الجمعية الفلسفية المصرية

الإسلام وتحدياته

الدكتور حسين صبري
أستاذ الفلسفة الإسلامية

مكتبة الدار العربية للكتاب

الإسلام وتحدياته

صبري، حسين.
الإسلام وتحدياته/ حسين صبري.- ط1. القاهرة: مكتبة الدار العربية للكتاب، 2023.
104 ص؛ 21 سم. في رأس العنوان الجمعية الفلسفية المصرية
تدمك: 1 – 769 – 293 – 977 – 978
1- الإسلام والمجتمع. أ- العنوان. 214,30134
رقم الإيداع: 26046 /2022

©

مكتبة الدار العربية للكتاب
16 عبد الخالق ثروت القاهرة.
تليفون: 23910250 202 +
فاكس: 23909618 202 + – ص. ب 2022
E-mail:info@almasriah.com
www. almasriah.com

جميع حقوق الطبع والنشر محفوظة

الطبعة الأولى: 2023م

تصميم الغلاف الفنان: خالد مصطفى

هذا الكتاب بالتعاون مع
الجمعية الفلسفية المصرية
مدينة أعضاء هيئة تدريس- جامعة القاهرة بوابة 4 عمارة 11 – تليفون 37278722

تعبر الآراء الواردة في هذا الكتاب عن آراء المؤلف
وليس بالضرورة أن تعبّر عن آراء الدار

جميع الحقوق محفوظة لمكتبة الدار العربية للكتاب، ولا يجوز،
بأي صورة من الصور، التوصيل، المباشر أو غير المباشر، الكلي أو الجزئي، لأي مما ورد في هذا المصنف، أو نسخه، أو تصويره، أو ترجمته أو تحويره أو الاقتباس منه، أو تحويله رقميًّا أو تخزينه أو استرجاعه أو إتاحته عبر شبكة الإنترنت، إلا بإذن كتابي مسبق من الدار.

الجمعية الفلسفية المصرية

الإسلام وتحدياته

الدكتور حسين صبري
أستاذ الفلسفة الإسلامية

مكتبة الدار العربية للكتاب

الإسلام وتحدياته

الإسلام وتحدياته

الدكتور

حسين صبري

أستاذ الفلسفة الإسلامية

الجمعية الفلسفية المصرية

الدار المصرية اللبنانية

الإهداء

إلى

من تصدّوا بإخلاص ولو بشق كلمة؛ لمن كَذَبوا وما زالوا يكذبون

الذين يوهمون أنفسهم؛ أن غايتهم نُصرة الدين وعزة المسلمين

بينما همُ المُغَيَّبون والمُفسدون في الأرض.

على سبيل التقديم

كان لـدى الرعيـل الأول مـن مؤسسـي الجمعيـة الفلسـفية المصريـة تقليـد جميل هو نشـر مؤلفات الأعضاء في سلسـلة مُحكمة خرجت تباعا تحمل أسماء مؤلفين ثقاة عظام أسسـوا لنشـأة الدرس الفلسـفي الرصين في مصر الحديثة من أمثـال الشـيخ الدكتـور مصطفى عبـد الرازق باشـا ود. علـي عبـد الواحد وافي ود. عبد الوهاب عزام ود.عثمان أمين ود.محمد مصطفى وغيرهم..

وحرصـا مـن الجمعيـة الفلسـفية علـى مواصلة هـذا التقليـد الحميد فـي زمن كثـرت فيه أزمات النشـر واختلـت فيه قيمه، قرر مجلـس إدارة الجمعيـة إحياء هذا التقليـد مـن جديد، وذلـك بالتعاون مـع واحدة من كبـرى دور النشـر العربية ، هي الدار المصرية اللبنانية ومديرها المحترم أ. محمد رشاد رئيس اتحاد الناشرين العرب بما يملكه من خبرات عريضة وما تملكه الدار المصرية من إمكانات عظيمة.

وبالطبع، فإن الجمعية تستهدف من ذلك ليس فقط توسيع دائرة النشر العلمي لأعضائهـا ، بـل أيضا خلق جيل جديد من الكتاب الفلاسـفة القادرين على حمل هموم الفكر والوطن والتعبير عنها بصدق وموضوعية.

ونحن إذ نشكر الدار المصرية على هذا التعاون المثمر

نتمنى لزملائنا المؤلفين كل التوفيق والسداد..

د. مصطفى النشار

رئيس الجمعية الفلسفية المصرية

في 24 من سبتمبر 2022 م

الموافق 28 صفر 1444 هـ

المقدمة

الحمد لله وحده، هو أهل التقوى وأهل المغفرة، علَّمنا سبحانه أن خيَر الزاد التقوى، وأرشدنا أن التقوى في الإيمان، ولكن؛ متى صدَّقه العمل، وعلَّمنا أن صحة العمل أن يتعهده إخلاصٌ من فاعله بَدءًا من لحظته الأولى حتى يصبح نيةً صالحة مستقرة فأداءً وإصلاحًا بين الناس.

لهذا فإن آيات الوحي القرآني تؤكد أن الله يُحبُّ «**المخلِصين**».

وأفضل الصلاة والسلام وأطيب البركات على أسعد خلق الله أجمعين؛ رسولنا الحبيب محمد النبي الأمين في رسالته وفي إنسانيته، بُعث رسولًا نبيًّا، فكان مخلِصًا وتقيًّا، فيما عَلِمَ وقرَّ في نيته وفيما نطق وأدى في الناس من العبادة والطاعة والمعاملة والخُلق، وقد دلَّنا أن نَعَضَّ على ديننا بالنواجذ لأن الكيدَ بدين الله قائمٌ ما دام هناك بشرٌ يسعى في الأرض.

لم يكن الدرب الذي سلكه الإسلام مفروشًا بالورود، فقد ظهر الإسلام ثم تكالبت عليه وتوالت تحدياتٌ تلازمه لا تنفك عنه في مسيرته منذ انبعاث الرسالة بلفظ «اقرأ» حتى اكتمل الدين وتمَّت نعمة الوحي، **وللآن لم تنقطع التحديات ولن**، ولأن دين الإسلام هو الخاتم للدين كله وآخر عهد الأرض بوحي السماء، فالكيدُ لهذا الدين دائمٌ لا يهدأ، لكنه يتغير ويتحور ويتفنن في أساليب الهدم والتشكيك والتعطيل لأكمل رسالات السماء، تارة يمرق إلى نصوص الوحي القرآني ليطعن في حقائقه ووقائعه ووجوه إعجازه، وتارة يبتغي الأذى برسول الإسلام في سُنته وإنسانيته ونبوته، فإن لم يستوف غرضه عرج إلى نظم الإسلام

وحضارتـه وإنجازاته للتسـفيه منهـا وتفتيتها والحط من تفردهـا وقدرها، وإن لم يفلـح انطلق إلى أهل هذا الدين القيِّم من جموع المسـلمين ليصيبهم بالسـوء في عقولهم أو هويتهم أو تراثهم أو خُلُقهم.

والتحـدي معانـاةٌ، وجهدٌ فـوق الجهد، وأشـقُّ التحديات على دين الإسـلام وعلـى المخلصيـن لـه؛ ما نشـأ على يـد فئة ينتمـون للإسـلام، لهذا «**فـإن أوجع الضربات ليست تلك التي تأتيك من عدوك؛ وإنما التي تأتيك ممن تحسبهم معك وهم عليك**».

ورغـم ذلك؛ فـإن واقع المسـلمين الراهن ليس كله صفحات موحشـة، رغم مـا يكسـوها ويتغلغل فيها من ضعف وكرب أصاب أهلـه ولم يصب دينهم، لكنه أصـاب تدينهـم، ورغـم التكالب علـى واقعهم مـن دول ومؤسسـات ونظريات وأنظمـة ورجـال وأفكار، فإننـا وبمقارنة بسـيطة نلمـس فروقًا نحسـبها ما زالت لصالـح المسـلمين فـي إنسـانيتهم والوجدانيـات والقيـم والأخلاقيـات والرأفة بأنفسـهم وبغيرهم، إذ مـا زالت صلة الرحم مؤثرة فيهم، ومـا زال حق الجار حيًّا نشـطًا بينهم، وما زال الناس يؤدون برّ الأم وإكرام الأب والإحسـان لمن يحتاج، وما زالت خشـية اللـه تعالى والحرص على العبادة والطاعـة والإنفاق في الخير، ومـا زالـت آثار التقـوى فاعلة فـي ضمائرهم، فيما غـادر كثيرٌ من ذلك سـواهم، لكـن ليـس بالوجدانيات وحدها يزدهر المسـلمون؛ إن ما تضاءل في المسـلمين هـو إنجازهم وإبداعهم، وقلة حرصهـم على وعيهم بمقتضيات الإيمان، **وأولها؛ الربـط بيـن الإيمـان والعمـل**، فإننا بنظـرة متأنيـة لواقعنـا المعاصـر وعبر فحص البحوث والدراسـات والشـواهد والإحصاءات والنتائج؛ يتضح أن هناك شـرخًا هائلًا بين المحصول المعرفي الإيماني من جهة ومحصول العمل المعبر عن هذه المعرفـة من جهة أخرى، إذ نجد أن كفـة المحصول المعرفي مفعمةٌ متخمةٌ بينما

كفة العمل المعبر عنه تتناقص وتنزوي، فلا يصمد في رصيدنا الإيماني إلا معرفة تحليلية تفصيلية مرتبة بالإيمان وأشراطه وأركانه ومقتضياته، لكنها لا تعدو كونها أفكارًا نظرية مستقلة بعيدة عما يقتضيه الإيمان.

تلك هي إشكالية دراستنا؛ التي تُعتَبر بدايةً ومصدرًا للتحديات التي تعوق رسالة الدين في الناس، حيث يتهاوى الربط بين الإيمان والعمل، ويشتد التناقض بين ما نعمل وما يحمل وعينا من فهم وقلوبنا من روح إيمانية.

فالاتساق بين ما نعلم وما نعمل فيه الدلالة الواضحة على استواء النفس وصحة العقل وصدق الإيمان، فإن غاب الاتساق؛ وجب إعادة الفهم لإعادة اللحمة والانسجام والتناغم بين إيماننا وما نؤديه من عمل.

ومما أدى لاختيار مسألة «التناقض بين الإيمان والعمل كأشدِّ التحديات الموجهة للإسلام» موضوعًا للدراسة؛ أسبابٌ عدة، منها:

1. إن هذا التناقض؛ يمثل تحديًا قويًّا لرسالة الإسلام وما ينبغي أن يؤديه المسلمون من دور حضاري وأخلاقي في العالم، فقد تفشى التناقض في كل المستويات، بدءًا من نطاقه العام بين أفراد المسلمين، ثم على مستوى الأنظمة التي هدانا الإسلام لتفعيلها في حياتنا الاجتماعية والاقتصادية، وصولًا إلى الصراع الذي أسسناه وكدنا نصدقه بين الدين والسلطة التي تمثلها «الدولة» بمعناها السياسي الحديث.
2. إن ضياع تلك الصلة يقوِّض الإيمان الذي أراده الله في المؤمنين، ويذهب بالصالحات بين الناس ويزعزع الثقة بالدين ويحصره في إطار نظري ثقيل على النفس.
3. إنه يضاعف الشك والريبة في الإسلام ويوهم المتشككين أن هذه هي حقيقة الإسلام وهذا هو الإيمان الذي يسعى إلى إنفاذه في الناس.

4. إن غيـاب الربـط بين إيمان المسـلم وعملـه بهذه الدرجة مـن الانفصام الذي يتزايد ويقوى في مجتمعاتنا المعاصرة؛ فيه دلالةٌ على خلل نفسي يوصل إلى اهتزاز الشـخصية وضعفها وسهولة اسـتمالتها للقناعة والاتباع لأي تيار ديني أو انحراف فكري أو تجاوز أخلاقي.

5. إن عـددًا هناك لا يُسـتهان بـه من غير المسـتقرين عقليًّا ولا نفسـيًّا، هم الذين يرفعـون ادعاءات التدين وهم في حقيقة أمرهـم يُفتتون الدين ويصيبون نقاءه وأصالته.

6. إن ضعف الربط بين إيمان المسلمين وعملهم؛ يجعل الفرصة سانحة لصناعة «التبرير المَرَضي» لأي عمل يأتيه الفرد، ويُضيِّع معايير الصلاح والإصلاح بين النـاس ويزيد من الأنانية ويـؤدي إلى تراكم الأطماع الفردية ويؤججها، وكان هذا السـبب تحديدًا هو المدخـل العريض لتنامي موجات التطرف والتشـدد وصـولًا إلى الإرهاب (باسـم الإسـلام)، الـذي يريده البعـض أن ينحصر في الإسلام دون غيره من الأديان وفي المسلمين دون غيرهم من الأمم.

منهجية الدراسة:

إن قضيـة الضعـف في الترابط بيـن «**الإيمان والعمل**» تمثل إشـكالية في ذاتها وتحدّيًـا كبيـرًا، يفـرزُ بالتوالـي تحديـات أخرى لا حصـر لها، وهـي قضية واقع إسـلامي نـراه بأعيننا ونتلمس آثـاره ونعلم خطره وخطأه الشـديدين، وهي قضية بحث وتقصٍّ تسـتدعي **منهجية تحليلية** لفحص محدداتها وأبعادها ومسـتوياتها، **ومنهجيـة نقدية** لإثبات جدّية الإشـكالية من افتعالها، وواقعيتهـا من افتراضيتها، فالخطوة الأولى لتمكين المنهجية التحليلية النقدية في فهم موضوع دراستنا؛ هي هجر الغلو في التنظير بعيدًا عن واقع المسلمين ووقائعه.

وسوف تأتي دراستنا في مقدمة تُمهد للموضوع وفصول ثلاثة (متوالية صعودًا) لبحث إشكالية الدراسة، كما يلي:

* في الفصل الأول؛ تبدأ الدراسة في تقصي أول التحديات عبر قضية شيوع «**التدين المغيب**» الذي يعبر عن الانفصال بين الإيمان والعمل على المستوى الفردي بين عموم المسلمين وحتى بين طوائف عدة من خاصتهم.

* وتنتقل عبر الفصل الثاني إلى التحدي الموالي له في قضية تراجع «**التكافل بين الناس**» للتعبير عن الانفصال بين الإيمان والعمل في واحد من أميز أنظمة الإسلام وهو «الوقف»، وتنبهنا الدراسة أن المسألة ليست محصورة في الوقف وحده وإنما تطال غيره من أنظمة الإسلام التكافلية على كثرتها وتنوعها وتكاملها.

* وتصل الدراسة إلى الفصل الثالث؛ لتحليل أصعب التحديات في الصراع بين «**الدين والسلطة**»، لتوضيح آثار تأسيس هذا الصراع ودلالته على تداعي العلاقة بين الإيمان وأعمالنا على نطاق «الدولة» التي تمثل سلطة الحكم.

وإذ أرجو من المولى عز وجل أن يلهمنا السداد في بحث تلك القضية؛ أسأله سبحانه أن يجعل عملنا نقيًّا مخلصًا، كما أدعو رب العزة أن يتقبله عنده في الصالحات قبولًا حسنًا، وأن يقيِّض له الأثر الطيب في عقل ونفس وعمل كل من يتناول هذا البحث بالقراءة والتدقيق، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الدكتور / حسين صبري

الإسكندرية في أغسطس 2022م

التحدي الأول
شيوع التدين المغُيَّب

- تمهيد
- الدين والتدين
- لماذا نتدين؟
- التدين المغيب
- وظيفة الدين في الناس
- جذور التدين المغيب

تمهيد:

لا يكون الإنسان إنسانًا بحق؛ إلا حين يعدل تفكيرُه في نفسه تفكيرَه في كل الناس من حوله، فتشغله راحتهم قدر ما تشغله راحة نفسه.

صدرت فتوى عن دار الإفتاء المصرية، مفادها أن إغاثة الملهوف وإنقاذ المضطر في زمان الفاقة، أولى وأفضل من نافلة الحج والعمرة، واستدلت الفتوى على ما رواه ابن أبي الدنيا في «قضاء الحوائج» 47/ 36، والطبراني في «المعجم الكبير» 12/ 453 واللفظ له، وعلى ما ورد عن فقهاء الأمة مثل عبد الله المبارك وعلى ما رواه الإمام أحمد عن الحسن البصري[1].

وسؤالنا:

- هل هناك أي تحدٍّ لدين الإسلام في زماننا هذا يتجاوز أو يعدل الفاقة التي تسلسلت فيها أعداد الملهوفين والمضطرين وذوي الضرورات في الغذاء والدواء والمأوى؟

مثل هذه الفتوى؛ تمثل نقلة نوعية نحتاجها مُعبرة عن روح التجديد في الخطاب الديني الذي نسعى إليه، وهي مطلب شرعي قال بمثلها علماء كُثر، ولم تنل حظها من القبول والتطبيق، حيث إن صدور هذه الفتوى فيه دلالاتٌ كُثُر، فالدين الحق والإيمان المستقيم في معاملة الناس ورعاية مصالحهم وضمان سلامتهم وقضاء ضروراتهم، إذ هناك من يحرص كل الحرص على أداء الصلوات والحج والعمرة

(1) ورد ذلك عن لجنة الإفتاء المصرية تحت موضوع «مساعدة الفقراء أولى من نافلة الحج والعمرة»، رقم الفتوى: 2777، بتاريخ 2013/03/04م
https://aliftaa.jo/Question.aspx?QuestionId=2777#.YQTsw44zZPY

وإظهار سلوك التدين وهو يمعن في أذى البشر والتنكيل بهم واغتصاب مقدراتهم وترويعهم، والله الحق سبحانه؛ لا يمكن، ولا يصح، ولا يجب أن نحتال عليه، لأنه سبحانه حق، مُطَّلع، طيب، ويمهل.

فأمنُ الإنسان – كل الإنسان – عند الله عز وجل، له اعتبارٌ عظيم، والوعي بجوهر الدين هو عماد التدين بالإسلام، حيث ينبني الفهم السوي للدين على إصلاح واقع الناس وإسعادهم، فيصير الإصلاح ضرورة فيه وبه تتحقق الضرورات الكبرى للدين، وتكتمل المقاصد الشرعية.

الدين والتدين

«الدينُ لله»؛ بناءً وتنزيلًا، دقة وإحكامًا، تشريعًا وأحكامًا، حفظًا وتيسيرًا، في عقائده وعباداته ومعاملاته وأخلاقه.

و«الدين للإنسان»؛ فهمًا، تطبيقًا، إعمارًا للأرض، إصلاحًا، تقويمًا، هداية، إرشادًا، وإسعادًا للناس.

فكل آية من التنزيل الحكيم في الوحي الإلهي تفيض إنسانية، لأن مفرداتها ودلالاتها ومُستقبِلُها ومتعهدها وغايتها تتمحور في أصل واحد هو «الإنسان».

يوضح «التهاوني» أن الدين «يُضاف إلى الله تعالى لصدوره عنه، وإلى النبي ﷺ لظهوره منه، وإلى الأمة لتدينهم وانقيادهم»[1]، وقد جاء في الوحي القرآني ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُ ﴾ [آل عمران/ 19]، لأنه وضعٌ إلهيٌّ منسوبٌ إلى الله تعالى، يدعو «أصحاب العقول»[2]، فالعقل مناط التكليف بالدين ومدخل

(1) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق: علي دحروج، مكتبة لبنان، بيروت، ط1 ، 1996، ج1، ص 814.

(2) الجرجاني: معجم التعريفات، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، ص92:93.

طبيعي للتدين به، بل نستطيع أن نقرر أن التدين الصحيح يتضاءل وربما يتلاشى حيث يغيب العقل، ولأن الدين «طاعة» فالتدين «اختيار» لا يكون في الحقيقة «إلا بالإخلاص، والإخلاص لا يتأتى بالإكراه»[1] وقد أفاضت كتب اللغة في بيان الدلالات الاشتقاقية للفظ «الدين»، **فأورد ابن منظور أنه:**

- ما يتدين به الرجل، السلطان، الورع، القهر، المعصية، والطاعة[2].

ونلاحظ أنه لم يفصل بين مفهومي الدين والتدين، كما يُلاحظ أن الدين عنده يتضمن دلالة على نقيضين كالطاعة والمعصية، والورع والقهر، وقريبًا من ذلك، ذُكرت للفظ «الدين» اثنتان وعشرون دلالة، بينهما نقائض، كعبادة الله وعبادة القوى الطبيعية، والطاعة والمعصية[3]، فيما انحصرت دلالات اللفظ عند باحث معاصر في ثلاثة من المعاني، أسماها:

- **الدين الأول**، ويعني النصوص المكتوبة والمقدسة لدى الأديان.
- **الدين الثاني**، ويُراد منه الآراء والنظريات والعقائد التي ترجع إلى أكثر من حقل معرفي؛ بعضها فقه، وبعضها أخلاق، وبعضها كلام، وبعضها تصوف، وبعضها فلسفة ..... إلخ.
- **الدين الثالث**، وهو مجموعة الأعمال والطقوس، ويمثل ظاهرة تاريخية[4].

---

(1) الراغب الأصفهاني: مفردات الفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، دمشق، ط 4 ، 2009، ص 323.

(2) ابن منظور: لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير وآخرون، دار المعارف، القاهرة، المجلد الثاني، ص 1468 : 1469.

(3) جبران مسعود: معجم الرائد، دار العلم للملايين، بيروت، ط 7، 1992، ص 369.

(4) مصطفى ملكيان: التدين العقلاني، ترجمة: عبد الجبار الرفاعي وحيدر نجف، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط1 ،2012، ص115.

ويعيب هذا الحصر مسألتان؛ أولاهما: إطلاقه لفظ «الدين» على الحالات الثلاث السابقة، والثانية: عدم الفصل بين «الإلهي» و«الوضعي» في دلالة المعنى الأول.

من جهة أخرى يُقال: تدين الشخص أي «اتخذ دينًا»، وتدين الشخص أي «تشدد في أمر دينه وعقيدته»[1]، ولعل هذا التناقض في دلالات لفظي: «الدين» و«التدين» راجعٌ إلى تعدد سياقات كل لفظ منهما في لغة العرب، أو بسبب الخلط في تلك الدلالات بين العام والمحدد، أو بسبب التشابك الحاصل بين اللغة والاصطلاح، لكن مما لا شك فيه أن ورود هذه الدلالات بكل هذه التعقيدات يلفتنا إلى صعوبة التمييز بين ما هو الحق وما هو الباطل، و بين ما يتصل بالإلهي وما يتصل بالوضعي، وبين ما هو من الدين وما هو من العادات والتقاليد، إلى الدرجة التي أصبح يُقال فيها: الدين «ثقافيًا» والدين «اجتماعيًا» والدين «فلسفيًا»، إذ يراه الفلاسفة «مجموعة معتقدات وعبادات مقدسة تؤمن بها جماعات معينة، يسد حاجات الفرد والمجتمع على السواء، أساسه الوجدان، وللعقل مجال فيه»[2]، ويراه أهل اللغة «الاعتقاد بالجنان، والإقرار باللسان وعمل الجوارح بالأركان»[3]، وربما هذا مما دفع العلامة محمد دراز أن يصرح أنه – بعد فحص دقيق طويل في معاجم اللغة – لم يجد جوابًا شافيًا للفظ «الدين»، وقد توصل إلى حصر دلالات اللفظ في ثلاثة أفعال:

(1) أحمد مختار عمر: معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 2008، المجلد الأول، ص 796.

(2) إبراهيم مدكور: المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ط 1983، ص86.

(3) شوقي ضيف وآخرون: المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط4، 2004، ص 307.

1- «**دانـه دينًا**»، أي ملكه، وحكمه، وساسـه، ودبره وقهره، وحاسـبه، وقضي في شأنه، وجازاه وكافأه، فالدين في الاستعمال يدور على الملك والتصرف.

2- «**دان لـه**»، أي أطاعـه، وخضع له، فالدين هنا هو الخضـوع والطاعة، والعبادة والورع.

3- «**دان بالشيء**» ومعناه أنه اتخذه دينًا ومذهبًا، أي اعتقده أو اعتاده، أو تخلق به، فالدين على هذا هو المذهب والطريقة التي يسير عليها المرء نظريًّا أو عمليًّا.

ويصـل إلـى نتيجة مهمة مؤداها أن كلمة «الدين» عند العرب تشـير إلى علاقة بيـن طرفيـن يُعظِّـم أحدهما الآخـر ويخضع لـه[1]، ولعل هـذه النتيجـة هي التي سـتقودنا إلـى لفظـة «التدين» التي لا تقل عـن لفظة «الدين» في تداخل وتشـابك دلالاتهـا اللغوية والاصطلاحية وعلى كافة المسـتويات، إلى الدرجة التي أصبح يُقال فيهـا: التدين الفردي، التدين الجمعي، التدين الرسـمي، التدين المعارض، التدين الشعبي، التدين النظري، والتدين العملي..... إلخ.

وليسـت غايتنـا تفصيـل وتعليل هـذه المفاهيم التـي تكاثرت بسـبب تضخم المحصـول الفكـري الديني بين المسـلمين، وإنما الغاية من دراسـتنا هو كشـف حقيقـة «التدين» وإلى أي مدى يُترجم التدين بالإسـلام (بين المسـلمين) جوهر الدين ومقاصده وغاياته؟

نستطيع أن نفرق بوضوح - وإن حتى على المستوى النظري - بين من يتدين بـــ «الدين» عن نفس سـوية ومن يتدين به عن خلل نفسـي أو معرفي أو منهجي، فـالأول تنقاد نفسـه طواعية للـه تعالي، والثاني يطلب انقياد غيره له باسـم الدين، وشـتان ما بينهما من أوجه كثيرة، أقواها هي «الإيمان»، ومنها «الحياء»، فالسـوي يحتمـي بالإيمـان باللـه من نفسـه، والمختل يتـدرع بالإيمان كذبًا لإرضاء نفسـه

(1) محمد عبد الله دراز: الدين، دار القلم، الكويت، ص 30 : 31.

وتحقيـق مصالحـه وحده، هذا هو مـا نقصد بـــ «**التديـن المُغيَّب**»، حيث يفتقد مـن يدَّعي التدين بالإسـلام التزامـه «بعقيدة الإيمان الصحيـح وظهور ذلك على سـلوكه»[1]، ولهذا تسـتأثر قضية «الربط» بين إيمان المسـلم وعملـه على اهتمام الباحثين في الإسـلام منذ انبعاث الرسـالة، حيث تمثل توجهًا رئيسًـا في نصوص الوحي القرآني وفيوضات السنة النبوية المطهرة، فكثير من المتدينين يعتبرون أن التدين هو في العبادات المحضة وينسى «أن هناك جانبًا كبيرًا جدًّا من التدين الذي يظهر، وهو التعامل مع الآخرين»[2]، حتى اعتبر البعض أن «التدين سـلوك يرتبط بمفهومي الاعتقاد والممارسـة، ويمكن تقديره وقياسه»[3]، ورغم ما يبدو في هذا التعريـف من ميـلٍ للتدقيق، لكن تبقى مسـألة «التقدير والقيـاس» من الصعوبات البالغـة فـي قابلية تحقيقهـا واقعيًّـا على المسـتوى الدينـي والقانونـي والحياتي اليومي، خاصة من حيث «الاعتقاد» لأنه شـأنٌ ذاتيٌّ دقيقٌ للغاية ولا يكون إلا بين المتدين وربه، لهذا السـبب يتبوأ المنافق مكانته في الدرك الأسـفل من النار، لأنه يُظهر في «الممارسـة» أفعال التعبد الدالة على اسـتقامة تدينه ويضمر قلبه اعتقاد الشاك الكافر الذي يتجافى ضميره عن صحيح الإيمان.

فالدلالة ليسـت متطابقة إذن بين «الإيمان» و«التدين»، إذ كل إيمان بالله يقود بالضـرورة إلى تديـن والعكس غير صحيح، يقول **فنسـنك**: «إن الإيمان وإن كان يُعبر عنه بالعبارات، إلا أنه أعمق من ذلك بكثير، تمامًا كجذور الشجرة التي تمتد

(1) صالح بن إبراهيم الصنيع: التدين والصحة النفسية، الإدارة العامة للثقافة والنشر، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، 2000 م، ص 18.

(2) ناصر بن عبد الكريم العقل وآخرون: حقيقة التدين، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، الرياض، ط 1 ، 1437 هـ، ص 16.

(3) محمد عبد الفتاح المهدي: سيكولوجية الدين والتدين، البيطاش سنتر للنشر والتوزيع، الإسكندرية، ط 2 ، 2002 ، ص 13.

تحت السطح»[1]، لأن التدين يشير إلى أفعال وعبارات وسلوكيات ظاهرة ويمكن معاينتها، بينما الإيمان يمثل حالة وجدانية يثبت عليها قلب المؤمن ويرتضيها عقله، هذا الإيمان يقوى ويضعف، يزيد وينقص، ويستقر ويتزعزع، ومرجع ذلك أن الإيمان فعلٌ إراديّ تصنعه إرادة حرة مستقرة.

لهذا يعود الإيمان في كثير من آيات الوحي القرآني إلى «العقل»، حتى إن البعض يعتبر الإيمان «بذاته» ليس علمًا، وإنما هو «تقرير من قبل الإرادة، وكل من تتوافر فيه هذه الإرادة المستقرة، وهذا الاستعداد الذهني سيتوفر فيه الإيمان»[2]، فالمتدين السوي من تتوفر له إرادة واستعداد ذهني لأنه سيمتلك إثرهما الإيمان الصحيح الذي لن يثنيه شيءٌ في الوجود عن الدفاع عنه، لهذا السبب لم يتخل أحدٌ من المسلمين أول عهد الإسلام عن دينه وإيمانه حين كانوا يمزقون جسده إربًا، ولا يتخلى أحدٌ في أي زمان عن إيمانه بالله المبني على إرادة مستقرة واستعداد ذهني، لأن هذا الإيمان وبهذا التوصيف هو شيء آخر مغاير تمامًا ومناقض تمامًا للتدين المغيب عن الإرادة وعن الذهن.

لماذا نتدين؟

الإيمان بالله الواحد الحق ضرورةٌ: عقلية، نفسية، اجتماعية، وأخلاقية.

وفي الإيمان كمالٌ لإنسانية الإنسان.

من لا يؤمن مهتز وغير مطمئن وغير آمن، والنتيجة ذاتها عند من يدَّعى الإيمان وفيمن يتدين وهو مُغيَّب عن حقيقة وجوهر الدين، فالفطرة الإنسانية

(1) A.J. Wensinck: The Muslim Creed, Barnes & Noble, INC., New York, se - ond edition, 1965, P.23

(2) فيتشه: غاية الإنسان، ترجمة: فوقية حسين محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط 1، ص228.

تأخـذ بصاحبها للإيمان، وتظل رسـالة الأنبياء جميعًا أن اللـه موجود ويُرضيه أن يُعبد وحده، ولم يبعد الإسلام في رسالته ومنهجه عن هذه الغاية.

لكـن الكتابَ واحـدٌ والمتدينين به كثيرون، هكذا يقـرر **زكي نجيب محمود**، هدفه أن نفرق بين طرفين:

- الدين كما هو مثبت في كتابه المنزل.
- والمتدين بذلك الدين من جهة أخرى.

فالمسلمون «متفقون على الكتاب الكريم، لكنهم مختلفون في فهمهم لبعض آياته»[1]، وعند هذا الحد لا توجد مشكلة، فالاختلاف سنةٌ كونية وإنسانية، منطقية ومستساغة، ما لم توصل إلى الاختلاف وبث الضغائن بين المتدينين، إن ما يخلق المشكلة «أن يأخذ المسلم بطريقة معينة في الفهم، أو بمذهب معين، ثم يعلن أنه وحـده الصحيـح، وأخطأ الآخرون»، وليت الأمر ينتهي عـن هذا الحد، لكن هذا المسـلم تحديـدًا ينقلب متطرفًا «إذا هو أراد أن يُحمَـل الآخرون بالقوة - كائنة ما كانت صورة القوة - على مشاركته فيما أعتقد»[2].

ما سبق يدل على أن دماغ من «**يتطرف**» يخلو إلا من:

- إيمان قاطع بما فهم هو من الدين.
- وإرادة غشيمة لإجبار غيره على أن يعتنق هذا الفهم.
- وتوحش في استبعاد كل من يخالفه.

وهذا كله ليس من الدين الحق، وليس من التدين السوي.

---

(1) زكي نجيب محمود: رؤية إسلامية، دار الشروق، القاهرة ط 2، 1993، ص 229 : 230.
(2) المرجع نفسه، الصفحات نفسها.

هكذا يتضح أن عملية «**الفهم**» هي التي تحدد نشـأة التدين، ومسـاره، وآثاره، وبنـاء علـى ذلك، فإن أقـوى مواجهة للمتطـرف وأنجح مواجهة، هـي تلك التي تعتمـد على ضرب وتفكيك الفهم «**المختلّ**» للمتطرف بالفهم «الصحيح» للدين والإصرار على إيصاله لوعي المتطرف، إلى أن يتغير ويفهم.

التدين المُغيَّب:

يؤسس الإسلام لقاعدة إنسانية هي جوهرية في العلاقات التي يجب أن تكون بين الناس، تؤيدها آيات وأحاديث نبوية ويثبتها الواقع الإنساني، روى البخاري ومسلم من حديث ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده[1]، فكيف لا يأمن أحدٌ في مجتمع مسلم إن اطمأن خاطره إلى ألسنة وأيادي من معه في المجتمع ألا تمسه بأذى أو ضر؟ إذ ليس هناك من ضر أو أذى أعظم مما يصنعه هذان في الناس: اللسان واليد، بل لا يكبّ الناس في النار إلا حصاد ألسنتهم، لأنهما ترجمان ما يحمل القلب وما يفهم العقل.

اسـتوقفني في وقت واحد وقائع ثلاث، حملتها الصحف والمواقع الإخبارية من مصر، ومن الملفت أن أمثال هذه الوقائع أصبحت جزءًا من مجريات أحداثنا اليوميـة المعاصـرة ولا تقتصـر على مكان دون آخر أو فئـة دون أخرى، وفي هذه تكمن أوجه الخطورة، حيث إن دلالاتها واحدة، بواعثها واحدة، وآثارها واحدة، ولا تتبايـن إلا في قليل من تفاصيلها، أمـا مواجهتها فإنها تكاد تكون أيضًا واحدة وهي: أن لا مواجهة مؤسسية حاسمة ومستمرة.

---

(1) البخاري: الجامع الصحيح، تحقيق: محب الدين الخطيب وآخرون، المطبعة السلفية، القاهرة، ط 1 ، 1400 هـ، المجلد الأول، حديث رقم 15 من كتاب الإيمان، ص 20 ومسلم: صحيح مسلم، تحقيق: أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية للنشر والتوزيع، الرياض، ط 1998، كتاب الإيمان، حديث رقم 42/ 66، ص49.

الواقعـة الأولـى[1]؛ تحكي عـن غضب في مصر بعـد اعتداء «جـزَّار» بطريقة همجية في أحد أحياء القاهرة على سيدة مُسنّة بالضرب المبرح مستغلًّا عدم قدرة زوجهـا المريض بالقلـب على الدفاع عنهـا، لأنها تطالبه بدفع قيمـة إيجار محل يسـتأجره منها، هـذه القيمة هي المصدر الوحيد لدخل هذه الأسـرة، وتم القبض علـى الجانـي، مـا يتصل بموضوع دراسـتنا هو لقب «**الشـيخ**» الذي يسـبق اسـم هـذا الرجل مع سـمته ولحيته اللذين يوحيـان بتدينه، المثير للعجـب هو اجتماع تلك المتناقضات في سـلوك إنسـان تدين بالإسـلام إذ يجمع بيـن مظهر المتدين مـع اندفاعـه في إلحـاق الأذى بالآخرين دون حق مع يقينه أن هـذا المظهر يكفي لحمايته وإثبات تقواه وورعه، ومما يلفت هو آثار هذا الحدث في تعليقات الناس وذاكرتهم الجمعية عن مثل هذا الفهم الضيق الباطل الكريه للتدين.

وتعبـر الواقعة الثانية [2]؛ عن جحود الأبناء وعقوقهم، في ثمانية أشـقاء طردوا والدهـم الثمانينـي مـن بيته فمـات بجلطة، فبعد أيام مـن وفاة زوجتـه، قام أولاده الذكور دون علمه ببيع المنزل وتقاسموا ثمنه وأصبح الرجل بلا مأوى، ليستوطن محطة قطار يقاسـي فيها الوحدة والبرد والجوع فضلًا عن العقوق والنكران، حتى عثرت عليه دار لإيواء المشردين ليمكث فيها ثلاثة أشهر، لكنه لم يحتمل فأصابته جلطـة ومات، ورفض أولاده اسـتلام جثتـه لدفنها، وتولت دار الإيـواء دفنه بينما يمارس الأبناء بين الناس حياتهم وكأنهم ما عقّوا ولا نهبوا ولا سـمعوا عن وصايا الديـن بالوالديـن ولا حتى عـن أعرافنا وتقاليدنـا فيما يجب لـلأب، ولا فطنوا أو تذكروا أن هناك يومًا للحساب، بل ربما اعتقد بعضهم أن أباهم هو الآثم ويستحق ما صار له.

(1) https://arabic.rt.com/middle_east/1242641%D8%BA%D8%B6%D8%A8

(2) https://m.elwatannews.com/news/details/5285770

وفـي الواقعة الثالثة[1]؛ اكتشـفت سـيدة أنهـا مطلقة منذ خمس سـنوات على الرغم من أنها تعيش مع زوجها الذي طلقها دون أن يخبرها، وذلك حيث ذهبت لتجديـد بطاقـة هويتها الشـخصية، وعندما سـألت زوجها عما حـدث، رد عليها ببسـاطة وبثقة العالم الفقيه أنها زوجته شـرعًا فقط أما رسـميًّا فلا، فسـألته: كيف أكون طوال هذه السـنوات مطلقة دون أن أعرف، ليرد قائلًا: اعتبري نفسـك كنتِ ملـك يمين، ولنتأمل في هذه الواقعة تلك الصورة الغريبة في واحد من المتدينين بالإسـلام؛ حيـث نصطدم فيـه بادعاء التديـن ومعرفـة الحكم الشـرعي وتجاوز القانون والشرع والمعقول والقيم درجة أن يتبجح بفهم – أراده هو – لنص قرآني وحكم شرعي.

وتذخر وسـائل الإعلام ووقائع الناس اليومية بأمثال هذه السلوكيات وأنماط هذا التدين التي انتشـرت بين طوائف من المسـلمين، ويحسـبها غير المتفحصين والمتربصون بالإسـلام أنها من الإسلام، والإسلام في نصوص الوحي وأحكامه وعقائده وعباداته وأخلاقه واضحٌ ميسر، أما أمثال هؤلاء المتدينين فهو من يُعقده ويملؤه غموضًا، والإسـلام منسجمٌ متسق متماسـك في بنائه وأحكامه وأنظمته، ومثل هذا المتدين هو الذي يعرضه أحيانًا ناقصًا ومتناقضًا. فالإسـلام الحق ليس فيـه وجـه من وجوه الباطل أمـا المتدين به أحيانًـا فهو الذي يظهـره وكأنه الباطل بعينه.

لهذا فالتفرقة بين دين «الإسلام» والمتدين به واجبة ومطلب شرعي وأخلاقي وإنسـاني، لأن المذاهـب التي تنشـأ بعد التدين بالإسـلام «قد يكـون الباعث لها

(1)https://www.alarabiya.net/arab-and-world/egypt/2021/06/16/%D8%B7%D9%84%D9%82%D9%87%D8%A7-%D8%AF%D9%88%D9%86-%D8%B9%D9%84%D9%85%D9%87%D8%A7-

إفساد الدين»[1]، بينما الإسلام «إصلاح» ومن أوجب أولوياته مواجهة الفساد والإفساد بين الناس، لأنه «دعوة إلى الاستقامة والاعتدال في كل الأمور الشخصية والعامة»[2]، والإسلام كونه دينًا سويًّا يظل في حاجة إلى نفس سوية ومعرفة سوية ولسان سوي ومنهج سوي لينقل الإسلام كما يحب الله ويرضى، لأن بعض المتدينين به يملأ رؤوسهم معرفة بالدين فيما تحركهم نوازع الغل في معاملاتهم مع الناس، ولا يستقر الغلُّ في نفس إلا التي لديها حرص شديد على مطامعها وتسيطر عليها الأنانية وإنكار الغير وإيثار الذات، وهذا هو ما يدفع هذه النماذج من المتدينين لأن يتصرف الفرد منهم وكأنه الفاهم الأوحد للدين والمالك لمقاليد الإفتاء في قضايا الشرع، **ويقول رئيس الأمانة العامة لدور وهيئات الإفتاء في العالم:**

- إن الفتوى هي صنعة لها منهجية علمية وإطار محدد.

ويضيف أنه عندما نعمق النظر في مكونات الفتوى نجد أنها تتكون من جملة من العناصر المتكاملة التي جاءت الفتوى لتجيب عنها، ويمكن حصرها **في أربعة أسئلة،** هي:

1- **هل؟**، وتعني: هل ثبت في هذه المسألة نص شرعي؟، كما تعني «التثبت» الذي هو من الأسس المنهجية لدى علماء المسلمين على كافة العصور.

2- **ماذا؟**، وتعني: ما المراد من هذا النص؟

3- **لماذا؟**، وتتعلق بمسألة التحليل، أي لماذا شرع الله سبحانه وتعالى عبادة معينة أو حكمًا معينًا، ويبدأ العقل في التفاعل، ليفهمنا مقصود الشريعة الإسلامية

(1) أحمد أمين: ضحى الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1997، حـ1، ص 9.

(2) محمد أسد: منهاج الإسلام في الحكم، تعريب: منصور محمد ماضي، دار العلم للملايين، بيروت، ط5 ، 1978، ص 165.

مـن ذلك، وأن الأوامر الشـرعية إنما جاءت من أجـل تحقيق مصالح الخلق، والنواهي جاءت لدفع الضرر والمفاسد عن الناس.

4- **وكيف؟**، ونعنـي به: كيفية إنزال الحكم على الواقع، وهذا يحتاج إلى تدريب وتأهيـل للمفتـي للنـزول بالحكـم الشـرعي علـى أرض الواقـع بعـد إدراك المتغيرات والمآلات.

ومـع هـذا التوضيـح لمنهجيـة الإفتـاء، يشـير المفتي إلـى أن هـذه المنهجية العلميـة، لا تتوافر في المجموعات الإرهابيـة وأصحاب الفكر المتطرف[1]، هذا «التطرف» الذي كان له بالغ الأثر في تشكيل لغة وفهم وأفعال أعداد من المتدينين بالإسلام، لكنه لم يقف عند المستوى الفردي فقد تجمعت قوى أصحابه وأصبح لهـم جماعات وفرق وأحزاب تغولت وتكاثرت واسـتقطبت الكثير من الشـباب من الجنسين، وأرادت احتكار حق الكلام - وحدها - باسم الإسلام.

فقـد قيـل: إن وراء كل عمل إرهابي «فتوى»[2]، ونسـتدرك على هذا القول أن وراء كل فتـوى تدعـو إلى العنف وسـفك الدم فهمٌ مختلٌّ لنـص ديني من الوحي المنزل أو تفسير محدد لأحد علماء المسلمين كانت له ظرفيته الزمانية والمكانية أو فهـم ضيق لواحـد من هؤلاء الذين نجحوا في السـيطرة علـى عقول الضعاف والمهتزِّين وأوهمهم أنه عالمٌ متفرد في الدين، ووراء كل فهم مختل هناك «**متدينٌ مهتز**» سـلَّم زمام أمره لغيره ووالاه واسـتعار فهمه ونفسـيته وأحكامه. والحق إن من يمارس هذه الاستعارة يغلق عقله عن الفهم والتحري الدقيق ويركن إلى غيره فهو ضعيف لا يملك إرادة الإيمان.

هذا يمثل النسبة الغالبة فيمن يتدينون بالتشدد الذي أوقعهم في التطرف حيث الاختلال في الفهم واهتزاز الشخصية؛ إذ هما ركنان أصيلان في «**التدين المغيب**»

(1) http://nabdapp.com/t/89461110

(2) http://nabdapp.com/t/89461110

الـذي صارت فيه إمكانية الحكم وإمكانية الإفتاء هدفًا مستباحًا لكثيرين وغابت فيه الحدود العلمية الأصيلة **بين مفاهيم عدة متباينة ودقيقة، هي:**

- التدريس، التاريخ والتأريخ، الدعوة والإرشـاد، الإفتاء، التفسـير، الإعلام، والبحث العلمي.

مثلما غابت فيه الحدود بين المتخصص في العلم الشرعي ومُدَّعى التخصص، وتسـاوت الرؤوس بين الأجلاء في العلم والمنتفعين بالدين وتطاولت ألسـنة من يتجرأ على حرمات العلم الشرعي ومقتضيات الإيمان.

إذ لا ينفصـل الديـن عن الإيمان، بـل يمكننا القول بأن الديـن جملة وتفصيلًا هو الإيمان الذي به تسـتقيم النفس، ولم ينفصل الدين عن الوجود الإنسـاني ولن ينفصل مهما تكاثر المشـككون والملحدون والمنكرون للنبوات والماديون على اختـلاف طوائفهـم والمتدينون تدينًا مُغيبًا، حيث إننا لـن نجد ما يحقق فينا الدين من وظيفة إنسـانية سـوى الدين نفسه، يؤديها للإنسـان على كل مستوياته: نفسيًّا، عقليًّا، أخلاقيًّا، واجتماعيًّا.

ليست المشكلة محصورة في أننا نعلم ولدينا من العلم الكثير، وليست في أننا نعمل وسـجل أعمالنا يفوق الحصر، المشـكلة أننا صرنا نعمل في وجهة مضادة لمـا نعلم، لدينـا إرثٌ حضاري وفكـر وتجريب وروح فائقة مـن العلم ومخزون أخلاقـي هائل، لكن كثيرًا ممـا نؤديه من عمل؛ أخذ اتجاهًا مضادًّا لما نعلم، وهنا جوهـر المشـكلة وأصلها وحقيقتها، أننا عطلنا شـرطًا ربانيًّا مـا كان لنا أن نعطله؛ فقد اشـترط دين الله تعالى لصحة إيماننا مقتضيات نحن نعلمها غير أننا لا نعمل بهـا، فاكتفينـا بالعلم ولم نؤد حقه بالصالحات من أعمالنا، هذا هو **التحدي الأول** والأخطـر الذي صنعنـاه بأيدينا في غير ما أراد الله لنـا أن نكون خير أمة أخرجت للناس.

ممـا لا يذهـب عن ذاكرتي أبدًا؛ ما شـاهدته بعيني يومًا حيـن اجتمع نفرٌ من أمثال هؤلاء لأداء فريضة الصلاة وماء الوضوء يقطر من وجوههم ومن اللحى، وألسـنتهم تتمتم بكثير من الذكر، ويجمعون فـي لحظة واحدة على واحد منهم يقدمونـه لإمامتهـم في الصلاة وهم متخمون بقناعة لا تهتـز أنه أفضلهم، مع أن كل واحـد منهـم يعلـم في قرارة نفسـه أن هذا الشـخص غير مخلـص في تدينه ويعلـم أيضًـا أن كل واحد فـي المجموعة غيـر مخلص، ويصل الأمـر في هذه الصـورة مـن غياب الوعي بالتدين إلى درجة أن أيًّا منهـم لا يريد أن ينتبه إلى أن أخطـر مـا في تدينه هذا ليس كذبه على نفسـه ولا على غيره مـن الناس بل كذبه على الله تعالى.

هـذا التصـور يعبر عن واقع يحدث ويتجدد وتتعدد ممارسـاته في مسـتويات متباينـة بيـن طوائف مجتمعاتنا المعاصرة بين الذين تدينوا هذا التدين، ومن أشـد ما يذهل في هذا التصور أننا نراه فيمن يحملون أمانة أداء رسـالة العلم الحاصلين على درجات رفيعة من التخصص في العلوم الشـرعية كالتفسـير والفقه وأصوله والعقيدة وعلوم القرارات وعلوم الحديث، نفرٌ من هؤلاء رسـالتهم تعليم الناشئة من الشباب.

- فهل مثلهم يُؤتمن على بناء عقول شبابنا وصناعة قناعاتهم وتربية انتماءاتهم للدين والوطن والإنسانية، وهل رسالتهم تعتبر رسالة صالحة؟
- وهـل يمكـن أن يجتمع العلم بهذه الرتبة من التخصص الشـرعي في نفس من تدين بالإسلام مع غياب إخلاصه وضعف إيمانه؟
- وما الذي يُبطل الإخلاص في نفسية عالم يدرك ضوابط الإيمان في الإسلام إلـى هـذه الدرجة من الانفصـام بين ما يعلـم وما يقتضيه إيمانـه من الصلاح في العمل؟

- وكيف يستغل أحدهم منصات التواصل الاجتماعي في نسج الفتن والتضليل بدعـوى الحفاظ على الدين متسـلحًا بالقليل من العلـم والضئيل من التقوى وكل هذا القدر من التعطيل للعقل؟
- وكيف لمن استحوذ على إعلام التواصل الاجتماعي باسم الدين فنال شهرة واسـعة وتأثيـرًا كبيـرًا؛ بينمـا لا يكـون عمله قـدر إيمانه حتى إنـه ينخرط في تأييد وتأجيج الفتن والقتل والتدمير بحجة إقرار الدين في المجتمع والسعي لتحقيق الخلافة الإسلامية؟
- ومـا الـذي يدفع عالمًـا له نتاجٌ رصين في العلم الشـرعي وحيـزُ نفيس من المكتبة الإسـلامية أن يترك فسحة الإسلام وساحة الاتزان وأصول الاعتدال فيُضيِّق ثمرة حياته وجهده ليتبنى فكر جماعة تدَّعي هذا النموذج من التدين، لينشـره ويدافع عنه ويوالي أهله ويمدهم بمسـوغ شـرعي لتكفيـر مخالفيهم وسفك دمائهم وتخريب مقدراتهم؟

أي سـند يجد مثل هذا المتديـن في دماغه وضميره؛ لتبريـر ذلك عندما يخلو مع نفسه مع الله؟

نحن بحاجة لنوعين من الفحوص والتحليلات العميقة لكشـف هذا المدَّعي للتدين:

1- الفحوص الأولى؛ نفسية.

2- والفحوص الثانية؛ اجتماعية.

مـن الواقع يمكننا أن نسـتدل على شـواهد، مثلما تواجهنـا احتمالات عدة قد تشي بإجابات عن تساؤلاتنا، إذ:

- ربما كانت التربية.

- أو ثقافة الوسط الاجتماعي التي سيطرت على بيئته التي نشأ فيها.
- أو طبيعة الشخصية ضعفًا واهتزازًا وهشاشة في الفهم وإرادة التصرف.
- أو التجربة والخبرة الشخصية.
- أو مواقف بعينها تمكنت من تشكيل وعي هذا الصنف من المتدينين.
- أو القراءات التي لاقت منه ميولًا وشغفًا ثم وجدت منه تعلقًا وامتثالًا.
- أو القدرات العقلية النفسية التي لم تسعفه في إيمانه بأكثر من ذلك.
- أو مناهج وأساليب التعلم التي استقى بها ومنها كيفية وعيه بالدين وطريقة إخلاصه في التدين.
- أو الأشخاص القدوة الذين أثَّروا في صياغة عقله ووجدانه.
- أو الخضوع والاستسلام - من غير تدبر - لفهم وسلطة جماعة تدَّعي الإيمان وتحتكر الإسلام لنفسها.
- أو الحرص على وجاهة الدنيا والزعامة في العلم.
- أو إرضاء لشهوته في قيادة الآخرين وتبعيتهم له.
- أو طلبًا للشهرة والتمايز بين الناس.

المؤكد:

إن درجة «التدين المغيب» تتعاظم وتشتد، بتوافر كل هذه العوامل مجتمعة. إذ لا يصيب العقل بـ «**التعطيل**» مثلما يصيبه هذا التدين الذي تمكن في هذا الزمان أن يضرب بجذوره في تفاصيل عديدة من حياتنا الراهنة بين فئات وطبقات من المسلمين، حتى قلَّ «**حياءُ**» الناس في الدين، ونبي الرحمة ﷺ يخبرنا أن «الحياءَ

لا يأتـي إلا بخير»[1]، فلما قـل الحياء ضاع الخير وتراجعت مكارم الأخلاق وقل الإيمان فتراجعت مهمة الدين في الناس إلى الوراء كثيرًا، وحلت محلها أولويات أخرى لا حصر لها.

وظيفة الدين في الناس:

بحثنـا مُنصـبّ علـى دين الإسـلام ومهمته فـي النـاس وليس في المسـلمين وحدهم، لأن المسلم مُكلفٌ بالتعايش مع الجميع بإحسان لإعمار الأرض.

صحيـح أن الديـن أمدنـا عبر نصـوص الوحي القرآنـي الكريـم بتوضيح عن الآخرة، ولكن الدين مَعنيّ بالدرجة نفسها ببيان طريق الإنسان في الدنيا، فالشرائع «لا تحدد للناس سيرهم في الآخرة»[2]، وإنما تحدد سيرهم في الدنيا، ولم تكتف شريعة الإسلام بذلك وحسب، بل اضطلع نبي الإسلام ﷺ بتجسيد السيرة المثلى للإنسـان في الحياة الدنيا، فاجتمعت له كمالات البشـرية مع كمالات النبوة حتى «عرَّفنا كيف نحيا بعد أن عرفنا لمن نحيا» فقد وضع «المبادئ التي أقرها الإسلام لضبـط المجتمعـات والتي أساسـها الرحمـة»[3]، حيث أفاضت كثيـر من العلوم الشـرعية وغير الشـرعية في تفصيـل هذه المبادئ، التي تكـون مهمة الدين **في أنه أهم دعامات النفس الإنسانية، لأنه:**

- يخلق إطارًا معرفيًّا وجدانيًّا وسلوكيًّا متكاملًا يتحرك الإنسان على هداه.
- ويعطي إطارًا مهمًّا للحياة الاجتماعية.

(1) البخاري: الجامع الصحيح، حديث رقم 6117 باب الحياء من كتاب الأدب، الجزء الرابع، ص 113.

(2) محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، ط2 ،2001، ص 180.

(3) عمر بن عبد العزيز قريشي: سماحة الإسلام، مكتبة الأديب السعودية، الرياض، ط3 ، 2006، ص 17.

- ويمنح الإنسان حالة الرضا والسكينة.

- ويدعم الإنسان في مواجهة ضغوط الحياة وأزماتها وكوارثها.

- ويجعل الدنيا موصولة بالآخرة وبذلك يعطي رحابة في الرؤية[1].

فالإسلام يؤمِّنُ لكل عنصر من مكونات الإنسان حظه وبقدر متساوٍ، إذ يشبع العقل بقدر ما يشبع النفس والبدن والوجدان، ويمكِّن للفرد كما يمكن للمجتمع في توازن مدهش، وقد جانبه الصواب من أراد التفرقة في الإسلام بين ما أسماهما: جوهر الإسلام وأنظمة الإسلام، حين «يرى أن الإسلام يربي الفرد ويعرفه على ذاته ويهذب النفس الإنسانية، وأنظمة الإسلام تهذب المجتمع وترعى العدالة التي يجب أن تظل سارية بين أفراده»[2]، إنه حين أراد تحصين الإسلام ضد أي فهم خاطئ، فما فعل إلا أن أوسع لسوء الفهم مدخلًا عريضًا، فالإسلام وبكل تفاصيله يربي الفرد ويربي المجتمع سواء بسواء، لأنه نظام عقائدي شامل ومتسق ويتضمن أنظمة لا حصر لها في العقائد والأحكام والمعاملات والعبادات والأخلاق، مهمتها أن تعالج شتى مناحي الحياة الإنسانية لتضمن للإنسان حياة مطمئنة، ولا ينشأ الخطأ والخطر إلا من سوء فهم وسوء تطبيق مرادات النص الإلهي اللذين أديا معًا إلى شيوع «التدين المغيب» في المسلمين، حيث تتسع المسافات بين ما يريده دين الله في الناس وما يفعله الناس بأنفسهم، فإن «الذي ينقص المسلم ليس منطق الفكرة، ولكن منطق العمل والحركة»[3]، الذي يجعل عمل المسلم في عباداته ومعاملاته وأخلاقه منسجمًا مع إيمانه.

(1) محمد عبد الفتاح المهدي: سيكولوجية الدين والتدين، ص 28.

(2) محمد سعيد البوطي: فقه السيرة النبوية، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط 15 ، 1991، ص 26.

(3) مالك بن نبي: شروط النهضة، ترجمة، عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط 1986، ص 96.

يقول **بودلي**:

– ما كان الذهاب إلى المسجد دليلًا على رسوخ الإيمان، ثم يعلل ذلك بأنه «ليس هناك فاصل في الإسلام بين الدين والعمل»[1].

أو بعبارة أخرى؛ يجب أن يكون العمل بالعبادات والمعاملات ترجمة سوية لمعتقد الإيمان الصحيح.

يُعلِّمنا الله تعالى في محكم تنزيله ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَۖ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِۗ وَلَذِكۡرُ ٱللَّهِ أَكۡبَرُ﴾ [العنكبوت/ 45]، وتؤكد السنة المطهرة هذه الدلالة في كافة العبادات والمعاملات، من هذا يبدو أن وراء كل فاحشة وكل منكر، يكمن هناك نقص في منطق الوعي بمتطلبات الإيمان وهو **العمل**، الذي لا تكتمل أركانه إلا بعلم، فالإنسان «كأنه خلق ليعلم»[2]، فإذا كان الخالق سبحانه قد خلقنا لنعلم وتلك أعظم خاصية إنسانية بها نعمل وبها نُحاسب، فأي مَزيّة يحرم نفسه منها من يدّعي التدين كذبًا وزورًا؟!

إن الإيمان المبني على علم؛ هو فعل إرادي إنساني يدفع المتدين لأن يزيد ما يعلم ليزداد إيمانه، فشرعُ الإسلام «يضرب صفحًا عن أي عمل ينقصه أحد العنصرين النفسانيين: المعرفة والإرادة»[3]، لأن المسلم المتزن يتمثل بفضل إيمانه للخيرية، فلا يؤذي ولا يضر ولا يُفسد ولا يبقي على فحشاء أو منكر، وليس القصد من الإيمان هنا أن يُذلل الإنسان للخير كما يُذلل الحيوان، بل القصد «أن

(1) بودلي: الرسول، حياة محمد، ترجمة: محمد محمد فرج وعبد الحميد جودة السحار، مكتبة مصر، القاهرة، ص 90.

(2) محمد فريد وجدي: الإسلام في عصر العلم، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 3، 2000م ، جـ1، ص 42.

(3) محمد عبد الله دراز: دستور الأخلاق في القرآن، تعريب وتحقيق: عبد الصبور شاهين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 15 ، 1988، ص 425.

يرتقي عقله وترتقي نفسه بالعلم، فيعمل الخير»[1]، الذي يبني تناغمًا بين الإيمان والعمل، فيصح تدينه، ومتى «صحت عقيدته صح سلوكه وسلمت انفعالاته»[2]، وتأكدت إرادته ونجا من سيطرة نفسه وسيطرة الآخرين، ولا يعود لأحد سيادة عليه، وهذه هي الحرية[3]، والتي من أعظم ثمارها ألا يلقي الإنسان بنفسه إلى «التدين المغيب» الذي لن يجني من ورائه **إلا واحدة من ثلاث، وجميعها فيها الخسران؛**

الأولى: العون والسلوى والمواساة والمصالحة مع الواقع البائس، وهذه تكون للعامة من المسلمين[4].

أما الثانية: التوهم بأنه على الصراط وأنه من الصالحين المصلحين وأن آخرته في جنات وعيون، وهذه للغافلين الذين يتركون قياد أنفسهم لغيرهم.

والثالثة: وتمثل ذروة التدين المغيب، ولا تكون إلا للضالين المضلين الذين يخدعون البائسين الغافلين باسم الدين لأغراض خاصة، وفي هذه الذروة يتحقق الانفصام التام بين الإيمان والعمل.

جذور التدين المغيب:

إن أشدَّ ما نجد في «التدين المغيب» من خطورة في أيامنا هذه عند كثير من أصحاب هذا التدين؛ أن يجتمع في أحدهم تناقضٌ غريب حين يداوم في ممارسة عباداته على صلاته وصيامه وذكره وأوراده، ولا يتردد عن إتيان الكذب وفحش

(1) علي عبد الواحد وافي: الحرية في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ط 1968، ص 64.
(2) مصطفى حلمي: مناهج البحث، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1 ، 2005، ص 109.
(3) عبد الله شلبي: التدين الشعبي، مركز المحروسة للنشر والخدمات الصحفية والمعلومات، القاهرة، ط1 ، 2008، ص 101.
(4) مصطفى محمود: محمد، دار المعارف، القاهرة، ط 10 ، 1977، ص 76.

الـكلام والفتنة والجهر بالمعاصـي ويُتبع هذا التناقض تبريرًا لتناقضه فيرجعه إلى سبب من الدين.

والتسـاؤل؛ كيـف يمكـن أن يجتمـع فـي إنسـان «تديَّـنَ بالإسـلام» **هـذان النقيضان:**

- تصريـح وتلميح وتضمين وتعيين في الفعل والقول بالتدين والالتزام بشـرع الله تعالى.
- وتأييد ومشاركة وتخطيط وتنفيذ وتدبير لأذية غيره وإفساد حياتهم والخوض في أعراضهم وإصدار أحكامه عليهم وعلى أفعالهم بالإباحة والتحريم، إلى حد التكفير؟

هذا السـؤال ليس سـؤالًا وجدانيًّا، ولم يصدر عن دهشة أو رغبة في الحصول على إجابة، إنما هو سـؤال بحثي تطرحه دراسـتنا، تُعد معه كل محاولة للحصول علـى إجابة مؤيدة بالدليل والواقـع والإحصاء - إن أمكن - هي خطوة تُقربنا إلى كشف ماذا يعني «**التدين المغيب**»؟ وكيف ينشأ؟

لقد أصبح التدين عند عدد غير قليل من المسـلمين اليوم هو وسـيلة وغاية في آن، وهـذا يجعل المتدين غير قابل لتغيير معتقـده، وكلما مر عليه الوقت ازدادت قناعاتـه قوة وازداد جمـودًا وانغلاقًا على ما يفهم من الديـن أو على ما أُريد له أن يفهم.

هكـذا يتشـكل التدين المغيب فـي اللحظة التـي يبتعد فيها فعـل المتدين عن مقتضـى إيمانـه الذي توضحه بجلاء تام نصوص الوحي فـي آيات القرآن الكريم وفي أحاديث السنة العطرة.

هـي درجة من الانفصال أو لنقل الانفصام بين مـا في عقله وما تحمل أفعاله، مع أن الإسـلام يقـف حاسـمًا وحازمًا لإبطال هذا الانفصال، فشـريعته «ليسـت

مقصورة على ما تحويه بطون كتب الفقه المطولة، وليست هي موضوعًا لخطب الجمعة فحسب، ولكنها منهاج حي يدفع بموكب الحياة البشرية إلى الأمام»[1]، ولم تظهر مسألة الانفصال هذه حديثًا إنما هي قديمة بدأت مع من اهتز إيمانهم وتغلبت مصالحهم في الدنيا على مقتضيات إيمانهم من منافقي يثرب؛ الذين وهم يمارسون نفاقهم كانوا يأتون التقيّة والكذب، ويحملون الأذى والضر لغيرهم، **وفي هذا الانفصام يكمن الجذر الأول للتدين المغيب.**

وينعقد الجذر الثاني في «التربية» التي لا تتوقف عند حد التنشئة واستيفاء درجات التعلم والتخصص واكتساب المهارات التقنية المعاصرة، فهذه رغم أهميتها وضرورتها لا تفي لضمان استواء التدين، حيث إن صحة التدين تتطلب مع اكتساب العلم والمهارات والخبرات؛ إشباعًا أخلاقيًا يُمكِّن المتدين من التمييز بين الإيمان وادعاء الإيمان، لذلك فإن «العلوم الأخلاقية والاجتماعية والنفسية تعد اليوم أكثر ضرورة من العلوم المادية»[2]، هذه العلوم التي لم يعد لها نصيبٌ لائق في كثير من السياسات والمناهج التعليمية لصالح علوم المادة والطبيعيات والحاسب الآلي، مع أن هذه العلوم الأخلاقية والاجتماعية والنفسية هي التي تضمن تحقيق الوعي بصحة العلاقات ونقاوة المعاملة والمؤاخاة بين أفراد المجتمع الواحد والسمو بهم على أسباب التفرق والعصبية، إذ «حيث يشيع الجهل والنقض والجبن والبخل والجشع، لا يمكن أن يصبح هناك إخاء»[3].

أما الجذر الثالث لنشوء وانتشار التدين المغيب، فإنه يتضح جليًا في «تضخيم الدين» وذلك يحدث عندما «تتراكم حول النص الإلهي منظومات من الرؤى

(1) محمد أسد: منهاج الإسلام في الحكم، ص 173.

(2) مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، تعريب: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط 2 ، 1986.

(3) محمد الغزالي: فقه السيرة، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ط 6 ، 1986، ص 193.

والمفاهيـم والأحـكام، مكونـة ثقافـة دينية أوسـع من منطـوق البنيـة الدينية التي يحملهـا النـص. وبمـرور الوقت تنضم هـذه المفـردات إلى منطـوق «الدين في ذاته»[1]، حتى نشأت أجيال من طالبي الثقافة الدينية لا يستطيعون لأسباب عديدة التمييـز بين ما هـو من النص الإلهي وما هو من نتاج العقل المسـلم واجتهاده في فهم النص الإلهي، فحدث الخلط، واكتسـب نتاج العقل قداسة الوحي ونشأ معه تقديـسٌ لكتب بعينهـا واجتهادات بعينهـا وعلماء بعينهم، ولعل ذلـك كان مؤثرًا جوهريًّـا ومسـئولًا عن ظهـور جماعات وتنظيمـات دينية لا همَّ لهـا إلا فرض ما اعتبروه – هم وحدهم – من صميم الدين.

وينعقد الجذر الرابع للتدين المغيب في أمر بالغ الخطورة حين يُسلم المسلم زمـام أمره وعقلـه لأحد غيره في «**التقليد**» دون وعي بمن ومـا يقلد، والذي يُفقد المسـلم القـدرة على أن يُلزم نفسـه أولًا وأن يفـي بالتزامه، لهذا يتسـاءل **العلاَّمة محمد دراز**:

– إذا كانت مسـئولية الإنسـان عن فعل التدين هي مقدرته على أن يلزم نفسه ثم أن يفـي بالتزامـه، فهل يمكن أن نتصور وجـودًا فعليًّا لهـذه المقدرة عند فرد يدَّعي التدين وهو يُحجِّم نفسه في إطار التابع المطيع لغيره؟[2]

والتسـاؤل مسـتحق، فـلا يُعقل أن يكون هنـاك تدين صحيـح والمتدين يكبل نفسـه بالتبعيـة للغير إلـى الدرجة التي نراها بأعيننا مُجسـدة في أتبـاع الجماعات الدينيـة المعاصـرة، ولـم يـذم القرآن شـيئًا مثلمـا ذم التقليـد الذي يبطـل القدرة علـى التمييـز، ويعطل الحواس والعقـل والوجدان، بل إن القـرآن يحكم ببطلان

(1) عبد الجواد ياسين: الدين والتدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 2 ، 2014، ص 10.

(2) محمد دراز: دستور الأخلاق في القرآن، ص 137.

هـذا التقليـد لأن «التقليد بلا برهان باطـل»[1]، حيث إن التدبيـر والتفكير والتدبر والتأمـل والفهم والوعـي بالدين وصحة الاعتقاد وخلاصـة التوحيد في النظر لا فـي التقليد، والإسـلام يقـرر «أن المـرء لا يكون مؤمنًـا إلا إذا عقـل دينه وعرف بنفسـه حتـى اقتنـع»[2]، لعله لهذا يُعد الإيمان بقناعة وافية هو سـرٌّ من أسـرار قوة الإسـلام وحجيته، فلم يظهر دين الإسـلام وينتشر ويسـتقر في نفوس المسلمين ويعم الأرض ويؤثر في الناس إلا عبر عقول اقتنعت فآمنت وتغيَّرت وغيَّرت.

ويكتمـل الجـذر الخامـس للتديـن المغيب فـي احتـراف الدين حيـن اتخذه البعـض «**مهنـة للتـرزق**» وإنفـاذ مصالحهم ووسـيلة لغايـات بعيدة عـن مقاصد الدين الحقيقية، إذ عندها «تصبح رسـالة الدين خطرًا عظيمًا على التوجيه، وعلى الإنسـانية، إذا دخل الهوى في تفسـيرها وتطبيقها»[3]، ولم تؤثر هذه «**الاحترافية**» في صناعة التدين المغيب وحسب، وإنما فتحت أبوابًا لآفات أكبر من الاحترافية ذاتها، كالرغبة في السيطرة وامتلاك السلطة وحيازة الوجاهة في الناس، وهذا جرَّ بعض المتدينين إلى اللجوء إلى القوة العنيفة والتطرف مع أنهم «كانوا لا ينقطعون عن عبادة الله لحظة واحدة، ويديمون الصلاة»[4].

هكذا تتصل دائرة التدين المغيب وتستحكم حلقاتها ويتضاعف التحدي لأكمل ديـن عرفته البشـرية، حين يستشـري التـزامٌ ظاهري بالعبـادة بين أعـداد ممن تدينوا بالإسلام مع سعي الواحد منهم للإفساد في الأرض وترويع الآمنين باسم الدين.

---

(1) محمد جمال الدين القاسمي: دلائل التوحيد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1 ، 1984، ص 14.

(2) علي عبد الواحد وافي: الحرية في الإسلام، ص 64.

(3) محمد البهي: الفكر الإسلامي والمجتمع المعاصر، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط2 ، 1982، ص 425 : 426.

(4) زكي نجيب محمود: رؤية إسلامية، ص 231.

الخلاصة من دراسة هذا التحدي

إن أوسع التحديات انتشارًا؛ هو ذاك التحدي الذي حاولنا أن نتقصى من خلاله حقيقة «**التدين المُغيَّب**» الذي يتفشى بين عموم المسلمين في الوقت الراهن، وقد توصلنا إلى مسائل ونتائج، أهمها:

- إن «**الإيمان**» ليس أمرًا سهلًا أبدًا، وفي الوقت ذاته ليس مطلبًا مستحيلًا، كما أن الإيمان ليس كلامًا ينطق به اللسان وليس عملًا فارغًا من إرادة هذا الإنسان، وغاية الدين من إقرار الإيمان في المسلمين ليست للفرد وحسب وليست لمجموع المسلمين وحسب؛ وإنما للاثنين معًا، كما أن الإيمان ليس عملًا عقليًّا محضًا وليس عملًا قلبيًّا محضًا وليس أداءً حركيًّا محضًا، إنه كل ذلك مجتمعًا.
- إن «**الإيمان**» إرادةٌ ونيةٌ مستقرة، ووعيٌ عقليٌّ بمقتضياته، فالإيمان ينعقد به قلب المؤمن، ثم تنطق به جوارحه قبل لسانه، ثم يترجمه عمله في حق نفسه وحق كافة الناس والكائنات من حوله.
- إن **الشرط الأول** في التدين الصحيح بالإسلام؛ أن يتحقق في المتدين **وعيٌ واضحٌ** لا لبس فيه ولا غموض ولا تبعية ولا تزمت ولا تحزب فكري أو ديني يحدد له كيف يجب أن يكون عليه إيمانه.
- إن علماء الإسلام أجمعوا على أن أول الإيمان **معرفة**، فإنها تؤسس الفهم، وتبني النية، وتوجه الجوارح كلها لعمل يتوافق والإيمان الذي حدده النص القرآني وفصَّلته السنة العطرة.
- إن الانتباه إلى التحديات التي تعترض طريق المتدين (**المعاصر**) بالإسلام واجبٌ وضرورة، فأغلب التحدي نحن الذين صنعناه، وأسسناه، وننميه

ونُعقِّده إلى أن يتحول إلى مشكلات وأزمات وكوارث، يتصدع لها بناء المتدين كفرد وكأمة، فتبدو هذه التحديات وكأنها إسلامية الأصل والمنشأ، فتستنفد جهدنا ومقدراتنا في البحث عن حل إسلامي لكل واحد منها مع أنها بالأصل ليست إسلامية.

- إن «التدين المغيب» قدر ما يؤثر في إيمان صاحبه ضعفًا وتفتيتًا، فإنه **يُعطل العقل**، حيث يسلب المتدين كل الفرص لأن يزن عمله وينقِّيه من أية شوائب تضيعه.

التحدي الثاني
تراجع التكافل بين الناس
النظام الوقفي أُنموذجًا

- تمهيد
- تحديات مُعطلة للنظام الوقفي:
  1. تحدي جمود الغايات
  2. تحدي العداوة السياسية والإدارية
  3. تحدي وفرة المشاريع وتراجع التطبيق
  4. تحدي سوء التوصيف
  5. تحدي غياب المنهجية

تمهيد:

إن أسبابًا عدة تحول **الآن** بين المسلمين وفعل التكافل فيما بينهم، ومن أميز نظم التكافل التي أسس لها الإسلام هو «الوقف»، هُم الذين نصَّبوه نظامًا متفردًا وأفعالًا وتشريعات، وأحكموا مشروعيته والرسول ﷺ بين ظهرانيهم، ثم مارسوه عبر عصور طوال بوعي والتزام أخلاقي، لعل الصراع بين نازعات الخير في النفوس ونوازع الشر، وفتنة المال والسياسة والهوى؛ قد أسس لمعوقات كُثر هي تحديات أربكت مسيرة الوقف إلى أن صارت إلى حالها الذي هي عليه الآن.

إننا إزاء منهجية غايتها تفحص مسألتين العلاقة بينهما منفصمة كل الانفصام، وعلى درجة تامة من التناقض كمًّا وكيفًا، رغم أن كلًّا منهما دالٌّ على الآخر ومرتبط به وهو الإيمان والعمل بهذا الإيمان.

هذه المنهجية ستتم بحثيًّا عبر **تحليل نقدي** للمعوقات المعطلة لأداء المؤسسات الوقفية ولجهود الأفراد معًا، فهذه المعوقات معبرة عن واقعنا بكل ما يعتمل فيه من متغيرات متسارعة متلاحقة متشابكة لأنها نتاج إنساني اجتماعي سياسي اقتصادي فقهي وتشريعي. **وعبر استقراء تحليلي** لآليات التطبيق والتطوير في أفعال الوقف عبر كافة صوره وممارساته. لأن التحديات وهي المعوقات؛ ليست خادمة لممارسات الوقف إلا بالقدر الذي توجه فيه الوعي الإسلامي – الفردي والمؤسسي والمجتمعي – إلى إدراك ضرورة تمكين النظام الوقفي أن يستوفي حقه من التطوير والفاعلية بين جموع الناس في المجتمع، ليتحقق الربط الذي ينشده الشرع بين إيمان المسلم وعمله في تنفيذ التكافل.

إن تفكيك هذه التحديات ينسجم مع مقاصد الشرع، لأنه – أي التفكيك – يُمكِّن من تحقيق سنة الله تعالى في الظاهرات والأنظمة، بغرض إنتاج تطبيقات مبتكرة للوقف، تسيطر على المعوقات، وتخضعها للتحكم، لإنفاذ غايات الشرع الحنيف من تكافلية النظام الوقفي.

إذ يوجد في تلك المسألة متغيرات ثلاثة: **الآليات، المقاصد، والتحديات،** ما يدلنا على أهمية بحث العلاقات فيما بينها، تمكينًا للنظام الوقفي، وإعمالًا لأفعال التكافل بين المسلمين.

هذه المتغيرات تثير أسئلة عدة **هي افتراضات،** العلاقات المتشابكة بين المتغيرات هي التي تفرضها، من مثل:

- ما محددات تطوير النظام الوقفي؛ هل هي سياسية بالدرجة الأولى، أم تشريعية، أم فقهية، أم اقتصادية؟ وعبر أي الأبعاد يجب التوكيد على أولوية مقاصد الشرع في تفعيل التطوير، وأيضًا عبر أي المستويات: حفظ الدين، أم العقل، أم النفس، أم المال، أم النسل؟
- هل مشكلة البحث تحتم البدء مباشرة بفحص التحديات المعوقات للواقع الوقفي، أم البدء بتفحص آليات تطوير هذا الواقع؟
- هل لنا أن نضع آليات التطوير في علاقة سببية مع هذه التحديات، فإن صح ذلك؛ أيهما يكون علةً للآخر؟، فإن لم تستقم العلاقة على وجه سببي (مؤثر ونتيجة)، أتكون العلاقة عكسية، أم طردية؟ وهل تلك العلاقة تُمكّن أحدهما من الآخر، **بمعنى:**

• هل فحص أي تحدٍّ معطل لتطوير العمل الوقفي يأخذ بأيدينا إلى آلية ما لتطويره؟

• أم أن ابتكار آلية جديدة لتطوير الفعل الوقفي هو الذي يدلنا على مكمن التعطيل؟ أو على الأقل يمكننا من التنبؤ بحدوثه؟

يبدو أن العلاقة بينهما جدلية، وستبقى، على مستوى البحث النظري، وعلى المستوى التطبيقي الإجرائي أيضًا، ولعل ذلك يزيد التشابك بين مُتغيرات مشكلتنا البحثية تعقيدًا، وهذه هي مهمة التقصي والبحث العلمي، أن يتمكن من تفكيك التشابك لانتزاع الحلول المرجوة، فلكل مشكلة بحثية موجهاتها، وبعض الموجهات مسلمات، والمسلمة الأولى هي **تفرد النظام الوقفي**، ذاك التفرد الذي صنعته خصوصية واكبت نشأته من عهد النبوة، فكانت روحه التي تعبر عنه وتدل عليه، لأنها «تغلغلت عبر شرايين الوقف الكبرى، في خصوصية مشروعية التكليف، وخصوصية الدلالة الاشتقاقية والاصطلاحية، وخصوصية التطابق بين الباعث والغاية»[1]، فالتفرد يتخطى عوائق التفكير، والنية، والممارسة، ويبلغنا آفاق التطوير، حيث إن ممارسة النظام الوقفي بشكل صحي؛ يؤسس لمقاصدية هذا النظام، وليس أدل على صحة الممارسة أبلغ مما رواه البخاري من قول النبي عليه الصلاة والسلام لعمر بن الخطاب، لما أراد أن يتصدق بأنفس ماله: «تصدق بأصله، لا يباع ولا يوهب ولا يورث، ولكن ينفق ثمره»[2]، فقد تأسست اللبنات الأولى لمشروعية الوقف من كبح جماح النفس في التملك، ومن دفع النفس – في طاعة تامة – إلى التراحم، وانسجامًا مع غايات الوقف في التراحم، **يتوجب تحليل التحديات**، لاستنباط مقومات وأسس التطوير للعمل الوقفي.

(1) حسين صبري: من الإرادة إلى الإصلاح «النظام الوقفي نموذجًا»، مركز الإسكندرية للكتاب، مصر، ط1 ، 2017، ص 116 - 117.

(2) البخاري: الجامع الصحيح، تحقيق: محيي الدين الخطيب وآخرون، المطبعة السلفية، القاهرة، ط1 ، 1400هـ، كتاب الوصايا، الجزء الثاني، حديث رقم 2764، ص 295.

1- تحدي جمود الغايات:

إن ممارسة الوقف على هذه الصورة النقية التي أثبتها البخاري في صحيحه، يدلنا على المعطل الأكبر لفعل الوقف، ولتطويره، نعني نقص «**الوعي الإيماني**»؛ الموجه للفعل الوقفي على مستويات: الأفراد، المؤسسات، والمجتمعات، فالوقف «ينطلق من أداء واجب الطاعة في الفعل عمومًا، وفي فعل الخير خصوصًا»[1]، ولا تنفصل أفعال الخير عن مقتضى الإيمان الأول في عقيدة المسلم، وهي الطاعة، إذ عندما تستقر العقيدة في النفس؛ فإنها تروضها على فعل الخيرات، لأن «صاحب العقيدة لا يقعد عن تضحية، ولا يقصر في بذل، ولا يقبض يده عن عطاء»[2]، فدلالة العطاء عن وعي بمقصد الفعل؛ يضيف إلى الفعل أبعادًا إيمانية رحبة، نفتقد اليوم – لسوء الحظ – كثيرًا منها، فالباعث الإيماني لا يدفع فقط إلى الفعل الوقفي، وإنما يضمن استمرارية العطاء، والمسألة ليست منحصرة في فعل الوقف وإنما في دوام العطاء والحفاظ على الأداء، ربما لهذا السبب تحدث البعض عن خطأ منهجي في العمل التخطيطي تقع فيه كثير من المؤسسات وربما الأفراد عندما تعتقد أن «الغايات تعبر عن نقطة محدودة عندما نصل إليها يكون قد تم المراد، وهذا الفكر مخالف لطبيعة الأشياء، والحياة»[3]، فتوقف الغايات في أفعال الوقف مضاد لمقاصد الشرع، لهذا يقرر الشاطبي في مقاصده أن «وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معًا»[4]،

(1) عمر مستقاوي: نظام الوقف وأحكامه الشرعية والقانونية، دار الفكر، دمشق، ط 2010، ص44.

(2) السيد رزق الطويل: العقيدة في الإسلام، مطبوعات المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، العدد 245، السنة الحادية والعشرون، ديسمبر 1981، ص 115.

(3) داهي الفضيلي: تجربة النهوض بالدور التنموي للوقف، الأمانة العامة للأوقاف، الكويت، ط أبريل 1998، ص 103.

(4) الشاطبي: الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، السعودية، ط1 ، 1997، المجلد الثاني، ص 9.

فالتطوير غاية يسعى إليها الناس، والأنظمة، لهذا لم يصب من قال «بمرور الزمن أصبح للوقف نظام متكامل الأركان»[1]، حيث إن نصف هذه العبارة صحيح، ولا نملك له ردًّا «أن للوقف نظامًا» نشأ بمرور الزمن، فكأن كل فترة زمنية تثقله، لكنها مع ذلك لا تمده بالكمال، هكذا يكون نصف العبارة الآخر «متكامل الأركان» مردودًا عليه، لأن التكامل يعني ألا نرى في الوقف نقصًا يصيبه في: أحكامه، شروطه، أركانه، أبعاده، تطوراته الفقهية، تطوراته القانونية، تطبيقاته، وآليات تطويره، لذلك فمن الواجب استبعاد فكرتين غريبتين دخيلتين على النظام الوقفي في الإسلام، ولم يطرأ ذلك على حركة الوقف إلا في القرنين الأخيرين، هما:

- **الفكرة الأولى**: توقف الغايات.
- **الفكرة الثانية**: حصر الغايات في الماديات وحدها.

فالوقف تفعيل لحركة رأس المال بما يخدم الناس ويحقق مقاصد الشرع فيهم، لذلك يدلنا مالك بن نبي إلى أن «توجيه رأس المال لا يتصل أولًا بالكم، بل بالكيف، فإن همنا الأول أن تصبح كل قطعة مالية متحركة متنقلة تخلق معها العمل والنشاط»[2]. مؤشر عظيم يدلنا إليه مفكر عظيم لديه نظرة مغايرة ولها تقديرها، أن شرط الإسلام في المال أن تصحبه حركة، تخلق معها العمل والنشاط، وأثرهما يتجاوز الواقع المادي، ليرقق الضمائر في ذوات المؤمنين، ويدفعهم إلى التحضر، إذ المحبة الناشئة عن العقيدة لا تربط الناس فيها عوامل مادية، ولا تؤلف

(1) إبراهيم البيومي غانم: الأوقاف والسياسة في مصر، دار الشروق، القاهرة، ط 1 ، 1998، ، ص 22

(2) مالك بن بني: شروط النهضة، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط 1986، ص 112.

بينهم روابط أسـرية، ولكنها «تربط القلوب»[1]، هذه غاية كبرى من غايات الوقف «تأليف القلوب» بين أفراد المجتمع الواحد، ويترتب على هذه الغاية غايات أُخر، لها إسهام مؤثر في تحضر المسلمين، إذ «مقياس التفوق الحضاري لأمة لا يكمن في حجم الإنتاج الكمي، بقدر ما يكمن في أخلاقية الجماعة المتحضرة، وسعيها لخدمة الأهداف الإنسانية[2]، فلم تكن مقاصد الشرع إلا لإسعاد الإنسان، وحركة الوقف تتصل وبشـكل مباشـر ومتوازن مـع المعابر الموصلة للمقاصد الشـرعية، ولكـن حركـة الوقـف وهي فعل إنسـاني للطاعـة، يتأثر بأوضـاع المسـلمين دينيًّا وسياسـيًّا واقتصاديًّـا واجتماعيًّا، لذلك «فإن وتيرة التحبيس قـد أصابها ما أصاب المسـلمين في القرون الأخيرة من تفريط وفتور وانكمـاش»[3]، ما في هذه العبارة من تقرير يرجعنا إلى جدلية **العلاقة بين مؤشرين مهمين، هما:**

- واقع التحبيس (واقع الحركة الوقفية).
- وأوجاع المسلمين المعاصرة (تزايد احتياجات المسلمين).

لكنها لا تدلنا على: أيهما أقوى أثرًا في الآخر؟

فالمعرفة شرط أولي للمعالجة، نعني معرفة المعوقات المعطلة، لهذا قيل «إن أي اقتـراح للتطويـر – في النظام الوقفـي – ينبغي أن ينطلق مـن المعرفة بمواطن العجـز وأسـبابه»[4]، وهذا الـكلام لا ينحصر فـي إيجاد أفعال الوقـف، وإنما في

(1) محمد السيد الوكيل: قواعد البناء في المجتمع الإسلامي، دار الوفاء، مصر، ط1989 ،2، ص 23.

(2) فؤاد محسن الراوي: الفكر الإسلامي في مواجهة الفكر الغربي، دار المأمون للنشر والتوزيع، عمان الأردن، ط1 ، 2009، ص85.

(3) أحمد الريسوني: الوقف الإسلامي، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2004، ص47.

(4) محمود أحمد مهدي: نظام الوقف في التطبيق المعاصر، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، جدة السعودية، ط1 ، 2003، ص84.

التطويـر، لأن الخبـراء والفقهـاء والمختصـون فـي الوقـف؛ قد تجـاوزوا حدود التفكير في إيجاد الفعل الوقفي وانتشاره، إلى التفكير في صنع مساحات للتطوير والابتكار وتفكيك المعوقات، وإبطال التحديات المضادة للتطوير.

2 - تحدي العَداوة السياسية والإدارية:

إن مـن يتعـدى على أمـلاك الوقف، إنما يعتـدي على أملاك اللـه تعالى، فهو لا يُعظـم حرمـات الله عز وجـل، أكان هذا المعتـدي فردًا، أو مؤسسـة، أو نظامًا حاكمًـا، أو قاضيًـا جائـرًا، لأن الوقـف قربـة وطاعـة للـه، والطاعـة لا تقـف في «مـن يطيع» عند حـروف الكلمة، وإنمـا تتعداها إلى إدراك الـدلالات والحقائق الكامنـة وراء حروفها، لإدراك أبعادها، وآثارهـا، ولفهم الضرورة في أداء الطاعة بإخلاص.

إن مكمن الصعوبة في هذا التحدي هو التشابك الشديد بين السياسي والإداري والقضائي والذاتي في آن، ولعل ذلك راجعٌ إلى صعوبة الكشف عن نوايا الفاعلين للأفعال المضادة للحركة الوقفية في مجتمعاتنا الإسـلامية المعاصرة، إذ تجرأت – وحدث ذلك مرارًا في العصور السابقة – بعض الأنظمة، وبعض نظَّار الوقف، وبعض القضاة الموكل إليهم الإشراف على أوقاف الواقفين، تجرأوا على أملاك اللـه تعالـى، بحجة وبغير حجـة، حتى تحولت إلـى موانع تحول بين المسـلمين ونواياهـم للوقـف وتعطـل فعلهم للتكافل وتوسـع الهوة بين إيمانهـم وأفعالهم، **ويمكننا حصر تلك الأسباب في:**

- **الجور السياسي**، وبعضه إفشال إدارة الوقف الذي لا يقل أثرًا وخطرًا عن أثر السياسة، وربما اجتمعا الاثنان معًا.
- **أداء بعض القضاة**، وتغييب عمدي لاعتبارية الوقف.
- **عدم استقرار الإيمان** وتراجع اليقين بالأجر من الله تعالى.

- **ضعف النواشط الإنسانية** في نفوس القادرين على الوقف.

لهـذا يطالـب المفكـرون المختصـون بالوقف؛ أن يتم «تأسـيس اسـتقلالية للوقف على النحو الذي يحافظ على حرمته، ويضمن له الاستمرار والاستقرار اللازميـن لتحقيـق الغاية منـه»[1]، ربما لهذا السـبب تحديدًا، أُتفـق على أن من الأسـس الكبـرى للوقف الاعتراف لـه «بالشـخصية الاعتبارية»، لكن السـؤال الذي يطرح نفسه:

- هـل التسـليم باعتباريـة الوقـف كان كافيًا لحمايته مـن جور السياسـة، وغواية الأهواء الذاتية عند بعض القضاة، ولدى بعض الواقفين؟

سـوف يظل هذا السؤال ممتدًّا على بساط العمل الوقفي، في حاجة ماسة إلى إجابة واسـتجابة، لأن الوقف يبدو وأنه «فقـد موقعه البارز كتعبير عن عمل الخير بيـن المسـلمين»[2]، ويطالب صاحب هذه المقولة بأن تنتهي سـيطرة الحكومات علـى الوقـف، بنفس القوة التي يقرر بها أبو زهرة بأن «مـا صدرت به القوانين من تخويل الوزارة القائمة على الأوقاف حق التغيير في مصارفه، وجعل السلطان في الجملـة لها في إدارة الأوقاف، جعل الناس يحجمون عن الأوقاف حتى الخيري منهـا، بـل إن كثيرًا مـن الواقفين الأحياء أخـذوا يرجعون عن أوقافهـم»[3]، هكذا يتصاعـد التحـدي، ليجمع في طياته بيـن السياسـي والإداري والذاتي، وتصعب المواجهـة للتحديات التي لا تنقطع، والمضـادة للعمل الوقفي، إلى الدرجة التي انتشـر فيهـا عبر مجتمعاتنـا العربية المعاصـرة تعابير «هـذه أرض وقف»، و«هذه أمـلاك وقفية» في إشـارة واضحة إلـى أن تلك التعابير التي سـادت بين الناس قد

(1) إبراهيم البيومي: الأوقاف والسياسة، ص 53 : 54.

(2) Sayed Rashid: Current Waqf, Kuwait Awqaf public Foundation, No.5, year 3, October 2003, p.17

(3) محمد أبو زهرة: الوقف، ص 6.

صارت مرادفة في عقول العامة، للدلالة على أن هذه الأوقاف «ملكٌ شـائع»، أي لا صاحب له، ولا مالك له، ولا حارس، ومن ثم بالإمكان الاسـتيلاء عليه، دون أن يلقى المعتدي أية مقاومة أو مساءلة.

إن تحدي العداء السياسـي؛ ليس من قبيل المبالغة اعتباره «عداءً»، لأن العداء عدوان، يمس مصالح العباد المحتاجين، التي يجدونها في الأوقاف، فهل مواجهة هذا العداء أن «تعمل أنظمة الوقف ومؤسساته بمعزلٍ عن دوافع المصالح الذاتية، وعـن قـوة النظم الحاكمة»[1]، لكن أي قوة تسـتطيع الكشـف عن هـذه المصالح والأهواء الذاتية، وأي قوة توقف النظم الجائرة؟

إن طـرح الأسـئلة، ربما يشـير إلى المشـكلة، وربما يتضمـن تكهنًا بالحل، لكنـه يظل عاجزًا عن الحل الفعلي والمواجهة، لأن المفكرين والفقهاء «اتفقوا علـى الأهميـة الحضارية للوقف، ومـن تجليات هذه الأهمية مـا قام به الوقف نفسـه من أجل اسـتقلالية المؤسسـات العلميـة الوقفية في مواجهة السـلطات السياسـية»[2]، ورغـم أن ذلك خطوة للأمام، لكن المؤسسـات العلمية ليسـت جامعـة لكافـة المؤسسـات الوقفيـة، إذ تتـوزع بقيـة هـذه المؤسسـات ما بين الاجتماعي والصحي والإنسـاني والبحثي والاقتصادي، وهذا التنوع فيه دلالة واضحة على أن الوقف داعم للدولة، فلمَ إذن لا تكتمل العلاقة، لتكون الدولة بدورها داعمة للوقف؟

إن مركز الدولة الحديثة في عديد من مجتمعاتنا الإسلامية والعربية تحديدًا قد ضبطـت «نهـر الوقف» وجففت منابعه، أو كادت، الأمـر الذي لم يكن في صالح

(1) Haitham Suleiman: The Islamic Trust Waqf, Journal of Islamic and Middle Eastern Law, University of Zurich, Switzerland, vol. 4, 2016, p. 31:32

(2) إبراهيم عبد الباقي: دور الوقف في تنمية المجتمع المدني، الأمانة العامة للأوقاف، الكويت، ط1 ، 2006، ص 107.

المجتمع ولا الدولة[1]، ورغم غموض تعبير «مركزية الدولة»، ورغم صحة ما جاء في ثنايا العبارة السابقة، إلا أن إرجاع التحدي كله إلى عامل السياسة فيه إجحاف للواقع وللوقائع، إذ هناك تقصير في إدارات الأفراد للوقف، وهناك انهمار للأحداث الشديدة والمتوالية على واقع المسلمين اليوم، مما لا يوفر أية فرصة لنماء الأفعال الوقفية، لهذا يحدد البعض انحسار دور الوقف في الوقت الحاضر إلى أسباب، يأتي في مقدمتها «ضعف الوازع الديني عند الكثير من الأثرياء، والانحراف بالوقف عن مقاصده الشرعية، وسوء استغلال الوقف الأهلي والتصرف فيه بالمخالفة لشرع الله، وسوء الإدارة وعدم الأمانة»[2]، فهل وراء هذه الأسباب قصد سياسي؟

ربما، لكن المسألة في حاجة إلى مزيد من الإثبات، لهذا تظل عملية التطوير للحركة الوقفية في احتياج شديد لتشريع حاسم يصاحبه بيانٌ تنفيذيّ أشد حسمًا لتفعيل العمل الوقفي، بشكل منفصل ومستقل عن توجهات الأنظمة الحاكمة، وأصحاب المصالح الضيقة، ومُلاك السلطة والقرار.

3- تحدي وفرة المشاريع وتراجع التطبيق:

في بعض الأحيان تكون الوفرة مَفْسَدة، كالحرية المطلقة، أو أقله لا يكون الإفساد من الوفرة في ذاتها، وإنما في ركودها، وتغييبها عن التطبيق، فمن البديهي لتنمية أعمال الوقف أن يتم تخصيص الحيز المناسب لتثمير الأموال الوقفية وذلك «بالرجوع إلى توجيهات الفقهاء وبحوثهم في الوقف لتكون المشاريع المطروحة نابعة من بنات أفكار الفقه الإسلامية، وبعيدة عن الشطط والهوى في

(1) إبراهيم البيومي غانم: الوقف والسياسة، ص 514.

(2) محمد أحمد الصالح: الوقف في الشريعة الإسلامية، ط1، 2001، ص 207 وما بعدها.

تحديد مسارات الاستثمار»[1]، وهذا توجه محمود، وهو صحيح، لكن ينبغي أن يلازمه توجهٌ لتنمية المال الوقفي، وتوجهٌ ثالث لا يقل عنهما هو بعث الروح في ضمائر القادرين على إتيان الفعل الوقفي، لأن «المصلحة إذا كانت هي الغالبة عن مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتياد، فهي المقصودة شرعًا»[2]، من ذلك يتضح أن الوفرة تظل حبيسة المستوى النظري، حيث:

- البعد التشريعي (الفقهي).
- والبعد الاقتصادي في تثمير المال الوقفي.
- والبعد الأخلاقي في بناء نوايا الأفراد لكي يوقفوا.
- والبعد الشرعي المقاصدي لجلب المصالح ودرء المفاسد.

ونتيجة لذلك يقف الواقع التطبيقي للحركة الوقفية بشيء من الحيرة في مواجهة المستوى النظري، حيث يبقى الواقع التطبيقي ضئيلًا في مواجهة تعملق المستوى النظري لأبحاث ومشروعات الوقف، وهذه النتيجة أثر واضح وخطير في تداعي العلاقة بين ما يستقر في العقل من معرفة إيمانية وما تؤدي إليه هذه المعرفة من عمل الواقفين.

لقد أجاز بعض الفقهاء الفعل الوقفي حيث كانت المنفعة، يقول صاحب كتاب «الإسعاف»: «ما كان أدر على الوقف وأنفع للفقراء جاز فعله»[3]، هكذا الحاجة والمنفعة متلازمان، وفي هذا يرى الشاطبي أن حفظ مقاصد الشرع الضرورية كالفرائض وسائر أعمال البر – ومنها الوقف – **يتأتى بأمرين:**

(1) عبد الله الهيتي: الوقف ودوره في التنمية، مركز البحوث والدراسات، الدوحة، ط 1 ، 1998، ص 47.

(2) الشاطبي: الموافقات، المجلد الثاني، ص46.

(3) برهان الدين الطرابلسي: كتاب الإسعاف في أحكام الأوقاف، مطبعة هندية، الأزبكية، القاهرة، ط2 ، 1920، ص64.

الأول: ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها، أي مراعاتها من جانب الوجود.

الثاني: ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها، أي مراعاتها من جانب العدم[1].

الجانبان متكاملان، إذ يتم الأمر الأول بترك ما به من الأوقاف تنعدم، والثاني يتم باستمرار الحفظ للأوقاف بالإنشاء والصيانة والتنمية. نتيجة لهذا؛ تذخر دول عربية عدة بتجارب رائدة وواعدة، وتطبيقات مبتكرة في الوقف، نذكر بعضًا من نماذجها للدلالة على وجودها، وللدلالة على إعمال العقول الخيّرة في ابتداعها، وقد توزعت ما بين التطبيقي والمرجو تطبيقه، **من مثل**:

- «عقد الاستصناع»؛ كصيغة لإعادة الاستغلال في تأسيس مشاريع على أراضٍ وقفية، بمواصفات محددة تنتقل ملكيتها فور استلامها إلى المؤسسة الوقفية، مما يجعلها تدر أرباحًا وعوائد أكثر من ذي قبل[2].
- «الصندوق الوقفي»؛ وهي تجربة كويتية، تطبقها الأمانة العامة للأوقاف بالكويت، على كل صندوق الالتزام بالأحكام الشرعية في كل ما يقوم به من أعمال، ضمن نطاق الأغراض المخصصة له، والخضوع للوائح والقرارات التي تصدرها الجهة المختصة بالأوقاف[3]، هكذا تكون تلك التجربة إطارًا شرعيًّا واقتصاديًّا متسعًا وقابلًا للاتساع أكثر مع حاجات الناس وواقع المسلمين.
- «صكوك الانتفاع»؛ وفيها يجب على مؤسسات الوقف أن تولد أرباحًا من المشاريع التي من خلالها تقوم بتمويل قطاعاتها الأساسية، وهناك صورتان لتلك **المشارع الوقفية**:

(1) الشاطبي: الموافقات، المجلد الثاني، ص18.
(2) عبد الله الهيتي: الوقف ودوره في التنمية، ص 87 : 88.
(3) إبراهيم عبد الباقي: دور الوقف في تنمية المجتمع المدني، ص 189.

• أساسية؛ تمولها أموال الواقفين، وتتوجه منفعتها للمحتاجين من المسلمين.

• وثانوية؛ يتم إنشاؤها من الأموال المخصصة للمشاريع الوقفية الأساسية مثل الفنادق والمراكز التجارية، وتُستغل الأرباح التي تجنيها في تمويل المشاريع الوقفية الأساسية[1].

– «صكوك المضاربة»؛ وهي جمع رؤوس الأموال من الأفراد الراغبين، وتحويلها إلى صكوك متساوية القيمة، يمكن تحويلها إلى صكوك وقفية في مرحلة لاحقة، وهذه الصكوك تأتي ضمن الأفكار المبتكرة بحثيًّا على المستوى النظري في دولة الإمارات، بحاجة إلى مزيد من التجريب، ومن ثم التطبيق.

– «فكرة الشراكة بين الوقف والصكوك»؛ ليعملا معًا كمصدر تمويل، لإنجاز التنمية الاقتصادية[2].

هناك من يرى أن قوة المؤسسة الوقفية تتزايد عن طريق البناء المؤسسي للقطاع الوقفي حيث «لا ينحصر في مؤسسة واحدة، بل شبكة من المؤسسات[3]، كما هو حادث اليوم في الكويت، وهناك من يرى بضرورة الوقف المشترك، أي المزج بين الوقف العائلي والوقف الخيري[4]، ويحتج البعض بما ذهب إليه الفقهاء جميعًا حين قالوا «بالوقف المؤقت»، حيث «أجمعوا على جواز وقف

(1) Raditya Sukmanaa and other: Waqf management Through Sukuk Al intifaa, Awqaf public Foundation, Kuwait, No.17, Year 2009, p.11

(2) Khairunnisa Musari: Waqf-Sukuk, Enhancing the Islamic Finance for Ec - nomic Sustainability, World Islamic Countries, University Leaders' Summit, November 2016, P.3

(3) محمود أحمد مهدي: نظام الوقف في التطبيق المعاصر، ص 94.

(4) Iman Al Humaidan: Women and Waqf, Kuwait Awqaf public foundation, 2007, p.52

أشـياء منقولة ذات عمر محدود بطبيعتها»[1]، وهناك من امتدح المشروع العراقي عندمـا جعـل محاسـبة المتوليـن للوقف تتـم في كل سـنة، وحددهـا بزمن معين لا يجـوز تعديـه[2]، وهناك من يرى إعفـاء الأوقاف من الخـراج والضرائب، لأن ذلك من شـأنه تشـجيع الناس «على وقف أملاكهم»[3]، ورُوي أن بعض الواقفين اشـترطوا «أن تـوزع الصدقات يوميًّا أو أسـبوعيًّا»[4]، مما شـجع البعض على أن يطالب بالاسـتثمار في أموال اليتامى، مسـتدلًّا بما رواه الطبراني في الأوسط عن أنس بن مالك: «أتجروا في أموال اليتامى حتى لا تأكلها الزكاة»، ثم يطلب قياسًـا على ذلك في أموال الأوقاف[5].

مما سـبق يتضح انشـغال الفكر عند المسـلمين بالوقف، وحاجتنا أن ينشـغل التطبيـق كما انشـغل الفكـر حتى يتم التـواؤم بين الإيمان ومقتضياتـه، خاصة مع تصاعد الاحتياج وتزايد العوز في المسـلمين وغير المسـلمين داخل مجتمعاتنا، فمقاصـد الوقـف لا تنفصل عـن مقاصد الشـرع، إذ حيث يزكي الوقـفُ النفوسَ ويسـمو بها يكون الشـرع، وحيث نجد الإحسـان للنفس وللغير فـي فعل الوقف يكـون الشـرع، وحيث يكـون الوقفُ للسـيطرة على الهـوى وتقويـة اللحمة بين المسلمين أيضًا يكون الشرع.

إن واقـع الفكـر الوقفـي المعاصـر فـي أمـس الحاجـة إلـى مطلبيـن متصلين متكاملين:

---

(1) منذر قحف: الوقف الإسلامي، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط 2، 2006، ص 145.

(2) محمد عبد الله الكبيسي: أحكام الوقف، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط 1997، ص 264.

(3) محمد أحمد أمين: الأوقاف والحياة الاجتماعية، دار النهضة الغربية، القاهرة، ط1 ، 1980، ص92.

(4) المرجع نفسه، ص 137.

(5) محمود أحمد مهدي: نظام الوقف في التطبيق المعاصر، ص 83.

- **المطلب الأول**: التطبيق، وتفعيله في المجتمع المسلم يفرض مطلبًا آخر هو:

- التنسيق: وهذا هو **المطلب الثاني**.

هما آليتان، مؤكد أنهما يحملان في طياتهما؛ مواجهتين لتحدي الوفرة في الأطروحات؛ التي تجاهد وتعاني لكي تجد سبيلًا إلى حيز التطبيق الفعلي في واقع المسلمين.

4 - تحدي سوء التوصيف:

ربما لم تتعرض مؤسسة إسلامية إلى نهش كياناتها ومقدراتها عبر التاريخ مثلما تعرضت المؤسسة الوقفية، وليس بمقدور أحد أن يستبعد القصد في كثير من هذا التعرض للوقف، إذ إن هناك مجموعة هائلة من الأحكام التقييمية التي لا ترقى عن كونها أحكامًا وصفية، تجافي النزاهة والموضوعية، وهذا يشكل أحد التحديات المعوقات للحركة الوقفية، وصعوبة هذا التحدي أننا غير قادرين على فصل السياسي فيه عن القانوني والفقهي والاقتصادي والنفسي، هذا التحدي مُعطل؛ ليس فقط لآليات التطوير، وإنما لآليات الممارسة التي يرتجيها الشرع من تكافلية الوقف.

* **فمن البُعد السياسي**؛ قيل: «إن الوقف وصل إلى حالة من الاندماج الشامل واستيعاب مؤسساته في المجال الحكومي، لتؤدي هذه المؤسسات خدماتها ووظائفها داخل الحيز السياسي الضيق، وليس من داخل الحيز الاجتماعي وإطاره الفسيح»[1]، ورغم صحة هذا الكلام؛ فإنه يتغافل عن الحيز الديني، أي نوايا الخير في ضمائر الواقفين، ففيها الانطلاقة الأولى لبناء إرادات الواقفين.

(1) إبراهيم البيومي غانم: الأوقاف والسياسة، ص 512.

* ومـن البعد الاقتصـادي؛ ينظر بعض علمـاء الاقتصاد المعاصريـن إلى الوقف نظريـة مريبـة، فيرون فيه محاذير بالنسـبة إلى المقاصـد الاقتصادية العامة، لأن الوقف – في معتقدهم – يمنع التصرف في الأموال، ويخرج الثروة من التعامل والتداول، فيؤدي إلى ركود النشاط الاقتصادي، وقيل ردًّا على هذه الفرية: «إن هـذا المحـذور يقابله فـي الوقف من مصالح البـر والخير التي تحيـا به، وليس يصح وزن كل شيء بميزان الاقتصاد، إذ ليس غاية الأمة مادية بحتة»[1]، وتمادى البعـض مع هـذا الاعتقاد، فنزعوا عن الوقف ومؤسسـاته أي دور اقتصادي في العصر الحالي، وصرح البعض بأن «هذا ما يتردد بين أوساط العلماء في الغرب عن المؤسسـات الوقفيـة»[2]، ووجه الخطـورة في هذا التوصيـف، **يكمن فيما يلي:**

– أنه لم يفرق بين الوقف إسلاميًّا، وما يُشاع أنه وقف في الغرب.

– وأنه يريد إخضاع العمل الوقفي لمعايير الربح والخسارة من منظور رأسمالي بحت، بإهمال الإنساني والاجتماعي والأخلاقي المتضمن فيه.

وفي نفس الاتجاه يرى البعض أن «واقع الأوقاف لا يسمح بإبقاء أية عائدات لتحريـك عجلة الاسـتثمار، حيث يسـتهلك جميـع العائدات علـى الإنفاق العام والرواتـب»[3]، وهـذا الحكـم رغم سـحنته الاقتصاديـة، إلا أن وجـه الصحة فيه منحصـرٌ فـي الجانـب الإداري، إذ الإدارة كغيرها من جوانـب الوقف لم يلحقها تغيير يُذكر، ليواكب التغييرات الاقتصادية في العالم وفي المجتمعات الإسـلامية على وجه الخصوص.

(1) مصطفى الزرقا: أحكام الوقف، دار إعمار، عمان الأردن، ط1 ، 1997، ص 17 : 18.

(2) Mochammad Arif Budiman: The significance of Waqf for Economic Deve - opment, World Islamic Countries University Leaders' Summit, 2014, p.21

(3) محمود أحمد مهدي: نظام الوقف في التطبيق المعاصر، ص 81.

مـا سـبق؛ يجرنـا إلـى البعـد الإداري، لأن إدارات الوقف «لم تكـن لها فكرة واضحة عن جميع الأملاك الوقفية، ولم تملك إحصاء دقيقًا لها»[1]، ورغم أن هذا الوصـف اختص الأوقاف في لبنان، لكن الأمر يتعداه إلى كثير من البلدان العربية والإسـلامية، بل يصل إلى حـد التلفيق والتزوير في مسـتندات الملكيـة الوقفية، وليـس معلومًـا بدقة ماذا وراء هـذا الخلل، أهو الإخفاء العمـدي، أم التقصير، أم الإهمال، أم جميعها معًا؟

المشـكلة تجـاوزت حـد المطالبـة بدراسـات إحصائيـة وتحليـلات متقنـة لمشـروعات وتمويل وتشـريعات للنهـوض بالعمـل الوقفي، فجوهر المشـكلة يكمـن في تغييب آليـات التطوير عن العمل الوقفي المعاصـر، فأين هو التوظيف الأمثـل لمعطيـات التكنولوجيـا الرقميـة الهائلة فـي أعمال الوقف من التسـجيل والإحصـاء والتحليل واسـتنتاج الحقائق المبنية علـى معطيات صحيحة؟ إن هذا التسـاؤل يجعلنا في مواجهة مع أسـئلة أخرى ثلاثة، **هي موجهات للتحدي الذي بين أيدينا:**

- أين المقاصد في هذا التغييب؟
- وأين التحديات (المعوقات)؟
- وأين المواءمة بينهما لتطوير العمل الوقفي لإصلاح أحوال «أصحاب العوز والضرورات» من المسلمين؟

• **ومن البعد التاريخي** الذي لا يبعد عن السياسـي والإداري كثيرًا، قيل «إن مكانة مؤسسـات الوقف قـد تعرضت للنقـل لفائدة مؤسسـات الإدارة الاسـتعمارية أولًا، ثم لمؤسسـات دولة الاسـتقلال ثانيًا»[2]، وليسـت هناك غرابـة فيما فعله

(1) محمود أحمد مهدي: نظام الوقف في التطبيق المعاصر، ص 80.
(2) أحمد الريسوني: الوقف الإسلامي، ص 51.

الاستعمار، لكن العجب فيما تعهدت به دول الاستقلال في الدفع بالأوقاف إلى الإفلاس، أو التلاشي.

- **ومن البعد النفسي**؛ أن بعض الواقفين «انحرفوا بالوقف عن مقصد القربى فيه، لكي يستخدموه للتحكم في بعض التركة أو كلها بعد موتهم»[1]، هذا من شأنه أن يوصلنا مباشرة إلى سبيل المواجهة لتلك المعضلة وذاك التحدي، من خلال الوعي بخصوصية الوقف في الإسلام من جهة إخلاص الباعث المؤدي للوقف، ومن جهة ثانية، تمكين القضاء – بعد ضمان نزاهته – من أن تكون له يدٌ قوية في مسائل كهذه، فقد ذكر الخصاف في أحكامه قريبًا من ذلك: «من كان غير مأمون على وقف أوقفه، بحيث يخاف أن يتلفه أو يحدث فيه حدثًا يكون في إتلافه، فللقاضي أن يخرجه من يده»[2]، إن مثل هذه النظرة الواعية لمصالح الناس تصل إلى حد الإفتاء بنزع يد الواقف عن وقفه، إذا أدى فيه إلى ما يتلفه، أو ما يعطل منفعته للمحتاجين، في هذا تقدير أكبر لمصلحة الجماعة فوق المصالح الفردية المحدودة، وربما كان هذا شأن الإسلام كله في معاملاته، وعباداته، وأخلاقياته، تكون السيادة للجماعية على الفردية، وإن لم يغفل الفرد من جميع اعتباراته.

5 - تحدي غياب المنهجية:

يروي ابن رجب في جامع العلوم والحكم من حديث أبي هريرة عن النبي عليه الصلاة والسلام؛ أنه قال: «إن الله طيب لا يقبل إلا طيبًا، وإن الله تعالى أمر المؤمنين بما أمر به المرسلين»[3]، فمن مقاصد الحديث الشريف بيانه للطيب من الأعمال والأقوال والمعتقدات، **والوقف منعقد بالثلاثة**:

(1) محمد أبو زهرة: الوقف، ص 10.

(2) الخصاف: كتاب أحكام الوقف، مكتبة الثقافية الدينية، القاهرة، ص 202.

(3) ابن رجب: جامع العلوم والحكم، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وإبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 8 ، 1999، الجزء الأول، ص 258.

- **القول**: في الصيغة.
- **الفعل**: في الوقف نفسه.
- **والمعتقد**: في النية التي تدفع الواقف لكي يوقف ويتحقق بالوقف انسجام الفعل مع الإيمان.

إذ مما أقره الشرع الحنيف أن الإيمان ينتفي وقبول فعل الوقف إن تجاوز هذا الفعل الطيبات من الأموال.

إن تمام إيمان الواقف أن يكون فعله طيبًا، هذا الأمر يتعدى المستوى الفردي إلى المستوى الجمعي من مؤسسات ودول، حيث يكون من تمام الإيمان أن تنال الممارسات الوقفية ما تستحق من طيب المساندة، لتحظى بشرف انضوائها تحت الطيب من العمل، والوقف لا ينفك وثاقه بالاقتصاد والإدارة والسياسة والأخلاق، فوق وثاقته بالشرع والناس ومجتمعاتهم واحتياجاتهم وتكافلهم ومشارب الإيمان في نفوسهم، كل هذا – ضمن مطلب التطوير – يدعونا إلى أن نؤسس لاقتصاد وقفي علمًا خاصًّا به، **نعني علمًا قائمًا بذاته**، حيث تحدد موضوع العلم منذ بدء مشروعيته، وتنوعت مناهجه، وشغلت مسائله أبوابًا كبرى في أحكام الفقه والفقهاء، وانتشرت تطبيقاته في المسلمين طوال العصور.

كما أن ميادين العمل الوقفي قابلة للتطوير والتعديل والإضافة، لأن الوقف جهد إنساني من قلب مؤمن، ولأن «تفاصيل أحكام الوقف المقررة في الفقه، جميعها اجتهادية قياسية، وللرأي فيها مجال»[1]، ألا يكون ذلك أدعى لتأسيس العلم الوقفي، حتى تحل المنهجية محل الرأي، وتنزل الدقة منزل الوصف، وينبني العلم على تخصص يمنحنا القدرة الأكبر على استنباط الآليات التي تضمن التطوير والاتساع والخيرية للعمل الوقفي.

(1) مصطفى الزرقا: أحكام الوقف، ص 19.

إن وجود «**العلم الوقفي**» يمكّن من حماية الأوقاف، فللعلم سلطة وقوة فوق ما للمؤسسات والأنظمة، ولسنا في مضمار المستحيلات لنؤسس لهذا العلم، لقد نجحت «كرة القدم» أن تؤسس سلطة هي اتحاد عالمي للعبة، له تشريعاته وهيئاته وقراراته وإداراته المستقلة، التي تحمي «اللعبة» حتى ضد الأنظمة السياسية الحاكمة في دول العالم، فهل ليس بمقدور المخلصين من المسلمين، من علماء وفقهاء واقتصاديين وأثرياء وحكام؛ أن يؤسسوا للعلم الوقفي؟

سيتمكن هذا العلم «إعلاميًّا» من تزويد الجماهير «مسلمين وغير مسلمين» بحقائق الوقف الدينية، وأهميته الإنسانية، من خلال وسائل اتصال متخصصة ومتطورة، وبواسطة «القائم بعملية الاتصال الذي يمتاز بخلفية واسعة من ثقافة الوقف المتعددة»[1]، **هكذا يكون التعيين للكفاءة بمقتضى العلم الوقفي**:

- **الكفاءة الإعلامية**

- **والكفاءة الشرعية**

كما سيتمكن العلم من ابتكار **نماذج وقفية** من منظور قانوني أو سياسي أو اقتصادي، فقد أورد أحد الباحثين المتخصصين فصلًا كاملًا في دراسة أعدها؛ وضع فيها ما أسماه «الخطوط العريضة لنموذج قانوني للوقف الإسلامي»[2]، ما يؤكد أن لا أحد يملك حق تجنيب الوقف عمليات التطوير، كما لا يجب أن يقتصر التطوير على بُعد دون آخر من أبعاد الوقف، فإن مجموع الفتاوى التي تصدر بشأن الوقف من النظام القضائي المسلم، تقدم لنا صورة لهذا النظام أنه

(1) سامي الصلاحات: الإعلام الوقفي، الأمانة العامة للأوقاف، الكويت، ط 2006، ص 37 – 38.

(2) منذر قحف: الوقف الإسلامي، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط 2، 2006، ص 154 وما بعدها.

«فـي عمليـة تطور دائـم»[1]، لأن التطـور حتميّ، فقهيًّـا وقانونيًّا، وتأسـيس العلم الوقفـي مسـاند للـدول فوق مسـاندته للأفـراد والمؤسسـات، لقد أكـد كثير من الفقهـاء والمفكرين إلى أن دور الوقف متمـمٌ لأدوار الدولة، لأن «نظام الأوقاف كأحـد الأنظمـة فـي النسـق الاجتماعي الإسـلامي العام هـو مصدر مـن مصادر قـوة المجتمع وقوة الدولة»[2]، كما أن هذا العلم سـوف يسـاعد على التطوير في إدارات الوقـف، فقد رأى كثيرٌ من المختصين بضرورة «إحداث تغيير جذري في هيكل الإدارات المشـرفة على الأوقاف»[3]، ليكون ذلك كله تحت مظلة التشريع الفقهي، والسند القانوني، والدعم السياسي من الأنظمة الحاكمة.

إن الوقف **نظام، ومنهجية**، وهو في أمسّ الحاجة إلى إطار علمي منفتحٌ وعصريّ يكـرس لتطويره وترقية تطبيقاته، فالوقف تكافل، وهو «أهم مسـاعد لنظام الزكاة في الإسـلام»[4]، لأن الإسـلام عن طريق الوقف وسائر أشكال التكافل الأخرى، يتمكـن من «نقل الإنسـانية من أجواء الحقـد والكراهية والتفرقـة والعصبية، إلى أجواء الحب والتسـامح والتعاون والتسـاوي أمـام الله، ولدى القانـون»[5]، هذه النقلة تنسجم كل الانسجام مع المقاصد الكبرى لشريعة الإسلام ومع مقتضيات الإيمان.

---

(1) Ana Mria Carballeira Debasa: The Alienation of Waqf Property in Al-A - dalus, Awqaf, kuait, Awqaf public Foundation, No. 19, year 10, November 2010, P. 28

(2) إبراهيم البيومي غانم: الأوقاف والسياسة، ص 106.

(3) محمد أحمد الصالح: الوقف، ص 214.

(4) سعيد حوى: الإسلام، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، ط 4، 2001، ص 457.

(5) مصطفى السباعي: من روائع حضارتنا، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، ط1، 1998، ص 47

الخلاصة من دراسة هذا التحدي:

أن نعـيَ أن التحديـات التـي تحـاول تفتيـت الأنظمة التـي صنعهـا الدين فينا كمسـلمين – ومن أميزها الوقف – لن تنقطع، شـأنها شـأن التحديات التي تواجه ديننـا الحنيف ومجتمعاتنا الإسـلامية عبـر كافة العصور، **وقد توصلنا من دراسـة هذه التحديات إلى أمور، هي:**

- إن هـذه التحديـات هي معوقاتٌ تُعطل بشـكل أو بآخر تفعيل الحركة الوقفية بحيـث لا تكـون مثلما يُراد لهـا، وأن في كل واحد من هـذه التحديات يصعب تمامًـا الفصل بيـن الأثر السياسـي، الفقهـي، القانونـي، الإداري، الاقتصادي، الذاتـي، النفسـي، التوعوي، وحتـى الاجتماعـي، وأن وراء كل واحد من هذه التأثيرات؛ إشـاراتٌ بيّنات لآليات تطوير النظام الوقفـي، إذ العلاقة دائمًا وأبدًا هـي جدليـة في الحركـة الوقفية؛ ما بيـن التحديات المعوقات وآليـات التطبيق والتطويـر، هـذا التطويـر من شـأنه أن ينمّي الوعـي لدى الأفراد والمؤسسـات والأنظمة بمقاصد الشرع الكبرى.
- إن الدلالـة التـي تعطينا الحجـة؛ على أن كل واحد من هـذه التحديات يمثل حقيقةً واقعية؛ هي:

– **دلالـة تاريخيـة:** من واقـع تطبيقات الوقف عبـر العصور المتواليـة في تاريخ الإسلام.

– **ودلالـة اسـتقرائية:** من واقع تتبع الوقائع الوقفية عبر ممارسـات المجتمعات الإسلامية المعاصرة.

– **ودلالة استنتاجية**: مما نشهده من واقع التربص بالعمل الوقفي لتعطيله، سواء من داخل المجتمعات الإسلامية؛ بقصد أو بدون وعي، ومن خارجها؛ ممن يريدون استبعاد صفة الخيرية عن الإسلام وعن المسلمين.

- إن تحقيق الصورة النموذجية للتكافل الاجتماعي بين الناس عبر تطبيقات الوقف وغيره من أنظمة التكافل، لا يجب أن تحدَّها حدود، ولا أن يكون هناك سقف لطموحات وآفاق التطوير للعمل الوقفي، لأنه في اللحظة التي سيتوقف فيها الطموح، سيجمد الوقف عن التطوير ثم يتلاشى دوره تدريجيًّا.

- إن اعتبارية الوقف؛ أمرٌ متفقٌ عليه بين جميع الفقهاء والقانونيين والسياسيين والإداريين، فلِمَ تعجز تلك المعيارية – على قانونيتها – عن الدفاع عن الوقف من استعداء السياسة المحكم، ومن نظرة الريبة والتشكك من الاقتصاديين المعاصرين، ومن غياب النزاهة عن إدارات الوقف؟ سؤال تفرضه الدراسة، وتلح في أن يخضع لفحص وتقصٍّ كبير، بغرض تجاوز السؤال بإجابات واقعية، منطقية، وحقيقية.

- إن الاهتمام الذي لا شك فيه، والمقدَّر، لكي يستعيد الوقف دوره، ييسر لكثير من الباحثين المهتمين بالشأن الوقفي؛ تقديم نماذج عدة، وصور وفيرة لتطوير العمل الوقفي، لكن هذه الوفرة في المشاريع، لم توازِها وفرةٌ في التطبيق، فظلت السيادة للعمل النظري والدعوي فوق ما هي للعمل التطبيقي.

- إن بعض الاقتصاديين المعاصرين أرادوا أن يخضعوا نظامية الوقف لأسس وقواعد ومتطلبات الاقتصاد المعاصر الذي تجتاحه قيم المادية والرأسمالية والفائدة، وهذا يطمس بشدة أهم ما في الوقف من جماليات العمل الإنساني، وآفاق البعد الأخلاقي، وتواصل النسيج الاجتماعي بين المسلمين: أغنياء وفقراء، قادرين وغير قادرين، لتحقيق سعادة الإنسان، هذه السعادة هي الغاية العظمى من الدين، والغاية الأسمى من مقاصد الشريعة السمحة.

- إن أشـد مـا ينقص العمـل الوقفي بكافة أبعـاده؛ هو المنهجية، أي التأسـيس العلمـي في كافة مفاصـل النظام الوقفي، لتأكيد موضوعـه، ومناهجه، وقوانينه ونظرياتـه التـي تمكنه مـن القيام كعلم مسـتقل بذاته، إن هـذه الدعوى تأمل أن يكون هذا العلم صدًّا منيعًا لمواجهة عداء السياسة والإدارة والنظرة الاقتصادية المعاصرة الضيقة.

- إن مسـألة تطوير آليات العمل الوقفي **ضرورةٌ شـرعيةٌ وإنسانية**، وتلبي مقاصد الشـرع، إذ بالاندمـاج بيـن النمـاذج الوقفية تقوي كتلـة العمل الوقفـي وتنمو، كالاندمـاج بين الوقف الأهلي والخيري، والاندماج بين مؤسسـات الأوقاف، والاندمـاج بين رؤوس الأموال التـي تثمرها الأوقاف، والاندمـاج بين الوقف والصكـوك، والاندمـاج بيـن الجهـد الفـردي والجهـد المؤسسـي والجهـد الوطني.

التحدي الثالث
توهم الصراع بين الدين والدولة

- تمهيد
- محددات الإشكالية في هذا التحدي
- الآثار الدالة على هذه الإشكالية:
  - الأثر الديني السياسي
  - الأثر الإعلامي السياسي
  - الأثر الاجتماعي النفساني

تمهيد:

إن تحليل التحدي الكامن في إشكالية العلاقة بين الدين والدولة، والتي تبلورت في بعض المجتمعات الإسلامية الراهنة، يتم **عبر محدداتها بين المسلمين، والتي تتمحور في ثلاثة محددات:**

- **الأول**: يرى أنه لا دولة في الدين.
- **والثاني**: يرى أن الدولة – بمعنى نظام للحكم – هي ضرورة للدين.

وبين هذين الاتجاهين؛ تشكلت اتجاهات عدة ما بين التشدد في الربط بين المفهومين، والتشدد في الفصل بينهما.

- **والثالث**: يرى ضرورة التمييز بين الدين والدولة، وهو مَعنيٌّ بإنكار الفصل بينهما.
- **والرابع**: يرى أن هذه الإشكالية مفتعلة، لم يعرفها الإسلام في عصوره الأولى، فلماذا نُصدّر لها الآن؟

فالإسلام وهو يضع الأنظمة المختلفة التي تحكم حياة المسلمين في الاقتصاد والسياسة والعلاقات الاجتماعية والتكافل والأخلاق؛ إنما كان يؤسس أصولًا عامة ويدع تفاصيل التطبيق لكل مجتمع وفق معطيات واقعه ومقدراته، لا يعنيه تسمية الحاكم، أو طرق اختياره، أو شكل النظام الذي يحكم، أو اسمه، **بقدر ما يعنيه:**

- المواءمة بين النص الإلهي والواقع، وسريان تيار الأخلاق في كافة مفاصل نظام الحكم، ورعاية مصالح الناس وإسعادهم، وتحقيق العدالة، وكفالة الحرية والكرامة للإنسان، والتقليل من المتناقضات؛ حتى لا تتحول إلى نزاعات وخصومات، ومذاهب وفرق متناحرة.

لهذا أسس الإسلام ضوابط لضمان صحة النظام الذي يحكم الدولة التي تدين بالإسلام؛ أهمها البيعة برضا المحكومين، والشورى، والعدالة، وحماية أمن الإنسان وماله وعرضه ونفسه.

ما نشأ من إشكالية؛ أدت الى ما يشبه الخصومة والتناحر بين مفهومي الدين والدولة، هو ما أظهر وأبان في عمليات متتابعة متداخلة متشابكة؛ تيارات **المتشددين** (مع كثرة طوائفهم وأسمائهم وتوجهاتهم)، ومسارات المتطرفين (مع كثرة طوائفهم وأسمائهم وتوجهاتهم)، وجماعات **العنف المسلح** (مع كثرة طوائفهم وأسمائهم وتوجهاتهم)، إضافة الى العِلمانيين، القوميين، الماركسيين، الليبراليين، والداعين الى الإلحاد، والمفسدين بدعم قانوني، أو ديني تم تأسيسه على مغالطات، ثم أخيرًا وليس آخرًا، المحرضين على الأخلاق والقيم الذين حازوا سيادة غير مفهومة في ميادين الإعلام والفن والرياضة.

وقف كل تيار ضد الآخر؛ وربما تداخلوا، وتباعدوا، وتشابكوا، وتعاونوا، وتصارعوا، حتى إن بعضًا منهم لا يرى لوجود الآخر ضرورة، متغافلين كثيرًا الكتلة الأغلب من المسلمين، التي تنأى - بميلها الوسطي المعتدل - عن هذه التنازعات.

في مجتمعاتنا العربية الراهنة كثيرٌ من المظاهر الدالة على كم هذه التناقضات، من أبرزها ضعف الوعي بين النخب المثقفة - على اختلاف منطلقاتها الفكرية والسياسية - بما يُدبّر لها ولمجتمعاتها، وانقيادها - وهي التي تدّعي الوعي والاستنارة - إلى استيراد الإشكاليات، واحدة تلو الأخرى، ثم أسلمتها. ويتمادى الضعف ويتغلغل بين أطياف هذه النخب إلى درجة الصراع في البحث المضني عن حلول إسلامية، لمجابهة إشكاليات ليست بالأساس إسلامية.

وكأن مجتمعاتنا العربية قد نجحت، في عقودها الأخيرة، في كبح جماح عثراتها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والأخلاقية، فلم يتبق لها من ترف

الفكر إلا هذا الشكل من التواصل، تستدعي فيه صناعة الثنائيات، من مثل: الأنا والآخر، الأصالة والمعاصرة، الواحد والأمة، اليساري واليميني، الأصولي والحداثي، والدين والدولة، ثم تقنين هذه الإشكاليات كوقائع، نتوهم بها أننا منفتحون على أنماط فكرية وسياسية «غربية» أكثر منا تحضرًا.

إن إقرارنا بوجود نوع من الصراع في ثنائية «الدين والدولة»، تسليمٌ بأن الأمر في هذه المسألة قد «التبس، واختلط»[1]، والالتباس يحفز إلى جَهد عملي للمعالجة، فالعلاقة بين عنصري الثنائية هي علاقة احتمالية بين متغيري الدين والدولة، ويتصاعد الحديث عن تلك العلاقة كلما تزايدت العوامل الخارجية الفاعلة في تقرير سياسات المجتمعات الراهنة، وفي تحديد وجهة الأحداث فيها، كما تزيد حدة الإشكالية كلما تصاعدت حركة الصراع بين القوى الحاكمة وقوى المعارضة – على اختلافها – عندما تزيد حاجة إحدى هذه القوى لتوظيف الدين في الاتجاه الذي يخدم معتقدها ومصالحها، وأيضًا تزيد وطأة هذه المشكلة كلما نهض من رجال الدين من يُخضع النص الديني لمزيد من التأويل والتفسير والفهم الذي يحقق مصالح قوى بعينها.

إن العلاقة بين متغيري الدراسة تضع بين أيدينا افتراضات عدة، هي تساؤلات، نسعى إلى التثبت من صحة أجوبتها – المطروحة فعليًّا – **ويأتي في مقدمة هذه التساؤلات:**

– هل منطقي وتاريخي، أن نضع «الدين» بأحكامه ومعاملاته وأخلاقه، في مواجهة «الدولة» بمقوماتها وأركانها وأسس بنائها؟

– وإذا تجاوزنا هذا التساؤل، وافترضنا إمكانيته، هل تعبر تلك الثنائية أصلًا عن إشكالية؟

(1) مرتضى الزبيدي: تاج العروس، تحقيق: عبد الفتاح الحلو، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط 1997، ج 29، ص 271.

- وإن كانت تعبر عن إشكالية، فما حدود التأثير الذي توجده هذه الإشكالية في مفاهيم أخرى تتقاطع معًا سياسيًّا ودينيًّا، وتؤثر بقوة على المستوى الفردي والاجتماعي العربي الراهن، وأهمها الهوية، الانتماء، والثقافة؟ إذا بقدر ما يكون هذا التأثير؛ بقدر ما يتأتى استقرار هذه المفاهيم في بنية العقل العربي المسلم، المؤثر في تشكيل البناء السياسي لمجتمعاتنا.

- وهل «**البناء السياسي**»؛ بمنأى عن «**البناء الديني**»، فيصح معه أن تكون الإشكالية، إشكالية؟

- ومن أية جهة يجب تقصي محددات الإشكالية: من جهة الدين، أم من جهة الدولة؟

يبدو مما لا يدع مجالًا لشك أن المشكلة هنا لا تقفز الى موضوعية البحث إلا ومعها فرضياتها، حتى تكاد أن تكون تلك الفرضيات؛ جزءًا منها مكملًا لها.

محددات الإشكالية في هذا التحدي:

للوهلة الأولى؛ تبدو محددات الإشكالية وكأنها نتاج الحراك السياسي الديني الذي لازم الأمة بعد منتصف القرن الهجري الأول، حين أفرزتها أحداث الفتنة الكبرى، ومقتل عثمان رضي الله عنه، تَشَكّل الحراك، وتصاعد، ثم خبا، وبقيت ظلاله تطفو وتخمد، ويتباين أثرها عبر القرون، واشتد ظهورها بعد ما سُمي بـ«**ثورات الربيع العربي**» وتحديدًا في مجتمعي: تونس ومصر، ولعل من المفيد في البحث، تتبع الخيوط المُشكّلة لنسيج هذه المحددات، للتثبت مما يبدو في مجابهة مشكلة الدراسة، وفرضياتها، ولعل أول ما يواجهنا في البحث عن محددات الإشكالية، هو سؤال:

- **هل يوجب الإسلام «الدين»؛ إقامة «دولة» لتفعيل السلطة بين الناس؟**

سـؤال يلامس تخوم الإشكالية، دون أن ينفذ إلى جوهرها ويستبطن فحواها، لأن الإسلام «أتى بالتشريعات التي لابد منها لقيام الأمة والدولة على أسس معقولة ومقبولـة، ووافيـة بحاجات أي مجتمـع أو أمة في كل زمان ومـكان»، فلا بد إذن من التسـليم بحقيقة «أن الإسـلام دين ودولة معًا، بكل ما تحمله كلمة «دولة» من معنى»[1]، ولعل كثيرين معه في هذا الاتجاه يشـكلون محددًا أوليًّا في الإشكالية، إنهـم لا يحصرون الدين في شـعائره، لأنه في نظرهم تكليـف إلهي «يمس كل ما يهـم البشـر وكل حقول نشـاطهم»[2]، ممـا أدى إلى تكون مجتمع جديـد له ذاتية تميـزه، ويعترف بقانون واحد، وتسـير حياته وفقًا لنظـام واحد، هذا المجتمع هو الذي يوصف بأنه «سياسي»، أو هو الذي يقال عنه إنه «دولة»[3]، فهل لهذا السبب ظهـر فـي أروقتنا الفكريـة والإعلامية في السـنوات الأخيرة؛ مصطلح «**الإسـلام السياسي**»؟، وإلا لماذا يظل الإصرار على استخدام هذا المصطلح مستمرًّا، حتى صـار مرادفًـا في أذهـان الكثيرين لمعانٍ شـتى، أقلها تضمين الديـن - في نفوس المسـلمين وغيـر المسـلمين - لحالـة من الفـزع، فمـاذا يُقصد به؟ ومـن أنتجه؟ ولماذا أنتجـه؟ وما حقيقة اتصاله بالدين فعليًّا؟ وهل يعكس انتماء أيديولوجيًّا أم توجهًا دينيًّا؟ وهل مصطلح «الإسـلام السياسـي» هذا يُعدُّ خيطًا رئيسًـا أم عنصرًا ثانويًّا في نسيج الخيوط المكونة لتلك الإشكالية؟

اعتبر البعض أن النظرة الشـاملة التي جاء بها الإسـلام والتي تضمنت العقائد والأخـلاق والتشـريعات «لا يمكـن أن تحقـق دون أن تكـون الدولـة والحكـم

(1) محمد يوسف موسى: نظام الحكم في الإسلام، دار الفكر العربي، القاهرة، ص 12:11.

(2) إسماعيل الفاروقي ولوسي لمياء الفاروقي: أطلس الحضارة الإسلامية، ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1 ، 1998، ص 271.

(3) محمد ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية، دار التراث، القاهرة، ط7، ص 30.

والتنظيم السياسي جزءًا منها»[1]، هذا أدى إلى تناقض شديد، ففي الوقت ذاته، يمكن اعتبار ذلك دافعًا لنسف هذا المصطلح من جذوره، مثلما يمكن اعتباره دافعًا مؤديًا لظهوره، لأن مسألة «العلاقة بين الدين والدولة» لم تُطرح لا في زمن النبي ولا في زمن الخلفاء الراشدين، هذا ما يقوله «الجابري»، مضيفًا أن طرح السؤال: هل الإسلام دين أم دولة؟ من شبيه الأسئلة المزيفة التي تطرح مشاكل مزيفة يعيشها الوعي على أنها مشاكل حقيقية، ويستطرد «لأنه يضع المسؤول، وبالتالي الفكر أمام قسمة عقلية ثنائية محصورة»[2]، فهل كان مصطلح «الإسلام السياسي» من قبيل هذا المزيف الذي نتوهمه حقيقيًّا؟ من العجب أن نستدل من كلام الجابري؛ أن هناك محددًا، لكنه محددٌ مبهم، إذ إنه وهو يؤكد وجود الإشكالية، فكأنه ينكرها، ولعل في ذلك إشارة قوية إلى افتراضية الإشكالية، لأنه يبني المعاصر الراهن على الماضي، ويُحكم الربط بين عنصري الثنائية ربطًا تعسفيًّا، إذا إن حكم النبي محمد ﷺ لدولة الإسلام الأولى فرض في مجتمعه فكرة «دين يكون في الوقت نفسه دولة»، كما لم ينازع أحد العقيدة «أن يكون للعالم الإسلامي حاكم»[3]، أصحاب هذا التصور يرون أن المجتمع الإسلامي وسيلة، غايتها «إيجاد أمة تقف نفسها على الخير والعدل، تحق الحق وتبطل الباطل، أمة تعمل – بمعنى آخر – على خلق بيئة اجتماعية تتيح لأكبر عدد من

(1) عبد الرحمن خليفة: في علم السياسة الإسلامي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط 1989، ص 83:82.

(2) محمد عابد الجابري: الدين والدولة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، سلسلة كتب المستقبل العربي، العدد 68، تحرير: رياض زكي قاسم، ط1، 2013، ص 19، ص57.

(3) دومنيك أورفوا: تاريخ الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: رنده بعث، المكتبة الشرقية، بيروت، ط1 ، 2010، ص 153.

أفرادها أن يعيشوا روحيًّا وماديًّا في توافق»[1]، فهل يعي العقل الفردي المسلم، والعقل الجمعي المسلم معًا هذا التصور، وبهذه الكيفية من الطرح؟

الإجابة المؤكدة لابد أن تكون بالنفي، وإلا ما صارت الإشكالية؛ إشكالية.

ما سبق؛ «محددٌ» أن الدولة – بكونها نظامًا للحكم – ضرورةٌ في الدين، وضرورةٌ للدين، يواجه هذا المحدد؛ محددٌ آخر هو نقيض له ومنازع، يقضي أن لا دولة في الدين، محددٌ تعتريه ضبابية – ولعلها مقصودة لذاتها – لأن هذا المحدد لا يقر صراحة بالإشكالية، ولا هو أيضًا ينكرها، وربما لذلك يتصور علي عبد الرازق في «أصول الحكم» أن الرسالة غير الملك، وليس بينهما شيء من التلازم بوجه من الوجوه»[2]، ويؤيده أرسلان الذي يرى «أن الخلافة ليست بملك ولا سلطنة، وإنما هي رعاية للأمة»[3]، وهكذا يتضح التمييز بين الدين والدولة، بشكل آخر جديد، حتى صار هذا الأمر بدوره يُعد إشكالية فرعية ضمن إشكالية البحث الكبرى، نعني:

– أحقية الفصل بين «الدين» و«الدولة»، أو عدمه.

أدى هذا إلى الاحتدام والتباعد في التأطير الزمني لتلك الإشكالية الفرعية وصلتها بالإسلام، وأُضيف للعنصر الثاني من الإشكالية وهو «الدولة» بُعدٌ آخر هو «**الإسلامية**»، حيث ذُكر إن موضوع «الدولة الإسلامية» والنقاش حوله قد بدأ بسقوط الخلافة العثمانية[4]، ويذهب صاحب هذا الرأي إلى أقرب من ذلك

(1) محمد أسد: منهاج الإسلام في الحكم، ترجمة: منصور محمد ماضي، دار العلم للملايين، بيروت، ط 5 ، 1978، ص 70.

(2) علي عبد الرازق: أصول الحكم، وزارة الثقافة والفنون والتراث، دولة قطر، ص 50.

(3) شكيب أرسلان: حاضر العالم الإسلامي، ترجمة عجاج نويهض، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط 4، 1973، ح1، ص 240.

(4) محمد جبرون: مفهوم الدولة الإسلامية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط1 ، 2014، ص 31.

تاريخيًّا في الاهتمام العلمي بموضوع الدولة في الإسلام، ويحدده منذ «تزامن مع احتدام الصراع بين الإسلاميين والعلمانيين في الوطن العربي بعد تحرر معظم الدول العربية من الاحتلال»[1]، هو ينصّب نظام الحكم العثماني نموذجًا للخلافة، ويفصل – على الأقل زمنيًّا – بين سقوط هذا النموذج، والتحرر من أشكال الاحتلال – مؤكدًا أنه يقصد الاستعمار الأوروبي، لأنه يشير إلى أثر هذا الاستعمار في إيجاد فصيل من مثقفي العربية، يمايز بشدة بين «الدين» و«الدولة» هم العلمانيون، الذين يباعدون بشدة بينهما درجة الانفصام، ما كان له الأثر في اعتبار «الدولة» معضلة عند المسلمين، وجعل البعض يعتقد أن الإشكال يكمن في التناقضات الذاتية لمشروع الحكم في الدولة، لأنه سعى إلى «إلباس العباءة النبوية لأشخاص عاديين»[2]، وأن كل محاولة لتسييس الدين أو تديين السياسة، تُظهر أشخاصًا يتخذون أسماء تستهويها قلوب العامة، بحيث «تمنح أصحاب هذه المحاولات مساحة من التستر بصحيح الدين لتضليل الناس، ولاستبعاد مخالفيهم من ساحة الإيمان[3].

فهل هذا يُفضي إلى التسليم بافتعال الإشكالية؟ سؤال؛ ربما يحمل معه إجابته، بما يرجح الميل إلى ذلك المعتقد، خاصة وأن المحددات الموجدة للإشكالية متشابكة أشد التشابك، بعضها في اتجاه محدد، أو هكذا تبدو، وبعضها لا اتجاه لها، أو هكذا تبدو، بل إن بعضها يوحي – عند فحصها – بدلالتين متناقضتين، فهل هذا التشابك في طرح الإشكالية مرتبٌ ومقصود؟ ربما يكون ذلك صحيحًا، لدرجة أن نجد من يقول: «أراد الله للإسلام أن يكون دينًا، وأراد به الناس أن يكون سياسة»[4]، فلا التسليم بصحة الجزء الأول من العبارة يؤكد الإشكالية،

(1) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(2) عبد الوهاب الأفندي: الإسلام والدولة الحديثة، دار الحكمة، لندن، ص 51.

(3) رفعت السعيد: التأسلم فكر مسلح، دار الطليعة الحديثة، دمشق، ط1 ، 1996، ص 11.

(4) محمد العشماوي: الإسلام السياسي، مكتبة مدبولي الصغير، القاهرة، ط 4، 1996، ص17.

ولا التسليم بالجزء الأخير منها، ولا المواجهة بين عنصري العبارة يمكننا من اعتبارها تجسيدًا للإشكالية، إذ بقدر ما توحي هذه العبارة بالمقابلة بين دلالتين متباعدتين، بقدر ما يمكن النظر إليها على إنها تعبير عن بناء لغوي فكري متناغم، حيث لا اختلاف، ولا تناقض، **وهذا بحق هو جوهر الإشكالية**، والدلالة الحاسمة على افتعال محدداتها، إذ يبقى هناك متغيرٌ غائبٌ عن منهجية التحليل في عناصر الإشكالية؛ هو الوعي بجدية الإشكالية، وبأن درجة الافتراضية في وجودها يظل فوق ما نتصور.

الآثار الدالة على الإشكالية:

إن التشابك الحاصل في محددات الإشكالية «**ثنائية الدين والدولة**» معقدٌ غاية التعقيد، ولا ريب أن هناك قصدًا ما في افتعال التشابك، وليس من أغراض الدراسة المباشرة تفنيد هذا القصد – إذ ربما يأتي هذا عرضًا – وإنما غاية الدراسة؛ بعد فرز محدداتها، هو تقصي الآثار الدالة على الإشكالية في بنية المجتمعات العربية الراهنة، والتثبت من جديتها، ودرجة الافتراضية فيها، والوقوف على الجذور الممتدة في كل واحد منها، إذ ربما ما بدا للعيان دينيًّا كان سياسيًّا في جوهره، وربما ما بدا اجتماعيًّا كان سياسيًّا، وربما ما طفح إعلاميًّا، أيضًا كان سياسيًّا، وهكذا أخلاقيًّا، وثقافيًّا، فلكل داء مظاهره الدالة عليه، فإذا ما تمكن الداء من جسد عليل، تعددت مظاهر العلة، غير أنها تبقى قيد الحصر، فكيف يكون الحال والداء بمظاهره قد تجاوز استطاعة القادرين على الحصر، إنه تعدى حد المشكلة، والأزمة، وربما فاق آفاق الكارثة، حيث أصاب شتى أبنية مجتمعاتنا الراهنة، **من مثل**:

1- الأثر الديني السياسي: إننا لا نجد أحدًا من مثقفي العربية اليوم ينكر أن الدين «ما يُتعبد به»[1]، وأن الدولة «مجتمعٌ منظمٌ له حكومةٌ مستقلة»[2]، أو هكذا

(1) أحمد مختار عمر: معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 208، المجلد الأول، ص 796.

(2) إبراهيم مدكور: المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ص 85.

يجب أن تكون، ولا مانع فيما يُتعبد به لله الحق من وجود المجتمع المنظم، الذي غايته إسعاد الإنسان وصون كرامته وحماية أمنه، لأن «أعظم فضائل الإسلام، وجوب العدل»[1]، لضمان سريان الأخلاق في مفاصل الدولة، يبدو أنه لا مرجع للخلل فيما نعتقد، إنما فيما نبنيه أحيانًا من قناعات هشة، أنتجت منا من يحتكر تطبيق الإسلام لنفسه، فالنص الديني له قداسته، ومن يحتكر تطبيقه كأنما أراد انتزاع القداسة له وحده، فردًا كان أو جماعة، فإذا ما استحوذ على السلطة «أي الدولة» تصبح كلمة السلطة «سلطته أو سلطتهم»، هي الكلمة المعبرة عن الكلمة المقدسة، وتصبح إرادة السلطة «إرادته أو إرادتهم» هي الإرادة المعبرة عن الإرادة الإلهية[2]، هذا أثر من آثار الإشكالية المفتعلة بين «الدين» و«الدولة»، ظهر هذا الأثر في بداية الربع الثاني من القرن العشرين في مصر عبر جماعة «الإخوان»، وتكرّس ظهوره مع اعتلائهم سُدة الحكم عام 2012م، حيث كانوا يعلنون ادعاءهم الزهد في السلطة، وهم يتهيأون كل لحظة لانتزاعها، اتفق معهم السلفيون في احتكار القداسة التي أُوتيها النص الديني، لكنهما تباعدا قدر ما أُوتي كل منهما من مصالح سياسية وقناعات دينية، واجتهدا في الاحتكار، لكن السلفيين تجاوزوا من سواهم من الإسلاميين في نبذ المخالف، إنهم لا يقرون «بتعدد الآراء في المسألة الدينية»[3]، رغم أن كثيرًا من أوجه هذه المسألة هي محل للاجتهاد، والاختلاف، والحجة، ففي مصر؛ لوحظ أن التيار السلفي ما أن يدخل عالم السياسة إلا ويتخبط يمينه ويساره، لأنه «لا يعرف سوى لغة الإقصاء لغة

(1) محمد ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية، ص327.

(2) محمود أمين العالم: من نقد الحاضر إلى إبداع المستقبل، دار المستقبل العربي، القاهرة، ط1 ، 2000، ص 178.

(3) طه عبدالرحمن: روح الدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2012، ص333.

للواقـع»[1]، وقد تنافسـا معًا على اسـتقطاب العامة والشـباب منهم على وجه الخصوص، أصحاب العوز والشـخصية سهلة الانقياد، فأفرزا تباعًا، وبشكل متـوالٍ جماعـات، حتى كادت أعدادها ومعتقداتها تفيض عن السـعة وبنائها، ولعـل ذلك أيضًـا كان مقصودًا لذاته، حتى صارت ممارسـة السياسـة باسـم الدين، أو مباشـرة الدين بأسلوب السياسـة «يحوله- أي الدين - إلى حروب لا تنتهـي، وتحزبـات لا تتوقـف، وصراعـات لا تخمـد»[2]، جرهـم هذا إلى الوقـوع فـي كبيـرة القتـل، والنـص القرآني يصـرح بإحـكام في قولـه تعالى: ﴿وَٱلْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلْقَتْلِ﴾[البقرة/ 19]، وقوله تعالى: ﴿وَٱلْفِتْـنَةُ أَكْـبَرُ مِنَ ٱلْقَتْلِ﴾ [البقرة/ 217]، وقوله تعالى: ﴿مَن قَتَـلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾[المائدة/ 32]، فتحولت القداسة بأيديهم - تدينًا في اعتقادهم- إلى تطرف، خاصة بعد تجربة امتلاك السـلطة، ما أدى إلى التفاف أطيـاف المناوئين لهم، مثل حركة «تمرد» الشـبابية، و«جبهة الإنقاذ»، وقطاع مهـم من مؤسسـات المجتمع المدني، وهذا أدى إلـى تجمع المعارضة حول تكتل سياسي عريض»[3]، ما دفع الإخوان إلى تقسيم المجتمع إلى «إسلاميين وعلمانيين»، فيما اسـتقر السلفيون على تقسـيمه إلى «مسلمين وكفار»[4]، في

(1) محمد حلمي عبد الوهاب: دراسة «السلفيون والثورة» المنشورة ضمن كتاب المسبار الشهري بعنوان «مصر وإسلاميوها بعد ثورة 25 يناير» رقم 61، ط1، يناير 2012، دبي، ص 12.

(2) محمد العشماوي: الإسلام السياسي، ص 17

(3) أعليه علاني: دراسة «سقوط الإسلام السياسي المصري وتأثيره في تونس»، المنشورة ضمن كتاب المسبار الشهري رقم 82، تحت عنوان «الإسلاميون العرب وصدمة 30 يونية»، ط1، أكتوبر 2013، دبي، ص 21.

(4) المرجع نفسه، ص 15.

غلـوّ، أوقع أشـكالًا مـن التصفية الجسـدية، والتنكيـل والمطـاردة، وإزهاق الأنفـس، المصـور، والمنقـول عبـر وسـائل الإعلام لبقـاع العالـم، لهذا فإن «الإصبـع الذي يضغط على الزناد ليطلق النار على «الآخر» الكافر، هو مجرد مضغوط عليه بفكرة تلبسـته»[1]، ولعل تسـارع واتساع موجات القتل هذه، قد استنهضت صوت العقل، يسأل:

– هل مشـكلة «الإسلامية» مشـكلة أوصاف محددة، أم مشكلة تحول تاريخي بنيوي كبير[2]، هذا سؤال مؤثر ومهم، لكن أحدًا لم يسع للإجابة عنه.

إذ لـم يسـتطع التطرف أن يصنـع تطبيقًا صحيًا للدين، ولم يمثـل حراكًا فكريًّا سويًّا، أو اجتماعيًّا سويًّا، هذا ما جعل واحدًا من أبرز مفكري العربية المعاصرين يـرى «أن التطـرف فـي الإسـلام كان دائمًـا نوعًا مـن التعبير عن موقف سياسـي معيـن»[3]، بيـد أن كل موقف سياسـي في الإسـلام – وإن كان تطرفًـا – لا تنقطع صلتـه بالديـن – وإن ادعاءً – للحصول على مغنم السـلطة، لهذا يؤمن أورفوا أن «الديـن مجرد عنصر مسـاعد على التبرير النظري للسـلطة»[4]، فهـل الدين حجة لهم، أم حجة عليهم، أم شاهد على بطلان ادعاءاتهم التي أصابت الدين في كبده وتجاوزته إلى الثقافة ومركبات الحضارة والبنية النفسية للإنسان العربي الراهن؟ إنهـم يتجمعون، ويتفرقـون، ويتنازعون، ليـس لنصرة قضية دينية، إنما اسـتجابة لنوازعهـم فـي السـلطة، اجتمع السـلفيون بعـد ثـورات الربيع العربـي في مصر عام 2011 للمشـاركة في الانتخابات، وشـكلوا جماعة منظمـة مع «الإخوان»[5]،

(1) رفعت السعيد: التأسلم، ص 51.

(2) محمد جبرون: مفهوم الدولة الإسلامية، ص 36.

(3) محمد عابد الجابري: الدين والدولة، ص 152.

(4) دومينيك أورفوا: تاريخ الفكر العربي الإسلامي، ص 158.

(5) Brown Salafis and Sufis in Egypt– Carnegie Endowment– vol 20, No 3, p26.

ولم يستمر ذلك طويلًا، إذ سرعان ما تبرأ السلفيون من «الإخوان» عقب عزلهم من سدة الحكم، لكن ظل خطرهم قائمًا ومركزًا في «سيادة الفكر التجهيلي التكفيري»[1]، إن هذا الخطر لا يعني اغتيال حرية الفكر وحسب، بل اغتيال الفكر نفسه.

2- **الأثر الإعلامي السياسي**: تبدلت مجتمعاتنا العربية اليوم عما كانت عليه قبل سطوة الإعلام والإعلان والتواصل الاجتماعي، حيث تظل أداته الكبرى معلوماتية، ليس بينها وبين متلقيها حدودٌ أو فواصل، ولم تكن طوائف «الإسلاميين» بمعزلٍ عن توظيفها، فقد «استطاع الإسلام السياسي - على تحفظنا على هذا المصطلح - استخدام وسائل الإعلام؛ المسموعة، المقروءة، والمرئية، التي مكنته فعليًّا من أن يكون لاعبًا أساسيًّا في حرب المعلومات وخوض غمارها»[2]، ولم يكن هذا الاستخدام حكرًا على الأصوليين الإسلاميين، بل امتد إلى طوائف المثقفين والساسة، ومؤسسات المجتمع المدني، حتى دفع الكثيرين من العامة إلى ساحاتها، وصار لشبكة الإنترنت - أكثرها تأثيرًا - سطوة عجيبة عبر وسائل التواصل الاجتماعي؛ عبر توفير مساحة متنامية للتعبير والتفاعل، فأصبح لها «تأثير كبير في تشكيل الرأي العام والاحتجاجات»[3]، ولعل نتائج هذا التواصل ما كانت تخطر ببال طوائف الإسلاميين أنفسهم، لأن أكثر هذه النتائج لم تكن لهم، بل كانت لغيرهم، ما أنتج إشكاليات عدة تتعلق بتحول الإنترنت إلى «**سوق ديني**» وأصولي يتم فيه عرض بضائعهم، بل تعدى الأمر إلى بناء ميكانيزمات كبرى تسهم في

(1) محمود أمين العالم: من نقد الحاضر، ص 185:186.

(2) خالد ممدوح العزي: موضوع «الإسلام سياسي في خطابه الإعلامي» المنشور ضمن «منصات الميديا الجديدة والعنف المقدس»، في كتاب رقم 79، من الكتاب الشهري الصادر عن مركز المسبار للدراسات والبحوث، مارس 2015، ص 73.

(3) Paul Salem: The Arab state, Carnegie Endowment for International Peace, Publications Department, Washington, No 21, April 2010, P9.

إعـادة هيكلة البنـى الأصولية، وإنتاجهـا»[1]، فلربما لهذا – وبأثـر من التواصل الاجتماعي – أصبحنا نرى كل يوم جماعة جديدة، حركة جديدة، تنظيمًا جديدًا، توجهًـا مغايـرًا، ورأيًا عامًّـا لا يتوقعه أحـد، سياسـيًّا، دينيًّا، قانونيًّـا، وإعلاميًّا، حتـى غـدا هذا التواصل مطية لكل فكر، فازدحمـت الأفكار، فقد اتضح أن «ما يقارب تسـعة من كل عشـرة تونسيين ومصريين شـملهم المسح في مارس عام 2011م يسـتخدمون الفيس بوك لنشـر الوعي حول كيفية تنظيم المظاهرات»[2]، وربمـا كان هناك من غـاب وتراجع عن هذا الزخم، فقد قيل: «إن غياب الأزهر وأصحـاب الرؤى الإسـلامية الحقة العلمـاء عن مواقع التواصـل الاجتماعي، صنـع خللًا فكريًّا»[3]، ولعله كان تراجـع الحكمة، وكان مقصودًا لحظة احتدام الرؤى المتطرفة، وتضاد الصراعات الحادة، سياسيًّا وإعلاميًّا.

إن جـوًّا مشـبعًا بهذا التباين الفكري، السياسـي، والإعلامـي، لا يخلو من أن تعبث في أرجائه معاول الاسـتغلال والفسـاد، لتحقيق مصالـح محددة، ومكمن الخطـورة أن يطـأ هذا الفسـاد ضمائـر من عليهـم مكافحته، وأولهم، وأشـهرهم رجال الإعلام، إذ عندما يلج الفساد رسالته، «يصبح الحديث عن مكافحته ضربًا من العبث»، سـواء كان إعلاميًّا مفسـدًا، أو فاسدًا، وأشـد ما فيه «أن من لا يندمج في دائرة الفساد من الإعلاميين، لا يصمد طويلًا في موقعه»[4]، فلم يكن هذا الأثر الإعلامي السياسـي نتاجًا خالصًا لإشـكالية العلاقة بين «الدين والدولة»، ولكنه

(1) حمود حمود: موضوع «بين تخصيص وتعميم الأصولية»، الكتاب الشهري للمسبار رقم 79، مارس 2015، ص 47.

(2) Hung: Facebook and Twitter Key to Arab Spring Uprising, report the Natio - al (UAU), International Journal of Public Opinion research, 12(2), 138-159.

(3) محمود شعبان بيومي: دراسة «مخاطر الإسلام السياسي على مواقع التواصل الاجتماعي»، ضمن كتاب المسبار الشهري، رقم 79، ص269.

(4) سعيد الدين بن سيهمو: موضوع «الفساد الإعلامي العربي والصراع المكشوف»، المنشور على موقع «هبة بريس»، بتاريخ 28 أكتوبر 2009.

ظل أداة لتأجيج الإشـكالية بين مثقفي العربيـة حتى يومنا هذا، لأنها أوصلت إلى عديـد من الانقسـامات، التي أدت إلى زيـادة قدرة أطراف عالمية على اسـتغلال تلك الانقسامات لإحداث توازنات من شأنها الاضرار بمصالح العرب»[1].

3- **الأثر الاجتماعي النفساني**: إذا لم تستقم علاقة الدين بالدولة في مسارها؛ الذي يجب أن يتوفر فيه الحد الأدنى من التناغم، تتخلخل بنية المجتمع، ويأتي من توابعـه، اهتزاز البنية النفسـية لكثير من النـاس، وتصبح العقول - خاصة لدى الشباب - أكثر استجابة للتوجهات المضادة للدين، أو للدولة، أو لكليهما معًا، ولعل هذا كان سببًا مباشرًا لانجذاب أعداد متزايدة منهم لقبول الانخراط في العولمة، ومظاهرها، ولفتح أبواب وعيهم على مصراعيها للعلمانية، ورؤاها، فلـم يعد بوسـع أحدهم أن يرى فيها نقصًـا ولا عيبًا، وهي التـي يعتبرها فريق كبير من المثقفين «تهديدًا للتراث والهوية والانتماء»[2]، افتقد هؤلاء الشـباب المشـاركة ضمن كثير من الأنشـطة المجتمعية السياسـية منهـا خاصة، فغاب الـولاء، لأن «الـولاء هـو الجانب الذاتي في مسـألة الانتماء، وهـو الذي يعبر عن المشـاركة بين الفرد وجماعته»[3]، وحين يتوارى الولاء من ضمير الشاب تجاه ما نشـأ عليه واسـتقر، يبدر منه ما لا ينسـجم مع دينه ودولته، وتلك هي لحظـة الاختلال النفسـي في الهوية، التـي هي «حصيلة تفاعـل عناصر الدين

(1) Raymond Hinnbusch: The International Politics of The Middle East, Ma - chester University Press, Manchester 2003, p 58.

(2) Katerina Dalacoura and others: Global Identities, Middle East and North Africa Regional, working Papers, No.2, September 2017, P.11.

(3) علي أسعد وطفة: دراسة «إشكالية الهوية والانتماء في المجتمعات العربية المعاصرة»، المنشورة ضمن «الهوية وقضاياها في الوعي العربي المعاصر»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1 ، 2013، ص 155.

والعرف واللغة والثقافة والأخلاق والمصلحة والتراث والواقع»[1]، فكثير من هؤلاء الشباب غير قادر – بحكم السن ربما، وبحكم التجربة – على إدراك أبعاد انشغال مجتمعاتهم العربية الراهنة، بحلول إسلامية لإشكاليات ليس الإسلام مسئولًا عن وجودها بشكل من الأشكال، حيث ينحصر اهتمامهم في الصراع الذي يرونه، أو أُريد لهم أن يروه، بين الدين والدولة، فأصابهم فقدان للهوية، دون أن يكونوا طرفًا في هذا الصراع المفتعل، وتنامي الصراع بفعل أن الدولة الحديثة في مجتمعاتنا العربية الراهنة، تطرح على الناس رؤاها وهي تنطلق أساسًا من طبيعتها المتجردة من البعد الأخلاقي»[2]، ما هيأ فرصًا لا تتكرر لتكاثر الأصوليات الدينية، التي تنطلق في عمومها من وراء اعتقاد راسخ لديها في امتلاك الحقيقة المطلقة»[3]، كما أنها – فوق ذلك – تتعارض على طول الخط مع «التوجهات ذات النزعة العقلانية، كالتنوير والحداثة والعلمانية»[4]، لأنه قد لاح في الأفق عبر السنوات الأخيرة؛ غلبةٌ وانتشارٌ للعلمانية، التي يجاهد أصحابها «أن يكون الدين محايدًا»[5]، ويترصدهم الأصوليون، الذين يعتبرون دعواهم «نظامًا جاهليًّا لا مكان لمعتقده في دائرة الإسلام»[6]، ولا ندري أهو من آثار الإشكالية؛ أن ترتبط مفاهيم: العلمانية والاستقلال والوحدة ببعضها ارتباطًا عضويًّا لتعني شيئًا واحدًا هو قيام دولة مستقلة، ربما هذا هو ما أدى إلى أن «يتبنى الفكر القومي العربي لشعار

(1) محمود أمين العالم: من نقد الحاضر، ص 101.

(2) عبد الوهاب الأفندي: الاسلام والدولة الحديثة، ص 11.

(3) محمد عبده أبو العلا: الدين والدولة، ص8.

(4) المرجع نفسه، ص 9.

(5) طه عبد الرحمن: روح الدين، ص 207 :206.

(6) سفر عبد الرحمن الحوالي: العلمانية، دار الهجرة، المملكة العربية السعودية، 2008، ص 681.

العلمانية»[1]، ما أشعل المواجهة بين الإسلاميين - على اختلاف طوائفهم - والقوميين والعلمانيين، فوق ما هو موجود أصلًا بين الأصوليين أنفسهم من جهة، والقوميين أنفسهم من جهة ثانية، والعلمانيين أنفسهم من جهة ثالثة. والصراع حين تتعدد أطرافه، تنزوي فيه الحقائق بعيدًا، ويؤدي إلى نتائج وخيمة على مستوى الفكر، وعلى مستوى العمل، ويؤدي إلى مزيد من الانقسامات والانتكاس»[2]، وكأن الانقسام لا يولد إلا مزيدًا من نوعه وكأن التعدد والتباين الأيديولوجي - حين يتخلى عن هدفه النبيل - لا يوصل أصحابه إلا إلى فراغ وصدام مع ما حولهم - هذه الانقسامات تتعدى آثارها الاجتماعية، إلى معترك النفوس، فتصيب الطموح بالهلاك، وتوصد باب النمو، إذ «بينما تزداد المجتمعات الحديثة تنوعًا نجدها بالوقت نفسه تنتقل لحالة من التفكك الاجتماعي»[3]، ولن تكون هناك بيئة خصبة للعلل النفسية والاجتماعية أفضل من هكذا بيئة من التفكك، حيث تتزايد «اللادينية» التي تدعو «إلى إبعاد الدين عن ممارسات السلطات السياسية»[4]، وينشأ الإلحاد، وينتشر، ويتعدد، فيما يعتبره البعض «ردة» بامتياز، ففي إحدى الدراسات الحديثة عن الإلحاد في مجتمعاتنا العربية الراهنة، تعزو الإلحاد إلى مجموعة من الترابطات، من بينها: الإرهاب والتطرف، وغياب الحرية الدينية، كما تقرر هذه الدراسة أن الأنظمة العربية ليست ديمقراطية، ولا هي علمانية، وتعتبر ذلك

(1) محمد عابد الجابري: الدين والدولة، ص111.

(2) عبد الرحمن منيف: موضوع «القومية والهوية والثورة العربية»، المنشور ضمن سلسلة كتب المستقبل العربي، عدد 68، ص 62.

(3) شفيق ناظم الغبرا: موضوع «التماسك الاجتماعي في الكويت»، المنشور ضمن الكتاب رقم 69 من مركز المسبار للدراسات والبحوث، سبتمبر 2012، ص14

(4) أحمد مختار عمر: معجم اللغة العربية المعاصرة، ص 796.

استبدادًا سياسيًّا، هو الذي أنشأ نفورًا من الدين ومن التدين[1]، وكأن إشكالية «الدين» و«الدولة» فوق كونها إشكالية مفتعلة، فإنها قد فرضت جهودًا حثيثة لتجاوزها بحل إسلامي، مع أنها بالأساس ليست إسلامية، وقد خلفت آثارها إشكاليات أخرى يصعب حصرها في واقعنا الراهن، مما يستدعي مقاربات جادة وحثيثة للمواجهة، يكون منطلقها، وغايتها، الوعي بافتراضية الإشكالية رغم آثارها التي جاوزت حدود أفهامنا جميعًا، إذ يكفينا أن نطالع صبيحة أي يوم من أيامنا هذه، صفحة الشؤون الداخلية لأية صحيفة كبرى يومية، لنرى: كم من الجرائم؛ التي لم يشهد لها الناس مثيلًا من قبل، وكم من التعدي بكافة أنواعه، والشكاوى، وحالات الانتحار، والاحتيال، والصفقات المشبوهة، والخيانة في أخس مستوياتها، والإدمان، وأشكال المخدرات التي تجاوزت التصور، والوعود المزيفة، ودرجة الإغراق في أوهام النمو وتحسين الخدمة، وكل هذا غيض من فيض التردي والضعف، الذي أوصلتنا إليهما، براعتنا في استيراد إشكاليات، لا تُعبر عنا.

(1) عبد الصمد الديالمي: بحث عن «الإلحاد» منشور ضمن موقع «مؤمنون بلا حدود»، للدراسات والأبحاث، قسم «الدين وقضايا المجتمع الراهنة»، العدد 21، يوليو 2016.

الخلاصة من دراسة هذا التحدي:

أن نعيَ أن السلطة لم تنشأ في الناس إلا لرعايتهم، ولم يُرد دين الإسلام من وجود السلطة في الناس إلا تلك الغاية، والدولة نظام مُعبر عن السلطة، فكيف ينشأ نظام يرعى مصالح الناس ثم يتصارع مع الدين الذي غايته الأساسية هي راحة الإنسان، هذا الصراع مُتوهمٌ ولا يعبر عن شيء في الدين، **وهذه الحقيقة تدلنا إلى قضايا ونتائج، أهمها:**

- إن الإشكالية في المواجهة بين «الدين» و«الدولة» هي إشكالية مصطنعة، لم تكن في يوم من الأيام نتاج نص ديني، ولا اجتهادًا في نص ديني، ولا ألمح إليها فكر المسلمين في عصوره الأولى، رغم تعدد الفتن التي عصفت بالحياة السياسية مرارًا وتكرارًا عبر تاريخ المسلمين.
- إن إشكالية الصراع الدين والدولة، لا تكون مؤثرة في حياتنا السياسية والدينية إلا بالقدر الذي تسعى فيه قوة ما أو طائفة ما أو تيار سياسي ما لإقحام الدين في حياتنا للحصول على مغنمٍ سياسي يخصه.
- إن قوة الاتصال بالغرب في القرنين الأخيرين، كان له أثرٌ بالغ في تهيئة العقول؛ للاستجابة لنزعات التغريب، والعلمانية، والنفور من كل ما هو ديني وإسلامي، رغم البعد الشاسع في الممارسة الدينية والسياسية، بين علماء الإسلام ورجال الكنيسة في أوروبا العصور الوسطى.
- إن كثيرًا من «الإسلاميين»؛ خاصة «الأصوليين» منهم وبشتى صورهم وأسمائهم؛ هم أكبر من جاهد في ترسيخ هذه الإشكالية في قناعات العقل العربي الراهن؛ ظنًّا منهم أن ذلك ييسر لهم إنفاذ غاياتهم السياسية وليست الدينية.

- إن محددات هذه الإشكالية؛ في ضبابيتها وتشابكها، وتعقيداتها، أكبر من أن تخضع لتحليلٍ علميٍّ فرديّ، إن ما تحتاجه هو جهد علمي مؤسسي، حيادي ودائم لفرز وفصل الذاتي منه عن الديني وعن السياسي.
- إن دخول أدوات التواصل الاجتماعي الحديثة في مضمار الصراع المُراد له أن يحدث ويستمر ويقوى بين الدين (الإسلام) والدولة (نظام الحكم)، قد تجاوز كل الحدود حتى أصبح من المهلكات، تتغلب فيه الفردية على الجماعية والعاطفة على العقل والوعي الذاتي على الجمعي والمخلص على القادر على التلون والتقلب بين وجوه كثيرة.
- إن فداحة الآثار السلبية التي تسبب الصراع بين الدين والدولة في ظهورها بين شباب المسلمين في مجتمعاتنا الراهنة، توجب أن ننطلق في مراجعات حقيقية دقيقة وأصيلة تتعهدها مؤسسات مخلصة وليس أفرادًا.

المصادر والمراجع

أولًا: الكتب العربية

1. إبراهيم البيومي غانم: الأوقاف والسياسة في مصر، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1998م.
2. إبراهيم عبد الباقي: دور الوقف في تنمية المجتمع المدني، الأمانة العامة للأوقاف، الكويت، ط1، 2006م.
3. إبراهيم مدكور: المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ط 1983م.
4. ابن رجب: جامع العلوم والحكم، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وإبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 8، 1999م.
5. ابن منظور: لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير وآخرون، دار المعارف، القاهرة.
6. أحمد الريسوني: الوقف الإسلامي، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2014م.
7. أحمد أمين: ضحى الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1997م.
8. أحمد مختار عمر: معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 2008م.

9. إسماعيل الفاروقي ولوسي لمياء الفاروقي: أطلس الحضارة الإسلامية، ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1998م.

10. أعليه علاني: دراسة «سقوط الإسلام السياسي المصري وتأثيره في تونس»، المنشورة ضمن كتاب المسبار الشهري رقم 82، دبي، تحت عنوان «الإسلاميون العرب وصدمة 30 يونية»، ط1، أكتوبر 2013م.

11. امحمد جبرون: مفهوم الدولة الإسلامية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط1، 2014م.

12. البخاري: الجامع الصحيح، تحقيق: محب الدين الخطيب وآخرون، المطبعة السلفية، القاهرة، ط 1، 1400هـ.

13. برهان الدين الطرابلسي: كتاب الإسعاف في أحكام الأوقاف، مطبعة هندية، الأزبكية، القاهرة، ط2، 1920م.

14. بودلي: الرسول، حياة محمد، ترجمة: محمد محمد فرج وعبد الحميد جودة السحار، مكتبة مصر، القاهرة.

15. التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق: علي دحروج، مكتبة لبنان، بيروت، ط1، 1996م.

16. جبران مسعود: معجم الرائد، دار العلم للملايين، بيروت، ط 7، 1992.

17. الجرجاني: معجم التعريفات، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة.

18. حسين صبري: من الإرادة إلى الإصلاح «النظام الوقفي نموذجًا»، مركز الإسكندرية للكتاب، مصر، ط1، 2017م.

19. حمود حمود: موضوع «بين تخصيص وتعميم الأصولية»، الكتاب الشهري للمسبار رقم 79، مارس 2015م.

20. خالـد ممـدوح العـزي: موضوع «الإسـلام سياسـي فـي خطابـه الإعلامي» المنشـور ضمن «منصات الميديا الجديـدة والعنف المقدس»، في كتاب رقم 79، مـن الكتاب الشـهري الصادر عن مركز المسـبار للدراسـات والبحوث، مارس 2015م.

21. الخصاف: كتاب أحكام الوقف، مكتبة الثقافية الدينية، القاهرة.

22. داهـي الفضيلـي: تجربـة النهـوض بالـدور التنمـوي للوقف، الأمانـة العامة للأوقاف، الكويت، ط أبريل 1998م.

23. دومنيك أورفوا: تاريخ الفكر العربي الإسـلامي، ترجمة: رنده بعث، المكتبة الشرقية، بيروت، ط1، 2010م.

24. الراغب الأصفهاني: مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، دمشق، ط 4، 2009م.

25. رفعـت السـعيد: التأسـلم فكـر مسـلح، دار الطليعـة الحديثة، دمشـق، ط1، 1996م.

26. زكي نجيب محمود: رؤية إسلامية، دار الشروق، القاهرة ط2، 1993م.

27. سـامي الصلاحـات: الإعلام الوقفـي، الأمانة العامة للأوقـاف، الكويت، ط 2006م.

28. سفر عبد الرحمن الحوالي: العلمانية، دار الهجرة، السعودية، ط 2008م.

29. سـعيد الديـن بـن سـيهمو: موضـوع «الفسـاد الإعلامـي العربـي والصـراع المكشوف»، المنشور على موقع «هبة بريس»، بتاريخ 28 أكتوبر 2009م.

30. سـعيد حـوى: الإسـلام، دار السـلام للطباعة والنشـر والتوزيـع والترجمة، القاهرة، ط 4، 2001م.

31. السيد رزق الطويل: العقيدة في الإسلام، مطبوعات المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، العدد 245، السنة الحادية والعشرون، ديسمبر 1981م.

32. الشاطبي: الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، السعودية، ط1، 1997م.

33. شفيق ناظم الغبرا: موضوع «التماسك الاجتماعي في الكويت»، المنشور ضمن الكتاب رقم 69 من مركز المسبار للدراسات والبحوث، سبتمبر 2012م.

34. شكيب أرسلان: حاضر العالم الإسلامي، ترجمة عجاج نويهض، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط4، 1973م.

35. شوقي ضيف وآخرون: المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط 4، 2004م.

36. صالح بن إبراهيم الصنيع: التدين والصحة النفسية، الإدارة العامة للثقافة والنشر، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، 2000م.

37. طه عبد الرحمن: روح الدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2012 م.

38. عبد الجواد ياسين: الدين والتدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 2، 2014م.

39. عبد الرحمن خليفة: في علم السياسة الإسلامي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط 1989م.

40. عبد الرحمن منيف: موضوع «القومية والهوية والثورة العربية»، المنشور ضمن سلسلة كتب المستقبل العربي، عدد 68.

41. عبـد اللـه الهيتـي: الوقـف ودوره فـي التنمية، مركـز البحوث والدراسـات، الدوحة، ط1، 1998م.

42. عبد الله شلبي: التدين الشعبي، مركز المحروسة للنشر والخدمات الصحفية والمعلومات، القاهرة، ط1، 2008م.

43. عبد الوهاب الأفندي: الإسلام والدولة الحديثة، دار الحكمة، لندن.

44. عبدالصمـد الديالمي: بحث عن «الإلحاد» منشـور ضمن موقع «مؤمنون بلا حدود»، للدراسات والأبحاث، قسم «الدين وقضايا المجتمع الراهنة»، العدد 21، يوليو 2016م.

45. علـي عبـد الواحـد وافـي: الحرية فـي الإسـلام، دار المعـارف، القاهرة، ط 1968م.

46. علي أسـعد وطفة: دراسة «إشـكالية الهوية والانتماء في المجتمعات العربية المعاصرة»، المنشـورة ضمن «الهوية وقضاياها في الوعي العربي المعاصر»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1،2013م.

47. علي عبد الرازق: أصول الحكم، وزارة الثقافة والفنون والتراث، دولة قطر.

48. عمـر بـن عبد العزيز قريشـي: سـماحة الإسـلام، مكتبـة الأديب السـعودية، الرياض، ط3، 2006م.

49. عمر مستقاوي: نظام الوقف وأحكامه الشرعية والقانونية، دار الفكر، دمشق، ط2010م.

50. فؤاد محسن الراوي: الفكر الإسلامي في مواجهة الفكر الغربي، دار المأمون للنشر والتوزيع، عمان الأردن، ط1، 2009م.

51. فيتشه: غاية الإنسان، ترجمة: فوقية حسين محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.

52. مالك بن بني: شروط النهضة، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط 1986م.

53. مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، تعريب: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط2، 1986م.

54. محمد أبو زهرة: الوقف، مطبعة أحمد مخيمر، القاهرة، ط 1959م.

55. محمد أحمد الصالح: الوقف في الشريعة الإسلامية، ط1، 2001م.

56. محمد أحمد أمين: الأوقاف والحياة الاجتماعية، دار النهضة الغربية، القاهرة، ط1، 1980م.

57. محمد أسد: منهاج الإسلام في الحكم، تعريب: منصور محمد ماضي، دار العلم للملايين، بيروت، ط5، 1978م.

58. محمد البهي: الفكر الإسلامي والمجتمع المعاصر، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط2، 1982م.

59. محمد السيد الوكيل: قواعد البناء في المجتمع الإسلامي، دار الوفاء، مصر، ط2، 1989م.

60. محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، ط2، 2001م.

61. محمد العشماوي: الإسلام السياسي، مكتبة مدبولي الصغير، القاهرة، ط4، 1996م.

62. محمد الغزالي: فقه السيرة، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ط 6، 1965م.

63. محمد جمال الدين القاسمي: دلائل التوحيد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1984م.

64. محمد حلمي عبد الوهاب: دراسة «السلفيون والثورة» المنشورة ضمن كتاب المسبار الشهري بعنوان «مصر وإسلاميوها بعد ثورة 25 يناير»، دبي، رقم 61، ط1، يناير 2012م.

65. محمد سعيد البوطي: فقه السيرة النبوية، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط 15، 1991م.

66. محمد ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية، دار التراث، القاهرة، ط7.

67. محمد عابد الجابري: الدين والدولة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، سلسلة كتب المستقبل العربي، العدد 68، تحرير: رياض زكي قاسم، ط 1، 2013م.

68. محمد عبد الفتاح المهدي: سيكولوجية الدين والتدين، البيطاش سنتر للنشر والتوزيع، الإسكندرية، ط1، 2002م.

69. محمد عبد الله الكبيسي: أحكام الوقف، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط 1997م.

70. محمد عبد الله دراز: الدين، دار القلم، الكويت.

71. محمد عبد الله دراز: دستور الأخلاق في القرآن، تعريب وتحقيق: عبد الصبور شاهين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 15، 1988م.

72. محمد فريد وجدي: الإسلام في عصر العلم، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 3، 2000م.

73. محمد يوسف موسى: نظام الحكم في الإسلام، دار الفكر العربي، القاهرة.

74. محمـود أحمد مهدي: نظام الوقف في التطبيق المعاصر، المعهد الإسـلامي للبحوث والتدريب، جدة السعودية، ط1، 2003م.

75. محمـود أميـن العالم: من نقـد الحاضر إلى إبداع المسـتقبل، دار المسـتقبل العربي، القاهرة، ط1، 2000م.

76. محمود شعبان بيومي: دراسة «مخاطر الإسلام السياسي على مواقع التوصل الاجتماعي»، ضمن كتاب المسبار الشهري، رقم 79.

77. مرتضى الزبيدي: تاج العروس، تحقيق: عبد الفتاح الحلو، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط 1997م.

78. مسـلم: صحيح مسـلم، تحقيـق: أبو صهيـب الكرمي، بيت الأفـكار الدولية للنشر والتوزيع، الرياض، ط 1998م.

79. مصطفى الزرقا: أحكام الوقف، دار إعمار، عمان الأردن، ط1، 1997م.

80. مصطفى السـباعي: من روائع حضارتنا، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، ط1، 1998م.

81. مصطفى حلمي: مناهج البحث، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2005م.

82. مصطفى محمود: محمد، دار المعارف، القاهرة، ط 10، 1977م.

83. مصطفـى ملكيـان: التديـن العقلانـي، ترجمة: عبـد الجبـار الرفاعي وحيدر نجف، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط1، 2012.

84. منذر قحف: الوقف الإسلامي، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط 2، 2006م.

85. ناصر بن عبد الكريم العقل وآخرون: حقيقة التدين، دار ابن الجوزي للنشـر والتوزيع، الرياض، ط1، 1437هـ.

ثانيًا: الكتب الأجنبية

1. Sayed Rashid: Current Waqf, Kuwait Awqaf public Foundation, No.5, year 3, October 2003
2. Haitham Suleiman: The Islamic Trust Waqf, Journal of Islamic and Middle Eastern Law, University of Zurich, Switzerland, vol. 4, 2016
3. A.J. Wensinck: The Muslim Creed, Barnes & Noble, INC., New York, second edition, 1965
4. Raditya Sukmanaa and other: Waqf management Through Sukuk Al intifaa, Awqaf public Foundation, Kuwait, No.17, Year 2009
5. Khairunnisa Musari: Waqf-Sukuk, Enhancing The Islamic Finance For Economic Sustainability, World Islamic Countries, University Leaders' Summit, November, 2016
6. Iman Al Humaidan: Women and Waqf, Kuwait Awqaf public foundation, 2007
7. Brown Salafis and Sufis in Egypt– Carnegie Endowment– vol 20, No 3, p26.
8. Hung: Facebook and Twitter Key to Arab Spring Uprising, report the National (UAU), International Journal of Public Opinion research, 12(2).
9. Katerina Dalacoura and others: Global Identities, Middle East and North Africa Regional, working Papers, No.2, September 2017.
10. Paul Salem: The Arab state, Carnegie Endowment for International Peace, Publications Department, Washington, No 21, April 2010

11. Raymond Hinnbusch: The International Politics of The Middle East, Manchester University Press, Manchester 2003.

12. Ana Mria Carballeira Debasa: The Alienation of Waqf Property in Al-Asdalus, Awqaf, kuait, Awqaf public Foundation, No. 19, year 10, November 2010

13. Mochammad Arif Budiman: The significance of Waqf for Economic Development, World Islamic Countries University Leaders' Summit, 2014.

ثالثًا: المواقع الإليكترونية

1. http://nabdapp.com/t/89461110

2. https://aliftaa.jo/Question.aspx?QuestionId=2777#.YQTsw44zZPY

3. https://arabic.rt.com/middle_east/1242641-%D8%BA%D8%B6%D8%A8

4. https://m.elwatannews.com/news/details/5285770

5. https://www.alarabiya.net/arab-and world/egypt/2021/06/16/%D8%B7%D9%84%D9%82%D9%87%D8%A7-%D8%AF%D9%88%D9%86-%D8%B9%D9%84%D9%85%D9%87%D8%A7-

الفهرس

الإهداء..... 5

على سبيل التقديم 7

المقدمة..... 9

– **التحدي الأول**: شيوع التدين المُغيَّب..... 15

– **التحدي الثاني**: تراجع التكافل بين الناس 45

– **التحدي الثالث**: توهم الصراع بين الدين والدولة 71

المصادر والمراجع..... 93

لأن دين الإسلام هو الخاتم للدين كله، وآخر عهد الأرض بوحي السماء، فالكيدُ لهذا الدين دائمٌ لا يهدأ، لكنه يتغير ويتحور ويتفنن في أساليب الهدم والتشكيك والتعطيل لأكمل رسالات السماء، وكل كيد للإسلام هو تحدٍّ؛ تارة يمرق هذا الكيد إلى نصوص الوحي القرآني ليطعن في حقائقه ووقائعه ووجوه إعجازه، وتارة يبتغي الأذى برسول الإسلام في سنته وسيرته وإنسانيته ونبوته، فإن لم يستوف غرضه عرج إلى نظم الإسلام وحضارته وإنجازاته للتسفيه منها وتفتيتها والحط من قدرها، فإذا لم يفلح انطلق هذا الكيد إلى أهل هذا الدين القيِّم من جموع المسلمين (وهذا أشد الكيد وأعظم التحدي) ليصيبهم بالسوء في عقولهم أو هويتهم أو تدينهم أو أخلاقهم، مثلما ينتشر الآن.

المؤلف

الدكتور/ حسين صبري؛ أستاذ الفلسفة الإسلامية، صاحب خبرة تربوية في ثلاث دول عربية هي مصر والجزائر والإمارات لأكثر من أربعين عامًا في التدريس والبحث العلمي، له أبحاث علمية عديدة منشورة في المؤتمرات الدولية وفي المجلات المحكمة، له خبرة في تأليف المناهج التعليمية والإشراف على الرسائل العلمية الفلسفية والكتابة والنشر في مجالات الشعر والقصة القصيرة وفي تنفيذ دورات تدريبية لتنمية مهارات التفكير العليا وتطبيقات البحث العلمي. من كتبه المنشورة في الفلسفة الإسلامية: روّاد الشك المنهجي، رؤية الله في الإسلام، بناء الوعي، من الإرادة إلى الإصلاح، إنسانية محمد ﷺ، والإسلام وتحدياته. وفي التنمية البشرية: بتفكيري أنا إنسان، عتبات التميز، فن إدارة الوقت. وفي الأدب العربي: ديوان عناقيد السهر، ومجموعة (الأقنعة) القصصية، وفي مناهج البحث: مهارة البحث العلمي.

9 789772 937691

مكتبة الدار العربية للكتاب