دور الوقف في التنمية والتجدد الحضاري
(قراءة معاصرة)

الكتاب: دور الوقف في التنمية والتجدد الحضاري (قراءة معاصرة)

الكاتب: د. برهان زريق

الطبعة الأولى: 2016

جميع الحقوق محفوظة لورثة المؤلف

الكتاب صدر بعد وفاة الكاتب يرحمه الله

لذا لم يحظ بالتدقيق من قبله

يرجى موافاتنا بملاحظاتكم واقتراحاتكم

على البريد الالكتروني:

Burhan_zraik@yahoo.com

موافقة وزارة الإعلام في سوريا على الطباعة

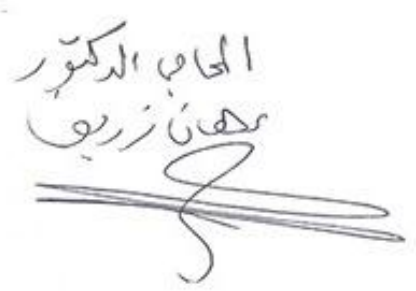
رقم/113876**/تاريخ** 2016/11/1

د. برهان زريق

دور الوقف في التنمية والتجدد الحضاري

(قراءة معاصرة)

أعيش... لأكتب



مدخل علم

إذا استثنينا مظاهر الطبيعة، فإن كل ما يتحرك في الكون الاجتماعي، إنما مرده وعلته الفاعلة والغائية، الثقافة.

هذه الفاعلية الكبرى للثقافة حدت أحد المفكرين لإطلاق جهاز مفهومي مستحدث وسمه بعنوان: **ثقافة الموت، وثقافة الحياة**، قاصداً من الثقافة الأولى، تلك الثقافة الداكنة الظلامية التي تقود إلى الانحطاط والتقهقر، يقابل ذلك ثقافة ترقى بالأمة إلى مراقي الازدهار والفوز بالسؤدد والفلاح.

هكذا أصر المفكر الأمريكي "هنتنجتن" على أن الصراع الثقافي هو الذي سيعلو وجه المستقبل، وإن كان علينا أن لا ننسى أن استقراءاته الحضارية أكدت وجود ثماني حضارات، منها الحضارة العربية الإسلامية.

ولا نبالغ أن نؤكد بأن حضارتنا متاح لها - بسبب ماهيتها وطبيعتها الذاتية - أن تحتل الموقع الأهم، وتلعب الدور الأكبر في المصير الإنساني العام، وفي ترسيخ الشرط البشري وتأصيل الأنسنة وكرامة الفرد وعلويته وعزته.

وليس ذلك عجباً، فهذه الحضارة ربطت مصيرها وحياتها ووجودها بكلمة خفيفة على اللسان ثقيلة في الاعتبار والميزان هي كلمة «اقرأ»، ذلك الوشم «الأثر» الذي تخلقت عليه، وأبدعت شجرتها الوارفة في كنفه، قاصدين بكلمة اقرأ لبس التلاوة، وإنما ما تمخض عنه الوحي - الحقيقة من مفاهيم الوجود والمصير الإنساني والشرط البشري والمشروطية الاجتماعية والتاريخية.

ذلك أن حضارة اقرأ ترسي قيم العدل والمساواة والتقوى، وأصل الإحسان، وأصل الاستخلاف، وأصل عمران الكون والإيمان بالأصل المشترك للبشر: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ الحجرات/13، وأصل الدعوة إلى كلمة السواء﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْاْ إِلَى كَلَمَةٍ سَوَاء بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾ آل عمران/64، وأصل بذل السلام للعالم[1]، وأصل الخير الإنساني الشامل، قال ﷺ: ﴿الخلقُ عيالُ اللّه فأحبُّهم إلى اللّه أنفعُهم لعياله﴾، وأصل عصمة النفس الإنسانية وصيانة الحياة[2]، وأصل الدين الواحد مع اختلاف الوسيلة: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً﴾ المائدة/48، وأصل حقوق الإنسان: ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى﴿118﴾ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَضْحَى﴾ طه/118-119.

وحضارة اقرأ تندد بالقهر والتسلط، وهو ما عبر عنه بالقيصرية والكسروية.

وجذر الخيرية في هذه الحضارة راسخ وطيد يقوم على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، قال تعالى: ﴿لاَّ خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَاهُمْ إِلاَّ مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلاَحٍ بَيْنَ النَّاسِ﴾ النساء/114.

وأساس كل سلطة في هذه الحضارة هو إعمار الأرض، قال تعالى: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ هود/61.

والحضارة المذكورة مندوبة لرفع الظلم، قال تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ لاَ تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاء وَالْوِلْدَانِ﴾ النساء/76.

والإصلاح هو غاية الحياة الإنسانية، قال تعالى: ﴿وَأَصْلِحُواْ ذَاتَ بَيْنِكُمْ﴾الأنفال/1.

---

[1] – سئل الرسول ﷺ عن أحسن عمل يعمله الإنسان، فقال: ﴿بَذْلُ السَّلَامِ لِلعَالَمِ﴾.

[2] – نقصد قوله تعالى: ﴿أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً﴾ المائدة/32.

وهذه الحضارة تندد بالفساد والإفساد، قال تعالى: ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا﴾ البقرة/205.

وهي تحض على التعاون، قال تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُواْ عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ المائدة/2.

والعزة مبدأ أساس، قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ المنافقون/8.

هكذا تتحدد في هذه الحضارة جدلية الانتماء إلى المسيرة الكونية «الحضارة العالمية» على الصورة الآتية: يرسي الإسلام الحقيقة العالمية التي جعلت من القرآن الكريم ميثاقاً دولياً في المقام الأول، بمقتضى خصائص تشريعية من الشمول والعالمية والإنسانية[1].

لكن هذه العالمية تقوم على ابتلاء الأفراد والجماعات في الإرادة والعقل والضمير من أجل إعلاء مملكة الخير، ومرقاة لإعلاء الصالح الإنساني العام: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ﴿10﴾ أُوْلَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ﴾ الواقعة/10-11، ﴿وَسَارِعُواْ إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ آل عمران/133، ﴿وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُوْلَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ آل عمران/114، ﴿فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ﴾ البلد/11.

وبذلك فالعلاقة لا تقوم – حسب قول "فوكوياما[2] وهنتنجتن" وأضرابهما –على زعم التفوق والتفرد والأفضلية.

---

[1] – د. فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص 46.

[2] – صاحب كتاب نهاية التاريخ والمدلل بتفوق النمط الأمريكي.

لقد كان في وسع الله تعالى أن يجعل الناس أمة واحدة، لكنه شاء أن يبلوهم فيما أتاهم عقلاً وإرادة، قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاء اللّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُم﴾ المائدة/**48**.

والخلاصة، فحضارة «اقرأ» مدعوة إلى عالمية مؤنسنة تلعب فيها الدور الريادي امتثالاً لحقيقة التكليف الإلهي: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللّهِ﴾ آل عمران/**110**.

في هذه العالمية نأخذ ونعطي، نأخذ من الإرث الحضاري الإنساني العام، ونعطي ما عندنا من تراث الحق والخير والتقوى والإحسان رائدنا في ذلك رسول الرحمة المهداة، وبذل السلام للعالم، وآلية ذلك الأصول التي سبق الإلماح إليها، أما نطاق هذه الرسالة، فهو المسكونة التي هي ملك الله استخلف الإنسان عليها لوجهه وابتغاء مرضاته، قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولاً فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾ الملك/**15**.

إذن فالمسكونة كلها في هذه الحضارة هي الوطن الكبير، قال تعالى: ﴿قَالُوَاْ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُواْ فِيهَا﴾ النساء/**97**.

هذا غيض من فيض من سمات حضارتنا، أما أمة اقرأ –الأمة العربية الإسلامية، فهي مندوبة إلى حمل هذه المبادئ والأصول، قال تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ﴾ الزخرف/**44**.

إن أمتنا تمتلك رأسمالاً روحياً وخلقياً وثقافياً ثراً وفذاً، وقد نفخت فيه من روحها السمحة المعطاء، فتولد من ذلك هذا المركب الحضاري العربي الإسلامي الممراع، وهذا ما يؤهل أمتنا العظيمة – إذا ما وعت روحها وتصالحت مع ذاتها– أن تلعب دوراً هاماً في قيادة قاطرة المسكونة وبناء الصرح العمراني الحضاري الإنساني العام، على قاعدة: فليتنافس المتنافسون، وقاعدة: «دع الزهور تتفتح ولنتبارى».

ذلك أن هذه الأرض هي -لحضارتنا- دار دعوة وعطاء، وليست دار حرب وصراع، ومن مثل هذه الحضارة في العطاء حتى مما تحب، قال تعالى: ﴿لَن تَنَالُواْ الْبِرَّ حَتَّى تُنفِقُواْ مِمَّا تُحِبُّونَ﴾ آل عمران/92.

كيف نستطيع سبر أغوار تلك الحضارة والوصول إلى أعماقها واقتطاف ثمارها اليانعة؟.

إنه عمل شاق وقد يحتاج إلى ورشة عمل فكرية ضخمة للوصول إلى اللآلئ لذلك فقد اكتفينا بأن نستروح أريج زهرة واحدة من روضتها وغرسة من مشتلها الأصيل، هذه الغرسة هي ظاهرة الوقف التي تبرعمت ونمت واستوت على سوقها في لب لباب هذه الحضارة، فجاءت مخاضاً وتعبيراً شفافاً وصادقاً عن روحها وكانت طيبة كطيب الأم، قال تعالى: ﴿وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبُثَ لاَ يَخْرُجُ إِلاَّ نَكِداً﴾ الأعراف/58.

ونحن لا نستهين - وكما سيتضح من تلك الدراسة- بهذا الأنموذج المختار، سندنا في ذلك، قول الشاعر أبو تمام:

لا تنكروا ضربي له من دونه مثلاً شروداً للندى والباس
فالله قد ضرب الأقل لنور مثلاً من المشكاة والنبراس

هذا هو موضوع البحث، وتلك وجهته ومبتغاه، ومنتهى أمره، أنموذج فذ يسطع بالضياء نقدمه للحياة والعالم والإنسانية تدليلاً بحضارة سطعت على الدنيا بأشرف الغايات وأنبل المقاصد وأسمى المرتجى والوعد والأمل، وهي قادرة على أن تنير الدجى بمزيد من العطاء والحب والحياة، كل ذلك إيماناً منا بأن أية حقيقة تبقى منتقصة خارج حقيقة هذه الأمة، وأن الخطوة الأولى لكل مبادرة تاريخية أو فعل حضاري، إنما هي بناء هذه الأمة، وأن الخطوة الأولى في بناء هذه الأمة هو خلقها وعياً، قال تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾الأنبياء/92.

يقول الشاعر عمر الخيام:

إن تفصل القطرة عن بحرها ففي سواه منتهى أمرها

أجل لقد خلقت القطرة لتكون صاحبة رسالة ووعي، ووعيها أن تصب في حضن أمها، أما وعينا، فهو الالتزام بأمتنا التزاماً خلقياً، والتزام حب وعبادة.

أما موضوعات هذا البحث، فقد تبلورت في ثلاثة فصول: **الفصل التمهيدي**، فقد كان بحثاً في المنهج، حيث دللنا بإشادة نظرية حضارية للوقف، وليس نظرية تقنوية فنية خرساء صامتة تقوم على الكم، وتنطق باعتبارات الصياغة والتبويب والتصنيف، بل هي نظرية ولهي بالتقاط المعاني الكلية والمدلولات الشاملة.

أما **الفصل الأول**، فقد استهدف الحفر والتنقيب والحرث في طبقات النظام القدروي، والكشف عن موائل القدرة ومساربها وعروقها، توطئة وإرهاصاً لتلمس نظام القدرة في الوقف، وتلمس الدور التنموي العام، والشامل الذي يمارسه الوقف في حياتنا العامة.

أما **الفصل الثاني** فقد كرس للتأسيس، حيث قسم إلى الأبحاث الآتية:

- التأسيس الاجتماعي للوقف، حيث ربط الوقف، وغرس في أرومته الاجتماعية سواء في المجتمع المدني أم السياسي، وما يترتب على ذلك من نتائج.
- التأسيس السياسي، وهو تأسيس علائقي لهذه الظاهرة مع الظاهرة السياسية.
- التأسيس الحضاري، وهو تأسيس واعد وطموح، يرى أن حضارتنا استجمعت قواها، وأفصحت عن نفسها في عدة مؤسسات، وما الوقف إلا إحدى هذه التجليات والإفصاح.

- التأسيس الإداري، وهنا قمنا بدراسة نظام الوقف بصفته ظاهرة إدارية، وما يتفرع على ذلك من نتائج أخصها اعتباره مؤسسة خاصة ذات نفع عام، وما ترتبه هذه النتيجة من آثار هامة في مطلعها إصلاح الوقف.

- وفي الأبحاث الأخيرة تكلمنا على عدة أمور، منها استعراض محاولات الإصلاح المعاصرة للوقف، ثم دراسة أهداف الوقف، لاسيما الأهداف الإنسانية الكبرى، ثم استشراف أفق جديد يجعل من الوقف خطاباً إنسانياً عاماً، وليس وقفاً على المسلمين فحسب، وإن كان المسلمون -وهم المنفقون المعطون الوحيدون- يلعبون الدور الأهم في حياته ووجوده ونجاحه.

وأخيراً فقد تم إلقاء الضوء على أهمية الوقف ودوره في التنمية الاقتصادية والاجتماعية والحضارية مع التركيز على دوره في التجديد الحضاري لأمتنا، والله المستعان ومنتهى القصد والرجاء.

المنهج المعتمد في هذه الدراسة

لا جدال بأن لكل رؤية منهجها الخاص النابع من منطقها الداخلي، ومن مبادئها الذاتية والنسب الثابتة النابعة من طبيعتها "مونتسكيو"، أو من العناصر المركوزة فيها "ابن خلدون".

وإذا كانت الرؤية تحدد منهجها، فالمنهج بدوره بشري الرؤية، ويزيدها غناء وخصوبة وتألقاً، لا الرؤية تسبق المنهج، والعكس، ﴿وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ يس/**40**.

هكذا أكد أحد المفكرين على ضرورة التماس منهج حياتي محدد لكل ظاهرة معينة[1].

وعلى ضوء ذلك نرى معانقة التراث والتعامل معه، وكأنه حاضر لنفسه معاصر لنا[2]، هذا فضلاً -ونحن أمة اقرأ-عن أن علينا أن نقرأ بعيوننا وضميرنا لا بعيون الغير ومصالحهم، وبذلك فالموقف من التراث، هو موقف من الحاضر المستقبل،

---

[1]- محمود أمين العالم: الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر، دار الثقافة، ط2، 1988، ص11.

[2]- د. محمد عابد الجابري: نحن والتراث، قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، دار الطليعة، بيروت، 1980، ص25.

وهو موقف واحد من التاريخ، إذ لا ثنائية بين الأصالة والعصرية، والقول بالثنائية هو حكم على موقفين مختلفين، وبالتالي فالذي يرفض العصرية باسم الأصالة يسعى لفرض الماضي على الحاضر، والذي يرفض الأصالة باسم العصرية يسعى لإفراغ الحاضر من بعده التاريخي[1]...، إننا أمة نصية[2]، والموقف الإسلامي محمول بالأساس على النص المقدس «قرآناً ومأثوراً»، وبذلك يمكن القول إن هذه الغرسة إسلامية المنبت، إسلامية المنشأ والمحتد، قال تعالى: ﴿وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبُثَ لاَ يَخْرُجُ إِلاَّ نَكِداً﴾ **الأعراف/58**.

وإذا كان بعض الفقهاء الأوربيون دللوا بتأثر التشريع الإسلامي –بما في ذلك الوقف– بالتشريع الروماني، فإننا مع "الدكتور معروف الدواليبي والدكتور صوفي أبو طالب" بأن الشريعة الإسلامية شقت طريقها المستقل، وهو أمر يصدق بصورة خاصة على الوقف، هذا فضلاً عن أن القانون الروماني كان صدي للأعراف التي كانت قائمة بين ظهراني شعبنا العربي[3].

والخلاصة ليس مقصدنا من تلك الدراسة التعامل معها من الوجهة التقنوية الصياغية، أي بناء نظرية فنية للوقف، فقد قتلت هذه النظرية بحثاً وحفراً وتنقيباً، بل كل ما يهمنا دراستها بصفتها نظرية عمرانية ومفهوماً للتقدم، وذلك بالكشف على هذا المفهوم العام العمراني والحضاري والديني والخلقي لتلك

---

[1]– محمود أمين العالم: الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر، ص32.

[2]– د. رضوان السيد: مفهوم الجماعات في الإسلام، بيروت، دار التنوير والطباعة، 1984، ص11.

[3]– د. صوفي أبو طالب: مبادئ تاريخ القانون، القاهرة، دار النهضة العربية، 1967، ص587، وانظر د. محمد معروف الدواليبي: الوجيز في الحقوق الرومانية، جامعة حلب، 1963، ج1، ص21 وما بعدها.

الظاهرة[1]، والوعي بها باعتبارها ناهضاً ورافعة من روافع تقدمنا وانطلاقنا، أي تلمس مجموعة المعاني والقيم الشمولية الكلية التي يضفيها الوقف على سيرورة حياتنا وآفاق مستقبلنا.

ويمكن التأكيد بأن أهم ما يخلق به الشيء وما هو ضروري لخلقه، هو خلقه وعياً واستشرافاً، وهذا ما حدا بعض المفكرين لتسجيل التداعيات الآتية: استشراف – معرفة – قدرة.

ذلك أن الاستشراف يحدد للأمة الأهداف، الموقع، المبتدأ، المنتهى، خطوط القدرة، الصديق، العدو، وفي النتيجة، فهو البوصلة التي تحدد السمت والاتجاه، وبدون ذلك ليس أمامنا إلا التعثر والتبعثر.

وعلى ذلك فامتلاك أمتنا الوعي الاستراتيجي التاريخي العمراني العام الشامل هو من أولويات حياتنا نحو الازدهار والانطلاق، قاصدين من هذا الوعي الاستراتيجي المطابق فكرة الأمة عن نفسها والكيفية التي نرى فيها العالم، وتصورها للكينونة والوجود ومصادر حماسها وكرامتها، ومحوريتها الخلقية ودستورها الجمالي والقانوني والعملي[2] وأقاصيصها الشعبية وفولكلورها وزفيرها المقموع وأريجها الروحي.

ويمكن التأكيد أنه لم يتحقق لأمتنا ازدهار فذ إلا وكان وراءه وعي تاريخي وطيد ومطابق وإنساني، وإن كنا نؤكد أن بزوغ الإسلام على ربى وطننا كان الذروة العليا، لهذا الوعي وتأصيله وتوظيفه وتوطيده وصوغ نبل غاياته، وهذا ما يتأكد من

---

[1]- استخدمت الأدبيات العربية الحديثة مصطلحات مثل: الترقي –التمدن –التقدم –التحسين –الفوز –الصلاح –الفلاح، انظر في ذلك د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص14 و 15.

[2]- مالك بن نبي: شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين، وعمر مسقاوي، ص222، دمشق، دار الفكر، ط3، سنة 1967.

المساجلة التي جرت بين المغيرة بن شعبه والقائد الفارسي رستم قبل نشوب معركة الفارسية، حيث حاول القائد الفارسي الاستعانة بالرشوة للتأثير على المغيرة، لكنه صعق عندما سمع هذا البطل يقول: لقد أصبحنا أصحاب رسالة.

وحقيقة الأمر إن قراءتنا لظاهرة الوقف وتأويلنا لها وامتلاكنا للمفاتيح المنهاجية المفهومية لها جزء من الوعي الكلي الشامل للأمة انفعالاً وتأثراً بهذا الوعي الكلي وتأثيراً به على طريق استشراف، فاستشفاف واستبصار مستقبلي يكون بمثابة تصور صوى وآفاقاً لهذه الأمة في معركة النهوض والتنمية والتقدم والتجدد الحضاري.

لقد مثل الوقف أهم واجهة للحضارة العربية الإسلامية، حيث انتهى إلى تأسيس نظام متكامل ودقيق يقوم على الأثافي الآتية:

1 – المفهوم الروحي، نداء المطلق، قال تعالى: ﴿لَن تَنَالُواْ الْبِرَّ حَتَّى تُنفِقُواْ مِمَّا تُحِبُّونَ﴾ آل عمران/**92**.

2 – المفهوم العقلي للحياة «الحس المؤسساتي» بوصفها موكبا مستمرا بالحيوية، وهذا هو مغذى «الصدقة الجارية».

3 – حس التكامل الاجتماعي الوثيق المترع بالغيرية Altruism المبرأ من الترف.

4 – القيم الاجتماعية التي تعلي الشأن العام.

5 – السياسة المدنية «تدبير أمور المعاش ً للدنيا وفوزاً في الآخرة».

6 – الفاعل التقعيدي الذي هيأ للمبادئ الأساليب والصيغ والتقنيات.

والخلاصة ليس مقصودنا بهذه الدراسة صياغة نظرية للوقف تتناول التعريف به وتحديد مفهومه، وهل يشترط التسليم به، وما هي شروط تعيين الناظر، وغير ذلك من الأمور التي تغص بها النظرية الفقهية، وإنما قصدنا معنية الوقف، أي

القبض على هذا المعنى العلوي السامق والقمة الباذخة التي يتبؤها بين ذرى النظريات العمرانية والحضارية، ثم معانقة الفلسفة الاجتماعية الكبرى التي تكمن وراء هذه الظاهرة، باعتبار الفلسفات هي التي تشق الطرق، وتكشف القارات البعيدة، وتتيح للنظريات التحرك ضمن فضاءات واسعة واستشراف آفاق عظيمة الامتداد، وبالمقابل فكل نظرية تفتقر إلى بعدها الفلسفي تصاب بالتحجر والتخثر، وتبتلى بالجمود والفوات.

الفصل الأول

في تأصيل الظاهرة الوقفية

«ومسألة موائل القدرة»

كنا قد تكلمنا على المنهج المتبع، في دراستنا للموضوع، وحددنا هذا المنهج بأنه محاولة لاقتناص القوانين الكلية للظاهرة، وتقري نواميسها العامة، ثم تأويلها وقراءتها قراءة عامة تضع تلك الحقيقة في سياقها التاريخي، لكنها في الآن نفسه تنقلها إلى راهنيتنا ومعاصرتنا وهمومنا وهواجسنا وعملنا التاريخي الحضاري.

وحقيقة الأمر، فالوقف ظاهرة حضارية إنسانية ثرة وغنية ولا يمكن اختزالها في ظاهرة عبادية «عبادة مالية[1]»، بل هي قيمة علوية سامقة وصرح حضاري باذخ يدفع الإنسان المسلم لمعانقة المطلق، والتقرب إليه من خلال مشروع مجتمعي، وفضلاً عن ذلك فهذه الظاهرة، تمثل انغماس المسلم في التاريخ والحضارة والكينونة، ولهذا يجب تحري أحداث وتضاريس الظاهرة المذكورة ابتداء من الحدث اليومي الصغير صعوداً إلى الفعل التاريخي، فالحضاري فالسياسي، تتويجاً بالعلاقة مع الله واجب الوجود والمحرك الأول المطلق.

وهذه الفاعلية الحضارية والتاريخية تتعامل مع إرثنا الحضاري «الحضارة العربية الإسلامية»، كما تعانق الإرث الحضاري الإنساني العام «الشأن الإنساني العالمي»،

---

[1]- هذا التعبير للدكتور إبراهيم البيومي غانم: مقاله الموسوم بعنوان إحياء دور الوقف في التنمية المستقلة، مجلة المستقبل العربي، العدد 9، لعام 1998، ص121.

هـذا إلى جانـب مسـاهمتها في حقـل النمـاء الإنسـاني، والتنميـة الاقتصـادية والاجتماعية والفكرية، وغير ذلك.

وبمعنى أوضح فالوقف فعل حركي غائي إنمائي، وهذا ما يدفعنا لدراسته بصفته ظاهرة قدروية[1] تمدنا بنوا بض القدرة وديناميا تها، لا سيما بعد أن تميز هذا العصر بأنه عصر القدرة[2].

علـى هـذا الأسـاس فقـد اكتسـت إرادة القـدرة بـإرادة البقـاء والحيـاة، وأصـبحت موضـوعاً للعلـم الاجتمـاعي، كمـا اكتسـت علـى الصـعيد الفلسـفي بمبـدأ الوجـود الإنساني من حيث هو إنسان.

ولعل أكثر المتحمسين لهذه الفلسفة القدروية هـو "نيتشـة"، يقـول المذكور: ((حيث توجد حياة، توجد إرادة، إرادة قوة، لا إرادة حياة))[3].

ونعتقد أن المذكور أدرك أهمية القدرة، لكنه وظفها توظيفاً عدمياً أخرجها عن غايتها مهدراً روحها وضميرها ونبلها، وكان عليه أن يقول: حيث توجد حياة، توجد قـدرة، وحيـث توجـد قـدرة توجـد إرادة، وحيـث توجـد إرادة، يجـب وجـود القيمة.

هكذا يتعذر علينا فهم ظاهرة الوقف ما لم نتوجها بتاج القيمة ونبلها وحماسها، وأريجها الروحي، وبذلك تتحدد تداعيات الوقف وفق علاته، وجدله الإنساني في المعادلة الآتية:

إيمان ← قدرة ← إرادة وعطاء ← غاية «وجه الله».

---

[1]- تعبير الظاهرة القدروية للدكتور حسن صعب: في كتابه مقدمة لدراسة علم السياسة، دار العلم للملايين، بيروت، ط3، 1972، ص136 وما بعدها.

[2]- المرجع السابق، ص136.

[3]- المرجع السابق، ص148.

تأسيساً على ذلك وجدنا أنفسنا مدفوعين لتلمس مسارب القدرة وعروقها وشرايينها، وذلك في النظم القدروية، ثم محاولة مقارنة تلك النوابض بنوابض الوقف.

ومسارب القدرة متعددة اخترنا منها ما يرتبط بموضوعنا وفقاً للتفصيل الآتي:

المبحث الأول

القيمة

وإذا كانت إرادة الحياة إرادة قدرة إلا أن هذه القدرة لدى "لازويل" مرتبطة بغاية أو قيمة ما، وليست غاية في ذاتها، وبذلك فالموضوع الرئيسي لعلم السياسة هو: من يحصل على ماذا، متى، وكيف[1].

وقريب من ذلك ما ذهب إليه "أوستن" بأن علم السياسة هو دراسة التوزيع السلطوي للقيم[2] authoritative allocution of values.

وهنالك من ينحو منحى آخر هو دراسة دور القيمة في عملية الدمج وخلق التماسك في المجتمع، مقارناً ذلك مع آلية النظام والتضامن[3].

وإذا كانت السلطة هي إرادة تحقيق النظام، فهي لا نستطيع أن نعتمد على القوة المادية وحدها لفرض الخضوع، فالخوف، ومهما تكن أساليبه عنيفة وحاسمة لا يمكن أن يضمن هذا الخضوع، أو يفرض استمراره، ولذلك قيل إن السلطة لا تنشئ الخضوع، لكنه الهدف الاجتماعي الذي تمثله السلطة، ويتقبله الأفراد هو

---

[1]-Harold D. Lasswell: Who Gets What, When, How, Cleveland, New York, 1936.

[2]- د. حسن صعب: مقدمة لدراسة علم السياسة، ص149.

[3]- د. عادل العوا: العمدة في فلسفة القيم، دمشق، دار طلاس، ط1، ص461 وما بعدها.

الذي يضمن ذلك الخضوع ويؤكده، والسلطة إذ نعتبر إطار الوجود الجماعي في صورته الحالية، فهي تمثل ذلك في صورته المأمولة[1].

وعلى صعيد القيمة تبدو أهمية التضامن باعتباره عدالة في التنظيم، أو هو عدالة التنظيم وتنظيم في العدالة[2].

هنا تبرز أهمية الوقف باعتباره يحقق العدالة التوزيعية وليس التبادلية والتعاقدية، لا سيما أن العدالة التوزيعية هي أرقى شكل من أشكال العدالة[3].

والخلاصة إن القيمة كمال وتشوف ورنو وتطلع وتفضيل وترجيح وتجاوز للذات وتعال عليها باستمرار، وقوة تمنح روح الإنسان حركة لا نهائية، إنها وثبة ونداء ينبعثان من الذات والصميم، ونور يضيء الأشياء بضياء يعبر عن فاعلية الإنسان الحر وإرادته الأصيلة، وهي تأكيد وإبداع مستمرين لوجوده، وتحقيق لأصالة تجربته وتمثيل لمعنى حضوره في العالم، وبذلك تختلف الوحدة التي تشيدها القيمة عن تلك التي يسودها القانون بأن الأولى ناشطة وحية، وتمور بنسغ الحياة وحيويتها، وليست مجردة واختزالية وتمحي الفوارق الذاتية بين الأشياء عن طريق تعميم خطاب ونموذج مطبق على الحياة[4].

وإذا أجرينا تدرجاً ونظام أولوية في القيم أمكننا القول إن القيمة الاقتصادية تحمر خجلاً أمام القيم الروحية.

---

[1]- د. طعيمة الجرف: مبدأ المشروعية، وضوابط خضوع الدولة للقانون، القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، 1973، ص39.

[2]- د. عادل العوا: العمدة في فلسفة القيم، ص462.

[3]- د. حسن كيرة: المدخل إلى القانون، بيروت، دار النهضة العربية، ص220.

[4]- د. العوا: العمدة في فلسفة القيم، ص463.

ذلك أن نظام القيم الروحية هو ذلك النظام الرفيع الذي ينجم عن تدخل الضمير أو الوجدان الأخلاقي كي يحقق الشخص رسالته، ويضطلع بمسؤوليته ومصيره، وهذه الرسالة تركيب يشمل جميع الإمكانات للارتقاء بالواقع وتصعيده والفوز بالحياة الروحية[1].

إن القيم الروحية أساسها المقدس، ولهذا فهي تهيمن على سائر القيم، وهذا ما حدا "هوفدينغ" للقول بأن الدين هو صياغة القيم، كما حدا "لافيل" للقول: ((إن الكائن المحدد لا يستطيع طرح ذاته إلا بإضافته إلى كائن لا نهائي))[2].

هذه القيمة هي نداء المطلق، وهي راسخة في باطن الكائن وصميمه، وفي نظر "لالو" هذا المطلق بالنسبة لحياة العقل هو الدين، وبالنسبة لحياة العاطفة هو الحب، وبالنسبة للحياة الفاعلة هو الحرية[3].
وعلى هذا الأساس فالمسعى القيمي بالمطلق –والوقف هو مسعى قيمي فذ بالمطلق- يرقى بالفكر إلى فوق العقل وفوق التجربة، ويجهد بالحب لتجاوز الواقع والأثرة والرتابة، ويبتعد بالحرية عن تخوم الحتمية، تخوم الضرورة الطبيعية[4].

أما القيمة الأخيرة الهامة في فاعلية الدمج فهي الولاء، والولاء هو إخلاص شخص لقضيته إخلاصاً طوعياً وعملياً كاملاً وغير مشروط.

---

[1]- د. عادل العوا: العمدة في فلسفة القيم، ص430.

[2]- المرجع السابق، ص374.

[3]- المرجع السابق، ص374.

[4]- المرجع السابق، ص374.

فالولاء الوطني مثلاً يحمل الإنسان على أن يحب ويموت من أجل بلده، باعتباره يقوم على الالتزام بالواجب وقبوله قبولاً حراً بحيث تصبح قضية الوطن هي قضية الشخص بسائق رضاه الصميمي[1].

لنتأمل قليلاً مرتكزات الولاء: إخلاص طوعي عملي غير مشروط، أليس الوقف عمل طوعي تعاضدي ينطوي على تلك المرتكزات؟.

[1]- جوزيا رويس: فلسفة الولاء، الترجمة الفرنسية، بقلم جاكلين مورو، باريس، ص946.

الفرع الأول
تقويمنا وتقديرنا للقيمة بصفتها
أداة تماسك ودمج اجتماعيين

لا بد من التدليل بادئ ذي بدء بأن تلك الأدوات ليست موضع اتفاق لدى المدارس والمذاهب والاتجاهات الفكرية الكبرى سواء لجهة قيامها، أم لجهة ترتيب أولوياتها في سلم الاعتبار.

فالطبيعيون مثلاً وهم غلاة المذهب الفردي، ينادون بضرورة ترك نواميس الاجتماع والاقتصاد على حريتها التامة، دون أي تدخل من الدولة، والأمر على خلافه بالنسبة لدعاة النظام المتمترسون بدعاوى مصلحة الدولة العليا، فهؤلاء يعتبرون النظام حجر الزاوية في بناء الدولة[1].

وإذا انتقلنا إلى مدرسة التضامن الاجتماعي، واخترنا -مثالاً للتحليل- المدرسة التي يتزعمها ديجي لاحظنا المذكور يرد أسباب التضامن إلى فاعلين اجتماعيين محضين هما:

- التضامن بالتشابه solidarité de similtitude، ويقصد به البحث عن الحاجات المشتركة.

- التضامن بتقسيم العمل par division de travail، ويقصد بذلك توزيع الأعمال على الناس حسب استطاعتهم.

---

[1]- د. ثروت بدوي: النظم السياسية، القاهرة، دار النهضة العربية، 1967، ص313.

وليس خلو هذا المذهب من النفحة الإيمانية هو السبب الوحيد في ضعفه، بل هنالك سبب آخر، قد يقود إلى الاستبداد، ومرد ذلك أن الفرد -في نظر هذا المذهب- مجرد خلية في جسم المجتمع مهمته تأمين الوظيفة الاجتماعية، وبذلك فإن مقتضيات التضامن قد تدفع المجتمع إلى تقليص حقوق الأفراد[1].

وإذا كان الأمر هكذا في أحسن حال لنا في مدرسة التضامن الاجتماعي، فهذه الحال أشد لدى المدارس الاجتماعية الصراعية، وحسبنا -للتدليل بذلك- إيراد جدول المقارنة الذي قدمه لنا "بيرسي كوهن" بين نظرية الإجماع ونظرية الصراع[2].

نظرية الصراع	نظرية الإجماع والتضامن
1 – المصالح هي العناصر الأساسية للحياة الاجتماعية.	المعايير والقيم هي العناصر الأساسية للحياة الاجتماعية.
2 – تقتضي الحياة الاجتماعية استعمال الترغيب والترهيب.	تقتضي الحياة الاجتماعية الالتزام.
3- الحياة الاجتماعية منقسمة بالضرورة.	المجتمعات متماسكة بالضرورة.
4- تجلب الحياة الاجتماعية التعارض والحرمان والعداء.	تعتمد الحياة الاجتماعية على التضامن.
5- تخلق الحياة الاجتماعية صراعاً بنيوياً.	تقوم الحياة الاجتماعية على قاعدة التعامل بالمثل والتضامن.
6- تفضي الحياة الاجتماعية إلى خلق مصالح فئوية.	الإجماع هو أساس الحياة الاجتماعية.

[1]- د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ص313.

[2]- عالم المعرفة، الكويت، العدد 244 لعام 1999، ص94.

7- التمايز الاجتماعي يعني تمايزاً في القوة.	يعترف المجتمع بالسلطة الشرعية.
8- الأنساق الاجتماعية غير متكاملة ويعتورها التناقضات.	الأنساق الاجتماعية متكاملة.
9- تنحو الأنساق الاجتماعية إلى التغير.	تنحو الأنساق الاجتماعية إلى الثبات.

وبإلقاء نظرة سريعة على مرتكزات وأسس المدرسة الصراعية ترينا أنها تقوم على التشاؤم القاتل، وضعف الثقة بالإنسان وقيمه ومستقبلة، وبذلك فهي تعجز عن تفسير ظاهرة الوقف القائمة على الإيثار وبذل الإنسان أثمن ما عنده من أجل غرس أواليات التضامن والتكامل الاجتماعيين.

وحقيقة الأمر، إن أساس المشكلة يكمن في فلسفة الحياة الغربية، فهذه الفلسفة كما حددها مالك بن نبي يغلب فيها الجمال على القيمة، خلافاً للفلسفة الإسلامية التي تغلب فيها القيمة على الجمال[1].

على هذا الأساس يؤكد "إيان كريب" أن قيم الحداثة ضرورية للمجتمع الليبرالي، لكن هذه القيم تساهم في خلق حالة من عدم الانتماء[2] homelessness وفي نظرنا إن وسطية الإسلام تقيم توازناً فذاً بين أقطاب الوجود الاجتماعي والطبيعي والكوني:

الفرد والجماعة - الدنيا والآخرة - العقل والنقل - الروح والجسد ...إلخ، وفي مطلع ذلك التوازن بين النظام والقيمة، فإطاعة أولي الأمر واجبة، لكن في حدود الشريعة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر «القيمة» مبدأ جوهري، لكن في

---

[1]- مالك بن نبي: شروط النهضة، ترجمة عمر مسقاوي، وعبد الصبور شاهين، دمشق، دار الفكر، ط3، 1969، ص161.

[2]- إيان كريب: النظرية الاجتماعية، عالم المعرفة، العدد 244، السابق الذكر، ص102.

حدود النظام[1]، ودواعي التضامن الاجتماعي راسخة البنيان في الحياة الإسلامية، لكن ليس على حساب الفرد، قال تعالى: ﴿أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً﴾ **المائدة/32**.

وهذا هو مغزى قوله ﷺ: ﴿الْمُسْلِمُونَ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ وَيَسْعَى بِذِمَّتِهِمْ أَدْنَاهُمْ وَيَرُدُّ عَلَيْهِمْ أَقْصَاهُمْ وَهُمْ يَدٌ عَلَى مَنْ سِوَاهُمْ﴾.

هكذا يتضح لنا جلياً أن ظاهرة الوقف لا تستطيع أن تمد جذورها إلى الأعماق، ولا ترفع برأسها إلى الأعالي إلا من خلال المشروع المجتمعي الإسلامي السليم.

لكن ماذا نقصد من سلامة هذا المشروع المجتمعي العربي الإسلامي؟؟

نقصد باختصار أن لا تجّير الدنيا لحساب الآخرة، أي لا يتم التركيز على الإلهي على حساب الإنساني والعكس، وأن يظهر في ثقافتنا العقل المصلحي، وليس الثقافة الغيبية البعيدة عن روح الإسلام[2].

هكذا يميز المفكر الفيلسوف "محمد اقبال" بين الوعي الرسولي والوعي التصوفي، فالوعي الثاني يأخذ بالحقائق، ويبأس مما في أيدي الخلائق، أما الوعي الرسولي، فهو يأخذ بالحقائق، ويجاهد لتغيير ما في أيدي الخلائق.

يكتفي المتصوف برؤيا النور الإلهي، وأما الرسولي، فهو يرى الرؤيا، ويعمل لإعادة خلق كل شيء على هدى هذه الرؤيا ونورها المشرق[1].

---

[1]– د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ص30.

[2]– د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1988، ص60.

يقول "عبد القدوس جنجو" مصوراً هذا الوعي التصويفي: ((إن محمد العربي صعد إلى الملكوت الأعلى، وعاد منه، وإنني لأقسم بالله، لو بلغت مثل ذلك لما رجعت)).

أما في الوعي الرسولي فيقول: ((إن مغزى صعود الرسول إلى الملكوت الأعلى للتزود من النور الإلهي، ثم تكريس هذه الفعالية في خدمة الإنسان))[2].

وحقيقة الأمر لا خلاف بأن الفكر الإسلامي، والوعي الرسولي يحمل في الجوهر مشروع عمل ومشروع نضال ضد الشر حتى يرث الله الأرض ومن عليها، وأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو الأداة الفعالة لتحقيق هذا المنهج الارتقائي المعراجي في الإسلام...

لكن السؤال المطروح هو: أليس الوقف نفسه مؤسساً ومحمولاً على مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هذا القول لا خلاف فيه لكن المسألة تكمن في كيفية إحياء روح الفكر الإسلامي، وذلك بالتركيز على ما يلي:

1 - تحقيق التوازن بين الدنيا والآخرة، مصداقاً لقوله ﷺ: ﴿لَيْسَ خَيْرُكُمْ مَنْ تَرَكَ الدُّنْيَا لِلآخِرَةِ، وَلا مَنْ تَرَكَ الآخِرَةَ لِلدُّنْيَا، وَلَكِنْ مَنْ أَخَذَ مِنْ هَذِهِ وَهَذِهِ﴾.

وقوله ﷺ: ﴿نِعْمَ الْمَطِيَّةُ الدُّنْيَا، فَارْتَحِلُوا تُبَلِّغُكُمُ الآخِرَةَ﴾.

هذا التوجه للدنيا يكون بالتركيز على الإنسان وعلى الحياة ذاتها لأن للحياة ذاتها قوة، وقوة إرادة الحياة مدعاة إلى قوة البناء الفوقي بكافة مستوياته السياسية والثقافية والقيمية.

---

[1] -Sir Muhammad Iqbal: The Reconstruction of Religious Thought in Islam, annotated by Dr. Tehsin Firaqi, Lahore, 1988 , 1954, p 124.

[2] - د. حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص99.

وفي رأينا إن موائل القدرة التي يطرحها الفكر الحديث تتفق من حيث الجوهر، وليس المظهر مع موائل القدرة التي طرحها "الماوردي" والتي هي: دين متبع – سلطان قاهر – عدل شامل – أمن عام – خصب وافر – أمل فسيح[1].

[1]– أبو الحسن علي بن محمد البصري البغدادي، الشهير بـ **الماوردي**: أدب الدنيا والدين، ص120.

القدرة بصفتها ظاهرة علائقية

والعلاقات الإنسانية والاجتماعية -بما في ذلك المظهر السياسي لها- موئل هام لإنتاج القدرة وإنجازها، ومن ثم فليست القدرة المادية أو الجسمانية التي تحدد علاقة الحاكم بالمحكومين، بل الذي يقرر ذلك مركب علائقي معقد، وإن تشبيه القدرة بالقوة تجاهل لأهم وجه للقدرة بمعناها السياسي، ومعناها الإنساني، وبالتالي فلا يمكن أن تدرس السياسة كعملية اكتساب القدرة وتوزيعها وفقدانها دون أن نأخذ بعين الاعتبار غايات الناس التي تعنيهم الحال القدروية[1].

سئل "بوذا" عن عمران الحياة فقال: ((يمكن للشعب أن يعيش دون سلاح أو طعام، لكن لا يستطيع أن يعيش دون ثقة بين الحاكم والمحكوم)).

وهنالك اتفاق بين النظامين الليبرالي والماركسي حول قدروية العلاقة، ففي حين يرى النظام الأول أن هذه القدرة تنشأ في إطار مجتمع ديموقراطي، يرى الثاني أن القدرة تنشأ من تغيير علاقات الإنتاج[2].

وبطبيعة الحال فالفاعلية القدروية واضحة في إطار التماسك والتناصر والتعاون، والعكس في حال التفكك والتنابذ والتناجز.

---

[1]- د. حسن صعب: مقدمة لدراسة علم السياسة، ص172.

[2]- المرجع السابق، ص878.

لكن السؤال المطروح هو: أليس نظام الوقف مظهراً فذاً بامتياز للمساهمة الفعالة في معركة إنشاء منظومة علائق قدروية فعالة.

ولو تأملنا قليلا لوجدنا أن الوقف في جوهره مشروع إلهي احتسابي يقوم الفرد فيه بتحديد النفع العام، بما يتفرع على ذلك من تعميم التعاون والتماسك والتعاضد في جسد الأمة.

فالمشروع الإسلامي مشروع عام يلعب الفرد دوره الهام في تحقيق ذاته وكيانه، وهذا ما حدا Venture للحديث عن التعاقدية الإسلامية: Islamic contractual،

فالمسلم -في جدلية دائمة- لعمل الخير كادح مستمر في تحقيقه، قال تعالى:

- ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ﴿10﴾ أُوْلَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ﴾ **الواقعة/10-11**، ﴿وَسَارِعُواْ إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ **آل عمران/133**، ﴿وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُوْلَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ **آل عمران/114**.

- ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحاً فَمُلَاقِيهِ﴾ **الانشقاق/6**.

والخلاصة إن الإسلام مشروع ارتقائي تجييشي تعبوي لعمل الخير الاجتماعي في إطار التعاون والتكافل والتماسك في حب الآخرين، الدين طريق الآخرة والعام وسيلة الخاص.

المبحث الثالث

القدرة بصفتها فكرة

يثير هذا الموضوع مسألة القدرة بصفتها فكرة أي صورة من صور الوعي الإنساني.

وبالطبع، تتعدد صور وصيغ الفكرة –القدرة، فقد تكون ظاهرة عصبية "ابن خلدون"، أو حركة سياسية "دي جوفنيل"، أو مقولة طبقية اقتصادية "ماركس"، أو ظاهرة علائقية "فربدرينش"[1].

ويؤكد "جورج بوردو" أن القدرة قوة في خدمة فكرة، وهذه القوة تنشأ من الإرادة الاجتماعية السائدة، والجماعة تتصور النظام على وجه يحملها على تقبل الانضباط اللازم لتحقيقه[2].

والخلاصة أن نجوع أية ظاهرة إنسانية إنما يتوقف على حاملها الفكري المترسخ والثاوي في أعماق الضمير الجمعي، وهذا يعني أن على نظام الوقف أن يحسب الحساب لذلك النظام القدروي النابع من الفكرة، وأن يتعامل ويعانق النفع العام تعاملاً يتفق مع حاجات الناس وظروف عصرهم.

لاشك أن ظروف عصرنا تقتضي أن يخوض الوقف معركة النفع العام ليس على أساس الإحسان بالمعنى التقليدي الساذج، وإنما بتحويل الفقراء، أفراداً أسوياء،

---

[1]– د. حسن صعب: مقدمة لدراسة علم السياسة، ص179.

[2] –Georges Burdeau method: de la science politique, p186.

وذلك بالسعي الحثيث لتأمين عمل لهم، أو تسهيل زواجهم، وغير ذلك من أسباب الدمج الاجتماعي القائم على خلق الإنسان العامل المنهج المساهم في معركة الحياة والحضارة.

والقيمة لا تلعب دورها القدروي على صعيد الوقف، بل الفكرة ذاتها تلعب هذا الدور، ويمكننا أن نرصد مثالاً للأفكار الحية في هذا المجال، فكرة الملكية في الإسلام تلك الفكرة الرطيبة الدمسة غير المستأسدة أو الوحشية، ومرد ذلك إلى فكرة الاستخلاف التي تعتبر الملك أصلاً لله تعالى، وليس لغيره فيها ملك حقيقي، أما ملكية الأفراد، فهي مجرد ملكية مجازية[1] تتحدد وظيفتها ونطاقها ومكناتها في إطار تحقيق الوظيفة الاجتماعية، بل النفع العام، وهذاما يزودها ببعد تضامني اجتماعي، يخفف من ضراوتها ومن التمترس في غلوائها.

لقد تفننت أمتنا في تحقيق ضروب وأشكال وأنواع الوقف في مختلف سفوح الخير والحياة، مما أتاح لكل فرد أن ينجز حريته وفكره في عمل الخير، وتعميمه على الناس والحياة.

[1]- د. إبراهيم البيومي غانم: إحياء دور الوقف في التنمية المستقلة، مجلة المستقبل العربي، العدد9/ 1998، ص102.

المؤسسة بصفتها مؤئلاً للقدرة

يؤكد علماء الاجتماع أن المجتمع يبدأ باتخاذ سمة المجتمع عندما تنشأ فيه المؤسسات[1]، ومن جهة أخرى فالظاهرة السياسية –بصفتها ظاهرة قدروية- لا تؤتي أكلها إلا بعد أن تصبح ظاهرة مؤسسية، وبذلك فالدولة- المجتمع = قدرة، كذلك فالدولة- القدرة تستدعي الدولة –المجتمع[2].

والمؤسسة –تبسيطاً- هي جمع إنساني موحد ذو تنظيم داخلي، وذو ذاتية خارجية.

لكن أليس هذا الوعي بالمؤسسة –ماهية وفاعلاً قدروياً- يتفق مع الوعي الرسولي بماهية الوقف، وإصراره على تحويل الإحسان إلى صدفة جارية – مؤسسة يتاح بآليتها الاضطلاع باستمرار بالنفع العام، بما يضفي الاستقرار والانتظام في إشباع الحاجات العامة.

ثم ألا تعني هذه الرؤية خلق المجتمع من خلال قاعدته التحتية – مؤسساته، أي حمل الدولة على المجتمع المؤسسي؟.

---

[1] -P.C Timble: Histoire des institutions publiques et des faits sociaux, Paris, Dalloz, 1961.

[2]- Marcel Perlot: La Science Politique, P 92.

وحقيقة الأمر إن الارتباط بين العضو organ والوظيفية function فكرة بيولوجية، وقد انتقلت إلى كافة ميادين ومجالات العلم، وأن الارتقاء بالوظيفة رهين بتوقير العضو اللازم للاضطلاع بهذه المهمة[1].

وإذا ذهبنا بعيداً مع علم الاجتماع تأكدنا أن المجتمع ينوس بين قوتي الحركة والسكون، فالحركة تتأتى من روابط وعلاقات المجتمع الجديدة، أما السكون فهو نتاج وإنجاز قوى الامتثال «القانون – الدين –الأخلاق – العادات»، وهكذا يمضي المجتمع في طريقه بعمليات تراكمية ينشئ مؤسسات الدمج والانصهار، وخلق عرى التماثل، وإن كان ذلك لا يعني أن السكون والاستقرار لا يحتاجا إلى جرعات الحركة، بين الفينة والأخرى، كما لا يعني خلو المجتمع من الصراع، بل العكس، فهو قد يحمل مختلف أشكال الصراع، لكنه يستطيع –إن كانت بيئته سليمة- أن يوجه ذلك في مسارب وصيغ تفضي إلى الانتقال إلى أشكال جديدة من التطور[2].

هكذا يؤكد "جان لابيار" أن المؤسسات أو البنى الفوقيه هي من عوامل الانتظام، في حين أن العلاقات الاجتماعية الفاعلة في البنية التحتية، هي من عوامل التجديد الاجتماعي، وهذه هي مزدوجة النظام والتقدم[3].

وقريب من ذلك ما أكده "الكسيس دي توكفيل" حول تلك القدرة التي يتمتع بها العيش في تجمعات[1].

---

[1]- د. سلمان الطماوي: القضاء الاداري، قضاء التعويض، القاهرة، دار الفكر العربي.

[2]- كريم أبو حلاوة: إعادة الاعتبار لمفهوم المجتمع المدني، مجلة عالم الفكر، العدد الثالث، لعام 1999 ص27.

[3]- كتابه السلطة السياسية، ترجمة الياس حنا الياس، دار عويدات، بيروت، ط3، 1983، ص79.

ويؤكد "ادواردو" أن الدور الفاعل للجمعيات يكمن في قدرتها على القيام بوظيفة التنشئة الاجتماعية ضمن معيار الاعتماد المتبادل والثقة، فهما عنصران رئيسيان في توفير رأسمال اجتماعي للتعاون الفعال، إذ أن الجمعيات المدنية توفر شبكات العمل المدني التي يتم في إطارها تعلم التكامل وتطبيقه، وتوليد الثقة وتيسير الاتصال وأنماط العمل الجماعي، ومن ثم فكلما كانت المنطقة أكثر تماسكاً في بنيانها الأفقي كلما ساعدت على تحقيق النجاح في المجتمع الأوسع، على أن يكون ذلك مرتبطاً ارتباطاً عضوياً وإيجابياً مع الحكومة الجيدة دون أن يعني ذلك الخضوع إلى استقطاب سياسي، أو تمثيل مصالح اجتماعية جوهرية[2].

هكذا تتضح الطريق جلية، أمام الرؤية الوقفية، ويصبح على هذا الوعي أن يخوض ميدان المؤسسة بشتى مظاهرها وأشكالها ومهامها، وبذلك يتسنى لنا تأصيل وترسيخ مجتمعنا المدني، على اعتبار أنه كلما ترسخت أقدام المجتمع في بنيته التحتية sub – constitution كلما علا الصرح –البناء الفوقي– الدولة.

وهذا هو وعي أمتنا في القرون الوسطى، فقد هبت لبناء بنيتها التحتية مستعينة بوسائل متعددة، أهمها الوقف، وعلى أكتاف هذا الوقف نشأت البنى الفوقية بكافة تمثلاتها ومظاهرها الثقافية والعلمية والتربوية والاجتماعية، مع ملاحظة أن أمتنا تلمست الطريق واضحة في إفراغ مؤسسة الوقف في صيغة الشخص الاعتباري لاسيما لدى المالكية، وإن كان تاريخنا الاجتماعي لم يظفر إلا بالإدارة الفردية في شخص الناظر وقد أدركت الإدارة الحديثة للوقف، وهي ساعية حالياً للتغلب عليه.

---

[1]– ميكل ويوب ادواردو: مقال موسوم بعنوان مفارقات المجتمع المدني، ترجمة د. محمد أحمد اسماعيل علي، مجلة الثقافة العليا، عدد 86، الكويت، ص8.

[2]– المرجع السابق، ص10.

ويمكننا تبيان أهمية المؤسسة بتلك المقاربة التي أجراها "دمبل" في محاولة إصرار إسرائيل على تخريب الأوقاف في قطاع غزة والضفة الغربية، فقد لاحظ المذكور أن تحقيق هذه السياسة أسهل في غزة ورد ذلك إلى ضعف إدارة الأوقاف فيها[1].

[1] – مايكل دمبر: سياسة إسرائيل تجاه الأوقاف الإسلامية في فلسطين، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، الأمانة العامة للأوقاف، مركز المعلومات ص170.

دور الفئة الاجتماعية في نظام القدرة

إن دراسة الفئات الاجتماعية وتحديد أهدافها ومصالحها وخلق التوازن فيما بينها هو أحد مواضيع الفعل القدروي، وموئل هام لتفعيل الحياة.

فالفئة فعالية إنسانية، إنها الفرد مكبراً، ويبدو هذا الفرد الجمعي المكبر، وكأن له عقلاً وجسداً كعقل وجسد الإنسان الفرد[1].

وهكذا يظهر الدور الذي يلعبه معيار تصنيف هذه الفئات، وهل يقوم على أساس اقتصادي أم طائفي أم إقليمي، ومهما يكن الأمر فإن التماسك القومي –بآلية الصالح العام– لا يجوز أن يتجاوز المصالح الفئوية، بل على الصالح العام أن يراعى – قدر الإمكان– تحقيق التوازن بين المصالح[2].

ويميز "أوستن" بين مفهومين للتوازن: التوازن الدستوري والتوازن العام أو الواقعي الذي هو في طبيعته حركي وقائم بين مختلف الفئات ذات المصالح في المجتمع، وآلية ذلك توزيع القدرة بين مختلف فئات المجتمع السياسي[3].

---

[1] -Charles Hagan: The Group in Political Science," in Approaches to the Study of Politics Evanston, Northwestern University Press, 1958.

[2]– د. حسن صعب: مقدمة لدراسة علم السياسة، ص192.

[3] -David Truman: The Governmental Process Political Interests and Public Opinion, New York, Knopf, 1951, p 46.

وفي نظرنا إن الوقف يتجاوز العدل التبادلي القائم على المساواة التامة بين الأفراد مستشرفاً آفاق العدل التوزيعي la justice distributive الذي يحتمه وجوب مراعاة الجماعة للأفراد في توزيع العدل تبعاً لاختلافهم في حاجاتهم ومقدرتهم وجدارتهم[1].

ويقينا إن الوقف خاض معركة كبيرة في تحقيق النفع العام وتحقيق التوازن العام الحقيقي والواقعي، وليس الشكلي لصالح الفئات المستضعفة وباستطاعته -إن فهمنا روحه وجددنا شبابه- أن يلعب راهنياً هذا الدور، الأمر الذي يغنينا عن استيراد أفكار لتحقيق العدل لم تستطع الانغراس في تربة حضارتنا لأنها كانت مستغربة عن ضمير أمتنا ووعيها الجمعي، فكان مآلها أنها أصبحت غاربه.

والخلاصة يجب تعميم الخير على كافة خلايا المجتمع وفئاته تحقيقا للتعاضد بين أفراده، ويشمل ذلك تعميم الخير الإسلامي صفوف أهل الكتاب، قال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ **الشورى/13**.

David Easton: An Approach to the Analysis of Political Systems, p268.

[1] - د. حسن كيره: المدخل إلى القانون، بيروت، دار النهضة العربية، 1967، ص179.

صنع القرار ومآلاته القدروية

ويظهر هذا الأمر جلياً في حقل القرارات السياسية العليا،[1] وإن كان ذلك لا يعدم دور الفئات الشعبية في المساهمة في ذلك، وهذا هو مغزى تشبيه لازويل جميع العوامل: الوظيفية، المؤسسية، الشخصية، الاجتماعية، السياسية، بمبنى نموي[2]: Development construct.

وفي نظرنا إن الوقف ساهم ويستطيع أن يساهم في إشادة هذا المبنى أو الصرح النموي، لسبب بسيط هو أنه تعبير عن كافة مستويات الوجود الاجتماعي،[3] فهو يتيح لأي فرد أن يتخذ في مبادأته initative الذاتية قرار عظمة، بل قرار مصير وقرار خطير في حياة الأمة، ودون توقف ذلك على إرادة السلطة وموافقتها، كما سنفصل في المستقبل.

ولا شك أن أمة تقوم على التنمية العامة والتخطيط التعبوي المنظم، وتوجيه مسارب الحياة في خطوط متكاملة، هذه الأمة ترقى إلى مستوى النجوع وتحقيق الأهداف، والارتفاع لمستوى الأداء، كل ذلك إذا ما خلقت فضاء عاماً تعبوياً يستحوذ فكر المواطن وقبوله وإرادته وضميره، ومحوريته الأخلاقية والدينية، مع ما

---

[1]- د. حسن صعب: مقدمة لدراسة علم السياسة، ص197.

[2]- المرجع السابق، ص200.

[3]- د. ابراهيم البيومي غانم: إحياء دور الوقف في التنمية المستقلة، ص112.

يرتب ذلك من نتائج هامة على توطيد وتوطين البناء النفسي للمواطن وشعوره بالثقة والاطمئنان بسبب مشاركته في الشؤون العامة تحقيقاً للمعادلة الذائعة الصيت، حيثما تكمن السلطة تكمن المسؤولية والعكس، وهذا ما أكدته المقولة التي انتشرت بين المسلمين: ((من لم يهتم بأمر المسلمين، فليس منهم))، وقول الخليفة الراشد عمر بن الخطاب: ((كيف يهمني أمر هذه الأمة إذا كان لا يعنيني ما يعنيهم)).

تقييم عام للفصل الأول

تكلمنا سابقاً على نظام القدرة وحددنا بعض عناصره ونستطيع القول أن هدف نظام القدرة الحصول على نظام المتكون الطبيعي والقدرة على صعيد المتكون الاجتماعي[1]، ولكن سؤالاً مهماً يطرح نفسه ألا وهو: هل نظام الوقف في حياتنا الراهنة يعتبر عنصراً فعالاً في نظام القدرة يجب التمسك به والحفاظ عليه، أم أنه نظام مهترئ من مخلفات الماضي.

نقر بادئ ذي بدء بأن الوقف – وليس مبادؤه العليا من قرآن وحديث _ نظام اجتهادي وتطبيقي دنيوي، يمثل كلمة اللّه وكلمة رسوله ﷺ على المحيط الاجتماعي، لهذا نرفض مبدئياً، كما قال أحد المفكرين: ((علمانية الأوقاف وكهنونيته))[2].

وندلل فالمبدأ الذي يحكم هذه الدراسة المعاصرة وهو مبدأ الأصالة، ذلك المبدأ الذي يسوس ويحكم واقعيتنا، ذلك أننا ندرك الإدراك اليقين، ونتمسك تمسك اليقين بما صح وزكا من تجارب أمتنا وخيريتها التاريخية ونعض عليها بالنواجذ.

---

[1] – د. حسن صعب: مقدمة لدراسة علم السياسة، ص137.

[2] – بدر ناصر المطيري: مستقبل الوقف في الوطن العربي، ورقة قدمت إلى ندوة الوقف المنعقدة في بيروت 6-8/10/2001.

وينطلق بعض المفكرين بأن الوقف هو الحجر الأساسي الذي قامت عليه كل المؤسسات في تاريخ حضارتنا[1]، لقد استطاع المسلمون ان يفردوا اهتماماً خاصاً بالوقف وأن يبلوروا فيه قطاعاً اقتصادياً ثالثاً له أهمية خاصة وحماية وتشجيع قانونيين لم يسبق لهما مثيل في تاريخ الأمم، لقد كان لهذه العملية من لمكانة في التطبيق مما جعله ملجأ الحكام والأغنياء وغيرهم.

فالمجتمع الإسلامي أعلى من شأن نظامه الاقتصادي وحرره من المنفعة الشخصية وسلطة الحاكم، ذلك ان الأوقاف من تقاليدنا التي مرّ عليها القرون العديد، تأصلت جذورها وثبتت دعائمها وأصولها شرقاً وغرباً في كافة الأقطار الإسلامية، وأقرها فقهاء المسلمين وجرى العمل بها في كل البلاد الإسلامية[2].

وإذا كان الوقف الغي بشقيه «الخيري[3] والذري»[4] في بعض الأقطار العربية كتونس، إلا ان الهجوم تركز على الوقف الذري – كما سنظهر في المستقبل – ونعتقد ان هذا الهجوم من العلمانية ودعائمها، ولهذا سمعنا من يقول: ((إن إلغاء الوقف – والشريعة تطلبه والدين يؤيده – وثبة خطيرة لا يقرها الدين وأهله وخطة تفتح باب الفساد على مصراعيه))[5].

---

[1] – مصطفى السباعي: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي المكتب الإسلامي،1987، ص115.

[2] – مصطفى الحلبي: منهج اليقين في بيان أن الوقف الأهلي من الدين، القاهرة 1351هـ، ص53.

[3] – الوقف الخيري هو الوقف الذي يخصصه الموقف للفقراء والمحتاجين والخدمات والمصالح العامة.

[4] – الوقف الذري هو الوقف الذي يكون فيه التخصيص بالانتفاع لنسل الموقف وذريته وأقاربه.

[5] – مصطفى الحلبي: منهج اليقين في بيان أن الوقف الأهلي من الدين، القاهرة 1351هـ، ص53.

وفي هذا المعنى يؤكد العلامة "عز الدين بحر العلوم" «من علماء الشيعة» أن من المؤسف له أن يكون الوقف مثار جدل ونقاش، في الآونة الأخيرة يتصدى الكثير ممن يهمه أمر الدين الإسلامي الحنيف للمطالبة بإلغائه متذرعين بحجج واهية لا أساس لها ولا اعتبار.

وتندرج اعمال الإنسان في سلم الحسبة، فالاحتساب كما قال السنامي/ 725هـ/ لفظ عام يتناول كل عمل مشروع يقره الدين، وإن كان الأجر الأخروي أظهر في الوقف، زكان أكثر ظهوراً في الوقف الخيري، فالمسلم مندوب إلى الخير سواء أكان يتناول أعمال البر والإحسان من جميع جوانبها أم كان خاصاً على الأقارب من ورثة الواقف[1]، أو كما قال الأستاذ أحمد إبراهيم: ((جميع أفعال الإنسان نابعة من أحكام الدين))، بمعنى أنه يتناوله بأحكامه الدنيوية والأخروية كما يتناول جميع التصرفات[2].

والخلاصة إن الوقف الإسلامي اختياري – شعبي – حسبي public choice تتلاحم فيه القاعدة الأخلاقية مع المصلحة في الوقف الذري[3]، ولقد ساهم في حلف اقتصادي واجتماعي «قطاع عام ثالث»، عبّر عن خبرة أمتنا التاريخية وذاكرتها المجتمعية، فهو مصدر الفهم والرؤية، وفق العقيدة الدينية الصافية.

وإن إيجاد ولو خرق بسيط في سفينة الأمة إن هو إلا قبر كبير، وإن محاولات طمسه ما هي إلا قواعد ديكورية مظهرية ليس لها النجاح في حقيقة واقعنا

---

[1] – محمد حسن: مذكرة حول تشريع أعمال الوقف، مطبعة العدل، القاهرة 1943، ص 13.

[2] – كلمة أخرى في الوقف: محكمة الحقوق، س2، القاهرة 1938، ص4.

[3] – ورقة د. طارق عبد الله وزاهي الفضيلي: التكوين الاقتصادي لنظام الوقف ودوره في بنية الاقتصاديات العربية، ص20.

وأمتنا، وهذا الإصلاح المزعوم ما هو إلا إصلاح معكوس فاسد ومفسد وهو إصلاح مخروق كما قال "مصطفى صادق الرافعي".

والوقف ظاهرة اجتماعية اقتصادية نفسية أصيلة نشأت في عروق أمتنا وحشاشتها وعبّر عن شخصيتها ولم تظهر عليه تلك الصورة الشديدة السلبية إلا بفعل الغرب الذي أصبح مصدر إلهام لدى بعض رجالاتنا[1]، والأجدر بنا أن نقبل على هذا النظام فنأخذ إيجابيات أجدادنا بعد أن نثريه بجهودنا وخبرتنا الخاصة.

والخلاصة إن الوقف لا يمكن أن يترعرع ويؤتي أكله وثمراته إلا في الجماعة، وإلا إذا وجد دعما له فيها، والتفافا من قبلها، وإلا إذا جاء تعبيراً عن تصورها وقيمها ورنوها ونظرتها إلى الحياة.

لقد حاول المغتربون أن يطمسوا منظومة الوقف ويستبدلون ذلك بمفهوم الخير العام الإنساني، ناسين أن الخاص لا يتعارض مع العام، ولا يعني عدم التعاون والتكامل معه.

وفي نظرنا إن الخير هو مفهوم اجتماعي نجد أساسه في تصورات المجتمع ونظرته إلى الحياة، وإن الأوقاف هي تلك النبتة الأصيلة الأصلية الشفافة التي جاءت تعبيراً عن تطلعات أمتنا ودعمها والالتفاف حولها.

[1] – محمد كمال الدين إمام: الإطار التشريعي لنظام الوقف في البلدان العربية.

في تأسيس النظام الوقفي

كنا قد تقرينا الوقف، وتعاملنا معه كظاهرة حركية، ثم نقبنا عن تلك الموارد التي تنبثَ من تلك الحركية، وهي موارد عامة قد تنطبق على كل ظاهرة اجتماعية، ولذلك كان لابد لنا من أن نخطو خطوة جديدة نتقرى فيها الأسباب والشروط الأكثر التصاقاً بالوقف وأكثر تأثيراً ورفداً له، وهي شروط وأسباب أقرب ما تكون إلى مقوماته وملاك أمره وأركانه، والعلة المنشئة له، وكأننا أمام جواب على السؤال: لماذا تكون الظاهرة؟.

ويتضح مما سبق أن التأسيس هو الفكرة المفتاح la notion –cley في الظاهرة، فهو نسغها ولبها، وهنا تظهر أهميته لجهة رفدنا بقواعد التفسير عند الغموض من خلال روحه وفضائه ومناخه، كما أنه ليس حاملاً فاعلاً على صعيد الشرعية:validité، فحسب، بل على صعيد الحيوية vitalité، وهكذا فالظاهرة التي تفتقد أساسها تصاب بفقر الدم حتى لو كانت مشروعة، مثلها في ذلك مثل المولود المشوه، يلد متمتعاً بالشرعية، لكنه يفتقر إلى مقومات الحيوية.
وهنالك المحاولات الكثيرة للتأسيس institutionalisation ´L، من ذلك –على سبيل المثال– التأسيس السياسي، القائم على فكرة المشروع، أي كون الدولة جهازاً

في خدمة فكرة[1]، وهنالك التأسيس الفلسفي القائم على تأسس النظر على الواقع والعكس.

فتأسيس النظر على الواقع، هو في حقيقته ثقة كبرى بالواقع، باعتباره حمال معان، أو ما عبر عنه "غوته" بقوله: ((النظرية رمادية، لكن شجرة الحياة دائماً خضراء)).

وعلى العكس من ذلك فتأسيس الواقع على النظر يثق بقدرة العقل القادر على فعل التجريد، وخلق المعاني الكلية التي هي أسمى من الوقائع الفردية.

وإذا كان علم الناسخ والمنسوخ وعلم أسباب النزول محاولة نسبية وجزئية لتأسيس النص القرآني على الواقع، إلا أن الدكتور حسن حنفي ذهب بعيداً في إشادة نظرية عامة لتأسيس النص القرآني على الواقع[2]، ما هو دور التأسيس على صعيد الوقف؟.

وحقيقة الأمر إن الوقف مقولة نفسية روحية اجتماعية، إنها بنية أو منظومة ونسق اجتماعي اقتصادي فوقي[3]، وبالتالي فلا يمكن لهذه البنية أن تحيا، وتعطي أكلها يانعة إلا من خلال حضانتها وسياقها الحضاري والقيمي والاجتماعي، وهكذا ينهض التأسيس ويبرز ليلعب دوره الفاعل ورافعته الإقلاعية، وهذا ما يقتضي معرفة المبادئ الذاتية له وعناصره المركوزة فيه، ثم نظمه في هيكليته تماماً كما تنتظم النواة في الخلية، وبالمقابل فإن نزع هذه الظاهرة من دورة حياتها،

---

[1] – أول من أرسى صخرة هذه الفكرة الفقيه الفرنسي هوريو، انظر د. ثروت بدوي، النظم السياسية، القاهرة، 1967، دار النهضة العربية، ج1، ص21.

[2] – د. حسن حنفي: المقال الموسوم بعنوان الوحي والواقع، دراسة في أسباب النزول، منشور في كتاب الإسلام والحداثة، مجموعة مؤلفين، دار الساقي، بيروت،1990، ص133.

[3] – يشاطرنا هذا الرأي: ابراهيم البيومي غانم، مقاله الأنف الذكر، ص98.

هو خنق لها، والحكم عليها بالانسلاخ القرآني[1]، أو بالشقاء بالمفهوم الفرويدي الذي يعني اغتراب الثقافة عن رحمها.

على ماذا تؤسس الوقف، وما هي العوامل المؤثرة والمنتجة لهذه الظاهرة؟، لقد وصفت الظاهرة المذكورة بأنها عبادة مالية، وفي نظرنا إنها أكبر من ذلك بكثير، لسبب بسيط هو أن هذا التعريف أسقط العلة الغائية في الموضوع.

وتوضيح ذلك أن العبادة بالأساس وضع بشرى في العلاقة مع الوضع الإلهي، وبالتالي فإذا ما أخذنا العبادة بالمدلول الموسع lato sensu، أدخلنا فيها كافة تصرفات الإنسان، وبذلك فليس المقصود من العبادة الإنفاق الخالص، بقدر ما يقصد تحديد الأهداف البعيدة والغايات القصوى للاتفاق، ثم العوامل الأخرى الدافعة والمحركة الباعثة له، ومن ثم يمكن القول إن الوقف -جوهراً- هو موقف الروح الإنسانية من المطلق يعبر عن نفسه في فعل حضاري متجسد في دوائر وولاءات الإنسان الوجودية والاجتماعية والسياسية والإنسانية، وهذه الدوائر هي موضوع الأبحاث الآتية:

[1] - نقصد من ذلك قوله تعالى: ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِيَ آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ **الأعراف/175**.

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 وجوهره ولؤلؤته اليتيمة، ومنتهى أمره، ومرمى قصده، وليس عجباً إذن 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 الإنطولوجي 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 تراجيدي 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 الإنطولوجي))[1].

---

[1] – ميخائيل عيد: مقال موسوم بعنوان من أجل انطولوجيا إسلامية، مجلة المعرفة، دمشق، العدد 364، لعام 1994، السنة 32، ص183.

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 المعقولية الدينية دون التمييز بين الثيولوجيا والميثولوجيا، الدين أو الأثنية، القيمة وحكم القيمة، مع أن أشكال الثيولوجيا، المقدس والرمزي محايثة «متخلصة من كل أشكال السياقات المحيطة به» في أكثر أشكال الحداثة والمعقولية[1].

ولقد اعتبر "شارل لالو" القيمة الدينية ولية القيم وسيدتها، أي المشروعية العليا للقيم لأنها تعانق المطلق على صعيد الحب والحرية والعقل[2].

لكن أليس الإسلام ينطوي على مطلق الحب، ومطلق الارتقاء بالإرادة المتشوفة للنور الالهي، وبذلك تكون المنظومة القيمية الإسلامية تستحوذ مثلث المطلق.

وهذا ما أكده "الدكتور حسن صعب" لجهة المطلق الإرادي الفاعل في الإسلام يقول المذكور[3]: 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: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لاَّ يَخْلُقُ أَفَلا تَذَكَّرُونَ﴾ **النحل/17**. والله ليس هو الخالق الوحيد، بل الإنسان، قال تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ **المؤمنون/14**.

---

[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، 1969، ص90.

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 ديالكتيكي بين الطبيعي والله... الطبيعة ضرورة نظامية وصيرورة، والله حرية وخلق وكينونة، وبقدر ما يستمر الالتقاء في الدين بين الضرورة والحرية بقدر ما يظل معبراً عما هو كائن دون أن ينفصل عما هو صائر، وبقدر 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 بانبعاث تلقائي –وبمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر– دون حدود لبذل الجهد الخلاق المبدع effort créatrice من أجل ترسيخ الخبر، ثم بذل الوسع في جهد المدافعة effort éliminatoire لاقتلاع الأشواك الضارة[2].

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 للدكتور "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:

---

[1] – د. حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص92.

[2] – د. محمد عبد الله دراز: دستور الأخلاق في القرآن، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط6، 1985، ص589 وما بعدها.

'la verité est le surgissement d,une evidence à l´interieur 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[1]، التي هي توجه إرادي وضميري وخلقي مجرد، ويعلو على كافة اعتبارات اللغة والفئة والقوم ...إلخ.

وهذا ما أكده مارسيل موسيه بأن الإنسان مقولة من مقولات الروح، والإسلام بحث أبداً عن هذه المسؤولية للروح والآيات الكريمة تتعدد حول ذلك[2]:

- ﴿وَقُلِ اعْمَلُواْ فَسَيَرَى اللّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ **التوبة/105**.
- ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَاسْمَعُوا وَأَطِيعُوا وَأَنفِقُوا خَيْراً لِّأَنفُسِكُمْ﴾ **التغابن/16**.
- ﴿فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ﴾ **البلد/11**.
- ﴿وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُوْلَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ **الحجرات/15**.
- وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ﴿10﴾ أُوْلَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ﴾ **الواقعة/10-11**
- ﴿وَسَارِعُواْ إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ **آل عمران/133**.
- ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحاً فَمُلَاقِيهِ﴾ **الانشقاق/6**.

لكن هذه الوثبة، وهذا الاستنفار والتجييش والتعبئة المستمرة ليس على الطريقة البروموسوسية[1]، بل إن لكل شيء في الإسلام تقواه[2]، وهكذا كانت الضوابط

---

[1] – د. محمد أركون: الفكر الإسلامي، ص167.

[2] – للتزيد يراجع د. محمد عبد الله دراز: دستور الأخلاق في القرآن، ص589 وما بعدها.

والشكائم على الإرادة وتوترها، وقد وردت الحكمة المشهورة: ((اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً)).

وعلى هذا الأساس فشأن الإسلام ليس شأن "سيجور" القائل: ((إن الإنسان يفخر بكل ما هو جهد))[3].

وليس شأنه شأن الشاعر:

إذا أنتَ لم تَنْفَعْ فَضُرَّ فإنّما يُرَجّى الفَتى كَيْما يَضُرَّ ويَنْفَعا

الشأن الإسلامي هو اعتبار الجهد محكوماً بالفضيلة وشرط 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 قربة وطاعة لله[4].

على هذه الأرضية الرصينة يمكن مقاربة رأي الشاطبي المدلل بأن المجتهد فيه من النبوة ولو لم يكن نبيا[1]، فهذه المقاربة البشرية للحقيقة النبوية تكشف عن حقيقة

---

[1] – نسبة إلى الإله اليوناني بروموسيوس، والكناية هنا على المغامرة والإبداع وافتتاح حقول العمل والنجاح دون ضابط.

[2] – حتى اللباس له تقواه بدليل قول الله تعالى: ﴿وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ﴾ **الأعراف/26**.

[3] – د. محمد عبد الله دراز: دستور الأخلاق في القرآن، ص589.

[4] – الوقف في الشريعة الإسلامية، تأليف مجموعة من الفقهاء، ص10، أبو محمد محمود بن أحمد بدر الدين **العينى**، ج6، ص173، مصطفى السيوطي الرحيباني: مطالب أولي النهي في شرح غاية المنتهى، ج4، ص281، دمشق، المكتب الإسلامي، 1960-1961، ص297.
أبو بكر أحمد بن عمر **الخصاف**: أحكام الأوقاف، القاهرة، مطبعة ديوان عموم الأوقاف الإسلامية، 1904، ص32.

الارتقاء الروحي الإسلامي للإنسان، ارتقاء يجعله يتخلق بأخلاق الله، ويعانق ويقارب الحقيقة النبوية امتياحاً من نورها الذي لا ينضب، وإشعاعاً من مشكاتها، وهذا ما تؤكده العبارة القرآنية: «نور على نور»، النور البشري يرصنه، ويدعمه النور الإلهي، وبذلك تسمو الحقيقة الدينية بأنها سمو ومعراج للروح الإنسانية، وليست –حسب بعض التفسيرات– دكانة وقتامة وصراعات حادة في النفس الإنسانية ألجأت الإنسان –نجاة وخلاصاً– لخلق الإله من أجل حل هذا الصراع[2].

واضح جداً أن إنفاق ما في ذات اليد قربة إلى الله،إنما هو موقف فذ للإنسان لا يمكن حصر نتائجه على الحياة والمجتمع، وبالتالي فإن تأسيس هذا الحقل الحضاري للوقف–هو في جوهره ونواته النووية– موقف للروح، وإطلاق لطاقاتها، 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[3].

وهذه الآلية لها انعكاساتها العميقة على النفس الإنسانية وصلابتها وتوطينها وترصينها وترسيخ مقوماتها وتطهيرها[4] من الشوائب، وأغراض الدنيا وغرائزها

---

[1]– د. الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1987، ص16.

[2]– د. برهان زريق: كتابه نصر حامد أبو زيد بين التفكير والتكفير، دمشق، دار النمير، دار معد، ط1، 1997، ص18.

3– د. ابراهيم البيومي غانم: مقاله الآنف الذكر، ص97.

[4]– قارن نظرية التطهير الإسلامية القائمة على عمل الخير، وبين نظرية التطهير لأرسطو المسماة كارسييز، وأداتها الفن وتصعيداته، وهذا يؤكد مقولة ابن نبي بأن ما يميز الحضارة العربية الإسلامية هو الأخلاق، في حين أن الجمال هو مميز الحضارة الغربية.

وترسباتها البهيمية، والأمر يدخل في صميم الصحة النفسية، وهذا هو مغزى القول: ((الخير نور في القلب وضياء في الوجه وقوة في الجسد، والشر حلكة 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 لأمتنا[1].

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 العالمين[2].

وهنالك سمة أخرى تجلل هذه الظاهرة، هي انبثاقها من صميم منظومتنا القيمية ورأسمالنا الرمزي، فهي نبتة تغارست ونمت في حضانة حضارتنا، ومشتل قيمنا الإسلامية، قال تعالى: ﴿وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبُثَ لاَ يَخْرُجُ إِلاَّ نَكِداً﴾ **الأعراف/58**.

وبمعنى أصرح وأوضح فهذه الظاهرة تخلقت في رحم أعظم مغامرة للروح الإنسانية، وفي مناخ أفذ ملحمة وتوتر عقلي وضميري وروحي وأخلاقي هي التجربة النبوية[3] التأسيسية التدشينية لفلسفة حياتنا وجوهر وجودنا وقوامنا ورؤيتنا الحضارية وموقفنا من الحياة ونظرتنا إلى الوجود والأساس الوطيد لهويتنا ومنظومة قيمنا العربية الإسلامية.

---

[1]– مطلب التجدد الحضاري هو أحد مطالب المشروع الحضاري العمراني العربي راجع دراسات المؤتمر القومي العربي ووثائقه المؤسسة.

[2]– د. ابراهيم البيومي غانم: إحياء دور الوقف في التنمية المستقلة، ص102.

[3]– ليتذكر القارئ الحديث النبوي الشريف المؤسس لمبدأ الوقف.

ويمكن القول مع "مارسيل موسيه": ((إن الإسلام[1] هو إرادة العيش المشترك من أجل إعطاء معنى للحياة، هذا المعنى هو الهاجس والقلق الذي يرزح ضمير كل مسلم رنواً وتشوفاً ونجاة لروحه وخلاصها الدنيوي والأخروي)).

ذلك أن المسلم مدعو دائماً للتوجه إلى الله وتلبية ندائه 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 لتشكل الإنسان، وتمكينه من اختراق كل الحدود، وتحديه للمواقف المادية وانبثاقه المتكرر، وتجدده المستمر واندماجه في تجربة الالهي 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 لاجتراح كل قرار عظمة واستشراف، ثم استشفاف المواقف الفذة من أجل تحقيق الشرط البشري والمشروطية الحضارية والشأن الإنساني العام.

---

[1]- د. محمد أركون: الفكر الإسلامي، ص167.

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،[1] قال تعالى: ﴿عَسَى رَبُّكُمْ أَن يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الأَرْضِ فَيَنظُرَ 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 وحدب مقابل أن يعبده، قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُواْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ **الأعراف/172**.

فأنا إذ أشهد في المحكمة أو أبيع أو أشتري 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 أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً﴾ **الأحزاب/72**.

والخلاصة كل شيء في الإسلام ينبع من كيان الفرد وذاته، وهذا ما دفعنا إلى اعتماد تسمية الميثاقية كظاهرة تحيط بالنسق القرآني[1].

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 واعداً محققاً لمملكة الله ومملكة الإنسان ومملكة العروبة ومملكة الإسلام، وهذا هو مغزى التحدي والرهان الذي قدمه عالم الاجتماع فيبر في تعليله 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 والغرائزي[2].

وهذا العمل التاريخي الحضاري -بالحامل الروحي- بمثل نبل المبتغى وجلال الغاية وعلوية ومنتهى الإنسان إضافة إلى الضمان الإلهي الكوني في إطار البعد الحدثي الواقعي التطهري الذي تمثله ظاهرة الوقف.

---

[1]- د. برهان زريق: الصحيفة دستور المدينة أول دستور لحقوق الإنسان، دمشق، دار معد، دار النمير، 1997، ط1، ص257.

[2]- مالك بن نبي: شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين، وعمر مسقاوي، ص186.

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 وللإنسانية مع ضرورات الحياة، وعلى ضوء مصلحة الناس وبإرادتهم 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 عبادة[1].

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 التنويه بأن الإسلام لا يستهين بالمصلحة ولا ينفر منها، والدولة في الإسلام هي دولة المصالح[2].

والوقف أداة تحقيق هذه المصالح، مصالح الناس في كل صغيرة وكبيرة من شؤون الحياة اليومية، كما نحن على عهدنا في حضارتنا الممراع 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 المتجذر حول الله في الاجتماع الإنساني والشأن الإنساني، وبحيث يتحقق التحالف الكوني بين الله والحب البشري، وهذه

---

[1]- د. فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، 21.

[2]- د. محمد أحمد خلف الله: القرآن والدولة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 1981، ص140 وما بعدها.

هـي الشـرارة الالهيـة، اللحظـة الفلسـفية الإسـلامية الـتي تفجـر كـل شـلال نـور للإنسان والحياة والحضارة.

هـذا هـو تأسيسـنا الروحـي للوقـف، وتلـك أرضـيته الرصـينة وحاضـنته الإنسانية، والإنسان المسلم لا يحقق شفافيته ونقاءه إلا إذا تحرر في عملية الوقف لوجه الله تحرراً مطلقاً، متجرداً عن عرض الدنيا وزيفها وفسادها.

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، ومالا أصل له مهدوم، وما لا حارس له فضائع[1].

ولقد أكد "الغزالي" ذلك في مظنة أخرى قال المذكور: ((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 الوصول[3].

2 - العقيدة أساس، 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 عبادة[4].

---

[1] - محمد بن محمد **أبو حامد الغزالي** الطوسي: فاتحة العلوم، ص11.

[2] - أبو حامد الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص106.

[3] - عبد الرحمن بن محمد **ابن خلدون**: المقدمة، ص142 و 134.

[4] - د. الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص115.

3 – ليست العقيدة أحاسيس وحقائق نفسية صرف، بل غايتها بناء الذات الإنسانية وتحقيق المبادئ والقيم المعنوية[1]،والعنصر الخلقي والقيم العليا أساس للإعداد الذاتي للفرد من أجل إطلاق طاقاته كدوافع للنشاط الحيوي للدولة بجميع وجوهه[2]، ومن ثم فالمشروع الديني –حسب رأي الدكتور حسن حنفي– مشروع عمل، والوحي نظام مثالي للواقع، والعالم نظام طبيعي للمثال، وبالمقابل فكثيراً ما تنهض العقيدة النظرية في غياب الممارسة العملية، والعمل ليس نتيجة ضعف في التأمل، بل التأمل هو عين ضعف العمل[3].

4 – إن التشريع الإسلامي يعنى بالمنافع والمصالح، والإسلام يأخذ بمبدأ المنفعة، وينزل المال –باعتباره أصل المنافع ومصدرها 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 بنتام[4].

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، فتحولت العقائد إلى بدائل عن المصالح، وهذا ما قاد إلى بقاء

---

[1]– د. الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص16 و 23.

[2]– ابن خلدون: المقدمة ص142.

[3]– د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، المقدمات النظرية، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، 1988، ط1، ص64.

[4] – د. دريني: خصائص التشريع الإسلامي، ص171.

العقيدة دون شريعة، فضاعت الشريعة، ولم تغن العقيدة، وبالتالي فقد انتشر في عقيدتنا الفكر اللاهوتي، وغاب الفكر الإنساني المصلحي، فتأكدت محورية الله، وهامشية الإنسان[1].

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.

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 الانحياز إلى جانب التحرر في جميع ضروب الاضطهاد))[2].

وقبل كتاب "كويترز" كان بعض القسس، قد كتبوا عن لاهوت العمل، ولاهوت الأمل، ولاهوت التنمية، ثم توجت المسيرة بلاهوت التحرر[3].

ثم جاء الفيلسوف الفرنسي "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 الأجانب[4].

---

[1] - د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ص62.

[2] - فهمي هويدي: أزمة الوعي الديني، صنعاء، دار الحكمة، 1988، ص41.

[3] - المرجع السابق، ص46.

[4] - المرجع السابق، ص47.

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 سكنة 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 يسترخص أحد المسلمين الروح دون أن يمهل نفسه ليأكل 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.

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 إن 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 والتنفير من الشر، وهي سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم، كما خولها لأعلاهم يتناول بها من أدناهم[1].

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 شعائرهم، 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 الناس[2].

---

[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.

التأسيس الاجتماعي والسياسي لظاهرة الوقف

يمكن القول إن الحركة والسكون هما الناموس الذي يحكم ويسوس كافة ظواهر الحياة والطبيعة والمجتمع والنفس الإنسانية، والنظم السياسية والاجتماعية، بل العلوم الإنسانية التي تتبري لوضع الضوابط لتلك الجدلية وخلق نقطة التوازن بين هذين القطبين، وهو الأمر الذي حدا الفقيه "جورج بوردو" – من خلال تطبيق ذلك على حقل السياسة للقول- بأن السلطة هي جامعة النظام والحركة[1].

فعلى صعيد القانون مثلاً يمكن التأكيد بأن هذا العلم يرنو ويتشوف لضبط تموجات الواقع على ضوء قانون الحركة والسكون، فيحقق الأمن والاستقرار إلى جانب العدل الذي هو قوة الحركة.

والأمر نفسه بالنسبة لعلم الاجتماع الذي هو فيزياء تتحول بواسطتها الحركات والتغيرات نظرياً إلى نظام ثابت ودائم[2].

هكذا تتحدد وظيفة الدولة في ضبط جدلية النظام والحركة[1]، إذ يبدو النظام على أنه من صنع الحركة التي استوعبها، والحركة على العكس تحركها فكرة النظام

---

[1]– جورج بوردو: الدولة، ترجمة د. سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1985، ص86.

[2]– جان وليام لابيار: السلطة والسياسة، ترجمة الياس حنا الياس، بيروت، منشورات عبيدات، ط3، 1983، ص82.

الذي تسعى إلى إقامته، وهذه الجدلية التي هي الإيقاع نفسه لأية حياة سياسية لا يمكن أن تفهم إلا بالقدر الذي تعني فيه التفاعل العميق القائم بين العناصر التي تجتمع فيها، فالنظام هو حركة متمثلة والحركة نظام بالقوة، وهذا النظام يدافع عن نفسه بامتصاصه للحركة، والحركة تنشط لتتدرج في النظام، وهذه اللعبة ذات الاتجاهين المتناقضين ظاهرياً تصنع من الدينامية السياسية جدلية تحل فيها المواجهة محل عملية تجاوز[2].

وفضلاً عن ذلك فقد اختلفت المواقف حول معالجة هذا الموضوع، حيث برزت اتجاهات تدرس سوسيولوجيا النظام، وأخرى تدرس سوسيولوجيا الحركة والتقدم، وعلى سبيل المثال فـ "دور كهايم" ومدرسته اقتصرت في دراستها تقريباً على البنى الفوقية باعتبارها العنصر الأهم في الواقع الاجتماعي الذي يشكل «الضمير الجمعي» منبع القواعد والقيم الظاهرة الأساسية فيه[3].

وثمة مدارس أخرى أولت على عكس ذلك اهتماماً أكبر للعلاقات الاجتماعية التلقائية، وهذا هو موقف "مورانو" الذي صب جام احتقاره على ما أسماه بالمعلبات الاجتماعية، في حين أعار اهتمامه للعلاقات التلقائية المتبادلة بين الأفراد[4].

وفي نظر علماء الاجتماع الماركسي إن الظاهرة الإنسانية تكمن في علاقات الإنتاج التي تحددها بنية المجتمعات الاقتصادية التي تخضع هي الأخرى لحالة القوى المنتجة[5].

---

[1]- بوردو: الدولة، 125.

[2]- المرجع السابق، ص126.

[3] - جان لابيار: السلطة السياسية، ص79.

[4] - المرجع السابق، ص79.

[5] - المرجع السابق، ص80.

وعلى العكس من الماركسية يرى "جان لابيار" أن البنية التحتية للمجتمع ليست اقتصادية فقط، ولا هي مقتصرة على علاقات الإنتاج، بالمعنى الحصري الذي أعطته الماركسية لهذا التعبير، وإنما هي ثقافية أيضاً، إذ الاقتصاد والثقافة يرتبطان في المسار الحضاري، بعلاقة تقوم على تبادل الفعل والتأثير[1].

ويؤكد بعض المفكرين أن البناء الفوقي للمجتمع -وهو بنية السكون- هو - إضافة إلى الضمير الجمعي- كل قوة تقوم بالتدبير والضبط والامتثال والانتظام، ويدخل في ذلك بالطبع الدين والعادات والأخلاق والسياسة.

ويصنف علماء الاجتماع المؤسسات والمنظمات الشعبية بأنها البنى الوسيطة باعتبارها تتموقع بين قوى الحركة في المجتمع، وبين البناء الفوقي السياسي، وبمعنى أوضح فهذه المؤسسات تنتمي إلى عالم الاجتماع وحياته، وهذا ما يحدونا لتلمس هذا المحتد والمنبت والأرومة التي ينتمي إليها الوقف وضبط العلاقة بين التابع والمتبوع.

وكما قلنا سابقاً فضبط العلاقة بين الحركة والسكون يتيح لنا تحديد موقف سليم من نظرية التقدم «فاوست كونت مؤسس المدرسة الوضعية» الذي يحدد التقدم على أنه التطور الذي يطرأ على النظام، وفي نظره فإن التغيير الذي يطرأ على مجتمع مرتبط بمدى تعقيد هذا المجتمع، وبذلك فالتقدم لا يمكن أن يفسد النظام، تماماً كما يحدث التغيرات التي تطرأ على نظام طبيعي معين، دون أن تخرق القوانين التي تتحكم بسيره[2].

---

[1] - جان لابيار: السلطة السياسية، ص73.

[2] - المرجع السابق، ص81.

وهكذا فالتقدم لدى المذكور يقوم على احتساب المعرفة السسيولوجية التي تكتشف قوانين النظام الاجتماعي الطبيعية، ثم بناء هذا النظام على ضوء القوانين المكتشفة، وهذه هي مهمة العمل السياسي، ومن ثم فنسبة علم لاجتماع إلى السياسة كنسبة العلم إلى التقنية، المعرفة من أجل الاستشراف والاستشراف من أجل القدرة[1].

يتضح إذن أن كونت يعتقد أن النظام أساس التقدم وبالعكس، فماركس يعتقد أن التقدم أساس النظام، وهذا هو موقف "برغسون" الذي يرفض أن يساير الإنسان القوانين الطبيعية الصارمة، بل يجب أن يكوم سيد الطبيعة ومالكها[2].

لكن أليس فعلاً إرادياً نزقاً ان يستهين الإنسان بقوانين الطبيعة ونواميس المجتمع، كما فعلت الماركسية معتبرة البنية التحتية مقصورة على الفاعل الاقتصادي، وفضلاً عن ذلك فالقضية ليست مقصورة على الحفاظ على عناصر المنظومة بقدر ما يتعلق بترتيب مقوماتها، بحيث يأخذ كل عنصر مكانه المناسب في النسق الاجتماعي، وبحيث لا نهدر عنصر من عناصر الحركة أو السكون، وفي الوقت نفسه لا نضع عنصراً من عناصر البنية التحتية في منظومة البنية الفوقية والعكس، ومن جهة أخرى لا يجوز أن يوسد إلى البنية الفوقية والقيام بعناصر البنية التحتية، باعتبار ذلك يتعارض مع طبائع الأشياء.
ممن هذا المنظور السابق يؤكد "ماكفير" أنه لا يجوز أن يسمح للحكومة أن تفرض سيطرتها على حياة الجماعة الثقافية، كما لا يجوز لها أن تحتكر السيطرة على النظام الاقتصادي النفعي[1].

---

[1] - جان لابيار: السلطة السياسية، ص81.

2 - المرجع السابق، ص84.

ذلك لأن الدولة تعكس صفات الأمة في مؤسساتها ونشاطاتها، والأمة لا الدولة هي التي تملك الصفات الأساسية، والحياة العميقة الجذور التي يمتاز بها الشعب، وهي التي تبرز خصائص التوتر لدى الشعب، والدولة تدّعي أن هذه الخصائص هي خصائصها، ولكن أقصى ما يمكن أن تدعيه هو أنها تصون تلك الخصائص، لكنها لا تفعل ذلك دائماً لأنها كثيراً ما تكبتها وتشوهها[2].

وتظل أساطير الشعوب فوق الدولة، وإن كانت بعض الدول تكيف هذه الأساطير على هواها، فتشوهها وتحرف معناها، ذلك أن أساطير الشعب المعبرة عن روح الجماعة تظل في انطلاقها وحريتها إلى أن يفسدها حكم المستبد أو حكم المتزمتين، وهذه الأساطير هي وليدة التجاوب مع فنون الحياة، ومع حس الأرض والسماء، ومع قيم الحب والرفعة، ومع نداء الفنون، ومع المسرات والأتراح، ومع الشوق اللامتناهي لتحقيق الرغبات، ومع ذلك الصراع مع تلك التجربة التي تستعصي على الفهم، تجربة الإيمان[3].

أجل بعبارة تجربة الإيمان لـ "ماكفيير" وعبارة المبادرات الفردية لـ "مورانو" هاتان العبارتان تلخصان لنا موضوعنا، فالوقف يطير بجناحين هما الإيمان والمبادرة الذاتية، وهذا ما يموضعه في طوبولوجيا «موقعية» البناء التحتي المجتمعي، وبالتالي فالبناء الفوقي متمثلاً في السلطة، أو آليات الامتثال كالقانون والعادات

---

1 - روبرت م ماكفير: تكوين الدولة، ترجمة الدكتور حسن صعب، دار العلم للملايين، بيروت، 1966، ص524.

2 - المرجع السابق، ص523.

3 - جورج بوردو: الدولة، ترجمة الدكتور حسن صعب، دار العلم للملايين، بيروت، 1966، ص522.

والأخلاق، هذا البناء لا يجوز له الاعتداء على ظاهرتنا هذه، بل عليه أن يطلق لها العنان وروح المبادرة ورافعة الفعالية، اللهم في حدود التنظيم لا التعطيل.

وهذا الضبط لتلك العلاقة، وفهمها -أساساً للقبض على انطلاق الوقف وحركته وناهضه- يحدونا للكلام على نمطين من الحياة الاجتماعية، ألا وهما: المجتمع المدني – المجتمع الأهلي، ثم نردف ذلك بتقييم وتقدير علاقة الوقف بالمجتمعين المذكورين، على أن نرهص لكل ذلك ببحث نتكلم فيه على انتماء الوقف إلى المشروع المجتمعي، مشيرين إلى أنه بعد فراغنا من ذلك سنقفيه ببحث علاقة الوقف بالظاهرة السياسية والنتائج المترتبة على ذلك.

المطلب الأول:

الوقف والمجتمع المدني

ارتبط ظهور مصطلح المجتمع المدني في الغرب بنظريات العقد الاجتماعي خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر للدلالة على مجتمع المواطنين الأحرار الذين اختاروا طوعياً حكوماتهم وظل هذا المصطلح متداولاً في أوساط الفكر الغربي وخاصة لدى "هيغل وماركس" وذلك في أواخر القرن التاسع عشر، ثم انحسر هذا المفهوم من الحياة الفكرية والسياسية وعاد إلى الظهور في العقد الأخير من العقد الأخير من القرن العشرين حيث شاع في أدبيات العلوم الأدبية، وفي الأوساط الأكاديمية والعلمية على المستوى العالمي والعربية وذلك بسبب تعاظم دور الديمقراطية وحقوق المواطن.

وعلى ضوء ما سبق فهذا المفهوم لم يظهر في أدبياتنا السياسية والعلمية قبل سبعينيات القرن العشرين، ولم يتعرض له رواد الفكر الإصلاحي العربي رغم أنه كان على عهدهم الشغل الشاغل للنخب الأوروبية.

لم يظهر مصطلح المجتمع المدني في أدبياتنا السياسية قبل سبعينات هذا القرن[1]، ولم يتعرض له رواد الفكر الإصلاحي العربي الإسلامي رغم أنه كان على عهدهم الشغل الشاغل للنخب الأوروبية[2].

وهذا أمر يصدق على الفكر الغربي العاجز عن تقديم مفهوم جامع مانع لهذه الظاهرة، وبصورة عامة فالفكر الليبرالي يفصل بنوع من التقاطع الأفقي الجسم السياسي Le corp politique عن حقيقته السوسيولوجيةLe corp sociale، فهنالك الجماعة، الحقيقية الخام الفجة بصفتها معطى غير منجز تحركه منطلقات تارة متوازنة، وأخرى متناقضة «مجتمع الأهداف حسب تعبير هيجل).

أما الجسم السياسي، فهو كذلك يحمل أعضاء الجماعة، لكن باعتبارهم مواطنين، وهذا يعني أنهم -بفصلهم عن اهتماماتهم الشخصية-لا يفكرون، ولا يعملون إلا وفقاً لمقتضيات المصلحة العامة[3].

أما الحل الماركسي فيري أن البنى الفوقية «الإيديولوجية والقانونية وغيرهما» تتحدد بالبنى التحتية، لذلك فهو يدعو إلى إجراء عملية توحيد السلطة في المجتمع «الاجتماعية والاقتصادية» لإزالة هذا الانقسام العمودي[4].

لكن أليس هذا الحل يؤدي إلى الشمولية والقضاء على المجتمع؟.

---

[1] - بوعلي ياسين: المثقفون العرب، من سلطة الدولة إلى المجتمع المدني، مجلة عالم الفكر، العدد الثالث لعام1999 ص450.

[2]- الحبيب الجنحاني: المجتمع المدني بين النظرية والممارسة، ص270.

[3]- جورج بوردو: الدولة، ترجمة سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1958، ص122.

[4]- المرجع السابق، ص134.

ما هي الخصائص الاجتماعية لهذا المصطلح؟

لا شك انه «سيسيولوجيا جماعة اجتماعية» لكنها سيسيولوجيا قطعت شوطاً كبيراً في طريق النمو والنضج والعقلانية والتماسك والسلم الاجتماعي، وهذا ما حدى ماركس لوصفه بأنه مسرح التاريخ وقاطرته والبؤرة الفكرية فيه واللحظة الإيجابية والفعالة في التطور[1].

في هذا الجسم الاجتماعي نجد علاقات وروابط ثرة ومتنوعة تتعدد وتتشابك تبعاً لدرجة نمو الجماعة ونضجها، وهذه البنى تختلف في شكلها وأغراضها ودرجة تطورها، فمنها ما يقوم على سمة عامة، general ومجردة abstrait محمولة على روابط العمل، والمصلحة والقانون والأخلاق والعقل، ومنها ما يقوم على علاقات القرابة والجوار والاعتبارات الطائفية والأثنية والدينية، وغير ذلك، ولقد أطلق على الحال الأولى تسمية المجتمع المدني، في حين أطلق تسمية المجتمع الأهلي على الثانية.

وعلى هذا فالمجتمع المدني هو مجتمع الحركة وموئل الإبداع والخلق، وهو مجتمع كلي حاصل عدد كبير من الجماعات التي تقترب وتختلط دون أن تذوب.

فهذا المجتمع يتميز بتركيب معقد من البنى والمسالك والثقافات والرموز والمعتقدات والقيم، وهذه العوامل تمتزج في صيغة خاصة لتكون في هيئة موحدة، والمجتمع المذكور يقوم إلى جانب العلاقات التي تشكل قوى الحركة على المؤسسات التي تعطيه قوة الامتثال والنظام والخضوع.

---

[1] - كريم أبو حلاوة: إعادة الاعتبار لمفهوم المجتمع المدني، عالم الفكر، العدد الثالث لعام 1999، ص9.

والمجتمع المذكور يقوم -إلى جانب العلاقات الثرة التي تشكل قوى الحركة- على المؤسسات التي تعطيه قوة الامتثال وإيقاع الانضباط والنظام والخضوع، وهكذا يمضي المجتمع المذكور في العمليات التراكمية، منشئاً مؤسسات الدمج والانصهار، وإن كان ذلك لا يعني خلوه من الصراع، بل العكس، فهو يحمل مختلف أشكال الصراع، لكنه يقوننها ويضعها في مسارب تفضي إلى أشكال جديدة من التطور[1].

وهكذا يمضي المجتمع المذكور في العمليات التراكمية منشئاً مؤسسات الدمج والانصهار، وإن كان ذلك لا يعني خلوه من الصراع، بل على العكس فهو يحمل مختلف أشكال الصراع، لكنه يقنونها ويضعها في مسارب تفضي إلى أشكال جديدة من التطور، وبصورة عامة فالفكر الليبرالي يفصل بنوع من التقاطع الأفقي الجسم السياسي.

لكن الجسم السياسي فهو كذلك يحمل أعضاء الجماعة باعتبارهم مواطنين، وهذا يعني انهم – بفصلهم عن اهتماماتهم الشخصية – لا يفكرون، ولا يعملون إلا وفقاً لمقتضيات المصلحة العامة ويرى الحل الماركسي أن البنى الفوقية «الأيديولوجية والقانونية وغيرها» تتحدد بالبنى التحتية، كذلك فهو يدعو على عملية توحيد السلطة في المجتمع «الاجتماعية والاقتصادية» لإزالة هذا الانقسام العمودي ودون الدخول في التفاصيل.

فهذا التوحيد المرغوب أدى إلى قسر المجتمع ولي عنقه وإلى الشمولية وإلغاء المجتمع من قبل الدولة وهذا ما آذن بالجمود فالأفول.

[1] – كريم أبو حلاوة: إعادة الاعتبار لمفهوم المجتمع المدني، ص17.

أما الحل الإسلامي – وباختصار – فهو يزع بالسلطان إضافة إلى الوازع القرآني ووارع الضمير والأخلاق، فهذا ونشير إلى أن مصطلح المجتمع المدني الذي ظهر مقابل المجتمع الطبيعي وهو يحمل شحنة دنيوية أرضية إنسانية ضد فكرة الحق الإلهي التي كانت تحكم المجتمع الأوروبي واستخدم المصطلح مقابل المجتمع البدوي أو العشائري أو القبلي وأحياناً ضد المجتمع الأهلي[1]، فالمجتمع الأهلي يشمل المجتمعات التقليدية العائلية للعشائرية والقبلية...الخ، كما يشمل الترتيبات الاجتماعية الكلاسيكية مثل علاقة السيد بالعبد، الرجل بالمرأة، المؤمن بغير المؤمن، وهي علاقات قسرية ضدية تستند إلى روابط القرابة والجوار، وتحتل فيها الأسرة – بالمعنى الامتدادي- دوراً مركزياً، وفضلاً عن ذلك فهذه العلاقات البسيطة تتسم بالتضامن العفوي المستند إلى التقاليد والأخلاقيات المستمدة من رسوخها في حياة الجماعة أو من أصولها التي يعاد إنتاجها عبر عملية التربية ونقل الإرث الثقافي والمخزون في الذاكرة.

وحسب التحديد السابق فالمجتمع المدني يتكون من التنظيمات التطوعية التي تشمل الأحزاب والنقابات والاتحادات والروابط والأندية، وجماعات المصالح والضغط وغيرها من الكيانات غير الحكومية التي تمثل حضور الجماهير وتكسبه حيوية خلايا المجتمع، الأمر الذي يؤدي إلى تخليق مؤسسات أهلية في المجتمع موازية لمؤسسة السلطة تحول دون تفردها باحتكار مختلف ساحات العمل العام[2].

---

1 – فهمي هويدي: الإسلام والديمقراطية، القاهرة، مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1993 ص194.

2 – د. سعد الدين إبراهيم: المجتمع المدني والمؤسسة الدينية والمطلقات في المجتمع الغربي، جريدة الحياة، 2001/4/27.

والمجتمع المدني هو فضاء الحرية يلتقي فيه الناس، ويتفاعلون تفاعلاً حراً ويتبادرون مبادرات اجتماعية بإرادتهم الحرة من أجل مصالح وقضايا مشتركة للتعبير عن مشاعر مشتركة، وهو مجموعة التنظيمات التطوعية الحرة التي تملأ المجال العام بين الأسرة والدولة لتحقيق مصالح أفرادها ملتزمة بقيم ومعايير الإلزام والتراضي والإدارة السليمة للتنوع والاختلاف[1].

فالمجتمع المدني يشكل البنية التحتية للديمقراطية وهو أشبه بالشرايين والقنوات التي يجري بينها السائل الحيوي للديمقراطية، فهما وجهان لعملة واحدة، وبهذا المعنى فالمجتمع المدني هو الأب الشرعي أو الأم الحاضنة التي تضمن الديمقراطية والنمو والاستمرار والاستقرار والازدهار، وتجعلها غير قابلة للانكفاء والارتداد[2]، أو كما قال "د. سعد إبراهيم": ((إذا زرعت أو نقلت الديمقراطية إلى أي بلد بلا مجتمع مدني فلن تعيش أو إذا عاشت فإن ذلك سيكون بوسائل صناعية إلى أن يتقبلها الجسم الاجتماعي – السياسي لهذا البلد وهو لن يقبلها إلا إذا ساندت هذه الديمقراطية المستزرعة تنظيمات مجتمع مدني))[3].

والخلاصة فمهما حاولنا التعريف بالمجتمع المدني تعريفاً جامعاً مانعاً فلن يكون أفضل من قولنا: هو الحالة الاج السياسية، لكن أليس هذا التعريف يوقعنا بشباك منطق المذهب الفردي.

---

1 – د. سعد الدين إبراهيم: المجتمع المدني والمؤسسة الدينية والمطلقات في المجتمع الغربي، جريدة الحياة، 2001/4/27.

2 – عبد الحميد الأنصاري: نمو مفهوم عربي إسلامي للمجتمع المدني، ص97.

3 – د. سعد الدين إبراهيم: الخطاب المصري المأزوم المجتمع المدني، مركز ابن خلدون للتنمية، السنة 7، العدد 84، سنة 1998، ص 2.

والخلاصة أن بنى المجتمع المدني او ما يسمونها – البنى الوسيطة – متعددة حتى أنها فاقت ست آلاف بنية في الولايات المتحدة الأمريكية، وهذا ما حدى أحد المفكرين الأمريكيين لأن يدلل بفخر ويقول: ((بلدي كالسنفونية التاسعة لبتهوفن))، كناية عن التعدد والخصوصية، فالمجتمع المدني هو موئل للحركة والانطلاق، أما الظاهرة السياسية فهي موئل الانتظام والامتثال والسكون، والمجتمع المدني العربي لن يكون ولا يحب أن يكون إلا مجتمعاً مدنياً عربياً عارماً هادراً بالحركة والحيوية باعتباره الوليد الشرعي للحضارة العربية الإسلامية، وبذلك يثور أمامنا سؤال هو ما هو المجتمع المدني في تلك الحضارة.

المطلب الثاني:

المجتمع الأهلي

يرى أحدهم أن هذا المجتمع يشمل المجتمعات التقليدية «العائلية، العشائرية، القبلية...إلخ»، كما يشمل التراتبيات الاجتماعية الكلاسيكية، مثل علاقة السيد والعبد، الرجل والمرأة، المؤمن وغير المؤمن، وهي علاقات قسرية تستند إلى روابط القرابة والجوار، وتحتل فيها الأسرة – بالمعنى الامتدادي– دوراً مركزياً، وفضلاً عن ذلك فهذه العلاقات – التي تعبر عن بساطة الحياة– تتسم بالتضامن الفعال المستند إلى التقاليد والأخلاقيات المستمدة من رسوخها في حياة الجماعة ومن أصولها الدينية التي يعاد إنتاجها عبر عملية التربية ونقل الإرث الثقافي المخزون في الذاكرة الجمعية.

المجتمع المدني الإسلامي

لا يتسع المجال هنا إلا للاقتضاب، ودراسة هذا المجتمع وخصائصه وسماته هي:

أولاً –**نشوؤه قبل الدولة**:

لا شك أن روابط الإيمان الإسلامية طوعية حرة تقوم على الرضا التام فهي معادلة للإنسان وقيمته ووجوده، نجد ذلك في شهادة الإيمان (أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمد رسول الله)، وتعادل جوهره وليس لأحد علاقة إلا الله ولهذا قال الرسول ﷺ لسيدنا خالد بن الوليد في سياق سبر حقيقة الإيمان عند العبد: ﴿أَشَقَقْتَ عَلَى قَلْبِهِ﴾.

وأول ما نشأت هذه الروابط في مكة ثم تلا ذلك مرحلة جديدة هي دخول قسم من أهل المدينة الإسلام وبيعة العقبة الثانية، وبعد ذلك هجرة الرسول ﷺ إلى المدينة فكانت تجربة المؤاخاة ونحن لا نزال في إطار المجتمع المدني، إلى أن كان مجتمع الصحيفة الذي آذن بنشوء الدولة التي تملك الإلزام وإصدار الأوامر قسراً على الأفراد[1].

ثانياً– **المجتمع المدني الإسلامي مركز ثقل للمجتمع لا للسلطة**:

ولعلنا نجد معظم الآيات القرآنية توجه خطابها إلى الجماعة والفرد، من ذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ﴾ **المائدة/1**، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُونُواْ قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاء لِلّهِ وَلَوْ عَلَى أَنفُسِكُمْ﴾ **النساء/135**، وهنالك آيات تخاطب المجتمع وتحمله مسؤولية الحكم بالعدل، والأمر بالمعروف

---

1 – د. برهان زريق: الصحيفة ميثاق الرسول، دستور المدينة، أول دستور لحقوق الإنسان، منشورات المكتبة القانونية، دمشق 2015، طبعة مزيدة.

والنهي عن انكر، وأداء الأمانات، ومنع الظلم، وواجب الرقابة العامة والسياسة الاجتماعية.

قال تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ آل عمران/**104**، وسئل رسول الله ﷺ عن أفضل الجهاد فأجاب: ﴿أَفْضَلُ الجِهَادِ كَلِمَةُ حَقٍّ عِنْدَ سُلْطَانَ جَائِرٌ﴾[1].

ثالثاً- **المجتمع المدني والمجتمع البدوي:**

لقد سفّه العرب سكان الحضر في الجاهلية الحياة البدوية واعتبروها حرباً عليها، نجد هذا التمييز منذ مدنيات العرب في الجنوب «اليمن» فقد كان تطلق كلمة أعرب أو عربي على سكان البادية، أما أهل المدن المتحضرون فكانوا يعرفون فيقال: سبأ-حمير-همذان[2]....الخ.

وفي الأعراب الذين رفعوا أصواتهم عند حجرات النبي ﷺ نزلت الآية الكريمة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ﴾ **الحجرات/2**، وقد حثهم القرآن الكريم على التأدب قائلاً: ﴿وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاغْضُضْ مِن صَوْتِكَ﴾ **لقمان/19**، وكان أحدهم إذا جاء إلى الرسول ﷺ ناداه: يا محمد، فنزل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِن وَرَاءِ الْحُجُرَاتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ **الحجرات/4**، وتروي الأخبار أن بعض هؤلاء حاربوا مع الرسول ﷺ ولما غادروا من الحرب وجدوا رعاء له فانتهبوه وقتلوا حارسه فنزل قوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ **الحجرات/14**.

---

1 - يحيى بن شرف **النووي**: رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين.

2 - د. جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج2، ص21.

وفي الحديث ثلاث من الكبائر التغرب بعد الهجرة[1]، وجاء في الحديث النبوي: ﴿لَا تَجُوزُ شَهَادَةُ بدَوِيٍّ عَلَى صَاحِبِ قَرْيَةٍ﴾[2]، وتروي الأخبار أن أم سنبلة الأسلمية أهدت بيت رسول الله ﷺ لبناً تأبّت عائشة رضي الله عنها قبوله بسبب نهي الرسول ﷺ عن ذلك، ثم دخل وأمر بقبول الهدية مؤكداً أن أم سنبلة ليست اعرابية[3]، إذن يجب عدم الخلط من موقع الشعوبية بين كلمة عربي كجهاز مفاهيمي يفيد القوم والجنس وبين الأعرابية كظاهرة اجتماعية، وهذا ما أكده أحمد أمين بقوله: ((إن العرب ككل الشعوب لهم ميزاتهم وعيوبهم))، وإن أية مقارنة مع الآخرين إنما يجب أن تجري على أساس التطور الحضاري الذي مرّ به هذا الشعب، فهذه الأعرابية ليست خاصة بشعب معين هو العرب[4]، ويمكن التأكيد بأن الموارد العربية قديمها وحديثها قد همشت هذه الظاهرة، وسفهتها وحاصرتها، ونظرت إليها نظرة ازدراء، ومن جهة أخرى فهذه الموارد وعلى تعددها وشمولها لا تريد أن تقول إنه كان في العصر ضميراً عربياً كاسحاً يتخطى هذا الطور الحضاري للأعرابية ليدخل مرحلة جديدة هي مرحلة الارتباط بالأرض.

ونستطيع أن نؤكد أن مفهوم المجتمع المدني راسخ في التطور الإسلامي لأنه مستمد من طبيعة الإسلام الحضارية التمدنية.

---

1 – د. جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ص282.

2 – محمد بن مكرم جمال الدين **ابن منظور**: لسان العرب: 67/4، وقد فسر البعض الحديث بأن المقصود هنا من غلب عليه الجفا وقلة العلم وعدم البصيرة ولم تعلم عدالته.

3 – محمد بن سعد بن منيع المشهور بـ **ابن سعد**: الطبقات الكبير،215/8.

4 – أحمد أمين فجر الإسلام: 39/1.

المقومات القيمة للمجتمع المدني الإسلامي

المجتمع المدني يقوم على قيم لا حصر لها مثل الشورى وحق الاختلاف والتسامح والتعاون والتكامل والعدالة والمساواة والحرية، فالشورى أصل هام في الإسلام قال تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾ آل عمران/**159**، وحياة المسلمين كانت مترعة بالشورى على عهد الرسول ﷺ وعلى عهد الخلفاء الراشدين إذ كان أفراد المجتمع رجالاً ونساء يشاركون الخليفة في إبداء الرأي والاعتراض والنقد والتقويم[1].

حق الاختلاف والتعددية:

الاختلاف حق أساسي من حقوق الإنسان، سواء ذلك من المعتقد الديني أم في التفكير والرأي والتعبير عنه، فالدين واحد عند الله والاختلاف في الأديان هو اختلاف في الوسيلة أو الطريق قال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ الشورى/**13**، والمعارضة – القائمة على الحرية–من مستلزمات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولعلنا نجد ذلك في موقف سيدنا عمر بن الخطاب في صلح الحديبية[2].

وهنالك أشكال متعددة للمعارضة، أهمها معارضة المهاجرين للأنصار في سقيفة بني ساعدة، ومعارضة سيدنا عمر لسيدنا أبو بكر فيما يتعلق بتوزيع الأموال بالتساوي ومعارضة طلحة والزبير أبي بكر موضوع تولية عمر بن الخطاب خليفة للمسلمين، يمكننا أن ندخل في هذا الباب مبدأ محاسبة النفس الذي نجده في القرآن الكريم، وهناك آيات كثيرة تحض على ذلك منها قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ

---

1 – عبد الحميد الأنصاري: نمو مفهوم عربي إسلامي للمجتمع المدني، ص106.

2 – ظافر القاسمي: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، دار النفائس، ط5، 1985.

خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى﴿40﴾ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى﴾ النازعات/40-41، وقوله تعالى: ﴿وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ الحشر/9، وقول سيدنا أبو بكر في خطبته للناس: (إياكم واتباع الهوى(، وعن أنس قوله:(دخلت حائطاً «بستاناً» فسمعت عمر بن الخطاب أمير المؤمنين يقول:(بخ بخ والله ليعذبكم الله يا ابن الخطاب[1].

المجتمع المدني والمجتمع المديني

لا حاجة للقول أن خطاب العلمانية يشير أن للدين يجعل للفرد علاقته الخاصة مع الله، ولا يتعدى ذلك إلى دور للدين في الجماعة، وقد نبع هذا الرأي في ظروف خاصة مرت بها أوروبا على عكس سياقنا الحضاري الذي له منهجه الخاص في التقدم والتطور، بحيث لا يسقط الدين التطور والتقدم لكن لا سلطة لهؤلاء على المجتمع، وإن الفتاوى والاجتهادات والتفاسير ليست إلا توجهات بشرية في سياق زمني ومكاني ولكل مسلم أن يفهم الإسلام حسب قدراته وإمكاناته، وعلم الفقه بالتعريف هو علم الخلافيات والاجتهاد بالرأي ليس إلا .

يقول الشيخ الإمام محمد عبده: ((ليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير، والتغيير في الشر، وهي سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم، ولم يجعل الإسلام لهؤلاء أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام، وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء فهي سلطة مدنية، ولا يسوغ لأحدهم السيطرة على إيمان أحد أو عبادته لربه، أو ينازعه في طريق نظره)).

---

1 - ظافر القاسمي: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ص114.

ثم إن العبارات الإسلامية لها طابع جمعي تحقق وظائف اجتماعية، فهي تغرس في الأنفس قيم العدالة والمساواة والحرية والتسامح بغض النظر عن وضعهم الاجتماعي، فالمشروع الإسلامي كما قلنا مشروع إلهي ينضج بالقيم الإنسانية الرفيعة بما في ذلك العدل والتقوى والمساواة والإحسان وأصل الاستخلاف وأصل عمران الكون والإيمان بالأصل المشترك للإنسان، ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى﴾**الحجرات/13**، وأصل الدعوة إلى كلمة سواء ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْاْ إِلَى كَلَمَةٍ سَوَاء بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللّهَ وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً﴾ **آل عمران/64** وأصل بذل السلام للعالم[1].

وأصل الخير الإسلامي الشامل قال ﷺ: ﴿الخلقُ عيالُ اللّه فأحبُّهم إلى اللّه أنفعُهم لعياله﴾، وأصل عصمة النفس الإنسانية صيانة الحياة، وأصل الدين مع اختلاف الوسيلة وأصل حقوق الإنسان وحرياته في أول إعلان لحقوق الإنسان[2] ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى﴿118﴾ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَضْحَى﴾ **طه/118-119**.

والإسلام ندد بالقهر والتسلط، وهو ما عبّر عنه بالتنديد بالعنصرية والكسروية، أما الخيرية في الإسلام فتقوم على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، قال تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللّهِ﴾ **آل عمران/110**، وقوله تعالى: ﴿لاَّ خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَاهُمْ إِلاَّ مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلاَحٍ بَيْنَ النَّاسِ﴾**النساء/114**.

وأساس كل سلطة إعمار الأرض: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ **هود/61**، مندوبون لرفع الظلم ﴿وَمَا لَكُمْ لاَ تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاء وَالْوِلْدَانِ﴾ **النساء/76**.

---

1 – قال الرسول ﷺ: ﴿ثَلاثٌ مَنْ جَمَعَهُنَّ فَقَدْ جَمَعَ الإِيْمَانَ: الإِنْصَافُ مِنْ نَفْسِكَ، وبَذْلُ السَّلاَمِ للعَالَمِ، والإِنْفَاقُ مِنَ الإِقْتَارِ﴾.

2 – د. برهان زريق: الوطن في الإسلام، دار الأنصار، دمشق 1997.

والإصلاح هو غاية الحياة الإنسانية: ﴿وَأَصْلِحُواْ ذَاتَ بِيْنِكُمْ﴾ الأنفال/1.

والإسلام يندد بالفساد والإفساد: ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللّهُ لاَ يُحِبُّ الفَسَادَ﴿205﴾ وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالإِثْمِ فَحَسْبُهُ جَهَنَّمُ وَلَبِئْسَ الْمِهَادُ﴾ البقرة/205-206.

والإسلام يحض على التعاون بمعناه المطلق: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُواْ عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ المائدة/2، والعزة مبدأ أساسي في الإسلام: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ المنافقون/8، وللأنسنة باباً واسعاً في الإسلام.

وكم كنت أتمنى أن يكون حديثنا عن النظام القيمي في الإسلام لنقدم المزيد لكل مستزيد لكني أسجل الملاحظة التالية:

إن كل نظام فكري يعبر عن نفسه من خلال مفاهيم ومصطلحات، وكثير ما يدخل ذلك النظام الفكري مع صراع مع نظام فكري آخر يستخدم في ذلك المفاهيم والمصطلحات التي تتفق مع وجهة نظره، ذلك أن المصطلحات والأجهزة المفاهمية أقوى في معركة الوجود من فعل الواقع والقوى المادية العاتية، وإن الحرب حسب قول الشاعر العربي أولها كلام.

وعلى هذا يجب أن نختار الأجهزة المفاهمية التي تعبر عن واقعنا ورنونا إلى المستقبل وحركة حياتنا والواقع المعاش، وهذا ما فعله آباؤنا عندما حضارتهم من خلال التقنيات والصياغات التي تتفق مع عمق نظرتهم للحياة ونسيج تعاملهم معها.

ونعتقد أن مصطلح المجتمع المدني لا يتفق مع فلسفة حياتنا التي تتميز باستقلالها وذاتيتها بل هي تعبير ينشأ في مصانع حضارة الغرب القائمة على ضرب من استقلال الجسم الاجتماعي عن الجسم السياسي، أما في أدبياتنا فهنالك نظرة

موحدة إلى الكينونة والوجود الاجتماعي والسياسي، وقد اشرنا سابقاً إلى أن العقيدة هي الأساس الذي يجسد هذا الجذر السياسي والاجتماعي، ويعمل على خلقه وإنشائه، وعلى هذا الأساس فإننا نقترح تسميته المجتمع العربي الإسلامي دون المصطلح المتداول وهو المجتمع المدني.

إن اتسام مجتمعنا العربي الإسلامي ببعض سمات المجتمع الأهلي ثم اصطباغه بإيحاءات دينية إسلامية، هذا الأمر لا يعني رد ما فيه من تقليد ومتحجر إلى الإسلام، بل بالعكس فالإسلام دين تطور وتقدم.

وفضلاً عن ذلك فحضارتنا كانت تموج بروابط موضوعية محمولة على التماسك والتكافل الاجتماعي إضافة إلى المعايير التربوية، وهذا ما ظهر في نظم الأصناف والطوائف الحرفية التي تجلت بضوابط تربوية وخلقية تقوم على القيمة والواجب.

إن غروب الاغتراب[1]، من دائرتنا الحضارية يؤكد أن الروح التي تقود حياتنا هي الروح العربية الإسلامية، وبذلك فحركة التحديث التي تتم على أرضنا إنما تغلّب الجانب المادي الشيئي لا الروحي المتعلق بضمير المجال ونفسه ولبابه.

والفارق كبير بين التحديث والحداثة، فالتحديث مظهر شيئي، أما الحداثة فهي التجدد الحضاري العام للأمة من خلال عصارتها الهاضمة، فلقد عرض "توينبي" للحظة الفلسفية لالتقاء السيكولوجية بالعالم، وأشار إلى أن الغرب لم يستطيع أن ينقل روحه للآخرين، وهذا الأمر يصدق بصورة خاصة على أمتنا العربية الإسلامية التي تمتلك أعظم رصيد للرأسمال الرمزي، وأعظم مخزون روحي وثقافة فذة، وقد أجمع الفكر العربي الحديث على غروب الاغتراب بشتى صوره

---

1 – د. مازن صلاح مطبقاني: منهج المستشرق برنارد لويس في دراسة الفكر الإسلامي، مقال منشور في مجلة الاتحاد بتاريخ 1999/4/15.

وأشكاله العلماني والمادي والانكفائي، وها هي أمتنا تجدد روحها وأنساقها القيمية وتبني مشروعها المجتمعي التاريخي الحضاري العمراني من ذاتها.

إن الإسلام على حد قول "د. وجيه كوثراني" يدخل في صميم معتقدات الناس، في معتقداتهم، عاداتهم، شعائرهم، ويتعامل مع كل شيء، لكنه دخول يعطي المجال للروح والوجدان، والقول بغير ذلك يعني أن الإسلام حرب على كل شيء، أو أنه لا شيء، فإذا قلنا أن الإسلام أقرب إلى روح المجتمع المدني، فلأنه في جوهره حقيقة موضوعية عامة ومجردة من العلائق والروابط، ومع ذلك لا يعني أن الإسلام ضد المجتمع الأهلي لسبب بسيط هو أنه ليس ضد القرابة ولا ضد التعاون الذي ينشأ في ظلها، والدليل على ذلك ما جاء في الصحيفة ودستور المدية، فهي لم تلغ التكافل الاجتماعي ضمن إطار القبيلة والأمر نفسه بالنسبة للقصاص.

إذن فالإسلام يعطي روح المجال، وبذلك فالوقف يزكو في المجتمع الأهلي والمدني لا سيما أن مبنى الاحسان ومبنى التصدق ومبنى الإنفاق مؤلف من طبقات عدة تبدأ بالأهل والأقرباء «الأقربون أولى بالمعروف»، وتعلو باتجاه الإطار الجغرافي دون أي تعارض بين العام والخاص، فالخاص قوة للعام، وإن كان هنالك قوة في العام ففي الخاص قوة أخرى تضاف إلى قوة العام.

المطلب الثالث:

تقديرنا وتقيمنا لعلاقة الوقف بالمجتمع المدني والأهلي

يمكننا في هذا الصدد تسجيل الملاحظات الآتية:

1 – إن اتسام مجتمعنا العربي الإسلامي ببعض سمات المجتمع الأهلي، ثم اصطباغه بإيحاءات دينية إسلامية[1]، هذا الأمر لا يدفعنا إلى رد ما فيه من تقليد وتحجر إلى الإسلام، بل العكس، فالإسلام دين التطور «المصلح القرني[2]».

وفضلاً عن ذلك فحضارتنا كانت تموج بروابط موضوعية محمولة على التماسك والتكافل الاجتماعيين إضافة إلى المعايير الأخلاقية التربوية، وهذا ما يظهر في نظم الأصناف والطوائف الحرفية التي تحلت بضوابط تربوية وخلقية تقوم على القيمة والواجب.

2 – إن حضارتنا أقرب في روحها إلى الموضوعية والتجرد والعموم، وحسبنا الرجوع إلى الصحيفة «دستور المدينة» لنرى أن هذا الدستور همش دور القبيلة، اللهم إلا في الجانب التكافلي[3]، وبالمقابل فقد أقام مجتمعاً مدنياً قوامه المواطنة «المؤمنون».

3 – إن سمة الحركية والكلية التي تميز المجتمع المدني إنما أقيمت على أساس فلسفة السوق، أما المجتمع المدني العربي الإسلامي، فقد أرسى بنيانه على أساس القيم الدينية، والأخلاق العربية وفي مطلعها المروءة، إضافة إلى القيم الإنسانية.

---

[1] – كريم أبو حلاوة: إعادة الاعتبار لمفهوم المجتمع المدني، ص13.

[2] – يرسل الله في كل قرن من يجدد الإسلام.

[3] – المتعلق بالمعاقلة "الدية" وفداء المعسر ومساعدة العاني "الفقير".

وبيان ذلك أن البنية التحتية في الإسلام هي الدين ثم السياسية المحمولة على الدين، وعلى هذا الأساس انطلق الفاتحون العرب المسلمون في أرجاء المعمورة يحملون قيم الدين، ولم يحملوا معهم الروابط الاقتصادية والاجتماعية، وعلى أساس هذه القاعدة الصلبة الفذة، تم بناء الاقتصاد والاجتماع، حيث شكل هذان الفاعلان البنية الفوقية.

وهذا يفسر ذلك الانتشار الكبير لشبكة الأوقاف في مختلف جوانب حياة أمتنا.

4 – إن كلية المجتمع العربي الإسلامي لا يقدح بها قادح، فإقامة الدين واجب على المسلمين لا خيار لهم في ذلك، أي بالتجذر حول المنهج الرباني مع أهل الكتاب، قال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ الشورى/13.
ومن جهة أخرى فالاختلاف مع أهل الكتاب اختلاف في الوسائل، وليس بالغاية «عبادة الله»، قال تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً﴾ المائدة/48.

والأمر نفسه بالنسبة لغير الكتابين، فالإسلام أول من رفع عقيرته داعياً مخاطباً كافة الناس على السواء لا فرق لعربي على أعجمي إلا بالتقوى، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ الحجرات/13.
5 – إن غروب الاغتراب[1] بشتى أشكاله من دائرتنا الحضارية يؤكد أن الروح التي تسود حياتنا هي الروح العربية الإسلامية، وبذلك فحركة التحديث التي تتم على أرضنا، إنما تلامس الجانب المادي الشيئي، وليس الروحي المتعلق بضمير المجال ونفسه ولبابه، والفارق كبير بين التحديث والحداثة، التحديث مظهر شيئي، أما

[1] – د. مازن صلاح مطبقاني: منهج المستشرق برنارد لويس في دراسة الفكر الإسلامي، مقال منشور في مجلة الاتحاد، نهاية 15/4/1999.

الحداثة، فهي التجدد الحضاري العام للأمة من خلال عصارتها الهاضمة تصبها على المنقول، وتختار منه ما تجده ملائماً، ثم تدرجه في نسيج حياتها.

لهذا السبب فنحن لا نقر الدكتور "برهان غليون" بأن هنالك انتقالاً تدريجياً على أرضنا من بني المجتمع التقليدي إلى علاقات المجتمع الحديث، وبصيغة أدق من بني المجتمع الأهلي إلى الإرهاصات الأولى لبني المجتمع المدني[1].

لا نقره على ذلك، بل نؤكد –وليس على أساس نظرة طوبائية– أن انتقالنا هذا في دروب تجددنا الحضاري، وبآلية بث الحيوية والشباب في روح أمتنا، وعلى هذا الأساس، فإننا نطرح على الأدبيات العمرانية الحضارية العربية مصطلحاً نأمل أن يسترعي الانتباه، ونأمل أن تتلقفه الأيدي بالقبول، ألا وهو المجتمع المدني العربي الإسلامي، على اعتبار أن هذا المفهوم يعبر بدقة عن صميم حياتنا، هذا فضلاً عن أنه يغذ مسيرتنا، ويدفعنا نحو تحقيق الأمل المنشود.

أجل لقد عرضنا لرأي "توينبي في تحليله الدقيق للحظة الفلسفية لالتقاء السيكولوجيا الأوربية بالعالم، واتضح لنا أن الغرب لم يستطع أن ينقل روحه للآخر، وهذا الأمر يصدق بصورة خاصة على أمتنا العربية الإسلامية التي تمتلك أعظم رصيد للرأسمال الرمزي، وأعظم مخزون روحي وثقافة فذة، وقد أجمع الفكر العربي الحديث على غروب الاغتراب بشتى صوره وأشكاله، أي العلماني والمادي والانكفائي، وها هي أمتنا تجدد روحها وأنساقها القيمية، وتبني مشروعها المجتمعي التاريخي الحضاري العمراني انطلاقاً من ذاتها..

إذن لماذا نستبعد مصطلح المجتمع المدني العربي الإسلامي، ثم لماذا نرسف في قيود مفهوم «المجتمع الأهلي الذي يترك في النفس ظلالاً» وإيحاءات تنتمي إلى

---

[1]– د. برهان غليون: بناء المجتمع المدني العربي: دور العوامل الداخلية والخارجية، ندوة بيروت، 1992، ص127.

الانكماش، أليس الأجدر بنا أن نصوغ المفاهيم التي تعبر عن هويتنا وتألقنا وتشوفنا ورنونا إلى عالم أفضل.

6 – لنعد إلى مقولة "الدكتور الكوثراني" بأن الإسلام يسمح بحالة التنوع، فهو يدخل في صميم معتقدات الناس، في شعائرهم وعاداتهم.

أجل فالإسلام يدخل كل شيء ويعانق ويتعامل مع كل شيء، لكنه دخول يعطي المجال الروح والوجدان، والقول بغير ذلك يعني أن الإسلام حرب على كل شيء، أو أنه لا شيء.

على هذا الأساس فإذا قلنا إن الإسلام أقرب إلى روح المجتمع المدني، فلأنه في جوهره، حقيقة موضوعية عامة ومجردة من العلائق والروابط، ومع ذلك فهذا لا يعني أن الإسلام ضد المجتمع الأهلي، لسبب بسيط هو أنه ليس ضد القرابة، وضد التعاون الذي ينشأ في ظلها، والدليل على ذلك ما جاء في الصحيفة – دستور المدينة– فهذه الصحيفة لم تلغ التكافل الاجتماعي ضمن إطار القبيلة، والأمر نفسه بالنسبة للقصاص، فقد فرضت على كافة أطراف التعاقد «المهاجرين والأنصار» أن يكونوا يداً واحدة ضد القاتل.

إذن فالإسلام يعطي روح المجال، وبذلك فالوقف ينمو في المجتمع المدني، كما ينمو في المجتمع الأهلي، لاسيما أن مبنى الإحسان أو مبنى التصدق والإنفاق مؤلف من طبقات عدة تبتدئ بالأهل والأقرباء «الأقربون أولى بالمعروف»، وتعلو باتجاه الإطار الجغرافي «تصدق فلان لصالح قريته»، وغير ذلك من صور الروابط الإنسانية الخاصة، دون أن يتعارض ذلك مع العام، إذ الخاص قوة للعام، ومن ثم إذا كان في العام قوة ففي الخاص قوة أخرى تضاف إلى قوة العام.

وحقيقة الأمر أن ما يميز النظرية الفقهية التاريخية في أمتنا أنها نظرية متأسسة على الواقع أكثر من تأسسها على النظر، وقد قلنا سابقاً أن الواقع حمّال معان، وأن النظر رمادي، وفي المقابل فإن شجرة الحياة دائماً خضراء.

وفي نظرنا إن الفقه الإسلامي لم ينضج إلا بعد تراكمات الحلول العملية، وهذا ما يظهر في كتب المتأخرين المطولة بالقياس مع كتب الأوائل.

فلو اخترنا -على سبيل المثال- كتاب **أحكام الأوقاف** للخصاف[1]، نرى هذا الكتاب يتألف من 350 صفحة من القطع المتوسط، وقد غصّ بالحلول المختلفة لاسيما في المسائل القرابية، من ذلك على سبيل المثال:

- الوقف على الصلحاء من فقراء قرابته.
- الوقف على الولد وولد الولد وعلى أنسالهم.
- وقف على من حفظ القرآن من قرابته.
- الوقف من رجل إلى أقرب الناس منه أو من رجل آخر.
- الوقف على فقراء قرابته.
- الوقف في الأهل ويدخل في ذلك المماليك.
- وقف على بنيه ويدخل في ذلك البنات «بالتفسير الموسع».
- الوقف على الأخوة، ويدخل بالتفسير الموسع الأخوات.

1- أبو بكر أحمد بن عمرو الشيباني المعروف بـ **الخصاف**: أحكام الأوقاف، ط1، ديوان عموم الأوقاف، القاهرة، 1954.

- الوقف على مواليه.

والخلاصة إن الإسلام يندرج على عمل المعروف فهو يندب للتصدق ولو كان بشق تمره، وهكذا يبتدئ بالوقف على الأقرباء وينتهي بالوقف الخيري المحض لإرضاء الله ورضائه.

والثابت أن رسول الله ﷺ أمر بالوقف الذري ثم اقتدى به الصحابة فوقفوا على أولادهم ومنهم أبو بكر وعمر والزبير[1] «رضي الله عنهم» الذي أوقف على ابنته المردوده.

1 - محمد أبو زهرة: محاضرات في الوقف، ص 336.

الفرع الأول

انتماء الوقف إلى المشروع المجتمعي

هذا ونحدد – بادئ ذي بدء–بأن الفلسفة الإسلامية الكبرى، تقوم على مشروع حسبي يشمل المشروع الاجتماعي، كما يشمل مشروع الدولة[1].

هكذا يدلل "سيد قطب" بالوحدة المتكاملة بين أجزاء الكون وعناصره، من حيث هي صادرة عن الإرادة المطلقة المباشرة لله، فهذه الوحدة لا تفترض التناسق والتعاون بين أجزاء الكون المادي فحسب، وإنما بين أفراد البشر، وهكذا يصبح الأصل في المتكون الاجتماعي هو التعاون والتكافل بين الجميع.

ذلك لأن الإسلام – الذي هو دين التوحيد–لا يعني توحيد الله وتوحيد الأديان، بل يعني الوحدة بين جميع القوى الكونية، بين العبادة والمعاملة، بين العقيدة والسلوك، بين الروحيات والماديات بين القيم الاقتصادية والقيم المعنوية[2].

هكذا اعتبر المعتزلة الدولة تحقيق للطفين إلهيين، ألا هما العقل والنبوة، الضامنان لشرعية الميثاق المعرفي – الأخلاقي بين الله والإنسان، وعليه فإذا كان العقل والنبوة يشكلان مظهرين للطف الضروري، فإن الدولة أو الأمة بالتالي هي تحقيق

---

[1] – د. لؤي صافي: العقيدة والسياسة، معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1986، ص148.

[2] – سيد قطب: العدالة الاجتماعية في الإسلام، مكتبة مصر ومطبعتها، د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص518.

لمجال واسع لتجلي ذلك العقل ولاكتمال رسالة النبوة ومقاصد التشريع[1]، وتتدرج أعمال الاحتساب قوة وقربة إلى الله حتى تبلغ أشدها في الوقف، هكذا يؤكد السنامي أن الاحتساب لفظ عام يتناول كل عمل مشروع لله تعالى، بمعنى أن جرعة طلب الأجر لوجه الله تعالى وتحصيله بالتسليم والصبر، وباستعمال البر، هذه المسائل تبلغ ذروتها في الوقف أكثر ما نراها في أمور أخرى كأداء الشهادة والقضاء والزكاة... الخ، وعليه فالضمان والتأمين محكومان بالتكافل الذي يحتوي على التشريع كله[2]، ولو تأملنا قليلاً في النصوص المؤسسة للوقف، لوجدناها تخاطب الفرد والجماعة لا السلطة، بدليل قوله تعالى: ﴿لَن تَنَالُواْ الْبِرَّ حَتَّى تُنفِقُواْ مِمَّا تُحِبُّونَ﴾ **آل عمران/92**، وقوله: ﴿وَمَا تُقَدِّمُواْ لأَنفُسِكُم مِّنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِندَ اللّهِ﴾ **البقرة/110**.

وقول الرسول ﷺ، فيما رواه مسلم في صحيحه عن أبي هريرة: ﴿إِذَا مَات الإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَمَلُه إِلَّا مِنْ ثَلَاثَةٌ: صَدَقَةٌ جَارِيَة، أَوْ عِلْمٌ يَنْتَفِعُ بِه، أَوْ وَلَدَ صَالِحُ يَدْعُو لَهُ﴾[3].

والحقيقة إن الوقف عريق وأصيل في الإسلام، فهو نضح حب الخير الذي هو صنو وتوأم وجوهر الإسلام، وكان أمرا طبيعيا أن تبتدئ مسيرة الوقف على أشدها في المدينة، مذ وطأت قدما الرسول ﷺ تراب تلك المدينة، هكذا كان بناء مسجد قباء، ثم المسجد النبوي، تلاهما شراء بئر رومه من اليهودي، ثم وقفه على عامة الناس من قبل سيدنا عثمان بن عفان بعد أن كان المسلمون يدفعون ثمن سقايتهم،

---

[1] – الضمان والتأمين مشروع شخصي في الإسلام، فهما غير التكافل الاجتماعي.

[2] – انظر هذا البعد الأخلاقي في مفهوم الميثاق سورة المائدة/12-113، البقرة/183، آل عمران/81 –187، الأحزاب/87، وانظر عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر، ص1994، بيروت.

[3] – رواه الإمام أبو داؤود في سننه، والإمام الترمذي في الجامع الصحيح والإمام أحمد في مسنده.

واستجابة لصرخات الرسول ﷺ الملتاعة المهيبة القائلة: ﴿مَنْ يَحْفِرْ بِئْرَ رُومَةَ فَلَهُ الْجَنَّةُ﴾.

وتلا ذلك وقف سيدنا عمر، فقد روى الإمام البخاري في كتاب الشروط من صحيحه أن سيدنا عمر بن الخطاب أصاب أرضاً بخيبر، فأتى النبي ﷺ يستأمره فيها، فقال: ((يا رسول الله إني أصبت أرضاً بخيبر لم أصب مالاً قط أنفس عندي منها، فما تأمرني؟، قال: إن شئت حبست أصلها، وتصدقت بها قال: فتصدق بها عمر لاتباع ولا توهب ولا تورث، وتصدق بها في الفقراء، وفي القربى وفي سبيل الله وابن السبيل والضعيف، لا جناح على من وليها أن يأكل منها بالمعروف، ويطعم غير متمول))[1]، ولا ننسى التطبيق الموسع لذلك، فيما فعله سيدنا عمر في البلاد المفتوحة وخاصة سواد العراق.

ولا يخفى أن الرسول ﷺ وقف في المدينة سبعة حوائط، وإن اعتبر وقف سيدنا عمر أساس مشروعية مبدأ الوقف، بسبب تدوينه وإعلانه، وهكذا هبّ جمهور المسلمين والصحابة يوقفون، من ذلك وقف الصحابي الجليل أبي طلحة لبستانه المسمى بيرحاء، ثم كان وقف عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب وطلحة والزبير وزيد ابن ثابت وعبد الله ابن عمر وعمرو ابن العاص[2]، وتبعهم المسلمون في عملهم هذا إلى يومنا هذا، إذ لا نجد مقرا إسلامياً خالياً من الوقف في مختلف أصقاع

---

[1] – صحيح الإمام البخاري، ج3، مطبعة دار الفكر، دون تاريخ، ص185 – صحيح الإمام مسلم، ص255، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث، القاهرة.

[2] – أبو الوليد محمد بن أحمد **ابن رشد** القرطبي: المقدمات الممهدات، ص219، طبع دار العرب الإسلامي، سنن ابن ماجة، ص801، المجلد الثاني، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، سنن النسائي، المجلد الثالث، دار الكتب العلمية، بيروت.

الأرض، وذلك دليل على إجماع المسلمين قولاً وفعلاً على مشروعية الوقف، وضرورة الإبقاء على رعايته وصيانته والاهتمام والقيام به[1].

ولقد تجلت عبقرية ضمير أمتنا في التفافها العام حول فكرة لزوم الوقف، 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، وقيست على المسجد والعتق، ولم يأخذ بقول أبي حنيفة بعدم اللزوم، إلا القليل "شريح - اسماعيل ابن اليسع – زفر"، بل خالفه في ذلك صاحباه، أبي يوسف بعد التقائه بالإمام مالك، ومحمد الذي قال لو بلغ أبا حنيفة لرجع كما تراجعت.

ومثلاً صارخاً على هذا الالتفاف ودعمه وتأييده، ما حدث لإسماعيل ابن اليسع الكندي، فقد كان يرى رأي أبي حنيفة، قد تململ منه المصريون وأبغضوه، وذهب إليه الليث ابن سعد فقيه مصر، وقال له: ((جئت مخاصماً لك، فقال: فيما ذا؟ قال: في إبطالك أحباس المسلمين، وقد حبس رسول الله ﷺ، وحبس أبو بكر وعمر وعثمان وعلي والزبير، ثم كتب إلى المهدي كتاباً جاء فيه: وليتنا رجلاً يكيد سنة رسول الله ﷺ بين أظهرنا، مع أنا ما علمناه في الدينار والدرهم إلا خيراً))[2].

---

[1] – د. جمعة محمود الزريقي: الطبيعة القانونية لشخصية الوقف المعنوية، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، الجماهيرية العظمى، طبعة 1.

[2] – محمد بن أحمد شمس الأئمة **السرخسي**: المبسوط، ج12، ص29، **ابن قدامة** المقدسي الدمشقي: المغني من مستودعات الفقه الحنبلي، ج8، ص86، د. ابراهيم البيومي غانم: نحو احياء دور الوقف في التنمية المستقلة ص6، د. رضوان السيد: الاجتهاد في مسائل الوقف والزكاة في الوطن العربي، مجلة المستقبل العربي، عدد 9، عام 2000، ص52، د. برهان زريق: ورقته المقدمة إلى ندوة الوقف في 6-2001/10/8، بيروت، ص4.

ومما تجدر الإشارة إليه أن الإجماع الذي تحقق للزوم الوقف، هو إلزام الأمة، قاصدين بالأمة، العامة، وأهل الاجتهاد دون أن نقصد أهل الاجتهاد فقط[1].

فنحن هنا أمام إجماع عملي، يجب أن يلاقى بقبول أولئك الذين يطبقون القاعدة، ويتحملون آثارها، ونتائجها[2].

فالإجماع ليس قراراً يتخذ في لحظة معينة من شخص معين أو جماعة معينة، بل هو عملية متواصلة، وصيرورة تاريخية لا تنقطع، والعلماء لا يملكون إلا مسؤولية الإيضاح، وبيان الأمور الدينية، والأحكام، حيث يقرر المسلمون بأنفسهم الخيارات التي يتبنونها، فالجميع يشاركون في الاجتهاد، كل حسب علمه ومعرفته، والإجماع بهذا المعنى، هو إجماع الأمة، لا إجماع بعضها مهما تميز هذا البعض[3].

ذلك أن مشروع الاجتماع الإسلامي -كما سبق إيضاحه-هو مشروع حسبي لا يتم بموافقة هذا أو ذاك من الحكام أو الفقهاء، بل من التفاف الأمة كلها، ولنا أن نتساءل كيف بالإمكان أن نفرض عملاً إحساناً، فرضاً وجبراً وقسراً.

على ضوء ما تقدم نؤكد أن جمهور الأمة هم الذين أبدعوا فكرة الوقف ودعموها، وهم القادرون على إعادة الروح إليها، وهكذا يجب مشاركة القاعدة الشعبية، وخاصة عموم المستفيدين، كذلك فإن مؤسسات المجتمع المدني يمكن اعتبارها

---

[1] - الفضل شلق: الاجتهاد وأزمة الحضارة العربية، مجلة الاجتهاد، دار الاجتهاد، بيروت، صيف 1990، ص4.

[2] - د. برهان زريق: نحو نظرية للعرف الإداري، رسالة دكتوراه، جامعة المنصورة، عام 1984، مطبعة عكرمة، دمشق، 1984.

[3] - الفضل شلق: الاجتهاد وأزمة الحضارة العربية، ص10.

إحدى الأدوات الهامة في توسيع مؤسسات الوقف، نظرا لقربهم من المستفيدين ولأنهم الدعم الشعبي لتنفيذ بعض المشاريع الوقفية[1].

وهنالك ملاحظة جديرة بالتنويه، وهي أن حكام أمتنا كانوا يوقفون، لكن بصفتهم الشخصية لا السياسية، بمعنى أن الوقف بقي خاضعاً لولاية الجمهور رغم أن بعض الحكام اعتدى عليه في مظاهر شتى كالسلطان بيبرس، والسلطان الناصر قلاوون، والأتابك برقوق، والوالي محمد علي وغيرهم، إضافة إلى بعض الولاة الذين تعاونوا مع بعض القضاة والشهود الفسقة، ومن أظهر هؤلاء الولاة "جمال الدين يوسف" الذي أعانه على تنفيذ مآربه القاضي "كمال الدين عمرو ابن النديم"[2].

وإذا كان الوقف من إبداع الأمة في العصر الوسيط فما ذلك إلا من أجل انطلاقها وحمايتها ودعمها، ورفع الحرج والإثم عنها، هكذا تأسس الوقف معرفياً على قاعدة فرض الكفاية، مصدر الفعالية والتجذر والتنوع والتحقق الواقعي لمجتمع مقاصد الدين، وذلك لأن فروض الكفاية -كما يقول الإمام السيوطي- هي أمور تتعلق بها مصالح دينية ودنيوية لا ينتظم الأمر إلا بحصولها، وإذا ما قامت بها فئة سقطت عن الباقين، ولكل فرض إثم إذا تعطل على من قدر عليه، إن علم به، وكذا إن لم يعلم به، إذا كان قريباً منه يليق به البحث والمراقبة، وقد ينتهي خبره إلى سائر البلاد، فيجب عليهم[3].

---

[1] - د. فؤاد العمر: ورقته المقدمة إلى ندوة الوقف المنعقدة في 6-2001/10/8، بيروت.

[2] - الشيخ محمد أبو زهرة: محاضرات في الوقف، القاهرة، 1959، ص15 وما بعدها، ابن عبد المنعم بن عبد الصمد **الطرسوسي**: الفتاوى الطرسوسية، ص218.

[3] - عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين **السيوطي**: الأشباه والنظائر في قواعد وفروع الشافعية، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ص439.

وعدّد "السيوطي" فروض الكفاية فبدأها بالجهاد حتى وصل إلى الحرف والصنائع، والمهن الصغيرة اللازمة لاستمرار المجتمع وازدهاره، وانطلاقاً من قاعدة فرض الكفاية ينشط الوقف لرفع الحرج والإثم عن الأمة، وهكذا فقد امتد من الجهاد وتجهيز الجيوش حتى وصل إلى مساقي الكلاب ومزارع الخيول المتقاعدة.

لذا كان الوقف هو الإجابة العملية للمجتمع على جميع الإشكاليات والحاجات والمستجدات التي تطرأ على حياته، وتواجه تطوره وحركته التاريخية، ومن هنا نشأت إشكالية الوقف التاريخية التي جعلته قوة تعظم دور المجتمع، ولو على حساب الدولة، وفي الوقت نفسه جعلته هدفا تسعى الدولة لامتلاكه ووضع اليد عليه أو تقليصه.

فكون الوقف من فروض الكفاية وساعيا للإجابة عليها، وكونه مؤسسة تنحاز بطبيعته للمجتمع، كل هذا جعله أداة المجتمع ووسيلته لتحقيق فروض الكفاية، ورفع الحرج عن الأمة، وهذا يعني أنه مصدر لقوة المجتمع، وفي مختلف الفترات التاريخية يلاحظ أن هناك تمدد لقوة المجتمع على حساب الدولة ليحتل مواقعها، ويقوم بوظائفها، ويكفي الإشارة إلى أنه كانت هناك أوقاف لبناء الثغور وتجييشها وإعدادها لمقاومة الأعداء الخارجيين، على الرغم من أن هذه الأدوار التي أشرنا إليها من الوظائف الأساسية للدولة في النموذج الإسلامي[1].

وتجدر الإشارة إلى أنه ليست نظرية رفع الحرج وحدها التي أتاحت استيعاب جهود الأمة وزجها والتسهيل عليها، وإنما نحن أمام نظرية عامة مفتوحة للجميع سمحت قواعدها الفقهية باستيعاب مختلف الفئات حتى المخالفين في العقيدة، كاليهود والنصارى، والنظرية الفقهية حافلة في التنظير لحقهم في الحرية والتملك

[1] – ورقة الدكتور نصر محمد عارف المقدمة إلى ندوة الوقف في بيروت بتاريخ 6-2001/10/8 بعنوان: البناء المؤسسي الإدارة لنظام الوقف ص8.

والتقرب إلى الله، كما في الوقف، ومرد ذلك سماحة الأسس الشرعية للوقف، ومرونة الأحكام الأصولية التي قام عليها نظامه[1].

وعلى ضوء ما تقدم نذهب مع nsigal للقول بأنه من الصعب فهم الوقف حالياً إلا من زاوية علاقة المجتمع بالدولة[2]، أو كما قال الدكتور "عبد السيد أباه": ((إن علاقة الوقف بالمجتمع المدني تتحدد حسب الرهان السياسي، أي حسب علاقة الدولة بالفعاليات المجتمعية، وحسب هامش الحريات العامة الذي تتيحه لهذه الفعاليات، ونمط إدارة الحقل المدني، وإن ما نلمسه بوضوح، هو تجاوز هذين النمطين من التنظيمات، والمؤسسات الأهلية التي فقدت جانباً كبيراً من فاعليتها بفعل التحولات اليومية التي شهدتها البنيات التقليدية تحت تأثير التحديث المتنامي، وإن تمكنت من الاستمرار أحياناً، وفق صيغ وأشكال جديدة ملائمة لمنطق هذه التحولات والأشكال الجنينية للمجتمع المدني الحديث التي بدأت تعرض حضوراً متزايداً)).

و**الخلاصة** يمكننا تقرير الحقيقتين الآتيتين:

1 - يغطي الوقف حاجة أساسية لتنشيط وتفعيل مؤسسات المجتمع المدني.

2 - إن المجتمع المدني الحديث، هو التحقق السياسي الاجتماعي للنظام الديموقراطي: نظام المواطنة والتنوع والمشاركة السياسية التمثيلية والرقابة ونظام الحربية والدولة الاستبدادية، سواء أكانت سلطانية تفاعلت مع أحكام الوقف

---

[1] - الفتاوى المصرية: دار الإفتاء المصرية، ج11، ورقة الدكتور إبراهيم البيومي غانم المقدمة إلى ندوة الوقف، بيروت، بتاريخ 6-8/10/2001 بعنوان التكون التاريخي لوظيفة الوقف في المجتمع العربي، ص14.

[2] - ورقته المقدمة إلى ندوة الوقف، بيروت، المنعقدة بتاريخ 6-8/10/2001.

ومؤسساته وفق مصالح أهل الدولة وسلطاتها الوسيطة، أم كانت دولة دكتاتورية حديثة، وضعت يدها على الوقف، لا يمكن أن تسمح بانطلاق الوقف وحيويته.

الفرع الثاني

التأسيس السياسي للوقف

عرضنا سابقاً لمثنوية النظام والحرية، أو مسألة النظام والتقدم، وقلنا إن الفرد إذا أراد أن يغير محيطه وما حوله، فهذا الأمر لا يصبح ميسوراً ما لم تتوفر الحرية له بأن يمتلك مبادراته INITATIVES الوافية في التجديد، والابتكار والخلق مستعيناً بجهده الخاص إضافة إلى العمل المشترك[1].

وهذا العمل المشترك هو الفكرة الموجهة للخير المشترك، أي الهدف الكلي للمشروع الاجتماعي الحضاري للأمة، ممثلاً في الوسط الاجتماعي لماهية الصالح المشترك[2].

كيف يتم التنسيق بين قطب الحرية وقطب السلطة، قطب إبداع المجتمع، وقطب النظام والاستقرار.

لقد شبه العميد "أندريه هوريو" علاقة السلطة بالمجتمع بلعبة شطرنج كتب على أحجارها ما يلي: سلطة – حرية – أمة.

وأبعد من ذلك، فقد ذهب المذكور إلى اعتبار العمل الاجتماعي التاريخي «التعاون بين الأمة والسلطة»، ليس لعبة عقلية فحسب كما في لعبة الشطرنج، وإنما هو

---

[1] – جان وليام لابيار: السلطة السياسية، ص72.

[2] – جورج بوردو: مطوله في علم السياسة، ج2، طبعة 1949، ص120.

لوحة كلاسيكية أشبه بفن الباروك الكلاسيكي، حيث تتفاعل الألوان وتتنسق وتتكامل[1].

وتوضيح ذلك أن للحكومة على الشعب سلطة سيطرة وأمر: un pouvoir de centralisation et de commandement يقابل ذلك ويوازنها سلطة للشعب على حكومته، مردها حقه في إعطاء رضائه الاختياري أو رفضه، لحاجات الحكومة، وسلطة الخضوع أو الولاء تجد مصدرها في حريات الحياة المدنية: les libertés de la Vie civile.

ولنعد إلى الحرية التي هي الحامل لنظام المجتمع، فهذه الحرية -التي هي دعامة المبادرة والمبادأة- ليست فكرة سلبية جدباء وعدمية وتعيش في فراغ، بل يجب أن ترتبط بتصور معين لما يجب أن تكون عليه الحياة الاجتماعية، تصور تجده الحرية في إيمانها، وفي الوقت ذاته تستمد منه أبعادها الواقعية، وبمعنى أوضح تجده بالشرعية وتستمد منه شرعيتها[2].

وبحق فإذا كانت الحرية السلبية بمعنى الانعزالية تورث الفرد الضعف والخواء، فالحرية الإيجابية المتفاعلة مع الوسط الاجتماعي هي التحقيق الكامل لازدهار الفرد وتوهجه.

ويؤكد "الدكتور عطية" أن عناصر الصالح المشترك هي: السكينة - العدالة - التقدم[3]، وهذا ما يسلحنا بحقيقة بديهية للدور الذي يلعبه الوقف -كظاهرة تقدم- في المساهمة في تعلية صرح الصالح المشترك.

---

[1] -اندريه هوريو: القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، ج1، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1974، ص45.

[2]- د. نعيم عطية: النظرية العامة للحريات الفردية، ص327.

[3]- المرجع السابق، ص328.

ولتحقيق الصالح المشترك يشترط أن يتحقق نمو الفرد، وهذا النمو لا يعطي نتائجه المرجوة إلا بالتخفيف من الواجبات الموصلة إلى تحقيق خير الإنسان[1].

والحرية ولاشك تعني إفساح المجال أمام إرادة الفرد بأن تتطابق مع نظام موضوعي، ومن ثم فالحرية هي التطابق التلقائي بين الإرادة، وبين النمط الاجتماعي الذي هو الصورة الوضعية والموضوعية لتصور معين للصالح المشترك، وبذلك يقتضي في كل من الحرية الإنسانية والنظام الموضوعي توفر سلطة حرة، وفي النتيجة فالسلطة قرينه على الحرية، وهي إحدى تعبيراتها[2].

وهنالك سمات أخرى للحرية جديرة بالتنويه، وهذه السمات هي[3]:

1 – إن الحرية بالنسبة للفرد تتمثل في التصرف اختياراً تبعاً لتقديره الخاص لالتزاماته الناجمة عن تصوره لما يجب أن يكون عليه الصالح المشترك.

2 – إن الناس يستأهلون أن يتركوا أحراراً.

3 – إن مجتمع الأحرار يقتضي من كل فرد أن يقدر تقديراً مخلصاً منزهاً من الأهواء ما يقتضي الصالح المشترك أن يكون عليه سلوكه قبل الآخرين.

4 – أن يكون هنالك توافق بين من يتصرف وبين من يجري التصرف في حقهم.

هكذا نكون قد توصلنا إلى البعد الثاني للوقف ألا وهو النظام على اعتبار أن النظام عنصر ماهوي في الحرية، وبالتالي فالوقف الذي هو حرية وخلق وإبداع وتقدم لابد أن يكون ورائه contradictoire النظام.

---

[1]– د. نعيم عطية: النظرية العامة للحريات الفردية، ص330.

[2]– المرجع السابق، ص332 و 333.

[3]– المرجع السابق، ص331.

لكن السؤال المطروح هو: هل إن نظرية الوقف التاريخية تقوم على بعد النظام بالمعنى الذي حددناه سابقاً أي بمعنى موازنة الحرية بالسلطة؟؟.

لا نعتقد ذلك، وهذا هو موضوع خاص في المستقبل، يشاطرنا هذا الرأي الدكتور "رضوان السيد" فقد أكد حقيقة الانقطاع بين المجتمع والدولة في العالم الإسلامي في القرون الوسطى، انظر مداخلته في الرد على ورقة "إبراهيم البيومي غانم"، مجلة المستقبل عدد 235 لعام 1998، ص124.

تقدير وتقييم هذا البحث

في نظرنا إن نظام الوقف لا يؤتي ثماره يانعة إلا بالتعاون الجدي المثمر بين نظام المجتمع ونظام السلطة، وعلى ضوء ذلك نسجل الملاحظات الآتية:

1 – إن الوقف قوة للمجتمع وقوة للدولة، لذلك يجب أن يكون ذلك المجال أو الحقل المشترك[1] بين هذين القطبين، وأن يتم على أرضه أروع مثال فذ للتعاون بينهما، لاسيما أن الدولة تضطلع بالمنافع العمومية، وهذا هو عين اهتمام الوقف، وفي الوقت نفسه مغزى تصنيف النظرية الفقهية للوقف بأنه من حقوق الله.

وهذا التعاون يجب أن يأخذ شكل الدعم المالي من قبل الدولة، أو شكل مؤسسات مختلطة تقوم على الملكية المشتركة، شريطة أن لا تتغول السلطة على الوقف، أو على حريته وخصوصاً الاعتداء على إرادة الواقف، أو على استقلاله الإداري، وكل ما يمكن أن تفعله –وهو برنامج الحد الأدنى– أن تقيم نظام رقابة وإشراف وحماية للوقف إضافة إلى بعض الإعفاءات الضريبية.

2 – لقد استمر الوقف خلال حقب حضارتنا على مبناه النظري وعلى فعاليته وجدواه حتى كانت الدولة القطرية الحديثة في معظم أرجاء وطننا العربي، حيث أخضعت المجتمع لسيطرتها من خلال جهازها البيروقراطي المترامي الأطراف، ونتيجة لذلك حدثت تغييرات عميقة ومسطحة في علاقة الدولة بالمجتمع بصورة عامة، الأمر الذي انعكس على نظام الوقف باعتباره نسقاً «اجتماعياً فرعياً، مما

---

[1] – فكرة المجال المشترك، يعود الفضل بها للدكتور إبراهيم البيومي غانم، انظر مداخلته في مجلة المستقبل، ص17.

ألحقه بالبيروقراطيات الحكومية، فأفقده استقلاله، وتلاشت عناصر حيويته، وانحسر دوره في الحياة العامة[1]».

3 - ولا شك نحن أمام ظاهرة غير صحية في حال قيام صراع بين المجتمع والسلطة، حيث تنعكس آثار ذلك عميقة على نظام الوقف، وهو الأمر الذي نجده جلياً في تركيا.

فنحن نجد أن كل النشاط العام والأهلي في تركيا حتى هذه اللحظة أوقاف، ورغم كل الملابسات الموجودة هناك، فموضوع الوقف منطلق في كل جنبات المجتمع التركي رغم ما حدث منذ أيام أتاتورك وحتى الآن كمحاولة حصار المجتمع والضغط على انتمائه الإسلامي إلا أنه مازال هنالك شيء متوهج في مجالات متعددة في مناحي الحياة كافة، بل يمكن القول إن كل ما حرصت الحركة الكمالية على طمسه في الهوية الإسلامية لتركيا نجح الوقف في تصوينه، وسد الثغرات التي نشأت عن هذا الوضع[2].

4 - وإذا كان المظهر الصراعي يلجم انطلاقات الوقف، فالأمر على خلافه عندما يسود التعاون والتضامن لا سيما في رواق الديمقراطية وظلها، وهذا ما يفسر النجاحات الكبرى للوقف في الولايات المتحدة[3].

5 - لقد وصف أحدهم النظام العام بأنه خطة متماسكة، أو هو القوة التي تهندس وتوائم، أو هو حزمة الإطارات التي يرتكز عليها البنيان الاجتماعي[4].

---

[1]- د. إبراهيم البيومي غانم: إحياء دور الوقف في التنمية المستقلة، ص100.

2- مداخلة الأستاذ فهمي هويدي، مجلة المستقبل، 9/1998 ص129.

[3]- المرجع السابق، ص129.

[4]- د. محمد عصفور: مذكرات في الضبط الإداري، جامعة القاهرة، كلية الحقوق، الدراسات العليا،1970، ص97 و95.

وعلى هذا فالتناسق والتكامل ليس بين مؤسسات الوقف والسلطة، فحسب، وإنما بين تلك المؤسسات وبقية المؤسسات في المجتمع[1].

6 – لاشك أن النظم الكلانية الشمولية «التوتاليتارية»، تغلّ يد المجتمع ولا تسمح بأية حركة أو سكنة إلا بإرادتها، والعكس بالنسبة للنظم الديمقراطية، تأكيداً للتعددية في المجتمع، وهو الأمر الذي يدفعنا للتأكيد بأن هذه المشاركة بين المجتمع والسلطة ذات طابع سياسي[2].

7 – نعتقد أن التجربة الراشدية عبرت عن نموذج حي للتعاون بين المجتمع والسلطة، وهذا ما عبر عنه "ابن العربي" الفقيه الأندلسي بقوله: ((قبل هذا اليوم، وفي صدر الإسلام، كان الأمراء هم العلماء والرعية هم الجند، فاطّرد النظام، وكان القواد فريقاً والأفراد فريقاً آخر، ثم فصل الله الأمر بحكمته البالغة وقضائه السابق، فصار العلماء فريقاً والأفراد آخر، وصارت الرعية صنفاً، وصار الجند آخر، فتعارضت الأمور))[3].

ويمكننا أن نرى مثالاً حياً لهذا التعاون على صعيد الوقف، وبالذات فيما يروى عن سماع الخليفة الراشد عمر بن الخطاب بكاء طفل، ثم توجهه نحوه، والخطاب الذي دار بينه وبين أمه حول فطامه ثم قوله: ((يا بؤساً لعمر كم قتل من أولاد

---

[1]– مداخلة فهمي هويدي، مجلة المستقبل، 9/1998 ص124.

[2]– مداخلة د. رضوان السيد، مجلة المستقبل، 9/1998 ص124.

[3]– محمد بن علي بن محمد الأصبحي الأندلسي أبو عبد الله **ابن الأزرق**: بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق وتعليق علي سامي النشار، ج1، سلسلة كتب التراث، ص45، بغداد، منشورات وزارة الإعلام، 1977، ص391.

المسلمين، ثم أمر منادياً فنادى: لا تعجلوا صبيانكم عن الفطام، فإنما تفرض لكل مولود في الإسلام، وكتب بذلك على الأوقاف))[1].

ونظراً لأهمية العلاقة بين المجتمع والدولة، فقد وجدت من المناسب إلقاء نظرة سريعة على تاريخية هذه العلاقة في حضارتنا وانعكاس ذلك على ظاهرة الوقف، مع التنويه بأن الإسلام يقيم مبادئه ونظمه ومجتمعاته على أساس التضامن والتكافل في كافة جوانبه، وهذا ما رتب حقوقاً متبادلة للحاكم وعليه.

وإذا كان المجال لا يتسع لإثبات حقوق الأمة على الحاكم فإننا نشير إلى أن حق الحاكم على الأمة أن تبذل له العون إذا رأت استقامته، وأن تتضامن معه وتؤيده، إذ هي شريكة معه في المسؤولية، كما له الحق على الأمة في نصحه وإرشاده ودلالته على الحق إذا ضل.

وأخيراً شعور الراعي والرعية بالمسؤولية المشتركة بينهما في صلاح المجتمع[2].

---

[1]- د. سليمان محمد الطماوي: عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة.

[2]- انظر الشروط الثلاثة عشر التي وضعها ابن باديس لنظام الحكم في الإسلام، وقد اشتقها من خطبة أبي بكر الصديق حين بويع بالخلافة... آثار ابن باديس، ج1، ص407.

الفرع الثالث

الإشكالية السياسية التاريخية للوقف في خبرتنا الحضارية

وحقيقة الأمر أن الحفر المعرفي على الجذر التاريخي يلقي أضواءً ساطعة على الظاهرة الوقفية، ويعطي نظرة استشرافية على مستقبلها لاسيما أن أمتنا ذات جذر تاريخي حضاري عميق، ولاسيما أن الاستشراف والمعرفة قدرة...

ماهي الإشكالية؟؟؟...

يمكن التبسيط في التعريف بالإشكالية بأنها مجموعة العناصر المترابطة التي تنتظر حلاً إجمالياً لها .

ونعتقد أن مصدر الإشكالية الكبير للخبرة التاريخية لأمتنا هو الانفصام بين الأمة والسلطة، وهو الأمر الذي جعل هنالك مشروعين وتصورين لتاريخنا مع الانعكاسات الكبيرة لذلك، فالأمة –عبر الفقيه العضوي- كانت ترى أن من اختصاصها إنجاز المعنى من خلال النص، فهي السادنة الحافظة على النص والسلطان - في أحوال مختلفة- وجد بمساعدة الفقهاء المدجنين أن من اختصاصه ذلك، وكان التدافع ثم الدفع، وانجلت المعركة –بعد فصول طويلة- باستحواذ المشروع الخاص السلطوي على المشروع العام، وكما يتضح من حديث ابن العربي الذي سبق الإشارة إليه.

ويمكننا أن نضرب بعض الأمثلة على هذا الصراع بين الأمة والحاكم:

- الصراع بين الخليفة عثمان والصحابي أبي ذر، ونفي الأخير إلى الربذة.

- قتل الخليفة معاوية للصحابي الجليل حجر بن عدي.
- قتل الحجاج للتابعي سعيد بن جبير.
- أزمة الفقيه التابعي الكبير حسن البصري وقيام الحجاج يدمغه، وهو الذي وصفته عائشة أم المؤمنين، بأن كلامه يشبه كلام الصديقين، ووصفه الغزالي بأنه يتكلم كالأنبياء.
- محاولة أبي جعفر المنصور فرض الموطأ للإمام مالك بن أنس، ورفض الأخير ذلك.
- محنة أبي حنيفة وابن حنبل.
- الوشاية الكبرى على الإمام "الشافعي"، ثم مشروعه الكبير في كتابه الرسالة: الذي يؤكد أن الأمة هي ذات الاستحقاق في معركة الحلال والحرام.
- مشروع "الجويني" إمام الحرمين الإنقاذي في كتابه **غياث الأمم** عند التياث الظلم، وهذا المشروع يفترض إسقاط دور السلطان، ثم دور الفقيه السلطاني.

ولقد بلغ من أهمية الفقيه أن السلطان بيبرس علق على وفاة سلطان العلماء "العز بن عبد السلام" قائلاً: ((اليوم أصبحت سلطاناً))، ويحكي أن الناس بقيت حادة على وفاة الجويني مدة سنتين، كما يحكي أن ابن العربي هدد بالامتناع عن أن يؤم الناس يوم الجمعة إذا أصر الخليفة على موقفه، فتراجع الخليفة.

لقد صنف "أبو اليعرب" كتاباً عن نكبة القضاة في الأندلس تدليلاً بحجم هذه الأزمة التي استعرت على صعيد أمتنا.

لقد كان همّ الفقيه العضوي التجذر في المشروع العام، مشروع الأمة بعيداً عن الحاكم، ثم إنجاز القيمة وإنجاز المعنى، وإنجاز الحكم الشرعي الذي يحمل المشروع الحضاري للأمة، وعلى الرغم من تعقيد العلاقة وتشابكها التي حكمت علاقة الحاكم بالأمة، فقد بقيت الأمة محتفظة بالعديد من المواقع والوظائف، الأمر الذي اعتبر ضميراً عاماً وخيالاً جمعياً للأمة عبر مختلف الحقب التاريخية،

وهذه الوظائف هي: الفقه – التعليم – الجهاد – الأوقاف – الحسبة، قبل أن تنقل أخيراً إلى السلطة.

ويمكننا أن نتلمس آثار هذا الانفصام بين الأمة والحاكم في التصور الحضاري العمراني، أو في الرؤية التحليلية لنشوء الأمة أو الجماعة أو المصر.

وبيان ذلك أن التجربة التاريخية العربية الإسلامية لا ترى في وجود السلطة السياسية تأسيساً للمصر بمعنى أن الرئيس أو السلطان لا يهب لمصر معناه كما هو عند "الفارابي" والفلاسفة، فالأصل عند الفقهاء المسلمين ليس المصر أو السلطان، بل الأمة أو جماعة المسلمين، واجتماع الجماعة أو الأمة اجتماع سياسي بحد ذاته بغير ما حاجة إلى سلطة سياسية إلا في القضايا التنظيمية الداخلية وقضايا الجهاد، وفي هذا الصدد يروي الفقهاء أثراً نصه: أربعة إلى الولاة: الجمعة والحدود والفيء والصدقات، فالأمة تملك مشروعاً سياسياً يحتاج بعض أجزائه في التنفيذ إلى أمير أو إمام أو حاكم، لكن الإمارة ليست الصانعة للمشروع أو المحددة لطبيعته، ويبقى ذلك واضحاً حتى عند الأحناف الذين يرون ضرورة السلطان ديناً ودنيا من أجل تنفيذ المشروع، ودليله ما جاء عن أبي حنيفة في تحديد المصر بقوله: بلدة كبيرة تتوافر لها مقومات زراعية واقتصادية للبقاء يعبر عنها أبو حنيفة بالرساتيق، ثم بذكر توافر السلطة التي يتضح من تحديده لها «إنصاف المظلوم من الظالم»، إنها قضائية الطابع، وإنها معينة أو معترف بها من جانب السكان[1].

وعلى هذا الأساس نهض الخلاف حول لزوم الوقف، وهل يشترط في ذلك تسليم العين الموقوفة إلى المتولي أو التسجيل يحكم من القاضي.

---

[1] – د. رضوان السيد: مدينة الفقهاء ومدينة الفلاسفة دراسة في نظرية المدينة في الإسلام، مجلة الاجتهاد، العدد السابع، السنة الثانية، ربيع 1990، دار الاجتهاد، بيروت ص130 وما بعدها.

لقد أخذت الشافعية[1] والإمام أبو يوسف بلزوم الوقف بمجرد انعقاده دون اشتراط التسليم إلى المتولي[2] أو صدور حكم بالتسجيل خلافاً للإمام الأعظم أبي حنيفة وللإمام محمد من الحنفية[3].

إذن هنالك قطبان متميزان، وإن لم يكونا منفصلين، هما قطب الأمة، وقطب السلطة، وخبرتنا الحضارية التاريخية العمرانية لم تستطع دمجهما في مشروع مجتمعي تاريخي موحد، كما حدث في التجربة النبوية التأسيسية أو في التجربة الراشدية، ورأي ابن العربي السابق أكبر مثال على ذلك، هذا التمييز كان لابد له أحياناً من الصدام، ونحن سنحاول تجلية عنصر من عناصره، ألا وهو المتعلق بالوقف.

لقد شكلت الأموال التي أوقفها أصحابها بعد وفاتهم وباستمرار جزءاً هاماً من الإرث العقاري في العالم الإسلامي[4]، وبطريقة غير مباشرة استطاع من لهم حق الانتفاع - وأصحاب التكايا والدور الصوفية- لعب دور لا يمكن الاستهانة به في التأثير على المقدرات الاقتصادية في الإمبراطوريات أو في الدول التي يعيش هؤلاء كنفها، لقد تمكن أصحاب التكايا باستمرار بتأييد من الحكام أحياناً، وبتأييد مستمر من مريديهم أن يتحولوا إلى أصحاب أملاك عقارية شاسعة، وبظهور الحداثة اتخذت هذه الأملاك شكل تروستات صناعية وعقارية تمارس نشاطات مختلفة، ويمكننا إعادة أحد مصادر الثروات العقارية الكبرى في أوقاف التكايا

---

[1] - محمد **الخرشي** أبو عبد الله علي العدوي: شرح الخرشي على مختصر سيدي خليل.

[2] - الحسن بن منصور بن محمود قاضى خان: الفتاوي الخانية.

[3] - محمد بن علي بن محمد الحصْني المعروف بـ **علاء الدين الحصكفي** الحنفي: الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار.

[4] - تييرى زاركون: الوقف والطرق الصوفية في العصر الحديث، مجلة الاجتهاد، العدد السادس والثلاثون، السنة التاسعة عام 1997، ص151.

داخل الإمبراطورية العثمانية، على سبيل المثال، إلى سياسة الدولة العثمانية التي شجعت على إقامة الدراويش في الأراضي المفتوحة حديثاً، وعلى تقديم هبات عقارية – أراضي وأبنية- إلى الطرق الصوفية[1].

ومن الأمثلة التي تؤيد ذلك الأوقاف التي أعطيت لشيخ أحرار في آسيا الوسطى، إذ استطاع هذا "الشيخ النقشبندي" - وبتأييد من السلطة التيمورية- أن ينغمس في أعمال الزراعة والتجارة العالمية، مما أثر بقوة على اقتصاد الإمبراطورية، واستطاع هذا الشيخ أن يكتسب شهرة تجاوزت حدود الدولة[2].

إذن كان لابد من الصدام لاسيما أن التكية استحوذت على سلطات دينية وسياسية واقتصادية، ومن مظاهر النشاط السياسي، العلاقة الوطيدة التي ربطت الطريقة البيكتاشية بالانكشارية[3].

هكذا أعلنت الدولة العثمانية عام 1826 م حل الطريقة البكتاشية ومصادرة أوقافها وبيعها لحساب الدولة، الأمر الذي أترع خزينة الدولة، وأتاح للسلطان "محمود الثاني" أن يكون جيشاً بديلاً عن الجيش الانكشاري[4].

ومع بداية القرن التاسع عشر، دخلت كل من مصر وتركيا مرحلة التحديث، وخشية أن تجد هذه الدولة معارضة من قبل علماء الدين وفقهائه لخطواتها العلمانية راحت تبحث عن الوسائل التي تحد من سلطانهم، وهكذا كان على

---

[1]- تييرى زاركون: الوقف والطرق الصوفية في العصر الحديث، ص151.

[2] - المرجع السابق، ص151.

[3]- المرجع السابق، ص152.

[4] -John Robert Barnes: An Introduction to Religious Foundations in the Ottoman Empire. Published, Leiden , E.J. Brill, 1986, P89-91.

السلطات أن تزيح وصاية هؤلاء الفقهاء عن الموارد التي يتكلون عليها، ومنها الأوقاف[1].

وهذه الإجراءات لم تتخذ فحسب في الدولة العثمانية أو في مصر، إذ في نهاية القرن التاسع عشر، قام في روسيا الإصلاحيون من التتار الجدد في منطقة القرم بتحدي سيطرة الأولياء على الوقف، وتمثل ذلك على سبيل المثال برسم كاريكاتوري في مجلة "اسماعيل باي غاسيرنسكي" «كاسيبرالي» يصور العلماء المعممين، وهم يحلبون بقرة تمثيلاً للأوقاف[2].

وفي إيران وجدت السلطات القاجارية ثم البهلوية نفسها مضطرة لفرض رقابتها على الوقف بهدف الحد من سلطات رجال الدين الشيعة، ومن أجل الحد من معارضتهم السياسية والدينية لسياساتهم وتوجهاتهم التحديثية[3].

وفي ظل نظام محمد علي، وضعت كل الطرق الصوفية عام 1912 تحت سلطة شيخ واحد هو "الشيخ البكري"، ثم ارتبط الإشراف على الأوقاف المصرية بوزارة خاصة هي وزارة الأوقاف، ثم كان قانون عام 1952 الخاص بالأوقاف الخيرية، والذي حرم عدداً كبيراً من البيوتات الصوفية من عائداتها، ثم إن رقابة الدولة

---

[1]- تيبرى زاركون: الوقف والطرق الصوفية في العصر الحديث، مجلة الاجتهاد، العدد السادس والثلاثون، السنة التاسعة عام 1997، ص153.

2 -Alexandre Bennigsen et Chantal Lemercier-Quelquejay: La Presse et le mouvement national chez les Musulmans de Russie avant 1920, mouton and co – la hay, 1949, p140.

3-RICHARD Yann: LE SHI'ISME EN IRAN IMAM ET RÉVOLUTION, Librairie d'Amérique et d'Orient, Jean Maisonneuve Initiation à l'Islam, Paris, 1980.

تعززت بعد ذلك بشكل قوى خاصة في ظل الإجراءات الجديدة التي اتخذت عام 1976 وعام 1981[1].

والأمر نفسه في سوريا فقد صدر عام 1949 قانون بإلحاق الأوقاف بوزارة خاصة سميت وزارة الأوقاف.

ولقد اتخذت تجاه الأوقاف الإجراءات الأولى مع بداية القرن التاسع عشر باستصدار قرار بإنشاء وزارة الأوقاف، ومن مهامها تجميع عائدات الأوقاف بهدف توزيعها لاحقاً على البيوتات الصوفية، وهكذا أصبح المشايخ موظفين في الإدارات الحكومية، حيث خسروا الكثير من استقلاليتهم في إدارة مؤسساتهم.

بيد أن سلطة الدولة قد طالت مدى أوسع من مجرد توزيع الرواتب على المتصوفة، وهذا ما لم يكن يحصل في كل الأحوال إلا بمساومة تتخذ أشكالاً شتى، وتطال أحياناً تسمية مشايخ الطرق والخانقات الصوفية، وقد ارتبط تنظيم ذلك بجهاز خصص لإدارة التكايا الصوفية، وهو تجمع المشايخ الذي أوجد عام 1866 من قبل شيخ الإسلام، وكانت مشيخة الطرق الصوفية التي أسست عام 1909 من أهم الطرق التي تحدت محاولات الدولة للاستيلاء على أوقافها[2].

بيد أن القبضة الحديدية والضربة القاضية كانت على يد الأتاتوركية، حيث تمكنت من استئصال الوقف والطرق الصوفية، فقد تضمنت الأداة القانونية للاستئصال ما يلي: تقفل كل التكايا والزوايا فوق أراضي الجمهورية دون أي

---

[1]- تيري زاركون: الوقف والطرق الصوفية في العصر الحديث، ص155.

2- المرجع السابق.

استثناء، سواء أكانت هذه موجودة في ظل وقف، أم ضمن عقار خاص يقع في ملكية الشيخ[1].

وفي نظرنا إن الدولة العربية الحدثة، ومثلها معها الدولة الإسلامية، تخلت حالياً عن منطلقاتها وهي تلبس الآن المسوح الذي لا يعبر عن روحها وجلدتها، بل روح الدولة الغربية، ولعله ينطبق عليها قول الشاعر أبو نواس:

وإذا وصفت الشيء متبعاً لم تنحل من زلل ومن وهم

ورجائنا الحالي وضالتنا المنشودة في تألقنا الحضاري، ولن يتأتى ذلك إلا بامتلاك الإرادة والتجربة الذاتية، والمعبر في ذلك عن روحنا ووجداننا وشخصيتنا القومية الحرية والديمقراطية بمفهومها الإنساني العام بمدلولهما الذاتي والعربي الإسلامي، ولن يتحقق ذلك إلا إذا كنا نملك مشروعاً تاريخياً حضارياً نهضوياً تلتف حوله الأمة والسلطة.

يحكى أن حركة "علال الفاسي" الوطنية كانت تبث قواها في الأسواق الشعبية، ويؤكد "محمد المكي الناصري" أن الاستعمار الفرنسي ساهم في تدمير المنشآت الوقفية وتجاهل صيانتها وتعمد سوء إدارتها[2].

1- تيبرى زاركون: الوقف والطرق الصوفية في العصر الحديث، ص161.

2 - أبو بكر أحمد: الورقة المقدمة إلى ندوة الوقف المنعقدة في بيروت بتاريخ 6-2001/10/8، ص8.

التأسيس الحضاري للوقف

وفي هذا الصدد سنتكلم على تأسيس الوقف على الحضارة العربية الإسلامية، ثم نتكلم في الفرع الثاني على تأسيسه على دائرة الأمة الإسلامية، على أن نخصص الفرع الثالث للكلام على جدلية الانتماء إلى الإنسانية «الدائرة الإنسانية».

الفرع الأول

تأسيس الوقف على الحضارة العربية الإسلامية

ذكرنا سابقاً أن فكرة الصالح المشترك تستلزم بالضرورة أن تطلب من أولئك الشرفاء ألا يتوقعوا من زبد السلوك الذي يحقق لهم الرضا الأوفى، بل يتوقعوا منه فحسب أفضل قرار ممكن عالمين ومقدرين تصور الإنسان، ولنقل إذن أنه في حجر الجماعة يجب أن يتوقع كل من الآخر التصرف الذي يمكن منطقاً وعقلاً توقعه، وإذا حدث التوافق بين من يتصرف وبين من يجري التصرف في حقهم على أساس من التسامح وحسن التقدير، فالجماعة ستبلغ درجة من الانسجام والاتساق[1].

ونحن إذن إزاء ترتيب للوسط على النحو الذي يحقق مصلحة النمو العادي للأفراد، أو بمعنى أوضح إنه تنسيق منسجم للروابط الاجتماعية في جماعة معينة an amenagement harmonieux des rapports social dans uns certains collectivite.

أو وفقاً لتعبير teitgen إنه ينتمي إلى حالة السلم الداخلي للجماعة، أو إلى تلك القوة التي تقوم بالتهذيب والمواءمة[2].

إن قوة الصالح المشترك تقوم على تجميع الإرادات، لكن قد لا يتوفر لهذه الأداة التي تهذب شروط الإجماع، وفضلاً عن ذلك ففكرة الحق التي تنشئ الجماعة

1- د. نعيم عطية: النظرة العامة للحريات الفردية، ص331.

2 - د. محمد عصفور: مذكرات في الضبط الإداري، جامعة القاهرة، كلية الحقوق، دبلوم العلوم الإدارية، 1970، ص15و ص67.

السياسية، هي تصميم تتطور صلابته مع تموجات الوسط الذي هو مدعو للانخراط فيه لهذا كان لابد من جامعة النظام والحركة[1]، وبالتالي كان لابد من وجود قوة أخرى تقوم بالتهذيب والصقل والملاءمة والدمج، وبث عرى التواشج، وخلق العروق المشتركة، والدورات الدموية، وهذه القوة هي الحضارة.

وتجدر الملاحظة إلى أن الكلام على الحضارة بصفتها ظهيراً للخير المشترك، هذا الكلام يدخل في غايات الدولة، وليس في جسم الدولة.

ذلك أن بعض الاتجاهات في القانون العام ترفض الأخذ بالوظيفة أساساً لعلم الدولة: state ology، وبالمقابل فهي تنظر إلى الدولة على أنها نظام للأجهزة: systemes d,organes مقتصرة في تحليل النظم القانونية وتفسيرها على فكرة العضو أو الجهاز[2].

بيد أن هنالك اتجاهات أخرى تتكلم على الأهداف buts والوظائف functions الغايات للدولة، وهذه الغايات هي أولاً الخير المشترك، لكن هذا الخير ينفعل، ويتأثر بالمثل الأعلى للجماعة وحضارتها، وبالتالي فالنظام العام لا يقصد كفالة الحياة المادية للشعب فحسب، بل حياته الأدبية، وإن أشد المخاطر التي تهدد شعباً هي أوجه المساس بأعماق حضارته التي تكون في النهاية غناه الوحيد وأساس الوحدة بين أفراده[3].

وهذا ما أكده "برنار" بقوله: ((إن فكرة النظام العام تبتغي الدفاع عن الحضارة التي تعتمد على فرض احترام المبادئ القانونية التي تبنى عليها ثروتنا الخلقية والروحية، هذا الميراث الإغريقي المغلف بالمسيحية))[4].

1- جورج بوردو: مقولة في علم السياسة، ج2، طبعة 1949، ص86.

2- د. عصفور: مذكرات في الضبط الإداري، ط6.

3 - المرجع السابق، ص131.

4-Paul Bernard,: La notion d'ordre public en droit administrative, P280.

بيد أنه يجب التدليل بأن الحضارة فكرة فلسفية أو معنوية، وهي من الاتساع بحيث تنطوي على معان بعيدة عن القانون، وإذا عبر القانون عن بعض حوادث حضارة الأمة، فهو قاصر عن التعبير عن كافة جوانب الحضارة، وبذلك يمكن التأكيد بأن الحضارة هي الرافد الاحتياطي، وبالتالي من الممكن أن تكون موضوعاً للسياسة والإيديولوجيا، وهذا ما عبر عنه أصدق تعبير "ريمون بولان" بقوله: الدولة حضارة بأسرها، وقد استجمعت قواها، وأفصحت عن نفسها في مؤسسات[1].

نلاحظ هنا أن - والأمر يتعلق بأهداف الدولة والإيديولوجيا- الحضارة تمثل حال الغليان والمخاض والحركة، وتتجه نحو الاستقرار في مؤسسة قانونية، وقبل ذلك نكون أمام فلسفات ومعان وقيم وظواهر اجتماعية، بل أمام إيديولوجيات سياسية، وهذا ما أكده الزعيم الهندي "نهرو" بقوله: ((إذا كنا لا نسمح لماضينا بالهيمنة على حاضرنا، فهذا لا يعني التنكر لما يمدنا من الحياة، إذ لا نستطيع نسيان المثل العليا التي حركتنا، ولا الأحلام التي خالجت شعبنا، ولا حكمة الأوائل وحيويتهم وحبهم للحياة والطبيعة، ولا ما تحلوا به من روح الفعل والمجازفة العقلية، ولا روائعهم الأدبية والثقافية، ولا حبهم للحقيقة والجمال والحرية، ولا تسامحهم، ولا قدرتهم على استيعاب ثقافات الغير، وتكوين مركب حضاري متنوع، لأننا إذا نسينا ذلك لما بقي لنا ما نفتخر به، ولما كنا نحن، لكن هذه الروائع أصبحت مكسوة بالغبار، وعلينا أن ننفض عنها ذلك، على هدي نظرة شاملة للتراث الإنساني تعتبر هذا التراث أيضاً تراثنا، وتعتبر الروائع الإنسانية روائعنا، وتشترك مع الآخرين في مغامرة الإنسان المثيرة، والتي تبدو اليوم أشد إثارة من أي وقت مضى))[2].

---

[1]- ريمون بولان: الأخلاق والسياسة، ترجمة د. عادل العوا، دار طلاس، دمشق، 1986، ص301.

[2] - جواهر لال نهرو: اكتشاف الهند، كالكوتا، مطبعة سجنت، 1948، ص430.

ولا حاجة للتأكيد بأنه الحضارة قد تنطوي على مفهوم ديني قاصدين هنا بالدين ليس المطلق أو ما وراء الطبيعة، وإنما تلك البلورات والتجسدات التي توضعت في إحداثيات الزمان والمكان من خلال تفاعل الظاهرة البشرية- الإنسان مع المطلق أو النص المقدس، وبطبيعة الحال فالثمرة الوليدة هي ظاهرة بشرية صرف، وإن كانت قد اتخذت الدين منطلقاً وأساساً لاجتهادها، وهذا ما أكده ابن خلدون بأن السياسة قد تكون عقلية، أي مستمدة من معطيات مبادئ العقل، أو قد تكون دينية تتبلور ضمن مناخ وسقف النص الديني، والمثال على ذلك الحضارة العربية الإسلامية، وهذا ما أكده "ماركس" بقوله: ((الدين عند بعض الشعوب هو نظرتهم العامة إلى الوجود، موسوعتهم العلمية، مناط فخرهم واعتزازهم، أقاصيصهم الشعبية، فولكلورهم، أريجهم الروحي، زفيرهم المقموع روح تاريخ لا روح له)).

وتأسيساً على ما تقدم فعندما نتكلم على علم اجتماع إسلامي، أو على فقه إسلامي أو عمارة إسلامية أو أدب إسلامي، هذا القول لا يعني نسبة الظاهرة إلى الله، وإنما يعني أننا أمام فقه أو أدب أو عمارة إنسانية بشرية تخلقت في حدود النص الإسلامي، وبذلك فهذه الظاهرة الحضارية ليست ملكاً للمسلمين، وإنما ملك لكل عربي، وعليه أن يدافع عنها كما يدافع عنها العربي المسلم.

بقيت هنالك كلمة موجز تتعلق بتأصيل الوقف على الحضارة العربية الإسلامية، هذا التأصيل ليس لغواً، وإنما هو حقيقة الحقائق نظراً وعملاً للأسباب الآتية:

1 - لأن مادة الوقف وموضوعه لا يمكن أن تتعامل إلا مع عناصر الحضارة العربية الإسلامية، كأن يجري زيد وقفاً يتعلق بالأدب العربي أو بلغة العرب وتاريخهم، وغير ذلك.

2 – لأنه لا يمكن لهذا الوقف أن يأخذ مداه وانطلاقه إلا بموضوع عربي إسلامي، وفي بيئة عربية إسلامية.

3 – لا يمكن لهذا الوقف أن يخاطب ويعانق ويتعامل إلا مع المؤمنين بهذه الحضارة، والقول بغير ذلك نكون حيال وعي غير مطابق عاثر مبعثر وزائف شقي وخارج رحمه وحضارته.

وهذا ما أكده المطران "جورج خضر" بقوله: ((هنالك حضارة واحدة هي الحضارة العربية الإسلامية، ونحن ننتمي إليها))[1].

وهو عين ما أكده المفكر العربي "أمين نخلة" بقوله: ((الإسلام إسلامان: إسلام بالدين وإسلام بالثقافة، وكأن العرب جميعاً مسلمون كلفاً بمحمد وحباً بلغته وثقافته))[2].

4 – إن اختراق العلمانية للنسيج الثقافي الإسلامي قاد بالضرورة إلى إيقاع ضربة قوية على الوقف، بل قاد إلى استئصاله، كما حدث في عمليات التحديث[3]، التي تمت في بعض المجتمعات الإسلامية: إيران ومصر وتركيا وبلاد التتار خلافاً لما هو الحال في الباكستان[4].

5 – إن الحضارة العربية الإسلامية هي إحدى الحضارات الثمانية القائمة على هذه المسكونة، وهي تمتلك رأسمالاً رمزياً فذاً لا يدانيه أي رأسمال، وتحتل رقعة

---

[1]- مجلة الناقد، العدد 25، لعام 1990، ص18.

[2]- الحوار القومي الديني، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1989، ص123.

[3]- نقول التحديث لا الحداثة لأن التحديث هو تطور في المسائل المادية الشيئية، أما الحداثة فتشمل منظومات القيم والأفكار.

[4]- تييرى زاركون: الوقف والطرق الصوفية في العصر الحديث، مجلة الاجتهاد، دار الاجتهاد، بيروت، العدد 36 السنة 9، 1997، ص154.

تقع في قلب العالم، لذلك يجب أن يتاح لهذه الحضارة الحضور الكثيف كي تزكو وتزهو وتورق وتونع وتعطى وتتمخض عن كنوزها ولآلئها.

6 - إن القيم هي لب وجوهر الشخصية الفردية والجماعية، وبالتالي لا يجوز التخلي عن شيء من ذلك لأن أية عملية إبداع لا يمكن أن تتم إلا من خلال الهوية القيمية وتجذرها وعملقتها وجوهريتها، وبقدر ما تكون الهوية صلبة يقدر ما تغني الإنسانية، والمعاصرة أن تتم إلا من خلال الانتظام بالتراث[1]، زد على ذلك فالقيم العربية الإسلامية ذات نجاعة وكفاية عالية في توطين الإنسان وتوطيده وشحذ إرادته وإعطائه السعادة والبهجة والأمل والرجاء والثقة بالذات إضافة إلى القناعة والرضا، والإقبال على الحياة وحب العمل والوطن، وغير ذلك من القيم التي تقوم عليها المدنية والحضارة، وقد تبين لعالم اجتماع أن الانتحار في تركيا على عهد أتاتورك[2] ازداد حجمه، كما اتضح كفاءة البنوك الإسلامية بالمقارنة مع البنوك الأخرى، وهي النتائج عينها التي توصلت إليها أبحاث ميدانية أجريت على طلبة أمريكيين وعرب[3].

7 - إن أية انطلاقة حضارية جبارة إنما تمت استجابة خلاقة مع الحاضر تأسيساً على جذر تاريخي كبير، وهذا ما حدث للإسلام انطلاقاً من الحنفية، وما حدث لليابان انطلاقاً من تراث الشنتو، وأخيراً ما حدث للثورة الصينية تأصيلاً على الجذر الكونفوشيوسي.

إن التراث جزء من الواقع ومن المكونات النفسية للمجتمع العربي، وهو لايزال يحكم إلى حد بعيد سلوك الجماهير، ويصوغ تصوراتها، إذ المجتمع العربي يتميز

---

[1]- د. عبد الله عبد الدائم: مجلة شؤون عربية، عدد 82، لعام 1995، ص137.

[2]- عبد الكريم اليافي: تمهيد في علم الاجتماع، دمشق، جامعة دمشق، 1955، ص583.

[3]- مقال د. محمد جلوب الفرحان الموسوم بعنوان: مالك بن نبي والمشروع الإسلامي الاقتصادي، مجلة الاجتهاد، العدد 37، السنة التاسعة لعام 1997، ص25.

بأنه مجتمع تراثي لم يتخلص من ماضيه، ولا معنى للتعامل العلمي المجرد معه على طريقة المستشرقين كأن التراث جسم ميت[1].

إننا مسكونون في التراث مستنبتون فيه مزروعون في تربته، وإن اقتلاعنا من هذا المغرس أو المشتل الحضاري ليس معناه إلا الفوت والتصوح والموت، وإن أي تعامل مع التراث يجب أن يتم من داخل شرعيته، باستثماره وإعماره وتأويله على ضوء إشكالاتنا الفكرية والإيديولوجية، والتراث هو المخزون النفسي لدى الجماهير، وهو الأساس النظري لأبنية الواقع[2].

وعلى ضوء ما تقدم فالأوقاف بصفتها شريحة حياتية تنتمي إلى حضارة معينة لا تونع وتؤتي أكلها الناضجة إلا ضمن مشتلها الطبيعي وحضانتها الأم، ونحن لا نقول ذلك منطلقين من مواقع سياسية أو إيديولوجية، بل سنعالج الموضوع بالمبضع الحضاري الذي يستعين بمعطيات التاريخ وعلم العمران، وسندنا في ذلك التحليل الذي قدمه أرنولد توينبي حول ما أسماها برهة التلاقي السيكولوجي لحضارتين[3]، وفي ذلك يحدد القوانين الآتية:

1 - لقد فشلت محاولة الغرب الأولى في تقديمه الدين والتكنيك لشعوب الشرق الأقصى، لكنه نجح عندما قدم لهذا الشرق صيغة موجزة للعلمانية ترتكز على التكنيك، وليس على الدين.

---

[1]- د. حسن حنفي: ورقة قدمت إلى مؤتمر الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، بحوث المؤتمر الفلسطيني العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1985، ص16.

[2]- د. حسن حنفي: التراث والتجديد، بيروت، دار التنوير، 1981، ص11.

[3]- أرنولد توينبي: العالم والغرب، المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر، بيروت، ط1، 1960، ص71 وما بعدها.

2 – إن مقاومة هذا الجسم الغريب تعكس الإشعاع الفكري بتجزئته كما يجزئ الموشور الشعاع الضوئي، ويعطي ألواناً طيفية، وعلم البصريات يعلن أن بعض أجزاء الطيف تتمتع بقوة أكبر من غيرها للتسرب، والشيء ذاته بالنسبة للإشعاع الفكري، لذلك عندما بدأ الاحتكاك بين الغرب والشرق الأقصى، نجح الإشعاع التكنيكي في الفضاء على مقاومة الجسم الغريب، بينما عجز العنصر الديني.

3 – إن المجتمع المهاجم يظهر مقاومة تجاه عنصر ثانوي أقل بكثير من تلك التي بها عنصراً رئيسياً بالغ الأهمية، وذلك لأن العنصر الثانوي لا يحدث اختلالاً بالغ العنف والألم في طريقة الحياة التقليدية.

4 – إن الأجزاء التي تؤلف ذرات جسم ما غير مؤذ في حد ذاته تنقطع عن كونها غير مؤذية، وتصبح بالغة الأذى عندما تنفصل عن المجموع المنضد الذي تشكله الذرة، كذلك فإن مرضاً طفيفاً بالنسبة لنا لأننا نملك مناعة ضده قد يصبح فتاكاً بالنسبة لسكان جزر المحيط الهادي الذين كانوا في منجى منه إذا تعرضوا له بسبب قدوم الأوربيين الذين يحملون جرثومته إلى بلادهم، ونتيجة لذلك يمكن القول إن أي عنصر حضاري منعزل منفصل يمكنه كالأمراض المعدية السارية، أو ككهرب منفصل عن الذرة أن يصبح فتاكاً عندما يكون منفصلاً عن النظام الذي كان جزءاً منه حتى الآن خاصة إذا ترك المجال أمامه حراً في وسط جديد، أما في إطاره الأصلي، فإن هذا العنصر الحضاري أو تلك الجرثومة أو ذاك الكهرب لا يستطيع أن يحدث أضراراً لأنه يكون جزءاً من كل.

5 – إن كل حضارة تاريخية تشكل كلاً عضوياً بطريقة لو فصل أحد هذه الأجزاء عن المجموع عليه أن يبقى على حالته الأصلية، وبذلك سيكون هذا العنصر المقصود قادراً على جر ما في عناصر مجموعته إليه، وهكذا تسعى المجموعة

المتفككة كي تعيد تكوين نفسها في هذا الوسط الجديد، حيث ثبت أحد العناصر جذوره.

6 - لقد أدرك غاندي أن ملايين الخيوط القطنية التي نبتت في الهند غزلت ثم حيكت في لانكشير وأعيدت ملابس إلى الهند، وهي تهدد بربط الهند بالغرب بشبكة من خيوط العنكبوت، حيث سيبدأ الهنود في استيراد الآلات، وبعد ذلك يتركون حقولهم، ويذهبون للعمل في المعامل، وإذا اعتادوا إلى ذلك سرعان ما سيستعملون وسائل التسلية الغربية كالسينما وغيرها وبعد قليل تصبح روحهم غريبة، وهكذا رأى المهاتما هذه البذرة الصغيرة من القطن تصبح شجرة هائلة الكبر تخيم بأغصانها على القارة الهندية بأسرها، مما حمله على أن يدعو مواطنيه لقطع هذه الشجرة المزعجة..

7 - إذا ما خضع مجتمع ما إلى نفوذ حضارة أجنبية أقوى منه، فإنه حتماً إما أن يقلد طريقة حياتها، وإما أن يهلك، وهذا ما أدركه "بطرس الأكبر وسليم الثالث، ومحمود الثاني، ومحمد علي، ومصطفى كمال"، ورجال الدين اليابانيين إبان ثورة "ميجي"، وهذا الرد الإيجابي البناء على التحدي الذي أطلقته الحضارة الغازية هو برهان قاطع على الحكمة السياسية لأنه يمثل انتصاراً على الغرائز الطبيعية، والجواب الطبيعي هو الجواب السلبي الذي يلجأ إليه المحار عندما يقفل صدفته على نفسه والسلحفاة التي تختبئ تحت درعها العظمى والقنفذ الذي يتحول إلى كتلة من شوك، والنعامة التي تخبئ رأسها في الرمل.

هكذا يقرر "توينبي"[1] أنه لا التكنيك الأجنبي الحديث، ولا الحماس المبذول للحفاظ على الحياة التقليدية يستطيعان أن يكونا الطريقة الفضلى للإجابة على التحدي الذي تطلقه حضارة أجنبية جاءت لتهاجم حضارتك... ما الحل إذن؟.

---

[1]- ارنولد توينبي: العالم والغرب، ص87.

8 – للإجابة عن السؤال السابق افتتح توينبي فصلاً نهائياً في كتابه وسمه بعنوان **العالم واليونان والرومان**، حيث شبه توسع الغرب في العالم الذي بدأ في القرن الخامس عشر بالتوسع اليوناني والروماني، فقد انتشر هذا التوسع في مجالات لا تقل اتساعاً عما وصلت إليه الحضارة الغربية اليوم.

وفضلاً عن ذلك، فقد قوبل التوسع اليوناني والروماني بمواقف متشددة من القوى المظلومة، وقوى أخرى حاولت أن تستفيد من التقدم التقني لليونان والرومان.

وفيما بعد كانت هنالك بوادر ثورة عند أكثر شعوب الشرق حرماناً ممن وقعوا تحت نير السيطرة اليونانية الرومانية، وهذا الأمر يشبه حالياً التقاء العالم بالغرب.

لقد قدم اليونان والرومان للعالم آلهة عسكريين متمثلين في قاطع الطريق المتأله الاسكندر والبوليس المتأله أوغسطس قيصر، وبذلك – وكما يقول مفكر يوناني- قدم هؤلاء للعالم صحراء سموها سلاماً، أما الشرق فقد كان رده دينياً بعد أن فشل في محاولات تقليد الغازي، وهكذا قدم الشرق للعالم "اليسوع وميترا وسيبل وإيزيس «الأم الرؤوم»، وديسا وتود أميتابا وأتالوكيتا".

ويسدل "توينبي" الستار ليؤكد أنه بعد أن سيطر اليونان والرومان بقوة السلاح أصبحوا سجناء لدى هؤلاء المغلوبين أنفسهم إذا اعتنقوا على أيديهم أدياناً جديدة وجهت رسالتها إلى بني البشر دون تمييز بين الأسياد والعبيد.

وهنا يتساءل "توينبي" قائلاً: ((هل يتم تدوين نهاية تاريخية مشابهة للقاء الحالي بين العالم والغرب في التاريخ الذي لم ينته بعد))؟[1] .

نعتقد أن "توينبي" استشرف فاستشف الحقيقة، وقدم لنا رؤيته هذه بأعين العالم التاريخي العمراني الكبير، وليس بأعين الإيديولوجي، كما فعل "فوكوياما أو هنتنجتن" وغيرهم من الذين يسخرون كلمتهم لدعاوى السلطان والصولجان والهيمنة والاستكبار، وما أحرى بنا نحن العرب أن نوطد العزم والوعي لأن قضيتنا لا تكمن في الاستفادة من الوسائل التكنيكية فحسب، بل هي أولاً وأخيراً وثبة روح، كما سبق لنا تأكيده في التعريف بالحقيقة بأنها الانبثاق الذي ينشأ من احتكاك الروح بالواقع.

أما بشأن ظاهرة الوقف بالذات، فهذه الظاهرة لا تسترد حيويتها إلا إذا شربت الروح التي انطلقت من لسان رسولنا العظيم ﷺ بشأن بئر روما انطلاقاً اهتزت له بطاح الجزيرة العربية مرددة قائلة: ﴿مَنْ يَحْفِرْ بِئْرَ رُومَةَ فَلَهُ الْجَنَّةُ﴾.

هذه الصرخة يجب أن تكون روح مجتمعنا، وروح الدولة قاصدين من الروح هنا المناخ العام والفضاء الأعم الشامل لحياتنا دون السقوط بنظريات وصيغ محمولة على العصر الوسيط، ودون أن نعني بذلك الدعاية لموقف سياسي أو إيديولوجي لا سيما أن هزائمنا ونكساتنا لم تكن إلا على يد الايديولوجيا، ونحن بحاجة إلى من يعانق الأمة، ويتعامل معها في ظواهرها وإشكالاتها تعاملاً علمياً وسوسيولوجياً وحضارياً وتنويرياً، بحيث أن الشرط المعرفي هو الذي يرهص للقدرة حسب معادلة: استشراف معرفة، قدرة، وبحيث يكون نور الإسلام هو ضمير كل بحث وحقل معرفي أو علم اجتماع عربي يضع في الحسبان أهمية الوقف باعتباره أحد عرى أبنية المجتمع الأهلي.

---

[1]- ارنولد توينبي: العالم والغرب، ص102.

وإذا كانت انطلاقتنا بالشرارة الإلهية هي التي تصوغ الروح والوجدان فلا بد من برميل البارود الذي يفجر، وهذا هو القطب الآخر في معادلتنا، وهذا البرميل هو المعاصرة، وهذا ما يجعلنا حيال نقلة جديدة لسياسة الوقف على ضوء هذه المعاصرة، وهو موضوع أبحاثنا المقبلة.

وقبل أن ننهي هذا الموضوع لا بد من التدليل بأمثلة واقعية وعملية للعلاقة الوشيجة بين الفاعل الحضاري وبين الفاعلية الوقفية، وهذا المثل يتعلق بألمانيا، حيث أن الكنائس البروتستانتية - وخلافاً لفرنسا العلمانية- تملك 22 بالمائة من أراضي هذا البلد، وكل هذه الأوقاف بدوافع خيرية توقف على "يسوع المسيح"[1].

وفي عام 1951 أوقف شخص مسيحي مصري بارجتين حربيتين على سلاح البحرية الملكي المصري، وذلك لحماية الأمة المصرية والدفاع عن عروبتها وإسلامها[2].

ويؤكد الدكتور "إبراهيم البيومي غانم" أن أملاك الأوقاف بلغت في الدولة العثمانية قرابة أكثر من مساحة نصف العقارات والأملاك الموجودة، كما يؤكد أنه كان في عام 1952 حوالي 15 بالمائة من إجمالي مساحة الزمام المزروع في مصر حوالي 700 ألف فدان أوقافاً لتمويل مؤسسات وقفية خيرية[3].

وقريب من ذلك ما أشار إليه الأستاذ "فهمي هويدي" بأنه: ((ليس هنالك صاحب مال في تركيا إلا وبوقف منه شيئاً، وكل قادر يعتبر نفسه مسؤولاً عن المجتمع، ولهذا نجد أن كل النشاط العام والأهلي في تركيا حتى هذه اللحظة أوقاف ورغم

---

[1]- تعليق د. رضوان السيد على مداخلة إبراهيم البيومي غانم، مجلة المستقبل العربي عدد 235 لعام 1998، ص125.

[2]- ابراهيم البيومي غانم: مداخلته في مجلة المستقبل.

[3]- مقاله إحياء دور الوقف في التنمية المستقلة، ص117.

كل الملابسات الموجودة هنالك، فموضوع الوقف منطلق في كل جنبات المجتمع التركي رغم ما حدث منذ أيام أتاتورك وحتى الآن لحصار المجتمع والضغط على انتمائه الإسلامي إلا أنه مازال هنالك شيء متوهج في هذا المجتمع، وسمح له أن يظل حياً في قيمه وفي مجالات متعددة من مناحي الحياة كافة، بل يمكن القول إن كل ما حرصت الحركة الكمالية على طمسه من الهوية الإسلامية نجح الوقف في صيانته وفي سد الثغرات التي نشأت من هذا الوضع، ومن هنا يمكن لنا رؤية الوقف باعتباره جزءاً من أنموذج حضاري ونمط متكامل، وأنا أخشى أن نزع الوقف عن سياقه لا يمكنه من أن يكون فاعلاً كما ينبغي، فأنا لا أستطيع أن أجد في مجتمع أو واقع يتم فيه محاربة القيم الإسلامية والديمقراطية والعمل المؤسسي، ثم ننتظر من الوقف أن يحل مشاكل هذا المجتمع وهذا الواقع، إذ في هذه الحال سيعجز عن حل هذه المشاكل باعتباره جزءاً من نموذج أكبر، فإما أن تأخذ المعالم الأساسية لهذا النموذج، أو على الأقل تكون مدركاً أنه حتى يكون الوقف فاعلاً وبكفاءة أعلى فلا بد من أن يوضع في سياقه مع غيره من المؤسسات التي تدير المجتمع، ومن هنا يأتي الحديث عن الوقف والرقابة في المجتمع، والوقف والأخلاق في المجتمع والوقف والديمقراطية في المجتمع)).

والواقع أن نظام الوقف – بصفته أحد أنظمة النسق الاجتماعي الإسلامي العام[1] هو أحد المنابع الأصلية لفكرة العمل الأهلي، وهذا العمل قد حدث له في مصر اغتراب عن هذه المنابع الواضحة السمات في مؤسسات دينية معروفة مثل مؤسسة الزكاة والأوقاف الخيرية والخدمات الاجتماعية المرتبطة بالمسجد والكنيسة

[1] – فهمي هويدي: تعليقاً على ورقة ابراهيم البيومي غانم، مجلة المستقبل العربي، العدد 235 لعام 1998، ص129.

والطرق الصوفية والأديرة القبطية، فكل هذه المؤسسات تمت في ظل العمل الديني، وربطت بين العمل الخيري والقيم الدينية والأخلاقية[1].

والخلاصة نحن مع الدكتور "محمد عمارة" بأن معانقتنا للوقف يجب ألا تقتصر على الجانب التاريخي التراثي كآلية قديمة في حضارتنا الإسلامية، وإنما يجب علينا تناوله بصفته مؤسسة لتمويل التنمية وتجديد حضارتنا، لاسيما في ضوء التحديات المطروحة الآن على قضايا ونماذج التنمية وقضية الاجتياح الذي يتم لمؤسسات التنمية الوطنية في بلادنا[2].

مع التنبيه على أن جزءاً من الاهتمام المعرفي يتوجه حالياً نحو المخزون الحضاري للشعوب مع تجاوز التطبيقات التحقيرية للقديم، وهذا يعني منهجياً تجاوز الرؤية الاقتصادية في النظر إلى الزوايا الاجتماعية، والتوجه بمنهجية متعددة الجوانب قصد استيعاب كثافتها، وبالتالي الاستفادة من كل الإمكانات الفكرية والمادية التي تقدمها الشعوب بقطع النظر عن أرقام تنميتها الاقتصادية.

ولا بد لنا قبل أن ننهي هذا الموضوع من تسجيل الملاحظات الآتية:

يرى "كونت" مؤسس الوضعية أن الحركة أو التقدم تنطلق من عناصر ثابتة، كما يحدث احياناً في النظام الفلكي، فالتقدم عنده ينطلق من الفيزياء الاجتماعية التي تمثل الأصول الثابتة التي لا بد منها للحركة ونظرته هذه تخالف نظرية "برغسون" التي سودت الإرادة الإنسانية في تفسير التطور، إذ أن المجتمع الإنساني ليس كمجتمع النمل، وإنما هو مجتمع تلعب فيه الإرادة الإنسانية دوراً هاماً، بل إنه كثيراً ما يجافي العوامل الموضوعية، ولهذا فقد اتهم منهجه بالإرادوية لا الإرادية التي تقول على أن الإرادة مقترنة بالظروف الموضوعية[3].

---

[1]- مداخلة نبيل مرقس في التعليق على ورقة ابراهيم البيومي غانم، المرجع السابق، ص127.

2- د. محمد عمارة: مداخلته في مجلة المستقبل العربي، العدد 9، 1998، ص166.

3 - جان لابيار: السلطة السياسية، ص93.

والملاحظ أن الاتجاه الوضعي يكاد يكون هو السائد في الفلسفات الغربية، فها هو أحد علماء الاجتماع الأوروبي يقول: ((إن سيسيولوجيا اليوم هي سياسية الغد))، وها هو المفكر العربي "عبد الله العروي" يرى أن الدستور الشكلي الظاهري يكمن في الدستور الضمني، وها هو المفكر الماركسي "ميشيل دوبريه" يكتب قائلاً: ((إذا اردت أن تلتمس السياسية فالتمسها في الأيديولوجيا، وإذا أردت أن تلتمس الأيديولوجيا فالتمسها في الدين، وإذا أردت أن تلتمس الدين فالتمسه في الفيزياء الاجتماعية))، وهذا ما حدا أحد المفكرين الايطاليين للقول: ((دعني أغني بأغاني الشعب ولا يهمني ما تفعله السياسة)).

ما موقف الإسلام من ذلك ؟.

إن البناء الإسلامي مزيج مركب متضافر متعاون من العناصر الموضوعية والذاتية الإيمانية، وفي ذلك يقول "وليد نويهض": ((الدعوة الإسلامية هي البناء التحتي، فالجماعة ودولة العقيدة هي دولة التوحيد القائمة على العقيدة الروحية، وفي الوقت نفسه تعبير عن وحدة العلاقات ونظام القيم الثابتة)).

وجاء الفقه المؤسس لهذا المجتمع، وكما قال "الغزالي": ((الناس والسلطان توأمان))، واضاف "الماوردي": ((الدين أهم من الجند، والعقيدة والشريعة هي الأصل خلافاً للدولة الأوروبية التي تجد هذا الصل في المصلحة، وتطور الجماعة جاء ليندمج بعلاقات الدولة حيث أساسها وأصلها من العقيدة، وعندما يقع الانحراف كانت الجماعة المؤمنة تجدد الموقع، وتعيد إنتاجه)).

وإذا هاجمت السلطة المسجد كانت الجماعة المؤمنة تلجأ على مكان لتجديد الدور، وإعادة إنتاج الموقع، وهذا ما زال مستمراً حتى تاريخنا المعاصر[1].

9- نظراً للإحكام التشريعي المحايد المتجرد عن الأغراض السياسية، فقد كان دور الدولة في إدارة الأوقاف دوراً طارئاً خلال خبرتنا.

---

1 - وليد نويهض: الإسلام والسياسة نشوء الدولة في صدر الدعوة، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، بيروت، ط1، 1994، ص127.

10- إذا كان مركز الثقل الحضاري بيد الأمة التي أبدعت فكرة الوقف[1]، ونفخت فيها من جهدها وروحها وضميرها وسلوكها وقد كان هناك تحول لقوة المجتمع على حساب الدولة لتحتل مواقعها وتقوم بواجباتها، ويكفي الإشارة إلى أنه كانت هنالك أوقاف لبناء الثغور وتجييشها وإعدادها لمقاومة الأعداء الخارجيين، على الرغم من أن هذه الوظيفة الأساسية للدولة في النموذج الإسلامي، كذلك كان هنالك أوقاف لتحقيق الأمن الداخلي في صورة شرطة، وجرت أوقاف لتأسيس وتسيير منارات السفن وإرشادها، وكانت هذه الوظيفة من جوهر وظيفة الدولة، لكن المجتمع تدخل عندما شعر أن الدولة في حالة عجز[2].

11- إن الذي ابقى على تجربة الوقف في العصور الإسلامية الوسيطة هو إيمان الناس بها حكاماً ومحكومين فقد استطاعت الأمة والدولة تطبيق خبرتها وتجربتها الخاصة المميزة التي تأتلف مع حضارتها ووجدانها الديني، وعلى هذا الأساس كانت الأوقاف والتنظيمات والمؤسسات الاجتماعية الأخرى هي مؤسسات حسبية صغيرة تنضوي ضمن الدولة، أو المؤسسة الحسبية الكبرى ذات الأبعاد الرمزية الكبرى[3].

12- إن تجربتنا التاريخية الرائدة وضعت الأوقاف بيد الأمة، والتي أخذت تدعمها وتنفخ فيها من روحها.

لقد وليّ على الأمة سلطات رائدة أبت إلا أن تحترم الأوقاف، والأصح الإرصاد التي هي أملاك للدولة خصصت للنفع العام، زيّن للسلطان سليم الاعتداء على الأوقاف فأبى ذلك.

---

1 - ورقة نصر محمد عارف المقدمة إلى ندوة الوقف بتاريخ 6-2001/10/8، بعنان البناء المؤسسي الإداري لنظام الوقف، ص9.

2 - مجلة الأوقاف: الأمانة العامة للأوقاف، دولة الكويت 2000/11/11.

3 - د. رضوان السيد: فلسفة الوقف في الشريعة الإسلامية، ورقة مقدمة إلى ندوة الوقف، بيروت، 6-2001/10/8.

هذه خلاصة تجربتنا الحضارية التي استطاعت مبكراً أن تشق طريقاً، ولكن الرياح تجري بما لا تشتهي السفن، فقد ذهبت ريح الأمة وضعفت منطلقاتها وأساسها، وإذا بالدولة الحديثة تحت ضغط الغرب وعدم الثقة والإيمان بالذات تخرج عن أصولها الحضارية لتستند وتعتنق أصولاً جديدة، غريبة عن روحها وخبرتها وحضارتها، ورهانها السياسي أن تطلق طاقات الأمة الديمقراطية وتفجر فعاليات المجتمع وأن تقارب الذات الحضارية والجوهر الإيماني، انطلاقاً من الحرية التي هي الرهان الساسي لنهضتنا وتقدمنا، ولكن هل امتلكت إرادتها ومصيرها وعبرت عن روحها وقيمها ومصيرها دائماً وفي كافة الدورات التاريخية؟؟.

هذا هو موضوع بحثنا التالي.

الفرع الثاني

الولاء للأمة الإسلامية
ودور الوقف في التعبير عن ذلك

ونحن لن نتعامل مع هذه المسألة من الوجهة السياسية أو الإيديولوجيا، بل سنقتصر على مسها مساً خفيفاً يتفق مع موضوعنا.

وفي هذا الصدد نسجل الملاحظات الآتية:

- إن الأمة – والأمة كيان اجتماعي تاريخي يقوم على العرى والوشائج والنسج الضامة التي لا حصر لها- إرادة حرية داخل التاريخ، وليست إرادة تاريخ داخل الأمه[1]، والواقع المتأخر بعناده وصلابته كثيراً ما يجهض الوعي المتقدم[2].

- وصف أحد المسلمين في الشرق الأقصى حال المسلمين في خطاب موجه إلى الدكتور "عبد العزيز كامل" بقوله: ((عند استقلالنا نظرنا إليكم، فوجدناكم تنظرون إلى غيرنا في الغرب، فاضطررنا إلى أن ننظر إلى غيركم، وعندما نظرتم إلينا، كانت أنظارنا هناك، وقد آن الأوان أن ينظر بعضنا إلى بعض))[3].

---

[1]- محمد رشيد رضا: محاورة المصلح والمقلد، القاهرة، مطبعة مجلة المنار، 1234 هـ، ص55.

2- جوزيف سماحة: نهاية التاريخ وردود الفعل، مجلة الاجتهاد، العددان 15 و 16 لعام 1992، ص307.

3- د. علي عقله عرسان: نحن وأخوتنا والشرق، مقال منشور في مجلة الآداب الأجنبية، عدد 65، دمشق، 1990 ص5.

– إذن آن الأوان لا لأن تنظر الشعوب الإسلامية بعضها إلى بعض فحسب، بل إلى أن تتحد الأكف والإرادات والأهداف والمصالح في إطار نظرة إسلامية تعلي كرامة الإنسان، وترسخ حقوقه وحرياته، وترصن إرادة الحياة، وتعمق ظروف الشرط البشري، لاسيما أننا في مرحلة أمة الدعوة وأمة العهد، حيث تقام علاقة المسلمين فيما بينهم، أو مع الآخرين على أساس التعاون والتعاضد.

وهكذا تطرح القضية بالشكل الآتي:

الدار الإسلامية، دار حقيقية بقدر ما تتطور وتقوم على ما يلي: معاقد العزة، الأرض المشتركة، العمران المشترك، الاقتصاد المشترك، الثقافة المشتركة... الخ.

– يؤكد الأستاذ "وليد نويهض" أن الدولة الإسلامية في مرحلة الدعوة هي البناء التحتي للجماعة الأولى، وتتمثل أساساً في نظام العقيدة، والفوق هو مجموع العلاقات الاقتصادية والوظائف المهنية التي تفرعت عنها، والعقيدة هي المحرك، وفي الآن نفسه هي القوة والصانع، الفكرة التي تقولب الحدث التاريخي[1].

ولقد أدركت أوربا ذلك، فعمدت –بعلاقتها مع الدولة العثمانية– على ضرب البنية التحتية– العقيدة[2].

– يؤكد الدكتور "عصمت سيف الدولة" أن الغرب أدرك أن نظام العلمانية لا يتحقق في الدار الإسلامية إلا بالإبقاء على الإسلام ديناً لله واستبعاده نظاماً للحياة لتخلو الحياة العربية والإسلامية لنظام لا يتسع للإسلام نظاماً[3].

---

[1]– وليد نويهض: الإسلام والسياسة، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، بيروت، ط1، 1994، ص125.

[2]– المرجع السابق، ص133.

[3]– وليد نويهض: العروبة والإسلام، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1986، ص240.

لقد شبه أحدهم الأمة الإسلامية بسفينة نوح التي تحيط بها قطع العداء والظلام، وشبهها الخليفة الراشد "عمر بن عبد العزيز" بنهر عظيم، لكنه نهر اشتق منه نهر بعد نهر حتى جف هذا النهر العظيم الذي نبع من الأرض العربية وشقته أيد عربية، وخلقت منه مشروعاً أعطى أكلاُ ثقافية واجتماعية و حضارية وأخلاقية، ولن يعود لهذه الأمة الإسلامية ألقها إلا إذا عاد النهر العظيم يشق طريقه عبر كل بلد إسلامي، وفي مطلع ذلك الأرض العربية، ويستمد قوته من سواعد الشعوب الإسلامية بأخلاقية الحوار والتعاون والتضامن: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ **الحجرات/13**.

وهذا العصر هو عصر تفجر الثورات والطموحات المتصاعدة، وهذه الثورات ليست مجرد إحساس بالإسلامية أو بالعروبة، إحساس بأمة ذرية سديمية، وإنما هو قبل كل شيء مشروع ذو أفق ثقافي وحقوقي وإنساني وغير ذلك.

هذا المشروع يبنى حجرة حجرة، لبنة لبنة، خلية خلية، وليس مجرد كلمات فارغة، أو احساسات عاطفية بعيدة عن ملامسة الواقع.

علينا الآن أن نبني صرح البناء التحتي للأمة الإسلامية، وهو بناء متشابك غزير خصب متنوع الآفاق، ونعتقد أن الوقف يلعب دوراً كبيراً في هذه المعركة القاسية، ويعطى في الآن نفسه مدلولاً واسعاً يميز المشروع الاقتصادي الرأسمالي القائم على الجشع الأسود وعبادة العجل الذهبي، وفي الوقت نفسه يقدم أنموذجاً حياً للتعاون بين الشعوب، وبث روح المحبة والسلام في العالم التي هي رسالة هذا الدين.

وهذا السلام –بالمفهوم الإسلامي– لا يعني امتناع القتال، بل يعني إطعام الجائع، قال تعالى: ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ﴿3﴾ الَّذِي أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَآمَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ﴾ **قريش/3-4**.

الفرع الثالث

جدلية الانتماء إلى الإنسانية

«مسألة الرسالة الكونية للإسلام[1] ورسالة الوقف في هذا المضمار»

قلنا سابقاً إن المسكونة أصبحت بالنسبة للمسلم دار عهد ودار دعوه، وليست دار انقسامية، سئل الرسول ﷺ عن أعظم عمل يعمله المسلم، فقال: ﴿بَذْلُ السَّلَامِ لِلعَالَمِ﴾، كيف لا وهذا الرسول العظيم ﷺ هو الرسالة المهداة للعالم، وقد بعثه الله رحمة للعالمين...

أجل لقد أكد أحد المفكرين أن مسيرة التاريخ الكوني آيلة إلى حالة من حالات الكاووس:chaos، السديم الذي يتفاعل باتجاه إعادة التشكل، وهو تشكل لا يعني إعادة نسخة عصر التنوير والقرن التاسع عشر، أي عدم استعارة علمانية الماضي، بل إن المستقبل يتجه نحو تشكيل ثقافة توليفية قد يكون للثقافة الإسلامية دور فيها، وهذا متوقف على الجهد الإبداعي للمسلمين[2].

ونعتقد أن الإسلام يزود المسلمين بأواليات التقدم ونواهض الحركة وفعاليات التطور، من ذلك على سبيل المثال، أصل العدل والمساواة والتقوى وأصل الإحسان، وأصل الاستخلاف، وأصل عمران الكون، والإيمان بالأصل المشترك للإنسان ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ الحجرات/13، وأصل الدعوة إلى الكلمة السواء ﴿قُلْ يَا

---

[1]- للتزيد في هذا الموضوع، يراجع كتابنا الوطن في الإسلام، ص353 وما بعدها.

[2]- مداخلة د. وجيه كوثراني، مجلة المستقبل العربي، عدد 5 لعام 1993، ص643.

أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْاْ إِلَى كَلَمَةٍ سَوَاء بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾ آل عمران/64، وأصل بذل السلام للعالم، وأصل الخير الإنساني الشامل: ﴿الخلقُ عيالُ اللّه فأحبُّهم إلى اللّه أنفعُهم لعياله﴾، وأصل عصمة النفس الإنسانية صيانة الحياة، وأصل الدين مع اختلاف الوسيلة، وأصل حقوق الإنسان وحرياته في أول إعلان لحقوق الإنسان ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى﴾ طه/118.

والإسلام يندد بكل مظاهر القهر والتسلط، وهو ما كان يعبر عنه بالقيصرية والكسروية.

والخيرية في الإسلام تقوم على الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر ﴿تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللّهِ﴾ آل عمران/110.

وقوله تعالى: ﴿لاَّ خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَاهُمْ إِلاَّ مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلاَحٍ بَيْنَ النَّاسِ﴾النساء/114.

وأساس كل سلطة في الحياة إعمار الأرض: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ هود/61.

والمسلمون مندوبون لرفع الظلم: ﴿وَمَا لَكُمْ لاَ تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاء وَالْوِلْدَانِ﴾ النساء/76.

والإصلاح هو غاية الإنسانية ﴿وَأَصْلِحُواْ ذَاتَ بَيْنِكُمْ﴾ الأنفال/1.

والإسلام يندد بالفساد والإفساد ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا﴾ البقرة/205.

والإسلام يحض على التعاون بمعناه المطلق: وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُواْ عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ المائدة/2.

وللأنسنة humanisme باب واسع في الإسلام، يقول الشاطبي محدداً أحد مظاهر هذه الأنسنة: إن المجتهد الحق يحمل بين جنبيه معاني النبوة وإن لم يكن نبياً[1].

والسؤال المطروح في إطار هذه الأنسنة: هل يسمح الإسلام بأن تخاطب الأوقاف الإسلامية غير المسلمين؟.

سؤال هام سنجيب عنه في بحث أهداف الوقف.

[1]- 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، ج1، المقالات الأولى.

التأسيس القانوني للوقف

تعتبر الرافعة الحقوقية من أهم النواهض الحضارية، الأمر الذي يمكن التأكيد بيقين أن أية قرارات عظمة في التاريخ الإنساني، بل أن أية قمة باذخة للحياة الإنسانية إنما كانت تقترن بالناهض القانوني، وهذا ما وعاه الخليفة الراشد عثمان بن عفان رضي الله عنه بقوله: ((إن الله يزع بالسلطان مالا يزع بالقرآن)).

تروي الموارد التاريخية أن المشركين كانوا يقتربون من غار حراء عندما توجه الرسول ﷺ إلى صاحبه أبي بكر قائلاً له: ((ما هاتان الراحلتان، أجاب الصاحب... لقد استأجرتهما بكذا وكذا... هنا انبرى الرسول ﷺ ليقول: لك عليّ نصف هذه الأجرة))؟.

أجل العدو يقترب من الغار، وهنا تنبثق نفحة إنسانية كبرى ناجمة عن اصطدام الروح العظمى للرسول ﷺ مع الواقع، إنها اللحظة الفلسفية المشرقة التي عانقت أهمية الناهض الحقوقي في أشد الظروف حلكة.

إن الحق هو ذلك السياج الذي تستشعره الجماعة لفكرة معينة، ثم تنبري لإحاطة هذه الفكرة بذلك السياج حماية لها وعوناً لها في الإقلاع، وبذلك فإن إدراك الطبيعة الذاتية الماهوية للوقف من الوجهة القانونية، هذا الأمر لا يقل أهمية – في إقلاعه– عن هدفه أو أي مقوم آخر.

ونحن لا نستهين بنظرية الفقه الإسلامي وإبداعاتها، الأمر الذي نعتها "أوستروغ" بأنها مصنع منطقي، لكننا مهما تحدثنا عن عظمة تلك النظرية الفقهية، فنحن لا نستطيع أن ننسى مغامرة الروح الإنسانية إضافة إلى المغامرة الكبرى للعقل الإنساني وما اجترحه هذا العقل وتلك الروح من انتصارات وطموحات كبرى، ولعل مرد ذلك أن القانون هو التعبير الأوفى عن رحم الحياة وخلجاتها، وبالتالي فالعصر الحديث – الممتلئ والناضج - طرح على العقل التنظيمي الإنساني من المعطيات مالم تكن متوفرة في العصر الوسيط.

وعلى هذا الأساس، فعلى النظرية القانونية للوقف -إذا كان لها أن تنشد البقاء– أن تعي المستلزمات الوظيفية الآتية: functional prerequisites:

1 - التكيف مع الظروف المستجدة.

2 - تحقيق الهدف: أي توفر الأدوات التي تحرك مصادره للوصول إلى أهدافه.

3 - التكامل: أي المحافظة على الوحدة والتماسك والانسجام بين المكونات.

4 - المحافظة على النظرية: أي المحافظة على حالة التوازن في النمط.

هذه هي الشروط الأربعة التي اشترطها إيان كريب لكل نسق اجتماعي يرنو إلى البقاء[1] تكيفاً وانسجاماً مع الظروف المستجدة.

وفي نظرنا إن أية فاعلية مرجوة للوقف، إنما تنطلق من الإدراك القانوني الماهوي لهذه الظاهرة على ضوء نظرية الدولة الحديثة لا سيما الدولة القانونية: L,etat du droit المؤسسة على المشروع الاجتماعي L,institutionalization بحيث إن هذا المشروع ينبثق عن الجماعة ويعبر عن إرادتها، ويشخص هذه الإرادة

[1]- إيان كريب: النظرية الاجتماعية، ص74.

قانونياً، أي يتم الفصل داخل هذا المشروع بين صاحب المشروع «الجماعة»، وبين الوكيل «السلطة»، وبحيث يحدث تعاون بين هذا الوكيل وبين صاحب المشروع، خلافاً لما حدث في حضارتنا وبالذات لظاهرة الوقف التي عبرت –في حدود ما– عن استقلال الأمة بتلك الظاهرة وانفرادها ومبادرتها الذاتية في بلورتها دون تعاون وطيد مع السلطة، بل كثيراً ما كانت هذه السلطة تعتدي وتتغول على الظاهرة المذكورة.

وحقيقة الأمر أنه من المتعذر حرث أية ظاهرة قانونية أو تشريح جثثها ما لم يقم الدارس بما يسمونه في علم القانون بالتوصيف أو التكييف qualification، فهذا التكييف هو الفكرة المفتاح la notion de clef أو الحبل المتين الذي يلم شتات الظاهرة، ويجمع مقوماتها، ويفسر مجمل جوانبها.

والواقع أن ظاهرة الوقف إن هي إلا مؤسسة خاصة تحقق النفع العام L, utilité public، وهذه المؤسسة –وهي البناء الفوقي أو الجهاز الإداري– محمولة على بناء تحتي هو تأمين الحاجات العامة، أو ما يسمونها في لغة القانون العام، بالمرفق الإداري la service public.

وتجدر الإشارة إلى أن الذهن القانوني لنظرية الفقه الإسلامي، أدرك بعض عناصر المرفق العام، وحركيته الوظيفية[1]، لكن تلك النظرية عجزت عن صياغة كلية لهذه الظاهرة، وبذلك يجب إعادة النظر بنظرية الفقه على أساس ترميمها مجدداً، وليس نسفها من جذورها بما يتفق مع نظرية المرفق العام في القانون العام

[1]– نقصد من ذلك تأسس الوقف على السياسة المدنية التي هي جلب منفعة ودرء مفسدة، وهذان القطبان "منفعة ومفسدة"، هما غاية المرفق العامة، انظر ابراهيم البيومي غانم، المرجع السابق، ص103 وانظر د. محمود حلمي، المرفق العام، ص132.

المعاصر لا سيما في النظام الإداري الفرنسي، وما أبدعته تلك النظرية من تألقات رائعة على صعيد الفكر القانوني.

تأسيساً على كل ما ذكرناه فسنتصدى للتعريف الفقهي بنظرية الوقف، ثم نقدم مقاربة مصطلحية له مستمدة من الفقه الإسلامي، ثم نردف ذلك بمقارنة لفلسفة الوقف في الذهن الحضاري العمراني الإسلامي، على أن تتوج ذلك بتكييف الوقف كمرفق عام إداري، وما يترتب على ذلك من نتائج وآثار.

الفرع الأول

في تحديد ماهية الظاهرة الوقفية

يمكن القول إن الحقل الوقفي يموج ويمور بالحيوية، فعلى ساحته – المتعددة التضاريس والتضاعيف– يتعانق الفاعل الديني والوجداني والآلية الاجتماعية والاقتصادية إضافة إلى الحقائق الروحية والنفسية.

وعلى هذا الأساس فالمفروض بالباحث أن يتزود للوهلة الأولى prima facty بفكرة مبسطة تكون له بمثابة مفهوم مفتاحي la notion- clef أو بوصلة توجه سلوكه وخطاه في هذا الحقل الشائك المتعرج، وإن كان هنالك مواقف معرفية تفضل الإتيان بالتعريف في نهاية البحث تتويجاً لما أنجزه الحفر الأركيولوجي[1] المعرفي في طبقات هذا المفهوم.

ونحن نفضل الأخذ بالحل الأول لسبب بسيط هو أن أي بحث إنما يعتمد منهجاً عيانياً معيناً لمسألة عيانية معينة، وهذا يعني أنه يجب أن يتوفر بيد الباحث فرضية معينة ينبري لتشريح جثتها، ثم يعرض ما صدقها على الواقع تصحيحاً وتصويباً، وعلى هذا فستقوم بمقاربة مبسطة لهذه الفكرة من الناحية اللغوية، فالفلسفية، ثم المصطلحية.

---

[1]– أركيولوجيا المعرفة: جهاز مفاهيمي استخدمه لأول مرة فيكو مشبهاً البحث عن الحقيقة بمهمة البحث عن الآثار في طبقات الأرض.

المطلب الأول:

المقاربة اللغوية

الوقف لغة: الحبس والمنع مطلقاً حسياً كان أم معنوياً، فيقال: ((وقفت الدابة، أي حبستها على مالكها، ووقفت الدار، أي حبستها عن ملك مالكها)).

وهذه اللفظة ثلاثية من الباب الثاني، فيقال وقف يقف وقفاً، ولا يأتي رباعياً إلا في لغة رديئة، ويشتهر استعمال المصدر باسم المفعول، فيقال هذا الدار وقف، أي موقوفة، ولهذا فهي تثنى وتجمع، فيقال: وقفان وأوقاف[1].

المطلب الثاني:

المقاربة المفهومية المصطلحية

إن تطور أي علم رهين بتحديد معاني الأجهزة المفاهيمية تحديداً دقيقاً يضبط معناها، ويزيل ما علق بها من غموض والتباس.

ومما لاريب فيه أن هنالك عدم تطابق بين المدلول اللغوي والمدلول الوضعي المفهومي، والقول بغير ذلك يعني حرمان كل حقل من حقول المعرفة من تحديد المعاني الضرورية واللازمة له[2].

---

[1] – الوقف في الشريعة الإسلامية، تأليف مجموعة من الفقهاء منشورات المكتبة الحديثة، طرابلس، لبنان دون ذكر اسم المؤلف أو السنة. المصباح: مادة وقف، وانظر محمد أمين الشهير بـ **ابن عابدين**: رد المختار على الدر المختار 337، ابن منظور: لسان العرب، القاهرة، مادة حبس ومادة وقف، أبي بكر الرازي: مختار الصحاح، القاهرة، 1990.

[2] – د. ثروت بدوي: النظم السياسية، القاهرة، دار النهضة العربية، 1967، ص4.

ومع ذلك، فالراجح وجود علاقة ما بين المدلولين اللغوي والمفهومي، لاسيما في لغة ثرة غنية كاللغة العربية.

وبطبيعة الحال، فتحديد المعنى الوضعي positif يقتضي تحديد المعنى الايتمولوجي «الأصلي» للكلمة، ثم معرفة المعنى المتزامن synchronique، أي دراسة الحافات circonstances التي تكتنف المصطلح في إطاره وحقله المعرفي إضافة إلى الشحنات التي تجرعها وشربها.

يمكن التأكيد أن الرسول ﷺ هو الذي حدد المفهوم الفلسفي لهذه الظاهرة[1]، وهذا ما يتضح من قوله: ﴿إِذَا مَات الإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَمَلُه إِلَّا مَنْ ثَلَاثَةٌ: صَدَقَةٌ جَارِيَةٌ، أَوْ عِلْمٌ يَنْتَفِعُ بِهِ، أَوْ وَلَدَ صَالِحُ يَدْعُو لَهُ﴾[2].

هذا فضلاً عن تحديده المدلول الفني الإجرائي من خلال قوله ﷺ: يا عمر إن شئت حبست أصلها، وتصدقت بثمرها، غير أنه لا يباع أصلها ولا يوهب ولا يورث[3].

ومع ذلك فقد كان لابد لعلم الفقه من أن يلعب دوره في التحديد الصياغي التقنوي للظاهرة، وفيما يلي بعض التعاريف المتعلقة بذلك:

- عرفه الشافعية والحنبلية والصاحبان من الحنفية بأنه: حبس الواقف العين على حكم ملك الله تعالى، وصرف منفعتها على من أحب[1].

---

[1] - يقال إن أول من شرع الوقف هو سيدنا إبراهيم الخليل، إذ أنشأ عدة مؤسسات خيرية، لكن ما هو مضمون هذا الوقف ومفهومه، انظر الوقف في الشريعة الإسلامية، تأليف مجموعة من الفقهاء، ص3.

[2] - رواه مسلم وغيره.

[3] - رواه البخاري ومسلم وغيره.

ومعنى ذلك إخراج العين الموقوفة عن ملك الواقف إلى حكم ملك الله تعالى، فلا يجوز له بعد ذلك التصرف أو الرجوع فيها أو توريثها، لخروجها عن ملكه، هذا في حق العين الموقوفة، أما المنافع، فهي لمن وقفها عليهم، تنتقل منهم بحسب شروطه[2].

ويثير هذا التعريف نقاطاً عدة أخصها بالذكر عبارة «بحكم ملك الله تعالى»، فهذا التعبير – ولا شك – مجازي، والمقصود من ذلك ملكية المجتمع حسب رأي الشاطبي في تمييزه بين حق الله وحق العباد.

- والوقف لدى "قدري باشا" هو حبس العين عن تملكيها لأحد من العباد والتصدق بالمنفعة على الفقراء ولو في الجملة، أو على وجه من وجوه البر[3].
- وعرفت المادة 12/7 مدني مصري قديم الأموال الموقوفة بقولها: ((هي الأموال المرصدة على جهة بر لا تنقطع، ويصح أن تكون منفعتها لأشخاص بشروط معلومة حسب المقرر باللوائح في شأن ذلك)).
- والوقف لدى الدكتور "مرسي بك" نوعان:

وقف خيري، ووقف أهلي، والأول ما كان لجهة بر لا تنقطع، والثاني الذي تكون منفعته لأشخاص معلومين، على أنه لابد في كل وقف أن يكون مرجعه جهة بر لا تنقطع.

---

[1]– د. أحمد الحجي الكردي: الأحوال الشخصية، مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية، دمشق، 1988-1989، ص199، أبو الحسين مسلم بن الحجاج: صحيح مسلم بشرح النووي، ج10، القاهرة، المطبعة المصرية، 1929م، ص85.

[2]– محمد أمين الشهير بـ **ابن عابدين**: رد المختار على الدر المختار 4/338.

[3]– محمد قدري باشا: قانون العدل والإنصاف للقضاء على مشكلات الأوقاف، ط4، القاهرة، المطبعة الأميرية، 1909، ص3.

وهـذه الأمـوال تشـبه الأمـوال المخصصـة للمنفعـة العامـة في كونهـا لا يجـوز التصرف فيها، وتشبه الملك الخاص في جواز تملكها بمضي المدة، وجواز حجزها وبيعها لمن كان له حق عيني عليها قبل وقفها، لذلك يطلق عليها «الأموال ذات الشبهين[1]».

ولا يجوز لأحد أن يقف ماله إضراراً بدائنيه، وإن وقف كان الوقف باطلاً[2].

هـذا وإن عـدم جـواز الوقـف للإضـرار بالـدائن بمثـل النـزعـة الأخلاقيـة في ضـمير الشريعة الإسلامية، أما لجهة الحجز على الوقف، وتملكه بالتقادم، فلا يتفق مع التطور الراهن لنظرية الأموال العامة، لاسـيما أن الوقـف لا يعدو أن يكون مرفقاً عاماً يقدم للجمهور حاجات عامة مطردة ومنتظمة، والحجز أو التملك الخاص يتعارض مع طبيعة البر الذي لا ينقطع التي تمثل ماهية الوقف وجوهره.

هذا والملاحظ أنه ليس ثمة فروق جوهرية بين تلك المعاني الاصطلاحية المتعددة –التي أوردنا طائفة يسيرة منها– فهي متفاوتة في مظهرها متحدة في معناها وطبيعتها، الأمر الذي يؤكد أن قوام الوقف هو منع التصرف في رقبة العين بما يتعارض مع الحفاظ على ديمومة الانتفاع بها، أي حبسها على حكم ملك الله تعالى، بأن لاتباع أو ترهن أو توهب أو تورث، أما منفعتها فتصرف على وجه أو أكثر من وجوه الخير والمنافع العامة[3].

---

[1]– محمد كامل مرسي: الأموال، القاهرة، مطبعة الرغائب، 1935، ص57.

[2]– المرجع السابق، ص57.

[3]– د. ابراهيم البيومي غانم: مداخلته حول إحياء دور الوقف في التنمية المستقلة، مجلة المستقبل العربي، ص99.

المطلب الثالث:

المدلول الفلسفي للوقف

لقد آثرنا هذا العنوان، وفضلناه على تسمية المبادئ العامة للوقف لأن هذا المدلول الأخير يثير غلطاً وتغليطاً واشتباهاً، إذ المبدأ يعني قاعدة القواعد، أي القاعدة الكبرى الأم التي تحكم عدة قواعد عملية، وبالتالي فقد تكون القاعدة العملية المحكومة بالمبدأ، قاعدة إجرائية، وليست قاعدة مفهومية موضوعية، كما هي الحال في الوقف، وعندئذ نضل الطريق، ونبتعد عن تحديد مضمون «الوقف».

وهذا المفهوم الفلسفي الذي يؤسس الوقف، نلتمسه في قوله ﷺ: ﴿إِذَا مَات الإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَمَلُه إِلَّا مَنْ ثَلَاثَةٌ: صَدَقَةٌ جَارِيَةٌ، أَوْ عِلْمٌ يَنْتَفِعُ بِهِ، أَوْ وَلَدَ صَالِحُ يَدْعُو لَهُ﴾[1].

وهنالك من يؤسس الوقف على النص القرآني القائل: ﴿لَن تَنَالُواْ الْبِرَّ حَتَّى تُنفِقُواْ مِمَّا تُحِبُّونَ﴾ آل عمران/**92**.

وقوله: ﴿أَنفِقُواْ مِن طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ الأَرْضِ﴾ البقرة/**267**.

ونحن لسنا مع هذا الرأي لأن الآيتين الآنفتي الذكر تكلمتا على الإنفاق في ذاته[2]، مطلق إنفاق، في حين أن المأثور النبوي أكثر اقتراباً من حركة المجتمع ودروب الحياة، حيث تحدث عن اتفاق في صيغه الاستمرار والاطراد والانتظام، وهذا ما

---

[1]- رواه مسلم وغيره.

[2]- نذكر القارئ بقول أرسطو، نحن نبحث عن العدل في ذاته والعدل داخل المجتمع، كتابه الأخلاق.

يتأكد من المحاور الثلاثة التي وردت في الحديث النبوي «الصدقة الجارية –العلم المنتفع به –الولد الصالح».

والذي يؤكد هذه الرؤية الفلسفية أن رسول الله ﷺ، استشرف فاستشف سبل الحياة الإنسانية، فوجدها ترسف بالفوت والهرج والاضطراب، اللهم إلا بإقامة مجتمع المؤسسات والمرافق العامة، هذا المجتمع الذي يعني مد 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 الحاجة ذات تأثير عارض وطارئ[1].

هذا ولم نعدم وجود فقهاء فسروا الصدقة الجارية بأنها الوقف لأن غيره من الصدقات لا يكون جارياً أي مستمراً على الدوام[2].

ولا أدل على ذلك أن الرسول ﷺ ميّز هذا المفهوم الفلسفي[3] من المفهوم الإجرائي الذي سبق الإشارة إليه، والمتمثل في قوله ﷺ: ((إن شئت حبست أصلها وتصدقت بثمرها))، فهذا القول لا يعدو أن يكون مفهوماً تقنوياً فنياً «إجرائياً» كما سبق توضيحه.

---

[1] – ابراهيم البيومي غانم: إحياء دور الوقف في التنمية المستقلة، ص98.

[2] – شرف الدين اسماعيل المقري: خلاصة الفتاوي، تحقيق عبد العزيز عطية زلط، القاهرة، 1990، ج2، ص446، حسن عبد الله الأمين: الوقف في الفقه الإسلامي، ورقة قدمت إلى وقائع الحلقة الدراسية لتنمية ممتلكات الأوقاف التي عقدت بجدة من 1404/3/20 هـ-1404/4/2هـ، ص109.

[3] – نقصد هنا بالفلسفة، تلك المرتبطة بالواقع والمؤسسة له، أي التي تؤسس هنا حياة الدولة والمجتمع.

هكذا يتضح التكامل أو بالأصح التمييز دون الفصل بين الوعي الرسولي والوعي القرآني، بين دروب السماء ودروب الأرض، ففي الوعي الرسولي قام الرسول ﷺ بتمثل النص القرآني وهضمه وتشرب روحه في كل جارحة من جوارحه، ثم أعاد إنتاجه على مسرح الواقع إبداعاً منطلقاً من المادة القرآنية، وبذلك يكون المأثور النبوي أقرب إلى الواقع، وبالتالي فعندما نقول إن المأثور النبوي يؤسس للمرفق العام في لغتنا المعاصرة، نكون أكثر تعاملاً مع الواقع، أما النص القرآني فأكثر تجريداً للواقع، وبذلك تبدو أهمية النص النبوي في تكملة مهمة النص القرآني وإنضاجه برفده بالبعد الواقعي والإجرائي.

هذا ونذكر استطراداً بأنه ظهرت في فرنسا في القرن العشرين مدرسة أسميت مدرسة المرفق العام ترى أن الدولة مجموعة من المرافق، وأن مبرر وجود الحاكم هو تأمين اطراد سير المرفق[1]، وهذا هو رأي الدكتور "حسن صعب" بالتعويل على النزعة المؤسساتية في المجتمع[2].

هذا الناموس العمراني الذي دلل به الرسول ﷺ، يشكل رقعة واسعة في روح النسيج القرآني والمأثور النبوي، وبالتالي لم يكن وليد نزعة عابرة أو وقفة سانحة طارئة، بل ينطلق من نظرية عمرانية تؤسس لعمل تاريخي فذ وجبار، وفي هذا

[1]- د. سليمان الطماوي: مبادئ القانون الإداري، القاهرة، دار الفكر العربي، ط8، ص9.

[2]- حسن صعب: مقدمة لدراسة علم السياسة، دار العلم للملايين، بيروت، ط3، 1972، ص427.

الصدد فنحن مع الدكتور خليل أحمد خليل بأن الإنسان المتحضر الحاضر وجودياً هو ذلك اللاعب التاريخي بدنياه ومواعينها «تقنياتها[1]».

هكذا يحذر النص القرآني من الذين يمنعون الماعون، أي يمنعون ما يستعين به الإنسان في معاشه وحضوره العالمي، وبالتالي فالماعونية حين تمنع، إنما تشكل المانعية الكبرى للتأسيس الحضاري، وقوامه العون، العونة الاجتماعية بالمعنى السوسيولوجي الدقيق للعمر والعمران[2].

هكذا يرسي القرآن الكريم إعلاناً فذاً لحقوق الإنسان قائماً على مبدأ الضرورة، أي على علم الحياة في ذاتها وضرورتها، وفي ذلك يقول تعالى: ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى﴿118﴾ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَضْحَى﴾ **طه/118-119**.
وينبري هذا المشهد في القرآن الكريم، حيث نجد العمران الحضاري يقوم على الأمن وعلى الثمرات، قال تعالى: ﴿رَبِّ اجْعَلْ هَـَذَا بَلَداً آمِناً وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ﴾ **البقرة/126**، وبيان ذلك أن الإطعام من جوع، والأمن من الخوف، مقدمه ضرورية لعبادة الله وأولى الناس بهذه العبادة، أولئك الذين أطعمهم الله وأمنهم دون أن يشكروا لطفه ونعمه، قال تعالى: ﴿لإيلاف قريش إيلافهم رحلة الشتاء والصيف، فليعبدوا رب هذا البيت الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف﴾ سورة قريش.

---

[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، ص3.

[2] – المرجع السابق، ص3.

فليلاحظ القارئ أن الآية الكريمة ربطت بين الأمن والتنمية، فهي بذلك تؤسس لفكر استراتيجي أقوم[1].

وقريب من ذلك قول الدكتور رضوان السيد: ((لقد تقرشت قريش –تجمعت– حول البيت، ثم مدت تقرشها بالإيلاف بأبعاده الدينية والسياسية الاجتماعية والاقتصادية، وجاء النبي ﷺ مؤكداً الجذر الديني رب البيت الذي حقق الأمن والكفاية، ويعد بتحقيق العقيدة))[2].

ومن خلال هذه المقدمة البسيطة نعتقد أن الدولة في الإسلام هي دولة حانية l'etat providence لا تقتصر كما هي الحال في الدولة الحارسة: l'etat gendarme على حفظ النظام العام وإقامة العدل[3]، بل هي مسؤولة مندوبة إلى إقامة الحياة نفسها، وهذا ما يتضح من الأثافي التي حددها الماوردي لإقامة المجتمع الإسلامي[4]، المتجلية فيما يلي: دين متبع – سلطان قاهر – عدل شامل – أمن عام – خصب دائم – أمل فسيح.

وليس عجباً أن نرى القرآن الكريم يربط بين النبوة والدعوة إلى الدين، وبين العمران مقرراً أن الرسالات لا تكون إلا في القرى، وأن التاريخ البشري نتاج المدن

---

[1]– وفي هذا الصدد يقول ماكنمارا وزير الدفاع الأمريكي الأسبق: الأمن هو التنمية.

[2]– د. رضوان السيد مفهوم الجماعات في الإسلام، ط1، 1984، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1984، ص27.

[3] – د. فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1987، ص278.

[4] – الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص117.

والمستقرات الحضرية العمرانية[1]، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلاَّ رِجَالاً نُّوحِي إِلَيْهِم مِّنْ أَهْلِ الْقُرَى﴾ يوسف/**109**.

ولقد ظهرت أدبيات في تراثنا تؤكد أن الأنبياء كانوا جميعاً من أهل القرى[2].

وهنالك ملاحظة استطرادية مفادها أن المنظومات الفقهية التي عانقت الوقف وتناولته، هي نتاج وإنجاز المشروع التاريخي العربي الإسلامي، فهي بذلك فعل بشري محض ليس له هذه السمة المقدسة التي يتمتع بها النص الأم المقدس المؤسس لفلسفة الوقف «المأثور النبوي»، وبذلك فهذه المنظومة الفقهية تخضع لما يخضع له أي عمل بشري من جرح وتعديل ونقد وتحليل ومعارضة، وغير ذلك من سمات الفعل البشري، وهذا ما تضطلع به - في نظرنا- جدلية الأصالة والمعاصرة الذي تحكم مسيره أمتنا، بحيث لا يفتئت الماضي على الحاضر أو يعنته ويبهظه، وبحيث لا ينسلخ الحاضر من جذره التاريخي الكبير والأصيل، ووعيه وظروفه الراهنة[3].

---

[1] - علاء الدين أبي بكر بن مسعود **الكاساني**: بدائع الصنائع 2/278، د. رضوان السيد: المدينة والدولة في الإسلام- دراسة في رؤيتي الماوردي وابن خلدون، ص28.

[2] - أبو عثمان عمرو بن بحر بن البصري المشهور بالـ **الجاحظ**: الحيوان 4/478، أبي هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران **العسكري**: الأوائل، 1/39، د. رضوان السيد: الدولة في الإسلام- دراسة في رؤيتي الماوردي وابن خلدون، ص39.

[3] - مداخلة د. حسن حنفي: مجلة المستقبل العربي، عدد 240، لعام 1999، ص193.

الفرع الثاني

الوقف بوصفه مشروعاً وجهازاً لتحقيق غاية عامة

يرى بعضهم – وهو في صدد الحديث عن الوقف– أننا لا نحتاج إلى التعلم من أحد[1].

وفي نظرنا إن هذا القول يؤخذ بتحفظ، وإذا كانت الجرعة الروحية والإيمانية في الوقف، تمثل ذروة قيمية لا تبذ تسمح لنا أن نرفع رؤوسنا بين الشعوب، وتتيح لنا أن نمتلك قصب السبق في هذا المضمار، إذا كان الأمر كذلك، فنظام الوقف لا يعدو أن يكون مشروعاً entreprise أو منظمة organisation وليدة الفكر الاجتهادي البشري، وتخضع لما يخضع له كل إنجاز بشري للتمدد والتقلص، القوة والضعف، وغير ذلك.

زد على ذلك فإن مغامرة الروح البشرية كان لها تحققات فذة في الغرب، حيث أفصحت هذه الروح عن نفسها في أكثر من مخاض وطموح، وهكذا كانت حركة التنوير/فحركة النهضة، فالثورة الصناعية، فثورة التكنولوجيا إضافة إلى تحققات فذة لصالح الأنسنة والشرط البشري.

وإذا أضفنا إلى كل ذلك التطور المادي العميق، والارتقاء الاجتماعي الفذ، أمكننا أن نسجل ارتقاء فذاً لصالح الفاعل القانوني، بصفته فاعلاً يعكس واقعاً، ويسجل ما في قلبه وضميره من تطورات.

---

[1]– د. ابراهيم البيومي غانم: إحياء دور الوقف في التنمية المستقلة، ص125.

وبالمقابل فإن مغامرة الروح الإنسانية على تربتنا تسمرت في موقعها، بل تحجرت وانكفأت، وكان لهذه الروح أن ترنو وتتشوف للتحققات الفذة لعطاءات الروح الإنسانية على تراب الغرب، وهذه هي إشكاليتنا الكبرى التي يلتف ضميرنا الجمعي حولها، والتي هي إشكالية الأصالة والمعاصرة.

وإذا طبقنا هذه الرؤية على الوقف أمكننا القول إن هذا المشروع ليس بناء خرباً متهالكاً متداعياً يجب نسفه من الجذور، بل إنه -بأصالة روحه- يحتاج فقط إلى الترميم، في هيكليته مع الاحتفاظ بروحه ونفسه وتوهجه وإشراقه الروحي.

وهنالك أمثلة لا حصر لها تؤكد أن النظرية الفقهية استشفت فاستشرفت فكرة المشروع العام في الوقف، وفيما يلي بعض الأمثلة التي استقيناها من أحكام الأوقاف "للخصاف"[1].

شرط قضاء دين الواقف بعد الوفاة، حيث يقضي الدين، وينسلخ الوقف في هذه اللحظة من أي اعتبار ذاتي لتتأكد سمته الموضوعية «مشروع عام».
وهذه السمة الموضوعية تبرز في اختصاص الناظر في إدارة الوقف وحدود ذلك، إذ لا يحق له رهن عقارات الوقف عند وقوع دين عليه، أو على المستحقين لأن ذلك يؤدي إلى بطلانه عند العجز عن إيفاء الدين وبيع الرهن لسد دينه، وليس له أن يزيد في عمارة الوقف عن حالته التي هو عليها إلا إذا شرط الواقف أو رضي المستحقون بذلك، ولا أن يزيد في مرتبات أرباب الشعائر وأصحاب الوظائف المعينة لهم من قبل الواقف أو القاضي، وليس له أن يستدين على الوقف إلا إذا

[1]- خلافاً لتعليقاتنا على الأمثلة المستقاة من الخصاف.

شرط له الواقف ذلك، أو أذن له القاضي، ولا يأذن بالاستدانة إلا عند المصلحة الضرورية، ولا يجوز له الاستبدال إلا ضمن شروط[1].

- شراء شخص داراً فبنى عليها مسجداً وقد أصاب البيع عيباً، هنا يصحح البيع، وذلك بدفع الفرق للبائع، ونحن هنا نقترب من فكرة ما يسمى في فقه القانون الإداري بحصانة intangibilité المؤسسة العامة أو المشروع الإداري، فالإدارة قد تغتصب عقاراً اغتصاباً بيناً flagrant وجسيماً grossier، أي تخرج كلياً عن حدود الشرعية، شريطة أن لا يقام عليه مشروعاً عاماً «مدرسة أو مصنع...الخ».
- الوقف على قوم بأعيانهم، فهذا لا يجوز، اللهم إلا إذا اشترط تحول المنفعة إلى المساكين بعد انقراض المحددين بذواتهم.
- عدم إجازة الوقف على شخص بذاته.
- الوقف لمدة سنة أو شهر غير جائز لأن ذلك لا يفيد التأبيد.

وحقيقة الأمر أنه يجب التروي في الأمر لهذه المثابة، والنظر إليها نظرة تعامل مع طبائع الأشياء.

وبيان ذلك أن التأبيد المطلق مستحيل، والأمر نفسه بالنسبة للتأقيت العرضي الذي لا يفضي إلى تأمين حاجة عامة، وبذلك فالزمن الذي نقترحه هو الزمن النابع من فكرة الحاجة العامة المطردة، باعتباره بعداً من أبعادها وبضعاً من أبضاعها، أما التأقيت العارض الحدثي المرتبط بفكرة ذاتية وشخصية وخاصة، فهو مرفوض.

فقد يقف شخص أمراً لعلاج الزمني ثم يتحقق الغرض من ذلك، هنا ينقضي الوقف، أو يستبدل تبعاً للحال وشروط الوقف.

---

[1]- أبو العباس الحسيني العبيدي، تقي الدين **المقريزي**: المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، ج2، ص295.

وحقيقة الأمر أن الأحاديث و الآثار عن الصحابة والتابعين تدل على أن الوقف كان مؤبداً، وهنالك بعض النصوص التي تدل على ذلك، والسبب في نظرنا أن هذه الأوقاف كانت تعقد لصالح الفقراء وأبناء السبيل، ونحن هنا أمام ظاهرة مستديمة وغير منقطعة، والأمر على خلافه بالنسبة لأوجه البر.

لهذه الأسباب وجدنا أكثر الفقهاء القدامى يرى التأبيد، ويعتبر شرطاً داخلاً في مقتضى الوقف[1]، والأمر على خلافه بالنسبة للمحدثين، وفي بعض التشريعات الحديثة، وذلك لمعالجة بعض المشاكل التي يواجهها الوقف[2].

إذاً فديمومة المشروع أو الجهاز الخادم لفكرة، هذه الديمومة واستمرارها واطرادها وانتظامها كانت الفكرة الأم –المفتاح التي تخلقت حولها التقنيات والصياغات والإجراءات الفقهية من أجل ضمان المشروع والحفاظ عليه، وتأمين إدامة الغرض الذي أنشئ من أجله.

---

[1]– موفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد **ابن قدامة المقدسي** الدمشقي: المغني من مستودعات الفقه الحنبلي، ج1، ص197.

[2]– د. عبد العزيز الدوري: دور الوقف في التنمية، ص6، وقد عرض لوجهة نظر المؤيدين للتأبيد والعكس.

المطلب الأول:

فكرة الاختلاط والاشتباه في مفهوم الوقف لدى النظرية التاريخية

مما لا ريب فيه أن الوقف لعب دوراً كبيراً في تاريخنا، وساهم مساهمة فعالة في بناء صرح نسقنا الاجتماعي والحضاري، وفي الوقت نفسه، فقد هب الفقه لمواكبة هذه الملحمة الإنسانية الكبرى، وتأطير تلك الخبرة الإنسانية، الأمر الذي نشأ في أدبياتنا تعبير راسخ الأقدام هو: فقه الأوقاف[1] تعبيراً عن هذا الثراء الفقهي وغناه.

ولقد احتوت كتب الفقه على العديد من المناقشات حول تلك الظاهرة لجهة تكييفها، وضبط مصطلحها، وتحديد مدلولها، وحل مسائلها ومشكلاتها، وغير ذلك من الموضوعات.

ولقد بلورت تلك المناقشات شخصية معنوية متميزة لنظام الوقف، 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.

---

[1] – للوقف تراث فقهي عريق تضمنته أمهات كتب الفقه –على اختلاف مذاهبه– ابتداء من عصر تدوين القفه في القرنين الهجريين الثاني والثالث، وكان موضوع الفقه من أوائل فروع الفقه الإسلامي التي انفرد كل فرع منها بمؤلفات خاصة منذ منتصف القرن الثالث الهجري، وذلك على يد هلال بن يحيي المعروف بهلال الرأي/توفي 245هـ/، الذي ألف أول كتاب مستقل في فقه الوقف، هلال بن يحيى بن مسلم الرأي البصري هلال الرأي: أحكام الوقف، حيدر آباد، الدكن، مطبعة دائرة المعرف العثمانية، 1355 هـ، ثم تلاه أبو بكر الخصاف الحنفي/توفي 261 هـ/الذي ألف أشهر كتاب في هذا الموضوع.

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 وحبات القلوب على اعتبار أن الجمهور لا يهتم بالبناء التنظيري بقدر ما يهتم بتجربة حية وفاعلة وصادقة وملموسة وذات جدوى وأداء فاعلين.

زد على ذلك فعلى الرغم من المسائل الخلافية التي أثارتها هذه الظاهرة –لاسيما أن الفقه الإسلامي هو علم الخلافيات أو علم الحركة[1]– فهنالك خط عريض موضع اتفاق يفصح عن ماهية الوقف ومبادئه الذاتية وعناصره الجوهرية المركوزة فيه، هذا الخط العريض هو منع التصرف في الرقبة، وتسبيل الانتفاع بالمنفعة.

ومع ذلك فهنالك الكثير من الاختلاط والاشتباه الذي يعتور هذه النظرية، ولعل منشأ هذا التداخل والالتباس هو عدم انضواء الظاهرة المذكورة تحت سقف نظرية محددة، وعدم حملها على كيوف: qualification، وأوصاف ومفاهيم قانونية بالمعنى القائم والمعهود في الفقه القانوني المعاصر.

ولعل أحد أسباب ذلك هو أن الفقه الإسلامي –بعامة–هو فقه فروعي عملي ابتعد نسبياً عن النظريات والأفكار الكبرى، وهو الأمر الذي حدا الكثير من الألسنة الحداد –وهي غربية بطبيعتها– للنيل من وعينا ووصمه بالقصور في إدراك الكليات.

مع العلم –وبالنسبة للوقف– أن هذه الظاهرة قامت على فكرة المفهوم، والأمثلة على ذلك كثيرة، من ذلك –كما سبق توضيحه– فكرة الشخص المعنوي، وفكرة الحاجة الدائمة، وفكرة الموضوعية «الانسلاخ عن إرادة الواقف» في بعض الأمور، وفكرة الهدف المتفق مع الشرعية، وغير ذلك من الأمور.

---

[1]– مقال د. ابراهيم البيومي غانم، إحياء دور الوقف في التنمية المستقلة، ص99.

ومع كل ذلك، فالأمر لا يخلو من الاشتباه والغموض وعدم الاتساق في نظرية الفقه الكلاسيكية التراثية التاريخية، وفيما يلي عرضنا لبعض هذه المثالب، تبريراً وتسويغاً لنا لإجراء الترميم على تلك النظرية:

1 - لقد أجمعت التعاريف الفقهية على أن الوقف هو حبس العين المملوكة على حكم ملك الله على وجه التأبيد والتصدق بالمنفعة[1] «تسبيل الثمرة».

لكن السؤال المطروح هو: ألم تقتصر تلك التعاريف على ما يسمونه في فقه القانون الإداري بالجانب الموضوعي objective المادي materielle دون الجانب العضوي organique، أي دون إظهار جانب المؤسسة أو المنظمة على أهمية هذا العنصر.

ولقد تناول الفقه هذا الشرط بين معيارين سلبي موسع يقتصر على عدم المعصية –المالكية والحنابلة والشافعية-، ومعيار إيجابي ضيق يشترط القربى في الإسلام –الحنفية-، لذلك صح وقف المسيحي على الكنيسة «المعيار الأول»، ووقف المسلم على فقراء أهل الذمة، وقد مضت النظرية الفقهية قدماً في ترسيخه معتمدة التفسير الموسع، قائلة: إذا وقف مسلم على المساكين انصرف ذلك إلى مساكين أهل الذمة، منوهين إلى أن الأصناف توسعوا في تفسير مدلول أهل الكتاب، فسحبوه إلى المجوس والصائبة، مع أنه هنالك آية قرآنية تُشعر أن المقصود بذلك اليهود والنصارى، زد على ذلك فلو وقف الذمي على نسله والفقراء، على أنه من يسلم، فهو خارج من الصدقة فالشرط لازم.

هل يتعارض معيار الأصناف مع الحرية الدينية ومع القضية الإسلامية المشهورة «أمرنا بتركهم وما يدينون»؟؟، لا نعتقد ذلك لما يلي:

---

[1]- محمد أبو زهرة: محاضرات في الوقف، ط2، القاهرة، دار الفكر العربي، 1971، ص41.
د. ابراهيم ابن موسى بن أبي بكر البرهان الطرابلسي: الإسعاف في أحكام الأوقاف، القاهرة، 1292هـ، ص4.

أ- تأثرت النظرية الفقهية بالسلوك التاريخ 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 علة الكنيسة أو البيعة يتعلق بالنظام العام الإسلامي والذميون أحرار أن يحكموا وفق كتبهم، وإذا التمسوا القاضي المسلم حكم بمذهبه الذي يعتنق المعيار الموسع، ولا يحجب أن يعتنق ها المعيار الموسع من بعض التقنيات الحديثة رقم/48/لعام 1946 مصر، الذ 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.

ما مدى احترام إرادة الواقف في اشتراط الخير؟

الحقيقة أن السمة 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»، لأن تكون الدولة في حال حرب، وأريد توجيه قواها نحو ذلك.

وختاماً فالمسكونة حالياً دار دعوة وعهد واستيعاب وتوحيد خلافاً لانقسامية العصر الوسيط، وعلى النظرية الفقهية أن تلحظ الوظيفة الراهنية للإسلام في العالم على ضوء قوله تعالى: ﴿أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ الشورى/**13**، ولأن الله بعث رسوله ﷺ ليجمع لا ليفرق، وأن رسل الله لم يكونوا على أديان مختلفة، بل على شرائع: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً﴾ المائدة/**48**، والوقف قربة اختيارية، إنه مظهر لممارسة حرية عامة، وللتحرر من شهوة التملك لذلك قيل أن إرادة الواقف دستور وينزل منزلة إرادة الشارع وهذا هو موضوع بحثنا المقبل.

2 – على الرغم من أن التأبيد هو الشرط الفذ الذي يحدد ماهية الوقف وجوهره وطبيعته الذاتية، وهو الذي ينقلنا النقلة الحضارية الكبيرة إلى مرقى المؤسسة، على الرغم من ذلك فإننا نرى البعض يجيز التوقيت وعدم التأبيد[1].

3 – لقد رأى الإمام أبو حنيفة أن الوقف لا يجوز إلا ما كان منه على طريق الوصايا، وقيل إن أبا يوسف كان يقول بقول أبي حنيفة، أي بتأقيت الوقف حتى بلغه حديث وقف عمر بن الخطاب، فرجع عن رأيه، وقال: ((لو بلغ هذا الحديث أبا حنيفة لرجع))[2].

4 – الخلاف حول لزوم الوقف بمجرد انعقاده دون التسليم إلى المتولي كما سبق الإشارة إليه.

5 – وجود استثناءات حكمية لصالح المسجد والمقبرة كالحاجة إلى التسجيل والوصية، وغير ذلك.

6 – الخلاف حول محل العقار، وما إذا كان بالإمكان وقف المال المنقول، والملاحظ أن الوقف النقدي لم يكن موجوداً في بداية العهد بنظام الوقف، وقد بدأ هذا الوقف مع العصر المملوكي، ثم تطور في العصر العثماني حتى وصل إلى ما نراه

---

[1]– الوقف في الشريعة الإسلامية، تأليف مجموعة من الفقهاء، ص9. وهذا هو رأي الإمام أبي حنيفة، انظر مقال ابراهيم البيومي غانم، إحياء دور الوقف في التنمية المستقلة، ص123.

[2]– الوقف في الشريعة الإسلامية، تأليف مجموعة من الفقهاء، ص9.

د. عبد العزيز الدوري: دور الفقه في التنمية، مجلة المستقبل العربي العدد 221، تموز لعام1997، ص5، حسن عبد الله الأمين: محرر وقائع الحلقة الدراسية لتمييز ممتلكات الأوقاف، جدة، في 1983/12/24، أبو محمد علي بن أحمد **ابن حزم الأندلسي** القرطبي: المحلى بالآثار.

الآن، حيث أجمع العلماء والفقهاء حالياً على جواز وقف الأسهم والسندات، وهو تطور ملموس، ونظرة اجتهادية واعية وواعدة.

وحقيقة الأمر أن وقف الأموال المنقولة خطا خطوته الأولى في التأبيد، لكنه أجيز وقف المنقول في أمور استثنائية[1] هي:

أ – أن يكون تابعاً للعقار اتصال قرار وثبات كالبناء والشجر، أو مخصصاً لخدمة العقار كالمحاريث والبقر العامل عليها.

ب – أن يكون ورد أثر بجواز وقفه كوقف الأسلحة والكراع «للجهاد».

ج – إذا جرى عرف كوقف الكتب والمصاحف[2].

وأكثر الفقهاء يرون أن الوقف جائز في العقار والمنقول، ومن هؤلاء ابن قدامة[3]، وهذا مذهب الحنابلة ومذهب الإمامية[4]، والمالكية[5].

وقد أفتى بعض متأخري الحنفية بذلك منهم ابن عابدين، وهذا الرأي يتمشى مع رأي "زفرو محمد"[6].

---

[1]– د. عبد العزيز الدوري: دور الوقف في التنمية، ص6.

[2]– زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بـ **ابن نجيم المصري**: البحر الرائق في شرح كنز الدقائق، ط2، بيروت، دار المعرفة، ج5، ص218.

[3]– **ابن قدامة المقدسي** الدمشقي: المغني من مستودعات الفقه الحنبلي، ج6، ص227.

[4]– د. عبد العزيز الدوري: دور الوقف في التنمية، ص7.

[5]– محمد **الخرشي** أبو عبد الله علي العدوي: شرح الخرشي على مختصر سيدي خليل، بيروت، دار صادر، ج7، ص80.

[6]– د. عبد العزيز الدوري: دور الوقف في التنمية، ص7.

ومـن الفقهـاء المحـدثين الـذين تكلمـوا عـن وقـف المنقـول الأسـتاذ "مصـطفى الزرقا"، يقول المذكور: ((وعرف الناس في وقف المنقول لا يتقيد بالقديم، فالحادث والقديم منه سواء، فما جدَ التعرف على وقف صح، وإن لم يكن قبله صحيحاً))[1].

7 - الخلاف حول استبدال الوقف[2].

8 - الخـلاف حول ولاية الواقف على وقفه، وهل يشترط بها ذلك «الإمام محمد»، أم تعقد له دون شرط «الإمام أبو يوسف[3]».

9 - الخلاف حول عزل المتولي[4].

10 - الخـلاف حـول ملكيـة الوقـف، وهـل هـي ملـك للّه تعـالى، أم للأوقـاف، أم للمنـتفعين، وهـذا الاخـتلاف أفسـح المجـال للسـلطة لإنهـاء الوقـف الـذري الأهلـي استناداً إلى رأي أبي حنيفة المدلل بعدم تأبيد الوقف[5].

وجاء في المغني أن الوقف إذا صح زال به ملك الواقف، وهو المشهور من مذهب الشافعي ومذهب أبي حنيفة[6].

---

[1]- مصطفى الزرقا: أحكام الوقف، ط2، دمشق، مطبعة الجامعة السورية، 1947، ج1، ص47، وقريب من ذلك زكي الدين شعبان وأحمد غندورة أحكام الوصية والميراث والوقف في الشريعة الإسلامية، الكويت مكتبة الفلاح، 1984، ص496 و 499.

[2]- المرجع السابق، ص47.

[3]- المرجع السابق، ص50.

[4]- المرجع السابق، ص62.

[5]- مداخلة د. رضوان السيد، ص623.

[6]- ابن قدامة المقدسي الدمشقي: المغني من مستودعات الفقه الحنبلي، بيروت، دار الكتاب العربي،1997،ج6، ص186.

هذه الأمور كثيفة ومتشابكة، ولا يتسع المجال للهاث وراء تشعباتها، بل كان على النظرية الفقهية التاريخية أن تتعامل مع معيار عام موحد يلم شتاتها، ويجمع أبعاضها وفراداتها، وبذلك فنحن أمام نقص في التنظير والبناء الفوقي الذي يحكم الواقع، ولابد بالتالي للواقع من أن يؤسس على النظر السليم، وإلا فنحن حيال شواش وشتات وتعثر وتبعثر.

لنضرب مثلاً بسيطاً على هذا التناقض النظري فيما يتعلق بأيلولة ملكية الواقف، فالمالكية ترى أن الوقف برغم بقائه على ملك الواقف، فهو لازم لا يخول له بيعه أو رهنه، ولا تورث عنه[1].

والسؤال المطروح هو: ألسنا حيال نقص نظري في مفهوم فكرة الحق ؟.
يقرر الفقه الحديث أن الحق هو حاجز إجرائي خاص يقام على الشيء لصالح فلان، ويخول له حق الاستئثار appartenance والتسلط matrice عليه[2].
والسؤال المطروح هو: هل يبقى للواقف حق التسلط والاستئثار بعد قيامه بالوقف؟.
وإذا لم يكن له هذان الحقان، فلماذا إذن هذا الخلاف الفقهي الطويل حول بقاء حق الملكية؟.

مسألة ثانية تتعلق بهذا النقص التنظيري، وهي موقف الخصاف من الوقف إذا كان الواقف اشتراه بخنزير أو خمر أو ميتة أو دم.

---

[1]- أبو جعفر محمد بن الحسن **الطوسي**: النهاية في مجرد الفقه والفتاوى تحقيق آغابزوك الطهراني، ط2، بيروت، دار الكتاب العربي، 1980، ص595.

[2]- هذا الرأي للفقيه البلجيكي دابان في كتابه النظرية العامة للقانون:

Théorie générale du droit, 1953,bruxelle, p83.

هنا يميز المذكور بين الحالتين: الأولى الشراء بخمر أو خنزير، فهو جائز، الثانية أن يكون الشراء بميتة أو دم فهو غير جائز[1].

لكن ماذا لو أنه أقيم على العقار جهة بر هل يمكن الحديث عن هذا العيب؟.

وفي نظرنا إن قيام المؤسسة يحصن العيب ويصححه، وإن العيب في الشراء لا يسري في جسم الحقيقة الموضوعية - المشروع، التي أصبحت مستقلة عن الشراء، والأمر نفسه نناقش فيه فكرة ارتداد الواقف وبطلان الوقف بهذا الارتداد لدى البعض.

ويظهر 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.

ذلك أن النظرية الفقهية تنطلق من قاعدة صلبة هي أن الوقف مؤسس على فكرة عقيدية، إذ يجب أن يكون خالصاً محضاً شفافاً لا تشوبه شائبة، وهذا أمر صحيح في الجانب الديني، لكن انعقاد الوقف مسألة قانونية صرف، يتحلل نسبياً من الفعل الأول، وإلا كما قال أحدهم: لقد أراد "روبسيير" أن يقيم الفضيلة، فأقام الرعب.

والنظرية الفقهية تقرر بأنه إذا عاد المرتد عن ردته فعليه أن يجدد الوقف.

ونعتقد أننا هنا حيال خلط بين الدين والقانون، فالعودة هي أمر ديني صرف يعيش في مملكة الضمير، وليس بالضرورة أن نرتب أثراً قانونياً على الرجوع عن الردة.

كيف عالج الفقه الفرنسي هذه القضية بالنسبة للمرفق العام أو المال العام؟.

---

[1] - مصطفى الزرقا: أحكام الوقف، ص36.

لقد كيف هذا الفقه المال العام بأنه ذلك المال المخصص للمنفعة العامة، أما بالنسبة للمرفق العام، فجوهره يكمن في تأمين الحاجات العامة باطراد وانتظام، وبذلك فأي تصرف مهما كان نوعه وسببه يعتبر باطلاً إذا تعارض مع تخصيص المال للنفع العام، أو قام بالحد منه أو تعطيله كلياً أو جزئياً.

لقد اجتهد هذا الفقه بأنه يمكن للإدارة أن تجري على المال العام بعض التصرفات التي لا تتعارض مع التخصيص، واعتبر ذلك من «الأعراض»، أي ذات الطبيعة المؤقتة، وعلى هذا الأساس، فقد فرع على المبدأ العام القواعد الآتية:

- ✓ لا يجوز التصرف في المال العام.
- ✓ لا يجوز حجزه.
- ✓ لا يجوز تملكه بالتقادم.

والأمر نفسه بالنسبة للمرفق العام، فقد فرع الكثير من القواعد على المبدأ العام، وهكذا تولدت لدينا قواعد متعددة نابعة من مبدأ سير المرفق باطراد، ومن هذه القواعد:

تنظيم الإضراب – تنظيم الاستقالة – مساواة المنتفعين أمام المرفق – استجابة المرفق للتطورات الفنية، وغير ذلك.

هذا غيض من فيض من الأخطاء التي ارتكبتها النظرية الفقهية التاريخية، والمسألة تتعلق بالتكييف وبلورة المفهوم، فما هو هذا المفهوم بالنسبة لظاهرتنا المطروحة؟.

في نظرنا إن الوقف «المشروع» هو مرفق يساس من قبل شخص من أشخاص القانون الخاص، وبذلك فالحاجة ماسة لتقديم إلماحه مبسطة لنظرية المرفق العام في الفقه الفرنسي، لكننا قبل ذلك سنتعرض لخطئين فنيين وقعت بهما نظرية الفقه التاريخية، وهذان الخطآن هما:

- ✓ علاقة الوقف بالسلطة العامة.
- ✓ الرقابة على نظام الوقف.

المطلب الثاني:

مسألة رقابة القضاء على الوقف

لقد أطلقت أوروبا على القرن التاسع عشر تسمية القرن الدستوري، وأطلقت تسمية القرن الإداري على القرن الجاري.

وليس بدعاً ذلك، فالإنسان يشيد الآلة «الدستور»، ثم يبحث عن حال ديناميتها وحركيتها، وما يتفرع على ذلك من رفع مستوى كفايتها وأدائها.

على هذا الأساس طالعنا هذا القرن بعلم جديد هو علم الإدارة العامة «على مستوى مؤسسات الدولة» مهمته افتتاح قارات الأداء والحيوية والملاءمة، وأداة ذلك العمليات الإدارية الكبرى التي هي: التخطيط planning – التنظيم organizing –التوظيف staffing –التوجيه directing –التنسيق coordinating –الإنجاز operating – وضع التقارير reporting– التمويل budgeting.[1]

هكذا أصبح الجهد يبذل على صعيد المؤسسة أو المنشأة من زاويتين:

- الزاوية القانونية، ومهمتها تحديد مطابقة العمل مع الشرعية «تسليط الرقابة القضائية على المشروعية légitimité».

---

[1]– د. بكر القباني: تنظيم الإدارة العامة وعمالها وقراراتها، القاهرة، دار النهضة العربية، 1970، ص66.

■ الزاوية الإدارية الفنية التي تعتمد العمليات الآنفة الذكر.

وهذا ما أكده الدكتور "عبد الفتاح حسن"[1] في بحثه عن التفويض في الوظيفة العامة، فقد أوضح أن هذه المسألة من متعلقات القانون الإداري وعلم الإدارة العامة، وأضاف بأن العقد الإداري والضبط الإداري مسألتان تعالجان على أساس قانوني خلافاً للتنظيم الإداري الذي هو مسألة قانونية وإدارية[2].

وفي إطار ذلك تم التمييز بين الرقابة القضائية والرقابة الإدارية.

فالرقابة الأولى تستهدف فحص الشرعية دون الملاءمة opportunite التي هي مناط أمر الرقابة الإدارية[3].

وبطبيعة الحال فلكل رقابة دورها وأهميتها ونجوعها، والحل الأعدل الأكمل هو الأخذ بالرقابتين.

نحن لا ننكر أن تراثنا انطوى على بعض التلمسات التي ميزت بين النشاط الإداري والنشاط القضائي، لكن هذا التمييز بقي جنينياً، ولم يرق إلى مستوى ما بلغه علم الإدارة الراهني.

على هذا الأساس -وانطلاقاً من تداعية: استشراف، معرفة، قدرة- فإن أية عملية انطلاق لا تتم إلا على أساس قاعدة معرفية صلبة، ومن ثم فإن طبائع الأشياء أن تسلط على الأوقاف رقابة إدارية مستقلة عن الرقابة القضائية، وأن

---

[1] - د. عبد الفتاح حسن: واحد من أكبر الفقهاء القانونين في الوطن العربي، مستشار سابق لدولة الكويت ونائب سابق لرئيس جامعة المنصورة، وهو الأستاذ المشرف على رسالة الدكتوراه لمؤلف هذا الكتاب الدكتور برهان زريق.

[2] - د. عبد الفتاح حسن: التفويض في القانون الإداري وعلم الإدارة العامة، القاهرة، دار النهضة العربية، 1970، ص175.

[3] - د. سليمان محمد الطماوي: القضاء الإداري، قضاء الإلغاء القاهرة، ص74، دار الفكر العربي،1976.

يقتصر دور القاضي على رقابة الشرعية: legalité، خلافاً للرقابة التي كان يمتلكها القاضي التاريخي في حضارتنا، حيث كانت تمتد إلى ما تسمى بالرقابة الحسبية، وهي رقابة نابعة من سلطته الولائية[1].

وفي نظرنا إن هذه الرقابة الأخيرة يجب أن تتفرع إلى رقابات متعددة، كالرقابة المالية والرقابة الاجتماعية والرقابة الإدارية، وغير ذلك من الرقابات التي هي غريبة عن الوظيفة القضائية، على أن يكون غاية هذه الرقابات، ليس إبهاظ مؤسسة الوقف بالتكاليف، وإنما إطلاق قدرتها وضمان سيرها باطراد وانتظام، والأخذ بيدها إلى الأساليب processes والإجراءات Procedures والطرق القويمة.

وكما قلنا سابقاً فالأمور السياسية، وليست الفنية أو العلمية هي التي قادت إلى إلحاق الوقف بولاية الأمة[2] دون ابتداع صيغ للتنسيق مع السلطة، وذلك بسبب الصراع التاريخي الحاد الذي استعر داخل حضارتنا، وبالتالي فلو أنجز مشروع الأمة معبراً عنه بالشورى، لتخلق في ظله تنظيم اجتماعي وإداري وقضائي يدعم دور السلطة الإدارية، وينيط بها أمر الإشراف على الوقف لاسيما من الناحية الفنية والاجتماعية والاقتصادية، على أن يقتصر دور القضاء على رقابة المشروعية «المخالفات القانونية».

وتعليل ذلك أن تحقيق النفع العام ومتعلقاته أدخل بالوظيفة الإدارية لا القضائية، وهذا يستدعى وجود التفاوت بين المجتمع الأهلي والسلطة الإدارية، وأن يكون النفع العام الذي يحققه المجتمع الأهلي متسقاً مع النفع العام الكلي الذي تحققه السلطة الإدارية، وهنا يبرز دور تلك السلطة في تحقيق الاتساق والتكامل، وما

---

[1] – د. ابراهيم البيومي غانم: إحياء دور الوقف في التنمية المستقلة، ص121، هذه الولاية يمارسها القاضي خارج قضاء الخصومة.

[2] – للتزيد يراجع مقال الدكتور ابراهيم البيومي غانم، مجلة المستقبل العربي، المرجع السابق.

يتفرع على ذلك من تنظيم رقابة على الوقف يطلق طاقاته، ويبعث فيه الجدة والحيوية والنماء، وهذا هو موضوع البحث الآتي.

الفرع الثالث

بعض ملامح العلاقة بين السلطة السياسية وسلطة المجتمع الأهلي في العمران الحضاري العربي الإسلامي «نظرة استشرافية»

لقد أتحفنا التطور الهائل في الفكر السياسي بثمار يانعة كان أهمها فكرة التأسيس l´ institutionalisation التي تعني إقامة المشروع الحضاري التاريخي للجماعة، وما يستتبع ذلك من تحديد فكرة الحق من خلال دروب حياة الأمة، وتصدي السلطة الحاكمة لتنفيذ المشروع في حدود فكرة الحق التي وضعتها الجماعة. ولقد قادت تداعيات التأسيس إلى مخاض هائل لأفكار أخرى أهمها تركيز السلطة، وليس فصلها، وما يتفرع على ذلك من الثقة بالسلطة التنفيذية، واعتبارها سلطة قائدة خلاقة ومبدعة la force de mouvement وذات سيادة souveraineté de gouvernement la من أجل تحقيق البرامج والإنجازات الحضارية، يقابل ذلك سيادة أخرى هي سيادة المحكومين: souveraineté de sujétion التي تقوم بالموافقة والإقرار ratification، وهنالك سيادة ثالثة هي سيادة الفكرة الموجهة لفكرة الحق التي تقوم بالموازنة والاتساق بين السيادتين، وعلى يدها تتحد وحدة السيادة la unité de souveraineté.

ويؤكد الدكتور نعيم عطية أن الجماعة الأهلية تمثل قوة الاستقرار force stabilisatricé، في مواجهة قوة الحركة[1] force de mouvement المنطلقة من السلطة، لكن المجتمع الأهلي -من خلال صيغة الوقف- باعتباره يبدع

[1] - د. نعيم عطية: النظرية العامة للحريات الفردية، ص71.

شيئاً جديداً يتمتع بقوة حركة، وبذلك فقوة الحركة هذه يجب أن تنسجم مع قوة الحركة العامة التي تملكها السلطة التنفيذية، وبمعنى أوضح يجب أن يسود الاتساق بين فكرة النفع العام في المجتمع الأهلي وبين فكرة النفع العام الكلي الذي تضطلع به السلطة التنفيذية على ضوء فكرة الخير المشترك[1].

هذا هو منطق الأشياء، لكن الرياح في تاريخنا جرت على غير ما تشتهي السفن، فالفقه العضوي[2] رأى أن التصور العام للخير المشترك قد تحدد قرآنياً، وهم أصحاب الحق في إدراج هذا النفع في التاريخ والمجتمع، خلافاً لرأي السلطة العامة، وإن كان الفريقان متفقان على سيادة الفكرة الموجهة النابعة من المشروعية القرآنية العليا، ومتفقان على أن الإسلام هو حضارة الأمة وقدرها، وهو النابض التاريخي الذي يضبط إيقاع المجتمع وحركته ودوراته الحضارية[3].
هكذا حدث الانفصام النكد في حركة التاريخ والمجتمع، ولم تتحد مسارب القدرة النابعة من السلطة مع مسارب القدرة النابعة من المجتمع الأهلي، وانعكس ذلك على فلسفة الحياة وعلى التراث ذاته.

ويمكن القول مع "شاخت" إن المؤسسة الدينية في حضارتنا تخلقت وتبنينت بصورة عامة في كنف الأمة، وبقيت تحتفظ بكثير من الوظائف، وتؤسس لأهداف الأمة، ومن هذه الوظائف وظيفة الحسبة وديوان المظالم «قبل أن تنتزعهما السلطة السياسية»، ثم وظيفة التشريع والتربية والجهاد ومؤسسة الأوقاف وجباية الزكاة،

---

[1] – الخير المشترك مفهوم سياسي دستوري في حين أن النفع العام مفهوم إداري تضطلع به السلطة التنفيذية، انظر د. محمد عصفور، مذكرات في الضبط الإداري، ص90 وما بعدها.

2– نقصد بالفقه العضوي ليس فقه السلطة، وإنما الفقه الملتزم المعبر عن روح الأمة.

[3] – عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص25.

وإن مؤلفات الفقهاء حظيت بقوة القانون، وإن كافة مظاهر هذا المجتمع اكتست بثوب من الشريعة الإسلامية، وإن هذه الشريعة هي لب الإسلام ولبابه[1].

ولم تكن السلطة الدينية وحدها الحريصة على أن تتخلق في قلب الأمة، بل إن ذلك هو هاجس السلطة السياسية -على اختلاف المواقع والمواقف- لاسيما فيما يتعلق بامتلاك النص المؤسس للمجتمع والدولة «القرآن والسنة النبوية[2]».

وكما أكده "ابن خلدون"، فالملك غلب والرياسة سؤدد قائمة على الجلال والحسب والشرف[3] والنفوذ، لذلك كان لابد من الصراع بين هاتين السلطتين اللتين تمتلكان النفوذ والتأثير، الأولى تمتلك النفوذ عن طريق امتلاكها للنص المؤسس، وهي تتشوف إلى ما يجب أن يكون، في حين أن الثانية تقوم على الغلب، وتجهد لفرض ما هو قائم.

هذا الانفصام الطبيعي عبر عنه الحديث النبوي بقوله: ألا إن القرآن والسلطان سيفترقان، فلا تفارقوا الكتاب[4].

لقد أشرنا سابقاً إلى بعض مظاهر هذا الصدام، ويكفينا هنا أن نذكر بكتاب "ابن القيم" الموسوم بعنوان **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، فهذا العنوان يؤكد أن الفقيه هو الذي يمتلك الشرعية الدينية، وبالتالي فإذا كان هنالك من توحل من

---

[1]- يوسف شاخت: الشريعة الإسلامية، عالم المعرفة، الكويت، 1978، القسم الثالث، ص9.

[2]- المرجع السابق، ص195.

[3]- ابن خلدون: المقدمة، دار القلم، بيروت، 1986، ص134.

[4]- عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص11.

الفقهاء متحدثاً باسم السلطان، فهنالك من تكلم باسم رب العالمين، وبالتالي فمن يضطلع بمهجة التبيين والتوضيح هو الذي يستوجب موضع الإمامة[1].

هكذا انبرى "الشافعي" للقول: ((ليس لأحد أن يقول في شيء حلالاً ولا حراماً إلا رجل العلم))[2].

يكفينا أن نحيل إلى كتاب "أبو عبد الله الخشني القيرواني"/36هـ/، فقد تضمن باباً وسم بعنوان **من عرض عليه القضاء فأبى**[3].

و**الخلاصة** لقد غاب عن عمراننا الحضاري فاعل التأسيس السياسي القائم على المشروع المجتمعي التاريخي كما غاب الفاعل الإجرائي الذي يحدد بدقة لكل سلطة سياسية كانت أم دينية، نطاقها وإطار عملها واختصاصاتها، بحيث تكون العصمة للأمة، وتكون إرادتها هي السلطة العليا، أما أجهزة الدولة -بما في ذلك السلطة الدينية- فلا تملك إلا وظائف واختصاصات وممارسات ومظاهر للإرادة العامة، وبذلك يزول الصراع في قلب الأمة بين قطبي الدين والسياسة، وتصبح الجدلية جدلية تدافع لا اقتلاع، ويتحقق التوافق الوطني الذي هو أساس كل انطلاق.

والخلاصة أن إقامة سلطة الوقف لا بد أن تنسق مع السلطات الأخرى متمثلة في السلطة التنفيذية الممثلة للجماعة، وهذه السلطة للوقف تتأسس على سلطة أخرى هي سلطة المجتمع الأهلي، واستطراداً فقولنا إن الإشراف على الوقف كان

---

[1]- تاج الدين عبد الوهاب بن علي **السبكي**: طبقات الشافعية الكبرى، ج5، ص80.

[2]- أبو عبد الله محمد بن إدريس **الشافعيّ** المطّلبيّ القرشيّ: الرسالة، فقرة 61.

[3]- أبو عبد الله محمد بن حارث **الخشني**: قضاة قرطبة وعلماء إفريقية، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والنشر، 1966، ص2.

معقوداً للسلطة القضائية، هذا القول لا يعني انحسار أية سلطة للإدارة على الوقف، إذ تطالعنا الموارد التاريخية بإحداث ديوان البر في مركز الخلافة سنة/ 301 هـ/للإشراف على أوقاف الحرمين الشريفين، وفي زمن الأيوبيين والمماليك صار للأوقاف ثلاثة دواوين، واحد للأوقاف الأهلية، والآخر لأوقاف المساجد، والثالث لأوقاف الحرمين الشريفين وجهات البر الأخرى، وأحدثت دواوين، ومؤسسات في فترات أخرى، ولكن بقي الإشراف للقاضي أو لقاضي القضاة بالدرجة الأولى[1].

[1]- د. عبد العزيز الدوري: دور الوقف في التنمية، ص11.

الفرع الرابع

تأسيس الوقف على فكرة المشروع «المرفق العام»

(رؤية الفقه الفرنسي للمرفق العام)

أسسنا نظام الوقف على الحامل السياسي والاجتماعي والحضاري، لكن هذا التأسيس مدخل عام يؤسس لأنساق متعددة في حياتنا، لذلك لا بد من التأسيس الخاص الفني والمباشر الذي يضاف إلى التأسيس السابق، فما هو هذا التأسيس؟.

في نظرنا إن الوقف «في صيغة المشروع» هو مرفق عام بالمعنى الذي أشادته المدرسة الفرنسية، واعتبرته مظهر عبقريتها، ومحل خبرتها الحضارية، وهذا ما دعا إلى نهوض مدرسة خاصة تدافع عن تلك الفكرة، وتعتبرها أساس القانون الإداري ومبرر وجود الدولة، يقول "ديجي" أحد مؤسسي تلك المدرسة: يختلف تصورنا الحالي للدولة عن الماضي، ذلك التصور المدلل بأنها سلطة آمرة، أما نحن فنقول إنها مجموعة من المرافق العامة، وليس الحكام وكلاء للدولة بصفتها سلطة آمرة، لكنهم المديرون لهذه المرافق[1].

ذلك أن الدولة التاريخية كانت بالأساس دولة حارسه l´etat gendarme تستهدف حماية النظام العام l´ordre publique بمدلولاته الثلاثة: الأمن العام –الصحة العامة –السكينة العامة، ثم حدث تطور عميق في هذه الوظائف،

[1]– العميد ليون ديجي: مطوله في القانون الدستوري، ج2، ط2، ص54.

ووجدت الدولة نفسها مضطرة إلى تقديم المساعدات للمشروعات الخاصة التي تقدم حاجات عامة للجمهور، وذلك بدعمها بوسائل القانون العام[1]، كما أنها انبرت عند الضرورة للقيام بتأمين الحاجات العامة، وأصبح ذلك من صلب نشاطها، وغدا المرفق العام محوراً أساسياً في وظائفها، ثم تعددت سبل تعاونها مع الأفراد، كما تعددت سبل استعمال «وسائل القانون العام» ليتمكن النشاط الفردي من المساهمة في تحقيق النفع العام.

هكذا ظهر المرفق العام على أنه يقوم على عنصرين، الأول وهو الأساس والدافع والباعث «الحاجة العامة»، والثاني هو المنظمة أو المشروع entreprise الذي يضطلع بالحاجة، وهذه الحاجة العامة هي الصدقة الجارية التي حددها الحديث النبوي.

ولقد عرفت فتوى قسم الرأي مجتمعاً في مصر المرفق العام بأنه، وإن كانت هذه الفكرة غير محددة تحديداً واضحاً، إلا أن العنصر الأساس فيها هو ضرورة وجود خدمة يهدف المشروع إلى أدائها، وتقوم بها الحكومة مباشرة، أو يقوم بها ملتزم تحت إشراف السلطة الإدارية المختصة.

وقد لا يقوم المرفق العام إلا على العنصر الموضوعي، وهذا هو المرفق العام الفعلي virtuel، وهو مرفق يؤدي بطبيعة الحال خدمة عامة بشرط أساسي هو ضرورة وجود ترخيص autorisation من الإدارة يسمح بذلك تجنباً للفوضى وللاحتكار[2].

ولقد تعددت وسائل إدارة المرفق العام، فهنالك الاستغلال المباشر la regie directe، وهنالك حالة قيام مؤسسة عامة أو هيئة عامة etablissement public تضطلع بمسؤولية تقديم النشاط العام، أو قد يتخذ

---

[1]- د. سليمان محمد الطماوي: مبادئ القانون الإداري، القاهرة، دار الفكر العربي، ط8، 1966، ص377.

[2]- د. الطماوي: مبادئ القانون الإداري، القاهرة، دار الفكر العربي، ط8، 1966، ص406.

الأمر شكل غير مباشر هو مشاطرة الاستغلال la regie interesée، وذلك بأن تعهد السلطة العامة لفرد أو شركة بإدارة مرفق اقتصادي «أو توريد الماء أو النور» مقابل عوض يتقاضاه من الإدارة[1].

وهنالك حال الاستغلال المختلط l´economie mix te، حيث تشترك الإدارة والأفراد في تحمل تبعة المشروع، ويتخذ الأمر صورة شركة مساهمة.

ولاشك أن الوقف حال متقدمة إذا ما قورن الأمر بالإدارة المباشرة أو إدارة الاقتصاد المختلط أو المشاطرة، والسبب هو أن تلك الإدارات تقوم بالأساس على عنصر الربح، هذا فضلاً عن أن تلك الصور ينقصها الديمومة بسبب عرضية المصلحة الشخصية واضطرابها ونزعتها المتقلبة في حين أن النزعة الأخلاقية في الوقف تقود 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 تفتقد فيه المنابع الأصلية لهذه الفكرة في القيم الدينية وفي القيم المصرية والشرقية، 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 وتنميتها[2].

والإدارة عادة تضطلع بالمرافق العامة الضرورية necessaire، والمرافق التي لا يمكن التخلي عنها la service essentiel et indisponsable، وهذا يعني أن هنالك هوامش لا تقوى على التدخل بها، وهنا يظهر دور الوقف في ارتياد هذه المظان البعيدة عن اهتمام الدولة. وهنالك ملاحظة هامة هي أنه لا يشترط في الحاجة العامة أن تشبع كافة أفراد الجماعة، بل يكفي أن يكون العدد غير محدد

---

[1]- د. الطماوي: مبادئ القانون الإداري، ص51.

[2]- مداخلته عن الوقف مجلة المستقبل العربي، عدد 9، لعام 1998، ص123.

group ouvert، إذ قد تنصرف الحاجة العامة إلى فئة محددة من الجماعة، شريطة أن لا تكون محددة بأشخاصها[1].

وبالرجوع إلى كتاب أحكام الوقف "لأبي بكر الخصاف" يتضح أنه لم يجر الوقف في الحالات الآتية: الوقف على أهل بغداد -على العميان- على فقراء النصارى[2]، مع أن هذه الحالات تقيد العموم والتجريد، وهذا هو أخص سمات التقعيد القانوني، إذ القانون يخاطب الناس بصفاتهم لا بذواتهم، أي قد ينطبق على شخص واحد دون أن يفقد حقيقته كقاعدة عامة إذ توجه إليه بصفته لا بذاته.

وفي نظرنا إنه كان على "الخصاف" أن يضيف وصفاً أو شرطاً جديداً على الأمثلة السابقة كأن نقول أهل بغداد الذين يتوفر بهم شرط معين أو العمي الفقراء.

الخلاصة ليس الوقف مشروعاً مفتوحاً للكافة ouvert، وإنما لمنتفعين محددين بأوصافهم وصفاتهم لا بذواتهم، وهذا يعطيه الطبيعة الموضوعية العامة general والمجردة abstrait ويبعده عن النزق والطيش والهوى.

هذا ونشير إلى أن نظام الوقف الإسلامي -وفيما عدا النص التأسيسي له «الحديث النبوي»- هو نظام اجتهادي أقامت صرحه قرائح الفقهاء، وهذا الموقف البشري بأصالته يضعنا وجهاً لوجه أمام نظام المرفق العام في المدرسة الفرنسية، بحيث نختار منها ما يلائم الطبيعة الذاتية générics suis للوقف، وخاصة الجانب المتعلق بذات الإنسان وبشريته وعقيدته وإرادته، وإن كان لنا أن نأخذ الشيء الكثير عن نظام المرفق العام وخاصة المبادئ العامة الضابطة للمرفق العام، والتي هي -كما سبق قوله- مبدأ سير المرفق باطراد وانتظام regularité، ومبدأ مساواة المنتفعين، وأخيراً مبدأ تطوير المرفق العام، واستجابته للظروف المستجدة.

---

[1] - محمد حامد الجمل: الموظف العام، فقهاً وقضاء، القاهرة، دار النهضة العربية، 1969، ط2، ص431.

[2] - مصطفى الزرقا: أحكام الوقف، ص335 و125 و 276.

فبالنسبة للمبدأ الأول يجب التأكيد على عدم جواز الحجز على أموال الوقف، لاسيما تلك المتعلقة بالمشروع في ذاته، أو المرتبطة ارتباطاً وشيجاً بإرادته وتنظيمه وتسييره[1] خلافاً للأموال الناتجة عن ثماره، فهي لا تؤثر على ملاك الوقف وقوام أمره، ولا تنقص من كيانه، ولا تؤثر على سير عمله وأهدافه.
كذلك يمكن تنظيم استقالة القوامين على إدارة الوقف «الناظر»، أو منع إضرابهم تبعاً للنظريات التي نشأت في إطار نظرية المرفق العام.

أما بشأن مبدأ المساواة أمام الوقف، فيجب حمله على دعامتي الأنسنة والمواطنة شريطة احترام إرادة الواقف التي لا تتعارض مع مقاصد الشرع.

على هذا الأساس أجيز الوقف على من يحفظ القرآن من قرابة الواقف، أو على فقراء القرابة، أو على الأهل، أو على من يدخل في أهل بيته من المماليك، أو على أمهات أولاده أو على مماليك رجل[2]، ففي جميع هذه الحالات نحن أمام صفات وأوصاف، وليس حيال أشخاص محددين بذواتهم.

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 اقتصاده[3] أو أهدافه، أما التغيير في الأعراض فلا يمكن اعتباره يتعارض مع إرادة الوقف.

---

[1] – د. سليمان الطماوي: الأسس العامة للعقود الإدارية، القاهرة، دار الفكر العربي، ط2، 1965، 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، ص626 وما بعدها.

ولقد أتحفتنا النظرية الفقهية بعطاء شر سواء فيما يتعلق بعمارة الوقف والحفاظ عليه وترميمه أم لجهة استبداله وتنميته، ولنستمع إلى بعض مقاطع "لهلال الرأي"/ت 247 هـ/حول ذلك، يقول المذكور: ((قلت أرأيت إلى الرجل 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 فضل بعد ذلك من غلتها في الفقراء والمساكين.

قلت: إذا كان في أرض الوقف نخل وخشي القائم بأمرها هلاك نخلها وذهابه، أترى للقائم بأمرها أن يشتري من غلتها فسيلاً، فيغرسه لكي لا يفنى نخلها، ويخلف بعضها بعضاً؟؟؟... قال: أرى ذلك وآمر به.

قلت: إن كان قطعة فيها سبخة لا شيء فيها أترى أن يبدأ فيكسح ما فيها من سبخة، ثم يكون بعد ذلك للفقراء على ما وصفت لك... قال: نعم لأن فيها زيادة في غلتها وعمارة لها وإصلاحاً... قلت: وكذلك حفر سواقيها وإصلاح دراجها وتشجيرها وإصلاح مسناتها وزيادة ما كان مستزاد في غلاتها، قال: نعم له أن يفعل ذلك كله.

قلت وترى أن يبني فيها قرية تكون لأكرتها وحفاظها ويحرز فيها ثمرها؟... قال: نعم إذا احتاج إلى ذلك رأيت له أن يفعل لأن في ذلك حفظ الأرض وغلاتها.

قلت أفترى أن يبنى فيها بيوتاً لأن علاقة الأرضين ليست تطلب في إجارة البيوت، وإنما تطلب في النخل والتشجير والزرع.

قلت: فإن كانت متصلة بالأرض بحضرة المصر من يستغل من مثلها الغلة العظيمة في أجور البيوت، أترى القائم بهذه من غلات النخل والشجر؟؟.. قال: نعم أرى له ذلك إذا كانت الأرض متصلة ببيوت المصر، وكانت غلات البيوت تطلب من مثلها، وهو عندي بمنزلة الدور.

قلت: أو ترى له أن يدفع هذه الأرض مزارعة من رجل شيئاً معلوماً؟؟ قال: نعم إذا كان رأى ذلك فضلاً وصلاحاً، فينبغي للقائم بأمر هذه الصدقة أن يفعل ذلك))[1].

ثم بيّن هلال الرأي أن للوصي على أرض موقوفة أن يستأجر فيها الأجراء في عملها وحفظها، ويدفع الأجر من الغلة، وله كذلك أن يستأجر في حفر سواقيها وتنقية ضرابها، بل عليه أن يقوم بذلك إذا كانت تحتاج ذلك، وله أن يدفع أرض الوقف مزارعة على النصف أو الثلث «قول أبي يوسف»، وإذا كان في أرض الوقف نخل فللوصي أن يدفعه إلى رجل يسقيه، ويقوم عليه معاملة، ويمكن أن يحدد نصيب أهل الوقف من الحاصل.

ونظرة سريعة إلى قول "هلال الرأي" ترينا أنه في مجمله يحاول على استحياء أن يتلمس روح المشروع، لكنه يبقى -وعلى رأي الدكتور الدوري- محافظاً[2].

وتظهر هذه الروح المحافظة في عمارة الوقف لدى "سحنون"/ت 240 هـ/، ففي حديثه عما جعل في السبيل من العبيد والثياب يقول: ((إنها لا تباع، ويضيف، ولو بيعت لبيع الريع المحبس إذا خيف عليه الخراب، وهذه جل الأحباس قد خربت، فلا شيء أدل على سننها منها، ألا ترى لو كان البيع يجوز فيها ما أغفله من مضى، ولكن بقاءه خراباً دليل على أن بيعه غير مستقيم))[3].

---

[1] - هلال بن يحيى بن مسلم البصري المشهور بـ **هلال الرأي**: أحكام الوقف، حيدر آباد، الدكن، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1355هـ، ص6.

2- د. عبد العزيز الدوري: دور الوقف في التنمية.

3 - مالك ابن أنس: المدونة الكبرى، رواية سحنون بن سعيد التنوخي عن عبد الرحمن بن القاسم العنقي عن الإمام مالك بن أنس، ج4، ص418.

وفي نظرنا إنه يجب الانطلاق من تلك الأحكام الكثيرة التي قيلت في عمارة الوقف للانتهاء إلى نتيجة تراعي إرادة الواقف وفكرة المشروع العام، بحيث إن إرادة الواقف لا تقف عثرة في طريق المشروع، وبحيث إن المشروع لا يقلب توازنات الإرادة رأساً على عقب[1].

ويمكن التأكيد أن إرادة الواقف القائمة على الخير والتقرب إلى الله -وهي فكرة موضوعية لا ذاتية- تفتح أمام فكرة المشروع الطريق واسعة لاحبة لكل تطور وتلاؤم مع المستجدات، أما بشأن استبدال الوقف -ولدينا فقه غزير حول ذلك[2]- فالغالب التشدد بعدم جوازه «المالكية والشافعية وإجازة الحنابلة له عند الضرورة»، ومرد ذلك وقوف الفقهاء بصرامة وحزم أمام محاولات الاعتداء على الوقف وبيعه بثمن بخس تحت دعاوى عدم جدواه[3].

وبصورة عامة يمكن القول إن نظرية الاستبدال الفقهية التاريخية نظرية محافظة[4]، ولم تطرح إلا في حدود ضيقة، كأن يكون الموقوف قد خرج بصورة كلية عن الانتفاع منه زراعة وإجارة، كما لو أصبحت الأرض سبخة وانقطع انتفاع الموقوف عليهم بها، أو إذا ضعفت الأرض، وقل إيرادها، بحيث أضحى ريعها لا يكفي لمؤونتها وتكاليفها، ولم يكن للوقف غلة تصلح بها، ولم يرغب في استئجارها مدة طويلة بأجرة معجلة تصرف في إصلاحها، وتستقطع من أصل أجرتها[5].

---

1 - قلب التوازن مفهوم إداري يظهر في نظرية الظروف الاستثنائية وانعكاسها على العقد، وجواز تغيير شروط العقد ضمن حدود.

2- انظر المصادر الكثيرة التي أشار إليها د. الدوري: مقاله دور الوقف، ص15.

3- مقال الدكتور الدوري، المرجع السابق، ص16.

4- د. الدوري: دور الوقف في التنمية، ص14.

5- الوقف في الشريعة الإسلامية، تأليف مجموعة من الفقهاء ص5.

ويرى الإمام "أبو يوسف" أنه إذا لم يخرج الموقوف عن الانتفاع بالكلية، وكان بالإمكان استبداله بعقار أحسن نفعاً وأوفر غلة لا يجوز استبداله، وإن كان القول الأصح -على ما جاء في رد المختار والطحاوي- هو أنه إذا كان الانتفاع بالوقف ممكناً- وإن كان العقار الذي يراد آخذه بدلاً -أكثر نفعاً وأزيد ريعاً- فلا يجوز الاستبدال لئلا يتطرق الاحتيال إلى إبطال أوقاف المسلمين كما هو الغالب في زماننا[1].

هذه الروح المحافظة منشؤها كما قلنا ظروف تاريخية مردها التخوف من الإفتات على الوقف إضافة إلى أن النظرية الفقهية سادت في عصر تميز بالرتابة من الناحية المادية، ولم يتفجر عن تطورات مادية هائلة، كما هو الحال بالنسبة لعصرنا.

على هذا الأساس فقد كان على نظرية المرفق العام أن تتأسس مراعية تلك التطورات الهائلة في الحياة المادية والفنية لاسيما بعد الحرب العالمية الثانية، وهكذا ظهرت قاعدة قابلية المرفق لمسايرة التطورات الحديثة la règle du mutabilité، وأصبحت قاعدة أساسية من القواعد الضابطة للمرفق الإداري[2].

هكذا أثير أمام مجلس الدولة الفرنسي البحث في مدى حق الإدارة في فرض التحسينات الجديدة على الملتزم بإحباره على متابعة التقدم العلمي في كيفية أداء الخدمات: la modernisation du service، وكان ذلك على وجه الخصوص في

---

[1]- الوقف في الشريعة الإسلامية تأليف مجموعة من الفقهاء، ص50.

[2]- د. الطماوي: الأسس العامة للعقود الإدارية، ص471.

مجال إحلال الإضاءة بالكهرباء محل الإضاءة بالغاز، والاستعاضة بالأتوبيس عن الترام[1].

وفي نظرنا إن نظرية الوقف أكثر موضوعية، وأكثر رحابة في روحها بسبب قيامها على فكرة التقرب إلى الله، وبذلك فهي أقرب إلى روح التجديد ومسايرة التطورات العلمية والفنية والاجتماعية وغيرها، وعلى نظرية الوقف في ثوبها القشيب أن تستوعب هذه القاعدة، وأن تفسح المجال لمزيد من مسايرة ظروف المعاصرة مع الاحتفاظ بروحها الإسلامية.

وهنالك نقطة هامة تتعلق بإدارة الوقف، ونعتقد أن نظرية المرفق العام حية وفاعلة في هذا المضمار شريطة أن تتم الإدارة على أساس مرفق عضوي، وليس على أساس مرفق شخصي قاصدين بالمرفق العضوي قيام مشروع أو مؤسسة تتولى تلك الإدارة[2].

وسبب ذلك هو أن الوقف حقيقة موضوعية صرف، ولا تنطوي على أية حقيقة ذاتية إلا لجهة إرادة الواقف والشرط الذي يضعه كاشتراط توليه شخص بذاته للإدارة، وقد فهم فقهاء المسلمين هذه الحقيقة الموضوعية، وتوصلوا إلى نتائج هامة وإيجابية من أجل حماية الوقف من الناظر، أو فيما يتعلق بتعيينه ومساءلته من قبل القاضي[3].

---

[1]- د. الطماوي: الأسس العامة للعقود الإدارية، ص471.

[2]- د. محمود حلمي: نشاط الإدارة، ص28.

[3] - للتزيد في الأمر يراجع المصادر الكثيرة التي أشار إليها الدكتور عبد العزيز الدوري: دور الوقف في التنمية، ص12، وانظر الوقف في الشريعة الإسلامية، تأليف مجموعة من الفقهاء ص32.

وحقيقة الأمر أننا لو تأملنا الموضوع ملياً وجدنا كل ما في الوقف يقوم على تلك الحقيقة الموضوعية سواء لجهة تأبيده، أم لجهة الانتفاع به على أساس مخاطبة أفراد بصفاتهم لا بذواتهم[1]، وأخيراً لجهة كونه قربة لله، ثم خضوعه لمقاصد الشريعة، وغير ذلك من المقومات الموضوعية كعدم جواز بيعه أو هبته أو التصرف فيه، أو إبهاظه بتكاليف تتعارض مع جوهر استمراره.

هذا وإننا نرتب على هذه الحقيقة الموضوعية النتائج الآتية:

1 - ضرورة تشخيص الوقف في شخص معنوي قانوني «طبعاً» بالنسبة للوقف الذي يشكل منظمة كالمدرسة أو المبرة أو المستشفى.

وفي نظرنا ونظر العديد من الباحثين[2] إن النظرية الفقهية التاريخية أدركت هذه الحقيقة، ورتبت نتائجها المتعددة، وفي مطلع ذلك ترتيب الحقوق له وعليه ثم ربط شخصيته المعنوية برقابة القضاء، وليس برقابة السلطة التنفيذية، كل ذلك لحمايته وضمان اطراده وسيره بانتظام.

2 - ضرورة احترام إرادة الواقف احتراماً وطيداً، ونعتقد أن نظرية المرفق العام وما تقوم عليه من فن الصياغة والتقنية القانونية المتقدمة تسمح باحترام هذه الإرادة جنباً إلى جنب مع احترام الحقيقة الموضوعية، «النظام العام والصالح العام»، متمثلاً الأمر في مقاصد الشريعة: حفظ الدين -حفظ النسل -حفظ العقل - حفظ المال، حسب ترتيب الشاطبي.

وإن نظرة بسيطة إلى عقد التزام المرافق العامة تمدنا بمخزون مرجعي استئناسي كبير حول ذلك التوفيق الكبير والمنسجم بين الشروط التعاقدية والشروط

---

[1] - بل إن الوقف الذري يقوم على تلك الحقيقة الموضوعية عندما يربط الوقف بالأولاد أو الأقرباء وما يتفرع عنهم.

[2] - د. ابراهيم البيومي غانم: إحياء دور الوقف في التنمية المستقلة، ص111.

اللائحية التنظيمية réglementaire. وبيان ذلك أن عقد الالتزام يقوم على شرط تعاقدي بين الإدارة والملتزم، وهذا الشرط موضع احترام وثبات شديدين لا سيما في مظهره المالي التعاقدي، وهنالك شروط أخرى موضوعية عامة général ومجردة abstrait نابعة من طبيعة المرفق، أي من الحاجة العامة التي رتبها القانون الإداري دون أن يكون للمتعاقد أي دور في ذلك، بل إن هذه الشروط تفرض نفسها على المتعاقد «حقوق المنتفعين -القواعد العامة بالضبط وحفظ النظام-الحقوق المتعلقة بالعمال والمخاطر التي تقع عليهم ...الخ».

وبذلك يمكن الاستفادة من تجربة المرفق العام لهذه الناحية مع احترام الخصائص الذاتية للوقف.

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، ونقيم تلك الولاية على عاصم من التروي والتدبر وإصدار القرارات الجماعية.

4 - من الممكن الاستفادة من النظام القانوني للمرفق العام خاصة ما تعلق بحقوق العمال الذين يعملون، بحيث يتمتع هؤلاء بمراكز عامة situations generale بما يضمن لهم الحياة الكريمة، كي يتسنى لهم خدمة الوقف بموضوعية بعيداً عن البيروقراطية والفساد.

وفضلاً عن ذلك من الممكن إعطاء المنتفعين حق إقامة الدعاوى للحفاظ على حقوقهم أو حقوق الوقف، كما هو الأمر بالنسبة للمنتفعين بعقد التزام المرافق العامة، هذا فضلاً عن إمكان إقامة دعوى حسبة في إطار الوقف، بحيث يناط حق مباشرة هذه الدعوى بأشخاص تتسع دائرتهم، ضمن شروط معينة تتيح الدفاع عن حقوق الله، كما هو معهود في دعوى الحسبة، وعلى اعتبار أن حقوق الوقف

من حقوق الله، مع التنويه بأنه يجب تنظيم دعوى الحسبة في مجال الوقف تنظيماً يبعدها عن شعبويتها populaire، وقيامها على النزق والعاطفة، بحيث تخضع لضوابط تتيح للنيابة العامة أن تدقق في شروط قبولها[1].

5 – لا حاجة للتذكير بأن الحديث النبوي[2] استشرف آفاق إرساء حماية جادة للوقف، بل يمكن التأكيد بأنه أرسى النظرية العامة للأموال العامة، ومن ثم علينا في تلك الراهنية أن نطيق على أموال الوقف، جميع أحكام نظرية الأموال العامة المعاصرة، بحيث لا يجوز التصرف فيها أو حجزها أو تملكها بالتقادم، وبحيث تقرر عقوبات جزائية رادعة لقمع الاعتداء عليها.

6 – إن الوقف «في هيئة مشروع» ينتمي إلى المشروعات الخاصة ذات الصفة العامة أو النفع العام[3]، وعلى الدولة أن تمنح هذا المشروع المساعدات المالية والمعنوية بالإضافة إلى امتيازات السلطة العامة، مثل حقه 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 إبهاظه بالأعباء والقيود.

إن المال الوقفي له سماته المجددة بحيث لا يدخل في مجال المال الخاص أو مال الدولة، ولقد بينا مجالات الأموال في الشريعة الإسلامية، ويمكننا القول أن جميع هذه الأموال تحقق المشروع الحسبي وإن كان الوقف يتسنم ذروة هذا المجال، لذلك

---

[1] – نقصد بالشعبوية أن تكون مفتوحة للكافة.

[2] – نقصد قوله إن الوقف لا يباع أو يرهن أو يورث.

[3] – للمزيد من الاطلاع على طبيعة المؤسسة الخاصة ذات النفع العام يراجع د. ثروت بدوي: تدرج القرارات الإدارية ومبدأ الشرعية، القاهرة، دار النهضة العربية، 1969، ص68.

يجب أن تساير فكرة الوقف المستجدات والنظريات القانونية، ولكن يجب أن تحافظ على أساس نشأتها بحيث أن هذا التطور يحكم ما يلي:

1. شعبية هذه الفكرة لجهة نشأتها ومرجعيتها واستراتيجيتها، فالوقف كان ويحب أن يكون أهلي المنشأ والإدارة والوظيفة والعائد.
2. يعتبر الصيغة الأمثل للعمل الأهلي ومؤسسة النفع العام.
3. يتمتع بالحياد والتجرد عن الأغراض السياسية نظراً للإحكام التشريعي له.
4. لا حدود لأغراضه سوى عدم التعرض مع الشريعة.
5. ترشيده مع السلطة العامة وتعاونه تعاون استقلال وأصالة.
6. ضحية انفصام نكد بين الثقافتين القومية والإنسانية، بين الأصالة والمعاصرة[1].

1 - مقال الأستاذ نصر المطيري، ص8.

المبحث الخامس

مقارنة نظام الوقف مع بعض الأنظمة التطوعية

تروي الموارد التاريخية أن سيدنا ابراهيم الخليل هو أول من أوقف[1].

هذا الخبر إن دل فإنما يدل على أن الخير متجذر في النفس الإنسانية، فهو يتماهى مع مقوم الإنسان وبشريته وماهيته الذاتية، ولا يمكن أن يخلو زمان أو مجتمع من قدر متيقن منه.

كذلك فللعمل التطوعي والنشاط الخيري له جذوره البعيدة في التاريخ، فقد عرفه الإغريق والرومان والبيزنطيون -بأشكال بدائية ولأغراض دينية وثنية- كما عرفه البابليون والفراعنة[2].

ولقد شهدت حقبتنا المعاصرة تطورات ملحوظة في العالم -وبخاصة في أوروبا وأمريكا- على صعيد النشاط الخيري التطوعي، وهو أمر منطقي يتواكب مع انطلاق مغامرة الروح الإنسانية، والتعبير الفذ عن حقوق الروح والضمير، وقد طالعنا هذا العصر عن أنماط وأشكال مختلفة للهيئات والمؤسسات المتعلقة بذلك،

---

[1] - ألن أنسيو وأمور ناردون (وآخرين): القطاع الثالث في أوروبا الغربية، 1994، القاهرة، ص313.

[2] - د. شفيق شحاتة: تاريخ القانون الخاص في مصر، 1954، ج1، ص27 وما بعدها.

ونحن ماضون في إجراء مقارنة بين هذه الهيئات وبين نظام الوقف الإسلامي للأسباب الآتية:

1 – لأن منهج المقارنة هو أحد المناهج العامة في العلوم الإنسانية، فهو يثري الظاهرة المدروسة ويمرعها ويزيدها غنى وأصالة ووضوحاً.

2 – لأن تلك المقارنة تلقي الضوء الساطع على أساس نشأة الوقف الإسلامي، وهنا نذكر بما قاله "هيدجر": ((إن الذي ينشأ عظيماً يبقى عظيماً)).

وتوضيح ذلك أن المنهج الإنساني يعول على الإنسان ويعتبره أساس كل تطور وتقدم ومعراج وارتقاء، وبذلك فإذا كان الإنسان لب الألباب في كل حقيقة، فالضمير هو لب اللباب في الإنسان، هذا فضلاً عن العقيدة هي لب ألباب الضمير، وهذا الضمير جوهر في الإنسان يمثله ويعبر عنه نظام الفطرة، يضاف إلى ذلك نور الله، وبذلك تغدو المعادلة كما يلي:

نور الحياة = نور الإنسان + النور الإلهي، نور على نور.

قد يفسد الضمير الإنساني، أو يخاتل، أو يقف مواقف مريضة، لكنه لا يستطيع أن يكذب= في إطار مملكة الضمير على الله.

بمعنى أوضح أستطيع أن أشادد وأحادد أية حقيقة لكني لا أستطيع أن أحادد المطلق المتعال، وهذا هو مغزى الصوم الذي هو خلق موقف وعلاقة حية مع الله.

على هذا الأساس نستطيع التأكيد بيقين أن أية معانقة لعمل من أعمال الخير تبقى متخلفة عن النشاط الخيري القائم على مرضاة الله، لأن هذه القربة تمتاح أولاً من الإنساني وثانياً من المعين الإلهي الذي يمثل الشرارة المفجرة لبرميل البارود.

هكذا نستطيع التأكيد بأن عظمة نظام الوقف الإسلامي متأتاة من فاعلية الرافعة الإلهية المطلقة، التي تتجاوز الفاعليات الخيرية الأخرى المنطلقة من النسبي.

وبطبيعة الحال فنحن لا نستطيع -وبترف استعلائي شوفيني- الاستهانة بضمير الغير، بل نحن في موضوع إكباره وإعزازه لاسيما إذا كان مترعاً بالمعين الإلهي، وبالمضمون الإنساني، على قاعدة: دع الزهور تتفتح ولنتبار.

ما هي مظاهر ومعالم الأعمال الإنسانية الخيرية والاجتماعية؟؟.

في هذا الصدد نميز الصور الآتية:

1 - صورة المؤسسة الخيرية foundation، وهي ذات مقاربات واضحة للوقف الخيري الإسلامي، إذ تقوم على حبس أموال معينة لإنفاق ريعها على أغراض خيرية لا تستهدف الربح[1].

2 - صورة الاستئمان the trust، وآلية هذه الصورة أن يقوم شخص بوضع مال في حيازة شخص أو أكثر لتوظيف هذا المال واستثماره لمصلحة شخص آخر من أولاد الموصي وذريته، وخاصة القصر أو عديمي الأهلية أو الأرامل، من أجل صيانة: ثروة هؤلاء، ويسمى الاستثمار بالاستثمار الأهلي، وقد يكون للاستثمار المذكور توجهه العام، ويسمى بالاستثمار الخيري، وبطبيعة الحال فالأمين قد يكون شخصا«طبيعياً أو اعتبارياً[2]».

3 - صورة الجمعية association، ويقوم بإنشائها عدد من الأشخاص حباً للخير وخدمة الآخرين - أعضاء الجمعية أو سواهم- وتختلف هذه الصيغة عن المؤسسة

---

[1]- د. عبد الرزاق السنهوري: الوسيط في شرح القانون المدني - نظرية الالتزام بوجه عام، القاهرة،1952، ص58، محمد كامل الغمراوي: أبحاث في الوقف، مجلة القانون والاقتصاد، جامعة القاهرة، السنة 3، العدد 3، آذار 1933 ص374.

[2]- محمد عبيد الكبيسي: أحكام الوقف في الشريعة الإسلامية، بغداد، مطبعة الإرشاد،ج1، ص29.

الخيرية بأنها تعتمد على اشتراكات الأعضاء من أجل تمويل نشاطها، فضلاً عن أنها قد تتلقى التبرعات والهبات والمساعدات الخاصة[1].

ولا حاجة للتأكيد بأن الوقف قد يقوم بدور دعم الجمعيات وإنشائها لاسيما التي تقوم بأعمال الخير المحض.

وهذه الصيغ الثلاث تحتاج إلى إذن مسبق بإنشائها خلافاً للوقف الذي كان يتمتع بكيانه القانوني بمجرد إنشائه الفعلي، ودون أي إذن، هذا فضلاً عن تميزه في الأساس الدافع والباعث لإنشائه، ففي الحين الذي نرى فيه الباعث إلى تلك الجمعيات هو باعث مادي دنيوي -خلافاً لبعض الجمعيات الكنسية- تستهدف المصلحة الخاصة أو العامة، في هذا الحين نرى الوقف يتمحض عن نزعته الدينية[2].

وتلك النشأة الآنفة الذكر للعمل التطوعي المعاصر جعلته يخضع لتحكمات النزعة المادية، بأشكال مختلفة، من ذلك استهدافه للإعفاء الضريبي، وبخاصة في أوروبا الغربية والعالم الجديد[3].

والأمر على خلافه بالنسبة للوقف الإسلامي الذي لم يكن يدخل في الحسبان ذلك، بل استطاع أن يشق طريقه رغم كافة الصعاب، ولم تكن الضريبة لتصده عن هدفه[4].

---

[1] - أمير سالم: دفاعاً عن حق تكوين الجمعيات- دراسة نقدية لقانون الجمعيات، القاهرة، 1991، وهذا الكتاب يقوم على محاولة دفاعية لحق تكوين الجمعيات.

[2] - مداخلة ابراهيم البيومي غانم: إحياء دور الوقف في التنمية المستقلة، ص108.

[3] - مايكل كينج: القطاع الثالث في أمريكا الشمالية، ص121.

[4] - قريب من ذلك، ابراهيم البيومي غانم: إحياء دور الوقف في التنمية المستقلة.

لكن هذا الاختلاف لا يعني عدم وجود نقاط التقاء متعددة، من ذلك صدور العمل التطوعي عن المبادأة الأهلية، واعتماده على التمويل الذاتي، واستهدافه أعمال البر، في صورها الاجتماعية والثقافية، وغير ذلك[1].

ولقد كانت هذه الأنظمة التطوعية موضع اهتمام كبير سواء من قبل المؤتمرات الدولية أم الاهتمامات الفكرية والأكاديمية، حيث لوحظ أن معظم هذه الدراسات تنزل تلك الأعمال منزلة وسطاً بين مشروعات الدولة، ومشروعات القطاع الخاص، وكثيراً ما يطلق عليها تعبير «القطاع الثالث» أو المستقل تدليلاً بهذه السمة الخاصة suigeneris التي تميزه من كل من النشاط الخاص والنشاط الحكومي.

وتؤكد بعض الدراسات أن هذا القطاع هو أحد دعائم المجتمع المدني، الذي يقع فوق الأسرة وتحت الدولة، ويطرح مجموعة أنشطة توفر شبكة من الأمان الاجتماعي بمعناه العام، بحيث يكون جُنّة للمواطنين من عسف الدولة، ومن ثم فمناط المجتمع المدني القيام بدور الوسيط بين المواطن والدولة، وهذا الدور مبني على أساس أن النموذج الذي حكم ولا يزال يحكم العلاقة بينهما -المجتمع والدولة- في الخبرة الأوربية هو أنموذج صراعي على مستوى التصور النظري والممارسة العملية، فكان كل منهما يمثل قطباً ينزع إلى الاستقلال عن الآخر وكبح جماحه[2].

---

[1] - بحوث مؤتمر التنظيمات الأهلية العربية، القاهرة 1989، المؤتمر الثاني للمنظمات الأهلية العربية، القاهرة، من17-19/1/1997.

[2] - عبد الباقي الهرماسي: المجتمع المدني والدولة في الممارسة السياسية الغربية من القرن التاسع عشر إلى اليوم، دراسة مقارنة، ص91، وانظر مداخلة ابراهيم البيومي عن الوقف، ص112.

هكذا يتساءل الدكتور ابراهيم البيومي غانم عن موقع نظام الوقف على محور العلاقة بين المجتمع والدولة، وهل يتفق مع التصور الصراعي للخبرة الأوربية، أم أن له شأناً آخر، وما هو هذا الشأن؟.

يجيب المذكور بأن نظام الوقف يطرح فكرة المجال المشترك في نظرية العلاقة بين المجتمع والدولة، ومن ثم -والكلام للدكتور البيومي- إذا لاحظنا الأصول المعرفية التي نشأ على أساسها نظام الوقف، والاتجاه الرئيسي في الأحكام الفقهية التي نظمته، وقارنا مكونات منظومة أعمال الخير العام -التي يندرج فيها نظام الوقف- بمنظومة الوقف، أدركنا أن أعمال التكافل الاجتماعي لا يقوم بها الوقف فحسب، وإنما هي من بين مهمات الدولة، مثل واجبها في توظيف الأنفال وأموال الفيء والطسق «أجرة الأرض الموات»، في المصالح العامة، وكفالة غير القادرين، وبالتالي إذا تأملنا بعد ذلك أنموذج الدولة في التصور الإسلامي، ثم جمعنا المحصول النظري من كل ذلك، تكامل لدينا بناء علوي من الأفكار الموجهة التي تسمح باستنتاج مبدأ علاقة المجتمع مع الدولة، وتحديد دور منظومة أعمال التضامن العام -ومنها الوقف- على محور تلك العلاقة[1].

هذا المبدأ الأساس لنظرية العلاقة بين المجتمع والدولة، يقوم على التعاون لا الصراع والتآزر لا التناحر، إذ ليس من تطلعات المجتمع الإسلامي أن ينفي دولته والعكس، بل إن العلاقة هي علاقة الكل «المجتمع وبالأحرى الأمة» بالجزء «السلطة الوازعة[2]».

أما دور منظومة أعمال التضامن العام -وفي قلبها نظام الوقف- على محور العلاقة بين المجتمع والدولة، فهو بناء مجال مشترك بجهدهما معاً ولمصلحتهما

1- مداخلة ابراهيم البيومي غانم: إحياء دور الوقف في التنمية المستقلة، ص112.

2- المرجع السابق، ص112.

معاً، ومن ثم فهذا المجال يعني إسهام عناصر من المجتمع ومن الدولة في بناء قاعدة صلبة تضامنية واسعة من المبادرات والأنشطة التي تضمن المنافع العمومية. وتجدر الاشارة إلى أن الفقهاء الذين قالوا بلزوم الوقف وتأبيده -وهم الأغلبية- أسسوا رأيهم على كون الوقف من حقوق الله والحقوق العامة.

والخلاصة -إذا أخذنا الأمور من جهة التصور النظري- فالأصل أن الإسلام يقيم منظوماته ومؤسساته -ومنها علاقة الدولة بالمجتمع- على أساس التآزر والتكافل، لسبب بسيط هو أن اليد العليا المهيمنة على منظومات الوجود -بشقيها الكوني والتاريخي والاجتماعي- واحدة ووحيدة، وهي يد المطلق.

هذا وعدم تصور الصراع -بالمفهوم النظري الإسلامي- لذلك لا يجوز اطلاق تسمية مؤسسة وسيطة على نظام الوقف، تتموضع بين قطبي الدولة والمجتمع، ونفترض لها دوراً تمثيلياً تقوم به الدولة نيابة عن المجتمع[1].

ضمن هذه الرؤية يمكننا أن نفسر الدور الكبير الذي لعبه الوقف في الدولة السلطانية.

والأمر على خلافه بالنسبة للدولة العربية الحديثة فقد كان لمركزيتها أثر واضح في تفكك وحدات منظومة أعمال التضامن العام ومنها الوقف، وبالتالي فقد تعرضت فكرة المجال المشترك للتآكل باستمرار، حتى كادت تتلاشى بسبب حلول الدولة محل المجتمع وسيطرتها عليه.

1- وجيه كوثراني: المجتمع المدني والدولة في التاريخ العربي، ورقة قدمت إلى المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديموقراطية، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، ص127.

تقييمنا لهذا البحث

فيما يلي نقدم الملاحظات الآتية:

1 – لقد عمد آباء النظرية الاقتصادية في أوروبا «آدم سميث وريكاردو وغيرهما» إلى إجراء محاجزة صارمة rigid بين الأخلاق والاقتصاد واعتبار الاقتصاد حقلاً قائماً بذاته مستقلاً عن الوازع الخلقي أو الدافع الوجداني[1].

ولقد استطاع الوقف الإسلامي، ومثله معه النظام الاقتصادي في الإسلام أن يثبت عكس ذلك لاسيما إذا أدركنا الدور الذي لعبه في بناء قاعدة صلبة ومتسقة ورصينة من مؤسسات التكافل والضمان، الأمر الذي جعل نصف ملكية عقارات الدولة العثمانية تابعة للوقف، وإن كان علينا أن لا ننسى أن الكنائس البروتستانتية في ألمانيا تملك حالياً 22 بالمائة من أراضي ألمانيا، وقد حصلت عليها بدوافع خيرية توقف على السيد يسوع المسيح والكنائس[2]...الخ.

2 – لقد بالغنا كثيراً في استيراد الأفكار الاقتصادية القائمة على فكرة الصراع، وكانت الثمار مرة، وحبذا لو تحرك مجتمعنا منطلقاً من رأسماله الرمزي مركزاً على مصرف الزكاة والاستثمار الوقفي لضمن لنا نتائج تعوض الثمار المرة التي كانت غريبة على واقعنا.

3 – يرى بعضهم أن الاستثمار الوقفي له نجوعه على صعيد قطاع الخدمات دون القطاع السلعي أو الإنتاجي، ومع ذلك يظل الإسهام الأساس لنظام الوقف يكمن في تقديم نمط مختلف من الخدمة وإشاعة روح عامة في المجتمع تقوم على

---

[1] – طارق البشري: منهج النظر في النظم السياسية المعاصرة لبلدان العالم الإسلامي، سلسلة الدراسات السياسية والاستراتيجية، مركز دراسات العالم الإسلامي، مالطا 1991، ص26.

[2] – مداخلة د. رضوان السيد حول الوقف، المرجع السابق، ص125.

المناقشة في المجال الخيري، الأمر الذي ينعكس على الانتاج والاستثمار، وبذلك فالإسهام الأساس للأوقاف يظهر في الجانب الاجتماعي وليس الاستثماري[1].

ونعتقد أنه يمكن للوقف أن يرتاد -في حدود معقولة- المجال الاستثماري كأن يقدم سلعاً معينة لذوي الدخل المحدود للتخفيف عن كواهلهم، ورفع مستوى حياتهم، وإن كان الدور الاجتماعي والثقافي والخدماتي هو البارز.

[1]- مداخلة فهمي هويدي عن الوقف، المرجع السابق، ص131.

أهداف الوقف

ذكرنا أن الوقف نداء ضمير يفصح عن إرادة حرة تتجسد في مبادرة وفعل حضاري تاريخي اجتماعي إنساني يظهر في خدمات ومنافع عامة، لأن حب الناس هو القربى الأكبر إلى اللّه.

وهكذا يتضح أن هذا النشاط الإنساني يترعرع داخل مملكة الضمير الأخلاقي، خلافاً للمؤيد القانوني القائم على الجزاء المادي sanction materielle، أما آلية ذلك، فهي -بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر- ذرع الفضيلة واجتثاث أشواك الرذيلة، وبذلك فجوهر الوقف التقرب إلى اللّه، وهذا هو الهدف الديني الوجودي الفلسفي، خلافاً للهدف الإجرائي الذي هو تلك المبادرت الاجتماعية وغيرها من صور الحرية على صعيد المنافع الاقتصادية والتربوية.

ونحن ماضون في دراسة هذين الهدفين على أن نضيف إلى ذلك التعرض إلى شرط الواقف لما له من أهمية وقداسة وارتباط مع الهدفين المذكورين.

الفرع الأول

الهدف الديني للوقف

ما هي الشروط التي يجب توافرها في الهدف الديني «شرط الموقوف عليه[1]»، هذه الشروط هي أن تكون قربة لله[2] خالصة ممحضة مطهرة من كل شائبة، ويستند هؤلاء إلى حديث نبوي مفاده أن الله طيب لا يقبل إلا طيباً[3].

وهذا الهدف انعكس على طبيعة الوقف، فقد اشترط الفقهاء للانعقاد القول على سبيل المثال داري هذه صدقة توقف لله عز وجل[4].

ولقد انعكس ذلك على التعريف بالوقف حيث ظهر في الشكل الآتي:

((هو حبس العين المملوك قولاً على حكم ملك الله عن تمليكها لأحد من العباد على وجه التأبيد والتصدق بالمنفعة على الفقراء، وصرفها على وجه من وجوه الخير))[1].

---

[1]- الموسوعة الإسلامية الميسرة، ص2206.

[2]- الخصاف: أحكام الأوقاف، القاهرة، مطبعة ديوان عموم الأوقاف الإسلامية، 1904، ص22، أبو محمد محمود بن أحمد الغيتابى **بدر الدين العينى**: البناية في شرح النهاية، ج6، ص173، مصطفى السيوطي: مطالب أولي النهي في شرح غاية المنتهى، ج4، ص156.

[3]- مقال ابراهيم البيومي غانم: إحياء دور الوقف في التنمية المستقلة، ص121.

[4]- الوقف في الشريعة الإسلامية: تأليف مجموعة من الفقهاء منشورات المكتبة الحديثة، طرابلس لبنان، ص7.

هكذا أجيز التصدق بمنافع الموقوف على الفقراء وذوي اليسار، أما الوقف على الأغنياء فغير جائز لأنه ليس بقربة[2].

وهذا الشرط هو المظهر الحي للعدالة التوزيعية التي سبق الإلماح إليها.

وهذه القربة إلى الله لها مآلان[3]:

فهي في الدنيا، تدر البر على الذرية المحبوبين والفقراء والمساكين ووجوه الخيرات، وفي الأخرة استدامة العمل الصالح وعدم انقطاعه عن الأموات بحرمان ما قدموا لأنفسهم من الصدقات. ويلاحظ القارئ أنه لا فكاك في الإسلام بين الدنيا والآخرة، فهما وجهان لحقيقة واحدة هي الحقيقة الإلهية، ولقد حدد الفقهاء درجات الأهداف التي يبتغيها الواقف[4]:

- أفضل الصدقات أدومها بقاء وأعمها نفعاً، ثم أشدها حاجة.
- وهنالك المباح، كما لو وقف أحدهم ماله بقصد القرابة.
- وهنالك القرابة إلى الله.
- وقد يكون الوقف واجباً كما لو قال أحدهم: إن شفيت من مرضي كان نذراً علي أن أقف عقاري الفلاني.

وهكذا يتضح أن مواقف الفقه الإسلامي تراوحت بين المعيار النفسي والمعيار الموضوعي، وبطبيعة الحال فالمعيار الموضوعي هو الذي بوأ الصدقة الجارية هذا المبوأ الصادق.

---

[1]- الوقف في الشريعة الإسلامية، تأليف مجموعة من الفقهاء منشورات المكتبة الحديثة، طرابلس لبنان، ص7.

[2]- ابن عابدين: رد المختار على الدر المختار.

[3]- الوقف في الشريعة الإسلامية: تأليف مجموعة من الفقهاء، ص9.

[4]- المرجع السابق، ص10.

ولا شك أن العمل الوقفي هو عمل قانوني وحيد الطرف acte unilatéral ينعقد بإرادة منفردة، وهذا ما حدا النظرية الفقهية لاعتباره من التصرفات الإسقاطية التي ركنها الإيجاب فقط[1].

ومن جهة أخرى فالنظرية الفقهية -بأخذها بالمعيار الموضوعي والنفسي- مزجت بين القانون والأخلاق والدين، وهذه سمة عامة تسم التشريع الإسلامي[2].

وفضلاً عن ذلك فهذه النظرية ميزت بين السبب le motif والغرض le but، فالسبب مجموعة العناصر الموضوعية objectif المستقلة عن المشاعر النفسية أو الذاتية، في حين أن الهدف أو الغرض le but هو الرغبة الشخصية l'intention subjective التي تدفع مصدر العمل القانوني لاتخاذه[3].

واستناداً إلى ما تقدم فمجرد وجود الصدقة الجارية، مثلاً يجعل التصرف سليماً، ولا حاجة لنص يذكر فيه القربة إلى الله، فهذا الشرط ديني وجداني، تحدده العلاقة بين الله والعبد، وبالتالي فالتصرف ينعقد من الوجهة القانونية للتصرف دون ذكر النص.

ونظرية الباعث في الوقف -وهي أخلاقية، دينية- تفسر الشروط الكثيرة التي عرضنا عليها والمتعلقة بما يلي:

---

[1]- الوقف في الشريعة الإسلامية: تأليف مجموعة من الفقهاء ص10.

[2]- د. فهمي جدعان أسس التقدم عند مفكري الإسلام، ص237.

3- عصام الدين البرزنجي: السلطة التقديرية للإدارة والرقابة القضائية، القاهرة، دار النهضة العربية، 1971، ص235.

- لا يجوز الوقف إذا كان المقصود التهرب من دَيْن.
- فساد الوقف في عقار مشترى بميتة أو دم.
- ارتداد الواقف وأثره على الوقف.
- كون الوقف قربة في ديانة الواقف «الشرط بالنسبة للواقف غير المسلم[1] ».

[1]- الموسوعة الإسلامية الميسرة، ص2206.

الفرع الثاني

الهدف الإنساني

قلنا إن هنالك مبادرات للوقف تختلف في الطبيعة والشكل والغرض، مثل مجالات العبادة ودعم القيم الروحية والأخلاقية، ومثل مجالات التعليم الاجتماعي والاقتصادي ودعم قدرات الاستقلال الوطني، والوقف في وجه النفوذ الأجنبي[1].

فهذه المبادرات سليمة من الوجهة القانونية، ويستحسن عدم البحث عن أغوار النية طالما أنها لا تخالف موضوعياً مقاصد الشريعة ومجرد وجودها يقيم قرينه على صحتها، لكنها قرينة نسبية يجوز إثبات عكسها، كأن تقام جهة البر تهرباً من دين وغير ذلك.

وبالمقابل فإن كيمياء الإرادة -ورغم أهمية النية- لا تستطيع أن تجعل العمل غير المشروع مشروعاً، والقول بغير ذلك يعني أننا أسبغنا المشروعية على عمل تلك الزانية الذي تفعله بنية أنها ستتصدق بأمواله في سبيل الله.

هذه الموازنة بين العمل والنية حسمتها السنة النبوية بقولها: ((لا يقبل الله قولاً إلا بعمل، ولا يقبل قولاً وعملاً إلا بنية))[2].

---

[1]- ابراهيم البيومي غانم: إحياء دور الوقف في التنمية المستقلة، ص114.

[2]- أبو طالب محمد بن علي الحارثي المكي: قوت القلوب، 326/2، الحسبة لابن تيمية، 92.

وقول الحسن البصري: ((لا يصح قول وعمل إلا بنية، ولا يصح قول وعمل ونية إلا بموافقة السنة))[1].

و**الخلاصة** أن الوقف يجمع بين الهدف الديني الإلهي الأخروي، وبين هدف آخر هو الهدف الدنيوي الأرضي الإنساني، وإن كان علينا في الساحة أو القضاء القانوني ألا نسرف كثيراً في الشرط الأول، ونجعله ديانة وركناً إلهياً وعلاقة بين الإنسان وخالقه، على أن نعتبر الشرط القانوني – وهو تصرف إسقاطي انفرادي ينعقد على الصعيد الإنساني – متمتعاً بالصحة والسلامة القانونية، إن النظر للوقف على أنه تصرف عبادي صرف دون القصد الإنساني هو مسخ للوقف وتفويت لجانب من جوانبه وهذا ما نراه في بعض البلدان.

[1]– تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم المشهور بـ شيخ الاسلام **ابن تيمية**: الحسبة في الاسلام، 92.

الفرع الثالث

شروط الواقف

لا شك أن القرار الذي يتخذه الواقف بتحديد نوع البر هو قرار عظمة من الوجهة الاجتماعية والروحية والخلقية، وليس ذلك بدعاً فاحترام الكلمة المعطاة، وصونها والوفاء بها، هو المدماك الأول في الحضارة، وهو مرفق هام في الحياة يتوقف عليه الاستقرار والطمأنينة.

لذلك فقد كان هذا القرار موضع تقدير من قبل الفقهاء، وقد أحيط بسياج قوي من الحماية والرعاية والاحترام، حيث ارتقت وثيقة الوقف إلى درجة السمو والقداسة، وجعل لها حرمة لا يجوز انتهاكها، وأصبحت بمنزلة النصوص الشرعية لجهة لزومها ووجوب العمل بها، فقالوا إن شرط الواقف كنص الشارع[1]، وعلى ذلك، فقد نظروا إلى وثيقة الوقف «الحجة» على أنها دستور، يجب الرجوع إليه، في كل صغيرة وكبيرة من شؤون الوقف، وما يرتبط به من أنشطة ومؤسسات وأعمال، لكنهم في الوقت نفسه اشترطوا أن تكون محققة لمصلحة شرعية أو

---

[1]- محمد أمين بن عمر بن عابدين: رد المختار على الدر المختار، شرح تنوير الأبصار في فقه مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان، شرح تنوير الأبصار، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ج3، ص26، حاشية محمد أمين الشهير بابن عابدين المسماة، محمد أبو زهرة: محاضرات في الوقف، ط2، القاهرة، دار الفكر العربي، 1971، ص161، محمد أحمد فرج السنهوري: في قانون الوقف، ج1، ص198.

موافقة للمقاصد العامة للشريعة[1] وأبطلوا كل شرط يؤدي إلى إهدار مصلحة شرعية، أو يخالف مقصداً من تلك المقاصد[2].

هكذا توفرت للأوقاف -بفعل هذه الشروط- حماية قوية أسهمت في ضمان بقائها واستمرار عطائها، وبذلك فقد أخفقت كل المحاولات التي بذلها السلاطين والأمراء للسيطرة عليها وتسخيرها لسياساتهم[3].

وفيما يلي بعض الأمثلة حول شروط الوقف التي كانت موضع حرج وتعديل[4]:

- جواز وقف الذمي على فقراء المسلمين.
- جواز وقف المسلم على فقراء أهل الذمة والمسلمين.
- جواز وقف المسلم والذمي شيئاً على مسجد غير بيت المقدس.
- عدم جواز وقف المسلم على بيعه أو كنيسة.

---

[1]- مصطفى السيوطي: مطالب أولي النهي في شرح غاية المنتهى، ج4، ص315.

[2]- ابراهيم البيومي غانم: إحياء دور الوقف في التنمية المستقلة، ص101.

[3]- محمد محمد أمين: الأوقاف في الحياة الاجتماعية في مصر، دراسة تاريخية وثائقية، القاهرة، دار النهضة العربية، 1998، ص82.

[4]- الوقف في الشريعة الإسلامية: تأليف مجموعة من الفقهاء، ص30.

تقييمنا لشروط الوقف

نبين فيما يلي بعض ملاحظاتنا حول ذلك:

1 - **احترام مقاصد الشريعة**: لقد سبق لنا أن حددنا ثلاثة مظاهر للسيادة: سيادة الحاكم -سيادة المحكومين- سيادة الفكرة الموجهة.

ولقد قلنا إن السيادة الأخيرة هي التي تحقق وحدة السيادة، وهذه الفكرة تتحدد من قبل مصدر يعلو على سيادة الحاكم والمحكوم، وبذلك فمسألة السيادة الموحدة والموائمة والموازنة، هذه السيادة محسومة إسلامياً، ولا تثير أية صعوبات كما هي الحال في الفكر الوضعي، فالشريعة الإسلامية هي التي تحدد حقائق الحياة، ثم يأتي الحاكم «قوة الحركة» للتنفيذ، أما الأمة «وهي قوة الاستقرار والثبات»، فدورها الإقرار ratification والرفض في حال الخروج على المشروعية العليا للفكرة التي عبّر عنها الحديث النبوي الشريف ﴿لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ الخَالِقِ﴾.

أما لجهة موافقة شرط الواقف لمقاصد الشريعة، فنعتقد أن هذا التحديد عام، لسبب بسيط هو أن مقاصد الشريعة باب واسع ومجرى عام، والعلم يتطلب التحديد والضبط، لذلك فقد انتقدنا هذا المعيار بسبب مرونته وإسلاسه، وطالبنا بمعيار أكثر تحديداً، وبالطبع فهذا المعيار ليس منسلخاً عن المعيار مقاصد الشريعة، وإن كان ينشأ في ظلها، لذلك فقد أطلقنا عليه تسمية النظام العام الإسلامي[1]، قاصدين من النظام العام تلك البلورات والتموضعات والتجسدات التي يجترحها المشروع المجتمعي الإسلامي عبر إحداثيي الزمان والمكان انطلاقاً من مقاصد الشريعة.

وهذا هو مغزى كلمة «المعروف» التي تتردد كثيراً في النسيج القرآني، وتعني هذا القوام والملاك والأساسيات subestantielle القائمة في الجماعة والتي استقرت في ضميرها ووجدانها في حقبة زمنية معينة.

---

[1]- د. برهان زريق: نصر حامد أبو زيد بين التفكير والتكفير، دمشق، دار النمير، دار معد، 1997، ص31.

وبذلك فالنظام العام الإسلامي ليس مفهوماً إنزلاقياً ينشأ بصورة ميكانيكية من النص، وإنما هو إرادة الأمة الإسلامية الحرة في التاريخ، وليس إرادة التاريخ في الأمة، ثم يأتي دور الفقه والقضاء لاكتشاف هذا المفهوم، وترتيب النتائج على ذلك.

2 - **الوقف على أهل الذمة أو منهم**: وفي نظرنا يجب التوسع في الشروط التي سبق الإشارة إليها للأسباب الآتية:

1 - إن اللطف الإلهي -العقل والنبوة -يحكمان المجتمع والدولة الإسلامية، وهذا اللطف ينبثق من مفهوم الميثاق الأعظم، ذلك الميثاق القائم -فيما يقوم عليه- على علاقة أخلاقية معرفية واضحة بين الله والإنسان[1].

2 - إن المنظومات الفقهية الإسلامية بدأت تتشكل حوال منتصف القرن الثاني للهجرة، وهذا يعني أن الفقهاء وجدوا أمامهم سلوكاً تاريخياً للسلطة والجماعة الإسلامية فيما يتصل بأهل الذمة، فكانت منظومة كل منهم موقفاً من المسلك التاريخي المذكور في هذه القضايا[2].

3 - إن المسكونة أصبحت قرية صغيرة، وهي بالنسبة للمسلمين دار دعوة وعهد واستيعاب وتوحيد[3]، وليست دار حرب، وبذلك يجب أن ينعكس ذلك على بناء النظرية الفقهية، بما يتفق مع هذا العصر، وخلافاً للعصر الوسيط الانقسامي.

4 - لا خيار للمسلمين في إقامة الدين مع أهل الكتاب، وهذا يتأكد من قوله تعالى: ﴿أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾[1] **الشورى/13**.

---

[1]- عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي، إشكالية السلطة العلمية في الإسلام، بيروت، دار المنتخب العربي، ط1، 1994، ص55.

[2]- د. رضوان السيد: مفهوم الجماعات في الإسلام، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، ص1980، ص101.

[3]- المرجع السابق، ص134.

ولهذا يؤكد البعض أن هنالك ديناً واحداً، وهذا ما أكده الإمام الأعظم أبو حنيفة يقول – فيما يتعلق بوظيفة الإسلام في العالم–: إن الله عز وجل إنما بعث رسوله رحمة ليجمع به الفرقة وليزيد الألفة، ولم يبعثه ليفرق الكلمة، ويحرض الناس بعضهم على بعض[2].

[1] – د. محمد سعيد رمضان البوطي و د. طيب تيزيني: الإسلام والعصر تحديات وآفاق، دمشق، دار الفكر، ط1، 1998، ص28.

[2] – د. رضوان السيد: مفهوم الجماعات في الإسلام، ص116.

المبحث السابع

التأسيس الاقتصادي للوقف

وسنتكلم هنا عما يلي:

- خصائص النظام الاقتصادي في الإسلام.
- دور الوقف في التنمية الاقتصادية

الفرع الأول

خصائص النظام الاقتصادي في الإسلام

«دراسة مقارنة»

وبطبيعة الحال فالمقام لا يتسع للإسهاب في هذا الموضوع، وبالمقابل فنحن ساعون لمس الموضوع مساً خفيفاً يتقرى الخصائص العامة لمفهوم الاقتصاد في الإسلام.

وفي هذا الصدد يؤكد "مالك بن نبي" أن الرأسمالية في مضمارها الاقتصادي «إباحية»، فهي تستند إلى المبدأ الذي عبر عنه "آدم سميث" في عبارته الشهيرة: ((دعه يعمل دعه يسير))[1].

ذلك أن الرأسمالية أهملت العلاقة القائمة بين القيم الأخلاقية والقيم الاقتصادية، ولقد جاء ذلك بسبب نزعتها الإباحية في الاقتصاد[2].

ويكشف المذكور عن العلاقة بين الاستثمار المالي، الاقتصادي والاستثمار الاجتماعي، أي بين المشروع الحضاري والمشروع الاقتصادي والعكس[3]، وبذلك

---

[1]- مقال د. محمد جلوب الفرحان الموسوم بعنوان: مالك بن بني والمشروع الإسلامي للاقتصاد، مجلة الاجتهاد، العدد 37 السنة 9، لعام 1997، ص25.

[2]- المرجع السابق، ص26.

[3]- المرجع السابق، ص49.

فحل مشكلة الإنسان يتكامل في ثلاثة عناصر أساسية هي: توجيه الثقافة وتوجيه العمل وتوجيه رأس المال[1].

هكذا يؤكد "ابن نبي" أن إشادة أول مسجد للمسلمين في المدينة يعتبر أول ساحة للعمل صيغت فيها الحضارة الإسلامية، ومن ثم فهذا المفكر يرجح القيمة الحضارية للعمل، ويعطيها الأولوية في مشروعه الإسلامي للاقتصاد، وقبل ذلك لمشروعه الحضاري[2].

ويذهب المذكور في مقال له بعنوان **الاستثمار المالي والاستثمار الاجتماعي** إلى أن الإمكان الاجتماعي هو الذي يقرر مصير الشعوب والمجتمعات والدول[3]، والمثل الحي على دور الاستثمار الاجتماعي في إنجاح خطة التنمية يتمثل في التجربة الصينية، فهذا البلد تقدم بسرعة مرموقة لأنه طبق في خطط التنمية مبدأ الاتكال على الذات، أي مبدأ الاستثمار الاجتماعي للإنسان الصيني والتراث الصيني، حيث وضعت كافة التبعات على كاهل الشعب، فعوضت بطاقاته الحيوية الموجودة الطاقات الميكانيكية المفقودة[4].

ولقد عرض "ابن نبي" لواقع العالم الإسلامي، فوجد أنه لا مجال لإزالة العقبات التي تواجهه إلا بالاعتماد على الإنسان الذي يعتبر الرأسمال الأول في عملية التنمية وغيرها، والعالم الإسلامي لا يستطيع أن يغير أوضاعه الاقتصادية إلا من

---

[1]- مالك بن نبي: شروط النهضة، ترجمة عمر مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط3، 1969، ص161.

[2]- مالك بن نبي: شروط النهضة، ص162 و 163.

[3]- مقال د. محمد جلوب الفرحان، السابق الذكر، ص53.

[4]- المرجع السابق، ص53.

خلال خطة تنمية تفجر أبعاده النفسية، وتخلصه من تركة عصر الخرافات والمسلمات الوهمية[1].

وفي مقاله الموسوم بعنوان: **الأساس الأخلاقي لعمليتي الإنتاج والتوزيع** تناول المذكور الأسوار الأخلاقية التي تحكم حركة المشروع الإسلامي للاقتصاد، ذلك الاقتصاد الذي يجب أن يتحرر من قيود المذهبين الغريبين «الرأسمالية والشيوعية» معتمداً على الأخلاق في حل أزماته، ذلك لأن الرسول ﷺ في تعامله مع الأزمة الاجتماعية، فضل حلها في نطاق ترجيح الواجب على الحق، في حين فضل حل الإشكالية في نطاق الاقتصاد على أساس الإنتاج[2].

وحقيقة الأمر أن النظر إلى الحركة الاقتصادية على ضوء ميزان الحقوق والواجبات هي نظرة أخلاقية متوازنة، وبالتالي فإن رجحان إحدى الكفتين على الأخرى يفقد الميزان الأخلاقي اتساقه، والحل الأمثل هو تعادل الميزان من خلال صيغة منسقة للحقوق والواجبات، ولهذا فالتركيز على مفهوم الواجب أو على الحق تكون معادلته الاقتصادية إيجابية إن رجح فائض الإنتاج على الاستهلاك، وتكون متعادلة إذا استوى الطرفان، في حين تكون سلبية إذا كان الاستهلاك هو الأرجح[3].

وفي نظرنا إن الذي درس بصورة معمقة العلاقة بين التطور الاقتصادي والارتقاء الاجتماعي هو "كمال فريدتك"[4]، حيث ألح المذكور على المحتوى الفكري والعقائدي للإنسان، واعتبره العامل الضروري لتحقيق الرقي الاقتصادي والاجتماعي[5].

---

[1]- مالك بن نبي: بين الرشاد والتيه، دار الفكر، دمشق، ط1، 1978، ص79.

[2]- مالك بن نبي: المسلم في عالم الاقتصاد، دار الفكر، دمشق، 1981، ص88.

[3]- المرجع السابق، ص95.

[4]- كمال فريدتك: الإسلام والارتقاء الاجتماعي والتطور الاقتصادي، مجلة الاجتهاد، العدد 38، السنة 10 عام 1998، ص125.

[5]- المرجع السابق، ص126 و ص128.

ولقد تعرض المذكور إلى مسألة الاستخلاف في الإسلام، فهي مظهر اللطف الإلهي الذي منَه الله على الإنسان، فكافأه لسعيه في المجال الاقتصادي والاجتماعي، وبهذا المفهوم يتجاوز الإسلام التسلط والغرور المادي الذي تعاني منه الإنسانية[1].

وحيازة الأفراد لوسائل الإنتاج –إسلامياً–مشكلة اجتماعية، وليست مجرد مسألة خاصة بالفرد، وهكذا يصعب عليه أن يمارس ما يخل بالمصلحة العامة كما هو حال الاحتكار في استغلال الإنسان لأخيه الإنسان، وبذلك ينعم المجتمع الإسلامي بفوائد الملكية الخاصة، ويتحاشى مساوئها، كما أنه يحقق مزايا الملكية العامة، متجنباً آثارها السلبية، ومن هنا تبدو أهمية التربية الإسلامية في الرقي الاجتماعي والاقتصادي[2].

وعليه فتغير السياسات الاقتصادية والاجتماعية لا يكفي لحل مشكلة التخلف، ولا بد أن يشمل ذلك الإنسان ونظرته إلى الحياة والكون، ومن ثم فالتقدم العلمي وتوافر الموارد الاقتصادية لا يضمنان النمو والارتقاء الاجتماعي، وليس أدل على ذلك من تجربة الاتحاد السوفيتي التي انتهت إلى الانهيار، كما أن تجربة الولايات المتحدة الأمريكية تؤذن بالتصدع.

وعلى الدول والمجتمعات أن تبذل جهودها لتطوير فكر وروح الإنسان كي تتسامى نظرته للحياة، فلا يقتصر هدفه على تحقيق المنافع المادية، بل يشمل ذلك قيم التضحية والإيثار[3].

---

[1]– كمال فريدتك: الإسلام والارتقاء الاجتماعي والتطور الاقتصادي، ص130.

[2]– المرجع السابق، ص130.

[3]– المرجع السابق، ص131.

ويشير "فريدتك" إلى أسلوبين لتوزيع الدخل، الأول على أساس التساوي بالكرامة الإنسانية، والثاني على أساس المساهمة بالعملية الإنتاجية[1].

ويلفت المذكور الانتباه إلى أن المجتمعات المعاصرة تعتمد الضرائب وسيلة رئيسية لتحقيق الأهداف، لكن ذلك يترك آثاره سالبة تعيق النشاط الاقتصادي، حيث أن شيوع الفكر المادي يجعل الأفراد يعتقدون أن الضرائب هي اقتطاع واستحواذ جزء من دخولهم، وهذا ما يسبب توقف عمليات الإنتاج، فضلاً عن التحايل والتهرب منها بأساليب وطرق مختلفة[2].

والأمر على خلافه بالنسبة للإسلام فقد رفض مفهوم الضريبة معتمداً على الجانب الروحي والعقائدي وترسيخ فكرة أن ما في الأرض لمنفعة الناس جميعاً ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ البقرة/**29**، وأن الاستخلاف من حق الكل، وعلى أصحاب المال مسؤولية التعويض عن استخدام هذا الحق العام[3].
زد على ذلك فمفهوم النفع العام في الإسلام يقوم على التضحية والإيثار، وليس على أساس الكسب المادي الصرف[4].
وفي نظر "فريدتك" إن المحتوى الداخلي للإنسان هو العامل الأساسي والبناء التحتي للكيان الاجتماعي والاقتصادي، والإسلام يهدف إلى صياغة فكر وعاطفة وسلوك الإنسان وفق أسلوب يرى أن الحياة مرحلة انتقالية يستثمر فيها طاقته المادية والروحية بتقوى الله، وبذلك يكون هدفه العمل «حتى لو تطلب التضحية والإيثار» أملاً في الفوز الموعود.

---

[1]- كمال فريدتك: الإسلام والارتقاء الاجتماعي والتطور الاقتصادي، ص132.

[2]- المرجع السابق، ص133.

[3]- المرجع السابق، ص133.

[4]- المرجع السابق، ص133.

لقد أثبتت التجارب الإنسانية أن التقدم العلمي والتشريع الديمقراطي لا يكفيان لتحقيق الرفاهية والسعادة، ولا بد أن يتغير الفرد تغيراً جذرياً تصبح بموجبه المصلحة العامة مصلحته الخاصة[1].

ويؤكد المفكر الإسلامي "محمد باقر الصدر" أن أحكام الثروة في الإسلام مظهر لأوامر الله التي تتحدد بها درجة الأمانة والالتزام الإنساني والتوازن الاجتماعي[2].

ولقد كشف المذكور الستار عن النظرة الخاطئة التي تنظر إلى الاقتصاد الإسلامي بصفته علماً قائماً بذاته كما هي الحال في الماركسية أو الرأسمالية، بل يجب أن يفهم هذا الاقتصاد من خلال المنظومة الإسلامية العامة التي تسوس شتى نواحي الحياة[3]، وهذه المنظومة تقوم على المبادئ الآتية[4]:

1 – العقيدة القاعدة المركزية التي تحدد نظرة المسلم الرئيسية إلى الكون.

2 – المفاهيم التي تعكس وجهة النظر في تفسير الأشياء على ضوء النظرية العامة للعقيدة.

3 – العواطف والأحاسيس التي يتبنى الإسلام نشرها وتنميتها.

وللمذهب الاقتصادي الإسلامي سمتان:

---

[1]– كمال فريدتك: الإسلام والارتقاء الاجتماعي والتطور الاقتصادي، ص135.

[2]– حسن سلمان: اقتصادنا (محمد باقر الصدر)، مقال منشور في مجلة الاجتهاد، العدد 37، السنة 9، خريف 1997، ص254.

[3]– المرجع السابق، ص258.

[4]– المرجع السابق، ص259.

الأولى واقعية، والثانية أخلاقية، والمقصود بالواقعية استهداف الغايات التي تنسجم مع واقع الإنسانية ونوازعها وخصائصها العامة[1].

ويندد الإمام الصدر بالأسلوب الغربي الإكراهي، مركزاً على الدافع الخلقي والعبادي الواجبي[2].

أما بالنسبة للحرية فتخضع للتحديدين الآتيين:

- التحديد الذاتي النابع من أعماق النفس.

- التحديد الموضوعي، المعبر عن قوة خارجية تحدد السلوك الاجتماعي وتضبطه.

أما العدالة الاجتماعية فتقوم في الإسلام على ركني التكافل العام والتوازن الاجتماعي[3]، وهذا التكافل لا يعني ضمان إشباع الحاجات الضرورية فحسب، بل إشباع المستويات العليا في الحياة[4].

ويعرض المذكور لأصل الإشكالية الاقتصادية، فهي الإنتاج بالنسبة للرأسمالية، وهي التناقض بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج بالنسبة للماركسية، أما بالنسبة للإسلام فالإشكالية تكمن في الإنسان[5].

---

[1]- حسن سلمان: اقتصادنا (محمد باقر الصدر)، مقال منشور في مجلة الاجتهاد، ص266.

[2]- المرجع السابق، ص267.

[3]- المرجع السابق، ص274.

[4]- المرجع السابق، ص275.

[5]- المرجع السابق، ص278.

ويـرى "محمـد سـعيد العشـماوي" أن الـدين والشـرائع لا تحـدد نظمـاً للحكومات، وإلا كانت انقلابات سياسية، ولا ترسم نظماً للاقتصاد حتى لا تكون تغييرات مالية أو تعديلات طبقية، فالإنسان غاية الدين، والشرائع ترمي إلى تكوين ضميره تكويناً سليماً وتنقية نفسه من كل شائبة وتثقيف عقله ثقافة واعية وتقوية روحه بالإيمان والعدل وعندما يستقيم الضمير، وتنقى النفس ويرقى العقل وتقوى الروح فالإنسان يقيم النظم على أفضل ما تكون، ويطبق القواعد أسلم تطبيق، وهذا هو الهدف الأسمى الذي كانت شريعة القرآن خير تطبيق له، فهي قد عنيت بالإنسان – ضميراً ونفساً وعقلاً وروحاً – لتجعله سامياً عفاً سوياً[1].

[1]– محمد سعيد العشماوي: جوهر الإسلام، القاهرة، دار سينا، ط3، 1993، ص9.

الفرع الثاني

دور الوقف في التنمية الاقتصادية

قلنا إن أساس الاقتصاد في الإسلام يقوم في المقام الأول على المحورية الأخلاقية والعقيدية، ويعتمد على فكرة الواجب والحرية، وينطلق من فكرة الأمانة والاستخلاف، ويستهدف -في عدالته- الكرامة الإنسانية والتكافل العام والتوازن الاجتماعي، وغير ذلك من القيم التي تستهدف العلوية والتسامي في الحياة.

ومما لاشك فيه أن الوقف - في المقام الأول- قرار اقتصادي[1] رغم أنه يفتح آفاقاً اجتماعية وحضارية وتربوية، وغير ذلك، لذلك فكافة الخصائص الآنفة الذكر تنسحب إليه، وإن كنا سنحاول تجلية وتوضيح تلك الخصائص الذاتية suis generis التي تتميز بها تلك الظاهرة في دائرة الاقتصاد والتنمية.

وهذه النظرة التنموية الثاوية في أعماق ظاهرة الوقف جزء من فلسفة العمران الحضاري الإسلامي الذي أطلقنا عليها السياسة المدنية باعتبارها تستهدف إزكاء مظاهر الحياة في شتى جوانبها ومناحيها.

ونحن ماضون في استعراض سمات هذه النظرة التنموية على صعيد الوقف مسجلين ما يلي:

---

[1]- د. محمد عمارة في مناقشته لمداخلة ابراهيم البيومي غانم إحياء دور الوقف في التنمية المستقلة، مجلة المستقبل العربي، ص133.

المطلب الأول:

أصالة هذه النظرة التنموية

ونقصد من ذلك عراقتها وقدمها وانطلاقها من الطبيعة الذاتية للفكر الإسلامي.

ولا عجب فالإسلام مشروع عمل في الدرجة الأولى: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ﴿1﴾ قُمْ فَأَنذِرْ﴾، وقوله: ﴿وَقُلِ اعْمَلُواْ فَسَيَرَى اللّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ التوبة/105.

هكذا نجد الرسول ﷺ، قبل أن يبلغ مدينة الهجرة «يثرب»، يضع مشروع بناء مسجد قباء، ثم لا تكاد أقدامه تطأ يثرب حتى يبني المسجد، ويستتبع ذلك وضع الخطط وبناء أحياء القبائل.

وكلنا يعلم خبر الرجل الذي جاء يشكو الفقر، وطلب منه أن يحتطب دون أن يسأل الناس أعطوه أم لم يعطوه.

لقد تفجر هذا المفهوم التنموي، وأطلقت كوامنه منذ التجربة النبوية الفذة، فها هو الرسول ﷺ يدرك العناء الذي يلحق بالمسلمين جراء شربهم الماء من بئر رومه، فيصرخ من أعماق جوارحه: ﴿مَنْ يَحْفِرْ بِئْرَ رُومَةَ فَلَهُ الْجَنَّةُ﴾، ويهرع الأواب المنيب عثمان بن عفان لشرائه، ثم يتصدق به لصالح المسلمين والناس جميعاً بما فيهم اليهودي المحتكر، كل ذلك إدراكاً من الرسول ﷺ بأهمية هذا المرفق الحياتي الاقتصادي.

ثم تنزل آية ﴿لَن تَنَالُواْ الْبِرَّ حَتَّى تُنفِقُواْ مِمَّا تُحِبُّونَ﴾ آل عمران/92، وتبلغ مسامع أبا طلحة فيهرع، ويتصدق بأعز ما عنده «بستان بيرحاء»، ويتبعه عمر بن الخطاب بأرض له في خيبر.

تروي الموارد التاريخية أنه لما كتب سيدنا عمر في خلافته كتاب وقفه دعا نفراً من المسلمين، وأشهدهم عليه، ثم انتشر الخبر، فأقبل المهاجرون والأنصار على وقف

بعض أموالهم، وهذا ما حدا الصحابي جابر للقول: ((لم أعلم من المهاجرين والأنصار إلا من حبس مالاً من أمواله صدقة، مؤبدة لا تشترى أبداً ولا توهب ولا تورث))[1].

واطرد هذا الإجماع العملي زماناً ومكاناً، فاعتنقه جمهور المسلمين، حيث لم يخل عصر إلا وحبس فيه أناس من أموالهم، لقد تجلت عبقرية ضمير أمتنا في التفافها العام حول فكرة اللزوم ولم يخرج عليها حتى ذوو السعة، بل استقرت حولها أعراف وتقاليد وبنية دينية اجتماعية في مستوى الأمة وتوفر لها دعم جمهور الفقهاء وعمل القضاة وإجماع الفتاوى.

واطرد هذا الإجماع العملي زماناً ومكاناً، فاعتنقه جمهور المسلمين، حيث لم يخل عصر، إلا وحبس فيه أناس من أموالهم.

لقد أخذ هذا النظام بالتخلق وأخذ صرحه يعلو لبنة لبنة بفعل عمل الخلفاء الراشدين، والصحابة، وانبرى الجمهور يعمق هذه التجربة، فإذا بها حقيقة تاريخية واجتماعية وإنسانية تقوم على إجماع ساحق ولعل مسألة «فدك» أصرح مثال على هذه النظرة المتقدمة «للمال العام-المشروع».

لقد أثير السؤال على عهد الخليفة الصديق حول ملكية هذه الأرض، وكان عليه أن يوفق بين مصلحة ابنة أحب الناس إليه، وبين مصلحة المشروع العام، وكان الامتحان قاسياً، امتزج فيه هاتف الضمير بصوت الرسول ﷺ يجلجل قائلاً: ((نحن معاشر الأنبياء -لا نورث-ما تركناه صدقة)).

هكذا حسم الخليفة الراشد الأمر مخاطباً فيه ابنة الرسول ﷺ (الزهراء) وعمه العباس: ((أنا ولي المؤمنين بعد رسولهم، وأنا أحق بذلك منكما أضعهما في الموضع الذي كان النبي يضعهما فيه))[1].

---

[1]- الوقف في الشريعة الإسلامية: تأليف مجموعة من الفقهاء، ص5.

لقد كانت لحظة انبثاق تاريخية وحضارية انتصرت فيها فكرة المؤسسة والنظام على المواقف الفردية والعارضة تأكيداً بأن أي نجوع أو تقدم رهين بفكرة التأسيس سواء على صعيد العلم، أم على صعيد الحياة بذاتها، ومن ثم فالإسلام في أساسه مشروع[2] أولاً وعمراني تنموي، ثانياً، والإنسان -كل إنسان- مسؤول عن بناء هذا الكون وتنميته «نظرية الاستخلاف».

فضلاً عن أن فلسفة الملكية تلعب دوراً هاماً في تأصيل المشروع التنموي العام، إذ الملكية ملكية مجازية، والمالك الأساس هو الله تعالى، ويده عليها لا تقوم على أساس قبضة حديدية عاتية واحتكارية لصالح فئة أو طائفة، وإنما ملكي[3] لخير مالك -على حد قول ابن حزم- هو الله، وبذلك فهي تقوم بوظيفة، اجتماعية في حدود الصالح العام، وهذا ما يسمح لها لا أن تغيض، بل أن تفيض من روحها.

المطلب الثاني:

عمومية قرار الوقف وشعبيته

لقد أجمع مفكرو الإسلام أن هذا الدين يقوم على التوازن الدقيق الفذ بين أقطاب الوجود: الفرد/الجماعة - العقل/النقل - الدنيا/الآخرة - الروح/الجسد - المادة، الروح - الأمة/السلطة.

وحقيقة الأمر أن كون الفرد قطباً قائماً بذاته خارج عن نطاق الجدل، فهو يتغلغل في أعماق الجماعة، والجماعة بدورها تغتذي وتستمد معينها وقوتها منه، قال

---

[1]- خالد محمد خالد: خلفاء الرسول، بيروت، دار الكتاب العربي، 1987، ص119.

[2]- بدليل قوله تعالى:﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ﴾ آل عمران/**144**.

[3] - مداخلة د. عمارة عن الوقف: مجلة المستقبل العربي، 9/1998، ص132.

تعالى: ﴿أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً﴾ المائدة/32..

وقطبية الفرد الباذخة الشاهقة إرادة، وضميراً، إحساساً، فكراً، هذه الحقيقة مستمدة من الحقيقة الكبرى - الوحي، وهكذا ظهر التكليف الإلهي المباشر للفرد، وتوجه الخطاب إليه في مجمل النسيج القرآني، ومن ذلك مسؤوليته الكونية والاجتماعية والتاريخية والحضارية، مسؤولية صادرة عن المشيئة الإلهية، مستقلة عن السلطة، مترسمة سقف الجماعة والصالح العام[1].

هذه القدرة الشخصية التي يمتلكها الفرد في اتخاذ مبادرات ذاتية تنعكس آثارها على مجمل حياة الجماعة ومستقبلها، وهي ليست مبدأ فلسفياً بقدر ما هي مبدأ عملي تطبيقي نجد له تحققاته على صعيد الواقع.

وقال ﷺ: ﴿الْمُسْلِمُونَ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ وَيَسْعَى بِذِمَّتِهِمْ أَدْنَاهُمْ وَيَرُدُّ عَلَيْهِمْ أَقْصَاهُمْ وَهُمْ يَدٌ عَلَى مَنْ سِوَاهُمْ﴾[2].

وقال الخليفة الراشد عمر بن الخطاب: ((كيف يعنيني شأن هذه الأمة إذا كان لا يهمني ما يهمها)).

ألم يجز الرسول ﷺ إجارة أم هانئ لمشرك[3]، وقوله الذائع الصيت: ﴿قَدْ أَجَرْنَا مَنْ أَجَرَتْ يَا أُمَّ هَانِئٍ﴾.

هذه المبادأة initative الذاتية للوقف هي ارتكان إلى النفس والإرادة، فهي إذن مظهر ترصين وتوطين ثقة الفرد بنفسه جراء اشتراكه في الشأن العام على قاعدة السلطة مشتقة من المسؤولية، وهذا ما يقودنا بالضرورة والتداعي إلى تحقيق

---

[1]- مداخلة فهمي هويدي عن الوقف، مجلة المستقبل العربي، 9/1998 ص128.

[2]- هذا الحديث هو أساس دعوى الحسبة التي مناطها حق كل مسلم عادل عاقل أن يدافع عن حقوق الله بآلية دعوى قضائية.

[3]- الإجارة على أهميتها تشبه اللجوء السياسي في النظم الحديثة.

مشروع الحرية بأوسع معانيها، وهو في الوقت نفسه دليل على أن مشروع الحرية يتماهى مع المشروع الإسلامي العام، ويتمركز في أعماق وجوده، ويعبر عن المشروع الديمقراطي «الديمقراطية الاقتصادية والاجتماعية والسياسة»، هذا فضلاً عن أنه يعبر عن مشاركة كافة مستويات الوجود الاجتماعي من سفحه إلى قمته[1].

وإذا كان هذا الناهض الوقفي يعبر تعبيراً عن حرية الإنسان فهو في الآن نفسه تحرير لنفسه من أسر شهوة التملك، ورفدها بجرعة كبيرة من الشفافية[2].

المطلب الثالث:

لا مركزية قرار الوقف واستقلاله عن السلطة

وإذا كان الوقف مظهر التلقائية، فهو أيضاً مظهر استقلال الجماعة عن السلطة في مصيرها العمراني والاقتصادي والتنموي.

ولا أدل على ذلك ثبوت الشخصية المعنوية للوقف بمجرد إنشائه دون توقف ذلك على الإجازة السابقة أو اللاحقة للسلطة[3].

وليس ذلك عجباً فنظام الجماعة society system، غير نظام الدولة the system of state، إذ قد يختلفان اختلافاً بيناً وصريحاً: flagrant وجسيماً grossier، لذلك كان على النظرية الفقهية -التي تمخضت في قلب

---

[1]- مداخلة ابراهيم البيومي غانم إحياء دور الوقف في التنمية المستقلة، ص113.

[2]- المرجع السابق، ص119، ومداخلة نبيل مرقس عن الوقف، مجلة المستقبل العربي، ص127.

[3]- محمد كامل الغمراوي: أبحاث في الوقف، جامعة القاهرة، مجلة القانون والاقتصاد، السنة 3، العدد آذار 1933، ص374.

الأمة- أن تأخذ ذلك بعين الاهتمام سواء لجهة حرصها على حق الأمة في هذه الولاية أم لجهة حماية الوقف في مواجهة السلطة أو القوامين عليه «المتولي[1]».

أجل، لقد أخفقت محاولات سلاطين المماليك للاستيلاء على الأوقاف، كما أخفقت محاولاتهم لانتزاع موافقة العلماء على تغيير مصارفها طبقاً لشروط الواقفين، وإن كان الأمر لا يخلو من ظفر بعض السلاطين في العثور على بعض القضاة الذين أعانوهم على الاستيلاء على ريع بعض الأوقاف[2].

ومع ذلك لم يخل الأمر من وجود خلفاء وسلاطين وأمراء احترموا الوقف، وحافظوا عليه بسبب جلاله وقدسيته ومهابته في النفوس، بل إن بعضهم رد المغتصب، وأعاده إلى مساره الذي رسمته شروط الواقفين، واعتبروا عملهم هذا يثبت دعائم حكمهم.

هكذا يؤكد "محمد عفيفي" أن "السلطان سليم" احترم الأوقاف، خلافاً لرغبة وزرائه الذين سعوا لحلها[3].

وكما قلنا سابقاً فهذا الصراع بعيد عن التصور النظري للفكر الإسلامي، والنظرية الفقهية مبنية على أساس إقامة مجال مشترك يتعاون فيه فاعل الأمة ورافعتها مع فاعل السلطة ورافعتها.

ويلاحظ أحد الباحثين أنه حيثما كانت هنالك دولة مركزية وسلطة مركزية كما في تركيا ومصر والعراق كان الوقف فيها نامياً، والعكس بالنسبة للدول الصغيرة.

---

[1]- محمد عفيفي: الأوقاف والحياة الاقتصادية في مصر في العصر العثماني، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص28.

[2]- محمد محمد الأمين: الأوقاف والحياة الاجتماعية، في مصر، دراسة تاريخية، دار النهضة العربية، 1980.

3- محمد عفيفي: الأوقاف في الحياة الاقتصادية في مصر في العصر العثماني، ص28.

المطلب الرابع:

قدسية الوقف

الوقف ظاهرة هامة من الظواهر التاريخية لأمتنا، وإنجاز كبير من إنجازاتها الحضارية وتعبير عميق عن فكرها وثقافتها، ومرآة لحركة المجتمعات الإسلامية وفعاليتها، ومظهر أساسي لوحدة الشعور لدى المسلمين وممارستهم تجاه مجتمعهم، وهو تعبير مقدس عن ضمير الأمة في حرصها على عمل الخير،

هذه القدسية مستمدة من أساس نشأته، وتحمل خصائص هذه النشأة وتوسم بميسمها، فها هو الدار قطني يصف الوقف بأنه لا يورث ما دامت السماوات والأرض[1]، تدليلاً بحصانته وعصمته وبعده الوجودي الكوني «الأنطولوجي».

وهذه القدسية مستمدة من كون هذا المال معقوداً لخير مالك «اللّه»، وبذلك فهو موضع تقدير واحترام وضمان، والمسلم الحقيقي لا يحادد اللّه أو يشادده، بل هو حريص في كل حبة من حبات قلبه على إرضائه.

تحكي المصادر التاريخية أن عالم اجتماع أوروبي أتيح له أن يستقل مركبة مائية من أسوان إلى القاهرة، وقد لاحظ وجود مجرمين محكومين بالإعدام، فكانوا يتصرفون باللامبالاة أمام السلطة، في حين أنهم كانوا حريصين على القيام بواجباتهم الدينية.

---

[1]- د. فتحي الدريني: الفقه الإسلامي المقارن، المقارن، دمشق، مطبعة طربين، 1980، ص363.

والأدب الإسلامي حافل بقدسية المال العام وحمايته، وكلنا سمع الخبر المتعلق بأخذ أحد المحاربين شملة، وقول الرسول إنها تشتعل به يوم القيامة، وذهول الصحابة تجاه ذلك مع العلم أن هذا المحارب كان قد أبلى بلاء حسناً في المعركة.

ولقد توج الذكر الحكيم، هذا الموقف بقوله: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَغُلَّ وَمَن يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لاَ يُظْلَمُونَ﴾ **آل عمران/161**.

وتتسامى هذه النظرة تجاه الوقف إذا ما تمحورت وتجذرت حول ضمير شعبي كاسح يعتنق هذه القدسية، وهذا ما أكده الدكتور "محمد عمارة" في الريف المصري، وأضاف بأننا نجد أحياناً إنساناً يتهرب من دفع تذكرة الأوتوبيس، لكنه يدفع الزكاة سراً، كما أشير إلى فترة اقترابي من صندوق مناصرة البوسنة والإغاثة، ورأيت كيف كان بسطاء الناس يصطفون في نقابة الأطباء للتبرع، وكيف كان الحد الأدنى اليومي لهذه التبرعات مدهشاً مقارنة بمستوى المعيشة، وكيف كان هناك رجال أعمال قاموا بشحن بواخر محملة بالملابس والغذاء...إلخ، من هنا يبدو دور الوازع الديني والأخلاقي الذي يقف وراء مؤسسة الأوقاف ووراء هذا النمط من أنماط التنمية والخدمة الاجتماعية والذي له طاقة غير منظورة وبخاصة في ظل المناخ التحديثي والنفعي بالمعنى الذي نعيشه الآن[1].

هذا الرصيد الكبير للوقف وتلك القداسة والحرمة في النفوس المحمولة على التمويل الحلال، حصن الوقف في مواجهة سلاطين الجور والحكومات الظالمة، بل إن هؤلاء كانوا يسعون بشتى الطرق لتسويغ تصرفاتهم شرعاً زعماً بقيام حالة ضرورة أو مصلحة عامة[2].

---

[1]- د. محمد عمارة: مداخلته عن الوقف، مجلة المستقبل العربي 9/1998، ص132.

[2]- مداخلة ابراهيم البيومي غانم، مجلة المستقبل، ص120.

المطلب الخامس:

الحيوية الواقعية للوقف في إطار التنمية الاقتصادية «مبدأ قوة للمجتمع والدولة»

تكلمنا سابقاً على الفاعلية الذاتية للوقف من الوجهة النظرية الصرف، تلك الفاعلية المشتقة من قدرته على مخاطبة النفس، وتفجير طاقاتها في سبيل تحقيق النفع العام بالمعنى المادي والمعنوي.

وفي هذا البحث سنقوم بتحديد الدور الفعلي والواقعي الذي لعبه ويلعبه الوقف في تاريخنا.

يكفي للتدليل بذلك أنه حركة شعب بكامله يستنفر ويتمخض ويفصح عن إرادته في حقل النفع العام متجسداً في خدمة الإنسان لأخيه الإنسان.

لقد أشرنا إلى مظهر هذه الانتفاضة في ذلك الحراك الاجتماعي للتجربة النبوية والراشدية الذي فجره مفهوم الوقف، ثم استمرارية هذا الحراك بانتظام حتى النصف الأول من القرن العشرين.

ونظرة سريعة نلقيها على السجل التاريخي لنظام الوقف في المجتمع الإسلامي نجد أنه من حيث فكرته المعنوية المجردة «الصدقة الجارية» وبنيته الروحية، ومحوريته الخلقية ودستوره المثالي، ومن حيث أصوله المادية «الأراضي والعقارات» التي اجتذبها إلى دائرته، فقد استطاع أن يبني قاعدة صلبة من قواعد بناء مؤسسات المجتمع، وأن يدعم مرافق الخدمات العامة، ويساهم مساهمة فعالة في البناء التحتي للمجتمع.

وإذا كان علينا أن نعرض لمظاهر هذا التأسيس على صعيد التنمية الحضارية والثقافية والتربوية والإنسانية، فعلينا هنا أن نعرض بعض مظاهر هذه التنمية على

الصعيد الاقتصادي والاستثمار المادي الراهني متجاوزين بذلك الخبرة التاريخية لأمتنا في هذا المضمار، كيما نؤكد أن فاعلية هذه الظاهرة لما تزل قائمة، وبالإمكان أن تعطي أكلاً وثماراً يانعة فيما لو نظفنا مجاريها، وأصَلنا المغارس والمنابت التي تغتذي منها، وبالمقابل اجتثثنا النوابت والأشواك التي تحاول أن تلتهمها.

لقد مارس هذا النظام دور مؤسسة التحويل الاجتماعية في حبس الثروة لتحقيق عمل حضاري قامت به فعلاً المؤسسة الأهلية للأمة والتعبير عن شخصيتها من خلال الصناعة الحضارية المتمثلة في مفردات عدة سنعرض لها من أجل خدمة الإنسان المسلم وتلبية حاجاته وترقية دوره، بل إن تطور المجتمعات الإسلامية عبر التاريخ لا يمكن فهمه وتصوره إلا من خلال معرفة دور الوقف.

هكذا يؤكد الدكتور "ابراهيم البيومي غانم" أن ذلك النظام أثبت كفاءة عالية جداً، إذ في عام 1997 قام أناس خيرون في مصر بتخصيص أموالهم أو جزء منها لتحقيق أهداف في صميم عملية التنمية بأشكالها المختلفة[1].

وفي آب 1997 قام شخص في الإسكندرية بوقف 1.5 مليون جنيه، وكتب حجة بالطريقة نفسها التي كانت تكتب بها منذ ألف سنة، وهنالك الكثيرون الذين أوقفوا على المدارس والتعليم، كما أن هنالك من أوقف على التلفزيون المصري لتنشئة الأطفال على التعليم، كذلك بالنسبة للأيتام والأطفال «كما في مدينة 6 أكتوبر والمجتمعات الجديدة»، ولعل مما يلفت النظر أن هذا كله قد تم دون دعوى أو حث من أجهزة الإعلام[2].

ولقد أشرنا سابقاً إلى ذلك الشخص المصري المسيحي الذي أوقف عام 1951 لشراء بارجتين بحريتين.

---

[1]- إبراهيم البيومي غانم: في مجلة المستقبل العربي، ص117.

[2]- مجلة المستقبل العربي، 9/1998، ص118.

وهنالك سيدات في الريف المصري قمن بالكثير من أعمال الوقف، ومنهم سيدة أوقفت عام 1933 ثلاثة أفدنة لصالح مدارس الجمعية الخيرية الإسلامية في القاهرة[1].

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 إن جزءاً كبيراً من جامعة القاهرة كان ممولاً عن طريق الوقف[2].

وتؤكد الموارد التاريخية أن ثروة المؤسسات الوقفية بلغت أكثر من نصف العقارات والأملاك الموجودة في الدولة العثمانية[3].

ولقد أثبتت وثائق الأوقاف في مصر أنه وجد عام 1952 حوالي 15بالمائة من إجمالي مساحة الزمام المزروع في مصر حوالى 700 ألف فدان أوقافاً لتمويل مؤسسات خيرية وبعض الأغراض الأهلية[4].

كما أثبتت تلك الوثائق أن الأوقاف كانت تدر عام 1958 ريعاً سنوياً يقدر بحوالي 8 مليون جنيه مصري[5].

ويؤكد الأستاذ "فهمي هويدي": ((بأنه ليس هنالك صاحب مال في تركيا إلا ويوقف منه شيئاً، فكل قادر يعتبر مسؤولاً عن إنهاض الآخرين والمجتمع الذي يعيش فيه، ولهذا نجد أن كل النشاط العام والأهلي في تركيا حتى هذه اللحظة أوقافاً ...،ورغم كل الملابسات الموجودة فالوقف منطلق في كافة جنبات المجتمع التركي رغم ما حدث منذ أيام أتوتورك حتى الآن من محاولات لحصار المجتمع

1- المرجع السابق، ص118.

2- مداخلته عن الوقف، مجلة المستقبل العربي، عدد 9 لعام 1998 ص123.

3- مداخلة إبراهيم البيومي غانم: في مجلة المستقبل العربي، ص118.

4- المرجع السابق، ص119.

5- إبراهيم البيومي غانم: في مجلة المستقبل العربي، ص119.

والضغط على انتمائه الإسلامي، إلا أنه ما زال هنالك شيء متوهج في هذا المجتمع، وسمح له أن يظل حياً في قيمه، بل يمكن القول إن كل ما حرصت الحركة الكمالية على طمسه من الهوية الإسلامية لتركيا نجح الوقف في صونه وسد الثغرات التي نشأت من هذا الوضع، ومن هنا يمكن رؤية الوقف باعتباره جزءاً من أنموذج حضاري ونمط متكامل ويخشى أن ينزع من سياقه فلا يتمكن من أن يكون فاعلاً، وسيعجز عن حل هذه 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 يوضع في سياقه مع غيره من المؤسسات التي تدير المجتمع))[1].

1- البناء المؤسسي يدل على ذهنية اجتماعية تتسم بالصفاء والحيوية والخصوبة، وقد أدت السياسية التشريعية المتعاظمة مع ظهور الدولة القطرية العربية الحديثة إلى إضعاف الوقف.

2- نكرر ما قلناه سابقاً من أن الوقف لم يكن في تراثنا الحضاري يمثل الصراع بين المجتمع والدولة بقدر ما كان واقعاً في صميم البناء الاجتماعي العام الذي يشكل مصدر قوة للمجتمع والدولة معاً، وهذا هو وضع الوقف حالياً في دعم الاقتصاد الكلي وجعله عاملاً فعالاً في تحقيق التناغم والانسجام العام في المجتمع[2].

3- الوقف عملية تجمع بين الادخار والاستثمار، فهي تتألف من حجز أموال كان يمكن للواقف أن يستهلكها إما مباشرة، أو بعد تحويلها إلى سلع استهلاكية، وفي

1- مداخلته عن الوقف، مجلة المستقبل العربي، العدد 9/1998، ص129.

[2] - ورقة الدكتور محمد محمد أبو سعد المقدمة إلى ندوة الوقف المنعقدة في بيروت في 6-2001/10/8، ص2.

الوقت نفسه تحويلها لاستثمار انتاجي يهدف إلى زيادة انتاج السلع والخدمات في المجتمع[1].

وهذه الثروة الإنتاجية الموقوفة تنتج خدمات ومنافع لصلاة في مسجد أو مريض في مشفى أو تلميذ في مدرسة، كما يمكن أن تنتج سلعاً وخدمات تباع للمستهلكين، وهذا المعنى قائم في الوقف الدائم والمؤقت كما هو قائم في الأعيان والحقوق المالية كحق النشر والنقود المحبوسة للاستثمار على طريقة المضاربة، أو الإقراض التبرعي أو في وقف المنافع مثل الانتفاع بأرض أو بناء.

وإذا كان وقف الأعيان والحقوق الدائمة أو المؤقتة هو وقف لرأس المال نفسه فإن وقف المنافع والأعيان المتكررة هو وقف القيمة الرأسمالية لتاريخ المنافع والأعيان المستقبلية[2].

إن انتشار وقف إسلامي أشبه ما يكون بإقامة مؤسسة اقتصادية economic corporation فهو عملية استثمار للمستقبل او بناء الثروة الإنتاجية للمستقبل، ولعل هذا المعنى يجعل وقف السهم والحصص والوحدات في الصناديق والودائع الاستثمارية في البنوك الإسلامية من أهم الأشكال الحديثة للوقف لأنها تعبر عن حقيقة المضمون الاقتصادي للوقف الإسلامي، وذلك لأن السهم والحصص والودائع تتضمن معنى الاستثمار الذي يهدف لبناء ثروة إنتاجية يستفيد الأجيال القادمة من منافعها.

فالاستثمار هو توجيه جزء من الأموال الشخصية لإيجاد رأس مال انتاجي قادر على توكيد المنافع والسلع التي تنتفع بها الأجيال القادمة، وهو يتميز عن إنشاء

---

[1] – ورقة الدكتور منذر القحف المقدمة إلى ندوة الوقف المنعقدة في بيروت في 6-2001/10/8.

[2] – المرجع السابق، ص10.

شركة أو مؤسسة اقتصادية عادية في حين أن ملكيته وهدفه يتعديان الأهداف الربحية المألوفة في المنشآت الاقتصادية إلى البر العام أو الخير العام والانتفاع الغيري المستقبلي[1].

وهكذا نجد أن الوقف الإسلامي هو عملية تنموية تتضمن بناء الثروة الإنتاجية التي تنظر بعين الإحسان للأجيال القادمة وتقوم على التضحية الآنية مقابل زيادة الثروة الإنتاجية الاجتماعية وتعظيمها، بل إن الوقف الإسلامي يتجاوز المحتوى التنموي لعملية الاستثمار إلى التأكيد على الجانب الغيري المجتمعي.

أما الوقف عمل من أعمال البر تتركز أغراضه في الأهداف الغيرية التي تنظر بعين التقدير للمنافع المقصود تقديمها للآخرين.

4- يجب الإشارة إلى مسألة مبدأية تنبع من طبيعة الوقف، وهي مسألة التراكم التنموي للوقف الإسلامي، إذ أن فكرة الوقف نفسها، وما يدعمها من الحث على الصدقات الجارية تعمل على تراكم رأس المال الانتاجي المخصص للخير، فهنالك دعوة دائمة للاستمرار في عملية إنشاء أوقاف جديدة، أو من جهة أخرى الحفاظ على الأموال الوقفية الموجودة وصونها من التحول إلى استعمال آخر[2].

5- إن طبيعة الوقف الإسلامي ومعظم صوره استثمارية متزايدة، فالوقف الدائم في أصله وشكله العام سواء أكان مباشراً أو استثمارياً هو ثروة إنتاجية توضع في الاستثمار على سبيل التأبيد في منع بيعه واستهلاك قيمته وتعطيله عن الاستغلال، وتجب صيانته، والإبقاء على قدرته على إنتاج السلع والخدمات الي

---

1 - المرجع السابق، ص60.

2 - المرجع السابق، ص10.

خصص لإنتاجها ويحرم الانتقاص منه والتعدي عليه، فالوقف المؤبد ليس استثماراً في المستقبل فقط، وإنما هو استثمار تراكمي ايضاً يتزايد يوماً بعد يوم.

6- إن أهم خصائص الوقف هي دوره المباشر في تحجيم الدائرة الاقتصادية، وتقوية فرصة هيمنتها المطلقة على مسار المجتمع، أجل لقد ارتكزت مؤسسة الوقف على ما جاء به المشروع المعرفي القرآني من تثمينه للتواصل الإنساني، وما أكسبه لرباط الاجتماعي في صيغته التكاملية من قيمة ذاتية حصلت لها مكانة في البنية الرمزية للجماعة وأصبحت إحدى المتغيرات المؤثرة في ضبط المجتمع وحفظ توازنه.

لقد تأسس الوقف من خلال رؤية لا تفترض التناقض بين المنفعة الذاتية والعامة، بل تؤكد أهمية العلاقة بينهما، وجعل النفع حصيلة منطقية لفعل الخير لا ينتهي بالضرورة إلى صراع بين المستويات المختلفة لتحقيقه والتمتع به[1].

من هنا تحرص المؤسسات الوقفية في اختصار هذه المجتمعات مركزة على تنظيم الفوائد الاجتماعية الأمر الذي ينتهي إلى تطور نوعي للعملية الاقتصادية ذاتها، سمح برؤيتها من خلال زاوية متميزة لا تتحدد بنقيضين اثنين، أما تنظيم الربح المادي أو العمل الخيري سريع الذوبان مقتصر على التطلعات الأخروية المنبت ذات الصلة الاجتماعية.

ومن هنا يبرز الوقف كإحدى الأدوات الاستراتيجية الكبرى التي أبدعتها الحضارة العربية الإسلامية في تطوير طريق الدائرة الاقتصادية ذاتها، ومن السلوك

---

1 - ورقة الدكتور زاهي الفضلي وطارق عبد الله المقدمة إلى ندوة الوقف في بيروت بتاريخ 6-2001/10/8، ص6.

الاجتماعي للأفراد لا عن طريق نفي النشاط الاقتصادي بل من خلال إعادة تكرار العملية الاقتصادية وربط مخرجاتها بالقيم الحاكمة لآليات مجتمع متكامل.

إن قرار الإيقاف يضع الواقف أمام مسؤوليتين:
ترتبط الأولى بصياغته لمشروعه من خلال معادلة بين المستويين الاقتصادي والاجتماعي، وما تفرضه هذه المعادلة من إدراك لدوره – عند تحويل جزء من ثروته لمصلحة الآخر – في مراعاة ترتيب الضوابط الإدارية والاقتصادية والقانونية الشرعية للمشروع، وتتعلق مسؤولية الواقف الثانية بتحديد فئة اجتماعية من حملة الخيارات المتاحة في زمانه ومكانه، تنتفع من الوقف دون غيرها.
إن مخلفات هذه المسؤولية تمثل أهم الفوارق النوعية التي تفصل الوقف عن باقي الصدقات، فالوقف على خلاف الصدقات الأخرى يفرض شروطه على الواقف قبل غيره، ولأنه صدقة جارية فهو يستلزم من المتصدق جهداً كبيراً وتعزيز استثمارها، بينما تأتي أهمية مفهوم استدامة الصدقة من حيث كونها أحد المميزات الأساسية للمؤسسة الوقفية في كليتهما وفي جانبهما.

وفي جانبها الاقتصادي بالتحديد إن انضمام عنصر التأييد له انعكاس مباشر على صيغة الوقف ودوره الاقتصادي، فالوقف سيجمع في خلاصته العملية بين الادخار «حبس الأصل» والاستثمار «إدارة سبيل المنفعة» وتقديمه خدمات اجتماعية، تمثل عملية الجمع هذه اهم إبداعات التجربة الوقفية حيث انتهت إلى معادلة تتأسس من خلالها عملية اقتصادية مستديمة وذاتية التمويل.

وفي علاقة مباشرة بالأولويات الاجتماعية ابرزت التجربة التاريخية لتعليل هذه الثلاثية بأن الدور الاقتصادي للأوقاف وإسقاطاته المتعددة لم ينحصر عند حدود النفع المادي المباشر للفئة المستفيدة، بل طال من خلال ما يؤديه هذا النفع من استغلال للمؤسسة وما وفره من قدر كبير من الحركية الاجتماعية للمنتفعين منه

مستويات أخرى تقع خارج الخير الاقتصادي، وقد تتعارض مع المنطق النفعي الضيق.

فعلى سبيل المثال ساهم الوقف –بما هو مشروع اقتصادي- في تثبيت مؤسسات التعليم خارج دوائر الضغط الرسمي مما حماها من التقلبات السياسية وضمن إلى حد كبير استمرارها في أداء مهامها تجاه المجتمع، ولم يكن غريباً أن تفرز هذه المجتمعات أعداداً من المفكرين والعلماء والفقهاء المتميزين في أوقات كانت تعصف بمجتمعاتهم تقلبات سياسية حادة وصراعات مميته حول السلطة، لا تسمح إذا ما وضعناها في الوضعية التعليمية الراهنة –حيث الارتباط الوثيق بين التعليم وسلطة الدولة- إلا بإغلاق المدارس والجامعات وتعطيل كل نشاط فكري وإعلان حالات الطوارئ.

إن قراءة الوقف اقتصادياً تعني بالدرجة الأولى إدراك التحولات النوعية التي مست النشاط الاقتصادي ذاته في علاقته بباقي الدوائر الاجتماعية الأخرى ورصد الآلية التي من خلالها تمكنت التجربة الوقفية من تطوير أداء الاقتصاد وتمكينه من القيام بدوره دون تشويه للأبعاد الاجتماعية الأخرى، فالعملية الوقفية وإن تمثلت محصلتها الاقتصادية البينية في تدوير جزء من الثروة القومية وإعادة توزيعها، فإن أدائها الاقتصادي يستمد نظام حركته –وبالتالي مقوماته- من نوعية العلاقات التكافلية التي يساهم في إقامتها أو تعزيزها داخل المنظومة المجتمعية.

7- تبدو ضرورة إيجاد أساليب جديدة ولتمويل الوقف لغرض التنمية مع أخذ فقه الوقف في الاعتبار وكذلك التطور في فقه المعاملات المالية في الفترة الحديثة إضافة لقيام البنوك الإسلامية، وقد قدُمت اقتراحات في هذا الاتجاه، وهكذا نظر مجمع الفقه الإسلامي «مؤتمره الرابع بجدة سنة 1408هـ» في سندات المقاربة وبّين العناصر الواجب توفرها في هذه الصكوك وأوصت ندوة عقدها المعهد

الإسلامي للبحوث والتدريب «التابع للبنك الإسلامي في التنمية بجدة عام 1404هـ» بإمكانية استخدامها لتمويل مشروعات الأوقاف:

- ✓ عقد الاستصناع سواء أكان الثمن حاضراً أم مجزءاً.
- ✓ اتخاذ صفة المشاركة وأوصت بإنشاء مؤسسات وصناديق متخصصة في تمويل الأوقاف تتلقى المنح والقروض الحسنة من الحكومات والمؤسسات وتعمل على تعبئة الموارد المالية بالطرق الشرعية[1].

كما أوصت ندوة «نحو دوري تنموي للوقف –الكويت 1993» بما يلي:

- ✓ إصدار صكوك مقارضة لتكوين رأسمال لمشاريع محدودة في مشاريع الأوقاف.
- ✓ اتباع أساليب الاستصناع لتطوير أراضي الأوقاف واتباع أسلوب للمشاركة المتناقضة من أجل تنمية ممتلكات الوقف.

ورأت أنه يمكن للبنك الإسلامي للتنمية الاشتراك مع مؤسسات الأوقاف لتقديم التمويلات الميسرة للمشروعات المناسبة من أجل تطوير الأوقاف.

8- إن الوقف برأي جل الفقهاء مؤبد ولكنه عند أبي حنيفة يمكن أن يكون مؤقتاً إلا أنه حالياً تراجعت فكرة التأبيد أمام فكرة التأقيت[2].

لقد تم التوسع حديثاً في وقف المنقولات وخاصة الدراهم والدنانير والنقود بأشكالها بما فيها الورقية والأسهم والحصص في الشركات بأنواعها والمشاريع، وإن كان الاجتهاد في هذا المجال لا يزال محدوداً، وجل آرائه فردية، على الرغم من أن الثقل في النشاط الاقتصادي والتنموي يقع في هذا الجانب[2]، ولا بد هنا من تعاون الفقهاء والاقتصاديين لتوسيع نطاق الاجتهاد في التعاملات المالية ولإيجاد

---

1 – ورقة د. عبد العزيز الدوري المقدمة إلى ندوة الوقف المنعقدة في بيروت 2000/10/9.

2 – المرجع السابق، ص18.

السبل لوسائل ومشروعات تحقق متطلبات النهوض بالأوقاف وتتماشى مع الشريعة.

وتجدر الإشارة إلى أن نظرية وقف النقود من الإسهامات العثمانية في الحضارة الإسلامية[1]، فقد حكمت المحاكم العثمانية منذ مطلع القرن الخامس عشر بذلك وسمي بالتقوى الربوية أو المردود الخيري للربا، ومن المؤيدين لذلك شيخ الإسلام "الملا خسرف" -الذي كان يمثل أعلى مرجعية دينية بالنسبة الى الدولة العثمانية- وقف النقود وذلك بمصادقته على وقفيات عدة من هذا النوع في استنبول خلال شغله لهذا المنصب المهم/1460-1480م/، وكذلك فعل شيخ الاسلام "أفضال زاده" الذي جاء بعده/1496-1503هـ/وغيرهما، شيخ الاسلام سعدي، الخ، ومع أن شيخ الاسلام اللاحق جوي زاده أصدر بعد تركه لهذا المنصب في 1542م فتوى مشهورة تحرم هذا النوع من الوقف إلا ان شيخ الاسلام الاشهر "أبو السعود أفندي" أكد على جواز وقف النقود وحتى أنه ألف رسالة معروفة في هذا المجال بعنوان **رسالة في صحة وقف الدراهم والدنانير**، مؤسسين رأيهم على فقه محمد زمر[2]، وقد لقي هذا الراي معارضة شديدة وسجال عنيف[3].

ويشير "فاروق بلشي" إلى نشوء نظام الدولة العثمانية وإلى قيام نظام تمويله الأوقاف وصناديق تعاضدية وتعاونيات استقت من هذا المنهج[4]، وهذا ما أكده

---

1 - جون ماندفيل: دور الوقف في التنمية، ترجمة محمد الأرناؤوط، مجلة الاجتهاد، بيروت، عدد 233، السنة 11، 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.

4 - فاروق بليشي: الوقف في العالم الإسلامي في القرن التاسع عشر والعشرين، مجلة الاجتهاد، عدد 36، لسنة 1997، ص313.

د . رضوان السيد بالنسبة لإقرار وقف الأسهم والسندات[1]، ويمكن الإشارة إلى سندات المقارضة التي وضع لها القانون الأردني رقم 10 لعام 1981، وهي تعبر عن مساهمة في شركة أو مشاريع أو في قرض وطني، ومن ذلك أيضاً مبالغ نقدية يحددها الواقف في إشهار وقفه ويودعها في أحد البنوك الإسلامية للصرف من عائدها على جهة بر.

ولقد قرر مجمع الفقه الإسلامي الموافقة على ذلك مع التحفظ كما يلاحظ أن إدارات الوقاف في الفترة الحديثة شملت المساهمة في تأسيس شركات وبنوك إضافة إلى شراء أسهم وسندات في شركات تجارية وزراعية وصناعية إضافة إلى صناديق ومشاريع استثمارية مثل إقامة عمارات سكنية وأسواق تجارية وفنادق ومخازن[2]، ولا ننسى أنه ارتفعت أصوات كثيرة حديثة تطالب بوقف الحقوق المعنوية[3].

9- وإذا أردنا أن نضع لمساتنا الأخيرة المختصرة للمضمون الاقتصادي للوقف، قلنا أنه اقتصاد اجتماعي يستهدف بناء البنية التحتية، وقد تحدث الفقهاء كثيراً عن تخصيص جزء من العائد لاستثمار الوقف وصونه و«المخصص التنموي» صحيح أن هنالك استثمارات ذات المسؤولية الاجتماعية: وهي الاستثمارات الأخلاقية التي بلغت في الولايات المتحدة 13 بالمائة، ولكن شتان بين خفقة الروح وسلامة النوازع، وبين هذه الاستثمارات والوقف ودرجة التوتر وإرضاء الله.
يحاول الغرب أن يلطخ من شراسة اقتصاده ووحشيته لكن الشيء لا يصير عظيماً إذا كان في نشأته سقيماً وعقيماً، وإذا كان دور الوقف في أن يعمل داخل الكل

---

1 – د . رضوان السيد : الاجتهاد والتجديد في مسائل الأوقاف والزكاة في العالم العربي، مجلة المستقبل العربي، عدد 359، عام 2000، ص 530.

2 – د . عبد العزيز الدوري: مجلة المستقبل العربي، ص31.

3 – ورقة الدكتور منذر القحف المقدمة إلى ندوة الوقف بتاريخ من 8-2001/10/11 بعنوان التكوين الاقتصادي لنظام الوقف.

الاجتماعي فلا مجال لتغول الاقتصاد[1] في حياتنا وتراثنا وتجربتنا وكل له دائرته الخاصة، وكل في فلك يسبحون متواشجاً متعارضاً مع الدوائر الأخرى.

10- ضرورة إبداع أنشطة وقفية جديدة تؤصل مجالات الحفظ المقاصدي الخمس لا فقط الديني والنفسي والنسل والعقل والمال وأولوياته الثلاث «الضروري والحاجي والتحسيني».

11- ترتفع أصوات حديثة تنادي بجواز الوقف للمضاربة والاستثمار[2]، ولا شك أن هناك من يلتزم بحرفية صك الوقف بما يفترضه الواقف -من احترام وإرادة – من حد العمل التعبدي «مسلك الشافعية والمالكية»، لكن هنالك من يجعل المصلحة تسير بخطوات واسعة في سبيل تحقيق الثروة والعدالة والمناقلة لضرورة الانتفاع، بل إن هنالك من ذهب إلى ابعد من ذلك فبالغ في اعتبار المصلحة الراجحة التي لا تدعو إليها ضرورة، أي اباح التصرف في القيمة الموقوفة بالمعاوضة وغيرها، أو التصرف في المصرف لصرفه في أوجه البر التي لا تكون من جنس المصرف وفي القلة والوفرة بالسلف والاستثمار.

---

1 - د. عبد الله نصيف: تعقيب على ورقة د. طاهر عبدو الفضلي المبرزة في ندوة الوقف المنعقدة في بيروت من 8-2001/10/11.

2- ورقة د. محمد بو سعد المقدمة إلى ندوة الوقف المنعقدة في بيروت من 8-2001/10/11، ص17.

المطلب السادس:

فاعلية التعاون بين الوقف ومؤسسات المجتمع الأهلي وخاصة الزكاة

قلنا إن نظام الوقف إسلامي المحتد والمنشأ والأرومة، ومع ذلك فهذا النظام ذو توجه إنساني، يستنفر بالشرارة الإلهية، لكنه يتفجر على الأرض لصالح الإنسان على اعتبار أن الناس جميعاً عيال اللّه، وبذلك فبإمكانه أن يعيش مع نسق اجتماعي إنساني حتى لو كان مدني المنشأ وضعي الأساس لطالما أن الأساس واحد هو تحقيق النفع العام، أي أن تكون هذه المؤسسات من أعمال الخير العام أو من منظومات التكافل والتضامن.

ومع ذلك يمكن القول إن الوقف أكثر انسجاماً وفاعلية مع مجموعته الحضارية التي نشأ في أكنافها، أي مع النسق الاجتماعي الإسلامي العام، وبالتالي فكلما ساد روح الحضارة العربية الإسلامية، كلما أوجد هذا الروح فضاء ومناخاً تتبرعم فيه أغراس الوقف، وتستوي على سوقها، وتتأصل جذورها.

وحقيقة الأمر أن الوقف جزء من نموذج البناء الاجتماعي والسياسي، وهو إفراز مجتمع مؤسسي تتمثل فيه مؤسسة المسجد ومؤسسة الزكاة ومؤسسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أو الحسبة، حيث يمثل الوقف مع هذه الحزمة من المؤسسات قاعدة لمجتمع ما يسمى الآن بالمجتمع المدني أو الأهلي، ومن هنا لا يمكن مناقشة قضية الوقف بمعزل عن سياق سياسي وحضاري معين[1].

ونحن هنا سنلتقي نظرة سريعة على النتائج المرجوة من تعاون الوقف مع مؤسسة أخرى من مؤسسات المجتمع الأهلي، ألا وهي مؤسسة الزكاة.

وبطبيعة الحال فلا صعوبة تواجه الاجتهاد في هذا المجال، وهنالك من الاجتهادات الحديثة ما يجعل من مؤسسة الزكاة مؤسسة تنموية، فالزكاة ليست فقط ما خرج من الأرض أو الأموال أو عروض التجارة الخ..، ومع ذلك فإن ثروات العالم الإسلامي

1- مداخلة فهمي هويدي، مجلة المستقبل العربي، 9/1998 ص128.

الأساسية هي ركائز في الأرض، وأن 20 بالمائة منها إذا ما وضعت في صندوق تنموي، وعمل نظام له أولويات أمكننا أن نتصور كيف سيصبح هذا العالم عندما تكون تنميته بهويته وحضارته الذاتية، وليس بصندوق النقد أو البنك الدوليين، وبذلك فالوقف يمكن أن يلعب مع هذه المؤسسات دوراً كبيراً في هذا المجال[1].

وقريب من ذلك ما أكده بعضهم على مظاهر التطوير الذي طرأ على مؤسسة الزكاة ودورها التنموي، حيث تم إنشاء صندوق الزكاة في لبنان أثناء الحرب الأهلية، ثم طلب من المواطنين أن يؤدوا زكاتهم في هذا الصندوق، ومنذ ذلك الحين، تتجمع سنوياً فيه ما يقارب المليوني دولار يوزع ثلثاه على النواحي التالية: المساعدات المالية الشهرية، المساعدات المالية بسبب أوضاع اجتماعية طارئة، المساعدات المرضية، المساعدات المدرسية «دعم الكتاب المدرسي»، كفالة الأيتام، كفالة الأسرة، الاهتمام بالمسجونين، المساعدات العينية والغذائية، إطعام المساكين، مساعدات المؤسسات والمناطق الخ.. كما ينفق في حدود الثلث على المنح الإنتاجية، ومنها مساعدة من أفلس مشروعه أو احترق دكانه الخ..وتأتي موارد هذا الجزء الخاص بالمنح الإنتاجية إما من مخصصات شهرية دائمة أو من بعض الأشخاص أو الجهات التي تعطيها لصندوق الزكاة، أو من خلال وقف أراضي زراعية أو عمارات.

وفي نظرنا إنه حتى يؤتي التعاون بين مؤسستي الزكاة والأوقاف نتائجه المثمرة لا بد من مراعاة النقطتين الآتيتين:

1 – هذا التكامل لا يلغي التمايز، فهما مفهومان متصلان، لكنهما متميزان، والتمفصل لا يعني التطابق، ولا يلغي الخصائص الذاتية suigenris قاصدين من ذلك أن الوقف عامل تنموي يدخل في المنافع العمومية، وفي المصالح الكبرى للأمة، أما الزكاة فمصارفها محددة في القرآن، حتى أن كثيراً من الفقهاء، قال بأن المصرف الخاص بـ «في سبيل الله» مقصور على الجهاد والإعداد له.

---

[1]– فهمي هويدي: مداخلته عن الوقف، مجلة المستقبل العربي، 9/1998 ص132.

2 – من المفروض تطوير مفهوم الزكاة، بحيث لا يقتصر على المفهوم الضيق الذي هو الإحسان، بل إن الإحسان يمثل برنامج الحد الأدنى.

والخلاصة يمكن للوقف أن يعبر عن حركة الأمة في كافة مستويات وجودها، حيث تستنفر قواها وتعبؤها لتبني القاعدة التحتية للمجتمع بالتعاون مع السلطة.

ذلك أن التنمية -كمفهوم اقتصادي- تعني الاستخدام الأمثل للموارد الطبيعية والبشرية، وأن محورها الإنسان في كافة حاجاته المادية والروحية، وهي حاجات مستمرة ودائمة ومنتظمة وعامة[1].

ليلاحظ القارئ أن مرتجى التنمية ومنتهى أمرها وسرها المكنون يكمن في الإنسان وسيلة وغاية، هذا الإنسان المدجج المعتصم بالروح إيماناً وقيماً، وبذلك فالوقف -وبامتياز- يمتلك القدح المعلى في هذا الميدان، وبالتالي فمفهوم الزكاة ينطوي على مدلول تنموي، وهذا ما يتضح من الأصل اللغوي لكلمة الزكاة.

وحقيقة الأمر أن الزكاة تحقق التوازن الاجتماعي من خلال العدالة التوزيعية، فهي تجسر المسافة بين الطبقات الاجتماعية، انطلاقاً من مبدأ المساواة في الكرامة الإنسانية، ومن ثم فإذا ما أدت هذا الدور فعليها أن تستشرف أفقاً جديداً، ألا وهو التكافل الاجتماعي، ورفع سوية التسامي العام، والدستور الثقافي والجمالي والخلقي والعملي في الأمة.

وفي هذا الصدد يشير الدكتور "محمد عمارة" إلى أنه -في إطار تطوير مفهوم الزكاة- قدمت دراسات عديدة لجهة دورها وتبعية تحويلها إلى مؤسسة تنموية، فمثلاً في لبنان هنالك ثلاث عمارات، وفي الكويت تسع عمارات تصب كلها في بيت الزكاة الكويتي الذي ينفق حوالى 30 مليون دولار سنوياً منها 15 مليون في الداخل، والباقي يتم إنفاقه في العالم الإسلامي، وإن المساعدات المادية الشهرية

---

[1] – د. عبد العزيز الدوري: دور الوقف في التنمية، ص1.

وصلت في لبنان إلى حوالي 22471 حالة عام 1996 منها 22 حالة فقط لمساعدات المنح الإنتاجية[1].

إن نظام الوقف الذي تهد به الشريعة الإسلامية الغراء للإنسانية هو نظام مدني مجتمعي يهدف إلى تكوين بنية تحتية أساسية الأعمال الخيرية في المجتمع تقوم على الاعتراف بأهمية وجود قطاع ثالث مبني على الغيرية الاقتصادية الاجتماعية، ولا ينزوي تحت ظل الإرادة الحكومية كما أنه لا يتغذى من الدوافع الربحية والنفعية التي تسود القطاع الخاص، إن التحول المرير للأوقاف الذي حصل في المجتمع العربي شرق المتوسط اتخذ اتجاهين متنافرين/وكلاهما اسهم في إضعاف الأوقاف ومؤسسات المجتمع المدني الأخرى بوقت واحد، فمن جهة وضعت الحكومات أيديها على الأوقاف الإسلامية وجعلتها إدارة من الإدارات الحكومية وحصرتها بالمؤسسة الدينية المختصة.

وقد أجاد "الدكتور قباني" بالإشارة إلى هذا الانحسار، ومن جهة أخرى أقيمت المؤسسات المدنية الأخرى «من خيرية وثقافية ورياضية وغيرها» على نظام غربي ورثته عن مرحلة الاستعمار الذي استوردته من أنظمة قانونية غربية عن نظام الوقف، يمنح سلطات كبيرة جداً لإدارات هذه الجمعيات تفقد فيها موجوداتها الثابتة خاصية التأبيد التراكمي الذي تتميز به الأوقاف.

ولا بد أن نذكر هنا أن بعض الفقهاء قد أسهم من طرف بعيد في إضفاء نظرة دينية محضة عل نظام الوقف عندما حصر البر في الوقف بإطار ديني إسلامي أو بما تعّرفه الشريعة وحدها براً ولم يعترفوا بالوقفيات الدينية لغير المسلمين، وذلك بدلاً من تعريف البر بما يراه الناس براً في كل مجتمعاتهم ومؤسساتهم الدينية والمدنية على السواء.

---

[1]- مداخلة د. رضوان السيد عن الوقف، مجلة المستقبل العربي، 9/1998، ص126.

إن نظام الوقف الذي تطرحه الشريعة الغراء بخصائصه وشموليته يقدم البنية التحتية الأساسية التي تقوم عليها المؤسسات المدنية المجتمعية كما تقوم عليها أيضاً المؤسسات المجتمعية الدينية، والتي تساعد بفعل التراكم الرأسمالي للأصول والموجودات الوقفية عبر الأجيال كلا النوعين من المؤسسات المجتمعة على النهوض بالخدمات المتوقعة منها دون تدخل الدولة ودون إرهاق ميزاتها مستفيدة بالوقت نفسه من العمل التطوعي في الإدارة والتنفيذ، وهو أمر غير متاح في العادة للأعمال الحكومية ولا للأعمال الخاصة.

إن المشكلة الحقيقية تتمثل إذن في اتحاد نظام الوقف كما ارتأته الشريعة الغراء عن القيام بدوره في تقديم البنية التحتية الأساسية لمؤسسات المجتمع المدني وإن السبب في نشوء هذه المشكلة هو ضم الأوقاف للدولة وتصويرها بالشكل الديني المحض، وتأسيس المؤسسات المدنية على قاعدة قانونية هشة لا توفر لها التأبيد والتراكم في بنيتها التحتية الأساسية[1].

إن صلة الوقف بمفهوم المجتمع المدني تتعلق ببعض المساحات التي يتحركان عليها معاً في الواقع الاجتماعي، ولكنهما في إطار المفهوم لكل منهما وعاؤه الاصطلاحي الخاص، وسياقه التاريخي ومقاصده التي قد لا تتلاقى، ويكفي أن اشير إلى أن مصطلح المجتمع المدني دنيوي بحت لا يعُنى بما وراء ذلك، ومصطلح الوقف ديني ودنيوي وحسبه من الدين أن تتداوله الأحكام التكليفية الخمسة، وهذا لا يعني أنهما يفرضان رؤية متعارضة، ويكفي أنهما يلتقيان على ضرورة حرية العمل في المجتمع، وأن مزيداً من الديمقراطية يعني مزيداً من المجتمع المدني بنفس القدر

1 - تعقيب د. منذر القحف على ورقة الدكتور مروان القباني من ندوة الوقف، بيروت، تاريخ من 6-8/10/2001، ص3.

الذي يحقق للوقف شروط العمل بفعالية ونجاح الأمر الذي يجعل حماية الدساتير لحق الملكية ولمنظومة الحقوق كلها في صالح الوقف وفي صالح المجتمع المدني[1].

ولعل أبرز ما يميز المجتمع الإسلامي أنه أقيم على فكرة التكافل الاجتماعي، ولقد عبر الرسول ﷺ عن ذلك، بعد أن شبّك بين أصابعه بقوله: ﴿الْمُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِ كَالْبُنْيَانِ يَشدُّ بعْضُهُ بَعْضًا﴾، وإذا كان الضمان والتأمين لهما وجودهما في المجتمع الإسلامي فهما محكومان بالتكافل الذي يحتوي على التشريع كله.

والملاحظ أن المجتمع الإسلامي اضطلع بالدور الرئيسي 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 البلدان العربية أن تقدم معظم أراضيها له من أجل تحقيق الخير العام.

والخلاصة: أن المجتمع الإسلامي نسق متكامل محكوم بمنظومة متواشجة حيث الوقف في القلب يضفي التكامل، والتكامل يقوم بالدور الأساس في نظرية الخير العام وهذا ما يسمح لنا بتسجيل الملاحظات الآتية:

أ- هنالك مؤسسات أخرى غير الوقف قامت بمسؤولية الخير العام، مثال: الإرصاد حيث قرر بعض فقهاء الشافعية والحنفية أن الإرصاد يأخذ بعض أحكام الوقف فلا يجوز لولي الأمر تغيير تخصيصه، مصارف الزكاة – دور الضيافة...الخ، لكن الأمة كانت تحزم أمرها فتصيغ قرار الخير في مؤسسة وقفية تكفل للخير الاستمرار والاضطراد.

ب- أسبغ الخير العام على أمتنا رداءه على مؤسسات الوقف ومؤسسات المجتمع المدني الأخرى فكان التماثل في الروح، نجد مصداق ذلك في نظام التدريب

---

1 – ورقة الدكتور محمد كمال الدين إمام المبرزة إلى ندوة الأوقاف المنعقدة في بيروت بتاريخ 6-2001/10/8، الموسومة بعنوان: الإطار التشريعي لنظام الوقف في البلدان العربية- بلدان وادي النيل.

في مكاتب تعليم الأيتام، والنظام التهذيبي في الأصناف، والطرق الصوفية، فقد ضمنت هذه الأصناف أفراداً من مختلف الطوائف في جو من التسامح الاجتماعي والفكري، يذكرنا بتجربة مؤسسات الوقف، فضلاً عن أن النقابة الإسلامية –وهي فئوية مصلحية-كفلت لأعضائها المزيد من الضمان الاجتماعي بما يماثل الضمان الخيري في الوقف.

المطلب السابع:

دور الوقف في بناء نظام أمني عربي إسلامي

الأمن -لغة- يعني عدم الخوف[1]، وقد عبر عن ذلك القرآن الكريم بقوله: ﴿وَضَرَبَ اللّهُ مَثَلاً قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَداً مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللّهِ فَأَذَاقَهَا اللّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُواْ يَصْنَعُونَ﴾ **النحل/112**.

وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَـذَا بَلَداً آمِناً وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ﴾ **البقرة/126**، هكذا يكون القرآن الكريم قد ربط ربطاً محكماً بين جناحي الأمن، وهما التنمية والطمأنينة، ثم الاستقرار.

وإذا كان الأمن يعني الدفاع عن الأمة وعقيدتها ومثلها ومبادئها وقيمها وتراثها وأرضها، فهذا الدفاع له أداة وآلية هي -من المنظور الإسلامي- القوة، قال تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدْوَّ اللّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ **الأنفال/60**، ذلك أن مدرك القوة في الإسلام متعدد الجوانب، ويذهب إلى ما هو أبعد من الجانب العسكري لينطوي على كافة المقومات العقيدية والاجتماعية

[1]- محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي: مختار الصحاح، دار الفكر، بيروت، 1980.

والثقافية والاقتصادية[1] بصفتها مقومات ضرورية لإقامة دار الإسلام التي هي دار السلام.

وهذا التحديد القرآني لفكرة الأمن هو تحديد استراتيجي، بدليل ما وجدناه من تحديدات لفكرة الأمن من قبل مفكرين استراتيجيين، وفيما يلي بعض هذه التعاريف الاستراتيجية:

تعريف "فيرنون":

الأمن أن تعيش الدولة بدون تهديد خارجي لمصالحها وقيمها الهامة الحيوية[2].

تعريف "والترمان":

هو الحال التي لا يجب على الدولة التضحية بمصالحها المشروعة لتجنب حرب ما، وأن تكون قادرة على حماية هذه المصالح باللجوء إلى الحرب[3].

تعريف "مكنمارا" (وزير الدفاع الأمريكي الأسبق):

ليس هو المعدات العسكرية، وإن كان يتضمنها، وليس النشاط العسكري، وإن كان قد يشمله، الأمن هو التنمية[1].

---

[1]- حسن محمد الظاهر محمد: الأمن القومي العربي، مدخل نظري، مجلة الشؤون العربية، العدد 24، لعام 1999، ص97.

2 -Vernon Van Dyke: international policies Publisher, Nelson-Hall, 1996, p36.

[3] -Walter Lippman: U. S. Foreign Policy, Shield of the Republic. Boston, Little Brown and Company, 1943.

تعريف "**علي الدين هلال**":
الأمن هو تأمين كيان الدولة من الأخطار التي تهددها من الداخل ومن الخارج، وتأمين مصالحها القومية، وخلق الأوضاع الملائمة لتحقيق أهدافها وغاياتها القومية.
تعريف "**أمين الهويدي**":
هو الإجراءات التي تتخذها الدولة للحفاظ على كيانها ومصالحها في الحاضر والمستقبل[2].

وفي نظرنا إن الوقف -عندما يقوم بشبكة المؤسسات على كافة مستويات الحياة- يساهم بصورة مباشرة وفعالة في إيجاد نظام أمني قوي ووطيد.

ومن جهة أخرى فقد لا يكتفي الوقف من الدور الأمني بالصورة السلبية السابقة من خلال بنائه للعمران الحضاري العربي الإسلامي في كافة صوره ومستوياته الثقافية والاجتماعية، بل قد تفرض عليه الظروف أن يتخذ تدابير إيجابية وفاعلة وكفاحية في الدفاع عن ذات الأمة وثقافتها ونظرتها إلى الوجود وحسها العام وأريجها الروحي ودستورها الخلقي.
وفي الحقيقة فقد لعب الوقف دوراً متميزاً في مجال الحرب والجهاد وفي المحافظة على الاستقلال الوطني ودعم حركات التحرر من الاستعمار -حديثاً- وبخاصة في مصر التي أفتن أهلها في توظيف نظامه كأداة لمقاومة الغزو الثقافي الأجنبي، والتحدي للسيطرة الاستعمارية على مقدراتها الاقتصادية، وذلك على مدى نصف

---

[1]- أورد هذا التعريف د. عبد الإله بلقزيز في مقاله: الأمن القومي العربي، مجلة المستقبل العربي، عدد 35 لعام 1990، ص147.

[2]- أمين هويدي: الأمن العربي في مواجهة الأمن الإسرائيلي، دار الطليعة، نيسان، 1975، ص42.

قرن تقريباً منذ وقوع الاحتلال البريطاني سنة 1882حتى حصول مصر على استقلال منقوص عام 1922[1].

ذلك أن النهوض بنظام الوقف يمكن أن يكون مدخلاً أصيلاً للتصدي «للاستعمار ما بعد الجديد» المتمثل في العمل التطوعي أو المنظمات الأجنبية غير الحكومية والمحمولة والموجهة من الخارج.

ولا شك أن جزءاً من النظام العالمي الجديد هو المنظمة التطوعية، وأن جزءاً من آليات الوجود الأجنبي الجديد في مصر وكثيراً من بلدان الجنوب هي مؤسسات التمويل وشبكة العمل الأهلي بمختلف أشكالها، والتي تعمل على نطاق دولي، إذ الظاهرة الحديثة الآن أن العمل الأهلي أصبح جزءاً من عملية العولمة، فهناك آليات لتدويل العمل الأهلي تمويلاً وفكراً وتعليماً، ولعل عمق أزمتنا في هذا الإطار أننا نتعلم مبادئ وآليات العمل الأهلي من خلال هذه الشبكة، وأبناؤنا في الداخل والخارج يتعلمون مفاهيم التنمية المحلية والتطوع والعمل الخيري وتعبئة الموارد من خلال الشبكات الغربية المسيطرة على النقاط الحاكمة من العمل الأهلي، وتأتي مصر من ضمن دول الجنوب التي أصبح فيها العمل الأهلي مسيطراً عليه فكراً وممارسة وتمويلاً من خلال الهيئات الأجنبية وأدواتها البشرية والفكرية والمالية[2].

ويتابع صاحب هذا الرأي قوله: ((أود الإشارة إلى وضوح دور المؤسسة الخيرية في النظام العالمي الجديد، وأشهر الأمثلة على ذلك هنا المليونير اليهودي الأمريكي من أصل مجري الذي كان له دور واضح في المضاربات على العمل في الأسواق الأسيوية مؤخراً، وهو صاحب واحدة من أهم مؤسسات التمويل للعمل الأهلي وبناء المجتمع المدني في دول أوروبا الشرقية، وله دور معروف في إعادة تشكيل

---

[1]- ابراهيم البيومي غانم: الأوقاف والسياسة في مصر الحديثة، أطروحة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد، قسم العلوم السياسية، 1997.

[2]- مداخلة نبيل مرقس عن الوقف، مجلة المستقبل العربي، عدد 9/1998، ص126.

مجتمعات أوروبا الشرقية والاتحاد السوفياتي سابقاً، فهنالك إذن علاقة مؤسسية بين شبكات العمل الأهلي في النظام العالمي الجديد وأدواتها وآلياتها وأشكال التبعية الجديدة التي يتم تصديرها لمجتمعاتنا، ومن هنا تبدو أهمية استعادة المنابع الأصيلة لفكرة العمل الأهلي وإنقاذها من التشوهات التي فرضت عليها نتيجة تحديثها وسيادة الأشكال الغربية))[1].

وقريب من ذلك الجمعيات الأهلية غير الحكومية المسماة: NGO5 التي تمول كلها من جهات أجنبية، وتعمل في إطار تصورات هذه الجهات وأهدافها من خلال مشروع أو تصور معين، وبذلك، فالوقف يتيح للمجتمعات تلبية احتياجاته سواء الصغيرة أم التفصيلية والتي لا يمكن أن تراها الدولة أو منظمات[2] الـ NGO5.

وينتهي صاحب هذا الرأي إلى وصف NGO5 بالشيطانية والعجيبة مؤكداً أن الوقف هو الوسيلة الطبيعية للحد من هذا التسلل الأخطبوطي[3].

والخلاصة أن نظام الوقف يجمع -إلى جانب رصانته وأصالته ومنبعه التليد وشفافيته- عمقه الوطني وذوده عن الذات والهوية والأرض.

هكذا يربط الأستاذ "نبيل مرقس" ربطاً وشيجاً بين الذات القومية، ومحاولة إغراق الوقف بالاغتراب والانسلاخ عن واقعه بآلية الاختراق الثقافي والاجتماعي عن طريق الاستعمار التقليدي والجديد تتويجاً بنظام العولمة الأخطبوطي، يقول المذكور: فهنالك جهد مطلوب لإضافة هذه اللمسات التحديثية التي تجعل من الوقف كياناً فاعلاً وقادراً على منافسة الكيانات الأخرى المستوردة والدخيلة، وأن يؤدي دوراً فاعلاً في إطار فكرة التنمية وممارسات التنمية المحلية المغرقة حالياً بالنماذج المستوردة.

---

[1]- المرجع السابق، ص127.

[2]- مداخلة فهمي هويدي عن الوقف، ص129.

[3]- المرجع السابق، ص130.

ويضيف القول: في الوقت الذي نريد منه المحافظة على تراث المجتمع المدني وحيويته وقدرته على أن يكون خط دفاع ضد آليات الاختراق والتغريب، فإنه يجب علينا أن نبحث عن أدوات أصيلة لإبقاء الدولة كجسم وبناء دفاعي ضد آليات المجتمع والنظام العالمي الجديد[1].

هذه الأصالة الوطنية للوقف، تظهر جلياً في عمقنا التاريخي والوطني زباً عن الأمة وزوداً عن حياضها وكرامتها، ولهذا نرى النظرية الفقهية تفرد له جهداً خاصاً تحت عنوان الوقف على الغزو والجهاد[2].

ويؤكد الدكتور "عبد العزيز الدوري" أن الأوقاف لعبت دورها بامتياز في دفع الجهاد والأخذ بيد المجاهدين في الثغور والجهات المواجهة للأعداء براً وبحراً، لذلك رأى بعض الفقهاء أن الأوقاف في الثغور -برية وبحرية- تكون للجهاد حين لا يحدد الواقف مصرفاً، وقررت الأوقاف للصرف على القلاع والأبراج والمنشآت العسكرية وتوفير السلاح وفكاك الأسرى[3].

وقد وضح هذا الدور في ظرف الجهاد ضد الصليبيين، وبالاهتمام الواضح للقائد الكبير "صلاح الدين الأيوبي"[4]، وقد كان هنالك أوقاف ضخمة في أواسط آسيا لتجهيز الجيوش وتأمين رباط الثغور[5].

---

[1]- مداخلته عن الوقف، مجلة المستقبل العربي، ص128.

[2]- أبو بكر الخصاف: أحكام الوقف، ص32.

[3]- د. عبد العزيز الدوري: دور الوقف في التنمية، ص10.

[4]- محمد محمد الأمين: الأوقاف والحياة الاجتماعية في مصر، ص61، والمقريزي: المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، ج2، ط1، ص363.

5 - سيد مصطفى مطبع جي: كنوز الوقف في العالم الإسلامي، مجلد 13، لبنان، مطبعة اصفهاني، ص55.

المبحث الثامن

دور الوقف في التنمية الاجتماعية والتجدد الحضاري

عرضنا سابقاً لرأي "ريمون بولان" بأن الأس الأكبر الذي يحمل الدولة والمجتمع هو الثمرة الحضارية، إذ من المفروض بالدولة أن تكون -بشكل من الأشكال- تمخض، فمعاناة، فهاجس، ثم إفصاح حضاري.

على هذا الأساس يؤكد "هنتنجتن" في كتابه صراع الحضارات بأن أهم ما يميز هذا العصر سمته الثقافية، وأن أهم موقف لفقه الدولة والمجتمع هو الانسجام مع الهوية الحضارية والصدور عنها، وفي الوقت نفسه فهو ينعي على بعض الدول «تركيا-المكسيك-أستراليا-روسيا» غربتها وانفصامها الثقافي[1]: Cultural schizophrenia.

على هذا الأساس يؤكد المذكور بأنه كلما كان هنالك تقارب ثقافي بين مؤسسات المجتمع المدني، كلما ازداد المجتمع تماسكاً واعتماداً متبادلاً[2].

---

[1]- محمد سعدي: صدام الحضارات مقال منشور في مجلة المستقبل العربي، عدد 244، لعام 1999، ص170.

[2]- المرجع السابق.

أجل لقد أشرنا مراراً إلى أن للوقف هوية ذاتية هي كونه جزءاً من سياق حضاري، ألا وهو الحضارة العربية الإسلامية، وأنه لا يمكن له أن يونع، ويعطى ثمراته إلا ضمن هذا النسيج.

وبمنظور الفلسفة الاجتماعية، فالوقف هو التعبير عن مفهوم السياسة المدنية في عمراننا الحضاري التي ترى أن منتهى أمر الإسلام هو إثراء الحياة في ذاتها، وأداة ذلك نظرية الاستخلاف كما سبق تحديده.

أجل لقد أتيح لنا القول إن الخطاب القرآني المجيد يتوجه إلى الشخص البشري في الحين نفسه الذي يخاطب الأمة وليس الدولة، وهذه الأمة هي المقولة الأنطولوجية التاريخية الاجتماعية الحاملة للتكليف الإلهي، لذلك فهي المقدسة[1] في الوقت الذي تنعم فيه باللطف الإلهي «حركة اللطف الإلهي في المجتمع المدني[2]».

وعلى الرغم من أهمية السلطة بصفتها ناهضاً اجتماعياً وآلية إقلاع، فالأدب القرآني يعنى -ومع افتراض التعاون بين السلطة والمجتمع المدني في التصور النظري- في المقام الأول بتجذير المجتمع المدني، وترسيخ أقدامه وإعلاء صرحه وبنائه، وآلية ذلك الحراك الاجتماعي «القائم على الإنسان الخالق المتخلق بأخلاق الله[3]»، والاستنفار والوثبة المستمرين بآلية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر للتقرب إلى الله والفوز في الدارين.

---

[1]- سماحة الإمام آية الله الشيخ محمد مهدي شمس الدين: الأمة والدولة والحركة الإسلامية، مجلة الغدير، المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى، لبنان، ط1، 1994، ص21.

[2]- عبد المجيد الصفير: الفكر الأصولي، ص43.

[3]- مأثور نبوي شريف: تخلقوا بأخلاق ربي، إن ربي على صراط مستقيم، أورد هذا الحديث المستشار محمد سعيد العشماوي، كتابه جوهر الإسلام، ص113.

هذه الفلسفة العمرانية الحضارية مدعاة -وبما صدق تاريخي واقعي ملموس- إلى الثراء المؤسسي والتنوع الوظيفي[1]، وإلى تزويد المجتمع المدني بحيوية ذاتية متجددة ومستمرة قادرة على إطلاق مبادرات تاريخية وحضارية وتنموية ذاتية، وخلق شبكة من الخدمات الاجتماعية التي لا حدود لها، ابتداء من الشؤون اليومية التفصيلية صعوداً إلى أعلى المؤسسات في قمة المجتمع، أي من إطار الأسرة إلى كافة دوائر وحلقات المجتمع الثقافية والخدمية وغيرها، بما في ذلك الجهاد والدفاع عن الوطن.

ولقد رصدنا جانباً من هذا المعين القدروي الإنمائي الاستثماري على صعيد الدائرة الاقتصادية، وسنقوم بهذا الرصد على الصعيد الاجتماعي والحضاري.

وفي هذا الصدد سنفرع على هذا البحث فرعين أحدهما يتناول الدور التاريخي الذي لعبه الوقف في هذا المضمار، أما الفرع الثاني فسيتعامل مع الدور الراهني الذي يمكن أن يلعبه الوقف في ذلك.

[1]- مقال د. ابراهيم البيومي غانم إحياء دور الوقف في التنمية المستقلة، مجلة المستقبل العربي، ص97.

الفرع الأول

الدور التاريخي الذي لعبه الوقف في التنمية الاجتماعية والثقافية والحضارية

ما إن همس لسان السماء في أذن الأرض، بلسان أمين السماء جبريل، في روع وقلب أمين الأرض محمد ﷺ[1]، حتى وجدنا المهاجرين والأنصار يهبون عن بكرة أبيهم للإنفاق، الأمر الذي حدا الخصاف إلى إفراد فصل تكلم فيه على صدقات: النبي ﷺ – أبي بكر – عمر – عثمان – علي –الزبير – معاذ بن جبل – زيد بن ثابت – عائشة – أسماء بنت أبي بكر – أم سلمة زوج النبي – سعد بن أبي وقاص – خالد بن الوليد – أبي أروى الدوسي – جابر بن عبد الله – سعد بن عبادة – عقبة بن عامر – صدقات أصحاب رسول الله – صدقات التابعين ومن بعدهم[2].

ولقد تعقب الدكتور عبد العزيز الدوري هذه الظاهرة في كافة حقبنا[3] التاريخية، مؤكداً أن الوقوف الأولى كانت على الفقراء والمساكين وفي الغزاة[4].

ولقد أوضح المذكور أن مصادر المياه –حيث تشح من عيون وسقايات– كانت موضع اهتمام الواقفين لفائدة الجماعة «بئر رومه في المدينة وعين سلوان في

1– نقصد الآية الكريمة: ﴿لَن تَنَالُواْ الْبِرَّ حَتَّى تُنفِقُواْ مِمَّا تُحِبُّونَ﴾ آل عمران/92.

2– الخصاف: أحكام الوقف، ص19.

3– د. عبد العزيز الدوري: مقالة عن دور الوقف في التنمية، ص7 وما بعدها.

4– انظر المراجع التي أشار إليها الدوري لتأصيل هذا الرأي لاسيما المدونة الكبرى لسحنون وأحكام الوقف لهلال الرأي وقول مالك بن أنس رضي الله عنه: من حبس شيئاً في سبيل الله، فإنما هو من الغزو.

القدس»، ومن هذه الأوقاف الأولى ما كان جزء من ريعها يصرف على أسرة والباقي في وجوه البر[1]، وكان جل الوقوف ابتداء في الرباع «الأراضي في المدن والدور»، كما هو الحال في مصر زمن الطولونيين[2].

وينقل الدكتور "الدوري" عن "هلال الرأي" و"الخصاف" توسع الأوقاف والتركيز على وقف الأراضي والحوانيت والدور[3].

وفي مصر وعلى الرغم من كثرة الوقوف في المدن، فإن وقف الأراضي الزراعية بدأ في مطالع القرن الثالث الهجري على الحرمين الشريفين، وجهات جديدة، وجاء الفاطميون، فمنعوا وقف الضياع، وأمروا أن تسلم أموال الوقف إلى بيت البر[4].

وازدادت الوقوف بصورة ملحوظة زمن الزنكيين والأيوبيين، ولعل ذلك بسبب الجهاد ضد الصليبيين، إضافة إلى النشاط المتمثل في إنشاء المدارس، ولعل التوسع في الوقف أدى إلى وقف أراضي بيت المال «الأرصاد»، وكان "نور الدين زنكي" أول من فعل ذلك[5] بعد أن أفتى له بذلك بعض الفقهاء سنة/585 هـ/، ولم نقصد بذلك أنه وقف حقيقي، بقدر ما هو إرصاد وإعزاز لبيت المال، وقد حذا حذوه صلاح الدين الأيوبي، وسار على ذلك من جاء بعده من السلاطين[6].

---

[1]- د. الدوري: نقلاً عن أبي عبد الله مالك بن أنس، المدونة الكبرى، ج4، ص422.

[2]- د. عبد العزيز الدوري: تاريخ العراق الاقتصادي من القرن الرابع الهجري، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1995، ص57.

[3]- د. عبد العزيز الدوري دور الوقف في التنمية، ص9.

[4]- د. عبد العزيز الدوري: دور الوقف في التنمية، ص8، نقلاً عن الخطط المقريزية، ج2، ص295.

[5]- في رأينا إن ذلك مظهر حي للتعاون بين السلطة والمجتمع، كما أسند سيدنا عمر في تغطية نفقات فطام الأطفال إلى الأوقاف.

[6] - د. الدوري: دور الوقف في التنمية، ص8، نقلاً عن محمد محمد الأمين: الأوقاف والحياة الاجتماعية، في مصر، ص6.

ويلاحظ أن هذه الحقبة تميزت بالتوسع في الوقف على المؤسسات الثقافية وفي سبيل الله، وذلك لمدارس مختلف المذاهب، وعلى خوانق الصوفية[1].

ولقد خصصت الأوقاف لفك الأسرى، وعلى الأرامل واليتامى، خاصة في ظروف الجهاد ضد الصليبيين، واهتم صلاح الدين وأخلاقه بالمستشفيات، وأوقفوا عليها، ويبدو أن جلها اعتمد على الأرصاد[2].

وكان توسع الوقف في بلاد الشام ومصر زمن المماليك، وقد يكون ذلك لإضفاء بعض الشرعية على حكمهم، كما أن عدداً منهم وجدوا في الوقف سبيلاً للمحافظة على أملاكهم، وتأمين مورد دائم لأنفسهم وأولادهم، ولعل هذا سبب إحداث تطور في تنظيم الوقف، وهو وقف عقارات وأراض يزيد ريعها زيادة كبيرة على مصاريف الوقف التي يحددها الواقف في وثيقة الوقف، وتنص صراحة على أن الفاضل من ذلك يعود إلى الواقف، ثم إلى ذريته من بعده «وثيقة وقف للسلطان برسباي»، وبذلك يضمن وارداً مجزياً للأولاد والذرية، بسبب تعذر حل الوقف[3].

ومما شجع السلاطين وغيرهم على وقف أملاكهم إعفاء الأوقاف من الضرائب، في الوقف الخيري باعتباره صدقة، وفي الوقف الأهلي عرفاً[4].

ولقد توسع المماليك في الوقف من أملاك بيت المال، وهو إرصاد الحاكم للأراضي الزراعية على جهة بر أو على أفراد، ولا أدل على هذا التوسع أن الوقف أصبح يشمل الأراضي الزراعية والمباني مثل الدور والقصور، والوكالات والفنادق

---

[1]- الدوري: دور الوقف في التنمية، ص8.

[2]- د. الدوري: المرجع السابق، ص8، نقلاً عن أمين، ص61 المقريزي: و المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، ج2، ص63.

[3]- د. الدوري: المرجع السابق، ص9، نقلاً عن أمين، المرجع السابق، ص73.

[4]- د. الدوري، المرجع السابق، ص9.

والخانات والقياسر، والحمامات والطواحين والأفران ومخازن الغلال، وأنوال الحياكة ومصانع الصابون ومعاصر الزيت[1].

ولقد رعت الدولة العثمانية الأوقاف، وأقامت أوقافاً جديدة، وأحدثت بعض الإجراءات لتتماشى مع الأوضاع الجديدة، ومن ذلك صدور أمر سلطاني بعدم العمل بالاستبدال، ومجازاة البائع والمشترى، ولقد أجاز بعض فقهاء المذهب الحنفي أن يحل الإمام الأوقاف إذا كان بالمسلمين حاجة، وأخضعت بعض أراضي الأوقاف في هذه الفترة لضريبة الخراج ولضرائب إضافية[2].

وشملت الأوقاف معظم مصادر الثروة الاقتصادية مثل، السفن والنقود، حتى أن حوالى 40 بالمائة من أراضي مصر الزراعية كانت موقوفة، إضافة إلى عقارات الأوقاف في المدن[3].

ولقد تعددت أغراض الوقف، من ذلك الخدمات الاجتماعية وفي مطلعها رعاية الفقراء والمساكين وأبناء السبيل والأيتام والأرامل والمنقطعين والزمنى، وأرباب العاهات وإرضاع الأطفال اليتم ورعاية النساء اللواتي طلقن أو هجرن، وتوفير مياه الشرب وإنشاء الخانات للمسافرين، وبناء القناطر والحمامات العمومية ودور الوضوء، وإنشاء الزوايا والأربطة من بعض الجهات لإيواء المسافرين وعابري السبيل وذوي الحاجات خصوصاً في النواحي المقفرة البعيدة[4].

---

[1]- د. الدوري: المرجع السابق، ص9، نقلاً عن المعهد الفرنسي للدراسات العربية، الوقف في العالم الإسلامي، تقديم راندي ديفليم، أندريه ريمون، دمشق، 1995، ص10.

[2]- د. الدوري: المرجع السابق، ص9.

[3]- د. الدوري: المرجع السابق، ص9، نقلاً عن محمد عفيفي: الأوقاف والحياة الاقتصادية في مصر في العصر العثماني، ص21 و 144.

[4]- د. الدوري، المرجع السابق، ص9، نقلاً عن أمين المرجع السابق، ص134.

وأنشئت دور لرعاية الشيوخ والضعفاء، كما أنشئت دور للشريفات الفقيرات ملجأ لهن[1].

وهنالك الأوقاف لإنشاء المساجد والجوامع، وللإنفاق على الأئمة والخطباء والمؤذنين والقوام وكافة الوظائف المرتبة لها[2]، وهنالك الأوقاف للإنفاق على الصوفية ومؤسساتهم من الربط والزوايا، إضافة إلى الأوقاف المتصلة بتأدية فريضة الحج، ورعاية الحرمين الشريفين[3].

وكان للأوقاف دورها في دفع الجهاد والأخذ بيد المجاهدين في الثغور والجهات المواجهة للأعداء 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 الأسرى[4].

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، وهنالك الوقف على زوايا العلم وعلى كراسي لتدريس الفقه والحديث والتفسير في الجوامع، والأوقاف على منازل الطلبة وعلى خزانات

---

[1]- د. الدوري: المرجع السابق، ص9، نقلاً عن رقية بلمقدم، أوقاف مكناس في عهد مولاي اسماعيل، ج2، الرباط، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1993، ص53 و 62.

[2]- د. الدوري: المرجع السابق، ص9.

[3]- المرجع السابق، ص10.

[4]- المرجع السابق، ص10.

الكتب في المساجد والمكتبات ودور العلم، كما خصصت الأوقاف لمكاتب تعليم الأيتام[1].

وهنالك الرعاية الطبية، وتتمثل في إقامة المارستانات، حيث يعالج المرضى، ويتناولون الأدوية والأغذية مجاناً، هذا إضافة إلى تقديم خدمات طبية لبعض المؤسسات والجهات، وذلك بإرسال أطباء للمعالجة، وهنالك إرشادات إلى إرسال الأطباء إلى الأرياف لعلاج المرضى، كما أن هنالك 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 معه[2]، يعطون ما يأكلون ويلبسون ويتزودون لبلادهم، وفيها أوقاف على تعديل الطريق ورصفها، وأوقاف لسوى ذلك من أفعال الخير[3].
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 به 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 الصحن، وهذا من أحسن الأعمال فإن سيد الغلام لا بد له أن يضربه على كسر الصحن، أو ينهره، وهو أيضاً ينكسر قلبه، فكان هذا الوقف جبراً للقلوب))[4].

---

[1]- د. الدوري: المرجع السابق، ص10.

[2]- د. الدوري: المرجع السابق، ص10.

[3]- أبو عبد الله محمد **ابن بطوطة**: تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار ولكنه يُعرف عادة بـ رحلة ابن بطوطة، دار الفكر، بيروت، ص99.

[4]- المرجع السابق، ص100.

وكانت في دمشق عدا دور المجانين والمجاذيم، أوقاف على الحيوانات، ومرجة دمشق على ضفة نهر بردى الجنوبية، كانت كلها وقفاً على الخيل التي تعبت في الجهاد، وأسنت، فتأكل منها من نبات هذه الأرض، وتشرب من مياه بردى حتى تموت بشكل طبيعي، ووجد في الشام وقف لتزويج البنات الفقيرات، ووقف لسقيا الماء المثلوج في الصيف لعابري السبيل، وقد يسقونه بماء الخرنوب، أو غيره من الأشربة[1].

وفي مكة المكرمة وقف مخصص لمنع الكلاب من دخول مكة[2].

ولقد تجاوزت الأوقاف كل ذلك لتقوم بتزويج الأيامى والأبكار اليتيمات، والعناية بالحيوانات المريضة، وتخصيص مرتبات شهرية للشيوخ والضعفاء ولإنارة السبل أمام المارة ليلاً[3].

ويرى الدكتور "شوقي أبو خليل"[4] أن أرق ما أوجد في الإسلام وألطفه -لحرمة الوقف- ما سمي «وقف الزبادي» الذي كان في دمشق، وقد حدث عنه "ابن بطوطة" قائلاً: ((والأوقاف بدمشق لا تحصر أنواعها ومصارفها لكثرتها، فمنها أوقاف على العاجزين عن الحج، يعطى من يحج عن الرجل كفايته، ومنها أوقاف على تجهيز البنات إلى أزواجهن، وهن اللواتي لا قدرة لأهلهن على تجهيزهن، ومنها أوقاف لفكاك الأسرى، ومنها أوقاف لأبناء السبيل.

---

[1]- د. شوقي أبو خليل: الحضارة العربية الإسلامية وموجز عن الحضارات السابقة، ص335 و 336.

[2]- المرجع السابق، ص336.

[3]- د. الدوري: المرجع السابق، ص10.

[4]- د. شوقي أبو خليل: الحضارة العربية الإسلامية وموجز عن الحضارات السابقة، ط1، 1994، ص335.

وفي أكثر من بلد وقف لإعارة الحلي والزينة في الأعراس والأفراح، بحيث إن العامة والفقراء، لا بل الطبقة الوسطى يرتفقون بهذا الوقف الخيري، فيستعيرون منه ما يلزمهم من الحلي لأجل التزين به في الحفلات، ويعيدونه إلى مكانه بعد انتهائها، فيتيسر للفقير 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 به[1].

وفي تونس وقف للصبيان يخصص لهم يوم معين، هو يوم الخميس، يسألونهم فيه عن جميع ما قرؤوه في الأسبوع، ويعطونهم بعد ذلك دراهم استنهاضاً لهممهم وتفريحاً 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، ويستحم[2].

وفي تونس وقف لختان أولاد الفقراء، يختن الولد، ويعطى 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 يشترى 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 جديد[3].

وهنالك وقف سيدي أبي العباس السبتي للعميان والزمنى يأخذون من ريعه ما يعيشون به ذكوراً وإناثاً[4].

---

[1]- شكيب أرسلان: حاضر العالم الإسلامي.

[2]- د. شوقي أبو خليل: الحضارة العربية الإسلامية وموجز عن الحضارات السابقة، ص336.

[3]- المرجع السابق، ص337.

[4]- المرجع السابق، ص337.

وفي مدينة فاس وقف لرفع الحجارة من الطرقات، ووقف للمؤذنين الذي 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 أنيس أحسن من هذا المؤذن الذي يشجيه بصوته الرخيم في تسبيح الباري تعالى في ساعات الليل الأخيرة[1].

وفي مراكش مؤسسة اسمها دار الدقة، وهي ملجأ تذهب إليه النساء اللائي يقع نفور بينهن، وبين بعولتهن، فلهن أن يقمن آكلات شاربات إلى أن يزول النفور، وعلى دار الدقة هذه أوقاف عديدة[2].

في الحقيقة أن مفهوم الوقف الخيري واسع جداً في تاريخنا فقد كانت هنالك أوقافاً ضخمة في أواسط آسيا لتجهيز الجيوش وتأمين الروابط للثغور، كما كان هنالك أوقاف لخدمة العالم الإسلامي كأوقاف سكة حديد الحجاز المنتشرة في مختلف بقاع العالم الإسلامي، بالإضافة لأوقاف خصصت لرعاية الجيران، فالوقف لم يأخذ شكلاً معيناً كتخصيص أرض أو عقار بل شمل المنقول، وكذلك الجهد وكل شيء له قيمة مادية أو معنوية تساعد على ترابط المجتمع الإسلامي وسلامته))[3].

---

[1]- د. شوقي أبو خليل: الحضارة العربية الإسلامية وموجز عن الحضارات السابقة، ص337.

[2]- المرجع السابق، ص337.

3 - سيد مصطفى مطبع جي: كنوز الوقف في العالم الإسلامي، مطبعة اصفهاني، مجلد 13، لبنان، ص55.

الفرع الثاني

تقديرنا للدور التاريخي الذي لعبه الوقف في التنمية الحضارية والاجتماعية

يمكننا أن نسجل الملاحظات الآتية:

1 – لقد وصف أحد المفكرين الأمريكيين المجتمع الأمريكي بأنه مجتمع السيمفونية التاسعة لبيتهوفن تثميناً لشبكة مؤسسات البنى الوسيطة intermetiare المنبثة في كافة تضاعيف المجتمع المدني

ووجهة نظر المذكور أن الوظيفة function لا تسمو وتزكو إلا بالعضو organ، وبالتالي فوجود هذه البنى الوسيطة هو الذي يضمن هذا الثراء الوظيفي، وإن نظرة بسيطة على شبكة الأوقاف في المجتمع العربي الإسلامي تؤكد أن هذا الوقف غطى كافة تضاعيف المجتمع وثناياه ولبى، كافة الحاجات العامة التي يطرحها العصر.

2 – يقول الدكتور "سمير أمين": ((إن من مظاهر التناقض الذاتي في الرأسمالية، تعارض قواعد الحساب الاقتصادي مع مقتضيات ضمان الحياة على الكرة الأرضية، إذ تقوم هذه القواعد على منطق قصير الأجل، ولا تمتد آفاق حساب الربحيه إلى أكثر من عشرة أو خمسة عشر عاماً، وهذا ما يتطلب مواجهة المشاكل المترتب على تدهور ظروف البيئة أخذ الأجل الطويل في الاعتبار اعتباراً حقيقياً))[1].

هذه الآلية للتفكيك الاقتصادي تلقي الضوء الساطع على الاقتصاد الربحي الذي جوهره ومناطه ومنتهى أمره الربح ليس إلا، وهذا ما يجعله مبتسراً يلوي عنق الزمن، مما يبعد الظاهرة الاقتصادية عن طبائع الأشياء، ويضفي عليها العرضية

[1] – د. سمير أمين: مقالة بعنوان مقتضيات برنامج تحرري إنساني، مجلة المنهج العام، 1997، ص6.

والتأقيت خلافاً للوقف الذي يشترط التأبيد ليفسح للظاهرة الاقتصادية أن تتجذر، وتمتد بأغصانها إلى العليين.

3 - يلاحظ على هذه الظاهرة أنها امتدت عبر تاريخنا في النطاق الزماني والمكاني، أي في كافة العصور، وفي جميع أصقاع الأمة، مما يؤكد أنها -فضلاً عن إشادتها البناء التحتي- لعب دور الموحد الضام الصاهر الذي بث عروق الحياة في أمتنا، هذا فضلاً عن أن هذا التشابه في البنية الوقفية يؤكد وحده نظر الأمة إلى ذاتها وإلى الوجود.

4 - إن نظام الوقف بالصورة التي أبرزناها يعبر عن إحساس الأمة بهويتها الثقافية إضافة إلى تعبيره عن روح الفرد بصفته مقولة بشرية أو شخص إنساني يستمد عقيدته و إرادته وضميره من المطلق، هذا فضلاً عن أن هذه الجدلية - جدلية الفرد والأمة- تكاملت في العديد من الحقب مع السلطة عندما كانت هذه السلطة تصدر عن روح الجماعة.

5 - لم يقتصر الوقف على تلبية الحاجات العامة الأساسية، لكنه لعب دوراً في التسامي الإنساني، وهذا ما يتضح -على سبيل المثال- من وقف مؤنس الغرباء، أو من وقف الزبادي، أو من الوقف الخاص بالرفق بالحيوان، وغير ذلك.

6 - لقد اتضح لنا أنه لعب دوراً أمنياً في الذود عن البيضة، وإعلاء كلمة الحق جهاداً في سبيل الله.

الفرع الثالث

الدور الراهن للوقف

في التنمية الاجتماعية والتجدد الحضاري

تكلمنا سابقاً على الدور الذي لعبه الوقف تاريخياً في إعلاء صرح حضارتنا، وسنعرج على هذا الدور الراهني الذي يمكن أن يلعبه في ربوع أمتنا وحضارتنا.

ونحن نقول التجدد الحضاري لأن الحضارة العربية الإسلامية هي الشرعية العليا التي تحكم كل بناء مهما كان نوعه سياسياً كان أم اجتماعياً أم ثقافياً.

هذه الشرعية هي شرعية الأصول، أي الشرعية التي ننهل منها لتحقيق الغايات: buts البعيدة للدولة، ومن ثم فليس للدولة العربية القائمة أي مبرر أو مسوغ إلا تحقيق هذه الغايات، هذا من الناحية الشرعية validité، أما من ناحية الملاءمة opportunité، أو الحيوية vitalité، فالدولة تفتقر إلى كل فاعلية، إذا أخفقت في الاستجابة لعمقها الحضاري.

هكذا أكد "بوتول" أن سوسيولوجيا -اجتماع اليوم هي سياسة الغد، وأكد آخر أن السياسة إبرة مغناطيسية تحركها الساحة المغناطيسية التي هي حياة الأمة، وأخيراً أكد المفكر العربي "عبد الله العروي" أن دستور الحياة الحقيقي «الضمني» هو أساس الدستور الشكلي.

ذلك أن السياسة تقنية أو فيزياء حضارة الأمة وترسيخ بنائها، وإعلاء صرحها.

وعلى هذا الأساس فمعركة الوقف تبقى محمولة على وعي زائف أو غير مطابق أو متعثر إذا لم يكن وعياً يعانق روح الأمة وحضارتها.

لقد أثبت التاريخ السياسي فشل تلك السياسات التدخلية التي تسمح للسلطة أن تحتوى كلياً النظام الاقتصادي والاجتماعي والثقافي للأمة.

وفضلاً عن ذلك فقد يتعارض نظام الأمة مع نظام السلطة، عندئذ يجب على الأمة أن تتصدى لبناء ثقافتها ومثلها وقيمها، والأمة لا الدولة هي التي تملك الصفات الأساسية والحياة العميقة الجذور، وقد تدعي الدولة أن هذه الخصائص هي خصائصها، لكن أقصى ما يمكن أن تدعيه هو أنها تصون هذه الخصائص، وإن كانت لا تفعل ذلك دائماً، لأنها كثيراً ما تكبتها وتشوهها[1].

إذن في هذه الحال ليس على الأمة إلا أن تتبري للدفاع عن قيمها وترسيخ بنائها، والقول بغير ذلك لا يعني إلا الفوت والموت.

على هذا الأساس فمعركة الوقف معركة حضارية بكل ما تعني هذه الكلمة من معنى، على أن تكون هذه المعركة جزءاً من جدلية إشكاليتنا الكبرى ألا وهي إشكالية الأصالة والمعاصرة، تلك الإشكالية التي تطرحها النخب المثقفة على طول تراب أمتنا وعرضها، وتعتبر حلها انطلاقة كبيرة من ديناميات الأمة ورافعاتها.

- وعلى ضوء ذلك ستتحدد دراستنا للمواضيع الآتية:
- المقصود من الخير المشترك في القانون الوضعي على اعتبار أن هذا الخير يعبر عن تصور الأمة لوعيها وحركة حياتها.
- الخير المشترك في الإسلام.
- بعض المحاولات المعاصرة لإصلاح الوقف.

---

[1]- روبرت م. ماكيفر: تكوين الدولة، ص523.

○ نظرة استشرافية عامة لدور الوقف في التنمية والتجدد الحضاري.

المطلب الأول:

الخير المشترك في القانون الوضعي

ثمة تعريفات متعددة للخير المشترك فهو عند delos مجموعة الظروف الاجتماعية -مادية وأدبية- التي يستطيع الإنسان بفضلها أن يحقق مصيره الطبيعي والروحي[1].

وهذا الخير عند دابان dabin هو خير أفراد البشر مأخوذاً في مجموعة، ويتحقق بطريقة طبيعية في إطار المجتمع السياسي[2]، أما le fur فيرى أن الخير المشترك ليس الحقيقة وحدها أو الجمال وحده أو الخير الخلقي المطلق وحده، أو النفع المادي الكامل وحده، وإنما هو تركيب هذه الأمور كلها[3].

ويرى فيلنيف أن الخير المشترك هو تجميع كل ما تنطوي عليه المصالح الخاصة المشروعة، ويكون متوائماً معها ومع الضرورة الأولية للحياة الدائمة والمنظمة تنظيماً حسناً لجماعة سياسية، وبالتالي فهو المثل الأعلى الذي يدفع المواطن إلى أن يتجاوز نفسه، ويزود الدولة بإطارها وغايتها وتوازنها واتساقها[4].

---

[1]- د. محمد عصفور: مذكرات في الضبط الإداري، ص59.

[2]- المرجع السابق، ص59.

[3]- المرجع السابق، ص59.

[4]- المرجع السابق، ص60.

ويرى "بوردو": ((أن هذه الفكرة سياسية، وليست قانونية، فهي التي تقيم الجماعة وتقودها وفقاً لمبدأ يعبر عن غايتها، بما يتسق مع كرامة الطبيعة الإنسانية، ويدعو إلى تخليص الفكرة من الجو الروحي الذي يسخرها لخدمة مذهب فلسفي معين، بحيث يقيم فيها محوراً وأساساً لنظام المجتمع ولتقييم كافة أنشطته، ولهذا السبب يدعو إلى وجوب أن تعالج الفكرة بعيداً عن نطاق الفلسفة بوصفها مبدأ لتوجيه الأنشطة الاجتماعية، أي بوصفها فكرة اجتماعية))[1].

ويؤكد "الدكتور عصفور" أن جوهر الخير المشترك واحد لدى كافة المجتمعات، وإن كان مضمونه يتغير من مجموعة لأخرى، وأن تصور الاختلافات والتنوعات في فهمه وتطبيقه على أنها انحرافات، إنما يعني فرض عقيدة واحدة على كافة المنظمات الإنسانية[2].

وإذا كان الخير المشترك يقوم على عدة عناصر إلا أن النظام العام والعدل هما الفكرتان اللتان تحيطان بالكيان الاجتماعي كله[3].

والخير المشترك ليس مجموعة somme المصالح الفردية لأن المجموعة تفترض تجانس العناصر المكونة لها، وهو ما لا يتوافر في المصالح الفردية، لذلك فإن ما يمثله هذا الخير بالنسبة لها هو القوة التي تهذب وتوائم بينها[4].

وليس الخير المشترك محصلة التنازع بين المصالح الفردية، ذلك أن المحصلة هي دائماً مصالحة تجري على أساس ما، فعلى أي أساس تتم؟؟؟... لو أنها تمت على

---

[1]- د. عصفور: مذكرات في الضبط الإداري، ص60.

[2]- المرجع السابق، ص60.

[3]- المرجع السابق، ص65.

[4]- بوردو: مطولة في العلوم السياسية، ج1، ص67.

أساس قوة المصالح المتنازعة فإن معنى ذلك التضحية بأضعف المصالح، وربما كانت أجدرها بالتقدير والرعاية[1].

هكذا يؤكد "فيلنيف" أن الخير المشترك ليس كمية، وإنما هو شكل أو صياغة non une quantité mais une forme، فهو يضيف إلى المصالح الخاصة عنصراً غير مادي يوجهها ويزودها بفضائل ما كان يمكن أن تكون بها قبل اندماجها، ذلك أنها -وهي مبعثرة- يعوزها أمر رئيس، هو أنها غير كاملة، ومن ثم فهي في وضع يستحيل معه أن تكمل نفسها بقوتها الذاتية[2].

وينفي بوردو أن يكون الخير المشترك خير جماعة تتسامى على أفرادها، أو أنه حقيقة مستقلة عن المصالح الخاصة بوصفه خير للمجتمع الذي يتميز من الخير المشترك الخاص لكل فرد[3].

هكذا يمكن تلخيص الآراء السابقة في الآتي:

1 - الخير المشترك يتسامى على المصالح الخاصة بعمومه واتساعه وأهميته، فهو يسيطر عليها بكرامته وفعاليته ومرونته وكماله.

2 - ليس الخير المشترك كالخير الخاص الذي يقتصر على شخص واحد، وإنما يشارك فيه الجميع بوصفهم أجزاء مكونين للمجتمع.

3 - لا يتحقق الخير المشترك إلا بالمساس الكبير بالمصالح الخاصة، وتجريدها من الأنانية، ولهذا فالخير الخاص لا يوجد كله في الخير المشترك.

4 - هذا الخير لا يخص فرداً أو أفراداً، وإنما هو يشارك فيه الجميع، كما أن عموم الانتفاع به والفائدة منه لا يؤدي بالفعل إلى أن يفيد منه كل فرد.

---

[1]- د. عصفور: مذكرات في الضبط الإداري، ص67.

2- المرجع السابق، ص68.

[3]- المرجع السابق، ص68.

المطلب الثاني:

الخير المشترك في الإسلام

إن نظرة فاحصة على الخير المشترك في القانون الوضعي تعطينا انطباعاً بأن هذا الخير يتسم بالسمات الآتية:

1 - إنه مفهوم ملتبس غير محدد وموضع اختلاف شديد، وأقرب ما يكون إلى التحديد الفلسفي منه إلى التحديد الإجرائي أو القانوني أو السياسي.

2 - لعل السبب الرئيسي في هذا الاختلاف هو الدور الذي تتبوؤه المصلحة الخاصة في هذا المفهوم.

والأمر على خلافه بالنسبة للخير المشترك الإسلامي، فهو خير كما سبق تحديده في خصائص الاقتصاد الإسلامي يقوم على الواجب وليس على الحق، ويغلب الصالح العام على الصالح الخاص، وهو في الآن نفسه يقوم على المحورية الأخلاقية والشرارة الإلهية، وعلى الإنسان: عقيدة، إيماناً، أخلاقاً، ضميراً وإرادة.

كذلك فلهذا الخير سمات إجرائية محددة ومنضبطة، وإن كان لا يخلو من قوام فلسفي يمده دائماً بالمعين والحيوية والثراء، وهذا القوام هو العقيدة، وهكذا فقد وجدنا من المناسب تحديد المقصود من مفهوم «وجه الله» الذي يملأ أدبنا السياسي، والأخلاقي والاجتماعي، ودور هذا المفهوم في صياغة وتحديد الخير المشترك، على أن نقفي ذلك بالتعرض للمبادئ العليا للفكر الاجتماعي الإسلامي، ثم نتكلم في بحث مستقل على الفكر العمراني لدى مفكري أمتنا، لسبب بسيط هو أن نسق الوقف ونظامه، إنما هو نسق عمراني فرعي يتحدر من نسق عمراني أصيل، أي من جذر تاريخي عمراني فذ وكبير هو الفكر العمراني الإسلامي العام،

هذا فضلاً عن أن ذلك الفكر العمراني التأصيلي التدشيني إن هو إلا بلورة للخير العام الإسلامي.

وهنالك ملاحظة هامة هي أن تعرضنا لهذا الفكر العمراني المحمول على الخير العام الإسلامي ليس لغواً وحشواً وشقشقة لسان، لسبب بسيط هو أننا أمة تراثية وشعب مسكون في التراث وعلى الدولة أن تفجر برميل التراث العمراني كي نتمكن من بناء مجتمع مدني أهلي فذ أصيل وعميق، وهذا الدور ملقى بالطبع على عاتق أجهزة الإعلام والمؤسسات التربوية، ورجل الدين، والمثقف، وكل من يحمل هم الوطن في قلبه وضميره.

البند الأول:

المقصود من مفهوم «وجه الله» الفعل الإنساني الإلهي

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 عاشت على عهد الرعيل الأول حياة القلوب وروح الأعمال[1]، حباً لله وشوقاً إليه... خوفاً منه ورجاء فيه، توكلاً عليه، واعتصاماً بحبله، يقيناً بأنه وحده الحسب «الكافي»، وأنه وحده الضار والنافع[2].

---

[1]- د. علي محمد جريشة: المشروعية الإسلامية العليا، القاهرة، مكتبة وهبة، 1976، ط1، ص51.

[2]- المرجع السابق، ص54.

ويندرج الإيمان الحق المتضمن عقيدة القلب وقول اللسان، وعمل الجوارح تحت لا إله إلا الله[1].

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[2]: 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 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.

---

[1]- المرحوم الشيخ محمد شلتوت- شيخ الجامع الأزهر: الإسلام عقيدة وشريعة، القاهرة، 1959، ص29.

[2]- أورد هذا النص د. محمد أركون: الإسلام، الأخلاق والسياسة، بيروت، مركز الإنماء القومي، ط1، 1990، ص110.

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 و لا 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 الباري 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 ببعضها، لأنه لو كان كذلك لكانت أفعاله حينئذ إنما كانت وتكون وتتم بمشارفة الأمور التي من خارج ولتدبيرها وتدبير أحوالها واهتمامه بها.

وعلى هذا تكون الأشياء التي من خارج أسباباً وعللاً لأفعاله، وهذا شنيع قبيح تعالى الله عنه علواً كبيراً، لكن غايته عز وجل 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 حينئذٍ يمتلئ معرفة إلهية وشوقاً إلهياً ويؤمن بالأمور الالهية، بما يتقرر في نفسه وفي ذاته التي هي الفعل كما تقرر.

ونعتقد أن هذا النص يمثل حجر الزاوية في الخير المشترك الإسلامي، ويسمه بالسمات 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 الإنسان للإنسان حتى للحيوان، لأن في كل كبد رطبة أجر، والمجال لا يتسع هنا للبسط 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 ثنايا وتضاعيف الحياة الإنسانية [1] من الوجهة النفسية والعقلية والجسدية والروحية والخلفية والمالية.

[1] – نقول الإنسانية وليس الإسلامية.

5 – اللّه المثل الأعلى، والإنسان مدعو للتخلق بأخلاق اللّه «حديث نبوي»، وأداته في ذلك أداة حركية وفاعلية، حية مبدعه خلافه، وهذه هي عين مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي منتهى أمره ومرتجاه اقتحام العقبة والمسارعة في فعل الخيرات والمسارعة إلى مغفرة من اللّه.

ومظهر هذه الدينامية حقيقتان: الجهد الخلاق Effort Creatrice، وجهد المدافعة Effort eliminitoire، أي زرع الغراس المفيدة واجتثاث الأشواك[1].

البند الثاني:

الفكر الإسلامي العمراني منظور إليه من زاوية التصور الإسلامي للخير المشترك

وسنتكلم هنا على المبادئ العمرانية في الفكر الإسلامي في العصر الوسيط، ثم نتكلم على هذه المبادئ في العصر الحديث.

أولاً– المبادئ العمرانية في الفكر الإسلامي في العصر الوسيط:

ونعتقد أن هذا الفكر ينطوي تحت مبدأ أو سقف عريض، أو لنقل تحت فلسفة عمومية كبرى هي السياسة المدنية التي تكلم عليها الفقهاء والفلاسفة المسلمون، والتي عرفت بأنها التدبر في شؤون المعاش على قاعدة جلب المصالح ودرء المفاسد[2].

---

[1] – يراجع في ذلك مقولة الدراز السابقة الذكر.

[2] – إبراهيم البيومي غانم: إحياء دور الوقف في التنمية المستقلة ص103.

ولقد عرفها "ابن خلدون" بقوله: ((ما يجب أن يكون عليه كل واحد من أهل ذلك المجتمع في نفسه وخلقه))[1].

وفضلاً عن ذلك فقد تكلم المذكور على ضرورة الاجتماع البشري، وهذا معنى العمران، وأنه لا بد للناس في الاجتماع من وازع حاكم يرجعون إليه، وحكمه بينهم تارة يكون مستنداً إلى شرع منزل من عند الله يوجب انقيادهم إيمانهم بالثواب والعقاب عليه الذي جاء به مبلغه، وتارة إلى سياسة عقلية توجب انقيادهم إليها ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم بعد معرفته بمصالحهم، فالأولى يحصل نفعها في الدنيا والآخرة لعلم الشارع بالمصالح في العافية ولمراعاته تجاه العباد في الآخرة، والثانية إنما يحصل نفعها في الدنيا فقط.

ثانياً- المبادئ والقيم العمرانية في الفكر الإسلامي في العصر الحديث:

ونعتقد أن فكرنا المعاصر لم يفتح عينيه على الحياة إلا وقد انبرى يتحدث عن هذا الصالح العام العمراني الحياتي.

فها هو رائد التمدن العربي الحديث رفاعة الطهطاوي[2] يستنفر وعينا على التمدن محدداً أسباب القبض عليه بما يلي:

1 - إن تهذيب الأخلاق بالآداب الدينية والفضائل الإنسانية يصون المجتمع من الأدناس، ويطهره من الأرجاس.

2 - المنافع العمومية تقودنا للثروة والغنى وتحسين الحال وتنعيم البال على عموم الجمعية.

---

[1] - مقدمة ابن خلدون، بيروت، دار القلم، ص303.

[2] - رفاعة الطهطاوي: مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية، ط2، مطبعة شركة الرغائب بمصر، 1912 ص18.

وقريب من ذلك ما أقره خير الدين التونسي بأن استقامة نظام الدنيا أساس لاستقامة نظام الدين، بالتالي فالتمدن هو أساس الكمال للمجتمع الإنساني، أو هو تمام نظام الهيئة الاجتماعية[1].

ولقد تلقف الأفغاني هذه الأفكار وأعطاها ضرام روحه، وأضفى عليها من جيشان قلبه، وظهر ذلك في رسالته الرد على الدهريين، حيث أكد أن الاعتقاد الديني دعامة أساسية للبناء الاجتماعي والعمراني، وهذا الاعتقاد لديه القدرة العجيبة للاستجابة لدواعي التمدن والتقدم، وتحقيق الكمال للنوع الإنساني باعتبار الكمال هو الغاية القصوى.

ولقد نعى المذكور على الدهريين الماديين المنكرين للألوهية والمقوضين لأركان المدنية الحديثة والناسفين بناء الإنسانية، ومن ثم فالاعتقاد الديني يؤدي إلى الارتقاء بالمدنية وبنظام الجمعية الإنسانية[2].

ولقد كان للإمام الشيخ "محمد عبده" باع طويلة في هذا المضمار، إذ فجر وعينا تجاه نقطة جوهرية في ضمير أمتنا، ألا وهي أهمية التوحيد والفاعليات التي يمتلكها سواء على الصعيد الاجتماعي أم الأخلاقي أم التمدني.

ذلك أن التوحيد في نظره طاقة تحريرية كبرى وملاذنا بالله تطهير للنفوس من الأوهام الفاسدة والخرافية، وإطلاق إرادتنا من القيود وتحرير عقولنا من كل عبودية[3].

---

[1] – خير الدين التونسي: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، ط2 مطبعة الدولة لحاضرة تونس المحمية 1284 هـ ص50.

[2] – جمال الدين الأفغاني: الرد على الدهريين الأعمال الكاملة، ص172.

[3] – د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام ص200.

والـدين عنـد "الغلايـيني" وثـاق اللّه في سياسـة خلقـه ومـلاك أمـره، ونظـام الألفـة بـين عبـاده وقـوام معاشـهم والمنبـه علـى معـادهم والـرادع لهـم عـن التنـائي والتظالم والمهيب بهم إلى التعاطف والتواصل والباعث لهم على اعتقاد الذخائر من مشكور صنائع العاجل ومحمود ثواب الآجل[1].

ويؤكد "محمد جمال الدين القاسمي" تلك العلاقة بين الدين والتمدن، فالدين هو سلك النظام الاجتماعي، ولقد كشف المذكور لأعيننا عن حقيقة تاريخية مآلها أن الشعب اليوناني لم يرق مستواه العقلي إلّا عندما نبذ الوثنية، وارتفع بتفكيره إلى إدراك واجب الوجود[2].

ولقد كشف المفكر "محمد عزيز الحبابي" النقاب عما أسماه بفلسفة الشخصانية التي تؤكد أن الإنسان شخصاً أو أنا شعورياً ذا استقلال ذاتي يتموقف بالنسبة للإله الذي خلقه على صورته معترفاً بوحدانيته واستقلاله المطلق اعترافاً يتضمن الانفتاح على الأنوات الاجتماعية والدخول في النحن الاجتماعي الذي يرفض الأطر الضيقة كالعشيرة والقبيلة، ليحل محلها الأمة والإنسانية، وهكذا لا يكون مدلول الشهادة ذا طابع عقلي جدلي، بل ذو مدلول علمي أنطولوجي اجتماعي أخلاقي سياسي، والشهادة تعني وعي الشخص لذاته وكرامته وعياً تاماً مستقلاً، أمام الكائن المطلق، اللّه، هنا تكمن القيمة الأنطولوجية للشخص، وعلى الشهادة يترتب تأسيس علاقة عضوية مع الآخر ما دام الأنا والآخر شركاء في أداء الشهادة نفسها، ومن زاوية سوسيولوجية تكتسب الشهادة تشخصها وعيانها في تكييف وجودنا وتصرفاتنا في مواجهة الآخرين، وفي دخول «أنا» المؤمن في «نحن» الذي تشيد بوجوده المجتمعات[3].

---

[1] – الشيخ مصطفى الغلاييني: الإسلام وروح المدنية، 1930، بيروت، ط3، ص13.

[2] – محمد جمال الدين القاسمي: دلائل التوحيد، ط2، القاهرة، 1908 ص13.

[3] – محمد عزيز الحبابي: الشخصانية الإسلامية، القاهرة، 1969، دار المعارف بمصر ص27.

والشهادة تجعل الإيمان ذاتياً يملأ كينونتنا، ويجعلنا قادرين على التواصل بالخالق ومخلوقاته عن طريق الخير والصلاح، بحيث يصبح الرباط بين المؤمن وربه رباطاً وجودياً قبل أن يكون عقلياً، كما تصبح الصلة بين الأنا والآخرين صلة عاطفية تقوم على مفهوم الرحمة والمحبة.

والتشخص الذي تحققه الشهادة يظهر في ولوج الكائن البشري عالم الحريات، انه توتر نحو التعالي والكمال.

وأخيراً للشهادة أثرها الاجتماعي الأخلاقي الحاسم[1] إذ أن كل شيء بمقتضاها يحدث على مرأى من الله، وهذا يبعث في نفس المؤمن مخافة الله، فيجعل وعيه دائم اليقظة وضميره الأخلاقي ممتلئاً بالحيوية والصفاء عاكساً الحضور الكلي الإلهي هادفاً باستمرار إلى التجاوز وإلى التطلع الدائم نحو نهضة جديدة لا يقف في وجهها أي حائل.

ويكاد التطابق أن يكون بين شخصانية الحبابي وجوانيَة "عثمان أمين"، فهذه الجوانيَة تعني أن العالم مدرك بقوة الوعي الديني الباطن كتفلسف مفتوح على النفس وعلى الدنيا، والإنسان المؤمن تغمره نفحات السماء من خلا ل رؤيته الداخلية للأشياء، وأداة ذلك وفاعليته، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا الفرض فرض عين لا فرض كفاية[2].

وفي نظر "علال الفاسي" إن الإنسان لم يخلق حراً بطبعه، وإنما خلق ليكون حراً فالحرية خلق وليست غريزة، وبالتالي لو كانت غريزة لما استطاع أحد أن يوقفها، والحرية الحقيقية ليست هي حرية الاستواء أي حرية الاختيار بين أطراف متعادلة القوة، وإنما هي القدرة على اختيار الخير الأسمى، وكل أعمالنا موجهة

---

[1] – محمد عزيز الحبابي: الشخصانية الإسلامية، ص56.

[2] – أمين عثمان: الجوانية، أصول العقيدة وفلسفة ثورة، بيروت، دار العلم للملايين 1964.

لتحقيق الإرادة الإلهية في عمارة الأرض وإصلاحها والتآخي بين أفرادها والانتفاع مما يسخره لنا القدر من عوالم، كل ذلك لنطيل سعادتنا في الدنيا والآخرة[1].

وينطلق "سيد قطب" من فكرة الوحدة المتكاملة لسائر أجزاء الكون، من حيث صدورها عن الإرادة المطلقة المباشرة لله، وهذه الوحدة لا تفرض التناسق والتعاون بين أجزاء الكون المادية فحسب، وإنما بين أفراد الإنسان، بحيث يصبح الأصل في الوجود الاجتماعي هو التعاون والتكامل، والقول بأن الإسلام هو دين التوحيد لا يعني توحيد الله وتوحيد الأديان في دين الله فحسب، وإنما يعني الوحدة بين القوى الكونية جميعاً، والوحدة بين العبادة والعاملة، وبين العقيدة والسلوك، وبين الروحيات والماديات، وبين القيم الاقتصادية والقيم المعنوية، ومعنى ذلك أن العدالة الاجتماعية في الإسلام هي عدالة إنسانية شاملة لا عدالة اقتصادية محدودة، عدالة تمتزج فيها القيم المادية بالقيم المعنوية والروحية امتزاجاً لا انفصام معه[2].

وهذه العدالة تنطلق من نظرة الإسلام إلى الحياة باعتبارها تراحماً وتواداً وتعاوناً وتكافلاً بين المسلمين، وفي كل الأحوال تظل الوحدة المطلقة المتعادلة المتناسقة في الوجود والتكامل العام بين الأفراد و الجماعات عصب هذه العدالة[3].

والعدالة في الإسلام تقوم على الأسس التالية:

1 - التحرر الوجداني المطلق.

---

[1] - علال الفاسي: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، الدار البيضاء 1963، ص242، وكتابه النقد الذاتي، ص88.

[2] - سيد قطب: العدالة الاجتماعية في الإسلام، مكتبة مصر ومطبعتها، ص28.

[3] - المرجع السابق، ص29.

2 – المساواة الإنسانية الكاملة.

3 – التكافل الاجتماعي الوثيق[1].

ويؤكد الدكتور "فهمي جدعان" أن الإسلام دين تقدم ودين مجتمعي واجتماعي ودين عمران وتحضر ومدنية «الأخلاق الاجتماعية في الإسلام[2]».

ولعل المفكر الشامي رفيق العظم الرائد في الفكر العمراني، فالتمدن عنده رهين بحجم الثروة والعلوم والعمران والقوة السياسية، لكنه رهين بالروابط الاجتماعية، وما ينشأ منها من تعاون وتعاضد[3].

لقد خلق الله الإنسان ليكون خليفته في الأرض يسير في مناكبها، ويحسن سياستها ويدبر أعمالها، ويدير دولاب حياتها الاجتماعية والعمرانية[4].

والإسلام لدى –محمد فريد وجدي– هو روح المدنية الحقيقية وعين أمنية النفس البشرية ونهاية ما ترقى إليه القوة العقلية، وإن كل رقي يحصل في العالم الإنساني ليس إلا اقتراب من الديانة المحمدية، وإن الناموس الأعظم للمدنية الحديثة، إن هو إلا ناموس التقدم والارتقاء، أي جهاد الإنسان وكفاحه المتصل من أجل التقدم بالإنسانية نحو الأمام[5].

ويندد "مالك بن نبي" بالحضارة الشيئية متحدثاً عن نواميس الحضارة مدللاً بأن المفروض بالحضارة أن تلد منتجاتها لا أن تستوردها من الغير، وأن تقوم بتركيب

---

[1] – سيد قطب: العدالة الاجتماعية في الإسلام، مكتبة مصر ومطبعتها، ص29.

[2] – فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام، ص385.

[3] – رفيق العظم: البيان في التمدن وأسباب العمران، القاهرة 1987.

[4] – مصطفى الغلاييني: أريج الزهر، المكتبة الأهلية، بيروت 1911، ص24.

[5] – محمد فريد وجدي: المدنية والإسلام، القاهرة، مطبعة هندية بالموسكي، ص912.

الحضارة لا بتكديسها، وهذا التركيب يتم عن طريق دخول فكرة دينية أو مبدأ أخلاقي: Ethos في التاريخ وبالمقابل فإن سيطرة الغرائز تؤذن بانهيار الحضارة وتداعيها[1].

إن الداء الأساسي للعالم وبليته الكبرى في فقدان الوازع الوجداني وتحطم المثل الروحية وغلبة المصالح والشهوات المادية، ولا علاج لذلك إلا ضمير الفرد والجماعة، ورفع شأن المثل المعنوية والحد من شهوات الأفراد[2].

ويعير "محمد رشيد رضا" الفعالية الأخلاقية اهتماماً كبيراً في دفع عجلة الحياة والعمران والتقدم.

ويتكلم "عبد القادر المغربي" عن الأخلاق الإيجابية في الإسلام التي مؤداها الإخلاص والتضحية والتعاون وتضافر الجهود وتفضيل الواجب على الحق[3].

ويتحدث عبد القادر عوده عن مغزى الاستخلاف وتسخير الله الأرض للإنسان لكشف أسرارها وعمارتها من أجل أخيه الإنسان، إضافة إلى تسخير الإنسان للإنسان على أساس التعاون والمحبة لأنّ المال لله وللبشر فقط حق الانتفاع، وهذه المنفعة تتم لصالح الجماعة، وذلك عن طريق الزكاة وأوجه الإنفاق.

ومن مشكاة النبوة المتلألئة المفعمة بالمحبة والتسامح والانفتاح والحوار والاعتراف بالغير، من هذه المشكاة سمعنا الإمام "أحمد بن حنبل" والفقيه "ابن سعد" يوجبان على الخليفة أن يبني الكنائس للمسيحيين[4].

---

[1] – مالك بن نبي: شروط النهضة، ترجمه عبد الصبور شاهين وعمر مسقاوي، مكتبة دار العروبة، دمشق، ط2، ص110.

[2] – عبد الرحمن البزاز: نظرات في التربية والاجتماع والقومية، مطبعة العاني، بغداد، 1967، ص135.

[3] – عبد القادر المغربي: الأخلاق والواجب، المطبعة السلفية، القاهرة 1334هـ، ص35.

[4] – د. محمد عمارة: مجلة الكفاح العربي، عدد 703، يومية 20/1/1992، ص23.

لهذا السبب فقد خصصنا بحثاً تكلمنا فيه على جدلية انتماء المسلم للدائرة العالمية قاصدين من ذلك تفتحه على تلك الدار تفتحاً مفعماً بالعطاء والتبادل والحوار والتنافس الصحي على قاعدة «دع الزهور تتفتح ولنتبار».

وعلى المسلمين أن يهرعوا لأن يقيموا مؤسسات الأوقاف في العالم بحيث يعم خيرها العالمين.

ونحن مع أحد المفكرين الذين دعوا إلى تسمية رسالة الإسلام بالعالمينية[1]، إذ المسلمون مدعوون للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يسارعون في الخيرات، ويستبقونها مقتحمين كل عقبة، ويفكون كل رقبة، وهم بهذه العالمينية يأخذون ويعطون، يأخذون من الإرث الحضاري الإنساني العام، ويعطون ما عندهم من ثمرات الحق والخير والتقوى والإحسان.

ذلك لأن الأرض في المفهوم الإسلامي ملك لله، وقد استخلف الإنسان -كل إنسان- عليها لإعمارها لصالح البشرية، قال تعالى: ﴿لاَّ خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَاهُمْ إِلاَّ مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلاَحٍ بَيْنَ النَّاسِ﴾النساء/**114**.، وقال ﷺ: ﴿الخلقُ عيالُ اللهِ فأحبُّهم إلى اللهِ أنفعُهم لعياله﴾.
والمسكونة كلها وطن للمسلم، قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولاً فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾ الملك/**15**.
وهذه الأرض الذلول تتسع لكل إنسان، قال تعالى: ﴿قَالُوَاْ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُواْ فِيهَا﴾ النساء/**97**، هذه الهجرة تعني الانغراس والإدراج في كل بقعة يعيش فيها المسلم إخلاصاً وصدقاً وبذلاً بما يحقق التوازن بين الحق والواجب.

[1] - لأنها مشتقة من كلمة العالمين الكثيرة التردد في الأدب القرآني.

لقد كان القرن الوسيط قرن انقسامي، ولقد جاءت النظرية الفقهية متأثرة بذلك بعض التأثر، ومع ذلك فقد أظلت دار الإسلام غير المسلمين بمراكز قانونية فذة إذا ما قيس الأمر بما كان عليه حال العالم الأوربي، حيث لم يكن لغير المسيحيين أي مركز قانوني سواء في الدار المسيحية أم خارجها[1].

وإذا كان العرب المسلمون بزوا العالم بفكرة الحق فعليهم الآن أن يسارعوا الخطى، ويستبقوا الناس في تدعيم الحقوق الأساسية والحريّات العامة لكل مواطن.

إن الإنسانية آيلة في عصرنا إلى توطيد وترصين نظام عام دولي قوامه الأنسنة والحياة المشتركة والمساواة بين الناس دون تفريق بين دين وجنس أو لغة، لذلك فعلى المسلمين أن يزحموا الناس بأن يكونوا الطليعة الرائدة في كل شيء رائدهم رسولهم الكريم ﷺ، الرحمة المهداة للعالمين، ورسالته الفذّة التي هي بذل السلام للعالم، ورائدهم قوله: ﴿ لَيْسَ لِعَرَبِي عَلَى عجمي، وَلَا لعجمي عَلُ عَرَبِيٍّ، وَلَا لِأَحْمَرَ عَلَى أَبْيَضِ فَضْلٍ إِلَّا بِالتَّقْوَى﴾، ورائدهم أن الناس كلهم عباد الله.

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ **الحجرات/13**.

لقد تكلمنا الكثير على الأسس العمرانية في هذا الدين الحنيف الذي هو مشروع عمراني قبل كل شيء، وإن مبرر خلق الإنسان إنما لعمارة هذه الأرض، فهي الأمانة الكبرى الملقاة على عاتقه، وخيرات هذا العمران يجب أن تعمم على الناس كافة، وهنا يظهر دور الوقف ليكون المثل الفذ الحي المعبر عن روح هذا الدين وضميره وخلجات قلبه.

---

[1] – د. حامد سلطان: القانون الدولي في وقت المسلم، القاهرة، دار النهضة العربية، 1967، ص254.

لقد استحق أبو حنيفة أن يكون بالفعل الإمام الأعظم لأسباب عدة أهمها استشراف آفاق تلك العالمية الإنسانية الشاملة، حيث يقوم المسلمون بدور التوحيد والاستيعاب والتجذر بعمق حول عبادة الله، بل هم ملزمون بذلك بدليل قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ الشورى/13، وبالتالي فالاختلاف بين المسلم وأهل الكتاب اختلاف وسائل لا غايات، إذن كيف نقبل أي قول لا يعمم نتائج الوقف ومظلته وأكنافه على كافة الناس جميعاً.

هكذا تكلم الإمام الشيخ محمد عبده على علاقة بين المسلمين والغير تفوق العدل مستشهداً بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ﴾ النساء/135، فالقسط هنا يفوق العدل، لأن من الطبيعي بمكان أن يكون المسلمون عدولاً دون حاجة إلى النص على ذلك.

المطلب الثالث:

بعض المحاولات المعاصرة لإصلاح الوقف

كثرت الشكاوى حول الوقف، وبخاصة الأهلي وشجر الخلاف حول ذلك واستعر النقاش، واعتمد الناعون أسباباً عدة منها إمعان الناس في وقف الأراضي الزراعية، مما يخشى منه نقصان الثروة الزراعية، هذا فضلاً عن أنّ الوقف مقيد للتصرف في العقار، وأضاف هؤلاء إلى ذلك حججاً أخرى هي تضاؤل منفعة الوقف الأهلي بمرور الزمن وانعدام الفائدة منه، هذا بالإضافة إلى تضرر

المستحقين منه جراء تطاول النظار على أمواله، كما لوحظ أنَّ كثرة الأوقاف الأهلية تساعد على البطالة والكسل واللهو[1].

هذه الأمور ومثلها معها من أمور أدت إلى التفكير الجدّي في الإصلاح سواء بالآليات القانونية أم بالتقويم العلمي من جانب المجامع الفقهية والحلقات والبحثية، على ما هو موضح أدناه:

البند الأول:

الآليات القانونية

وسنتعرض بإيجاز إلى مضمون بعض القوانين الصادرة في الدول العربية، والتي أُتيح لنا التعرف عليها.

1 – في مصر: لقد صدر في هذا القطر قانون تنظيم الوقف المصري رقم 48 لسنة 1946، وفيما يلي أهم النقاط التي تضمنها هذا القانون:

- جواز رجوع الواقف عن الواقف كلاً أو جزءاً مادام حياً.
- للواقف تغيير شروط الوقف ومصارفه.
- الوقف على الذريّة وعلى غير الخيرات لا يكون إلاّ مؤقتاً بستين سنة أو بطبقتين، أما الخيري فيجوز أن يكون مؤقتاً أو مؤبداً، يستثنى من ذلك المسجد.

[1] – محمد أبو زهرة: محاضرات في الوقف، ص30، ومحمد سراج: أحكام الوقف في الفقه والقانون، القاهرة، 1993، ص220.

- جواز انتهاء الوقف بقرار من المحكمة إذا تخربت أعيانه، وكانت عمارته أو استبداله لا يكفل إلاَّ غلة ضئيلة.
- لكل مستحق أن يطلب فرز حصته في الوقف متى كان قابلاً للقسمة.
- لا يجوز الاستدانة على الوقف إلا بقرار من المحكمة بناء على طلب ذوي الشأن.
- تشتري المحكمة بناء على طلب ذوي الشأن بأموال البدل عقاراً أو منقولاً يحل محل العين الموقوفة، ولها أن تأذن بإنفاقها في إنشاء مستغل جديد.
- يجوز للناظر أن يحجز كل سنة 2.5 في المائة من صافي ريع مباني الوقف من أجل عمارتها.

ولقد صدر في مصر القانون رقم 180 لسنة 1952 المتضمن عدم جواز الوقف إلاّ على الخيرات، كما اعتبر منتهياً كل وقف لا يكون مصرفه لجهة من جهات البر.

وصدر القانون رقم 247 لسنة 1953 الذي جعل النظارة على الأوقاف الخيرية لوزارة الأوقاف، وقرر القانون رقم 547 لسنة 1953 أن وزارة الأوقاف لها الحق المطلق -بإجازة المحكمة المختصة- في التغيير في مصارف الوقف الخيري.

وأخيراً صدر القانون رقم 83 لسنة 1983 المتضمن إنهاء الأحكار على الأراضي الموقوفة الخالية من البناء والغراس أما المشغولة بذلك فللوقف ثلاثة أرباع الثمن وللمحتكِر الباقي.

2 - في سوريا: الغي في سنة 1952 الوقف الذري.

3 – في لبنان: صدر قانون تنظيم الوقف الذرّي اللبناني في 1947/3/10.

وفيما يلي النقاط الهامة في هذا القانون:

– جواز رجوع الواقف في الوقف الذري كلاً أو بعضاً وجواز تغيير مصارف الموقوف وشروطه.

– جواز وقف العقار والمنقول مطلقاً وحصص وأسهم الشركات.

– لا يجوز تأبيد الوقف الذرّي، ولا تجوز مدته لأكثر من طبقتين.

– انتهاء الوقف الذري إذا تخرب أو إذا كانت الغلة ضئيلة.

– جواز قسمة الوقف الذري إذا لم يكن في ذلك ضرر.

– جواز الاستبدال الخيري إذا كان على الوقوف حقوق للغير.

4 – في العراق: صدر المرسوم رقم 1 لسنة 1955، حيث أجاز تصفية الوقف الذري بناءً على طلب أحد المستحقين من الوقف أو أحد ورثته عن طريق المحاكم. وتخصيص عشرة بالمائة من كل وقف جرت تصفيته إلى الجهة الخيرية.

البند الثاني:

نشاط مجمع الفقه الإسلامي

لقد درس هذا المجمع مشروع سندات المقارضة المطروح من الأردن بموجب القانون رقم 10 لسنة1981، ولقد تكللت نتيجة الدراسة بأنّ الصيغة المقبولة لتعريف هذه السندات بأنها أداة استثمارية تقوم على تجزئة رأس مال القراض والمضاربة بإصدار صكوك ملكية برأس مال المضاربة على أساس وحدات متساوية القيمة ومسجلة بأسماء أصحابها باعتبارهم يملكون حصصاً شائعة في رأسمال المضاربة، وما يتحول إليه بنسبة ملكية كل منهم[1].

[1] – د. عبد العزيز الدوري: المرجع السابق، ص23.

واستطراداً فإننا نشير إلى التعاون المشترك الوقفي الإسلامي الذي تجلى في الصور التالية:

1. قرارات المؤتمر السادس لوزراء الأوقاف والشؤون الإسلامية لدول العالم الإسلامي المنعقد بجاكرتا(أندونيسيا) عام 1997.
2. البنك الإسلامي للتنمية، والمعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، مقترح للنظام الأساسي لمحفظة استثمار الأوقاف.
3. بنك البحرين الإسلامي، بنك البركة الإسلامي، مصرف فيصل الإسلامي.
4. من جملة 54 جهة شاركت في الاجتماعات التحضيرية للمشروع أبدت 8 جهات رغبتها في المشاركة، 18 جهة اعتذرت، 21 جهة لم يأت منها رد، 7 جهات لا تزال تدرس الأمر، المجلس التنفيذي لمؤتمر وزراء الخارجية والشؤون الإسلامية – الدورة السادسة 2001،2001.

البند الثالث:

الحلقة الدراسية لتثمير ممتلكات الوقف

عقدت هذه الحلقة للمدة من 1983/12/24 - 1984/1/5، وقد وجهت إليها عدة أسئلة، فكانت الأجوبة كما يلي:

سؤال: هل من الجائز شرعاً أن تبيع عقاراً وقفياً على أن تشتري بحصيلة بيعه اسهماً أو محفظة من الأسهم يستخدم دخلها في الإنفاق على المصرف الوقفي الأصلي ؟... الجواب بالإيجاب.

سؤال: هل يجوز هذا في البلد الواحد، أي هل لنا أن نجمع أوقافاً في مدن مختلفة من البلد الواحد؟؟...الجواب بالإيجاب.

البند الرابع:

بعض صور استثمار الأوقاف

كان لقوة الحياة والتطور أن تفرض ذاتها وفقاً لمنطق طبائع الأشياء، وهكذا فقد ظهرت صور جديدة لاستثمار الأوقاف، من ذلك على سبيل المثال المساهمة في تأسيس شركات وبنوك، «المساهمة في بنك مصر للإسكان والتعمير وإنشاء بنك الأوقاف في تركيا»، وشراء أسهم وسندات في شركات تجارية وزراعية وصناعية، إضافة إلى مشاريع استثمارية أخرى، مثل إقامة عمارات سكنية «للإيجار»، وأسواق تجارية وفنادق ومخازن[1].

وفي العراق عمدت وزارة الأوقاف إلى إقامة عمارات كبيرة بدلاً من الدور المتهدمة المتفرقة[2].

وهنالك الصيغ التقليدية لاستغلال أملاك الوقف والتي لا تزال قائمة من ذلك على سبيل المثال ما هو قائم في العراق، وفيما يلي هذه الصيغ:

1 – الأوقاف ذات الإجارة الواحدة المؤجلة، وهي المحلات التي أعطيت بأجرة مؤجلة معينة على الشهور والسنين دون تعيين مدة الإيجار.

2 – الأوقاف ذات الإجارتين وهي المستغلات التي أجَرت لمدة غير معينة وبأجرة معجلة تعادل قيمة الموقوف على أن تصرف لعمارته وبأجرة مؤجلة زهيدة يدفعها المستأجر للوقف سنوياً.

---

[1] – وقائع الحلقة الدراسية لتثمير ممتلكات الأوقاف، وبالذات مداخلة محمود محمد عبد المحسن ص330، ووليد خير الله، ص149.

[2] – د. الدوري: دور الوقف في التنمية، ص24.

3 – الأوقاف ذات المقاطعة أو الحكر، وهي العرصات التي أعطيت بثمن معجل مع مقاطعة سنوية من دون تحديد مدة[1].

وهنالك محاولات لتحديد الحكر«الأردن والعراق»، حيث جعلت مدته 30 سنة، وإذا انتهت سنة التحكير، ولم يسدد المحتكر بدل الحكر، وتعذر تحصيل البدل تعود الأرض المحكرة وما عليها من منشآت لوزارة الأوقاف، ويعتبر العقد لاغياً[2].

وإذا زادت أجرة الأرض المحكرة بالنسبة لارتفاع أجور الأرض خالية عما أحدثه المحتكر من المنشآت، فعلى المحتكر أن يدفع أجر مثل الأرض، لكن للمحتكر حق البقاء في الأرض المحتكرة طالما يدفع بدل الحكر، وينتقل الحق لورثته تلقائياً، مع العلم أن القانون المدني الأردني قرر عدم جواز التحكير عما يزيد عن خمسين سنة[3].

ولقد أشرنا سابقاً إلى القانون رقم 43 لسنة 1982 الذي صدر في مصر بشأن الحكر.

ومن صيغ استثمار الوقف، ما يسمى بعقد الاستصناع، وصورته أن تتعاقد إدارة الوقف مع جهة تمويل على أن تبني بناء على الأرض الوقف يكون ملكاً للجهة التي بنته بثمن مؤجل يدفع على أقساط سنوية أقل من الإيجار السنوي للبناء، وبذلك توفر المال لتسديد الثمن في موعده[4].

وهنالك صيغة التمويل بالمرابحة بأن تتفق الوزارة مع جهة محولة على إقامة مبان ومنشآت على قطعة أرض وقف يتفق ابتداء على كلفتها مع نسبة ربح للممول،

---

[1] – حسن عبد الله الأمين: الوقف في الفقه الإسلامي، ص289.

[2] – د. الدوري: دور الوقف في التنمية، ص24.

[3] – محمد علي محمد العمري: صيغ استثمار الأملاك الوقفية، رسالة ماجستير، أربد، الأردن، جامعة اليرموك 1990، ص149.

[4] – د. الدوري، المرجع السابق، ص25.

ويتم تسديد ما يستحقه الممول على أقساط من دخل المشروع، مع توفير الضمانات اللازمة للتسديد[1].

وهناك طريقة الإجارة المتناقصة بأن تتفق الأوقاف مع جهة تمويلية بأن تؤجرها أرض الوقف بأجرة سنوية لتقوم بالبناء عليها على أن يتضمن العقد وعداً ببيع البناء إلى الأوقاف، وأن تتقاضى جهة التمويل ثمنه بأقساط سنوية تدفع إليها من الأجرة التي تأخذها الأوقاف، وهذا يفترض أن القسط السنوي أقل من الإيجار السنوي للأرض، وأن سنوات بقاء المستأجر تساوي عدد الأقساط اللازمة لتسديد الثمن[2].

وقد تتضمن صيغة المشاركة المتناقصة، إنشاء شركة بين إدارة الأوقاف وجهة تمويل لإقامة مشروع، حيث تقدم الأوقاف الأرض، ويقوم الممول بتمويل كلي أو جزئي للمشروع، ويقسم صافي الدخل بين الأوقاف والممول، ويتضمن العقد التزام الممول ببيع حصته للأوقاف، وتقوم الأوقاف بتخصيص نسبة من نصيبها من الدخل تدفع للممول سنوياً حتى يتم سداد ما أنفقه، ويصبح المشروع بكامله للأوقاف، وهي طريقة أثارت نقاشاً واسعاً[3].

---

[1] – د. الدوري: دور الوقف في التنمية، ص25.

[2] – أنس الزرقاء نقلا" عن: الأمين محرر وقائع الحلقة الدراسية، ص196، والعمر، المصدر نفسه، ص159.

[3] – مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد 4، لعام 1988، من ص208.

الفرع الرابع

نظرة استشرافية حضارية للدور الواعد لنظام الوقف في حياتنا الجارية

لا بد لهذا الاستشراف -في حفره وحرثه وتنقيبه- من أن يتسلح بنظرة فاحصة تاريخية للفاعلية الأهم التي حققها الوقف في حضارتنا، ثم يقارن ذلك بالمصير البئيس الذي يرين حالياً عليه، وهنا يتعين أن نطرح سؤالاً ثقيلاً مفعماً بالهم والأسى عن أسباب هذا المنزلق والمنكفأ المأساوي، وبحسب طبائع الأشياء، فالسؤال يتوجه في المقام الأول إلى علم الاجتماع العربي، مقترناً مصطحباً بأسئلة أخرى متضايقة متواشجة مع هذا السؤال، وهذه الأسئلة تتعلق وتدور حول إشكالات ضاغطة وحارقة يعج بها مجتمعنا، مثل ظاهرة الانتماء والولاء، ظاهرة الفساد، ظاهرة التهرب الضريبي، ظاهرة التفكك الأسروي، ظاهرة الأمراض الجنسية، ظاهرة التكافل الاجتماعي، ظاهرة البطالة، ظاهرة الانتحار، ومثل ذلك وغير ذلك الكثير الكثير من الإشكالات التي تبهظ صدر أمتنا ووجدانها.

وإذا كان المجال لا يتسع لتلمس هذه الظواهر ومعانقتها، فالفرصة متاحة للتعامل مع اثنين من هذه الظواهر، أولاهما إسلامية، والأخرى عربية إسلامية.

أما الظاهرة الأولى، فتتعلق بفعل الانتحار وأسبابه البعيدة، وهل هي نفسية أم اجتماعية؟؟.

وفي هذا الصدد كتب عالم الاجتماع "ماكس بونافوس" مقالاً في المجلة الفلسفية/أيار- حزيران 1933/، ذكر فيه أنه قام ببعض الإحصاءات في تركيا،

استعان فيها بخبرة بعض أطباء هذا البلد، وقد اتضح له أن مرضى الأعصاب الذين يدعون Cyclothymiques لم يكن يبدو عليهم جنوح إلى الانتحار أو التفكير فيه، وهذه الحوادث لم تأخذ في الظهور إلا منذ أن طرأت على تركيا تغييرات بعد الحرب العالمية الأولى، تناولت نظام الحياة الاجتماعي، حيث انساب إليها بعض الآراء الغربية، فبدأ شبح الانتحار يتلامح، لا سيما عند الأغنياء الذين آثروا التأثر بثقافة أوروبا[1].

هكذا يتعين علينا أن ندرك قيام هذا النص بالربط بين الجذر النفسي والجذر الحضاري دون أن نغفل دور الإسلام في ترصين وتوطيد وتوطين شكيمة النفس وصلابتها.

المثل الثاني هو ما أشار إليه "الدكتور محمد الذوادي" حول الجائحة الثقافية الفرنسية الكبرى للشقيقة الجزائر، حيث سجل في مقاله الملاحظات الآتية[2]:

- فشل الثقافة الفرنسية في غزو الرموز الدينية الإسلامية للشعب الجزائري، وفي اجتثاث اللغة العربية.

- الرموز الثقافية حبلى باللمسات الماورائية، وتمتلك طاقة جبارة ماردة دافعة ومحركة للسلوك الإنساني، الأمر الذي يضفي عليها شبه صفات القوة الإلهية التي لا يستطيع أحد اثباطها.

---

[1] – د. عبد الكريم اليافي: تمهيد في علم الاجتماع، جامعة دمشق، كلية الآداب، 1954، ص565.

[2] – محمد الذوادي: مفهوم عالم الرموز عند الإنسان وفهم طبيعة عملية التأثير والتأثر الثقافيين بين الشعوب، مجلة المستقبل العربي، عدد 156 لعام 1992، ص 44.

- الإنسان كائن ثقافي في المقام الأول، فالثقافة تمثل روحه وعمق جوهر ذاته، ولها الأولوية المركزية في فك ألغاز طبيعته وتحديد ماهيته.

- الغزو الثقافي أقوى من الغزو العسكري، والقيم الإسلامية تفوقت على القيم العربية في الصمود في وجه الرموز الفرنسية.

وبطبيعة الحال، فنحن لا نستهين بدور الرموز الثقافية العربية لاسيما في معركة التعريب والأسلمة[1]، والغاية مما ذكرناه التدليل بعدمية قومية لا تعطي للناهض الإسلامي دوره في بناء الذات العربية.

وفضلاً عن ذلك، فالأنموذجان السابقان المتخذان مادة للتحليل يؤكدان أن الذات العربية تخوض معركتها الأصلب مع التغريب الأوربي تحت أعلام عربية، وأن حصيلة هذه المعركة تتوقف على مدى توطيدنا وترصيننا لرموزنا الثقافية وفي لب اللباب من ذلك القيم الإسلامية.

ونعتقد أن نتاج أبحاث علم الاجتماع العربي[2] -وبعيداً عن الإيديولوجيا- تؤكد أن التجذر حول العروبة، ثم التجذر حول الإسلام هو عقاب الجو الذي يحلق بنا إلى غدنا المرتقب، وأنه كلما ابتعدنا عن الرموز الثقافية الإسلامية، كلما ترنحت سفينة عروبتنا، وتخبطت في عشواء غاشية، وهو الأمر الذي ظهر لنا جلياً من دراسة ظاهرة الوقف، ثم تعملق هذه الظاهرة وتجوهرها في ظل الحضارة العربية الإسلامية، وبالمقابل تقزمها وتمَسخها في كتف التغريب الغارب «تركيا أتاتورك - محمد علي باشا في مصر».

---

[1] - فليلاحظ القارئ الاقتران التاريخي الاجتماعي بين الأسلمة والتعريب لا سيما في الفتح الإسلامي.

[2] - نقصد بعلم الاجتماع العربي تلك الحقائق المعرفية الناجمة عن تطبيق العلوم الاجتماعية على المجتمع العربي.

ومع ذلك، فللقضية وجه آخر هو أن الظلام يعني اختفاء النور والمرض اختلال الصحة، والضعف زوال القوة، وهكذا دواليك، وبالتالي فالتغريب الثقافي هو مظهر انكماش رموزنا وقيمنا العربية الإسلامية، ولا مجال لتأثير رموز وافدة إذا ما تمتعت ذاتنا بالمنعة والصمود، وعلى هذا فالإشكالية في المقام الأول تكمن بي، وليس بالغير، ومن هنا نبدأ وننطلق، والمسألة أولاً وأخيراً -بالنسبة للوقف وغيره من أنساق حياتنا- تكمن في غياب مشروع مجتمعي تاريخي حضاري عمراني للأمة، مشروع تعبر فيه عن حريتها وإرادتها في تاريخها، وليس الأمر يتعلق بحرية التاريخ أو بحرية الغير في أمتنا، وآلية ذلك أن تأخذ كل شرعية موقعها: شرعية الأمة - شرعية المجتمع المدني -شرعية السلطة - شرعية الحرية - شرعية الديمقراطية - شرعية الثقافة - شرعية الدين - شرعية الأخلاق... الخ.

في إطار هذا المشروع الفذ يحيا الوقف، ويستنشق جوهره في رحم أمه، ويستروح تنفسه في حضانته ومشتله الطبيعي.

والذي نخلص إليه نهائياً هو أن نظام الوقف -ومثله معه من الظواهر الاجتماعية في مجتمعنا العربي- يتأصل بالأبعاد الآتية:

- البعد الروحي القيمي الديني استجابة لنداء المطلق.
- البعد المجتمعي باعتباره نتاجاً للمجتمع المدني والأهلي.
- البعد السياسي، وآلية ذلك المصالحة التاريخية الحضارية بين السلطة والأمة من أجل اجتراح أي فعل تاريخي عام.
- البعد الحضاري، وهو الظلال الوارفة للحضارة العربية الإسلامية.
- البعد الإنساني حيث يتألق بالقيم الإنسانية من أجل تحقيق الشرط البشري والمشروطية الإنسانية للفعل الحضاري.

- بعد المعاصرة الذي يعني أن النفع العام المعاصر لأمتنا ليس تكراراً حرفياً للنفع العام في خبرتنا الحضارية التليدة، وإنما هو حصيلة استيعابنا لحقائق وظروف العصر، وإيقاع الحياة ونبضها وحسها وتحدياتها.
- وإذا كان هذا هو الضبط الجوهري المنهجي للظاهرة، فإن الضبط الإجرائي الفني الوظيفي يتحدد في الآتي:
- مشروع مجتمعي مؤسس على جدلية الأمة- الدولة، بحيث تكون السلطة جهاز الأمة، وأداتها ومركز قراراتها وآلية تحقيق غاياتها الحضارية.
- الضبط الذاتي للوقف الذي يتحرى منطقه الداخلي، وعناصره المركوزة فيه، وهو الأمر الذي يقتضي دراسته كظاهرة ثقافية اجتماعية إدارية اقتصادية على ضوء معطيات العلم وإنجازاته، حيث يقوم بهذا الدور العالم المعرفي يرفده في ذلك حركة فقهية مستنيرة عقلانية تؤصله كظاهرة فقهية على ضوء المقاصد العامة للشريعة الإسلامية شريطة أن تكون هذه الحركة الفقهية مندمجة مع الحركة الفكرية العامة للمشروع المجتمعي الحضاري، ومستجيبة لتطلعات الأمة وروح العصر.
- الضبط الإداري والقانوني للوقف، وآلية ذلك تجسيده قانونياً في جهاز معنوي يمتلك شخصية اعتبارية مستقلة تحت إشراف ورقابة الدولة تحقيقاً لجدلية الخاص والعام، أي التوازن بين النفع العام الفئوي والنفع العام للأمة، وتأصيلاً للعلاقة الوشيجة بين المسؤولية والسلطة على قاعدة: حيثما تكمن المسؤولية تكمن السلطة، وهو الأمر الذي يجعل الوقف يتمتع بمبادراته الحرة الحية والطوعية، للمجتمع والأفراد، وفي الوقت نفسه يزود هؤلاء بالسلطة الموازية للمبادرة، كل ذلك في إطار المشروعية العليا للدولة باعتبارها تعبيراً عن المشروع المجتمعي الحضاري العام.

- مشروع ثقافي فذ يتحلق حوله المثقفون وأجهزة الإعلام لخلق فضاء ومناخ فكري حي وواسع وواعد ينقل أهمية الوقف إلى روح الجماهير وضميرها العام، فهذا كفيل بتفجير حركة وقفية يتأتى عنها تنمية اجتماعية وثقافية واقتصادية إن لم نقل عنها أنها شاملة، فهي هامة وجادة وفاعلة.
- لا أحد يجادل في أصالة الوقف لاسيما جذره الإيماني، وبالتالي فإذا كان علينا أن نتجذر حول هذه الأصالة، فعلينا أن لا ننسى معاصرة الوقف، أي انتماءه إلى عصرنا، بما يترتب على ذلك من نتائج أخصها تطور النفع العام الذي يحققه الوقف، بما ينفق مع روح هذا العصر.

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 والتنباك 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 المؤَلف بسبب رحيل الكاتب قبل النشر، فالشكر كل الشكر للقائمين على هذا المحرك للخدمات الجليلة التي تقدم للإنسانية.

محتوى الكتاب

مدخل عام 5

فصل تمهيدي: المنهج المعتمد في هذه الدراسة 13

الفصل الأول: في تأصيل الظاهرة الوقفية (ومسألة موائل القدرة) 19

البحث الأول: القيمة 23

البحث الثاني: القدرة بصفتها ظاهرة علائقية 33

البحث الثالث: القدرة بصفتها فكرة 35

البحث الرابع: المؤسسة بصفتها مؤئلاً للقدرة 37

البحث الخامس: دور الفئة الاجتماعية في نظام القدرة 41

البحث السادس: صنع القرار ومآلاته القدروية 43

تقييم عام للفصل الأول 45

الفصل الثاني: في تأسيس النظام الوقفي 49

البحث الأول: التأسيس الإيماني العقيدي للوقف (ومسألة حق الروح في الإسلام) 53

البحث الثاني: التأسيس الاجتماعي والسياسي لظاهرة الوقف 69

الفرع الأول: انتماء الوقف إلى المشروع المجتمعي 97

الفرع الثاني: التأسيس السياسي للوقف 107

تقدير وتقييم هذا البحث 111

الفرع الثالث: الإشكالية السياسية التاريخية للوقف في خبرتنا الحضارية 115

البحث الثالث: التأسيس الحضاري للوقف 123

الفرع الأول: تأسس الوقف على الحضارة العربية الإسلامية 125

الفرع الثاني: الولاء للأمة الإسلامية ودور الوقف في التعبير عن ذلك 143

الفرع الثالث: جدلية الانتماء إلى الإنسانية 147

البحث الرابع: التأسيس القانوني للوقف 151

الفرع الأول: في تحديد ماهية الظاهرة الوقفية 155

الفرع الثاني: الوقف بوصفه مشروعاً وجهازاً لتحقيق غاية عامة 167

الفرع الثالث: بعض ملامح العلاقة بين السلطة السياسية 185

الفرع الرابع: تأسيس الوقف على فكرة المشروع (المرفق العام) 191

البحث الخامس: مقارنة نظام الوقف مع بعض الأنظمة التطوعية 205

البحث السادس: أهداف الوقف 215

الفرع الأول: الهدف الديني للوقف 217

الفرع الثاني: الهدف الإنساني 221

الفرع الثالث: شروط الواقف 223

البحث السابع: التأسيس الاقتصادي للوقف 229

الفرع الأول: خصائص النظام الاقتصادي في الإسلام 230

الفرع الثاني: دور الوقف في التنمية الاقتصادية 239

البحث الثامن: دور الوقف في التنمية الاجتماعية والتجدد الحضاري 273

الفرع الأول: الدور التاريخي الذي لعبه الوقف 277

الفرع الثاني: تقديرنا للدور التاريخي الذي لعبه الوقف 287

الفرع الثالث: الدور الراهن للوقف في التنمية الاجتماعية والتجدد الحضاري.. 289