، ص90. وابن العربي، قَانون التَّأويْل، ص223.

[6] - مثل تفسير غريب الموطأ لعبد الملك بن حبيب، و تفسير الموطأ لأبي المطرف القنازعي، وتفسير أبي عبد الملك البوني.. وغيرها.

ينظر : المسالك، ابن العربي ج1، ص220

[7] - ينظر: المسالك، ابن العربي ج1، ص230 إلى 241.

[8]- ينظر: المرجع نفسه، ج1، ص 158 و 259.

[9] - ينظر: المرجع نفسه، ج1، ص 262.

[10]- ينظر: المرجع نفسه، ج1، ص263 و 264.

[11]- ينظر:الجوهري، الصحاح تاج اللغة، ج1، ص162. وابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج3، ص335.

[12] - ينظر: الغزالي، المستصفى، ص 159. والنملة، المهذب، ج3، ص959.

[13] - ينظر: الغزالي، المستصفى، ص 159.

[14] - ينظر: ابن العربي، المحصول، ص 130. والسرخسي، أصول السرخسي، ج2، ص 117.

[15] - ينظر: البغا، أثر الأدلة المختلف فيها، ص 190.

[16]- ينظر: ابن العربي، المحصول، ص130. والنملة، المهذب، ج3، ص966. والسرخسي، أصول السرخسي، ج2، ص117.

[17]- ينظر: ابن العربي، المحصول، ص130. والنملة، المهذب، ج3، ص964. والسرخسي، أصول السرخسي، ج2، ص 117.

[18]- ينظر: الزركشي: بدر الدين، البحر المحيط، ج8، ص 14. والبغا، أثر الأدلة المختلف فيها، ص 190.

[19] - ينظر: أبو الحسين البَصْري، المعتمد في أصول الفقه، ج2، ص325. والزركشي: بدر الدين، البحر المحيط، ج8، ص14.

[20]- ينظر: الشاشي، أصول الشاشي، ص 389. وعبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ج3، ص379. والسرخسي، أصول السرخسي، ج2، ص147.

[21] - ينظر: ابن العربي، المحصول، ص 131.

[22]- ينظر: ابن العربي، المسالك، ج1، ص371.

[23]- ينظر: ابن المرجع نفسه، ج5، ص472.

[24] - ينظر: الباحسين، القواعد الفقهية، ص 236.

[25]- ينظر: ابن العربي، المسالك، ج2، ص10.

[26]- ينظر: ابن العربي، المرجع نفسه، ج2، ص39.

[27]- ينظر: ابن العربي، المرجع نفسه، ج2، ص48.

[28]- ينظر: الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ص79.

[29]- ينظر: السيوطي، الأشباه والنظائر، ص51.

[30] - ينظر: السرخسي، أصول السرخسي، ج2، ص 116. والقرافي، الفروق، ج1، ص 111.

[31]- رواه البخاري، الصحيح، باب: بَابُ الِاسْتِجْمَارِ وِتْرًا، ج1، ص43. ومسلم، الصحيح، باب: بَابُ كَرَاهَةِ غَمْسِ الْمُتَوَضِّئِ وَغَيْرِهِ يَدَهُ الْمَشْكُوكَ فِي نَجَاسَتِهَا فِي الْإِنَاءِ قَبْلَ غَسْلِهَا ثَلَاثًا،ج1، ص 233

[32]- ينظر:ابن العربي، المسالك، ج2، ص10 و11.

[33] - ينظر:السيوطي، الأشباه والنظائر، ص50.

[34] - ينظر:ابن العربي، المسالك، ج2، ص48.

[35]- ينظر: السدلان، القواعد الفقهية الكبرى، ص108 و109. ومسلم، باب: الدعاء بالليل، ج1، ص 528.

[36]- رواه البخاري، الصحيح، بَابُ: السَّمَرِ فِي العِلْمِ،ج1، ص34. ومسلم،الصحيح، باب: الدعاء في صلاة الليل، ج1، ص528.

[37] - ينظر: ابن العربي، المسالك، ج2، ص48.

[38]- ينظر: ابن المرجع نفسه، ج2، ص415.

[39]- ينظر: اليسوطي، الأشباه والنظائر، ص 56.

[40] - ينظر: ابن العربي، المسالك، ج1، ص373. و ج5، ص 262 و 472.

[41]- ينظر: السدلان، القواعد الفقهية الكبرى، ص 113 و114.

[42]- ينظر: ابن العربي، المسالك، ج2، ص63.

[43] - ينظر: ابن العربي، المسالك، ج2، ص345.

[44]- ينظر: المرجع نفسه، ج5، ص262.

[45]- ينظر: المرجع نفسه، ج5، ص472.

[46]- ينظر: المرجع نفسه،ج2، ص193. وج4، ص 189، وص 230. وج5، ص 172.

[47]- ينظر: الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ص 105.

[48]- ينظر: السدلان، القواعد الفقهية الكبرى، ص 212.

[49] - ينظر: الشوكاني، ارشاد الفحول، ج2، ص176.

[50]- ينظر: أبو الحسين البَصْري، المعتمد في أصول الفقه، ج2، ص 326... والقرافي، الفروق، ج4، ص 44. والعكبري: ابن شِهَاب، رسالة في أصول الفقه، ص 135...و أبو يعلى بن الفراء، العدة في أصول الفقه، ج1، ص 131...و الشيرازي: أبو إسحاق، التبصرة في أصول الفقه، ص141... وغيرها.

[51] - رواه البخاري، باب: بَابُ مَنْ لَمْ يَرَ الوُضُوءَ إِلَّا مِنَ المَخْرَجَيْنِ: مِنَ القُبُلِ وَالدُّبُرِ، ج1، ص46. ومسلم، باب: إِنَّمَا الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ، ج1، ص 269.

[52]- ينظر: ابن العربي، المسالك، ج4، ص196.

[53]- ينظر: ابن العربي، المسالك، ج4، ص230.

[54]- رواه ابن ماجة، السنن، بَابُ: الْأَضَاحِيِّ، وَاجِبَةٌ هِيَ أَمْ لَا،ج2، ص1045.وأبو داود، السنن، باب: ما جاء في إيجاب الأضاحي، ج3، ص 93. وهو حديث حسن.

[55] - رواه مسلم، الصحيح، باب: بَابُ نَهْيِ مَنْ دَخَلَ عَلَيْهِ عَشْرُ ذِي الْحِجَّةِ..ج3، ص1565.

[56] [56]- ينظر:ابن العربي، المسالك، ج4، ص196.

[57]- ينظر: المرجع نفسه، ج2، ص326. وردت عبارة:" متى ورد في الشّريعة لفظٌ فأجروه على حقيقته"

[58]- ينظر: المرجع نفسه، ج2، ص326، وج2، ص 498. بلفظ: "لكنه مجازٌ والحقيقةُ أَوْلَى"، وج4، ص 247.

[59]- ينظر: السيوطي، الأشباه والنظائر، ص63. والأشباه والنظائر، لابن نجيم، ص59. والزرقا، شرح القواعد الفقهية، ص133.

[60]- ينظر: الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ص133.

[61]- ينظر:ابن العربي، المسالك، ج4، ص141.

[62]- ينظر: المرجع نفسه،ج2، ص270.

[63]- ينظر:ابن العربي، المسالك، ج5، ص418.

[64]- ينظر: المرجع نفسه، ج5، ص423.

[65]- ينظر: المرجع نفسه، ج7، ص410.

[66]- ينظر: المرجع نفسه،ج2، ص326. و ص339. وج7،ص 226. وص 504. والزحيلي، القواعد الفقهية، ج1، ص 370.

[67]- ينظر: ابن العربي، المسالك ج2، ص 326.

[68]- ينظر: المرجع نفسه، ج7، ص226.

[69]- ينظر: ابن العربي، المحصول، ص 29 و30.

[70]- ينظر: الزحيلي، القواعد الفقهية، ج1، ص370.

[71]- رواه البخاري، الصحيح، بَابُ:الإِبْرَادِ بِالظُّهْرِ فِي شِدَّةِ الحَرِّ، ج1، ص113. ومسلم، الصحيح، بَابُ اسْتِحْبَابِ الْإِبْرَادِ..، ج1، ص430.

[72]- ينظر: ابن العربي، المسالك، ج1، ص453.

[73]- ينظر: ابن العربي، المسالك، ج4، ص38.

[74]- ينظر: المرجع نفسه، ج6، ص549.

[75]- ينظر: المرجع نفسه،ج6، ص466

[76]- ينظر: المرجع نفسه، ج4، ص197.

[77]- ينظر: المرجع نفسه، ج5، ص428.

[78]- ينظر: ابن العربي، المحصول، ص 37.

[79]- ينظر: ابن العربي، المسالك، ج2، ص183.

[80]- رواه البخاري، الصحيح، بَابٌ: مَا أُدِّيَ زَكَاتُهُ فَلَيْسَ بِكَنْزٍ،ج2،ص 107. ومسلم، الصحيح، كِتَاب: الزَّكَاةِ، ج2، ص674.

[81]- ينظر: المرجع نفسه،ج4، ص19.

[82]- ينظر: المرجع نفسه، ج5، ص219.

[83]- ينظر: المرجع نفسه، ج5، ص279.

[84]- ينظر: ابن العربي، المسالك، ج5، ص257.وص 276.

[85] – روه مسلم، الصحيح، بَابُ: قَدْرِ مَا تَسْتَحِقُّهُ الْبِكْرُ، وَالثَّيِّبُ مِنْ إِقَامَةِ الزَّوْجِ عِنْدَهَا عُقْبَ الزِّفَاف، ج2، ص1083.

[86]– ينظر: ابن العربي، المسالك، ج5، ص475.

[87]– ينظر: المرجع نفسه، ج5، ص684.

[88]– ينظر: المرجع نفسه، ج3، ص 225.

[89]– ينظر: المرجع نفسه، ج7، ص 360.

[90]– ينظر: الشيرازي: أبو إسحاق، التبصرة في أصول الفقه، ص40.. والقرافي، الفروق، ج4، ص226. والإسنوي، التمهيد، ص111. والإسنوي، نهاية السول، ص360. والشاطبي، الموافقات، ج1، ص 495. والسيوطي، الأشباه والنظائر، ص60. و الحموي، أحمد بن محمد مكي، غمز العيون، ج1، ص223.

[91]– ينظر: السدلان، القواعد الفقهية الكبرى، ص128.

[92]– ينظر: ابن العربي، المسالك، ج3، ص224 و 225.

[93]– ينظر: المرجع نفسه، ج3، ص250.

[94]– ينظر: ابن العربي، المسالك، ج5، ص279.

[95]– ينظر: المرجع نفسه، ج6، ص369.

[96]– ينظر: المرجع نفسه، ج7، ص561.

[97]– ينظر: السبكي، الأشباه والنظائر، ج1، ص24. والحموي، غمز عيون البصائر، ج2، ص341.وص319.

[98]– ينظر: ابن العربي، المسالك، ج6، ص241.

[99]– ينظر: ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص185.

[100]– ينظر: الحموي، غمز عيون البصائر، ج2، ص 319

[101]– ينظر: ابن العربي، المسالك، ج6، ص369.

[102]– ينظر: المرجع نفسه، ج6، ص372.

[103]– ينظر: المرجع نفسه،ابن العربي، المسالك، ج6، ص372.

[104]– ينظر: المرجع نفسه، ج6، ص536.

[105]– ينظر: المرجع نفسه، ج6، ص369.

[106]– ينظر: العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، ج1، ص119.والقرافي، الفروق، ج4، ص142. والحموي، غمز عيون البصائر، ج2، ص 342. والخطابي، معالم السنن، ج2، ص68.

[107]– ينظر: الكرابيسي، الفروق، ج1، ص 137.

[108]- ينظر: العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام،ج1، ص 119.

[109]- ينظر: ابن رشد، بداية المجتهد، ج2، ص 38.

[110]- ينظر: ابن العربي، المسالك، ج4، ص93.

[111]- ينظر: المرجع نفسه، ج4، ص123.

[112]- ينظر:السمرقندي: علاء الدين، تحفة الفقهاء، ص 330.

[113]- ينظر: ابن العربي، المسالك، ج6، ص467

[114]- ينظر: الباجي، المنتقى، ج6، ص126.

[115]- ينظر: العز ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، ج1، ص 19.

[116]- ينظر: ابن العربي، المسالك، ج6، ص369.

[117]- ينظر: القرافي، الفروق، ج2، ص 92. والسبكي، الأشباه والنظائر، ج2، ص 141.

[118]- ينظر: ابن العربي، المسالك، ج3، ص83

[119] - رواه أبو داود، السنن، بَابٌ:فِي الْجَرُوحِ يَتَيَمَّمُ، ج1، ص 93. وهو حسن.

[120]- ينظر: ابن العربي، المسالك، ج2، ص216.

[121]- ينظر: المرجع نفسه، ج5، ص512.

[122]- ينظر: المرجع نفسه،ج5، ص581.

[123]- ينظر: المرجع نفسه، ج6، ص369.

[124]- ينظر: السبكي، الأشباه والنظائر، ج1، ص 121. والزركشي، المنثور في القواعد، ج1، ص 323.

[125]- ينظر: ابن العربي، المسالك، ج3، ص610.

[126]- ينظر: المرجع نفسه، ج3، ص217.

[127]- ينظر: المرجع نفسه، ج3، ص546.

[128]- ينظر: المرجع نفسه، ج3، ص547.

[129]- ينظر: المرجع نفسه، ج6، ص16.

[130]- ينظر: الزركشي: بدر الدين، المنثور في القواعد، ج1، ص 337.

[131]- ينظر:ابن العربي، المسالك، ج5، ص355.

[132]- ينظر: المرجع نفسه، ج6، ص353.

[133]- ينظر: المرجع نفسه، ج6، ص356.

[134]- ينظر: المرجع نفسه، ج6، ص370.

[135]- ينظر: المرجع نفسه، ج5، ص488.

[136]- ينظر:الزركشي: بدر الدين، المنثور في القواعد، ج1، ص177. والسيوطي، الأشباه والنظائر، ص61.

[137]- ينظر:السدلان، القواعد الفقهية الكبرى، ص136.

[138]- ينظر:ابن العربي، المسالك، ج5، ص488.

[139]- ينظر: المرجع نفسه، ج5، ص488.

[140]- ينظر: المرجع نفسه، ج5، ص489.

[141]- ينظر: المرجع نفسه، ج4، ص 141. وج5، ص 471.

[142]- ينظر: السيوطي، الأشباه والنظائر، ص57. وابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص53. والقرافي، الفروق، ج1، ص 100.

[143]- ينظر:الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ص106.

[144]- ينظر: المرجع نفسه،، ص117.

[145]- ينظر: ابن العربي، المسالك، ج4، ص141.

[146]- ينظر: المرجع نفسه، ج5، ص471.

[147]- ينظر: المرجع نفسه،ج6، ص208.

[148]- ينظر: المرجع نفسه، ج6، ص450. و ص463.

[149]- ينظر: القرافي، الفروق، ج3، ص 269. وص 278...والزحيلي، القواعد الفقهية، ج1، ص 113.

[150]- ينظر: القرافي، الفروق، ج4، ص 13.

[151]- ينظر: ابن العربي، المسالك، ج6، ص450.

[152]- ينظر: المرجع نفسه، ج6، ص451.

[153]- ينظر: ابن العربي، المسالك، ج5، ص535.

[154]- ينظر: المرجع نفسه، ج6، ص117.

[155]- ينظر: المرجع نفسه، ج6، ص469.

آليات الحماية الدولية والوطنية للممتلكات الثقافية في القدس

بقلم
أ. عبد الغني حـوبه(*)

ملخص

تتحدث هذه الدراسة القانونية عن الآليات المختلفة لحماية الممتلكات الثقافية في القدس وتبحث في فعاليتها من خلال قواعد القانون الدولي الإنساني، وذلك بإبراز دور الوسائل الدولية في هذا الصدد من تشجيع للتعاون الدولي والاتفاقيات الثنائية والتصدي للاتجار غير المشروع ومكافحته ثم تبين دور المنظمات الدولية الفاعلة كالأمم المتحدة عموما واليونسكو على وجه الخصوص باعتباره مختصا في مجال الثقافة والعلوم والصليب الأحمر الدولي وما يتضمنه فهو يمثل أحد ضمانات إنفاذ القانون الدولي الإنساني ثم نتطرق لدور الوسائل الإقليمية والمتمثلة في المنظمتين العربية والإسلامية للتربية والثقافة والعلوم وأخيرا الوسائل الوطنية المتمثلة في مؤسستي الأقصى للوقف والتراث والقدس الدولية لأجل معرفة مدى مواءمة التشريعات الوطنية الفلسطينية للصكوك والمواثيق الدولية من جهة، وفعاليتها في حماية الممتلكات الثقافية بالقدس من جهة أخرى.

الكلمات المفتاحية: الحماية، القانون الدولي، القانون الوطني، الثقافة، المعالم الأثرية، القدس.

(*) أستاذ مساعد متعاقد بقسم الشريعة ـ معهد العلوم الإسلامية ـ جامعة الوادي ـ الجزائر.

مقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه ثم أما بعد:

منح القانون الدولي الإنساني حماية للأعيان الثقافية انطلاقا من التمييز بين المدنيين والمقاتلين من جهة وبين الأعيان المدنية والعسكرية من جهة أخرى، وذلك بعد أن مرت بتطور تاريخي عبر حقب مختلفة بدءا من ميثاق زوريخ 1935 مرورا باتفاقية لاهاي 1954 وبرتوكوليها الإضافيين 1999.

إن الممتلكات الثقافية تعني دور العبادة من مساجد وكنائس، ومراكز الثقافة كالمدارس والمتاحف والآثار الفنية والتاريخية فهي تحظى بأهمية كبرى لأنها تمثل التراث الإنساني العالمي الذي ينبغي صونه واحترامه والمحافظة عليه زمن السلم والحرب ومما يرسخ هذا المفهوم تنوع صور حماية الممتلكات الثقافية فمنها العامة، والخاصة، ثم المعززة.

يعتبر الهجوم على الممتلكات الثقافية جريمة و انتهاكا فمن شأن كل دولة طرف أن تتخذ التدابير التشريعية اللازمة لإنشاء ولايتها القضائية على الجرائم المنصوص عليها في الحالات المذكورة من اثني عشر طرفا ينتخبهم اجتماع الأطراف وتجتمع اللجنة مرة في كل سنة من خلال دورة عادية، وقد تعقد دورة استثنائية كلما دعت الضرورة لذلك، كما يحق لكل دولة أن تطلب من اليونسكو تزويدها بمساعدة تقنية لتنظيم حماية ممتلكاتها الثقافية.

ولما كانت القدس عاصمة فلسطين التاريخية عبر العصور، فهي أرض الإسراء والمعراج وموطن المسيح وسليمان- عليهما السلام - وهي محط أنظار المسلمين والمسيحيين على حد سواء، ونظرا لما تتعرض له مدينة القدس -على وجه الخصوص - من اعتداء على المساجد والكنائس ومصادرة للأراضي وإغلاق للمدارس بل وتغيير للمعالم الجغرافية والعمرانية للمدينة المقدسة بكاملها، طرحت هذه الدراسة

السؤال التالي :

ما مدى نجاعة الوسائل التي أقرتها المواثيق الدولية والقوانين الوطنية لحماية الممتلكات الثقافية بالقدس؟

وللإجابة على هذه الإشكالية عالجت الموضوع من خلال الخطة التالية:

المبحث التمهيدي: ماهية الحماية الدولية للممتلكات الثقافية.

المطلب الأول: مفهوم الحماية الدولية.

المطلب الثاني: مفهوم الملكية الثقافية.

المبحث الأول: الآليات القانونية الدولية لحماية الممتلكات الثقافية.

المطلب الأول: دور الوسائل الدولية في حماية الممتلكات الثقافية بالقدس.

الفرع الأول: التعاون الدولي.

الفرع الثاني: تشجيع المفاوضات الثنائية.

الفرع الثالث: مكافحة الاتجار غير المشروع بالممتلكات الثقافية.

المطلب الثاني: دور المنظمات الدولية في تفعيل حماية الممتلكات الثقافية في القدس.

الفرع الأول: منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة.

الفرع الثاني: منظمة الأمم المتحدة.

الفرع الثالث: الصليب الأحمر الدولي.

المبحث الثاني: الآليات القانونية الإقليمية والوطنية لحماية الممتلكات الثقافية بالقدس.

المطلب الأول: دور الوسائل الإقليمية في حماية الممتلكات الثقافية بالقدس.

الفرع الأول: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم.

الفرع الثاني: المنظمة الإسلامية الدولية للتربية والثقافة والعلوم.

المطلب الثاني: دور الوسائل الوطنية في حماية الممتلكات الثقافية بالقدس.

الفرع الأول: مؤسسة الأقصى للوقف والتراث.

الفرع الثاني: مؤسسة القدس الدولية.

وقد عالجت الموضوع من خلال مقدمة تبين أهداف الموضوع وغاياته وخاتمة توضح نتائجه وتوصياته، وبالله التوفيق.

المبحث التمهيدي
ماهية الحماية الدولية للممتلكات الثقافية

على الرغم من الحماية التي تتمتع بهذه هذه الأهداف وتحريم القانون الدولي الإنساني ضربها لاعتبارها تراثا إنسانيا ولكون ضربها لا يحقق ميزة عسكرية، إلا أننا نجد بعض الدول لا تتوانى عن ضرب مثل هذه الأهداف؛ إذ قامت إسرائيل بضرب المسجد الأقصى في مدينة القدس وقتل المصلين في داخله وتهديم بعض أجزائه، وقد تكرر هذا الاعتداء عدة مرات[1].

سأحاول توضيح بعض المفاهيم الأساسية المستخدمة في متن البحث وذلك لأجل تحرير مضامينها بدءا بالحماية الدولية في المطلب الأول مرورا بالممتلكات الثقافية في المطلب الثاني.

المطلب الأول
مفهوم الحماية الدولية

يحدد القانون الدولي الإنساني أحكاما للحماية العامة للممتلكات والأشياء المدنية إذ يحظر الهجمات والأعمال الانتقامية أو أعمال العنف ضد هذه الممتلكات في النزاعات الداخلية والدولية، كما يوفر القانون الدولي الإنساني حماية للتراث الثقافي والروحي لجميع الشعوب، وفي حالات النزاع المسلح يجب احترام هذه الأشياء الثقافية وأماكن العبادة وحمايتها من آثار الحرب المحتملة[2].

إن الحماية الدولية تعني مساعدة الشخص بوقايته من الاعتداء أو سوء المعاملة أو الخطر كما تعني إحباط محاولات النيل من سلامته أو التسبب في اختفائه، وتعني أيضا تلبية حاجة الأمان والحفاظ عليه والدفاع عنه. كما تعني كل الأنشطة التي ترمي إلى ضمان احترام الحقوق الأساسية للفرد كما هو محدد في الصكوك القانونية الدولية،

وبخاصة القانون الدولي الإنساني، وقانون اللاجئين وقانون حقوق الإنسان، وبالنسبة للجنة الدولية تعني الحماية ما هو أكثر من تطوير القانون الإنساني ونشره، فالحماية لها بعد عملي أساسي وتعني الحماية أي عمل إنساني يهدف إلى حماية ضحايا النزاعات المسلحة وحالات الإضرابات والتوترات الداخلية مما قد يتعرضون له من الخطر والمعاناة وتجاوزات السلطة وإلى تولي الدفاع عنها ومساعدتهم لكن الحماية ليست حكرا تنفرد به اللجنة الدولية للصليب الأحمر وحدها ولكنها حكر للقانون وهي في هذه الحالة المحددة حكر للقانون الدولي الإنساني، وتمثل قاعدة قانونية تعبر أساسا بطريقة شبه ملزمة عن تصميم المجتمع الدولي على منح أعضائه عددا من الضمانات، والمقصود بالحماية الدولية لحقوق الإنسان قيام الأمم المتحدة مع أجهزتها المختلفة بدراسة أوضاع هذه الحقوق في جميع دول العالم سواء أكانت أعضاء أم غير أعضاء في الأمم المتحدة، عملا بالفقرة السادسة من المادة الثانية من الميثاق التي تطالب المنظمة العالمية الدول غير الأعضاء فيها بالعمل على أن تسير على مبادئ الميثاق، والتحقق من مدى التزامها بالقواعد والاتفاقيات الخاصة بحقوق الإنسان والكشف عن الانتهاكات المرتكبة، وتقديم المقترحات والتوجيهات لحماية هذه الحقوق وتوطيدها، وطلب إنزال العقوبة داخليا أو دوليا بالمذنبين[3].

المطلب الثاني
مفهوم الممتلكات الثقافية

يقصد بالممتلكات الثقافية من خلال المادة الأولى من اتفاقية لاهاي 1954 ما يلي:

أ-الممتلكات المنقولة أو الثابتة ذات الأهمية الكبرى لتراث الشعوب الثقافي كالمباني المعمارية أو الفنية منها والتاريخية، الديني منها أو المدني، والأماكن الأثرية، ومجموعات المباني التي تكتسب بتجمعها قيمة تاريخية أو فنية، والتحف الفنية والمخطوطات والكتب الأشياء الأخرى ذات القيمة الفنية التاريخية أو الأثرية وكذلك المجموعات العلمية ومجموعات الكتب الهامة والمحفوظات ومنسوخات الممتلكات السابق ذكرها.

ب- المباني المخصصة بصفة رئيسية وفعلية لحماية وعرض الممتلكات الثقافية المنقولة المبينة في الفقرة (أ) كالمتاحف ودور الكتب الكبرى ومخازن المحفوظات وكذلك المخابئ المعدة لوقاية الممتلكات الثقافية المنقولة المبينة في الفقرة (أ) في حالة نزاع مسلح.

ج- المراكز التي تحتوي على مجموعة كبيرة من الممتلكات الثقافية المبينة في الفقرتين (أ) و(ب) والتي يطلق عليها اسم مركز الأبنية التذكارية [4].

إن المقصود بالملكية الثقافية النصب الهندسية المهمة، والأعمال الفنية، والكتب والوثائق ذات الأهمية الفنية أو التاريخية والمتاحف والمكتبات الكبيرة والأرشيف والمواقع الأثرية والمباني التاريخية، وتوسيع هذا المعنى من خلال المادة (53) من البرتوكول الإضافي الأول لسنة 1977 التي حظرت "أية أفعال معادية موجهة ضد النصب التاريخية أو الأعمال الفنية، أو أمكنة العبادة التي تشكل إرث الشعوب الثقافية أو الروحية ومن المهم ملاحظة أن البروتوكول اعترف بالحماية من تدمير أشكال أخرى من الملكية المدنية غير مرتبطة بأعمال أو استخدامات عسكرية[5].

فالمقصود بحماية الممتلكات الثقافية وقايتها وتشمل التدابير التحضيرية التي تتخذ في وقت السلم لصونها من الآثار غير المتوقعة لنزاع مسلح واحترامها إذ لا يجوز التذرع بالضرورات العسكرية القهرية للتخلي عن الالتزامات المفروضة على الدول من أجل توجيه عمل عدائي ضد ممتلكات ثقافية [6].

ويحظر استخدامها في دعم الجهد العسكري كما أقرت اتفاقية لاهاي 1954 لحماية الممتلكات الثقافية غير أنه من الممكن أن تفقد هذه الأعيان الحماية المقررة لها وذلك عند تحقق شرطين:

1- تحول وظيفة هذه الممتلكات الثقافية إلى هدف عسكري.

2- ألا يوجد بديل عملي لتحقيق ميزة عسكرية مماثلة التي يتهمها بتوجيه عمل عدائي ضد الهدف[7].

المبحث الأول
الآليات القانونية الدولية لحماية الممتلكات الثقافية

تعتبر الآليات التي أوجدها العمل الدولي من أجل السهر على حسن تطبيق قواعد القانون الدولي الإنساني زمن الاحتلال أو النزاعات المسلحة ركيزة أساسية في حماية الممتلكات الثقافية، وتنقسم الآليات الدولية منها إلى وقائية وردعية، وسيتم تناول الوسائل الدولية في مطلب أول، ودور المنظمات والمؤسسات الدولية بخصوص حمايتها في مطلب ثان.

المطلب الأول
أهم الوسائل الدولية لحماية الممتلكات الثقافية في القدس

يمكن الاستدلال على هذه الوسائل من خلال نصوص الاتفاقيات والقرارات الدولية التي تعنى بموضوع الممتلكات الثقافية، على أن أهمها تتمثل في التعاون الدولي في صون وحماية الأعيان الثقافية وهو ما يتناوله الفرع الأول، وتشجيع المفاوضات الثنائية زمن السلم والحرب وهو ما يتناوله الفرع الثاني، ومكافحة الاتجار غير المشروع وهو موضوع الفرع الثالث.

الفرع الأول: التعاون الدولي

يعتبر التعاون الدولي أجدى حماية للممتلكات الثقافية وأكثرها فعالية وهذا ما نصت عليه المادة 2 والمادة 17 من اتفاقية حظر ومنع أي استيراد وتصدير ونقل الممتلكات الثقافية بطرق غير مشروعة لعام 1970 إذ تقوم فكرة التعاون الدولي على مفهوم عالمية الممتلكات الثقافية، وفقا لديباجة اتفاقية لاهاي لعام 1954 فإن" أي ضرر يلحق بممتلك ثقافي لأي شعب يمس التراث الثقافي الذي تملكه الإنسانية جمعاء، فكل شعب يسهم بنصيبه في الثقافة العالمية، والمحافظة على التراث الثقافي فائدة عظمى لجميع الشعوب" [8].

وانطلاقا من هذا المفهوم جاءت فكرة التعاون الدولي في صيانة الممتلكات الثقافية وحمايتها، وهو ما نجده بارزا في نصوص الاتفاقيات الدولية والتوصيات

ذات الصلة بالممتلكات الثقافية، فمثلا جعلت اتفاقية حظر ومنع استيراد وتصدير ونقل ملكية الممتلكات الثقافية بطرق غير مشروعة لعام 1970 التعاون الدولي من أكثر الوسائل فعالية في حماية الممتلكات الثقافية، وأجازت في المادة 17 طلب المساعدة الفنية والتقنية أيضا في هذا المجال من منظمة اليونسكو، باعتبارها المنظمة الراعية لهذه الاتفاقية والمتخصصة في حماية وصون الممتلكات الثقافية[9].

وفي ذات السياق جاء نص ديباجة اتفاقية حماية التراث العالمي واضحا وحاثا على التعاون الدولي في حماية الممتلكات الثقافية، معتبرا أن " المبدأ هو أن جميع الدول المتعاقدة تعترف بأن من واجب المجتمع الدولي في مجموعه أن يتعاون في تأمين صون التراث الذي يتسم بطابع عالمي "[10].

وأكدت توصيات المؤتمر العام لليونسكو في دورته التاسعة عام 1956 في" نيودلهي "على مبدأ التعاون الدولي من خلال نص المادة 33 والتي شجعت الدول على عقد اتفاقيات ثنائية لضمان تطبيق هذه التوصيات.

ومن خلال مجموع هذه النصوص بالإضافة إلى نصوص اتفاقيات وتوصيات أخرى لخص الدكتور علي الحديثي أهم أشكال هذا التعاون الدولي في:

أ -التعاون الثقافي الثنائي: ويقوم في مضمونه على تبادل المعلومات والخبرات بما فيها الخبراء والفنيين والمختصين ما بين دولتين، ومثال ذلك تعاون" فرنسا" مع " مالي "بشأن تجميع وصيانة الممتلكات الثقافية في "مالي"، والتعاون بين فلسطين والأردن على حماية الممتلكات الثقافية في القدس الموقعة بشهر آذار من عام 2013.

ب – التعاون الثقافي الفني: يكون على شكل مساعدة تقنية وفنية من قبل الدول المتقدمة إلى الدول النامية، بما في ذلك تقديم المعدات وتزويدهم بالخبراء وتدريبهم، ومثال ذلك ما قدمته"فرنسا" من مساعدة فنية لإنشاء متحف وطني في" بماكو".

ج – التعاون الثقافي الثلاثي : يكون بين ثلاث دول أو أشخاص قانون دولي وهو لا يختلف في مضمونه عن الأشكال السابقة بخلاف كونه بين ثلاثة أطراف.

د – التعاون المتعدد: ويكون بين عدد من الدول والمنظمات المختصة بحماية الممتلكات الثقافية، ولعل اليونسكو تتصدر هذا النوع من التعاون الدولي، و الأمثلة على ذلك كثيرة، منها تمويل إنشاء متاحف وطنية في ليبيا، وإحياء المواقع الأثرية في الأردن خاصة البتراء وجرش .والمساعدة التي تقدم في إطار هذا التعاون يمكن أن تكون بالتدريب والتمويل وإرسال الخبراء وتقديم المنح الدراسية بهذا المجال، إلى غيره من آليات العون الدولية[11].

ولأهمية التعاون الدولي واعتراف أشخاص القانون الدولي العام بأهميته نجد أنه بلور كهدف من أهداف وغايات ووسائل الأمم المتحدة، إذ تسعى من خلاله إلى تحقيق التعاون بين الدول في المجالات الاقتصادية والثقافية والإنسانية [12].

وحظيت فلسطين بهذا الشكل من وسائل الحماية الدولية في إطار مشروع التراث الثقافي والطبيعي في فلسطين، والذي نفذ من قبل وزارة السياحة والآثار الفلسطينية بالتعاون مع اليونسكو والمركز العالمي للتراث الثقافي والطبيعي بناء على قرار اللجنة الدولية للتراث الثقافي والطبيعي في دورته السادسة والعشرون المنعقدة في " بودابست " لعام 2002 ، وبقي هذا المشروع قاصرا على الضفة الغربية وغزة، دون أن تستفيد منه القدس، ذلك بسبب أن القدس تقع بكاملها تحت سيطرة الاحتلال الإسرائيلي ولا ولاية لوزارة السياحة والآثار الفلسطينية عليها [13].

الفرع الثاني: تشجيع المفاوضات الثنائية

للمفاوضات أهمية كبيرة في ما يتعلق بحماية الممتلكات الثقافية، خاصة فيما يخص عملية استرداد الممتلكات الثقافية، كون المفاوضات أساسا تقوم على التواصل ما بين الأطراف المتنازعة بغرض تسوية النزاع والوصول إلى اتفاق مرضٍ لكل الأطراف [14].

ولا يتصور قطعا أن تقوم دولة ما برد ممتلكات دولة أخرى استولت عليها من تلقاء نفسها، إذ لا يوجد سابقة توضح ذلك، وإن الواقع يؤكد أن الدول تتحمل

عبء مفاوضات قاسية في سبيل استرجاع ممتلكاتها الثقافية التي قد تكون نقلت إلى دول أخرى، ويدفع ذلك الدولة صاحبة الممتلك الثقافي إلى اللجوء إلى الوسائل السلمية المعروفة في هذا الشأن والمتمثلة في التحكيم والتوفيق والتسوية القضائية والوساطة لتعزيز مطالبها، علما أن أي وسيلة من هذه الوسائل تقتضي مباشرتها بحكم الواقع إجراء بعض المفاوضات المباشرة أو غير المباشرة .هذا وقد حظيت المفاوضات الثنائية كوسيلة لحماية الممتلكات الثقافية باهتمام الأمم المتحدة واليونسكو على حد سواء، فصدرت العديد من القرارات عن كلا المنظمتين تحثان على اتخاذ المفاوضات الثنائية وسيلة لحل الخلافات الخاصة باسترداد الممتلكات الثقافية أو حمايتها [15].

وقد أنشأت اليونسكو لجنة دولية حكومية يقع على عاتقها تقديم واقتراح آليات تسهيل المفاوضات الثنائية لحماية ورد الممتلكات الثقافية [16].

ومما ذكرته الباحثة سعاد غزال في حماية الممتلكات الثقافية في القدس في ظل القانون الدولي: "أن المفاوضات بصفتها أداة للتواصل تشكل ركيزة أساسية في أي خلاف يراد بحثه أو تسويته، وأنه يتم اللجوء إليها بشكل تلقائي ولو لم ينص عليها في الاتفاقيات الدولية، وفيما يخص الممتلكات الثقافية في القدس، فلقد وضعت في بوتقة واحدة مع قضايا القدس الأخرى فيما يعرف بملف القدس ما بين الاحتلال الإسرائيلي وفلسطين على أن تبحث في مرحلة المفاوضات النهائية ما بين الطرفين" [17].

إلا أن ذلك لا يحول دون وجود بعض المشاورات أو المفاوضات أو الاتفاقيات الثنائية ما بين الدول العربية والإسلامية من جانب وبين الاحتلال الإسرائيلي من جانب آخر حول الممتلكات الثقافية في القدس خاصة المقدسات منها، سواء كانت هذه المفاوضات مباشرة أو غير مباشرة، عبر منظمات دولية متخصصة كاليونسكو، أو بين هذه الدول والاحتلال الإسرائيلي مباشرة كما في اتفاقية وادي عربة لعام 1994، ما بين الأردن والاحتلال الإسرائيلي[18].

الفرع الثالث : مكافحة الاتجار غير المشروع بالممتلكات الثقافية

ولعل هذه الوسيلة هي من أهم الوسائل الدولية في حماية الممتلكات الثقافية؛ إذ إنه هو على مدار التاريخ كانت تجارة الآثار غير المشروعة هي الأكثر فتكا بممتلكات الشعوب الثقافية، والعقبة الرئيسية في حماية الممتلكات الثقافية.

وإدراكا من المجتمع الدولي لخطورة الاتجار غير المشروع بالممتلكات الثقافية، تم بذل جهود حثيثة لمكافحة هذه الآفة إن جاز التعبير، تمخضت هذه الجهود عن اتفاقيات وتوصيات وقرارات دولية، تتضمن في جوهرها مكافحة الاتجار غير المشروع بالممتلكات الثقافية، ولعل أبرزها اتفاقية عام 1970 الخاصة بحظر ومنع استيراد وتصدير ونقل الممتلكات الثقافية بطرق غير مشروعة، والتي اعتبرت"أن الاتجار غير المشروع بالممتلكات الثقافية يعيق التفاهم بين الأمم" [19].

ويمكن القول إن هذه الاتفاقية قد تضمنت في نصوصها خاصة المادة 5 الإجراءات الكفيلة بمكافحة الاتجار غير المشروع بالممتلكات الثقافية والواجب على كل دولة اتخاذها وفقا لما تسمح به ظروفها [20].

وفي التوصية الخاصة بالحفائر الأثرية في" نيودلهي"، جاء النص واضحا على ضرورة أن تتخذ كل دولة عضو كل الإجراءات الكفيلة لمنع التنقيب السري والاتجار غير المشروع بالممتلكات الثقافية [21].

ولذات الغرض ولضمان تحقيق فعالية الإجراءات الخاصة بمكافحة الاتجار غير المشروع بالممتلكات الثقافية، أنشأت اليونسكو اللجنة الدولية الحكومية لتعزيز إعادة الممتلكات الثقافية إلى بلادها الأصلية، وتعمل هذه اللجنة من خلال محورين، الأول ينفذ على الصعيد الوطني، والثاني ينفذ على الصعيد الدولي، تحت إطار آليات التعاون الدولي التي سبق الإشارة إليها[22].

ومن ضمن الآليات المتبعة لضمان فعالية مكافحة الاتجار غير المشروع بالممتلكات الثقافية التعاون مع الانتربول الدولي من خلال إعداد قوائم بأسماء

التجار والجهات التي تمارس الاتجار غير المشروع بالممتلكات الثقافية وملاحقتهم وتسليمهم لبلادهم وتوقيع الجزاء القانوني المناسب عليهم[23].

وحول هذه الآلية بالتحديد فإن فلسطين بشكل عام تواجه مشكلة حقيقية فيما يتعلق بالاتجار غير المشروع بالممتلكات الثقافية خاصة في منطقة القدس، إذ يتلقى مرتكبو هذه الجريمة دعما من قوات الاحتلال الإسرائيلي الذي يسعى لتدمير ونهب ممتلكات القدس الثقافية، إضافة إلى أن مشكلة الحدود المفتوحة وحرية الحركة وعدم السيطرة على الحدود وفقدان السيادة يخلق جوا ملائما للاتجار غير المشروع بالممتلكات الثقافية، كما أن فلسطين إلى اليوم لم تقم بإعداد قوائم بأسماء ناهبي الآثار، ولا يوجد تعاون بينها وبين الانتربول حتى الآن في هذا الموضوع [24]. ولعل فقدان السيادة على الأرض يحول دون ذلك، على أن هذه المعيقات يجب أن لا تقف حجر عثرة في طريق إعداد هذه القوائم وتعميم أسمائهم وملاحقتهم أينما وجدوا.

إن مكافحة الاتجار غير المشروع بالممتلكات الثقافية لا يمكن له النجاح كأداة دولية لحماية الممتلكات الثقافية دون أن تكون هناك قوانين وطنية تعزز هذه الآلية وتنظم الاتجار والتنقيب والحيازة وكلما يتصل بالممتلكات الثقافية؛ لذا نجد أن القوانين الوطنية حتى القديمة منها تنص في موادها على هذه الإجراءات، وهو ما تضمنه أيضا قانون الآثار القديمة بالأردن رقم 51 لعام 1966 الساري في الضفة الغربية[25].

المطلب الثاني

دور المنظمات والمؤسسات الدولية الفاعلة في حماية الممتلكات الثقافية

تقوم العديد من المؤسسات والمنظمات الدولية بدور بارز في حماية الممتلكات الثقافية ويندرج تحتها ممتلكات القدس الثقافية، وفي هذا المطلب سأتناول بعض هذه المنظمات والمؤسسات الدولية في ثلاثة فروع، يتناول الأول اليونسكو باعتبارها وكالة متخصصة بالثقافة، ويتناول الثاني الأمم المتحدة على أساس أنها المنظمة الأممية ويتناول الثالث الصليب الأحمر من خلال المهمة الإنسانية التي يبذلها من أجل إنفاذ قواعد القانون الولي الإنساني.

الفرع الأول : اليونسكو(منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة)

ظل التراث الثقافي يتعرض لمدة قرن تقريبًا إلى التدمير والمصادرة على يد الحكومات المختلفة، فمنذ عام 1967، ما انفكت إسرائيل تخرب وتدمر مواقع تاريخية وثقافية ودينية وطبيعية في أرجاء مختلفة في الأرض الفلسطينية المحتلة، فقد أقدمت السلطات الإسرائيلية عقب احتلالها القدسَ مباشرةً، على هدم حارة المغاربة في البلدة القديمة، واستولت على مبانٍ تاريخية ودينية مثل متحف فلسطين للآثار، ومنذ ضمها غير القانوني للقدس الشرقية، والذي لا تعترف به أي دولة، أخضعت إسرائيل التراث الثقافي في المدينة لتشريعاتها الوطنية، ومن المشاريع الأثرية الجارية حديقة "مدينة داود" في حي سلوان بالقدس الشرقية. وفي أكتوبر 2011، تجاهلت المحكمة العليا الإسرائيلية التزامات إسرائيل بموجب المعاهدات والبروتوكولات المنبثقة عن اليونسكو واعتبرت أن الأعمال الأثرية متوافقة مع القانون المحلي الإسرائيلي[26].

أنشأت هذه المنظمة في عام 1946 بموجب المادة 57 من ميثاق الأمم المتحدة لعام 1945، بوصفها وكالة متخصصة بشؤون الثقافة والتراث، وهي تتكون من ثلاث هيئات: الجمعية العامة، والمجلس التنفيذي، والأمانة العامة وتهدف اليونسكو من خلال وجودها إلى" المساهمة في صون السلم والأمن بالعمل عن طريق التربية والعلم والثقافة، على توثيق عرى التعاون بين الأمم، لضمان الاحترام الشامل للعدالة والقانون وحقوق الإنسان والحريات الأساسية للناس كافة دون تمييز بسبب العنصر أو الجنس أو اللغة أو الدين، كما أقرها ميثاق الأمم المتحدة لجميع الشعوب"[27].

وانطلاقا من هذا الهدف تقوم اليونسكو بمجموعة من الأعمال أهمها:

1- تعزيز المعرفة والسعي لنشرها.

2- تشجيع البحث العلمي ودعمه.

3- تفعيل التبادل الثقافي والحوار الثقافي ما بين الشرق والغرب، من خلال دعم

الإعلام بوسائله المختلفة [28].

وللوصول إلى النتيجة المطلوبة وهي حماية التراث الثقافي والمساهمة في صيانته، فقد عملت اليونسكو على إقرار مجموعة من الاتفاقيات والتوصيات والقرارات الخاصة بالممتلكات الثقافية، منها على سبيل المثال لا الحصر:

-اتفاقية بشأن حماية التراث الثقافي غير المادي.

-اتفاقية بشأن حماية التراث الثقافي المغمور بالمياه.

-اتفاقية لحماية التراث العالمي الثقافي والطبيعي.

-اتفاقية بشأن الوسائل التي تستخدم لحظر ومنع استيراد وتصدير ونقل ملكية الممتلكات الثقافية بطرق غير مشروعة

- توصية بشأن حماية الممتلكات الثقافية المنقولة.

-توصية بشأن مشاركة الجماهير الشعبية في الحياة الثقافية وإسهامها فيها.

-توصية بشأن التبادل الدولي للممتلكات الثقافية.

-توصية بشأن صون المناطق التاريخية ودورها في الحياة المعاصرة.

-توصية بشأن حماية التراث الثقافي والطبيعي على الصعيد الوطني.

-إعلان اليونسكو بشأن التدمير المتعمد للتراث الثقافي.

-ميثاق التراث الرقمي باعتباره تراثا مشتركا.

-إعلان اليونسكو العالمي بشأن التنوع الثقافي[29].

وتتناول هذه الاتفاقيات تنظيم الجهد الدولي والوطني في حماية الممتلكات الثقافية أثناء النزاعات المسلحة الدولية وغير الدولية، وفي أوقات السلم والكوارث، وتتناول تنظيم المتاحف ونقل الممتلكات الثقافية واستردادها وصيانتها وحظر الاتجار غير المشروع بها، مما يمكن القول معه إن اليونسكو تبذل جهودا متواصلة لضمان حماية الممتلكات الثقافية قدر الإمكان.

ولا يقتصر عمل اليونسكو على مجرد إقرار هذه الاتفاقيات أو التوصيات، بل تبذل جهودا دائمة من أجل دراسة المستجدات ونقاط الضعف في هذه الاتفاقيات،

فتعمل على تعديلها، كم جاء في البروتوكول الثاني لاتفاقية "لاهاي" لعام 1954 والذي جاء كمحاولة لمعالجة عجز نظام الحماية الخاصة في الاتفاقية.

هذا بصورة عامة، أما فيما يتعلق بالممتلكات الثقافية في القدس، فلقد حظيت باهتمام كبير لدى اليونسكو فمثلا، صدرت مجموعة كبيرة من التوصيات والقرارات الخاصة بضرورة صيانة وحماية الممتلكات الثقافية في القدس، وكف يد الاحتلال الإسرائيلي عنها والمطالبة بوقف كافة الانتهاكات التي يرتكبها بحق المقدسات الإسلامية والمسيحية في المدينة، وهناك تقارير دورية تصدر حول القدس، تشتمل على نداءات بضرورة احترام وحماية الممتلكات الثقافية في المدينة، ولا تكاد تمر دورة انعقاد إلا وتكون القدس على جدول الأعمال، وكنا قد أشرنا سابقا إلى مجموعة من قرارات اليونسكو حول القدس[30].

ومما ينبغي الإشارة إليه مرة أخرى القرار الذي اتخذته منظمة اليونسكو بمنح فلسطين صفة العضو كامل العضوية في اليونسكو، الذي يدل بدون أدنى شك على نقطتين أساسيتين أولا: الأهمية الخاصة للممتلكات الثقافية بفلسطين، ثانيا: الدور الفعال الذي تلعبه اليونسكو في حماية التراث الثقافي في القدس الشريف على وجه الخصوص.

الفرع الثاني : الأمم المتحدة

حظيت الممتلكات الثقافية بمختلف عناصرها باهتمام كبير في الأمم المتحدة، حتى أصبحت بندا على جدول أعمالها في الكثير من دورات انعقادها، وكانت المرة الأولى لذلك في عام 1973 في دورتها الثامنة والعشرين، حيث أصدرت القرار رقم 3187 (د-28) والذي جاء فيه "التأكيد على إعادة الأشياء الفنية والآثار والمخطوطات والوثائق فور أو دون مقابل إلى بلدها من قبل بلد آخر، الأمر الذي من شأنه توطيد التعاون الدولي ويشكل تعويضا عادلا للضرر الذي ارتكب"[31].

ومراعاة للتسلسل التاريخي وبالضبط في عام 1975 أصدرت الأمم المتحدة القرار رقم 3391 (د-30) دعت من خلاله الدول الأعضاء إلى التصديق على اتفاقية حظر

ومنع استيراد وتصدير ونقل الممتلكات الثقافية بطرق غير مشروعة وهي اتفاقية عام 1970 التي سبق لليونسكو اعتمادها[32].

والقرارات التي اعتمدتها الأمم المتحدة ذات العلاقة بالممتلكات الثقافية بشكل عام كثيرة لن أستطيع الآن ذكرها جميعا، غير أنه من المفيد الإشارة إلى أن الممتلكات الثقافية في القدس قد حظيت بعناية الأمم المتحدة، ولعل القرار الأخير الصادر في عام 2012 جاء مؤكدا مرة أخرى وبعد مرور كل هذه الأعوام على أن قرار ضم القدس غير شرعي وأن كل الإجراءات وممارسات الاحتلال الإسرائيلي في القدس هي مخالفة للقانون الدولي العام ويجب التراجع عنها[33].

وللقدس مركز قانوني بارز في قرارات مجلس الأمن وقرارات الجمعية العامة قد وضحه الخبير بالقانون الدولي الدكتور السيد مصطفى أبو الخير في دراسته القدس والأمم المتحدة رؤية قانونية.

الفرع الثالث : الصليب الأحمر الدولي

يعتبر الصليب الأحمر أحد أبرز المنظمات الدولية غير الحكومية الفاعلة على الساحة الدولية منذ عام 1859، ويقوم الصليب الأحمر بأنشطة متعددة في ترسيخ احترام القانون الإنساني ومراقبة تنفيذه، وحماية المدنيين، ومراقبة إنفاذ القانون الدولي أثناء النزاعات المسلحة، ولعب دور الوسيط المحايد، وحماية ضحايا الحروب والمنازعات المسلحة، إلى آخره من النشاطات الإنسانية[34].

ويثور التساؤل حول دور الصليب الأحمر في حماية الممتلكات الثقافية خاصة أن اتفاقية " لاهاي" لعام 1954 لم تعهد بأي نوع من الحماية للصليب الأحمر، ولم تشر إلى أية صلاحيات له في تنفيذ أحكامها، فكيف يؤدي دوره في حماية الممتلكات الثقافية؟

إن الباحث في القانون الدولي العام، وفي القانون الدولي الإنساني على وجه الخصوص، يدرك أن حماية الممتلكات الثقافية هي اختصاص أصيل من اختصاصات الصليب الأحمر، كونها تعتبر أحد عناصر القانون الدولي الإنساني، فكما

يقول فرنسوا " فحماية الممتلكات الثقافية ليس المقصود منها هو حماية الآثار أو الأشياء المراد حمايتها فحسب وإنما ذاكرة الشعوب وهويتها، وأيضًا ذاكرة وهوية كل فرد من الأفراد الذين يشكلونه . وفي الحقيقة فإن وجودنا لا يخرج عن إطار أسرتنا والهيكل الاجتماعي الذي ننتمي إليه. فغض النظر وتصور"باريس"دون كنيسة "نوتردام" و"أثينا "دون "بارتينون" والجيزة دون الأهرام، والقدس دون قبة الصخرة والمسجد الأقصى والهند دون تاج محل، أليس هذا بمثابة انتزاع جزء من هوية كل واحد منا؟ لاشك أن هذه الأحكام مستخرجة من القانون الدولي الإنساني، بالإضافة إلى ذلك هناك أوجه تطابق وتشابه عديد بين اتفاقية عام 1954، واتفاقيات "جنيف" لعام 1949، ممالا يدع مجالا للشك في تقاربها، وأخيرًا فإن الالتزامات الأساسية لاتفاقية 1954، واردة في المادة 53 من البروتوكول الإضافي والمادة 16 من البروتوكول الإضافي الثاني لعام 1999 "[35].

إن علاقة اختصاص الصليب الأحمر بالممتلكات الثقافية واضحة ولا تحتاج للبيان المسهب، ويمكن أن نخلص إلى أن أي اعتداء على الممتلكات الثقافية يشكل خرقا للقانون الدولي الإنساني ولقواعد الحرب أيضا مما يجعل منها ذو حماية مزدوجة.

ولكن البعض قد يتساءل حول تنازع أو تشابك الاختصاص ما بين الصليب الأحمر واليونسكو في حماية الممتلكات الثقافية؟ لكن الواقع القانوني العملي يحدد اختصاص اليونسكو في حماية الممتلكات الثقافية اختصاصا أصيلا في كل الأوقات سواء في فترات السلم، أو النزاعات المسلحة، أما الصليب الأحمر فإن اختصاصه يكون في فترات النزاع المسلح، كونه اختصاصا أصيلا له في حماية ضحايا الحروب والنزاعات المسلحة، والمراقب الحيادي لتنفيذ واحترام قواعد القانون الدولي الإنساني وقواعد القانون الدولي بشكل عام[36].

وفي ظل هذا الدور المهم في حماية الممتلكات الثقافية، نتساءل عن سبب غياب دور الصليب الأحمر في حماية الممتلكات الثقافية في القدس، إذ لم تظهر أي وثيقة أو تقرير تفيد بجهد مبذول من الصليب الأحمر فيما يتعلق بالممتلكات الثقافية في القدس، مع أنا الخطر الداهم والانتهاكات الواقعة على الممتلكات الثقافية في القدس

يستدعي تدخلا عاجلا من كل جهة أو منظمة ذات صلاحية واختصاص لأجل وقف هذه الانتهاكات الصارخة ومحاسبة مرتكبيها.

بالإضافة لجهود المنظمات سالفة الذكر، لابد من القول إن هناك جهودا دولية أخرى بذلت خاصة في نطاق المؤتمرات الدولية وبعض الوثائق الدولية التي شغلت حماية الممتلكات الثقافية حيزا كبيرا فيها، ولعل اتفاقية قانون البحار لعام 1982 هي خير شاهد على ذلك.

وبعد أن تناولنا آليات الحماية الدولية في المبحث الأول، كان لازما أن نتناول آليات الحماية الإقليمية والوطنية في حماية الممتلكات الثقافية بالقدس حتى تتضح الصورة التكاملية.

المبحث الثاني
دور المنظمات والمؤسسات الإقليمية والوطنية
في حماية الممتلكات الثقافية في القدس

تتعدد المنظمات والمؤسسات الإقليمية والوطنية التي تساهم في حماية ممتلكات القدس الثقافية بحيث تعتبر وسيلة من الوسائل الوطنية لحمايتها، وسأتناول بعض هذه المؤسسات في مطلبين اثنين:

المطلب الأول
دور الوسائل الإقليمية في حماية الممتلكات الثقافية بالقدس

إن هناك العديد من الوسائل الإقليمية التي تضطلع بحماية الممتلكات الثقافية في القدس وسأتعرض هنا لمنظمتين نشطتين في فرعين اثنين :

الفرع الأول : المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم " ألكسو "

هي وكالة متخصصة، مقرها تونس، تعمل في نطاق جامعة الدول العربية وتعنى أساسا بتطوير الأنشطة المتعلقة بمجالات التربية والثقافة والعلوم على مستوى الوطن العربي وتنسيقها، وقد أنشئت المنظمة بموجب المادة الثالثة من ميثاق الوحدة الثقافية العربية وتم الإعلان رسميا عن قيامها بالقاهرة في عام 1970، وتهدف إلى

تحقيق جملة من الأهداف أبرزها العمل على رفع مستوى الموارد البشرية في البلاد العربية، والنهوض بأسباب التطوير التربوي والثقافي والعلمي والبيئي والاتصالي فيها، وتنمية اللغة العربية والثقافة العربية الإسلامية داخل الوطن العربي وخارجه، ومد جسور الحوار والتعاون بين الثقافة العربية والثقافات الأخرى في العالم[37].

ومنذ نشأة المنظمة وهي تعمل على رصد الانتهاكات في القدس، وتقوم بإعداد التقارير والدراسات القانونية حول ذلك، إضافة إلى برامج أخرى تتمثل في تقديم العون المادي لحماية الممتلكات الثقافية في القدس، كما تقوم هذه المنظمة بإصدار النشرات الدورية الخاصة بالتوعية بممتلكات القدس الثقافية عربيا، وتقوم بتقديم الدعم الفني لفلسطين من أجل بذل المستطاع لحماية الممتلكات الثقافية في القدس، ويمكن الرجوع لموقع المنظمة الإلكتروني للاطلاع بالتفصيل على الخدمات القانونية والفنية المقدمة للقدس في سبيل تعزيز حماية الممتلكات الثقافية فيها خاصة المقدسات.

الفرع الثاني : المنظمة الإسلامية الدولية للتربية والعلوم والثقافة " أيسيسكو"

أنشأت بناء على التوصية المقدمة من مؤتمر مجلس وزراء خارجية الدول الإسلامية عام 1979المنعقد في المغرب في الدورة العاشرة تحت اسم فلسطين والقدس، بحيث تعنى هذه المنظمة بالتنسيق بين الوكالات المتخصصة بمنظمة المؤتمر الإسلامي في مجالات التربية والعلوم والثقافة، وبين الدول الأعضاء بالمؤتمر، ويكون مقرها بالمغرب [38].

وتهدف هذه المنظمة إلى تقديم العون الثقافي في الدول الإسلامية والعمل على حماية المقدسات الإسلامية وطنيا ودوليا، ولقد كانت القدس محل اهتمام كبير في المنظمة، بحيث اعتبرت من البرامج الخاصة الدائمة، وتقوم هذه المنظمة بالعمل على الحفاظ على الهوية الثقافية والحضارية للقدس، وقد أنشأت المنظمة **وحدة القدس** التي تقوم بالمهام التالية: "الاتصال بجميع المنظمات والمؤسسات التي تعنى بقضية القدس للتعرف على ما تنفذه من برامج، والتشاور معها حول تنسيق الجهود والتعاون

المشترك، واقتراح الوسائل والسبل الكفيلة بتوفير الموارد المالية اللازمة للبرامج المتعلقة بالقدس، وتنسيق ومتابعة تنفيذ البرامج الخاصة بالممتلكات الثقافية في القدس، وإعداد تقارير المدير العام التي يقدمها للمجلس التنفيذي وللمؤتمر العام حول ما تقوم به من نشاطات، والقيام بأية مهمة أخرى قد يسندها إليها المدير العام بخصوص القدس. وأنشأت المنظمة **صندوق مدينة القدس الشريف**، وفتحت له حسابا مصرفيا يخصص ريعه لحماية الممتلكات الثقافية في القدس. وتواصل المنظمة اتصالاتها بالمؤسسات المعروفة والشخصيات الفاعلة التي يمكنها أن تساهم في دعم هذا الصندوق. واستجابة لتوصية الدورة العشرين للجنة الاقتصادية والثقافية والاجتماعية التابعة لمنظمة التعاون الإسلامي، تم تكليف الإيسيسكو بإيفاد بعثة متخصصة إلى فلسطين للقيام بمهمة الاطلاع على الأوضاع التربوية والتعليمية بها، والوقوف في عين المكان على الاحتياجات التي يتطلبها دعم المؤسسات التعليمية الفلسطينية والمؤسسات الحكومية والأهلية المهتمة بالتراث"[39].

المطلب الثاني
دور الوسائل الوطنية في حماية الممتلكات الثقافية بالقدس

لقد برزت في الآونة الأخيرة مؤسسات وطنية تُعنى بحماية المقدسات في القدس والمحافظة عليها مما قد يلحق بها من أضرار مادية أو معنوية، وقد تناولت في فرعين اثنين مؤسستين فاعلتين في هذا المجال :

الفرع الأول: مؤسسة الأقصى للوقف والتراث

وهي مؤسسة فلسطينية محلية، أنشأت بجهد أبناء فلسطين ومركزها فلسطين المحتلة عام 1948 وتحديدا أم الفحم، وهذه المؤسسة تعنى بقضايا المقدسات في القدس، ومن الباحثين الفلسطينيين من يرى أنها تؤدي دورا في حماية ممتلكات القدس الثقافية يفوق ذلك الدور الذي تؤديه وزارة السياحة والآثار الفلسطينية، ويفوق الدور الذي تؤديه الألكسو والأيسيسكو أيضا كونها متخصصة في شؤون القدس وفي حماية الممتلكات الثقافية فيها على وجه التحديد، ومن أبرز ما تضطلع به

هذه المؤسسة :

1- إعمار المسجد الأقصى المبارك بمشاريع عمرانية وترميمات وصيانته قدر المستطاع بالتنسيق مع دائرة الأوقاف الإسلامية في القدس.

2- المد البشري للمسجد الأقصى المبارك والحث على شد الرحال إليه وإعماره بالمصلين والمعتكفين من جميع الفئات العمرية وعلى مدار السنة.

3- صيانة المقدسات والأوقاف الإسلامية من مساجد ومقابر ومصليات والعمل على ترميمها.

4- التصدي للمخططات الهندسية للاحتلال التي تستهدف المقدسات بغية طمسها متذرعة بشق شوارع جديدة أو توسيع شوارع قائمة أو إقامة مباني عليها أو تحويلها إلى منتزهات عامة ويتم الكشف عن هذه المخططات عن طريق متابعة الإعلان عن المخططات بشكل يومي ومقارنتها بالقائمة الموثقة لدى المؤسسة للمقدسات ومن ثم المتابعة القضائية لهذه التجاوزات.

5- العمل على مشروع المسح الشامل للمقدسات الإسلامية وطباعته في موسوعة علمية وفقا للمعايير القانونية الدولية.

6- إنتاج أفلام وثائقية تعرف بالمخاطر المحدقة بالمقدسات عامة وبالمسجد الأقصى المبارك على وجه الخصوص.

7- إقامة دورات تأهيل لمرشدين حول معالم المسجد الأقصى والممتلكات الثقافية في القدس.

8- المتابعة الإعلامية وإعداد التقارير الإخبارية والمؤتمرات والمذكرات ومتابعة آخر المستجدات في المسجد الأقصى المبارك "[40].

الفرع الثاني: مؤسسة القدس الدولية

كان تاريخ تأسيسها في بيروت عام 2002 وذلك في أعقاب الانتفاضة الفلسطينية الثانية، وتهدف إلى مواجهة مخططات تهويد القدس، وتوفير مقومات الصمود والثبات لأهل القدس، ونشر الوعي حول قضية القدس والأخطار المحدقة

بمقدساتها، وبيان الوسائل القانونية لمواجهة هذه الانتهاكات، ثم تعزيز التفاهم الإسلامي المسيحي من أجل حماية مقدسات القدس، وكذا كشف ورصد وتوثيق انتهاكات الاحتلال الإسرائيلي في المدينة[41].

يتبين مما سبق دور بعض المؤسسات والمنظمات الإقليمية والوطنية الفاعلة في مجال الممتلكات الثقافية في القدس، علما أن هناك منظمات ومؤسسات أخرى كجامعة الدول العربية، اللجنة الملكية لشؤون القدس، مؤسسة عمارة الأقصى وغيرها الكثير، لكن لم أتطرق إليها لعدم فعاليتها من جهة، و تجنبا للإسهاب من جهة أخرى، ثم إنه تكاد تكون أدوار هذه المؤسسات متشابهة ومحصورة في عملية التوثيق، التسجيل، الإعمار، الصيانة والترميم، الندوات والمؤتمرات القانونية، المشاركة على الساحة الدولية، التوعية والإعلام، تقديم الدعم المالي والفني..إلخ من الوسائل المتاحة من أجل حماية الممتلكات الثقافية في القدس[41].

كل هذه الحماية لا تكفي لوحدها حتى نضمن حماية ممتلكات القدس الثقافية، بل لا بد لنا من وجود حماية تشريعية في قوانين الدول العربية والإسلامية كون مقدساتها لاتهم الشعب العربي أو الفلسطيني وحده، بل هي تراث مشترك إنساني ينبغي المحافظة عليه.

كما يظهر أن الحماية السياسية هي جزء من وسائل الحماية الوطنية للممتلكات الثقافية في القدس، فلا فائدة ترجى من تقديم المعونات المادية والفنية ونشر المقالات وعقد الندوات إذا كانت سياسة البلاد العربية والإسلامية الخارجية لا تتوافق وجوهر هذه الحماية، إن حماية الممتلكات الثقافية في القدس يجب أن تكون معيارا ثابتا في العلاقات الخارجية الثنائية والجماعية الدولية خاصة تلك التي يكون الاحتلال الإسرائيلي طرفا فيها، كمعاهدات السلام العربية مثلا، أو حتى مجالات التعاون الدولي المشترك.

خاتمة

مما تقدم ذكره من الآليات والوسائل نخلص إلى ما يلي:

أولا: النتائج :

1- يقصد بالملكية الثقافية النصب الهندسية المهمة، والأعمال الفنية، والكتب والوثائق ذات الأهمية الفنية أو التاريخية والمتاحف والمكتبات الكبيرة والأرشيف والمواقع الأثرية والمباني التاريخية، وتوسيع هذا المعنى من خلال المادة (53) من البرتوكول الإضافي الأول لسنة 1977 التي حظرت أية أفعال معادية موجهة ضد النصب التاريخية أو الأعمال الفنية، أو أماكن العبادة التي تشكل تراث الشعوب الثقافي أو الروحي، ومن المهم ملاحظة أن البروتوكول اعترف بالحماية من تدمير أشكال أخرى من الملكية المدنية غير مرتبطة بأعمال أو استخدامات عسكرية.

2- تعني الحماية الدولية مساعدة الشخص بوقايته من الاعتداء أو سوء المعاملة أو الخطر كما تعني إحباط محاولات النيل من سلامته أو التسبب في اختفائه وتعني أيضا تلبية حاجته إلى الأمان والحفاظ عليه والدفاع عليه، كما تعني كل الأنشطة التي ترمي إلى ضمان احترام الحقوق الأساسية للأشخاص والأعيان أو الممتلكات المحمية، كما هو محدد في الصكوك القانونية الدولية التي جاء بها القانون الدولي الإنساني.

3- تتمتع القدس بمركز قانوني خاص مما يمنح الممتلكات الثقافية فيها حماية مزدوجة الأول بموجب القرار 181 الذي يضع القدس في مركز قانوني متميز، والثاني بموجب اتفاقية لاهاي خاصة اتفاقية حماية الممتلكات الثقافية لعام 1954 وبروتوكوليها الإضافيين، إضافة إلى الحماية المقررة في اتفاقية جنيف 1949 كونها تخضع للاحتلال الإسرائيلي.

4- يحظر القانون الدولي الإنساني استخدام الملكية الثقافية في دعم الجهد العسكري، فهو يمنع مثلا استخدام بناية قومية تاريخية كمركز قيادي، ففي مثل هذه الأمور ليس بالضرورة أن يعتبر تدمير ملكية ثقافية أو إيقاع ضرر بها جريمة حرب، وإن اتفاقية حماية الملكية الثقافية في النزاعات المسلحة لسنة 1954 تقول بإمكانية

مخالفة الالتزام بعدم إيقاع الضرر بالملكية الثقافية "فقط في الحالات التي تتطلب فيها الضرورة العسكرية الواضحة تلك المخالفة ".ولو أن هذه الاتفاقية لم تُعرِّف تعبير "الضرورة العسكرية".

5- يشكل احترام الممتلكات الثقافية في النزاعات المسلحة أحد مبادئ القانون الدولي العرفي ولو أنه يتميز بالوضوح، ذلك أن الدول في هذه الحالة ملزمة بامتناعها عن استعمال هذه الممتلكات أو الوسائل المخصصة لحمايتها أو الأماكن المجاورة لها مباشرة لأغراض قد تعرضها للتدمير أو التلف في حالة النزاع المسلح، وبامتناعها عن أي عمل عدائي نحوها، سواء كانت الممتلكات كائنة في أراضها أو أراض في دول أخرى ويقتضي الاحترام أيضا عدم جواز تخلي الدول عن تلك الالتزامات إلا في الحالات التي تستلزمها الضرورات الحربية القهرية، فضلا عن عدم الاستيلاء على ممتلكات ثقافية منقولة كائنة في أراضي أي طرف سام متعاقد آخر، وعن الامتناع عن أي سرقة أو نهب أو تبديد للممتلكات الثقافية ووقايتها من هذه الأعمال ووقعها عند اللزوم مهما كانت أساليبها وبالمثل تحريم أي عمل تخريبي موجه ضد هذه الممتلكات.

6- يقصد بخرق القانون الدولي الإنساني قيام العدو في ممارساته بالعمل على النقيض التام لكل القوانين والأعراف الدولية، وخصوصا القانون الدولي الإنساني من قبيل قيام العدو بزرع الألغام كوسيلة من وسائل القتال ومن تطبيقات ذلك خرق طرف في نزاع مسلح لاتفاقيات جنيف 1980 وأوتار 1997 ومن قبيل قيام الدولة المحتلة بنقل مواطنيها إلى المناطق التي قامت باحتلالها وهو ما تمنعه المادة 49 من اتفاقية جنيف الرابعة، وإجراء الدولة المحتلة تغييرات دائمة في الأراضي المحتلة باستثناء التغييرات الضرورية لحاجات عسكرية أو لصالح السكان المحليين وكل هذه التصرفات تمثل خرقا فاضحا للقانون الدولي وأن مواصلتها تمثل جرائم حرب، ويمتد خرق القانون الدولي الإنساني إلى مهاجمة الممتلكات المحمية كضرب مولدات كهربائية والمستشفيات والعيادات والمصانع والمدارس والمنازل والسدود ودور العبادة.

7- لقد تقررت المسؤولية الدولية للانتهاكات الإسرائيلية للممتلكات الثقافية في

القدس، وذلك من الجانب المدني والجزائي، وقد تبين عجز الوسائل الدولية والإقليمية والوطنية عن توفير الحماية للممتلكات الثقافية في القدس.

ثانيا: التوصيات:

1- ضرورة فهم ونشر وتطوير قواعد القانون الدولي الإنساني، سيما ما يتعلق بحماية الممتلكات الثقافية ودور العبادة فلا بد من توسيع نطاقها لتشمل المخطوطات والتحف الفنية والتراث المادي وغير المادي.

2- ضرورة تعديل التشريعات الوطنية- وبالأخص الدول العربية- بصورة تتلاءم مع النصوص الدولية- الخاصة بحماية الأعيان الثقافية أثناء النزاعات المسلحة الدولية منها وغير الدولية، وفلسطين حتى الآن لم تحدث سجل الممتلكات الثقافية الخاص بالقدس فهذا يدل على عدم مواءمة القانون الوطني مع اتفاقية لاهاي 1954.

3- دعم الجهود الدولية لتفعيل الحماية الدولية للممتلكات الثقافية في مناطق الاحتلال والنزاع المسلح.

4- إيجاد نظم وتشريعات خاصة تحمي المقدسات الدينية عند الشعوب وإدراجها في مواثيق دولية.

5- إيجاد آليات فاعلة لتطبيق حماية الأعيان الثقافية أثناء النزاعات الدولية المسلحة، ويجب أن تتسم هذه الميكانيزمات التي ذكرناها في متن البحث بالفاعلية والعالمية والسرعة حفاظا على القدس التي يمثل تراثها مشتركا إنسانيا ينبغي الحفاظ عنه.

6- استحداث آليات لردع المنتهكين لقواعد القانون الدولي الإنساني والتي تُعنى بحماية الممتلكات الثقافية زمن الاحتلال أو النزاع الدولي المسلح، من ذلك إسرائيل وما قامت به من استيلاء على المتحف الوطني الفلسطيني في القدس.

7- إنشاء هيئة قانونية مختصة بمتابعة قضايا الممتلكات الثقافية في القدس.

- الحواشي والإحالات :

1-الفتلاوي، سهيل، ربيع، عماد: القانون الدولي الإنساني، دار الثقافة، عمّان، ط1، 2007، ص196.

2-سولونيه، فرانسواز بوشيه: القاموس العملي للقانون الإنساني، ترجمة: محمد مسعود، مراجعة: عامر الزمالي، ومديحة مسعود، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 2006، ص 596.

3-سعد الله، عمر: معجم في القانون الدولي المعاصر، ديوان المطبوعات، الجزائر، 2009، ص217.

4-المادة الأولى من اتفاقية لاهاي 1954.

5-سعد الله، عمر: معجم في القانون الدولي المعاصر، ص134.

6-حوبه، عبد القادر، النظرية العامة للقانون الدولي الإنساني، مطبعة سخري، ط1، الجزائر، الوادي، ص103.

7-الفتلاوي، سهيل، ربيع، عماد، القانون الدولي الإنساني، ص197.

8- للمزيد انظر: ديباجة اتفاقية لاهاي لحماية الممتلكات الثقافية لعام 1954.

9- وقائع اليونسكو، العدد12 ، المجلد12 ، عام 1966.

10-أبو الوفا، أحمد : منظمة الأمم المتحدة والمنظمات المتخصصة والإقليمية، مع دراسة خاصة للمنظمة العالمية للتجارة، دار النهضة العربية، القاهرة، 1997، ص130 .

11-طه، حمدان والرجوب، أحمد: التراث الثقافي والطبيعي العالمي قيم إنسانية مشتركة، تسامح، العدد8 ، السنة3 ، مركز راما لله لدراسات حقوق الإنسان، رام الله، 2005، ص118 .

وكانت اللجنة قد قدمت دعما ماليا لوضع قائمة بمواقع التراث الثقافي في فلسطين وتمتد ريب مجموعة من المختصين وإرسال مجموعة من الخبراء وتشكيل لجان عمل لتقديم المساعدة الفنية فيذلك.للمزيد أنظر المرجع السابق.

12-الحديثي، علي خليل إسماعيل: حماية الممتلكات الثقافية في القانون الدولي، مرجع سابق، ص73.

13- ومن الأمثلة على هذه القرارات القرار رقم: 3391 لعام 1975، والقرار 18/32 لعام1977، والقرار رقم48/15 لعام 1993 وغيرها من القرارات. للمزيد انظر: الحديثي، علي خليل إسماعيل: مرجع سابق، ص94.

14- أنشأت هذه اللجنة في عام 1978 لتقديم آليات المساعدة اللازمة لإنجاح المباحثات و المفاوضات الخاصة بالممتلكات الثقافية، للمزيد انظر المقال المنشور في مركز أنباء الأمم المتحدة، بعنوان لجنة اليونسكو الدولية الحكومية تجتمع في باريس (www.un.org) بتاريخ 20 /2010/9.

15- سعاد غزال/ حماية الممتلكات الثقافية في القدس في ظل القانون الدولي، مقابلة للدكتور طه، حمدان: ص132.

16-هذا وقد نصت اتفاقية وادي عربة لعام 1994 في مادتها 9 الفقرة2 على "وبهذا الخصوص وبما يتماشى مع إعلان واشنطن، تحترم إسرائيل الدور الحالي الخاص للمملكة الأردنية الهاشمية في الأماكن الإسلامية المقدسة في القدس، وعند انعقاد مفاوضات الوضع النهائي ستولي إسرائيل أولوية كبرى للدور الأردني التاريخي في هذه الأماكن "للمزيد أنظر نص المادة كاملا المنشور بتاريخ 2010 في الموقع www.malaf.info.

17-والغرض من هذه الاتفاقية وفقا لمقدمتها هو إقرار المبادئ والمعايير التي اعتمدها المدير العام لليونسكو في عام1964، وجاء في مقدمة الاتفاقية تعهد الدول الأطراف بمنع المتاحف الموجودة بأراضيها من اقتناء أي ممتلك ثقافي مسروق، كما حظرت استيراد أي ممتلك ثقافي تم حيازته بطرق غير مشروعة، وألزمتها بضرورة رد

هذا الممتلك للدولة التي خرج منها بطريق غير مشروع ..للمزيد انظر نص ديباجة الاتفاقية، مجموعة الاتفاقيات والتوصيات التي أقرتها اليونسكو بشأن حماية التراث الثقافي، مرجع سابق.

18- من هذه الإجراءات" :

أ -المساهمة في إعداد مشروعات القوانين واللوائح اللازمة لتأمين حماية الممتلكات الثقافية.

ب– وضع قائمة بالممتلكات الثقافية الهامة.

ج -تعزيز تنمية وإنشاء المؤسسات العلمية والتقنية اللازمة لتأمين وصون الممتلكات الثقافية.

د -تنظيم الإشراف على الحفائر الأثرية

ه وضع قواعد تكفل صون وحماية الممتلكات الثقافية تضبط أعمال الموظفين في صون وحماية الممتلكات الثقافية.

و -اتخاذ التدابير التربوية اللازمة لغرس وتنمية احترام التراث الثقافي في جميع الدول. للمزيد انظر نص المادة 5 كاملا من ذات الاتفاقية.

19- نصت التوصية بشأن المبادئ الدولية التي ينبغي تطبيقها في مجال الحفائر الأثرية المنعقدة في نيودلهي عام 1956 المقرة في الدورة التاسعة لليونسكو في البند 4 و5 على تنظيم تجارة الآثار وعلى حماية المواقع الأثرية من الأضرار الناتجة عن التنقيب السري والاتجار غير المشروع، للمزيد انظر، مجموعة الاتفاقيات والتوصيات التي أقرتها اليونسكو بشأن حماية التراث الثقافي، مرجع سابق.

20-الحديثي، علي خليل إسماعيل : حماية الممتلكات الثقافية في القانون الدولي، مرجع سابق، ص78 .

21-المرجع السابق، ص79 .

22-طه، حمدان : المقابلة، مرجع سابق.ص132

23-عرف في المادة 2 المقصود بالتاجر وبالاتجار والمقصود بالحفائر، مثل ما هو متناول في الفصل السادس والفصل الثامن من المادة 19 إلى المادة 40 تنظيم كلما يتعلق بالاتجار والحفائر، للمزيد انظر قانون الآثار القديمة، مصدر سابق.

24-اليونسكو القضية الفلسطينية تحولات ومواقف, مقال لفهد متولي 3ديسبر 2015.

25 – للمزيد انظر موقع اليونسكو www.unesco.org

26- المفرجي، سلوى أحمد ميدان: الحماية الدولية للممتلكات الثقافية أثناء النزاعات المسلحة، ص148 .

27-للمزيد انظر الاتفاقيات والتوصيات، موقع اليونسكو,www.unesco.org.

28-للمزيد انظر المرجع السابق.

29-اعتمدت اليونسكو في دورتها 185 في عام 2010 مقررين مهمين بشأن القدس، أولهما يتعلق بمنحدر باب المغاربة بمدينة القدس القديمة دعا فيها الاحتلال الإسرائيلي مجددا إلى تمكين الخبراء الأردنيين وخبراء دائرة الأوقاف من الوصول إلى موقع منحدر باب المغاربة على النحو اللازم .ودعا إلى عدم اتخاذ أية تدابير، من شانها أن تنال من أصالة الموقع وسلامته، وذلك وفقا لأحكام اتفاقية التراث العالمي الثقافي والطبيعي ولاتفاقية لاهاي بشأن حماية الممتلكات الثقافية في حالة نزاع مسلح.، أما القرار الثاني فأكد فيه على" الأهمية الدينية لمدينة القدس القديمة بالنسبة إلى المسلمين والمسيحيين واليهود "وأعرب القرار عن قلق المجلس البالغ" إزاء ما يجري من أشغال إسرائيلية للتنقيب والحفائر الأثرية في مباني المسجد الأقصى وفي مدينة القدس القديمة بما يتناقض مع قرارات واتفاقيات اليونسكو ومع قرارات الأمم المتحدة ومجلس الأمن ."ودعا المديرة العامة إلى تعيين خبير واحد أو أكثر ليكون" مقرهم القدس الشرقية للإبلاغ بصورة منتظمة عن جميع الجوانب المتعلقة بالوضع المعماري والتعليمي والثقافي والسكاني في مدينة القدس الشرقية ."ودعا إسرائيل إلى تيسير عمل هؤلاء الخبراء

(أو الخبير)" تماشيا مع التزامها بقرارات اليونسكو واتفاقاتها."للمزيد انظر قرارات اليونسكو، www.unesco.org.

انظر: أيضا الحاج، عزيز: اليونسكو ضوء في آخر النفق، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1987، ص173 -181.

30- حول نص القرار كاملا انظر القرارات التي اعتمدتها الأمم المتحدة في الدورة www.un.org,28 تاريخ دخول الموقع2013/4/1.

31-للمزيد انظر قرارات الأمم المتحدة بشأن فلسطينwww.un.org

32-تتعدد أنشطة الصليب الأحمر لتشمل زيارة المحتجزين، ولم شمل العائلات، وضمان الأمن الاقتصادي، والمياه والسكن، والتعاون مع الجمعيات الوطنية، ونشر الوعي والمعرفة بالقانون الدولي الإنساني إلى آخره من الأنشطة، للمزيد انظر موقع الصليب الأحمر: www.icrc.org، تاريخ دخول الموقع2013/4/2.

33- للمزيد حول المنظمة انظر: موقع المنظمة www. alecso.org

34-بونيون، فرنسوا: نشأة الحماية القانونية للممتلكات الثقافية في حالة النزاع المسلح ضمن اطار القانون الدولي الإنساني التعاقدي والعرفي، مرجع سابق.

35-للمزيد انظر كل من: المفرجي، سلوى أحمد ميدان: الحماية الدولية للممتلكات الثقافية أثناء النزاعات المسلحة، مرجع سابق، ص 155 – 157.

أيضا عبد القادر، ناريمان: القانون الدولي الإنساني واتفاقية لاهاي لعام 1954 وبروتوكوليها لحماية الممتلكات الثقافية في زمن النزاع المسلح، مرجع سابق، ص 68- 73.

36- للمزيد حول المنظمة انظر موقع: www.alecso.org تاريخ دخول تاريخ دخول الموقع: 2013/4/3.

37- للمزيد حول نشأة المنظمة انظر: www.alecso.org تاريخ دخول الموقع: 2013/4/3

38-للمزيد انظر دليل الأيسيسكو المنشور على صفحة الموقع: www.isesco.org

39-للاطلاع أكثر على الدور الذي تقوم به المؤسسة انظر بالتفصيل موقع المؤسسة: www.iaqsa.com

40-للاطلاع على نشاط المؤسسة انظر الموقع: www.alquds-online.org.

41- للمزيد حول دور المنظمات العربية والوطنية في حماية الممتلكات الثقافية في القدس انظر كل من: كنعان، عبد الله: القدس والدور المأمول، دراسات في التراث الثقافي لمدينة القدس، ط1، مركز الزيتونة، بيروت، 2010، ص 581 وما بعدها.

العدلوني، محمد أكرم: دور مؤسسات المجتمع المدني في حماية التراث الحضاري والثقافي للقدس، دراسات في التراث الثقافي لمدينة القدس، ط1، مركز الزيتونة، بيروت، 2010، ص 619 وما بعدها.

أبو جابر، إبراهيم: الجمعيات التي تعنى بحفظ تراث مدينة القدس فيظل التزوير الإسرائيلي، دراسات في التراث الثقافي لمدينة القدس، ط1 ، مركز الزيتونة، بيروت، 2010، ص533 -542.

القسم الإنجليزي

والملخصات

Imam Ibn Al Arabi's Accompanying Through His Book Al Massalek For Explaining Muata Imam Malek.

Taher ABABBA *

ABSTRACT:

This article starts with an introduction explaining how Ibn Al Arabi established the foundation of accompanying in his book Al Massalek, and how he applied it and found derivations from its different rules. To answer the question posed, I discussed the rules of accompanying and some practical examples from Al Imam Ibn Al Arabi's book Al Massalek. After a brief biography of Ibn Al Arabi and his book Al Massalek, I defined accompanying and discussed its branches and arguments in an introductory chapter. Next, I divided the rules of accompanying into four sections: rules dealing with certainty; a section dealing with the rules related to vocabulary; a third section devoted to the rules of the state of people; and a fourth section discussing the rules connected to vulvas, qualities and contracts. This article highlights the great importance that Ibn Al Arabi gave to the establishment of the rules and principles of accompanying –in all his book in a remarkable way. In fact, he managed to establish rules through accompanying, and provided many practical examples about that.

key words**:** istis-hab – Ibn alarabi- Jurisprudential rules- fundamental rules - Explanation of Muwatta.

---

* Institute of Islamic Sciences - University of El-oued, Algeria.

Mechanisms of international and national protection of cultural property in Jerusalem.

Abdel ghani HOUBA *

ABSTRACT:

This legal study discusses the different mechanisms for the protection of cultural property in Jerusalem and Its effectiveness through the rules of international humanitarian law, by highlighting the role of international means in this regard from the promotion of international cooperation ,bilateral agreements and banning the illicit trade. The study also shows the role of the effective international organizations like the U.N and UNESCO, in particular, as a specialist in the field of culture, science and the I.C.R.C which represents one of the international humanitarian law enforcement guarantees, then, l address the role of the regional The role of the Arab and Islamic Educational, Cultural and Scientific Organizations. finally, I focus on the national means represented by the two institutions: Aqsa for wakaf and heritage , also the Jerusalem International ; in order to make the suitability between the Palestinian national legislations and the international conventions and instruments on one hand, and their effectiveness in the protection of cultural property in Jerusalem on the other hand.

key words: Protection international law -National law –Culture- Historical Sites – Quds

---

* Institute of Islamic Sciences - University of El-oued, Algeria.

The crime of insulting the companions of the Prophet, God bless them and its punishment the Islamic jurisprudence

Dr. Nouar BEN CHELLI *

ABSTRACT:

This article, as is apparent from its title It addresses the crime of insulting the companions of the prophet God bless them

by invoking Substances criminalizing This act and Discuss the types of punishment prescribed in this regard, as a sort of contempt of religion crimes.

key words

Companions- crime –Punishment- tradition-Insults- Religion.

* University Emir Abdelkader Constantine - Algeria.

Contemporary reading of the Prophetic Sunnah Mohammad shahrur as example.

Dr- Akram BELAMRI *

ABSTRACT:

this articles shows a Contemporary Reading of the Prophetic Sunnah According to the writings of Mohammad Shahrour Especialy in his book: "messenger traditions and prophetic Sunnah", As a Conclusion of his opinions Toward the Sunnah, Through his critique to-: The sunna as revelation Authoritatively of sunnah Fairness of companions And He put Other alternatives to read the sunna This research is a serious attempt to discuss Some of these opinions.

key words

Tradition- revelation- prophet – messenger-reading- criticism

* Institute of Islamic Sciences - University of El-oued, Algeria.

Acoustic structure of the Arabic language from the pre-Islamic poetry to the Koran.

Dr. Adel MEHALOU *

ABSTRACT:

The descent of the Holy Quranis a historic event very serious and very important in the human history ,In particular the Arabian Peninsula. He produced radical and profound changes in various aspects of Arab life.

In order that Arabic language is a social phenomenon it has touched by this transition in all aspects " Voice, morphological, structural, and semantic " in order to establish the language of the Koran, as a new reference rather than the language of pre-Islamic poetry.

This research seeks to follow the evolution of the acoustic structure of the Arabic language from the pre-Islamic era to the Koran through the examination of two texts :The first: Apoem by Imroo Alqais About death and feasibility of life.

The second: Surat Attakather.

The main question that appears after this evolution is :What are the new tracks caused by the language of the Koran for Arabic in the sound structure that has been in Pre-Islamic Poetry.

key words

the Arabic language- Qur'aan-the voice- Pre-Islamic Poetry.

---

* Faculty of Arabic Language and Literature . El-oued University

The value of Statements of Imam Haythami in his book " Majmaa alzawaid" - His men are trustworthy-

Prof-Dr- Hamid GHOUFI *

ABSTRACT:

This research deals with An important matter in the Hadith criticism, related to Majmaa al-zawaid. Which is a reference for students Author illustrates some of the Methodological disorder in the book. Judgment " men are trustworthy" And the like especially in his

key words

Hadith Narration –Haythami – Trustworthy- Hadith terminology

---

* Emir Abdelkader University– Constantine - ALGERIA

ABSTRACTS

The contemporary interpretation of the Koran, according to the order of descend.

Prof-Dr Ibrahim RAHMANI *

ABSTRACT:

It is not known in the history of the world that M A book been interpreted such as the interpretations of the holly KORAN.

It was a notable contributions guided by The latecomers scientists in this regard .There were an innovative touches on the level of language, style and choice of subjects and analysis.

This era has been distinguished by the interpretations of the Koran Unlike the usual Which hit relied on the order of descent ,Which raises several questions about the legality of this type of classification in regards to the sanctity of the Koran.

Proceeding from this problematic, the choice was to write these pages In the definition of the interpretation up to the criticism of contemporary trends in the interpretation According to the order of descent, to arrive at a set of findings and recommendations.

key words

The interpretation- Qur'aan- Quranic descend – arrangement - Diligence.

* Institute of Islamic Sciences - University of El-oued, Algeria.

Rules of Publication

- Research should be within the purview of the journal.
- Commitment to fundamental basics of scientific research and its general rules taking care to accurate scientific documentation of research materials.
- research should not be published or has been submitted for publication in another journal.
- Research should not be part of thesis or part of book previously published.
- number of research pages should be in the range of fourteen to thirty pages.
- Research should be sent via e-mail journal, or it is sent in a magnetic-CD with two copies on paper through the postal address of the journal.
- The researcher must send a signed request to publish his research, and he undertakes that his research is not part of thesis, a book published or sent for publication in another journal.
- The researcher has to send an Resume (c.v) of himself including scientific rank, function, full address, postal mail and phone number.
- Researches is displayed on preliminary examination committee to look at whether they satisfy Rules of Publication, then it is forwarded confidentially to specialized expertise.
- The journal send a promise of publishing once the positive reports is received. The journal also sends apology for the publication if the reports are not positive without resending researches to their owners or explaining the reasons to refrain from publishing.
- Each researcher is granted two copies of the published issue which contains his research.
- The journal reserves all publishing rights. It shall not be published in another journal before obtaining an official permission of the journal.

TABLE OF CONTENTS

Alshihab Journal
N°. 2, Vol. 2 – Jamadaa al'uwlaa 1437 – March 2016

Editorial:

● The contemporary interpretation of the Koran, according to the order of descend.
✍ Prof-Dr Ibrahim RAHMANI

● Acoustic structure of the Arabic language from the pre-Islamic poetry to the Koran.
✍ Dr. Adel MEHALOU

● The value of Statements of Imam Haythami in his book" Majmaa alzawaid" - His men are trustworthy-
✍ Prof-Dr- Hamid GHOUFI

● The crime of insulting the companions of the Prophet, God bless them and its punishment the Islamic jurisprudence
✍ Dr. Nouar BEN CHELLI

● Contemporary reading of the Prophetic Sunnah Mohammad shahrur as example.
✍ Dr- Akram BELAMRI

● Imam Ibn Al Arabi's Accompanying Through His Book Al Massalek For Explaining Muata Imam Malek.
✍Taher ABABBA

● Mechanisms of international and national protection of cultural property in Jerusalem.
✍ Abdelghani HOUBA

Advisory Board

D- Members of the Advisory Board of University of El-oued

Prof. Abou Bakr LECHEHAB
Prof. Ibrahim RAHMANI
Prof. Mostafa HAMIDATOU

E- Members of the Advisory Board of national universities

Prof. Lakhdar ELAKHDARI (University of Oran)
Prof. Slimane NACER (University of Ouargla)
Prof. Slimane ouled KHSAL (University of Medea)
Prof. Saleh BOUBCHICHE (University of Batna)
Prof. Saleh HEMLILE (University of Adrar)
Prof. Abdelkader BEN HARZALLAH (University of Batna)
Prof. Abdelkader BEN AZOUZE (University of Algiers 1)
Prof. Abid BOUDAOUD (University of Maskr)
Prof. Azzedine KIHEL (University of Biskra)
Prof. Mouhammed khaled STOMBOULI (University of Adrar)
Prof. Mohammed SNINI (University of Blida)
Prof. Mguelati SAHRAOUI (University of Batna)
Prof. Mouloud AOUIMER (University of Algiers 2)
Prof. Nasr SALMANE (University of Emir Abdelkader)

F- Members of the Advisory Board of the outside homeland:

Prof. Amine Mohammed ELKODHATE (Jordanian University)
Prof. Badia said ELAHAM (University of Damas)
Prof. Hassan Abdelghani ABOU RAGHDA (King Saoud University - Saudi Arabia)
Prof. Rachid ben mohammed KAHOUS (University Al Quaraouiyine - Kingdom of Morocco)
Prof. Saleh Khaled ALCHOUKAIRATE (al jouf university - Saudi Arabia)
Prof. Abdelhak HEMMICH (hamad bin khalifa university – Qatar)
Prof. Abdelaziz DOKHAN (University of Sharjah)
Prof. Abdelwahab FERHAT (King Khalid University)
Prof. Ezeddine BEN ZGHIBA (College of Islamic and Arabic Studies, Dubai)
Prof. Mohammed ben Mohammed RAFIA (sidi mohamed ben abdellah university - Fes - Kingdom of Morocco)
Prof. Mohammed Ahmed Hassan ELKODHATE (Jordanian University)
Prof. Mohammed Ali SMIRAN (al-al bayt university jordan)
Prof. Youcef Ibrahim YOUCEF (al azhar university)

ALSHIHAB JOURNAL

Refereed quarterly
Specializing in Research and Islamic Studies

Published by the Institute of Islamic Sciences - University of El-oued
ISSN 2477-9954
N°. 2, Vol. 2 – Jamadaa al'uwlaa 1437 – March 2016

Honorary President of the Journal
Pr. Omar FERHATI

Director of Journal
Pr. Ibrahim RAHMANI

Editor in chief:
Pr. Mostafa HAMIDATOU

Deputy Chief Editor
Dr. Rachid KHEDHIR

Editorial Board:
Pr. Abou Baker LACHEHAB
Pr. Mohammed Rachid BOUGHZALA
Pr. Abdelkrim BOUGHZALA
Pr. Abderrahmane TORKI
Dr. Kamel GUEDDA
Dr. Youcef ABDLAOUI

All correspondence should be addressed to:

Editor in chief of Alshihab Journal – Institute of Islamic Sciences - University of El-oued.
PO Box 789 El-oued 39000 Algeria
E-mail: alshihab@univ-eloued.dz
www.univ- eloued.dz

ALSHİHAB

Refereed quarterly

Specializing in Research and Islamic Studies

Published by the Institute of Islamic Sciences

University of El-oued

ISSN 2477-9954

N°. 2, Vol. 2 - jamadaa al'uwlaa 1437 - March 2016

رقم الإيداع القانوني: 6182 – 2015

2477-9954