

أبحاث ومقالات (2)
من قديم ما ألف وكتب

الكتاب: أبحاث ومقالات (2) "من قديم ما أَلَّف وكتب"

الكاتب: د. برهان زريق

الطبعة الأولى: 2018

جميع الحقوق محفوظة لورثة المؤلف

الكتاب صدر بعد وفاة الكاتب يرحمه الله

لذا لم يحظ بالتدقيق من قبله

يرجى موافاتنا بملاحظاتكم واقتراحاتكم

على البريد الإلكتروني:

Burhan-zraik@yahoo.com

موافقة وزارة الاعلام السورية على الطباعة

رقم /116768/ تاريخ 2019/3/14

د. برهان زريق

أبحاث ومقالات (2)
من قديم ما ألف وكتب

أعيش... لأكتب

الحاج الدكتور
مهدي زريق



الجزء الثاني

المفالات والأبحاث ذات الطابع الإسلامي

الانسلاخ الاجتماعي في المفهوم القرآني

ماذا يعني مفهوم الإنسان... الإجابات متعددة: الإنسان حيوان سياسي اجتماعي، وهو كائن جمالي، تأملي... الخ. ويمكن القول إن أهم مقومات الإنسان سعته الاجتماعية، ولا جرم فمن المتعذر تصور الإنسان أو افتراض وجوده دون الغير، وهذا الغير ليس بعدا يضاف إلى حقيقة الإنسان بقدر ما هو قوام وجوده، وبالتالي فالاجتماعية ليست سمة عارضه، وإنما جوهر، وماهية وطبيعية... وبهذه المثابة، فالإنسان عندما يزود عن الغير أو حبه، فإنما يزود عن نفسه ويدفعها في مراقي التقدم والازدهار... هذه الاجتماعية تترجم إلى علاقات لا حصر لها مع الغير، ومن خلال كل علاقة تتبثق قيمة من القيم، ومجموعة هذه القيم توكل منظومة الإنسان وعالمه، ويقدر ما تتعدد هذه القيم بقدر ما يفتني عالمه وتتسع آفاقه ويتعمق جوهره... وتتحدد علاقة الإنسان بالغير من خلال الحقيقتين الآتيتين:

حقيقة الذات الكبرى:

حيث يدخل الإنسان مع الآخرين في علاقة حية متوازنة تتبادل التأثير والتأثر، الأخذ والعطاء..

حقيقة الذات الصغرى:

حيث ينسحب الإنسان إلى فردانيته إلى قاع هذا الكهف المظلم الكهف المنبع بالفرائز والأنانية، بل إن هذه الذات إذا ما دخلت في علاقات مع الغير، فإنما من خلال الأنانية والكبرياء والغرور، من خلال الجذب الأخلاقي... والحرية ذاتها ليست عملاً في الفراغ، وإنما وممارسة حيه لإنجاز وتحقيق مجموعة من قيم المحبة والخير والفضيلة..

لقد أعطى الأدب القرآني للحرية هذا المدلول الخلفي، كما يتضح من الآيات الكبيرة التي لا تتي تحت الإنسان على التعالي والصعود في معارج التقدم والخير والمحبة...

○ ﴿فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ﴾ 11 ﴿ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ ﴾ 12 ﴿ فَكُ رَقَبَةً ﴾
البلد/11-12.

○ ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ﴾ 10 ﴿ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ ﴾ الواقعة/10-11.

○ ﴿فَاسْتَبِقُوا الخَيْرَاتِ﴾ المائدة/48.

نحن هنا -كما قيل- حيال فلسفة ارتقاء، وتعال الفعل ووثوب، وحيد مبدع لخلق القيم¹، ويمكن القول أن الأدب القرآني قدم لنا أربع منظومات أساسية للقيم: منظومة قيم الإيمان حيث يمتلئ قلب المؤمن بنور الفطرة، يضاف إليه نور الهداية الربانية ﴿نُورٌ عَلَى نُورٍ﴾ النور/35.

منظومة قيم الكفر، حيث الغشاوة تغطي القلب والعيون "الكفر لغة يعني التغطية والستر"، وإذ بالكافر أصم أبكم أعمى لا يعي ولا يفقه شيئاً، بل هو كالأنعام وأضل سبيلاً، ﴿إِنَّ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ الفرقان/44.

منظومة قيم النفاق "تراجع الآيات الأولى من سورة البقرة"، حيث المنافقين كانوا يخدعون الله ورسوله، وما يخدعون إلا أنفسهم، هؤلاء مذنبون بين هؤلاء

¹ - د. محمد عبد الله دراز: دستور الأخلاق في القرآن، ط6، 1985، دار البحوث العلمية، بيروت، ص641.

وهؤلاء، ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾
البقرة/9، وهم في الحقيقة لا من أولئك، فهم في درك الأسفل من النار، ولا
عجب فإن تزيير درهم "جريمة مستمرة"، أشد خطراً من سرقة درهم -جريمة
آنية... .

منظومة قيم المنسلخ عن الإيمان، وهذه المنظومة تفترض أن المنسلخ "بلعم
بن باعوراء" كما جاء في التفسير القرآني كان مؤمناً، ثم تحلى عن إيمانه وسقط في
كهف ذاته المظلم، وهبط في أنانيته وأدار ظهره إلى قيم الإيمان... .

لقد أجاد الخطاب القرآني في تصوير هذه المنظومة من خلال لوحة فنية بديعة،
هي صورة الكلب الضاري اللاهث في أنانيته، يقول الخطاب القرآني: ﴿وَأْتَلَّ عَلَيْهِمْ
نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ 175 ﴿وَلَوْ
شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحَمَّلَ
عَلَيْهِ يَلْهَثُ أَوْ تَرَكَهُ يَلْهَثُ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ
لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ الأعراف/175-176.

ويمكن أن نستخلص من هذا الخطاب المفهوم القرآني لمسألة اغتراب الإنسان عن
ذاته، هذا الاغتراب الكامن في انسلاخ المؤمن "انسلاخت الحية -لغة- خرجت من
جلدها" من منظومة قيم الإيمان... .

ويمكن تلخيص آلية الانسلاخ أن المؤمن يتمتع بإحساس سليم بالقيم: "نور
الفطرة"، ثم أقامت الهدايا الربانية ملكوتاً كاملاً مليئاً بالقيم ، وإذا بهذا الإنسان
يهبط إلى منطقة الانعدام، حيث اللا قيم واللا معقول، فإذا بهذا الكائن يصاب
بالجذب والفقر الروحيين، أي يصاب بالعمى القيمي -في مصطلح علم الأخلاق-
فلا بصيرة ولا أبصار... .

ونوه بأن الأدب الماركسي اعتبر حرمان الإنسان من نشاطه المادي مدعاة لتجريده من
مقومة وجوهره وماهيته، وقد عبر عن هذا المفهوم بالكلمة: التي ترجمت إلى العربية
تحت مصطلحات متعددة: الانخلاع - الاغتراب - الاستلاب - الألية... إلخ.

ولعل مقارنة بسيطة بين المفهوم القرآني "الانسلاخ"، والمفهوم الماركسي ترينا الهوة الواسعة بين المفهومين، إذ المفهوم القرآني يتسع لكافة القيم الإنسانية، وليس للقيم المتصلة بالواقع المادي...

أجل نحن لا ندرك، ولا نقلل من دور الفاعل الاقتصادي في حياة الإنسان بل نؤكد أن تجريده من هذا الفاعل يعني «بما لا يقبل الجدل» تجريده من مقوم هام في هذه الحياة، ولكنه ليس المقوم الأول والأخير، ليس ألف باء القيم والأخلاق إنه شرط ضروري، لكنه ليس كاف كما يقول المناطقة، وأية ذلك أن تمكن الإنسان من نماطه المادي لا يعني -بالضرورة- تمكنه من إحساسه القيم، وإنما المسألة أولاً وأخيراً هي مسألة تربية وإيمان وأخلاق وضمير وحس خلقي، وأولاً وأخيراً إرادة مبدعة بطولية فعالة تتشدّ التعالي والارتقاء والصعود في مدارع الخير ومعارج الفضيلة، وهو ما نجده في الآيات التي لا حصر لها الماثوثة في تضاعيف النص القرآني...

اللاذقية - نقابة المحامين

تكم المحامي برهان زريق

علاقة الدين بالدولة في دارنا العربية¹

تلجأ كافة العلوم الحديثة إلى تأسيس نتائجها، أي رده إلى فكرة أساس تتبثق عنها جزئياتها وأبعاضها، ولعلّ الفكرة الأساسية في الفكر الإسلامي هي:

وحدانية الوجود والكون الطبيعي والإنساني، ولقد عبر عن ذلك أحسن تعبير "سيد قطب" بقوله:

((ينطلق الإسلام من فكرة الوحدة المتكاملة في وجود سائر أجزاء الكون من حيث هو صادر عن الإرادة المطلقة لله، فهذه الوحدة لا تفرض التناسق والتعاون بين أجزاء الكون المادية فحسب، وإنما بين أفراد الجنس الإنساني أيضاً، بحيث يصبح الأصل في الوجود الاجتماعي هو التعامل والتكامل بين الجميع، والقول إن الإسلام هو دين التوحيد لا يعني توحيد الإله وتوحيد الأديان فحسب، وإنما يعني الوحدة بين القوى الكونية جميعاً والوحدة بين العبادة والمعاملة وبين العقيدة والسلوك وبين الروحانيات والماديات وبين القيم الاقتصادية والمعنوية)).²

¹ - تم إعداد هذا البحث من قبل الدكتور برهان زريق يرحمه الله، بناءً على طلب مركز دراسات الوحدة العربية في 2012/2/1.

² - د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في الفكر العربي الحديث، بيروت، 1972، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص517.

أما قولة السيد المسيح: ((دع ما لقيصر لقيصر، وما لله لله))، فهي قولة تشطر الوجود الذاتي الإنساني إلى شطرين، لكنها في الحقيقة أريد به تجنب الشرك الذي نصب له والمتضمن إقراره رفض السلطة والخضوع لها، وقد علق على هذه القولة "الدكتور ثروت بدوي" في معرض شرح فكرة فصل الدين عن الدولة بقوله:

((ميزت المسيحية بين الفرد بوصفه إنساناً، وبين الفرد بوصفه مواطناً، فقد نزعت الفرد من الجماعة، وجعلت له وجوداً مستقلاً، على خلاف ما كانت عليه الحال في العصور القديمة، وإذا كانت قد قالت بالفصل بين ما لله وما لقيصر، فإنها لم تبين ما هو لقيصر وما يترك لله، والأمر الوحيد الذي سعت إلى تحقيقه هو حرية العقيدة، أما خارج نطاق الدين، فقد ظل الخضوع للحاكم كما كان، وكأنما المسيحية لم تبين الروابط بين حرية العقيدة وغيرها من الحريات، ولم تدرك أنه لا وجود للأولى بغير الأخريات))¹.

وفي النتيجة فكل شيء في الإسلام «بما في ذلك السياسة» عبادة²، وهنالك الآيات القرآنية العديدة التي تبرز الوحدة بين الفكر والعمل، بين السياسة والاقتصاد وغير ذلك³.

وإذا انتقلنا إلى الفكر السياسي الغربي «مع تذكرنا موقف الفكر الشيوعي والمتمثل في دكتاتورية البلوريتاريا» ونطالع رأي الفقيه الكبير "جورج بوردو": ((إن الفكر الليبرالي، معتبراً أن التمييز بين المجتمع والدولة أمر مفيد، لا يسعى إلى إقامة سلطة الدولة على حاجات الجماعة الحقيقية أو أمانها، إن تنوعها شرعي

¹ - د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ج1، النظرية العامة للنظم السياسية، 1964، القاهرة، دار النهضة العربية، ص14.

² - د. فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1987، ص20.

³ - د. عبد الحميد براهيم: العدالة الاجتماعية والتنمية في الاقتصاد الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1997، ص200.

إذ أنه عامل تقدم، كما أن المساس بثروة إمكاناتها اللامتناهية يؤدي في نظر الليبرالية إلى تشويه المجتمع، إلا أن جعل السلطة أداة لمتطلبات المجموعة الحقيقية، يهدد إما بإثارة الولاية عبر خلط المصالح وإما برؤيتها تستعمل لقلب النظام الاجتماعي القائم، لذلك تفصل الليبرالية السلطة عن الإرادة الفجة للمجموعة، ولكن بما أنه من الضروري إعطاء السلطة قاعدة عريضة ما أمكن ذلك، يقوم الفكر الليبرالي بعملية انفصام بالمجموعة، فهو يفصل فيها، بنوع من التقاطع الأفقي، الجسم السياسي عن حقيقته السوسيولوجية، الحقيقة السوسيولوجية هي الجماعة كونها معطى أساسي غير منجز، تحركه منطلقات تارة متوازية وطوراً متناقضة، وتم تمويه بفعل تنوع الشروط وكذلك اختلاف التطلعات، أما الجسم السياسي، فهو كذلك مجمل أعضاء الجماعة ولكن باعتبارهم مواطنين، وهذا يعني أنهم، بفصلهم عن اهتماماتهم الشخصية، لا يفكرون ولا يعملون إلا وفقاً لمتطلباتها المصلحة العامة.

إن الجسم السياسي باعتباره منبثقاً من المجموعة، وعلى الرغم من قيامه على قاعدة الفصل بين المواطنين، فإنه يرفع شأن التنوع، وبالتالي يمكنه أن يقدم للدولة هذه القاعدة الاجتماعية الموحدة التي تصبح السلطة من دونها عاجزة أو عدوانية.

هذه التعليلات التي دافعت بها الدولة الليبرالية عن تضيق سلطة الشعب لم تحل دون اعتبارها بالنسبة للتاريخ، الدولة البورجوازية كانت مستندة على أساس جعل السلطة خاضعة لتأثير المصالح والآراء الاجتماعية للبورجوازية¹.

وكلنا يعلم أن العلاقة في أوروبا بين الكنيسة والدولة اجتازت ضروياً متعددة من الشد والجذب، من الصحو والعكر، وانتهت هذه الدراما إلى ما انتهت إليه من فصل الدين عن الدولة، ولكن هذا الفصل لم يكن مطلقاً بل نسبياً، ولعلنا نجد دليلاً فيما عبر عنه الفقيه الفرنسي "هنري برنار" «وفرنسا طليعة التطرف

¹ - جورج بوردو: الدولة، ترجمة د. سليم حداد، بيروت، المؤسسات الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1985، ص122.

العلماني» بقوله: ((إن فكرة النظام العام تبغي الدفاع عن الحضارة التي تعتمد على فرض احترام المبادئ القانونية التي تتبنى عليها ثروتنا الخلقية والروحية، هذا الميراث الإغريقي المغلف بالمسيحية))¹.

كيف لا والمفكر "ماكس فيبر" يرد النهضة الأوروبية بفاعل بروز البروتستانتية².

ونعتقد أنه لا استزادة في الموضوع، ولا فصلة عندما نتعرض قليلاً إلى ارتباط مفهوم الحرية بالديمقراطية وثمرات وقطاف ذلك، وتطوره في الحضارة الأوروبية، مبتدئين بذلك بالعهد الإغريقي، لاسيما أن بعض السلطات في البلاد العربية قد تكون شعبية تأتي عبر البرلمان، لكنها لا تحترم حرية الآخرين.

يقول "الدكتور ثروت بدوي":

((على خلاف ما يعتقد البعض، لم تكن الديمقراطية الإغريقية مثلاً للنظم الديمقراطية الحرة الحديثة، بل على العكس تماماً، لأن النظام الديمقراطي في بلاد الإغريق كان يهدف إلى جعل السلطة في يد الشعب (المواطنين) دون أن يعير اهتماماً بمركز الأفراد، أو أن يعترف لهم بحقوق قبل الجماعة.

فالحياة الخاصة للأفراد كانت تخضع لتنظيم دقيق من جانب السلطات الحاكمة في المدينة، تستوي في ذلك أثينا الديمقراطية واسبرطة الأرستقراطية، والكثير من المدن اليونانية القديمة كانت تلزم الرجال بالزواج في سن معينة، وكانت أثينا تجعل العمل إجبارياً، بل كانت تتدخل في الحرية الشخصية للفرد إلى درجة تحديد كمية الملابس التي تحملها المرأة عند السفر، فتحرم عليها أن تحمل معها أكثر من ثلاثة أثواب، كما كانت اسبرطة تفرض على النساء إتباع طريقة معينة في تصنيف

¹ - د. محمد عصفور: مذكرات في الضبط الإداري، جامعة القاهرة، كلية الحقوق، الدراسات العليا، 1971، ص134.

² - د. حسن صعب: المقاربة المستقبلية للإنماء العربي، بيروت، دار العلم للملايين، 1971، ص35.

شعورهن، وعلى الرجال حلق الشارب، بينما كان حلق الذقن محرماً في بيزنطة وفي رودس.

ومن ذلك يتضح أن تلك الديمقراطية القديمة لم تكن ديمقراطية حرة، بل كانت نظاماً تسلطياً يقوم على أساس السلطان الكلي للدولة (أي المدينة)، ولا يعترف للأفراد بحقوق أو ضمانات قبل الحكم.

وخلاصة القول، فالديمقراطية الإغريقية تلتقي بالديمقراطية المعاصرة في بعض الأمور وتختلف عنها في بعضها الآخر، فهي تتفق مع الديمقراطية الحديثة إذ تجعل السلطة في يد مجموع المواطنين وتعترف لهم بحرية التعبير عن آرائهم السياسية، وفي أنها تقوم على المساواة بين المواطنين، وأخيراً في أنها تقيم حقوق الأغلبية مع إقرارها حرية الرأي لجميع المواطنين.

ولكن الديمقراطية الإغريقية تختلف عن الديمقراطية المعاصرة إذ تضيق نطاق المجتمع السياسي ولا تعترف بصفة المواطن إلا لنسبة ضئيلة من مجموع السكان لا تجاوز العشر، كما أنها كانت ديمقراطية تسلطية غير حرة تكتفي بالمظهر دون الجوهر، فتضع السلطة في يد الأفراد ثم لا تعترف لهم بحقوق أو حريات قبل الجماعة، ومن ثم كانت الحرية في أثينا مقصورة على حرية الاشتراك في شؤون المدينة، دون أن يكون للأفراد الحريات المدنية الحديثة مثل الحرية الشخصية وحرية التملك وحرية العقيدة وحرية المسكن¹.

والأمر نفسه في الفطر الأوروبي الحديث، فقد عرف اتجاهين رئيسيين هما: الفكرة الحرة عن حقوق الفرد، والفكرة الديمقراطية بمعناها الصحيح التي تعلن المساواة في الحقوق والسيادة الشعبية²، وقد يغيب عن النظرة العابرة ما بين هذين الاتجاهين من تمايز يبلغ في بعض الأحيان حد التعارض، ولذلك كان التوفيق بين الاتجاهين الديمقراطي والحر-ولا يزال- المشكلة الأساسية للديمقراطية:

¹ - د. ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي- النظريات والمذاهب الفكرية الكبرى، القاهرة، دار النهضة العربية، 1967، ص49.

² - Wolfgang Friedmann: Legal Theory, 3rd edition, 1944.

فالاتجاه الحر (الذي يدافع عن حقوق طبيعية مقدسة للإنسان) يحد حتماً من سلطة الدولة ولو كنت سلطة الشعب صاحب السيادة.

والاتجاه الديمقراطي إذا هو بالغ في تأكيد سيادة الشعب قد يؤدي إلى تحيف الحريات الفردية التي تعد إلى حد كبير قيماً على هذه السيادة.

ولقد بذلت الجهود لكي تجمع الديمقراطية التقليدية بين الاتجاهين، ولذلك سميت بالديمقراطية الحرة Liberal Democracy تمييزاً لها عن الديمقراطية الجماعية Totalitarian Democracy التي تختفي فيها حقوق الفرد ولا تثور فيها على الإطلاق مشكلة الموازنة بين حريات الفرد وسلطة الجماعة.

وقد عرضت هذه المشكلة الأخيرة منذ وقت مبكر في القارة الأوروبية في عصر النهضة، غير أنه لما لم تكن مشكلة السلطة الشعبية قد تبلورت بعد، فقد كانت معظم الحلول التي انتهت إليها المذهب الحر تغلب (الحرية). حتى إذا استتب في القارة الأوروبية نظام الحكم الديمقراطي، وتأكدت فكرة السيادة الشعبية من الناحية العملية، صارت تعارض بين السلطة الشعبية والحريات مشكلة عملية وخطيرة، حاول الفكر والنظام الديمقراطي أن يوجدا لها الحلول النظرية والوضعية.

والواقع أن التعارض محتوم بين أي سلطة -ولو كانت ديمقراطية- وبين الحرية، فطالما اعتبرت حقوق الفرد وحرياته ومطالبه غاية الحكم، واعتبرت السلطة الشعبية الوسيلة الشرعية الوحيدة للحكم، فمن المؤكد أن يقع التصادم بين الغاية الفردية والوسيلة الجماعية، يضاف إلى ذلك أن الديمقراطية والحرية تصفان اتجاهين فكريين متميزين، بل ومتعارضين في بعض الأحيان، وسبب هذا التعارض هو أن كلا منهما دافع عن مصالح مختلفة، وهذه حقيقة تبينها الفكر السياسي من تحليل الأحداث السياسية للقرن الثامن عشر، فقد ثبت منها أن مذهب الحريات العامة (أي احتفاظ الأفراد بجزء من حقوقهم الطبيعية يواجهان بها سلطة الدولة) والمذهب الديمقراطي (الذي نادى بالسيادة الشعبية وسخر للدفاع

عنها نظرية العقد الاجتماعي) سارا جنباً إلى جنب لتحقيق غرض واحد هو الحد من الاستبداد الملكي، غير أنهما بعد أن حققا هذا الغرض ظهر التعارض بينهما، وربما كان الأدق أن يقال أن التعارض بين الاتجاه الفردي الحر (الذي تمثله نظريتا القانون الطبيعي والحقوق الطبيعية) والاتجاه الشعبي الديمقراطي (الذي تمثله نظرية العقد الاجتماعي) كان واضحاً منذ اللحظة الأولى، لأنه التعارض الأبدي بين السلطة (ولو كانت تقوم على الرضا) والحرية، أو بين السيادة الشعبية وحقوق المحكومين وحررياتهم.

وقد حاولت نظرية العقد الاجتماعي إزالة التعارض القائم بتقسيم الحقوق الطبيعية إلى طائفتين: طائفة يهدرها العقد الاجتماعي في سبيل إنشاء السلطة السياسية، والطائفة الأخرى يحتفظ بها الأفراد وتعتبر أسمى من هذه السلطة، وهذا هو ما جعل فكرة الحريان الفردية لا تفقد أهميتها حتى بعد انتقال المبدأ الديمقراطي إلى القانون الدستوري الوضعي، وسبب ذلك أن سلطة الحكم الديمقراطية لا تكفل بذاتها ووحدها الحرية، وإنما لا بد من الاعتراف للحرية بكيانها حتى تقف في وجه الاستبداد البرلماني، وذلك حيث تعتبر سيادة البرلمان تعبيراً عن الإرادة العامة، وما تردد الفقه الديمقراطي التقليدي في أن يرجح الحرية عندما تتعارض مع السلطة ولو كانت ديمقراطية مستنداً في هذا الترجيح إلى التأريخ وأسس الديمقراطية ذاتها؛ وقد ظهر هذا الترجيح في صورتين هامتين: الصورة الأولى: وتبدو في إضفاء معاني الحرية على السلطة، وذلك بإخضاع السلطة للقانون، وإقامتها على أساس من الرضا والاختيار.

الصورة الثانية: وتبدو في التفاوت في تقييم كل من السلطة والحرية، ففي حين اعتبرت الحرية ذات قيمة مطلقة، اعتبرت السلطة ذات قيمة نسبية، وقد ترتب على ذلك إثارة الحرية عند التعارض بينها وبين السلطة الشعبية، ويظهر ذلك بصفة خاصة في تقييد إرادة الأغلبية بحقوق لا يجوز المساس بها¹، فلقد أكد السياسيون الغربيون أن الفلسفة الديمقراطية تخضع السلطة لمعاني الحرية

¹ - د. محمد عصفور: الحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي، ص 26.

والقانون، بحيث لا تطاع إلا إذا قامت على الرضا، ومن قبل ممثلين منتخبين من الشعب، فالسند الشرعي الوحيد لقيام سلطة الحكم هي إرادة الحكوميين أنفسهم وحقهم في تحديد نظام الحكم الذي يخضعون له، واختيار حكامهم، فبدون رضا المحكومين أو بدون اختيار المشاركة الفعالة في اختيار المحكومين لحاكمهم ونظام الحكم، تتجرد سلطة الحكم من أساسها الشرعي وتصبح قوة مادية، وتأسيساً على ذلك لا تكون سلطة الحكام (كأشخاص مفوضين من الشعب صاحب السيادة) سلطة مطلقة، وقد عبر الفقه الديمقراطي عن هذين المبدأين السياسيين تعبيراً قانونياً فأكد أمرين:

أولهما: أن السلطة ليست قوة مادية، وإنما هي ضرورة اجتماعية وتكون مشروعة بقدر استمداها من رضا الشعب، وبقدر ممارستها بصورة مقيدة غير مطلقة.

وثانيهما: أن للسلطة كياناً شرعياً بحيث تخضع دائماً لحكم القانون ولضوابطه أيضاً كان هذا القانون، وهذا المعنى الشرعي للسلطة معنى ملازم لها في كل وقت، ولو كانت أكثر الأوقات بعداً عن معنى الشرعية، فحتى في أثناء الانقلابات والثورات صور الفقه الديمقراطي سلطة الحكم الفعلية أو الثورية سلطة قانونية تخضع لمعنى من معاني الحرية، وإن زایل الوصف القانوني هذه المعاني بسقوط الدساتير أو الوثائق التي تكفلها.

أما الصورة الثانية لتغليب الحرية على السلطة، فتظهر في تأكيد الفكر الديمقراطي التفاوت بين قيمتهما¹، فلقد أعلن النظام الديمقراطي أن الحرية

¹ - ويقول "بورديو": ((إن التاريخ بين أنه قد سبق الديمقراطية-كنظام للحكومة- مجهود طويل للتحرر الروحي ولدت خلاله فكرة الشخص الإنساني، ومعنى ذلك أن الحرية في صورتها الأصلية «استقلال الإنسان» تسبق وتسمو فكراً على الحرية السياسية بمعنى المشاركة في سلطة الحكم.

ومنطق الديمقراطية وأسسها تؤكد أن الحرية السياسية صفة نسبية فحسب، فهي ليست غاية، وإنما هي مجرد وسيلة، أم الحرية الأساسية فهي التي تفرضها طبيعة الإنسان بأن يكون حر التصرف في ذاته، واختياره لتصرفاته ومسئوليته. ولذلك تعد الديمقراطية في صلتها هذه

هي مثله الأعلى السياسي والقانوني، وأن المعيار الوحيد الذي يستند إليه في الحكم على مجتمع ما بأنه مجتمع ديمقراطي هو اعتبار الفرد أسمى قيمة في المجتمع وأهم من كافة نظمه وأن حريته ورخاءه هما غاية النظم السياسية، وقد عبر الفكر القانوني القديم عن هذا المعنى بتصوير (الحقوق الفردية) على أنها سابقة على سلطة الدولة، وأن الحكومة لا تخلقها، أو تحددها وإنما تفسرها وتطبقها فحسب، فلا يدخل في سلطة الحكومة أن تخلق أو تحدد حقوقاً، وإنما أن تفسر وأن تطبق الحقوق التي تعد موجودة فعلاً.

وتترتب على ذلك نتيجتان هامتان:

النتيجة الأولى: أن السلطة لا تعد شيئاً مقدساً أو غاية في ذاتها، وإنما هي مجرد وسيلة لتحقيق نمو الفرد وازدهار شخصيته، ولذلك تعد السلطة أو أي نظام تسانده أمراً نسبياً دائماً، إذ لا يستقيم أن تشارك السلطة الحريات في صفتها المطلقة، كما وأن النظم السياسية والاقتصادية مسخرات لخدمات الإنسان، لا للاستيلاء عليه أو تعطيل إرادته. والسياسة وإدارة الجماعة تخضع في النظام الديمقراطي للتجربة، وهي لذلك تحتل الخطأ والصواب، أما الحرية فهي حقيقة مطلقة وليست أمراً يخضع للتجربة، فهي الأصل الأول الذي تقوم عليه عقيدة الديمقراطية في وجوب خضوع السلطة، بل وتسخيرها، لكي تزدهر شخصية الفرد باستخدام ملكاته وتصرفه فيها وفي شخصه، ولقد سائر الفكر الديمقراطي على هذا المنطق إلى نهايته، فجرد نظام الحكم من أية صفة مطلقة يدعيها مؤكداً حق الشعب أو أغليته في تغيير النظام السياسي أو الاجتماعي الذي يعيش في ظله، معلناً أنه حق أصيل لا يمكن أن يسلب منه، وإذا كانت بعض الدساتير قد تضمنت قيوداً ثقيلة من حيث تعديلها، فإن هذا التقييد لا برد في

بالحرية الإنسانية مجرد أداة فنية أو مجموعة من الوسائل أو أساليب الحكم التي تهيئ أسباب الموازنة بين حرية الإنسان ومقتضيات النظام السياسي، فالحق السياسي يخضع للحرية الفردية)).

Georges Burdeau: La démocratie. Essai synthétique. p10.

وانظر د. محمد عصفور: الحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي، ص26.

نظر واضعي هذه الدساتير على الحرية، وإنما هو يرد على إرادة الأغلبية التي قد تهدد بها الحرية بالمساس بأوضاع رؤى أنها أصدق من غيرها في كفالة الحرية.

والنتيجة الثانية: هو أن سلطة الحكم الديمقراطية مقيدة حتماً ودائماً، فلا يجوز لها أن تستخدم ما يناهض الغايات العليا للديمقراطية وأسماها هو ازدهار شخصية الفرد، ومؤدى ذلك أنه لا يجوز أن يفرض على الأفراد بالقوة أو الإكراه أي شكل خاص للمجتمع أو نظام خاص من أنظمة السياسة، وهذا الاختلاف في تقييم الحرية والسلطة دفع الفكر الديمقراطي إلى أن يحتاط حتى لا تتعرض حقوق الأفراد أو الأقلية للخطر إذا أطلقت إرادة الأغلبية من كل قيد، فقد تصور أن التعارض واقع حتماً بين المطالب التي يتحدى بها الأفراد و يعتبرونها أسمى القيم، و بين سلطة الحكم الديمقراطية التي تشعر أنها المعبرة عن سيادة الشعب ومصالحه، فتدعي أنها بهذا الوصف أقدر على تحقيق الخير العام بنظرة متسامية لا يستطيع أن يبلغها الفرد الذي يكون متحيزاً لمصلحته الشخصية والأناية، فقد يقوم حكم ديمقراطي ولكنه يكون مستبداً ولذلك فإن الفقه الديمقراطي لم ير أن إقامة السلطة الشعبية على أساس من الرضا كفيل وحده بتحقيق الحرية، وإنما لا بد من نظام للحريات قائم بذاته يحمي الأفراد من استبداد الأغلبية، ولقد أقام الفكر الديمقراطي هذا النظام على أسس متعددة تدور كلها حول معنى واحد: هو المحافظة على الحرية في كافة القطاعات.

وأما بالنسبة لصلة النواب بأساس الحكم الديمقراطي فتتأكد الحرية في مواجهة الأغلبية التي قد تنحرف أو تناهض الحرية، إما بتقييد إرادة الأغلبية بنص أو بنظام أو بقيم معينة، أو بإبطال النتائج التي ينتهي إليها الاقتراع العام وتكون مناهضة للحرية.

ولا شبهة في أن أظهر الصور تأكيداً لمعنى الحرية هي الصورة التي تقيد فيها إرادة الأغلبية بحيث يحال بينها وبين الاستبداد بالأقلية، ولقد أكد بعض الفقهاء أن الديمقراطية لا تجعل إرادة الأغلبية في صلتها بالحرية ذات قيمة مطلقة، وهم يشيرون إلى أن "جان جاك روسو" نفسه «وهو المنادي بالسلطان الشامل للإرادة العامة» لم يسلم في نظريته عن العقد الاجتماعي بأن تبلغ هذه الإرادة الصفة

المطلقة، فالافتراع العام وإن كان مبدأ لا تجوز المنازعة فيه، وهو الشكل العادي للنظام الديمقراطي، إلا أنه مع ذلك ليس ذا صفة مطلقة، وسبب ذلك أن الديمقراطية لا تعني بالشكل بقدر ما تعني بالجوهر، وأن الحلول التي يتوصل إليها في هذا الشأن تتوقف مشروعيتها على النتائج العملية التي تنتهي إليها، فما يعد مشروعاً في وقت، لا يعد كذلك في وقت آخر، ويشير الفقه إلى بعض مظاهر عجز الأغلبية عن أن تفعل ما تريده.

ومن قبيل ذلك ما يقيمه النظام الديمقراطي في بعض الأحيان من حواجز أمام الأغلبية العددية تمنعها من أن تهدر ما يراه دعائم للحياة الأساسية الحرة، ويظهر ذلك بصفة خاصة فيما تفرضه كثير من الدساتير من حريات مكفولة دائماً حتى في مواجهة المشرع نفسه، ومن أوضاع للحكم ثابتة تراها ضمانات للحرية لا يجوز تعديلها، ولقد فعل الجمهوريون الفرنسيون ذلك منذ سنة 1884 فأضافوا إلى المادة 8 من قانون 25 فبراير سنة 1875 هذه الفقرة التي تعد إنكاراً شديداً لسلطان الأغلبية وهي تقضي بأنه: ((لا يجوز أن يكون الشكل الجمهوري موضوعاً لاقتراح بالمراجعة)).

ولقد أخذ نفس النص في المادة 95 من دستور 27 من أكتوبر سنة 1946، ونجد نصوصاً مماثلة في المادة 139 من الدستور الإيطالي الجديد وهي تنص على أنه ((لا يجوز أن يكون الشكل الجمهوري موضوعاً لمراجعة دستورية))، ويقول الفقه إن هذه النصوص وأمثالها تعد حواجز قانونية تقيّمها الحرية في وجه العدد (أي الأغلبيات البرلمانية) حتى لا يعبث بأوضاع قانونية وسياسية رؤي أنها دون غيرها التي تكفل الحرية¹.

غير أن مدرسة أخرى في الفكر الديمقراطي تغفل ضمناً هذا التعارض بين السلطة والحرية، لأنها تفترض أن ما بين الديمقراطية والحرية من صلوات من شأنه أن يستبعد أي تعارض، ومن ينتمون إلى هذه المدرسة يؤكدون الارتباط الوثيق بين

¹ - B. Mirkiné - Geutzevitch: Les Constitution européenne, p140.

وانظر: د. محمد عصفور: الحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي، ص30.

معنى الحرية ومعنى الديمقراطية، حيث يرون أن الحرية أساس فكرة الديمقراطية ذاتها .

وفي هذا النظر نصيب كبير من الحقيقة لأن هناك معنى مشتركاً بين الديمقراطية والحرية يعبر عنه تعريف النظام الديمقراطي بأنه حكومة الشعب بالشعب، أو نظام الحرية السياسية، والذي تقوم فيه سلطة الحكم استناداً إلى الرضا لا إلى القهر، ولذلك لا يخفي على المتأمل أن الأساس المشترك بين التيارين الحر والديمقراطي هو الحرية بمعناها العام: حرية الفرد في مواجهة سلطة الحكم، وحرية الشعب التي تتحقق في سيادته وحكمه نفسه بنفسه، وكذلك الخضوع إلى سلطة أساسها اختيار الحكام بحرية .

ولقد قيل أيضاً في التذليل على أن فكرة الحرية كامنة في أعماق الديمقراطية، إن الديمقراطية فلسفة إنسانية متفائلة، وهي على خلاف المذاهب الرجعية تثق في الإنسان، في تفكيره السليم وفي إرادته المستقلة وفي نواياه الطيبة، ولذلك ترى أن النظام القائم على الحرية هو خير الأنظمة وأنه يجب أن يبقى سوف يبقى .

ولهذا يقول "جوتزفيتش" : ((إن الديمقراطية عقيدة المدينة الحرة، بل وهي التبرير المنطقي لقيامها، وهي لا تعد عقيدة فحسب، وإنما هي أيضاً مصير، وهي شكل اجتماعي يتطور مع تطور الإنسان)).

ويؤكد "بورديو" هذا النظر مقررًا أن الديمقراطية تفرض أساساً وحيداً للنظام هو كرامة الحر، فمنذ كتابات رجال الكنيسة في القرون الوسطى حتى فلاسفة القرن الثامن عشر كانت تتردد فكرة هامة في المعاهدات السياسية وفي الأبحاث والنشرات.. هي أن نظام الحكم لم يقم إلا من أجل الشعوب، وأن الشعوب ليست مسخرة لحساب الملوك، وهذا يعني في عبارة أخرى سمو شخص المحكومين على مصالح الحكام، وأنه إذا كانت السلطة ضرورية، فإنها لا يمكن أن تمارس بدون قيد ولا شرط، ليس هذا فحسب وإنما فرض على النظم السياسية أن تحافظ على حرية الناس الذين يولدون ويظنون أحراراً ومتساوين قانوناً .

وفي الحقيقة فالتكافل بين الديمقراطية والحرية يقوم استناداً إلى فلسفة تعلن أن الحرية قبلتها حتى عندما تنادي بالسيادة الشعبية، وهو فضلاً عن ذلك قد سعى

إلى أن يقوي تيار الحرية المشترك بين النظم الديمقراطية ونظام الحريات وذلك بكفالة الحقوق السياسية في ظل الحرية، وهو يصدر في ذلك عن عقيدة معينة هي استحالة قيام نظام للحرية لا يجمع بين الحريات وبين الحقوق السياسية التي تكفلها الديمقراطية، وكذلك استحالة قيام نظام ديمقراطي صحيح بدون حريات تحميه، فمن جهة لا ضمان في أن تقوم الحريات أو أن تستمر بدون نظام ديمقراطي، إذ لا يتصور أن يكفل نظام الحكم الحرية للأفراد وهو ينكر على الشعب حريته السياسية الكبرى، وكذلك لا ضمان في أن يستمر نظام ديمقراطي بدون حريات مكفولة تمنع تحوله إلى نظام استبدادي، ولذلك قيل إن كلاً من النظام الديمقراطي والحرية العامة يكفل أحدهما الآخر:

أ- أما كفالة النظام الديمقراطي للحريات فواضحة من أنه ما لم تطبق فكرة سيادة الشعب عملياً فيضطلع بمهام الحكم ممثلون للشعب يختارون بحرية، فإنه لن يكون هناك عاصم يعصم الحريات العامة من العصف بها من جانب الحكم الغير شعبي.

وقد أصاب Lowenstein عندما أكد أن صحائف التاريخ لم تسجل أن حكومة غير ديمقراطية قد احترمت الحريات التي قد ينص عليها دستورها، وأنه إذا اعترض على ذلك بأن الملكيات المستبدة قد منحت شعوبها حريات مدنية وحافظت عليها، فالجواب هو أنه في حين أن الإدارة قد شعرت بأنها مقيدة بالقانون الوضعي العام (تحت تأثير فكرة « دولة القانون ») إلا أن الحريات لم تراع إلا إلى المدى الذي لا تتعارض فيه مع الأغراض السياسية لحكومة مستبدة لم تكن للشعب الألماني أية رقابة عليها.

ومع ذلك فإن الحريات التي سلمت بها الملكيات المستبدة كانت حريات وهمية؛ فلم تتسع حرية القول لنقد القيصر، ولم تكن حرية تكوين المنظمات السياسية تشمل الأحزاب التي دمغت بأنها هدامة، وأما تقلد الوظائف العامة فلم يكن حقاً يتساوى فيه المواطنون، بل حرم منه المعارضون السياسيون.

فلا مبالغة إذاً في القول بأن الحق في إقامة الحكومة وإسقاطها هو حجر الزاوية في بنیان الحريات المدنية كلها، وهذا هو الدرس الذي علمتنا إياه الدكتاتوريات

المعاصرة، وهو أنه بدون الحق السياسي تتعطل الحريات الأخرى، ولقد أشار "لونشتاين" إلى أن الدساتير الديمقراطية قد حرصت على أسلوب تقليدي هو تقسيمها إلى قسمين:

- قسم خاص بشكل الحكومة .Frame of government.
- وقسم آخر خاص (بوثيقة الحقوق).

ولم تكن هذه الدساتير تنص صراحة على حق الشعب في المشاركة في الحكومة. خلال انتخابات ديمقراطية، وإن كان ذلك أمراً متضمناً في التكوين النظامي للحكومة. ويرى "لونشتاين" أنه لكي تغدو الشرعية الديمقراطية حقيقة حية، وتمشياً مع روح العصر، يجب النص (في باب الحقوق والحريات) على حكم صريح لا يقبل التأويل يكفل لكل مواطن حق المشاركة السياسية في الحكم، وهو يبرر هذا الاقتراح بأن كافة الضمانات الدستورية لا تكون في أمان إلا في ديمقراطية سياسية بالمعنى الصحيح، ولذلك يجب أن يتغلغل حق المشاركة السياسية في ضمير الشعب، وأن يترجم ذلك دستورياً بأن يدرج في قائمة الحريات الفردية شكلاً للحكم الديمقراطي كحق ذي صفة عالمية يتساوى مع حريات الدين والعقيدة والرأي والحرية الشخصية، فلا يصبح مجرد إجراء نظامي *institutional technique* أو مجرد شكل فني للحكومة *technical device of government*، بل يقوم على أنه اعتراف رسمي بحق لا يمكن التخلي عنه أو التفريط فيه *inalienable right*، فإذا تضمنت كافة الدساتير في باب الحريات حقاً سياسياً هو حق المشاركة في الحكومة *the right to participate in the government* عن طريق انتخابات ديمقراطية، قامت الدولة على أساس (المشروعية الديمقراطية)، كما يترتب على مساهمة كل مواطن في تكوين إرادة الدولة أن يغدو الشعب حارساً على حرياته¹.

¹ - د. محمد عصفور: الحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي، ص 33.

وقد يبدو أن الحق الذي استلزم "لونشتاين" النص عليه صراحة متضمن في كافة الدساتير الديمقراطية بتقريرها مبدأ السيادة الشعبية، ذلك أن النص على أن الشعب أو الأمة هي مصدر السلطات يسبغ الصفة الديمقراطية على نظام الحكم وشكله، فإذا خرجت نظم الحكم على هذا الأصل فإن ذلك لا يكون نتيجة لعدم النص صراحة في باب الحريات على حق المشاركة السياسية في الحكم، وإنما هو نتيجة للرغبة في إهدار المضمون الديمقراطي لنظام الحكم.

غير أننا نرى مع ذلك أن ما ذهب إليه "لونشتاين" يحقق ضمناً أوفى، فلا يغنى نص الدستور على سيادة الأمة وكفالة الحريات العامة كلها عن النص الصريح على حق المشاركة السياسية في قائمة الحريات، فضلاً على أن في مثل هذا النص إبرازاً لهذا الحق السياسي وارتفاعاً بقيمته إلى مستوى الحريات الفردية التي تعتبر نابعة عن طبيعة الإنسان.

ب- على أن الفكر الغربي لا يرى فقط أن مصير الحريات يتوقف على نظام ديمقراطي، وإنما هو يرى أيضاً أن نظام الحكم الديمقراطي لن يقوم ويستتب إلا في ظلل الحريات، وسبب ذلك أن تكوين أجهزة الحكم الديمقراطي بالمعنى الصحيح لن يتم إلا عن طريق حريات التفكير والتعبير وغيرها؛ فهي التي تكفل أن يكون الانتخاب حراً وهي التي تحقق جوهر الحكومة الديمقراطية الحرة التي هي حكومة رأي، فالنظام السياسي الحر سوف يكون خرافة إذا لم يمارس حق الاقتراع بصورة حقيقية وغير وهمية، ولن يأتي ذلك إلا إذا أجريت الانتخابات (التي هي عماد الحياة السياسية) في جو تمارس فيه كافة الحريات العامة باطمئنان، فضلاً على أن استمرار نظام الحكم ديمقراطياً صحيحاً يتوقف على استمرار التمتع بالحريات.

فلو أجريت الانتخابات في جو من الحرية ثم تعطلت الحريات بعد ذلك لسبب ما، فلن يتاح أن يتولد في ظل الكبت تفكير أو نشاط سياسي سليم يأمن على نفسه من الانتقام، فالحريات ضمان لاستمرار الرضا الصحيح للناخبين، ذلك أنه بدون حرية شخصية أو حرية رأي أو حرية الصحافة أو الاجتماع، لن يأمن الأفراد على أنفسهم من القبض التعسفي، وقوانين التأثيم التي كان يشيع استعمالها في الماضي،

ومن تفتيش مساكنهم وأوراقهم بطريقة تعسفية، وذلك كله بقصد إسكات المعارضة السياسية، ولن يتمكن الأفراد من أن يتقدموا بطلباتهم ويعلنوا مظالمهم. فكفالة الحريات لا تعد شرطاً ضرورياً لقيام نظام شعبي حر فحسب، بل هي شرط أساسي لإمكان استمرار هذا النظام شعبياً حراً.

على هذا النحو صور الفقه الديمقراطي وحدة الحرية *monisme de liberté* في ذاتها وفي علاقتها بالسلطة، فأوضح كيف تتربط معاني الحرية والديمقراطية:

فلا قيام للحريات بدون نظام سياسي حر، كما أن الديمقراطية تنهار إذا لم تكن هناك حريات مكفولة، وهذا أمر طبيعي لأن نظام الحكم الديمقراطي هو مظهر ممارسة الحرية الكبرى للشعب والحريات هي التي تكفل استمرار نظام الحكم ديمقراطياً، ولا مناص من أن تتكافل الحريات مع النظام الديمقراطي لضمان الحريات من جهة، ولضمان استمرار نظام الحكم ديمقراطياً، وعلى نحو يتسم بالانسجام والوحدة من جهة أخرى.

غير أن هذه الوحدة الظاهرية بين النظام الديمقراطية والحريات لا تستطيع أن تحجب تعارضاً أصيلاً بين السلطة الديمقراطية والحرية؛ فالمصدر الديمقراطي للسلطة وتأكيد ابتناء السلطة على أساس من الرضا لا يمكن أن يعنى بحال تجريد السلطة من عدوانها المحتمل على الحريات، وهو أمر لم يفت الفقه الديمقراطي، بل زاد انتباهه إليه نتيجة التجارب المؤلمة التي مرت بها الشعوب التي لم يعصمها نظامها الديمقراطي من أن تتردى في هاوية الاستبداد والقضاء على الحريات، وإذا كان الأمر كذلك فإنه يكون من الأهمية بمكان بحث موقف الفقه والنظام الديمقراطي من هذا التعارض، وما إذا كان الفقه قد غلب اعتبارات السلطة أم أنه غلب اعتبارات الحرية.

الفقه الديمقراطي الحديث يعيد تأكيد

أن الحرية هي القيمة الأساسية في نظام ديمقراطي

وقد كان يمكن إخفاء التعارض الأصيل بين الحرية والديمقراطية، إما بدعوى تغليب الحرية، وإما بدعوى التكافل بين الحرية والديمقراطية غير أن هذا الإخفاء لا يلبث أن ينفضح أمره إذا كان من شأن الوسائل الديمقراطية القضاء على الحرية، وقد كان هذا هو ما حدث بالفعل، فلقد وقعت أحوال خطيرة في أوروبا أدت إلى تولي الفاشية الحكم بطريقة تبدو ديمقراطية في ظاهرها، وقد دفع ذلك الفقهاء إلى إعادة النظر في مشكلة التعارض بين الحرية والسلطة، ولو كانت ذات أساس ديمقراطي، وإلى أي حد يسمح لسلطة الشعب الديمقراطية أن تختار نظاماً للحكم لا يؤمن بالحرية، ولم يخرج الفقه الديمقراطي الحديث عن تقاليد الديمقراطية الحرة ومثلها العليا، بل هو قد أعاد تأكيدها موجباً تغليب الحرية على السلطة في جميع الأحوال، ولو أدى ذلك إلى عدم الاعتداد بنتائج النظام الانتخابي نفسه، وقد كان "جوتزفيتش" أقوى المدافعين عن هذا النظر وسنده في ذلك أنه من الخطأ أن يصور حق الاقتراع العام على أنه ذو صفة مطلقة.

فالاقتراع العام وإن كان أمراً أساسياً في الديمقراطية إلا أنه ليس سوى عنصر من العناصر المكونة للنظام الديمقراطي، وهو على أي حال وفي كافة الأوضاع التي تقيمها سلطة الحكم الديمقراطية وسائل محدودة القيمة لا يجوز أن تناقض الحرية.. وتطبيقاً لذلك يرى أن السيادة الشعبية المؤسسة على الانتخابات تعجز عن المساس بالجواهر الحر للنظام الديمقراطي وأن تقييم نظاماً دكتاتورياً. فالاقتراع العام في الصياغة السياسية للديمقراطية الحديثة ليس سوى عنصر من عديد من العناصر المكونة لها، ولذلك كان إعطاء الأساليب الديمقراطية قيمة مطلقة ينطوي على مخاطر كثيرة تهدد الحرية، لأنه قد يؤدي إلى أن يختار الناخبون الدكتاتورية اختياراً حراً.

ويشير "جوتزفيتش" إلى أن تجارب نابليون الثالث أو ألمانيا الإمبراطورية أو جمهورية فايمار تؤكد أنه لا يجوز اعتبار الاقتراع العام الأساس الوحيد للحرية أو العلامة الوحيدة الدالة عليها، ولو لم يكن الأمر كذلك لما وصل هتلر إلى الحكم، وأنه لا يجوز الأخذ في هذا الصدد بحجج شكلية، والادعاء بأن الانتخابات السوفييتية أو تلك التي أجراها "بيرون أو فرانكو" لم تكن حرة، ذلك أنه حتى مع التسليم بأن هذه الانتخابات كانت حرة بصفة مطلقة، فإنها رغم ذلك تكون باطلة، لأن الدول التي أجريت فيها ليست حرة، بل إن "جوتزفيتش" يسلم بأن كثير من الانتخابات التي تمت في دكتاتوريات عديدة كانت انتخابات حرة، فلقد كانت الانتخابات الأرجنتينية أو غيرها حرة بصفة مطلقة: فلم يقع ضغط أو عنف على المواطنين الأرجنتينيين الذين أدلوا بأصواتهم، ولقد اختارت أغلبية الناخبين الفاشية، فهل يبرر ذلك الحكم الدكتاتوري؟.

إن "جوتزفيتش" لا يجيز أن يكون انحراف الأغلبية مبرراً لقيام النظام الفاشي من النواحي الأدبية والسياسية والتاريخية، كما أنه لا يرى أن الديمقراطية ملزمة أن تتحني أمام تصويت مخلص من أجل الاستبداد يكون من نتائجه قلب النظام الديمقراطي واغتصاب سلطاته، وهو يقول في ذلك: ((إن تصويتاً سليماً مخلصاً وشعبياً من أجل الاستبداد لا يمكن أن يكون صحيحاً من الناحية السياسية أو الأدبية أو حتى القانونية، ذلك أن الحريات لا يمكن المساس بها، وأي تصويت يتجه إلى قمعها يكون باطلاً، وإذا كانت الأغلبية انهزامية، وإذا كانت غير مبصرة، وإذا هي كانت منزلقة نحو الاستبداد، تكون كالقاصر في حاجة إلى من يحميه، والحرية وحدها هي الحامي من التردّي في مهاوي الاستبداد))، ويؤكد "جوتزفيتش" أيضاً أنه: ((لا يجوز للضمير الديمقراطي أن يقر شرعية هذا الاختيار بل عليه أن ينكره على أساس تفرقة أصيلة بين الشرعية الشكلية وغير المبالية التي تؤيد حق الاقتراع العام مهما كانت نتائجه، وبين الشرعية الديمقراطية

الصحيحة التي تؤمن بالجوهر وتحافظ على روح الحرية وتتكسر شرعية الغصب القائم على الخطأ أو الجهل أو غباء الأغلبية)¹.

وهذا الرأي الذي عرضناه يؤدي في صورته المتطرفة إلى نتائج غاية في الخطورة من حيث المدى الذي يمكن أن يبلغه النظام الديمقراطي في حماية ما يرى أنه أسسه الحرة وحتى أوضاعه الظاهرية؛ ذلك أنه وإن كان من السهل من الناحية النظرية تقرير هذا المبدأ غير أنه عسير التطبيق من الناحية العملية من وجهين:

الوجه الأول: أن هذا النظر يغفل الصفة النسبية التي تلازم حتماً نظم الحكم، وقد كان من شأن هذا الإغفال الخلط بين (الحرية) وبين أشكال بعض النظم السياسية تعتبر تجسيدا للحرية، في حين أن نظماً استبدادية بصفة مطلقة تستطيع أن تتخفى وراء أشكال حكم ديمقراطية، كما أنه ليس هناك ما يمنع من حدوث تطور ما تصبح بعده النظم السياسية والاجتماعية - في صورتها التي اعتبرت في يوم من الأيام مظهراً للحرية - عقبة فعلية في وجه الحرية.

أما الوجه الثاني: فهو أن إقرار مبدأ الوقوف في وجه الأغلبية لمنعها من التردّي في الاستبداد مبدأ محفوف بالمخاطر عند التطبيق، لأنه يزود أي حاكم (سواء أكان فرداً أم أقلية) بسلطة تقديرية هائلة تمكنه من أن يعصف بنظام ديمقراطي فيقيم حكماً استبدادياً يجمد الأوضاع السياسية والاجتماعية لمجرد اعتقاده بأن الأغلبية تنزلق إلى الاستبداد لأنها لا تحافظ على الأوضاع.

وربما كان أقرب إلى روح الديمقراطية الحرة التسليم بعجز الأغليات عن المساس بالحريات العامة والتقليدية بصفة خاصة، أما أوضاع النظم السياسية أو الاجتماعية فيجب - طبقاً لمنطلق الديمقراطية ذاتها ومبادئها الأساسية - أن تكون للأغلبية عليها سلطة التعديل الكامل بشرط أن لا تهدر الحريات تحت ستار الحق في تعديل النظم السياسية والاجتماعية.

¹ - B. Mirkin - Geutzevitch: Les Constitution européenne, p149.

وانظر د. محمد عصفور: الحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي، ص37.

وواضح مما قدمناه أن الفلسفة الديمقراطية تؤكد معاني أساسية لا يستقيم النظام الديمقراطي بدونها، وهذه المعاني تعبر عن ثلاث اتجاهات: أحدها يقيد السلطة، والآخر يطلق الحرية، والثالث يخضع السلطة للحرية في جميع الأحوال.

فلقد نظرت الفلسفة الديمقراطية إلى السلطة من زاوية الحرية، بمعنى أنه يجب أن يتغلب فاعل الحرية في السلطة، فلا تفرض سلطة ما أساسها القوة المادية، وإنما يجب أن يسود الرضا، هذا الرضا الذي يعبر عن حرية المحكومين في اختيار الحكام، ((ولذلك فإذا قيل إن الديمقراطية نظام للحرية السياسية، فلأن السلطة فيها تركز على إرادة الذين تلزمهم))، وإذا كانت الفلسفة الديمقراطية قد اعتبرت السلطة ضرورة ولم تغفل وظيفتها، إلا أنها ألزمتها حدودها، مؤكدة أن السلطة ليست غاية في ذاتها، ولكنها وسيلة لتحقيق الحرية والمحافظة عليها.

ولقد أعلنت الفلسفة الديمقراطية أن الحرية قيمة إنسانية خالصة، لا بمعنى أنها تتصل بالإنسان فحسب، وإنما على أنها تتبع عن وجوده¹، وتتأكد في الوقت نفسه حرمة وتحميه، وهي لذلك لا تتحقق إلا إذا اعترف بالإنسان بكيانه وعقله، وأنه هو غاية القانون والدولة وسائر النظم الاجتماعية، ولا يتصور أن تكون الغاية أدنى من الوسائل، وإنما هي أسمى منها حتماً، والأخيرة هي مجرد أدوات مسخرة لتحقيقها، فالحرية هي جوهر المذهب الديمقراطي وهي بهذا الوصف لا تحدد المدى الذي تبلغه سلطة أي نظام الحكم فحسب، وإنما هي تخضع مبادئ الديمقراطية الأخرى لهيمنتها.

¹ _ يقول "بورديو": ((إن المعنى الأول للحرية هو الذي يسوي بينها وبين الاستقلال autonomie، وهذه الحرية بمعنى الاستقلال liberté-autonomie يمكن أن تعرف بأنها انعدام الإكراه، أو الشعور باستقلال مادي وروحي، وتختلف طبيعة هذا الاستقلال تبعاً للمعنى الذي يعطيه له الفرد الذي يتمتع به، غير أن هذه الحرية هي دائماً استبداد، لأنها المكنة التي يستطيع الإنسان عن طريقها أن يتصرف في نفسه.. فالحرية بهذا المعنى تتطبع بالطبيعة البشرية ذاتها وهي تصرف الإنسان في نفسه، واختياره لتصرفاته فهي حرية نابعة من جوهر الإنسان نفسه))، مؤلف (الديمقراطية)، ص10.

وكما أن القواعد الدستورية تعد أسمى من القواعد التشريعية العادية، فكذلك تعد مبادئ الحرية أعلى مكاناً من وسائل الديمقراطية وأوضاعها وأشكالها، فمركز الحرية في النظام الدستوري كوضع (النظام العام) في النظام القانوني كله، ألا وإن الحرية هي النظام العام في الديمقراطية، فهي جوهرها الفلسفي والسياسي والقانوني وروحها المعبرة عن أسمى مبادئها التي لا يجوز مخالفتها أو الخروج عليها، فإذا تعارضت المبادئ الديمقراطية مع الحرية وجب تغليب الحرية، لأن مبادئ الديمقراطية كلها وسائل لغاية أساسية هي كفالة الحرية للفرد وللجماعة، ولا يجوز أن تعطل الغاية الوسائل المسخرة لتحقيقها، كما لا يجوز تغليب الشكل على الجوهر.

ولقد اعتنق جانب من الفقه الحديث هذا النظر إلى أقصى مداه موجباً احترام الحرية مهما كانت الظروف، حتى لو أدى ذلك إلى تعطيل النتائج السياسية المترتبة على استخدام الأساليب الديمقراطية «وأهمها حق الاقتراع العام» إذا هي أدت إلى إهدار الحرية.

وأما صلة السلطة بالحرية فلم تتردد الفلسفة الديمقراطية في إعلان أن هذه الصلة هي صلة تبعية كاملة، ولذلك فرضت على السلطة احترام الحريات باعتبارها أسمى القواعد القانونية، كما أنها أكدت أنه حيثما يقع تعارض بين السلطة الديمقراطية والحرية، وجب أن تغلب الحرية.

والعلاقة بين الدين والدولة لدى أمتنا أكثر دفتاً وعمقاً وانغراساً في الزمن مما هو الحال في أوروبا، وذلك منذ عهد سيدنا إسماعيل «بل نلمسه على لسان سيدنا الخليل إبراهيم الذي لم يكن يهودياً أو نصرانياً بل حنيفاً مسلماً» الذي تفتق لهاته بالعربية كما أكدته العلامة جاحظ، ثم صعدت مع الزمن حتى تكاملت حميمية وتنظيماً وتكاملاً ونضجاً مع رسالة الرسول الأعظم ﷺ.

هكذا ترعرعت الأمة العربية في رحم الإسلام حتى أن الفقه الإسلامي صاغ الأصل الآتي: العربية جزء ماهية القرآن، كما أن أحد العربيين لم يتوان عن ترداد القول: ((الإسلام جزء ماهية العروبة)).

وإذا كانت إشادة العروبة حضارياً قد تمت وبنيت في القرون الوسطى على أساس ثقافي اجتماعي (الثقافة العربية والثقافة الإسلامية)، فقد اصطبح التوجه الحديث بالسمة السياسية القومية¹، خلافاً «في رأينا» لمبادئ التأسيس التي تقضي بالوحدة بين الجذور والفروع.

وعلى كل، فهذه المقدمة الطويلة نسبياً تسمح لنا بتقديم الملاحظات التالية:

1- المطلق في نظر حياة العقل هو الدين، والمطلق في نظر حياة العاطفة هو الحب، والمطلق في الحياة الفاعلة هو الحرية².

فهل يجوز أن نلغي أو نحذف أو نقلص بشكل من الأشكال هذا المطلق في حياتنا ووجودنا، لا بل علينا أن نضعه «كفعالية اجتماعية» في مكانه المناسب دون زيادة أو نقصان.

يقول أبو حامد الغزالي «بما معناه»: ((لا يكفي أن نحافظ على التثبيت من وجود عناصر المنظومة الثقافية، بل على ترتيب عناصرها في نسقتها الطبيعي)).

2- لقد صنّف المفكر "ريمون بولان" علاقة الدين بالسياسة على الشكل الآتي: دين بدون سياسة - السياسة بدون دين - السياسة الشاملة للدين - الدين الشامل للسياسة³.

3- لقد رد بعض علماء النفس جوهر الشعور الديني بأن محتده سمو ورفعة وعلو في أريج النفس والروح والضمير، لكن هذا الإنسان المتدين يلوذ بإرادته وضميره ووجدانه وشعوره بهاتيك القوة العليا كنوع من الملاذ والاطمئنان والضمان النفسي.

¹ - د. عبد العزيز الدوري: التكوين التاريخي للأمة العربية-دراسة في الهوية والوعي، دراسات في الهوية والوعي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1984، ص120.

² - شارل لالو: الفن والأخلاق، ترجمة د. عادل العوا، دمشق، دار طلاس، 1965، ص113.

³ - ريمون بولان: الأخلاق والسياسة، ترجمة د. عادل العوا، دمشق دار طلاس، ط1، 1988، ص210 وما بعدها.

4- هذه القوة النفسية للشعور الديني نلمسه لدى بعض فرقاء مدرسة التحليل النفسي التي تؤكد على إمكان مداواة بعض الأمراض والحالات النفسية عن طريق الأوراد الدينية.

5- يرى "الأستاذ وليد نويهض" أن: ((الدولة في أوروبا هي «الفوق البنية الفوقية» والمجتمع هو التحت «البنية التحتية»، وتطور الجماعة المسلمة، جاء مندمجاً في الإسلام بعلاقات الدولة التي تجد أساسها وأصلها في العقيدة، فالدولة في العالم الإسلامي سبقت الأمة، والأمة مشروع كوني لانهاضي ومفتوح على التطور التاريخي كما تقضي الرسالة الإسلامية، وعندما كان يقع الانحراف كانت الجماعة المؤمنة انطلاقاً من المسجد تجدد الدور وتعيد إنتاج موقع الدولة «السلطان» في حياة المجتمع، وإذا حاصرت السلطة المسجد كانت الجماعة المؤمنة تلجأ إلى مكان آخر لتجديد الدور وإعادة إنتاج الموقع وهو أمر ما زال مستمراً حتى تاريخنا الحاضر))¹.

6- يورد "ابن الجوزية" في كتابه إعلام الموقعين عن رب العالمين وكتابه الطرق الحكمية المناظرة التي دارت بين "أبي الوفاء بن عقيل" وبين بعض فقهاء الشافعية حول السياسة وعلاقتها بالشرع، فالسياسة التي تستجيب للمصلحة لا تخالف الشرع حتى وإن لم ينزل بها الوحي، فإذا أردت في قولك لا سياسة إلا ما وافق الشرع، أي لم تخالف إلا ما نطق به الشرع فغلط وتغليط². وعلى ضوء ذلك نقول إن كثيراً من النشاط السياسي في بلادنا يوافق الشرع ولا يخالفه دون أن يكون قد نطق به الوحي.

¹ - وليد نويهض: الإسلام والسياسة، نشوء الدولة في صدر الدعوة، مركز الدراسات الاستراتيجية في البحوث والتوثيق، بيروت، 1994، ص134.

² - د. محمد عمارة: التراث في ضوء العقل، دار الوحدة، بيروت، ط1، 1980، ص242.

7- وإذا دلفنا إلى تجربتنا التدشينية الحضارية التاريخية الخلافة المبدعة في المدينة المنورة، فإننا نواجه تلك الثروة الحضارية، ألا وهي الصحيفة التي صاغت أول دستور لحقوق الإنسان¹.

وأهم سمة في هذه الصحيفة هي أنها أرست التجربة العربية التاريخية في السياسة وهي أن هذه الظاهرة (السياسة) لا تتطابق مع الظاهرة الدينية، أو تتفصل عنها، ولكنها تتميز منها وهذه أخص خصائص التجربة العربية الإسلامية في السياسة.

يقول "الدكتور ثروت بدوي": ((ومما لا شك فيه أن محمداً ﷺ قد أقام دولة إسلامية منذ هجرته إلى المدينة المنورة، وأن خلفاءه من بعده أقاموا دولة، وأن جميع أركان ومقومات الدولة من شعب وإقليم وسلطة حاكمة قد توافرت في هذه الدولة، فهذه وقائع لا تحتمل المناقشة.

لقد دار جدل شديد حول معرفة ما إذا كان الإسلام ديناً ودولة، أم أنه مجرد دعوة دينية (رأي عبد الرزاق مثلاً) لا تنظم شيئاً من أمور الحكم والسياسة، على أن الوضع الصحيح للمسألة يكون بتحديد ما إذا كان الإسلام قد تضمن تنظيمياً لبعض أمور الدنيا، أو بعض الأسس العامة للتنظيم السياسي ولو أن المسألة وضعت في هذه الصورة لما كان ثمة خلاف، ولما لم ينكر البعض حقائق ثابتة لا تثير أي جدال².

¹ - هناك نصوص قانونية مثل قانون حمورابي تضمنت بعض الحقوق للأفراد، لكنها لم تقيد السلطة، وهذا التقييد هو جوهر الحق الدستوري، راجع د. برهان زريق: الصحيفة، ميثاق الرسول، دولة يثرب، دستور دولة الإسلام في المدينة المنورة، أول دستور لحقوق الإنسان، دمشق، ط1، 2007، دار معد.

² - د. ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي، ص115.

ومما لا شك فيه أن القرآن قد تضمن بعض المبادئ العامة التي تحكم التنظيم السياسي في كل زمان ومكان مثل مبادئ: الشورى- الحرية- المساواة- العدالة- التكافل الاجتماعي¹.

8- في ربيعنا العربي الحديث امتلأت الشوارع بالجماهير الشعبية، وبالطبع كان في عداد هؤلاء من حركتهم الدوافع والنوازع الإسلامية: الاجتماعية والدينية والشعبية والوطنية.

يقول "الدكتور محمد جابر الأنصاري": ((وهذه البنيات السلفية إذا كانت قد قاومت التيارات الحضارية الوافدة، فإنها قد مثلت في الوقت ذاته القوة الأساسية في الإسلام لمقاومة الغزو الأجنبي، ويكاد أن يكون قانوناً عاماً في تاريخ الإسلام ازدهار السلفية في أزمان الغزو الأجنبي وما نشأ عنه أو يمهد له من تفكك داخلي حيث يتطلب الموقف التاريخي صمود السلفية وحسمها))².

لقد امتلأ تاريخنا بهذه الحال الإسلامية دفاعاً عن الأمة في حال الجوائح الاجتماعية، من ذلك حركة العيارين والشطار، وفي مطلع كل ذلك جماعات الفتوة الذين تشبه حالتهم حال شبابنا في راهنيتنا، والذين لعبوا دوراً هاماً في تاريخنا، وكان طبيعياً أن تقف السلطة الحاكمة «بويهية وسلجوقية» موقفاً عدائياً من هذه المنظمات الشعبية³.

9- يجب أن نقتلع الشخصية السياسية والدستورية بكل أبعادها ومظاهرها وتمثلاتها وملامحها ورموزها، ونصغي إلى ذياك التطور الهائل في الفكر الدستوري الإنساني، فهذا الفكر يقوم موضوعياً على قواعد عامة ومجردة تخاطب الأفراد بصفاتهم لا بذواتهم، بحيث لا يظهر الدستور وكأنه مفصل على شخص بذاته، أو

¹ - المرجع السابق، ص115.

² - د. محمد جابر الأنصاري: الفكر العربي وصراع الأضداد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1992، ص35.

³ - د. عبد العزيز الدوري: التكوين التاريخي للأمة العربية-دراسة في الهوية و الوعي، ص116.

تظهر جماعة معينة وكأنها تمثل تاريخاً للأمة، كالقول بأن السيادة للبروليتاريا ودكتاتوريتها، أو لأي حزب آخر تبرز له امتيازات وتخل بمبدأ المساواة المطلقة. لقد اختفت من الدساتير العالمية نظرية سيادة الأمة التي كانت تبرز الأمة كشخص معنوي عام، وتتصب فئة لتعبر عن إرادتها، هذه الفئة هي البرجوازية. أجل، لقد اختفت سيادة الأمة «وإن بقيت رواسبها كأقنعة في بعض الدساتير» لتبرز نظرية سيادة الشعب التي تجعل كل فرد يمتلك جزءاً من السيادة، وعن طريق امتلاك هذا الجزء يصبح ممتلكاً مباشرة حقاً دستورياً ثابتاً وأصيلاً.

هذا ونشير إلى أن الفكر السياسي العربي الإسلامي طبق مبدأ سيادة الشعب، ويظهر تجليات ذلك في موافقة الرسول الصحابية أم سليم «وهي امرأة عادية» وإجازتها فيما يتعلق بإجارة رجل قريشي غير مسلم، وقوله ﷺ: «قَدْ أَجَرْنَا مَنْ أَجَرْتَ يَا أُمَّ هَانِئٍ»^٢.

10- ألا يجب أن نستضيء بتجربة الصحيفة فنقيم وحدتنا الوطنية^٣، ومن ثم وحدتنا العربية امتثالاً للمادة الأولى من هذه الصحيفة القائلة: ((هذا كتاب من محمد رسول الله بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم، إنهم أمة واحدة دون الناس))، «في مرحلة لاحقة انضم اليهود للصحيفة، ثم نكثوا العهد».

ثم ألا يجب أن نستضيء بنور التجربة الأوروبية التي جمعت بين الحرية والديمقراطية تدليلاً بعظمة الإحساس بعمق هذه التجربة وزنة المعاناة، ومن ثم إذا أخطأنا بادئ الأمر في معانقتها وتطبيقها، فسرعان ما نتحاشى الخطأ لاسيما أن الشعب العربي من أعرق الشعوب أصالة ونجابة وعمقاً وتمسكاً بالحرية.

¹ - د. ثروت بدوي: النظم السياسية، القاهرة، دار النهضة العربية، 1967، ط1، ص25.

² - د. محمد عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980، ط2، ص103.

³ - المرجع السابق، ص107، وراجع كتابنا الصحيفة- ميثاق الرسول، ص13.

وفي هذا الصدد ندلل برأي "الدكتور محمد جابر الأنصاري" في دفاعه عن الديمقراطية بصورة عامة، وضرره مثلاً على ذلك في تجربة الغرب، يقول:
(لو ألقينا نظرة على التاريخ الحديث للغرب لوجدناه يجدد نفسه عقب كل حرب وأزمة، وبعد كل إنذار بالسقوط من خلال نظامه المفتوح والمتقبل لكل الاختيارات والاحتمالات الحضارية، أن تطرف في التحرك نهضت القوة المحافظة لتوازن الكفة، وإن زاد في الاشتراكية، نهضت القوة الرأسمالية لتعدل الميزان، وأي انحراف لدارون أو لماركس أو لكارتير، نهضت قوى الكنيسة وقوى الإيمان المتحرر لترد العافية للجدلية الحضارية والأهم من كل ذلك أن الانتقال بين تلك الخيارات يتم بالحوار)¹.

11- إن التجربة السياسية العربية الإسلامية كانت لا تفصل الفصل التام السياسية عن الدين وإنما تميز بينهما، فالدين وضع إلهي لكن السياسة أمر دنيوي بشري، ولهذا فإنه عندما كان يدور حديث بين الرسول ﷺ والمسلمين فقد كانوا يسألونه عن طبيعة هل هي من الدين فتجب لها الطاعة الواجبة لكل ما هو دين أم هي من السياسة والدنيا فيعملون فيها الرأي ويجتهدون، بل ازدانت السنة النبوية بالعديد من المواقف التي رجع فيها الرسول ﷺ عن رأيه².

فيما طرحناه من جدل التاريخ نستطيع أن نقرر أن الإنسان العربي لا يستطيع أن يتهج باتجاه التغيير نهجاً طبقياً أو عرقياً أو لاهوتياً، فطبيعة مكوناته لا تعطيه هذه المتاحات التي شكلت لدى الغير في أوروبا وآسيا وفي أصقاع أخرى من العالم دوافع للتغيير تحت ضغط الثورات الطبقيّة (فرنسا 1789- الاتحاد السوفييتي 1917) أو الثورات القومية العرقية (ألمانيا 1933) أو الثورات اللاهوتية (الكنيسة البابونية في مواجهة خصومها)، لذلك فشلت وتفشل في الواقع العربي كافة

¹ - د. محمد جابر الأنصاري: رؤية قرآنية للمتغيرات الدولية، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 1999، ص157.

² - د. محمد عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص113.

الصيحات الطبقيّة أو العرقية ولا يكون بديلها الصيحة اللاهوتية أيّاً كانت مبرراتها، ذلك هو قرار الواقع بحكم جدلية التاريخ.

فخطاب التغيير في هذا الواقع الذي حللنا مكوناته لا يمكن أن يتجه إلا إلى (الإنسان) ذاته في إطار (الأمة)، ودون توسط عبر خطاب اجتماعي أو عرقي، البنية الطبقيّة لا أساس لها في مكوناتها وكذلك البنية الحضارية الأحادية. فخطاب التغيير يستهدف الإنسان مباشرة عبر الأمة كلها.

وهو خطاب تشكل معالمه الرئيسية وترسم خطاه (أمة) من الأمة، ليست هي بالطليعة المنعزلة عنها، أو المجسدة لشخص الأمة في ذاتها، وليست هي (النفر - القدوة)، وليست (نفر الفقه الحضاري) وليست (هيئة أمر) أيّاً كان أمرها.

إنها أمة من (ذات الأمة) متداخلة معها في كل مؤسساتها أيّاً كانت مواصفات هذه المؤسسات، دون تحزب ودون تشيع ودون تفرقة، ودون تميز، متحركة بضمير الالتزام الجمعي، فهي من الأمة وإليها، تبت إرادتها في الأمة ومن خلال الأمة، تتحرك بإرادة جماعية كيفما كانت قدرات الأمة وقوة الإرادة، وكيفما تبلورت الأهداف وتحددت:

﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَاناً وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ 103 ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ 104 ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ آل عمران/103-105.

وهذه (الأمة) من ذات الأمة، ليست طائفة وليست فئة وليست حزياً، فمن خصائصها أنها لا تمت إلى موروث عصبي سابق، ولا تفترق حول اجتهاد لاحق، فكل مصدر لعداء سابق مردود (إذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً)، وكل مصدر لخلاف لاحق مردود (وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا) فهي أمة تتأى بنفسها عن موروث الخصومات السابقة أيّاً كان مصدرها، وتتأى بنفسها عن مصادر الاختلافات

اللاحقة أياً كان مصدرها، ولهذا أمر الله - سبحانه وتعالى - بتكوين هذه الأمة داخل الأمة: ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ آل عمران/104، إلا وقد قيد الأمر بعدم استدعاء موروث ما سبق/الآية 103/ وحذر من خلافات قد تقع/الآية 105/ ولم يقل «سبحانه وتعالى» فئة أو طائفة وإنما (أمة).

الأمة من ذات الأمة هو ما (يتخللها)، لا بما يتجسد بمعزل عنها، فيضع الله «سبحانه وتعالى» الميزان بين وحدة الجماعة ووحدة الأمة الفاعلة فيها، بها ومن خلالها، وبهذا يفارق النسق الإسلامي في مفهوم (التنظيم) كافة الأنساق الوضعية، لأنه يتجه إلى الأمة من خلال الإنسان في الأمة، وليس من خلال الفئة أو الطائفة أو الحزب أو التنظيم المميز، فكل ما عدا ذلك تنظيمياً وحزبياً وطائفة وفرقة إنما هو تفرقة واختلاف بقصد الهيمنة وارتقاء معالج السلطة، ولو حسنت المقولات، وتكون النهاية إهلاك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد:

﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُ قَوْلَهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ﴾ 204 ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾ 205 ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ فَحَسْبُهُ جَهَنَّمُ وَلَبِئْسَ الْمِهَادُ﴾ 206 ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَؤُوفٌ بِالْعِبَادِ﴾ 207 ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ 208 ﴿فَإِن زَلَلْتُمْ مِّن بَعْدِ مَا جَاءَتْكُمُ الْبَيِّنَاتُ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ البقرة/204-209.

إذاً، فالخطاب الإلهي مجدد:

○ ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً

فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَاناً﴾ آل عمران/103.

○ ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ

عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ آل عمران/105.

○ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ البقرة/208.

○ ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ آل عمران/104، ولتكن منكم (أمة) يدعون إلى الخير، فهي أمة تكون (منا- منكم) تخرج من صفوفنا، مهمتها الدعوة للخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

إنها الأمة النابعة (من) المجتمع، التي تستمد مشروعيتها (من) المجتمع (ولتكن منكم أمة)، فنحن مصدر تكوين (تكن منكم) هذه الأمة. منا تستمد صلاحياتها وبشكل جمعي: (يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة) ولا تستمد تكوينها (منا) بالدعاوى الحزبية والتنظيمية: ﴿وَمَنْ النَّاسُ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ﴾ البقرة/204. ولتكون هذه الأمة (منا)، باختيارنا (الجمعي الحر) فيجب أن نكون (أحراراً) ليتحقق في تكوينها شرط الانتماء الجمعي إلينا، والحرية تتطلب (نفي الاستلاب)، أيأ كان نوعه، طبقياً أو اجتماعياً أو فكرياً، فالأمة (البكماء غير القادرة على التعبير) لا تستطيع تجسيد هذه (الأمة منكم)، فالأبكم لا يقدر على شيء وهو كل على مولاه حيث يأمره يتوجه، فالعبد المملوك أبكم ولا يقدر على شيء، ومستلب الإرادة سياسياً واقتصادياً واجتماعياً، فهو (يسجد) كرهاً لمن لا يملك له رزقاً من السماوات والأرض شيئاً، يسجد بالولاء والطاعة العمياء، فلا يستطيع أن يسجد هذه (المنكم)، لأن العبودية قد اتجهت لغير مقصدها وانتهت إلى الاستلاب البشري.

هذا وقبل أن ننهي هذا الموضوع لا بد من تقديم الملاحظات الآتية:

1- إن المنحنى التطوري للأساس السياسي قد انتهى بمفكري الإسلام المحدثين إلى الاعتقاد بأن العالم العربي الحديث لا يستطيع أن يتقدم إلا إذا وضع حد لحالة الفصام النكد، بين الحياة السياسية والاجتماعية ونظم الإسلام الفقهية أو القانونية وحمل الإسلام نفسه إلى موقع السلطة الوازعة والسلطة

المشرعة في المجتمع ومؤسساته، أي أن تكون الدولة للإسلام، بما في ذلك من صعوبة في امتطاء هذا الجواد الأرعن المحفوف بالمخاطر والشهوات.

2- من أبرز ما ينبغي على مفكري الإسلام المحدثين أن يعووه هو ضرورة الفصل بين الإسلام من حيث هو دين أو عقيدة، وبين الإسلام من حيث هو تراث، فلا يضعوا التراث في مرتبة العقيدة.

3- لا مفر من أن على مفكري الإسلام أن يعترفوا بأنهم لا يستطيعون الاستمرار في مواقفهم الراديكالية المتفردة التي ترفع وتشجب كل فكر مباين، وبأن عليهم أن يعدلوا من مطالبهم الجذرية ويقبلوا بمركب تحتل فيه التطلعات القومية والتطلعات الاجتماعية والإنسانية أركاناً صميمية، أي أن يقبلوا بالتركيب الآتي:

1- الإسلام ثقافة وحضارة.

2- القومية العربية انتماء تاريخياً.

3- العدالة الاجتماعية حلاً إنسانياً لقضايا الفوضى والظلم والاستقلال.

الدكتور برهان زريق

اللاذقية 2012/4/28

الإيمان بالأمة من الإيمان بالله

التكامل في الفكر الإسلامي «بين عناصر المتكون الاجتماعي والمتكون الطبيعي» قائم باعتبار هذا الوجود وبكامله صدر عن الإرادة المباشرة لله. وهذه الوحدة لا تفترض التناسق والتعاون بين أجزاء الكون المادية فحسب، بل بين أفراد الإنسان أيضاً، حيث يصبح الأصل في الوجود الاجتماعي، هو التعاون والتكامل، والقول إن الإسلام هو دين التوحيد لا يعني توحيد الله وتوحيد الأديان، وإنما يعني الوحدة بين القوى الكونية، أي الوحدة بين العبادة والمعاملة، وبين العقيدة والسلوك وبين الروحيات والماديات، بين القيم الاقتصادية وبين القيم المعنوية¹.

وإذا جاز لنا أن نتصور السلام والمحبة كجوهر للمسيحية، استطعنا أن نتصور التوحيد جوهرًا في المبادئ والأهداف والقيم والتعاليم الإسلامية².

¹ - د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص 517.

² - د. محمد عماره: العرب يستيقظون - فجر اليقظة القومية، ج 2، بيروت، دار الوحدة، ط3، 1981، ص 50.

لكن الذي بلور هذا الاتجاه التكاملي وحدد وظيفة الإسلام في العالم هو "الإمام أبو حنيفة" صاحب المدرسة الفقهية التاريخية المشهورة في رسالته العالم والمتعلم¹، يقول: ((فإن الله بعث رسوله ليجمع به الفرقة وليزيد الألفة، ولم يبعثه ليفرق ويحرض الناس بعضهم على بعض وهذه الوظيفة التوحيدية للإسلام هي التي تعطي لكل أمر معناه المنطقي وسط المنظومة الشاملة منظومة الاستيعاب والوحدة والتوحيد، فرسل الله لم يكونوا على أديان مختلفة، ولم يكن كل رسول يأمر قومه بترك دين الرسول الذي قبله لأن دينهم واحد، وكان كل رسول يدعو إلى شريعة نفسه وينهى عن شريعة الرسول الذي قبله، قال تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شَرْعَةً وَمَنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ المائدة/48، أي في الشريعة وأوصاهم بإقامة الدين هو التوحيد وأن لا يتفرقوا))².

قال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ الشورى/13. لقد رأى أبو حنيفة أن الدين واحد وهو التوحيد، والشرائع هي المختلفة، فإن اتفق الآخرون مع المسلمين في الأصل، فاختلف الشرائع جزئية، وعلى الفقيه فهم هذا المعنى الوجدوي للإسلام، وبالتالي توحيد المجتمع في الداخل على مبدأ الاعتراف باختلاف الشرائع، بل إن أتباع أبي حنيفة «سيراً مع فلسفة إمامهم» مضوا قدماً فقالوا إن أهل الكتاب الذي تحدث عنهم القرآن، ليسوا النصارى واليهود، بل كل من اعتقد ديناً سماوياً وله كتاب منزل مثل التوراة وصحف إبراهيم وشيث وزبور داوود³.

¹ - جمع فيه العلامة الشيخ محمد زاهد الكوثري رحمه الله رسائل الإمام أبو حنيفة النعمان، ص 9.

² - النعمان بن ثابت أبو حنيفة: العالم والمتعلم، ص 11.

³ محمد أمين بن عمر ابن عابدين الدمشقي: رد المحتار على الدر المختار، 370/3، منتهى الإرادات في جمع المقنع مع التفتيح وزيادات محمد بن أحمد الفتوح تقي الدين ابن النجار 329/1، منصور بن يونس البهوتي: كشاف القناع عن متن الإقناع 704/1.

لقد مزقت معركة صفين ضمير الأمة، فراحت تبحث عن كل وسيلة لرأب الصدع، واتسمت تصرفاتها التاريخية الكبرى بهذا الميسم ولم يكن تيار أهل السنة «الذي سمي أهل السنة والجماعة»، إلاّ تعبيراً عن هذه الفكرة، بل إن القطب الثاني (الشيعة) أكثر حرصاً على هذا المبدأ الجامع وسيرة الإمام الأكبر جعفر الصادق تتضوع أريجاً بذلك، وكم هي أشكال المعارضة التي أخذت تزين له اللجوء إلى القوة لكن عبثاً، وأستاذيته للإمام الأعظم أبي حنيفة معلومة (لولا السنن لهلك النعمان) وعلى حد قول أحد الزيدية: ((إن الباقر والصادق دعوا الناس إلى الحياة ونحن الزيدية دعوناهم إلى الموت))¹.

وتحكي الموارد التاريخية أن جعفرأ رفض عرض أبي سلمة الخلال بنقل الخلافة إليه، كما رفض دعوة أبي الخطاب الأسدي بالثورة على العباسيين، وأخيراً رفض اجتماع (الأبواء) الذي ضم زعماء بني هاشم للتشاور حول مبايعة محمد ذي لنفس الزكية، كل ذلك يؤكد بعده عن ركوب متن المغالاة والشطط والعنف.

وتؤكد الروايات التاريخية أن الخليفة أبا جعفر المنصور كان يجمل الصادق ويستشير، وقد شجعه وأتباعه على التعمق في الأمور الشرعية، بل لقد اتصل بالصادق العديد من الفقهاء أمثال مالك بن أنس وأبي حنيفة وأبي ليله.

يقول المستشرق "هاملتون جيب": ((ليس هناك برهان قاطع في تلك الفترة على أي انشقاق مذهبي بين السنة والشيعة المعتدلة -الإمامية -، ولم يكن من يهتم بإحباط نشاطهم أو معاقبتهم بسبب مذهبهم))².

ويؤكد "الأستاذ هيدسون" أنه: ((كان ينظر إلى جعفر الصادق كإمام من أئمة الحديث والفقهاء، مثله مثل مالك وأبي حنيفة والأوزاعي))³.

¹ - د. فاروق عمر: التاريخ الإسلامي، بيروت، مؤسسة المطبوعات العربية، ط 1، 1980 ص111.

² - Hamilton Gibb: Government and Islam under the Early 'Abbasids. VIII, P 118.

³ - المرجع السابق، ص 114.

ويقول المفكر اللبناني "الفضل شلق": ((كاد الاتجاه الشيعي أن يصبح مذهباً خامساً إلى جوار المذاهب السنية الأربعة لولا الخلاف المملوكي الإلخاني)).
 ويقول "الدكتور وجيه كوثراني": ((جرت محاولة للتوفيق بين السنة والشيعية على يد قائد عسكري طموح هو نادر شاه حاكم إيران إذ طرح المذكور صيغة توحيدية سنية شيعية، وذلك بإدراج الفقه الجعفري كواحد من المذاهب الإسلامية التي تصبح خمسة، لكن السلطان العثماني رفض الأمر لأن ذلك يسحب الشرعية التي يمتاز بها، وهكذا ذهبت الفرصة الذهبية بين رياح الإيديولوجيا والسياسة))¹.
 فالشجرة الملعونة (السياسة) هي التي فعلت فعلتها ومزقت الشمل وأحدثت الخرق في صفوف أهل القبلة وفيما يلي: الجدول الذي قدمه "الدكتور محمد جابر الأنصاري" عن تضاريس الفكر الإسلامي واتجاهاته ونرجو التركيز على موقع الشيعة من هذا الجدول².

أهل الشرك	مخفضة المنكر	أهل التأويل الباطني	أهل التأويل العقلي	أهل الرأي	لزوم الحد
الزندقة	الحلولية	الإسماعيلية	المعتزلة	الحنفية	أهل الحديث
الردة	التقمص	وفروعها	الفلاسفة الإسلاميون	الأشعرية	الحنابلة
الكفر	الناسخ	الصوفية المغالية	معتزلة الشيعة	الماتريدية	المالكية
الإلحاد	تحريم ما أحل الله		الشيعة الإمامية	الغزالي	الصفائيه
الدهرية	أو تحليل ما حرم		الصوفية العقلية	الشيعة الزيدية	الظاهرية
إنكار النبوة					ابن تيميه

¹ - د. وجيه كوثراني: صورة الدولة السلطانية في الوعي التاريخي العربي- جدلية الوحدة والتعدد، مجلة الاجتهاد، بيروت، عدد 23 لعام 1994، ص 185.
² - د. محمد جابر الأنصاري: الفكر الإسلامي وصراع الأضداد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1989.

ومن جهة أخرى نعرض لرأي "البغدادي" الذي يقول: ((وإن كان بدعته من جنس بدعة المعتزلة أو الخوارج أو الرافضة الإمامية أو الزيدية فهو من الأمة في بعض الأحكام وليس من الأمة في أحكام سواها))¹، فالمعيار هنا البدعة وقد شملت أوائل أهل السنة أي المعتزلة وكان تقويم الشيعة من داخل الأمة. ويذكر "ايجناس جولد تسيهر": ((أنه ما من أحد من الشيعة ينكر السنة النبوية، بل هم يقرون بالسنة التي حملها أهل البيت))². وقد خلف لنا تاريخ الفكر الإسلامي مناظرات جرت بين "الرازي" المنكر للنبوة، وبين أعلام المذهب الإسماعيلي، مما يدل على أن هذا التيار (الإيماني الباطني) تصدى من موقعه من دائرة الإيمان لتيار الإلحاد³. والخلاصة، فالأمة هي حجر الأساس، وفقهها ومصطلحتها يجب أن يعلو كل اعتبار، قال تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُون﴾ الأنبياء/92. فقد قرنت الآية الكريمة الانطلاق بعبادة الله ووحدة الأمة. لقد تصاعدت في الآونة الأخيرة بعض الألسن الحداد تحاول التفرقة في صفوف أهل القبلة، وقد استطاعت أمتنا في ماضيها تجاوز هذه الأقاويل، بل إن هذه المهاترات كانت تحدث في إطار المذهب الواحد، فقد أفتى أحد فقهاء الشافعية بأن الطعام إذا اختلط بالنيذ يرمى لكلب أو حنفي، وأفتى حنفي بعدم حل الزواج من شافعية⁴.

¹ - عبد القادر البغدادي: الفرق بين الفرق، طبعة بيروت، ص 10.

² - Ignaz Goldziher: Muhammad and Islam. p 254.

وانظر آدم ميتز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام، بيروت، ج1، ص 144.

³ - د. الأنصاري: الفكر العربي وصراع الأضداد، ص 12.

⁴ - الأستاذ فهمي هويدي: أزمة الوعي الديني، صنعاء، دار الحكمة.

ولا شك أن هنالك بعض القضايا المعلقة مثل الإمام الغائب والتقية وغيرها، ففكرة الإمام الغائب لا تختلف من الناحية الموضوعية عن فكرة المهدي التي يؤمن بها فريق من أهل السنة استناداً إلى بعض أحاديث الآحاد¹.

ومسألة التقية هي التعامل بالظاهر خلاف الباطن فقد فعل ذلك الصحابي عمار بن ياسر عندما تعرض للتعذيب، وكم هم أهل السنة الذين يلجؤون إلى الظاهر خشية ظلم حكامهم وعسفهم.

لقد تفتح وعي هذه الأمة على هذا الفجر الأريج منذ صدور الصحيفة - ميثاق الرسول، وأول دستور لحقوق الإنسان فقد نصت المادة الأولى منها على ما يلي: ((هذا كتاب من محمد بين المؤمنين من قريش وأهل يثرب ومن تبعهم ولحق بهم وجاهد معهم، إنهم أمة واحدة دون الناس))².

فالذين اتبعوا المهاجرين وأهل يثرب لم يكونوا مؤمنين، ومع ذلك اعتبروا من أهل الصحيفة وعقد الصحيفة الذي أقام الدولة في المدينة هو عقد مدني قوامه الوطن والمصلحة.

وبعد إلغاء قانون الملة في الدولة العثمانية أصبح التنظيم السياسي يقوم على دعامة المواطنة، ولقد تأصل حديثاً هذا المبدأ في غالبية الدول العربية.

يذكر لنا "الأستاذ وليام سليمان" أنه شاهد مخطوطاً فريداً في دير سانت كاترين كتب في القرن الثامن والتاسع الميلادي، وهو مخطوط للعهد الجديد (الإنجيل) اسمه مصحف، وكل سفر منه يبدأ باسم الله الرحمن الرحيم، وهذا الاحترام المتبادل بين الدينين الإسلامي والمسيحي دفع المسلمين لصوم العذراء، بل لقد أعد الشاعر أحمد شوقي دعاءً موحداً ليتلى في المساجد والكنائس³.

¹ - فهمي هويدي: أزمة الوعي الديني، ص 288.

² - د. برهان زريق: الصحيفة، الميثاق، أول دستور لحقوق الإنسان، دمشق، دار معد، دار النمرير 1996، ص 385.

³ - الهوية والتراث، مجموعة مؤلفين، بيروت، دار الكلمة للنشر، ط1 1982، ص 83.

وهذه وجهة ومبتغى الثورات في سوريا على المستعمر الفرنسي: ثورة الغوطة
- ثورة جبل الدروز - ثورة حماه - ثورة ابراهيم هنانو بالتحالف مع الشيخ صالح
العلي وقادة جبل صلاح الدين - الحفة (جبل صهيون).

ليست الكبيرة أن ينظر رجل من ثقب باب ليطلع على حرقات البيت ولكن - كما
قال "الشيخ شلتوت" إمام الأزهر: ((الكبيرة الجسيمة أن تفتح أمريكاً ثقباً كبيراً في
الوطن العربي للتجسس على كل ما فيه)).

إذاً فالأولوية أن ندافع عن مقدسات هذه الأمة التي اعترها التعب وأنهكها الضياع
والنصب وتوالت عليها الهزائم، وعم بها العجز والضعف والتواكل، ﴿مَنْ قُتِلَ دُونَ
مَالِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ، وَمَنْ قُتِلَ دُونَ دِينِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ، وَمَنْ قُتِلَ دُونَ دَمِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ، وَمَنْ
قُتِلَ دُونَ أَهْلِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ﴾ «حديث نبوي».

لقد استبيحت حرقات العرب واحتلت أراضيهم، ونهبت ثرواتهم، وانتهكت
أعراضهم وديارهم وحرقاتهم، وقتلت نساؤهم وأطفالهم.

لقد تكلم آباؤنا عن الفرق بين الفرق، وعلينا أن نتكلم عن الجمع بين الفرق، لقد
تكلم أجدادنا عن الفرقة الناجية، وعلينا أن نتكلم عن الأمة العربية الناجية في
ثرواتها وحضارتها وثقافتها وقيمها وأرضها.

اللاذقية

الدكتور برهان زريق

الإسلام والعلمانية¹

عبد مغامرة فذة للروح الإنسانية استطاع أبناء "بروميثيوس" أن يشيدوا أعظم حضارة في التاريخ البشري، إذ استطاعت هذه الحضارة «من خلال الدموع والآلام» أن تمتلك الفضاء، تفجر الذرة، تفرع أبواب كل مجهول، تعانق قوانين الحياة.

وعلى مقربة من هذه الحضارة على الضفة الأخرى من بحر الروم (المتوسط حالياً) قامت حضارات عدة أبرز وأخص ما فيها أنها كانت السؤال العقلي الأول حول الكون والحياة والمجتمع، ولقد تتوجت هذه الحضارات «المتواشجة ثقافة ووعياً ورؤية للحياة» ببزوغ الحضارة العربية الإسلامية التي وصفت بأنها إحدى الحضارات الإنسانية الست الراهنة والتي تحتل قلب العالم.

وعلى حد رأى المفكر العربي "مالك بن نبي" أن ما يميز أية حضارة من الحضارات موقفها من معادلة (مبدأ أخلاقي - ذوق جمالي)، حيث يغلب الذوق الجمالي على المبدأ الأخلاقي في الحضارة الغربية، والعكس بالنسبة للحضارة العربية الإسلامية.

¹ - قام الدكتور برهان زريق يرحمه الله بإعادة صياغة البحث ليصبح جزءاً من كتاب الإسلام والعلمانية الذي نشرته دار حوران عام 2010، ويمكن الاطلاع عليه من خلال الدخول إلى موقعه الإلكتروني: WWW.Zraik.info.

لقد لمع في سماء العبقرية الأولى نجوم زاهرة مثل "فيديا ومخائيل أنجلو وسوفوكل"، أما العبقرية الثانية «والرأي للدكتور ابن نبي» فقد أبدعت الحكمة والنبوة، إبراهيم الخليل وموسى وعيسى ومحمد .

ويتابع مفكرنا القول: ((أن ثقافة تمنح الأولوية لذوق الجمال تغذي حضارة تنتهي إلى فضيحة حمراء يقودها جنون رجل مثل نيرون أو امرأة مثل سالين، لسبب بسيط هو أن الأولوية هي المسيطرة على هذه الحضارة، أما الثقافة التي تمنح الأولوية للمبدأ الأخلاقي فهي حضارة تؤول إلى التحجر والجمود، وتنتهي إلى فضيحة صامته سوداء، تتيه في مجاهل تصوف متقهقر يقود جنونه مشايخ الطرق)).

دينامية العبقرية الأولى كانت موضع تقويمات لخصت بكلمة واحدة، الوثبة الحية، أما دينامية العبقرية الثانية، فهي تتماهى في جدلية النص مع الحركة الحياة والعقل والتاريخ، أي مع مدى التفاعل الحي مع النص ومعاقته ككلمة خلافة مبدعة، لا للأزمة تتردد كل يوم تعبيراً عن خواء تاريخي وفكري وحياتي.....

لقد لخص أحد مفكري الحضارة الثانية خصائص هذه الحضارة وماهيتها ومنهجها بقوله: ((الأمر محصور بين رب وعبد، فللرب طريق وللعبد طريق))، فالعبد طرق الرب، فاليه غايته، والرب طريق العبد، فاليه غايته.

هنا إذاً حقيقة، وهناك حقيقة، والحقيقة أبداً شقيقة الحقيقة توأمها، والحاجة إذاً ملحة للقبض على ميكانيزمات حضارة النص، وحضارة أسطورة سيزيف وبروموثيوس، شغفاً بالحقيقة، ونشدانا للحق، وعونا لنا في مشروعنا العربي النهضوي المرتجى.

ثقافة بروموثيوس وأسطورة سيزيف تبلورت في سيرورة حضارية، تعبيرها الفكري الثقافي العلمانية، فما المقصود من هذا الجهاز المفاهيمي.

لغة «باختصار» مشتقة من كلمة (laihos الشعب) أما الجهاز المفاهيمي المتداول في الأدبيات الفكرية والثقافية المعاصرة، هذا الجهاز مشحون بدلالات معرفية وفلسفية وأخلاقية وسياسية:

- تأسيس حقل معرفي مستقل عن الغيبيات والافتراضات الإيمانية المسبقة.
- نزع المقدس عن العالم.
- اشتقاق المعرفة الإنسانية من هذا العالم.
- أن تكون الأخلاقيات لصالح البشر في هذه الحياة مع استبعاد أية اعتبارات تأتي من الإيمان بالله أو حياة أخرى (معجم أكسفورد).
- الإنسان هو قلب العالم.
- ألا تكون للقواعد الدينية أية قوة مدنية أو قانونية، وإلا تتدخل قوة الدولة لاحترامها.

هل يمكن الكلام عن ماهية العلمانية؟⁹⁹.

هذه الظاهرة سيرورة حضارية، تموج بالحيوية، وتمور بالشراء، فهل يمكن الإحاطة بتضاريسها في تعريف جامع مانع. في نظرنا إن العلمانية تتماهى في تعدد المنابر، وفي مبدأ دع الأزهار تتفتح ولنتبار الحوار، حق الاختلاف احترام الرأي الآخر، فلنستمع إذاً إلى بعض مقاطع هذا الحوار والخطابات المعتمدة:

- ما نطالب به أن تتطهر الأخلاقية التقليدية من خطيئتها الأصلية (أصلها الديني)، لأن القانون الحديث لا يريد أن يدين نشأته للفكرة الدينية، وهو لذلك يجد أن يستأصل كل تأثير للدين في خلق القانون، وسد المنافذ التي يتسلل منها... وباسم مناهضة الأكليروس تشن حرباً لا هوادة لها على الفكرة الخلقية كما نقلها الدين إلى القانون.
- ممثل العلمانية الكبير على صعيد القانون، "الفقيه هنري برنار" يقول: ((إذا كانت العلمانية تعني في المقام الأول ألا تكون للقواعد الدينية أية قيمة مدنية أو قانونية، وأن لا تتدخل قوة الدولة لكفالة احترامها، فإن هذه العلمانية، قد تحققت في القانون)).

- إن فكرة النظام العام تبتغي الدفاع عن الحضارة التي تعتمد على فرض احترام المبادئ القانونية التي تنتمي إليها ثروتنا الخلقية والروحية، هذا الميراث الإغريقي المغلف بالمسيحية.
- الفقيه " جورج سيل يقول ": ((إن الأمر يتطلب مضي قرون طويلة لإضفاء الصفة العلمانية على القانون)).

هكذا تتعد الإيديولوجيات، هنا خط الإلحاد، وهنا التيار الديمقراطي المتدين، هنا أيديولوجيا، وهنالك أيديولوجيا نقيض وينبثق من هذه الإيديولوجيات، أو تلك، أيديولوجيا الأمة فوق كل أيديولوجيا، أنها الديمقراطية، النظام العام للأمة... متى تقبض أمتنا العربية على هذه الحقيقة؟.

على الصعيد الأنطولوجي (الكينونة والوجود)، فالعلمانية تعتبر الإنسان قيمة أصلية وأصلية وتتبع من ذاتها، وتتحدد بذاتها ولذاتها، هكذا تربح الإنسان كسيد أول وأخير في الكينونة، وليس أمامه طرف حوار إلا هو.... الطبيعة شيء سخر له يمتطيها لأغراضه، ويسيرها لنزواته ومصالحه وأحياناً كثيرة لطيشه....

هذه السيادة المطلقة للإنسان، جعلت منه المشروعية العليا الأولى والأخيرة، في هذا الكون، لا مشروعية إلا مشروعية الإنسان وسيادته، وهذا ما استتبع «على الصعيد السياسي» امتلاك كل فرد جزء من الإرادة العامة، واستقرار السلطة في يد الشعب، بحيث أصبح الشعب الاجتماعي يتطابق، مع الشعب السياسي. وتحت سقف هذه الديمقراطية ورواقها تستطيع الحرية أن تعربد، وتفلع ما تشاء إلا أن تحول المرأة إلى رجل أو العكس، حسب تعبير البرلمان الإنكليزي.

وهكذا إذا كانت العلمانية تتماهى في الأنسنة حسب منطلقاتها النظرية البعيدة، وليس حسب ما آلت إليه، فما هو موقف حضارة النص من هذه الأنسنة، هل هنالك تقاطع بين الإسلام والعلمانية، هل للإسلام علمانيته الخاصة، وما هي خصائصها؟.

قبل الإجابة عن هذا السؤال لابد من القيام بطواف سريع حول الحضارة الغربية حتى تسهل المقارنة.

على هذا الأساس فلا يجوز أن نرى في هذه الحضرة فقط غسيل الطفل دون الطفل ذاته، كما لا يجوز أن ننظر إلى الذؤان دون القمح. واستناداً إلى ما تقدم فنحن لا نقر الشيخ راشد الغنوشي¹، المدلل بما يلي: ((إن الفكر الغربي في جوهره لا يقر بغير المادة وحركتها، مما يجعل هذا الكائن المسمى إنساناً لا يعدو أن يكون لحظة متفرقة في حركة تطور المادة.... أنه ظاهرة وليس ماهية.... والنتيجة أن المحدد الأساس بل الوحيد للحرية والحقوق لا الله ولا الطبيعة الإنسانية، ولا الحق الأزلي كما ذكر - إنما هو إله آخر يسمى موازين القوى... القوى والسيطرة، الثورة.... ذلك معبود الغرب ومصدر قيمه)). نحن لا نقر الشيخ الغنوشي على ذلك تماماً، إذ الغرب استطاع أن يستشرف فيستشف لحظات فلسفية محض إنسانية عانقت ماهية الإنسان... لندع الأدب والفلسفة، وغير ذلك من العلوم، ولنتكلم على العقد الاجتماعي، والحركة الدستورية، والقانون الطبيعي، والحركة الفقهية الكبرى، والمواثيق الدولية والإنسانية التي كان لحضور الغرب وثقله الكبير في إصدارها على الصعيد العملي. لقد تبلور الغرب في مؤسسات، مثل المجتمع المدني «فصل السلطات» استقلال القضاء حقوق الأفراد وحريةهم العامة - مشروعية الإدارة، سيادة القانون، وغير ذلك من المؤسسات الشامخة. وفضلاً عن ذلك فمركبة الغرب مرشحة لجر قاطرة المسكونة، بل لطمس الحضارات الإنسانية الكبرى، كل ذلك بسبب تفوقها، وإن كان هذا التفوق الفكري والإنساني اقترن بالاستغلال والاستكبار واستلاب الغير على اعتبار أن الاستلاب هو النقيض للموضوعية، أنه الإفراغ النهائي للإنسان بكليته في كل آخر. هل يخضع الإنسان في الغرب للارتهان والاستلاب؟... يجب عن ذلك الفقيه الدستوري "أندرية هوريو" مدلاً بأن هذه الحضارة عجزت عن استكشاف الإنسان، والإحاطة به، وتغيير دوافع لصالح دوافع حقيقية...

¹ - كتابه الحرية العامة في الدولة الإسلامية، ص34.

على هذا الأساس «والكلام لهوريو» فالمساواة ليست إلا واجهات، ولنتذكر الرق، وظاهرة الاستعمار، والتمييز العنصري، والسود في الولايات المتحدة، هذا التراث الغربي يخضع لنهجين...

نظرة تعطي الأولوية للروحاني، وهذا ما تبناه "مارتن" في كتابه Human Integral الصادر عام 1936، يقول المذكور في هذا الكتاب: ((إن الشأن الزمني والشأن الروحي متميزان بوضوح إلا أنهما لا يستطيعان الانفصال، أن المسيحي يتصرف كمسيحي على الصعيد الروحي، وكمسيحي على الصعيد الزمني... المسيحي لا يعطي نفسه للعالم... إنما عليه أن يرنو إلى العالم، وعليه أن يتكلم مع العالم، وعليه أن يكون بين العالم، وفي أعماق العالم... لا أقول هذه فقد شهادة أمام الله، أمام الروح الأزلية، بل أقول أيضاً لأعمل عمل المسيحي كإنسان في العالم، ومن أجل ومع الحياة الزمنية في العالم نحو شاطئ الله)).

وبالمقابل يرى "موسكا" أن المسيحية ضربت التوازن بين الدولة والمواطن الذي كان قائماً في المدينة القديمة، وهو يؤكد أنه حل محل المعتقد المسيحي المعتقد الوثني القائم على المساهمة الفعالة من المواطن في شؤون الدولة.... الإحساس بالواجب المدني الديني للحياة... إحساس الفرد بأنه إذا لم يكن مع العالم، فهو مع أقرانه من المواطنين...

على هذا يؤكد بولان بأنه الدولة الوضعية الراهنة تقوم على المواطن الصالح وليس على الإنسان الفاضل...

أما "موزيكا" فيؤكد أن العلمنة إنما هي انعطاف كوبرنيكي ضد الأخلاق، وإن الإنسان تحول إلى إنسان اقتصادي Human economic، ولقد باتت الأسس الدينية موضع تساؤل، وتعاني الأخلاق تعبيراً كبيراً مما يجعلها تتحول من غاية إلى وسيلة، ومن ثم فاللاهوت المسيحي ينزع إلى اعتبار العلمنة بمثابة دارما الحادية، وبداية انحدار الحضارة تماشياً مع الفكرة القائلة بأن هذا الطريق يسير من المقدس مروراً بالإنسان لينتهي إلى الحيوانية...

وهذا ما أكده مالك بن نبي بأن الغرب اجتاز مرحلة الروح، وهو الآن في مرحلة العقل، وعلى أعتاب مرحلة الغريزة حيث السقوط الأخير. وحقيقة الأمر أن العلمانية بالأساس ثورة إنسانية عظيمة ضد استلاب الإنسان من قبل سلطة الدين والسلطة السياسية، وضد تخارجه مع الطبيعة، وتخارجه مع الحياة، وتخارجه مع عقله وأحاسيسه، أنها ثورة تخلع الأكبال والأغلاق التي تبهظ تفكيره وضميره وقلبه، كل ذلك من أجل استرداد مركزه في هذا العالم، بحيث يصبح سيد الطبيعة سيد إرادته سيد عقله... والعلمانية بهذا المعنى الأخير تطابق الأنسنة، حيث أشعلت مصابيح هذه الأنسنة في حركة التنوير، ثم حركة النهضة، وإن كانت هذه الأنسنة لم تحقق مآلاتها ومنطلقاتها الأساسية لتحرير الإنسان من كافة أشكال الاستلاب والانخلاع والاغتراب الاقتصادي والنفسي والروحي، وغير ذلك من صور الاستلاب. هذا هو مفهومنا للعلمانية، وبهذا المعنى تقوم الإسلام باعتباره العلمانية بامتياز، باعتباره الميكانيزم الأمثل الذي حرر الإنسان والقادر على تحريره والارتقاء به في معارج التقدم والازدهار، لأنه يضعه في علاقة اتساق مع المطلق، ويمده بكافة الحوافز والروافع للتعالي والتسامي لا للتبوء والاستكبار. يقول المفكر العربي "محمد المعزوز": ((إن أي انطلاقة حضارية إنما يجب أن تقوم على صخرة انطولوجية صلبة ومتينة، وإننا نجد هذه الصخرة في القرآن الكريم، هذا القرآن العظيم يرى المشروع التأسيسي الكوني في صيغة عقد بين الله والجنس البشري)).

○ قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ الأعراف/172.

وتتابع الصور والمشاهد:

○ ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَن شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ الكهف/29.

○ دورات النبوة للتصحيح، وشاهدة أن لا إله إلا الله، اندراج مباشر مع الله، ومع أمة المؤمنين دون وسيط.

○ يجتمع الله العزيز المتعال في احتفاء بالغ مهيب مع الملاء الأعلى ليقول: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ البقرة/30.

○ خروج آدم على الميثاق الأعظم بإرادته الحرة ليأكل من الشجرة المحرمة.

○ ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَا هُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾ الإسراء/70.

○ الاستخلاف وعمارة الأرض.

○ الخلاص الأخروي والنعيم الأبدي والخلود...

إذاً الإنسان ليس حشرة بسيطة تموت ويسدل الستار.

هل غيرت العلمانية الدوافع العميقة للإنسانية؟

المفكر "Berger" يقول: ((إن البروتستانتية تشكل مقدمة حاسمة تاريخياً للعلمانية)).

وفي نظر "ماكس فيبر" إن العلمانية، هي نتاج الروح البروتستانتية، لقد قام "لوثر" بعملية تذويب حاسمة، حيث ألغى الكاهن الخارجي، ليجعل من كل إنسان كاهن... ليس الكهنوت خدمة العباد، بل العمل والحرفة... لقد قامت البروتستانتية بتجريد الإنسان من ثيابه السحرية لتقدمه عارياً أمام خالقه، وبهذا هيأت السبيل لنشأة الإنسان الاقتصادي عارياً أمام القوى القاسية للسوق.

هكذا يعتبر "انجلز" اللوثرية الفاعل الأساس في الإصلاح البرجوازي كحركة هزت المسيحية إيذاناً بالانتفاضة، وبعد ذلك يعلن "كالفن": ((الإيمان ينقذ الإنسان)).

فيبر يتكلم ثانية عن الانطلاق الكالفاني: ((كانت الكلفانية عاملاً مجتمعياً مزوداً بتصور عن الله بوصفه مطلق القوة... أن كل كالفاني يتعقر أنه مختار للخلاص دون كافة الشكوك التي تعتبر إغراءات شيطانية، والنشاط المركز في هذا العالم

هو، الثقة بالنفس كوسيلة للخلاص، مجموعة من الحوافز الدينية الملهمة للمشروعية الرأس مالية)).

نترك للقارئ أمر المقارنة بين البروتستانتية الكالفانية والإسلام.... لماذا؟.

الإسلام مشروع عمل.... ولنتابع السير، ولكن قبل هذا المتابعة ألسنا بحاجة إلى لاهوت عمل، لاهوت الذات الإنسانية، لاهوت تفتح، لاهوت المواطنة، لاهوت الوحدة، لاهوت المحورية الأخلاقية، لاهوت المجتمع المدني، لاهوت المرأة، لاهوت حقوق الإنسان الأساسية وحياته العامة، بدل لاهوت العقيدة ذاتها بإطراح الزهد والغيبية، وإعادة الإسلام إلى رونقه وصفاءه وينابيعه الصافية لاسيما في التجربة النبوية التدشينية التأسيسية.

قلنا أن أول مقوم للعلمانية إقامة العالم الواقعي للإنسان بنزع القناع عن الأشكال المقدسة وغير المقدسة للاستيلاء الإنساني، هذا الهتك للأقنعة يضع العقل أمام موضوعه، مما يتيح له اكتشاف الحقائق الموضوعية والاستبصار بها.

العلمانية بالأساس هي ذلك التوتر الروحي والعقلي والنفسي والضميري، والرهان الفلسفي والتاريخي للعلمانية هي الانتقال من الحال الأسطورية إلى المعرفة العقلانية النقدية، من الوعي الأيديولوجي إلى الوعي الواقعي العلمي.

هكذا أتحننا كونت بقوانينه الثلاثة، من المرحلة الدينية إلى المرحلة الميتافيزية إلى الحالة الوضعية.

العلمانية إذاً ليست هدفاً جاهزاً وإنما منهج لاقتحام قارات جديدة، مادام جدل الإنسان قائماً في الحياة مع النفس والطبيعة والمجتمع، ويبقى الدور التاريخي للعلمانية لا يزول إلا بزوال استغلال الإنسان للإنسان وقهر الشعوب.

على هذا الأساس لا يجوز حصر العلمانية في المجال الثقافي، وفهمها على أنها معارضة للدين، فهذا موقف يجرجرها إلى إلحاد الفارغ، ويحرم الإنسانية من أهم ميكانيزماتها فاعلية وحيوية.

العلمانية يوجهها المؤنسن أعظم من ذلك بكثير، إنها نقبض الوثنية... وثنية رجال الدين وزراء المعابد ووثنية السلطة الحاكمة، ووثنية الجمود الفكري والعقائدي، التعصب القومي، وغير ذلك.

أجل كل جمود أو خروج عن طبائع الأشياء.. وثنية هذا هو رأي الراحل "إلياس مرقس".

إن عبادة الله الواحد الأحد تصويب للوعي التاريخي للقضاء على أية سلطة حاكمة مغلقة، وتسليم الوجه لسلطة واحدة، هي مطلق الرحمة والعدل والحب... والعلمانية المؤنسة ضد انقسام الحياة عمودياً إلى طوائف ومذاهب وتقطيع أوصال الأمة، أليس الناس جميعاً عباد الله وأحبابه؟.

وعلى الصعيد الثقافي فالعلمانية، هي تحرير العقل من المسبقات والمطلقات والأوهام وأساطير الأولين والخرافات، وتحرير الإنسان من العبودية...

على هذا الأساس يقدم لنا القرآن لوحة بارعة عن هذا الشك المنهجي لروح أب الأنبياء إبراهيم الخليل للوصول إلى الحقيقة الحققة، ومن خلال شكه في بزوغ الشمس والقمر.

والعلمانية ضد التسليم بأن ثمة مصدر واحد للمعرفة هي السماء، وأن للنواميس الطبيعية سبباً واحداً ووحيداً قائماً خارجها، وأن الحقيقة انبثقت مرة واحدة وإلى الأبد في التاريخ انبثاقاً كاملاً ونهائياً، وإن استنباط الحقيقة من النص رهين برجال الدين بما يقودنا إلى جبرية اجتماعية وسياسية وطبيعية، لا تتفق مع جوهر الدين عامة والإسلام خاصة.

العلمانية ضد سلطة النص مهما كانت الأيديولوجية التي تتجذر حول هذا النص، وبهذا المعنى فالعلمانية ليست إلا الأنسنة، ولا يمكن أن تهبط إلى مستوى الأيديولوجيا، كما حدث في الغرب الأطلنطي، حيث الشوفينية والاستعلاء والاستكبار والمركزية على حساب الشعوب المغلوبة...

العلمانية تؤمن بالمجتمع المدني، حيث تسري دورة حياة طبيعية واحدة، وتمتد في عروق الأمة شرايين واحدة.

والعلمنة القائمة على المساواة تؤمن بمبدأ الاختلاف وحق المعارضة، وحق الغير بأن يعبر عن ثقافته ومصالحته ورؤيته للحياة، والعلمانية لا تتعارض مع حق الأغلبية في الأمة بأن تتحول إلى أغلبية سياسية لاتينية تحمل وعياً ومشروعاً يهم

الجميع، لكنه يتجاوز الجميع، ويتجاوز الجميع ويتجاوز كل فئة أو مجموعة أو حزب.

وإذا كانت الحرية هي حرية العقل والتعبير، فالحرية في الوقت نفسه شكل ممارسة الديمقراطية، لذلك فهي لب العلمنة وروحها المستوقد وضميرها، هي روح الإنسان وجوهره إنسان العمل والمعرفة، إنسان الواقعية، لأن الجذر الواقعي للإنسان هو الأرفية الرصينة للحرية الحقيقية.

إذاً للحرية جناحان الجناح السياسي والجناح الاجتماعي، وبدونهما لا تستطيع الأمة أن تخلق في آفاق الحد المرتقب.

العلمنة هي سيرورة وتقدم في تاريخ المعرفة نحو استعادة الإنسان لذاته، والقضاء على استلابه الذات بأنواعه المقدسة وغير المقدسة، وتحقيق حريته تجاه المجتمع والدولة.

إن القضاء على استلاب الإنسان يعني القضاء على تخارجه مع الطبيعة والواقع والضمير تخارجه مع عقله وجسمه وعواطفه، إنها المساواة بشتى أغرابها وأنواعها، ولهذه المستويات جذرها العلماني الإنساني المنطلق من الجذر الأنطولوجي المساواة أمام الله قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ الحجرات/13.

العلمانية تتضمن فكرة التاريخ والتقدم، كل تقدم هو الرنو إلى إمكانات على حساب إمكانات... هذا الخط الصعود نجده في الأدب القرآني:

- ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ المائدة/48.
- ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ آل عمران/133.
- ﴿فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ﴾ البلد/11.
- ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ﴾ 10 ﴿أُولَٰئِكَ الْمُقَرَّبُونَ﴾ الواقعة/10-11.

خطر العلمانية أن تناقض نفسها، أن تحول الواقع إلى كلام... أيديولوجيا... أو هام وعقائد جامدة ومذاهب متحجرة وقوانين سرمدية، أو خطر تحويل الواقع إلى

أشياء ومواد صلبة باردة... أي خطر تشيؤ الواقع بحجة النزعة المادية، إزهاق روح الواقع، ومنطق التاريخ ورفع الرايات الوثنية.

كم نحن بحاجة للتدليل بتلك الحرب الشعواء التي شنها الإسلام على الوثنية بالمعنى المطلق للوثنية، كل شيء يخرج عن طبيعته فهو وثنية. جوهر العلمانية، الشعلة المقدسة، والنبراس العظيم الذي ما فتئ، ولن يفثاً يعطي الضياء من أجل الحق والحرية وكرامة الإنسان وقدسيتها.

يقول العلامة "محمد حسين فضل الله": ((عندما أتحدث مع أصدقائي العلمانيين أجد أنهم أخذوا عن الدين فكرة المطلق... الإسلام يقدر الإنسان بامتياز ويعززه، العلمانية بجذرها الإنساني تقرر، وتعلن ما هو جذري، وذو قيمة حاسمة في الحياة، حياة العمل والإنتاج والمعرفة والخلود، والإبداع ضد العجز، والتوكل والتصوف، والامتثال والفردية)).

على هذا الأساس فالعلمانية ليست مذهباً و عقيدة جامدة، ولا تناقضت مع جذرها الإنساني وماهيتها الأخلاقية، قال تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِّنْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ انبوبة/24.

والعلمانية أن تضع العالم بين يدي الإنسان، وتقيم سلطة العمل والمنطق، إنما تعلق نسبية الحقائق وتاريخيتها وقابليتها - للتغير، واحتمال خطأ الذات وتفتح بالتالي إمكانات المعرفة الموضوعية والوعي العلمي والمطابقة مع الواقع وحاجات تغييره باستمرار.

العلمانية بجذرها الإنساني ومحتواها الاجتماعي لموضوعية المعرفة وكونية العقل وامتلاء الروح، لذلك لم تكن غريبة عن الأصالة الإنسانية في أية مرحلة من مراحل الحياة، أليست العلمانية مجذرة في العلوم الوضعية العقلية ألم تنطلق من تجربة الإنسان العاقل العامل من كرامته وعصمته بامتياز، أما القدسية المطلقة فهي الله، ومع ذلك فالقدسية النسبية للإنسان في الإسلام إنما تظهر في علاقته

مع المطلق معانقة وتوجهاً ورنواً ومناطاً وأملاً، أليس ذلك هو عيب الأنسنة... ومن جهة أخرى فهل يستطيع الإنسان أن يعيش بدون مطلق... كم قدمت الذرة المتحركة للإنسان من انطلاقات علمية على صعيد الفيزياء، وكم قدمت للانهاية نتائج باهرة على صعيد الرياضيات، ومع ذلك فنطلق الإسلام (المتعال) ليس افتراقاً ذهنياً، وإنما حقيقة حياة تكفكف الدموع، وتبسط الرحمة، وتنصر المظلوم، وتكلو العاني والفقير.

العلمانية بالوصف الذي حددناه، موضوعية في جوهرها، عقلانية في محتها، واقعية في منطلقها، هل يمكن أن يكون الإنسان مطلقاً، أليس ذلك ركوباً لمتن الشطط والغلو والعتو والاستكبار، أليس ذلك نوعاً من الاستلاب والخروج عن الحقائق المركوزة في الشيء، في الطبيعة الإنسانية؟

الإنسان محدود في عقله وقوته وأحاسيسه وجوارحه وملكاته، فهل يجوز الحديث عن إطلاقه، هكذا تأتي الأنسنة الإسلامية لتكريس القوى المطلقة لصالح الإنسان، فإذا بهذه القوة المطلقة تفتح أجنحة الرحمة لتظله وتكفكف دموعه، خلافاً لأسطورة سيزيف حيث يسقط الإنسان من أعلى سنام الجبل دون أن تمتد أي يد لتسعفه.

الأنسنة الإسلامية تؤمن بنور الإنسان ونور الله، نور على نور، التقوى في القلب المنبثقة عن الفطرة، ثم التقوى الإلهية. أجل خلق الإنسان بالنفخة الإلهية من روح الله، خلافاً للعلمانة الغربية التي تهبط به إلى مدارك الغرائز والغرائزية.

العلمنة الإسلامية تلبى كافة حاجات الإنسان المادية والروحية والغرائزية كل ذلك باعتدال، أشار أحدهم إلى الكعبة قائلاً: ﴿مَا أَطْيَبُ وَأَطْيَبُ رِيحَكَ، مَا أَعْظَمَكَ وَأَعْظَمُ حُرْمَتَكَ، وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لِحُرْمَةِ الْمُؤْمِنِ أَعْظَمَ عِنْدَ اللَّهِ مِنْكَ، مَا لَهُ وَدَمُهُ، وَأَنْ نَظُنَّ بِهِ خَيْرًا﴾، وقوله ﷺ: ﴿فِي كُلِّ كَبِدٍ رَطْبَةٌ أَجْرٌ﴾.

هل المعجم الإنساني في العلمنة الغربية يتضمن ذلك... أخشى أن يخرج من أصلابهم من يعبد الله، أليس ذلك ارتقاء للحظة الفلسفية المطلقة للأنسنة صوتاً، وعصمة وتعزيراً للإنسان الذي لما يخلق.

﴿أَلَا نَا فَضَّلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَىٰ أَعْجَمِيٍّ وَنَا لِعَجَمِيٍّ عَلَىٰ عَرَبِيٍّ وَنَا لِأَحْمَرَ عَلَىٰ أَسْوَدَ وَنَا أَسْوَدَ عَلَىٰ أَحْمَرَ إِلَّا بِالتَّقْوَىٰ، أَبْلَغْتُ﴾.

لقد ارتقى "ابن مسكويه" بالعمل لوجه الله، عمل مطلق منزهة من كل غرض، أو سبب، أو نزوة عارضة و"الشاطبي" يقول: ((المجتهد الحق يحمل بين جنبه معاني النبوة)).

هذا غيض من فيض ونسدل الستار... ونترك القارئ أمام دراما معراج الخلود الإنساني في الإسلام... وإن كانت مقارنة بين العلمانية الغربية والإسلام، هي مقارنة بين أخيل والسلفاة... السلفاة لا نهضمها حقها... ولكن شتان بين السلفاة وأخيل...

وبيان ذلك أن المذهب الأنسي الإسلامي مذهب مؤسس على الله، والإنسان والطبيعة، وما هو خارج عن نطاق الجدل أن العلمانية أسقطت المطلق المتعال، وفي الوقت نفسه فقد أسقطت الطبيعة من أدبياتها، حيث شياؤها معتبرة إياها مادة غفلاً جامدة، لا توحى بأي معنى، ولا تنتج أية دلالة إلا بالمفهوم الاقتصادي. وعلى خلاف ذلك، فالإسلام ينظر إلى الطبيعة على أنها من آلاء الله، إنها كتاب مفتوح، ترنيمة خلود يعانقها الإنسان يتلمسها، يتعامل معها، يفعل بها إدراكاً للحقيقة المطلقة، وعلى طريقها.

هكذا كان الرسول ﷺ يردد عندما كان يرى القمر بازغاً: ﴿اللَّهُمَّ أَهْلُهُ عَلَيْنَا بِالْيَمَنِ وَالْإِيمَانُ وَالسَّلَامَةُ وَالْإِسْلَامُ﴾.

الطبيعة حياة، أو بالأحرى مظهر موكب الحياة الأكبر، وكل مظهر من مظاهر هذا الموكب العظيم مدعو للتقديس في الإسلام، وهذا هو معنى الحبور العظيم الذي كان ينتاب رسولنا الأعظم عندما كانت أنامله تلامس الزهرة المتفتحة، فيداعبها - ويلطفها لأنها- تحمل قوة الحياة ومعنى الحياة ومظهر الحياة.

والأمر نفسه بالنسبة لموكب الحياة في الحيوان، قال ﷺ: ﴿دَخَلَتْ امْرَأَةٌ النَّارَ فِي هِرَّةٍ رَبَطَتْهَا، فَلَمْ تَطْعَمَهَا، وَلَمْ تَدَعَهَا تَأْكُلْ مِنْ خَشَاشِ الْأَرْضِ﴾.

مركب الحياة في الإسلام عريض ومديد وكبير يتهدى عبر هذا الكون
الأعظم باعتباره مظهر خلق الله المطلق، والأنسنة الإسلامية مدعوة لتقديس أي
مظهر من مظاهر هذا الموكب العظيم للحياة في النفس الإنساني، في الحيوان، في
الطبيعة، تقديساً لمظهر هذا الموكب، الله الخالق البارئ المصور.

اللاذقية - نقابة المحامين

المحامي الدكتور برهان زريق

ولاية المظالم تجربة رائدة

إن فكرة العدالة من أهم القيم الإنسانية التي حركت وجدان أمتنا الخالدة، فهي هاجسها الكبير الذي راود أحلام الشعراء، وفتق أذهان الفلاسفة والفقهاء، وسفح دماء الأبطال والشهداء... وإن نظرة بسيطة نلقبها على أدبنا الفقهي تبرز تلك الأهمية التي أولتها أمتنا لهذه القيمة الإنسانية... وإذا كان وجدان أمتنا أدرك أن الفناء هو الطريق الطبيعي الأهم لتحقيق العدالة، إلا أنه لم يعدم التمسك بطرق ومناهج أخرى غير طريق الفناء لتحقيق هذا الهدف العظيم، وهذه الطرق هي ديوان المظالم، ونظام الحسبة. ونحن معنون هنا لتجلية صفحة مشرفة من صفحات أدب العدالة التي خلقتها براءة أمتنا، إلا وهي صفحة (العدالة الإدارية)، متجسدة بصرحها الشامخ... ولاية المظالم، فما هي هذه الولاية. للإجابة على هذا السؤال لابد من القيام بدراسة استقصائية تتناول بها بعض الجوانب المتعلقة بهذه الولاية على أن نقضي ذلك بإجراء تقييم عام لهذه الظاهرة، وهذه الجوانب هي:

- اختصاصات المجلس.
- أساليب الرقابة.

- تكوين المجلس.
- الفرق بين الفناء والمظالم.
- مبررات نشوء هذه الولاية.
- ولاية قانونية استثنائية.
- ضمانات النظر في المظالم.
- تقييم عالٍ للبحث.

اختصاصات المجلس

لقد صنف الفقهاء لهذه الولاية عشرة اختصاصات¹، نجد أننا سنجري لها تقسيط على أساس مصدر الظلم، على أن نراعي في هذا التقييم مادة التقسيم الفقهي، وعلى ضوء ذلك فاختصاصات المجلس هي:

1- النظر في ظلم الراعي: ويندرج في هذا البند الأساس النظر في الولايات الآتية:

تعدي الولاية - رد الغصوب - النظر فيما عجز عنه القضاة من أحكام - النظر فيما الناظرون من الحسبة...

وقد أدخلنا في هذا البند "رد الغصوب العادية" "رد غصوب ذوي الأيدي القوية" لأن هؤلاء بنفوذهم وسلطانهم بمثابة الولاية...

2- النظر في ظلم الموظفين: ويشمل هذا البند الظلمات الآتية: جور العمال - كتّاب الدواوين - تظلم المسترزقة - من نقى أرزاقهم أو تأخرها - مشاركة الوقوف.

¹ د. منير العجلاني: عبقرية الإسلام في أصول الحكم، دمشق، مطبعة النضال، ص363.

3- النظر في ظلم الرعية: ويدخل في ذلك النظر بين المتشاجرين.

أساليب الرقابة

يمكننا أن نميز لمجلس المظالم الأسلوبين الآتين للرقابة¹:

1- الرقابة الذاتية: من طبائع الأشياء أن يراقب كل راع النشاط التابع إليه، دون التقيد بإجراء أو زمن معين، وهذا ما نجده في مجلس المظالم الذي كان يتصفح النظر في الأمور الآتية دون حاجة إلى متظلم²:
عسف الولاة - كتاب الدواوين - رد الغصوب السلطانية - مشاركة الأوقاف العامة.

2- الرقابة بناء على تظلم: ((ما كان لولي الأمر خليفة كان أم وزيراً أم أميراً أن يتأذى من هذه الشكاوى، فمنفعتهم فيها قاصرة على أموالهم وحقوقهم ومنفعته هو أن تعمر بالعدل دولته وتصلح سمعته، والناس بشكواهم من أعمال الموظفين يخدمون الخليفة ويقيمون من أنفسهم مفتشين متطوعين إلى جانب المفتشين الرسميين))³.

¹ - أبو الحسن علي بن محمد البصري البغدادي، الشهير بـ الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، بيروت، دار الكتب العلمية.

² - المرجع السابق، ص 81.

³ - د. العجلاني: عبقرية الإسلام في أصول الحكم، ص 359.

تكوين المجلس

يكتمل تكوين المجلس بالأصناف الآتية¹:

- الحماية والأعوان لجذب القوي وتقويم الجريء.
- القضاة والحكام لاستعلام ما يثبت عندهم من الحقوق.
- الفقهاء ليرجع إليهم فيما أشكل ويسألهم عما اشتبه وأعضل.
- لكتاب لتثبيت ما جرى بين الخصوم.
- الشهود.

الفرق بين القضاء الثري ومضار والمظالم

فقد ميز الفقهاء بينهما الفروق الآتية²:

- لناظر المظالم من فضل الهيبة وقوة اليد، أليس للقضاة في كف الخصوم عن التجاحد.
- يتمتع بسلطة تقديرية "تخرجه من ضيق الوجوب إلى سعة الجواز".
- يستعمل من فضل الإرهاب وصف الأسباب بالإمارات الدالة وشواهد الأحوال اللائحة ما يضيق على الكلام...
- يقابل ما ظهر ظلمه بالتأديب....
- يتأنى في ترداد الخصوم عند اشتباه أمرهم فما يسوغ له أن يؤخر الفصل في الحكم وليس ذلك للقاضي.

¹ - الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص80، د. العجلاني: عبقرية الإسلام في أصول الحكم، ص361.

² - الماوردي: المرجع السابق، ص83، ود. العجلاني: المرجع السابق، ص364.

- له رد الخصوم إذا أعضلوا إلى وساطة الأمناء ليفصلوا التنازع بينهم صلحاً عن تراض، وليس للقاضي ذلك...
- يفسح في ملازمة الخصمين إذا وضحت إمارات التجاحد ويأذن في إلزام الكفالة مما يسوغ فيه التكفل...
- يسمع شهادات المستورين ما يخرج عن عرف القضاء في شهادة المعدلين.
- يستدعي الشهود، وعادة القضاء تكليف المدعي ذلك.

مبررات نشوء هذه الولاية

قد يختل الميزان الواقعي بين المتخاصمين عندئذٍ تصبح مساواتهما أمام القانون كلمة جوفاء لا معنى لها، وهذا ما يحدث في حالات الاضطراب الاجتماعي والفساد السياسي، وبسبب ضعف الوازع الديني والخلقي، بل قد ينعكس تأثير ذلك على القضاء، فيضعفه، أو على الشهود فيترددون من الحضور للإدلاء بالشهادة...

وعلى هذا الأساس: ((لم ينتدب للمظالم من الخلفاء الأربعة أحد لأنهم في الصدر الأول مع ظهور الدين عليهم بين من يقوده التناصف إلى الحق، أو بزجره الوعظ عن الظلم، وإنما كانت المنازعات تجري بينهم في أمور مشتبهة وضحا حكم القضاء، فإن تجور من جفاة أعرابهم متجورٌ ثناهُ الوعظ أن يدبر، وقاده العنف أن يحسن فاقصر خلفاء السلف على فصل التشاجر بالحكم والقضاء))¹ ... ثم ازداد جور الولاية وظلم العتاة، فقليل فيهم: ((منعوا الحق حتى اسشتري منهم شراء، وبذلوا الباطل حتى اقتدي منهم افتداء))² ...

¹ -الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص77.

² - هذا القول للخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز، انظر الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص77.

واستمر تفاقم الأمر حتى تجاهر الناس بالظلم والتغالب ولم يكنهم زواجر العظة عن التمانع والتجاذب، فاحتاجوا في ردع المتغلبين وأنصاف المظلومين إلى نظر المظالم التي يمتزج به قوة السلطة بإنصاف القضاء، فكان أول من أفرد للظلمات يوماً عبد الملك بن مروان، وكان يرده إلى قاضيه أبي إدريس فكان المذكور هو المباشر، وعبد الملك هو الأمر، ثم زاد من جور الولاة وظلم العتاة، ما لم يكفهم عنه إلا أقوى الأيدي، وأنفذ الأوامر، فكان عمر بن عبد العزيز أول من ندب نفسه للنظر في المظالم، فردها وراعى السنن العادلة وأعادها ورد مظالم بني أمية على أهلها حتى قيل له «وقد شدد عليهم فيها وأغلظ»: ((إنما نخاف عليك من ردها العواقب، فقال كل يوم ألقيه وأخافه دون يوم القيامة لا وقيته))¹.

ثم جلس لها من الخلفاء بني العباس الهادي، ثم الهادي، ثم الرشيد ثم المأمون وأخيراً المهدي....

ولاية قانونية استثنائية

لقد عرض صاحب الأحكام السلطانية للولايات العامة في الدولة الإسلامية، وقد أدرج في ذلك ولاية القضاء وولاية المظالم، ولكن كيف أمكن حل مسألة التنازع بين الولايتين.

نعتقد أن ولاية المظالم إنما كانت لتدعيم وتكملة ولاية القضاء، وهذا ما يتضح من الملاحظات الآتية:

- 1- إن "ولاية المظالم الخاصة" التي كان يفوضها الخلفاء إلى موظفين مخصوصين، هذه الولاية كانت تقتصر في أكثر الأوقات على النظر في "رد الغصوب وتنفيذ الأحكام"²...
- 2- كانت ولاية المظالم تناط أحياناً برجال القضاء أنفسهم¹...

¹ - المرجع السابق، ص78.

² - د. العجلاني: عبقرية الإسلام في أصول الحكم، ص360.

3- كان مجلس المظالم يقوم على عنصر قضائي كما سبق توضيحه....

4- كان الطريق القضائي هو الأصل، أما ولاية المظالم فهي الاستثناء، ويتضح لنا ذلك «على سبيل المثال» من مسألة "رد الغصوب" التي كانت تثبت من الرجوع إلى قيود ديوان السلطنة، أو من علم القضاء الخاص، أو من تظاهر الأمور بما ينفي الشك أو التواطؤ، وعند عدم توفر ذلك يجب اللجوء إلى ما تثبت به الحقوق^٢...

أما في الحالات العادية، وهي ما أسماها "الماوردي" في (الخلاص بين المتشاجرين)، فلا يخرج النظر بها عن موجب الحق ومقتضاه، أي أن ديوان المظالم يتبع في ذلك نفس إجراءات التقاضي وأدلة الإثبات أمام المحاكم...

5- كان مجلس المظالم يقوم على ضمانات قانونية لا تختلف عما هو متبع لدى القضاء.

6- لقد احترم الخلفاء والسلطين سلطة القضاء، فقد أثر عن "المهدي" قوله: ((ادخلوا على القضاء فلو لم يكن ردي للمظالم إلا للحياء منهم))^٣.

ولقد جاء في عهد المطيع لله إلى الحسن العلوي بتقليده المظالم ببغداد ما يلي: ((أمره أن يجلس للخصوم جلوساً عاماً ويتصفح ما يرفع إليه من ظلاماتهم فما كان طريقه طريق المنازعة المتعلقة بنظر القضاء وشهادات العدول رده إلى المتولي للحكم، أما ما كان طريقه الغصوب المحتاج فيها إلى الكشف والفحص والاستشفاف والبحث نظر فيه وانتزع الحق ممن غصب عليه)).

¹ - المرجع السابق، ص360.

² - الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية.

³ - المرجع السابق.

ضمانات النظر في المظالم

ويمكننا أن نقسم هذه الضمانات إلى ما يلي:

1- الضمانات العضوية: وتتعلق بصفات الناظر بالمظالم، ولموازنة الهيئة والسطوة التي تتمتع بها...

فقد كان الناظر بالمظالم (جليل القدر، نافذ الأمر، عظيم الهيئة، ظاهر العفة، قليل الطمع، كثير الورع). ويحكى أن "المهدي" اتخذ على الطريق العام بيتاً له شباك من حديد تطرح فيه القمص، وكان يدخله وحده فيأخذ ما يقع بيده أولاً فأولاً، فينظر فيه لئلا يقدم بعضها على بعض¹.

- هذه الضمانات متعددة، وهي في حد ذاتها قواعد قضائية يستعين بها رجال المظالم، وهذه الضمانات هي:
- احضار الشهود (معدلين أو مستورين) -تقديم الكفالة - الحجر على العقار وتسليمه إلى أمين - سؤال المدعي عليه عن طريقة الحصول عليه «قاعدة من أين لك هذا».
- الكشف على المملوك - الاستعانة بوساطة محتشم مطاع له حله وخبرة بالنزاع، وينظرهما بكثرة الترداد وطول المدى إلى التصالح- تحليل الخط «استكتاب المدعي عليه كثيراً ثم مقارنة ذلك مع التوقيع المطلوب معرفته» - إظهار الحساب «كأن يكون مختلاً وغير ذلك»، «وهو ما يشبه الكشف الحسابي في أيامنا» -القرائن «أن يكون المدعي مع افتقاره إلى الحجة» مضعوف اليد مستلان الوضعية والمدعي عليه ذا بأس، أو أن يكون المدعي مشهوراً بالصدق والأمانة والعكس بالنسبة المدعي عليه.

¹ - د. منير العجلاني: عبقرية الإسلام في أصول الحكم، ص360.

تقديرنا لهذا النظام

واجه مجتمعنا العربي أنماطاً مختلفة من الجور، وقد أدرك أن مؤسساته التقليدية، كالحسبة والقضاء عاجزة عن مواجهة الانحرافات الجسيمة التي ترتكب ضد العامة، هذا فضلاً عن أن المؤسسة الإدارية عن نفسها تنجح إلى هذه الانحرافات.

وكان لابد من التصدي، وأن يكون ذلك من قمة الهرم في الدولة، وهكذا كان الأمر، ونشأت هذه المؤسسة على عهد الخليفة عبد الملك بن مروان، بل أننا نجد بذورها البعيدة الأولى على عهد الرسول ﷺ، وعهد الخليفة الراشد ابن الخطاب، وذلك في صورة محاسبة الولاة والعمال واستدعائهم بما يشبه في حالنا اليوم الرقابة البرلمانية على أعمال الإدارة "استجواب الوزير والتحقق معه، وتوجيه الأسئلة الخ...".

ثم أخذت التجربة بالتخلق والتكامل بفعل سنن الحياة وقوانين التطور، فإذا بها تستوي وتغلط على سوقها، وعلى ضوابط وقواعد حكيمة دقيقة ومحددة، وإذا بها إحدى المؤسسات الدستورية في الدولة^١...

وفي نظرنا أن هذه المؤسسة نجحت في إقامة رقابة سياسية، وقامت شوطاً كبيراً في طريق الرقابة على أعمال الإدارة، يكفينا مثلاً على ذلك في إلغاء القواعد التنظيمية، كما حدث لإلغاء ضريبة الكسور وهي قاعدة لائحية تنظيمية التي أحيها "الحجاج بن يوسف الثقفي" وألغاها الخليفة الراشد "عمر بن عبد العزيز".^٢

وهذه التجربة أقيمت على أسس فنية تجمع بين مرونة العمل الإداري، ودقة العمل القضائي (ثبات القضاء وسطوة الحماة)...

^١ -الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص84 وما بعدها.

^٢ - المرجع السابق، ص80.

وطبعاً لا يمكننا إنصاف هذه التجربة إلا بوضعها في إطارها التاريخي طبقاً لنظرية سوسولوجيا المعرفة، وكفيينا في ذلك أن نقارنها بتجربة تاريخية فذة هي تجربة مجلس الدولة الفرنسي، تلك التجربة التي يعتبرها الفرنسيون يتيمة الحياة الإنسانية...

من المعلوم أن السبب الرئيسي لنشوء هذا المجلس العداء المستحكم الذي كان ناشباً قبل الثورة الفرنسية بين الإدارة والقضاء، وقد امتد هذا العداء بين الثورة والسلطة القضائية، فما كان من هذه الثورة إلا أن أصدرت قانون عام 1790 الذي حظر على القضاء -تحت طائلة ارتكاب الخيانة العظمى- التعرض بأية وسيلة إلى أعمال الإدارة، وبذلك فقد أرسى هذا القانون المفهوم الثوري الجامد لمبدأ الفصل بين السلطات¹.

ولكن ما العمل لو نشب نزاع بين الأفراد والإدارة في غيبة القضاء. الحل أن تكون إدارة مع القاضية أن تنظر الإدارة نفسها بالنزاع، أي أن تجمع بين صفة الخصم والحكم، وهذا ما يسمى بمرحلة الإدارة القاضية...

ولقد استمر هذا الوضع حتى عام 1800، حين أنشأ نابليون مجلس الدولة ومجالس الأقاليم، وأناط بهذا المجلس تقديم الفتاوى، والفصل في المنازعات الإدارية، وصياغة مشاريع القوانين الخ...

وكانت الكلمة في الأحكام الصادرة عن المجلس للجهة الإدارية، وهذا ما كان يحدث تماماً في ولاية المظالم (كان القاضي هو المباشر والخليفة هو الأمر)².

وهذه هي المرحلة التي أسماها الفرنسيون مرحلة القضاء المقيد أو المحجوز: تلك المرحلة التي استمرت حتى عام 1835، ذلك العام الذي أذن بمرحلة قضائية جديدة في الرقابة على أعمال الإدارة هي مرحلة القضاء المفوض أو المستقل.

¹ - د. ثروت بدوي: القانون الإداري، مجلد أول، القاهرة، دار النهضة، 1966، ص 53 وما بعدها.

² - الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص 38.

ولا شك أن مرحلة القضاء المحجوز "وهي نفس تجربة ولاية المظالم"، تمثل حلقة الاتصال بين الإدارة القاضية، وبين مرحلة المحاكم الإدارية¹.

وبذلك إذا أردنا أن ننصف تجربة قضاء وولاية المظالم ووضعها في إطارها السليم قلنا أنها أقامت "رقابة سياسية وإدارية" على أعمال الإدارة، فضلاً عن ذلك من وأن أسلوباً من أساليب فريدة من الدمار أو خلق طريقاً.

ذلك أن الرقابتين السياسية والإدارية ضروريتان، ولكنهما -وبسبب سمتها الذاتية- غير كافيتين، وهذا ما أشار إليه الماوردي بقوله: ((وربما اشتبه حكم المظالم على الناظرين فيها فيجورون في أحكامها ويخرجون عن الحد الذي لا مسوغ فيه)).

وتبقى الرقابة الأكثر ضماناً للأفراد هي الرقابة القضائية بسبب ما تتمتع به من الحياد، وبسبب التكوين الفني والقانوني للقضاة...

وإذا كان مجلس الدولة الفرنسي، قد أقام صراحةً للرقابة القضائية على أعمال الإدارة بعد مخاض سياسي، وتطور تاريخي مرير، فقد كان لولاية المظالم قمة السبق في وضع حجر الأساس لهذا الصرح، ثم قطع أشواطاً كبيرة في بلورة أحكامه ومبادئه...

المحامي الدكتور برهان زريق

¹ - د. سليمان محمد الطماوي: القضاء الإداري، قضاء الإلغاء، القاهرة، دار الفكر العربي، ص34.

الاغتراب في الفكر الإسلامي «دراسة مقارنة»

مما لا شك فيه أن الإنسان سيد إرادته وضميره، وهذه السيادة ترد إلى حق الملكية حسب تأصيل الفيلسوف "لوك"¹. وإذا كان المجال لا يتسع لنقد هذا التأصيل، فهناك حقيقة أولية لا يرقى إليها الشك وهي أصالة الإنسان واستقلاله². وهذه الأصالة «كأية حقيقة- تخضع لما تخضع له سنن الحياة من التمدد والتقلص والتعيب، وهذا هو تكييفنا للاقتراب باعتباره تفريراً للإرادة، ومسحاً لها ومحاصرة لطاقتها، وتحويلاً لها لصالح الغير، وهذا ما تقيده كلمة الاغتراب سواء في اللغة العربية، أم في اللغات الأوروبية.

¹ -قال "لوك": الواقعة الأولى: ((إني مالك لشخصي بالذات المبرر الرئيسي للملكية))، انظر مقال جيرار فيري، بعنوان الليبرالية مفترقات ودلالات، منشور في الكتاب الموسوم بعنوان إيديولوجيا الإنسان، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع 1981، بيروت.

² -ريمون بولان: الأخلاق والسياسة، ترجمة د. عادل العوا، دمشق، دار طلاس، 1988، ص105.

وبهذا المعنى للاقتراب يمكننا أن نسجل الحقيقتين الآتيتين:

1- لا فكاك للإنسان من هذا الانحراف¹ لاتصاله بصميم وجوده، الأمر الذي حدا بعضهم للكلام عن فجوة الأجيال: وهي وجهة نظر الفلسفة الوجودية، والعكس بالنسبة للماركسية التي تعتبر الاغتراب أمراً عارضاً مرتبطاً وجوداً بنظام الملكية الخاصة، وما يفرضه هذا النظام من استغلال...

ويدلل أنصار هذا الاتجاه بالدراسة التي أجراها "ميرغان" على الجماعات البدائية، حيث اتضح له غياب ظاهرة الاغتراب في قلة الجماعات بسبب غياب الملكية الخاصة².

2- هذه الظاهرة فرضت نفسها على كافة أنماط الحياة الاجتماعية والثقافات البشرية، قديمها وحديثها، بدءاً من العصر اليوناني، فالروماني، فالحضارة الإسلامية، صعوداً بأوروبا في العصر الوسيط، وأخيراً في العصر الصناعي، حيث تفاقمت هذه المشكلة حدة بسبب ظاهرة "تقييم العمل"، وما ترتب من الإخلال بنظام "وحدة المعرفة"، وحصروعي بجزئية من عملية الانتاج³.

ولقد برز هذا المفهوم في كتابات "أفلوطين" ونظريته عن الفيض، ثم انتقل إلى اللاهوت المسيحي، وظهر قبل ذلك في سفر التكوين "غربة إبراهيم-أبرام"، وتكلم عنه "روسو" و"شيلر" إنما بأسلوب شاعري انفعالي، وأخيراً فقد أفلحت هذه المملكة في فرض نفسها على كثير من الدراسات الاجتماعية والإنثربولوجية

¹ - كلمة د. حسن حنفي في ندوة الاغتراب في الذات، عالم الفكر المجلد العاشر، العدد الأول 1979، ص115، وزارة الإعلام الكويت.

² - المرجع السابق، ص8.

³ - تحدث عن هذا الاغتراب في المجتمع الصناعي "ماركوز" في كتابه الإنسان ذو البعد الواحد، كلمة د. حسن حنفي في ندوة الاغتراب في الذات، ص137.

والفلسفية والسياسية، واستهوت انتباه كثير من المؤلفات الأدبية، مثل رواية الغريب للأديب الفرنسي "كامو"، ثم رواية نهر الجنون للأديب العربي "توفيق الحكيم". والاعتراب «نقيض للأصالة» يظهر في كافة مجالات التعاط الإنساني، ولكننا سنقتصر بحثه في المجالات الآتية:

الاعتراب النفسي:

وينشأ من عدم التوازن والسوية النفسيتين، ويظهر في صورة الاستياء واللامبالاة والتذمر والإحباط، وعدم مغزى الحياة، وغير ذلك من حالات تفكك الشخصية. ويرى الدكتور "حبيب الماروني" أن ديكارت وقع في الاعتراب عندما عزل "الكوجيتو -الفكر" عن كينونة الجسم، كما عزل كينونة الجسم عن العالم الخارجي¹.

وقد أدخل بعضهم في هذا المفهوم حيولة الإنسان ومنعه من إطلاق طاقاته والتعبير عن خصائص شخصيته².

الاعتراب الاجتماعي:

يرى عالم الاجتماع "دركايم" أن هذا الاعتراب منع من تفكك المجتمع (مرض الأنوبيا)، ثم النفس في قوة الضبط الاجتماعي وانعدام المعايير³. ويرى "هيجل" أن الاعتراب الاجتماعي يتجسد في مظهرين متناقضين انفصال الفرد عن مجتمعه ثم ذويانه فيه⁴.

ومن أمثلة الصارخة على هذا الاعتراب ما تعانيه الجماعات الفرية⁵ التي تبرز في المدن الكبرى تحت وطأة الإحباط والذل والشعور بضالة النفوذ والتعبير عن

¹ - ندوة الاعتراب في الذات، المرجع السابق، ص 65.

² - قيس النوري: الاعتراب اصطلاحاً ومفهوماً وواقعاً، مجلة عالم الفكر، ص 18.

³ - المرجع السابق، ص 22.

⁴ - المرجع السابق، ص 20.

⁵ - المرجع السابق، ص 22.

التعصب، كما يدخل في هذا المفهوم الاغتراب العنصري القائم على الشوفينية والتضييق واللامساواة.

الاجتراب الديني:

وأبرز من تكلم عن ذلك الفيلسوف الألماني "لودفيغ فويرباخ" في كتابه جوهر المسيحية حيث ركز نقده على طقوس هذه الديانة (الأسرار والمعجزات وغير ذلك)، بل تعدى نقده إلى نكران الذات الإلهية، بمقولة: إن المطلق صفة إنسانية اسقطت من قبل الإنسان إلى الغير «الإله»¹.

الاجتراب الطبيعي والكوني:

ويرتد هذا الاغتراب إلى عجز الإنسان عن السيطرة على الطبيعة وتسخيرها وسيره لأسرارها، وأنسنته للعلاقة معها....

بيان ذلك أن الإنسان كان يتكيف مع الطبيعة، ثم تجاوزها بعمل إبداعي، ولكن هذا التجاوز أسقطه في حفرة الأنانية وحب الذات واللاهات وراء الربح الخالص، وهو مدعو الآن إلى القضاء على هذه الغربة بوضع نظام للأهداف يعيد الرابطة الحميمة والإنسانية مع الطبيعة...

الاجتراب الثقافي والحضاري:

وهي الحال التي يعانيها المثقف المغترب في وطنه! وفي علاقته مع ثقافة أجنبية أخرى، ومن ذلك الاغتراب الحضاري الذي تكلم عنه "فرويد"، والذي هو نتاج ضغط الحضارة ومؤسساتها الاجتماعية على غرائز واندفاعات وميول الإنسان والحيلولة بين هذه الاندفاعات وتشكلها بالشكل الطبيعي².

¹ - د. حسن حنفي: مقال بعنوان الاغتراب عند فويرباخ، عالم الفكر، ص41.

² - ندوة الاغتراب في الذات، مجلد عالم الفكر، المرجع السابق، ص115.

الاغتراب الاقتصادي والسياسي:

ومن مظاهره "اغتراب العمل"، أو ما أسماه "هيجل" بـ"جدلية الحاجة والعمل"، والفجوة التي يمكن أن تنشأ من عدم الانسجام بينهما¹.

أما "ماركس" فقد بدأ كتابته في الحديث عن اغتراب الفرد من السلطة، ثم عرض لاغتراب العمل، وأخيراً أخذ يطور فكرة الاغتراب إلى أن أصبحت تحت يديه نظرية متكاملة.

وخلاصة رأيه أن تركز الخبرات، وتركز وسائل الإنتاج يؤدي إلى فقدان المغزى الإنساني للعمل، وذلك بسبب انفصال الرباط العضوي بين الهدف الاجتماعي والوسائل المستخدمة، بحيث لم تعد غاية الانتاج ازدهار الإنسان، وبالعكس فإن ما يبتكره الإنسان وينتجه يتحول لصالح الغير، وفي نفس الوقت يريد من عبوديته وسلب لحريته وقدرته على اتخاذ القرارات المعبرة عن مصالحه².

ولكن هل نستطيع «بالضرورة» أن نقضي على الاغتراب لمجرد البقاء على الملكية الخاصة، يجيب دعاة الليبرالية على ذلك بالنفي، بل يؤكدون أن الملكية الخاصة هي التي تحقق الذات وتعزز الإرادة الإنسانية، وفي ذلك يقول ريمون بولان: ((أن يكون المرء ذاته هو أيضاً أن يكون لذاته، أن تكون له القدرة بالحق في أن يتصرف بذاته، أي في حكمه في قواه، في أثره وعمله، وأن من ليس له شيء خاص، ليس البتة بذاته، بينما إن أحداً لا يمكن أن يوجد إلا إذا امتلك على الأقل هذا الوجود الذي يصنعه... لا وجود بلا تملك، إن التملك هو تجلي للحرية الخارجي أكثر ما يكون التجلي خارجياً، والتملك عندما يكون تملك المرء ذاته وأثره يؤلف الشرط الضروري للوجود الإنساني، لوجود المرء الخاص، الشخصي، الحر، وما يصبح موضع التساؤل هو حدود التملك))³.

¹ - قيس النوري: الاغتراب اصطلاحاً ومفهوماً وواقعاً، ص115.

² - د. روجيه غارودي: ما هي الأخلاق الماركسية، دار الحقيقة، بيروت، ص150.

³ - ريمون بولان: الأخلاق والسياسة، ص108.

الاغتراب الخلقي:

وهذا اغتراب يقع في المركز بالنسبة لبقية أنواع الاغتراب نظراً لأهمية الأخلاق في بناء الحياة.

ويدخل في هذا الباب اندفاع الفرد في اكتناز الثروات دون تقدير واعٍ لما وراء ذلك من قيم اجتماعية أو جمالية أو خلقية...

الاغتراب في الإسلام

كانت تلك مقدمة لا بد منها للولوج إلى موضوع الاغتراب، والسؤال المطروح هو: هل هنالك اغتراب في الإسلام، وهل مرد ذلك الطبيعة الذاتية للفكر الإسلامي، أم أن المسألة مسألة ممارسة وتطبيق.

قبل الإجابة على ذلك لا بد من التعرض إلى موضوع "مبدأ الأصالة" في الفكر الإسلامي، وإذا كان هذا المبدأ مقررًا في هذا الفكر أم لا.

الجواب على ذلك بالإيجاب مع التدليل والتأكيد على كثرة الأدلة والشواهد التي تعرضت للموضوع، وفي مقدمة ذلك قوله تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنِ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ الكهف/29، ومن ثم إذا كان الإنسان جوهرًا مستقلاً أمام البارئ الخالق، فهل هنالك مجال للتشكيك بأصالته، وهل هنالك من استقلال آخر يضاهيه...

أجل نقول "مبدأ الأصالة"، لأن ذلك تقرر في العديد من الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة، ومن ذلك قول الرسول الكريم ﷺ: ﴿لَا يَكُنْ أَحَدَكُمْ إِمْعَةً يَقُولُ إِنَّ أَحْسَنَ النَّاسِ أَحْسَنَتْ. وَإِنْ أَسَاؤُوا أَسَاءَتْ. وَلَكِنْ وَطِنُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ أَحْسَنَ النَّاسِ أَحْسَنَتْمْ. وَإِنْ أَسَاؤُوا أَنْ تَجْتَنِبُوا إِسَاءَتِهِمْ﴾¹، ثم أليست اللوحة البارعة التي رسمتها براعة

¹ -خاد محمد خالد: كما تحدث الرسول، ص36.

النص القرآني فيما يتعلق بأكل آدم وحواء من الشجرة، أليس ذلك تأكيداً للمبدأ الآنف الذكر.

ذلك لأن هذا الموقف من آدم وحواء لم يكن سقوطاً بقدر ما هو رنو للأفضل وارتقاء نحو الأمثل، وفضلاً عن ذلك فالرؤية القرآنية لا تعتبر الهبوط إلى الأرض سقوطاً بقدر ما هو تأكيد للذات الإنسانية من خلال تأكيد مسؤولية الإنسان، قال تعالى: ﴿هُدًى فَمَنْ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى﴾ طه/123.

ولنعد إلى السؤال المطروح، وهو هل أن سبب الاغتراب يكمن في المبادئ والأفكار أم أن المسألة مسألة ممارسة وتطبيق...

من البدهة أن ترتبط مسألة الاغتراب بالممارسة لسبب بسيط هو أن الفكر الاسلامي يقدم لنا منظومة متكاملة من القيم والمعايير تتناول كافة مجالات الحياة، ومن جهة أخرى فالإسلام نظام ارتقائي يحث الفرد على التسارع في الحصول على مغفرة الله: ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِّلْمُتَّقِينَ﴾ آل عمران/133، والتسابق في عمل الخيرات: ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ المائدة/48، والحث على اقتحام العقبات: ﴿فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ﴾ البقرة/11.

فهل يسمح هذا الفكر بظهور مسألة الاستلاب من الحياة والاعتراب عنها..

إن المسلم يدعو إلى غرس الفسيلة التي بيده حتى ولو علم أنه سيموت غداً قال الرسول الكريم ﷺ: ﴿إِنَّ قَامَتِ السَّاعَةُ وَفِي يَدِ أَحَدِكُمْ فَسِيلَةٌ، فَإِنْ اسْتِطَاعَ أَنْ لَا تَقُومَ حَتَّىٰ يَغْرِسَهَا، فَلْيَغْرِسَهَا﴾، فهل هنالك مجال للامبالاة وانعدام مغزى الحياة...

والإسلام يحث الإنسان على التفكير بآلاء الله والتدبر بمظاهر الطبيعة كنقطة انطلاق للوصول إلى القاعدة الذهبية وهي الإيمان بالله...

لقد أقسم الله بالتين والزيتون والسماء والفجر تكريماً لهذه المظاهر، ونهى الرسول ﷺ في حديث قدسي عن لعن الزمان: ﴿يَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: يُؤْذِنِي ابْنُ آدَمَ فَيَسُبُّ الدَّهْرَ، وَأَنَا الدَّهْرُ، بِيَدِي الْأَمْرِ أَقْلَبُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾، ﴿وَعَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ الْحَكَمِ السَّلْمِيِّ أَنَّهُ أَتَى النَّبِيَّ ﷺ يَسْتَفْتِيهِ عَنْ جَارِيَةٍ كَانَتْ قَدْ لَطَمَهَا، فَعَظَّمَ النَّبِيُّ ﷺ

فَعَلَهُ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَفَلَا أُعْتِقْتُهَا؟، قَالَ: ائْتِي بِهَا، فَأَتَاهُ بِهَا، فَقَالَ لَهَا: أَيْنَ اللَّهُ؟ قَالَتْ: فِي السَّمَاءِ، قَالَ: مَنْ أَنَا؟ قَالَتْ: أَنْتَ رَسُولُ اللَّهِ، قَالَ: أُعْتِقْتُهَا فَإِنَّهَا مُؤْمِنَةٌ، وفي ذات المعنى يقول: ﴿لَوْ أَدْلَى أَحَدُكُمْ بِحَبْلِ لَهَبٍ عَلَى اللَّهِ﴾¹، إذا فهل يستطيع المسلم إلا أن يؤنس علاقته مع الطبيعة ويمجدها.

وفي نظرنا أن من الواجب طرح الموضوع بصورة أوسع شمولاً وأعمق تجذراً، أي طرحه أزمة الإنسان²، وهذا الأمر يختلف «ولاشك» من زاوية الفلسفة عنه من زاوية الدين، فالله مثلاً يشكل جزءاً هاماً من أزمة الإنسان لدى بعض الفلاسفات "رأي فيورباخ السالف الإشارة إليه"، والأمر على خلافه بالنسبة للدين الذي يعتبر الإيمان بالله مفتاحاً لحل كل مشكلة، بل لارتقائه وسعادته وخلوده... حتى عندما يتعرض الإيمان إلى الشك، فلا يشكل أزمة، بل هو "محض الإيمان" و"صريح الإيمان"، كما جاء على لسان الرسول الكريم ﷺ³...

وكثير من الفلاسفات «كالوجودية مثلاً» تنظر إلى الحياة في حد ذاتها كأزمة واغتراباً في حين أن الإسلام يعتبرها مدعاة للتشريف والتكريم والسعادة الحقيقية، (اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً، واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً)... والأمر نفسه بالنسبة لأزمة الإنسان مع الموت أو الحشر أو الغيب "القضاء والقدر"، فالموت كابوس رهيب وهاجس قض مضاجع الإنسان حقبة طويلة، وبقي مشكلة المشاكل بالنسبة للإنسان، حتى جاء الإسلام، وإذا به انتقال بسيط لا تصحبه أية معاناة وألم، والأحاديث النبوية متعددة في هذا المضمار، ونكتفي بقول الرسول ﷺ: ﴿إِذَا حُضِرَ الْمُؤْمِنُ أَنَّهُ مَلَائِكَةُ الرَّحْمَةِ بِحَرِيرَةٍ بِيضَاءٍ فَيَقُولُونَ: اخْرُجِي رَاضِيَةً

¹ - انظر في طرح هذا الموضوع: خالد محمد خالد: كما تحدث الرسول، ص55.

² - المرجع السابق، ص81.

³ - المرجع السابق، ص84.

⁴ - ندوة الاغتراب، مجلة عالم الفكر، المرجع السالف الإشارة إليه، ص136.

مرضية عنك إلى روح الله وَرِيحَانُ وَرَبُّ غير غضبان، فتخرج كأطيب ريح المسك،^١.

أليس هذا الحديث يورج الحياة بعطره، ويهدد النفوس المتعبة ببلسمه. والأمر نفسه بالنسبة لعلاج مسألة الحشر أو الغيب، وغير ذلك من المسائل التي استعصت على الفلسفة^٢؛ وأخيراً أهم أزمة تواجه الإنسان، ألا وهي أزمة السلوك الإنساني^٣.

ولقد حددت لنا أحاديث الرسول ﷺ المستفيضة معالم الأزمة في هذا المجال، ونلخصها فيما يلي:

- الخواء الذي يوحش النفس الإنسانية عندما تفقد إيمانها....
- اليأس الذي ينهشها عندما تفقد سلطانها على نزعاتها....
- التردّي الذي يحيق بها عندما تبالغ في الفعل، أو تبالغ في الترك، أي عندما تكون مفرطة في الخير.... أو مفطرة في الشر.
- الحرب الأهلية التي تعانيتها حين يفقد العقل والغريزة السلام والتفاهم، وتتحوّل النفس بينهما إلى أرض قتال....

والخلاصة أن الصياغة الدقيقة للفكر الإسلامي لا يسمح بنشوء الاغتراب، ولكن هذه الظاهرة يمكن أن تنشأ خارج هذا الفكر "ظاهرة الانسلاخ مثلاً"، كما يمكن أن تنشأ داخل هذا الفكر كممارسة خاطئة وفهم مغلوط له.

لقد تكلم الرسول ﷺ عن الاغتراب في مواقف متعددة نكتفي منها بالتركيز على حديثه الذائع الصيت الذي يقول فيه: ﴿بَدَأَ الْإِسْلَامُ غَرِيبًا، وَسَيَعُودُ كَمَا بَدَأَ غَرِيبًا، فَطُوبَى لِلْغُرَبَاءِ﴾^١.

^١ - خالد محمد خالد: كما تحدث الرسول، ص 90.

^٢ - المرجع السابق، ص 90.

^٣ - المرجع السابق، ص 102.

ويفهم من هذا الحديث أن الغرباء فئة قليلة من أهل الصلاح استجابت للرسول ﷺ في مبدأ الدعوة، وطبعاً فقد زالت هذه الغرية بعدما امتد ساعد الإسلام وقويت شوكته، ولكن الإسلام سيعود إلى الغربة إنما بسبب فتنة الشبهات والشهوات^٢.

ولقد تعددت الآيات الكريمة والأحاديث النبوية التي تندد بالشهوات:

- قال تعالى: ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُوٌّ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾ الحديد/20.
- وقوله عليه الصلاة والسلام: ﴿فَوَ اللَّهُ مَا الْفَقْرَ أَخْشَىٰ عَلَيْكُمْ وَلَكِنِّي أَخْشَىٰ أَنْ تُبْسَطَ الدُّنْيَا عَلَيْكُمْ كَمَا بُسِطَتْ عَلَىٰ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ فَتَنَافَسُوهَا كَمَا تَنَافَسُوهَا فَتُهْلِكُكُمْ كَمَا أَهْلَكْتَهُمْ﴾^٣.

أما فتنة الشبهات، فتتحدد بأن يقحم إلى الدين ما ليس منه أو غريب عنه، وأول مظهر لذلك «كما جاء في قول الشهرستاني» معارضة إبليس في النص والأمر والرأي^٤.

ونحن لا نتفق مع الشهرستاني لجهة أن مخالفة الرأي تؤدي إلى الاغتراب، بل نؤكد تقديس الإسلام للعقل واحترامه له، وندبه على أعماله والاجتهاد به لقوله عليه الصلاة والسلام: ﴿إِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ فَأَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ فَأَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ﴾، لاسيما أن النصوص القرآنية صيغت في منتهى الإسلاس

¹ - أخرجهم أحمد ومسلم والإمام أحمد وابن ماجه .

² - مقال فتح الله خليف: الاغتراب في الإسلام، عالم الفكر، المرجع السابق، ص80.

³ - أخرجهم البخاري.

⁴ - أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: كتاب الملل والنحل، ج1، ص10، طبعة بغداد.

والمرونة والمفاهيم العامة، كل ذلك دليل لا يرقى إليه الشك بأن القرآن أحال في ذلك إلى العقل الإنساني لتحديد هذه النصوص وضبط معانيها، وإحكام مضمونها...

ولقد أجمعت المذاهب الاسلامية على هذا التقديس، ولم يقتصر الأمر على المعتزلة فرسان العقل، بل أن أهل السنة أنفسهم ساروا أشواطاً بعيدة في هذا المضمار إلى حد أنهم ذهبوا إلى تكفير المقلد إذ اشترطوا في صحة الإيمان أن يكون قائماً على الاستدلال، ويرون أنه لا يصح إسلام أحد حتى لا يكون بعد بلوغه شاكاً غير مصدق¹.

يقول "ابن حزم": ((ذهب محمد بن جرير الطبري والأشعرية إلى أنه لا يكون مسلماً إلا من استدل، وإلا فليس مسلماً))، وقال "الطبري": ((من بلغ الاحتلام أو الأشعار من الرجال والنساء، وبلغ المحيض من النساء، ولم يعرف الله عز وجل بجميع أسمائه وصفاته عن طريق الاستدلال، فهو كافر حلال الدم والمال، وقال: أنه إذا بلغ الغلام أو الجارية سبع سنين وجب تعليمهما وتدريبهما على الاستدلال على ذلك))².

وطبعاً فالمقصود من الشك الذي ندب إليه الإسلام هو الشك الذي يظهر النفس من أدرانها، ويهيئها لتقبل الإيمان، وبذلك يكون الإسلام هو الرائد في نظرية (الشك طريق الإيمان) التي اعتبرت مدماك الفلسفة الحديثة، وحجر الزاوية في صرحها (النظرية الحديثة لديكارت).

وفي إطار تقديس الإسلام للعقل يمكن أن تنشأ ظاهرة الاغتراب كظاهرة صحية تستهض فئة مؤمنة للدفاع عن حرية الرأي، والتدديد بالجمود والتقليد، وعلى ضوء ذلك فقد وصف الحسن البصري المتوفي عام 110هـ الغربية كما وصف

¹ - أبو محمد علي بن أحمد ابن حزم الأندلسي القرطبي: الفصل في الملل والأهواء والنحل،

ج1، ص41، طبعة المثني، بغداد.

² - المرجع السابق، ج1، ص25.

بذلك سفيان الثوري المتوفي عام 161هـ، وأخيراً فالاعتزال «لغة وحركة فكرية» يجسد هذه الظاهرة التي تعلي الفكر، وتؤمن بقدسيته وكرامته... وإذا كان المفهوم الثقافى للإسلام يسمح لنا بربط ثلاثة مستويات: المسلم - المؤمن - العالم، فإن هذا التقسيم يسمح أيضاً بنشوء ثلاثة مستويات من الاغتراب:

- اغتراب المسلم بين الناس.
- اغتراب المؤمن عن المسلمين.
- اغتراب العالم عن المسلمين¹.

لقد ميز "لسنج" ثلاث مراحل في كتابه المشهور "تربية الجنس البشري"، ميز ثلاث مراحل للعقل البشري...

- المرحلة الأولى: وهي المرحلة اليهودية، حيث الله يتدخل في قوانين الحياة، وفي أدق تفاصيلها.
- المرحلة الثانية: وفي المرحلة المسيحية، حيث الله يحب ويغفر.
- المرحلة الثالثة: مرحلة الرصد والتتوير وإعلان استقلال الإرادة والعقل...

وقد عقب على ذلك "الشيخ محمد عبده" في رسالة التوحيد بقوله: ((إن الإسلام هو دين العقل ودين الحرية ودين الطبيعة ودين الإنسان، والدين الاجتماعي، ودين استقلال العقل، وحرية الإنسان))².

ولكن هل يمكن الكلام عن الاغتراب الصوفي "اغتراب العارفين"³.

¹ - فتح الله خليف: الاغتراب في الإسلام، ص92.

² - ندوة الاغتراب، مجلة عالم الفكر، المرجع السابق، ص124.

³ - فتح الله خليف: الاغتراب في الإسلام، ص94 وما بعدها.

من المعلوم أن معرفة الصوفي بالله ليست وليدة العقل، بل هي وليدة قوة أخرى تلو على العقل، ويظهر فيها الذوق والنزوع، هذه القوة هي "الحب الصوفي".
وفي نظرنا أن "الحب" نبتة إسلامية المحتد والأصل والأرومة، وأن الإسلام يعطي لهذه الكلمة معناها الواسع، بحيث تجعل الحب الإلهي، والحب الإنساني، وحب الحياة، وحب الطبيعة..

وفضلاً عن ذلك فللإسلام مفهومه الخاص عن الحب، وإن ما يميز هذا الحب دخوله في علاقة دقيقة وهندسية مع الوضع الإلهي، والوضع الاجتماعي، والوضع الإنساني، بحيث يمكن القول بكل جزم ويقين أن الإسلام حقق نقطة التوازن بين الأقطاب: الجسم والروح، الدين والدنيا، العقل والنفوس... إلخ.

وعلى ضوء هذا المفهوم الخاص يمكن القول أن الحب الإلهي في الإسلام لا ينسي المسلم الحب الإنساني، أي لا يجعله في اغتراب عن الدنيا، وبالعكس فالارتقاء الذي هو جوهر الإسلام ارتقاء عام: روحي، اجتماعي، ديني، دنيوي، والمؤمنون حقاً «كما وصفهم الرسول ﷺ رهبان الليل، ولكن في نفس الوقت فرسان النهار...»
وتأسيساً على جماع ما تقدم، فنحن لا نفهم ولا نقر فكرة "الفناء بالله"، ونعتبرها فكرة ولا نجد لها تبريراً إسلامياً للسببين الآتين:

■ إن الله تعالى خلق الإنسان ليكرمه، لا ليفقده جوهره وطبيعته وذاته، وقد ضربنا مثلاً: عن هذا الموقف الإسلامي، وذلك في مسألة الأكل من الشجرة، كما دللنا بقوله تعالى مخاطباً الإنسان ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ الكهف/29...

■ إن الله سبحانه وتعالى يختلف عن الإنسان طبيعة وجوهرًا، إذاً فطبيعة الله المتفردة تأبى الاتحاد بها أو الفناء أو الاقتراب منها في أية علاقة تتنافى من ما ورد في الشريعة، ولنا أن نتساءل كيف يفنى شيء بآخر، إذا لم تتفق طبيعتهما في الطبيعة والجوهر: طبيعة الشيء الفاني، وطبيعة الشيء المفنى به.... أليس ذلك اغتراب فكري غير سليم....

المحامي الدكتور برهان زريق
نقابة المحامين- اللاذقية

الإصلاح الديني كعنصر في المشروع النهضوي العربي

ما هو خارج عن نطاق الجدل أن الإسلام يتماهى في العروبة، وبالمقابل فالعروبة تخلقت وتمخضاته ثم انطلقت من مشتل الإسلام كائناً جماعياً سوياً. ففي رح الحضارة الإسلامية وحضانتها، وتحت شمسها الدافئة تم نمو الأمة العربية وتبلور نشوؤها وفي الوقت نفسه، فقد كان الإسلام الدرفة التي صدت عن العروبة ضربات أعدائها، والقلعة التي صانت ذخائر تراثها وكنز ثقافتها، وبإيمان السيف الإسلامي الممتشق من الغمد العربي، وانتشرت رسالته في العالم، رسالة مبرأة من الظلم والاستعلاء والشعبوية. لقد كان الإسلام مصدر القوة التي استند اليها شعبنا العربي العظيم في اجترار تجاربه التاريخية وبناء ثقافته الإنسانية، فهكذا كان المسجد هو الجامعة الحضارية التي أبدعت روائع مدينتنا، والحصن الذي تخرج منه جموع المناضلين في وجه اشكال الغزو والاستعمار. لقد حفظت أمتنا للإسلام العهد، وأوفت له الأمانة، وأدت له الدين، هكذا تمسكت به في أحلك الظروف تاجاً يزين هويتها ومفرقها، رافضة «خلفاً للعلمانية الكاريكاتورية في تركيا» معاندة، مقاومة أية منظومة قيمته لا تتموضع القيم الإسلامية في نواتها الثورية.

لقد تجذر الإسلام «ثقة ومعانقة» وترسخ في أعماق الضمير والوجدان الجمعي العربي، وهذا ما حدا بعضهم للقول بأن الإنسان العربي متدين عبر التاريخ، كما حدا "الدكتور محمد عمارة" لوصف الحضارة العربية الإسلامية بأنها تنطوي في ثناياها على الإحساس العميق بوجود القوة الخالقة خلافاً للحضارة الغربية التي درست العلوم حقولاً مستقلة عن تلك القوة الخالقة.

هذه العلاقة بالإسلام لم تكن مجرد وضع إلهي، بل امتدت لتضع دستورنا الخلقي والجمالي والذوقي والمنطقي والعلمي.

هذا الدور الهام للإسلام «صوغاً للهوية والتراث» نجد جذوره ممتدة في الوجدان الشعبي «خلافاً للنخب المتمغرية» حيث التراث الإسلامي هو المخزون النفسي للجماهير العربية¹، وهذا ما حدا بعضهم للحديث عن هوية متميزة بالإسلام لهذه الجماهير².

بل عن ثقافة عربية شعبية تتجذر وتتمحور حول قيم الإسلام ومنطقة العام ونظرتة الى الوجود من خلال اهازيح الشعب وقصصه ورموزه وازجاله³.
وإذا تعاملنا مع أعظم مطلب ومطمح وتعطش للروح العربية تشوقاً وتوقاً ورنواً لحياة أفضل، إذا عانقنا ذلك سجلنا لمطلب الوحدة الكاملة الأولى والهاجس الأوفر والحنين الأبدي⁴.

¹ - الهوية والتراث مجموعة مؤلفين، دار القلم للنشر بيروت، عام، 1984، ط1، مداخلة د. عمارة.

² - مالك بن نبي: شروط النهضة، ترجمة عمر مسقاوي وعبد الصبور شاهين، بيروت، دار الشرق، 1969، ط3، ص123.

³ - د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج1، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر، ط1، 1988، ص7.

⁴ - د. برهان غليون: الإسلام وأزمة علاقات السلطة الاجتماعية، مجلة المستقبل العربي، عدد128، العام، 1989 ص28.

هكذا كشف "الأستاذ الفضل شلق" عن السر الكبير وراء التفاف الجماهير العربية حول عبد الناصر لأنها فهمت الوحدة امتداداً للمشروع الحضاري التاريخي الإسلامي التوأم للمشروع العمراني الحضاري العربي. على هذا الأساس رفض بعضهم الكلام على مقولة التوافق بين العروبة والإسلام لسبب بسيط هو انهما يشكلان أقتوماً واحداً، وبذلك فليس بحاجة الى حل تلفيقي مصطنع وغريب يقتحم ويقحم الحلول على طبائع الأشياء. وإذا قيمنا ملف المشروع النقيض للعدو التاريخي - الغرب تأكد لنا أن وكذ هذا المشروع أنصب على فك الارتباط بين العروبة والإسلام، هكذا أعلن "رولان دوما" وزير خارجية فرنسا الأسبق، ومعه مجلة التايمز اللندنية أعلن أن العالم العربي وهم، وأن ما هو أكثر منه وهماً سياسة ديغول التي دلت على هذا العالم هو محور سياسة المستقبل¹.

ولسان حال هؤلاء أننا لسنا أمة ذات إرادة وضمير ووعي تتعامل مع حقائق الحياة وتصنع ثقافة وحضارة بل نحن مجرد قوم متعصب دينياً وعنصرياً، وأن الحياة الإسلامية على حد رأي أحد المتغربين العرب عالم من الوهم والضياع². وعلى الرغم من كل ذلك فقد بقي الضمير الجمعي العربي متمسكاً متحلقاً حول قطبي وجودنا العروبة والإسلام، ونحن نسمع عن تكتل علماني هش بالمقارنة مع صلابة وعمق التكتل الجماهيري الذي بقي متجذراً حول الإسلام والعروبة³. هكذا يتكلم المطران جورج خضر عن حضارة واحدة تملؤ حياتنا، ألا وهي الحضارة العربية الإسلامية التي ننتمي إليها⁴.

¹ - د. برهان الدجاني: مستقبل الصراع العربي- الإسرائيلي، مجلة المستقبل العربي، السنة 5، عدد 165، عام 1992، ص3.

² - د. برهان غليون: الإسلام وأزمة السلطة الاجتماعية، مجلة المستقبل العربي، عدد 128، لعام 1989، ص5.

³ - المرجع السابق، ص5.

وقريب من ذلك قول المفكر "أمين نخلة": ((كأن الإسلام إسلامان واحد بالدين وواحد بالقومية واللغة، وكأنما العرب جميعاً مسلمون حين يكون الإسلام اهتداءً بمحمد وتمسكاً وكلفاً بلغته)).^١

وإذا علمنا أن الحضاري يؤسس السياسي أدركنا الدور الذي تلبسه الحضارة العربية الإسلامية في أعرق مسألة تمس حياتنا، ألا وهي الظاهرة السياسية، وفي ذلك يقول ريمون بولان: ((الدولة حضارة بأسرها وقد استجمعت قواها العقلية، وأفصحت عن نفسها في مؤسسة أو مجموعة من المؤسسات المتكاملة)).^٣

والديانات الكبرى «مثلها في ذلك مثل الإسلام» مازالت بالنسبة للشعوب النامية ذات فاعلية كبرى للتهذيب الاجتماعي والتمدن وبناء اللحم والتماسك الوطني، وإن زوال الدين من هذه الشعوب يعني زوال الأم الثقافية المرصعة، وتركها دون أية مرجعية، ودون أية إدارة للتواصل والتعاون والتماهي وتبادل العواطف والتقدير المادية والروحية.^٤

ذلك أن البعد المتعالي للدين جزء من تكوين الإنسان ومازالت الشرارة الإلهية، وستبقى تفجر طاقات الإنسان من أجل الحق والشرط البشري، وتعلية الإنسان وارتقائه وسموه، والقيم الروحية هي الموثل الذي لا ينضب لطاقات الإنسان وقدراته، وهذا ما عبر عنه الراحل جمال عبد الناصر بقوله: ((أن القيم الروحية النابعة من الأديان قادرة على هداية الإنسان وعلى إضاءة حياته بنور الإيمان، وعلى منحه طاقات لا حدود لها، وقوله أيضاً: أن جوهر الأديان يؤكد حق الإنسان

¹ - مجلة الناقد، السنة 3، العدد 2، لعام 1990، ص18.

² - الحوار القومي الديني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1989، ص123.

³ - كتابه الأخلاق والسياسة، د. عادل العوا، دمشق، دار طلاس 1988، ط1، ص201.

⁴ - د. برهان غليون: الإسلام وأزمة علاقات السلطة الاجتماعية، ص43.

في الحياة والحرية، بل أن أساس الثواب والعقاب في الدين فرصه متكافئة لكل إنسان¹.

هذه الأهمية للدين تبدو واضحة فيما حدث للنظم الشمولية، فقد استغنت عن القيم الإنسانية، فانقادت إلى نظم البربرية الحديثة القائمة على قتل الفرد والأمة، وهكذا فلم يؤد إلغاء الدين والقيم الميتافيزيقية في الدول الاشتراكية إلى تحرر الإنسان كما كان يعتقد، ولا إلى تزايد قدراته العقلية والعلمية بعد أن تحرر من سيطرة القوى الغيبية أو الخرافية، كما كان يقال، وبعد أن زال عنه الخوف أو الرهبة من القوة الإلهية، وإنما قاد إلى العكس، إلى قتل الروح والخيال والحضارة، وحول النظام السياسي إلى معسكر اعتقال كبير للجسم والروح معاً.

وعلى الرغم من هذه الأهمية للحضارة العربية الإسلامية كناهض (رافعة ودينامو) لحياتنا، فقد تحولت إلى إشكالية، وهي التي اعتادت أن تحل لنا كل إشكالية.

وهكذا تمتلئ النفس أسس ومضاضة وغصة قاتلة، ونجد أكثر من مطية سياسية تمتطى باسم الإسلام، كما نرى أكثر من نزع عداثية لإزالته من لوج وجودنا الاجتماعي.

وهذا الخلاف لا يدور حول مسائل بسيطة تتعلق بتأويل الإسلام وتفسيره، بل يتعدى ذلك إلى مشاكل جذرية وشاقولية وحاسمة تتناول تضاعيف حياتنا الثقافية والعقلية والاجتماعية، لتمتد إلى الاختيار الاجتماعي الأكبر حول انماط المجتمع والمستقبل، وهذا ما يفسر أن معاركنا النظرية والعملية تجد لها ركيزة أو مكاناً في هذا الصراع حول الإسلام، وهذه المواقف تدفعنا للقول بأن الإسلام والدين عموماً أصبح موضع خلاف وفرقة طائفية، كما تدفع للاعتقاد بأن هذا

¹ - الميثاق: دار القلم، دار العلم، ط1، 1971.

² - د. برهان غليون: الإسلام وأزمة علاقات السلطة الاجتماعية، ص43.

الانشغال المتزايد من حول الإسلام وبالإسلام هو التعبير عن عودة الإسلام إلى الساحة العالمية¹.

هكذا نفهم كيف أن فريقاً يفهم الإنسان منبعاً ثراً لكل شيء، في حين يرى فريق آخر في الإسلام عالماً من الوهم والضياع.

وكنا نتمنى أن يكون الإسلام المرجعية الكبرى وكتاب الكتب وإيديولوجيا الإيديولوجيات ومرجعية المراجع التي نتحكم إليها، والفضاء الأعم الذي تتفتح في ظلاله الزهور كافة تنافساً وعطاءً.

وهناك أسباب عدة لهذه المواقف الاستثنائية والطمسية للدين، منها تأثر التفسير العربي التقدمي للدين بميكانيكية المركزية الأوروبية وبخاصة أفقها الماركسوي المتضمن أن الدين أفيون الشعوب².

لقد اختار أصحاب هذا الموقف من التراث الماركسي ما يؤكد وجهة نظر إيديولوجية لا معرفية منهجية جدلية، وإلا كيف نفسر تثمين "ماركس" للدين بقوله: ((الدين عدد الكثيرين هو النظرية العامة لهذا العالم، وهو مجموعة معارفهم الموسوعية، وهو منطقهم الذي يتخذ شكلاً شعبياً، وهو موضوع اعتزازهم الروحي، وموقع حماسهم، وهو أداة قصاصهم ومنهجهم الأخلاقي، إنه أفيون الشعوب))³.

هكذا مارس التيار الماركسوي، في وطننا العربي منهج (لا تقربوا الصلاة) وقد غض الطرف عن كل ما في هذا النص الفذ لماركس، ولم يجدوا فيه إلا عبارة (الدين أفيون الشعوب).

¹ - المرجع السابق، ص85، والكلام لأدونيس.

² - د. برهان زريق: حول نظرية عامة تقديمية للدين، مجلة المستقبل العربي، عدد210، لعام1996، ص62.

³ - رفعت السيد: الإسلام السياسي، قضايا فكرية، الكتاب الثامن، 1989، ص15.

وحسبنا التأكيد على زيف وهشاشة التيار التغريبي الانغماسي، ذلك الوصف الذي قدمه المفكر العربي الكبير "الدكتور عصمت سيف الدولة"، قال المذكور: ((وقد بدأ الاستعمار القاهر يفرض نظامه على الحياة العربية، فاستبعد الإسلام نظاماً وتركه للناس عقيدة ومناسك وأحوالاً شخصية، وأقام له حارساً باطشاً من جنده المسلمين، وترك له أن يغير الناس من خلال اضطرارهم إلى الملائمة بين حياتهم اليومية، وبين قواعد النظام المفروض، ثم اطراد تلك الملائمة خلال زمن غير قصير ليصبح النظام تقاليد وعادات وأداباً يغذيها تيار فكري من المشايخ والأساتذة والمعلمين والتلامذة وخريجي جامعات أوروبا من الموفدين وعملاء الاستعمار من المبشرين الوافدين، لتبرير استبعاد الإسلام نظاماً والاكتفاء به مناسك وعبادات، ويرشون الشعب المتخلف بأوهام التقدم الأوروبي، وهذا ما أدى إلى اللاشعور المستقر بالانتماء إلى الحضارة الغربية القاعدة النفسية اللازمة لنمو الولاء للنظام الفردي الليبرالي الرأسمالي على حساب الولاء للنظام الإسلامي.

وبهذا التحديد لم تعد العلمانية دعوة ضد الدين عامة والإسلام خاصة، بل أصبحت ذات مضمون حضاري فردي ليبرالي رأسمالي، فهي نقيض للتكوين القومي الاجتماعي في جوهره ونقض للحضارة العربية الإسلامية في جوهرها¹. هكذا نشأت «والكلام لسيف الدولة» طبقة التفت حول المستعمر في عزلته واستعلائه على الشعب واحتقاره.

إذاً لا للانغماس، ولا للانكماش، ونعم للاستجابة الخلاقة لقيم الدين، ثم وضعها في المكان السليم من حياتنا، وهذا لا يعني إلغاء الجدل داخل الإسلام أو حوله، فهذا أمر مستحيل، بل كل ما نبتغيه أن تتحول المواقف الاتهامية والتجزئية والقضوية إلى الجدل وحوار حقيقي حول المسائل التي يطرحها الدين، ويطرحها التحديث والتقدم الحضاري.

¹ - د. عصمت سيف الدولة العربية والإسلام: سلسلة الثقافة القومية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، لعام 1986، ط2، ص423.

وحقيقة الأمر أن الأزمة حول الإسلام والتقدم ليست جديدة، بل كانت تأخذ لها في كل مرحلة من حياتنا، مبدأ خاصاً ومظهراً معيناً، والمهم إعادة التفكير في القيم والمعاني لا توثيقها.

إذاً فالمسألة أولاً وأخيراً إعادة موضوعة الإسلام في حياتنا وترتيبه في منظومة ثقافتنا وهويتنا، وذلك بتحديد معانيه ومرامييه ومضامينه، ثم إعادة تفسيرها وترتيب القيم والمبادئ التي تشكل حقيقة الكبرى، وهذا لا يحقق جدواه إلا إذا اعترفنا ببدء للإسلام بدوره ومكانته، ثم أتحنا له أن يطمئن إلى وجوده ودوره، بل ساعدنا، وساعدنا كل فعالية أخرى أن تتفاعل وتفجر طاقاتها وامكاناتها، لاسيما «كما قال الفقيه جورج بوردو» أننا في حال تخلق ونشوء، وهذا يعني ضرورة إباحة الفرصة لكل فعالية أن تحقق ذاتها وإلا بترب هذه الفعالية واستئصلت، ذلك أن غير المعقول الحديث عن منظومة عقلية أو عقائدية إلا إذا اطمأن الناس إلى مناساتها وغايتها، ومظهر ذلك التوظيف الاجتماعي للدين، وذلك بتحديد الأهداف الجديدة، وتفجير الإمكانيات في المنظومة العقائدية التي تضاف إلى إمكانيات أخرى موجودة أو قائمة¹.

وفي هذا الصدد علينا أن لا ننظر إلى الإسلام كحادث عارض أو موقف طارئ أو حركة سياسية أو موقف فلسفي أو إيديولوجيا مؤقتة، بل علينا أن ندرك إدراك اليقين أننا لا نستطيع الخروج من المأزق إذا بقيت إشكالياتنا حول الدين مرتبطة وقائمة على أفكار سريعة أو مرتبطة بدوافع وقتية سياسية، أو غير سياسية، أو إذا بقيت قائمة على المخاوف والرياء والغش والخوف من الدولة أو من رجال الدين أو من الجمهور.

إن القيم الإسلامية تتماهى مع هويتنا التاريخية وضميرنا الجمعي ولهذا يجب أن نواجه هذه الإشكالية المصيرية متجاوزين أفكارنا المجتزأ، وحساسياتنا الشخصية ورؤيتنا المصلحة الضيقة التي تخفي حقيقة القضية، وآلية ذلك أن نطرح المشكلة

¹ - د. برهان غليون: الإسلام وأزمة علاقات السلطة الاجتماعية، ص 43.

في كليتها وكافة أبعادها، والخروج منها بموقف جذري موحد ومنطقي ومنسجم وصولاً إلى الإجماع الوطني الذي أساس لكل تقدم وانطلاق.

وللوصول إلى ذلك لابد من طرح المسألة كمسألة معرفية أولاً، وذلك بالحفر في تربة ضميرنا الشعبي لمعرفة حقيقة هذه المعرفة حول الإسلام ودوافعها وآفاقها والرهانات المختلفة حولها ومخاطر انزلاقاتها، أو الانحراف بها، لاسيما أنه لا يمكن الوصول إلى القدرة إلا من خلال المعرفة على قاعدة: استشراف، معرفة، قدرة.

وتوضيح ذلك أن رؤية سليمة للأمور ووعياً مطابقاً لأساسيات الأمة ووجهها ومستقبلها ورسالتها وموقعها في الحياة وأصدقائها وأعدائها، هذه الأمور تقتضي منا إعادة النظر في كثير من المفاهيم مثل العلم والعقل والعلمانية والمواطنة والحدثة والحضارة والحقوق والحريات العامة، وذلك بالحفر في الأعماق للوصول إلى جذورها وفهم كنهها على ضوء مبادراتنا والإحاطة بمجمل ظروفنا دون أن نحاشي أحداً بما في ذلك الإسلاميين الذين عليهم أن يعيدوا النظر بمنظومات القيم التي صيغت على ضوء العصر الوسيط، ومن غير ذلك المعقول اعتبار هذه المفاهيم مقولات ثابتة وفخر لها ركعاً وسجداً.

على هذا الأساس يؤكد "الدكتور حسن حنفي" أزمة الثقافة العربية المعاصرة مؤكداً أن مظاهر ذلك أننا نفكر بثقافة الانتصار ونحن نعيش في واقع الهزيمة، نتصور العالم بعقلية خير أمة أخرجت للناس وتعيش واقع الاحتلال والقهر والتجزئة والتعبية والتخلف اللامبالاة والاعتراب، ما تتعلمه وتعلمه شيء، وما تفكر فيه وتعيشه شيء آخر، وما زلنا نمارس عقائد الفرقة الناجية، ونفكر الفرق الضالة، ونتمثل إيديولوجية السلطة ونقضي المعارضة، ما زالت برامجنا الدينية تقوم على الإلهيات والغيبيات دون الإنسانيات والمشاهدات، ندرس فقه الغنيمة وفقه العبيد وفقه الذمة وفقه النساء وفقه العبادات والعالم قد تغير فلا غنائم في الحرب ولا عبيد في المجتمع، ولا فرق بين مواطن وآخر في عقيدة أو بين رجل وامرأة في المواطنة... وما زالت الفرق الصوفية تناجي وتبتهل على ضفاف النيل بالسودان والأرض في حاجة إلى زراعة وشق الطريق لنقل الفواكه المتساقطة، وما

زلنا في التشريع نعطي الأولوية للنص على المصلحة، والمصلحة أساس التشريع، وحضرت في وعينا العلوم النقلية كما وراثها دون أن نحولها إلى علوم عقلية في حين غابت في وعينا العلوم الطبيعية والعلوم الرياضية، ومن ثم غاب حتى الحس التجريبي وحتى الذهني والاستدلالي¹.

أنه لأمر خطير تحويل الإسلام إلى المسألة الفلسفة المسماة ذات القرنين، أبيض أو أسود، أي التعامل مع حياتنا على أساس نمطين متعارضين هما إما الحاجات الروحية أو المادية وبالطبع فتجاوز هذه الإشكالية يكون بالتواصل إلى تسوية تجعل التعاون بين الإسلام وبين التفكير التاريخي كوسيلة لبناء الذات والشخصية العربية بدل تدميرها من خلال خلق قضاء اجتماعي عربي تتبلور فيه كل ذات ليس فقط على أساس حق كل إنسان بالأمن والوجود بل بالأمن والنمو، على قاعدة دع الزهور تتفتح ولنبار قال تعالى: ﴿فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ﴾ المطففين/26.

علينا ان ندرك مهما كانت اعتقاداتنا المذهبية أو الفكرية أن المجتمع العربي لن يستطيع في المنظور القريب أو البعيد أن ينجح في بناء نفسه وتحقيق استقراره ضد الإسلام أو خارجه، أو حتى من دولة، وبالمقابل فمن غير الممكن والمتوقع أن نقوم بهذه المهمة دون أن نفتح على حركة الواقع والعالم، ونتعلم ونأخذ منها كل ما هو جديد ومفيد، بل من غير المتوقع أيضاً أن يستوي بناؤنا وترسخ أقدامنا على ما وراثنا من العلوم العربية المتوسطة مولين وجوهنا عن كل ما أنجزته البشرية في هذا العصر من مكتسبات مادية ونظرية أو فكرية أو اجتماعية، والقول بغير من ذلك لن يؤدي إلى تدعيم الإسلام، بل دفعه إلى التراجع والتقهقر، وتجميد أمور الدنيا وتحويلها إلى دين²، ذلك أن الموقف السليم من الدين يتحدد على أساس

¹ - د. حسن حنفي: في الثقافة السياسية، منشورات دار علاء الدين، دمشق، ط1، 1998، ص22.

² - د. برهان غليون: الإسلام وأزمة علاقات السلطة الاجتماعية، ص45.

حسنا التاريخي العميق ونظرتنا الاستشراافية للمستقبل التي تجمع البرهان الثلاث في حياتنا على صعيد واحد الماضي حامل للحاضر، والحاضر يمهد للمستقبل، لا الماضي ينبغي له أن يغيب الحاضر ويفتت عليه ولا الحاضر ضائع بين الماضي والمستقبل توهانا ينسيه زمانيته ومبادراته وإحاطته بظروفه.

إن معاصرتنا لا تتحقق إلا بالمشروع الحضاري العمراني العربي، وهذا المشروع لا يبرح يحتاج الساعة تلو الأخرى الكثير من المشروع الحضاري العمراني العربي، والقول بغير ذلك يعني أن الحضارة العربية الإسلامية ارتجت على نفسها في كهف الذات الباهت الظلامي، ومن هنا نذكر ما قاله الراحل عبد الناصر: ((إن الطاقات الروحية التي تستمدها الشعوب من مثلها العليا النابعة من الأديان السماوية ومن تراثها الحضاري قادرة على صنع المعجزات.

أن الطاقات الروحية للشعوب تستطيع أن تمنح آمالها الكبرى أعظم القوى الدافعة، كما أنها تسلحها بدروع من الصبر والشجاعة تواجه بها جميع الاحتمالات وتعبير بها مختلف المصاعب والعقبات))¹.

وبهذا المعنى تصبح الدائرة الإسلامية الظهير الجيو سياسي والجيو تاريخي والجيو اقتصادي للدائرة العربية، وهي من الآن نفسه المتنفس الحضاري التي تحتاج منه ما يجدد شباب حضارتنا، ويتفتح فيها الجدة والعميقة والتجوه، وهذا الارتباط بين المشروع العربي والجذر الحضاري الإسلامي التاريخي الأكبر مؤسس على التاريخ المشترك وعلى ذاكرة جمعية مشتركة تشدنا إلى المشروع الحضاري العمراني الإسلامي العالمي، وتجعلنا نرى الأمل والرجاء والقوة في هذا المشروع.

إن الإسلام جزء من نسيج حياتنا وبالتالي فإن أي مشروع تحديثي إنما ضحى ينفخ بنا الروح ويجدد الدماء والنسغ في قيمنا إنما يجب أن يعانق ويتناول كافة

¹ - الرئيس جمال عبد الناصر: فلسفة الثورة والميثاق، دار القلم، دار العلم، بيروت،

أركان وجودنا ومقوماتنا بما في ذلك الإسلام الذي يتموضع في الجوهر من هويتنا¹.

هذه المسألة تكاد تكون موضع اتفاق لدى مفكري أمتنا في الماضي ولدى من حمل مشاعل النهضة في الحاضر.

هكذا تكلم "الدكتور فهمي جدعان" عن خط التقدم لدى مفكري النهضة في رائعته أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث².

لقد خصص المذكور فصلاً كاملاً تكلم فيه عن الوحي في التاريخ حيث أبرز خطين تاريخيين أساسيين أولها خط الماوردي الذي تتحرك نظريته بين نقطتي الله والإنسان، الدنيا والآخرة، الدين والدنيا، الأرض والسماء، من خلال التوازن لا إفراط أو الانفراط لا طغيان لأحدهما على الآخر ولا افتتات³.

أما الخط الآخر فهو الخط الغزالي الذي يمثل الجنوح بالحياة الدنيا نحو الآخرة بصورة تتخطى ما تضمنته الحقيقة -الوحي في أمر تلك الحياة.

ويتابع "الدكتور جدعان" القول: ((لقد كان تأثير الغزالي على حياتنا لا يستهان به على الإطلاق، إذ لم يكن إطلاق لقب حجة الإسلام أمراً عبثاً، وبالتالي فإن الثقل الذي كان له على أمور المسلمين منذ بداية القرن السادس الهجري لا يعدله أي ثقل لأي مفكر آخر، ومن جهة أخرى يستطيع المرء أن يلحظ أن فكر الغزالي عانى من انحسار وتراجع قويين لدى المفكرين المحدثين، بينما نلاحظ أن أفكار الماوردي قد لاقت صدى واسعاً جداً لدى هؤلاء المفكرين))⁴.

¹ - فهمي هويدي: أزمة الوعي الديني، صنعاء، دار الحكمة، 1988، ص47.

² - د. فهمي جدعان أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

³ -المرجع السابق، ص51.

⁴ -المرجع السابق، ص51.

إذاً فالفكر الإسلامي التقدمي الحديث كان يرنو باستمرار إلى إعادة التوازن لمسألة الوحي في التاريخ تخلصاً من نظرية الغزالي الأحادية القطب الإلهية المركز يشبه إطلاقاً.

وها هو "الدكتور حسن صعب" يحمل الهم نفسه الذي حمله "الدكتور جدعان"، وذلك في كتابه الذائع الصيت المرسوم بعنوان تحديث العقل العربي.

لقد خصص المذكور فصلاً تكلم فيه كل التحديث القيمي، حيث أكد فيه استحالة هذا التحديث وما يتصل به من تحديث إنمائي دون التجديد الديني¹.

ولقد دلل الدكتور صعب على وجهة نظره في الإصلاح الديني لأوروبا الذي حرر الغرب من سلطة الكنيسة، وساعده على تحويل اهتمامه من المشاكل الأخروية إلى المشاكل الدنيوية، وصور له المجد الدنيوي والثروة الشخصية كصورة من صور اختيار الله للإنسان².

والمثال الثاني الذي دلل به المذكور هو نهضة اليابان حيث حققت ثورتها الإنمائية من خلال التقاليد البوذية الحلقية التي لم تكن تقاليد لاهوته وكلامية³.

لقد ربط "الدكتور صعب" تقدمنا بمراجعة هادئة للمقولات الإنسانية الحركية والإبداعية والتجارب الفكرية والتاريخية في الإسلام، وذلك بتعجيل السير في طريق التحضر الحديث بدون أن نفقد ذاتنا⁴.

وفي نظر المذكور أنه مادام الوحي في الإسلام مصدر الحقيقة فالتحديث يتطلب منا تجديد مفهومنا للكتاب وللکلمة الإلهية، ولا بد أن تكون هذا التجديد منهجياً لا

¹ - حسن صعب: تحديث العقل العربي، بيروت، دار العلم للملايين، ط1، 1969، ص83.

² - المرجع السابق، ص83.

³ - المرجع السابق، ص84.

⁴ - المرجع السابق، ص86.

عشوائياً، ولا بد أن تستند منهجيته إلى مبدأ ذاتي إسلامي لا إلى المبادئ المنهجية الحركية الحديثة وحدهما، لاسيما أن الاجتهاد في الإسلام هو مبدأ الحركة¹. ذلك أن الإسلام كاندفاع تاريخي جديد أو كقوة تاريخية خلافة ارتبط بالقوة الفردية التي حركته: قوة الكلمة الخلاقة، إذ بقي الإسلام ينمو ويتسع ويتقدم ما دامت الكلمة الإلهية كلمة خلاقة، وإن إعجاز الكلمة الخلاق هو إعجاز القرآن وإعجاز الإسلام الحقيقي².

والأمر الإلهي بالحركة هو الأمر الوحيد الثابت الذي لا يتغير، وكل ما عدا الله فهو متغير، وهكذا أطلق فيلسوف الحركة "هيجل" على القرآن تسمية (كتاب الحركة)³.

في الإسلام الله واحد، وحقيقة واحدة، والروح واحدة، والإنسان واحد، والمصير واحد ولكن طرق الإنسان والله متعددة، ومسالكه في الكون متشعبة، وبذلك يتحتم تعدد مناهج المعرفة نشداناً للحقيقة الأخيرة الواحدة⁴.

لقد فتح تعدد مناهج المعرفة وطرقها للإسلام آفاق التفاعل والتحاور مع أديان العصر الوسيط وثقافته، ففتح له الطريق الإلهامي أفق التكشف مع التصوف المسيحي والشرق الأفلاطوني الجديد، وفتح له الطريق العقلاني أفق التواصل مع الفلسفة اليونانية ومع الرياضيات الهندية، وفتح له طريق الملاحظة آفاق التبادل مع علوم اليونان، وفتح له طريق التذوق الجمالي أفق التفاعل مع آداب البلاد التي فتحوها ويطرح "الدكتور حسن حنفي" مشروعاً للتجديد الديني⁵.

¹ - المرجع السابق، ص 86.

² - حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص 87.

³ - المرجع السابق، ص 88.

⁴ - المرجع السابق، ص 93.

⁵ - نقصد من ذلك كتابه من العقيدة إلى الثورة د. حسن حنفي (خمس أجزاء)، بيروت، دار

التنوير للطباعة والنشر، ط 1، 1988.

ويمكننا أن نعناق في هذه الرقعة الضيقة بعض الأمثلة، ومع ذلك قوله بأن الشهادة لا تعني فقط التلفظ بعبارة "أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله" بل تعني الشهادة على العصر، وذلك ببيان المسافة بين نظام الواقع ومقتضى الفكر ثم محاولة إلغاء هذه المسافة في سبيل ذلك بكل شيء حتى بالنفس فتتحقق الشهادة، وهي الشهادة العملية، ويصبح الإنسان شهيداً بعد أن كان شاهداً، فالشاهد والشهيد كلاهما موقف شهادة، ليست الشهاداتان إذاً إعلاناً لفظياً عن الألوهية والنبوة، بل الشهادة النظرية والشهادة العملية على قضايا العصر وحوادث التاريخ¹.

والتوحيد في نظر الدكتور حنفي نوعان، توحيد قول وتوحيد عمل، والله والأمة وجهان لشيء واحد بنص القرآن²، قال تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُون﴾ الأنبياء/92.

على هذا الأساس فالدفاع عن الأمة دفاع عن الله، ومن ثم فإذا تم الدفاع عن الله عند القدماء وانتصروا في قضيتهم اثباتاً للتنزيه، فإننا ندافع عن الأمة التي اعترافاً التعصب، وأنهكها الضياع وتوالت عليها الهزائم، وانتابها العجز وعمها القعود.

وإذا كان القدماء في دفاعهم عن التوحيد، قد فتحوا البلدان، وحرروا الوجدان البشري، فانتصروا في الفكر والشريعة، وحققوا النظر والعمل، فعلياً أن ندعوا الأمة إلى الجهاد وإلى تحرير البلدان واستعادة الأرض المغتصبة عن طريق تفجير التوحيد لطاقت المسلمين وعودتهم إلى الأرض...

وإذا دافع الأقدمون عن الله، فإننا ندافع اليوم عن الأرض المستهدفة رقعة وثروة، فالله إله السموات والأرض، وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله.

¹ - كتابه من العقيدة إلى الثورة، ص 18 وص 30.

² - المرجع السابق، ص 30.

والتوحيد فتح وجهاده تلك الفريضة الغائبة، وهذا الأصل من أصول الإسلام، بل وعقيدته الأولى باسم التوحيد، وهكذا استبيحت حرمان المسلمين، واحتلت أراضيهم، ونهبت ثرواتهم، وانتهكت أعراضهم، واستبيحت نساؤهم وأطفالهم، وبالتالي فإذا كان القدماء قدموا مقدماتهم الإيمانية باسم الله، فعلينا أن نبدأها أيضاً باسم الأرض المحتلة في مواجهة المحتل لأراضي المسلمين¹. وفي نظرنا أن الإسلام ينتمي أخلاقياً إلى المذهب الارتقائي السعودي القائم على الكدح والمكابدة والتوتر صراعاً مع الشر وتحقيقاً للخير، وهذا هو عين مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فهو بالنهي عملية تصحيح وإعادة الأمور إلى نصابها²، أو ما أطلق عليه "الدكتور دراز" جهد المدافعة ومقارعة الباطل، وهي في الآن نفسه عملية خلق مستمرة وجهد متوتر وموار للبناء- الجهد الخلاق.

والآيات القرآنية كثيرة حول هذا الجهد الخلاق الباني:

- ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ المائدة/48.
- ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ﴾ ﴿10﴾ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ﴾ الواقعة/10-11.
- ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَعْفَرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ آل عمران/133.
- ﴿رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ﴾ البقرة/126.
- ﴿فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ﴾ البلد/11.
- ﴿وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾ العصر/3.
- ﴿فَلْيَتَنَفَّسْ الْمُتَنَفِّسُونَ﴾ المطففين/26.

بل نجد لهذا المنهج الاخرافي الإنهاضي التقدمي أساساً فلسفياً في أكثر من آية قرآنية من آيات القرآن من ذلك ما يتعلق بملحمة الاستخلاف وعمران الأرض

¹ - د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ص ٣٠.

² - د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكرين الإسلام في العالم العربي الحديث، ص ٢٤.

والنضال ضد الباطل إلى أن تقوم الساعة، كل ذلك تكريم للإنسان، وتفضيله على الملائكة بسبب عمله ولأنه سيقود ملحمة التطور من خلال مقارعة الباطل.

وهذا هو عين (المصلح المثوي أو القرني) الذي سيرسله الله في نهاية كل مائة سنة ليجدد الروح لدى المسلمين.

نحن لا ننكر وجود مناهج بائسة وارتدادية وقنوطة، لكن ليس مرد ذلك الفكر الإسلامي في ذاته، بل مرد ذلك إلى الكوارث التاريخية - القتل الجماعي الذي حل بتاريخنا إضافة إلى الاستبداد والطغيان.

وهكذا فنحن لا نعدم وجود تقدم كوسمولوجي شبيه بمغامرة الروح الإنسانية لهيجل، نجد ذلك بفكرة العناية الإلهية لدى جميع الفلاسفة المسلمين¹.

ويمكن القول أن أهم من تكلم عن هذا التقدم الكوسمولوجي (الكوني) هو "أبو سليمان المنطقي السجستاني" (متوفي عام ٣٧١هـ) يقول المذكور: ((ولعل الدور بعد الدور والكور بعد الكور ينشأان هذا الذي نتمناه لقوم يكونون بعدنا، فالعالم منسق إلى الكمال مشتاق إلى الجمال))².

والأمر نفسه بالنسبة لـ"جابر بن حيان" الذي آمن بتقدم رוחي مستمر في عالم الإنسان الفردي أو الاجتماعي³.

ولقد دافع "الرازي والكندي والفارابي وابن سينا ومسكوية" عن فكرة ارتقاء الإنسان من مرتب الحياة البهيمية إلى مراتب الحياة العليا القائمة على فضائل الإنسان الحكيم⁴.

¹ - د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكرين الإسلام في العالم العربي الحديث، ص 43.

² - أورد هذا النص أبو حيان التوحيدي في المقاييسات، تحقيق محمد توفيق حسن، بغداد، مطبعة الارشاد 1970، ص 329.

³ - د. عبد الرحمن بدوي: تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص 189.

⁴ - د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكرين الإسلام في العالم العربي الحديث، ص 45.

ويعتمد بعض الإسماعيلية أن الإنسان ملك بالقوة ويستطيع أن يصبح ملكاً بالفعل¹.

وعلينا أن لا ننسى نظرية التطور عند إخوان الصفا وبصورة خاصة عند ابن خلدون الذي هي كونية كوسمولوجية إذ أن المذكور يؤكد أن آخر أفق المعادن متصل بأول أفق النبات، وآخر أفق النبات متصل بأول أفق الحيوان، وآخر أفق الحيوان متصل بأول أفق الإنسان.

وحقيقة الأمر أن الوحي هو الحقيقة المطلقة، وهذه الحقيقة ما تفتأ تتدرج في التاريخ عبر تحقيقات لا حصر لها، وتبقى هنالك فجوة بين الإسلام الحقيقة الوحي، وبين الإسلام الوحي في التاريخ، وهذه الهوة لن تعبر أبداً عبوراً كاملاً، وسيظل الإنسان باستمرار متوتراً متحركاً يقترب من الحقيقة لكنه لا يستطيع لمسها وهذا الانبثاق للحقيقة من صدر الإنسان، هو قبس من النبوة كما قال "الشاطبي": ((المجتهد فيه من النبوة وأن لم يكن نبياً، وهذا هو رأي الفلاسفة المسلمين الذين يرون الفيلسوف المتصل الواصل قريباً للنبي نفسه، وهو عين ما أكدته المتصوفة والفلاسفة الإشرافيون)).

وإذا انتقلنا إلى عالمنا الحديث، فقد كان هاجس الريادة والتتوير والتحرر هو هاجس رواد النهضة ابتداءً من حسن العطار أستاذ الطهطاوي الذي احتك بالحملة الفرنسية في مصر فذهل واعتزته الدهشة وصرخ صرخته المشهورة لأبد أن تتغير أحوالنا، ثم أعطى الراية إلى تلميذه "الطهطاوي" الذي رافق أول بعثة إلى باريس، حيث وعى تماماً تجربة الغرب، وأودعها في كتابه تلخيص الأبريز في تلخيص باريز ثم كتابه مناهج الأبواب، حيث كان همه في هذين الكتابين إيقاظ العرب المسلمين في عقولهم ودعوتهم إلى الامتياح من الحضارة الغربية².

¹ - المرجع السابق، ص45.

² - رفاة الطهطاوي: تلخيص الأبريز في تلخيص باريز، دار التقدم، شارع محمد علي بمصر 1905، ص155.

وهذه الدعوة في التجديد والنهضة نجدها عند "خير الدين التونسي" /١٨١٠-١٨٩٠/ ومن التف حوله من عصابة المدرسة الحربية وجامع الزيتونة يتقدمهم "الشيخ قبارو"، وأن كان هؤلاء أَلحوا على التقدم من خلال الأصول وليس بعملية زرع خارجية^١.

ولا أحد ينسبنا صرخة "الأفغاني" المدوية في وجه الاستعمار في زمن التناقض، ومن تحرر الأرقاء وتعملق الأحرار^٢.

والأمر نفسه بالنسبة لصرخة "عبد الله النديم" في مصر/١٨٤٥-١٨٩٧م/ المدللة بأن الإسلام هو السبب الوحيد للتمدن^٣، ثم موقف "مبارك" /١٨٢٤-١٨٩٣م/ الذي أكد أنه ليس في أحكام الديانة الإسلامية ما يمنع التقدم في أي علم من العلوم الدينية أو الدنيوية^٤.

أما المفكر الباكستاني "محمد إقبال" فقد افتتح قارات واسعة في التجديد الديني منها تجديد علم الكلام، حيث أكد المذكور بأن المطلوب ليس العلم بالله وإنما تجديد الصلة بالله عن طريق توقيير الدافع الداخلي الذي يجعل قلب المؤمن ينتفض، ويستتر الحياة، فينتصر على الخمول والجمود والعطالة^٥.

وهذا هو تعين موقف مالك بن نبي حين أكد أن مشكلتنا ليست بأن نبرهن على وجود الله بقدر ما نشعر بوجوده ونملأ نفوسنا به^٦.

^١ - د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكرين الإسلام في العالم العربي الحديث، ص 123.

^٢ - عبد الله النديم: الأعمال الكاملة (خاطرات في التربية والتعليم)، ص 78.

^٣ - عبد الله النديم: سلامة النديم، ج 1، ص 111.

^٤ - علي باشا مبارك، علم الدين، مطبعة جريدة المحروسة بالإسكندرية، 1882، ج 1، ص 308.

^٥ - محمد أقبال: تجديد التفكير الديني، ترجمة عباس محمد، القاهرة، 1955.

^٦ - مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عبد الصبور شاهين، القاهرة، 1959، ص 55.

ولقد أفرزت حياتنا المعاصرة أكثر من حركة دينية نزعت نحو التجديد ومقاومة البدع الدينية والاجتماعية وعلى رأس هذه الحركات الوهابية والسنوسية والمهدية¹.

والحديث يطول عن الشيخ محمد عبده/١٨٤٩-١٩٠٥م/ وحسبنا دعوته إلى إصلاح العقيدة في كتابه رسالة التوحيد، إذ بالعقيدة تبكي العيون وتعمد الزفرات وتخشع القلوب².

ومن أرض لبنان الشقيق ارتفعت عقيرة "حسين الجسر"/١٨٧٠-١٩٠٩/ بالدعوة للأخذ بمنجزات العلوم للتأكيد بأن الإسلام يحض على ذلك³. ونجد صدى ذلك في مصر على لسان "الشيخ طنطاوي جوهري"/١٨٧٠-١٩٤٠/ الذي دعا الأمة إلى أن تصنع المنشار والإبرة والقدم لكن على أساس تعميق الجذر الإيماني وتنمية الجانب الوجداني، ثم الربط بين العلم والأيمان⁴. أما المصلح والعالم الدمشقي "محمد جمال القاسمي"/١٨٦٦-١٩١٤/ فقد دعا لتأسيس الاعتقاد على العقل الفلسفي والمنجزات العلمية لأنه كلما ازداد المرء علماً بالفنون الكونية ورسخت قدمه في العلوم ولطف وجدانه بالفهم ونفذ عقله في أسرار الكون تمزقت دون راحة حجب المادة وانجلي له الوجود الأعلى⁵. وفي نظر المفكر العراقي "أبو المعالي محمود شكري الألوسي" أن العقل والعلم يصدقان النقل ويؤيدانه⁶.

¹ - د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكرين الإسلام في العالم العربي الحديث، ص 190.

² - الشيخ محمد عبده: رسالة التوحيد، ط1، دار المعارف بمصر، 1971، ص 59.

³ - د. جدعان: أسس التقدم عند مفكرين الإسلام في العالم العربي الحديث، ص 210 وما بعدها.

⁴ - كتابه نهضة الأمة وحياتها، القاهرة، مطبعة الكوثر، 1908، ص 245.

⁵ - كتابه دلائل التوحيد والرد على الملاحدة، القاهرة، ط2، 1908، ص 13.

⁶ - د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكرين الإسلام في العالم العربي الحديث، ص 239.

ويفتح العلامة "د. محمد عزيز الحبابي" آفاقاً واسعة لمداول الشهادة في الإسلام، فهي تتفتح عن مدلولات علمية وأنطولوجية واجتماعية وأخلاقية وسياسية، هذا فضلاً عن أنها تجعل المسلم "أنا" شعوريه ذاتية مستقلة^١. ويدعو المفكر "عثمان أمين" إلى حركية اجتماعية تنطلق من داخل الفرد إذ أن الله لا يغير ما يقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم، لكن هذه الفلسفة الجوانية توازن بين المادة والروح بين الباطن والبراني^٢.

وينقلنا "الشيخ محمد رشيد رضا" إلى حقل السياسة، واضعاً في رأس قائمة شروط الإصلاح شرط شوروية الحكومة وعدالتها ومعاملتها الناس بالمساواة^٣. ولقد انتهى "محي الدين الخطيب وشكيب أرسلان ومحمد كردعلي" إلى أن نهضة الإسلام مرتبطة بنهضة العرب^٤.

ولقد قضى مضاجع "عبد الرحمن الكواكبي" هذا الفتور العام الذي يدب في جسد المسلمين وعزا ذلك إلى أسباب متعددة في مقدمتها الاستبداد^٥.

أما المفكر السوري "عبد الحميد الزهراوي" فقد كان كتلة ملتهبة من التوتر والاندفاع من أجل دعوة قومه للتقدم والحضارة^٦.

والتأصل في التاريخ والتجذر في إعاقة والالتحام به الشرط الأساسي لدى "محمد كردعلي" في معركة العصر الحديث^٧.

^١ - كتابه الشخصية الإسلامية، القاهرة، 1969، دار المعارف بمصر، ص 27.

^٢ - د. جدعان: أسس التقدم عند مفكرين الإسلام في العالم العربي الحديث، ص 262.

^٣ - الشيخ محمد رشيد رضا: الجنسية، المنار، 2/21، ص 327.

^٤ - د. جدعان: أسس التقدم عند مفكرين الإسلام في العالم العربي الحديث، ص 280.

^٥ - عبد الرحمن الكواكبي: الأعمال الكاملة (أم القرى)، ص 151.

^٦ - عبد الحميد الزهراوي: تربيتنا السياسية في الإرث الفكري، ص 57.

^٧ - محمد كردعلي: غرائب الغرب، المطبعة الرحمانية بمصر، 1913، ج 2، ص 325.

والإسلام في نظر المفكر الوطني المغربي علال الفاسي حركة مستمرة للنظر والتفكير والعمل التقدمي الدائب¹.

ولقد هاجم "خالد محمد خالد" رجال الدين الإسلامي المتخلفين واعتبرهم عقبة كأداء في طريق التقدم².

ولقد أسس "عبد الحميد بن باديس" /1889-1940م/ مدرسة فكرية كبرى للإصلاح الاجتماعي في الجزائر كأساس للإصلاح السياسي وفي الوقت نفسه فقد قدم مشروعاً سياسياً إسلامياً يقوم على ثلاثة عشر أصلاً من أصول الإسلام³.

والإسلام عند "حسن البنا" دولة ووطن أو حكومة وأمة وهو خلق وقوة أو رحمة وعدالة هو ثقافة وقانون، علم وقضاء، مادة وروح، كسب وغنى، جهاد ودعوة، مؤكداً أيضاً أنه ما من أحد جاري أجدادنا في التقدم العمراني⁴.

و"الشيخ عبد العزيز جاويش" /1876-1929م/ هو الذي طرح شعار الإسلام صالح لكل زمان ومكان⁵.

ولقد أبرز عميد القانون "الدكتور عبد الرزاق السنهوري" دقة المنطق في الفقه الإسلامي ومثانة صياغته وقابليته للتطور، وأظهر أن فتح باب الاجتهاد في الفقه سيتيح لنا نستنبط أحكاماً جديدة لا تقل أهمية عن القوانين اللاتينية والجرمانية والقوانين الحديثة⁶.

1 - علال الفاسي: النقد الذاتي، المطبعة العالمية، القاهرة، 1952.

2 - خالد محمد خالد: من هنا نبدأ، القاهرة، 1950، ص47.

3 - عبد الحميد بن باديس: آثار ابن باديس، ج1، ص401.

4 - حسن البنا: رسالة التعليم، مجموعة رسائل، ص7.

5 - عبد العزيز جاويش: الإسلام دين الفطرة والحرية، مطبعة دار الهلال، ص45.

6 - د. جدعان: أسس التقدم عند مفكرين الإسلام في العالم العربي الحديث، ص357-356.

وقريب من ذلك دعوة "أحمد حسين المحامي" إلى مراجعة القوانين في وطننا العربي على ضوء الشريعة الإسلامية لأن بإمكان هذه الشريعة أن تنظم أي مجال من مجالات القانون بما في ذلك القانون الدولي¹.

وفي نظر عبد "الرحمن البزاز" أن التشريع الإسلامي يجمع بين الدين والقانون والأخلاق وقواعد العدالة وفي الوقت نفسه فهو يتميز بطابعه الجماعي، ثم مزجه بين الحق والواجبة الحرية والتطور².

ولقد برهن "عبد القادر عودة" أن التشريع الجنائي في الإسلام يتفوق على التشريع الجنائي الأجنبي³.

ولقد أسس علال الفاسي السلطة في الإسلام وحمل قيامها على نظرية الاستخلاف، أي عمارة الأرض وإقامة العدل⁴.

وهذا هو عين تأصيل "مصطفى الغلاييني" لمسألة العمران الإنساني⁵.

أما رفيق العظم/١٨٦٥-١٩٢٥/ فهو أول من تكلم على نظرية التمدن والعمران من منظور إسلامي⁶.

وفي نظر "محمد فريد وجدي" أن الإسلام روح المدنية الحقيقية والناموس الأعظم للتقدم وعين أمنية النفس البشرية ونهاية ما ترمي إليه القوة العقلية، وأن كل ترقى في العالم الإنساني هو اقتراب من الإسلام المحمدي⁷.

¹ - أنور الجندي: تنظيم الفكر الديني، ص 223.

² - بعض خصائص التشريع الإسلامي (من روح الإسلام)، ص 114.

³ - كتابه التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، ط 2، ج 1، مكتبة دار العروبة، القاهرة، 1959، ص 12.

⁴ - كتابه النقد الذاتي، ص 98.

⁵ - كتابه أريج الزهر، المكتبة الأهلية، بيروت، ص 240.

⁶ - كتابه البيان في التمدن وأسباب العمران، القاهرة، 1887.

⁷ - كتابه المدنية والإسلام، القاهرة، مطبعة هندية بالموسكي، ط ٣، ص ٥.

وهكذا ربط "ابن نبي" بين القيم الروحية وبين التقدم الحضاري، وبالعكس فقد رد السقوط الإنساني إلى سيادة الغرائز مؤكداً أن الحضارة مركب يقوم على المعادلة الآتية: إنسان+ تراب+ وقت¹.

وفي نظر "سيد قطب" أن إنسانية الإنسان وراء كل تقدم حضاري، لذلك فالتوحيد لا يعني توحيد الله أو الأديان وإنما توحيد كافة قوى وفعاليات الكون ضمن منظومة واحدة منسقة².

تلك الكوكبة من المفكرين والعلماء تؤكد لنا أن الإسلام قادر على قيادة مركبة حياتنا في كافة مجالات الحياة تجديداً وانطلاقاً واندفاعاً نحو الأنسنة والشرط البشري وكرامة الإنسان وعزته وفضلاً عن ذلك فهؤلاء قادة وسياسيون ووطنيون ومصالحون وفاعلون اجتماعيون قبل أن يكونوا مفكرين، وبذلك فلا مجال على أرض العروبة لكل من يتهاون في حق الإسلام ويقلل من شأنه في حمل راية عزتنا وتقدمنا، وأن أية انطلاق تستهين به إنما هي من النوابت³.

إذاً فالإصلاح الديني «كأساس من أسس التقدم العربي»⁴، حقيقة ساطعة كالشمس ونحن بحاجة إلى عرب يتكلمون عن لاهوت العمل ولاهوت التحرير ولاهوت النهضة ولاهوت المعاصرة ولاهوت العروبة والإسلام ولاهوت التجدد الحضاري ولاهوت العدالة، ولاهوت الشرط البشري، ولاهوت المرأة، ولاهوت المواطنة، ولاهوت حقوق الإنسان وحرياته العامة، ولاهوت الدائرة الحضارية للأمة العربية، ولاهوت مقاومة الاستعمار ولاهوت الغزو الثقافي، ولاهوت التطبيع،

¹ - كتابه شروط النهضة، ترجمة عمر مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دار المعارف، بيروت، 1969، ط3، ص123.

² - كتابه الإسلام ومشكلات الحضارة، طبعة بيروت، ص197.

³ - د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في الفكر العربي الحديث، ص8.

⁴ - فهمي هويدي: أزمة الوعي الديني، ص41 وما بعدها.

ولاهوت القدس، ولاهوت فلسطين، وفي مطلع كل ذلك لاهوت الوحدة العربية تاج الإسلام، والحامل التاريخي والاجتماعي له.

وحقيقة الأمر ان أية نهضة حقيقية لا يمكن لها أن توتّي أكلها إلا باستوائها على مشروع حضاري مستقل يرتكز على الدعائم الأساسية للمجتمع التي تشكل خصوصيته وتتصل بينابيعه وجذوره التاريخية الكبرى، فالحضارة الغربية ما زالت موصولة بينابيعها الثلاثة: المسيحية الكاثوليكية في الأخلاق، القانون الروماني في الحقوق والسياسة، التقاليد الإغريقية في الفكر والفن. كذلك الحال في الهند واليابان والصين، حيث للهندوكية والبوذية والكونفوشيوسية دورها في مشروع كان منطقة¹.

وفي أمريكا اللاتينية صدر كتاب موسوم بعنوان لاهوت التحرر لأحد قسس بيرو هو "الأب كوتيرز"، وفيه يعلن أن الخلاص لا يكون بالتحرر من الخطيئة فقط بل بالتحرر السياسي والاقتصادي، وهكذا أسس الأب المذكور تياراً نضالياً يربط الخلاص الديني بحركة تحرر الأنسان، بالإيمان والعمل السياسي بملكوت الله وبناء العالم².

وعلى ضوء ذلك يقول المذكور: ((أن المحبة الإنجيلية تفرض على الكنيسة الانحياز إلى جانب التحرر من جميع ضروب الاضطهاد))³.

وقبل "كوتيرز" كتب بعض القسس عن لاهوت العمل، ولاهوت الأمل، ولاهوت التنمية، ثم توجت المسيرة بلاهوت التحرر⁴.

ولقد وصف الفيلسوف الفرنسي "د. روجيه غارودي" هذه الدعوة في كتابه حوار الحضارات: أنها (انقلاب لاهوتي) وخلاصة القول ليس المطلوب منا أن لا نعيش

¹ - فهمي الهويدي: أزمة الوعي الديني، ص43.

² - المرجع السابق، ص41.

³ - المرجع السابق، ص41.

⁴ - المرجع السابق، ص41.

إلا محلقين في القبة السماوية، بل أن نحدق في الواقع ونستمع لدقات قلبه وما يثور به من تناقضات وظروف، هذا ما نسميه المعاصرة المؤسسة على الأصالة، بحيث تعالج من خلال الأصالة افرازات العصر الحديث كالأنسنة والشرط البشري والعملة والتكنولوجيا وثورات للعلم والمعلومات وثورة العمل الديمقراطية والمحورية الأخلاقية، كل ذلك ليس بعيداً عن نفات الدين، بل يبقى الدين هو ضمير ووجدان المجال، أما عقل المجال فهو الإنسان الذي يحمل المشروع العقلي المستتير والمسلح بالعلم والمعرفة.

أن أي عملاقة وتجوهر لأمتنا لا يمكن أن تتم بارتباط المشروع العمراني الحضاري العربي بالمشروع الإسلامي التاريخي الأكبر بسبب الجذر المشترك التاريخي الذي يربط هذين المشروعين وبسبب استوائهما وحملها على ضمير الشخص العربي العادي باعتباره اللبنة الحقيقية والخيوط التي يغزل منها .

✍️ المحامي الدكتور برهان زريق

من مشكاة واحدة

هذه العبارة نطق بها "النجاشي" في حواراه مع الوفد الإسلامي المهاجر إلى الحبشة، ولكن السؤال المطروح هو: هل إن المسلمين يبادلونه هذا الرأي بمعنى أوضح هل أن منظومة الإسلام تتسع لذلك؟¹

هنالك آيات عديدة تحدد موقف الإسلام من الغير، ولعل سورة التوبة، قاربت هذا الموقف الاستراتيجي من كافة القوى والديانات إضافة إلى المنافقين والقعدة والأعراب... الخ.

أما من الناحية التنظيرية، فيمكن القول أن "أبا حنيفة" الفقيه المعروف وصاحب المدرسة الفقهية هو أول من صاغ منظومة للعلاقات الاجتماعية من الناحية الفقهية ولوظيفة الإسلام في العالم¹.

لقد رأى هذا الفقيه الكبير أنه فيما يتصل بوظيفة الإسلام في العالم: ((أن الله عز وجل إنما بعث رسوله رحمة ليجمع به الفرقة وليريد الألفة، ولم يبعثه ليفرق الكلمة، ويحرض الناس بعضهم على بعض))².

إن هذه الوظيفة التوحيدية للإسلام هي التي تعطي لكل أمر آخر معناه المنطقي وسط المنظومة الشاملة، منظومة الاستيعاب والوحدة والتوحيد.

¹ - د. رضوان السيد: مفاهيم الجماعات في الإسلام، ص120.

² - النعمان بن ثابت الإمام أبو حنيفة: العالم والمتعلم، نشر الكوثري، القاهرة، 1268هـ، ص9.

وكان طبيعياً بعد هذا أن يزيل "أبو حنيفة" كل أسباب سوء الفهم، فيما يتصل بعلاقة الإسلام، بالشرائع الأخرى، يقول هذا الفقيه: ((إن رسل الله لم يكونوا على أديان مختلفة، ولم يكن كل رسول منهم يأمر قومه بترك دين الرسول الذي كان قبله لأن دينهم كان واحداً، وكان كل رسول يدعو إلى الشريعة نفسها، وينهي عن شريعة الرسول الذي قبله لأن شرائعهم كثيرة مختلفة، ولذلك قال تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شَرْعَةً وَمَنْهَاجاً وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ المائدة/48، (رأى في الشريعة)، وأوصاهم جميعاً بإقامة الدين -وهو التوحيد- وإن لا يتفرقوا لأنه جعل دينهم واحداً، ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ الشورى/13.. فالدين لم يبدل ولم يحول ولم يتغير، والشرائع قد غيرت وبدلت لأنه رب شيء قد كان حلالاً لأناس قد حرمه الله عز وجل على آخرين))¹.

هنا تأتي مهمة الإسلام التوحيدية لبني البشر وللمؤمنين منهم على الخصوص، لقد رأى "أبو حنيفة" أن الدين واحد «هو التوحيد» والشرائع مختلفة، فإن اتفق آخرون مع المسلمين في الأصل فإن اختلاف الشرائع جزئية، وعلى الفقيه أن يفهم هذا المعنى الوجدوي للإسلام المستوعب الذي يريد جمع الناس، وتوحيد المجتمع في الداخل من مبدأ الاعتراف باختلاف الشرائع أي إمكان وجود شريعة اجتماعية أخرى غير الشريعة الإسلامية لفئات اجتماعية تعيش مع المسلمين في مجتمع واحد².

بل إن أتباع الإمام "أبي" حنيفة سيراً مع فلسفة أمامهم حول معنى الإسلام «مضوا قدماً في هذا السبيل»، فقالوا إن أهل الكتاب الذي تحدث عنهم القرآن ليسوا

¹ - أبو حنيفة: العالم والمتعلم، ص 11-12.

² - د. رضوان السيد: مفاهيم الجماعات في الإسلام، ص 122.

النصارى واليهود فقط بل: (كل من اعتقد ديناً سماوياً وله كتاب منزل مثل التوراة وصحف إبراهيم وشيث وزبور داوود)¹.

ولا حاجة للتدليل بأن هنالك آية في القرآن تشعر بأن المقصود بأهل الكتاب اليهود والنصارى فقط: ﴿أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أُنزِلَ الْكِتَابُ عَلَيَّ طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا وَإِنْ كُنَّا عَنْ دَرَأْسَتِهِمْ لَغَافِلِينَ﴾ الأنعام/156.

وهذا إن دل فإنما يدل على روح التسامح لدى المسلمين الذين رباهم هذا الدين على تلك الروح السامية المتفتحة.

هكذا يعني "أبو حنيفة" من قوله الدين واحد والشرائع مختلفة... يعني أن سكنى المدينة إنما هو للمسلمين وأهل الكتاب أتباع الدين الواحد والشرائع المختلفة².

ولا شك أن الرسول ﷺ «الحريص على المسلمين العزيز عليه عندهم» فتش عن مكان يفتح صدره للمسلمين، فلم يجد ذلك في دار الشرك، في الجزيرة العربية، رغم وحدة اللسان، وهكذا وجد الرسول ﷺ ضالته في أرض الدين الواحد، لاسيما أن على رأسها ملك عادل، وكانت حكمة الرسول بالغة...

هكذا امتلك ديننا وتراثنا مفهوم الاستيعاب والاندماج والتوحد، وهكذا علينا أن نعي هذا الدرس لإقامة وحدتنا الوطنية على أرض صلبة رصينة من العقيدة والإيمان.

المحامي الدكتور برهان زريق

¹ - محمد بن علي الحِصْنِي المعروف بعلاء الدين الحِصْكُفِي الحنفي: الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار، 3/370، فخر الدين الزيلعي الحنفي: تبين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي، 2/110- محمد بن أحمد الفتوحي تقي الدين ابن النجار: منتهى الإرادات في جمع المقنع (ولا تعقد إلا لأهل الكتاب اليهود والنصارى)، ومن يدين بالتوراة كالسامرة أو الإنجيل كالفرنج والهائبين.. أو من له شبيهه كالمجوس.

² - د. رضوان السيد: مفاهيم الجماعات في الإسلام، ص41.

دستور يثرب¹ "المدينة المنورة" أول إعلان لحقوق الإنسان

الجماعة السياسية حقيقية أولية، ومن المتعذر تصور وجود جماعة بشرية دون نظام سياسي يضبط إيقاع وجودها وارتقائها، وفي ذلك يقول الكاتب الإنجليزي تشيستر تون: ((لو أن جماعة كانت كلها قادة أبطالاً مثل هانيبال ونابليون فمن الأوفق ألا يحكموا جميعاً في وقت واحد))^٢.
بيد أن السلطة السياسية قد تقوم على القهر فتكون بذلك سلطة فعلية تستند إلى قوة صاحبها، وعندئذ تكون هذه السلطة عرضة في كل لحظة للانهايار والزوال...

¹ - قام الدكتور برهان زريق يرحمه الله بإعادة صياغة البحث ليصبح جزءاً من كتاب الصحيفة ميثاق الرسول- دستور دولة الاسلام في المدينة أول دستور لحقوق الانسان الذي نشرته دار نمير ودار معد عام 1996، ثم أعيد نشره ثانية من خلال المكتبة القانونية عام 2015، كطبعة معدلة ومزيدة بعنوان الصحيفة ميثاق الرسول- دستور المدينة المنورة أول دستور لحقوق الانسان، ويمكن الاطلاع عليه من خلال الدخول إلى موقعه الالكتروني: WWW.Zraik.info.

² - د. ثروت بدوي: النظم السياسية، القاهرة، دار النهضة، ج1، 1964، ص11.

لذلك فقد استشعر الضمير الإنساني بضرورة تأسيس السلطة على أساس راسخ هو نسبتها إلى الجماعة وتقليد شخص طبيعي هو الحاكم ليمارس الحكم لصالحها وباسمها¹.

وهذا التأسيس للدولة عقلمن التفسير السحري للسلطة، وأدخل فكرة القيمة في ظاهرة السلطة، وأنشأ فكرة الحق، فأصبحت تعني الحكم لا التحكم والطاعة والواجب بدل القوة والخضوع².

ويعتقد أنه ملائم للإنسانية أن تصعد إلى هذا المرقى الحضاري إلا بفعل هذا المشروع السياسي الفكري الذي ربط مفهوم السياسة بنسق القيم الذي تحدده سلطة مشروعة³.

وعلى ضوء هذا المشروع عرفت السياسة بأنها قدرة فئة من الناس على تحديد سلوك الآخرين على أساس قيمة...

وهناك نتيجة ثانية ترتبت على ذلك تتعلق بالفن القانوني، وهي ضرورة وجود وثيقة كتابية تضبط القواعد التي تحكم حياة الجماعة وتنظيم سلوكها. ذلك أن التدوين يضيف على الحقوق القدسية والجلال، ويجعلها بمنأى عن كل اعتداء، كما أنه يشعر الفرد بمكانته في الجماعة ويعرفه بمدى التضحيات التي قدمها والحقوق التي احتفظ بها⁴.

¹- Georges vedel: Manuel Elémentaire de Droit Constitutionnel, Paris, 1969, Sieiy, P, 170.

²- جورج بيردو: الدولة، ترجمة د. سليم حداد، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1985، ص56، د. عبد الوهاب كيالي: موسوعة السياسة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، مادة السياسة، ص362.

³ - هذا هو رأي المفكر الأمريكي "أيستون"، انظر في ذلك د. محمود إسماعيل محمد: دراسات في العلوم السياسية، مكتبة الإمارات، العين، ط2، 1984، ص22.

⁴ - جورج بوردو: الوسيط في القانون الدستوري، ط5، باريس، 1945، ص35.

هذه مقدمة كان لابد منها كأداة لتحليل وثيقة هامة في تاريخ القانون والفكر السياسي الإنساني، هي الصحيفة (وسميت أحياناً في كتب التراث بالكتاب) التي أقامت الدولة العربية الإسلامية الأولى¹، بل أول دولة في حياة الإنسانية بالمعنى الفني والدقيق لكلمة الدولة.

وأول ملاحظة جديرة بالذكر هي «كما أكدته كتب التراث»² صحة تدوين هذه الصحيفة وسلامة صيغتها بالشكل الذي وصلت إلينا، وهذا التدوين المؤكد يعطيها كسباً فنياً وسبقاً تاريخياً في هذا المضمار.

ونظرة بسيطة على الصحيفة ترينا كثرة الأطراف التي أبرمتها³، وتحدد الأمور والحقوق التي تضمنتها، وهذا يعني أن الرسول ﷺ قد استشف فاستشرف هذا الواقع فوجد التدوين الوسيلة السليمة لضبط هذه العلاقات المتداخلة وتحديدها تحديداً دقيقاً.

وفي الحقيقة أن إلقاء نظرة بسيطة على حركة تدوين الدساتير تؤكد لنا هذا السبق التاريخي، وبيان ذلك أن أول الدساتير التي ظهرت في العالم هي التي وضعتها المستعمرات الإنجليزية في أمريكا الشمالية أثر استقلالها عن الدولة الأم (بريطانيا)، قد فقد ظهر دستور أول ولاية عام 1336، وتلاه دستور ولاية ثانية عام 1338، ثم استكملت بقية الولايات وضع دستورها عام 1280⁴.

¹ - د. كيالي: موسوعة السياسة، ص202.

² - أبي محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعروف بـ ابن هشام: السيرة النبوية، ج2، ص119، إسماعيل بن عمر الدمشقي المشهور بـ ابن كثير: البداية والنهاية، ج3، ص215، كما رواها الإمام أحمد، وانظر محمد حميد الله: الوثائق السياسية في العهد النبوي، دار الإرشاد والطباعة والنشر، بيروت، 1965، ط3، ص48، وانظر د. حسن إبراهيم: تاريخ الإسلام، ج1، 1964، القاهرة، مكتبة النهضة العربية، ص6.

³ - فقد عدت هذه الصحيفة أبناء الأنصار، ثم أبناء اليهود ويطونهم ومواليهم ويطاناتهم.

⁴ - د. ثروت بدوي: النظام الدستوري العربي، القاهرة، 1964، دار النهضة العربية، ص34.

بيد أن التأخر في وضع الدساتير المكتوبة لا يعني افتقار التاريخ القانوني إلى وجود نصوص قانونية عالجت مسائل دستورية إذ الفرق واضح بين وضع الدستور في صيغة متكاملة وبين وجود قواعد دستورية تنظم حياة الجماعة، فهذا التنظيم تحتمه حياة الجماعة السياسية أياً كانت درجة نضجها الحضاري طالما أنها على درجة من الاستقرار.

وعلى ضوء هذه الملاحظة الأخيرة نجد تاريخ القانون يسعفنا ويعدنا ببعض النصوص التي تنظم مسائل دستورية، مثل العهد العظيم Magna carta الذي وضع عام 1215م، وقد تلاه العهد الصادر في إنجلترا عام 1225م، ثم تأكيد العهود الصادر عام 1297م، وملتمس الحقوق الصادر عام 1650، وأخيراً وثيقة الحقوق Bill of rights الصادر عام 1689¹.

ولم يقتصر السبق التاريخي للصحيفة على غيرها من الدساتير في مضمار التدوين، بل تعداه إلى جوانب أخرى تتعلق بتقرير الحقوق الأساسية للفرد، وتوطيد الدولة والسلطة على الأسس الديمقراطية الحرة، ثم تأصيل مبادئ الحكم وأنظمتها، وغير ذلك من الأمور.

ولا أحد ينكر أن المدينيات القديمة عرفت الأفكار والنظريات والمذاهب والفلسفات السياسية، وأقامت نظاماً للسياسة على قدر متيقن من التقدم والتطور، ولكن السمة الغالبة لهذه المدينيات إنها قررت بعض الحقوق في إطار علاقات الأفراد فيما بينهم، وليس قبل السلطة وفي مواجهتها.

ويكفي أن نضرب مثلاً على ذلك في الديمقراطية الإغريقية، فهذه الديمقراطية قلصت من نطاق المجتمع السياسي، إذ لم تعترف بصفة المواطن إلا بنسبة ضئيلة من مجموع الناس لا يتجاوز العمر، كما أن هذه الديمقراطية كانت تسلطية غير حرة تكتفي بالمظهر دون الجوهر فتضع السلطة في يد الأفراد، ثم لا تعترف لهم

¹ - د. ثروت بدوي: النظام الدستوري العربي، ص 34 وما بعدها.

بحقوق أو حريات قبل الجماعة، وباختصار فهذه الديمقراطية أقرب للصعب سلطته لا حريته¹.

وإذا كان المجال لا يتسع لدراسة كافة الجوانب السياسية والخلقية في الصحيفة فأننا سنقتصر بحثنا على مسألة الأساس الديمقراطي للدولة والسلطة ثم طبيعة الدولة، وأخيراً الفلسفة السياسية للدستور وماهية النظام السياسي الذي أنماه هذا الدستور.

الأساس الديمقراطي للدولة والسلطة

يميز فقهاء القانون الدستوري أساس السلطة السياسية من أساس الدولة، فيقررون أن البحث الأول ذا صفة قانونية يهدف إلى تحديد جوهر خضوع المحكومين للحكام وسلطة هؤلاء عليهم، في حين أن الأساس الثاني له طبيعة البحث التاريخي أو الاجتماعي، فهو يرمي إلى تتبع الحوادث وتعيين الأسباب التي أدت إلى ظهور فكرة الدولة².

ومع ذلك فلئن أمكن هذا التمييز من الناحية النظرية، فإن تحقيقه عسير عملاً لما يوجد من ارتباط وثيق بين نشأة الدولة وأساس السلطة السياسية، إذ متى أمكن تعيين الظروف التي أدت إلى ظهور الدولة، أمكن في الوقت نفسه تحديد الأساس الذي تقوم عليه سلطاتها.

وعلى هذا الأساس فالنظريات المختلفة التي قبل بها عن خضوع أصل نشأة الدولة تصلح في الوقت نفسه لتبيان الأساس الذي تستند إليه سلطاتها والعكس صحيح³.

¹ - د. ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، القاهرة، دار النهضة العربية، 1967، ص 49.

² - د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ص 86.

³ - المرجع السابق، ص 86 وما بعدها.

ولقد تناول التراث العربي الجوانب المختلفة للسلطة سواء ما متعلق بضرورتها وأساسها المدني، وغير ذلك من الأمور¹.
وأبعد من ذلك فقد تكلم هذا الفكر عن تصرفات وممارسات الرسول السياسية وطابعها المدني والبشري على اعتبار أن تقرير هذه الممارسات يتم بالشورى والاختيار والعقد والبيعة².

ويمكن القول أن الرسول ﷺ هو أول من كشف عن هذه الحقيقة المدنية للسلطة، وذلك في تبيان اختلاف طبيعتها في المجتمع الإسلامي عنه في تاريخ بني إسرائيل، وهو ما نجده في حديثه المروي عن أبي هريرة: ﴿كَانَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ تَسُوسُهُمُ الْأَنْبِيَاءُ، كُلَّمَا هَلَكَ نَبِيٌّ خَلَفَهُ نَبِيٌّ، وَإِنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي، وَسَيَكُونُ خُلَفَاءُ فَيَكْتُمُونَ﴾³.
وفي إطار هذه الطبيعة البشرية للسياسة ألقى فقهاء الشريعة الإسلامية الضوء على سنة الرسول ﷺ، وميزوا بين الأمور الدينية التي تدرج تحت باب التبليغ عن السماء والأداء لأمانة الوحي والتفسير له والتفصيل لمجمله أو الفتيا في أصول الدين وعقائده، فهذه الأمور يتلقاها المؤمن بالتسليم المحقق لمعنى الإسلام كدين الذي هو إسلام الوجه إلى الله⁴.

¹ - عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون: المقدمة، بيروت، دار العلم، ص41 وما بعدها، د. محمد عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية و السلطة الدينية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1980، ص101، د. ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، ص120.

² - مقدمة ابن خلدون، بيروت، ص41 وما بعدها، د. محمد عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص101، د. ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، ص120.

³ - رواه البخاري في صحيحه وابن ماجه في سننه وابن حنبل في مستنده.

⁴ - د. محمد عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص101.

أما ما يندرج من السنة النبوية تحت أمور السياسة شؤون الدنيا، فهو ليس ديناً، وإنما هو أمور تخضع للشورى والرأي والأخبار والأخذ والعطاء والقبول والرفض والإضافة والتعديل¹.

وتأسيساً على ما تقدم فإنه كان من الممكن التأكيد على الأساس المدني للدولة والسلطة والاعتبار المسألة محسومة وخارجة عن نطاق الجدل، لولا بعض الآراء التي حاولت إضفاء السمة الدينية على ذلك، وهذا ما نجده حالياً في موقف الإمام "أبو زهرة" الذي نحرص على الإيراد الحريفي لرأيه القائل: ((كتب النبي ﷺ كتاباً هو بالنسبة للمؤمنين أمر من الله تعالى بتنظيم مجتمعه وتعاونهم الاجتماعي والاقتصادي وتنظيم شؤون السياسة بينهم وتأليف بين بطونهم وقبائلهم وتعاون على إقامة الخير ودفع الشر، وتبيان حكم الإسلام في العمل على منع الظلم والتظالم بينهم أحاداً وجماعات))².

ولكن ما هو هذا الأمر، وهل أنه خطاب سماوي خاص موجه إلى الرسول لإقامة الدولة إم أن هنالك إرادة أصلية وأصيلية ومبتدأ، للرسول ﷺ تحركت في إطار القواعد الموضوعية التي رسمتها السماء من خلال الآيات القرآنية الكريمة، وبالمقابل إذا كنا حيال أمر من الله، فهل يعني ذلك انعدام إرادة المؤمن في هذا المضمار. زد على ذلك فإن التحدي بالنشأة الدينية للدولة الإسلامية يمكن أن يعتمد القول أن أحكام الصحيفة جاءت ترجمة متينة وأمينة للآيات القرآنية، هذا فضلاً عن أن

¹ - د. محمد عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص112، وانظر الإمام الفراء في أبو العباس أحمد بن إدريس: في كتابه الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام في تصرفات القاضي والإمام، فقد قسم السنة إلى أربعة أقسام: تصرف الرسول بالرسالة - تصرفه بالفتيا في تفسير غامض الوحي، وتفصيل مجمله - تصرفه بالحكم - تصرفه بالإمامة، وقد أشار إلى أن القسمين الآخرين يندرجان في مسائل الدنيا.

² - الإمام محمد أبو زهرة: خاتم النبيين صلى الله عليه وسلم، المجلد الثاني، القاهرة، دار الفكر العربي، ص562.

نشوء الدولة ليس حدثاً قانونياً، إنما نحن حيال أحداث اجتماعية وتاريخية خضعت للفعل الإلهي.

وفي الحقيقة فما من أحد ينكر دور الفعل الإلهي في خلق أي حدث وتوجيهه سواء بمبادرة الفعل التاريخي (كما حدث في تجربة الهجرة خاصة اللحظات التي كان الرسول ﷺ بحاجة فيها موقفاً يتعدى حدود قدراته وإراداته وتخطيطه) أم عن طريق ما يمكن تسميته بالسببية التاريخية¹.

فالفعل الإلهي يجيء من خلال سنن الحياة ونواميسها، ومن خلال الحرية الإنسانية ذاتها والتي هي في مداها البعيد جزء من إرادة الله في خلق الأفعال والاحداث.

لقد منح الله الحرية للإنسان ابتداء لكي يصنع تاريخه الفردي والجماعي، ولكي يشكل مصيره اعتماداً على ماركة في وجوده من قوى العقل والإرادة والانفعال والحس والحركة².

ونحن لا نذكر أن الإرادة الإلهية لعبت دورها في هجرة الرسول ﷺ، إذ الثابت أن الله أذن للرسول ﷺ بالهجرة، وحماءه عند خروجه من بيته، وعندما كان في الغار، وأخيراً في حادثة "سراقة" المشهورة³.

ومع كل هذه الاعتبارات «ومثلها معها» التي نؤيدها ونؤكد لها، فإننا ننعي على الرأي القائل أن الوثيقة ذات أساس إلهي، اللهم إلا أخذنا بالمعنى الموسع لذلك، واعتبرنا أن الإرادة الإلهية توجه كافة وقائع الحياة حتى ما كان منها مردود ابتداء إلى الإرادة الإنسانية.

¹ - د. عماد الدين خليل: دراسة في السيرة النبوية، بيروت، دار النفائس، مؤسسة الرسالة، 1974، ص140.

² - المرجع السابق، ص141.

³ - المرجع السابق، ص136.

وبيان ذلك أن الشيء نفسه قد يكون له مصدر مبادر وآخر غير مبادر، وبالطبع فالشيء يعزا في نشأته إلى المصدر المباشر حتى وإن كان هذا المصدر الأخير محكوماً بالمصدر البعيد، والقول بغير ذلك يعني هدر المصدر المباشر واعتباره غير قائم.

والمثال على ذلك نضربه في الالتزام الناشئ عن العقد، وهذا الالتزام ينسب إلى العقد، وليس إلى القانون المنظم للعقد.

والامر نفسه نجده في الفعل الإنساني، فهذا الفعل يعتبر صادراً عن إرادة الإنسان على الرغم من أن الإنسان يعتمد مقدرات إلهية لا يمكن الاستغناء عنها عندما يستخدم حريته.

وبالمقابل فإذا رددنا كل شيء إلى الإرادة الإلهية فإننا نلغي إرادة الإنسان، وننظر إلى كافة جوانب الحياة نظرة سديمية متماثلة ومتجانسة سواءً ما كان منها ذو منشأ إلهي أو بشري.

وعلى ضوء ذلك يمكننا أن نؤكد أن الصحيفة ذات أساس بشري إنساني حتى ولو افترضنا ان هنالك أمراً إلهياً بإنماء الدولة، إذ أن هذا الأمر لا يعدو أن يكون خطاباً ذا مبدأ، وأن التطبيق البشري هو الذي ينشئ تماثله الزمانية والمكانية وتموضعاته في الحياة، والقول بغير ذلك يعني أن الفعل الإلهي سلطة تدخل في الحياة اليومية بما يتفرع على ذلك من السقوط في الجبرية والغاء مسؤولية الإنسان...

وهنالك أدلة متعددة تؤكد هذا الطابع البشري للدولة، إذ الثابت أن عقد تأسيسها يضرب في جذوره إلى بيعات العقبة الثالث التي نشأت في ثلاث مواسم متتالية قبل الهجرة، فقد أكدت هذه البيعات على الهجرة إلى المدينة "يثرب" بالذات واعتمادها عاصمة للدولة¹، ثم كانت الهجرة، وكانت الخطوة الأولى في بناء المسجد.

¹ - د. كيالي: موسوعة السياسة، ص770.

صحيح أن مكان المسجد هو المكان الذي بركت فيه ناقة الرسول ﷺ (القصواء)، وإن هذه الناقة كانت مأمورة¹، ولكن البناء بالذات كان عملاً إنسانياً محضاً.

لقد أصبح المسجد مركزاً روحياً لممارسة الشعائر وأداء العبادات، ثم دائرة سياسية عسكرية لتوجيه علاقات الدولة ومدرسة علمية وتشريعية يجتمع في ساحتها أصحاب الرسول ﷺ وتدار في باحتها الندوات وتلقى على منبرها المتواضع التعاليم²، ومؤسسة اجتماعية يتعلم المسلمون فيها النظام والمساواة ويمارسون التوحيد والإخاء والانضباط.

لقد كان المسجد هو الخلية الأولى للبناء الاجتماعي للأسرة والجماعة بوصفه أداة صهر ثم كانت عملية المؤاخاة كإرهاص توطئة لعملية الصهر الأكبر -إنماء الجماعة السياسية.

لقد أدرك الرسول ﷺ مفهوم الاجتماع السياسي، أي دور العوامل الاجتماعية في الحياة السياسية فعمد إلى عمليات الربط والتأليف وخلق اللحم والاسداء الاجتماعية على نطاق التآخي في الله أخوين أخوين، وقد طبق ذلك في إطار المهاجرين، ثم في إطار الأنصار، وأخيراً في المشترك للمهاجرين والأنصار³.

ثم كانت الصحيفة البوتقة «الجامعة الكبرى» التي تمت خلالها عملية الصهر الأعم السياسي والاجتماعي، ولا شك أن هذه العملية لا يمكن أن تتم إلا من خلال الإرادة الإنسانية أولاً والحررة ثانياً.

ويمكن القول أن جميع نصوص الصحيفة تتضح بهذه السمعة الإنسانية الحرة من ذلك تلك الصيغة الاتفاقية بين قطبي المؤمنين "المهاجرين القرشيين وأهل يثرب" والتي عبرت عنها الصحيفة بقولها: ((بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب)).

¹ -وقد قال الرسول ﷺ في ذلك: ﴿ خُلُوْا سَلْبِيهَا فَإِنَّهَا مَأْمُورَةٌ ﴾.

² -د. عماد الدين خليل: دراسة في السيرة النبوية، ص149.

³ - المرجع السابق، ص152.

ولفظة "بين" تقطع «بما لا يقبل الشك» بأن هنالك تعاقداً بين قريش كطرف، وأهل يثرب كطرف آخر.

ولكن هل أخذت هذه الصحيفة بنظرية سيادة الأمة، وما يتفرع على ذلك من تقرير النظام التمثيلي، وبمعنى أوضح هل وقعت هذه الصحيفة من قبل ممثلي قريش وممثلي يثرب أم من كافة أفراد الفئتين، فتكون في هذا الافتراض الأخير قد أخذت بنظرية سيادة الشعب التي تعتبر الإرادة العامة وليدة إرادة كل فرد في المجتمع.

يمكن القول بالتأكيد أن الصحيفة أخذت بنظرية سيادة الشعب بدلالة قولها: ((وأنه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة)).

فهذه الصيغة أعطت للمؤمن مطلق مؤمن حق الإقرار على مضمونها. والمتصفح لنصوص هذه الصحيفة يرى أنها استهلكت بقولها: ((بسم الله الرحمن الرحيم، هذا كتاب من محمد النبي)).

فنحن هنا أمام إعلان سياسي على لسان النبي ﷺ وبالطبع فهذا الإعلان لا يعني التعبير عن إرادة محمد كنبى، وإنما بصفته قائد الدولة وحاكمها¹. وإذا كان هذا الدستور لم ينشأ من إرادة محمد كنبى، فهو في الوقت نفسه لم ينشأ عن إرادته بأسلوب المنحة بصفته رئيس الدولة، كما هي الحال في بعض الدساتير التي نشأت بهذا الأسلوب².

ولا شك أن هذا الفعل الذي صدر عن إرادة الرسول ﷺ يندمج بإرادة الأمة ويؤذن بولادة هذه الدولة - دولة المدينة.

ويترتب على ذلك نتيجة هامة هي أن الأساس الملزم المنشئ للدولة ليس دينياً، وإنما هو الإرادة الإنسانية، وإلا لكانا حيال إعلان صادر عن الإرادة المنفردة لمحمد بصفته رسولاً ونبياً دون أن يكون هنالك أي دور لإرادة المؤمنين.

¹ - د. محمد عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص 108.

² - د. ثروت بدوي: النظام الدستوري العربي، ص 47.

وهذا الأساس الإنساني للدولة يختلف عن مفهوم (الحاكمية لله) الذي يعني حاكمية الشريعة أي سيادة القواعد الصادرة عن السماء على ما سواها من القواعد التنظيمية.

وتلك الإرادة الإنسانية هي التي نقلت المؤمنين إلى الحال السياسية الجديدة، وبالطبع فهذه الإرادة حقيقية لا صورية أو وهمية، كما هي الحال بالنسبة لنظرية العقد الاجتماعي لدى "جان جاك روسو" التي افترضت وجود الجماعة في حال الهمجية والعزلة ثم انتقل لها بالعقد الاجتماعي إلى الحال السياسية مع العلم أنه ما من أحد من الناس يعرف عهداً كان فيه البشر يعيشون في مثل تلك العزلة، كما تعيش الحيوانات المتوحشة، ثم انتقلوا بالعقد الاجتماعي إلى الحال السياسية المنظمة¹.

أما كتاب النبي ﷺ فإنه يصدق نظرية العقد الاجتماعي، ولكن في الانتقال من حالة القبلية إلى حال الدولة، ولعل اتفاق أهل يثرب وتراضيتهم على إنماء أمة من أعجب الاتفاقات التي عرفها من هذا النوع².

لقد أقامت نظرية العقد الاجتماعي الدنيا وأقعدتها في أوروبا وفجرت نظريات وأفكار سياسية لا حصر لها، واعتبرت أئمة ثمار حضارة الغرب، ومع ذلك فهي تقوم على الافتراض الذهني المحض في حين أن هذه المسألة لن تبقى لدينا حبيسة النظر العقلي، وإنما ثمرة الواقع الفعلي الحي الملموس.

¹ - د. منير العجلاني: عبقرية الإسلام في أصول الحكم، دمشق، مطبعة النضال، ص 11.

² - المرجع السابق، ص 11.

مسألة تنظيم السلطة السياسية

وهذا المصدر الإنساني الذي أنما الدولة أقام في الوقت نفسه السلطة السياسية باعتبارها الركن الأساسي في كل جماعة سياسية¹. وقد لاحظنا أن اختصاصات السلطة السياسية قد تحددت في الآتي:

أ- الاختصاص القضائي: وهذا الاختصاص يشمل حل الخلافات التي تشجر بين المؤمنين "وإنكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإن مرده إلى الله عز وجل وإلى محمد ﷺ، والمقصود بالله هنا كتاب الله².

كما يشمل الخلافات التي تتشب بين أطراف الصحيفة: ((وانه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساد، فإن مرده إلى الله عز وجل وإلى محمد رسول الله)).

والملاحظ إن الاختصاص الأول مطلق يشمل كافة الخلافات في حين أن الاختصاص الثاني مقيد بالأحداث التي يخاف فسادها. ويمكن القول أن هذا الاختصاص الأخير يوازي ما نطلق عليه في لغتنا القانونية المعاصرة بالمسائل التي تهدد النظام العام³.

والملاحظة الثانية هي أن الرسول ﷺ يطبق في القضاء الاتحادي نفس القواعد التي يطبقها في القضاء بين المؤمنين بدليل العبارة نفسها التي وردت هنا وهناك عند تحديد اختصاص الرسول ﷺ في قضاء المسلمين وقضاء أهل الصحيفة، هذه

¹ - د. منير العجلاني: عبقرية الإسلام في أصول الحكم، ص9.

² - مجموعة مؤلفين: محمد نظرة عصرية جديدة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1972، انظر مقالة د. محمد عمارة في هذا الكتاب وعنوان المقال: محمد وأول دستور للدولة الإسلامية، ص91.

³ - الإمام محمد أبو زهرة: خاتم النبيين صلى الله عليه وسلم، ص566.

العبارة هي: ((فإن مرده إلى الله عز وجل وإلى محمد)) هذا الأمر له مدلوله الكبير، وهو أن تلك الأحكام التشريعية التي تحكم سلطة القضاء وتحديد اختصاصه تتصل بالنظام العام، ولا يمكن للأمة الإسلامية أن تتناول من هذا الحق، وتقبل أن يسود القضاء أحكام لا تنبثق عن الدين الحنيف.

ب- سلطة الرسول في خروج اليهود إلى الحرب: وقد تعرضت الصحيفة إلى هذا الاختصاص في معرض تنظيم العلاقة بين أمة المؤمنين وأمة اليهود، حيث حصرت الصحيفة ذلك الاختصاص في الرسول ﷺ، تقول الصحيفة: ((وإن بطانة يهود كأنفسهم، وإنه لا يخرج منهم أحد إلا بإذن محمد)).

والغاية من هذا الشرط هو درء انخراط اليهود وتورطهم في علاقة قد تؤدي إلى اضطراب أمر المجتمع الذي أذن له أن يقوم على أساس التعاون في جلب الخير ودفع الشر¹.

ج- سلطة حماية الفرد: وقد جاء النص على هذه السلطة في معرض الكلام عن أهل الصحيفة، وفي ذلك تقول هذه الصحيفة: ((وإن الله جار لمن بر وأتقى وحمد)).

وإذا تأملنا في هذه الاختصاصات اتضح لنا تقلص دائرتها بالمقارنة مع اتساع دائرة الحقوق الأساسية التي قررتها للأفراد...

وقيام هذه السلطة يعني أن دعوة محمد لم تكن «كما قال بعضهم²» خالصة للدين لا تشوبها نزعة ملك، بل بالعكس فهي ذات بعد سياسي وقانوني بدليل الأحكام

¹ - الإمام محمد أبو زهرة: خاتم النبيين، صلى الله عليه وسلم، 562.

² - من أصحاب هذا الرأي الشيخ علي عبد الرزاق في كتابه الإسلام وأصول الحكم، انظر ثروت

بدوي: أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، ص 113.

القانونية المتعددة الواردة في الصحيفة، منها على سبيل المثال تنظيم القصاص، وحال الحرب والسلم، وغير ذلك¹، تقول الصحيفة: ((أَنَّ مَنْ اعْتَبَطَ مُؤْمِنًا قَتْلًا عَنْ بَيْتِهِ، فَإِنَّهُ قَوْدٌ إِلَّا أَنْ يَرْضَى أَوْلِيَاءُ الْمَقْتُولِ))، ولعل ما يؤكد هذا البعد السياسي لرسالة محمد ﷺ أن بيعات العقبة الثلاث ذات مضمون سياسي، فهي كما يقول "الدكتور كيالي" في موسوعته مشروع تأسيس الدولة بدليل أن المبايعين اشترطوا في بيعتهم أن تكون يثرب مركز الدولة².

وهذه السلطة مشروعة سواءً لجهة إسنادها وتقليدها أم لجهة ممارستها على ضوء حكم الله، وهذا ما أكدته الصحيفة بقولها: ((وَأَنْكُمْ مَهْمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَإِنْ مَرَدَهُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَإِلَى مُحَمَّدٍ))، فالرسول ﷺ إذاً يحكم ولكن بالرجوع إلى الله "كتاب الله".

وإذا كان الصراع بين السلطة والحرية قد حال دون تقدم الفكر السياسي وازدهار فكرة الحق، فإن الإسلام قد تجاوز هذه الإشكالية، وذلك بإيداعه سلطة التشريع في يد عليا تسمو على نزاعات الأرض ونزاعات الأفراد...

¹ - من أصحاب هذا الرأي الشيخ علي عبد الرزاق في كتابه الإسلام وأصول الحكم، انظر ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي، أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، ص113.

² - د. كيالي: موسوعة السياسة، ص202.

مبادئ ونظم الحكم - ومسألة الحقوق الأساسية للضرد

باستقراء نصوص الصحيفة نجد أنها قررت الحقوق والمبادئ الآتية:

- مبدأ العدل- تقول الصحيفة: ((إن المؤمنين المتقين أيديهم على كل من بغى منهم وابتغى دسيعة ظلم أو إثم أو عدوان أو فساد بين المؤمنين وأن أيديهم عليهم جميعا ولو كان ولد أحدهم)).
- مبدأ المساواة- تقول الصحيفة: ((الأسواء وعدل بينهم)).
- مبدأ التكافل الاجتماعي- وقد أكدت الصحيفة ذلك بقولها: ((وإن المؤمنين بعضهم موالي بعض))، وقالت أيضاً: ((وأن المؤمنين لا يتركون مَفْرَحاً «متقل بالدين» بينهم أن يعطوه بالمعروف والتوسط بين المؤمنين)). وبذلك يكون هذا الدستور قد قنن هذا التعاون المالي والاقتصادي الذي أقامه الرسول ﷺ بالمدينة بعد الهجرة بين المهاجرين أولاً، ثم بين المهاجرين والأنصار ثانياً، هو الذي عرف بالمؤاخاة¹، مع التنويه بأن اليهود يتضامنون مع المؤمنين فقط في حال الحرب.
- مبدأ المسؤولية الفردية: وفي ذلك تقول الصحيفة: ((وإنه لا يؤثم أمرؤ بحليفه))، وتقول أيضاً: ((لا يكسب كاسب إلا على نفسه))...
- مبدأ الشورى: أو النصح والنصيحة حسب تعبير الصحيفة، وهذا المبدأ جاء في معرض تنظيم العلاقة مع اليهود، فهو يطبق من باب أولى على العلاقة بين المسلمين...
- حق الفرد بالحياة وحماية كيانه من الاعتداء: وقد عبرت الصحيفة عن هذا المبدأ بقولها: ((من اعتبط مؤمناً قتلاً))...

¹ - د. كيالي: موسوعة السياسة، ص202.

○ حق الفرد في تقرير مصير الأمة وانماء الدولة واختيار السلطة: وهذا ما تفصح عنه الصحيفة بقولها: ((وانه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة))...

○ حق الدفاع عن مصالح الأمة وحقوقها: وفي ذلك تقول الصحيفة: ((إن ذمة الله واحدة يجبر عليهم أدناهم))، وفي نظرنا أن هذا النص «ومثله معه» هو الذي حدا فقهاء المسلمين للكلام عن دعوى الحسبة المشهورة في الشريعة الإسلامية، والتي فحواها حق كل مسلم عادل عاقل بالدفاع عن حقوق الله، وشتان بين هذه الدعوى في سعتها وشمولها وبين دعوى المصلحة التي ابتدعها مجلس الدولة الفرنسي، والتي تتيح الدفاع عن الصالح العام في حدود ضيقة، هي تحقق مصلحة الفرد التي هي أضييق نطاقاً من فكرة "حق الله".

○ حق الفرد في الأمن والانتقال: وهذا ما أكدته الصحيفة بقولها: ((من خرج فهو آمن، ومن قعد فهو آمن)).

○ حق الفرد في حماية الدولة له: ونجد تأكيد ذلك في قول الصحيفة: ((وإن الله جار لمن بر واتقى...))، والمتصفح لهذه المعاني تتضح له موافقتها للأحكام القرآنية، من حيث اعتبار المسلمين أمة واحدة من دون الناس، ومن حيث تقرير التراحم والتعاون والاحتفاظ برابطة الولاء ومراعاة القرابة والصحبة والجوار، وكذلك تحديد المسؤولية الشخصية، ورد الأمر إلى الدولة ومعاونتها في إقرار النظام¹.

¹ - د. عماد الدين خليل: دراسة في السيرة النبوية، ص 147.

طبيعة دولة المؤمنين

قبل أن نتكلم عن طبيعة الدولة التي أنشأتها الوثيقة لابد من تحديد المقصود من الدولة.

وفي الحقيقة هنالك مفهومان للدولة، المفهوم الموسع ويقول به "ليون ديجي"، وفحواه أن الدولة اسم يطلق على كل تنظيم للجماعة السياسية أياً كانت صورته ودرجة نضجه، ومن ثم فالشرط الأساسي لقيام الدولة هو أن تقوم في داخل جماعة معينة التفرقة بين الحكام والمحكومين¹.

ولكن هذا الرأي كان موضع انتقاد، والرأي الغالب لدى فقهاء القانون العام هو أن الدولة لا توجد إلا حيث تكون الجماعة السياسية قد وصلت إلى درجة من النضج يجعل لها وجوداً مستقلاً عن أشخاص الحكام الذين يمارسون السلطة فيها، وهذا هو مبدأ تأسيس السلطة الذي سبق الإشارة إليه... وعلى ضوء هذا التحديد فإن إمبراطوريات الشرق القديم لا تعتبر دولاً، وإنما هي مجرد إمارات أو ممالك:

. imperiums², principdoms

واستناداً إلى ما تقدم فإن الجماعة السياسية التي أنشأتها الصحيفة هي دولة بكل ما تعني هذه الكلمة من مدلول قانوني وسياسي للسبب الجوهرى الآنف الذكر، هو الفصل بين من يمارس السلطة (الرسول)، وبين الأمة صاحبة السلطة. فالصحيفة جعلت من المؤمنين أمة ثم جعلت لهذه الأمة كياناً مستقلاً قائماً بذاته، وهذا ما يتضح من قول الصحيفة: ((بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب، ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم أنهم أمة واحدة من دون الناس)).

¹ - ليون ديجي: القانون الدستوري، ج1، ط2، ص536، وانظر د. ثروت بدوي: النظم السياسية، المرجع السابق، ص21.

² - مارسيل بريلو: النظم السياسية والقانون الدستوري، دالوز، 1952، ص5.

وإذا علمنا أنه كان من بين الذين جاهدوا مع المؤمنين أقوام من (الأعراب) والمنافقين والمؤلفة قلوبهم الذين يحاربون للأجر لا للعقيدة، علمنا أن هذه (الأمّة) كانت القيادة والنواة، وإنها قد استقطبت وقادت كل الذين ارتبطوا سياسياً بالمجتمع والنظام الجديد، وفي هذا الأمر ما فيه من وضوح الطابع السياسي والمدني لهذا البناء السياسي الجديد¹.

ثم يمضي الدستور ليقرر ويبرز ملامح (القسمّة المدنية) في هذه الدولة عندما يعلن أن هذه الجماعة المؤمنة، تكون مع غير المؤمنين من اليهود أمة واحدة رغم اختلاف الدين، وإن لهذه الجماعة غير المؤمنة عقيدتها الخاصة التي لا تلتزم فيها بالمؤاخاة الاقتصادية القائمة بين المؤمنين، وإنما تلتزم مع المؤمنين بالجوانب الأخرى التي تتعلق بنفقات الحرب الدفاعية عن المدينة والرامية إلى حماية المجتمع الجديد².

ومنتهى القول في هذه المسألة أن الفكر السياسي الإسلامي لا يحتم إقامة سوسولوجيا دينية وإنما يسود فكرة التعايش والمجتمعية التي لها الصدارة والأولية...

ولم تكتف الصحيفة بذلك، بل شخصت هذه الأمة من الوجهة القانونية واعتبرتها محلاً للحقوق والواجبات، وفي ذلك تقول الصحيفة: ((إن ذمة الله واحدة يجبر عليهم أدناهم)).

ولعل أبرز مظاهر وجود هذه الأمة أن أفرادها -كما سبق قوله- هم الذين أبرموا العقد، والمظهر الثاني لهذا الاستقلال والفصل بين السلطة والدولة، هو القيود والضوابط التي وضعت على ممارسة السلطة في حدود القواعد العامة الموضوعة سلفاً قبل نشوء الدولة، وهي أحكام الشريعة. وفي نظرنا أن الجماعة الاجتماعية لا يمكن أن ترقى إلى مستوى الدولة الأعلى حامل تاريخي هو الفرد أو المواطن.

¹ - مجموعة مؤلفين: محمد نظرة عصرية جديدة، ص 100.

² - المرجع السابق، ص 106.

وبيان ذلك أن المساواة والتجانس بين الأفراد في الدولة هو الذي يؤدي إلى الاتحاد الذي هو أساس المشروع الحضاري الفكري القيمي... وبالرجوع إلى نصوص الصحيفة نجد أن كافة النظم التي أقامت هذه النصوص تقوم على الفرد، وليس على الفئة أو القبيلة، أو غير ذلك من التمثلات الاجتماعية.

والأمثلة على ذلك متعددة، من ذلك قول الصحيفة: ((ألا يحالف المؤمن مولى مؤمن دونه - وأن المؤمنين على من بغى منهم أو ابتغى نسبه ظلم - لا يقتل مؤمن مؤمناً في كافر، ولا ينصر كافراً على مؤمن - أن المؤمنين بعضهم موالي بعض - أن سلم المؤمنين واحدة - أن المؤمنين المتقين على أحسن هدى وأقومه - وأنه من اعتبط مؤمناً قتلاً - لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة)).

وبمعنى أوضح فإن فكرة الانتماء إلى الدولة يقوم على أساس فكري موضوعي قيمي، وليس على أساس اجتماعي فئوي، بدليل أن الصحيفة حددت المؤمنين بأنهم قريش وأهل يثرب، ولكنها أضافت إلى ذلك وصفاً بالغ الأهمية هو "من جاهد معهم".

فكلمة "جاهد" جعلت من باب الانتماء إلى الدولة مفتوحاً أمام كل إنسان يتوفر به شرط الإيمان والجهاد...

ولاشك أن إقامة الدولة على فكرة الفرد يعني إقامة الجماعة السياسية على نظام القيمة، وهو يعني في الوقت نفسه نفس كافة البنى الاجتماعية التي تتعارض مع المجتمع الجديد...

وهكذا وفي إطار جدلية التعامل مع الواقع ثم تجاوزه فقد أقرت الصحيفة وجود القوى الفاعلة في المجتمع (قريش وأهل يثرب)، وأعملت لهم بعض الاختصاصات البسيطة، ولكن ليس على حساب السلطة المركزية، أي على حساب الدولة وقوانينها ومثلها وقيمتها وأهدافها الجديدة.

وفي نظرنا أن هذا الاختصاص الذي أعطى لقريش وأهل يثرب يقترن من نظم الإدارات اللامركزية في الدولة الحديثة، تلك النظم التي لا تخل بسيادة الدولة وسلطانها.

لقد انطلقت الصحيفة من المبدأ التنظيمي المشهور: إذا كان في التوجيه قوة فإن في التنوع قوة أخرى تضيف على التوحيد وتضاف إليه، وعلى هذا الأساس فقد أبقّت الصحيفة على قريش وأهل يثرب على ريعتهم (حالهم السابق) يتعاقلون بينهم ويفدون عانيهم بالمعروف، ولكن هذا التعاون والاختصاص مشروط بأن لا ينجم عنه ظلم، فهنا تسترد الدولة سلطانها وسيادتها، فتضرب على يد الظالم (وإن أيديهم عليه جميعاً، ولو كان ولد أحدهم)...

إذاً هنالك سلطة عليا أصيلة وأصلية ومبتدأ، وتتبع من ذاتها، ولا تقبل التجزئة (إرادة الأمة)، وهي تعلق على كل سلطة أخرى (سلطة قريش وأهل يثرب)، وهذه السلطة العليا تقيد ولا تتقيد إلا بالأحكام الشرعية... وهكذا تكون الصحيفة قد بلورت خصائص وسمات السلطة العليا (السيادة) في لغة الفقه الدستوري الحديث¹.

ولم تقتصر الصحيفة على بلورة فكرة السيادة وفكرة التشخيص القانوني للأمة، بل بلورت فكرة الركن الثالث في الدولة، ألا وهو (الإقليم) باعتباره المجال الجغرافي الذي يتحدد فيه سلطان الدولة.

وهكذا وفي إطار هذا المفهوم الأخير فقد حرمّت الصحيفة جوف (يثرب) على أهلها، وهذا ما يتضح من النص القائل: ((وإن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة)).

وبالطبع يمكن فهم جوف يثرب بأنه النطاق الإقليمي الذي يتسع لأهل الصحيفة من مسلمين ويهود ومشركين، أي يشمل يثرب وملحقاتها، إذ من الثابت وجود بعض القبائل العربية غير المسلمة التي انخرطت في الصحيفة².

¹ - كاريه ده مالبرج: النظرية العامة للدولة، ج1، ص20، لورد ذلك د. ثروت: النظم السياسية، ص36.

² - د. كياي: موسوعة السياسة، 202.

وفي نظرنا أنه يمكن إجراء مقارنة بسيطة لجهة الإقليم والنطاق المكاني بين هذه الدولة (دولة يثرب)، وبين المدينة الدولة- اليونانية. هذه هي نظرة بسيطة ألقيناها على تركيب تلك الدولة والمقومات الأساسية التي قامت عليها: الموطن الفرد - الإقليم - السلطة العامة الموحدة - الدستور الواحد. وإذا أردنا أن نكيف هذه الدولة أمكن القول إنها دولة موحدة وبسيطة، قاصدين من ذلك الدولة التي تركز السلطة بيد حكومة واحدة، ويكون لها دستور واحد، ويخضع أفرادها لسلطة واحدة ولقواعد قانونية واحدة¹. وفي نظرنا أن هذه الصياغة الفنية (الدولة الموحدة) تتفق مع واقع أمة المؤمنين، تلك الأمة التي تشكل وحدة متجانسة، وقد قام التشخيص القانوني ليعبر بدقة عن هذا الواقع الاجتماعي.

ولكن ما هو التشخيص القانوني للأمة الثانية التي أنشأتها الصحيفة، والتي هي وليدة إرادة أمة المؤمنين وأمة يهود.

الطبيعة القانونية لتحالف أمة المؤمنين مع أمة اليهود

لقد أنجز المسلمون بزعامة الرسول ﷺ مشروعهم السياسي "جماعتهم السياسية"، وتركوا الباب مفتوحاً لليهود للانخراط معهم في مجتمع آخر جديد، وهذا ما نجده في قول الصحيفة: ((وانه عن تبعنا من يهود فإن له النصره والأسوة))...

فالمؤمنون يتوجهون بخطاب إلى اليهود لقبول أحكام الصحيفة، وهذا القبول لا يتم «بالطبع» إلا بالإرادة حرة ومتكافئة مع إرادة المسلمين.

ولا شك أن هذا الاتفاق جرى بين أمة المسلمين وأمة اليهود، وليس بين الرسول ﷺ، وبين اليهود، وهذا ما تؤكد جملة "من تبعنا"، فقد جاءت بصيغة الجمع..

¹ -انظر في تحديد الدولة الموحدة د. ثروت بدوي: النظم السياسية، 50.

وفضلاً عن ذلك فهناك كثير من النصوص تجعل من المسلمين طرفاً في مواجهة اليهود كطرف آخر تقول الصحيفة: ((إنَّ اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين))... وقولها: ((وإنَّ بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم))، وقولها: ((وإذا دعوا اليهود إلى صلح يصلحونه ويلبسونه وإنهم إذا دعوا إلى مثل ذلك فإنَّ لهم على المؤمنين الأمن إلا من حارب في الدين))....

ولا شك أن الجماعة السياسية الجديدة التي هي وليدة اتفاق المسلمين واليهود¹، لا يمكن أن ترقى إلى مستوى الاندماج الذي حققته الجماعة السياسية للمؤمنين²...

وقد قامت عبقرية الرسول ﷺ بفهم هذه العلاقة الجديدة وصياغة اللبوس القانوني الذي ينسجم مع هذا الواقع الجديد³.

ذلك أن هذا الواقع الجديد يعني الاتحاد دون الاندماج، وهذه الصيغة تستدعي «بحكم طبائع الأشياء» خلق مظهر اندماجي اتحادي وآخر استقلالي... ونحن نؤكد أن الرسول ﷺ هو الذي قام بالصياغة بدلالة أن الصحيفة وضعت مكتملة التنظيم، ثم توجهت إلى اليهود بهذه النصوص المصاغة.. وننوه بأن الفكر الدستوري يميز بين ثلاثة حلول لتنظيم العلاقات الاتحادية:

¹ - وهذا ما يتضح من قول الصحيفة: وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين لليهود دينهم وللمسلمين دينهم مواليهم وأنفسهم.

² - انظر مقال الإمام محمد أبي زهرة: خاتم النبيين ﷺ، ص 512، وقد قارن وضع اليهود في هذه الصحيفة بأهل الذمة في الإسلام وأبان أوجه الخلاف بين الوضعين.

³ - كانت أشواق الرسول ﷺ ترنو إلى تحقيق مثل هذا الخلف، وهو الذي شهد حلف الفضول أثناء طفولته، وكانت ذكريات هذا الحلف لا تفارق مخيلته، وقد عبر عن أعجابه به بقوله: ((ما أحب أن لي يحلف حضرته في دار ابن جدعان حمر النعم، ولو دعيت به في الإسلام لأجبت))، ابن كثير: البداية والنهاية، 290/3، محمد بن سعد بن منيع المشهور بـ ابن سعد: الطبقات الكبير،

982/1/1، أبو الحسن علي بن الحسين السعدي: مروج الذهب ومعادن الجوهر، ص 270.

- الاتحاد الشخصي.
- الاتحاد الحقيقي.
- الاتحاد الاستقلالي أو التعاقدى.

فالاتحاد الشخصي هو أضعف صور الاتحاد بين الدول باعتباره يقنع باجتماع دولتين تحت عرش واحد مع احتفاظ كل منهما بكامل سيادتها واستقلالها¹.

والاتحاد الحقيقي أو الفعلي يربط الدول الداخلة فيه بروابط أشد قوة وأحكاماً، انتقد الدول الداخلة في هذا الاتحاد شخصيتها الدولية، ويكون لها في المجال الدولي شخصية واحدة، والأمر على خلافه بالنسبة للصعيد الداخلي، إذ نحن أمام عدة دول لكل منها دستورها وتشريعاتها وإدارتها الخاصة بها².

أما الاتحاد الاستقلالي، فهو صورة وسط بين الاتحادين السابقين، فهو يبقى على شخصية واستقلال الدول الأعضاء في المجالين الخارجي والداخلي³.

وباستعراض نصوص الصحيفة نجد أنها صاغت شخصية دولة أقرب ما تكون إلى الاتحاد الفيدرالي، بدليل أن هذا الاتحاد لم يقم على شخص الرول، إنما هو اتحاد موضوعي قام على الأسس والعناصر الآتية:

- الاستقلال القضائي لليهود: باستثناء ما إذا كان هنالك من حدث أو اشتجار يخاف فساد، فالاختصاص للاتحاد بقيادة الرسول...
- الاستقلال المالي، اللهم إلا في حال الحرب.

¹ - د. ثروت بدوي: النظم السياسية، 54 وما بعدها.

² - المرجع السابق، 50 وما بعدها.

³ - المرجع السابق، 50 وما بعدها.

- **حق اليهود في إجراء الصلح:** إلا مع من حارب في الدين، تقول الصحيفة: ((وإذا دعوا إلى صلح يصلحونه ويلبسونه، وإنهم إذا دعوا إلى مثل ذلك، فإن لهم على المؤمنين إلا من حارب في الدين))...
- **الاستقلال الإداري:** وقد أفصحت عن ذلك نصوص الصحيفة بقولها: ((لليهود دينهم وللمسلمين دينهم مواليهم وأنفسهم))...

ونعتقد أنه لا يمكن تفسير هذا النص الأخير الأعلى أساس إعطاء اليهود الاستقلال الإداري، وإلا كيف نفسر اعتبارهم أمة واحدة، ثم كيف نفسر إعطاء هذه الأمة الاستقلال والقضائي، وأخيراً مسؤوليتهم الخاصة في الدفاع عن المدينة "على كل أناس حصتهم من جانبهم الذي قبلهم". وفي نظرنا أن الصحيفة أقامت مجتمعاً مديناً من جهة وغير ديني من جهة أخرى. ويمكننا أن نبرز خصائص هذا المجتمع المدني السياسي في الآتي:

1- أنه **مجتمع كلي:** يقوم على مجموعة مفرزة وظيفياً ومستقلة أهدافاً وأغراضاً ومصيراً ونشاطاً وتصوراً قانونياً، وإن ضمت هذه المجموعة العديد من الجماعات والأمم التي تجمعها العلاقات المشتركة والمصير المشترك، وباختصار نحن حيال تنوع يرزوا إلى الوحدة، ووحدة تقوم وتقوى بالتنوع.

2- **مجتمع منظم:** ضبطته ونظمته قواعد سلوك وحدود وأوصاف قانونية وفتحت له التفاعل الدؤوب بين أفرادها وجماعاته ودفعته إلى عملية الخلق المستمر والمتصل... وهذا الخلق المتصل قام على فعاليات وميكانزمات اجتماعية أهمها رافعة النظام والحرية، رافعة النظام والتقدم..

وبيان ذلك أن التقدم لا يصبح ميسوراً إلا بتوفير الحرية لكل فرد بأن يبتكر ويجدد وهو ما وفره دستور المدينة -مستعيناً بجهد الخاص إضافة إلى جهد الآخرين...

3- مجتمع علاقات: وأبرز ما يميز هذا المجتمع الوليد ثراء علاقاته وتعددتها وغناها.

4- مجتمع اجتماعي: لقد قام هذا المجتمع على أساس "الذرة الاجتماعية" بالمفهوم الذي حددته مدرسة "مورينو" الاجتماعية، حيث تصاغ العلاقات وتتفاعل بين فرد وآخر¹...

وقد أظهرنا أن هذه الذرة الاجتماعية، هي المؤمن في جماعة المؤمنين، وهي المواطن في الجماعة السياسية المتكونة من المسلمين واليهود... وقد يحتضن المجتمع المدني العديد من الفئات، ولكن هذه الفئات هي وليفة النشاط الاجتماعي والثقافي، ويتلق الفرد مركزه القانوني في هذه الفئات -ودون جسم عازل ووسيط- بموجب قراءة قانونية عامة ومجردة وتخاطب الخاص بصفاتهم لا بذواتهم تحقيقاً لقاعدة المساواة بين المواطنين أمام الدستور وترجمة لانتحاء الموطن واندماجه في جماعة سياسية اندماجاً حراً متكافئاً. أجل لقد واجهت الصحيفة مثل تلك الفئات الاجتماعية "قريش وأهل يثرب - اليهود"، ولكنها طوعتها ووظفتها وضبطت سلوكها في خدمة المجتمع الجديد الوليد، حتى بالنسبة للرسول، فقد خاطبته الصحيفة بصفته لا بذاته...

5- مجتمع اندماجي: وخالصة ما يمكن وصف هذا المجتمع بأنه مجتمع اندماجي integrated وليس مجتمعاً فئوياً Segregated¹.

¹ -جان وليام لابييار: السلطة السياسية، ترجمة إلياس حنا إلياس، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط3، 1983، ص23 و24.

فقد سادت هذا المجتمع قوى الصهر وطاقات التفاعل لا التفكك والتشردم.

6- مجتمع سياسي: لقد قام هذا المجتمع على رابطة المواطنة والرعية، وليس على رابطة الدين والإيمان...

ولا أدل على هذه القسمة أن الحرب التي شنها المسلمون على اليهود كانت حرباً سياسية لا دينية بسبب خيانة اليهود ونقضهم للميثاق وخروجهم على أحكام الدستور^٢.

وفضلاً عن ذلك، فهذه القسمة لم تكن وليدة نزعة عابرة أو موقف طارئ، وإنما هي قسمة ناصعة من قسمات هذه الأمة وسعة أصيلة في شخصيتها وكيانها وتراثها، إذ ما فتئت هذه الأمة تحمق هذا المبدأ في وجدانها وضميرها، وهذا ما يتأكد لنا من انخراط جماعة المؤلفة قلوبهم والأعراب في تلك الجماعة السياسية، حيث منحوا هذه الجماعة سيوفهم لا إيمانهم وقلوبهم، وهذا ما تؤكد لنا الآية القرآنية بقولها: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَأَن يَلْتَكُمُ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ الحجرات/14^٢.

¹ - رالف داهرنودوف: الصراع الاجتماعي الحديث، 1988، وقد عرض لهذا الكتاب وقدمه د. محمد الرميحي، مجلة العربي، الكويت، 1989، عدد 363، المقدمة.

² - د. محمد عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص 109.

³ - انظر د. محمد عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص 109 وما بعدها.

الفلسفة السياسية ومسألة نظام الحكم

قد تواجه الشعوب تحولات تاريخية حادة، وقد تتمخض هذه التحولات عن أفكار وفلسفات إنسانية تحملها وتبشر بها قوى اجتماعية صاعدة. وقد تقوم هذه النصوص بصياغة فلسفاتها في إعلانات سياسية، مثل إعلان الحقوق الأمريكي، الصادر عام 1226م، أو الإعلانات الثورية التي واكبت الثورة الفرنسية¹.

وكثيراً ما تقوم الجماعة السياسية بإفراغ هذه الفلسفات وتضمينها نصوص الدستور إلى جانب النصوص القانونية.

وقد نجد هذا الازدواج القانوني والفلسفي في المواثيق السياسية الكبرى، كما هي الحال في ميثاق الأمم المتحدة الذي هو تصريح ودستور في آن واحد باعتباره يمزج الفكر السياسي بالقواعد ذات الطبيعة القانونية².

وعلى ضوء هذه الملاحظات أمكننا أن نتساءل عما إذا كانت الصحيفة قد أقامت نظاماً سياسياً إلى جانب اعتناقها فلسفات سياسية معينة، ثم ما هي هذه الفلسفات.

ويمكن صياغة السؤال بشكل آخر، هو هل أن الرسول ﷺ في صياغته للصحيفة قد تصرف من موقع رجل السياسة فصاغ دستوراً وضعياً لنظام سياسي معين، أم أنه «وهو نبي ورسول» استشف فاستشرف أفقاً مفتوحاً يتسع لعالم الفذ المشرق بالحقوق والحريات...

لنعد إلى السؤال الأول، وهو هل أن الصحيفة أقامت نظاماً سياسياً أم لا.

¹ - د. رمزي الشاعر: النظم السياسية والقانون الدستوري، القاهرة، ج1، 1922، جامعة عين شمس، ص322.

² - د. حامد سلطان: القانون الدولي العام في وقت السلم، القاهرة، دار النهضة العربية، 1969، ص874.

الإجابة على ذلك يتوقف على التعريف بالنظام السياسي.

وفي الحقيقة لقد عرف النظام السياسي بأنه مجموعة القواعد والأجهزة المتناسقة المترابطة فيما بينها والتي تبين نظام الحكم ووسائل ممارسة السلطة وأهدافها وطبيعتها ومركز الفرد فيها وضماناته قبلها، كما تحدد عناصر القوى المختلفة التي تسيطر على الجماعة وكيفية تفاعلها مع بعضها.

ومما لا شك فيه أننا لو أعملنا هذا التعريف على بنود الصحيفة ونصوصها لأتضح لنا أنها أرست نظاماً سياسياً بكافة عناصره ومقوماته وأركانه.

فقد عرضت هذه الصحيفة للقوى الاجتماعية الفاعلة (قريش وأهل يثرب واليهود ومن بلوذ بهم ولحق معهم وجاهد معهم)، ثم عرضت للسلطة وأبانت اختصاصها وأرست حقوق الفرد وضماناته تجاه الأفراد ثم تجاه السلطة.

وفضلاً عن ذلك فقد حددت غايات النظام، لاسيما النظام الذي يحكم العلاقة بين المسلمين واليهود، كما حددت الوسائل والأساليب الكفيلة بتحقيق هذه الغايات.

وأهم هذه الأهداف هي:

- الدفاع عن يثرب.
- تنظيم حالة الحرب وتمويل النفقات.
- تنظيم حالة السلم.
- تحديد الأعداد الحقيقيين (قريش)، وغير ذلك.

بقي علينا أن نجيب على السؤال الثاني المتعلق باعتناق الصحيفة لقيم فلسفية تجدد شباب النظام السياسي وتمده بمعين لا ينضب من الحيوية والدينامية.

وفي نظرنا أن الرسول ﷺ واجه «كرجل سياسة» ضرورة معينة، وكان عليه أن يصيغ لهذه الضرورة نظامها السياسي الوضعي الذي يحكم واقعاً اجتماعياً وتاريخاً محدداً.

ولكن محمداً ﷺ «كنبي» كان مشدوداً في قلبه وبصره وسمعه إلى خطاب السماء الخالد، وكان صوت السماء لا يفتأ يهتف في أذن الرسول ﷺ موجهاً ومرشداً.

ومرة جديدة نجد العبقرية السياسية والقانونية للرسول ترقى إلى مستوى الموقف. أجل لقد صيغت الصحيفة في شكل تصريح مقترن بالقالب المقدي، وهو ما تؤكدته فاتحة الصحيفة التي استهلته بالقول: ((هذا كتاب من محمد النبي، بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم ولحق بهم)).

وفي نظرنا أن الصيغة العقدية استجابت للقيم القانونية في حين أن التصريح هو الشكل السليم لاحتضان العقل والقيم والفلسفات الخلقية.

هذا هو الجانب الشكلي في الموضوع، ولكن ما هي هذه الموجهات المثالية التي تتضمنها الصحيفة كمعالم على طريق النظام السياسي..

وحقيقة الأمر أن الصحيفة تطالنا بعبارات لا تتطوي على ضوابط قانونية لسبب بسيط هو أنها لا ترتب التزامات من جهة ولا يمكن «من جهة ثانية» وضعها موضع التطبيق، وهذا هو أظهر معالم الحقيقة القانونية...

وهناك ملاحظة هامة هي أن معظم هذه النصوص جاءت في سياق تنظيم العلاقة مع اليهود، وهذه النصوص هي: أن المؤمنين المتقين على أحسن هدى وأقومه - أن الله على أبر هذا - وأن البر دون الإثم - وإن الله على اتقى ما في هذه الصحيفة وأبره - وأن بينهم البر دون الإثم.

فهل هذا الاندماج الضعيف بين المؤمنين واليهود، يحتاج إلى إسمنت اتحادي إضافي منسوج من خيوط خلقية تضي عليه مزيداً من المتعة، لا سيما أن مؤسسات هذا الاتحاد القانونية لما يكتمل بناؤها وقوامها..

قد يكون هذا الرأي سبباً لبعض جوانب الحقيقة مجاناً لبعضها الآخر، وإن كنا لا نعدم وجود حقيقة أخرى هي تلك الأحكام الموضوعية في الصحيفة التي مست الجوهر الخالد في الطبيعة الإنسانية وصاغته في قواعد دستورية خالدة.

وإذا ما ذكرنا أن الحقيقة الفلسفية تتسم بالإطلاق والشمول والتعامل مع الحقيقة ذاتها دون تطبيقاتها وتمثلاتها الزمانية والمكانية، إذا ما تذكرنا ذلك تأكد لنا وجود المزيد من القيم الفلسفية والموجهات المثالية¹. فقد أقامت الصحيفة المساواة التامة، وعممت قيم العدل في المجتمع مستلهمة العدل في ذاته والحرية في ماهيتها دون أي تخصيص واستثناء. والأمر نفسه بالنسبة لتحديد الشعب السياسي، فقد وسعت من نطاقه وجعلته مطابقاً للشعب الاجتماعي² والحقيقي بحيث شمل اليهود والمشركون دون أن يقصر الأمر على المسلمين أي دون أن يسقط فرداً من أفراد مجتمع يثرب. وفضلاً عن ذلك فقد تعاملت الصحيفة مع الإنسان كحقيقة قائمة في ذاتها وكماهية وجوهر إذ اعتبرته محور الدولة وأساس النظام، وهذا ما يتضح من نصوص الصحيفة التي توجه الخطاب إلى المسلمين أو إلى اليهود، أو إلى من جاهد ولحق... إلخ، بما يفضح من الصفات لا الذوات. وكما ذكرنا سابقاً فقد أرست الصحيفة مبادئ الشورى والتضامن الاجتماعي، ومبدأ حرية العقيدة والدين والحرية الشخصية، وغير ذلك من المبادئ التي تتفق مع فلسفة الديموقراطية الحرة... أما لجهة تنظيم السلطة فقد حرصت الصحيفة على تكريس المبدأ الأساسي في كل سلطة، وهو أن السلطة في خدمة المجتمع الكلي لا في خدمة فئة دون غيرها.. هذا ما يتعلق بهدف السلطة، أما تقليدها وإسنادها فقد قام على فلسفة الديموقراطية كما سبق لنا تحديده وتوضيحه.

¹ - مجموعة مؤلفين: محمد نظرة عصرية جديدة، مقال الدكتور عمارة، ص101، فهو يرى أن هذه الفلسفة السياسية هي أحكام القرآن التي أحال إليها الدستور في قوله: ((مردّه إلى الله وإلى محمد))، منوهين بأن هذه العبارة وردت في تنظيم العلاقة بين المسلمين، كما تأكدت في تنظيم العلاقة بين المسلمين واليهود.

² - انظر في تحديد المقصود من الشعب السياسي ثم مقارنة ذلك مع "الشعب الاجتماعي"، د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ص43.

ولقد قامت الصحيفة بتنظيم المجتمع المدني للدولة، فأنشئت منه مجتمعاً كلياً اندماجياً ثرياً بعلاقاته الموضوعية.

والمعنى في نصوص الصحيفة تتضح له بساطة تنظيم السلطة بالمقارنة مع قيم الحقوق التي كرسها.

ونعتقد أنه يمكن رد ذلك إلى بساطة تكوين الدولة ومحدودية المهام والأنشطة الملقاة على عاتقها بالمقارنة مع أنشطة الدول الحديثة.

ومع ذلك فلا يمكن التحدي بمقولة إن الإسلام أخذ بفلسفة المذهب الفردي، وجعل الدولة عاجزة عن تحقيق الاضطلاع بأي إصلاح أو تقدم منشودين.

وفي نظرنا أن الإسلام ينظر إلى الملكية كوظيفة اجتماعية، وبذلك فهو يسمح بتوسيع سلطان الدولة في حدود المحافظة على النظام العام وتحقيق العدل الاجتماعي، هو مع كل ذلك فهذا الفهم للدور الإيجابي للدولة الذي يتجاوز دور الدولة الحارسة، هذا الفهم يقف أمام جدار سميكة وصخرة صلبة تحد من مبدأ السلطان الكلي للدولة، هذا الحاجز هو مبدأ الحقوق الأساسية للفرد، ومن ثم فما هذا التأصيل لحقوق الفرد في الصحيفة إلا مظهر من مظاهر تقديس الفرد وإعلاء دوره وصيانتته في مواجهة الدولة وسلطانها المطلق.

وحقيقة الأمر، يجب التمييز بين الفلسفات السياسية والخلفية التي تحكم المسيرة الطويلة للجماعة، وبين القيم التي تحكم مسيرة النظام السياسي.

فالقيم الأخيرة تتمدد -بمرونتها وتقلص بنسبيتها تبعاً للظروف الواقعية، والأمر على علاقة فيما يتعلق بصرامة الفلسفات واتساعها بالعمومية والشمول...

هذا التأصيل والتمييز نجده في الصحيفة، إذ بينما نواجه صلابة الموقف بالنسبة للحقوق الأساسية للفرد، نجد محدودية دور السلطة في قيادة المجتمع وتصريف حركته بما يتفق مع بساطة تكوين الدولة، منوهين بأن هذه البساطة لدور السلطة لا يعني أن الفلسفة السياسية في الإسلام لا تسمح إلا بهذا القدر المتيقن لدور السلطة، هذا القدر الذي لا يتيح بتدخل الدولة واتساع نشاطها في تحقيق أهداف المجتمع...

اللاذقية- كانون الأول/1989

المحامي الدكتور برهان زريق

الوسطية في الوعي الإسلامي قراءة في جدل الفرد والجماعة

في محاولة للتقويم، تكلم المفكر الفرنسي "مين" عن جذر الثقافة الأوروبية، فقال: ((إذا استثنينا مظاهر الطبيعة، فكل ما يتحرك في أوروبا هو نتاج الفكر اليوناني)).

لا شك أن هذا الفكر الجبار يقوم على أولويات ونواهض وروافع لا حصر لها، وإلا كيف أمكن له أن يحرك القارة الأوروبية «إذا صحت مقولة مين»، أن يقيم على أرضها صرحاً حضارياً ممرداً.

وقولنا إن هذا الفكر يقوم على دوافع وميكانيزمات متعددة، هذا القول، لا يعني أنه مسطح صلب أملس كقطعة الصلصال، وإنما يعني قيامه على تلوينات وتموجات وتضاعيف وتناقضات متعددة، وفقاً لطبائع الأشياء.

ولكن في من هذه النواهض له الأولوية والصدارة في سلم التقدير والتممين والتقويم؟.

لقد خضع هذا التراث إلى عملية نخل وغربله في محاولة اصطفاائه، فكانت المكانة الأولى لفضيلة الاعتدال، ثم نقشت هذه الفضيلة على باب معبد "دلفي"، في عملية ترميز وتحديد الهوية، وفي الوقت نفسه في معانقة قيمة للوجود، وتشوف ورنو واستشراق...

وفضيلة الاعتدال هذه تمثل تياراً فلسفياً قاده "أرسطو" معتقداً أن القيمة قطبية (ذات قطبين)، وفن الاعتدال هو الوسط الذهبي بين تقيضين. ولا حاجة لتدليل بأن الفكر الأرسطي لم يستغرق الفكر اليوناني في القيمة، فهناك مثالية أفلاطون، وإنسانية السوفسطائية، وهناك المذهب الحسي، والمذهب الذري، وغير ذلك.

هذه مقدمة كان لا بد منها كإرهاص للكلام عن فضيلة الاعتدال في منظومة القيم العربية الإسلامية، ونحن لا نركب متن الشطط والغلو، إذا قلنا أن نسيج هذا الفكر، يقوم «بجماع تلوناته وتموجاته» على تلك الفضيلة، في وعي للتاريخ، والنفس الانسانية والمجتمع والحياة.

ذلك أن هذا الوعي -وخلافاً للوعي اليوناني القائم على ذروتين للوجود- يقوم على ثلاث ذرى للوجود: الله- الإنسان- الجماعة، وذلك في جدلية مثلثة الشعب والاتجاهات والأقطاب...

وإذا سمحنا لأنفسنا أن نمثل هذا الوعي هندسياً، أمكننا القول إنه يضع الله في قمة الوجود (رأس المثلث)، وإن قاعدة المثلث (الإنسان والمجتمع ويمكن إدخال الطبيعة)، تتجه نحو الرأس.

وإذا سايرنا فيلسوف الحركة "هيجل" في تأصيله للوعي الإسلامي، أمكننا القول أن الوجود ينقسم إلى قطبين أساسيين: الله - قطب الإنسان والمجتمع والطبيعة. وينطلق هيجل في ذلك نقطة جوهرية، هي أن كل شيء في الوجود -بالنسبة لهذا الوعي- متغير، ما عدا الله¹ (الفرد الصمد)، وهكذا فقد أطلق هذا الفيلسوف على القرآن تسمية كتاب الحركة، باعتباره وعياً مطابقاً لحركة الوجود المتغيرة. دلى لنا الكلام عن الوحدة والاتساق في هذا الوعي، على اعتبار أن الإنسان والطبيعة والمجتمع مظاهر لحقيقة جوهرية واحدة (الله)، وأن هذه المظاهر تخضع لنواميس واحدة من الدقة والأحكام².

¹ - د. حسن صعب: تحديث العقل العربي، دار العلم للملايين، بيروت، 1969، ص88.

² - Georges Burdeau: Manuel de Droit Public, Paris, 1948, P19.

ما هو مركز الفرد في الإسلام؟

لابد من التدليل بأن الإسلام «وعياً ماهوياً» لم يتكلم عن صيغة سياسية معينة، وإنما تكلم عن مباني، وأصول الحكم (الشورى - العدل - المساواة - التضامن - إطاعة ذوي الأمر)، تاركاً للمسلمين صياغة نظمهم على ضوء ذلك. وعلى هذا، فإذا قمنا بالتحديد على أساس الاستبعاد، أمكننا القول أن الإسلام لا يسمح بإقامة السلطان الكلي للجماعة (الكليانية أو التوتاليتاريه)، ولا يسمح بإقامة المذهب الفردي، حيث تفكك الجماعة، وحيث كل شيء الفرد وللفرد. هل يسمح الإسلام بإقامة المذهب الاجتماعي؟... الجواب نعم ولا... كيف ولماذا؟ المذهب الاجتماعي يعول على الجماعة كحقيقة مطلقة تتحدد بها وعليها كل حقائق الحياة، والإسلام يعالج انخراط الفرد في الجماعة، معترفاً له بحقوقه وحرياته في إطار التضامن الاجتماعي¹، بما يجعله قريباً من المذهب الاجتماعي، مع ذلك فالفرد في الإسلام، لا يستمد كافة مظاهر حقيقته من الجماعة، وإنما من قوة فوق ذلك، هي الله، وهذا هو أساس الذرى الثلاث في الوعي الإسلامي. حينما يتجول بصرنا في منظومة القيم الإسلامية نجد الفرد في الجماعة ومعها وبها، وفي الوقت نفسه مستقل عنها.

- الصلاة ذات مظهر جماعي، وفردى في الآن نفسه.
 - الرخص التي تثري الحياة الفقهية تعطي الفرد مكينات من التقدير والتقويم الذاتي.
 - المنظومة الخلقية على شمولها وسعتها، لا تلغي تقدير الفرد وإحساسه وجد الذاتي، هكذا فالتقوى على تنوع تحدياتها، هي في النهاية في القلب، كما حددها الرسول موجهاً أصبعه الى هذا المصدر.
- قال تعالى: ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ المائدة/32.... هذا القانون المطلق

¹ - د. ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، ص126.

لعلاقة الفرد بالجماعة، ومع ذلك فستتكم عن مظهر من مظاهر هذا التوازن بين الفرد والجماعة على صعيد نظرية الحقوق والحريات التامة.

○ أجل لقد أقر الإسلام حتى الملكية، دون أن يجعل حقاً مطلقاً، وإنما قيده بما يجعل صاحبه أشبه الوكيل عن الجماعة، قال تعالى: ﴿وَأَتَوْهُمْ مِّن مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ﴾ انور/32.

○ وهذه الملكية مقررة، ويحميها القانون، قال تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ البقرة/188.

○ وقال: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ المائدة/38.

ولا يجوز لولي الأمر أن يعتدي على الملكية، لو يجعلها في منفعة عامة، إلا برضا صاحبها أو بالقهر لقاء تعويض عادل.

وحرية الرأي مصونة، قال تعالى: ﴿وَلَتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ آل عمران/104.

ولقد كفل الإسلام حرية العقيدة، قال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ البقرة/256، والإسلام لا يتدخل في مسائل الأحوال الشخصية لغير المسلمين، حتى لو تناهى ذلك مع النظام العام الإسلامي، وهذا ما يتجاوز في مصلحته كافة النظم الوضعية المعاصرة، وهكذا فقد سمح النظام الإسلامي للمجوس بالزواج من بناتهم، كما وسمح للنصارى أكل الخنزير واحتساء الخمر¹.

وأثر عن عمر بن الخطاب أنه رأى هيكلاً يهودياً قد غمره التراب، فأزاح عنه ذلك، كي يقيم اليهود شعائرهم، كما أنه لم يشأ أن يصلي في كنيسة في القدس خشية أن يحولها المسلمون إلى مسجد.

¹ - د. ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، ص126.

ولقد دعا الرسول ﷺ الناس للمساهمة بأرائهم، قال: ﴿لا يكن أحدكم إمعة يقول إن أحسن الناس أحسنت. وإن أسأؤوا أسأت. ولكن وطنوا أنفسكم إن أحسن الناس أحسنتم. وإن أسأؤوا أن تجتنبوا إساءاتهم﴾.

والحرية الشخصية يكفلها القانون، وفي ذلك قال الخليفة العادل بن الخطاب: ((والله لا يؤمر أحد في الإسلام غير العدل)).

والإسلام يحمي حرمة المساكن، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَّا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا﴾ النور/27.

قد يقول قائل: أين هي فكرة الحق في الوعي الإسلامي منها في التجربة الأوربية المعاصرة؟

الجواب على ذلك بسيط، ويمكن في التمييز بين المعانقات والتشوفات الفلسفية لفكرة الحق في ماهيتها وعند المنبع، وبين الآلية التطبيقية لهذه الفكرة.

وفي نظرنا أن الإسلام لا يبرز على صعيد المبادئ، والفلسفات، وإلا فما معنى تكريم الله للإنسان: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ الإسراء/70، أليست هذه الكرامة مناط القيم والمدنيات العليا¹.

هذا يعني تفضيل الإسلام الإنسان على الملائكة، ثم ما معنى هذا الميثاق الأعظم بين الله والإنسان ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ الأعراف/172.

إن عقد الإيمان (أو الميثاق) هذا يرتكز على شهادة شخصية تجعل وعي الإنسان مرهوناً من الناحية الأنطولوجية، وهذا يتطلب منه المقاومة العنيدة والوعي الأخلاقي الراسخ، وفي الوقت نفسه عقد مع الله².

¹ - د. عادل العوا: العمدة في فلسفة القيم، دمشق، دار طلاس، ط1، 1986، ص695.

² - د. محمد أركون: الإسلام - الأخلاق والسياسة، مركز الإنماء القومي، بيروت - باريس،

1986، ص26.

لقد لقي رسول الأعظم صنوف العذاب على يد أهل الطائف، ولكنه رفض أن يدعو عليهم بالهلاك في معانقه قواعد الهندسية والحسابية التي تحكم نظام الطبيعة، تحكم بدورها النظام الاجتماعي... شيء بقدر... وكل شيء قدرناه تقديراً...

نظام واحد، وخالق واحد، ووحدة جامعة في النفس الإنسانية والمجتمع والطبيعة، وهذه هي المبادئ المركوزة في الأشياء، وهذا هو القانون الطبيعي عند فلاسفة اليونان، وعند "غروسيوس" أب القانون الدولي في القرن السابع عشر، وعند "مونتسكيو" مؤسس فكرة الحق على الواقع في تعريفه الذائع الصيت: ((القانون هو النسب الضرورية الثابتة النابعة من طبائع الأشياء)).

وهذا ما تعنيه الوسطية في الإسلام: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ البقرة/143، ويعنيه نظام الفطرة الذي أكدته الترميزة المشهورة في الوعي الإسلامي المستمدة من عروج الرسول ﷺ إلى السماء، واستقبال جبريل الأمين له، وهو يحمل إناءين أحدهما مملوء باللبن، وآخر بالخمير، ثم تناول الرسول ﷺ الإناء الأول، وقول جبريل: ((لقد اخترت الفطرة))¹. وهذا هو معنى أن للمسلمين قرآنيين: قرآن مسطور، وآخر هو الكون الذي برأته يد الله، ونحن نفقه ونعي القرآن الثاني من خلال تأملنا لحركة الحياة والكون، وإدراكنا للنواميس التي تسوس هذه الحركة، (الاختلاف بين القرآنيين في الشكل والمظهر لا في الحقيقة والجوهر).

وعلى هذا الأساس نفهم الحلول التي قدمها الوعي الإسلامي لتحقيق التوازن الدقيق بين أزواج القيمة: مادة/روح - دنيا/آخرة - فرد/جماعة - سياسة/أخلاق... الخ.

¹ - د. محمد سعيد رمضان البوطي: فقه السيرة النبوية، مطبعة الدودي، دمشق، 1989.

ولا مجال هنا للبحث في هذه الأزواج، وتحقيق الإسلام للاتصاق في منظوماتها، وحسبنا الكلام السريع عن زوج واحد هو مثوية الفرد والجماعة... وفي الحقيقة إذا أردنا تصنيف النظم السياسية والاجتماعية، أمكننا إجراء أكثر من ضرب أو شكل لذلك.

وإن كان أهم هذه التصنيفات ذلك التصنيف القائم على علاقة الفرد بالجماعة، أو ما يسمونه "مركز الفرد" حسب الجهاز المفاهيمي في القانون الدستوري.

وهكذا فقد توزعت النظم السياسية بين الاتجاهات الآتية¹:

- الفرد غاية النظام، ويتمتع بالامتيازات وحقوق تجعل من السلطة مجرد حارس ومؤكد لذلك (نظم المذهب الفردي).
- الفرد مجرد أداة في خدمة الجماعة، وتتحدد حقوقه وحرياته بما يكفل تحقيق أكبر قدر من منفعة الجماعة وأغراضها (النظم الاشتراكية).
- الفرد خلية في جسم الجماعة، وحقوقه ووظائف واختصاصات تتحدد على ضوء مصلحة الجماعة، وليس له إلا الاحتفاظ بهذه الاختصاصات².

وهكذا، فالفرد في النظم الاشتراكية مجرد وسيلة لتحقيق مصلحة الجماعة، ونحن أمام انهيار أو تحديد دقيق للحقوق والحرريات، وبالمقابل فالمذاهب الفردية تهيء للفرد مكانة عليا، لكنها تدخل فلسفية أنطولوجية مطلقة ترجو أن يخرج من ظهورهم من يعبد الله، فهل يمكن لأي عقل بشري أن يستشرف فيستشف مثل هذا الأفق لفكرة الحق المتصلة لا بشخص بذاته، وإنما بالجنس البشري.

¹ - د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ج1، النظرية العامة للسياسية، دار النهضة العربية، القاهرة، 355.

² - المرجع السابق، ص346.

وأبعد من ذلك، فالمنظومة الحقوقية في الإسلام تحتضن في سعتها الحيوان، والا
فما معنى حديث الهرة، حيث دخلت المؤمنة النار لأنها حسبت الهرة، والعكس بالنسبة
للبغى التي سقت الكلب اللاهث من العطش.

وإما على صعيد الألية التطبيقية، فالأمر رهين بحيوية المسلمين وتفاعلهم مع الإسلام،
ورهين أيضاً بظروف العصر، ونحن لا نستطيع أن نطالب مسلمي العصر الوسيط أن
يتكلموا عن الحقوق المتعلقة بسرية المراسلات، أو براءات الاختراع التي هي وليدة الثورة
الصناعية.

ومع ذلك يمكننا أن نضرب مثلاً بسيطاً في الإسلام لما ترقق ألية الحضارة الأطلنطية،
وهو ما يتعلق بنظرية الدعوى.

فهذه الحضارة «كما هو معلوم» عرفت فقط الدعوى القائمة على فكرة الحق
الشخصي، أو المصلحة، أي على المكانة القانونية لدفاع عن الحقوق الفئوية (العامل -
التاجر - العضو في قرية أو كنيسة... إلخ).

ولاشك أن دعوى المصلحة هذه لا ترقى إلى مستوى دعوى المواطنة المقررة في الشريعة
الإسلامية (دعوى الحسبة)، فهذه الدعوى تجيز لكل مسلم عدل يجتنب الكباثر، ويؤدي
الفرائض، وتغلب حسناته سيئاته أن يرفعها دفاعاً عن حقوق الله تعالى الخالصة، أو ما
كان فيها حق الله غالباً، وذلك من باب إزالة المنكر، وإعصالاً لقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ
أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ آل عمران/104، وقوله
عليه السلام: ﴿مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ
يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ﴾.

لقد طال بنا الحديث، وحسبنا القول أنه إذا كان في الحضارة الأطلنطية نور - وهو النور
البشري، فلدينا نور على نور، نور الفطرة الإنسانية، ونور المشكلة الإلهية، وشتان بين
النورين:

حلف الزهأ ليائبه بمثله حذت يمينه يا زهأ فلفه

اللاذقية - سوريا

المحامي الدكتور برهان زريق

خطاب النظام العالمي الجديد خطاب كوني أم خطاب غزو واختراق «مسألة التجدد الحضاري العربي الإسلامي»

هل من المفروض أن يقتصر موقفنا في هذا البحث من النظام العالمي على ودود فعلنا اتجاه غزوه واختراقه الثقافي لأمتنا... أم أنه يجب تجاوز ذلك الكلام عن العقل الخلاق لأمتنا في مظهر تجدها الحضاري باعتبار هذا التجدد سمة ماهوية ذاتية في كينونتها وشخصيتها .

لاريب أن الهيمنة الثقافية: كثافتها وثقلها وحضورها بسبب شراسة الإمبريالية الثقافية وهوسها وسعارها المحموم، ومع ذلك فقد اعتمدت العنوان القائم إيماناً وطيداً مني بأمّتي وقدرتها على المثاقفة، ومنعتها وصمودها في الشدائد والمحن. فهذه الثقافة التي تمتد بجذورها إلى ألف السنين تعانق أيضاً شوق الحياة وكبرياء الحياة وشرف الحياة وإرادة الحياة وعناد الحياة، وما من ربح صرصر بقادرة على اقتلاعها، لأنها تتجدد أبداً ولا تخترق تضعف ولا تموت، تغلب ولا تركع، تهزم ولا تستسلم.

ونحن لا ندلل بذلك عتواً واستكباراً في الأرض، وإنما ثقة بهذه الأمة التي لا تزيدنا المصائب إلا تجذراً وترسخاً، وحقيقة الأمر أن أدبنا السياسي المعاصر، يحفل بأجهزة مفاهيمية مثل: الغزو الثقافي، الغزو الثقافي الصهيوني، الانقلاب

الثقافة، الامبريالية الثقافية، الاختراق الثقافي، المسخ الثقافي، الإبدال الثقافي
التداخل الثقافي، الاغتراب الثقافي وغير ذلك من المفاهيم¹.

وهذه الظاهرة الثقافية، ولنسمها تبسيطاً، بالعنف الثقافي أو بالعداء
الثقافي - ليست غريبة على أمتنا منذ فجر حياتها، وما الشعوبية الثقافية في
العصر العباسي إلا أحد مظاهر الغزو، وقد خرجت أمتنا من ذلك الغزو ومثله
معه، ظافرة أشد مراساً وأصلب مكسراً.

وهذه المسألة تأخذ مظهرأً جديداً من العداء والشراسة بسبب استثناء
الرأسمالية وتغولها، بعد أن أزالنا من أمامها كل معوق، وهي تدخل راهنياً مرحلة
جديدة هي الاختراق الكامل للعالم بسبب الثورة العلمية والمعلوماتية والتكنولوجية
القائمة وقدرتها على تعميم إنجازاتها على المعمورة، وبسبب تكنولوجيا الاتصال
كما في الأجهزة الحديثة إضافة إلى المشاريع الاقتصادية والأخطبوطية الجبارة
القاصرة على نقل السلوك الاجتماعي والاقتصادي إلى كل بقعة في هذه المعمورة
(لباس الجينز ومطاعم الهمبرغر) وحقيقة الأمر أن علاقتنا بالثقافة الغربية
الأطلنطية ليست مثاقفة بالمعنى الفكري والعرف كما يصورها فكر الاغتراب
والخواء الغربي، بل المسألة تكمن في الذكريات المريرة التابعة والثاوية في أعماق
ضمير أمتنا وذاكرتها التاريخية ضد هيمنة وعداء الغرب وثقافته، وليس من
السهل علينا من تلك الصورة المانوية الرمادية التي تكونت من عدائية الغرب
للعروبة والإسلام، ابتداءً من العصر الوسيط مروراً بالحروب الصليبية، فاحتلال
نابليون لمصر فإجهاض المشروع النهضوي لمحمد علي باشا صعوداً باحتلال
المشرق والمغرب، فخطاب "غورو" على قبر صلاح الدين فنكبة فلسطين، ثم
إجهاض المشروع الانهاضي الوندوي لجمال عبد الناصر، ومحاولة تركيع وطمس

¹ - د. محمود الذوايدي: عالم الرموز عند الإنسان، مجلة المستقبل العربي، وانظر مقال الدكتور
أحمد البغدادي بعنوان: في مفهوم الثقافة - مجلة عالم الفكر، المجلد 24، عدد 4، لعام 1996،
ص9.

مقومات شعبنا العربي في العراق ومحاصرة شعبنا في ليبيا، وغير ذلك من مظاهر المرارة اليومية.

هل يمكن التدليل بأن الضمير الغربي، شفي تماماً من رواسب القرون الوسطى وتأثيرها، وأن بإمكاننا أن نمد له الأيدي بثبات وطمأنينة دون أن يعتورنا الغفل والتغافل.

للإجابة عن ذلك لا بد «وهذا أمر لا يتسع له المقام» من أن نعرض لتلك الصورة المهترقة الظلامية الحاملة المتواكلة والكسولة التي ألصقت بأمتنا والمستقرة في الضمير الغربي والتي لا تزال ترتسم ملامحها وأثارها على نسيج الأحداث الثقافية اليومية الراهنة.

ولعل ما يؤكد ذلك أن العرب شكل لاهوتاً خاصاً لمقاومة الإسلام و العروبة، وقد بلغ الأمر ثقافته أنها طالت وتناولت سفهاً كافة قيمنا ورأس مالنا، ولم ينج منها أحد حتى المقدس لدينا، كما يتضح «على سبيل المثال» من العقاب ذا النمط الفريد المثير للقرف والاشتمزاز في الصورة التي رسمها "دانتي" للرسول محمد ﷺ في الكوميديا الإلهية، حيث قطعه إلى نصفين من ذقنه حتى دبره، كبرميل تمزق أضلاعه.

وبيان ذلك أن الرسول محمد ﷺ «حسب ثقافة الغرب» منتحل مباشر لوعي زائف وهو يجسد الشبق والفسق والشذوذ الجنسي، والكثير من الجنايات، والعرب راكبوا الجمال إرهابيون شرهون شهوانيون تمثل ثروتهم غير المستحقة إهانة للحضارة، والعقل العربي عاجز عن أن ينتج تراثاً أو فناً أو حضارة¹.

ويتساءل "جان فرانسوا روفائيل" في كتابه الانتعاش الديمقراطي قائلًا: ((هل أن الثقافة الإسلامية هي العاجزة عن التكييف الديمقراطي أم أنها الثقافة العربية، ويأتي الجواب سريعاً: الاثنان معاً)).

ويؤكد المذكور عجز الإسلام عن تقديم فهم للعالم المعاصر، ويتساءل كيف يمكن أن نصف بتسامح ديانة يتساوى فيها الاختلاف مع الإعدام.

¹ - د. محمود الذوايدي: عالم الرموز عند الإنسان، ص 57.

أما "جان كلود بارو" فيدلل في كتابه الإسلام والعالم المعاصر بأنه لا مكان للتعايش بين العالم المعاصر الذي أصبح ديمقراطياً وليبرالياً وبين الإسلام. والإسلام في نظر الكاتب المذكور حقيقة سياسة دينية توتاليتارية في العمق والأنظمة الفكرية التي تتضمن في مبدأها الأصلي مشروع الفتح العالمي هي النازية والشيوعية والإسلام، ومن ثم فلا يمكن المساومة مع مشروع هدفه التدمير، والمسلم العادي شخص لا يحول ولا يزول وهو يحمل مشروع التهديد في ذاته¹. وقريب من ذلك ما أكدته "ميشيل دوبريه" (رئيس وزراء فرنسا الأسبق) من أن الإسلام هو العدو الأول المباشر للعرب، وقول "مارغريت تاتشر" (رئيسة وزراء بريطانيا السابقة) لقد بقي على الغرب أن يقضي على الإسلام بعد أن قضى على الشيوعية.

وفي نظر "ريمون دولان" وزير خارجية فرنسا ومثله معه مجلة التايمز اللندنية أن العالم العربي وهم، وأن ما هو أكثر منه وهماً سياسة "ديغول" المدللة بأن هذا العالم هو محور سياسة المستقبل.

ولقد أقرت إدارة الرئيس الأمريكي "رونالد ريغان" مشروع قيام نظام شرق أوسطي يحل محل النظام الإقليمي العربي الراهن، كما أقر الكونغرس الأمريكي بالاجتماع سنة 1983، مشروع المستشرق اليهودي الأمريكي البريطاني الأصل "برنارد لويس" القاضي بتقسيم منطقة الشرق الأوسط من جديد بما في ذلك تركيا وإيران وأفغانستان، بحيث ترسم خارطة جديدة للمنطقة، تتحول فيها كل قبيلة في الجزيرة العربية إلى دولة².

وبالطبع فلا يستطيع وجداننا الجمعي أن ينسى أسفين الكيان الصهيوني الذي غرسه الغرب في قلب أمتنا، ثم تعهده بالاستمرار والتفوق، ثم نغفل أو نتغافل عن

¹ - د. محمود الذوادى: عالم الرموز عند الإنسان، ص 131-161-168.

² - خير الدين عبد الرحمن: جزيرة أبي موسى وأسئلة حول مصر الأمة، مقال منشور في مجلة المستقبل العربي، عدد العام 1992، ص 64.

دور الحركة الأصولية المسيحية، وما تثيره مؤسساتها ومنشأتها ومنظماتها من أطروحات سياسية وعقائدية وممارسات فقط وتأثير على المجتمع الأمريكي، وسياسات الخارجية تجاه الصراع العربي-الإسرائيلي¹.

وهكذا ليس غريباً أن يجيز الرئيس الأمريكي "ريغان" للعدو الأكبر "مناحيم بيغن" لغزو لبنان الشقيق عام 1982 مؤمناً بأن هذه المعركة هي معركة همجدال (المجدل) المذكورة في التوراة والتي هي المعركة النهائية بين الخير والشر، كل ذلك ارهاص لظهور المسيح وقيام القيامة على عهده فينال رضاء الرب².

وقريب من ذلك نبوءة عراب النظام العالمي الجديد والأب الروحي له الرئيس الأمريكي "جورج بوش" فقد تكلم أمام حشد من الناس في مقر جمعية "بني برث" إحدى أهم دعائم الهيكلية الصهيونية مفاخراً بالخدمات التي قدمها الإسرائيل وفك عزلتها الدولية، بقضائه على خطر العراق.

هذه صورة مبسطة، لكنها مهووسة وهائجة لموقف الغرب من أمتنا وثقافتها وحضارتها، و هي صورة أيديولوجية عدائية لا تمت الى الثقافة بصلة، ومن المؤسف حقاً الانسياق مع رطانات الايديولوجية ومتاهاتها والحديث عن هذا الجدار الكئيب بين الثقافة العربية والإسلامية وبين الثقافة الغربية، إذ أن مثل هذا الجدار أمر استثنائي ومناف لطبائع الخلق والعمران والأنسنة، لا سيما أن الغرب لا يعدم وجود خطابات ثقافية تحمل وتقاوم الأنسنة وتقوم على الحوار، وهي جديرة بالاحترام وأن نمد إليها الأيدي بثبات واطمئنان.

وحقيقة الأمر أن علاقتنا الثقافة الغربية وهينة المعنى والقيمة، في حين أن المعنى في الغرب حبيس الهيمنة والمصلحة، والقضية أولاً وأخيراً محمولة على جدلية

¹ - خير الدين عبد الرحمن: جزيرة أبي موسى وأسئلة حول مصر الأمة، ص 95.

² - د. يوسف الحسن: البعد الديني في السياسة الأمريكية تجاه الصراع العربي الصهيوني -

مقال منشور في مجلة المستقبل العربي عدد 168 لعام 1993 ص 176.

إنتاج المعنى وإنجازه، وبالتالي فبقدر ما يتغلب إنجاز المعنى في الغرب على إرادة الهيمنة بقدر ما يمكن أن تزكو علاقتنا، وتزهو وتؤتي أكلها وثمارها اليانعة. ويبدو أنه من الصعب راهنياً أن نؤسس مع الغرب خطاباً حراً محمولاً على قاعدة صلبة ورسينة من الحوار والتفاعل الثقافى، إن الغرب ما يزال يقدم نفسه من خلال إرادة الهيمنة والمصلحة وبواباتها وخلفياتها وكل ما نتمناه أن يتخلص من عقدة وهزقاته تجاهنا، علماً أن بمقدور مركبته أن تقود قاطرة العالم إلى شاطئ الله والمحبة والأنسنة، ومع مزيد الأسف فالغالب على خطاب طابعه الاقتصادي المحموم الخاضع لهيمنة الشركات المتعددة الجنسيات ذات الشهوة المتكلمة السرطانية المتخصصة بامتصاص الدماء، وتقطيع الأوصال، والتغول على ثقافات الشعوب وقيمها¹.

وفي نظرنا أن المسألة أبعد من مسألة المظهر المادي الاقتصادي لحضارة الغرب، بل أن هذه المسألة تكمن في تلك الحضارة ذاتها التي انتهت فلسفياً إلى الوضعية واقتصادياً إلى الرأسمالية واجتماعياً إلى الفردية ودينياً إلى الإلحاد². زد على ذلك فهذا الغرب، لا يفتأ يطور وظائفه ويؤسس نظمه ويطور حياته وقيمه على أساس المزيد من الشر، والهيمنة والابتذال الإنساني والسيطرة على مصائر الشعوب وبالتالي فإذا ما استعرنا أسطورة جالينوس اليونانية المتمثلة في رأس له وجهان، أحدهما يعلو الفقر والكآبة والظلام والآخر يطفح بالنور، إذاً استعرنا ذلك فإن جالينوس الغرب له وجه واحد فقط، يطفح بالدكارة والكآبة، وهذا الوجه لجالينوس الغرب يظهر جلياً في تدعيمه المركز المقترن بتفتيت الأطراف (العالم الثالث) والحاقها بالمركز. وما انقسام المعمورة إلى شمال وجنوب إلا مظهر لهذا التقسيم الإمبريالي¹.

¹ - كشف عن هذه الطبيعة السرطانية لتلك المؤسسات الدكتور عدنان شومان: اتفاقيات الجات الدولية، دمشق، دار المستقبل، 1996.

² - إيلياس مرقس: المذهب الجدلي والمذهب الوضعي، ط1، 1991، ص995.

يظهر ذلك في هاجس الإمبريالية في السيطرة على النماذج الثقافية، أي في توحيد مقاييس المعرفة، وتحويلها إلى سلطة في الوقت الذي تحول فيه العالم إلى سوق دولي يرتبط كلياً بها^٢.

وهناك مظهراً آخر لخطورة جالينوس الغرب يتجلى في حمأة التكنولوجيا وآثار زرعها في نظام لم ينتجها تاريخياً واجتماعياً باعتبار أن هذه التكنولوجيا هي نقطة التقاء الاجتماعي والثقافي بالتاريخي^٣، وأن نقلها في حقيقة الأمر نقل للحضارة الأمريكية ذات السبق في أحدث أشكال وأدوات التعليم المعلوماتي للمعرفة، وليس عجباً أن تكون ما تحمله العقول الالكترونية والأقمار الصناعية هي رسالة أمريكا الوحيدة للعالم^٤.

هكذا يؤكد "الأستاذ بسام صقر" على السمة الشمولية للتكنولوجيا وبعدها عن الحياد، والإمبريالية التي تزج بنفسها في حمأة الصراع الدولي من أجل الإمساك بتلابيب الثروات الطبيعية في العالم، وسيلتها في ذلك، امتلاك الرأي العالمي وتوجيهه نحو ذهنية القبول بالقوى كحقيقة تاريخية لا تقبل النقاش^٥.

وهذه الحضارة الغربية القائمة على الصراع والتنافس، وفلسفة السوق أبعد ما تكون عن العطاء والتوجه والإجماع وأقرب ما تكون إلى المركزية والتسلط، فهي التي تشن الحروب وتؤججها بين الشعوب، ولا تفتأ تمزق أوصال النسيج الثقافي للشخصية العربية الإسلامية، وهذا ما أكده وزير خارجية الولايات المتحدة

¹ - الإسلام، الأخلاق، السياسة، لمحمد أركون، بيروت، معهد الإنماء القومي -1990، ص221.

² - د. فهمية شرف الدين: الأمن الثقافي للوطن العربي، مجلة الفكر العربي، عدد70، لعام 1992.

³ - المرجع السابق.

⁴ - مجلة قضايا عربية، أيار 1980، ص218.

⁵ - مبدر الويس: المثقفون العرب والمستقبل العربي، مجلة الوحدة، عدد 101، لعام 1993، ص179.

الأمريكية، بأن انهيار جدار برلين قد نقل الصراع إلى شمال وجنوب، وحول في وقت ذاته الصراع مع العرب والمسلمين إلى إطار الساحة الثقافية¹.

وهذه الإمبريالية الثقافية لا تعدم التعويل على مقولات فكرية، إلا أنها مقولات ضبابية سرابية تجريدية تكتسب سمة الجواهر الثابتة والمتجانسة مثل مقولة الحضارة، الإنسان، التكتيك، وغير ذلك من الأفكار العامة غير القائمة على الضبط والتحديد²، وغير القابلة للتعامل معها بجلاء، والجلء كما هو معلون ركن القاعدة الخلقية.

تأسيساً على ذلك، فإن هذا الفكر يلغي الاختلاف، والأزمة والايديولوجية والتاريخ والسياسة ليبقي على زمن واحد هو زمن الانفتاح والاختراق الصهيوني ووصولاً إلى ألسنة الأشباح والاعتراف بإسرائيل انطلاقاً من مقولة: إذا كان العالم متجانساً فإسرائيل جزء من هذا العالم المتجانس فهي إذاً مجانسة معه وهذا في النتيجة يسمح لها أن تستمر في مد شرايينها وعروقها الأخطبوطية في نسيج أمتنا³.

وحقيقة الأمر أن الكونية التي تدعيها وتتمسك بها هذه الإمبريالية، تخفي وجهاً احتوائياً عدوانياً، يطمس مقولات العالم ويستأصل منهاجه وقيمه ويمحوها من الوجوه⁴.

كيف يمكن الحديث عن كونية هذا النظام العالمي المزعوم تتحكم به طغمة أوليغارشية تفتقر إلى أي تكوين خلقي وعلمي وهي تمتلك في الآن نفسه آلاف

¹ - قسوة الإعلام والغزو المقنع، مجلة الفكر العربي، عدد 74، لعام 1993.

² - عمر الحامدي: الثقافة العربية والنظام العالمي الجديد، الأبعاد الحضارية المتغيرات الدولية، مجلة الوحدة، عدد 99 لعام 1992، ص107.

³ - فيصل دراج: من انهيار الثقافة إلى ثقافة الانهيار، مجلة النهج، خريف 1994، ص131.

⁴ - محمد لطفي اليوسفي: الثقافة العربية في نهب التحديات، مجلة النهج، خريف 1994، ص114.

المليارات من الدولارات وتتحكم بالسياسات الدولية وعلى رأس ذلك الولايات المتحدة الأمريكية¹.

أنها كونية تائهة تسودها عبادة العجل الذهبي، وتسرح فيها قوة المال التي حلت محل المادية التاريخية، ولا حاجة للتأكيد بأن المفروض بالكونية أن تقوم على توطين القيمة الإنسانية وتعزيز الشخص البشري والمواطنة العالمية، فهل أن هذه الكونية تستهدف ذلك لتكوين موضع الاقتداء والاحتذاء.

لقد فشل النظام الرأسمالي في عمومية مشروعة، أي بالتوجه إلى العالم بخطاب قائم على المساواة² فهل أن النظام العالمي الجديد يحمل هذا الخطاب العام المجرد وما هي أولياته وأسسها³.

لا حاجة للتدليل بأن هذا النظام علماني المحتد والمنبت، ولكن أليست العلمانية هي المسؤولة عن عدم عمومية مشروعها، لنستمع إلى هذه الشهادة الثمينة من الدكتور محمد أركون، إذ يقول: ((أن الجمهورية الفرنسية الثالثة هي التي وضعت أسس مداميك العلمانية، واتسمت هذه الجمهورية بازدهار الوضعية «الوضعية المتطرفة» التي أصبحت ايدلوجيا فرنسا للأجيال المتعاقبة، ويجب أن لا ننسى أن ظاهرة الفتوحات الاستعمارية التي ازدهرت في ظل تلك الجمهورية الثالثة))³.

وليست القضية مقتصرة على الماضي فحسب، بل ان الإشكالية لا تزال قائمة والدول الغربية لا تفتأ تدعم الأنظمة القمعية، ويا لها من فوضى معنوية شاملة وكاسحة، تلك التي تسيطر الآن على العالم، وهي فوضى مؤلمة تشارك فيها الدول

¹ - د. عبد الله عبد الدايم: مستقبل النظام العالمي، مجلة الشؤون العربية، العدد 74 لعام 1993، ص9.

² - المرجع السابق، ص11.

³ - د. محمد أركون: الإسلام، أوروبا، الغرب، ص211.

الكبرى وأجهزتها وأدواتها البيروقراطية المالكة لأحدث وسائل المعلوماتية، بالإضافة إلى أنظمتها المعرفية¹.

هل تتوفر الأخلاقية في هذه الكونية المطروحة؟..... لا نظن ذلك وهذا ما يؤكد البروفسور "لوكاس" عضو اللجنة القومية للأخلاق في فرنسا، فقد أشار إلى أنه لا يوجد في فرنسا أي ذورة دينية أو علمية أو أخلاقية نسبية، هذا مع العلم أن خطاب الوحي كان قادراً على ذلك بشكل مطلق، فقد كان يحتوي على ما يمكن أن ندعوه بمديونة المعنى، وكان الناس يخضعون له بشكل عفوي وطيبية ظاهرة، وبصورة عميقة ودائمة أما اليوم فلم يعد ذلك ممكناً².

ولنفترض أن هذا النظام العالمي الجديد يحمل خطاباً عاماً للعالم، فهذا الخطاب يفتقر إلى الأصالة والروحانية والجوهر، ولا يعدو أن يكون ذا سمة واحدة، تعانق بعداً واحداً في الإنسان هو البعد الاقتصادي هكذا يؤكد الدكتور سمير أمين أن الفاعلية الاقتصادية هي المشروعية الاجتماعية الوحيدة في النظام الرأسمالي، وهذه الفاعلية قوانين السوق في شكلها المبتزل³.

لقد قصرت حياة الإنسان المعاصر على المحسوسات والماديات، فإذا في أعماقه فراغ موحش، متعطش للمعنويات التي أفلست الحضارة المادية في التعامل معها . فهذه الحضارة تشكل في نظر جيوسلوفاكيا بداية الانحطاط الحياة الإنسانية وانعطافاً كوبرنيكيا خطيراً سينتهي به المطاف إلى حيوانية الإنسان . إن مركبة المغرب عاجزة عن جر قطار البشرية بطريق الله وبطريق الشرط الإنساني والأخلاقي، وبالمقابل فالطريق الذي تعبده هو طريق مادي صرف، اختزل في أحسن أحواله الإنسان وابتسره إلى مظهره الاقتصادي الصرف وإذا قلنا

¹ - د . محمد أركون: الإسلام- أوروبا- الغرب، ص33.

² - المرجع السابق، ص33، وانظر مقال لونهرياي: هل هنالك أوروبا أدبية، مجلة الفكر المعاصر عدد 78، 79، لعام 1990، ص125.

³ - د . سمير أمين: مقتضيات برنامج تحرري إنساني، مجلة النهج، ربيع عام 1997، ص7.

أن الشرط البشري اختزل في الحضارة الغربية إلى البعد الاقتصادي تؤكد لنا سبب فشل هذه الحضارة في جناحها الشرقي وهي مرشحة بأن تفشل، ومن باب أولى في جناحها الغربي المحمول حالياً على هذا النظام الجديد .

إن الغرب يرشح نفسه على أساس أنه كارزما العالم وقائده، ولكن الكارزما تعني العطاء والتألق والإشعاع تماماً كالتلفاز التي يتحف ما حوله بالعطاء .

لنأخذ مثلاً بسيطاً كما تقدمه هذه الكارزما لأمتنا فيما يسمى بالنظام الشرق أوسطى، فهذا النظام ليس وليد المعطيات الضمنية لحياتنا وثوابتها وقيمها، بل هو بل هو تقيؤ الغرب وصديده فهو الابن البيولوجي المنحدر من صلب النظام العالمي الجديد، لذلك فهو نظام وضعي صناعي غير قادر على إلغاء الهوية العربية، كونه لا يقيم بديلاً عنها في شكل انتماء ثقافي حضاري، وتبعاً لذلك فهذا النظام لن يكون إلا (موزايكا) من الهويات يولد العديد منا المواجهات والتحديات لاسيما بين منطلق الأمة ومنطلق الدولة، وبين منطلق الخصوصيات الأثنية، وأخيراً بين منطلق الدولة وبين التفاعل المتوازن مع الخارج¹ .

هكذا يذكرنا "الدكتور عبد الحليم غانم" بوثيقتين خطيرتين صدرتا عن المسؤولين في البنتاغون، ونشرتا في الصحافة الأمريكية بتاريخ 1992/2/18، وفي 1992/3/9، وقد أوضحت هاتان الوثيقتان ملامح النظام العالمي الجديد، وحق الولايات المتحدة في الاحتفاظ بالأسلحة النووية والاستراتيجية واحتكارها أو في خوض الحروب في أي بقعة من العالم، وتدمير أية ترسانة نووية أخرى بما في ذلك ترسانة أوروبا، كل ذلك من أجل التحكم في مسار التاريخ الكوني، تأمينه لسيطرتها ولسان حالها قول الرئيس الأمريكي "روزفلت"، قدرنا أمركة العالم، اجعلوا العصا الغليظة تتوغل بعيداً .

¹ - ناصيف حتي: التحولات في النظام العالمي الجديد و النتاج الفكري، مجلة المستقبل العربي

لقد أفاضت الوثيقتان في الحديث عن الأسلحة النووية، ولكنها لم تتعرض إلى الأسلحة النووية لدى العدو الصهيوني.

وإلى جانب السلاح النووي يقف السلاح الثقافى الاقتصادي الاستهلاكي القائم على الروحي والفكري والإنساني من أجل تشويه الإنسان وتدميره، وتسفيه قيمه، وإفراغه من مضمونه الديني القومي وتشكيله في قيمه الروحية وقناعاته الوجدانية.

وأبعد من ذلك فالإمبريالية الثقافية الأمريكية لا توفر جهودها في الهيمنة حتى على الثقافة الأوروبية.

ولقد شعرت هذه الأخيرة بجسامة الخطر، فأنبرت تضع السدود في وجه الغزو الثقافى الأمريكي نجد مثلاً على ذلك في رفض هيئة الإذاعة البريطانية إذاعة (شارع السمسم) الأمريكي، لأنه سيحمل إلى الأطفال القيم الضارة، كما عبرت السلطات الفرنسية عن قلقها لغزو الأفلام السينمائية والتلفزيونية الأمريكية، بل إن الكثيرين من الكنديين يخلطون بين الجندرة وبين المباحث الأمريكية نتيجة إغراقهم بالسلسلات الأمريكية¹.

إذاً كيف نصف النظام العالمي بهذا الوصف، والدول الغربية الكبرى التي فصلته على قياسها غير متفقة على احترامه.

أجل لقد وقف "بوش" ليعلن أمام الكونغرس عقب نهاية حرب الخليج الثانية بأن القهر والخوف لم يعد لهما مكان في العالم، وأن عهداً جديداً من العلاقات الدولية سيسود العالم، وأن حلولاً ملائمة لكل القضايا المطروحة سوف نجد طريقها إلى الوجود، وأن هيئة الأمم ومجلس الأمن سوف يستعيدان حضورهما وهيبتهما، وستراعى مبادئ العدالة الدولية².

¹ - د. عماد فوزي شعبيبي: كيف نفهم النظام العالمي الجديد، مجلة الفكر العربي، عدد 78 لعام 1992، ص147.

² - د. علي عقلة عرسان: المثقف العربي والمتغيرات، دمشق، منشورات اتحاد الكتاب عام 1995، ص12.

هل تحقق شيء من هذا القول... لا نعتقد ذلك، وفيما يلي على سبيل الاستدلال بعض الأمثلة التي تكذب تلك التخرصات.

لقد أصبح مجلس الأمن مؤسسة أمريكية إلى حد كبير، ولعل ما يؤكد ذلك قول الرئيس الأمريكي الأسبق "نيسكون": ((ونحن إذا أردنا التدخل عسكرياً لحماية مصالحنا الحيوية فعلينا أن نحذو حذو الرئيس الأمريكي بوش في حرب الخليج أي أن نوظف الأمم المتحدة لنا لا أن نكون أداة لها))¹.

إن الحرب التجارية بين أمريكا وأوروبا الغربية التي أوشكت على الانفجار إلى أن تحقق أوروبا الغربية حضورها كقوة ذات استقلال شامل يعيد وحدتها، الأمر الذي يرد عليه الأمريكيون بتحالفات جديدة في الشرقين الأدنى الأقصى والخليج العربي والأماكن المؤثرة².

ولا أدل على ذلك من قول ليون برينان مفوض التجارة الخارجية أمام البرلمان الأوروبي³ بتاريخ 18/3/1997، محاولة استقطاب قوى جديدة لتصبح ذات عضوية دائمة في مجلس الأمن الدولي على أرضية ما حققته من تقدم وازدهار ونجاحات في المجال الاقتصادي، مثل اليابان وألمانيا وذلك بغية كسب قوى أخرى تكون أطراف التحالف المقبل في حال انفجار الصراع البارد أولاً فالساخن أخيراً الذي أذنت الحرب العالمية بولادته بين أوروبا الموحدة وأمريكا، وهي حرب بين المصالح والنفوذ، وسوف تكون ذات وجه اقتصادي ثقافي للدرجة الأولى مما سبق يتضح أن النظام العالمي يقوم على فكرة المصلحة ليس إلا، والذات مصلحة الولايات المتحدة دون أي اعتبار لأية مصلحة لدولة أخرى، ولاسيما دول الجنوب،

¹ - د. علي عقلة عرسان: المثقف العربي والمتغيرات، ص 11.

² - المرجع السابق ص 11.

³ - يقول ليون برينان (أن حرباً تجارية بين أوروبا والولايات المتحدة قد تعرّض العلاقات السياسية بينهم إلى الخطر)... مقتطف من مقال نشرته جريدة البعث، دمشق، 19/3/1993، ص 1.

وهذا ما يتضح من قول وزير الدفاع الأمريكي "تشنى": ((لا توجد دول حليفة معادية لمصالحنا، بل إن أقوى دول العالم وأكثرها إمكانات وقدرات، هي دول صديقة لنا، وليس هناك منطقة في العالم خطراً على مصالحنا ويسيطر عليها حكم معاد))¹.

لقد سيطرة أمريكا على النفط لا سيما في الخليج العربي كله بعد إخراج العراق من السوق وتفاقم دور وتأثير الجاسوسية الأمريكية (C.I. A) في العالم، ثم سيطرة أمريكا على سوق السلاح العالمي لا سيما بعد أن تراجعت مبيعات الدول المنافسة لها كالاتحاد السوفياتي وغيره، وهذه السيطرة الأمريكية بعد أن ظهرت صورة خاصة في أسواق الخليج العربي².

وهكذا تحدد بؤر الصراع والقنابل الموقوتة التي يمكن أن تنفجر فتسبب على الأقل الحرب الباردة (الاقتصادية والثقافية) تحدد بما يلي:
احتلال منابع النفط، السيطرة على الطاقة، السيطرة على الأسواق التجارية لا سيما أسواق تجارة السلاح، احتكار الثقافة العالمية، التصنيع النووي، القوى الاقتصادية الجبارة.

وعلى سبيل المثال فقد قدر مبيع أمريكا للسعودية في صفقة واحدة ما قيمته عشرون مليار دولار أمريكي، وقد قبضت إسرائيل عملة على هذه الصفقة مبلغ مليار دولار، هذا ما صرح به "ديفيد ستانير" ممثل إيباك (لجنة الشؤون العامة للعلاقات الأمريكية الإسرائيلية) حيث قال: ((إنه حصل على المبلغ المذكور عن طريق جيمس بيكر))³.

¹ -تقريره إلى الرئيس والكونغرس الأمريكيين، شباط 1992، ترجمة العميد الركن المتقاعد

نافع أيوب لبس، ص58، مركز الدراسات الفكرية، دمشق 1993.

² - د . عرسان: المثقف العربي والمتغيرات، ص23.

³ -جريدة السفير اللبناني 1992/11/11.

لكن ما هي الصورة لدى الضفة الأخرى (دول الجنوب) هذه الصورة باختصار: الحاجة، البطالة، الانفجار السكاني، المجاعات الكوارث، المزاحمة الاقتصادية، تشديد الضغط من قبل دول الغرب على البلدان المتجهة نحو النمو والتي لا يستطيع سداد فوائدها ديونها.

إضافة إلى ذلك فهناك كوارث اجتماعية وخلقية مثل انتشار الفساد والانحلال الخلقي، وتخريب البيئة عن طريق دفن النفايات النووية، والتشجيع على قطع الأشجار وانتشار المرض والجهل.

ولعل دخل الفرد أكبر مؤشر لهذه الأوضاع الكوارث، إذ أن هذا الدخل يبلغ سنوياً في دول الشمال/17000 دولاراً في حين أنه لا يتجاوز/340 دولاراً في الدول النامية.

ويشير تقرير التنمية الصادر عن الأمم المتحدة، إلى أن 60 بالمائة من سكان العالم يحصلون على 5.55 بالمائة من الدخل العالمي ولا يملكون سوى 4.84 بالمائة من التجارة العالمية بينما يحصل خمس سكان العالم على 82.7 بالمائة من الدخل العالمي وعلى 81.2 بالمائة من التجارة العالمية.

ويستهلك الشمال وسكانه ربع سكان العالم 70 بالمائة من الطاقة العالمية و75 بالمائة من معادنه و85 بالمائة من أخشابه و60 بالمائة من غذائه¹.

هذه الصورة الداكنة الشوهاء للنظام العالمي تظهر جلياً في ازدواجية معاييرها فيما يتعلق بقضية فلسطين وتدمير العراق ومحاصرته، ثم الضغط على الدول التي تبيع سوريا الأسلحة وأخيراً الوقوف في وجه باكستان فيما يتعلق بامتلاك السلاح النووي والسماح للغرب حلفاء إسرائيل بذبح المسلمين في البوسنة².

¹ - كرم الحلو: جريدة الحياة 1993/3/285، عن تقرير الأمم المتحدة عام 1993.

² - د. عرسان: المثقف العربي والمتغيرات، ص25.

استناداً لما تقدم يشير الدكتور أمين إلى أن النظام العالمي الجديد القائم على التحكم بالسوق تحكماً مطلقاً قد أنتج في زمن قصير مزيداً من الفوضى وتفاقم التناقضات التي تجلت في احتدام ظواهر¹ الفقر والاستقطاب على صعيد عالمي وعلى الأصعدة القطرية² ويؤكد "الدكتور أمين" على ظاهرة أساسية في آلية عمل رأسمالية هي أن الاستقطاب الذي يمثل التضاد بين ثروة المراكز المتزايدة وفقر الأطراف المتفاقم هذا الاستقطاب أخذ أيضاً في التصاعد.

أما مظاهر الاستقطاب المذكور فهي مجالات النظم المالية والمعوّلة والبحث التكنولوجي والحصول على الموارد الطبيعية والسيطرة على وسائل الإيصال الإعلام وإنتاج أسلحة التدمير الشامل، وأن من شأن ذلك أن يضي على قانون القيمة المعوّلة قوة استقطابية متجددة وقوية مضاعفة³.

ويلفت "الدكتور أمين" الانتباه إلى ناحية هامة هي عدم اندماج أسواق العمل التي ستظل متفتحة ومحبوسة في أطر الدولة السياسية القائمة⁴.

ولا حاجة للتأكيد على أن الاستلاب الاقتصادي هو لب الرأسمالية وإن اخضاع الطبقات العاملة لمقتضيات الهيمنة، يناقض ميول الإنسان من أن يصبح سيد مصيره⁵.

بعد هذه الصورة الداكنة نستطيع الانطلاق مع "الدكتور بسام طيبي" والتدليل بأنه من الخطأ القول بأن علاقتنا بالثقافة الغربية هي علاقة احتكاك، بل هي علاقة

¹ - د . سمير أمين: مقالة بعنوان مقتضيات برنامج تحرري إنساني، ص8.

² -المرجع السابق ص6.

³ -المرجع السابق ص6.

⁴ -المرجع السابق ص6.

⁵ -المرجع السابق ص5.

اصطدام وتحد، والغرب لا يتورع أن يعمل على تحويل قيم وثقافة العالم إلى كومة من الخردة¹.

والساسة الإعلامية للإمبريالية تعتمد دائماً التضليل، مثلها في ذلك مثل مدير القناة التلفزيونية الذي يعدل برامجه حسب قانون العرض والطلب، وعلى ضوء مقاييس الاستماع والمشاهدة².

ويطالعا "الدكتور كمال عبد اللطيف" بولادة جهاز مفاهيمي أخذ يتردد على صعيد الأدب الساسي ألا وهو الغزو الإعلامي³.

وإذا كان "الدكتور عبد اللطيف" ينفي فكرة المؤامرة في التاريخ، إلا أنه يؤكد امتلاك الغرب الجبروت كإرادة تاريخية مادية، قوامتها أساطيل تتحرك بالطاقة النووية وصواريخ عابرة للقارات وأقمار صناعية ومركبات فضائية تصل إلى القمر إضافة إلى القنابل الذرية والنووية والنيوترونية والأسلحة الجرثومية.

ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هو، ليس الموضوع الأساسي للسياسة في عصرنا الراهن هو امتلاك القدرة الصعيد المتكون الاجتماعي وامتلاك الطاقة على صعيد المتكون الطبيعي، أن القدرة على الصعيد الاجتماعي ذات مفهوم موسع وما الثقافة أو السلاح إلا مظاهر للقدرة، وأن هيمنة السلاح تستتبع هيمنة الثقافة ولا حاجة للتأكد بأن الاعلام الغربي لا سيما الأمريكي مدعو لصياغة الوجدان الأمريكي بما يخدم الصهيونية وادعاءاتها ومزاعمها ومن مظاهر توظيف الاعلام الامريكي لصالح الصهيونية دعوته إلى أفكار الحركة الصهيونية المسيحية

¹ - د. بسام طيبي: الثقافة العربية المعاصرة على مفترق طرق، مجلة الشؤون العربية العدد 15، لعام 1992، ص49.

² - هذا الكلام لريجيس دوبريه، انظر مقال د- يوسف رمضان: بعنوان من أجل فهم موقع الخطاب الإعلامي الغربي، مجلة الوحدة، عدد 97، لعام 1992، ص129.

³ - د. كمال عبد اللطيف: مقاله الموسوم بعنوان في التجديد الثقافي منشور في الثقافة والمنتقف، مركز الدراسات الوحدة العربية، 1992، ص140.

الأصولية، حيث بقدر عدد محطات الإذاعة الدينية ما بين 1200-1400-محطة تبث الواحدة منها حوالي 17 ساعة يومياً، وأهمية هذه الوسيلة تكمن في أن متوسط ما يقضيه تلاميذ المدارس الثانوية من الوقت أمام شاشة التلفزيون يفوق ما يقضونه في المدرسة كما أن التلفزيون يعتبر المصدر الرئيسي لوجهة نظر الأمريكيين عن العالم الخارجي وهناك ملاحظة هامة هي أن هذا النشاط الإعلامي غير محصور في الولايات المتحدة، فالقس "غورون"، وهو أحد الأوائل من رجال الكنيسة الذين تنبهوا إلى أهمية (الكنيسة المرئية) وقوة هذا التأثير، قام ودعم القناة 12 المسماة نجمة الأمل أو تلفزيون الشرق الأوسط في جنوب لبنان هذه المحطة التي تبث في المنطقة التي كان يسيطر عليها انطوان لحد لأجل خدمة المخططات الصهيونية¹.

وهناك ملاحظة هامة هي أن الغرب وبعد زوال الاتحاد السوفيتي وأقول الحرب الباردة، أخذ يبحث عن مجال جديد للصراع، فوجده في الصراع الحضاري، وهذا مغزى مقولة "فوكوياما" في كتابه نهاية التاريخ ومقولة "صامويل هنتغتون" بأن مستقبل الأحداث التاريخية سيدور حول الصراع بين الحضارة العربية الإسلامية ذات الحدود الدموية على الدوام، وبين الحضارة الغربية ذات التقاليد اليهودية والمسيحية ولكن سؤلاً يطرح نفسه هو هل الإشكالية في الإسلام أم من المخططات الاستعمارية التي تركز على مناطق الشعوب من أجل استنزاف مواردها وخيراتها وهل أن مقولة "فوكوياما" في جوهرها مقولة اقتصادية صرف. ومن جهة ثانية فهذا التركيز على الصحوة الإسلامية هو في جوهره وعمقه محاولة لضرب صحوة الحضارة العربية الإسلامية.

¹ -أحمد مفلح: البعد الديني في السياسة الأمريكية تجاه الصراع العربي الصهيوني، مجلة المستقبل العربي، عدد 168، لعام 1993، ص 177.

على هذا الأساس يؤكد "الأستاذ فهمي هويدي" أن الغرب يتخذ من الأصولية الإسلامية ذريعة لاستئصال الحال الإسلامية¹.

ومن المشكاة نفسها ينطلق "الدكتور أدوار سعيد" ليؤكد أن "هنتغتون" يحيي بأفكاره روح الحرب الباردة وإن كان العدو الجديد هو الإسلام والعالم الثالث لا الاتحاد السوفيتي.

وليس غريباً إذ أن "هنتغتون" الغرب ويحذره من قصة التقاء الحضارتين الإسلامية والكونفوشية ويدعوه إلى عمل المستحيل من أجل الحيلولة دون ذلك.

ويربط "الدكتور رفعت السيد أحمد" بين الهيمنة الحضارية والمعنوية للنظام العالمي الجديد وبين إسرائيل التي تعتبر جزءاً لا يتجزأ من الأمن القومي الأمريكي الحريص على إبقائها متفوقة ومهيمنة لتستطيع القيام بالدور التأديبي، ويلفت الانتباه إلى أهمية الاتفاقات الثقافية من أجل تحقيق هذه الغاية كما في اتفاقية (فولبرايت) التي عقدت مع إيران وتركيا، ثم تبعتها دول أخرى لدرجة أن 12/4 من المنح الثقافية الأمريكية خصت دول الشرق الأوسط².

وإذا كان جوهر الصراع بين دول العالم الثالث والغرب، فإن رحي هذا الصراع سيدور على أرض أمتنا باعتبارها قلب هذا العالم، وما حرب الخليج الثانية إلا بداية لذلك، وهي في الوقت نفسه إنذار لكل من تسول له نفسه الخروج عن الطاعة الغربية³.

ويلفت "الدكتور أدوار سعيد" الانتباه إلى نقطة أساسية هي استحالة سيطرة حضارة واحدة على العالم حسب مقولة "فوكوياما"، وإلى الخطورة الناجمة عن

¹ - فهمي هويد: أزمة الوعي الديني، صنعاً، دار الحكمة، 1998، ص420.

² -مقالة بعنوان، غزو العقل العربي، الدور الإسرائيلي الأمريكي في المنطقة، مجلة الوحدة، عدد96 لعام 1990، ص40 وما بعدها.

³ -عمر الحامدي: الثقافة العربية والنظام العالمي الجديد، الأبعاد الحضارية للمتغيرات الدولية، مجلة الوحدة عدد 99، لعام 1992.

هذه الأفكار السوداء وفي الوقت نفسه ينبغي أن تكون مشكلة المستقبل في الصراع بين الإسلام والغرب، بل إنه لم المنطلقات الفكرية الخاطئة تلك التي تدعو إلى الصراع بين الحضارات.

وهكذا نكون قد تكلمنا عن النظام (اللا نظام) العالمي الجديد، تكوينه، وظائفه، وجهته، مناطه، أهدافه وغاياته وهي صورة تؤكدان علاقتنا معه لا تقوم على أساس فكري حر، ومع ذلك فلا تخلو ثقافتنا من بعض الخطابات التي تؤكد أن تلك العلاقة هي علاقة متاقفة لا تشوبها شائبة أو كدر.

ولعلنا نجد مثلاً عن هذا الخطاب في المقال الذي خطته براءة "الأستاذ علي حرب" بعنوان غزو ثقافي أم فتوحات فكرية حيث يتلخص هذا المقال في الفكرتين الآتيتين:

((علاقتنا مع النظام العالمي الجديد علاقة فكرية محنة، وهذا هو مغزى وسم المقال بعنوان «فتوحات» قياساً على كتاب الفتوحات المكية لابن عربي أو على الاعتبار أن الفكر يحتضن في ذاته القوة التي تفتح له آفاق المسالك والطرق، كل ذلك بصورة طبيعية، ولا مجال إذاً للقول بالغزو «خطاب الخصوصية الثقافية» ذلك أن الحقيقة هي حقيقة الكائن عينه، أنها فاعلية الكينونة وكينونة الشيء هي قوته ومداه الوجودي وقدرته على الانفتاح والتوسع والانتشار، والفكرة لحظة، لها فعلها وأثرها والأعمال الضخمة تملك القدرة الفعالة على التأثير، وعلى أن سؤال الوحدة يجب أن يسبق سؤال العروبة¹.

وفي الحقيقة إن نجاز المعنى شيء والهيمنة عليه وتوظيفه للمصالح الغاشمة شيء آخر، وحسبنا قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ﴾ الحديد/25، فالحديد إذاً يخضع للبيّنات وليس العكس، كما هو الأمر في الغرب الذي يتهاافت الاحتكار العلم وتسخيره لجبروته واستكباره.

¹ - علي حرب: غزو ثقافي أم فتوحات فكرية، السنة 14، العدد 74، لعام 1993.

أما بالنسبة لأسبقية سؤال الوجود على سؤال العروبة، فلا نعتقد هذا للسبق بل الصحيح أن يتصدر سؤال العروبة، ويسمو على كل سؤال إذ بمعراجه وأوليياته ونواضحه وتصوره للحياة والوجود أستطيع المعراج والارتقاء إلى أي مرتقى بما في ذلك اللحظة الكونية، ومن ثم فإن تحقق الذات وتعملقها وتجوهرها فهو الشرط اللازم الكافي للعطاء حتى على صعيد الكونية.

ذلك أن الجذور هي التي تنشأ الأوراق والأغصان والساحة المغناطيسية هي التي تحرك الإبرة، والجسم الكاسح هو الذي يحمل الرأس الكاسح، وبالعكس فالرأس في جسم كسيح سيكون دون شك كسيح، ولا بد للجسم الضخم من أقدام ثابتة تحمله، وتمكنه من القيام بمسؤولياته.

على هذا الأساس فالحركة لا بد لها من محور تدور عليه، ومبادئ الحياة الضخمة هي أساس الدستور الشكلي، والسياسة هي فيزياء الواقع وتقنيته ليس إلا كما أن الفيزياء تقنية للطبيعة.

استناداً إلى ما تقدم يؤكد "ريجيس دوبريه" أنه: ((إذا أردت أن تلمس السياسة فالتمسها في الأيديولوجية، وإذا أردت أن تلمس الأيديولوجية فالتمسها في الدين وإذا أردت أن تلمس الدين فالتمسها في الفيزياء الاجتماعية)).

فعلى صعيد الفلسفة تجد مقولة الواحد هو الكل هي مقولة مظلة تقوم على الثقافة الذهنية واللفظية أما على الصعيد القانوني فتجد ذلك في مقولة نظرية سيادة الأمة المدللة بأن الأمة تقوم على أفراد متجانسين ومتحدين ومتساويين، تربطهم النظرة القومية، وهذا التجانس يعزز من يمثل الأمة، وبالطبع فهذا يقود تضليلاً إلى تصدي أي شخص للدعاء -بألية التجانس- بتمثيل الأمة، وهكذا فقد سقطت هذه النظرية تاريخياً، وكان آخر مظهر من مظاهر ادعاء تمثيل البروليتارية للتاريخ الكوني، وانزلاق هذا التمثيل إلى اللجنة المركزية (ستالين) بما في ذلك من كاريكاتورية للتمثيل، وهذا ما قاد الفكر الإنساني إلى نظرية سيادة الشعب المتضمنة امتلاك كل فرد لجزء من الإرادة العامة، وعلى أساس أنه لا يمكن للفرد أن يدافع عن الآخر كالشخص ذاته، وعلى أساس أن الشعب الاجتماعي أساس الشعب السياسي سنداً لقوله ﷺ: ﴿لِكُلِّ ذِي مَصْلَحَةٍ مَقَالٌ﴾.

وأخيراً فسؤال الوجود الحقيقي انفتاحي بشرع أبوابه للجميع على الضياء والهواء دون الانكفاء إلى كهوف الذات.

والسؤال المطروح هو: هل أن الغرب يمثل سؤال الوجود، وهل يسمح لغيره أن يساهم معه بالفدية في بلورة أسس النظام العالمي الجديد.

أجل أنا أقبل فكر "أرسطو وراسل وسبينوزا" على أنه مقاربة للماهية الإنسانية، لكنني لا أقبل فكر "بوش وكارتر وكلينتون" وعلى هذا الأساس، وفي الوقت نفسه لا اعتبر اختكار السلاح النووي أو الشركات المتعددة الجنسيات أو اختكار التكنولوجيا، لا أعتبر مشاريع خدمة هذا الجوهر الإنساني المشترك.

لقد وضع الكاتب "أندريه فونتين" عنواناً لمقاله في وداع عام 1992 -وضع الفوضى أساساً لهذا العام وكان رجائه أن يمشي النظام العالمي بخطوة وإن كانت وثيدة إلا أنها وكيدة.

ويرد "الدكتور عبد الله عبد الدايم" مأزق النظام العالمي إلى تعدد القيم فيه وتنافرها وغموضها وتناقضها وغيابها في كثير من مجالات العمل الإنساني، وفي الوقت نفسه فقد ربط هذا العجز القيمة بتراجع مبدأ المسؤولية الذي يعتبر أهم مبدأ أخلاقي في عصر التكنولوجيا.

ويعرض "الدكتور عبد الدائم" لقيادة التكنولوجيا العشوائية المتخبطة للإنسان وافتقارها إلى أي مبدأ أو هدف منضبط ومحدد.

هكذا نكون قد قدمنا موجزاً عن إشكالية هذا النظام العالمي ويبقى سؤال آخر جدير بالطرح هو: ماهي آفاق التعامل مع هذا النظام العالمي الجديد... ما هي أولياته، مظاهره، ضوابطه.

لا حاجة بالتأكيد بأن هذا النظام ولد من طلب القوة وحماقتها وغشمها وعربدتها، فقد حقق الغرب انتصارها على العالم الثاني (الاتحاد السوفيتي)، ثم خاض الحرب مع قوة وليدة وشابة في العالم العربي والعالم الثالث، هي العراق الشقيق، ليس من أجل سواد عيون الكويت وإنما دافعاً عن مصالحه البترولية وإنذاراً تهديدياً للعالم الثالث، وفي الوقت نفسه لطمس القوة الذاتية للعرب، ثم

جرهم من أنوفهم إلى طاولة المفاوضات مع إسرائيل تحت شعار السلام العالمي، وهذا ما أكده "بوش" بقوله: ((لقد حققت حرب الخليج النصر على الدول العربية الراديكالية وجرت العرب إلى مدريد كمقدمة للقضاء على الإسلام في القرن المقبل)).

ما هي الجدة في هذا النظام، هل أنه ألغى أو عدل ميثاق الهيئة الدولية، وقدم مشروعاً يقوم على الشرط الإنساني والقضاء على التعاسة المادية والروحية في هذا العالم.

كيف يمكن الحديث عن هذه الجدة وذلك النظام لم يتحفا بتلك الولادة القيمية الجديدة في صورة قواعد وضوابط وبرامج، ثم تأتي الدول لتلتزم بذلك في تطبيقات الفردية، ما بين تلك القواعد المسبقة من اعتداء إسرائيل على لبنان الشقيق وتهديد الولايات المتحدة وذيلها بريطانيا لشعبنا في العراق تحت حجة خلق الاستقرار في المنطقة دون أن يطلب أحد من دول المنطقة ذلك.

لهذه الأسباب «ومثلها معها من الأسباب» فهذه الولادة لا تستحق أن توصف بالحدة ولا تعدو أن تكون إلا مصلح (الواقع الدولي الجديد) وليس النظام الجديد أو حسب تعبير "نعومي تشومسي" نظام العالم الجديد والملاحظ على هذا النظام أن يحاول أن يتعدى للمشاكل الدولية دون أن ينطلق من أصول أو مبادئ يلتزم بها وكان عليه أن يرسى مبادئ إنسانية عالمية كبرى مثل يتعدى معالجتها دون أن يخضع إلى ردود فعل آنية ظرفية تختلف باختلاف مصالح الدول الكبرى.

أن الإنسانية في أو حال التعاسة المادية والروحية التي طغى بحرانها على يد العلمانية والغرب وهذه الإنسانية في شوق عميق وحنين زائد ورنو وتشوق لمعانقة الحقيقة، وهذه الحقيقة هي وليدة معبرة وانبثاق برهة داخل الروح نتيجة اصطدامها بالواقع.

مثلاً واحداً نضربه على ذلك، في حدوث زلزال في منطقة من العالم، ومسألة العراق الأخيرة هو أكبر زلزال عشناه في هذا القرن، فالإسراع لنجدت المنكوبين وليس الشعارات البراقة هو المعيار الوحيد الذي يعلو صوته على كل صوت.

إن دين هذا النظام العالمي هو المادة والغريبيون يعبدون العجل الذهبي ستة أيام في الأسبوع، ثم يذهب بعضهم في اليوم السابع للصلاة، وليست تلك البرهة تنطلق من روحهم اتجاه لا جغرافيا الجوع التي تمتد وقعتها في العالم يوماً بعد يوم. لقد استطاع الغرب «دون شك» أن يخلق توتراً في الحياة العقلية والمطلوب منه أن يخلق هذا التوتر على صعيد مملكة الضمير والوجدان والأخلاق. إن الغرب يقدم للعالم رؤية أحادية نابعة من واقعه ومصالحته وظروفه، ثم يفرض هذه الرؤية على العالم في صورة عقد إذعان لا يقبل النقاش. أن أية عملية ارتقاء لا يمكن أن تتم إلا بالتعويض على الذات والتمكين منها بالتعلق والتجوهر سواء أكانت هذه الذات فردية أم جماعية. وعلى هذا الأساس فليس صحيحاً أن مسيرة الغرب هي مسيرة التاريخ الكوني ومناطه ووجهته وأساسه، والحقيقة أن مسيرة الغرب وإن حملت بعض مظاهر الإنسانية في جوهرها هي مسيرة التاريخ الحضاري والاجتماعي للغرب، والمطلوب من هذا الغرب أن يفسح المجال لرفد هذه المسيرة بعبء الحضارات الأخرى لخلق مشروع إنساني كوني يقوم «بألية الحوار بين الحضارات» على أساس الشرط الإنساني والهم الإنساني والمصير الإنساني والأمن الإنساني. على هذه الأرضية الرصينة يمكن الحديث عن رفع القطيعة مع الغرب، ونسج التواصل والتواشج وإزالة الشكوك والمخاوف، وفتح فضاء جديد لعمل تاريخي غير محكوم بايدولوجيا الكفاح أو بالنعرة القومية أو بالحقوق الدينية أو بالتصور الغربي الوحيد للحياة، من خلال عملية الحوار¹ والمثاقفة الندية. وعملية الحوار هذه يجب أن تقود الإنسانية لوضع مشروع أسس استراتيجية كونية قوامها كرامة الإنسان وعزته والبحث عن غاية متعالية للوجود البشري.

المحامي برهان زريق

¹ - محمد أحمد خضر: رهان الحضارة وثقافة العولمة، عولمة الاقتصاد، مجلة كتابات معاصرة عدد 32 لعام 1997، ص 80.

نظام مقاصد الشريعة في وعي الجويني¹

تصنف المدرسة النمساوية التي يتزعمها "كلسن" النظام القانوني "الوضعي" على درجات^٢، القاعدة السابقة تؤسس للقاعدة اللاحقة، وهي في الوقت نفسه نتيجة لما قبلها، بحيث تتسّم المبادئ Norms النظام القانوني الهرمي وتسوسه. ليس غريباً هذا الاتساق التدرجي على النظام الفقهي الإسلامي، فالكون بكليته يخضع لإرادة الله الراعية، والقول بأن الإسلام هو دين التوحيد لا يعني توحيد الله فحسب، بل توحيد الأديان والفاعلية الكونية^٣، وإذا كانت المدرسة النمساوية تقييم تدرجها على أساس شكلي، فإن ما نتغياه هو معانقة العرى والروابط التي تشد هذا التناسق والتدرج والاتساق في الفقه الإسلامي. ونعتقد أن جماع أدبيات هذا الفقه وحدة تاريخية، وتشدها غاية واحدة وبالمقابل فلسنا حيال نظام متداخل العناصر متبعثر القوى من أمشاج شتى مختلطة مكومة لا تشوّف أو تكامل أو نضج فيه.

¹ - عبد الملك بن عبد الله أبو المعالي الجويني الملقب بـ "إمام الحرمين"، ولد وتوفي في نيسابور بإيران/419 - 478هـ و1028-1080م، فقيه شافعي وأحد أبرز علماء الدين السنة عامة والأشاعرة خاصة.

² - د. ثروت بدوي: تدرج القرارات الإدارية، القاهرة، دار النهضة العربية، 1970، ص79.

³ - د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1987، ص217.

وهذا ما حدا "هاملتون جيب" إلى إبراز جهود رجال العلم في الإسلام للحفاظ على استقلالهم تجاه السلطة السياسية، تلك الجهود التي حالت في رأيه دون أن يرتبط بأي نظام سياسي، وأمدت النظام الديني (الفكر الفقهي والعلمي) والجماعة بالحرية اللازمة للتطور على أساس ما يحويه الإسلام من طبيعة ومنطق ذاتيين¹.

هذا الاستقلال والذاتية في النظرية الفقهية تجعلنا نغير اهتمامنا في «مجال نظرية المعرفة -الإبستمولوجيا» للنظرية البنيوية، المدللة بالتكامل والإتساق في النظام البنيوي.

ولا عجب فالشريعة الإسلامية أبرز مظهر يميز أسلوب الحياة الإسلامية فهي لب الإسلام ولبابه²، وهذا ما يفسر معانقة الأمة لها والذود عنها وبناء روحها وضميرها الخاص.

ونحن هنا في هذه الرقعة البسيطة سنحاول تجلية نظام الغاية في النظرية الفقهية، تمثلاً في نظرية المقاصد، ومذكرين بالدور الذي تلعبه النية في الفقه الإسلامي قال ﷺ: ﴿إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى﴾. وليس عجباً أن نرى «منذ مطلع الصدر الأول الإسلامي» هذا الاهتمام بالغاية البعيدة التي يستشرفها النص ويرنو إليها.

هكذا يمنع سيدنا عمرؓ الزواج بالأجنبيات من أهل الكتاب إبان فتح فارس، ويجتهد سيدنا عثمانؓ في توريث المطلقة في مرض الموت حتى بعد انتهاء العدة¹.

¹ - هاملتون جيب: دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة إحسان عباس وآخرين، دار العلم للملايين، بيروت، ط2، 1974، ص15.

² - جوزيف شاخت: الشريعة الإسلامية ضمن تراث الإسلام، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، أيلول 1989 ترجمة حسين مؤنس وإحسان صدقي الصمد.

وإذا انتقلنا خطوة تالية في علم الفقه واجهنا الفتح الكبير الذي قام به الإمام الشافعي في تأصيل أصول هذا العلم وتقعيد قواعده وتوضيح غاياته، مع الإشارة إلى أن هذا المؤسس تعمد تخليص هذا النظام من كل مؤثر خارجي لاسيما رجل السلطة والتعامل معه على أساس نظام معرّف في محض لاسيما بعد محنته السياسية، وهذا ما يفسر «في نظرنا» هذا الهجوم الشديد عليه، ونظرة عجلت إلى أعمال الأصوليين منذ رسالة الشافعي إلى موافقات الشاطبي، ترى أن وعي ثلة منهم تولدت لديه رغبة في توظيف مفهوم المقاصد في ذلك الهم الاجتماعي من أجل إعادة النعم وإبادة النقم^٢، ونجد ذلك حاضراً في تلك الأعمال الأصولية خاصة في الكتاب موضوع بحثنا.

ونستطيع القول إن "ابن رشد" في بحثه عن العلل وتلمسه أسباب الخلاف، والطبيعة الظنية للقياس، ومشكلة حجية الإجماع، وتمييزه بين المصلحي والتعدي، ونزوعه نحو التقعيد، وطلبه الكليات اليقينية والقطعية، ثم يكن في ذلك منفرداً، ولا أتى ببدع في القول لم يعرف له مثل في التراث الفقهي والأصولي، وسوف يتبين لنا مدى الحضور القوي لهذه المعاني والمفاهيم، وبشكل أكثر وضوحاً عما فعل "ابن رشد" في مصدر أصولي سياسي غير معروف جيداً لإمام الحرمين مثلما ستتردد ذات المعاني بعد "ابن رشد" لدى "عز الدين بن عبد السلام" وتلميذه

¹ - د. فتحي الدريني: المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، ط2، دمشق، 1985، ص40-41.

² - محمد بن إدريس الشافعي: الرسالة، تحقيق وشرح، أحمد محمد شاكر المكتبة العلمية، بيروت، ص42.

³ - عبد الوهاب بن علي تاج الدين السبكي: معيد النعم ومبيد النقم، وانظر على صعيد الوعي التاريخي أبو العباس الحسيني العبيدي، تقي الدين المقرئ: إغاثة الأمة بكشف الغمة.

"القرآني" متأثرين في ذلك بتراث "الجويني" خاصة عبر كتابات "الغزالي" الأصولية¹، كل ذلك ولاشك -يعبر عن أصالة الأمة ووحدة ثقافتها وتاريخها وفكرها... هكذا تبدو لنا أهمية كتابه غياث الأمم في التياث الظلم مصدراً أصولياً لنظرية المقاصد، بل باعتباره مشروع إنقاذي فقهي حضاري اجتماعي سياسي، فما هي أهم خطوته؟.

لقد طرح "الجويني" مشروعه الإنقاذي بصورة دياكتيكية هادمة destructive، ثم بانية constructive مذكراً بحديث الرسول ﷺ بأن صلاح المجتمع في صلاح سلطته السياسية والعلمية، وهنا لم يتوان عن نقد أصحاب نظريات الأحكام السلطانية، وخاصة "الماوردي" مدللاً بأن هذه النظريات تلهث وراء ما تكون عليه الخلافة مشيخةً الوجه، عما عليه الواقع الراهن للأمة، فهذا كلام (من مضى وعلوم من انصرم وانقضى)²، ويأخذ بترتيب شروط الحاكم ترتيباً تنازلياً على غرار ترتيب المقاصد³، مبتدئاً بتحليل شرط النسب (الشرط الأول عند الماوردي وغيره)، فهذا الشرط ليس بذي بال والعبرة بالمقاصد لا بالرسوم⁴، والاعتماد عليه يعني ترك الناس فوضى لا حياة لهم، والأمر نفسه بالنسبة للشرط الثاني (العلم والاجتهاد)، فهو أمر غير ضروري، لطالما أن رجل السلطة لا يستطيع الاستعانة برجل العلم، وأخيراً يضع شرطه الأساسي في الكفاية والقدرة، ففيها تُسأس الأمور وتستقر الأحوال، ويؤمن بالمقاصد الشرعية الضرورية⁵ ولكن الوزير نظام الملك

¹ - عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1994، ص348.

² - الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم، فقرة 46.

³ - المرجع السابق، فقرة 447.

⁴ - المرجع السابق، فقرة 537.

⁵ - المرجع السابق، فقرة 447.

«الذي أهدى له الكتاب» سيموت، عندئذ تنتقل السلطة إلى الأمة صاحب الحقيقي¹، فهذا التكييف يشبه النظريات الحديثة لنظام السلطة.

فالجويني يقابل امتلاء وخلو السلطة السياسية بامتلاء وخلو السلطة العلمية مقسماً كل مجال إلى أربع دوائر، وبالتالي فكلما تمَّ جسر النموذج السياسي بذاكرة المسلمين في أربعة خلفاء راشدين يحصر النموذج الديني في أربعة مجتهدين مؤسسي المذاهب، وهكذا دواليك حيث نواجه ناقل المذهب، الفقيه فيه كالمغلَّب الكافر²، مشيرين إلى أن هذه الافتراضات تشبه ما كان يفعله الأحناف والأرأيتيون «توفي الجويني عام/478هـ/، فهو ليس من عصر الانحطاط»، والبديل لذلك ملء الزمان بمقاصد الشريعة، وطبعاً يطرح ذلك بعد مناقشة المصلحة ورفض التعويل عليها مطلقاً، فهي قرينة التلذذ والهوى كما قال الشافعي³.

ولا ينسى الجويني أن يناقش موضوع البيعة، ويوضح أن الغاية منها الحصول على الشوكة وعلى التقلب في العيش والمحافظة على المصالح، ويقرر الجويني أنه لا قطع في السياسات إلا ما بُني على الإجماع⁴، الذي هو إجماع الفقهاء وشروطه: إطباق العلماء واتفاقهم على الأوامر والزواج والتحليل والتحريم وأن لا يتواطؤوا على كذب وأن يتموا الاتفاق، وهم متعددون في الأقطار... إلخ.

ويتناول في النقد بعض القواعد الفقهية كالقياس فهذه القاعدة تصلح زمن الأئمة المجتهدين لا زمن التيات الظلم⁵ ويوسّع كثيراً من دائرة المباح، وفي الوقت نفسه يضيق من دائرة الحرام، وكما فعل قبله "ابن حزم"، وكما سيفعل "الشاطبي" مؤكداً

¹ - الجويني: غياث الأمم في التيات الظلم، فقرة 560.

² - المرجع السابق، فقرة 618.

³ - المرجع السابق، فقرة 640.

⁴ - المرجع السابق، فقرة 72.

⁵ - المرجع السابق، فقرة 559.

على ضرورة (التوقيف) في العبادات، ورافضاً الابتداع في مجال الأمر والوجوب¹ وعلى هذه الأساس يندد بالتعزيزات لاسيما ذات الأصل السياسي، والتي قد تتجاوز بغلواتها الحدود، ولكن أعظم ما ركّز عليه عند خلو الزمان مسائل الوجوب والإلزام والحلال والحرام في ميزان الكسب والتعامل، فهذا الموضوع لا يضاويه في الشرف أصل.

ويطرح افتراض إشكالي مآله: ماذا لو فسدت المكاسب كلها وطبّق طبق الأرض الحرام في المطاعم والملابس، فهل يجوز حمل الناس على الانكفاف عن الأقوات والتعري عن البرّة.

ويتناول "الجويني" مسألة دفع الضرر، حيث أخذ بتكييف هذا الوصف القانوني مع ظرف الانحطاط والتراجع بما ينطوي عليه، من قاعدة كلية تبنى على الكماليات، وليس على الضرورات فحسب، وهو ما لم يكن مقبولاً عند الفقهاء والأصوليين الذين قصروا ذلك على دائرة (الضرورة)، وفي حالات فردية نادرة، لا تتجاوز سد الرمق.

وفي إطار دعوته إلى التقلب في العيش ينزل الحاجيات في عصره منزلة الضروريات لما يترتب عند الاتكفاف عنها من الضرر، ويضرب مثلاً على ذلك في إشكالية أكل اللحوم، فانقطاع الناس عنه يؤدي إلى إنهك الأنفس وحل القوى، والأمر نفسه بالنسبة لسائر المطاعم وإلى التوسط في اللباس والمساكن لكل فئة، فهو يدحض قول أبي حنيفة في التزام التحريم عند التياث الظلم إذ الأصل في الأشياء الإباحة، فذلك مدعاة إلى دفع الحرج.

¹ - هذه هي عناصر الحقوق لدى الجويني، أما هذه العناصر لدى الشاطبي فهي حفظ: الدين - النفس - العقل - النسل - المال، انظر الحافظ إبراهيم بن موسى الشاطبي: الموافقات في بيان مقاصد الكتاب والسنة والحكم والمصالح الكلية الكامنة تحت آحاد الأدلة ومفردات التشريع والتعريف بأسرار التكاليف في الشريعة ج2، المجلد الثاني ص10.

وإذا كانت المقاصد (سر الشريعة ولبها) هي "الأمر الأعظم الذي تطبق الأرض عائدته، وتستفيض على طبقات الأرض فائدته"، وهي "القاعدة والملاذ المتبوع الذي إليه الرجوع"، فما هي تجلياتها على صعيد نظرية الحقوق؟¹ هذه الحقوق تتجلى في صون (حفظ): الدين - النفس - العقل - العرض - المال . لن نستطيع - في هذا المقام الضيق - دراسة المكونات المترعة في هذه النظرية، وحسبنا التعرض إلى النقاط الآتية:

1. ليس بمقدور الفن القانوني في هذه النظرية امتياح هذا المعين الذي لا ينضب في نهر الحقوق في الإسلام، وحسبنا أن نشير باختصار إلى هذين الخبرين:

أ- في غار حراء وأثناء البحث عن الرسول المهاجر وصاحبه من قبل كفار قريش، سأل الرسول الكريم ﷺ صاحب: ما هاتان الراحلتان؟ قال صاحب أبو بكر: استأجرتهما، هنا ينبري الرسول ﷺ ليقول: لك علي النصف، قال صاحب: وهل هذا وقت الكلام في ذلك، قال الرسول الكريم ﷺ: الدين حق... وترك القارئ أمر التعليق على حامل الحق ودوره في إشادة الحياة.

ب- ذهب الرسول ﷺ إلى الطائف داعياً للدين الجديد، وذاق ما ذاق من أصناف العذاب، وجاء جبريل يستأذنه أن يطبق الأخشبين (جبلين) على الطائف، لكن الرسول ﷺ انبرى قائلاً: ﴿بَلْ أَرْجُو أَنْ يُخْرِجَ اللَّهُ مِنْ أَصْلَابِهِمْ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ﴾.

فالرسول الكريم ﷺ حريص على حقوق من لم توهب له الحياة. يقول "ريمون بولان": ((الدولة حضارة بأسرها استجمعت قواها، وأفصحت عن نفسها في مؤسسات))¹، ونستطيع القول: إن نظرية المقاصد تمثل استجماع الأمة

¹ - هذه هي عناصر الحقوق لدى الجويني، أما هذه العناصر لدى الشاطبي فهي حفظ: الدين - النفس - العقل - النسل - المال.

الإسلامية في إفصاحها عن نفسها أثناء حقبة زمنية ولا تمثل إلا جرعة من مطلق الدين.

2. هذه النظرية تسوس المجتمع الإسلامي في حقبة زمنية استثنائية معينة، هي حقبة (التيارات الظلم)، فهل نقول: إن الجويني استشرى فاستشف أحكام نظرية الظروف الاستثنائية الباسقة في النظام الوضعي الراهن.

3. لإدراك إتساع آفاق نظرية المقاصد سنقوم بإجراء مقارنة بسيطة بينها وبين نظرية الحقوق الدستورية العالمية الوضعية الحديثة.

وهنا نأخذ -على كثرة التقسيمات الفقهية الدستورية- بالتقسيمات الآتية للدكتور ثروت بدوي²:

✓ الحرية الشخصية.

✓ حريات الفكر.

✓ حريات التجمع.

✓ الحريات الاقتصادية.

✓ الحقوق الاجتماعية.

فهذه المقارنة لا ترينا فرقاً جوهرياً بين نظرية المقاصد لدى الجويني، وبين النظريات الحديثة رغم الفارق الزمني الكبير.

4. لا أثر للدين في نظرية الحقوق الحديثة في حين أن صون الدين هو أم الباب في نظرية الجويني، ونكتفي بالتعليق والقول مع ابن رشد: ((إن الدين هو الإطار

¹ - كتابه: الأخلاق والسياسة، ترجمة د. عادل العوا، 1986، دمشق، دار طلاس، ص301.

² - كتابه: النظم السياسي، النظرية العامة للنظم السياسية، ج1، القاهرة 1964، دار النهضة العربية، ص372.

للفلسفة))، فهو إطار الأطر الكلية وهو الوثبة الروحية والضميرية والإلهامية الكبرى، وهو إنجاز المعنى كما يقول الدكتور محمد أركون.

5. هل نقول إن نظرية الحقوق المتفرعة على المقاصد ذات طابع سلبي استراتيجي لا تعدو حفظ الحقوق، ولا تعطيتها هذا الطابع الدينامي الموار بالحركة...

في نظرنا إن أي توظيف وصل حاله لهذه النظرية بإمكانه أن يعطي هذا التفسير الخصب الدينامي الحركي الحي، ولا نصد أنفسنا ولا يصدنا الإسلام عن ذلك.

تقدير وتقويم

حينما مات الجويني كُسرَ منبره واشتركت العامة في نيسابور كله في حزن العلماء عليه، فلم تفتح الأبواب في البلد ووضعت المناديل على الرؤوس، حيث ما اجتراً أحد على ستر رأسه.

فما سبب هذا الحزن العميق؟ هل لأن الجويني استشرف فاستشف هموم الناس وعاش آلامهم؟

ولا عجب فكتابه الموسوم بعنوان غياث الأمم في التياث الظلم هو تعبير حي عن ذلك، فهو ليس كتاب يمنطق للفقهاء وأحكامهم، وإنما كتاب اجتماع وسياسة وفقه يمنطق للتاريخ ويؤسس لمشروع إنقاذي كبير للأمة، وما التأسيس الفقهي سوى أداة لهذا التأسيس الحقيقي.

لقد كان الجويني من رجال الدين في أمتنا الذين حافظوا على تراث النبوة، وحملوا أعلامها، ووقعوا عن رب العالمين.

فالأمر لهؤلاء، وما الملوك إلا حكام على الناس بينما العلماء حكام على الملوك فلا عجب -والحالة هذه- أن تفسر هذه الكثرة الكاثرة التي شهدت جنازته، وهذا التقدير الكبير له من الوزير نظام الملك الذي عينه على المدرسة النظامية.

لقد وجد الجويني أن ميزان الحياة آخذ بالانحدار والتراجع الحتمي، فتصدي لهذا الوضع المتردي لعله يوقفه ووجد وسيلته إلى ذلك في الشعب، والقول بالمقاصد بعد رفعها من مستوى الظن -الذي هو سمة الفقه وأصوله- إلى مستوى قواطع الأدلة، ولن يكون الغرض من هذا التأسيس الخروج نهائياً من حتمية الانحدار بقدر ما كان التخفيف من وطأته وتطعيم جمهور المسلمين بالقدرة على التكيف والحفاظ على البقية الباقية من الهوية الحضارية.

صحيح أن رثة الأسى والحزن هي طابع هصر الانحطاط يقول ابن أبي محلى: /القرن 17م/، في كتابه الأصلية: ((لقد طال ليل الكرب: فاض دمع الأسى: أسود وجه الزمان عم البلاء الأركان.... لا مغيث يرجوه الغريق، ولا حيلة لأحد من الخلق، مع ما نزل بهم من البؤس))¹.

لكن هزيمة الجويني كانت عالية وصلبة وإرادته عارمة، فبادر ليستشير همة الشعب، (البدار على حسب الإمكان) إلى درء البوائق ورعاية المقاصد وعدم تعطيل المصالح التي كان ينوب فيها الخليفة والسلطان وبادر إلى الشريعة، فأخذ يستقرئ وينخل احكامها من التعقيد والتطويل والتفريع والبعد عن الاختلاف، لاسيما أن الذي توجه إليه هذه المقاصد إنما هو الشعب العفوي، والإسلام هو دين العفوية والفطرة... وبذلك يصبح العمل السياسي موكولاً إلى الأمة عند انعدام السلطتين السياسية والعلمية، فهذه الأمة هي البديل الذي يعوض فقدان السلطتين أثناء الانحطاط، وهي في ذلك مأمورة بقواعد الشريعة الداعية إلى انتهاض نفر من الأمة بحماية البيضة، ودفع الفساد الممكن توقعه "فإنهم لو تقاعدوا عن الممكن عمّ الفساد البلاد والعباد، وفضلاً عن ذلك فالزمن الشاغر مفروض عليهم"².

¹ - أبو العباس أحمد بن عبد الله السجلماسي المشهور بـ ابن أبي محلى: الأصلية الخريت.

² - الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم، فقرة 554.

وقوله: ((فإذا خلا الزمان عن السلطتين فحق على نظار كل بلدة أن يقدموا من ذوي الأحلام والنهي من يلتزمون امتثال إشاراتهم وأوامرهم))¹.
لكن هل يقول الجويني قلة الأصم الخارجي في السلطة، وإن الجماعة الإسلامية يمكن أن تستمر بدون ذلك، لا نعتقد ذلك لكن الجويني لم يبين لنا الوسيلة الفنية، فهل نقول مثل "الشوكاني" بأنه يكفي بالبيعة أن يتوفر الاختيار من قبل ثلاثة أشخاص².

نعتقد أن الإسلام أمدنا بالمبادئ، ولكن حضارتنا لم تقدم لنا الآليات الفنية لذلك. هذا ونوه بأن كلام الجويني عن الإمامة أو عن المقاصد لم يكن مطلوباً لذاته بقدر ما كانت الغاية هي الإنقاذ، فقد أخرج هذا المطلب إلى آخر الكتاب، حيث أتى حسب قوله بالعجائب والآيات وأبدى فيه من سر الشريعة ومقاصدها العامة ما لم يجر مجرى الخطرات³.

يقول الجويني: ((ما معتصم العباد إذا طمى بحر الفساد، وبلي المسلمون بعالم لا يُوثق به لفسقه وزاهد لا يقتدى به لخرقه، أيبقي بعد ذلك مسلك في الهدى⁴، أم يموج الناس بعضهم في بعض مهملين سدى))⁵.

فالسطة السياسية «وهذا فكر متقدم» ليست إلا وسيلة والمصالح يجب ألا تعطل وشبه ذلك بحال اليتيمة التي ليس لها ولي وقد شغل الزمان فلا بد من إقدامها على الزواج⁶.

وكأنني بعظمة الجويني لا تعرف إلا بمن جاء بعده من الفقهاء الذين بلوروا عوامل التراكم والخبرة في موضوعية التجربة الإسلامية المشتقة بدورها عن موضوعية الإسلام، وقد سبق أن ظهر ذلك بشكل واضح لدى الشافعي، وبشكل أوضح «في

¹ - الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم، فقرة 555.

² - المرجع السابق، فقرة 555.

³ - المرجع السابق، فقرة 10.

⁴ - المرجع السابق، فقرة 757.

التجربة الاجتماعية والمعاناة السياسية» في النظام الغذائي للنظام الفقهي عند الجويني، وقد اكتملت نظرياً التجربة لدى الشاطبي الذي كتب نظريته على بركان من الحمم، وكانت غرناطة المتراجعة عاملاً فعالاً على صياغة هذه الرؤية الجديدة المتكاملة للمقاصد الشرعية يتوازى ذلك مع نظرية ابن خلدون في وضعية الدولة و"كشف النعم وإبادة النقم"¹.

وما كان "الشاطبي"/المتوفى 790هـ/ أن ينشئ عالمه الجديد حول المقاصد وما كان لأقطاب المدرسة الحنبلية أن ساهموا في بلورة ذلك: ((وإن هذا العلم مع حدته قد شد معاهد السلف الأخيار، ورسم معالمه العلماء الأبحار، وشد أركانه أنظار النظار))².

ولا يستطيع المدقق إلا أن يعجب بالزخم الفكري المتعدد الخصب الذي عم القرن الثامن الهجري، وبتلك الأبحاث الفكرية العديدة التي تنتمي إلى هذا القرن والتي نجدها في موسوعات الإحاطة لابن الخطيب ونضح الطيب أو أزهار الرياض لأحمد المقري، والمعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب للونشريسي، محاولة لإيقاظ الهمة وإعادة الروح الوسنانة ولهذا السبب رفضنا في كتابنا "مشروع النهضة العربية" أن نرد نهضتنا الجديدة إلى مدافع نابليون، بل إلى العوامل الذاتية في الأمة رجوعاً وامتياًحاً من ابن خلدون وغيره.

سوريا - اللاذقية

الدكتور برهان زريق

¹ - عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص 444.

² - لا تنسى الغزالي "تلميذ الجويني وعز الدين بن عبد السلام وتلميذه القرأفي".

ملحمة الماوردى الفكرية الكبرى كرمز للوعى العربى الإسلامى

التجانس وطباقة التدرج، وتركيبهما التوسط والاعتدال ثلاثة قوانين أساسية فى الفكر العربى الإسلامى، قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ البقرة/143. ويمكن القول أن هذه الوسطية تملأ أقطار وعيناً وإن كانت تختلف عن الوسطية الأرسطاليسية فهذه الأخيرة وسطية عقلية استنباطية تضع شيئاً فى مقابل شيئين مختلفين لكن الوسطية العربية وسطية حياة يعيشها العربى، إنها دنيا ودين، مادة ومثالية، واقع وخيال، خير وشر، فهي أقرب الدوافع الإنسان وتركيبة، فالشر لازم والقبح لازم، ولن يفهم الخير والجمال إلا من خلال الأضداد¹. هذه القسمة هي خصوصية الفكر العربى الإسلامى:

▪ ف"الدكتور ماجد فخري" يعتبرها عنوان امتياز الدعوة الإسلامية².

¹ - د. ابراهيم عبد الحميد: الوسطية العربية، دار المعارف، القاهرة، 1979، ص188.

² - د. ماجد فخري: دراسات جديدة فى الفكر العربى، دار الهلال للنشر، بيروت، 1977،

- و"الشيخ محمد البهي" يعني على هؤلاء الذين يشوهون الإسلام على أنه روحاني محض¹.
- ويتحدث "سيد قطب" عن هذا التوازن بين المشيئة الإلهية والمشيئة الإنسانية، بين الإطلاق وثبات سنن الكون، بين عبودية الإنسان الكلية لله، ومقامه الكريم في الكون².
- ويلتمس "الدكتور محمد عمارة" هذه الثنائية في قلب التوحيد وهذا التوحيد عمله ذات وجهين توحيد ديني وآخر قومي³.
- ونجد هذه القسمة في فكر عصر النهضة "الطهطاوي وتونسي والأفغاني والشيخ محمد عبده" وغيرهم وذلك في صيغة التوفيق بين العقل والنقل، بين التراث والتجديد، بين احترام النص وتأويله على ضوء التقدم.
- ولقد شقت هذه الوسطية طريقها في الفكر الفلسفي لدى "الدكتور زكي نجيب محمود" يقول: ((لو تأملنا ضمائرنا لوجدنا مبدأ راسخاً انبعثت ولا تزال تنبعث عنه سائر أحكامنا في مختلف الميادين، إنه مبدأ الثنائية التي تشطر الوجود إلى شطرين لا وجه للمساواة بينهما، هما الخالق والمخلوق الروح والمادة، العقل أو الجسم، المنطق والمتكبر، الأزلي والحادث، السماء والأرض⁴.

¹ - الشيخ محمد البهي: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، القاهرة، مكتبة وهبة، 1964، ط4، ص227.

² - سيد قطب: خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، دار الشروق، بيروت ط4، 1978، ص136.

³ - د. محمد عمارة: ماذا يعني الاستقلال الحضاري لأمتنا الإسلامية، مقال منشور في مجلة الهلال، فبراير، 1982.

⁴ - د. زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، دار الشروق، بيروت، 1971، ص274.

■ ويحصي الدكتور عبد الحميد ابراهيم ذلك كتاباً يقوم على 511 صفحة، إن كان يرى أن هذه الوسطية «وخلافاً للدكتور زكي نجيب محمود» ليست عضوية، بل تجاورية متوازنة ومتوازنة ولعل النخلة رمز لهذه الوسطية: إن رأسها في السماء في حين أن أقدامها في الأرض¹.

ونجد ذلك على صعيد الأدب لدى توفيق الحكيم في مسرحيته شهرزاد وأهل الكهف وبيجماليون حيث يقيم توازنه بين الفعل ورد الفعل بين العلم والإيمان، الفكر والعمل، القلب والعقل، الحرية الإنسانية والإرادة الإلهية، الحكمة والقدرة، الفن والحياة، ولا ينسى أن ينعي على الغرب اختلال توازنه في هذه المنظومة لصالح العلم والعمل والعقل، خلافاً للشرق الذي يعيش في عالمين لا عالم واحد وفي رأيه أن العقل المأساة والقلب وهو الخلاص.

ولعلنا نجد في مسرحية بيجماليون ذلك الصراع بين الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية، ولكننا لا نجد «كما في المسرح اليوناني القديم والمسرح الأوربي الحديث» سطوة القدر والتحدي الإنساني البروموثيوسي².

ونواجه هذه الثنائية في أعمال المفكر والأديب التونسي محمود السعدي في مسرحيته السد، حيث يحتدم الصراع بين غيلان رمز العقل -المغامرة- وميمونة رمز الحياة والفطرة والاستقرار، أما في قصته المسافر فنستشعر إنكار عالم البشرية والرنو إلى عالم الوجود³.

¹ - د. ابراهيم عبد الحميد: الوسطية العربية، دار المعارف، القاهرة 1979.

² - عرض لكل ما ذكرناه عن الحكيم محمود أمين العالم: توفيق الحكيم- المفكر الفنان، دار

القدس، بيروت، 1997، ص74.

³ - محمود السعدي: مسرحية السد.

وعلى صعيد السياسية والاجتماع نجد تلك الثنائية المعتدلة لدى "علال الفاسي" كفلسفة تؤسس حزب الاستقلال المغربي، حيث لا تطغى قوة على أخرى، ولا فريق على فريق، ولا طبقة على طبقة¹.

وإذا كان هنالك، من يرفض هذه الخصوصية ويتهم بالشوفونية والامتثالية والتمثيلية واللا تاريخية واللا واقعية، كل فكر يدلل بالجوهرائية والماهوية، وبالمقابل يعتبر الفكر نتاج الواقع البشري التاريخي الاجتماعي المتغير².

إذا كان الأمر كذلك، فيمكننا التأكيد على حقيقتين، أولهما الدور الذي لعبه جدل التفاعل بين النص الإسلامي المقدس وحركة الحياة العربية والثانية هي ثنائية التوازن الدقيق، (كنسيج للنص المقدس قاصدين بالمقدس النص القرآني والحديث النبوي).

وحقيقة الأمر إذا كنا نستبعد عن إسباغ السمة عامة على فكرنا العربي الإسلامي خشية الألية والميكانيكية والتبسيط واللا تاريخية، فمهما لا شك فيه، إن تراثنا الأصيل يتحفنا براءة وحدث فكري بازغ ومشروع إنساني شامخ ألا وهو كتاب أدب الدين والدنيا لأبي الحسن علي البصري الماوردي³.

وكما يتضح من عنوان هذا الكتاب، فقد كان هاجس فكرنا الحديث عن ثنائية قطبية شاقولية هي ثنائية السماء والأرض كقطب روحي في وعينا العربي الإسلامي.

ويرى "الدكتور فهمي جدعان" أن آراء "الماوردي" تمثل في الواقع نظرية في التوازن الجوهري كما تعلن عنه الحقيقة «الأصل والحقيقة» الوحي.

¹ - عبد الكريم غلاب: الفكر التقدمي في الإيديولوجية التعددية، 1979 ص34.

² - محمود أمين العالم: الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر، دار الثقافية الجديدة، القاهرة 1988، ص285 وما بعدها.

³ - أبو الحسن علي بن محمد البصري البغدادي، الشهير ب الماوردي: أدب الدنيا والدين، طبعة دار مكتبة الحياة، بيروت.

وعلى الرغم من أن بعض الأفكار التي أثبتتها الماوردي قد عرضتها ظروف عصره، الاجتماعية والثقافية، لكن الصورة العامة لهذه الأفكار تظل تمثل بالفعل الصورة المثال أو الصورة -الأنموذج للحقيقة في جوهرها وفي واقعها الأزلي¹.

ويتابع "الدكتور جدعان" في إعطاء صورة عن نظرية الماوردي وإنما من خلال مقارنته بحجة الإسلام "أبو حامد الغزالي" يقول: ((إن الثقل الذي كان للغزالي على أفئدة المسلمين لا يكاد يعد له ثقل أي مفكر أو عالم آخر في الإسلام لكن الغزالي لم يمثل في نهاية الأمر، لا تطويراً - كان انحرافاً في واقع الأمر- لفكرة ألمح إليها الماوردي ومارسها فريق من الزهاد والمتصوفة هي الجنوح بالدنيا نحو الآخرة بصورة تتخطى ما تضمنته الحقيقة- الوحي من أمر تلك الحياة².

ويلفت "الدكتور جدعان" الانتباه إلى نقطة أساسية هي انحسار فكر الغزالي لدى المفكرين المسلمين المحدثين خلافاً لفكر الماوردي الذي لاقى صدى واسعاً جداً لدى هؤلاء³.

ويستمر "الدكتور جدعان" القول، أن نظرة الماوردي نظرة شاملة متكاملة أما نظرة الغزالي فتتحرك باتجاه نظرية في الخلاص الشخصي، فهي أحادية القطب أي إلهية المركز بشبه إطلاق، تحيل الوجود الإنساني إلى الوجود الإلهي إحالة تكاد تكون تامة في حين أن نظرية الماوردي تتحرك بين قطبين الله والإنسان الدنيا والآخرة، الدين والدنيا الأرض -والسما، بينهما حالة من التوازن لا طغيان لأحدهما على الآخر⁴.

¹ - كتابه أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات، ص 51.

² - المرجع السابق، ص 51.

³ - المرجع السابق، ص 51.

⁴ - د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص 51.

وفي نظرنا أن الماوردي أراد أن يؤسس للوعي العربي الإسلامي سواء للمشروع السياسي أو المجتمعي، وهكذا كان كتابه الأحكام السلطانية ينهض للنظرية السياسية، ثم كان كتابه أدب الدين والدنيا كحاصل لمشروع المجتمع المدني.

وإذا علمنا أن كتابه الأخير يقوم على ما يزيد على ثلاثمائة وخمسين صفحة، خصص منها لأدب الدنيا حوالي مائتين وأربعين صفحة، وإذا علمنا ذلك أدركنا أهمية الدنيا والواقع في الوعي الإسلامي.

والمجال لا يتسع لما يموج به هذا الكتاب من آراء تعكس نظرية توازن الفعاليات الإسلامية وحسبنا مقتطفات بسيطة من ذلك:

- إن أعظم الأمور خطراً وقدرراً وأهمها نفعاً ورغداً ما استقام به الدين والدنيا، وانتظم به صلاح الآخرة والأولى، لأن باستقامة الدين تصح العبادة ويصلح الدنيا تتم السعادة¹.
- وأصل الدين وعماد الدنيا هو العقل: ((أعلم أن لكل فضيلة أسسا ولكل أدب ينبوعاً وأسس الفضائل وينبوع الأدب هو العقل الذي جعله الله للدين أصلاً وللدنيا عماداً فأوجب التكليف بكماله وجعل الدنيا مدبرة أحكامه))².
- ويبني الماوردي أساس الرسالة الدينية على نظرية في التكليف مستنداً إلى القول بالصلاح المشتق من مبدأ العدل³.

¹ - الماوردي: أدب الدين والدنيا، ص 1.

² - المرجع السابق، ص 3.

³ - الماوردي: أدب الدين والدنيا، ص 78.

- أما التكليف الشرعي فيجد مبرره في قدرة العباد على ما كلفوا به رفعاً للخرج عنهم ليكونوا على ما قد أعد لهم ناهضين بفعل الطاعات ومجانبة المعاصي¹.
- والتكليف التعبدي الإسلامي يذهب إلى أبعد من مجرد الإلزام بفروض، توججها حاجة إلهية، وإنما فرضتها نعمة إلهية مصلحة للعباد².
وصلاح الدنيا وانتظامها يظهر في القواعد الآتية:

1- قاعدة دينية "دين يتبع".

2- قاعدة سلطانية "سلطان قاهر".

3- قاعدة عدلية "عدل شامل".

4- قاعدة أمنية "أمن عام".

5- قاعدة اقتصادية "خصب دار".

6- قاعدة إنسانية مستقبلية "أمل فسيح".

وصلاح الدنيا ليس إلا طرفاً في معادلة طرفها الآخر هو الإنسان ولصالح الإنسان
قواعد هي:

1- نفسية أخلاقية (نفس مطيعة نصحاً وانقياداً).

2- اجتماعية (اللغة الجامعة التي يؤمن الإنسان أذية حساده وتتسم له
النعمة).

¹ -المرجع السابق، ص89.

² -الصالح جهاز مفاهيمي استخدم بمعنى التقدم، انظر جدعان المرجع السابق، المقدمة.

3- اقتصادية (المادة الكافية -نماء زراعة إنتاج حيوان -ريح تجارة -كسب صناعة).

ويتجدد موقف الإنسان من الدنيا في حالات:

- الطلب بكفاية.
- التقصير عن الطلب.
- الزيادة والكثرة.

وإذا كان المجال لا يتسع لعرض القسمات الأخرى من هذا الكتاب، فحسبنا الإحالة إلى هذا الكتاب الخالد مهيبين بالقارئ الإطلاع إليه صلاحاً لدينه ودنياه واستشعاراً بالوعي والمسؤولية اتجاه هذه الأمة التي تقوم ثقافتها الإنسانية على صخرة صلبة من أدب الدين والدنيا.

✍️ المحامي الدكتور برهان زريق

محاكمة الدكتور نصر حامد أبو زيد¹

«مسألة فسخ الميثاق الأعظم»

لا جدل بأن العلاقة مع العزيز المقتر هي الفكرة العلاقة الأم المفتاح La nation- cley التي يجب أن تؤسس لحياتنا وقيمنا ومنطقنا العام ونظراتنا إلى الوجود وأدبنا وحماسنا الشعبي ووعينا وموسوعتنا العلمية ونظرتنا الجمالية وحسنا الحقوقي.

وفي نظرنا أن المحورية الخلفية، بل القيم الروحية النابعة من الأديان المؤسسة على الشرارة الإلهية، هذه المحورية لا تقل أهمية - في مشروع نهضوي عربي إسلامي- عن الأنسنة humanism متمثلة في حقوق الإنسان وحرياته العامة وهي ديمقراطية المجتمع وديمقراطية السلطة وديمقراطية الثقافية، وهي الإنهاض في المرأة، وهي رسوخ فكرة العدل اجتماعياً كان أم سياسياً، وهي مؤسسات المجتمع وخيارنا الحضاري القائم على هويتنا ووعينا الذاتي.

¹ - قام الدكتور برهان زريق يرحمه الله بإعادة صياغة البحث ليصبح جزءاً من كتاب نصر حامد أبو زيد بين التفكير والتكفير- مسألة حصانة الإنسان في الإسلام الذي نشرته دار نمير ودار معد عام 1997، ويمكن الاطلاع عليه من خلال الدخول إلى موقعه الإلكتروني:

نقول محورية فكرة الله لا تقل عن المحاور بل تعلوه، لسبب بسيط هو أنها تؤسس لهذه المحاور وتحملها .

هكذا ارتقى الرسول العظيم محمد بن عبد الله ﷺ بهذه الفكرة الحية وعانقها وتعامل معها على أنها اللحظة الفلسفية المطلقة ولكنها فكرة مؤنسنة لها انعكاساتها على بشريط الإنسان وكرامته وحياته وضمانات حقوقه .

على هذه الأرضية، رفض الرسول ﷺ أن يدعو على أهل الطائف أملاً مطلقاً ورجاءً عميقاً بأن يخرج من أصلاهم من يعبد الله .

هكذا لم تكن رحمة الله المطلقة أن تتحرك حتى في أوعز الظروف وأشدّها قسوة أي في حال الاعتداء عليها لسبب بسيط هو أن الله لا يحتاج إلينا ولكننا أيضاً في حاجة إليه .

ويتابع المسرح الكوني فصوله الروحية وتتابع فينومينولوجيا الروح تطوافها المطلق بحثاً عن الحقيقة الإنسانية، وإنما على خطى الوعي الرسولي المحمدي لا الوعي الهيجلي، فإذا بابن عبد الله ﷺ يؤنب أعظم قادته لأنه فشل أحد الأعداء بعد أن نطق بالشهادة ظناً من القائد بأن هنالك مخاتله .

ووعياً من الرسول ﷺ بأن الفكرة المفتاح -الفكرة الأساس، عقيدة لا مادة بشرية قابلة للتجديد والعبث عن هذه السلطة أو تلك أو من هذا الشخص أو ذاك . وهكذا ارتقى خطاب الرسول القائد إلى مستوى الخلود تعبيراً عن خلود الفكرة قال الرسول ﷺ: ﴿ أَشَقَّقْتَ عَلَى قَلْبِهِ ﴾ .

ومن هذه الزاوية -الزاوية الفلسفية المطلقة- ارتقى الإسلام، وارتقى المسلمون بالحقيقة واعتبروها مادة وموضوعاً إلهياً، علاقة بين الله والإنسان، دون حاجز إجرائي، أو وسيط بشري، يتلاعب بها ويعبث بقديستها وفقاً للهوى والنزوات والمطامح .

وهذا هو وعي آباءنا في العصر الوسيط، فإذا بهم يفهمون فكرة الله كفكرة عقيدية، فلسفية غير قابلة للتطاحن وهكذا -وبمقياس النسبية- لم تلحظ في تاريخنا باب التكفير يفتح على مصراعيه، بل الذي وجدناه المفتوح على مصراعيه

هو باب الحوار يكفيننا مثلاً على ذلك «ومثله معه من الأمثال» الحوار الذي جرى بين الدهري أحد الرجال في قصر أحد الخلفاء العباسيين وبين أحد رجال المعتزلة الذي كان في السجن والذي أُخرج لهذه الغاية.

هكذا كان وعينا العربي الإسلامي في العصر الوسيط وعياً مطابقاً غير متبعثراً أو متعثر، حيث التف حول فكرة الله، ورسخها وأسس عليها وتعامل معها وعانقها كفكرة غير قابلة للاستغلال والتحديد من هذا أو ذاك، وهكذا فإن حروبنا وعلاقاتنا كانت سياسية دنيوية مطامحية أكثر منها حول جوهر فكرة الله. وفق نظرنا أنه يجب إغناء -نقول إغناء لا تأسيس- فكرة الله بما يتفق مع ظروفنا الراهنة الأكثر فلسفية وانطلاقاً وحيوية ورحابة وتفتحاً للزهور وتكافلاً إنسانياً وعالمياً.

نقول إغناء حيث تتحول إلى حدث شهري ليس إلا، وحيث تتغلغل في ضميرنا وحبات قلوبنا ونسخ لنا.

نقول حدث ضميري لأن مطان هذه الفكرة في الروح والقلب والضمير وبالتالي فلا يمكن فهمها والتعامل معها ومعانقتها إلا على هذا الأساس، ولا يمكن الهبوط والحث بها إلى فكرة الوصف القانوني العالمي، قال تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ الكهف/29.

والتعامل معها ومعانقتها كفاعلية ضميرية وناهض وجداني يجب أن يشق طريقه عبر حياتنا الوضعية القانونية، بحيث يعي القانون ماهية هذه الفكرة وطبيعتها الذاتية، ويكون همه ووكده الكشف والإعلان عنها لأضبطها وتحديد مقوماتها وتحويلها إلى وصف قانوني قابل للعبث والتحديد البشري، وإنما هي وصف حقيقي، ثم ضبطه من قبل الضابط الأعظم الله ورسوله¹.

¹ -نقصد من ذلك تحديد الإيمان بأنه الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وضبط الإسلام بأنه شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وحج البيت لما استطاع إليه سبيلاً.

وإذا رجعنا إلى أو آليات علم القانون وتقنياته وصياغاته نجد أن هذا الفن «والقانون فن وعلم ولكنه في أكثر منه علم» يرتقي بالتعقيدات الإجرائية والخصوبة الشكلية والابهاضات الإثباتية، كلما ارتقت ظاهرة الحق موضوع الحماية.

وهكذا دواليك صعوداً حتى القاعدة الدستورية المحاطة بضمانات وسيجات شائكة.

مثل بسيط نضربه ويتعلق بمجال الإثبات فالحق المالي «على صعيد قانون البيئات السوري» لا يجوز إثباته، الشهادة إذا تجاوزت قيمته الخمسمائة ليرة سورية، وهو الأمر القائم أيضاً «من حيث الجوهر» في قانون الإثبات المصري والفرنسي وغير ذلك من القول.

وللسبب ذاته كان حق الملكية هو أساس النظام الوضعي في أوروبا المعاصرة ثم استطاعت الحرية أن تشق طريقها إليه عبر الدموع والآلام، الأمر الذي يمكن القول أن النظام الوضعي الغربي يتمحور حول حماية هذين الحقبين.

وفي نظرنا أن أي إغناء للحياة الإنسانية من قبل العروبة والإسلام هو المكانة التي تحتلها حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، وفي مطلع ذلك حق الحقيقة، بحيث يكون هذا الحق أهم معاقد عزتنا.

وأول مظهر لهذا التقديس لحق الحقيقة ألا تهبط به إلى مستوى الوصف القانوني البسيط القابل للعبث، بل يجب الارتقاء به إلى أعلى العليين في حياتنا الدستورية وأن يحاط بضمانات راسخة ووطيدة ورسينة أخصها إقامة بناء قضائي خاص للتعامل مع هذا الحق لا إخضاعه «مثله في ذلك مثل أي حق» إلى محاكم عادية تتعامل معه وكأنها تتعامل مع مسألة إجرائية يومية وبسيطة.

وبمعنى أكثر وضوحاً فالإجراءات وقواعد الإثبات التي تتعامل مع حق الحقيقة لا يمكن بحال من الأحوال أن تكون في تلك التي تتعامل على سبيل المثال مع النفقة الزوجية أو الأعيان الجهازية أو غير ذلك من القضايا المتعلقة بالحقوق الزوجية.

ذلك أن الرؤية تحدد الآلية والمنهج والآلية يخصان الرؤية، وبالتالي فلا يمكن لرؤية في مجال أن تحكم رؤية في مجال آخر، وبالمقابل فلا يمكن الآلية تابعة لمجال أن تتحكم بآلية تنتمي إلى مجال آخر.

وعلى هذا الأساس الرصين فالوعي بالحقيقة وفهمها لا يمكن أن يحكم إلا بمنهجها وآلياتها وقواعدها وأشكالها، وبالمقابل فآليات قانون الأحوال النفسية لا يمكن أن يحكم آليات العقيدة، وبالتالي فإذا كان من الضروري التعامل مع الحقيقة، فإنما من خلال أو آلياتها الخاصة ومحاكمها الخاصة وقواعد الإثبات الخاصة بها ومن خلال الأشكال والإجراءات التي تتفق معها، هل ذلك أمر عجيب وغريب؟.

كيف تختص محاكم معينة لحماية القاعدة القانونية أو الدستورية، أليس حق العقيدة هو تاج الحقوق.

بالطبع لقد سقت هذه المقدمة الطويلة، وأنا أنعي على الحكم الذي صدر مؤخراً بحق الدكتور نصر حامد أبو زيد، وفي أضيق الحدود بالنسبة للرؤية التي نظرت إلى حق العقيدة وتعاملت معه في بلد متطور كمصر الشقيقة لجهة الإجراءات وقواعد الإثبات والمحكمة، وغير ذلك من الأمور.

لقد فهمت وعلى تواضع اطلاعي على تلافيف الموضوع وتضاريسه، وأفهم أن الدكتور أبو زيد يقف بملء فيه ليقول الله واحد وكتابه واحد ومحمد خاتم الأنبياء، ومع هذا فالمحكمة تقول: لا أنت خب مختال، تخفي غير ما تظهر.

هكذا تشق المحكمة قلب أبو زيد بمبضع السلطة، وتحمل مجهراً كبيراً لتطلع على خلاقات القلب ونبضات الوجدان من أجل الفضيلة، ولعمري ألم وصفه "ماكسيمليان روبيسيسر" بأنه: ((أراد الفضيلة فنشر الرعب)).

ألسنا في ذلك نقيم مملكة الرعب، وتجعل كل مسلم يرتعد من خشية أن تكون عقيدته موضوع مسائلة.

لقد أدركت النظرية الفقهية خطورة هذا الأمر فانبثرت لهذه المعركة مستقلة عن السلطان وهكذا تحدد الكفر بأنه البواح أي الكفر الفاضح **flagrant** والجسيم **grosser** الذي يقوم صاحبه بنشره وترويجه وإشاعته. ذلك لأن الكفر البواح يتغلغل كيان المجتمع ونسيجه وليصبح خطراً على أسسه الأدبية والأخلاقية والثقافية.

والسؤال المطروح هو: هل أصبح فكر الدكتور أبو زيد هو الخطر الوحيد على أمتنا ولماذا نغض الأعين ونصم الأذان عما هو أخطر منه بكثير. أنا محام أمارس المهنة ميدانياً ويومياً ولا أقبل الدفاع عن شخص يتناول على الله ويقوض الدعائم العقيدية ولكنني في الوقت نفسه أفهم جريمة الرأي لا سيما المتعلقة بالعقيدة بأن لها طبيعتها الخاصة وماهيتها المعينة وأن أي شك يحض بها يجب أن يخسر لصالح المتهم.

كيف نطبق قاعدة الشك على صعيد القانون المدني والجزائي ولا تطبقها بالنسبة للقانون العقيدي ومن هو أسس قوة في عالم الاعتبار القانون الجزائي أم القانون العقيدي.

أنني أنعي على وعينا أسلوب تعامله مع الأشياء وتطبيقها لأولوياتها لقد سئل الإمام مالك عن دم البعوضة وهل هو نجس، فأجاب: ((وبحكم أهل العراق تتكلمون عن دم البعوض وتتسون دم الحسين)).

ومن هذه المشكاة تكلم "الشيخ محمود شلتوت" عن هدم المؤسسة الفاسقة حتى ولو كانت تدعو ظاهراً إلى الله والمثل على ذلك في المسجد الضرار.

يقول "الشيخ شلتوت": ((نحن نقيم الدنيا ونقعدها في الرجل ينظر في ثقب على جاره ولكن أين نحن من المستعمر الذي يخترق وطننا من شرقه إلى غربه بدباباته وجواسيسه)).⁵

ومن هذه المشكاة أيضاً تكلم الدكتور حسن حنفي عن شرك المعاملات. والسؤال الذي نطرحه مع المفكرين السابقين هو: أليس علينا أن نحارب شرك السلطة قبل أن نحارب الدكتور أبو زيد.

قال تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُون﴾ الأنبياء/92. هكذا قرن الله تعالى إقامة الأمة بعبادة الأمة... فهل نسعى في المقام الأول لإقامة هذه الأمة على نواهض العدل والحريات العامة وحق العقل والضمير أم أن محاكمة الدكتور أبو زيد كافة لإحياء الأمة.

في نظرنا يجب إعادة صياغة علم أصول العقيدة وتحديده بما يتفق مع معطيات حياتنا .

لقد تكلم آباؤنا عن الفرق بين الفرق أما نحن فيجب أن يكون هاجسنا الجمع بين الفرق في الطريق إلى إقامة المواطنة على أرس وأصلب أصول وجذور.

لقد تكلم آباؤنا عن الفرقة الناجية، وعلينا أن نتكلم عن الوطن الناجي بل عن الأمة العربية الناجية، ثم الأمة الإسلامية الناجية قاصدين بالتجاه هنا تحرير الاقتصاد والأرض والثقافة والهوية.

إن الاستغلال والظلم يملأ ربوع وطننا العربي الكبير فعلينا أن نحث دعائم هذا الشرك الخفي.

يكفي ما لاقاه المواطن العربي من الصخور التي تجثم فوق ضميره وعقله، المتأناة عن السلطة الحاكمة، فهل أولى بالإسلاميين أن يكفكفوا الدموع عن المواطن أم ينبرد كتكفيره كما يفعل الحكام.

أم يمكن أولى بالإسلاميين في ممر أن يحرصوا على كل ابتسامة تنطلق من كل فم. إذاً لماذا نطالب بتمزيق أوصال أسرة أبو زيد ألا يكفيننا ما يجترحه الحكام من تكسير العظام وتقطيع الأوصال والشرايين؟.

كان الأجدد ربنا أن نرد على فكرة أبو زيد ونملأ الدنيا بالكتب التي تقتلع فكر أبو زيد من جذوره في حال كونه خطراً على الإسلام.

هنالك قاعدة قانونية إجرائية هي قاعدة توازي الإجراء *act parallel*، مؤداها أن الشكل لا يلغي إلا بشكل مثله أو أكثر جوهرية منه، فهل كان رد الفعل من طبيعة الفعل نفسه؟.

أجل لقد قال الرسول ﷺ: ﴿لَقَدْ أَمَرْتُ أَنْ يُقَاتَلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ﴾.

لقد قالها الدكتور أبو زيد فهل نحاربه بعد ذلك؟

لقد فسر بعضهم كلمة المقاتلة هنا بالحوار تمييزاً لهذه اللفظة عن القتل. على هذا الأساس ذكر عمر بن الخطاب الخليفة أبا بكر بالحديث الأخير وعدم مقاتلة المرتدين الذين نطقوا بالشهادة. وبالطبع فما واجهه الخليفة أبو بكر هو الكفر الأكبر وليس الكفر الأصغر أو الكفر الذي دونه¹.

ومع ذلك فنحن لم نر الخليفة الراشد أبا بكر يقر محاكم لتفتش لتعقب كل مرتد في الجزيرة العربية، وإنما كان همه أن يجتث الشرك كظاهرة سياسية عامة. وهذا هو موقف الصحيفة «الكتاب الذي أقام الدولة الإسلامية الأولى في المدينة» فقد استعمل هذا الدستور كلمتي: كافر - ومشرك، قاصداً بالكافر الذي يتخذ موقفاً محايداً سلبياً خلافاً للشرك المعاند المساند لقريش وبالتالي فلم يقم الرسول ﷺ محكمة تفتيش في المدينة ليفشّل هذا وذاك إذا لم يؤمن بدينه. لا أحد إلا ويعلم أن الدكتور أبو زيد مفكر كبير خاض في طول المعرفة الإنسانية وعرضها مستعيناً في كل حقل معرفي بآلياته وتقنياته الخاصة. وكلنا يعلم أن الإسلام يقف في وجه أي تقنية أو آلية علمية لأن ذلك من تدبير العقل ولكن الإسلام يراقب في العلم منظومته الخلقية.

هكذا تعامل الإسلام مع الشعر وكان الرسول ﷺ يسمع للشعر الجاهلي، ولم يجر أي تغيير في أسسه الفنية، أو كما قال الرئيس الراحل جمال عبد الناصر ليس هنالك إدارة اشتراكية ولا إدارة رأسمالية وإنما هنالك إدارة علمية.

¹ - د. علي محمد جريشة: المشروعية الإسلامية العليا، القاهرة، مكتبة وهبة، 1976 ط1، ص231.

على هذا الأساس استمع الخليفة عمر بن الخطاب بروية إلى شعر الحطيثة في هجائه للزيرقان بن بدر ولم يكشف بحسه النقدي الرفيع بل استعان بأهل الخبرة من الشعراء لا من رجال الدين ليتفحص الناحية الفنية الخالصة وهل تنطوي على هجاء تقديراً من هذا الخليفة واحتراماً للأسس الفنية للشعر والسؤال المطروح هو: هل استعانت المحكمة المصدرة للحكم ضد أبو زيد برجال الفلسفة والأدب وغير ذلك من العلوم.

وعلى هذا الأساس يجب أن يتاح للدكتور أبو زيد وغيره من أعلام الفكر أن يعطوا الروح حقها والفكر حقه يستشرق فكرها ليستشف ويكتشف كل قارة شريطة ألا يمس الله وكتابه ونيبه.

هكذا سمعنا معظم الفقهاء يتغزلون في الذات الإلهية لأن فن الشعر وأسسها الصياغة تسمح بذلك.

وفي نظرنا أنه كان على المحكمة أن تتعامل مع فكر أبي زيد على أنه أدخل في حرية الفكر وبواعث الضمير.

وإذا كان فكر أبي زيد من الإسلام فتلك بالطبع جريمة تختلف في جوهرها وآلياتها عن جريمة الارتداد، وبالتالي فالاعتداء شيء والرد شيء آخر.

إن إقامة الأكبال والأغلاق والأقفال على الرأي هذا لا يؤدي إلى تعطيل حركة العقل وفعاليته وانطلاقه وهنالك شعرة وضعية تفصل بين حرية الرأي وجريمة الرأي.

وهكذا فأصول الإجراءات في العالم -وتحقيقاً لحرية فكر المحامي- تسمح للمحكمة أن تشطب العبارات الخارجة عن نطاق الدفاع تحقيقاً للتوازن بين حرية الرأي وجريمة الرأي.

ونعتقد أن المسألة الأولى والأخيرة هي مسألة الحرب الثقافية التي يشنها الغرب على العروبة والإسلام وهذا هو موضوع الأساس وعلى هذا يتوقف انتصارنا.

إن جوهر العقيدة في الإسلام يقوم على الرضا وهذا يتضح من قوله تعالى:

○ ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ البقرة/256.

○ ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَن فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ يونس/99.

وهذه الآيات لا توحى قط بشرط الرضا ابتداءً، بل يجب أن يتوفر هذا الشرط استمراراً، وإلا ما قيمة هذا الإيمان القائم على الكذب والنفاق والمخاتلة، وهل يرضى به الإسلام أن يرضى بالأشباح بين ظهرائه، أليس ذلك هو المؤسسة الفاسقة التي تكلم عنها الأستاذ الشيخ محمود شلتوت تلك المؤسسة التي تقوم بالظاهر على الإيمان.

أليس موقف الرسول ﷺ في صلح الحديبية تطبيق للمبدأ الإيمان استمراراً لا ابتداءً بدليل أنه سمح بخروج المسلمين من صفوفه إذا أراد وكان هذا موضع انتقاد الصحابة.

أما بشأن حد الردة فهو يقوم على أسس لا عقيدية وهو كما يقول الأستاذ محمد أبو زهرة يقارب معنى اقتراح جريمة الخيانة العظمى^٢.

وتوضيح ذلك أن الدين في المجتمعات القديمة كان أساس الدولة وكان ترك الدين يعني العدا لليلة المتروكة^٣، وهو ما يتعارض مع أسس الحياة الدولية المعاصرة. ونعتقد أن ترك الدكتور أبو زيد لدينه وارتداده عنه «على فرض قيامه» ليس هو الإشكالية الكبرى للإسلام، وإنما إشكالية الإسلام تكمن في حيويته والمسألة التي يجب أن يدركها المسلمون هي كيف نعيد الحيوية لهذا الدين.

أي كيف نعيد حياً في القلوب وليس نصوصاً جامدة محمية بالقوة والسلطان. إن المهندس أول ما يفكر في إقامة البناء يتحرى صلابة الأرض، وبالتالي كان حيوية الإسلام تكمن في حيوية الجماعة وليس في حيوية القوة أو الدولة.

¹ - المستشار محمد سعيد العشماوي: أصول الشريعة، القاهرة، ط3، 1992، ص110.

² - المرجع السابق، ص109.

³ - المرجع السابق، ص109.

يقول "جان جاك روسو": ((القانون لا يحفر على الرخام وإنما على صفحات قلوب المواطنين))¹.

عندما يكون الإسلام في القلوب لا خوف عليه ويستطيع أن يقف شامخاً كالطور، لأن القوة الذاتية المتوفرة فيه الماهية الصلبة والمنطقية والعقلانية، وغير ذلك من السمات هي سر قوة الإسلام.

هكذا اعتبر الرسول ﷺ اتفاقية صلح الحديبية انتصاراً كبيراً لأنها سمحت له أن ينشر الإسلام أي أن ينتصر بالحوار وقوة الكلمة.

وفي نظرنا أنه كلما كان هنالك حرية وكان هنالك قوة في المجتمع لا الدولة كلما استطاع الإسلام أن يحقق الانتصار.

لدينا معادلتان معاصرتان واضحتان، الأولى انتشار الإسلام في الغرب، والثانية ظاهرة انحساره نسبياً في إندونيسيا بفعل حركات التبشير المسيحية.

وهكذا نستطيع أن نصوغ هاتين المعادلتين في الآتي:

مجتمع الغرب: الحرية + قوة المجتمع + قلة عدد المسلمين + الدولة غير مسلمة = انتشار الإسلام.

إندونيسيا (دولة مسلمة): لا حرية + ضعف المجتمع + الكم الإسلامي + الدولة مسلمة = انحسار نسبي للإسلام.

إذاً ليست القضية في الكم وكان على النظام في إيران أن يدرك ذلك في مسألة "سليمان رشدي" كما أن على الحركات الإسلامية أن تدرك أن مهمتها تعميق الإسلام في النفوس على أسس العدل والحرية وليس إشعال معركة من أجل إسلام مسلم بذاته وبذلك لا نخاف على الإسلام في كتابه الإسلام ومتى كان الخوف على كتابه الإسلام أن تتخلى عن دينها.

¹ - جان جاك روسو: العقد الاجتماعي، ترجمة بولس غانم، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، 1972، ص76.

لقد كرم الله بني آدم وفضلهم على الملائكة بالفعل قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ البقرة/30. وفضلاً عن ذلك فقد أبرم الله ميثاقه الأعظم مع بني آدم قبل أن يخلقوا وأشهدهم على ربوبيته ووعدهم بالخلاص الدنيوي والأخروي إن فعلوا ذلك، قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَكُنَّا عَن هَذَا غَافِلِينَ﴾ 172 ﴿أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبِطِلُونَ﴾ الأعراف/171-173.

إن عقد الإيمان أو الميثاق المذكور يرتكز على شهادة شخصية وهي الاتساق مرهوناً من الناحية الأنطولوجية (الكونية)، هذا في حين أن سقوط آدم لا يعني أن العقد لا يمكن الوفاء به إلا عبر النفال المستمر ضد إغراءات الشيطان¹. هكذا يلاحظ أن الله والملائكة وإبليس وآدم ما هم إلا عبارة عن ممثلين أو أبطال متصارعين في التاريخ الروحي الذي يتعالى على كل مناورات وحلقات التاريخ الأرضي المفتوح على الأزلية على الميثاق أو معاهدة الإيمان الأولى التي تربط المخلوق بالخالق، وعلى الأبدية (إن اليوم الآخر، يوم الحساب والبعث والنشور) وكل فترة العبور التي يمر بها الإنسان في التاريخ الأرضي ليست إلا عبارة عن شهادة متصلة ومسخرة على نعم الله والخضوع المطلق له².

¹ - د. محمد أركون: الإسلام- الأخلاق والسياسية، مركز الإنماء القومي، ط1، بيروت، 1990، ص26.

² - د. محمد أركون: الإسلام- الأخلاق والسياسية، ص27.

ويتجلى الدور المحوري والأساس للشهادة في شهادة الأديان الإسلامية ذاتها ومن المعروف أن لها قيمة الطقس أو الشعائر ذلك يكفي أن ينطقها الإنسان لكي يدخل في جماعة أو لشك الذين يربطهم عقد الإيمان أي لكي يدخل في الإسلام¹ . هذه الشهادة هي: أشهد إن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، "ويلاحظ أن استخدام ضمير المتكلم في صيغتها المفرد تلزمني شخصياً في عقد الإيمان الذي يجسد وعيي باستمرار لكي تكون كل أفكاري وكل هواجسي وكل أعمالتي متوافقة مع إسلامي... هكذا نجد أن الشهادة ترسخ الوعي الفردي بصيغة حرية مطيعة ومشروطة بمعنى أنني أحسن الشهادة بحرية لأنني استتبطت بداهة ما أنا شاهد عليه ومؤتمن عليه من قبل الكلام المطلق.... ولكن هذه البداهة لن تترك لي منذ الآن فما عدا حرية الاختيار في الانحراف أو التخلي عن الالتزام الأنطولوجي الذي أخذه أبناء آدم على أنفسهم ولهذا السبب بالذات نجد أن الأخلاق والسياسية والقانون تتداخل وتتشابك كلها من أجل ممارسة الاختيار المقيد² .

وهكذا يصبح وعيي (مصيري) المسكون بالميثاق بمثابة الموقع الذي يترسخ فيه الحل وينطق به، وهذا الموقع ينطق بالحق فمن منظور مطلق الله وليس أيضاً ضمن منظور الأشياء الدنيوية العارضة الزائلة³ .

وإذا انخرط بحياتي في ساح القتال، وإذا اقرأ حديثاً من أحاديث الرسول ﷺ، وإذا أشهد في المحكمة أمام القاضي، فإنني أقوم بتأدية الشهادة نفسها أن التجسيد الكامن للحق في الوجود الدنيوي الأرضي⁴ .

ونختم المسرح ونسدل الستار وننهي النقاش والحوار بكلمة واحدة وعيي ضميري عقلي مرهون مسكون بالميثاق الأعظم.... هذا هو جوهر الإسلام في تقديس

¹ - المرجع السابق، ص27.

² - المرجع السابق، ص28.

³ - المرجع السابق، ص28.

⁴ - المرجع السابق، ص28.

العقل والضمير والروح كظواهر ساكنة ومكونة ومستقرة في الميثاق الأبدي مع الله،
فهل نستدل ذلك بكون العقل مع القبضة الحديدية والكرباج والدبابة
والرصاصة...

✍️ المحامي الدكتور برهان زريق

نظام الوقف خصوصية إسلامية⁽¹⁾

كَلْبَة هي القيم التي لعبت دورها في حياة الإنسان، ولكن، الإيمان بالله، هو القيمة الأهم التي أطلقت كوامنه وفجرت طاقاته وحركت قواه المبدعة.

ولا خلاف بأنه قد يكون للملحد العقلاني بعض القيم الأخلاقية، ولكن هذه القيم تقع في حدود أفكار جامدة، ومفاهيم للأشياء مجردة خرساء لا روح فيها ولا حياة.

أما عقيدة "الإيمان بالله"، فهي قيمة حية تنبض بالمشاعر الإنسانية وتجيش بالأحاسيس النبيلة، وتتدفق بأعمق آيات الحب والإجلال والمهابة.

وإذا كان لنا أن نتصور نور الفطرة الإنسانية في نفس الملحد، ففي قلب المؤمن نور على نور، نور الفطرة التي براها الله ونور الإيمان الذي لا يفتأ يمد الفطرة بطاقات لا تنفذ، ويزيل ما علق بها من ضلالات وأوهام.

فالمؤمن الحق يتعرف في هذا النداء الداخلي على صوت معبوده، ويترجم في ثنايا قلبه الرسالة السماوية الخالدة، ويستشعر وراء القيم التي يعتنقها حقيقة حية كبرى تمده بالقوة والمضاء.

والإيمان بالله ليس فكرة نظرية تتحدد فحسب في علاقة الإنسان بربه، وإنما فكرة حضارية لها تأثيرها العميق على كافة مجالات الحياة، وبصورة خاصة على تكوين أخلاقية المجتمع، أو ما يسمونه (الناموس الأدبي).

¹ - نشر هذا المقال في مجلة الفيصل، العدد 162، السنة الرابعة عشرة، 1990، ص10.

يقول "الدكتور عبد الرزاق السنهوري": ((إن الناموس الأدبي هو وليد العادات المتأصلة والدين وما تواضع عليه الناس))⁽¹⁾.

وعلى ضوء ذلك، فالعلمانية إذ تتمسك بضرورة تطهير الأخلاق التقليدية من "أصلها الديني"⁽²⁾، وتقطع أوصال الروافد الدينية التي تغذي المجتمع بالأخلاق، هذه العلمانية تحرم المجتمع من أهم مصادره الأخلاقية الثرة الغنية!!
والأمثلة مستفيضة على تأثير الدين في أخلاقية المجتمع، وإن كنا سندرس أحد مظاهر هذا التأثير متمثلاً في نظام الوقف، فما هذا النظام؟.

نظام الوقف

في الواقع إن هذا الموضوع يثير مسائل قانونية متعددة ومتشابكة، ولكننا سنقتصر بحثنا على خطوطه الرئيسية.

ولا حاجة للتدليل بأن الإسلام ربط ربطاً محكماً «في إطار من تبادل التأثير والتدرج» بين العقيدة والأخلاق والقانون، وهذا ما عبرت عنه بدقة الصديقة عائشة رضي الله عنها، قالت: ((إنما نزل أول ما نزل سورة من الفصل فيها ذكر الجنة، حتى إذا تاب الناس إلى الإسلام نزل الحلال والحرام، ولو نزل أو شيء لا تشربوا الخمر لقالوا لا ندع الخمر أبداً، ولو نزل لا تزنا لقالوا لا ندع الزنا أبداً))⁽³⁾.

¹ - د. عبد الرزاق السنهوري: الوسيط في شرح القانون المدني، ج1، ص400.

² - أشار إلى هذا الرأي د. محمد عصفور: مذكرات في الضبط الإداري، 1968م، القاهرة، جامعة القاهرة ص136 وما بعدها.

³ - د. علي محمد جريشة: المشروعية الإسلامية العليا، القاهرة، مكتبة وهبة، ص58.

لقد أمام الإسلام العقيدة على صخرة صلبة، فهياً النفوس لاحتضان
الفصيلة، ولقد تعددت الآيات الكريمة حول ذلك:

- ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ المائدة/48.
- ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ﴾ 10 ﴿أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ﴾ الواقعة/10-11.
- ﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ التوبة/105.
- ﴿فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ﴾ 11 ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ﴾ 12 ﴿فَكُ رَقَبَةٌ﴾ 13 ﴿أَوْ
إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ﴾ 14 ﴿يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ﴾ 15 ﴿أَوْ مِسْكِينًا ذَا
مَتْرَبَةٍ﴾ البلد/11-16.

لقد أقمعت نفوس المسلمين بعبق الإيمان، فتهيأت للتلقي، وكان اللقاح يسيراً
وسريعاً.

مواقف الصحابة

يحكى أن أبا طلحة رضي الله عنه سمع الآية القرآنية ﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا
مِمَّا تُحِبُّونَ﴾ آل عمران/92، فما كان منه إلا أن بادر إلى وقف بستانه المسمى
"ببرحاء"، وهو أحب أمواله إليه⁽¹⁾.

لكن ما هذا الإنفاق وما المقصود من الآية الكريمة، هل هو أي إنفاق يذهب جفاء،
أم ذلك الذي يمكث أثره في أعماق الحياة والمجتمع؟!.

هذا ما تكفلت السنة النبوية الشريفة بتبيانها بنظرة ثاقبة، قال ﷺ: ﴿إِذَا مَاتَ ابْنٌ
أَدَمَ انْقَطَعَ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثٍ: مِنْ صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ، أَوْ عِلْمٍ يُنْتَفَعُ بِهِ، أَوْ وَلَدٍ صَالِحٍ
يَدْعُو لَهُ﴾⁽¹⁾.

¹ - الوقف في الشريعة الإسلامية: منشورات المكتبة الحديثة، طرابلس لبنان، ص4.

ولكن الإنزال في دائرة الأخلاق (عمل مندوب إليه)⁽²⁾، وكيف نحيط هذه الصدقة الجارية بسياج من الحماية، وتنقلها إلى دائرة الإلزام القانوني؟

هذا ما اضطلعت به أيضاً السنة الشريفة، فقد روى مسلم وغيره أن: ﴿أَصَابَ عَمْرٌ أَرْضًا بِخَيْرٍ فَأَتَى النَّبِيَّ ﷺ يَسْتَأْمِرُهُ فِيهَا فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي أُصِيبْتُ أَرْضًا بِخَيْرٍ لَمْ أُصَبْ مَالًا فَطُ هُوَ أَنْفُسٌ عِنْدِي مِنْهُ فَمَا تَأْمُرُنِي بِهِ، قَالَ: إِن شِئْتَ حَبَسْتَ أَصْلَهَا وَتَصَدَّقْتَ بِهَا، قَالَ: فَتُصَدَّقُ بِهَا عَمْرٌ أَنَّهُ لَا يَبَاعُ أَصْلَهَا وَلَا يَبْتَاغُ وَلَا يُورَثُ وَلَا يُوهَبُ⁽³⁾، فَتُصَدَّقَ عَمْرٌ فِي الْفُقَرَاءِ وَفِي الْقُرْبَى وَفِي الرِّقَابِ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَالضَّيْفِ لَا جَنَاحَ عَلَيَّ مَنْ وَلِيَهَا أَنْ يَأْكُلَ مِنْهَا بِالْمَعْرُوفِ أَوْ يُطْعِمَ صَدِيقًا غَيْرَ مَتَمَوْلٍ فِيهِ﴾⁽⁴⁾.

ولما كتب عمر في خلافته كتاب وقفة دعا نقرأ من المسلمين، وأشدهم عليه، ثم انتشر الخير فأقبل المهاجرين والأنصار على وقف بعض أموالهم، وهذا ما حدا الصحابي جابر رضي الله عنه للقول لم أعلم من المهاجرين والأنصار من حبس مالا من أمواله صدقة مؤيدة لا تشتري أبداً، ولا توهب ولا تورث⁽⁵⁾.

1 - رواه مسلم وغيره وانظر الوقف في الشريعة الإسلامية، المرجع السابق، ص2.

2 - د. فتحي الدريني: الفقه الإسلامي المقارن، دمشق، مطبعة طربين، 1980م، ص378.

3 - وفي رواية البخاري حبس أصلها وسبل ثمرها، وزاد الدار قطني على ذلك، ولا يورث حبيس ما دامت السماوات والأرض، د. الدريني: المرجع السابق، ص362.

4 - الوقف في الشريعة، ص5، وأنظر د. الدريني الفقه الإسلامي المقارن، المرجع السابق، ص392.

5 - الوقف في الشريعة، ص5.

وامتد هذا الإجماع العملي زماناً ومكاناً وعمقاً ومسطحاً فاعتنقه جمهور المسلمين، بحيث لم يخل عصر من العصور الإسلامية إلا وحبس فيه أنا من أموالهم⁽¹⁾.

ويتضح مما سبق أن الوقف حقيقة قانونية لا مرأ فيها أكدها جمهور الفقهاء⁽²⁾ مستدين في ذلك إلى السنة المستفيضة قولاً وفعلاً⁽³⁾ وإلى الإجماع العملي وإلى المعقول⁽⁴⁾.

بيد أن وصف الوقف بالإلزام القانوني لا يجرده من دعامته الأخلاقية متجلية في علته الغائية - القربى من الله تعالى، وهي شرط قانوني لانعقاده⁽⁵⁾.

1 - المرجع السابق، ص 6.

2 - د. فتحي الدريني الفقه الإسلامي المقارن، المرجع السابق، ص 425، وما بعدها وقد عرض لأراء الفقهاء المؤيدين الزام الوقف، وناقش خروج أبي حنيفة على ذلك، ودلل بقول أبي يوسف لو بلغ أبا حنيفة إجماع الصحابة لقال بالإلزام.

3 - وقف عثمان (رضي الله عنه) لبئر رومة، ووقف خالد (رضي الله عنه) لسلاحه وعتاده ووقف الرسول ﷺ للحوائط أنظر في ذلك د. فتحي الدريني الفقه الإسلامي المقارن، المرجع السابق، ص 416.

4 - د. فتحي الدريني: الفقه الإسلامي المقارن، 416.

5 - الوقف في الشريعة الإسلامية، المرجع السابق، ص 10، وقد قسم هذا المرجع الوقف لجهة علته الغائية إلى:

المباح والقصد هنا للقرابة، فالوقف صحيح لكن لا ثواب عليه.

التقرب إلى الله تعالى (مندوب إليه).

أما إذا شاب القصد سوء النية، فهو يحرم الموقوف له من الوقف، مثله في ذلك مثل وصية الضرر⁽¹⁾ في قوله تعالى: ﴿مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ﴾ النساء/12.

وكان على الفقه أن يحل إشكالية أخرى هي تحديد الجهة القوامة على شؤون الوقف، مثل صيانة أعيانه، وبيع غلاته، وغير ذلك من المسائل. وفي الحقيقة أن الصدقة الجارية «كفكرة واقعية موضوعية» تحمل في طياتها فكرة النظام، والنظام «كما هو معلوم» مركب قانوني يتميز من كافة المركبات القانونية بوجود عنصر عضوي يكفل دوامه واستمراره⁽²⁾، وهذا العنصر العضوي في الوقف بإجماع⁽³⁾ الفقهاء⁽⁴⁾ هو الشخصية الحكومية، وعلى حد تعبير الفقه

الوقف الواجب كان يقول رجل إن شفيت من مرضي كان نذراً علي أن أوقف عقاري، ثم شفي فهنا وجب عليه الوقف.

¹ - د. فتحي الدريني، الفقه الإسلامي المقارن، ص408. د. محمد طه بدوي: القانون والدولة، دار المعارف بالإسكندرية 1955، ص61.

² - د. محمد طه بدوي: القانون والدولة، دار المعارف بالإسكندرية 1955، ص61.

³ - د. عبد المنعم البدرأوي: المدخل للعلوم القانونية، القاهرة، دار النهضة العربية، 1966، ص730، د حسن كيره: المدخل للقانون، دار النهضة للطباعة والنشر، بيروت، 1967، ص793، ص763، الشيخ علي الخفيف: أحكام المعاملات الشرعية، ط2، ص239 وكتابه الحق والذمة تأثير الموت في حقوق الإنسان والتزاماته، 1945، ص96، والشيخ محمد أبو زهرة: الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية، ص264، فهما يريان أن أباً حنيفة قال بالشخصية الحكومية.

⁴ - وهذا هو رأي الشافعية والصاحبان أنظر في ذلك د. فتحي الدريني الفقه الإسلامي المقارن، ص442، وأنظر الوقف في الشريعة الإسلامية، ص7.

الإسلامي (في حكم ملك الله تعالى)، وهذه الشخصية مستقلة عن شخص الواقف والموقوف عليهم والمال الموقوفة⁽¹⁾.

بيد أن استقلال شخصية الوقف لا يعني أنه منبت الانفعال والتأثر بإرادة الواقف وحققها في وضع بعض الشروط على نظام الوقف شريطة ألا تخل بحكم الوقف أو تعطل مصلحته أو تفوت مصلحة الموقوف عليهم⁽²⁾.

وهذه الشروط تتفق «في رأينا» مع الشروط التي يضعها الفقه الحديث بالنسبة للأموال العامة، وضرورة ألا تتعارض هذه الشروط مع تخصيص المال للنفع العام. وإذا أردنا أن نقارن شخصية الوقف بالنوعين الرئيسيين للأشخاص المعنوية (الجمعيات والمؤسسات) أمكننا القول إنها أقرب ما تكون إلى نظام المؤسسة⁽³⁾، وإن كان لهذا النظام طبيعته الخاصة المميزة⁽⁴⁾.

ولكن كون الوقف من أشخاص القانون الخاص لم يحل دون خضوع بعض روابطه لأحكام القانون العام، ومن ذلك حصانة أمواله من التصرف بها، أو تملكها

1 - د. حسن كيره: المدخل للقانون، ص 793، د. الدريني: الفقه الإسلامي المقارن، ص 440.

2 - الوقف في الشريعة الإسلامية، المرجع السابق، ص 37.

3 - د. سليمان مرقس: المدخل للعلوم القانونية، القاهرة، المطبعة العالمية، 1967، ص 569.

4 - د. عبد المنعم البدر اوي: المدخل للعلوم القانونية، القاهرة، دار النهضة العربية، ص 730، وأنظر المادتين 80/مدني مصري و 78/مدني سوري، وقد اعتبرنا الوقف من الأشخاص المعنوية، وأن أخضعناه إلى أحكام الشريعة وأنظر مجموعة الأعمال التحضيرية للقانون المدني ج1، ص 377.

بالتقادم، وهذا ما حدا بأحد الفقهاء لوصف أموال هذا النظام بأنها (ذات الشبهين)⁽¹⁾.

ومن مظاهر هذا الخضوع مسألة الإشراف على أعمال المتولي أو الناظر على أموال الوقف... ذلك أن مناط أعمال هذا الناظر هي تحقيق المصلحة العامة مصلحة الوقف، ولهذا فإن كان يحق للواقف تعيين الناظر، إلا أن ذلك لا يحول دون خضوع الناظر إلى إشراف القاضي حتى ولو اشترط الواقف عدم هذا الخضوع⁽²⁾.

فإذا ما عين الواقف ناظراً عند إنشاء الوقف، فهو لا يملك بعدئذٍ عزله⁽³⁾ ذلك أن الوقف (في صورة المؤسسة الخيرية) مرفق عام من الناحية الموضوعية⁽⁴⁾، وبذلك يجب خضوعه للقواعد الضابطة للمرفق العام، وهذه القواعد هي⁽⁵⁾:

- قاعدة سير المرفق باطراد وانتظام .Laregle de continuite.
- قاعدة عدم جواز الحجز على أمواله.
- مساواة المنتفعين أمامه .Laregle de egalite.
- مسايرته للمقتضيات المستجدة.

1 - د . محمد مرسي بك: الأموال، القاهرة، مطبعة الرغائب، 1930، ص57.

2 - الوقف في الشريعة الإسلامية، المرجع السابق، ص68 وما بعدها .

3 - المرجع السابق.

4 - د . محمود حلمي: نشاط الإدارة، ط1، 1968، القاهرة، دار الفكرة العربي، ص155، وقد عرف المرفق بأنه حاجة عامة.

5 - د . محمود حلمي: نشاط الإدارة، ص155.

وفي نظرنا أن فقهاء الشريعة سبقوا الفقه الحديث في تقرير هذه القواعد، إذ أن قاعدة سير المرفق باطراد ليست في جوهرها إلا الوصف الذي أطلقه الرسول ﷺ على الصدقة بأنها جارية، أما قاعدة مسايرة المرفق للمقتضيات المستجدة، فإننا نجد أنها في استبدال أموال الوقف بأموال أخرى لضمان جريان وجهة الخير بصورة دائمة ومنتظمة.

أما مبدأ حماية المرفق من أعمال الحجز أو غير ذلك من التصرفات القانونية التي من الممكن أن تعبت بأموال الوقف، فإننا نجد مظان ذلك في الحديث النبوي الذي حظر بيع هذه الأموال أو هبتها أو توريثها حتى قيام الساعة.

ونوه استطراداً بأنه إذا كان الحديث النبوي قد قرر هذه الحماية منذ تلك الحقبة البعيدة، ثم أقامها على دواع خلقية، فإن نظرية حماية الأموال العامة لم تتبلور في فرنسا إلا عام/1566م بصدور المرسوم المشهور المسمى "مرسوم دي ملان"، وأن هذه الحماية انطلقت من أسباب سياسية هي منع تجزؤ أملاك التاج *Dumaince de la couronne* من أجل المحافظة على نفوذ الملكية وسلطانها، ذلك النفوذ الذي كان يقدر ويقاس بقدر ما للملك من أملاك⁽¹⁾.

وإذا كانت نظرية الأموال العامة قد تبلورت حديثاً في صورة حظر أية أغلال تتعارض مع غرض النفع العام، فإن فقهاء الشريعة أدركوا خطورة هذه القيود فحظروا على الواقف وضع شرط يفوت مصلحة الموقوف عليهم كما في حال اشتراط عدم استبدال الوقف⁽²⁾.

¹ - د. محمد زهير جرانه: حق الدولة والأفراد على الأموال العامة، 1943، القاهرة، مطبعة عبد الله وهبة، ص26.

² - الوقف في الشريعة الإسلامية، ص39.

أما بشأن الحجز على أموال الوقف أو تملكها بالتقادم، فيجب التمييز بين الحقوق التي تقع على أصوله (أعيانه)، وتلك التي تقع على غلته، فالحالة الأولى غير مشروعة^(١)، لأنها تتعارض مع قاعدة سير الوقف بانتظام واطراد (صدقة جارية).

وعلى ضوء ما تقدم يمكن القول إن هذه الحقوق العينية التي قررت على الوقف مثل الكدك (الحكر)، مشد المسكة-المقاطعة وغير ذلك^(٢)، هذه الحقوق هي أغلال وضعت ابتزازاً وجوراً على أعناق الوقف في ظروف وعهود اختلف فيها ميزان الحكم وسلطان القضاء^(٣).

ولقد أحسن المشرع السوري في تصفيته هذه الحقوق بموجب القانون رقم/167-1958، المعدل بالقانون رقم/189-1960، ومنع إنشاء أي حق يتعارض مع اغراض الوقف.

المستفيدون من الوقف

بقية نقاط أخيرة تتعلق بالمستفيدين من الوقف، وهل تتحدد دائرة هؤلاء على اساس ديني، أم إنساني، وما هو نطاق وشمول هذه الدائرة. للإجابة على ذلك يقتضي تسجيل الملاحظات التالية:

1- إن اشتراط التقرب إلى الله كسبب لإنشاء الوقف يستتبع أن يرصد الوقف لصالح الفقراء والضعفاء المهيزي الجناح في سلم الحياة الاجتماعية، والمفهوم المعاكس عدم جواز الوقف على الأغنياء^(٤).

1 - الوقف في الشريعة الاسلامية، ص128، د. محمد مرسي بك: الأموال، ص261.

2 - الوقف في الشريعة الاسلامية، ص73 وما بعدها.

3 - محمد مصطفى الزرقا: الفقه الاسلامي في ثوبه الجديد، ج3، دمشق، مطبعة طربين، 1965، ص40 وما بعدها.

4 - الوقف في الشريعة الاسلامية، ص30.

2- يتحقق شرط القربى إلى الله إذا وقف المسلم ماله على فقراء أهل الذمة،
والعكس^(١).

ذلك ان الناس كلهم عيال الله، فهم سواء في الطبيعة الانسانية، ومن ثم فأقربهم
إلى الله أحبهم إلى عياله.

ونعتقد ان ذلك من متعلقات الناموس الأدبي والأخلاقي في الاسلام، وبالمقابل
فغذا ما وقف ذمي شيئاً ما على مسجد غير بيت المقدس، فلا وقفه، والأمر نفسه
بالنسبة لوقف المسلم على البيعة والكنيسة^(٢).

أما وقف الذمي أو المسلم على بيت المقدس فصحيح، وفي نظرنا إن تفسير ذلك
مردّه أن بيت المقدس قيمة دينية موضع اتفاق الديانات السماوية الثلاث، ولهذا
فقد انبرى النظام الوضعي الاسلامي لحمايتها ودمجها في قواعده الأمرة المتعلقة
بالنظام العام.

3- لقد اتسع نطاق هذه الأوقاف وتنوعت أشكالها، وتفنن الناس في صورها
حتى امتد رواقها إلى كل ما يتصوره العقل من الأمور الانسانية والدينية
والاجتماعية^(٣)، مثل المقابر والرباطات والسقايات والخانات والقناطر والمدارس
والمكاتب العامة والمشايخ، ودور العجزة وغير ذلك^(٤).

1 - الوقف في الشريعة الاسلامية، ص30.

2 - المرجع السابق، ص30.

3 - د. عدنان القوتلي: الوجيز في الحقوق المدني نظرية الحق وأركانه، ج1، دار الفكر، دمشق،
ط6، ص683.

4 - د. الدريني: الفقه الاسلامي المقارن، ص422، د. محمد زهير جرانه: حق الدولة والأفراد
على الأموال العامة، ص26، السرخسي: المبسوط، ج12، ص27.

وقد عرض "ابن بطوطة" على سبيل المثال إلى بعض هذه الأوقاف، ومن ذلك⁽¹⁾:

- أوقاف العاجزين عن الحج.
- أوقاف تجهيز البنات.
- أوقاف فكاك الأسرى.
- أوقاف أبناء السبيل.
- أوقاف تعديل الطرق ورفضها.

فقد كانت ساحة المرجة في دمشق وقفاً للخيول والدواب العاجزة وأخر عمرها يقدم لها العلف والماء ويشرف عليها مختصون بذلك.

ورى المذكور أنه مر في أحد أزقة دمشق فرأى جمعاً من الناس يتحلق حول مملوك صغير، وهو يبكي وفي يده صحن من الفخار الصيني متحطم، ولقد نصحه أحدهم أن يجمع الأجزاء المحطمة ويذهب إلى الوقف، ففعل وعوض له عن الضرر⁽²⁾.

ونعقد أن الأمر الجد طبيعي أن نرى تلك الصور المتعددة للوقف في المجتمع الاسلامي طالما وجدت علته الغائية التي تحركه، والباعث الذي يفجر طاقات الخير والفضيلة في نفس المسلم.

فالإنسان المسلم مشدود القلب والضمير والجوارح إلى فكرة حية نابضة لا تفتأ تحرك كوامنه وتجييش بعواطفه، وتجعله باستمرار يقتحم كل عقبة، ويكبح كدحاً لا هوادة فيه من أجل لقاء ربه.

أجل كم هو مرن وعريض هذا المبدأ الاخلاقي، قال تعالى: ﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ التوبة/105.

¹ - د. منير العجلاني: عبقرية الاسلام في أصول الحكم، دمشق، مطبعة النضال، ص321.

² - المرجع السابق.

ولقد أحسن فلاسفة الأخلاق الإسلاميين في وصف وتصوير هذه السمة (الديناميكية) الحية للأخلاق الإسلامية سواء في وجهها السلبي «مقارعة الشر» (جهد المدافعة)، أم في وجهها الإيجابي (جهد الإبداع)^(١).

4- هل يمكن التحدث من خلال هذه الصور المختلفة للوقف عن الفكرة المفتاح التي تشد هذا التعدد، والخيط الدقيق الذي يجمع الشتات، وبمعنى آخر، هل هنالك فكرة فلسفية تسوغ هذا النظام، وما هي هذه الفكرة.

ولا بد من التنويه أن فكرة النفع العام بالضرورة وبالمقام الأول فكرة فلسفية تحمل تأويلات ومعان مختلفة ومتضاربة، وتختلف حسب النظم السياسية^(٢).

النفع العام

وفي الحقيقة هنالك مفهومان للنفع العام:

- مفهوم نظري تجريدي: ينحو بالخير المشترك منحى فوقياً متعالياً عن الواقع شغوفاً بمصلحة الأمة أو الجماعة على أنها مجموعة من الأفراد المتساوين والمتجانسين المتحددين في المصلحة القومية^(٣).

وهذا المفهوم يرى أن إصلاح الجماعة يؤدي الضرورة إلى إصلاح الفرد^(٤)، ويمكن القول أن هذا المفهوم يسود في النظم الجماعية (الأخلاقية)^(١).

1 - د. محمد عبد دراز: دستور الأخلاق القرآنية، بيروت، مؤسسة الرسالة، دار البحوث الإسلامية، ط6، 1985، ص588.

2 - د. ثروت بدوي: النظم السياسية، القاهرة، دار النهضة العربية، 1964، ج1، ص309، وانظر:

Marcel de la Bigne: L'arctirute edalique, Paris, 1954, P8-19.

3 - د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ص40.

4 - د. محمد عصفور: مذكرات في الضبط الإداري.

ويمكننا أن ندلل بخطأ هذا المفهوم ومجافاته للحقيقة والواقع الملموس، إذ ليس من الضروري أن يؤدي تقدم الجماعة إلى تقدم الفرد، وهو ما نلمسه حالياً في الدولتين العظميين.

- مفهوم آخر يعتبر الفرد حقيقة أنطولوجية وجوهرية مستقلة عن الجماعة، وهذا المفهوم يغرق في تقديس واستقلاله، ويرى ان إصلاح الفرد يقود بالضرورة إلى إصلاح الجماعة^(٢).
ونعتقد أن الاسلام نظر إلى الفرد في حقيقته الفردية والاجتماعية في إطار علاقة جدلية متوازنة التأثير والتأثر.

إذا كان المقام لا يتسع لدراسة فلسفة الإسلام في الخير المشترك فإننا نكتفي بالإحالة إلى انعكاسات هذه الفكرة على صعيد الأوقاف.

وفي الحقيقة لو استعرضنا الصيغ المختلفة للأوقاف لأمكننا أن نسجل ما يلي:
وجود أوقاف رصدت لصالح الأمة في مجموعها، كالمساجد والمقابر والسقايات وغير ذلك.

وجود أوقاف تجمع بين مصلحة الفرد والجماعة، كما هي الحال في الوقف الذري الذي يتبعه وقف خيري، وكما في وقف بئر (رومة)، إذ روى الخليفة عثمان رضي الله عنه أن النبي ﷺ قدم المدينة وليس بها ماء يستعذب غير بئر (رومة) فقال: ﴿مَنْ يَشْتَرِي بَيْرَ رُومَةَ فَيَجْعَلْ دَلْوَهُ مَعَ دَلَاءِ الْمُسْلِمِينَ بِخَيْرٍ لَهُ مِنْهَا فِي الْجَنَّةِ؟ فَاشْتَرَيْتُهَا مِنْ صُلْبِ مَالِي﴾^(٣).

¹ - د. محمد عصفور: مذكرات في الضبط الإداري.

² - المرجع السابق.

³ - رواه النسائي والترمذي وقال حديث حسن، وأنظر د. الدريني الفقه الإسلامي المقارن، ص353.

ويمكن القول إن فكرة النفع العام في الوقف ترمي إلى تحقيق هدف إيديولوجي شعبي اجتماعي إنساني، وتتلون بلون إيديولوجي لصالح الأفراد المهيزي الجناح في سلم الحياة الاجتماعية، يؤكد ذلك أن معظم صيغ وأشكال الوقف رصت لهذه الغاية الإنسانية النبيلة.

ولعنا نجد سندا لهذا الاتجاه في العديد من الآيات القرآنية الكريمة التي تحض على هذا النهج (فك الرقاب - اليتامى - أبناء السبيل... إلخ)، كما نجد مصداق ذلك في الأحاديث النبوية المستفيضة، وفي مطلعها حديث وقف عمر (رضي الله عنه) الذي يعتبر دستور هذا النظام.

ولعنا نجد في ذلك اتجاهاً فلسفياً شعبياً لفكرة النفع العام، أي لهذا التطبيق الشعبي للنفع العام.

وبيان ذلك أن الشعب المسلم - في نظرنا «كان بإمكانه» والفرصة متاحة أمامه لأن يتوجه بهذا التطبيق وجهة النفع العام المتعلقة بالأمة في مجموعها، ولكن هذا الشعب فسر التراث الروحي الإسلامي قرأناً وحديثاً تفسيراً سليماً يتفق مع جوهر هذا التراث، ويرنو إلى تفجير الطاقات الإنسانية في الضمير الإسلامي، وفي الوقت نفسه يغلب النزعة الإنسانية في هذا الضمير.

تقييمنا لهذا النظام

تعددت المواقف من المسألة الأخلاقية، ولكن شتان بين الموقف العارض الذي يذهب جفاء، وبين موقف الرسول ﷺ الذي تعامل مع هذه المسألة كحقيقة أبقى في صورة نظام أو مؤسسة.

ولقد عرضنا أكثر من دليل على هذه النقلة، سواء في الحديث النبوي الذي حض على الصدقة الجارية، أم في حديث وقف عمر، أم في وقف الحوائط، وأخيراً في مسألة "فدك"، حيث جعل الرسول ﷺ على هذه الأرض الصغيرة حقاً دائماً للفقراء، ثم خص أهله بنصيب بسيط من غلتها.

ولقد أثير السؤال حول ملكية هذه الأرض على عهد الخليفة الصديق، وكان عليه أن يوفق بين مصلحة ابنة أحب الناس إليه، وبين مصلحة القانون، وكان الامتحان قاسياً امتزج فيه هاتف الضمير بصوت الرسول ﷺ يجلجل قائلاً: ﴿نَحْنُ مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ لَا نُورَثُ، مَا تَرَكَنَاهُ فَهُوَ صَدَقَةٌ﴾.

وهكذا حسم الخليفة الراشد الأمر مخاطباً ابنة الرسول الزهراء ﷺ وعمه العباس: ((أنا ولي المؤمنين بعد رسولهم، وأنا أحق بذلك منكما أضعها في الموضع الذي كان النبي يضعها فيه))⁽¹⁾.

ثم أخذ النظام بالتخلق وصرحه يعلو لبنة لبنة بفعل عمل الخلفاء الراشدين والصحابة وانبرى الجمهور الإسلامي يعمق هذه التجربة بروحه الخاصة على هدي التراث الروحي، وإذا بهذه التجربة حقيقة تاريخية واجتماعية وإنسانية لا مرأى بها.

¹ - خالد محمد خالد: خلفاء الرسول، بيروت، دار الكتاب العربي، ص1987، ص118.

وقد عرضنا لفكرة تكييف هذه الظاهرة، وهل هي نظام قانوني، أم أخلاقي، وحسم الأمر لصالح الموقف الأول اللهم إلا ما جاء من رأي الإمام الأعظم أبي حنيفة الذي اعتبر الوقف كالإعارة يمكن الرجوع عنها، وكأننا بالإمام بقي متأثراً بالعلة الغائية للوقف والباعث الخلقي لإنشائه.

وإذا كان الوقف عملاً قانونياً، فما هي الطبيعة الذاتية للعمل القانوني المنشئ له، وهل هو تبرع ملزم/أم تملك بدون عوض، أم إسقاط (كالعتق أو وقف المسجد) أم هو خروج للمال الموقوف من ملكية الواقف إلى شخص غير محدد من الناس، بحيث يجعله كالسائبة، وأخيراً هل يمكن الأخذ برأي - المالكية - والقول ببقاء المال سورياً في ملك الواقف⁽¹⁾.

وفي الحقيقة أن هذا التخبط في فهم الطبيعة الذاتية لهذا النظام كان مرده غموض فكرة الشخصية الحكيمة في ذهن الفقهاء، إذ وجد هؤلاء أنفسهم أمام انتقال الملكية المال، ولكن إلى من وإلى أين؟، لقد تعذرت الإجابة الصحيحة فكان الانتكاس إلى الوراء والتحدث عن بقاء الوقف سورياً في ذمة الواقف.

¹ - أنظر في شرح هذه الآراء: د. الدريني: الفقه الإسلامي المقارن، ص 443.

الشخصية المعنوية

وطبعاً فقد حسم التكييف أخيراً لصالح الشخصية المعنوية، أو ما في حكم ملك الله تعالى⁽¹⁾، وهو تكييف سليم، وأن كنا نزيد على ذلك بالقول إن هذا الانتقال لا يمكن التحدث عنه إلا بعد تبلور نظام الوقف ونشوء تقليد قانوني بأخذ بأحكامه.

وبيان ذلك أن الشخصية المعنوية لا تفترض، ولا يمكن الأخذ «على ما هو مستقر فقهاً وقضاءً» بالشخصية المعنوية الفعلية⁽²⁾، إنما بتلك الشخصية المحكومة بنظام قانوني، فكيف إذاً يمكن الكلام عن هذا الانتقال إلى ملك الشخصية⁽³⁾، قبل أن تكون هذه الشخصية موجودة.

وبالمقابل يمكن الحديث عن انتقال المال الموقوف إلى الشخصية الحكيمة عندما تبلور نظام الوقف قانوني متميز بذمة مالية وإيرادة مستقلة تعبر عن مصالحه من خلال الناظر.

ففي هذه المرحلة المتقدمة من حياة الوقف يمكن تكييف العمل الواقف بعمل شرطي *act conditionnel* يسند حكم القاعدية إلى ذمة الشخص المعنوي، أي ينقل المال من ذمة الواقف إلى ذمة الشخصية القانونية الحكيمة.

ونعتقد أن أهم مسألة وفق الفقه في حسمها، هي مسألة النظام القانوني لهذا الشخص الحكمي، وهل تنتمي إلى روابط القانون العام أم الخاص^٩.

¹ - د. الدريني: الفقه الإسلامي المقارن، ص 443.

² - د. عبد المنعم البدرأوي: المدخل للعلوم القانونية، ص 730.

³ - أخذ بهذا الرأي د. الدريني: الفقه الإسلامي المقارن المرجع السابق، ص 444. خالد محمد خالد: خلفاء الرسول، ص 118.

وفي الحقيقة لو أصغينا إلى الحديث الذي دار بين الزهراء والخليفة الصديق أمكننا أن نستخلص الانتصار لأحكام القانون العام، عندما أدرك الصديق الفرق بين وضع المشروع بيد شخص خاص، وبين وضعه في يد جهة عامة، فالقضية هنا قضية الوسيلة القانونية، والدور الذي تلعبه والنتيجة المترتبة - رغم وحدة الهدف- على تلك الوسيلة.

لقد اقتنعت الزهراء بحق الفقراء في "فدك"، ولكنها أرادت أن تتصدق بنفسها بهذا الحق، أما الصديق فقد سبر جوهر الموضوع واستشرف آفاقه البعيدة، وإذا به يضع حجر الأساس في نظام المؤسسة ويدشن صفتها العامة.

قالت فاطمة رضي الله عنها: ((دعها تكن في أيدينا وتجري عليها فيها على ما كانت تجري عليه، وهي في يد رسول الله)).

قال أبو بكر: ((لست أرى ذلك فأنا ولي المؤمنين من بعد رسولهم، وأنا أحق بذلك منكما أضعها في الموضع الذي كان النبي يضعها فيه))⁽¹⁾.

ثم أخذ الفقه شيئاً فشيئاً يصبغ هذه المؤسسة بألوان القانون العام، وينظر إليها كجهة برعامة، بما يتفرع على ذلك كن نتائج، مثل حماية أموالها، والرقابة الشديدة على المتولي، والتشدد في القيود على اشتراطات الواقف بحيث لا تؤثر هذه الاشتراطات على أغراض الوقف والغاية التي أنشئ من أجلها، ومثل شرط تنجيز الوقف وتأييده⁽²⁾، وغير ذلك من الشروط.

واستناداً إلى ما تقدم نوجه السؤال التالي، هل نجح الفقه الإسلامي في صياغة النظام القانوني الذي يتفق مع هذا المعطى التاريخي والاجتماعي والأخلاقي؟

¹ - خالد محمد خالد: خلفاء الرسول، ص118.

² - الوقف في الشريعة الإسلامية، ص25.

سنجيب على هذا السؤال على ضوء مفهوم فكري حديث تردده الأدبيات المعرفية من خلال المصطلح representation وهذا المصطلح يعني موافقة النظام العقلي لنظام الأشياء.

ونعتقد أن هذا المفهوم تردد في أدبنا الفقهي في القاعدة الأصولية موافقة ما في الأذهان لما في الأعيان، وقد تردد أيضاً في صيغة أخرى مفادها موافقة الوجوب لما في الوجود.

وفي الحقيقة لقد واجه الفقه الإسلامي أكثر من إشكالية من الإشكاليات المسماة، ثنائيات الأضداد، مثل ثنائية الأخلاق والقانون، ثنائية النفع العام المتعلق بالأمة، وذلك المتعلق بأفرادها، ثنائية المصلحة العامة والمصلحة الخاصة، ثنائية قواعد القانون العام وقواعد القانون الخاص، ثنائية الإدارة العامة والإدارة الخاصة (مسألة فدك)، وغير ذلك.

ولقد استطاع هذا الفقه أن يحقق التوازن بين عناصر هذه الثنائيات واضعاً كل عنصر في موضعه ونطاقه المحددين، وفي الوقت نفسه استطاع أن يختار النظام القانوني المناسب متطرقاً في هذه الحقبة الزمنية المبكرة إلى أدق المسائل القانونية، مثل نظرية حماية الأموال العامة، ومثل الرقابة على جهات النفع العام، مع تطبيق نظام قانوني مختلط لها، وهذه من أدق المسائل في الفكر القانوني المعاصر.

ولن تكون متعسفين ومبتسرين للحقيقة أن نقول إن الوقف «وإن عرفته بعض الشعوب والأديان» يبقى خصوصية إسلامية في النقطتين الآتيتين:

○ التعلق الشعبي به وامتداد رواقه ومظلمته إلى أمور تشف عن حس إنساني رفيع، مثل وقف الحيوانات، وغير ذلك من الأوقاف التي سبق الإشارة إليها، كل ذلك دون أن يتخلى عن الدوافع الشخصية (الوقف الذري)، ودون أن يترك أمر إدارته إلى المنظمات الدينية، كما هي الحال في نظام الرهبانيات.

○ لم يحظ لدى هذه الأديان والشعوب بالاجتهاد التشريعي التفصيلي على وجه يصون عين الوقف، ويحفظ كيائها ويعمل على استثمارها رعاية كاملة لحقوق الموقوف عليهم، واحتراماً في الوقت نفسه لإرادة الواقف⁽¹⁾.

ونعتقد أن هذا الاهتمام الفقهي، وهو أمر شكلي، كان صدى للاهتمام الشعبي في الفقه وسعة انتشاره، بحيث كان العنصر الأول الشكلي صدى وانعكاساً للعنصر الثاني الموضوعي.

✍️ المحامي د. برهان زريق

¹ - د. الدريني: الفقه الإسلامية المقارن، ص 378.

الإطار التشريعي لنظام الوقف²⁰¹ في تجارب بلدان الهلال الخصيب «مقدمة في الإطار النظري وأدوات التحليل»

الخبير العام غاية المجتمع الإنساني، لكن مكان أجدادنا فيه لا يزال شاغراً ينتظر من يضارعه في شموله واستمراره عبر القرون¹، إذ لم تترك حضارتنا صغيرة أو كبيرة إلا أحصتها، وأسبغت عليها ذلك، وهذا الثراء مرده فلسفة حضارتنا التي وعت أن اللطف الإلهي بقطبيه «العقل والأخلاق» يسبغ المجتمع والدولة²، وأن

¹ - نشر هذا البحث مع عدد آخر من البحوث ضمن فعاليات الندوة الفكرية التي أقامها مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت، بالتعاون مع الأمانة العامة للأوقاف بدولة الكويت بعنوان نظام الوقف والمجتمع المدني في الوطن العربي عام 2001.

² - قام الدكتور برهان زريق يرحمه الله بإعادة صياغة البحث ليصبح جزءاً من كتاب دور الوقف في التنمية والتجديد الحضاري الذي يحمل الرقم/15/ضمن سلسلة الكتب المنشورة بعد الرحيل، على موقعه الإلكتروني: WWW.Zraik.info.

³ - د. أحمد عيسى بك: تاريخ البيمارستانات في الإسلام، دار الرائد العربي، بيروت، ط2.

⁴ - رأي المعتزلة في تفسير الميثاق الأعظم بين الله وبنى البشر... انظر عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، دار المنتخب العربي، ط1، عام1994، بيروت، ص52.

الضمير مسكون في الإيمان بوصفه مقر الحق والنطق به¹، وأن كافة وجوه النشاط الحيوي للإنسان عبادة، وأن الإيمان منبع الضمان النفسي للعمل والإلزام²، وهذا الإيمان ليس أحاسيس وحقائق نفسية، بل غايته بناء الذات، وأن الاقتصاد يقوم على الواجب والعدل والتكافل والأخلاق والنماء الإنساني³.

هذا الشراء قدم لنظام الوقف الروافع الآتية:

1- المقوم الروحي، نداء المطلق، قال تعالى: ﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ﴾ آل عمران/92.

2- المفهوم العقلي للحياة "الحس المؤسساتي" بوصفها موكباً مستمراً بالحيوية، لا يعرف التعطيل والانتقاص، وهذا هو مغزى "الصدقة الجارية"⁴.

3- حس التكافل الاجتماعي الوثيق المبرأ من التزمت⁵.

4- القيم الاجتماعية التي تعانق الشأن العام⁶.

5- السياسة المدنية "تدبير أمور المعاش صلاحاً للدنيا وفوزاً في الآخرة"⁷.

1 - د. محمد أركون: الإسلام- الأخلاق والسياسة، مركز الإنماء العربي، باريس، ط1، عام1986، ص28.

2 - د. عبد الحكيم العيلي: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، القاهرة، دار الفكر العربي، عام 1974، ص679.

3 - د. محمد عمارة: فجر اليقظة القومية، بيروت، دار الوحدة، ط3، عام 1981، ص223.

4 - هذا المفهوم متضمن في قوله ﷺ: ﴿إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَنْهُ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثَةٍ: إِلَّا مِنْ صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ، أَوْ عِلْمٍ يُنْتَفَعُ بِهِ، أَوْ وَلَدٍ صَالِحٍ يَدْعُو لَهُ﴾ رواه مسلم.

5 - موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، بيروت، المؤسسة العامة للدراسات والنشر، ط1، عام1995، ص429.

6 - إبراهيم البيومي غانم: نحو إحياء دور الوقف في التنمية المستقلة، مجلة المستقبل العربي، عدد235، عام 1998، ص97.

7 - د. محمد عمارة: الإسلام والسياسة، القاهرة، عام1993، ص9.

وهذا الصلاح الدنيوي يقوم على الأثايف الآتية: دين يتبع - سلطان قاهر- عدل شامل- أمن عام- خصب دائم- أمل فسيح¹.

6- الفاعل التقعيدي الذي هيا للمبادئ الأساليب والصيغ والتقنيات، وهو موضوع بحثنا في مظهره التاريخي والراهنى الوضعى، مع التركيز قدر الامكان على تجربة بلدان الهلال الخصيب الراهنة، لا سيما أن المظهر الأول لا يزال في بعض أقطارنا مصدراً تاريخياً وتفسيرياً للمظهر الثانى².

الفصل الأول

النظرية الفقهية بوصفها إطاراً لنظام الوقف

استعملنا تعبير "النظرية الفقهية" دون تعبير "أحكام الشريعة"، لأن نظام الوقف وليد عمل الفقه، وهذه الكلمة «وخاصة فقه المعاملات» تعنى الاجتهاد، وترادف "القانون"، أما كلمة الشريعة، فهي وضع إلهى لا يقبل الاجتهاد³.

والملاحظة الثانية هي أن حضارتنا «والقول لشااخت» قدمت النظرية الفقهية، في كافة الحقب التاريخية بصفتها ملاذاً وطنياً فريداً جعل لعلم القانون قوة التشريع⁴، وانعكست هذه الموضوعية على نظام الوقف «رغم بعض محاولات الإفتتات عليه، بدعم الأمة التي بنت مؤسساتها» منتصرة على الحاكم وفقهه

¹ - أبو الحسن البصرى الماوردى: أدب الدنيا والدين، بيروت، مكتبة الحياة للطباعة والنشر، عام 1987، ص7.

² - لا يزال العمل في المذهب الحنفى في الأردن والعراق ولبنان، والعمل بمذهب الإمام أحمد في السعودية، أما في سوريا فتطبق الشريعة الإسلامية في الأحوال الشخصية فقط، ويحيل القانون المدني فيما لا نص فيه إلى الشريعة الإسلامية.

³ - د. محمد عمارة: التراث في ضوء العقل، دار الوحدة، بيروت، ط1، عام 1980، ص129.

⁴ - عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولى وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص5.

السلطان¹، وفي مقدمة ذلك المذهب وعلم أصول الفقه، الذي لا يمكن وصفه بالعقم، أو بالأيديولوجيا بل بالأب الشرعي للعديد من العلوم بما فيها علم الكلام².

وولادة نظام الوقف في حضانة المذهب، تدفعنا للتعريخ السريع عليه بوصفه تياراً فكرياً يقوم على أسس علمية وفنية.

البحث الأول

أسباب انتشار الحنفية والشافعية في الشام والعراق

رد ابن خلدون أسباب انتشار المذهب³ إلى:

1- اتصاله بالحكومة، والمثال على ذلك دور قاضي القضاة أبي يوسف في نشر الحنفية، ودور القاضي ابن درباس قاضي صلاح الدين في إدخال الشافعية إلى بلاد الشام.

2- ميل أهل المغرب إلى أهل الحجاز، لأنهم لم يعانون حضارة بغداد.

3- وقوع أصحاب المذهب في طريق الحج، ولو كانت الأوزاعية على سابلة الحج لنقلت إلى المشرق والمغرب.

هذا ونضيف ما يلي:

1- أفول نجم أهل الحديث بعد القرن الثالث الهجري⁴.

¹ - الفضل شلق: الاجتهاد وأزمة الحضارة العربية، مجلة الاجتهاد، بيروت، عدد 8، السنة 2، ص 21.

² - عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص 25.

³ - ابن خلدون: المقدمة، ص 270.

⁴ - د. علي حسن عبد القادر: نظرية عامة تاريخ في الفقه الإسلامي، القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، ط 2، عام 1956، ص 300.

2- تقلصت الحنبلية «الذين يتبعونها كمذهب حالياً في العالم الإسلامي خمسة ملايين»¹ بسبب تطرفها، فقد اتخذوا لهم في بغداد مسجداً للمشاحنة، وكانوا يريقون النبيذ ويضربون المغنيات².

3- بطل حتى نهاية القرن الثالث خمسمائة مذهب³، وتمخضت الصيرورة عن سيادة الحنفية والشافعية في العراق والشام، فما هو السبب؟...

الشافعية هي الخطوة الثانية لمدرسة أهل الحديث التي سادت في الحجاز، والحجاز حصن الشافعية لمدة خمسة قرون فهي دار الهجرة، ومهبط الوحي ومهد السنة، ومنبع الحديث⁴، لهذا قصدتها فقهاء الشام، مثل ابن شهاب الزهري، وخرج منها الدعاة مثل قبيصة بن ذؤيب، وعبد الله بن مسعود وغيرهم، وأثر عن أهل الحجاز "رسالة مالك إلى الليث بن سعد" إنفاذهم ما علموا وسؤالهم عما لم يعلموا⁵، أما مدرسة أهل الكوفة «الأب الروحي للحنفية» فقد تأسست نواتها على يد عبد الله بن مسعود وعلي بن أبي طالب وإبراهيم النخعي، وبعدهم الفقهاء الستة، فهؤلاء أعلوا دور العقل، وعوضوا عن افتقارهم للحديث بالتقانة والاستنباط⁶.

¹ - د. فيليب حتي و د. أدوارد جورجى: تاريخ العرب، بيروت، ط7، عام1986، دار غندور

للطباعة والنشر، ص271، يجب تدقيق الرقم المعطى حسب الواقع الحالي.

² - آدم ميتز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام، تعريب محمد عبد الهادي أبو ريدة، مجلد2، ط5، بيروت، دار الكتاب العربي، ص301.

³ - د. علي حسن عبد القادر: نظرية عامة تاريخ في الفقه الإسلامي، ص151.

⁴ - المرجع السابق، ص150.

⁵ - المرجع السابق، ص150.

⁶ - المرجع السابق، ص149.

هذا ونحن ننطلق في تفسير ظاهرتنا من معطيات علم اجتماع المعرفة الذي يضع الفكر في الوجود، ويعتمد الاستعمال الاجتماعي للمعرفة¹، وبذلك فالمدرستان عبرتا عن العناصر المركوزة في مجتمعا، ومظهر ذلك وسطية ديار الشام اجتماعياً وحضارياً وجغرافياً، وهكذا وجدت وسطية الشافعية الحضانية المناسبة لها في هذه الديار²، خلافاً للعراق الذي تمخض عن قاعدة حضارية ناضجة، وعن نظام تجاري عالمي متسامح من تجلياته، المعتزلة والحنفية، المذهب الديني المتحدث عن العمل والأصناف وفقه الدولة³، وهذا يذكرنا بقريش وبدور التاجر في المدن الإغريقية والإيطالية⁴.

هذا وإذا كان هذا الرأي يصدق في كثير من الحالات، إلا أنه لا يصدق دائماً، ولا نستطيع القول في جميع الأحكام أن المذهب الحنفي يتميز بالمرونة وقد ناقشنا في مظانه مثلاً نظرية اللزوم، ووجدنا ضعف رأي الإمام أبي حنيفة بالمقارنة مع رأي الجمهور.

وختاماً فإننا نسجل ما يلي:

¹ - فاطمة بدوي: علم اجتماع المعرفة بين الفكر الخلدوني والفكر الغربي، منشورات جيروس برس، ص48.

² - د. إبراهيم زعرور: الحياة الاجتماعية في بلاد الشام في العصرين الأيوبي والمملوكي، دمشق، عام1993، مطبعة الجمهورية، ص101، عبد المجيد الشرقي: الشافعي أصولياً بين الإتياع والإبداع، مجلة الاجتهاد، بيروت، عدد10 و11، السنة3، ص51، ويضرب مثلاً على وسطية الشافعي في حديثه عن عاقلة الجاني المعبرة عن القيم البدوية.

³ - د. رضوان السيد: مفهوم الجماعات في الإسلام، بيروت للطباعة والنشر، ط1، ص122.

⁴ - د. محمد جابر الأنصاري: الفكر العربي وصراع الأضداد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، عام1999، ص43.

1 - أخذت الخصائص الجغرافية للمدارس بالاختفاء لصالح الانتشار الشخصي بسبب التطور الذي أحدثه الشافعي بتقديم الحديث على قول الصحابي والتابعي¹.

2- تفجرت توفيقية الشافعي على يد أتباعه، فمال بعضهم إلى الرأي والآخر إلى النقل، لاسيما في العهد الأيوبي والمملوكي².

3- تزحزحت كلتا المدرستين باتجاه الأخرى، فيما أدخله محمد في كتابه الآثار من إفساح دور هام للحديث، وفيما تطورت عنه الشافعية مؤخراً من إعطاء أهمية للرأي³.

4- شجع الأيوبيون المماليك على انتشار المذهب الشافعي، كما أن هذا المذهب أفلح في التغلب على الحنفية في بلاد الشام (مثلاً: كرمان وما وراء النهر)⁴.

5- دعمت الدولة العثمانية المذهب الحنفي فيما يلي: القاضي الحنفي في دمشق نائب قاضي القضاة/المولى خلافة/، وتسجل أمامه الوثائق الوقفية -المفتي العام في دمشق حنفي، ويتم تعيينه من استانبول⁵ - مفتي الحنفية متول

¹ - د. علي حسن عبد القادر: نظرية عامة تاريخ في الفقه الإسلامي، ص274

² - المرجع السابق، ص273.

³ - المرجع السابق، ص166.

⁴ - أحمد بن علي بن أحمد الفزاري القلقشندي: صبح الأعشى في صناعة الانشا، ج1، ص372، ناصر الدين محمد بن عبد الرحيم ابن الفرات: تاريخ ابن الفرات، ج8، ص29 وأنظر آدم ميتز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام، بيروت، دار الكتاب العربي، مجلد أول، ص392 و ص393.

⁵ - يوسف كورية: الوقف في دمشق دراسة اقتصادية اجتماعية من خلال وثائق سجلات المحاكم الشرعية بدمشق بين عامي 1160-1180هـ/1747-1766م، دراسة اقتصادية من خلال وثائق سجلات المحاكم الشرعية في دمشق بين 1160هـ-1180هـ، جامعة دمشق، كلية الآداب، قسم التاريخ، عام1991، ص25 و341.

- محمد خليل بن علي مراد الحسيني: سلك الدر في أعيان القرن الثاني عشر، ج2، ص219.

لأوقاف جامع دمشق، وأوقاف الحرمين الشريفين في الشام، وأوقاف الحج الشامي¹، لكن ذلك لم يكن يعني عدم وجود قاضي أو مفتي شافعي، وغيره وهنالك تقليد عمراني قام في بلاد الشام وغيرها على تخصيص أربع ردهات في الجامع لكل مذهب.

البحث الثاني

قراءة تحليلية لبعض الأحكام الفقهية المنظمة للوقف

ليست دراستنا هذه إعادة تكرار ما أنتجته النظرية الفقهية، بقدر ما غايتنا معنية تلك الأحكام وقراءتها نقدياً لذاتها وذاتنا، بحيث نستكنه منطقتها الداخلي دون ابتسار، ونعانق نقاط قوتها لتوظيفها في حركة حياتنا، مكتفين «بسبب ظروف الدراسة» بتلمس بعض هذه الأحكام الكثيرة².

المطلب الأول

ماهية الوقف ومسألة لزومه

التكييف qualification هو الفكرة المفتاح la nation key لتأسيس الأحكام، وقد كيف الوقف بالإلزام من قبل أغلب الفقهاء باستثناء أبي حنيفة وقلة من الفقهاء مع اختلاف في التكييف.

¹ - يوسف كورية: الوقف في دمشق دراسة اقتصادية اجتماعية، ص 249.

² - إبراهيم بن علي نجم الدين الطرسوسي: الفتاوى الطرسوسية أو أنفع الوسائل الى تحرير المسائل، القاهرة، مطبعة الشرف عام 1344هـ، صححها مصطفى خفاجي و محمود إبراهيم، ص52، ولقد بلغت عدد الأحكام لديه أربعة وثلاثون حكماً عدا المتفرعات.

وتكليف أبي حنيفة للوقف بأنه إعارة، أو كالنذر «ملزم ديناً لا قضاء» يبيده عن جوهره بصفته مشروعاً.

وهناك لبلة أخرى تتعلق بالملكية المجازية لله تعالى، ولنا أن نتساءل عن جدوى هذه النسبة دون ردها بفكرة أخرى تقوم على أسس فنية ترتب النتائج القانونية، وإن كانت تلك الملكية المجازية رطبة تخفف من غلواء الملكية البشرية¹، ولنا أن نتساءل عن جدوى نسبة الملكية إلى الموقوف عليهم، إذا منعوا من التصرف بها². ومرد هذا التشويش هو عدم التكليف على أساس فكرة جامعة مانعة تشد هذا الحشد من الآراء، والأمر في جوهره تقني صياغي تحكمه ظروف العصر، الذي لما يرق إلى مستوى الأفكار القانونية الكبرى، كالشخصية المعنوية أو الاشتراط لمصلحة الغير، وإن كانت عبقرية ضمير أمتنا تجلت في التفافها العام حول فكرة اللزوم، ولم يخرج عليها حتى الحكام وذوو السعة، بل استقرت حولها أعراف مدينية وتقاليد دينية واجتماعية، على مستوى الأمة، وتوفر لها دعم جمهور الفقهاء، وعمل القضاء، وإجماع الفتاوى، وقياسها على المسجد والعتق، ولم يأخذ بقول أبي حنيفة إلا القليل (شريح - اسماعيل بن اليسع - زفر)، بل خالفه في ذلك أصحابه، أبو يوسف بعد التقائه بالإمام مالك، ومحمد الذي قال: ((لو بلغ أبا حنيفة لرجع كما رجعت))³.

¹ - مداخلة د. محمد عمارة في الحلقة النقاشية حول الوقف، مجلة المستقبل العربي، عدد 235، عام 1998، ص 102.

² - د. أحمد فراج حسين: أحكام الوصايا و الأوقاف في الشريعة الإسلامية، ص 305.

³ - محمد بن أحمد شمس الأئمة السرخسي: المبسوط، ج 12، ص 29.

- أبو محمد محمود بن أحمد بدر الدين العيني: البناءة في شرح الهداية، ج 6، ص 144.
- أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد المقدسي الشهير بابن قدامة: المغني من مستودعات الفقه الحنبلي، ج 8، ص 186
- إبراهيم البيومي غانم: نحو إحياء دور الوقف في التنمية المستقلة، ص 6

هكذا ترسخت النظرية في صفوف الحنفية، ومثلاً نضريه على الضغط الشعبي فيما لقيه القاضي ابن اليسع «رغم استقامته» من المصريين بقيادة الفقيه الليث بن سعد، وتوجيه كتاب إلى المهدي بذلك¹.
 وفضلاً عن ذلك فالوقف ترخّص، ومع ذلك تفجر في تيار ساحق، رغم أن أصحاب نظرية عدم اللزوم لم يعدوا وجود نصوص مسوغة كحديث ابن عباس: ((لا حبس عن فرائض الله، وغير ذلك))².
 وتحسيناً للوقف من صروف الدهر، فقد كانوا يلوذون بحكم القاضي مفتعلين خصومة، كما في وقف بيمارستان مكة وبيمارستان سنان باشا في دمشق³.
 والتزام أمتنا بالوقف لا يعني إلا أن جذر اجتماعها قام على فكرة خلقية وحضارية وإنسانية، خلافاً لما تخرصه جرابار وهاموند بأن هذا الاجتماع انقسم على نفسه قبلياً ودينياً وجنسياً، وأنه لم يوفر للمدينة الوجود السياسي والاجتماعي⁴.
 وقد لا نجد في العصر الحديث فقيهاً واحداً يقول بعدم لزوم الوقف، وذلك في صفوف السنة والشيعة⁵.

▪ د. رضوان السيد: الاجتهاد في مسائل الوقف والزكاة في الوطن العربي، مجلة المستقبل

العربي، عدد9، عام 2000، ص52.

¹ - محمد أبو زهرة: محاضرات في الوقف، ص31.

² - د. أحمد فراج حسين: أحكام الوصايا و الأوقاف في الشريعة الإسلامية، ص302.

³ - د. أحمد عيسى بك: البيمارستانات في الإسلام، ص263.

⁴ - عرض لهذين الرأيين ورد عليهما د. محمد عبد الستار عثمان: المدينة الإسلامية، عالم

المعرفة، الكويت، عدد128، عام1988، ص369.

⁵ - آية الله الخميني، زبدة الأحكام، ص216.

المطلب الثاني

شرط القرية

تراوح هذا الشرط بين معيارين سلبين موسع يقتصر على عدم المعصية/المالكية، الحنابلة، الشافعية/، ومعيار إيجابي ضيق يشترط القرية في الإسلام/الحنفية/، لذلك صح وقف المسيحي على الكنيسة/المعيار الأول/، وصح «في المعيار الثاني» وقف الذمي على فقراء المسلمين وأهل الذمة، أو إلى بيت المقدس، ووقف المسلم على فقراء أهل الذمة¹، وهذا يعني أن الشرط البشري من النظام العام الإسلامي، وقد مضت النظرية الفقهية قدماً في ترسيخه معتمدة التفسير الموسع، قائلة: ((إذا وقف مسلم على المساكين انصرف ذلك إلى مساكين أهل الذمة، منوهين بأن الأحناف توسعوا في تفسير مدلول أهل الكتاب، فسحبوه إلى المجوس والصابئة))²، مع أن هنالك آية قرآنية تشعر أن المقصود بذلك اليهود والنصارى: ﴿أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أُنزِلَ الْكِتَابُ عَلَى طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا وَإِنْ كُنَّا عَنْ دِرَاسَتِهِمْ لَغَافِلِينَ﴾ الأنعام/156. زد على ذلك فلو وقف الذمي على نسله والفقراء، على أنه من يسلم، فهو خارج من الصدقة فالشرط لازم³.

هل يتعارض معيار الأحناف مع الحرية الدينية ومع القضية الإسلامية المشهورة "أمرنا بتركهم وما يدينون"؟... لا نعتقد ذلك لما يلي:

¹ - محمد بن علي الشوكاني: فتح القدير، ص38.

- أبو البركات أحمد بن محمد الدردير العدوي: الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، ج1، ص267.

- محمد أبو زهرة: محاضرات في الوقف، ص100.

² - د. رضوان السيد: مفاهيم الجماعات في الإسلام، ص122.

³ - محمد بن علي الشوكاني: فتح القدير، ص38.

- السرخسي: المبسوط، ص151.

أ- تأثرت النظرية الفقهية بالسلوك التاريخي لأمتنا "العداء مع بيزنطة"، في حين لا نجد هذا التشدد في صحيفة المدينة التي اعتبرت اليهود والمسلمين أمة واحدة.

ب- أقر الذميون في بيوت عبادتهم وإصلاحها "احترام نظامهم العام"، وعدم إجازة الوقف على الكنيسة أو البيعة يتعلق بالنظام العام الإسلامي والذميون أحرار أن يحكموا وفق كتبهم، وإذا التمسوا القاضي المسلم حكم بمذهبه الذي قد يعتنق المعيار الموسع¹، ولا عجب أن يعتنق هذا المعيار الموسع من بعض التقنيات الحديثة كالقانون رقم/48 لعام 1946 مصر، الذي أخذ بمذهب مالك، والقانون السوري رقم/128 لعام 1949، الذي أخذ بالخيرية المحضة، والقانون اللبناني الذي ترك تحديد الخير للمجلس الأعلى للأوقاف بما يتفق مع نظام الطوائف اللبناني...²

ما مدى احترام إرادة الواقف في اشتراط الخير؟...

الحقيقة أن السعة التي أعطيت للواقف قد تصطدم مع برامج الدولة، وعلى السياسات التشريعية أن تحرص على تحقيق التوازن بين نظرتها للصالح العام، وبين شرط الواقف، وذلك في إطار الضرورة بمعناها الفقهي "الضرورة تقدر بقدرها"، كأن تكون الدولة في حال حرب، وأريد توجيه قواها³ نحو ذلك. وختاماً فالمسكونة حالياً دار دعوة وعهد واستيعاب وتوحيد خلافاً لانقسامية العصر الوسيط⁴، وعلى النظرية الفقهية أن تلحظ الوظيفة الراهنية للإسلام في العالم⁵ على ضوء قوله تعالى: ﴿ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ﴾ الشورى/13.

¹ - محمد أبو زهرة: محاضرات في الوقف، ص 79.

² - المرجع السابق، ص 80.

³ - د. رضوان السيد: مفهوم الجماعات في الإسلام، ص 134.

⁴ - الإمام أبو حنيفة: العالم والمتعلم، نشر الكوثري، القاهرة، عام 1368هـ، ص 9.

ولأن الله بعث رسوله ﷺ ليجمع لا ليفرق، وأن رسل الله لم يكونوا على أديان مختلفة، بل على شرائع¹: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَاءَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ المائدة/48.

والوقف قرية اختيارية²، انه مظهر لممارسة حرية عامة، وللتحرر من شهوة التملك، لذلك قيل بأن إرادة الواقف دستور وينزل منزلة إرادة الشارع. ولقد نقح الأحناف هذه الشروط، وهذبوها في عشرة، حيث كثرت في أوقاف المتأخرين، وأفرد لها الموثقون هذا العنوان، وجاءت في كتب الأوقاف، وهذه الشروط: الزيادة والنقصان - الإدخال والإخراج - الإعطاء والحرمان - الإبدال والاستبدال - التغيير والتبديل³.

ولقد أعطى القانون اللبناني الحالي للواقف حق اشتراط الشروط العشرة لنفسه أو للغير، خلافاً للقانون السوري الذي ضيق ذلك⁴.
وقراءة عامة لهذه النظرية تتيح تسجيل ما يلي:

- 1- أفسحت النظرية لمبادرة الواقف فاعليتها، وارتقت بها إلى دور الفاعل التأسيسي، ثم إلى حياة الوقف سهراً على اطراد واستمراره.
- 2- نظمت المشروع على أنه مجال مشترك لسلطان إرادة الفرد والجماعة ومبدأ سلطان الإرادة نظام أصيل لا فرعي، كما هو الحال في صيغ العمل التطوعي في الغرب، ومرد هذه الأصالة أنه ليس من وضع الدولة أو الفرد، وإنما من مرجعية محايدة، وهذه الأصالة وقفت سداً في وجه محاولات اغتصاب نظام الوقف أو تعطيله.

¹ - الإمام أبو حنيفة: العالم والمتعلم، ص10.

² - محمد أبو زهرة: محاضرات في الوقف، ص80.

³ - المرجع السابق، ص155.

⁴ - المادة/4 من المرسوم التشريعي رقم/128/عام 1949 سوريا.

- 3- ضمن الواقف للمنشأة ما در عليها باطراد، فكفل لها الاستمرار عبر القرون، خلافاً للمؤسسات الخيرية في بلاد العالم¹.
- وبالرجوع إلى الحجج الشرعية في مدينة دمشق وحلب واللاذقية يمكننا تسجيل ما يلي:
- 1- اعتمدت المحاكم الصيغة الآتية: وقفاً صحيحاً شرعياً سرمدياً وصدقة باقية على الدوام ولا يحق لأحد نقضه أو تبديله، أو تعطيله².
- 2- كان يتخلل الصيغة العديد من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، والدعاء على من يمسه بأذى.
- ولقد قطعت أمتنا أشواطاً كبيرة في تحقيق الوحدة الوطنية، في القرون الوسطى من خلال نظام الوقف، كما يتضح مما يلي:
- 1- الوقف على الخوارنة والقسيسين خدم الكنيسة المريمية في دمشق، والفقراء الذين يؤمنونها، وهم مسلمون ونصارى³، والأمر نفسه بالنسبة للوقف لصالح راهبات دير صيدنايا، وفقراء كنيسة الموارنة في دمشق، وفقراء دار ماريوس في النيك⁴.
- 2- قد يتولى أوقاف النصارى مسيحياً أو مسلماً⁵.
- 3- كان المسلم يستأجر الوقف المسيحي أو اليهودي، ويشهد على وقفهما والعكس⁶.

¹ - موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، ص43.

² - يوسف كورية: الوقف في دمشق دراسة اقتصادية اجتماعية، ص28 و30.

³ - المرجع السابق، ص268.

⁴ - المرجع السابق، ص271.

⁵ - المرجع السابق، ص159.

⁶ - المرجع السابق، ص159.

وشرط القرية عماد مركز الفرد وعماد عمراننا الحضاري، فهل احترمت نظمنا المعاصرة هذا الشرط؟.

المطلب الثالث

الوقف على الأقرباء والذرية

أجاز بعض الفقهاء الوقف على النفس وأنكره الآخرون لبطلان شرطه، ثم أبطل ثالثهم الشرط دون الوقف¹، منوهين بأن المادة/82 من المرسوم التشريعي رقم/204 لعام 1961 "سوريا" اعتبرت وقف الإنسان على نفسه وقفاً خيراً.

أما الوقف على ذوي القربى، فالثابت أن الرسول ﷺ ندب إليه، ثم اقتدى به الصحابة، فوقفوا على أولادهم: أبو بكر، عمر، عثمان، علي، الزبير" على ابنته المردودة"² وليس صحيحاً القول «على أثر إلغاء الوقف الذري في سوريا ومصر» بأن صدر الإسلام لم يعهده، فحججهم³ لفظية، ومع ذلك نتساءل: ما قيمة هذا الوقف؟.

الحقيقة أن، أفضل الصدقات أدومها بقاء، وأعمها نفعاً، وأشدها حاجة، والوقف الذي جاءت به الشريعة، ورغب به الرسول ﷺ وفعله أصحابه هو المحض

¹ - محمد أبو زهرة: محاضرات في الوقف، ص215.

² - المرجع السابق، ص224 و225.

³ - د. محمد مصطفى شلبي: أحكام الوصايا والأوقاف بين الفقه والقانون، بيروت، مكتبة مكاوي، عام1978.

⁴ - محمد بن أحمد بن صالح الصالح: الوقف في الشريعة الإسلامية وأثره في تنمية المجتمع، ص10.

للصدقة الذي لا تتقطع عن فاعله ثوابه¹، وبذلك فالوقف على الأقرباء يجب أن يقوم على المعروف، وليس على عصبية، ووقف عمر رضي الله عنه أجاز أن يأكلوا دون تأثّل "اقتناء"، وعلى ضوء ذلك نسجل ما يلي:

1- هذا الوقف ملزم قانوناً، ويقع -ديناً- في دائرة المباح "لا ثواب عليه"².
2- أكثر الحكام "خاصة المماليك" وبعدهم العثمانيون من الوقف لحماية ذراريهم من غوائل الدهر³.

3- الإفتتات على هذا الوقف قد تم بدءاً من محاولة الناصر قلاوون⁴، فمحاولة الظاهر بيبرس التي اصطدمت بعناد الإمام النووي⁵، ثم محاولة برقوق الذي استفتى مجلس علم برئاسة البلقيني، ورفض المجلس ذلك، ثم رفض سليمان القانوني تزيين بعض الفقهاء بالاستيلاء على الإرصاء "وقف من أموال بيت المال"⁶.

4- الوقف الذي يقصد منه إثارة بعض الورثة بالميراث على البعض لا يقره الشرع، وهو وقف طاغوتي⁷، وقد أنكره مالك، واعتبره أبو حنيفة حبساً عن الميراث⁸.

¹ - محمد أبو زهرة: محاضرات في الوقف، ص 67، وما بعدها.

² - محمد الصالح: الوقف في الشريعة الإسلامية وأثره في تنمية المجتمع، ص 10.

³ - د. محمد عبد الستار عثمان: المدينة الإسلامية، ص 82.

⁴ - تقي الدين المقرئ: الخطط المقرئية، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، ص 72، محمد أبو زهرة: محاضرات في الوقف، ص 17.

⁵ - محمد أبو زهرة: محاضرات في الوقف، ص 17.

⁶ - المرجع السابق، ص 23.

⁷ - صديق بن حسن أبو الطيب الفنوجي: والرّوضة النّديّة شرح الدرر البهية، المطبعة السلفية، ج 2، ص 160.

⁸ - محمد أبو زهرة: محاضرات في الوقف، ص 232، وما بعدها.

5- ما قيمة الوقف إذا ما تزاخمت عليه الكثرة، وضوّل نصيب الموقوف عليه، لهذا السبب وغيره ارتفعت «عند إلغاء الوقف في سوريا ومصر» أصوات تؤيد وأخرى تنكر، ولكل حجة وجاقتها، (التعويل على رأي الإمام مالك وبعض الشيعة الإمامية في عدم تأييد الوقف)¹.

6- يرى بعضهم أن هذا الوقف لا يقوم على دليل قوي، والغاؤه في سوريا ومصر لا يعارض نصاً²، لكن ألا يمكن إقامته على المصلحة المرسلّة، ثم ألا يجب تجديد الفقه بإفساح مجال هام لفقه المصالح³، لاسيما في مجتمعنا الراهن القرابي في شطر منه، وهذا ما أكدته الحجج الشرعية للواقفين في مدينة دمشق/1160 - 1180هـ/بأن 80 بالمائة من حجج الوقف البالغة ثلاثة وعشرين ألف حجة خلال المدة المدروسة كانت للأقرباء والذراري⁴، ولنا في صحيفة الرسول سابقة حية اعتمدت المجتمع الأهلي والدولة في كفالة التضامن الاجتماعي.

¹ - الشرح الصغير والكبير والخطاب.

² - محمد أبو زهرة: محاضرات في الوقف، ص 57.

³ - د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ص 82.

⁴ - يوسف كورية: الوقف في دمشق دراسة اقتصادية اجتماعية.

نظرية الاستبدال

بقاء الوقف في بقاء عينه، والاستبدال مسوغاً بالضرورة (خراب - نقص غلة... الخ)، تمليه طبائع الأشياء، ومصداق ذلك -وضعيّاً- القواعد الضابطة للمرفق العام، وأهمها قاعدة الاستمرار ومسايرة المستجدات¹.

والاستبدال «وهو سلاح ذو حدين» يثير أطماع الحكام وغيرهم الذين لم يعدموا تأييد بعض الفقهاء والقضاة والشهود، ويذكر المقرزي مثلاً عن هؤلاء في شخص الوالي جمال الدين يوسف ومعاونه القاضي كمال الدين بن العديم، إذ حكم له باستبدال القصور العامرة والدور الجليّة²، وذكر صاحب البحر فتوى كان البيع بموجبها لابن الناظر، ومن له دين عليه³ وقد هب فقهاء القرن السابع في وجهه، وعلى رأسهم الطرسوسي⁴، ولذلك اشترطوا في القاضي الذي يحكم به العلم والعدالة وأسموه قاضي الجنة⁵، بل اشترطوا أن يكون الاستبدال بعقار⁶.

¹ - د. محمود حلمي: نشاط الإدارة الضبط الإداري المرفق العام، القاهرة، عام 1967، دار الفكر العربي، ط1، ص191.

² - المقرزي: الخطط المقرزية، ج2، ص197.

³ - محمد أبو زهرة: محاضرات في الوقف، ص197.

⁴ - الطرسوسي: الفتاوى الطرسوسية، ص208 و209.

⁵ - محمد أمين بن عمر ابن عابدين الدمشقي: رد المحتار على الدر المختار، ج3.

⁶ - محمد أبو زهرة: محاضرات في الوقف، ص18.

وهناك الكثير من الواقفين الذين اشترطوا عدم الاستبدال، ولو بلغ الوقف من الخراب بالغ ما بلغ (وقف برسباي ووقف سنان باشا في دمشق)¹، وفريق ثان اشترط تخصيص نصاب من الغلة للترميم، وهذا ما ضمن للوقف ديمومته²، مع التنويه بأن المحاكم في دمشق والللاذقية سوغت الاستبدال في حال عدم الانتفاع³. ولقد ضيقت المالكية والشافعية بابه إلا عند الضرورة القصوى، ووسعه قليلاً ابن حنبل⁴، وكثيراً الأحناف⁵.

ومن الممكن لنظام الاستبدال أن يكون فعالاً إذا امتد توظيف الثمن أو تمت مقايضته بعقار آخر المادة/998 مدني سوري/، أو إذا بيع جزء من الوقف لتعمير جزء آخر، أو لتعمير وقف يتحد معه في جهة الانتفاع، أو إذا بيع عدد من الأملاك الوقفية وتم شراء عقار جديد ذي غلة عالية، كما حدث في العراق⁶.

¹ - د. محمد الأرنؤوط: معطيات عن دمشق وبلاد الشام الجنوبية في نهاية القرن السادس عشر، ص161.

² - د. محمد عبد الستار عثمان: المدينة الإسلامية، ص2.

³ - خضر أحمد عمران: الأوقاف في مدينة اللاذقية، أواخر الحكم العثماني من خلال وثائق المحكمة الشرعية الصادرة بين عام 1311هـ-1338هـ، جامعة تشرين، عام1996، قسم التاريخ ومودع في مديرية البحوث.

⁴ - ابن قدامة: المغني من مستودعات الفقه الحنبلي، ج6، ص237، محمد أبو زهرة: محاضرات في الوقف، ص187.

⁵ - ابن عابدين: رد المحتار على الدر المختار.

⁶ - د. عبد العزيز الدوري: دور الوقف في التنمية، مجلة المستقبل العربي عدد 221، عام 1967 ص23 و ص24.

أحكام أخرى

من النظريات التي طرحت حديثاً نظرية وقف النقود، وهذه النظرية من الإسهامات العثمانية في الحضارة الإسلامية¹، فقد حكمت المحاكم العثمانية منذ مطلع القرن الخامس عشر بذلك، وسمي بالتقوى الربوية، أو المردود الخيري للربا، ومن المؤيدين شيخ الإسلام "الملا خسرو" /1640-1680م/، ثم شيخ الإسلام "أفضال زاده" /1496-1503م/ و"شيخ الاسلام" أبو السعود²، حيث اعتبروا ذلك ضرباً من وقف المنقول، مؤسسين رأيهم على فقه "محمد وزفر"³، وقد لقي هذا الرأي معارضة شديدة وسجال عنيف⁴.

ويشير "فاروق بلش" إلى نشوء نظام في الدولة العثمانية تموله الأوقاف، وإلى قيام نظام تعاونيات وصناديق تعاضدية استقتت من هذا المنهل⁵.

وهذا ما أكده د. رضوان السيد بالنسبة لإقرار وقف الأسهم والسندات⁶، ويمكن الإشارة إلى سندات المقارضة التي وضع لها القانون الأردني المؤقت رقم 10

¹ - جون ماندفيل: دور الوقف في التنمية، ترجمة د. محمد الأرنؤوط، مجلة الاجتهاد، بيروت، عدد 23، السنة 1، عام 1999، ص 973.

² - محمد عفيفي دراسة عن الخلو في الأوقاف في مصر في العصر العثماني، مجلة الاجتهاد عدد 33 السنة 8، عام 1996، ص 179.

³ - المرجع السابق، ص 173-179.

⁴ - فاروق بلش: مقاله الموسوم بعنوان الوقف في العالم الإسلامي "القرن التاسع عشر والعشرين"، مجلة الاجتهاد عدد 36، عام 1997، ص 313.

⁵ - د. رضوان السيد: مقاله الموسوم بعنوان: التجديد في مسائل الأوقاف، مجلة المستقبل العربي، عدد 259، عام 2000، ص 52.

لعام 1981، وهي تعبر عن مساهمة في شركة أو مشاريع أو في قرض وطني، ومن ذلك أيضا مبالغ نقدية يحددها الواقف في اشهار وقفه ويودعها في أحد البنوك الاسلامية للصرف من عائدها على جهة بر.

ولقد قرر مجمع الفقه الإسلامي الموافقة على ذلك مع التحفظ، كما يلاحظ أن إدارات الأوقاف في الفترة الحديثة شملت المساهمة في تأسيس شركات وبنوك إضافة إلى شراء أسهم وسندات في شركات تجارية وزراعية وصناعية، هذا إضافة إلى مشاريع استثمارية، مثل إقامة عمارات سكنية وأسواق تجارية وفنادق ومخازن.

البحث الثالث

انفعال نظرية الفتوى والقضاء بأحكام الوقف

من الطبيعي أن ينفعل العرف بذلك باعتباره مصدراً عاماً لإنتاج الأحكام في الشريعة، ومظهر ذلك «على سبيل المثال» وقف المنقول على قول محمد¹، والاستدانة لصالح الوقف فقد أخذت الفتوى بالعرف²، وهذا يؤكد أن حضارتنا في العصر الوسيط كانت من القوة والتطور العميق ما جعلها تفرض ذاتها ونظمها وأحكامها ومؤسساتها، بعكس ما هي عليه الآن فقد انسحبت من الواقع بعد أن تركت لنظم السلطة ذلك، وقد انسحب معها العرف الذي هو وليد إرادتها وحياتها، وهكذا تتضايّف عناصر النظام القانوني الإسلامي، ونحن معنون ببحث التضايّف بين النظرية العامة للفقه، وبين كل من نظرية الفتوى ونظرية القضاء.

¹ - د. أحمد ابراهيم بك: أحكام الوقف والمواريث، ص 140.

² - ابن قدامة: المغني من مستودعات الفقه الحنبلي، ج 6، ص 237، محمد أبو زهرة: محاضرات في الوقف، ص 180.

المطلب الأول

انفعال نظرية الفتوى بأحكام الوقف

ذلك أمر طبيعي لأن الفقه هو القيادة الروحية، بله النظرية العامة التي أنتجت كافة فروع القانون الخاص والعام لتنظيم الدولة والمجتمع، وهذا الفقه المتعدد الدروب والمسالك هو علم الحركة والخلاف لذا كان لجدلية المشروعية موازنة حيوية الحركة - الفقه - بتمثلات الاستقرار، وهكذا نشأ الإفتاء جنةً للشخص العادي في متلاطم الفقه.

يقول "الشاطبي": ((المفتي البالغ ذروة الدرجة هو الذي يحمل الناس على المعهود الوسط متصدياً للحلول العملية))¹، منوهين بأن المفتي يلتزم بمذهبه، وإن كان له الأخذ بالمذهب الآخر، وهذا ما فعله "أبو السعود" -مفتي الدولة العثمانية- إذ أفتى برأي مالك بعدم صحة وقف المدين الهارب².

ولقد عرضنا سابقاً لبعض الفتاوى، وفيما يلي بعضها الآخر:

○ أفتى علماء الدولة العثمانية بعدم توريث شد المسكة، وانتقاله للابن القادر³.

○ أفتى أبو السعود بعدم قبول رأي الناظر المبذر حول مصاريف الوقف، وعليه البينة⁴.

○ أفتى الأحناف بعزل الناظر دون خيانة لتعيين الأنفع¹.

¹ - الحافظ إبراهيم بن موسى الشاطبي: الموافقات في بيان مقاصد الكتاب والسنة والحكم والمصالح الكلية الكامنة تحت آحاد الأدلة ومفردات التشريع والتعريف بأسرار التكليف في الشريعة، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى ج4، ص252.

² - جون مانديفيل: المردود الخيري للربا الخلاف حول وقف النقود في الدولة العثمانية، ص175.

³ - د. أحمد إبراهيم بك: أحكام الوقف والمواريث، ص3.

⁴ - المرجع السابق، ص41.

- استقرت الفتوى على تأجير الدور والدكاكين لمدة سنة، والأراضي الزراعية لمدة ثلاث سنوات^٢.
 - أخذت الفتوى برأي "أبي يوسف" في وقف المشاع^٣.
 - أفتى مشايخ بلخ برأي أبي يوسف في وقف الإنسان لنفسه^٤.
 - قامت الفتوى على عدم جواز استدانة الناظر إلا بإذن القاضي^٥.
 - أفتى مفتي دمشق بعدم جواز إحداث المرتبات في الأوقاف، ولا التقرير في الوظائف بغير شرط الواقف، وبعدم صحة جواز عزل صاحب وظيفة بغير جنحة لا من قبل السلطان أو من وكيله^٦.
 - أفتى مفتي الدولة العثمانية في دمشق بجواز وقف النقود^٧.
 - أخذ برأي أبي يوسف بأن وقف المسيحي على الكنيسة صحيح لأن قوله المفتى به هو عدم اشتراط التصريح بالتأييد إلا إذا كان التقيد بالكنيسة أو البيعة ينافي التأييد^٨.
- ولقد عرضنا سابقاً لبعض أوقاف النصارى في دمشق، ويظهر أن ذلك يتفق مع مذهب مالك، أو مع رأي أبي يوسف -وهو الأغلب- لأن ديار الشام كانت تفتي برأيه^١.

¹ - المرجع السابق، ص 41.

² - د. أحمد ابراهيم بك: أحكام الوقف والمواريث، ص 42.

³ - ابن عابدين: رد المحتار على الدر المختار.

⁴ - الطرسوسي: الفتاوى الطرسوسية، ص 125.

⁵ - محمد بن الحسين الانقروبي: الفتاوى الانقروبية، ج 1، ص 221.

⁶ - خير الدين الرملي: من الفتاوى الخيرية لنفع البرية على مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان،

ج 1، ص 121.

⁷ - يوسف كورية: الوقف في دمشق دراسة اقتصادية اجتماعية، ص 271.

⁸ - ابن عابدين: رد المحتار على الدر المختار، ج 3، ص 498.

إن مجتمعنا وضع يده على الوقف ليبنى من خلاله أفكاره، قيمه، مؤسساته، هكذا وجدنا تلك المؤسسات قائمة وفاعلة من خلال مؤسسات عدة: العرف، نظام الفتوى... إلخ.

لكن هل بقي مجتمعنا فاعليته وحضوره وأفكاره ومؤسساته. لقد كانت الدولة العربية المعاصرة امتداداً لنظم الغرب، وكان طبيعياً أن يتقلص المجتمع وتتقلص فاعليته، وفواعله الاجتماعية، وأصبحنا نجد الدولة «لقائمة على السلطة» هي التي تقود التطور وانحسر دور الشعب، وأصبحنا نعتمد طريقتاً للتطور خارج عن حضارتنا، ولم يبق للفقهاء أثر، وأصبح التطور «معتمداً على النص» معتمداً على السلطة، ولم يبق للفقهاء إلا دور اسمي وشكلي. لقد نشأ نظام الفتوى بوصفه موازناً للحيوية الزائدة للمجتمع في آرائه المتعددة، أما وقد اندرست حيوية المجتمع، فقد اندرس نظامه الإجرائي -نظام الفتوى. لنأخذ نظام الفتوى في سوريا، فهذا النظام الذي يقوم على (نظام تبريري) لم يتح له إعطاء الرأي إلا في مسألة واحدة تتعلق بالاستبدال، وذلك في مدينة حلب عام 1955، أما في دمشق فلم يعطى رأيه قط وهذا دليل على أن علاقات الناس أصبحت إلزامية مصدرها القانون وليس نظام الفتوى.

المطلب الثاني

انفعال نظام القضاء بأحكام الوقف

لأن القضاء أحد عناصر النظام القانوني، والقاضي يقضي بمذهبه، وإذا اختلف مع مذهب المتخاصمين قلد قاضياً آخر حتى لا يقضي خلاف رأيه¹، وهنالك العديد من القضاة الفقهاء "أبي يوسف والخصاف ومحمد الشيباني وغيرهم"، لم يقبلوا المنصب إلا بشرط استقلالهم، لهذا فقد امتلك القاضي مبادرة الترجيح بين

¹ - د. عدنان القوتلي: الوجيز في الحقوق المدنية، دمشق، دار الفكر العربي، عام 1963.

² - موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، ص 52.

الآراء، وكان يستعين ببعض أهل الرأي^١، وفي عام/291هـ/ ظهرت سجلات الفتاوى، فكان قاضي القضاة يدون الآراء الفقهية الكبرى لتكون مرجعاً للقاضي^٢، ولا ننسى أن القاضي كان يقضي «قبل تبلور المنظومة الفقهية» بتكوينه العلمي على ضوء المبادئ العامة^٣، فوضع بذلك اللبنة الأولى في الفقه، وكان يصر على رأيه، ولو اصطدم بحس الإقليم، كما حدث "لابن اليسع".

وكانت ولاية القاضي عامة على كل متعلقات الوقف سواء ما تعلق بقضاء الخصومة أم بقضاء الولاية، ومن ذلك على سبيل المثال^٤: سماع الشهود - شرط القرية - حفظ شروط الواقف - المصلحة في الاستبدال - الرقابة على المتولي لجهة الأمانة والحكمة "رقابة مشروعية وملاءمة" - منع التدخل لإلغاء الوقف. وتطبيق القاضي للمبدأ على أرض الواقع "ما صدق المبدأ"، ولد الاتجاه القضائي jurisprudence الذي يعتبر من أهم مصادر فقه الوقف^٥، وفيما يلي بعض هذه الاتجاهات:

- الاستدانة على الوقف للضرورة^٦ - اعتبار الناظر وكيل الوقف^٧ - عدم جواز المحاكم للاستبدال إلا حالياً^٨ - أخذ القضاء بلزوم الوقف^٩ - تعليق القضاء قبول الوقف على وفاء الواقف لدينه^{١٠} - عزل القضاء الناظر المرتكب للمعصية^{١١}.

^١ - د. محمد ابراهيم حسن: التاريخ الإسلامي العام، ج3، ص310.

^٢ - المرجع السابق، ص313.

^٣ - موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، ص52.

^٤ - د. رضوان السيد: الاجتهاد والتجديد في مسائل الأوقاف والزكاة في الوطن العربي، مجلة المستقبل العربي، عدد9، عام2000، ص54.

^٥ - د. أحمد ابراهيم بك: أحكام الوقف والمواريث، ص75.

^٦ - المرجع السابق، ص75.

^٧ - المرجع السابق، ص75.

^٨ - المرجع السابق، ص75.

لقد كان القاضي المسلم يحكم بين الناس وأداته في ذلك النظرية الفقهية الشاملة والمتسعة، أما الآن فقد ضاقت سعته بعد أن أصبحت النصوص محدودة وأصبح لا يستطيع الحكم إلا امتثالاً للنص، هذا وسنعرض إلى بعض هذه الأحكام في مظانها - التجربة الخاصة لكل قطر.

البحث الرابع

علاقة فقه الوقف بمؤسسات المجتمع المدني

يمكن القول بيقين وخلافا لعلم الكلام، أن الفقه والتشريع الإسلاميين يعكسان بصدق الفكر الإسلامي الأصيل ويمثلان الروح الإسلامية أصدق تمثيل، ولا عجب أن تعتبر النظرية الفقهية مظهرا لإرادة الله، وتعبيرا عن مشيئته.

ولعل أبرز ما يميز المجتمع الإسلامي، أنه أقيم على فكرة التكافل الاجتماعي، ولقد عبر الرسول ﷺ عن ذلك «بعد أن شبك بين أصابعه» بقوله: ﴿الْمُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِ كَالْبُنْيَانِ، يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا﴾. وإذا كان الضمان والتأمين لهما وجودهما في المجتمع الإسلامي فهما محكومان بالتكافل الذي يحتوي على التشريع كله.

والملاحظ أن المجتمع الإسلامي اضطلع بالدور الرئيس للتكافل بعد أن تخلت عنه السلطة الحاكمة التي كانت محكومة في هذا المجال بالنظرية الفقهية. وفي القلب من النظرية الفقهية نجد مؤسسة الوقف، حيث هب المجتمع بقيادة الفقيه العضوي بذلك حتى كادت البلدة العربية أن تقدم معظم أراضيها له من أجل تحقيق الخير العام، نجد مصداق ذلك في مدينة دمشق حيث أنشأت الأوقاف

¹ - د . أحمد ابراهيم بك: أحكام الوقف والموارث، ص12.

² - المرجع السابق، ص13.

³ - المرجع السابق، ص13.

الآتية: (دور الحديث 18 -مدارس الشافعية57 -مدارس الحنفية51-مدارس المالكية4 -مدارس الحنابلة10 -المدارس الطبية4 -الخوانق26 -الرباطات40 - الزوايا26 -المستشفيات3 - دور الكتب183)، هذا فضلاً عن الأنشطة الخيرية التي لا حصر لها: (الطرق -الأرصفة-الجسور-القنوات-المنارات-منازل الأرامل -المطابخ-مغاسل الموتى-مد المعوزين-جهاز البنات-دفع ديون المسجونين وإخراجهم من السجن -الملابس للمسنين -الطعام والملبس لأطفال المدارس - الطعام للطيور والحيوانات -إقامة رحلات للأطفال - دفن الفقراء -مساعدة الجيش والمجاهدين).

والخلاصة أن المجتمع الإسلامي نسق متكامل محكوم بمنظومة متواشجة حيث الوقف في القلب يضفي التكافل والتكامل ويقوم بالدور الأساس في نظرية الخير العام وهذا ما يسمح لنا تسجيل الملاحظات الآتية:

1- هنالك مؤسسات أخرى غير الوقف قامت بمسؤولية الخير العام: الإرصاء "قرر بعض فقهاء الشافعية والحنفية أن الإرصاء يأخذ بعض أحكام الوقف فلا يجوز لولي الأمر تغيير تخصيصه"¹ - مصارف الزكاة - دور الضيافة الخ... لكن الأمة كانت تحزم أمرها فتصيغ قرار الخير في مؤسسة وبقية تكفل للخير الاستمرار والاطراد.

2- أسبغ الخير العام في أمتنا رداءه على مؤسسات الوقف ومؤسسات المجتمع المدني الأخرى، فكان التماثل في الروح، نجد مصداق ذلك في نظام التدريب في مكاتب تعليم الأيتام² والنظام التهذيبي في الأصناف، والطرق الصوفية، فقد ضمت هذه الأصناف أفراداً من مختلف الطوائف في جو من التسامح الاجتماعي والفكري، يذكرنا بتجربة مؤسسات الوقف، فضلاً عن أن النقابة

¹ - محمد أبو زهرة: محاضرات في الوقف، ص130.

² - موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، ص433.

الإسلامية «وهي فتوية مصلحية» كفلت لأعضائها المزيد من الضمان الاجتماعي، بما يماثل الضمان الخيري في الوقف¹.

3- هذا الثراء الوقفي أدى إلى تقليص حصة الدولة من الفائض الإنتاجي وتوفير مرتكز اقتصادي مستقل وثابت لتأمين شروط معالجة العديد من المشكلات الاقتصادية والاجتماعية في المجتمع المدني، الأمر الذي أسهم في تدعيم التوازن الاجتماعي القاعدي، وهذا الازدهار حقق نوعاً من التوازن في دورة الاجتماع العربي الإسلامي بين مؤسسة الوقف وكل من السلطة المركزية وقوى فاعلية المجتمع القاعدية، لكن هل استمر هذا التوازن؟².

الفصل الثاني

الإطار التشريعي الوضعي الناظم للوقف في دول الهلال الخصيب

«التجربة السورية نموذجاً»

لا بد من العودة السريعة إلى الحقبة العثمانية، إذ كثيراً ما تكون العودة إلى الوراء طريقاً إلى الأمام، لاسيما أن المجتمع الإسلامي خضع في تلك الحقبة إلى مرجعية تشريعية واحدة.

والواقع أن الدولة العثمانية كيفت على أول عهدا منق الشريعة الإسلامية على نحو يأخذ شكلاً تاريخياً خاصاً، وعلى ضوء ذلك يمكن التمييز بين حقبتين، الأولى التي تنتهي بوفاة السلطان سليمان القانوني عام 1566م، الذي دفع سياسات الدولة إلى مداها الأقصى، حيث تميزت هذه الحقبة بكثرة الأوقاف، إذ كان السلاطين «لاسيما على إثر انتصاراتهم الحربية» يتبارون في هذا المجال³، كما أن المؤسسة القضائية، وجمهور المتصلين بالجهاز الإداري والمالي حافظوا على

¹ - د. محمد عبد الستار عثمان: المدينة الإسلامية، ص 364.

² - محمد مراد: مسألة الأرض في الشرق العربي في ظل الدولة العثمانية، مجلة الاجتهاد.

مكانتهم العلمية والإسلامية، كالنزاهة والتواضع والتواصل مع مؤسسات المجتمع، خاصة مشايخ الطرق، وقد مكنتهم ذلك من الضغط على السلطة، كما أن هذه استطاعت أن تضبط مؤسسة الوقف وتحفظ توازنها، حتى أن السلطان سليم لحظ في الوثيقة المتعلقة بأوقاف مصر ضرورة معالجة، ليس الجانب الإداري والمالي للأوقاف، بل رفع الظلم عن العاملين فيها، ولا ننسى موقف سليمان القانوني من احترام الإرصاد¹.

بيد أن الرياح جرت عكس المرتجى، فقد واجهت السلطة بعد الحقبة الأولى التفكك الداخلي، ثم تحدي الغرب الصاعد، مما أعجزها عن تحقيق التوازن المنشود في المجتمع، وأصبحت وسيلة لتركيز الثروة والفساد في يد المولجين بتسيير المؤسسة الوقفية²، بل كان الفلاحون يحتمون بالسلطة من القيمين على الوقف³، وما آل إليه النفوذ الاقتصادي للطرق الصوفية أكبر دليل على هذا الانحراف، يضاف إلى ذلك انبهار السلطة بالنموذج الغربي، واختراق هذا النموذج للعمران الحضاري الإسلامي، فهذه الأمور مجتمعة انعكست على نظام الملكية والوقف فيما يلي:

- 1- كرس قانون الأراضي العثماني عام 1858م ومجلة الأحكام العدلية عام 1872م⁴ الملكية الفردية الواسعة⁵.
- 2- أبهظت أعناق الوقف بالأغلال القانونية الآتية: حق الإجاريتين - المرصد - حق الكدك - القميص - شد المسكة - القيمة - الحكر¹.

¹ - محمد مراد: مسألة الأرض في الشرق العربي في ظل الدولة العثمانية، ص 127.

² - محمد عفيفي: الأوقاف والحياة الاقتصادية في مصر في العصر العثماني، ص 256، هاملتون جيب وهارولد بون: المجتمع الإسلامي والغرب، ج 2، عدد 36، ص 338.

³ - المرجع السابق، ص 325.

⁴ - مجلة أحكام قانونية مدنية موضوعية وإجرائية منية على المذهب الحنفي.

⁵ - عبد الله سعيد: أشكال الملكية وأنواع الأراضي في متصرفية جبل لبنان وسهل البقاع، مجلة الاجتهاد، عدد 36، عام 1997، ص 302.

3- شعر كبار الملاك في سوريا ولبنان بخطر تجزئة أراضيهم من قبل الحاكم، فحولوا جزءاً منها إلى وقف^٢.

4- وقوع الوقف منذ مطلع القرن التاسع عشر تحت قبضة وزارة الأوقاف والجهاز الإداري التابع لها^٣.

5- ساعدت التنظيمات الإدارية العثمانية بعد عام 1839م على خراب الأوقاف الإسلامية وضياع مؤسساتها، بينما زادت من ترابط الجماعات المسيحية، بسبب قيام العمل المشترك فيها، وغيابه في الأوقاف الإسلامية^٤.

6- استؤصلت الأوقاف كلياً في الجمهورية التركية عام 1925م. نعتقد أن القطر العربي المنفصل عن الدولة العثمانية ما كان له أن يتحلل من أثقال الماضي وخواتمه... فما هي تجربة هذا القطر؟

¹ - مصطفى أحمد الزرقا: الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، دمشق، مطبعة طريين، عام 1965، ص40، وقد عرض لهذه الحقوق وأضاف بأن الحكر معهود منذ زمن الخصاص المتوفى 261هـ.

² - عبد الله سعيد: أشكال الملكية وأنواع الأراضي في متصرفية جبل لبنان وسهل البقاع، ص364.

³ - المرجع السابق، ص365.

⁴ - تيزي أركون: الوقف والطرق الصوفية، مجلة الاجتهاد، عدد 36، عام 1997، ص961.

البحث الأول

تجربة القطر اللبناني

مع بداية الانتداب الفرنسي نظم القوميسير العالمي لفرنسا إدارة مراقبة الأوقاف، بالقرار رقم **753** تاريخ **1921/3/2**، وعين مراقباً عاماً للأوقاف، وحدد صلاحياته كمنفذ لقرارات المجلس الأعلى للأوقاف.

وفي عام **1930** فصلت الأوقاف اللبنانية عن السورية، وألحقت بإدارة وإشراف أكبر موظف مسلم سني بالحكومة اللبنانية، وأنشئت مديرية أوقاف بيروت التي شملت صلاحياتها أراضي الأوقاف في كافة مناطق الجمهورية اللبنانية، وتم في الوقف ذاته التنظيم الإداري للأوقاف بإنشاء مجلس علمي لها وآخر إداري، في كل من بيروت وطرابلس وصيدا للاهتمام بشؤون العلماء والمساجد، وتخضع هذه المجالس لسلطة عليا هي "المجلس الشرعي الإسلامي الأعلى".

وفي عهد الاستقلال ابتداء من عام **1943** استمر العمل على ما كان عليه أيام الانتداب الفرنسي باعتبار إدارة الأوقاف مؤسسة رسمية عامة، وجزءاً من تنظيمات الدولة، ثم بدأ نمط جديد في تنظيم الأوقاف ينحو إلى الاستقلالية عن هيكلية الدولة الإدارية، وذلك نظراً لطبيعة التركيبة اللبنانية الطائفية بتحميل كل طائفة مسؤولياتها الدينية والوقفية، فصدر المرسوم الجمهوري رقم **18** عام **1955** الذي عدل عام **1967** وحددت فيه صلاحيات مفتي الجمهورية اللبنانية والمفتين المحليين والمجلس الشرعي الأعلى للأوقاف والمدير العام للأوقاف، فالمسلمون السنيون مستقلون استقلالاً تاماً في شؤونهم الدينية وأوقافهم الخيرية يتولون تشريع أنظمتها وإدارتها بأنفسهم طبقاً لأحكام الشريعة الغراء والقوانين المستمدة منها.

هذا الاستقلال التشريعي يتولى تنظيمه والإشراف عليه (المجلس الشرعي الإسلامي الأعلى)، فالمجلس يملك سلطة القرار في القضايا الدينية والوقفية

حسبما ورد في المرسوم رقم 88 المشار إليه ويضطلع المجلس الشرعي الأعلى بشؤون الأوقاف فيما يتعلق بتنظيمها والرقابة عليها والتصديق على ميزانياتها وتحديد طرق استثمار العقارات الوقفية وإقرار استبدالها .

من هذا نلاحظ أن المشرع اللبناني أعطى كل طائفة استقلالها الديني والوقفي، إلا أن هذا الاستقلال الإداري والمالي لا يزيل عن إدارة الأوقاف الصفة الإدارية الرسمية العامة، بل يجعلها من المؤسسات العامة التي ليست في الواقع سوى إدارات حكومية رسمية تميزت عن مصالح الدولة لتعطي استقلالاً إدارياً ملحوظاً خارج نطاق السلطة المباشرة، وقد منحت الشخصية المعنوية لهذا الاستقلال¹، وقد تكرر هذا الأمر بفتوى وزارة العدل عام 1955، وبأحكام مجلس الدولة سنة 1956 و1957 وبتعميم رئاسة مجلس الوزراء سنة 1980، حيث جرى التأكيد على أن الأوقاف الإسلامية بجميع دوائرها تحتفظ بخصائصها ومميزاتها الذاتية وبطابعها الرسمي وبصفتها مؤسسة من المؤسسات العامة.

وتحديداً لنطاق الاستقلالية أصدر مجلس الأمة اللبناني قانوناً بتاريخ 1956/5/2 نص على ما يلي: ((يحق للمجلس الشرعي الأعلى أن يعيد النظر في جميع أحكام المرسوم 218 وأن يعدل ما يراه ضرورياً منها لتحقيق الغاية الأساسية منه وتكون قراراته في هذا الصدد وفي كل ما يتعلق، بتنظيم شؤون الطائفة الدينية، وإدارة أوقافها نافذة بذاتها، على أن لا تتعارض مع القوانين المتعلقة بالانتظام العام)).

وعلى الرغم من أن هذا النص فريد من نوعه في الاستقلالية، إلا أنه قيد للإدارة فيما يتعلق بالانتظام العام، فالاستقلالية مثلا ألزمت الإدارة الوقفية بسائر شؤون التعليم الديني في المدارس الحكومية (مع أن هذا الموضوع ينبغي أن تتولى وزارة التربية الإنفاق عليه) مما جعل على الإدارة مسؤولية أرهاقت كاهلها، فألزمته

¹ - كنوز الوقف في العالم الإسلامي، مجلد رقم 83 إعداد سيد مصطفى مطبوعي الأصفهاني، مقال بقلم الدكتور روان قباني بعنوان الأوقاف الإسلامية في لبنان تنظيمها وواقعها، ص3.

الخضوع لتنظيمات الدولة في الشؤون الوقفية، وبخاصة فيما يتعلق بقوانين الإيجار الاستثنائية التي ألغت ضمناً سائر الأنظمة الخاصة بتأجير العقارات الوقفية، مما ضيع على الأوقاف قدرتها على الاستثمار الأنسب لعقاراتها، وحدت من إدارتها الوقفية¹، مع العلم أن ذلك لا يعتبر من النظام العام الذي تشرف الدولة على تحقيقه.

هذا ونشير إلى أنه تتوزع الثروة العقارية للأوقاف الإسلامية في أكثر من **1974** عقاراً منتشرة في كافة المناطق اللبنانية داخل المدن والقرى وخارجها وفي المناطق الزراعية المختلفة، منها عقارات مملوكة لإدارة الوقف بالكامل، وبعضها مملوك لها جزئياً، وتتركز أعلى نسبة للعقارات في منطقة لبنان الشمالي فتبلغ **52** بالمائة، أما في بيروت فتبلغ **6** بالمائة تقع أغلبها في منطقة الأسواق التجارية القديمة التي هدمت بالكامل في الحرب اللبنانية.

وتتجه الأوضاع اللبنانية إلى مزيد من الاستقرار والأمن، وإلى مزيد من التشريعات الجديدة والتعديلات القانونية التي تصدرها في مختلف المجالات لسد الفراغ القانوني.

هذه الأوضاع تخدم الأوقاف في إتاحة الفرص للتخطيط المستقبلي، راجين البحث عن مصادر جديدة للتمويل كالقروض أو المشاركات أو صناديق الادخار.

هذا وصدرت عدة تشريعات تسوس الوقف، من ذلك القرار رقم **128** لعام **1928** " نظام السجل العقاري"، وقانون الملكية العقارية رقم **3339** لعام **1930** وقانون الأوقاف السنوية لعام **1939**، وبذلك فالنظام القانوني للوقف يبرز فيما يلي:

أولاً- قانون الملكية العقارية: وأهم المسائل التي نظمها هي:

1- الحماية: حمى القانون رقم/3339/المادة/174/الوقف قبل أي تصرف

قانوني: بيعاً، تنازلاً، إرثاً، وحظرت المادة/178/اكتساب أي حق بمرور الزمن

¹ - المرجع السابق، ص4.

على مسجد أو كنيسة أو كنيس، أو مستشفى أو معهد علم أو المخصصة لاستعمال العموم.

2- طبيعة حق الوقف: اعتبره هذا القانون حقاً عينياً خاضعاً للتسجيل في السجل العقاري، واحترمت المادة/176/الحقوق المكتسبة قبل التسجيل.

3- الأموال المنقولة المرصدة لخدمة الوقف: اعتبرت المادة/177/ هذه الأموال عقاراً بالتخصيص حسب نظرية.. التابع تابع.

4- إن كثيراً من المواد المنظمة للوقف في القانون المدني السوري النافذ حالياً مستقاة من القانون اللبناني رقم 3339.

ثانياً- الاستبدال: نظم القرار الصادر عام 1926م ذلك مقابل دفع الثمن أو مقابل عقار ملك، وأعطى لصاحب حق الإجازتين أو المقاطعة على الوقف وقف طلب الاستبدال، وأجبر صاحب حق الإجازة الطويلة طلب الاستبدال خلال سنة، وإلا قامت الوزارة بذلك.

وعرض القانون لنظام الإجازتين، الإجازة الطويلة في أحكام طويلة لا مجال لذكرها، ونحن لا ننكر أن نظام الاستبدال الأنف الذكر أحاط الاستبدال بضمانات إجرائية، لكن الضمان ليس في القانون، وإنما في نزاهة القاضي وصدق الموظف القوام على ذلك.

ثالثاً-الوقف الذري: حذا القانون اللبناني "تنظيم الوقف الذري الصادر في 1947/3/10" حذو شقيقه المصري رقم/48/ لعام 1946م في الكثير من الأمور، كما أفاد من المذاهب الإسلامية، وأدخل إصلاحات مهمة، ومما قرره هذا القانون:

▪ المادة7: يجوز للواقف أن يرجع في وقفه الذري كله أو بعضه كما يجوز له أن يغير مصارفه.

▪ المادة8: لا يجوز تأييد الوقف الذري، ولا يجوز على أكثر من طبقتين، ويعتبر الموقوف عليهم طبقة واحدة، إذا عينهم الواقف بالاسم حين الوقف، وإن لم يعينهم بالاسم اعتبر كل بطن طبقة.

▪ المادة9: لا يدخل الواقف في حساب الطبقات.

- **المادة 10:** ينتهي الوقف الذري بانتهاء الطبقة أو الطبقتين، ويرجع الوقف إلى الواقف إن كان حياً وإلى ورثته من الطبقة الأولى أو الثانية.
- **المادة 11:** إذا لم يكن له ورثة عاد الوقف إلى إدارة الأوقاف.
- **المادة 15:** أجازت وقف العقار والمنقول، كما أجازت وقف حصص وأسهم الشركات.
- **المادة 16:** أجازت وقف المشاع الذي يقبل القسمة " رأي أبي يوسف"، وحظرت العكس، اللهم إلا إذا كان الباقي فيه موقوفاً واتحدت الجهة الموقوف عليها.
- **المادة 17:** أجازت قسمة الوقف الذري قسمة لازمة متى طلبت ولم يكن فيها ضرر.
- **المادة 21:** أجازت الاستبدال الجبري بجميع الأماكن الوقفية التي عليها حقوق تصرفية للغير بحق الإدارة الطويلة والحكر والمقاطعة.
- **المادة 32:** قررت إنهاء الوقف الذري إذا تخربت عقاراته ولم تمكن عمارة المتخرب أو الاستبدال به على وجه يكفل للمستحقين نصيباً في الغلة غير ضئيل أو إذا أصبح ما يأخذه المستحقون من الغلة ضئيلاً، ويصبح ما انتهى فيه الوقف ملكاً لمستحقه أو للواقف إن كان حياً.
- **المادة 39:** جعلت المستحق متولياً على حصته بعد القسمة إذا كان مستوفياً شروط التولية.

تقييم عام

ذكرنا أن الوضع القانوني لمؤسسة الأوقاف الإسلامية في لبنان تأكد اعتبارها مؤسسة عامة، وقد قام المجلس الشرعي الإسلامي الأعلى بتأكيد هذه الصفة والمطالبة في تثبيتها بموجب قراره رقم 8 لعام 1974، ثم صدور تعميم عن مجلس الوزراء عام 1980 بتأكيد ذلك¹.

وفي نظرنا أن المسألة تطرح على أساس منح الوقف صفة المؤسسة العامة كي يستطيع الاضطلاع بصلاحياته والاستفادة من امتيازات الدولة وحقوقها دون الانتقاص من حقوقه وصلاحياته أو الاعتداء عليه من قبل الدولة، وقد وجدنا مظهرا من هذا التداخل في لبنان فيما يتعلق بعقود الأوقاف وتتدخل الدولة في تحديد مدتها، مع أن ذلك لا يعتبر من النظام العام. والخلاصة إن تقرير هذه الصفة إنما لإعطاء الوقف جرعة من القوة كيما يضطلع بواجباته، وليس العكس، ويجب أن لا تقرر على الأرض العربية صفة للوقف تمس استقلاله وحرية، مادام يحترم حقوق الدولة وسيادتها.

¹ - كنوز الوقف في العالم الإسلامي - لبنانيات الوقف - مركز دراسات الوحدة العربية، مجلد رقم 29، اعداد سيد مصطفى مطبوعه جي اصفهاني، مقال الدكتور مروان عبد الرؤوف فياض بعنوان مؤسسة الوقف في التطبيق المعاصر، ص 181.

البحث الثاني

تجربة القطر السوري

سنركز على ما يلي: حركة تقنين الوقف -علاقة قوانين الوقف بالكتلة التشريعية.

الفرع الأول

حركة التقنين - الدوافع والمنهجية

أمامنا هنا حدثان هامان، أولهما تشريع الوقف الذري والخيري، وثانيهما المجموعة المدنية.

المطلب الأول

تشريع الوقف الذري والخيري

صدرت عدة تشريعات في سوريا لتنظيم الوقف ومن ذلك القرار 186 لعام 1926 والقانون المدني الصادر سنة 1949، والقانون رقم 163 سنة 1958 بشأن الاستبدال، والقانون رقم 204 لعام 1961 بتنظيم دائرة الأوقاف المعدل بالمرسوم التشريعي رقم 29 لعام 1965 الذي خول رئيس مجلس الوزراء صلاحيات مجالس الأوقاف، والذي يهمننا المرسوم التشريعي رقم 76 لعام 1949 الصادر عن القائد العام للجيش المتضمن حل الأوقاف الذرية والمشاركة، وحظر إنشاء أي منها في المستقبل، وإنهاء ولاية المتولين، وتوزيع القيمة على الموقوف عليهم (أخذاً بمذهب الحنابلة وبعض الإمامية) وتخصيص نسبة عشرة بالمائة من قيمة الأوقاف المصفاة للدفاع الوطني (يقصد بالوقف الذري ما وقفه الواقف لصالح نفسه أو على شخص أو أشخاص معينين وذرائعهم على أن يؤول إلى جهة من جهات الخير عند

انقراض الموقوف عليهم، ونقصد بالوقف المشترك ما حبست أعيانه لجهة خير وللأفراد والذراري معاً).

وفي العام نفسه صدر المرسوم رقم/128/المتعلق بالوقف الخيري المتضمن:

- اعتبار الوزارة ذات ولاية عامة على أوقاف المسلمين ولا يشمل إشرافها على الأموال العائدة لغير الطوائف المسلمة/المرسوم 204 عام 1961/.
- تقييد تلك الولاية بمصالح المسلمين وبجهة الخير التي أرادها الواقف دون التقييد بشرطه.

تقييم وتقدير

اعتبر "الدكتور أحمد الكردي" هذا التشريع كارثة لمخالفته الأحكام الشرعية والمصالح الدينية والاجتماعية والاقتصادية للبلاد، بالإغضاء عن شرط الواقف، ولأن إناطة الإشراف بالوزارة يخالف حكم الشريعة القائل: شرط الواقف كنص الشارع¹، ولا يجوز نقل المال من وقف إلى آخر إلا بشروط وضوابط ضيقة، وكل إغضاء عنها يعتبر خروجاً على الأحكام الشرعية.

وإذ نؤيد هذا النقد نؤكد أنه كان على الشارع أن ينحو منحى شقيقه اللبناني بالتهذيب والصقل والاكتفاء باستئصال العيوب التي لا يستهان بها، لا سيما أن الوقف الذري لا يعدم تحقيق ضمان اجتماعي، كما وجدنا في تجربتنا التاريخية، وفي مجتمعنا الذي لا يزال قرابياً، ومن ثم فشرعية الوقف الخيري في التشريع السوري ذات نزعة مثالية تتأبى فقه المصالح وتتجاوز معطيات الواقع.

وتخطي صيغة الواقف يضعنا أمام مفهوم جامد للخير يقصر عن مفهوم حضارتنا الحي، وتخصيص نصيب للدفاع يعني أن التشريع حمل على أسباب مادية، أخفته المذكرة الإيضاحية تحت ذريعة فساد المتولين، وتحت حجة أن رغبة الخير لدى

¹ - د. أحمد الحجى الكردي: الأحوال الشخصية، جامعة دمشق، عام 1989، ص 217.

الواقفين لم تعد صالحة زمنياً، ومن ثم فهذه الحجج لا تسوغ حظر أية رغبة للواقف في المستقبل، وكون المتولين فاسدين يستدعي إصلاح الخلل، وليس إدماج إدارة الوقف في دولا ب الروتين الوزاري، وتعاون وزارة العدل ومديرية الأوقاف في التهيئة لإصدار المرسوم¹ لا يغني عن الاشتراك الأوسع لفعاليات المجتمع، كما حدث في مصر إبان صدور قانون² عام 1946م.

لا ننكر الدوافع الوطنية للقانون في تحديد مضمون فكرة الخير على أساس وطني، لكن ذلك لا يسوغ الإفاتات على الذمة المالية للجماعة الإسلامية، وعلى حساب رؤيتها الخاصة للخير التي لا تتعارض مع فكرة المواطنة، وبالمقابل فاحترام شرط الواقف غاية لا صيغة يتعارض مع مصلحة الجماعة الإسلامية، ويعطل حق العقيدة وحق الروح ويجفف ينابيع الوقف، وهو ما يحدث حالياً فوزارة الأوقاف هي (وزارة المساجد) ليس إلا بسبب اقتصار دورها على خدمة المساجد، صحيح أنها تضع قيمة العقارات المستبدلة في بند خاص للخير الإسلامي، وصحيح أن هذا الثمن يصبح بحكم القانون موقوفاً دون الحاجة إلى قرار جديد، لكن أين هو هذا المظهر العملي الذي يعكس الخصائص الذاتية الإسلامية في إطار الوحدة الوطنية، ويمكن القول مع الشيخ أبي زهرة أن الأوقاف في مصر وسوريا في طريق الزوال³، وإذا كان هذا القول يصدق عام 1959م، فهو من باب أولى يصدق حالياً، إذ الملاحظ أن الناس في مصر أخذوا يتراجعون عن وقفهم بعد أن أتاح لهم القانون رقم/48/ ذلك⁴، كيف لا "والواقف يتجه لعلاج آفة اجتماعية معينة، فإذا حورب في ذلك، أحجم عن الوقف"⁵.

¹ - المذكرة الإيضاحية لمرسوم إلغاء الوقف الذري.

² - محمد أبو زهرة: محاضرات في الوقف، ص 35.

³ - المرجع السابق، ص 105.

⁴ - محمد أبو زهرة: محاضرات في الوقف، ص 106.

⁵ - المرجع السابق، ص 105.

المطلب الثاني

الوقف في رؤية المجموعة المدنية السورية "منهجاً ودوافع"

ونقصد بالمجموعة المدنية القانون المدني وتعديلاته، وقد عالجت هذه المجموعة ما يلي:

- اعتبرت الوقف شخصاً اعتبارياً (المادة 54 و55).
- حظرت بيعه والتنازل عنه أو رهنه أو عقد تأمين عليه (المادة 998).
- اعتبرته حقاً عينياً (المادة 999).
- اعتبرت إنشاءه يسري من تاريخ قيده بالسجل العقاري (المادة 1000).
- حظرت إنشاء وقف إلا لجهة خير (المادة 100).
- حظرت وقف المنقول، اللهم إلا إذا كان تابعاً للعقار (المادة 1001)، وأخذاً برأي الأحناف وخلافاً للمالكية والشيعة الإمامية.
- أضفت الحماية على الوقف، بيعاً، تنازلاً، إرثاً (المادة 998) إلا أنها أجازت الاستبدال.
- حمت الحقوق المكتسبة عليه، قبل صدور القانون المدني (المادة 999).
- حظرت اكتساب حقوق عليه بمرور الزمن عن طريق وضع اليد (المادة 100).
- نظمت حقوق الإجاريتين والإجارة الطويلة، منوهين استطراداً بأن الوقف لا ينشأ إلا على العقارات الملك "وليس على العقارات الأميرية" عملاً بأحكام القرار رقم/3339/لعام1930م.
- ولقد كان للقضاء السوري روحه ومنهجه الموسع في تفسير النصوص:

- الأوقاف الإسلامية الخيرية لها ذات المميزات والحقوق التي تتمتع بها عقارات الدولة لجهة تخصيصها للنفع العام¹.
- المرسوم التشريعي رقم/12 لعام 1972 الخاص بعدم الحجز على أموال الوقف يشمل الطوائف الأخرى².
- لا تقتصر الحماية على الأوقاف الإسلامية بل تشمل الأموال الوقفية لجميع الطوائف المخصصة للنفع العام رغم عدم وجود نص خاص بذلك³.
- إذا اشترط الواقف الربيع لنفسه مدة حياته، ولم يوقف العقارات ابتداءً على جهة بركان الوقف ذرياً⁴.
- لا يمنع وقف العقار وهو مرهون، فإذا مات الواقف بلا مال أمكن بيع العقار لسداد الرهن ورد الباقي على جهة الوقف⁵، منوهين بأن هذا القضاء أخذ برأي الأحناف⁶.
- لا يصح تملك العقار الموقوف جراً ما أنفقه المتولي، ولو كان من ماله الخاص، سواء أكان مفوضاً بها أم لا (قرار محكمة النقض رقم 752 عام 1960 - سجلات محكمة النقض).
- وجود بعض القبور في عقار لا يكفي لنقلها إلى الأوقاف ما لم يكن لديها أوراق رسمية بذلك (قرار محكمة النقض رقم 150 عام 1964 - مجلة القانون رقم 964، ص 441).

¹ - استئناف دمشق الثانية رقم 131 عام 1982، مجلة المحامون عام 1982، ص 98.

² - قرار محكمة النقض رقم 675 عام 1978، مجلة المحامون عام 1978، ص 238.

³ - قرار محكمة النقض رقم 94 عام 1974 - سجلات محكمة النقض.

⁴ - مجلة القانون عام 1958، ص 448.

⁵ - مجلة المحامون عام 1969، ص 422، قاعدة 587.

⁶ - ابن عابدين: رد المحتار على الدر المختار، محمد أبو زهرة: محاضرات في الوقف، ص 146.

- لا تعتبر الأرض التي نوعها الشرعي وقف، لا تعتبر من الأوقاف الصحيحة، ما لم تكن بتاريخ إنشاء الوقف مملوكة (محكمة النقض رقم 88 عام 1966 مجلة المحامون رقم 961، ص 84).
- لا يجوز إنشاء أو وقف أرض أميرية، ووقفها باطل (محكمة النقض رقم 41 عام 1973 مجلة المحامون رقم 93، ص 73).
- يدخل في نطاق حظر الأموال الأميرية الأراضي الحراجية والعشرية وأوقاف السلاطين والأراضي المسجلة بالتصرف (محكمة النقض رقم 808 عام 1973 - مجلة المحامون رقم 973، ص 312 ورقم 420 عام 1984 - سجلات محكمة النقض رقم 193 عام 1985).
- يتم التأكد من صفة الأرض ونوعها الشرعي في المناطق التي جرت فيها أعمال التحديد والتحرير عن طريق قيود السجل العقاري - محكمة النقض رقم 2335 عام 1958 - سجلات النقض.
- تبقى العقارات الموقوفة خارج المدن من الأوقاف غير الصحيحة ما لم يتبين أنها كانت داخل حدود القرى والقصبات حين إنشاء الوقف، وتبين أنها أفرزت من الأرض الأميرية، وملكت تملিকা صحيحا بموجب كتاب سلطاني (نقض رقم 1329 عام 1985 - سجلات محكمة النقض).
- إثبات النوع الشرعي لعقار الموقوف أو الصحيح عن طريق دعوى قضائية (نقض رقم 514 عام 1981 - مجلة المحامون عام 1981، ص 1038).
- يجوز وقف العقار المرهون على أن تنفذ الرهنية عند سداد الرهن (نقض رقم 446 عام 1969 مجلة المحامون رقم 969، ص 442).

تقييم وتقدير

أهمية اعتبار الوقف شخصاً اعتبارياً أمر خارج عن نطاق الجدل تمليه الضرورة، واعتباره حقاً عينياً، نظر وضعي لم تعهده النظرية الفقهية التاريخية، ومن ثم فاعتناقه من قبل القانون المدني صدر عن منطق قانوني وفني دقيق، تمليه نتائج عملية أهمها استيعابه للتكاليف ولحق "التتبع" المشهور، هذا فضلاً عن أن تسجيله وشهره في السجل العقاري يحمي حقوق الأشخاص الثالثين: tiers - حسني النية، ويفتح المجال لعمليات تداولية واسعة، كما أن عدم جواز التصرف بأموال الوقف وحمايتها من وضع اليد الطويل يقوم على أسس فنية وصياغية يتفق مع النظرية القانونية المعاصرة، ثم إن القانون المدني نظم الحقوق التي تثقل الأوقاف: الإجارتين - الإجارة الطويلة - المرصد - الكدك - المقاطعة - مشد المسكة، مدركاً أن هذه الحقوق تسد منافذ الوقف وتمنعه من التنفس، لذلك أجاز استبدالها بقوانين خاصة، وفعلاً أصدر الشارع السوري القانونين رقم/163 لعام1958م ورقم/189 لعام1996م المتضمنين استبدال العقارات الوقفية المثقلة بهذه الحقوق، وفي الوقت نفسه حظر القانون رقم/163/أي إنشاء جديد لأي حق من الحقوق الآنف الذكر، وبذلك تخلصت العقارات الوقفية نهائياً من الأغلال.

ولقد سار التشريع السوري قدماً في طريق الاستبدال فصدر القانون رقم/104 لعام1960م مجيزاً استبدال العقارات غير المعدة للاستغلال والعقارات ذات الإجارة الواحدة، وكذلك المقابر المدرسة والخيرية من الجوامع والمساجد والمؤسسات الخيرية صادراً في ذلك عن رأي الأحناف.

وبالطبع فالاستبدال سلاح ذو حدين والمسألة ليست في منطق تشريعي فني وعلمي، وإنما في فضاء اجتماعي عام قوامه نزاهة القاضي وصدق الموظف وحيوية الرأي العام، ويبدو أن القرار الصادر عن رئيس مجلس الوزراء في سوريا

عام 1985م بحصر الاستبدال فيه وليس بالمجلس الأعلى للأوقاف، هذا الحصر محاولة لترسيخ أقدام الاستبدال ضد محاولات الالتفاف حول النصوص.

الفرع الثاني

تحليل علاقة قوانين الوقف بالبنية التشريعية في سوريا

البحث الثالث

تجربة القطر الأردني

كانت أمور الوقف في الأردن وفلسطين محكومة بنظام إدارة الأوقاف العثماني الصادر في 19 من جمادى الآخرة سنة 1280 هـ¹. ولقد صدر عام 1928 القانون الأساسي لإمارة شرق الأردن، فنص على أن الأوقاف الإسلامية تنظم بموجب قانون خاص، وأكد دستور المملكة الصادر سنة 1946 على ذلك حيث صدر قانون الأوقاف الإسلامية في 2/12/1946 المتضمن أن للمحاكم الشرعية وحدها حق انشاء الوقف والقضاء فيه وفقا لأحكام الشريعة الإسلامية، كما نص القانون المذكور على أن دائرة الوقف مرتبطة برئيس الوزراء علما أن دستور عام 1952 اعتق حرفيا المادة 63 من دستور عام 1946. وفي عام 1962 صدر القانون الذي حل محل قانون 1946 وتعديلاته، ثم صدر القانون رقم 26 لعام 1966 المطبق حاليا والذي طرأت عليه بعض التعديلات بموجب قانون عام 1962 (قانون الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية)، وأخيرا صدر القانون المؤقت رقم 32 لعام 1970 الذي عدل تسمية وزارة الأوقاف الإسلامية بوزارة الأوقاف والمقدسات الإسلامية، وأصبح هذا القانون دائما بموجب القانون رقم 28 لعام 1972.

¹ - زهدي يكن: الوقف في الشريعة والقانون، بيروت، دار النهضة العربية سنة 1388 هـ.

ويلاحظ أن وزارة الأوقاف تسوس الأوقاف الخيرية بموجب القانون رقم 36 لعام 1973 وتشمل هذه الأوقاف أوقاف الخير الإسلامي والأوقاف الخيرية للطوائف المسيحية، أما الأوقاف الذرية فيقوم متولوها بإدارتها بإشراف القضاء الشرعي، وقد استقر القضاء على أنه إذا اختلف المستحقون في الوقف الذري أو الأهلي مع المتولي ولم يتمكن القاضي الشرعي من معالجة الأمر فإنه ينيط الولاية على الوقف الذري بإدارة الأوقاف الإسلامية، كما حدث في كثير من الأوقاف الذرية في مدينة القدس الشريف. وقد بين القانون لعام 1966 وتعديلاته أن لوزارة الأوقاف شخصية معنوية واستقلال اداري ومالي.

أما بخصوص إدارة الأمور المالية، فقد نص قانون الأوقاف على أن يؤسس صندوق مركزي لجميع واردات الأوقاف على أن تنظم وزارة الأوقاف حساباتها وسجلاتها طبقاً لمبادئ المحاسبة التجارية الحديثة، وأن أموال وزارة الأوقاف تحصل كأموال الخزينة العامة، وأن جميع معاملات ودعاوى وأملاك الوقف تعفى من الضرائب والرسوم والطابع على اختلاف أنواعها، كما أن قانون الأوقاف الخيرية نص على أنه لايجوز مرور الزمن على دعوى الوقف.

أهم الأحكام المدنية المطبقة على الوقف

أثناء وضع القانونين المدنيين في مصر والعراق «الذين اعتبرا أنموذجين في البلاد العربية الأخرى» أدخل الدكتور السنهوري عناصر من القانون الغربي في القانون العراقي الذي كان إسلامياً في الأساس، كما أدخل عنصر من القانون الإسلامي في القانون المصري الذي كان مستمداً من القانون الفرنسي، وقد تبنت سوريا الأنموذج المصري المعدل على ضوء التجربة العراقية، بينما تبنت الأردن الأنموذج العراقي المعدل وفق التجربة المصرية (152).

وفي الحقيقة من المفروض أن يكون القانون المدني الأب الروحي والتجربة الأم لكافة قوانين الدولة، وهذا ما حدث في القانون المدني الأردني، فما هي أهم أحكامه؟

لقد نص القانون المذكور في المواد 1233 و1270 على أنه يطبق على الأموال الوقفية أحكام الشريعة الإسلامية.

ولقد ذكرت المذكرة الإيضاحية للقانون أن مصدر هذه المواد مجموعة من المصادر الشرعية منها: كتاب قانون العدل والإنصاف ومرشد الحيران "لقدري باشا"، وحاشية ابن عابدين، ومجلة الأحكام العدلية وشروحها، وكتاب أحكام الأوقاف "للخصاف"، وبدائع الصنائع في ترتيب الشرائع "للكاساني" ونهاية المحتاج إلى شرح المنهاج "للملي"، والمهذب "للسيرازي" وأحكام الوقف "لزهدى يكن"، والفقهاء الإسلامي "للشيخ مصطفى الزرقا"، وأحكام الوقف للشيخ الزرقا (سلسلة ندوات الحواريين المسلمين - أهمية الأوقاف الإسلامية في عالم اليوم بحوث ومناقشات الندوة التي عقدت في لندن عام 1966 - محاضرة الدكتور عبد السلام العبادي). ولقد نصت المادة 752 على أنه يراعى في شرط الواقف في إجارة الوقف فإن لم ينص على ذلك في الاتفاق رفع الأمر إلى المحكمة.

ونصت المادة 1241 على أن شرط الواقف كنص الشارع في الفهم والدلالة وللمحكمة عند الاقتضاء تفسير بما يتفق مع مدلولها.

وأكدت المادة 1244 على أنه تسري على شروط حجة الواقف وشروطه قواعد استحقاق أحكام الشريعة الإسلامية والقوانين الخاصة بالواقف. وأعطت المادة 1237 للواقف أن يشترط لنفسه أو ليره حق التغيير والتبديل، واستثنت المادة 1239 من ذلك المسجد (نصت هذه المادة إذا أعطى الواقف عند إنشاء الوقف لنفسه أو لغيره حق التغيير والتبديل والإعطاء والحرمان والزيادة والنقصان والبدل والاستبدال جاز له أو لذلك الغير استعمال هذا الحق على الوجه المبين في إشهار الوقف). وتضمنت المادة 1238 أنه إذا اقترن الوقف بشرط غير صحيح صح الوقف وبطل الشرط.

تقدير وتقويم للنظام الأردني

تضمن قانون الوقف الأردني الصادر عام 1966 تحديد أهداف وزارة الأوقاف فيما يلي:

- 1 - المحافظة على المساجد وأموال الوقف وصيانتها وتميبتها وإدارة شؤونها.
- 2 - العناية بتطوير المساجد لتؤدي رسالتها في مجالات التربية الإسلامية.
- 3 - إذكاء روح التضحية والجهاد والثبات في الأمة وتقوية الروح المعنوية من خلال المعاني الإسلامية وتوجهات العقيدة.
- 4 - تنمية الأخلاق الإسلامية وتمكينها في حياة المسلمين العامة والخاصة.
- 5 - دعم النشاط الإسلامي العام والتعليم الديني وإنشاء المعاهد الدينية ومدارس تحفيظ القرآن.
- 6 - نشر الثقافة الإسلامية والمحافظة على التراث الإسلامي وإبراز دور الحضارة الإسلامية في رقي الإنسان وتنمية الوعي الديني وشد المسلم إلى عقيدته.

ولو قارنا هذه الأهداف «على سبيل المثال» بأهداف وزارة الأوقاف في سوريا لوجدنا الفارق واضحا جدا، فقد تحددت أهداف هذه الوزارة وفقا لقانون الوقف الخيري السوري بإدارة الأوقاف الإسلامية على الصورة التي تحقق مصالح المسلمين.

ونلاحظ هنا مرونة النص الأردني وإسلاسه وحيويته وشموله وسعة غايته وأهدافه، ذلك أن وزارة الأوقاف الأردنية تعنى بتربية المواطن مما يمكنه من الاضطلاع في إذكاء الحضارة الإسلامية، وتمكنها في النفوس وإعلاء شأنها، وترصن الأخلاق الإسلامية في حياة المسلمين العامة والخاصة مما لا نجده في قانون الأوقاف السوري الذي لم يتكلم إلا عن مصالح المسلمين.

فضلاً عن ذلك فقد صدر القانون السوري عام 1949 دون أن يجري عليه أي تعديل منذ هذا التاريخ بالمقارنة بما حدث للقانون الأردني من صقل وتهذيب، أضف إلى ذلك فيساعد وزير الأوقاف الأردني «في مجلس الأوقاف» وكيل الوزارة وممثل عن وزير الداخلية والتربية والتعليم والأشغال العامة والإعلام، مما يتيح لجهود هؤلاء الإرادة والرأي والمشورة.

وإذا كان لنا أن نقرر علوية التجربة الأردنية، فإننا نرى أن اطراد دور الوقف موقوف على السياسة العامة لمجلس الوزراء صاحب الكلمة الأخيرة، والوزير لا يعدو أن يكون عضوا في السياسة العامة.

وفي رأينا أن الوقف في الأردن أو في أي بلد عربي شأن إسلامي يعبر عن مصالح المسلمين، لذلك يجب أن تضطلع به فئة منبثقة عن المسلمين لأنه حيث تكمن المسؤولية تكمن السلطة.

وإذا كان الفكر الإسلامي لا يعرف الصراع بين الشعب والحاكم، بل يلزم الشعب التعاون مع الحاكم إذا صلح شأنه¹.

¹ - د. فهمي جدعان: اسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الجديد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ص 347.

ويترتب على ذلك أن تكون كافة شؤون الوقف فيما بين المسلمين وأن يترجم ذلك في صورة هيئة خاصة ذات نفع عام، ويكون للحكومة دور الوصاية بالمعنى القانوني، وآية ذلك الطعن في سلطات الهيئة الخاصة للوقف إذا ما خالفت القانون، كما يكون للسلطة العامة دور الإشراف والتوجيه والرعاية والعناية بالوقف ليتمكن من القيام بواجباته بما يتناسب مع المساعدة التي تقدمها الحكومة له، كل ذلك لإطلاق طاقاته وتمكينه من الاضطلاع بأهدافه وغاياته.

تجربة القطر الفلسطيني

كانت أمور الأوقاف في فلسطين العربية الإسلامية تدار قبل الوحدة مع الأردن من قبل المجلس الإسلامي الأعلى بموجب القانون الصادر عام 1928 عن الانتداب البريطاني، وعندما أعلن توحيد الضفتين الغربية والشرقية في مؤتمر أريحا سنة 1948 تم انتخاب مجلس النواب الأردني من الضفتين في اجتماع مجلس الأمة سنة 1950، ثم صدر القانون رقم 62 لعام 1951 الذي نص على تطبيق قانون الوقف الأردني الصادر عام 1946 على الضفتين، وظلت القوانين الأردنية تطبق على المملكة بضيفتيها حتى بعد الاحتلال، ولم ينقطع الأمر حتى بعد حدوث فك الارتباط.

وعندما تولت السلطة الوطنية الفلسطينية مهامها، طالبت بتولي أمور الأوقاف والمحاكم الشرعية وقامت حكومة السلطة الأردنية بفك الارتباط الإداري والقانوني مع المحاكم الشرعية والأوقاف الإسلامية في الضفة الغربية فأصبحت تخضع لإشراف هذه السلطة وفق القوانين والأنظمة التي كانت سارية المفعول قبل هذا القرار وقد استثني من ذلك المحاكم الشرعية والأوقاف الإسلامية في القدس الشريف على اعتبار أن وضع المدينة المقدسة قد أجل بحثه لمباحثات الوضع

النهائي، وبدا يظهر أن القوانين الأردنية بخصوص الأوقاف الإسلامية في هذه المدينة مازالت سارية المفعول¹.

الأوقاف الفلسطينية تحت نير المحتل الإسرائيلي

لقد احتلت إسرائيل الضفة الغربية وقطاع غزة سنة 1967 مخضعة إياهما لسلطة الحاكم العسكري، وذلك كي يتيسر لها الاستيلاء على الأرض وللجم التطلعات العربية الفلسطينية، وقد سارت السياسات الإسرائيلية حيال نظام الوقف ضمن هذه الخطة، وكان تحقيق ذلك في قطاع غزة أسهل منه في الضفة. ذلك أن عدم وجود هيئة إسلامية جامعة وعدم وجود دولة مجاورة (الأردن) تعارض الحكم العسكري أتاح لدولة إسرائيل الاستيلاء على السلطات التي كانت موجودة أصلاً في القطاع، وجاء ضعف إدارة الأوقاف داعماً لهذه الأهداف والمخططات، هذا فضلاً عن أن الإدارة كانت لا تملك الكثير من الأراضي والمداخيل وتعتمد بشدة على تمويل خارجي لا علاقة له بالأوقاف، وقد أنهكت بتزايد الطلب على خدماتها بسبب التدفق المفاجئ للاجئين والزيادة الطبيعية لعدد السكان². وهكذا استطاعت إسرائيل الإبقاء على نظام الوقف في وضع هامشي في الوقت الذي استمرت في الاستيلاء على الأراضي، وفي الضفة الغربية كان الوضع أكثر تعقيداً، فوجود إدارة قوية للوقف، وقيادة موحدة جامعة، وموارد مستقلة نسبياً، وأملاك لها أهدافها الدينية الواسعة (الأماكن الإسلامية المقدسة)، ودولة مجاورة، كل ذلك جعل إسرائيل أكثر حذقاً وخبثاً، وكان من شأن التدخل المباشر لها أن

¹ - د. عبد السلام عبادي: سلسلة ندوات الحوار بين المسلمين، ص 294.

² - مؤسسة الدراسات الفلسطينية 1948-1988، مقال بعنوان مايكل ديمبر، سنة 1998، ص 170.

يؤجج الاضطرابات الحادة ويثير الهيئات الدولية¹، فضلا عن أنه لم يكن هنالك سوى استقطاب طفيف للقيادة واستيعاب محدود للإدارة. صحيح أنه تمت السيطرة على الموارد، ولكن ليس إلى درجة شل خدمات إدارة الأوقاف، إضافة إلى المساعدات الخارجية، وإن كان لنا أن نسجل عزم الاحتلال على القضاء على نظام الأوقاف وإبقائه على هامش الحياة. وإذا ما قارنا تلك العدوانية بتلك المطبقة داخل إسرائيل نستطيع أن نقرر أن القوة الدافعة جوهرياً واحدة وهي القضاء على نظام الوقف بل القضاء على الشخصية الوطنية والعربية والإسلامية لشعبنا في فلسطين.

ونظرة إلى هذه السياسة في القدس ترىنا كيف أنها طبقت في أوضاع غريبة وشاذة هي في أوضاع حكم عسكري وضم للأراضي في آن واحد.

تقييم عام

فلسطين الحبيبة درة عربية إسلامية، يبرهن على قدرها وعزها ومكانتها وكرامتها في أمور كثيرة، وحسبنا نظرة سريعة على بعض أوقافها التاريخية، في الآتي:

- وقف تميم الداري في منطقة الخليل أقدم وقف في الإسلام، ويعتبر في التراث الوقف الذي وهبه النبي عليه الصلاة والسلام لتميم الداري وعائلته على الرغم أنه لم يسجل رسمياً إلى سنة 1096.
- وقف خليل الرحمن، وقد خصص لمدينة الخليل، وإن معظم عشوره مخصص لوقف سيدنا إبراهيم الخليل في الخليل، ويشمل هذا الوقف

¹ - المرجع السابق، ص 171.

على 38 بالمائة من الأراضي الواقعة في مدينة الخليل، وقد خصص جزء من مدخوله لصيانة الحرم الشريف والقدس والحرم في مدينة الخليل¹.

▪ وقف "النبي رويين" الذي كان يملك 34 ألف دنما من الأراضي الخصبة المروية في جنوب يافا، وكان معظم الأراضي مؤجرا لفترات طويلة (الحكر)، وكان مخصصا للمسجد المعروف بالاسم نفسه، وكان مركزا للحج ولموسم سنوي، وقد استخدم مدخوله لإطعام الفقراء، وقام المجلس الإسلامي الأعلى بإجراء تحسينات عليه في الري والتصريف².

▪ وقف كبير مخصص لمسجد سيدنا علي بن عليم ويشتمل على 280 ألف دونم من الأراضي الخصبة المنتشرة في 15 قرية في قضاء يافا، طول كرم، جنين، وكان هذا الوقف يشهد حجاً سنوياً ومعظم الحجيج من يافا.

▪ وقف سنان باشا وقد أقامه سنة 1515 والي دمشق الذي أصبح وزير أعظم في الدولة العثمانية، وكان الوقف يجمع 5000 جنيه مصري من عشور القرى في قضاء يافا.

وإذا أضفنا إلى ذلك، المراكز الدينية المقدسة، مثل القدس الشريف والحرم الإبراهيمي الشريف، أدركنا أهمية هذا البلد على قلبنا ووجداننا.

تحكي لنا الموارد التاريخية أن أحد السلاطين الأيوبيين أجرى معاهده مع الصليبيين بدت مذلة في أعين بعض المسلمين، ولكن هؤلاء نسوا أن السلطان حصل على شيء عزيز هو حق العبور إلى مصر عبر جنوب فلسطين، أي الارتباط مع العروبة في المشرق.

إن مقارنة بسيطة لما حدث للأوقاف في الضفة والقطاع «والشعب واحد في عروبه وقيمه الدينية في المجالين» تجعلنا ندرك أن المؤسسة (إفراغ تجربة الوقف في مؤسسة) يضاف إليها دعم السلطة أمر لا يستهان به في واقعنا الحياتي.

¹ - مؤسسة الدراسات الفلسطينية مقال مايكل ديمبر، ص 28.

² - المرجع السابق، ص 29.

البحث الرابع الملامح الأساسية لنظام الوقف في القطر العراقي

لقد حدث صدام مباشر بين القانون الغربي والشرع الإسلامي بصورة خاصة في الميادين التي كان فيها الأخير يتمتع بمكانة قوية "الأحوال الشخصية-الأوقاف"، لهذا أخذ النقاد يتساءلون عن إمكان تحديث التشريع الإسلامي، بحيث لا يتناقض مع القانون الغربي¹.

ورأى آخرون ضرورة تعديل القانونين، بشكل يؤدي إلى التوفيق بينهما، وظهر هذا الرأي عام 1936 لدى الدكتور السنهوري أثناء إعادته مسودة القانون المدني العراقي².

وكان العراق ومصر قد سارا في اتجاهين تشريعيين متناقضين، حيث تبنت مصر القانون المدني الفرنسي، بينما تمسك العراق بتشريع مجلة الأحكام العدلية العثمانية الذي كان مطبقاً في البلاد العربية، لهذا لم يبذل "الدكتور السنهوري" أي جهد لصياغة قوانين جديدة لهذين البلدين، ولم يدع إلى إحداث تغييرات ثورية في أي منهما، بل اقتصر أن يتضمن قانون البلدين العناصر التي يفتقر إليها، وبذلك فقد أدخل عناصر من القانون الغربي في القانون العراقي الذي كان إسلامياً في أساسه، كما أدخل عناصر من القانون الإسلامي في القانون المصري المستمد من القانون الفرنسي، وبذا أصبح القانونان المصري والعراقي نموذجين للبلدان العربية الأخرى³.

¹ - د. محمد جابر الأنصاري: الفكر العربي وصراع الأضداد، ص 218.

² - المرجع السابق، ص 218.

³ - المرجع السابق، ص 219.

ولقد تبنت سوريا التجربة المصرية على ضوء التجربة العراقية، وتبنى الأردن النموذج العراقي المعدل على ضوء التجربة المصرية.

وهناك ملامح آخر جدير بالتنويه في النظام القانوني العراقي هو أن هذا النظام «وأبرز ما نجده في القانون المدني» حافظ على نزعتة المعبرة عن تضاريسه وفيزيائه الاجتماعية.

وإذا كان النظام السوري إبان الاستقلال وجد نفسه موحد شخصيته الإسلامية، إذ لم يشعر العلويون البتة بأنهم يتميزون عن أهل السنة بثقافتهم العامة أو بشخصيتهم التاريخية، لهذا كان النظام القانوني السوري في مادة الأحوال الشخصية يشمل كافة المسلمين/الشيعة-الجعفرية قلة واضحة لهذا لم يكن هنالك مجال لاستقلالها بنظام للأحوال الشخصية/، بل ويطبق على المسيحيين فيما لا نص فيه بنظامهم الديني "الإرث مثلاً"، أما الدروز فقد انفردوا بنظام للأحوال الشخصية قريب من المذهب الحنفي.

والأمر على خلافه بالنسبة للعراق، فقد وجد قوته في الانطلاق من الواقع الاجتماعي وإقراره والنهوض به مدركاً أنه إذا كان في التوحيد قوة، فإن في التنوع قوة أخرى تضاف إلى التوحيد، لهذا فقد كان نظام الوقف انبثاقياً معبراً عن الواقع الاجتماعي متمثلاً في السنة والشيعة، رغم عناصر الاتفاق الكثيرة، ورغم أن القانون المدني يعبر عن الجمع والوحدة.

والخلاصة، لقد جاء نظام الوقف ابناً شرعياً للقانون المدني في نزعتة المحافظة المعبرة عن بنية العراق وتكوينه، وفيما يلي أهم تشريعات الوقف في هذا البلد:

1-المرسوم رقم/1/لسنة 1955 المعدل المتعلق بجواز تصفية الوقف الذري:

ولقد عرف هذا القانون في مادته الأولى كلا من الوقف الذري والخيري والمشارك، وقرر جوازياً في مادته الثالثة تصفية الوقف الذري أو المشارك بناء على طلب أحد المستحقين من المرتزقة أو أحد ورثة المستحقين.

وعينت المادة الرابعة الجهة التي تقوم بالتصفية (محاكم البداية في منطقة الوقف)، ويدخل في اختصاص هذه المحكمة النزاع حول الوقف "إثباته"، ورفض هذا

المرسوم التصفيية إذا كان الوقف مثقلاً بحقوق الإجاريتين والمقاطعة والإجارة الطويلة والمساقاة والمغارسة، والحق بصاحب العلاقة ضرراً بيناً وحظرت المادة/15/ إيجار الوقف الذي أقيمت فيه دعوى التصفيية.

ويلاحظ أن هذا المرسوم جوازي بعكس الحال في سوريا، كما أنه خصص في المادة الثامنة عشرة بالمائة من قيمة العقار المصفى إلى الجهات الخيرية، وليس إلى وزارة الدفاع.

2- القانون رقم **58** لسنة **1959** المعدل بجواز تصفية الوقف القادري في لواء دياي: ويقصد بذلك الأراضي الواقعة في هذا اللواء المغروسة بالأشجار والنخيل أو التي أحدثت عليها منشآت الموقوفة وفقاً خيراً على جامع الشيخ عبد القادر الكيلاني، أو على جهة خيرية أو علمية للجامع، وقد تضمن التعديل تصفية الوقف القادري في لواء دياي لقاء بدل يدفعه صاحب العلاقة لجهة الوقف وعلى أقساط متساوية لمدة عشرة سنوات ويعقد الاختصاص للمحكمة الواقعة في موقع العقار.

3- قانون إطفاء حق الحكر- المعدل- رقم **138** لسنة **1960**: ويراد بذلك إنهاء العلاقة بين أرض الوقف ومالك البناء أو الغراس الذي يتصرف بالعقار لمدة غير معينة مقابل أجره يعطيها إلى الواقف.

ويشمل ذلك الحقوق العينية المترتبة على أرض الوقف كالإجاريتين والإجاريتين المؤجلة والمقاطعة وعرصات النخيل والبساتين.

ولقد كشفت الأسباب الموجبة لهذا القانون عن الدافع وراءه، فوجدت ذلك في بقاء هذه العقارات مثقلة بتلك الحقوق يعطل منافع مديرية الأوقاف، وبذلك أعطت المادة الثانية من القانون حق الإطفاء لمديرية الأوقاف العامة وللمتولين أمام محكمة البداة.

ويظهر أن هذا القانون أحس بثقل الماضي وعدم جدوى بقاء هذه الحقوق فأوجب تصفييتها والتخلص منها، وردها إلى مديرية الأوقاف نضرة خالصة من الأغلال.

4- قانون حق المعقر المعدل رقم **150** لسنة **1967**:

وجدت المصلحة طريقها لإطفاء هذا الحق، ووجد كذلك " الأسباب الموجبة للقانون" أن التعويض عن هذا الحق على أساس الحصة العقيرية من الحاصل الزراعي أصبح متعذراً في كثير من الأراضي المعقورة التي استغلت للأغراض السكنية والصناعية بسبب امتداد العمران إليها، ولم تعد أرضاً زراعية، كذلك قضت الضرورة أن يكون التعويض عن هذا الحق على أساس بدل مثل الأرض.

ولقد نص القانون على أن يكون حق العقر مطلقاً في المساحة التي تؤول للدولة نتيجة تصحيح صنفها بتسجيل هذه المساحة باسم الحكومة وفي الأراضي الأميرية الصرفة والمملوكة للدولة والأراضي الأخرى التي منحت أداة الهيئة العليا بصدور قرار توزيعها أسوة بالأراضي المستولى عليها والمملوكة التي تعتبر هذا الحق مطلقاً فيها بصدور قرار الاستيلاء والحل واكتسابه الدرجة القطعية¹.

ونظراً لطول لقانون/13 مادة/، فقد اكتفينا بأسبابه الموجبة مع الإشارة إلى أن المادة الأولى حددت المقصود منه (من ذلك متولي الوقف في الأرض الموقوفة وفقاً صحيحاً).

5- بموجب المادة 17 من قانون إدارة الأوقاف رقم 64 لسنة 1966- المعدلة (هذا القانون لا يزال معمولاً به وهو يبين الإجراءات الواجب اتخاذها لإدارة واستغلال الأموال الموقوفة) فقد أجاز الاستبدال للوزارة وللمتولي بإجراءات لامجال لذكرها بسبب طولها²، وإن كنا نشير إلى أن الوزارة «مستعينة بهذه الإجراءات» استطاعت إقامة العمارات الكبيرة بدلاً من الدور المتهدمة المتفرقة³.

6- نظام العتبات المقدسة: الصادر عن رئيس الجمهورية برقم 21 لسنة 1969 ويقصد من العتبات المقدسة أضرحة الأئمة عليهم السلام بما تدور عليه أسوار الصحن في الروضة الحيدرية في النجف الأشرف والروضتين الحسينية والعباسية

¹ -القوانين والأنظمة والتعليمات الخاصة بالأوقاف: إعداد ديوان الأوقاف (نافع قاسم) رئيس الديوان صدر لكتاب عام 1972.

² -المرجع السابق ص185.

³ - د. عبد العزيز الدوري: دور الوقف في التنمية، مجلة المستقبل العربي، عدد 7، عام 1997

في كربلاء والروضة الكاظمية والروضة العسكرية في سامراء ومراقد الأئمة من آل البيت التابعة لتلك الرياض سواء أكانت داخل سور الروضة أم خارجه.

وتضمنت الفقرة (ب) من المادة الأولى المؤسسات الدينية في العتبات المقدسة وتشمل الحسينيات التي أنشأها الواقفون والتي ينشؤها ديوان الأوقاف أو الأشخاص الآخرون.

كما تضمنت الفقرة (ج) أن المرجع المختص في إدارتها هو رئيس ديوان الأوقاف وتضمنت المادة السابعة والعشرون المراقدة الملحقة بهذه العتبات المقدسة وعددها ستة عشرة مرقداً.

ويهمنا في هذا النظام ما يلي:

1- وجود أوقاف تابعة للعتبات.

2- أهمية تلك العتبات وضرورة الحفاظ عليها باعتبارها تحمل قيماً دينية اجتماعية هامة وقد أبانت الأسباب الموجبة لقانون إدارة العتبات المقدسة رقم **25** لسنة **66** أهمية هذه العتبات وضرورة تعميمها وصيانتها وإحلالها المحل المناسب، لذلك اتجهت النية إلى تأسيس مديرية ترتبط بديوان الأوقاف تكون مهمتها العناية بإدارة العتبات المقدسة والمراقدة المشيدة بجوارها والأوقاف الجعفرية الملحقة بها.

وقد عرفت المادة الثالثة من القانون رقم **25** الأوقاف الجعفرية وحددت المادة الرابعة شروط التولية في هذا الوقف حسب شرط الواقف.

ويهمنا القول إن العراق حافظ على الأوقاف الجعفرية وصافها ورعاها جنباً إلى جنب الأوقاف السنوية، كل ذلك تحت رعاية نظام ديوان الأوقاف رقم **44** لسنة **70** الذي هو مؤسسة وطنية تضطلع بعموم الأوقاف حيث يتألف المادة الرابعة من: (رئيس الديوان-أحد أعضاء محكمة التمييز- اثنين من كبار العلماء- عميد كلية الإمام الأعظم- اثنين من كبار الاقتصاديين - خبير بالأملك).

وهذا الديوان يرتبط بالدولة برباط معنوي هو رئاسة رئيس الجمهورية الأعلى بديوان الأوقاف والمسؤول عن شؤونه والمشرف على تنفيذ القوانين والارتباط

برئيس الجمهورية هو ارتباط معنوي يعطي الديوان صلاحية واسعة في شؤون الأوقاف ويمكنه من رعاية مصالحها بعيدا عن عتالة نظام الموظفين الحكوميين وروتينها .

أما القانون الذي يوضح أهداف الوزارة وشكل الإدارة المعمول به حالياً هو القانون رقم **50** لسنة **1980**، فقد حدد هذا القانون أهداف الوزارة بما يلي:

1 - تنمية الوعي الإسلامي، ونشر الثقافة الإسلامية وجوهر الرسالة الإسلامية.

2 - رعاية شؤون المقدسات الدينية وتنظيم إدارتها وصيانتها .

3 - تأمين متطلبات الأداء الأمثل لفريضة الحج .

4 - العناية بشؤون المؤسسات الدينية والخيرية وتطورهما من النواحي الإدارية والفضية والمالية والتنظيمية .

5 - رعاية شؤون الطوائف الدينية بوجه عام وتنظيم الشؤون المتعلقة برعاية أوقافها ومعابدها بوجه خاص .

6 - تنظيم شؤون إدارة الأوقاف والإشراف عليها ومراقبتها .

7 - استثمار أموال الوقف في الأوجه الشرعية المختلفة بما يضمن الحفاظ عليها وتميمتها في إطار المبادئ لخطة التنمية القومية .

8 - العناية بتنفيذ شروط الواقفين لتحقيق التضامن الاجتماعي وتقديم المجتمع .

9 - توثيق الروابط الدينية مع شعوب العالم الإسلامي بوجه خاص والعالم بوجه عام .

ونحن نثمن هذه الأهداف، ونرى فيها تشابه مع النصوص الأردنية فلا حاجة للتكرار في تقييمها، وإن كانت النصوص المذكورة انفردت بالأمور الآتية:

رعاية الطوائف الدينية - نشر جوهر الرسالة الإسلامية - تنمية الأوقاف
في إطار المبادئ العامة لخطة التنمية القومية - العناية بشروط الواقفين لتحقيق
التضامن الاجتماعي وتقدم المجتمع¹.
والخلاصة إن النظام العراقي نظام يجمع بين الأصالة والتعبير عن الذات والمرونة
الكافية التي تتعامل مع المستجدات وتحافظ بصدق على التضاريس والذات
الاجتماعية، لذلك أبقي هذا النظام على نظام المتولين المستوحي من التراث بعد أن
أجرى عليه التعديلات التي تتفق مع أحدث النظم لتمكين الإدارة من إدارة الأوقاف
واستنهاض همتها فيما هي مضطلة فيه (النظام رقم 46 لسنة 1970).
ونحن بصورة عامة نشم هذه التجربة العربية الإسلامية، ونتمنى في كل نظام
تشريعي أن يكون عربياً إسلامياً يجمع بين الأصالة والمعاصرة أي أن يكون في
جوهره معبراً عن أصلنا، وتأتي المعاصرة كتلوينات تتفق مع العصر ونفضل هذه
الصيغة على الصيغة الغربية التي تهيم دون سبب بالغرب وأساليبه لا سيما أن
الفقه الحضاري الوقفي نبتاً عربياً إسلامياً أصيلاً.

¹ - مقال بعنوان: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية في العراق بقلم عدنان نادر كنوز، الوقف في
العالم الإسلامي مجلد 10 - وثائق الوقف - مركز دراسات الوحدة العربية، القسم الأول،
ص2.

البحث الثالث

الشخصية الحكمية بوصفها إطاراً تنظيمياً لمؤسسة الوقف

تطالعنا الحياة بمركبات عضوية أو مالية لها أصلها في الفرد، لكنها أبقى منه ومستقلة عنه، هنا ظهرت فكرة النظام بوصفه كائناً قانونياً يلد ويموت، ينطوي على عنصر عضوي يتجه به نحو غاية معينة¹، وفي قلب هذا النظام نجد الشخص الحكمي بصفته مفهوماً يتكون من اجتماع عناصر أشخاص وأموال يقدر له التشريع كياناً قانونياً منتزعاً منها مستقلاً عنها².

هل شخصت النظرية الفقهية عناصر الوقف في وحدة قانونية؟³

أجاب بعضهم بالإيجاب، ودليلهم⁴: استقلال ذمة بيت المال - نظام الوقف - الدفاع عن حقوق الله، قوله ﷺ: ﴿الْمُسْلِمُونَ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ وَيَسْعَى بِذِمَّتِهِمْ أَدْنَاهُمْ﴾. ويؤكد آخرون أن المالكية والشافعية - خلافاً للأحناف - أدركوا ذلك، وعبروا عنه بكلمة الذمة⁵.

ونعتقد أن النظرية الفقهية أدركت بعض الأحكام الموضوعية للشخص الحكمي، لكنها لم تصنع ذلك صياغة فنية محكمة صريحة ومباشرة تشد عناصرها، وتتيح

1 - د. محمد طه بدوي: الدولة والقانون، الإسكندرية، دار المعارف، ط1، عام1955، ص60.

2 - مصطفى أحمد الزرقا: الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، ص272.

3 - المرجع السابق، ص272.

- علي الخفيف: أحكام المعاملات الشرعية، ط2، عام1964، ص236.

- أبو زهرة: الملكية ونظرية العقد، ص264.

4 - د. سلمان مرقص: المدخل للعلوم القانونية، القاهرة، المطبعة العالمية، عام1967، ص566.

إسناد كافة الآثار القانونية لها أو عليها¹ "أهلية الأداء والوجوب"، وإلا ما المانع من الوقف على الحصة الشائعة "رفض محمد ذلك"، وما المسوغ لرفض الأحناف الاستدانة على الوقف².

والنظرية الحكمية محاولة للعلم للتعامل مع طبائع الأشياء والنسب المركوزة فيها، بحيث يستتطق مقوماتها، ويرصد لها الأموال والأشخاص مع ذلك فهي من صنع القانون وسياسته التشريعية إذ يستعجل منح هذه الشخصية في حالات ويحجبها في أخرى.

لقد منح المشرع الوطني الحديث الشخصية المعنوية للطوائف الدينية، وافترض أنه حقق مصلحة المسلمين عن طريق نظام قانوني هو إدارة شؤونهم بواسطة وزارة الأوقاف، لكن هل هذا الافتراض صحيح، وهل ترعى وزارة الأوقاف ذلك بحرية واستقلال، كما هو الحال عند بقية الطوائف؟

لقد أنشأت هذه الوزارة في سوريا صيدليتين وعدة مكاتب لتحفيظ القرآن، مع العلم أن هذه الوزارة تمتلك الأموال الطائلة المجمدة.

المفروض أن يبحث الوزير ذلك، مع بقية الوزارات كجزء من السياسة العامة، ولكن ماذا لو أرادت السياسة العامة عكس ذلك؟

الملاحظ أن الوزير الأردني يملك صلاحية أوسع في شؤون وزارته، ولكن هل السياسة العامة تقبل التغيير المنشود لصالح المسلمين.

نعتقد أن الحل الأمثل هو إعطاء المسلمين الشخصية المعنوية المستقلة في إطار الدولة ومصالحها العليا.

والخلاصة أن نظام الوقف يضمم الشخصية المعنوية، وعلى النظرية الفقهية في ثوبها القشيب، أن تؤصل في عملية إبداعية جذرها الفكري الكبير "ذمة المسلمين واحدة"، فتعيد توليده معانقة فكرة الشخص الحكمي، لاسيما أن ذلك شأن عقلي

¹ - د. عبد الحميد محمد الجمال و د. مصطفى محمد الجمال: النظرية العامة للقانون، بيروت، الدار الجامعية، ص15.

² - د. الدوري: دور الوقف في التنمية، ص19.

تجريبي تنظيمي ينطلق من العقل الكلي الإنساني، ولا يتعارض مع الأخلاقيات الإسلامية "شرط القربة".

البحث الرابع

تأثير تقنين الوقف على حركية المجتمع وتطور مؤسساته

يقوم النظام القانوني في لحظة معينة على نظامي الحركة والسكون ويختلف الأمر من نظام قانوني لآخر، حسب الجرعة التي يعتنقها من النظامين.

ولو تحرينا في نظام الوقف عنصراً من عناصر الحركة ألا وهو شرط الواقف لوجدناه مدجج بالحياة، لذلك وجدنا النظرية الفقهية حريصة على استيعابه واحترامه وإنزاله منزلة النص.

لقد كانت هذه النظرية في توتر دائم يبحث عن العنصر المتحرك، لذلك رفضت التقنين "موقف الإمام مالك"، لكنها استجابت للواقع والضرورة موازنة ذلك بنظرية الإفتاء.

يقول "غوتة": ((النصوص رمادية ولكن شجرة الحياة أبدأ خضراء)).

ويقول "ماكيفر": ((الأمة- لا الدولة- هي التي تملك الصفات العميقة للشعب، وأقصى ما تفعله الدولة صيانتها وإن كانت في الأعم تكبتها، وتبقى قيم الشعب في انطلاقتها إلى أن يفسدها المستبدون وهذه القيم وليدة الحب والحياة وحس الأرض والسماء والشوق اللامتأهي لتحقيق التجربة المستعصية على القيم، التجربة الإيمانية)).

إن انطلاق أمتنا يكمن في حيوية النظرية الفقهية، وأول محاولة للجمود هي محاولة التقنين في الدولة العثمانية "شيخ الإسلام" ولقد أجرينا مقارنة بين أوقاف المسيحية التي تعبر عن ذاتها في شخصية اعتبارية، والأوقاف الإسلامية التي سيطر عليها الخنوع والجمود على يد الدولة.

إن ربط الأوقاف الإسلامية وحياتها بوزارة هو تغليب العنصر الثابت على العنصر المتحرك، ونقل عيوب الدولة وجمودها إليه، وحرمانها من مصدر حيويتها.

نعتقد أن الدولة الوطنية في بلدان الهلال الخصيب وغيرها، هي امتداد للدولة العثمانية لجهة سجن الإرادة الإسلامية، وأن قدر هذه الأمة في أصلاتها وحيويتها، ومظهر ذلك «على صعيد موضوعنا» امتلاك الأمة إرادتها وتعبيرها - على يد ممثليها- عن مصالحها، تعبيرا" يشف عن تطورها وحركية نظرتها وقيمها، وبالمقابل فإن تقنين الوقف الإسلامي تعبير عن جمود الأمة وإرادتها ومصالحها.

البحث الخامس

مناقشة الاقتراحات الخاصة بتطوير نظام الوقف

"رؤية استشرافية"

وسنناقش هذه الاقتراحات مقفين ذلك برؤيتنا الخاصة.

المطلب الأول

مناقشة بعض الاقتراحات

كان الوقف وباستمرار محلاً للتقييم والتصويب، ولقد فتح هذا الملف حديثاً، فارتفعت أصوات تلمست العيوب واقترحت الحلول، وأخرى تحدت بالبر، كل ذلك من خلال ندوات عقدت وكتب صنفت، ومشروع انبرى يقدم جرعات المعالجة، وفقه أدلى بدلوه¹، وقد ناقشنا بعض هذه الاقتراحات، وسنمضي في المزيد في الآتي:

أ- تجزئة الإدارة: بعد وفاة الواقف، إذا أمكن حصر الاستحقاق²، قياساً على القسمة الانتفاعية للعقار، وتوفيراً لنفقات النظارة، واستيعاباً لنجاعة الإدارة الذاتية للمستحقين، شريطة ضمان حفظ العين.

ب- تغيير مصارف الوقف: لهذا الاقتراح شرطه التاريخي (تجربة العربية المتحدة في تطوير أسس المجتمع)، لذلك كان توفيقياً، ولسان حاله ((ألا يكون التغيير في مصارف الوقف مناقضاً لمقصد الواقف، فإذا وقف على إخراج كتب قديمة وعلى طبعها لا يصرف على الفقراء، بل على إعادة كتب

¹ - محمد أبو زهرة: محاضرات في الوقف، ص36.

² - اقتراح أثير في مجلس النواب المصري عام 1926، محمد أبو زهرة: محاضرات في الوقف، ص37.

مطبوعة، وإذا كان على علماء مذهب، وأريد التغيير فالصرف على طبع كته))¹.

نحن مع التنوع (احترام الشرط)، فهو قوة تعزز قوة التوحيد (التمتية الشاملة)، ومن ثم "فما يخالف الحق منع الإنسان من التصرف بماله، ما دام لم يضر بأحد، ولا يجوز لمن وقف ماله على جامع أن يصرف على آخر"².

ومن الضروري أن يكون الوقف الإسلامي وطنياً إنسانياً يمتد بمظلتها إلى كافة المواطنين لا سيما إذا لم يتعلق بخصوصية الجماعة الإسلامية.

ج- وقف المنقول: تبدو وجهة هذا الاقتراح في حقبة تعزز بها دور المال السائل، ومظهر ذلك إيداع الواقف مبلغاً في بنك، أو وقف أسهم أو سندات في شركة أو مشروع، والعائد لجهة بر³.

هذا ونقترح معيارين يسوسان النظام القانوني الضابط لذلك، أولاهما مصلحي مرن يمكن الواقف من التقلب في سعة مجالات الحياة الاقتصادية ومسارها، والثاني صارم rigid يترسوم خطى نظرية الباعث التي حملت الوقف على ركن "القربة"، وهو ركن طيب "الله طيب"، فعلى ضوءه أبطل الوقف تهريباً من دين، أو إذا اشتري العقار بدم خنزير، أو إذا ارتد الواقف⁴.

د- ولاية القضاء على الوقف: وهي «فقهاً» عامة تشمل قضاء الخصومة وقضاء الولاية: النظارة - الاستبدال - تعديل شروط الواقف... الخ، وهذا التقليد طبيعي لأن التمتية كانت بيد الأمة يمثلها القاضي لا الحاكم الذي

¹ - محمد أبو زهرة: محاضرات في الوقف، ص 437.

² - د. الكردي: الأحوال الشخصية، ص 207.

³ - د. الدوري: دور الوقف في التمتية، مجلة المستقبل العربي، عدد 221، عام 1997، ص 22.

⁴ - محمد الصالح: الوقف في الشريعة الإسلامية وأثره في تمتية المجتمع، ص 10.

كانت في صراع معه، لهذا قيل: لا تدخل ولاية السلطان على ولاية المتولي في الوقف¹.

هذا الرأي الأخير عكس صراع الأمة مع السلطة، لذلك اتسمت الرقابة القضائية بالجمود، وهو ما يستلزم حالياً حقنها بجرعة من المرونة تتيح التكامل مع السلطة، ومظهر ذلك إعفاء الوقف من الرسوم والضرائب وتقديم مساعدات مالية من الدولة، وتنظيم رقابات للدولة على الوقف (الرقابة الاجتماعية مثلاً).

والمسلم به أن الرقابة القضائية هي رقابة مشروعية لا رقابة ملاءمة²، وقد سقطت تاريخياً نظرية الإدارة القاضية، أو القاضي المدير، وحسن ما فعله النظام القانوني السوري بإناطة تعيين الحراس القضائيين لقضايا الأوقاف، بوزارة الأوقاف وليس بالقاضي³، ومبدأ الفصل بين السلطات ليس مبدأ دستورياً فحسب، بل هو مبدأ عام "فصل وظيفي"، قاصدين خضوع الإدارة في ذاتها للأسس الإدارية، ومظهر ذلك منحها قسطاً من التقدير إلى جانب التقييد، ودون الإخلال باختصاص القضاء الشرعي بمنازعات الوقف "قضاء الخصومة"، وامتداد سلطته إلى القضاء الولائي ضماناً للوقف وموازنة لجرعة الحرية المعطاة لإدارته.

وهناك اقتراحات أخرى مثل ضرورة تنظيم رقابة حسابية سنوية على إدارة الوقف دون توقف ذلك على شكوى⁴، واقتراح أن يكون الوقف الذري على الأولاد الصليبين، فهذا الاقتراح في نظرنا وسط بين النزعة المثالية "الخيري"، والنزعة

¹ - د. إبراهيم البيومي غانم: نحو إحياء دور الوقف في التنمية المستقلة، مجلة المستقبل.

² - د. سليمان محمد الطماوي: القضاء الإداري - قضاء الإلغاء، عام 1976، القاهرة، دار الفكر العربي، ص 24.

³ - المرسوم التشريعي رقم 36، عام 1937.

⁴ - محمد أبو زهرة: محاضرات في الوقف، ص 38.

الواقعية "الذري"، ومثل اقتراح عدم الحجز على الوقف¹ وسنناقش مستقبلاً هذين الاقتراحين.

المطلب الثاني

رؤية استشرافية "مسألة التأسيس"

لنظرية التأسيس مكانتها في الدراسات القانونية المعاصرة، وتعني تلمس الفكرة الأم المفتاح التي تشد وتفسر عناصر الظاهرة، بحيث تكون جواباً للسؤال: لماذا؟؟.

هل هنالك كلمة "لماذا" واحدة وراء أحكام الوقف؟؟... كلا، فما الأساس إذا؟؟. ليس هو الشخصية الحكمية، لأنها نظام فني أداتي، والأساس نظام غائي "علة غائية".

العلة الغائية للوقف هي "الصدقة الجارية"، فهي الأساس الحامل للمبنى الفني من الأساليب والوسائل، وهذه الصدقة هي الحاجة العامة بلغة المرفق العام على ما هو معهود في فقه القانون الإداري، وهذا يستدعي الامتياح من نظريات ومبادئ هذا المرفق على ضوء ما يلي:

- 1- الأصل انتماء الوقف لأشخاص القانون الخاص لنشأته على يد المجتمع.
- 2- تزويده استثناءً بأساليب السلطة العامة في حدود النفع العام، ترخصاً ومواءمة، إذ قد تكون المصلحة في الخضوع للقانون الخاص "النشاط الاقتصادي"، وبسبب هذه الطبيعة المزدوجة سميت مؤسسته: ذات الشبهين².
- 3- الجهاز الفني الملائم له هو المؤسسة الخاصة ذات النفع العام، وثبت ذلك للوقف يمنحه بعض حقوق الأشخاص العامة: الإعفاء من الضرائب - عدم

¹ - المرجع السابق، ص 37.

² - د. محمد كامل مرسي بك: الأموال، القاهرة، مطبعة الرغائب، عام 1935، ص 57.

جواز الحجز عليه «عدم جواز تملك أمواله بالتقادم» جواز قيام الجهة الإدارية المختصة ولصالحه بنزع الملكية للمنفعة العامة.

4- إمكان خضوعه "في هيئة مشروع" لمبادئ المرفق العام، وهي: سيره بانتظام واطراد- مساواة المنتفعين أمامه- مسايرته للمقتضيات المستجدة.

ويترتب على ذلك ما يلي: تحريم إضراب الموظفين-تنظيم استقلالهم-خضوعهم لنظام الموظفين العموميين فيما يتعلق بالتأديب والفصل والتسريح والضمانات العامة.

5- إمكان خضوع الوقف «وهو من حقوق الله لدى البعض» لنظرية المال العام، وهذا ما يرتب المحظورات والحصانات المشار إليها أعلاه، إضافة إلى اعتبار التصرفات القانونية عليه أعراضاً (تراخيص مثلاً)، وهذا يجنبنا الأغلال التي وضعت في أعناق الوقف: الإجاريتين-الإجارة الطويلة... الخ، أي يحول دون تحول هذه المراكز القانونية إلى حقوق قرار دائمة، بل إلى مجرد أعراض ومراكز قانونية قابلة للإلغاء.

وتأسيس نظرية الوقف على المرفق العام، لا يعني تغليب الموضوعي على الذاتي، أي المراكز العامة على العنصر العقدي "شرط الواقف"، بقدر ما يعني الأخذ بالمنهج الواسطي الأساليبي المفضل للحاجة العامة، والذي يعني التوسعة en plus أحياناً، والتضييق en less أحياناً أخرى، ودون أن يعني أننا حيال امتيازات لصالح الوقف ضد الأفراد العاديين، فالإدارة مثلاً لا تستطيع أن توظف أو تبرم عقداً إلا باللجوء إلى المسابقة أو المزايمة، كما أنها محرومة مطلقاً من بيع المال العام.

إذا فتعثرات النظرية الفقهية مردها عدم تزويد الفقه بأساليب خاصة تتفق مع فاعليته وغرضه، وحسن ما فعله النظام القانوني السوري فقد تعامل بقدر متيقن مع هذه الأساليب، إذ أعضى كافة الأوقاف من الضرائب والرسوم والتكاليف العامة والربع المجاني وأعطى وزير الأوقاف صلاحية تحديد الأموال الوقفية المخصصة

للنفع العام، بما يتفرع على ذلك من اعتبار العقود الجارية عليها إدارية، كما اعتبر القرارات المتعلقة بالاستبدال إدارية¹.

أجل كيف نفسر قول النظرية الفقهية بأنه "إذا غصب غاصب عقار الوقف، وعجز المتولي عن استرداده عد العقار في حكم المستهلك"²، ألا يدل هذا الحكم على افتقار الحاجة العامة إلى الوسائل الكفيلة بحمايتها . ونعتقد أن هنالك تأسيساً من نوع آخر، لعله جذر القلب في القضية، تأسيس التأسيس إنه الحضانة الحضارية للوقف، يقول الشاعر:

إه تفصل القطرة عه بحرهما ففي مداه منتهى أمرها

المحامي الدكتور برهان زريق

¹ - النصوص القانونية الصادرة عام 1936 و1952 وعام 1960.

- المرسوم التشريعي رقم 106 عام 1958.

- محمد صباح النشواني: القيود على الملكية العقارية، ط1، عام 1993، ص74.

² - محمد الصالح: الوقف في الشريعة الإسلامية وأثره في تنمية المجتمع، ص10، الفتاوى الخانية.

البحث/المقال السابع عشر

الأمانة العلمية للأوقاف - دولة الكويت

تحياتي القلبية وبعد :

أزجيكم عاطر أشواقي وتحياتي، وأنتهز الفرصة لأعود وأزف كامل تقديري للأخوة الذين شاركوا في ندوة الوقف التي انعقدت في بيروت بتاريخ 2001/10/6، وأعلمكم أنه وصلت إلي هديتكم العطرة ألا وهي العدد الأول من مجلة "أوقاف"، وشكرت الله تعالى على ذلك، وشكرتكم على ما بذلتموه وستبذلونه من جهد في سبيل إخراج هذه المجلة في ثوب نضير قشيب.

ولقد قررت بعون الله تعالى أن أقرأ بشوق كافة أعداد هذه المجلة بعد أن توطدت تلك الصلة الروحية الخاصة بيني وبين الوقف، كما قررت أن أساهم في رفدكم ببعض المقالات، ووجدت أن أول ما يجب أن يكتبه المرء في مسألة الروح التي يصدر عنها الوقف باعتبارها الرشيم الذي تتبثق منها حياة هذا الكائن العظيم. لهذا السبب أرسل لكم مقالا موسوما بعنوان: التأسيس الإيماني العقائدي للوقف (ومسألة حق الروح في الإسلام) راجيا النظر بأمر نشرها في مجلتكم الغراء، مع التنويه بأنني وجدت أنه من اللازم التعريف بالوقف أخلاقيا وروحيا ووجدانيا، قبل التعريف به من الناحية الصياغية التقنية الفنية.

د. برهان زريق

التأسيس الإيماني العقيدي للوقف ومسألة حق الروح في الإسلام

قد نسهب الحديث في هذا البحث، لكن مبرر عملنا هذا أن رضوان الله وإرضائه هما البوصلة الحية التي تحرك جماع حبات قلب الواقف ونبضات فؤاده، وبذلك يغدو هذا الرضوان لب الوقف وجوهرة ولؤلؤته اليتيمة، ومنتهى أمره، ومرمى قصده، وليس عجباً إذاً أن يستحوذ منا على سعة الاهتمام والجهد المرموق.

يقول أحد المفكرين: ((إذا كان لا بد من طرح مشروع نظري يرقى إلى مستوى الطموح التاريخي، فالمشروع الأنطولوجي هو الأحرى والأخلق... الأصالة... اجتهاد وجهاد... اجتهاد نظري وجهاد لترجمة النظرية إلى سلوك... إن العلاقة بين دوائر الوجود المختلفة لا تتضح بالخطابات السيارة والكتابات الواعدة، بل هي مخاض تراجمي ينجزه أفراد قلائل في لحظات تاريخية نادرة عبر مسيرة الإنسانية الطويلة... والسؤال عن أصل الوجود، ليس هوساً أسطورياً، بل هو أرقى أنواع التفكير لأن كل ما هو عظيم يبدأ عظيماً بتعبير "هيدجر"... الفكر لا يصبح عظيماً إلا إذا كان منبثقاً من عمل وجودي، ولا ينتج نسقاً أو نظرية إلا إذا أنجز هذا العمل الأنطولوجي))¹.

وقريب من ذلك تدليل أحد المفكرين بأهمية الظاهرة الدينية، وما تحمله من طبيعة خاصة تجعلها لا تخضع لقوانين المنطق الصوري، أو لمبادئ الهوية والتناقض والثالث المرفوع، إنها بالأحرى بنية وعي وجودية مثالية، والنظرة التاريخية المتأسسة على العدمية تؤكد بطلان المعقولة الدينية دون التمييز بين

¹ - ميخائيل عيد: مقال موسوم بعنوان من أجل انطولوجيا إسلامية، مجلة المعرفة، دمشق، العدد 364 لعام 1994، السنة 32 ص183.

التيولوجيا والميتولوجيا، الدين أو الأثنية، القيمة وحكم القيمة، مع أن أشكال
 الشيولوجيا، المقدس والرمزي محايدة في أكثر أشكال الحداثة والمعقولة¹.
 ولقد اعتبر "شارل لالو" القيمة الدينية ولية القيم وسيدتها، أي المشروعية
 العليا للقيم لأنها تعانق المطلق على صعيد الحب والحرية والعقل².
 لكن أليس الإسلام ينطوي على مطلق الحب، ومطلق الارتقاء بالإرادة المشووفة
 للنور الالهي، وبذلك تكون المنظومة القيمية الإسلامية تستحوذ مثلث المطلق.
 وهذا ما أكده "الدكتور حسن صعب" لجهة المطلق الإرادي الفاعل في الإسلام يقول
 المذكور³: ((الله خلق لأنه حرية، فهو حر بأن يخلق أو لا يخلق، لكنه اختار الخلق
 على اللا خلق، والإنسان المتخلق بأخلاق الله، كما يريد له الرسول أن يكون هو
 الإنسان الحر الخلاق))، قال تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾
 النحل/17.

والله ليس هو الخالق الوحيد، بل الإنسان، قال تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ
 الْخَالِقِينَ﴾ المؤمنون/14.

ويتابع المذكور القول: ((وروح التجدد في الإسلام كما هي في كل دين تلك الروح
 تسمح للإنسان أن يستسيغ كل ما هو طبيعي، أي ما هو علمي وجديد، وأن يظل
 مع ذلك معبراً تعبيراً ذا معنى، وتأثيراً في فكر الإنسان وسلوكه، عما هو ما قبل
 الطبيعة وما بعدها، وهذا الالتقاء في الدين بين ما هو طبيعي، وما هو ما بعد
 طبيعي هو أيضاً التقاء ما بين الضرورة والحرية، وهو التقاء دياكتيكي بين
 الطبيعي والله... الطبيعة ضرورة نظامية وصيرورة، والله حرية وخلق وكيونة،
 ويقدر ما يستمر الالتقاء في الدين بين الضرورة والحرية بقدر ما يظل معبراً عما

¹ - جميل قاسم: تاريخية، تاريخانية الإسلام، منشور في مجلة الاجتهاد عدد 22 السنة 6، لعام
 1994، ص214.

² - شارل لالو: الفن والأخلاق، ترجمة د. عادل العوا، دمشق، 1965، ص13.

³ - د. حسن صعب: تحديث العقل العربي، بيروت، دار العلم للملايين، ط1، 1969، ص90.

هو كائن دون أن ينفصل عما هو صائر، ويقدر ما يتجدد في الدين أو خلاله هذا الالتقاء بقدر ما يبقى قاعدة الحوار اللانهائي بين الله والإنسان))¹.

وهذا هو المنهج الارتقائي الذي اكتشفه "الدكتور محمد عبد الله دراز" في الأخلاقية الإسلامية، فهذا المنهج يدفعنا بانبعثات تلقائي «ويمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» دون حدود لبذل الجهد الخلاق المبدع effort creatrice من أجل ترسيخ الخبر، ثم بذل الوسع في جهد المدافعة effort eliminitioire لاقتلاع الأشواك الضارة².

والمسلم يحقق هذه الحرية الإرادية المطلقة مستعيناً بهذا المخزون القيمي الروحي الرائع أو الرأسمال الرمزي الذي يتحفنا به القرآن، وفي مطلع ذلك حق الروح. ويعود الفضل الكبير لـ "الدكتور محمد أركون" في إلقاء الضوء على ماهية هذا الحق، حق الروح، يقول المذكور:

((الحقيقة الحقيقية هي برهة انبثاق داخل الروح تنشأ من المقارعة والمجابهة التي تخوضها الروح مع معطيات الواقع:

la vérité est le surgissement d'une évidence à l'intérieur de l'esprit par la confronté de l'esprit avec les donnes du reel)). وهذه الروح كثيراً ما تناضل في الواقع والتاريخ وأحياناً ضدهما، والواقع يمكن أن يكون هزة أرضية تكتسح ما تشاء، ثم تتعدد وسائل وطرق المعالجة، فقد يقف شخص مكتوف الأيدي تجاه ذلك في حين ينبري الآخر لإنقاذ الجرحى، وعندئذ تكون الوسيلة الوحيدة الناجعة هي التي تتم ضمن إطار مسؤولية الروح، التي هي توجه إرادي وضميري وخلقى مجرد، ويعلو على كافة اعتبارات اللغة والفئة والقوم... الخ.

¹ - د. حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص 92.

² - كتابه دستور الأخلاق في القرآن، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط6، 1985، ص 589 وما بعدها.

³ - د. أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 167.

وهذا ما أكدته مارسيل موسى بأن الإنسان مقولة من مقولات الروح، والإسلام بحث أبداً عن هذه المسؤولية للروح والآيات الكريمة تتعدد حول ذلك¹ :

- «وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ» ﴿10﴾ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ ﴿الواقعة/10-11.﴾
- «وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ» آل عمران/133.
- «فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ» البلد/11.
- «وَقُلْ اْعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ» التوبة/105.
- «فَانقُتُوا لِلَّهِ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَاَسْمَعُوا وَأَطِيعُوا وَأَنْفِقُوا خَيْرًا لِّأَنْفُسِكُمْ» التغابن/16.
- «وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ» الحجرات/15.

○ «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» الانشقاق/6.

لكن هذه الوثبة، وهذا الاستنفار والتجيش والتعبئة المستمرة ليس على الطريقة البروموسوسية²، بل إن لكل شيء في الإسلام تقواه³، وهكذا كانت الضوابط والشكائم على الإرادة وتوترها، قيل في الأثر: ((اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً، واعمَلْ لِآخِرَتِكَ كأنك تموت غداً)).

وعلى هذا الأساس فشأن الإسلام ليس شأن "سيجور" القائل: ((إن الإنسان يفخر بكل ما هو جهد))⁴.

وليس شأنه شأن الشاعر:

¹ - للمزيد في الموضوع يراجع د. الدراز: دستور الأخلاق في القرآن ص 589 وما بعدها.

² - نسبة إلى الإله اليوناني بروموسيسوس، والكناية هنا على المغامرة والإبداع وافتتاح حقول العمل والنجاح دون ضابط.

³ - حتى اللباس له تقواه بدليل قول الله تعالى: ﴿وَرِيثًا وَلبَاسُ التَّقْوَى﴾ الأعراف/26.

⁴ - د. دراز: دستور الأخلاق في القرآن، ص 589.

إِذَا أَنْتَ لَمْ تَنْفَعِ فَضْرٌ فَإِنَّمَا يَرْجَى الْفَتَى كَيْمَا يَصْرُ وَيَنْفَعَا

الشأن الإسلامي هو اعتبار الجهد محكوماً بالفضيلة وشرطاً من شروطها. وهذه هي حقيقة الوقف ووجهته التي يوليها، ومناطه الذي يبتغيه، ومرتجاه الذي ينشده، وهي في الوقت نفسه معنى الشرط الذي يشرطه الفقهاء بأن يكون الوقف قرينة وطاعة لله¹.

على هذه الأرضية الرصينة يمكن مقارنة رأي "الشاطبي" المدلل بأن المجتهد فيه من النبوة ولو لم يكن نبياً²، فهذه المقاربة البشرية للحقيقة النبوية تكشف عن حقيقة الارتقاء الروحي الإسلامي للإنسان ارتقاء يجعله يتخلق بأخلاق الله (معنى حديث نبوي)، ويعانق ويقارب الحقيقة النبوية امتياعاً من نورها الذي لا ينضب، وإشعاعاً من مشكاتها، وهذا ما تؤكدُه العبارة القرآنية: ﴿نُورٌ عَلَى نُورٍ﴾ النور/35، النور البشري يرصنه، ويدعمه النور الإلهي، وبذلك تسمو الحقيقة الدينية بأنها سمو ومعراج للروح الإنسانية، وليست «حسب بعض التفسيرات» دكامة وقتامة وصراعات حادة في النفس الإنسانية أُلجأت الإنسان «نجاه وخلصاً» لخلق الإله من أجل حل هذا الصراع³.

واضح جداً أن إنفاق ما في ذات اليد قرينة إلى الله، إنما هو موقف فذ للإنسان لا يمكن حصر نتائجه على الحياة والمجتمع، وبالتالي فإن تأسيس هذا الحقل

¹ - الوقف في الشريعة الإسلامية، منشورات المكتبة الحديثة، طرابلس لبنان، ص10، العيني: البناية في شرح الهداية، ج6، ص173، السيوطي: مطالب أولي النهي في شرح غاية المنتهى، ج4، ص281، دمشق، المكتب الإسلامي 1960-1961، ص297. أبو بكر أحمد بن عمر الخصاص: أحكام الأوقاف، القاهرة، مطبعة ديوان عموم الأوقاف الإسلامية، 1904، ص32.

² - د. فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1987، ص16.

³ - د. برهان زريق: نصر حامد أبو زيد بين التفكير والتكفير، دمشق، دار النمير، دار معد، ط1، 1997، ص18.

الحضاري للوقف «هو في جوهره ونواته النووية» موقف للروح، وإطلاق لطاقتها، ووثبة من وثباتها وتجييش واستنفار لها في المغامرة الفذة الكبرى لمسألة الخير الإنساني، وهذا ما حدا "الدكتور ابراهيم البيومي غانم" للحديث عن الحيوية الذاتية للوقف.

وهذه الآلية لها انعكاساتها العميقة على النفس الإنسانية وصلابتها وتوطيئها وترصينها وترسيخ مقوماتها وتطهيرها¹ من الشوائب، وأعراض الدنيا وغرائزها وترسباتها البهيمية، والأمر يدخل في صميم الصحة النفسية، وهذا هو مغزى الحكمة القائلة: ((الخير نور في القلب وضياء في الوجه وقوة في الجسد، والشر حلقة في القلب وظلام في الوجه ووهن في البدن)).

وفضلاً عن ذلك فالإنفاق في سبيل الله «لاسيما إذا كان منظماً» هو ركن في نظام شامل ومتكامل للتقدم والازدهار والنمو والتجدد الحضاري لأمتنا².

ولا غرو أن نطلق بتواضع على هذا التبرع عبارة عبادة مالية، فهو تحرير لنفس الواقف من شهوة التملك، مثله في ذلك مثل العتق وتحرير أرض المسجد وبنائه في سلطة الخلق أجمعين، وجعله خالصاً لله رب العالمين³.

وهناك سمة أخرى تجل هذه الظاهرة، هي انبثاقها من صميم منظومتنا القيمية ورأسماننا الرمزي، فهي نبتة تغارست ونمت في حضارة حضارتنا، ومشتل قيمنا الإسلامية، قال تعالى: ﴿وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرِجُ نَبَاتَهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبَثَ لَآ يَخْرُجُ إِلَّا نَكْدًا﴾ الأعراف/58.

¹ - قارن نظرية التطهير الإسلامية القائمة على عمل الخير، وبين نظرية التطهير لأرسطو المسماة كارسييز، وأداتها الفن وتصعيداته، وهذا يؤكد مقولة مالك بن نبي بأن ما يميز الحضارة العربية الإسلامية هو الأخلاق، في حين أن الجمال هو مميز الحضارة الغربية.

² - مطلب التجدد الحضاري هو أحد مطالب المشروع الحضاري العمراني العربي راجع دراسات المؤتمر القومي العربي ووثائقه المؤسسة.

³ - د . ابراهيم البيومي غانم: المرجع السابق، ص102.

وبمعنى أصرح وأوضح فهذه الظاهرة تخلقت في رحم أعظم مغامرة للروح الإنسانية، وفي مناخ أفند ملحمة وتوتر عقلي وضميري وروحي وأخلاقي هي التجربة النبوية¹ التأسيسية التدشينية لفلسفة حياتنا وجوهر وجودنا وقوامنا ورؤيتنا الحضارية وموقفنا من الحياة ونظرتنا إلى الوجود والأساس الوطيد لهويتنا ومنظومة قيمنا العربية الإسلامية.

ويمكن القول مع "مارسيل موسيه": ((إن الإسلام² هو إرادة العيش المشترك من أجل إعطاء معنى للحياة، هذا المعنى هو الهاجس والقلق الذي يريز ضمير كل مسلم رنواً وتشوقاً ونجاة لروحه وخلصها الدنيوي والأخروي)).

ذلك أن المسلم مدعو دائماً للتوجه إلى الله وتلبية نداءه والشعور بواجب الترقية والرفعة إلى مستوى أعلى في الوجود، فهو في حال توتر داخلي لحقوق الروح والتكامل الخلقي والنفسي "المنهج الأخلاقي الارتقائي في الإسلام".

والقرآن يملك فضاء غنياً لتشكيل الإنسان، وتمكينه من اختراق كل الحدود، وتحديه للمواقف المادية وانبثاقه المتكرر، وتجده المستمر واندماجه في تجربة الإلهي وارتقائه إلى أشد المنعطفات التاريخية الحالكة.

على ضوء ما تقدم فنحن نفهم الوقف على أنه آلية لانطلاق مبادرات ومسؤوليات أخلاقية ضخمة، وافتتاح حقول اجتماعية وحضارية، أداة ذلك الإنسان القرآني الذي يملأ قلبه حب الله والناس، فهو مؤمن أولاً، وإنسان ثانياً ومواطن صالح ثالثاً، وهذا الإنسان هو ثمرة الثقافة العربية والإسلامية، والأنسنة التي خلقت فيه هذه الدوافع العميقة، وذودته بهذه القيم الرفيعة، إنها العقيدة الإسلامية في الله والإنسان والكون، والوعي الروحي العقيدي الأخلاقي فيه، وهذا الإشعاع الأكبر والحوار الاجتماعي الأصيل الذي يدفع المسلم للتمحور حول المجتمع والدولة، وهو في الوقت نفسه المهماز الذي يدفعه لاجترار كل قرار عظمة واستشراق، ثم

¹ - ليتذكر القارئ الحديث النبوي الشريف المؤسس لمبدأ الوقف.

² - د. محمد أرغون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 167.

استشفاف المواقف الفذة من أجل تحقيق الشرط البشري والمشروطية الحضارية والشأن الإنساني العام.

هكذا يتأصل الجذر الفلسفي في الإسلام على ضوء المعادلة الآتية: خلق الله الإنسان من تراب ثم نفخ فيه من روحه، فهو بذلك يخضع لطبيعتين، ويقع تحت جاذبيتين وقطبين متناقضين، الأول يرفعه بالتسامي إلى معراج الحضرة الإلهية، والآخر يترسب، ويهبط به إلى مهابط البهيمية والغرائزية، وهنا يأتي دور العلم «من خلال نظرية الاستخلاف» للتطهير والتنقية والتعلية والسمو، وفي الوقت نفسه، فاللطف الالهي ذلل للإنسان وسخر له كل ما في الكون ليتمكن من عمارة الحياة، وأداة ذلك الأمانة التي يحملها والتي تأبت السماوات والأرض على حملها، قال تعالى: ﴿قَالُوا أَوْزِينَا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَأْتِيَنَا وَمِنْ بَعْدِ مَا جِئْتَنَا قَالَ عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ الأعراف/129. ذلك أن الإنسان المسلم مسكون في الميثاق، ذلك التحالف: alliance الأبدي بين الله تعالى والجنس البشري بأن يمد الله ذلك الجنس بلطف ورعاية وحذب مقابل أن يعبده، قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ 172 ﴿أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ﴾ الأعراف/171-173.

فأنا إذ أشهد في المحكمة أو أبيع أو أشترى ففي كل عمل أعمله أكون محكوماً بهذا التحالف تشهد علي جوارحي، واتجه بكل صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين.

¹ - نقصد من ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ الأحزاب/72.

والخلاصة كل شيء في الإسلام ينبع من كيان الفرد وذاته، وهذا ما دفعنا إلى اعتماد تسمية الميثاقية كظاهرة تحيط بالنسق القرآني¹...

هذه هي الأسس الفلسفية لاندراج الإنسان المسلم في الكون الأعظم وعلاقته مع المطلق (الذروة الوجودية)، وهي في الوقت نفسه أساس اندراجه في التاريخ الأرضي البشري (مقولة الإنسان أو الشخص البشري ومقولة الكون الاجتماعي)، وهذا هو فحوى الكتاب الصادر عن اليونسكو الموسوم بعنوان:

.philosophical foundation of human rights, unesco, pans, 1980

وفي نظرنا إن هذا التأسيس هو التأسيس الفذ لكل مشروع حضاري عربي إسلامي واعدأ محققاً للملكة الله ومملكة الإنسان ومملكة العروبة ومملكة الإسلام، وهذا هو مغزى التحدي والرهان الذي قدمه عالم الاجتماع فيبر في تعليقه الصعود التاريخي لأوروبا بسبب الشرارة اللوثرية والكالفانية (الإصلاح الديني).

وفي هذا الصدد فنحن لا ننسى رأي مفكرنا الكبير "مالك بن نبي" في تأسيسه التاريخي والحضاري على الروحي، وتمثيله ملحمة التاريخ البشري بخط بياني صاعد بفعل القوى الروحية، ثم مراوحة هذا الخط واتجاهه بصورة مستقيمة بسبب الفاعل العقلي، وأخيراً هبوطه وترسبه بسبب الفعل البهيمي والغرائزي².

وهذا العمل التاريخي الحضاري «بالحامل الروحي» يمثل نبيل المبتغى وجلال الغاية وعلوية ومنتهى الإنسان إضافة إلى الضمان الإلهي الكوني في إطار البعد الحدتي الواقعي التطهري الذي تمثله ظاهرة الوقف.

إن إشراق نور الله ضروري للعالم في مخبره وللمزارع في حقله وللصانع في مصنعه، والإسلام هو ولي القيم، ولي الحقيقة، وإن تحريك مبادئ الوحي ضرورة فذة لتحريك قوانين التاريخ ونواميس الحياة وحركة المجتمعات، حيث يتم الالتحام بين

¹ - كتابنا: الصحيفة دستور المدينة أول دستور لحقوق الإنسان، دمشق، دار معد، دار النمير، 997، ط1، ص257.

² - كتابه شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين، وعمر مسقاوي، ص186.

القيم الجوهرية للقرآن وللإنسانية مع ضرورات الحياة، وعلى ضوء مصلحة الناس وبياراتهم المنظمة، والإسلام ليس مجرد دين أو نظرية فلسفية، بل نظرية اجتماعية ونظرية اقتصادية وتنموية، ونظرية وطنية، ونظرية في الدولة، والمجتمع المدني، وهنالك ارتباط بين الوحي والأخلاق والإرادة والحرية والحدث اليومي، وهذا ما يجعل الفعل الوطني عبادة لأن كل شيء في الإسلام عبادة¹.

وعلى هذا الأساس فالمصلحة بالمعنى الضيق لا تستطيع أن تؤسس المجتمع، بل المجتمع أوسع من ذلك بكثير، إنه وطن وأرض وإنسان وقيم وعدل وماض وحاضر ومستقبل ونظرة على الوجود ودستور أخلاقي وجمالي وقيمي وعملي، وكل ذلك يؤسس بمنهج الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مع التويه بأن الإسلام لا يستهين بالمصلحة ولا ينفر منها، والدولة في الإسلام هي دولة المصالح². والوقف أداة تحقيق هذه المصالح، مصالح الناس في كل صغيرة وكبيرة من شؤون الحياة اليومية، كما نحن على عهدنا في حضارتنا الممرع الوارفة الظل.

وهكذا تلتقي العبودية لله مع روح العروبة وروح الإسلام وروح المجتمع وروح الدولة وروح التنمية وروح التجدد والخيار الحضاري وروح النهضة. وبذلك يساهم الإنسان القرآني المؤمن المتجدد حول الله في الاجتماع الإنساني والشأن الإنساني، وبحيث يتحقق التحالف الكوني بين الله والحب البشري، وهذه هي الشرارة الالهية، اللحظة الفلسفية الإسلامية التي تفجر كل شلال نور للإنسان والحياة والحضارة.

هذا هو تأسيسنا الروحي للوقف، وتلك أرضيته الرصينة وحاضنته الإنسانية، والإنسان المسلم لا يحقق شفافيته ونقاءه إلا إذا تحرر في عملية الوقف لوجه الله تحرراً مطلقاً، متجرداً عن عرض الدنيا وزيفها وفسادها.

¹ - د. فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص 21.

² - د. محمد أحمد خلف الله: القرآن والدولة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 1981، ص140 وما بعدها.

هذه جولة طويلة كان لابد منها لتأسيس الفاعل الديني في الحقل الحضاري، وإن كنا نرى تلخيص مجمل ما قلناه في الآتي:

1 - الدين والملك توأمان، والدين أصل، والسلطان حارس، وما لا أصل له مهدوم، وما لا حارس له فضائح¹.

ولقد أكد "الغزالي" ذلك في مظنة أخرى قال: ((نظام الدنيا ضروري في نظام الدين، ونظام الدين ضروري في الفوز بسعادة الآخرة))².
وقريب من ذلك ما أكده "ابن خلدون" بأن الدنيا كلها وأحوالها عند الشارع مطية للآخرة، ومن فقد المطية فقد الوصول³.

2 - العقيدة أساس لها، غير أن هذه الحقيقة ليست عنصراً روحياً محضاً، بل يتسع مفهومها ليشمل مبادئ التكاليف، والغاية القصوى المحددة منها، بحيث جعلت كافة وجوه النشاط الحيوي للإنسان يؤول إلى أن يكون عبادة⁴.

3 - ليست العقيدة أحاسيس وحقائق نفسية صرف، بل غايتها بناء الذات الإنسانية وتحقيق المبادئ والقيم المعنوية⁵، والعنصر الخلقي والقيم العليا أساس للإعداد الذاتي للفرد من أجل إطلاق طاقاته كدوافع للنشاط الحيوي للدولة بجمع وجوهه⁶، ومن ثم فالمشروع الديني «حسب رأي الدكتور حسن حنفي» مشروع عمل، والوحي نظام مثالي للواقع، والعالم نظام طبيعي للمثال، وبالمقابل

¹ - الإمام الغزالي: فاتحة العلوم، ص 11.

² - الإمام الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص 106.

³ - ابن خلدون: المقدمة، ص 142 و 134.

⁴ - د. الدريني: خصائص التشريع الإسلامي، ص 115.

⁵ - المرجع السابق، ص 16 و 23.

⁶ - ابن خلدون، المقدمة، ص 142.

فكثيراً ما تنهض العقيدة النظرية في غياب الممارسة العملية، والعمل ليس نتيجة ضعف في التأمل، بل التأمل هو عين ضعف العمل¹.

4 - إن التشريع الإسلامي يعنى بالمنافع والمصالح، والإسلام يأخذ بمبدأ المنفعة، وينزل المال - باعتباره أصل المنافع ومصدراً لها - منزلته من الاعتبار، ويقدره قدره، ويعتبره في تشريعه السياسي «سواء على المستوى الفردي أم الاجتماعي أم على مستوى الدولة» مقصداً أساسياً من المقاصد الخمسة الضرورية، بل عنصراً مقوماً للدولة، نقول إذ يقف الإسلام من مبدأ المنفعة هذا الموقف، يحدد مضمون المنفعة بضوابط وشروط، بحيث يجعله مغايراً لمفهوم المنفعة في مذهب بنتام².

5 - لقد حدث تحول كبير في مهمة العقيدة في الإسلام، إذ لم تعد تفهم على أنها دافع للسلوك وباعث للعمل، فضلاً عن أن هذا التحول طرأ على صعيد العقيدة، حيث تحول إلى طاعة للأوامر واجتناب للنواهي، كما حدث انفصال آخر بين العقيدة والمصلحة، فتحوّلت العقائد إلى بدائل عن المصالح، وهذا ما قاد إلى بقاء العقيدة دون شريعة، فضاعت الشريعة، ولم تغن العقيدة، وبالتالي فقد انتشر في عقيدتنا الفكر اللاهوتي، وغاب الفكر الإنساني المصلحي، فتأكدت محورية الله، وهامشية الإنسان³.

6 - لقد صنف "الأب كويترز" «وهو من قساوسة بيرو في أمريكا اللاتينية» كتاباً وسمه بعنوان لاهوت التحرر، أعلن فيه أن الخلاص لا يكون بالتحرر من الخطيئة فقط، بل بالتحرر السياسي والاقتصادي، أي بالربط بين الخلاص، وبين حركة الإنسان، بين الإيمان والعمل السياسي، بين ملكوت الله وبناء العالم.

¹ - د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، المقدمات النظرية، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، 1988، ط1، ص64.

² - د. الدريني: خصائص التشريع الإسلامي، ص171.

³ - د. حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ص62.

ولقد كانت الدعوة إلى لاهوت التحرر صورة متقدمة لمحاولات بعض رجال الكنيسة لتوسيع مجال الإيمان، بحيث يتجاوز الضمير إلى الواقع، وهو ما عبر عنه الأب كويترز بقوله: ((إن المحبة الإنجيلية تفرض على الكنيسة للانحياز إلى جانب التحرر في جميع ضروب الاضطهاد))¹.

وقبل كتاب كويترز كان بعض القسس، قد كتبوا عن لاهوت العمل، ولاهوت الأمل، ولاهوت التنمية، ثم توجت المسيرة بلاهوت التحرر².

ثم جاء الفيلسوف الفرنسي "د. روجيه غارودي" ليصف هذه الدعوة في كتابه حوار الحضارات، بأنها انقلاب لاهوتي حول العقيدة إلى طريقة عمل، دفعت بأعداد متزايدة من المسيحيين إلى دروب جديدة، دروب النضال اليومي ضد الاضطهاد والاستغلال وتبعية الأجانب³.

وقبل "غارودي وكويترز" تكلم عالم الاجتماع الكبير "فيبر" عن دور الإصلاح الديني على يد اللوثرية والكالفانية في الثورة الصناعية، وقد بلغ الحماس لديه أنه تحدى الفاعل الاقتصادي، مؤكداً الدور الأول للإصلاح الديني في الانقلاب الاقتصادي.

7 - لقد رد أحدهم كل حركة أو سكون في هذه الحياة إلى الفاعل الثقافي، وهذا ما دفعه إلى إطلاق تسمية ثقافة الحياة وثقافة الموت، الأولى تدفع إلى الحياة والتقدم والازدهار، والثانية إلى الانحطاط والتقهقر والرجعة والانكفاء.

ألم يسترخض أحد المسلمين الروح دون أن يمهل نفسه لياكل ثمرات كانت في يده، فاندفع يقاتل حتى استشهد، أليس وراء ذلك منظومة قيمية دفعته إلى هذا الاستشهاد، ثم أليس وراء حركة الوقف التاريخية العمرانية الكبرى حامل روحي وثقافي، هو الشرارة التي فجرت برميل البارود في قلب شعبنا، فانطلق في كافة الدروب يبني الحياة بناء مجرداً عن كل نزعة عارضة أو طارئة.

¹ - فهمي هويدي: أزمة الوعي الديني، صنعاء، دار الحكمة، 1988، ص 41.

² - المرجع السابق، ص 46.

³ - المرجع السابق، ص 47.

نعتقد أن أية معالجة تجذيرية لمسألة الوقف، إنما يجب أن تأخذ بالحسبان منظومة القيم الإسلامية، تلك القيم التي يجب أن تستشرف فتستشف المعطيات المطروحة على عصرنا، وفي مقدمة ذلك المواطنة ومأسسة المجتمع والخير المشترك، وغير ذلك من المرتكزات التي تقيم المعاصرة والعمران المتقدم، وتساهم في الشأن الإنساني الشامل.

والخلاصة أن الإنسان هو حجر الزاوية في أي تقدم، وحجر الزاوية في الإنسان هو مقومه المعنوي: عقيدته ضميره، رأيه إرادته، والصلة المباشرة مع الله هي المدرسة الكبرى لإنماء عقل المسلم وضميره وإرادته، ولذلك فلا يوجد في الإسلام كهانه، وبالمقابل يقتصر دور السلطة الدينية في الإسلام على الموعظة الحسنة، والدعوة إلى الخير والتفكير من الشر، وهي سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلامهم، كما خولها لأعلامهم يتناول بها من أدناهم¹.

وقريب من ذلك ما أكده الدكتور وجيه كوثراني بأن الإسلام لا يطرح نفسه قسرياً، إنه يسمح بحال من التنوع، من خلال دخوله في صميم معتقدات الناس مع شعائهم، وفي طقوسهم، في عاداتهم، في علاقاتهم بمجمل الظواهر الكونية الإنسانية السياسية الاجتماعية، وهذا ما يسمح فعلاً بوجود طاقة أكبر بكثير من طاقة ما يسمى أحزاب ونقابات وجمعيات تدافع عن حقوق الناس².

لقد كانت العقيدة -ولا تزال- هي الأساس الذي يقوم عليه بناء الإسلام، فهي إن صلحت صلح الدين كله، وهي الروح للجسد، والدافع إلى الجهاد والعمل، ولقد

¹ - الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، دراسة وتحقيق محمد عمارة، طبعة بيروت، 1972، ج2، ص287.

² - مداخلته حول العلاقة بين العروبة والإسلام، مجلة الشؤون العربية، العدد 14، لعام 1982، ص241.

عاشت على عهد الرعييل الأول حياة القلوب وروح الأعمال^١، حباً لله وشوقاً إليه... خوفاً منه ورجاء فيه، توكلأً عليه، واعتصاماً بحبله، يقيناً بأنه وحده الحسب (الكافي)، وأنه وحده الضار والنافع^٢.

ويندرج الإيمان الحق المتضمن عقيدة القلب وقول اللسان، وعمل الجوارح تحت لا إله إلا الله^٣.

ولم يكتف الفكر الإسلامي بتأصيل أهمية العقيدة، بل ذهب أبعد من ذلك إلى التحديد الإجرائي لتلك الأعمال المرتبطة بالعقيدة المنبثقة منها، وهي ما نسميها بالأعمال الإلهية، يقول "مسكويه" محدداً تلك الأعمال^٤: ((وآخر المراتب في الفضيلة أن تكون أفعال الإنسان كلها أفعالاً إلهية، وهذه الأفعال هي خير محض، والفعل إذا كان خيراً محضاً، فليس يفعله من عمل من أجل شيء آخر غير الفعل نفسه، وذلك أن الخير المحض هو غاية متوخاة لذاتها، أي هو الأمر المطلوب المقصود لذاته...)).

والأمر الذي هو غاية في نهاية التعاسة لن يكون من أجل شيء آخر، فأفعال الإنسان إذا صارت كلها إلهية، فهي كلها إنما تصدر عن لبه وذاته الحقيقية التي هي عقله الإلهي الذي هو ذاته بالحقيقة.

وتزول وتتهدد سائر دواعي طباعه البدني بسائر عوارض النفسين البهيمتين وعوارض التخيل المتولد عنهما وعن دواعي نفسه الحسية، فلا يبقى حينئذ، إرادة

¹ - د. علي محمد جريشه: المشروعية الإسلامية العليا، القاهرة، مكتبة وهبة، 1976، ط1، ص51.

² - المرجع السابق، ص54.

³ - الشيخ محمد شلتوت/شيخ الجامع الأزهر الراحل: الإسلام عقيدة وشريعة، القاهرة، 1959، ص29.

⁴ - أورد هذا النص د. محمد أركون: الإسلام، الأخلاق والسياسة، بيروت، مركز الإنماء القومي، ط1، 1990، ص110.

ولا همة خارجان عن فعله من أجلهما، لكنه يفعل ما يفعله للإرادة ولا همة في سوى العقل، أي لا يكون غرضه في فعله غير ذات الفعل، وهذا هو سبيل الفعل الإلهي.

فهذه الحال هي آخر رغب الفضائل التي يتقبل فيها الإنسان أفعال المبدأ الأول خالق الكل عز وجل، أعني فيما يفعله لا يطلب به خطأ ولا مجازاة ولا عوضاً، ولا زيادة، لكن يكون فعله بعينه هو غرضه، أي ليس يفعله من أجل شيء آخر سوى ذات الفعل، ومعنى ذاته هو أن لا يفعل ما يفعله من أجل شيء غير فعله نفسه وذاته نفسها هي الفعل الإلهي نفسه.

وهكذا يفعل البارئ تعالى لا من أجل شيء آخر خارج عنه، وذلك أن فعل الإنسان في هذه الحال يكون خيراً محضاً وحكمة محضة، فيبدأ بالفعل لنفس إظهار الفعل فقط لا لغاية أخرى يتوخاها بالفعل.

وهكذا فعل الله عز وجلّ الخاص به ليس هو على القصد الأول من أجل شيء خارج عن ذاته، أعني ليس ذلك من أجل سياسة الأشياء التي نحن ببيعضها، لأنه لو كان كذلك لكانت أفعاله حينئذٍ إنما كانت وتكون وتتم بمشارفة الأمور التي من خارج ولتديبرها وتدبير أحوالها وأهتمامه بها.

وعلى هذا تكون الأشياء التي من خارج أسباباً وعللاً لأفعاله، وهذا شنيع قبيح تعالى الله عنه علواً كبيراً، لكن غايته عز وجلّ بالأشياء التي من خارج وفعله الذي يديرها به ويرفدها إنما هو القصد الثاني، إذ ليس يفعل ما يفعله من أجل الأشياء نفسها، لكن من أجل ذاته أيضاً، وذلك لأجل أن ذاته تفضل لذاتها لا من أجل المفضل، ولا من أجل شيء آخر، وهكذا سبيل الإنسان إذا بلغ الغاية القصوى في الإمكان من الاقتداء بالبارئ عز وجلّ وتكون أفعاله التي يفعلها على القصد الأول من أجل ذاته نفسها التي هي الفعل الإلهي ومن أجل الفعل نفسه، وان فعل فعلاً يرفد به غيره وينفعه به، فليس فعله ذلك على القصد الأول من أجل ذلك الغير، لكن يفعل بذلك الغير ما يفعله به بقصد ثان، وفعله ذلك من أجل ذاته بالقصد الأول، ومن أجل الفعل نفسه، أي لنفس الفضيلة ولنفس الخير، لأن فعله ذلك فضيلة وخير.

ففعله لنفس الفعل لا لاجتذاب منفعة ولا لدفع مضرة، ولا للتباهي وطلب الرياسة ومحبة الكرامة، فهذا هو غرض الفلسفة، ومنتهى السعادة، إلا أن الإنسان لا يصل إلى هذه الحال حتى تفنى إرادته كلها بحسب الأمور الخارجة، وتفنى العوارض النفسية، وتموت خواطره التي تكون عن العوارض، وتمتلئ شعوراً إلهياً وهمة إلهية، وإنما يمتلئ من ذلك إذا صفا من الأمر الطبيعي البتة، ونفي منه نفياً كاملاً، ثم حينئذ يمتلئ معرفة إلهية وشوقاً إلهياً ويؤمن بالأمور الإلهية، بما يتقرر في نفسه وفي ذاته التي هي الفعل كما تقرر. ونعتمد أن هذا النص يمثل حجر الزاوية في الخير المشترك الإسلامي، ويسمه بالسلمات الآتية:

1 - اتسام الفعل الإنساني الإلهي بمنتهى التجريد والشفافية والسمو على العوارض.

2 - هذا الفعل ليس عملاً ذهنياً أو فعلاً نفسياً خالصاً، وإنما هو فعل يعانق ويتعامل مع الأشياء الإنسانية العيانية والمحسوسة لأن محبة الإنسان هي محبة الله.

3 - يجب أن نميز في الفعل الإنساني الإلهي بين السبب والباعث، فالسبب أو محل العمل الإلهي ومادته هي الخدمة المحضة للإنسان للإنسان حتى للحيوان، لأن في كل كبد رطوبة أجرد، والمجال لا يتسع هنا للبسطة في هذه المسألة، ويمكن للقارئ أن يتقراها في مظانها المتعددة من كتب الفقه والتاريخ والثقافة الإسلامية.

4 - هذه الموضوعية والتجريد الذي يتسم به الفعل الإلهي الإنساني يجعل دائرته تتسع لتشمل كافة ثنانيا وتضاعيف الحياة الإنسانية¹ من الوجهة النفسية والعقلية والجسدية والروحية والخلفية والمالية.

5 - الله المثل الأعلى، والإنسان مدعو للتخلق بأخلاق الله (معنى حديث نبوي)، وأداته في ذلك أداة حركية وفاعلية، حية مبدعه خلافة، وهذه هي عين مبدأ الأمر

¹ - نقول الإنسانية وليس الإسلامية.

بالمعروف والنهي عن المنكر الذي منتهى أمره ومرتجاه اقتحام العقبة والمسارة
في فعل الخيرات والمسارة إلى مغفرة من الله.
ومظهر هذه الدينامية حقيقتان: الجهد الخلاق Effort Creatrice، وجهد
المدافعة Effort eliminitoire، أي زرع الغراس المفيدة واجتثاث الأشواك¹.

المحامي الدكتور برهان زريق

¹ - يراجع في ذلك مقولة د . الدراز السابقة الذكر.

فلسفة الوقف في الفقه الإسلامي¹

«تأسيس وتأصيل»

ملكاه ومكانة عمراننا الحضاري الإسلامي² «لجهة تحقيق الخير العام الأخلاقي» لايزال شاغراً ينتظر من يضارعه ويماثله في شموله واستمراره وثرائه³.

ومرد هذا الشراء «ولاشك» علوية حضارتنا، وبنائها السامق وإنسانيتها وأخلاقيتها، وقيامها «بمقوم اللطف الإلهي» على دعامتي العقل والأخلاق⁴.

¹ - قام الدكتور برهان زريق يرحمه الله بإعادة صياغة البحث ليصبح جزءاً من كتاب دور الوقف في التنمية والتجدد الحضاري الذي يحمل الرقم/15/ضمن سلسلة الكتب المنشورة بعد الرحيل، على موقعه الإلكتروني: WWW.Zraik.info.

² - العمران الحضاري الإسلامي يقوم على دائرة عريضة تضم دوائر نوعية متعددة: دائرة العمران الحضاري العربي الإسلامي - دائرة العمران الفارسي الإسلامي - الهندي الإسلامي - التركي الإسلامي، أما لجهة الوقف فهذه الدوائر موحده مع تعددها النوعي والتجربة الوقفية واحدة في الحضارة والفكر الإسلاميين.

³ - أحمد عيسى: تاريخ البيمارستانات في الإسلام، مقدمة الأستاذ سعيد الأفغاني، ط2، بيروت، دار الرائد العربي 1981، ص 12.

⁴ - هذا الرأي للمعتزلة، انظر عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، بيروت، دار المنتخب العربي 1994، ص 52.

فالضمير في عمراننا الحضاري مسكون في الإيمان بوصفه مقر الحق والنطق به¹، بل إن كافة أوجه النشاط الإنساني ماهي إلا عبادة "بشكل آخر"، وبالتالي فالإيمان هو منبع الضمان النفسي للعمل²، وليس مجرد حقائق نفسية مجردة وخالصة، فهو وعي وضمير ووجدان غايته بناء شخصية الفرد، وإعدادها لمعركة الوجود والعمل الإنساني³.

المقوم الروحي هو القاعدة الصلدة لتأسيس صرح عمراننا الحضاري على كافة المستويات، ونداء المطلق - المتعال هو ذلك النداء الذي يستغرق الضمير ليستنهض الإرادة باتجاه إعمار النفس وإعمار الحياة وإعمار الصنائع.

وفي الحقيقة فالإنسان هو الحيوان الوحيد الشغوف بحب الله، يبحث عنه منذ القديم في قلبه وضميره ووجدانه، في كل ملكة من ملكات الفكر الكبرى الثلاث. يقول "شارل لالو": ((المطلق في نظر حياة العقل هو الدين، والمطلق في نظر حياة العاطفة هو الحب، والمطلق في نظر الحياة الفاعلة هو الحرية))⁴.

فالمسعى القيمي المؤمن بالله يرقى في الفكر الديني فوق العقل وفوق التجربة، ويجهد بالحب لتجاوز الإثرة والرتابة، ويحسب أنه بالحرية يبعد تخوم الحتمية، تخوم الضرورة الطبيعية⁵.

والقيم الروحية تشتمل على قيم الحقيقي والجميل والعاقل ويترب على القيم الحيوية أن تتراجع أمامها، وأن تضحى في سبيل هذه القيم الروحية التي تنتظم في الثقافة، فالقيم الروحية هي في «في نظر هيجل» أرفع القيم وأعلاها وأسمقها¹.

¹ - د. محمد اركون: الإسلام - الأخلاق والسياسة، باريس، مركز الإنماء العربي 1986، ص28.

² - عبد الحكيم حسن البيعلق: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، القاهرة، دار الفكر العربي 1974، ص679.

³ - د. محمد عماره: فجر اليقظة العربية، دار الوحدة، بيروت، ج1 ط3، 1981، ص229.

⁴ - شارل لالو: الفن والأخلاق، ترجمة الدكتور عادل العوا، دمشق، 1965، ص113.

⁵ - د. عادل العوا: العمدة في فلسفة القيم، دمشق، طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ط1، 1986، ص375.

والقيم الدينية «وقوامها المقدس وموضوعها المطلق» هذه القيم تحدث في نفوسنا مشاعر الإيمان والعبادة، وهي تهيمن على سائر القيم فهي قيمة القيم لأنها أساسها جميعاً، ومبدؤها جميعاً وموجودة فيها جميعاً^٢. وقيمة التحديد الطبيعي هي الحقيقة، وقيمة التحديد الصميمة هي الجمال وقيمة التحديد المثالي هي الأخلاق، وقيمة الطاقة الروحية هي الحب والدين^٣. وقيمة الحب، قيمة الدين هي الأكثر اتصافاً بالصفة الصميمة، فهي «كالفضيلة» تتطلع إلى المستقبل، لكنها لا تستهدف تناول الموضوع، بل إنجابه بمعنى أن الإنجاب هو إيقاظ الروح، المقدس والمطلق أو ينبوع الروح^٤. ذلك أن وظيفة القيم الدينية هي إقامة صلة لا تنفصم بين الإنسان والمجتمع، وإن طريق الإنسان الحر تمر عن طريق الله^٥. وعلى ضوء تحليلنا السابق نطرح التساؤل الآتي:

- ما هو العمل الصالح؟

وبالطبع فأول ما يجب أن نستبعد الخير بمعنى اللذة العاطفية، كما أننا نستبعد للسبب ذاته مبدأ العاطفة الأخلاقية لأنها لا تصلح مقياساً للخير بسبب انفعاليتها وتقلبها، كما أننا إذ انتقلنا إلى مذهب الكمال في صورته الميتافيزيقية نجد أن فكرة الكمال هنا غير محددة لجهة الغاية، إذ ليس لدينا معيار لتعيين الحد الأقصى لهذه الفكرة^٦.

¹ - د. عادل العوا: العمدة في فلسفة القيم، ص 386

² - المرجع السابق، ص 441.

³ - المرجع السابق، ص 439.

⁴ - المرجع السابق، ص 441.

⁵ - مارسيل دي كوت: فلسفة العادات الأخلاقية المعاصرة، دار النشر الجامعي البلجيكي، 1944، ص 376.

⁶ - تاريخ الفلسفة الحديثة، كلية الآداب، جامعة دمشق، سنة 1974، ص 367.

بعد هذا العرض الطويل نسبياً نقترح من الإرادة الصالحة فنقول إنها الإرادة التي يحددها الواجب دون أي اعتبار آخر. ولكن أي واجب، وما هو الواجب ؟؟.

الواجب هو ذياك الواجب الذي يحدده الفعل الإلهي.

قال تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾¹
التوبة/24.

ولعل أفضل من صور لنا مفهوم الخير المحض المجرد لوجه الله تعالى "مسكويه"¹ في كتابه تهذيب الأخلاق، قال:

((الفضيلة الإلهية المحضة، هي التي لا يكون فيها تشوف إلى آت ولا تلفت إلى ماض، ولا تشييع لحال ولا تطلع إلى ناء، ولا ضن بقريب ولا خوف ولا فزع من أمر، ولا شغف بحال ولا طلب لحظّ من حظوظ الإنسانية ولا من الحظوظ النفسية أيضاً، ولا ما تدعو الضرورة إليه من حاجة البدن والقوى الطبيعية، ولا القوى النفسانية، لكن يتصرف بتصرف الخير العقلي في أعالي رتب الفضائل، وهو صرف الوكد إلى الأمور الإلهية ومعاناتها ومحاولاتها بلا طلب عوض، أي أن تصرفه فيها ومعاناته ومحاولته لها لنفس ذاتها فقط)).

والأفعال الإلهية هي خير محض، والفعل إذا كان خيراً محضاً فليس يفعله فاعله من أجل شيء آخر غير الفعل نفسه، وذلك أن الخير المحض هو غاية متوخاة لذاتها، أي هو الأمر المطلوب المقصود لذاته، والأمر الذي هو غاية في نهاية النفاسة ليس يكون من أجل شيء آخر، فأفعال الإنسان إذاً صارت كلها إلهية، فهي كلها إنما تصدر عن لبه وذاته الحقيقية التي هي عقله الإلهي الذي هو ذاته بالحقيقة، وتزول وتتهدر وتموت سائر دواعي طباعه البدني بسائر عوارض النفسين

¹ - أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق 1981، ص 156 وما بعدها.

البهيميتين، وعوارض التخيل المتولد عنهما وعن دواعي نفسه الحسية، فلا يبقى له حينئذ إرادة ولا همة خارجان عن فعله، من أجلهما يفعل ما يفعل لكنه يفعل ما يفعله بلا إرادة ولا همة في سوى الفعل، أي لا يكون غرضه في فعله غير ذات الفعل، وهذا هو سبيل الفعل الإلهي، فهذه الحال هي آخر رتب الفضائل التي يتقبل فيها الإنسان أفعال المبدأ الأول، خالق الكل عز وجل، أعني أن يكون فيما يفعله لا يطلب به حظاً ولا مجازاة ولا عوضاً ولا زيادة، لكن يكون فعله بعينه هو غرضه. ومعنى ذاته هو أن يفعل ما يفعله من أجل شيء غير فعله نفسه وذاته نفسها هي الفعل الإلهي نفسه، وهكذا يفعل الباري تعالى لذاته لا من أجل شيء آخر خارج عنه.

ذلك أن فعل الإنسان في هذه الحال يكون خيراً محضاً وحكمة محضة، فيبدأ بالفعل لنفس إظهار الفعل فقط لا لغاية أخرى يتوخاها بالفعل، وهكذا فعل الله عز وجل الخاص به ليس هو على القصد الأول من أجل شيء خارج عن ذاته، أعني لي ذلك من أجل سياسة الأشياء التي نحن بعضها، لأنه لو كان كذلك لكانت أفعاله حينئذ إنما كانت وتكون وتتم بمشارفة الأمور التي من خارج، وتديبرها وتديبر أحوالها واهتمامها بها، وعلى هذا تكون الأشياء التي من خارج أسباباً وعللاً لأفعاله، وهذا شنيع قبيح تعالى الله عنه علواً كبيراً، لكن عنايته عز وجل بالأشياء التي من خارج وفعله الذي يدبرها به ويرفدها، إنما على القصد الثاني، وليس يفعل ما يفعله من أجل الأشياء أنفسها لكن من أجل ذاته أيضاً.

وذلك لأجل أن ذاته تفضل لذاتها لا من أجل المفضل عليه، ولا من أجل شيء آخر، وهكذا سبيل الإنسان إذا بلغ إلى الغاية القصوى في الامكان من الاقتداء بالباري عز وجل، تكون أفعاله التي يفعلها على القصد الأول من أجل ذاته نفسها التي هي الفعل الإلهي، ومن أجل الفعل نفسه، وإن فعل فعلاً يرفد به غيره وينفعه به فليس فعله ذلك على القصد الأول من أجل ذلك الغير، لكن يفعل بذلك الغير ما يفعله به بقصد ثان، وفعله ذلك من أجل ذاته بالقصد الأول، ومن أجل الفعل نفسه، أي لنفس الفضيلة ولنفس الخير، لأن فعله ذلك فضيلة وخير، ففعله لنفس الفعل لا لاجتلاب منفعة ولا لدفع مضرة، ولا للتباهي وطلب الرياسة ومحبة الكرامة، فهذا

هو غرض الفلسفة ومنتهى السعادة، إلا أن الإنسان لا يصل إلى هذه الحال حتى تبنى إرادته كلها التي بحسب الأمور الخارجة، وتبنى العوارض النفسانية وتموت خواطره التي تكون عن العوارض، ويمتلئ شعاراً إلهياً وهمة إلهية.

هذا ونعتقد أن التأسيس للوقف على المبدأ الأخلاقي المحض هو المرحلة التدشينية الأولى العليا في عالم الكمال الخلقى المتحرر من فواعل الزمان والمكان، وهو ما عانقته ونادت به الآية القرآنية الكريمة¹:

﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ﴾ آل عمران/92.

وتعقب هذا الطور، المرحلة التدشينية التأسيسية النبوية التي تخلقت في قلب الحياة وفؤاد الدافع، قال ﷺ: ﴿إِذَا مَاتَ ابْنُ آدَمَ انْقَطَعَ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثٍ: مِنْ صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ، أَوْ عِلْمٍ يُنْتَفَعُ بِهِ، أَوْ وَدٍّ صَالِحٍ يَدْعُو لَهُ﴾².

فالصدقة الجارية «وهي أفضل الصدقات، وأبغاها نفعاً وأشدها حاجة³» هي الصخرة الكبرى الصلدة التي أسس عليها بناء الوقف الممرد الشاهق ومؤسسته، والتأسيس النبوي «بوجه عام» رابض فوق التأسيس القرآني، وينزل منه منزلة الفرع من الأصل «تنزيل من التنزيل⁴» وكأننا في قصر من الكمال والسعادة مؤلف من ثلاث طبقات: التأسيس القرآني - التأسيس النبوي - البناء الفقهي الاجتماعي..

هذا ونذكر - وخاصة فقه القانون الإداري «بأن الوقف» حسب التكييف والتوصيف qualification - النبوي هو مرفق عام حسبما تقرره أدبيات القانون الإداري، لأن المرفق العام «جوهرأ وطبيعة» هو تقديم حاجة دائمة

¹ - يلاحظ القارئ كثرة الآيات القرآنية التي تحض على الإنفاق في سبيل الله.

² - رواه مسلم.

³ - الوقف في الشريعة الإسلامية، المكتبة الحديثة، طرابلس لبنان، ص 10.

⁴ - المقصود بكلمة تنزيل (الأولى) تكليف وتختلف عن كلمة تنزيل (الثانية).

منتظمة للجمهور، ومن ثم لا يدخل في هذا التعريف تجهيزات المرفق أو القائمون عليه أو العاملون به¹.

كما نذكر بأن مدرسة المرفق العام التي نمت وترعرعت في فرنسا، ومؤسسوها الفقهاء "ليون دي جي - جاستون جيز - روجر بونار" تكييف الدولة بأنها مجموعة مرافق عامة، وترفض أن يكون جوهر الدولة الإلزام والقسر، بل تقديم الحاجات الدائمة متمثلاً ذلك في المرافق العامة، وبذا يكون التأسيس النبوي قد استشرف فاستشف دور التنظيم المرفقي في بناء الحضارة والطابق الثالث - كما قلنا - في قصر السعادة والكمال الخلقى هو التأسيس الفقهي، حيث انبرى الفقهاء المسلمون العضويون²، بإشادة النظرية الفقهية الخاصة بالوقف وتعلية صرحها الممرد.

واستطراداً: فقد كان هاجس العلوم التأسيس أي تحديد الأصل والمركز لتؤصل منه كافة فعاليات وأفعال العلم.

فالأساس يأتي جواباً لسؤالنا لماذا؟ في حين أن المعيار أو المبرر هو الجواب عن سؤالنا متى³ ٤٩.

هكذا كان تأسيس العمل الإداري يبتدئ بالسبب مروراً في المحل ليصل إلى الغاية التي هي الهدف البعيد، وهكذا كان الوقف لا يخرج عن هذه الخصائص القائمة على العقل وعلى طبائع الأشياء فقد يكون هنالك وجهات نظر خاصة تحدد الواقف ولكن يبقى إرضاء الله هو السبب العميق الدافع والمحرك للوقف وعلى العكس من ذلك نلمحه في التأسيس الغربي للقانون القائم على القانون الطبيعي،

¹ - محمد حامد الجمل: الموظف العام فقهاً وقضاء، القاهرة، دار النهضة العربية، ط2، سنة 1969، ص212.

² - نقصد بالعضويين الذين هم جزء من الأمة الإسلامية، وهذا المفهوم مرادف للجهاز المفاهيمي "الموقعين عن رب العالمين"، انظر كتاب ابن قيم الجوزية: إعلان الموقعين عن رب العالمين.

³ - د. ثروت بدوي: مبادئ القانون الإداري، القاهرة، دار النهضة سنة 1966، ص 115.

ولكن سرعان ما انزلق صوب التأسيس الشكلي ثم التأسيس الوضعي حيث جفت عروقه وشرائينه.

لتأخذ فكرة الخير المشترك التي هي غاية الدول، فهذا الخير يتأبى التحديد والضبط:

- ليس الخير المشترك مجموعة المصالح الفردية لأن المجموعة كما يقول DELOS تفترض تجانس العناصر المكونة لها.

- وهو ليس محصلة التنازع بين المصالح الفردية، ذلك أن المحصلة هي دائماً مصالحة تجري على أساس ما فعلى أي أساس تتم ٥.
- وهو ليس محصلة التنازع بين المصالح الخاصة يضاف بعضها إلى بعض "جورج فيدل".
- أما "جورج بوردو" فينفي أن يكون الخير المشترك خير جماعة تتسامى على أفرادها¹.

- يقول "الدكتور زكي نجيب محمود": ((إن أخلاق الغرب مقامة على أساس المنفعة وهو أساس قد يبنى عليه الخير، للإنسان تسعاً وتسعين مرة، ثم تجيء المرة المائة كارثة قد تمحو الحضارة كلها، كالذي نراه الآن والعالم كله على شفا حفرة من نار))².

ويمضي المذكور في تأسيسه لحياتنا مشيراً إلى أن أسماء الله الحسنى في حقيقتها دلالات تشير إلى قيم تضبط السلوك وتوجه مجرى الحياة، وعلينا أن نجعل منها معايير نابضة نترسمها ونهتدي بها، فهي منظومة فلسفية كاملة من القيم³.

¹ - د. محمد عصفور: مذكرات في الضبط الإداري، ص 26.

² - نجاح محسن: قراءة في فكر زكي نجيب محمود النهضوي، مقال منشور في مجلة الاجتهاد، بيروت، عدد 6 و5 لعام 2002، ص 264.

³ - المرجع السابق، ص 260.

وبعد هذه الإطالة النسبية نقول: إن الوقف عملاً احتسابياً والاحتساب من الأعمال الصالحة فهو البدار إلى طلب الأجر وتحصيله بالتسليم والصبر، أو باستعمال أنواع البر على الوجه المرسوم منها طلب للثواب المرجو منها¹. فالعمل الحسي يشترك مع العمل التعبدي في أنه مطلوب، بمعنى أنه يتضمن أداء للواجب أو للمندوب، لكنه يضيف مسألة المبادرة الفردية والإحساس الرسالي العادي عن المنفعة الشخصية أو المباشرة أو الدنيوية². هكذا يصبح الوقف فرعاً من الفلسفة الكبرى للدين نفسه والذي يشبه أن يكون عقداً بين الفرد وربه أو أنه دَيْنُ المعنى³، قال تعالى: ﴿إِنْ تَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضاً حَسَناً يُضَاعِفْهُ لَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ شَكُورٌ حَلِيمٌ﴾ انتغابن/17، واستطراداً فالمقاصد الشرعية تنحصر في جلب الصلاح ودرء الفساد⁴، والوقف هو تحقيق هذا الصلاح فهو يندرج في مفهوم الصلاح.

هكذا نكون قد أقمنا بعض الأثافي على طريق فلسفة الوقف، وإن كان لنا أن نطرح بعض الفروع المشتقة من هذه الأصول:

1- تتوجه آيات الذكر الحكيم لتخاطب الجماعة - وليس الحاكم - بصفتها المكلفة بإنجاز المشروع الإلهي، وقد يضطلع المؤمن بالمسؤولية من تلقاء نفسه باسم الجماعة، كما يتضح من قول الرسول الكريم ﷺ: ﴿الْمَسْلُومُونَ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ وَيَسْعَى بِذِمَّتِهِمْ أَدْنَاهُمْ﴾. وهنا نذكر بخبر "أم هانئ" فقد أجارت المذكورة شخصاً (والإجارة ترقى إلى مستوى اللجوء السياسي في راهنيتنا)، لكنها هرعت إلى الرسول الكريم لتخبره

¹ - د. رضوان السيد: مقال موسوم بعنوان فلسفة الوقف في الشريعة الإسلامية منشور في نظام الوقف والمجتمع المدني العربي مركز دراسات الوحدة العربية ط1، 2003، ص 43.

² - المرجع السابق، ص 44.

³ - دَيْنُ المعنى: أي إنجاز القيمة الإنسانية.

⁴ - نور الدين بو ثوري: مقاصد الشريعة- التشريع الإسلامي المعاصر بين طموح المجتهد ومضمون الاجتهاد - دراسة مقارنة نقدية، دار الطليعة، بيروت 2000، ص 35.

بذلك، وتطلب إجازة العمل فكان جواب الرسول ﷺ: «قَدْ أَجْرْنَا مَنْ أَجْرَتْ يَا أُمَّ هَانئٍ».

ومن هذه المشكاة النبوية سطعت فلسفة الوقف وغاياته والوجهة التي هو موليتها بالشكل والحال التي يحددها شرط النظام العام الإسلامي. ويبقى هذا الشرط قائماً ومحترماً حتى بعد وفاة الواقف ولا تبدل وجهة الوقف واستعماله إلا ضمن شروط قاسية، كل ذلك تأكيد لأهمية الفرد وإرادته ودوره في حياة الجماعة المسلمة.

والإسلام هو أول تشريع أوجد للفرد «فضلاً عن كيانه الذاتي» وجوداً دولياً ولو كان عبداً يؤكد ذلك أن أبا عبيدة «وكان قائداً لجيش الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه» كتب إلى الخليفة أن عبداً من أهل بلد بالعراق، اقتطع عهداً لجماعة وسأله رأيه فكتب إليه الخليفة: ((إن الله عظم الوفاء فلا تكونون أوفياء حتى تفوا فوفوا لهم وانصرفوا عنهم))¹.

2- وهذه المسألة تتعلق بنظام وتطبيق الوقف زماناً ومكاناً وأشخاصاً فقد عهدنا احترام صرف أموال الواقف في حدود غرضه هذا فضلاً عن أن أموال الوقف اعتبرت «في حساسية الجماهير» مقدسة وراح الضمير الشعبي يضمها بقلبه وحناياه مشيرين إلى أن حضارتنا «والقول ليوسف شاخت» تعاملت مع النظرية الفقهية بصفتها ملاذاً وطنياً فريداً²، وقد انعكست هذه الرؤية بشكل ملموس على نظام الوقف.

تحكي الموارد التاريخية أن الظاهر بيبرس بات بحاجة ماسة إلى الأموال لتغطية نفقات الحروب التي شنّها على الصليبيين الغزاة، هنا أشار إليه بعض فقهاء

¹ - د فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1987، ص 205.

² - عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص 5.

السلطين أن يستعين بأموال الوقف، لكن علماء الأمة الموقعين عن رب العالمين¹ وبقيادة الإمام النووي وقفوا في وجه هذه البدعة السيئة، وحالوا دون تحقيقها رغم حب الجماهير للظاهر ببيرس².

3- وتتعلق هذه المسألة بإقامة الدين، قال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ الشورى/13.

لقد مضى العرب المسلمون في هذا المضمار شوطاً بعيداً محددين فلسفة هذا التقارب وأبعاده ومظاهره الحضارية، وقد عبر عن هذا الاستشراف والاستشفاف الإمام الأكبر أو حنيفة بقوله: ((إن الله عز وجل إنما بعث رسوله ليجمع به الفرقة، وليزيد الألفة، ولم يبعثه ليفرق الكلمة ويحرض الناس بعضهم على بعض))³.

إن هذه الوظيفة التوحيدية للإسلام هي التي تعطي لكل أمر آخر معناه المنطقي وسط المنظومة الشاملة، منظومة الاستيعاب والوحدة والتوحيد، وكان طبيعياً بعد هذا أن يزيل أبو حنيفة كل أسباب سوء الفهم فيما يتصل بعلاقة الإسلام، بالشرائع الأخرى، يقول أبو حنيفة⁴: ((... إن رسل الله لم يكونوا على أديان مختلفة ولم يكن كل رسول منهم يأمر قومه بترك دين الرسول الذي كان قبله لأن دينهم كان واحداً وكان كل رسول يدعو إلى شريعة نفسه وينهى عن شريعة الرسول الذي قبله لأن

¹ - شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الشهير بـ ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين عن رب العالمين.

² - الامام محمد أبو زهرة: محاضرات في الوقف، ص 67.

³ - الامام أبو حنيفة: العالم والمتعلم، نشر الكوثري، القاهرة 1368هـ، ص 9، وانظر د. رضوان السيد: مفاهيم الجماعات في الإسلام، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت ط1، 1984، ص 121.

⁴ - الامام أبو حنيفة: العالم والمتعلم والعالم والمتعلم، ص 10-11.

شرائعهم كثيرة مختلفة، لذلك قال تعالى¹: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شَرْعَةً وَمَنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ المائدة/48، أي في الشريعة، وأوصاهم جميعاً بإقامة الدين «وهو التوحيد» وأن لا يتفرقوا لأنه جعل دينهم واحداً²، قال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ الشورى/13.

فالدين لم يبدل ولم يحول ولم يغير والشرائع قد غيرت وبدلت لأنه رب كل شيء قد كان حلالاً لأناسٍ قد حرمه الله عز وجل على آخرين...)).

لقد رأى أبو حنيفة أن الدين واحد «هو التوحيد» والشرائع مختلفة، فإن اتفق آخرون مع المسلمين في الأصل فإن اختلافات الشرائع جزئية وعلى الفقيه أن يفهم هذا المعنى الوحدوي للإسلام المستوعب الذي يريد جمع الناس، وتوحيد المجتمع في الداخل من مبدأ الاعتراف باختلاف الشرائع أي إمكان وجود شريعة اجتماعية أخرى غير الشريعة الإسلامية لفئات اجتماعية تعيش مع المسلمين في مجتمع واحد³، بل إن أتباع الإمام أبي حنيفة «سيراً مع فلسفة إمامهم حول معنى الإسلام» مضوا قدماً في هذا السبيل فقالوا إن أهل الكتاب الذين تحدث عنهم القرآن ليسوا النصارى واليهود فقط بل: ((كل من اعتقد ديناً سماوياً وله كتاب منزل مثل التوراة وصحف إبراهيم وشيث وزبور داود...))، هذا على الرغم من أن هناك آية في القرآن تشعر بأن المقصود بأهل الكتاب اليهود والنصارى فقط. على ضوء هذه المصاييح الحضارية نهض الفقهاء المسلمون بشروط الوقف فأجازوا استفادة فقراء أهل الذمة من خدمات الوقف لكنهم حظروا الوقف على الكنائس.

ونعتقد أن هنالك مبررات تاريخية دفعت فقهاءنا إلى ذلك، وهو ذياك الانقسام الحاد بين العالم المسيحي والدار الإسلامية، متمثلاً ذلك في تلك المواقف العدائية

¹ - الامام أبو حنيفة: العالم والمتعلم والعالم والمتعلم، ص11،

² - المرجع السابق، ص 11-12،

³ - د . رضوان السيد : مفاهيم الجماعات في الإسلام، ص 122 .

التي اتخذها البيزنطيون وغيرهم من المسلمين مع الإشارة إلى أن بعض الخلفاء الأمويين أمر ببناء كنيسة تبرعاً عن روح والدته المسيحية.

ويدور دولا ب الزمن فإذا بمصلحتنا العليا الحالية تهيب بنا أن نوحّد «كالبنيان المرصوص» الوحدة الوطنية ونرسخ دعائمها لاسيما أن المسيحيين بصورة أخص هم مواطنون عرب بكل ما تتسع هذه الكلمة من معنى نتيجة هذه الأفضال والأفعال التي قدموها لحضارتهم الحضارة العربية الإسلامية¹.

فهل يقف المسلمون في الصفوف الخلفية، وهم من هم في إقامة الدين وتعلية بنائه، وفي تطوير فكرة النظام العام الإسلامي² بحيث يمكن أن يساهم المسلم تبرعاً في بناء كنيسة مع العلم أننا نتضامن بما هو اشمّل وأعمق من ذلك ألا هو بناء العروبة وبناء الوطن.

4- والمسألة التي نثيرها هذه المرة تتعلق بحماية الوقف، وبيان ذلك أن التشريع الوضعي انبرى إلى منح المؤسسات الخاصة ذات النفع العام بعض امتيازات السلطات العامة مثل عدم جواز الحجز على أموالها وعدم جواز تملك هذه الأموال بالتقادم. ونعتقد أنه من باب أولى أن تتمتع مؤسسات الوقف بهذه الحماية درءاً لأي اعتداء على الوقف.

وإدارة جهة الوقف لا يمكن أن يكون بالأسلوب الإداري الصارم عن طريق أجهزة الدولة البيروقراطية، بل يجب أن يناط هذا الأمر بمؤسسات القانون الخاص مع إعطاء هذه الأشخاص صفة النفع العام (مؤسسة خاصة ذات نفع عام). وهذا الحل يعطي المرونة ويزود بالصلاحيات اللازمة لحماية الوقف: «عدم جواز حجز أمواله - عدم جواز تملكها بالتقادم»، مع العلم أن عدم هيمنة الدولة مباشرة على إدارة الوقف لا يعني حرمانها من الرقابة على الوقف إدارياً أو مالياً.

المحامي الدكتور برهان زريق

¹ - د. محمد عمارة: العرب يستيقظون - فجر اليقظة القومية، دار الوحدة العربية، بيروت، ط3، 1981 ص 49،

² - د. محمد عصفور: مذكرات في الضبط الإداري، القاهرة، كلية الحقوق، ص 52.

نظام المقاصد العامة

البحث الأول

وسنستعمل عملنا بالحديث عن نظام المقاصد العامة باعتباره يمثل الفلسفة الكبرى والموقع الاستراتيجي الأهم في الشريعة الإسلامية على أن نتني بحثنا بعلاقة نظام المقاصد بنظرية الوقف.
ونظرية المقاصد تشير «في نظرنا» الأمور الآتية:

الفرع الأول

تاريخية نظام المقاصد الكلية

لا نعرف حتى الآن متى تبلورت أطروحة مقاصد الشريعة، إذ اعتاد المفسرون منذ "الطبري" /ت/ 310هـ/ على القول إن الشريعة تصون الأنفس والأبدان والأموال عن طريق الحدود¹.

وفي الحقيقة إن أعلام الفقه الإسلامي لم يتناولوا موضوعات الفقه في بحوث مستفيضة خاصة، بل اكتفوا بالتعداد الجزئي لفروع الفقه تعداداً غير متكامل، ومقترن بالفكرة العامة الموجهة، والمقصد العام الذي تستهدفه، مما جعل أبحاثهم تفتقر إلى المنهج الغائي العام للشريعة، وتقف عند العلة الجزئية التي تهيمن على النص الخاص، وهم إذ أشاروا إلى المقاصد الكلية، لكنهم لم يولوها غايتهم في البحث والاستقصاء والتحليل والتأصيل على النحو الذي يرتقي إلى الأفق المنطقي العام للتشريع².

وإذا كان "الفخري الرازي" قد قدم تقويمه الشهير للجانب المنهجي من مشروع البيان منبهاً إلى ضرورة التمييز بين ما قبل هذا المشروع، وما بعده، لجهة الرؤية المنهجية عند مؤسس علم الأصول المتمثلة في إيجاد الضوابط وقوانين الاستنباط والقياس والفهم وتأسيس علة الأصول، حتى صارت نسبة "الشافعي" إلى علم الشريعة كنسبة "أرسطو" إلى علم العقل والمنطق، إذا كان الأمر كذلك، فالشيخ "محمد أبو زهرة" يرى أن علماء الأصول لم يتجهوا صوب مقاصد الشريعة،

¹ - فعاليات الندوة الفكرية التي أقامها مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت، بالتعاون مع الأمانة العامة للأوقاف بدولة الكويت بعنوان نظام الوقف والمجتمع المدني في الوطن العربي عام 2001، مداخلة د. رضوان السيد، ص 48.

² - د. فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص 12.

غافلين عن تطوير (أوصافها المناسبة) الكفيلة بتعميق الرؤية للمصالح والمقاصد، كل ذلك لحساب الاستثمارات اللفظية¹.

بيد أن الذي حمل العبء كاملاً، وأوفى على الغاية، وقارب النتيجة هو "أبو اسحق الشاطبي"، وإن كان في مشروعه البرهاني العقلي لم يغادر تماماً المجال الذي تحرك فيه صاحب (مشروع البيان الإمام الشافعي)²، المتمثل في التركيز على بعض المعطيات العقلية في القياس والتعليل وقياس الأولى، وغير ذلك من مواطن التعليل بالمناسب³.

وحقيقة الأمر، فضبط البيان هو الشرط الأول للفهم عن الشارع، لذلك نرى الشاطبي يثمن مشروع "الرسالة" ويفتح المجال لصاحبها أن يحدد ضوابط الفهم والتأويل للخطاب الشرعي باعتبار أن الجهل بأدوات العلم اللغوية هو العائق الأول أمام إدراك المقاصد الشرعية⁴.

لقد جهد حاملو القلم (الموقعون عن رب العالمين)⁵ للتخفيف عن وطأة الواقع المؤلم الذي حاق بالأمة، فما كان منهم إلا أن يوظفوا مفهوم المقاصد الكلية من أجل (معيد النعم ومبيد النقم)⁶ وبالتالي لم يكن خوضهم في علم الخلاف، ولا تلمس العوامل العقلية، وأسباب التعليل، ونزولهم نحو التقييد والتأصيل، إلا سعيًا

¹ - الشيخ محمد أبو زهرة: الشافعي حياته وعصره آراؤه الفقهية، القاهرة، دار الفكر العربي، ص 372.

² - المرجع السابق، ص 373.

³ - الشاطبي: الموافقات، ج 1، ص 25.

⁴ - عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، بيروت، دار المنتخب، 1994، ص 385.

⁵ - ابن قيم الجوزية: إعلان الموقعين عن رب العالمين، القاهرة.

⁶ - تاج الدين السبكي: معيد النعم ومبيد النقم، بيروت، دار الحداثة، ط 1، 1983.

وراء اكتشاف المقاصد الكفيلة باستعادة تلك النعم، وقد أدى الدور، وقام بالمهمة "أبو المعالي الجويني" /419-478هـ/ في كتابه المثير غياث الأمم في التياث الظلم¹. لقد أحس المذكور من بعيد بوقع خطوات الخطر تقترب من الأمة، وبالتالي فلم تكن مواقفه الأصولية ذات مدلول فني صرف، بقدر ما كانت وسيلة للإنقاذ المجتمعي السياسي الحضاري².

لقد وصف "الجويني" مظاهر الانحدار والتراجع في عصره، لكن ذلك لم يكن غايته، بل إن همومه اتسعت لإنقاذ البقية الباقية من انتظام الأمة، وهذا ما يوحي به عنوان كتابه غياث الأمم في التياث الظلم.

وفي الحقيقة لقد عالج المذكور أمهات المسائل مثل الإمامة، وشغور الزمان من السلطتين السياسية والدينية، ثم إنزال الحاجيات العامة في عصره منزلة الضرورة في حق الواحد، وأخيراً رأيه في ضرورة قيام الإمامة على الكفاية لا النسب الغارب الذي مضى شأنه وانصرم وانقضى.

هذا ونشير إلى التحفظين الآتيين الذين أثيرا حول المشروع الإنقاذي للجويني:

■ ويتعلق الأول بأسبوعية الكتابة حول المقاصد، حيث يرى "الأستاذ سبانو" سبق "الباقلاني للجويني" في الكتابة عن المقاصد، أما الجويني فقد تمكن من تطوير الأساسيات التي يقوم عليها الفكر المقاصدي³.

■ الثاني، وقد أثاره الدكتور رضوان السيد فقد تسلب في الموضوع، وذكر صراحة أننا لانعرف حتى الآن متى تبلورت أطروحة مقاصد الشريعة⁴.

¹ - الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق عبد العظيم الديب، نهضة مصر، 1401هـ، ط2.

² - عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص 354.

³ - قطب مصطفى سبانو: في الفكر المقاصدي و مناهج البحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية، ص 213.

إذاً فالخروج من الانحطاط السياسي والفكري أصبح الشغل الشاغل للموقعين عن رب العالمين، وها هو "العز بن عبد السلام" يرتقي في حديثه عن مفهوم المصلحة إلى ما يسميه بـ "نفس الشرع"، وهو ما يعني مقاصد الشرع، حيث نراه في حديثه عن الضرورة المحتمة يقول: ((من تتبع مقاصد الشرع حصل له من مجموع ذلك اعتقاد بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وهذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها إجماع ولا نص، ولا قياس خاص، فإن فهم "نفس الشرع" يوجب ذلك)).^٢

ولقد كان لنظام المقاصد سحره وتأثيره الخلاب على روادنا ومفكرينا المحدثين أمثال "علال الفارسي وابن عاشور والشيخ أبي زهرة والبوطي والدرييني والريسوني والخادمي وعطية" وسواهم، مما عرضنا وسنعرض ونحيل إلى آرائهم في مظانها وفي ثنايا وتضاعيف هذا البحث.

وبالطبع، فالموضوع لا يسمح لنا بالحديث عن الهم المقاصدي الذي أرق وجدان الموقعين عن رب العالمين، أمثال الغزالي (شافعي) وابن فرحون (مالكي) وبعض الحنابلة أمثال: "ابن تيمية وابن القيم والطوي"، للدفاع عن مفهوم المصالح وإقامة نظرية عامة عن المقاصد، حيث تكلموا عن مراعاة المصلحة والاستحسان وفتح الذرائع وسدها ومراعاة العرف.^٣

ذلك الهم الذي أصبح الشغل الشاغل للعديد من مفكري القرن الثامن الهجري من المدرستين المالكية والحنبلية، وإن كان الذي أعطى ذوب روحه ومبلغ جهده فقيه

¹ - فعاليات الندوة الفكرية التي أقامها مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت، بالتعاون مع الأمانة العامة للأوقاف بدولة الكويت بعنوان نظام الوقف والمجتمع المدني في الوطن العربي عام 2001، ص 48.

² - أبو محمد عز الدين ابن عبد السلام الملقب بسلطان العلماء: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، بيروت دار المكتبة العلمية، ج2، ص 160.

³ - د. مصطفى زيد: المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوي، القاهرة، دار الفكر العربي، ط2، 1348هـ، 1954، ص 61.

غرناطة أبو اسحق الشاطبي/ت790هـ/الذي ناخ على عصره الفساد، فصمم على
المواجهة، وتحمل ألم الغربة الروحية مستهلاً كتابه **الاعتصام** بالمأثور الشريف:
(طوبى للغرباء القابضين على الجمر))¹.

إذاً فالذي حمل العبء كاملاً وأوفى على الغاية أو قارب هو الشاطبي الذي
بين مقاصد الشريعة بياناً كاملاً، وربط بينها وبين قواعد الأصول، وتكلم على
مصادر الشرع في ضوء مقاصده وغاياته، وبذلك فتح طريقاً جديداً في علم
الأصول هي الطريقة التي يجب أن تكون².

إن أهمية مشروعه متمثلاً في الموافقات ليس مجرد دليل فروعى يرشد لكل صغيرة
وكبيرة من الجزئيات، بل هو مشروع نظري ضخم، وقد صار علماً من جملة العلوم
ورسماً لسائر الرسوم ومرداً لاختلاف العقول ومعارض الهموم³.

لقد جعل الشاطبي من علم المقاصد علماً وضعياً وشرعياً ومعقولاً خاضعاً
لمقتضيات الخطاب البرهاني متصفاً بالعموم والثبات والصدق واليقين متمتعاً
بهيمنة تجعل منه السلطة المرجعية لمشروعه التي يجب أن تكون والتي لا ترقى إلى
مستواها سلطة أخرى فكرية أو سياسية⁴.

فالشاطبي شعر بوجوب المراجعة النقدية لعلوم عصره المكللة بالشكليات
والاستكثار من ملح العلم على حساب صلبه، الأمر الذي أخذ ينعكس على الجانب
العملي التطبيقي في العلم⁵.

¹ - إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي الغرناطي: فتاوى الإمام الشاطبي، تونس
1985، ط2، ص 185، تحقيق محمد أبو الاجفال.

² - أبو زهرة: الشافعي، ص 371.

³ - الشاطبي: الموافقات، ج 1، ص 24.

⁴ - عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص 510.

⁵ - الشاطبي: الموافقات، ج 1 ص 81 و 59.

لكن هل حققت نظرية المقاصد بدماء جديدة وحيوية جديدة بعد الشاطبي؟، هذا الشيء الجديد نجده في بعض أعمال الفقيه الحنبلي ابن القيم الجوزية/691-751 هـ/الذي ميز ثلاثة مستويات من الفقه: فقهاً في معنى الأحكام التكليفية، وفقهاً في نَفَسِ الوقائع وأحوال الناس، وفقهاً في التنزيل التي يتخذ من مقاصد الشرع دليلاً في إعطاء كل من المرتبتين السابقتين حكمها¹، وبالتالي فالشريعة تظل قاصرة وناقصة ما لم تراع مقاصدها العامة².

وإنه لأمر منطقي وطبيعي أن تتجه الدراسات الفقهية الحديثة نظر العلوم والمناهج العلمية الحديثة المتبعة في عصرنا والتي آتت قطفها وثمارها يانعة، وذلك من أجل اكتشاف مسالك الشريعة الثاوية من بين جنبات نصوص الوحي إضافة إلى وسائل تحقيق وإنجاز تلك المقاصد على أرض الواقع³.

¹ - عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام 616.

² - ابن قيم الجوزية: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، مكتبة المؤيد، المملكة العربية السعودية، دار البيان، دمشق، ط1 ص 14، وكتابه إعلام الموقعين عن رب العالمين، المكتبة العصرية بيروت، ج1، 2003، ص14.

³ - قطب مصطفى سبانو: في الفكر المقاصدي ومناهج البحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية، منشور في مجلة الاجتهاد، دار الاجتهاد، بيروت، ص 213.

الفرع الثاني

العقل المقاصدي ورؤيته المنهجية

ولد العقل المقاصدي ونشأ وترعرع في أحضان العقل الإسلامي العام وأكنافه، وراح يمتح ويعب من نميره ومن نظرتيه وتعامله الواقعي مع ما حوله، وهكذا راح هذا العقل¹ يتكلم مباشرة عن الأشياء استناداً إلى نزعتيه العقلانية الواقعية الأكسيومية، وتعامله النقدي البرهاني العلمي، وفي ذلك يقول "الدكتور الألووسي": ((إذا تتبعنا فلاسفتنا نجدهم يعدون مبدأ المعرفة في المحسوس وفي الجزئي، وهم جميعاً «اسميون» يعدون الكلي مفهوماً يجرده العقل بواسطة اللغة من الجزئيات، كما يعدون التجربة أصل المقولات، وإن غالبية المتكلمين واقعيون يرون أن الماهية ليست بشيء على الإطلاق.

فابن تيمية مثلاً يعتقد أن العقل يدرك الكليات عن طريق التعامل مع الحسيات، وابن رشد يؤكد أننا مضطرون لأن نحس أولاً.... والمنهج عند ابن خلدون استقرائي واقعي يقوم على رصد الجزئيات للوصول إلى الكلي، وهذا المنهج نجده مطبقاً عند جابر بن حيان وابن الهيثم في الكيمياء والبصريات، كما نجده عند ابن صاعد وعند أبي معشر البلخي/ت886م/، وابن يونس المصري/ت1009م/ على صعيد الفلك والطب.

وعرف العرب المنهج الاستنباطي وهاجموه، كما عرفوا المنهج الاستدلالي، منهج مصطلح الحديث، وتحقيق روايته ودرايته، وهو منهج البحث التاريخي عند "فلنج" و"لانج لو" (النقد الداخلي والخارجي).

¹ - العقل العربي في الجاهلية اتسم بالواقعية مبتعداً عن السحر والخرافات والطقوس والأساطير.

والعقل العربي حوارى نقدي تمحيصي، وقد رفض عقل أرسطو على صعيد الفقه وعلم الكلام¹.

والفكر المقاصدي وهو على خطي العقل الإسلامي العام لم يكن ليخلق في سماء الخيال، بل راح يجهد نفسه لضبط مسالك الشريعة والكشف عن الأسرار والاهداف الثاوية في جنبات نصوص الوحي، ثم وسائل تحقيق وإنجاز تلك المقاصد على أرض الواقع².

وهذا العقل المقاصدي هو عقل تحليلي برهاني استقرائي استنباطي ومبطن بأبعاد على غاية من الأهمية في تشكيل وتكوين العقل المسلم، وإعادة بنائه وتفعيل حراكه، وتأصيل التفكير الاستراتيجي الذي يهتم بالتخطيط والتفكير قبل فحص المقدمات بدقة ودرس النتائج والتداعيات المترتبة عليها وامتلاك القدرة والمرونة على المتابعة في الرحلة الفكرية والمراجعة للتواريخ واكتشاف مواطن الخلل وتحديد أسباب القصور عن إدراك النتائج ومواطن التقصير...

ولقد يرتقى هذا العقل عن التلقين والتلقي إلى عقلية التفكير والاستنتاج والاستقراء والتحليل والنقد والموازنة والاستشراف المستقبلي، وعدم القبول لأي تحكر أو اجتهاد بغير سلطان أو بغير برهان تحت شعار هاتوا برهانكم، ونمتلك أدوات البحث والمعرفة وامكاناته في المآلات والعواقب³.

لقد انطلق العقل المقاصدي من الوحي، مرتكزاً على التفكير، وتوجه صوب الفطرة الإنسانية، واستخدام الأسلوب البياني و البرهاني، ووثق طروحاته بشهادة الواقع،

¹ - د. حسام الدين الأوسى: مقال موسوم بعنوان الفكر في التراث العربي الحضاري، منشور في المشروع الحضاري العربي بين التراث والحضارة، مؤسسة عبد الحميد شومان، عمان،/965هـ/، ص 348 و 358 و 370.

² - قطب مصطفى سبانو: في الفكر المقاصدي ومناهج البحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية، مقال منشور في مجلة الاجتهاد، دار الاجتهاد، بيروت، ص 207 وما بعدها.

³ - د. نور الدين بن مختار الخادمي: الاجتهاد المقاصدي، حجيته، ضوابطه، مجالاته، سلسلة كتاب الأمة، دولة قطر، مركز البحوث، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

وأفاد من عبر التاريخ ومصائر الأمم بسبب فساد تعاطيهم للأسباب، وعرض مشاهد لواقعها في العقيدة والعبادة والسياسة والتشريع والفكر والثقافة والعادات والأخلاق والموروث الاجتماعي¹.

فالعقل يصبح ضرباً من العبث إن خلا عن مقصد، وغاية ويتعذر تحقيقه إن لم تتوافر أسبابه ومقدماته، والأمور مرتبطة بغاياتها من حيث الإثمار والإنتاج، وأسبابها من حيث الوجود والتحقق².

هكذا ظهرت العلاقة متسقة بين الرؤية القرآنية، وبين المناهج التي نشأت في ظل هذه الرؤية.

وحقيقة الأمر فكل منهج يصدر صراحة عن رؤية، والوعي بأبعاد الرؤية شرط ضروري لاستعمال المنهج استعمالاً مثمراً، فالرؤية تؤطر المنهج وتحدد أفاقه وأبعاده، والمنهج يغني الرؤية ويصحح ما بها من قصور، عناصر الرؤية تستعيد خطوات المنهج، لا بل خطوات المنهج تستوحي عناصر الرؤية، لا المنهج يسبق الرؤية، ولا الرؤية تسبق المنهج³، ﴿وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ يس/40.

وهذا الاستواء والنضج المنهجي لم يتم دفعة واحدة، وإنما نتيجة عناء طويل ومرير، وتراكم وامتلاء معرفي تتوج بنضج في القرن الثامن الهجري الذي وصف بأنه قرن المقاصد الشرعية، وقرن الكتابات السياسية⁴.

يقول الشاطبي: ((هذا العلم قد شد من معاقده السلف الأخيار، ورسم معالمه العلماء الأحابار، وشيد أركانه أنظار النظار))⁵.

هذا التقارب بين مفهوم الاستقرار وبين معنى (مجموع الأدلة) أو بين (نفس الشرع) وروح المسألة، أمر لا تحكمه العشوائية والصدفة، وإنما الجهد العلمي

¹ - المرجع السابق: المقدمة.

² - د. يوسف حامد العالم: المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

³ - د. محمد عابد الجابري: نحن والتراث، المركز الثقافي، الدار البيضاء، ط1، 1986، ص 26.

⁴ - عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص 462.

⁵ - الشاطبي: الموافقات، ج 1، ص 25.

الموضوعي المرير، وبالتالي فالنسب المركوزة في الحقائق فرضت على أساطين علم المقاصد إتباع خطوات منهجية تحتمها طبائع الأشياء، وهذه الخطوات هي: التماس الاستقراء «اعتماد مبادئ عقلية» إضفاء طابع القطع واليقين على الأحكام الشرعية المتولدة عن الخطوتين السابقتين «اعتبار تلك الأحكام مقاصد عامة ضرورية» تأكيد شمولية الشريعة وهيمنتها على جميع المواقف الجزئية والكلية- وإعطاء الأولوية للأصول الموحدة خاصة في زمن (التيات الظلم)، مع التقليل من شأن الفروع ورفع كل خلاف حول ذلك¹.

هذا وسنجزئ، فنبحث فقط في الشرطين الأولين ممسكين عن الشروط المتبقية لسهولتها "مقاومة البدع على سبيل المثال".

1- التماس واعتماد الاستقراء التام: المقاصد معان مستخلصة من الكل القرآني، ومن المآثور النبوي ومن صميم الحياة وتضاعيفها، وبالتالي فهذا الاستخلاص لا يكون صحيحاً وكاملاً إلا باستقراء تام لعموم جزئيات الظاهرة، يقول الجويني: ((يجب نخل الشريعة من مطلعها إلى مقطعها))².

ووصف هذه المقاصد بقوله: ((قواعد مهيمنة على سائر المواقف والحيثيات التي لا يمكن أن تشذ عن سلطتها، ولا يجوز أن تدرج إلا تحت مصالحها المعتبرة))³. وقوله: ((شمول المقاصد الكلية القطعية المحصورة المحددة لما لا يتأهى من الأفعال والمواقف الانسانية))⁴.

وقول العز بن عبد السلام: ((تحدث للناس أحكام بقدر ما يحدثون من السياسات والمعاملات والاحتياجات))⁵.

¹ - عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص 492.

² - الجويني: غياث الأمم في التيات الظلم، فقرة 567.

³ - المرجع السابق، فقرة 642.

⁴ - الجويني: غياث الأمم في التيات الظلم، فقرة 645.

⁵ - العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج 1، ص 60.

ذلك أن آحاد الأدلة بمفردها، وفي حالة عزلتها تظل في مرتبة الظن، لكنها إذا تكاثرت وتضافرت حول معنى واحد عضد بعضها بعضاً، فصارت بمجموعها مفيدة للقطع¹.

والاستقراء أساس استنباط المبادئ العقلية المجردة والنزوع نحو تعييدها، مع الحرص على إضفاء طابع القطع واليقين عليها باعتبارها مقاصد كلية عامة وضرورية².

والمقاصد لا تستقرأ من الخطاب الشرعي فقط، وإنما ظروف الحياة اليومية المعيشية، ومن جزئيات عاداتها المستقرة³ باعتبار هذه الجزئيات حصيلة تنزيل إحكام الشريعة على الواقع المعيشي.

2- اعتماد مبادئ عقلية مجردة: وهذا أمر بديهي، وإلا كيف نتصور عدم معقولية التكليف، يقول ابن عبد السلام: ((إن مصالح الدنيا وأسبابها ومقاصدها معرفة بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات، فإن خفي شيء من ذلك طلب أدلته، ومن أراد أن يعرف المناسبات والمصالح والمفاسد راجحها من مرجوحها، فليعرض ذلك على عقله بتقدير أن الشارع لم يرد به إعادة تأسيس القول في المصالح قائمة على مشروعية جامعها بين العقل والشرع، ويصير البحث عن المصالح والمفاسد بنفس حجم البحث عن أنماط الأوامر الشرعية، ولعل هذا ما يبرر كثرة تلك المحاولات التي تتخلل للناس للكشف عن الأسباب المعقولة، وراء الأوامر والزواجر الشرعية، والتي تكون رعاية المصلحة الراجحة ودفع المفسدة المرجوحة هدفها الأساسي، ومن ثم كان التمييز بين المناسب المصلحي وبين العقيدي قائماً على إدراكنا لمقاصد المناسب المعقولة وعدم وقوفنا على مقاصد العقيدي))⁴.

¹ - الشاطبي: الموافقات، ج1، ص 37.

² - عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص 440.

³ - المرجع السابق، ص 544.

⁴ - المرجع السابق، ج2 ص 130 - 163.

ونذكر بأن الأشاعرة «كالمعتزلة» يعترفون صراحة بأن المعارف تحصل بالعقل، ولكنها لا تجب إلا بالشرع¹.

وقيمة العقل لا تتمثل في كونه مناط التكليف الشرعي فهماً وتنزيلاً في محاولاته استشراف المقاصد الكلية في كل أصل يحتاج إلى التأصيل والتأسيس حتى ((لو لم يشهد له نص شرعي معين، وكان ملائماً لتصرفات الشرع، ومأخوذاً من أدلته المستقرأة))².

ذلك أن ما من تعارض مع "مقاصد العلم"، ومع أوصافه العقلية الثابتة المتسمة بالعموم والاطراد والقطع وعدم التناقض، وكلها أوصاف تقتضي الاحتكام إلى معطيات موضوعية مستقرأة من فهم لغة الخطاب الشرعي، ومن إدراك معانيه ومقاصده الكلية العامة، وهي ضوابط علمية معقولة المعنى موضوعية المصدر تسمح بالاتفاق حولها وحصر صورها بعيداً عن الاعتبارات الذاتية.

وإذا كان بعض الأئمة كالشاطبي وابن عاشور قد ذكروا عدداً من الوسائل والطرائق التي يمكن الاستعانة بها في الكشف عن المقاصد، فهم لم يقصدوا حصر هذه المسالك في تلك الطرائق، بل لا يعدو أن يكون ما ذكروه بعضاً من الطرائق والجهات التي يمكن الاستهداء بها في تحقيق ذلك³.

ويعد "الأستاذ سبانو" هذه المناهج، فيذكر منها تحليل المحتوى والمضمون (غايته التعرف على مقاصد الشرع)، والمنهج الإحصائي الذي يراد به التعرف على النسب المختلفة للأشياء لجهة تأثيرها وتأثر الناس بها، ومنهج دراسة الحالة ومهمته دراسة جميع الجوانب المتعلقة بقضية أو بشيء واحد، ثم المنهج التاريخي المتعلق

¹ - عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص 507.

² - الشاطبي: الموافقات، ج1، ص 39.

³ - قطب مصطفى سبانو: في الفكر المقاصدي ومناهج البحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية، ص 223.

بكيفية نشأة الظاهرة، وتأثير الزمان والمكان في تشكلها¹، وأخيراً المنهج التجريبي
ومنهج المسح الاجتماعي².

وإذا كان إدراك (المعنى) المناسب والملائم هو المرجعية في تحويل الأصل
المجهول إلى أصل معلوم ومقطوع به، فالعقل هو المعول عليه في الوقوف على (سر)
ذلك المعنى وتحويله إلى مرجعي مقطوع بها³.

والخطورة كل الخطورة «وهذا يمثل ليل المعرفة» الركون إلى الأهواء والظن في
الأحكام، وفي النتيجة الاعتماد على صحيح المنقول وصريح المعقول⁴.

¹ - قطب مصطفى سبانو: في الفكر المقاصدي ومناهج البحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية،
ص 226.

² - المرجع السابق، ص 228.

³ - عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص 514، والقول
لابن تيمية.

⁴ - هذه العبارة لابن تيمية ولكن الشاطبي يقرر دوماً التعاضد بين المصدرين انظر كتابه
الموافقات، ج1، ص 87.

الفرع الثالث

مضمون المقاصد العامة وأهدافها وأقسامها

الهدف «لغة» كل مرتفع عظيم من بناء وكثيب رمل¹، أما أهداف الشريعة «كمصطلح شرعي» فهي مقاصدها التي شرعت الأحكام لتحقيقها، فهي المصالح التي تعود إلى العباد في دنياهم وأخراهم: سواء أكان تحصيلها عن طريق جلب المنافع أم عن طريق دفع المضار².

والمصلحة المقصودة للشارع عامة هي بالأصل عبارة عن جلب مصلحة، ودفع مضرة بقطع النظر عن رتبته وقوتها، فالمصلحة عامة تشمل المراتب الثلاث، أما المصلحة بالمعنى الخاص فهي الضرورة³ ويؤكد الدكتور عطية «وهو على حق» أن مراتب الضروريات والحاجيات والتحسينات تتعلق بالوسائل لا بالمقاصد⁴، والاستعمال هنا مجازي حلت فيه الوسائل محل الغايات، كما نعده في أوجه البلاغة.

والمقاصد «إذا ما قسمت على غير الرتبة والقوة» نوعان: مقاصد الخالق من الخلق، ثم مقاصده من التشريع، فمقاصده من الخلق تتحدد في أن يعبدوه، ولا يشركوا به شيئاً، قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ الذاريات/56. أما مقاصده من التشريع فنعني بها الغاية التي يرمي إليها التشريع الحكيم والأسرار التي وضعها عند كل حكم من الأحكام، وبذلك تكون الشريعة تستهدف

¹ - مجد الدين الفيروز آبادي: القاموس المحيط، 206/3.

² - أبو حامد لغزالي: شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تحقيق د. حميد الكبيسي، الشاطبي: الموافقات، ج2/13.

³ - د. محمد سعيد رمضان البوطي: ضوابط المصلحة في التشريع الإسلامي.

⁴ - د. جمال الدين عطية: نحو تفعيل مقاصد الشريعة، دمشق، دار الفكر، ط1، 2006، ص51.

تحقيق مقصد عام هو إسعاد الأفراد والجماعة وحفظ النظام، وتعمير الدنيا لكل ما يوصل إلى المدنية والكمال الإنساني حتى تصير مزرعة للأخرة فيحظى بسعادة الدارين¹.

وبهذا فأهداف الشريعة وغاياتها هو مصلحة الإنسان كخليفة في الأرض وككائن مكرم ومفضل عند الله وكمسؤول أمامه يوم لا ينفع فيه مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم، لأن الله استخلفه على إقامة العدل وعمارة الأرض، وغاية الغايات هي تحقيق السعادة في الدنيا والآخرة².

ونستدل أن للشريعة مقاصد بأدلة متنوعة، مثل بعثة الرسول واستقراء موارد الأحكام والقواعد الكلية التي حظيت بإجماع علماء الشريعة³، أما بعثة الرسل فقولته تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ الأنبياء/21.

وقوله ﷺ: ﴿الإِيمَانُ بَضْعٌ وَسِتُّونَ، أَوْ بَضْعٌ وَسَبْعُونَ، شُعْبَةٌ، أَعْلَاهَا شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَدْنَاهَا إِمَاطَةُ الْأَذَى عَنِ الطَّرِيقِ﴾⁴.

¹ - د. يوسف حامد العالم: المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هنرمدين، فرجينيا الولايات المتحدة، نشر وتوزيع الدار العالمية للكتاب الإسلامي، 1994، ط2، الرياض، ص99.

² - الشيخ محمد أنيس عباد: مقاصد الشريعة، القاهرة دار الطباعة المحمدية، 1387هـ.

³ - د. يوسف حامد العالم: المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ص 195، الجويني: البرهان في أصول الفقه، المخطوط بمكتبة الأزهر تحت رقم 913، الشاطبي: الموافقات، ج2 ص160، د. محمد سعيد رمضان البوطي: ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية ببيروت، مؤسسة الرسالة ط1، 1986، ص 169، الإمام محمد أبو زهرة: أصول الفقه، 1958، القاهرة، ص364، الموسوعة الإسلامية الميسرة، دمشق دار صحارى، ص2072.

⁴ - أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن عمرو الأزدي السجستاني: سنن أبو داود، و أبو عبد الله محمد بن يزيد ابن ماجة الربيعي القزويني: سنن ابن ماجه.

وقسمت المقاصد تبعاً لتأثيرها في المجتمع والأفراد إلى ثلاثة أقسام ومراتب هي: الضروريات، وهي التي تتوقف عليها حياة الناس الدينية والدنيوية، بحيث إذا فقدت اختلت الحياة، وهذه الضروريات هي: الدين- النفس - العقل - النسل - المال¹.

وزاد بعضهم حفظ العرض، بيد أن ذلك دخل في حفظ النسل أو النفس، وغني عن البيان أن الدين هو الحقيقة الموضوعية المستقلة عن أهواء البشر كقيمة قائمة في ذاتها، فهو منطقة اللباب بالنسبة للمقاصد، وهو البؤرة الاستراتيجية.

- والعقل هو مناط التكليف والحساب والعرض هو أساس كرامة الإنسان².
- الحاجيات: هي المصالح التي يحتاج إليها الناس للتيسير عليهم، وإذا فقدت لا يختل نظام حياتهم، ولكن يلحقهم الحرج والمشقة³.

- التحسينات أو الكماليات: وهي المصالح التي تقتضيها المروءة وبعض منها الأخذ بمحاسن العادات ومكارم الأخلاق، وإذا فقدت لا يختل نظام الحياة ولا ينالهم الحرج، ولكن تصبح حياتهم مستقبحة في نفوس العقلاء⁴.

ونؤكد ما قلناه سابقاً بأن هذه المراتب الثلاث تدخل في مسمى المصلحة المقصودة شرعاً، ولكن الضرورة أخص عموم المصلحة، فهي المصلحة التي تصل درجة الاحتياج فيها إلى أشد المراتب، وأشق الحالات وتتوقف الحياة الدينية والدنيوية عليها، بحيث إذا فقدت اختلت الحياة وضاعت القيم وحل العذاب الأليم⁵.

¹ - د يوسف حامد العالم: المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ص 180.

² - د. حسن حنفي و د. محمد عابد الجابري: حوار المشرق والمغرب نحو اعاده بناء الفكر القومي العربي، بيروت دار رؤية للتوزيع والنشر ط4، سنة 2005، ص 94، والقول للدكتور حنفي.

³ - د. يوسف العالم: المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ص 80.

⁴ - الموسوعة الإسلامية الميسرة، ص 2073، د. العالم: المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ص 81.
الإمام أبو زهرة: أصول الفقه، ص 365، د. محمد مصطفى شعبي: تحليل الأحكام، طبعة الازهر، 1949.

⁵ - د. العالم: المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ص 172.

وقد أطلق العلماء على هذه المقاصد اسم الكليات الخمس التي تعتبر أصولاً
للتشريعة وأهدافها العامة التي ترمى إلى حفظها على حد قول الشاطبي¹.
ويرى الدكتور يوسف العالم أن هذه الأهمية للمقاصد حددت الشارع لوضعها
ابتداءً، وبدء المحافظة عليها إجمالاً بنزول التشريع المكي².

الفرع الرابع تكييف نظام المقاصد الكلية

ما هو تكييف وتوصيف qualification هذا النظام الناظم القابض constant
على جماع الكيان الإسلامي نصاً وحياة³.
ترى مدرسة فيينا، أن النظام القانوني مشاد على أساس طبقات تتصاعد سموماً
في علاقة تدرجية بحيث إن كل طبقة تتبع مما قبلها وتؤسس لما بعدها صعوداً من
قاعدة الهرم حتى ذروته حيث القاعدة الأساس الأم Norm⁴.
هذا التدرج شكلي رسمي مؤسس على مدى التعبير عن إرادة الدولة، بعكس نظام
المقاصد القائم في تدرجه على أساس موضوعي، هو التعبير عن مصالح العباد.
ولنظام المقاصد مقارنة أخرى مع نظام المبادئ العامة للقانون التي ظهرت في
فرنسا عام 1945 على إثر الاحتلال النازي لها، حيث هب مجلس الدولة
الفرنسي- مقاوماً الغازي- لنخل التراث القانوني الفرنسي وإفراغ ذلك في المبادئ

¹ - الشاطبي: الموافقات، ج 3/29.

² - د. العالم: المقاصد العامة للتشريعة الإسلامية، ص 81، وانظر د. حسن حنفي ود. محمد
عابد الجابري: حوار المشرق والمغرب نحو اعاده بناء الفكر القومي العربي، ص 94 مداخلة
د. حسن حنفي.

³ - د. ثروت بدوي: تدرج القرارات الإدارية ومسألة الشرعية، القاهرة، دار النهضة، 1997،
ص 84.

القانونية في ظروف عامة تشبه ظروف الجويني والشاطبي عند صياغة نظريتهما في المقاصد .

هل يمكن إجراء مقارنة بين نظام المقاصد ونظام الحيز المشترك في النظرية العامة للقانون الوضعي ؟.

بيد أن سؤالاً يطرح نفسه هو هل إن مرتبة الضروريات حصرت في هذه الخمس؟، أم أن هذه الصيغة جاءت على سبيل المثال؟.

لقد نالت هذه المسألة اهتماماً بالغاً من تيار الفقه، لكنها بقيت قلقة لم تستقر. فالأمدي مثلاً/توفي في 631 هـ/صرح بانحصارها في خمسة¹، أما العز بن عبد السلام،/ت/660هـ/، فقد أكثر في تقسيم هذه المصالح وضرب الأمثلة على ذلك، الامر الذي يصعب معه القول أن المذكور أعطى الرأي القطعي حول هذه المسألة².

وجاء ابن تيمية/ت/728هـ/ليعتبر الكليات الخمس قسماً من دفع المضار³. ولقد توسع "ابن فرحون"/ت/799هـ/في حديثه عن المقاصد من خلال التقسيم الخماسي⁴.

وإذا انتقلنا إلى "ابن عاشور"/ت/1393هـ/تجده يكثر تعامله مع الجانب الاجتماعي في المقاصد مركزاً على مبدأ المساواة⁵.

¹ - أبو الحسن سيد الدين علي بن محمد الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام 252/3.

² - د. جمال الدين عطية: نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص92.

³ - تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم النميري المشهور بـ ابن تيمية مجموع الفتاوى، 234/32.

⁴ - أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عليش: فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك أو فتاوى ابن عليش، القاهرة، البابي الحلبي، 1958، 64/4.

⁵ - الإمام الأكبر محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، الشركة التونسية، 1978، ص63.

ومن المعاصرين أيضاً من تكلم عن المقاصد مثل "الشيخ محمد الغزالي"¹، و"أحمد الخليلشي"².

و"د. يوسف القرضاوي"، حيث أشار هذا الأخير إلى أن هنالك نوعاً من المقاصد لم يعط حقه كما ينبغي، هو المقاصد المتعلقة بالمجتمع، وبالتالي إذا كانت معظم المقاصد تتعلق بالفرد كحفظ دينه وعقله ونفسه وماله فأين الحرية والمساواة والعدالة³.

وها هو "الدكتور احمد الريسوني" يتحدث عن ضرورة فتح باب التقسيم بأداة من العلم وأدلته⁴.

أما "الأستاذ اسماعيل الحسني" «وهو بصدد شرح التأصيل السياسي للمصلحة عند ابن عاشور» فقد أشار إلى أن تحديد ضروريات المصلحة يخضع لما هو متحرك لا ثابت، واقترح إضافة الحرية⁵.

ولقد أشار "الأستاذ يحيى محمد" إلى أن الكليات الخمس تتعلق بالحاجات المادية، في حين أن المقاصد الحقيقية هي المقاصد الغائية، أبرزها القيد، التعقل، التحرر، التخلق، التوحد، التكامل، فهي مقاصد معنوية.

وفي نظرنا إن تقسيم المقاصد إلى عليا وكنية وتأسيسية وجزئية إضافة إلى مقاصد الخلق هذا التقسيم وعمر، مربك لا سيما بالنسبة للرجل العادي، ويكفي في نظرنا تقسيم المقاصد إلى المقاصد الأساسية، ثم الفرعية على أن تشمل الأولى

¹ - د. عطية نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص98.

² - أحمد الخليلشي: وجهة نظر الرباط، دار نشر المعرفة، 1988، 1/249.

³ - د. يوسف القرضاوي: سمنار السنن، الذي نظمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي سمنار "سنن الله في الآفاق والأنفس"، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص90، د. القرضاوي: مدخل لدارسة الشريعة القاهرة، مكتبة وهبة، 1990، ص73.

⁴ - د. احمد الريسوني: العلم المقاصدي وأدلته منشورات الزمن، كتاب الجيب المغربية 1999م.

⁵ - اسماعيل الحسني: نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، المعهد العالي للفكر الاسلامي، 1955، ص99.

مقاصد العليا والكلية والمقاصد السياسية (مبدأ العدل- الحرية- المساواة- التضامن)¹.

وأن تفرغ هذه المقاصد من الوثيقة الدستورية مع العلم أن تعبير الحديثة تتضمن في مقدماتها التعرض إلى قيم الجماعة المطلوب دسترتها (جعلها دستورية) بما يقارب المقاصد العالية عند "الدكتور عطية".

لا شك أن هنالك نقاط التقاء بين النظامين باعتبار أن نظام المقاصد يستهدف «كما سنحدد» تحقيق حفظ النظام، وذلك من متعلقات الفلسفة القانونية، لكن نظام المقاصد ينطوي على عنصر آخر هو إسعاد الفرد والجماعة وتحقيق الخير والكمال والمدنية²، وهذا هو عنصر فلسفي. ويقف الدكتور الجابري مع نظام المقاصد وقفة لا تخلو من الصحة، فهو يدعو إلى التحرر من قيود القياس الفقهي القائم بدوره على استثمار الألفاظ أكثر من اعتماده على المصالح والمقاصد.

يمضي المذكور بقوله: ((إن بناء الشريعة على القياس، قياس فرع على أصل يجعل السابق أصلاً للاحق، ويفرض على التفكير الفقهي الاتجاه إلى الورا، فيجعله في تناقض واصطدام مع الحاضر والمستقبل، وبالعكس فبناء الشريعة على المقاصد يوجه التفكير دوماً إلى الأمام وإلى الهدف والغاية من الشيء، إلى مآله ونهايته وهذا يفسح مجالاً للاجتهاد ولتطبيق روح الشريعة وأهدافها على مستجدات الحياة حاضراً ومستقبلاً))³.

ونحن نؤيد هذه الرؤية للمقاصد على أنها خميرة المستقبل، ولكننا من جهة أخرى لا نتفق مع أساس "الجابري" لجهة الانكفاء بنظام المقاصد على أساس أنه مجرد

¹ - مجلة قضايا الاسلامية معاصرة، عدد 147/8.

² - هذا هو تعريف الموسوعة الإسلامية الميسرة، ص2072، وقد ورد هذا التعريف عند د. العالم: كتابة المقاصد العامة كما أشرنا إلى ذلك.

³ - د. محمد عابد الجابري: المسألة الثقافية في الوطن العربي منذ الخمسينات مقال منشور في مجلة المستقبل العربي، عدد 346، السنة 30، ص21.

(مصلحة كلية) بل على أساس تضمنه عنصراً خلاقاً مبدعاً يتجاوز الفلسفة القانونية ليرقى بالشريعة إلى هدف الإسعاد والمدنية كما ذكرنا .

ونظام المقاصد في نظر "الدكتور الدريني" هو نظام للقيم، لكن ما هي هاتيك القيم، هل هي قيم قانونية أم غير ذلك، وإذا كانت قيماً قانونية، فهل هي مجرد قواعد أم مبادئ عامة أم مبادئ كبرى .

أما "الدكتور صاي" فيرى أنه ليس هنالك بالضرورة توافق بين نظام المقاصد للحياة السياسية ونظام المقاصد الخمس، ومن جهة أخرى يدعو إلى علم مقاصد خاص سياسي¹ .

ويقترح "عباس المدرسي" منظومة جديدة للمقاصد تقوم على مبادئ العقل والحرية والعدل، وهي المبادئ المستقاة من وثيقة خطية الزهراء "فاطمة" باعتبار أننا حيال مبادئ كبرى أما في نظرية المقاصد التقليدية فنحن حيال قواعد جزئية² .

هذا ويمكننا تلخيص مواقف المفكرين من نظام المقاصد في الاتجاهين الآتيين:

✓ موقف موسع .

✓ والآخر مضيق .

فأصحاب الاتجاه المضيق يقصرون بحثهم لنظام المقاصد في حدود المقاصد الخمسة المعهودة لدى النظرية التقليدية، أما أصحاب الاتجاه الموسع، فينطلقون بهذه النظرية إلى قارات أوسع حقوق الإنسان والنظرية العمرانية المدنية والرؤية الإنسانية الشاملة وآفاق المستقبل الرحب وفي ذلك يقول الدكتور حنفي: الحياة قبل الموت، قبل المرض والجفاف وكل ما يهول البقاء، العقل ضد الجهل والتطرف والدغمائية والانفراد، المعايير الكونية المسماة دين، التي تعني اتفاق الإنسانية حول

¹ - سامي رشوان: تجديد منهج النظر في النظام السياسي، المصدر: شبكة الإنترنت.

² - عباس المدرسي: مقال منشور على شبكة الإنترنت بعنوان: مقاصد الشريعة عند فاطمة الزهراء.

المعايير، الكبرى للسلوك، وقانون كوني للأخلاق ضد التسمية والشك والإلحاد والعدمية، الشرف أو العرض والكرامة الإنسانية ضد الإهانة وانتهاك حقوق الإنسان، وأخيراً المال العام ضد الضياع والإسراف والاستغلال والاحتكار. ((إن الحياة الدينية الأصلية هي التطابق والتوافق بين المقاصد الكلية للشريعة والمقاصد الخاصة للمؤمن هذه المقاصد الكلية الخمسة للوحي تركيب حقيقي للإعلان العالمي لحقوق الإنسان في الغرب الصادر سنة 1948 والإعلان العالمي لحقوق الشعوب المصاغ للعالم الثالث في الجزائر))¹.

هذا المفهوم الموسع نجده عند "الدكتور عطية" فيما يسميه بالمقاصد العالية وهي: ((تحقيق عبادة الله والخلافة عنه، وعماراة الأرض من خلال الإيمان ومقتضياته، ومن العمل الصالح المحقق للسعادة في الدنيا والآخرة، والشامل للنواحي المادية والروحية والذي يوازن بين مصالح الفرد والمجتمع والذي يجمع بين المصلحة الفردية الخاصة والمصلحة الإنسانية العامة وبين مصلحة الجيل الحاضر ومصلحة الأجيال المستقبلية، كل ذلك بالنسبة للإنسان والأسرة والأمة والإنسانية جمعاء))².

ثم ما مغزى مشروع "الأستاذ المدرسي" السالف الذكر؟ أليس يقوم على نظرة جديدة كل الجدة للمقاصد؟ ونحن بدورنا لسنا من أنصار قلب الطاولة على نظرية المقاصد التقليدية، بل من أنصار المحافظة عليها ونفخ روح عصرية وقسمة حضارية واعتبارها خميرة المستقبل، وبالتالي نؤيد روح "الدكتور حنفي" في عملية الترميم والإصلاح والتجديد.

إن علماء الأخلاق صنفوا الإسلام ضمن المنهج الانهاضي المعراجي الارتقائي وجاء "الدكتور دراز" ليشرح مفصلاً هذا المنهج في الجهد المتجدد الخلاق وجهد المدافعة وقد ساق الآيات الكثيرة التي تؤكد جهد الإبداع المذكور.

¹ - حوار حول الديمقراطية بين الدكتور حسن حنفي والمفكر أندرو آراتو.

² - د جمال الدين عطية: نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص22.

وفي نظرنا، لا تستطيع نظرية أن تستوعب حيوية القرآن وما تفتأ آيات الذكر تتفتق كل يوم وساعة عن مزيد من أسرار الخلق، وعلى ضوء هذه الرؤية نصوغ نظام المقاصد في العبارات الآتية:

المقاصد الإنسانية الكلية العليا الموضوعية^١ التي تتضمن تحقيق سعادة الإنسان "عنصر فلسفي" وحفظ النظام والسهر على حقوق الإنسان "عنصر قانوني" وتحقيق العمران "عنصر مدني" وإسعاد الإنسان وتحقيق الكمال والخير "عنصر فلسفي"^٢.

البحث الثاني

أصالة تجربة الوقف في استشراق واستشفاف روح المقاصد

ومسألة بناء وصياغة نظرية الوقف على أساس المقاصد

يؤكد علماء الاجتماع أن المجتمع يبدأ باتخاذ سمة المجتمع عندما تنشأ فيه المؤسسات^٣، والظاهرة القدرية لا تؤتي أكلها إلا بعد أن تصبح ظاهرة مؤسسية وهذا الوعي بالمؤسسة «ماهيته وفاعلاً قدرورياً» يتفق مع الوعي الرسولي بماهية الوقف، وأصراره على تحويل الاحسان إلى صدقة جارية- مؤسسة يتاح بآلياتها الاطلاع باستمرار بالنفع العام، بما يضي الاستقرار والانتظام في اشباع الحاجات العامة وإنفاق ما في ذات اليد قربة إلى الله، وإنما هو موقف فذ للإنسان لا يمكن حصر نتائجه على الحياة والمجتمع، وبالتالي فإن تأسيس هذا الحقل الحضاري

¹ - قولنا موضوعية أي مجردة لا تتعلق بوجهة نظر شخصية إقليمية أو عنصرية معينة، بل تتطوي على معنى إنساني عام.

² - هذا التكيف قريب من تعريف الموسوعة الإسلامية الميسرة أو من تعريف الدكتور يوسف العالم.

³ -Marcel Prelot: La Science Politique, Paris, P92.

لوقوف¹ «هو في جوهره ونواته النووية» موقف للروح وإطلاق لطاقتها، ووثبة من وثباتها وتجيش واستنفار لها في المغامرة الفذة الكبرى لمسألة الخير الانساني، وهذا ما يحدو للحديث عن الحيوية الذاتية للوقف وهذه الإلية لها انعكاساتها العميقة على النفس الإنسانية وصلابتها وتوطئتها وترصينها وترسيخ مقوماتها وتطهيرها من الشوائب وأعراض الدنيا وغرائزها وترسباتها البهيمية، والأمر يدخل في صميم الصحة النفسية، وهذا هو مغزى الحكمة القائلة: ((الخير نور في القلب وضياء في الوجه وقوة في الجسد، والشر حلقة في القلب وظلام في الوجه ووهن في البدن))، فالإنفاق في سبيل الله هو ركن في نظام شامل ومتكامل للتقدم والازدهار والنمو والتجدد الحضاري².

ولا عجب أن يطلق على هذا التبرع عبارة عبادة مالية، فهو تحرير لنفس الواقف من شهوة التملك، مثله في ذلك مثل العتق وتحرير أرض المسجد وبنائه، وجعله خالصاً لله رب العالمين³.

وهناك سمة أخرى تجل هذه الظاهرة، هي انبثاقها من صميم منظومتنا القيمية ورأسماننا الرمزي، فهي نبته تغارست ونمت في حضانة حضارتنا، ومشتل قيمنا الإسلامية، قال تعالى: ﴿وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرِجُ نَبَاتَهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكْدًا﴾ الأعراف/58.

ويعنى أصرح وأوضح فهذه الظاهرة تخلقت في رحم أعظم مغامرة للروح الإنسانية، وفي مناخ أفذ ملحمة وتوتر عقلي وضميري وروحي وأخلاقي هي

¹ - د . ابراهيم البيومي غانم: مداخلته حول إحياء الوقف، مجلة المستقبل العربي، العدد 235، لعام 1998، ص 97-99.

² - مطلب التجدد الحضاري هو أحد مطالب المشروع الحضاري العمراني العربي راجع دراسات المؤتمر القومي العربي ووثائقه المؤسسة.

³ - د . ابراهيم البيومي غانم: مداخلته حول إحياء الوقف، ص 102.

التجربة النبوية¹ التأسيسية التدشينية لفلسفة حياتنا وجوهر وجودنا وقوامنا ورؤيتنا الحضارية وموقفنا من الحياة ونظرتنا إلى الوجود والأساس الوطيد لهويتنا ومنظومة قيمنا العربية الاسلامية.

ذلك أن المسلم مدعو دائماً للتوجه إلى الله وتلبية نداءه والشعور بواجب الترقية والرفعة إلى مستوى أعلى في الوجود فهو في حالة توتر داخلي لحقوق الروح والتكامل الخلقي والنفسي "المنهج الأخلاقي الارتقائي في الإسلام".
والقرآن يملك قضاء غنياً لتشكيل الإنسان، وتمكينه من اختراق كل الحدود، وتحديد للمواقف المادية وانبثاقه المتكرر، وتجده المستمر واندماجه في تجربة الإلهي وارتقائه إلى اشد المنعطفات التاريخية الحالكة.

على ضوء ما تقدم فنحن نفهم الوقف على أنه آلية الانطلاق لمبادرات ومسؤوليات أخلاقية ضخمة، وافتتاح حقول اجتماعية وحضارية، أداة ذلك الانسان القرآني الذي يملأ قلبه حب الله والناس، فهو مؤمن أولاً، وإنسان ثانياً ومواطن صالح ثالثاً، وهذا الإنسان هو ثمرة الثقافة العربية والاسلامية، والأنسنة التي خلق فيه هذه الدوافع العميقة، وذودته بهذه القيم الرفيعة، إنها العقيدة الاسلامية في الله والانسان والكون، والوعي الروحي العقيدي الأخلاقي فيه، وهذا الإشعاع الأكبر والحوار الاجتماعي الأصيل الذي يدفع المسلم للتمحور حول المجتمع والدولة، وهو في الوقت نفسه المهماز الذي يدفعه لاجتراح كل قرار عظيمة واستشراف، ثم استشفاف المواقف الفذة من أجل تحقيق الشرط البشري أو المشروعية الحضارية والشأن الانساني العام.

هذه هي الأسس الفلسفية لاندراج الإنسان المسلم في الكون الأعظم وعلاقته مع المطلق- الله (الذروة الوجودية)، وهي في الوقت نفسه أساس اندراجه في التاريخ الأرضي البشري (مقولة الإنسان أو الشخص البشري ومقولة الكون الاجتماعي)، وهذا هو فحوى الكتاب الصادر عن اليونسكو الموسوم بعنوان:

Philosophical coordination of human rights. Unesco. Page 1980.

¹ - ليتذكر القارئ الحديث النبوي الشريف المؤسس لمبدأ الوقف.

وذلك هو التأسيس الفذ لكل مشروع حضاري عربي إسلامي واعد محقق لمملكة الله ومملكة الإنسان ومملكة العروبة ومملكة الإسلام.

وفي هذا الصدد فنحن لا ننسى رأي مفكرنا "الكبير مالك بن نبي" في تأسيسه التاريخي والحضاري على الروحي، وتمثيله ملحمة التاريخ البشري بخط بياني صاعد بفعل القوى الروحية، ثم مراوحة هذا الخط واتجاهه بصورة مستقيمة بسبب الفاعل العقلي، وأخيراً هبوطه وترسبه الفعل البهيمي والغرائزي¹ وهذا العمل التاريخي الحضاري- بالحامل الروحي- يمثل نبيل المبتغى وجلال الغاية وعلوية ومنتهى الإنسان، إضافة إلى الضمان الإلهي الكوني في إطار البعد الحدثي الواقعي التطهري الذي تمثله ظاهرة الوقف.

إن إشراق نور الله ضروري للعالم في مخبره وللمزارع في حقله وللصانع في مصنعه، والإسلام هو ولي القيم، ولي الحقيقة، وإن تحريك مبادئ الوحي ضرورة فذة لتحريك قوانين التاريخ ونواميس الحياة وحركة المجتمعات، حيث يتم الالتحام بين القيم الجوهرية للقرآن والإنسانية مع ضرورات الحياة، وعلى ضوء مصلحة الناس وإيرادتهم المنظمة، والإسلام ليس مجرد دين أو نظرية فلسفية، بل نظرية اجتماعية ونظرية اقتصادية وتنموية، ونظرية وطنية، ونظرية في الدولة، والمجتمع المدني، وهنالك ارتباط بين الوحي والأخلاق والإرادة والحرية والحدث اليومي، وهذا ما يجعل الفعل الوطني عبادة لأن كل شيء في الإسلام عبادة².

وعلى هذا الأساس فالمصلحة بالمعنى الضيق لا تستطيع أن تؤسس المجتمع، بل المجتمع أوسع من ذلك بكثير، إنه وطن وأرض وإنسان وقيم وعدل وماض وحاضر ومستقبل ونظرة على الوجود ودستور أخلاقي وجمالي وقيمي وعملي، وكل ذلك

¹ - مالك بن نبي: شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين، وعمر مسقاوي، ص 186.

² - د. فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص 21.

مؤسس بمنهج الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مع التنويه بأن الإسلام لا يستهين بالمصلحة ولا ينفرد منها، والدولة في الإسلام هي دولة المصالح¹.

والوقف أداة تحقيق هذه المصالح، مصالح الناس في كل صغيرة وكبيرة من شؤون الحياة اليومية، كما تمت على عهدنا في حضارتنا الممرع الوارفة الظل وهكذا تلتقي العبودية لله مع روح العروبة وروح الإسلام وروح المجتمع وروح الدولة وروح التنمية وروح التجدد والخيار الحضاري وروح النهضة.

وبذلك يساهم الإنسان القرآني المؤمن المتجدد حول الله في الاجتماع الإنساني والشأن الانساني، وبحيث يتحقق التحالف الكوني بين الله والحب البشري، وهذه هي الشرارة الإلهية، اللحظة الفلسفية الإسلامية التي تفجر كل شلال نور للإنسان والحياة والحضارة.

هذا هو تأسيسنا الروحي للوقف، وتلك أرضيته الرصينة وحاضنته الإنسانية والانسان المسلم لا يحقق شفافيته ونقاءه إلا إذا تحرر في عملية الوقف لوجه الله تحرراً مطلقاً، متجرداً عن عرض الدنيا وزيفها وفسادها.

والعقيدة في الإسلام ليست أحاسيس وحقائق نفسية صرف، بل غايتها بناء الذات الإنسانية وتحقيق المبادئ والقيم المعنوية²، والعنصر الخلقى والقيم العليا أساس للإعداد الذاتي للفرد من أجل إطلاق طاقاته كدوافع للنشاط الحيوي للدولة بجمع وجوهه³، ومن ثم فالمشروع الديني «حسب رأي الدكتور حسن حنفي» مشروع عمل، والوحي نظام مثالي للواقع، والعالم نظام طبيعي للمثال، وبالمقابل

¹ - د. محمد أحمد خلف الله: القرآن والدولة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1981، ص140 وما بعدها.

² - د. الدريني: خصائص التشريع الاسلامي في السياسة والحكم، ص16 و 23.

³ - ابن خلدون: المقدمة، ص142.

فكثيراً ما تنهض العقيدة النظرية في غياب الممارسة العملية، والعمل ليس نتيجة ضعف في التأمل، بل التأمل هو عين ضعف العمل¹.

والتشريع الإسلامي يعني بالمنافع والمصالح، والإسلام يأخذ بمبدأ المنفعة، وينزل المال «باعتباره أصل المنافع ومصدراً لها» منزلته من الاعتبار، ويقدره قدره، ويعتبر في تشريعه السياسي «سواء أكان على المستوى الفردي أم الاجتماعي أم على مستوى الدولة» مقصداً أساسياً من المقاصد الخمسة الضرورية، بل عنصراً مقوماً للدولة، نقول إذ يقف الإسلام من مبدأ المنفعة، هذا الموقف، يحدد مضمون المنفعة بضوابط وشروط بحيث يجعله مغايراً لمفهوم المنفعة في مذهب بنتام².

ونشير استطراداً أنه حدث تحول كبير في مهمة العقيدة في الإسلام، إذ لم تعد تفهم على أنها دافع للسلوك وباعت عن العمل، فضلاً عن أن هذا تحول طراً على صعيد العقيدة حيث تحول إلى طاعة للأوامر واجتناب للنواهي كما حدث انفصال آخر بين العقيدة والمصلحة، فتحوّلت العقائد إلى بدائل عن المصالح، وهذا ما قاد إلى بقاء العقيدة دون شريعة، فضاغت الشريعة، ولم تغن العقيدة، وبالتالي فقد انتشر في عقيدتنا الفكر اللاهوتي، وغاب الفكر الإنساني المصلحي، فتأكدت محورية الله، وهامشية الإنسان³.

وتتحدد أصالة نظرية الوقف في الزاويتين الآتيتين:

1- أصالة في تكوين النظرية وأسسها الصياغية.

2- أصالة في الحقول والمجالات المفتوحة.

¹ - د. حسن حنفي: من العقيدة الى الثورة، المقدمات النظرية، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، 1988، ط1، ص64.

² - د. الدريني: خصائص التشريع الاسلامي في السياسة والحكم.

³ - د. حسن حنفي: من العقيدة الى الثورة، ص62.

الفرع الأول

الأصالة في تكوين النظرية الفقهية

وأسسها الصياغية على ضوء نظام المقاصد

وكما قلنا سابقاً الوحي في الإسلام نظام مثالي للواقع مثلما أن العالم والحياة نظام طبيعي لتحقيق المثال وترجمته إلى واقع.

أجل لقد كانت عيون تجربة الوقف «وخلال عمراننا الحضاري» تنو إلى السماء بمحبة وشغف وأمل تستوحي وتستشف روح هذا الدين مبتغية صياغة الأداة الفنية المثلى لأداء رسالة الصدقة الجارية، وإيصالها إلى مستحقيها بأنجع الوسائل والطرق المناسبة.

ولا شك فالوسيلة تكبر بغير غايتها وتزداد علواً كبيراً بازدياد رقعتها، والعكس هو الصحيح، فما من غاية كبيرة إلا وكان وراءها وسيلة كبيرة تزداد شرفاً وتزدان بهذه الوسيلة.

ولعل هذا هو المبرر في نشوء (فقه الواقع وفقه الذرائع) والقول بـ (نفس الواقع) جنباً إلى جنب (نفس الشارع) والتعبير للعز بن عبد السلام.

واستطراداً نستطيع القول إنه ما من نظرية اجتماعية، إلا وخاضت «بتأييد الجماهير والناس» امتحان المفكر فيه¹، واعتقت من الضمير العام، حتى تيسر لها «كالوقف الإسلامي» أن تلاقي هذا التأييد من الجمهور وهذا القبول النهائي والانتقال النهائي من مرحلة اللا مفكر فيه إلى مرحلة المفكر فيه المقبول والمرغوب فيه.

¹ - د. محمد عابد الجابري: قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية ط1، 1977، ص79.

ونظرية الوقف صلب عودها واستوت على سوقها بفضل هؤلاء الفقهاء العضويين من امتنا الذين وضعوا نصب أعينهم رضا الله وارضائه، وترسيخ هذه النظرية وتثبيت أقدامها على أسس الشريعة وأحكامها ومقاصدها . صحيح أن الفقه الإسلامي «بصورة عامة» فقه فروعى، ولكن وراء هذا الفقه يستتصر تصوراً ورؤية كاملة لنظرية الوقف ودورها ومنتهاها ومرتهاها ومبلغ أمرها- الشريعة ومقاصدها .

صحيح أن النظريتين الوقفية والمقاصدية لم ينطلقا من نقطة زمنية واحدة، ولكن صدق المنطق والبناء السليم في النظريتين أوصلا إلى الغاية الصحيحة، وهكذا علينا أن نستجلي هذه الشروط الفنية والتقنوية نستتطق في النهاية مبتهاها الأساسي، وهو أن نظرية الوقف نواة في قلب الخلية الأم المقاصد ومدماك أساس في بنائها .

وبالطبع فليست دراستنا لنظرية فقه الوقف دراسة فنية خالصة، وإنما دراسة لكشف إضمار تلك الصلة بين الوقف وأمه الكبرى ونسبه العظيم . وبالطبع فقد اخترنا بعض العناصر في نظرية فقه باعتبارها الأكثر دلالة وتعبيراً في الوصول إلى الهدف وهذه العناصر هي:

المطلب الأول

معنى الوقف منظور إليه من زاوية المقاصد

في ظل علم الشريعة أو ما يسمى بعلم الحركة أو علم الخلافيات بما يصارع في عصرنا علم النقد أو نقد النقد حمل الوقف الاصطلاح الآتي:

هو حبس العين المملوكة قولاً على حكم ملك الله عن تملكها لأحد من العباد على وجه التأييد، والتصدق بالمنفعة على الفقراء أو صرفها على وجه من وجوه الخير¹ .

¹ - الوقف في الشريعة الإسلامية، مطبوعات المكتبة الحديثة، طرابلس، لبنان، ص 7.

فجوهر الوقف وغايته ومبتغاه وقصده ومنتهى أمره، التصديق بمنفعة الوقف على الفقراء، أو على غيرهم من ذوي اليسار وعلى أية جهة أخرى حسب مشيئة الواقف على أن ينتهي الوقف إلى جهة بر لا تنقطع¹، وأما الوقف على الأغنياء وحدهم، فغير جائز لأنه ليس بقربة².

والوقف جائز عند الجميع، وإنما الخلاف في اللزوم³ وركنه التقرب إلى اله ببذل المال على الذرية والفقراء المساكين ووجوه الخيرات، وأفضل الصدقات أدمها بقاء وأعمها نفعاً ثم أشدها حاجة⁴.

والوقف يكون تارة مباحاً، كما لو وقف أحدهم ماله بقصد القرابة، فوقفه صحيح، ولكن لا يثاب عليه، فالأصل أن يكون قربته إلى الله تعالى مندوباً إليه⁵ والشئ الأساسي هو توجه القرآني عند الغموض أو السكوت توجهاً يمليه روح الموضوع، وهو هنا التصديق لوجه الله والمستحقون بالضرورة فقراء.

لكن، إذا ذكر الواقف الوقف على أولاد فلان وسكت، فقد اختلف في الأمر عند المالكية، إذا رفضوا، فقليل يعود للواقف إن كان حياً ولوارثه بعد موته، وقل يعود للفقراء.

ولعل سبب قولهم يعود للواقف أو لورثته، هو أن الواقف لم يذكر إلا جهة معينة. فيعتبر على هذا القول مؤقتاً⁶.

¹ - الوقف في الشريعة الإسلامية، مطبوعات المكتبة الحديثة، طرابلس، لبنان، ص 8.

² - محمد بن علي الحصني المعروف بعلاء الدين الحصكفي الحنفي: الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار.

³ - الوقف في الشريعة الإسلامية، مطبوعات المكتبة الحديثة، طرابلس، لبنان، ص 9.

⁴ - المرجع السابق، ص 10.9.

⁵ - المرجع السابق، ص 10.

⁶ - الإمام محمد أبو زهرة: محاضرات في الفقه، الغير على طلاب شعبة القانون، معهد الدراسات العربية، 1959، ص 63.

وبالطبع فالحال لا تثار إلا بالنسبة للوقف الذري، أما في الوقف الخيري، فالأمر يتعلق بأفراد محددين بالصفات لا بالذات...
والذين قالوا يذهب الوقف إلى الفقراء، قالوا لا يذهب إليهم إلا باجتهاد الحاكم، لأنه وقف لا نعلم له جهة، والحاكم هو الذي يعين جهات البر¹ وأدلاها في البر، إذا كان الوقف قد ابهم ولم يذكر جهات البر، ولنستمع هذه المرة إلى قرنية أخرى أثّرت في الفقه الحنفي، فالإمام محمد يضع الشروط الآتية² للزوم الوقف وهي:
بتسليم العين الموقوفة- أن تكون العين مغروزة- ألا يكون الواقف اشترط لنفسه شيئاً من منافع الوقف- أن يكون آخر الوقف للفقراء...
ثم إنه إذا وقف شخص جمع حصته على أنها الثلث، ثم ظهر إنها النصف صار نصيبه كله وقفاً³.

والذي يعنينا هنا ليس مكان الفقهية حول القبول وعدمه، وإنما تلك القرائن التي أقيمت ووضعت لصالح الفقراء، سواء أتينا على ذكرها أم لم نأت، وتوضيح ذلك أن الفقه مدعو إلى تحديد دائرة المشمولين بالوقف لاسيما عند الغموض، وهؤلاء من أقارب الواقف، وكان المفروض بأصحاب الرأي السابق أن يوسعوا من نطاق الدائرة أو ينهوا الوقف، فلماذا هذا الانتقال والوثوب لصالح الفقراء.
نعتقد أن الأمر، يتعلق بالروح العامة للشريعة، فالشريعة أقيمت أصلاً وافتراساً على مملكة الضروريات، وأدوات ذلك آليات وتقنيات الواقف، وعند سكوت هذه الآليات، يرجع إلى الروح العامة، والتأييد هي روح الوقف المؤسس أصلاً لصالح الفقراء.

¹ - الإمام محمد أبو زهرة: محاضرات في الفقه، ص 63.

² - الوقف في الشريعة الإسلامية، مطبوعات المكتبة الحديثة، طرابلس، لبنان، ص 14.

³ - المرجع السابق، ص 19.

المطلب الثاني

شروط التأييد

لقد اجمع معظم فقهاء الشريعة على أن التأييد شرط في صحة الوقف، فقد اشترط الشافعي التأييد الطلق غير المقيد بزمن، كذلك فقد اشترط الشرط السابق ابن حنبل، كما نجده في كتاب المغني¹ وهذا ما يتأكد أيضا عند الصحابان لأبي حنيفة محمد، وأبي يوسف، وان كان هذا الأخير لا يشدد في صيغ التأييد تشديد محمد².

والظاهرية ترى لزوم التأييد، مثلهم في ذلك مثل معظم الفقهاء³، فالتأييد إذاً يدخل في مقتضى الوقف، وهو بالتالي جزء من معناه⁴، وان كنا نرى الإمام مالك يجيز الوقف مؤقتاً⁵ يؤيده من ذلك بعض فقهاء الشيعة وأبو يوسف من الأحناف⁶. ونستطيع القول إن خبر سيدنا عمر في وقفه يعتبره عمدة الاستدلال، والدليل الحاكم في الموضوع، فقد جاءت فيه عبارة (حبس الأصل) وعبارة (لا يباع ولا يوهب ولا يورث)، بالإضافة إلى عبارة (حبس مادامت السموات والأرض)، فهذه العبارات، إن دلت، فإنما تدل وتؤكد التأييد، والعكس هو الصحيح لأنه يتعارض مع

¹ - موفق الدين أبي محمد عبد الله ابن قدامة المقدسي دمشقي: المغني من مستودعات الفقه الحنبلي، ج6، ص165.

² - برهان الدين إبراهيم موسى علي الطرابلسي: الإسعاف في أحكام الأوقاف، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف ب ابن نجيم المصري: البحر الرائق في شرح كنز الدقائق، ابن عابدين: أنفع الوسائل.

³ - أبو محمد علي بن أحمد ابن حزم الأندلسي القرطبي: المحلى بالآثار، ج6 ص183.

⁴ - الإمام أبو زهرة: محاضرات في الفقه، ص76.

⁵ - الشرح الصغير والكبير والخطاب، وأبو زهرة: محاضرات في الوقف، ص76.

⁶ - كمال الدين محمد بن عبد الواحد المعروف ب ابن الهمام: فتح القدير، والسرخسي: المبسوط، ج12، ص14.

مقتضى الوقف، هذا فضلاً عن أن الوقف إسقاط فهو كالعق، وكل الإسقاطات لا تصح إلا مطلقاً^١.

أما الذين أجازوا الوقف مؤيداً ومؤقتاً، فيرون أن الوقف صدقة، والصدقة تجوز بالتوقيت والتأييد، هذا فضلاً عن أن حديث سيدنا عمر تصدر بعبارة (إن شئت) تأكيداً على جواز التأييد والتوقيت^٢.

نعود فنؤكد بأن الأصل في الأشياء أن يقام الوقف لإنجاز الغرض منه وتحقيق مراميه، فإذا وقفنا مثلاً وقفاً من أجل القضاء على مرض الطاعون، فالوقف مقيد بالمرض، وبالعكس إذا كان الوقف لمدة سنتين مثلاً، فطبيعة القضاء على هذا المرض تأبى هذا التحديد والتقييد...

وقريب من ذلك ما جاء عند رد المختار، فقد ذكر أن المقصود من التأييد هو (التأييد أو ما يقوم مقامه)^٣.

نعود فنؤكد بأن الأصل في الأشياء وطبائعها المركوزة فيها أن يكون الوقف لإنجاز الغرض منه وتحقيق مراميه ولقد قسم القانون رقم 48 لعام 1946 «الذي صدر في مصر» الوقف إلى ثلاثة أقسام:

- قسم لا يجوز إلا مؤيداً، وهو وقف المسجد.
- قسم لا يجوز مؤقتاً ومؤيداً وهو الوقف الأهلي أو الذري.
- قسم يجوز مؤقتاً ومؤيداً وهو الوقف الخيري.

هذا ونلفت الانتباه إلى تلك القرنية التي أقيمت لصالح أقرب الناس إلى الواقف، فقد جاء في المهذب: تصح وتصرف بعد انقراض الموقوف عليه إلى أقرب الناس إلى الواقف لأن مقتضى الوقف الثواب على التأييد الذي يحمل فيما سماه على

¹ - الإمام أبو زهرة: محاضرات في الوقف، ص 79، الوقف في الشريعة.

² - المرجع السابق، ص 80.

³ - الوقف في الشريعة الإسلامية، مطبوعات المكتبة الحديثة، طرابلس، لبنان، ص 8.

⁴ - أبو زهرة: محاضرات في الوقف، ص 80.

شرطة، وفيما سكت عنه على مقتضاه، كأنه وقف مؤيداً، ويقدم المسمى على غيره، أما إذا انقرض المسمى صرف إلى اقرب الناس إلى الواقف لأنه من أعظم جهات الثواب¹.

ولا حاجة للإشارة إلى أن القرائن هي روح النظام القانوني، والملاحظ في فقه الوقف كثرة القرائن التي أقيمت لصالح الأقرباء ولصالح الضرورة والفقراء هذا فضلاً عن التأييد الذي يدخل «بالأصل وعند معظم الفقهاء» في مقتضى الوقف ومعناه وحقيقته².

والخلاصة فجميع الإشارات والعبارات والقرائن اتجهت لدى الفقهاء لتلمس روح المشروع في الوقف وصياغته صياغة وسكبه سكباً في هذه الهيئة... هكذا فقد استبعدت نظرية الوقف الشروط الآتية:

- الوقف على قوم بأعيانهم، فهذا لا يجوز إلا إذا اشترط تحول المنفعة إلى المساكين بعد انقراض المحددين بذواتهم «لاحظ الاستدراك بتحول المنفعة إلى المساكين»، هذا الاستدراك قرنيه واضحة في حمل الوقف خصائص المشروع العام لتغطيه الضروريات.

▪ عدم إجازة الوقف على شخص بذاته.

▪ عدم إجازة الوقف لمدة سنة أو شهر لأن ذلك بعيد عن روح القاعدة التي تخاطب الصفات لا الذوات.

وحقيقة الأمر انه يجب التروي بهذه المثابة والنظر إليها نظرة تعامل مع طبائع الأشياء، والنسب المركوزة فيها، أكثر من التعامل مع معيار زمني شكلي وصارم وخال من الدلالة.

فقد نقيم وقفاً من أجل القضاء على الذباب أو القضاء على مرض معين، فعندئذ ينتهي الوقف بانتهاء غرضه، وبذلك فالزمن المفترض هو الزمن النابع من فكرة

¹ - أبو اسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي: المهذب، ج1ص417، و ابن قدامة: المغني من مستودعات الفقه الحنبلي، ج3، ص 195.

² - السيد سابق: فقه السنة، دار الكتاب العربي، بيروت ط 1، 1971، مجلد3، ص522.

الحاجة العامة المطردة، باعتباره بعداً من أبعادها وعنصراً من مقتضاها ومعناها، أما التوقيت العارض الحدوث المرتبط بفكرة ذاتية وشخصية وخاصة، فهو مرفوض ويتنافى مع جوهر القاعدة المتضمن: مخاطبة الناس بصفاتهم لا بذواتهم.

وبيان ذلك أنه كان هنالك أسباب تدفعه إلى اشتراط التأييد، فالأوقاف كانت تنشأ لصالح الفقراء وأبناء السبيل ونحن هنا أمام ظاهرة مستديمة، والأمر على خلافه بالنسبة للمحدثين وفي بعض التشريعات الحديثة، وذلك لمعالجة بعض المشاكل التي يواجهها الوقف، إذا فديمومة المشروع والجهاز الخادم لهذه الديمومة واستمرارها واطرداها وانتظامها كانت الفكرة الأم المفتاح التي تخلقت حولها التقنيات والصياغات والإجراءات الفقهية من أجل تأمين إدامة الغرض الذي نشئ من أجله الوقف.

المطلب الثالث

القربة في الوقف

قلنا إن الأصل في الوقف أن يتقرب بها إلى الله بالإنفاق في أوجه البر بالصدقة الجارية، وإن خالط هذا الصرف الإنفاق على بعض الأغنياء. ولقد جرى خلاف بين الفقهاء حول هذا الإنفاق المغاير، وهل هو من حقيقة الوقف ومعناه أم لا.

فالإمام مالك لم يشترط القربة، بل اكتفى ألا يكون بمعصية، والعبرة في تحديد المعصية، هي اعتقاد المالك عند الوقف، لذلك صح في بعض الأقوال وقف المسيحي على الكنيسة¹، كذلك صح وقف الذمي على فقراء المسلمين وأهل الذمة أو إذا وقف المسلم والذمي شيئاً على بيت المقدس، بعكس ما إذا وقف ذمي شيئاً

¹ - أبو البركات أحمد بن محمد الدردير العدوي: الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، ج2، ص 267.

على مسجد غير بيت المقدس، أو إذا وقف مسلم شيئاً على بيعة أو كنيسة، ففي الحالات الأخيرة لا يصح الوقف¹.

ويذكر "السيد سابق" أن صفية بنت حُيي زوج النبي ﷺ وقفت على أخيها اليهودي².

والشافعي لا يشترط ظهور القرية في الوقف ابتداءً، بل ألا يكون الوقف في معصية³، وهذا هو رأي أحمد بن حنبل⁴.

وجدير بالملاحظة أن مذهب مالك، ولو أنه لا يشترط الغربة لا يصرف الغلة على الأغنياء إذا كان الوقف على قوم فيهم الغني والفقير، ولا يمكن الصرف عليهم جميعاً، ففي هذه الحالة لا يتم الصرف إلا على ذوي الحاجة (الفقراء)⁵.

أما الحنفية فقد شدوا في الأمر، فاشتروا أن يتمخض الوقف لجهة البر والقرية ولو بالمال، فقد جاء عند ابن نجيم في البحر: ((منى ذكر تصرفاً نص على الفقراء والحاجة فالوقف صحيح يحصون أم لا، ومتى ذكر مصرفاً يستوي فيه الغني والفقير، إن كانوا يحصون صح التملك، وإن كانوا لا يحصون فهو باطل، إلا أن يكون في لفظه ما يدل على الحاجة كاليتامى، فحينئذ إن كانوا يحصون مالاً فالأغنياء والفقراء سواء، وإن كانوا لا يحصون فالوقف صحيح ويصرف إلى فقرائهم. وكذلك الوقف على الزمني، فهو على فقرائهم))⁶.

لكن هل يتعارض مع الحرية الدينية أي مع القاعدة الفقهية، (أمرنا وتركهم وما يدينون).

1 - الوقف في الشريعة الإسلامية، مطبوعات المكتبة الحديثة، طرابلس، لبنان، ص 30.

2 - السيد سابق: فقه السنة، مجلد 3، ص 524.

3 - أبو زهرة: محاضرات في الوقف، ص 63.

4 - المرجع السابق، ص 93.

5 - المرجع السابق، ص 95.

6 - جاء هذا النص عند الشيخ أبي زهرة: محاضرات في الوقف، ص 100.

يجيب على ذلك "الأستاذ أبو زهرة" بالنفي لأن هؤلاء الأئمة الثلاثة اتفقوا على إقرار الذميين في بيوت عبادتهم وترميمها وإصلاحها، وإما لم يجوز بعضهم الوقف عليها لأن الوقف تنظيم إسلامي، أي عبادة إسلامية، ويتضح أن يكون في ابتدائه وانتهائه محضاً للخير وتوسعه للناس، ولكن الأئمة أجازوه في كل معروف، وإن كان الحنفية شددوا بأن يكون انتهاؤه للخير.

وفي الحقيقة فالوقف يجب أن يتمخض للخير في ابتدائه وانتهائه وإن تزال تلك التوسعة التي قررها الأئمة المجتهدون، يقول صاحب الروضة الندية في تعليقه على الحديث الذي خاطب الرسول ﷺ عمرأً: الوقف الذي جاءت به الشريعة وورغب فيه الرسول ﷺ، وفعله أصحابه هو الذي يتقرب به إلى الله عز وجل حتى يكون من الصدقة التي لا ينقطع عن فاعلها ثوابها، لأن ذلك خلاف موضوع الوقف المشروع، لكن الغربة توجد في ما أثبت الشارع أجرأً لفاعله كائناً ما كان، فمن وقف على إطعام نوع من أنواع الحيوان المحرمة كان وقفه صحيحاً لأنه ثبت من السنة الصحيحة أن: ﴿فِي كُلِّ ذَاتِ كَبِدٍ رَطْبَةٌ أَجْرٌ﴾، ومثل هذا لو وقف على من يخرج القذارة من المسجد، ويرفع ما يؤذي المسلمين من طريقهم، كان ذلك وقفاً صحيحاً لورود الأدلة الدالة على ثبوت الأجر لفاعل ذلك، فقس على ذلك غيره مما هو مساو له في ثبوت الأجر لفاعله، وما هو أكد منه في استحقاق الثواب.

المطلب الرابع

الأعيان الموقوفة

الأصل في العين الموقوفة «عند الأحناف» أن يكون عقاراً ليمكن تنفيذ حكم التأييد، وقد أجازوا الوقف في المنقول استثناءً، كأن يكون تابعا للعقار أو يكون متصلا به اتصال قرار وثبات، أو أن يكون قد ورد أثر بجواز وقفه كالأسلحة

استناداً إلى رواية وقف سيدنا خالد سلاحه، وأخيراً إذا جرى بالمنقول عرف كوقف الكتب والمصاحف¹.

والإمام مالك والشيعة الإمامية يجيزون وقف المنقول لأن الوقف يكون عندهم مؤبداً أو مؤقتاً، وإذا كان المنقول مؤبداً جاز استبداله أما الشافعية والحنابلة، فقد أجازوا وقف المنقول كالعقار، ولكن كيف يمكن تأييد الوقف وهو منقول؟²

أجاب صاحب كتاب المهذب وصاحب كتاب نهاية المحتاج عن ذلك فقالوا: ((إن وقف نخلة فجفت أو بهيمة فتزمنت أو جذوعاً على مسجد، فتكسرت ففيه وجهان، أحدهما لا يجوز بيعه كما ذكرنا في المسجد، والثاني يجوز بيعه لأنه لا يرجى منفعته بخلاف المسجد، فيمكن الصلاة فيه مع خرابه))³.

ولقد أجاب المذهب الحنبلي عن الإشكال بجواب واحد هو الاستبدال⁴.

والقانون رقم 48 لسنة 1946 الصادر في مصر أجاز وقف العقار والمنقول دون شرط.. ولقد اقتبس القانون اللبناني من القانون المصري السالف الذكر وقف المنقول والعقار، وذلك في الوقف الذري والوقف المشترك بين الخيري والذري، حيث نص في المادة/15/ على ما يلي:

((يجوز وقف العقار والمنقول، كما يجوز وقف حصص وأسهم الشركات المستقلة استقلالاً جائزاً شرعاً)).

أما وقف المشاع فيرتبط بالكلام على اشتراط القبض، فالفقهاء الذين اعتبروا الوقف تاماً لا يحتاج إلى القبض يجيزون الوقف مع الشيوخ، والعكس.

¹ - أبو زهرة: محاضرات في الوقف، ص 117.

² - شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين الرملي: نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، ج 4 ص 286.

³ - ابن قدامة المقدسي: الشرح الكبير على متن المقنع، ص 243.

وننوه أن أبا يوسف وغيره لم يشترط القبض، لذلك فقد أجازوا وقف المشاع دون الحاجة إلى قسمة.

ومع ذلك فقد اتفقوا على أن وقف المسجد والمقبرة لا يجوز إلا بعد القسمة والحكمة من ذلك واضحة لأنها حق خالص لله تعالى، وهذا لا يتم مع الشيوع. ولقد أجاز القانون رقم 48 لسنة 1946 «الصادر في مصر» وقف المشاع الذي يقبل القسمة بإطلاق، أما ما لا يقبل القسمة، فقد منع وقفه إلا في حالات ثلاث نذكر منها:

1- أن يوقف شخص حصة في مصنع على مستشفى، ويخصص المصرف لشراء أدوية للمشفى، ثم يبدو له أن يقف الحصة الأخرى على المستشفى على أن يكون المصرف لمكافحة الأطباء، أو أن يقف حصة من الفقهاء غير القابلة للقسمة على عمارة مسجد، ثم يقف بعد ذلك الحصة على المسجد على أن يكون المصرف هو إقامة الشعائر في المسجد.

2- يجوز وقف الأسهم والحصص في الشركات التي تفل بطريق جائز شرعاً، فالشيوع فيها لا يؤدي إلى نزاع لأنه يمكن بيعها¹.

والخلاصة، فالوقف لا يكون إلا في عين مملوكة لصاحبها ملكاً باتاً، وأن يكون معرفة تعريفاً كاملاً، مثل ذلك إذا كان العقار الموقوف قد اشتراه الواقف على أن يكون للبائع حق الفسخ خلال مدة معلومة، فإذا وقف البائع العين المباعة فالوقف صحيح².

¹ - أبو زهرة: محاضرات في الوقف، ص 124.

² - المرجع السابق، ص 127.

الملكية في الفقه

لا تخرج الملكية من الواقف عند المالكية، وفي بعض الأقوال عند الإمامية، فالملكية تبقى للواقف، لكنها مقيدة لا يحق لمالكها بيعها أو التصرف فيها، قال بعض الشيعة: ((إن الوقف إن كان على جهات عامة كالفقراء والمساكين والمصالح لا يملك، وإن كان في غير ذلك فالملك للموقوف عليهم¹، وروي هذا القول عن الإمام أحمد، وجاء في المغنى أنه ينسب إلى الشافعي، وحجة هذا القول تقوم على النص وعلى وجوه من الرأي لا يسعنا ذكره لعدم وجود المتسع لذلك².

وأرجح الأقوال عند الشافعي، وعند الحنفية أن الوقف يخرج من ملك الواقف إلى غير مالك من العباد، بل تكون الملكية على حكم ملك الله تعالى، وعلى ذلك الظاهرية وغيرهم، وهذا هو رأي ابن حزم كما جاء في المحلى³. والأصح - في رأينا - أن يخرج الملك عن ملكية المالك، وبالتالي فما قيمة هذه الملكية التي جرد الانتفاع فيها عن صاحبها، ثم بقيت له هذه المدة الطويلة لاسيما إذا كان الوقف خيرياً.

وهذه ما فعلته القوانين الأخيرة في الوقف، فقد بقي الوقف الخيري على ما كان العمل به في مذهب الحنفية، أي اعتبر الملك فيه على حكم ملك الله سبحانه وتعالى، أما الوقف الأهلي أو الذري فقد ألغي وجعلت الأعيان ملكاً للمستحقين، والمهم عندنا هو الوقف الخيري، فهذا الوقف يتحلى «كما رأينا» بالموضوعية والسمة العامة البعيدة عن كل سعة ذاتية خاصة.

¹ - أبو زهرة: محاضرات في الوقف، ص106.

² - المرجع السابق، ص106.

³ - المرجع السابق، ص110.

ولا حاجة للتأكد بأن اعتبار الوقف الخيري خارجاً عن ملكية الواقف نهائياً يدخله في دائرة المشاريع العامة بما في ذلك من مرونة وجدوى تنعكس آثارها الطيبة على الصالح العام.

المطلب السادس

أحكام الوقف

اشترط في الواقف أن يكون من أهل التبرعات، وذلك بأن يكون بالغاً عاقلاً حراً غير محجور عليه: لسفه أو غفلة¹ ونشير استطراداً إلى أن القانون الذي صدر في مصر تحت رقم 119 لسنة 1954 أجاز للولي المالي أن يقف على الصغير بإذن من القاضي، وذلك لأن المادة الخامسة من هذا القانون أجازت له التبرع من مال الصغير، وبالتالي إذا كان التبرع يقتضي وقفاً على أمر إنساني عام، كوقف غلات أسهم لبعض جهات النفع العام، أجاز ذلك بأذن المحكمة²، وإذا اجتمعت الوصايا بالبر والوقف في مرض الموت قسمت بينهما قسمة محاصة، أي بالتناسب بينها.

وهناك وصية تتقدم على كل الوصايا وعلى الوقف في مرض الموت، وهي الوصية بعق العبد، وعقته في مرض الموت، فإن الثلث إذا ضاق عن قيمة العبد وعن الوصايا والأوقاف في مرض الموت فإنه يتقدم أولاً لعق العبد، يلي ذلك الوصية بالقربات ومن ضمنها الوقف إذا كان خيراً في ابتدائه³ ولا حاجة للإشارة أن تلك الأرجحية لعق العبد من متعلقات حفظ النفس ذات الاعتبار والألوية في فقه المقاصد.

¹ - الشيخ أبو زهرة: محاضرات في الوقف، ص136.

² - المرجع السابق، ص128.

³ - المرجع السابق، ص153.

ويرى الأحناف تقديم الغرض، فتقدم الوصية بأداء الزكاة والكفارات، ثم تليها الواجبات كالوصية بأداء نذر، وبعد ذلك تكون النوافل، ومنها الوقف الخيري، حيث يتقدم على الوقف الأهلي¹.

أما عند الأئمة الثلاثة، فهم يرون أن الفرائض المالية ديون الله تعالى، فهي مقدمة على الوصايا بكل أنواعها، وبذلك تقدم على الوقف في مرض الموت ككل دين لقول النبي ﷺ: ﴿إِنَّ أُمَّي نَذَرْتُ أَنْ تَحُجَّ فَلَمْ تَحُجَّ حَتَّى مَاتَتْ، أَفَأَحُجُّ عَنْهَا؟ قَالَ: نَعَمْ، حُجِّي عَنْهَا، أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ عَلَى أُمِّكَ دَيْنٌ أَكُنْتُ قَاضِيَةً، أَقْضُوا لِلَّهِ، فَإِنَّهُ أَحَقُّ بِالْوَفَاءِ﴾².

الفرع الثاني

مخاض تجربة الوقف في أحضان المقاصد

لقد ولدت تجربة الوقف في مشتل مبین وقرار مكين، هياً لها المناخ المناسب في مواجهة عسر الولادة وآلم ومشاق التخلق إلى أن صلب عودها، ومتمن قوامها في نشأة وبنية سليمة كاملة باتجاه مرامي المقاصد القرآنية.

أجل كنا قد ذكرنا أن الآية القرآنية: ﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ﴾ آل عمران/92، وهذه الآية هي الدستور الكبير للتأسيس الفلسفي الأعظم للولادة النظرية الفقهية، ثم كان التدشين النبوي، حيث أسس "العقل العلمي" للمفهوم، ثم جاءت وصية سيدنا عمر بمثابة (اللائحة التنفيذية) للوقف.

فقد روي أن سيدنا عمر أتى النبي ﷺ فقال: ﴿أَصَابَ عَمْرُ أَرْضًا بِخَيْرٍ فَأَتَى النَّبِيَّ ﷺ يَسْتَأْمِرُهُ فِيهَا فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي أَصَبْتُ أَرْضًا بِخَيْرٍ لَمْ أَصِبْ مَالًا قَطُّ هُوَ أَنفُسُ عِنْدِي مِنْهُ فَمَا تَأْمُرُنِي بِهِ، قَالَ: إِنَّ شَيْئًا حَبَسَتْ أَصْلَهَا وَتَصَدَّقَتْ

¹ - أبو زهرة: محاضرات في الوقف، ص 153.

² - المرجع السابق، ص 154.

بِهَا، قَالَ: فَتُصَدَّقُ بِهَا عَمْرٌ أَنَّهُ لَا يَبِيعُ أَصْلَهَا وَلَا يَبْتَاعُ وَلَا يُورِثُ وَلَا يُوهَبُ، قَالَ: فَتُصَدَّقُ عَمْرٌ فِي الْفُقَرَاءِ وَفِي الْقُرْبَى وَفِي الرِّقَابِ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ وَالضَّيْفِ لَا جَنَاحَ عَلَى مَنْ وَلِيَهَا أَنْ يَأْكُلَ مِنْهَا بِالْمَعْرُوفِ أَوْ يُطْعِمُ صَدِيقًا غَيْرَ مُتَمَوِّلٍ فِيهِ^١.

وكان هذا الوقف صدقة خالصة كلها في مصارف الزكاة وير ذوي الرحم، وقد قرأ كتابه على جمع من المهاجرين والأنصار ليكون شهراً له وإعلاناً، فلما وقف ليقراءهم "المسور بن مخزومة" أن يقول: ((إنك تحتسب الخير وتؤيه، وإنني أخشى أن يأتي رجال لا يحتسبون مثل حسبتك، ولا ينوون مثل نيتك، ويحتجون بك، فتقطع المواريت، ولكنه جمجم بذلك القول واستحيا أن ينطق به حتى لا يفتتت بقوله على المهاجرين والأنصار، وهم بشرع الله، أعلم، وبمصالح المسلمين أكثر إدراكاً)).

وهذه النشأة الخالصة للوقف- ذهباً خالصاً نضاراً- ربطت حاضر الأمة- وثيقاً- بما ضيها حتى أن احباس مصر ومثلهم أهل الشام كانت في أواخر القرن الثاني وأوائل القرن الثالث تشبه في شروطها ومصارفها أحباسهم في القرن الرابع عشر الهجري^٢.

هذا الانتصار الكبير للأمة لا يخلو من وجود آلام ومشاق تجرعت، حيث تكلفت بانتصار هذه التجربة الحاسم والنهائي.

تذكر الموارد التاريخية أنه كان لأهل مصر والشام رغبة شديدة في الأحباس، ولقد حدث أن ولي قضاء مصر إسماعيل بن اليسع الكندي من قبل المهدي، وكان يرى رأي أبي حنيفة في عدم لزوم الأوقاف، وإبطالها بعد وفاة الواقف، فتلمل به المصريون وأبغضوه، وذهب إليه الليث بن سعد فقيه مصر، وقال له: ((جئت مخاصماً لك، فقال لماذا؟)، قال في إبطالك أحباس المسلمين، قد حبس رسول الله ﷺ وأبو بكر وعمر وعثمان وعلي والزبير، ثم كتب للمهدي كتاباً جاء فيه: إنك

¹ - الإمام أبو زهرة: محاضرات في الوقف، ص10.

² - المرجع السابق، ص15.

وليتنا رجلاً يكيد سنة رسول الله بين أظهرنا، مع أنا ما علمناه في الدينار والدرهم إلا خيراً)).

ولقد وجد من الأمراء والحكام من أخذ يستولي على الأحباس، حيث ذكر الناصر بن المقرئ في خطبه أن الناصر بن قلاوون حاول أن يستولي على النصف من أحباس المساجد، ولكبه قبض قبل أن يتم له شيء مما أراد¹. وتكررت هذه المحاولة مع الظاهر بيبرس، فقد حاول فرض ضرائب مرتفعة إضافة إلى محاولته الاستيلاء على الأراضي كلها والأوقاف من بينها، لكن محاولته جوبهت بمقاومة العلماء على رأسهم الشيخ النووي² فتراجع بيبرس عن ذلك. والأمر نفسه، نجده في القرن الثامن عند برقوق، فقد هم بإبطال الأوقاف الأهلية، كما سمعناه من رواية المقرئ³.

وهكذا تمكن الجمهور من الانتصار بقيادة الفقيه العضوي، وسار ركب الوقف سهواً رهواً، وأخذت التجربة بالتعمق والانغراس في التربة الشعبية.... ونظرة سريعة نلقيها على السجل التاريخي لنظام الوقف نجد أنه من حيث فكرته المعوية المجردة الحدقة الجارية وبنيته الروحية، ومحوريته. الخلقية (تطهير النفس)، ودستوره المثالي، ومن حيث أصوله المادية "الأراضي والعقارات" التي اجتذبت إليها دائرته⁴، استطاع أن يبني قاعدة صلبة. ولقد تعقب "الدكتور عبد العزيز الدوري" هذه المظاهرة في كافة حقبة التاريخ، مؤكداً أن الوقوف الأولى كانت على الفقراء والمساكين⁵ وفي الغزاة..

¹ - الإمام أبو زهرة: محاضرات في الوقف، ص 17.

² - المرجع السابق، ص 20.

³ - جلال الدين السيوطي: حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة، ج 2، ص 162.

⁴ - د. محمد عمار، مداخلته في الوقف، مجلة المستقبل العربي، 1998، ص 132.

⁵ - د. عبد العزيز الدوري: مقالة عن دور الوقف في التنمية، ص 7 وما بعدها.

ولقد أوضح المذكور أن مصادر المياه- حيث تشح من عيون وسقايات- كانت موضع اهتمام الواقفين لفائدة الجماعة (بئر رومه في المدينة وعين سلوان في القدس)، ومن هذه الأوقاف الأولى ما كان جزء من ريعها يصرف على أسره والباقي في وجوه البر^١، وكان جل الوقوف ابتداء في الرباع "الأراضي في المدن والدور"، كما هو الحال في مصر زمن الطولونيين^٢.

وفي مصر على الرغم من كثرة الوقوف في المدن، فإن وقف الأراضي الزراعية بدأ في مطالع القرن الثالث الهجري على الحرمين الشريفين، وجهات جديدة^٣ وازدادت الوقوف بصورة ملحوظة زمن الزنكيين والأمويين، ولعل سبب ذلك، بسبب الجهاد ضد الصليبيين، إضافة إلى النشاط المتمثل في إنشاء المدارس. ويلاحظ أن هذه الحقبة تميزت بالتوسع في الوقوف على المؤسسات الثقافية وفي سبيل الله وذلك لمدارس مختلف المذاهب، وعلى خوانق الصوفية^٤، ولقد خصصت الأوقاف لفك الأسرى، وعلى الأرامل واليتامى، خاصة في ظروف الجهاد ضد الصليبيين، واهتم صلاح الدين بالمستشفيات وأوقفوا عليها، ويبدو أن جلها اعتمد على الأرصا^٥.

¹ - انظر المراجع التي أشار إليها د. الدوري لتأصيل هذا الرأي لاسيما المدونة الكبرى لـ "سحفون" وأحكام الوقف لهلال الرأي وقول مالك بن أنس: ((من حبس شيئاً في سبيل الله، فإنما هو من الغزو)).

² - د. الدوري: نقلاً عن الإمام مالك بن أنس: المدونة الكبرى، ج4، ص422.

³ - د. عبد العزيز الدوري: تاريخ العراق الاقتصادي من القرن الرابع الهجري، ط3، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1995، ص75.

⁴ - د. الدوري: دور الوقف في التنمية، بحث منشور بمجلة المستقبل العربي، عدد 121، 7/1997، بيروت، ص8، نقلاً عن المقرئ في الخطط المقرئية، ج2، ص195.

⁵ - المرجع السابق، ص8.

⁶ - د. الدوري: دور الوقف في التنمية، ص8 والمقرئ: الخطط المقرئية، ج2، ص63.

وكان توسع الوقف في بلاد الشام ومصر زمن المماليك، وقد يكون ذلك لإضفاء بعض الشريعة على حكمهم، كما أن عددا منهم وجدوا في الوقف سبيلا للمحافظة على أملاكهم، وتأمين مورد دائم لأنفسهم وأولادهم¹. ومما شجع السلاطين وغيرهم على وقف أملاكهم إعفاء الأوقاف من الضرائب في الوقف الخيري باعتباره صدقة، وفي الوقف الأهلي باعتباره عرفا².

ولقد توسع المماليك في الوقف من أملاك بيت المال، وهو إرصاد الحاكم للأراضي الزراعية على جهة أفراد، ولا أدل على هذا التوسع أن الوقف أصبح يشمل الأراضي الزراعية والمباني مثل الدور والقصور، والوكالات والفنادق والخانات والقياسر، والحمامات والطواحين والأفران ومخازن الغلال، وأنواع الحياكة ومصانع الصابون ومعاصر الزيت³، ولقد رعت الدولة العثمانية الأوقاف، وأقامت أوقافا جديدة، وأحدثت بعض الإجراءات لتتماشى مع الأوضاع الجديدة، ومن ذلك صدور أمر سلطاني بعدم العمل بالاستبدال، ومجازاة البائع والمشتري، وأخضعت بعض أراضي الأوقاف في هذه الفترة لضريبة الخراج ولضرائب إضافية⁴، وشملت الأوقاف معظم مصادر الثروة الاقتصادية مثل، السفن والنقود حتى أن حوالي 40 بالمائة من أراضي مصر الزراعية كانت موقوفة، إضافة إلى عقارات الأوقاف في المدن⁵.

ولقد تعددت أغراض الوقف، من ذلك الخدمات الاجتماعية وفي مطلعها رعاية الفقراء والمساكين وأبناء السبيل والأيتام والأرامل والمنقطعين والزمنى، وأرباب

¹ - د. الدوري: دور الوقف في التنمية، ص9.

² - المرجع السابق، ص9.

³ - المرجع السابق، ص9، نقلاً عن المعهد الفرنسي للدراسات العربية. الوقف في العالم الإسلامي، تقديم راندي ديفلیم، مقدمه اندريه ريمون، دمشق، 1995، ص10.

⁴ - د. الدوري المرجع السابق، ص9.

⁵ - د. الدوري، المرجع السابق، ص9، نقلا عن محمد عفيفي: الأوقاف والحياة الاقتصادية في مصر في العصر العثماني، ص21 و144.

العاهات وإرضاع الأطفال اليتيم ورعاية النساء اللواتي طلقن أو هجرن، وتوفير مياه الشرب وإنشاء الخانات للمسافرين، وبناء القناطر والحمامات العمومية ودور الوضوء، وإنشاء الزوايا والأربطة لإيواء المسافرين وعابري السبيل وزوي الحاجات خصوصاً في النواحي المقفرة البعيدة¹، وأنشئت دور لرعاية الشيوخ والضعفاء، كما أنشئت دور للشريفات الفقيرات اللواتي لا ملجأ لهن².

وهناك الأوقاف لإنشاء المساجد والجوامع ولإلحاق على الأئمة والخطباء والمؤذنين والقوام وكافة الوظائف المرتبة لها³.

وهناك الأوقاف للإلحاق على الصوفية ومؤسساتهم من الربط والزوايا، وإضافة إلى الأوقاف المتصلة بتأدية فريضة الحج، ورعاية الحرمين الشريفين⁴.

وكان للأوقاف دورها في دفع الجهاد والأخذ بيد المجاهدين في الثغور لمواجهة الأعداء براً وبحراً، ولقد رأى بعض الفقهاء أن الأوقاف في الثغور «برية وبحرية» تكون للجهاد حين لا يحدد الواقف مصرفها، كما تقررت الأوقاف للصرف على القلاع والأبراج والمنشآت العسكرية وتوفير السلاح وفكاك الأسرى⁵.

ولقد لعبت الأوقاف دورها في الحياة الثقافية، لأن مؤسسات التعليم كانت في المسجد والكتاتيب، ودور العلم والمكتبات والربط والزوايا، ولقد اعتمد الكثير منها على الهبات، وخصصت الأوقاف لبعضها، واعتمدت المدارس أساساً على الأوقاف المخصصة لها منذ البداية، وهناك الوقف على زوايا العلم وعلى كراسي لتدريس

1 - د. الدوري: دور الوقف في التنمية، ص9.

2 - المرجع السابق، ص9، نقلاً عن رقية بالمقدم، أوقاف كلنا في عهد مولاي اسماعيل، ج2،

الرباط، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 993، ص53 و62.

3 - المرجع السابق، ص9.

4 - المرجع السابق، ص10.

5 - المرجع السابق، ص10.

الفقه والحديث والتفسير، والأوقاف على منازل الطلبة وعلى خزانات الكتب في المساجد والمكتبات ودور العلم، كما خصصت الأوقاف لمكاتب تعليم الأيتام¹.

وهناك الرعاية الطبية، وتتمثل في إقامة المارستانات، حيث يعالج المرضى، ويتناولون الأدوية والأغذية مجاناً، هذا بالإضافة إلى تقديم خدمات طبية لبعض المؤسسات والجهات، وذلك بإرسال أطباء للمعالجة، وهناك إرشادات إلى إرسال أطباء للأرياف لمعالجة المرضى، كما أن هناك تنوعاً في المستشفيات، مثل مستشفيات المجانين والمجذومين، وكانت بعض المستشفيات مراكز لتعليم الطب، حيث يعين شيخ للاشتغال بعلم الطب أو مدرس الطب، ينفق عليه، وعلى عدد من الطلبة يشتغلون بالطب معه²، يعطون ما يأكلون ويلبسون ويتزودون لبلادهم، وفيها أوقاف على تعديل الطريق وورصفها، وأوقاف لسوى ذلك من أفعال الخير³.

ويكفي للتدليل بالتوسع في نظام الوقف الحديث الذي روى عن ابن بطوطة تحت عنوان المملوك الصغير والصحفة، قال المذكور: ((مررت يوماً ببعض أزقة دمشق، فرأيت بها مملوكاً صغيراً قد سقطت من يده صحفة من الفخار الصيني، وهم يسمونها الصحن، فتكسرت، واجتمع عليه الناس، فقال له بعضهم: اجمع شقفها، واحملها معك لصاحب أوقاف الأواني، فجمعها، وذهب الرجل معه إليه، فأراه إياها، فدفع له ما اشترى به مثل ذلك الصحف، وهذا من أحسن الأعمال فإن سيد الغلام لا بد له أن يضر به على كسر الصحن، أو ينهره، ينكسر قلبه، فكان هذا الوقف جبراً للقلوب))⁴.

وكانت في دمشق «عدا دور المجانين والمجاذيب»، أوقاف على الحيوانات، ومرجة دمشق على ضفة نهر بردى الجنوبية، كانت كلها وقفاً على الخيل التي تعبت في

¹ - د. الدوري: دور الوقف في التنمية، ص 10.

² - المرجع السابق، ص 10.

³ - أبو عبد الله محمد ابن بطوطة: رحلة ابن بطوطة، المسماة تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، دار الفكر، بيروت، ص 99.

⁴ - المرجع السابق، ص 100.

الجهاد، وأسنت، فتأكل منها نبات هذه الأرض، وتشرب من مياه بردى حتى تمت بشكل طبيعي، ووجد في الشام وقف لتزويج الفقيرات، ووقف يسقيا الماء المثلوج في الصيف لعابري السبيل، وقد يسقونه بماء الخرنوب، أو غيره من الأشربة¹، وفي مكة المكرمة وقف مخصص لمنع الكلاب من دخول مكة².

ولقد تجاوزت الأوقاف كل ذلك لتقوم بتزويج الأيامى والأبكار اليتيمات، والعناية بالحيوانات المريضة، وتخصيص مرتبات شهرية للشيوخ والضعفاء ولإنارة السبل أمام المارة ليلاً³.

ويرى "الدكتور شوقي أبو خليل"⁴ أن أرق ما وجد في الإسلام وألطفه ما سمي (وقف الزیادي) الذي كان في دمشق، وقد حدث عنه ابن بطوطة قائلاً: ((والأوقاف بدمشق لا تحصر أنواعها ومصارفها لكثرتها، فمنها أوقاف على العاجزين عن الحج، يعطي من يحج عن الرجل كفايته، ومنها أوقاف على تجهيز النبات إلى أزواجهن، وهن اللواتي لا قدرة لأهلهن على تجهيزهن، ومنها أوقاف لفكالك الأسرى، ومنها أوقاف لأبناء السبيل)).

وفي أكثر من بلد وقف لإعارة الحلي والزينة في الأعراس والأفراح، بحيث أن العامة والفقراء، لا بل الطبقة المتوسطة يرتفقون بهذا الوقف الخيري، فيستعيرون منه ما يلزم من الحلي لأجل التزين به في الحفلات، ويعيدونه إلى مكانه بعد انتهائها، فتيسر للفقراء أن يبرز يوم عرسه بحلة لائقة، ولعروسه أن تحلى بحلية رائعة، مما يجبر خاطرها، وكذلك يستغني المتوسط في الثروة عن أن يشتري مالا طاقة له به⁵. وفي تونس وقف للصبيان يخصص لهم يوم معين، وهو يوم الخميس، يسألونهم فيه عن جميع ما قرؤوه في الأسبوع، ويعطونهم بعد ذلك دراهم استنهاضا لهممهم

¹ - ابن بطوطة: رحلة ابن بطوطة، ص336.

² - د. الدوري: دور الوقف في التنمية، ص10.

³ - د. شوقي أبو خليل: الحضارة العربية الإسلامية، ط1994، ص335.

⁴ - شكيب أرسلان: حاضر العالم الإسلامي.

⁵ - المرجع السابق.

وتفريجا لقلوبهم، وفيها وقف للاستحمام مجاناً، توضع فيه صرر من الدراهم، كل صرة فيها مقدار أجرة الحمام، فيدخل المحتاج إلى الاستحمام ويتناول إحدى هذه الصرر فيدفعها بعينها، ويستحم¹.

وفي تونس وقف لختان أولاد الفقراء، يختن الولد، ويعطي كسوة ودراهم، وهناك وقف توزع فيه الحلواء في شهر رمضان مجاناً، ويأتي في بعض أيام السنة نوع من السمك، تفيض به شواطئها، لذلك وجد فيها وقف يشتري من ريعه جانب كبير من هذا السمك، ويوزع على الفقراء مجاناً، ومنها وقف لمن وقع عليه زيت مصباح، وتلوث ثوبه بشيء فيذهب إلى الوقف ليساعده على شراء ثوب جديد². وهناك وقف سيدي أبي العباس السبتي للعميان والزمنى يأخذون من ريعه ما يعيشون به ذكوراً وإناثاً³.

وفي مدينة فاس وقف لرفع الحجارة من الطرقات، ووقف للمؤذنين الذين يحيون الليل بالنوبة، كل منهم يسبح الله نحو ساعة بصوته الرخيم، ويسمى هذا المؤذن "مؤنس الغرباء" أو "مؤنس المرضى" لأن المريض لا يقدر أن ينام، ولا يوجد في كل الأحيان من يحيي الليل لأجله، فليس له من أنيس أحسن من هذا المؤذن الذي يشجيه بصوته الرخيم في تسبيح الباري تعالى في ساعات الليل الأخيرة⁴.

وفي مراكش مؤسسة اسمها دار الدقة، وهي ملجأ تذهب إليه النساء اللاتي يقع نفور بينهن، وبين بعولتهن، فلهن أن يقعدن أكلات شاربات إلى أن يزول النفور⁵.

¹ - د. شوقي أبو خليل: الحضارة العربية الإسلامية، ص 336.

² - المرجع السابق، ص 337

³ - المرجع السابق، ص 337

⁴ - المرجع السابق، ص 337

⁵ - المرجع السابق، ص 337

ولقد كانت هناك أوقاف في أواسط آسيا لتجهيز الجيوش وتأمين رباط الثغور، كما كان هنالك أوقاف لخدمة العالم الإسلامي كأوقاف سكة حديد الحجاز المنتشرة في مختلف بقاع العالم الإسلامي¹.

ونستطيع القول إن الوقف ما زال محتفظاً بقدسيته وفي ذلك يقول الدكتور عمارة، نجد أحياناً إنساناً يتهرب من دفع تذكرة الأوتوبيس، لكنه يدفع الزكاة سراً، ثم أشار إلى صندوق مناصرة البؤسة، ورأى كيف كان بسطاء الناس يصطفون في طوابير للتبرع.

ونؤكد أن هذا الانحسار للوقف «رغم حركة الإحياء في بعض الدول العربية» لم يؤثر على احترامه في النفوس، والوقف موجود في دائرة القوة، ويحتاج إلى من يخرجها إلى دائرة الفعل كما يقول المناطقة.

ففي عام 1997 قام أناس خيرون في مصر بتخصيص أموال لتحقيق أهداف من صميم التنمية بأشكالها المختلفة².

وفي آب 1997 قام شخص في الاسكندرية بوقف 1.5 مليون جنيه، وكتب حجة بالطريقة نفسها التي كتب بها منذ ألف سنة، وهنالك الكثيرون الذين أوقفوا على المدارس والتعليم، وكذلك بالنسبة للأيتام والأطفال (كما في مدينة 6 أكتوبر والمجتمعات الجديدة) ولعل هذا كله تم دون دعوى أو حث من أجهزة الإعلام³، وأن شخصاً مصريةً مسيحياً أوقف عام 1951 لشراء بارجتين بحريتين.

وهنالك سيدات في الريف المصري قمن بالكثير من أعمال الوقف، ومنهم سيدة أوقفت عام 1993 ثلاثة أفدنة لصالح مدارس الجمعية الخيرية الإسلامية في القاهرة⁴.

¹ - كنوز الوقف في العالم الإسلامي، مجلد 13، ص 55.

² - د. ابراهيم البيومي غانم: مداخلته في مجلة المستقبل العربي، 9/1998، ص 117.

³ - مجلة المستقبل العربي، 9/1998، ص 118.

⁴ - المرجع السابق، ص 118.

ويشير "الأستاذ جلال أمين" إلى أن الوقف شهد في مصر نشاطاً ملحوظاً في فترة الثلاثين عاماً التي تلت الاحتلال الإنكليزي لاسيما في مجال المستشفيات والمدارس، بل أن جزءاً كبيراً من جامعة القاهرة كان ممولاً عن طريق الوقف¹. وتؤكد الموارد التاريخية أن ثروة المؤسسات الوقفية بلغت أكثر من نصف العقارات والأموال الموجودة في الدولة العثمانية².

ولقد أثبتت وثائق الأوقاف في مصر أنه وجد عام 1952 حوالي 15 بالمائة من إجمالي مساحة الزمام المزروع في مصر حوالي 700 ألف فدان أوقافاً لتمويل مؤسسات خيرية وبعض الأغراض الأهلية.

كما أثبتت تلك الوثائق أن الأوقاف كانت تدر عام 1958 ريعاً سنوياً يقدر بحوالي 8 مليون جنيه مصري، ويؤكد الأستاذ فهمي هويدي بأنه ليس هنالك صاحب مال في تركيا إلا ويوقف منه شيء، ولهذا نجد أن كل النشاط العام والأهلي في تركيا حتى هذه اللحظة أوقافاً....

ورغم كل المالبسات الموجودة فالوقف منطلق في كافة جنبات المجتمع التركي رغم ما حدث منذ أيام أتاتورك من محاولات لحصار المجتمع والضغط على انتمائه الإسلامي، إلا أنه مازال هنالك شيء متوهج في هذا المجتمع، بل يمكن القول إن كل ما حرصت الحركة الكمالية على طمسه من الهوية الإسلامية نجح الوقف في صونه وسد الثغرات التي تنشأ من هذه الوضع، ومن هنا يمكن رؤية الوقف باعتباره جزءاً من نموذج حضاري ونمط متكامل، ويخشى أن ينزع من سياقه فلا يتمكن من أن يكون فاعلاً، وسيعجز عن حل المشاكل باعتباره جزءاً من أنموذج أكبر، فإما أن يأخذ المعالم الأساسية لهذا النموذج، أو على الأقل يكون مدركاً أنه حتى يكون فاعلاً وبكفاءة أعلى، فلا بد من أن نوضح في سياقه³.

¹ - مجلة المستقبل العربي، 9/1998، ص 119.

² - جلال عامر: مداخلته عن الوقف، مجلة المستقبل العربي، العدد 9/1998، ص 129.

³ - المرجع السابق، ص 129.

وهكذا تتكشف الستارة عن قيمة هذه المفاتيح الكبرى التي وضعناها على رأس دراستنا نقصد: الاحتساب - العبادة - وجه الله وفعل الله، وفي النتيجة فلا مجال لتجربتين - كالوقف والمقاصد - إلا أن يلتقيا طالما محض إرضاء الله، وهذا ما حصل.

هذا التماثل في الروح بين مؤسسة الوقف ونظام المقاصد نجده في نظام التدريب في مكاتب تعليم الأيتام وفي النظام التهذيبي في الأصناف والطرق الصوفية، فقد ضمت هذه الأصناف أفراداً من مختلف الطوائف في جو من التسامح الاجتماعي والفكري، يذكرنا بمؤسسات الوقف، فضلاً عن أن النقابة الإسلامية ضمت أفراداً من مختلف الطوائف في جو من التسامح الديني والفكري على عكس ما حصل في الغرب، بالإضافة إلى أن للنقابات الإسلامية حياة روحية ومثل خلقية، فهي قوة تهذيبية مهنية في الوقت نفسه¹.

تقويم وتقدير البحث الأخير

لقد استشرف رسول الله ﷺ، فاستشف سبل الحياة الإنسانية، فوجدها ترشف بالقوت والهرج والاضطراب، اللهم إلا بإقامة مجتمع المؤسسات والمرافق العامة، ومد العروق والشرايين وعرى الاتصال وإقامة دورات الحياة في نسيج المجتمع وبنيته ومقوماته وأساسياته دون أن يقتصر الأمر على مجرد منح بعض الصدقات أو إعطاء إحسانات للفقراء وذوي الحاجة².

هذا الناموس العمراني الذي دلل به الرسول ﷺ، يشكل رقعة واسعة من روح النسيج القرآني والمأثور النبوي، ولم يكن وليد نزعة عابرة أو وقفة سانحة طارئة، بل انطلق من نظرية عمرانية تؤسس لعمل تاريخي فذ وجبار، وفي هذا الصدد،

¹ - د. عبد العزيز الدوري: نشوء الأصناف والحرف في الإسلام، مجلة الرسالة، عدد 983، سنة 1953، ص 523.

² - د. إبراهيم البيومي غانم: نحو إحياء دور الوقف في التنمية المستقلة، ص 98.

فنحن مع "الدكتور خليل أحمد خليل" بأن الإنسان المتحضر الحاضر وجودياً، هو ذلك اللاعب التاريخي بدنيته ومواعينها (تقنياً)¹.

والقرآن الكريم يحذر من الذين يمنعون الماعون، أي يمنعون ما يستعين به الإنسان في معاشه و حضوره العالمي، فالماعونية حين تمنع، إنما تشكل المانعية الكبرى للتأسيس الحضاري، وقوامه العون، المعونة الاجتماعية بالمعنى السوسولوجي الدقيق للعمل والعمران².

بهذا التحديد يرسى القرآن الكريم إعلاناً فذاً لحقوق الإنسان قائماً على مبدأ الضرورة، أي على الحياة في ذاتها و ضرورتها، يقول تعالى: ﴿إِنَّ لَكَ أَلًا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى﴾ 118 ﴿ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَصْحَى ﴾ طه/118-119، ويتأكد هذا المشهد في القرآن الكريم، حيث نجد العمران الحضاري يقوم على الأمن وعلى الثمرات، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ﴾ البقرة/126.

فالإطعام من الجوع، والأمن من الخوف هو المقدمة الضرورية لعبادة الله وأولى الناي بهذه العبادة، أولئك الذين أطعمهم الله وأمنهم دون أن يشكروا لطفه ونعمه، قال تعالى: ﴿لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ﴾ 1 ﴿إِيلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ﴾ 2 ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ﴾ 3 ﴿الَّذِي أَطَعَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَأَمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾ قريش/1-4، فالآية الكريمة ربطت بين الأمن والتنمية، فهي بذلك تؤسس لفكر استراتيجي أقوم³.

وفي ذلك يقول "الدكتور رضوان السيد": ((لقد تقرشت قريش «تجمعت» حول البيت، ثم مدت تقرشها بالإيلاف بأبعاده الدينية والسياسية والاجتماعية،

1- د. خليل أحمد خليل: مقاله الموسوم بعنوان: نحو تأسيس فلسفي للحضور العلمي العربي في القرآن الكريم، مجلة الفكر العربي، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1994، عدد 56، السنة 15، ص 3.

2- المرجع السابق، ص 3.

3- وفي هذا الصدد يقول ماكنمارا وزير الدفاع الأمريكي الأسبق: الأمن هو التنمية.

والاقتصادية، وجاء النبي ﷺ مؤكداً الجذر الديني رب البيت الذي حقق الأمن والكفاية، ويعد بتحقيق العقيدة¹)).

ومن خلال هذه المقدمة نعتقد أن الدولة في الإسلام هي دولة حانية لا تقتصر كما هي الحال في الدولة الحارسة على حفظ النظام العام وإقامة العدل²، بل هي مسؤولة مندوبة إلى إقامة الحياة نفسها، وهذا ما يتضح من هذه الأمة التي حددها "الماوردي" لإقامة المجتمع الإسلامي، دين متبع- سلطان قاهر- عدل شامل- أمن عام- خصب دائم- أمل فسيح³.

والقرآن الكريم يربط بين النبوة والدعوى إلى الدين، وبين العمران مقررًا أن الرسائل لا تكون إلا في القرى، وأن التاريخ البشري نتاج المدن والمستقرات الحضرية العمرانية، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى﴾ يوسف/109، وقال ﷺ: ﴿لَا جُمُعَةَ وَلَا تَشْرِيْقَ إِلَّا فِي مِصْرَ جَامِعٍ﴾⁴، ولقد ظهرت أدبيات في تراثنا تؤكد أن الأنبياء كانوا جميعاً من أهل القرى⁵.

هذا هو الإطار العمراني العريض والفلسفة الكبرى لمسيرة الحضارة الإسلامية ابتدأت بالتأثير الفكري الذي تخلق فيه جنين الوقف، ثم كانت الحلقة الثانية من التجربة الحضارية، أي النظرية الفقهية حيث امتلأت هذه النظرية بالمناقشات لجهة تكييفها تلك الظاهرة وضبط مصطلحها وتحديد مدلولها، وحل مسائلها

¹ - د. رضوان السيد: مفهوم الجماعات في الإسلام، ط1، 1984، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1984، ص27.

² - د. فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مؤسسة الرسالة بيروت، ط1987، ص278.

³ - الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص117.

⁴ - علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني: بدائع الصنائع، 278|2، د. رضوان السيد: المدينة والدولة في الإسلام، ص28.

⁵ - أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ: الحيوان 4/478، الحسن بن عبد الله أبي هلال العسكري: الأوائل، 1/39، د. رضوان السيد: المدينة والدولة في الإسلام، ص39.

ومشكلاتها، وعكست بصدق وشفافية مختلف جوانب خبرتنا الحضارية من الوجهة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والروحية والأخلاقية، هذا فضلاً عن أن فقه الأوقاف كان ترجمة تفصيلية وواعية وواسعة لمفهوم السياسة المدنية في الرؤية الإسلامية.

هذا ما يتعلق بالبناء النظري للوقف أما ما يتعلق بتجربته في الضمير والوجدان الشعبيين، فقد كانت هذه التجربة موضوع تقدير وتشجيع حيث أحيطت بحدقات العيون وحبوات القلوب، على اعتبار أن الجمهور لا يهتم بالبناء التظليلي بقدر ما يهتم بتجربة حيه وفاعلة وصادقة وملموسة وذات جدوى وأداء فاعلين.

وعلى الرغم من المسائل الخلافية التي أثارها هذه الظاهرة، «لاسيما أن الفقه الإسلامي هو علم الخلافات أو علم الحركة¹» فهناك خط عريض موضع اتفاق يفصح عن ماهية الوقف ومبادئه الذاتية وعناصره الجوهرية المركوزة فيه، هذا الخط العريض هو منع التصرف في الرقبة، وتسهيل الانتفاع بالمنفعة، ومع ذلك فهناك الكثير من الاختلاط والاشتباه الذي يعتوره هذه النظرية، ولعل منشأ هذا التداخل والالتباس هو عدم انضواء الظاهرة المذكورة تحت سقف نظرية محددة، وعدم حملها على كيواف qualification، وأوصاف ومفاهيم قانونية بالمعنى القائم والمعهود في الفقه القانوني المعاصر.

ولعل أحد أسباب ذلك هو أن الفقه الإسلامي «بعامة» هو فقه فروع عملي ابتعد نسبياً عن النظريات والأفكار الكبرى، وهو الأمر الذي حدا الكثير من الألسنة الحداد للنيل من وعينا ووصمة بالقصور في إدراك الكليات، مع العلم أن هذه الظاهرة قامت على فكرة المفهوم، والأمثلة على ذلك كثيرة، من ذلك فكرة الشخص المعنوي، وفكرة الحاجة الدائمة، وفكرة الموضوعية (الانسلاخ عن إرادة الوقف) في بعض الأمر، وفكرة الهدف المتفق مع الشرعية، وغير ذلك.

¹ - د. ابراهيم البيومي غانم: نحو إحياء دور الوقف في التنمية المستقلة، ص 99.

ومع ذلك فأصحاب المذهب الافتراضي في الفقه الإسلامي أكثرها من افتراضاتهم المعوقة لإنشاء نسق فقهي عام يتعلق بالوقف، وكان على النظرية الفقهية أن تتعامل مع صرح عام، ومعياري عام موحد يلتمس شتاتها، وجميع أبعاضها وفرداتها، وبذلك فنحن أمام نقص في التنظير والبناء الفوقي الذي يحكم الواقع، ولا بد للواقع من أن يؤسس على بناء نظري صلب وقيمي، وما يوضحه المثال يوضحه المقال: فالمالكية ترى ان الوقف يبقى على ذمة الواقف، وهو في الوقت نفسه لازم لا يخول له بيعه أو رهنه ولا يورث عنه¹.

ألسنا حيال نقص نظري في مفهوم فكرة الحق، وما قيمة هذا الحق الذي جرد مما سبق قوله².

يقر الفقه الحديث أن الحق هو حاجز إجرائي خاص يقام على الشيء لصالح فلان، ويخول له حق الاستئثار والتسلط عليه³.

ولكن هل يبقى للواقف حق التسلط والاستئثار بعد قيامه بالوقف⁴، وإذا لم يكن له ذلك، فلماذا إذاً هذا الخلاف الفقهي الطويل حول بقاء حق الملكية، مسألة ثانية تتعلق بهذا الإيغال في الافتراض، هي موقف "الخصاف" من الوقف إذا كان الواقف اشتراه بخنزير أو خمر أو ميتة أو دم فالشراء بخمر أو بخنزير جائز، أما الشراء بميتة أو دم فهو غير جائز⁵.

يظهر أن النظرية الفقهية تفسح المجال الواسع لجرعات الأخلاقية، وبذلك فهي تأخذ بالمعيار النفسي "الأخلاقي" مع العلم أنه لا يجوز المبالغة بهذا المعيار على الصعيد القانوني.

¹ - أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي: النهاية في الفقه والفتاوى، تحقيق آغا بزوك الطهراني، ط 2، بيروت، دار الكتاب العربي، 1980، ص 595.

² - هذا الرأي للفقيه البلجيكي دابان في كتابه النظرية العامة للقانون:

Jean DABIN: Théorie générale du droit Bruxelles Bruylant, 2e éd, 1953, p83-115.

³ - أحمد بن عمرو الشيباني أبو بكر الخصاف: أحكام الوقف، ص 36.

فالنظرية الفقهية تنطلق من قاعدة صلبة هي أن الوقف مؤسس على فكرة عقيدية، إذاً يجب أن يكون خالصاً محضاً شفافاً لا تشوبه شائبة، وهذا أمر صحيح في الجانب الديني، لكن انعقاد الوقف مسألة قانونية صرفة، وهنا نتذكر قول احدهم لقد أراد وببسر أن يقيم الفضيلة، فأقام الرعب.

كيف عالج الفقه الفرنسي هذه القضية بالنسبة للمرفق العام أم المال العام؟ لقد كيف هذا الفقه المال العام بأنه ذلك المال المخصص للمنفعة العامة، أما بالنسبة للمرفق العام، فجوهره يكمن في تأمين حاجات العامة باطراد وانتظام، وبذلك فأي تصرف مهما كان نوعه وسببه يعتبر باطل (إذا تعارض مع تخصيص المال للنفع العام، أو قام بالحد منه أو تعطيله كلياً أو جزئياً) والأمر نفسه بالنسبة للمرفق العام فقد فرع الكثير من القواعد على المبدأ العام وهكذا تولدت لدينا قواعد متعددة نابعة من مبدأ سير المرافق باطراد، ومن هذه القواعد: تنظيم الإضراب - تنظيم الاستقالة - مساواة المنتفعين أمام مرفق - استجابة المرفق للتطورات الفنية، وغير ذلك.

هذا غييض من فييض من قصور النظرية الفقهية التاريخية، والمسألة تتعلق بالتكيف وبلورة المفهوم، فما هو هذا المفهوم بالنسبة لظاهرتنا المطروحة؟ في نظرنا إن الوقف "المشروع" هو مرفق عام يساس من قبل شخص من أشخاص القانون الخاص، وبذلك فالحاجة ماسة لتقديم إلماحة مبسطة لنظرية المرفق العام في الفقه الفرنسي، فما هو المرفق العام؟

هو مؤسسة تقوم على العنصرين الآتين:

الأول وهو الأساس "الحاجة العامة"، والثاني هو منظمة أو المشروع الذي يطلع بالحاجة، وهذه الحاجة العامة هي الصدقة الجارية في نظرية الوقف.

ولقد عرفت فتوى قسم الرأي مجتمعاً في مصر الوقف العام بأنه، وإن كانت هذه الفكرة غير محددة تحديداً واضحاً، إلا أن العنصر الأساسي فيها هو ضرورة وجود خدمة يهدف المشروع إلى أدائها.

وقد لا يقوم المرفق العام إلا على العنصر الموضوعي، وهذا هو المرفق العام الفعلي virtual وهو مرفق يؤدي بطبيعة الحال خدمة عامة بشرط أساسي هو ضرورة

وجود ترخيص authorization من الإدارة يسمح بذلك¹، ولا شك أن الوقف حال متقدمة إذا ما قورن الأمر بالمؤسسات الحديثة التي تستهدف الريح المحض والسبب هو أن تلك الإدارات تقوم بالأساس على عنصر الريح، هذا فضلاً عن أن تلك الصور ينقصها الديمومة بسبب عرضية المصلحة الشخصية واضطرابها ونزعتها المتقلبة، في حين أن النزعة الأخلاقية في الوقف تعود إلى حال من الديمومة والاستقرار والتجرد من الشهوة المادية، وهذا ما أكده "الأستاذ نبيل مرقس" بأن تعبئة الموارد في وطننا العربي يقدم لنا بأدوات علمانية غربية، في الوقت الذي تتعد فيه المنابع الأصلية لهذه الفكرة في القيم الدينية، ومن هنا يأتي الوقف في هذا الإطار كنموذج يعيدنا إلى منابع العمل الخيري والأهلي التي كانت تمثل واحدة من المصادر الأصلية لتجديد قوى المجتمعات العربية والإسلامية وتميئتها².

ولا يشترط في الحاجة العامة أن تشبع كافة أفراد الجماعة، بل يكفي أن يكون العدد غير محدد group covert، إذ قد تتصرف الحاجة العامة إلى فئة محددة من الجماعة، شريطة أن تكون محددة بأشخاصها³، وبالرجوع إلى كتاب أحكام الوقف "لأبي بكر الخصاف" يتضح انه لم يجر الوقف في الحالات الآتية:
الوقف على أهل بغداد- على العميان- على فقراء النصارى⁴، مع أن هذه الحالات تفيد العموم والتجريد، وهذا هو اخص سمات التقييد القانوني.
أجل كان على الخصاف أن يضيف وصفاً جديداً على الأمثلة السابقة كأن يقول أهل بغداد الذين يتوفر بهم شرط معين أو العمي الفقراء، هذا ونشر إلى أن نظام

¹ - د. سليمان الطماوي: الأسس العامة للعقود الإدارية، القاهرة، دار الفكر العربي، ط2، 1965، ص 206.

² - مداخلته عن الوقف مجلة المستقبل العربي، عدد 9، لعام 1998، ص 123.

³ - محمد حامد الجمل: الموظف العام، فقهاً وقضاء، القاهرة، دار النهضة العربية 1969، ط2، ص 431.

⁴ - الخصاف: أحكام الوقف، ص 335 و 125 و 276.

الوقف الإسلامي هو نظام اجتهادي أقامت صرحه قرائح الفقهاء، وهذا المرفق البشري بأصالته يضعنا وجهاً لوجه أمام نظام المرفق العام في المدرسة الفرنسية، بحيث نختر ما يلائم الطبيعة الذاتية للوقف، وخاصة الجانب المتعلق بذات الإنسان وبشريته وعقيدته وإرادته، وخاصة المبادئ العامة الضابطة للمرفق العام، والتي هي، مبدأ سير المرفق باطراد وانتظام ومبدأ مساواة المنتفعين، وأخيراً مبدأ تطوير المرفق العام، واستجابته للظروف المتجددة.

فبالنسبة للمبدأ الأول يجب التأكيد على عدم جواز الحجز على أموال الوقف، لا سيما تلك المتعلقة بالمشروع في ذاته، أو المرتبطة ارتباطاً وشيخاً بتنظيمه وتسييره¹ خلافاً للأموال الناتجة عن ثماره، فهي لا تؤثر على ملاك الوقف وقوام أمره، ولا تؤثر على سير عمله وأهدافه.

كذلك يمكن تنظيم استقالة القوامين على إرادة الوقف "الناظرة" أو منع إضرابهم تبعاً للنظريات التي تنشأ في إطار نظرية المرفق العام.

أما مبدأ المساواة أمام الوقف، فيجب حمله على دعامتي الأئسنة والمواطنة شريطة احترام إرادة الواقف التي لا تتعارض مع مقاصد الشرع.

على هذا الأساس أجاز الوقف على من يحفظ القرآن من قرابة الواقف، أو على فقراء القرابة، أو على الأهل، أو على من يدخل من أهل بيته من المماليك، أو على أمهات أولاده أو على مماليك رجل².

أما بشأن مسايرة الوقف للتطورات المستجدة، فهذا الأمر من مقتضيات طبائع الأشياء المركوزة في الوقف، أي تأييده، إذ قد تطرأ ظروف تستدعي تغيير بعض أغراضه دون جوهره، ودون قلب توازنات اقتصاده³ أو أهدافه، أما التغيير في الأعراض، فلا يمكن اعتباره يتعارض مع إرادة الوقف.

¹ - د. سليمان الطماوي: الأسس العامة للعقود الإدارية، ص65، وانظر د. محمود حلمي:

نشاط الإدارة، القاهرة دار الفكر العربي، ص6.

² - يراجع في ذلك أحكام الوقف للخصاف.

³ - انظر في قلب توازن العقد د. الطماوي، الأسس العامة للعقود الإدارية، ص 626 وما بعدها.

وقد أتحدثنا النظرية الفقهية بعبء شر سواء فيما يتعلق بعمارة الوقف والحفاظ عليه وترميمه واستبداله وتميمته، ولتستمع إلى بعض مقاطع "هلال الرأي" /ت/ 247 هـ/ حول ذلك، يقول المذكور، قلت رأيت إلى الرجل الذي يقف الأرض على الفقراء والمساكين ولا يذكر عمارتها، فما القول في ذلك؟... قال: ((ينبغي للقاضي أن يبدأ فينفق من غلات هذه الأرض على عمارتها وإصلاحها، ثم يقسم ما بقي من غلتها في الفقراء والمساكين.

قلت: إذا كان في أرض الوقف تخل وخشي القائم بأمورها هلاك تخلها، أتري للقائم بأمورها أن يشتري من غلتها فسيلاً، فيغرسه لكي لا يغنى نخلها؟... قال: أرى ذلك وأمر به، قلت: إن كان قطعة فيها سبخة لا شيء فيها أتري أن يبدأ فيكسح ما فيها من سبخة، ثم يكون بعد ذلك للفقراء، قال: نعم زيادة في غلتها وعمارة لها وإصلاحاً... قلت وكذلك حضر سواقياها وتشجيرها وزيادة ما كان مستزاداً في غلاتها، قال نعم له أن يفعل ذلك كله نعم إذا احتاج إلى ذلك لأن في ذلك حفظ الأرض وغلاتها)).

ثم بين "هلال الرأي" أن للوصي على أرض موقوفة أن يستأجر فيها الأجراء في عملها وحفظها، ويدفع الأجر من الغلة، وكذلك أن يستأجر في حضر سواقياها وتثقيق ضرابها¹.

ونظرة سريعة إلى قول "هلال الرأي" ترينا انه يتلمس روح المشروع، لكنه يبقى - وعلى رأي "الدكتور الدوري" محافظاً².

وفي نظرنا إنه يجب الانطلاق من تلك الأحكام الكثيرة التي قيلت في عمارة الوقف لانتهاء إلى نتيجة تراعي إرادة الواقف وفكرة المشروع العام، بحيث إن إرادة

¹ - هلال بن يحيى بن مسلم البصري هلال الرأي: أحكام الوقف، حيدر آباده الدكن، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1355 هـ، ص 6.

² - د. الدوري: مقالة دور الوقف في التنمية.

الواقف لا تقف عشرة في طريق المشروع، وبحيث إن المشروع لا يقلب توازنات الإرادة رأساً على عقب¹.

ويمكن التأكيد بأن إرادة الواقف القائمة على الخير والتقرب إلى الله، تفتح أمام المشروع الطريق واسعة لا حبة لكل تطور وتلاؤم مع المستجدات. ونظرية الوقف أكثر موضوعية، وأكثر رحابة في روحها بسبب قيامها على فكرة التقرب إلى الله، فهي أقرب إلى روح التجدد، ومسايرة التطورات العلمية والفنية والاجتماعية وغيرها، وعلى هذه النظرية في ثوبها القشيب وأن نفسح المجال لمزيد من مسايرة ظروف العصر مع الاحتفاظ بروحها الإسلامية. ولو تأملنا الموضوع لوجدنا كل ما في الوقف يقوم على الحقيقة الموضوعية و سواء لجهة تأييده أم لجهة الانتفاع به على أساس مخاطبة أفراد بصفاتهم لا بذواتهم²، وأخيراً لجهة التصرف فيه، أو إبهافة بتكاليف تتعارض مع جوهر استمراره. هذا وإننا نرتب على هذه الحقيقة الموضوعية النتائج الآتية:

1- ضرورة تشخيص الوقف لشخص معنوي قانوني لوقف الذي يشكل منظمة كالمدرسة أو المستشفى.

ولقد أدركت النظرية الفقهية التاريخية هذه الحقيقة³ ورتبت نتائجها المتعددة. وفي مطلع ذلك ترتيب الحقوق له وعليه، ثم ربط شخصيته المعنوية برقابة القضاء، لحمايته وضمان اطراد سيره بانتظام.

2- ضرورة احترام إرادة الواقف احتراماً وطيداً، ونعتقد أن نظرية المرفق العام وما تقم عليه من في الصياغة والتقنية القانونية المتقدمة تسمح باحترام هذه

¹ - قلب التوازن مفهوم إداري يظهر في نظرية الظروف الاستثنائية وانعكاسها على العقد وجواز تغيير شروط العقد ضمن حدود.

² - بل إن الوقف الذري يقوم على تلك الحقيقة الموضوعية عند ما يربط الوقف بالأولاد أو الأقرباء وما يتفرع عنهم.

³ - د. إبراهيم البيومي غانم: نحو إحياء دور الوقف في التنمية المستقلة، ص 111.

الإرادة مع احترام الحقيقة الموضوعية والنظام العام والصالح العام، فمثلاً الأمر في مقاصد الشريعة.

ونظرة سريعة إلى عقد التزام المرافق مددتنا بمخزون مرجعي استثنائي حول ذلك التوفيق الكبير والمنسجم بين الشروط التعاقدية والشروط اللائحية التنظيمية. ذلك أن الالتزام يقوم على الشرط التعاقدية وهذا الشرط موضع احترام وثبات شديدين لاسيما في مظهره المالي، وهنالك شروط أخرى موضوعية عامة: *general* ومجردة *abstract* نابعة من طبيعة المرفق، أي من الحاجة العامة التي رتبها القانون الإداري دون أن يكون للمتعاقد أي دور في ذلك (حقوق المنتفعين - القواعد العامة بالضبط وحفظ النظام - الحقوق المتعلقة بالعمال والمخاطر التي تقع عليهم...).

3- من الممكن الاستفادة من نظرية المرفق العام فيما يتعلق بالجهاز الذي يتولى إدارة المرفق، بحيث يمكن عقد هذه الولاية إلى مجلس إدارة، وبذلك نعصم الوقف من عبثية الإرادة الذاتية، وتقييم تلك الولاية على عاصم من التروي والتدبر وإصدار القرارات الجماعية.

4- من الممكن الاستفادة من النظام القانوني للمرفق العام خاصة ما يتعلق بحقوق العمال الذين يعملون، بحيث يتمتع هؤلاء بمراكز عامة *general situations*، بما يضمن لهم الحياة الكريمة، بعيداً عن البيروقراطية والفساد، بل يمكن إعطاء المنتفعين حق إقامة الدعاوى للحفاظ على حقوقهم أو حقوق الوقف، كما هو الأمر بالنسبة للمنتفعين بعقد التزام المرافق العامة، فضلاً عن إمكان إقامة دعوى حسية في إطار الوقف، بحيث يناط حق مباشرة هذا الوعي بأشخاص تتسع دائرتهم، ضمن شروط معينة تتيح الدفاع عن حقوق الله، كما هو معهود في دعوى الحسبة.

5- لا حاجة للقول بأن المبدأ الخاص بالوقف (الوقف لا يباع ولا يرهن أو يورث) استشراف آفاق إرساء حماية قوية للوقف، بإرساء النظرية العامة للأموال العامة

المعاصرة، بحيث لا يجوز التصرف فيها أو حجزها أو تملكها بالتقادم، و تقرير عقوبات جزائية رادعة لقمع الاعتداء عليها .

6-الوقف "في هيئة مشروع" ينتمي إلى المشروعات الخاصة ذات الصفة العامة أو النفع العام¹، وعلى الدولة أن تمنح هذا المشروع المساعدات المالية والمعنوية بالإضافة إلى امتيازات السلطة العامة، كحقه في التنفيذ المباشر وحقه في الحجز الإداري ثم الاستملاك للمنفعة العامة يوازيه حق الدولة في الإشراف عليه ورقابته، وغير ذلك من الصلاحيات التي تضمن انطلاقه لا إبهائه بالأعباء والقيود .

إن خبرتنا الحضارية لم تلاحظ هذا التعاون الوطيد بين الفقهاء والعضويين وبين السلطة السياسية، أما في حقبتنا الراهنة، فالسلطة السياسية منبثقة من الشعب، والأمة يجب أن تضع سياستها الشرعية على أساس التعاون بين الشعب ومعه العلماء والسلطة السياسية وذلك في عمل وقفي مشترك تمثل فيه السلطة السياسية دور القيادة الإدارية الذي يعني فقط الإشعاع والتوهية البعيد والتطور. لقد ابنا مجالات الأموال في الشريعة الإسلامية، ويمكننا القول إن جميع هذه الأموال تحقق المشروع الحسي، وإن كان الوقف يتسهم ذروة هذا المجال ويحقق هذا النفع الحسي وهياً نضاراً وخالياً من أية نزعة أخرى.

كذلك يجب أن تسير فكرة الوقف المستجدات والنظريات القانونية، لكن يجب أن تحافظ هذه النظرية على أساس نشأتها، بحيث أن هذا التطور يحكم بما يلي:

- 1- شعبية هذه الفكرة لجهة منشأتها ومرجعيتها و استراتيجيتها، فالوقف كان ويجب أن يكون أهلي المنشأ والإدارة والوظيفة والعائد .
- 2- يعتبر الصيغة المثل للعمل الأهلي ومؤسسات النفع العام.
- 3- يتمتع بالحياد والتجرد عن الأغراض السياسية نظراً للأحكام التشريعي له.
- 4- لا حدود لأغراضه سوى عدم التعارض مع الشريعة.

¹ - للمزيد من الاطلاع على طبيعة المؤسسة الخاصة ذات النفع العام يراجع د . ثروت بدوي: تدرج القرارات الإدارية ومبدأ الشرعية، القاهرة، دار النهضة، 1969، ص68.

5- ترشيده في علاقته مع السلطة العامة وتعاونه تعاون استقلال وأصالة.
6- مراعاته التدرج في أغراضه وأهدافه ونشاطه، وفي مطلع ذلك التزامه بنظرية المقاصد الكلية الشرعية.

لقد كان الاقتراب من روح المقاصد ونفسها بفضل العلماء العضويين ونور قلوبهم، والمجتهد الحق فيه من نور منبه النبوة ولو لم يكن نبياً كما قال "الشاطبي"، وشفافية فطرة الشعب، ومصايح قلوبنا يجب أن لا تطفأ، فعلينا أن ننصح بنظرية المقاصد، ونجدد من شبابها بما ينسجم مع روح العصر و مقتضياته، بحيث ترسخ هذه النظرية «من خلال تربية إسلامية معاصرة ومنفتحة» في الضمير الشعبي لاسيما إن النظرية إذا ما تغلغت الضمير الجمعي العام تحولت إلى قوة مادية كاسحة.

البحث الثالث

تقويم شروط الواقف في ضوء معيار المقاصد

في القانون الوضعي توجد منطقتان الأولى توصف بالشرعية **Validity** والثانية توصف بالفعالية والحيوية **Vitality**، وقريب من ذلك في الشريعة الإسلامية فمنطقة الإباحة أو الفعل المباح يخضع للقانون، وبين الإنسان الصالح. وفي إطار الوقف هنالك مقاربات من ذلك نجدها في الوقف على الأقارب الأغنياء، فهذا عمل مباح، لكنه لا يدخل في مفهوم (القربة من الله) وأمام المسلم درجة واحدة في إطار الشرعية الإسلامية، هي إطار أدومها بقاء وأعمها نفعاً وأشدّها حاجة، والمطلوب تهيئة المسلم لهذه الدرجة، في حقل الوقف، ثم مسلماً صالحاً، أي الانخراط في الحلقة الأخيرة، التي أسميناها: أدومها نفعاً وأشدّها حاجة ذلك أن المسلم الذي ينخرط في الجهد الوقفي المنظم والموضوعي والعقلاني أقرب إلى الله من الوقف الفردي، فمثلاً قد يتبرع مسلم بثمن دواء إلى

المرضى، ولكن ماذا لو وضع هذا المال في مؤسسة وقفية لمداواة المرضى خاضعة لرقابة حسيبة عامة، ورقابة طبية عالية وغير ذلك من التقنيات.

والخلاصة يجب أن تتمتع القوانين الوضعية الخاصة بالوقف الإسلامي بالشرعية الإسلامية إلى جانب الشرعية الوضعية حتى تكتسب تأييد المواطن المسلم، ولا يكفي أن تحظى بالشرعية الوضعية، ومثالنا على ذلك ما حدث بالنسبة للقانون رقم 247 لسنة 1953 (صدر في مصر)، الذي أعطى وزير الأوقاف حرية اختيار جهة البر التي يتفق عليها أن أخذ المواطنين يتراجعون عن أوقفهم، فالوقف قريبة اختيارية، وإن الوقف تبرع بالمنفعة، وإذا كانت متعلقة بالمنفعة «لا بالعين» فالمنفعة قابلة للتقييد، بالزمان والمكان، وطرق الانتفاع، ولذلك كان نظام المصارف في الوقف، وطرق الانتفاع على النحو الذي يختاره هو، ويدونه عند إنشاء الوقف، وكتاب الوقف الذي تحرر فيه إرادة الوقف تحريراً كاملاً يعد دستور الوقف، ومالا نص فيه تنفذ فيه الأحكام الشرعية الخاصة بالأوقاف، فإذا لم ينص على مصرف في مرتبة معينة كان الصرف على الفقراء كما أوضحنا¹.

هكذا شاع بين الفقهاء عبارة: شرط الواقف كنص الشارع، أي يلتزم في طريق تفسيره ما يلتزم في طريق تفسير النصوص الشرعية.

وبالطبع إذا كان الواقف محترم الإرادة في الوقف فهذه الإرادة مقيدة بأحكام الشارع فلا تصح أن يكون مصرف الوقف منهياً عنه، أو يشترط شرطاً فيه مخالفة صريحة لأوامر الشارع، كمن يقف على بيت من بيوت الدعارة.

ولقد اختلف الفقهاء حول الشروط التي يضعها الواقف، فمنهم من نظر إلى معنى العبادة فيه، فلم يشترط إلا ما يكون قريباً من القرية أو مؤكداً لمعناها، ومن الفقهاء «وهم الحنفية والمالكية» من طبق عليه شرط المعاملات.

ويلاحظ أن الحنابلة «مع أنهم يطلقون الشروط في عامة العقود إلا إذا كان قد ورد نص صريح بالنهي» نجد بعضهم وفهم ابن تيمية ذاته يمنع الإطلاق في شروط الموافقين باعتبار أن الوقف في أصل شرعته قريبة، فلا يحترم منه إلا ما

¹ - وانظر أيضاً الإمام أبا زهرة: محاضرات في الوقف، ص 155.

يكون متفقاً مع معنى القربة- ولذلك جاء في فتاويه ما نصه: الأعمال المشروطة في الوقف تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

أحدها - عمل يتقرب به إلى الله تعالى، وهو الواجبات والمتسحبات التي رغب فيها رسول الله ﷺ وحض على تحصيلها، فمثل هذا الشرط يجب الوفاء به، ويجب استحقاق الوقف على جهة حصوله في الجملة...

والثاني - عمل نهى النبي ﷺ، نهى تحريم أو نهى تنزيه، فاشتراط مثل هذا العمل باطل باتفاق العلماء، لما قد استفاض عن النبي أنه خطب على منبره، فقال ﷺ: ﴿مَا بَالُ أَقْوَامًا يَشْتَرِطُونَ شَرْطًا لِي فِي كِتَابِ اللَّهِ، كُلُّ شَرْطٍ لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَهُوَ بَاطِلٌ، وَإِنْ كَانَ مِائَةً شَرْطٍ، كِتَابُ اللَّهِ أَحَقُّ، وَشَرْطُ اللَّهِ أَوْثَقٌ﴾.

والقسم الثالث - عمل ليس بمكروه في الشرع، ولا مستحب، بل هو مباح، فهذا قال بعض العلماء بوجوب الوفاء به، وجمهور العلماء من أصحاب المذاهب المشهورة وغيرهم على أنه شرطه باطل، فلا يصح عندهم إلا ما كان قربة إلى الله تعالى، وذلك لأن الإنسان ليس له أن يبذل ماله إلا لما فيه منفعة في الدين والدنيا، فما دام الإنسان حياً فله أن يبذل ماله في تحصيل الأغراض المباحة، لأنه ينتفع بذلك، فأما الميت فما بقي بعد الموت فينتفع به من أعمال الأحياء إلا عمل صالح قد أمر به أو أعان عليه، أو هدى إليه، ونحوه ذلك، فإن الأعمال التي ليست طاعة لله ورسوله ﷺ لا ينتفع بها الميت بحال فإذا اشترط الموصي أو الواقف عملاً أو صفة لا ثواب فيها كان السعي في تحصيلها سعيًا فيما لا ينتفع به في دنياه، ولا في آخريته، ومثل هذا لا يجوز، وهذا لأن مقصوده في الوقف التقرب¹.

المحامي الدكتور برهان زريق

¹ - أبو زهرة: محاضرات في الوقف، ص 159.

الحسبة في الشريعة الإسلامية بين أهداف الدولة وغاياتها

الاحتساب «كأمر بالمعروف ونهي عن المنكر» ذو مفهوم عام، فهو «كما عرفه الإمام أحمد بن تيمية»⁽¹⁾ واجب يلقي على عاتق الفرد والجماعة والدولة مسؤولية إقامة مجتمع الفضيلة والعدل...

بيد أننا سنقتصر هنا على بحث شعبة من شعب هذا النظام هي الحسبة كنظام إداري... فما هو هذا النظام.

والحسبة «لغة» تعني المثوبة، كما تعني الكف والامتناع، ولكن هذه الدلالة اللغوية قاصرة عن سبر أغوار هذه الظاهرة الإدارية، ولا بد لنا من التعامل معها على أساس الماهية والجوهر لا الشكل والمظهر...

ولقد تآرجحت الحسبة بين مفهومين إحداهما موسع، هو المدلول الفقهي، وآخر ضيق: هو المدلول الواقعي أو العرفي، ذلك المدلول الذي حدده ابن القيم الجوزية بقوله ((ما يستفيد المتولي بالولاية يتلقى من الألفاظ والأحوال والعرف، وليس لذلك حد في الشرع، فقد يدخل في ولاية القضاء في بعض الأزمنة والأمكنة ما

¹ - د. منير العجلاني: عبقرية الإسلام في أصول الحكم، مطبعة النضال، دمشق، ص332.

يدخل في ولاية الحرب في زمان ومكان آخر، وبالعكس، وكذلك الحسبة وولاية المال^(١).

هذا المدلول الواقعي يمثل في نظرنا تطبيق الشريعة على الواقع العربي، بما يمكن تسميته اصطلاحاً (التطبيق العربي للحسبة)، فهو ثمرة تفاعل المبدأ الإسلامي مع روح الأمة العربي، وهو ترجمان نضجها وفهمها الحي لأحكام الشريعة...

وإذا كان المنهج العلمي يحدونا إلى استقراء عناصر الظاهرة، ثم تحليل المادة المستقراة، فهو يحدونا «من باب أولى» إلى إجراء استعراض مبسط لمجالات الحسبة ووظائفها، على أن نتوج جهداً بإجراء تقييم عام لطبيعة هذا النظام وخصائصه.

مجالات ووظائف الحسبة

لقد قسم فقهاء الشريعة في هذه المجالات تقسيماً متفرعاً على تقسيمهم العام للحقوق: حقوق الله تعالى «حقوق الآدميين» حقوق المشتركة^(٢). ولكننا سنقوم بتقسيم مبسط لهذه المجالات يتفق مع حقائق ولغة العصر، ووفقاً لما يلي:

1- مجال المهن والصنائع والأسواق:

إذا كانت البلدية تراقب حالياً القصابين والخبازين والمطاعم، فرقابة امتدت إلى الأسواق التجارية والمهن الحرة، كمهنة الطب والصيدلة والهندسة، الأمر الذي يمكن قوله أنه ما من نشاط ينجم من هذه الرقابة... ولقد وصف القلقشندي هذا

1 - د. منير العجلاني: عبقرية الإسلام في أصول الحكم، مطبعة النضال، دمشق، ص 304.

2 - أبي الحسن بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، بيروت، دار الكتب العالمية، ص 243.

الشمول بقوله: ((الحسبة وظيفة جليلة الشأن موضوعها التحدث عن الأمر والنهي، والتحدث عن المعاش والصنائع، والأخذ على الخارج عن طريق الإصلاح))^(١).

كما وصفها أحد الفقهاء المحدثين بقوله: المحتسب يشبه رئيس البلدية، وهو ومدير الصحة، ومدير الإعاشة، ورئيس الشرطة الأخلاقية، ومدير الشؤون الاجتماعية^(٢).

2- في مجال الأخلاق العامة:

يجب التمييز دون الفصل الجامد بين وظيفة المحتسب في هذا المجال ووظيفة «رجل الدين» فالأخير يدعو إلى الأخلاق: كفضيلة ومثال إما المحتسب فيسهر على الأخلاق العملية التي اعتنقها الضمير العام الإسلامي في مرحلة من مراحل تطوره، تلك التي يطلق عليها بلغتنا المعاصرة الأخلاق العامة.

وإذا علمنا أنه ما من قاعدة قانونية إلا وتقوم على دعامة خلقية، أدركنا متسع الرقعة التي تحرك ولاية المحتسب، وإن كنا سنقتصر على التذليل ببعض الأمثلة^(٣): إراقة الخمر وكسر المعازف - منع اللعب بالنرد والشطرنج - منع التكسب بالكهانة واللغو - منع المشكوك بأخلاقهم من التعامل مع النساء في الأسواق - منع القصص المفتراة - منع لبس الرجال للحريز - منع التكلم بالغيب - منع القادر من ميالة الناس - منع خصاء الأدميين والبهائم - منع خضاب الشيب بالحناء إلا للمجاهدة في سبيل الله... إلخ.

1 - د. منير عجلاني: عبقرية الإسلام في أصول الحكم، ص 211.

2 - المرجع السابق، ص 303.

3 - الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص 258.

3- في مجال الأبنية والطرق:

وهو ما يمكن تسميته حقوق وآداب الشارع.

وفيما يلي بعض الأمثلة على ذلك⁽¹⁾:

- هدم التجاوز على الطرق العامة ولو لبناء مسجد.
- منع الأجنحة والرواشن في فضاء الطريق.
- منع تعليية النوافذ المطلة على منازل الغير.
- هدم المساكن المتداعية.
- منع وضع الأمتعة والأنقاض في الطرق.

4- في مجال الأسعار والموازين:

وهذه الولاية «كما عرفها الماوردي» هي عمدة نظر المحتسب⁽¹⁾.

يقول "القلقشندي": ((كان المحتسب يأمر المستتاب بها باعتبار سائر المبيعات فيها من الأقوات وغيرها في عامة الأوقات وتحقيق أسباب الزيادة والنقصان في الأسعار والتصدي لذلك على الدوام والاستمرار، وإن يجري الأمر فيها بحسب ما يقتضيه الحال الحاضرة والموجبات الشائعة الظاهرة، واعتبار الموازين والمكاييل وإعادة الزائد والناقص فيها إلى التسوية والتعديل))⁽²⁾.

ويروي "التلمساني" صاحب نضح الطبيب من غصن الأندلس الرطيب أن رجال الحسبة كانوا يأمرؤن الجزارين بوضع التسعير على اللحم⁽³⁾.

1 - الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص 256-258.

2 - المرجع السابق، ص 254.

3 - العجلاني: عبقرية الإسلام في أصول الحكم، ص 316.

المجالات الأخرى للحسبة

وتدخل هذه في إطار الأمر بالمعروف، لذلك فمن المتعذر حصرها⁽¹⁾:

- المعاملة الحسنة للعبيد، والرفق بالحيوان.
- كفالة الأطفال واللقطاء والدواب الضالة.
- المحافظة على الأشياء المفقودة.
- أخذ الأولياء بنكاح الأيامي بكفائهن إذا طلبن.
- إلزام النساء بأحكام العدد.
- أخذ الأشخاص بأحكام الآباء في حال ثبوت نسب أبنائهم منهم.
- نظام الأوقاف (أوقاف العاجزين عن الحج - تجهيز البنات المعوزات - فكاك الأسرى - أبناء السبيل - الأواني... الخ).

والقصة الطريفة التي أوردها "ابن بطوطة" عن رحلته في دمشق بشأن كسر صحن لعبد⁽²⁾ وتعويضه من أوقاف الأواني، هذه القصة غرة في جبين تاريخنا، ويجب الرجوع إليها⁽³⁾.

وعلى ضوء هذه المجالات يمكننا التساؤل عن ماهية هذا النظام.

¹ - المرجع السابق، ص321، الماوردي: المرجع السابق، ص247.

² - العجلاني: المرجع السابق، ص222.

³ - العجلاني: المرجع السابق، ص222.

تكييفنا وتقديرنا لنظام الحسبة

قد يتغلغل نشاط سلطة ما في مجال سلطة أخرى محتفظاً بطبيعته الذاتية (الفصل المرن بين السلطات)، وهو ما حدث للحسبة، إذ إن امتدادها في عدة مجالات أدى إلى اشتباهاها بوظائف أخرى، وهو ما نجده في وصف "المقريري" للمحتسب (لإ يحال بينه وبين مصلحة إذا ما رآها)⁽¹⁾.

هذا الامتداد الأفقي يخفي «في نظرنا» وحده جامعة تشد مظاهرها المختلفة وامتدادها في مجالاتها ومظانها...

الحسبة نظام قانوني

الحسبة كواجب عام يخاطب الضمائر العامة، وبمفهومها الخاص تقيم نظاماً قانونياً ملزماً، وهو ما نجده في الموازنة بين الحسبة والتطوع الفردي.

فالتطوع فرض كفاية، والحسبة فرض عين، وللمحتسب «خلاً للمتطوع» سلطة التعزيز وتقاضي الأجر، وتعيين نواب عنه، ولزوم استجابته لمن يستعديه... إلخ⁽²⁾.

1 - العجلاني: عبقرية الإسلام في أصول الحكم، ص224.

2 - الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص243 وما بعدها.

الحسبة نظام مدني

لقد اشتبهت هذه الوظيفة بالوظيفة الدينية للسببين:

الأول: شكلي هو اختيار بعض المحتسبين من المعممين.
الثاني: موضوعي، هو تطبيق المحتسبين للقواعد الدينية.

بيد أن المتمعن في هذا النظام تتضح له طبيعته المدنية:

- إن المؤسسات الدستورية الإسلامية (الخلافة - عقد الصحيفة الذي أنشأ في المدينة والدولة في يثرب - بيعة العقبة) مدينة منشؤها الإرادة الإنسانية، فكيف بالحسبة وهي فرع - إن تخالف الأصل...
- المحتسب موظف عام (تقاضى الأجر - التعيين - امتلاكه سلطة التأديب تعزيراً⁽¹⁾).
- يشترط بالمحتسب العلم فقط بالمنكرات الظاهرة والمتفق عليها، وهو يجتهد في حدود العرف لا الشرع⁽²⁾.
- ليس للمحتسب أن يفرض رأيه أو مذهبه⁽³⁾.
- لا يصح نسبة الصفة الدينية للمحتسب بسبب تطبيقه القواعد الدينية، لسبب بسيط هو إن كافة الولايات الإسلامية تطبق ذلك، يقول "الإمام أحمد بن تيمية": ((وجميع الولايات الإسلامية مقصودها الأمر بالمعروف

1 - د . العجلاني: عبقرية الإسلام في أصول الحكم، ص323.

2 - الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص241، 242.

3 - د . العجلاني: المرجع السابق، ص323.

والنهي عن المنكر، سواء في ذلك نيابة السلطة وولاية القضاء ولاية المال وولاية الحسبة^(١).

نظام إداري خاص

هذه السمة نجدها في الموازنة الدقيقة التي أجراها الماوردي بينها وبين ولاية السلطنة (إدارة عاملة)، والمتمثلة في الآتي^(٢):

- إن إخراج الزكاة من الأموال الظاهرة من اختصاص عامل الصدقات، والعكس بالنسبة للمحتسب.
- يراقب المحتسب التعليم (إدارة عاملة)، فيمنع الضرب المبرح^(٣).
- إذا تعطل مرفق الشرب، أو تهدم سور البلد كان للمحتسب أن يلزم على ذلك، إذا لم يقيم السلطان بذلك^(٤).

للحسبة إذاً خصوصيتها، كما يقول "الماوردي"، وهذه الخصوصية تكمن في تطبيق مبدأ: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(٥).

ولكن ما هو هذا المنكر، وهل هو مطلق الوصف... الجواب على ذلك بالقول: ((إنه المنكر الظاهر، ثم الترك الظاهر للمعروف))^(٦)، وهو ما يتفق مع نظرية النظام العام، في فكرنا القانوني المعاصر، وهذا ما يتضح من الأمثلة الآتية:

1 - الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص 241، 242.

2 - د. العجلاني: عبقرية الإسلام في أصول الحكم، ص 232.

3 - المرجع السابق، ص 232.

4 - الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص 246.

5 - المرجع السابق، ص 231.

6 - المرجع السابق، ص 240.

- يحمي المحتسب المسائل الدينية المتفق عليها دون فرض مذهب معين.
- يضطلع بالمراقب العامة (استهدام السور، ومرفق المياه) فيه، لأن ذلك يؤدي إلى زعزعة النظام المادي، وتزداد المسؤولية عندما يكون البلد ثغراً عندئذ يعامل الأمر معاملة النوازل⁽¹⁾.
- يضطلع بأحوال العبادة (صلاة الجمعة والجماعة، والإفطار بـرمضان) لأن ذلك يخل بالوحدة الفكرية للمسلمين.

والمتمحص والوظائف الحسبة تتضح له اتساع دائرة النظام العام (لبس الحرير ومنع خضاب سواد الشيب)، وهذا ما يتفق مع فلسفة النظام الإسلامي كنظام مذهبي.

وعلى هذا الأساس يؤكد المذكور أن الكسب (طريق المرسلين)، فآدم عمل في الزراعة، ونوح في التجارة، أما إبراهيم فكان بزازاً، وعمل الرسول ﷺ في الرعي والتجارة، وكان أبو بكر بزازاً، وعمر عمل في الأدم، وعثمان في التجارة، وعلي بالأجرة⁽²⁾.

والصناعة نسب كما جاء في القول المأثور⁽³⁾، وكان التعصب للحرفة معروفاً بين الأصناف، وكان تضامن أبناء الحرفة الراهنة اتجاه الخارج والحرف الأخرى مشهوداً⁽⁴⁾ وكانت علاقة الأصناف بالدولة تتم عن طريق المحتسب، ويرى أكثر الباحثين أن المحتسب تطور عن (صاحب السوق).

1 - الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص246.

2 - أبو عبد الله محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني: كتاب الكسب، ص47.

3 - أبو عبد الله محمد بن عبدوس الجهشيارى: كتاب الوزراء والكتاب، ص27.

4 - الشيباني: كتاب الكسب، ص132.

ومن المعروف أن الرقابة على السوق في الإسلام بدأت في وقت مبكر جداً، وتذكر كتب التاريخ أسماء أصحاب السوق، منذ أيام النبي ﷺ^(١).

وكانت مهمة صاحب السوق مراقبة السلع والأسعار ونصيحة الباعة في مختلف النواحي، وقد كان المعتبر في ذلك أن صاحب السوق يقوم بالغرض الإسلامي (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر).

وكان المحتسب بداية «مسؤولاً» عن مراقبة المكايل والموازين، ثم صارت له رقابة شاملة في الأسواق، ثم صار مسؤولاً عن الآداب العامة في المدينة، إذ ما يسميه الفقهاء المسلمون السيادة الشرعية^(٢).

وتختص السيادة الشرعية بالعقوبات غير المحددة (التعزير)، أما العقوبات المحددة، فتعود إلى قاضي العصر^(٣).

وكان على المحتسب أن يراقب أرباب الصنائع في المدينة الإسلامية، ويمكن القول أنه كان يتدخل في كل شي حتى في فرص مقدار صحيح من الإنتاج في الصنف المعين بما يتوافق والطلب على السلعة^(٤).

1 - د . رضوان السيد : مفاهيم الجماعات في الاسلام، ص 107.

2 - د . رضوان السيد : مفاهيم الجماعات في الاسلام، ص 108.

3 - المرجع السابق، ص 108.

4 - عبد الرحمن الشيرازي: نهاية الرتبة في طلب الحسبة، ص 21.

وكان سعر البضائع يخضع غالباً للعرض والطلب ويتم التسعير في السلطة بالتشاور بين المحتسب والقاضي وأهل الصناعة⁽¹⁾.

المحامي الدكتور برهان زريق

الأخ القارئ/الأخت القارئة:

يبدو أن للبحث بقية، ولكن لم يتم العثور على تكملة البحث بين أوراق المؤلف الراحل الدكتور برهان زريق، يرحمه الله.

¹ - د . رضوان السيد : مفاهيم الجماعات في الاسلام، ص 110 .

مشروعية الفتح

يقدم الإسلام على أنه خطاب موجه للبشرية جمعاء، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ سبأ/28.

هذه الرسالة العالمية دفعت العرب والمسلمين لنشر الدعوة، وتعميم السيادة الإسلامية، حين تجسد ذلك في موجة الفتح.

ولقد لعبت ظروف تاريخية معينة في توقف حركة الفتح الإسلامي، واقتنع المسلمون باستحالة تملكهم الكون أجمع، وبدا للفقهاء أن العالم منشطراً إلى دارين: دار الحرب - دار الإسلام، وأخذوا يقعدون القواعد لضبط هذا الواقع.

أما الغير «ولا سيما الغربيون» فقد أخذوا يكيلون المآخذ على الإسلام معتبرين رسالته محمولة على السيف والقوة، بل اقترنت كلمة الإسلام في أذهانهم الملوثة الجذباء بأطروحة السيف.

وبالمقابل، فهناك فقه إسلامي غزير، لا يزال قائماً يعتبر آية السيف⁽¹⁾، قد نسخت ما عداها من الآيات السابقة.

¹ - وهي الآية الخامسة من سورة التوبة: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُدُّوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾.

وهكذا يمكن القول أن هنالك أطروحتين أساسيتين في الفقه الإسلامي إحداها إضرامية كفائية تعتقد أن أبواب الجهاد مفتوحة على مصراعيها، وبالمقابل فهنالك أطروحة أخرى ترى أن السلم هو الأصل، ولا يمكن اللجوء إلى الحرب إلا بقيود دقيقة واستثنائية، وفي حدود وظيفة مبضع الجراح.

زد على ذلك، فالأخذ بأطروحة السيف يضعنا وجهاً لوجه أمام تصور للعالم قائم على مبدأ الثنائية القطبية، وهذا ما يتعارض مع مبدأ سيادة الدولة، ويعني رفض المسلمين المساهمة في النظام العالمي وموثيقه ومؤسساته.

هذه الأسباب «ومثلها معها من أسباب» تدفعنا لدراسة الأطروحتين، وما لذلك من انعكاسات عميقة على تفسير حركة الفتح.

وكما قلنا سابقاً، فلو فرضنا أن الفتح قام على القوة، فهذا الأمر لا يعدوا أن يكون عاصفة هوجاء سرعان ما ستتقشع، وهذا لا يفسر استمرارية الدار الإسلامية وإبداعاتها الحضارية الإنسانية الخلاقة.

وعلى هذا الأساس، فدراسة الفتح تقودنا إلى دراسة هذا المشروع الحضاري وما اقترن به، وتمخض عنه من مظاهر عمرانية، لذلك فقد من الضرورة بمكان دراسة تمصير الأمصار كأحد مظاهر هذا العمران، ثم دراسة الظاهرة الاجتماعية، أو ما يسمونه المجتمع المدني الإسلامية (المجتمعية الإسلامية)، والآداب التي تمخضت عنها والقيم التي أقامتها، وحبائل التماسك والتواصل والتفاعل مع الغير التي بنيت عليها.

أطروحة السيف

ويبدو أن أصحاب هذا الاتجاه يرون أن الإسلام حركة انقلابية شمولية إطلاقيه عدمية⁽¹⁾، ولا يهدأ لها بال إلا في شن الحروب، وفي ذلك يصف أحد المفكرين هذا الاتجاه بقوله: ((إن مشكلة المسلمين مع الإسلام كانت منذ البداية أنه دين إيديولوجياً بغير جغرافية تهمة هوية الأرض أكثر مما تهمة الأرض))⁽²⁾.
وقريب من ذلك قول مفكر آخر: ((أكثر أعداء الفكرة الوطنية نجد الإسلاميين من أقدم أعدائها))⁽³⁾.

ولا عجب، فنحن نسمع لأحد رواد الحركة الأصولية الإسلامية مصطلحاً جديداً في الفقه الإسلامي هو الحرب، يقول المذكور: ((وغير خاف عن البال أن الإسلام حزب party، فليس له من هذه الوجهة دار محدودة بالحدود الجغرافية، يذود ويدافع عنها، وإنما يملك مبادئ، وأصولاً يذب عنها، وكذلك لا يحمل على دار الحرب التي تعارضه وتتاقضه، إنما يحمل ويصول على المبادئ التي يتمسك بها⁽⁴⁾).
ولعل أصحاب هذا الاتجاه يستندون إلى العديد من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، من ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ الحجرات/10، كما أن هذا الرأي يستند إلى كلمة (أمة) الواردة في الصحيفة أو الكتاب الذي أبرم بين

1 - نقص بالعدمية هنا شن الحرب، ولو على حساب الحضارات والشعوب القائمة.

2 - هذا القول للدكتور رضوان السيد، أنظر د. غسان سلامة: نحو عقد اجتماعي عربي جديد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1987، ص90.

3 - د. غسان سلامة: نحو عقد اجتماعي جديد، ص90.

4 - هذا القول لأبي الأعلى المودودي، أنظر عبد اللطيف حسني: التصور الإسلامي للعالم، مقال منشور في مجل الاجتهاد، بيروت، دار الاجتهاد، العدد 12، 1991، ص94.

المهاجرين والأنصار، إذ عرّفت المادة لأولى من هذا الميثاق أمة المسلمين بقولها:
(إنهم أمة واحدة من دون الناس))^(١)...

وفي الحقيقة إن انشطار الكون في القرون الوسطى إلى دار الإسلام ودار الحرب حدا الفقهاء إلى أن يخضعوا لهذا الواقع الموضوعي، ويتعاملوا معه، ويرتبوا عليه النتائج، وهكذا فقد نشأ القانون الدولي في الإسلام، ووضعت ضوابط الجهاد لترسيخ هذا المعطى التاريخي وتفسيره.

فالجهاد «وهو بذل مطلق الجهد» تخلص عن معناه العام الموسع ليأخذ معنى خاص هو القتال، قتال أهل الكفر، حسب قوله تعالى: ﴿فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ التوبة/5، وقوله ﷺ: ﴿أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَإِذَا قَالُوهُمَا عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا، وَحَسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ﴾.

وعلى هذا الأساس، فقد اعتبر الفقه المالكي الجهاد كل سنة فرض كفاية إذا قام به البعض سقط عن الباقيين، ويتعين (يصبح فرض عين) بتعين الإمام، وهجوم العدو على محلة القوم^(٢)...

وذهب الفقه الحنفي إلى أن الجهاد هو قتل الكفار، ونحوه من ضربهم، ونهب أموالهم، وهدم معابدهم وكسر أصنافهم، والمراد الاجتهاد في تقوية الدين بنحو قتال الحربيين والذميين، إذا نقضوا والمرتدين، وهم أخبث الكفار للنقض بعد الإقرار^(٣).

1 - أبي محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعروف بـ ابن هشام: السيرة النبوية، ج1، ص341.

2 - أحمد الدردير العدوي: أقرب المسالك لمذهب الإمام مالك، ج2، مطبعة مصطفى محمد، سنة 1221هـ، ص28.

3 - مرتضى الحسيني الزبيدي: عقود الجواهر المنيفة في أدلة مذهب الإمام أبي حنيفة، ج1، ط2، القسطنطينية، سنة 1309هـ، ص146.

أما الشافعية فقد حصرُوا وضعية الكفار في حالتين: إحداهما أن يكونوا ببلادهم، ففرض كفاية، والثاني أن يدخلوا بلدة لنا، فيلتزم أهلها الدافع بالممكن^(١). وهذا هو رأي الشيعة، وأن ربطوا ذلك بولاية الإمام، وهو أيضاً رأي الخوارج، فقد اعتبروا الجهاد ركناً من أركان الإسلام^(٢).

أما الفقهاء المحدثون، المؤيدون لأطروحة الحرب، فقد استلهموا التقسيم الكوني إلى دار الحرب ودار الإسلام.

يقول أحد ممثلي هذه الأطروحة: ((الجهاد حركة المسلمين الدائمة في العالم، لإسقاط العبادات الجاهلية، الضالة، وإقامة حرية الاعتقاد للإنسان حيثما كان هذا الإنسان، بغض النظر عن الزمان والمكان والجنس واللون واللغة، والثقافة والانتماء - أنه مبرر وجود الجماعة الإسلامي في كل مكان وزمان، أو مفتاح دورها في الأرض، وهدفها العقيدي، ومعامل توحدها، وضامن ديمومتها وتطورها وبدون هذه الحركة الجهادية، يسقط هذا المبرر ويضيع المفتاح، تفتقد الجماعة المسلمة قدرتها على الوحدة والتماسك، والاستمرارية والبقاء))^(٣).

ويقول مفكر آخر: ((إن الإسلام ليس بنحلة كالنحل الرائجة، وأن المسلمين ليسوا بأمة كأمم العالم، بل حقيقة الأمر أن الإسلام فكرة انقلابية ومنهاج انقلابي، يريد أن يهدم نظام العالم الاجتماعي بأسره، ويأتي بنيانه من جديد حسب فكرته، ومنهاجه العملي، فالجهاد عبارة عن الكفاح الانقلابي))^(٤).

وهذا ما أكده "سيد قطب" بقوله: ((وعلى أية حال، فالذي ننتهي إليه، أن قوله تعالى: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ الأنفال/61، لا يتضمن

1 - يحيى بن شرف النووي: منهاج الطالبين وعمدة المفتين، ص325.

2 - مجيد خدوري: الحرب والسلم في شرعة الإسلام، الدار المتحدة للنشر، بيروت، ص95.

3 - عماد الدين خليل: التفسير الإسلامي للتاريخ، ط1، بيروت، 1975، ص158.

4 - هذا الرأي لأبي الأعلى المودودي: أنظر مجلة الاجتهاد، العدد 12، لعام 1991، ص102.

حكماً مطلقاً يقبل مسالمة ومهادنة ذلك الفريق الذي اعتزله، فلم يقاتله سواء أكان قد تعاهد أم لم يتعاهد معه حتى ذلك الحين وإنه ظل يقبل السلم من الكفار، وأهل الكتاب نزلت أحكام صورة براءة، فلم يعد يقبل إلا الإسلام أو الجزية^(١).

أطروحة السلم

هل يمكن أن تكون رسالة هذا النبي العظيم ﷺ للعالم لا نتعدى بالسيف، وقد وسعت رحمته موكب الحياة، حيث كان حريصاً على سقياه تقديساً للحياة التي تسري منه؟...

قد يقول قائل: إن ذلك مقصور على الأمور العادية دون القضايا السياسية.

ولكن كيف نفسر موقف الرسول ﷺ في صلح الحديبية، وموقفه من فتح مكة، وغزوة ذات الرقاع وخيبر، وعفوه عن الطائف، وموقفه من القبائل عام الوفود؟... إن رجلاً اسمه "يوستوس" ذكر عن بعض محاصرة اليهود، إيمانهم بأن محمد نبي الرازانيين الطالع في الجزيرة العربية صادق ومبشر بمجيء المسيح.

لقد رأى "يوستوس" أن يهودياً مثله اسمه أبراهام مضى عند ظهور قصة الرسول بين اليهود إلى حبر يهودي عالم بالشرعة والكتابات المقدمة، فسأله عن ذاك النبي الذي ظهر بين الرازانيين، وهل هو المذكور في الكتب المقدسة، فأجابه الحبر قائلاً: ((إنه متنبئ وليس نبياً، وهلي يأتي الأنبياء بالسيف والعربات الحربية))^(٢).

لا مجال للرد هنا على هذا اليهودي، ولكننا نذكر بما جاء في التوراة من حق اليهود وبقتل الشعوب والفتك بهم، كما يلحس الثور العشب الأخضر دون تمييز واستثناء.

¹ - سيد قطب: في ظلال القرآن، مجلد 4، دار إحياء الكتب العربية، 1967، ص 53.

² - دوروتياكرا فولسكي: الإسلام والإصلاح، مقال منشور في مجلة الاجتهاد، بيروت، عدد 8 لعام 1990، ص 133.

أجل لقد جاء في سفر الخروج: ((اضربوهم، اسرقوهم وهم لاهون، قيدوا أرجلهم، وأنتم راكمون، ادخلوا بيوتهم واهدموها، تسللوا إلى قلوبهم ومزقوها))⁽¹⁾.
والسؤال المطروح هنا: ألم تتدخل العوامل الإيديولوجية في تفسير النص القرآني؟
يرى العديد من الباحثين أن الأمويين وجدوا «تخفيفاً للضغط الداخلي» توجيه طاقات هذه الأمة باتجاه الخارج، فيكسبوا بذلك كلتا الحسنتين: ثواب الجهاد وتحقيق الصالح السياسية.

وفضلاً عن ذلك، فالموقف السياسي من الحرب ظهر بصورة جلية في الصراع الذي شجر بين ابن تيمية ورشيد الدين وزير الدولة، حيث رأى هذا الأخير أن أيديولوجيا الجهاد تسيء إلى رؤية الآخرين للإسلام، كما تسيء إلى رسالة النبي ﷺ باعتباره رحمة مهداة للعالمين⁽²⁾.

لقد أسس "رشيد الدين" موقفه هذا على مبدأ إنكار النسخ في القرآن، وقد تساءل قائلاً: ((ماذا يدفع الله إلى تشريع أحكام، ثم إلغائها أو رفعها))؟... هل حدث ذلك من أجل مصلحة البشر؟... كيف تكون صورة ذلك الشارع الذي يغير رأيه باستمرار؟...

ولو كانت أيديولوجيا النسخ صحيحة مسوغة لوجب أن يتم ذلك عبر مراحل تاريخية طويلة يبررها تغير الظروف والأحوال، خلافاً للنسخ القرآني التي أكثر ما يتم عبر زمن قصير.

وبذلك «والكلام لرشيد الدين» فكل آية تتضمن معنى خاصاً ومحددأً محصولاً على سياق زمني ومكاني، ومبدأ التخصص هذا يجعل من التعميمات الفقهية

¹ - إصحاح/23، آية 22 و 23.

² - دوروتياكرا فولسكي: الإسلام والإصلاح، ص 133.

للتصوص مسألة غير صحيحة، وهذا هي إيديولوجيا الجهاد القائمة على تلك التعميمات⁽¹⁾.

ويتابع رشيد الدين قوله: ((إن الرسول ﷺ ظل يدعو «بعد نزول آية السيف» إلى دين الله بالحسنى والموعظة الحسنة، ويعد التائبين بالأجر والمغفرة، دون أن يتهددهم بالسيف، وظلت وظيفة آية السيف مقتصرة على الإنذار وإيضاح عواقب الإصرار على الكفر)).

والمعروف «والكلام لرشيد الدين» أن عرب الجزيرة كانوا في كثرتهم الساحقة من الوثنيين، ولو كان الأمر بقتل الكفرة والمشركين - عامة لكان على الرسول ﷺ أن يقتلهم جميعاً، لكنه لم يفعل، وقد أقبلوا على الإسلام مختارين، وفعل ذلك بعد وفاته آلاف مؤلفة من البشر، فكيف نغمض أعيننا من ذلك ونتجاهل أكثر الآيات، ونفرد آية واحدة بالاعتبار والإتباع؟...

أليس ذلك تجاهل للكرامة الإنسانية وحق البشر في الحياة الكريمة... أن الذين يتجاهلون مجموع القرآن ولا يعتبرون إلا آيات السيف يحولون الإسلام إلى ذباح البشر ضد إرادة الله ودينه⁽²⁾.

يقول "رشيد الدين": ((إن الرسول ﷺ بعث لإزالة الشرك والكفر وأهلها، فكيف يقر ولو للحظات الكفار على أديانهم واعتقاداتهم، ثم يعود فينسخها))⁽³⁾...

ويتابع "رشيد الدين" قوله: ((إن الآية القرآنية التي يعتمد عليها للقول بالنسخ ليست بالضرورة دالة على ذلك عند بعض المفسرين، وقد ذهب أبو مسلم

¹ - مجلة الاجتهاد: العدد 9، لعام 1990، ص129.

² - المرجع السابق، ص130.

³ - المرجع السابق، ص122.

الأصفهاني للقول بأن النسخ المقصود في الآية هو هيمنة الإسلام على الديانات السابقة، ونسخة لها، وليس النسخ داخل القرآن⁽¹⁾.

إن الآيات المنسوخة غير محددة بنص إلهي، لذلك، فإن أي تحديد لذلك يوقع في الخطأ، ولو فرضنا أن مفسراً قام بنسخ آية، وهي غير منسوخة، فإن ذلك يعني فوات الفوائد، وضياح الحكمة من وراء نزولها، والذي يجراً على ذلك يعرض نفسه لغضب الله.

إن الأمر مع القرآن والنسخ فيه مثل شأن ذلك الرجل الذي يملك لآلى كثيرة بينها قطعة زجاج يصعب التعرف عليها، فهل يلجأ من أجل الخروج من المأزق إلى التقاط قطعة من بينها عشوائياً ورميها دن أن يتحقق يقيناً من أن القطعة المرمية هي الزجاجية فعلاً؟.

إن خصوم الإسلام «والكلام لرشيد الدين» يسخرون من نظرية النسخ، ويتساءلون: ((ماذا يرفع الله سبحانه وتعالى إلى فرض حكم من الأحكام ثم رفع الحكم بعد ذلك؟... ألا يعلم عز وجل بدءاً... وإذا قيل إنه عز وجل يراجع نفسه، فكيف تكون صورته لدى عباده البشر؟))...

إن الله عز وجل لا يندم على أمر أو فعل، وأوامره وأفعاله عز وجل محكمة لا يطرأ عليها تبديل... ولذا فإن ديننا وقرآننا محكمان بخلاف أديان الخصوم وكتبهم⁽²⁾.

وفي الحقيقة هنالك العديد من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تؤكد أطروحة السلم وتؤكد أن الإسلام يقدم تصورا واضحا عنه:

○ ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ الأنفال/61.

1 - مجلة الاجتهاد: عدد 9، لعام 1990، ص122.

2 - المرجع السابق، ص122.

○ ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾
التوبة/4.

○ ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ﴾ التوبة/6.

○ بل أن هنالك حديثاً للرسول ﷺ يعتبر أساساً لتصور إسلامي محمل للسلم، قال ﷺ: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ لَا تَتَمَتَّوْا لِقَاءَ الْعَدُوِّ وَاسْأَلُوا اللَّهَ الْعَافِيَةَ، فَإِذَا لَقَيْتُمُوهُمْ فَاصْبِرُوا﴾⁽¹⁾.

استناداً إذا هذا الحشد من النصوص التي تؤيد التصور السلمي للعالم، فقد عمل دعاة الإسلام شريعة سلام في تعاملهم مع رؤية الكون الثنائي القطب على إفراغ مفاهيم دار الإسلام ودار الحرب من مضامينهما، وفي ذلك يقول أحد الفقهاء المعاصرين: ((أن أساس اختلاف الدارين انقطاع العصمة، وأما تغاير الدينين، الإسلام وعدمه فليس هنا مناط الاختلاف، فالدار الأخيرة، أو دار الحرب، هي التي لم تكن في حالة سلم مع الدولة الإسلامية، وهذا أمر عارض، يبقى بقيام حالة الحرب، وينتهي بانتهاؤها))⁽²⁾.

وكتب أحد المتحمسين لهذه الأطروحة قائلًا: ((تكاد كلمات الفقهاء تجمع على أن دار المخالفين تسمى دار الحرب لأنها فعلاً كانت في عصر الاجتهاد الفقهي دار

¹ - صحيح البخاري، ج2، ص79.

² - د. وهبة الزحيلي: آثار الحرب في الفقه الإسلامي مقارنة بالقانون الدولي الحديث، ص179.

الحرب بسبب تلك الاعتداءات المتكررة من الأعداء، والمدافعة المستمرة من المسلمين^(١).

والصواب في الأمر ما قاله أحد الفقهاء المغاربة الذي عاش في القرن التاسع عشر، وهو أحمد بن خالد الناصر/1835 - 1897م، فقد كتب المذكور: ((الصحيح كما في الكشف وغيره أن الأمر موقوف على ما يرى فيه مصلحة الإسلام وأهله من حرب وسلم، وليس من الممكن أن يقاتلوا أبداً، أو يحاربوا إلى الهدنة أبداً))^(٢).

وهكذا يكون هذا الفقه قد أخذ بنظرية السياسة الشرعية التي هي الأقرب إلى الصلاح منها إلى الفساد على حد تعبير ابن عقيل.

وفضلاً عن ذلك، فقد أجاز الفقهاء التجارية الدولية للمسلمين مع دار الحرب ضمن شروط معينة^(٣).

وعلى صعيد المواقف العملية تذكر المصادر بين دعاة الجهاد وأنصاره - الزاهد الإسلامي الكبير في القرن الثاني الهجري إبراهيم بن أدهم/112 - 161هـ/الذي شارك في عدة غزوات برية وبحرية ضد البيزنطيين على جبهات بلاد الشام، والأمر نفسه بالنسبة لعبد الرحمن بن عمرو الأوزاعي/توفي 157هـ/الذي كان بدوره مجاهد أو مرابطاً، وربما اعتبره ابن أدهم مثلاً وقدوة له^(٤).

1 - محمد أبو زهرة: العلاقات الدولية في الإسلام، القاهرة 1964، ص5.

2 - أحمد بن خالد الناصري: الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، دار الكتاب، الدار

البيضاء، 1955، ص9، ص188 والمقصود بالكشاف كتاب الزمخشري.

3 - عبد اللطيف حسني: التصور الإسلامي للعالم، ص108.

4 - دائرة المعارف الإسلامية، النشرة الجديدة مادة الأوزاعي.

وعلى خلاف ذلك نرى الفقيه والمحدث سفيان الثوري/97-161هـ/، فقط سئل عن مشاركته في حملات الغزو والجهاد، فأجاب: ((بأن الذين يجاهدون يهملون واجبات دينية أخرى))^(١).

ويمكن اعتبار الفقيه المشهور مالك بن أنس/93-179هـ/ من هذا الاتجاه، فعندما سئل عن أيهما الأفضل والأكثر أجراً، المرابطة أم الغزو داخل أرض العدو قال: ((إنه لا يدري))^(٢).

وسئل عن دخول العدو دار الإسلام، فأجاب بالمشاركة شريطة دعوة العدو إلى الإسلام قبل الهجوم حتى في هجمات الفجأة، وهذا يعني أنه لا مجال لمفاجأة العدو^(٣).

وسئل عن جواز دفع فرسان المسلمين لمزيد من الجهاد في القتال مقابل مبالغ مالية فأجاب: ((أن الجهاد استحاث الناس للإقبال على الإسلام، فكيف يجوز القيام بما من شأنه أغراضهم عن ذلك، ودفعهم للإمعان في الكفر والهلاك))^(٤).
والأمر الملفت للانتباه أن المعارضة لأيديولوجيا الدولة في الجهاد كانت في المدينة ومكة المكرمة، خلافاً للأنصار الأخرى، مثل البصرة والكوفة ودمشق.

ومن الحجازيين المعارضين: سعيد بن المسيب/15 - 94هـ/ وعطاء من أبي رباح/29 - 114هـ/ وابن جريح/80 - 150هـ/، وهؤلاء من كبار فقهاء الحجاز^(٥).

1 - دوروتياكرا فولسكي: الإسلام والإصلاح، ص 118.

2 - محمد بن جرير الطبري: اختلاف الفقهاء، ص 44.

3 - دوروتياكرا فولسكي: الإسلام والإصلاح، ص 120.

4 - الطبري: اختلاف الفقهاء، ص 194.

5 - دوروتياكرا فولسكي: الإسلام والإصلاح، ص 120.

ويذكر "ابن جريح" أنه سأل شيخه "عطاء وعمرو بن دينار" بما معناه أنهما لا يعرفان عن تلك الفريضة سنداً، أما "سعيد بن المسيب" الذي كان يقول عن نفسه أنه يعرف سنة النبي ﷺ أكثر مما يعرفهما بعض الصحابة، فلم يكن يعتبر الجهاد فرضاً، ويرى الاكتفاء بالرباط والمحاربة⁽¹⁾.

ويذكر عبد الكريم الجزري عن ابن جريح حديثاً يرفع إلى النبي ﷺ يعتذر إليه رجل عن القتال بأنه جبان، فيقول له: ((عليك بالحج والعمرة))⁽²⁾.

وإذا كان مفتى مصر "الشيخ محمود شلتوت" قد لجأ مثل رشيد الدين إلى هدم أيديولوجيا الجهاد منكرًا بذلك النسخ، فإن مصلحاً سودانياً هو "محمد محمود طه" /1985م/ لم يستطع الوصول إلى برنامج السلمي اللا عنفي إلا عن طريق القول بالنسخ، فهو يرى أن الرسالة الثانية للإسلام القائمة على الدعوة قد نسخت الجهاد، وأنه عندما استقر الإسلام بالمدينة، وانتشر بالجزيرة تمت تنازلات كثيرة لصالح مجموعات قبلية أقل تطوراً من الناحيتين الاجتماعية والروحية، وتجلت تلك التنازلات في صورة أحكام وقوانين وتلك الأحكام تصبح غير ذات موضوع عند ما يرقى المجتمع، ويتطور ويمر في ظروف مختلفة، وقد بلغت مجتمعات اليوم تلك الدرجة التي تبرر القول بالنسخ، فقد انقضت العبودية ولذا فإن الجهاد الذي كان بمثابة مبعض الجراح يصبح ماضياً منقضياً⁽³⁾.

¹ - دوروتياكرا فولسكي: الإسلام والإصلاح، ص120.

² - المصنف: 171/5.

³ - Mahmoud Mohammed Taha: Second Message of Islam, translation and introduction by Abbdallah Anna, in New york, 1987.

تقديرنا لأطروحة السيف والسلم في الإسلام

نستنتج مما تقدم أن مسألة الجهاد في الإسلام عرفت تفسيرين:

- التفسير النظري الفقهي الذي يفرض على السلطة السياسية حرباً ضد الكفار مرة على الأقل في العام⁽¹⁾.
- التفسير الإنساني المؤسس على رسالة الإسلام في العالم، وهي رسالة الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة، واعتبار الحرب دفاعية⁽²⁾.

ونحن لا نفهم بأي شكل من الأشكال أن يكون المسلم محارباً متعصباً خرج من صحراء مهاجماً الناس دون أن يترك لهم خياراً إلا القرآن أو السيف، فهذا لا يتفق مع ظاهرة العقيدة التي تقوم على محض الرضا والاختيار.

يؤكد ذلك الاجتماع الإسلامي الوسيط الذي كان تعددياً متسامحاً تعايشت فيه شعوب متباينة تحت مظلة الدين الحنيف وروح العرب المسلمين.

وعلى هذا الأساس يجب «وكما قال الشيخ المرحوم شلتوت الإمام السابق للأزهر» بعيون جديدة ومناهج جديدة لكي نكتشف حكمة القرآن ورحمة الرسالة المحمدية بالبشرية، وذلك في السعي الحثيث من أجل السلام، وتجنب سفك الدماء بأي ثمن والبعد عن القتال والقتال، وبخاصة حين يكون الصراع على السيطرة والنفوذ وماديات هذا العالم الزائلة⁽³⁾.

¹ - ابن تيمية: رسالة إلى السلطان الملك الناصر، ص12.

² - الربيع بن حبيب الفراهيدي: الجامع الصحيح، القاهرة، 1982، مكتبة الثقافة الدينية، القسم الثالث، ص9.

³ - مقال دوروتياكرا فولسكي: الإسلام والإصلاح، ص135، وما بعدها.

ويندد الإمام المذكور بالطريقة التقليدية بتفسير القرآن القائمة على فهم الآيات والسور حسب ترتيب نزولها: فهذا التفسير يؤدي إلى نسخ حوالي السبعين آية من آيات القرآن تدعو إلى دعوة الناس بالحسنى والحكمة والموعظة الحسنة، لأنها تتعارض مع الآيات الداعية للقتال والجهاد⁽¹⁾.

وحقيقة الأمر أن الإسلام لا يجيز قتل النفس الإنسانية لمجرد أنها تدين بغير الإسلام، ولا يبيح للمسلمين قتال مخالفيهم في الدين، وإنما يأذن في قتالهم إذا اعتدوا على المسلمين، ووقفوا في سبيل الدعوة الإسلامية⁽²⁾.

وقريب من ذلك رأي الراحل الشيخ عبد الوهاب خلاف المؤسس على الأدلة الحجج الآتية:

1- إن آيات القتال حاربت في كثير من السور المكية والمدنية مبنية سبب الإذن في القتال وهو يرجع إلى أحد أمرين: أما دفع الظلم، وإما قطع الفتنة وحماية الدعوة.

2- اتفق جمهور المسلمين على أنه لا يحل قتل النساء والصبيان والرهان والشيخ الكبير والأعمى ونحوهم، ولو أن القتال كان للحمل على إجابة الدعوة حتى لا يوجد مخالف للدين ما صاغ استثناء هؤلاء.

3- إن وسائل القهر والإكراه ليست من طرق الدعوة إلى الدين، لأن أساس الدين الإيمان القلبي والاعتقاد، وهذا الأساس تكونه ساحة لا السيف.

4- لم يلجأ الرسول ﷺ إلى الحرب ابتداء ولكنه سلك طريقين:

آ- أن يرسل الدعوة الدينية إلى الملوك والرؤساء في عصره يدعوهم إلى الإسلام.

¹ - مقال دوروتياكرا فولسكي: الإسلام والإصلاح، ص 135.

² - الشيخ محمد أبو زهرة، مقاله الموسوم بعنوان، نظرية الحرب على الإسلام، منشور في مجلة المصرية للقانون الدولي، العدد 14.

أ- بعد هذه الدعوة أخذ يعلن الحقائق الإسلامية ليتعرفها رعايا تلك الشعوب⁽¹⁾.

فالعنوان هو النقطة المركزية التي تحدد علاقة المسلم بالغير، ودليلنا على ذلك هو أن سورة التوبة التي تجسد قمة الموقف الحاد والحاسم من المشركين، هذه السورة تقوم على أساس هذه الفكرة المحورية، قال تعالى محمداً ذلك: ﴿لَا يَرْقُبُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلَّا وِلَا ذِمَّةً وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُعْتَدُونَ﴾ التوبة/10.

ولنتأمل هذا الموقف الحزين وفي آخر آية من سورة التوبة، لأن المشركين اعرضوا عن الإيمان: ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ التوبة/129، وقوله في سورة الكهف: ﴿فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسِكَ عَلَىٰ آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا﴾ الكهف/6.

إذاً فنحن أمام إمام سياسة النعش الطويل والصبر الجميل ضد الشرك في الجزيرة العربية.

أما الأمة غير الإسلامية التي لم تبدئ بعدوان، ولم تتعرض لدعوة المسلمين وتركتهم أحراراً يعرضون دينهم على من يشاءون، فلا يحل قتالهم ولا قطع علاقتها السلمية، والأمان بينها وبين المسلمين ثانياً لا يبذل أو عقد، وإنما هو ثابت على أساس أن الأصل السلم، ولم يطرأ ما يهدم هذا الأساس من عدوان على المسلمين أو على دعوتهم.

ولكن السؤال المطروح هو: أين هذا الاعتداء على المسلمين الذي برر لهم دك دولة الفرس، ثم الانطلاق إلى مشارق الأرض ومغاربها؟...

¹ - عرض لهذا الرأي د. حامد سلطان: القانون الدولي العام في وقت السلم، القاهرة 1967، دار النهضة العربية، ص823.

وفي الحقيقة لقد وجد المسلمون أنفسهم أمام معطى تاريخي أقل ما يمكن وصفه بالفساد، حسب التعبير القرآني: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ﴾ البقرة/155. لقد وعى المسلمون في هذا الجو الفاسد دورهم التاريخي بأنه الدعوة والرسالة، وأن آلية هذه الدعوة لا تتم إلا بمبضع الجراح.

وبيان ذلك أن المسلمين واجهوا قطبين كونييين للجبروت والاستعلاء والاستكبار والفساد، هما دولتا الفرس والروم، وقد فشل البلاغ المبين بأن تسرب إلى هذه القلوب الغلف، وكما يتضح من الكتب التي وجهها الرسول ﷺ إلى هاتين الدولتين والردود القاسية على هذه الكتب، بل وكما يتضح من الحوار الذي جرى بين "المغيرة ابن شعبة" وقائد الفرس رستم قبل معركة القادسية، إذ تعامل هذا الأخير مع المغيرة على أن المسلمين ليسوا إلا امتداد لهؤلاء الرعاة البداة، الذين يمكن التخلص من شرورهم بتقديم بعض الرشاوي لهم، والأمر على خلافه بالنسبة للمغيرة الذي رد على خصمه مدلاً بأنه أصبح للعرب رسالة ودعوة.

إذاً فالمواجهة حتمية لا محيص عنها بين المسلمين وشبك الدولتين الفرس والروم، ونحن في هذه الحال أمام اعتداء بكل ما تعني هذه الكلمة من مدلول قانوني، حتى بمفهوم أدبيات القانون الدولي العام المعاصر الذي أحجم من التعريف بالحرف أو العدوان، بل ترك ذلك إلى التقدير الموضوعي لمجلس الأمن⁽¹⁾.

إذاً فتحديد العدوان على دولة الإسلام الناشئة يدخل في إطار مفهوم السياسة الشرعية (الأقرب إلى الصلاح والأبعد عن الفساد)، وهنا ينتصب سؤال أساسي هام هو: هل أن الفتح الإسلامي قاد إلى دفع الحياة الإنسانية إلى الإمام، وكان بمثابة (الدينامو) الذي فجر حركة الروح الإنسانية نحو التقدم والازدهار...؟

¹ - د. عائشة راتب: بعض الجوانب القانونية للنزاع العربي الإسرائيلي، القاهرة، دار النهضة،

نعتقد أنه ما من منصف يجيب بالنفي، وبالتالي فقد حمل المسلمون بالفعل مبضع الجراح ليقضوا على الورم الخبيث، ويسمحوا للجسم الإنسانية بالمعافاة والصحة.

زد على ذلك، فتحديد العدوان، وأعمال مبدأ السياسة الشرعية يدخل في دائرة السلطة التقديرية، وهي دائرة في منتهى المرونة والسعة والإسلاس، وكتنظيم الصياغة الفنية المعاصرة لا تزال تلح على ضرورة هذه المرونة و الإسلاس دون التحديد الدقيق.

وعلى هذا فإن وزن الفتح الإسلامي يجب أن يقوم على أساس المشروعية الاجتماعية التاريخية المساومة لقرار الفتح، وليس على أساس ظروفنا الحالية.

ولا حاجة للتدليل بأنه يدخل في باب تحديد العدوان الأمن الثقايفي، أي حق كل دولة أن تصنع الأفكار المعادية لها، وهو ما يجب أخذه بعين الاعتبار عند الكلام عن الفتح الإسلامي والثقافات الأخرى المعادية للإسلام.

ومن جهة ثانية فقد استعصى على المسلمون مبضع الجراح في دائرة السياسة ليس إلا، أما في دائرة العقيدة، فلم نسمع أنهم أكرهوا شخصاً واحداً على ترك دينه.

لقد اعتبر الإسلام الحرب «كمنهج وأسلوب للحياة» ضرورة، ولكنه وضع الضوابط على هذه الظاهرة الاستثنائية.

إن رسالة الإسلام لهذا العالم هي التوحيد بكافة قسماته السياسية والاجتماعية بما يتفرع على ذلك من خلق اللحم والأسدية وحبائل الضم، خلافاً للحرب التي تعني تمزيق الأوصال، ومن ثم فالحرب هي الاستثناء وتحكم بقيود هذا الاستثناء، لاسيما بالنسبة لأهل الكتاب.

وإذا كنا حتى الآن قد أقمنا الفتح الإسلامي على رد العدوان، أي على فكرة استاتيكية وسلبية، فهذا الفتح محصول أيضاً على فكرة (دينامية) حركية، إلا وهي فكرة الجهاد في سبيل الله⁽¹⁾:

○ قال تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَعَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ البقرة/244.
وسبيل الله هو سبيل الحق خالصاً من أي غرض دنيوي:

○ قال تعالى: ﴿فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ﴾ النساء/74.

○ وقال: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفاً﴾ النساء/76.
فإذا تجاوز الإنسان الحد وعد، وراح يفسد، ويستعبد الناس، ويسلبهم حقوقهم، ويحرمهم ثمرات الأرض وخيراتها، فذلك هو القتال في سبيل الطاغوت الذي ندبه الله، وجعله شعار الكفار، أما القتال في سبيل الله فغاياته أن يرفرف القانون الإلهي العادل على الحياة الإنسانية دون أن يكون هنالك علو في الأرض:

○ قال تعالى: ﴿تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَاداً وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ القصص/83.

فالإسلام في جهاد دائم لتحقيق كلمة الله في الأرض، والأمة الإسلامية منتدبة لرفع الظلم والفساد عن الأفراد والجماعات في أقطار الأرض كافة بغض النظر عن ألوانهم وأجناسهم:

○ قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً﴾ البقرة/143.

¹ - عفيف عبد الفتاح طيارة: روح الدين الإسلامي، ص394.

أي لتكونوا شهداء على الناس في تقصيرهم وعلوهم، فتقوموا بإصلاح
عوجهم، قال ﷺ:

○ ﴿مَنْ قَاتَلَ لِتَكُونَ كَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا فَهُوَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾⁽¹⁾.

إذاً فالحرب لرد الظلم وتحقيق العدل، وبالمقابل فالسلام هو الأساس، ولفظ
السلام من أسماء الله الحسنى، وهذا هو الرسول العظيم ﷺ يحدث عن نفسه
فيقول: أنا رحمة مهداة، وبالمقابل فالقرآن يتحدث عن رسالة هذا الرسول ﷺ:
﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ الأنبياء/21.

وتحية المسلمين التي تؤلف القلوب وتقوى الصلوات، وتربط الإنسان بأخيه
الإنسان، هي السلام، وأولى الناس بالله، وأقربهم إليه من بدأهم بالسلام.
وبذلك السلام للعالم وإنشاؤه جزء في الإيمان⁽²⁾.

ولقد جعل الله تحية المسلمين بهذا اللفظ للإشعار بأن دينهم دين السلام والأمان،
وهم أهل السلم ومحبو السلام، وفي الحديث أن الرسول ﷺ قال: ﴿إِنَّ اللَّهَ جَعَلَ
السَّلَامَ تَحِيَّةً لِّأُمَّتِنَا وَأَمَانًا لِأَهْلِ ذِمَّتِنَا﴾...

وإذا ما انتصر المسلمون ترتب على عاتقهم مسؤولية باهظة وثقيلة هي الإصلاح
والعدل والأمر بالمعروف وليس العتو والاستكبار، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي
الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ الحج/41.

على هذه الأرضية الصلبة الرصينة وقف المسلمون في الفتح، وتم التعامل مع
الشعوب هذه الآلية الجديدة التي جاء بها المسلمون، وليس على أساس أنهم غزاة
وفاتحون مدججون بالقوة والسلاح.

1 - متفق عليه.

2 - سيد سابق: فقه السنة.

لقد أقيم الإسلام على صرح ممرد نسيجه الرحمة واسمته المسلح بذل السلام للعالم.

والسلام مبدأ هام تعمقت جذوره في نفوس المسلمين فأصبحت جزءاً من كيانه، وعقيدة من عقائدهم، لقد صاح الإسلام «منذ أن طلع فجره، وأشرق نوره» صيحته المدوية في آفاق الدنيا، يدعو إلى السلام، ويضع الخطة الرشيدة التي تبلغ بالإنسانية إليه...

فالإسلام يمجّد الحياة ويقدها، ويحب الناس فيها، وهو لذلك يحررهم من الخوف، ويرسم الطريقة المثلى لتعيش الإنسانية متجهة إلى غايتها من الرقى والتقدم، وهي مظلمة بظلال الأمن الوارفة...

ولفظ الإسلام «عنوان هذا الدين» مأخوذ من مادة السلام، لأن السلام والإسلام يلتقيان في توفير الطمأنينة والأمن والسكينة.

وما ينبغي للإنسان أن يتكلم مع إنسان قبل أن يبدأ بكلمة السلام، قَالَ الْإِمَامُ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: ((مَنْ بَدَأَ بِالْكَلامِ قَبْلَ السَّلَامِ فَلَا تُجِيبُوهُ)) وسبب ذلك أن الإسلام أمان، ولا كلام إلا بعد الأمان، والمسلم مكلف وهو يناجي ربه أن يسلم على نبيه وعلى نفسه، وعلى عباد الله الصالحين، فإن فرغ من مناجاته لله، وأقبل على الدنيا، أقبل عليها من جانب السلام والرحمة والبركة، وفي ميدان الحرب والقتال، إذا أجرى المقاتل كلمة السلام على لسانه، وجب الكف عن قتاله، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَيَبَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمٌ كَثِيرَةٌ﴾ النساء/94.

وتحية الله للمؤمنين تحية سلام، قال تعالى: ﴿تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ وَأَعَدَّ لَهُمْ أَجْرًا كَرِيمًا﴾ الأحزاب/44.

وتحية الملائكة للبشر في الآخرة سلام، قال تعالى: ﴿وَالْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ﴾ ﴿23﴾ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعَمَ عُقْبَى الدَّارِ ﴿الرعد/23-24﴾، ومستقر الصالحين دار الأمن، قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ﴾ يونس/25، وقال: ﴿لَهُمْ دَارُ السَّلَامِ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ الأنعام/127.

وأهل الجنة لا يسمعون من القول، ولا يتحدثون بلغة غير لغة السلام، قال تعالى: ﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْتِيهًا﴾ ﴿25﴾ إِلَّا قِيلًا سَلَامًا سَلَامًا ﴿الواقعة/25-26﴾.

من جماع ما تقدم، ومثله معه من آيات وأحاديث مشرقة، يمكن التأكيد بيقين إن الإسلام يقيم الحياة على السلم والأمان، وهذا هو روح الإسلام وفؤاده وقلبه الناس ومن ثم فهل يمكن إلغاء نيسج القرآن للتحديث عن آية واحدة، هي آية السيف، ثم القول إن القتال رسالة الإسلام، وهل تستقيم نذر الحرب وصيحاته مع جو المحبة والسلام الذي يفجره الإسلام؟.

نعود ونؤكد أن الإسلام منظومة دينية واتساق، وتحقيق عرى هذه الاتساق، وترتيبها أمر جوهري، ولا يمكن تعميم نذر الحرب على الحياة الإنسانية، بل إن للقتال موقعيته كضرورة واستثناء، وتجاوز هذه الظاهرة وموقعيتها على حساب بقية العناصر لا يعني إلا الإخلال بالمنظومة والاتساق.

والإسلام ينكر الاستعلاء القومي نفوذاً وقوة وشراء، ومما يتفرع على ذلك من إبرام المعاهدات غير المتكافئة أو المفروضة بالقوة، فقد حرم الإسلام وسيلة للدخل والخداع لتتغلب أمة على أمة، قال تعالى موضحاً ذلك: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا تَتَّخِذُونَ أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ أَنْ تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَىٰ مِنْ أُمَّةٍ﴾ النحل/91.

وهذا ما أكده رسول المحبة ﷺ: ﴿لَيْسَ مِنْنَا مَنْ دَعَا إِلَىٰ عَصَبِيَّةٍ، وَلَيْسَ مِنْنَا مَنْ قَاتَلَ عَلَىٰ عَصَبِيَّةٍ، وَلَيْسَ مِنْنَا مَنْ مَاتَ عَلَىٰ عَصَبِيَّةٍ، وَقَوْلُهُ: أَلَا لَأَفْضَلُ لِعَرَبِيٍّ عَلَىٰ

أَعَجَمِيٍّ وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ وَلَا لِأَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ وَلَا أَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ إِلَّا
بِالتَّقْوَى، أَبْلَغَتْ ﴿٤٠﴾.

والإسلام يقيم العلاقة بين الشعوب والدول على أساس العدل، بل على
التقوى التي تتجاوز العدل، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾
النحل/90، وقوله: ﴿اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾
المائدة/8.

والإسلام يقيم العلاقات مع الأمم على أساس التعاون الإنساني، والتواصل
الحضاري، قال تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾ المائدة/2، وبالمقابل فهو ينهي
عن البغي، قال تعالى: ﴿وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ﴾ النحل/91.

كما ينهي عن السياسات القائمة على العتو والاستعلاء، قال تعالى: ﴿تِلْكَ الدَّارُ
الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ﴾ القصص/83، وقوله: ﴿وَلَا تَعْتَدُوا
إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ المائدة/87.

على هدي كل ما تقدم كانت سياسة الفتح، فهذه السياسة لم تكن لتستهدف
المغانم والثروات أو مجرد الغلبة والقهر تحقيقاً للمجد الشخصي للحاكم، بل
استهدفت الإصلاح العالمي على أساس العقيدة الصحيحة التي تكفل الاتجاه وسمو
الغرض لتهدد كيانات الفساد والظلم والطغيان لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ
ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ﴾ هود/113.

وقوله: ﴿وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا﴾ الأعراف/146، فالفتح الإسلامي إذاً
جاء ظهراً للحضارة الإنسانية تلوذ به في ركن مكين من العلم والعدل والتعاون
والتواصل الحضاري والوحدة الإنسانية التي تنفي العنصرية والعصبية، وتحرم
البغي والعدوان والفساد في الأرض، وترسي مبدأ حرية التدين وتدافع عنه.

ومن هنا فقد حرم الإسلام تدمير الحضارة وتلف موجودات الكون ومقوماته
المادية من الثروة والمال، ومظاهر تلك الحضارة من العمران، لأنها ثمرة جهود

الإنسانية أحقاباً متطاولة في الفكر والعلم والجهد، قال تعالى: ﴿وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾ القصص/77.

وقال: ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾ البقرة/205.

والقانون الدولي يفتخر بتلك الوصايا التي كان الخلفاء يوجهونها إلى قادتهم العسكريين بأن لا يقتلوا شيخاً أو طفلاً أو يقطعوا شجرة أو يعتدوا على دير وعلى ذلك مما نجده في تلك الوصايا .

لقد كان قدر هذا النبي العظيم محمد ﷺ خاتم الأنبياء أن يضطلع بالخلاص الأبدي للإنسانية دنيوياً وأفراداً، ولهذا فقد ارتبطت به مهمة الدعوة إلى إنشاء المجتمع الإسلامي، ثم تمثيل هذا المجتمع⁽¹⁾.

إن هذا التميز يوضح الفرق بين نبوة محمد وعيسى، فعيسى عليه السلام توفاه الله وهو ما يزال في المرحلة الأولى، أي لم ينشئ الدولة ويمثلها، وما يتفرع على ذلك من نتائج هي اللجوء إلى القوة أحياناً كعنصر في قيام الدولة وبذلك فلا يوجد أي تميز جوهري بين الإسلام والمسيحية.

ولقد اختلط الأمر على كثير من الناس حيث جعلوا ما جاء بعد عيسى دعوة سلام فقط أخذاً ببعض ما ورد في الإنجيل: ﴿صلوا لأجل الذين يسيئون إليكم... من ضربك على خدك فأعرض له الآخر أيضاً - بل أحبوا أعدائكم﴾⁽²⁾.

¹ - أنظر في التمييز بين المرحلتين لجهة استعمال القوة في المرحلة الثانية دون الأولى د. جودت

سعيد: مذهب ابن آدم الأول، ص33.

² - المرجع السابق، ص33.

إلا أن الذين يشتركون مثل هذه الأقوال يغفلون القول الذي ورد في الإنجيل:
﴿أما أعدائي أولئك الذين لم يريدوا أن أملك عليهم، فأتوا فيهم إلى هنا وأذبحوهم
قدامي...﴾ نوحا الإصحاح/19.

وكذلك ما ورد: ﴿جئت لألقي ناراً على الأرض، فماذا أريد لو اضطرمت... تظنون
أنني جئت لأعطي سلاماً على الأرض كلاً أقول لكم بل انقساماً...﴾ نوحا/12.
﴿لا تظنوا أنني جئت لا قلقي سلاماً على الأرض... ما جئت لألقي سلاماً، بل
سيفاً، فإنني جئت لأفرق الإنسان ضد أبيه﴾ متى/10-24.

كيف توصف إذاً المسيحية بأنها دين سلام، وتلصق التهمة بالإسلام بأنه دين سيف
وحرب.

الأسس الحضارية والعمرانية للفتح الإسلامي

وكما قلنا سابقاً لا يمكن تفسير الفتح الإسلامي - إلا بعامل جوهري هو تلك
الشحنة الإيمانية القوية التي فجرت برميل البارود.

وإذا أدركنا أن برميل البارود هذا هو القوة الذاتية للجزيرة العربية، وقارنا هذه
القوة المادية بقوة الدولتين الأعظم الفرس والرومان وغيرها من الشعوب التي
واجهت الفتح، وإذا أجرينا تلك المقارنة أدركنا بيقين أن الفتح الإسلامي لا يمكن
قياسه بمقاييس القوة الغاشمة.

ومع ذلك فلا يمكن اختزال الفتح الإسلامي بمغامرة أو مخاض استشهاد وتطهير
لروح البشرية، بل هو أبعد وأعمق من ذلك بكثير فهذا الفتح مشروع إنساني ضخم
محمول على فعاليات ونواهض وديناميات حضارية وإنسانية وعلمية وعمرانية
وخلقية، تشكل منظومة متكاملة يشد عرها ويمسك عناصرها الروح والإيمان
والضمير.

وعلى هذا الأساس، فإذا كانت مغامرة الروح الإسلامية حيناً إلى الله واستشهاداً في سبيله، تفسر الانتصارات العسكرية، فإن العوامل الحضارية والإنسانية هي الملوك الذي نسج عرى التواصل مع الشعوب المغلوبة، والبوتقة التي صهرتهم في قيم الفعل التاريخي الجديد .

وإذا كان هذا الأمر خارج عن نطاق الجدل، فإننا نجد العديد من الباحثين الأوروبيين، ينفون أن يكون للفتح الإسلامي أي ثمرة من ثمرات التمدن⁽¹⁾.

ولقد عضد "هاموند" رأي "بلانيول" السابق مدلاً بأن الحضارة الإسلامية كانت ضد حركة التمدن، وإن المسلمين نظروا إلى المدينة كمجرد وجود ديني لا قيم سياسية له.

ويبدو أن "هاموند" هذا مصاب بعمى الألوان التاريخي وإلا لكان عليه على الأقل أن يقرأ العهد المبرم بين الرسول ﷺ واليهود، حيث قام هذا العهد على اعتبار المسلمين واليهود أمة واحدة.

وقريب من الرأيين السابقين ما ذكره "ستيرن" بأن الفاتحين المسلمين لم يطوروا أيّاً من المؤسسات الحضارية القديمة اليونانية والرومانية⁽²⁾.

وأبعد من ذلك، فقد أكد بعض هؤلاء الباحثين أن سكان المدينة الإسلامية لم يكونوا موجودين إلا على أساس خضوعهم الجماعي للسلطة، وإن وحدتهم لم تنبثق على أساس تماسكهم تجاه القانون كما هي الحال في المدينة الإغريقية والرومانية والأوروبية في العصور الوسطى، بل كانوا منقسمين على أنفسهم دينياً وعنصرياً، وإن الجماعات التي عاشت تحت سلطة المسلمين، بقيت تخضع لرؤوسها وإن المجتمع الإسلامي لم ينتظم في نقابات أو تنظيمات حرفية.

¹ – Xavier de Planhol: The World of Islam, New York, 1959, P3.

²– S.M. Stern: The Construction of the Islamic City, Oxford, 1972,P8.

وهذا هو رأي "كلود كاهي" المدلل بأن المدينة الإسلامية هي امتداد للمدينة البيزنطية والمدينة الإيطالية.

ويكفينا للرد على هؤلاء ما ذكره "آدم ميتز" بأن الاستيطان في وادي ديالي العراق ويؤكد أن نسبة التمدن الإسلامي في العراق تعادل أربعة أضعاف نسبة التمدن في العصر الساساني.

وهذا هو رأي "لابيردس" فقد أشار إلى أن العرب أوجدوا عدداً من المدن الجديدة التي ارتبط انشاؤها بحاجات الجيوش وقد دفعت حركة التمدن المسلمين دفعات قوية بما أتبعته من سياسات تنمية النشاطات الزراعية والتجارية، كما ساعدت الظروف الإدارية والسياسية على نمو المدن والتمدن الإسلامي للعيش في المدن، وكانوا يتفخرون بها، وكانت لها منزلة خاصة⁽¹⁾.

وحقيقة الأمر انه البداهة بمكان القول إن الإسلام دين إصلاح وتقدم وبناء طالما أنه محكوم بالقرآن كوثيقة تأسيسية عليا لا يعتورها أي شك.

فالقرآن يؤكد أن الأنبياء جميعاً من أهل القرى، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى﴾ يوسف/109.

وفي الوقت نفسه، فالقرآن يندد بالأغلبية (البداوة) باعتبارها نقيض الحضارة، قال تعالى: ﴿الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ التوبة/97، والقرآن يندد أيضاً بالفساد والإفساد، قال تعالى: ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَأَ يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾ البقرة/205.

¹ - محمد عبد الستار عثمان: المدينة الإسلامية، عالم المعرفة، الكويت، 1988، عدد 128، ص42.

وعلى هذا الأساس فقد حرم الإسلام تدمير الحضارات الإنسانية، وإتلاف موجودات الكون ومقوماته المادية من الثروة والمال ومظاهر تلك الحضارة من العمران، لأنها ثمرة جهود الإنسانية أحقاباً متطاولة في الفكر والعلم والجهد الجماعي، لما يعتبره ضرباً من الفساد والإفساد في الأرض، وهو محرم بالنفي، بل تراه قد فرض على نفسه القضاء على أسباب تفويض المقومات المعنوية للحضارة بالقوة المادية جهاداً في سبيل الله⁽¹⁾.

ومن هذا المنظور السليم يرى "الدكتور فتحي الدريني" أن الفتح الإسلامي لم يبدل من مظاهر حضارات الأمم التي انضوت تحت لوائه، بل جاهد ليستفيد معها بما يتحقق به ترابط الحياة الإنسانية واتساقها، والتمكين لها في الأرض، إلا ما كان منها يصادم أصلاً أو مقصداً في تشريعه وعقائده⁽²⁾.

ويتابع الدكتور الدريني مقيماً حركة الفتح: ((على أن الإسلام جاء يقيم مضوية دفعت تلك الحضارة إلى التجديد بما لم تكن نملك أسبابه لولا الإسلام، ثم اغتنت وأثرت واتجهت اتجاهاتاً إنسانياً قويماً، ولعل أكبر مقوم لذلك، هو الرشد السياسي القائم على الدين والخلق، ونبيل الغاية، وشرف المقصد))⁽³⁾.

إننا نعتبر أية انطلاقة حضارة إنما هي وليدة الفاعل الذاتي ثم الفاعل الموضوعي، قاصدين بالفعل الذاتي الروح وحقوقها وطاقاتها وبالفاعل الموضوعي الفعل

1 - وهذا النص هو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ﴾ القصص/77، وقوله سبحانه ناعياً على من يتولى ليسعى في تدمير موجودات الكون، وتفويض دعائم الحضارية مادياً ومعنوياً: ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾ البقرة/205.

2 - د. فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1987، ص387.

3 - المرجع السابق، ص387.

وحقوقه، والقول يعتبر ذلك يقودنا إلى التبسيطات الإسلامية الصرف التي تلغي الأرض وتتكلم كثيراً عن ملائكة السماء.

وهذا المنهج المركب الموضوعي الذاتي هو منهج في حقيقته وجوهره إسلامي المحتد والأساس - هو منهج المفكر العربي الإسلامي مالك بن نبي.

فهذا المفكر يرى أن أية حضارة تقع بين حدين اثنين الميلاد والأفول... وبين هذين الطورين يوجد بالضرورة توازن معين يشير إلى تعاكس في الظاهرة...

فطور الأفول النازل هو عكس طور النهوض الصاعد، وبين الطورين يوجد بالضرورة اكتمال معين هو طور انتشار الحضارة وتوسعها⁽¹⁾.

وفي نظرنا أن مرحلة الفتح الإسلامي تمثل مرحلة الروح في حياة الأمة العربية الإسلامية يقابل ذلك مرحلة الغريزة في الإمبراطوريتين الفارسية والبيزنطية، ففي مرحلة الغريزة لم تكن لينقصها العقل والتدبير والتنظيم.

مثل بسيط ندلل به على تملك الغرائز نفوس جيش الفرس، هذا المثل نجده في معركة "اليس"، فقد عصى الجند قائدهم "جبان" ووسطوا البسط ووضعوا الأطعمة، وتوافوا إليها وجلس الجنود على الأرض وبدأوا بتناول الطعام، وظنوا أن لديهم متسعاً من الوقت، ولم يكدهؤلاء يتناولوا لقمة أو لقمتين حتى بدا لهم واضحاً أن هجوم المسلمين أصبح وشكياً فتركوا الطعام على الفور⁽²⁾.

فشتان بين هذه الصورة الحريصة على الطعام في أقصى الظروف المعركة، وبين العربي المسلم الذي كان يعيش على القيمات أي على الروح.

وتوضيح لذلك أن سياسة هذا الفتح لم تكن لتستهدف المغانم والثروات والغلبة والقهر تحقيقاً للمجد الشخصي للحاكم أو العظمة التي كان الملوك يقدمون

¹ - مالك بن نبي: شروط النهضة، ترجمة عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دار الفكر، ط3، 1969، ص99.

² - الجنرال أ. أكرم: سيف الله خالد بن الوليد، ص286.

شعوبهم قرباناً في سبيل اعتلاء غاربها بما يثيرون من الحروب المستمرة دون هدف إنساني عام، بل بغية إبادة أعدائهم، وتدمير ما شادوا في حضارة، إذلالاً وقهراً، وويل للمغلوب، وعلى النقيض من ذلك تماماً، اتجه الفتح الإسلامي مدفوعاً بسياسة الإصلاح العالمي على أساس من العقيدة الصحيحة التي تكفل سلامة الاتجاه وسمو الفرض، ليهز كيانات الفساد والظلم والطغيان في الأرض من القواعد، كما يهز الضمائر الإنسانية التي استمرت معاني الظلم، وتخلت عن شخصيتها ووجودها الإنساني الكريم، تجد ذلك واضحاً في مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصِرُونَ﴾ هود/113.

وقوله: ﴿وَلَوْ أَنَّ لِكُلِّ نَفْسٍ ظَلَمَتْ مَا فِي الْأَرْضِ لَافْتَدَتْ بِهِ﴾ يونس/54،
وقوله: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ﴾ الشورى/39.

وذلك لتكشف عن بصائرهم غلالة الحذر، ونزيل ماران عليها من غواشي الضلالة، قال تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالََةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾ البقرة/16، وقوله: ﴿وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا﴾ الأعراف/146.

فالفتح الإسلامي «والكلام لا يزال للدكتور الدريني»: ((إذا جاء ظهيراً للحضارة الإنسانية، تلوذ به من ركن مكين من العلم والعدل، والتعاون والتواضع الحضاري والوحدة الإنسانية التي تنفي العنصرية والعصبية، وتحرم البغي والعدوان والفساد في الأرض، وترسي مبدأ حرية التدين وتدافع عنه))⁽¹⁾.

هذا فضلاً عن أن الفتح المذكور باستناده إلى العقيدة الصحيحة وما تستلزم من قيم حضارية، قد أيقظ الوعي الإنساني العام العميق المدرك لحقائق الوجود

¹ - د. الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص 387.

والكوم والإنسان، ووجه الأنظار والأفئدة إلى ضرورة إعادة تقويم الإنسان جديد على أساس ذاته هو، لا من أمر خارج عنه، بما يعبر عن هذه الذات من عمل يصلح به الحياة، ولكنها وبمقتضى هذا المعتقد الصحيح الذي يقرر اعتباره سيد الكائنات، بفضل ما أوتي بفطرة تكوينية من طاقات الفكر المتجددة التي لا حدود لها، بما ثبت أنها في تجدد حيوي مستمر، وبدليل ما يصدر عنها من مظاهر الإبداع لوسائل تيسير سبل الحياة، وتوسيع مدارك الفكر، وفتح آفاق العلم شاسعة مصدرها هذا الإنسان⁽¹⁾.

على ضوء ما تقدم رأى فقهاء السياسة في الإسلام أن مهمة الدولة: حمل الناس على مقتضى النظر الشرعي وقولهم: خلافة النبوة في سياسة الدنيا وحراسة الدين⁽²⁾.

والحمل هو الإلزام بالإصلاح جبراً، وكذلك النيابة عن النبوة، إنما كانت في مهمة الإصلاح البشري، ولو كانت لإبقائهم على ما هم عليه من الشر والفساد، والباطل والظلم لما كان ثمة من حاجة لإرسال الرسل.

- قال تعالى: ﴿إِن أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ﴾ هود/88.
- وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾ الأعراف/142.
- وقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ﴾ البقرة/220.
- وقوله: ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتَقَطُّعُوا أَرْحَامَكُمْ﴾ محمد/22.
- وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْتَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ هود/85.

1 - د. الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص 388.

2 - المرجع السابق، ص 387.

○ وقوله تعالى ﴿لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّنْ نُّجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ﴾ النساء/114 .

○ وقوله تعالى: ﴿وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾ الأعراف/142⁽¹⁾ .

وعلى ضوء هذه الروح الإنسانية والحضارية البناء انطلق الرسول ﷺ منذ وصوله إلى المدينة باحثاً عن أرض لبناء مسجد عليها، فإذا بهذا المسجد صرح حضاري للقيم الجديدة السياسية والاجتماعية والتربوية وغيرها ...

ومن حول المسجد الجامح اختطت منازل المهاجرين في الأرض التي وهبها الأنصار للرسول ﷺ⁽²⁾، وتستمر مسيرة التمدن، فتتحول يثرب إلى مدينة المفهوم الحضاري الواضح، وقد انسحب ذلك على تسميتها، فأصبحت تسمى (المدينة) للتعبير على هذا المفهوم الحضاري⁽³⁾ .

وفي نظرنا أن وصف (المنورة) المقترن بالمدينة لا يعني فحسب، بل يعني مطلق فوز حضاري وإنساني وأخلاقي، وبذلك تكون حركة التنوير التي انطلقت من هذه المدينة التي سبقت حركة التنوير الأوروبية أكثر من ألف عام.

واستكمالاً لمرافق المدينة العمرانية، فقد اهتم الرسول ﷺ بإنشاء السوق لتغني المسلمين من مضاربات اليهود، كما أقر نظام المراقبة في هذا السوق، حين كان يتجول بنفسه فيها واضعاً بذلك أسس تدخل الإسلام في نظام الأسعار، ومرسياً

1 - المرجع السابق، ص385.

2 - د. محمد عبد الستار عثمان: المدينة الإسلامية.

3 - عبد الجبار ناجي: مفهوم العرب للمدينة الإسلامية، مجلة المدن العربية، نشر المنطقة العربية للمدن، عدد 14، ص3، ص5، وقد عرض الاستقامة كلمة مدينة من (مدن) بمعنى حكم أو قضي وخلص إلى تأكيد الجذر الحضاري لهذه الكلمة.

في الوقت نفسه نظام الحسبة الإسلامي^(١) الذي هو مفخرة الإدارة العالمية خلقاً واتساقاً.

وخط الرسول ﷺ في عاصمته شوارع رئيسية، من ذلك الطريق الذي يمتد من المسجد غرباً إلى جبل سلع، وطريق آخر يمتد من المسجد حتى قباء جنوباً، ومن قباء يتجه شمالاً إلى البقيع^(٢).

وفضلاً عن ذلك فقد أنشأ الرسول ﷺ عقاراً للعلاج والتطبيب في المسجد، وتم ذلك بعد غزوة الخندق وخصصت دار للضيافة واستقبال الوفود من أهمها دار عبد الرحمن بن عوف البكري^(٣).

وخصصت مواضع لقضاء الحاجات تسمى المناصع، إضافة إلى بيوت الخلاء الملحقة بالمنازل^(٤).

كما اختير مواضع للذبح بعيدة عن مواقع الناس^(٥)، وأقر الرسول ﷺ نظام الوقف، حين يعتبر بئر رومه: حجر الزاوية، فقد روى عن عثمان بن عفان (رضي الله عنه) أنه قال: أن النبي قدم المدينة، وليس فيها ماء مستعذب غير بئر رومه، فقال: ﴿مَنْ يَشْتَرِي بِئْرَ رُومَةَ فَيَكُونُ دَلْوُهُ فِيهَا كَدَلَاءِ الْمُسْلِمِينَ فَاشْتَرَاهَا عُثْمَانُ﴾.

وبدأت عملية تهيئة المجتمع الإسلامي الجديد لحياة حضارية تلازمت تماماً مع اهتمامه بالكيان المادي، مما أدى بالتدرج إلى تكامل المراكز الحضارية.

1 - د. محمد عبد الستار عثمان: المدينة الإسلامية، ص 58.

2 - المرجع السابق، ص 58.

3 - د. محمد عبد الستار عثمان: المدينة الإسلامية، ص 58 وما بعدها.

4 - المرجع السابق، ص 61.

5 - المرجع السابق، ص 61.

وكانت خطة الرسول ﷺ واضحة في هذا المضمار، فقد دعا إلى تذويب القبيلة، وتأكيدِه في الوقت نفسه على رابطة ذوي الأرحام، وهو تنظيم يجمع عدداً من البطون والعشائر في قبيلة واحدة تحت راية واحدة في محيط رابطة القرابة.

وفي إطار أوسع أكد الرسول ﷺ على الرابطة العامة بين المسلمين، وهي رابطة تعني توحيد عامة القبائل في تنظيم حربي واجتماعي تحت راية واحدة، وهذا ما خلق مجتمعا واحداً متماسكاً بعيداً عن النزعة القبلية، تربطه رابطة قوية متماسكة تساعده على تحقيق قيم الإسلام وتطبيقها وهذه هي ما تسمى في علم الاجتماع بظاهرة (التكيف الاجتماعي)⁽¹⁾.

لقد استبدل الرسول ﷺ العصبية القبلية بعصبية الموطن والأرض وذلك بإبراز هذين المقيمتين، وتنمية الشعور بالانتماء لها، واتجهت تطبيقاته نحو تأكيد هذا الاتجاه، فبدأ باستبدال مسميات القبيلة بمسميات أخرى، مثل (أهل قباء) و(أهل المدينة) و(أهل الطائف)⁽²⁾.

ومن طريف ما ذكر أنه بعد أن توحدت السكنية في المدينة عقب هجرة الرسول ﷺ إليها، وبعد أن أصبح مجتمعها في هيئة اجتماعية واحدة مستقرة يربطها الدين الإسلامي انزوت أهمية الحصون والأطام التي تبنتها القبائل المتفرقة لحماية محلاتها، واللجوء إليها وقت الخطر⁽³⁾.

وبعد حروب الردة اتجهت الفتوحات الإسلامية إلى الأقاليم المجاورة، وقد نشطت هذه الفتوحات في عهد الخليفة عمر بن الخطاب حتى أصبحت الدولة الإسلامية تضم سورية والعراق ومصر، وباتت الحاجة ملحة لإدارة هذه الأقاليم، واتخاذ

¹ - محمد عبد الستار عثمان: المدينة الإسلامية عالم مع الكويت، عدد 128، من سنة 1988، ص319.

² - المرجع السابق، ص51.

³ - المرجع السابق، ص60.

قواعد متقدمة لهذه الجيوش، ومراكز إدارية لإدارة الأقاليم المفتوحة، أي أن هذه المدن التي ارتبطت وظيفتها بنشأتها والتي كان السبب فيها دواعي الفتح العربي الإسلامي على هوامش الصحراء جهاداً في سبيل الله، ونشر دعوته، وأصبحت مع الزمن مدناً، هذه المدن ما هي إلا معاقل لتوكيد الفتح وحامياً لتغذية جهات القتال بالرجال والمؤن، ونقاط ارتكاز لحركة الفتح العربي، ودور هجرة ومنازل جهاد ومعالج لنشر الدين، وبذور بعث جديدة للحضارة الإنسانية باختيار الزمان والمكان، كما أنها أقرت التزام الدولة تجاه المجاهدين في السكن والوظيفة، وفي القمة والهدمة، حين أحالت نسب البدوي إلى ساكني المدن، وهنا وضع الأساس لما نراه في العصور التالية من تقديم العلم على السيف، فيصبح العلم نمطاً مقبولاً في المجتمع⁽¹⁾.

ويكفي للتدليل بقوة اندفاع الفتح أنه لم يمر عام/50/ للهجرة إلا كانت الجزيرة العربية بأكملها تجتمع في البصرة والكوفة⁽²⁾.

وظلت القبيلة بالمصر مدة من الزمن مركز الاستقطاب، ثم بدأت مع تجذر المستقر الحضاري في الإسلام مصطلحات الحياة المدنية تظهر إلى جانب العصبية القبلية، فصرنا نقرأ إلى جانب تليم بالبصرة، وهمذان بالكوفة، عن البصريين والكوفيين والواسطيين والحمصيين⁽³⁾.

¹ - مصطفى الموسوي: العوامل التاريخية لنشأة وتطور المدن العربية الإسلامية، دار الرشيد للنشر، 1982، ص103.

² - محمد بن جرير الطبري: تاريخ الأمم والملوك أو تاريخ الرسل والملوك المعروف ب تاريخ الطبري، 1/2496، 2536، 39، و أحمد بن يحيى بن جابر بن داود البَلَاذُري: فتوح البلدان، ص277.

³ - تاريخ الطبري، 2/2416، 2438.

ويذكر عبد الله بن المقفع في رسالة في الصحابة أهل خراسان وأهل العراق وأهل الشام وأهل المصريين^(١).

ومع الضربات التي تلقتها العصبية بالانحصار بدأت الكفة تميل نحو منظمات أخرى مدنية تحل محلها، بعد إذ فقدت تدريجياً أساسها الديموغرافي الإيديولوجي والتاريخي^(٢).

ومما ساعد على استمرار العصر وازدهاره الدعم الإيديولوجي الذي لعبه من جانب الإسلام من جهة ثم بؤس الحياة البدوية، إذا ما قورن الأمر بحياة الأمصار^(٣).

وبدأ التحول في القيم وبدأت تظهر قيم الاعتماد على الكسب، بمظاهره المختلفة^(٤)، هذه المساهمة العربية الإسلامية حدت "حويتاين" للإشارة بأن ما أحدثه الإسلام من مظاهر التمدن يعتبر ثورة في تاريخ التمدن العالمي^(٥).

وهذا التجذر الحضاري، وذلك التحول لصالح البشر أصبح سمة من سمات هذه الأمة لاسيما أنه ارتبط ببعض الشعائر الإسلامية، مثل قول الرسول ﷺ: ﴿لَا جُمُعَةَ وَلَا تَشْرِيْقَ إِلَّا فِي مِصْرَ جَامِعٍ﴾، وفي حديث آخر، إلا في جامع، أو مدينة عظيمة، واتفق الفقهاء، على أن المصر هو (وطن مجتمع المنازل)^(٦).

لقد سرت هذه الروح في ضمير الأمة ووجدانها، وفي ذلك يقول "ابن حزم": ((يأخذ السلطان الناس بالتجارة وكثرة الغراس ويعطيهم الاقطاعات من الأرض الموات،

1 - تاريخ الطبري، 2/2611.

2 - د. رضوان السيد: مفاهيم الجماعات في الإسلام، ص 82.

3 - المرجع السابق، ص 82.

4 - المرجع السابق، ص 82.

5 - د. محمد عبد الستار عثمان: المدينة الإسلامية، ص 22.

6 - المرجع السابق، ص 20.

ويجعل لكل واحد ملك ما يعمره ويعينه على ذلك لترخيص الأسعار، ويعيش الناس والحيوان، ويعظم الأمر ويكثر الأغنياء، وتجب فيه الزكاة^(١).

أجل لقد اعتبر الفكر الإسلامي العمارة سبيل الملك، وبيان ذلك (أن الملك بالجند والجند بالمال، والمال بالعمارة)^(٢).

فهذا يشير بوضوح إلى أن العمارة هي المركز الأساسي للحركة الاقتصادية ويكن عن نظرة عميقة التطور، بعيدة المدى صادرة عن يقين بجدوى العمارة ونموها.

وفي نظرة شاملة ومتكاملة يذكر ابن خلدون: ((أن الدولة والملك للعمران بمنزلة الصورة للمادة، وهو الشكل المحافظ لنوعه بوجوده، وانفكاك أحدهما عن الآخر غير ممكن على ما قرر فيه الحكمة، فالدولة دون العمران لا تتصور، والعمران دونها متعذر، وحينئذ فاختلال أحدهما يستلزم لاختلال الآخر، كما أن عدمه مؤثر في عدمه))^(٣).

ولقد تردد صدى هذا الفكر في سياسة بعض الحكام الذين اعتنوا بالعمارة، كالخليفة "المعتصم" الذي قال: ((إن العمارة فيها أمور محمودة أولها عمران الأرض التي يحيا بها العالم، وعليها يزكو الخراج، وتكثر الأموال وتعيش البهائم، وترخص الأسعار، ويتسع المعاش، وكان يقول لوزيره: إذا وجدت موضعاً متى أنفقت فيه عشرة دراهم جاء بعد سنة أحد عشر درهماً فلا تؤامرني))^(٤).

1 - أبو حسن بن علي المسعودي: مروج الذهب ومعادن الجوهر، بيروت، ج4، ص344.

2 - د. محمد عبد الستار عثمان: المدينة الإسلامية، ص344.

3 - عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون: المقدمة، دار القلم، بيروت، ط6، 1986، ص813.

4 - الشيخ عبد الله بن يوسف بن رضوان المالقي: الشهب اللامعة في السياسة النافعة، تحقيق د. سامي نشار، دار الثقافة، 1984، ص232.

وهذا ما أكده الخليفة "المتوكل" بقوله بعد بناء المتوكلة: ((الآن علمت أنني ملك، إذ بنيت لنفسي مدينة سكنتها))⁽¹⁾.

ولقد تنوعت المصادر الفكرية التي تعرضت لهذه الظاهرة ابتداءً من مصادر علم الاجتماع السياسي إلى المصادر الفقهية وكتب الحسبة، فالمصادر التاريخية ثم الجغرافية التي تحدثت عن تاريخ المدن وخططها.

ونحتم هذا البحث بالإشارة إلى هذا الخبر الذي أورده ابن خلدون، والذي يدل دلالة أكيدة على ذلك الدعم الأيديولوجي الذي قدمته السلطة السياسية لصالح الحياة في مصر، قال ابن خلدون: ((ورد في صحيح البخاري من قول الحجاج لسلمة بن الأكوع، وقد بلغه أنه خرج إلى سكنى البادية، فقال له ارتددت على عقبيك تعريباً، فأنا لا ولكن رسول الله ﷺ أذن لي في البدو))⁽²⁾.

وحقيقة الأمر أن الموقف من الإعرابية ليس أمراً طارئاً أو حدثاً ذاتياً عارضاً نجده على يد الحجاج أو غيره، بل المسألة أبعد من ذلك بكثير وتتعلق بفلسفة الحياة العربية في الجاهلية والإسلام القائمة على تهميش الإعرابية ومحاصرتها، ورميها في زاوية ضيقة من النسيان وعدم الاعتبار.

وعلى هذا يجب تصحيح النظرة القائلة بأن الذي حمل لواء الدعوة الإسلامية هم إعرابيون بداة، وفي المقابل تصويب الأمر والتأكيد بأن هؤلاء الدعاة متحضرون ولهم موقف واضح من البداوة...

أجل لقد أسبغ الإسلام «ولا شك» على العرب المعنى، وجعلهم أصحاب مشروع تاريخي ضخم، وبالفعل فقد استطاعوا أن يكونوا مادة هذا المشروع، ويقدموا له آليته وفعاليته تخطيطاً وإدارة ومشتلاً احتضن دور الإسلام بالجماعة والنمو،

¹ - أبو العباس أحمد بن إسحاق اليعقوبي: البلدان، طبعة ليدن، ص336، الطبري: تاريخ بغداد، ح8، ص238.

² - مقدمة ابن خلدون، ص123.

والمسألة إذاً هي مسألة البذور الإسلامية، في الوقت نفسه مسألة المشتل العربي والحضانة العربية والدولة العربية التي صانت الإسلام أولاً وتعهدت بالنمو والتنشئة، وهذه الحضانة كانت في طبيعتها وروحها وماهيتها ضد البداوة ومتشوفة لتطلعات الحضارة.

ولسنا نبالغ إذ نقول أن الضمير العربي العام كان في هاجس من أمر الإعرابية والتخلص منها، وهذا ما جعله أمام حافظ نفسي معراجي ارتقائي صعودي لتصفية هذه الظاهرة والانخراط بعمق في المشروع الحضاري البناء العمراني التاريخي.

كيف نفسر أن الجزيرة العربية قذفت بأكبادها وأبنائها إلى العراق وسوريا، أليس ذلك دليلاً على انسلاخها عن النسيج البدوي.

وبمعنى أوضح، فبقدر ما كانت الإعرابية عائقاً مكابحاً ضد الانطلاق، بقدر ما كان التخلص منها يتفق مع المشروع التاريخي العربي الإسلامي.

ولسنا نخطئ إذ نقول أن الموقف من الإعرابية يشكل عقدة نفسية للضمير الجماعي العربي، وقد وجدنا هذا الضمير في المشروع الإسلامي، متنفساً للإجهاد والتصفية النهائية لهذا التطور الحضاري الانكفائي.

وبصورة أوضح، فالإسلام وعي إنساني متقدم، ولكن هذا الوعي لا يمكن يحقق إذا صادق واقعاً إنسانياً معانداً مكابراً.

فالوعي يبقى مثالياً خيالياً إذا لم يمتلئ بالواقع، ويحيط به ويعبر عن خلجاته، نجد مثلاً على ذلك في دعوة سيدنا نوح التي رفضت حتى من ابنه.

والعكس بالنسبة لدعوة محمد ﷺ كوعي متقدم امتلاً بالواقع، أو امتلاً الواقع به، فحقق الانطلاقة التاريخية الفذة.

وهكذا تصبح الضرورة ملحة للإلقاء نظرة بسيطة وعاجلة على موقف الضمير العربي من البداوة كطور حضاري...

وفي الحقيقة لقد ميز العرب منذ القديم بين هذين الطورين للحضارة الإنسانية الطور البدوي والطور الحضري.

ونجد هذا التمييز لدى مدنيات العربية الجنوبية (اليمن)، فقد كانت تطلق كلمة (أعرب) على سكان البادية، أما أهل المدن والمتحضرين، فكانوا يعرفون بمدنهم، فكان يقال: سبأ - حمير - همدان... إلخ.

وأحياناً كان يضاف إلى هذه الكلمات كلمة (أعرب) للدلالة على الأعراب التي تدخل ضمن هذه الممالك، فكان يقال: ((أعرب ملك حضرموت وأعرب ملك سبأ))⁽¹⁾.

وفي الإعراب الذين كانوا يرفعون أصواتهم، نزلت الآية القرآنية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾ الحجرات/2.

ولقد حثهم القرآن على التأدب قائلاً: ﴿وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ﴾ لقمان/19.

أما في العقيدة، فكيف نطلب من هؤلاء وبجرة قلم، أن يتخلوا عن إيمانهم ودينهم الذي اعتنقوه، وملك عليهم قلوبهم ولبايهم، لمجرد أن سمعوا بدين آخر، ثم كيف لنا أن نطلب منهم بساطة أن يتخلوا عن مصالحهم التي هي جوهر وجودهم وحياتهم...

ومع ذلك، فنحن نعتبر تبسيطاً مسفهاً للأمور ولوليا متعسفاً لحقائق التاريخ، مقولة توقيت معركة القادسية واستغلال العرب المسلمين فرصة يوم حارق وشن الحرب ثم الانتصار على أساس ذلك...

¹ - د. جواد علي: المفصل في تاريخ العرب، ج1، ص21.

أين نحن من المعارك الأخرى المتعددة التي كان النصر فيها دائماً حليف المسلمين؟...

لا أحد ينكر أنه توفر للمسلمين قيادة فذة، مثل سيف الله، الأمر الذي حدا بالخليفة أبا بكر (رضي الله عنه) للقول فيه: ((لقد عجزت النساء أن يلدن مثل خالد)).

لا أحد ينكر إشعاع هذه الشخصية المخيف على أعدائها، لقد توفر لهذه القيادة القوة الحشدية، وهذا ما يتضح من مبارزاته وصرعه المرات القادة الأبطال أمثال هرمز وحضرمرمد وغيرهم...

وفوق ذلك فقد توفر لهذه القيادة العبقرية، العسكرية وهو الأمر الذي رأيناه في الالتفاف الواسع في الولجة الذي اعتبر الجنرال أكرم (مؤلف كتاب سيف الله) ثاني التفاف واسع في التاريخ بعد معركة "لهانيبال"، وحيث أصبح هذا الالتفاف من النظريات العسكرية الراسخة.

هذه القيادة الفذة تقتصر على خالد بل إن الجيش العربي الإسلامي اغتنى وأترع بقيادة أبطال على مستوى خالد مثل ضرار وعمرو بن العاص والقعقاع بن عمرو، هذا القائد الأخير الذي اعتبره الخليفة أبو بكر يعادل جيشاً، واقتصر على إرساله إلى العراق منفرداً استناداً إلى هذا التعادل.

لكن هل خلا جيش العدو من قادة كبار محنكين أمثال هرمز وحضرمرمد الذي كانت قواته تعادل قوة ألف جندي.

صورة أخرى تتجلى في الصف الإسلامي هي صورة ذلك الجندي العربي المسلم، فها الجندي هو صانع تاريخنا وأمجادنا فقد عركت هذا الجندي الصحراء بقسوتها وعجمت عوده وصهرت.

وكان أحدهم إذا جاء الرسول ﷺ، فوجده في حجرته، ناداه: يا محمد... فَأَنْزَلَ اللَّهُ قَوْلَهُ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَنَادُونَكَ مِنْ وَرَاءِ الْحُجُرَاتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ الحجرات/4.

وتروي الأخبار أن بعض هؤلاء حاربوا مسلمين مع الرسول ﷺ، ولما عادوا من الحرب وجدوا وعاء للرسول ﷺ، فانتبهوه وقتلوا حارسه، فنزل قوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئاً إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ الحجرات/14 .

وفي الحديث: ﴿مَنْ بَدَأَ جَفَاً﴾⁽¹⁾.

ووصف الرسول أعرابياً "سراقاً"، فقال: ﴿إِنَّهُ كَانَ أَعْرَابِيًّا بَوَالًا عَلَى عَقَبِيَّةٍ، وَفِي الْحَدِيثِ ثَلَاثٌ مِنَ الْكِبَائِرِ، مِنْهَا التَّعَرُّبُ بَعْدَ الْهَجْرَةِ﴾⁽²⁾.

روى ابن خزيمة في صحيحه عن مسروق رضي الله عنه، قال عبد الله: ﴿أَكَلُ الرِّبَا وَمُوكَلَّةٌ، وَشَاهِدَاهُ إِذَا عَلِمَاهُ، وَالْوَاشِمَةُ، وَالْمُسْتَوْشِمَةُ، وَالْأَوِيَّ الصَّدَقَةَ، وَالْمُرْتَدَّ أَعْرَابِيًّا بَعْدَ الْهَجْرَةِ، يَلْعَنُونَ عَلَى لِسَانِ مُحَمَّدٍ ﷺ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾⁽³⁾.

وجاء في الحديث: ﴿لَا تَجُوزُ شَهَادَةُ بَدَوِيٍّ عَلَى صَاحِبِ قَرْيَةٍ﴾⁽⁴⁾.

وتروي الأخبار أن أم سنبله الأسلمية أهدت بيت الرسول ﷺ لبناً، فأبت عائشة قبوله بسبب نهي الرسول ﷺ عن ذلك، ثم دخل الرسول ﷺ، وأمر بقبول الهدية مؤكداً أن أم سنبله ليست أعرابية⁽⁵⁾.

1 - مرتضى الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، 6/74.

2 - د. جواد علي: المفصل في تاريخ العرب، ج1، ص283.

3 - يوسف بن إسماعيل النبهاني: دليل التجار إلى أخلاق الأخيار، الجفان والجابي للطباعة والنشر، قبرص، ط1، 1987، ص112.

4 - محمد بن مكرم أبو الفضل جمال الدين ابن منظور: لسان العرب، 14/67.

5 - ابن سعد: الطبقات الكبير، 8/215.

﴿دَخَلَ حَاصِبٌ بَنَ عَيْنَيْهِ مَسَكَنَ الرَّسُولِ ﷺ دُونَ اسْتِئْذَانٍ فَوَجَدَ الرَّسُولَ ﷺ مَضْجَعًا وَقَرِيبَةً أُمَّنًا عَائِشَةً، وَهُنَا بَادِرَةُ الرَّسُولِ ﷺ بِالْقَوْلِ: أَيْنَ الْإِذْنُ فَأَجَابَهُ حَصْنٌ أَنَا زَعِيمٌ قَوْمِي أَدَخَلَ دُونَ إِذْنٍ، وَاسْتَطْرَدَ فِي حَدِيثِهِ: زَوَّجَنِي هَذِهِ الْحَمِيرَاءُ وَأَنَا أُزَوِّجُكَ زَوْجَتِي﴾^(١).

وبلغ من استعلاء أهل الحضرة على أهل البادية أن الأعراب كانوا يرغبون في التسمي بأسماء المهاجرين قبل أن يهاجروا، فضعوا عن ذلك، واعلموا أن لهم أسماء الأعراب وعليهم التسمي بها^(٢).

وكان أهل الحضرة يقولون: ((أعرابي جلف، وأعرابي قح، أي لم يدخل الأمصار ويختلط بأهلها))^(٣).

وكانوا إذا تكلموا عن شخص فيه عنجهية وخشونة قيل عنه: فيه أعرابية^(٤). وتروي الأخبار أن أبا ذر خرج إلى الريدة فدعاه الخليفة عثمان وقال له: ((تعاهد المدينة حتى لا ترتد أعرابياً فكان يختلف بين الريدة والمدينة مخافة الأعرابية))^(٥). هذا ولا حاجة للتدليل بأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لا يحقق المرتجى المنشود، فهذه المؤسسة «وجوهرها الصدقة الجارية» يقوم على فكرة تقديم النافع العام، ولكن بصورة مطردة ودائمة ومنظمة، وهذه هي فكرة المرفق العام الإداري في الفقه المعاصر.

لقد أدرك الرسول العظيم ﷺ ضرورة أن يكون للخير العام أقدام راسخة، وفي الوقت نفسه، فقد أدرك محدودية الخير العام العرضي المؤقت، وهذا ما يتضح من

1 - الزبيدي: تاج العروس، 45/6، والطبري: تاريخ الطبري، 286/4.

2 - الطبري: تفسير الطبري، 9/26.

3 - الزبيدي: تاج العروس، 74/6.

4 - المرجع السابق، 74/6.

5 - الطبري: تفسير الطبري، 284/4.

قوله الشهير الذائع الصيت: ﴿إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَنْهُ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثَةٍ: إِلَّا مِنْ صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ، أَوْ عِلْمٍ يُنْتَفَعُ بِهِ، أَوْ وَلَدٍ صَالِحٍ يَدْعُو لَهُ﴾⁽¹⁾.
إذا هنالك انقطاع في الأجر، يقابله ديمومة واستمرار وتوطد ورسوخ يكمن في الصدقة الجارية، كجهاز مفهومي يضيء تقديم الحاجات العامة بصورة مستمرة.

يكفي أن نقيم أهمية هذه الرؤية الإسلامية بالرجوع على فقه التضامن الاجتماعي الذي يمثله الفقيه الفرنسي "ديجي" ...
فهذا الفقيه يرفض قيام الدولة على أساس الإكراه، ويتساءل كيف يمكننا أن نبرر لإرادة إنسانية أن تكره إرادة أخرى، وينتهي للتأكيد بان الدولة تقوم على عرى التضامن الاجتماعي، ومن خلال فكرة المرفق العام، وبالتالي فما الدولة سوى مجموعة من المرافق العامة.

وفي نظرنا أن الفتح العربي الإسلامي، وما استتبعه من صياغة الحضارة العربية الإسلامية، قام على فكرة المرفق العام متمثلاً في مؤسسة الأوقاف.
ولا نبالغ أن نطلق عبارة (حركة الوقف) على هذا المخاض الخبيري الإسلامي الجبار الذي ابتداءً بشراء (بئر رومه)، وتتابع خطواته بشبكة معقدة من مؤسسات الوقف عمت الحياة العربية الإسلامية ...

فقد روى مسلم وغيره أن عمراً جاء إلى النبي ﷺ ﴿أَصَابَ عَمْرٌ أَرْضًا بِخَيْرٍ فَأَتَى النَّبِيَّ ﷺ يَسْتَأْمِرُهُ فِيهَا فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي أَصَبْتُ أَرْضًا بِخَيْرٍ لَمْ أَصَبْ مَالًا قَطُّ هُوَ أَنفُسٌ عِنْدِي مِنْهُ فَمَا تَأْمُرُنِي بِهِ، قَالَ: إِنْ شِئْتَ حَبَسْتَهَا أَصْلَهَا وَتَصَدَّقْتَ

¹ - رواه مسلم وغيره وانظر الوقف في الشريعة الإسلامية، منشورات المكتبة الحديثة، طرابلس لبنان، ص4.

بِهَا،⁽¹⁾ قَالَ: فَتَصَدَّقْ بِهَا عَمْرٌ أَنَّهُ لَا يَبَاعُ أَصْلَهَا وَلَا يَبْتَاعُ وَلَا يُورَثُ وَلَا يُوهَبُ، فَتَصَدَّقْ عَمْرٌ فِي الْفُقَرَاءِ وَفِي الْقُرْبَى وَفِي الرِّقَابِ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ وَالضَّيْفِ لَا جَنَاحَ عَلَى مَنْ وَلِيَهَا أَنْ يَأْكُلَ مِنْهَا بِالْمَعْرُوفِ أَوْ يُطْعِمَ صَدِيقًا غَيْرَ مُتَمَوِّلٍ فِيهِ⁽²⁾.

ولما كتب عمر في خلافته كتاب وقفة دعا نضراً من المسلمين، وأشهدهم عليه، ثم انتشر الخير فأقبل المهاجرين والأنصار على وقف بعض أموالهم، وهذا ما حدا الصحابي جابر رضي الله عنه للقول لم أعلم من المهاجرين والأنصار من حبس مالاً من أمواله صدقة مؤبدة لا تشتري أبداً، ولا توهب ولا تورث⁽³⁾. وتحدث "الإمام الغزالي" عن طريقة إسلامهم ونوع الأدلة والبراهين التي سلكوها لتحصيل الإيمان بالدين الجديد، وعن لقاءهم للرسول ﷺ وعرضه الإيمان عليهم، وقبولهم ذلك وانصرافهم إلى رعاية الإبل والمواشي من غير تكليفه إياهم التفكير في المعجزة، ووجه دلالاته، والتفكير في حدوث العالم، وإثبات الصانع، وفي أدلة الوجدانية، وسائر الصفات. ثم يستطرد ليقول: ((بل الأكثر من أجلاف العرب لو كلفوا ذلك لم يفهموه، ولم يدركوه))⁽⁴⁾.

¹ - د. فتحي الدريني: الفقه الإسلامي المقارن، دمشق، مطبعة طرابلس 1980، ص378، وفي رواية البخاري: حبس أصلها وسبل ثمرها وزاد الدار قطني على ذلك (ولا يورث، حبس ما دامت السماوات والأرض).

² - الوقف في الشريعة الإسلامية، ص6.

³ - المرجع السابق، ص5.

⁴ - أبو حامد الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام، طبعة مكتبة الجنوي، القاهرة، ص299..

وخير ما نختم حديثنا حول هذا الموضوع شهادة القران الكريم، فقد وصفهم بالكفر والنفاق وعدم الالتزام بالحدود، قال تعالى: ﴿الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ التوبة/97. بل هم الذين طالما تألف الرسول ﷺ قلوبهم وسيوفهم بالمال والعطاء والهبات دون أن يكون للمنطق الإيماني في هذا التألف كبير المجال⁽¹⁾.

وإذا كل هؤلاء قد فرضوا نفوذهم على الدولة الإسلامية في حال ضعفها، فإن إسقاط⁽²⁾، عمر بن الخطاب سهم المؤلفه قلوبهم، يجب أن يفهم لا كمسألة فقهية فحسب، وإنما كخيار حضاري هو محاصرة هذه الفئة وتهميشها وإقصاؤها في محيط التأثير ودائرة النفوذ.

وإذا سمحنا لأنفسنا أن نفجر جهازا مفاهيمياً هو روح الحضرة أو المدينة وروح الإعرابية، أمكنا القول إن الإسلام حصل على الروح الأولى، روح المهاجرة والأنصار ولقد ظهرت هذه الحصول واضحة في حرب الردة، إذا التفت الحواضر الثلاث: مكة - المدينة - الطائف، حوله لتحميه وتدافع عنه في مواجهة روح البداوة. وكثيرا ما كانت روح البداوة تحاول أن تطل برأسها، ولكنها سرعان ما تقمع لا سيما في حياة الرسول ﷺ، وكما يتضح من توزيع غنائم هوازن واعتراض مرادس وعينية على رد الأسلاب على أهلها، وانتصار روح الحضرة برئاسة الرسول ﷺ والأنصار ومهاجرة قريش.

ولا حق بأن وصف مشروع الفتح العربي بأنه مشروع سعودي ارتقائي عمراني، هذا الوصف لا يعدوا إذ يكون سلبياً لا يحيط بجوانبه وعناصره، وخير مقياس عن المشروع المذكور الوصف الذي قدمه القران: كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ آل عمران/110.

¹ - د . محمد عمارة: فجر اليقظة العربي، دار الوحدة بيروت، ط2، 1981، ص22.

² - نقول إسقاط وليس إلغاء لان الإسقاط يعني عدم تنفيذ النص بسبب عدم توفر شروطه.

وفي نظرنا إن خيرية المشروع المذكور تكفي في عقلانيته وإنسانيته ومن جهة أخرى فهاتان السماتان انعكستا بعمق على خصائص الحضارة العربية، ودفعتاها بالخصوصية والاستقلال، وفي الوقت نفسه بلورتا مؤسستين حضاريتين هما مؤسسة الحسبة، ومؤسسة الأوقاف، وهاتان المؤسساتان إسلاميتا المحتد والمنبت والولادة، ولا يمكن التحدي والقول بأنها من مجلوبات الحضارة الرومانية أو الفارسية أو اليونانية.

وامتد هذا الاجتماع العملي زماناً ومكاناً وعمقاً ومسطحاً، فاعتقه جمهور المسلمين، بحيث لم يخل عصر من العصور الإسلامية إلا وحبس فيه أناس من أموالهم⁽¹⁾.

ولا شك إن الصدقة الجارية «كفكرة واقعية موضوعية» تحمل في طياتها فكرة النظام، والنظام يتميز بوجود عنصر عضوي يكفل دوامة واستمراره، وهذا العنصر العضوي في الوقف هو الشخصية الحكيمة، أو على حد تعبير الفقه الإسلامي (في حكم ملك الله تعالى)⁽²⁾.

ودخول مشروع الوقف في ملك الله وديمومته، هو الذي حدانا لأن نسبغ عليه السمة العقلانية، والخيرية والإنسانية...

وتحقيقاً لهذه السمة الموضوعية والعقلانية للوقف الذي تقره من المشروع العام فقد كان الوقف يستطيع تعيين الناظر، ولكنه لا يحول دون خضوع الناظر إلى إشراف القاضي، حتى ولو اشترط الوقف العكس⁽³⁾.

¹ - الوقف في الشريعة الإسلامية، ص 6.

² - وهذا هو رأي الشافعية والصاحبان انظر د. فتحي الدريني: الفقه الإسلامي المقارن، ص 442، والوقف في الشريعة الإسلامية، ص 7.

³ - الوقف في الشريعة الإسلامية، ص 68.

وفضلاً عن ذلك فقد تقررت حماية فقهية لأموال الوقف بحيث يجوز تملكه أو الحجز عليه⁽¹⁾.

أما السمة الإنسانية للوقف، فتتجلى في الأساس الذي يقوم عليه إلا وهو التقرب إلى الله، ويستنتج ذلك أنه لا يجوز الوقف إلا لصالح الفقراء والضعفاء والمهيضى الجناح كما يستتبع ذلك جواز وقف المسلم ماله على فقراء أهل الذمة والعكس⁽²⁾.

واستفادة أهل الذمة من خدمات الوقف الإسلامي يكتب المقولة السابقة المدللة بأن المدينة الإسلامية لم تكن تقوم على وحدة قانونية متماسكة.

لقد اتسع نطاق هذه الأوقاف، وتنوعت أشكالها، وتفنن الناس في صورها، حتى امتد رواقها على كل ما يتصوره العقل من الأمور الإنسانية والدينية والاجتماعية، مثل المقابر والرباطات والخانات والقناطر والمدارس والمكاتب العامة والمشايخ ودور العجزة، وغير ذلك⁽³⁾.

وقد عرض ابن بطوطة إلى بعض هذه الأوقاف، من ذلك: أوقاف العاجزين عن الحج - أوقاف تجهيز البنات - أوقاف فكاك الأسرى - أوقاف أبناء السبيل - أوقاف تعديل الطرق ورصفها⁽⁴⁾.

ولقد روى المذكور أنه مر بأحد أزقة دمشق فرأى جمعاً من الناس حول مملوك صغير، وهو يبكي، وفي يده صحن من الفخار الصيني متحطم، ولقد نصحه أهدهم أن يجمع الأجزاء المحطمة، ويذهب إلى الوقف ففعل، وعوض له عن الضرر⁽⁵⁾.

¹ - المرجع السابق، ص 68 وما بعدها.

² - المرجع السابق، ص 30.

³ - د. الدريني: الفقه الإسلامي، المقارن، ص 422.

⁴ - د. منير العجلاني: عبقرية الإسلام في أصول الحكم، ص 321.

⁵ - المرجع السابق، ص 321.

من هذه الجزيرة الطويلة التي تكلمنا فيها عن مشروع الفتح، يمكن القول أن هذه المشروعة أقام مجتمع النفع العام، والخير والعدل والإنسانية والاعتراف بحقوق الغير، وغير ذلك، وبالتالي فهل يمكن التدليل بأنه لم ينشئ كياناً سياسياً قانونياً واحداً؟؟؟...

نعتقد أن وسم الفتح الإسلامي بهذه السمة السلبية إمعان في الاعتداء على حقيقة هذا المشروع، ودليلنا على ذلك «إلى جانب ما سبق قوله» مسألة نظام الأصناف والحرف والنقابات، كمثال على أسلوب تشكل ما يسمونه المجتمع المدني أو الأهلي الإسلامي.

وحقيقة الأمر أن النقابات الإسلامية تختلف عن النقابات الأوروبية بسبب اختلاف الاتجاهات والأهداف، فأصحاب العمل في النقابة الإسلامية من أستاذ وصانع ومبتدئ يكونون طبقة اجتماعية واحدة يتاح فيها التقدم لكل فرد دون تناحر، ودون الانقسام الذي ولدته الرأسمالية في أوروبا.

هذه النقابات تضم أفراد من مختلف الطوائف في جو من التسامح الاجتماعي والفكري إضافة إلى أن لها حياة روحية و مثل خلقية، فهي قوة تهذيبية دينية إلى جانب حقيقتها المهنية⁽¹⁾.

زد على ذلك فحق المواطنة الذي انتهت إليه المدينة الأوروبية في العصور الوسطى، وحتى مطلع العصر الحديث كان حقاً مبدئياً أقره الإسلام - من منطلق القاعدة الإسلامية⁽²⁾: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ الحجرات/13.

والمدينة الإسلامية مجتمع الناس المتساويين في الحقوق والواجبات في إطار وجود الطبقات، والتقوى مقياس الأفضلية، وهو مقياس ينتهي في كل الحالات لصالح

1- د. عبد العزيز الدوري: مقدمة في تاريخ صدر الإسلام، دار الشرق، بيروت، ص523.

2- محمد عبد الستار عثمان: المدينة الإسلامية، ص300.

المدينة ومن هنا تحققت المساءلة التي سعى إليها أهل أثينا، وضاعت في روما، وصارعت من أجلها المنية الأوروبية في العصور الوسطى⁽¹⁾.

ولعلنا نضرب مثلاً واحداً عن تطور نظام الأصناف فيما ذكره "ليو الأفر يقي" عن الحمالين في فاس، فقد شار إلى أن عددهم يبلغ ثلاثمائة حمال لهم أمين أي رئيس، يختار كل أسبوع من يجب أن يشتغلوا، ويكونوا رهن إشارة الجمهور طوال الأسبوع، ويجمع هؤلاء الرجال ما ربحوه من مال في صندوق وله عدة مفاتيح محفوظة عند كل رئيس مجموعة، ويقسم المال بين الذين اشتغلوا عندما ينتهي الأسبوع، ويجب هؤلاء الحمالون بعضهم كالأخوة، فإذا مات أخذهم، وترك طفلاً تكفلوا جميعاً بالمرأة إلى أن تتزوج مرة ثانية، واهتموا بعطف وحنان بالأولاد إلى أن يبلغوا السن التي تمكنهم من القيام ببعض الأعمال، وإذا تزوج أحد الحمالين أو ولد له دعا جميع أصحابه إلى وليمة، فيعطيه كل واحد منهم هدية مقابل ذلك، ولا يمكن لأحد أن يمارس مهنة حمال قبل أن يدعو جميع أصحابه إلى وليمة وقد حصل هؤلاء الحمالون من الملوك على امتياز إعفائهم من أية ضريبة أو تكليف...

ولا يؤدون لأصحاب الأفران مقابل خبز عجينهم، وإذا ارتكب أحدهم جريمة يعاقب عليها بالإعدام، فإنه لا ينفذ عليه الحكم أمام الجمهور، ويشغل هؤلاء الناس، وهم لابسون ملابس قصيرة ذات لون واحد، ويلبسون خارج أوقات العمل ما يشاؤون، وبالجماعة فإنهم أناس يتحلون بالاستقامة والأخلاق الحسنة⁽²⁾. وإذا كان هذا هو شأن هذه الحرفة البسيطة، فكيف هو شأن الحرف الأخرى، الأكثر ارتقاء في سلم الحياة الاجتماعية؟...

¹ - المرجع السابق، ص 301.

² - د. عبد الستار عثمان: المدينة الإسلامية، ص 365.

وكما قلنا سابقاً، فهناك تركة إيديولوجية منذ عهد النبي ﷺ تجلت في تصور معين للتاريخ البشري باعتباره من نتاج المدن والمستقرات الحضرية⁽¹⁾، وارتباط بعض شعائر الإسلام بالعصر مثل صلاة الجماعات بشكل عام. هكذا ظهرت مستقرات ومراكز جديدة للتجمع الحضري منذ السنوات الأولى بعد وفاة النبي ﷺ بعضها استند إلى أسس وبدايات سابقة، وبعضها الآخر كان جديداً تماماً. وقد جعل الخليفة الراشد عمر بن الخطاب سبعة منها أمصاراً وفي البصرة والكوفة والجزيرة والشام ومصر والموصل⁽²⁾. لقد استمد العصر دعماً إيديولوجياً من السلطة المركزية، وإذا أضفنا إلى ذلك بؤس الحياة البدوية، أدركنا أن البداوة تلقت ضربة قاسية لصالح الأمصار⁽³⁾. وإذا كل غير العرب من المسلمين قد سيطروا بادئ ذي بدء على الأرض والمهن والإدارة في الأمصار بسبب احتقار العرب للمهن، إلا أن تضاؤل الفتوح، واتساع الحياة المدنية، بدأت تشوفات العرب المحتقرة تتضامن، وبدأوا يتجهون إلى الكسب عن غير طريق الغزو، وظهر القول القائل أن وجوه الكسب أربعة: الإمارة، التجارة، الصناعة، الزراعة⁽⁴⁾.

¹ - د . رضوان السيد : مفاهيم الجماعات في الإسلام، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1984، ص79.

² - طبقات ابن سعد، 202/1/3.

³ - د . رضوان السيد : مفاهيم الجماعات، ص82.

⁴ - الماوردي: أدب الدين والدنيا، ص209.

ولقد عرّف العرب الأسواق المتخصصة بحرف معينة في مكة قبل الإسلام⁽¹⁾، كما أن هنالك تخصص في أسواق المدينة في صدر الإسلام⁽²⁾.
ونجد للصباغين في البصرة في القرن الأول الهجري رحبة خاصة⁽³⁾، وكذا العجانون والقصابون⁽⁴⁾، والأمر كذلك في الكوفة⁽⁵⁾، بالنسبة للصيارفة والتمارين والسماكين وأصحاب الخبز⁽⁶⁾.

ولقد نشأ أدب اجتماعي لتمجيد العمل والكسب، وفي ذلك يقول "محمد بن الحسن الشيباني": ((ونظام العالم والله تعالى حكم ببقاء العالم إلى حين فئاته، وجعل سبب البقاء والنظام كسب العباد، وفي تركه تخريب نظامه))⁽⁷⁾.

المحامي الدكتور برهان زريق

¹ - صباح إبراهيم سعيد الشبخلي: الأصناف والمهن في العصر العباسي، نشأتها وتطورها، بحث في التنظيمات الحرفية في المجتمع العربي الإسلامي، بغداد، 1926، ص50.

² - الأغاني للأصفهاني 386/1.

³ - د. رضوان السيد: مفاهيم الجماعات، ص86.

⁴ - البلاذري: فتوح البلدان، ص362.

⁵ - المرجع السابق، ص349 والبداية والنهاية لابن كثير، 4/8.

⁶ - الشيباني: كتاب الكسب.

⁷ - فتوح البلدان للبلاذري، ص362.



السيرة الذاتية

الدكتور برهان خليل زريق

ولد في محافظة اللاذقية - قضاء الحفة- قرية الجنكيل (القادسية حالياً)، 1933. المؤهلات العلمية:

- الثانوية العامة الفرع العلمي - ثانوية البنين (جول جمال) اللاذقية عام 1951.
- إجازة في الآداب - قسم اللغة العربية وعلومها - جامعة دمشق عام 1958.
- إجازة في الحقوق - جامعة حلب عام 1965.
- ماجستير في القانون الإداري من كلية الحقوق جامعة القاهرة عام 1970.
- دكتوراه في الحقوق - جامعة المنصورة عام 1984.

العمل المهني:

- التدريس في ثانويات محافظة اللاذقية عامي 1952-1953.
- العمل في المديرية العامة للتبغ والتبناك حتى عام 1975.
- العمل في مهنة المحاماة من بداية عام 1976 حتى آذار 2007.

النشاط المجتمعي:

- عضو في الاتحاد الاشتراكي فرع سوريا حتى عام 1975.
- عضو نقابة المحامين حتى عام 2007.
- عضو المؤتمر القومي العربي حتى وفاته 2015.
- شارك في العديد من الندوات والمؤتمرات أبرزها ندوة الوقف التي أقامها مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت عام 2002.
- ✓ تم الاستعانة بخدمات محرك البحث Google لتدقيق وتصويب أسماء المراجع والمؤلفين، وبعض محتويات هذا المؤلف بسبب رحيل الكاتب قبل النشر، فالشكر كل الشكر للقائمين على هذا المحرك للخدمات الجليلة التي تقدم للإنسانية.

محتوى الكتاب

- البحث/المقال الأول: الانسلاخ الاجتماعي في المفهوم القرآني.....7
- البحث/المقال الثاني: علاقة الدين بالدولة في دارنا العربية 11
- البحث/المقال الثالث: الإيمان بالأمة من الإيمان بالله 43
- البحث/المقال الرابع: الاسلام والعلمانية 51
- البحث/المقال الخامس: ولاية المظالم تجربة رائدة 67
- البحث/المقال السادس: الاغتراب في الفكر الاسلامي- دراسة مقارنة 79
- البحث/المقال السابع: الاصلاح الديني كعنصر في المشروع النهضوي العربي 93
- البحث/المقال الثامن: من مشكاة واحدة 119
- البحث/المقال التاسع: دستور يثرب "المدينة المنورة"- أول إعلان لحقوق الإنسان 123
- البحث/المقال العاشر: الوسطية في الوعي الاسلامي- قراءة في جدل الفرد والجماعة ... 155
- البحث/المقال الحادي عشر: خطاب النظام العالمي الجديد- خطاب غزو أم خطاب اختراق 163
- البحث/المقال الثاني عشر: نظام مقاصد الشريعة في وعي الجويني 187
- البحث/المقال الثالث عشر: ملحمة الماوردي الفكرية كرمز للوعي العربي الاسلامي 199
- البحث/المقال الرابع عشر: محاكمة د. نصر حامد أبو زيد ومسألة فسخ الميثاق الأعظم . 207
- البحث/المقال الخامس عشر: نظام الوقف خصوصية إسلامية 221

- البحث/المقال السادس عشر: الإطار التشريعي لنظام الوقف في بلدان الهلال الخصيب.. 243
- البحث/المقال السابع عشر: التأسيس الإيماني العقدي للوقف و حق الروح في الاسلام... 313
- البحث/المقال الثامن عشر: فلسفة الوقف في الفقه الاسلامي- تأسيس وتأصيل 333
- البحث/المقال التاسع عشر: نظام المقاصد العامة 347
- البحث/المقال العشرون: الحسبة في الشريعة الاسلامية بين اهداف الدولة وغاياتها 417
- البحث/المقال الحادي والعشرون: مشروعية الفتح 429