

أبحاث اليرموك

سلسلة العلوم الإنسانية والاجتماعية

المجلد (33)، العدد (1)، آذار 2024 / رمضان 1445

رئيس التحرير: أ.د. أنيس الخصاونة

قسم الإدارة العامة، كلية الاقتصاد والعلوم الإدارية، جامعة اليرموك.

هيئة التحرير:

أ.د. لافي محمد درادكة

كلية القانون، جامعة اليرموك

أ.د. يحيى ضاحي شطناوي

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة اليرموك

أ.د. عثمان محمد غنيم

كلية الأعمال، جامعة البلقاء التطبيقية

أ.د. حسين حسن أبو الرز

كلية التربية الرياضية، جامعة اليرموك

أ.د. أحمد محمد الجوارنة

كلية الآداب، جامعة اليرموك

أ.د. علي عقله نجادات

كلية الإعلام، جامعة اليرموك

المدقق اللغوي باللغة الانجليزية: أ.د. ناصر العثمانة

المدقق اللغوي باللغة العربية: د. صفاء الشريدة

سكرتير التحرير: مجدي الشناق

تنضيد وإخراج: مجدي الشناق

أبحاث اليرموك

سلسلة العلوم الإنسانية والاجتماعية

المجلد (33)، العدد (1)، آذار 2024 / رمضان 1445

الهيئة الأكاديمية الاستشارية:

أ.د. محمد خير علي مامسر
وزير الشباب سابقاً

أ.د. عبد الناصر ابو البصل
جامعة اليرموك - وزير الوقاف سابقاً

أ.د. نعمان احمد الخطيب
جامعة عمان العربية - عضو المحكمة الدستورية سابقاً

أ.د. سيار الجميل
جامعة ويسترن - كندا

أ.د. شريف درويش اللبان
جامعة القاهرة

أ.د. عبد اللطيف بن حمود النافع
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

Prof. Pill Harris
University of South Africa, (UNISA)

أبحاث اليرموك

سلسلة العلوم الإنسانية والاجتماعية

المجلد (33)، العدد (1)، آذار 2024 / رمضان 1445

أبحاث اليرموك

سلسلة العلوم الإنسانية والاجتماعية

المجلد (33)، العدد (1)، آذار 2024 / رمضان 1445

أبحاث اليرموك "سلسلة العلوم الإنسانية والاجتماعية": مجلة علمية فصلية محكمة، تصدر عن
عمادة البحث العلمي والدراسات العليا في جامعة اليرموك، إربد، الأردن

ترسل البحوث إلى العنوان التالي:

رئيس تحرير مجلة أبحاث اليرموك "سلسلة العلوم الإنسانية والاجتماعية"

عمادة البحث العلمي والدراسات العليا، جامعة اليرموك

إربد - الأردن

هاتف 00 962 2 7211111 فرعي 2074

Email: ayhss@yu.edu.jo

Yarmouk University

Deanship of Research and Graduate Studies

Website: <https://ayhss.yu.edu.jo/index.php/ayhss/index>

قواعد النشر

- 1- نشر البحوث التي تتوافر فيها الأصالة والمنهجية العلمية.
- 2- أن لا يكون البحث منشوراً في مكان آخر، وأن يتعهد صاحبه خطياً بعدم إرساله إلى أية جهة أخرى.
- 3- تُقدّم البحوث بإحدى اللغتين العربية أو الإنجليزية فقط.
- 4- إذا كان البحث مستقلاً من رسالة ماجستير أو أطروحة دكتوراه، فينبغي ذكر ذلك في هامش صفحة العنوان.
- 5- يُرسل البحث إلكترونياً متضمناً ملخصين، أحدهما باللغة العربية والآخر باللغة الإنجليزية، وبما لا يزيد عن 200 كلمة لكل منهما.
- 6- يُقدم البحث للمجلة مرفقاً بخطاب إلكتروني موجهاً إلى رئيس التحرير يُذكر فيه: عنوان البحث، ورغبة الباحث في نشره بالمجلة، وعنوانه البريدي كاملاً والبريد الإلكتروني أو أية وسيلة اتصال أخرى يراها مناسبة.
- 7- أن لا تزيد عدد صفحات البحث بما فيها الأشكال والرسوم والملاحق عن (6500) كلمة.
- 8- تُعد قائمة بالمصادر والمراجع المنشورة في نهاية البحث حسب التسلسل الهجائي لاسم المؤلف العائلي، وبحيث تذكر المراجع العربية أولاً، وتليها المراجع الأجنبية ومن ثم المراجع باللغة العربية مترجمة إلى الإنجليزية.

التوثيق: حسب نظام APA كما هو موضح تالياً:

أولاً: ترجمة المراجع إلى اللغة الإنجليزية في متن البحث وبنهايتته.

ثانياً:

أ - توثيق المراجع والمصادر المنشورة: يتم ذلك داخل المتن بذكر اسم العائلة للمؤلف وسنة النشر ورقم الصفحة (إذا لزم). (Dayton, 1970, p.21)، ويشار إلى ذلك بالتفصيل في قائمة المراجع والمصادر في نهاية البحث.

- تعد قائمة بالمصادر والمراجع المنشورة في نهاية البحث حسب التسلسل الهجائي لاسم عائلة المؤلف، بحيث تفصل المراجع باللغة العربية (مترجمة) عن المراجع باللغة الإنجليزية كما يلي:

Arabic References in English

English References

• إذا كان المرجع كتاباً يكتب هكذا:

كتاب مكتوب باللغة الإنجليزية:

Ibrahim, Abdel Majeed. (2000). *Administration and Oorganization*, Dar Al Fikr for Printing, Publishing and Distribution, Amman, Jordan.

كتاب مكتوب باللغة العربية:

Al-Fayroozabaadi, M. (2004). *Qamus Almuhit*, the International House of ideas, Amman, Jordan.

• وإذا كان المرجع بحثاً في دورية يكتب هكذا:

Hamida, Basr. (2015). The Competencies of Applying among Physical Education Teachers in the light of Experience and Academic Qualification Variables in the State of Ouargla. *Journal of Humanities and Social Sciences*, 19 (3), 83-95.

ب - توثيق الهوامش والمصادر غير المنشورة: يتم ذلك في المتن بوضع الرقم المتسلسل للهوامش داخل قوسين، هكذا: ⁽¹⁾. وتذكر المعلومات التفصيلية لكل هامش في نهاية البحث تحت عنوان الهوامش وقبل قائمة المراجع.

(1) هو أبو جعفر الغريز، ولد سنة 161 هـ، أخذ القراءات عن أهل المدينة والشام والكوفة والبصرة. توفي سنة 231 هـ.

(2) عبد المالك، محمود، الأمثال العربية في العصر الجاهلي، رسالة ماجستير غير منشورة. جامعة اليرموك، 1983، ص 55-57.

(3) Arora, N., & Khurana, P. (2012). The Public Relations Practice & Impact on Effectiveness of Al-Basheer Hospital in Jordan. *Amity Global Business Review*, 7.

10- يُراعى أن تكون الأشكال والرسوم التوضيحية والصور الفوتوغرافية والخرائط واضحة المعالم والأسماء.

11- تُرقم صفحات البحث بما فيها صفحات الرسوم والملاحق والجداول والهوامش بشكل متسلسل من بداية البحث إلى آخره.

12- يحق لرئيس التحرير إعادة الصياغة حيث يلزم ذلك في البحث، وبما يتناسب مع أسلوبها ونهجها.

13 - إذا سحب الباحث بحثه بعد التقييم، فهو ملزم بدفع تكاليف التقييم.

14- يُعطى صاحب البحث نسخة واحدة من المجلة، و(6) مستلزمات من البحث.

15- تنتقل حقوق طبع البحث ونشره لمجلة أبحاث اليرموك "سلسلة العلوم الإنسانية والاجتماعية" عند إبلاغ الباحث بقبول بحثه للنشر. جميع حقوق الطبع محفوظة لجامعة اليرموك ©

16- لا يجوز نشر أي جزء من هذه المجلة أو اقتباسه دون الحصول على موافقة مسبقة من رئيس التحرير، وما يرد فيها يعبر عن آراء أصحابه ولا يعكس بالضرورة آراء هيئة التحرير أو سياسة جامعة اليرموك.

أبحاث اليرموك

"سلسلة العلوم الإنسانية والاجتماعية"

المجلد (33)، العدد (1)، آذار 2024 / رمضان 1445

المحتويات

البحوث بالعربية

1	▪ البناء الاجتماعي في ضوء جزء (قد سمع): دراسة موضوعية عبدالرزاق أحمد رجب وإشراق يحيى ديات
25	▪ الرد على أقوال مايكل مارتين، في كتابه الإلحاد: تحليل فلسفي من منظور إسلامي بسام علي العموش
45	▪ قصور التنظيم التشريعي الأردني للشركة الفعلية: نظرة على التشريع الفرنسي المقارن إسماعيل نايف الحديدي و "محمداًمين" قاسم الناصر
71	▪ الجمع بين معاني القراءات في آيات الحديث عن البشارة والولادة في سورة آل عمران وأثره في التفسير إسراء حسن جمال "أولاد عيسى"
89	▪ أثر إشهار الإعسار على عقد الوكالة بالعمولة في التشريع الأردني إسماعيل نايف الحديدي
111	▪ دور التمويل الاجتماعي الإسلامي في التمكين الاقتصادي للمرأة الأردنية عبدالله البدارين، مفلح الجراح، ونجيب خريس
133	▪ في التحليل النصي للقرآن الكريم: سورة الهمزة أنموذجاً آية إبراهيم الروابدة
153	▪ القواعد والضوابط الفقهية المستخلصة من كتاب المجموع شرح المذهب في باب الصلاة مؤيد حمدان محمود موسى، المعتصم بالله إسماعيل عبده السليمان، ومعاذ سعيد حوا

البناء الاجتماعي في ضوء جزء (قد سمع): دراسة موضوعية

عبدالرزاق أحمد رجب*، وإشراق يحيى ديات*

تاريخ القبول؟؟؟؟

DOI: <https://doi.org/10.47017/33.1.1>

تاريخ الاستلام؟؟؟؟

الملخص

ناقشت الدراسة معالم البناء الاجتماعي في القرآن استناداً إلى المرحلة المدنية من خلال سور جزء (قد سمع). وعينت الدراسة ببيان الأصول المنهجية التي يستند إليها القرآن في تحقيق بنائه الاجتماعي، كما تناولت البناء الاجتماعي في دائرة شبكة العلاقات مع المسلم ومع الآخر، ثم في دائرة البناء الاقتصادي، وحرصت على إبراز العناية بالمرأة عنصراً بنائياً ومجتمعياً فعلاً، وما يتعلق بأطر الصيانة لمؤسسة الأسرة. واعتمدت الدراسة المنهجين: الاستقرائي، الذي يهتم بتتبع النصوص القرآنية، والاستنباطي في جانب تحليل النصوص استناداً إلى التفاسير والشروحات والدراسات المعاصرة. ومن أبرز ما توصلت إليه الدراسة هو احتواء القرآن على منهجية دقيقة في بناء منظومة مجتمعية، متماشية مع واقع النفس البشرية، جمعت بين الحقيقة والشمولية استناداً إلى ثبات مرجعيتها المتمثلة في الوحي.

الكلمات المفتاحية: القرآن، البناء الاجتماعي، دراسة موضوعية.

المقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله عليه الصلاة والسلام وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فقد أودع الله تعالى أسرار بناء الإنسان في القرآن، وأصل له قوانين صناعته ضمن منظومة تربوية كاملة، صاغت قلبه وعقله، وجعلت منه إنسان الرسالة المنشود؛ ليحقق من خلال هذه الصياغة لأتمته سياقاً حضارياً. فقد أسس القرآن لنظرية البناء باتجاه تشكيل مفهوم الأمة، حيث كان الإنسان محور هذا البناء، فالله الذي أنزل القرآن هو الذي خلق النفس البشرية، وهو أعلم بأغوارها ومساربها، فوضع لها نظاماً دقيقاً محكماً، يلتحم مع واقعها النفسي والاجتماعي وما يتعلق بهما، وقدم لها منهجاً له أسسه المنضبطة، التي تراعي السلوك البشري على ضوء الطبيعة الإنسانية وفق الرؤى القرآنية، وبذلك تجمع بين أهلية المنهج، والممارسة البشرية؛ لتحقيق بناء الجماعة المسلمة على خلاف مناهج البشر وفلسفاتها القاصرة في عطائها في فهم كنه النفس البشرية، وما يصلحها وما يفسدها في كل أطوارها.

وعند التأمل في مراحل التنزيل بشقيه المكي والمدني، نجد أن منهج القرآن في صناعة إنسان المرحلة المدنية، وضمن عاملي الزمان والمكان، قد تمايز بوضع الأصول التنظيمية لحركة هذا الإنسان في مجتمعه، مع مراعاة البناء التراكمي الذي شكلته المرحلة المكية. ومن هنا جاءت الدراسة؛ لتسلط الضوء على معالم البناء الاجتماعي في المرحلة المدنية، وذلك بدراسة موضوعية لسور جزء (قد سمع).

أهمية الدراسة:

تكمن أهمية الدراسة في بيان حاجة الأمة الإسلامية إلى معرفة النظرية الاجتماعية في القرآن ومنهجية البناء فيها؛ للنهوض بالمجتمعات الإسلامية، بالإضافة إلى ضرورة تأمل النص القرآني وتثوير دلالاته؛ لاستنباط منهجيات صالحة لكل زمان ومكان.

مشكلة الدراسة:

- يرغب الباحثان في دراسة موضوعية للبناء الاجتماعي في القرآن من خلال دراسة معالم هذا البناء في القرآن الكريم جزء (قد سمع) أنموذجاً، فجاءت الدراسة للإجابة عن الأسئلة التالية:
- ما مفهوم البناء الاجتماعي؟
 - ما الأصول المنهجية في البناء الاجتماعي في الإسلام؟
 - ما معالم البناء الاجتماعي في جزء (قد سمع)؟

أهداف الدراسة:

- تهدف الدراسة إلى ما يأتي:
- تعريف البناء الاجتماعي لغة واصطلاحاً.
 - بيان الأصول المنهجية التي قام عليه نظام الإسلام في بنائه الاجتماعي.
 - بيان معالم البناء الاجتماعي في ضوء جزء (قد سمع).

منهج الدراسة:

تقوم الدراسة على المناهج الآتية:

- 1- المنهج الاستقرائي الذي يهتم بتتبع النصوص القرآنية في جزء (قد سمع)، والتي تعنى بمعالم البناء الاجتماعي.
- 2 - المنهج الاستنباطي في جانب تحليل النصوص استناداً على التفاسير والشروحات والدراسات وكتب الفكر المعاصر المماثلة لها في الموضوع نفسه.

الدراسات السابقة:

بعد النظر في الدراسات والأبحاث المتعلقة بالبناء الاجتماعي في القرآن الكريم، فقد وجد الباحثان بعض الدراسات ذات الصلة بالموضوع وهي كالتالي:

- حسبو خضر، أحمد محمد (2001م)، بعنوان: " منهج البناء الاجتماعي في القرآن"، وهي رسالة دكتوراة من جامعة القرآن والعلوم الإسلامية، تحدث بها الباحث عن المنهج العام للقرآن في بناء الفرد والأسرة والمجتمع، متضمناً الحديث عن نظام الحكم في الإسلام ومنهج القرآن في مواجهة القضايا المجتمعية، ثم يختم الحديث عن أسباب التمكين للأمة. وانتفعت الدراسة الحالية بما تناوله الباحث من عناصر البناء الاجتماعي.
- خلف، نجلء (2016م)، بعنوان: منهجيات الإصلاح والتغيير في سور جزء (قد سمع) "دراسة موضوعية"، وهي رسالة ماجستير من الجامعة الإسلامية في غزة، تحدثت بها الباحثة عن منهجيات الإصلاح في جزء (قد سمع) العقديّة والدعوية والأخلاقية والاجتماعية، وقد انتفعت الدراسة الحالية بما تناولته الباحثة من منهجيات الإصلاح في جزء (قد سمع).

الإضافة العلمية في الدراسة: تميزت الدراسة الحالية عن الدراسات السابقة بدراسة نموذجية موضوعية للأصول المنهجية التي يقوم عليها البناء الاجتماعي في جزء (قد سمع).

خطة الدراسة:

جاءت هذه الدراسة في مقدمة وتمهيد ومبحثين وخاتمة.

أما المقدمة فقد تضمنت أهمية الدراسة ومشكلاتها، وأسئلتها وأهدافها، وأما التمهيد فقد تضمن التعريف بمصطلحات الدراسة. وأما المبحثان فهما: المبحث الأول: الأصول المنهجية في البناء الاجتماعي الإسلامي، وفيه مطلبان: المطلب الأول: بناء النموذج المتزن. المطلب الثاني: ازدواجية الفرد والجماعة.

وأما المبحث الثاني فهو بعنوان: معالم البناء الاجتماعي في ضوء جزء (قد سمع)، وقد تضمن أربعة مطالب: المطلب الأول: أنماط العلاقة مع الآخر. المطلب الثاني: تحقيق الأمن المعيشي والكرامة الاقتصادية.

المطلب الثالث: المرأة ركن المجتمع الركين. المطلب الرابع: القواعد التنظيمية للميثاق الغليظ.

وأما الخاتمة فقد اشتملت على أبرز النتائج.

التمهيد: التعريف بمصطلحات الدراسة

البناء لغة: من " (بَنَى) الْبَاءُ وَالنُّونُ وَالْيَاءُ أَصْلٌ وَاحِدٌ، وَهُوَ بِنَاءُ الشَّيْءِ بِضَمِّ بَعْضِهِ إِلَى بَعْضٍ " (Ibn Fares, 1979, 1/30)

"وَالْبَنَى: نَقِيضُ الْهَدْمِ، بَنَى الْبِنَاءَ بِنَاءً وَبَنَى وَبَنَى (Ibn Manzoor, 1414 AH, 14/93)

و(الاجتماع): "علم يبحث في نشوء الجماعات الإنسانية ونموها وطبيعتها وقوانينها ونظمها ويُقال رجل اجتماعي مزاوِل للحياة الاجتماعية كثير المخالطة للناس" (The Arabic Language Academy, n.d, 1/135). كما أنه علم "يُعنى بدراسة صفة الحياة المشتركة بين الناس من خلال عنصرين: التفاعل أو العلاقات والظواهر والسمات" (Al-Bustani, 1994, p:29).

وقد أكد ابن خلدون مشروعية هذا العلم، وأهمية دراسة الظواهر الاجتماعية؛ لاستخلاص القوانين المعبرة عنها، وعرفه بأنه: "العلم الذي يعرض لطبيعة العمران البشري من الأحوال مثل: التوحش، والتأنس، والعصبيات، وأصناف التغلبات للبشر بعضها على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك، والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم، ومساعدتهم من الكسب والمعاش والعلوم، والصنائع، وأثر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال، وما لذلك من العلل والأسباب" (Ibn Khaldun, 2004, 1/25).

وبناءً على هذه التعريفات فإننا يمكن أن نعرف هذا المركب الوصفي بأنه: الأطر التنظيمية التي وضعها القرآن، ضمن منهجه الخالد والقائم على تصور شامل للإنسان والحياة والكون، والمتسق مع الفطرة الإنسانية التي خلقها الله، متضمناً أصولاً منهجية تتسع لكل ألوان النشاط الإنساني، بناءً على معرفة كاملة واعية بطبيعة النفس البشرية، وما ينتج عنها من سلوك تأثيري في بناء الجماعة المسلمة وتشكيل الأمة، مع تقديم قوانين صالحة لكل زمان ومكان تضمن بقاء هذه الجماعة وصيانة كينونتها.

المبحث الأول: الأصول المنهجية في البناء الاجتماعي الإسلامي

المطلب الأول: بناء النموذج المتزن

"إن دور القرآن حاضر مبذول للنفس الإنسانية، وطريقته في صناعته تكمن في معالجته الشاملة لكل جانب منها، فيضبطها ضبطاً صحيحاً، وفي الوقت نفسه يعالج الجوانب مجتمعة، فلا يعالج جانباً، ويهمل الآخر، وهذه أعظم ميزة للإسلام في مساهمته فطرة الإنسان" (Qutub, 1982, p:18)؛ لذلك فإن بناء الجماعة المسلمة قائم على بناء النموذج الإنساني المتزن، والذي تتوفر فيه ثلاثة أمور هي:

أولاً: وحدة العقيدة

"جعل الإسلام النظام الاجتماعي قائماً على رابط العقيدة، وهذه الخاصية لها عمقها في هذا النظام؛ لأن أعمال العاملين بين الصلاح والفساد تجري حسب معتقداتهم" (Ibn Ashour, 2001, p108). فالقرآن دوماً يربط بين المفاصل الاجتماعية وفساد المعتقد، والقول بأن المرحلة المكية عالجت العقيدة وقضايا التوحيد، والمرحلة المدنية عالجت القضايا الاجتماعية

التشريعية، قد يقبل من باب التقريب، لا من باب التحقيق؛ فالعقيدة ليست مجرد قضايا فكرية روحية، وإنما عقيدة حية فاعلة موصولة بحياة الناس، فلم يغفل القرآن وهو يغرس العقيدة عن الواقع الاجتماعي الذي تنزل فيه، فالمسألة الاجتماعية حاضرة في القرآن كله في جميع مراحل التنزيل (AlSalahi, 2008, p:50)؛ لذلك كانت مهمة النبي عليه الصلاة والسلام مراقبة أهل التوحيد في دائرة اشتباكهم مع الحياة، وتفاعلهم مع مكوناتها. وتكمن أهمية ركن العقيدة في البناء الاجتماعي أنها: "تدمر سلطان البشر فلا سلطان لأحد على أحد إلا بما أمر الله، وتجعل تفاضلهم بالعمل الصالح....، وهذا يعني سقوط مسالك الغلبة والقهر، التي من شأنها أن تجعل الإنسان أمام الله وحده، وهذا التحرر يقوده ألا يمنعه من القيام بواجبه أحد؛ ليتم صنع جيل مخلص متفجر الطاقات" (Elhamy, n.d, p: 73).

ثانياً: التكوين الأخلاقي

"إن الأخلاق لا تنبت إلا في كنف وسط اجتماعي؛ فلا يمكن وصف إنسان بعفته وعدله ما لم يكن مندمجاً بالحياة الاجتماعية" (Al-Toumi, 1986, p:17). وتمتاز الأخلاق في الإسلام بوضوحها، وعدم تعقيدها؛ فهي قائمة على الارتباط الوثيق بالعقيدة، التي ترسي قواعدها وتحدد معالمها؛ ذلك أن القوانين المسطورة والزواجر لا تغني كفاء مكارم الأخلاق، فالأمة التي سادت فيها مكارم الأخلاق، يسود فيها الأمن، وتنصرف عقول أفرادها للأعمال النافعة، وتسهل الألفة بين جماعاتها، وتكون عاقبة الأمر رفاهية وانتظاماً في معاشها، فلا يشق على ولاية أمورها سياستها بالقوانين الزاجرة، مما يحدث كراهية لسياسة الحكم، وربما انصرف ولاية الأمر عن جلب المصالح؛ لانشغالهم بدرء المفسد (Ibn Ashour, 2001, p: 108). وقد عبر علي عزت بيجوفيتش عنها فوصفها أنها "دين تحول إلى قواعد للسلوك، أي تحول إلى مواقف إنسانية تجاه الآخرين، وفقاً لحقيقة الوجود الإلهي" (Begovic, 2013, p:191).

ثالثاً: العبادة الشاملة

"إن شبكة العلاقات الداخلية والخارجية في المجتمع، يقف على هرمها (التعامل مع الله)، فالسلوك الاجتماعي هو ممارسة من أجل الله" (Al-Bustani, 1994, p:249)، وإن انحسار مفهوم العبادة الشاملة، واختزالها في الشعائر التعبديّة لهي من أخطر الانحرافات التي أخرجت كلمة التوحيد بكل مقتضياتها من دائرة التعامل مع الحياة، والقرآن احتفى حفاوة ظاهرة بالشعائر التعبديّة باعتبارها محطة من محطات التزود والتجدد في الإيمان، وغذاء للروح، بها يتقوى الضمير الاجتماعي ويعلو به، فليست العبادة مجرد ساعة من الساعات ثم يخرج المسلم منها إلى غيرها، إنما هي دائرة شاملة يتحرك المؤمن في جميع أحواله داخلها متعبداً لله فيها. ثم إن انحسارها في الشعائر التعبديّة أخرج سلطان العقيدة ثم الأخلاق من مفهوم العبادة الشامل، فصار المسلم يتفلسف من قيود الأخلاق التي أرسنها العقيدة؛ لأنه ينظر للعمل في الحياة منفصلاً عن العبادة (Qutb, 1994, P:206).

إن انحسار مفهوم العبادة من ميادين القدرات التسخيرية والإنتاج أدى إلى شيوع الكسل، بل أدى إلى حصر المثل العليا الإسلامية في السلوك الفردي حيث يتفلسف الفرد من شؤون الآخرين، ومراعاة حوائجهم؛ ليعيش تناقضاً بين سلوكه الفردي وسلوكه الجماعي، وهو يمارس الشعائر الدينية كالصلاة والحج وغيرها (Al-Kilani, 1991, p:145).

المطلب الثاني: ازدواجية الفرد والجماعة

"إن المقصد الأسمى للقرآن هو إخراج أمة مجتمعية، يكون الفرد أصلاً مكوناً لها غير منفصل عن الجماعة، بحيث يقود الحديث عنه إلى الحديث عن المجتمع" (Abu Mughli, n.d, p:48)؛ "فالنظرة الاجتماعية القرآنية تثبت العلاقة المتبادلة بين الفرد والمجتمع، وتؤكد أصالة دور كل منهما في الآخر، ففطرة الإنسان أنه أصيل الفردية، أصيل في انتمائه للجماعة، متوازن في كل منهما، يجمع بين التبعية الفردية، التي تمنح الفرد كياناً مستقلاً متصلاً بالله، مسؤولاً عن عمله: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ} [الصف: 2] وبين دخوله في إطار المسؤولية الجماعية متمثلاً بقوله تعالى: {صَفَا كَأَنَّهُمْ بُيُوتٌ مَرْصُوصٌ} [الصف: 4]؛ ليكون فيما بعد إيمان الأفراد بمسؤولية بعضهم عن بعض، فكل واحد حامل لتبعات أخيه، محمول بتبعاته على أخيه" (Ibn Ashour, 2001, p: 123).

المبحث الثاني: معالم البناء الاجتماعي في ضوء جزء (قد سمع)

يعايش جزء (قد سمع) أحداث السيرة في المجتمع المدني، والذي كان حديث عهد بالنشأة مما كان يستلزم وضع دعائم للمجتمع الجديد حيث حاجته في ضوء المعطيات الجديدة إلى تقويم وتربية وتهذيب؛ لينهض بتبعات المهمة الجديدة، وهذه الدعائم مبنية على ثلاث ركائز: منها علاقة الأمة بربها، ثم علاقة الأمة بعضها ببعض، ثم علاقة الأمة بمن لا يدين بدينها؛ فسور جزء (قد سمع) قد حوت رؤية واضحة؛ لبناء منظومة متكاملة للمجتمع المسلم.

المطلب الأول: أنماط العلاقة مع المؤمن ومع الآخر

ينظم القرآن علاقة المؤمن بالمؤمن، وعلاقة المؤمن بالآخر؛ ذلك أن الاعتراف بـ(الآخر) هو جزء من عقيدة المسلم حيث أراد الله تعالى للإنسانية أن تكون شعوباً وقبائل للتعارف كجزء من مقومات التفاعل الحضاري، وقد تعددت أنماط الآخر في جزء (قد سمع)، وأعطى القرآن لكل نمط إطار التعامل معه بما يحفظ السلم المجتمعي لكل أطرافه، ويحفظ له نسيجه. ويمكن تقسيم هذه الأنماط على النحو التالي:

أولاً: المؤمن

إن بناء الأخوة الإيمانية أولى لبنات تشكيل النسيج الاجتماعي المدني المستضيء بالوحي، المنسجم مع ذاته من جهة منطلقاته الإيمانية أولاً، حيث أثنى الله تعالى على المهاجرين بقوله: {يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا} [الحشر: 8]، وأردفها ثناءً على الأنصار: {وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ} [الحشر: 9]؛ لتأتي الأجيال من بعدهم على مر الأزمان واختلاف الأوطان، تربط أول الأمة بآخرها إلى يوم الدين بأصرة الإيمان، تبتهل بوعي: {رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ} [الحشر: 10]. ومن جهة أخرى فإن علاقاته قد تجردت من الأهواء الذاتية القائمة على اعتبارات عرقية أو نفعية بدلالة إخبار الله عن المهاجرين أنهم: {وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ} [الحشر: 8]. والأنصار وصفهم بقوله: {يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ} [الحشر: 9]، ومن جهة تحرر علاقاتهم من ريقه الروابط المادية، فنجد أن المهاجرين {أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ} [الحشر: 8]، وأن الأنصار {لَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ} [الحشر: 9]، وهذا إن دل على شيء فإنه يدل على أن بناء الفرد في التصور الإسلامي لا يتأتى إلا بتحرره من هيمنة الروابط المادية، التي يوجهها ولا توجهه، يستطيع من خلاله تقوية البناء الاجتماعي، بما يقدم من فعل حضاري نافع لغيره؛ لتكون الروابط الإيمانية التي تسود طوائف المجتمع هي المحققة للروابط المادية والقائمة على صيانتها. (Al-Toumi, 1986, p: 281-283)

يقول ابن عاشور: "وهذا ثناء عليهم - أي الأنصار - بما تقرر في نفوسهم من أخوة الإسلام؛ إذ أحيا المهاجرين، وشأن القبائل أن يتخرجوا من الذين يهاجرون إلى ديارهم لمضايقتهم" (Ibn Ashour, 1984, 28/91) ثم إننا نلاحظ دور القرآن الكريم في تعميق التمكن لهذه الجامعة الإسلامية عن طريق وسائل أشبه ما تكون بالوسائل الوقائية الاحترازية؛ لئلا يهدم بناؤها الرصين، وهي على النحو الآتي:

1- دحض بقية الأطر المضادة لهذه الجامعة

جعل الإسلام جامعة الأخوة الإيمانية هي الجامعة الحق للمسلمين، حيث يقول الله تعالى: {لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَوَرَّضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبَ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ} [المجادلة: 22]، يقول ابن كثير: "وفي قوله تعالى: (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَوَرَّضُوا عَنْهُ) سرٌ بديع وهو أنه لما سخطوا على القرائب والعشائر في الله تعالى عوضهم الله بالرضا عنهم وأرضاهم عنه، بما أعطاهم من النعيم المقيم والفوز العظيم والفضل العميم" (Ibn Khatheer, 1419AH, 8/84).

وراعى القرآن الترتيب في هذه الروابط ارتكازاً على دائرة العلاقات في النفس البشرية حيث " قدم الآباء؛ لأنهم أول من تجب طاعتهم، وثنى بالآبناء؛ لأنهم ألصق الناس بهم، وثلث بالإخوان؛ لأنهم الناصرون لهم، وختم بالعشيرة؛ لأن التناصر بها يأتي في نهاية المطاف " (Tantawi, 1998, 14/274).

2- التجرد للعقيدة تحت ضغط الواقع الاجتماعي

تأتي سورة الممتحنة ضمن سلسلة؛ لرسم معالم صراع الحق مع الباطل، وتربية المجتمع المؤمن على رفض الالتقاء مع الباطل ولو في منتصف الطريق، مؤكدة ضرورة المrapطة في رحاب العقيدة، رغم أغلال المحنة والشدة دون التفكير بطلب ود أهل الباطل لا من قريب ولا من بعيد، فجاءت قصة حاطب بن أبي بلتعة رضي الله عنه حين أرسل رسالة إلى مشركي قريش يخبرهم فيها أن النبي عليه الصلاة والسلام جهز جيشاً لفتحها، مفشياً سراً كبيراً للدولة؛ متعذراً بضغط الواقع قائلاً: "لا تعجل علي، إني كنت امرأاً ملصقاً في قريش، يقول: كنت حليفاً، ولم أكن من أنفسها، وكان من معك من المهاجرين، من لهم قرابات يحمون أهليهم وأموالهم، فأحببت إذ فاتني ذلك من النسب فيهم، أن أتخذ عندهم يداً يحمون قرابتي، ولم أفعله ارتداداً عن ديني، ولا رضاً بالكفر بعد الإسلام" (Al-Bukhari, 1422 AH, 5/145). فينزل قول الحق بعدها: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ} [الممتحنة: 1]؛ ليقطع بذلك كل وشيجة تنافي وشيجة العقيدة ولو كانت الأرحام والأولاد، ويقول الله تعالى في نفس السياق: {لَنْ تَنفَعَكُمْ أَرْحَامُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَفْصِلُ بَيْنَكُمْ} [الممتحنة: 3]، حيث تشكل الأرحام والأولاد جزءاً من ضغط الواقع الاجتماعي الذي يخلد به المرء إلى الأرض، ومن هنا جاء التحذير في سورة التغابن من مغبة التنازلات في الدين من أجل الأرحام، فقال تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ وَإِنْ تَعَفَوْا وَتَصَفَّحُوا وَتَغْفِرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ} [التغابن: 14، 15]، حيث " لا أعدى على الرجل من زوجته وولده إذا كانا عدوين، وذلك في الدنيا والآخرة. أما في الدنيا فيذهب ماله وعرضه، وأما في الآخرة فبما يسعى في اكتسابه من الحرام لهما، وبما يكسبانه منه بسبب جاهه، وكم من امرأة قتلت زوجها وجذمت وأفسدت عقله، وكم من ولد قتل أباه" (Al-Kilani, 1987, p:194-195).

3- المؤسسة والتكافل الاجتماعي

"إن دعامة المؤسسة من أصول الإسلام ما قبل الهجرة إلا أنها كانت في شكلها الإجمالي غير المفصل؛ لقلة عدد المسلمين والمحتاجين في مكة، وكفايتهم في أموالهم وحتى الضعفاء منهم قد كفاهم أقاربهم ومواليهم، وبعد الهجرة قامت أسباب مشروعاتها؛ لوجود عنصر المهاجرين حيث تركوا أموالهم وديارهم" (Ibn Ashour, 2001, p123-122). يقول الله تعالى: {لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ} [الحشر: 8]، حيث كانت سياسة الرسول عليه الصلاة والسلام إزاء هذا الوضع الجديد هي العمل على إعادة التوازن الاجتماعي بما أصاب بعض أفراد الأمة من أزمات اقتصادية، وأحدث في صفوفها فروقاً اجتماعية. والحقيقة أن هذا التوازن هو محور الوجود الاجتماعي؛ لأنه قائم على رباط الإيواء بين المهاجرين والأنصار، والأساس فيه توفير الأمن الغذائي والاجتماعي والسكني لجميع المؤمنين الذين يأوون إلى المهجر. وحينها قد تزول أي ملكية فردية، وتتحوّل إلى الأمة إذا قامت الحاجة إلى ذلك (Al-Kilani, 1987, p:194) وهذا التكافل الاجتماعي من شأنه أن يشعر المحتاج بقيمته في الحياة، ويصنع منه عضواً نافعا في المجتمع كما حدث مع عبد الرحمن بن عوف حين أوى النبي عليه الصلاة والسلام بينه وبين سعد بن الربيع، فقال له سعد: " أقاسمك مالي نصفين وأزوجك، قال: بارك الله لك في أهلك ومالك، دلوني على السوق فما رجع حتى استفضل أقطاً وسمناً، فأتى به أهل منزله فمكثنا يسيراً، أو ما شاء الله فجاء وعليه وصر من صفرة، فقال له النبي عليه الصلاة والسلام (مهيّم). قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ تَزَوَّجْتُ امْرَأَةً مِنَ الْأَنْصَارِ قَالَ مَا سَقَتْ إِلَيْهَا قَالَ نَوَآةٌ مِنْ ذَهَبٍ، أَوْ وَزَنَ نَوَآةٌ مِنْ ذَهَبٍ قَالَ أَوْلَمْ وَلَوْ بِشَاةٍ" (Al-Bukhari, 1422 AH, 2/723)، ومن هذا المشهد وغيره كانت للأنصار مناقبهم في نصرة إخوانهم، وخلصهم الذكر الإلهي؛ لما كان لهم دور في إعادة التوازن المجتمعي، يقول الله تعالى فيهم: {وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ} [الحشر: 9]؛ فالأنصار حققوا معادلة كفتي

الميزان الاجتماعي المتمثلة في التكافل المعنوي بتحقيق الأخوة الإسلامية الصادقة والمحبة للمهاجرين، والتكافل المادي المتمثل في مقاسمة أموالهم وديارهم، ثم تختتم شهادة الله للأنصار بقاعدة قرآنية مُحكمة في الأخلاق الاجتماعية: {وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ} [الحشر: 9]، حيث جُبلت النفس على محبة منافعها، ثم امتحنت بالإنفاق مما تحب؛ طلباً للفلاح الدنيوي والأخروي. والإيمان له دوره المركزي في وقاية المؤمن من شُحِّه على مجتمعه من خلال شهود ثوابه الأجل، حتى يصير الإنفاق مما يحب طبعاً فيه، ويحمله تعظيم أمر الله على قهره نفسه للالتزام بأمره (Al-Maturidi, 2005/9)؛ ولذلك فإن حكمة وصف الأنصار بالإيمان تتعلق من حيث إنه مقام العطاء الاجتماعي، بينما وصف إخوانهم المهاجرين بالصدق حيث مقام التضحية لهذا الدين، وهذه القاعدة الأخلاقية تكررت في سورة التغابن، إلا أنها جاءت في سياق الحديث عن فتنة الأولاد والأموال. وهنا نلاحظ ملمحاً بنائياً قرآنياً في النظام الاجتماعي، فالقرآن يبني في النفس الدافع الاجتماعي وفي نفس الوقت يضع لها لافتة تحذير من العوائق والعلائق أمام بناء هذا الدافع، وهذا ما يمكن أن يُسمى في علم التزكية الأخلاقية بالتخلية والتحلية، التخلية من العلائق والعوائق وهو الشح الذي يحمل المرء على القطيعة والإساءة لأبناء مجتمعه، والتحلية بالدافع.

وخلاصة الأمر: فإن القرآن يقيم مصلحة الأفراد والمجتمع معاً، ولهذا تعدّ المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار من تجارب العدل الاجتماعي الرائدة وفي مقدمة الممارسات الاجتماعية التي حلت الأزمة المعاشية للأمة، وردت على من قال إن الإسلام جاء بإصلاح جزئي للمسألة الاجتماعية، فكانت تجربة المؤاخاة مستكملة كل شروط النجاح في مجتمع شاب يحكمه مبدأ العطاء قبل الأخذ، وتشده أواصر العقيدة وحدها، ويوجهه الإيمان في كل حركاته وأعماله وفاعلياته (Khalil, 2006, p:91).

4- نشر ثقافة الأدب الاجتماعي

تضمنت سورة المجادلة بعضاً من الآداب المجتمعية التي تعظم المحبة بين المؤمنين، وتدفع عنهم كل دواعي البغضاء ومنها:

1) آداب المناجاة الاجتماعية:

يقول الله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَنَاجَيْتُمْ فَلَا تَتَنَاجَوْا بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَمَعْصِيَةِ الرَّسُولِ وَتَنَاجَوْا بِالْبَرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ} [المجادلة: 9]، "فالنجوى هي: الكلام الخفي بين اثنين فأكثر، وقد تكون في الخير وتكون في الشر" (Al Saadi, 2000, p: 845)، "وقد تحدث النجوى الاجتماعية في بعض الحالات حالة نفسية صعبة عند بعض الناس بما تحدثه من إحياءات بالخوف لديهم، تتولد من الحركة الاجتماعية الخفية السرية، والتي تدير الأحاديث الخاصة؛ تخطيطاً للإضرار بهم، فجاءت الآية لتؤكد على الجانب الإيجابي لهذه الحركة، والتحذير من الجانب السلبي وما يلحق به من تأثيرات نفسية مجتمعية" (Fadlallah, 1998, 66/22) وفي الآية تعميق للرقابة الإيمانية الشاملة، فحين ذكر مآلات النجوى الآثمة على صعيد المجتمع: {إِنَّمَا النَّجْوَى مِنَ الشَّيْطَانِ لِيَحْزَنَ الَّذِينَ آمَنُوا} [المجادلة: 10] ذكر مآل الجزاء فيها حيث إن "ذكرى الآخرة هي مجمع المخاوف، ولا سيما فضائح الأسرار على رؤوس الأشهاد" (Al-Bikai, n.d, 372/19).

2) آداب المجالس

يقول الله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِي الْمَجَالِسِ فَافْسَحُوا يَفْسَحَ اللَّهُ لَكُمْ وَإِذَا قِيلَ انشُرُوا فَانْشُرُوا يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ} [المجادلة: 11]، فآداب المجالس لون من ألوان الأدب الاجتماعي، وقد كان "الرجل في مجلس رسول الله صلى الله عليه وسلم يأتي فيقول: افسحوا لي رحمكم الله، فيضن كل أحد منهم بقربه من رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأمرهم الله بذلك، ورأى أنه خير لهم" (Al-Tabari, n.d, 244/23). "وتدعو الآية إلى قيمة لها بعدها الاجتماعي والتزكوي، حيث تجب النظرة إلى المكان نظرة واقعية بسيطة فلا قيمة كبيرة في ذاته، تمنع من التنازل عنه للآخرين، ولا يمثل مشكلة ذاتية، يشعر بها المفسح بنزول

مقامه، بل يمثل هذا التنازل مظهراً عملياً لتقدير الإيمان، ورفعة في العلم درجات على صورة عطاء أخلاقي تجعل المفسح يشعر بحاجة الآخر للمجلس بالمستوى الذي يحتاج هو إليه" (Fadlallah, 1998, 22/74) .

ثانياً: المخالف عقدياً المسالم مجتمعياً

إن أمة الإسلام أمة الوسطية، وهي أمة الشهادة على الأمم الأخرى لا تنفي حضاراتهم، ولا تقيم علاقاتها معهم على مبدأ الصراع الملغى للآخر، وإنما على مبدأ التكامل والتعارف، وضمن إطار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ لذلك وضع الإسلام القاعدة الكبرى في العلاقات الدولية بين المسلمين وغيرهم، فجعل القرآن الخصومة مشروطة بالعداوة في الشعور والممارسة؛ لأن الله يأبى على المؤمن وقوعه في سداجة عقلية وعملية في علاقته مع الآخرين، فتكون نوعاً من الطيبة الذاتية التي يستغل فيها العدو الآخر مواطن الغفلة في المؤمن، وحتى تكون النظرة العقائدية حاضرة بجديّة في واقع الآخر المضاد ((Fadlallah, 1998, 22/155)، حيث قال الله تعالى: {إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ} [المتحنة: 9]، ثم تأتي القاعدة الإيمانية الإنسانية تؤكد على علاقة إيجابية مع الآخر المسالم المخالف في الدين، حيث يقول الله: {لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ} (8) إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (9) [المتحنة: 8، 9]؛ فبالقسط وبالبر معهم يكون الخير العملي والعدل الإسلامي، اللذان يحققان التوازن في حركة الإنسان والحياة، ومن هنا نجد أن النبي صلى الله عليه وسلم لما هاجر إلى المدينة لم يرسم سياسة الإبعاد والخصام مع اليهود القاطنين المدينة، بل أبرم معهم معاهدة تبيين مالهم وما عليهم في ظل الدولة الإسلامية، وهي ما سماها ابن إسحاق بالموادعة (Mohammad, 1993, 1/227; Al-Ghazali, 2006, p:193-193).

ثالثاً: المنافق

لقد أقر القرآن الكريم الذي نزل على النبي صلى الله عليه وسلم مساحة كبيرة في حديثه عن المنافقين، فكان أدق وأشمل من تحدث عن صفات المنافقين، وأعطى لظاهرتهم في المجتمع المسلم بالغ الأهمية؛ لأنهم الكيان الأخطر على جسم الأمة حيث كثرتهم وشدة الابتلاء بهم حتى قال فيهم ابن القيم: " كاد القرآن أن يكون كله في شأنهم، فكم من معقل للإسلام قد هدموه، وكم من حصن له قد قلّعوا أساسه وخرّبوه " (Ibn Qayyim, n.d, 1/535-550) والنفاق سلوك مركب يرجع إلى عناصر خلقية في التركيبة الداخلية للإنسان، يظهر فيما بعد نظيره في سلوك الجماعة (Al-Maidani, 1993, 54/1).

وتعدّ سورة "المنافقون" السورة المركزية في جزء (قد سمع) في تحليل البنية النفسية لهذه الفئة، فهي تتحدث عن كذبهم في ادعاءاتهم حيث يقول الله فيهم: {إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ* اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّوا عَن سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ} [المنافقون: 1، 2]، فهم لا يخرجون من الأيمان الغليظة الكاذبة؛ ليخدعوا المؤمنين ويضللوهم، ويستتروا نفاقهم، يقول ابن كثير: " أي اتقوا الناس بالأيمان الكاذبة والحلفات الأثمة ليصدقوا فيما يقولون، فاغتر بهم من لا يعرف جلية أمرهم، فاعتقدوا أنهم مسلمون، فربما اقتدى بهم فيما يفعلون، وصدقهم فيما يقولون، وهم من شأنهم أنهم كانوا في الباطن لا يألون الإسلام وأهله خبلاً، فحصل بهذا القدر ضرر كبير على كثير من الناس " (Ibn Katheer, 1419 AH, 8/125). ثم يصف القرآن خواءهم من كل معنى في قوله تعالى: {وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ كَأَنَّهُمْ خُشُبٌ مُّسْتَدَدَةٌ} [المنافقون: 4]، وذلك "للتنبية على عدم الاعتراض بحسن صورهم فإنها أجسام خالية عن كمال الأنفس" (Ibn Ashour, 1984, 28/238).

وقد حذر النبي صلى الله عليه وسلم من هذا الصنف حيث روي عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رضي الله عنه، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم قَالَ: "إِنَّ أَخَوْفَ مَا أَخَافُ عَلَى أُمَّتِي كُلِّ مُنَافِقٍ عَلِيمِ اللِّسَانِ" (إسناده قوي) (Ibn Hanbal, 2001, 289/1). ولقد أبانت سورة المنافقين مواقفهم العدائية من صاحب الدعوة صلى الله عليه وسلم؛ فهم حريصون على إضعاف شوكتهم حين قال أحدهم مقالته: {لَا تَنْفِقُوا عَلَى مَنْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ حَتَّى يَنْفَضُوا} [المنافقون: 7] يريدون أن لا تكون له

بهم قوة، وهم دوماً يستخدمون: " خطة التجويع التي يبدو أن خصوم الحق والإيمان يتواصلون بها على اختلاف الزمان والمكان في حرب العقيدة؛ ... يحسبون لقمة العيش هي كل شيء في الحياة كما هي في حسنهم" (Qutb، 2003، 3579/6). كما تبرز الآية دور النفاق في تجفيف منابع الخير والإصلاح وصرف الناس عن الدعاة (Muslim، 2010، 169/8) وقد سجل القرآن مقولة قائدهم، وهو يؤلب على صاحب الدعوة عليه الصلاة والسلام قوله: {يَقُولُونَ لئن رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَأُخْرِجَنَّكَ لَأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلُّ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ} [المنافقون: 8]، فإله تعالى يعلم كذبهم حيث قال: {وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ} [المنافقون: 1]، ولكن أفصح عن مقولته تجاه صاحب الرسالة عليه الصلاة والسلام؛ لأن المنافقين يجمعون بين فسادين: فساد في الأرض من الناحية الفكرية والاجتماعية، وفساد في الأرض من الناحية السياسية، فإذا وجدوا في رعية الدولة أصبحت في خطر عظيم؛ لأنهم يتظاهرون في التفاني لها حيناً، ثم يخونون القيادة في أخرج المواقف؛ ليقوضوا دعائم الدولة الإسلامية (Al-Humaid، 2011، p: 616-618)، فقد ذكر أن عبد الله بن أبي بن سلول قالها عندما " كسع رجل من المهاجرين رجلاً من الأنصار، فقال الأنصاري: يا للأنصار، وقال المهاجري: يا للمهاجرين، فسمعها الله رسوله عليه الصلاة والسلام فقال: ما هذا؟ فقالوا: كسع رجل من المهاجرين رجلاً من الأنصار، فقال الأنصاري: يا للأنصار. وقال المهاجري: يا للمهاجرين، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: دعوها فإنها منتنة". (Al-Bukhari، 1422 AH، 4/1863) يقول ابن عاشور تعقيباً على مقولته: " وهذا وصف لخبث نواياهم؛ إذ أرادوا التهديد وإفساد إخلاص الأنصار وإخوتهم مع المهاجرين، بإلقاء هذا الخاطر في نفوس الأنصار؛ بذراً للفتنة والتفرقة وانتهازاً لخصومة طفيفة حدثت بين شخصين من موالى الفريقين" (Ibn Ashour، 1984، 28/249).

كما أن المنافق ليس لديه محور ثابت يدور حوله، ويرتبط به، فهو لا يملك المعيار الحق وضوابط المنهج الصحيح؛ لذا فإن العزة مفقودة في ذاته، يقول الله تعالى: {وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ} [المنافقون: 8]، فالعزة ليست في قاموس المنافق؛ لأنها في معناها الحقيقي اعتزاز بالإله الذي يعبد، والحق الذي أنزل، والرسالة التي ينضوي تحت لوائها (Khader، 2001، p: 186). وقد أفصح القرآن عن دقائق صفات المنافقين حيث يسارعون في موالة إخوانهم الكفار من أهل الكتاب وغيرهم، فهم يعلقون وجودهم بوجود إخوانهم، ويشاطرونهم في مآربهم ضد المؤمنين، ووعودهم للمؤمنين كقبض الريح خاصة إذا تعلق الأمر بالقتال؛ فالحرب كما قالوا مصيدة المنافقين، يقول الله فيهم: {أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نَافَقُوا يَقُولُونَ لِإِخْوَانِهِمُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لئن أخرجتم لנخرجن معكم ولا نطيع فيكم أحداً أبداً وإن قوتلتهم لننصركم والله يشهد إنهم لكاذبون} (11) لئن أخرجوا لا يخرجون معهم ولئن قوتلوا لا ينصرونهم ولئن نصروهم ليؤنن الأذبار ثم لا ينصرون} (12) [الحشر: 11، 12]. وهذه حالة عجيبة تعبر عن خبايا الخور والجبن في بنية المنافقين، وعلى الرغم مما يظهره للعدو من مصير مشترك، يحتم عليهم وقوفهم معهم في ساحة الصراع إلا أن القرآن يؤكد على سريرتهم المتذبذبة التي تدحض موقف نصرتهم للعدو، وتؤكد على أن هذا الانسجام الوهمي منهم ما هو إلا لإرباك الواقع المسلم، حيث يقول الله فيهم: {أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ تَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مَا هُمْ مِنْكُمْ وَلَا مِنْهُمْ وَيَحْلِفُونَ عَلَى الْكُذِبِ وَهُمْ يَعْلَمُونَ} [المجادلة: 14]، فهي لفظة قرآنية في بيان ازدواجية حركة المنافق المنفتحة على المؤمنين دون عمق في الفكر والشعور، وتلتقي مع اليهود دون شمولية في الموقف، وهذا يمثل اهتزازاً روحياً في واقعهم (Fadlallah، 1998، 80/22)، " بل إن هذه الذبذبة تشير إلى حالة هدم في البنية الاجتماعية حين لا تلتقي المنفعة مع العاقبة، والقرآن دوماً يركز في تشكيلة المجتمع المسلم على توأمة المنفعة الحسنة مع العاقبة الحسنة سواء في الدنيا والآخرة" (Reda، 1990، 383/5).

رابعاً: الكافر المحارب

إن من أهم مقتضيات الإيمان الجهاد في سبيل الله؛ لأنه الفاصل بين الحق والباطل؛ فهو السياج الحامي لوحدة الأمة، وفيه "بذل أشكال الجهد واستفراغ الطاقة؛ لتحقيق الأهداف التي توجه إليها الرسالة الإسلامية في ميادين الحياة الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والعلمية والعسكرية. والجهاد يحقق معنى حضارياً؛ فهو يعكس مفهوم الأمن الإسلامي الذي يشمل الأمن الفكري والنفسي والمادي لبني الإنسان، ومواجهة مواطن الخطر، ومظاهره التي تهدد فروع هذا الأمن، ويتركز مصدر الخطر الرئيس في الكفر الذي يبدأ من ميدان العقيدة والشعور، ثم يمتد إلى ميادين السلوك والاجتماع والعلاقات؛ لأن أهل

الكفر إذا قويت شوكتهم أشاعوا الفتن السياسية والمفاسد الاجتماعية؛ لذلك كان بذل النفس لهدم مؤسسات الكفر، وبذل المال لإقامة مؤسسات الرسالة والإنفاق على العاملين فيها حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله" (Al-Kilani, 1987, p:190). وتأتي سورة الصف؛ لتكون من السور المركزية في تثبيت ركن الجهاد في منظومة البناء الاجتماعي للأمة، يقول الله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَانَهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُوصٌ} [الصف: 4]، فالآية تذكر ركيزتين للجهاد: قوله تعالى: (في سبيله): إذ إن الجهاد بدون رسالة عقديّة ما هو إلا نصرة للعصبيات، وخدمة للشهوات وموجب لعقوبة الله، كما أن الرسالة بدون جهاد مفضية إلى مقت الله (Al-Kilani, 1987, p52). "والتحام الجهاد بالرسالة يظهر جلياً في سورة الصف، فحين تذكر السورة تجارة الجهاد الرابعة، يؤكد سياقها على وحدة الرسائل السماوية الثلاث، والركيزة الثانية في قوله: (صَفًّا كَانَهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُوصٌ) حيث إن البناء التنظيمي الذي يفضي إليه الجهاد صورة من صور التماسك الاجتماعي، به يهرب العدو ويصعب مهمته، ويصد عن المجتمع رياح الخطر" (Khader, 2001, p:140).

"بل إنه لا مجال لأي عقدة نفسية ذاتية تفسح مجال الاهتزاز في الموقف. فالكمل يتضافر لإنجاح المعركة، حيث تتكامل الأدوار في المواقع داخل خطة القتال المرسومة" (Fadlallah, 1998, 22/181). وفي المقابل يقول ابن تيمية رحمه الله: " فإذا ترك الناس الجهاد في سبيل الله فقد يبتليهم بأن يوقع بينهم العداوة حتى تقع بينهم الفتنة كما هو الواقع؛ فإن الناس إذا اشتغلوا بالجهاد في سبيل الله جمع الله قلوبهم وألف بينهم وجعل بأسهم على عدو الله وعدوهم" (Ibn Taymiyyah, 1995, 15/44). ويظهر دور الجهاد في إتمام نور الله بعد محاولات إطفائه: {يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ} [الصف: 8]؛ فلم يكن لإكراه الناس على عقيدة الإسلام، وإنما جاء ليحامي النفس الإنسانية من تبعية الأقوى المتسلط عليها، فأراد سبحانه أن يحرر الاختيار في الإنسان، فكان القتال حفاظاً على كرامة الإنسان أن يكون تابعاً في العقيدة لغيره، فلا تسلط في الإسلام على عقائد الناس، والحرية الإنسانية بالجهاد مضمونة بعد أن تبين لهم الرشد من الغي. (Al-Shaarawy, 1997, 4/2428) ويتعرض جزء (قد سمع) لأخطر جبهات المواجهة في تاريخ الأمة وهم اليهود والمنافقون؛ إذ تبين سورة الحشر أن المعركة مع اليهود كان لها انعكاساتها السيئة على مسيرة البناء المجتمعي، فكان لا بد من استئصال شأفة اليهود من الساحة الإسلامية؛ لأن العقل اليهودي مصوغ بطريقة لا تتسع إلا للأثرة والحقد. وقد ظهر ذلك جلياً مع بعثة النبي صلى الله عليه وسلم حيث ناصبوه العداوة وغدروا به، وصادقوا المنافقين؛ فهم قلماً يحاربون وحدهم دون ظهور. فجاءت سورة الحشر شرحاً لأخلاق اليهود التي استحقوا بها الهزيمة والطرده، وشمائل المؤمنين التي جعلت لهم أحقية البقاء، وبيّنت أن النزاع لم يكن بين قومية عربية وأخرى عبرانية، بل كان بين أمتين: إحداهما أسلمت وجهها لله، والأخرى عنتت عن أمر ربها ورسله (Al-Ghazali, 1999, p:165-168). ولأن اليهود يتصدرون دوماً قافلة الإفساد في كل زمان ومكان؛ جاء القرآن يحدد معالم المعركة معهم، يقول الله فيهم: {هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ} [الحشر: 2]، ومهما أظهر اليهود من قوة وتهديد على المجتمع المسلم فإن الله يبين حقيقة هذا المجتمع اليهودي الهش حين قال: {لَا يَقَاتِلُونَكُمْ جَمِيعًا إِلَّا فِي قُرَى مُحَصَّنَةٍ أَوْ مِنْ وَرَاءِ جُدُرٍ بَأْسُهُمْ بَيْنَهُمْ شَدِيدٌ تَحْسِبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى} [الحشر: 14]، يقول الشنقيطي: "وقد عاب الله تعالى على اليهود تشتت قلوبهم عند القتال في قوله تعالى: (تَحْسِبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى)، وامتدح المؤمنين في قتالهم بوحدتهم كأنهم بانيان مرصوص" (Al-Shanqeeti, 1995, p:176).

ولما تبادى المنافقون مع اليهود في أعمالهم الكيدية، أنزل الله ما يأمر نبيه صلى الله عليه وسلم بمجاهدتهم، والإغلاظ عليهم حيث قال الله تعالى في آخر سور جزء (قد سمع) في (التحريم): {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ} [التحريم: 9]، فنجد أن اللفظ جاء "عاماً" لأنواع الجهاد؛ ليلقي في قلوب المنافقين الرعب، ولم يأت صريحاً بالقتال؛ لئلا يضطر الرسول صلى الله عليه وسلم والمؤمنون إلى مباشرة البحث عن المنافقين وتقتيلهم، وليكون النص صالحاً يفهم منه الإذن بقتالهم ضمن القيام بألوان الجهاد الأخرى (Al-Maidani, 1993, 130/1). والإغلاظ وإن كان داخلياً في ضروب الجهاد فعطفه عليه تغاير للوصف وتحقيق غاية مجتمعية؛ حيث إن في الإغلاظ عليهم في الدنيا ضماناً لسلامة حركة الحياة المجتمعية، وليعلم كل منافق أنه مفضوح من الله (Al-Shaarawy, 1997, 9/5339).

ويأخذنا هذا الأمر الإلهي إلى أحد مشاهد الإثخان بأعداء الأمة، والذي تناولته سورة الحشر في حادثة إجلاء يهود بني النضير؛ بسبب نقضهم عهودهم، يقول تعالى: {مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لِيْنَةٍ أَوْ نَكَهْتُمْ مِمَّا كَانَتْ مِنْهُ إِذْ طَبَعَ أَعْيُنُكُمْ وَأَنْتُمْ كَصَصَابِ الْهُلَّةِ} [الحشر: 5] حيث كانت من صور الإثخان بهم عند حصارهم قطع بعض نخيلهم إهانة لهم، وإرهااباً وإرعاباً لقلوبهم كما ذكر ابن كثير (Ibn Katheer, 1419 AH, 61/8)، إلا أن ذلك يعد أيضاً: " نوعاً من أنواع الضغط في الحروب يراد به تدمير اقتصاد البلد المحارب، وهؤلاء يراد إجلاؤهم، ومن ثم تقطيع بعض نخيلهم وتحريقه يساعد على قطع تعلقهم بأرضهم"، فقد علل الله عز وجل الحكمة من الإذن في تقطيع النخيل، وإحراقه فقال: " وَلِيُخْزِيَ الْفَاسِقِينَ" (Hawa, 1424 AH, 10/5820).

المطلب الثاني: تحقيق الأمن المعيشي والكرامة الاقتصادية

إن في الإسلام منهجاً متكاملًا لعلاج مشكلة الفقر، ولديه وسائل لمحاصرته، والتخفيف منه، وكما علمنا في المطلب السابق أن أحد هذه الوسائل: التكافل الاجتماعي المتمثل بركن الإخاء على مستوى أفراد المجتمع، إلا أن الفجوة - في مقابل التحديات الاقتصادية الاجتماعية ستظل واسعة بين الطبقات الغنية والفقيرة، فنجد في المجتمع النبوي أن هذه الفجوة بقيت قائمة بين أثرياء المدينة، وفقراء المهاجرين إلى أن وقعت موقعة بني النضير بعد أن سلمت أموالهم صلحاً وفيئاً لله ورسوله، فرأى النبي صلى الله عليه وسلم عندئذ أن يعيد للجماعة المسلمة شيئاً من التوازن في ملكية المال، فمنح فيء بني النضير للمهاجرين خاصة عدا رجلين فقيرين من الأنصار. وقد كان هذا التصرف النبوي تحقيقاً لمبدأ العدالة في توزيع ثروات الأمة، والرفض لمبدأ تضخم الثروة في جانب وانحسارها في جانب آخر، مما يكون مثار مفسدة عظيمة، يوغل الصدور على الأثرياء. وقد يشعر الفقراء بتضاؤل قيمتهم الذاتية، وتهان كرامتهم أمام سطوة المال {مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ} [الحشر: 7] أي " كيلا يبقى مأكلة يتغلب عليها الأغنياء ويتصرفون فيها بمحض الشهوات والآراء، ولا يصرفون منه شيئاً إلى الفقراء" (Ibn Katheer, 1419, AH, 97/8)؛ " فمبدأ دوران الثروة بين أيدي الناس وانتقالها، يجعل الداخل في يد أحد الأفراد هو الذي خرج من يد آخر، فالشيء المنتفع به شيء واحد، ولكنه يعود كشيء آخر باعتبار تغير موقعه، وقد يعود إلى اليد التي خرج منها أول مرة، ويصير بهذا الدوران لطف التفادي من حسد الفاقد على الواجد". (Ibn Ashour, 2001, p: 317).

وهناك نقطة تجدر الإشارة إليها وهي أن النظام الاقتصادي في الإسلام، قائم على أساس العقيدة الموجهة لتقوى الله، حيث تتصل القوانين المادية بقوانين الروح (Qutb, 1982, p: 25) ودل على ذلك ما أرشد إليه قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ} (9) فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ} [الجمعة: 9، 10]، فنرى كيف يخلع القرآن على السعي في طلب الرزق تسمية (الابتغاء من فضل الله)، فيتحقق تعاقب النشاط الديني مع النشاط الروحي، ووبرينا كيف تمتزج عناصر النشاط الإنساني في توازن بدءاً من النداء للصلاة، ثم الدعوة لترك البيع والاتجاه لذكر الله، ثم العودة للتجارة، ويستخدم القرآن لفظاً في الحث على بذل أقصى الجهد في تحصيل المنافع الدنيوية على مقتضى الحاجة البشرية (فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ)؛ ليردفه بـ(وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ) ((Radwan, 1999, p: 131)، بل إن طلب (الابتغاء من فضل الله) طلب مطلق يتضمن طلب رزقه سبحانه في البيع والشراء، وطلب ثوابه في كافة الأنشطة الاجتماعية اشتباكاً مع الحياة من عيادة مريض وسعي في حاجة مسلم وزيارة أخ في الله أو حضور مجلس علم (Alusi, 1415AH, 14/298; Al-Tabatabai, 1997, 19/285). وفي الآية الكريمة لطيفة وهي أن تحقيق الكرامة الاقتصادية والأمن المعيشي وزيادة حركة الإنتاج المجتمعي معين على تحقيق العبادة الشاملة لله تعالى، فهو حين يطلب رزقه ومعاشه فإنه يقوم بذات الإخلاص الذي يؤدي به الصلاة، دل على ذلك اقتران نشاط المعاش بذكر الله ولذلك: " كان النبي عليه الصلاة والسلام يربط بين الأمن المعيشي والعبادة الدينية كاقتران الوسيلة بالهدف ويجعل الفصل بينهما تعطيلاً لفاعلية كل منهما" (Al-Kilani, 1987, p: 197)، وجاء في الحديث قوله عليه الصلاة والسلام: " إن الله تعالى يقول: إنا أنزلنا المال لإقام الصلاة وإيتاء الزكاة، ولو كان لابن آدم وادٍ أحب أن يكون إليه ثاب، ولو كان له واديان أحب أن يكون إليهما ثالث، ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب،

ثم يتوب الله على من تاب" (الحديث ضعيف) (Ibn Hanbal ، 2001 ، 237/36). وهذا يفسر لنا فقه أبي بكر الصديق رضي الله عنه في قتاله المرتدين الذين فرقوا بين الصلاة والزكاة؛ لتحقيق فاعلية الصلاة في حياة الناس.

المطلب الثالث: المرأة ركن المجتمع الركين

وضع القرآن الكريم المرأة في مكانها اللائق بها؛ باعتبارها الود الذي تقوم عليه خيمة الأسرة، والركن الركين الذي بدونه لا يستقيم المجتمع، فقد سلط الضوء بعض سور الجزء على شخصية المرأة المسلمة وهي تتحرك بين أدوارها المجتمعية المتعددة بإبراز جوانب من شخصيتها، وبأبعادها الثلاث: العقدية والنفسية والاجتماعية.

أولاً: الرسوخ في الإيمان والتجرد لله

يتجلى هذا البعد العقائدي في امرأة فرعون التي أثنى الله عليها في قوله: {وَصَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِنْ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ} [التحریم: 11] حيث "لم يصدها طوفان الكفر الذي تعيش فيه عن طلب النجاة وحدها (وَنَجِّنِي مِنْ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ)، وتبرأت من قوم فرعون، وهي تعيش بينهم (وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ)، فكان دعاؤها مثلاً للاستعلاء على عرض الدنيا بأزهى صورته، فقد كانت مع أعظم ملوك الأرض يومئذٍ. وهي كانت وحدها في وسط ضغوط كثيرة كالرياسة، والجاه، والمجتمع، ثم ضغط الحاشية. وفي وسط هذا كله رفعت رأسها إلى السماء، فكانت نموذجاً في التجرد لله من كل المؤثرات" (Qutub, 2003, 6/3622). وللزمخشري إشارة لطيفة تعقيباً على دعائها: يقول: " طلبت القرب من رحمة الله والبعد من عذاب أعدائه، ثم بينت مكان القرب بقولها في (الجنة)، أو أرادت ارتفاع الدرجة في الجنة وأن تكون جنتها من الجنان التي هي أقرب إلى العرش وهي جنات المأوى، فعبرت عن القرب إلى العرش بقولها (عندك)" (Al-Zamakhshari, 1407AH, 572/4). وفي نفس السياق يأتي ذكر مريم عليها السلام مقترناً بامرأة فرعون كمثالين للمرأة المتجربة لله الصادقة الطاهرة، يقول الله تعالى: {وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَتَ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَّقْتَ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُنْتِ مِنَ الْقَانِتِينَ} [التحریم: 12] وقد قال الرسول صلى الله عليه وسلم فيهما: "كمل من الرجال كثير، ولم يكمل من النساء إلا مريم بنت عمران، وآسية امرأة فرعون، وفضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام"، ((Al-Bukhari, 1422AH, 3/1374)، ثم يستخدم القرآن المقابلة في ترسيخ النموذج المجتمعي للمرأة المسلمة فهو كما يتكلم عن امرأة فرعون الراضخة الصابرة المتجربة ومريم العفيفة القانتة، يتحدث عن امرأة لوط وامرأة نوح، وهنا يشير الرازي إلى إشارات تربوية اجتماعية في هذه المقابلة القرآنية فهي: "مشملة على فوائد متعددة لا يعرفها بتمامها إلا الله تعالى، منها التنبيه للرجال والنساء على الثواب العظيم والعذاب الأليم، ومنها العلم بأن صلاح الغير لا ينفع المفسد، وفساد الغير لا يضر المصلح، ومنها أن الرجل وإن كان في غاية الصلاح فلا يأمن المرأة، ولا يأمن نفسه، كالصادر من امرأتي نوح ولوط، ومنها العلم بأن إحسان المرأة وعفتها مفيدة غاية الإفادة، كما أفاد مريم بنت عمران" ((Siddiq Khan, 1992, 14/221; Al-Razi, 1420AH, 30/ 576)).

وقد أكد صاحب فتح البيان في تفسير هذه الآية على أصل من أصول النظام الاجتماعي التي أقرها القرآن في ضرب هذا المثل وهي "أن العذاب يُدفع بالطاعة لا بالوسيلة" (Siddiq Khan, 1992, 222/14) فالقاعدة متضمنة معنى التبعية الفردية التي تعظم مسؤولية الإنسان عن أعماله، ثم تحمله عواقب هذه المسؤولية، إن خيراً فخير، وإن شراً فشر، دون أن يشفع له وسطه الاجتماعي أيّاً كان سواءً أمام الله أم أمام مجتمعه.

ثانياً: الأمانة على الرعية

يتجلى هذا المشهد في المُجَابِلَة خولة بنت ثعلبة رضي الله عنها التي ظاهر منها زوجها أوس بن الصامت رضي الله عنه، فجاءت تشتكي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم زوجها قائلة: " يا رسول الله، أكل شبابي، ونثرت له بطني، حتى إذا كبرت سني وانقطع ولدي ظاهر مني، اللهم إني أشكو إليك، فما برحت حتى نزل جبرائيل بهؤلاء الآيات: { قَدْ سَمِعَ اللَّهُ

قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ { [المجادلة: 1] } (الحديث صحيح) (Ibn Majah, 2009, 1/666).

"ونلاحظ كيف أنَّ المشهد مشحون بانفعالات نفسية لهذه المرأة المفوضة أمرها إلى الله، يدور محور هذه الانفعالات في حرصها على كينونة بيتها حيث يقول الطباطبائي في ذلك: "والظاهر أنها كانت تتوخى طريقاً إلى أن لا تنفصل عن زوجها" (Al-Tabatabai, 1997, 185/19). أي اتخذت جدالها وسيلة تلم بها شمل أسرتها، غير أنها أيضاً أظهرت جانباً قوياً نفسياً في شخصيتها حيث إنها: "لم تقصر في طلب العدل في حقها وحق بَنِيهَا، ولم ترض بعنجهية زوجها وابتداره إلى ما ينثر عقد عائلته دون تبصّر ولا روية، وتعلّماً لنساء الأمة الإسلامية ورجالها واجب الذود عن مصالحها" (Al-Rasheed, 1427AH, p: 232; Ibn Ashour, 1984, 7/28).

ثالثاً: الهجرة والمشاركة في صناعة الأحداث

إن مشاركة المرأة في الهجرة لها مدلولها الواسع العميق في تاريخ الأمة؛ فهي تبين دورها في صناعة الأحداث، حيث أنزل الله فيهن قوله: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمْ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَاْمْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ} [الممتحنة: 10]، فاستثبتت النساء من بنود صلح الحديبية الذي جاء فيه: "على ألا يأتيك منا أحد وإن كان على دينك إلا رددته إلينا"، وقد ذكر الطبري أن ابن عباس سئل: كيف كان امتحان رسول الله صلى الله عليه وسلم النساء؟ قال: كان يمتحنهن بالله ما خرجت من بغض زوج، وبالله ما خرجت رغبة عن أرض إلى أرض، وبالله ما خرجت التماس دنيا، وبالله ما خرجت إلا حباً لله ورسوله" (Al-Tabari, n.d, 23/325). وجاء استثناء النساء وإن كنَّ في داخل عموم شرط الحديبية: "لرقتهن وضعفهن، ولحرمة الإسلام، ويدل عليه قوله: {لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ} [الممتحنة: 10]" (Ibn al-Arabi, 2003, 4/229).

وتخصيص النساء المهاجرات بقرآن يتلى، دليل واضح على البعد الذي أعطاه الإسلام لتحرك المرأة على ساحة البناء المجتمعي، وأن تنمية الوعي لدى المرأة المسلمة بأهمية البعد العقدي في عملية البناء، يعد ضرورة ملحة يؤكد عليها ما يضح به العالم اليوم من المتغيرات، ويبتعد بها عن مفاهيم الفطرة، ويزيف الحقائق خاصة وهو يتكلم عن موقع المرأة في أسرتها ومجتمعها. (Al-Saleh, 2007, p: 229-232).

والأحكام التي ترتبت على امتحان المرأة كان لها انعكاساتها في البنية الاجتماعية والاقتصادية، حيث أن البعد العقدي صار هو المحور الأساسي لقيام الأسرة، دالاً على استقلالية إرادة المرأة في انتماها، ثم ما يتعلق بالبنية الاقتصادية من حفظ الحقوق المالية لكل الأطراف التي فرقها العقيدة وهذا يدعو المجتمعات المسلمة إلى دراسة الوسائل الكفيلة بحماية المرأة من الضغوطات الاجتماعية أو السياسية التي من شأنها أن تثنيها عن دينها، فتجعلها عرضة للدخول في دوائر الانحراف المجتمعي. (Fadlallah, 1998, 22/163).

رابعاً: صيانة المجتمع وتحديد مساره عن طريق البيعة

كان امتحان المرأة المهاجرة جسرها إلى بيعة الإسلام، والمنهج البنائي في القرآن يستلزم إلقاء الضوء على كل لبنة من لبناته، فبعد امتحان صدق إيمان المهاجرة، يأتي إلقاء الضوء على ما ينتظرها من المهام الاجتماعية في مجتمعها الإيماني الجديد، يقول الله تعالى: {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئاً وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِهْتَانٍ يَفْتَرِيْنَهُ بَيْنَ أَيْدِيْهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِيْنَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ} [الممتحنة: 12]؛ فالآية حوت قضايا ذات دلالات عميقة في البعد المجتمعي على مستوى الأسرة خاصة وعلى مستوى المجتمع عامة، يقول القرطبي في صفة البيعة أنه " صرّح فيهن بأركان النهي في الدين ولم يذكر أركان الأمر، وهي ستة أيضاً: الشهادة، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، والاعتسال من الجنابة؛ وذلك لأن النهي دائم في كل الأزمان وكل الأحوال، فكان التنبيه على اشتراط الدائم أكد. وقيل: إن هذه المناهي كان في النساء كثير من يرتكبها ولا يحجزهن عنها

شرف النسب، فخصت بالذكر لهذا" (Al-Qurtubi, 1964, 18/73). فهذه النواهي هي المقومات الكبرى للعقيدة، كما أنها تمثل مقومات الحياة الاجتماعية الجديدة، ومما يثير الاهتمام هو عرض قضيتي الهجرة والبيعة من خلال المرأة في سورة الممتحنة لحكم منها: "تذكير المسلمين بموضوع المرأة، على أنه أصل في العمل الإسلامي على كل مستوى وليس فرعاً. كما أن أخذ ولاء المرأة له صلة بأخذ ولاء المجتمع الإسلامي كله، وأن رعاية شأن المرأة برعاية الأحكام الخاصة بها شيء له وزنه العظيم في قضية التطهير من الفسوق" (Hawa, 1424AH, 5859/10). "كما أننا نلاحظ أن من دلالات البيعة عطاء الإسلام للمرأة في استقلالية شخصها فهي ليست تابعة، وهي تتابع كما يتابع الرجل، وهي بذلك تشارك صناعة المعالم الحضارية للمجتمع" (Abu Shaqqa, 1995, p: 245).

المطلب الرابع: القواعد التنظيمية للميثاق الغليظ

يعد الإسلام الأسرة الوحدة الاجتماعية الأولى في المجتمع، والمحضن الذي تنشأ فيه الأجيال، وفي استقراء الآيات نجد كثرة التشريعات الخادمة لهذه الوحدة الاجتماعية بدءاً من بداية التأسيس بعقد الزواج الذي سماه الله في كتابه {مِيثَاقاً غَلِيظاً} [النساء: 21]، مروراً بمراحل التكوين للأسرة، مع وضع القواعد التنظيمية لها والتشريعات الضمانية التي تحفظ كيانها، ولقد اختصت سورتا الطلاق والتحريم بقضايا عدة تتعلق بنظام الأسرة وهي:

أولاً: معايير اختيار الزوجة

يقول الله تعالى: {عَسَى رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنْ أَنْ يُبْدِلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِنْكُنْ مُسْلِمَاتٍ مُؤْمِنَاتٍ قَانِتَاتٍ تَائِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَائِحَاتٍ ثَيِّبَاتٍ وَأَبْكَارًا} [التحريم: 5]، والصفات المذكورة للزوجة صفات ثابتة في مجموعها كما قال ابن عاشور: "وهذه الصفات انتصبت على أنها نعوت لـ(أزواجاً)، ولم يعطف بعضها على بعض الواو؛ لأجل التنقيص على ثبوت جميع تلك الصفات لكل واحدة منهن ولو عطف بالواو لاحتمل أن تكون الواو للتقسيم، أي تقسيم الأزواج إلى من يثبت لهن بعض تلك الصفات دون بعض" (Ibn Ashour, 1984, 28/361).

ثانياً: الخلافات الزوجية وتسليط الضوء على بيت النبوة

إن سورة التحريم إحدى السور التي عالجت قضية اجتماعية مهمة في الحياة الأسرية، ولقد سميت سورة النبي، حيث يقول صاحب الظلال: "ثم يجعل الله حياته (أي النبي صلى الله عليه وسلم) الخاصة والعامة كتاباً مفتوحاً لأمتة والبشرية كلها، تقرأ فيه صور هذه العقيدة وترى فيه تطبيقاتها الواقعية، ومن ثم لا يجعل فيها سرّاً مخبوءاً ولا سترّاً مطويّاً، بل يعرض جوانب كثيرة منها في القرآن، حتى مواضع الضعف البشري الذي لا حيلة فيه للبشر" (Qutb, 2003, 6/3616).

يقول الله تعالى: {وَإِذْ أَسْرَ النَّبِيُّ إِلَى بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثاً فَلَمَّا نَبَأَتْ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَفَ بَعْضَهُ وَأَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ فَلَمَّا نَبَأَهَا بِهِ قَالَتْ مَنْ أَنْبَاكَ هَذَا قَالَ نَبَأَنِي الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ} [التحريم: 3]

وذكر في سبب نزولها ما روته عائشة رضي الله عنها: "أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يمكث عند زينب بنت جحش، ويشرب عندها عسلاً، فتواصيت أنا وحفصة، أن أتينا دخل عليها صلى الله عليه وسلم فلتقل: إني أجد فيك ريح مغافير، أكلت مغافير، فدخل على إحدهما فقالت له ذلك، فقال: بل شربت عسلاً عند زينب بنت جحش، ولن أعود له" (Al-Bukhari, 1422AH, 2016/5). وكان من النبي صلى الله عليه وسلم أن حرم على نفسه شرب العسل؛ ابتغاء مرضاة أزواجه. واستأن حفصة رضي الله عنها بكتمان هذا السر، فأفشته لعائشة، فنزلت: {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ - إِلَى - إِنْ تَتَوَبَّأَ إِلَى اللَّهِ} أي: لعائشة وحفصة رضي الله عنهما، فهذا المشهد المنظور من حياته يكشف لنا طبيعة الأسرة على صورتها الصحيحة. وطريقة تحقيق الاستقرار بين أفراد الأسرة؛ ليتسنى لهم الاستمرار على طريق الاستخلاف الذي أراده الله" (Saidam, n.d, p:8). كما أن تسليط الضوء على جانب الغيرة النفسي عند المرأة، وما ينتج عنه عند إفراطها

من انعكاسات على الحياة الزوجية، جعلت حفصة رضي الله عنها تفشي سرّاً لزوجها صلى الله عليه وسلم، يقول ابن عاشور: "فليست غيرتهنّ مما تجب مراعاته في المعاشرة إن كانت فيما لا هضم فيه لحقوقهنّ، ولا هي من إكرام إحداهنّ لزوجها إن كانت الأخرى لم تتمكن من إكرامه بمثل ذلك الإكرام في بعض الأيام، وهذا يومئ إلى ضبط ما يراعى من الغيرة وما لا يراعى" (Ibn Ashour, 1984, 28/346)، فإذا كان النبي صلى الله عليه وسلم قد حرم ما أحل الله له، فإن كثيراً من الأزواج قد تدفعه غيرة زوجه إلى فعل الحرام، وفي ذلك "تعليم الأزواج أن لا يكثرن من مضايقة أزواجهنّ فإنها ربما أدت إلى الملل فالكراهية فالفرار" (Ibn Ashour, 1984, 28/345) {عَسَى رَبُّهُ أَنْ يَبْدِلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِنْكَ مُسْلِمَاتٍ مُؤْمِنَاتٍ قَانِتَاتٍ تَائِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَائِحَاتٍ ثَيِّبَاتٍ وَأَبْكَارًا} [التحريم: 5]، ومن زاوية اجتماعية أخرى فالمشهد يسلط الضوء على ما يجب أن يكون من دور الزوج في استقرار حياته الأسرية بما كان من التصرف النبوي إزاء غيرة أزواجه، بتحريمه شرب العسل على نفسه، فكان "عذراً للنبي صلى الله عليه وسلم فيما فعله من أنه أراد به خيراً وهو جلب رضا الأزواج؛ لأنه أعون على معاشرته مع الإشعار بأن مثل هذه المرضاة لا يُعاب بها؛ لأن الغيرة نشأت عن مجرد معاكسة بعضهن بعضاً؛ وذلك مما يختل به حسن المعاشرة بينهن، فأنبأه الله أن هذا الاجتهاد معارض؛ بأن تحريم ما أحل الله له يفضي إلى قطع كثير من أسباب شكر الله عند تناول نعمه، وأن ذلك ينبغي إبطاله في سيرة الأمة" (Ibn Ashour, 1984, 28/347).

ثم تصور الآيات جانباً من نبل الزوج وحسن معاشرته، في قول الله تعالى عن نبيه للنبي صلى الله عليه وسلم: {فَلَمَّا نَبَتْ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَفَ بَعْضَهُ وَأَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ} [التحريم: 3]، أي "عرّف بعضه حفصة؛ وأعرض عن بعض لم يخبرها أنك أخبرت عائشة على وجه التكرم والإغضاء" (Al-Razi, 1420AH, 30 / 570). فمن الكرم النفسي تجنب استقصاء الأخطاء، والتغافل عما لا يضر التغافل عنه، في سبيل صيانة الاستقرار الأسري.

ثالثاً: الطلاق: صمام الأمان عندما يعزّ الاستقرار الأسري

الطلاق في اللغة: إزالة القيد والتخلية، وفي الشرع: إزالة ملك النكاح (Al-Barakati, 2003, p 136). ويعدّ الطلاق من المحطات الإجبارية التي يتوقف بها قطار الأسرة، فإقراره من الإسلام يتمشى مع واقعية النفس البشرية التي قد تتعذر معها في بعض الأحيان الحياة الزوجية؛ ليكون مخرجاً ختامياً بعد المرور بكثير من الضمانات التي من شأنها أن تثني كلاً من الزوجين عن قرار فك الرباط بينهما، وقد جاءت سورة الطلاق بحشد من الآيات لتنظم إجراءاته، ولتبيين أن حصوله باعتباره ظاهرة اجتماعية لا يمثل منقصة في حق الزوجة فلها الإكرام؛ فالنبي صلى الله عليه وسلم خاطب بـ {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ} [الطلاق: 1]، ونساؤه الأشرف سيرة، والأنقى سريرة قيل لهنّ: {عَسَى رَبُّهُ أَنْ يَبْدِلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِنْكُمْ} [التحريم: 5]، فطلق الرسول صلى الله عليه وسلم بعض نسائه، وتزوج مطلقات، وكان في إجراءات هذا التشريع ما يجنب كلاً من الطرفين خاصة المرأة التبعات النفسية لهذه التجربة الزوجية الفاشلة (Khader, 2001, p 333)، ومنها:

أولاً: رباط التقوى

لقد تخلل التفصيل في أحكام الطلاق الأمر بالتقوى؛ ذلك أن مجال تلاعب الرجل في حقوق المرأة واسع، ومسالك الكيد فيه كثيرة الدافع فيه تصفية الحسابات، والرغبة في الانتقام، ويحول دون ذلك كله حساسية الضمير ولذلك نرى حشداً من الآيات يستحث النفس في لزوم التقوى، يقول الله تعالى: {وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا * وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا} [الطلاق: 2، 3]، ويقول سبحانه: {وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا} [الطلاق: 4]، وقوله تعالى: {وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَكْفُرْ عَنْهُ سَيِّئَاتِهِ وَيُعْظِمْ لَهُ أَجْرًا} [الطلاق: 5] يقول ابن عاشور معقبا: "ولما كان أمر الطلاق غير خالٍ من حرج وغم يعرض للزوجين، وأمر المراجعة لا يخلو في بعض أحواله من تحمل أحدهما لبعض الكره من الأحوال التي سببت الطلاق، أعلمهما الله بأنه وعد المتقين الواقفين عند حدوده، بأن يجعل لهم مخرجاً من الضائقات، فشبه ما هم فيه من الحرج بالمكان المغلق على الحال فيه، وشبه ما يمنحهم الله به من اللطف وإجراء الأمور على ما يلائم أحوالهم بجعل منفذ في المكان المغلق يتخلص منه المتضايق فيه" (Ibn Ashour, 1984, 28/311).

وقد أشار النيسابوري للطائف القرآن في ذلك حيث قال: " إنه سبحانه حث على التقوى في هذه السورة ثلاث مرات: بقوله: (وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ)، وذلك على عدد الطلقات الثلاث، ووعد في كل مرة نوعاً من الجزاء: الأول أنه يخرجها مما دخل فيه وهو كاره، ويتيح له خيراً ممن طلقها، الثاني اليسر في الأمور والموالة في المقاصد ما دام حياً، الثالث أفضل الجزاء وهو ما يكون في الآخرة من النعماء. ثم حث في التوكل بثلاث جمل متقاربة الخطى: الأولى (وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ)؛ لأن المعبود الحقيقي القادر على كل شيء، الغني عن كل شيء الجواد بكل شيء إذا فوض عبده الضعيف أمره إليه لا يهمله البتة، والثانية (إِنَّ اللَّهَ بِالْعُمْرَةِ) أي يبلغ كل أمر يريده ولا يفوته المطلوب. والثالثة (قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا): أي وقتاً ومقداراً. وهاتان الجملتان كل منهما بيان لوجوب التوكل عليه؛ لأنه إذا علم كونه قادراً على كل شيء، وعلم أنه قد بين وعين لكل شيء حداً ومقداراً لم يبق إلا التسليم والتفويض " (Al-Nisaburi, 1416AH, 6/ 314-315).

ثانياً: العدة وأحكامها

العدة شرعاً: "هي تربص يلزم المرأة عند زوال النكاح المتأكد أو شبهته" (Al-jourjani, 1983, p 148).

يقول الله تعالى: {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ} [الطلاق: 1]، حيث ترشد هذه السورة إلى الطلاق السني فقوله تعالى: (فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ): أي فطلقوهن مستقبلات لعدتهن. والمراد: أن يطلقن في طهر لم يجامعن فيه" (Al-Zamakhshari, 1407AH, 4/552).

والطلاق السني هو أن يطلق الرجل امرأته في طهرها الذي لم يجامعها فيه، أو أن تكون حاملاً قد استبان حملها، ويطلقها طليقة واحدة، أو كانت يائسة من المحيض، أو لما تحض، ولو جامعها؛ لعدم وقوع الحمل (Al-Awaysa, 1423AH, 5:266).

وقد أبان ابن عاشور الحكمة الاجتماعية لعدة المطلقة أنها: " جعلت وقتاً لإيقاع طلاقهن فكني بالعدة عن الطهر؛ لأن المطلقة تعتد بالأطهار، وفائدة ذلك أن يكون إيماء إلى حكمة هذا التشريع وهي أن يكون الطلاق عند ابتداء العدة، وإنما تبدأ العدة بأول طهر من أطهار ثلاثة؛ لدفع المضرة عن المطلقة بإطالة انتظار تزويجها؛ لأن ما بين حيضها إذا طلقت فيه وبين طهرها أيام غير محسوبة في عدتها فكان أكثر المطلقين يقصدون بذلك إطالة مدة العدة؛ ليوسعوا على أنفسهم زمن الارتياح للمراجعة أن يبين منهم" (Ibn Ashour, 1984, 28/295). "وقد راعى الإسلام في ذلك البعد النفسي للرجل والمرأة حيث أن الرجل يشعر بنفسية غير مستقرة من ابتعاده عن زوجته، هذا مع ما يرافق المرأة من تغيرات نفسية تؤثر على حالتها العصبية، قد ينفر منها الزوج، وقد يعد هذا النفور بيئة مناسبة؛ لتغذية أي خصومة بينهما" (Al-Shaarawy, 1997, 2/1000).

والمراد من قوله تعالى: (وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ): " أي عدوا الأقراء التي تعتد بها؛ لأن للمرأة فيها حق النفقة والسكنى على زوجها، وللزوج له الرجوع" (Al-Tabataba, 1997, 19/328). وقد أشارت آية الطلاق إلى لزوم المرأة بيتها في عدتها في قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تَخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا} [الطلاق: 1]: " أي: لا تخرجوهن حتى تنقضي عدتهن من بيوتهن أي: مساكنهن التي يسكنها قبل العدة، وهي بيوت الأزواج، وأضيفت إليهن؛ لاختصاصها بهن من حيث السكنى، وفيه دليل على أن السكنى واجبة؛ (لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً) بأن يقلب قلبه من بغضها إلى محبتها، ومن الرغبة عنها إلى الرغبة فيها، ومن عزيمة الطلاق إلى الندم عليه فيراجعها" (Al-Nasafi, 1998, 497/3). " كما أن الإسلام يريد أن يحصر مناقشة الأسباب في الانفصال أو الاستمرار بين الزوج والزوجة فلا تتعداهما إلى طرف ثالث، فكل منهما يعلم من الآخر ما يمكن أن يلين جانبه للآخر، وهذا ملمح مهم جداً في مراعاة الإسلام للجانب النفسي والعاطفي لكلا الزوجين عند الخصومة والتي لا تستطيع أن تفهمها الأطراف الخارجية" (Al-Shaarawy, 1997, 2/999).

وتتعمق فائدة التربص بالعدة خاصة عند وجود الأبناء بين الزوجين، وحرصهما الطبيعي على العناية بهم، وكفالتهم بالاشتراك فإمكانية الندم على الطلاق أسرع، وزوال أثر الغضب العارض على النفس أقرب (Reda, 1990, 2/297).

ولأهمية العدة وأثرها الاجتماعي على الأسرة، فإننا نلاحظ تحذير القرآن من التعدي في إجراءاتها التشريعية ووسم التجاوز فيها ظلماً في قوله تعالى: {تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ} [الطلاق: 1]، حيث أعقب صاحب المنار عليها قوله: " والظلم آفة العمران ومهلك الأمم، وإن ظلم الأزواج للأزواج أعرق في الإفساد، وأعجل في الإهلاك من ظلم الأمير للرعية؛ لأن رابطة الزوجية أمتن الروابط وأحكمها فتلاً في الفطرة، فإذا فسدت الفطرة فساداً انتكث به هذا الفتل، وانقطع ذلك الحبل" (Reda، 1990، 309/2). وشدد القرآن في حفظ حقوق المرأة المطلقة من سكنى ونفقة؛ ما يساعدها على العيش الكريم في وقت أحوج ما تكون فيه للرعاية بعد انفصالها، يقول الله تعالى: {أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ وَلَا تَضَارُوهُنَّ لِمِصْرَعٍ عَلَيْهِنَّ} [الطلاق: 6] حيث إن الله "أتبع الأمر بإسكان المطلقات بنهي عن الإضرار بهن في شيء مدة العدة من ضيق محل، أو تقتير في الإنفاق أو مراجعة يعقبها تطليق؛ لتطويل العدة عليهن قصداً للنكاح والتشفي" (Ibn Ashour، 1984، 327/28). وقد خصّ زوات الأحمال بالنفقة مع وجوب النفقة لكل معتدة في قوله تعالى: {وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأَمْرُهُمْ بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ وَإِنْ تَعَاسَرْتُمْ فَسْتَزْضِعْ لَهُ أُخْرَى} [الطلاق: 6]؛ وذلك "أن مدة الحمل ربما طالت فظن ظان أن النفقة تسقط إذا مضى مقدار عدة الحائل، فنفي ذلك الوهم" ((Al-Zamakhshari، 1407AH، 4/559)، ثم فصل في مسألة الرضاعة ولم يوجبها على المرأة بلا مقابل؛ لتستعين بها على حياتها وعلى رعاية طفلها، كما يشعر "الانتمار بمعروف بأن للعرف دخلاً في ذلك، كما هو تنبيه صريح بأن لا يضار أحد الوالدين بولده، وأن تكون المفاهمة بين الزوجين بعد الفرقة في جميع الأمور سواء في خصوص الرضاع أو غيره مبناها على المعروف والتسامح والإحسان وفاء لحق العشرة السابقة" (Al Shanqeeti، 1995، 216/8). وهنا ملمح نفسي لطيف أشار إليه أبو حيان الأندلسي في قوله تعالى: (فَسْتَزْضِعْ لَهُ أُخْرَى) على "أنه عتاب للأمم إذا تعاسرت، كما نقول لمن نطلب منه حاجة فيتوانى: سيقضيها غيرك، مع التعريض باللوم عليه" (Abu Hayyan، 1420AH، 202/10). وكان القرآن في هذا اللوم الخفي يقرر دور المرأة الأم في حق رضيعها، كدور اجتماعي له أبعاده المستقبلية التربوية على الأبناء، يجب أن يُراعى من قبل الأم حتى لو تم فرط عقد الزوجية.

الخاتمة

فيما يأتي النتائج التي تم التوصل إليها في هذه الدراسة، وهي:

- 1- شكلت مضامين سور جزء (قد سمع) منظومة البناء المجتمعي وأسست أركانه، فكان الولاء الجماعي؛ لعقيدة التوحيد جوهر قيامه، ومن خلاله تصان الحدود الخارجية للأمة بالجهد، وتحفظ به هويتها من أي انحرافات، ويصونها من التلاشي والذوبان في الآخر، مع الحرص على إقامة القسط والبر مع ذلك الآخر المسالم.
- 2- العبادات الشعائرية التي فرضها الإسلام في فترات محددة من الوقت هي صورة تدريبية للنفس البشرية؛ لتقوية إرادتها الذاتية، والتي بدورها لها أثر في خاصية الاجتماع وتعميق روح التدين الجماعي للأمة، ومن هنا يتأتى مفهوم العبادة الشاملة.
- 3- النفاق سرطان الأمة، وهو حركة دائية في كل زمان؛ لذلك استغرق القرآن الكريم في حديثه عن المنافقين، وكشف فضائهم، وحلل سرائرهم تحليلاً دقيقاً؛ لأنهم يخلخلون البنيان الإسلامي؛ فهم دوماً يقفون أمام كل تيار إصلاحى قوي لهذه الأمة، تراهم ينشطون أوقات شدة الصف المؤمن، يخذلون عنهم، يبيثون سموم الفتنة، يداً بيد مع أعداء الأمة في إطفاء نور الله.
- 4- التكافل الاجتماعي في المجتمع المسلم أقوى بكثير من التكافلات الحديثة المؤطرة بإطارها المادي؛ لأن العمق العقائدي ضارب في أساس هذا التكافل، يضيف عليه ثباتاً ورسوخاً.
- 5- يعدّ القرآن المال قوام مصالح الأمة، وبه تحقق طمأنينة عيشها؛ لذلك يعدّ استقامة النظام الاقتصادي للأمة من مقاصد الشريعة من خلال الابتغاء من فضل الله وتوفير وسائل الإنتاج، وترسيخ مبدأ توزيع الثروات.
- 6- الأسرة هي النواة التي تتفرع منها جميع العلاقات البشرية، وقد أحاطها القرآن بتشريعات تصونها من التفكك، بل رسم سياسات الإصلاح عند تصدع استقرارها.

- 7- الطلاق ليس معرفة للمرأة، إنما هو ظاهرة اجتماعية لا بد من وقوعها حين يتعذر النجاح لمؤسسة الأسرة، ومن هنا تظهر عظمة القرآن في رفعه إلى مستوى يليق بالإنسانية، حين أحاطه بقيود وضوابط تربطها مباشرة بالله وحقائق الإيمان، وتجعل كلاً من الزوجين ينسحب من حياة الآخر، وقد أدّى حق الله فيه.
- 8- مراعاة الإسلام لحقوق الأمهات وحقوق الأطفال، يظهر ذلك جلياً في فرض نفقة المطلقة الحامل، وأجرتها في الرضاع، حيث إنه يحمي الثمرة الناتجة من الزواج، ويرفض أن يكون الطلاق سبباً رئيساً في شقاء الطفل وتعاسته في الحياة.

The Social Structure in the Light of (Juz Qad Sami'a): An Objective Study

Abdulrazzak Ahmad Rajab and Ishraq Yahia Deyyat

Department of Fundamentals of Religion, Faculty of Sharia, Yarmouk University, Irbid, Jordan.

Abstract

The study discussed the features of the social structure in the Qur'an based on the civil stage through the Sarahs' (Juz Qad Sami'a). The study was concerned with clarifying the methodological principles on which the Qur'an is based on achieving its social structure. It also dealt with social construction in the circle of the network of relations with the Muslim himself and with the other, as well as in the circle of economic construction. She was keen to highlight women's care as an effective community constructive element and what is related to the maintenance frameworks of the family institution. The study relied on two approaches: inductive, which is concerned with tracking the Quranic texts, and deductive, in terms of analyzing texts based on interpretations, explanations, and contemporary studies. One of the most prominent findings of the study is that the Qur'an contains an accurate methodology in building a community system, in line with the reality of the human soul, that combines truth and inclusiveness based on the constancy of its reference represented in revelation.

Keywords: Quran, Social construction, Objective study.

المصادر والمراجع

- إلهامي، محمد، (1436هـ - 2015م)، *منهج الإسلام في بناء المجتمع: "كيف صاغ الإسلام مكونات المجتمع في بناء منسجم منظم وكيف نعود؟"* دار التقوى، ط1، (دون مكان نشر).
- الألوسي، شهاب الدين، (1415هـ)، *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني*، تحقيق: علي عبد الباري عطية دار الكتب العلمية، ط1، بيروت.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، (1422هـ)، *الجامع الصحيح*، دار طوق النجاة، ط1، بيروت.
- البركتي، محمد عميم، (1422هـ - 2003م)، *التعريفات الفقهية*، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت.
- البستاني، محمود، (1414هـ - 1994م)، *الإسلام وعلم الاجتماع*، مجمع البحوث الإسلامية ط1، لبنان.
- البقاعي، إبراهيم بن عمر، (د.ت)، *نظم الدرر في تناسب الآيات والسور*، دار الكتاب الإسلامي، (دون رقم الطبعة)، القاهرة.

- بيجوفيتش، علي عزت، (2013م)، الإسلام بين الشرق والغرب، تقديم: عبد الوهاب المسيري، ترجمة: محمد يوسف عدس، دار الشروق، ط3، القاهرة.
- التومي، محمد، (1407هـ - 1986م)، المجتمع الإسلامي في القرآن الكريم، المؤسسة الوطنية، الدار التونسية، (د.ط)، الجزائر- تونس.
- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس، (1416هـ - 1995م)، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، د.ط، السعودية.
- الجرجاني، علي بن محمد، (1403هـ - 1983م)، التعريفات، دار الكتب العلمية، ط1، لبنان.
- الحمدي، عبد العزيز، (1432هـ - 2011م)، المنافقون في القرآن، جامعة أم القرى، دار كنوز، ط2، السعودية، إشبيليا.
- ابن حنبل، أحمد، (1421هـ - 2001م)، مسند الإمام أحمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، وآخرين، مؤسسة الرسالة، ط1، السعودية.
- حوى، سعيد، (1424هـ)، الأساس في التفسير، ط1، دار السلام، القاهرة.
- أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف، (1420هـ)، البحر المحيط، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر، د.ط، بيروت.
- خضر، أحمد محمد، (1422هـ - 2001م)، منهج البناء الاجتماعي في القرآن الكريم، جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، كلية الدراسات العليا والبحث العلمي، رسالة دكتوراة.
- ابن خلدون، عبد الرحمن، (1425هـ - 2004م)، مقدمة ابن خلدون، تحقيق نصوصه وتخرّيج أحاديثه وتعليق: عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب، ط1، دمشق.
- خلف، نجلاء، (1436هـ - 2015م)، منهجيات الإصلاح والتغيير في سور جزء (قد سمع) "دراسة موضوعية"، الجامعة الإسلامية، غزة، رسالة ماجستير.
- خليل، عماد الدين، (1427هـ - 2006م)، مقال في العدل الاجتماعي، دار ابن كثير، (د.ط)، (د.م).
- الرازي، فخر الدين، محمد بن عمر، (1420هـ)، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، ط3، بيروت.
- الرشيد، نورة بنت محمد، (1427هـ)، شخصية المرأة في القصص القرآني دراسة أدبية تحليلية، دار ابن الجوزي، ط1، السعودية، رسالة دكتوراة.
- رضا، محمد رشيد، (1990م)، تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د.ط)، مصر.
- رضوان، فتحي، (1412هـ - 1992م)، الإسلام والمسلمون، دار السلام، ط11، مصر.
- الزمخشري، محمود بن عمر، (1407هـ)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، ط3، بيروت، مع الكتاب حاشية (الانتصاف فيما تضمنه الكشاف) لابن المنير الإسكندري (683هـ)، وتخرّيج أحاديث الكشاف للإمام الزيلعي.
- ابن سيد الناس، محمد بن عبد الله، (1414هـ - 1993م)، عيون الأثر، تعليق: إبراهيم محمد رمضان، دار القلم، ط1، بيروت.
- الشعراوي، محمد، (1997م)، تفسير الشعراوي - خواطر، مطابع أخبار اليوم، (د.ط)، مصر.

- أبو شقة، عبد الحليم، (1415هـ - 1995م)، تحرير المرأة في عصر الرسالة، "دراسة عن المرأة جامعة لنصوص القرآن وصححي البخاري ومسلم"، دار القلم، ط4، الكويت.
- الشنقيطي، محمد الأمين، (1415هـ - 1995م)، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الفكر، (د. ط)، بيروت.
- الصالح، محمد أديب، (1428هـ - 2007م)، موقع المرأة بين الإسلام ودعاوى التجديد، مكتبة العبيكان، ط1، الرياض.
- صديق خان، أبو الطيب محمد، (1412هـ - 1992م)، فتح البيان في مقاصد القرآن، قدّم له وراجعته: عبد الله بن إبراهيم الأنصاري. المكتبة العصرية للطباعة والنشر، (د. ط)، بيروت.
- الصلاح، أمين نعمان، (2008م)، من وسائل القرآن في إصلاح المجتمع، كتاب الأمة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، (د. ط)، الدوحة، العدد (127).
- صيدم، إبراهيم عيسى، (د.ت)، الحياة الزوجية كما تصورها سورة التحريم، (د.ن)، (د.ط)، (د.م).
- الطباطبائي، محمد حسين، (1417هـ - 1997م)، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي، ط1، لبنان.
- الطبري، محمد بن جرير، (د.ت)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار التربية والتراث، (د.ط)، مكة المكرمة.
- طنطاوي، محمد سيد، (1998م)، التفسير الوسيط، دار النهضة ط1، مصر.
- ابن عاشور، محمد الطاهر، (1422هـ - 2001م)، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، دار النفائس، ط1، الأردن.
- ابن عاشور، محمد الطاهر، (1984م)، التحرير والتنوير، الدار التونسية، (د. ط)، تونس.
- ابن العربي، أبو بكر، (1424هـ - 2003م)، أحكام القرآن، راجع أصوله وخرّج أحاديثه وعلّق عليه: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط3، بيروت.
- العوايشة، حسين، (1423هـ)، الموسوعة الفقهية الميسرة في فقه الكتاب والسنة المطهرة، المكتبة الإسلامية - دار ابن حزم، ط1، عمان- بيروت.
- الغزالي، محمد، (1420هـ - 1999م)، جهاد الدعوة بين عجز الداخل وكيد الخارج، دار القلم، ط2، دمشق.
- الغزالي، محمد، (1427هـ - 2006م)، فقه السيرة، دار القلم، ط1، دمشق.
- ابن فارس، أحمد، (1399هـ - 1979م)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر العربي، بيروت.
- فضل الله، محمد حسين، (1419هـ - 1998م)، من وحي القرآن، دار الملاك، ط2، بيروت.
- القرضاوي، يوسف، (1399هـ - 1979م)، الإيمان والحياة، مؤسسة الرسالة، ط4، بيروت.
- القرضاوي، يوسف، (1435هـ - 2014م)، فقه الجهاد "دراسة مقارنة لأحكامه وفلسفته في ضوء القرآن والسنة"، ط4، مكتبة وهبة، القاهرة.
- القرطبي، محمد بن أحمد، (1384هـ - 1964م)، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب المصرية، ط2، القاهرة.
- قطب، سيد، (1432هـ - 2003م)، في ظلال القرآن، دار الشروق، ط32، القاهرة.
- قطب، محمد، (1415هـ - 1994م)، مفاهيم يجب أن تصحح، دار الشروق، ط8، القاهرة.

- قطب، محمد، (1402هـ - 1982م)، منهج التربية الإسلامية، دار الشروق، ط3، القاهرة.
- ابن قيم، الجوزية، محمد بن أبي بكر، (د.ت)، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، دار الكتاب العربي ط3، بيروت.
- ابن كثير، إسماعيل بن عمر، (1419هـ)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت.
- الكيلاني، ماجد عرسان، (1991م)، إخراج الأمة المسلمة وعوامل صحتها ومرضها، المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، ط1، قطر.
- الكيلاني، ماجد عرسان، (1407 هـ - 1987م)، أهداف التربية الإسلامية "دراسة مقارنة بين أهداف التربية الإسلامية والأهداف التربوية المعاصرة"، (د. ن)، (د. ط)، مكة المكرمة.
- الكيلاني، ماجد عرسان، (1991م)، مقومات الشخصية المسلمة أو الإنسان الصالح، المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، ط1، قطر.
- الماتريدي، أبو منصور، (1426هـ - 2005م)، تأويلات أهل السنة، تحقيق: مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت.
- ابن ماجه، محمد بن يزيد، (1430هـ - 2009م)، السنن، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرين، دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى البابي الحلبي، ط1، (د. م).
- مجمع اللغة العربية، (د.ت)، المعجم الوسيط، دار الدعوة، (د. ط)، القاهرة.
- مسلم، مصطفى، (1431هـ - 2010م)، التفسير الموضوعي لسور القرآن، كلية الدراسات العليا والبحث العلمي، ط1، الشارقة.
- أبو مغلي، عماد عادل، (2007م)، العلاقات الاجتماعية في القرآن دراسة موضوعية، جامعة اليرموك- كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، الأردن، رسالة دكتوراة.
- ابن منظور، جمال الدين، (1414هـ)، لسان العرب، دار صادر، ط3، بيروت.
- الميداني، عبد الرحمن حبنكة، (1414 هـ - 1993م)، ظاهرة النفاق وخبائث المنافقين في التاريخ، دار القلم، ط1، دمشق.
- النسفي، أبو البركات، (1419هـ - 1998م)، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، حققه وخرّج أحاديثه: يوسف علي بديوي، راجعه وقدم له: محيي الدين ديب مستو، دار الكلم الطيب، ط1، بيروت.
- النيسابوري، نظام الدين، (1416هـ)، غرائب القرآن و رغائب الفرقان، تحقيق: الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت.

List of References

- Abu Hayyan, Muhammad bin Yusuf, (1420 AH), *Al-Bahr Al-Muheet*, investigation: Sidqi Muhammad Jamil, Dar Al-Fikr, Dr. I, Beirut.
- Abu Mughli, Emad Adel, (2007 AD), *Al-'Alāqāt al-ijtimā'iyah fī al-Qur'ān dirāsah mawḍū'iyah*, Yarmouk University: Faculty of Sharia and Islamic Studies, Jordan, PhD thesis.
- Abu Shaqqa, Abdul-Halim, (1415 AH- 1995AD), *Tahrīr al-mar'ah fī 'aṣr al-Risālah, "dirāsah 'an al-mar'ah Jāmi'at li-nuṣūṣ al-Qur'ān waṣḥy al-Bukhārī wa-Muslim"*, Dar Al-Qalam, 4th Edition, Kuwait.
- Al-Alusi, Shihab Al-Din, (1415 AH), *Rūḥ al-ma'ānī fī tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm wa-al-Sab' al-mathānī*, investigation: Ali Abdel-Bari Attia, Dar Al-Kutub Al-Alami, 1st edition, Beirut.
- Al-Awaysa, Hussein, (1423 AH), *Al-Maosouah Al-Fiqhiyah Al-Mmouyasarah fī Fiqh Al-Kitab wa Al-Sunah*, 1st edition, the Islamic library, -dar ibn hazm- Amman- Beirut.
- Al-Barakati, Mohammad Amim, (1424 AH - 2003 AD), *Alt'ryfāt al-fiqhiyah*, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1st edition, Beirut.
- Al-Bikai, Ibrahim bin Omar, (n.d), *Naẓm al-Durar fī tanāsub al-āyāt wa-al-suwar*, Dar Al-Kitab Al-Islami, (without the edition number), Cairo.
- Al-Bukhari, Mohammad bin Ismail, (1422 AH), *al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ*, Dar Touq Al-Najat, 1st edition, Beirut.
- Al-Bustani, Mahmoud, (1414 AH - 1994 AD), *al-Islām wa-'ilm al-ijtimā'*, Islamic Research Academy, 1st Edition, Lebanon.
- Al-Ghazali, Mohammad, (1420 AH - 1999 AD), *Jihād al-Da'wah bayna 'ajz al-dākhil wa-kayd al-khārij*, Dar Al-Qalam, 2nd edition, Damascus.
- Al-Ghazali, Mohammad, (1427 AH - 2006 AD), *Fiqh al-sīrah*, Dar Al-Qalam, 1st edition, Damascus.
- Al-Houmaidi, Abdul Aziz, (1432 AH - 2011 AD), *Almnāfqwn fī al-Qur'ān*, Umm Al-Qura University; Dar Kunouz, 2nd floor, Saudi Arabia; Seville.
- Al-Jourjani, Ali bin Mohammad, (1403 AH - 1983 AD), *Alt'ryfāt*, Scientific Books House, 1st edition, Lebanon.
- Al-Kilani, Majid Arsan, (1407 AH-1987 AD), *Ahdāf al-Tarbiyah al-Islāmīyah "dirāsah muqāranah bayna Ahdāf al-Tarbiyah al-Islāmīyah wa-al-ahdāf al-Tarbawīyah al-mu'āṣirah"*, (D.N), (D.I), Makkah Al-Mukarramah.
- Al-Kilani, Majid Arsan, (1991 AD), *Ikhrāj al-ummah al-Muslimah wa-'awāmil ṣiḥḥatihā wmrqdhā*, Sharia Courts and Religious Affairs, 1st edition, Qatar.
- Al-Kilani, Majid Irsan, (1991 AD), *Muqawwimāt al-shakhṣīyah al-Muslimah aw al-insān al-Ṣāliḥ*, Sharia Courts and Religious Affairs, 1st edition, Qatar.
- Al-Maidani, Abdul-Rahman Habankah, (1414 AH - 1993 AD), *Zāhirat al-nifāq wkhbā'th al-munāfiqīn fī al-tārīkh*, Dar Al-Qalam, 1st edition, Damascus.
- Al-Maturidi, Abu Mansour, (1426 AH - 2005 AD), *Ta'wīlāt ahl al-Sunnah*, investigation: Majdi Basloun, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1st edition, Beirut.
- Al-Nasafi, Abu Al-Barakat, (1419 AH - 1998 AD), *Madārik al-tanzīl wa-ḥaqā'iq al-ta'wīl*. He verified it and extracted his hadiths: Yusuf Ali Budaiwi. Reviewed and presented by: Mohieddin Dib Mistou, Dar Al-Kalam Al-Tayyib, 1st edition, Beirut.
- Al-Nisaburi, Nizam Al-Din, (1416 AH), *Gharā'ib al-Qur'ān wa-raghā'ib al-Furqān*, investigation: Sheikh Zakaria Amirat, Dar Al-Kutub Al-Ilmiya, 1st edition, Beirut.

- Al-Qaradawi, Youssf, (1399 AH-1979 AD), *Al-Īmān wa-al-ḥayāh*, Al-Risala Foundation, 4th Edition, Beirut.
- Al-Qaradawi, Yusuf, (1435 AH-2014 AD), *Fiqh al-jihād "dirāsah muqāranah li-aḥkāmihi wa-falsafatuhu fī daw' al-Qur'ān wa-al-sunnah"*, 4th edition, Wahba Library, Cairo.
- Al-Qurtubi, Mohammad bin Ahmad, (1384 AH - 1964 AD), *Al-Jami' Ahkam Al-Qur'an*, Dar Al-Kutub Al-Masria, 2nd edition, Cairo.
- Al-Rasheed, Noura Bint Mohammad, (1427 AH), *Shakhṣīyah al-mar'ah fī al-qīṣaṣ al-Qur'ānī dirāsah adabīyah taḥlīlīyah* ", Dar Ibn Al-Jawzi, 1st edition, Saudi Arabia, PhD thesis.
- Al-Razi, Fakhr Al-Din, (1420 AH), *Maḥāṭib al-ghayb*, Dar Ihya Al-Turath Al-Arabi, 3rd edition, Beirut.
- Al-Salahi, Amin Noman, (2008 AD), *Min wasā'il al-Qur'ān fī Iṣlāḥ al-mujtama'*, The Book of the Nation, Ministry of Awqaf and Islamic Affairs, (D.I), Doha, Issue (127).
- Al-Saleh, Mohammad Adeeb, (1428 AH - 2007 AD), *Mawqī' al-mar'ah bayna al-Islām wa-da'āwā al-tajdīd*, Obeikan library, 1st edition, Riyadh.
- Al-Shaarawy, Mohammad, (1997 AD), *Tafsīr al-Sha'rāwī-khawāṭir*, Akhbar Al-Youm Press, (Dr. I), Egypt.
- Al-Shanqeeti, Mohammad Al-Amin, (1415 AH - 1995 AD), *Aḍwā' al-Bayān fī Idāḥ al-Qur'ān bi-al-Qur'ān*, Dar Al-Fikr, Dr. I, Beirut.
- Al-Tabari, Mohammad bin Jarir, (n.d), *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl āy al-Qur'ān*, Dar Al-Tarbiḥ and Al-Turath, (D.T), Makkah Al-Mukarramah.
- Al-Tabatabai, Mohammad Hussein, (1417 AH - 1997 AD), *Al-Mīzān fī tafsīr al-Qur'ān*, Al-Alamy Foundation, 1st edition, Lebanon.
- Al-Toumi, Muhammad (1407 AH-1986 AD), *The Islamic Society in the Holy Qur'an*, The National Institute; Al-Dar Al-Tunisia, (Dr. I), Algeria; Tunisia.
- Al-Zamakhshari, Mahamoud bin Omar, (1407 AH), *Al-Kashshāf 'an ḥaqā'iq ghawāmiḍ al-tanzīl*, Dar Al-Kitab Al-Arabi, 3rd edition, Beirut, with the book, a footnote (Alāntṣāf fīmā taḍammanahu al-Kashshāf) by Ibn Al-Munir Al-Iskandari.
- Begovic, Ali Ezzat, (2013 AD), *al-Islām bayna al-Sharq wa-al-Gharb*, presented by Abdel-Wahhab El-Messiri, translated by Mohammad Youssef Adass, Dar Al-Shorouk, 3rd edition, Cairo.
- Elhamy, Mohammad, (1436 AH - 2015 AD), *Manhaj al-Islām fī binā' al-mujtama'*: "Kayfa sāgh al-Islām Mukawwināt al-mujtama' fī binā' mnsjm Muntazam wa-kayfa n'wd?" Dar Al-Taqla, 1st Edition, (without place of publication).
- Fadlallah, Mohammad Hussein, (1419 AH - 1998 AD), *Min waḥy al-Qur'ān*, Dar Al Malak, 2nd edition, Beirut.
- Hawwa, Saeed, (1424 AH), *Al-Asas fī Al-Tafsīr*, 1st edition, Dar Al-Salam, Cairo.
- Ibn al-Arabi, Abu Bakr, (1424 AH - 2003 AD), *Ahkam al-Qur'an*, reviewed its origins and extracted its hadiths and commented on it: Mohammad Abdul-Qadir Atta, Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 3rd edition, Beirut.
- Ibn Ashour, Mohammad Al-Taher, (1422 AH-2001 AD), *Uṣūl al-nizām al-ijtimā'ī fī al-Islām*, Dar Al-Nafees, 1st floor, Jordan.
- Ibn Ashour, Mohammad Al-Taher, (1984 AD), *Al-Tahrir wa Al-Tanweer*, Al-Dar Al-Tunisia, (Dr. I), Tunisia.
- Ibn Faris, Ahmad (1399 AH-1979 AD), *Mu'jam Maqāyīs al-lughah*, investigation: Abd al-Salam Haroun, Dar al-Fikr al-Arabi, Beirut.

- Ibn Hanbal, Ahmad, *Musnad Al-Imam Ahmad*, (1421 AH - 2001 AD) .investigation: Shuaib Al-Arnaout; Adel Morshed, and others, Al-Resala Foundation, 1st edition, Saudi Arabia.
- Ibn Katheer, Ismail bin Omar, (1419 AH), *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, investigation: Mohammad Hussein Shams al-Din, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1st edition, Beirut.
- Ibn Khaldun, Abd al-Rahman, (1425 AH-2004 AD), *Muqaddimah Ibn Khaldūn*, verification of his texts, transcription of his hadiths, and commentary: Abdullah Muhammad al-Darwish, Dar Yarub, 1st edition, Damascus.
- Ibn Majah, Mohammad bin Yazid, (1430 AH - 2009 AD), *Al-Sunan*, investigation: Shuaib Al-Arnaout and others, Dar Revival of Arabic Books, Faisal Issa Al-Babi Al-Halabi, 1st edition, (D.M).
- Ibn Manzoor, Jamal Al-Din, (1414 AH), *Lisān al-'Arab*, Dar Sader, 3rd edition, Beirut.
- Ibn Qayyim, Al-Jawziyyah, Mohammad bin Abi Bakr, (n.d), *Madārij al-sālikīn bayna Manāzil Iyyāka na 'budu wa-ıyyāka nasta 'ın*, Dar Al-kitab Al-A larabi, 3rd edition, Beirut.
- Ibn Sayed Al-Nas, Mohammad bin abdullah, (1414 AH-1993 AD), *'Uyūn al-athar*, Commentary: Ibrahim Mohammad Ramadan, Dar Al-Qalam, 1st Edition, Beirut.
- Ibn Taymiyyah, Taqi al-Din Abu al-Abbas, (1416 AH - 1995 AD), *Majmoo' al-Fatawa*, investigation by Abd al-Rahman bin Muhammad bin Qasim, King Fahd Complex for the Printing of the Noble Qur'an, Saudi Arabia, Dr. I, Saudi Arabia.
- Khader, Ahmed Muhammad, (1422 AH - 2001 AD), *Manhaj al-binā' al-ijtimā'ī fī al-Qur'ān al-Karīm*, University of the Holy Qur'an and Islamic Sciences; Faculty of Graduate Studies and Scientific Research, Ph.D. thesis.
- Khalaf, Naglaa, (1436 AH - 2015 AD), *Manhajīyāt al-ıslāh wa-al-taghyīr fī suwar Juz' qad sami'a "dirāsah mawḍū'iyah"*, Islamic University, Gaza, master's thesis.
- Khalil, Imad Al-Din, (1427 AH -2006 AD) , *Maqāl fī al-'Adl al-ijtimā'ī*, Dar Ibn Katheer, (D.T), (D.N).
- Muslim, Mustafa, (1431 AH - 2010 AD), *Al-Tafsīr al-mawḍū'ī li-suwar al-Qur'ān*, College of Graduate Studies and Scientific Research, 1st edition, Sharjah.
- Qutub, Mohammad, (1402 AH - 1982 AD), *Islamic Education Curriculum*, Dar Al-Shorouk, 3rd Edition, Cairo.
- Qutub, Mohammad, (1415 AH - 1994 AD), *Concepts Must be Corrected*, Dar Al-Shorouk, 8th Edition, Cairo.
- Qutub, Sayed, (1432 AH-2003 AD), *Fī ḥilāl al-Qur'ān*, Dar Al-Shorouk, 32nd edition, Cairo.
- Radwan, Fathi, (1412 AH-1992 AD), *Al-Islām wa-al-Muslimūn*, Dar Al-Salam, 11th edition, Egypt.
- Reda, Mohamed Rashid, (1990 AD), *Tafsīr al-Manār*, The Egyptian General Book Organization, (Dr. I), Egypt.
- Saidam, Ibrahim Issa (n.d), *Al-Ḥayāh al-zawjīyah kamā tuṣawwuruhā Sūrat al-tahrīm*, (D.N), (D.T), (D.M).
- Siddiq Khan, Abu al-Tayyib Mohammad, (1412 AH - 1992 AD), *Fath al-Bayān fī Maqāṣid al-Qur'ān*, presented to him and reviewed by: Abdullah bin Ibrahim al-Ansari. Modern Library for Printing and Publishing, (D.T), Beirut.
- Tantawi, Mohammad Sayed, (1998 AD), *Al-Tafsīr al-Wasīṭ*, Dar Al-Nahda, 1st edition, Egypt.
- The Arabic Language Academy, (n.d), *Al-Mu'jam al-Wasīṭ*, Dar Al-Da'wa, (D.T), Cairo.

الرد على أقوال مايكل مارتن، في كتابه الإلحاد: تحليل فلسفي من منظور إسلامي

بسام علي العموش*

تاريخ القبول 2024/12/3

DOI: <https://doi.org/10.47017/33.1.2>

تاريخ الاستلام 2024/1/13

الملخص

يتناول هذا البحث الأفكار الإلحادية للفيلسوف الأمريكي "مايكل مارتن" ويناقشها بنفس المنطق العقلي الذي يدعيه ومن يؤيده أو يقول بمثل قوله حيث يظن هؤلاء أن أهل الإيمان مجموعة من السذج، الذين يرددون ما ورثوه دون تعقل. وهي دعوى منقوضة بالنصوص القرآنية، والحديثية، والواقع البشري. وأنا هنا أتحدث عن الإسلام فحسب أما غيره فبالرغم من أن فكرة الإيمان فكرة إنسانية منسجمة مع الفطرة البشرية إلا إن مضامين الإيمان مختلفة في الإسلام عما هو عند الآخرين. وقد ركز الباحث على الأفكار والشبهات الأساسية وقام بالرد عليها بالنصوص الإسلامية والأدلة العقلية. إنني إذ أناقش فكرة إلحادياً فهذا يعني الاعتراف بوجوده، والاعتراف أن البشر لن يتفقوا على كل شيء، وأن الخلاف ظاهرة صحية، فنحن مختلفون في ألواننا وعاداتنا وقوانيننا ولغتنا وأزواقنا. وهذا أمر حسمه الإسلام بمنع الإكراه "فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر" (الكهف/ 29)، لكن هذا لا يمنع من الحوار وتبادل الأفكار وهذا هدفي في هذا البحث إذ إنني أجيب على سؤال: هل هناك إلحاد وملحدون؟ جاء بحثي ليتناول نموذجاً من الإلحاد الجديد لأنه يدعي العلمية والمنطقية. لقد أسفر هذا البحث عن نتائج وتوصيات أكدت على احترامنا للعقل بينما الملحد يمارس الانتقاء العقلي لخدم فكرته.

الكلمات المفتاحية: فلسفة الإلحاد، شبهات الإلحاد، اختلاف مضامين الإيمان.

المقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه، وبعد.

فإن "الإلحاد" - وإن كان قديماً وعبر التاريخ البشري- له وجود إلا أنه في هذه الأيام- أي القرن الحادي والعشرين الميلادي - في تصاعد ملحوظ، حيث تعيش غالبية سكان الأرض في تيه عن الحق، وغياب طرح منظومة فكرية وعقدية، مما أتاح المجال لدعاة الإلحاد بالانتشار، وتسويق ما لديهم من أفكار، مستغلين الفراغ الروحي، والتقدم العلمي والتقني في عالم الاتصالات؛ ساعدهم في ذلك دعاة الانحلال، ومروجو العلمانية والفكر المضاد للحق، وغياب الحضور الإسلامي الدولي المنظم عالمياً، ورغبة الدول في استبعاد الدين عن الحياة ليبقى همّ الناس الرغيف، والعيش، وأعباء الحياة.

من هنا كان لابد من المزيد من الدراسات التي ترد على "الإلحاد"، وعدم ترك المساحة فارغة لتمدد أهل الباطل. فوجدت من الواجب علي، أن أكتب عن فكر أحد هؤلاء الملحدون المعروفين، وهو "مايكل مارتن"، من خلال دراسة كتابه (الإلحاد: تحليل فلسفي)، والذي يبلغ أكثر من تسعمائة صفحة، حيث إن الإلحاد موجود شتاً أم أبينا، وإن الحوار في هذا الشأن ذو فائدة، فلطالما رجع ملحدون لما تبين لهم الأدلة. وقد جعلت بحثي في مقدمة وفصلين، وقسمت كل فصل إلى مباحث تناولت فيها حجج مايكل مارتن، وردوده على مخالفه في الجدليات الكونية والغائية، وتلك المتعلقة بالتجارب الدينية، والمعجزات وجدلية المنفعة، وكلامه عن الإرادة، والشر، والروح، والخطيئة، والخلاص، مؤكداً على دلالة وجود الخالق فطرةً، وعقلاً، وجدلاً، من خلال الآيات الكونية والنفسية، موظفاً نصوص الشرع الإسلامي الحنيف في إسناد الأدلة العقلية. أملاً أن أكون قد قدمت مفيداً نافعا، يتسلح به الشباب المؤمن، وكل عاقل باحث عن الحقيقة. وختمت بحثي بعدد من النتائج والتوصيات.

أهمية الدراسة:

تتضح أهمية الدراسة، من خلال ما يأتي:

1. تعد هذه الدراسة من الدراسات القليلة التي تناولت كتاب "مايكل مارتن"، وعנית بالرد على حججه وشبهاته، وبيان بطلانها.
2. تضيف الدراسة بحثاً جديداً، يتسلح به الشباب المؤمن، وكل عاقل يبحث عن الحقيقة.
3. توجه الدراسة الشباب الملحد الذي فقد البوصلة الصحيحة، وحاد عن جادة الصواب متخبطاً في التيه والضياع، وذلك من خلال عرض منظومة فكرية وعقدية، تضيق الخناق على دعاة الإلحاد، والحد من انتشار أفكارهم.

مشكلة الدراسة:

يعد الإلحاد - بشكليه الإيجابي والسلبي - من أبرز التحديات التي نشطت في القرن الحادي والعشرين؛ نظراً لانتشاره بين أوساط الشباب، والنشء، وصغار السن؛ وذلك إما عن جهل، أو رغبة في التهرب من التكاليف الدينية، أو بسبب التأثير بالتيارات الفكرية الفاسدة التي تسعى لتقويض الأديان، أو بقصد الحصول على الحرية المطلقة دون رقيب، أو استكباراً عن الحق، والإصرار على الباطل، وغيرها من الأسباب.

إن أغلب الدراسات الشرقية التي تناولت الحديث عن الإلحاد والردود عليه، لم تركز على مؤلفات وأبحاث "مايكل" في حين إنه من أبرز الذين عنوا بالإلحاد الإيجابي، ودرسته من جوانب فلسفية وعقلية بقصد تبريره لمدة تزيد على ثلاثين عاماً. من هنا ارتأى الباحث التركيز على هذا الملحد - الذي يعد مرجعاً للعديد من الملحدين والشرقيين - مما يؤكد على أهمية هذا البحث.

أهداف الدراسة:

هدفت الدراسة إلى توضيح ما يأتي:

1. إبراز الحجج العقلية والفلسفية المعتمدة عند "مايكل"، وأغلب الملحدين.
2. الرد العقلي والمنطقي على حجج الملحدين، وبيان بطلانها شرعاً وعقلاً.
3. بيان بطلان حجج الإلحاد بشقيه؛ السلبي والإيجابي، مع مخالفتها للعقل والفطرة السليمة.

فرضيات الدراسة:

يسعى البحث للتحقق من الفرضيات الآتية:

1. مشكلة الشر، وهي من أبرز حجج الإلحاد، والعمل على تجلية هذه الحجة وإبطالها.
2. مشكلة الإرادة الحرة ومناقشتها.
3. بيان أقسام الإلحاد "السلبي والإيجابي" لاعتماد "مايكل" عليهما في تقسيم كتابه.

مصطلحات الدراسة:

1. الإلحاد السلبي: هو عدم الاعتقاد بوجود الله، مع عدم حسم موقفه من وجود الله.
2. الإلحاد الإيجابي: هو عدم الاعتقاد بوجود الله لعدم وجود الحجج الكافية.
3. مشكلة الشر.
4. الجدلية الكونية والغائية.

مجالات الدراسة:

1. المجال البشري حيث التركيز على الملحد.
 2. المجال الزمني حيث تقتصر الدراسة على فترة نشر الكتاب.
- الدراسات السابقة: هناك الكثير مما كتب عن الإلحاد، لكن الكتابة عن مايكل وكتابه حسب علمي قليلة، فهناك بحث باللغة الفارسية عن "مايكل" غير مترجم. وأنا هنا أتحدث عما كتب باللغة العربية، ومن المحتمل وجود كتابات بالإنجليزية لا أزمع الاطلاع عليها.

منهج الدراسة:

اعتمدت المنهج الاستقرائي لجمع أقوال "مايكل" ومن ثم كان المنهج التحليلي النقدي لتحقيق هدف الدراسة.

الفصل الأول: تاريخ الإلحاد والتعريف بـ "مايكل" وكتابه

المبحث الأول: تاريخ الإلحاد⁽¹⁾

عند النظر في التاريخ، نجد أن الإلحاد بشقيه كان موجوداً بصورة أو بأخرى، وقد حدثنا القرآن الكريم عن ذلك في قول الله تعالى: "وقالوا إن هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر" الجاثية/24 ولهذا سُموا بالدهريين. وقد كتب الأفغاني رداً عليهم في كتابه "الرد على الدهريين". وقد سماهم البعض بالطبائعيين؛ أي القائلين بالطبيعة. وقد وُجد هؤلاء في كل الحضارات، سواء كانت الرومانية، أو الفرعونية، أو الفارسية، أو الحضارة المادية الحديثة، ووُجد من هؤلاء في جزيرة العرب قديماً، وفي بلاد العرب حديثاً.

وبالرغم من أن أمريكا ليست بلاد فلسفة - كما هو الحال في القارة العجوز (أوروبا) حيث كانت الفلسفة اليونانية والفرنسية، ووجود فلاسفة ماديين ملحدين في بريطانيا، إلا أن أمريكا قد ضمت على أرضها فلاسفة ملحدين، ومنهم (مايكل مارتن) الذي خصصنا هذا البحث للنظر في أدلته والرد عليها في كتابه (الإلحاد: تحليل فلسفي).

وقد تنوع الإلحاد بشقيه السلبي والإيجابي، وشمل المجال العلمي، والاجتماعي، والفلسفي، والأدبي، والأنثروبولوجي.

المبحث الثاني: التعريف بمايكل مارتن وكتابه⁽²⁾

"مايكل مارتن" (3 فبراير 1932 - 27 مايو 2015) هو فيلسوف ملحد أمريكي، حصل على بكالوريوس إدارة أعمال بجامعة أريزونا عام "1956م" ثم ماستر فلسفة من نفس الجامعة عام "1958م"، وبعدها حصل على شهادة الدكتوراه من جامعة هارفارد عام "1962م". وهو متخصص في فلسفة الدين، على الرغم من أنه عمل - أيضاً - على فلسفة العلوم الطبيعية، والاجتماعية، وفلسفة القانون، وعمل أستاذاً مساعداً بجامعة كولورادو عام "1962م" ثم أستاذاً فخرياً فيها. وهو مؤلف ومحرر لعدد من الكتب، منها الإلحاد: تبرير فلسفي (1989)، مرافعة ضد المسيحية (1999)، استحالة الإله (2003)، لا احتمالية للإله (2006)، دليل جامعة كامبرج إلى الإلحاد (2006)/ مدير تحرير ومشارك، وكان عضواً في هيئة تحرير (جورنال فيلو).

يقول مارتن في كتابه (الإلحاد: تحليل فلسفي): "ليس هدفي من الكتاب جعل الإلحاد معتقداً شائعاً، أو حتى الحيلولة دون كونه معتقداً غير منظور، فهدفي ليس مثالياً، هدفي هو مجرد تقديم أسباب جيدة للإلحاد ... المعتقدات الإلحادية ليست قائمة دائماً على المنطق، برأيي هي يجب أن تكون كذلك".

وصف الكتاب:

يعد هذا الكتاب من أهم كتب مارتن، حيث يهدف فيه الكاتب - بشكل واضح - إلى تأكيد عقلانية الإلحاد، والإيمان بالله خلاف ذلك، مع حرصه على تقديم أسباب وجيهة - في نظره - كونه ملحداً، والدفاع عن ذلك وتبريره. وقد بلغت صفحاته 917 صفحة ولهذا يصعب تناول كل ما ورد فيه في بحث صغير الحجم.

يعتمد "مارتن" على الافتراضات العقلانية؛ لتبرير إلحاده، وإقامة الحجة على المؤمنين بوجود الخالق. ويعتمد - كذلك- في بنية كتابه على تقسيم إلى قسمين، هما: الإلحاد السلبي (Hassan, 1437H, 42) والإلحاد الإيجابي (Sherif, 1977, 393)، فالشكل "1x" يمثل الشخص الذي لا يؤمن بوجود الله، والشكل الثاني "2x" يمثل الشخص الذي يعتقد أن الله غير موجود. فعليه وفق فلسفة "مارتن" أن الملحد السلبي هو الشخص الذي يلبي ادعاء الشكل الأول "1x"؛ ولكنه يفشل في ادعاء الشكل الثاني "2x"، في حين الملحد الإيجابي، هو من يلبي ادعاء الشكلين؛ الأول "1x" والثاني "2x".

ويهدف الجزء الأول من الكتاب، إلى أن يكون تبريراً أو دفاعاً عن الإلحاد السلبي، وهو مقسم إلى ثلاثة أقسام، هي: الأول: تبرير الإلحاد: كون اللغة الدينية المستخدمة- لدى المؤمن بالله- غير قابلة للتحقق. وهذا مانجده في الفصل الثاني من الجزء الأول للكتاب، حيث يشير "مارتن" إلى وجود حجة قوية يمكن أن يقدمها لصالح القول بانعدام المعنى المعرفي للتعبيرات الدينية. في حين يحاول في القسم الثاني: إثبات أن الحجج المعرفية المتعلقة بوجود الإله غير سليمة، وتفشل أمام حجج "مارتن" العقلية، وذلك مانجده في الفصول "2-5". أما القسم الثالث: فيعني بإثبات فشل الأسباب المعرفية، والخبرات الدينية في إثبات الإيمان بوجود الله، ناهيك عن فشل المعجزات في إثبات وجوده، وذلك في الفصول "6-10".

أما الجزء الثاني من الكتاب، فيهدف إلى الدفاع عن الإلحاد الإيجابي، حيث يتكون من ثلاثة أقسام أيضاً، هي: القسم الأول: مخصص لإظهار أن هناك تناقضات ثلاثة - على الأقل - في مفهوم الإله، وذلك في الصفحات "450-510". وفي القسم الثاني يعتمد مارتن على الحجج الغائية الإلحادية، في الصفحات "511-588"، أما القسم الثالث: فمخصص للدفاع عن نوعين من الحجج الاستقرائية والافتراضية الاحتمالية، بحجة وجود الشر؛ للدلالة على عدم وجود الخالق، وهي في الصفحات "589-750". وقد ترجم الكتاب الملحد لؤي عشري ونشرته Temple University Press, Philadelphia, USA.

وقد قام الفيلسوف الأسترالي الملحد بيتر سنجر "مواليد 1946 أستاذ الفلسفة الأخلاقية في جامعة ملبورن"، بمراجعات لكتاب "مايكل مارتن" ورد عليه في النقاط الآتية:

- 1- إن ضرر كتاب "مايكل" أكبر من نفعه؛ لأنه يفتقد الدقة في المناقشات.
- 2- لابد من تصحيح مسار الدفاع عن الإلحاد.
- 3- حجج مارتن متوسطة القوة.
- 4- هنالك أشكال ناجحة للدليل، لم يستخدمها "مارتن".
- 5- هنالك شخصيات عظيمة أمنت بالله.

ولمايكل كتاب آخر بعنوان "استحالة الله". إن ما كتبه مارتن ليس بجديد، فكتب الإلحاد كثيرة منها:

- المنطق السليم لجان ميسلييه عام 1678م.
- العلم المرح لنيتش عام 1844م.
- تمرد الجماهير لخوسيه أورتيجا 1883م.
- المؤمن الحقيقي لإيريك هوفر 1902م.
- عدم الاعتقاد والشر حجتان لعدم وجود الله لثيودور دراينج 1934م.
- إبطال السحر لدانييل دينييت 1942م.
- دليل الملحد إلى الواقع لإلكساندر روزنبرغ 1946م.
- ضد جميع الآلهة لأنتوني جرايلنج 1949م.
- 36 حجة لوجود الله: عمل خيالي لريبيكا غولدشتاين 1950م.
- الإلحاد مقدمة قصيرة جداً لجوليان باغييتي 1968م.

- الدين من أجل الملحين لآلن دي بوتون 1969م
 - الاختباء الإلهي لشيلينبيرغ 1993م
- وغيرها من الكتب.

الفصل الثاني: حجج "مارتن" والرد عليها وفيه أربعة مباحث

المبحث الأول: شبهات تتعلق بالله:

1. لماذا لا نرى الله؟

هذا تطلع إنساني لا نستكره؛ لكن ذلك فوق قدرتنا الحالية، حيث إننا لا نرى كثيراً من الموجودات المخلوقة، فنحن لم نر العقل مثلاً (Al-Amoush, 2020, 20)، ولا نرى الكهرباء، ولا نرى المشاعر، وهناك مخلوقات دقيقة لا نراها بالعين المجردة، ويكتفي الإنسان بأثارها للإيمان بها.

وكل الملاحظة يؤمنون بالعقل ولم يروه؛ فلماذا قبلوا ذلك؟ وفي عقيدة المسلمين أن المؤمنين يرون ربهم يوم القيامة حيث تميزوا بالإيمان بالله، دون رؤيته مكتفين برؤية آثاره: (وفي كل شي له آية تدل على أنه واحد). ورغم حق الإنسان في البحث عن الله؛ لكنه لن يصل إلى ذات الله (Al-Khatib, 1975, 282).

2. إذا كان هناك إله؛ فمن أين جاء؟

الإنسان مخلوق ضعيف، ومن ضعفه قلة علمه، كما قال تعالى: "وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً" الإسراء / 85، والسؤال الذي أطرحه: هل علم الإنسان كل شيء؟ هناك أمراض لا يعلم الإنسان علاجها؟ وكونيات تقع لا يستطيع الإنسان تفسيرها، وإن وجد التفسير فليس واحداً، وإذا كنا معشر البشر نجهل أشياء فينا وفي المخلوقات؛ فهل نستطيع أن نجيب على سؤال: من أين جاء الإله؟ وإذا كنا لا نستطيع الإجابة؛ فهل الحل هو إنكار وجوده؟ إن من المقرر من القواعد العقلية والمنطقية، أن عدم العلم، لا يعني عدم الوجود (Al-Ajari, 2016).

3. هل يقدر الإله أن يميت نفسه؟

هذا السؤال طرحه ملاحظة، وطرحه زنادقة، يظنون أنهم على شيء، وعلى منواله يقولون: هل يستطيع الإله أن يخلق صخرة لا يستطيع حملها؟ وهم بهذه الأسئلة، يريدون الوصول إلى إحدى التيجتين: أن نقول لا يستطيع، بالتالي فهو ليس إلهاً، وليس على كل شيء قديراً، أو نقول يستطيع، بالتالي فإنه إن أمات نفسه فقد صار الكون بدون إله. هذه الأسئلة، تتعلق بالمستحيل العقلي، وهو عند العقلاء غير وارد أصلاً، كأن نقول: للمثلث أربعة أضلاع، أو ضلع المثلث القائم المقابل للزاوية القائمة لا يساوي مربعه مجموع المربعين القائمين على الضلعين الآخرين، وإذا كان الملحدون يقصدون أن قدرة الله يجب أن تكون مطلقة - وهو ما نقول به - فقد عبروا عما في أنفسهم من فطرة؛ وهو كمال الإله وقدرته التي لا حدود لها. إن عبارة (الإله يميت نفسه)، عبارة متناقضة لأن الألوهية تعني عدم الموت، وكل عبارة متناقضة نعيدها إلى قائلها ليقول لنا جملة مفيدة عقلية منتظمة غير متناقضة.

4. من هو الله؟

هو الخالق الرزاق المحيي المميت، هو رب العالمين، ولا يستطيع الإنسان التحدث عن ذات الله؛ لأن علم الإنسان محدود، ولا يجوز في المنطق العقلي أن يتحدث الإنسان بغير علم وأدلة، وبخاصة فيما يتعلق بالله تعالى؛ ولهذا فإننا في الإسلام نجيب عن هذا السؤال عبر النصوص القرآنية والنبوية، قال تعالى: "قل هو الله أحد (1) الله الصمد (2) لم يلد ولم يولد (3) ولم يكن له كفواً أحد (4)" سورة الإخلاص، وقال تعالى: "الله لا إله إلا هو الحي القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم له ما في السموات وما في الأرض من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء وسع كرسيه السموات والأرض ولا يؤوده حفظهما وهو العلي العظيم (255)" سورة البقرة، وقال:

"هو الله الذي لا إله إلا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر" الحشر/23. الإله واحد، ليس له بداية ولا نهاية، حي لا يموت، ليس بحاجة لشيء، وكل شيء بحاجة إليه، فهو الغني القادر على كل شيء، وهو القيوم؛ أي القائم بنفسه، القائم على مصالح خلقه، ليس له أولاد، وليس له زوجة، ولا يُقاس عليه البشر "ليس كمثله شيء وهو السميع البصير" الشورى/ 11، "ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها" الأعراف/ 180. ومع هذه النصوص كلها، فإن "حقيقة الذات الإلهية لا يمكن للعقل معرفتها" (Sabq, n.d, 37).

5. كيف تنسبون الكلام والصوت لله؟

هذا كلام غريب من الملحنين، فما داموا ينكرون وجود الله؛ فما لهم وللتفاصيل؟ هذا سؤال يتعلق بذات الله، فإذا كنتم تنكرون وجود الله، فإنكم بالضرورة تنكرون ما تعلق بذاته كله؛ أما نحن، فإننا لا نتحدث عن الله إلا بما أخبر به هو عن نفسه، أو أخبر عنه رسوله، كل ذلك بما يليق بجلال الله، ودون تشبيه الخالق بال مخلوق، كما قال تعالى: "ليس كمثله شيء وهو السميع البصير" الشورى/ 11، فالنفي لا يعني العدم؛ ولهذا جاء ذكر صفتين بعد النفي، هما السميع والبصير، وكل ذلك دون تشبيه، بما يليق بجلاله.

وبالمنطق العقلي؛ فإن الله تعالى ذات، وله صفات تليق بجلاله، ذكرها هو عن نفسه، وذكرها عنه رسوله، وإن عدم الكلام صفة نقص في الإنسان، وفي عقيدتنا قد تقرر أن الله له صفات الكمال، وعندنا في قرآننا "وكلم الله موسى تكليماً" النساء/ 164، وفيه أيضاً "وقال ربكم ادعوني استجب لكم" غافر/ 60، وقال "وقال الله لا تتخذوا إلهين اثنين" النحل/ 51. ومع كل ذلك فإننا لا نتوغل في هذا أكثر مما جاء في النصوص؛ لأن عقيدتنا نفي وإثبات؛ نفي المشابهة والمشاكلة للمخلوقات، وإثبات حتى لا نكون أمام العدم، ولكنه إثبات نابع وتابع للنصوص، دون الحديث عن الكيفية، فالله في عقيدتنا (يتكلم متى شاء، وكيف شاء، لا يشبه كلامه كلام المخلوقين) (Ashqar, 1979, 166).

6. قال مايكل: (بطلان نظريات العدالة الإلهية واضح) الفصل 14

استدل مايكل على بطلان العدالة الإلهية بوجود الشر حيث قال: إما أن الله راغب في إزالة الشر، وغير قادر، أو أنه قادر وغير راغب. الدنيا دار ابتلاء واختبار؛ ولهذا فيها المتقابلات والمتناقضات، وهذا لا يتعارض مع العدل الإلهي؛ بل هو جزء من العدل، حيث لا بد من أن يكون الجزاء من جنس العمل؛ فهذا يبتلى بالمال، ويستخدمه بطريقة صحيحة؛ جمعاً وإنفاقاً، وهذا يبتلى بالفقر، هل يتحرك للتخلص منه، والصبر عليه في أثناء وجوده. وهذا يبتلى بالصحة، هل يستخدم جسده في عمل الخير، ومساعدة المظلوم، ونصرة الحق. وهذا يبتلى بالضعف أو المرض؛ ليعمل على مقاومته بالعلاج، وطلب الدواء والصبر على الألم. وهنا لا بد من التذكير بأن ظاهرة التوازن واضحة للعيان، حيث يزداد الأجر بالتمسك بالصبر، وأن من يقدم روحه في سبيل الله، فهو مع الأنبياء، وأن من يسعف الفقير والمحتاج، يتم تعويضه بالبركة في الدنيا، والأجر العظيم عند الله في الآخرة. إن إرادة الله فاعلة فلو أراد زوال الشر لفعل، فهو على كل شيء قدير؛ إذ بدون القدرة المطلقة لا يكون إلهاً، وقد حرصنا على مقاومة الشر ليتحقق الابتلاء، ولو أراد هو أن يفني الشر لفعل ولكنها إرادته التي أرادت أن تكون لنا إرادة.

7. قال مايكل: (كلمة الله لا تعني شيئاً بل عديمة المعنى حيث أعلن ذلك فلاسفة المنطق) ص 76: ليس صحيحاً أن فلاسفة المنطق قالوا إن كلمة الله لا تعني شيئاً!! ربما هذا يصدق على مايكل والفلاسفة والمناطق الملحنين، وهل من المنطق التعميم، وإلغاء وجود منطقة مؤمنين؟ هل قرأ مايكل ابن رشد وابن سينا والفارابي وابن تيمية والغزالي؟ هل اطلع على كتاب (درء تعارض العقل والنقل) لابن تيمية؟ هل اطلع على كتاب (الرد على المنطقيين)⁽³⁾ لابن تيمية؟ وهل اطلع على كتاب (الأسس المنطقية للاستقراء) لمحمد باقر الصدر، الذي أكد أن الدليل الاستقرائي يثبت الصانع؟ (Al-Sadr, 1977, 441)، هذا الذي يقوله مايكل تزوير وكذب. نعم هناك فلاسفة منطق ملحدون؛ لكن هناك فلاسفة مؤمنين مثل أرسطو وهيجل وديكارت وغيرهم.

شبهات تتعلق بالمعجزات والأنبياء:

8. المعجزات لا يمكن الجزم بها:

استدل مايكل على إنكاره المعجزات، بأن المعالجين المعاصرين بالإيمان يستعملون الخداع والغش ليجعلوا الأمر يبدو إشفاءات معجزة.

المعجزة نسبه العجز إلى الغير، وهي خرق للعادة؛ أي النواميس والقوانين الطبيعية، والمعجزة ضرورية دليلاً على نبوة النبي، حتى يتميز النبي عن مدعي النبوة من الكذابين، فالعصا جماد؛ لكنها تحولت بيدي موسى -عليه السلام- حين ألقاها فتحوّلت إلى حية تسعى، أمام مرأى أعداد غفيرة من الناس، بمن فيهم فرعون حاكم مصر، وكان مشاهداً من الجميع، في وقت الضحى من النهار، وكذا معجزة اليد البيضاء وغيرها. وقد كان لكل رسول معجزة؛ حتى يؤمن قومه، حتى جاء محمد -صلى الله عليه وسلم- فكانت معجزته الكلمة في أمة تعجز بالكلام؛ وتقام فيها الأسواق، وتقال فيها المعلقات من الأشعار، وتعرف فنون البلاغة والفصاحة. نعم إنها معجزة مستمرة كونه خاتم الرسل فلا نبي بعده؛ ولهذا فإن الناس جميعاً مدعوون لدراسة النص القرآني؛ للإجابة عن أسئلة عديدة:

1. من أين جاء هذا القرآن، وكيف يأتي به رجل لا يقرأ ولا يكتب؟
 2. ولماذا كان هذا القرآن واحداً في بقاع الأرض كلها، بخلاف التوراة التي صارت واحدة سامرية، وثانية عبرانية، وثالثة يونانية، ولماذا صار الإنجيل 700 إنجيل، ثم 300، ثم 75، ثم أربعة؟
 3. وكيف لرجل أن يأتي بكتاب فيه الشمول؛ حيث الحديث عن الدنيا والآخرة، والرجل والمرأة، والحرب والسلام، والعلاقات الثلاث: بالله والناس والنفوس؟ وكيف لهذا الكتاب أن يتناول التاريخ، والفلك، والاجتماع، والتربية، والأخلاق، ويتناول الدولة وعلاقة الحاكم بالمحكوم؟ وكيف له أن يشير إلى قضايا علمية لم يعرفها العقل البشري إلا مؤخراً؛ كاتساع الكون، وظلمات الرحم، وتمييز البصمة البشرية؟ كيف يدين الذنوب، ويفتح باب التوبة، إلى غير ذلك مما هو في القرآن الكريم.
 4. إذا كان بمقدور الناس المجيء بمثله؛ فلماذا لم يفعل ذلك العرب أهل اللغة؟
- أما الذين يمارسون الدجل والشعوذة لخداع البسطاء فهذا شيء آخر نحاربه ولا علاقة له بمعجزات الأنبياء، لأن المعجزة إنما كانت لإثبات النبوة بخلاف المتكسب الدجال الراغب بالكسب عبر الخداع.

المبحث الثاني: شبهات تتعلق بالحياة:

9. الحياة سخيفة ص 46:

لا شك أن الإيمان أقوى مساعد على مواجهة صعاب الحياة، وسلبياتها، ومصائبها؛ فهو الواقعي من الانهيار، حيث يشكل الإيمان بالله درعاً قوياً للنفس البشرية، حين تؤمن النفس أن الله هو الذي يدير هذا الكون، وأنه هو الذي يساعد ويعين، ويجبر الكسر، ويعوض على المصاب؛ أما الملحد، فليس له كل ذلك؛ فلمن يلجأ؟ كيف يحتمل السلبيات، كيف يواجه الكوارث؟

للمرض، والموت، والمصيبة؛ تفسير في الدين على أنه ابتلاء، وأن الموت انتقال من مرحلة إلى أخرى، حيث لم تنته القصة عند الموت؛ بل هو بداية حياة أخرى؛ أما الملحد، فلا واقعي له، ولا سند، ولا تفسير. عندنا نص قوي في هذا، وهو قوله تعالى: "إنما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب" الزمر/ 10، أما الملحد، فلا يملك إلا أن يتمزق داخلياً، وحين يسمع كلام أصدقائه فلا يجد إلا كلمة الأسف؛ بينما يتلقى المؤمن دعم المؤمنين بأن الله هو الذي أعطى، وهو الذي أخذ، وأنتا جميعاً لله "إننا لله وإنا إليه راجعون" البقرة/ 156، وماذا يفعل إن لم يصبر؟ هل يلحق نفسه بميته فينتحر، أم يبقى على قيد الحياة، ويسترجع، ويطلب الرحمة من الله لميته؟ المؤمن أكثر واقعية؛ بينما الملحد بغير غطاء، ولا توجيه، ولا تفسير، سوى أن هذا الإنسان انتهى وجوده، فلا استرجاع، ولا حوقلة، ولا احتساب، ولا صبر، وبهذا، فإن حياة الملحد

تستحق الشفقة والتأمل. يقول محمد باقر الصدر: "لا بد قبل كل شيء من تكوين فكرة عن كيفية تحديد القيمة للاحتمال، ما هي قيمة احتمال وجود ذات حكيمة" (Al-Sadr, 1977, 442).

وأقول: ما قيمة احتمال الإيمان، وقيمة احتمال الإلحاد؟ وأترك الجواب لكل واحد يجيب بنفسه.

شبهات تتعلق بالعقل:

10. العقل هو النبي:

لا شك أن العقل (Yassin, 2001, 6) أداة في غاية الأهمية؛ ولهذا ربطت الشريعة الإسلامية التكليف بوجود العقل؛ فلا تكليف للصغير، ولا المجنون؛ ولهذا كانت القاعدة الشرعية: "العقل مناط التكليف".

(وإذا أخذ ما أوهب، أسقط ما أوجب)؛ لكن العقل ليس كل شيء، والبشر يتعاملون في معرفتهم من خلال (نظرية المعرفة) بأدوات أخرى، ومنها الخبر. فكثير منا يؤمن بوجود بلاد، أو مدن، أو بحار، أو أنهار، أو بحيرات، أو مخلوقات ولم يرها؛ لكنه سمع بها، ولا يستطيع إنكارها. فالمهم أن الخبر الصادق هو مصدر معرفة إنسانية.

أما النبي، فهو إنسان اصطفاه الله؛ ليبلي، ويدعو، وليكون قدوة بين الناس يقتفون أثره؛ لأن الإنسان باستمرار بحاجة إلى المثال والقدوة. حتى في العلوم، يضرّبون فيها الأمثال، ففي الرياضيات يشرحون الفكرة ويضربون عليها الأمثلة؛ ولهذا كان الأنبياء؛ لأن الناس تريد من تقتدي به. أما العقل، فإن اختلاف عقول الناس، سيجعلهم أمام اختلافات جذرية، ربما يلفها الهوى، والمصلحة، والكيد؛ أما النبي، فهو القدوة المجردة عن المصلحة، والهوى، والأنس.

المبحث الثالث: شبهات تتعلق بالشیطان والشر:

11. لو كان الله موجوداً فلماذا يوجد الشر في هذه الحياة؟

استدل مايكل على قوله الإلحادي بأن الإله لو كان موجوداً؛ لغاب الشر الطبيعي من عواصف وزلازل وبراكين ونحوها.

إن الناظر المدقق في هذه الحياة؛ يجد الثنائيات فيها متقابلة. فهناك الذكر والأنثى، وهناك الليل والنهار، وهناك الحر والبرد، وهناك الغنى والفقر، وهناك الصحة والمرض، وهناك الخير والشر. نحن لم نصنع هذا الكون؛ بل صنعه الله، وهذه سنته في المتقابلات، وكما قال الشاعر: عرفت الشر لا للشر؛ لكن لتوقيه ... ومن لا يعرف الخير من الشر؛ يقع فيه. إن تصور الحياة بدون شر، هو تصور خيالي، لا علاقة له بواقع هذه الحياة، ولطالما طالبنا الملحدون بالواقعية؛ فلماذا يذهبون الآن نحو المثالية؟! ثم ما هو المعيار أو الميزان في الخير والشر؟ وفق تصورنا الإسلامي، فإن الحياة للابتلاء والاختبار، وهذا لا يتم بالخير وحده. وما جاء الرسل، وما نزلت الكتب؛ إلا لزيادة مساحة الخير، وتقليل الشر؛ ولكن لا يمكن القضاء عليه نهائياً. انظروا إلى الشرور التي كانت موجودة في زمن الأنبياء: التمييز العنصري، والرق، واحتقار المرأة، وشيوع الربا، والسلب، والنهب، والسخرية، واستقواء القوي على الضعيف، والغش في التجارة، وعقوق الوالدين، وغيرها. جاء الدين ليحاربها، فقضى على الكثير منها؛ لكن بعضها مستمر وسيستمر، ومن لا يحب الشر؛ فليحاربه في نفسه، وفي بيته، وفي المجتمع، ولو كانت الحياة كلها خيراً لما كانت هناك حاجة للأنبياء والكتب والدعوة (Al-Bukhari, n.d, 4686; Muslim, n.d, 2583). أما الشر الطبيعي _ أي الأحداث السلبية الطبيعية _ فهذا أيضاً جزء من الابتلاء؛ وهي إشارات ربانية على أن هذه الدنيا ليست المستقر، بل هي ممر؛ وما يحدث من كوارث طبيعية هو دليل على الإرادة المطلقة لله تعالى، وأنه يفعل ما يشاء لحكم قد نعلمها وقد لا نعلمها.

12. قال مايكل: (الأدلة التجريبية لا تقبل وجود الشيطان) ص 69

إذا كانت التجارب تتعامل مع الواقع، فهذا يفرض عليها الإيمان بوجود الشيطان؛ لأن ذلك غير مستحيل عقلاً، ولأننا نلمس هذه الوسوسة التي يقوم بها في أنفسنا، فهو (وسواس)؛ ولكنه (خناس) أي يسكت ويخسر إذا ذكر الإنسان ربه، ثم ليس كل شيء في هذه الحياة خاضعاً للتجربة؛ فهل المشاعر والأحاسيس لها قياسات تجريبية، وهل الحب يخضع للرياضيات

والحسابات الرقمية، والتفاعلات المختبرية؟ إن التجربة هي إحدى مصادر المعرفة؛ لكنها ليست (المصدر) الوحيد. والذين أخذوا بالتجربة وحدها، سُموا (بالتجريبيين)؛ لكنهم أضاعوا مصادر أخرى تذكرها نظرية المعرفة؛ كالعقل، والخبر، والحس. والمهم عندنا، أننا حصلنا على معلومات وجود الشيطان من الله تعالى في القرآن الكريم، كما نلمس وجوده من تحريض النفس البشرية على الشر، وما دمنا قد آمننا بالقرآن، وأنه كلام الله؛ فإننا نؤمن بكل حرف فيه، وهذا يفرض علينا الإيمان بوجود الشيطان.

13. قال مايكل: (يميل الناس لتفسير ما يعجزون عنه بافتراض وجود الأشباح والقوى الخارقة) ص 70

استدل مايكل على إلحاده بأن بعض الناس يخدعون أنفسهم فيعللون مجريات الأحداث بوجود أشباح وقوى شريرة. هذا الكون واسع لا نعرف حدوده، وفيه من المخلوقات ما نعرف وما لا نعرف. قبل بضع سنين اهتز العالم أمام جرثومة "الكورونا"، وما المطاعيم التي استقر عليها رجال الصحة والطب إلا لمواجهة الجراثيم والأمراض السارية؛ فهل من خلق كل هذا الكون عاجز عن خلق مخلوقات لا نراها؛ من ملائكة، وجن، وشياطين؟ أليس كلام الناس الذين رأوا الخوارق حجة في المنطق العقلي؟ حينما ضرب موسى - عليه السلام - البحر فانفلق أمام بني إسرائيل، وأمام فرعون وجنوده؛ فهل يمكن إنكار رؤية كل هؤلاء؟ وهل غرق الأرض أسطورة؛ بينما رآها نوح - عليه السلام - ومن معه في السفينة؟ لماذا نكذب من رأى بحجة أننا لم نر؟ إنه الخالق العظيم الذي لا يعجزه شيء؛ بل هو على كل شيء قدير.

14. قال مايكل: (ما سبب سماح الله المزعوم للشيطان وجماعته بالحكم وجعل حياة الناس الصالحين بائسة في العالم) ص 121

استدل مايكل على إلحاده بأن الإله لو كان موجوداً؛ فلم سمح للشيطان بجعل الحياة بائسة في هذا العالم؟ من حيث المبدأ فإن الحياة ليست كلها بؤس وشقاء، بل فيها المتعة والفرح والسعادة كما فيها الألم والدموع والمنغصات؛ فالحياة ابتلاء، ومن مقتضيات ذلك وجود الخير والشر. وقائد الشر هو الشيطان وحزبه ومن سار خلفه من الطغاة، والجبابرة، والظالمين، والمتغطرسين، وحينما يكون هؤلاء فاعلين؛ فإنهم يؤذون الناس، وعلى الناس أن تعد القوة (وأعدوا) لمواجهتهم، وردعهم، وردهم إلى الصواب، فالصراع بين الحق والباطل مستمر ولا يمكن أن يتوقف، والمهم أن لا يتوقف أهل الحق عن المواجهة؛ لأن النصر حليفهم: "إن تنصروا الله ينصركم" محمد / 7 "وكان حقاً علينا نصر المؤمنين" الروم / 47، وفي الحديث الصحيح قول الرسول صلى الله عليه وسلم: (إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يُمْلِي لِلظَّالِمِ، فَإِذَا أَخَذَهُ لَمْ يَفْلِتْهُ، ثُمَّ قَرَأَ وَكَذَلِكَ أَخَذَ رَبُّكَ إِذَا أَخَذَ الْقَرَىٰ وَهِيَ ظَالِمَةٌ إِنَّ أَخَذَهُ أَلِيمٌ شَدِيدٌ) (Ashqar, 1979, 56).

15. قال مايكل: (أن الشيطان فرضية غير صحيحة، ولو افترضنا صحتها فلماذا يسمح الإله لهذا الشرير بالعمل؟) ص 67

استدل مايكل على إلحاده أن فرضية وجود "الشيطان" الشرير كانت صحيحة فعلى نحو متناقض سيبدو أن هذا سيستلزم وينتج عنه أننا لا يمكننا أبداً أن نكون معنيين للاعتقاد بصحتها.

إن وجود الشيطان ليس مستحيلاً في العقل والمنطق؛ بل يقرر العقل وجوده؛ لأن المخلوقات لا حصر لها ولا عد. وهناك مخلوقات نراها وأخرى لا نراها؛ بل إننا لا نزعم أننا نعرف حدوداً لهذا الكون. قبل اختراع المجاهر كانت هناك مخلوقات لا نراها، ثم لما تقدم العلم صرنا نرى "الفيروسات" ونصورها، وصار عندنا أجهزة الرنين لتحديد الخلل الخفي في جسم الإنسان، وفي المخلوقات الحيوانية والإنسانية هناك ما هو ضار وما هو مفيد، وكل ذلك ليتحقق الابتلاء.

فالخنزير موجود وأكله محرم، ولو كان حراماً غير موجود فلا معنى لذلك. والنحل قد يؤذي الإنسان؛ ولكنه يفيد بهسله الذي يستخدم لعلاج حالات مرضية كثيرة. والديدان شكلها قبيح؛ ولكننا نستخدمها في الصيد. وهكذا لو أردنا التتبع لوجدنا لكل شيء هدفاً مرسوماً، والشيطان من المخلوقات التي أوجدها الله للابتلاء، وهذا لا ينفي مسؤولية الإنسان؛ لأن الله طلب من الناس عدم الالتفات لوسوسة الشيطان، ومن غير المقبول تبرير السلوك السلبي بإغواء الشيطان؛ لأننا لا نقدم

الشیطان للمحاكم؛ بل نقدم فاعل الشر؛ أما الشيطان فصراعنا معه صراع شخصي. وإن وجود الشيطان ليس مستحيلاً عقلاً لأننا نشاهد مخلوقات متعددة؛ منها ما نراه ومنها ما لا نراه فما الدليل القطعي الذي يقود للإنكار ويعتمده الملحدون في ذلك؟

شبهات تتعلق بالدين نفسه:

16. الدين لا يتناسب مع العقل:

العقل جزء من الإنسان، ولا يحتكره مؤمن ولا ملحد؛ ولكن العقل الذي لم نره نعرفه بآثاره في السلوك، والانتاج، والإعمار، والصناعة، والتعامل الإنساني، وفي المؤمنين مخترعون ومبدعون وفي شتى التخصصات العلمية من رواد فضاء، وعلماء في الطبيعة، والفلسفة، والدين، والأخلاق، والإدارة، والصناعة، والزراعة، وفي شتى مواقعهم في العمل، سواء كانوا في أبسط الأعمال وفي القيادات الإدارية السياسية، والعسكرية، والعلمية، والتعليمية، والثقافية؛ لكن العقل ليس هو المصدر الوحيد للمعرفة الإنسانية، ولا يصدر الإنسان في كل سلوكياته عن العقل فحسب، بل هناك مصادر عدة ودوافع مختلفة.

17. للدين تفسيرات فلسنا أمام دين واحد:

هذا من مظاهر اختلافات الناس رغم امتلاكهم العقول؛ لكنها الخيارات غير الممنوعة. وقد جاء في الإسلام ما يؤكد على حرية الاعتقاد، في قوله تعالى: "لا إكراه في الدين" البقرة/256، ولا يمكن أن يكون الناس في دين واحد، وهذا جزء من الواقعية التي نتحدث عنها، بينما يريد الملحدون (الذين يذكرون الواقعية لكنهم يحلمون بالخيال) أن يكون الناس في دين واحد. إن الإسلام دين رب العالمين، أكد على هذه التعددية الواقعية، فقال تعالى: "لكم دينكم ولي دين" الكافرون/6.

18. في الدين أحكام وحشية (يقول مايكل: يحفل القرآن والأحاديث بأحكام وحشية) ص29

لست هنا بصدد الحديث عن الأديان كلها؛ لكن ما يهمني هو الحديث عن الإسلام؛ ففيه نصوص قرآنية وأحاديث نبوية، وقد استقر عندنا في القانون الجنائي الإسلامي، أن العقوبات ثلاث:

حدود، وقصاص، وتعزير. فالحدود: هي المقطوع بها. حيث حددها الله أو رسوله كما في عقوبة السارق، والزاني، وشارب الخمر. والقصاص عقوبة مثلية وفق القاعدة القرآنية والمنطقية (العين بالعين والسن بالسن) يقول تعالى: ((وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأَذْنَ بِالْأَذَنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ ۖ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ ۚ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ)) المائدة / 45.

مثل جريمة القتل العمد. والتعزير: هو عقوبة تقديرية. حيث سلطة القضاء وفق حالة الفاعل، وظرفي الزمان والمكان والآثار. وأغلب العقوبات هي من هذا الباب، كالغرامة، والسجن، والنفي.

وإذا كان القطع أو الرجم في نظر الآخرين وحشية؛ فماذا يسمون الإعدامات الجماعية في عهد لينين وستالين، وماذا يسمون المقصلة الفرنسية، وماذا يسمون غرفة الغاز الأمريكية، وماذا يسمون الأفران النازية الألمانية؟ وماذا يسمون القنابل الأمريكية التي أُلقيت على هيروشيما وناكازاكي؟ لكل ثقافة عقوباتها، فكيف إذا كانت هذه العقوبات من الله تعالى، الأعلم بما يناسب الناس، وما يردعهم عن الجريمة. وإن الناظر في العقوبات الوضعية يجد أنها غير رادعة. وكم هو سخي أن تنادي كثير من الدول بإلغاء عقوبة الإعدام، في نسيان تام للضحية، بينما هم يتلفظون بالإنسانية والرحمة، وكأن الضحية ليست إنساناً، وكأننا نشجع على الجرائم، والاستخفاف بأمن الناس على أنفسهم وأموالهم، وإن الإنفاق على المساجين، الذين قاموا بالجرائم البشعة والمروعة، يجب أن يتحول للفقراء والمرضى عوض إنفاقه على هؤلاء المجرمين.

19. الدين يُفرق الناس:

هذه دعوى سخيفة؛ فهل الناس متفقون في ألوانهم وأشكالهم، وعاداتهم وتقاليدهم، وقوانينهم، وأنظمتهم؟ وهل يريد الملحد أن يكون الناس في صف واحد، ومعتقد واحد؟ ألا ينادي الملحد بالحرية؟ إذا كان ينادي بإجبار الناس على معتقد

واحد؛ فهذه هي الدكتاتورية، أما إذا كانت الحرية، فهذا ما ندعو اليه، كما قال تعالى ((لا إكراه في الدين)) البقرة / 256، حتى الطبيعة ليست بلون واحد؛ بل التعددية نظام كوني طبيعي، فلو دخلت إلى حديقة، ولم يكن فيها إلا الورد الجوري؛ فهل هي أجمل، أم إذا كانت فيها ورود بألوان مختلفة؟ ثم تعددية الدين لا تمنع من حوار الأديان حضارياً؛ في تبادل للمعلومات والأفكار، والنقاش الحضاري، وهل الإلحاد جَمَعَ الناس؟! ألم يختلف رفاق الإلحاد فقاموا بقتل بعضهم، كما حصل في الاتحاد السوفيتي الذي أرسل من يغتال الشيوعي تروتسكي؟ وكما حصل في (اليمن الجنوبي) حيث حصدت مناجل الرفاق الشيوعيين وخلال أسبوعين خمسة عشر ألف قتيل من الشيوعيين الملاحدين.

20. الدين نابع من الخوف

الإنسان كائن ضعيف، ومن مظاهر ضعفه وقوعه في الخوف، يخاف الموت، ويخاف الوحوش الكاسرة، ويخاف من المخاطر؛ كالفيضانات، والحروب، والزلازل، والمرض ونحوها؛ لكن ذلك كله لا يمنعه من مواجهة الحياة التي فيها السالب والموجب. إنه يحاول تقليل السلبيات، وزيادة الإيجابيات، والدين جزء من وسائل تقليل الخوف؛ بل الدين يؤمن له مواجهة السلبيات، كما قال تعالى: "الذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا إنا لله وإنا إليه راجعون" البقرة / 156.

إن الخوف دافع إيجابي نحو إعداد القوة، وتفهم الحياة، وأخذ الاحتياطات. وهذا في الناس كلهم، وكلهم يخاف؛ سواء كانوا مؤمنين أو ملحدين؛ ولكن الخوف لا يدفع لاختراع الدين، وهنا أتحدث عن الإسلام، فلو كان الدين قد تم اختراعه لمواجهة الخوف، لقبله الناس كلهم، بينما نجد في تاريخ الأنبياء كلهم مقاومة الأقوام، ووصلت المقاومة إلى الحروب، والدماء، والتهجير، والحصار، ومحاولات الاغتيال.

ثم لو كان الخوف هو الذي أوجد الدين؛ لصار الدين واحداً؛ لأن الخوف عند الناس كلهم واحد وموجود، ثم إن الخوف لا يمكن أن يأتي بتفاصيل دقيقة عن الله، والكون، والحياة، والتشريع، والنفس البشرية، والقصص التاريخية، والقضايا العلمية، وهذا كل موجود في القرآن الكريم.

21. الحياة الآخرة أسطورة

وصف الحياة الآخرة بأنها أسطورة، هو أمر داخل في الادعاءات والشتائم لعقائد المؤمنين بها. وهو ادعاء لا يؤخر ولا يقدم؛ لأنه مجرد ادعاء قال به أقوام الأنبياء، كما قال تعالى: "وقالوا أساطير الأولين اكتتبها فهي تملى عليه بكرة وأصيلاً" الفرقان / 5، فهي عندكم أسطورة، وهي عندنا حقيقة يقبلها العقل. فمن آمن بالإله العادل؛ يوقن أن هذا الإله لا بد أن يجمع الناس ليرد الحقوق لأصحابها، حيث نجد الظلم في الدنيا يملأ الآفاق. وعلى سبيل المثال: مسألة القاتل والمقتول، قد تقع جريمة وتذهب الضحية، ولم يتم اكتشاف القاتل؛ فهل هذا الإله العادل يقبل ذلك؟ لا بد أن يجمعهما مرة أخرى للقصاص، كما قال تعالى: "ولا يظلم ربك أحداً" الكهف / 29، ولهذا سمي يوم القيامة في القرآن الكريم بيوم الحاقة؛ أي اليوم الذي تعود فيه الحقوق لأصحابها، وقد جاء في القرآن الكريم "لا ظلم اليوم" غافر / 17، أي يوم القيامة، بينما الظلم قبله موجود.

22. اللغة الدينية غير قابلة للتأكيد

لغة الإسلام واضحة، حيث لدينا مقامان: مقام الألوهية: وهذا لله الواحد الأحد. لا يشاركه فيه شيء. ومقام العبودية: وهو لكل مخلوقات الله؛ من كواكب، وطبيعة، وبشر، وغيرها. وفي هذا المقام، يخضع الناس جميعهم للنواميس، والسنن التي أوجدها الله، وهذا هو معنى العبودية. وهناك عبودية اختيارية، إن قرر الإنسان أن يؤمن ويتبع الحق. وفي هذا الدين أركان إيمان، وأركان إسلام، ودخول الدين أمر اختياري، وهذا الدين نظام حياة يحكم علاقة الإنسان بربه، وبغيره من الناس، وبنفسه، إنه دين يدعو إلى نظافة في الإدارة والاقتصاد، كما يدعو إلى العمل والإنتاج، ويدعو للجمع بين الدنيا والآخرة. أما الغيبات فهذه خبرية، وليس للعقل فيها دور سوى التأكد من الخبر، أو معنى الخبر.

23. قال مايكل إن مفهوم الإيمان غير متسق، انظر الفصل 11

لا بد من بيان معنى (غير متسق)، ربما يعني أن مفهوم الإيمان متعارض ومتناقض. وإذا كان هذا هو المقصود، فهو كلام غير صحيح. فإذا كان الدين من عند الله، فهو متناسق؛ لأن صنع الله دقيق. فهل المقصود حديث الدين عن الحق بينما الباطل موجود؟ وهل المقصود حديث الدين عن العدل بينما الظلم موجود؟ وحديث الدين عن الخير والشر موجود؟ هذا ليس تناقضاً؛ بل هو من مقتضيات "الابتلاء". وهو أمر بيّنه القرآن الكريم كما قال تعالى: "ونبلوكم بالخير والشر فتنة" الأنبياء / 35، وقال: "الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم" الملك / 2، وقال: "أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون" العنكبوت / 2، والناس كلهم في ابتلاء، سواء كانوا أغنياء أو فقراء، أصحاء أو مرضى، حكاماً أو محكومين، صفاراً أو كباراً.

24. قال مايكل: (الجدلية الغائية المدعاة لصالح الله يمكن أن تكون ضد الإيمان) انظر الفصل 12

استدل مايكل على إلحاده بأن الكون الكبير على افتراض أنه مخلوق، فإنه مصنوع من كائنات عاملة وبالتالي لا حجة للمؤمنين في خلق الكون إرجاع ذلك إلى الإله.

إن ما يطرحه مايكل، مجرد دعوى وتخريجة يربها لتتناسب مع إلحاده، فالمهم أنه لا يريد الإيمان. وليس بالضرورة إذا قلنا إن الحياة لها غاية، وهي الابتلاء، وأن هذا الابتلاء من الله؛ أن يكون ذلك لصالح الإلحاد؛ بل هذا الابتلاء يقع حتى على الملحين؛ من فقر، أو ضعف، أو خوف، أو مرض، ولا تفسير لهم لذلك؛ فهل الغاية من الوجود وفق التفسير الديني فرضت الفقر، أم طلبت العمل والمدافعة؟ وهل الإلحاد ألغى وجود السليبيات؟ على العكس، فغاية الوجود لا تفسير لها إلا بالدين؛ ولهذا راح ملحدون يقولون: إن الطبيعة تخبط خبط عشواء، بينما نحن نرى أن الكون يقوم على الدقة والتناسق، ومن ذلك وجود المتقابلات؛ من خير وشر، وفقر وغنى، وصحة ومرض، وظلم وعدل، وبغير تفسير الدين لا نستطيع فهم الحياة والغاية منها. ولم يقدم الملحدون أي تفسير.

25. قال مايكل: (الإيمان تقليد كما كان حال إسلام كل قبيلة بإسلام واحد منها) ص 60

نعم حينما أسلم - على سبيل المثال - أبو ذر رجع إلى قبيلته، واستطاع أن يقنعهم بدخول الإسلام، فحولهم من قطاع طرق ولصوص إلى مؤمنين وأصحاب مبادئ؛ فهل هذا معيار أم إنجاز؟ وفي المقابل، فإننا نعلم أن من الدعاة - بل والأنبياء - من لم يستجب له إلا القليل، كما جاء في قصة النبي نوح "وما آمن معه إلا قليل" هود / 40، رغم أنه استمر في دعوة قومه 950 سنة، وها هو النبي إبراهيم -عليه السلام- لم يجد من يتبعه سوى ابن أخيه "فَأَمَّنَ لَهُ لُوطُ" العنكبوت / 26، وها هو النبي الخاتم محمد -صلى الله عليه وسلم- يحاربه أقاربه، مثل أبي لهب عمه "تبت يدا أبي لهب وتب" المسد / 1، وفي واقعنا اليوم نجد المؤمن ربما استجاب له أقاربه، وربما عارضوه.

حينما جاء الإسلام، قدم لهم الولاء للعقيدة والفكرة بدل الولاء للقبيلة بطريقة العصبية. وها هو الصحابي أبو عبيدة يقاتل والده في المعركة. فليس صحيحاً أن المسألة تقليد، وقد نص علماء العقيدة الإسلامية أن إيمان المقلد غير مقبول، وأن العقيدة تؤخذ عن علم "فاعلم أنه لا إله إلا الله" الحج / 62.

26. قال مايكل: (ما يسمى بالميل البشري للدين الفطرة هو أمر قائم على التهيئة والتلقين) ص 69

هذا غير صحيح، رغم أهمية التربية والتعليم، والتوجيه؛ لكن الإنسان من داخله يشعر بذلك. ووجدنا "الأمم جميعاً اتخذت معبودات" (Ashqar, 1979, 56) وليس بعيداً عن علمنا قصة ابن طفيل (حي بن يقظان)، الذي ذكر أن هذا الطفل الذي وُضع في الغابة بعيداً عن المؤثرات البشرية، وجد نفسه بالتأمل أنه تحت رحمة الله، وأن هناك قوة تدير هذا الكون لما رأى الماء ينزل في فصل الشتاء، ووجد الشمس تشرق عليه، فيأخذ من دفئها. كل الناس يشعرون بفطرتهم. أليس حب الخير موجوداً عند الناس جميعهم؟ أما من انحرف فهذا شيء آخر، رغم أنه وهو يرتكب جريمة - مثلاً - يعلم أنه مجرم، وأنه معتد، وأنه ليس صاحب حق في المال المسروق، وأنه ظالم للنفس البشرية التي قتلها، كما قال تعالى: "وجحدوا بها

واستيقنتها أنفسهم" النمل/ 14، وقال: "فطرة الله التي فطر الناس عليها" الروم/ 30، فأصحاب الفطرة السليمة، يحبون الخير، والبناء، والإعمار، والإحسان، والنظافة، والنظام، والمساعدة، وفعل الإيجابيات، ويكرهون الدمار، والحروب، والقتل، والسرقة، والزنا، واللواط، والمثلية، والأخلاق المنحرفة، والتكبر، والطغيان.

والدليل على فطرية التدين؛ أننا نجده في الشعوب كلها، وكذا القارات، والبلدان، والذوات، والطبقات من الجنسين. نجد التدين في الفقراء والأغنياء، نجده في الرجال والنساء، نجده في البيض والسود، نجده في العلماء وذوي التعليم المحدود، ومن المؤكد أنه لم يسر كلهم في المقتضى الديني بقناعات جدلية فلسفية منطقية؛ بل جزء كبير منهم بفطرته التي قبلت هذا، فتصالح مع ذاته، بينما المكابر المعاند ربما ذهب إلى الانتحار، أو المخدرات، أو العذاب النفسي.

27. قال مايكل: (لو كانت الفطرة حقاً لما وجدنا إلحاداً منتشراً في الدول الإسكندنافية ونصف بريطانيا وفرنسا وألمانيا والشعوب الآسيوية ذات الأغلبية البوذية) ص 70

نعم، هناك إلحاد، قدمنا عنه في تاريخ الإلحاد؛ لكنها القلة القليلة، وربما زادت مساحة الإلحاد؛ لضعف الحوارات الدينية، ولانشغال الناس بالماديات، وربما لوجود أناس يمثلون ظاهرياً الدين، بينما سلوكهم منفر. كما حصل في أوروبا في العصور الوسطى، حيث طغت الكنيسة، فهرب الناس من الدين، وربما كان الانبهار بالعلم عند البعض دافعا للإلحاد، وربما كان دعاة الإلحاد قد نشطوا وصارت دول تدعو للإلحاد، مثل الاتحاد السوفيتي السابق والصين، بينما دول أخرى اتجهت نحو العلمانية، التي حجت رؤية الناس للدين مطبقاً مريضاً، ولهذا نجد القرآن الكريم يطالبنا أن نقول ونفعل: "لَمْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ" الصف/2، وجعل لنا قدوة مطلقة هو محمد -صلى الله عليه وسلم-: "لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة" الأحزاب/ 21، وإن عودة كثير من الملحدين تؤكد أن الإلحاد قشره خارجية، إذا وجدت من يعالجها ويزيلها. وكلنا يعرف كتاب (الله يتجلى في عصر العلم) ونسمع بجارودي، وجاجارين، ومصطفى محمود، ومحمد عمارة، وخالد محمد خالد، وعادل حسين، وغيرهم كثير، ممن كانوا على إلحاد أو عدم فهم، وإذ بهم يعودون إلى الصواب، ويصبحون دعاة للدين والفطرة.

المبحث الرابع: شبهات تتعلق بالملحدين

28. الملحدون أذكاء

الذكاء صفة قد تلحق أي إنسان، بغض النظر عن عقيدته. وجزء منه بعامل وراثي، وجزء آخر يتعلق بالاكْتِسَاب البيئي والتعليمي. ومن قال إن اللص والمجرم لا يتحلى بالذكاء، حيث التخطيط والتدبير؛ ولكنه في الاتجاه السلبي. لا يذكر المؤمنون بالله أن الملحدين أغبياء، ولا يقولون ذلك؛ ولكنه الذكاء الذي لم يثمر في النظرة الكلية للوجود والحياة، وتعليلها. ثم من قال إن المؤمنين بغير ذكاء، فهناك الملايين من الأذكاء الذين ينتمون إلى الإيمان بوجود الله من شتى الأديان والفلسفات، ومن أهل مختلف التخصصات، وقد بث بعضهم إيمانه من خلال تخصصه، كما هو الحال في كتاب "الله يتجلى في عصر العلم".

29. علل الإلحاد أفضل من علل الإيمان

هذا ادعاء وزعم، أو هكذا هو في نظرك أيها الملحد؛ ولكن الأدلة لدى أهل الإيمان أكثر من أن تحصى، كما جاء في القرآن الكريم: "سنريهم آياتنا في الأفاق وفي أنفسهم" فصلت / 53، وكما قال الشاعر:

أحكم الناس في الحياة أناس عللوها وأحسنوا التعليل.

30. الإلحاد علم وأدلة

هذه دعوى مجردة عن الأدلة، فأين العلم، وأين الأدلة في الإلحاد؟ العلم يعني اليقين، فما مصدرهم في هذا اليقين؟ إنهم يعتمدون على الشك، بينما العقل يقرر أن الشك والظن لا يغني عن الحق شيئاً، وكذلك القرآن، قال تعالى: "قل هاتوا

برهانكم إن كنتم صادقين" النمل / 64، وقال تعالى: "أفي الله شك" إبراهيم / 15، وقال: "ذلك الكتاب لا ريب فيه" البقرة / 2، فهل عدم رؤية الله تعني الإلحاد، وتعني العلم، وتعني الأدلة؟ بالطبع لا، لأن العقل يقرر أن عدم الرؤية لا يعني عدم الوجود.

31. فلاسفة أقطاب كانوا ملحدون

نعم، هناك فلاسفة ملحدون، وفي المقابل هناك فلاسفة مؤمنون بدرجات متفاوتة في مضمون الإيمان، فمنهم الربوبيون، ومنهم الذين وحدوا، وهناك فلاسفة مسلمون، وفلاسفة نصارى، فلاسفة يهود، وفلاسفة صينيون وهنود، ولا يختلف الأمر عن بقية الناس؛ بل كما الفلاسفة منقسمون، فعلماء الطبيعة منقسمون، وعلماء الاجتماع والعلوم الإنسانية منقسمون، وهذا واقع البشر كما قال تعالى: "ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك" هود / 119. وليس بالضرورة اقتران الإلحاد بالفلسفة، وهذا ما فهمته أمة الإسلام، إذ يقول العقاد: "كانت دولة الإسلام أرحب الدول صدراً، وأسمحها فكراً، مع الفلسفة على عمومها، والفلسفة اليونانية في جملتها ... وذكر تعرض الفلاسفة للاضطهاد في بلادهم. فسقراط قضي عليه بالموت، وأفلاطون بيع في سوق العبيد، وأرسطو نجا بنفسه من أثينا، حتى لا يتعرض لمصير سقراط، الذي رموه في البحر بتهمة الإلحاد، وفيثاغورس مات قتيلاً، وقتل زينون نفسه" (Al-Aqqad, 1969, 49).

32. أكثر الناس ملحدون

هذا كلام عارٍ عن الصحة، فما المصدر الإحصائي الذي قرر ذلك؟ بل الثابت هو العكس، حيث يشكل المسيحيون 34% من سكان العالم، يليهم المسلمون 27% من سكان العالم، بينما تصل نسبة اليهود إلى 0.2%، في حين إن الهندوس 15-16%، والبوذيين 7% إلى 8%، وديانات أخرى متفرقة.

في عهد قوة الاتحاد السوفياتي المنهار، كان الشيوعيون ثلاثمائة ألف، بينما السكان 300 مليون، وها هي أكبر دولة في العالم من حيث عدد السكان (الصين) فيها ملحدون ومسيحيون وبوذيون وكونفوشيون وطاويون، وإن كانت السيطرة للحزب الشيوعي وهي سيطرة سياسية لا تدل على أن أغلبية الناس ملحدة.

يقول الشيخ السيد سابق: "نشر الدكتور دينرت (Denert) بحثاً، حلل فيه الآراء الفلسفية لأكابر العلماء، بقصد أن يعرف عقائدهم، فتبين له من دراسة 290 عالماً، أنهم بالنسبة للعقيدة الدينية كما يأتي:

- 242 من هؤلاء أعلنوا إيمانهم الكامل بالله.
- 28 لم يصلوا إلى عقيدة.
- 20 لم يهتموا بالتفكير الديني (Sabq, n.d, 49).

وقد ذكر مركز بيو للأبحاث عام 2012م أن نسبة الملحدون 16 في المائة، وذكر عالما الاجتماع "أرييلا كيزار وجوهام نافارو" عام 2024م أن عددهم 450 مليون، وذكرت ويكيبيديا أن عددهم 500-750 مليون، والعدد اليقيني هو 200-240 مليون

33. الدول الملحدة متقدمة اقتصادياً وصناعياً

التقدم العلمي والصناعي مباح للجميع، أيًا كانت انتماءات الدول فكرياً، أو سياسياً، أو عقائدياً، فهذه علوم يقودها العقل البشري، الذي يوازن في الاقتصاد بين الإيرادات والنفقات، فيقلل نفقاته، مما يجعله ذلك في دائرة الوفرة، وبهذا لا يقع تحت طائلة الديون التي تسبب انهيارات اقتصادية، وموارد الدولة - أية دولة - تعتمد على ثرواتها، وانتاجها، وعمل أبنائها، ولا علاقة لهذا بالحد على الإطلاق. فهناك دول ليست ملحدة؛ ولكنها متقدمة اقتصادياً، كما هو الحال في ألمانيا، وحتى الدول التي سموها ملحدة - مثل الصين - هي في الحقيقة دولة عمل، ولا تلتزم، ولا تلزم أفرادها بدين، رغم أنها ترفع شعار الشيوعية؛ لكن الناس منتمون إلى الإسلام، وإلى البوذية، وإلى الكونفوشية، وإلى الطاوية. وإذا كان المقصود

الإتحاد السوفيتي، بأنه تقدم رغم إلحاده، فهذا لا يعني إلحاد الناس؛ حيث منهم المسلمون، والمسيحيون، واليهود، بينما أعضاء الحزب الشيوعي بضع مئات من الألوف، في دولة يبلغ عدد سكانها ثلاثمائة مليون وأكثر.

ودولة الإسلام، هي دولة إنتاج لا دولة استهلاك، وهي دولة تعتمد اقتصادها الذاتي، الذي لا يتبع شرقاً ولا غرباً؛ بل له اقتصاد مستقل. ويجمع بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة، ودور الدين الإسلامي هو الحض على العمل: "وقل اعملوا" التوبة / 105، وعلى التوسط في الإنفاق: "ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط" الإسراء / 29، وقد جاء في الأحاديث (لئن يأخذ أحدكم حبله على ظهره، فيأتي بحزمة من الحطب، فيبيعها فيكف الله بها وجهه؛ خير من أن يسأل الناس؛ أعطوه أو منعوه) (Al-Bukhari, n.d, 1470) وكذلك جاء (اليد العليا خير من اليد السفلى) (Al-Bukhari, n.d, 1427; Muslim, n.d, 1034) وهذا حض واضح على العمل، وامتلاك المال، وعدم التسول، وانتظار عطايا الناس. وجاء في الأثر ذم القاعدين عن العمل (إني لأرى الرجل فيعجبني، فإذا سألت عنه، فقل لا حرفة له؛ سقط من عيني) هذا كلام الخليفة الفاروق (Ibn Al-Jawzi, 1980, 202).

- شبهات تتعلق بالأخلاق:

34. الملحد خلوق، يقول مايكل قبول الإلحاد لا يستلزم فوضى أخلاقية ص33

استدل مايكل على بطلان أن الإنسان الملحد قد يكون خلوقاً دون الحاجة إلى الدين.

أقول: نحن أهل الإيمان لا ننكر وجود الأخلاق عند غيرنا، فالأخلاق صفة إنسانية نسبية، ولم ندع أن الدين يخلق الأخلاق.

ما قلناه في الذكاء، نقوله في الأخلاق، فكل الناس لديهم أخلاق بدرجات متفاوتة، سواء كانوا مؤمنين أو غير ذلك؛ ولهذا فإن النبي محمداً -صلى الله عليه وسلم- قال: "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق" (Al-Bayhaqi, 2011; Albani, 1979). فالأخلاق موجودة، والدين يباركها، ويطورها، ويعمقها، ويثبتها. وهي دالة على الله، يقول الشيخ سعيد حوى: "وفي النفس البشرية أخلاقها وعجائبها، دليل على الله" (Hawwa, 1969, 65). ولهذا، فقد يكون هناك ملحد صاحب أخلاق، وقد يكون هناك مؤمن متدني الأخلاق. فالأخلاق تربية، وممارسة، وتعليم؛ ولهذا نرى الأمم تسن القوانين لتضبط السلوك البشري، حتى لا يتجاوز أحد على أحد، وقد مدح النبي محمد صلى الله عليه وسلم عدل الملك النجاشي، وقال: "إن بأرض الحبشة ملكاً لا يظلم أحد عنده" (Al-Bayhaqi, 2011, 17793). والمهم أن الدين يدعو إلى ثبات الأخلاق، لا أن تكون نسبية أو موسمية.

- شبهات تتعلق بالمؤمنين:

35. عبء الإثبات على المؤمنين

على فرض صحة هذا، فالمؤمنون يقدمون الأدلة؛ في الآفاق، والأنفس، والثمرات. وأول الأدلة هي الفطرة التي فطر عليها الناس، كما قال تعالى: "فطرة الله التي فطر الناس عليها" الروم / 30، وقال: "سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم" فصلت / 53، وقال: "أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون" الطور / 35، وفي آيات كثيرة، تحت عنوان: (ومن آياته)، شملت الليل والنهار، والشمس والقمر، والبحار والكواكب والكائنات، حيث شمل الزمان والمكان والمخلوقات.

ولو أردنا أن ننظر في واقع البشر؛ لوجدنا أغلب المليارات الثمانية من سكان الأرض مؤمنين، بغض النظر عن الاتجاه الذي ساروا فيه. فالمهم أنهم يؤمنون بقوة خلقت هذا الكون، ولا يقولون بالإلحاد؛ إذ الملحدون في الواقع البشري قلة لا تذكر، فهل واقع هؤلاء البشر الأغلبية لا اعتبار له عند الملحدين؟ هل كل الناس في دائرة الخطأ؛ بينما الملحدون في دائرة الصواب؟

36. الدين منفعة

الدين عقيدة وشريعة وأخلاق، وفي كل ذلك منافع عديدة؛ منها الاستقرار النفسي، والعمل والجد والإنتاج، وكل ذلك لتحقيق مصلحة الإنسان، ومنفعته في الدنيا والآخرة. المنفعة ليست هي المنشأة للدين؛ لكن الدين يدعو إلى المنفعة، كما قال تعالى: "فأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض" الرد / 17، وحتى في فريضة الحج في الإسلام: "ليشهدوا منافع لهم" الحج / 28، فلا تناقض في ديننا بين الشعيرة والمنفعة، ما دام الأمر ضمن الأحكام الشرعية؛ لأن العبادة عندنا هي كل عمل فيه النية الصالحة، وطاعة الله، ولا حياة للإنسان بدون منفعة، وهي أمر غير مستنكر في الشريعة إلا إذا كان بطريق منحرف.

37. التدين عمل تقليدي

العمل التقليدي، ليس مرفوضاً بصورة دائمة، ومعنى العمل التقليدي، الذي فيه تقليد. والتقليد بمعنى أن يكون الإنسان إمعة، فهذا منهي عنه في ديننا، أما التقليد لما هو خير وفيه فائدة، فهذا موضع فخر واعتزاز؛ لأن الإنسان يحتاج إلى المثال والقدوة، وكل شعوب الأرض تبحث عما هو مفيد. والإنسان مدني بالطبع، والطباع تسرق من بعضها. إن تديننا ليس عن غفلة؛ بل عن قناعة وأدلة، وليس كل موروث خطأ، ولا كل جديد مفيد؛ ولهذا جاء في القرآن الكريم: "فاعلم أنه لا إله إلا الله" الحج / 62، أي: خذ (لا إله إلا الله) عن علم. وقد تحدث علماء مسلمون عن (النظر)، الذي يزيد مساحة القناعة، وقوتها، وثباتها؛ أما عقائد الآخرين، ففيها التقليد الأعمى، حيث شَنَّ القرآن الكريم عليه هجوماً، فقال ساخراً بهم إن قالوا "إنا وجدنا آبائنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون" الزخرف / 22، فنعى عليهم قولهم هذا، ونقدم نقداً لازعاً، فقال: "أولو كان آبؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون" البقرة / 170.

38. قال مايكل: (اعتقاد المؤمنين قائم على أسباب انتفاعية) الفصل التاسع ص 61.

استدل مايكل في نقده الإيمان أن المؤمنين ذهبوا في هذا الاتجاه بدافع المنفعة.

لقد ظهر في بلد مايكل أمريكا، مذهب النفعية، وكل العالم المادي اليوم يبحث عن منفعته ومصالحه، وهذا ليس بعيب، ولا نكير به؛ ولهذا فإن العبادة في الإسلام تقوم على ثلاثة أسس: الحب لله، والخوف من العقاب، والطمع بالجائزة، وهي الجنة. وهذا من واقعية الإسلام، أنه يخاطب الإنسان بما يمس نفسيته. والنفوس البشرية تحب الخير لنفسها، وتتمنى ابتعاد الشر عنها. ألا نرى الطلبة يحبون التفوق، وأن الآباء يحبون لأبنائهم الإبداع والتميز، وأن الدول تقوم بتكريم المتميزين في العلم، والرياضة، والوطنية، والشجاعة، والإبداع؛ ولهذا فإننا، لا نتهرب من الإقرار بأن اعتقادنا عن قناعة ورغبة في الجنة، وإصرار على الابتعاد عن النار، وأنا نريد ربنا، ونحبه.

وإذا كان الإيمان يحقق منافع، ففي المقابل، نجد ملحدين ذهبوا في اتجاه الإلحاد، لمنافع سلطوية أو علمية أو لحب الظهور، ورأينا هذا في رغبة بعض الطلبة أيام السوفييت في المنح الدراسية فأعلنوا إلحادهم مجارة لتلك الدولة.

39. قال مايكل (المسنون يلجأون للدين عاطفياً وخوفاً) ص 65

هذا صحيح من جانب؛ ولكن لا يعني أن من يأخذ بالعقيدة في الله هم المسنون وكبار السن؛ بل وجدنا الشباب عبر التاريخ يلتحقون بالدين والاعتقاد التوحيدي قناعة، رغم أنهم يحملون قوة الشهوة، وقوة التطلع والطموح الدنيوي؛ لكن الإسلام لا يغلق باب الالتزام أمام أحد، فباب التوبة مفتوح. فمن انحرف في شبابه، وأراد الرجوع في كهولته، فمرحباً به، وهذا من إنسانية الإسلام الذي لا يغلق الباب، ولا يضع اليأس أمام الخلق، فهذا الكهل إنسان، ومن الضروري احترامه، وعدم صده عن التوبة والالتزام؛ أما العناد والاستكبار والتعجرف، فهذا غير مقبول، ولا منطقي، ولا يمدح صاحبه.

الخاتمة "النتائج والتوصيات"

بعد هذه الجولة المختصرة والسريعة في كتاب "مايكل مارتن" تبين لي:

- 1- أن هذا الفيلسوف سار على نهج ملحدين سبقوه، فالشبهات هي هي؛ لأن الإلحاد بضاعة واحدة، رغم اختلاف اللغات والحضارات والفلسفات.
- 2- أن ليس كل فيلسوف ملحد؛ مما يؤكد أن تذرع الملحدين بالعقل ليس صحيحاً؛ لأن العقل مشترك إنساني؛ لكنه قد لا يقود إلى النتيجة نفسها. من هنا، وجدنا فلاسفة مؤمنين، كما وجدنا فلاسفة ملحدين. ولو كان النظر في الكون يقود إلى نتيجة واحدة؛ لما كان الناس مختلفين؛ لأن الكون واحد.
- 3- أن تذرع "مايكل" بعدم معرفة الناس سر الذات الإلهية، لا يجعل من كلامه كلاماً صحيحاً؛ لأن الإنسان يجهل أشياء كثيرة في الكون، رغم وجودها. ولعل أول ما يجب أن يقر به الملحد، أن العقل البشري لم يصل إلى تحديد الكون.
- 4- أن المعرفة الإنسانية ليست محصورة في مصدر واحد؛ ولهذا كان المؤمنون أوسع إدراكاً من الملحد، الذين حصروا الأمر بالعقل، وأن كل دارسي نظرية المعرفة لا يتحدثون عن مصدر واحد.
- 5- أنه يجب على الشباب المسلم التسلح بالأدلة العقلية والنقلية والمنطقية. وهو أمر قام به علماءنا يوم تحدثوا عن النظر، ودرسوا الفلسفة، وردوا على المتهاافت منها. ويكفي أن الحضارة الإسلامية لم تحرق وتفني الفلسفة اليونانية، وغيرها؛ بل ترجموها وردوا عليها. وهذا ما نريده من شبابنا عبر تسليحهم بالمهارات الحوارية، كي يساهموا في إنقاذ من ضلوا، أو تم تضليلهم.
- 6- أن على الجامعات العربية والإسلامية تضمين خططها الدراسية مادة لمناقشة حجج الإلحاد والرد عليها بمنطق إسلامي عقلي شرعي، وذلك لتحصين الشباب ليكونوا منافحين عن الحق والحقيقة.
- 7- أنه ينبغي الاستفادة من الإلكترونيات وذلك بإنشاء مواقع لهذا الغرض حيث صار العالم قرية لتكون مواقع مواجهة لمواقع نشر الإلحاد. وقد ذكر عبدالله العجيري في كتابه "ميليشيا الإلحاد" ص 37 عدداً من المواقع الإلكترونية الإلحادية مثل:

Firf.org atheists.org reddit.com r atheism

Richarddawkins.net scienceblogs.

Response to Michael Martin's Statements in His Book Atheism: A Philosophical Explanation from an Islamic Perspective

Bassam A. Alamoush

Department of Fundamentals of Religion, Faculty of Sharia, University of Jordan.

Abstract

This study deals with the atheistic ideas put forward by the American philosopher, Michael Martin, and discusses them with the same rational logic that Michael and those like him claim, as these people think that the people of faith are a group of naive people who repeat what they inherited without contemplation or reason. This is a claim that is contradicted by the Qur'anic texts, the prophetic hadiths, and reality. The researcher is concerned only with the Islamic thoughts and views though the idea of faith is a human idea that is consistent with human nature, but the contents of faith are different in Islam compared with other doctrines. The researcher focused on the basic ideas and suspicions and responded to them through Islamic texts and logical evidence.

Keywords: Philosophy of atheism, Doubts about atheism, Differences in the contents of faith.

الهوامش

(1) مراجع لتاريخ الإلحاد:

1. الندوي، محمد تقى، (عصر الإلحاد: خلفيته التاريخية وبداية نهايته)، دار الصحوة للنشر والتوزيع، ترجمة: مقتدى ياسين، تقديم: عبدالحليم سويس.
2. عبدالرحيم، محمود، (قصة الإلحاد " قراءة تاريخية للإلحاد ").
3. ثروت، القس الدكتور أمير، (الله والإلحاد)، مطبعة سان مارك.
4. عوض، رمسيس، (الإلحاد في الغرب)، ط1، 1997م، سينا للنشر، القاهرة، الانتشار العربي، بيروت.
5. شريف، عمرو، (الإلحاد مشكلة نفسية)، ط1، 2016م، نيويورك للنشر والتوزيع، القاهرة.
6. عون، مشير، (نظرات في الفكر الإلحادي الحديث).
7. المحمدي، عبدالعزيز، (الإلحاد في العصر الحاضر وموقف العقيدة الإسلامية منه).
8. الشهرستاني، (الملل والنحل).
9. الإلحاد الجديد.
10. ترجمة من الإنجليزية للعربية (المقال الرئيس: الإلحاد الجديد):

الإلحاد الجديد: هو حركة بين بعض الكتاب الملحدين في أوائل القرن الحادي والعشرين، الذين دافعوا عن الرأي القائل: إنه "لا ينبغي التسامح مع الدين؛ ولكن يجب مواجهته، وانتقاده، وكشفه بالحجة العقلانية أينما ظهر تأثيره". ترتبط الحركة عادة باسم "هاريس ودانيال دينيت، وريتشارد دوكنز، وفكتور جيه ستينجر، وكريستوفر هيتشنز"، وإلى حد ما "أيان هيرسي" وهناك العديد من الكتب الأكثر مبيعاً لهؤلاء المؤلفين، التي نشرت بين عامي (2004) و(2007)؛ حيث تشكل أساساً لكثير من مناقشة الإلحاد "الجديد". وتعد الأحداث الإرهابية ذات الدوافع الدينية في (11 سبتمبر) الدافع المحرك لعمل معهد ديسكفري لتغيير منهج العلوم الأمريكي؛ ليشمل الأفكار الخلقية، جنباً إلى جنب مع دعم هذه الأفكار من "جورج دبليو بوش" في (2005م). وقد تم الاستشهاد بها من قبل مؤلفين مثل: "هاريس ودينيت ودوكنز وستينجر وهيتشنز" كدليل على الحاجة إلى التحرك نحو مجتمع أكثر علمانية.

(2) هناك مراجع كثيرة عن "مايكل مارتين" بين مؤيد ومعارض، مثل: "لودر جفري، وجوستن، وفلو أنتوني، وفرناند فل"، وغيرهم.

(3) من يقرأ الكتاب يدرك عمق العلم المنطقي لدى علماء المسلمين.

المصادر والمراجع

- الأشقر، عمر، (1979م). العقيدة في الله، مكتبة الفلاح، الكويت، ط1.
- الألباني، محمد ناصر الدين، (1979م). سلسلة الأحاديث الصحيحة، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2.
- البخاري، محمد بن اسماعيل، (د.ت). الجامع الصحيح، السلفية.
- البيهقي، أحمد بن الحسين، (2011م). السنن الكبرى، تحقيق الدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركي، الناشر مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، القاهرة، ط1.
- ابن تيمية، أحمد عبدالحليم، (1977م). دار ترجمان السنة، لاهور، باكستان، ط3.
- ابن الجوزي، عبدالرحمن، (1980م). عمر بن الخطاب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1.
- ابن الحجاج، مسلم، (د.ت). صحيح مسلم، دار الفكر.
- حوى، سعيد، (1969م). الله جل جلاله، دار الدعوة، بيروت، ط1.
- الخطيب، عبدالكريم، (1975م). الله ذاتاً وموضوعاً، دار المعرفة، بيروت، ط3.
- سابق، سيد، (د.ت). العقائد الإسلامية، دار الكتاب العربي، بيروت.
- شريف، عمرو، (1977م). خرافة الإلحاد، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1.
- الصدر، محمد باقر، (1977م). الأسس المنطقية للاستقراء، دار التعارف، بيروت، ط2.
- طلعت، هيثم، (2014م). موسوعة الرد على الملحدين، دار الكاتب، الإسماعيلية، ط1.
- طلعت، هيثم، (2021م). الإسلام والإلحاد وجهاً لوجه، جمعية الدعوة، الرياض.
- عامري، سامي، (2019م). براهين وجود الله، مركز تكوين.
- عامري، سامي، (2016م). مشكلة الشر ووجود الله، مركز تكوين.
- العجيري، عبدالله بن صالح، (2016م). شموع النهار، مركز تكوين.
- العجيري، عبدالله بن صالح، (2014م). ميليشيا الإلحاد، مركز تكوين، ط1.
- العقاد، عباس محمود، (1969م). التفكير فريضة إسلامية، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2.
- العموش، بسام، (2020م). الرد على الملحدين، منشورات رابطة علماء الأردن، ط1.
- محمود، مصطفى، (2005م). حوار مع صديقي الملحد، دار أخبار اليوم.
- محمود، مصطفى، (1970م). رحلتي من الشك إلى الإيمان، ديوان للنشر، ط1.
- ياسين، محمد نعيم، (2001م). مباحث في العقل، دار النفائس، الأردن، ط1.

List of References:

- Al-Ajari, Abdullah bin Saleh, (2014). *Atheism Militia*, Takween Center, 1st ed.
- Al-Ajari, Abdullah bin Saleh, (2016). *Candles of the Day*, Takween Center.
- Al-Amoush, Bassam, (2020). *Reply to atheists*, Publications of the Association of Scholars of Jordan, 1st ed.
- Al-Aqqad, Abbas Mahmoud, (1969). *Thinking is an Islamic Duty*, Dar Al-Kitab Al-Arabi, Beirut, 2nd ed.
- Albani, Muhammad Nasir al-Din, (1979). *The Series of Authentic Hadiths*, Islamic Office, Beirut, 2nd ed.
- Al-Bayhaqi, Ahmad bin Al-Hussein, (2011). *Al-Sunan Al-Kubra*, edited by Dr. Abdullah bin Abdul Mohsen Al-Turki, published by Hijr Center for Arab and Islamic Research and Studies, Cairo, 1st ed.
- Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail, (n.d.). *The Authentic Collection*, Salafism.
- Al-Khatib, Abdul Karim, (1975). *God, Essence and Object*, Dar Al-Ma'rifah, Beirut, 3rd ed.
- Al-Sadr, Muhammad Baqir, (1977). *The Logical Foundations of Induction*, Dar Al-Ta'aruf, Beirut, 2nd ed.
- Amri, Sami, (2016). *The Problem of Evil and the Existence of God*, Takween Center.
- Amri, Sami, (2019). *Proofs of the Existence of God*, Takween Center.
- Ashqar, Omar, (1979). *The Belief in Allah*, Al-Falah Library, Kuwait, 1st ed.
- Hassan, Ahmed, (1437 H). *Media and Atheism, Cinema and the Unconscious, Popular Discourse of Atheism*, Dalaleel Center.
- Hawwa, Saeed, (1969). *Allah, the Almighty*, Dar Al-Da'wah, Beirut, 1st ed.
- Ibn Al-Jawzi, Abdul Rahman, (1980). *Omar bin Al-Khattab*, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut, 1st ed.
- Ibn Taymiyyah, Ahmad Abdul Halim, (1977). *Dar Tarjuman Al-Sunnah*, Lahore, Pakistan, 3rd ed.
- Mahmoud, Mustafa, (1970). *My Journey from Doubt to Faith*, Diwan Publishing, 1st ed.
- Mahmoud, Mustafa, (2005). *Dialogue with my Atheist Friend*, Dar Akhbar Al-Youm.
- Muslim, Ibn Al-Hajjaj, (n.d.). *Sahih Muslim*, Dar Al-Fikr.
- Sabq, Sayed, (n.d.). *Islamic Beliefs*, Dar Al-Kitab Al-Arabi, Beirut.
- Sherif, Amr, (1977). *The Myth of Atheism*, Al-Shorouk International Library, Cairo, 1st ed.
- Talaat, Haitham, (2014). *Encyclopedia of Response to Atheists*, Dar Al-Kateb, Ismailia, 1st ed.
- Talaat, Haitham, (2021). *Islam and Atheism Face to Face*, Da'wa Association, Riyadh.
- Yassin, Muhammad Naim, (2001). *Investigations into the Mind*, Dar Al-Nafaes, Jordan, 1st ed.

قصور التنظيم التشريعي الأردني للشركة الفعلية: نظرة على التشريع الفرنسي المقارن

إسماعيل نايف الحديدي* و"محمد أمين" قاسم الناصر*

تاريخ القبول 2024/7/15

DOI: <https://doi.org/10.47017/33.1.3>

تاريخ الاستلام 2024/4/21

الملخص

يتناول هذا البحث مسألة الشركة الفعلية بالدراسة والتحليل، وهدف إلى الكشف عن وجود نقص في النصوص التشريعية النازمة لهذه المسألة في التشريع الأردني سواء كان ذلك في قانون الشركات أم في القانون المدني الأردني. وقد تمثلت إشكاليته بالتساؤل حول مدى كفاية النصوص التشريعية النازمة للشركة الفعلية في التشريع الأردني. لتحقيق غايته، يتبنى هذا البحث المنهج التحليلي مع تضمينه جزءاً يسيراً من المنهج الوصفي من جهة، ومن جهة أخرى فقد جرى توظيف المنهج المقارن -عند بروز الحاجة- للوقوف على السياسة التشريعية المنتهجة في التشريع المقارن ولا سيما التشريع الفرنسي.

خلص البحث إلى عدد من النتائج، كان أهمها أن التنظيم التشريعي الأردني لمسألة الشركة الفعلية مشوبٌ بالنقص وعدم الوضوح. كما أنه لا يوفر الحماية المنشودة للغير الذي تعامل مع الشركة غير المسجلة. أوصى البحث بعدد من التوصيات هدفت إلى تلافي هذه العيوب المشار إليها والاستفادة من مزايا التشريع المقارن؛ كان أهمها تعديل نص المادة (15) من قانون الشركات، بحيث يُمنح القاضي سلطة تقديرية تتيح له الحكم بالبطلان أو رفضه إذا رأى مسوغاً لذلك، وكذلك تبني التفرقة بين بطلان الشخصية المعنوية للشركة وبطلان عقد الشركة بموجب نص صريح.

الكلمات المفتاحية: شركة فعلية، قصور في التنظيم، قانون الشركات الأردني، التشريع الفرنسي الناظم للشركات.

المقدمة:

من نافلة القول إن الوجود القانوني للشركات عموماً لا يكون إلا بتوافر ثلاثة عناصر أساسية تُشكّل في مجموعها أركان عقد الشركة، ألا وهي الشروط الموضوعية العامة في كل العقود من رضا وأهلية ومحل وسبب (Jordanian Civil Law, Articles 116-166)، والشروط الموضوعية الخاصة بعقد الشركة من تعدد للشركاء ونية المشاركة في مشروع مالي ونية اقتسام الأرباح والخسائر، وأخيراً الشروط الشكلية (Jordanian Companies Law, Article 4)، (Jordanian Civil Law, Articles 583, 584).

يتناول هذا البحث بالدراسة والتحليل هذا الجانب الأخير من عقد الشركة، وهو الشرط الشكلي، وكيفية تعامل المشرع الأردني مع هذه المسألة، ودراسة ما إذا كانت الأحكام النازمة لهذه المسألة على درجة من الكفاية والحصافة بحيث تجاري وتوازي ما لعقد الشركة من أهمية لا سيما في الأثر المالي والاقتصادي على كيان الدولة والمجتمع والأفراد.

لكي يكون الحديث أكثر دقة، فإن الإشكال القانوني الذي يتناوله البحث يتمحور حول مفهوم ونظرية الشركة الفعلية في التشريع الأردني، وما لهذه النظرية من أهمية في نشوء الشخصية المعنوية للشركة من عدمها. في هذا الصدد، يمكن للمطلع سريعاً على قانون الشركات الأردني أن يجد بأن قانون الشركات الأردني ينص على أنه:-

"يتم تأسيس الشركة في المملكة وتسجيلها فيها بمقتضى هذا القانون وتعتبر كل شركة بعد تأسيسها وتسجيلها على ذلك الوجه شخصاً اعتبارياً أردني الجنسية ويكون مركزها الرئيسي في المملكة" (Jordanian Companies Law, Article 4).

© جميع الحقوق محفوظة لمجلة أبحاث اليرموك، "سلسلة العلوم الإنسانية والاجتماعية"، جامعة اليرموك، 2024.

* أستاذ مساعد، كلية الحقوق - الجامعة الأردنية، عمان - الأردن، (i.alhadidi@ju.edu.jo).

** أستاذ، كلية الحقوق - الجامعة الأردنية، عمان - الأردن، (m.alnaser@ju.edu.jo).

يظهر جلياً أنَّ الشكليَّة المطلوبة في عقد الشركة، لا سيَّما التجاريَّة منها، وفقاً لنص المادة المذكورة هي التسجيل. لكن الملاحظ أنَّ المُشرِّع الأردني لم يُحدِّد الأثر المُترتب على تخلف تسجيل الشركة، وهُنا تبرز إشكاليَّة هذا البحث وتبدأ في الظهور إلى السطح. فالمُستعرض لنصوص القوانين ذات الصلة، يجد أنَّ قانون الشركات عالج أثر تخلف تسجيل الشركة فيما يخصُّ شركة التضامن بنصٍّ صريحٍ - والذي ينطبق على شركة التوصية البسيطة بحكم الإحالة إلى أحكام شركة التضامن بما لم يرد عليه نص (Jordanian Companies Law, Article 48)، ولا نظير لهذه المُعالجة في الشركات الأخرى، إذ قال في المادة (15) منه:

"إنَّ التخلف عن التقيد بإجراءات التسجيل المنصوص عليها في المواد (11) و(13) و(14) من هذا القانون لا يمنع من تقرير وجود الشركة فعلاً أو تقرير التغيير الطارئ عليها لمصلحة الغير أو من تقرير بطلان الشركة أو التغيير لمصلحة الغير ولا يستفيد من ذلك التخلف أي من الشركاء، ويعتبر كل شريك متضامناً مع الشركة وباقي الشركاء تجاه الغير في تحمل أي ضرر ينتج عن ذلك".

إنَّ تساؤلاتٍ عدَّة لا بدُّ لها من أن تطرأ في الذهن القانوني، لعلَّ أبرزها: إن لم يكن التسجيل شرط انعقاد في شركتي التضامن والتوصية البسيطة، فما هي إذن الشكليَّة المطلوبة في هاتين الشركتين؟ كما يثور تساؤلٌ آخر، ما هو الحكم بالنسبة للشركات الأخرى التي تخضع للنص العام بوجوب تأسيسها وتسجيلها، وبتمامهما تُكتسب الشخصية المعنوية؟

هنا لا يمكن للمُحلِّل القانوني أن يجد بُدأً من الرجوع إلى القانون المدني الأردني، الذي لا يمكن إغفاله باعتباره الشريعة العامة في المُعاملات الماليَّة عموماً وأحكام الشركات خصوصاً (Jordanian Companies Law, Article 3). فنصوص المادَّتين (583) و(584) من القانون المدني تُعتبر من الأحكام ذات العلاقة التي تتضمن حلولاً للأحوال التي لا تُسجَّل فيها الشركة أو لا يُفرغ فيها عقد تأسيسها كتابةً. فقد نصَّت المادة (583) على أنه:

"1. تعتبر الشركة شخصاً حكماً بمجرد تكوينها.

2. ولا يحتج بهذه الشخصية على الغير إلا بعد استيفاء إجراءات التسجيل والنشر التي يقررها القانون.

3. ولكن للغير أن يتمسك بهذه الشخصية رغم عدم استيفاء الإجراءات المشار إليها".

أمَّا المادة (584) والتي تحمل عنوان "أركان الشركة"، فتُتَّصُّ على أنه:

"1. يجب أن يكون عقد الشركة مكتوباً.

2. إذا لم يكن العقد مكتوباً فلا يؤثر ذلك على حق الغير وأما بالنسبة للشركاء أنفسهم فيعتبر العقد صحيحاً إلا إذا طلب أحدهم اعتباره غير صحيح، فيسري هذا على العقد من تاريخ إقامة الدعوى".

إنَّ العلة التي من أجلها وردت هذه النصوصُ معلومةٌ معروفة. فالغاية من اعتبار الوجود الفعلي للشركة تتمثل في حماية الغير الذي يتعامل معها. فالإسماح للغير بأن يتمسك بالوجود الفعلي للشركة يجعله في مأمنٍ من الاحتجاج عليه ببطلانها من جهة الشركة أو الشركاء. وفي ذلك تجسيدٌ للحماية القائمة على الوضع الظاهر؛ فلا يُفاجأ المتعامل مع الشركة بعدم وجودها، وبالتالي ببطلان تعامله معها. من هنا تبرز أهمية مثل هذه النصوص سواءً الواردة منها في شأن شركة التضامن، وبالتبعية في شأن شركة التوصية البسيطة، أو تلك الواردة في القانون المدني والتي تتناول الشركة بشكلٍ عام.

فعدم قيام المُشرِّع الأردني بإيراد نصٍّ عام في قانون الشركات يُعالج الحالة التي يتخلف فيها مُؤسسو الشركة عن تسجيلها يُؤدِّي إلى طرح تساؤلٍ حول الحكم الواجب الاتباع في التشريع الأردني فيما يتعلَّق بباقي الشركات التي لم يرد حيالها نصٌّ خاص، كما هو الحال بخصوص الشركة المُساهمة العامة، والشركة المُساهمة الخاصة، وشركة رأس المال المُعامر، والشركة ذات المسؤولية المحدودة. فعدم تسجيل الشركة يقود إلى الحديث عن الشركة الفعلية وتنظيمها القانوني. لذا فإن هذا البحث يتناول بالدراسة مدى كفاية القواعد القانونية النازمة لنظرية الشركة الفعلية في إطار التشريع الأردني.

بعبارةٍ أخرى، فإنَّ المُشكلة المطروحة تتمثل في الوقوف على الحكم القانوني الواجب التطبيق إذا تصرف الشركاء لحساب شركتهم التي لم يقوموا بتسجيلها. فهل يُطبَّق نصُّ المادة (15) من قانون الشركات باعتبار أنَّ الحكم الوارد فيه

يُعتبر من قَبِيل الأحكام العامة التي تنسحب على سائر الشركات، وذلك على الرغم من وروده في شأن شركة التضامن؟ أم يجري الرجوع إلى القانون المدني الذي يُعتبر رافداً من روافد الأحكام التي تنظّم الشركات ويحتوي على إجابة للسؤال المطروح في طيّات المادتين (583) و(584) منه؟ ويمكن اختزال مشكلة الدراسة بسؤال أكثر تركيزاً وهو ما مدى كفاية التنظيم التشريعي الأردني للشركة الفعلية؟

وقبل الشروع في معالجة هذه المسألة فإنه لا بدّ من الإشارة إلى أنه قد جرى تناول مسألة الشركة الفعلية في عدد من المؤلفات الأردنية، إلّا أن الطرح الوارد في دراستنا يتفرد في مقارنته لهذه المسألة (Al-Qudah, 1996) و (Helou and Bashaireh, 2007, p. 49-108)؛ ذلك أن هذه الدراسة عمّدت إلى التفرقة بين بطلان عقد الشركة وبطلان شخصية الشركة دون عقدها. وتجدر الإشارة كذلك إلى أن نظرية الشركة الفعلية لا يجري إعمالها إلّا إذا دخلت الشركة في تعاملات مع الغير. فإذا لم تدخل في هذه المعاملات، فلا مجال لإدخالها حيّز التطبيق.

إجابةً على التساؤلات وحلاً للمشكلات التي يطرحها البحث، فإنه يجدر أولاً معالجة المسألة تحت مظلة قانون الشركات الأردني بوصفه المنظم الرئيس للشركات التجارية (الفصل الأول)، وثانياً يجدر تناولها تحت مظلة القانون المدني بوصفه مكملاً لقانون الشركات ومشتقلاً على الأحكام العامة التي تتضمن الإجابة (الفصل الثاني). هذا وسيجري توظيف المنهج التحليلي مع تضمينه جزءاً يسيراً من المنهج الوصفي من جهة، ومن جهة أخرى فسيجري توظيف المنهج المقارن -عند بروز الحاجة- للوقوف على السياسة التشريعية المنتهجة في التشريع المقارن لا سيما التشريع الفرنسي. كما تجدر الإشارة إلى أن التحليل الذي ينطوي عليه هذا البحث سيجري باعتبار الشركة ذات المسؤولية المحدودة -في غالب الأحيان- نموذجاً يمكن سحبه على باقي الشركات التجارية التي لم يرد بخصوصها نص خاص. أي أن الفرض هنا أن الشركة التي أَرادها الشركاء من غير شركتي التضامن والتوصية البسيطة. وغني عن القول إن هذا السحب يكون بالمقدار الذي يتلاءم مع الطبيعة القانونية لكل شركة على حدة.

الفصل الأول: مقارنة قانون الشركات لمسألة الشركة الفعلية

سبقت الإشارة إلى أن قانون الشركات يتضمّن نصاً وحيداً بخصوص التخلف عن تسجيل شركة التضامن، وهو نصّ المادة (15) الذي يتضمّن حكماً مفاده أن الغير الذي يتعامل مع الشركة يستطيع أن يتمسك إمّا بوجودها وإمّا ببطلانها، وكذلك الأمر بالنسبة للتغيير الذي طرأ عليها ولم يجرِ تسجيله، كلّ بحسب ما يتماشى مع مصلحة ذلك الغير؛ إذ يستطيع بعض الغير أن يعتبرها موجودة ويعاملها على هذا الأساس، والبعض الآخر يستطيع أن يعتبرها غير موجودة ويعاملها على هذا الأساس أيضاً (المبحث الأول). على أن عدم التسجيل لا يستفيد منه الشركاء أنفسهم؛ إذ ليس لهم أن يحتجوا على الغير بوجود شركتهم غير المسجلة. ولكن النص لا يعالج مال الشركة فيما بين الشركاء أنفسهم. بمعنى أنه لا يوجد حكم يحدّد مصير الشركة بين الشركاء أنفسهم. إلّا أن حسن تفسير النصوص القانونية يقتضي اعتبارها صحيحة فيما بين الشركاء في جميع الأحوال. أي أن الشركة بينهم تعتبر صحيحة سواء تمسك الغير بوجودها القانوني أو ببطلانها (المبحث الثاني). هذا الحكم ممكّن التطبيق في النظام القانوني الأردني إذا لم يرجع إلى القانون المدني بهذا الخصوص، فهذا الأخير يحتوي على حكم مغاير كما سنرى في تضاعيف البحث.

المبحث الأول: الشركة الفعلية بين البطلان والصحة في قانون الشركات الأردني

إن الشركة الفعلية - وهي الشركة غير المسجلة في التشريع الأردني أو التي لم تُسجل بحسب الأصول (Jordanian Companies Law, Article 15) - تعتبر صحيحة في مواجهة الغير الذي يطلب اعتبارها قائمة في مواجهته (المطلب الأول)، كما تعتبر باطلة في مواجهة الغير الذي يطلب اعتبارها كذلك (المطلب الثاني).

المطلب الأول: اعتبار الشركة قائمةً في مواجهة الغير

تُعتبر الشركة غير المُسجلة قائمةً وصحيحةً في مواجهة الغير الذي يُريد اعتبارها كذلك. فهذا الغير قد يرى أنَّ من مصلحته التمسك بوجود الشركة في مواجهته حتى يُلزمها بتنفيذ الالتزامات التي تعهدت بها لصالحه. على أنَّ نصَّ المادة (15) من قانون الشركات وَرَدَ في مُناسبة الحديث عن شركة التضامن وشركة التوصية البسيطة بموجب الإحالة الواردة في نص المادة (48) من ذات القانون. وعليه، فإنَّ الغالب أنَّ يكون من مصلحة الغير اعتبار الشركة صحيحةً في مواجهته ليستفيد من التضامن الموجود بين الشركاء مع بعضهم البعض، وكذلك تضامنهم مع الشركة التي يرغب باعتبارها صحيحةً في مواجهته.

وبما أنَّ التحليل مقصورٌ على نطاق قانون الشركات في هذا الجزء من البحث، فإنَّ هذا الأخير يُجادل أنَّ الغير يستفيد من التضامن المشار إليه حتى إذا لم يكن شكل الشركة الفعلية شركة تضامن أو توصية بسيطة، على اعتبار أنَّ حكم المادة (15) ينسحب على كل شركة فعلية بغض النظر عن حقيقتها أو حتى عن الصفة التي ظهرت بها للغير. كما أنَّ الغير يستفيد في حال تمسكه بصحة الشركة من أحقيته على أموال الشركة التي تتمتع بالشخصية المعنوية وبالذمة المالية المستقلة المُشتملة على موجودات الشركة. كما يكون من حق هذا الغير إجبار الشركاء على تقديم حصصهم للشركة التي يتمسك بصحتها باعتبارها جزءاً من ضمانه (Al-Ukaili, 2019, p.114). علاوةً على ذلك، إنَّ اختار الغير التمسك بصحة الشركة، اعتبرت العقود التي أبرمها معها صحيحةً نافذةً مُنتجةً لآثارها كاملة؛ إذ لا تملك الشركة أو الشركاء التدُّع بالبطان في مواجهة الغير (Eid, 1969, p.113).

في تبرير هذا الحكم - الذي يُحابي الغير ويجعل الشركة تنصاع لخياريه- قيل بأنَّه: "قد أُعطي حق الخيار للغير - مخولاً إياه الاحتجاج بصحة العقود التي أبرمها مع الشركة قبل تقرير بطانها- بالاستناد إلى فكرة استقرار الأوضاع المكتسبة وإلى نظرية الظاهر التي تحمي الأشخاص الذين تعاملوا مع الشركة راكبين إلى النشاط الذي تبديه والذي يؤكد حقيقة وجودها فاطماناً إليه بحسن نية وأجروا معها على أساسه الاتفاقات المعتادة. أما الشركة أو الشركاء فلم يولهم القانون هذا الحق في طلب البطان أو عدمه، باعتبار أنَّ البطان قد وقع بطلاً أو إهمال منهم فلا يحق لهم الاستفادة من تناحجه" (Eid, 1969, p.113).

تجب الإشارة إلى أنَّ الخيار الممنوح للغير لا يتجزأ؛ فلا يستطيع الغير التمسك بصحة الشركة وبطانها في ذات الوقت لتحقيق المآرب التي يسعى إليها. فلا يجوز أنَّ يتمسك بصحة الشركة من أجل إجبار أحد الشركاء على تقديم حصته أو لغايات إشهار إفسارها، وفي ذات الوقت يتمسك ببطلانها حتى يتحلل من تنفيذ تعهده كان قد التزم به في مواجهتها أو حتى يتقرر بطلان حق رهن كان قد أجراه المدير على أحد عقاراتها (Eid, 1969, p.114).

أخيراً، إنَّ كان من مصلحة الغير التمسك بوجود الشركة - في غالب الأحيان- إلّا أنَّ ذلك لا يمنعه من التمسك ببطلانها إذا رجحت كفة المصلحة المترتبة على البطان على كفة المصلحة المترتبة على الصحة والوجود. وإذا حصل أنَّ يتمسك بعض من الغير بوجودها والبعض الآخر ببطلانها، إنَّ "قد تتعارض مصالح الأغيار، بأنَّ يتمسك بعضهم ببطلان الشركة إذا ما كان دافعاً شخصياً لأحد الشركاء، لأنَّ تمسكه بالبطلان يُمكنه من التنفيذ على الحصة التي قدمها الشريك بوصفها لا تزال مملوكة له، دون أن يزاحمه في ذلك دائنو الشركة. وعلى العكس قد تكون من مصلحة الغير التمسك بوجود الشركة متى كان دافعاً لها حتى لا يزاحمه الدائنون الشخصيون للشركاء" (Al-Ukaili, 2019, p.58)، فقد ذهب بعض الفقهاء إلى أنَّ البطان يُغلب على الصحة؛ "ذلك أنَّ البطان في هذه الحالة هو الأصل، فيجب تغليب وضع من يتمسك به على من يتمسك بصحة الشركة" (Eid, 1969, p.119). وقد أضاف بعض المؤلفين مؤيدين لهذا التوجه، في معرض شرحهم لقانون الشركات الأردني، "فإن تمسك بعضهم [أي الأغيار] بوجود الشركة وآخرون تمسكوا ببطلانها رجح بطان الشركة عملاً بظاهر الحال ولأنه كان باستطاعة الغير تبين أسباب البطان فيما لو بذلوا العناية الكافية في الوقوف على أوضاع الشركة" (Meknas, 2023, p.63). إلّا أنَّ الأخذ بهذا الرأي قد يؤدي إلى انهيار الائتمان؛ فالدائن المُرتهن رهنًا حيازياً لأحد موجودات الشركة - على سبيل المثال- يجد حقه مُبدداً إذا طلبَ دائن آخر بطلان الشركة لكي يتمكن من التنفيذ على الشيء المرهون. لذا، فإنَّ

الوضع التشريعي القائم يدفع إلى القول بأنه إذا تمسك أحد من الأغيار بصحة الشركة الفعلية، في حين تمسك أحد آخر من الأغيار ببطانها، فإن الشركة توجد ولا توجد في ذات الوقت.

على أن الأخذ بأحد الرأيين لا يسلم من الانتقاد. فالأخذ بالرأي الأول، والذي لا يعبر عن موقف التشريع الأردني لصراحته بهذا الخصوص، يمس الائتمان ويزعزع. أما الأخذ بالرأي الثاني، والذي يعبر عن موقف التشريع الأردني القائم، فيجعل القاضي مقيداً بحيث يحكم بما يريد الغير الذي تعامل مع الشركة، وذلك دون منحه أي دور تقديري في إحقاق الحق. ذلك أن نص المادة (15) من قانون الشركات واضح وصريح في هذا الصدد، فصياغته لا تعطي القاضي أي هامش للتقدير. وغني عن القول أنه في المنازعات الحقوقية يتقيد القاضي بطلبات الخصوم على وجه الدقة. في كلتا الحالتين يلاحظ أن هناك زعزعة للأمان القانوني وتفرقة بين الأغيار في المعاملة عند تعارض مصالحهم. ولذا فإن منح دور تقديري للقاضي يمكنه من التدخل وفرض ما يراه أعدل في معاملة هذا الغير هو الحل الأمثل الذي يمكن القول به.

فيرى الباحثان أنه يجب تفعيل الدور الإيجابي للقاضي عند تعارض مصالح الأغيار. وبمفهوم المخالفة فإنه لا ضير من عدم تفعيله ما دام لا يوجد أي تضارب بين هذه المصالح؛ إذ تعتبر الشركة موجودة في مواجهة البعض وغير موجودة في مواجهة البعض الآخر بناءً على طلباتهم. فإن وجد مثل هذا التعارض كان للقاضي أن يبحث عن الحل الذي يرى فيه تحقيقاً أكبر قدر من العدالة. فمن الممكن، والحال كذلك، أن يقضي بالبطالان أو الصحة بناءً على كفاية رأس مال الشركة وموجوداتها لتغطية التزاماتها من عدمها. فإذا كان رأس مال الشركة وموجوداتها كافياً لتغطية المطلوبات منها دون المساس بأصحاب الحقوق المضمونة، فإن وجود الشركة هو الأصل، فلا خوف من تفضيل بعض دائئها على البعض الآخر. ويحكم في مثل هذه الحال بإجراء التسجيل أو إتمامه. أما إذا كان رأس المال والموجودات غير كافٍ لتغطية المطلوبات، فعدم وجود الشركة ينبغي أن يكون الأصل في مواجهة الدائنين العاديين، دون أصحاب الحقوق المضمونة. فذلك يعطي الدائنين العاديين الفرصة في اقتسام رأس مال الشركة وموجوداتها التي لم تعد متعلقة بذمة الشركة بسبب تقرير عدم وجودها. فهذا يقود إلى عدم تفضيل دائن عادي على الآخر. هذا مع الإشارة إلى أن هؤلاء الدائنين العاديين يتعرضون لمزاحمة الدائنين الشخصيين للشركاء في مثل هذه الحال. وللحيلولة دون تبديد حقوق الدائنين العاديين للشركة المبذولة، فإن تحويل التزاماتها إلى الذمم الشخصية للشركاء فيها يُعتبر أمراً لا مفر منه، لما فيه من ضمان كافٍ يخفف من وطأة تقرير عدم وجودها.

يقابل نص المادة (15) من قانون الشركات الأردني محل التحليل من التشريع الفرنسي نص المادة (L 235-2) من المدونة التجارية، والتي تقضي بأنه:

"في شركات التضامن وشركات التوصية البسيطة يشترط إتمام إجراءات الإشهار تحت طائلة بطلان الشركة أو العقد المنشأ لها أو القرار المتخذ من الشركاء فيها بحسب الأحوال، دون أن يتمكن الشركاء والشركة من الاحتجاج في مواجهة الغير بهذا البطلان. ومع ذلك، فإن للمحكمة خيار عدم الحكم بالبطالان المستحق، ما لم يجر التثبت من وقوع عملية احتيال" (Loi n° 66-537 du 24 juill. 1966, art. 361) (ترجمة المؤلفين).

يظهر من صياغة هذه المادة أنها لا تلزم القاضي بالحكم بالبطالان، فهي تترك له صلاحية التقدير فيما يتعلق باستصواب إعلان بطلان الشركة من عدمه (Bamdé, 2016). كما أن المادة لا تتحدث عن بطلان الشركة فقط، وإنما تتحدث عن بطلان العقد المنشأ للشركة، وكذلك فإنها تتحدث عن بطلان القرار الذي اتخذته الشركاء بحسب الأحوال. إن هذا التخيير يضيف على مهمة القاضي المرونة المطلوبة ويجعل مدى البطلان متناسباً مع جسامة المخالفة المتعلقة بالشهر. كذلك، فإن هذا البطلان لا يمكن أن يحتج به في مواجهة الغير الذي له أن يتمسك بصحة الشركة وبتوافر شخصيتها الاعتبارية إذا قدر أن ذلك يصب في مصلحته. ويلاحظ في هذا المقام أن المشرع الفرنسي يضيف الشخصية الاعتبارية على شركة التضامن وشركة التوصية البسيطة حتى ولو لم تخضع أيهما لإجراءات التسجيل. وذلك على عكس القواعد العامة التي أوردها في المدونة المدنية، والتي يفهم منها أنه لا يقر بالشخصية المعنوية لشركة لم يكن قد سبق تسجيلها كما سيأتي لاحقاً في تضاعيف البحث.

على أنَّ القاضي لا يُجبر على إعلان بطلان الشركة إلّا في حالةٍ وحيدة، هي التأكد من وقوع احتيال. فهذا البطلان لا يملك القاضي إزاءه سلطةً تقديريةً، وإنّما يلزم باتباعه إذا تثبت منه. أمّا إذا لاحظ القاضي أنَّ المخالفة المتعلّقة بالشهر لا تستدعي بطلان الشركة أو العقد المنشأ لها أو القرار الذي اتّخذته الشركاء فلا يحكم بأيّ منها. ويُصار في هذه الحالة إلى تسوية المخالفة المرتكبة تطبيقاً للحكم الوارد في نص المادة (L 210-7) من المدونة التجارية، والتي تقضي بأنّه:

"إذا لم يتضمن عقد ونظام تأسيس الشركة جميع المعلومات التي يتطلبها القانون والأنظمة أو إذا تم إغفال أيٍّ من الإجراءات الشكلية المتبعة في تأسيس الشركة أو جرّت بما لا يتوافق مع الأصول، يحق لأي طرف صاحب مصلحة أن يطلب من المحكمة بأن تأمر، تحت طائلة فرض الغرامة التهديدية، بتصحيح التأسيس. وللنيابة العامة أن تطلب من المحكمة ذات الطلب" (Loi n° 2003-7 du 1 mars 2023, art. 50 I (ratification)) (ترجمة المؤلفين).

إنّ لهذه السياسة التشريعية تبريرٌ يسندُها؛ فإقرار الشخصية المعنوية لشركة التضامن وشركة التوصية البسيطة في حال الإخلال بالتزام التسجيل يُمكن الغير من الإفادة من ضمان التضامن الذي تنطوي عليه هذه الشركات. فإكساؤها بالشخصية المعنوية لا يُهدّد حقوق الغير؛ إذ إنّ التضامن بين الشركاء والشركة يقوم بقيام هذه الشخصية الاعتبارية. أمّا الشركات التجارية الأخرى، فإنّ إكساءها بالشخصية المعنوية فقط لا يُوفّر الحماية اللازمة للغير؛ ذلك أنّ تحديد مسؤولية الشركاء يقوم بقيام الشخصية الاعتبارية. لذا، فإنّ عدم الاعتراف بالشخصية المعنوية هو الحل الأكثر حمايةً لحقوق الغير؛ إذ إنّ ذلك يُتيح للمشرّع إطلاق مسؤولية الشركاء عن التصرف المُبرّم مع الغير، كما يُمكنه من فرض التضامن بين الشركاء للوفاء بالالتزامات التي ترتبت على الشركة، وذلك دون أن يضطر إلى تشويه المفاهيم التي يقوم عليها القانون الذي يحكم الشركات. هذا وإن معاملة الشركة الفعلية التي اتخذت شكل الشركة ذات المسؤولية المحدودة ابتداءً على أنها شركة تضامن رأساً بمجرد عدم تسجيلها يحتاج إلى دليل قانوني يسنده. أما تطبيق التضامن المفترض في المواد التجارية على الشركاء في الشركة فلا محلّ له. ذلك أن القول بوجود شركة فعلية يعني حجب الشركاء فيها وظهورها هي بالواجهة. وإن التضامن بين الشركاء والشركة لا يكون إلا تحت مظلة شركة التضامن أو شركة التوصية البسيطة الملحقة بها.

على أنّ الغير قد يختار أن يتمسك ببطلان الشركة غير المسجّلة. وفي ذلك أحكامٌ يجب التوقّف عندها في المطلب التالي.

المطلب الثاني: اعتبار الشركة باطلةً في مواجهة الغير

سبقت الإشارة إلى أنّ الضابط الذي يوجّه الغير في تمسكه بصحة الشركة أو بطلانها يتمثّل في تحقيق مصلحته؛ إذ "لا يتمسك دائنو الشركة ببطلانها في مواجهة الشركاء إلّا إذا تحققت لهم مصلحة في ذلك، كما إذا أدى بطلان الشركة إلى زيادة ضمانهم بأن تبطل مثلاً الالتزامات التي ترتبت على الشركة أو التأمينات التي أجريت على عقاراتها" (Eid, 1969, p. 114). وفي ذلك فقد قضت محكمة التمييز الأردنية بأن "التمسك ببطلان العقد أو ما يطرأ عليه من تغيير أو تعديل من حق الغير متى وجدوا في ذلك مصلحتهم باعتبار أن الإشهار عن التغييرات التي تطرأ على عقد تأسيس الشركة قد تقرر لمصلحتهم فلا يجوز أن يتضرروا من عدم القيام به وعليه فإن من حق الغير في ضوء مصلحته أن يتمسك بوجود التغيير الذي طرأ على بيانات الشركة أو عدم وجوده تبعاً لمصلحته" (Jor. Cassation, civil, No. 1184/2023).

في حال تقرر بطلان الشركة في مواجهة الغير، فإنّ السؤال الذي يطرح في التشريع الأردني يتعلّق بمدى المسؤولية المترتبة على الشركاء. وإنّ الإجابة عنه تتنازعها مقاربتان؛ الأولى تتمثّل باعتبار نصّ المادة (15) من قانون الشركات ذات تطبيق عام، وهو الموقف الذي يتبنّاه البحث، والثانية تتمثّل بالفراغ التشريعي، وهو ما يستدعي فتح الباب للاجتهادات الفقهية. وإن هذا التحليل يجري بمعزلٍ عن الأحكام الواردة في القانون المدني والتي سنتناولها في المبحث الثاني من هذه الدراسة.

باعتبار المادة (15) من قانون الشركات ذات تطبيق عام، فإن التضامن المنصوص عليه فيها يطبق على جميع أنواع الشركات؛ فلا يجري التمييز بين شركة أشخاص وشركة أموال أو شركة مختلطة، بحيث تعامل جميعها بما فيها الشركة ذات المسؤولية المحدودة كما لو كانت شركة تضامن.

أما في حال استبعاد هذا النص وقصر تطبيقه على شركة التضامن والشركاء المتضامنين في شركة التوصية البسيطة، فإن الحل الواجب الاتباع بخصوص الشركات الأخرى - وعلى وجه الخصوص الشركة ذات المسؤولية المحدودة - يبقى مطروحاً مستحقاً للبحث والتحليل.

لا شك أن البحث عن الإجابة خارج نطاق القانون المدني وخارج نطاق نص المادة (15) من قانون الشركات يقود إلى ملاحظة القصور التشريعي في قانون الشركات؛ لانعدام النص الذي يعالج هذه الحالة. في ذلك، قد يقال إنه ليس للغير أن يتمسك بوجود الشركة؛ وذلك لانتفاء النص الذي يمكنه من ذلك في قانون الشركات، كما لا يحتج عليه بالشركة لتخلف التسجيل. فالمادة (4) من قانون الشركات الأردني تتحدث عن إضفاء الشخصية المعنوية للشركة بعد إتمام إجراءات التسجيل، ولم تنطرق إلى السماح للغير بالتمسك بوجود الشركة الفعلية. يستثنى من ذلك الحالة التي تقرّر فيها المحكمة تصفية الشركة لمخالفة إجراءات التسجيل، فهي تحتفظ بشخصيتها طوال تصفيتها تطبيقاً للإشارات الواردة في نصوص المواد (95/ب/2) و(266) و(252) من قانون الشركات، والواردة في تنظيم الشركة المساهمة العامة والتي تطبق على الشركة ذات المسؤولية المحدودة بموجب نص الإحالة إلى أحكام الشركة المساهمة العامة (Jordanian Companies Law, Article 76) وعلى الشركة المساهمة الخاصة بموجب نص الإحالة إلى أحكام الشركة المساهمة العامة (Jordanian Companies Law, Article 88 bis). غير أن مثل هذا الحل، الذي يحرم الغير من الاحتجاج بوجود الشركات الأخرى غير شركتي التضامن والتوصية البسيطة، يجافي العدالة ويهدر حقوق الغير دون مبرر؛ إذ إن الغير حسن النية يفاجأ بأن الشركة غير موجودة ولا يستطيع الاستناد إلى أي نص للتمسك بوجودها أو بنقل التزاماتها إلى زمم الشركاء فيها.

كذلك يجادل البحث أنه يصعب الميل إلى الرأي الفقهي الآخر الذي قال به الفقيه الفرنسي (Hemard, 1972, para. 397) الذي ذهب إلى أن الشركة الفعلية لا تأخذ حصراً شكل شركة التضامن، وإنما تأخذ شكل جميع الشركات التجارية وكذلك المدنية، مع مراعاة أن الشكل الذي ظهرت به الشركة للغير هو الذي يؤخذ به في حال اختلف عن الشكل الذي أراده الشركاء باتفاقهم. وهذا يعني أن تكون مسؤولية الشريك على النحو الذي أراده الشركاء أساساً، وذلك بالاستناد إلى نوع الشركة التي اتفقوا عليها. ينبنى على ذلك أن الشريك لا يسأل إلا بمقدار حصته أو مساهمته في الشركة التي تقرّر بطلانها - إن كان اتفاق الشركاء على ذلك أو كان هذا هو الشكل الذي ظهرت به الشركة أمام الغير. والقول بغير ذلك يؤدي مثلاً إلى معاملة شركة ذات مسؤولية محدودة معاملة شركة تضامن، وبالتالي إلزام الشريك بأداء ما لم يعتزم أدائه ابتداءً؛ وذلك يعتبر إثراء بلا سبب بالنسبة للغير الذي لم يعمل في تعامله مع الشركة على شكلها التضامني من حيث المبدأ (Eid, 1969, p.115-116).

إن العلة من عدم ترجيح هذا الرأي الأخير والرأي الذي سبقه، وإصرار البحث على التمسك باعتبار نص المادة (15) ذات تطبيق عام تتمثل في توفير أقصى درجات الحماية للغير الذي تعامل مع الشركة بالدرجة الأولى، وفي معاقبة الشركاء على تقاعسهم عن الامتثال لالتزامهم بتسجيل الشركة بحرمانهم من تحديد مسؤوليتهم بالدرجة الثانية.

أما فيما يتعلق بمصير العقود التي أبرمتها الشركة المطلوب تقرير بطلانها، فهناك رأي يذهب إلى أنها لا تبطل؛ فبطلان الشركة يحدث أثره من اللحظة التي يطلب فيها الغير تقرير بطلانها. بمعنى أن الشركة كانت قائمة فعلاً لحظة تعاقد الغير معها؛ إذ إن العقد قد أضيف إلى شخص ذي أهلية عند إبرامه. وإن زوال شخصية الشركة عندما يطلب الغير بطلانها لا يؤدي إلى بطلان الالتزامات التي ترتبت عليها، وإنما إلى نفاذها في مواجهة الشركاء شخصياً، فقد زالت ذمة الشركة التي تعلقت بها الالتزامات فترة من الزمن وانتقلت بشكل تلقائي إلى زمم الشركاء، وذلك بالكيفية التي تحدّد فيها مسؤولية كل شريك إما بناءً على شكل الشركة، وإما بالتضامن كما سبق بيانه (Eid, 1969, p.116). وهناك من يرى أن الشركة الباطلة لا تتأثر بالبطلان لا يمتدّ إلا إلى المستقبل ولا يطال الماضي (Taha, 1986, p.314)، وبالتالي فإن العقود التي يمكن أن تتأثر

بسبب ذلك هي العقود المستمرة فقط؛ وعليه فإن العقود الفورية نشأت صحيحة ولا يتصور المساس بها وإعلان بطلانها بمجرد إعلان بطلان الشركة؛ لأن آثارها ترتبت منذ انعقادها وإن تراخى تنفيذها. وعليه فإنه لا يمكن تلمس المصلحة التي يروجها الغير الذي تعامل مع الشركة غير المسجلة إذا تمسك ببطلانها. فلا تظهر مصلحته إلا إذا كان طرفاً في عقد من العقود المستمرة.

لا مناص من الإشارة إلى أن هذا التحليل لا يشير إليه صراحةً نص المادة (15) من قانون الشركات الأردني. فهذا النص لا يتناول مصير العقد الذي أبرم مع الشركة التي طلب الغير تقرير بطلانها. فيلاحظ أن المشرع الأردني أعطى الغير الخيار في اعتبار وجود الشركة الفعلي من عدمه، ولكنه لم يعطه الخيار في تحديد مصير العقد الذي يربطه بهذه الشركة في حال طلب بطلانها. يمكن، في هذا الصدد، الاستشهاد بنص المادة (238) من القانون المدني والتي تقضي بأن: "من سعى في نقض ما تم من جهته فسيهيه مردود عليه". فسعي الغير لنقض عقده الذي أبرمه مع الشركة الفعلية يعتبر مردوداً عليه. فهو له أن يطلب بطلانها وليس له أن يطلب بطلان العقد المبرم معها.

أمّا المصلحة التي يمكن أن يحققها هذا الغير بطلبه بطلان الشركة (والغير هنا هم دائنو الشركاء الشخصيون) فقد تتمثل في تخلصه من دائني الشركة الذين يتمتعون بالأولوية على أموالها، فيحظى بفرصة أكبر للحصول على حقوقه الناشئة عن العقد المبرم مع تلك الشركة. وبعبارة أوضح، فإن بطلان الشركة يعني تحرير أموال الشركاء، التي ألحقت بالذمة المالية الخاصة للشركة، من الأولوية التي يتمتع بها دائنو الشركة الشخصيون. كما أن بطلان الشركة يعني الرجوع المباشر على الشركاء دون المرور بالشركة التي تقرّر زوالها. وبناءً على ذلك، فقد يقال إن العقود المبرمة من جهة الشركة التي تقرّر بطلانها إما أن تكون صحيحة في مواجهتها إذا تمسك الغير بوجودها، وإما أن تكون صحيحة في مواجهة الشركاء فيها إذا تمسك الغير ببطلان الشركة.

لا بد من الإشارة إلى أن هناك رأياً قد يكون أقرب إلى الصواب من سابقه في هذا الصدد، وهو بطلان العقد المبرم مع الشركة التي تقرّر بطلانها؛ إذ إن القول بوجود الشركة الفعلية يعني أن تعهدات الشركة وحقوقها كما أن تعهدات الشركاء وحقوقهم تظل فترة وجودها الفعلي صحيحة ومُنتجة لآثارها سواء فيما بين الشركاء أو في مواجهة الغير (Shafiq, 1967, p.172). أما إذا اختار الغير التمسك ببطلان الشركة، فإنه يصبو، بالدرجة الأولى، إلى بطلان العقد الذي أبرمه معها ليتحلل منه. "فاذا تمسك بالبطلان وحكم به، اعتبرت العقود التي أجزتها الشركة باطلة وغير ملزمة له" (Eid, 1969, p.113). وفي ذلك تطبيق للقاعدة الواردة في المادة (231) من القانون المدني والتي تنص على أنه "إذا بطل الشيء بطل ما في ضمنه". وفي حال قضي ببطلان الشركة في مواجهة الغير، "فإن له أثراً رجعيًا بالنسبة إليه" (Taha, 1986, p.361). ويستطيع بالتالي أن يتحلل من تعهداته في مواجهة هذه الشركة.

إن مما يسهم في ترجيح الرأي الأخير الإشارة إلى خاتمة نص المادة (15) من قانون الشركات. فحتى لو اختار الغير أن يتمسك ببطلان شركة التضامن -أو شركة التوصية البسيطة- غير المسجلة، فإن ذلك لا ينقص من الحماية التي يتمتع بها تطبيقاً للحكم المشار إليه. فقد ختم المشرع المادة (15) من قانون الشركات بقوله: "...ويعتبر كل شريك متضامناً مع الشركة وباقي الشركاء تجاه الغير في تحمل أي ضرر ينتج عن ذلك". فلو طلب الغير اعتبار الشركة باطلة، فهذا لا يمنعه من أن يطالب الشركة والشركاء بتعويضه عن الضرر الذي لحق به جراء تعاقدتها أو تعاقدتهم معه لحساب شركة غير مسجلة. فقد تتعاقد الشركة مع الغير على توريد أشياء لها أو تتفق مع الغير على أن يصنع مواد أو سلع خصيصاً لها ومن ثم يحكم ببطلانها. فلا يحول البطلان دون تعويض الغير عن الضرر الذي أصابه جراء ذلك (Shafiq, 1967-1968, p.169). وكل شريك يعتبر متضامناً مع باقي الشركاء في أداء هذا التعويض. وفي ذلك إشارة إلى أن المشرع الأردني يرتب البطلان للعقد الذي أبرم مع الشركة غير المسجلة، إلا أنه لا يحرم هذا الغير من المطالبة بالتعويض عن ضرره. والتعويض الذي يطالب به الغير، في مثل هذه الحالة، يعتبر مصدره النص القانوني. بالتالي، فإن الغير يستطيع أن يطالب أيّاً من الشركاء بأداء كامل مبلغ التعويض الذي لحق به جراء التعاقد لحساب شركة باطلة لعدم تسجيلها.

أما في حال لم يطلب الغير بطلانها فإنه لا مجال للاجتهاد أو التأويل؛ إذ يُعتبر العقد المبرم مع الشركة الفعلية صحيحاً، فلا سبب يدعو إلى طرح التساؤل حول حكم هذا العقد ووجوب أداء الالتزامات الناجمة عنه في مواجهة الشركة التي يتمسك الغير بوجودها.

ينبغي على ما سبق أن تدخل المشرع الأردني بموجب نص صريح يُعالج مسألة الشركة الفعلية يُعتبر أمراً لا مفر منه؛ إذ يتوجب على المشرع الأردني أن يدرج نصاً صريحاً في قانون الشركات يُعالج من خلاله مسألة الشركة الفعلية، على غرار ما فعل المشرع الفرنسي في المدونة المدنية، حيث أدرج نصاً أخضع بمقتضاه الشركة المنشأة بحكم الواقع -والتي تعتبر في التشريع الأردني صورة من صور الشركة الفعلية- لأحكام شركة المحاصة، حيث أحالت المادة (1873) من المدونة المدنية الفرنسية (Loi n° 78-9 du 1 janv. 1978, JORF, 5 janvier 1978) إلى الأحكام المتعلقة بشركة المحاصة - والمقننة في الفصل الثالث منها والذي يحمل عنوان "في شركة المحاصة" - لكي تطبق على الشركة المنشأة بحكم الواقع. فقد نصت هذه المادة على أنه: "تسري أحكام هذا الفصل على الشركات المنشأة بحكم الواقع".

أما فيما يتعلق بموقف المشرع الفرنسي فإنه يجب التفرقة فيما إذا كان مصير العقد يتعلق بشركة قيد التأسيس أو بشركة منشأة بحكم الواقع أو بشركة فعلية. فأما العقد المبرم من قبل شركة قيد التأسيس - إذ تعتبر الشركة قيد التأسيس أو تحت التكوين إذا كانت الأعمال التي تم القيام بها لحساب الشركة هي من الأعمال التحضيرية التي لا تستهدف إلا التحضير للبدء بممارسة النشاط (Charverit, 2009, p.106) - فقد تناولته المادة (1843) من المدونة المدنية الفرنسية التي نصت على أنه:

"يتحمل الأشخاص الذين تصرفوا باسم شركة في طور التكوين قبل التسجيل الالتزامات الناشئة عن التصرفات التي تمت على هذا النحو، وذلك بالتضامن إذا كانت الشركة تجارية، ودون التضامن في الأحوال الأخرى. كما يمكن للشركة المسجلة حسب الأصول أن تتولى الالتزامات التي تم التعاقد بها، والتي تعتبر كما لو أبرمت من قبلها ابتداءً" (Loi no 78-9 du 1 janv. 1978, JORF 5 janvier 1978).

وعلى النقيض من ذلك، إذا تأكد وجود الشركة المنشأة بحكم الواقع الشركة المنشأة بحكم الواقع -وهي عبارة عن شركة لم يسبق تسجيلها على الرغم من شروعها في ممارسة نشاطها ودخولها في تعاملات مع الغير سواء أكان عدم التسجيل مقصوداً، أو مسهواً عنه لعدم توافر الوعي الكامل بوجود الشركة المنشأة بحكم الواقع- فإن الالتزامات المعقودة بواسطة بعض الشركاء تنصرف إلى كافة الشركاء في الشركة، ويعتبرون ملزمين شخصياً بوفائها على وجه التضامن، حتى لو لم يشاركوا في إبرامها (CA Paris, 22-12-1983 [1983] Rev. Sociétés, 1984 p.745 note J.-P. Sortais). ويعامل المشرع الفرنسي الشركة المنشأة بحكم الواقع معاملة شركة المحاصة (المادة 1873 من المدونة المدنية: Loi n° 78-9 du 1 avril 1978, JORF 5 janvier 1978). ويترتب على اعتبار الشركة المنشأة بحكم الواقع شركة محاصة، أن التصرفات التي تعقد لحساب شركة غير مسجلة تبقى على عاتق الأشخاص الذين عقدها ما لم يصدر من الشركاء ما يدل على وجود شركتهم، إن تنصرف إليهم جميعاً في مثل هذه الحالة، ويسألون بالتضامن إذا كانت الشركة تجارية وبالتشارك إذا كانت مدنية (المادة 1872-1 من المدونة المدنية: Loi n° 78-9 du 1 avril 1978 JORF 5 janvier 1978).

أخيراً إذا كانت الشركة شركة فعلية بالمفهوم الفرنسي - وهي الشركة التي جرى تسجيلها وبعد ذلك تقرر بطلانها لعلّة ما، كما أنه إذا لم يتضمن عقد التأسيس والنظام الأساسي للشركة جميع المعلومات التي يتطلبها القانون والأنظمة (Bamdé, 2016) - فإنه لا يمكن الاحتجاج بها على الكفاءة، فهي غير موجودة، ويستطيع بالتالي الشخص الذي تعامل معها أن يتمسك بعدم وجودها إذا كان ذلك متوافقاً مع مصلحته؛ إذ إن بطلان تسجيلها يعني عدم وجودها، كما يجوز له أن يُنذر الشركة لتقوم بتصحيح الإجراء الذي أدى إلى بطلانها، وذلك للحفاظ على التصرف المعقود معها بحسب المادة (L 235-7) من المدونة التجارية (Loi 2003-7 du 1 mars 2003 art. 50 I (ratification)). وإذا لم تمثل الشركة وتصحح الإجراء الذي أدى إلى بطلانها، جاز لكل ذي مصلحة أن يطلب، بقرار قضائي، تعيين وكيل تُسند إليه مهمة إتمام هذه الإجراءات بحسب ذات المادة المشار إليها. أما إذا تعلّق الأمر بشركة التضامن وشركة التوصية البسيطة فيجوز للغير التمسك بوجودها أو

عدمه بحسب مصلحته، مع إعطاء القاضي سلطة تقديرية في إجابة ذلك من عدمه لصراحة نص المادة (2-235 L من المدونة التجارية الفرنسية المشار إليها أعلاه).

وبما أن الشركة قيد التأسيس والشركة المنشأة بحكم الواقع لا تتمتعان بالشخصية المعنوية، فإن للغير الذي تعامل معهما أن يطلب إبطال العقد لعلّة تعاقدته مع شخص غير موجود (Charverit, p.113). فالشركة قيد التأسيس لم تكتسب الشخصية المعنوية بعد، وأما الشركة المنشأة بحكم الواقع فهي أيضاً لا تتمتع بالشخصية المعنوية ولا في حال من الأحوال. فالشركاء يُسألون عن التصرف المعقود لحسابها مسؤولية شخصية وبالتضامن إذا كان موضوعها تجارياً، ولكن لا يُعترف لها بشخصية معنوية مستقلة عن الشركاء استناداً إلى معاملتها معاملة شركة المحاصة التي لا يعترف لها المشرع الفرنسي بالشخصية الاعتبارية. أما شركة المحاصة في التشريع الأردني فإنها تتمتع بالشخصية الاعتبارية إذا انكشف وجودها للغير، بموجب نص المادة (51) من قانون الشركات، وفي ذلك فقد ميّزت محكمة التمييز الأردنية بين الشركة الفعلية وشركة المحاصة بقولها " بذلك فإنه لقيام شركة المحاصة يتوجب وجود شريك ظاهر يتعامل مع الغير وشريك مستتر، وفي هذه الحالة تكون الشركة مقتصرة على الشركاء فقط، وفي الحالة الماثلة فلا يوجد شريك ظاهر وشريك مستتر فالشريكان ظاهراً والشريكان يتعاملان مع الغير كما هو ثابت من البيئة الشخصية المستمعة في الدعوى " (Jor. Cassation, civil, No. 5382/20203). أما التعامل الذي يجري مع شركة فعلية فهو جرى مع شركة موجودة ومسجلة من حيث الأساس، وبالتالي لا يملك الغير أن يطلب إبطال العقد الذي أجراه معها لعلّة أنها غير موجودة. وأما عن تمتّعها بالشخصية المعنوية بالقدر اللازم لتصفيتها فمقتضى ذلك أن تُعتبر جميع التصرفات المعقودة معها صحيحة إلى أن يُعلن بطلانها. فذلك يعني سلامة التصرفات المعقودة معها قبل تقرير تصفيتها، فعند إبرامها كانت الشركة موجودة. وإذا كانت العقود مستمرة فإن إعلان بطلان الشركة لعدم صحة تسجيلها يستتبع بطلان هذه العقود للمستقبل وليس بأثر رجعي. وإذا تمّ تصحيح سبب البطلان، فإن الغير يُحرّم من التمسك ببطلان الشركة (3-235 L من المدونة التجارية: (Loi 2003-7 du 1 mars 2003 art. 50 I (ratification)). وبالتالي فإنه يُحرّم كذلك من التمسك ببطلان تصرفه المعقود معها للمستقبل. وأما عن إكسابها الشخصية المعنوية لدى الشروع بتصفيتها فإن الغاية من ذلك تتمثل في تسهيل وفاء واستيفاء ما لها وعليها من حقوق.

على الرغم من وجود اختلاف بين مفهوم الشركة المنشأة بحكم الواقع ومفهوم الشركة الفعلية في النظام القانوني الفرنسي، إلا أن المشرع الأردني لا يفرق بينهما ويخضعهما لذات الأحكام. لذلك، فإنّ عليه أن يتبنّى التفرقة بينهما في المفهوم والأحكام. وتجدر الإشارة في هذا الصدد إلى أن أحكام شركة المحاصة الواردة في قانون الشركات الأردني لا تُعتبر كافية لسحبها على الشركة المنشأة بحكم الواقع؛ بسبب اختلاف أحكامها عن الأحكام النازمة لذات الشركة والواردة في المدونة المدنية الفرنسية كما سبق بيانه.

بعد هذا التحليل لصحة وبطلان الشركة الفعلية في مواجهة الغير، فإنه يجدر بيان حكمها فيما بين الشركاء على اعتبار أن قانون الشركات لا يقول كلمته في هذا الصدد.

المبحث الثاني: صحة الشركة الفعلية فيما بين الشركاء

قد يُسارع البعض إلى الاستنتاج بأنّ الجزاء الذي يلحق بعقد الشركة غير المسجل هو البطلان المطلق بحسب القواعد العامة الواردة في القانون المدني الأردني، إلا أن الأحكام الخاصة بعقد الشركة الواردة في القانون المدني الأردني تؤثر لغير هذه النتيجة؛ ذلك أن الرجوع إلى الأحكام المخصصة للشركات في القانون المدني يُفضي إلى حكم آخر يجدر التوقّف عنده فيما يلي من تضاعيف البحث.

إنّ الأخذ بالبطلان المطلق يؤدي إلى الخلط بين عقد الشركة والشخصية الاعتبارية للشركة، فبطلان الشخصية المعنوية يجب ألا يستتبع بطلان عقد الشركة؛ إذ إنّ الغرض من الاعتراف للشركة الفعلية بالشخصية الاعتبارية هو حماية الغير الذي تعامل معها واطمأن لوجودها. فإذا لم تُعقد الشركة أيّة تصرفات، فإنّ هذا الغير لا وجود له وبالتالي لا داعي لبطلان عقد الشركة (هذا مع الإشارة إلى أن هناك من يرى أنه لا ضرر من تطبيق البطلان المطلق إذا لم تزاوّل الشركة نشاطها بعد (Taha, 1986, p.263)). وبذلك، فإنّ الذي ينعدم هو الشخصية الاعتبارية، وليس عقد الشركة غير المسجلة. وفي ذلك

احتراماً للقاعدة القانونية القائلة بأن العقد شريعة المتعاقدين؛ إذ تُستخلص هذه القاعدة من نص المادة (241) من القانون المدني الأردني، التي تقضي بأنه: "إذا كان العقد صحيحاً لازماً فلا يجوز لأحد العاقدين الرجوع فيه ولا تعديله ولا فسخه إلّا بالتراضي أو التقاضي أو بمقتضى نص في القانون." (Jor. Civ. Law)، وكذلك القاعدة القائلة بأن أعمال الكلام أولى من إهماله؛ إذ وردت هذه القاعدة في المادة (216) من القانون المدني الأردني، حيث تنص على أنه: "إعمال الكلام أولى من إهماله لكن إذا تعذر إعمال الكلام يهمل". فمثل هذه القواعد تحول دون الحكم على عقد الشركة بالبطلان المطلق.

وعلى فرض أن الغير اختار أن يتمسك بوجود الشركة في مواجهته، فإن تصفية الحساب بين الشركاء لا تسوّى إلّا بناءً على عقد الشركة الذي جمّعهم ابتداءً، مع الأخذ بعين الاعتبار أي تعديل يطرأ على مسؤولية الشركاء في مواجهة الغير. ينبني على ذلك أن الذهاب إلى صحة عقد الشركة بين الشركاء أولى من الذهاب إلى بطلانه بالنظر إلى الفلسفة الكامنة وراء السياسة التشريعية، وهو ما يستتبع انتفاء واستبعاد فكرة البطلان المطلق من أساسها.

يستخلص البحث أن الأصل في عقد الشركة - فيما بين الشركاء - هو صحته سواء بالنظر إلى نص المادة (15) من قانون الشركات أو حتى بالنظر إلى نص المادة (4) منه. فالمُدقق في نص المادة (15) يجدّها تتحدث عن البطلان بوصفه أثراً مباشراً لعدم التسجيل في مواجهة الغير فقط، ولم تتطرق المادة المذكورة إلى بطلان العقد فيما بين الشركاء من قريب أو بعيد، تاركة مجالاً للقول بصحة العقد فيما بين الشركاء، كما تركت المجال للفقه ليقول كلمته في هذا الصدد. يُعزّز هذا التوجه أن المادة (4) من قانون الشركات تشير إلى تمتع الشركة بالشخصية المعنوية بعد التسجيل، إلّا أنها لا تشير إلى بطلان عقد تأسيسها إذا لم يحدث ذلك، مما يجعل المحل القانوني يستخلص منها - بمفهوم المخالفة - أن عدم التسجيل يعني فقط انعدام الشخصية المعنوية، وهذا حكم يسري على جميع الشركات التجارية لا ريب، بما فيها الشركة ذات المسؤولية المحدودة.

إن السؤال المحوري الذي يسترعي الانتباه يتمثل في الآلية التي يجب توظيفها في تصفية الشركة غير المسجلة. فهل تُصفى استناداً إلى الشكل الذي أراده الشركاء فيما بينهم؟ أم استناداً إلى الشكل الذي ظهرت به أمام الغير؟ أم غير ذلك؟

إن العلاقة بين الشركاء في الشركة الفعلية غير المسجلة تتحدد باعتبارها شركة تضامن بالنظر إلى دخولها في علاقات مع الغير من عدمه. فإذا دخلت بعلاقات مع الغير، فلا يؤخذ بعين الاعتبار الشكل الذي ظهرت فيه في مواجهة الغير، وإنما تعامل معاملة شركة التضامن تطبيقاً لنص المادة (15) من قانون الشركات، وتسوّى العلاقات فيما بين الشركاء على هذا الأساس (المطلب الأول). أمّا إذا لم تدخل الشركة في علاقات مع الغير، فإنه لا داعي للحديث عن البطلان لا فيما يخص الوجود الاعتباري للشركة ولا فيما يخص عقد الشركة، ويبقى بالتالي عقد تأسيسها صالحاً لحكم العلاقة بين الشركاء (المطلب الثاني).

المطلب الأول: تسوية العلاقات فيما بين الشركاء في شركة تعاملت مع الغير

إن الشكل الذي تظهر فيه الشركة الفعلية في مواجهة الغير لا يؤثر على مسؤوليتها في مواجهة هذا الغير؛ إذ إنها تعامل كما لو كانت شركة تضامن إن ظهرت بغير هذا الثوب. وبالتالي فإن العلاقات البينية للشركاء تسوّى على هذا الأساس. فالشركة الفعلية تُعتبر في مواجهة الغير أنها شركة تضامن في جميع الأحوال، على اعتبار أن المادة (15) من قانون الشركات ذات تطبيق عام يطال جميع أشكال الشركات التجارية. بذلك، فإن العلاقة بين الشركاء تتعقد بحيث يمكن أن يجبر أحد الشركاء على أداء كامل ديون الشركة، وذلك بسبب التضامن بينه وبين الشركة الذي تنص عليه هذه المادة. وتظهر بالتالي مسألة تسوية العلاقة بين الشريك الذي أوفى ديون الشركة وباقي الشركاء. وفي هذا السياق، فإن العلاقة بين الشركاء تسوّى كما لو كانت الشركة المعنوية هي شركة تضامن صحيحة. ينبني على ذلك أن الشريك الذي أوفى ديون الشركة يحق له الرجوع على باقي الشركاء كل بنسبته المنصوص عليها في عقد الشركة. وإذا لم يُحدد عقد الشركة هذه النسب، فإن الرجوع يكون بمقدار حصة كل شريك في الشركة.

إنّ هذا البحث لا يتبنّى الرأي القائل بأنّ الشركة الفعلية تأخذ شكل الشركة التجارية التي أرادها الشركاء ابتداءً. وإنّ القول بذلك يقود إلى المُجادلة بأنّ-علاقات الشركاء البينية تُسوّى على أساس عقد الشركة المُبرم بينهم. والقائل بذلك يتوجّب عليه أن يستدرك ويأخذ بالحُسابان الشكل الذي ظهّرت به الشركة أمام الغير. فلو كانت الشركة شركة ذات مسؤولية محدودة، ولكنها ظهرت أمام الغير على اعتبار أنها شركة تضامن، فإنّ الشريك الذي أوفى بديونها يستطيع الرجوع على الشركاء بما أوفاه دون اعتبارٍ لتحديد المسؤولية الذي يتمتع به الشريك في الأحوال العادية. فلو أنّ الشريك الذي طالبه الغير أدّى مبالغ من الديون تتجاوز رأس مال وموجودات الشركة ذات المسؤولية المحدودة باعتبار أنها ليست ثوب شركة التضامن، فإنّ بقية الشركاء يتحملون هذه الزيادة ويتقاسمون فيها بينهم استناداً إلى الآلية المُحددة في عقد الشركة، فإن لم تُوجد مثل هذه الآلية فبناءً على مقدار حصصهم في الشركة.

وخطورة الرأي القائل بأن الشركة التجارية تأخذ شكل الشركة التي أرادها الشركاء ابتداءً ينطوي على قدرٍ من الخطورة حتى ولو ظهّرت أمام الغير على حقيقتها بأن كانت ذات مسؤولية محدودة وظهرت أمام الغير كذلك على سبيل المثال. فهذا الرأي منتقد ولا يُوفّر الحماية المنشودة للغير. وينبغي عليه أنه لو ظهّرت الشركة في المثال المُشار إليه على حقيقتها (أي أنها شركة ذات مسؤولية محدودة)، فإنّ مسؤولية الشركاء تجاه الغير تكون محدودة، بغض النظر عن كونها فعلية تفترق إلى التّسجيل. وقد يُعلّل ذلك بأنّه لم يقع مساسٌ بالتوقعات المشروعة للغير. فمُنذ البداية ظهّرت الشركة على أنها ذات مسؤولية محدودة، وأنّ عدم تسجيلها لا يُفقدُها صفة تحديد المسؤولية بحسب النظرية المُشار إليها أعلاه (نظرية هيما، (Eid, 1969, p.115-116). فعندما رَضِيَ الغير بالتعامل معها كان على علمٍ بأنها محدودة المسؤولية ولم يَمْنَعه ذلك من التعاقد معها، فلا مساس بحقه إذا ما تمسك بوجودها بالشكل الذي ظهّرت عليه عندما تعاملت معه؛ بالتالي، فإنّ ضمان الغير يبقى محصوراً بموجودات الشركة الفعلية ذات المسؤولية المحدودة، وكذلك حصص الشركاء التي لم تقدّم أو الجزء الذي لم يُقدّم منها.

على الرّغم من أنّ هذا الرأي لا يمسّ التوقعات المشروعة للغير، إلّا أنّ فيه تشجيعاً للشركاء على عدم الامتثال للقواعد القانونية التي توجب تسجيل الشركة. فعدم امتثالهم لواجب التسجيل لم يحرمهم من الاحتجاج بتحديد مسؤوليتهم إذا كانت الشركة من شركات تحديد المسؤولية. إنّ هذا التوجّه يُعتبر خروجاً على المقاصد التشريعية التي تقرّ وحدة واحدة. فحماية الغير الذي يتعامل مع الشركة مطلوبة بالقدر الذي يُطلب فيه من الشركاء تسجيل شركتهم.

لذا، يُجادل البحث بأنّ تدخل المُشرّع الأردني، بموجب نصّ صريح يقضي بالمسؤولية غير المحدودة للشركاء بغض النظر عن الشكل الذي ظهّرت به الشركة للغير، يُعتبر أمراً لا مفرّ منه، وذلك ضماناً لاستقرار المراكز القانونية وحفاظاً على حقوق الغير الذي يتعامل مع الشركة غير المُسجّلة وكذلك حقوق الشركاء في مثل هذه الشركة. وبالنسبة للشركاء فإن تسوية العلاقات بينهم تكون بنسبة مساهمة كل منهم في الشركة من حيث المبدأ.

المطلب الثاني: تسوية العلاقات فيما بين الشركاء في شركة لم تتعامل مع الغير

على خلاف ما هو عليه الحال في بعض التشريعات العربية، كالتشريع الجزائري الذي ينصّ على أنّ عقد الشركة هو عقدٌ شكليّ بامتنياز يتطلّب الكتابة ويُرَتب بطلانه على غيابها (المادة 418 من القانون المدني الجزائري)، لا بل إنه يتطلّب الكتابة الرسمية لعقدها ويُرَتب بطلانها على انتفاؤها (المادة 545 من القانون التجاري الجزائري) (Lounas, and (Belaissoui, 2022, p.249)، فإنّ الشركة التي لم تُسجّل ولم تدخل في تعاملات مع الغير لا يبطل عقد تأسيسها بحسب التشريع الأردني، إنّما تبطل شخصيتها المعنوية، وذلك في حال كان إطار التحليل مقصوراً على قانون الشركات. ففي هذه الحالة، لا توجد على المحكّ إلّا حقوق الشركاء أنفسهم. والسؤال الذي يُطرح في هذا الصدد هو: هل تُسوّى علاقات الشركاء البينية استناداً لبنود عقد الشركة غير المُسجّلة كما يفهم من نصّ المادة (15) من قانون الشركات؟ أم استناداً لبنود عقد الشركة غير المُسجّلة كما يفهم من نصّ المادة (4) من ذات القانون؟ وتجدر الإشارة إلى أنّ الحكم على الشخصية المعنوية للشركة بالبطلان يقود إلى ضرورة تصفيتّها، وبالتالي فإنه لا يُكتب لها الاستمرار فيما بين الشركاء

أنفسهم، فيجب أن تزول مثل هذه الشركة من الوجود ما لم يُسوّ وضعها فيما يتعلق بالتسجيل، مع فعالية عقدها وترتيب آثاره خلال هذه الفترة الزمنية المؤقتة.

قد يُقال بأن العلاقات فيما بين الشركاء يجب أن تُسوّ استناداً إلى الاتفاق المُبرم بينهم في ظل تطبيق نص المادة (15) من قانون الشركات، على اعتبار أنها ذات تطبيق عام. فالبطلان المُشار إليه فيها يطل وجودها الاعتباري كما يطل الاتفاقات التي أبرمها الغير معها إن وجدت وإن طلب هذا الغير بطلانها، ولكنه لا يطل عقد تأسيسها. وكذلك فإن الحكم الوارد في نص المادة (15) من قانون الشركات، والذي يقضي بحرمان الشركاء من تحقيق أي مكاسب جراء التخلف عن التقيد بإجراءات تسجيل الشركة، لا يحول دون تصفية الشركة بينهم استناداً إلى عقد التأسيس الذي يجمعهم؛ فتسوية الحقوق والالتزامات فيما بين الشركاء في الشركة الباطلة لعدم التسجيل لا يُعتبر من قبيل الفائدة التي يجب أن يُحرّم الشركاء منها بمقتضى النص؛ إذ المقصود بالفائدة في هذا المقام هو الاحتجاج على الغير بوجود الشركة غير المُسجلة، ولا تنصرف إلى تسوية الحقوق بين الشركاء بالاستناد إلى عقد التأسيس الذي يربطهم ببعضهم البعض. هذا مع الإشارة إلى أن التضامن المنصوص عليه في المادة (15) لا يجد طريقه للتطبيق لانتفاء علته بسبب عدم دخولها في علاقات مع الغير.

وعليه فإن العلاقات فيما بين الشركاء أنفسهم تسوّ استناداً إلى عقد الشركة المُوقع بينهم بصرف النظر عن شكلها. يقود هذا إلى نتيجة مفادها أن الحكم المُدرج في المادة (15) من قانون الشركات يقضي ببطلان الوجود الاعتباري للشركة فقط كما تكشف من قبل. وهذا يجعله بطلاناً ذا طبيعة خاصة ينصب على الوجود الاعتباري للشركة دون عقد تأسيسها. وقد علّق بعضهم على ذلك قائلين إن "البطلان في مادة الشركات ليس بطلاناً مُطلقاً؛ لأن المحكمة لا تستطيع إثارته من تلقاء نفسها، كما أنه ليس بطلاناً نسبياً؛ لأن الغير يستطيع أن يتمسك به" (Fattahi and Ben Azouz, 2018, p.98). وفي ذلك تقول محكمة التمييز الأردنية "ونجد أن المستفاد من نص المادة (15) من قانون الشركات أن المشرع رتب البطلان على عدم قيد عقد الشركة أو ما يطرأ عليه من تغيير أو تعديل، ولكنه بطلان من نوع خاص يخلف وراءه شركة فعليه لمصلحة الأغيار لا لمصلحة الشركاء إذ لا يجوز أن يستفيد من التخلف عن التسجيل والنشر أحد الشركاء بوصفهم المسؤولين عن ذلك لذا يُحملهم المشرع المسؤولية عن ضمان أي ضرر يترتب على عدم التسجيل أو ينشأ عنه، وقد ذهب الفقه إلى اعتبار الشركة الفعلية كقاعدة عامة شركة تضامن ما لم يثبت غير ذلك" (Jor. Cassation, civil, No. 2308/2023).

أمّا إن تمت المجادلة بأن المادة (15) من قانون الشركات ليست ذات تطبيق عام، فإن بقية نصوص قانون الشركات لا تُسعف بشكل مباشر في الوصول إلى إجابة حول آلية تسوية العلاقات بين الشركاء في شركة غير مُسجلة ولم تدخل في علاقات مع الغير. بالتالي، فإن باب الاجتهاد يُفتح للبحث عن تلك الإجابة.

عند الالتفات إلى نص المادة (4) من قانون الشركات، فيمكن القول بأن البطلان الذي يُستخلص منها يُصيب الشخصية الاعتبارية للشركة لا عقد تأسيسها. فهذه الشخصية لم ولن توجد بما أن الشركة لم تُسجل ولم تُجرّ لحسابها أية تصرفات مع الغير. وبما أن البطلان يحتاج إلى نص يُقرره، فإن انعدام مثل هذا النص في قانون الشركات يقود إلى اعتبار عقد الشركة صحيحاً، وانحسار مفهوم البطلان بسلب الشركة شخصيتها المعنوية، إن يُستنتج ذلك بمفهوم المخالفة للحكم الوارد في المادة (4) من قانون الشركات الأردني. إن نصوص البطلان يجب أن تُفسر في أضيق الحدود؛ إذ إن بطلان الشخصية الاعتبارية فقط دون عقدها يُعتبر أضيق من بطلان الشخصية الاعتبارية وعقد التأسيس في ذات الوقت. فلا بد من الأخذ بالتفسير الضيق.

بذلك، فإن البطلان لا يطل عقد الشركة الذي يُحدّد ما للشركاء وما عليهم، وإنما يطل الشخصية الاعتبارية للشركة. الأمر الذي لا يحول دون تسوية العلاقات بينهم على أساس عقد الشركة؛ لذلك ذهب القضاء المصري إلى أن الأرباح المُتحققة خلال وجود الشركة الفعلية توزع بناءً على اتفاق الشركاء في عقد التأسيس (Cassation, no. 16135, 1984). والقاعدة في هذا الخصوص معلومة مشهورة، فهي تقضي بأن "العقد شريعة المتعاقدين". وبما أن الغاية من التسجيل هي حماية حقوق الغير، لا حماية حقوق الشركاء التي تحفظ بعقد التأسيس، فلا طائل من تقرير بطلان عقد تأسيس الشركة (Qahmos, 2021, p. 402).

تجدر الإشارة إلى أن الفقهاء الفرنسيين عند تحليلهم لأحكام القانون الفرنسي يُميّزون بين بطلان الشركة كشخصية اعتبارية وبطلان عقد الشركة (Charverit, 2009, p.106). بالتالي، فإنه لا يصعب التسليم بهذا الرأي في التشريع الأردني، وذلك في ظل ورود إشارات ضمنية في نصوص قانون الشركات تُفرّق بين بطلان الشركة كشخص معنوي وبطلان عقد الشركة، لا سيما نص المادة (15) من قانون الشركات ونص المادة (4) منه (هناك إشارات توحى بقبول الفقه العربي لهذه الفكرة. انظر: (Ibrahim, 2022, p.65).

يُمكن قلب هذا التحليل السابق رأساً على عقب إذا ما أدخلت نصوص القانون المدني في الحُساب. فهذا القانون يحتوي على أحكام مباشرة وأكثر تفصيلاً بخصوص الشركة الفعلية، والتي يجد البحث لزوم التوقف عندها.

الفصل الثاني: مقارنة القانون المدني لمسألة الشركة الفعلية: من التسجيل إلى التكوين مروراً بالكتابة

اتبع المُشرع المدني الأردني، في وضعه للأرضية القانونية لعقد الشركة المنهج السليم، الذي يسوقه البحث، لجهة التمييز بين عقد الشركة من جهة واكتساب الشركة للشخصية المعنوية من جهة أخرى. فقد أقر القانون المدني للشركة بالشخصية الحُكمية بمجرد تكوينها (Jo. Civ. Law, Article 583/1)، إلا أنه لم يُنح الاحتجاج بها على الغير إلا بعد تمام تسجيلها (Jo. Civ. Law, Article 583/2)، الأمر الذي يتوجب معه البحث في أحكام التخلف عن تسجيل الشركة في القانون المدني (المبحث الأول). وقد اشترط المُشرع المدني الكتابة في عقد الشركة (Jordanian Civil Law, Article 584/1)، إلا أنه فصل في أثر تخلف هذه الكتابة سواء في مواجهة الغير أو فيما بين الشركاء أنفسهم (Jo. Civ. Law, Article 584/2) (المبحث الثاني).

المبحث الأول: اكتساب الشركة للشخصية المعنوية في القانون المدني الأردني: بين التكوين والتسجيل

تكتسب الشركة الشخصية المعنوية، أو كما يُسميها القانون المدني الشخصية الحُكمية، بمجرد تكوينها. وبما أن الشركة في نهاية المطاف عقد، وبما أن الشخصية المعنوية تكتسب بالتكوين، فإن أول وجهة يؤول إليها هو حكم القانون المدني الأردني في تنظيمه للأحكام العامة للعقد والذي يعتبر أن مبرط الفرس في هذا المقام هو الاتفاق على كافة المسائل الجوهرية الخاصة بالعقد (Jo. Civ. Law, Art. 100). والمسائل الجوهرية في هذا المقام هي الشروط الموضوعية الخاصة التي تمت الإشارة إليها في متن ومقدمة هذا البحث.

لم يختر المشرع الأردني أن يقطع الطريق على كل اجتهد بموجب نص صريح يُضمّنه قانون الشركات أو حتى القانون المدني يُحدّد بمقتضاه اللحظة التي تتكوّن بها الشركة؛ بل ترك ذلك للقواعد العامة. وقد تجاوزت الأنظمة القانونية المقارنة، ومنها الفرنسي، توجه المُشرع الأردني. بحسب النظام الفرنسي، فإن الشركة تتكوّن منذ التوقيع على عقد التأسيس -أو منذ عقد الاجتماع التأسيسي إذا تعلّق الأمر بشركات المساهمة التي تدعو للاكتتاب العام. التكوين بحسب النظام القانوني الفرنسي لا يعني تمتع الشركة بالشخصية المعنوية (Charverit, 2009, p.106). ويُستخلص هذا الموقف من الفقرتين الثالثة والرابعة من المادة (L 225-8) من المدونة التجارية؛ إذ تنصّ الفقرة الثالثة على أنه:-

"تبت الهيئة العامة التأسيسية فيما يتعلّق بتقييم الحصص العينية ومنح الامتيازات الخاصة [لشركاء أو لغيرهم]. ولا يجوز تخفيضها [أي الحصص العينية] من رأس المال الواجب تغطيته إلا بإجماع جميع المشاركين في الاجتماع. وفي حالة عدم وجود موافقة صريحة من مقدمي هذه الحصص والمستفيدين من المزايا الخاصة يجري ذكرها في محضر الاجتماع حول هذا التقييم، فإنه لا يتم تأسيس الشركة" (Loi 2003-7 2003-01-03 art. 50 I (ratification), et modifié par: Ordonnance n°2023-1142 du 6 décembre 2023 - art. 31. (ترجمة المؤلفين للنص الفرنسي إلى اللغة العربية).

يُستخلص ذات الموقف أيضاً من النظام المُقنّن في مدونة التجارة، وتحديدًا المادة (R 210-7) منه التي تتضمن حكماً مفاده أن بياناً بالأعمال التي تمت لحساب الشركة يجب عرضه على الشركاء في اجتماع الهيئة العامة التأسيسية لشركة المساهمة حتى تفصل هذه الأخيرة فيها؛ إذ يفهم من كل ذلك أن الشركة تتكوّن بانعقاد هذا الاجتماع.

بالنسبة للشركة ذات المسؤولية المحدودة، فإن ذلك يُستخلص من نص المادة (5-210 R) من مدونة التجارة التي تتضمن الحكم بأنه:-

"عند تأسيس شركة ذات مسؤولية محدودة، يُعرض بيان بالأعمال التي تمت نيابةً عن الشركة الجاري تكوينها على الشركاء قبل التوقيع على عقد الشركة ونظامها الأساسي، مع لفت انتباه كل منهم إلى أن الالتزام سيترتب على الشركة في حال إقراره. وهذا البيان يُرفق بعقد الشركة ونظامها الأساسي، ويترتب على توقيعه تحمّل الشركة لتلك الالتزامات عند قيدها في سجل التجارة والشركات" (Décret n° 2007-431 du 25 mars 2007 JORF 27 mars 2007.) (ترجمة المؤلفين للنص الفرنسي إلى اللغة العربية).

ينبغي على ذلك أن تكوين الشركة ذات المسؤولية المحدودة يتزامن مع التوقيع على عقد تأسيسها ونظامها الأساسي.

عوداً على التشريع الأردني، يُجادل البحث أن اكتساب الشركة للشخصية المعنوية بمجرد التكوين لا يترتب عليه أن يكون الاتفاق أو العقد مكتوباً أو مسجلاً في القانون الأردني. يترتب على ذلك أن تكوين الشركة له خصوصية في التشريع المدني الأردني من ناحية أثره في اكتساب الشركة لشخصيتها المعنوية؛ فهي تتكوّن من اللحظة التي يتفق فيها الشركاء على المسائل الجوهرية فيها.

بناءً على خصوصية مفهوم التكوين وتطبيقه على الشركات، يمكن الركون للاستنتاج أن عقد الشركة التجارية المتكوّنة والذي لم يُثبت بالكتابة- وضمناً غير المسجل- بمجرد الاتفاق على عناصره الأساسية بين الشركاء، يُعتبر موجوداً ويؤدي إلى تولّد الشخصية المعنوية للشركة. ذلك أن نص المادة (15) من قانون الشركات يقتصر في تطبيقه على شرطي التضامن والتوصية البسيطة. أما باقي الشركات التجارية فلا بدّ من الرجوع بشأنها إلى حكم القواعد العامة الواردة في القانون المدني.

وتجدر الإشارة إلى أن المتطلب الوارد في المادة (7/و) من قانون الشركات المتضمن ضرورة توقيع طلب تسجيل الشركة وعقد تأسيسها ونظامها الأساسي أمام المراقب أو من يفوضه خطياً وجواز ذلك أمام كاتب العدل أو أحد المحامين المزاويلين، يدعو إلى اعتبار الكتابة في عقد الشركة شرط إثبات وليس شرط انعقاد في التشريع الأردني. فهذا الأخير لم يترتب جزاءً على عدم مراعاة الشكل الذي تتطلبه هذه المادة. فإذا تخلف هذا الإجراء المتمثل بالمصادقة الرسمية على كتابة عقد الشركة، فإنه يستحيل أن يتم تسجيل الشركة في سجل الشركات؛ إذ يُشكل شرطاً مسبقاً ضرورياً لإتمام التسجيل في هذا السجل. فالنصوص الواردة في قانون الشركات (المادة 4 والمادة 7 والمادة 15) لم تقض ببطالان عقد الشركة كجزء على تخلف كتابة أو تسجيل عقد الشركة، وإنما قضت ببطالان الشخصية المعنوية للشركة التي لم يُثبت عقدها كتابةً أو لم يجر تسجيله. كما أن نصوص القانون المدني الأردني تقود إلى ذات النتيجة؛ إذ إن تخلف الكتابة لا يمنع الغير من الاحتجاج بوجود الشخصية المعنوية للشركة. وأما ما ورد في نص المادة (584) من القانون المدني والتي تمكن الشركاء من طلب عدم صحة عقد الشركة غير المكتوب، فإنه لا يقدح بقولنا إن شرط الكتابة للإثبات لا للانعقاد؛ ذلك أن العقد انعقد ورتب آثاره حتى اللحظة التي يُقيم فيها الشريك الدعوى ويطلب من القاضي أن يقرر عدم صحته. فيسري عدم صحة العقد من تاريخ إقامة الدعوى، الأمر الذي يعني أنه كان صحيحاً حتى إقامتها. فعدم الصحة الذي يقضي به المشرع الأردني هو أقرب إلى فسخ عقد الشركة منه إلى البطلان. وبهذا المعنى فقد قضت محكمة التمييز الأردنية عندما قالت " فإن الحكم بإلغاء وفسخ العقد [عقد الشركة] بناءً على طلب المدعي باعتباره عقداً غير صحيح تسري آثاره من تاريخ إقامة تلك الدعوى بصريح النص الوارد في المادة (2/584) مدني" (Jor. Cassation, civil, No. 3570/2010). وشرط الكتابة يتطلبه أيضاً المشرع الفرنسي في المادة (1835) من المدونة المدنية، والتي تنص على أنه: "ويجب أن يكون عقد الشركة ونظامها الأساسي مكتوبين. ويُحدّد فيهما، بالإضافة إلى مساهمات كل شريك، شكل الشركة والغرض منها واسمها ومركزها الرئيسي ورأس مالها ومدة الشركة وطرائق عملها. يمكن أن يورد في عقد الشركة ونظامها الأساسي سبباً لوجودها يشتمل على المبادئ التي تعتمدها الشركة وتسعى لمراعاتها من خلال تخصيص الوسائل اللازمة لقيامها بنشاطها". وقد أشارت المادة

(1844-10) من المدونة المدنية إلى أن الكتابة هي شرط إثبات وليست شرط صحة، حيث لم ترتب البطلان على انتفاء الكتابة.

على أن لخصوصية التكوين التي جاء بها القانون المدني الأردني آثار ينبغي التوقف عندها؛ ذلك أن التكوين له الأثر الكامل بين الشركاء أنفسهم من جهة وجود وكيونة الشخصية المعنوية. وبذلك، فإن شخصية الشركة يحتاج بها على الشركاء ولو لم تستوف إجراءات التسجيل والنشر. من تطبيقات ذلك أن الشركة تستطيع أن تطالب الشريك الذي لم يؤد حصته أو جزءاً منها بتقديمها ولو قضائياً. كما أن الشريك يستطيع مقاضاة الشركة لأنها لم تؤد له الأرباح التي يستحقها.

أما فيما يخص الشخصية الاعتبارية للشركة المكونة والغير، فإن هذه الشخصية تكون موجودة بالهيئة التي ظهرت بها أمام الغير إن أراد هذا الأخير أن يتمسك بوجود شخصيتها الحكيمة إن دعت مصلحة لذلك، وإلا فلا. فإن تناقضت مصلحة الغير مع وجود الشخصية المعنوية للشركة وأنكرها، فله ذلك. كما له إلزام الشركة بالتصرفات التي أجراها الشركاء أو أحدهم معه لحسابها من خلال تمسكه بوجودها. ذلك أن تمكين الغير من الاحتجاج بوجود الشركة يعني أنه اختار إلزامها بتنفيذ الالتزامات التي ترتبت عليها. قد تتمثل المصلحة التي يجنيها الغير من بقاء الشركة في أنه يحظى بالأولوية في التنفيذ على موجوداتها مقارنةً بدائني الشركاء الشخصيين. ولكن إذا تمسك الغير بوجود الشركة الفعلية، فإن ظاهر نص المادة (583) من القانون المدني يقود إلى اعتبارها الشركة التي أرادها الشركاء ابتداءً، فهو يتمسك بها كما هي، ولا يوجد في النص ما يدعو إلى معاملتها كشركة تضامن أو شركة مدنية. فتطبيق المادة المشار إليها يؤدي إلى وجود الشركة بشخصيتها الاعتبارية وفي الشكل الذي أراده الشركاء لها (هناك فقه عربي يتبنى هذا الموقف، انظر على سبيل المثال: Hamouda, 2021, 571). بالتالي، فإن مسؤولية الشركاء تكون محدودة إذا كانت الشركة من شركات تحديد المسؤولية. هذا مع الإشارة إلى ضرورة مراعاة الشكل الذي ظهرت به إزاء الغير. فلو اختلف شكلها المنصوص عليه في عقد تأسيسها عن الشكل الذي ظهرت به في مواجهة الغير، اعتمد هذا الأخير.

على أنه لا يجوز للشركة أو الشركاء الاحتجاج على الغير بوجود الشخصية الاعتبارية للشركة المكونة غير المسجلة. يعني هذا عدم قدرة الشركاء على رد دعاوى الغير التي تستهدف شخصهم فيما لو تمسك هذا الغير بانعدام الشخصية المعنوية للشركة، وبالتالي عدم وجودها فعلاً، وقرر الرجوع على الشركاء بشخصهم لتعويضه عن الضرر اللاحق به جراء بطلان العقود المبرمة معها بالتبعية لانعدام الشخصية المعنوية. يأتي ذلك بغض النظر عن طبيعة الشركة التجارية التي اتفق الشركاء على إنشائها في عقد التأسيس. فقد تكون هذه الشركة ذات مسؤولية محدودة، ولكن يسأل الشركاء عن تعويض الضرر اللاحق بالغير مسؤولية غير محدودة. وهذه المسؤولية تكون تضامنية إذا كانت الشركة تجارية، تطبيقاً لنص المادة (53) من قانون التجارة.

إن الاحتجاج بشخصية الشركة الاعتبارية في مواجهة الغير لا يقع قانوناً إلا بعد استيفاء إجراءات التسجيل والنشر المقررة قانوناً؛ إذ لا يستطيع الشركاء أن يفرضوا على الغير وجود الشركة التي لم تسجل. لكن عدم التسجيل لا يمنع الغير من التمسك بوجود الشركة إذا كان ذلك يصب في مصلحته كما سبقت الإشارة.

لا بد من الإشارة إلى العلاقة الوثيقة بين كتابة عقد الشركة وتسجيله. فكتابة عقد الشركة هو إجراء سابق لازم لتسجيلها. وقد رتب المشرع الأردني آثاراً هامة على عدم كتابة عقد الشركة يجدر بيانها في المبحث التالي.

المبحث الثاني: تخلف كتابة عقد الشركة في القانون المدني الأردني

سبقت الإشارة إلى أن تخلف كتابة عقد الشركة يؤدي إلى تبعات قانونية غاية في الأهمية يرتبها القانون المدني. فالمتممّن بنص المادة (584) من هذا القانون يجد أن شرط الكتابة هو شرط إثبات وشرط صحة في ذات الوقت، بحسب الموقف الذي يتخذه الشخص المعني؛ فقد نصت الفقرة (2) من هذه المادة على أنه: "إذا لم يكن العقد مكتوباً فلا يؤثر ذلك على حق الغير وأما بالنسبة للشركاء أنفسهم فيعتبر العقد صحيحاً إلا إذا طلب أحدهم اعتباره غير صحيح، فيسري هذا على العقد من تاريخ إقامة الدعوى".

وعليه، يستطيع الغير أن يتمسك بوجود الشركة إذا كان ذلك يصب في مصلحته على الرغم من انعدام الكتابة. كما له أن يتمسك ببطلانها إذا كان ذلك أحفظ لمصلحته. فيكون العقد بالنسبة إليه صحيحاً تارةً، وباطلاً تارةً أخرى، وذلك بتفعيل معيار واحد - هو مدى تحقيق مصلحته (وهناك جانب من الفقه يرى بأن على المشرع أن يتدخل ويضع نصاً يقوم بموجبه بتحديد مدة لرفع دعوى البطلان وعدم ترك ذلك للقواعد العامة (Al-Atain and Khalaf, 2015, p. 359)).

على أنه ليس للغير أن يتمسك بالصحة والبطلان في آن معاً. فإن تمسك الغير بانعدام وجود عقد الشركة -غير المكتوب- باعتباره شرط صحة، فإنه يكون قد اختار أن يتمسك ببطلان الشركة لتخلف الكتابة -وضمناً تخلف التسجيل- فلا يستطيع هذا الغير التمسك ببطلان الشركة لكي ينفك من الالتزام المترتب عليه لصالحها والتمسك بصحتها في ذات الوقت لإجبارها على تنفيذ الالتزام المترتب عليها لصالحه. ويكون له التمسك ببطلان الشركة من وجهين: أولهما تخلف الكتابة وثانيهما تخلف التسجيل. أما عند اعتباره شرط إثبات، فإن الغير يكون قد اختار التمسك بصحة عقد الشركة غير المكتوب. غير أنه لا يكون له أن يتمسك بوجودها لإلزام أحد الشركاء بتقديم حصته وأن يتمسك في ذات الوقت ببطلانها لكي يترتب عليه بطلان رهن كان قد رتبته مدير الشركة على مال من أموالها (Eid, 1969, p. 114).

السؤال الذي قد يطرح في هذا المقام هو كيفية الإثبات من جهة الغير. في معرض الإجابة على هذا التساؤل، فإن للغير أن يثبت وجود الشركة بكافة وسائل الإثبات. فعندما يكون موضوع الشركة تجارياً فإن اللجوء إلى المادة (53) من قانون التجارة يُعتبر سائغاً وفي محله. ولا يختلف الحكم في حال كان موضوع الشركة مدنياً؛ إذ يصعب الادعاء والحالة هذه بقاعدة أن الالتزامات المدنية التي تزيد عن مائة دينار تثبت من خلال الكتابة (Jordanian Evidence Law, Article 28/1/A). ذلك أن تكليف الغير بإثبات عقد الشركة غير المكتوب أساساً من خلال الكتابة يُعتبر ضرباً من المستحيل، فضلاً عن أن عقد الشركة يُعتبر في مواجهة الغير واقعة مادية يجوز إثباتها بكافة الطرق، لا فرق في ذلك أن يكون العقد مدنياً أو تجارياً.

في النظام القانوني الفرنسي، فإنه يجب التمييز من حيث المصطلحات؛ إذ إن الشركاء في شركة غير مكتوبة قد يكونون واعين بوجودها وتعمدوا عدم كتابتها. كما قد يكونون غير واعين بوجودها ولم يكتبوها بسبب ذلك، فتسمى في الحالتين: "شركة منشأة بحكم الواقع"؛ فهذه الشركة تنتج في بعض الأحيان عن سلوك أشخاص يتعاملون فيما بينهم وفي مواجهة الغير كشركاء حقيقيين دون أن يعوا ذلك تماماً (Charverit, 2009, p.1571). أما الشركة الفعلية، فهي شركة قد سبق تسجيلها، إلا أن هذا التسجيل لم يجر حسب الأصول، فقد يكون هناك خطأ ارتكب أثناء تسجيلها أدى لبطلانها، يستوي في كونه مقصوداً أم غير مقصود (Bamdé, 2016). الأولى لا تتمتع بالشخصية الاعتبارية، في حين أن الثانية تتمتع بها بالقدر اللازم لتصفيتها بحسب المادة (L237-1) والمادة (L 237-2) من المذونة التجارية الفرنسية.

تجدر الإشارة إلى أن المحاكم الفرنسية لا زالت تستخدم مصطلح "الشركة الفعلية" للدلالة على الشركة "المنشأة بحكم الواقع"، رغم التعديل التشريعي لعام (1978) الذي يستخدم مصطلح "الشركة المنشأة بحكم الواقع". فهذا الاصطلاح الأخير هو المصطلح القانوني الذي يجب توظيفه عند الحديث عن الشركة التي توجد بين الشركاء دون توفر الوعي الكامل بوجودها. وهناك من يقصر مفهوم الشركة المنشأة بحكم الواقع على الشركة التي لا يعي الشركاء تماماً بوجودها. إلا أن هذا الطرح يتجاهل الأحكام التي تنظم شركة التضامن وشركة التوصية البسيطة في التشريع الفرنسي (Tosi, 2002, p. 141). فإغفال عملية التسجيل نهائياً على الرغم من الوعي بوجودها، في حال كانت الشركة المعنية شركة تضامن أو شركة توصية بسيطة يؤدي إلى اعتبارها شركة فعلية (Charverit, 2009, p.1571). ويلاحظ أن التشريع الأردني لا يتبنى التفرقة بين المصطلحات المشار إليها، فكل شركة غير مكتوبة أو غير مسجلة تعتبر شركة فعلية في هذا التشريع، لا فرق بين أن يعي الشركاء وجودها من عدمه وبين تسجيلها تسجيلاً معيياً يؤدي إلى بطلانها. وقد قضي بأن وجود شراكة بين شخصين انحصرت في المشاريع التي يجلبها أحدهما للآخر فقط وبنسبة (45%) من صافي أرباح أي مشروع يقوم بجلبه تعتبر شركة فعلية (Jor. Cassation, civil, No. 1184/2023).

يُمكن القول بأن الشركة غير المكتوبة في التشريع الأردني تُعتبر -في غالب الأحيان- تطبيقاً للشركة المنشأة بحكم الواقع المعروفة في النظام القانوني الفرنسي. فعندما يكون الشركاء غير واعين بالشركة التي بينهم، فإنه من الطبيعي ألا يكتبوها؛ فوعيهم بها يكون دافعاً لكتابتها، ذلك أن إغفال كتابة الشركة يجعل الشركاء في موقفٍ ضعيفٍ في مواجهة الغير. لا بل يجعلهم في موقفٍ ضعيفٍ في مواجهة بعضهم البعض كما سيأتي بيانه. لذا فإنه يصعب تصوّر تعمّد الشركاء إغفال كتابة الشركة في التشريع الأردني. ويُلاحظ أن حكم هذه الشركة في هذا التشريع الأخير يختلف اختلافاً بيناً عن حكمها في التشريع الفرنسي؛ فالشركة المنشأة بحكم الواقع لا تتمتع بالشخصية المعنوية في التشريع الفرنسي لأنها تخضع لذات أحكام شركة المحاصة. إذ إن المشرع الفرنسي يجعل الشركاء فيهما مسؤولين عن التزاماتهما دون أن يعترف بالشخصية المعنوية لهما. (انظر نهاية المطلب الثاني من المبحث الأول من البحث).

إن الشركات المنشأة بحكم الواقع مُتعدّدة، ويمكن أن تظهر في أحوالٍ مُتنوعة خصوصاً بمُناسبة النشاطات التجارية. فهي تلاحظ بمُناسبة الاستغلال المُشترك لمُؤسسة تجارية بواسطة الأزواج أو أقارب من الدرجة الأولى أو الأصدقاء. كما تنشأ مثل هذه الشركات عند تغيير طبيعة عقود أخرى كعقد العمل وعقد القرض وعقد الامتياز وعقد المُقاوله، إذ تنشأ الشركة بحكم الواقع عند تحوّل المُتعاقدين بشكلٍ تدريجيٍّ إلى شركاء واقعيين (Charverit, 2009, p.1571).

على أن الشركة غير المكتوبة تكون تحت خطر طلب بطلانها بواسطة أحد الشركاء. فنصّ المادة (2/584) من قانون الشركات الأردني واضح في هذا الحكم؛ فقد قضت بأنه: "... أما بالنسبة للشركاء أنفسهم فيعتبر العقد صحيحاً إلا إذا طلب أحدهم اعتباره غير صحيح، فيسري هذا على العقد من تاريخ إقامة الدعوى". فإن قدر أحد الشركاء أن ليس من مصلحته الاستمرار في شركة غير مكتوبة -لأنه لا يرغب بتقديم حصته على سبيل المثال، فإن له أن يطلب تقرير بطلانها من القضاء. أما لو لم يطلب أي من الشركاء ذلك، فإن مطلع الحكم المُشار إليه قد قرّر صحة الشركة في مثل هذه الحالة.

يُلاحظ أن المُشرّع الأردني قد أرجع البطلان الذي يرفعه أحد الشركاء للقضاء إلى تاريخ إقامة الدعوى وليس بعد أن يُقضى به، وكذلك فإنه قد قرّر صحة الشركة في الفترة السابقة على رفع دعوى البطلان. ففي ذلك دليل على أن بطلان العقد غير المكتوب فيما بين الشركاء لا يتعلّق بالنظام العام؛ إذ جعله المُشرّع مُتوقفاً على طلب أحد الشركاء ولا يُمكن للقاضي أن يحكم به من تلقاء نفسه (Diablo, 2020, p.237). هذه الصحة التي قرّرها المُشرّع الأردني في الفترة السابقة على رفع الدعوى لا تتعلّق بحق الغير الذي له التمسك بالصحة والبطلان بحسب مصلحته.

لعلّ المُشرّع الأردني قصد من هذا النص إقرار صحة قسمة موجودات الشركة التي يتراضى عليها الشركاء في شركة غير مكتوبة واعتبارها نافذة في حقهم إذا وقّعت قبل أن يطلب أحد الشركاء بطلان الشركة من القضاء. فإذا قدّم الطلب بعد أن انحلت الشركة وتم توزيع موجوداتها، فلا يبقى لطلب البطلان محل. أما إرجاع أثر البطلان إلى تاريخ إقامة الدعوى، فقد يكون القصد منه تمكين الشريك -الذي يرى بأن عقد الشركة غير المكتوب مُجحفاً بحقّه- من إجراء قسمة موجودات الشركة بحسب القواعد العامة، وليس بحسب الاتفاق غير المكتوب الذي يلزم الشركاء. فالشركة الفعلية -بحسب القانون المدني الأردني- يمرّ عقدها بمرحلتين: المرحلة الأولى، وهي مرحلة الصحة التي يُعتبر خلالها العقد صحيحاً ومنتجاً لآثاره من لحظة التعاقد سواء أكان مكتوباً أم لا إلى لحظة المطالبة بالبطلان، وبالتالي سيصار إلى قسمة موجودات الشركة وفقاً للشروط العقدية؛ والمرحلة الثانية، وهي مرحلة البطلان التي تبدأ من إقامة الدعوى إلى صدور الحكم، وبالتالي يصار إلى تطبيق القواعد العامة بقسمة موجودات الشركة لا وفقاً للشروط العقدية.

إلا أنه في حال اختلاف الشركاء حول مضمون البنود المُتفق عليها في عقد الشركة غير المكتوب، فإن أفضل حلّ يُمكن اللجوء إليه يتمثل في تمكينهم من طلب بطلان العقد، وبالتالي إعادة الحال إلى ما كان عليه قبل التعاقد، "فتصفى أموال الشركة وتقسّم بين الشركاء كما لو لم يكن هناك عقد بينهم، أي باتباع أحكام الشيوخ، فيسترد كل شريك حصته التي قدمها، وتوزع الأرباح والخسائر بينهم بنسبة الحصص وبغير التفات إلى الشروط الواردة في العقد الذي حكم ببطلانه" (Shafiq, 1967-1968, p. 173).

يُخلص البحث في ذلك إلى أنَّ التنظيم الوارد للشركة الفعلية في القانون المدني الأردني يُعتبر ناقصاً وملتبساً بالإشكاليات. على رأس هذه الإشكاليات إقرار الشخصية المعنوية للشركة في حال تعاملت مع الغير (هناك إشارات في بعض الأعمال الفقهية العربية تُنادي بمسؤولية الشركاء عن أعمال تمت لحساب الشركة دون الاعتراف بالشخصية المعنوية لها بالضرورة. انظر: Al-Dahyat, 2018, p. 292). فلو قام مدير الشركة برهن أحد أموالها لصالح أحد الدائنين، وتمسك هذا الأخير بوجودها لكي يستفيد من هذا الضمان الخاص، وقام دائن آخر بالتمسك بعدم وجودها لكي يتمكن من التنفيذ على أموال الشركة بما فيها المال المرهون ضماناً لدين الشركة، وذلك تعويضاً له عن الضرر الذي لحق به بسبب بطلان العقد الذي يربطه بها، فأَيُّ الدائنين يجب إجابة طلبه؟

يُجادل البحث أنَّ إجابة البطلان في مواجهة الأول وإجابة الصحة في مواجهة الثاني في ذات الوقت هو الموقف الذي يتبناه التشريع الأردني. فلا يملك القاضي أيُّ صلاحيةٍ تخوله عدم إجابة هذه الطلبات المتعارضة. ويؤدي هذا، بطبيعة الحال، إلى الإخلال في معاملة الأغيار على قدم المساواة، ويجعل الظفر من حظِّ الدائن الأسرع في توجهه إلى القضاء والحصول على أحكام قطعية وتنفيذها. لذا، فإنَّ تنظيمًا مُحكمًا لإشكالية الشركة الفعلية يُعتبر أمراً لا مفرَّ منه، على غرار ما هو عليه الحال في التشريع المقارن -ولا سيما التشريع الفرنسي، وهذا ما أُشير إليه في المطلب الأول من المبحث الأول من هذا البحث.

الخاتمة

تناول البحث مسألة الشركة الفعلية بالدراسة والتحليل، وهي من المسائل المهمة التي لم يُعطيها المشرع الأردني حقها من التنظيم والتحديد. قد يبدو للوهلة الأولى أنَّها من المسائل الثانوية التي يُعرج عليها عَرَضاً عند تناول الأحكام العامة للشركات، وأنَّها لا تستحق التوقف عندها بشكلٍ مطوّل. غير أنَّ هذا البحث يُجادل بخلاف ذلك لسببٍ أغوار هذه المسألة من خلال الكشف عن عمقها وعن النتائج العملية التي تترتب على مقاربتها. باستعراض الأفكار التي جرى تحليلها بشكلٍ متسلسل في مضاعفات هذا البحث، يُمكن الخروج بالنتائج الآتية:

- 1- يختلف مفهوم الشركة الفعلية الوارد في قانون الشركات والقانون المدني الأردنيين عن مفهومها في النظام القانوني الفرنسي. فالشركة الفعلية بحسب التشريع الأردني هي الشركة التي لم تُسجّل في سجل الشركات، وهذا المفهوم يشمل الشركة المنشأة بحكم الواقع (المقننة في التشريع الفرنسي)، وأمّا الشركة الفعلية في النظام القانوني الفرنسي فهي الشركة التي سبق تسجيلها، إلّا أنَّ تسجيلها كان مخالفاً للأصول القانونية، ومنحت وجوداً بالقدر اللازم لتصفيتها، وإنَّ هذا المفهوم لا يشمل الشركة المنشأة بحكم الواقع.
- 2- إنَّ النظام القانوني الفرنسي يُميّز بين الشركة الفعلية والشركة المنشأة بحكم الواقع؛ فالشركاء في شركة مكتوبة وتعمدوا عدم تسجيلها، أو الشركاء غير الواعين بوجود شركة بينهم ولم يكتبوها بسبب ذلك يُعتبرون شركاء في "شركة منشأة بحكم الواقع". أمّا الشركة الفعلية فهي -كما أُشير في البند السابق- شركة قد سبق تسجيلها، إلّا أنَّ هذا التسجيل لم يكن حسب الأصول، إذ ارتكب خطأ أثناء تسجيلها سواءً أكان مقصوداً أو غير مقصود أدّى إلى بطلانها. وإنَّ الأولى لا تتمتع بالشخصية الاعتبارية، في حين إنَّ الثانية تتمتع بها إلى القدر اللازم لتصفيتها.
- 3- يُعامل المشرع الفرنسي الشركة المنشأة بحكم الواقع مُعاملة شركة المحاصة. ومفهوم شركة المحاصة في التشريع الفرنسي يختلف عن مفهومها في التشريع الأردني. ففي حال انكشافها للغير، فإنَّ المشرع الفرنسي يجعل الشركاء ملزمين بالتصرف الذي عقده الشريك المحاصص بالتضامن إذا كان موضوع الشركة تجارياً، وبالتشارك إذا كان موضوعها مدنياً، لكنّه لا يعترف لها -في الحالين- بالشخصية المعنوية. أمّا المشرع الأردني، فإنّه في حال الكشف عنها يُعتبرها شركة تضامن لها شخصية معنوية وهي دائماً ذات موضوع تجاري.
- 4- إنَّ إقرار الشخصية المعنوية لشركة التضامن وشركة التوصية البسيطة، في حال الإخلال بالتزام التسجيل، يُمكن الغير من الاستفادة من ضمان التضامن الذي تنطوي عليه هذه الشركات تطبيقاً لنص المادة (15) من قانون الشركات الأردني.

فاكسائها بالشخصية المعنوية لا يُهدد حقوق الغير؛ إذ إن التضامن بين الشركاء والشركة يقوم بقيام هذه الشخصية الاعتبارية. أما الشركات التجارية الأخرى، فإن إكسائها بالشخصية المعنوية فقط تطبيقاً لنص المادة (583) من القانون المدني الأردني لا يُوفر الحماية اللازمة للغير؛ إذ إن تحديد مسؤولية الشركاء يقوم بقيام الشخصية الاعتبارية. لذا، فإن معاملتها مُعاملة شركة التضامن بغض النظر عن حقيقتها باعتبار نص المادة (15) من قانون الشركات الأردني نصاً ذا تطبيق عام، أو عدم الإقرار لها بالشخصية المعنوية هما الحلان الأكثر حماية لحقوق الغير؛ إذ إن ذلك يُتيح للمُشرع إطلاق مسؤولية الشركاء عن التصرف المُبرم مع الغير، كما يُمكنه من فرض التضامن بين الشركاء للوفاء بالالتزامات التي ترتبت على الشركة، وذلك دون أن يضطر إلى تشويه المفاهيم التي يقوم عليها قانون الشركات.

5- إن تطبيق نص المادة (15) من قانون الشركات على الشركة غير المُسجلة عند تعلُّق الأمر بشركة تضامن أو توصية بسيطة، وكذلك تطبيق نص المادة (583) من القانون المدني على الشركة غير المُسجلة إذا لم تكن إحدى الشركتين المشار إليهما لا يُعتبر الحل الأمثل للصعوبات التي تنشأ عن عدم التسجيل ما لم يُمنح القاضي سلطة تقديرية في إجابة البطلان من عدمه. فلم يُمنح المُشرع الأردني أي سلطة للقاضي في تقدير طلب بطلان الشركة الفعلية المُقدّم من الغير. كما لم يفتح المُشرع الأردني الباب لتصحيح الإجراء الذي أدّى إلى بطلان التسجيل، وذلك خلافاً لموقف نظيره الفرنسي.

6- إن ظاهر نص المادة (583) من القانون المدني يقود إلى اعتبار الشركة التي لم تُسجل بأنها الشركة التي أرادها الشركاء ابتداءً عندما يتمسك الغير بوجودها، فهو يتمسك بها كما هي ولا يوجد في النص ما يدعو إلى مُعاملتها كشركة تضامن أو شركة مدنية حصراً. فتطبيق المادة المشار إليها يؤدي إلى وجود الشركة بشخصيتها الاعتبارية وفي الشكل الذي أرادته الشركاء لها. بالتالي، فإن مسؤولية الشركاء تكون محدودة إذا كانت الشركة من شركات تحديد المسؤولية، مع ضرورة مراعاة الشكل الذي ظهرت به إزاء الغير. فلو اختلف شكلها المنصوص عليه في عقد تأسيسها عن الشكل الذي ظهرت به في مُواجهة الغير، اعتمد هذا الأخير.

7- إذا اعتبر نص المادة (15) من قانون الشركات نصاً ذا تطبيق عام، فإن الشركاء في الشركة الفعلية بالمفهوم الأردني لها يُعتبرون مُتضامنين دائماً وأبداً. وهذا التضامن يكون بينهم وبين الشركة وبين بعضهم البعض شريطة أن يكون الدين مُتعلقاً بالشركة. غير أن هذا التحليل يُعتبر مرجوحاً في ضوء نصوص القانون المدني التي تحكم الشركات. فالشركاء يُسألون بحسب نوع الشركة الفعلية التي أرادوها ابتداءً أو بحسب الشكل الذي ظهرت به للغير.

8- إذا لم يُعتبر نص المادة (15) من قانون الشركات نصاً ذا تطبيق عام وإذا استبعد القانون المدني، فإنه لا يوجد نص في قانون الشركات بخصوص تمتع معظم الشركات التجارية غير المُسجلة بالشخصية المعنوية (أي أن ذلك ينطبق على جميع الشركات باستثناء شركتي التضامن والتوصية البسيطة اللتين وَرَدَ بخصوصهما نص خاص). يقود ذلك إلى ملاحظة القصور التشريعي في قانون الشركات. ويُستثنى من ذلك الحالة التي تُقرّر فيها المحكمة تصفية الشركة لمخالفة إجراءات التسجيل، فهي تحتفظ بشخصيتها طوال تصفيتها تطبيقاً للإشارات الواردة في نصوص المواد (95/ب/2) و(266) و(252) من قانون الشركات.

9- يُفهم من نص المادة (4) و(15) من قانون الشركات أن هناك فرقاً بين بطلان الشركة وبطلان عقد الشركة؛ فالبطلان المقصود فيهما هو بطلان الشركة والذي يعني تجريدها من الشخصية المعنوية في مُواجهة الغير إذا طلبه، وأما عقد الشركة الذي يُنظم علاقات الشركاء فيما بينهم فيبقى صحيحاً ويسوّى الحساب بينهم على أساسه، وذلك إذا تبين أن عقد الشركة مشوب بعيب عدم التسجيل أو حتى الكتابة. فتقصير الشركاء بإتمام الإجراءات الشكلية لا يُعتبر ذريعة للتحلل من التزاماتهم تجاه بعضهم البعض.

10- بحسب ما يُستخلص من القانون المدني الأردني، فإن العلاقة بين الشركاء في شركة لم يجر تسجيلها من غير شركتي التضامن والتوصية البسيطة تسوّى بينهم بالاستناد إلى الشكل الذي ظهرت به أمام الغير. أما إذا لم يجر تعامل مع الغير، فإن العلاقة بين الشركاء تسوّى بالاستناد إلى عقد الشركة المُبرم بينهم والمُثبت كتابةً، فعدم التسجيل لا يمس

إلا صحة الشخصية الاعتبارية، ولكنه لا يمس صحة عقد التأسيس. أمّا إذا لم يثبت عقد الشركة كتابةً ولم يجر تعامل مع الغير، فإن تسوية العلاقة بين الشركاء تكون محكومةً بالعقد غير المكتوب المبرم بينهم، إلا إذا طلب أحد الشركاء بطلانه، فإن العلاقة بين الشركاء تُسوَّى بالاستناد إلى القواعد العامة والتي تقضي بإعادة حال المتعاقدين (الشركاء) إلى الحالة التي كانوا عليها قبل التعاقد.

11- يبطل العقد المبرم مع الشركة التي تقرّر بطلانها حسب نص المادة (15) من قانون الشركات أو نص المادة (583) من القانون المدني. فإذا اختار الغير التمسك ببطلان الشركة فهو يبتغي الوصول إلى بطلان تعاقد معها. أمّا في حال لم يطلب الغير بطلان الشركة غير المسجلة، فيعتبر العقد المبرم مع الشركة الفعلية صحيحاً.

12- بحسب القانون المدني فإنه يمكن القول إنّ كتابة عقد الشركة يُعتبر شرط صحةً وشرط إثبات في ذات الوقت بالنسبة للغير. فعند اعتباره شرط صحةً، فإن الغير يكون قد اختار أن يتمسك ببطلان الشركة لتخلف الكتابة. وإذا تخلفت الكتابة، فإن التسجيل يتخلف أيضاً تبعاً لذلك. فيكون له التمسك ببطلان الشركة من وجهين: أولهما تخلف الكتابة، وثانيهما تخلف التسجيل. وعند اعتباره شرط إثبات، فإن الغير يكون قد اختار التمسك بصحة عقد الشركة غير المكتوب، إلا أن عليه إثباته. فعدم وجود كتابة عقد الشركة يُعتبر سلاحاً ذا حدين في يد الغير؛ فقد يتمسك بوجود الشركة وقد يتمسك بعدم وجودها.

13- للغير أن يثبت وجود الشركة غير المسجلة بكافة وسائل الإثبات. فعندما يكون موضوع الشركة تجارياً، فإن اللجوء إلى المادة (53) من قانون التجارة يُعتبر في محله. كذلك، فإن الحكم لا يختلف في حال كان موضوع الشركة مدنياً. فمن الصعب القول بتطبيق القاعدة القائلة إنّ الالتزامات المدنية التي تزيد عن مئة دينار تثبت من خلال الكتابة في مثل هذا الوضع. ذلك أن تكليف الغير بإثبات عقد الشركة غير المكتوب أساساً من خلال الكتابة يُعتبر ضرباً من المستحيل. كما أن عقد الشركة يُعتبر في مواجهة الغير واقعةً ماديةً يجوز إثباتها بكافة طرق الإثبات، لا فرق في ذلك أن يكون العقد مدنياً أو تجارياً.

14- بحسب القانون المدني الأردني، فإن إغفال كتابة الشركة يجعل الشركاء في موقفٍ ضعيفٍ في مواجهة الغير، بل إنّه يجعلهم في موقفٍ ضعيفٍ في مواجهة بعضهم البعض لإمكانية طلب البطلان. لذا، فإنه يصعب تصوّر تعمد الشركاء إغفال كتابة وتسجيل الشركة في التشريع الأردني.

ينبغي على هذه النتائج مجموعة من التوصيات، يمكن تلخيصها فيما يأتي:

- 1- الإبقاء على نص المادة (15) الذي يحكم الشركات التي فيها شركاء متضامنون مع تعديله بحيث يُمنح القاضي سلطةً تقديريةً تتيح له الحكم بالبطلان أو رفضه إذا رأى مُسوِّغاً لذلك. وكذلك فتح باب التصحيح لهذا البطلان بتمكين الشركاء أنفسهم والغير صاحب المصلحة وجهة ممثلة للمصالح العام (كدائرة مراقبة الشركات) من تقديم طلب التصحيح للمحكمة المختصة.
- 2- بالنسبة لباقي الشركات (من غير شركتي التضامن والتوصية البسيطة)، فلا بد من استحداث نصوص عامة لتحكم مسألة الشركة الفعلية وإدراجها في قانون الشركات، بحيث لا تمنح الشخصية المعنوية للشركة الفعلية إلا في حالة واحدة، وهي عندما تسجل في سجل الشركات ثم يُعلن بطلانها لسبب من الأسباب، وذلك حمايةً للغير الذي اطمأن لتسجيلها. هذا الحكم يجب سحبه على الشركات المدنية، الأمر الذي يوجب تعديل نصوص القانون المدني بما ينسجم مع هذا الطرح. وعدم منح الشخصية المعنوية للشركة غير المكتوبة أو غير المسجلة لا يحول دون مساءلة الشركاء عن التصرفات التي أجريت لحسابها بالتضامن بينهم.
- 3- هذا يتطلب تبني التفرقة التي يعتمدها المشرع الفرنسي بين الشركة الفعلية والشركة المنشأة بحكم الواقع؛ بحيث يُطلق المشرع الأردني لفظة الشركة الفعلية على الشركة التي سجلت تسجيلاً غير موافق للأصول، ويُطلق لفظة الشركة المنشأة بحكم الواقع على الشركة التي لم يدرك الشركاء وجودها. وأما شركة التضامن وشركة التوصية البسيطة فهما

محكومتان بنص المادة (15) من قانون الشركات ويُطَلَق عليها شركات فعلية إذا تمسك الغير بوجودها وأقره القاضي على ذلك.

4- تعديل نص المادة (583) من القانون المدني الأردني، بحيث تعامل الشركة الفعلية (أي التي لم يجرِ تسجيلها في التشريع الأردني) معاملة شركة التضامن بغض النظر عن الشكل الذي أراده الشركاء ابتداءً وكذلك بغض النظر عن الشكل الذي ظهرت به للغير. فذلك أدعى للشركاء أن يقوموا بتسجيلها حسب الأصول.

5- تبني التفرقة بين بطلان الشخصية المعنوية للشركة وبطلان عقد الشركة بموجب نص صريح، والنص على صحة عقد الشركة غير المسجلة سواء أدخلت في علاقات مع الغير أم لم تدخل. هذا مع مراعاة الشكل الذي ظهرت به الشركة للغير المتعامل معها عند تصفية الحسابات بين الشركاء.

6- عدم إكساء شركات تحديد المسؤولية التجارية بالشخصية المعنوية؛ لأن ذلك لا يُوفّر الحماية اللازمة للغير، فتحديد مسؤولية الشركاء يقوم بقيام الشخصية الاعتبارية. لذا، فإن عدم الاعتراف بالشخصية المعنوية في هذا النوع من الشركات هو الحل الأكثر حماية لحقوق الغير؛ إذ إن ذلك يتيح للمُشرع إطلاق مسؤولية الشركاء عن التصرف المُبرم مع الغير، كما يمكنه من فرض التضامن بين الشركاء للوفاء بالالتزامات التي تترتب على الشركة، وذلك دون أن يضطر إلى تشويه المفاهيم التي يقوم عليها القانون الذي يحكم الشركات.

7- إدراج نص صريح في قانون الشركات يقضي ببطلان العقد المبرم مع الشركة غير المسجلة إذا تمسك الغير ببطلانها.

8- إدراج نص صريح في القانون المدني يقضي بإثبات عقد الشركة بكافة وسائل الإثبات.

A Lack of Legislative Texts Regulating the Issue of *De facto* Partnership in the Jordanian Legislation: A Look at the French Comparative Legislation

Ismaeel Alhadidi and Mohammad Amin Naser

The School of Law, The University of Jordan, Amman, Jordan.

Abstract

This article studies and analyzes the issue of *de facto* partnership. It aimed to reveal the lack of legislative texts regulating this issue in Jordanian legislation, whether in the Companies Law or the Civil Law. So, its problem is the inadequacy of the legislative texts regulating the *de facto* partnership in Jordanian legislation. In pursuit of its objective, on one hand this research adopts the analytical approach while including partially the descriptive approach. On the other hand, a comparative approach was employed –when needed– to determine the legislative policy pursued in the French legislation being a comparative legislation.

The article reached several results, the most important of which was that the Jordanian legislative regulation of the issue of *de facto* partnership was marred by inadequacy and lack of clarity. In addition, the current legislation does not provide the desired protection for third parties engaged with an unregistered company. The article led to a number of recommendations aimed at avoiding these aforementioned defects and benefiting from the advantages of comparative legislation, the most important of them was amending the text of Article (15) of the Companies Law, so that the judge is granted discretionary power that allows him to rule on the invalidity or reject it if he sees justification for that, as well as adopting the distinction between the invalidation of the company's legal personality and the invalidity of the company contract according to an explicit text.

Keywords: *De facto* partnership, Lack of regulation, Jordanian Law of companies, French legislative regulating companies.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: الكتب

أ- باللغة العربية:

- شفيق، محسن. (1967-1968). *الموجز في القانون التجاري*، ج1، دار النهضة العربية، القاهرة.
- طه، مصطفى. (1986). *القانون التجاري اللبناني*، ج1، دار النهضة العربية، القاهرة.
- العكيلي، عزيز. (2019). *الوسيط في الشركات التجارية*، ط5، دار الثقافة، عمان.
- عيد، إدوار. (1969). *الشركات التجارية، (مبادئ عامة - شركات الأشخاص)*، مطبعة النجوى، بيروت.
- القضاة، مفلح. (1996). *الوجود الواقعي والوجود القانوني للشركة الفعلية في القانون*، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان.
- مكناس، عبدالله والخالدة، محمد ومكناس، جمال الدين. (2023). *الوجيز في الشركات التجارية*، ط1، دار الثقافة، عمان، 2023.

ب- باللغة الفرنسية:

- Charverit, Anne, Couret, Alain, Zabala, Bruno, et Mercadal, Barthélemy. (2009). *Droit des Affaires: sociétés commerciales*, Francis Lefebvre, 40th edition, Paris.
- Hemard Jean, Terré (François), Mabilat Pierre. (1972). *Sociétés commerciales*, Tome 1, Dalloz, Paris.
- Tosi, Jean-Pierre et Le Friant, Martine. (2002). *Introduction au droit de la société*, 11ed., Litec, Paris.

ثانياً: الأبحاث والرسائل الجامعية

أ- باللغة العربية:

- إبراهيم، نادر. (2022). *وقاية الشخصية الاعتبارية للشركة التجارية من البطلان: إطلالة على القانون الفرنسي من منظور قطري*، *المجلة الدولية للقانون*، مج11 ع1، ص65-102.
- أبو حلو، حلو وبشايرة، محمد. (2007). *مفهوم الشركة الفعلية ونطاق تطبيقها: دراسة مقارنة، المجلة الجزائرية*، ع3، مجلد 44، 2007، ص 49-108.
- حمودة، فرج. (2021). *السياق الفقهي والقضائي التاريخي والمعاصر للشركة الفعلية: دراسة قانونية، مجلة كلية القانون الكويتية العالمية، السنة العاشرة، ملحق خاص*، ج2، ع11، ص565-610.
- الدحيات، عماد. (2018). *المساهمة الوطنية وصورية عقد الشركة في ضوء أحكام القانون والقضاء الإماراتي، مجلة الأمن والقانون*، مجلد 26، ع1، ص 268-295.

ديابلو، نجيب. (2020). إثبات الشركة الفعلية فيما بين الشركاء على ضوء اجتهاد المحكمة العليا: تعليق على قرار المحكمة العليا رقم 213392 بتاريخ 15 / 02 / 2000 الصادر عن الغرفة التجارية، مجلة منازعات الأعمال، ع53، ص243-234.

سمسوم، نسيم، ومقراني حياة. (2017). نظرية الشركة الفعلية في القانون الجزائري، مذكرة لنيل درجة الماجستير في القانون، جامعة مولود معمري، الجزائر.

العطين، عمر، وخلف، موفق. (2015). مدى نفاذ الآثار المترتبة على الشكلية لعقد الشركة التجارية تجاه الشركاء (دراسة مقارنة)، مجلة المنارة للبحوث والدراسات، مجلد 21، ع1، ص359-390.

فتاحي، محمد وبن عزوز، درماش. (2018). الشركة الفعلية في التشريع الجزائري، مجلة الحقوق والعلوم الإنسانية، مجلد 9، ع2، ص104-90.

قحموص، نوال. (2021). الوجود القانوني للشركة الفعلية حماية الغير واستقرار المراكز القانونية، مجلة الاجتهاد القضائي، مجلد 13، ع1، ص407-393.

الوناس، دنيا، وبلعيساوي، محمد. (2022). البطلان تهديد لبقاء واستمرارية الشركات التجارية، مجلة الدراسات والبحوث القانونية، مجلد 7، ع2، ص269-242.

ب- باللغة الفرنسية:

Bamdé, Aurélien, La nullité des sociétés, *Le droit dans tous ses états*, <<https://aurelienbamde.com/2016/12/15/la-nullite-des-societes/#>>, consulté: 12 fév. 2024.

ثالثاً: القوانين

أ- الأردنية:

- 1- قانون البينات الأردني رقم (30) لسنة 1952 وتعديلاته، المنشور على الصفحة (200) من عدد الجريدة الرسمية رقم (1108) بتاريخ 1952/5/17، المادة (1/28).
- 2- القانون المدني الأردني رقم (43) لسنة 1976 وتعديلاته، المنشور على الصفحة (2) من عدد الجريدة الرسمية رقم (2645) بتاريخ 1976/8/1.
- 3- قانون الشركات الأردني رقم (22) لسنة 1997 وتعديلاته، المنشور على الصفحة (2038) من عدد الجريدة الرسمية رقم (4204) بتاريخ 1997/5/15.

ب- الفرنسية:

- 1- Art. (R 210-5), Code de commerce, codifié par Décret n° 2007-431 du 25 mars 2007 JORF 27 mars 2007.
- 2- Art. (L 210-7), Code de commerce, codifié par: Ordonnance n° 2000-912 2000-09-18, et puis par: Loi n° 2003-7 du 1 mars 2003, art. 50 I (ratification).
- 3- Art. (L 235-2), Code de commerce, codifié par: Loi n° 66-537 du 24 juill. 1966, art. 361.
- 4- Code civil des Français, édition originale et seule officielle, à Paris, de l'imprimerie de la République, An XII, 1804, Le Code civil, Musée Criminocorpus publié le 24 janvier 2023, consulté le 11 février 2024. Permalien: <https://criminocorpus.org/fr/ref/25/19707/>.

رابعاً: القرارات القضائية

- 1- تمييز حقوق، رقم 2023/1184، تاريخ، 2024/2/7، منشورات قرارك، نقابة المحامين الأردنيين.
- 2- تمييز حقوق، رقم 20203/5382، تاريخ 2023/12/28، منشورات قرارك، نقابة المحامين الأردنيين.
- 3- تمييز حقوق، رقم 2023/2308، تاريخ 2022/11/1، منشورات قرارك، نقابة المحامين الأردنيين.
- 4- تمييز حقوق، رقم 2022/613، تاريخ 2022/06/20، منشورات قرارك، نقابة المحامين الأردنيين.
- 5- تمييز حقوق، رقم 2010/3570، تاريخ 2011/06/27، منشورات قرارك، نقابة المحامين الأردنيين.

Arabic references in English:

A- Books:

- Al-Qudah, Mufleh. (1996). *The Real Existence and Legal Existence of the de facto Partnership in Law*, Dar Al-Thaqafa for Publishing and Distribution, Amman 1996.
- Al-Ukaili, Aziz. (2019). *Al Waseet in Commercial Companies*, 5th edition, Dar Al Thaqafah, Amman.
- Eid, Edward. (1969). *Commercial Companies (General Principles - Partnerships)*, Al-Najwa Press, Beirut.
- Meknas, Abdullah, Al-Khawaldeh, Muhammad and Meknas, Jamal Al-Din. (2023). *Al-Wajeez in Commercial Companies*, 1st edition, Dar Al Thaqafah, Amman.
- Shafiq Mohsen. (1967-1968). *Al-Mujaz in Commercial Law*, vol.1, Dar Al-Nahda Al-Arabiya, Cairo.
- Taha, Mustafa. (1986). *The Lebanese Commercial Law*, Part1, Dar Al Nahda Al Arabiya, Cairo.

B- Articles and dissertations:

- Abu Helou, Helou and Bashairah, Muhammad. (2007). The Concept of the de facto partnership and the Scope of Its Application: A Comparative Study, *Algerian Journal*, No. 3, Volume 44, pp. 49-108.
- Al-Atain, Omar, and Khalaf, Muwafaq. (2015). The extent to which the effects of the formality of the commercial company's contract are enforceable towards the partners (a comparative study), *Al-Manara Journal of Research and Studies*, Volume 21, No. 1, pp. 359-390.
- Al-Dahyat, Imad. (2018). The national shareholding and the fictionality of the company contract in light of the provisions of the UAE law and judiciary, *Security and Law Journal*, Volume 26, No.1, pp. 268-295.
- Diablo, Nagib. (2020). Proving the de facto partnership between partners in light of the jurisprudence of the Supreme Court: Comment on Supreme Court Decision No. 213392 dated 02/15/2000 issued by the Chamber of Commerce, *Journal of Business Disputes*, No. 53, pp. 234-243.
- Fattahi, Muhammad and Ben Azouz, Darmash. (2018). The de facto partnership in Algerian legislation, *Journal of Law and Human Sciences*, Volume 9, No. 2, pp. 90-104.
- Hamouda, Faraj. (2021). The historical and contemporary jurisprudential and judicial context of the de facto partnership: a legal study, *Journal of the Kuwait International School of Law*, Tenth Year, Special Supplement, Part 2, Issue 11, pp. 565-610.
- Ibrahim, Nader. (2022). Protecting the legal personality of a commercial company from invalidation: A look at French law from a Qatari perspective, *International Journal of Law*, vol. 11, no. 1, pp. 65-102.
- Lounas, Dounia, and Belaisaoui, Mohamed. (2022). Nullity is a threat to the survival and continuity of commercial companies, *Journal of Legal Studies and Research*, Volume7, No. 2, pp. 242-269.
- Qahmos, Nawal. (2021). The legal existence of the de facto partnership, the protection of others and the stability of legal positions, *Journal of Jurisprudence*, Volume 13, No. 1, pp. 393-407.

Samsum, Nasima, and Moqrani Hayat. (2017). *The theory of the de facto partnership in Algerian law*, a thesis for obtaining a master's degree in law, Mouloud Mammeri University, Algeria.

C- Jordanian Legislations:

- 1- Jordanian Evidence Law No. (30) of 1952 and its amendments, published on page (200) of Official Gazette No. (1108) dated 5/17/1952, Article (28/1/A).
- 2- Jordanian Civil Law No. (43) of 1976 and its amendments, published on page (2) of the Official Gazette No. (2645) dated 1/8/1976.
- 3- Jordanian Companies Law No. (22) of 1997 and its amendments, published on page (2038) of Official Gazette No. (4204) dated 5/15/1997.
- 4-

D- Court decisions:

- 1-Cassation, civil, No. 1184/2023, dated 2/7/2024, Qararak Publications, Jordanian Bar Association.
- 2- Cassation, civil, No. 5382/20203, dated 12/28/2023, Qararak Publications, Jordanian Bar Association.
- 3- Cassation, civil, No. 2308/2023, dated 11/1/2022, Qararak Publications, Jordanian Bar Association.
- 4- Cassation, civil, No. 613/2022, dated 06/20/2022, Qararak Publications, Jordanian Bar Association.
- 5- Cassation, civil, No. 3570/2010, dated 06/27/2011, Qararak Publications, Jordanian Bar Association.

الجمع بين معاني القراءات في آيات الحديث عن البشارة والولادة في سورة آل عمران وأثره في التفسير

إسراء حسن جمال "أولاد عيسى"*

تاريخ القبول 2024/7/22

DOI: <https://doi.org/10.47017/33.1.4>

تاريخ الاستلام 2024/4/21

الملخص

هذه الدراسة^١ تحت عنوان "الجمع بين معاني القراءات في آيات الحديث عن البشارة والولادة في سورة آل عمران وأثره في التفسير" عُنيت باستقراء القراءات الواردة في آيات البشارة والولادة، وتوضيح معناها كل قراءة على حدة، ثم الجمع بين تلك القراءات وبيان كيف أسهمت في إثراء معاني الآيات التي وردت فيها من آية (33 إلى 46) وتعدد جوانبها، وقد اتبعت الباحثة في دراستها المنهج الاستقرائي في استخراج القراءات، ثم المنهج التحليلي في بيان معانيها والجمع بينها. إن هذه الدراسة جاءت لتبرز أهمية القراءات القرآنية بوصفها وحياً وقرآناً يتلى؛ فهي بالتالي دستور أمة كما القرآن.

اشتملت الدراسة على مقدمة ومطلبين، قسمت وفق التسلسل الموضوعي في الآيات:

المطلب الأول: الجمع بين القراءات الواردة في ولادة مريم (عليها السلام) وأثرها في التفسير.

المطلب الثاني: الجمع بين القراءات الواردة في البشارة ببيحيى (عليه السلام) وأثرها في التفسير.

الكلمات المفتاحية: القراءات، آيات البشارة، آيات الولادة، آل عمران.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على النبي الأمين، وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد، فإن علم القراءات القرآنية يقوم على دراسة الوجوه المختلفة لقراءة الكلمات القرآنية، فالقراءة لفظ يشكل قالباً لمعنى مكمل أو مؤكد أو موضح للقراءة الأخرى، ثم إن كل وجه قراءة وُضع في الآية ليحدث من خلال موضعه أثراً، يبرز من خلال تدبر لغة اللفظة ومعناها وتركيبها ونظمها وسياقها، إذ لا تنفك القراءة عن الآية، ولا تنفك الآية عن النظم، ولا ينفك النظم عن السياق. ومما لا شك فيه أن تعدد وجوه القراءة يشكل تنوعاً في المعاني التي تثمر في البناء والتربية، من هنا كانت أهمية الدراسة لوجوه الاختلاف من حيث تحليل كل وجه في موقعه، وجمع المعاني المستفادة من تعدد الأوجه، وربطها بآيات سورة آل عمران، ولا شك أن هناك أثراً مترتباً في آيات السورة على الجمع بين معاني القراءات المختلفة فيها؛ لتشكيل معاً منظومة متكاملة بقراءاتها المختلفة.

وستعنى الدراسة بحول الله تعالى وقوته بتوجيه المعاني في القراءات القرآنية من آية (33 إلى 46) والجمع بينها، ومحاولة إيجاد العلاقة بين تعدد القراءات والسياق القرآني في السورة، إذ لا يتم دراسة كل قراءة في الآية ولا تنضج إلا وربطها بسياقها ونظمها، لا سيما أن المؤلفات الموجودة في هذا المجال عُنيت بكل قراءة منفصلة عن شبيهاها، وقل وجود الجمع بين المعاني فيها؛ ومن هنا جاءت هذه الدراسة لتبرز أثر الجمع بين معاني القراءات في تفسير آيات سورة آل عمران.

أولاً: مشكلة الدراسة

يُلاحظ أن الأبحاث والدراسات تركز على رواية حفص عن عاصم بوصفها الرواية المقروء بها في العالم الإسلامي، لذلك جاءت هذه الدراسة لتعالج مشكلة القصور في توظيف القراءات القرآنية في إبراز المعاني، لا سيما أنها قرآن يتعبد بتلاوته.

تجيب هذه الدراسة عن الأسئلة الآتية:

- ما أثر الجمع بين معاني القراءات في آيات الحديث عن الولادة والبشارة في سورة آل عمران؟
- ما أثر تعدد القراءات القرآنية في آيات ولادة امرأة عمران لمريم -عليها السلام- في التفسير؟
- ما أثر تعدد القراءات القرآنية في آيات بشارة زكريا بيهيى (عليه السلام) من خلال التوجيه والجمع؟

ثانياً: أهداف الدراسة

تهدف الدراسة إلى الإجابة عن أسئلتها من خلال ما يأتي:

- توضيح أثر تعدد القراءات القرآنية في تجلية ولادة سيدتنا مريم -عليها السلام- في التفسير.
- بيان أثر تعدد القراءات القرآنية في معجزة البشارة بيهيى -عليه السلام- من خلال التوجيه والجمع.
- تأصيل لمنهج التعامل مع القراءات القرآنية في التوجيه والجمع مستعينة باللغة والسياق والمناسبة والمعنى العام في آيات الحديث عن الولادة والبشارة في سورة آل عمران.

ثالثاً: أهمية الدراسة

تحاول هذه الدراسة إثبات إمكانية الجمع بين القراءات ذات الأثر في المعنى في سورة آل عمران من آية (33 إلى 46)، وبيان العلاقة بين القراءات المختلفة في الآية، وتوضيح أثر ذلك في تفسير الآيات التي وردت القراءات فيها، بما يتناسب مع المعاني والسياق، وفي ذلك رد على كل من ينكر القراءات القرآنية. ثم إن الدراسة توضح العلاقة بين كل قراءة والآية التي وردت فيها وما حولها، بما يتعلق بالمناسبة والسياق والمعنى العام لجملة الآيات، كل هذه المفاهيم سيتم ربطها بالواقع المعاش وكيف أثرى اختلاف القراءات وتوجيهها والجمع بينها المعاني الواقعية، والتربية القرآنية وكونه كتاب هداية وإرشاد إلى قيام الساعة.

رابعاً: محددات الدراسة

- تناولت الدراسة القراءات ذات الأثر في تفسير سورة آل عمران.
- انطلقت في ترتيب القراءات الواردة في الآية من قراءة نافع حسب ترتيب القراء في الشاطبية والطيبة، والذي ينزع إليه أكثر أهل العلم.
- تمّ اعتماد طريق الطيبة في بيان القراءات ونسبتها؛ لأنّ الطيبة تشمل الشاطبية.
- قمتُ بتوجيه كل قراءة على حدة، ثم جمعت بينها.

خامساً: الدراسات السابقة

بعد البحث في جهود السابقين؛ تبين أن الدراسات التي تناولت أثر اختلاف القراءات القرآنية يمكن تصنيفها تحت محور رئيسي واحد، وهو الدراسات التي ركزت على أثر اختلاف القراءات في التفسير وعلوم اللغة، بما تحويه من نحو، وصرف، وبيان وبلاغة، دون التطرق للجمع بين معاني القراءات وأثره في السورة بدراسة مستقلة، وتفصيل ذلك:

- 1- أثر القراءات القرآنية في توجيه المعنى التفسيري: للدكتور أحمد قاسم عبد الرحمن، جامعة الأنبار، كلية العلوم الإسلامية، الرمادي، قسم التفسير وعلوم القرآن، مجلة جامعة الأنبار الإسلامية، بحث محكم، 2010م-1431هـ.

ركز البحث على اختلاف القراءات القرآنية، وأثره على الحكم الفقهي في ثلاثة مواضع متفرقة من القرآن الكريم، مع نسبة القراءة لأصحابها، وسرد أقوال العلماء في معانيها مبرزاً أثره على الحكم الفقهي، حيث أفصح البحث عن تطبيق عملي لاختلاف القراءات على أرض الواقع، ولكن دون الجمع بين معانيها، وربطها بسياق سورة بأكملها؛ فهي تناولت آيات من سور مختلفة، لم تبرز من خلالها مدى تأثيرها على السياق القرآني بمعانيها المتعددة، حتى في السور التي وردت فيها. وهذا ما سأسعى لبيانه في ظلال سورة آل عمران.

2- الوجوه البلاغية في توجيه القراءات القرآنية: محمد أحمد الجمل، بإشراف: فضل حسن عباس، الأردن، جامعة اليرموك، أطروحة دكتوراه، 2005م.

عنيت الدراسة بالتوجيه البلاغي للقراءات القرآنية، وأثره على المعنى وربطه بمقاصد القرآن الكريم وجوانبه من تشريع وتوجيه وتربية وغيرها، والقراءات هي الحاكمة على النحو لا العكس مبرزة أهم المشكلات أثناء التعامل مع القراءات، دون الجمع بين معاني القراءات القرآنية، فهي تناولت مواضع متفرقة من القرآن الكريم، ولم تتناول في سورة واحدة مبرزة ما فيها من قراءات ذات أثر على سياقها بما تحمله من معان متعددة، وهذا ما تميزت به هذه الدراسة.

3- القراءات العشر في ضوء الدرس الصرفي: جامعة دمشق (دمشق - سوريا)، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم اللغة العربية وآدابها، أطروحة دكتوراه، 2006م.

تهدف الدراسة لمعالجة قضية لغوية قرآنية، وهي تحديد اختلافات القراءات العشرة، وأثر ذلك في تعاقب، وتغاير وتعدد الأبنية الصرفية وما تحمله من قيم، ودلالات صرفية في ضوء الضوابط التي وضعها القدماء، مع إبراز العلاقة بين تلك الصيغ الصرفية المختلفة، وبين المعنى الوظيفي لها، والكشف عن الحكم المستفادة من تعدد الصيغ الصرفية في القراءات القرآنية. واتضح مما سبق أن التركيز قائم على وجه اختلاف في البناء الصرفي بين القراءات، ولم تستوعب جميع الجوانب التي حقها أن تستوعب من دراسة للقراءات القرآنية، وتوجيهها، وجمعها، وربطها بسياق الآيات، وهذا ما ستقوم به هذه الدراسة إن شاء الله تعالى.

سادساً: منهج الدراسة

يمكن تلخيص المنهج الذي سيتم السير عليه في إجراء الدراسة على النحو التالي:

- 1- المنهج الاستقرائي: ويتمثل باتباع الباحثة لآيات سورة آل عمران، وما ورد فيها من قراءات واستخراج القراءات ذات الأثر في المعنى.
- 2- المنهج التحليلي: ويتلخص في توجيه كل قراءة من أوجه القراءات في الآية لغوياً وتفسيرياً، والجمع بينها وبين أثرها في التفسير.
- 3- المنهج الاستنباطي: ويعني بإيجاد المعنى الجامع بما يتعلق بالربط بين القراءات المختلفة وتحديد العلاقة بينها.

التمهيد: مصطلحات ومداخل مهمة

أولاً: مصطلحات

1- الجمع لغة واصطلاحاً:

أ- في اللغة: (جمع) الجيم والميم والعين أصل واحد، يدل على تضام الشيء. يقال جمعت الشيء جمعاً (Ibn Faris, 1979, p.47).

ب- أما الجمع اصطلاحاً حسب هذه الدراسة فهو: إيجاد معنى ناظم أدى إليه اختلاف القراءات في الكلمة القرآنية، وهذا المعنى يتضح عن طريق تأكيد القراءة لأختها، أو إبراز معنى متمم للمعنى الذي أبرزته القراءة الأخرى، أو الإتيان بمعنى جديد، فاختلاف القراءات في ألفاظ القرآن الكريم يكثر المعاني في الآية الواحدة، فيقوم تعدد القراءات مقام

تعدّ الآيات (Al-Suyuti, 1981, p. 190)، "وهذا من إعجاز كتاب الله لكونه كتاب تشريع وتأديب وتعليم، كان حقيقاً بأن يودع فيه من المعاني والمقاصد أكثر ما تحتمله الألفاظ، في أقل ما يمكن من المقدار، بحسب ما تسمح به اللغة الوارد هو بها التي هي أسمح اللغات بهذه الاعتبارات، ليحصل تمام المقصود من الإرشاد الذي جاء لأجله في جميع نواحي الهدى" (Ibn Ashour, 1984, p. 93)، بدراسة كل قراءة في موقعها وسياقها، وعلاقتها بالآية والنظم القرآني.

2- القراءات لغة واصطلاحاً:

أ- في اللغة: جمع قراءة وهي مصدر الفعل الثلاثي قرأ: "والأصل في هذه اللفظة الجمع، وكل شيء جمعته فقد قرأته" (Ibn Manzur, 1994, p. 129).

ب- في الاصطلاح: هي علم بكيفية أداء كلمات القرآن واختلافها، من تحريك وإسكان وفصل ووصل وحذف وإثبات، وغير ذلك من هيئات النطق والإبدال معزواً لمن نقله (Ibn Al-Jazari, 1999, p.9).

العلاقة بين القراءات والجمع

عند التأمل بمعنى المصطلحين (الجمع والقراءات)؛ يُلحظ علاقة كل من القراءة والجمع مع بعضهما بعضاً، بحيث الأصل في معنى القراءة الجمع؛ أي عند قراءة لفظة معينة فما نقوم به هو ضم الحرف إلى الحرف الذي يليه، والكلمة إلى الكلمة التي تليها، والجملة إلى الجملة التي تليها، لتكونا معاً قطعة قرآنية؛ لهذا سميت مجموع السور قرآناً، فما يكون باستطاعتنا الفصل بين المفهومين لارتباطهما المتين ببعضهما.

3- الأثر لغة واصطلاحاً:

أ- في اللغة: (أثر) الهمزة والثاء والراء، له ثلاثة أصول: تقديم الشيء، وذكر الشيء، ورسم الشيء الباقي (Ibn Faris, 1979, p.35-54) و (Al-Razi, 1995, p. 5)، والأثر: "العلامة" (Mustafa et al., 1972, p.5).

ب- والأثر حسب اصطلاح الدراسة: بيان المعنى الناتج عن القراءات القرآنية المختلفة في الكلمة القرآنية في الآية القرآنية في السياق القرآني، فإن اختلاف القراءة نجم عنه اختلاف المعاني، وتنوعها، وتكاملها أو تأكيد بعضها بعضاً.

ومثاله ما ذكره الإمام العلامة الطبري -رحمه الله تعالى- عند الحديث عن أثر اختلاف الفهم، وعلاقته في النتيجة المتحصلة في قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ} [المائدة: 6]. وقد اختلف العلماء في حكم غسل الأرجل ومسحهما بين فرض الغسل ووجوب الجمع بين الغسل والمسح، وتخيير المكلف بين الغسل والمسح. وسبب هذا الاختلاف، اختلاف القراء في هذا الحرف (Al-Khazen, 1994, p. 17)، "قرأ نافع وابن عامر والكسائي ويعقوب وحفص بنص اللام (وأرجلكم)، وقرأ الباقون بالخفض (وأرجلكم)" (Ibn Al-Jazari, 2012, p. 254).

4- التوجيه لغة واصطلاحاً:

أ- في اللغة: ترد كلمة (وجه) في اللغة لمعانٍ متفاوتة حسب استعمالها عند العلماء منها: "مقابلة لشيء" (Al-Farahidi, 1980, p. 88-89)، أو "الطريق، أو السبيل الذي تقصده به" (Ibn Manzur, 1994, p. 556) أو الحجة.

ب- في الاصطلاح: بيان الوجوه اللغوية للفظه المختلف فيها بين القراء (Makki al-Qaisi, 2007, p.6)، مع التحليل والتعليل والاستشهاد بالشواهد، أو بالتماس علة خفية بعيدة الإدراك يحاول اقتناصها، أو توليدها وحشد النظائر، ومقارنة المثل بالمثل (Al-Farsi, 1993, p. 15).

وهناك تسميات أخرى أطلقت على مصطلح التوجيه عرفت بها كتب القراءات منها: الاحتجاج، وعلة القراءة، ووجه القراءة،

ومعاني القراءات، وكل هذه التسميات تتناول الفهم المترتب على كل قراءة.

فالتوجيه في هذه الدراسة هو: "بيان المعنى الذي تفيد كل قراءة من ناحية لغوية أو فقهية بما يتناسب مع الموضوع بالتعليل، والاستشهاد بالشواهد، أو بالتماس علة خفية وحشد النظائر، مستندة إلى ما قاله علماء التفسير والقراءات واللغة والفقه في ذلك".

وعلى هذا، يتبين أن العلاقة بين التوجيه والمعنى علاقة وسيلة بغاية؛ فالتوجيه وسيلة للوصول للمعنى. ويمكن حصر أنواع التوجيه - حسب ما تناوله العلماء في كتبهم- على النحو الآتي: 1- التوجيه اللغوي: وهو بيان المعاني اللغوية للفظ القرآنية، وما يلحق ببنائها من ناحية صرفية، وتغير الحركة الإعرابية. 2- التوجيه الفقهي: وهو ما يتضمن الآيات من أحكام فقهية تتعلق بمصالح العباد. 3- التوجيه التفسيري: وهو بيان مراد الله بشكل عام من اللفظة القرآنية (Al-Zarkashi, 1957, p. 297-318/ p. 4; Al-Dhahabi, 2000, p. 319).

المطلب الأول: الجمع بين القراءات الواردة في ولادة مريم - عليها السلام- وأثره في التفسير

تناول هذا المطلب الحوار الذي دار بين المرأة التقية التي نذرت لله ما في بطنها محرراً، فنالت من الله القبول الحسن لها ولوليدتها التي تكفلها الله بعنايته منذ ولدت، حيث كفلها نبي الله زكريا -عليه السلام-، وشملها الله برزق واسع من لدنه حتى تسير في طريق العبادة والتبذل لتحظى بسيادة نساء أهل الجنة (Al-Zamakhshari, 1986, p. 354-359). وقد اشتملت الآيات على موضعين:

أولاً: الموضع الأول:

قال تعالى: {فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَئِنَّ الذَّكَرَ لَأَكْثَرُ مِنَّا وَلَئِنْ سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذَرِّيَّتُهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ} [آل عمران: 36].

1- القراءات:

- قرأ نافع، وابن كثير وأبو عمرو وحفص وحمزة والكسائي وأبو جعفر وخلف: {وَضَعْتُ} بفتح العين، وإسكان التاء.
- قرأ ابن عامر وشعبة ويعقوب: وَضَعْتُ بِإِسْكَانِ الْعَيْنِ وَضَمِ التَّاء (Ibn Al-Jazari, 2012, p. 180).

2- المعنى الإجمالي للآية:

جاءت الآية الكريمة السابقة في سياق قصص الفئة التي اصطفاه الله تعالى ليستفيد منها كل ذي لب، ففي التأمل فيها تجني النفس يقيناً لا ينفد ورسوخاً لا يتزعزع، فأول قصة من هذه القصص تتحدث عن مناجاة امرأة عمران مع ربها {إِذْ قَالَتِ امْرَأَةٌ عِمْرَانُ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ} [آل عمران: 35]، ومناجاتها في شأن وليدتها مريم (عليها السلام) التي نذرتها لخدمة بيت الله، فكانها تحسرت وحزنت لأنها رزقت بأنثى، والذكر أقدر على القيام بالمهمة التي نذرت ما في بطنها لأجلها حسب ظنها، فطمأنها الله تعالى بعظم وعلو شأن من وضعت ونذرت، فالذكر الذي طلبت ليس كالأنثى التي وهبها الله لها (Ibn Attiya, 2001, p. 425. Al-Naysaburi, 1996, pp. 149-150). فتقبل الله مريم عليها السلام واصطفاه من أوليائه وأحاطها بعناية ربانية، بأن كفلها نبياً من أنبيائه، فهي ذرية طيبة بعضها من بعض {فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكَ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ} [آل عمران: 37] (Al-Baydawi, 1997, p. 14).

3- التوجيه اللغوي:

- {وَضَعْتُ}: "إسكان التاء: دليل على التأنيث وليست باسم، فتجزم التاء لأنها خبر عن أنثى غائبة" (Al-Farsi, 1993, p. 32) على إسناد الفعل لضمير مريم - عليها السلام-، وجملة (وضعت): لا محل لها؛ لأنها صلة ما (Al-Darwish, 1992, p. 497).

- وقُرئ {وَضَعْتُ}: وضع: فعل ماضٍ، التاء: ها هنا اسم: وهو ضمير متصل مبني في محل رفع فاعل، وإنما بني على الحركة لضعفه بأنه حرف واحد (Al-Farra, 1955, p. 207; Ibn Khalawayh, 1981, p. 108).

4- معاني القراءات القرآنية:

- المعنى على قراءة الغيب {وَضَعْتُ}: على أنه كلام الله تعالى، وفي هذه القراءة ظهر أسلوب الالتفات من المتكلم إلى الغيبة (رب إني وضعتها أنثى والله أعلم بما وضعت)، وفيه دلالة على التسليم بأنه هو الوهاب، وأن هبته انطلقت من حكمة أرادها وعلمه فاق ما علمت وأرادت (Al-Zamakhshari, 1986, p. 384-385; Al-Halabi, 2008, p. 135-136)؛ وذلك تعظيماً لولدها، وتجهيلاً لها بقدر ذلك الولد، وليس الذكر الذي طلبت كالأنثى التي وهبت (Al-Shawkani, 1993, p. 384) بما علق بها من عظام الأمور، وأن يجعلها وولدها آية للعالمين، وهي جاهلة بذلك لا تعلم منه شيئاً، فلذلك تحسرت (Al-Razi, 1999, p. 204; Al-Baydawi, 1997, p. 14; Al-Shawkani, 1993, p. 384).
- وعلى قراءة المتكلم وَضَعْتُ: على تقدير أنها حكاية كلامها: أنه حكى عن أم مريم ما أخبرت به عن نفسها (Al-Razi, 1999, p. 204)، "ويكون متصلاً بما قبله" (Al-Farsi, 1993, p.32; Al-Baydawi, 1997, p.14)، والفائدة في هذا الكلام أنها لما قالت: (إني وضعتها أنثى) خافت أن يظن بها أنها تخبر الله تعالى؛ فأزالت الشبهة بقولها: (والله أعلم بما وضعت)، وثبت أنها إنما قالت ذلك للاعتذار (Al-Razi, 1999, p. 204) "والخضوع والاستسلام" (Al-Farsi, 1993, p. 32). (Al-Farsi, 1993, p. 32; Al-Razi, 1999, p. 204; Zamakhshari, 1986, p. 356; Al-Halabi, 2008, p. 135).
- (p. 204)، وفي قوله تعالى: {رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى} لفظ خبر في ضمنه التحسر والتلف، وبين الله تعالى ذلك بقوله على لسان أم مريم: {وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ} وَضَعْتُ، وكانت قد رجحت أن يكون ما في بطنها ذكراً؛ لأنه أقدر على القيام بالمهمة التي نذرت ما في بطنها لأجلها حسب ظنها (Ibn Attiya, 2001, p.425).

5- البلاغة في القراءتين

- أ- التقديم والتأخير⁽²⁾: يرى بعض المفسرين في الآية الكريمة تقديماً وتأخيراً وفق وجهي القراءة، ويرى غيرهم أن لا تقديم ولا تأخير فيها، وتفصيل ذلك:

• على قراءة الغيب:

- من يرى أن هناك تقديماً وتأخيراً فيبانه: أن تَوَسَّطَ كلامُ الله (والله أعلم بما وضعت) مقالة أم مريم؛ بياناً للحكمة الإلهية كون المولود أنثى (Al-Baydawi, 1997, p. 14; Al-Shawkani, 1993, p. 384).
- من يرى عدم وجود التقديم (Al-Tabari, 2000, p. 338) فيبانه: أن قوله: {وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى} تنتمي لكلام الله تعالى: {وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ}؛ أي ليس الذكر الذي تمتت كالأنثى التي وضعت.

• وعلى قراءة المتكلم:

- من يرى أن هناك تقديماً وتأخيراً (Al-Farsi, 1993, p. 32. Al-Baydawi, 1997, p.14; Al-Razi, 1999, p.204) فيكون قوله: {وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ} من كلام أم مريم، وفي ذلك استسلام وتمجيد لأمر الله تعالى.
- من يرى عدم وجود التقديم والتأخير (Al-Farsi, 1993, p.32; Al-Baydawi, 1997, p.14)؛ فيكون قوله: {وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى} من كلام الله جل في علاه بياناً للحكمة الإلهية.

- ب- التشبيه: لقد طال جدل العلماء في التشبيه الوارد في الآية الكريمة (وليس الذكر كالأنثى) فمنهم من عدّه: مقلوباً⁽³⁾ (Al-Jurjani, 1991, p. 92, 172; Al-Qazwini, 1998, p. 226) بمعنى: ليس الذكر الذي طلبت كالأنثى التي وهبت؛ فالذكر أقوى على المهمة وأقوم بها (Al-Tabari, 2000, p. 237; Al-Baghawi, 1997, p. 295; Ibn Kathir, 1999, p. 360)، وقدم الذكر هنا لأنه هو المرجو المأمول فهو أسبق إلى لفظ المتكلم، وهذا على اعتبار كلام أم مريم، ومنهم من عدّ التشبيه على أصله، بمعنى: ترجيح الأنثى على الذكر، أي ليس الذكر الذي يكون مطلباً كالأنثى التي وهبني الله إياها، وفي ذلك تعظيم لأمره تعالى واستسلام وخضوع (Al-Razi, 1999, p.28).

(Shawkani, 1993, p. 335) ، ولأنه قد يجيء النفي على معنى كون المشبه المنفي أضعف من المشبه به، وكون التشبيه على أصله أنسب؛ لما فيه من الاستسلام والخضوع لأمر الله تعالى.

6- المعنى الجامع بين القراءات القرآنية:

توضح القراءتان عند اجتماعهما تكامل العقيدة التي تمثلت في التسليم الكامل الاختياري المخالط للرضى النابع من استحضار الخير فيما وهب الله تعالى، فالعلاقة بين القراءتين تكاملية تأكيدية: تكاملية بين التسليم الصادر عن أم مريم، كما أفادت قراءة المتكلم، والخيرية الصادرة عن الله تعالى ببيان علمه كما أفاد الغيب، وتأكيدية على قدرة الله تعالى وحكمته المطلقة فيما خلق وأراد وقدر، فالقراءة القرآنية التي تعددت فيها وجوه القراءة ذات مركز في الآية وفي السياق، فالنذر كان لله بغيّة التقرب إليه، والعطاء كان من الله تعالى، كما القبول والإعانة على تحقيق النذر، وكل هذا مرتبط بعلم الله تعالى بمن نذر وبالنذر وبمآل هذا النذر.

ثانياً: الموضع الثاني

قال تعالى: {فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ} [آل عمران: 37].

1- القراءات:

- قرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو وابن عامر وأبو جعفر ويعقوب: بتخفيف الفاء {وَكَفَّلَهَا} وبهمزة بعد الألف وضمها {زكرياء}.
- قرأ حفص عن عاصم وحزمة والكسائي وخلف: بتشديد الفاء {وَكَفَّلَهَا} وبغير همز {زَكَرِيَّا}.
- قرأ شعبة عن عاصم: بشديد الفاء وبهمزة {وَكَفَّلَهَا} بعد الألف وفتحها {زكرياء} (Taj al-Din, 2004, p. 438).

2- المعنى الإجمالي للآية:

تتحدث الآية الكريمة عن استجابة المولى لدعاء أم مريم، وإكرامه لها بأن أحاط وليدها بالعناية الربانية، فقد تكفلها نبي هو زكريا - عليه السلام - ورزقها رزقاً كريماً، وقد كانت بركة في حياة زكريا - عليه السلام -، فعندما رأى رزقاً طيباً عند مريم - عليها السلام - دعا ربه بالذرية الطيبة (Al-Halabi, 2008, p. 135-136. Ibn Attiya, 2001, p. 428) {هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ} [آل عمران: 38].

3- التوجيه اللغوي:

- {وَكَفَّلَهَا} (على قراءة التخفيف): معطوف على (فتقبلها)، والهاء: ضمير متصل مبني في محل نصب مفعول به، {زكرياء}: فاعل مرفوع بالضم (Al-Farra, 1955, p. 207; Al-Zajjaj, 1988, p. 408).
- ويقرأ بتشديد الفاء {وَكَفَّلَهَا}: معطوف على (فتقبلها) والفاعل: ضمير مستتر عائد على الله، وزكريا: مفعول به ثانٍ منصوب؛ لأنه عدى بالتشديد الفعل إلى مفعولين (Al-Zajjaj, 1988, p. 402. Ibn Khalawayh, 1981, p. 108. Al-Hamalawi, 2021, p. 31) أحدهما: الهاء والألف المتصلتان بالفعل. والثاني: {زَكَرِيَّا}، وفاعل كفَّلها عند من شدد هو الضمير العائد إلى ربها من قوله تعالى: {فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ}، وزكرياء الذي كان فاعلاً قبل تضعيف العين صار مفعولاً ثانياً بعد تضعيف العين (Al-Farsi, 1993, p. 33).

4- معاني القراءات القرآنية:

- والحجة لمن خفف الفاء {وَكَفَّلَهَا زكرياء}: أنه جعل الفعل لـ (زكريا)، فرفعه بالحديث عنه، وجعل ما اتصل بالفعل من الكناية (الهاء) مفعولاً له، ودليله على ذلك قوله: {أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ} (Ibn Khalawayh, 1981, p. 108. Al-Farsi, 1993, p. 33. Al-Halabi, 2008, p. 142) "ومعناه في هذا ضمن القيام بأمرها (Ibn Zangila, 1982, p. 161).

(Al-Baydawi, 1997, p.15).

- وعلى قراءة التشديد {وَكَفَّلَهَا زَكْرِيَّا}: "فالكلام تقدم بإسناد الأفعال إلى الله تعالى" وهو قوله قبلها: (فتقبلها ربها بقبول حسن وأنبأها نباتاً حَسَنًا)، "ألزمه كفالتها وقدر ذلك عليه ويسره له" (Al-Qurtubi, 2003, p. 70).
- وترتب على قراءة {وَكَفَّلَهَا زَكْرِيَّا}: ما ترتب على القراءة السابقة، من حيث التشديد (وكفَّلَهَا)، أما (زكرياء) أصلها زكريا فلما أريد المدّ زيدت قبلها ألف أخرى فصارت زكرياء. والجمع في النطق بين ألفين ساكنتين محال، وحذف أحدهما ينافي الغرض من ذكرها؛ إذ لو حذفت الأولى لضاع الغرض من المد، ولو حذفت الثانية لضاع الغرض من التأنيث، فلم يبق إلا قلب الثانية همزة تدل على التأنيث، إذ ليست منقلبة ولا زائدة للتكثير ولا للإلحاق مثل هاء السكت، وهذا دارج عند العرب فمنهم من يسمي (أسامة) المنتهي بعلامة تأنيث (Al-Akbari, 1976, p. 255; Abbas, 2007, p. 207).

5- المعنى الجامع بين القراءات القرآنية:

تجتمع القراءات على إبراز مبادرة زكريا - عليه السلام- إلى كفالة مريم عليها السلام استجابة لأمر الله سبحانه وتعالى، فالتكفيل الرباني جاء مناسباً مع رغبة زكريا - عليه السلام- وجسه المسؤول حيال مريم - عليها السلام- الذي قاده إلى الإذعان لأمر الله تعالى طائعا، فالعلاقة بين القراءتين تلازمية؛ فالتكفيل يلزم بالكفالة، والكفالة استلزمت بناء على أمر التكفيل.

6- أثر الجمع بين معاني القراءات في تفسير الآيات الكريمة:

تتحدث الآيات الكريمة عن شجرة النبوة ابتداء من آدم - عليه السلام- إلى نبي الله محمد - صلى الله عليه وسلم- مروراً بقصة آل عمران الذين كثر منهم الأنبياء والرسل، ومن أشهرهم عيسى - عليه السلام- فالآيات تقدم نبذة عن تلك الأسرة التي انحدر منها عيسى -عليه السلام-، وما تميزت به من صدق العلاقة مع الله تعالى وشفافيتها، فهي امرأة عمران تنذر ما في بطنها لله محرراً، وترجو أن يكون جديراً بما نذرته له، فلما كان المولود أنثى تألمت خشية أن تكون وليدتها غير قادرة على إنفاذ ما نذرت له؛ لأنها أنثى، لكن هذا لم يمنع من تسليمها وإذعانها للقدر، فقد عالجت بشريتها بالتسليم، فجاءت العناية الربانية توضح الخيرة فيما اختاره الله لها (وَضَعْتُ، وَضَعْتُ). وتسرد رعاية الله للمولودة بتقبلها بقبول حسن وإنباتها نباتاً حسناً، فقد اختار لكفالتها خيرة أهلها وأبناء مجتمعها نبي الله زكريا -عليه السلام- وجاء الأمر الرباني متناغماً متناسباً مع رغبة زكريا -عليه السلام-، فبادر إلى الكفالة طائعا رغباً محباً ﴿وَكَفَّلَهَا زَكْرِيَاءَ، وَكَفَّلَهَا زَكْرِيَاءَ﴾.

المطلب الثاني: الجمع بين القراءات الواردة في البشارة بيحيى - عليه السلام- وأثره في التفسير

إن الاستجابة لأمر الله - سبحانه وتعالى- مفتاح عطاء ونجاة وراحة، وهكذا كان حال الكفيل زكريا - عليه السلام-، فقد بشره الله بالولد الذي طالما انتظره في صباه، بل إن هذا الولد نبي رضي من الصالحين، ورثه من آل يعقوب، وأخذ الكتاب بقوة، وحناناً على أبويه وبر بهما، فأظله سلام الله تعالى يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حياً (Al-Baydawi, 1997, p. 35-36).

قال تعالى: {فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَى مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ} [آل عمران: 39].

تشتمل هذه الآية على خمسة أوجه على النحو الآتي:

1- القراءات:

- 1- قرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو وعاصم ويعقوب وأبو جعفر: بتاء ساكنة بعد الدال {فَنَادَتْهُ} وفتح الهمزة {أَنَّ اللَّهَ} وبضم الياء وفتح الباء وتشديد وكسر الشين {يُبَشِّرُكَ}.
- 2- قرأ ابن عامر بتاء ساكنة بعد الدال {فَنَادَتْهُ} وكسر الهمزة {إِنَّ اللَّهَ} وبضم الياء وفتح الباء وتشديد وكسر الشين

{يُبَشِّرُكَ}.

- 3- قرأ حمزة بالألف الممال بعد الدال {فَنَادَاهُ الْمَلَائِكَةُ} وكسر الهمزة {إِنَّ اللَّهَ} بفتح الياء وسكون الباء وتخفيف الشين وضمها {يُبَشِّرُكَ}.
- 4- قرأ الكسائي بالألف المماللة بعد الدال {فَنَادَاهُ الْمَلَائِكَةُ} وفتح الهمزة {أَنَّ اللَّهَ} بفتح الياء وسكون الباء وتخفيف الشين وضمها {يُبَشِّرُكَ}.
- 5- قرأ خلف بالألف الممال بعد الدال {فَنَادَاهُ} وفتح الهمزة {أَنَّ اللَّهَ} وبضم الياء وفتح الباء وتشديد وكسر الشين {يُبَشِّرُكَ} (Ibn Mujahid, 1980, p. 205. Ibn Al-Jazari, 2012, p. 180).

2- المعنى الإجمالي للآية:

جاءت الآية الكريمة حاملة بين ثناياها بشارة لسيدنا زكريا - عليه السلام- بولادة نبي عظيم له شأن ومكانة عالية في الدنيا والآخرة (Ibn Attiya, 2001, p. 428)، فلما سمع زكريا - عليه السلام- بالبشارة تعجب من حصولها لغياب الأسباب البشرية، فقد كبر سنه، ووهن عظمه، وكانت امرأته عاقراً: {قَالَ رَبِّ أُنَى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِيَ الْكِبَرُ وَامْرَأَتِي عَاقِرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ} [آل عمران: 40] (Al-Baghawi, 1997, p. 33).

3- معاني القراءات القرآنية:

- على قراءة نافع وابن كثير وأبي عمرو وعاصم ويعقوب وأبي جعفر {فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمَحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَى}: النداء راجع إلى مجموعة الملائكة، فكون لفظة الملائكة جمع تكسير (Al-Radi, 1975, p. 158-342) p. 159/ ومنتهية بعلامة تأنيث أجزى تأنيث الفعل (Al-Farra, 1955, p. 210; Al-Razi, 1999, p. 210). ونظير ذلك في كتاب الله {وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ} [آل عمران: 42] (Ibn Khalawayh, 1981, p. 108. Al-Zajjaj, 1988, p. 405). ومن فتح (أن) أوقع النداء عليها كأنه قال: نادوه بالبشارة (Ibn al-Jawzi, 2002, p. 278). Zanjleh, 1982, p. 162. Ibn al-Jawzi, 2002, p. 278). فالمعنى: فنادته الملائكة بأنَّ اللَّهَ تعالى يُبَشِّرُكَ: أن اللَّهَ، فلما حذف الجار (بأنَّ اللَّهَ) منها وصل الفعل إليها فنصبها، فإنَّ في موضع نصب " (Al-Farsi, 1993, p. 37; Al-Baydawi, 1997, p. 15). فالمعنى: فنادته الملائكة بأنَّ اللَّهَ تعالى يُبَشِّرُكَ؛ أي: نادته بالبشارة، ويُبَشِّرُ ويُبَشِّرُ لغتان فصيحتان (Ibn Khalawayh, 1981, p. 109. Al-Al-Farsi, 1993, p. 42). ولا شك أن لاختلاف اللغات أثراً في المعنى، ونظيره في كتاب الله {فَبَشِّرْ عِبَادِ} [الزمر: 17]، {قَالُوا بَشِّرْنَاكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُنْ مِنَ الْقَانِطِينَ} [الحجر: 55]، والتشديد يقع فيما سرَّ وضرَّ وهو قليل، قال تعالى: {فَبَشِّرْهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ} [لقمان: 7]، وحجة من شدد أن ما صحبته الباء شدد فيه؛ لأنه من البشرى، بمعنى: يقصد إذا تعدى بالباء كقوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ} [آل عمران: 45] (Ibn Khalawayh, 1981, p. 109. Al-Farsi, 1993, p. 42). وعلى هذه القراءة تكون الملائكة نادت بالخبر كقوله تعالى: {وَبَشِّرِ الْمُحْسِنِينَ} [الحج: 37] (Ibn Zanjela, 1982, p. 163. Ibn al-Jawzi, 2002, p. 279). ففيها تركيز على أن النداء تحقق من قِبَل الملائكة.
- قراءة ابن عامر: {فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمَحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَى} يكمن الفرق بين هذه القراءة وما سبقها بكسر همزة (إن) فَمَنْ كَسَرَ فَقَرَأَ (إِنَّ اللَّهَ) فالمعنى: قالت له: إِنَّ اللَّهَ تعالى يُبَشِّرُكَ؛ لأنَّ النداء قول، والقول حكاية، فكسر إن بمعنى الحكاية، فهذا مذهب الحكاية (Ibn Zanjleh, 1982, p. 162. Ibn al-Jawzi, 2002, p. 278, Al-Halabi, 2008, p. 152). ويجوز أن تقول: إنما كسره على الاستئناف (Ibn Zanjleh, 1982, p. 163). يتبين من الآية أن وفداً من الملائكة حمل البشرى لسيدنا زكريا - عليه السلام- وأخبره بمقدم ولده يحيى -عليه السلام- فقالوا له: إن اللَّهَ تعالى يبشرك.

- قراءة حمزة: {فَنَادَاهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمَحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَى}، يكمن الفرق بين هذه القراءة وما سبقها بقوله (فناداه- يبشرك)؛ فالتعبير بـ (فناداه) بالتذكير يحتمل الآتي:

1- أن يكون المنادي جبريل (عليه السلام)، وهو فرد من أفراد الملائكة، فلأنه نطق باسمهم جميعاً ذكر الفعل ونسب إلى

2- أجاز النحويون التذكير والتأنيث في الفعل في حالتين:

ب- الفصل بين الفعل والفاعل والمفعول به، ومثاله: قال تعالى: {وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةُ} [الأنفال: 50] تقرأ بالتاء والياء (Al-Halabi, 2008, p. 135-150). و(يُشْرِك) بالتخفيف: "بمعنى أفرحته" (Al-Farra, 1955, p. 405) (Ibn Khalawayh, 1981, p. 109. 212. Al-Zajjaj, 1988, p. 405) بمعنى: أن الله تعالى يَسْرُك بولد يهبه لك (Ibn Zanjleh, 1982, p. 163). فالتركيز في هذه القراءة على القيام بالنداء، وعليه يكون المعنى في هذه القراءة: أن زكريا - عليه السلام- نودي بما يسره ويستبشر به وجهه، إذ قالت له الملائكة: إن الله تعالى يبشرك بيحيى.

أما قراءة خلف {فَنَادَاهُ الْمَلَائِكَةُ هُوَ قَائِمٌ يَصْلِي فِي الْحَرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَى}، فتركز الآية على النداء بإخبار زكريا - عليه السلام- بما يفرح قلبه.

يَتَبَيَّنُ مِمَّا سَبَقَ أَنَّ الاختلافَ بين القراءات في الآية الكريمة يدور حول ثلاثة أمور:

2- فتح همزة (أَنْ) وكسرهما قراءة الفتح تفسيرية؛ أي تفصيل وتفسير لحدوث نداء الملائكة نقلاً عن الله -عزَّ وجلَّ-، أمَّا قراءة الكسر (إِنْ) فتكون على الحكاية؛ بمعنى أَنَّ الآية تحبى مشهد النداء من قبل الملائكة، وتنطق على لسانهم.

3- التخفيف والتشديد في الفعل (يبشر) يُفهم من التثقيل الإخبار بما من شأنه إدخال السرور على القلب، وقراءة التخفيف يُفهم منها أن الله سيُسعد قلباً من وصلته البشارة، ففيها تركيز على الأثر الذي ستحدثه البشارة، ويُلاحظ أن القرآن الكريم ذكرَ البشارة بالتثقيل في سياق نقل الخبر المُفرح والمُشقي، ولم يرد الاختلاف بين التثقيل والتخفيف إلّا بما يُفرح.

4- المعنى الجامع بين القراءات القرآنية:

تصور القراءات في الآية الكريمة استجابة الله تعالى لدعاء زكريا - عليه السلام- من خلال مناداته وهو في مكانه حال دعائه من وفد رفيع المستوى من الملائكة عليهم السلام، فلم تقتصر هذه المناداة على الوحي الذي هو نفث في رُوعه؛ بل كانت قولاً سمعه زكريا - عليه السلام- وأهزوجة رددتها الملائكة عليهم السلام ليطرب بها مسمعه فينطلق وجهه بشراً {يَبْشُرُكَ}، بوصول الخبر السعيد إلى قلبه وبسرعة استجابة الله لدعائه {يَبْشُرُكَ} فالعلاقة بين القراءات تأكيدية؛ تحصل منها أهمية الداعي وبقينه ومكانته عند الله تعالى بسرعة إجابة دعائه بنداء محكي من أكرم خلق الله تعالى.

5- أثر الجمع بين معانى القراءات فى تفسير الآيات الكريمة:

كفل زكريا - عليه السلام- مريم عليها السلام فاهتز قلبه خشوعاً لما رأى تلك الفتاة الناسكة في محرابها يأتيها رزقها دون تدخل منه، وأيقن أن الله تعالى يرزق من يشاء بغير حساب، هناك ألحت عليه حاجته فانطلق بها لسانه وقلبه مناجياً ربه موقناً بالإجابة {هَٰذَاكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ} [آل عمران: 38] فكانت استجابة الدعاء فورية، بُلغ بها زكريا في محرابه وهو يصلي من قبل أخصّ عباد الله تعالى (فَنَادَتْهُ، فَنَادَاهُ) إِنْ رَفَعْتَ إِلَيْهِ

البشرى، فسرَّ وجهه وانتشى قلبه بما أخبر به وبسرعة استجابة الله لدعائه، وقد أسهمت القراءات القرآنية في تغذية هذا المعنى وتأييده (**فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ..... أَنْ اللَّهَ يُولِّدُكَ بِحَيٍّ**)، (**فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ..... إِنَّ اللَّهَ يُولِّدُكَ بِحَيٍّ**)، (**فَنَادَاهُ الْمَلَائِكَةُ..... أَنْ اللَّهَ يُولِّدُكَ بِحَيٍّ**) .

الخاتمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه أجمعين أما بعد،

فبإمعان النظر، وإطالة الفكر في آيات البشارة والولادة في سورة آل عمران، وأوجه القراءات المتعددة فيها - تحليلًا وتوجيهًا وجمعًا - وربط ذلك كله بتفسير الآيات في كل موضع وجد فيه اختلاف قراءة؛ نضع ما تم التوصل إليه من النتائج في نقاط مختصرة:

- 1- إن دراسة وجوه القراءة في آيات البشارة والولادة في سورة آل عمران يتم بدراسة اللفظة والتركيب والمعنى الإجمالي للآية والسياق الذي وردت فيه؛ فلا يمكن عزل لفظة القراءة عن محيطها ونظمها.
- 2- إن لتعدد القراءات القرآنية أثرًا في المعنى في آيات البشارة والولادة قد يكون تأكيدياً، بحيث إن كل قراءة تؤكد معنى موجوداً في أختها، أو تقتضيه بحيث تكون سبباً أو نتيجة له، أو تكمله، فلا يوجد تباين أو تناقض بين وجوه القراءات المختلفة في اللفظة في الآية.
- 3- إن لجمع القراءات أثرًا لا يقل أهمية عن توجيهها منفردة، فإنه يعزز المعنى ويبرز الصورة بشكل متزن وواضح.
- 4- إن تحديد العلاقة بين القراءات خاضع لاجتهاد المفسر المتدبر، وقد تختلف وجهات النظر اختلاف تنوع وتغاير لا اختلاف تضاد.
- 5- أثبت البحث أن تنوع القراءات المتواترة وتعددتها لم يكن لمجرد التيسير والتسهيل على ألسنة الناس فقط؛ بل كان لتعدد المعاني وتنوعها.

ولا شك أن إنجاز هذا العمل لم يكن سهلاً، فإن علم القراءات القرآنية لا سيما جمع القراءات، ذات الأثر في المعنى وإيجاد الروابط المعنوية بينها بحر لا ساحل له يحتاج إلى إمعان نظر، وطول فكر وتأمل، خاصة أن ما كتب في الجمع بين القراءات، والأثر في التفسير قليل جداً، فلم أعثر على مؤلفات تخصصت في هذا المجال؛ بل كان الجمع بين القراءات على هامش بعض كتب التوجيه والتفسير.

وبعد، فهذا عمل بشري متواضع سعت فيه الباحثة إلى طرق باب من أبواب علوم القرآن العظيم، فما كان فيه من صواب فبفضل من الله وتوفيقه، وما كان من نقص أو خلل فهذا حال كل عمل البشر، فلا كمال إلا لله تعالى.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

التوصيات

في ضوء نتائج الدراسة؛ فإننا نوصي بـ:

- 1- طرق باب البحث في القراءات القرآنية في السور المختلفة، من جهة التوجيه والجمع بين معانيها.
- 2- ربط الأثر الناجم من تعدد القراءات القرآنية في السور المختلفة بواقعنا المعاش، انطلاقاً من مقاصد القرآن الكريم وهديته وبيانه المعجز.

Combining the Meanings of Qur'anic Readings in Verses Discussing Annunciation and Birth in Surah Al-Imran and its Impact on Interpretation

Israa Hassan Jamal "Issa's Sons", Researcher, Amman, Jordan.

Abstract

This study, titled "Combining the Meanings of Qur'anic Readings in Verses Discussing Annunciation and Birth in Surah Al-Imran and its Impact on Interpretation" focuses on examining the various readings (Qira'at) found in the verses about annunciation and birth. It aims to clarify the meaning of each reading individually, then combine these readings to show how they enrich the meanings of the verses in which they appear (verses 33 to 46) and their multiple aspects. The researcher followed the inductive method to extract the readings and the analytical method to explain their meanings and combine them. This study highlights the importance of Qur'anic readings as a form of divine revelation and a recited Qur'an, making them a constitution for the nation, just like the Qur'an itself.

The study includes an introduction and two main sections divided according to the thematic sequence in the verses:

Section One: Combining the readings related to the birth of Mary (peace be upon her) and its impact on interpretation.

Section Two: Combining the readings related to the annunciation of Yahya (peace be upon him) and its impact on interpretation.

Keywords: Qira'at (Qur'anic Readings), Verses of Glad Tidings, Birth Verses, Aal Imran (The Family of Imran).

الهوامش

- (i) بحث مستل من أطروحتي في مرحلة الدكتوراه بعنوان: الجمع بين المعاني في القراءات القرآنية وأثره في تفسير سورة آل عمران - دراسة تحليلية، بإشراف الدكتور: على محمد أسعد 2017/5/10م، جامعة العلوم الإسلامية، الأردن.
- (ii) إن التقديم والتأخير المقصود في هذا الموضع يعود إلى المعاني لا إلى الألفاظ، فلا تعلق له بما نزع إليه البلاغيون من تقديم المسند على المسند إليه، وما يتبع ذلك من الجوانب اللفظية في التقديم والتأخير.
- (iii) التشبيه المقلوب: هو جعل المشبه أتم وأظهر في وجه الشبه من المشبه به، ولا بد فيه من التثبت وإمعان النظر.

المراجع باللغة العربية:

- إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار، (1972)، المعجم الوسيط، مادة (أثر)، دار الدعوة، مجمع اللغة العربية.
- البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، (1997)، معالم التنزيل في تفسير القرآن (تحقيق: حققه وخرج أحاديثه محمد عبد الله النمر - عثمان جمعة ضميرية - سليمان مسلم الحرش)، ط: 4، دار طيبة للنشر والتوزيع.
- البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي، (1997)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل (المحقق: محمد عبد الرحمن المرعشلي)، ط: 1، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

- تاج الدين، أبو محمد، عبد الله بن عبد المؤمن بن الوجيه بن عبد الله بن علي ابن المبارك التاجر الواسطي المقرئ، (2004)، **الكنز في القراءات العشر** (تحقيق: د. خالد المشهداني)، ط1، مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة.
- الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الفارسي الأصل، (1991)، **أسرار البلاغة** (تحقيق: محمود محمد شاكر)، المدني بالقاهرة، دار المدني بجدة.
- ابن الجزري، شمس الدين أبو الخير ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف، (1999)، **منجد المقرئين ومرشد الطالبين**، ط: الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ابن الجزري، محمد بن محمد بن محمد بن علي بن يوسف، (2012)، **طيبة النشر في القراءات العشر** (تحقيق: محمد تميم الزعبي)، ط1، دار ابن الجزري، السعودية، المدينة المنورة.
- ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، (2002)، **زاد المسير في علم التفسير**، دار ابن حزم، المكتب الإسلامي.
- الحلي، أبو العباس شهاب الدين، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم المعروف بالسمين الحلي، (2008)، **الدر المصون في علوم الكتاب المكنون** (تحقيق: الدكتور أحمد محمد الخراط)، دار القلم، دمشق.
- الحملوي، أحمد بن محمد الحملوي، (2021)، **شذا العرف في فن الصرف** (تحقيق: نصر الله عبد الرحمن نصر الله)، مكتبة الرشد، الرياض.
- الخان، علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم بن عمر الشيعي أبو الحسن، (1994)، **باب التأويل في معاني التنزيل** (محمد علي شاهين)، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ابن خالويه، الحسين بن أحمد بن خالويه، أبو عبد الله، (1981)، **الحجة في القراءات السبع** (تحقيق: د. عبد العال سالم مكرم)، ط4، دار الشروق - بيروت.
- الدرويش، محي الدين الدرويش، (1992)، **إعراب القرآن وبيانه**، دار الإرشاد - سورية.
- الذهبي، محمد السيد حسين، (2000)، **التفسير والمفسرون**، مكتبة وهبة، القاهرة.
- الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي، (1999)، **مفاتيح الغيب**، ط3، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، (1995)، **مختار الصحاح** (تحقيق: محمود خاطر)، طبعة جديدة، مادة (أثر)، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت.
- الرضي، الشيخ رضي الدين محمد بن الحسن الاستراباذي النحوي، (1975)، **شرح الرضي على الكافية لابن الحاجب** (تحقيق: أ. د. يوسف حسن عمر)، جامعة قار يونس، ليبيا.
- الزجاج، إبراهيم بن السري بن سهل، (1988)، **معاني القرآن وإعرابه**، (تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي)، ط1، عالم الكتب، بيروت.
- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، (1957)، **البرهان في علوم القرآن** (تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم)، ط1، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه.

- الزمخشري، العلامة جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، (1986)، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل** و**عيون الأقاويل في وجوه التأويل** (تحقيق: عبد الرزاق المهدي)، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- ابن زنجلة، عبد الرحمن بن محمد بن زنجلة أبو زرعة، (1982م)، **حجة القراءات** (تحقيق: سعيد الأفغاني)، ط: 2، مؤسسة الرسالة - بيروت.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين، (1981)، **الإكليل في استنباط التنزيل** (تحقيق: سيف الدين عبد القادر الكاتب)، دار الكتب العلمية، بيروت.
- الشوكانى، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكانى اليمنى، (1993)، **فتح القدير**، ط1، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت.
- الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر الطبري، (2000)، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن** (تحقيق: أحمد محمد شاكر)، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي، (1984)، **التحرير والتنوير**، الدار التونسية للنشر، تونس.
- عباس حسن، (2018)، **النحو الوافي**، دار المعارف.
- ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي، (2001)، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز** (تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد)، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت.
- العكبري، أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري، (1976)، **التيبان في إعراب القرآن** (تحقيق: علي محمد البجاوي)، عيسى البابي الحلبي وشركاه.
- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، (1979)، **معجم مقاييس اللغة**، (تحقيق: عبد السلام محمد هارون)، دار الفكر، بيروت.
- الفارسي، الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسي، أبو علي، (1993)، **الحجة للقراء السبعة** (تحقيق: بدر الدين قهوجي - بشير جويجاني)، ط2، دار المأمون للتراث، دمشق / بيروت.
- الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء، (1955)، **معاني القرآن** (تحقيق: أحمد يوسف نجاتي، ومحمد علي نجار، وعبد الفتاح إسماعيل شلبى)، دار المصرية.
- الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، (1980)، **كتاب العين** (تحقيق: د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي)، دار ومكتبة الهلال.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي، (2003)، **الجامع لأحكام القرآن** (تحقيق: سمير البخاري)، دار عالم الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية.
- القزويني، جلال الدين أبو عبد الله محمد بن سعد الدين بن عمر القزويني، (1998)، **الإيضاح في علوم البلاغة**، ط4، دار إحياء العلوم، بيروت.

- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي، (1999)، *تفسير القرآن العظيم* (تحقيق: محمد حسين شمس الدين)، ط1، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون - بيروت.
- ابن مجاهد، أبو بكر أحمد بن موسى بن العباس التميمي البغدادي، (1980)، *كتاب السبعة في القراءات* (تحقيق: د. شوقي ضيف)، ط2، دار المعارف - القاهرة.
- مكي القيسي، أبو محمد مكي بن أبي طالب حَمَوْش بن محمد بن مختار القيسي القيرواني، (2007)، *الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها* (تحقيق: عبد الرحيم الطرهوني)، دار الحديث، القاهرة.
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، (1994)، *لسان العرب*، ط3، باب الهمزة فصل القاف، دار صادر، بيروت.
- النيسابوري، نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري (1996)، *غرائب القرآن ورغائب الفرقان* (تحقيق: الشيخ زكريا عميران)، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

List of References

- Abbas Hassan, (2018), *Al-Nahw Al-Wafi*, Dar Al-Maaref.
- Al-Akbari, Abu Al-Baqā Abdullah bin Al-Hussein bin Abdullah Al-Akbari, (1976), *Al-Tibyan fi parsing the Qur'an* (investigated by: Ali Muhammad Al-Bajjawi), Issa Al-Babi Al-Halabi and his partners.
- Al-Baghawi, Abu Muhammad Al-Hussein bin Masoud Al-Baghawi, (1997), *Milestones of Revelation in the Interpretation of the Qur'an* (investigation: verified and its hadiths produced by Muhammad Abdullah Al-Nimr - Othman Jumah Damiriya - Suleiman Muslim Al-Harash), 4th edition, Dar Taiba for Publishing and Distribution.
- Al-Baydawi, Nasser al-Din Abu Saeed Abdullah bin Omar bin Muhammad al-Shirazi, (1997), *Anwar al-Tanzeel and the Secrets of Interpretation* (reviewed by: Muhammad Abd al-Rahman al-Marashli), 1st edition, Dar Revival of Arab Heritage, Beirut.
- Al-Darwish, Muhyiddin Al-Darwish, (1992), *Parsing and Explaining the Qur'an*, Dar Al-Irshad - Syria.
- Al-Dhahabi, Muhammad Al-Sayyid Hussein, (2000), *Interpretation and Interpreters*, Wahba Library, Cairo.
- Al-Farahidi, Abu Abd al-Rahman al-Khalil bin Ahmad al-Farahidi, (1980), *Kitab al-Ayn* (Edited by: Dr. Mahdi al-Makhzoumi and Dr. Ibrahim al-Samarrai), Al-Hilal House and Library.
- Al-Farra, Abu Zakri Yahya bin Ziyad Al-Farra, (1955), *Meanings of the Qur'an* (Edited by: Ahmed Youssef Nagati, Muhammad Ali Najjar, and Abdel Fattah Ismail Shalabi), Dar Al-Masria.
- Al-Farsi, Al-Hasan bin Ahmed bin Abdul Ghaffar Al-Farsi, Abu Ali, (1993), *Al-Hujjah li-Quraa-Al-Saba'a* (Edited by: Badr al-Din Qahwaji - Bashir Juyjaji), 2nd edition, Dar Al-Ma'moun for Heritage, Damascus / Beirut.
- Al-Halabi, Abu Al-Abbas Shihab Al-Din, Ahmed bin Yusuf bin Abdul-Daim, known as Al-Samin Al-Halabi, (2008), *Al-Durr Al-Masun fi Ulum Al-Kitab Al-Maknoun* (Edited by: Dr. Ahmed Muhammad Al-Kharrat), Dar Al-Qalam, Damascus.
- Al-Hamalawi, Ahmed bin Muhammad Al-Hamalawi, (2021), *Shadha Al-Arf fi the Art of Morphology* (Edited by: Nasrallah Abdul Rahman Nasrallah), Al-Rushd Library, Riyadh.

- Al-Jurjani, Abu Bakr Abd al-Qahir bin Abd al-Rahman bin Muhammad al-Farsi, of origin, (1991), *Secrets of Rhetoric* (Edited by: Mahmoud Muhammad Shaker), al-Madani in Cairo, Dar al-Madani in Jeddah.
- Al-Khazen, Aladdin Ali bin Muhammad bin Ibrahim bin Omar Al-Shehi Abu Al-Hasan, (1994), *Chapter on Interpretation in the Meanings of Revelation* (Muhammad Ali Shaheen), 1st edition, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut.
- Al-Naysaburi, Nizam al-Din al-Hasan bin Muhammad bin Hussein al-Qummi al-Naysaburi (1996), *Oddities of the Qur'an and Oddities of the Criterion* (Edited by: Sheikh Zakaria Omairan), 1st edition, Dar al-Kutub al-Ilmiyya, Beirut, Lebanon.
- Al-Qazwini, Jalal al-Din Abu Abdullah Muhammad bin Saad al-Din bin Omar al-Qazwini, (1998), *Clarification in the Sciences of Rhetoric*, 4th edition, Dar Ihya al-Ulum, Beirut.
- Al-Qurtubi, Abu Abdullah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr bin Farah Al-Ansari Al-Khazraji Shams Al-Din Al-Qurtubi, (2003), *Al-Jami' li Ahkam Al-Qur'an* (verified by: Samir Al-Bukhari), Dar Alam Al-Kutub, Riyadh, Kingdom of Saudi Arabia.
- Al-Radi, Sheikh Razi al-Din Muhammad bin al-Hasan al-Istrabadi al-Nahwi, (1975), *Sharh al-Radi on al-Kafiya by Ibn al-Hajib* (Edited by: Prof. Dr. Youssef Hassan Omar), Qar Yunis University, Libya.
- Al-Razi, Abu Abdullah Muhammad bin Omar bin Al-Hassan bin Al-Hussein Al-Taymi Al-Razi, (1999), *Mafatih Al-Ghayb*, 3rd edition, Arab Heritage Revival House, Beirut.
- Al-Razi, Muhammad bin Abi Bakr bin Abdul Qadir Al-Razi, (1995), *Mukhtar Al-Sahhah* (Edited by: Mahmoud Khater), new edition, article (Athar), Lebanon Library Publishers, Beirut.
- Al-Shawkani, Muhammad bin Ali bin Muhammad bin Abdullah Al-Shawkani Al-Yamani, (1993), *Fath Al-Qadeer*, 1st edition, Dar Ibn Kathir, Dar Al-Kalam Al-Tayyib - Damascus, Beirut.
- Al-Suyuti, Abd al-Rahman bin Abi Bakr, Jalal al-Din, (1981), *Al-Ikleel fi Istinbat al-Tanzil* (Edited by: Saif al-Din Abd al-Qadir al-Katib), Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut.
- Al-Tabari, Muhammad bin Jarir bin Yazid bin Katheer bin Ghalib Al-Amli, Abu Jaafar Al-Tabari, (2000), *Jami' Al-Bayan on the Interpretation of the Verse of the Qur'an* (Edited by: Ahmed Muhammad Shaker), 1st edition, Al-Resala Foundation, Beirut.
- Al-Zajjaj, Ibrahim bin Al-Sari bin Sahl, (1988), *The Meanings of the Qur'an and Its Parsing*, (Edited by: Abdul Jalil Abdo Shalabi), 1st edition, World of Books, Beirut.
- Al-Zamakhshari, the scholar Jar Allah Abu Al-Qasim Mahmoud bin Omar Al-Zamakhshari, (1986), *Al-Kashfah fi Facts of the Mysteries of Revelation and the Eyes of Sayings in the Faces of Interpretation* (investigated by: Abd al-Razzaq al-Mahdi), Dar Revival of Arab Heritage - Beirut.
- Al-Zarkashi, Badr al-Din Muhammad bin Abdullah bin Bahadur al-Zarkashi, (1957), *Al-Burhan fi Ulum al-Qur'an* (Edited by: Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim), 1st edition, Dar Ihya al-Kutub al-Arabi, Issa al-Babi al-Halabi and his partners.
- Ibn al-Jawzi, Jamal al-Din Abu al-Faraj Abd al-Rahman bin Ali bin Muhammad al-Jawzi, (2002), *Zad al-Masir fi Ilm al-Tafsir*, Dar Ibn Hazm, Islamic Office.
- Ibn al-Jazari, Muhammad bin Muhammad bin Muhammad bin Ali bin Yusuf, (2012), *Taiba al-Nashr fi al-Qira'at al-Ashr* (Edited by: Muhammad Tamim al-Zoubi), 1st edition, Dar Ibn al-Jazari, Saudi Arabia, Medina.

- Ibn al-Jazari, Shams al-Din Abu al-Khair Ibn al-Jazari, Muhammad bin Muhammad bin Yusuf, (1999), *Upholsterer of Reciters and Guide to Students*, first edition, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut.
- Ibn Ashour, Muhammad al-Tahir bin Muhammad bin Muhammad al-Tahir bin Ashour al-Tunisi, (1984), *Tahrir and Enlightenment*, Tunisian Publishing House, Tunisia.
- Ibn Attiya, Abu Muhammad Abd al-Haqq bin Ghalib bin Abd al-Rahman bin Tammam bin Attiya al-Andalusi al-Muharbi, (2001), *The Brief Editor in the Interpretation of the Mighty Book* (edited by: Abd al-Salam Abd al-Shafi Muhammad), 1st edition, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut.
- Ibn Faris, Abu Al-Hussein Ahmed bin Faris bin Zakaria, (1979), *Dictionary of Language Standards*, (edited by: Abdul Salam Muhammad Haroun), Dar Al-Fikr, Beirut.
- Ibn Kathir, Abu Al-Fida Ismail bin Omar bin Kathir Al-Qurashi Al-Basri then Al-Dimashqi, (1999), *Interpretation of the Great Qur'an* (Edited by: Muhammad Hussein Shams Al-Din), 1st edition, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Muhammad Ali Baydoun Publications - Beirut.
- Ibn Khalawayh, Al-Hussein bin Ahmed bin Khalawayh, Abu Abdullah, (1981), *Al-Hujja fi Al-Saba' al-Qira'at* (Edited by: Dr. Abdel-Al Salem Makram), 4th edition, Dar Al-Shorouk - Beirut.
- Ibn Manzur, Muhammad bin Makram bin Ali, Abu Al-Fadl, (1994), *Lisan Al-Arab*, 3rd edition, Bab Al-Hamza Fasl Al-Qaf, Dar Sader, Beirut.
- Ibn Mujahid, Abu Bakr Ahmad ibn Musa ibn al-Abbas al-Tamimi al-Baghdadi, (1980), *The Book of the Seven in Readings* (Edited by: Dr. Shawqi Dhaif), 2nd edition, Dar al-Maaref - Cairo.
- Ibn Zanjle, Abd al-Rahman bin Muhammad bin Zanjle Abu Zar'a, (1982), *Hujjat al-Qira'at* (Edited by: Saeed al-Afghani), 2nd ed., Al-Resala Foundation - Beirut.
- Ibrahim Mustafa, Ahmed Al-Zayat, Hamed Abdel Qader, Muhammad Al-Najjar, (1972), *The Intermediate Dictionary*, article (Athar), Dar Al-Da'wa, Arabic Language Academy.
- Makki Al-Qaisi, Abu Muhammad Makki bin Abi Talib Hamush bin Muhammad bin Mukhtar Al-Qaisi Al-Qayrawani, (2007), *Revealing the Faces of the Seven Readings, their Reasons and Arguments* (Edited by: Abdul Rahim Al-Tarhouni), Dar Al-Hadith, Cairo.
- Taj al-Din, Abu Muhammad, Abdullah bin Abdul-Mu'min bin al-Wajih bin Abdullah bin Ali Ibn al-Mubarak al-Tajer al-Wasiti al-Muqri, (2004), *Al-Kanz fi al-Qira'at al-Ten* (Edited by: Dr. Khaled al-Mashhadani), 1st edition, Library of Religious Culture - Cairo.

أثر إشهار الإعسار على عقد الوكالة بالعمولة في التشريع الأردني

إسماعيل نايف الحديدي*

تاريخ القبول 2024/8/1

DOI: <https://doi.org/10.47017/33.1.5>

تاريخ الاستلام 2024/4/21

الملخص

يتناول هذا البحث مسألة تأثير قانون الإعسار الأردني رقم (21) لسنة 2018 على عقد الوكالة بالعمولة. وتتمثل مشكلته بإلغاء النصوص الواردة في قانون التجارة الأردني التي كانت تربط بين عقد الوكالة بالعمولة وإفلاس أحد طرفيه، وعدم قيام قانون الإعسار - الذي حل محل النصوص الملغاة - بالربط الصريح بين عقد الوكالة بالعمولة وإعسار أحد طرفيه. وقد أدى هذا الإلغاء إلى وقوع تعارض بين قانون الإعسار وبعض نصوص قانون التجارة السارية؛ لذا فقد استهدف هذا البحث دراسة هذا التعارض والوقوف على النصوص التي يُصار إلى تغليبها بحكم الواقع التشريعي معتمداً المنهج الوصفي التحليلي. توصل البحث إلى عدد من النتائج كان أهمها إهدار قانون الإعسار للضمانات التي كان يتمتع بها الوكيل بالعمولة في ظل أحكام الإفلاس الملغاة. وأوصى البحث بإجراء بعض التعديلات التشريعية وعلى رأسها إقرار الضمانات التي كان يتمتع بها الوكيل بحسب الأحكام الملغاة وتضمينها قانون الإعسار الجديد.

الكلمات المفتاحية: إعسار، وكيل بالعمولة، تعارض تشريعي، موكل.

المقدمة

لقد بدا جلياً أن إقرار قانون الإعسار رقم (21) لسنة 2018 كان له أثرٌ بالغٌ في مختلف موضوعات القانون التجاري (Al-Hadidi, 2022, p. 95). فعدا عن إقصائه لأحكام الإفلاس والتي كانت مقننة في قانون التجارة رقم (12) لسنة 1966، فقد مسّ هذا القانون بعض النصوص التي لا زالت موجودة وسارية في قانون التجارة (Obaidat, and Al-Shammari, 2023, p.81-105)، وكان من بينها الأحكام المتعلقة بعقد الوكالة بالعمولة. فلا جرم أن هذا العقد له خصوصية تتمثل في أنه من العقود المبنية على الاعتبار الشخصي، وكذلك فإنه من العقود التي تحتاج إلى وجود ضمانات تؤمن كلا طرفيه من مغبة الأحوال المالية التي قد تعترضهما.

وهذا العقد يُعتبر من العقود الشائعة في الوسط التجاري، وله ميزة فريدة تتمثل في انصراف آثاره لحساب الموكل على الرغم من إتمام التصرف باسم الوكيل نفسه (Al-Baroudi, 1999, p.62)؛ إذ يُعرف على أنه اتفاق بين الموكل والوكيل يُقيم بموجبه الموكل الوكيل مقام نفسه في تصرف تجاري معلوم، فيُجري هذا الأخير التصرف باسمه الخاص لحساب الموكل لقاء حصوله على مقابل يُسمى العمولة (للتفرقة بين الوكالة بالعمولة وغيرها من العقود، انظر: Al-Kharroubi, 2017, p. 74). وبالإضافة إلى الأحكام الخاصة التي تحكم الوكالة بالعمولة والوكالة التجارية العادية الواردة في قانون التجارة، فإنها تُعتبر ضرباً من الوكالة العادية تخضع لنظرية العقد بشكل عام وللأحكام المتعلقة بعقد الوكالة بشكل خاص المنصوص عليها في القانون المدني (Shafiq, 1967-1968, p.50).

وإن من النقاط القانونية التي تُعتبر ذات أهمية كبرى والتي تذكر عند الحديث عن عقد الوكالة بالعمولة مسألة إفلاس أحد طرفيه؛ فهذا العقد يحظى باهتمام عظيم عند إشهار إفلاس أحد طرفيه؛ كونه من العقود المبنية على الاعتبار الشخصي. فمن المعلوم أن هذا النوع من العقود يتأثر مباشرة إذا طرأ طارئٌ على الثقة الممنوحة لأحد طرفيه، وبالتالي في قدرته على الوفاء بما التزم به. فالنتيجة الطبيعية لإشهار إفلاس أيٍّ من طرفيه تتمثل في انتهاء هذا العقد، ويُفتح المجال

عندئذٍ للحديث عن الضمانات التي يتمتع بها أحد طرفيه للتخفيف من وطأة إفلاس الطرف الآخر عليه. ولما كانت أحكام الإفلاس جزءاً من التشريع الأردني فقد كان من بينها أحكام صريحة أو ضمنية تشير إلى الضمانات التي يتمتع بها كل طرف في حال إشهار إفلاس الطرف الآخر. وإن إلغاء أحكام الإفلاس في التشريع الأردني قد ألقى بظلاله على عقد الوكالة بالعمولة، فأصبح خاضعاً لأحكام قانون الإعسار رقم (21) لسنة 2018.

هذا وإن أحكام الإفلاس الملغاة من قانون التجارة تختلف اختلافاً بيناً عن أحكام قانون الإعسار؛ وبالتالي فإن ذلك يقود إلى ملاحظة اختلافات في الأحكام القانونية التي تنطبق في ظل سريان أي من القانونين. فغَلَ يد المدين المفلس هو أثر طبيعي لإشهار الإفلاس، بينما غَلَ يد المدين المُعسر لا يُعتبر الإجراء التلقائي لإشهار الإعسار، وإنما هو إجراء استثنائي يجري اللجوء إليه في أحوال معينة (17 Article, 2018, Insolvency Law).

لكل ما سبق فإن الحكم القانوني الذي ينطبق على الوكيل بالعمولة أو الموكل الذي يخضع لأحكام الإفلاس يختلف عن الحكم القانوني الذي ينطبق على الوكيل بالعمولة أو الموكل الذي يخضع لقانون الإعسار. ومن هنا تتبع أهمية هذه الدراسة؛ فالمشرع الأردني لم يستعِض عن الأحكام التي كانت واردة في قانون التجارة والمتعلقة بإفلاس الوكيل بالعمولة أو موكله أحكاماً أخرى، تاركاً السبيل في ذلك مفتوحاً لتطبيق الأحكام العامة الواردة في قانون الإعسار؛ لذا فإن هذا البحث يستهدف الوقوف على الحكم القانوني الواجب الاتباع في ظل عدم اشتغال قانون الإعسار على أحكام خاصة بعقد الوكالة بالعمولة.

وبالتالي فإن مسألة إعسار أي من طرفي عقد الوكالة بالعمولة يجب أن تحظى بالعناية الفقهية اللازمة. فالجانب الفقهي في هذا الصدد لا يقل أهمية عن الجانب التشريعي أو القضائي؛ ذلك أن الفقه يعمل على توضيح النصوص التشريعية التي يعترضها الغموض، وكذلك فإنه رافد أساسي للقضاء، فهو يعمل على توجيهه الوجهة الصحيحة، ويجب أن يجري تحديث هذا الفقه باستمرار ليكون قادراً على مواكبة التطورات التشريعية المتلاحقة، فما كان صحيحاً من أحكام في ظل أحكام الإفلاس لم يعد كذلك في ظل قانون الإعسار الجديد.

وينبغي على إسدال ستار الإفلاس وإزالة الغطاء عن قانون الإعسار انفتاح الباب على مصراعيه للتساؤلات التي تدور في خلد القانونيين والتي تجدر الإجابة عليها. والسؤال الذي يُمكننا من اختزال عددٍ من الأسئلة هو التالي: ما أثر إشهار الإعسار على عقد الوكالة بالعمولة؟ أي ما هو الأثر المترتب على إشهار إعسار أحد طرفي عقد الوكالة بالعمولة على الآخر؟ إن الإجابة على هذا التساؤل تتطلب تقسيم الإجابة إلى جزأين: أولهما يتمثل في أثر إشهار إعسار الموكل على الوكيل بالعمولة (الفصل الأول)، أما ثانيهما فيتمثل في أثر إشهار إعسار الوكيل بالعمولة على الموكل (الفصل الثاني).

وإن المنهج الذي يُسعف في الوصول إلى الإجابات المرجوة هو المنهج الوصفي التحليلي؛ على اعتبار أن قسماً من البحث سيبنى على وصف الوضع التشريعي السابق، وأما الآخر فسيُعنَى بتحليل الأثر الذي أنشأه قانون الإعسار الجديد.

الفصل الأول: أثر إشهار إعسار الموكل على الوكيل بالعمولة

قبل الخوض في أثر إشهار إعسار الموكل على الوكيل بالعمولة، لا بدّ من الإشارة إلى أنه عندما كانت أحكام الإفلاس سارية المفعول فإن الوكالة بالعمولة -باعتبارها من عقود الاعتبار الشخصي- كانت تنقضي بمجرد إشهار إعسار الموكل، إلّا إذا تعلّق بها حق للغير (862 Article, 1976, Civil Law).

وعند اللجوء إلى الحكم الواجب الاتباع في هذه المسألة بعد التحول إلى قانون الإعسار، فإن ذلك يستلزم بعض التفصيل؛ إذ إن إشهار إعسار الموكل يؤثر في الوكيل بالعمولة من جانبين: الجانب الأول يتعلّق بالوقوف على الضمانات التي يمنحها القانون للوكيل بالعمولة فيما لو أشهر إعسار موكله، وهما ضمانات حق الاحتباس وضمانة حق الامتياز (المبحث الأول)، والثاني يتعلّق بإمكانية إلزام الوكيل بالعمولة بالاستمرار في تنفيذ عقد الوكالة بالعمولة عند وقوع ذات الأمر للموكل. وبعبارة أخرى فإنه يجدر الوقوف على مصير عقد الوكالة بالعمولة بعد إشهار إعسار الموكل (المبحث الثاني).

المبحث الأول: تأثر ضمانات حق الاحتباس وضمانة حق الامتياز الممنوحين للوكيل بالعمولة

إن العلة التي يتوخاها المشرع من الضمانات التي يُقرها لصالح الوكيل بالعمولة لا تقتصر فقط على حماية الوكيل بالعمولة، وإنما تتعدى ذلك إلى " تعزيز الانتماء في المسائل التجارية، إذ متى اطمئن الوكيل بالعمولة إلى استيفاء المبالغ التي قد يدفعها عن الموكل، فإنه لا يتوانى في أدائها، وفي هذا مصلحة ظاهرة للموكل الذي يستطيع بفضل وجود هذه الضمانات الحصول على انتماء وكيه بسهولة ويسر" (Shafiq, 1967-1968, p.63). وللوقوف على مدى تأثر هاتين الضمانتين بقدم قانون الإعسار فإنه يجدر تناول كل ضمانات على حدة، ضمانات الاحتباس (المطلب الأول) وضمانة الامتياز (المطلب الثاني).

المطلب الأول: أثر إشهار الإعسار على حق الاحتباس بوصفه ضمانات للوكيل بالعمولة

إن ضمانات حق الاحتباس من الضمانات التي يتمتع بها الوكيل بالعمولة لاستيفاء حقوقه في مواجهة الموكل (Wahby, 2015, p.96). وهذا الحق مقرر في القواعد العامة؛ إذ بالرجوع إلى أحكام القانون المدني فيما يتعلق بحق الاحتباس يلاحظ أنها تُطبق على الوكيل بالعمولة. فالمادة (387) من القانون المدني تنص على أنه " لكل من التزم بأداء شيء أن يتمتع عن الوفاء به ما دام الدائن لم يوف بالتزام في ذمته نشأ بسبب التزام المدين وكان مرتبطاً به". فهذه المادة تجد مجالاً للتطبيق عند الحديث عن الضمانات التي يتمتع بها الوكيل بالعمولة إزاء الموكل. ولكن شرط تطبيق هذه المادة أن يكون التزام الموكل ناشئاً في ذمته بسبب التزام الوكيل بالعمولة ومرتباً به. فذلك يُعتبر شرطاً مسبقاً حتى يستطيع الوكيل بالعمولة ممارسة حق الاحتباس الذي تخوله إياه هذه المادة. ويظل الوكيل بالعمولة محتسباً للأشياء المملوكة للموكل إلى أن يقوم هذا الأخير بأداء الالتزامات المستحقة عليه. فإذا طال عليه الزمن وهو في هذه الحال، كان له أن يطلب التنفيذ على هذه الأشياء واستيفاء دينه منها بالأولوية على غيره من الدائنين (Shafiq, 1967-1968, p.64) تطبيقاً لحقه في الاحتباس المنصوص عليه في القواعد العامة (Civi Law, 1976, Article 391) وتطبيقاً لحقه في الامتياز المنصوص عليه في قانون التجارة (Trade Law, 1966, Article 96).

وفي ظل أحكام الإفلاس الملغاة فإن هذا الحكم كان واجب الاتباع سواء أتم إشهار إفلاس الموكل أم لم يتم؛ إذ إن ممارسة حق الاحتباس على الأموال التي في حيازة الوكيل بالعمولة والعائدة للموكل اعتبر من الضمانات المقررة للوكيل بالعمولة حتى في حالة إفلاس الموكل. هذا وقد جرى تعزيز هذا الحق من قبل الفقه الذي عمل على توسيع نطاق تطبيقه من باب القياس؛ حيث قام الفقه بتطبيق المادة (435) من قانون التجارة على الوكيل بالعمولة استناداً إلى المماثلة بين المركز القانوني للبائع في مواجهة المشتري الذي أشهر إفلاسه والمركز القانوني للوكيل بالعمولة في مواجهة الموكل الذي أشهر إفلاسه (Al-Uqaili, 2020, 386). فأصبح من الممكن قراءة نص المادة (435) من قانون التجارة مع إحلال الوكيل بالعمولة مكان البائع فيه؛ إذ احتوى النص على الحكم التالي: "1. يجوز للبائع أن يسترد البضائع المرسلة إلى المفلس للتمكن من استعمال حقه في حبسها ما دامت لم تسلم في مخازن المفلس أو في مكان له فيه مظهر التصرف أو في مخازن وسيط كلفه المفلس أن يبيعها لحسابه. 2. على أن طلب الاسترداد لا يقبل إذا كانت البضائع قد بيعت ثانية قبل وصولها بدون قصد الإضرار لمشتري آخر حسن النية".

فيحسب هذا النص لم يعد الوكيل بالعمولة قادراً على احتباس البضاعة التي بين يديه فعلاً فقط، وإنما أصبح قادراً على استردادها بشروط معينة على الرغم من إفلاتها منه مادياً. وقد كانت العلة، في ظل أحكام الإفلاس، من إقرار حق إيقاف البضاعة واستردادها لصالح الوكيل بالعمولة وتمكينه من ممارسة حق الاحتباس عليها - والذي كان يتمتع به البائع وحده - تكمن في أن هذا الوكيل قد قام بدفع الثمن للبائع، وبالتالي فإنه "قد حل محله في الدين وفي التأمينات التي تصحبه، ومنها حق الحبس" (Shafiq, 1967-1968, p.65).

هذا ويُفهم من هذه المادة عند تطبيقها على الوكيل بالعمولة أنه كان يستطيع أن يُمارس حق الاحتباس مادام أن الموكل لم يتسلم البضاعة في مخازنه أو في مكان يظهر فيه أمام الغير بأنه يملك حق التصرف، أو ما دامت هذه البضاعة لم تسلم لوسيط كلف ببيعها لحساب الموكل، كما يُفهم منها أن تصرف الموكل بالبضاعة المرسلة لشخص حسن النية يُعتبر

مانعاً من استرداد الوكيل بالعمولة للبضاعة وممارسة حق الاحتباس عليها. وبعبارة أخرى، فإنه في حال لم يتسلم الموكل البضاعة المرسلة إليه من الوكيل بالعمولة، كأن تكون مازالت في الطريق مثلاً، فإن هذا الوكيل يملك استردادها وممارسة حق الاحتباس عليها إذا علم بإفلاس الموكل. أما إذا وصلت البضاعة إلى الموكل فإنها تدخل ضمن موجوداته ولا يعود الوكيل بالعمولة قادراً على ممارسة حق الاحتباس. وليس أمامه في هذه الحال إلا أن يدخل بوصفه دائناً مع مجموعة الدائنين والحصول على نصيبه تبعاً لقسمة الغرماء (Jabbara, and Allaq, 2012-2013, p.42).

والاسترداد المقصود هنا هو استرداد الحيازة لا استرداد الملكية، فالوكيل بالعمولة كان يملك أن يسترد البضاعة ولو أنه لا يملكها بحيث يتمكن من حبسها حتى يؤدي ثمنها من قبل وكيل التفليسة أو أن يطالبه بالفسخ والتعويض (Al-Baroudi 1977, p. 295). كما أن له حسب التشريع الأردني التنفيذ عليها والحصول على حقه بالأولوية على غيره من الدائنين (Civil Law, 1976, Article 391).

غير أن إلغاء هذه المادة يدعو إلى البحث عن النص الذي يحكم هذه الحالة في طيات قانون الإعسار. في بادئ الأمر فإنه يمكن اللجوء إلى النص الذي يحكم عقد البيع في قانون الإعسار والقياس عليه كما كان الحال في ظل أحكام الإفلاس الملغاة. ففي هذا الصدد تنص المادة (29) من قانون الإعسار على أنه: "أ. لوكيل الإعسار أو للمدين بإشراف وكيل الإعسار أن يطلب فسخ عقد البيع الذي أبرمه قبل إشهار الإعسار شريطة أن لا يكون قد تم تسليم المبيع أو تسديد الثمن. ب. للبائع الذي لم يقبض الثمن المتفق عليه أن يمتنع عن تسليم المبيع إلى حين قيام المدين بسداد الثمن أو الالتزام بأحكام العقد المبرم معه. ج. إذا قبض البائع جزءاً من ثمن المبيع فلا يحق له الاحتفاظ بالبضائع التي لم يستوف ثمنها أو استرداد تلك البضائع دون غيرها".

إن وبسبب الفقرة (ب) من هذه المادة، لو وضعنا الوكيل بالعمولة في ذات مركز البائع الذي لم يقبض ثمن المبيع، فإنه يحق للوكيل بالعمولة الامتناع عن تسليم البضاعة العائدة للموكل الذي أشهر إعساره لحين استيفاء حقوقه العالقة في ذمة الموكل، وبالتالي فإن تطبيق هذا النص الذي يحكم علاقة البائع بالمشتري على الوكيل بالعمولة في علاقته مع موكله يُفضي إلى ذات النتيجة التي كانت مقررة في ظل أحكام الإفلاس الملغاة، ويوفر حماية معتبرة للوكيل بالعمولة إذا ما أشهر إعسار موكله، مع مراعاة نص الفقرة (ج) من ذات المادة، فبحسبها إذا تلقى الوكيل بالعمولة - الذي يعامل معاملة البائع من باب القياس - جزءاً من ثمن البضاعة التي كُلف بشرائها، فإنه يمتنع عليه ممارسة حق الاحتباس عليها، وبالتالي لا يجوز له الاحتفاظ بالبضاعة العائدة للموكل أو أن يستردها إذا تلقى أي جزء من حقه المتعلق بهذه البضاعة بالذات من جانب الموكل الذي أشهر إعساره والذي يعامل معاملة المشتري المعسر.

وهكذا فإن الوكيل بالعمولة يمتنع عن تسليم الشيء العائد للموكل إلى أن يقوم هذا الأخير بأداء الثمن. ولكن السؤال الذي يطرح مباشرةً يتعلق بالإطار الزمني الذي يحكم هذا الامتناع. فلو مضت فترة طويلة دون أن يقوم الموكل الذي أشهر إعساره بأداء الثمن، فهل يبقى الوكيل بالعمولة منتظراً هذا التنفيذ دون قيد أو شرط؟ في الحقيقة، فإنه في حال طالت مدة الامتناع من جهة الموكل، يستطيع الوكيل بالعمولة اللجوء إلى القواعد العامة بتحويل حق الاحتباس إلى التنفيذ على البضاعة المحتبسة والحصول على حقه متمتعاً بالأولوية. وفي ذلك تطبيق لحكم يشتمل عليه التشريع المدني الأردني. فبحسب هذا الأخير فإن حق الاحتباس يُفضي إلى حق الامتياز الذي تقضي به على وجه التحديد المادة (391) منه.

غير أن هذا التحليل يصعب جداً الأخذ به في ظل قانون الإعسار الجديد، فلو كان المشرع يرغب بمنح الوكيل بالعمولة مثل هذه الدرجة من الحماية لنص عليها صراحةً. وإن القول بسحب الحماية التي أقرها الفقه في ظل أحكام الإفلاس على الوكيل بالعمولة في ظل أحكام قانون الإعسار لا يوجد ما يعززها في نصوص قانون الإعسار ذاته. لا بل إن قانون الإعسار قد ألقى حماية صريحة منحها قانون التجارة للوكيل بالعمولة والمتمثلة بحق الامتياز كما سيأتي بيانه.

ولتحرير مسألة حق الاحتباس بدقة، فإنه ينبغي الرجوع إلى نص المادة (22/ب) من قانون الإعسار والتي تنص على أنه "لا يجوز إلقاء الحجز على أي من أموال المدين أو حبسها لاستيفاء أي دين عليه مهما كان أصله وطبيعته بما في ذلك الديون المستحقة للخزينة بعد إشهار الإعسار". وهذا نص صريح يدخل حيز التطبيق بمجرد إشهار إعسار المدين يحرم

بموجبه دائنو المدين المعسر من ممارسة حق الاحتباس مهما كان أصل ديونهم وطبيعتها. وبالتالي فقد حال هذا الحكم دون تطبيق ضمانات الاحتباس التي أقرتها القواعد العامة للوكيل بالعمولة.

وإذا رجعنا إلى نص المادة (140) من قانون الإعسار نجد إن المشرع قد غلبَ نصوص قانون الإعسار على غيره من القوانين الأخرى إلى مدى تعارضها معه. فقد ورد في هذه المادة أنه "ولا يعمل بأي نص ورد في أي تشريع آخر إلى المدى الذي يتعارض فيه مع أحكام هذا القانون". وفي هذا ما يدعو إلى القول أن المشرع الأردني قد منع الوكيل بالعمولة من ممارسة حق الاحتباس بمجرد إشهار إعسار موكله.

يُخلص من كل ذلك أن مَنع الدائن من ممارسة حق الاحتباس على أموال المدين بعد إشهار إعساره يعني بالضرورة فقدان الدائن (صاحب حق الاحتباس) لحقه بالامتياز الناشئ عن حقه في الاحتباس؛ إذ إنه عند التنفيذ على أموال المدين في إطار الإجراء الجماعي فإنه لا يستطيع أن يُطالب باعتباره ديناً ممتازاً، ذلك أنه حُرِم من ممارسة حق الاحتباس ابتداءً. فقد قرّر المشرع الأردني بموجب القواعد العامة بين حق الاحتباس وحق الامتياز بموجب نص المادة (391) من القانون المدني والتي تقضي بأنه "من احتبس الشيء استعمالاً لحقه في احتباسه كان أحق من باقي الغرماء في استيفاء حقه منه". وهذا على عكس الحال في تشريعات مقارنة كالتشريع اللبناني (المادة 274 من قانون الموجبات والعقود) الذي لا يقرن بين حق الاحتباس وحق الامتياز. فحق الاحتباس يعني مجرد امتناع الحابس عن تسليم الشيء المحتبس إلى أن يستوفي دينه (Al-Baroudi, 1985, p.348). وبذلك فإن ممارسة حق الاحتباس تعني تصنيف الدين على أنه دين ممتاز، كون التقدم في الحصول على الحق منصوص عليه في القانون. فإذا حُرِم الدائن ابتداءً من ممارسة حق الاحتباس فإن دينه يكون قد حُرِم من صفة الامتياز تبعاً لذلك.

هذا ويظهر لنا أن الحكمة من حرمان الوكيل بالعمولة من ممارسة حق الاحتباس في مواجهة الموكل المعسر تتمثل في عدم الحيلولة بين هذا الموكل الذي أشهر إعساره وبين مواصلته لنشاطه التجاري؛ إذ إن متابعة النشاط التجاري والاستمرار في تشغيله يُعتبر من المقاصد التي يرنو إليها قانون الإعسار الجديد. ومنع الوكيل بالعمولة من ذلك يُعبر عن حرص المشرع على حماية المدين المعسر وضمان عدم اندثار نشاطه بموجب الضمان الخاص الذي يكرسه قانون التجارة للوكيل بالعمولة. وإن ذلك في نظرنا يُعتبر ضرورياً من المغالاة في حماية مصلحة الموكل المعسر على حساب مصلحة الوكيل بالعمولة الذي غالباً ما يكون أضعف منه اقتصادياً.

المطلب الثاني: أثر إشهار الإعسار على حق الامتياز بوصفه ضمانات للوكيل بالعمولة

عند تناول مسألة امتياز حق الوكيل بالعمولة في تعامله مع موكله، يُستحسن الدخول إليها بتلاوة النص الذي كرّس هذا الحق؛ إذ تنص المادة (96) من قانون التجارة على أنه "1. للوكيل بالعمولة امتياز على قيمة البضائع المرسلّة إليه أو المخزونة أو المودعة لأجل استيفاء جميع القروض والسلف والمدفوعات التي قام بها سواء أكان قبل تسلمه البضائع أم في مدة وجودها في حيازته. 2. وينشأ هذا الامتياز بمجرد إرسال البضائع أو خزنها أو إيداعها. 3. لا ينشأ هذا الامتياز إلا إذا تحقق الشرط المنصوص عليه في المادة (71) من هذا القانون. 4. ويدخل في الامتياز مبلغ الدين الأصلي مع الفوائد والعمولات والنققات. 5. إذا كانت البضائع قد بيعت وسلمت لحساب الموكل فيحق للوكيل بالعمولة أن يستوفي من ثمنها قيمة دينه قبل دائني الموكل".

فهذا النص يُشكل إحدى الدعامات التي يستند إليها الوكيل بالعمولة ويجعله في مأمن عند تعامله مع موكله (Wahby, 2015, p.103). ولا بدّ من الإشارة مباشرة إلى أن ممارسة حق الامتياز مقترنة بممارسة حق الاحتباس أو الحبس كما يُطلق عليه البعض "فحق الامتياز المقرّر قانوناً للوكيل بالعمولة يقوم على فكرة الرهن الضمني [...] ويتضمن الرهن فيما يتضمنه فكرة الحبس [...] إذ المفروض أن الوكيل تسلم البضائع [...] لتكون ضماناً لسداد المبالغ المستحقة له عند الموكل. ولما كان الرهن الحيازي أساس هذا الامتياز وكان الاحتجاج بالرهن على الغير مشروطاً بحيازة المدين للشيء المرهون، فلا امتياز للوكيل بالعمولة إلا إذا كان يحوز البضائع [...]". فإذا فقد حيازتها فقد معها الامتياز" (Shafiq, 1967-1968, p.64-65).

والسؤال الذي يطرح بدءاً هو: هل إن هذا النص يُطبّق في الأحوال العادية أم في حال إشهار إفلاس الموكل؟ إن هذا النص ينطبق في الوضعين، أي في الأحوال العادية وفي حال إشهار إفلاس الموكل. فمن الأهمية بمكان بالنسبة للوكيل بالعمولة أن يستطيع التنفيذ على الأموال الموجودة في حيازته لحساب الموكل حتى يستوفي حقوقه المترصدة في ذمة الموكل. "وتعتبر البضاعة في حيازة الوكيل بالعمولة متى كان واضع اليد عليها فعلاً بأن كانت مودعة في مخازنه لبيعها أو لمجرد الاحتفاظ بها حتى تصدر إليه أوامر الموكل بشأنها. وبالمثل تعتبر البضائع في حيازة الوكيل بمجرد إرسالها سواء أوقع هذا الإرسال من الموكل إلى الوكيل ليقوم ببيع البضاعة أم من الغير الذي اشتراها منه الوكيل ليقوم بتصديرها إلى الموكل. ويكفي في حالة الإرسال أن يحوز الوكيل الصكوك الدالة على البضاعة كسند الشحن أو تذكرة النقل ليعتبر حائزاً للبضاعة ذاتها. لأن حيازة هذه الصكوك تقوم مقام حيازة البضاعة" (Shafiq, 1967-1968, p.66). ولم يشترط النص وجود رابط بين الأموال التي تشكل محل الامتياز وبين الدين المترصد في ذمة الموكل (Al-Baroudi, 2001, p.92). فجميع البضائع التي في حوزة الوكيل أو المرسلة إليه أو المخزّنة أو المودعة تحت رعايته وإشرافه لا تشكل محلاً لامتياز. فحتى لو كان الدين ناشئاً عن تعامل سابق بين الوكيل بالعمولة وموكله، فإن الوكيل بالعمولة يستطيع ممارسة حقه بالامتياز على الأموال التي دخلت في حيازته لحساب هذا الموكل. والشرط الوحيد الذي يشتمل عليه النص -بشكل ضمني- هو أن يكون الدين ناشئاً بمناسبة الوكالة بالعمولة المبرمة بينهما. فقد "لاحظ الشارع في ذلك أن الغالب عملاً أن تنشأ بين الوكيل بالعمولة وموكله علاقات متصلة وعمليات مستمرة وأن هذه العلاقات والعمليات لا تسوى على أفراد وإنما بحساب واحد، فلم يشأ أن يخص كل بضاعة لضمان المصاريف التي أنفقت بسببها، وإنما جعل مجموع البضائع مخصصاً لضمان مجموع المبالغ المستحقة للوكيل بالعمولة عند تصفية الحساب بينه وبين الموكل" (Shafiq, 1967-1968, p.67).

كما أن المبالغ النقدية التي تدخل في حيازة الوكيل بالعمولة نتيجة القيام ببيع بضاعة لحساب موكله تعتبر محلاً لامتياز. وبالتالي فإن له الحق في أن يستوفي دينه منها مباشرة، ولا يزاحم في ذلك من قبل بقية الدائنين لا في الأحوال العادية ولا في حالة إفلاس الموكل. فعند التفكير في أهمية حكم هذه المادة فإنها تتجلى في حال كان الموكل في حالة يسار أو إعسار؛ إذ إن الوكيل يستوفي حقه مباشرة من ثمن البضاعة التي يحوزها لحساب موكله بالأولوية على بقية الدائنين. ولا يلزم الوكيل باتباع إجراءات التنفيذ القضائي على المبلغ النقدي الذي يعود للموكل، "بمعنى أن التنفيذ على البضاعة محل الامتياز في هذه الحالة يتحقق بتنفيذ الصفقة الأصلية" التي كلف الوكيل بإبرامها. ويشترط لاقتضاء الحق مباشرة في مثل هذه الحالة أن يتم البيع وفقاً لتعليمات الموكل (Shafiq, 1967-1968, p.68).

هذا وإن أهمية هذا الامتياز تتعاضد في حال أشهر إفلاس الموكل لما فيه من ضمان لحقوق الوكيل بالعمولة في مواجهته وعدم إخضاعه للإجراءات الجماعية التي تقضي بها أحكام الإفلاس. وبعبارة أخرى فإن الحكمة من إيراد مثل هذا النص تظهر على أشدها في حالة إفلاس الموكل. فصاحب حق الامتياز لا يتأثر بالإفلاس، فهو من الدائنين الذين "لا يدخلون في جماعة الدائنين ولا توقف بالنسبة لهم الإجراءات الفردية" (Al-Baroudi, 1977, p. 290). وحق الامتياز هذا يُعتبر من حقوق الامتياز الخاص وليس العام. وبالتالي فإنه يحق لصاحب حق الامتياز "أن يستوفي حقوقه من ثمن المنقول المحمل بالامتياز" (Eid, 1972, p.383).

وعند التأمل في موقف قانون الإعسار من حق الامتياز الممنوح للوكيل بالعمولة، فإنه يبدو جلياً أنه لا يُقر بوجوده. فالفقرة (ب) من المادة (22) تنص على أنه "لا يجوز إلقاء الحجز على أي من أموال المدين أو حبسها لاستيفاء أي دين عليه مهما كان أصله وطبيعته بما في ذلك الديون المستحقة للخزينة بعد إشهار الإعسار". فالمرحلة الممهدة لممارسة حق الامتياز هي احتباس البضائع الداخلة في حيازة الوكيل بالعمولة ومن ثم مباشرة الحجز التنفيذي عليها ليستوفي حقه بالأولوية على بقية الدائنين. فنص المادة (96) من قانون التجارة واضح في أن ممارسة حق الامتياز مقترنة بوقوع الحيازة الفعلية أو الرمزية. وبما أن الوكيل بالعمولة قد حرّم بموجب نص المادة (22/ب) من احتباس البضاعة ومباشرة الحجز التنفيذي عليها فقد حرّم -بالضرورة- من حق الامتياز. وذات الأمر ينطبق على المبالغ النقدية التي يحوزها الوكيل بالعمولة لحساب الموكل، فهو محروم من استيفاء حقه منها مباشرة وبالأولوية على بقية الدائنين؛ لأنها تدخل في عموم المادة

(22/ب) من قانون الإعسار التي تتحدث عن أموال المدين عامة، فلم يرد فيها أية إشارة إلى التمييز بين البضاعة أو المبالغ النقدية، فجميعها ينطبق عليها وصف الأموال.

والسؤال الذي يُشكّل مفترق طرق في هذا المقام هو أي القانونين أولى بالتطبيق قانون التجارة الذي يُنظم المركز القانوني للوكيل بالعمولة ويوفّر له الحماية في حال يسار الموكل كما يوفّرها في حال إفلاسه، أم قانون الإعسار الذي يُنظم المركز القانوني للمدين المُعسر ودائنيه والذي لا يقرّ حماية الوكيل بالعمولة إذا ما أشهر إعسار موكله؟ إن طرح هذا السؤال لا يُعتبر من قبيل الرياضة العقلية في المسائل القانونية، وإنما هو سؤال علمي يترتب عليه نتائج عملية على جانب كبير من الأهمية. في الواقع، إن تطبيق قانون التجارة في هذا الصدد يعني توفير حماية كبرى للوكيل بالعمولة، أما تطبيق قانون الإعسار فيعني هدم هذه الحماية بشكل يكاد يكون كاملاً.

فعند الرجوع إلى نصوص قانون الإعسار نجد المادة (22/ب) تنص على أنه " لا يجوز إلقاء الحجز على أي من أموال المدين أو حبسها لاستيفاء أي دين عليه مهما كان أصله وطبيعته بما في ذلك الديون المستحقة للخزينة بعد إشهار الإعسار". فإذا اعتبرنا أن هذا النص يحكم العلاقة بين الوكيل بالعمولة والموكل لأنه يتعلّق بحالة إعسار (إن الفرض أن الموكل قد أشهر إعساره)، فإن الوكيل بالعمولة يُعتبر فاقداً للحماية التي نصّ عليها قانون التجارة في المادة (96) منه.

إن النصّ الأولي بالتطبيق هو ذلك الوارد في قانون الإعسار بوصفه قانوناً خاصاً يحكم علاقات الدائنين جميعاً بالمدين الذي أشهر إعساره. وبالتالي فإن النصّ الوارد في قانون التجارة ينحصر تطبيقه في حالة يسار الموكل فقط. كما أن المادة (140) من قانون الإعسار أشارت إلى سموّ هذا القانون على بقية القوانين عند اشتغالها على أحكام تتعارض معه. ومما يُعزّز هذا الطرح نصّ المادة (40) من قانون الإعسار والتي أزالته صفة الامتياز عن أي دين من الديون غير الواردة فيها. فهي تنص على أنه:

"أ. مع مراعاة أحكام الفقرة (أ) من المادة (38) من هذا القانون تعتبر الديون التالية ديوناً ممتازة لغايات أحكام هذا القانون حسب الترتيب التالي:

1. أجور العاملين لدى المدين ومستحققاتهم الناشئة عن إنهاء عقود العمل وبحد أعلى أجور ثلاثة أشهر.
2. نفقة الزوجة والأولاد والوالدين والأقارب المستحقة على المدين من الأشخاص الطبيعيين قبل إشهار الإعسار.
3. المطالبات بالتعويض الناشئ عن الفعل الضار الذي تسبب به المدين قبل إشهار الإعسار.

ب. على الرغم مما ورد في أي تشريع آخر لا تعتبر أي ديون خلاف الديون المبيّنة في هذه المادة ديوناً ممتازة".

فهذا التحليل يجعلنا نخلّص إلى نتيجة مفادها أن قانون الإعسار قد عطّل الحماية الممنوحة للوكيل بالعمولة في القانون المدني فيما يتعلّق بحق الاحتباس وما يترتب عليه من امتياز والمنصوص عليه في المادتين (387) و(391) منه. كما أنه عطّل الحماية الممنوحة له بموجب قانون التجارة فيما يتعلّق بامتياز الوكيل بالعمولة المنصوص عليه في المادة (96) منه. وبذا فإن حقّي الاحتباس والامتياز اللذين يتمتع بهما الوكيل بالعمولة لا يمكن نزعهما عنه ما بقي الموكل خارج دائرة قانون الإعسار، فإن دخلها تعطلّ هذان الحقان.

وتجدر الإشارة إلى أن هذا الوضع القائم في التشريع الأردني لا يتطابق مع الموقف التشريعي للدول المقارنة؛ إذ إن النصّ على ضمانات للوكيل بالعمولة يُعتبر من الأمور الجوهرية التي تحدث توازناً بين مصالح طرفي هذا النوع من العقود. فالقانون المصري على سبيل المثال يقرّ للوكيل بالعمولة بامتياز خاص على أموال الموكل التي يحوزها بموجب المادة (159) من قانون التجارة. وإن التشريع المصري الذي جرى إقراره مؤخراً والذي حمل اسم " قانون تنظيم إعادة الهيكلة والصالح الواقي والإفلاس " لم يُغفل الإشارة إلى الامتيازات الخاصة التي يتمتع بها بعض الدائنين والتي تشمل الوكيل بالعمولة بوصفه صاحب ضمان خاص. فقد جرت الإحالة بموجب نصّ المادة (128) إلى الدائن صاحب الامتياز الخاص، حيث جرى استثناءه من المنع المتعلّق برفع الدعاوى الفردية حفاظاً على ضمان الامتياز الذي يتمتع به والذي يجب أن لا يُهدر بمجرد وقوع المدين (أي الموكل) تحت نير الإفلاس.

المبحث الثاني: مصير عقد الوكالة بالعمولة بعد إشهار إعسار الموكل

لا مراء بأن عقد الوكالة بالعمولة هو من العقود المبنية على الاعتبار الشخصي. وتعرّف هذه العقود بأنها " العقود القائمة على الثقة المتبادلة بين المتعاقدين بحيث يقصد كل منهما أن يقوم الآخر بتنفيذ الالتزامات الناشئة عن العقد ولا يرضى عنه بديلاً" (Shafiq, 1972, p.463-464). وإن من النتائج التي تترتب على اشتماله على هذه الخاصية -في ظل أحكام الإفلاس- النتيجة المتمثلة بالانقضاء التلقائي الذي ينجم عن مجرد إشهار الإفلاس (المطلب الأول). والسؤال الذي يطرح في ظل هذا التحول إلى قانون الإعسار بوصفه بديلاً عن أحكام الإفلاس هو: هل إن إشهار إعسار الموكل يعني انقضاء عقد الوكالة بالعمولة الذي يجمعه مع الوكيل بالعمولة؟ (المطلب الثاني).

المطلب الأول: الحل التقليدي في ظل أحكام الإفلاس

كان يُستدلّ على الاعتبار الشخصي في العقود بإحدى طريقتين: الأولى، أن يُضمّن المتعاقدان عقدهما شرطاً يتضمن حكماً بفسخ العقد إذا أشهر إفلاس أحدهما، والثانية أن يكون العقد بطبيعته مبنياً على الاعتبار الشخصي كما هو الحال في عقد شركة الأشخاص، والحساب الجاري، وفتح الاعتماد، والوكالة. فالعقود المبنية على الاعتبار الشخصي تقوم على قاعدة تنفيذ الالتزام من قبل الطرف الآخر بالذات، وبما أن يد المدين قد غلّت، فإنه لا يمكن لوكيل التفليسة أن يحلّ محله، فينقضي العقد (Al-Baroudi, 1985, p.343). لذا فقد كان في استطاعة أطراف العقد، في ظل أحكام الإفلاس أن يجعلوه من عقود الاعتبار الشخصي بموجب شرط تعاقد يدرج في عقد الوكالة بالعمولة يقضي بفسخ العقد إذا أشهر إفلاس أحديهما. ففي ذلك دلالة واضحة على أن العقد مبني على الثقة وأنها تنهار إذا أشهر إفلاس أيهما.

وقد كان الحكم التقليدي المتبع في ظل أحكام الإفلاس يتمثل بالانقضاء التلقائي؛ إذ إن العقود المبنية على الاعتبار الشخصي تنقضي بمجرد إشهار إفلاس المدين، فهذه العقود مبنية على الثقة بين طرفي العقد. " ولما كانت الثقة أساس هذه العقود وكان الإفلاس مقوضاً ومضيقاً لها، فمن الواجب أن ينهار العقد إذا أفلس المدين فيه، إذ يستحيل عليه بعد الإفلاس تنفيذ التزامه فينهار العقد بحكم القانون" (Shafiq, 1972, p. 464). ويستخلص هذا الحكم - بطريق القياس - من المادة (862) من القانون المدني؛ إذ تنص على أنه "تنتهي الوكالة: 3- بوفاة الموكل أو بخروجه عن الأهلية إلّا إذا تعلق بالوكالة حق الغير". فعلى الرغم من عدم فقدان المدين الذي أشهر إفلاسه لأهليته في ظل أحكام الإفلاس الملغاة، فإنه لا يستطيع أن يفي بالتزاماته بسبب التخلي الحكمي عن إدارة أمواله الذي كان منصوصاً عليه في المادة (327) من قانون التجارة والتي تمنعه من القيام بأي قبض أو وفاء. وقد قال السنهوري في ذلك " إن الموكل المفلس لا يستطيع مباشرة التصرف في أمواله أو إدارتها بنفسه؛ فأولى ألا يستطيع ذلك بوكيل، والوكيل المفلس قد غلّت يده عن أمواله فأولى أن تغلّ على أموال موكله" (Al-Sanhouri, 1964, p.652).

كذلك فإن حكم الانقضاء يُستخلص من نص المادة (1/834) من القانون المدني، والتي تنص على أنه "1. يشترط لصحة الوكالة: أ. أن يكون الموكل مالكاً حق التصرف بنفسه فيما وكل فيه. ب. أن يكون الوكيل غير ممنوع من التصرف فيما وكل به. ج. أن يكون الموكل به معلوماً وقابلاً للنيابة". فإذا غلّت يد الموكل نفسه أثناء سريان الوكالة فليس معنى ذلك أنه قد فقد حق التصرف فيما وكل فيه؛ فهو مازال يملك حق التصرف في أمواله، إلّا أنه مُنع من التصرف بأمواله. وإذا مُنع الموكل من التصرف بسبب إشهار الإفلاس فإن الوكيل يكون قد مُنع أيضاً من التصرف بأموال هذا الموكل، لأن أثر التصرف ينصرف في نهاية المطاف إليه. وهذا يعني اختلال الشرط الثاني من شروط صحة الوكالة المتمثل بعدم منع الوكيل قانوناً من التصرف فيما وكل فيه، وبالتالي فلا بدّ من انقضاء الوكالة في مثل هذه الحالة.

المطلب الثاني: الحكم المستحدث في ظل أحكام الإعسار

إن من أهم المسائل التي تستلزم البحث في حال إشهار إعسار الموكل هي تلك المتعلقة بإمكانية الاستمرار في تنفيذ عقد الوكالة بالعمولة إذا كان ذلك يصبّ في مصلحته بوصفه المدين المُعسر. ومن حيث المبدأ يستطيع وكيل الإعسار أو المدين بإشراف وكيل الإعسار أن يستمر في تنفيذ أي عقد من العقود الجاري تنفيذها إذا كان في ذلك تحقيق لمصلحة

المدين؛ إذ إن الإبقاء على العقود جارية التنفيذ تُعتبر من مقومات إنقاذ النشاط الاقتصادي بشكل عام ومن عوامل إنجاح خطة إعادة التنظيم بشكل خاص (Ripert and Roblot, 2008, p.1198-1199). وبتطبيق ذلك على عقد الوكالة بالعمولة، فإن الموكل بإشراف وكيل الإعسار أو وكيل الإعسار وحده حسب مقتضى الحال يستطيع أن يلزم الوكيل بالعمولة في الاستمرار بتنفيذ عقد الوكالة بالعمولة إذا قدراً أو قدر أن ذلك يصب في مصلحة ذمة الإعسار. إذ تنص المادة (27) من قانون الإعسار على أنه "أ. لا يؤثر إشهار الإعسار على استمرار العقود الجاري تنفيذها ولغايات هذا القانون تعني عبارة العقد الجاري تنفيذه بأنه العقد الذي لم يستكمل المدين ولا الطرف الآخر تنفيذه بتاريخ إشهار الإعسار. ب. 1. لوكيل الإعسار أو للمدين بإشراف وكيل الإعسار حسب مقتضى الحال أن يستمر في تنفيذ العقد الجاري تنفيذه وأن يطالب الطرف الآخر بتنفيذ التزاماته بالكامل. 2. للطرف الآخر أن يطلب من وكيل الإعسار أو من المدين بإشراف وكيل الإعسار أن يتخذ قراراً يتعلق برغبته في الاستمرار في تنفيذ العقد خلال مدة خمسة أيام من تاريخ تبلغ الطلب وإلا سقط الحق في ذلك. ج. لوكيل الإعسار أو للمدين بإشراف وكيل الإعسار حسب مقتضى الحال أن يطلب إنهاء العقد الجاري تنفيذه إذا كان ذلك يحقق مصلحة لإجراءات الإعسار، وفي هذه الحالة يسقط التزام الطرفين بتنفيذ باقي الالتزامات بموجبه، وللطرف الآخر المطالبة بالضرر الناشئ عن ذلك وفق شروط العقد وتعتبر المطالبة بالضرر دين إعسار غير مضمون".

ويُفهم من هذا النص أن الأصل هو الاستمرار في تنفيذ العقود بعد إشهار الإعسار. وإن هذا الاستمرار لا يُفرق بين خصائص العقود المعنية بهذا الحكم فيما إذا كانت من عقود الاعتبار الشخصي أم لا (Al-Arousi, 2017, p. 88). فذلك الاستمرار يشمل عقود الترخيص باستغلال حقوق الملكية الصناعية كعقد الفرائشيز وعقد ترخيص العلامة التجارية، وكذلك فإنه يشمل عقود التوريد وعقود التوزيع المقترنة بشرط الحصرية أو غير المقترنة به وعقود الوساطة (Paillusseau, 1985, p.141). فالنص جاء مطلقاً والمطلق يجري على إطلاقه. ولكن النص يضع تعريفاً خاصاً للعقد الجاري تنفيذه، فهو "العقد الذي لم يستكمل المدين ولا الطرف الآخر تنفيذه بتاريخ إشهار الإعسار". وبالتالي فإن هذا التعريف يُعتبر منطبقاً على عقد الوكالة بالعمولة في معظم الأحيان. فغالباً ما يكون طرفاً عقد الوكالة بالعمولة غير مُستكملين لالتزاماتهما المنبثقة عن عقد الوكالة بالعمولة المبرم بينهما فيما إذا أُشهر إعسار أحدهما. فالغالب أن يكون الوكيل بالعمولة مديناً للموكل عندما يكون في صدر تنفيذ التزاماته الناشئة عن عقد الوكالة بالعمولة، كما يكون دائماً له ببعض الالتزامات في تلك الأثناء. الأمر الذي يعني أنه في حال إشهار إعسار الموكل فإن كلاً من الموكل والوكيل يكون دائماً في بعض الالتزامات ومديناً بأخرى في ذات الوقت، وبالتالي فإن عقد الوكالة بالعمولة يُصنّف على أنه من العقود جارية التنفيذ، أو تحريماً للدقة هو كذلك في أغلب الأحيان.

وكذلك يستطيع الموكل الذي أُشهر إعساره بإشراف وكيل الإعسار أو حتى هذا الأخير وحده، حسب مقتضى الحال، أن يقوم بإنهاء عقد الوكالة بالعمولة إذا رأى في ذلك تحقيقاً لمصلحة إجراءات الإعسار. ويترتب على ذلك سقوط التزام الطرفين بتنفيذ باقي الالتزامات الناشئة عن هذا العقد، كما أن للطرف الآخر المطالبة بالضرر الناشئ عن ذلك وفق شروط العقد. وتعتبر المطالبة بالضرر دين إعسار غير مضمون حسب الفقرة (ج) من المادة المذكورة أعلاه.

هذا ومن باب التخفيف من وطأة هذا النص على عائق الطرف الآخر المتعامل مع المدين المُعسر، وهو في هذا المقام الوكيل بالعمولة، فقد منحه المشرع إمكانية توجيه طلب لوكيل الإعسار يطلب منه فيه أن يتخذ موقفاً فيما يتعلق باستمرار العقد في مهلة مقدارها خمسة أيام من تاريخ تبلغه الطلب. فإذا أجاب برغبته بالاستمرار كان ذلك وإذا لم يجب على الطلب فإن النص يقضي بسقوط حق المدين في ذلك. والسقوط المقصود هنا يحتمل أحد معنيين: الأول وهو سقوط حق المدين في الاستمرار وفسخ العقد بقوة القانون بمجرد انقضاء مهلة الخمسة أيام دون ورود رد من جانب وكيل الإعسار. وأما التفسير الثاني فيتمثل بسقوط الاستمرار بقوة القانون بحيث يستعيد الطرف الآخر قدرته على طلب فسخ العقد من خلال القاضي والتي حرّمه منها مطلع نص المادة المشار إليها. فبموجب القواعد العامة إذا تخلف طرف في العقود المُلزِمة للجانبين عن تنفيذ التزامه جاز للطرف الآخر بعد إعداره أن يطلب من القاضي فسخ العقد (Civil Law, Article 246). وبموجب المادة المشار إليها من قانون الإعسار فإن إشهار الإعسار لا يستتبع انقضاء العقد وإنما استمرار تنفيذه، فإذا طلب الطرف الآخر من وكيل الإعسار أن يتخذ موقفاً فيما يتعلق باستمرار العقد أو إنهائه، ولم يجب وكيل الإعسار على

هذا الطلب لا إيجاباً ولا نفيًا، فإن ذلك يُحمّل على فقدان المدين ميزة الاستمرارية التي مَنَحَ إياها القانون، حيث جُعِلَت الأصل بقوة القانون فلا تحتاج إلى تدخل القاضي. وبفقدانه هذه الميزة فإن معنى ذلك الرجوع إلى القواعد العامة التي تمنح الدائن طلب فسخ العقد من القاضي في حال عدم تنفيذ المدين لالتزاماته المشروطة بالعقد.

تعتبر الديون الناشئة عن العقد الذي استمرّ تنفيذه بعد إشهار الإعسار ديوناً في مواجهة إجراءات الإعسار، حيث تنص المادة (36) من قانون الإعسار أنه "يقسم الدائنون لغايات هذا القانون إلى: أ. دائني الإعسار وهم الدائنون الذين نشأت ديونهم في ذمة المدين قبل تاريخ إشهار الإعسار وتم تضمينها في قائمة الدائنين ب. دائنين في مواجهة إجراءات الإعسار وهم الدائنون الذين نشأت ديونهم بعد تاريخ إشهار الإعسار". وتُعطى الأولوية المطلقة لسدادها بحيث لا يُقدّم عليها إلّا الديون المضمونة في حدود حصيلة بيع الضمانة (Insolvency Law, 2018, Article 38). واعتبارها ديوناً في مواجهة إجراءات الإعسار يُعتبر من ضمانات المتعاقدين مع المدين المُعسر في حال التخلف عن سدادها. وينبني على ذلك أنه إن لم يستطع المدين أن يقوم بالوفاء أو توقف عن السداد رجع للدائن حقه في طلب فسخ العقد.

وصفوة القول إن الموكل يستطيع إرغام الوكيل بالعمولة على مواصلة تنفيذ عقد الوكالة إذا كان ذلك يَصِبُ في مصلحته، كما أنه يستطيع أن يضع نهايةً لذات العقد إذا قَدَّر أن ذلك يَصِبُ أيضاً في مصلحته. ويُلاحظ أن قانون الإعسار قد حرّم الوكيل بالعمولة من حق الامتياز المنصوص عليه في المادة (96) في حال أشهر إعسار الموكل. وهذا الحق سُلِب من الوكيل بالعمولة دون أن يُعوّض عنه فيما لو اختار وكيل الإعسار إنهاءه. أما إذا اختار الاستمرار فيه فإن حقوق الوكيل بالعمولة الناشئة بعد الاستمرار بالتنفيذ تتمتع بصفة أنها ديون في مواجهة إجراءات الإعسار. وهذه ضمانات معتبرة أقرها قانون الإعسار في المادة (38) منه كما سبقت الإشارة.

الفصل الثاني: أثر إشهار إعسار الوكيل بالعمولة على الموكل

إن إشهار إعسار الوكيل بالعمولة يؤثر في الموكل من جانبيين: الجانب الأول يتعلّق بالوقوف على الضمانات التي يَمنحها القانون للموكل فيما لو أشهر إعسار الوكيل بالعمولة، وذلك يتعلّق، بشكل أساسي، بضمانة الاسترداد (المبحث الأول)، والثاني يتعلّق بإمكانية إلزام الموكل بالاستمرار في تنفيذ عقد الوكالة بالعمولة عند وقوع ذات الأمر للوكيل بالعمولة، أي أن الجانب الثاني يتعلّق بمصير عقد الوكالة بالعمولة فيما لو أشهر إعسار الوكيل بالعمولة (المبحث الثاني).

المبحث الأول: أثر إشهار إعسار الوكيل بالعمولة على حق الموكل في الاسترداد

إن إشهار إعسار الوكيل بالعمولة يستتبع السؤال البديهي المتمثل بمدى الحماية التي يوفرها قانون الإعسار للموكل فيما يتعلّق بإمكانية استرداد أمواله التي في حيازة الوكيل بالعمولة سواء كانت بضاعة أو ثمنها. فهذه الحماية يمكن وصفها بأنها قد أصبحت أكثر شدةً في ظل هذا القانون الجديد (المطلب الثاني). وقبل التطرّق إلى موقف التشريع الحالي فإنه يجدر بيان الحماية التي كان يتمتع بها الموكل فيما يتعلّق بإمكانية استرداد البضاعة أو ثمنها إذا أشهر إفلاس وكيله بالعمولة في ظل الأحكام الملغاة (المطلب الأول).

المطلب الأول: حماية حق الموكل في استرداد البضاعة أو ثمنها في ظل أحكام الإفلاس

بالرجوع إلى المادة (433) الملغاة من قانون التجارة والتي تناولت هذه المسألة صراحةً، نجدها تتضمن الحكم التالي: "1. يجوز طلب استرداد البضائع كلها أو بعضها ما دامت موجودة عينا إذا كانت مسلمة الى المفلس على سبيل الوديعة ولأجل بيعها لحساب مالكيها. 2. ويجوز طلب استرداد ثمن تلك البضائع أو جزء من ثمنها إذا كان لم يدفع أو لم تجر عليه المقاصة في حساب جار بين المفلس والمشتري".

بحسب هذا النص فإنه إذا أشهر إفلاس الوكيل بالعمولة في حال كونه موكلًا ببيع بضاعة تعود إلى الموكل، كان بإمكان الموكل أن يسترد هذه البضاعة مادامت موجودة عينا، إذ إنها مسلمة إليه ليقوم ببيعها لحساب الموكل. هذا و"يرد الاسترداد على بضائع معينة بالذات أو على أشياء مثلية قد جرى تعيينها بإفرازها ووضعها على أفراد بشكل يحفظ ذاتيتها،

كما لو وضعت في غلاف خاص أو رقمت أو أشر عليها بعلامات مميزة" (Eid, 1972, p. 444). كذلك فإنه " يشترط أن تكون البضاعة بتاريخ حكم الإفلاس قد ظلت بحالتها المادية التي كانت عليها عند تسليمها إلى المدين المفلس. فإذا تبدلت عن طريق تصنيعها أو إدخال تعديلات عليها - كما لو كانت قمحا وتحولت إلى دقيق، أو قماشاً وتحولت إلى ثياب - فيمتنع الاسترداد" (Eid, 1972, p. 445). وبذلك يُفقد الموكل من الخضوع لإجراءات الإفلاس الجماعية التي يخضع لها دائنو الوكيل بالعمولة الآخرون، فلا يخضع لقسمة الغرماء. أما إذا قام الوكيل بالعمولة ببيع بضاعة الموكل ثم أفلس بعد قيامه بذلك، " فيمتنع في هذه الحال على المالك الموكل الاسترداد سواء كانت البضاعة قد سلمت إلى المشتري أم لم تسلم إليه بعد، لأنه يعود للوكيل بالعمولة حق التصرف بالبضاعة" (Eid, 1972, p.446).

وغني عن القول أن إثبات ملكية البضاعة يقع على عاتق الموكل إذا ثار نزاع حول ملكيتها. وهذا الإثبات غير يسير لأن عقد البيع قد تمّ باسم الوكيل. فيتوجب على الموكل إثبات وجود عقد الوكالة بالعمولة بينه وبين الوكيل بالعمولة، كما أن عليه أن يثبت أن شراء البضاعة محل النزاع كان من مقتضيات تنفيذ أوامره التي وجهها للوكيل بالعمولة. وله أن يسلك في ذلك جميع طرق الإثبات (Eid, 1968, p.269).

وكذلك فإنه إذا قام الوكيل بالعمولة ببيع البضاعة التي في حيازته والتي تعود للموكل إلى شخص ثالث ولم يقيم هذا الشخص الثالث بدفع ثمنها، فإن النص أجاز للموكل أن يطالب المشتري مباشرة بثمن البضاعة كاملاً أو بالجزء غير المدفوع بعد للوكيل بالعمولة. وهذا ما يُطلق عليه الفقه "حقّ الموكل المباشر قبل الغير في حالة إفلاس الوكيل بالعمولة" (Al-Qalioubi, 2007, p. 379). "ولا يُعتبر ذلك استرداداً بالمعنى الصحيح إذ يتعلق بالثمن لا البضاعة نفسها؛ ولذا يجوز أن ينظر إليه كنوع من الضمان المرتكز على فكرة الحلول العيني أو على فكرة الامتياز أو الدعوى المباشرة المقررة لمالك البضاعة ضد الغير الذي اشتراها أو اكتسب حقاً عليها بتعامله مع الشخص المودعة لديه أو الموكل ببيعها" (Eid, 1972, p. 447). وبذا فإن المشرع يكون قد أنشأ رابطة مباشرة بين الموكل والمشتري الذي تعامل مع الوكيل بالعمولة، توخى بموجبها المحافظة على حقوقه، بإخراجه من مظلة الإفلاس التي تطال أموال الوكيل المفلس، فلا يرزح تحت وطأة المزاحمة التي يستحثها دائنو الوكيل (Eid, 1968, p.270).

أما إذا كان الثمن قد تم دفعه للوكيل بالعمولة من قبل المشتري أو أُجريت عليه مقاصة في حساب جارٍ بينهما فإنه لا يوجد أمام الموكل إلّا أن يدخل في مصاف دائني الوكيل بالعمولة والخضوع لقسمة الغرماء (Al-Ukaili, 2020, p. 390).

وإن القانون المصري لا يزال يحتوي على أحكام مشابهة للأحكام المذكورة أعلاه على الرغم من خضوعه للتحديث الذي يرنو إلى مواكبة الاتجاهات الحديثة في مادة الإفلاس. وما يُميّز التشريع المصري في هذا الصدد أنه يميل إلى التفصيل في الأحكام المتعلقة بالاسترداد تبعاً لنوع المال الذي يطالب صاحبه باسترداده. فالمادة (145) من قانون تنظيم إعادة الهيكلة والصلح الواقي والإفلاس رقم (11) لسنة 2018 استفتحت بالقاعدة العامة التي تقضي بأنه "لكل شخص أن يسترد من التفليسة الأشياء التي تثبت له ملكيتها أو حق استردادها وقت شهر الإفلاس. ويكون لأمين التفليسة، بعد أخذ رأي المراقب والحصول على إذن من قاضي التفليسة رد الشيء إلى مالكه أو صاحب الحق في استرداده، وإذا رُفض طلب الاسترداد جاز لطالبه عرض النزاع على المحكمة".

وإن المادة الأقرب إلى التطبيق فيما يتعلق بمادة الوكالة بالعمولة عندما يكون الأمر متعلقاً بحق الاسترداد الذي يُمارسه الموكل هي المادة (146) من ذات القانون والتي تقضي بأنه "يجوز استرداد الأشياء الموجودة في حيازة المفلس على سبيل الوديعة أو لأجل بيعها لحساب مالكها أو لأجل تسليمها إليه، بشرط أن توجد في التفليسة عيناً. كما يجوز استرداد ثمن البضائع إذا لم يكن قد تم الوفاء به نقداً أو بورقة تجارية أو بطريق قيده في حساب جارٍ بين المفلس والمشتري. وعلى المسترد أن يدفع لأمين التفليسة الحقوق المستحقة للمفلس. وإذا كان المفلس قد أودع البضائع لدى الغير جاز استردادها منه. وإذا اقترض المفلس برهن البضائع وكان الدائن المرتهن لا يعلم وقت إنشاء الرهن بعدم ملكية المفلس لها فلا يجوز استردادها إلا بعد وفاء الدين المضمون بالرهن".

وأما المادة (147) من ذات القانون فقد تضمنت الحكم الواجب اتباعه فيما لو كانت الأموال المطلوب استردادها أوراق تجارية أو أوراق ذات قيمة. فتنص هذه المادة على أنه "يجوز استرداد الأوراق التجارية وغيرها من الأوراق ذات القيمة، المسلمة إلى المفلس لتحصيلها أو لتخصيصها لوفاء معين إذا وجدت عيناً في التفليسة ولم تكن قيمتها قد دفعت، ولا يجوز استرداد أوراق النقد المودعة لدى المفلس إلا إذا أثبت طالب الاسترداد ذاتيتها".

المطلب الثاني: تشديد حماية حق الموكل في استرداد البضاعة أو ثمنها في ظل أحكام قانون الإعسار

في حال طرح على القضاء ذات السؤال المتعلق بالحماية الممنوحة للموكل عند إشهار إعسار الوكيل بالعمولة منذ سريان قانون الإعسار في التشريع الأردني، فإنه لا يجد أمامه إلا الرجوع إلى المادة (42) من قانون الإعسار. إلغاء المادة (433) من قانون التجارة. فالمادة (42) من قانون الإعسار تنص على أنه "أ. لمالك أي مال منقول في حيازة المدين بشكل قانوني أن يطلب فصل ذلك المال عن ذمة الإعسار ويسري هذا الحكم على الأوراق التجارية والأوراق المالية وسندات الدين المظهرة للمدين بصفته وكيل تحصيل لتلك الأوراق أو عوائدها أو استخدام تلك الأوراق التجارية أو الأوراق المالية أو سندات الدين للوفاء بأي التزام قائم بتاريخ إشهار الإعسار. ب. تسري أحكام الفقرة (أ) من هذه المادة على المبالغ النقدية التي تكون في حوزة المدين بصفته حافظاً أميناً أو التي قبضها المدين أو اقتطعها نيابة عن الخزينة أو أي مؤسسة عامة وإذا اختلطت هذه المبالغ بمبالغ أخرى فتعتبر ديوناً في مواجهة إجراءات الإعسار".

فبقراءة هذه المادة، يظهر جلياً أن الموكل يتمتع بحماية معتبرة. فلا شك في أن الأموال بشكل عام والمبالغ النقدية بشكل خاص الموجودة في حيازة الوكيل بالعمولة لحساب الموكل تعتبر أموالاً عائدة للموكل يستطيع المطالبة بها بالاستناد إلى هذه المادة، فهو الذي يملكها دون الوكيل بالعمولة. كما أن يد الوكيل بالعمولة على المبالغ النقدية العائدة للموكل هي يد أمانة، وبالتالي فإن الوكيل بالعمولة وبحسب نص الفقرة (ب) من هذه المادة يُعتبر حافظاً أميناً لأموال الموكل يستطيع هذا الأخير استردادها عند إشهار إعسار وكيله. لا بل إن هذه الفقرة تزيد بالوضوح وتتضمن حكماً مفاده بأنه في حال اختلاط النقود العائدة للموكل والمقبوضة من قبل الوكيل بالعمولة مع أمواله الخاصة بحيث لا يمكن فرزها، فإنها تعتبر ديوناً في مواجهة إجراءات الإعسار. أي أن الموكل يستطيع مطالبة وكيل الإعسار بدفعها بالأولوية على كل الديون العالقة بذمة الإعسار باستثناء الديون المضمونة. هذا وقد خرج المشرع على مفهوم الديون في مواجهة إجراءات الإعسار الوارد في قانون الإعسار. فهذا النوع من الديون ينشأ بعد إشهار الإعسار. وبما أن الفرض أن دين الدائن (الموكل) المقصود في المادة (42) من قانون الإعسار قد نشأ قبل إشهار إعسار المدين (الوكيل بالعمولة)، فإن إعطائه وصف الديون في مواجهة إجراءات الإعسار لا ينسجم مع التقسيم الوارد في المادة (36) من قانون الإعسار، والتي تنص على أنه "يقسم الدائنون لغايات هذا القانون إلى: أ. دائني الإعسار وهم الدائنون الذين نشأت ديونهم في ذمة المدين قبل تاريخ إشهار الإعسار وتم تضمينها في قائمة الدائنين. ب. دائنين في مواجهة إجراءات الإعسار وهم الدائنون الذين نشأت ديونهم بعد تاريخ إشهار الإعسار".

أما التعريف بهذا النوع من الديون وحكمها فقد ورد في نص المادة (38) من قانون الإعسار والتي تنص على أنه "أ. لا تخضع ديون الدائنين في مواجهة إجراءات الإعسار للإجراءات المنصوص عليها في هذا القانون وتعطى الأولوية المطلقة لسداد ديونهم من ذمة الإعسار عند استحقاقها ولا يقدم عليها إلا الديون المضمونة في حدود حصيلة بيع الضمانة. ب. تعتبر المطالبات التالية ديوناً في مواجهة إجراءات الإعسار: 1. نفقات إجراءات الإعسار، بما في ذلك الرسوم والمصاريف القضائية وأتعاب وكيل الإعسار والنفقات التي وافقت عليها لجنة الدائنين وأتعاب محامي ذمة الإعسار. 2. النفقات الناجمة عن تنفيذ واجبات وكيل الإعسار وفقاً لأحكام هذا القانون. 3. نفقة الزوجة والأولاد والوالدين والأقارب المستحقة على المدين من الأشخاص الطبيعيين بعد إشهار الإعسار. 4. التسهيلات المالية والتجارية الممنوحة للمدين بعد إشهار الإعسار بموافقة وكيل الإعسار بموجب أحكام هذا القانون. 5. المبالغ المستحقة على المدين بموجب العقود الجاري تنفيذها والتي أبرمها أو وافق عليها وكيل الإعسار بعد تاريخ إشهار الإعسار. 6. الالتزامات الأخرى التي تنشأ بعد إشهار

الإعسار في سياق استمرار النشاط الاقتصادي والمنصوص عليها في الفقرتين (و) و(ز) من المادة (17) والمادة (19) من هذا القانون".

أخيراً فإن الوكيل بالعمولة الذي أشهر إعساره يستطيع أن يمارس حقه بالاحتباس المقرر بالقواعد العامة (المادة 387 من القانون المدني)، كما أنه يستطيع أن يتمسك بالامتياز المقرر له بمقتضى المادة (96) من قانون التجارة، فهذان الحقان يمتنعان عليه إذا كان هو الطرف الذي لم يُشهر إعساره ولا يمتنعان عليه إذا كان هو الخاضع لإجراءات الإعسار. ويمكن لوكيل الإعسار أن يتمسك بهذين الحقين.

إذن، يُستخلص من النصوص المشار إليها أن الموكل يتمتع بحماية كبيرة في ظل قانون الإعسار؛ إذ إن أمواله الموجودة عيناً ومبالغه النقدية التي لم تختلط بالمبالغ النقدية العائدة للوكيل لا تخضع لإجراءات الإعسار، وإنما تُفرز مباشرة من قبل وكيل الإعسار وتعاد إليه. فلا ينصوي هذا الدائن تحت لواء الدائنين الخاضعين لإجراءات الإعسار الجماعية. أما إذا اختلقت أموال الموكل مع أموال الوكيل بالعمولة فإن القانون يُعطيها حماية معتبرة أيضاً، لكنه يجعلها في مرتبة تالية لمرتبة الديون المضمونة. ولا يُعتبر وضعها في المرتبة التالية لمرتبة الديون المضمونة حائلاً دون استردادها من قبل الموكل؛ لأن الديون المضمونة لا تتقدم عليها إلا في حدود حصيلة بيع الضمانة. فأموال المدين التي تُعتبر محلاً لحق عيني تبقي نافذة في مواجهة الغير كالمرهونة مثلاً هي التي يؤمن بموجبها حقوق أصحاب الديون المضمونة. وبالتالي فإن الثمن المتأاتي من بيع هذه الأموال بعينها هو الذي يخضع للأولوية القصوى المنصوص عليها في قانون الإعسار. وينبغي على ذلك أن المبالغ النقدية العائدة للموكل والتي اختلقت مع المبالغ النقدية العائدة للوكيل بالعمولة لا تتأثر بالأولوية المعطاة للديون المضمونة.

يبقى تساؤل يتعلّق بالمعنى الذي يجب إلحاقه باختلاط المبالغ النقدية العائدة للدائن والموجودة في حيازة المدين المعسر مع مبالغ نقدية أخرى. في الحقيقة لم يتولّ المشرع مهمة بيان المقصود بذلك في قانون الإعسار. ولذا يمكن الاسترشاد بمفهوم الاختلاط الذي كان مكرساً في أحكام الإفلاس بموجب المادة الملغاة (2/433) من قانون التجارة، وهو الاختلاط الناجم عن القيد في الحساب الجاري القائم بين الوكيل بالعمولة الذي أشهر إعساره والمشتري الذي تعامل معه.

المبحث الثاني: مصير عقد الوكالة بالعمولة بعد إشهار إعسار الوكيل بالعمولة

يستطيع الوكيل بالعمولة بإشراف وكيل الإعسار أو وكيل الإعسار وحده أن يقرر فيما إذا كان يريد أن يفسخ عقداً من العقود الجاري تنفيذها عند إشهار الإعسار، كما يستطيع أن يُقيها قيد التنفيذ من خلال الاستمرار بتنفيذ الالتزامات الواقعة عليه والناشئة بسببها. لذا يجدر الوقوف على هذا الأمر، خصوصاً بأنه مستحدث فيما يتعلق بالعقود المبنية على الاعتبار الشخصي إن هذه العقود لم تكن ممكنة الاستمرار في ظل أحكام الإفلاس الملغاة. فعقد الوكالة بالعمولة من عقود الاعتبار الشخصي التي كانت تنقضي بمجرد إشهار الإفلاس (المطلب الأول)، ولكنها أصبحت في ظل أحكام الإعسار تدخل في مجال العقود جارية التنفيذ التي لا تقيم وزناً للاعتبار الشخصي والتي يمكن الاستمرار في تنفيذها طالما أن ذلك يصب في مصلحة ذمة الإعسار (المطلب الثاني).

المطلب الأول: انتهاء عقد الوكالة بالعمولة عند إفلاس الوكيل بالعمولة

إن العقود التبادلية القائمة على الاعتبار الشخصي كانت تتأثر مباشرة بإشهار إفلاس أحد طرفيها (Al-Arousi, 2017, p. 91). وقد سبقت الإشارة إلى أنه كان يُستدل على الاعتبار الشخصي بإحدى طريقتين: الأولى، أن يُضمّن المتعاقدان عقدهما شرطاً بتضمّن حكماً بفسخ العقد إذا أشهر إفلاس أحدهما، والثانية أن يكون العقد بطبيعته مبنياً على الاعتبار الشخصي كما هو الحال في عقد شركة الأشخاص، والحساب الجاري، وفتح الاعتماد، والوكالة. فالعقود المبنية على الاعتبار الشخصي تقوم على قاعدة تنفيذ الالتزام من قبل الطرف الآخر بالذات، وبما أن يد المدين قد غلّت، فإنه لا يمكن لوكيل التفليسة أن يحل محله، فينقضي العقد (Al-Baroudi, 1985, p.343).

أما العقود التبادلية الأخرى فالأصل أنها لا تتأثر بإشهار إفلاس المدين. فيستطيع وكيل التفليسة أن يؤدي الالتزامات المناطة بالمدين وأن يطالب الطرف الآخر بتنفيذ التزاماته. فلا يحق للطرف الآخر طلب فسخ العقد إلا إذا استحال تنفيذ العقد بغل يد المدين المفلس وبامتناع وكيل التفليسة عن الوفاء بالالتزامات المنبثقة عن هذا العقد (Al-Baroudi, 1985, p.343-344). وكذلك فإنه لا بد من إجابة طلب الدائن بفسخ العقد؛ إذ إن الفسخ في مثل هذه الحال "يقوم على شبهة تخلف المدين عن تنفيذ الالتزام" (Shafiq, 1972, p.464). ويُستثنى من ذلك الحالة التي يظهر فيها وكيل التفليسة استعدادَه لتنفيذ الالتزامات المترتبة على هذا العقد. وهذا لا يكون إلا إذا قُدِّر وكيل التفليسة أن ذلك يصب في مصلحة كتلة الدائنين (Al-Baroudi, 1985, 343-344).

فسخ هذا النوع من العقود لا يقع بقوة القانون والتي تعني في هذا الفرض إشهار الإفلاس، وإنما لا بد من أن يطلب الدائن فسخ العقد بالاستناد إلى عدم مقدرة المدين الذي أشهر إفلاسه على تأدية ما التزم به بسبب هذا الوضع الذي أصبح فيه (Shafiq, 1972, p.464). وإن هذا الحكم هو محض تطبيق للقواعد العامة؛ إذ تنص المادة (246) من القانون المدني على أنه "1. في العقود الملزمة للجانبين إذا لم يوف أحد العاقدين بما وجب عليه بالعقد جاز للعاقد الآخر بعد إعداره المدين أن يطالب بتنفيذ العقد أو فسخه. 2. ويجوز للمحكمة أن تلزم المدين بالتنفيذ للحال أو تنظره إلى أجل مسمى ولها أن تقضي بالفسخ والتعويض في كل حال إن كان له مقتضى".

وقد كان الحال في ظل أحكام الإفلاس الملغاة أن يخضع القرار الذي يتخذه وكيل التفليسة في هذا الخصوص لرقابة القاضي المنتدب. فهو الذي كان يفصل بالاعتراضات التي تقدّم إليه بخصوص أعمال وكيل التفليسة (Trade Law, 1966, Abolished Article, 343). وهو كذلك من كان مكلفاً بالمراقبة على أعمال التفليسة وإدارتها (Trade Law, Abolished Article, 347).

وإذا فُسخ العقد بمناسبة إشهار إفلاس أحد طرفيه، فإن للمتعاقد الآخر المطالبة بالتعويض عن الضرر الذي لحق به. ويستوي في ذلك أن يكون العقد مبنياً على الاعتبار الشخصي من عدمه. وهذا التعويض يدخل في مصاف الديون المطلوبة من التفليسة. وقد وردَ تطبيق ذلك في عقد البيع، عندما نصّت المادة (2/438) الملغاة من قانون التجارة على أنه يمكن للبائع الذي تعاقّد مع المشتري المفلس "أن يحصل على بدل الضرر الذي لحق به من جراء فسخ البيع وإن يشترك لهذه الغاية مع كتلة الدائنين العاديين". ففي هذه المادة إشارة إلى أن التعويض الناجم عن الفسخ يدخل في مطلوبات التفليسة بوصفه ديناً عادياً.

وتجدر الإشارة إلى أن الحكم الذي كان سارياً في ظل تطبيق أحكام الإفلاس في الأردن لا زال سارياً في التشريع المصري. فالقانون الحديث نسبياً الذي جرى إقراره في مصر والذي يُعتبر بمثابة مواكبة للتوجهات التشريعية الحديثة في مادة الإفلاس يقضي بانتهاء العقود المبنية على الاعتبار الشخصي في حال إشهار إفلاس أحد طرفيه. وفي هذا الصدد فإن المادة (142) من قانون تنظيم إعادة الهيكلة والصلح الواقي والإفلاس رقم (11) لسنة 2018 تنص على أنه "لا يترتب على الحكم بشهر الإفلاس فسخ العقود الملزمة للجانبين التي يكون المفلس طرفاً فيها إلا إذا كانت قائمة على اعتبارات شخصية. وإذا لم ينفذ أمين التفليسة العقد أو لم يستمر في تنفيذه جاز للطرف الآخر أن يطلب الفسخ، وكل قرار يتخذه أمين التفليسة بشأن العقد يجب أن يعرض على قاضي التفليسة ليأذن به، ويجوز للطرف الآخر أن يعين أمين التفليسة مهلة مناسبة لإيضاح موقفه من العقد. وللمتعاقد الاشتراك في التفليسة كدائن عادي بالتعويض المترتب على الفسخ إلا إذا نص على احتفاظ التعويض بالامتياز المقرر له قانوناً".

المطلب الثاني: انتهاء أو استمرار عقد الوكالة بالعمولة عند إعسار الوكيل بالعمولة

لقد سبقت الإشارة إلى أن عقد الوكالة بالعمولة هو من العقود المبنية على الاعتبار الشخصي. وإن من النتائج التي تترتب على اشتماله على هذه الخاصية - في ظل أحكام الإفلاس - النتيجة المتمثلة بالانقضاء التلقائي الذي ينجم عن مجرد إشهار إفلاس أحد طرفيه. إذ إن العقود المبنية على الاعتبار الشخصي كانت - في ظل أحكام الإفلاس - تنقضي بمجرد إشهار

إفلاس أحد طرفيه. فالسؤال الذي يُطرح في ظل هذا التحول إلى قانون الإعسار بوصفه بديلاً عن أحكام الإفلاس هو: هل إن إشهار إعسار الوكيل بالعمولة يعني انقضاء عقد الوكالة بالعمولة الذي يجمعه مع الموكل؟

إن من أهم المسائل التي تستلزم البحث في حال إشهار إعسار الوكيل بالعمولة هي تلك المتعلقة بإمكانية الاستمرار في تنفيذ عقد الوكالة بالعمولة إذا كان ذلك يصب في مصلحته بوصفه المدين المُعسر. ومن حيث المبدأ يستطيع وكيل الإعسار أو المدين بإشراف وكيل الإعسار أن يستمر في تنفيذ أي عقد من العقود الجاري تنفيذها إذا كان في ذلك تحقيق لمصلحة ذمة الإعسار (للتفصيل في فكرة غل اليد في ظل قانون الإعسار، انظر: Arabyat, 2021, p.111). وإن هذا الاستمرار قد يأتي في سياق مرحلة التصفية كما يأتي في سياق خطة إعادة التنظيم. فإذا أقرت المحكمة التنازل الكلي أو الجزئي عن النشاط الاقتصادي فيمكن أن يقرر الاحتفاظ ببعض العقود اللازمة للحفاظ عليه (Ripert and Roblot, 2008, p. 1199) ومن بينها عقد الوكالة بالعمولة ذاته. وبتطبيق ذلك على عقد الوكالة بالعمولة، فإن الوكيل بالعمولة بإشراف وكيل الإعسار أو وكيل الإعسار وحده، حسب مقتضى الحال، يستطيع أن يلزم الموكل في الاستمرار بتنفيذ عقد الوكالة بالعمولة إذا قدر أو قدر أن ذلك يصب في مصلحة ذمة الإعسار. وقد سبقت الإشارة إلى المادة (27) من قانون الإعسار التي تتضمن حكماً عاماً بخصوص العقود الجاري تنفيذها.

فبحسب هذا النص، في حال أشهر إعسار الوكيل بالعمولة، فإن الأصل هو الاستمرار في تنفيذ العقود جارية التنفيذ بعد إشهار إعسار المدين. وقد أسلفنا أن هذا الاستمرار في التنفيذ لا يفرق بين خصائص العقود المعنية بحكم المادة (27) من قانون الإعسار بوصفها من عقود الاعتبار الشخصي أم لا. فالنص جاء مطلقاً والمطلق يجري على إطلاقه. وكما سبقت الإشارة فإن تعريف العقد جاري التنفيذ قد ورد في ذات المادة بأنه "العقد الذي لم يستكمل المدين ولا الطرف الآخر تنفيذه بتاريخ إشهار الإعسار". وبالتالي فإن عقد الوكالة بالعمولة يُعتبر من العقود جارية التنفيذ في معظم الأحيان. فغالباً ما يكون طرفا عقد الوكالة بالعمولة غير مُستكملين لالتزاماتهما المترتبة على عقد الوكالة بالعمولة المبرم بينهما فيما إذا أشهر إعسار أحدهما، لا فرق في أن يكون الموكل أو الوكيل بالعمولة. فغالباً أن يكون كل من الموكل والوكيل بالعمولة دائماً في بعض الالتزامات ومديناً بأخرى في ذات الوقت، وبالتالي فإن عقد الوكالة بالعمولة يُصنف على أنه من العقود جارية التنفيذ، أو - على الأقل - فإنه كذلك في أغلب الأحيان.

وإن إمكانية الاستمرار في تنفيذ العقد المبني على الاعتبار الشخصي تُعتبر منسجمة مع الركائز التي بُني عليها قانون الإعسار (حول الركائز التي بُني عليها قانون الإعسار، انظر: Alhadidi, 2022, p.225-272)، والتي في مقدمتها إنقاذ النشاط الاقتصادي من برائث الزوال والاندثار (Al-Arousi, 2017, p. 94). فهناك من العقود ما هو مبني على الاعتبار الشخصي كعقد الوكالة بالعمولة، إلا أنه ذو أهمية قصوى بالنسبة لنشاط المدين المُعسر، ولا سيما عندما يكون هذا المدين هو الوكيل بالعمولة ذاته. هذا وإن اشتراط تنفيذ الالتزامات المتولدة عن العقود ذات الاعتبار الشخصي بعد إشهار الإعسار يُخفف من وطأة الاستمرار في مواجهة الطرف الآخر الذي تعاقد مع المدين المُعسر (Al-Arousi, 2017, p.91). فالاستمرار في تنفيذ العقود جارية التنفيذ يعود بالنفع على نشاط المدين الاقتصادي الذي يستمر باستمرارها، كما يعود بالنفع على الدائنين الذين يحصلون أكبر قدر ممكن من ديونهم بفضل ذلك الاستمرار (Anbadah, 2022, p. 65). يُضاف إلى ذلك أن ديون الموكل الناشئة بعد إشهار الإعسار تُعتبر ديوناً في مواجهة إجراءات الإعسار بموجب المادة (38) من قانون الإعسار. فاعتبارها كذلك يُشكل ضماناً قانونية للموكل الذي استمر في تنفيذ عقد الوكالة بالعمولة بعد إشهار إعسار الوكيل بالعمولة.

وكذلك يستطيع الوكيل بالعمولة الذي أشهر إعساره بإشراف وكيل الإعسار أو حتى هذا الأخير وحده أن يقوم بإنهاء عقد الوكالة بالعمولة إذا رأى في ذلك تحقيقاً لمصلحة إجراءات الإعسار. ويترتب على ذلك سقوط التزام الطرفين بتنفيذ باقي الالتزامات بموجبه وللطرف الآخر (أي الموكل) المطالبة بالضرر الناشئ عن ذلك وفق شروط العقد وتعتبر المطالبة بالضرر ديناً داخلاً في ديون ذمة إعسار المدين بوصفه من الديون غير المضمونة حسب الفقرة (ج) من المادة (27) من قانون الإعسار. وبذلك فإن هذا الحكم الوارد في قانون الإعسار ينسجم مع القاعدة العامة التي كانت سائدة في ظل أحكام الإفلاس والتي تقضي بأنه " لكل متعاقد انفسخ عقده بسبب الإفلاس أن يشترك في التفليسة بمبلغ التعويض" (Al-

294, p. 1977). هذا ومن باب التخفيف من وطأة هذا النص على عاتق الطرف الآخر المتعامل مع المدين المُعسر وهو في هذا الفرض الموكل، فقد منحه المشرع إمكانية توجيه طلب لوكيل الإعسار يطلب منه فيه أن يتخذ موقفاً فيما يتعلّق باستمرار العقد في مهلةٍ مقدارها خمسة أيام من تاريخ تبليّغه الطلب. فإذا أجاب برغبته بالاستمرار كان ذلك، وإذا لم يُجب على الطلب فإن النص يقضي بسقوط حق المدين في ذلك. والسقوط المقصود هنا يعني أحد أمرين: إما سقوط حق المدين في الاستمرار بتنفيذ العقد وفسخه بقوة القانون، وإما استعادة قدرته على طلب الفسخ لدى القاضي كما أسلفنا. وإن ذلك السقوط يأخذ مفعولاً بمجرد انقضاء مهلة الخمسة أيام دون ورود ردٍّ من جانب وكيل الإعسار.

وبذلك فإن الوكيل بالعمولة المُعسر يستطيع إرغام الموكل على الاستمرار في تنفيذ العقد ما دام قادراً على أداء الالتزامات التي تتولد بعد إشهار الإعسار. كما يستطيع التحلّل من العقد الذي يجمع بينه وبين الموكل إذا قدّر أن هذا التحلّل يصبُّ في مصلحته. وإن الفرض في هذا المقام أن الوكيل بالعمولة يقوم بأعمال الوكالة لعدة بيوت تجارية وأن استمرار التعاقد مع بعضها يُعتبر في مصلحته فيقرر الاستمرار في التعامل معها، في حين إن التعامل مع بعضها الآخر ليس في مصلحته فيقرر إنهاءها.

أخيراً فإن مما يُعزز القناعة بأن المشرع الأردني لا يريد أن يجعل من إشهار الإعسار مُنهيّاً للعقود ذات الاعتبار الشخصي هو أنه حرّم على المتعاقدين الاتفاق على اعتبار العقد منتهياً بشكل تلقائي في حال إشهار إعسار أحديهما، كما أنه منع إعطاء الحق لأحد طرفيه في إنهائه بسبب إشهار إعسار الطرف الآخر. وفي هذا الصدد فإن المادة (28) من قانون الإعسار تقضي بأنه " يقع باطلاً كل شرط في عقد يكون المدين طرفاً فيه إذا منح الطرف الآخر حق إنهاء ذلك العقد أو نص على إنهائه تلقائياً في حال إشهار إعسار المدين أو ما يماثله من إجراءات." وقد مرّ معنا أعلاه أن إحدى الوسائل المتبعة في إسباغ الاعتبار الشخصي على أحد العقود تتمثل في النص على اعتباره مفسوخاً بمجرد إشهار إعسار أحد طرفيه. وبذلك فإن المشرع الأردني - بإقراره لقانون الإعسار - يكون قد ألغى كل أثرٍ للاعتبار الشخصي في العقود ذات الطابع الشخصي، وذلك فيما لو نزل أحد طرفيها تحت مظلة الإعسار.

الخاتمة

إن التحول من منظومة الإفلاس إلى منظومة الإعسار قد أدى إلى تغيير في الأحكام التي بقيت سارية رداً طويلاً من الزمن في التشريع الأردني. فلم تتأثر فقط أحكام الإفلاس الواردة في المادة (290) وما يليها من قانون التجارة وصولاً حتى المادة (477) بأن جرى إلغاؤها، وإنما كان لسنّ هذا القانون أثرٌ واضحٌ على كثير من النصوص الواردة في قانون التجارة ذاته والتي مازلت سارية المفعول. ومن بينها النصوص النازمة للوكالة بالعمولة. فالأحكام الواردة في قانون الإعسار أثّرت على تنظيم هذا العقد سواءً الوارد في قانون التجارة أم الوارد في القانون المدني بوصفه الشريعة العامة للعقود.

وقد أسهمت هذه الدراسة بإظهار النتائج التالية:

أولاً: إن قانون الإعسار قد هدم الضمانات الممنوحة للوكيل بالعمولة بموجب القواعد العامة عموماً والقانون التجاري خاصة، فحق الاحتباس جرى إنكاره عليه بموجب المادة (22) من قانون الإعسار، كما أن ذات المادة تؤدي إلى فقدانه حق الامتياز الممنوح له بموجب قانون التجارة؛ إذ إن ممارسة هذا الحق تفترض الحيابة لأموال الموكل، فإذا امتنع عليه أن يبقى حائزاً لأموال موكله فإنه يستحيل عليه أن يمارس حق الامتياز الذي كرسه له قانون التجارة. كما أن قانون الإعسار نص صراحة على الديون التي تتمتع بحق الامتياز وأنكر هذه الصفة عما عداها من ديون، وذلك بموجب المادة (40) منه.

ثانياً: لقد استعاض المشرع الأردني عن ضمانات الامتياز الممنوحة للوكيل بالعمولة بضمانة أخرى تتمثل في اعتبار دينه من الديون المصنفة على أنها ديون في مواجهة إجراءات الإعسار إذا تمّ الاستمرار في تنفيذ عقد الوكالة بالعمولة بعد إشهار إعسار الموكل. إلا أنه لم ينص على أية ضمانات للوكيل بالعمولة في حال تمّ فسخ عقد الوكالة بالعمولة من جهة الموكل الذي أشهر إعساره. وفي ذلك إجحاف بحق الوكيل بالعمولة.

ثالثاً: لقد مَنَحَ قانونُ الإعسار حمايةً معتبرةً للموكل في مواجهة الوكيل بالعمولة عندما مكَّنه من استعادة أمواله من ذمة إعسار الوكيل بالعمولة. وقد مكَّنه من ذلك، حتى لو كان هذا المال عبارة عن مبلغ نقدي، لا بل إنه لا يُحرم من ذلك، حتى لو اختلط هذا المبلغ النقدي مع مبالغ أخرى عائدة للوكيل بالعمولة، إذ اعتبرها ديون في مواجهة إجراءات الإعسار. بمعنى أنها لا تعتبر مكوناً من مكونات ذمة الإعسار. وبالتالي فإن هذا الموكل لا يقع فرداً من جملة الدائنين الذين يخضعون لإجراءات الإعسار.

رابعاً: لقد حرم قانون الإعسار الموكل من ضمانات استرداد ثمن البضاعة أو الجزء من ثمنها غير المدفوعين للوكيل بالعمولة في حال أعسر هذا الأخير والذي كان مكرساً في حال إفلاسه بموجب المادة الملغاة رقم (433) من قانون التجارة. فبالتالي حرَّته من التوجُّه مباشرةً للمشتري الذي تعاقد معه الوكيل بالعمولة لاسترداد الثمن غير المدفوع له أو الجزء غير المدفوع منه. ومع ذلك فإن صراحة المادة (42) من قانون الإعسار تمكَّنه من استرداد هذا الثمن مباشرةً من الأموال الموجودة في حوزة وكيل الإعسار وإن اختلطت مع مبالغ نقدية أخرى.

خامساً: لم يُفرق قانون الإعسار بين العقود القائمة على الاعتبار الشخصي والعقود غير القائمة على الاعتبار الشخصي. فكلتا النوعين من العقود يمكن أن يدخل تحت مفهوم العقود جارية التنفيذ إذا استجمعت الأوصاف المنصوص عليها في المادة (27) من قانون الإعسار. وبالتالي فإنه في حال إشهار إعسار الموكل أو إعسار الوكيل بالعمولة، فإن للطرف الآخر بعد تصديق وكيل الإعسار لرغبته في الاستمرار أو لوكيل الإعسار وحده، حسب مقتضى الحال، أن يستمر في تنفيذ الوكالة بالعمولة أو أن يفسخها في حال قدر أن ذلك يُحقق مصلحة لإجراءات الإعسار. وذلك دون أن يابه لكونه من عقود الاعتبار الشخصي والتي كانت في ظل أحكام الإفلاس تنقضي بمجرد إشهار الإفلاس.

وبناءً على هذه النتائج فإن هذه الدراسة توصي بما يلي:

أولاً: يجب أن يتدخل المشرع بموجب نص صريح يُضمِّنه قانون الإعسار ويفرض من خلاله حماية للوكيل بالعمولة، تشتمل على اعتبار دينه من الديون الممتازة الواردة في المادة (40) من قانون الإعسار في حال أنهى عقده عند إشهار إعسار الموكل، وأن تكون هذه الحماية غير مشروطة بحياسة أموال لحساب الموكل، لما لذلك من أثر بالغ في حماية الوكيل بالعمولة وتعزيز الائتمان. وبذلك فإن المشرع يتمكَّن من الموازنة بين الحماية الممنوحة لكل من الموكل والوكيل بالعمولة في حال إشهار إعسار أحدهما. هذا مع الإشارة إلى أن الوكيل بالعمولة هو الأجدر بالحماية لأنه الأضعف اقتصادياً في غالب الأحيان.

ثانياً: يجب إدخال حكم المادة (2/433) من قانون التجارة في قانون الإعسار والذي كان يُمكن الموكل من مداعة مشتري البضاعة مباشرةً لأجل الحصول على الثمن إذا لم يكن بعد قد دُفع للوكيل بالعمولة. فهذا الحكم يُسهِّل تطبيق حكم المادة (42) من قانون الإعسار. فالنتيجة التي يتوخاها المشرع هي تمكين مالك البضاعة (أي الموكل في هذا الفرض) من الحصول على حقِّه دون مشاركة من باقي الدائنين، وإن إتاحة هذا التوجُّه المباشر للغير الذي تعاقد مع الوكيل بالعمولة يحدُّ من الصعوبات التي قد تنجم عن دخول هذا المبلغ في حيازة الوكيل بالعمولة واختلاطه مع مبالغ أخرى.

ثالثاً: يجب أن يتم تعديل نص المادة (27) من قانون الإعسار بحيث تُصبح أوضح فيما يتعلق بالحكم الواجب الاتباع في حال بقي الطلب المقدَّم من المتعاقد مع المدين المعسر دون ردٍّ من قِبَل وكيل الإعسار بحيث يجري توضيح الحكم الواجب تطبيقه فيما إذا كان العقد يُعتبر مفسوخاً بقوة القانون أو أن المدين المعسر قد فقد الحق في الاستمرارية، بحيث يستعيد المتعاقد الآخر القدرة على طلب فسخ العقد والمكرَّس في القواعد العامة إذا لم يتمكن المدين من الوفاء بالتزاماته.

The Impact of the Insolvency Law on the Commission Agency Contract in the Jordanian Legislation

Ismaeel Alhadidi, The School of Law, The University of Jordan, Amman, Jordan.

Abstract

This research addresses the issue of the impact of the Jordanian Insolvency Law No. (21) of 2018 on the commission agency contract. Its problem is represented by the abrogation of the texts contained in the Jordanian Trade Law that linked the commission agency contract to the bankruptcy of one of its parties, and the failure of the insolvency law - which replaced the abrogated texts - to explicitly link the commission agency contract to the insolvency of one of its parties. This legislative abolition led to a conflict between the insolvency law and some provisions of the trade law which are still in force. Therefore, this research aimed to study this contradiction and identify the texts that are prevailing by virtue of the legislative reality, adopting the descriptive and analytical approach. The research reached a number of results, the most important of which was the insolvency law squandered the guarantees that the commission agent enjoyed in light of the abolished bankruptcy provisions. The research recommended making some legislative amendments, most notably reestablishing the guarantees that the agent enjoyed according to the repealed provisions and including them in the new insolvency law.

Keywords: Insolvency, Commission agent, Legislative incompatibility, Principal.

قائمة المصادر والمراجع

• الكتب:

- البارودي، علي. (1977). القانون التجاري: الأوراق التجارية - الإفلاس، منشأة المعارف، الإسكندرية.
- البارودي، علي. (1985). القانون التجاري: الأوراق التجارية والإفلاس، الدار الجامعية للطباعة والنشر، بيروت.
- البارودي، علي. (1999). القانون التجاري: الأعمال التجارية والتجار والمنشأة التجارية وشركات الأشخاص، دار الهدى للمطبوعات.
- البارودي، علي. (2001). العقود وعمليات البنوك التجارية، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية.
- ريبير، جورج وروبلو، رونييه. (2008). المطول في القانون التجاري، ج 2، ط 1، ترجمة علي مقلد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت.
- السنهوري، عبدالرزاق. (1964). الوسيط في شرح القانون المدني: العقود الواردة على العمل: المقاولة والوكالة والوديعة والحراسة، المجلد الأول، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1964.
- شفيق، محسن. (1967-1968). الموجز في القانون التجاري، دار النهضة العربية، القاهرة.
- شفيق، محسن. (1972). القانون التجاري الكويتي، مطبوعات جامعة الكويت، الكويت.
- العروصي، محمد. (2017). مصير العقود جارية التنفيذ في تاريخ فتح مسطرة التسوية القضائية، ط 1، مكتبة دار السلام، الرباط.
- العكيلي، عزيز. (2020). الوسيط في شرح القانون التجاري، الجزء الأول، دار الثقافة، عمان.

عيد، إدوار. (1968). *العقود التجارية وعمليات المصارف*، مطبعة النجوى، بيروت.

عيد، إدوار. (1972). *أحكام الإفلاس وتوقف المصارف عن الدفع*، الجزء الأول، مطبعة باخوس وشرتوني.

القليوبي، سميحة. (2007). *الوسيط في شرح قانون التجارة المصري*، الجزء الثاني، القسم الأول، ط 5، دار النهضة العربية.

• الرسائل الجامعية:

البركات، مصعب. (2021). *النظام القانوني لتصفية الشركات في التشريع الأردني*، رسالة ماجستير، غير منشورة، جامعة جرش، جرش.

جبارة، نبيلة وعلاق، نسيم. (2012-2013). *عقد الوكالة بالعمولة*، مذكرة لنيل شهادة الماستر في الحقوق، غير منشورة، جامعة بجاية، الجزائر.

الحديدي، إياد. (2022). *أثر إشهار الإعسار على العقود جارية التنفيذ*، رسالة دكتوراه، غير منشورة، جامعة مؤتة، الكرك.

الخروبي، حمدي. (2017). *التنظيم القانوني لعقد وكالة التوزيع التجاري في فلسطين*، رسالة ماجستير، غير منشورة، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين.

عربيات، أكرم. (2021). *دور قانون الإعسار في تعزيز المركز القانوني للمدين في ظل ما رتبته في حقه من آثار عند شهر إعساره*، رسالة دكتوراه، غير منشورة، جامعة مؤتة، الكرك.

عنبه، ضياء الحق. (2022). *أثر إشهار الإعسار على عقود المدين وفقاً لقانون الإعسار الأردني رقم "21" لسنة 2018: دراسة تحليلية*، رسالة ماجستير، غير منشورة، جامعة اليرموك، اربد.

وهبي، عبدالواحد. (2015). *التزامات الوكيل بالعمولة*، رسالة ماجستير، غير منشورة، جامعة الشرق الأوسط، عمان.

• الأبحاث:

أ- باللغة العربية:

الحديدي، اسماعيل. (2022). *قانون الإعسار الجديد: بين فلسفة التعديل وواقع التشريع*، المجلة الأردنية في القانون والعلوم السياسية، المجلد 14، العدد 3، ص(225-272).

عبيدات، إبراهيم والشمري، محمد. (2023). *الشيكات الصادرة عن المدين المُعسر في فترة الريبة بين قواعد الصرف وقانون الإعسار دراسة تحليلية في التشريع الأردني*، المجلة الأردنية في القانون والعلوم السياسية، المجلد 15، العدد 2، ص(81-105).

الفليح، هاني. (2017). *ضمانات طرفي عقد الوكالة بالعمولة في القانون الأردني*، المجلة الأكاديمية للبحوث القانونية والسياسية، العدد الأول، كلية الحقوق والعلوم السياسية في جامعة عمار ثلجي، الجزائر، ص(57-73).

ب- باللغة الفرنسية:

Paillusseau, Jean. (1985). *Du droit des faillites au droit des entreprises en difficulté: Ou quelques réflexions sur la renaissance (?)... d'un droit en dérive*, in *Mél., études offertes à Roger Houin, Problèmes d'actualité posés par les entreprises*, Dalloz, Sirey, p.p.109-150.

• التشريعات:

- 1- قانون الإعسار الأردني رقم (21) لسنة 2018، المنشور على الصفحة (2640) من عدد الجريدة الرسمية رقم (5514) بتاريخ 2018/5/16.
- 2- القانون المدني الأردني رقم (43) لسنة 1976 وتعديلاته، المنشور على الصفحة (2) من عدد الجريدة الرسمية رقم (2645) بتاريخ 1976/8/1.
- 3- قانون التجارة الأردني رقم (12) لسنة 1966، المنشور على الصفحة (472) من عدد الجريدة الرسمية رقم (1910) بتاريخ 1966/3/30.
- 4- قانون التجارة المصري رقم (17) لسنة 1999، المنشور في العدد (19) مكررا من الجريدة الرسمية بتاريخ 1999/5/17.
- 5- قانون تنظيم إعادة الهيكلة والصلح الواقي والإفلاس المصري رقم (11) لسنة 2018، المنشور في العدد (7) مكرر (د) من الجريدة الرسمية بتاريخ 2018/2/19.

Arabic references in English:

• Books:

- Al-Arousi, Muhammad. (2017). The fate of running contracts on the date of opening of the judicial settlement procedure, 1st edition, Maktabat Dar Al- Salaam, Rabat.
- Al-Baroudi, Ali. (1977). *Commercial Law: Commercial Papers - Bankruptcy*, Manshaet Al Maaref, Alexandria.
- Al-Baroudi, Ali. (1985). *Commercial Law: Commercial Papers and Bankruptcy*, Al-Dar Aljamiaa lilnashr wa altawzie, Beirut.
- Al-Baroudi, Ali. (1999). *Commercial Law: Commercial Acts, Merchants, Commercial Establishments, and Companies of Persons*, Dar Al-Huda Publications.
- Al-Baroudi, Ali. (2001). *Contracts and Commercial Bank Operations*, Dar Al-Matbuaat Aljamiaa, Alexandria.
- Al-Qalioubi, Samiha. (2007). *Al-Waseet in explaining The Egyptian Trade Law*, Part Two, Section One, 5th Edition, Dar Al-Nahda Al-Arabiya.
- Al-Sanhouri, Abdul Razzaq. (1964). *Al-Waseet in explaining the civil law: contracts related to work: undertaking, agency, deposit, and guarding*, Volume One, Bait Ihyaa Alturath Al-Arabi, Beirut, 1964.
- Al-Uqaili, Aziz. (2020). *Al-Waseet in explaining commercial law*, Part One, Dar Al- Thaqafah, Amman.
- Eid, Edward. (1968). *Commercial Contracts and Banking Operations*, Al-Najwa Press, Beirut.
- Eid, Edward. (1972). *Bankruptcy rulings and banks' cessation of payment*, Part One, Bacchus and Shartouni Press.
- Ripert, Georges and Roblot, René. (2008). *Al-Mutawal in Commercial Law*, vol. 2, 1st edition, translated by Ali Muqallid, almuasasatu aljamieiatu lil-dirasat wa alnashr wa altawzie, Beirut.
- Shafiq, Mohsen. (1967-1968). *Al-Mujaz in Commercial Law*, Dar Al-Nahda Al-Arabiya, Cairo.
- Shafiq, Mohsen. (1972). *Kuwaiti Commercial Law*, Matbuat Jamiat Al-Kuwait, Kuwait.

• Dissertations:

- Al-Barakat, Musab. (2021). The legal system for liquidating companies in Jordanian legislation, Master's thesis, unpublished, Jerash University, Jerash.
- Al-Hadidi, Eyad (2022). *The impact of insolvency on ongoing contracts*, doctoral dissertation, unpublished, Mu'tah University, Karak.

- Al-Kharroubi, Hamdi. (2017). *The Legal Regulation of the Commercial Distribution Agency Contract in Palestine*, Master's Thesis, unpublished, An-Najah National University, Nablus, Palestine.
- Anbadah, Zia-al-Haq. (2022). *The impact of declaring insolvency on the debtor's contracts according to the Jordanian Insolvency Law No. 21 of 2018: An analytical study*, Master's thesis, unpublished, Yarmouk University, Irbid.
- Arabiyat, Aktham. (2021). *The role of insolvency law in strengthening the legal position of the debtor in light of the effects it has on him upon declaring his insolvency*, doctoral dissertation, unpublished, Mu'tah University, Karak.
- Jabbara, Nabila and Allaq, Nassima. (2012-2013). *Commission agency contract*, Memorandum for obtaining a master's degree in law, unpublished, University of Bejaia, Algeria.
- Wahby, Abdul Wahid. (2015). *Obligations of a commission agent*, Master's thesis, unpublished, Middle East University, Amman.

- **Articles**

- Al-Falih, Hani. (2017). Guarantees of the two parties to the commission agency contract in Jordanian law, *Academic Journal of Legal and Political Research*, first issue, Faculty of Law and Political Science at Ammar Thalji University, Algeria, pp. 57-73.
- Al-Hadidi, Ismaeel. (2022). The New Insolvency Law: Between the Philosophy of Amendment and the Reality of Legislation, *Jordanian Journal of Law and Political Science*, Volume 14, Issue 3, pp. 225-272.
- Obaidat, Ibrahim and Al-Shammari, Muhammad. (2023). Checks issued by an insolvent debtor during a period of suspect between exchange rules and the insolvency law, an analytical study in Jordanian legislation, *Jordanian Journal of Law and Political Science*, Volume 15, Issue 2, pp. 81-105.

- **Jordanian Legislations:**

- 1- Jordanian Insolvency Law No. (21) of 2018, published on page (2640) of Official Gazette No. (5514) dated 5/16/2018.
- 2- Jordanian Civil Law No. (43) of 1976 and its amendments, published on page (2) of the Official Gazette No. (2645) dated 1/8/1976.
- 3- Jordanian Trade Law No. (12) of (1966), published on page (472) of the Official Gazette No. (1910) dated 3/30/1966.
- 4- Egyptian Trade Law No. (17) of 1999, published in Issue (19 bis) of the Official Gazette on 5/17/1999.
- 5- Egyptian Law of Regulating Restructuring, Preventive composition and Bankruptcy No. (11) of 2018, published in Issue (7) bis (D) of the Official Gazette on 2/19/2018.

دور التمويل الاجتماعي الإسلامي في التمكين الاقتصادي للمرأة الأردنية

عبدالله البدارين، مفلح الجراح، ونجيب خريس*

تاريخ القبول 2024/7/15

DOI: <https://doi.org/10.47017/33.1.6>

تاريخ الاستلام 2024/4/23

الملخص

هدفت الدراسة إلى بيان دور التمويل الاجتماعي الإسلامي ممثلاً بالزكاة والوقف والبنوك الإسلامية في تمكين المرأة الأردنية اقتصادياً، وتوضيح واقع التمكين الاقتصادي للمرأة الأردنية، استخدمت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي؛ لتوضيح التمكين الاقتصادي والتمويل الاجتماعي الإسلامي، وتحليل واقع تمكين المرأة الأردنية اقتصادياً، وتحليل دور أدوات التمويل الاجتماعي الإسلامي في التمكين الاقتصادي للمرأة. أظهرت النتائج أن التمكين الاقتصادي للمرأة الأردنية لم ينجح كثيراً، حيث تبين انخفاض نسبة مشروعات المرأة وانتشار ظاهرة الغارمات، كما تبين أن التمويل الاجتماعي الإسلامي يتوفر على آليات فعالة؛ كالزكاة والوقف والبنوك الإسلامية، ولكنها غير مستغلة بسبب غياب التنظيم والمؤسسية، ومن الممكن الاستفادة من هذه الأدوات وتخصيص جزء منها لتمويل تمكين المرأة الأردنية اقتصادياً، وذلك من خلال إلزامية الزكاة والتشجيع على الصدقات والوقف، وحث البنوك الإسلامية على دعم تمكين المرأة الأردنية اقتصادياً، رغم صعوبات تفعيل آليات التمويل الاجتماعي الإسلامي، إلا أنه من الممكن إقامة صندوق مشترك للتمويل الاجتماعي الإسلامي تجمع فيه أموال مختلف الأدوات لتجمع مبالغ كبيرة، تديرها جهات متخصصة تطبق كل متطلبات النجاح، وتتكون من وحدات متكاملة؛ لتشكل مصدراً وطنياً موحداً لتوفير التمويل وتأسيس ومتابعة المشروعات.

الكلمات المفتاحية: المرأة، التمكين الاقتصادي، الزكاة، الوقف، البنوك الإسلامية، الأردن.

المقدمة

الفقر ليس أسلوب حياة أو طبقة من طبقات المجتمع، بل هو حالة يمكن الخروج منها إذا توفرت المساعدة والموارد المتاحة، فالأصل أن الدولة الإسلامية دولة رفاهية؛ تسعى لتأمين أبنائها والمقيمين فيها، حيث ترعى المحتاجين والفقراء، وتساعد الأرامل والأيتام، وتعمل على تمكين الجميع اقتصادياً؛ ليصبحوا أعضاء فاعلين في المجتمع، وتوفر حد الكفاية لغير المتمكنين الذين لا يستطيعون تلبية احتياجاتهم.

وتتزايد أهمية هذا الأمر في حالة المرأة، وخاصة إذا أجبرتها الظروف على إعالة أسرتها، أو المساهمة في ذلك، حيث تفوق النظام الإسلامي على جميع من سبقه ولحقه في تقديره للمرأة ودعمها، وصون حريتها وكرامتها، والعمل على تمكينها اقتصادياً.

ويعد النظام الإسلامي نظاماً اجتماعياً واقتصادياً متكاملًا، فوفر شبكات أمان مستدامة لضمان الأمن الاجتماعي، وتأمين الاستقرار المالي للجميع. حيث يفترض بمؤسسات التمويل الاجتماعي الإسلامي؛ كالزكاة والصدقات والوقف أن تساهم في تحقيق هذا الأمر. ويضاف لها الدور الاجتماعي للملكية الخاصة القائمة على مبدأ الاستخلاف، والمسؤولية الاجتماعية للمؤسسات المالية، وفي مقدمتها البنوك الإسلامية.

من هنا جاءت هذه الدراسة للبحث في الدور المنوط بالتمويل الاجتماعي الإسلامي للمساهمة لتمكين المرأة المسلمة، ومنحها القدرة على الاعتماد على نفسها وتأمين احتياجاتها واحتياجات من تعيل، ودعمها لتقوم بدور فعال في المجتمع.

مشكلة الدراسة:

تعاني الكثير من النساء من الفقر، وعدم القدرة على تأمين متطلبات الحياة، فتحتاج المرأة للرعاية المستمرة للحفاظ على حريتها وكرامتها، ودعم قدرتها على مواجهة متطلبات الحياة، وهذا الأمر يتحقق من خلال تمكينها اقتصاديا بالطرق التي تساعد، ولا تؤدي إلى تعميق مشكلاتها. من هنا طرحت الدراسة السؤال الرئيس: ما دور أدوات التمويل الاجتماعي الإسلامي في تمكين المرأة الأردنية اقتصاديا؟ ويتفرع عنه الاسئلة التالية:

1. ما واقع التمكين الاقتصادي للمرأة الأردنية؟
2. ما الأساليب المقترحة لتفعيل الزكاة والصدقات في تمكين المرأة الأردنية اقتصاديا؟
3. ما الآليات المقترحة لتفعيل دور الوقف في تمكين المرأة الأردنية اقتصاديا؟
4. ما صيغ التمويل المقترحة لتحسين دور البنوك الإسلامية في تمكين المرأة الأردنية اقتصاديا؟

أهمية الدراسة:

نظرا للتجارب السابقة في تمكين المرأة الأردنية، والآليات التي كانت نتاجها دون المأمول، وما رافق ذلك من إشكاليات على رأسها مشكلة الغرامات الناتجة عن سوء التطبيق من جانب مؤسسات التمويل والنساء المتعاملات، جاءت هذه الدراسة كمحاولة لطرح بدائل تتمثل في أدوات التمويل الإسلامي الاجتماعي، لما لها من مزايا، أبرزها انخفاض الالتزامات اللاحقة، وعدم وجود الضغوط التي تنتج عن تلك الالتزامات، ومعالجة جوانب القصور في التطبيق السابق.

أهداف الدراسة:

استنادا إلى مشكلة الدراسة، فإن هدفها الرئيس يتمثل في: بيان دور أدوات التمويل الاجتماعي الإسلامي في تمكين المرأة الأردنية اقتصاديا، ويتفرع عنه الأهداف التالية:

1. توضيح واقع التمكين الاقتصادي للمرأة الأردنية؟
2. اقتراح أساليب لتفعيل دور الزكاة والصدقات في تمكين المرأة الأردنية اقتصاديا؟
3. اقتراح آليات لتفعيل دور الوقف في تمكين المرأة الأردنية اقتصاديا؟
4. تحسين دور البنوك الإسلامية في تمكين المرأة الأردنية اقتصاديا من خلال صيغ التمويل المطبقة؟

منهج الدراسة:

اعتمدت الدراسة على المنهج الوصفي؛ حيث يقوم على وصف مشكلة تمويل تمكين المرأة الأردنية، وإيجاد بدائل مناسبة قابلة للتطبيق.

محددات الدراسة:

من أهم المحددات التي واجهت الدراسة عدم توفر البيانات في كثير من الأحيان، وتوفرها بشكل مختصر وعام إذا توفرت، فلم تعط مجالا أكبر للتحليل.

الدراسات السابقة

من خلال البحث في مختلف قواعد البيانات تبين للباحثين عدم وجود دراسات ترتبط بالعنوان الدقيق للبحث، ولكن تعددت الدراسات التي تناولت موضوع التمكين الاقتصادي للمرأة، ومن أبرز هذه الدراسات:

هدفت دراسة (Muhammad et al., 2018) إلى تقييم مشروعات تمكين الشباب والنساء الممولة من لجنة الزكاة والأوقاف في سوكونو في نيجيريا، اعتمدت الدراسة على عقد لقاءات مع المستفيدين لجمع البيانات. توصلت الدراسة إلى

أن الشباب تمكنوا من تسخير إمكاناتهم من خلال توسيع أعمالهم ورفع مستوى جودة منتجاتهم وخدماتهم بسبب المهارات المكتسبة في التدريب، كما تحسنت رفاهية المرأة ورفاهية أسرته إلى مستوى غير مسبوق.

وبين (Dawaba, 2021) دور التمويل الاجتماعي الإسلامي في تمكين الأفراد اقتصادياً، ونقلهم إلى مستوى الاكتفاء والاعتماد على النفس، والمساهمة في التنمية الاقتصادية والنمو الاقتصادي. وتوصلت الدراسة إلى إمكانية تمويل المشروعات الصغيرة من خلال الزكاة والوقف والبنوك الإسلامية باستخدام صيغ التمويل غير الربحية ومنخفضة الربحية.

ودرس (Mboutchouang et al., 2023) آثار التمويل الإسلامي على التمكين الاقتصادي للمرأة في 27 دولة أفريقية للفترة ما بين 1975-2021، اعتمدت الدراسة على تحليل الانحدار لدراسة الأثر، بينت الدراسة أن التمويل الإسلامي يؤثر إيجابياً على التمكين الاقتصادي للمرأة، وكانت الآثار أكثر وضوحاً في البلدان المتوسطة الدخل مقارنة بمنخفضة الدخل، وفي البلدان التي لديها معدل انتشار أعلى للتمويل الإسلامي.

إضافة الدراسة: تتمثل إضافة الدراسة في عرض واقع تمويل التمكين الاقتصادي للمرأة الأردنية، وتقييم التجارب السابقة، وبحث دور التمويل الاجتماعي الإسلامي في تمكين المرأة الأردنية اقتصادياً، والربط بين الجانبين للوصول إلى مقترحات تعالج جوانب القصور السابقة.

المبحث الأول: التمكين الاقتصادي للمرأة

المطلب الأول: مفهوم التمكين الاقتصادي للمرأة

يعرف تمكين المرأة على أنه عملية تغيير شخصية واجتماعية، تتم عبر مجالات نفسية وسياسية واجتماعية واقتصادية مترابطة، ومن خلالها تكتسب المرأة السلطة للسيطرة على حياتها (O'Neil et al., 2014). أو هو إجراء يمنح المرأة المزيد من السلطة من أجل السيطرة والمسؤولية الاجتماعية على العمل الذي تؤديه لتعزيز التمكين (Al-Serhan, 2021)، ومن هنا فإن عملية تمكين المرأة تقوم على التفاوض للحصول على القدرة في اتخاذ القرارات (Dulfo, 2012)، كما أن تمكين المرأة اقتصادياً عملية تحقيق تكافؤ فرص المرأة مع الرجل في الحصول على الموارد الاقتصادية، والسيطرة عليها والتصرف بها وإدارتها، وضمان قدرتها على التحكم في حياتها اجتماعياً وسياسياً (Golla et al., 2011).

أما الإسلام فقد منح المرأة حقوقاً اقتصادية لم تمنح لها من قبل، فلم يكن في تاريخنا ما يسمى قضية المرأة (Al-Hariri, 2022)، فقد كرمها الإسلام وساواها بالرجل، فقال الرسول ﷺ: "إنما النساء شقائق الرجال" (Abu Dawood, 2009)، كما بين العلماء أن خطاب التكليف موجه للمرأة كما الرجل ما لم يقيد، ومنحها حقوقاً اقتصادية مساوية للرجل، فمنحها زمة مالية مستقلة، وحققها في التصرف بمالها بالوجه الذي تريد وفقاً لأحكام الشرع، ومنحها حق الميراث، وحق المهر وغيره (Al-Hariri, 2022)، وظلم المرأة في البلاد الإسلامية كحرمانها حقها في الميراث، أو منعها من التصرف بمالها فيعزى للجهل وعادات المجتمع، وليس له صلة بأحكام الشرع التي أنصفت الرجل والمرأة.

المطلب الثاني: متطلبات التمكين الاقتصادي للمرأة

تعد عملية تمكين المرأة عملية معقدة، ولا تتم بجهود من المرأة بمفردها، لذا لا بد من تضافر جهود جميع مكونات المجتمع؛ للعمل على تمكين المرأة اقتصادياً، ومن أجل تأسيس أرضية مناسبة للتمكين الاقتصادي، يجب أن تتمتع المرأة بالقوة الداخلية التي تمنحها الثقة والمعرفة والقدرات الفردية، والشعور بالاستحقاق واحترام الذات لإحداث التغييرات المناسبة في الحياة، ولا بد من توفر السلطة في اتخاذ القرار الاقتصادي داخل الأسرة والمجتمع، كما يجب العمل على تحسين النظرة المجتمعية لتمكين المرأة اقتصادياً من خلال نشر الوعي، ومعالجة قصور الثقافة والتقاليد السائدة؛ لرفع مستوى استقلالية المرأة، وخفض التأثير على صنع القرار (Hunt & Samman, 2016)، ولا بد من تحسين القوانين المراعية للمرأة؛ لضمان حصولها على فرص متساوية للمشاركة في الاقتصاد، وحماية حقوقها (Reshi & Sudha, 2023).

ومن الضروري توفير الرعاية الصحية للمرأة، فتسهيل وصولها إلى الخدمات الصحية، ودعم خدمات الأم والتوليد يدعم تمكينها اقتصادياً، حيث تساهم الرعاية الصحية في النمو الاقتصادي من خلال توفر قوى عاملة لائقة ومنتجة وقادرة على التعلم والإبداع، وتوفير الرعاية المجانية يمنع استنزاف القدرات المالية للقوى العاملة من النساء، حيث بينت التقديرات أن الرعاية المدفوعة تشكل 10% - 39% من الناتج المحلي (UNRISD, 2010).

ولا بد من الارتقاء بمستوى الحماية الاجتماعية؛ لتعزيز قدرة الفقراء والضعفاء على الهروب من الفقر وإدارة المخاطر ومواجهة الصدمات، وتشمل التأمين الاجتماعي والتحويلات النقدية ومراعاة معايير العمل العالمية (Törnqvist & Schmitz, 2009)، كما يعتمد تمكين المرأة على توفير الخدمات الاجتماعية المساندة بجودة مرتفعة وتكاليف منخفضة؛ كتوفير المدارس ودور رعاية الأطفال وكبار السن (Hunt & Samman, 2016).

ويتحقق التمكين الاقتصادي للمرأة عن طريق توفير فرص العمل، أو الاستثمار في إنشاء المشروعات؛ فتوفير فرص العمل يتطلب تضامناً من جهود الدولة والقطاع الخاص ومؤسسات المجتمع المدني، لرفع نسبة مساهمة المرأة في القوى العاملة، من خلال تسهيل وصول المرأة لفرص العمل المتاحة، وتخصيص نسب معينة من فرص العمل في مختلف القطاعات للمرأة، على أن تكون الفرص المتاحة بأجر لائق يوفر حياة كريمة. وفي ظل الظروف المحيطة بالمرأة، فمن الضروري إعادة النظر في هيكل وطبيعة سوق العمل، وذلك بالتوسع في أنماط العمل غير التقليدية؛ كالإكثار من العمل المنزلي الذي يراعي ظروف المرأة، والتطبيق الجزئي للعمل عن بعد، مما يشجع على زيادة مساهمة المرأة في سوق العمل، ويضاف إلى هذا اقتصاديات الرعاية لخفض فترات انقطاع المرأة عن العمل بسبب الوضع ورعاية الطفل (Reshi & Sudha, 2023).

أما الجانب الأهم والمرتبط بموضوع البحث فهو تمكين المرأة في إنشاء المشروعات المدرة للدخل أو المساهمة فيه، فلا تقوم المشروعات دون توفر التمويل، فلا يمكن تمكين المرأة اقتصادياً ما لم تستطيع الوصول للموارد، لتأسيس قدراتها الخاصة، والمساهمة في تطوير العائلات والمجتمع (Molyneux, 2009)؛ لذا لا بد من تأمين الوصول للموارد المالية؛ لتمكين النساء من الاستثمار في أعمالهن، وشراء الأصول، وبناء شبكة أمان لأنفسهن ولأسرهن، ويضاف لذلك توفر السياسة المالية الملائمة، وقد يلعب التمويل الأصغر دوراً حاسماً في هذا المجال (Golla et al., 2011).

ويحتاج نجاح تمكين المرأة اقتصادياً كذلك إلى توفر رأس المال البشري؛ حيث يعد تعليم وتدريب المرأة أقوى أدوات زيادة المعرفة والثقة بالنفس، وهذا يتطلب تضامناً من الجهود لتطوير برامج التدريب ومحاولة الوصول للمرأة في مختلف المناطق، لذا يعد الوصول إلى التعليم والتدريب على المهارات عنصر حاسم في التمكين الاقتصادي، ويتضمن ذلك مهارات التعلم للوظائف، والدمج في العمل الجماعي، ومهارات الإدارة والقيادة، أو القدرة على بدء المشروعات الاقتصادية (Hunt & Samman, 2016).

ومن جانب آخر، يعد الاهتمام بريادة الأعمال والابتكار ضرورياً؛ لأنه أداة قوية لتعزيز التمكين الاقتصادي للمرأة، فيمكن لرائدات الأعمال خلق فرص العمل، ودفع النمو الاقتصادي، والمساهمة في الاستدامة الاجتماعية والبيئية (Reshi & Sudha, 2023). ويجب أن تتركز جهود التمكين الاقتصادي على شمول النساء الفقيرات؛ أي أن أولوية الدعم تكون للنساء الأشد فقراً، فتساهم في علاج مشاكل المرأة والفقر معاً (OECD, 2011).

ويتطلب التمكين في مجال تأسيس المشروعات الخاصة تقديم الاستشارات للمرأة، من خلال شبكات الموجهين التي تتابع الأداء وتقدم التوجيهات، فيكون هناك توعية بفرص الاستثمار المتاحة، وتوفير التدريب على تأسيس وإدارة المشروعات المدرة للدخل، والعمل على بناء القدرات الاقتصادية الذاتية، وتعريف المرأة بالمؤسسات التي تدعم المشروعات الصغيرة، وتوفير دراسات الجدوى الاقتصادية، ومتابعة التنفيذ والإدارة، والاستمرار في البحث في فرص التوسع والتطوير، وتبادل الخبرات بين النساء من خلال إنشاء مؤسسات تتيح المجال للاحتكاك، فتتقل خبرات وتجارب النساء اللواتي حققن نجاحاً إلى النساء في طور التمكين، ويضاف لذلك ضرورة العمل على تأمين الوصول للأسواق المحلية والدولية بالغ الأهمية لرائدات الأعمال لبيع منتجاتهن وخدماتهن وتوسيع أعمالهن (Reshi & Sudha, 2023)، وهذا يتطلب ربط المنتجين الريفيين بالأسواق الحضرية (OECD, 2011)، وقد يساعد التطور التقني في تعزيز إنتاجية المرأة وقدرتها على تنظيم

المشروعات، وهذا يتطلب تسهيل وصول المرأة إلى الابتكارات والخدمات الإرشادية؛ لأن النساء تتمتع بإمكانية أقل من الرجال للوصول إلى الأصول والمدخلات والخدمات اللازمة للإنتاج (FAO, 2011). ويجب أن يعزز ذلك بدعم المجتمع من خلال شراء منتجات تلك المشروعات وخاصة في فترات التأسيس؛ لتعزيز استمرارها، وتأمين فرص أكبر لنجاحها.

المطلب الثالث: آثار تمكين المرأة اقتصادياً

يؤدي تمكين المرأة اقتصادياً إلى تطوير القدرات الذاتية للمرأة؛ حيث تزداد المعرفة والشعور بالاستحقاق واحترام الذات، ويتعمق إيمان المرأة بنفسها لاكتساب مهارات التعلم للوظائف أو لبدء المشروعات الخاصة. وتؤدي إلى تطوير القدرة على اتخاذ القرارات الاقتصادية، كما يزيد من القدرة على الوصول إلى الأصول المالية والمادية، وتزيد من القدرة على التنظيم مع الآخرين لتعزيز النشاط الاقتصادي، كما تزيد المكانة الاجتماعية، والقدرة على التأثير في قرارات الأسرة (VeneKlasen & Miller, 2007).

كما يساعد تمكين المرأة اقتصادياً في زيادة مستوى دخل الأسرة ورفع مستوى معيشتها، وتحسين المستوى الصحي والتعليمي لأفراد الأسرة، كما يساهم في النمو الاقتصادي وخفض نسب البطالة، وتوفير العمل اللائق للجميع، والحد من الفقر وخفض نسب المستحقين للدعم، وزيادة مستوى الرفاه، والمساهمة في التنمية البشرية، وزيادة الاستثمار في تعليم الأطفال وصحتهم (World Bank Group, 2013). حيث أشارت بعض الإحصاءات إلى أن تكافؤ الفرص بين الجنسين سيعزز الناتج المحلي الإجمالي العالمي بما يتراوح بين 12 تريليون دولار و28 تريليون دولار بين عامي 2015 و2025 (O'Neil et al., 2014)، وقد ثبت أن الاقتصادات الوطنية تخسر عندما لا يتمكن جزء كبير من السكان من التنافس بشكل منصف أو يحقق كامل إمكاناته، والمقصود هنا المرأة لأنها غير عاملة في أغلب المجتمعات (Golla et al., 2011).

وفي المقابل، قد يؤدي تمكين المرأة اقتصادياً إلى الإخلال بدورها الأساسي، فيتراجع مستوى اهتمامها بشؤون المنزل، وتربية الأبناء وصحتهم وتعليمهم، والاهتمام بالمطالبات الحياتية للأسرة، وقد يؤدي كذلك إلى زيادة مستوى البطالة لدى الرجال، وخاصة فئة الشباب، مما قد يؤدي إلى إيجاد مشاكل اجتماعية.

المطلب الرابع: معوقات تمكين المرأة اقتصادياً

كثيرة هي الصعوبات التي تقف في طريق تمكين المرأة اقتصادياً، وتأتي الصعوبات الاجتماعية على رأسها؛ حيث تعاني المرأة من فجوة اجتماعية كبيرة بينها وبين الرجل، أدت إلى انتقال الفجوة للاقتصاد والسياسة والتعليم والصحة، وتراجع مكانتها في الأسرة والمجتمع، ومعاناتها من الزواج المبكر قبل اكتمال قدراتها على تحمل المسؤولية، وطبيعة العادات التي تفرض عليها التفرد للمنزل (Shamlawy & Saqf Al-Hait, 2019).

كما يواجه تمكين المرأة اقتصادياً صعوبات التعليم والتدريب والتأهيل؛ بسبب ضعف الإمكانات المادية، وعدم توفر الوقت المناسب للتعليم والتدريب؛ فالمرأة تؤدي الجزء الأكبر من أعمال الرعاية غير مدفوعة الأجر في جميع الاقتصادات والثقافات، كإدارة الأسرة ورعاية الأطفال وكبار السن والمرضى (Samier & EIKaleh, 2021). وعلى الرغم من ذلك فهذه الصعوبة تلاشت، حيث تحسنت نسبة تعليم المرأة من 45% عام 1990 إلى 89% عام 2018 (OECD & CAWTAR, 2018) (2020) ويواجه تمكين المرأة اقتصادياً كذلك صعوبات اقتصادية تطبيقية؛ كالحصول على التمويل، وعدم توفر دراسات جدوى دقيقة، وارتفاع نسب التعثر؛ بسبب عدم وجود متابعة للمشروعات، وصعوبة التسويق والوصول إلى أسواق عناصر الإنتاج (OECD, 2011).

المبحث الثاني: التمويل الاجتماعي الإسلامي

المطلب الأول: التمويل الاجتماعي

التمويل الاجتماعي أسلوب للاستفادة من رأس المال الخاص؛ لتحقيق عائد اقتصادي ومكاسب اجتماعية؛ لتحقيق المصالح الاجتماعية، وإيجاد فرص للمستثمرين لتمويل المشاريع المفيدة للمجتمع (Glänzel et al., 2012). أي أن

التمويل الاجتماعي يختلف عن العمل الخيري، فالتمويل الاجتماعي يؤمن استدامة أرباح المستثمرين؛ أي أنه يقع في موقع الوسط بين الأنشطة الاقتصادية الربحية والأعمال الخيرية التقليدية (Ono, 2016).

يهدف التمويل الاجتماعي إلى تحقيق الرفاهية الاجتماعية من خلال معالجة المشكلات الاجتماعية، وتلبية احتياجات الإنسان، وتعظيم الفرص الاجتماعية، ويتمثل الحد الأدنى من الرفاهية بالرعاية الاجتماعية، التي تشير إلى مجموعة من الأنشطة والخدمات التي تقدمها الحكومة والمتطوعون والمنظمات غير الربحية لدعم الفقراء غير القادرين على رعاية أنفسهم؛ وذلك بهدف القضاء على المشكلات الاجتماعية (Mustafa et al., 2022). ويعزز ذلك بالاستثمار الاجتماعي باستخدام المال لتحقيق الأهداف الاجتماعية والمالية، وذلك من خلال تمويل منظمات الاقتصاد الاجتماعي، وتطوير المؤسسات الاجتماعية، وتوفير أدوات سوق رأس المال الاجتماعي. من الصعب الحصول على التمويل الاجتماعي بالأدوات التقليدية من خلال القطاع المصرفي والأسواق المالية؛ لأن تقديم هذه الأدوات وتقييمها يعتمد على تطبيق آليات السوق الخاصة المتعلقة بالعائد والمخاطر، كما أن تحليل العائد والمخاطرة في التمويل الاجتماعي أكثر تعقيداً بكثير؛ لأن مستثمري التمويل الاجتماعي يبحثون عادة عن عائد اجتماعي أو بيئي يصعب قياسه (Glänzel et al., 2012).

ولذا لجأ القائمون على التمويل الاجتماعي إلى أربعة أساليب رئيسية؛ تتمثل في قيادة الأعمال الاجتماعية والمشاريع الخيرية والاستثمار المسؤول اجتماعياً والاستثمار المؤثر اجتماعياً، والتي تطبق باستخدام سندات الأثر الاجتماعي وسندات الأثر التنموي (Ono, 2016)، وإلى جانب ذلك عمل السوق المالي على توفير أدوات مالية تتعلق بالاستثمار المسؤول اجتماعياً، والاستثمار المؤثر تنموياً، ومنها السندات الاجتماعية وصناديق الأسهم الاجتماعية التي تحاول معالجة القضايا الاجتماعية، ويتعين على التمويل الاجتماعي أن يغطي الفجوات التي تتركها أدوات السوق المالي الاجتماعي (Hilbrich, 2021).

وقد تعمل المنتجات المالية الاجتماعية على توفير رأس المال للاستثمارات اللازمة للتحويل نحو الاستدامة، كالسندات الخضراء التي ترتبط بتكلفة رأس مال أقل من السندات التقليدية ذات الخصائص المماثلة (Gianfrate & Peri, 2019)، وقد شهد سوق الأدوات المالية الاجتماعية نمواً متسارعاً، حيث بلغت السندات الاجتماعية في 2020 ما يقارب 150 مليار دولار بنمو فاق 700% مقارنة مع 2019 (Asian Development Bank, 2021).

تعد السندات الاجتماعية من أهم أدوات التمويل الاجتماعي، وهي سندات تمول عائداتها أنشطة اجتماعية معينة، ويتبع مصدروها المبادئ التوجيهية للسندات الاجتماعية، والتي تركز على تمويل العائدات للمشروعات التي تعالج المشكلات الاجتماعية لمجموعات سكانية محددة؛ كالفقراء وذوي الاحتياجات الخاصة والمهاجرين وكبار السن، كمشروعات الإسكان الميسر وتوليد فرص العمل (OECD, 2020)، كما تعد صناديق الأسهم المستدامة من أدوات التمويل الاجتماعي، والتي تسعى إلى توفير فرص الاستثمار الاجتماعي، حيث تصنف هذه الصناديق حسب أدائها الاجتماعي المستدام، وتعتمد صناديق الأسهم المستدامة في قراراتها الاستثمارية على البيانات البيئية والاجتماعية التي تقدمها وكالات تصنيف الاستدامة (Hilbrich, 2021).

المطلب الثاني: مفهوم التمويل الاجتماعي الإسلامي

يتميز الاقتصاد الإسلامي بقيامه على أسس متوازنة تجمع بين الأهداف المالية والمسؤولية الاجتماعية، ففي مبدأ الاستخلاف جعل الله الإنسان خليفة في الأرض، "وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً" (البقرة، 30)، ولا تتحقق هذه الخلافة إلا بإعمار الأرض الروحي والمادي، ويقضي هذا الإعمار أن يساهم فيه جميع أفراد المجتمع، مما جعل التكافل الاجتماعي أمراً منوطاً بالبشرية جمعاء.

أمر الإسلام أتباعه بالتكافل، والمتأمل في القرآن والسنة يجد نصوصاً كثيرة تدعو إلى إعانة الفقير والضعيف والعاجز والمسكين، فرسخت روح التكافل بين أفراد المجتمع، ولم تكتف بذلك بل جعلته تعاملًا مع الله تبارك وتعالى (Al-Saleh, 1993). ففي الحديث الشريف، عن النعمان بن بشر أن رسول الله ﷺ قال: "تَرَى الْمُؤْمِنِينَ فِي تَرَاخُمِهِمْ وَتَوَادُّهِمْ وَتَعَاطُفِهِمْ،

كَمَثَلِ الْجَسَدِ، إِذَا اشْتَكَى عُضْوٌ تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ جَسَدِهِ بِالسَّهْرِ وَالْحُمَى" (Al-Bukhari, 2012).

التمويل الاجتماعي الإسلامي جزء أصيل من النظام المالي الإسلامي (Islamic Development Bank, 2020)، فأمر الإسلام أتباعه بالتكافل والتضامن، وإعانة الفقراء والمساكين، من خلال تشريعات تهدف إلى تحسين مستوى عدالة توزيع الدخل والثروة بإعادة توزيعها بين مكونات المجتمع؛ أي أن عناصر التمويل الاجتماعي الإسلامي تساعد في إعادة التوزيع والمساواة الاجتماعية للقضاء على الفقر بجميع أشكاله، ومن هنا فإن النظام الإسلامي يتمتع بدرجة مرتفعة من التكافل والتماسك بين أفراد المجتمع، والتأسيس منذ البداية لرعاية الفرد والأسرة والمجتمع، وذلك من خلال تقديم المساعدات الإنسانية والتنمية التي تعبر عن التمويل الاجتماعي (Tok et al., 2022).

فالتمويل الاجتماعي الإسلامي مبني على الأخلاق الإسلامية، ويهدف إلى تحقيق المنفعة الاجتماعية (Islamic Development Bank, 2020)، كما يعرف بأنه تقديم المال لتحقيق أهداف اجتماعية وفقاً لأحكام ومقاصد الشريعة الإسلامية، ويقوم على جمع الأموال وتوزيعها من خلال مؤسسات التضامن الإسلامي؛ كالزكاة والصدقات والوقف والقرض الحسن ومؤسسات التمويل غير الربحية (Dawaba, 2021)، كما يعرف بأنه توفير الخدمات المالية لأفراد المجتمع الضعفاء لتحقيق الرفاه الاجتماعي والاقتصادي (Muhammad et al., 2018)، ويقسم التمويل الاجتماعي الإسلامي إلى تمويل غير هادف للربح كالزكاة والصدقات والوقف، وتمويل ربحي كتمويل المشروعات الصغيرة (Dawaba, 2021).

يهدف التمويل الاجتماعي الإسلامي إلى تحقيق العدالة والرعاية الاجتماعية، وتحقيق المصالح الفردية لتحفيز الأنشطة الاقتصادية للفرد (Mustafa et al., 2022)، كما يهدف إلى نيل الجزاء الأخروي باعتباره عبادة يتقرب المسلمون بها إلى الله، ويساهم في مواجهة مشكلات المجتمع من فقر وبطالة، ودعم المحتاجين وتمكينهم، فيعزز الدولة اقتصادياً واجتماعياً، ويزيد دوران المال ويحسن تخصيص الموارد الاقتصادية (Dawaba, 2021).

المطلب الثالث: أدوات التمويل الاجتماعي الإسلامي

وتعد أدوات التمويل الاجتماعي الإسلامي عريقة مقارنة مع أدوات التمويل الاجتماعي التقليدية حديثة النشأة، حيث ظهرت مع ظهور الإسلام الذي اهتم بحفظ كرامة الإنسان، وسعى إلى توفير كفاية الجميع، وتحقيق الرفاهية، والحث على العمل الاقتصادي البناء، ويقوم التمويل الاجتماعي الإسلامي على الأدوات الإسلامية التقليدية القائمة على العمل الخيري كالزكاة والصدقات والوقف، والقائمة على التعاون كالقرض والكفالة، والأدوات غير التقليدية كالتمويل الأصغر الإسلامي والصكوك والتكافل (Mustafa et al., 2022). كما أن لدى التمويل الاجتماعي الإسلامي أدوات مالية هجينة تربط بين التمويل الاجتماعي والتمويل الربحي؛ مثل التمويل الأصغر، والتكافل الأصغر، وصكوك الاستثمار المسؤول اجتماعياً (Socially Responsible Investment) SRI التي تدعم التنمية المستدامة وتحفز الأنشطة الاقتصادية وتعزز الرفاهية الاجتماعية والشمول المالي (OECD, 2020).

ومن الواضح أن هذا النظام ينظر إليه كشبكة أمان اجتماعي غير رسمية، وخاصة فيما يتعلق بقضايا الفقر وعدم المساواة. وكان ذلك مؤثراً جداً في القدم عندما كانت الزكاة التي تجمع تتجاوز حاجات المجتمع، حتى بحث ولادة الأمر عن المحتاجين ولم يجدوا أحداً. كما أن التمويل الاجتماعي الإسلامي مصدر غير مستغل لتمويل الأنشطة الإنسانية وضمان التنمية الاقتصادية والعدالة الاجتماعية (Hassan et al., 2021).

المبحث الثالث: تمكين المرأة الأردنية باستخدام التمويل الاجتماعي الإسلامي

المطلب الأول: الواقع الاقتصادي للمرأة الأردنية

يصنف الاقتصاد الأردني كالاقتصاد منفتح وحر إلى حد ما، يعاني من درجات منخفضة في حقوق الملكية والنزاهة الحكومية، حيث جاء في المرتبة 93 عالمياً بدرجة حرية اقتصادية 58.8، كما بينت المؤشرات الاقتصادية لعام 2023 أن الناتج المحلي الإجمالي يقارب 78.6 مليار دينار، بمتوسط نمو 1.3% في آخر 5 سنوات، ومديونية تشكل 92% من

الناتج المحلي الاجمالي، ونصيب الفرد من الدخل يقارب 7250 دينار، وبلغ معدل التضخم 1.3%، ومعدل البطالة 19.2% (Heritage Foundation Jordan, 2023).

وفيما يتعلق بالدور الاقتصادي للمرأة، فعلى مستوى العالم يعد التأثير الاقتصادي للمرأة ضعيف؛ حيث تملك النساء 1% من الثروة في العالم، ويكسبن 10% من الدخل، على الرغم من أنهن ينتجن 50% من طعام العالم، ويؤدين 66% من العمل في العالم (OECD, 2011). وبينت احصاءات 2022 أن نسبة الإناث العاملات هي 26% من القوى العاملة في الأردن، وبلغت بطالة الإناث 31% (Department of Statistics, 2022). أما عالميا، فنسبة الإناث العاملات هي 47% من القوى العاملة، ونسبة بطالة الإناث 20% (International Labour Organization, 2023) والجدول (1) يبين توزيع النساء العاملات بين القطاعات محليا وعالميا، حيث يتضح أن 62% من العاملات في الأردن يعملن في التعليم والصناعات التحويلية والصحة والعمل الاجتماعي، بينما 65% من العاملات في العالم يعملن في الزراعة والتجارة والخدمات والصناعات التحويلية.

الجدول (1): توزيع المرأة العاملة بين القطاعات الاقتصادية

العمل	العالم	الأردن	العمل	العالم	الأردن
الزراعة والحراة ومصائد الأسماك	27.6	1.1	تجارة الجملة والتجزئة وأنشطة الخدمات	22.3	4.5
التعدين	0.3	0.1	الأنشطة المالية والتأمين	5.8	6.7
الصناعات التحويلية	14.8	14.3	الإدارة العامة	3.2	7
التشييد	1.4	0.6	التعليم	7.7	35.9
النقل والتخزين والمعلومات والاتصالات	2.2	1.9	الصحة والعمل الاجتماعي	6.6	11.8

(OECD & CAWTAR, 2020)

كما بين تقرير الضمان الاجتماعي أن عدد الإناث المشمولات بالضمان الاجتماعي بلغ 360 ألف مؤمن عليها، شكلت 29% من المؤمن عليهم، كما تبين أن 43% يعملن في القطاع العام، و48% في القطاع الخاص (General Organization for Social Security, 2022).

يلاحظ ضعف دور المرأة الأردنية في سوق العمل مقارنة مع المتوسط العالمي بسبب التحديات الذاتية والاجتماعية والاقتصادية التي ذكرت سابقا. ويرى الباحثون أن إشكالية الموقف من عمل المرأة الأردنية تكمن في عملها خارج نطاق النشاط الاقتصادي للعائلة، فعبر الزمن كانت المرأة عنصرا فعالا في الإنتاج، وتنتج أكثر من الرجل في أغلب الأحيان، من خلال الاعتناء بشؤون المنزل والأسرة، والمساهمة في العمل الزراعي وتربية الماشية، وإنتاج الجزء الأكبر من السلع التي يحتاجها المنزل؛ كالغذاء والسكن والملبس.

يعتمد تمكين المرأة الأردنية كثيرا على التمويل الأصغر؛ وهو استراتيجية لتقديم الخدمات المالية للفقراء في المناطق الأقل حظا، ويخصص لمن لا يستطيع الحصول على قرض مصرفي، ويهدف لتمكين الفقراء من خلال توفير التمويل لبدء أنشطتهم الاقتصادية، ويمتاز بصغر الحجم، ووجود تسهيلات كفترات السماح وتيسير طرق الدفع. تقدم معظم برامج التمويل الأصغر جزءا كبيرا من خدماتها لتمكين المرأة؛ بسبب ارتفاع البطالة والفقر بين النساء مما ينعكس إيجابا على أسرته (Badullahewage, 2019).

تشكل النساء 65% من المقترضين في الأردن (Hussein, 2022)، وقدم صندوق المرأة للتمويل الأصغر منفردا ما يقارب 139000 قرض بقيمة 70 مليون دينار خلال الفترة ما بين 2015-2022، كما قدمت البنوك الأردنية 8258 قرضا للشركات الصغيرة والمتوسطة منها 8% للإناث، وبلغت قيمة تلك القروض 250 ألف دينار منها 36% للإناث، والجدول (2) يبين طبيعة مشروعات المرأة في الأردن.

الجدول (2): نماذج من مشروعات تمكين المرأة

عدد العاملين	%	قطاع العمل	%
أقل من 10	43	زراعة	60
10-30	40	صناعة	14
31-50	15	تكنولوجيا	6
أكثر من 50	2	الخدمات	20

Manshi, 2022

وكان الأردن رائدا في تمكين المرأة اقتصاديا، فسعت الحكومة منذ عام 2000 لتمكين المرأة عن طريق شبكة التمويل الأصغر، وغالبا كان هذا تمويلا ربويا، عن طريق البنوك أو المؤسسات المختصة بهذا التمويل، وكان هناك حماس كبير لإنقاذ كثير من السيدات وعوائلهن من الفقر، لم يتحقق النجاح المطلوب، وسقطت سيدات كثيرات في مستنقع القروض والديون وظهرت مشكلة الغرامات (Jarrar & Fares, 2019)؛ حيث بلغ عددهن 16000 عام 2021 (Jordanian Women Solidarity Institute Association, 2019)، حيث تبين وجود ما يقارب 57 ألف قضية في 2021 (Hussein, 2022)، ونجد أن "النساء اللواتي وعدن بالتمكين الاقتصادي عبر علاقة غير متكافئة بين مؤسسات التمويل وزبائنها، تفاقمت صعوبات حياتهن وسلب الاقتراض مواردهن الشحيحة أصلاً" (Jarrar & Fares, 2019)، فكان المستفيد من هذا المشروع هي المؤسسات التمويلية التي تسهل الحصول على القروض حتى للواتي تخلفن سابقا، وتم سجنهن بسبب التخلف عن السداد، كما بينت بعض الدراسات أن التمويل الصغير التقليدي أدى إلى نتائج سلبية، ونعتقد أن السبب الرئيس في ذلك يعود إلى طبيعة التمويل الربوي ومؤسساته (Bateman, 2010).

المطلب الثاني: دور الزكاة والصدقات في تمكين المرأة الأردنية

الزكاة ركن من أركان الإسلام، وهي واجبة، تعني إخراج قدر معلوم من المال لطوائف مخصوصة بشروط مخصوصة، شرعت لمساعدة الفقراء وتطهير أموال الأغنياء. ويشترط في المكلف الإسلام والعقل والبلوغ والحرية، كما يشترط أن يكون المال قابلا للنماء وتام الملك وبالغا للنصاب وحال عليه الحال وسالما من الدين وزائدا عن الحاجة، وتفرض الزكاة على مختلف الأموال، وتدفع إلى ثمانية مصارف؛ الفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم والرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل (Al-Mughni, 1997).

ويعتمد منهج الإسلام لتحقيق الاستخلاف وعمارة الأرض على الزكاة كأداة أساسية في التنمية من خلال تأثير مزدوج على مستوى النشاط الإنتاجي والعلاقات التوزيعية (Al-Ahmad et al., 2022)، فالزكاة ليست آلية لنقل الأموال من الأغنياء إلى الفقراء فقط، بل هي آلية اقتصادية، تزيد الاستهلاك الكلي، وتزيد إجمالي الاستثمار، وتزيد مستوى التوظيف، وهي إحدى أهم أدوات الاقتصاد الإسلامي التي تساعد في تمكين الفقراء؛ لإيجاد حل جذري لمشكلة عدم المساواة في رفاهية المجتمع (Furqani et al., 2018)، فالزكاة لا تكون ناجحة كمساعدات للاستهلاك قصير الأجل، والأفضل أن تكون إنفاقا رأسماليا منتجا، لتساعد في تأسيس المشروعات المنتجة التي توفر الدخل المستمر، وتخرج المستحق من حالة الاستحقاق إلى حالة الاكتفاء، وربما حالة التكليف (Khan, 2022)، فحل مشكلة الفقر يكون من خلال مساعدة الفقراء على الخروج من حالة الفقر، وتحقيق الاستقلال المالي للمستحق، والتي سوف تؤثر في نهاية المطاف على حياة المجتمع، فيقلل عدد المستحقين مقابل المكلفين (Furqani et al., 2018)، وهذا ما بينه النووي بأن يعطى الفقير صاحب الحرفة ثمن أدوات حرفته (Al-Nawawi, 1980). ويمكن أن يساعد استخدام الزكاة الإنتاجية في زيادة ثروة المستحق من خلال توزيع أموال الزكاة إلى جانب التدريب والإرشاد (Khan, 2022).

إدارة حصيلة الزكاة في حالة الأردن غير منظمة مما يجعل الوصول إلى إحصائيات تعكس حصيلتها وأوجه إنفاقها أمرا عسير المنال، فيما عدا نشرات صندوق الزكاة المقتضبة، حيث تبين ضالة حجم الأموال المتدفقة إلى الصندوق، حيث بين الجدول (3) أن متوسط الحصيلة يقارب 25 مليون دينار للفترة 2014-2022. وهذا مبلغ لا يكاد يذكر في مجتمع مسلم.

الجدول (3): المشروعات الممولة من صندوق الزكاة

السنة	2014	2015	2016	2017	2018	2019	2020	2021	2022
الزكاة (مليون دينار)	31.75	27.35	27.76	18.57	22.48	23.45	24.74	25.89	26.12
المشروعات (عدد)	160	60	60	84	140	80	60	60	102
المشروعات (مليون دينار)	0.19	0.09	0.14	0.17	0.28	0.22	0.19	0.16	0.30
نسبة المشروعات إلى الزكاة %	0.6	0.3	0.5	0.9	1.2	0.9	0.8	0.6	1.15

التقارير السنوية لصندوق الزكاة.

وتبين أن صندوق الزكاة يخصص جزءاً من موارده لتمويل المشروعات التأهيلية المنتجة بما فيها مشروعات المرأة؛ كمشروعات الحرف اليدوية التي تتضمن مشروعات الحياكة والأواني الفخارية والتحف التراثية وغيرها، والمشروعات الزراعية كزراعة النباتات العطرية وتصنيع مشتقات الحليب وتربية الحيوانات والنحل وغيرها (Zakat Fund, 2022). ويلاحظ أن الصندوق وجه أقل من 1% من الإيرادات لدعم المشروعات المنتجة.

وهذا يعني أن النظرة للزكاة نظرة استهلاكية؛ فتعمل على تأمين استهلاك المستحقين من الفقراء، ولم ترسخ مبدأ تأهيل الفقراء؛ ليصبحوا منتجين ومساهمين في الأنشطة الاقتصادية، ويخرجوا من نطاق الاستحقاق للزكاة، وذلك بسبب قلة إيرادات صندوق الزكاة بسبب عدم إلزامية الزكاة في الأردن (Khreis, 1999). كما يعزى ضعف دور الزكاة إلى عدم الاعتراف الكامل بمبالغ الزكاة من ضريبة الدخل، فلا يهتم المكلفون بتفعيل الزكاة في حساباتهم المالية؛ لأن ذلك سيؤدي إلى تحمل عبء دفع الزكاة والضريبة معاً، ووجود قانون يعاقب التهرب الضريبي جعل دفع الضريبة هو أولوية المكلفين، كما أن الإفصاح عن الزكاة بشكل دقيق وحقيقي في التفتيش عن الضرائب قد يؤدي إلى زيادة المدفوعات الضريبية مما يجعل المكلفين يفضلون عدم الاعتراف بالمبالغ الحقيقية للزكاة، وهذا يدعو إلى إعادة النظر في آليات التعامل مع الزكاة من خلال إلزام المكلفين بدفعها وتأهيلها مؤسسياً، وتنظيم عمل القائمين عليها، وتوحيد جهودهم، للخروج بإطار عملي يساعد في تأدية أموال الزكاة للدور المرجو منها.

المطلب الثالث: دور الوقف في تمكين المرأة الأردنية

الوقف هو " تحبيس الأصل وتسبيل الثمرة " (Al-Mughni, 1997)، ويروى: أَنَّ عُمَرَ مَلِكَ مَائَةِ سَهْمٍ مِنْ خَيْرِ اشْتَرَاهَا فَأَتَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي أَصَبْتُ مَالًا لَمْ أَصِبْ مِثْلَهُ قَطُّ وَقَدْ أَرَدْتُ أَنْ أَتَقَرَّبَ بِهِ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فَقَالَ: حَبَسَ الْأَصْلَ وَسَبَّلَ الثَّمَرَةَ " (Al-Shafi'i, 2001)، وذكر ابن قدامة أن كل من كان له قدرة من صحابة النبي ﷺ رضي الله عنهم كان له وقف (Al-Mughni, 1997).

يمكن للوقف أن يساهم في تمكين المرأة من خلال وقف النقود ووقف عين لها مردود، فقد تَوَقَّفَ النقود "بحسب مبالغ نقدية للقرض الحسن أو للاستثمار المباح شرعاً وصرف الأرباح المتحققة حسب شرط الواقف أو في مجالات خيرية" (Shatnawi & Bakhdar, 2021)، واختلف الفقهاء في حكم وقف النقود، وبيّن البعض أن الجمهور على منعها، وأجازها المالكية (Al-Zarqani, 2002)، ومن الحنفية زفر (Al-Hasfaki, 2022)، وغيره (Abu Al-Saud, 1997)، ورأي عند الشافعية (Al-Nawawi, 1980)، ورأي للحنابلة (Ibn Mufleh, 1997)، وهو ما رجحه ابن تيمية، ونُسب جواز وقف النقود لعدد من التابعين (Abu Al-Saud, 1997)، كما أفتى مجمع الفقه الإسلامي الدولي بجواز وقف النقود (International Islamic Jurisprudence Academy, 2004)، ويرى بعض العلماء المعاصرين أن الوقف النقدي – إذا أحسنت إدارته- هو أفضل صور الوقف في العصر الحديث (Shawqi, DT)، وتعددت صور استخدام النقود الموقوفة لأكثر من طريقة مثل القرض والمضاربة (Al-Masry, 1999)، وغيرها من أساليب التمويل الأخرى ولكن سنركز على أسلوب القرض والمضاربة.

فقد توقف النقود للقروض الاستهلاكية أو الإنتاجية، ومخاطر هذا الأسلوب تتمثل في عدم السداد وهي مخاطر مرتفعة، ومن ذلك أن المقرضات من الفقراء قد لا يستطعن السداد وينظرن لحين غنى، وبالإضافة إلى مخاطر التضخم التي

تؤدي إلى تآكل أصل الوقف. إن من واجب إدارة الوقف المحافظة على أصل الوقف، لذا نرى أن تكون القروض قروضا إنتاجية، أما الحاجات الاستهلاكية الضرورية فيمكن توفيرها بصور أخرى من الوقف، ويجب أن تسعى الإدارة لدراسة كل طلب قرض لمشروع، بحيث يكون مشروعا ذا مردود حقيقي فيقوم بدراسة جدوى المشروع لضمان نجاحه وقدرة المقترضة على السداد، وهذا فرق جوهري بين هذا الأسلوب الشرعي للإقراض والأسلوب الربوي الذي يسعى فقط لاسترداد المبلغ مع فوائده دون الدراسة الفعلية لنجاعة المشروع، مما يؤدي إلى عدم القدرة على السداد وتزايد الفوائد الربوية وظهور مشكلة الغارمات، إلا أن هذه الطريقة قد تؤدي لاضمحلال أصل الوقف بسبب مخاطر السداد والتضخم ونفقات الإدارة، لذا يجب إيجاد وسائل لحماية أصل الوقف، كأن تقوم الإدارة بطلب دراسات جدوى للتأكد من نجاح المشروع، واستثمار جزء من أموال الوقف بعلم الواقف بوجه مردودها لنفقة الإدارة، والحماية من المخاطر السابقة (Shawqi, DT).

وقد تعطى النقود مضاربة لا قرضا، بحيث تأخذ المرأة المضاربة نسبة من الأرباح دون تحمل الخسارة إن وقعت دون تعدٍ أو تقصير، ومن واجب الإدارة دراسة المشروع، والتأكد من صلاحيته وجدواه الاقتصادية؛ لتقليص إمكانية الخسارة، وفي هذا الأسلوب أيضا تقليل لمخاطر التضخم، إذ أن حصة الوقف من الربح ستزيد رأس المال.

وقد توقف عين لها إيراد؛ كالإيجار أو الربح، يوقف إيرادها لدعم المرأة ماليا للاستهلاك أو للاستثمار، وتعطى المرأة مبلغا تسد به حاجاتها، أو تقيم به مشروعا تجاريا يرجع عائد إليها، وفي هذه الحالة لا تكون مدينة بشيء، وحتى هنا يجب أن تدرس كل حالة من قبل إدارة الوقف؛ لأن الهدف هو تمكين المستفيدة لتخرج من حالة الفقر، وقد يستخدم القرض الحسن والمضاربة، لكن في هذه الحالة يكون القرض من ناتج الوقف لا من أصله، مما يخفف من أثر المخاطر على أصل الوقف، ولا ننسى أنه يجب اقتطاع جزء من المردود لصيانة الأصل بالإضافة لنفقة الإدارة، وعلى الإدارة دراسة كل مشروع لضمان ربحيته، ويمكن استخدام أساليب التمويل الأخرى.

المطلب الرابع: دور البنوك الإسلامية في تمكين المرأة الأردنية

سعت البنوك الإسلامية الأردنية منذ نشأتها للمساهمة في التنمية الاجتماعية، فورد في قانون البنوك: "يهدف البنك الإسلامي إلى تقديم الخدمات الهادفة لإحياء صور التكافل الاجتماعي المنظم على أساس المنفعة المشتركة" (Central Bank of Jordan, 2000). ويمكن أن تمويل البنوك الإسلامية الصناعات الصغيرة من خلال مشاريع تنافسية؛ لتمكين المرأة وتحفيزها لدخول سوق العمل.

وقد تقدم البنوك خدمات تمويلية لصاحبات المشاريع الصغيرة لكل منها آلياتها وشروطها المتناسبة مع احتياجات العميلات ومشاريعهن وأفكارهن، وتوفير آليات ميسرة تمكنهن من الحصول على التمويل المناسب؛ لأن تمكين المرأة من أهم الركائز التي تحرك رؤية البنوك الإسلامية كجزء من إطار استراتيجي؛ لضمان منح جميع الناس الحق في العيش بكرامة وأمان ورخاء، وقد تم الاعتراف بالتزام البنوك الإسلامية بتمكين المرأة كفاعل أساسي لضمان نمو مستهدف وشامل مع زيادة فرص وصول النساء المسلمات إلى مشاريع اقتصادية تساهم في تحقيق التنمية الاجتماعية (Islamic Development Bank, 2020).

واعتمدت البنوك الإسلامية صيغا عديدة لدعم مشروعات تمكين المرأة، فاعتمدت بشكل رئيس على المrabحة للأمر بالشراء لتأمين مستلزمات المشروعات الصغيرة، وتقديم التسهيلات اللازمة من فترات السماح، وخفض نسب الأرباح، وخفض سقف الضمانات المطلوبة (Alarabi & Masoud, 2022)، كما ظهر دورها في تمويل مشروعات المرأة من خلال التمويل بالمشاركة، وخاصة المشاركة المتناقصة، التي تنتقل فيها حصة البنك إلى الشريك مع مرور الزمن مقابل جزء من أرباح الشريك، مما يؤدي إلى تكوين رؤوس الأموال التي تزيد القدرة الإنتاجية من خلال إقامة مشروعات إنتاجية فعالة وتوسيع المشروعات القائمة، ويقوم التمويل بالمشاركة على أساس شرعي واضح في عملية الإنتاج الحقيقي الذي يوفر سلعا حقيقية على أرض الواقع، بمعنى أنه لا يمكن استخدام الأموال في غير مجالاتها التي منحت من أجلها، وهذا بدوره يساعد على الاستخدام الأمثل للموارد (Al-Daas & Al-Jaarat, 2014).

وتستخدم البنوك الإسلامية التأجير المنتهي بالتمليك لشراء الأصول الإنتاجية لتمويل مشروعات المرأة، من خلال منح ميزات متعددة كإخفاء نسبة الربح التي يتقاضاها البنك، ومراعاة المستجندات المالية للمستفيدين في عملية التمويل، ولا يتشدد البنك في طلب الضمانات من العملاء بهذه الصيغة مقارنة مع الصيغ الأخرى؛ لأن الأصل المؤجر يبقى ملك البنك إلى حين الانتهاء من تسديد الثمن (Alarabi & Masoud, 2022).

وعمدت البنوك الإسلامية إلى تخصيص جزء من تمويلها للمشروعات الصغيرة، بما فيها المشروعات النسوية، حيث خصص البنك الإسلامي الأردني برنامجاً لتمويل الصناعات الصغيرة منذ عام 1994، من خلال تقديم التمويل اللازم لتجهيز المشروعات من خلال المشاركة المتناقصة والمرابحة، حيث تساهم في توفير الدخل المناسب لصاحبات الحرف عن طريق مشاركة البنك لهن، كما خصص جزءاً من تمويل القرض الحسن لهذه الغاية، كما قام البنك الإسلامي الأردني بإنشاء شركة السماح للتمويل والاستثمار في عام 2010 برأس مال مليون دينار لتمويل المشروعات الصغيرة بما فيها قطاع المرأة كما في الجدول (4)، وتزايد رأسمالها عدة مرات إلى أن وصل إلى 12 مليون دينار في عام 2016، كما يتم تدريب موظفي البنك الإسلامي الأردني على آليات المساعدة في تمكين المرأة، من خلال إخضاعهم لدورة تتعلق بالتمكين الاقتصادي للمرأة، ودور المؤسسات المالية الإسلامية في سد الفجوات الحالية لتمكين المرأة (Jordan Islamic Bank, 2022).

الجدول (4): نشاط شركة السماح للتمويل

السنة	2017	2018	2019	2020	2021	2022
عدد المشاريع	106	75	142	191	246	241
قيمة المشاريع (مليون دينار)	1.9	1.7	2.7	3.6	4.2	4.8

JIB, 2022

كما اهتم البنك العربي الإسلامي الدولي بتمويل المشروعات؛ نظراً لمساهمتها في تمكين الفقراء بما فيهم قطاع المرأة، وتنفيذ خطط واضحة للشمول المالي، وقد أطلق البنك منتجات تمويلية للقطاع الصناعي والسياحي وقطاع تكنولوجيا المعلومات، والاهتمام بالمشروعات النسوية الصغيرة والمتوسطة من خلال برنامج "تمكني" والذي يمول مشروعات المرأة بسقف تمويلي يصل إلى 550 ألف دينار، بأسعار مرابحة منافسة محلياً (Islamic International Arab Bank, 2022)، لكن البنك لم يفصح عن أي أرقام تتعلق بهذا الجانب.

واهتم بنك صفوة بدعم المشروعات الصغيرة بما فيها مشروعات المرأة، وذلك من خلال تمويل المستلزمات محلياً وخارجياً، وتمويل مرابحة للأصول الثابتة كالمعدات والتأجير التمويلي، كما أسس البنك 8 وحدات دعم للمشروعات الصغيرة في مختلف مناطق المملكة، قدمت في 2022 تمويلات تقارب 90 مليون دينار. كما أن هناك اتفاقاً بين البنك ومنصة مكاني لدعم مشروعات المرأة رائدة، من خلال تمكينها من الوصول إلى قاعدة زبائن أوسع، وتدريب صاحبات المشاريع على إدارة متاجرهن الإلكترونية التي أصبحت في غاية الأهمية للأنشطة التجارية للدخول إلى أسواق جديدة ومواصلة التوسع والنمو (Safwa Islamic Bank, 2022).

وهناك مقومات هامة لنجاح تمويل المشاريع الصغيرة على البنوك الإسلامية الالتزام بها، منها المشروعية أي أن يكون المشروع حلالاً، ووجود دراسات جدوى من جهة موثوقة، ووجود نظام لمتابعة المشروع والرقابة عليه ومعايير لتقويمه، ووجود تأمين تعاوني على المشروع، والتأكد من خبرة أصحاب المشروع في مجال عملهم (Samhan & Assaf, 2015).

وعلى الرغم من الحديث المستمر عن دعم البنوك الإسلامية، لتمكين المرأة الأردنية من خلال دعم مشروعاتها، إلا أن ما يقدم لا يمثل إلا نسبة قليلة من تمويلات البنوك الإسلامية، فقدم البنك الإسلامي الأردني - الذي يعد أفضل البنوك الإسلامية في هذا المجال - 4.8 مليوناً في عام 2022 بنسبة 0.2% من إجمالي تمويلات تقارب 2450 مليون دينار، أي أنها لم تصل إلى 1% متضمنة جميع المشروعات الصغيرة، وليس مشروعات المرأة فقط؛ أي أن نسبة مشروعات المرأة أقل بكثير من هذه النسبة (Jordan Islamic Bank, 2022).

كما أن دور البنوك يقتصر على تقديم التمويل، والذي لا تختلف شروطه كثيرا عن الشروط الاعتيادية للتمويل، فلا يقبل البنك مشاركة صاحب المشروع في تحمل المخاطر المرافقة للمشروع، ويظهر هذا من خلال انخفاض نسب صيغ التمويل المخاطرة كالمشاركة والمضاربة والتي تشكل نسب بسيطة من تمويلات البنوك الإسلامية (Al-Badarin & Khreis, 2023)؛ أي أن البنوك الإسلامية لم تساهم في تحمل مخاطر الاستثمار في المشروعات على المستوى الوطني، واكتفت بالمشروعات التي لا تحملها أي مستوى فعلي من المخاطرة.

ومن جانب آخر، اقتصر دور البنوك الإسلامية على التمويل الضئيل لمشروعات المرأة، وأهملت جوانب أخرى مكملة للتمويل، ومهمة في نجاح المشروعات، كتحديد وتأهيل النساء رائدات على تأسيس وإدارة المشروعات، والمساهمة في إعداد دراسات الجدوى الاقتصادية الدقيقة التي تعكس فرص نجاح المشروعات قبل التنفيذ، وتحدد أهداف المشروعات المقترنة بالزمن من حيث الإنتاج والمبيعات والأرباح وفرص العمل المتاحة، والمتابعة المستمرة بعد التنفيذ.

المطلب الخامس: مقترح لتفعيل مساهمة التمويل الاجتماعي الإسلامي في تمكين المرأة

إلى جانب قيام مؤسسات التمويل الاجتماعي الإسلامي بدورها الخاص، يقوم المقترح على تأسيس الصندوق الأردني للتمويل الاجتماعي الإسلامي، ويهدف إلى توفير التمويل لتأسيس مشروعات صغيرة ومتوسطة، يكون جزء منها مخصصا لتمكين المرأة الفقيرة، ومتابعة تنفيذها، ومراقبة إدارتها، بحيث تؤسس بقانون خاص، ويكون لها نظامها الأساسي الخاص، وأن تتمتع بدرجة معقولة من الاستقلال المالي والإداري؛ ليكون لديها الصلاحيات والمرونة الكافية للقيام بدورها.

ويقترح أن يديرها مجلس إدارة يتكون من ممثلين للجهات الممولة كمؤسسة الزكاة والوقف والبنوك الإسلامية وأي جهات أخرى ذات صلة، وخبراء في المجالات ذات الصلة كخبراء التمويل الإسلامي وخبراء في مجال تأسيس وإدارة ومتابعة وتقييم المشروعات، وخبراء في مجال التسويق والجودة والموارد البشرية، واختيار بعض أصحاب التجارب الناجحة؛ للاستفادة من خبراتهم.

يقترح أن يكون الصندوق على مستوى قومي، بحيث تتكون مصادر تمويل الصندوق من جزء من أموال الزكاة وأموال الوقف وتمويل مقدم من البنوك الإسلامية والمؤسسة العامة للضمان الاجتماعي، وقد تمول جزئيا من خلال إصدار صكوك لمن أراد أن يشترك من عامة الناس أو من المؤسسات الأهلية؛ وذلك للعمل على توطين رأس المال، بدلا من خروجه للاستثمار خارج البلاد، وقد تقدم هذه الأموال كمنح دائمة أو كفروض حسنة أو كرأس مال مضاربة.

كما يقترح أن يكون للصندوق وحدات متكاملة، تعمل على تأمين أكبر الفرص لنجاح المشروعات، فيكون هناك وحدة للتدريب والتأهيل، تعمل على تدريب وتأهيل أصحاب المشروعات المقترحة تأهيلا متكاملًا في مختلف المجالات، ووحدة لدراسة الجدوى الاقتصادية وتقييم المشروعات، فلا يوافق على مشروع دون إعداد دراسة جدوى تفصيلية متكاملة، تساعد في تقييم فرص نجاح المشروع، وتحدد الأهداف الإطار الزمني للتنفيذ، ووحدة للإشراف والمتابعة تتابع تقدم التنفيذ، وترصد نقاط القوة والضعف بشكل مستمر لتلافي أي ظروف أو مشكلات قد تؤدي للفشل، ومن الممكن الاستعانة بجهات خارجية للتدقيق والمتابعة، ويضاف لذلك وحدة تهتم بحاضنات الأعمال، تعمل على تطوير الأفكار، ونشر الأفكار الناجحة، وتوفير كل سبل النجاح لها.

ومن المهم جدا التركيز على عملية تسويق منتجات المشروعات، من خلال التسويق التقليدي والتسويق الإلكتروني، ويفضل تأسيس وحدة خاصة للتسويق، أو تأسيس شركة خاصة للتسويق والتوصيل لمشروع ممول من الصندوق؛ ليساعد في تسويق منتجات المشروعات، ويوفر المزيد من فرص العمل.

يقترح أن يقوم تقديم التمويل لأصحاب المشروعات على صيغ التمويل القائمة على تشارك العائد والمخاطرة، ويكون التمويل بالمشاركة بحيث يكون الصندوق شريكا لأصحاب المشروعات، ويساهم في الإدارة من خلال ممثلين له كخبراء، بحيث يحصل على نسبة من العائد ويشارك في تحمل المخاطر. كما يمكن الاعتماد على المضاربة بحيث يكون الصندوق رب المال وأصحاب المشروع عمال المضاربة.

ويفضل استغلال تنوع الخبرات بين المتقدمين، وإشراكهم في مشروع أو مشروعات لدمج الخبرات المتوفرة؛ لضمان نتائج أفضل للمشروعات. ومن الممكن تخصيص بعض المشروعات لإنتاج جزء من مستلزمات الجهات المؤسسة، بحيث تقوم بشرائها من هذه المشروعات دعماً لها، كالقراضية وما شابهها من مستلزمات، ومن الممكن أن يكون هناك دعم حكومي مشابه. ومن الممكن أن يساهم الصندوق بتوفير فرص عمل تساعد في تمكين المرأة، من خلال العمل في الصندوق وفروعه والوحدات التابعة له.

ومن المهم تقديم مساهمة في الاقتصاد الوطني من خلال مراعاة احتياجات المجتمع، ودعم المشروعات التي تنتج السلع الضرورية، التي تعزز الأمن القومي وخاصة الأمن الغذائي، أو التي تساعد في إحلال السلع المحلية محل السلع المستوردة، وخاصة السلع التي من الممكن أن تنتج محلياً، وهذا يتطلب دعماً حكومياً؛ لتعزيز فرص المنتجات المحلية، كما يقترح تنويع المشروعات، والتركيز على القطاعات الحيوية؛ كقطاع الطاقة المتجددة.

النتائج والتوصيات

- توصلت الدراسة إلى أنه:

1. لم يرتق التمكين الاقتصادي للمرأة الأردنية إلى المستوى المأمول، حيث تبين أن مساهمة المرأة في سوق العمل منخفضة مقارنة مع المتوسط العالمي، وانخفاض نسبة مشروعات المرأة، وانتشار ظاهرة الغرامات؛ بسبب فشل المشروعات بسبب عدم دراستها ومتابعتها وارتفاع الفوائد المفروضة على قروض التمويل، أو استغلال التمويل في أمور أخرى غير مخصص لها أساساً.
2. يملك التمويل الاجتماعي الإسلامي آليات فعالة، قد تساعد في التمكين الاقتصادي للمرأة الأردنية، ولكنها غير مستغلة بسبب غياب التنظيم والمؤسسية في الوقف، وعدم تطبيق إلزامية الزكاة وعدم تنظيمها، وابتعاد البنوك الإسلامية عن دورها في التنمية الاجتماعية والاقتصادية.
3. يمكن الاستفادة من الزكاة والصدقات إذا نظمت مؤسسياً، وخصص منها جزء لتمويل مشروعات المرأة؛ لتمكين المرأة وإخراجها من الفقر، وتوفير القدرة لها على إعالة نفسها وأسرته.
4. يمكن استغلال الوقف لتمكين المرأة من خلال تمويل مشروعاتها، وذلك من خلال وقف النقود وتخصيصها لتمويل مشروعات المرأة، أو وقف الأعيان وتخصيص عوائدها لتمكين مشروعات المرأة.
5. يمكن أن تساهم البنوك الإسلامية بدور فعال في تمكين المرأة اقتصادياً، وهذا يتوقف على مبادرة البنوك ووجود جهات متعاونة، والقبول بمشاركة المخاطر مع المرأة في مشروعاتها.
6. لا يتوفر بيانات كافية حول التمويل الاجتماعي الإسلامي في الأردن ممثلة بمؤسسة الزكاة والوقف والبنوك الإسلامية.

استناداً إلى نتائج الدراسة فإنها توصي بالآتي:

1. ضبط عملية تقديم التمويل لمشروعات تمكين المرأة، فلا تكون عقود التمويل عقود إزعان تستغل الجهل القانوني للمتقدمات، وأن يقوم على تشارك العائد والمخاطرة لضمان اهتمام الممولين بنجاح المشروعات.
2. تفعيل أدوات التمويل الاجتماعي الإسلامي من خلال تنظيمها مؤسسياً، وفرض إلزامية الزكاة، وتشجيع الصدقات والوقف، وفرض تخصيص نسب معينة من تمويلات البنوك الإسلامية لدعم هذه الغاية.
3. إقامة صندوق مشترك للتمويل الاجتماعي الإسلامي تجمع فيه أموال مختلف الأدوات لرصد مبالغ كبيرة، تديرها جهات متخصصة تطبق كل متطلبات النجاح، وتتكون من وحدات متكاملة؛ لتشكل مصدراً وطنياً موحداً لتوفير التمويل وتأسيس ومتابعة المشروعات.
4. على الجهات القائمة على التمويل الإسلامي في الأردن توفير بيانات دقيقة وشاملة؛ لتمكين الباحثين من إجراء دراسات أكثر عمقا.

The Role by Islamic Social Finance in Economic Empowerment of Jordanian Women

Abdalla Al Badarin, Mefleh Al-Jarrah and Najeeb Khries

Department of Islamic Economic & Banking, Yarmouk University. Irbid, Jordan.

Abstract

The study aimed to explain the role of Islamic social financing tools, represented by zakat, endowments, and Islamic banks, in Economic empowerment of Jordanian women, and clarifying the reality of economic empowerment of Jordanian women. The study used the descriptive approach. To clarify economic empowerment and Islamic social financing, and the analytical approach to analyze the reality of Jordanian women's economic empowerment, and to analyze the role of Islamic social financing tools in women's economic empowerment. The results revealed that the economic empowerment of Jordanian women was not very successful, as the percentage of women's projects was low and the phenomenon of fines was widespread. It was also found that Islamic social financing has effective mechanisms; Such as zakat, endowments, and Islamic banks, but this tools are not exploited due to the absence of organization and institutionalization. It is possible to benefit from these tools and allocate part of them to finance the economic empowerment of Jordanian women, through the obligation of zakat, encouraging charity and endowment, and urging Islamic banks to support the economic empowerment of Jordanian women. To activate Islamic social financing mechanisms, the study recommends establishing a joint fund for Islamic social financing in which funds from various tools are pooled to collect large sums, managed by specialized bodies that apply all requirements for success, and consisting of integrated units; To form a unified national source for providing financing, establishing and following up projects.

Keywords: Women, Economic empowerment, Zakat, Endowment, Islamic banks, Jordan.

المصادر والمراجع

أ- العربية

الأحمد، شادي وشطناوي، زكريا ورباعه، عدنان (2022). الآثار الاقتصادية لدفع القيمة بدل العين في الزكاة، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، 18(1)، 310.

البخاري، محمد بن اسماعيل (2012). صحيح البخاري، تحقيق: مركز البحوث وتقنية المعلومات، ط1، دار التأصيل، القاهرة، حديث 6011.

البدارين، عبدالله وخريس، نجيب (2023). تقييم أدار المصارف الإسلامية الأردنية باستخدام SWOT، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، 19(3)، 75.

البنك الإسلامي الأردني، (2022). التقرير السنوي، منشورات البنك الإسلامي الأردني، عمان، 65، 72.

البنك العربي الإسلامي الدولي، (2022) التقرير السنوي، منشورات البنك العربي الإسلامي، عمان، 189.

بنك صفوة الإسلامي، (2022). التقرير السنوي، منشورات بنك صفوة الإسلامي، عمان، 216.

البنك المركزي الأردني، (2000). قانون البنوك 28، منشورات البنك المركزي، عمان، مادة 50، فقرة A.

جرار، شاكر وفارس، عمر (2019). التمكين المتوحش: كيف أنهكت القروض الصغيرة حياة النساء وعائلاتهن. موقع <http://tinyurl.com/4aah2269> .حبر .

- جمعية معهد تضامن النساء الأردني، (2019). الغارمات في مراكز الإصلاح والتأهيل والمطلوبات للتنفيذ القضائي، موقع جمعية معهد تضامن النساء الأردني.
- الحريري، مازن (2022). النزعة الذكورية في الفقه الإسلامي، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، 18(3)، 116.
- الحصفي، محمد بن علي (2022). الدر المختار شرح تنوير الأبصار وبحر الأنوار، تحقيق: عبد المنعم إبراهيم، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 364/4.
- خريس، نجيب (1999). سلوك المكلفين بدفع الزكاة: حالة الأردن، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة اليرموك.
- دائرة الإحصاءات، (2022). التقرير السنوي، منشورات دائرة الإحصاءات، عمان، 247.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث (2009). سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد قره بللي، ط1، دار الرسالة العالمية، دمشق، باب فب الرجل يجد البله في منامه، حديث 236.
- الدعاس، عبدالله والجعارات، خالد (2014). دور المصارف الإسلامية في تمويل المشروعات الصغيرة والمتوسطة في الأردن، مجلة الزرقاء للبحوث والدراسات الانسانية، 14(2)، 191.
- دوابه، أشرف محمد (2021). التمويل الاجتماعي الإسلامي والتمكين الاقتصادي. مجلة إسرا الدولية للمالية الإسلامية، 12(1)، 64-25.
- الزرقاني، عبد الباقي (2002). شرح الزرقاني على مختصر سيدي خليل، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 138/7.
- أبو السعود، محمد (1997). رسالة في جواز وقف النقود، تحقيق: أبو الأشبال أحمد، ط1، دار ابن حزم، بيروت، 27.
- سمحان، حسين وعساف، أحمد (2015). تمويل المشاريع الصغيرة والمتوسطة بين التمويل الإسلامي والتقليدي، ط1، دار المسيرة، عمان، 142.
- الشافعي، محمد بن ادريس (2001). الأم، تحقيق: رفعت فوزي، ط1، دار الوفاء، المنصورة، ج5، 108.
- شطناوي، زكريا وبخضر، محمد (2021). تمويل وقف النقود للمشروعات متناهية الصغر وتحدياته في مؤسسات التمويل الإسلامي. مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والدراسات الإسلامية، 18(1)، 547-594.
- شملوي، حنان وسقف الحيط، نهيل (2019). محددات تمكين المرأة في الدول العربية، مجلة دراسات: العلوم الانسانية والاجتماعية، 46(1)، 66-48.
- شوقي، دنيا (د.ت). الوقف النقدي مدخل لتفعيل دور الوقف في حياتنا، مجلة المجمع الفقه الإسلامي، 13(1)، 510.
- الصالح، محمد (1993). التكافل الاجتماعي في الشريعة الإسلامية، ط2، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، 27.
- صندوق الزكاة، (2022). التقرير السنوي، منشورات وزارة الأوقاف، عمان، 13-16.
- مجمع الفقه الإسلامي الدولي، (2004). قرار 140 (15/6) 3/11، موقع <https://iifa-aifi.org/ar/2157.html>.
- المصري، رفيق (1999). الوقف فقها واقتصادا، ط1، دار المكتبي، دمشق، 124.
- المغني، موفق الدين بن قدامة (1997). تحقيق: عبدالله التركي وعبدالفتاح الحلو، ط3، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، ج4، 5-12.

- ابن مفلح، برهان الدين (1997). *المبدع شرح المقنع*. تحقيق: محمد حسن الشافعي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت.
- المؤسسة العامة للضمان الاجتماعي، (2022). *التقرير السنوي، منشورات الضمان الاجتماعي*، عمان، 25.
- النووي، يحيى بن شرف (1980). *المجموع شرح المذهب*، ط1، دار الفكر، بيروت، ج6، 176.

ب- الإنجليزية:

- Alarabi, M. & Masoud, S. (2022). The role of Islamic banks in financing small and medium enterprises, *Economic Studies Journal*, 5(1), 141
- Al-Serhan, A. (2021). Gender, Leadership and Empowerment: The Case of Jordanian Women. *Dirasat: Human and Social Sciences*, 48(2).
- Asian Development Bank, (2021). *Primer on social bonds and recent developments in Asia*, Asian Development Bank Publication, Philippines, 74.
- Badullahewage, S. U. (2019). Financial inclusion and women's economic empowerment in Northern Sri Lanka. *International Journal of Business and Social Science*, 10(8), 132.
- Bateman, M. (2010). *Why Doesn't Microfinance Work?: The Fragile Illusion of Local Neoliberalism*. Zed books, USA, 67.
- Duflo, E. (2012). Women empowerment and economic development. *Journal of Economic literature*, 50(4), 1051-1079.
- FAO. (2011). *The state of food and agriculture: women in agriculture, closing the gender gap for development*. Rome: Food and Agriculture Organization, Rome, 46.
- Furqani, H., Mulyany, R. & Yunus, F. (2018). Zakat for economic empowerment (analyzing the models, strategy and implications of zakat productive program in Baitul Mal Aceh and Baznas Indonesia). *Iqtishadia: Journal Kajian Ekonomi dan Bisnis Islam STAIN Kudus*, 11(2), 391-411.
- Gianfrate, G., & Peri, M. (2019). The green advantage: Exploring the convenience of issuing green bonds. *Journal of Cleaner Production*, 219, 127-135.
- Glänzel, G., Schmitz, B. & Mildenerberger, G. (2012). *Report on Social Finance Investment Instruments, Markets and Cultures in the EU*. A deliverable of the project: "The theoretical, empirical and policy foundations for building social innovation in Europe"(TEPSIE), 24.
- Golla, A. M., Malhotra, A., Nanda, P. & Mehra, R. (2011). *Understanding and measuring women's economic empowerment*. Definition, framework and indicator, International Center for Research on Women: ICRW, Washington, 7.
- Hassan, M. K., Rabbani, M. R. & Abdulla, Y. (2021). Socioeconomic Impact of COVID-19 in MENA region and the Role of Islamic Finance. *International Journal of Islamic Economics and Finance (IJIEF)*, 4(1), 51-78.
- Heritage Foundation Jordan. (2023). Retrieved December 6, 2023, from <https://www.heritage.org/index/country/jordan>.
- Hilbrich, S. (2021). *What is social finance? Definitions by market participants*, the EU taxonomy for sustainable activities, and implications for development policy (No. 29/2021). Discussion Paper.
- Hunt, A. & Samman, E. (2016). *Women's economic empowerment*. Navigating enablers and constraints, Overseas Development Institute, (18).
- Hussein, R. (2022). Social, Economic and Legal Pressures of Jordanian women Debtors in Jordanian Society from their Point of View. *Arab Journal for Scientific Publishing*. 43(5), 268.

- International Labour Organization, (2023). *Social Finance: Annual Report 2022*. International Labour Organization Publications, Geneva, 114.
- Islamic Development Bank, (2020). *Islamic Social Finance Report*, Islamic Research and Training Institute Publications, Jeddah, 36.
- Khan, M. A. (2022). Role of Zakat in Business Growth and Empowerment Program: An Empirical Study. *International Journal of Accounting*, 10(1), 1-11.
- Mboutchouang Kountchou, A., Haruna, A., Tekam Oumbé, H., & Wirajing, M. A. K. (2023). Women empowerment in Africa: can we rely on Islamic finance?. *Journal of Islamic Accounting and Business Research*.
- Molyneux, M. (2009). *Conditional Cash Transfers: A Pathway to Women's Empowerment'?*. Institute of Development Studies, University of Sussex. Pathways brief 5, Brighton, 19.
- Mustafa, Z., Dzalihi'zzabir, M., Abdul Moin, N., Shamsuddin, A., Fauzi, N. & Sabri, N., (2022). Islamic Social Finance and its Roles in Developing Islamic Economy in Addressing Various Issues During The Covid-19 Pandemic. *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, 12(10), 1118-1130. doi.org/10.6007/IJARBS/v12-i10/15290.
- O'Neil, T., Domingo, P. & Valters, C. (2014). *Progress on women's empowerment*. London: Overseas Development Institute. ODI, London, 8.
- OECD, (2011). *Aid in Support of Women's Economic Empowerment*, Paris: Organization for Economic Co-operation and Development, Paris, 13.
- OECD, (2011). *Women's Economic Empowerment*. The DAC Network on Gender Equality Issues Paper, Organization for Economic Co-operation and Development, Paris, 36.
- OECD, (2020). *How Islamic finance contributes to achieving the Sustainable Development Goals*. OECD Development Policy Papers No. 30, OECD Publishing, Paris, 83.
- OECD, ILO & CAWTAR. (2020). *Changing Laws and Breaking Barriers for Women's Economic Empowerment in Egypt, Jordan, Morocco and Tunisia*, Competitiveness and Private Sector Development. Paris: OECD Publishing, Paris, 72.
- Ono, A. (2016). New frontiers of development: Social finance, the latent power of the private sector. *The International Journal of Interdisciplinary Global Studies*, 11(3), 1.
- Reshi, I. A. & Sudha, T. (2023). Economic empowerment of women: A review of current research. *International Journal of Educational Review, Law And Social Sciences (IJERLAS)*, 3(2), 601-605.
- Samier, E. & ElKaleh, E. (2021). Towards a model of Muslim Women's management empowerment: Philosophical and historical evidence and critical approaches. *Administrative Sciences*, 11(2), 47.
- Tok, E., Yesuf, A. J. & Mohamed, A. (2022). Sustainable Development Goals and Islamic Social Finance: From Policy Divide to Policy Coherence and Convergence. *Sustainability*, 14, 6875.
- Törnqvist, A. & Schmitz, C. (2009). *Women's Economic Empowerment: Scope for Sida's Engagement*. Swedish International Development Cooperation Agency, Stockholm, 8.
- UNRISD, (2010). *Why Care Matters for Social Development*, Geneva: United Nations Research Institute for Social Development, *Research and Policy Brief* (9), 32.
- VeneKlasen, L. & Miller, V. (2007). *A new weave of power, people and politics: The action guide for advocacy and citizen participation*. Practical Action Publishing. 14.
- World Bank Group. (2013). *Global financial development report 2014: Financial inclusion (Vol. 2)*. World Bank Publications.

List of References:

- Abū al-Sa‘ūd, Muḥammad, *Risālat fī jawāz waqafa al-nuqūd*, (In Arabic), taḥqīq: Abū al-Ashbāl Aḥmad, Ṭ1, Dār Ibn Ḥazm, Bayrūt, 1997.
- Abū Dāwūd, Sulaymān ibn al-Ash‘ath, *Sunan Abī Dāwūd*, (In Arabic), taḥqīq: Shu‘ayb al-Arna’ūt wa-Muḥammad Qarah bllly, Ṭ1, Dār al-Risālah al-‘Ālamīyah, Dimashq, 2009.
- Al Ahmad, Shadi, Shatnawi, Zakaria & Rababah, Adnan, The economic effects of paying the cash value instead of the goods in the Zakat, *Jordan Journal of Islamic Studies*, 18(1), 2023, 59-81
- Al Badarin, Abdalla & Khries, Najeeb, Evaluating the Performance of Jordanian Islamic Banks Using SWOT, *Jordan Journal of Islamic Studies*, 19(3), 2023, 59-81.
- Alarabi, M. & Masoud, S, The role of Islamic banks in financing small and medium enterprises, *Economic Studies Journal*, 5(1), 2022, 137-152.
- Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, (In Arabic), taḥqīq: Markaz al-Buḥūth, Ṭ1, Dār al-ta’šīl, al-Qāhirah, 2012.
- Aldass, A. & Jaarat, K., The Role of Islamic Banks in the Development of Small and Medium Enterprises in Jordan. *Zarqa Journal for Research and Studies in Humanities*, 14(2), 2024, 179-195.
- Alhariri, Mazen, Masculinity in Islamic jurisprudence, *Jordan Journal of Islamic Studies*, 19(3), 2023, 99-124.
- Alḥṣfky, Muḥammad ibn ‘Alī, *al-Durr al-Mukhtār sharḥ Tanwīr al-absār wa-Baḥr al-anwār*, (In Arabic), taḥqīq: ‘Abd al-Mun‘im Khalīl Ibrāhīm, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 2002.
- Al-Miṣrī, Rafīq, *al-Waqf fiqhan wāqtsādā*, (In Arabic), Dār al-Maktabī, Dimashq, 1999.
- Al-Nawawī, Yaḥyá ibn Sharaf, *al-Majmū‘ sharḥ al-Muhadhdhab*, (In Arabic), Dār al-Fikr, Bayrūt, 1980.
- Al-Sāliḥ, Muḥammad, *al-Takāful al-ijtimā‘ī fī al-sharī‘ah al-Islāmīyah*, (In Arabic), ṭ2, Jāmi‘at al-Imām Muḥammad ibn Sa‘ūd, al-Riyāḍ, 1993.
- Al-Serhan, A., Gender, Leadership and Empowerment: The Case of Jordanian Women. *Dirasat, Human and Social Sciences*, 48(2), 2021, 621-632.
- Al-Shāfi‘ī, Muḥammad ibn Idrīs, *al-umm*, (In Arabic), taḥqīq: Rif‘at Fawzī, Ṭ1, Dār al-Wafā’, al-Manṣūrah, 2001.
- Al-Zurqānī, ‘Abd-al-Bāqī, *sharḥ al-Zurqānī ‘alā Mukhtaṣar Sīdī Khalīl*, (In Arabic), Ṭ1, Dār al-Kutub Al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 2002.
- Asian Development Bank, *Primer on social bonds and recent developments in Asia*, Asian Development Bank Publication, Philippines, 2021. <https://dx.doi.org/10.22617/SPR210045-2>.
- Badullahewage, S. (2019). Financial Inclusion and Women’s Economic Empowerment in Northern Sri Lanka. *International Journal of Business and Social Science*, 10(8). 128-134.
- Bateman, M. (2010). *Why Doesn't Microfinance Work? The Fragile Illusion Of Local Neoliberalism*, USA: Zed books
- Central Bank of Jordan, *Banking Law 28*, Central Bank of Jordan, Amman, 2000.
- Department of Statistics, *Jordan Statistical Yearbook*, Amman, 2022.
- Duflo, E., Women Empowerment and Economic Development, *Journal of Economic Literature*, 50(4), 2012, 1051–1079.

- Dunyā, Shawqī, al-Waqf al-naqdī madkhal li-tafīl Dawr al-Waqf fī ḥayātīnā al-mu‘āṣirah, (In Arabic), Majallat al-Majma‘ al-fiqh al-Islāmī, 13 (1), 2001, 496-518.
- FAO, The state of food and agriculture: women in agriculture, closing the gender gap for development, Food and Agriculture Organization, Rome, 2011.
- Furqani, H., Mulyany, R. & Yunus, F., Zakat for Economic Empowerment of The Poor in Indonesia: Models and Implications, IQTISHADIA, 11(2), 2018, 392-411. doi:10.21043/iqtishadia.v11i2.3973.
- Gianfrate, G. & Peri, M., The green advantage: Exploring the convenience of issuing green bonds. Journal of Cleaner Production, 219, 2019, 127-135.
- Glanzel, G., Schmitz, B., & Mildenerger, G., Report on Social Finance Investment Instruments, European Commission – 7th Framework Programme, European Commission, DG Research, Brussels, 2012.
- Golla, A., Malhotra, A., Nanda, P. & Mehra, R., Understanding and measuring women’s economic empowerment: Definition, framework and indicator, International Center for Research on Women: ICRW, Washington, 2011.
- Hanan Shamlawi and Nahil Saqf Al-Hait, Determinants of Women’s Empowerment in Arab Countries, Dirasat: Humanities and Social Sciences, Volume (46), Issue (1), Supplement (1), 2019, 48-66.
- Hassan, M., Rabbani, M. & Abdullah, Y., Socioeconomic Impact of COVID-19 in MENA region and the Role of Islamic Finance. International Journal of Islamic Economics and Finance, 4, 2021, 51–78. doi.org/10.18196/ijief.v4i1.10466.
- Heritage Foundation, Jordan. Retrieved, December 6, 2023, from <https://www.heritage.org/index/country/jordan>.
- Hilbrich, S. (2021). What is social finance?, Discussion Paper 29, German Development Institute, Bonn. doi:10.23661/dp29.2021.
- Hunt, A. & Samman, E., Women’s economic empowerment, Overseas Development Institute, London, 2016.
- Hussein Samḥān wa-Aḥmad ‘Assāf, tamwīl al-Mashārī‘ al-ṣaghīrah wa-al-mutawassīṭah bayna al-tamwīl al-Islāmī wāltqlydy, (In Arabic), Ṭ1, Dār al-Masīrah, ‘Ammān, 2015.
- Hussein, R., Social, Economic and Legal Pressures of Jordanian women Debtors in Jordanian Society from their Point of View, Arab Journal for Scientific Publishing, 43(5), 2022.
- Ibn Muflīḥ, Burhān al-Dīn, al-mubdi‘ sharḥ al-Muqni‘, (In Arabic), taḥqīq: Muḥammad Ḥasan al-Shāfi‘ī, Ṭ1, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 1997.
- Ibn Qudāmāh, Muwaffaq al-Dīn, al-Mughnī, (In Arabic), taḥqīq: Allāh al-Turkī w‘bdālfṭāḥ al-Ḥulw, ṭ3, Dār ‘Ālam al-Kutub, al-Riyād, 1997.
- International Islamic Arab Bank, Annual Report, International Islamic Bank, Amman, 2022.
- International Labour Organization, Social Finance Annual Report 2022, International Labour Organization, Geneva, 2023.
- Islamic Development Bank, Islamic Social Finance Report, Islamic Research and Training Institute, Jeddah, 2020.
- Jordan Islamic Bank, Annual Report, Jordan Islamic Bank, Amman, 2022.
- Jordanian Women’s Solidarity Institute Society, Festivals in Correctional, Rehabilitation and Enforcement Centers, the Jordanian Women’s Solidarity Institute Society website, 2019.

- Khan, M., Role of Zakat in Business Growth and Empowerment Program: An Empirical Study. *International Journal of Accounting and Taxation*, 10(1), 2022, 1-11. doi.org/10.15640/ijat.v10n1a1.
- Kountchou, A., Haruna, A., Tekam, H. & Wirajing, M., Women empowerment in Africa: can we rely on Islamic finance?, *Journal of Islamic Accounting and Business Research*, ahead-of print, 2023. doi.org/10.1108/JIABR-06-2023-0175.
- Majma‘ al-fiqh al-Islāmī al-dawlī, qarār 140(6/15), (In Arabic), 11/3/2004.
- Manshi, M., *Assessing The Gender Gap: Loan Granting and Property Ownership in Jordan*, Unescwa Publications, Beirut, 2022.
- Mashhūr, n‘mt, al-zakāh: al-Usus al-shar‘īyah wa-al-dawr al-Inmā‘ī wāltwzy‘y, (In Arabic), T1, al-Mu‘assasah al-Jāmi‘īyah lil-Nashr, al-Qāhirah, 1993.
- Molyneux, M., *Conditional cash transfers: A Pathway to Women’s Empowerment*, Pathways brief 5, Institute of Development Studies, Brighton, 2009.
- Muhammad, A., Maidoki, M. & Sani, U., The Role of Islamic Social Finance in Empowering Youth and Women in Sokoto State of Nigeria. *Journal of Islamic Monetary Economics and Finance*, 3(1), Special Issue, 2018, 141 – 152. https://doi.org/10.21098/jimf.v3i0.911.
- Mustafa, Z., Dzalihu'zzabir, M., Abdul Moin, N., Shamsuddin, A., Fauzi, N. & Sabri, N., (2022). Islamic Social Finance and its Roles in Developing Islamic Economy in Addressing Various Issues During The Covid-19 Pandemic. *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, 12(10), 2022, 1118-1130. doi.org/10.6007/IJARBS/v12-i10/15290.
- Najeeb Khreis, *The Behavior of Those Charged with Zakat Payment: The Case of Jordan*, (In Arabic) unpublished master’s thesis, Yarmouk University, Jordan, 1999.
- O’Neil, T., Domingo, P. & Valters, C., *Progress on women’s empowerment: From technical fixes to political action*, Overseas Development Institute ODI, London, 2014.
- OECD, *Aid in Support of Women’s Economic Empowerment*, Organization for Economic Co-operation and Development, Paris, 2011b.
- OECD, *How Islamic finance contributes to achieving the Sustainable Development Goals*. OECD Development Policy Papers No. 30, Paris, 2020. doi.org/10.1787/ac1480ca-en.
- OECD, *Women’s Economic Empowerment. the DAC Network on Gender Equality Issues Paper*, Organization for Economic Co-operation and Development, Paris, 2011a.
- OECD. ILO. & CAWTAR., *Changing Laws and Breaking Barriers for Women’s Economic Empowerment in Egypt, Jordan, Morocco and Tunisia, Competitiveness and Private Sector Development*. OECD Publishing, Paris, 2020.
- Ono, A., *New Frontiers of Development: Social Finance, the Latent Power of the Private Sector*. *The International Journal of Interdisciplinary Global Studies*. 11(3), 2016.
- Reshi, I. & Sudha, T., *Economic Empowerment of Women: A Review of Current Research*, *International Journal of Educational Review, Law And Social Sciences*, 3(2), 2023.
- Safwa Islamic Bank, *Annual Report*, Safwa Islamic Bank, Amman, 2022.
- Samier, Eugenie and Elkaleh, Eman, *Towards a Model of Muslim Women’s Management Empowerment: Philosophical and Historical Evidence and Critical Approaches*. *Administrative Sciences*, 11(2), 2021, 1-24. doi.org/10.3390/admsci11020047.
- Shaker Jarrar and Omar Fares, *Savage Empowerment: How Microcredit Has Exhausted the Lives of Women and Their Families*, 7iber website, 2019. http://tinyurl.com/4aah2269.

Social Security Corporation, Annual Report, Social Security Corporation, Amman, 2022.

Şundūq al-zakāh, al-taqrīr al-Sanawī, Manshūrāt Wizārat al-Awqāf, ‘Ammān, 2022.

Tok, E., Yesuf, A. & Mohamed, A., Sustainable Development Goals and Islamic Social Finance: From Policy Divide to Policy Coherence and Convergence, Sustainability, 14(11), 2022, 1-15. doi.org/10.3390/su14116875.

Törnqvist, A. & Schmitz, C., Women’s Economic Empowerment: Scope for Sida’s Engagement, Swedish International Development Cooperation Agency, Stockholm, 2009.

UNRISD, Why Care Matters for Social Development, Research and Policy Brief 9, United Nations Research Institute for Social Development, Geneva, 2010.

VeneKlasen, L. & Miller, V., A new weave of power, people and politics: The action guide for advocacy and citizen participation, Practical Action Publishing, Rugby, 2002.

World Bank, World Development Report, World Bank, Washington, 2013.

Zakaria Shatnawi and Muhammad Bakhdar, Waqf financing for micro-projects and its challenges in Islamic finance institutions, University of Sharjah Journal of Sharia Sciences and Islamic Studies, Volume (18), Issue (1), 2021.

في التحليل النصي للقرآن الكريم: سورة الهمزة أنموذجاً

آية إبراهيم الروابدة*

تاريخ القبول 2024/10/27

DOI: <https://doi.org/10.47017/33.1.7>

تاريخ الاستلام 2024/7/14

الملخص

حمل القرآن الكريم رسالة الله العليا إلى عباده عن طريق نص حكيم، ضمّنه بلاغة متفردة فاقت بلاغة الجاهليين الذين ظنوا أن لا أحد يمكن أن يدانهم فيها، فكان القرآن تحدياً لهم من خلال نص يمتاز بالتماسك والانسجام والوحدة العضوية، وهذه الوحدة درست حديثاً فيما دعي لسانيات النص، ويسعى هذا البحث لتلمس مواطن وحدة النص القرآني في إحدى سور القرآن الكريم وهي سورة الهمزة، وقد ابتدأ بحديث عن تعريف النص لغة واصطلاحاً، ثم حدد مفهومه عند العرب والغربيين، وانتقل لاستجلاء المعايير النصية السبعة التي حددها علماء النص للقول بوحدة النص وتماسكه. ولعل أبرز النتائج التي توصل إليها البحث تكمن في أن سور القرآن لها خصوصية فائقة، فإضافة إلى أنه نص بلاغي فإنه نص متماسك ومنسجم يحوي وحدة نصية حُدّت من خلال عدد من المعايير، مع الأخذ بعين الاعتبار الربط بالتفسير القرآنية ويمبداً تفسير القرآن بالقرآن لتبيان ذلك الالتحام.

الكلمات المفتاحية: النص، المعايير النصية، لسانيات النص، القرآن الكريم، سورة الهمزة.

المقدمة

إن اللغة العربية بما تمتاز به من سعة مفرداتها وامتيازها بخصيصة الاشتقاق تمكنت من التطور والنماء والتميز عن غيرها من بقية اللغات، ناهيك عن أنها أداة التفكير والتوصيل.

ومهما يكن من أمر فإن الإيصال والتأثير هما من أهم خصائص اللغة، أي لغة كانت، بيد أن العربية تمتاز ببلاغة متفردة مما جعل العلماء من عرب وأجانب يوجهون الدراسات الخاصة لها، ولاسيما لغة القرآن الكريم، التي سبرها العلماء وما زالوا يسبرونها فيجدون أنها معجزة، ولا يمكن أن تكون لغة بشرية على الإطلاق.

ويسعى هذا البحث إلى تبيان شيء من هذا الإعجاز اللغوي القرآني من خلال اتباع منهج لساني ظهر في ستينيات القرن المنصرم عرف باسم لسانيات النص، غايته النظر إلى النص بأكمله دون اجتزاء جملة على حدة، فلا يمكن الوصول إلى المعنى المنشود من النص أو الخطاب إلا بالنظر فيه جملة واحدة على أنه كل متماسك لا تشويش فيه ولا اضطراب.

واختار البحث سورة الهمزة لأنها لم تُدرس نصياً في حدود اطلاعنا، ولقصرها، في محاولة استجلاء خطوات التحليل النصي كلها.

أهمية الدراسة

تتمثل أهمية الدراسة في رفد المكتبة العربية ببحث تطبيقي على نص قرآني وفق منظور اللسانيات النصية الحديثة، التي تعنى بدراسة النص الكامل الذي يتجاوز حدود الجملة الواحدة، والاهتمام بالجانب الإجرائي للسانيات النصية مقابل الجانب النظري التصوري.

مشكلة الدراسة

ما مدى نجاعة دراسة النص القرآني وفق لسانيات النص، وما المعايير النصية، وكيف يمكننا تطبيق ذلك على نص قرآني كريم.

أهداف الدراسة

إجراء دراسة تطبيقية على النص القرآني وفق منظور لساني حديث، بغية تأكيد نجاعة اللسانيات النصية في تبيان مظهر من مظاهر انسجام النص القرآني وتماسكه.

فرضيات الدراسة

تفترض الدراسة قابلية دراسة النص القرآني وفق اللسانيات النصية التي تؤكد أن النص الأدبي لا يفهم إلا بسلسلة منتظمة من الجمل التي يأخذ بعضها برقاب بعض لتؤلف نصاً كاملاً، له رسالة غايتها الأولى إيصال المعنى المراد على أكمل وجه دون لبس أو تشويش، وذلك وفق معايير داخلية نصية وخارجية غير نصية ارتأتها الدراسة اللسانية النصية.

أسئلة الدراسة

- ما النص؟ وما المعايير النصية؟
- ما أهمية دراسة النص القرآني وفق لسانيات النص؟
- ما النتائج المترتبة وفق تلك الدراسة؟

مصطلحات الدراسة: اللسانيات النصية، التماسك، الانسجام، المقبولية، القصديّة، المقاميّة، التّناس، الإعلامية.

مجالات الدراسة

النص القرآني، اتّجهت الدراسات اللغوية الحديثة لدراسة النص القرآني، ورأينا أن نتخذ معايير الدراسة اللسانية النصية في دراسته، فهي تحدد معايير للنص، وللمتلقي، وللمنشئ، لتكشف جمالياته وتلاحمه، وهذا البحث ينتمي إلى مجال اللغويات التطبيقية، إذ يقوم بدراسة سورة قرآنية وفق معايير لسانيات النص.

الدراسات السابقة

- كتاب الترابط النصي في ضوء التحليل اللساني للخطاب، لخليل البطاشي، تناول الباحث في كتابه سورة من القرآن الكريم، وهي سورة الأنعام، لدراسة الترابط النصي في القرآن الكريم، على مستوى الآيات بين السورة، والسورة ككل، وعلى مستوى القرآن بأكمله، مبرزاً بذلك أهمية النظرة الكاملة والشمولية للنص بوصفه كلاً متكاملًا متماسكًا.
- التماسك النصي في القرآن الكريم: دراسة تطبيقية في سور الخواميم لفائزة الموسوي، وقد اختارت الباحثة سور الخواميم مجالاً للوقوف على وسائل التماسك النصي فيها، واشتراك هذه السور في مضامينها ومطالعها، وعنت بالبحث عن العلاقات الرابطة للآيات والسور التي حققت سمة النصية في القرآن الكريم.

التوصيات

توصي الدراسة بتوسيع البحث في الدراسات اللسانية النصية لتشمل دراسة موسّعة للنص القرآني بأكمله دون تخصيص سورة بعينها أو جزء بعينه.

الإضافة العلمية الجديدة لهذه الدراسة

تفترض الدراسة أن النص القرآني يُدرس من منظور الدراسات اللسانية النصية دراسة شاملة وواسعة لأن اللسانيات النصية تقول بالوحدة النصية للنص، والنص القرآني هو نص كامل متكامل، لذلك درست سورة غير مدروسة سابقاً بحسب اطلاعنا وفق منظور لسانيات النص.

منهج الدراسة

منهج وصفي يحدد المادة اللغوية المدروسة مع الإجراء التحليلي.

أولاً- تعريف النص لغةً واصطلاحاً:

النص لغة: وردت هذه اللفظة في معجم اللسان: النص: رَفَعَكَ الشَّيْءَ، نصَّ الحديث ينصّه نصاً: رفعه. وكلّ ما أظهر، فقد نصّ ... ونصّ الرّجل نصاً إذا سأله عن شيء حتى يستقصي ما عنده ... ومنه قول الفقهاء: نصّ القرآن ونصّ السّنة أيّ ما دلّ ظاهر لفظهما عليه من الأحكام (Ibn Manzoor, 1414).

ففي المعنى اللّغويّ الأصلي هناك ما يدلّ على أنّ النصّ له علاقة باللغة والكلام والحديث والحوار، سواء كان ذلك في الكلام المكتوب كما في القرآن والسّنة، أم كان في الحوار العاديّ كما أقرّ صاحب اللّسان في الحوار الذي يتضمّن سؤالاً عادياً بين رجل وآخر، وهذا السؤال سيتمّ شفاهاً.

وفي كتاب (أساس البلاغة) للزمخشري (ت 538هـ) نجده يقول في تعريف مادة (ن ص ص): ومن المجاز: نصّ الحديث إلى صاحبه قال ونصّ الحديث إلى أهله فإنّ الوثيقة في نصّه (Al-Zamakhshari, W.D).

هذا بعض ما جاء به في المجاز؛ إذ لا يهمنّا ممّا جاء به بقدر ما تهمنّا هذه الكلمات القلائل التي تشير إلى النصّ بما هو مقررّ عندنا اليوم، والتي أوردها الزمخشري في كتابه آنذاك.

النص اصطلاحاً: في تعريف هذا المفهوم اصطلاحاً علينا أن نعرض الآراء التي وضّحته وشرّحته عند العرب قديماً، لنجد إن كان هناك أيّ اتصال بين هذا المصطلح وما يعنيه حديثاً، ثمّ نعرض للتعريفات التي قدمها الغربيّون لكون هذا المصطلح مع العلم الذي أبرّز معه ينتمي إليهم وينضوي تحت لواء علومهم، ومحاولة توفيق هذا المصطلح مع ما يعنيه في درسنا بما يتناسب مع طبيعة لغتنا وما أنتجَ بها من نصوص.

أ- النص عند العرب القدماء:

نبدأ بأهمّ اللغويين الذين عرفوا هذا المصطلح وهم النحاة، وقد أخذ جميع النحاة مادّتهم وبنوا عليها أبحاثهم ونظرياتهم من شيخهم سيبويه (ت 180هـ) في كتابه الشّهير (الكتاب) الذي كان الحجر الأساس لهذا العلم، وهو في كتابه لم يكن ينظر في اللغة على أنّها نصوص بل على أساس الجمل، فقد اهتمّ بها في سبيل الحفاظ على القواعد المثالية التي تبنى بها الجملة العربية وتؤسّس بها، ولذلك كان التّركيز عنده على بناء الجملة في الكلام، وحدّدها بنوعيتها الفعلية والاسمية، يقول في باب المسند والمسند إليه: وهما لا يغني الواحد منهما عن الآخر ولا يجد المتكلم منه بدءاً فمن ذلك الاسم المبتدأ وما يبنى عليه وهو قولك: عبد الله أخوك، وهذا أخوك، ومثل ذلك: يذهب عبد الله، فلا بدّ للفعل من الاسم كما لم يكن للاسم الأول بدّ من الآخر في الابتداء (Sibawayh, 1988). وكما نرى فإنّ مدار الاهتمام في بداية العلم النحوي كان على الجملة، وإن كان هذا لا يعطينا مفهوماً واضح المعالم عن النصّ، ولكنه مع ذلك يعطينا الرؤية الأولى العربية للغة ونصوصها.

وعلى خطا سيبويه اتجه النحاة في تحديد هذه الجمل وصفاتها في سبيل الحفاظ على هذه البنية المعيارية الصارمة في تحديدها في كتبهم، ولم يختلفوا كثيراً عنه في كثير من القواعد، وكذلك لم يختلفوا في تحديد هذه الجملة، فمثلاً ابن هشام الأنصاري (ت 761هـ)، في كتابه (مُغني اللبيب عن كتب الأعراب) جاء بتعريف للجملة لم يختلف عن الذي أقرّه سيبويه يقول في تعريف الجملة: عبارة عن الفعل وفاعله ك (قام زيد) والمبتدأ وخبره ك (زيد قائم) (Al-Ansari, 1985). ولكنّه رغم ذلك يُضيف إليها شيئاً جديداً، إذ يفصلها عن مصطلح الكلام الذي يُحدّده بأنّه: القول المُفيد بالقصد، والمراد بالمُفيد هو ما يحسن السكوت عليه (Al-Ansari, 1985). ومع ذلك لم يأتِ بمصطلح النصّ أو بما يُقابله، فقط حدّد لنا الجملة وقسمها إلى جملة مُفيدة وغير مُفيدة، ولا بدّ أنّ هذا المعنى يعرفه سيبويه وإن لم يُحدّده في كتابه، لشدة وضوحه.

هذا فيما يخصّ النحاة، أما إذا أردنا أن نكتشف هذا المصطلح أكثر عند غيرهم من اللغويين فلدينا الشريف الجرجاني (ت 816هـ) الذي نجد عنده تعريفاً للجملة وتعريفاً للنصّ. أولاً في تعريفه للجملة لا يخرج عن الذي أقرّه النحاة، يقول: الجملة عبارة عن مركّب من كلمتين أسندت إحداها إلى الأخرى سواء أفاد كقولك: زيد قائم، أو لم يُفد كقولك: إن يكرمني، فإنّه جملة لا تفيد إلا بعد مجيء جوابه فتكون الجملة أعمّ من الكلام مطلقاً (Al-jurjani, 2003).

قد يبدو من هذا النص السابق الذي اقتبسناه أنه قد يحمل تفريقاً بين الكلام والجملة ولكنه لا يحمل، فقد ورد تعريفه للكلام في كتابه هذا بقوله: ما تضمن كلمتين بإسناد (Al-jurjani, 2003) فهو لم يخرج عما أوضحناه عن الجملة عند النحاة، ولكنه ذكر تعريفاً للنص في كتابه يقول عنه: ما لا يحتمل إلا معنى واحداً، وقيل ما لا يحتمل التأويل (Al-jurjani, 2003). وقد يكون هذا قريباً إلى مصطلحات الفقهاء والفلاسفة ولكنه يقر بوجود نص يؤول وربما يختلف في تأويله، وما نريد توضيحه هنا هو كيف أتت صورة هذه اللفظة في أذهان العرب القدماء، لا نحاول هنا أن نجر هذا المعنى الحديث إلى مقاصد القدماء في شرحهم هذه اللفظة، ولكن ما لا يمكن إنكاره أن هذه اللفظة كانت موجودة عندنا قديماً وهي ليست بغريبة في معناها اللغوي عما هو مقرر حديثاً، فقد جاءت في سياق الكلام والحديث، وهذا يتضمن أكثر من مجرد فهم للجملة أو تحليل وتركيز عليها، بل يهدف إلى ما هو أبعد من ذلك فيها.

والجدير بالذكر أن هذه الدراسات اللسانية كان علماء الإسلام قد سبقوا العلماء الغربيين إليها، وإن سموها تسميات غير التي عرفت بها في العصر الحديث. ومن ذلك كتاب السكاكي مفتاح العلوم على سبيل التمثيل لا الحصر؛ إذ يعد أول كتاب لساني عربي، لأنه جعله في ثلاثة علوم هي: الصرف، والنحو، والمعاني والبيان، والحق أن هذه العلوم هي محاور الدرس اللساني نفسها.

ب- النص عند الغربيين:

مصطلح النص عندهم هو (Text)، ومنه جاء فيما بعد في الدراسات اللغوية مصطلح (Text Linguistics).

وقد اختلف الباحثون العرب في ترجمته فمنهم من ترجمه بـ (نحو النص)، وسمى المقابل له (نحو الجملة) وهو ما كان من جهود النحويين السابقين، ومنهم من ترجمه إلى (لسانيات النص)، أو (اللسانيات النصية)، وهو الصحيح، وسنعمد في هذا البحث على مصطلح (لسانيات النص).

في البداية كان التركيز على الجملة في الدراسات الغربية الأوروبية والأمريكية، فقد درسوا لغويات الجملة وهي ما يقابل عندنا مصطلح نحو الجملة، وقد كانت هذه الدراسة المنصبة على الجملة متوزعة بين مدرستين لغويتين شهيرتين هما المدرسة البنوية التي اعتدت بكتابات دوسوسير ومحاضراته التي جمعها طالباه شارل بالي وألبرت سيشيبي، والمدرسة التوليدية التي أنشأها تشومسكي الأمريكي، وقد ركزت كلتا المدرستين على الجملة في المقام الأول (Giffre, 2017).

وقد امتدت هذه الدراسات حتى منتصف الستينيات من القرن الماضي؛ إذ كانت ولادة لسانيات النص في ألمانيا، وقد كانت هذه الولادة مع ثلاثة مؤلفات مهمة هي (Text Texte Klassenvon Texten)، عام (1964)، تأليف (بيتر هيرمان)، والثاني كان بعنوان (Tempuse Besprochene und Erzählte welt)، عام (1964)، كتبه (هارالد فاينريش)، والأخير كان بعنوان (Harris Discourse)، في (1965) (Giffre, 2017).

وكان هارالد فاينريش أهم الثلاثة السابقين بما قدمه في كتابه من نظريات كان الأساس الذي ارتكزت عليه لسانيات النص فيما بعد، وقد كانت لسانيات النص هذه رداً على الدراسات البنوية والتحويلية والمشكلات التي أثارها في مناهجها (Giffre, 2017).

إن كلمة (TEXT)، مأخوذة من كلمة (TEXERE)، اللاتينية والتي تعني (النسيج)، كما جاءت في معجم لاروس العالمي، وهي مناسبة في تطورها الدلالي الذي يعبر الآن عن النص المحكم والمتربط في جملة وعباراته والمُشبه في ذلك النسيج المتربط في مكوناته وما يدخل في تركيبه، وقد كان هذا الارتباط والتماسك جزءاً مهماً من الدراسات النصية ولا يزال (Shahin, 2012).

وقد ورد هذا التعريف في معجم (اللغويات والصوتيات) لصاحبه (ديفيد كريستال)، وقد عرفه بأنه مصطلح تنظيري يستعمل في مجال اللغويات والصوتيات ويأتي في فرع لغوي هدفه التحليل والوصف للغة، وهذه النصوص تدرس على أنها مكتوبة ومنطوقة (أي إن النص يلقى بطريقة ما)، فيظهر لنا على أنه محادثة أو مونولوج أو طقساً شعائرياً ما وهكذا.

وقد تعددت التعريفات الغربية لهذا المصطلح بحسب الدراسات والبيئة التي أنتجت فيها هذه الدراسات، ولكنها اشتركت جميعها في التأكيد على الارتباط بين أجزاء النص المدروس لدينا، ومن هذه التعريفات تعريف برينكر الذي عدّه تتابعاً مترابطاً من الجمل، وهذه الجملة جزء صغير من النص الذي يتكون من بنية معقدة ومتشابكة من هذه الجمل، وكذلك العلاقة بين هذه الأجزاء والنص ككل. وعرفه هارفج (R. Haweg) بأنه ترابط مستمر للاستبدالات النحوية التي تظهر الترابط النحوي للنص، وعرفه فاينريش (H. Weinrich) بأنه تكوين حتمي يحدّد بعضه بعضاً وتستلزم عناصره بعضها بعضاً لفهم الكل؛ لأن النص كلٌّ تترايط أجزاؤه من جهتي التحديد والاستلزام ويؤدي الفصل بين هذه الأجزاء إلى عدم وضوح النص، ويؤدي عزل أو إسقاط عنصرٍ من عناصره إلى عدم تحقيق الفهم (Shahin, 2012).

وعند هالدي رقية حسن حدّد بأنه أية فقرة مكتوبة أو منظومة يمكن أن نعدّها مهما كان طولها وحدةً متكاملةً. وهذا النصّ ربّما يكون مكتوباً وربّما يكون شفهيّاً قد يكون نثراً وقد يكون شعراً، قد يكون حواراً عادياً، أو قد يكون مونولوجاً، قد يكون جملةً نطق بها حكيم ما، وقد يكون نداءً مكرّراً من أجل المساعدة من قبل لجنة ما. والنصّ هو وحدة لغوية في استعمالها وهو ليس وحدة نحوية كعبارة أو جملة فقط، ولا يمكن تعريفه بالنظر إلى حجمه، وقد يرى على أنّه مجموعة من الجمل المتميّزة، على أنّه وحدة نحوية أكبر من الجملة، وهذه الجملة مرتبطة بأخرى بالطريقة نفسها التي ترتبط بها هذه الجمل بالفقرة، والفقرة بغيرها وهكذا، وقد زعم الكثيرون بأنّ التركيبات الكبرى هي التي تحدّد وتوحد الصغرى، وهذا خطأ؛ لأنّ النصّ ليس بأمر يمكن أن يحدّد أنّه جملة، إلا إذا عدّ على أنّه جملة كبرى، وذلك لأنّه شيء لا يقارن بالجملة. ولذلك من الأفضل أن نعد النصّ على أنّه وحدة جمل، ليس فقط في الشكل وإنما أيضاً في المعنى، ولكنه رغم ذلك هو مرتبط بجمل وفقرات ترتبط ببعضها البعض ليس بالحجم بل عن طريق الواقعية، مصوغ في نظام رمز، وهو لا يكمن في الجمل بل يتشكّل بها ويصاغ من خلالها، وعليه إن فهمناه من هذا المنظور فإننا لن نلاحظ وجود الادعاء البنائي في أجزاء النصّ كما لن نجدّها في أجزاء الفقرات والجمل، وعليه تكون الوحدة النصّية وحدة من نوع مختلف (Halliday and Hassan, 1976).

وفي التعريف الأخير يمكن أن نرى صورة واضحة لما تعنيه لفظة النصّ اصطلاحاً، وكيف توضّحت في أذهان الغربيين، مع الارتباط البسيط بالمعنى العربي القديم الذي رأيناه عند بعض العلماء العرب قديماً، والأمر في تحديد هذا المصطلح عند الغربيين سيأخذ منا حيزاً كبيراً من الحديث والشرح، وكذلك كيف انتقل إلى الباحثين العرب وكيف فهموه واختلفوا في ترجمته، ولذلك نضطر لأن نقف عند هذا التحديد الأخير؛ لأنّ فيه جوهر الدراسات النصّية، وكذلك فكرة واضحة عما يعنيه النصّ أماناً.

ثانياً- المعايير النصّية السبعة في علم النص:

هي المعايير التي وضعها دي بوجراند في كتابه عن لسانيات النص، والتي اشترط تحقيقها في النصّ وجعلها الشروط التي يتحقّق النصّ من خلالها، وهي: [التماسك، والانسجام، والمقبولية، والقصدية، والمقامية، والتناص، والإعلامية] (De bougrand, 1998).

وينبغي أن نُشير هنا إلى أمر مهمّ وهو أن أول مصطلحين وهما [التماسك / cohesion / والانسجام / coherence]، لهما ترجمات عدّة مختلفة اختلفت باختلاف الدارسين والمترجمين، فالمصطلح الأوّل وهو (cohesion)، ترجم إلى: (السبك والتضام والتماسك والربط النحوي)، والثاني (coherence)، ترجم إلى: (الحبك والانسجام والتماسك والتناسق والاتساق والتقارن)، حتى عند المترجم الواحد مثل سعد مصلوح، فقد ترجم المصطلح الأوّل إلى السبك والربط النحوي في كتبه وغيره كثير ممن حداّ حذوه (Shahin, 2012).

ثالثاً- سورة الهمة:

بسم الله الرحمن الرحيم

وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ* الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُ* يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ* كَلَّا لَيُنْبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ* وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحُطَمَةُ* نَارُ اللَّهِ الْمَوْقُودَةُ* الَّتِي تَطَّلُعُ عَلَى الْأَقْفِدَةِ* إِنَّهَا عَلَيْهِمْ مُّصَدَّدَةٌ* فِي عَمَدٍ مُمَدَّدَةٍ* [الهمة: 1-9]. صدق الله العظيم.

سميت هذه السورة تسميات عدة منها (سورة ويل للهمة)، وقيل فيها (سورة الحطمة)؛ لوقوع هذه الكلمة فيها، وقد أكد السيوطي أن أسماء السور ثبتت بالتوقيف من الأحاديث والآثار (Al-Suyuti, 1974)، وكذلك رجح الزركشي أن أسماء السور توقيفية (Al-Zarkashi, 1957)، وهي سورة مكية بالاتفاق، وكان نزولها بعد نزول سورة القيامة (Ibn Ashur, 1984).

رابعاً- تحليل السورة في ضوء المعايير النصية السبعة:

المعيار الأول- التماسك (Cohesion):

يتضمن التماسك الإجراءات التي تبدو فيها العناصر السطحية على صورة وقائع يؤدي السابق منها إلى اللاحق بحيث يتحقق منها الترابط الرصفي، وبحيث يمكن استعادة هذا الترابط، ووسائل التضمّن تشتمل على هيئة نحوية للمركبات والتراكيب والجمل وعلى أمور مثل التكرار والألفاظ الكنائية والأدوات والإحالة المشتركة والحذف والروابط. (De bougrand, 1998)

وطرائق التماسك نوعان:

- نحوي: يشمل (الإحالة الخارجية والداخلية، والاستبدال، والحذف، والتوابع).
- وآخر معجمي: يشتمل على (التكرار، والتضمّن أو المصاحبة اللغوية) (Nofal, 2014).

أ- الإحالة:

الإحالة الخارجية تعني السياق الخارجي يحيلنا الكلام في النص إلى ما هو خارجه مما يتناسب مع المقام الذي قيل فيه النص، أي الظروف المحيطة بالنص، وهي تتصل ههنا بسبب نزول هذه السورة، وقد عدنا إلى كتاب أسباب النزول للواحدي، فهو من أوائل من كتب في أسباب النزول من العلماء، فلم نجد لها سبباً مذكوراً، على حين إن السيوطي جمع ما قيل في سبب نزولها من كتب التفسير، وأكد في مقدمة كتابه أنه استدرك على الواحدي ما لم يذكره الواحدي نفسه في كتابه، فذكر السيوطي أنها نزلت في جماعة من المشركين كانوا يغتابون النبي -صلى الله عليه وسلم- ويشتمونه، واختلف في أسمائهم، فقيل نزلت في (أمية بن خلف)، وقيل في (الأخنس بن شريق) وقيل نزلت في رجل من أهل الرقة هو (جميل بن معمر)، والأول والثاني من سادة قريش وزعمائها (Al-Suyuti, 2004). وقد قيل بأن النزول كان من أجل عامة المسلمين كي لا يقوم أحد منهم بهذا الفعل الشائن (Ibn Ashur, 1984).

وبما أن السورة مكية بإجماع العلماء؛ فلعل السبب الأول أنسب في تحرير سبب نزولها وترجيحه، وذلك لمناسبته للمقام والحال، على أننا لا نلغي السبب الثاني، فكما كان النزول وعيداً للمشركين بما سيحلّ بهم جزاء فعلهم برسول الله -صلى الله عليه وسلم- في ذلك الزمن الذي نزلت فيه الآية، فإن ذلك بالتأكيد يعني عموم اللفظ للأزمة القادمة لا خصوص السبب (Al-Razi, 1420).

ومن الإحالة الخارجية أيضاً عود الضمائر على الحال والمقام الذي قيل فيه النص، وبذلك يرتبط النص بما هو خارج عن محتواه، ويتفاعل معه، وهو ليس مقصوراً على الضمائر فقط، بل في مطلق الألفاظ التي يمكن أن تدلّ على ما هو خارج النص، لدينا هنا مثلاً قوله تعالى: (وما أدراك ما الحطمة)، فالضمير في (أدراك)، يعود على المخاطب في النص القرآني، وهو النبي محمد -عليه أفضل الصلاة وأتمّ السلام-، وذلك لأن الآية نزلت في المشركين السّاخرين منه -صلى الله عليه

وسلم- وبيّنت صفاتهم ومعانيهم، وكلّ ذلك في إطار الوعيد والتهديد لهم والجزاء والمصير الذين سيؤولون إليه في النهاية، ولذلك كان السياق في العرض هنا في هذه الآية سياقاً خطابياً بين المولى جلّ وعلا وبين النبي -عليه الصلاة والسلام-، وهذا لا يلغي كون هذه المواعيد لا تقع في حقّ كلّ من يأتي بهذا الفعل، بل هي تؤكد ذلك وتعضده للسبب المذكور قبل قليل.

أما الإحالة الداخلية أو النصّية فإنّها تتمّ بواسطة الضمائر وأسماء الإشارة والأسماء الموصولة، وفيها تكون الإحالة إما قبلية يشير العنصر المحيل إلى عنصر آخر متقدّم عليه، وإما إحالة بعدية يُشير فيها العنصر المحيل إلى عنصر بعده (Shahin, 2012).

ولدينا من الأسماء الموصولة اثنان استعملتا في السورة، ربطا بين جملتين، وكانت إحالتهما إلى ما قبلهما، وذلك في (ويل لكل همزة لمزة الذي جمع مالا وعدده) في الاسم الموصول (الذي) فقد ربط بين الجملتين اللتين حملتا صفات هؤلاء المشركين الذين يغتابون النبي عليه الصلاة والسلام، ولكونهم ممّن جمع المال وسعى إليه سعياً حثيثاً في حياته، فكانت الجملة الثانية إخباراً للمتلقّي بهذا الوصف ليُعرف وكان الربط هنا بالاسم الموصول بينهما.

وقد أعربه ابن عاشور على أنّه صفة، وعدّه من قبيل تعدّد الصفات الذي يجوز أن يأتي بدون عطف (Shahin, 2012) كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَطْعُ كُلُّ حَلَّافٍ مُّهِينٍ * هَمَزَ مَشَاءَ بِنَمِيمٍ * مَنَاعَ لِلْخَيْرِ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ * عَتَلَ بَعْدَ ذَلِكَ زَنِيمٍ﴾ [القلم: 10-13]، وقد جاء إعرابه في تفسير الرازي على أنّه بدل من لفظة (كلّ) وجعل الأمر في الآيتين على أنّه يجري مقام السبب والعلّة في أنّ ما يدفع هذا الإنسان إلى الهمز واللمز هو جمعه للمال ولأنّه غنيّ فإنّه يستحقر من همّ دونه ويغتابهم (Al-Razi, 1420).

واختار البديل الدكتور قباوة وعلل ذلك بقوله: ولا يجوز الوصف لئلا تكون الصفة [الذي] أعرف من الموصوف [كل همزة] (AL-Mahali and al-Suyuti, 2008).

والاسم الموصول في قوله تعالى: (نار الله الموقدة التي تطلع على الأفئدة)، وقد ربط هذا الاسم بين هاتين الجملتين وهو في محل رفع صفة ثانية، وقد حقّق هذا الربط معنى التهويل للجملة التي تليه؛ ذلك أنّها كانت تمهّد لمعنى الجملة الثانية وتصله بمعنى الجملة الأولى، فاطّلاع نار جهنّم على فؤاد الكافر هو الأشدّ عليه، ولأنّ الألم فيه مميت، ولذلك كان الاطّلاع من النار عليه وعدم حرقه لكيلا يموت، ويكون في حكم الميت الذي لا يموت أو الحي الذي لا يموت، ويكون تحقيقاً لقول الله تعالى: ﴿فَإِنَّ لَهُ جَهَنَّمَ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى﴾ [طه: 74]، وفي تفسير آخر يكون هذا الاطّلاع عبارة عن حرق لما تحتويه هذه الأفئدة من الكفر والتكذيب (Al-Qurtubi, 1964).

وفي الضمير وعوده، لدينا قوله تعالى: ﴿يحسب أن ماله أخلده﴾، وقد قال ابن عاشور في إعراب الآية بأنّها حال من (الهمزة)، والحقّ أنّها حال من جامعي المال ومعدديه كلهم سواء (AL-Mahali and al-Suyuti, 2008)، وقد سيقّت في سياق التهكّم والسخرية؛ إذ لا أحد يظنّ هذا الظنّ في نفسه وماله، وقد ساق ابن عاشور لنا وجهاً آخر في أن تكون الجملة مُسأفة والخبر يكون في الإنكار، ويكون هنا تقدير آخر وهو تقدير الاستفهام، ويكون أيضاً في سياق التهكّم والسخرية أو في التعجيب (Ibn Ashur, 1984)، ولعلّه وجه بعيد لحاجته للتقدير.

وكذلك لدينا الضمير في (لينبذن) وهو يعود على الكافر الذي يظنّ أنّ المال سيخلّده في الدنيا، وقد قرئت بقراءات مختلفة، فقد قرأها ابن عامر وعاصم وحمزة وأبو جعفر عن ابن محيصن والحسن: (لينبذان)، (Al-damiati, 1998) و(Makram & Omar, 1988). وهي بذلك تعود على الهمزة وماله معه، وقرئت قراءة شاذة بالضم على الجمع: (لينبذن)، (Ibn Khalawayh, 1934) وبذلك تعود اللفظة على الهمزة وعلى أنصاره، أو قد تعود على من نزلت بحقهم من المشركين، وفي كلّ القراءات التي ذكرناها هناك ضمائر وعودٌ مختلف في كلّ قراءةٍ منها (Abu Hayyan, 1420)، وهذا العود هو الذي يحقق التماسك القوي في الآية ويقرر معنى من معنى آخر، فالقصد من الربط الضميري إقامة ربط بين مكونات القول الشعري تنهض على الضمير، ولأنّ الضمير يحيل في أصله الاستعمالي إلى ما سبقه عدّت الإحالة بواسطة الضمير من عوامل الربط التي تفيد الكلام تماسكاً، واتساقاً، وتنفي عنه صفة التكرار (Murshid, 2014).

ب- الحذف:

ويُعد الحذف وسيلةً من وسائل التماسك من جهة أنّ الحذف يرتبط المحذوف فيه بعلاقةً قبليةً مع عناصر لغوية تسبقه، وهو من القضايا التي عالجتها كتب التراث بوصفه انزياحاً عن المستوى التعبيري العادي، يخرج بالمعنى إلى ما هو أفضل منه وما هو غير مألوف (Shahin, 2012).

ونجد أفضل وصف له في كتب التراث عند الجرجاني في دلائل الإعجاز، إذ يقول: وهو باب دقيق المسلك، لطيف المأخذ، عجيب الأمر، شبيه بالسحر، فإنك ترى به ترك الذكر أفصح من الذكر، والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة، وتجدر أنطق ما تكون إذا لم تنطق، وأتم بياناً إذا لم تبين (Al-jurjani, 1983).

ونجد الحذف في الآية الكريمة مما ورد في تفسير ابن عاشور للآية الأولى «ويل لكل همزة لمزة» على أنّ في الآية حذفاً، والتقدير: (ويل لكل شخص همزة لمزة)، على أن تكون لفظة الهمزة نعتاً لكلمة شخص المحذوفة، وأقام بهذا الحذف وصفه مقام هذا الشخص، وهذا اللفظ عائد على المشركين، وعلى كل من يتشبه بهم في هذا الفعل، وسبب ذلك هو هذا النعت وكيفية مجيء هذا النعت، وهي أنه قد جاء على وزن (فعللة) وهو مناسب في أنه مبالغة مناسبة في الوصف، مثل رجل حطمة وضحكة، وغيرهما، فهذه المبالغة في الوزن جعلت المقام مناسباً للحذف (Ibn Ashur, 1984)، وقد كان في هذا التفسير موافقاً للكشاف وأخذاً عنه، وإن لم يقدّر صاحب الكشاف محذوفاً هنا (Al-Zamakhshari, 1407). أيضاً جاء الحذف هنا ليشمل في حذفه وعدم عموميته أي تخصيصاً لأحد من المشركين، بل أن يكون عاماً لجميع المتصفين بهذا الوصف.

والهمزة من الهمز ويعني أن يعيب أحدٌ أحداً بالإشارة بالعين أو بالشدق أو بالرأس بحضرته أو في غيبته، واللمزة من اللمز وهو المواجهة في العيب، والمعنيان في النيل من أعراض الناس والطعن فيهم (Ibn Ashur, 1984).

وهناك موطن آخر للحذف وهو حذف المبتدأ في الآية «نار الله الموقدة» التي كانت جواباً للآية التي قبلها، وهذا الجواب تقدير المحذوف فيه (هي نار موقدة)، وهذا الحذف جاء جرياً على أنّ كل ما تقدم ذكره وتمّ الحديث عن ذكر أوصافه يتم حذف اللفظ الدال عليه، وقد ذكرها في هذه السورة ذكر صفاتها قبل هذه الآية، ولذلك اكتفى بذكر الخبر وحذف المبتدأ (هي) العائد عليها (Ibn Ashur, 1984)، ولا يخفى ما لهذا الحذف من تهويل للمعتاب وترهيب له.

ج- التوابع:

تميز التماسك هنا في هذه السورة بالاعتماد الكبير على التوابع في إجراء تواصل الأجزاء في نص السورة الكريمة، ويكون ذلك بالعطف والبدل والتوكيد والنعت، وهذه التوابع وظيفتها الربط بين الجمل وبين الآيات في القرآن الكريم. وقد اهتم بذلك النصيون بدرجات مختلفة فلم يهتموا كثيراً بالنعت على حساب بقية التوابع الأخرى، ولكن في الدرس العربي النحوي والبلاغي لدينا صدى لهذا الاهتمام والعناية بهم جميعاً (Nofal, 2014).

ونجد ذلك في الآية الأولى من السورة، وذلك في لفظتي (الهمزة واللمزة) العائدتين على المعني به المحذوف في الوصف الذي كان لهذا الشخص، فكلمة لمزة هي توكيد لفظي بالمترادف لكلمة همزة؛ لأن اللماز هو ذاته الهماز، كما قال المعربون، لكن المحققين من العلماء أكدوا أن لا ترادف في القرآن، وعلى ذلك نختار إعراب البدل بحسب رأي ابن خالويه (Darwish, 1415). وكذلك الاسم الموصول (الذي) هو بدل من (كل همزة)، فنحن أمام تابع يصل بين الجمل ويحقق التماسك في النص.

وإذا تابعنا في قراءة الآيات نراه استعمل العطف بين الجملتين (جمع) و(عده)، وذلك الوصل كان بالواو، وقد استعمل ذلك ليصل بين الفعلين، ومناسبة ذلك للنص تكمن في أن المقام مقام مبالغة؛ لذلك نرى التضعيف في لفظة (عده)، للمبالغة والتكثير، من أجل إظهار هذا الجشع الذي يحكم نفوس وعقول هؤلاء تجاه المال والحياة؛ لأن جمع المال أمر حياتي اعتيادي ومطلوب ولكن الأمر الشائن هو في المبالغة في ذلك والسعي إليه بشدة. وقد قيل في تفسير لفظة (عده) أنها من

قبيل الإكثار في تعداد أنواع المال المجموع؛ أي إنه جمع الذهب والفضة والأنعام وغيرها من الأشياء الثمينة التي تجمع في الحياة في كل عصر من العصور (Nofal, 2014). وكلا المعنيين لا ينفيان حقيقة هؤلاء المعنيين بهذه الآيات.

ولدينا من الصفات التي ذكرت في السورة قوله تعالى في الآية: «نار الله الموقدة التي تطلع على الأفئدة» ثم في قوله تعالى: «في عمد ممددة» فممددة صفة لما قبله، وقد كان وصف النار باسم المفعول (موقدة) وهي من اسم المفعول (أوقد) والتوقد هو ابتداء لهب النار فإذا صارت جمرًا يكون لهيبها قد خف، وبما أنها لا تزال موقدة فهي لا تزال ملتتهبة ولما يزل بعد لهيبها (Nofal, 2014)، وفي الآية الأخيرة نتبين حال المُعَذَّب في هذه النار، إما أن يكون مربوطاً إلى أعمدة متطاولة بالسلاسل الغليظة، ويكون هذا كما حال السجون المعروفة، أو أن تكون لفظة العمد للنار صفة لها أن تكون ممتدة كما النار في الشواء، وفي كلا الوصفين صورة مؤلمة ومرعبة لحال المعلق ومن حوله النيران تحرقه (Ibn Ashur, 1984)، وذكر الزمخشري أنها أعمدة موصودة إليها الأبواب في جهنم (Al-Zamakhshari, 1407) وكذلك ذكر القرطبي (Al-Qurtubi, 1964) وأضاف الرازي بأنها قد تكون أعمدة تضرب بها الملائكة المشركين (Al-Razi, 1420). كل هذه التوابع اللفظية والمعنوية التي ذكرناها ساهمت في تشكيل التماسك النحوي في سورة الهمة الكريمة، فالتابع ومتبوعه "كالكلمة الواحدة. وكذلك يرتبط التابع بمتبوعه من خلال المشاركة معه في الوقوع تحت تأثير عامل واحد؛ فالعامل في المتبوع هو العامل في التابع ... وحال مرجعية الضمان ... يظهر تعدي المرجعية من الجملة الواحدة إلى عدد كبير من الجمل المكونة للنص، لترتبط الضمان بينها جميعاً في عقد واحد يسمى النص (Elfeki, 2000).

وإذا أتينا إلى التماسك المعجمي، لدينا:

أ- التكرار:

وهو من وسائل السبك النصية، وهو الأكثر شيوعاً واستعمالاً. وأنواع التكرار عند هالدي وحسن هي: (التكرار المعجمي، وتكرار الترادف أو شبه الترادف، والاسم الشامل، والكلمات العامة). وما يهمنا هنا هو التكرار المعجمي وهو التكرار التام المحض الذي تكرر فيه الكلمة في النص غير مرة وبلا تغيير (Shahin, 2012)، ومثاله في السورة في الآيتين: «كَلَّا لَيَنبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحُطَمَةُ». فلفظة الحطمة هي وزن على غرار الهمة واللمزة اللتين جاءتا في بداية السورة، وهي وصف لنار جهنم، والحطمة من الحطم أي: الكسر، يقال: شرّ الرعاء الحطمة؛ أي وكأنه يحطم الماشية ويكسرها عند سوقها بعنف، وقيل في الحطمة هنا إنها الدركة الثانية من دركات النار، وقيل إنها تحطم العظام وتأكّل اللحوم حتى تهجم على القلوب (Al-Razi, 1420)، وهذا الوصف جاء في سياق التهويل من أمر هذه النار؛ إذ أتى بأحد أسمائها وعرف بعدها بها في أسلوب استفهامي يكثر وروده في القرآن الكريم، وهذا من أجل إظهار مقام التهويل من هذه النار في إعادة هذه اللفظة، كما في قوله تعالى: «الْحَاقَّةُ مَا الْحَاقَّةُ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحَاقَّةُ» [الحاقة: 3]، كما يرى ابن عاشور في هذا السياق (Ibn Ashur, 1984).

وفي تفسير الرازي نجد أنه خرج المسألة على الربط بين الألفاظ في الآيات على تقدير: إن كنت الهمة اللمزة فإن لك الحطمة، وهذا رأي أو بما أنك أكل للحوم الناس فإن لك النيران تأكلك لما في معنى الحطمة ما يحمل هذا المعنى من الأكل للحوم المقدوفين فيها (Al-Razi, 1420).

ب- التضام أو المصاحبة اللغوية:

وهو توارد زوجين من الكلمات بالفعل أو القوة، نظراً لارتباطهما بحكم هذه العلاقة أو تلك، وهو نوع من الترابط المعجمي بين الكلمات، حيث يرتبط عنصرٌ بآخر من خلال ظهور مشترك متكرر في سياقات متشابهة، وهذا المصطلح يدل على الألفاظ التي تجمعها علاقات دلالية، وهذه العلاقات التي ترد تسهم في سبك النص بما قد تحويه من علاقات متضادة تبرز المتضادات عندها على أن الضدَّ يبرزُ حسنه الضدَّ (Nofal, 2014).

وذلك التضام يظهر لنا في الآية الأولى في التقابل بين الهمة واللمزة، وقد سبق شرحنا لهما، وأيضاً مما يدخل في أنواع ووسائل التضام علاقة الجزء بالكل، أو العكس، بأن يقال لنا: البيت ثم في السياق تأتي لفظة الحجرة. وهكذا (Nofal,

(2014)، وهذا يظهر لنا في الآيتين الأخيرتين، والتي في إحدى التفسيرات التي ذكرناها يكون حال المشركين أنهم في النار، هذه الصورة العامة، ثم ذكر أنها مؤصدة عليهم، وهذه هي الأبواب التي تُلَق على من فيها، ثم ذُكرت الأعمدة، والتي قيل فيها إنها الأعمدة التي تركز عليها الأبواب في إغلاقها على من هم داخلها، وهذا التفسير دليل على مجيء التضمّن في هذه السورة. وبذلك يكون الحق سبحانه وتعالى معجماً خاصاً بنار الحطمة الخاصة بالمغتائبين، ليهول أمرها أمامهم عليهم يرتدعون عن هذا الفعل الآثم.

المعيار الثاني- الانسجام (Coherence):

وهو يتضمّن الإجراءات التي تنشط فيها العناصر ذات الترابط المفهومي، واسترجاعه، وتشتمل وسائل الانسجام على:

العناصر المنطقية كالسببية والعموم والخصوص، والمعلومات عن تنظيم الأحداث والأعمال والمواقف، والسعي إلى التماسك فيما يتصل بالتجربة الإنسانية. ويدعم الانسجام بتفاعل المعلومات التي يعرضها النص، مع المعرفة السابقة بالعالم أو بالمحيط الخارجي (De bougrand, 1998).

ومعيار الانسجام يهتم بالتناسق المعنوي الذي تفرضه المعاني وما يربط بينها من علاقات ذهنية، هذه العلاقات تجعل المفاهيم مستمرة، ويكون ذلك عندما يكون عندنا قضية ويلحق بها نتيجة أو تفسير أو تفصيل لها، فالنص كما توجد فيه ألفاظ مسبوكة متلاحمة مع بعضها البعض تتبع تسلسلاً منطقياً، فإنه يخضع للعملية ذاتها من حيث النظر إليه وفق المعنى؛ إذ تتتابع فيه المعاني وراء بعضها وتكون منسجمة مع بعضها (Nofal, 2014).

ووسائل الانسجام كثيرة وسنكتفي بعرض ما له علاقة بهذا النص القرآني الذي بين أيدينا، وهذه العلاقات هي: السببية، والعموم والخصوص/ الإجمال والتفصيل، وعلاقة الحوار (Nofal, 2014).

ففي علاقة السببية نجد أن السورة كلها تقوم على السبب والنتيجة، فهي في البداية عرضت لنا الشخص الهمزة اللمزة، الجشع الساعي خلف المال، ثم بينت لنا الجزاء والعقاب له بأنه سيلقى جهنم ويعذب فيها، وذلك بالنسبة للمشركين التي نزلت السورة في حقهم ولكل من سار على نهجهم وطريقتهم، والسبب عرض في أول السورة، وقد فصل المولى عز وجل في عرض الصفات المسببة لذلك وتخير لها البداية ليكون منطقياً للمتلقى أن يرى النتيجة وهي ما سيحل هؤلاء الأثمين.

وفيما يتعلق بالعموم والخصوص/ الإجمال والتفصيل، لدينا الآيات الثلاث الأخيرات وفيهن ما يمكن أن نطلق عليه لوحة تصويرية لما يجري من بعض العذاب الذي يتعرض له المشركون في نار جهنم، وقد اتخذت طريقة عرض عام مهدت لها في أن مكان العذاب في الحطمة أي في النار، ثم دخلنا من صورة تلك الأبواب الموصدة، ثم إلى الأعمدة الممتدة التي تسند تلك الأبواب، أو التي يعلّق إليها الكفار، أو التي يضربون بها مهما كان تفسيرها فهي صورة داخلية للعذاب الذي يجري في هذه النيران، فيها تفصيل وتعميم لكلمة (ويل) التي أجملت العذاب في بداية السورة للتهويل، ثم أخذ الحق يفصل ويخصص ذلك العذاب لمضاعفة التهويل. ولعل من أهم من فسر أهمية هذه الصورة القرآنية سيد قطب إذ قال: وإنا لنرى في عناية الله سبحانه بالرد على هذه الصورة معنيين كبيرين: الأول: تقبيح الهبوط الأخلاقي وتبشيع هذه الصورة الهابطة من النفوس. والثاني: المنافحة عن المؤمنين وحفظ نفوسهم من أن تتسرب إليها مهانة الإهانة، وإشعارهم بأن الله يرى ما يقع لهم، ويكرهه، ويعاقب عليه (Qutb, 1412).

وعلاقة الحوار تظهر في قوله تعالى: ﴿وما أدراك ما الحطمة نار الله الموقدة﴾. وهنا يظهر الحوار والخطاب إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وهو أسلوب مستعمل في القرآن الكريم يفيد التهويل والتعظيم، فالحق لا يسأل عن الإجابة، ولكنه يعرض للنبي عليه الصلاة والسلام مصير هؤلاء الهمازين اللمازين، وهذا هو معنى الاستفهام وما خرج إليه متكافاً مع تكرار اللفظة فيها، وأيضاً مع فعل الدراية الذي جاء في الآية، الذي يفيد من تهويل لفظة الحطمة وما تعنيه. فالترابط جاء عن طريق السؤال وجوابه، فالسؤال عن ماهية المصير الذي ينتظر هؤلاء، والجواب في الآية التي تليه، فأوحت الآيات لنا ترابطاً وإفادة وإغناء للمعنى الذي سيقت من أجله.

ويظهر الترابط الانسجامي في قوله تعالى ﴿يَحْسَبَنَّ أَنَّهُ مَالَهُ أَخْلَدَهُ كَلَّا لِيُنْبَذَنَّ فِي الْحُطْمَةِ﴾ وهو في تفسير (كلًا) التي قد تكون في وجه رديًا لحسابه أي ليس الأمر كما يظن؛ بأن المال سوف يخلده في الحياة الدنيا، وفي وجه آخر يكون تفسير الكلام على أنه: حقًا لينبذ في الحطمة، ويكون الكلام جوابًا لقسم محذوف، ودلت عليه لفظة (كلًا)، وفي كلا التقديرين لدينا مجال للجواب والرد من الله إلى هؤلاء المشركين وما يفعلونه (Al-Razi, 1420).

المعيار الثالث- المقبولية: (Acceptability):

ويعني قبول مستقبل النص في تلقيه لهذا النص الذي يلقي عليه، أي أن يكون هذا الإلقاء آتياً في صورة مقبولة يتحقق بها فهم هذا النص عنده، وإذا لم يحصل هذا الأمر فإن المقبولية وفهم النص يتزعزعان عند المتلقي، ويكون هذا في الغالب بسبب عدم وضوح الغايات والمقاصد وعدم توافقها بين المتلقي والمُنتج (De bougrand, 1998).

ومن أجل توضيح ذلك فإن فكرة المقبولية تتمحور حول المُخاطب، وتسعى نحو اكتسابه لمعرفة جديدة، وهذا يتعلق بنوع النص والمقام الثقافي والاجتماعي والرغبة في تحقيق الهدف من النص، وهذه العوامل تتشكل في النص، من خلال معرفة المتلقي بنوع النص وبمُنتجه، وقصد مُنتجه منه، ومدى أهمية هذا النص بالنسبة إلى المتلقي، وكذلك على الخصائص النفسية لدى المتلقي (Shahin, 2012).

وفي ضوء هذا التوضيح يمكننا أن نفسر مدى مقبولية هذا النص، وذلك أنه من عند الله تعالى، فهو ليس بالنص العادي بل هو كلام إلهي مُنزل، وهذا ما يقوي مقبوليته لدى النبي صلى الله عليه وسلم، وكذلك عند المسلمين ممن تبعوه، وهنا أيضاً نجد المتلقي، وهو أولاً النبي عليه الصلاة والسلام الذي يقبل بهذا الكلام الإلهي دون أدنى شك، ونحن نتحدث الآن في البديهيات التي لا تقبل الجدل، وقد ظهر ذلك في قصد لغوي ومعنوي له صلى الله عليه وسلم.

ومما يدعم القبول ويعضده أمام المؤمنين سبب نزول السورة القرآنية، فقد كان في حق المشركين الذين كانوا يستهزؤون بالنبي عليه الصلاة والسلام، وذلك الخطاب في الآيات الأولى كان في حقهم، وفي عرض صفاتهم، ثم انتقل إلى جزائهم في الحياة الأخرى واصفاً العذاب الذي سيلقاهم في سياق خطابي للنبي محمد عليه أفضل الصلاة وأتم التسليم.

فقد كان هناك سبب لنزول هذه الآية، وكان هناك خطاب مباشر موجّه للنبي عليه الصلاة والسلام، وللمؤمنين ممن معه، وكان السياق للمؤمنين تحذيراً من الإتيان لمثل هذا العمل في لفظة (الويل) التي ستكون جزاء لكل من يتبع سيرة هؤلاء المشركين في خلقهم مع إخوانهم من المؤمنين - وهذه الصفة شائعة في زماننا -، وكذلك للمؤمنين الذين كانوا في زمن النبي عليه أفضل الصلاة والسلام، فقد كان المشركون يستهزؤون بالنبي صلى الله عليه وسلم وبمن معه، وكذلك بنا في هذا الزمان الذي نعاني فيه، فهي سلوك لنا بكل من يستهزئ بديننا، وبذلك يحقق هذا النص المقبولية لدينا، ويجعلنا نصبر على ما نتعرض له من أعدائنا.

وثمة دليل آخر نذكره هو ما ورد كثيراً في كتب السيرة من تقبل النص القرآني من المشركين في زمن النبي عليه الصلاة والسلام، ممن كانوا يستمعون إلى النبي عليه الصلاة والسلام في الليالي وهو يقرأ القرآن ويتأثرون به، وأن القضية ليست قضية تكذيب بقدر كونها قضية عناد ومكابرة (Nofal, 2014)، وإن كان هذا تقبل المشركين للقرآن، فكيف لا يصدر من النبي عليه الصلاة والسلام، ومن المؤمنين؟ فمسألة مقبولية النص القرآني مسألة لا جدال فيها؛ لأنه نص مقدس لا مراء فيه.

المعيار الرابع- الإعلامية (Informativity):

هي ما نحصل عليه من النص من معلومات، وهي تُجمل في ثلاثة مفاهيم هي:

- 1- بمعناها العام: يجب على النص أن يقدم خبراً ما. والنصوص كلها تشترك في هذه الوظيفة.
- 2- الإعلامية بمعنى الجدة وعدم التوقع، ويكون ذلك فيما يقابله المتلقي من جدة وإبداع ومخالفة للواقع. ويكون ذلك في النصوص الأدبية.

3- الإعلامية بمعنى الدعاية وهي تكون بالإيجاب أو السلب لشخص ما أو مذهب ما (Shahin, 2012). وتكون في الشعر والنثر.

وبناءً على ذلك علينا تتبع آليات الإعلامية في هذه السورة الكريمة في ضوء المفهوم الثاني، فمن غايات القرآن الكريم التفوق على النصوص الأدبية الشعرية السائدة في العصر الجاهلي، وهو الإعلامية على المستوى الأدبي.

والنص القرآني الكريم يقدم لنا إعلاماً لحقيقة جزاء الكافرين ومن سار على نهجهم وهداهم، في سخريتهم واستهزائهم بالناس، وهذا الإعلام بالجزاء كان ممهداً له بذكر هذه الصفات الموجبة كما وضّحنا سابقاً، وعقب ذلك التمهيد أتنا صورة هذا العذاب.

مع هذا الترتيب المنطقي للإعلام ومراعاة المخاطب في سياقات الخطاب في آية «وما أدراك ما الحطمة» كانت هذه السياقات تحمل طاقةً بلاغيةً قويةً تجلّت بتصويرات بليغة متهمكة في عرض صفة المشركين ومن سار على نهجهم، ومرعبة لجزائهم ومصيرهم.

ومن أجل أن نضع هذا التصوير البليغ في سياقه التعاقبي الصحيح سنعمد إلى إعادة صياغة ما مرّ سابقاً مع الحديث عن جماليات الأسلوب في هذه السورة الكريمة.

بدأ النص أولاً في لفظة التوعّد التي أعقبت مباشرة بصفة هؤلاء المشركين، وهذه الصفة كانت الهمة، وأتبعته هذه الصفة بصفة أخرى هي اللمزة، وبما يوحي ذلك الجنس من جمال في لفظه، وهما وإن تقاربا في المعنى فإنهما أمعا في تبرير لفظة الويل المرعبة التي بدأت بها السورة، والوعيد في هذه الآية عامٌ وخاصٌ في آن، ذلك أن الآية نزلت في المستهزئين من المشركين، وهي كذلك منزلة في حق كل امرئ يسير على نهجهم، وذلك واضح في لفظة (كل) التي تفيد الاستغراق.

ثم في إكمال سرد الصفات للهماز اللماز بأنه يجمع المال ويعدّده، وقد قرئت بالتشديد وبالتخفيف وهناك فرق في اللّفظين تبعاً للقراءة القرآنية، والأمر يتعلّق بصفة هذا الجمع، مع التشديد الذي ترافقه زيادة المبنى فتأتي معه زيادة في المعنى، أنه يبدو لنا قد جمع المال على فترات طويلة، وأيضاً من أماكن متفرقة، وهذا المعنى يبرّر لنا تعلّقه الشديد بالمال، فقد أفنى لأجله حياته وعمره، أما في القراءة الثانية فلا نجد هذه المعاني، وتكثير لفظة (المال) تُعطينا هي الأخرى ذلك المعنى العام، فهو جمع العديد من أنواع المال، وهذا التعميم في التّكثير يزيد من واقعية هذا النصّ ويعطي سبباً آخر للتعلّق بهذا المال (Al-Razi, 1420)، وفي سرد الصفات لدينا صفة أخرى هو ظنه العقيم بالخلد بهذا المال.

ومع هذه الصفات التي عرضناها نأتي إلى الجزاء الذي أُعدّ لهم، ليكون النّبذ في نيران جهنّم هو مصيرهم، فجاء الحق بلفظة النّبذ إمعاناً في الإهانة والتحقير من شأن هؤلاء بسبب صفاتهم الحقيرة وسعيهم الحقيق نحو المال، وظنونهم الخاطئة، خصوصاً أنهم يعتقدون بأنفسهم بأنهم أناس مهمون ومن عليّة القوم وسادتهم، وزاد من التحقير قراءة (لينبذان) التي سبقت إليها الإشارة؛ ليدلّ على المُشرك وماله، ثم جاءت لفظة الحطمة التي كانت صفة للنار، أو اسماً من أسمائها، وهي التي يتحطّم فيها كل شيء تأتي على البشر الذين ينزلون فيها فتحطم أجسادهم وعظامهم، وهذه صورة مرعبة ممّدة للصّور المرعبة التي ستأتي بعد، وكذلك في هذه اللفظة هناك توافق بينها وبين الهمة واللمزة، وهذا التناسب في الألفاظ فيه تناسب في المعاني أيضاً؛ لأنّ هذا الهامز الذي يكسر من مقامات الناس له الحطمة التي ستحطم وتكسر عظامه، وكذلك الهماز اللماز يسعى في أكل لحوم الناس وهذا أيضاً من معاني النار (Al-Razi, 1420).

وفي نهاية السورة تتجلّى لنا صورة العذاب المرعب الذي سيحيق بهؤلاء الكفار، ليتدرّج كذلك الحق سبحانه وتعالى في وصفه وتقديمه للقارئ، وذلك بالبداء بالعام ثم تخصيصه أكثر فأكثر، فيعرض من خلالها صورة تشبه سجنًا أوصد على المُعذّبين فيه، وفي هذا التصوير تصريح بالخلود في هذه النار إلى غير نهاية (Abu Hayyan, 1420)، كما أنّ كل هذه الأوصاف جاءت لتبيّن لنا شدة العذاب القاسي عليهم، ولتبيّن إظهار ذلك بأبلغ ما يتعارف الناس عليه، ولذلك هي صورة قريبة كانت متشرة عند البشر في أزمانٍ متعدّدة (Ibn Ashur, 1984).

المعيار الخامس- القصدية (Intentionality):

وهي تتضمن موقف منشئ النص من كون صورة ما من صور اللغة التي قصد بها أن تكون نصاً يتمتع بالتماسك والانسجام، وأن هذا النص عبارة عن وسيلة من وسائل متابعة خطة معينة للوصول إلى غاية بعينها (De bougrand, 1998).

وهي تعني قصد مُنتج النص من أي تشكيلة لغوية يُنتجها؛ لأن تكون قصداً متماسكاً منسجماً، وهي تشمل جميع الطرق التي يستعملها المنتجون في نصوصهم من أجل إيصال هذه المقاصد إلى المتلقين، وهذا المعيار من أهم المعايير في الدراسات النصية؛ لأنه لا بد لأي نص من قصد معين ليحقق بذلك غاية وجوده ويحقق الفائدة للمتلقى (Shahin, 2012).

وقد جعل بعض العلماء المعنى القرآني على ضربين (Nofal, 2014):

الأول: هو المعنى القسدي: هو مراد الله تعالى من كلامه، وهو معنى توقيفي، ليس علينا إلا الاجتهاد في فهمه كما بلغنا بسند صحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم.

الثاني: المعنى الإدراكي: وهو كل ما يدركه أهل العلم والتدبر من النص القرآني وفقاً لأصول الإدراك والتدبر وضوابطهما، وهو كل ما يستنبطه ويدركه أهل العلم من النص في سياق السورة المقالي والمقامي.

ومن القراءة المتأنية للسورة الكريمة وبعد التأمل في معياري الانسجام والتماسك يمكن لنا أن نتبين مقصدين اثنين أساسيين من هذه السورة الكريمة، الأول هو الرد على المستهزئين بالنبي عليه الصلاة والسلام وبمن معه، والتشهير بهم وبصفاتهم، والثاني هو بيان هذا العقاب والجزاء الموعود لهم.

وقد أسلفنا أن المقصود بالهزمة اللمزة جماعة من المشركين، وقد اختلف المفسرون في تحديدهم، وسنعرض ما قاله أبو حيان؛ لأنه أسهل في الحديث عنهم، فقد قال بأنها نزلت في الأحسن بن شريق، أو في العاصي بن وائل، أو في جميل بن معمر، أو الوليد بن المغيرة، أو أمية بن خلف، وقد أورد قول السهيلي بأنها نزلت في أمية بن خلف الجمحي، وذكر ذلك ابن إسحق (Abu Hayyan, 1420)، وقد أورد في تفسيره اسم الأحسن وليس الأخنس، على غير ما ذكرته باقي التفاسير التي تناولت الحديث عن المنزل فيهم.

وقد رأى الرازي بأنها قد تكون نزلت بالأخنس بن شريق؛ لأنه كان يلزم الناس ويغتابهم وخاصة الرسول عليه الصلاة والسلام، وقيل نزلت في الوليد بن مغيرة؛ لأنه كان يغتاب النبي صلى الله عليه وسلم، وكان يطعن في وجهه، وقيل هي على العموم على أن هذا العموم لا يلغي هذا التخصيص (Al-Razi, 1420)، وسواء كان سبب نزول السورة على التعميم أم على التخصيص فإن السببين لا يتعارضان بل إن كل واحد منهما يقوي الآخر ويدعمه ولا يلغيه، ويبقى المقصد العام من هذه السورة الكريمة هو تأكيد عذاب الكافرين.

والأمر الذي نرى الاختلاف فيه هو تأويل صفة العذاب فيه كما في لفظة العمد، التي اختلف في تأويلها، ومن قبلها لفظة الحطمة التي اختلف فيها فهي عند الرازي اسم من أسماء النار والدركة الثانية من دركات النار (Al-Razi, 1420)، وأورد القرطبي عدداً من التأويلات فيها منهم من قال بأنها الدركة الرابعة، ومنهم من قال بأنها الدركة السادسة، وأورد تأويل الدركة الثانية (Al-Qurtubi, 1964)، والأمر نفسه هنا يمكن أن نقرره على المقصد الأول والتأويلات التي ذكرت فيه، هذه التأويلات لا تغير من شكل المقصد تغييراً جذرياً، كما أنها كانت هنا في المقصد الثاني مقصورة على بعض المفسرين الذين ذكروا ما قيل في هذا التفسير اعتماداً على ما وصل إليهم من أخبار وأحاديث.

وثمة موضع أخير تختلف فيه المقاصد من الآيات القرآنية التي وردت في هذه السورة الكريمة، وهي اختلاف التأويلات باختلاف القراءات القرآنية التي وردت بها هذه السورة، من ذلك القراءة في لفظة (عدده)، بالتشديد ولكن قرئت بالتخفيف أيضاً وهي قراءة شاذة (Ibn Khalawayh, 1934).

وكذلك في قراءة (الِينْبَذَن) و(الِينْبَذَان) المذكورتين سابقاً، ففي الأولى يكون المقصود فيها مفرداً، وفي الأخرى يكون المقصود مثنى، وهو الهمزة الذي يعود عليه أحد الضميرين، وماله الذي يعود عليه الضمير الآخر.

المعيار السادس- المقامية (Situationality):

وتتضمن العوامل التي تجعل النص مرتبطاً بموقف سائد يمكن استرجاعه، ويأتي النص في صورة عمل يمكن له أن يُراقب الموقف وأن يغيره، وقد توجد وسيطة ضعيفة بين هذه العوامل والنص، وقد تكون هذه الصلة مباشرة وقوية بينهما (De bougrand, 1998).

وهذا المعيار مهم لما يرى الباحثون من أن دراسة النص لن تكون كافية بالوقوف فقط عند بنيته النحوية أو الدلالية الداخلية، بل أيضاً بالسياق الخارجي الذي يحيط بمنتج النص (Shahin, 2012).

وله نوعان (Shahin, 2012): سياق داخلي: يتعلق بالعلاقات الصوتية، والصرفية، والنحوية، والدلالية بين الكلمات في تركيب معين، وسياق خارجي: يتمثل في السياق الاجتماعي، أو سياق الحال بما يحتويه، وهو يشكل الإطار الخارجي للحدث الكلامي.

وهذا السياق الخارجي يضم السياقات الدينية والسياسية والتاريخية والاقتصادية؛ لأنها جميعاً من الخصائص الاجتماعية التي يجب معرفتها عن الزمان والمكان الذي قيل فيها النص؛ وأيضاً لأن هذه الأمور التي ذكرناها لها تأثير في توضيح النص لنا، نعرف عن طريقها لماذا قيل هذا النص في هذا السياق وبهذا الشكل (Nofal, 2014).

يفاقب هذا المصطلح في التراث العربي مصطلح الحال أو المقام أو الموقف، وهي لم تنل من الدرس العربي الاهتمام الكافي، ولكن لهذا المصطلح حضوره الذي لا ينكر في الدراسات البلاغية والقرآنية والنحوية وغيرها (Nofal, 2014).

وفي الدراسات القرآنية تأتي أهمية أسباب النزول، لتفسير الآيات والصور القرآنية تفسيراً دقيقاً، وربطها بسياقها، مما يُعين المتلقي على الفهم الشامل للنص القرآني. والجدير بالذكر أنه ليس لكل آية أو سورة في القرآن الكريم سبب نزول، بل هو مرتبط ببعض الآيات وبعض السور، وكثير من الآيات إنما نزلت من عند الحق سبحانه وتعالى هدايةً للخلق أو لأسباب أخرى، وما نريد قوله هنا أن السبب في كثير من هذه الآيات ليس اجتماعياً بحثاً دائماً (Nofal, 2014).

وبالنسبة لهذه السورة كان لها سبب للنزول على نبينا عليه أفضل الصلاة وأتم التسليم وهو أنها نزلت في حق أولئك المستهزئين تتوعددهم وتهدهدهم بسبب أفعالهم، وقد سبقت الإشارة لذلك.

ومما يلاحظ هنا أن هذه السورة ترتبط بشدة بسبب النزول، وقد كان ذلك في الوعيد بالويل للهمازين اللمازين في جهنم، ثم في توضيح صفاتهم، وسعيهم للمال؛ فقد كانت هذه الأوصاف مترابطة مع بعضها، مما يوحد موضوعها، فقد نزلت في المُشركين المستهزئين، ثم بينت صفاتهم، ثم بينت الجزاء والعقاب الذي ينتظرهم ثم اختتمت بشيء مما ينتظرهم في هذا الجحيم الذي اختاروه لأنفسهم.

المعيار السابع- التناص (Intertextuality):

يتضمن العلاقات بين نص ما ونصوص أخرى مرتبطة به أو وقعت في حدود تجربة سابقة سواءً بوساطة أم بغير وساطة (De bougrand, 1998).

وقد عدّه علماء النص شرطاً أساسياً من أجل نجاح العملية التواصلية كما أوضح دي بيوغراندي ودريسلر، وجعله من المعايير السبعة التي تسهم في فهم النص وتأويله على النحو المناسب له (Shahin, 2012).

وقد قسم الباحثون التناص إلى أقسام عدة أهمها (Shahin, 2012):

- التناص الشكلي (التناص المباشر): أن يجتزئ النص قطعة من نص سابق أو نصوص عدة سابقة، وذلك لأجل أن تتوافق مع الموقف الجديد الذي يُقدّم وهو أبسط أشكال التناص.

- التناص المضموني (التناص غير المباشر): وهو يستنبط من النص استنباطاً، ويرجع إلى تناص الأفكار أو المقروء الثقافي أو من الذاكرة التاريخية، ويكون التناص لهذه العناصر بروحها ومعناها وليس بحرفيتها، وذلك يكون في إعادة إنتاج العمل الأدبي.

أما بالنسبة لوجود هذا المعيار في القرآن فإننا نقصد بالتناص القرآني ما يندرج ضمن مفهوم (تفسير القرآن لبعضه)، أي إن الآية تعود على آية أخرى سبقتها، وهذا مظهر من مظاهر الإعجاز في القرآن الكريم، هو بالطبع لن يأخذ من سورة أخرى مادته، ولن يكرر الآيات والمقاصد نفسها بدون هدف أو غاية، بل إن هذا التفسير يحمل معنى إضافياً (Nofal, 2014).

وأغراض التناص القرآني تندرج في الآتي (Nofal, 2014):

- 1- أن يكون في الكلام لبس فيكون التناص لإزالته.
 - 2- أن يكون ظاهر الآيات مُشكل فيأتي التناص من أجل كشفه وتوضيحه.
 - 3- أن يكون هناك إجمال يحتاج إلى تفصيل.
 - 4- أن يكون هناك تساؤل فيأتي التناص ليجيب عن هذا التساؤل ويوضحه.
- وأول صور هذا التناص هي في قوله تعالى: «وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ».
- التناص الأول الذي ذُكر فيها هو كلمة (الويل) التي ذكرت في غير موضع في القرآن الكريم، ولها معانٍ عدة بحسب السياق الذي تأتي فيه.

وقد تناصت في هذا المعنى مع عدد من الآيات القرآنية التي حملت هذا المعنى، منها قوله تعالى: «وَيْلٌ لِّكُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ» [الجاثية: 7]، وكذلك في الآيات التي ذكرت مراراً في سورة المُرسلات «وَيْلٌ يَّوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ» [المُرسلات: 15]، وكذلك في قوله تعالى: «فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْ عَذَابٍ يَوْمَ أَلِيمٍ» [الزخرف: 65]، وقوله تعالى: «فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ يَّوْمٍ عَظِيمٍ» [مريم: 37]، وغيرها من الآيات التي حملت هذا المعنى (Al-Mukhtar, 1980).

والتناص الثاني في لفظة (الهمزة ومعها اللزمة)، وقد وردت الأولى في قوله تعالى: «هَمَزٌ مِّثْلُ نَمِيمٍ» [القلم: 1]، وكذلك وردت الثانية في قوله تعالى: «وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ» [الحجرات: 11]، وقوله تعالى: «وَمِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ» [التوبة: 58]، كل هذه الألفاظ وردت في القرآن قبل هذه السورة في سياقات تؤكد المعنى فيها (Al-Mukhtar, 1980).

في الآية الأولى فيها النهي عن إطاعة كل من يكثر الحلف ويسيء إلى الناس، وهي صفة هؤلاء المشركين، وفي الآيتين تعريض ونم لهذا الخلق ولمن يأتي به ونهي عنه، وهذا أيضاً لا يتعارض مع معاني آية سورة الهمزة، وذلك لأن ذكر هذا الجزء المرعب يجب أن يفهم منه وجوب الانتهاء عن الإتيان بهذا الخلق السيئ، كما أن الآية كانت في حق المشركين المتصفيين بذلك.

ولدينا تناص آخر في هذه السورة، وذلك في قوله تعالى: (الذي جمع مآلاً وعدده)، وقد جعله صاحب أضواء البيان متناصاً مع قوله تعالى في سورة التكاثر: «أَلْهَاكُمُ التَّكَاثُرُ» [التكاثر: 1]، وهو يزيد المعنى جلاءً؛ لأن المشركين في سورة الهمزة هم في غفلة عن الوعيد واليوم الآخر وهم منشغلون بالدنيا والمال وجمعه، ولفظة التكاثر تدل على غير نوع واحد من أنواع المال؛ لأن هذه اللفظة تدل على التعميم ولا تخص بالذكر نوعاً واحداً بعينه (Al-Mukhtar, 1980).

والتناص في الآية الأولى من التناص المباشر بسبب مجيء الألفاظ بذاتها في آيات سورة الهمزة، وهي ألفاظ الويل والهمزة واللزمة، وهي في كل هذه المواضع تؤكد المعنى العام الذي يجمعها.

والتناص الذي ذكر في الآية الكريمة (الذي جمع مآلاً وعدده)، غير مباشر، وذلك لأنه تم بالمعنى مع سورة التكاثر في الإشارة إلى المال.

وقد حدث التناص في السورة ذاتها على مبدأ تفسير القرآن لنفسه بنفسه، وذلك في قوله تعالى: ﴿كَلَّا لَيُنْبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ﴾، فقد فسرت الحطمة بالآية «نار الله الموقدة» (Al-Mukhtar, 1980)، هذا المعنى قرّر في كتاب أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، وقد أقرها المفسرون بأنه من قبيل أسلوب المحاوراة الذي يكثر وروده في القرآن.

الخاتمة

حاولنا في هذا البحث رصد مظاهر التماسك النصي في سورة من القرآن الكريم، والغاية من ذلك وضع اليد على الوحدة النصية لهذه السورة الكريمة من خلال دراستنا لها وفق منظور اللسانيات النصية.

النتائج

في نهاية التطواف في تحليل سورة الهمزة في ضوء المعايير النصية السبعة التي أقرها دي بيوغراند وديرسلر والتي سارت عليها الدراسات الغربية، وانتقلت إلينا، يمكن لنا أن نعرض لبعض النقاط التي يمكن أن تلحظ ممّا مرّ معنا:

1- لسانيات النصّ علم غربي أتى بمعايير وقواعد درّس فيها النصوص المكتوبة والمنطوقة والتي يمكن أن نجد مقابلات لها في الدرس العربي القديم، مع الأخذ بعين الاعتبار الاختلاف البين بين المنهجين وبين الدرسين العربي القديم والغربي الحديث. ويجب إعادة النظر في الدرس القديم ليتماشى مع المناهج الحديثة الغربية؛ لأن لدينا مادة نظرية واحدة يمكن أن تتكاتف مع النظريات والمناهج الغربية لتأتي لنا بنظرية عربية نصية يمكن الاعتماد عليها. وإذا أردنا تحقيق دراسة نصية متميزة علينا أن نقلل الاعتماد على النظرة النحوية الجامدة التي تهتم في المقام الأول بالجملة وعلاقاتها ولا تخرج عن إطارها، وأن نوسّعها في مجالات الدرس اللساني.

2- تحليل سورة الهمزة يُرينا إمكانية تطبيق المناهج الغربية على النصوص العربية، ومن أهمها النص القرآني، مع الاعتماد على المصادر العربية وعلى آراء المفسرين بما يُقدّم لنا دراسة رائدة.

3- في الدراسة اللسانية للسور القرآنية من المهم لنا أن نضع منهاجاً مغايراً يتناسب مع طبيعة النصّ القرآني، فما ينطبق في التحليل على النصّ الشعريّ ليس من الضروري أن يتوافق مع أيّ سورة قرآنية، وهذا رأينا في معيار المقبولية لأن القرآن كلام الله ولا يشبهه أيّ كلام من كلام البشر. ومن ذلك أيضاً أنه في دراسة التناص القرآني لا يمكن أن نحيل الكلام إلى نصّ خارج النصّ القرآني، فالقرآن لم يأخذ من أيّ أثرٍ نثريّ ولا شعريّ، بل علينا أن نحيل إلى آيات سبقت أو تلت النصّ المدروس. ولذلك فإنّ هذا المنهج ينبغي أن يراعي طبيعة القرآن الإعجازية واللغوية والبلاغية التي تميّزه من غيره، وفي هذا فائدة عظيمة للدرس القرآني اللساني، فلكل مقام مقال.

4- أظهر البحث أنّ السورة متماسكة ومنسجمة ليس فقط من خلال تأزر المعايير النصية السبعة، وإنما من خلال ارتباط النصّ بسبب نزوله في المقام الأول، وتوافقه الحياتيّ مع مرور الزمن في المقام الثاني.

5- نجاعة تطبيق الدرس اللساني النصّي الغربي على النصّ القرآني، مما يؤكد لنا مظهرًا من مظاهر إعجاز القرآن، مع مراعاة خصوصية النصّ القرآني وتميّزه عن باقي النصوص العربية والغربية، والاستعانة بالجهود العربية التي لم نعدم تلميحها إلى تلك المعايير الغربية والإيماء إليها.

التوصيات

دراسة بقية النصوص القرآنية التي لم تُدرس وفق اللسانيات النصية.

In the Textual Analysis of the Holy Quran: Surat Al-Humaza as a Model

Ayia Al-Rawabdeh, Researcher, Jordan.

Abstract

The holy quran carried out the maximum message of Allah to his adorers, and that was through a great text, which contained a supreme eloquence that surpassed the eloquence of the ignorants whose thought that it can not be to any one be equal to them. For that reason the holy quran was the challenge for them and that challenge was in form of text has a distinction of cohesion coherence and organic unity. And this unity has been studied recently by term called (text linguistic). This research seeks to find out the positions of the unity of the text in one of the chapters in the holy quran which is surat Al-Humazah. And it started with discussion about the definition of the text in both its meaning: the lexical meaning and the idiomatically meaning, and then it defined the concept of it to the opinion of the western and arab scholar, and then it moved to explain the seven textual criterion that have been determined by the text's scholars in order to say that text is cohesive. It maybe the most important results of the research that is the chapters of the quran have a super-cohesiveness because the quran is a rhetorical text and also a cohesive and coherent text and has textual unity determined by several criteria not to mention that attachment with the quran's interpretations and the concept of the interpretation the quran by the quran. So that cohesiveness of the quran can be explained.

Keywords: Text, Textual criterion, Text linguistic, The Holy Quran, Surah Al-Humza.

المراجع باللغة العربية

- أحمد، مرشد. (2014م). مبادئ التحليل الأدبي. مطبعة الأصيل، حلب، ط:3.
- الأنصاري، ابن هشام. (1985م). مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تح: مازن المبارك، ومحمد علي حمد الله، دار الفكر، دمشق، ط:6.
- الجرجاني، عبد القاهر. (1983هـ). دلائل الإعجاز. تح: محمد رضوان الداية، وفايز الداية، دار قتيبة، ط:1.
- الجرجاني، علي بن محمد بن علي. (2003م). التعريفات. تح: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:2.
- أبو حيّان، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف. (1420هـ). البحر المحيط في التفسير. تح: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت.
- ابن خالويه، الحسين بن أحمد. (1934م). القراءات الشاذة، عني بنشره وتصحيحه: ج. برجستراسر، المطبعة الرحمانية، مصر، ط:1.
- درويش، محيي الدين. (1415هـ). إعراب القرآن وبيانه. دار الإرشاد للشؤون الجامعية، سورية، دار اليمامة، دمشق وبيروت، دار ابن كثير، دمشق وبيروت، ط:4.
- الدمياطي، شهاب الدين أحمد بن محمد. (1998م). إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، وضع حواشيه: أنس مهرة، دار الكتب العلمية، لبنان، ط:1.
- دي بوجراند، روبرت. (1998م). النص والخطاب والإجراء. تر: تمام حسان، عالم الكتب، القاهرة، ط:1.

- الرازبي، محمد بن عمر بن الحسن. (1420هـ). مفاتيح الغيب. دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط:3.
- الزركشي، بهاء الدين. (1957م). البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه، ط:1.
- الزّمخشري. (د.ت). أساس البلاغة. تح: عبد الرّحيم محمود، دار المعرفة، بيروت. مادة (ن ص ص).
- الزّمخشري. (1407هـ). الكشف عن حقائق غوامض التّنزيل. دار الكتاب العربي، بيروت، ط:3.
- سيبويه. (1988م). الكتاب. تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط:3.
- السيوطي، جلال الدين. (1974م). الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 186/1.
- السيوطي، جلال الدين. (2004م). لباب النقول في أسباب النزول، راجعه وخرّج أحاديثه: محمد محمد تامر، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.
- شاهين، عبد الخالق فرحان. (2012م). أصول المعايير النصّية في التراث النّقدي والبلاغي عند العرب. جامعة الكوفة.
- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد الطاهر. (1984م). التحرير والتّنوير (تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد). الدار التّونسية للنشر، تونس.
- الفي، صبحي إبراهيم. (2000م). علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق، دراسة تطبيقية على السور المكية. دار قباء، القاهرة، ط:1.
- القرطبي، محمد بن أحمد. (1964م). الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي). تح: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط:2.
- قطب، سيد. (1412هـ). في ظلال القرآن. دار الشروق، بيروت والقاهرة. ط:17.
- المحلي، جلال الدين، وجلال الدين السيوطي. (2008م). المفصل في تفسير القرآن الكريم المشهور بتفسير الجلالين. حققه: فخر الدين قباوة، مكتبة لبنان ناشرون، ط:1.
- المُختار، محمد الأمين. (1980م). أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن. دار علم الفوائد للنشر والتوزيع، مكة، ط:2.
- مكرم، عبد العال سالم. وعمر، أحمد مختار. (1988م). معجم القراءات القرآنية مع مقدمة في القراءات وأشهر القراء. مطبوعات جامعة الكويت، ط:2.
- ابن منظور. (1414هـ). لسان العرب. دار صادر، لبنان، ط:3. مادة (ن ص ص).
- نوفل، يسري. (2014م). المعايير النصّية في السور القرآنية. جامعة طنطا، مصر.

Arabic References in English

- Abu Hayyan, Muhammad ibn Yusuf ibn Ali ibn Yusuf. (1420h). *Al bahr Al moheet* .investigation by: Sidqi Muhammad Jamil, Dar Al-Fikr, Beirut.
- Ahmed, Murshid. (2014). *Principles of literary analysis*. Al-Aseel press, Aleppo, I: 3.
- Al-Ansari, Ibn Hisham.(1985). *Moghni al labeeb an kutub al earib*. investigation by: Mazen Al-Mubarak, and Muhammad Ali Hamdallah, Dar Al-Fikr, Damascus, I:6.
- Al-damiati, Shihab Al-Din Ahmad ibn Muhammad. (1998). *Ethaaf fodala al bashar fi Al-Qiraat Al-arbaata ashar*, annotated by: Anas Muhra, House of scientific books, Lebanon, I: 1.
- Al-jurjani, Abdul-Qaher.(1983h). *Dalaa-il Al-I'jaaz*. investigation by: Mohammed Radwan Al-Dayah, and Fayez al-Dayah, Dar Qutaiba, I:1.
- Al-jurjani, Ali bin Mohammed bin Ali. (2003). *Al-tarifaat*. investigation by: Mohammed Basil Oyoum Al-sudood, House of scientific books, Beirut, I: 2.
- AL-Mahali, Jalal al-Din, and Jalal al-Din al-Suyuti. (2008). *Al-mofassal fe tafseer al Quran al kareem al mash-hor bitafseer aljalalain*. investigation by: Fakhr al-Din qabawa, library of Lebanon publishers, I:1.
- Al-Mukhtar, Muhammad Al amin. (1980). *Adwaa albayan fe idah al Quran bel Quran* .Dar Elm Al-Fay'idah for publishing and distribution, Mecca, I:2.
- Al-Qurtubi, Muhammad ibn Ahmad. (1964). *Al jame l ahkam al Quran (tafseer al-Qurtubi)* . investigation by: Ahmad Al-bardoni and Ibrahim atfishh, Egyptian House of books, Cairo, Vol. 2.
- Al-Razi, Mohammed bin Omar Bin Al-Hassan. (1420h). *Mafateh al Ghaib*. the House of revival of Arab heritage, Beirut, I: 3.
- Al-Suyuti, Jalal al-Din. (1974). *Al-Itqaan fi Oloom Al-Quraan*, investigation by: Mohammed Abu al-Fadl Ibrahim, Egyptian General Authority for the book.
- Al-Suyuti, Jalal al-Din. (2004). *Lobab Al-Nqool fi Asbab Al-nozool*, Review and release by: Mohamed Mohamed Tamer, library of religious culture, Cairo.
- Al-Zamakhshari. (1407h). *Al-kasshafan haqaeq gawamed Al-tanzeel* .Arab Book House, Beirut, I: 3.
- Al-Zamakhshari. (n.d). *Asas Al- Balaghah*. investigation by: Abdel Rahim Mahmoud, House of knowledge, Beirut.
- Al-Zarkashi, Baha Al-Din. (1957). *Al-Burhaan fi Oloom AL-Qur'an*, Investigation by: Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim, the House of revival of Arabic books Isa Al-Babi al-Halabi and his partners, I:1.
- Darwish, Muhyiddin. (1415h). *Eraab Al-Quraan w bayaneh*. Dar Al-Irshad for university affairs, Syria, Dar Al-Yamama, Damascus and Beirut, Dar Ibn Kathir, Damascus and Beirut, I: 4.
- De bougrand, Robert. (1998). *Text, discourse and process*. translation by: Tammam Hassan, the world of books, Cairo, I:1.
- Elfeki, Sobhi Ibrahim. (2000). *Textual linguistics between theory and practice* .an applied study on the Meccan Sur, Dar Quba, Cairo, I: 1.

- Ibn Ashur, Muhammad Al-Tahir ibn Muhammad Al-Tahir. (1984). *Al tahreer w al tanweer (tahreer Al maana Al sadeed w tanweer Al Aql Al jadeed mn tafseer Al kitab Al majeed)* .Tunisian publishing house, Tunisia.
- Ibn khalawayh, al-Husayn ibn Ahmad. (1934). *Al-qiraat alshathhah*, published and corrected: G. Bergstrasser, al-Rahmanyah printing, Egypt, I: 1.
- Ibn Manzoor. (1414h). *Lisan alarab*. Sadr House, Lebanon, I: 3.
- Makram, Abdel Aal Salem. Umar, Ahmed Mukhtar. (1988). *Dictionary of Quranic readings with an introduction to the readings and the most famous reciters*. Kuwait University publications, I: 2.
- Nofal, yusri. (2014). *Textual standards in the Quranic suras*. Tanta University, Egypt.
- Qutob, Sayyed. (1412h). *Fi Thelal Al-Quran*. Dar Al-Shorouk, Beirut and Cairo. I: 17. 6/3973.
- Shahin, Abdul Khaliq Farhan. (2012). *Osool Al maeer alnassyah fe al turath al naqdei w albalaghi ind al arab*. University of Kufa.
- Sibuye. (1988). *Al-Ketaab*. investigation by: Abdel Salam Haroun, al-Khanji library, Cairo, I: 3.

English References

- Crystal David. (2008). *Linguistics and Phonetics. Sixth Edition*. Blackwell Publishing. US. 81
- Giffre, Mauro. (2017). *Text Lingustic and Classic Studies*. Italy. University of Palermo.
- Halliday M.A.K and Ruqayya Hassan. (1976). *Cohesten In English*. Longman. London. First published.

القواعد والضوابط الفقهية المستخلصة من كتاب المجموع شرح المذهب في باب الصلاة

مؤيد حمدان محمود موسى*، والمعتصم بالله إسماعيل عبده السليمان**، ومعاذ سعيد حوا*

تاريخ القبول 2025/1/9

DOI: <https://doi.org/10.47017/33.1.8>

تاريخ الاستلام 2024/9/15

الملخص

تهدف الدراسة إلى استخلاص أبرز القواعد والضوابط الفقهية من كتاب المجموع شرح المذهب في باب الصلاة، سواء التي نص عليها الإمام الشيرازي في متن المذهب، أو التي نص عليها الإمام النووي في المجموع، مع بيان معنى القاعدة أو الضابط، والدليل الذي استندت إليه، وما يتفرع عنها من تطبيقات، وما يخرج عنها مما يعد من قبيل الاستثناءات.

واتبعت الدراسة المنهج الاستقرائي والتحليلي، وذلك من خلال استقراء باب الصلاة من كتاب المجموع شرح المذهب لاستخلاص أبرز القواعد والضوابط الفقهية التي ذكرت فيه، وتحليلها المتمثل في بيان معنى القاعدة أو الضابط، ودليلها، وأبرز تطبيقاتها، واستثناءاتها.

وننتج عن هذه الدراسة تحليل نتائج أربع عشرة قاعدة وضابطاً فقهياً، منها ما كان من قبيل القواعد التي لا تختص بباب فقهي، أما الضوابط فمنها ما كان مختصاً بباب فقهي، ومنها ما كان مختصاً بمسألة فقهية.

واتضح من خلال هذه الدراسة الأهمية البالغة التي يحويها كتاب المجموع شرح المذهب في اعتناؤه بإرجاع المسائل إلى قواعدها وضوابطها الفقهية، والذي تمثل بما أوردته هذه الدراسة من قواعد وضوابط في باب الصلاة.

وتوصي الدراسة بإجراء المزيد من الدراسات في استخلاص القواعد والضوابط الفقهية من بقية أبواب الفقه من كتاب المجموع شرح المذهب، والاستفادة منها في الفتوى والدرس الفقهي.

الكلمات المفتاحية: القواعد، الضوابط، المجموع، النووي، الصلاة.

المقدمة

الحمد لله وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا رسول الله محمد وعلى آله وصحبه ومن والاه، وبعد:

فإن دأب الأمة أن تصل حوادثها بنصوص من سبقها ممن سبقت لهم العناية مع علو الرتبة في التحقيق والتدقيق والتعليق والضبط والتععيد.

ولذلك فإن مما اتسم به عصرنا محاولة استنطاق المؤلفات الفقهية المتقدمة لرسم شبكة من القواعد والضوابط المعينة على تغطية الوقائع المعاصرة في الفتاوى، ولا سيما أن المجتمعات المسلمة لا تفتقر عن استنطاق المفتين والمختصين في الإجابة على حوادثهم ووقائعهم غير مستثنين باباً أو مسألة من المسائل، بل هم في سؤال دائم عن كل ما يعرض لهم أيّاً كان موضوعه.

لذا جاءت الدراسة للإسهام في تقديم القواعد والضوابط التي تعين العاملين في حقل الإفتاء الديني في تسهيل معرفة انطباق الوقائع المعاصرة أو المسؤول عنها على هذه القواعد والضوابط، كما وتعين العاملين في حقول التدريس الفقهي في

مستوياته المختلفة على تسهيل التدريس الفقهي من خلال تقديم الفقه الإسلامي من خلال الضوابط والقواعد التي توصلت إليها الدراسة.

ولما كانت مسائل الصلاة مما يكثر السؤال عنه بين الناس، فتتجدد الحاجة إلى بيان مسائلها وتوضيحها وردّها إلى أصولها، جاءت هذه الدراسة مستخلصة أبرز القواعد والضوابط في هذا الباب.

سائلاً المولى الكريم أن يجعل في هذه الدراسة النفع والقبول، والله من وراء القصد، وهو ولي التوفيق، وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

أهمية الدراسة

تكمن أهمية الدراسة في أنها تستخلص عدداً من القواعد والضوابط الفقهية في باب الصلاة من كتاب المجموع للإمام لم يسبق دراستها من الباحثين مع بيان شرحها ودليلها وأبرز تطبيقاتها واستثناءاتها.

مشكلة الدراسة

تتمثل مشكلة الدراسة الرئيسية في الإجابة عن السؤال الآتي: ما أبرز القواعد والضوابط الفقهية في باب الصلاة من كتاب المجموع شرح المذهب؟ ويتفرع عن ذلك ثلاثة أسئلة، وهي:

1. ما أبرز القواعد الفقهية المذكورة في باب الصلاة من كتاب المجموع؟
2. ما أبرز الضوابط المختصة بالأبواب الفقهية في باب الصلاة من كتاب المجموع؟
3. ما أبرز الضوابط المختصة بالمسائل الفقهية في باب الصلاة من كتاب المجموع؟

أهداف الدراسة

تهدف الدراسة بشكل رئيس إلى استخلاص أبرز القواعد والضوابط الفقهية من كتاب المجموع شرح المذهب في باب الصلاة، ويتفرع عن ذلك ثلاثة أهداف، وهي:

1. دراسة أبرز القواعد الفقهية المذكورة في باب الصلاة من كتاب المجموع.
2. دراسة أبرز الضوابط المختصة بالأبواب الفقهية في باب الصلاة من كتاب المجموع.
3. دراسة أبرز الضوابط المختصة بالمسائل الفقهية في باب الصلاة من كتاب المجموع.

منهجية الدراسة

اتبعت الدراسة المنهج الاستقرائي والتحليلي، وذلك كالآتي:

1. المنهج الاستقرائي: من خلال استقراء باب الصلاة من المجموع شرح المذهب لاستخلاص أبرز القواعد والضوابط الفقهية التي ذكرت فيه.
2. المنهج التحليلي: والتمثل في بيان معنى القاعدة أو الضابط الفقهي ودليلها وتطبيقاتها واستثناءاتها.

الدراسات السابقة

من الدراسات السابقة المتعلقة بهذا الموضوع:

1. القواعد الفقهية الخمس الكبرى والقواعد المندرجة تحتها في كتاب المجموع للنووي: من أول الكتاب إلى باب الربا، للباحثة: مایسة علي عوض محمد، وأصلها رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في كلية الشريعة والقانون بجامعة أم درمان الإسلامية - السودان، 2011م.

كان اهتمام الباحث في الدراسة منصباً على القواعد الفقهية الكبرى وذكر بعض القواعد المتفرعة عنها، وهي من القواعد المشهورة عند الفقهاء.

وكأن غاية هذه الدراسة كان في إرجاع الفروع التي ذكرها الإمام النووي إلى هذه القواعد العامة.

وتختلف دراستي عن الدراسة المذكورة في أنها لا تبحث في القواعد الكبرى أو القواعد المشهورة عند الفقهاء، وإنما هي محاولة لاستنتاج ما أدرجه الإمام الشيرازي والإمام النووي من قواعد وضوابط فقهية لم يتم بحثها ودراستها من قبل.

2. القواعد الفقهية وتطبيقاتها عند الإمام النووي، للباحث: محمد محمود الجيزاوي، وأصلها رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الشريعة الإسلامية من كلية دار العلوم بجامعة القاهرة.

حيث أورد الباحث عدداً من القواعد الفقهية المشهورة عند الفقهاء كالقواعد المتعلقة بالنية، وقواعد اليقين والشك، وقواعد التيسير والموازنة والترجيح والتوابع، وأورد عدداً من الضوابط والفروع المندرجة من هذه القواعد من كتب الإمام النووي كالمجموع والروضة وغيرها.

وتختلف دراسة الباحثين عن الدراسة المذكورة في أنها لا تبحث في القواعد المشهورة عند الفقهاء، وإنما في قواعد وضوابط فقهية من باب الصلاة لم تبحث من قبل الدارسين.

3. القواعد الفقهية التي ذكرها الإمام النووي في مقدمة كتاب المجموع: دراسة تأصيلية تحليلية تطبيقية، للباحث: د. مسلم بن سلمي بن هجاد المطيري، بحث منشور في مجلة جامعة الأزهر- كلية الشريعة والقانون بأسبوط، العدد (35)، الإصدار الأول، 2023م.

وهذه الدراسة خاصة بالقواعد المأخوذة من مقدمة كتاب المجموع، أما دراستنا فتختص في القواعد والضوابط الفقهية المأخوذة من باب الصلاة على وجه التحديد.

الإضافة العلمية في هذه الدراسة:

1. دراسة عدد من القواعد والضوابط الفقهية التي نص عليها الإمام النووي في المجموع والتي لم يسبق دراستها من قبل الباحثين.

2. الإجابة عن بعض الأسئلة الفقهية المعاصرة من خلال هذه القواعد والضوابط الفقهية.

وقد جاءت هذه الدراسة في تمهيد وثلاثة مطالب وخاتمة، وذلك وفق التفصيل الآتي:

تمهيد: مفهوم القاعدة الفقهية والضابط الفقهي، والفرق بينهما، وعناية الإمام النووي بهما في كتابه "المجموع"

المطلب الأول: مفهوم القاعدة الفقهية والضابط الفقهي

المطلب الثاني: الفرق بين القاعدة الفقهية والضابط الفقهي

المطلب الثالث: عناية الإمام النووي بالقواعد والضوابط الفقهية في كتابه "المجموع شرح المذهب"

المبحث الأول: القواعد الفقهية

المطلب الأول: المحافظة على الأركان أولى من المحافظة على بعض الفرض

المطلب الثاني: المحافظة على فضيلة تتعلق بنفس العبادة أولى من المحافظة على فضيلة تتعلق بمكان العبادة

المطلب الثالث: العامي الذي لا يميز فرائض صلاته من سننها تصح صلاته بشرط أن لا يقصد التنفل بما هو فرض

المطلب الرابع: من شك في فعل نفسه لم يرجع فيه إلى قول غيره

المبحث الثاني: الضوابط الفقهية التي تختص بباب فقهي

المطلب الأول: من تلبس بفرض أو سنة فلا يتركه للعود إلى سنة

المطلب الثاني: ما أبطل الصوم أبطل الصلاة
 المطلب الثالث: الفعل الذي ليس من جنس الصلاة إن كان كثيراً أبطلها، وإن كان قليلاً لم يبطلها
 المطلب الرابع: من زال عقله بسبب غير مُحَرَّم فلا صلاة عليه، وإذا أفاق فلا قضاء عليه
 المطلب الخامس: إن اجتمع سهوان أو أكثر كفاه للجميع سجدة
 المبحث الثالث: الضوابط الفقهية التي تختص بمسألة فقهية
 المطلب الأول: السكوت يسيراً كان أم طويلاً لا يبطل الصلاة
 المطلب الثاني: كل صبي صحت صلاته صحت إمامته
 المطلب الثالث: يصح أذان الصبي المميز كما تصح إمامته
 المطلب الرابع: الخطبة مع الصلاة كالصلتين المجموعتين، فكما لا يجوز الفصل الطويل بين الصلاتين، لم يجز بين الخطبة والصلاة

المطلب الخامس: من نسي صلاة ولم يعرف عينها لزمه أن يصلي خمس صلوات

تمهيد: مفهوم القاعدة الفقهية والضابط الفقهي، والفرق بينهما، وعناية الإمام النووي بهما في كتابه "المجموع"

المطلب الأول: مفهوم القاعدة الفقهية والضابط الفقهي

القاعدة لغة: الأساس (Ibn Manẓūr, 1414H). سواء كان هذا الأساس حسيّاً: كقواعد البيت، أو معنويّاً: كقواعد الدين (Al-Nadwi, 1994).

أما القاعدة اصطلاحاً: فقد تعددت التعريفات للقاعدة في اصطلاح الفقهاء، فمنها تعريف الحموي بأنها:

"حكم أكثرى لا كلي، ينطبق على أكثر جزئياته، لتعرف أحكامها منه" (Al-Ḥamwi, 1985).

وتعبيره بلفظ: "أكثرى" لوجود المستثنيات والشواذ في القاعدة الفقهية (Al-Nadwi, 1994).

والضابط لغة: اسم فاعل من ضبط، والضبط: لزوم الشيء وحبسه، وضبط الشيء: حفظه بالحزم، Ibn Sayyidah, 1414H. (2000).

وصلة المعنى اللغوي بالمعنى الاصطلاحي: إن الضابط الفقهي يحصر ويحبس الفروع التي تدخل في إطاره، ويعين على حفظها (Albaḥussein, 1994).

أما الضابط اصطلاحاً: فلم يُفرّق الفقهاء المتقدمون بين القاعدة والضابط في الاستعمال الفقهي، وجعلوهما مصطلحين مترادفين في المعنى، ومن ذلك ما قاله الفيومي: "والقاعدة في الاصطلاح بمعنى الضابط، وهي: الأمر الكلي المنطبق على جميع جزئياته" (Al-Fayyumi, n.d).

ففي التطبيق العملي نجد الفقهاء في كتبهم يطلقون القاعدة على الضابط، والضابط على القاعدة، إلا أنه قد جاء التفريق بينهما من الناحية النظرية في وقت متأخر، ولعل أول من فرّق بينهما هو تاج الدين السبكي (ت771هـ)، إذ قال: "والغالب فيما اختص بباب وقصد به نظم صور متشابهة أن تسمى ضابطاً" (Al-Subki, 1991).

ثم تابعه على ذلك الزركشي (ت794هـ) حيث بيّن أن المراد بالقاعدة "ما لا يخص باباً من أبواب الفقه... وأما ما يخص بعض الأبواب فيسمى الضوابط" (Al-Zarkashi, 1985).

وتابعهم على ذلك أيضاً ابن نجيم (ت970هـ)، حيث قال في كتابه الأشباه والنظائر: "والفرق بين الضابط والقاعدة: أن القاعدة تجمع فروعاً من أبواب شتى، والضابط يجمعها من باب واحد، هذا هو الأصل" (Ibn Najīm, 1999).

وإن كان هذا التفريق غير مستخدم في كتب الفقهاء المتقدمين إلا أنه مفيد في التقسيم العقلي والتصوير الذهني لقواعد الشريعة فلا بأس باعتماده، وبناء على ذلك يعرف الضابط الفقهي بأنه: "حكم أغلبي يتعرف منه أحكام الجزئيات الفقهية المتعلقة بباب واحد من أبواب الفقه" (Al-'abdu Latif, 2003).

المطلب الثاني: الفرق بين القاعدة الفقهية والضابط الفقهي

بناء على تعريف القاعدة والضابط المختار آنفاً فإن القاعدة تجمع فروعاً من عدة أبواب فقهية، والضابط يختص بباب فقهي واحد، وبالإضافة إلى هذا فإنه يوجد بين القاعدة والضابط فروقاً أخرى، منها:

إن الاستثناءات الواردة على القواعد أكثر من الاستثناءات الواردة على الضوابط، لأن الضوابط الفقهية تضبط موضوعاً واحداً فلا تكثر فيها الاستثناءات (Shabir, 2007, Al-Nadwi, 1994).

إن القاعدة في الأعم الأغلب متفق على مضمونها بين المذاهب أو أكثرها، وأما الضابط فهو يختص بمذهب معين (Al-Borno, 2003).

إن القاعدة الفقهية تصاغ بعبارة موجزة وألفاظ تدل على العموم والاستغراق، أما الضابط الفقهي فلا يشترط فيه ذلك، فقد يصاغ في جملة أو فقرة أو أكثر من ذلك (Shabir, 2007).

المطلب الثالث: عناية الإمام النووي بالقواعد والضوابط الفقهية في كتابه المجموع شرح المذهب

كان عند الإمام النووي عناية خاصة واهتمام بالغ في ردّ المسائل إلى قواعدها وضوابطها الفقهية، فيقول في مقدمة كتابه: "وأما الأحكام فهو مقصود الكتاب فأبالغ في إيضاحها بأسهل العبارات، وأضم إلى ما في الأصل من الفروع والتتمات، والزوائد المستجادات، والقواعد المحررات، والضوابط الممهديات، ما تقر به إن شاء الله تعالى أعين أولي البصائر والعنايات" (Al-Nawawi, n.d).

ويقول الدكتور علي الندوي مشيراً إلى هذا النهج عند الإمام النووي في كتابه المجموع شرح المذهب: "وفي غضون تلك المراحل التي بدأ فيها تدوين القواعد ينشط، نجد من الشافعية الإمام النووي كثير الاعتداد بهذه القواعد... وحقاً إن القواعد نجدها متناثرة ومبدّنة في الشرح المذكور بحيث نيطت بها الفروع، وعللت على أساسها الأحكام" (Al-Nadwi, 1994).

المبحث الأول: القواعد الفقهية

المطلب الأول: المحافظة على الأركان أولى من المحافظة على بعض الفرض (Al-Nawawi, n.d)

هذه القاعدة نصّ عليها الإمام الشيرازي في "المذهب" ووافقه عليها النووي في "المجموع"، وإنما اعتبرت قاعدة لما أنها متعلقة بما هو أعم من باب أو حصر صور متفرقة، كما هو الحال في الضابط.

وحاصلها؛ أنه لو وقع المصلي بحالة يمكنه فيها أن يفعل الركن أو يفعل بعض فرض فلا بد أن يأخذ بالركن؛ لما أن المحافظة على الأركان أهم وأكد من المحافظة على بعض الفرض.

وأرجع الإمام العز بن عبد السلام الخلاف في هذه المسألة إلى اختلاف المصالح وتفاوتها (Ibn 'Abd al-Salam, 1991).

ولا شك في أن المحافظة على الركن في هذه الحالة تحصيل لمصلحة كاملة، أما المحافظة على بعض الفرض فهو تحصيل لمصلحة ناقصة، وأن تحصيل المصلحة بكاملها أولى.

ومن تطبيقات القاعدة:

- إن المصلي إذا لم يجد شيئاً يسترُ به عورته، إما أن يصلي عرياناً قائماً، أو يصلي قاعداً فتستترُ عورتهُ بقعوده، فيجب عليه في هذه الحالة أن يصلي عرياناً قائماً، وهو المعتمد كما قال الإمام النووي، ولا إعادة عليه، لأن المحافظة على ركن القيام أولى من المحافظة على ستر بعض العورة (Al-Nawawi, n.d).

والمراد هنا بالفرض هو ستر العورة الذي هو من الشروط، والمراد بالركن ما هو من أجزاء الصلاة الأساسية المسماة بالأركان وهو القيام، وهي لا شك أنه يصدق عليها اسم الفرض كذلك.

- ومن ذلك: ما أورده الإمام العز بن عبد السلام في كتابه "القواعد الكبرى"، وذلك فيما لو كان المحبوس في موضع لا يجد فيه مكاناً طاهراً، فهل يسجد على النجاسة إتماماً للسجود، أو يقاربها من غير أن يمسه، أو يتخير؟ أي هل يغلب جانب الرعاية للركن وهو السجود بتحصيل إتمامه على جانب الرعاية للشرط وهو عدم مباشرة النجاسة فيقارب السجود ولا يتمه؟

حيث ذكر أقوالاً التفت بعضها إلى رعاية السجود على رعاية الشرط فيسجد عليها، إلا إن كانت النجاسة رطبة؛ إذ نسب فيها القطع بالمنع لبعض العلماء من مباشرته للنجاسة؛ لما أنها تفضي إلى مصاحبة النجاسة طيلة الصلاة، بما يكون الأمر فيها ليس بين رعاية ركن وشرط وإنما يتعلق ببقية الصلاة، إذ تفضي إلى استحباب النجاسة في بقية الأركان (Ibn 'Abd al-Salam, 1991).

ومن المسائل المعاصرة في ذلك والتي قد تعرض على مجالس الإفتاء:

- أن بعض السجون الحالية في بعض الدول تكون ضيقة بما يمنع من التوجه للقبلة بحيث تكون على شكل مستطيل وغير متجهة للقبلة، فإذا أراد المسجون الصلاة، فماذا أن يأتي بالركوع والسجود ويراعي الركن مع عدم التوجه للقبلة، وإما أن يستقبل القبلة فيراعي الشرط، ويؤمى بالركوع والسجود.
- فقد يحكم في مثل هذه الحالة بما أشارت إليه القاعدة أن مراعاة الأهم وهو الركن أولى من مراعاة ما دونه من بعض ركن أو شرط، فمحافظة على ركن الركوع والسجود أولى من محافظته على شرط استقبال القبلة.
- وفيما لو أراد راكب الطائرة أن يصلي فيها مع ضيق المكان وعدم السماح بالوقوف لخطورته في بعض الأحيان، ففي بعض صورها قد يدور الأمر بين أن يصلي مع إسقاط استقبال القبلة أو مع إسقاط إتمام الأركان؛ فقد يأتي فيه الحكم الذي نص عليه الأنظمة في مثل ذلك، وهو أن المحافظة على الأركان أهم من المحافظة على ما دونه من بعض ركن أو شرط.

المطلب الثاني: المحافظة على فضيلة تتعلق بنفس العبادة أولى من المحافظة على فضيلة تتعلق بمكان العبادة

هذه القاعدة نص عليها الإمام النووي في "المجموع"، وذكر أنها "قاعدة مهمة صرح بها جماعة من أصحابنا، وهي مفهومة من كلام الباقيين" (Al-Nawawi, n.d).

والمراد بالفضيلة هنا: صفة الكمال، وكثرة الثواب. فمفاد القاعدة: أن الثواب المتعلق بهيئة العبادة -أي ذاتها ونفسها-، أكثر من الثواب المتعلق بمكانها أو الموضع الذي تؤدي فيه (Al-Borno, 2003).

ومن تطبيقات هذه القاعدة:

- تحصيل صلاة الجماعة خارج الكعبة أفضل من الصلاة منفرداً في الكعبة؛ لأن الجماعة فضيلة تتعلق بنفس الصلاة، والكعبة فضيلة تتعلق بالموضع (Al-Nawawi, n.d).
- إن كان المسجد ليس فيه جماعة، وهناك جماعة في غير المسجد؛ فالصلاة مع الجماعة في غير المسجد أفضل من الصلاة منفرداً في المسجد (Al-Nawawi, n.d).
- صلاة النافلة في البيت أفضل منها في المسجد؛ لأن فعلها في البيت فضيلة تتعلق بها، فإنه سبب لتمام خشوع والإخلاص وأبعد من الرياء والعجب وما أشبه ذلك، حتى أن صلاته النفل في بيته أفضل منها في مسجد رسول

الله صلى الله عليه وسلم، ودليله الحديث الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "صلاة المرء في بيته أفضل من صلاته في مسجدي هذا إلا المكتوبة" رواه أبو داود بإسناد صحيح، وصححه النووي في المجموع، وأصله في البخاري ومسلم (Abu Dawūd, 2009).

- يستحب القرب من الكعبة في الطواف، ويستحب الرَّمْل أيضاً - وهو إسراع المشي مع تقارب الخطى-، فإذا منعه ازدحام الناس من الجمع بينهما؛ فالمحافظة على الرَّمْل مع البعد أولى من المحافظة على القرب بلا رَمْل (Al-Nawawi, n.d, Al-Ramli, 1984).

المطلب الثالث: العامي الذي لا يميز فرائض صلاته من سننها تصح صلاته بشرط أن لا يقصد التنفل بما هو فرض
ذكر هذه القاعدة الإمام النووي في "المجموع" نقلاً عن الإمام الغزالي في "الفتاوى"، وذكر أيضاً أن الإمام الشافعي نص في كتابه "الأم" على أصل هذه القاعدة (Al-Nawawi, n.d).

واعتبرت هذه من قبيل القواعد؛ لما أنها قد تكون في أكثر من باب من أبواب الفقه، فكما يكون هذا الحكم في حق المصلي يكون في حق المتوضئ، كما صرح بذلك الإمام النووي، ويكون كذلك في حق غيرها من العبادات، فقد ذكر الرملي أنه لو "جهل كون أصل الصلاة، أو صلاته التي شرع فيها، أو الوضوء، أو الطواف، أو الصوم، أو نحو ذلك فرضاً، أو علم أن فيها فرائض وسنناً ولم يميز بينهما؛ لم يصح ما فعله، لتركه معرفة التمييز المخاطب بها" (Al-Ramli, 1984).

ولتقرير هذه القاعدة ذكر النووي أنه يشترط لصحة الصلاة العلم بأنها فرض، ومعرفة أعمالها، فإن جهل فرضية أصل الصلاة، أو علم أن بعض الصلاة فريضة ولم يعلم فريضة الصلاة التي شرع فيها؛ لم تصح صلاته، وكذا إذا لم يعرف فرضية الوضوء (Al-Nawawi, n.d).

أما من اعتقد فرضية جميع أفعال الصلاة فإنها تصح صلاته؛ لأنه ليس فيه أكثر من أدائه سنة باعتقاد الفرض، وهو غير ضار (Al-Ramli, 1984).

وأما العامي الذي لا يميز فرائض صلاته من سننها، تصح صلاته بشرط أن لا يقصد التنفل بما هو فرض، فإن نوى التنفل به لم يعتد به، ولو غفل عن التفصيل فتكون نية الفرض بالجملة في الابتداء كافية (Al-Nawawi, n.d).

والمراد بالعامي: من لم يحصل من الفقه شيئاً يهتدي به إلى الباقي (Al-Ramli, 1984).

ودليل القاعدة: إن هذا هو الذي يقتضيه ظاهر أحوال الصحابة رضي الله عنهم ومن بعدهم، ولم ينقل أن النبي صلى الله عليه وسلم ألزم الأعراب وغيرهم هذا التمييز، ولا أمر بإعادة صلاة من لا يعلم هذا (Al-Nawawi, n.d).

المطلب الرابع: من شك في فعل نفسه لم يرجع فيه إلى قول غيره.

هذه القاعدة ذكرها الإمام الشيرازي في متن "المهذب"، ودليلها: القياس على القاضي إذا نسي حكمه الذي حكم به في واقعة؛ فإنه لا يأخذ فيه بقول غيره (Al-Nawawi, n.d).

وفرع عليه الإمام الشيرازي وكذا النووي: إذا نَبِهَ المأمومُ الإمامَ إلى سهو في صلاته، ولم يقع في قلب الإمام ما نبهه عليه المأموم؛ لم يجز له أن يعمل بقول المأمومين، بل يجب عليه العمل بيقين نفسه في الزيادة والنقص، ولا يقلدهم وإن كان عددهم كثيراً، هذا ما صححه النووي (Al-Nawawi, n.d).

بينما اعتمد المتأخرون في المذهب كابن حجر الهيتمي أنه إن كان خلف الإمام جماعة عظيمة، بحيث يعلم أن تلك الجماعة لا يجوز اجتماعهم على الخطأ بحيث بلغوا حد التواتر؛ أخذ بقولهم (Ibn Hajar Al-Haytami, 1983).

المبحث الثاني: الضوابط الفقهية التي تختص بباب فقهي.

المطلب الأول: من تلبس بفرض أو سنة فلا يتركه للعود إلى سنة (Al-Nawawi, n.d)

نص على هذا الضابط الإمام النووي في "المجموع"، وإنما يعد من قبيل الضوابط لا القواعد؛ لما أنه يشمل صور باب واحد، وهو باب الصلاة.

وحال المصلي إذا ترك سنة -ولم يفت محلها- إن تذكر ذلك قبل الشروع بفرض أو سنة؛ يستحب أن يعود لما تذكره، أما إذا شرع بفرض أو سنة؛ لم يعد إليها وجوباً (Ibn Al-Rif'a, 2009).

وقد يقال بأن باعث ذلك أن الترك يفوت طلب المتروك، فالرجوع إليه زيادة في الصلاة ليس لها سبب وليس بمأمور فيها، وذلك ممنوع في الصلاة.

ودليل هذا الضابط: ما رواه زياد بن علاقة، قال: صلى بنا المغيرة بن شعبة فنهض في الركعتين، قلنا: سبحان الله، قال: سبحان الله، ومضى، فلما أتم صلاته وسلم، سجد سجدي السهو، فلما انصرف قال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصنع كما صنعت. قال الترمذي: "حديث حسن صحيح" (Abu Dawūd, 2009, Al-Tirmidhi, 1996).

وقوله عليه الصلاة والسلام: "إذا قام الإمام في الركعتين؛ فإن ذكر قبل أن يستوي قائماً فليجلس، وإن استوى قائماً فلا يجلس، ويسجد سجدي السهو" (Abu Dawūd, 2009).

قال ابن حجر في التلخيص الحبير: ومداره على جابر الجعفي وهو ضعيف جداً، وقد قال أبو داود: لم أخرج عنه في كتابي غير هذا (Ibn Hajar al-Asqalanī, 1989).

وقال الأرئوط: حديث صحيح، وهذا إسناد ضعيف لضعف جابر- وهو ابن يزيد الجعفي- لكنه متابع (Abu Dawūd, 2009).

ومن تطبيقات التلبس بالفرض:

- المنفرد لو عرضت له سجدة تلاوة فلم يسجد، ثم بدا له أن يسجد؛ لم يجز، لأنه تلبس بالفرض فلا يتركه للعود إلى سنة، ولأنه لو عاد يكون قد زاد ركوعاً (Al-Zarkashi, 1985, Al-Nawawi, n.d).
 - إذا نسي المصلي تسبيح الركوع فاعتدل ثم تذكره؛ لم يجز له أن يعود إلى الركوع ليسبح؛ لأن التسبيح سنة فلا يجوز أن يرجع من الاعتدال الواجب إليه (Al-Nawawi, n.d).
 - أن يترك التشهد الأول حتى ينتصب قائماً؛ فلا يجوز له العودة إلى التشهد (Al-Sherbiny, 2003, Al-Nawawi, n.d).
 - أن يترك القنوت حتى يسجد؛ فلا يجوز له العودة على القنوت (Al-Nawawi, n.d).
 - أن يترك جلسة الاستراحة حتى ينتصب قائماً؛ فلا يجوز له العودة إلى جلسة الاستراحة (Al-Nawawi, n.d).
- وحكم العود إلى السنة بعد التلبس في الفرض في جميع هذه الحالات: بطلان الصلاة إن كان عامداً عالماً بالتحريم، فإن كان ناسياً أو جاهلاً؛ لم تبطل، ويسجد للسهو (Al-Sherbiny, 2003).
- وبطلان الصلاة إنما يكون إذا حصل تمام التلبس بالفرض؛ لذا نبه الإمام النووي على ذلك في مسألة سجدة التلاوة أنه لو بدا له أن يسجد للتلاوة قبل بلوغ حد الركوع؛ جاز (Al-Nawawi, n.d).
- ومن تطبيقات التلبس بالسنة: أن يترك دعاء الاستفتاح ويبدأ بالتعوذ، ثم يعود ليأتي بالاستفتاح؛ فلو عاد في هذه الحالة؛ لم تبطل صلاته (Al-Nawawi, n.d).

وفي العود للقيام لأجل تكبيرات العيد تفصيل ينظر في كتب الفقه (Al-Nawawi, n.d).

ومن مستثنيات هذا الضابط: إذا ترك السنة وتلبس بفرض وعارضه فرض المتابعة، كما لو ترك الإمام التشهد الأول ناسياً، فتابعه المأموم، ثم عاد الإمام قبل الانتصاب والمأموم قد انتصب، فيعود المأموم على الأصح؛ لأن متابعة الإمام فرض، بخلاف الإمام والمنفرد فإنهما لو رجعا لرجعا من فرض إلى سنة (Al-Zarkashi, 1985).

المطلب الثاني: ما أبطل الصوم أبطل الصلاة.

نص الإمام النووي على هذا الضابط في شرحه للمذهب وصرح بكونه ضابطاً، وهو من ضوابط مبطلات الصلاة، ونقله عن القاضي أبي الطيب الطبري، فقال: "والضابط على هذا أن ما أبطل الصوم أبطل الصلاة" (Al-Nawawi, n.d).

ومن تطبيقاته:

- إذا أكل المصلي في صلاته أو شرب فيها عامداً؛ بطلت صلاته، ولا تفرقة في البطلان بين كون المأكول المتعمد كثيراً أو قليلاً (Al-Nawawi, n.d).
- إن كان بين أسنان المصلي شيء من طعام فابتلعه عمداً؛ تبطل الصلاة، لأن ذلك مما يبطل صيام الصائم (Al-Nawawi, n.d).
- إذا ابتلع المصلي نخامة نزلت من رأسه عمداً؛ بطلت صلاته، لأن ذلك يبطل صيام الصائم (Al-Nawawi, n.d).
- إن ابتلع شيئاً مغلوباً، بأن جرى ريقه بباقي الطعام بغير تعمد منه، أو نزلت النخامة ولم يمكنه إمساكها؛ لم تبطل صلاته، لأن ذلك لا يبطل الصيام (Al-Nawawi, n.d).
- إذا وضع الصائم في فمه سكرةً أو نحوها فذابت ونزلت إلى الجوف بلا مضغ ولا حركة منه لها؛ تبطل صلاته على أصح القولين؛ لكون الصيام مما يبطل بذلك بلا خلاف (Al-Nawawi, n.d).
- لو أمسك في فمه حصاة، لا تبطل صلاته؛ لأن ذلك لا يبطل صومه (Al-Nawawi, n.d).
- إن ترك في فمه لقمة، ولم يزددها؛ لا تبطل صلاته، لأنه ليس بأكل، ولا عمل طويل (Al-Nawawi, n.d, Al-Rwyāni, 2009).

ومن ذلك مما يعد من القضايا المعاصرة وربما يقع في سؤالات العامة لمجالس الإفتاء ما يتلَوْن به لعاب الإنسان أحياناً جراء تناوله لبعض المأكولات أو المشروبات ذات الألوان أو الصبغات المخصوصة التي تضيف على فم أكلها لوناً مخصوصاً، كالعصائر والقهوة وغيرها، ويصلي وهو على هذه الحالة فيبتلع ريقه المتغير بهذه الألوان، فهل إذا دخل في الصلاة وقد تَلَوْن لعابه بها تبطل صلاته لبطلان صيامه بها؟

أورد الشيخ شطا الدميّاطي في حاشية إعانة الطالبين أنه وقع البحث سابقاً بين العلماء فيما قيل في إبطال الصوم بسواد الفم من أثر سواد القهوة، أو خضرته بخضرة القات، وأورد خلافاً فيها، فذكر أنه استقرّب الشيخ علي الشيراملي رحمه الله عدم البطلان بتغيره بسواد القهوة، وقياسه يقال في المتغير بحمرة وخضرة وغيرها، وعلل ذلك بأن مجرد الطعم الباقي في الفم من أثر الطعام أو الشراب لا أثر له في الإبطال، إذ ليس هو عيناً داخلّة إلى الجوف فتبطل الصلاة ومن قبلها الصيام. وإن كان أورد رحمه الله اختلافاً بين ما تتركه القهوة من أثر، وبين ما يتركه غيرها، من جهة أن تغير لون اللعاب بالقهوة يدل على أن هذا ليس مجرد لون وإنما هو عين، ثم نحا إلى أنه يحتمل أن يكون حكم القهوة كحكم غيرها من البقايا اللونية، فيحكم فيها بعدم الضرر؛ لاحتمال اكتساب اللون هنا في القهوة بالمجاورة؛ فلا يضر، وهذا هو الأقرب أخذاً مما قالوه في طهارة الماء إذا تغير بمجاورة (Al-Dimiatī, 1997).

ثم قرر الدميّاطي ضابط ذلك حيث قال: "والحاصل الذي يؤخذ من كلامهم أنه إن علم انفصال عين في الريق ضرر بالنسبة للصلاة والصوم، وإلا فلا، وإن تغير لونه أو ريح" (Al-Dimiatī, 1997).

ومن المسائل المعاصرة أيضاً في هذا الباب: تناول مرضى القلب لقرص يوضع تحت اللسان لعلاج الذبحة الصدرية، والذي يحمل اسم: ثلاثي نترات الغليسيريل (Glyceryl trinitrate (GTN). وهذا الدواء لا يُبلع وإنما يوضع تحت اللسان

لحين زوبانه، حيث تؤخذ حبة واحدة من الدواء حسب التركيز الذي وصفه الطبيب عند بداية الشعور بالألم، ومنطقة ما تحت اللسان -كما يقرر الأطباء- هي أسرع المناطق في جسم الإنسان في امتصاص العلاج.

وعليه فلو تشربها الجسم عن طريق المسام، ولم يصل إلى الجوف شيء من مادتها؛ فيحكم بأنها لا تبطل الصيام، وهو ما ذهب إليه مجمع الفقه الإسلامي؛ كما ويحكم بعدم بطلان الصلاة تبعاً لذلك إن احتاج المصلي لتناولها أثناء صلاته (Majma' Al-Fiqh Al-Islamī Journal, 1997).

ومن مستثنيات هذا الضابط:

- المضغ وحده من غير وصول شيء منه إلى الجوف، كمضغ العلك العربي، يبطل الصلاة ولا يبطل الصوم؛ إذ يعتبر الفك السفلي من الأعضاء التي تبطل الصلاة بتحريكها ثلاث حركات، كما هو ضابط البطلان بالفعل الكثير (Ibn Hajar Al-Haytami, 1983).
- لو أكل قليلاً ناسياً فظن البطلان، ثم أكل قليلاً عامداً؛ فإن ذلك يبطل الصوم -لأنه كان من حقه الإمساك وإن ظن البطلان فلما أكل بطل صومه تغليظاً عليه- ولا يبطل الصلاة -لأنه معذور بظنه البطلان ولا إمساك فيها-، ومعلوم أن محل ذلك ما إذا كان مجموع الأكلين قليلاً، لأن الأكل الكثير يبطل هنا مطلقاً (Al-Sherwāni, 1983).
- لو كان ناسياً للصلاة، أو جاهلاً بتحريم الأكل فيها، وكان قريب العهد بالإسلام، أو كان قد نشأ بعيداً عن العلماء؛ فلا تبطل صلاته بالأكل إن كان قليلاً، بخلاف ما لو كان كثيراً فإنها تبطل به مطلقاً، بخلاف الصوم (Al-Jāwī, n.d).

المطلب الثالث: الفعل الذي ليس من جنس الصلاة إن كان كثيراً أبطلها، وإن كان قليلاً لم يبطلها.

نص على هذا الضابط الإمام النووي كذلك في شرح المذهب، وصرح بتسميته بالضابط، ويصدق عليه بالفعل مفهوم الضابط الذي أسلفنا الكلام عنه في التمهيد؛ لما أنه مخصوص بأفراد باب.

قال الإمام النووي: "فمختصر ما قاله أصحابنا: إن الفعل الذي ليس من جنس الصلاة إن كان كثيراً أبطلها بلا خلاف، وإن كان قليلاً لم يبطلها بلا خلاف، هذا هو الضابط" (Al-Nawawi, n.d).

فالمصلي إن فعل في صلاته أفعالاً زائدة على المشروع فيها، فهي على وجهين: إما أن تكون من جنس أفعال الصلاة، بأن ركع أو سجد في غير موضعهما، فإن كان عامداً؛ بطلت صلاته، لأنه متلاعب بالصلاة، وإن كان ناسياً؛ لم تبطل. وإما أن تكون من غير جنس أفعال الصلاة؛ فتبطل الصلاة بالكثير منها دون القليل (Al-Sherbiny, 2003, Al-Nawawi, n.d).

وتمَّ خلاف في ضبط القليل والكثير، صحَّح فيه النووي القول بأنه يرجع فيه إلى العادة، فلا يضر ما يعده الناس قليلاً كالإشارة برد السلام، وخلع النعل، ورفع العمامة ووضعها، ولبس ثوب خفيف ونزعه، وحمل صغير ووضع، ودفع مار، وأشباه هذا. وأما ما عدّه الناس كثيراً كخطوات كثيرة متوالية، وفعلات متتابعة؛ فتبطل الصلاة، ثم قال النووي: "قال أصحابنا: على هذا، الفعلة الواحدة كالخطوة والضربة قليل بلا خلاف، والثلاث كثير بلا خلاف" (Al-Nawawi, n.d).

ومن المسائل المعاصرة التي يمكن أن يتحاكم فيها إلى هذا الضابط: إخراج الهاتف من الجيب أو إدخاله فيه أو إغلاقه أثناء الصلاة بحركات خفيفة غير متوالية؛ فلا تبطل الصلاة إن كان على هذه الصفة من كونها خفيفة قليلة وغير متوالية، وإن كانت هذه الحركات بالأصبع من غير تحريك اليد كلها، فإنها تعد حركات غير مبطلّة، ما لم تكن تلاعباً لمنافاته الصلاة (Ibn Hajar Al-Haytami, 2000).

المطلب الرابع: من زال عقله بسبب غير مُحَرَّم فلا صلاة عليه، وإذا أفاق فلا قضاء عليه (Al-Nawawi, n.d)

نصَّ على هذا الضابط الإمام النووي في "المجموع"، وبيّنه: أن من زال عقله بسبب غير مُحَرَّم، كمن جنَّ، أو أغمي عليه، أو زال عقله بمرض أو بشرب دواء لحاجة، أو أكره على شرب مسكر؛ فلا صلاة عليه، وإذا أفاق فلا قضاء عليه، سواء قلَّ زمن الجنون والإغماء أو كثر.

أما إذا زال عقله بِمُحَرَّم بأن شرب المسكر عامداً عالماً به مختاراً، أو شرب دواءً يزول به العقل لغير حاجة؛ لم تصح صلاته في ذلك الحال، فإذا عاد عقله لزمه القضاء (Al-Nawawi, n.d).

ودليل هذا الضابط: ما رواه علي رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يعقل". قال الأرئؤوط: حديث صحيح، وهذا إسناد رجاله ثقات لكنه منقطع (Abu Dawūd, 2009).

ومن تطبيقاته:

- إذا لم يعلم كون الشراب مسكراً أو كون الدواء مزيلًا للعقل؛ لم يحرم تناوله ولا قضاء عليه كالإغماء، فإن علم أن جنسه مسكر وظن أن ذلك القدر لا يسكر؛ وجب القضاء لتقصيره وتعاطيه الحرام (Al-Nawawi, n.d).
 - لو قفز من موضع فزال عقله: إن فعله لحاجة؛ فلا قضاء عليه، وإن فعله عبثاً؛ لزمه القضاء (Al-Nawawi, n.d).
- ومن المسائل المستجدة في زماننا: ما ظهر من المخدرات بأنواعها، فهي تأخذ حكم تناول "الحشيشة" التي نص عليها فقهاؤنا، ومن ذلك ما نص عليه الإمام النووي: "وأما ما يزيل العقل من غير الأشربة والأدوية كالبنج وهذه الحشيشية المعروفة، فحكمها حكم الخمر في التحريم ووجوب قضاء الصلوات" (Al-Nawawi, n.d).

المطلب الخامس: إن اجتمع سهوان أو أكثر كفاه للجميع سجدتان

وهذا الضابط صرح به الشيرازي في "المهذب"، ووافقه النووي، وحاصل معناه: أن السهو يتداخل فيكفي سجود واحد لأكثر من سهو.

قال النووي: "قال أصحابنا: إذا اجتمع في صلاته سهوان أو أكثر، من نوع أو أنواع، بزيادة أو بنقصان أو بهما؛ كفاه للجميع سجدتان، ولا يجوز أكثر من سجدتين" (Al-Nawawi, n.d).

ودليل هذا الضابط: أن النبي صلى الله عليه وسلم سلم من ركعتين في صلاة رباعية، وكَلَّمَ بعد سلامه منها ذا اليمين، وهذا سهو ثانٍ، ولما سجد للسهو اقتصر على سجدتين (Muslim, n.d, Al-Bukhārī, 1422H)، ولأنه لو لم يتداخل لسجد عقب السهو، فلما أخرج إلى آخر صلاته دل على أنه إنما أخرج ليجمع كل سهو في الصلاة (Al-Nawawi, n.d).

ومن تطبيقاته:

- لو سجد للسهو ثم سها قبل السلام بكلام أو غيره؛ فالأصح أنه لا يعيد سجود السهو (Al-Nawawi, n.d).
- لو تكلم أو سلم بين سجدتي السهو أو فيهما؛ فإنه لا يعيده بلا خلاف؛ لأنه لا يؤمن من وقوع مثله فيتسلسل (Al-Nawawi, n.d).
- لو ظن أن سهوه لترك القنوت فسجد له، فبان قبل السلام أنه بغيره، فوجهان: أحدهما: يعيد السجود لأنه لم يجبر ما يحتاج إلى الجبر، وأصحهما؛ لا يعيده، لأنه قصد جبر الخل (Al-Nawawi, n.d).
- لو سجد للسهو ثلاثاً؛ لم يسجد لهذا السهو (Al-Nawawi, n.d).

المبحث الثالث: الضوابط الفقهية التي تختص بمسألة فقهية

في الحديث عن الضوابط التي تختص بمسألة فقهية واحدة هذا يعني أن هذه الضوابط ستكون في الغالب مقتصرة على تطبيق فقهي واحد، بالإضافة إلى أنها ستكون خالية من الاستثناءات، فمن هذه الضوابط:

المطلب الأول: السكوت يسيراً كان أم طويلاً لا يبطل الصلاة (Al-Nawawi, n.d)

وهذا الضابط يلخص ما صححه الإمام النووي في حكم السكوت في الصلاة، حيث ذكر أنه ينبغي للمصلي ألا يسكت في صلاته إلا في حال استماعه لقراءة إمامه، فإن سكوته حينئذ مأمور به، أما سكوته في غير هذا فهو على التفصيل الآتي:

- أن يكون سكوتاً يسيراً في ركوعه أو سجوده أو قيامه أو قعوده، وحكمه: أنه لا تبطل صلاته بهذا السكوت (Al-Nawawi, n.d).
 - أن يكون سكوته طويلاً لعذر، بأن نسي شيئاً مثلاً فسكت طويلاً ليتذكره، وحكمه: أنه لا تبطل صلاته في ذلك على المذهب، وفيه خلاف، فقد نسب الإمام النووي لبعض العلماء من الخراسانيين القول ببطلانها في هذه الحالة، وضعف الإمام النووي هذا القول (Al-Nawawi, n.d).
 - أن يكون سكوته طويلاً من غير عذر، وحكمه: أن صلاته لا تبطل على ما صححه الإمام النووي من وجهين مشهورين، ثانيهما البطلان (Al-Nawawi, n.d).
- ثم فرّع الإمام النووي على ذلك أنه:
- لو سكت طويلاً ناسياً أنه في صلاة مثلاً فالحكم مبني فيه على الخلاف في السكوت طويلاً بعذر، فمن قال بعدم البطلان -وهو الراجح- صحح هنا عدم البطلان أيضاً، ومن رجح غير ذلك حكم بالبطلان (Al-Nawawi, n.d).
- ومما ينبني عليه في الفتوى: أنه لو جلس في التشهد مثلاً، وغاب عنه ماذا يقرأ الفاتحة أو التشهد؛ فالأولى أن يبقى ساكناً إلى أن يتذكر ما يقول.

المطلب الثاني: كل صبي صحت صلاته صحت إمامته

نص على هذا الضابط الإمام النووي، وذكره الشيرازي بمعناه (Al-Nawawi, n.d).

والمقصود بالصبي هنا هو الصبي المميز، واختلف فيه، وصوّب النووي أن التمييز يختلف وقته باختلاف الصبيان، فمنهم من يحصل له من سبع سنين، ومنهم من يحصل له قبل ذلك، ومنهم من لا يميز وإن بلغ سبعا وعشرًا وأكثر (Al-Nawawi, n.d).

ودليله: أن عمرو بن سلمة -رضي الله عنه- كان يؤم قومه على عهد رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وهو ابن سبع سنين (Al-Bukhārī, 1422H).

واختلف في صحة إمامة الصبي في صلاة الجمعة، وصحّح النووي ما يوافق عموم هذا الضابط في كون الصبي يصلح إماماً للجمعة، لكونه يصلح إماماً في غيرها (Al-Nawawi, n.d).

المطلب الثالث: يصح أذان الصبي المميز كما تصح إمامته

صرّح بهذا الضابط الإمام النووي في "المجموع"، وذكر أن الإمام الشافعي نص عليه في "الأم" (Al-Nawawi, n.d).

ودليله: أنه يقبل خبر الصبي فيما طريقه المشاهدة، كما لو دلّ أعمى على محراب فيجوز لهذا الأعمى أن يصلي بناءً على خبر هذا الصبي، وكذلك يقبل قول الصبي في الإذن في دخول الدار فيما لو استأذن أحدهم في دخول الدار فأذن الصبي؛ يقبل إذنه، وكذلك في حمل الهدية، لو أرسل أحدهم هدية مع ابنه الصغير مثلاً فيجوز للمهدي إليه أن يقبل الهدية بناءً على إخبار هذا الصبي بأنها هدية. ومع القول بصحة أذانه، إلا أن يكره، سواء كان مراهقاً أو دونه (Al-Nawawi, n.d).

المطلب الرابع: الخطبة مع الصلاة كالصلاتين المجموعتين، فكما لا يجوز الفصل الطويل بين الصلاتين، لم يجز بين الخطبة والصلاة (Al-Nawawi, n.d)

نص على هذا الضابط الإمام الشيرازي في "المذهب"، والمقصود بالصلاتين المجموعتين؛ الجمع بين الظهر والعصر، أو بين المغرب والعشاء، في السفر ونحوه، فإنه إذا حصل فاصل بينهما طويل؛ لم تصح نية الجمع، فكذلك إذا فصل بين خطبة الجمعة وصلاة الجمعة بفاصل طويل، فعليه حينئذ أن يعيد الخطبة وجوباً ثم يصلي بعدها الجمعة، فإن لم يفعل صلى الظهر. أما الفصل اليسير فلا يمنع الجمع بين الصلاتين، فكذلك لا يمنع الجمع بين الخطبة والصلاة (Al-Nawawi, n.d).

والشأن في ذلك مما قال الإمام النووي أن الجمع بينهما صيرهما كصلاة واحدة، فكما يحرم الفصل بين الركعات يحرم الفصل بين الصلوات المجموعة، فتتعين الموالاة بينهما ويحرم الفصل، وبحصوله تبطل الصلاة.

وضابط الفصل بين الصلاتين المجموعتين عرفي كما قال الإمام النووي في "منهاج الطالبين"، لأنه لم يرد له عن الشرع ضابط فيحال إلى العرف فما حكم العرف فيه بالطول فهو المبطّل. ومن الصور التي قيل فيها بأنها من الطول ما لو فصل بين الصلاتين أو بين الخطبتين بزمان يتسع لركعتين بأخف ممكن، بحيث مر زمان يتسع لفعل الصلاة في أركانها فقط من غير سنن (Ibn Hajar Al-Haytami, 1983).

ومن تطبيقاته: أنه إن خطب الجمعة بالعدد -أربعين رجلاً- ثم انفضوا وعادوا قبل الإحرام، فإن لم يطل الفصل؛ صلى الجمعة، لأنه ليس بأكثر من الصلاتين المجموعتين (Al-Nawawi, n.d).

المطلب الخامس: من نسي صلاةً ولم يعرف عينها لزمه أن يصلي خمس صلوات

هذا الضابط نص عليه الإمام الشيرازي في "المهذب"، وذكر النووي في معناه أنه إذا نسي صلاة أو صلاتين أو ثلاثاً أو أربعاً لزمه أن يصلي خمس صلوات، وهذا ما نص عليه الشافعي في "الأم" وغيره من الأصحاب (Al-Nawawi, n.d).

بينما ذهب المزني من الشافعية إلى أنه يصلي أربع ركعات وينوي الفاتحة ويجلس في ركعتين ثم يجلس في الثالثة ثم يجلس في الرابعة ويسلم، وضَعَفَ الشيرازي هذا القول؛ لأن تعيين النية شرط في صحة الصلاة، ولا يحصل ذلك إلا بأن يصلي خمس صلوات بخمس نيات (Al-Nawawi, n.d).

وعلى مذهب المزني يجهر بالقراءة في الأوليين لأن الجهر يكون في ثلاث صلوات، والحكم للغالب (Al-Nawawi, n.d).

الخاتمة:

لقد توصلت هذه الدراسة إلى جملة من النتائج والتوصيات الآتية:

أ. النتائج:

1. دراسة أربع قواعد فقهية، وهي: المحافظة على الأركان أولى من المحافظة على بعض الفرض، المحافظة على فضيلة تتعلق بنفس العبادة أولى من المحافظة على فضيلة تتعلق بمكان العبادة، العامي الذي لا يميز فرائض صلاته من سننها تصح صلاته بشرط أن لا يقصد التنفل بما هو فرض، من شك في فعل نفسه لم يرجع فيه إلى قول غيره.
2. دراسة خمسة ضوابط مختصة بالأبواب الفقهية، وهي: من تلبس بفرض أو سنة فلا يتركه للعود إلى سنة، ما أبطل الصوم أبطل الصلاة، الفعل الذي ليس من جنس الصلاة إن كان كثيراً أبطلها وإن كان قليلاً لم يبطلها، من زال عقله بسبب غير مُحَرَّم فلا صلاة عليه وإذا أفاق فلا قضاء عليه، إن اجتمع سهوان أو أكثر كفاه للجميع سجدة.
3. دراسة خمسة ضوابط مختصة بالمسائل الفقهية، وهي: السكوت يسيراً كان أم طويلاً لا يبطل الصلاة، كل صبي صحت صلاته صحت إمامته، يصح أذان الصبي المميز كما تصح إمامته، الخطبة مع الصلاة كالصلاتين المجموعتين فكما لا يجوز الفصل الطويل بين الصلاتين لم يجز بين الخطبة والصلاة، من نسي صلاةً ولم يعرف عينها لزمه أن يصلي خمس صلوات.

ب- التوصيات:

يوصي الباحث بإجراء المزيد من الدراسات في استخلاص القواعد والضوابط الفقهية من بقية أبواب الفقه في كتاب المجموع شرح المهذب، والاستفادة منها في الفتوى والدرس الفقهي.

والله ولي التوفيق، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

The Jurisprudential Rules and Regulations which Extracted from The Book of Al-Majmū‘ Sharḥ Al-Muhadhab - The Chapter of Prayer

Moayad Hamdan Mousa, Department of Hanafi Jurisprudence and its Foundations, Faculty of Hanafi Jurisprudence, The World Islamic Sciences and Education University, Jordan.

Al-Motasem Ismail A Assuliman, Department of Hanafi Jurisprudence and its Foundations, Faculty of Hanafi Jurisprudence, The World Islamic Sciences and Education University, Jordan.

Mouad Said Hawa, Department of Hanafi Jurisprudence and its Foundations, Faculty of Hanafi Jurisprudence, The World Islamic Sciences and Education University, Jordan.

Abstract

The study aims to extract the most prominent jurisprudential rules and regulations from the book of Al-Majmū‘ Sharḥ Al-Muhadhab - the chapter of prayer. Whether which was stipulated by Imam Al-Shirazi in the text of Al-Muhadhab, or that which Imam Al-Nawawi stipulated in Al-Majmū‘, with an explanation of the meaning of the rule or regulation and the evidence on which it was supported into it, in addition to the applications that flow from it, and whatever is excluded from it is considered an exception - if any -.

The study followed the inductive and analytical approach, by extrapolating the chapter of prayer from the book of Al-Majmū‘ Sharḥ Al-Muhadhab to extract the most prominent jurisprudential rules and regulations that were mentioned in it, its analysis which is represented by clarifying the meaning of the rule or regulation, its evidence, its most prominent applications, and its exceptions - if any -.

The result of this study was an analysis of the results of fourteen jurisprudential rules and regulations, some of them were rules that were not specific to a jurisprudential chapter, and concerning the regulations, some of them were specific to a jurisprudential chapter, and some were specific to a jurisprudential issue.

It became clear through this study the great importance which is contained in the book of Al-Majmū‘ Sharḥ Al-Muhadhab concerning referencing issues to their jurisprudential rules and regulations, which is represented by the rules and regulations which are mentioned in this study in the chapter of prayer.

The study recommends conducting further studies in extracting jurisprudential rules and regulations from the rest of the jurisprudence chapters in the book of Al-Majmū‘ Sharḥ Al-Muhadhab and gain benefits from it in Islamic verdicts (Fatwa) and jurisprudence lessons.

Keywords: Rules, Regulations, Al-Majmū‘, Al-Nawawi, Prayer.

المصادر والمراجع

- الباحسين، يعقوب بن عبد الوهاب. (1994م). *المفصل في القواعد الفقهية*. (ط2). الرياض: دار التدمرية.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. (١٤٢٢هـ)، *صحيح البخاري*. (ط1). بيروت: دار طوق النجاة.
- البورنو، محمد صدقي. (2003م)، *موسوعة القواعد الفقهية*. (ط1). بيروت: مؤسسة الرسالة.
- الترمذي، محمد بن عيسى. (1996م). *سنن الترمذي، تحقيق: بشار عواد معروف*. (ط1). بيروت: دار الغرب الإسلامي.
- الجاوي، محمد بن عمر. (د.ت)، *نهاية الزين في إرشاد المبتدئين*. (ط1). بيروت: دار الفكر.
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. (1989م)، *التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير*. (ط1). بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن حجر الهيتمي، أحمد بن محمد. (1983م)، *تحفة المحتاج في شرح المنهاج*. ومعه حاشية الشرواني والعبادي. (د.ط). مصر: المكتبة التجارية الكبرى.

- ابن حجر الهيتمي، أحمد بن محمد. (2000م)، المنهاج القويم. (ط1). بيروت: دار الكتب العلمية.
- الحموي، أحمد بن محمد. (1985)، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر. (ط1). بيروت: دار الكتب العلمية.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث. (2009م)، سنن أبي داود. تحقيق: شعيب الأرنؤوط، محمد كامل قره بللي. (ط1). دار الرسالة العالمية.
- الدمياطي، عثمان بن محمد شطا. (1997م)، إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين. (ط1). بيروت: دار الفكر.
- ابن الرفعة، أحمد بن محمد. (2009م)، كفاية النبيه في شرح التنبيه. تحقيق: مجدي محمد سرور باسلوم. (ط1). بيروت: دار الكتب العلمية.
- الرملي، محمد بن أبي العباس. (1984م)، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج. (ط أخيرة). بيروت: دار الفكر.
- الرويانى، عبد الواحد بن إسماعيل. (2009م)، بحر المذهب. تحقيق: طارق فتحي السيد. (ط1). بيروت: دار الكتب العلمية.
- الزركشي، محمد بن عبدالله. (1985م)، المنثور في القواعد الفقهية. (ط2). الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية.
- السبكي، عبد الوهاب بن علي. (1991م)، الأشباه والنظائر. تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض. (ط1). بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن سيده، علي بن إسماعيل. (2000م)، المحكم والمحيط الأعظم. تحقيق: عبد الحميد هنداوي. (ط1). بيروت: دار الكتب العلمية.
- شبير، محمد عثمان. (2007م)، القواعد الكلية والضوابط الفقهية في الشريعة الإسلامية. (ط2). عمان: دار النفائس.
- الشرييني، محمد بن محمد. (2003م)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج. (ط1). بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز. (1991م)، قواعد الأحكام في مصالح الأنام. راجعه وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد. (ط جديدة). بيروت: دار الكتب العلمية.
- العبد اللطيف، عبد الرحمن بن صالح. (2003م)، القواعد والضوابط الفقهية المتضمنة للتيسير. (ط1). المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية.
- الفيومي، أحمد بن محمد. (د.ت)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير. (د.ط). بيروت: المكتبة العلمية.
- مجلة مجمع الفقه الإسلامي. (1997)، العدد العاشر، الجزء الثاني.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. (1414هـ)، لسان العرب. (ط3). بيروت: دار صادر.
- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم. (1999م)، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان. وضع حواشيه وخرج أحاديثه: الشيخ زكريا عميرات. (ط1). بيروت: دار الكتب العلمية.
- الندوي، علي أحمد. (1994م)، القواعد الفقهية. (ط3). دمشق: دار القلم.
- النووي، يحيى بن شرف. (د.ت)، المجموع شرح المذهب. تحقيق: محمد نجيب المطيعي. (ط1). بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- النيسابوري، مسلم بن الحجاج. (د.ت)، صحيح مسلم. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. (د.ط). بيروت: دار إحياء التراث العربي.

List of References

- Abu Dawūd, S. (2009), *Sunan Abi Dawūd*. Manuscriptology by: Sho'ayyb Al-Arna'out, Muhammad Kamel Qara bulli. (1st ed). Dar Al-Resalah Al 'alamiah.
- Al-'abdul Latif, 'A. (2003), *Al-Qawa'id w Al Dawabet Al-Fiqhyya Al Motaḍamenah Leltayysir*. (1st ed). AL Madinah AL Munawwarah: Deanship of Scientific Research, Islamic University.
- Albaḥussein, Y. (1994), *Al-Moḡṣil fi Al-Qawā'id Al-Fiqhia*. (2nd ed). Riyadh: Dār Al Tadmuriya.
- Al-Borno, M. (2003), *Mawso'at Al Qwa'id Al Feqhyya*. (1st ed). Beirut: Mo'asast Al-Resala
- Al-Bukhāri, M. (1422H), *Saḥiḥ Al-Bukhāri*. Beirut: Dar Ṭwq Al-Najāt.
- Al-Dimiaṭi, 'A (1997), *I'e'ant Al Ṭalbin 'ala Hal A'lfaẓ Fath Al Mo'en*. (1st ed). Beirut: Dar Al-Fikr.
- Al-Fayyumi, A. (n.d). *Al Miṣbah Al Monir Fi Gharīb Al Sharḥ Al Kabīr*. Beirut: Al Maktabah Al-'ilmiyah.
- Al-Ḥamwi, A. (1985). *Ghamz 'wōn Albaṣai'r Fi Sharḥ Al-Ashbāh wāl-Naẓa'ir*. (1st ed). Beirut: Dar Al-Kutub Al- 'ilmiyah.
- Al-Jāwi, M. (n.d). *Nehayyat Al Zien fi I'rshad Al Mobtad'en*. (1st ed). Beirut: Dar Al-Fikr.
- Al-Nadwi, A. (1994), *Al-Qawa'id Al-Fiqhyya*. (3rd ed). Damascus: Dār Al-Qalam.
- Al-Nawawi, (n.d). *Al-Majmū' Sharḥ Al-Muhadhab*. Manuscriptology by: Muḥammad Najeeb Al-Muṭi'i. (1st ed). Beirut: Dār I'hyya' Al Torath Al 'arabi
- Al-Ramli, M. (1984), *Nehayyat Al Moḥtaj Fi Sharḥ Al Minhaj*. (last ed). Beirut: Dar Al-Fikr.
- Al-Rwyāni, 'A. (2009), *Baḥar Al Madhab*. Manuscriptology by: Tariq Faṭḥi Al Sayyed. (1st ed). Beirut: Dār Al-Kutub Al- 'ilmiyah.
- Al-Sherbiny, M. (2003), *Moghni Al Moḥtaj I'la Ma'rfaṭ Ma'ani Alfaẓ Al Minhaj*. (1st ed). Beirut: Dār Al-Kutub Al- 'ilmiyah.
- Al-Subki, 'A. (1991), *Al-Ashbāh wāl-Naẓa'ir*. Manuscriptology by: 'adel Aḥmed 'abdel Mawjud and 'ali Muḥammad Mo'awaḍ. (1st ed). Beirut: Dār Al-Kutub Al- 'ilmiyah.
- Al-Tirmidhi, M. (1996). *Sunan Al-Tirmidhi*. Manuscriptology by: Bashār 'awad Ma'rouf. (1st ed). Beirut: Dar Al-Gharb Al-Islami.
- Al-Zarkashi, M. (1985), *Al-Manthur fi Al-Qawa'id Al-Fiqhyya*. (2nd ed). Kuwait: Kuwait Ministry of Endowments.
- Ibn 'Abd al-Salam, 'e. (1991), *Qawa'id Al 'Aḥkam Fe Maṣaleḥ Al 'Anam*. Reviewed and comment on it: Ṭaha 'Abd Al-Ra'wf Sa'd. (new ed). Beirut: Dar Al-Kutub Al- 'ilmiyah.
- Ibn Al-Rif'a, A. (2009), *Kefāyat Al-Nabih fi Sharḥ Al-Tanbih*. Manuscriptology by: Magdy Muhammad Sorour Basloun. (1st ed.) Beirut: Dār Al-Kutub Al- 'ilmiyah.
- Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Aḥmad ibn 'Alī. (1989), *Al-Talkhīṣ Al-Habīr Fe Takhrīj Aḥādīth Al-Rāfi'ī Al-kabīr*. (1st ed).. Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Ibn Ḥajar Al-Haytami, A. (1983), *Tuḥfat Al-Muḥtāj Fi Sharḥ Al-Minhāj*. And with it the footnote by Al-Sherwāni and Al-'Abādi. Egypt: Al-tijāriah Alkubra library.
- Ibn Ḥajar Al-Haytami, A. (2000), *Al-Minhāj Al-Qawīm*. (1st ed.) Beirut: Dār Al-Kutub Al- 'ilmiyah.
- Ibn Manzūr, M. (1414H), *Lisān Al-'arab*. (3rd ed). Beirut: Dār Ṣāder.
- Ibn Najīm, Z. (1999), *Al-Ashbāh wāl-Naẓa'ir 'ala Madhhab Abi Ḥanifah Al-Nu'mān*. Footnotes and Hadith documented by: Sheikh Zakaria 'omirat. (1st ed) Beirut: Dār Al-Kutub Al- 'ilmiyah.
- Ibn Sayyidah, A. (2000). *Al-Moḥkam W Al-Muḥiṭ Al-A'āzam*. Manuscriptology by: Abdul Ḥamid Hindawi. (1st ed). Beirut: Dār Al-Kutub Al- 'ilmiyah.
- Majma' Al-Fiqh Al-Islamī Journal*. (1997) Tenth Edition, Part Two.
- Muslim, M. (n.d). *Saḥiḥ Muslim*. Manuscriptology by: Muḥammad Fouad 'abdu Baqi. Beirut: Dār I'hyya' Al Torath Al 'arabi
- Shabir, M. (2007), *Al-Qawa'id Al Kolyah w Dawabet Al-Fiqhyya Fe Al Shari'a Al I'slamyyah*. (2nd ed). Amman: Dar Al Nafai's.

Abhath Al-Yarmouk

Humanities and Social Sciences Series

Volume 33, No. 1, March. 2024

Contents

Articles in Arabic

▪ The Social Structure in the Light of (Juz Qad Sami'a): An Objective Study	1
Abdulrazzak Ahmad Rajab and Ishraq Yahia Deyyat	
▪ Response to Michael Martin's Statements in His Book Atheism: A Philosophical Explanation from an Islamic Perspective	25
Bassam A. Alamoush	
▪ A Lack of Legislative Texts Regulating the Issue of De facto Partnership in the Jordanian Legislation: A Look at the French Comparative Legislation	45
Ismaeel Alhadidi and Mohammad Amin Naser	
▪ Combining the Meanings of Qur'anic Readings in Verses Discussing Annunciation and Birth in Surah Al-Imran and its Impact on Interpretation	71
Israa Hassan Jamal "Issa's Sons"	
▪ The Impact of the Insolvency Law on the Commission Agency Contract in the Jordanian Legislation	89
Ismaeel Alhadidi	
▪ The Role by Islamic Social Finance in Economic Empowerment of Jordanian Women	111
Abdalla Al Badarin, Mefleh Al-Jarrah and Najeeb Khries	
▪ In the Textual Analysis of the Holy Quran: Surat Al-Humaza as a Model	133
Ayia Al-Rawabdeh	
▪ The Jurisprudential Rules and Regulations which Extracted from The Book of Al-Majmū' Sharḥ Al-Muhadhab - The Chapter of Prayer	153
Moayad Hamdan Mousa, Al-Motasem Ismail A Assuliman, and Mouad Said Hawa	

Abhath Al-Yarmouk

HUMANITIES

and Social Sciences Series

Volume 33, No. 1, March, 2024

Abhath Al-Yarmouk “Humanities and Social Sciences Series” (ISSN 1023-0165),
(abbreviated: A. al-Yarmouk: Hum. & Soc. Sci.) is a quarterly refereed research journal

Manuscripts should be submitted to:

The Editor-In-Chief

Abhath Al-Yarmouk, Humanities and Social Sciences Series

Deanship of Research and Graduate Studies

Yarmouk University, Irbid, Jordan

Tel. 00 962 2 7211111 Ext. 2074

E-mail: *ayhss@yu.edu.jo*

Yarmouk University

Website: *<https://ayhss.yu.edu.jo/index.php/ayhss/index>*

Abhath Al-Yarmouk

HUMANITIES

and Social Sciences Series

Volume 33, No. 1, March. 2024

Abhath Al-Yarmouk
HUMANITIES
and Social Sciences Series

Volume 33, No. 1, March. 2024

Advisory Academic Committee:

Prof. Muhammad Khair Ali Mamser

Previous Minister of Youth

Prof. Abdel Nasser Abu Al-Basal

Yarmouk University - Former Minister of Awqaf

prof. Nouman Ahmed Al-Khatib

Amman Arab University - former member of the Constitutional Court

Prof. Sayyar Al-Jumail

Western University – Canada

Prof. Sherif Darwish Al-Labban

Cairo University

Prof. Abdul Latif bin Hammoud Al Nafi

Imam Muhammad Bin Saud Islamic University

Prof. Pill Harris

University of South Africa, (UNISA)

Abhath Al-Yarmouk
HUMANITIES
and Social Sciences Series

Volume 33, No. 1, March. 2024

EDITOR-IN-CHIEF: Prof. Anis Khassawneh.

Department of Public Administration, Yarmouk University.

EDITORIAL BOARD:

Prof. Lafi Dradkeh

Faculty of Law, Yarmouk University.

Prof. Othman Ghnaim

Faculty of Business, Al-Balqa Applied University.

Prof. Yahia Shatnawi

Faculty of Al-Sharee'a and Islamic Studies, Yarmouk University.

Prof. Hussain Abu Al-Ruz

Faculty of Physical Education, Yarmouk University

Prof. Ahmad Al-Jawarneh

Faculty of Art, Yarmouk University.

Prof. Ali Nejadat

Faculty of Mass Communication, Yarmouk University.

LANGUAGES EDITOR: Prof. Dr. Naser Athamneh and Dr. Saf'a Al-Shrideh

EDITORIAL SECRETARY: Majdi Al-Shannaq.

Typing and Layout: Majdi Al-Shannaq.

