

من الإرادة إلى الإصلاح

الدكتور
حسين صبري

جامعة زايد - أبو ظبي
دولة الامارات العربية المتحدة



مركز الإسكندرية للكتاب
٤٦ ش. د. مصطفى مشرفة
ت. ف: ٤٨٤٦٥٠٨ / الإسكندرية
alexbook.center@yahoo.com

من الإرادة إلى الإصلاح

(النظام الوقفي نموذجاً)





كلمة الناشر

نقرأ كثيراً في الإسلام وعنه، وتمدنا قرائح المخلصين من مفكريه وعلمائه؛ بتحليلات وإضاءات، وتوجد عقولهم ليمتحنونا ويأخذوا بأيدينا إلى النجاة، وبقلوبنا إلى النور واليقين، وما نقدمه اليوم؛ نحن - مركز الإسكندرية للكتاب - بين دفتي هذا المؤلف القيم، واحدة من تلك الإضاءات، فيها إمتاع للعقل والقلب، وفهمٌ على فهم، وزاويةٌ فيها الجدة والابتكار في النظر إلى الدين الحنيف والتعبير عنه.

يمدنا المؤلف الدكتور / حسين صبري بنظرة غير نمطية، وفكرٍ غير السائد، وتحليلٍ منطقي، ليقول لنا إن من أوجه التفرد في الإسلام؛ أنه يرسم الطريق الإيماني لمن يؤمن، بحيث يُدرك أن إيمانه لا يكون إلا عبر طريقٍ فيه نقاط ومعالم واضحة ومحددة، نقطة البدء فيها هي «الإرادة» للفعل؛ كل الفعل، ونقطة الوصول؛ هي غاية الطريق والهدف، وتكون بالإصلاح وإبطال الفساد.

يرهن المؤلف أن الإصلاح والتجديد في الدين صنوان لا ينفكان، الأول هو الأصل والثاني فرع عليه، الأول علةٌ وسببٌ للثاني، فلن



يكون تجديدٌ دون إصلاح، طرحٌ جديد، وأسلوب في عرض مفهوم
التجديد - وربطه بإرادة الإصلاح - غير مسبوق، وجدير بأن نقرأه،
لنفهم.

مركز الإسكندرية للكتاب





مقدمة الكتاب

الحمد لله؛ الذي هدانا لدينه الحق، وعلمنا ما لم نكن نَعْلَمُ،
والشكر والثناء للعدل الحَكَم الذي أرشدنا للإصلاح، فإنه علينا
بالفضل مُنْعَم، والصلاة والسلام على من تَقَرَّ العَيْنُ برحمته، فقد
عَلَّمنا أن نُصَفِّي نوايانا حين نفعلُ الخيرَ لِنُرْحَم.

وبعد :

كثيرٌ هو ما يشغلنا من أمور ديننا الحنيف، من قضايا الأصول
والفروع، من عقائد وعبادات، ومعاملات وآداب وأخلاق، وتاريخ
مضى زاهرٍ شفيف، وواقعٍ يحيفُ علينا مخيف، والانشغال بهذه
القضايا والتحري عنها إضافة فهم من الدين لما هو عنه مفهوم، ومعه
لا يصح أن يغيب عنا أو يتوارى عن نظرنا؛ البحث في مجمل الدين،
فالجزيئات في الإسلام لا تحول دون فهم الكلي من جوهره المكين،
وبنائمه الرصين.

إن فهم «مجمل الدين»؛ معبرٌ عن طريق؛ أرادَه اللهُ سبحانه لصلاح
الناس، وفي كل طريق بدءٌ، وغايةٌ، ونماذج وأمارات تدل عليه.
تعلمنا منذ صغرنا أركان الإسلام، وأركان الإيمان، ويوماً بعد

يوم غُصنا في تفاصيل الدين، فتعلمنا من آيات الوحي وجوامع الكَلْم، ومن التفسير والتاريخ، والفقه، وأصوله، ومن أصول الدين، ومعاملاته، وعباداته، وأحكامه، تعلمنا من الفروض والسنن، ومن المباح والمكروه، والحلال والحرام، والواجب والفرض، تعلمنا من النص وتفسيره، أن اختلاف الفقهاء - وغير الفقهاء - رحمة، وأن النطق بالشهادتين أول الطريق للإسلام، يتبعه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأن يسري في شرايين أعمالنا خُلُقُ الدين وسماحته.

فهل ما نفعله مُعبرٌ عما تعلمناه؟

حاصرتنا العقود الأخيرة؛ في عقولنا، وواقعنا، ويقض مضاجعنا من كل حذب وصوب؛ متغيراتٌ عظام، يعج بها العالم من حولنا، تشير إلى فصيلنا من الناس، وإلى ديننا بعلامات الدهشة والاستنكار، حد السخرية والاستهزاء، يتكاثر من حولنا سوء الفهم، سوء القصد، سوء التعبير، سوء الدلالة، وكل أنواع السوء، ولسان الحال يقول: ألا يجدر بنا أن ننظر ديننا من منظور جديد.

هو تجديد، لكنه ربما يفيد، ويضيف، وينقل الإسلام لأنفسنا، وللآخر من زاوية مغايرة، ملفتة، ومنصفة، تعلن الإسلام مُشرعاً

كل واحد منها في السياسة نظام.

وللقضاء نظم؛ الشهادة، الحدود، والقصاص، كل واحد منها نظام.

وللتكافل نظم؛ الوقف، الهبة، التبرع، والصدقة، كل منها نظام.
وللاقتصاد نظم؛ العمل، المرابحة، المزارعة، المساقاة، والإنفاق، كل منها نظام.

لا يعني هذا أن الإسلام يحاصر الإنسان في كل ركن، وفي كل تفصييلة من حياته، إنما هو يؤسس لأطر وحدود ومساحات للأفعال، ويترك ما بينها للناس ومعطيات حياتهم، وظروفهم وأحوالهم، إنه يضع «الإباحة» أصلاً، والأخلاق سباجاً، ويقدر ملكات البشر، وعزائمهم في الإرادات والأفعال.

لنا أن نحدد في كل نظام من هذه النظم المُعبرة عن ديننا السمح؛ إطاراً يربط في كل نظام على حده أوله بآخرة، مبتداه بغايته، هذه هي الفرضية الأولى والأهم التي دفعنا لإنشاء هذه الدراسة، إسهاماً في صناعة منظور جديد نرى به ومنه ديننا، لا يغفل هذا المنظور عن روح الدين ووحيه، عظمته وعظمائه، حضارته وإنجازاته، والنكبات التي أصابته.



ونستطيع؛ وهذا هو بيت القصيد، أن نلقت غيرنا إلى رؤية صحّية وصحيحة للإسلام، أنه دين مُقنّن لإرادات الناس، دين يُمنهج للإصلاح، غايته كامنّة في إسعاد البشر، وعمارة الأرض.

ما أدانا إلى هذه الدراسة أسباب عدة، يتقدمها:

- الرغبة في فهم الإسلام على وجه غير نمطي من الفهم السائد
- التسامي عن وقائع الجزئيات؛ التي تجر المسلمين إلى مهالك الخلاف والتناحر
- إمعان كثير من الدراسات المتعلقة بالدين في جزئيات التخصص، التي لا تثير إلا تعلق أهل الاختصاص من علوم الدين
- إضافة فسحة أكبر إلى زاوية التخيل والتأمل في حال ديننا الكريم، وحال المتدينين به
- الخروج عن الصورة المألوفة في التعبير عن الإسلام بتقديم صورة - تخاطب العقل - لأنفسنا أولاً، ولغير المسلمين
- النظر إلى الإسلام من زاوية جديدة، ربما للكشف عن زيف الطاعنين فيه بأفعالهم وشنائعهم، التي لا علاقة لها بخلق أو إنسانية أو عقل سليم.



مشكلة الدراسة :

إن مشكلة كل بحثٍ علميٍ تكمن في فرضياته المؤدية إليه، ومشكلة بحثنا تتمحور حول مدى صحة النظر إلى الإسلام هذه النظرة الكلية، ومن خلال زاوية محددة، فإذا استطعنا ذلك؛ فأَي نقطة تمثل بداية منطقية للدين، وأي نقطة هي غاية فيه، وأي النماذج تعبر عنه، وتدل عليه؟

هذه الأسئلة – الفرضيات – يمكن صياغتها على النحو التالي:

- هل يصح أن تكون إرادات البشر – لأداء أفعالهم – دالة على صحيح الإيمان؟
- وهل الإصلاح وحده كافٍ لأن يكون غايةً عُليا لإرادات وأفعال المؤمنين؟
- وإذا كان الأمر كذلك؛ فأين تتجسد حقيقة التجديد في الدين؛ قياساً وهذا الإصلاح؟
- وهل العقائد والعبادات والمعاملات والأخلاق والآداب التي تضمنها الدين؛ هي أنظمة، يصح اعتبارها نماذج دالة على الإسلام؟

منهجية الدراسة :

إن فرضيات الدراسة كفيفة بأن تحدد المناهج المتبعة فيها، إذ الاستقراء منهج وأداة تحليل للبحث في الإيرادات والنوايا المؤدية للأفعال، وهي أداة فحص للآيات القرآنية والأحاديث الشريفة المتضمنة للإرادة وما يدل عليها من مفاهيم أخرى، كالمشيئة، والنزوع، والقصد، والعزم.

وسوف تعتمد الدراسة مناهج النقد والمقارنة والتحليل؛ طلباً للحيادية عند استخلاص النتائج المؤكدة لصحة الفرضيات أو بطلانها، وللربط بين «الإيمان» و«العمل الصالح»، وللمقابلة بين «الإصلاح» و«الإفساد».

كما لن يعدم البحث الاعتماد على الاستنباط، في استنتاج أحكامه العامة المؤيدة لمنطلقات الدراسة، وفي تحليل خصوصية النموذج المعبر عن مسار دراستنا، وهو «النظام الوقفي»، مثلاً دالاً على طريق الإيمان الذي ينتقل من الإرادة إلى الإصلاح.

مكونات الدراسة :

تأتي دراستنا في مباحث متصلة، متكاملة، ومترابطة، وسوف نعرضها كمايلي:

الدين»، كما يحلل أدوات التجديد، ومؤثراته، ومعوقاته، والآثار المترتبة عليه.

المبحث الثالث:

«النظام الوقفي نموذجاً للدراسة»

ينفرد هذا المبحث بتقديم واحد من النماذج الدالة على التكامل والانسجام بين المبحثين الأول والثاني في الدلالة على طريق الإسلام، وفي الدلالة على الربط المحكم بين «الإرادة» و «الإصلاح»، من خلال «النظام الوقفي» كأحد الشواهد المعبرة عن طريق الإيمان، والمؤكد على الارتباط الوثيق بين الإرادة والإصلاح، والمتضمنة أوجه الخصوصية التي يستحوذ «الوقف» عليها، وتجعله متميزاً ومتمرداً عن أوجه التكافل الأخرى في الإسلام، وعن غيره من الديانات، والنظم الوضعية، ويؤكد المبحث أن نظام الوقف هو نظام اقتصادي اجتماعي أخلاقي معبرٌ عن أن شريعة الإسلام بهذا الإحكام وهذا النظام المبدع، إنما هي من لدن حكيم خبير.

* * *



أرجو من الله العلي الكريم؛ أن يجعل في هذا الجهد، ما ينفع، ويثمر،
وبضيف إلى فهم الدين، وأدعوه تعالى أن يجعله خالصاً من الخاطر، مقبولاً
عنده، وأن يجزينا، ووالدينا، وأهلينا، والمسلمين، عن هذا الجهد، خير
الجزاء وأوفاه، إنه نعم السميع المجيب، الكريم القدير.
وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

دكتور/ حسين صبري

أبو ظبي

أغسطس 2017م







تمهيد :

القرآن الكريم كتاب الله المُحَكَم، والمُعْجَز. وإعجازه في وجوه كُثْر، تفوق قدرة البشر على حصرها وتصنيفها.

وليس معنى أنه مُعْجَز؛ تعالیه عن إدراك البشر، فقد نزل خِصِيصًا لِيَلْقِي إدراكات البشر، وكل سورة فيه، وكل آية، بل وكل مفردة من مفردات القرآن الكريم ولها دلالاتها ومعانيها، فلا تتوقف عن العطاء، ولا عن البيان.

وحين تَرُدُّ في الآيات القرآنية مفردة لغوية بعينها في مواضع عدة، وفي سياقات متنوعة، وبأغلب اشتقاقاتها اللغوية؛ فإن هذا حَرِيٌّ بأن يدفعنا دفعًا إلى التوقف والاستقراء، لاستنطاق السياق، واستجلاء الدلالات، واستنباط الغايات من وراء ورودها.

* * *

الأعمال والنيات :

استهل البخاري صحيحه بكتاب «بدء الوحي» وابتدأه بحديث عمر رضي الله عنه أنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول «إنما الأعمال بالنيات،



وإنما لكل امرئ ما نوى⁽¹⁾، واستدل به البخاري فضلا عن ذلك في أبواب أخرى هي: الإيمان، العتق، مناقب الأنصار، النكاح، الإيمان والنذور، والحيل، ورواه مسلم في صحيحه في كتاب «الإمارة» بلفظ «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى»⁽²⁾، كما رواه الأئمة أبو داود، الترمذي، النسائي، ابن ماجه، مالك، أحمد، الدار قطني، والبيهقي⁽³⁾، ونقل السيوطي عن الشافعي أن حديث عمر يدخل في سبعين باباً من الفقه، ويدخل فيه ثلث العلم، ما يدل على ما أولاه الفقهاء والمحدثون للحديث من مكانة عظمى في الدين، وسار على منوالهم أهل اللغة والأصوليون على اختلاف مذاهبهم في تقدير قيمة «النية» وأثرها والتي اعتبرها البعض من جنس «الإرادة»، فيما يراها آخرون أنها و«المشيئة» سواء في الترادف، وكثر الخلاف في دلالات «النية» لغة واصطلاحاً، لهذا فليس من الصواب أن تكون بدايتنا بتعريف «النية»، أو الحكم عليها من منظور لغوي، أو أخلاقي، أو نفسي، أو صوفي، أو فقهي، أو أصولي، فليس هذا غايتنا

- (1) البخاري: الجامع الصحيح، تحقيق: محي الدين الخطيب، المطبعة السلفية، القاهرة، ط1، 1400 هـ، ج1، كتاب «بدء الوحي»، حديث رقم1، ص 13
- (2) مسلم: صحيح مسلم، تحقيق: أبو قتيبة نظر محمد الفارابي، دار طيبة، الرياض، ط1، 2006، حديث رقم 1907، ص 920
- (3) نقلاً عن حاشية كتاب «منتهى الآمال» للسيوطي، تحقيق: أبو عبد الرحمن محمد عطية، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1988، ص 36

أولاً: في الزمن الماضي:

- ورد لفظ «سِتت» مسنداً إلى الضمير المخاطب المفرد، في ثلاثة مواضع من خلال ثلاث آيات، تعلقت الأولى بخطاب الله لمحمد ﷺ، والثانية في خطاب موسى ﷺ للخضر، فيما تعلقت الثالثة بحق الله تعالى.
- ورد لفظ «سِتتما» مسنداً إلى الضمير المخاطب المثنى في موضعين، من خلال آيتين اثنتين؛ وردتا في خطاب المولى عز وجل لآدم وزوجه في الجنة.
- ورد لفظ «سِتتم» مسنداً إلى ضمير المخاطب الجمع في خمسة مواضع، من خلال خمسة آيات، متعلقاً في جميع مواضعه بالإنسان، دالاً على إرادة للإنسان في ما يقع منه: كالأكل في قوله تعالى ﴿كُلُوا مِنْهَا حَيْثُ سِتُّمُ﴾ وإتيان الزوجة في قوله تعالى ﴿فَاتُوا حَرَّتُمْ أَنَّى سِتُّمُ﴾، والعمل في قوله تعالى ﴿اعْمَلُوا مَا سِتُّمُ﴾ والعبادة في قوله تعالى ﴿فَاعْبُدُوا مَا سِتُّمُ﴾.
- ورد لفظ «سِتاء» كفعل لفاعل محدد كما جاء في قوله تعالى ﴿وَلَوْ سِتَاءَ اللَّهِ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَرِهِمْ﴾ البقرة/20، وجاء كفعل ماض لفاعل هو ضمير مستتر المفرد مثل قوله تعالى ﴿وَلَا

فيما تعلقت بقية المواضع السبعة بالله تعالى .

- ورد لفظ «يشاء» في صيغته الفعلية؛ كفعلٍ لفاعلٍ محددٍ في الآية، أو لفاعلٍ هو ضميرٍ مستتر، جاء ذلك في 116 موضعًا، من خلال 102 آية، بينما ورد الفعل نفسه محذوفًا منه حرف العلة بصيغة «يشأ» في 10 مواضع، من خلال 8 آيات، تعلقت هذه المواضع بالله تعالى إلا موضعان اثنان فقط، تعلقا باثنين من الرسل، في قوله تعالى عن سليمان ﴿يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَّحْرِبٍ وَتَمَثِيلٍ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَاسِيَتٍ﴾ سبأ/13، وقوله تعالى عن يوسف ﴿وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ يَتَّبِعُونَ مِنْهَا حَيْثُ يَشَاءُ﴾ يوسف/56.
- ورد لفظ «يشاءون» مسندًا إلى الضمير الغائب لجمع المذكر، جاء ذلك في خمسة مواضع، من خلال خمس آيات، تعلقت جميعها بالإنسان .
- وورد لفظ «تشاءون» كفعل مضارع مسند إلى الضمير المخاطب لجمع المذكر، في آيتين اثنتين من خلال موضعين اثنين، متعلقين بالإنسان. مع ملاحظة أن الآيتين اللتين احتوتا على «تشاءون» قد اقترنت مشيئة الإنسان فيها بمشيئته تعالى، كقوله تعالى ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ الإنسان/30، لإثبات وجودهما معا .

متعلقة بالإنسان أيضاً.

- وورد بصيغة «**تريد**» كفعلق مضارع مسند إلى الضمير المخاطب المفرد، في ثلاثة مواضع من خلال آيتين اثنتين، وتعلقت المرتان بالإنسان، الأولى بمحمد ﷺ (الكهف/28)، والثانية بموسى ﷺ (القصص/19).
- وورد بصيغة «**تُردن**» مسنداً إلى الضمير المخاطب لجمع المؤنث في آيتين اثنتين، تعلقتا بالإنسان، وتحديدًا لم يرد هذا اللفظ إلا في الخطاب القرآني لنبى ﷺ (الأحزاب 28، 29).

* * *

ولنا أن نستنتج مما سبق ما يلي:

- إن آية قرآنية واحدة من سورة البقرة/233 تضمنت ثلاثة اشتقاقات دالة على الإرادة، في قوله تعالى ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنَّمَّ الرِّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بَوْلِدَهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾، حيث إن الآية:

- تثبت «لمن أراد» إرادة الاختيار، في حال كل زوجين تم بينهما الطلاق، ونبّهت أن لا يتعدى أثر الشقاق بينهما إلى مولودهما.
- وتثبت «فإن أرادا» متعلقاً أصيلاً بالإرادة، في حق التشاور بين الوالدين حول فطام المولود.
- وتثبت «وإن أردتم» الأمر نفسه لإقرار الاتفاق بينهما في استرضاع المولود من أخرى.

والخطاب القرآني وهو يستخدم اشتقاقات «رود» في الآية، يرجع الفعل إلى اسم موصول في الدلالة على الغائب المفرد توكيدا لعموم الخطاب، ويستخدمه بإسناد إلى الضمير الغائب المثني، وبإسناد إلى الضمير الغائب الجمع، فدل على أنه خطاب عام لإثبات الإرادة يساوي في استحقاقها بين الرجل والمرأة.

- إن الآيات القرآنية التي دلت على ما بين إرادة الله عز وجل وفعله من اتصال وثيق؛ قد جاءت في اتجاهات ثلاثة:

الأول: يؤكد الاتصال بين إرادته تعالى وفعله على وجه عام، كقوله تعالى ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ البقرة/253، وقوله تعالى ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ هود/107.

الثاني: يؤكد الاتصال بين إرادته تعالى وفعل محدد، من مثل:



– «الإصلاح والاستقامة» في قوله تعالى ﴿إِنْ أَرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ﴾ هود/88.

– «السعي والإيمان» في قوله تعالى ﴿وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾ الإسراء/19.

هذا الارتباط يؤكد أن للإرادة متعلقات عدة وصلات قوية بطاقات الإنسان البدنية والنفسية والعقلية والأخلاقية، ولهذا تكون المسئولية، ويكون الجزاء.

• يشير الخطاب القرآني في مواضع كثيرة إلى مقابلة بين إرادة الدنيا وإرادة الآخرة، كقوله تعالى ﴿وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الْآخِرَةِ نُؤْتِهِ مِنْهَا﴾ آل عمران/145، ما يدل على أن إرادة الإنسان في اختياره رهنٌ بقدرته على التمييز، الذي لا يبني إلا على مفاضلة بين الخيارات وهي من صميم عمل العقل.

• تضمنت الآيات القرآنية ألفاظاً عدة؛ لبعضها صلة بموضوعنا وهو «الإرادة»، من مثل: القدرة – الكسب – الإذن – الوسع – السعة – السعي – الخلق – الجعل – الرجاء – الابتغاء – الرغبة – التمني – التسخير – الإشتهاء – الميل – الهم – الود، وتركيزنا ينصب على تحليل الإرادة، وإثبات قانونيتها في المسئولية الإنسانية، ومكانتها في الدين، وما من هذه المفاهيم داخلٌ في عناصرها ومؤثر فيها؟.



أصحاب هذا الرأي في مواضع أخرى إلى قلب عبارتهم، ليعتبروا أن الإرادة هي المشيئة، فعندهم إذا قيل: أراد الشيء يعني شاءه⁽¹⁾، دون تحديد، أو تخصيص، أو تفريق بينهما، عدا ما ذكره صاحب تاج العروس من أن المشيئة في اللغة تعني: الإيجاد، والإرادة: طلب⁽²⁾، ولعله قصد أسبقية الإرادة للمشيئة في تتابع حدوثهما، حيث تختص المشيئة بالأداء، فهي لاحقة بهذا على طلب الشيء، وقد أبان صاحب الفروق اللغوية عن فارق آخر مؤداه: أن الإرادة تكون لما يتراخى وقته ولما لا يتراخى، بينما المشيئة لما يتراخى وقته⁽³⁾، فهل أراد التفرقة بينهما من حيث الأثر؛ أم أراد الحد الذي تبلغه المشيئة في القوة لتدفع صاحبها نحو الأداء، على فرض أن الإرادة لا تتجاوز حد وعي الإنسان بما ينتويه من الفعل، ربما كان هذا صحيحًا، لكن هذا لا يتواءم وما يعتبره ابن عابدين من أن الإرادة هي النية، لكنه يستدرك بقوله «إن النية ليست مطلق الإرادة، بل هي الإرادة الجازمة»⁽⁴⁾، أي تلك التي ترجح أحد الممكنات في الأفعال على غيرها، فيما يذكر

(1) ابن منظور: لسان العرب، المجلد الثالث، ص 1772 ومرضى الزبيدي: تاج

العروس، ح 8، ص 122 وشوقي ضيف: المعجم الوسيط، ص 381

(2) مرضى الزبيدي: تاج العروس، ح 1، ص 292

(3) أبو هلال العسكري: الفروق اللغوية، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، دار العلم

والثقافة، القاهرة، ص 127

(4) ابن عابدين: رد المحتار على الدر المختار، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي

محمد معوض، دار عالم الكتب، الرياض، ط 2003، ح 2، كتاب الصلاة، ص 91-



القرافي «أن النية من جنس الإرادة، وهي صفة تقتضي التخصيص»،⁽¹⁾ وأمعن في تعقيد المسألة وإضافة المزيد من التشابك بين المفاهيم، ليقول: إن الإرادة متنوعة إلى العزم، والهم، والنية، والشهوة، والقصد، والاختيار، والقضاء، والقدر، والعناية، والمشئية⁽¹⁾، وسار على نهجه صاحب القواعد الفقهية حين يذكر «أن القصد والنية والإرادة والاعتماد، والأتم، والاستقامة، والوجهة عبارات تتوارد على معنى واحد هو التوجه إلى الشيء وإرادته، وأن القصد أقوى من الإرادة»⁽²⁾، فجعل الإرادة أقل من القصد في محاولة ينقصها التركيز، ولم يحدد الفرق بينهما، ولم يحدد: هل هما متكاملان أو أن أحدهما سبب للآخر؟، كل ما اهتم به هو التفرقة بينهما من حيث القوة، وخلافاً لذلك يصرح صاحب معجم مقاييس اللغة أن النية هي القصد⁽³⁾، فتداخلت الدلالات المرتبطة بالإرادة لغة وإصطلاحاً، وتشابكت، وتعقدت، ولم ينفصل اللغوي عن الاصطلاح، ولم تتمايز العلاقات بين المفاهيم.

* * *

(1) القرافي: الأمنية، ص 117-116

(2) صالح بن غانم السدلان: القواعد الفقهية الكبرى، دار بلسنيه للنشر والتوزيع، الرياض، ط 1417 هـ، ص 43

(3) ابن زكريا: معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، القاهرة، ط 1979، ح 5، ص 366



أو القصد، أو المشيئة، أو النية، ولهذا السبب نظر كثير من اللغويين والأصوليين لهذه الألفاظ على أنها مترادفات، في حين أن لكلٍ منها حال يخصها وأثر يتبعها ودلالة ليست لغيرها، وبالتالي فإن كل مفردة منها تعبر عن جزء مكون للإرادة.

أدى هذا أيضا إلى اختلاف نظرة مفكري الإسلام عند فحص الإرادة، فمنهم من نظرها قوة مستقلة في الإنسان، مؤثرة ومحددة لعمله، ومنهم من نظرها مؤدية لحرية ودالة عليها، ومنهم من نظر إليها في إطار أخلاقي محدد للمسئولية، ومنهم «من لم يبرهن لإثباتها إلا في إطار إثبات عدل الله تعالى في أفعاله»⁽¹⁾.

ولم ير فريقٌ من العلماء في الإرادة غير نزوع القلب، أو ما يعبر عنه بالميل أو الرغبة، وتوجهه تركيز فريق آخر إلى القصد النفسي الناجم عن عزم الإنسان لأداء ما يحس أنه تواق لعمله، فيما يرى فريق أخير الجانب العقلي الصرف المتمثل في المشيئة مروراً بالإرادة الواعية للفعل، فكانت نظرة كل فريق للإرادة نظرة صحيحة، لكن لا يُعتد بها لأنها غير مكتملة، فإن هذه القوى الثلاث أركان، يتوالى حدوثها على نحو مرتب، متساعد من القلب، ثم إلى النفس، فالعقل، ما يجعلنا نحكم أن إرادة الإنسان في الفعل معبرة عن كل الإنسان وفي

(1) Oliver Leaman: An Introduction To Classical Islamic Philosophy, Cambridge University, press, UK, 2004, P.13

الإنسان ما يدفعه لأن يفعل بما يريد، وربما لهذا يتكون «الدافع» الذي يدفع للقيام بالأداء (الفعل أو الترك)، حيث يكون الترك أداءً مثلما يكون الفعل، ومصداق ذلك قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾ يوسف/24، فلم يتساو الهم في الحالتين؛ إذ كان الهم في يوسف لترك الفاحشة، فيما كان لدى امرأة العزيز لايتيانها.

جاء حديث الرسول ﷺ في باب الرقاق كما يرويه البخاري عن ابن عباس عن النبي ﷺ فيما يروي عن ربه عز وجل، قال: «إن الله كتب الحسنات والسيئات ثم بين ذلك، فمن همَّ بحسنة فلم يعملها كتبها الله له عنده حسنة كاملة، فإن هو همَّ بها فعملها كتبها الله له عنده عشر حسنات إلى سبعمئة ضعف إلى أضعاف كثيرة. ومن همَّ بسيئة فلم يعملها كتبها الله له عنده حسنة كاملة، فإن هو همَّ بها فعملها كتبها الله له سيئة واحدة»⁽¹⁾، فالأداء الذي عبّر عنه الحديث الشريف بلفظه «يعملها» تكون بالفعل، مثلما تكون بالترك، طاعة ومعصية.

لهذا وجب التفرقة في الإرادة بين عمل القلب وعمل النفس وعمل العقل، فأول الإرادة قلبي، وأوسطها نفسي، وختامها عقلي، وما نلاحظه أن القرآن الكريم في آياته يؤكد على الإرادة والمشئنة، فيما تركز السنة الشريفة على النية، فكأنهما معاً اجتماعاً على التركيز على البعد العقلي - لأهميته وأثره - في بناء إرادات الإنسان لأفعاله،

(1) البخاري: الجامع الصحيح، باب الرقاق، حديث رقم 6491، ص 1614

تفرّد للإرادة في الإسلام، إنها مصنونة بالشرع في بعثها ودافعها وحالاتها ونتائجها، وباختصار في أركانها وشروطها.

وتتحدد هذه الشروط في أربعة، هي:

الشرط الأول: العلم

فقد أفرده البخاري باباً في صحيحه أسماه «باب العلم قبل القول والعمل» لقوله تعالى ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ فبدأ بالعلم⁽¹⁾، والقرآن يصدق بعضه بعضاً، يقول عز وجل ﴿وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾ العنكبوت/43، فجعل التعقل لاحقاً ومبنياً على العلم، فالمؤمن لا يدع عملاً يؤديه بالفعل أو الترك دون أن يتعقله، ويدركه على حقيقته، هذا هو مقتضى العلم بالشيء في الإسلام، لهذا فإن الشرع الإسلامي «يضرب صفحاً عن أي عمل تنقصه المعرفة»⁽²⁾، فالمقصود أن يعي من يعمل ما عمل ويميزه، حتى أن ابن مسكويه يعد ذلك نوعاً من الكمال الإنساني في «صدور الأفعال عن روية وتميز وترتيبها بحسب ما يوجبه العقل»⁽³⁾، وإلى هذا الرأي ذهب ابن القيم⁽⁴⁾، فالإرادة الفاعلة

(1) البخاري: الجامع الصحيح، ح 1، ص 29

(2) محمد دراز: دستور الأخلاق، ص 425

(3) ابن مسكويه: السعادة، المطبعة العربية، مصر، ط 1982، ص 35

(4) ابن القيم: مدارج السالكين، تحقيق: رضوان جامع، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1، ح 1، ص 20

للفاعل لا يصح قيامها، ولا تصح مسئوليته عنها إلا بقدرته على التمييز، ما اعتبرته بنت الشاطيء مناط إنسانية الإنسان لأنه «المختص بالعلم والتمييز»⁽¹⁾، واشترط الصحة في الإرادة «خاتمة طبيعية لسلسلة طويلة من الحقائق كالمعارف والإتجاهات والمبادئ»⁽²⁾، هكذا الإرادة في الإنسان، لكي تكون حرة مختارة فإنها تنطلق من الفكرة لتصل إلى الفعلة، بل يمكننا القول إن انتساب المسلم لدينه - وليس لأفعاله وحسب - لا يصح ولا يكون مقبولاً إلا مؤسساً على علم، وعلى تمييز، وقد فهم المسلمون هذه الحقيقة في عصورهم الأولى الزاهية، وأدّوها على وجه صحيح على المستوى الفردي، وعلى المستوى الحضاري للأمة كلها عندما أتاح لهم هذا الفهم ألا ينعزلوا عن سواهم⁽³⁾، وكان ذلك وجهاً آخر من وجوه التفرد في نظر المسلمين إلى الإيرادات الموجهة إلى إبداعاتهم الحضارية، وهذا بلا شك أحد الأبعاد الأوسع نطاقاً مما أضافه المسلمون في تقديرهم للإرادة، هو أعلى شأنًا وأكثر رحابة من النظر إلى تلك الإيرادات فقط من تلك الزاوية الضيقة على المستوى الفردي، وتقديرنا أن الإسلام وهو يزن الإيرادات الموجهة للأفعال، يراعي المنظورين معاً:

(1) بنت الشاطيء: القرآن وقضايا الإنسان، ص 19

(2) محمد دراز: دستور الأخلاق، ص 149

(3) John L. Esposito: Islam the straight path, Oxford University Press, New York, 1988, P.5

- الفردي والحضاري اللذين يعتبران معاً واجهة معبرة، وجاذبة للدين.

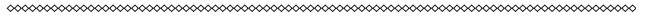
الشرط الثاني: التوحيد

إن مفهوم التوحيد إضافة إلى بعده العقائدي الذي يشير إلى وحدانية الله تعالى في ذاته وصفاته، فإن له تعلقاً بإرادة زاهدة، فبالتوحيد يتوجه الفاعل بالكلية - حين يعمل - إلى الخالق سبحانه، وتنفصل في هذا التوجه كل الانفصال ملكات هذا الفاعل عن ما عدا الله عز وجل، وينزوي في إرادته ما تميل إليه نفسه وجوارحه من الرغبات والأهواء وأغراض الدنيا.

فالتوحيد «سر العقائد الإيمانية»⁽¹⁾، وكل عمل في الإسلام محكم الربط بعقائد الدين، وأولها التوحيد، لأنه «أهم ما جاء لأجله الدين»⁽²⁾، ففيه «ربط القلب بفكر يدور حوله، ويدعن له، ويتصرف

(1) ابن خلدون: المقدمة، تحقيق: خليل شحاتة، دار الفكر، بيروت، ط2001، ح1، ص584

(2) محمد عبده: تفسير الفتاحة، مطبعة الموسوعات، القاهرة، ص24 وابراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية، سميركو للطباعة، القاهرة، ح1، ص23 وسعيد حوى: الإسلام، دار السلام، القاهرة، ط4، 2001، ص15 وجوستاف لوبون: حضارة العرب، ترجمة: عادل زعيتر، مؤسسة هنداووية للتعليم والثقافة، القاهرة، ص131 وأنا ماري شمائل: الأبعاد الصوفية ف الإسلام، ترجمة: محمد اسماعيل السيد ورضا حامد قطب، منشورات الجمل، كولونيا ألمانيا، ط1، 2006، ص23



الشرط الرابع: الخيرية

مما تفرد به الإسلام عقيدة وأداءً؛ في العبادات والمعاملات والآداب، أنه يوحد في عمل الإنسان بين المؤديات إليه والآثار التي يخلفها في الواقع، إذ إن كل عمل إنساني يتضمن - أو هكذا يجب أن يكون - وحدة الباعث والأثر، صحيح إن الإسلام لا يبالغ في المثالية، لكنه أيضاً لا يبالغ في الواقعية، فغاياته وسط بين الطرفين، حين يفتح باب «الخيرية» على مصراعيه أمام إرادات الناس وأعمالهم، كل إنسان وسع جهده وطاقته، ويدلنا الإسلام على أن تلك الخيرية لن تتعقد في نفس المؤمن، ولن يكون لها أثر بغير حسن الخلق، وقد فصلته الآيات القرآنية وبيّنته السنة الشريفة في عامة كتب الصحاح، يروي الطبراني قوله ﷺ «(إن أحسن الناس إسلاماً، أحسنهم خلقاً)»⁽¹⁾، ولأن النية هي الدرجة العقلية المكتملة لإرادة الإنسان في عمله؛ فقد اعتبر «(إن النية خير، والعمل القائم على نية الخير خير أرفع)»⁽²⁾، فالإسلام لا يفصل بين الإرادة عقيدة قلبية نفسية وبين صورتها المدرّكة عملاً، ومثلما يشترط الخيرية في التصور، يشترطها في العمل، بل ويعتبر هذا العمل من أعمال الآخرة، خاصة إذا كان هذا العمل «يتحرى به

(1) الطبراني: مكارم الأخلاق، تحقيق: فاروق حمادة، الرئاسة العامة للإفتاء والبحوث

العلمية، السعودية، ط1، 1980، ص38

(2) محمد دراز: دستور الأخلاق، ص470

الفرد خيره أو خير غيره»⁽¹⁾، ففي كافة أعمال الإنسان يهتم الإسلام بتركيزه الشديد على الباعث، لأن هذه الأعمال غايتها «الإصلاح الحقيقي المؤدي إلى إصلاح القلوب، وتهذيب النفوس»⁽²⁾، وعلى ذلك؛ فإن أعلى درجات الإيمان لا ينالها إلا من استطاعوا أن يحققوا الأمرين معاً:

- تغيير أنفسهم
- وتغيير مجتمعاتهم

فإن ديننا الحنيف بالدرجة التي يبين فيها مواصفات الإرادة الخيرة، فإنه يبين معها مواصفات الأعمال الناجمة عنها، ما يُعبر عنه عند كثير من المفكرين بالتطابقية، أي: مطابقة القول للفعل، والذي اعتبروه «لب الإيمان في الإسلام»⁽³⁾.

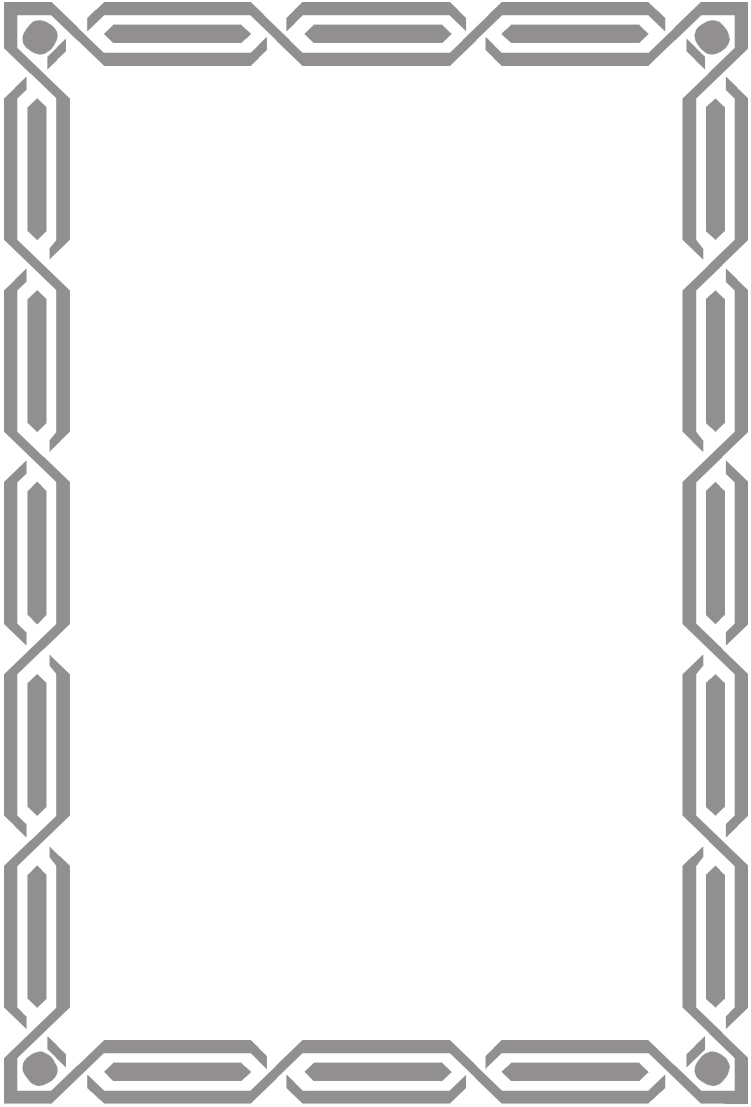
* * *

-
- (1) بدوي طبانة: مقدمة الإحياء للغزالي، ص 4
(2) حسن أحمد الخطيب: فقه الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، طبعة 1992، ص 276 و
Reza Aslan: No God But God: Random house trade paper back, New York, 2011, p.177
(3) مصطفى عبد الرازق: التمهيد، ص 71 و محمد منير موسى: الأخلاق في الإسلام، ص 57

إن واقعنا - اليوم - يضح بألوان من:

- الادعاءات الزائفة المتدثرة بالتقوى
- والتعدييات المهلكة للأنفس والأموال والأعراض
- والسلوكيات الضالة والمضلة
- والجرائم التي لم يجرؤ خيال إبليس من قبل أن يأتيها وجميعها؛ يدعي أصحابها أنها باسم الإسلام، ومن الإسلام، فلا يصح مع هؤلاء، وأشياعهم، وأمثالهم، إلا أن نخلق الوسائل التي بها نجعلهم يدركون أنهم مسئولون عن إرادتهم في فعلها، وليس الدين، لكي تنقطع حجته في أنفسهم أولاً، ثم لتنقطع أمام الله تعالى يوم الحساب.

* * *





المبحث الثاني منهجية الإصلاح والتجديد

- تمهيد
- أولاً: دلالة التجديد
- ثانياً: محفزات التجديد
- ثالثاً: أدوات ومؤشرات التجديد
- رابعاً: الإصلاح والتجديد
- خامساً: منهجية الإصلاح

وعلى كل مؤسسة هي جزء من نسيج المجتمع الإسلامي، وتكمن في وفرة المؤثرات الدالة على التجديد، والأدوات التي يمكن أن تشكل طريقاً علمياً لتطبيقات التجديد وفي مقدمتها «الاجتهاد» وفق ضوابط تتصف بالجدة والواقعية.

هذا المبحث يحاول أن يبيّن شكلاً متميزاً من العلاقة السببية المباشرة والصريحة بين التجديد والإصلاح، إذ الإصلاح علة التجديد، وباستقراء الآيات القرآنية يتأكد أن «التجديد» كهدف؛ وكغاية لا يكون إلا بالإصلاح، ولا يفرض الإصلاح، ولا يحدد ضرورته إلا طغيان الفساد بأشكاله ودرجاته في المجتمعات الإسلامية، وقد كانت التجارب الإصلاحية التي ظهرت في القرنين الأخيرين متعددة، وكان المحرض عليها هو هذا الفساد الذي ضرب أركان الحياة الإسلامية سياسياً وأخلاقياً واجتماعياً وفكرياً، هذه المحاولات وإن أصابت في بعضها خيراً، لكنها لم تحقق الهدف المرجو كاملاً، فضلاً عن عدم استمراريتها، لاحتياجها الشديد إلى منهجية تبني طرائق العلم ومعاييرها، وتلتزم الربط الدقيق بين النظرية والتطبيق في تمكين عملية التجديد والإصلاح، حتى تؤسس علماء مستقلاً، وواقعاً حياً ملموساً، إذ إن منهجية العلم هي ما يضمن للتجديد استمراريته واستقلاليته، كما يضمن متابعتة وتقييمه وتطويره وفق معطيات واقعنا المتغير.

ولأن قضية «التجديد» في الدين من أولى القضايا أولوية في بحث مفكري الإسلام على اختلاف مشاربهم الفكرية والروحية، بدأ الانتباه إليها منذ العهد الأول، وتنامي التفكير بشأنها قبل أن ينتهي القرن الهجري الأول، وستبقى القضية مركزاً للاهتمام والفحص من منظور عقدي، فقهي، أصولي، فلسفي (عقلاني)، أخلاقي، ومن منظور واقعي، يرتب حقيقة «التجديد»، وموضوعه الأول وهو «الإصلاح»، ويؤسس للآليات الواجب إتباعها في التحليل والفهم، لتحديد العلاقة التامة بين إرادة الإصلاح؛ وفعل الإصلاح.

هذا المبحث من دراستنا؛ يتمحور عبر نقاط ثلاث، هي إشكاليات:

- الأولى: في الاختلافات الحاصلة مما يتصل بالمفاهيم والمصطلحات الدالة على «التجديد».
- والثانية: في مدى أحقية «التجديد» بأن يؤسس له منهجية علمية تنهض بمهامه، ثم تحديد: هل ما بين أيدينا «الوقت الراهن» من أدوات معرفية، وضوابط منهجية كافيان لمثل هذا العلم بالنهوض؟
- والثالثة: في العلاقة التي يجب أن يعتمدها علماء المسلمين بين قضيتي: «الإرادة» و«الإصلاح»، من جهة، وما بين «الإصلاح» و«التجديد» من جهة أخرى، والتأصيل الشرعي

والمنطقي لكل علاقة.

من الطبيعي أن هذه الإشكاليات هي ما سيقودنا بالضرورة نحو الأهداف المرجوة، فإن هذه الإشكاليات هي التي ستصنع الفرضيات الموجهة لهذا المبحث، وعلى رأسها:

– إن قضية «التجديد» في دين الأمة، لها في الفكر بين المسلمين مساحة ممتدة، وإرثٌ قويٌّ، ومسوغات شرعية كافية لأن تؤسس منهجية علمية للإصلاح.

– إن واقع المسلمين اليوم؛ فيه من الانحراف والفساد وغياب الوعي بجوهر الدين ما يجعل التجديد ومن ثم الإصلاح؛ مطلباً ملحاً وحتماً.

* * *

أولاً: دلالة التجديد:

إن تعدد المفاهيم التي استخدمت في التعبير عن «التجديد»

وجدد الشيء، أي: صيره جديداً⁽¹⁾.

فأكثر الدلالات للأصل اللغوي قد تلاقت في:

- كون التجديد موحداً لمسارات مختلفة وأحياناً متباعدة، وعبر عنه بالطريق «العظيم» و«الأعظم».
- وأن التجديد أمرٌ جليلٌ، وفيه حسمٌ.
- شريطة إنجازه بإعمال العقل، واقترانته بألية الاجتهاد.

أما دلالات الاصطلاح لمفهوم «التجديد» فلم تبعد كثيراً عما أمدتنا به دلالات اللغة، فالتجديد «نزعة تأخذ بأساليب جديدة في نواحي الحياة الفكرية والعملية»⁽²⁾، واعتبره البعض «القائم بمهمة الرسالات المتوالية في تاريخ النبوة»⁽³⁾، فيما اتسع نطاق التجديد عند آخرين في «أن كل من قام بإحياء الدين وإعادةه جديداً كما شرعه الله،

(1) شوقي ضيف وآخرون: المعجم الوسيط، مكتبة الشرق الدولية، القاهرة، ط4، 2004م، ص109.

(2) إبراهيم مدكور: المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ط38، 1983م.

(3) محمد عمارة: أزمة الفكر العربي الإسلامي المعاصر، دار الشرق الأوسط للنشر، ص6.

أو بالاثنين معاً؟

- وهل هذا التجديد فيه فسحة للتعديدية الفكرية، والمذهبية؟
- وهل يمكننا من إنشاء نظريات حقيقية، والتوصل إلى قوانين للتجديد؛ لها مواصفات منهجية وعلمية؟

ليس خافياً أن ما سبق طرحه هو أشد ميلاً لأن يضعنا أمام أجوبة لا أسئلة، إنه يفسح المجال لنهوض رغبة عارمة في التجديد في وقتنا الراهن، الذي بات في حاجة ملحة للتجديد بدرجة فاقت حاجة القرون التي سبقته.

* * *

ثانياً: محضرات التجديد:

- ما ورد في كتاب الله تعالى من آيات كثر، تحض على الاعتصام بأسباب البحث والنظر وعمارة الأرض وتمكين الدين، حتى جعل القرآن ذلك فرضاً ودرجةً عُلِّيَا من الجهاد لتفعيل صحيح الدين في نفوس وعقول وأفعال المسلمين، يقول الله تعالى ﴿والذين جاهدوا فينا

أي انتهائه أو ابتدائه، إذا قل العلم والسنة وكثر الجهل والبدعة» «من يجدد» مفعول، يبعث «لها» أي لهذه الأمة «دينها أي يبين السنة من البدعة ويكثر العلم وينصر أهله ويكسر أهل البدعة ويذلهم، كما «لا يلزم أن يكون على رأس كل مائة سنة مجدد واحد فقط بل يمكن أن يكون أكثر من واحد»، وورد في شرح العلقمي أن «التجديد» هو «إحياء ما اندرس من العمل بالكتاب والسنة والأمر بمقتضاهما»⁽¹⁾، وذكر ابن حجر قول النبي ﷺ «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق وهم أهل العلم»، وما رواه المغيرة بن شعبة «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون»⁽²⁾، وجاء في غير رواية من صحيح مسلم، عن ثوبان، وعن المغيرة، وعن معاوية، وعن سعد بن أبي وقاص، وعن عقبة بن عامر، وما رواه عن جابر بن عبد الله أنه سمع رسول الله ﷺ يقول «لا تزال طائفة من أمتي يقاتلون على الحق، ظاهرين إلى يوم القيامة»⁽³⁾، واختلف أصحاب الفكر في هذه الطائفة :

(1) العظيم آبادي: عون المعبود في شرح سنن أبي داود، كتاب الملاحم (باب ما يذكر في قرن المائة)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1415هـ، رقم 4291، ص 264/11.

(2) ابن حجر العسقلاني: شرح الباري، تحقيق: ابن باز، دار المعرفة، بيروت، ج13، رقم 7311، ص 293.

(3) مسلم: صحيح مسلم، بيت الأفكار الدولية، بيروت، ط1998، أحاديث (1920-1921-1922-1923-1037-1924-1925).

- وتحفيز الطاقات لاستقراء واستنباط القواعد والنظريات التي تمكن المسلمين من تجديد دينهم وفق أصول راسخة من العلم تحقق مقاصد الشرع من التجديد.

إن قراءة النصوص النبوية الشريفة، ما تعلق منها بقضية التجديد، يضعنا في مواجهة الحقائق التالية :

- إن التجديد واقع لا راد له، ويجب أن يكون منتظماً باستمرارية التغيير السلبي الحاصل في المجتمعات الإسلامية.
- إن التجديد لا يكون إلا بإرادة فاعلة مريدة مختارة للفعل.
- إن التجديد يمس دين الأمة، ولا يمس ذات الدين، إلا بمقدار الوعي به وفهمه وتطبيقه، لأنه شتان ما بين تجديد - لا وجود له - يمس جوهر الإسلام، حيث ثوابته ونصوصه الموحى بها من الله تعالى، وتجديد - يجب أن يحدث - يتعلق بدين الأمة، حيث يشير إلى درجة تعلق هذه الأمة بعقيدتها، وإلى وعيها بمراد الدين.

وفي تأمل قوله ﷺ «(من يجدد لها دينها)» فقد أضاف الدين إلى

الأمة ولم يقل يجدد لها الدين، لأن الدين بمعنى المنهج الإلهي الذي بعث الله به رسوله، وما اشتمل عليه من عقائد وعبادات وأخلاق وشرائع ثابت كما أنزله الله لا يقبل التغيير ولا التجديد، أما دين الأمة بمعنى «علاقة الأمة بالدين ومدى تمسكها وتخلقها به وترجمتها له واقعاً ملموساً، فهو «المعنى القابل للتجديد والتغيير، حيث يطرأ عليه الانحراف والتغيير والنسيان»⁽¹⁾.

إن من تجليات الحكمة النبوية الشريفة، أن جاء حديث التجديد بلفظة «من»، سواء أكانت دلالتها للتبعيض، أو فئة «أهل العلم»، فإن درس المعبر في هذه التجليات أن التجديد يمثل مطمحاً ومطلباً يجد فيه ومن أجله المسلمون كافة، فهل يعد التجديد واجباً على كل مسلم؟، أم يبقى حكراً على أهل الاختصاص؟، أو ما يعبر عنه أصولياً وفقهياً: هل يصير من قبيل فروض الأعيان، أم يظل في زمرة فروض الكفايات؟

لا يجب اعتبار التجديد واحداً من فروض الكفايات، إنما هو بدلالة الأثر النبوي - الذي أخفى التحديد الكمي والنوعي للمجددين - فرض عين، أو في رتبته قوة وأفضلية، وتمثيلاً لذلك فإن «إتقان العمل» تطبيقاً للتوجيه النبوي، هو أثر دال على «فعل» التجديد، ولا ينبغي أن ينصرف فهم الإتقان إلى الأداء وحده، وإلا فماذا يكون

(1) عدنان إمامة: التجديد في الفكر الإسلامي، ص 66.

بأن يجعل عملية التجديد عصية على التحقق؛ ما استمرت هذه المفارقات الحادة بين مفكري الإسلام المحدثين، في النظر الى المفاهيم المؤدية الى التجديد.

• وقيل إنه «الحدائثة»، فيما يرى البعض أن «للتجديد في الإسلام منهجاً متميزاً غير «النسخ» و«الحدائثة» بالمعنى الغربي، بسبب «أن هناك من موروثنا الفكري ما هو وحي إلهي، ووضع رباني، هو الصانع الأول لوجودها الحضاري والقومي والفكري، وهو صانع وحدتها، ومقتضى دولتها، ومعيّن حدود وطنها، وخالق مزاج هويته، والمكون الأعظم لبصمتها الحضارية التي تتميز بها»، ومع ذلك فإن هذا البعض يجزم أن «للتجديد مع هذا الموروث الفكري من الوحي الإلهي صلةً وسبباً ونسباً»⁽¹⁾، وهذا يحيلنا إلى أن «بناء النظر في أحكام القرآن والسنة لا بد فيه من فهم العبارة وتدبرها»⁽²⁾، لأن مفهوم الحدائثة قد واكبه مفهوم آخر هو «العصرنة»، وربما كان هذان اللفظان تحديداً يشيران في المقام الأول إلى مواكبة العصر، مما قد يتوهم معه البعض وجوب التخلي

(1) محمد عمارة: أزمة الفكر العربي الإسلامي المعاصر، ص20

(2) جرجي زيدان تاريخ التمدن في الإسلام، تعليق: حسين مؤنس، دار الهلال، القاهرة، ص43

لا يعد فعلاً معبراً عن موقف التجديد، ولا يعد نوعاً من الترتك الدال على الفعل، إنما التجديد هو «الفعل» الذي يجسد إرادة المُجدد.

- وقيل إنه «البعث»؛ الذي تعني دلالة اللغوية «الإرسال» حيث إن «كل قوم بُعثوا في أمر أو في وجه فهم بعث⁽¹⁾»، يقال: بعث فلاناً من نومته، أي: أيقظه وأهبه⁽²⁾، يقول المناوي البعث: هو الإرسال والإثارة، ومعنى إرسال العالم: تأهله للتصدي لنفع الأنام⁽³⁾، ولعل ذلك هو ما دفع إلى اعتبار أن الزمن «لم يكن موافقاً لدعوة الإمام جمال الدين، وإن حاول «التنبية والإيقاظ» وحسبه ذلك شرفاً، فالأمة كانت خاملة، وأعداء الإسلام هم المتحكمون في مصائر المسلمين، وهم يحولون بين كل داع للوحدة ودعوته، ولا يريدون للمسلمين إلا أن يكونوا قوماً بوراً⁽⁴⁾، ويدفعنا هذا إلى أن نتساءل:

— فيم اختلفت أوضاع أمة الإسلام — اليوم — عما كان سائداً حين

شرع الأفغاني في دعوته للتجديد؟

إن تقييد لفظة «البعث» وما تحمله من دلالات الإيقاظ والتنبية

والإرسال، يؤكّد:

- (1) الفراهيدي: كتاب العين، ج1، ص148.
- (2) شوقي ضيف وآخرون: المعجم الوسيط، ص62.
- (3) المناوي: فيض القدير، نسخة اليكترونية، مكتب المصطفى، ج1، رقم 17/1.
- (4) محمد أبو زهرة: الوحدة الإسلامية، دار الرائد العربي، بيروت، ص6.

دين المسلمين لا يكون إلا «باقامة حوار مع العصور الجديدة بواسطة استخدام حذر ومستمر للعقل السليم»، ثم يحدده في «نوع من البراجماتية» لا العقلانية، غير أنها - في رأيه - براجماتية توضع في إطار الإيمان الذي هو الأيديولوجية الوحيدة المقبولة على ما هو عليه عند مجموع الأمة⁽¹⁾، بيد أن استعارة مفهوم البراجماتية وأشباهه من الفكر الغربي هي عملية معقدة وتنطوي على مخاطر، لأنها تجر مع تلك المفاهيم دلالاتها الأخلاقية وبعدها النفعي عند من أبدعها وآمن بها ويروج لها.

يحصر مالك بن نبي معالم النهضة في تطبيقاتها على واقع المسلمين الملموس فيقول «النهضة لا يمكن لها أن تبدأ إلا بالفكرة ثم تلاقي الأفكار، ثم تصارعها، ثم انفجارها، أو تحولها من حالة الجمود إلى التبخر والشيوع، في صورة مدرسة أو مسجد أو مؤسسة إصلاحية، وظهور النظريات في أفكار الشباب المتطلعين إلى التجديد⁽²⁾، غير أن هذه المقولة - رغم تمايزها وعمليتها - فإنها أيضاً تكرر بعداً براجماتياً، هو مطلوب لكن في إطار أخلاقي يمثل الإسلام ويعبر عن

(1) أنور عبد الملك: تغيير العالم، سلسلة عالم المعرفة، عدد 95، نوفمبر 1985، ص 86.
 (2) مالك بن نبي: شروط النهضة، ترجمة: عمر مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، 1982.



روحه الأصيلة.

- وقيل إنه «الاجتهاد»، لأنه «لما كانت الشريعة في روحها وأساسها تهدف إلى العدل والإنصاف، فقد دفعت الحاجة ودفعت مصلحة الناس الفقهاء وأئمة الدين إلى الاجتهاد»⁽¹⁾، ويرى ابن منظور أن ما أدى إلى الاجتهاد في الأمور - من جهة اللغة - أن فيه دلالة على الجد، فعندما يقال «فلان جادٌ مجد أي: مُجتهد»⁽²⁾، ولأن الإسلام من بواعثه الأصيلة أن لا يقيد الاجتهاد عند أهله فقد «وقع الاجتهاد نصاً و عرفاً وتقليداً»⁽³⁾، هكذا أضحى الاجتهاد في عصرنا «حاجة»، وضرورة للمجتمع الذي يريد أن يعيش بالإسلام، ويقوم هذا الاجتهاد بأمرين:

- طلب الشيء والسعي إليه بوسائله، فلا يسمى اجتهاداً وضع اليد على أمر حاضر.

- وكون تحصيل الشيء المطلوب مستلزماً للمشقة بوجه من الوجوه⁽⁴⁾.

(1) قدرى طوقان: مقام العقل عند العرب، دار القدس، بيروت، ط2002م، ص 62.

(2) ابن منظور: لسان العرب، مج1، ص 564.

(3) العقاد: موسوعة العقاد الإسلامية، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1971م،

مج5، ص925.

(4) محمد مهدي شمس الدين: الاجتهاد والتجديد، ص39.

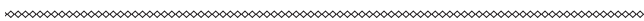




فيما يرى البعض أن «الاجتهاد»؛ الذي ينشده المسلمون اليوم ما هو إلا أداة أساسية من أدوات الإصلاح، لأنه «ثمرة جهد عقلي لا علاقة له بما هو ذاتي»⁽¹⁾، إنه يُخرج الاجتهاد من الدائرة الضيقة للفردية، ويهبه آفاقاً أرحب من الموضوعية، فيما يرى آخرون أنه – أي الاجتهاد – لا يتحقق إلا بتحرير الفكر لأن ذلك يعني «فك الارتباط الملزم بآراء وأقوال السابقين»⁽²⁾، ويذهب في غير هذين الاتجاهين؛ من اعتبار أن تطور الحياة الإنسانية وتعقيدها، وتنوع شبكة العلاقات الاجتماعية «يقتضي تفرع جماعات من الفقهاء بعد بلوغهم مرتبة الاجتهاد العام – للتخصص في مجالات خاصة كالاقتصاد، والبيئة، والتنظيم، والصناعة، والزراعة، والأسرة، والتجارة، وغيرها»⁽³⁾. لكن كل ما سبق ورغم الاختلافات البينة فيما بينها، لا يُعد كافيّاً لاعتبار «الاجتهاد» هو عين «التجديد» في الدين، إنما هو دلالة على أن الاجتهاد أداة لا غنى عنها تواكب مسار التجديد ولا يجب أن تتخلف عنه لحظة، فالاجتهاد ضرورة، ودعامة راسخة للتجديد، ومرتكز قوي لتيسيره واقعاً ملموساً، لكنه لا يعد بديلاً له، أو معبراً عنه إلا من جهة كونه أحد أدواته الكبرى.

- (1) شارل سان برو: حركة الإصلاح في التراث الإسلامي، ترجمة: أسامة نبيل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 2013م، ص 72
(2) عبد المجيد عمر النجار: مشاريع الأشهاد الحضاري، ص 106
(3) محمد مهدي شمس الدين: الاجتهاد والتجديد، ص 34.







خلاصة لما سبق:

فإن التجديد في دين المسلمين؛ في أي مكان، وفي أي زمن، إنما يتضمن في جوهره وغاياته ودلالاته أبعاد «الأصالة» في ألا يتنازل أحد من الأمة عن المكون الرئيس والملح الأشد تعبيراً عن الإسلام المتمثل في قرآنه وسنة نبيه الكريم محمد ﷺ، ويتضمن «الحداثة» أو ما يُعبر عنها بـ «المعاصرة»، حيث لا يكون هناك أي نوع من الانفصال عن مستجدات الواقع ومعطياته، لأن الانفصال عن الواقع هو الخطوة الأولى إلى الاغتراب الذي يأباه الدين، ويشمل عملية «التغيير» لأنه أحد وسائل التجديد، لتوطيد الشعور بالامتثال للتوجيه الإلهي وملاحقة الانحراف عن المسار الإيماني وتقويمه، ومن ثم تصحيحه، ويعني أيضاً «البعث» فقد تفتت بين كثير من عناصر المجتمعات الإسلامية مظاهر الخمول والاستهانة، وتعالق محرضات التواكل، وطغت السلبية في الفكر والسلوك، حتى توارى عن كثير من المسلمين عزهم «بتجردهم عما كان قد كساهم الإسلام من فضائل، وأهب فيهم القرآن من عزائم، وبانغماسهم في الشهوات البدنية، وتخلف العلماء»⁽¹⁾، مثلما يعني «الإحياء» لدعوته للفحص المنهجي والتحري الدقيق عن معالم الطريق العلمي لإنفاذ التجديد

(1) شكيب أرسلان: الحلل الأندلسية، المكتبة الرحمانية، مصر، ط6، 1936، م1، مج1، ص8.



في الدين، ويحقق «النهوض» أو «الصحوة»، حيث لا يصح الظن أن تجديداً ما يمكن أن يحدث من غير همّة جادة، وإرادة قوية، وتهيؤ عقلي وروحاني ومادي متكامل، كما لا يجب أن يتخلى عن «الاجتهاد»، فالعقل الإسلامي يتهاوى أمام موجات التقليد، والتقليد «ليس طريقاً للعلم»⁽¹⁾، لأن العلم الذي يكون التجديد إطاراً حاكماً له إنما هو «حركة وتغير ونشاط وفاعلية وتاريخ، ليس الهدف منه النظر بل العمل»⁽²⁾، هكذا لا ينفصل النظري عن العملي في تفعيل منهجية علمية مستقلة للتجديد، مثلما يجب أن تكون نظرنا الى هذا التجديد في إطار يتجاوز الزمان والمكان والأحداث الجزئية المتغيرة؛ وربما كان هذا ما يعنيه القائلون بضرورة تجاوز «الجمود الفكري» أي التحرر من الواقع الجزئي، ومحاولة أن يكون إدراكنا للأمور دائماً من باب «إن إدراك روح النص أهم من إدراكنا لحروفه»⁽³⁾، فالجزئي عاملٌ مزللٌ في التجديد، ربما نحتاج النظر أحياناً في الجزئيات، لكن التعاطي معها بشكل دائم؛ يحول دون الشمولية ودون العمق في التجديد.

* * *

(1) الغزالي: المستصفي، تحقيق: حمزة بن زهير حافظ، ج4، ص139.

(2) حسن حنفي: من النقل إلى الإبداع، دار قباء، القاهرة، ط2000م، مج1، ص13.

(3) زكي نجيب محمود: عربي بين ثقافتين، دار الشروق، القاهرة، ط2، 1993م،

مستوى التطبيق، ونتيجة لذلك أُعتبر كل صاحب وجهة في الفهم أن السلوك وفق فهمه هو الدين الصحيح، وأن السلوك وفق سائر الأفهام الأخرى هو الخرق للدين»⁽¹⁾.

– فهل تنحصر قضية «التجديد» في توحيد الرؤى تجاه المصطلحات المستخدمة؟

صحيح إن المصطلح «أداة» تحمل رسالة: المعنى، ويكون المفهوم «وعاء يوضع فيه مضمون من المضامين»⁽²⁾، لكن عامة الاتجاهات الفكرية المكونة للإسلام – اليوم – رغم تباينها واختلافها – وأحياناً تعارضها؛ متفقة على نقطة هي: «إرادة الحركة والتجديد والفرار من الزوايا الخرافية إلى مواطن العلم»⁽³⁾، لأن الإرادة هي المحددة لكيقونة الإصلاح الذي هو السبب المؤدي إلى التجديد، ويعني «التغيير والتطوير الشامل والجزري في مختلف الميادين»⁽⁴⁾، ولا يكون التغيير مطلباً ملحاً في مجتمع إسلامي إلا إذا كان مستغراً بآلة الفساد والإفساد، حيث «خروج الشيء عن حال استقامته وكونه منتفعاً به»⁽⁵⁾، لذا يحدد النهانوي حال «الإصلاح (في)» سلوك طريق

(1) عبد الحميد النجار: تجربة الإصلاح، ص34

(2) محمد عمارة: قاموس المصطلحات في الحضارة الإسلامية، ص5.

(3) مالك بن نبي: شروط النهضة، ص25.

(4) محمد عمارة: قاموس المصطلحات، ص52.

(5) الزمخشري: الكشاف، ج1، ص179.

الهدى، واستقامة الحال على ما يدعو إليه العقل والشرع، والصالح القائم بما عليه من حقوق العباد وحقوق الله تعالى»⁽¹⁾، والملاحظ فيما أورده صاحب كشاف «اصطلاحات الفنون»:

– تقديمه للعقل على الشرع في إثبات الإصلاح من فساد الواقع.

– وتقديمه حقوق العباد على حقوق الله عز وجل.

في هاتين التيجتين دلالة على:

– تجاوز نمطية الإطار الذي بداخله يتم طرح قضية التجديد

– والخروج عن دائرة الجدل الديني الذي تبدل في أجوائها العقل الاجتهادي، وانزوى بعيداً عن ميدان الإصلاح العملي، وقد جعله الأفغاني المضممار الحقيقي للتجديد، حين يقرر أن «ما يكون في الأعمال من صلاح أو فساد، فإنما مرجعه فساد العقيدة وصلاحها»⁽²⁾.

إن إحكام ربط قضية التجديد في الدين بقضية الإصلاح، من خلال منهجية علمية إسلامية أصيلة، يضبط معايير الإصلاح ويمنهج لتطبيقاته على أرض الواقع، وذلك فيه توكيد على:

(1) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق: علي دحروج، مكتب لبنان،

بيروت، ط1، 1996م، ج2، ص1093.

(2) الأفغاني: القضاء والقدر، المكتبة المحمودية التجارية، القاهرة، ص5.

ومثل هذا ليس اعتقاداً حقيقياً، وقلما ينشأ عنه عمل لأنه تقليد»، لكنه إيمان الإذعان الذي «ينبه النفس دائماً إلى ما تدعن له، ويعبثها دائماً إلى العمل به»⁽¹⁾.

نبه الأفغاني وتلميذه محمد عبده إلى أننا قد «علمتنا التجارب ونطقت مواضي الحوادث بأن المقلدين من كل أمة المنتحلين أطوار غيرها يكونون فيها منافذ لتطرق الأعداء إليها وتكون مداركهم مهابط الوسوس ومخازن الدسائس»⁽²⁾، فيما يستشهد محمد عبده بالحملة التي شنّها الإسلام على التقليد والتي «بددت فيالقه المتغلبة على النفوس، واقتلعت أصوله الراسخة في المدارك، ونسفت ما كان له من دعائم وأركان في عقائد الأمم»⁽³⁾، فالتقليد يعطل إدراك العقل ويعوقه عن أن يمضي إلى سواء الفكر، وخطورة ذلك أن «من سنن الله في خلقه أنه عندما تعزب الفكرة ييزغ الصنم»⁽⁴⁾، وتشكل القداسة التي يهيلها العقل المقلد على أفكار تلقفها دون دليل، فتحجرت به وتحجرت بها، فما كان لها من دور سوى كبج طاقاته ووآد رغباته في الإصلاح والتغيير، لهذا يصف صاحب «التفكير العلمي» الخضوع

(1) رشيد رضا: تفسير المنار، دار المنار، مصر، ط3، 1947م، ج3، ص145.

(2) الأفغاني ومحمد عبده: العروة الوثقى، تحقيق: صلاح الدين البستاني، دار العرب، القاهرة، ط3، 1993م، ص19.

(3) محمد عبده: رسالة التوحيد، دار النصر للطباعة، القاهرة، ط1996م، ص139.

(4) مالك بن نبي: شروط النهضة، ص28.

إلى نتيجتين :

– أن للإسلام معنى واحداً ثابتاً لا تتأثر فيه حركة التاريخ، ولا يتأثر باختلاف المجتمعات، فضلاً عن تعدد الجماعات بسبب اختلاف المصالح داخل المجتمع الواحد.

– وأن هذا المعنى الواحد الثابت يمتلكه جماعة من البشر – هم علماء الدين قطعاً – وأن أعضاء هذه الجماعة مبرأون من الأهواء والتحيزات الإنسانية والطبيعية⁽¹⁾.

هذه الأحادية في التوجه الديني، لا يصنعها سوى الأنساق الفكرية الجامدة حين «يصيبها توالي السنين والقرون، والعلل الذاتية والوافدة بالغش الذي يحجب صفاءها ويفل من عزمها ويقلل من فاعليتها، فإذا لم يتداركها المجددون بالتجديد والمجاهدون بالجهاد الذي يجسدها نموذجاً حياً معاشاً، طويت صفحتها الحية، وتحولت إلى متحف للتاريخ»⁽²⁾، إن التحول من الأفكار المتجددة إلى الأنساق الجامدة هو الموصل إلى غياهب الفساد وتعطيل أدوات العلم، وتمكين الخرافي الغيبي، وإبقاء الواقع المختل على حاله، لأنه «إذا أخفقت محاولات ربط الخرافة بالعلم، فإن أنصارها يلجؤون إلى

(1) نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة، ط2، 1994م، ص79.

(2) محمد عمارة: أزمة الفكر العربي الإسلامي، ص5.

آخر أسلحتهم وأخطرها على التفكير الشعبي، وهو الربط بين الخرافة والدين⁽¹⁾، وأبشع ما يمكن أن تواجهه عقيدة صحيحة في نفوس معتنيها هو ربط معتقدتهم بالخرافة، بل يمكننا أن نقول أن الخرافة لا تنشط إلا بالقدر الذي يتعد فيه الناس عن صحيح العلم بالدين، هذا لا يعني إفساح المجال أمام أي نزوع بين المسلمين للتخلي عن الموروث الفكري والأخلاقي لخبرات السلف، فإننا «مدعوون إلى حفظ كل تراثنا، حفاظا على ذاكرة الأمة»، لكننا أيضا مدعوون «إلى أن نحيي من هذا التراث في واقعنا المعاصر ما لديه من صلاح وصلاحية كي يزامن إبداعنا الجديد في تحقيق المصالح الشرعية المعاصرة والعصرية»⁽²⁾، هذا يجعلنا مدعويين إلى مراجعة جدية وتنقية علمية لكثير مما يحمله هذا التراث.

إصلاح الواقع الإسلامي - اليوم - غاية العلم من التجديد، وما فرض علينا ضرورته إلا عللٌ أصابت مجتمعاتنا، وفساداً فاق التصور والاحتمال، «ولا يمكن تعيين الدواء فيه إلا بعد الوقوف على أصل الداء»⁽³⁾.

أما العائق الأكبر الذي يقف حجر عثرة في مسيرة للتجديد، ويتطلب تكثيف الطاقات لإصلاحه هو حالة الانفصام الشديد بين

(1) فؤاد زكريا: التفكير العلمي، ص62.

(2) محمد عمارة: أزمة الفكر، ص23.

(3) الأفغاني ومحمد عبده: العروة الوثقى، ص14:15.

المعتقد والعمل به، فقد «اتجه كثير من المسلمين بالمسلمين اتجاه عبادة، وحسبوه صلاةً وصوماً وتسبيحاً، وتناسوا جانب المعاملة فيه»⁽¹⁾، ولأن الضمير الإسلامي «أصبح يعاير الحقيقة الإسلامية في مسيرة الحضارة بمعيار السلوك، فإذا ما كان السلوك مطابقاً للتصديق كانت الحياة الإسلامية قويمه، وكان الدين واقعاً»⁽²⁾، لذا اهتم النص القرآني غاية الاهتمام بمسألة الاتساق والترابط المحكم والوثيق بين الإيمان والعمل، وكثرت شواهد من الآيات الممتدة في الوحي الإلهي مكانيًا (المكي والمدني منها)، وزمانيًا (من بدء الوحي حتى اكتماله).

(1) أحمد شلبي: المجتمع الإسلامي وإصلاحه، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط9،

2000م، ص 318.

(2) عبد الحميد النجار: تجربة الإصلاح، ص22:21.

عند استقرار الآيات القرآنية، يمكن تصنيفها - في علاقتها بموضوع الإصلاح - إلى ثلاث فئات:

الفئة الأولى:

آيات اقترن فيها - تصريحاً مباشراً - بالإيمان بالعمل⁽¹⁾، وقيل إن ذلك «يدل على أن الأعمال غير داخلة في مسمى الإيمان، لأنه لما ذكر الإيمان ثم عطف عليه بالعمل الصالح وجب التغاير وإلا لزم التكرار»⁽²⁾، أو كما يقول القرطبي بأن هذا الارتباط رداً على من يدعي «أن الإيمان بمجردة يقتضي الطاعات، لأنه لو كان ذلك ما أعادها، فالجنة تنال بالإيمان والعمل الصالح»⁽³⁾، وقد ربط القرآن الكريم بين الإيمان والعمل الصالح في خمسين موضعاً⁽⁴⁾،

(1) ورد ذلك في: البقرة: 227، 82، 62، 25 وآل عمران: 57 والنساء: 173، 122، 57 والمائدة: 9، 93، 69 والأنعام: 48، والأعراف: 42 والتوبة: 9، 4، وهود: 23 والرعد: 29 وإبراهيم: 23 والإسراء: 9 والكهف: 110، 107، 88، 30، 2 ومريم: 60، 96 وطه: 71، 112، 82، 75 والأنبياء: 94 والحج: 56، 50، 23، 14 والنور: 55 والفرقان: 70، 71، والقصص: 80، 67 والعنكبوت: 7، 9، 58 والروم: 45، 15 ولقمان: 8 والسجدة: 19 والأحزاب: 31 وسبأ: 37، 4 وفاطر: 7، وص: 28، 24، وغافر: 58، 40 وفصلت: 8 والشورى: 22، 23، 26 والجمانية: 30، 21، محمد: 12، 2، والفتح: 29 والانشقاق: 25 والبروج: 11 والتين: 6 والبيضة: 7 والعصر: 3.

(2) الرازي: التفسير الكبير، دار الفكر، بيروت، ط1، 1981م ن ج2، ص139 وابن عطية: المحرر الوجيز، دار الكتب العلمية، ط1، 2001/، ج1، ص108.

(3) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2006م، ج1، ص359.

(4) معجم ألفاظ القرآن الكريم: مجمع اللغة العربية، الإدارة العامة للمعجمات وإحياء

والملاحظ أن الاشتقاقات التي وردت في الآيات البيئات من الحروف «ع م ل»، جاءت بجميع صور الاشتقاق، وفي الأزمنة الثلاثة: الماضي والمضارع والأمر، أسماءً، وأفعالاً مستقلة ومُسندة؛ لضمائر المخاطب والغائب والمتكلم، دالةً على سيادة الخطاب المعبر عن الإصلاح في كافة أوجه التعبير في اللغة، ودالٌّ على ما لقضية الإصلاح من مكانة أولى في الدين.

الفئة الثانية:

آيات وردت فيها اشتقاقات اللغة من الفعل الثلاثي «صلح»، فيما يربو عن ستين موضعاً⁽¹⁾، تمثلت في:

أفعال: هي أصلحوا، أصلح، تصلحوا، يصلحوا، أصلحنا، يصلح، صلح، أصلح، أصلحنا، يصلحون.

وأسماء: هي إصلاح، صالح، الصالحات، الصالحون، المصلح،

التراث، القاهرة، ج2، ص 796:791

(1) ورد ذلك في: البقرة: 224، 220، 182، 160 وآل عمران: 114، 89، 46، 39 والنساء: 16، 35، 114، 124، 128، 129، 146 والمائدة: 39 والأنعام: 85 والأعراف: 35، 168، 170، 190، 189، 196 والتوبة: 102، 75، 120 وهود: 117، 88 ويوسف: 9، 101 والرعد: 23 والنحل: 97 والإسراء: 25 ومريم: 76 والكهف: 46 والأنبياء: 72، 105، 90، 86، 75، 100، 51 والنور: 5 والشعراء: 83 والنمل: 19 والعنكبوت: 27 والروم: 44 والأحزاب: 71 وسبأ: 11 والصفات: 112، 100 وفصلت: 46 والجمانية: 15 والأحقاف: 15 ومحمد: 5 والحجرات: 10، 9 والمنافقون: 10 والطلاق: 11 والتحریم: 10، 4 والقلم: 50 والجن: 11.



المصلحون⁽¹⁾.

ولنا أن نلاحظ أن الاشتقاقات من الحروف «ص ل ح» جاءت بجميع صور الاشتقاق، في كل الأزمنة الخاصة بالفعل، مشيرة الى أسماء، وأفعال مستقلة ومسندة الى الضمائر بأنواعها، وفق سياقاتها المتنوعة من الآيات القرآنية، ومن تصفح الآيات المتصلة بالإصلاح؛ يتضح:

أن شروط الإصلاح هي:

- التوبة، التي من المؤكد أن مرادها التوثيق الشرعي لنية المسلم في الإصلاح إخلاصاً لله تعالى.
- وإرادة الإصلاح: فردية وجماعية معاً.
- والاستطاعة عليه.
- والصبر على القيام بآلياته دون عنت.
- ولا يكون الإصلاح حقيقياً إلا أن يكون بين الناس فيما يعرف بالمعاملة.
- مثلما يكون الصلاح في البدن والنفس، وفي حق الرجل والمرأة.
- وأن خير ما يكون للعبد في نفسه وأهله عند الناس وعند الله

(1) معجم ألفاظ القرآن الكريم، مجمع اللغة العربية، ص 679:676



تعالى هو الصالحات.

– والتيقن من أن الله لا يهلك أحداً وهو مصلح.

الفئة الثالثة:

آيات تقابل بين «الإصلاح» و«الإفساد»، أو تتحدث عنمن يفسدون في الأرض⁽¹⁾، ومثلما تعرف الأشياء بأمثالها، كذا تعرف بأضدادها، هذا منهج ورد في أدبيات الحضارات القديمة، وكان نهجاً قرآنياً في «تمثيل الآيات بالأمر المشاهدة» كما يقول ابن رشد لأن «التمثيل بالمحسوسات هو أشد تفهماً للجمهور والجمهور إليها وعنهما أشد تحركاً»⁽²⁾، يخبرنا المولى عز وجل ﴿ولقد ضربنا للناس في هذا القرآن من كل مثل﴾ الروم/ 58، لكي لا تنطلق خطة إصلاحية في تجديد دين الأمة إلا من صميم واقعها، فتاريخ الفكر ينبئنا أنه ما من جهد عقلي أو فلسفي أو علمي أو حتى أدبي أو فني قد نما وازدهر وأثمر إلا متى كانت نقطة انطلاقه من أرضه ومن واقعه، فكل ما يجنح في «ما ينبغي» لا يصيبه إلا تحطيم رؤاه على صخرة الواقع وما يعتمل فيه.

* * *

(1) من شواهد ذلك: البقرة: 11-12 والمائدة: 64 والأعراف: 142، 58، 56 والشعراء:

152 والنمل: 48 والقصص: 77 والعنكبوت: 30 والروم: 41 وهود: 116.

(2) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، تحقيق: مصطفى عبد الجواد عمران، المكتبة

المحمودية، القاهرة، ط3، 1968م، ص 152.

خامساً: منهجية الإصلاح:

إن تجديد الدين بالنسبة إلى مسلمي الأمة، مسألة لا تنحصر في البحث عن مسميات صالحة ومعبرة عنه، وإنما في القدرة على جعل التطبيق مواكباً للنظر والعلم، وتمحيص الواقع، وتكون غايته إصلاح الفكر، لكي يُدرك كل مسلم ما عليه في هذه المهمة، وليس هناك وسيلة أليق بهذا المنحى الإصلاحى أكثر موائمة من العلم، إذ «العلم أعظم أركان الحضارة وأقوى أسبابها، والبحث في علوم الأمم وآدابهم من أهم واجبات المؤرخين، وخصوصاً في الإسلام»⁽¹⁾، والمهمة عند من يناط بهم واجب العلم تكليفاً ثقیلاً، مطلوبٌ ومرغوبٌ في آن، لأن «اتجاه الإنسان نحو العلم ينطوي على قدر كبير من التضحية: التضحية بالراحة والهدوء والاستسلام للخيال السهل الطليق، كما ينطوي على عادات عقلية فيها قدر كبير من الصرامة والقسوة على النفس»⁽²⁾، فتضحيات أصحاب العقول في سبيل امتلاك علومهم وانشغالهم بها، يمدهم بمدد من العطاء، بسبب «أن الأفكار الجادة عند المفكرين العظام لا تأتي من فراغ، ولا تؤتي أكلها إلا إذا كانت وليدة تفاعل المفكر أو المصلح مع أحداث عصره وظروفه»⁽³⁾، ومطلب العلم يعاضده دائماً وأبداً مطلب الشرع» فالشرع لا يرد بما

(1) جرجي زيدان: تاريخ التمدن في الإسلام، ص5.

(2) فؤاد زكريا: التفكير العلمي، ص46.

(3) الجزائر: الإمام المجدد، ص30.

يمنع منه العقل، والعقل لا يتبع فيما يمنع منه الشرع»⁽¹⁾، وواجب العلم ألا تتضاءل عزائم أهله، وأن يكون الواقع الإسلامي منطلقه وغايته، في الطبيعيات كما في الإنسانيات، في الدين كما في الدنيا، في الكائن كما فيما ينبغي أن يكون، في الذات كما في الآخر، هذا في متناول أصحاب الهمم العالية الراسخة، لا أصحاب توهم الأزمات وصناعتها ممن يجيدون تلك الصناعة في كل زمن، فيما تثيره كتبهم من وجود أزمة في العقل العربي الإسلامي، والحقيقة «إنما هي أزمة متخيلة ليس لها وجود، والأزمة الموجودة غالباً لم تتحدث عنها هذه الكتابات، شعور هؤلاء الكتبة بهذه الأزمة باعتبارها أزمتهم هم، وليست أزمة العقل المسلم، المطلوب عندهم هو الأخذ بفكر الحداثة، ومنطق الحداثة، ومنهج الحداثة تحت شعار الدين وتحت شعار الإسلام، وهذا أمر غير ممكن إطلاقاً»⁽²⁾، ربما اعتقدوا أن لا قدرة للأمة على التزحزح بعيداً عن التخلف مادام تعلقها بدينها وثوابته من الوحي الإلهي موجوداً ومكيناً، واعتقدوا معه؛ أن هذا التعلق هو السبب الرئيس المؤدي إلى حالنا اليوم.

إن «ما اشتغل به المسلمون في صدر الإسلام من العلوم مرجعه

(1) الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص 98.

(2) محمد مهدي شمس الدين: الاجتهاد والتجديد، ص 216.

القرآن»⁽¹⁾، فالعلم حين يفعل فعله في العقل الإسلامي بأثرٍ نقيٍّ من الفهم والوعي بمراد الوحي لا تأتي نتائجه بالنقائص ولا بالنقائص، يتم ذلك عندما يجوب العقل مساحات التفكير وساحات الإصلاح دون أن يتخلى عن هدى السماء، أو جز العقاد هذا المقصد في أن من قال «إن العمل بالنص يعني العمل بغير فهم فليس من الإسلام في شيء»⁽²⁾.

ومن جهة ثانية فقد جاء في محكم التنزيل ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾ الأنعام / 159، يقول الزمخشري أن «فارقوا دينهم» أي: تركوه»، «وكانوا شيعاً» أي: فرقاً، كل فرقة تشيع إماماً لها»⁽³⁾، فالإسلام يقر التنوع ويؤمن به ويؤمّنه، ويحمي اختلافات الناس في الفهم والروى والتوجه ما لم تتفرق في ثوابت دينها، لأن الافتراق في الدين ينسج الاغتراب في أرجاء البناء الإسلامي للمجتمع، يقول أبو زهرة «أي غربة أشد من أن تحارب جماعة إسلامية أخرى من غير أي جريمة دينية»⁽⁴⁾، خاصة وأن ما يؤدي إلى التنازع في الغالب لا يمس إقضايا الفروع، كالتوجهات الفقهية التي لا تمس الدين في أصل من أصوله، يقول الزركشي «إن الله لم ينصب على جميع الأحكام الشرعية أدلة قاطعة، بل جعلها ظنية، قصداً للتوسيع

(1) جرجي زيدان: تاريخ التمدن في الإسلام، ص 43.

(2) العقاد: موسوعة العقاد الإسلامية، مج 5، ص 924.

(3) الزمخشري: الكشاف، ج 2، ص 417:416.

(4) محمد أبو زهرة: الوحدة الإسلامية، ص 5.

على المكلفين، لئلا ينحصرُوا في مذهب واحد، لقيام الدليل القاطع عليه»⁽¹⁾، فالافتراق في الدين من شأنه أن يمهد الطريق أمام جمهرة من الظاهرات هي حجر عثرة في طريقنا للتجديد، منها:

- **التعصب:** لأنه «اعتقاد باطل بأن المرء يحتكر لنفسه الحقيقة أو الفضيلة، وبأن غيره يفتقرون إليها، ومن ثم فهم دائما مخطئون»⁽²⁾، ونتائج هذا التعصب على مستوى الفرد والأمة كفيل بأن «يجعل الحقيقة ذاتية، ومتعددة، ومتناقضة، وهو ما يتعارض كلية وطبيعة الحقيقة العلمية»⁽³⁾، ولعلنا نستطيع القول إنه حيثما ينمو التعصب يتوارى العلم، وحيثما يتوارى العلم فلا يكون هناك مجال للإصلاح.
- **والتطرف:** الذي يلصقه البعض باصطلاح «الأصولية الإسلامية»، فيما ينكر آخرون «اعتبار الأصولية مرادفة للتطرف»⁽⁴⁾، وربما جذور هذا التطرف قديمة، وتجددت حديثة مما أفرزه الواقع الإسلامي المعاصر من تعنت بعض

(1) نقلا عن: إرشاد الفحول للآمدي، تحقيق: سامي بن العربي الأثري، دار الفضيلة، الرياض، 2000م، ص1114.

(2) فؤاد زكريا: التفكير العلمي، ص79.

(3) المرجع نفسه، ص81.

(4) محمد عابد الجابري: قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، القاهرة، ط1969م، ص29.

طوائف المسلمين في فهم النصوص فهماً يخصهم وخدمهم، أو الوقوف عند ظاهرات النصوص.

- والجمود: إذ «ليس من روح الإسلام أن يجمد المؤمن على عادة موروثه لأنها موروثه، وليس من روحه أن يرفض عادة جديدة لأنها جديدة»⁽¹⁾، فكلا الطرفين مردوّل، ومثلما ذم القرآن التقليد والتبعية دون وعي، ذم المتحجرين.
- والهيمنة: سواء أكانت مقصودة أم غير مقصودة، والتي «يمارسها مذهب الأغلبية داخل الدين الواحد، ودين الأكثرية داخل المجتمع الواحد»⁽²⁾، إن الهيمنة ظاهرة تفتت بين فئات المسلمين وأطرافهم، تحدث على مستوى الوعي والعلاقات الاجتماعية، وتوصل إلى اعتقاد البعض في أحقيته المطلقة لأن يكون المتحدث الأوحى باسم الإسلام.
- والاستبداد: بدءاً من الاستبداد بالرأي الفردي، وانتهاءً بأقصى أنواعه على كرامة المؤمن وحرية وهو السياسي منه، يقول الكواكبي «ما من مستبد سياسي إلى الآن إلا ويتخذ له صفة قدسية يشارك بها الله»⁽³⁾.

(1) العقاد: موسوعة العقاد الإسلامية، مج5، ص972.

(2) محمد عابد الجابري: قضايا في الفكر المعاصر، ص2.

(3) الكواكبي: طبائع الاستبداد، تقديم: أسعد السحراني، دار النفائس، بيروت، ط3،

م2006، ص47.

• والمظهيرية: وفيها يتم حصر الدين الحق في قليل من الأمور التي لا تعبر إلا عن مظهره دون جوهره ، فالتعلق بالمظهر غالباً ما يدل إلا على ضيق أفق صاحبه وضعف الاستواء في نفسه ، ويصفه مالك بن نبي بالحركة التي لا ترأسها فكرة ، بل تقودها أوثان، ويقول «ليس الخطر من الانقياد إلى نوع من الدروشة، ولكن الخطر من الانقياد الأعمى إلى الدروشة ذاتها، وليس الخطر أيضاً من اسم الصنم، ولكن من سيطرة الوثنية»، ثم يحصر المسألة في أنها «مشكلتنا العقلية»⁽¹⁾، مثل هذا السلوك ما كان له أن ينشأ ويقوي بين مسلمي الأمة إلا في اللحظات التي يصيبها فيها الوهن والتبعية المقيتة.

• والإجماع المتعدد: حيث يقود الافتراق في الدين جماعات بعينها إلى صنع قناعاتهم، ومن ثم الدفاع عنها، وتخطئة مخالفيهم - إن لم يكن تكفيرهم - لذا ظهرت دعوة للتخلي عن هذا النوع من الإجماع ، نودي بها قديماً، يقول الآمدي «اتفق أكثر المسلمين على أن الإجماع حجة شرعية يجب العمل به على كل مسلم، خلافاً للشيعة والخوارج والنظام من المعتزلة»⁽²⁾، حيث يراه النظام «كل قول قامت حجته حتى قول

(1) مالك بن نبي: شروط النهضة، ص36.

(2) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، تعليق: عبدالرزاق عفيفي، دار الصمعي، الرياض، ط2003م، ج1، ص266 والشوكاني: إرشاد الفحول، ج1، ص261 والسرخسي: أصول الفقه، ج1، ص265.

الواحد»⁽¹⁾، وحدثنا قيل «إننا إذا أبقينا الاحتجاج بالإجماع، رأينا أنفسنا أمام إجماع لأهل السنة، وإجماع للشيعة، وإجماع لغيرهم من الفرق، وهذا الإجماع المتعدد لا يمكن أن يتفق دائما»⁽²⁾، بل ذكر في حديث الرسول ﷺ «لا تجتمع أمتي على ضلالة» أن لفظة الأمة يتناول - على الحقيقة - كل الأمة على الإطلاق، والآيات التي يستدل بها على ثبوت الإجماع ليست قاطعة في إثبات المطلوب بل احتمالية، وأن الإجماع الوحيد المحقق هو إجماع العلماء في عهد الصحابة، ومن جاء بعدهم ينطبق عليهم كلام المنكرين لإمكان الإجماع، وعصرنا الراهن - نتيجة التقدم العلمي الهائل في الاتصال - يشبه عصر الصحابة في إمكان تحقق الإجماع⁽³⁾، لكن هذا القول يحصر مسألة «إمكانية الإجماع» في واحد من جوانبه وهو قدرة كل عالم على الإطلاع على آراء غيره من العلماء، والإجماع لا تنحصر مشكلته في الإطلاع، إنما في قوة الحجج وصحتها ورتبتها، إذ ربما اطلع العلماء على آراء بعضهم البعض في المسألة ذاتها، بينما تبقى الأحكام متباينة

(1) الشوكاني: إرشاد الفحول، ج1، ص261.

(2) قدرى طوقان: مقام العقل، ص72.

(3) محمد سعاد جلال: مقدمة في أصول الفقه، من مطبوعات الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، ص63 وما بعدها.

والحجج متعارضة ، فهل تدفع منهجية
التجديد إلى إعادة النظر في آليات ضبط
الأحكام الفقهية التي تعتمد دلالات
أخرى غير الكتاب والسنة الصحيحة؟

إن آثار الافتراق في الدين، وجميعها عوائق
تصيب منهجية الإصلاح في مقتل، قد تم
تشخيص أثرها في الأمة حين وهى بناؤها،
وانتشر منظومها، وتفرقت فيها الأهواء، وانشقت
العصي، وتبدد ما كان مجتمعاً، وانحل ما



كان منعقداً، وانفصمت عرى التعاون، وانقطعت روابط التعاضد، وانصرفت عزائم أفرادها عما يحفظ وجودها، ودار كل في محيط شخصه المحدود بنهايات بدنه، وكان سببه أن حدثت فيهم قناعة الرضا بكل حال، وصار كل مسلم في اعتقاده يحكم لنفسه سلاسل من الجبن وأغلال من اليأس، لهذا فإن نتيجته أن «تغل يده عن العمل وتقف قدماه عن السعي، ويحس بعد ذلك بغاية العجز عن كل ما فيه خيره وصلاحه»⁽¹⁾.

يصعب أحياناً؛ بل ويستحيل صناعة الإصلاح في مسار الأمة، والافتراق الذي يحيط بنا ويتخللنا، ويفعل فعله بين طوائف المسلمين، إن ممارسة النقد خطوة واجبة في هذا المضمار» للمراجعة والنقد، لأن «النقد كنظرية وممارسة من الأبعاد الغائبة في الفكر الإسلامي المعاصر»⁽²⁾، وأقوى صورة له إنما تتجلى في النقد الذاتي، إذ هو درجة أولى في «الاتجاه نحو الكمال»⁽³⁾، والإصلاح بكافة أبعاده هو مضمار العمل المعبر عن إرادات المسلمين في الإصلاح، الذي لا يجب أن يتوقف نحو الكمال الإنساني؛ الذي يرتضيه ديننا وأخلاقنا وتاريخنا وحضارتنا، إذ إن هذه المكونات جميعاً هي شاهدٌ علي

(1) الأفغاني: العروة الوثقى، ص 14.

(2) محمد مهدي شمس الدين: الاجتهاد والتجديد، ص 209.

(3) حسن حنفي: من النقل إلى الإبداع، ص 7



إراداتنا، وشاهدٌ على إصلاحنا، إنفاذاً لوعد الله تعالى أولاً، وإنفاذاً
للتجديد.



المبحث الثالث النظام الوقفي نموذجاً للدراسة (من الإرادة إلى الإصلاح)

- تمهيد
- خصوصية المشروعية في الوقف
- خصوصية الدلالة في الوقف
- خصوصية الوحدة والتطابق بين الباعث والغاية

تمهيد :

تتنوع الزوايا التي من خلالها تتم دراسة الوقف في الإسلام، ما هو فقهيٌّ منها، أو أصوليٌّ، أو أخلاقيٌّ، أو اجتماعيٌّ، أو سياسيٌّ، أو اقتصاديٌّ، ويختلف تبعاً لذلك قدر اهتمام الدارسين بزوايا أكثر عن غيرها، لذا فمن المؤكد أن هذه الدراسة سوف تتقاطع في بعض مفاصلها مع أحكام الوقف الفقهية، وتخوض في أبعاده الأخلاقية والاجتماعية، وتتصدى لأثر السياسة فيه، وربما لدلالاته الاقتصادية، لكن ذلك كله يأتي عرضاً، لأن غرضنا الأولي من هذا الجزء في دراستنا هو:

– تقنين، وتحليل المعايير التي تضبط العمل الوقفي الإسلامي، وتضفي عليه خصوصية عقدية وفقهية وأخلاقية ما يجعله نظاماً متميزاً عما عداه من نظم التكافل الاجتماعي في الإسلام من جهة، وما عرفته الحضارات القديمة، ولا زالت بعض الأمم من غير المسلمين تمارسه وتعاطاه في أنشطتها المختلفة من جهة ثانية.

– تحليل الترابط والانسجام بين إرادة المسلم في أن يوقف لله تعالى، وغايته في تنفيذ الإصلاح بين الناس.

فإن أميز ما أقامه الإسلام بين المسلمين؛ لتمكينهم من الدين الحق، أن يسر لهم معتقداتهم، وتصوراتهم، وأخلاقهم، وتفاعلاتهم

الحياتية، وفق مجموعة من النظم.

والإسلام عندما يشرع نظاماً للناس لا يؤسسه اندفاعاً عشوائياً أو استجابة عابرة، وإنما استناداً إلى أطر عامة محددة، وقواعد منظمة، وإرادة إيمانية، تتسق والروح السائدة في الدين، تسعى إلى توثيق العلاقة بين اعتقاد المسلم وسلوكه، أو بعبارة أدق، إنه يرسخ مشيئة الخير في النفوس، ويجعلها المحدد الأول للعمل المصلح المؤدي إلى إصلاح الحياة بالنسبة لكل البشر وإسعادهم.

كان هذا هو توجه المجتمع المدني عقب الهجرة إلى المدينة في بداية تشييد الدولة الأولى للإسلام، والرسول ﷺ في اتصال راق مع وحي السماء، ومع صحابته، ومع مجتمع المسلمين الأول يكابد معهم أمور حياتهم مكابدة الوعي بواقعهم، واليقين بمطلوب الدين فيهم، من إرادة إيمانية واعية، وأداء سلوكي يتطابق وهذا الخلق، فكان مما أقامه الإسلام أن أنتج نظام الوقف على غير مثال سابق أو لاحق.

وما يجب التركيز عليه، أن التفرد في الوقف الإسلامي قد صنعته

خصوصية، واكبت نشأته، فكانت روحه التي تعبر عنه وتدل عليه، لم تقتصر هذه الروح على جانب منه دون آخر، وإنما امتدت في كيانه، وتغلغت عبر شرايين الوقف الكبرى، من خلال ثلاثة من المعايير الرئيسية، تمثلت فيما يلي:

- خصوصية المشروعية في التكليف
- خصوصية الدلالة: الاشتقاقية والاصطلاحية
- خصوصية الوحدة والتطابق بين الباعث والغاية في النظام الوقفي

التبس مفهوم الوقف مع غيره من المفاهيم الدالة على أوجه الإنفاق الأخرى في شريعة الإسلام، وصار هناك خلط بين نظام الوقف وما عداه من صور التكافل الاجتماعي التي سادت قبل الإسلام، وتمارسها بعض المجتمعات غير الإسلامية في الغرب إلى اليوم، كما حدث تضارب بين إقرار البعض بإسلامية الوقف، وإقرارهم في الوقت ذاته أن هناك صوراً للوقف مورست في مجتمعات مختلفة قبل الإسلام وبعده.

فانحصرت توجهات هذا المبحث في فرضية مفادها إثبات أن ما

بين نظام الوقف وصور العطاء الأخرى من قواسم مشتركة، لا يقوى على التسوية بينهما، ولا يمنع التمايز والخصوصية اللذين استحوذ عليهما الوقف الإسلامي، والإشكالية في هذه الحال، هي ما ستحدد أن النظام الوقفي، مثله مثل سائر النظم، وسائر المناهج التي أطر لها الإسلام؛ تتوحد في كل منها الباعث والغاية، حيث إن مبتداه هو إرادة حرة فاعلة، وغايته هي عمارة الكون.

* * *

خصوصية المشروعية في الوقف:

وتتجلى عبر محاور:

1- إن تشريعه جاء بوحى إلهي من السماء:

حيث تحددت اللبنة الأولى في مشروعية الوقف من النص القرآني ﴿لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون﴾ آل عمران / 92، وقوله تعالى ﴿آمنوا بالله ورسوله وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه فالذين آمنوا منكم وأنفقوا لهم أجر كبير﴾ الحديد / 7، والذي حمل دعوة ينضوي في

والاحتفاظ بشروط التقوى في حل ما قرب منه ⁽¹⁾.

2- وأكدته السنة الصحيحة:

تمثل ذلك في حرص نبي الأمة ﷺ على تطبيقه، وقد أوردت كتب الصحاح متفقاً عليه، ما رواه عبد الله بن عمر في شأن أرض خيبر التي أصابها عمر، ما قاله الرسول ﷺ: «(إن شئت حبست أصلها، وتصدقت بها، غير أنه لا يباع أصلها، ولا يبتاع، ولا يوهب، ولا يورث)»⁽²⁾، ففي عبارة الرسول تجسيد لخصيصة إسلامية هي تمكن المعتقد الإيماني في نفس الواقف وانبعائه قوة دافعة، وكافية، لأن يسيطر بها على غريزته الإنسانية وهي حبه للتملك، وهو يعلم أن وقفه سوف يزرع عنه ملكيته، ويمنع عنه البيع والهبة والميراث.

كما أورد ابن حنبل في مسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه، أن النبي ﷺ قال: «(إذامات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاثة: إلا من صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له)»⁽³⁾، في توكيد نبوي لا ينقطع لضرورة العطاء، واستمرارية الجزاء.

(1) الزمخشري: الكشاف، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض،

مكتبة العبيكل، ط 1، 1998م، ج 5، ص 198

(2) ابن قدامة: المغني: تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح الحلوة، دار

عالم الكتب، الرياض، ط 3، 1997م، ج 8، ص 184.

(3) ابن حنبل: المسند، تحقيق: أحمد محمود شاكر وحمزة أحمد الزين، دار الحديث،

القاهرة، حديث رقم 8830، ج 9، ص 21.

3- وأجمع عليه الفقهاء (رغم اختلافهم في أحكامه الجزئية):

أجمع الجمهور الغالب من الفقهاء على مشروعية الوقف، لأن «هناك من الفقهاء من أنكروه وعده باطلا، وحجته كيف يمنع الإنسان من التصرف في ملكه»⁽¹⁾، كان هذا قول أبي حنيفة، في أن «الوقف عطية صحيحة ولكنه غير لازم ولا يزول ملك الواقف عنه إلا بعد أن يحكم به حاكم أو يعلقه بموته»⁽²⁾، فلم يختلف مع بقية المذاهب إلا في اللزوم، وقال أبو يوسف ومحمد من أصحاب أبي حنيفة أن الوقف «حبس العين على حكم ملك الله تعالى والتصدق بالمنفعة على جهة من جهات الخير ابتداء وانتهاء»⁽³⁾، مما دفع البعض إلى القول بأن الفقهاء «متفقون عدا الحنفية على أن الوقف باب من أبواب التكافل في الإسلام، وأنه يخرج الشيء الموقوف من تصرف الواقف»⁽⁴⁾، والصواب أن لا يحدد الاستثناء بصاحب المذهب، فالمذهب الفقهي مع نسبه إلى مؤسسه، يتكامل مع من تبعه من صحابته وتلامذته، ومن يحتاجون به، ويعتمدونه في الفتيا والشروح،

(1) محمد أبو زهرة: الوقف، مطبعة أحمد مخيمر، القاهرة، ط1959م، ص47.

(2) الشعراي: كتاب الميزان، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، ط1989م، ج3، ص143.

(3) أحمد محمود الشافعي: الوصية والوقف، دار الهدى للمطبوعات، الإسكندرية، ط1994م، ص195.

(4) عبد القادر بن عزوز: فقه استثمار الوقف، الأمانة العامة للأوقاف، الكويت، ط2008م، ص22.

ويلتزمونه دون غيره من المذاهب.

ولخصوصية المشروعية في الوقف وجهان، هما:

الوجه الأول:

تذهب واحدة من الدراسات الوقفية إلى أن جمهور الفقهاء من مختلف المذاهب قد التقوا على أن «الوقف في حقيقة معناه هو عبارة عن تصرف تخرج به العين الموقوفة من ملكية الواقف، ولكنها لا تدخل في ملكية الموقوف عليه فرداً كان أو جهة بل تكون على حكم ملك الله تعالى»⁽¹⁾، لأن الواقف يلزم له أن يستقر في يقينه أن وقفه «حبس العين عن أن تكون مملوكة لأحد من الناس وهو منهم وجعلها على حكم ملك الله تعالى»⁽²⁾، ولهذا يعتبر علي جمعه أنه في اللحظة التي يوقف الواقف فيها، فإنه يمارس قهراً لنفسه «على إخراج جزء من ملكه إلى ملك الله تزكية»⁽³⁾، ويرفض ما توجهت إليه بعض الأدبيات المعاصرة التي تكلمت في الوقف، وأخرجت الله من منظومة الوقف، عندما استبدلوا ما يعبر عنه بأنه حق الله في المال أو

(1) إبراهيم البيومي غانم: الأوقاف والسياسة في مصر، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1998م، ص51.

(2) عبد الوهاب خلاف: أحكام الوقف، مطبعة النصر، القاهرة، ص14.

(3) علي جمعة: ضمن كتاب «الوقف والعولمة»، الأمانة العامة للأوقاف، الكويت، 2010م، ص43.



إلا اعتقاداً وقولاً وعملاً»، هذا ما ذهبت إليه مذاهب الإسلاميين كافة، ووردت فيه آثارٌ أكثر، إلى حد اعتبار الإيمان «تصديق القلب، فإذا قوي سمي يقيناً»⁽¹⁾.

عندما يستقر الإيمان اليقيني في نفس الواقف يسمو به إلى درجة الكمال الإنساني، وربما لهذا السبب اعتبر ابن القيم أن «كمال الإنسان الحقيقي في الإيمان والعمل الصالح بمقتضى هذا الإيمان، لأن الله سبحانه أقسم أن كل أحد خاسر إلا من كمل قوته العلمية بالإيمان، وقوته العملية بالعمل الصالح»⁽²⁾، هي إذن أركانٌ ثلاثة تفصح عن الخصوصية في الجانب الإيماني لمشروعية الوقف، وتتمثل في:

- تصديق القلب.
- معلوم يقيني.

(1) التهانوي: كشف اصطلاحات الفنون، تحقيق: علي دحروج، مكتبة لبنان، بيروت، ط1، 1996م، ج1، ص165 وابن كثير: تفسير القرآن العظيم، تحقيق: مصطفى السيد وآخرون، مؤسسة قرطبة، بيروت، ج1، ص146 و165 والأشعري: الإبانة، دار ابن زيدون، بيروت، ط1، ص11 وابن أبي العز: شرح العقيدة الطحاوية، نسخة اليترونية، مكتبة المصطفى، ص390 والكلاباذي: التعرف، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993م، ص88 والغزالي: إحياء علوم الدين، مطبعة كرياتة فوترا سماراغ، أندونيسيا، ج3، ص340.

(2) ابن القيم: مدارج السالكين، تحقيق: رضوان جامع، مؤسسة المختار، القاهرة، ط1، 2001، مج1، ص20.





• أداء.

عندما تجتمع معاً تشكل الوجه المعبر عن إرادة المسلم، إنها أشبه ما تكون بقوانين أخلاقية، لكنها «ليست ترفاً عقلياً وإنما هي قواعد للعمل»⁽¹⁾، ما يضيفي على الاندفاع الإرادي في نفس الواقف، صفة الدوام في انعكاس فريد لخصوصية الوقف الإسلامي، لهذا اعتبر «أن منظومة فكرية هي التي تحقق مفهوم الاستدامة في الفعل الحضاري للوقف وهي الحبس والتسييل والتأييد والالتزام بشروط الواقف»⁽²⁾، هذه المنظومة التي أدت إلى أنه «لم يكن أحد من أصحاب النبي ذو مقدرة إلا وقف»⁽³⁾.

عندما تتكاتف أسانيد الإيمان واليقين في قلب من يملك السعة في الرزق، فانه كفيلٌ بأن يبطل نوازعه الغريزية للتشبث بما يملك، فلا ينتظر سؤلاً ممن في نفسه ضرورة، ولا يقدر على بلوغها، يصف مصطفى السباعي «أغرب مظاهرة في التاريخ»، عندما ذهب الفقراء إلى رسول الله ﷺ ليعربوا عن آلامهم في تخلفهم عن الأغنياء في ميادين الخير والإحسان، لم يحتشدوا للمطالبة بحق مأخوذ وكرامة

- (1) أحمد محمود صبحي: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، دار المعارف، القاهرة، ط2، ص31.
 (2) نصر عارف: «الوقف والعوامة»، ضمن منشورات الأمانة العامة للأوقاف، الكويت، 2010م، ص87.
 (3) ابن قدامة: المعني، ج8، ص87.



مسلوبة ، فذلك ما لم يقع لهم قط»⁽¹⁾، فالإسلام يجعل رغبة المنفق في الإنفاق، ورغبة المحتاج في سد حاجته، خصيصتين إسلاميتين إنسانيتين أخلاقيتين في آن، لأن مقصود الشرع أن تتكامل الرغبتان دونما تضارب، ودونما إلحاح على الواقف لكي ينفق، وأيضاً دون إلحاح من الموقوف عليه بأنه في احتياج، هكذا يصون للغني كرامته، وللفقير تعففه، وما يحدث من قصور في التوجه الخيري من جهة المسلمين لفعل الوقف له مسبباته المسئولة عنه، لعل غياب الوعي في المجتمعات الإسلامية بالنظام الوقفي والغاية الشرعية منه، يحتل موقع الصدارة من هذه المسببات.

الوجه الثاني:

ويتمثل في النزوع الإنساني الاجتماعي، الذي التفت إليه التشريع الإسلامي قبل أن ينتبه إليه ضمير العالم عندما أعلن الإسلام نظامه الشامل للتكافل «دون أن تكون هنالك في البيئة العربية التي ظهر فيها الإسلام عوامل اضطرت له لإعلان هذا النظام ودون أن يصدر ذلك عن حقد من فئة أو رغبة في انتزاع المال والسيطرة عليه انتقاماً من الأثرياء»⁽²⁾، كما أنه إبداعٌ إسلاميٌّ خالصٌ حتى «أصبح للوقف نظاماً

(1) مصطفى السباعي: اشتراكية الإسلام، الدار القومية للطباعة، القاهرة، ص 204.

(2) مصطفى السباعي: اشتراكية الإسلام، الدار القومية للطباعة، القاهرة، ص 136.

متكامل في أركانه - نظرياً وعملياً - من أهم خصائصه أنه موصولٌ بسبب إلى «يوم الناس» الذي يعيشونه في الحياة الدنيا، وبسبب إلى «يوم الدين» الذي ينتظرهم في الحياة الآخرة»، بهذه الخاصية يكتسب الوقف «شخصية متميزة عن كافة صور العمل التطوعي التي عرفتھا الحضارات القديمة السابقة على الإسلام»⁽¹⁾.

فالخصوصية التي أضفت على الوقف الإسلامي شخصيته المتفردة وفرضت اعتباريته، قد جمعت بين طياتها خصيصة العلم إلى أخلاقيات الإيمان، فاستطاعت:

إحداث التوازن بين مادية الإنسان وروحانيته في انسجام لم يتوفر فيما عداه، ولم تتخل عن أحدهما لحساب الآخر، فلم تحصره في عناصره المادية التي تصل الأغنياء بالمحتاجين، ولم تحصره في إطار إيماني غيبي بعيد عن مجريات حياتهم.

ومعيار هذه الخصوصية التي تتصل بمشروعيته في الدين، أنه فعلٌ إنسانيٌّ مرتبطٌ في كل خطوة منه بأمر السماء، ولهذا كانت تجربته مثلاً يحتذى، يأخذ منها الغرب نموذجاً للتطبيق في حياتهم، غير أن أوروبا في خضم نهضتها الحديثة - وهي أول من اطلع على تجربة المسلمين الواقعية - لم تأخذ من تلك التجربة سوى جانبها المادي، وأغفلت أشد ما يميزها ويكسبها خصوصيتها، وهو الجانب الإيماني (1) إبراهيم البيومي غانم: الأوقاف والسياسة في مصر، ص 23.

الذي يوجهها نحو مرضاة الله تعالى ويسخرها لخدمة البشر، الى الدرجة التي يعتبرون فيها العلم بالانفاق - في حضارته المادية الحديثة والمعاصرة - وهو يتخلى عن الايمان والسمو الروحي « قيمة حقيقية مطلقاً»⁽¹⁾، وهذا ما لم تسع إليه تجربة المسلمين الوقفية.

الخصوصية في الدلالة :

غالبا ما تقود الدلالات الاشتقاقية للألفاظ، العلماء والباحثين إلى دلالاتها الاصطلاحية، ومثلما تفرد الوقف بمشروعيته في الإسلام، التي تنعقد بالتصديق الإيماني المبني على علم يؤدي إلى أداء الفعل، فان كتب اللغة تذكر أن «وقف» أي: سكن بعد المشي، ووقف الحديث أي: بينه، ووقف الدار ونحوها بمعنى «حبسها في سبيل الله، واشتق منها» الموقوف «وهي العين المحروسة»⁽²⁾، فانتظمت الدلالة اللغوية للوقف عند معنى «التحبيس»⁽³⁾، ولم تبعد دلالات الاصطلاح عما دلت عليه اللغة، إذ الوقف في عرف الفقهاء

(1) أحمد فؤاد باشا: قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط 1، 1996م، ص71.

(2) إبراهيم أنيس وآخرون، المعجم الوسيط، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، ج2، ص1051-1052.

(3) الجرجاني: التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، ط1، 1985م، ص 274، و

Ana Maria Carballeira: Pauvrete et foundations Pieuses Dans la Grande Nasride www.brill.nl p. 492.

«حبس العين على ملك الله تعالى فيزول ملك الواقف عنه»⁽¹⁾، كما أنه «حبس الأصل وتسبيل الثمرة» أي «حبس المال وصرف منافعه في سبيل الله»⁽²⁾، فالتحبيس «إنهاء حق المالك، وحق كل من يؤؤل إليه الملك»، والتسبيل «جعل منفعته واستعماله والانتفاع به فوتا في سبيل الله لفائدة الذين حبس عليهم»⁽³⁾.

هذان وجهان أوليان لخصوصية الدلالة:

- الأول: يتجلى فيه حرص اللسان العربي على لفظة الرسول ﷺ «حبست»، وانعقاد المعنى والدلالة عليه، وتم تداولها في اجتهادات الفقهاء ودراساتهم واستعمالات الناس، وانتقل من جيل لآخر، واتفق فقهاء على اللفظ دون سواه.
- والوجه الآخر: يكمن في دلالة «التسبيل» والتي تنصرف إلى التبعة المرجوة من الحبس، دل هذا على الجهد الذي بذله المسلمون في الاعتزاز بلغتهم وألفاظهم المعبرة عن نظمهم التي يتداولونها، كما دل على أثرهم في الآخرين، فلا زال أقصى الطرف الغربي من القارة الأوروبية يعبر في أدبياته عما يعتبرونه وقفاً بلفظ «الحبوس» و«الأحباس» دلالة على وجودها

(1) النّهانوي: كشف اصطلاحات الفنون، ص1802.

(2) سيد سابق: فقه السنة، الفتح للإعلام العربي، القاهرة، ج3، ص259.

(3) الريسوني: الوقف في الإسلام، الأمانة العامة للأوقاف، الكويت، ص7.

دلالاتهما أيضا «العطية»⁽¹⁾، أو «الهبة» أو «المنحة» التي يقدمها شخص ثري إلى آخر لتكون له دخلا يعينه، أو لمؤسسة لتكون لها مصدر تمويل احتياجاتها⁽²⁾.

هكذا أظهرت الدلالات الاشتقاقية للفظه الوقف في أنحاء من أوروبا، والتي تعود في أغلبها إلى القرون الوسطى فترة الازدهار والسطوة الحضارية للإسلام، أظهرت الأثر الإسلامي فيها، لكن هذه الدلالات، لغة واصطلاحا قد أفرغت الألفاظ المعبرة عن العطاء من بعدها الإيماني، وأبقته في نطاق البعد المادي الذي يتداوله العامة من الناس، لأن نظام الوقف في الإسلام «نبت من فكرة إيمانية تمثلت في الصدقة الجارية»، والنظم التي حاولت أن تحاكيه «تستهدف المصلحة والمنفعة الخاصة أو العامة»⁽³⁾، وهي في عمومها منافع حياتية، تستند إلى غايات دنيوية.

والأمر على غير ذلك في الإسلام الذي «علم المؤمنين كيفية الإنفاق الذي ينتفعون به في الآخرة»، يقول الرازي «كان السلف إذا أحبوا

(1) Eric Partridge: Origins, (London: Routledge, 2002) 2002, p182.

(2) The World Book Dictionary, World Book, (Inc, Chicago, 2001)
Volume 1, p 69.

(3) إبراهيم عبد الباقي: دور الوقف في تنمية المجتمع، الأمانة العامة للأوقاف، الكويت، ط2006م، ص105.



العطية شامل لجميعها»⁽¹⁾، وفي هذا الاتجاه يقول الكاساني عن الهبة أن حكمها «الإيجاب من الواهب»، وأنها «تصرف شرعي، والتصرف الشرعي وجوده مشرعا»، ومعناه «ما دل عليه اللفظ» ويكون «من غير عوض»، وأنها «بمعنى العطية»⁽²⁾، هذا ما أدى إلى شيء من الالتباس عند التمييز بين مدلولات الألفاظ المعبرة فقهيًا عن العطاء في الإسلام، خاصة الوقف والهبة والهدية، وقوّى هذا الالتباس ظاهران:

• كثرة الأحكام الفقهية المتصلة بجزئيات الوقف.

• وشدة الاختلاف المذهبي فيها.

مما يستلزم جهداً فقهيًا في كل عصر، غايته حصر الأحكام الجزئية وتضييق الاختلافات المذهبية، بسبب ضآلة المحصول الفقهي الذي يتم بذله لتقليل الاختلافات الحاصلة في فروع الأحكام الوقفية، واثبات هذا الجهد «إضافة معتبرة» لفقهاء وعلماء الإسلام، فضلا عن كونها حاجة ماسة للمجتمعات الإسلامية المعاصرة في تطبيقاتها للتكافل الاجتماعي الإسلامي.

إن ألفاظ الوقف والهبة والهدية تلتقي في أنها:

• من الصدقات.

(1) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(2) الكاساني: بدائع الصنائع، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1986، مج6، ص115-



- وتكون بغير عوض.
- وأساسها الإيجاب.
- ويمكن أن يوصف كل منها بأنه: عطية ومنحة وتبرع وتطوع لأداء فعل الخير امتثالاً لمراد الله عز وجل، مثلما توصف بأنها طاعة وقربة لله تعالى.

- وتختلف عن النفقة «المقررة لبعض الأقارب على قريتهم الموسر أو الكسوب القادر»، والتي اختلف الفقهاء في «حدود القرابة الموجبة للإنفاق»⁽¹⁾، وهي «واجبة بالشرع»، و«ترد إلى العرف»، و«تكون من غير تحديد، ولا تقدير، ولا تقييد»⁽²⁾.

- وتختلف عن الزكاة التي هي «تمليك مالٍ مخصوصٍ لمستحقه بشرائطٍ مخصوصة، وهي ركن الإسلام، وفرض عين على كل من توفرت فيه أشراطها، وفرضيتها معلومة من الدين بالضرورة»⁽³⁾، وقد وصفت بـ «الصدقة» فيما رواه ابن ماجه في سننه، عندما بعث الرسول ﷺ معاذ إلى اليمن فقال

(1) محمد أبو زهرة: الأحوال الشخصية، دار الفكر العربي، القاهرة، ص415.
 (2) الألباني: جامع الفقه، تحقيق: يسري السيد محمد، دار الوفاء، المنصورة، ط1، 2000م، ج6، ص216.
 (3) الجزيري: الفقه على المذاهب الأربعة، مكتبة الحقيقة، تركيا، 2004م، مج22، ص282.



له «أعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة في أموالهم، تؤخذ من أغنيائهم فترد إلى فقرائهم»⁽¹⁾، وفي قوله ﷺ «ليس في المال حق سوى الزكاة»⁽²⁾، دلالة على وجوبها فرضاً، والأمر الإلهي فيها صريح.

- وتختلف عن «الأوامر بالنفقة في الجهاد»، وكذلك «حق الضيافة»، وحق الرحم والجار»، وأيضاً «سد رمق المضطر»⁽³⁾.

- وتختلف عن القرض والذي سمي «المال الذي تعطيه لغيرك ثم تتقاضاه منه قرضاً لأنه قطعة من مالك»⁽⁴⁾.

- وتختلف عن الوصية لأنها «تبرع محض، يجريه الإنسان في ماله، سواء صرح بلفظ الوصية أو لم يصرح، وتختلف عن الوقف، أن التملك فيها لا يتحقق ولا تظهر فائدته وجدواه إلا بعد الموت»⁽⁵⁾.

- لكنها جميعاً تقع في باب «الإحسان»، وهو «بذل جميع

(1) ابن ماجة: سنن ابن ماجة، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، ج2، كتاب الزكاة، حديث رقم 1783.

(2) المرجع نفسه، ج2، حديث رقم 1789.

(3) المقبلي: المنار في المختار، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1998م، مج1، ص281.

(4) الجزيري: الفقه على المذاهب الأربعة، مج3، ص275.

(5) محمد بن عبد العزيز: الوقف في الفكر الإسلامي، ج1، ط1996م، ص65.



المنافع من أي نوع كان، لأي مخلوق يكون، أي أنها فعل ما ينبغي من الخير»⁽¹⁾.

وما أدى إلى اضطراب الدلالات بين هذه الألفاظ، الخلط في عرف استعمالاتها اللغوية والاصطلاحية، بين ما هو اسم، وما هو صفة، لأن:

– **ألفاظ:** الوقف والهبة والنفقة والزكاة والقرض والوصية، دالة على أسماء يعبر كل منها عن صورة بعينها من صور العطاء.

– **وألفاظ:** الصدقة والعطية والمنحة والتبرع والإحسان والطاعة والقربة والتطوع، دالة على صفات، تنطبق على صور العطاء جميعاً.

لكن التمايز الذي يعطي الوقف خصوصيته في الدلالة؛ أنه:

- نظاماً مؤسسيّ، أساسه أخلاقي، لا ينعقد إلا بالإيجاب، لأن «الإيجاب في صيغة الوقف هو ما يدل على إرادة الواقف»⁽²⁾.

(1) الجرجاني: التعريفات، ص11.

(2) الموسوعة الفقهية، ح44، ص113.

- وله اعتبارية استمدتها من مشروعيتها في الدين قبل أن يؤيدها الواقع الاجتماعي والفقهي والقانوني.
- ويتفرد بتحسيس أصل العطاء، ويعبر عن صفته وفعله من لفظه الدال عليه
- وينزع عن المنفق ملكيته؛ لغاية محددة هي الإصلاح
- ويمتد ثوابه وأجره إلى ما بعد موت الواقف.

هذه الخصائص المميزة للوقف يشوبها الخلاف الفقهي بين المذاهب في أحكامه الجزئية، يقول الكبيسي «إن نظام الوقف في الشريعة الإسلامية قد لاقى خلافاً بين الفقهاء في أكثر مسائله ومراحلها، ابتداءً من مشروعيته إلى آخر جزئية من جزئياته»⁽¹⁾، وكثيراً ما يستغرقنا الاختلاف في تفاصيل هذه الجزئيات، وهي في أصلها توسعة ورحمة، إلى الوقوف عند جزئية منها، والميل إليها، والدفاع عنها، ورفض ما عداها، وربما أدّى إلى نزاعات فكرية، وظهور جماعات وفرق، يكون سببها، فكرة فقهية جزئية مما يقع في نطاق الاجتهاد المطلوب في قضايا الدين.

ولعله كان باباً واسعاً لتوغل الأثر السياسي في أعمال الوقف، وفي إفساد إرادات بعض الواقفين، بل والحد من النزوع الإيماني (1) محمد الكبيسي: الوقف في الشريعة الإسلامية، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط1997م، ص3.

إلى فعله، ومجتمعاتنا الإسلامية في أشد الحاجة إلى نمائه واطراده، وارتقاء الدور الوقفي، لتطوير قدراتنا، وتفعيل مرادات الشرع فينا، لأنه وكما يقول ابن عاشور «ان حفظ المجموع يتوقف على حفظ جزئياته»⁽¹⁾، هذا القول ينبهنا إلى أهمية تأصيل وحصر الجزئيات وأحكامها والتي شاعت في الفرعيات المتصلة بالوقف، والتقريب بينها بدلالة يقرها الشرع، ولا تتنازعها أهواء أنصار المذاهب الفقهية المختلفة.

* * *

(1) محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، الأردن، ط2، 2001م، ص455.



خصوصية الوحدة والتطابق بين الباعث والغاية :

يتجلى في هذا المعيار أقوى ما يميز الوقف الإسلامي، والذي يتكامل

في:

- لفظ الوقف الذي يعبر به عن نيته للقيام بالفعل، ويعد فقهيًا المميز الجوهرى لركن الصيغة في الوقف
- والنية ذاتها؛ الدالة على مشيئة وإرادة الواقف لأن يوقف
- والإخلاص فيها

أما ما يتصل بلفظ الوقف :

فان ألفاظ الوقف ستة كما بينها ابن قدامه، ثلاثة صريحة هي: وقفت، وحبست، وسبلت، متى قيلت واحدة صح الوقف، وثبت لها عرف الاستعمال بين الناس، وانضم إلي ذلك عرف الشارع، والكناية هي: تصدقت، وحرمت، وأبدت ، ولم يثبت لها عرف الاستعمال، فلا يحصل الوقف بمجردا ، ويصح الوقف إذا انضم إليها لفظة أخرى مثل: صدقة موقوفة أو محبسة أو مسبلة أو محرمة أو مؤبدة، أو توصف بصفات أوقف، فيقال: صدقة لا تباع ولا



توهب ولا تورث، أو ينوي الواقف، فيكون على ما نوى⁽¹⁾، فقد أولى الفقه أهمية قصوى لعبارة الواقف لأن «العبارات لا تقصر عن المقاصد، ولا يتحقق انتفاء القصور إلا بعد أن يكون لكل مقصود عبارة هو مخصوص بها»⁽²⁾، أي أن ألفاظ العبارة الدالة على الفعل تكون مساوية لتمام المقصود منها، أو هكذا يجب أن تكون، وكما يُروى عن الشافعية قولهم «شرط الواقف صحة عبارته»⁽³⁾، أو كما قيل عن الوقف بأنه «بصير وقفا بمجرد القول»⁽⁴⁾، وإن ذهب جمهور الفقهاء إلى أن الوقف يصح بأحد أمرين: الفعل الدال عليه، والقول صريحاً أو كناية⁽⁵⁾، والفعل في حال الوقف معبرٌ عن إرادة الواقف، حيث يمكن أن ينعقد الوقف بالنية وتعاقب الفعل عليها، لكن جوهر كل منهما - القول والفعل - لا ينعقد إلا بنية التأيد، حيث «إذا وقف رجل أرضاً له على وجوه سماها، وعلى أنه بالخيار في إبطال أصل الوقف ما بداله، يكون وقفه باطلاً»⁽⁶⁾، لأن كمال القصد في الوقف

(1) ابن قدامة: المغني، ج8، ص189.

(2) السرخسي: أصول الفقه، ج1، ص12.

(3) علي جمعة: من مجموع الفتاوى المنشورة على موقع الإفتاء الرسمي لدار الإفتاء المصرية، رقم 496، بتاريخ 2006/4/11م.

(4) إبراهيم الطرابلسي: الإسعاف، مطبعة هندية، مصر، ط2، 1902م، ص4.

(5) سيد سابق: فقه السنة، ج3، ص262 ومحمد عبد الرزاق الطبطبائي: العدد5 من مجلة أوقاف، السنة الثالثة، 2003م، الأمانة العامة للأوقاف، الكويت، ص123.

(6) هلال البصري: أحكام الوقف، مطبعة مجلس دار المعارف العثمانية، حيدر أباد، 1355هـ، ص184.

يقتضي:

- التصريح.
- وتسمية الموقوف عليهم.
- ونية التأيد.

فان أصدق تعريف جامع لصور الوقف عند الفقهاء هو «منع التصرف في رقبة العين التي يمكن الانتفاع بها مع بقاء عينها وجعل المنفعة لجهة من جهات الخير ابتداء وانتهاء»⁽¹⁾، حيث إن مقصود الشارع من الوقف في هذه الخصيصة إنما يتوخى الجماعية في الأثر، لأن الشرط الأول لتحقيق صفة الحضارية في الفعل «أن يتجاوز الفرد إلى الجماعة، لأن الأفعال الفردانية - المقصد والغاية - لن تكون فعلاً حضارياً»⁽²⁾، وفي كل الأحوال فان لفظ الواقف - أو فعله - والذي به ينعقد الوقف هو الدال على قصد الواقف.

فالمقرر في الفقه الإسلامي «أن العبرة بالمقاصد والمعاني، لا بالألفاظ والمباني»⁽³⁾، والمقاصد والمعاني من اختصاص الشخص الواقف وحده، وصحتها لا تعني صحة أعيان الوقف، إذ ما يصح تحبيسه - رغم اختلاف الفقهاء - هو ما جاز

(1) محمد أبو زهرة: الوقف، ص7.

(2) نصر عارف: ضمن دراسات «الوقف والعولمة»، ص85.

(3) محمد أبو زهرة: الوقف، ص8.

إيمانية نقية تعبر عن إرادة الواقف.

أما إذا تم الوقف بفعل، وصح الفعل قرينة دالة على الوقف، حمل الفعل الدلالات نفسها، وهذا ما يجعل صيغة الوقف تحتل عند الفقهاء مرتبة الركن الأول من أركان الوقف، ولا يصح اعتبارها شرطاً، لأن اللفظ دال على النية، والنية مقومٌ أصلي في الصيغة.

واعتبار الصيغة ركناً أي «ما يتم به الشيء وهو داخل فيه»⁽¹⁾، يضع النية موضعها الصحيح من الصيغة، فتكون بذلك جزءاً من العمل الوقفي للفرد لا يسبقه، ولا يلحق به، وإنما يحفز للفعل ويصاحبه حتى تمامه، ولعل ذلك ما استقر في يقين أبي حنيفة ليعتبر الصيغة هي الركن الوحيد المطلوب شرعاً لصحة الوقف، خلافاً لجمهرة الفقهاء الذين عدوها أركاناً أربعة هي: الصيغة، والواقف، والموقوف عليه، والموقوف⁽²⁾.

وتدخل الإرادة في ركنين رئيسيين منهما: الصيغة والواقف، ويحكم ابن عبد ربه بأن «الإرادة تحكم أسباب العمل، فكل شيء يقوم في العقل ويمثل في الوهم ذكراً، ثم فكراً، ثم إرادةً، ثم عملاً»⁽³⁾، لأن

(1) الجرجاني: التعريفات، ص10 ويعقوب بن عبد الوهاب: القواعد الفقهية، مكتبة الرشيد، الرياض، ط1، 1998م، ص112.

(2) الموسوعة الفقهية: ج44، ص112.

(3) ابن عبد ربه: العقد الفريد، ص76.

الإرادات عند الواقف التي تكون «ناشئة في الغالب عن تصورات سابقة، هي أسباب قصده للفعل، لكن الإنسان عاجز عن معرفة مبادئها وغاياتها، وإنما يحيط علماً بأسبابها»⁽¹⁾، هذا ما قال ابن خلدون، غير أن الإرادة في حال الوقف لا تكتمل إلا بتصور الواقف لسبب الفعل وغايته معاً، إذ يشكلان معاً وجهان لعملة واحدة، ولا تتحقق الخصوصية فيه إلا أن يكون نتاج تصور تم تأسيسه على وعي الواقف بالباعث الذي كون إرادته، ومكنته من الفعل لأجل غاية ترتبط أشد الارتباط بهذا الباعث.

وأما ما يتصل بالنية :

فان البحث في نية الواقف لا يعني التصدي لمسألة النية من منظور ميتافيزيقي غيبي، وإنما من منظور أخلاقي عملي، لأن ذلك من صميم الدين، فالنية «محلها القلب في كل موضع، لأن حقيقتها القصد مطلقاً»⁽²⁾، والقصد «من باب الإرادة والعمل»⁽³⁾، وكما أوضحنا في المبحث الأول، فإن تتابع المراحل التي تتشكل فيها إرادة الإنسان في أن يوقف لله تعالى، تتضمن النزوع القلبي، والقصد النفسي،
(1) ابن خلدون: المقدمة، تحقيق: حجر عاصي، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1986م، ص290.

(2) السيوطي: الأشباه والنظائر، ص30.

(3) سلمان بن فهد العودة: مقولات في فقه الموقف، نسخة اليكترونية، مكتبة المصطفى، ص34.

والمشيئة المريدة للوقف.

وتقاربت كثيراً دلالات اللغة والاصطلاح بشأن تلك النية، فعندما يقال: نوى الأمر أي: قصد وعزم عليه، وجد في طلبه⁽¹⁾، وهي بهذا تعني توجه النفس إلى العمل، يقول صاحب جامع العلوم «النية في اللغة نوع من القصد والإرادة»، ثم يتناقض حين يقول «النية تفترق عن الإرادة والقصد، ويرى أنه قد عبر عنها في القرآن كثيراً بالإرادة، وعبر عنها بلفظ «الابتغاء»⁽²⁾، لهذا يفرق الجنيد بين حالين «حال الاعتقاد والنية، وحال الفعل والعمل»⁽³⁾، واتجهت أكثر دلالات اللغة إلى التعبير عن النية من جانبها النفسي الوجداني، واستخدمت لذلك مرادفات عدة، فقول «العزم في اللغة هو: القصد المؤكد، ومنه جعل العزم يمينا، حتى إذا قال القائل: أعزم كان حالفاً، لأن العباد إنما يؤكدون قصدهم باليمين»⁽⁴⁾، وعن القصد الدال على النية، اعتبر «إتيان الشيء»، واعتبر «الاعتزام والتوجه نحو الشيء»⁽⁵⁾، ربما لذلك قيل: «إن عدم العزم ليس بشيء»⁽⁶⁾، ولم تستقر دلالات اللغة

(1) إبراهيم أنيس وآخرون: المعجم الوسيط، ج2، ص965-966.

(2) ابن رجب: جامع العلوم والحكم، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وإبراهيم باجس، ط8، 1999م، مؤسسة الرسالة، بيروت، ج1، ص65-67.

(3) الجنيد: رسائل الجنيد، نسخة اليكترونية، مكتبة المصطفى، ص52.

(4) السرخسي: أصول الفقه، مج1، ص117.

(5) ابن منظور: لسان العرب، مج2، ص7.

(6) السرخسي: أصول الفقه، مج1، ص37.

في إيضاح مقصود النية لغة، فأمدتنا بمرادفات عدة، مثل:
 القصد، والعزم، والجد في الطلب، والإرادة، والابتغاء، وإتيان
 الشيء، والتوجه نحو الشيء.

ولعل ما قصدته اللغة أن تمثل هذه الدلالات درجةً قويةً من الترابط
 بين القلبي والنفسي والعقلي، الذي به تتولد النية في نفس الفاعل،
 إلى أن تتعقد على لسانه، أو تتعقد في فعله، وهي تمثل مراحل
 تقطعها النية، وتختلف في ترتيب وقوعها وتسلسلها وزمنها تبعاً
 لحالة الواقف، لذا عندما يرتب ابن القيم الدرجات التي يرتقيها من
 أراد العمل لله، أنه «إذا أنتبه وأبصر، أخذ ذلك إلى صدق الإرادة،
 ثم إجماع النية، والعلم واليقين، ثم التجرد من العلائق والنزعات
 الحسية، فإذا استحكم القصد صار عزمًا، مقرونا بالتوكل على الله
 ، فأدى المطلوب»⁽¹⁾، ورغم ما يكتسي عبارته من مسحة صوفية،
 لكنها تنضم إلى ما سبق ذكره في عدم الحسم عند بيان دلالة النية من
 جهة اللغة:

هل تنحصر في الجانب القلبي المعبر عنها، أم النفسي، أم العقلي،
 أم السلوكي؟ أم أنها تدل على تكامل قوي بين هذه الجوانب جميعاً،
 وبشكل متوازن.

(1) ابن القيم: مدارج السالكين، ج1، ص123 وما بعدها.

لأننا اذا عبرنا جسر اللغة إلى واقع الاصطلاح، فان دلالات اللفظ تعتمد الربط بين النية والقلب، يقول الغزالي إنها «انبعاث من القلب نحو ما يراه موافقا من جلب منفعة أو دفع مضرة، وفي اعتقاده أن الشرع خصص هذا الانبعاث بالإرادة المتوجهة نحو الفعل ابتغاء مرضاة الله تعالى»⁽¹⁾، فالتقت الغاية من الفعل مع الباعث المؤدي إليه، هذا ما تعبر عنه أفعال الطاعات في الإسلام - ومنها الوقف - حين تصبح الغاية دافعاً، والدافع غايةً، كما يرى أن «النية والإرادة والقصد عبارات متواردة على معنى واحد، وهو حالة وصفه للقلب يكتنفها أمران: علم وعمل، العلم يقدمه لأنه أصله وشرطه، والعمل يتبعه لأنه ثمرته وفرعه»، ويرتب مجموع نية المسلم في أن يوقف، فيما يلي:

- انبعاث القلب إلى ما يراه موافقا للشرع
 - ونزوع النفس إليه
 - والقدرة
 - والباعث
 - واعتقاد يقوي الباعث
- والغزالي وهو يحدد عناصرها، يؤكد على أنها «الميل إلى ما هو

(1) الغزالي: الاحياء، ج4، ص354.

موافق للغرض»⁽¹⁾، والغرض وهو المعبر عن الغاية من الفعل، هو ما أرادته الشرع من الفعل، فاتفق مفكرو وفقهاء الإسلام على عقد النية بموافقة الشرع، لأن «العمل إذا تعلق به القصد تعلقت به الأحكام التكليفية، وإذا عري عن القصد لم يتعلق به شيء منها»⁽²⁾، ولهذا أجمعوا على «أنه لا ثواب ولا عقاب إلا بالنية»⁽³⁾.

وقد ورد الأثر النبوي الشريف ليقرّ المقصد الشرعي في الفعل الوقفي وما عداه من أفعال الطاعات، في الحديث الذي روته كتب الصحاح، وأتفق علي صحته بين العلماء «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل أمرئ ما نوى»، وهو مما رواه عمر بن الخطاب، وبه صدر البخاري كتابه الصحيح، وأقامه مقام الخطبة له، إشارة إلى أن كل عمل لا يراد به وجه الله، فهو باطل، لا ثمرة له في الدنيا ولا في الآخرة»⁽⁴⁾، وعندما يرى الشافعي أن النية «وحديتها» يدخل في سبعين بابا، فإنه يذكر منها الوقف، بمعنى توقف حصول الثواب على قصد التقرب بها الى الله تعالى، وكذلك نشر العلم تعليما وإفتاء

(1) الغزالي: الاحياء، ج4، ص354.

(2) الشاطيء: الموافقات، مج3، ص9.

(3) ابن نجيم: الأشباه والنظائر، تحقيق: محمد مطيع الحافظ، دار الفكر، ط1، 1983م، ص14.

(4) ابن رجب: جامع العلوم والحكم، ج1، ص59.

وتصنيفاً، كما يدخل عنه فيها العقود، ومنها عقد الوقف»⁽¹⁾، ويروي السيوطي في قاعدة الأمور بمقاصدها إن «دعائم الفقه خمسة آخرها: أن الأمور بمقاصدها، لقوله ﷺ «إنما الأعمال بالنيات»، وحديث أنس «لا عمل لمن لا نية له»، وحديث «نية المؤمن خير من عمله» من معجم الطبراني، وحديث أبي هريرة وجابر بن عبد الله «يبعث الناس على نياتهم»⁽²⁾، ما اعتبره يمثل «أحد القواعد الثلاث التي ترد إليه جميع الأحكام»⁽³⁾، لهذا «تم التشديد على وجود النية في الإسلام عند أداء سائر العبادات والشعائر، درجة اعتباره خالياً من قيمته وأثره إذا خلا من نية صحيحة ومؤثرة»⁽⁴⁾، ولعل سر هذا التشديد مرجعه في الدين إلى أمور أربعة:

الأول: أن النية تدوم إلى آخر العمل⁽⁵⁾

الثاني: والطاعة الواحدة يمكن أن ينتوى بها خيرات كثيرة، ويكون لكل نية ثواب⁽⁶⁾.

(1) السيوطي: الأشباه والنظائر، ص10.

(2) السيوطي: الأشباه والنظائر، ص8.

(3) المرجع نفسه، ص9.

(4) Mark J Sedgwick: Sufism the Essentials) The American University in Cairo, press, 2000) p.9.

(5) الغزالي: الإحياء، ج4، ص355.

(6) المرجع نفسه، ج4، ص359.

الثالث: أن المكلف بمجرد النية يعد كالعامل نفسه في الأجر والوزر⁽¹⁾.

الرابع: أن الاعتقاد بموجب النية يتقدم السلوك ولا يتبعه⁽²⁾.

هكذا يتجلى مظهر الخصوصية الأكبر - في النية - في الربط بين إرادة الواقف ومعتقده الإيماني، فيما يشبه الخيط المتصل والنافذ الذي لا ينقطع بدءاً من اللحظة الأولى لنية الوقف وحتى إنفاذ للوقف أداءً، ما يعبر عن حقيقة التوافق والتطابق التام والوحدة - لدى الواقف - بين دافعه وغايته من الوقف.

وأما ما يتصل بالإخلاص في النية :

فان النية لم تشكل مكوناً أساسياً لأول أركان الوقف إلا بضمان صفوها من متعلقات الدنيا ورغبات الحس، ما يعني إخلاص الواقف في فعله، إذ الإخلاص «إفراد النية لله عز وجل وحسن القصد إليه، بحضور العقل عند موارد الأشياء»⁽³⁾، نية الواقف إذن ليست كلها عملية وجدانية وحسب، وإنما يضاف إلى الوجدانية فيها الجهد العقلي الذي يعايشه الواقف في فعل الوقف من مبتداه وحتى إتمام الفعل.

(1) الشاطبيء: الموافقات، مج2، ص294.

(2) أحمد محمد صبحي: الفلسفة الأخلاقية، ص29.

(3) الجنيد: رسائل الجنيد، ص54.

وقيل في الإخلاص أنه «ما أريد به الله من أي عمل كان»⁽¹⁾، أو ما عبر عنه الغزالي بأنه «تجريد قصد التقرب إلى الله تعالى عن جميع الشوائب»⁽²⁾، ولما كان مطلوب الإخلاص في العمل أن يكون لله وحده، فقد اعتبر أن القرآن لم يحتفظ من كل الحجج المطروحة أمام العقل إلا بنقطة واحدة فرضها على الإرادة المطيعة كهدف وحيد وصحيح وكمبدأ وحيد يجب أن تستلهمه في تصرفها «اعمل وغايتك الله وحده»⁽³⁾، تصديقاً لقول المولى عز وجل «إنما يتقبل الله من المتقين»، ما جعل ابن أبي الدنيا يقول «كونوا لقبول العمل أشد هما منكم بالعمل»⁽⁴⁾، وهذه خصيصة إسلامية مؤداها أن لانية بحق إلا بإخلاص، حيث تبقى هناك مساحة ما، تشغل الواقف ويتعلق بها، وتتصل بقبول وقفه من الله تعالى، وفيها تتجلى أتم صورة لوحدة الغاية من الوقف مع الدافع المؤدي إليه.

وانعقاد الوقف يتوقف بداية على «صدور ركنه»⁽⁵⁾، ومقصود الركن هو لفظ الوقف أو ما يؤدي إليه، والنية هي مكوناتها الأهم، بل يعتبر البعض أن الإخلاص هو ما يهب العمل الحياة حيث «تمنح النية

(1) الكلاباذي: التعرف، ص 117.

(2) الغزالي: الاحياء، ج 4، ص 367.

(3) محمد دراز: دستور الأخلاق في القرآن، ص 188.

(4) ابن أبي الدنيا: الإخلاص والنية، ص 39.

(5) إبراهيم الطرابلسي: الإسعاف، ص 10.

النفسية العمل حق الحياة وتجعله صحيحا، بينما تضيي النية الحسنة الأخلاقية على العمل قيمته الذاتية»⁽¹⁾، وهذا يختصر قيمة العمل الوقفي في أخلاقيات فاعله، ويختزل أخلاقية الواقف في حسن نيته، ويجعل حسن نيته في درجة الإخلاص، وهذا أيضا مما يهب العمل الوقفي في الإسلام وحدة الباعث والغاية.

ففي الإخلاص - وهي شرط من شروط الإرادة - تتجلى خصوصية النية، على غير ما يرى بعض الفقهاء المتأخرين من الشافعية أن «الإخلاص أمر زائد على النية»⁽²⁾، إذ اعتبار الإخلاص أمراً زائداً على النية يفرغها من جوهرها، لأن هناك من الناس من أعماله على متابعة الأمر، لكنها لغير الله، كطاعة المرأين حيث «أعمالهم ظاهرها أعمال صالحة مأمور بها، لكنها غير صالحة، فلا تقبل»⁽³⁾، فالمرائي يقوم بفعله وفق قاعدة «إرادة الناس بطاعة الله عز وجل»⁽⁴⁾، فأزاح عن فعله أسمى متعلقاته وهو إخلاصه لله تعالى، ولا يتم هذا الإخلاص إلا بتجرد نفسه عن آفاتهما، كما ينبغي أن لا يخلف الفعل بعد تمامه في نفس الواقف أية شائبة تهدم إخلاصه فيه، مثلما يفعل الكبير، وقد روى مسلم في صحيحه أن رسول الله ﷺ يقول «لا يدخل الجنة من

(1) محمد دراز: دستور الأخلاق في القرآن، ص 132.

(2) السيوطي: الأشباه والنظائر، ص 20.

(3) ابن القيم: مدارج السالكين، ج 1، ص 85.

(4) المحاسبي: الرعاية، ص 162.

كان في قلبه مثقال ذرة من كبر»⁽¹⁾، هذا لا يعني أن لا يفرح الواقف بفعله، لكنه «إذا عمل العمل لله خالصاً، ثم ألقى الله له الثناء الحسن في قلوب المؤمنين بذلك، وفرح بفضل الله ورحمته، واستبشر بذلك، لم يضره ذلك»⁽²⁾، كما لا ينبغي أن يدفعه دافع من خوف إلى ترك الفعل مخافة الرياء.

كما أن من الواجب والمعلوم من الدين بالضرورة في هذا الجانب أن لا يؤسس الواقف نيته وهي في معزل عن «محل الوقف»⁽³⁾، أي المال المتقوم الذي به يوقف، لأن «الله طيب لا يقبل إلا طيباً»⁽⁴⁾، هكذا يكون الإخلاص في النية معقوداً بإيمان الواقف، مما يستلزم منه أن «يرد كل شيء في هذا الكون إلى الخالق الحكيم»⁽⁵⁾، وجوهر هذا الإيمان هو اعتقاد الواقف بأنه «لا يعمل إلا لأجله»⁽⁶⁾، هذا هو ما تدل عليه حقيقة التوحيد في الإسلام؛ الذي يُعد شرطاً من شروط صحة الإرادة، وفي هذه الحقيقة مكنن الخصوصية الذي يشكل

(1) الإمام مسلم: صحيح مسلم، بيت الأفكار الدولية، الرياض، كتاب الإيمان، حديث 91/147، ص 63.

(2) ابن رجب: جامع العلوم والحكم، ج 1، ص 83 ومحمد دراز: دستور الأخلاق في القرآن، ص 184.

(3) الطرابلسي: الإيعاف، ص 10.

(4) الإمام مسلم: صحيح مسلم، كتاب «الزكاة»، حديث 1015/65، ص 391.

(5) أحمد فؤاد باشا: قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية، ص 76.

(6) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط 1991م، ص 224.

الدافع الذي يحرك المسلم لكي يوقف، فالتوحيد هو المقوم الأول لدين الله تعالى، ودلالته «اعتقاد الوجدانية»⁽¹⁾، واعتبر الإخلاص، المكمل للتوحيد؛ بمعنى «تصفية العمل بصالح النية عن جميع شوائب الشرك» (من الشروط التي لا ينفع التوحيد صاحبه بدونها)⁽²⁾، بل إن «التوحيد هو أول ما يدخل به في الإسلام، وآخر ما يخرج به من الدنيا»⁽³⁾، الإسلام بهذا يجعل النية معقودةً - في الوقت نفسه - بسببين :

الأول: التوحيد، ويكون بين الفاعل والخالق، وهو مقوم موضوعي للنية

الثاني: الإخلاص، ويكون بين الفاعل ونفسه، وهو مقوم ذاتي للنية

لهذا يحدد السيوطي أشراط النية في أربعة؛ هي:

- الإسلام أولاً.

- ثم التمييز.

- ثم العلم بالمنوي.

(1) الجويني: الشامل في أصول الدين، تحقيقك علي سامي النشار وآخرون، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط1996م، ص351.

(2) عمر الأشقر: العقيدة في الله، دار النفائس، الأردن، ط12، 1999م، ص256 وما بعدها.

(3) ابن أبي العز: شرح العقيدة الطحاوية، ج1، ص23.

– ثم العلم بأن لا يأتي بمناف⁽¹⁾

ولما كانت الأعمال الواجبة لله تعالى، أساسها النية بإخلاص معقود بالتوحيد «لم تطلب من الكفار»⁽²⁾، لأن التوكيد على الوحدانية هو «أشد وألزم في عقيدة الإسلام»⁽³⁾، والإسلام بهذا يعد التوحيد شرطاً لوجود النية، مثلما هو أول أصول الإيمان في الإسلام، بل يعد «نقطة الانطلاق وحجر الزاوية في بناء أي نسق علمي سليم يوجه رؤية الإنسان»⁽⁴⁾.

واتفق الفقهاء على أن قيام النية بإرادة الواقف، هي التي تجعله يؤثر غيره على نفسه، ولأن «الوقف من التصرفات التي توجد بإرادة واحدة»⁽⁵⁾، كان شرطها الأساسي «اتساق إرادة الواقف مع مقصود الشرع وهو أن يكون الواقف حراً راشداً عاقلاً مختاراً»⁽⁶⁾، إذ لا تلتزم حقيقة النية من تلك الزاوية إلا بارتباطها بفكرة الحرية، لأنها «فكرة أصيلة وكامنة في البنية المعرفية لنظام الوقف نفسه، فزوال الملك

(1) السبوطي: الأشباه والنظائر، ص35 وما بعدها.

(2) ابن أبي العز: شرح العقيدة الطحاوية، ج1، ص391.

(3) العقاد: الفلسفة القرآنية، دار نهضة مصر، القاهرة، ص96.

(4) أحمد فؤاد باشا: قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية، ص74.

(5) أحمد الشافعي: الوصية والوقف، ص307.

(6) مليحة رزق: التطور المؤسسي لقطاع الأوقاف، الأمانة العامة للأوقاف، الكويت، ط1، 2006م، ص43.

بالوقف فيه تحرير لنفس الواقف من أسر شهوة التملك»⁽¹⁾.

والشعور الذاتي بالحرية جزءٌ ضروريٌّ في صياغة النظام الوقفي في الإسلام، مما يدفعنا إلى اعتبار فكرة الوقف بمثابة نوع من التغيير في الفكر الإنساني، جاء الإسلام به، فكرة وتطبيقاً يتجاوزان حدود الأنانية في الإنسان وسعيه الدائم لتعظيم منفعته ولذته.

إن الطابع المعرفي في فكرة الوقف لا ينبغي تصوره دون الطابع الأخلاقي الذي يتصل به ولا ينفك عنه، ما يدل على أن الفعل المعبر عن إرادة الواقف في الإسلام، هو نتاج مجموعة عناصر تتحالف معا في نفس الواقف، وتدل على مدى تميز هذا النظام من جهة التكامل التام بين الباعث المؤدي إلى الفعل، والغاية المرادة منه، وتتمثل في:

• مكون أخلاقي:

هو الشحنة الإيمانية المتصلة بتوحيد الواقف وإخلاصه، وتكون كافية لأن تحركه لكي ينفذ وقفه لله تعالى أداءً للفعل.

• ومكون معرفي:

في علمه واستبصاره لمراد الشرع من الوقف.

• ومكون مادي:

في قدرته على إنفاذ العطاء.

(1) إبراهيم البيومي غانم: الأوقاف والسياسة في مصر، ص52.



• ومكون اجتماعي:

في رغبته في سد الحاجة إلى الإصلاح، وإقرار التكافل بين المسلمين.

ما يستوجب ملاحظته في هذه المكونات، أنها تحرص كل الحرص على التوسط بين:

• البعد الفردي الذي يتمثل في شخص الواقف، والبعد الجمعي الذي يتمثل في أشخاص المحتاجين.

• البعد الروحي: الذي يتمثل في المكون المعرفي والأخلاقي، والبعد المادي الذي يتمثل في واقعية الفعل وأثره في الناس.

ولم يغفل البحث الفقهي النظر إلى القدرة المادية للواقف، لأن الشرع يرى أن التكليف «لا يتم إلا في حدود الوسع»⁽¹⁾، وفي هذا الصدد، أباح للواقف ميزة أن تكون له حريته في أن يقرر نوعية وقفه، «أهليا فقط أو خيريا فقط»، أو يكون «بعضه خيريا وبعضه أهليا»⁽²⁾، في الوقت نفسه أو في زمنين متتابعين، والأخذ في الاعتبار العمل وفق قاعدة أن «شرط الواقف كنص الشارع»، وان يرى البعض أن

(1) محمد كمال امام: أصول الحسبة في الإسلام، دار الهداية، القاهرة، ط1، 1986م، ص64.

(2) أحمد الشافعي: الوصية والوقف، ص202.



«دلالتها في المراد، لا في وجوب العمل بها»⁽¹⁾، مخالفاً لمن يرى أن «شرط الواقف كنص الشارع، أي وجوب العمل به»⁽²⁾، وواقع التطبيق الفعلي للوقف في تاريخ المسلمين، يؤكد على صحة الاتجاهين معاً، فالأساس هو اعتماد شرط الواقف كنص الشارع ما لم يخالف الشرع في وجوب الالتزام به، وإلا فقد أجمع الفقهاء على جواز مخالفة شرط الواقف لتحقيق مصلحة معينة وفق ضوابطها الفقهية.

يذهب أبو زهرة أن «العبرة في كون الوقف معصية يرجع إلى موضوع الوقف في ذاته من غير نظر إلى اعتقاد الواقف»⁽³⁾، إنه يضع حداً فاصلاً بين العنصر الموضوعي وهو موضوع الوقف (أي الموقوف)، والعنصر الذاتي الذي يشكل أساس النية لدى الواقف، فالفصل بينهما يبدو فصلاً تعسفياً، لأنه رغم استقلالية موضوع الوقف، لا يمكن تصور قيام هذا الموضوع وفقاً صحيحاً دون استناده إلى إرادة صحيحة، وربما كان في هذا الكلام نزعة اعتزالية صرح بها أحد شيوخ الاعتزال، عندما يقول القاضي عبد الجبار «إن اعتقاد المعتقد لا يؤثر فيما عليه المعتقد»، لأنه لو أثر في ذلك لوجب:

— أن يكون المعتقد على الصفة التي يختص بها لاعتقاد المعتقد.

(1) عبد الله البسام: توضيح الأحكام، مكتبة الأسد، مكة المكرمة، ط5، 2003م، ص105.

(2) ابن نجيم: الأشباه والنظائر، ص225.

(3) محمد أبو زهرة: الوقف، ص94.

– وأن يكون اعتقاده موجبا لذلك⁽¹⁾.

وقد أصاب في الأولى، أما الثانية فيصعب قبولها، لأن اعتقاد الواقف – والنية ببعديها الإرادي والمعرفي جزءٌ جوهريٌّ منها – هو القاعدة الأولى في الحكم بصحة أو بطلان الوقف، هذه القاعدة التي لا يمكن تجاوزها في تأصيل التميز والخصوصية التي يحظى بها الوقف نظاماً تكافلياً في الإسلام فريداً من نوعه.

ومما أجمع عليه الفقهاء «عدم صحة وقف الشيء المحرم، لأنه ليس متقوماً»⁽²⁾، «وإذا يوقف المال عندما يكون متقوماً على معصية، لأن «الوقف شرع للتقرب»⁽³⁾، هكذا يثبت الفقهاء بطلان الوقف بسبب حرمة الموقوف في ذاته، وحرمة النشاط الذي ينشأ عنه، فإذا أوقفت دار على عبادة باطلة، فإن البطلان يطال الدار ما ينشأ عنها وفيها من منكر، واختلف في القربة، أي القيام بالطاعة، وتعني «قرب العبد من الله تعالى»⁽⁴⁾، فليل «القربة تتحقق بكونها قربة في نظر الشريعة، وبكونها قربة في نظر الواقف»⁽⁵⁾، ونشأ عن ذلك خلافٌ:

(1) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج12، ص48.

(2) أحمد الشافعي: الوصية والوقف، ص312.

(3) محمد عبد الرزاق الطبطبائي: ضمن العدد 5 من مجلة أوقاف التي تصدرها الأمانة العامة للأوقاف، الكويت، السنة الثالثة 2003م، ص101.

(4) الجرجاني: التعريفات، ص283.

(5) الموسوعة الفقهية، ج44، ص140.

هل يُحسِّن الفعلُ - ومنه الوقف - وهل يقبِّح لمعنى في ذاته أم بأمرٍ من الشرع؟

ورغم البعد الكلامي في هذه المسألة، والتي اشتد الخلاف بشأنها بين متكلمي الإسلام، فقد فرضت وجودها على أبحاث الفقهاء، وربما الأصوب النظر إلى أن الجانبين يتكاملان، فما ينفر الشرع منه، تنفر منه النفس، ويدرك العقل بالضرورة مراد الشرع في تقييح أو تحسين الفعل.

من جهة أخرى جرى الخلاف في «كون القربة جزءاً من حقيقة الوقف ومعناه، أو هي خارج عن حقيقته، قد يتحقق بدونها، وقد يكون مصاحباً لها»، فلم يشترط مالك في جهة الوقف أن تكون قربة، بل الشرط عنده ألا تكون معصية⁽¹⁾، وفي هذه أيضاً لا ينبغي الفصل بين الطاعة والقربة، لأن القربة يستحيل تصورهما دون طاعة كما الطاعة يستحيل وجودها دون قربة، وتعميق الحس الإيماني عند الواقف المسلم بأن وقفه طاعة وقربة لله تعالى هو مطلب شرعي، لا يمكن التفريط فيه، أو إهماله، أو عدم وضعه موضعه كشرط أول لصحة أول أركان الوقف.

وربما كان الخلاف في هذه المسألة هو ما فتح الباب أمام كثير من أدبيات الوقف - القديم منها والمحدث - إلى القول بأن الوقف (1) محمد أبو زهرة: الوقف، ص93.

قد ظهر في أمم قبل الإسلام، وصل حد القول بظهوره عند قدماء المصريين، فقيل ان القانون المصري القديم قد عرف معنى الوقف على الأسرة في صورة عقد هبة من شخص لابنه الأكبر وأمره بصرف الغلات لأخوته على ألا تكون الأعيان غير قابلة للتصرف فيها، ومعه قيل «إن العقد وان ذكر أنه هبة، هو في معناه وبمقتضى القيود التي قيد بها التصرف في الرقبة هو وقف»⁽¹⁾، فما الضير في أن يسمى هذا الفعل بما سماه به أهله وهو «الهبة»، ويبقى للوقف في عقيدة الإسلام - دونما تحيز أو تعصب - خصوصية لفظه ومعناه؟

كما ادعى البعض أن «الأمم على اختلاف أديانها ومعتقداتها تعرف أنواعاً من التصرفات المالية لا تخرج - في معناها - عن حدود الوقف عند المسلمين»⁽²⁾، في حين يعلل آخر حكمة شيوع فكرة الوقف في كثير من الأمم والحضارات قبل الإسلام بأنه «يعود إلى فكرة إنسانية، تستهدف معالجة حاجات بشرية وتحقيق معنى التضامن الغريزي في الإنسان»، فاستند الى الاندفاع الغريزي عند بعض الناس لكي يقرر «أن الأحباس كانت معروفة عند الأقدمين قبل الإسلام»⁽³⁾.

(1) محمد أبو زهرة: الوقف، ص8.

(2) محمد الكبيسي: الوقف، ص21.

(3) محمد بن عبد العزيز: الوقف في الفكر الإسلامي، ج1، ص72 وما بعده.

على أسس دينية وعقائدية، وارتباطه بمقاصد شاملة»⁽¹⁾، مما أدى إلى انتشار هذا الزعم في الأدبيات الغربية التي تعني بدراسة الوقف الإسلامي، وتصرح إحداها في محاولتها تأسيس نظرية معرفية في الوقف، أن آليات المعرفة العلمية الحديثة والدلالات القرآنية وما ظهر في الوقف في الحضارات السومرية والهندية والمصرية القديمة تقترب كلها من بعضها في إطار تكميلي»⁽²⁾، وهذا تحليل مريب، لا يقبله منطق العلم، ولا تستسيغه منهجية التاريخ، ولا تصوبه موضوعية الحكم، ولا يغيب المراد من طرحه عن مهارة الباحثين الحياديين في الوقف، أن فيه محاولة قسرية لعولمة الوقف، وتضييعاً لخصوصيته الإسلامية، وتغييباً لمراد الشرع منه، تارة باسم الإنسانية ونزعتهما إلى الخير، وتارة تحت ذريعة المساندة للمحتاجين، وتارة لغرض اجتماعي، وتارة لغرض ديني، واعتمد أكثرها في الترويج لذلك على نتف قليلة من التشابه الذي يوجد في الوقف الإسلامي وغيره من الأنظمة الخيرية قديماً وحديثاً، ولا يعني التشابه بين نظامين - في عنصر أو أكثر - تطابقهما، أو تماثلهما، إذ ينبغي لبناء مثل هذه الأحكام النظر إلى كافة العناصر المكونة لكل نظام واستنباط الفوارق

(1) إبراهيم عبد الباقي: دور الوقف في تنمية المجتمع المدني، الأمانة العامة للأوقاف، الكويت، ط2006م، ص104.

(2) Fernand Vandamme: Awqaf Public Foundation, Kuwait, 2001, p.108.

فيما بينها.

فقد أغفل باحثون كثيرٌ هذا التمايز، وانتهوا إلى أن الوقف وجد قبل الإسلام، لأن المعابد من كنائس وبيع وأديرة كانت قائمة، ولا يتصور - في اعتقادهم - أن تكون مملوكة لأحد من العباد، ومنافعها لجميع الذين يتعبدون بها، ولذلك استقر أن «لا مناص من أن نقرر أن الوقف كان موجوداً قبل الإسلام»⁽¹⁾ وهذا كسابقتها من دعوات لا أساس لها من الدقة، إذ من البدهة أن الناس في هذه الأزمنة قد استطاعوا أن يفرقوا بين الملكية الفردية والملكية الجماعية، وكانت تتم وفق تطور المجتمع وأنظمته وزمنه ومعطياته، وملكية المعابد الجماعية التي أشير إليها إنما يختفي منها:

- مؤسسها.

- ومقصده من التأسيس.

- وارتباط المقصد بعقيدة سماوية صحيحة.

- واستناده إلى نية، فيها طاعة وإخلاص، وقربة لله تعالى.

- والتطابق بين الباعث المؤدي إلى تأسيسها، والغاية منها.

وعندما تختفي هذه العناصر عن تلك الأنظمة، فلا يصح اعتبارها وقفاً، لا في معناها، ولا في لفظها، ولا في مبناها، لأن أخص ما يميز

(1) محمد أبو زهرة: الوقف، ص 7.

التي انتشرت حديثاً لدى الغرب في امتياز الوقف الإسلامي بالشخصية الاعتبارية دون إذن السلطة الإدارية، وأن منبع نشأة الوقف فكرة إيمانية هي الصدقة الجارية، بينما المنبع الأساسي للعمل التطوعي وأنظمتها المعاصرة هو فكرة مادية دنيوية، مع الاعتراف بأن بعضاً من الأنشطة الخيرية في هذه الأنظمة التطوعية تظل تابعة للاعتقاد الديني الكنسي، مما يضعها موضع الريبة من الكثيرين.

- والقول بأنه قد «نشأت في مجتمعات غير إسلامية نماذج ووقفية معاصرة في أوائل الثمانينات الميلادية وكان غرضها سد احتياجات العمل التطوعي»⁽¹⁾، فحدث الخلط بين صفة العمل التطوعي ومسمى الوقف الإسلامي، الذي يتمايز بالكلية كونه نظاماً مؤسسياً، في أركانه، وأحكامه، وتطبيقاته.
- والقول بأن تجربة الوقف الغربية خاصة في أمريكا كانت «بديلاً آلياً للجهات غير الربحية من أجل تمويل وإمداد المحتاجين للخدمات المختلفة»⁽²⁾، فيه تعبير واضح مقاصده وغاياته، والتي تتباين مع مقصد الوقف الإسلامي وغاياته. إذ

(1) نور بنت حسن قاروت: ضمن منشورات مجلة أوقاف التي تصدرها الأمانة العامة للأوقاف، الكويت، السنة الثالثة، ص 146.

(2) Attia Sweillam: Awqaf Public Foundation, Kuwait, 2010, p. 270.

لم ينشأ الوقف في الإسلام بديلاً أو نوعاً من رد الفعل لحركة مجتمعية مثلما حدث في أمريكا، بل أساسه أمر رباني، أقره النص القرآني، وأكدته سنة النبي الخاتم ﷺ.

هذه الأقوال لا تحدد بالدقة الواجبة الفروق بين صور العطاء الإنساني، من زمنٍ لآخر، ومن مجتمعٍ لآخر، ومن عقيدةٍ للأخرى، لأن الإسلام عندما أسس الوقف نظاماً، وصفه بصفات العمل الخيري، وبالتطوع، وبالقربة، وبالطاعة، وهذه الصفات لا تدل إلا على كونها صفات لفعل العطاء، ولا تدل على نظام الوقف، فاختلطت الألفاظ الدالة على هذه الصفات مع نظامية الوقف في الإسلام، فقد ذكر عن جامعة هارفارد «أنها تملك أضخم رصيد وقفي أكبر من أي جامعة أخرى عبر العالم حيث يتجاوز الأربعين بليون دولار»⁽¹⁾، ومثله قيل «ان الوقف في عالم اليوم عند الغرب يتخذ صورة المؤسسة العملاقة خلافاً لصورة المنشأة الصغيرة السائدة في العالم العربي»⁽²⁾، وهذه الادعاءات توهن الرابط الجوهرية بين الوقف والعقيدة، لأن ما يميز هذا الرابط هو الشعور الإيماني الذي يتجسد في نفس الواقف وضميره وسلوكه، وهذا الإيمان إنما يتمحور حول أصل

(1) Waleed El Ansary: Awqaf Public Foundation, Kuwait, 2010, p. 317.

(2) ياسر الحوراني: ضمن منشورات الأمانة العامة للأوقاف، الكويت، ط2001م، ص240.

التوحيد، إذ يروج البعض أحياناً - عبر بعض الدراسات والمنتديات - للأوقاف المؤسسية أو الفردية عند الغرب ، أو يروج لأوقاف مسيحية ، أو لأوقاف يهودية، ولا ننازعهم أن ما بين هذه الأشكال والوقف الإسلامي توجد بعض من القواسم المشتركة، كالنزوع إلى الخير، والرغبة في العطاء، والعمل الخيري، لكن ما بينهما من تمايز واختلاف هو أقوى وأشد وأوضح، أوله ما تؤكده عقيدة المسلم في توحيد الله تعالى، وهو المكون الأول لنية الواقف في حركته إلى فعل الوقف، وهذا يسلمنا إلى تجاوزين كبيرين يقع البعض في أحدهما أو في كليهما معاً :

الأول: أن نزرع عما هو إسلامي صفة الإسلامية، التي تميزه، وتمده بجوهره وماهيته، فتختفي الإسلامية عن الفعل الوقفي، وعن نظاميته، وتبعثر ملامحه فيما يعتقد وهما أنها أنظمة شبيهة به، ظهرت وانتشرت بين غير المسلمين.

والثاني: أن نخلع على ما هو غير إسلامي - في ظهوره ووجوده وجوهره - صفة الإسلامية، وهو بعيد كل البعد عنها، بمشروعيته، ودلالته، والباعث المؤدي إليه، والغاية منه.

ولعل ما ساعد على ذلك هو الثراء الفاحش الذي أنتجته المجتمعات الرأسمالية في الغرب، وتركز في أيدي فئة بعينها، واندفاع الكثيرين منهم إلى الفعل الخيري، بينما هناك الفقر المدقع الذي تئن تحت وطأته عديد من المجتمعات الإسلامية، مع إمساك المقتدرين فيها عن التوجه إلى الفعل الوقفي، ذلك ليس عيباً في النظام الوقفي، ولا في مشروعيته، ولا في خصوصيته، وإنما يعود إلى واقع محدد ومعطيات محددة للمسلمين، هم الذين أسهموا في صنعها بتجافهم عن الإدراك الصحيح لغايات الدين الحنيف من حقيقة الإحسان.

مع ذلك ليس الهدف من وراء توكيد الخصوصية للوقف الإسلامي، انقطاع تواصلنا الإسلامي الإنساني مع الآخرين في فعل الخير، الأفراد منهم والباحثين، والمؤسسات التي تعهدت ببذل كل ألوان التطوع والفعل الخيري، ولكن إثبات التميز للوقف، فيه تنقية للمعتقد الديني، وتوطيد للنوايا على الاخلاص في أداء الخير، في إطار إسلامي له معالمه، وفيه تفرد.

لأن ما أوضحتها الدراسات الفقهية، وجهود المجتهدين والباحثين في الآونة الأخيرة، ما اتصل بشأن الوقف الإسلامي من تلك الزاوية،



واختلفوا:

• فمنهم من اشترط أن تكون قربة في حكم الإسلام دون النظر إلى عقيدة الواقف.

• ومنهم من اشترط أن تكون الجهة الموقوف عليها قربة في عقيدة الواقف نفسه.

• ومنهم من اشترط أن تكون الجهة الموقوف عليها قربة في نظر الاثنيين معاً⁽¹⁾.

وفريق الفقهاء الذين لم يشترطوا شرط الإسلام في الواقف إنما كان «من أجل الإسهام في اتساعه وانتشاره»⁽²⁾، فهل أمن هذا الفريق - ساعة انتشار الوقف بتلك الصورة - بقاء التميز الأخلاقي للواقف وما يعبر عن اخلاصه في الفعل، الذي يبني على عقيدة التوحيد الصحيحة؟، من جهة أخرى كيف يصنف وقفاً، وهو بالأساس يفتقد لخصيصة محورية تفرد بها الوقف، وتدل على أول أركانه التي انعقد عليها اتفاق الفقهاء، وهي النية، ذلك المقوم الجوهرى لصيغة الوقف.

وثانئهما : القول بجواز الوقف على غير المسلم :

(1) إبراهيم الطرابلسي : الإسعاف، ص 141.

(2) إبراهيم عبد الباقي : دور الوقف، ص 46.



فقد صرح بعض الفقهاء بعدم صحة الوقف على الكافر، إلا لخصوصية متحققة غير الكفر، كالرحامة في الرحم، والضرورة الخاصة في الأسير، فيتقيد الصرف بتلك الخواص⁽¹⁾، فيما يرى آخرون بجواز الوقف على الفقراء - مسلمين أو غير مسلمين - لأنه موضع قربة، وتعليل ذلك عندهم «أن القربة تتحقق بكونها قربة في نظر الشريعة، وبكونها قربة في نظر الواقف»⁽²⁾، فوقع الاختلاف في إطار عدم التمييز «للدلالة الشرعية المقصودة من القربة في الوقف، وتم تعميمها بعيداً عن المراد المحدد لها في الشرع الإسلامي، والذي قيدها بطاعة الله عز وجل، وتوحيده، ولا يتحقق إلا بأمرين: الشهادة لله بالوحدانية، وقصده وإرادته وحده دون سواه في جميع العبادات»⁽³⁾.

المجتمع الإسلامي ومنذ العهد الأول عندما يتحرك في طريقه إلى سد حاجة المحتاجين، إنما يكون في «برنامج مستمر يبحث باستمرار عن التزكية، والتطهر، وتحقيق الخلق العظيم»⁽⁴⁾، إذ الوقف وهو يؤسس نظامه الاجتماعي، يظل تركيزه منصباً على الأبعاد الأخلاقية للفعل،

(1) صالح المقبل: المنار في المختار، ص 147.

(2) محمد أبو زهرة: الوقف، ص 97:98.

(3) عمر الأشقر: العقيدة في الله، ص 260.

(4) ناجي بن الحاج طاهر: ضمن منشورات الأمانة العامة للأوقاف «الوقف والعمولة»، الكويت، ص 100.

والتي غيبتها أحياناً الاختلافات الفقهية الخاصة بأحكام الوقف، ما تعلق منها بأحكام التفاصيل الفرعية، وما تولد عنها من خلاف، أدي إلى تضارب الأحكام، وإضعاف توجه المجتمع الإسلامي في حركته نحو الوقف، والى مخالفة الشرع بدعوى الوقف، عندما لجأ بعض من أوقف إلى أن يوقف «عندما تكثر ديونه فيوقف العقار خشية أن يباع لإيفاء أصحاب الحقوق»⁽¹⁾، و«إتيان بعض الورثة بالميراث كله أو بعضه، وحرمان الآخرين، أو تطفيف حقوقهم»⁽²⁾، ما جعل البعض يصفه بالوقف «الطاغوتي»، لأنه «لم يرد به التقرب إلى الله تعالى، بل أراد المخالفة لأحكام الله والمعاندة لما شرعه لعباده»⁽³⁾، فإذا اصطاح الفقهاء على تسمية هذا الوقف بالوقف الطاغوتي، فكيف جاز للبعض اعتبار ما بني علي غير توحيد لله وإخلاص في النية نوعاً مماثلاً ومطابقاً للوقف الإسلامي؟

ان ما ساد الأمم السابقة ورأى فيه البعض نوعاً من الوقف، إنما تركز جُله في المعابد، واستند إلى معتقدات ضالة، ونية غير معقودة بإيمان وتوحيد، وفساد في الغاية، سادته سيطرة رجال الدين والكهنة على الناس - خاصة العامة منهم - بينما لم يكن الوقف في الإسلام إلا

(1) عبد الله البسام: توضيح الأحكام، ص 98.

(2) محمد أبو زهرة: الوقف، ص 54.

(3) محمد الكبيسي: الوقف، ص 37.

تيسيراً لأصحاب الحاجات، ودفعاً لنوازع النفس من الغل والحسد والكبر، وتطبيقاً - لا نظير له - من التكافل الحق، وتوطيد العدل بين أفراد المجتمع.

وأدت هذه الاختلافات إلى أن تفعل السياسة فعلها في إحكام قبضتها على أوقاف المسلمين خاصة في القرنين الأخيرين، ما أوصل إلى تغييب الوعي في مجتمعاتنا المعاصرة بالعمل الوقفي، وساعد على ذلك ما تعمدته الأنظمة في كثير من الدول من تصفية مؤسسات المجتمع التقليدية، لإحلال السيطرة المركزية للدولة محلها.

وما حدث بعد انتهاء العقد الأول من القرن الحادي والعشرين؛ من إزالة الحجب عن كثير من المؤسسات والجمعيات التي تدعي الخيرية في أعمالها، وثبت أنها لا تمثل الخيرية بحق، وإنما مصالح جماعات بعينها، أرادت التملق باسم الدين، سعياً لأطماع سياسية ضيقة، دلّ على خطر كبير، هو أن تقتحم السياسة على الدين نطاقه، لهذا يجب للحفاظ على تلك المؤسسة في الوقف أن يتم الفصل بين تطبيقات النظام الوقفي وبين نظم الحكم السياسية التي ربما كان تدخلها من أقوى الأسباب التي أثرت في مساره وجنحت به الى سلبات عدة شابت تطبيقاته، وعطلت إرادات الواقفين، ومن ثم عطلت مساراً مهماً ومميزاً من مسارات الإصلاح، التي يجب أن



تظل لها استمرارية؛ تجديداً لدين الله تعالى بين المسلمين.



النتائج والتوصيات



هذه دراستنا؛ من «الإرادة» إلى «الإصلاح»، سجلنا في ثنايا مباحثها بعضاً من النتائج العامة الكلية، والتفصيلية الجزئية، وألمحنا ما بين سطورها، وصرحنا، بقليلٍ من التوصيات.

وهذا لا يمنعنا من تسجيل نتائج وتوصيات أخرى، لعل طرحها يكون فيه تحفيزٌ لبناء قضايا بحثية، تلفت أنظار الباحثين والمهتمين، لبحثها خدمة للدين، وللمسلمين، ومنها:

- إن البحث في «الإرادة» يصلح لأن يكون مظلة فكرية واحدة وممتدة، تغطي عديداً من قضايا الأصول والفروع في الدين، من مثل: العدل، الحرية، التكليف، الجزاء، المسؤولية، أفعال العباد، والثواب والعقاب.

- إن موضوع الإرادة يصح أن يكون أساساً لتصنيف القضايا، وربما لتصنيف المذاهب، وأيضاً العلماء، بمعنى أن النتائج العلمي في قضايا الدين بين العلماء يمكن أن يتم تصنيفه وفق معيار «الإرادة»: من يُقرها، ومن ينكرها، من يقدمها، ومن يؤخرها، من يجعلها مستقلة، ومن يجعلها متممة لقضايا أخرى، من يربطها بالعمل، ومن يربطها بالعدل، ومن يربطها بالمسؤولية؟

- إن المبالغة في تفصيل الدلالات اللغوية؛ ربما يضلل الجهد

البحثي في قضايا الدين، هو مهم، وذو أولوية، لكن التنبه للمبالغة فيه مطلوب، حتى لا يورد الباحثين موارد الخلاف، إذ يجب أن تلتئم دلالات اللغة والاصطلاح مع معطيات العلم والواقع، وإعمال العقل، والمنطق، وفهم الأحداث، واستقراء الوقائع، لكي تصح النتائج.

• إن الاشتغال بتأسيس علوم جديدة؛ لبحث قضايا الدين، واجب شرعيّ، وواجب علميّ، وواجب أخلاقيّ، وربما كان «التجديد» يمثل أولى القضايا إلحاحاً في هذا السبيل، إنه يمثل أشد موضوعات المسلمين أهمية لأن تنهض له بين المسلمين منهجية علمية مستقلة.

• إن التجديد في الدين؛ لا يمس الخطاب الديني وحده، كأحد العناصر المعبرة عن أفعال التدين، فالتركيز على تجديد الخطاب الديني، وبمرور الوقت يصرف النظر عن التجديد في الإيرادات والمسئوليات والإصلاح والفهم والتعاطي الصحيح مع النصوص.

• إن الدين؛ من منظور هذه الدراسة، هو مجموعة من النظم، في العقائد والعبادات والمعاملات والآداب، وكل نظام يمثل منهجاً وطريقاً له بدايته وغاياته، وكافة الأنظمة في الإسلام؛

متكاملة ومتوازية، ولها الوجهة نفسها، وتتأسس في انطلاقة واحدة، هي إرادة الإنسان إلى الفعل، لغاية محددة هي الإصلاح.

- إن «الوقف»؛ الذي تبنته الدراسة نموذجاً يمثلها، ينطلق من إرادة الواقف، للوصول إلى غاية الإصلاح، هكذا تكون كل النظم التي أوجدها الإسلام لإسعاد الإنسان، وصلاحه.، مهما كان المجال الذي تنتمي إليه في الدين.
- إن من نتائج الدراسة؛ التي تشكل غاية في ذاتها، أنها تبرهن على الارتباط السببي بين الإصلاح والتجديد في الإسلام، بأدلة سمعية من نصوص الوحي، وبأدلة من العقل والمنطق والواقع المعاش.
- إن دراستنا توصي؛ أن تكون أنظمة الإسلام، في العقائد والعبادات والمعاملات والآداب، موضوعات لدراسات مستقبلية، تتم وفق منظور «من الإرادة إلى الإصلاح»، ابتعاداً عن النمطية في التعاطي مع قضايا الدين، وتجديداً للدين، واستجلاً لتنتائج ملموسة مبتكرة تخدم المسلمين، وتصلح حالهم.
- إن الدراسة توصي أيضاً بالتركيز على الابتكار في هذا المجال،

المصادر والمراجع

أولاً: الكتب العربية

1. الطبراني: مكارم الأخلاق، تحقيق: فاروق حمادة، الرئاسة العامة للإفتاء والبحوث العلمية، السعودية، ط1، 1980
2. إبراهيم البيومي غانم: الأوقاف والسياسة في مصر، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1998م
3. إبراهيم الطرابلسي: الإسعاف، مطبعة هندية، مصر، ط2، 1902م
4. إبراهيم أنيس وآخرون، المعجم الوسيط، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2
5. إبراهيم عبد الباقي: دور الوقف في تنمية المجتمع المدني، الأمانة العامة للأوقاف، الكويت، ط2006م
6. إبراهيم مذكور: المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشيءون المطابع الأميرية، القاهرة، ط1983
7. ابراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية، سميركو للطباعة، القاهرة
8. ابن أبي الدنيا: الإخلاص والنية، تحقيق: إياذ خالد الطباع، دار البشائر، ط1

9. ابن أبي العز: شرح العقيدة الطحاوية، نسخة اليكترونية، مكتبة المصطفى
10. ابن القيم: مدارج السالكين، تحقيق: رضوان جامع، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1
11. ابن القيم: مدارج السالكين، تحقيق: رضوان جامع، مؤسسة المختار، القاهرة، ط1، 2001م
12. ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1991م
13. ابن حجر العسقلاني: شرح الباربي، تحقيق: ابن باز، دار المعرفة، بيروت
14. ابن حنبل: المسند، تحقيق: أحمد محمود شاكر وحمزة أحمد الزين، دار الحديث، القاهرة
15. ابن خلدون: المقدمة، تحقيق: خليل شحاتة، دار الفكر، بيروت، ط2001، ح1
16. ابن خلدون: المقدمة، تحقيق: حجر عاصبي، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1986م
17. ابن زكريا: معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون،



دار الفكر، القاهرة، ط 1979م

18. ابن رجب: جامع العلوم والحكم، تحقيق: شعيب الأرنؤوط

وإبراهيم باجس، ط8، 1999م، مؤسسة الرسالة، بيروت

19. ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، تحقيق: مصطفى عبد

الجواد عمران، المكتبة المحمودية، القاهرة، ط3، 1968م

20. ابن عابدين: رد المحتار على الدار المختار، تحقيق: عادل

أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار عالم الكتب،

الرياض صالح بن غانم السدلان: القواعد الفقهية الكبرى،

دار بلنسيه للنشر والتوزيع، الرياض، ط1417 هـ

21. ابن عطية: المحرر الوجيز، دار الكتب العلمية، ط1، 2001م

22. ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون،

دار الفكر، القاهرة

23. ابن قدامة: المغني: تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي

وعبد الفتاح الحلو، دار عالم الكتب، الرياض، ط3، 1997م

24. ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، تحقيق: مصطفى السيد

وآخرون، مؤسسة قرطبة، بيروت

25. ابن ماجة: سنن ابن ماجة، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي،

دار إحياء الكتب العربية





26. ابن مسكويه: السعادة، المطبعة العربية، مصر، ط1982
27. ابن منظور: لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير وآخرون، دار المعارف، القاهرة
28. ابن نجيم: الأشباه والنظائر، تحقيق: محمد مطيع الحافظ، دار الفكر، ط1، 1983م
29. أبو حيان الأندلسي: تفسير البحر المحيط، تحقيق: عادل عبد الموجود وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1
30. أبو هلال العسكري: الفروق اللغوية، تحقيق: محمد ابراهيم سليم، دار العلم والثقافة، القاهرة
31. أحمد شلبي: المجتمع الإسلامي وإصلاحه، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط9، 2000م
32. أحمد فؤاد باشا: قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط1، 1996م
33. أحمد محمود الجزار: الإمام المجدد، منشأة المعارف، الاسكندرية، ط1999 م
34. أحمد محمود الشافعي: الوصية والوقف، دار الهدى للمطبوعات، الإسكندرية، ط1994م
35. أحمد محمود صبحي: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي،



55. حسن حنفي: من النقل إلى الإبداع، دار قباء، القاهرة، ط
2000م
56. الخازن: لباب التأويل وبهامشه تفسير النسفي، مكتبة المثنى،
بغداد
57. الرازي: التفسير الكبير، دار الفكر، بيروت، ط1، 1981م
58. الرازي: مختار الصحاح، مكتبة لبنان، بيروت، ط1986
59. رشيد رضا: تفسير المنار، دار المنار، مصر، ط3، 1947م
60. الريسوني: الوقف في الإسلام، الأمانة العامة للأوقاف،
الكويت
61. زكي نجيب محمود: عربي بين ثقافتين، دار الشروق،
القاهرة، ط2، 1993م
62. الزمخشري: الكشاف، تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي
معوض، مكتبة العبيكل، الرياض، ط1، 1998م
63. السرخسي: أصول الفقه، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، دار
الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993م
64. سعيد حوى: الإسلام، دار السلام، القاهرة، ط4، 2001م
65. سعيد عبد العظيم: منهج شيخ الإسلام ابن تيمية التجديدي

- السلفي، دار الإيمان، الإسكندرية، ط1، 2004م
66. سلمان بن فهد العودة: مقولات في فقه الموقوف، نسخة اليكترونية، مكتبة المصطفى
67. سلمان بن فهد العودة: مقالات في المنهج، نسخة اليكترونية، مكتبة المصطفى
68. السيد رزق الطويل: العقيدة في الإسلام، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، العدد 245، السنة 21، ديسمبر 1981
69. سيد سابق: فقه السنة، الفتح للإعلام العربي، القاهرة
70. شارل سان برو: حركة الإصلاح في التراث الإسلامي: ترجمة: أسامة نبيل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 2013
71. الشاطيء: الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة آل سليمان، دار ابن عفان، ط1، 1997م
72. الشاهد البوشيخي: نحو معجم تاريخي للمصطلحات القرآنية، نسخة اليكترونية، مكتبة المصطفى
73. الشعراني: كتاب الميزان، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، ط 1989م
74. شكيب أرسلان: الحلل الأندلسية، المكتبة الرحمانية، مصر،

ط1936،م

75. الشهرستاني: نهاية الإقدام، تحقيق: ألفرد جيوم، مكتبة الثقافة
الدينية، القاهرة

76. شوقي ضيف وآخرون: المعجم الوسيط، مكتبة الشرق
الدولية، القاهرة، ط2004،م

77. الشوكاني: إرشاد الفحول، تحقيق: أبو حفص سامي بن
العربي الأثري، دار الفضيلة، الرياض، ط1، 2000م

78. صالح بن غانم السدلان: القواعد الفقهية الكبرى

79. عبد الحميد النجار: تجربة الإصلاح، المعهد العالمي للفكر
الإسلامي، فرجينيا، أمريكا

80. عبد القادر بن عزوز: فقه استثمار الوقف، الأمانة العامة
للأوقاف، الكويت، ط2008م

81. عبد المجيد عمر النجار: مشاريع الاشهد الحضاري، ترجمة:
إبراهيم العريس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 2006م

82. عبد الوهاب خلاف: أحكام الوقف، مطبعة النصر، القاهرة

83. عبد الوهاب خلاف: علم أصول الفقه، مكتبة الدعوة
الإسلامية، القاهرة، ط8



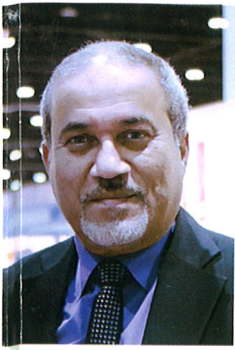
93. الغزالي: إحياء علوم الدين، مطبعة كريباطه فوترا سماراغ،
أندونيسيا
94. الغزالي: المستصفى، تحقيق: حمزة بن زهير حافظ
95. الفارابي: كتاب الملة، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق،
بيروت
96. الفراهيدي: كتاب العين، تحقيق: عبد الحميد هندايوي، دار
الكتب العلمية، بيروت
97. فؤاد زكريا: التفكير العلمي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت
98. القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب العدل والتوحيد،
المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر،
القاهرة
99. قدرى طوقان: مقام العقل عند العرب، دار القدس، بيروت،
ط2002م
100. القرافي: الأمانة في إدراك النية، تحقيق: مساعد بن قاسم
الفالح، مكتبة الحرمين، الرياض، ط1، 1988
101. القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد
المحسن التركي ومحمد رضوان، مؤسسة الرسالة، بيروت،
ط1، 2006م



102. الكاساني: بدائع الصنائع، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2،
1986
103. الكلاباذي: التعرف، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب
العلمية، بيروت، ط1، 1993م
104. الكواكبي: طبائع الاستبداد، تقديم: أسعد السحراني، دار
النفائس، بيروت، ط3، 2006م
105. التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق: علي
دحروج، مكتبة لبنان، بيروت، ط1، 1996م
106. مالك بن نبي: شروط النهضة، ترجمة: عمر مستقوي وعبد
الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، 1982.
107. الماوردي: أدب الدنيا والدين، تعليق: محمد كريم راجح،
دار اقرأ، بيروت، ط 1985 م
108. محمد أبو زهرة: الأحوال الشخصية، دار الفكر العربي،
القاهرة
109. محمد ابو زهرة: الوحدة الإسلامية، دار الرائد العربي،
بيروت
110. محمد أبو زهرة: الوقف، مطبعة أحمد مخيمر، القاهرة،
ط1959م

الفهرس

7	كلمة الناشر
9	الإهداء
11	مقدمة الكتاب
21	المبحث الأول: قانون الإرادة
63	المبحث الثاني: منهجية الإصلاح والتجديد
113	المبحث الثالث: النظام الوقفي نموذجاً للدراسة
175	النتائج والتوصيات
181	المصادر والمراجع



المؤلف في سطور **الدكتور / حسين صبري**

جامعة زايد - أبو ظبي
دولة الامارات العربية المتحدة
دكتوراه الآداب في الفكر الفلسفي الإسلامي مع مرتبة الشرف الأولى
خبرة طويلة معتمدة في التدريس العام والجامعي
الإشراف والتدريب على مهارات البحث العلمي
تصميم وتنفيذ الدورات التدريبية في مهارات التفكير
تأليف المناهج التعليمية في العلوم والدراسات الإنسانية

مؤلفاته المنشورة:

• في الفكر الفلسفي الإسلامي:

- 1- رواد الشك المنهجي
- 2- رؤية الله في الإسلام
- 3- بناء الوعي (قراءة نقدية تحليلية في تاريخ الفكر بين المسلمين)
- 4- من الإرادة الى الإصلاح (النظام الوقفي نموذجاً)

• في البحث العلمي:

- 1- مهارة البحث العلمي

• في التنمية البشرية وهندسة التفكير:

- 1- بتفكيري أنا إنسان
- 2- عتبات التميز
- 3- فن إدارة الوقت

• في المناهج التربوية والتعليمية:

- 1- كتاب علم النفس للثانوية العامة في دولة الامارات
- 2- كتاب علم الاجتماع للمرحلة الثانوية بدولة الامارات
- 3- دليل المعلم في الدراسات النفسية والاجتماعية

• في الأدب العربي:

- 1- الأقتعة: مجموعة قصصية
- 2- عنقايد السهر: مجموعة شعرية