الـثـورة والأزهـر

فايز أحمد فريد على

لقد كان الأزهر لدى تأسيسه (٩٧٠م – ٩٧٢م) مركزا للدعوة الشيعية التى كانت بدورها ثورة على الخلافة العباسية السنّية[١]. وما فتئ الأزهر راعيًا للثورات فى مصر عبر عشرة قرون أو يزيـد، أو ممثلا لتلك الثورات على الأقـل. ولا يقتصر أثر الأزهر على الدور الثورى الذى اضطلع به السـيد جمال الدين الأفغانـى (١٨٣٩م – ١٨٩٧م)،بل يمتد إلى الاتجاه التنويرى الذى ظهر مبكرا على يد علمائه من أمثال الشـيخ حسـن العطار (١٧٦٦م – ١٨٣٥م) وخلفه العظيم رفاعة رافع الطهطاوى (١٨٠١م – ١٨٧٣م) شيخ المترجمين فى عصر محمد على[٢].

بل إن الأزهر عبر تاريخه الألفى شهد إرهاصات فكرية عظيمة لا يمكن تجاوزها. وإبان حملـة بونابرت (١٧٩٨م – ١٨٠١م) اشـترك علماء الأزهر وشـيوخه فى حض الجماهير علـى الثورة وخطبوا فى الجموع لإلهاب الحماس، وقادوا الاحتجاجات والاعتصامات ضد المحتلين حتى أعدم بونابرت ثلاثة عشـر عالما من علماء الأزهر[٣]. ووطئت سـنابك خيوله ساحات المسجد العريق، واهتزت منابره ومآذنه تحت دوىّ مدافعه. هكذا كان الأزهر ملاذا للجماهير وحصنا لها لدى الملمّات الشديدة، فكلما ادلهمّ الخطب كانت الجماهير تتطلع إلى علماء الأزهر طالبة النصح أو مصغية إلى المشـورة، فقد ظل العلماء – برغم كل ما قد يوجّه لهم – رمزا للعدل وردءا أمام جور الحكام. هذا عن أثر الأزهر فى ثورة يوليو، وأما عن أثر الثـورة فى الأزهر فأكبر مـن أن يتغاضى عنه، فثورة بحجم ثورتنا لم يكن لها أن تتجاهل الأزهر ومكانته ودوره، فقد ظل الأزهر مركزا للإسلام السنى.

ومن الطبيعى أن يحاول نظام الثورة أن يستوعب الأزهر لا أن يخضعه، وهذا ما يتضح فـى بنـود القانون ١٠٣ لسـنة ١٩٦١م، والقرار رقم ٢٥٠ لسـنة ١٩٧٥م. صدر الأول فى عهد الرئيس عبد الناصر (١٩٥٤م – ١٩٧٠م) والثانى فى عهد خليفته الرئيس السـادات (١٩٧٠م – ١٩٨١م).

ولم يكـن هذا القانـون الأول فى تاريخ الأزهر إذ صدرت جملة مـن القوانين التنظيمية الحديثة لعل أهمها قانون سـنة ١٢٨٨هـ/ ١٨٧٢م لتنظيم الشهادات والمقررات، وقد صدر

على يد الشيخ محمد المهدى العباسى فى عهد الخديو إسماعيل[٤]، وتلاه القانون الذى قدّمه الإمام محمد عبده، وصدر سنة ١٨٩٦م عن كساوى العلماء ودرجاتهم ومرتباتهم. وهو القانون الذى اهتم بتطوير المقررات الدراسية فى الأزهر. ثم قانون سنة ١٩١١م لتنظيم الدراسة بالأزهر ومعاهده المنتشرة خارج العاصمة، وقضى بتشكيل هيئة كبار العلماء. فقانون سنة ١٩٣٠م الذى قسّم الدراسة فى الأزهر إلى كليات ثلاث: الشريعة وأصول الدين واللغة العربية. فلا مسئولية لثورة يوليو إذن عن إصداره، وتلاه قانون سنة ١٩٣٦م الذى استكمل الشكل الجامعى الحديث للأزهر[٥]. وفيما يلى تحليل لموقف ثورة يوليو من الأزهر فى ضوء القانون رقم ١٠٣ لسنة ١٩٦١م.

لقد استقر منذ البداية تقليد انتخاب شيخ الأزهر من بين علمائه وأعلامه. عرف هذا التقليد منذ إسناد مشيخة الأزهر إلى الشيخ محمد بن عبد الله الخرشى المالكى (١٦٩٠م)[٦]. واستمر الأمر كذلك حتى قيام الثورة، فأصبح شيخ الأزهر يعيّن من قبل الرئاسة.

ففى المادة الخامسة من القانون: (يُختار شيخ الأزهر من بين هيئة مجمع البحوث الإسلامية أو ممن تتوافر فيهم الصفات المشروطة فى أعضاء هذه الهيئة، ويعين بقرار من رئيس الجمهورية. فإن لم يكن قبل هذا التعيين عضوا فى تلك الهيئة صار بمقتضى هذا التعيين عضوا فيها)[٧]. فالاختيار وفقا لنص المادة بالبناء للمجهول يجعل اختيار شيخ الأزهر وتعيينه من اختصاص رئيس الجمهورية. ولعله منَ البدهى أن يترك أمر تعيين شيخ الأزهر لرئيس الجمهورية، ولكن كان من المتوقع أن ينص صراحة على أن الذين يقومون بالانتخاب هم مجموعة علماء الأزهر أو أعضاء المجلس أو مجمع البحوث.. إلخ. على أن يعبر عن ذلك بصياغة قانونية تفصيلية واضحة لا لبس فيها - عملا بقاعدة أن أهل مكة أدرى بشعابها. ومن هنا أكدت الثورة على أن رئاسة الأزهر منصب سياسى ويجب أن يظل كذلك.

ويحسب للقانون أنه جامل شيخ الأزهر وراعى مكانته، فحفظ له لقب الإمام الأكبر - وهو لقب لا يزال يحمل دلالة شيعية منذ تأسيس الأزهر، وتلك مسألة خلافية هى الأخرى.

كما قدّم القانون شيخ الأزهر فى الترتيب على الوزراء، فقال: (شيخ الأزهر: يعامل معاملة الوزير من حيث المرتب وبدل التمثيل والمعاش ويكون ترتيبه فى الأسبقية قبل الوزراء مباشرة) «القانون ١٠٣، ملحق (أ)، ص ٢٠٤)». وليس أدل من هذه المادة على

إلحاق الأزهر سياسيا بالدولة. فلا غرو أن شيخ الأزهر أصبح منصبا سياسيا مرموقا. أفلم يكن من الأصلح للأزهر والأبقى لمكانته أن يؤكد القانون على انتخاب شيخه من بين علمائه انتخابا حرا، وأن ينأى به عن سلك السياسة؟ وأن يبقى على أوقافه وينقذها مما آلت إليه من سطو الأهلين أحيانا، وفساد النظار حينا آخر؟ فإذا كانت الأوقاف قد كفلت ما قدمه الأزهر من خدمات ورعاية كالتعليم والصحة والطعام والمأوى منذ تأسيسه فقد كان حريّا بالنظام الجديد أن ينمى تلك الأوقاف ويزيدها لا أن يحدّ منها أو ينتقصها - كما سيتضح لنا لاحقا.

كذلك أكد القانون على إدماج الأزهر شؤونه وموارده فى نظام الدولة، فنصت إحدى مواده على أن ثمة وزيرا للأزهر يختص بشؤونه. وربما يقال تأييدا لهذه المادة إن وزير الأزهر لا يختص إلا بالأمور المالية والإدارية دون منازعة لمكانة شيخ الأزهر، ولا خلاف على هذا. ولكنّ الوزير يمثل السلطة التنفيذية (الزمنية) فتنص المادة ٣ من القانون على أنه: (يعين بقرار من رئيس الجمهورية وزير لشؤون الأزهر)؛ فهذا الوزير إذن ليس تابعا للمجلس الأعلى للأزهر الذى يرأسه شيخ الأزهر (مادة ٩ من القانون نفسه).

وثمة اعتراض آخر فيه وجاهة. وهو أنه إذا كان لابد من وزير فليكن وزيرا للشؤون الدينية فى عمومها لا شؤون الأزهر أو المؤسسة الإسلامية وحدها. ذلك أن الوزارة نظام مدنى علمانى، وهذا الفهم يكون أقرب للنظام العلمانى الذى انتهجته حكومة الثورة. ولكن الذى حدث أن القانون جمع بين مواد تؤكد هوية الأزهر الدينية واستقلاله من جهة، وأخرى تؤكد على تبعيته لنظام الدولة. وبين هذه وتلك توزعت اختصاصات شيخ الأزهر بين وزارة الأوقاف وشؤون الأزهر ورئاسة جامعة الأزهر وأمانة مجمع البحوث وإدارة البحوث الإسلامية[٨].

وأدى هذا كله إلى تأكيد الطابع المحلى للأزهر فى حدود الدولة القومية الحديثة (وبالأحرى الجمهورية العربية المتحدة التى نشأت آنذاك من اتحاد سوريا ومصر: ١٩٥٨م - ١٩٦١م). ولكن تلك الدولة كان لها بعدها القومى العربى ومكانتها المنتظرة فى عالم ذلك الزمان. وجدير بالملاحظة أن قانون الأزهر صدر فى خضمّ القوانين الاشتراكية فى مطلع الستينيات وتحديدا فى سنة انفصال الوحدة المصرية السورية التى كانت تلك القوانين سببا من أسبابها ونتيجة من نتائجها فى الوقت ذاته.

الأزهر مؤسسة تعليمية:

لقد شيد الفاطميون الأزهر مسجدا وجامعة، وسمى نسبة للزهراء فاطمة بنت محمد صلى الله عليه وسلم[٩]. وقد ظل الأزهر كذلك مارا بفترات ازدهار وركود حتى جاءت الثورة فطرقت أبواب التحديث بجد وإصرار. فخُصصت كثير من فصول القانون وموادّه للجامعة الحديثة التى أنشئت فى صحن الجامع الأزهر أو خارجه سواء فى القاهرة أو الأقاليم. وحلت قاعات الدرس الحديثة محل الحلقة المعهودة. والحلقة كانت نظاما تعليميا متكاملا لا مجرد جمع من المستمعين يتحلقون حول شيخ محاضر.

يقول العلامة عبد الله عنان عن نظام الحلقة: «ويجلس أستاذ المادة من فقه أو حديث أو تفسير.. فى المكان المخصص لذلك من أروقة المسجد أو أبهائه، وأمامه الطلبة والمستمعون يصغون إليه ويناقشونه فيما يعنّ لهم. وقد استقر هذا النظام بالأزهر منذ البداية واستمر طوال العصور، وغدا خلال العصور الوسطى أيام الأزهر الزاهرة نوعا من المحاضرة الجامعية الممتازة. وكان لهذه الطريقة كثير من مزايا الدراسة الجماعية، لأنها تجمع بين الأساتذة والطلاب فى جو من البساطة، وتفسح كبير مجال للمناقشة والمحاجة»[١٠].

وتسترعى انتباهنا ونحن نجول بين أروقة الأزهر وقاعاته عبارة تقول: جددّ هذا المكان فى عهد... وتجديد الأثر المعمارى يعّد إعادة بناء. بينما ترميم الأثر حفاظ على معالمه الرئيسة وخطوطه المعمارية الأصلية دون حذف أو إضافة. والترميم والتجديد يعدّان مدخلا مناسبًا لمناقشة نظام التعليم والدراسة فى الأزهر، الذى أورثنا نظام الحلقة والعمود وأستاذ الكرسى – ذلك النظام التعليمى المتفتح.

فقد أتاح ذلك النظام للدارس مجالا واسعًا لحرية البحث، فكان الدارس يختار الأستاذ أو الشيخ الذى يختلف إلى حلقته فى حرية مطلقة. فلكل أستاذ حلقة تنتظم حول عمود من أعمدة الجامع، وتختص بعلم معين، والطلاب يردون إليها وفق معايير لا تحتكم إلى الإجبار مطلقا بل إلى ميول الدارس نفسه. وكما يختار الطالب أستاذه، فإنه يختار كذلك الكتاب أو الكتب التى يقوم بدراستها فى الفترة الزمنية التى يكون جاهزا فيها للامتحان، موزعا وقته بين قاعة الدرس (الحلقة) ومجالات البحث والاطلاع. وبمعنى أدق فإن الدارس يتم امتحانه فيما يعرفه أو يريد هو أن يعرفه وليس فيما يفرض عليه معرفته. إنه يختار المادة العلمية، ويحدد الكتب والعلماء الذين ألفوها طالما كانت مندرجة فى الفرع الذى

حدده. والامتحان عبارة عن مناقشـــة حرّة لاختبار مدى تمكنه وإلمامه بالعلم الذى اختاره، وليس أدق من هذا الأسلوب اختبارا لقدراته على التحصيل والبحث والتحليل.

ومن مميزات هذا النظام أيضا أنه يتيح إجراء تقييم تلقائى مستمرّ للطلاب أثناء المناقشة والحجـــاج، ويخفف عنهم أعباء وضغوطا نفســـية نتيجة انتظار يوم الامتحان. فلا غرو أن حضور الطالب الامتحان كان مجرد تحصيل حاصل فى هذا النظام التليد.

حقا لقد كان نظام الحلقة من التقدم والحرية بحيث خرّج لنا أجيالا من العلماء النابهين فى كل فروع المعرفة بما حقق تجديد الفكر وأنقذه من العى والتجمد. ولعنا نتذكر الآن حلقة العالم المعروف الحسن البصرى التى كان واصل بن عطاء (ح ٧٠٠م – ٧٤٩م) يتردد عليها، وما دار بينهما فى أحد الدروس من مناقشات أسفرت عن خلاف كلامى بينهما. فما كان مـــن البصرى إلا أن قال قولته المشـــهورة: (لقد اعتزلنا واصـــل)، وكانت تلك العبارة إيذانا بظهور مذهب المعتزلة بمعالمه وأسســـه المميّزة. فلو لم يكن أســـلوب التعلم فى ذلك الوقت أســـلوبا منفتحا لما أتاح لابن عطاء وأمثاله أن يتميزوا قبل تأسيس الأزهر وبعده. فلقد ورث الأزهر ذلك النظام التعليمى العريق وحافظ عليه وأضفى عليه سمته المميزة[١١].

وإذا كان لدينا أسلوب الحلقة – الذى ظل قائما عبر العصور فى الأزهر – فما الداعى إلى إلغائه لمجرد الاستعاضة عنه بنظام آخر تأخذ به الجامعات الأوروبية؟ لا بأس فى الأخذ عن النظم الأخرى على أن يكون ذلك خادما للهدف المنشـــود. يقول العلامة عنان: «ومن بواعث الأسف حقا أن يكون من آثار نظم الأزهر الجديدة أن تختفى هذه الحلقات الجامعية القديمة من أروقة الأزهر اليوم لتحل محلها بعض الدروس الثانوية، التى تلقى من آن لآخر»[١٢].

ويمكننـــا إذن القول إن نظام الحلقة نظام دائرى متصل بحيث يمكن أن يســـتوعب كل صاحب رأى واجتهاد عند المستوى الذى يلائمه هو ويتناسب مع محصوله العلمى. والأزهر إذا كان جامعا وجامعة منذ نشأته وظل كذلك عصورا متتالية، فإن كان ثمة ضرورة لتطويره فـــى عهـــد الثورة فلا ضـــرر أن يتم هذا التطوير فى إطار الترميـــم لا التجديد – أى الحفاظ على الطابع الأصلى لتلك المؤسســـة دون إضافة كليات حديثة كالطب والصيدلة والهندســـة وغيرها. وقد كانت تلك إضافة حســـنة لو أحســـن اســـتغلالها، ولكن «تالله إنه لحرام أن تضاف هذه الكليات إلى الأزهر، ويقال إن الهدف منها تخريج مســـلم متخصص قادر على الدعوة إلى الإســـلام بأســـلوب العصر، ثم لا يدرس من الإســـلام إلا قشورا لا تنقع غلة» كما

يقول الشيخ القرضاوى[١٣]. فليس من الضرورى فى رأينا أن يتوسع الأزهر ليصبح جامعة كاملة بالمعنى الحديث شأنه شأن جامعة عين شمس أو القاهرة مثلا إن تلك الجامعات نفسها أصبحت تكرارا لنمط واحد مألوف.

لقد كان من الممكن جدا الإبقاء على الأزهر جامعة دينية لاهوتية أدبية تضم إليها تخصصات معينة فى الإنسانيات والعلوم العقلية وتطعم بها استكمالا للمعرفة الدينية. فإذا ما تناسقت مع أخواتها من جامعات متخصصة شكلت عنقودًا فريدًا تمتاز كل حبّة فيه وتتفرّد.

وأما قانون الكليات الثلاث (لسنة ١٩٣٠م) فكار من الحرىّ تعديله لإكساب الدراسة فى الأزهر طابعها الموسوعى المعهود دون جور على المعرفة التخصصية الدقيقة التى تتخذ قوامًا لها الرجوع إلى المؤلفات الأصلية بالدرس والنقد والإضافة وليس الاكتفاء بالملخصات والشروح والمذكرات.

وكان من الحرى أيضا أن يعاد النظر فى منهجية تعلم اللغة العربية- التى تعدّ أساسا للدراسات الدينية - وفى منهجية الحفظ والتلقين. وفى هذا الإطار كان يمكن أن يقود الأزهر دفة الإصلاح الدينى والتطوير الاجتماعى عبر المساجد والجوامع المنتشرة فى البلاد من أقصاها إلى أقصاها. تلك الجوامع التى بلغت عدتها نحو مائة واثنين وأربعين ألف مسجد وفق إحصاء سنة ١٩٩٩م حتى إن الوزارة باتت عاجزة عن تدبير أمور تلك المساجد نظرًا لما تحتاجه من خطباء ومقيمى شعائر وخادمين فضلا عما تتطلبه من صيانة وأثاث وترميم[١٤].

الأزهر منارة علمية:

ظل الأزهر عبر تاريخه ساحة للقاء العلماء المقيمين والزائرين الذين ساهموا فى إعطاء الأزهر مكانة كبيرة فى السياسة والاجتماع والثقافة. والقانون رقم ١٠٣ راعى مكانة الأزهر، فقيل فى مادته الثانية: (الأزهر هو الهيئة العلمية الإسلامية الكبرى التى تقوم على حفظ التراث الإسلامى وتجليته ونشره. وتحمل أمانة الرسالة الإسلامية إلى كل الشعوب..). وتهتم ببعث الحضارة العربية والتراث العلمى والفكرى للأمة العربية، فضلا عن إظهار أثر العرب فى رقى العلوم والآداب. وتخريج العلماء. وبعث المبعوثين فى أرجاء العالم الإسلامى. وكما وضح القانون مهام شيخ الأزهر. فقد نص فى مادته السادسة على أنه: (يكون للأزهر

شـخصية معنوية عربية الجنس ويكون له الأهلية الكاملـة للمقاضاة وقبول التبرعات التى تـرد إليه عن طريق الوقوف والوصايا والهبات.. وشـيخ الأزهر هـو الذى يمثل الأزهر..) وعـين القانون الهيئات التابعة للأزهر: مجلس الأزهر، مجمع البحوث الإسـلامية، إدارة الثقافـة والبعوث، جامعة الأزهر، والمعاهـد الأزهرية.. (المادة ٨)، ومضى يفصّل الحديث فـى هذا الشـأن جاعلا (مجمع البحوث الإسـلامية هو الهيئة العليا الإسـلامية.. وتعمل على تجديد الثقافة الإسـلامية وتجريدها من الفضول والشـوائب وآثار التعصّب السياسى والمذهبى..) (المادة ١٥). والمجمع يتألف مما لا يزيد على خمسـين عضوا من كبار علماء الإسـلام من مختلف المذاهب والأقطار، بحيث لا يقلّ عدد العلماء من الجمهورية العربية المتحـدة عن ثلاثين عضوا (المادة ١٦). والقصد الخير واضح فى تشـكيل هيئة العلماء على هذا النحو، ولكن ثمة صعوبات تحول دون اجتماع هذه الهيئة بصفة مستمرة كلما استدعى الأمر ذلك. ولو حدث ذلك لأمكن لتلك الهيئة مواجهة كثير من المشاكل العملية التى تتعلق بالفتـاوى والتعريف بصحيح الدين فى ضوء مسـتجدّات العصر، وتطوير الأنظمة الخيرية ذات الطابـع الاجتماعى الاقتصادى (الـزكاة والصدقة والوقف) للنهـوض بالعالم العربى (الإسـلامى) وتجديد نظم التربية التعليمية لتواكب مستجدات العصر ومتطلباته. فتنهض بالإنسان الفرد وتهيئه لحياة أفضل.

حـدد القانـون إذا إطارا عاما ممتازا مراعيا عروبة الأزهـر ومصريته أيضا دون تمييز على أسـاس عرقى أو مذهبى وإن لم تكن العروبة جنسـا كما ذكر فى القانون. وإن عدنا لنقول إن تجديـد الثقافة الإسـلامية يتطلب رؤيـة عالمية تتجاوز الحدود القطرية لمصـر والعروبة أيضا لتشمل سائر الأقطار. ولعلنا نتذكر هنا أن الشيخ الأفغانى (١٨٣٩م – ١٨٩٧م) لم يكن ليستقر فى مصر إلا بدعوة من الخديو إسماعيل فى سنة ١٨٧١م نقلها إليه وزيره رياض باشا إذ قررت له الحكومة المصرية آنذاك معاشا شهريا قدره عشرة جنيهات كاملة[١٥]. والذى يعنينا هنا هو إزالة الحدود الجغرافية والسياسـية أمام العلم وطالبيه لأن هذا الأمر من الأسـس المهمة لدعم المعرفة وإثرائها. ولعلنا نضرب هنا مثل الإمام الشـافعى (٧٦٧ م– ٨١٩م) الذى عدّل مذهبه الفقهى بعدما زار مصر وأقام بها نحو سـت سـنوات. وإذا كان الشافعى لم يشهد الأزهر فثمة علمـاء زاروه للاعتكاف والدرس والتدريس مثل عبد الغنى النابلسـى، وحسـن الجبرتى جد المؤرخ الشهير عبد الرحمن الجبرتى.. ولا شك أن هؤلاء العلماء أيقظوا الهمم ونبهوا الأمة.

ومهما قلنا عن العصر العثمانى الذى شـهد زيارة النابلسـى للأزهر فإنه تميز بأسلوبه فى العمارة الدينية والمدنية والعسكرية، الذى جمع بين أداء الوظيفة وحسن الشكل والتناسق بينما تخبطت العمارة الحديثة فى أرجاء العالم الإسلامى كله فحاكت العمارة الغربية محاكاة عمياء إلا فى بعض استثناءات نادرة لا يقاس عليها. فأين عمارة المدينة الحديثة على سبيل المثال؟ إذا بحثنا عن أساليب معاصرة للعمارة الإسلامية فإنما نبحث عن تجديد للثقافة الإسلامية إذ ما معنى الحديث عن ثقافة نظرية مع إغفال العمارة والفنون اللصيقة بالحياة المعيشة؟

وإذا فأين الكُتّاب الحديث والمطبخ والوكالة والخان والبيت وهلم جرا؟ إن التميز المطلوب فى كل هذه الشؤون مقصود به التعبير عن الهوية وخدمة الحياة اليومية وفقا لظروف البيئة المحلية. إنه إذن تميز عملى يتم على أساس واقعى لا دينى.

والعمارة الإسلامية إذا التى نبحث عنها ليست عمارة دينية ولكنها تشمل كل أنواع المنشآت والمبانى التى نحتاجها فى الحياة اليومية. إن تأكيد هويتنا فى العمارة والبناء ليس نوعًا من التطرف القومى بل هو أدخل فى باب الاحتياجات العملية التى لا قوام لحياة البشر إلا بها.

وما يقال عن الشؤون العملية يقال أيضا عن مستقبل الفقه الإسلامى وعلم التوحيد (الكلام) والفلسفة (الإسلامية) وهلم جرا.. ولعلنا نذكر أن من أبرز فلاسفة الإسلام من كان مسيحيا كابن ملكا، أو يهوديا كابن ميمون وابن جبرول فى الأندلس. ولعل هذا يقودنا إلى مناقشة نظام الوقف فى اتصاله بالأزهر ومستقبله. وماذا كان موقف الثورة منهما. فالوقف ظل عبر العصور نظامًا تمويليًا لكثير من المنافع مثل خدمات البنية الأساسية.

إن مهمة الحفاظ على التراث الإسلامى وإحيائه ينبغى أن تتصل بكل الفنون والمعارف اللصيقة بالحياة العامة، وهى مهمة تتطلب تمويلا متزايدا لا تقوى عليه موارد الدولة وحدها، ففيم كان دمج الأزهر فى الدولة إذا؟ ولماذا ألغى نظام الوقف (الأهلى أو الأسرى) الذى أدى عمليًا إلى إلغاء الوقف الخيرى برغم استقراره منذ ظهور الإسلام بل قبله بآلاف السنين؟! ولقد كان نظام الوقف كفيلا بتمويل كثير من المنافع (ما يعرف الآن بالخدمات العامة ومشروعات البنية التحتية). إن الدفع بأن الدولة فى النظام الاشتراكى الذى بزغ فجره مع ثورة يوليو ١٩٥٢م تعهدت بأن تضطلع بكل الخدمات لا محلّ له. ذلك أن نظام الوقف لا يتعارض أبدًا مع النظام الاشتراكى، لذلك فالتوفيق بين النظامين أولى.

والواقع يشهد بأن استبدال نظام مستحدث لم تتشكل بنيته بعد نظام راسخ مستقرّ يعدّ تضحية بالنظامين كليهما. وعن الوقف يقول جومار: «إن أغلب الأسبلة والكتاتيب نشأت في القاهرة عن مؤسسات وأوقاف وقفها أمراء وأثرياء لصالح راحة سكان هذه المدينة الكبيرة. وربما لا توجد مدينة أوروبية تحوى هذا القدر من الأسبلة»[١٦].

وكانت العادة أن يلحق بكل سبيل كتاب يتعلم فيه الصبية والفتيات مبادئ اللغة والدين والحساب وشتى المعارف. ويتدارسون فيه القرآن والحديث. والقاهرة تعجّ بالأسبلة العثمانية والمملوكية وما هو أقدم منها. ومنها سبيل عبد الرحمن كتخدا (الذى كان واليا لمصر في القرن ١٨). وقد أدت هذه المنشآت الخيرية الوقفية رسالتها عبر العصور فى إطار نظام تكافلى متكامل وهو ما كان أحرى بالثورة الاشتراكية أن تتبناه وتتبعه وتتولاه بالتطوير إلى الأحسن. بلى كان جديرا بالثورة أن تتجاوز الطور الثورى، وأن تنخرط فى عملية الإصلاح المكفولة لكل الناس، وما تتطلبه من جهود بناءة.

الأزهر وموارده الوقفية:

الوقف شرعا حبس العين وسبل الثمرة. والعين الموقوفة قد تكون عقارًا أو أطيانًا زراعية وقد تكون منقولا أو نقدًا. وفقه الوقف اجتهادى بالأساس إذ لم ترد بشأنه تشريعات واضحة فى القرآن والسنة اللهم إلا الحض على الإنفاق كما فى حديث الصدقة الجارية[١٧].

ولقد أقر القانون ١٠٣ - كما تقدم - أهلية الأزهر - ويمثله فضيلة الإمام الأكبر شيخ الأزهر - فى قبول التبرعات والوصايا والهبات والأوقاف. وأقرّ نظارة شيخ الأزهر على الأوقاف الموقوفة على المدرسين والطلاب. وقد جرى الخلفاء الفاطميون على تخصيص الأوقاف للأزهر، وكذلك فعل الأهلون. وقد وصلتنا وقفية الخليفة الحاكم بأمر الله بوقف بعض الأعيان على الجامع الأزهر[١٨].

ولما كانت الأطيان الزراعية تشكل جزءا لا يستهان به من إجمالى الأعيان الموقوفة على الأزهر، فقد كان من الطبيعى أن تتأثر موارد الأزهر بكل من قوانين الإصلاح الزراعى والقوانين المنظمة للإيجارات والوقف بوجه عام. إذ انعكس ذلك على ريع الأوقاف المؤجرة (القانون رقم ١٧ لسنة ١٩٦٣م وقانون سنة ١٩٦٦م لتنظيم العلاقة بين المالك والمستأجر).

ولا شك أن الثورة فى بعدها الاجتماعى كانت تهدف إلى تحقيق العدالة الاجتماعية بإصدار تلك القوانين، ودرء كثير من أوجه النقص والقصور التى اعترت نظام الوقف آنذاك.

فقد صدر فى ١٤ سبتمبر ١٩٥٢م القانون رقم ١٨٠ بإلغاء الوقف الأهلى (على الأسرة) وهو وقف كان ينتهى بعد طبقة أو أكثر من الأقارب المستحقين لريع الوقف إلى غرض خيرى قد يكون تعليميا. وبمقتضى ذلك آلت ملكية الأوقاف الملغية إلى الواقفين أو المستحقين كل بحصته كما لم تستحدث أية أوقاف جديدة. وهكذا جفت مصادر ممكنة لتمويل مشروعات خيرية منها التعليم فى الأزهر وسواه[١٩].

وأما القانون ٢٤٧ لسنة ١٩٥٣م فقد أعطى وزير الأوقاف الحق فى تغيير مصارف الوقف - أى الأوجه التى تحدد لصرف ريع الوقف فيها- وحق النظارة على الأوقاف إذا لم يحدد الواقف ذلك. وهذا يعدّ تجاوزا لاختصاص الناظر والمستحقين للوقف إن وجدوا. فهم الأولى بتحديد المصارف، وذلك أن الوقف الخيرى نظام أهلى أيضا. كما أن فى ذلك تأويلا لا وجه له لقول ابن عرفة: «إن غفل المحبس - أى الواقف - كان النظر فيه للحاكم»[٢٠]. فمعناه أنه إذا كان الحبس - الوقف - على غير معين مالك أمر نفسه جاز للحاكم أن يعين ناظرا.. لا أن يحيل النظارة على الوقف إلى الوزير. ونتساءل: أيهما أجدى: أن تضطلع الوزارة بالنظر على الوقف أم توعى الواقفين بأهمية الوقف على العلم والتعليم فى الأزهر وغيره؟ فتترك لهم حرية الاختيار وتحافظ على استقلالية الوقف؟ ألم يكن من المتوقع حينئذ أن يحبس الواقفون مثل تلك الأوقاف - وهى ليست بالقليلة - على الأزهر ومؤسسات العلم والتعليم؟ ألم تكن الجامعة المصرية (جامعة القاهرة) منذ نشأتها ثمرة من ثمرات الوقف؟

ولقد كان الوقف حريا بأن يحقق المعادلة الصعبة فى التعليم، فيوازن بين مجانية التعليم للدارس فضلا عن تقديم الدعم المالى له، وبين العمل بالأجر للمعلمين والقائمين بأمر التعليم. أضف لهذا استقلال المؤسسة التعليمية عن أصحاب رأس المال (المولون للتعليم الخاص غير المجانى) وعن رجال السياسة (أحزاب الأغلبية) مع تحقيق التواؤم مع الأهداف البعيدة للدولة. فالواقف لا يتوخى من وقفه إلا القربة، وعليه التأكد من حسن إدارة وقفه (شروط ناظر الوقف) ولا يحتج على ذلك بالقول إن الوقف سيصبح حينئذ دولة داخل الدولة، إذ لا سلطان للوقف والواقفين إلا الخيرية المطلقة (شروط الوقف والواقف والعين الموقوفة..إلخ). فلو افترضنا جدلا أن تجاوزت نسبة الأوقاف ذات المصادر الأجنبية (من دول أو مؤسسات من خارج مصر) على الأزهر أو غيره من مؤسسات التعليم نسبة ٩٠٪ فلن يؤثر هذا فى

توجّه الأزهر واستقلاله. وذلك أن دور الواقف – سواء كان شخصية كبيرة أو مؤسسة كبرى – ينتهي عند تخصيص المال أو العقار الموقوف. أما إدارة الوقف فمن اختصاص الناظر الذى يجب أن يستوفى شروطا موضوعية قاسية وإلا عزل. كما أن ثمة – فى نظام الوقف – أدوات كافية لرقابة النظار ومراجعة أعمالهم من قبل ديوان المحاسبة أو ما يقوم مقامه باستمرار بما يتيح الفرصة كاملة لتوقى الأضرار وتصحيح الأخطاء فى الوقت المناسب إن حدثت. فلا خوف إذا من زيادة الأوقاف فكلما زادت تزايد ريعها المخصّص لدعم تنمية البلاد. فالوقف إذن مؤسسة خيرية (طوعية) تخدم أهدافا اقتصادية للمجتمع غير هادفة إلى الربح بل ابتغاء القربة لله.

وإذا علمنا أن نسبة الأرض الزراعية الموقوفة فى بعض الأوقات قبل ثورة يوليو بلغت نحو الثلث أو أكثر، لاتضحت لنا أهمية الوقف لدعم التعليم إذ كان قدر كبير منها موقوفا عليه. ولكن صدر القانون ١٥٢ لسنة ١٩٥٧م قاضيا باستبدال الأطيان الموقوفة وتسليمها لهيئة الإصلاح الزراعى مقابل سندات تساوى قيمة الأرض والمنشآت المقامة عليها[٢١]. والسؤال هنا – بعيدًا عن مشروعية ذلك وجدواه– عن كيفية تقدير ثمن الأطيان وفقدان ريعها السنوى الذى كان مخصصًا لأغراض خيرية منها التعليم وشؤون أخرى قد تخصّ الأزهر ومؤسساته. أو الجامعات والمدارس والكتاتيب. وهلم جرا.

ويدلنا على صعوبة تطبيق القانون السابق صدور القانون رقم ٤٤ لسنة ١٩٦٢م– أى بعد ذلك بخمس سنوات – قاضيا بتسليم الأعيان (الأطيان الزراعية) الموقوفة إلى هيئة الإصلاح الزراعى والمجالس المحلية لتتولى إدارتها مؤدية لوزارة الأوقاف صافى ريع تلك الأعيان[٢٢]. الأمر الذى يعنى أن عملية الاستبدال المشار إليها فى القانون ١٥٢ لسنة ١٩٥٧م قد أخفقت أو لم تنجز كاملة برغم مرور خمس سنوات. وعلى افتراض كفاءة هيئة الإصلاح الزراعى والمجالس المحلية فى إدارة الأطيان الموقوفة فقد تناقص ريع تلك الأوقاف إذ خصصت نسبة ١٠٪ من الريع للمجالس المحلية مقابل الإدارة. فضلا عن نسبة ١٥٪ لعمارة أعيان الوقف. والعمارة مطلوبة ولكن حدثت صعوبات بيروقراطية عاقت توريد تلك النسبة أو أخرتها. وبالجملة فقد انتقلت إدارة الأوقاف من الأيدى الأهلية الحريصة على تثميرها من حيث المبدأ الخيرى إلى أيد بيروقراطية قد يعوزها الباعث الحثيث والحرص على ريع تلك الأوقاف وأعيانها. ولنا أن نتصور ما أصابها من ضرر جراء ذلك.

والخلاصة أن الأعيان الموقوفة واجهت أحد مصيرين: إما أن تتحول من أصول ثابتة (عقارية تزداد قيمة ريعها بمرور الوقت) إلى أصول نقدية عرضة لفقدان القيمة نتيجة التضخم. وإما أن تنتقل من إدارة أهلية خاصة يفترض فيها الوعى والحرص إلى إدارة بيروقراطية قد تقودها إلى المجهول. ليس هذا وحسب. فبعدما كان الأزهر - ممثلا فى شيخه- متنظرًا على أوقافه مستقلا بها، آل ريع تلك الأوقاف - على ما تعرّض له من انتقاص- إلى ميزانية الدولة. الأمر الذى يعنى سياسيا أن يصير الأزهر مستوعبًا فى سياسة الدولة متأثرًا بها. ولعل أثر هذا كان واضحًا فى تراجع مكانة الأزهر العالمية والمحلية التى كانت له أيام كان مستقلا بإدارة أوقافه.

وحسبنا المقارنة بين أن يتقاضى شيخ الأزهر ما يقيم معاشه من ريع الأوقاف التى يديرها لصالح الأزهر: تلك المؤسسة العريقة وفقًا لاجتهاد الخليفة عمر: «غير متمول مالا»[٢٣] أى بما يكفيه للمعاش. وبين أن يتقاضى مرتبه من الدولة شأنه شأن الوزير (السلطة التنفيذية). وفى هذا الصدد يجمل بنا مراجعة بنود المرتبات والمكافآت المخصصة لشيخ الأزهر (القانون ١٠٣، ملحق (أ) ص ٢٠٤ وما بعدها). وإذا كان استقلال الأزهر يتعارض مع أن يتقاضى شيخه وعلماؤه والعاملون به مرتباتهم من الدولة؛ فإن معايير تقدير المرتبات لم تخل أيضًا من قصور. فقد قدرت المرتبات والمكافآت فى الملحق السابق بالجنيه المصرى. فحددت مكافأة الأستاذ غير المتفرغ مثلا بما يتراوح بين ثلاثمائة وستمائة جنيه سنويًا. وربما كان هذا المبلغ ذا قيمة كبيرة وقتما صيغ هذا القرار. وكان الأولى - فى تصورنا - أن يقدر الأجر أو المرتب بالجراية كما كان الحال فى الأزهر فى عهود سابقة. فيقدر بكذا رغيف من الخبز (الغلّة) أو بسّلة من الجراية (الخبز واللحم و...). أى أن يصرف من النقد ثمن تلك الجراية وفق أسعارها الواقعية فى كل حين. وبمعنى آخر لا يصح أن يحدد فى القانون مبالغ معينة. لأنها ستظل ثابتة برغم تدهور قيمة العملة بعد ذلك حسب الأحوال. بينما الصحيح أن ينصّ القانون على ما يكفى من جراية لتحقيق حدّ الكفاية. فيصرف مقابله النقدى حسب الأحوال أيضا. والسؤال الآن: كيف ولماذا ظلت مثل هذه المواد القانونية معمولا بها برغم قصورها؟ وكيف يصلح أمر الأزهر دون إصلاح شؤون الأوقاف وتنظيمها؟ ويندهش الباحث حين يرى مقدار ما توصل إليه الفقه من تفصيلات مدهشة تخص أمور الوقف كبيرها وصغيرها عبر القرون المنصرمة. وبرغم هذا فإن مآل الوقف - وهو فقه اجتهادى فى المقام الأول - بات لا يسرّ!.

الأزهر والنظام الاشتراكى:

عرفت مصر منذ أقدم عصورها مبادئ النظام الاشتراكى. وكذلك بعد مجىء المسيحية والإسلام إليها. وعقب ثورة يوليو تمّ الاتجاه حثيثا نحو الاشتراكية تحقيقا للعدالة الاجتماعية فى مجتمع كان الإقطاع يسوده. وما نطرحه هنا ليس مناقشة الاشتراكية (الناصرية) فى ذاتها ولكن مدى استجابة الأزهر لها.

فلقد بدأ منذ سنة ١٩٥٢م صدور القوانين الاشتراكية وتم تأميم مصادر الثروة. فصدر فى التاسع من سبتمبر ١٩٥٢م المرسوم بقانون رقم ١٧٨ بشأن الإصلاح الزراعى. والقانون ٢١٠ لسنة ١٩٥٣م بشأن التعليم الابتدائى. وقرار تنظيم الصحافة فى ٢٤ فبراير ١٩٦٠م، وبمقتضاه آلت ملكية المؤسسات الصحفية إلى الاتحاد القومى. والقانون رقم ١٧ لسنة ١٩٦٣م الذى عدّل بقانون آخر فى سنة ١٩٦٦م لتنظيم العلاقة بين المالك والمستأجر تلك التى كان القانون المدنى المصرى يقوم بتنظيمها.

وانقسم علماء الأزهر، فسارع بعضهم للإعلان عن تأييد ما قام به النظام الحاكم من مصادرات وتأميم، وذهبوا إلى تأويل النص الدينى للدفاع عن إجراءات زمنية، فزجوا بالنصوص الكلية لتبرير الواقع الجزئى المتغير. وكان لهؤلاء العلماء أن يعلنوا ما شاءوا عن تأييدهم الشخصى دون زجّ بالدين فى ذلك الأمر الذى عرضهم للانتقاد حتى من قبل فئة من العلماء الآخرين. فقال أحد المشايخ فى مشروعية تحديد الملكية: «إذا تجمعت الثروة فى أيدى فئة قليلة من الأمة إلى درجة أفقرت كثرتها، فلم يجدوا حاجتهم، فاستذلهم عوزهم، وألصقهم بالتراب.. فإن على ولى الأمر حينئذ أن يعمد إلى علاج هذه الحال دفعًا للضرر، وإذا لم يكن لعلاج هذه الحال من وسيلة سوى أن يحدّ الملكية الفردية حدا لا تتجاوزه، جاز له ذلك»[٢٤]. هذا ما قاله الشيخ على الخفيف، الذى أجاز التأميم أيضا: «بشرط أن يكون هو الوسيلة الوحيدة التى لا يرفع الضرر إلا بها..»[٢٥]. فإذا اعتبرنا هذا الحكم مبنيا على المصالح المرسلة فإن شروطها لا تتحقق، وعلى رأسها أن توافق الكتاب والسنة، وألا تجافى المقاصد العليا للشريعة[٢٦]. ويضيف البعض نقلا عن جريدة الأهرام: أن المحكمة الدستورية العليا قضت فى سنة ١٩٨٤م (بعدم دستورية القانون رقم ١٠٤ لسنة ١٩٦٤م الذى يقضى بعدم صرف تعويضات عن الأراضى المستولى عليها تنفيذا لقانون الإصلاح الزراعى، «الذى أضفت عليه فتوى الشيخ الخفيف المشروعية» (الأهرام، ص ١، يوم ٩/ ٦/ ١٩٨٤م)[٢٧].

ويتضح أن حكم المحكمة قام على أساس أن من صودرت أرضه لم يصرف له تعويض. وأما أصل الموضوع وهو جواز المصادرة من عدمه فلم يناقشه ذلك الحكم.

والغريب فى هذا الموقف أن ينتظر أصحابه مجيء الحركة الاشتراكية ليبرروها. حقا، لقد تمتعت هذه الحركة بتأييد شعبى وقيادة كاريزمية، ولكن كان المتوقع أن تأتى المبادرة من الأزهر وعلمائه بعد الثورة بل قبل قيامها. وإذا كانت الشعائر الإسلامية تضع مبدأ المساواة بين الناس على اختلاف درجاتهم؛ فإن فى الإسلام أنظمة اجتماعية واقتصادية تتخذ مبادئ الرأسمالية وسيلة لتحقيق الاشتراكية، ولعل نظام الوقف أوضح دليل على هذا التوجه. إذ يتوخى صاحب الوقف كل الوسائل لتنمية رأس المال الموقوف (أكان عقارا أو أرضا أو نقدا..) وفقا لقواعد الاقتصاد الحرّ (دون استغلال) لتحقيق أفضل ريع كى يوزع على الموقوف عليهم (مع تفاوت احتياجاتهم) هادفا بذلك إلى تحقيق العدالة الاجتماعية التى تستهدفها النظم الاشتراكية. فكان الجدير بعلماء الشريعة – ولديهم هذا الزخر من الفقه الاشتراكى أن يضطلعوا بدور أقوى وأعظم.

كان المتوقع إذن أن تتجه الدعوة إلى هذه الأهداف الاجتماعية قدر اتجاهها إلى إقامة الشعائر أو بدرجة أكبر. فما أعظم فائدة الدين حين تترجم نصوصه الرحبة إلى واقع ملموس معيش! وما أجلّ ما يقوم به عالم الدين حين يجتهد فى فهم نصوص الدين وتطبيقها لتذليل سبل الحياة! ولنا فى مواقف علماء السلف أسوة حسنة، فلقد جابه الجبرتى (الحنفى) العالم الأزهرى وصحبه من علماء الأزهر استبداد بونابرت إبان حملته (١٧٩٨م – ١٨٠١م)، وتصدّى حسن العدوى وزملاؤه الأزهريون فى الجمعية الوطنية منادين بعزل توفيق وإصدار الفتوى بخيانته إبان ثورة ١٨٨٢م. وكان اعتداد الإمام الإنبابى شيخ الأزهر بنفسه فى مواجهة اللورد كرومر المعتمد البريطانى، وعارض الشيخ النواوى شيخ الأزهر أيضا حكومة مصطفى فهمى حين أرادت إضعاف القضاء الشرعى إرضاء للمعتمد البريطانى فى عهد الاحتلال البريطانى[٢٨].

وهنا نقطة الالتقاء مع الاشتراكية الثورية ونقطة الافتراق أيضا. فكلما اقتربت الدعوة الاشتراكية من التراث الموروث والتقاليد الراسخة كان نجاحها آكد وأوثق. وكلما اقتربت من النظريات الوافدة كان النجاح عنها بعيدا. وفى عبارة أخرى كان الاحتكام إلى النوازع الخيرية الموجودة فى النفوس والمتعارف عليها منذ القدم أعظم ضمان لنجاح الحركة الاشتراكية. عرف المصريون النظام الخيرى التكافلى منذ نشأة حضارتهم، فوقفوا منذ عصر

بناة الأهرام على المعابد والمقابر وبيوت الحياة (الجامعات).. وهلم جرا. وفى مصر تأسس نظام الاشتراكية (التعاونية) على يدى الأنبا باخوم (٢٩٠م – ٣٤٨م) مؤسس أول دير فى العالم، وهو نظام اشتراكى (دينى) صارم كان يمكن تطويره إذ ظل متوارثا عبر العصور فى مصر، ومنها انتقل إلى أوروبا[٢٩]. ثم جاءت تعاليم الإسلام حاضة على التكافل الاجتماعى «حديث الفضل: من كان له فضل زاد فليعد به على من لا زاد له.. وحديث الصدقة الجارية التى قيل إنها الوقف.. وهلم جرا». وهنا تجدر الإشارة إلى قول عمر بن الخطاب فى نهاية خلافته: لو استقبلت من دهرى ما استدبرت لأخذت من الأغنياء فضول أموالهم (أى ما زاد منها) وعدت بها على الفقراء[٣٠]. وقول عمر السابق يعدّ مراجعة لنفسه واعترافا منه بأنه اجتهد اجتهادات يمكنه الآن – برغم صحتها – العدول عنها وتعديلها. والعدول عن رأى ما لا يعنى بالضرورة قصورا أو خللا فى الرأى ذاته، ولكنه قد يرجع إلى تغير ظروف العصر أو طباع الناس وأحوال المجتمع، مما يقتضى مراجعة أصول الاجتهاد.

لقد أوشك الأزهر أن يكون مرادفا لقاهرة (المعز): قاهرة الألف عام ويزيد، ومن ثم لمصر كلها. وقد توفرت للأزهر قيادات كاريزمية عبرت بمصر أزمات وصعابا، وجمعت الشعب على كلمة واحدة. وتخطى الأزهر الحدود السياسية فى أوقات تفرقت فيها البلاد (الإسلامية) شيعًا. وقد صدرت جملة من القوانين لتنظيم الأزهر منذ عهد الشيخ محمد المهدى العباسى فى القرن التاسع عشر، وعرف منها قانون الكليات الثلاث لسنة ١٩٣٠م. وأما القانون رقم ١٠٣ لسنة ١٩٦١م فقد جمع فى بنوده ما حفظ للأزهر وشيخه مكانة روحية. وما حدّ من دوره العالمى إذ كرّس لتعيين شيخ الأزهر بدلا من انتخابه، ووسّع الطابع الجامعى الحديث فى مقابل الجامع العريق ذى الطابع الموسوعى المشهور الذى خرّج علماء مجتهدين معدودين. وأظهر مدارس دينية مجدّدة.. وتسبب ذلك القانون كذلك فى تحديد موارد الأزهر حين أدمجه سياسيا فى جملة النظام الاشتراكى الذى قام على دعائم منها مجموعة من القوانين الاشتراكية. وفى حين كان نظام الوقف مصدرا عمليا ممكنًا لدعم الأزهر ودوره – إن هو قُوّم وأُصلح؛ فقد حل محله نظام اشتراكية الدولة. ولعلنا أوضحنا فى هذه الدراسة ما لحق بالأزهر جراء صدور ذلك القانون فى محاولة نرجو أن تكون قد اتسمت بالموضوعية.

□□□

الهوامش

(١) قام المعز لدين الله الفاطمى خطيبا فى الأزهر احتفالا بافتتاحه فى الجمعة السابع من رمضان سنة ٣٦١ هـ (٩٧٢م). ويذكره مؤرخو الفاطميين كالمسبّحى وابن الطوير وابن المأمون باسم جامع القاهرة. راجع: محمد عبد الله عنان: تاريخ الجامع الأزهر، ط ١، مؤسسة الخانجى، القاهرة، ١٣٧٨هـ/ ١٩٥٨م، ص ١٨ - ١٩.

(٢) مثّل العطار نقلة مهمة فى طريق تحديث الأزهر، وهذا ما وضحه بيتر جران فى دراسته: (الجذور الإسلامية للرأسمالية: مصر ١٧٦٠ - ١٨٤٠م، ت. محروس سليمان، ط ١، دار الفكر، القاهرة، ١٩٩٣م، ص ١٤٧ وما بعدها. راجع ترجمة العطار فى: على مبارك: الخطط التوفيقية الجديدة لمصر القاهرة، ط ٢، مطبعة بولاق ١٣٠٥هـ، هيئة الكتاب، القاهرة، ١٩٨٠م، ج ٤، ص ٨٢ - ٨٥.

(٣) عبد الرحمن الجبرتى: عجائب الآثار فى التراجم والأخبار، مطبعة الأنوار المحمدية، القاهرة، ب. ت، ج ٣، ص ٣ - ١٥ عن أحداث سنة ١٢١٣هـ، وعبد الرحمن زكى: الأزهر وما حوله من الآثار، الهيئة العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧٠م، ص ٨٢ - ٨٥. وعنان: الأزهر: ١٥١.

(٤) زكى: الأزهر: ٥٠ - ٥١، عنان: الأزهر: ٢٥٣. وعن ترجمة الشيخ المهدى العباسى راجع: مبارك: الخطط: ٤ - ٨٧.

(٥) عنان: الأزهر، ٢٥٧ وما بعدها.

(٦) راجع ثبت شيوخ الأزهر فى: الجبرتى، المواعظ والاعتبار: مواضع متفرقة. وقارن: عنان: الأزهر، ٢٩٤ - ٢٩٧، زكى: الأزهر، ٧٤ - ٧٧.

(٧) القانون رقم ١٠٣ لسنة ١٩٦١م بشأن إعادة تنظيم الأزهر ولائحته التنفيذية، ط ٤، هيئة المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٩٩م.

(٨) يبدو هنا أن نظام الثورة لم يأخذ خطًا علمانيًا راديكاليًا كالذى استنّه نظام أتاتورك فى تركيا منذ سنة ١٩٢٤م، ولعل ثورة يوليو تأسّت بما فعله محمد على منذ سنة ١٨٠٥م إذ أجرى إصلاحات مدنية فأسس المدارس لإقامة نظام تعليم مواز للأزهر. راجع: عبد الحميد البطريق: عصر محمد على ونهضة مصر فى القرن التاسع عشر، الهيئة المصرية

العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٩م.وقارن: سامى السهم: التعليم والتغير الاجتماعى فى مصر فى القرن التاسع عشر، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٠م.

Lewis. Bernard. Die welt Der Unglaeubigen.uebertr. B. Rullkoetter. Berlin. Propylaen. 1983. S.S. 133- 134 ff.

(٩) عنان: تاريخ: ٦٦ – ٦٧، أحمد أمين: ظهر الإسلام، ط ٦، النهضة المصرية، القاهرة، ج ١، ص ١٨٨ – ١٨٩. ويحسب للفاطميين اعترافهم بكافة المذاهب والملل الأخرى. وبرغم هذا فقد أغلق صلاح الدين الأزهر وظل كذلك مغلقا حتى مطلع العصر المملوكى. وعن عمارة المسجد: زكى: الأزهر: ص ٢٣ وما بعدها.

O.V. Volkoff. 1000 Jahre Kairo. Philipp Von Zabern. Mainz. 1984. S. 72 ff.

(١٠) عنان: الأزهر: ٦٦ – ٦٧.

(١١) اهتم المعتزلة بإعمال العقل لتأويل النص الدينى، ومن شيوخهم واصل وعمرو بن عبيد والعلاف والنظام وبشر بن المعتمر والقاضى عبد الجبار. ولهم أصول خمسة: العدل والتوحيد، والمنزلة بين المنزلتين (محل الخلاف بين واصل والحسن البصرى)، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.. يراجع: المغنى فى أصول التوحيد للقاضى عبد الجبار بن أحمد، وات (مونتجمرى): القضاء والقدر، ت. عبد الرحمن الشيخ، هيئة الكتاب، ١٩٩٨م، ص٢٢١ وما بعدها. والشهرستانى: الملل والنحل..

M. Watt. Islamic Theology and Philosophy. London.

(١٢) عنان: الأزهر: ٦٧.

(١٣) يوسف القرضاوى: (رسالة الأزهر بين الأمس واليوم والغد)، ط١، مكتبة وهبة، القاهرة ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، ص١٠٢.

(١٤) وزارة الأوقاف بين الماضى والحاضر والمستقبل، مطابع وزارة الأوقاف، القاهرة، ١٩٩٩م.

(١٥) دعا الأفغانى المصريين وأهل الشرق إلى الثورة ضد الطغيان والاستبداد، وتأليف جامعة للأمم الإسلامية. راجع ترجمته فى: أحمد أمين: زعماء الإصلاح فى العصر الحديث، النهضة المصرية، القاهرة ١٩٤٨م، ١٩٧١م، حسن حنفى: جمال الدين الأفغانى، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة ١٩٩٩م.

D.G. Mueller. Grundzuege Des Christlich Islamishcen Aegypten BII. W.B.G.. Darmstadt 1969. S. 237.

(١٦) جومار: وصف مدينة القاهرة وقلعة الجبل، ط ١، (ت. أيمن فؤاد سيد، ط ١، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، ص ٢٠٨.

(١٧) ثمة تعريفات متعددة للوقف عند الأحناف عرضها ابن نجيم في: البحر الرائق: ج ٥: ص ٢٠٢، وابن الهمام في: فتح القدير: ج ٥: ص ٣٧. وكذا ابن عابدين في حاشيته.. وعند المالكية وسائر المذاهب.. وقد عرضنا لها تفصيلا في دراستنا: تطور مؤسسة الأوقاف في مصر المعاصرة، القاهرة ٢٠٠٣م، ص ١٣ وما بعدها.

(١٨) راجع نص الوقفية في: علي مبارك: الخطط: ١: ٤٩، عنان: الأزهر.

(١٩) وبحل تلك الأوقاف الأهلية تحول ملك المنفعة إلى ملكية رقبة، ويؤول حينئذ إلى الموقوف عليهم كرأى أحمد والحنابلة. راجع: ابن قدامة: المغني (على مذهب الإمام أحمد بن حنبل)، ط ١، ١٤٠٤هـ، دار الفكر، بيروت ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م، ج ٦، ص ٢١١.

(٢٠) الحطاب: مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، مكتبة النجاح، طرابلس، ليبيا، ب. ت.ج ٦: ص ٣٧.

(٢١) واعتمدت المذكرة الإيضاحية للقانون ٢٤٧ لسنة ١٩٥٣م على قول ابن تيمية إن المصرف الذى سماه الواقف لا يتعين الصرف إليه إذا كان غيره أصلح منه، فبه تتحقق القربة لله. ولذلك نرى أن تحديد المصرف الأصلي أولى أن يكون بيد الواقف أو الناظر الذى يسميه الواقف اعتمادا على أن تعيين الواقف لجهة محددة يعتبر صرفا له عما سواها.. كما ذهب ابن ضويان في: منار السبيل: ٢: ٩ - ١٢ (فايز على: تطور مؤسسة: ٨٦).

(٢٢) وقد زادت المركزية الإدارية من صعوبة تطبيق تلك القوانين.

(٢٣) نص وقفية عمر بن الخطاب في: مجلة (أوقاف): ع ٢، الكويت، ١٤٢٢هـ، ص١٠٣. وقد أشرنا لمراجع أخرى في دراستنا: تطور مؤسسة الأوقاف: ص ٢٤، ٢٩.

(٢٤) هذا رأى الشيخ محمود الخفيف. في: أحمد عبد الرحمن إبراهيم: موقف الإسلام من الدنيا، ط ١، دار هجر، القاهرة ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، ص ٧٧.

(٢٥) المرجع السابق نفس الموضع.

(٢٦) توضيح هذا في: فخر الدين الرازى (ت٦٠٦هـ): المعالم في علم أصول الفقه، تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي معوض، مؤسسة مختار، القاهرة ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م،

ص ١٦٩ وما بعدها. وقارن: محمد حسنين مخلوف: بلوغ السول فى مدخل علم الأصول، تحقيق حسنين محمد مخلوف، ط ٢، مكتبة مصطفى البابى الحلبى، القاهرة ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م، ص ١١٨ وما بعدها.

(٢٧) عبد الرحمن: موقف الإسلام: ٨٠.

(٢٨) محمد رجب البيومى: مواقف تاريخية لعلماء الإسلام، كتاب الهلال، القاهرة، العدد ٤٠٢ – يونيه ١٩٨٤م، ص ٢١٨ وما بعدها.

(٢٩) باقى جيد بشارة: معالم تاريخ الكنيسة القبطية الأرثوذكسية، مكتبة مارجرجس، القاهرة ١٩٨٨م، ج ١: ص ٨١، وكذا دراستنا: الديانة المصرية منذ لاهوت أون حتى رسالة التوحيد، القاهرة ٢٠٠٢.

(٣٠) خصص عمر مثلا أرضًا عامة للفقراء ليرعوا ماشيتهم ليجدوا ما يعيشون به وهو أدنى الكفاية – أى الغنى. فكان هدفه تحقيق حدّ الكفاية (الغنى) وليس الكفاف (الفقر). وهكذا قام بحمى الموارد لتظل متاحة للفقراء فلا يستأثر بها الأغنياء دونهم، راجع: محمد المدنى، نظرات فى فقه الفاروق عمر بن الخطاب، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م، ص ١٦٨.

□□□