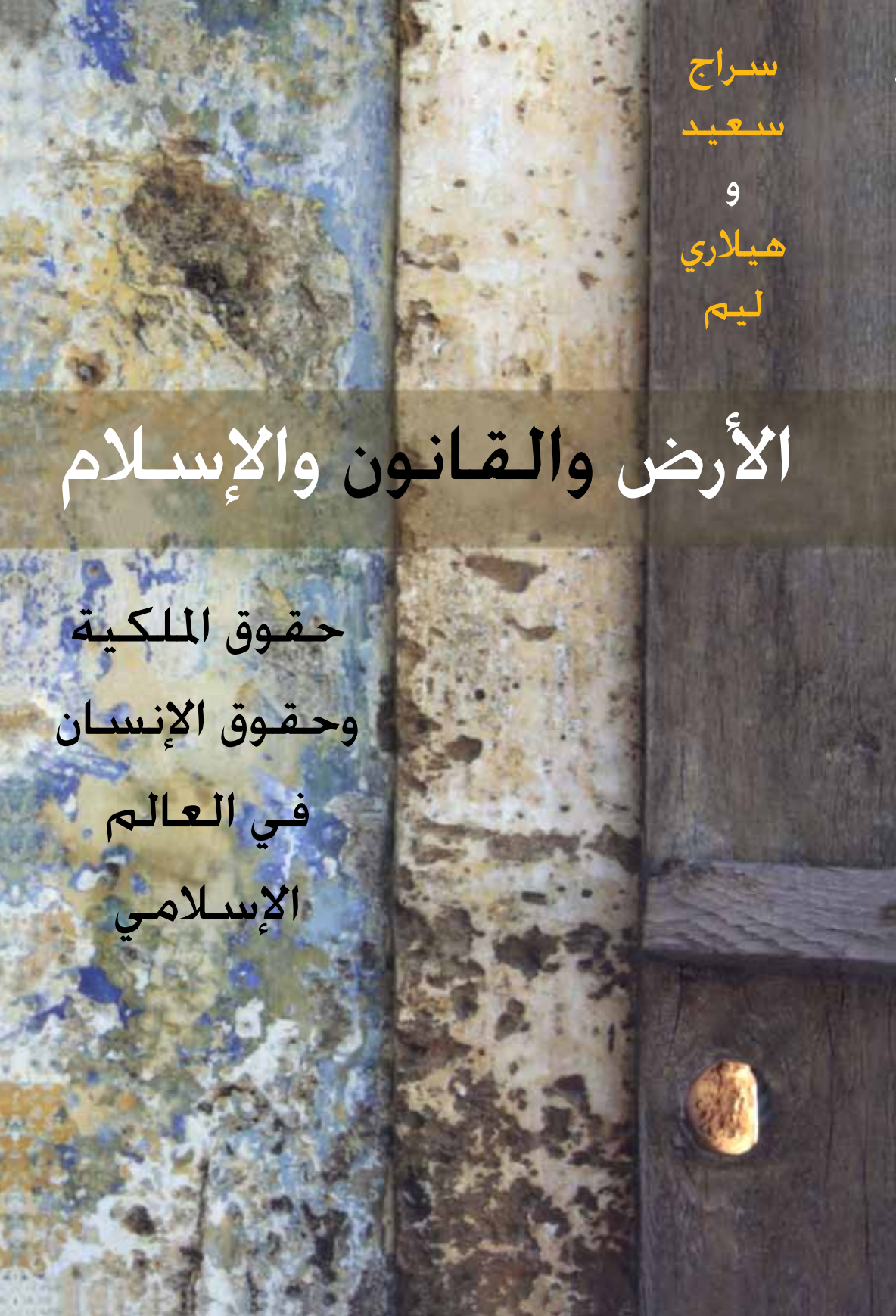
سراج
سعيد
و
هيلاري
ليم

الأرض والقانون والإسلام

حقوق الملكية وحقوق الإنسان في العالم الإسلامي



عن هذا الكتاب

يناقش سراج سعيد وهيلاري ليم في هذا العمل الرائد قضية حقوق الملكية والأرض في الإسلام، ويعتمدان في دراستهما على مجموعة من المصادر الاجتماعية والتاريخية، والتراثية والمعاصرة. ويناقش الكاتبان أهمية النظريات الإسلامية الخاصة بالملكية والنظم الإسلامية لحيازة الأرض بالنسبة لما يسمى "بشبكات الحيازة" التي تنتشر في المجتمعات المسلمة. وهما يدرسان إمكانية استخدام النظم الإسلامية القانونية وحقوق الإنسان لتنمية مناهج للحقوق في الأراضي تتسم بالشمول ومناصرة الفقراء. كما يسلط الكاتبان الضوء على حقوق المرأة المسلمة في نظم الملكية والميراث. ويختبر كل منهما من خلال العمل مع مؤسسات مثل مؤسسات الوقف الإسلامية ومبادئ التمويل الإسلامي بالغ الصغر إمكانية تطبيق المقترحات الإسلامية "الصحيحة." وتقدم هذه الدراسة - التي تندرج ضمن دراسات حقوق الإنسان - بالإضافة إلى المناقشات الإسلامية تقييماً لحقوق الملكية وحقوق الأرض في العالم الإسلامي من خلال بحث معمق وبناء.

عن المؤلفين

تخرج سراج سعيد من جامعة مِدْراس بالهند، وجامعة لندن، وكلية الحقوق بجامعة هارفارد. كما أنه يشغل الآن منصب محاضر رئيس في كلية الحقوق بجامعة شرق لندن. وتتركز خبراته في مجالات حقوق الإنسان والتنمية، وقوانين الهجرة واللجوء، والإسلام والشرق الأوسط. شغل سراج سعيد العديد من المناصب الهامة في الهند؛ منها منصب المفوض المعين من قبل المحكمة العليا المعني بالعمل القسري، ومنصب المستشار القانوني لحكومة تاميل نادو، ومنصب النائب العام للدولة المعني بالحقوق المدنية. بالإضافة إلى ذلك عمل سراج مستشارا لدى كل من المفوضية السامية للأمم المتحدة لشؤون اللاجئين، وصندوق الأمم المتحدة للطفولة (اليونيسيف)، وبرنامج الأمم المتحدة للمستوطنات البشرية (الموئل). كما ارتبط سعيد ارتباطاً وثيقاً بالعديد من المنظمات غير الحكومية بصفته أحد المستشارين لدى فريق حقوق الأقليات، وبصفته أيضاً أحد الأمناء في مبادرة حقوق الإنسان بالكومنولث. وهو حالياً موظف قانوني في قسم الحيازة بإدارة المأوى في برنامج "الموئل".

أما هيلاري ليم فهي محاضر أول في القانون بجامعة شرق لندن حيث تدرّس قانون الأراضي، وقوانين الإنصاف والودائع الائتمانية وقانون الطفل. ويتركز اهتمام ليم في البحث على مجالات حقوق الأطفال، وقانون الأراضي، والنوع الاجتماعي. وكان آخر ما شاركت فيه ليم مؤخرا؛ مشروع مولته إدارة التنمية الدولية (DfID) لدراسة دور حقوق ملكية الأرض في التخفيف من حدة الفقر في المستوطنات المتاخمة للمدن وفقاً لنظم حيازة الأرض المختلفة.

الأرض والقانون والإسلام

حقوق الملكية وحقوق الإنسان في العالم الإسلامي

سراج سعيد وهيلاري ليم

Land, Law and Islam: Property and Human Rights in the Muslim World

was first published in 2006
by Zed Books Ltd, 7 Cynthia Street, London N1 9JF, UK and
Room 400, 175 Fifth Avenue, New York, NY 10010, USA.

www.zedbooks.co.uk

Copyright © Siraj Sait and Hilary Lim, 2006

The right of Siraj Sait and Hilary Lim to be identified as the authors
of this work has been asserted by them in accordance with
the Copyright, Designs and Patents Act, 1988

The moral rights of the authors have been asserted

Cover designed by Andrew Corbett
Set in 10/12.6 pt Bembo by Long House, Cumbria, UK
Printed and bound in Malta
by Gutenberg Press Ltd

Distributed in the USA exclusively by Palgrave Macmillan, a division of
St. Martin's Press, LLC, 175 Fifth Avenue, New York, NY 10010.

All rights reserved

No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system or transmitted,
in any form or by any means, electronic or otherwise,
without the prior permission of the publisher.

A catalogue record for this book
is available from the British Library

US Cataloging-in-Publication Data
is available from the Library of Congress

Paperback ISBN-10: 1 84277 813 7

Paperback ISBN-13: 978 1 84277 813 5

Hardback ISBN-10: 1 84277 810 2

Hardback ISBN-13: 978 1 84277 810 4

Disclaimer

The designations employed and the presentation of the material in this publication do not imply the expression of any opinion whatsoever on the part of the secretariat of the united nations concerning the legal status of any country, territory, city or area, or of its authorities, or concerning delimitation of its frontiers or boundaries, or regarding its economic system or degree of development. The analysis, conclusions and recommendations of this publication do not necessarily reflect the views of the united nations human settlements programme, the governing council of the united nations human settlements programme, or its member states.

المحتويات

	المحتويات	v
	اختصارات	vi
	شكروتقدير	viii
١	البحث في الإسلام والأرض والملكية	١
٢	الشريعة الإسلامية والأرض والمنهجية	٢٧
٣	حيازة الأراضي في الإسلام والإصلاح	٤٩
٤	حقوق الإنسان في الإسلام والأراضي	٧١
٥	قوانين الميراث ونظمه	٩٥
٦	المرأة المسلمة وحق الملكية	١١٣
٧	الوقف والأعمال الخيرية في الإسلام	١٢٨
٨	الائتمان والتمويل بالغ الصغر في الإسلام	١٥١
	تذييل	١٧٦
	المراجع	١٧٩
	مسرد المصطلحات العربية، والعثمانية، والإسلامية	١٩٨
	مسرد مصطلحات والأراضي	٢٠٩
	فهرس	٢١٤

اختصارات

AFDISN	الصندوق الوقفي لرعاية المعاقين والفئات الخاصة
BIS	بنك التسويات الدولي
CAMEL	ملاءمة رأس المال، وجودة الأصول، والإدارة، والربحية، والسيولة
CEDAW	اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة
CERD	لجنة القضاء على جميع أشكال التمييز العنصري
CGAP	الفريق الاستشاري لمساعدة أشد الناس فقراً
CMW	الاتفاقية الدولية لحماية حقوق جميع العمال المهاجرين
CRC	اتفاقية حقوق الطفل
CSR	الاتفاقية المتعلقة بمركز اللاجئين
D8	مجموعة الدول الثماني النامية
DfID	إدارة التنمية الدولية
ESCWA	لجنة الأمم المتحدة الاقتصادية والاجتماعية لغرب آسيا
FIG	الاتحاد الدولي للمساحين
ICCPR	العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية
ICERD	الاتفاقية الدولية للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري
ICESCR	العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية
IDP	المهجرون داخل البلاد
IFSB	مجلس الخدمات المالية الإسلامية
ILO	منظمة العمل الدولية
IMF	صندوق النقد الدولي

اختصارات

ISNA	الجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية
KAPF	الأمانة العامة للأوقاف بدولة الكويت
MFI	مؤسسة التمويل بالغ الصغر
MNA	الشرق الأوسط وشمال أفريقيا
NAFSA	مؤسسة الأوقاف القومية في جنوب إفريقيا
NAIT	الوقف الإسلامي في أمريكا الشمالية
OECD	منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية
OHCHR	مكتب الأمم المتحدة للمفوض السامي لشؤون اللاجئين
OIC	منظمة المؤتمر الإسلامي
OICC	منظمة العواصم والمدن الإسلامية
UDHR	الإعلان العالمي لحقوق الإنسان
UIDHR	الإعلان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان
UN	الأمم المتحدة
UNCHS	مركز الأمم المتحدة للمستوطنات البشرية
UNDP	برنامج الأمم المتحدة الإنمائي
UN-HABITAT	برنامج الأمم المتحدة للمستوطنات البشرية - الموئل
UNHCR	مفوضية الأمم المتحدة السامية لشؤون اللاجئين
UNRWA	وكالة الأمم المتحدة لإغاثة وتشغيل اللاجئين الفلسطينيين في الشرق الأدنى؛ أونروا
WLUML	المرأة التي تعيش في ظل قوانين إسلامية

شكر وتقدير

لم يكن هذا البحث ليرى النور لولا رؤية ومبادرة وجهود د. كلاريسا أوجستينوس مديرة قسم الحيازة المضمونة في إدارة المأوى ببرنامج الأمم المتحدة للمستوطنات البشرية "الموئل". ولم تكتف د.كلاريسا بتكليفنا بإجراء هذه الدراسة فحسب، وإنما شاركتنا في جميع مراحل البحث والكتابة بملاحظاتها وتعليقاتها الدقيقة والكريمة[1]. جاءت الأفكار والإلهام الوارد في هذا البحث من عدة جهات، نخص منها بالذكر الأستاذ روب هوم، و د. لين ويلتشمان. كما وفر لنا عدد كبير من موظفي الموئل الدعم والإرشاد، ومن هؤلاء فاروق طبال ورومان رولنك وتوم أوسانيو ولوتشيا كيوالا ومحمد السيوفي وأولريك ويستمان وفلوريان برورياس. خرج هذا البحث إلى النور بفضل التمويل الذي قدمته الحملة العالمية لضمان الحيازة التابعة لبرنامج الأمم المتحدة للمستوطنات البشرية من حكومات بلجيكا، وإيطاليا، وهولندا، والسويد، والنرويج **[2].

وقد كانت فيونا فيرويذر - رئيس كلية الحقوق بجامعة شرق لندن - خير موجه لعملية البحث، وقدمت لنا الدعم المؤسسي والتشجيع في جميع مراحل المشروع، وفضلاً عن ذلك قدمت فيونا مساعدة كبيرة في توفير الوقت والمساحة المطلوبين لهذا البحث. كما أفاد رئيس بحوث كلية الحقوق، د. كوفي كافور المؤلفين بحكمته ومشورته ودعمه، كما استفاد المؤلفان من عدد آخر من المدرسين والباحثين في كلية الحقوق. ونحن ممتنون كذلك للباحثين بالدراسات العليا وهم سوزان عبد الله ونيزلا كورمبوكس اللذين ساعدانا في هذا البحث، كما نتوجه بالشكر لكيجان لي ساج على مساعدتها لنا بمهاراتها الفنية. ونعبر عن امتنانا كذلك لباتريشيا بيرويك وشارون سينر اللذين قدما لنا كل الدعم والترحيب، وللأستاذ و.ل.ليم في جامعة شرق لندن، ولليليانا كونتريراس من الأمم المتحدة التي تعلمنا منهما الكثير عن الموازنات. كما زودنا أمناء المكتبات في جامعة شرق لندن وفي أنحاء عديدة من المملكة المتحدة والعالم بالمواد التي لبت متطلبات البحث اللامنتهية وغير المعقولة في كثير من الأحيان. ولكن حماس آنا هاردمان وسوزانا تريفجارن من دار زد بوكس للنشر

١ قدمت الشبكة العالمية لوسائل استغلال الأراضي (GLTN) أيضاً الدعم القيم.

٢ يمتن الكاتبان لمحمد العوا من الحكومة المصرية، ومناف حمزة الذي استطاع تقديم هذا العمل في مجموعة من المنتديات، وكذا للأزهر في القاهرة الذي راجع المسودة.

(Zed Books) والمساعدة والإرشاد اللذان قدماه لهذا المشروع هو الذي حول هذا المجهود في النهاية إلى كتاب.

وأخيراً يود كل منا أن يشكر - شريكي حياتينا المميزين - ليم سو تشيني وأسماء سعيد؛ وأبوينا الملهمين برنارد روبنسون وصالح محمد سعيد، وطفلينا الناشطين عادل (٩ سنوات) ونيلوفر (٦ سنوات) - فلولا صبرهم وتفهمهم ما كان لهذا العمل أن يتم. وينبغي أن نخص بالذكر هنا ابني علاء الدين الذي ولد أثناء التحضير لهذا الكتاب. ونهدي هذا الكتاب إلى ذكرى سيدتين رائعتين هما والدتانا بات روبنسون ونجمة بيه اللتين كانتا ستقدران بحق مثل هذا الجهد المشترك بين الثقافات.

شكر خاص للهيئة العامة للتخطيط العمراني في مصر والتي ساهمت في دعم البحث اللازم.

تمت ترجمة كتاب الأرض والقانون والإسلام، من خلال الجهود المشتركة لفريق صغير ذا خلفيات ثقافية متعددة، حيث قام محمود ناصر بترجمة الكتاب من اللغة الإنجليزية إلى العربية، وقامت سميرة حمودة بإدخال ملاحظات عدد من خبراء الأراضي المتحدثين باللغة العربية إلى النسخة المترجمة، وقامت بمراجعة مسرد المصطلحات، قام علي الفرماوي ومحمد السيوفي ومحمد رزق ودايفيد أوبري وسراج سعيد بالإشراف على اختيار المصطلحات المستخدمة. أدارت آسا جونسون، وبريتا بيتيرز وأومبريتا تامبيرا بإدارة عملية ترجمة ونشر الكتاب.

تقديم

يعمل برنامج الأمم المتحدة للمستوطنات البشرية "الموئل" على تعزيز القدرة على الوصول للأرض وتأمين حيازتها، وتأتي جهوده في هذا المضمار ضمن تفويض برنامج "الموئل" العالمي. وفيما تعتبر الحقوق المتعلقة بالأراضي والسكن حقوقا مشتركة بين جميع الثقافات، وتؤكد عليها جميع الأنظمة السياسية والأنظمة الاجتماعية - الإقتصادية، يبقى من المعروف أن الممارسات والأنظمة المتعلقة بحماية الأرض وحيازتها وطرق تنفيذها تختلف باختلاف السياقات.

ومن خبرة "الموئل" الثرية والمثمرة في الدول التي تسكنها أعداد كبيرة من المسلمين، من أفغانستان إلى إندونيسيا، ومن العراق إلى الصومال، تزايد إدراك البرنامج لأهمية النظم الإسلامية المتعلقة بحيازة الأراضي. ولذا طلب البرنامج تنفيذ هذه الدراسة لتحسين فهم قضايا الأرض والسكن والملكية ذات الخصوصية المميزة، ودراسة الطرق الفاعلة للتعامل مع مثل هذه الأنظمة من أجل تحسين قدرة الوصول لتأمين حيازة الأراضي في العالم المسلم - موطن ٢٠ % من سكان العالم.

نشر هذا الإصدار باللغة الإنجليزية عام ٢٠٠٦، بعنوان "الأرض والقانون والإسلام"، ونجح في جذب الجمهور الإسلامي ولاقى الكثير من الاهتمام في العالم، واعتبرته العديد من الحكومات ومؤسسة الأزهر الإسلامية إسهاما قيما. قام برنامج "الموئل" وشركاؤه في الشبكة العالمية لأدوات الأراضي باستخدام هذا الإصدار من أجل تطوير برنامج تدريبي حول الأرض، والملكية، والسكن في العالم المسلم، وتم تنفيذ هذا البرنامج في عدد من الدول، وتمت الاستفادة منه في إصدار العديد من مواد تنمية المعرفة الأخرى.

ولذا يسرني أن أقدم النسخة العربية من هذا العمل الهام، آملا أن يؤدي هذا التبادل الثقافي بين المبادئ الإسلامية والعالمية إلى تطوير نُهُج تستجيب لاحتياجات الفقراء والنوع الاجتماعي لتأمين حيازة الأراضي، و نُهُج تتميز بالأصالة والمتانة والالتزام بالمعايير الدولية.

د. جوان كلوس
نائب الأمين العام للأمم المتحدة
المدير التنفيذي لبرنامج الأمم المتحدة للمستوطنات البشرية "الموئل"

وكيلة الأمين العام للأمم المتحدة ومديرة برنامج الأمم المتحدة للمستوطنات البشرية

١

البحث في الإسلام والأرض والملكية

يمثل مفهوم الملكية المزدوجة [الملكية لله والإنسان] ملمحاً رئيساً من ملامح الاقتصاد الإسلامي. فالإسلام يحمي ويقر بالحق الشخصي في أن يملك المرء ما قد يكتسبه اكتساباً حراً بطريقة شرعية.... فهذا حق ديني. بيد أن ملكية الإنسان تسترشد بالقول بأن كل شيء في النهاية يؤول إلى الله .... فما يبدو ضرباً من الملكية يمثل في الحقيقة استخلافا نمتلك بموجبه سلطة مؤقتة لاستغلال الملكية والاستفادة منها. (Abdul-Rauf 1984: 19).

تمثل حقوق الأرض والملكية والإسكان قضايا/ مسائل مشتركة بين الثقافات وهي تحظى باهتمام كل نظام اجتماعي واقتصادي وسياسي. ولكن الممارسات التي تتعلق بتنظيم هذه الحقوق وحمايتها قد تختلف في أشكالها. بيد أن الأبحاث والدراسات حول الأشكال المعقدة والمميزة لحيازة الأراضي وحقوقها في المجتمعات الإسلامية تعتبر محدودة. بالرغم من أن أكثر من ٢٠ بالمائة من سكان العالم يدينون بالإسلام. ورغم الكم الهائل من الكتابات التي تبحث بشكل عام في الإسلام وحقوق الإنسان. إلا أن التركيز على العلاقة بين الإسلام وحقوق الملكية كان ضئيلاً جداً. ولذا يسعى هذا الكتاب لسد النقص الموجود في الأدبيات. وكثيراً ما لا تأخذ الدراسات العالمية لحيازة الأرض واستراتيجياتها المبادئ والممارسات الإسلامية في الحسبان. لافتراض بأنها إما غير موجودة أوغير مناسبة. فعلى سبيل المثال لا يدرس عمل إيرناندو دي سوتو (Hernando de Soto 2000) الذي يحمل عنوان The Mystery of Capital (لغز رأس المال). وهو عمل مؤثر تصدر قائمة المبيعات - ويربط بين التنمية الاقتصادية والتخفيف من حدة الفقر والحماية القانونية لحقوق ملكية الأرض ووضعها بصيغة رسمية - المفاهيم الإسلامية لحقوق الأرض والملكية والسكن. وقد لاقت مقترحات دي سوتو بشأن تحويل " رأس المال غير المنتج " - الذي يقصد به دي سوتو الملكية المكتسبة بصورة غير مقننة (غير رسمية) - إلى حقوق ملكية معترف بها رسميا من خلال آليات المسح ورسم الخرائط. والتسجيل والرصد والصيانة وآليات التيسير. الاستحسان الشديد (Clinton 2001; USAID 2002). وتعرضت في ذات الوقت لعدد من الانتقادات (Home and Lim 2004; Payne 2002) ولكن هذه المقترحات تنطبق بشكل تلقائي على العالم الإسلامي. وبالرغم من وجود مصر ضمن قائمة الدول التي يغطيها الكتاب. إلا أن دي سوتو يتطرق بشكل مختصر جدا إلى المشكلات الظاهرة في مصر والتي تعتبر أعراضا لمشاكل أعمق. خاصة التأخير في تأكيد حقوق الملكية

الناتج عن البيروقراطية. ولكن المشكلات التي يواجهها العالم الإسلامي أعقد بكثير من مشاكل الإجراءات البيروقراطية الصرفة واللامبالاة.

يعتبر المسلمون الإسلام أسلوب حياة متكامل، وتتجاوز مفاهيم الملكية وضع النظريات إلى حد كبير، حتى أنها تؤثر على معيشة المسلمين، كما تؤثر بدرجات متفاوتة في سياسات الدولة ومفردات حقوق الأرض. وقد يدعم وجود فهم أفضل للأبعاد الإسلامية المتعلقة بقضايا الأراضي مبادرات حقوق الأرض في المجتمعات الإسلامية، وهي المبادرات التي تؤثر على البرامج المتعلقة بإدارة الأراضي وتسجيلها والتخطيط الحضري والاستدامة البيئية. ولا يمكن البتة تعميم مدى ارتباط الأبعاد الإسلامية بسياق معين أو ملاءمتها له، فهذا ما يقرره العاملون في مجال الأراضي وواضعو السياسات والمجتمع المدني، والناس في المقام الأول والأخير. وتعود المبالغة في الخوف من أسلمة مفردات الأراضي، إلى أن الإسلام - كما يبين هذا البحث - ليس كياناً مستقلا بحد ذاته، فثمة تفاعل ديناميكي بين حقوق الإنسان العالمية والمفاهيم الإسلامية العرفية وغير الرسمية وتطبيقاتها. وبدلا من ذلك ينضوي عدم التعامل مع الحوار الإسلامي الداخلي على خطر تطوير نظم للأرض تخلو من الأصالة والشرعية، وبالتالي تفتقر إلى الفعالية والديمومة. وحتى عندما تنجح الجهود المدفوعة من الجهات المانحة والنوايا الحسنة في تأسيس نظم حديثة للأرض، يؤدي جمود الأعراف والممارسات والعمليات غير الرسمية إلى ازدواجية، غير مقصودة، قد تقوض من آمال إيجاد سياسات متكاملة وموحِّدة للأراضي.

ويتضمن هذا الفصل مقدمة لسياق هذا البحث ومنهجيته وخطته، إضافة إلى تعريف للمفاهيم المختلفة لحيازة الأرض والحقوق المتعلقة بها في النظرية الإسلامية، وأهم المبادئ الاقتصادية التي تنهض بالملكية الخاصة والدور الحالي والدور المحتمل لهذه المبادئ في تعزيز الوصول للأراضي. وعلاوة على ذلك يوجز هذا الفصل تطبيقات المنظور الإسلامي لتسجيل الأراضي والتخطيط الحضري والاستدامة البيئية.

نطاق البحث

بدأت هذه الدراسة في قسم الحيازة المضمونة (إدارة المأوى - الدائرة العالمية) في برنامج الأمم المتحدة للمستوطنات البشرية "الموئل"، الذي يجري بحوثاً نظامية في القضايا والنهج المختلفة للتعامل مع الأرض والإسكان والملكية في مناطق متعددة من العالم. ومن خلال عمل "الموئل" في بلدان العالم المختلفة من أفغانستان إلى إندونيسيا ازداد إدراكه لأهمية المفاهيم الإسلامية لحيازة الأرض والحقوق المتعلقة بها. ولذا كلفنا برنامج "الموئل" بإجراء دراسة معمقة تمتد على فترة عام للأبعاد الإسلامية، وغيرها من الأبعاد في مجال الأرض والملكية في العالم الإسلامي. وشكلت البحوث الثمانية التي تألفت منها الدراسة فصول هذا الكتاب.

تسلط النتائج العامة للبحث الضوء على التصورات الإسلامية المميزة لحقوق الأرض والملكية على اختلاف تطبيقاتها في مختلف أنحاء العالم الإسلامي. ففي الوقت الذي يمثل فيه القانون الإسلامي وحقوق الإنسان عوامل مهمة في المنظور الإسلامي لحقوق الأرض والملكية وتطبيقاتها، يتقاطع هذان العاملان مع الأعراف والعادات القطرية والعرفية والدولية بطرق شتى. وبهذا من الممكن أن توفر فرصًا لتطوير أدوات إسلامية "أصيلة" للأراضي تعمل على دعم الحملة الهادفة للإقرار بحقوق أكثر اكتمالا في الأرض لمختلف شرائح المجتمعات الإسلامية بما فيها المرأة. ومع ذلك، وتيسيراً لهذا الدور، لابد أن يراجع مختلف المعنيين الأطر

الإسلامية التشريعية والمنهجية بشكل بناء، ومراجعة علاقتها بالنظم الأخرى الرسمية وغير الرسمية لحيازة الأرض.

سيوضح هذا الفصل أن مفاهيم الملكية والأرض الإسلامية جزء من إطار بديل ناضج ومتطور للأرض يعمل بالتوازي مع النظم الدولية. وتتضافر أدوار كل من الإسلام والتاريخ، والسياسة والثقافة وصلات القرابة والعرف - التي تؤثر في أبعاد مختلفة في المجتمعات الإسلامية - لتتجذر في مفاهيم وهياكل الملكية المختلفة. يعزز النظام الإسلامي حقوق الملكية الخاصة، ولكن في ذات الوقت هناك افتراض عام بأن الملكية المطلقة للأرض هي لله عز وجل، ويتوقع النظام أن تتم ممارسة جميع الحقوق داخل إطار قانوني وأخلاقي إسلامي ضمن روح عامة تهدف إلى إعادة التوزيع. ويقال أن أخذ الأبعاد الإسلامية المتعلقة بالأرض بعين الاعتبار قد يدعم مبادرات حقوق الأرض في المجتمعات المسلمة، وقد يؤثر بشكل إيجابي على البرامج التي تتعلق بإدارة الأرض، وتسجيلها، والتخطيط الحضري، والاستدامة البيئية.

أما الفصل الثاني فيتناول أحكام الشريعة الإسلامية في نظم حقوق الأرض وحيازتها في المجتمعات الإسلامية. فمن الملامح اللافتة للنظر في المجتمعات الإسلامية، الدرجة العالية من الاعتماد على الثقافة القانونية، والذي ينبع جزئيا من الطبيعة المركبة والنطاق الواسع الذي تتميز به الشريعة. ورغم أن القانون الإسلامي يبقى محلا للخلاف بين المحافظين والليبراليين، إلا أن هذا القانون لا يحمل طابع القرون الوسطى ولا يتسم بالجمود، بل هو على العكس من ذلك مجال "حي". وقد يسهم تفهم الملامح المميزة للشريعة الإسلامية ومصادرها ومنهجياتها وتنوع تطبيقاتها وآليات تسوية النزاعات فيها في تطوير إستراتيجيات تهدف إلى تحسين ضمان الحيازة.

ويدرس الفصل الثالث كيف تشكل طبيعة مبادئ حيازة الأراضي وأنواعها وإجراءاتها داخل العالم الإسلامي، والتي تعرف بتعدد أوجهها وخصوصيتها وتنوعها، "الشبكة الموجودة من أشكال حيازة الأراضي" في المجتمعات الإسلامية المعاصرة. ويسهم تفهم السياق التاريخي لحيازة الأراضي في المجتمعات الإسلامية والأشكال المتعددة لهذه الحيازة في تطوير استراتيجيات أصيلة ومبتكرة لتحسين فرص الوصول إلى الأراضي وحقوقها.

ويشرع الفصل الرابع في دراسة العلاقة بين حقوق الإنسان الدولية والمفاهيم الإسلامية لحقوق الإنسان على المستوى النظري والعملي. ويبين هذا الفصل أن الفارق في حقوق الأرض بين نوعي الحقوق هذين يبدو ضئيلاً، وأن الإقرار المسئول والحذر بالحساسيات الدينية والسياسية الإسلامية يمكن أن يساعد حقوق الإنسان الدولية على الوصول للمجتمعات المسلمة بفعالية أكبر دون المساس بالمبادئ الإسلامية.

ويستكشف الفصل الخامس طبيعة ونطاق حقوق المرأة في الملكية وحيازة الأرض في الشريعة الإسلامية من خلال عرض خلفية اجتماعية وتاريخية لحقوق الملكية لدى المرأة، وتقييم للإصلاحات القانونية الحديثة، وطرق تحسين ضمان الحيازة الخاص بالمرأة. ويتم التوصل من خلال هذا الفصل إلى أن ثمة استراتيجيات في الشريعة تمكن المرأة من الوصول إلى الأرض وإعمال حقوقها الأخرى في الملكية، وذلك على الرغم من الاعتقاد العكسي السائد.

ويدرس الفصل السادس الطريقة التي تستمد فيها المجتمعات الإسلامية بشكل عام من المصادر الدينية أحكام الميراث، وكيفية تقسيم ممتلكات الفرد عند وفاته، والتي يعتبر بعضها مثارا للجدل. ولكن يبين هذا الفصل أن تطبيق أحكام الميراث الرسمية وتقسيم الحصص يجب أن يفهم في سياق اجتماعي وثقافي واقتصادي أكثر اتساعا، وضمن أنظمة أوسع لتطبيق أحكام الميراث.

يتحدث الفصل السابع عن الوقف بوصفه أحد أهم المؤسسات الإسلامية ، وأحد المفاهيم القانونية المطبقة في مساحات شاسعة من الأراضي بالعالم الإسلامي، وبوصفه أحد المفاهيم التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالفهم الديني للجمعيات الخيرية. وقد ألغت الإصلاحات الحديثة في العديد من البلدان الإسلامية الأوقاف الدينية، أو أممتها، أو أخضعتها لتنظيمات صارمة، ولكن مع ذلك ظل الوقف أحد المفاهيم المؤثرة، كما أن هناك إشارات واضحة على استعادته لأهميته بشكل كبير. ويقيم هذا الفصل دور الوقف في استراتيجيات تحسين ضمان الحيازة على أساس مؤسساته القانونية، وتاريخه، وآثاره الاجتماعية والاقتصادية.

وفي النهاية يناقش الفصل الثامن الطلب المتزايد من داخل المجتمعات الإسلامية على إيجاد توافق بين الخدمات المالية والشريعة الإسلامية والامتثال لأحكامها. ويدرس هذا الفصل السياق الإسلامي الذي يحفز إيجاد نظم ائتمان بديلة - والملامح الرئيسية التي تميز النماذج المصرفية الإسلامية - وكذا تطور ممارسات التمويل الإسلامي بالغ الصغر والتحديات العملية لهذه الوسائل الجديدة. ويدرس هذا الفصل كيف يمكن للمالية الإسلامية، وللمبادئ المصرفية الإسلامية وأنظمة الائتمان - خاصة التمويل بالغ الصغر للإسكان - أن تسهم في ضمان الحيازة والمساعدة في تحسين حياة الفقراء.

تعتبر هذه الدراسة دراسة أولية تسعى لدعم النقاش حول الاستراتيجيات الملائمة لإيجاد أدوات مبتكرة للأراضي تكون موجهة نحو الفقراء في سياقها الخاص. وبناء على ما سبق أعدت هذه الدراسة للقارئ العادي، دون أن تفترض معرفته بالإسلام أو القانون أو حقوق الملكية، بحيث تقدم معلومات أساسية، وتتيح الفرصة لإعادة النظر في المبادئ الأولية.

المنهجية

يطرح المشروع الذي يسعى لاستكشاف أهم الأفكار والتطورات في العالم الإسلامي أسئلة أساسية تتعلق بنطاق ومنهجية وجدوى مثل هذا المسعى. يمثل المسلمون الأغلبية فيما يزيد عن ٥٧ بلداً (الدول الأعضاء في منظمة المؤتمر الإسلامي OIC) - أو يمثلون أقليات مهمة في الغرب وعدد من الدول الأخرى من الصين إلى روسيا - حيث يقدرعدد المسلمين بحوالي ١,٢ مليار مسلم حول العالم. ورغم أن المسلمين يعتبرون أنفسهم أمة، إلا أنهم في الحقيقة ينقسمون إلى جنسيات متعددة، وعلى عكس الافتراض السائد لا يقيم في العالم العربي سوى ٢٠٪ فقط من المسلمين. فالمسلمون يأتون من عدد من الأعراق المختلفة، ويتكلمون عشرات اللغات كالعربية والتركية والفارسية والأردو. ولا يمكن تبسيط التجارب التي يعيشها المسلمون والتي تعكس العديد من الظروف الاجتماعية والاقتصادية والانتماءات السياسية والممارسات الدينية أو إرجاعها إلى جوهرها ببساطة. ويشيد القرآن الكريم (وهو الكتاب المقدس عند بالمسلمين) بهذا التنوع:

> (يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا) (سورة الحجرات- الآية ١٣). وفي آية أخرى: (ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآيات للعالمين) (سورة الروم - الآية ٢٢).

ويشير كالاواي (Callaway) في السياق الإفريقي إلى "أن تأثير الإسلام يختلف في كل بلد وإقليم رئيسي. فلا يمكن لأية دراسة أن تعمم نفس المفاهيم حول كيفية تفاعل الإسلام مع المجتمع وتشكيله له بشكل منطقي على منطقة واحدة، ناهيك عن مناطق متعددة" (Callaway 1994:1). فنظرا لهذا العدد الضخم من الهويات الإسلامية التي تتشابك مع

الممارسات المحلية والغربية لا يستطيع مشروع مثل مشروعنا، الذي يستند إلى نهج قائم على المواضيع، سوى تقديم عدد من الحالات الدراسية المختارة بأسلوب مقارن غالباً، وهو لا يهدف لتعميم هذه التجارب وطرحها على أنها موقف إسلامي متجانس. على العكس من ذلك، يؤكد البحث على الاختلافات الواضحة في نظرية وممارسات وترتيبات حيازة الأراضي الناجمة عن عوامل محلية اجتماعية واقتصادية وعرفية وثقافية وسياسية، إضافة إلى تأثيرات علمانية. وقد فضلنا استخدام كلمة "إسلامي" بدلاً من "مسلم" للصياغات النظرية أو محاولات التصحيح لأن قضايا الأرض تتأصل في الغالب من خلال المبادئ القانونية القرآنية والمبادئ القانونية الإسلامية الأخرى. ومن الصحيح كذلك أن الإسلام مجال يحتمل الاختلاف، حيث أنه ينضوي على تفسير بشري للإرادة الإلهية، فهناك فروقات بين طائفتي السنة والشيعة المسلمتين، وأيضاً بين مدارس الفقه المختلفة. ومع ذلك يتجنب هذا المشروع الإشارة إلى الدول أو المجتمعات أو الأفراد باستخدام كلمة "إسلامي" (إلا عند التأكيد في بعض الأحيان على النهوج المتزمتة المتميزة)، مفضلاً استخدام كلمة "مسلم"[1]، لأن هذه الدول والمجتمعات والأفراد تطبق الإسلام ولا تجسده.

وفي ذات الوقت هناك الكثير من العوامل التي توحد المسلمين. فكلمة "إسلام" مشتقة من (س- ل- م) في اللغة العربية، وهذه المادة تشير عموماً إلى السلام والتسليم. وتشير كلمة "إسلام" تحديدا إلى التسليم لإرادة الله، فالمسلم هو من يمتثل لإرادة الخالق. ويعرَّف المسلمون بأنهم الأفراد الذين يشتركون في الإيمان بواحدنية الله، وأن محمداً (صلى الله عليه وسلم، (يشار إليه بعدئذٍ بكلمة "النبي") هو خاتم المرسلين والأنبياء الذين يؤمن بهم اليهود والنصارى، بمن فيهم آدم وإبراهيم وموسى وعيسى (عليهم السلام). ويصاحب هذا الركن الأول من أركان العقيدة الإسلامية أربعة أركان أخرى هي الصلاة (التي يؤديها المسلم خمس مرات في اليوم)، والزكاة (أي الإحسان للفقراء، وتعني في اللغة الطهارة)، وصيام شهر رمضان، والحج إلى بيت الله الحرام بمكة، وهذا الركن واجب فقط على من تتوفر لديه القدرة البدنية والمالية. يقول إسبوزيتو في هذا الصدد (Esposito 1980: ix) "من الملامح المميزة للتراث الإسلامي الإيمان بأن الإسلام أسلوب حياة كامل وشامل." "فالإسلام نظام متكامل في جميع نواحي الحياة الإسلامية، أي في السياسة والاقتصاد والقانون والتعليم والأسرة." ولهذا ليس من الغريب أن يحمل الإسلام في طياته الكثير مما يخص الأوجه المتعددة لحقوق الأرض والملكية والإسكان، كما أنه ينظم علاقات الملكية داخل الأسرة والمجتمعات وبين الأفراد والدولة.

تشارك في تأليف هذا الكتاب مؤلفان أحدهما مسلم والأخرى غير مسلمة، هما رجل من الجنوب وامرأة من الشمال يتمتعان بخبرات فنية وعملية متنوعة. حرص الفريق على الالتزام بالحياد الأكاديمي، ومتابعة المراجعات النقدية والنقاشات الداخلية والخارجية. ومن خلال منهج بحث حواري اعتمد المؤلفان نهجاً عاماً يخضع فيه الإسلام، كغيره من الأديان والثقافات الأخرى، للتحليل البناء، بغرض تحديد الفوائد التي ينضوي عليها كما يراها المسلمون والمجتمعات الأخرى. ويستخدم هذا البحث حقوق الإنسان العالمية والمشتركة بين الثقافات ومعايير التنمية كإطار لدراسة المبادئ الإسلامية، واعتمد على عدد من المواد - منها مصادر إسلامية وغير إسلامية - إلا أنها اقتصرت إلى حد كبير على المصادر والترجمات باللغة الإنجليزية، ولكن حرص المؤلفان على أخذ حساسية المناقشات الخاصة بالاستشراق بعين الاعتبار (Said 1978; Tibawi 1964; Macfie 2000) وهي مصادر تشتمل على إفادات حول

---

١ لا يمكن مراعاة تلك التفرقة بدقة في اللغة العربية نظراً لاستخدام مصطلح "إسلامي" بشكل موسع في الصياغات العربية، المترجم

جوهر "المشرق"، والتي قد تصل إلى حد استخدام النفوذ. ودخل في البحث النهوج والمقالات النقدية لعصر ما بعد الاستعمار التي تنتمي للإمبريالية الغربية مع الحذر من الاتجاهات الأدبية المؤيدة للثقافة الغربية، وذلك بوصفها رد فعل للاستشراق (Buruma and Margalit 2004). وبحسب ما يقول سميث (Smith) يتفق الدارسون وخبراء الشؤون الخارجية على أن تعاليم الإسلام إنسانية، ولكن العديد من الغربيين اعتبروا "الإسلام المتطرف أحد أخطر التهديدات التي تواجه العالم الحر" (Smith 2000). تميل هذه الدراسة لاعتبار حقوق الأرض، والملكية، والسكن طموحات أساسية وعالمية رغم إمكانية وجود سبل مختلفة لتحقيقها، من ضمنها النهج الإسلامية. وفي الواقع أن هذا الميل هو في صميم هذه الدراسة البناءة.

حقوق الأرض والملكية في المجتمعات المسلمة

من الصعب تفصيل أو حتى تعميم درجة حماية حقوق الأرض داخل البلدان المسلمة بسبب التنوع العظيم في البلدان المسلمة ونقص البيانات المنظمة التي يمكن الاعتماد عليها. يبين مؤشر الحريات الاقتصادية السنوي الصادر عن مؤسسة هيريتيدج وجريدة وول ستريت جورنال الأسباب التي تقف وراء صعوبة تحقيق عرض شامل لحقوق الأرض (Feulner et al. 2005)، حيث يعرّف المؤشر ذا التوجه المؤيد للسوق الحرة حقوق الملكية بأنها إحدى الفئات أو العوامل الكبيرة العشرة التي تضمن الحريات الاقتصادية. وتشمل العوامل الأخرى سياسة التبادل التجاري، والعبء المالي الذي تتحمله الحكومة، وتدخل الحكومة في الاقتصاد، والسياسة المالية، وتدفقات رأس المال، والاستثمارات الأجنبية، والعلاقة بين الأعمال المصرفية والمالية، والعلاقة بين الأجور والأسعار، والتنظيم ونشاط السوق غير الرسمية (Feulner et al. 2005). ويهتم المؤشر بالأساس بمدى اعتراف الدولة بالملكية الخاصة ومدى الحماية التي تقدمها الدولة في حالة التنازع على الملكية. ولتقييم ذلك يعرض المؤشر القانون وممارسته، وحكم القانون واستقلال السلطة القضائية، والتحرر من الفساد، وقدرة الأفراد ومشاريع الأعمال على إنفاذ العقود. لذا فالمؤشر له وجهة نظر معينة تجاه حقوق الملكية ولا يهتم بقضايا زيادة التوسع في الوصول إلى الأراضي أو ضمان الحيازة، ولا يمتلك القدرة على التعرف على الأشكال غير الرسمية أو الجماعية لملكية الأرض (Feulner et al. 2005).

يغطي مؤشر عام (٢٠٠٥) ١٦١ بلد ضمت عدداً كبيراً من البلدان المسلمة، حيث صنف المؤشر مصر وقطر وعمان والسعودية وتونس وتركيا والإمارات العربية المتحدة في "المستوى الثالث" من حيث حماية الملكية. ويشير هذا التصنيف إلى وجود "نظام محاكم متوسط وغير كفؤ يحتمل قدرا كبير من التأخير، كما يظهر فيه الفساد ويمكن أن تتأثر فيه السلطة القضائية بالسلطات الأخرى، ويتيح المجال لنزع الملكية والاستملاك، ولكن يبقى احتمال حدوث ذلك احتمالا ضئيلا." أما باكستان وإندونيسيا والكويت ولبنان وماليزيا والمغرب واليمن فتظهر "نسبة متدنية من التملك، وضعف الحماية، إلى جانب عدم كفاءة نظام المحاكم، ووجود الفساد، وتأثر السلطة" القضائية بالسلطات الأخرى في الدولة، ويعتبر احتمال نزع الملكية والاستملاك فيها عاليا" (المستوى الرابع). أما إيران وليبيا فكانتا في ذيل القائمة، أي أنهما احتلتا المركز الخامس، حيث أن فيها "نسبة ضئيلة جدا من الملكية الخاصة التي تكون خارجة عن القانون أو غير محمية، وتتركز معظم الممتلكات في يد الدولة، وتعم الفوضى أرجاء البلدين بشكل ينفي وجود حماية للممتلكات (الفوضى المتأتية على سبيل المثال من حرب دائرة)، والسلطة القضائية فاسدة لدرجة أنها تعيق الحماية الفعالة

للممتلكات، كما تتكرر عمليات الاستملاك بشكل كبير. ولا يأتي أي بلد مسلم في القائمة المتقدمة (أي لا يظهر أي منها في المستويين الأول والثاني) حيث تحظى الملكية بحماية جد عالية أو عالية فحسب، وحيث تقوم على إنفاذ هذه الحقوق سلطة قضائية مستقلة وغير فاسدة (Feulner et al. 2005). حيث أن معظم الدول الواردة في هذه القائمة هي بالأساس بلدان غربية.

تغذي هذه الجداول، رغم أنها قد تبدو إشكالية من حيث وجهة النظر التي تقدمها ومنهجيتها ومصادرها، الافتراضات العامة حول الحالة غير المستقرة لحقوق الأرض والملكية والإسكان في العالم الإسلامي، وهذه الجداول بأية حال من الأحوال ليست حاسمة. حيث أظهرت استطلاعات الرأي العام التي أجراها برنامج الأمم المتحدة الإنمائي (UNDP) في الجزائر والأردن ولبنان والمغرب وفلسطين في أواخر عام ٢٠٠٣ أن حق التملك احتل المراكز العليا في قائمة الحريات التي تتمتع بها هذه البلدان الخمسة في الوقت الحالي (UNDP 2005). ومع ذلك تبقى ثمة مخاوف حول حقوق الملكية في العالم الإسلامي، وهذه المخاوف تطرح بدورها عدداً من الأسئلة: هل هناك عناصر في صلب الدين الإسلامي تحبط حقوق الملكية في هذه البلاد؟ هل تعطل أنظمة الحكم الخاصة بحقوق الملكية الإسلامية، والتي تتنافس فيما بينها، المعايير العالمية لحقوق الأرض والملكية والإسكان؟ وإن كانت المبادئ الإسلامية موجودة بالفعل في صورة بناء متماسك على درجة عالية من الرقي للأحكام والتنظيمات، فما هي آثار هذه المبادئ؟ وما علاقتها بالنقاشات حول حقوق الأرض المعاصرة؟ قد لا يعتبر الإسلام مرتبطا ببعض السياقات وقد يعتبر إشكالياً فيها، ولكن في الغالب لا يمكن تجاهله. والإسلام بوصفه نظاما كليا أصيلاً وعمليا يستطيع أن يشجع البحث في الحقوق العالمية للملكية في العديد من السياقات في العالم الإسلامي.

وضع الإسلام والأرض والملكية في إطار نظري

قلنا إن إطار حقوق الملكية في الإسلام يصور الأرض على أنها وديعة مقدسة، ولكنه ينهض بالملكية الفردية بروح عامة تهدف إلى إعادة التوزيع. ومع ذلك لابد في البداية من التأكيد على أن الإسلام لا يمثل بأي حال من الأحوال العامل الوحيد في المجتمعات الإسلامية، وغالباً ما يصاحب تأثير الإسلام مؤثرات عرفية ودنيوية وعدد آخر من المؤثرات. وتتمثل أفضل طريقة لفهم تأثير نظريات الأرض الإسلامية في تحليل مجموعة معينة من الظروف التاريخية القومية والمحلية، والمبادئ الاقتصادية السائدة، وتفاعل الممارسات العرفية والثقافية في كل سياق. وقد تعكس البنى الحالية خيارات مجتمعية أو نماذج تنازلية من المستوى الأعلى للمستوى الأدنى، تتحكم فيهما الدولة. ولا ينحصر نموذج حقوق الأرض في النظرية الإسلامية بحقوق الإنسان الخارجية واستراتيجيات التنمية التي تنهض بالمجتمع ليسود فيه العدل والمساواة فحسب، وإنما يتحدد أيضا بالديناميكيات الداخلية. وقد تندمج الأبعاد الدينية والأخلاقية للأرض في معاملات الملكية في العديد من المجتمعات بطرق متعددة. ويدرس بحثنا كيف يمكن للإسلام أن يؤثر في جميع مراحل دورة الملكية من الاقتناء إلى الإدارة إلى نقل الملكية. سنتعرف في هذا الفصل على بعض العوامل التي تؤثر على المفردات المعاصرة للأرض، والتي تشمل الدين والتاريخ (تحديداً التاريخ العثماني) والأسرة وصلة القرابة والثقافة، وسوف يساعد حل هذه العوامل في توضيح إمكانية وحدود البعد الإسلامي في حقوق الأرض.

وفي دراسة الكتاب للعوامل التي تؤثر في تطوير وتطبيق نظريات الأرض الإسلامية، فإنه يدرس دور الدولة المسلمة في تنظيم وتنفيذ حقوق الأرض المضمونة في الإسلام

والعالم. وبموجب النظرية الإسلامية ينظر إلى دور الدولة في إدارة الأرض على أنه ولاية على أرض تؤول ملكيتها إلى الله تعالى. ولهذا تتولى الدولة إدارة الأرض بكفاءة وعدل وفقاً للأحكام الإلهية والمبادئ الأخلاقية. وفيما قد يقال إنه لا يوجد هناك نموذج حوكمة عربي أو إسلامي مميز. إلا أن الحقيقة هي أن الإطار الإسلامي يتضمن مفاهيم الشورى والعدل. وهي مفاهيم هامة ومؤثرة. تم توظيف تجربة الإدارة العثمانية للأرض في توضيح أن النظم الفعالة لإدارة وتسجيل الأراضي، وحقوق ملكية الأرض، والتسجيل العقاري كانت من الملامح الهامة في العالم المسلم، وأن الدولة قادرة ضمن الإطار الإسلامي على تعزيز ضمان الحيازة والوصول إلى الأرض.

بل بإمكان هذا الإطار نفسه الاستجابة لتحديات التخطيط الحضري الحديث وللتحديات البيئية الراهنة، رغم أن طبيعة هذه الاحتياجات الحالية لم تكن منظورة في العصر الإسلامي التقليدي. وفي العديد من الأوجه توازي المبادئ والممارسات الإسلامية التي تتعلق بالأرض المعايير الدولية المعاصرة أو تشبهها، إذ أنها تقدم نسقاً بديلاً بأساليب أخرى. ولذا من الممكن أن تدعم مفاهيم ونظم الأرض في الإسلام بأنواعها مسعى تحقيق ضمان الحيازة، وتقدم إطاراً راقياً وبديلاً للأرض بإزاء النظم الدولية.

وتندرج حقوق ملكية الأرض ضمن مجموعة أكبر من حقوق الملكية تشمل الفوائد المترتبة على الملكيات العقارية (أو الأراضي) والممتلكات الشخصية، إذ تتميز الأخيرة بدورها بأنها ممتلكات ملموسة وغير ملموسة (كالمخازن والملكية الفكرية). ولا تشمل حقوق الأرض الحق في استخدام الأرض فقط، ولكنها تتضمن أيضاً الفوائد المترتبة على امتلاكها مثل حق الانتفاع والإيجار، وهي عموماً تعني الحق في اقصاء الآخرين. وللمحامين والفلاسفة وعلماء الاجتماع والأنثروبولوجيين والاقتصاديين منظورات مختلفة فيما يتعلق بطبيعة حقوق الملكية ونطاقها، ولكن حقوق الأرض تفهم تقليدياً على أنها مجموعة من الحقوق تشمل اقتناء الممتلكات وحيازتها والتحكم فيها واستخدامها وإدارتها ونقلها وبيعها (Alchian 1977). ورغم الافتراض الشائع بأن حقوق الملكية تأصلت في الفكر الفلسفي والاجتماعي والسياسي الغربي، إلا أنها جلية في النظرية الإسلامية كذلك (Abd Al-Kad-'er 1959). فالملكية لا تحكم علاقة الأشخاص بالأشياء فقط، وإنما تحكم بالمثل العلاقات بين الأشخاص فيما يخص الأشياء (Vandevelde 1981; Munzer 1990). وبالتالي تكون العلاقات الإنسانية جزءاً من المعاملات التي تتميز عن العبادات. والملكية كذلك جزء من منظومة أكبر تتمثل، كما يشير هاريس (Harris 1996:3)، في "التحكم في استخدام أغلب الأشياء وتخصيص بعض وحدات الثروة الاجتماعية". ويعرف هاريس الأخيرة على أنها "كل الأشياء والخدمات التي يكون الطلب الكلي الممكن عليها أكبر من المعروض منها." وبينما تخضع حقوق الملكية للتفاوض داخل المجتمع بغرض تعظيم الثروة، فكثيراً ما تخضع هذه الحقوق كذلك لتكاليف المعاملات التجارية (وذلك في توزيع الموارد) وتقلبات حكم الفرد وضغوطه. ويتم تخصيص حقوق الملكية بطرق مختلفة إما من خلال الاستخدام الخاص للسوق، أو من خلال المجتمعات المحلية غير الرسمية، أو الأنشطة الحكومية.

وقد ظلت طبيعة حقوق الملكية ونطاقها لوقت طويل في قلب الجدل الفلسفي حول القانون الطبيعي (المبادئ المستلهمة من التعاليم الإلهية أو من الأخلاق)، وحول النزعة الوضعية القانونية التي تستند الشرعية فيها على سلطة المشرّع لا على الأخلاق (Becker 1980). وتبدو القوانين الإسلامية المتعلقة بالأرض متأثرة بمفاهيم قدسية الأرض والملكية الإلهية والاستخدام النافع لها. وبينما قد يبدي المسلمون الدافع نفسه الذي يبديه غير المسلمين تجاه الوصول إلى الأراضي، إلا أنه من المفهوم عموماً لديهم أن الأرض هي أمانة

مقدسة وليست مجرد ملكية، أو سلعة، أو مال (Abd Al-Kader 1959). وبالرغم من تشرب المجتمعات المسلمة لممارسات علمانية إلا أنها لا تنظر إلى الدين والسياسة على أنهما منفصلين عن بعضهما البعض بأي معنى من المعاني. لذا فالرؤية الإسلامية لحقوق الملكية - مثله مثل الرؤية الإسلامية لحقوق الإنسان- تنتظم انتظاماً مطلقاً داخل علاقة رأسية تحكم "كيفية أداء الإنسان لواجباته تجاه الله" في تعامله مع أقرانه من البشر (Weeramantry 1988:116-17). وهذا يشبه النهج الدينية الأخرى التي تعتبر أن الملكية هبة من الله وأن البشر مُساءلُون عن استخدامها.

وهناك العديد من الإشارات إلى الأرض في القرآن الكريم (Hamza 2002) تؤصل لحقوق الملكية وتحترمها (كالآيتين ٢٠٥و٢٢٠من سورة البقرة، والآيات ٢و٥ و٦و١٠و٢٩من سورة النساء، والآية ٧١ من سورة النحل، والآية ٢٤ من سورة ص، والآية ٨ من سورة الحشر). وتستند حقوق الملكية الخاصة إلى أساس راسخ، ولكنها مصاغة بحيث تشكل ائتماناً مقدساً أساسه التوحيد والخلافة والأمانة. فالممتلكات والأرض هي ملك لله، ولكن الرجال والنساء يتمتعون بهما بشكل مؤقت من خلال المسئولية أو الأمانة (كما في القرآن الكريم - الآية ٣٠ من سورة البقرة، والآية ٥٤ من سورة يس، انظر Moors 1995). ووفقاً لمنهج فلسفي ديني حرفي يسمح للمرء أن يستخدم موارد كالأرض، ولكنه لا يسمح له البتة أن يمتلكها. ويقتبس عبد الرؤوف من القرآن الكريم وسنة النبي - صلى الله عليه وسلم - ليصل إلى أن هناك ما يسمى بمفهوم الملكية المزدوجة (ملكية الله والإنسان) في المبادئ الإسلامية (1984: 19). ووجود حقوق لامتلاك الأرض (ملكية الرقبة) أو التمتع بها أو التنازل عنها ليس محل اعتراض في الأساس، ولكن هذه الحقوق مشروطة بشرعيتها المستمدة من المبادئ الإسلامية. ويقول البعض أن المفاهيم الإسلامية لحقوق الملكية -التي تنهض بالملكية الخاصة بحدود تنبع من اعتبارات أخلاقية تختص بإعادة التوزيع- ليست غريبة عن المبادئ الاشتراكية (Mannan 1970). أما آخرون مثل بهداد (Behdad 1989:185) فيرون أن حقوق الملكية الإسلامية تتجه بشكل كبير نحو الاقتصاد الرأسمالي، فمنذ أن انتعش البترول في عام ١٩٧٣ في الشرق الأوسط والحديث عن الإسلام والرأسمالية يتجاوز التأثير المتضاءل للاشتراكية العربية (Cummings 1980: 25). وفي الوقت نفسه زادت أحداث كالثورة الإسلامية الإيرانية التي اندلعت عام ١٩٧٩، والميلاد الجديد للاقتصاديات الإسلامية في عدد من الدول من السودان إلى باكستان من حدة الجدل الدائر حول إمكانية قيام اقتصاد إسلامي. وتكثر الكتابات التي تدرس المبادئ الاقتصادية الإسلامية وتطبيقها (Chapra 1970; Khan 1994) على الرغم من أن في هذه المرحلة من الحياة المعاصرة يبدو تعايش الإسلام مع المبادئ المتوافقة مع الاقتصاد الرأسمالي أكثر وضوحاً (Pryor 1985).

ما هي الآثار الضمنية المترتبة على وجود تراث مستقل لحقوق الملكية الإسلامية بوصفه "طريقاً ثالثاً"؟ هل المبادئ الاقتصادية الإسلامية مجرد مبادئ بلاغية أو جزء من مطلب أساسي بشكل أكبر يتعلق بصحتها، كما تشير الدعوة الأخيرة التي أطلقتها منظمة المؤتمر الإسلامي من أجل التزام أكبر بالمبادئ الاقتصادية الإسلامية؟ وبالنسبة للعديد من المسلمين السؤال هنا ليس عن التنمية الاقتصادية وإنما هو "عما إن كان المسلمون يطلبون ما هو صحيح في ضوء الشريعة... بحيث تكون التنمية التي تتضمن الإنتاج والتوزيع وعملية التبادل تنمية تنبع من المجتمعات الإسلامية نفسها" (Mannan 1984: 62). ويرى روسر وروسر (Rosser and Rosser (1999) أن الإسلام بوصفه "اقتصادًا تقليديًا جديدًا" ربما لم يتحقق له التطور الكامل بعد، ولكنه "حاضر كمنظور بشكل نموذج مثالي تحول إلى حركة أيديولوجية لها أهميتها حول العالم في العديد من المجتمعات". ويقول

قرعان (Kuran (1977:37) إن "أهمية خطوات أسلمة دراسة الاقتصاد، يكمن جزئيا في المضمون الاقتصادي لتلك الخطوات، وجل أهميتها هو في طابعها الرمزي، وفي التوزيع الحالي والمستقبلي للسلطة السياسية، وفي دلالاتها الثقافية." وسواء كان الاقتصاد الإسلامي عملياً أو كان مثالاً من مُثل المدينة الفاضلة، فالاستفادة من المبادئ التي تستند إليها تبقى ممكنة، لا سيما فيما يتعلق بحقوق الملكية، وذلك من أجل تعزيز القدرة على الوصول للأرض.

ورغم التشابهات بينها وبين المفاهيم الليبرالية الغربية لحقوق الملكية، فإن الحقوق الإسلامية في سعيها لإضفاء الشرعية على استخدام الملكية تتمتع "بقيمة أكبر بكثير من تلك الحقوق التي يتمتع بها الناس في الرؤية المادية المحدودة للرأسمالية" (Tripp 1997:15). ويشير اسحق (Ishaque 1983) في كتاباته عن "النهج الإسلامي للتنمية" إلى "الاختلافات الجذرية بين رؤية الإسلام الكونية للحياة الطيبة والناجحة ورؤية العالمين الرأسمالي أو الاشتراكي لها." ويقول اسحق أيضاً إن في "الحالة الأولى تتمثل الرؤية بالتزام المرء بعهده مع الله وفي أن يعيش حياته الدنيا تحت مظلة الهدى الإلهي إعداداً لحياة أجمل تنتظر البشرية" (اقتبسها Esposito 1983:268). تتضمن الأهداف الأساسية للإسلام تحقيق مجتمع يقوم على المساواة، ويكون لكل شخص فيه الحق في الحصول إلى حقوقه الأساسية ومتع الحياة، كما يشمل النهج الإسلامي نظماً اقتصادية عديدة؛ بعضها أخلاقي وبعضها الآخر مادي. لذا فلمفاهيم الملكية الإسلامية وترتيباتها آثار ضمنية هامة فيما يتعلق بالملكية الفردية والوصول إلى الأراضي وضمان الحيازة. وهذا موضوع سوف نتطرق إليه في الفصول التالية - خاصة فيما يتعلق بفرص قيام ائتمان إسلامي وتمويل إسلامي بالغ الصغر - ولكن أيضاً سوف نعرض إليه كذلك عند الكلام على الوقف الخيري الذي يتميز به الإسلام.

المفاهيم الإسلامية لحيازة الأراضي والوصول إليها

تعد حقوق الملكية الخاصة الرأسمالية بشكل كبير حقوقاً غير مقيدة من الناحية النظرية، بينما تخضع حقوق الملكية في الإسلام للتقييد. وتعتمد الحقوق في الأرض على المبادئ الإسلامية التي تؤكد أن الأرض أمانة مقدسة في رقاب البشر، وينبغي أن تستخدم استخداماً منتجاً باستمرار. ولكن يمنع الإسلام المغالاة في استغلال الأرض وكنزها، حيث أن حقوق الملكية في الإسلام مشروطة بعدم إهدارها أو استغلالها استغلالاً سيئاً، وبعدم استخدامها بطريقة تحرم الآخرين من ملكيتها التي اكتسبوها بالعدل والقسطاس (القرآن الكريم؛ آية ١٨٨ من سورة البقرة، انظر Mannam 1970 and Rodinson (1973) . ويشير جونر (Guner 2005: 4) "يتخذ الإسلام موقفا ضد من يكنزون الممتلكات طمعاً أو جشعا، والذين يحصلون على المكاسب من خلال ممارسات الأعمال غير القانونية." تسهم هذه المبادئ الإسلامية في إيجاد إطار متميز يشكل فئات لحيازة الأرض والانتفاع بها تمكن من إيجاد ترتيبات مرنة ومبتكرة للحصول على الأراضي.

ويمكن تقسيم حقوق الملكية في القانون الإسلامي إلى ثلاث فئات متساوية: الملكية العامة وملكية الدولة والملكية الخاصة (Normani and Rahnema 1995). وتشمل الملكية العامة الغابات والمراعي والأنهار والمناجم وكل شئ يعثر عليه في البحار. ومع ذلك مثلما يمكن تحويل الأرض الموات إلى أرض خاصة بالاستصلاح، تتحول ملكية السمك الذي يصاد من البحر والأشجار التي تقطع طلباً للأخشاب من ملكية عامة إلى ملكية خاصة. أما بالنسبة للأراضي العامة تمارس الدولة الإشراف عليها لضمان عدم استخدامها بما يتعارض مع

المصلحة العامة. ويشير حسين (Hussain 1999) إلى أن أحد ملامح نظام الملكية الإسلامي هو إمكانية تحويل الأراضي العامة والمملوكة للدولة إلى ملكية خاصة بالاستخدام الخاص ومن خلال القرارت التي تتخذها الدولة لتحقيق الصالح العام، مثلما يمكن في بعض الحالات أن ترجع ملكية الأرض غير المستغلة للدولة، أي أن ملكية الأرض في الإسلام ترتبط باستخدام الأرض. ويشير بهداد (Behdad 1989) إلى أنه فيما تبقى حقوق الملكية الخاصة راسخة، تعطى الأولوية في الوصول للأرض للفرد الذي يستغلها، لا الذي يخفق في استخدامها. ولا يجوز تملك الأرض غير المستغلة، ولا يمكن تأجيرها وفقاً لبعض أئمة الفقه (Behdad 1989). وفي الواقع كانت إمكانية تأجير الأرض بحد ذاتها مثارا للخلاف على الرغم من أن فكرة عقود الإيجار مقبولة الآن على نطاق واسع (Johansen 1988). ويعود هذا الخلاف إلى الاختلاف في فهم حديث النبي - صلى الله عليه وسلم - "من كانت له أرضٌ فليزرعها فإن لم يستطع أن يزرعها وعجز عنها فليمنحها أخاه المسلم ولا يؤاجره إياه".

ويشبه مبدأ عدم جواز الحصول على الثروة من الأرض البور مبدأ التحريم الإسلامي المعروف للربا الذي ينص على أن المال بحد ذاته يجب ألا يولد المال. وهناك من يشتركون مع بيثيل (Bethell 1994) في رؤية أن النهي عن الكنز والتأكيد على استغلال الأرض، بوصفه أساساً لضمان الحيازة، هما فكرتان غير مرحب بهما ومعوّقتان. ورغم ذلك فالأبعاد الأخلاقية لنظرية الملكية الإسلامية، كما تعبر عنها المبادئ الشرعية الإسلامية التي تحرم الربح الفاحش غير المتناسب، وسوء الاستغلال من خلال الربا والكنز، هي جزء من بناء أكبر يضمن الحقوق المهمة، بما فيها احترام حقوق الملكية لدى جميع الأشخاص بغض النظر عن عقيدتهم الدينية (كما في الآية ٧٥ من سورة آل عمران بالقرآن الكريم). اعتبرت حقوق الأقليات إشكالية في بعض التعليقات على مسألة تطبيق الشريعة الإسلامية، ولكن غير المسلمين يتمتعون بنفس حقوق الملكية التي يتمتع بها المسلمون، على الرغم من تنوع نظام دفع الضرائب كما سنوضح بتفصيل أكثر في أواخر هذا الفصل (Doi 1997:426). يتضمن القرآن الكريم أحكاما مختلفة تغطي الوصاية على ممتلكات الأيتام وتحذر من أكلها بالباطل (كما في الآيتين ٢ و٥ من سورة البقرة[٢]، والآية ١٠ من سورة النساء) إلى حقوق النساء في الميراث (كما في الآيات ٧ و٢٤ و٣٢ من سورة النساء).

وتتعزز مرونة الإطار الإسلامي بشكل أكبر من خلال الترتيبات الإسلامية المميزة لحيازة الأرض مثل الأراضي المِلك (الملكية التامة الخاصة)، والأراضي الميري (ملكية الدولة)، وأراضي الوقف، والأراضي المتروكة (الأرض المشتركة). ومع ذلك هناك تصنيفات أخرى مثل "أراضي المحلول" وهي الأراضي المملوكة للدولة وغير المستغلة والتي هي عرضة للمصادرة، والأرض الموات (Lambton 1953). ويعترف كذلك عملياً بالمشاع (الأرض المشاعة)، والأشكال الأخرى للملكية الجماعية التي تقوم على الأعراف. وفي حالة الأراضي الميري أو الأراضي الأميرية تملك الدولة الأرض بصفتها مستخلفة في الأراض ولكنها تعطي للأفراد مجموعة من حقوق الوصول إلى الأراضي والانتفاع بها من خلال استزراع الأرض أو دفع ضرائب. ويمكن أيضاً أن تحول الدولة الأراضي التابعة لها إلى محمية متروكة (أي الملكية التي تستخدم استخداماً عمومياً مثل الطرق) أو إلى مرافق متروكة (أي الملكية التي تستخدمها مجموعة معينة مثل الأسواق والمقابر). وتُوسم الأرض في الوقف بوضوح بأنها ملك لله مع وضع قواعد تمنع الملكية الخاصة أو ملكية الدولة لها. فالوقف شكل من أشكال حيازة الأرض له دور بارز في تيسير الحصول على الأراضي لمجموعة كبيرة من المستفيدين، وسيلي فيما بعد فصل

٢ يبدو هذا خطأً طباعياً إذ لا يوجد إشارة في الموضعين المذكورين من سورة البقرة إلى ما يتحدث عنه المؤلفان. ويتفق المضمون المشار إليه مع نفس الآيتين في سورة النساء. المترجم

مخصص للوقف والأعمال الخيرية الإسلامية. وعلى الرغم من ذلك يجدر بنا أن نذكر ههنا أن الوقف والنظريات المتعلقة بنظرية الشفعة الإسلامية (أي الحق في الأسبقية) صورت في المنظور الاستعماري على أنها أمثلة على قصور الشريعة في تقييد الملكية الخاصة، وذلك على عكس العناصر الرئيسة في منظومة تتسم بالإبداع والمرونة (Messick 2003).

ضمان الحيازة

ضمان الحيازة مطمح، إن لم يكن أحد التوقعات القانونية، للعالم أجمع بما في ذلك المجتمعات المسلمة. ويعني ضمان الحيازة أن حق الوصول إلى الأراضي والممتلكات واستخدامها تقر به مجموعة معروفة من الأحكام، وأن هذا الحق يمكن إعماله. ويمكن إعمال الحيازة بطرق متنوعة بالاعتماد على النظم الدستورية والقضائية والقواعد الاجتماعية والقيم الثقافية، وعلى التفضيل الشخصي كذلك إلى حد ما. ويوفر القانون الإسلامي مثل هذا الإطار الذي يعترف بحقوق الملكية الخاصة وحمايتها، ويضع الحلول للأفراد المحرومين من حقوقهم في الملكية وتشريعات تفرض العقوبات على السرقة . يمكن تصنيف كل معاملة من معاملات الملكية، مثلها مثل الفروع الأخرى من الشريعة الإسلامية والمعاملات الإسلامية، من خلال نظام الأحكام الشرعية الإسلامية على أنها إما واجبة، أو مندوبة، أو مباحة، أو محرمة، أو مكروهة (Hallaq 1997: 40). وحماية حقوق الملكية أمر واضح في الشريعة الإسلامية (Abd Al-Kader 1959). فقد أكد النبي -صلى الله عليه وسلم- على أهمية حقوق الملكية في حجة الوداع حيث أعلن للجماهير المحتشدة: "أَلاَ إِنَّ الْمُسْلِمَ أَخُو الْمُسْلِمِ فَلَيْسَ يَحِلُّ لِمُسْلِمٍ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ إِلاَّ مَا أَحَلَّ مِنْ نَفْسِهِ". ويقول كاديفار (Kadivar 2003) إن الملكية والإسكان يقعان داخل المنطقة الخاصة في الإسلام، ولذا يتم احترامهما وحمايتهما من أي تدخل سواء كان من رجل آخر أو امرأة أخرى أوحكومة.

> بل تتضمن مقاصد الشريعة كما حددها الفقيه الإسلامي المعروف الغزالي (١٠٥٨-١١١١م) "في القمة منها حفظ النفس والمال والعقل والدين والنسل" (Hallaq 1997:112). ويتفق علماء المسلمين بالإجماع على أن هذه هي المعاني الضرورية الخمسة في الشريعة الإسلامية التي "يجب أن يكون لحفظها الأولوية ... [و] أن يكون التركيز على الفرد" (Esposito 1999: 147). بالإضافة إلى ذلك تقدم الشريعة أنواعاً من التعويض للأفراد الذين نزعت ملكياتهم منهم ظلماً بإجراء رسمي (Mayer 1999a: 45; Behdad 1989). ويقول كاتب مسلم معروف آخر هو ابن خلدون (١٣٣٢-١٣٩٥م) أنه يتوجب على السلطان وأنصاره أن يعملوا الأحكام الملزمة للناس، وذلك كي تمتنع العداوات والاعتداءات على الأملاك إذ يقول "العدوان على الناس في أموالهم ذاهب بآمالهم في تحصيلها واكتسابها، لما يرونه حينئذ من أن غايتها ومصيرها انتهابها من أيديهم وإذا ذهبت آمالهم في اكتسابها وتحصيلها انقبضت أيديهم عن السعي في ذلك". فالاعتداء على أموال الناس ظلم.
> (Al-Araki 1983: 148)

هذه هي أهمية حقوق الملكية، حتى إن السرقة في الشريعة الإسلامية هي من ضمن الجرائم التي تقع عليها الحدود (العقوبات)، وهذه العقوبة مذكورة في الآية ٤١٣ من سورة المائدة بالقرآن الكريم.

---

٣ الصواب أن عقوبة السرقة وردت في الآية ٣٨ من سورة المائدة. المترجم

الأراضى الإسلامية وإصلاح الأراضى

يعني تأكيد الإسلام على أن الأمر كله لله (البقرة ١٠٨/٢ ؛ آل عمران ١٩٠٤/٣) وأن الملكية تخضع لمبادىء منصفة تهدف إلى إعادة التوزيع. تلك الملكية الإلهية تصاحبها إشارات قرآنية متكررة توضح أن البشرية جمعاء يجب أن تنتفع بالمصادر الطبيعية. فأصبحت الدولة الإسلامية، بوصفها الجهة المؤتمنة والقائمة على تنفيذ أحكام الله، تحظى "بالملكية" وتمارسها على مساحات كبيرة من الأراضى، مما أدى إلى وجود العديد من تراتيب حيازة الأراضى. علاوة على هذا، يضيف التفاعل بين الرؤية الإسلامية والرؤى العرفية للأراضى أبعاده الخاصة لهذه الجملة المتنوعة من حقوق الأراضى، لا سيما فيما يتعلق بالمفاهيم الجماعية للملكية. ولكن الإطار الإسلامى لا يقتصر على صياغة التنوع في مجال ملكية الأراضى، بل تتوفر فيه عناصر إعادة توزيع هذه الملكية كذلك.

ويتيح الدور المركزي الذى تحظى به الدولة الإسلامية، حيث تعتبر ملكية الأراضي عهدة من الله، استخدام الحجج المبنية على مبادىء إسلامية لإضفاء الشرعية على برامج إصلاح الأراضى. ويشير بون (Bonne 1960) إلى أن مبدأ الأراضي الميرى كان أوسع بكثير من التصورات الغربية الخاصة بالأراضي المملوكة للدولة أو المِلك، لأن ملكية الرقبة (الملكية الاسمية) بقيت للدولة، لكن "التملك وحقوق الانتفاع الشاملة كانت من نصيب الفرد المالك". ويفصل قائلا:

> تنبع فكرة الملكية العليا من قبل الدولة والتى ينتج عنها المبدأ المزدوج للملكية في الإسلام من حقيقة أنه يقر بحقين للتصرف، بعكس القانون الرومانى الذى يفرق بين الملكية وحق الانتفاع: أحدهما بخصوص الأرض نفسها والآخر بخصوص إنتاجها. وعليه فمن الممكن أن يكون البيت مملوكاً لشخص ما، بينما يعود الموقع الذي يقوم عليه لشخص آخر (Bonne 1960: 116).

يستأمن الله إذا الدولة على "الملكية" لصالح المجتمع. وكان الخليفة عمر، وهو من صحابة الرسول، قد ترك "مساحات شاسعة من الأراضى المفتوحة لوجه الله أي للمجتمع الإسلامى، مسترشداً في ذلك بالأفكار القديمة عن الملكية الإلهية. فما ينتج عن الأرض من فائدة هو إنتاج الأرض وهو للإنسان؛ أما رأس المال فهو لله" (Bonne 1960:118). وكما ذكرنا سابقا، يفرض الإسلام على المسلم دفع الزكاة بوصفها واحدة من الأركان الخمسة في العقيدة الإسلامية (القرآن ٩:٦٠). مما يعني أن حقوق الملكية في الإسلام تتضمن عاملا خاصا بإعادة التوزيع، الأمر الذي يتجلي في مؤسسات أخرى كالوقف. ويوضح الماميري (Al-Maamiry 1987: 59) أن الإسلام يعتبر أن "ما يعطى للفقراء هو واجب على الدولة كما أنه واجب على الأغنياء. فهو ليس هدية أو منحة، إنما هو حق مفروض طالما أن هذا الفقير غير قادر على كسب قوته أو أن طرق الكسب ليست باليسيرة عليه." وهذا واضح في العديد من الآيات القرآنية، فعلى سبيل المثال (البقرة/٧٧):

" ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من امن بالله واليوم الاخر والملائكة والكتاب والنبين وءاتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفى الرقاب وأقام الصلاة وءاتى الزكاة."

ويتجلى عنصر آخر من عناصر إعادة التوزيع في الإطار الإسلامى عند التعامل مع أحكام الميراث، فهي تؤلف فئة كبيرة من المستفيدين استفادة واجبة، وتتيح إمكانية

---

٤ هاتان الإحالتان غير دقيقتين كذلك، وهناك إشارات كثيرة لهذا المعنى في القرآن. وفي سورة آل عمران تحديداً يرد هذا في الآية ١٥٤. المترجم

"لتخطيط التركة" للمستفيد كما سيتضح في الفصل الخامس. وتساعد أحكام الميراث القرآنية الثابتة على تقسيم التركات الكبيرة وإنهاء احتكار الأراضي من خلال ضمان حصول عدد كبير من الأفراد على الملكية. بل تتيح هذه الأحكام، إمكانية اشتراك أكثر من شخص في الملكية (Warriner 1948: 64). تتضمن الفصول اللاحقة بحثا في رأي بعض القائلين بأن الشريعة الإسلامية تؤدي إلى وجود حصصٍ من الأراضي غير ذات فائدة. ومع هذا توفر الشريعة الإسلامية بالفعل فرصاً لتعديل ملكية الأراضى والمشاركة في الممتلكات. بالإضافة إلى ذلك، لطالما تفاعلت مفاهيم الملكية الإسلامية مع الأعراف العملية، بحيث شكلت الأرض التي تملكها الجماعات المحلية والأرض المملوكة ملكية قبلية ملمحاً من ملامح البلدان الإسلامية (Warriner 1948: 18; Bonne 1960:117). والمثال على ذلك الأراضي المشاع وهي في الغالب تتعلق بالأرض الريفية الزراعية التي جرى العرف على "إعادة تخصيصها في حصص غير متساوية (على فترات منتظمة) يلحق بها حق تملك عرفي" (Warriner 1948: 19). وبالمثل بحث الفقه الإسلامي في مبدأ المزارعة (المشاركة في المحصول) أي أنه عقد يزرع أحد الطرفين بموجبه أرض الطرف الآخر مقابل نصيب من المحصول. ورغم ذلك أخذ مبدأ المشاع بالتدهور بعد الاستنكار الاستعمارى له وظهور نظم حقوق الملكية الفردية ذات الطابع الليبرالي.

إذن فالمفاهيم الإسلامية للملكية توفر مجموعة من حقوق الأرض كما توفر خيارات في ترتيبات حيازتها. وكما يقول القرعان (Kuran 2003:5):

> خلال القرون القليلة التي تلت ظهور الإسلام قدمت الشريعة الإسلامية عدداً كبيراً من المبادئ والنظم والإجراءات التي تحكم العلاقات المبنية على التعاقد. فكانت هناك أحكام تدعم الملكية المشتركة، كما قدمت أحكاماً كذلك تدعم المشاركة في تجميع الموارد من أجل الأهداف التجارية.

ولطالما سعت الحكومات المسلمة لإضفاء الشرعية على إصلاحها للأراضى أو إجراءات إعادة توزيعها عن طريق المبادىء الإسلامية الأساسية لإعادة التوزيع، أو ما يخرق تلك القوانين- كما في حالة تأميم الأوقاف الإسلامية. ويشير هذا التكييف إلى الاستخدام السياسي أو العملي لنقاط الجدل في الإسلام. فعلى سبيل المثال، نشب خلاف حاد في باكستان بين الحكومة ومالكي الأراضي حول ما إذا كان وضع حد أقصى لملكية الأراضى أو إعادة توزيعها أمراً جائزاً في الشريعة.

عوامل تؤثر على نظريات الأراضي الإسلامية

رغم ذكره المبادىء العامة لحقوق الملكية، لم يفصل القرآن نظم حيازة الأراضي ولا إدارتها ولا آليات حمايتها، تاركاً للأجيال التالية تفصيل هذه الأمور. وفى حياة الرسول صلى الله عليه وسلم (٥٧٠-٦٣٢م) كان التركيزعلى حقوق الملكية كبيرا، حيث كان الرسول وعدد كبيرٌ من صحابته تجاراً ورجال أعمال. ولقد أكد الرسول - صلى الله عليه وسلم - على حق الملكية في خطبة الوداع (عام ٦٣٢م.)، حيث خطب في المسلمين قائلا: "أيها الناس إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام إلى أن تلقوا ربكم كحرمة يومكم هذا ، وكحرمة شهركم هذا... فمن كان عنده أمانة فليؤدها إلى من ائتمنه عليها" انظر (Haykal 1976: 486-7). ومن عهد الرسول إلى وقتنا هذا لم يكتف بالتأكيد على حقوق الملكية ولكنها صارت خاضعة للقضاء كذلك (Hamza 2002:29-30). وفي الحقبة التالية من تاريخ التشريع الإسلامي دعم "الخلفاء الراشدون" الأربعة أبو بكر وعمر وعثمان وعلي (٦٢٣-٦٦١ م). (تلك المبادىء، واهتموا

بتطوير مسح الأراضي، ومنعوا اعتبار الأرض غنيمة حرب، ووضعوا أنظمة منصفة للضرائب على الأراضي. ورغم أنه لا يمكن تعميم الحكم على ما تلا في عهد الأمويين (٦٦١-٧٥٠م.)، والعباسيين (٧٥٠-١٢٥٨م.)، والأيوبيين (١١٧١-١٢٥٠م.)، والمماليك (١٢٥٠-١٥١٧م.)، والصفويين (١٥٠١-١٧٢٢م.)، أو الشيعة الفاطميين (٩٦٩-١١٧١م.) فقد نهض الإسلام دوماً بحقوق الملكية الخاصة بغض النظر عن بعض محاولات تحويل ملكية الأراضي إلى ملكية مركزية (انظر إجمالاً - Humphreys 1995).

إن الفضل في قيام النظم المتطورة لحيازة الأراضي ونظم إدارتها والأسواق النشطة الخاصة بها يعود كما سنوضح لاحقاً في الفصل الخاص بحيازة الأراضي والإصلاح في الإسلام إلى السجلات والقوانين التي تنتمي إلى الفترة العثمانية ١٢٨١-١٩١٨ م. (انظر Inalclk 1969; Islamoglu-Inan 1987). أما القوانين الحديثة لتنظيم الأراضي، فهي مشتقة، جزئيا على الأقل، في معظم أنحاء العالم الإسلامي السني من تصنيفات الأراضي في الشريعة الإسلامية الكلاسيكية قوانين الأراضي العثمانية التي جُلت بقانون الأراضي العثماني لعام ١٨٥٨م (انظر Jorgens 2000) والذي تمت صياغته وتشويهه من خلال التفاعل مع الجهات الاستعمارية. وكما سنوضح بالتفصيل لاحقا، كان للروايات التاريخية تأثير على تطور النظم المعاصرة لحيازة الأراضي في البلدان المسلمة. تلك الروايات تفسر سبب استمرار المفاهيم التقليدية في الشبكة المعاصرة لحيازة الأراضي، كما أنها توفر رؤىً لإمكانية وجود أدوات مبتكرة ولكن أصيلة لتحسين الوصول إلى الأراضي. وبالمثل لا يبين التاريخ الإسلامي لمؤسسة كمؤسسة الوقف اتصالها الوثيق والمستمر بالمناظرات الحالية حول إصلاح الأراضي فحسب، وإنما يبين أيضاً إمكانية مساهمتها في هذا النقاش. وكانت فترات معينة - ومن ضمنها فترات الاستعمار وبعض الأحداث التاريخية المحلية المميزة - هي من ضمن العوامل التي أثرت في تطور النظم المعاصرة للأراضي في مختلف البلدان المسلمة.

وعلى الرغم من هذا، لا يمكن تعميم أو ربط حقوق الملكية في البلدان ذات الأغلبية المسلمة، وعددها ٥٧ بلداً، بالتأثير الديني أو التاريخ فحسب. فهذه الحقوق أيضاً قد نتجت عن الظروف والاختيارات الاقتصادية المعاصرة. وكانت بعض البلدان المسلمة أسرع من البلدان الأخرى في الاستجابة للنداءات بالتحرير الاقتصادي أو في التأقلم مع تحديات العولمة، وهو رد فعل يتحدد بدوره عن طريق مجموعة متنوعة من العوامل التي تتضمن السياق الاجتماعي والسياسي والديني والتاريخي الخاص بالبلد. ولقد حلل العديد من الكُتَّاب الأداء الاقتصادي لأجزاء من العالم الإسلامي، مثل العالم العربي (Rivlin 2001). وفي عام ١٩٤٨ حذر وارينر (Warriner) مسبقاً من وجود حاجة ملحة لإيجاد أشكال جديدة من الحيازة في الشرق الأوسط لمكافحة الفقر الناتج عن ارتفاع الكثافة السكانية والتوزيع غير المنصف للأرض وانخفاض الإنتاج (١٩٤٨:١٢٠). ولا تقتصر تلك التحذيرات على العالم الإسلامي ولكن، طبقاً لبحث في الاقتصاد الأخلاقي في الإسلام، ربما أدت الروابط الوثيقة بين البلدان الإسلامية والتطورات الاقتصادية بين البلدان إلى توترات واضحة ومستمرة (معهد الدراسات الدولية ١٩٩٨).

ولطالما كان التقارب بين الشريعة الإسلامية والعرف ملمحاً خاصاً من ملامح تطور القوانين والممارسات فيما يتعلق بالأراضي في البلدان الإسلامية. والأرض أحد الأصول الأساسية فهي المأوى ومنها يخرج الطعام، كما تقوم الكثير من الأنشطة عليها (إدارة التنمية الدولية ٢٠٠٢). ولكن قيمة الأرض غالباً ما تتجاوز ذلك. فالأرض بالنسبة للشعوب الفقيرة على سبيل المثال ركيزة أساسية في معيشتهم لأنها تمتزج بالقيم المقدسة المتوارثة عن الأجداد، وبالتالي غالبا ما يكون بيع الأرض أو المساومة عليها خياراً غير مقبول بالمرة. وقد حظيت الأرض في المجتمعات المسلمة أيضاً بالعديد من المعاني والإشارات الثقافية. ويشير

حسيني وبيضون (Husseini and Baidoun 2001) في كتاباتهما حول سياق المجتمع العربي الفلسطيني إلى أن الأرض تاريخياً هي أكثر الأصول قيمة بالنسبة للعرب، كما أنها ركيزة لعزة أنفسهم وشرفهم. الأرض عند العرب رمز، وهي جزء من هويتهم العائلية والقبلية والقومية والدينية. وفي العديد من المجتمعات، يتخذ المسلمون أسماءهم من الأرض التي أتوا منها. وتعني لفظة مِلك أو مُلك عند الحديث عن الأرض أكثر بكثير من معنى الملكية الشخصية؛ إنها المسكن الأبدي في حياتهم الدنيا. وعلى الرغم من هذا، يشير بركات (Barakat 1993:55) إلى أن أهمية الملكية الرسمية للأرض تختلف من الفلاح إلى البدوي، على الرغم من أن كليهما ينتفع بالأرض:

يستمد الفلاحون هويتهم من الأرض وحياة القرية، وعلاقتهم بالأرض جزء لا يتجزأ من أواصر القرابة الحميمة التي يعتمدون فيها على بعضهم البعض. ويكمن الفرق بين البدوي والفلاح في علاقة الأخير بالأرض بدلاً من صلات القرابة. يرى البدوي الارتباط الشديد بالأرض مصدراً للذل والمهانة. فالبدو يتعالون على الفلاحين ويرون أنهم عبيد الأرض وعبيد من له السيطرة عليها. أما الفلاحون فيسعون - على العكس - وراء الأرض ويعتبرونها جزءاً من كرامتهم.

وحتى داخل الجماعات المحلية، تلعب عوامل أخرى مهمة مثل العائلة والقرابة دوراً مهماً في تحديد عمل حقوق الملكية وتأثيرها. فعلى سبيل المثال، يكمن الفهم الأمثل لحق المرأة المسلمة في الحصول على الملكية - كما سيتم تفصيله لاحق - في ديناميكيات العرف والعائلة وصلة القرابة وبنية الملكية نفسها. وعادة ما تجتمع التفسيرات المتحفظة للشريعة الإسلامية وهياكل/ممارسات العرف/التقاليد فتقلل من حق المرأة في الملكية أو تنسفه تماماً (Doumani 2003; Moors 1999). وغالبا ما تواجه الفئات الضعيفة من الناس مثل مالكي الأرض بوضع اليد وسكان الأحياء الفقيرة والاقليات والمهاجرين والأطفال صعوبة شديدة في الحصول على حقوقهم في الأراضي. ولذا، فإنه لمن الضروري تحديد المضمون الحقيقي للقواعد الإسلامية لتمييزها عن الأعراف المهينة أو الذكورية حيث ينطبق ذلك.

إدارة الأراضي والحوكمة الجيدة

إن العلاقة بين الحوكمة الجيدة والسياسة ذات الكفاءة الخاصة بالأرض علاقة وطيدة؛ فتلك العلاقة هي التي ساقت المبادرات الدولية من برنامج الأمم المتحدة الإنمائي (UNDP) والبنك الدولي وصندوق النقد الدولي (IMF) وموئل الأمم المتحدة (UN-HABITAT). فيقال إنه في وجود الحوكمة الفاعلة، وعندما يجتمع العمل والحكومة والمواطنون بوصفهم شركاء فإنهم سيعملون على بناء اقتصاد أقوى ومجتمع أفضل وسياسة أكثر تأثيرا. وتؤكد الأهداف الإنمائية للألفية التابعة للأمم المتحدة على أهمية الحوكمة بوصفها جزءًا مهما من بيئة تمكن التنمية وتستمد من المفردات المألوفة لحقوق الإنسان السياسية والمدنية. وتشير الحوكمة الجيدة إلى وجود عمليات اجتماعية وسياسية واقتصادية تقوم على المشاركة والشفافية والمساءلة، كما أنها تشير إلى وجود تفاعل وحوار بين ممثلي الدولة وغيرهم. ورغم هذا، أفاد تقرير التنمية البشرية في البلدان العربية لعام ٢٠٠٤ بأن وضع الحرية والحوكمة الجيدة في العالم العربي يتراوح ما بين قاصر وشديد القصور. وعلى الرغم من التحسن المتقطع في وضع حقوق الإنسان في بعض البلدان العربية فإن الصورة العامة لحقوق الإنسان في العالم العربي تبدو قاتمة وآخذه في التدهور (UNDP 2004).

ترتبط مشكلات إدارة الأراضي التي تواجهها البلدان المسلمة بضعف الديمقراطية دون أدنى شك. ولكنها تنشأ كذلك من سوء استخدام الموارد المحدودة ومن الهيئات غير ذات الكفاءة. وفي العديد من المجتمعات - سواء كانت مسلمة أو غير مسلمة - تعتبر الأرض وسيلة للمحاباة والفساد السياسيين. وعندما تتعقد إدارة الأراضي أو تختل، ينتشر الحصول على مزايا ريعية على حساب الفقراء (DfID 2002). ولقد أتت ورشة عمل برنامج الشرق الأوسط وشمال أفريقيا التابع للبنك الدولي (MNA) والتي أقيمت ببيروت بخصوص الحوكمة بنتائج تلقي الضوء على عدد من الجوانب. فهذه النتائج تتحدى "رسالة" تقرير التنمية البشرية في البلدان العربية لعام ٢٠٠٢ القائل بأن المنطقة استثنائية أو أن مشاكل الحوكمة فيها تختلف من الناحية النوعية عن مشاكل المناطق الأخرى. بالإضافة إلى هذا، تؤكد تلك النتائج عدم وجود ما يسمى بنموذج حوكمة "عربي" أو "إسلامي." فالإسلام ليس عاملا أساسيا في تحديد نوعية الحوكمة، ولا يختلف بطبيعته مع الحوكمة الجيدة (البنك الدولي 2002؛ انظر أيضاً Grant and Tessler 2002).

ولكن لابد من الاعتراف بأن كثيرًا من الكتابات المتعلقة بالإسلام تدور حول الدولة الإسلامية بوصفها ماضيًا خياليًّا أو مستقبلًا مثاليًا. ولقد ناقش عدة معلقين مفهوم الدولة الإسلامية وحدودها في العالم المعاصر (Ayubi 1995; Zubaida 1993). ومهما اختلفت توجهات الحكومات الإسلامية فإنها دائما ما توظف مبررات إسلامية لشرعيتها السياسية ولبقائها بشكل روتيني (Esposito 1987:239). ولكن لا مجال للشك في تأثير العدل والشورى الراسخ في الوعي الإسلامي والعمل الإداري (Rosen 2000). ولا يظهر هذا التأثير في الفكر المعاصر والمتحرر فحسب، بل في أعمال النهضويين المسلمين مثل حسن البنا وأبو العلا المودودى وسيد قطب كذلك.

برز مبدأ المساءلة بالمعنيين الديني والدنيوي - خصوصاً فيما يتعلق بسوء استخدام السلطة والفساد- مراراً وتكراراً في الكتابات الإسلامية. وبهذا تكون تلك المفاهيم والمثل راسخة في الوعي الإسلامي وتحتاج لأن توظف في القضايا المتعلقة بإدارة الأراضي بشكل أكبر. وعلى عكس القائلين بأن الإسلام والديمقراطية لا يتفقان (Kedourie 1994) تؤكد العديد من الدراسات العكس، رغم وضوح الاختلاف بين النموذجين الإسلامي والغربي (Abed 1995; Al-Suwaidi 1995). تقول برومبرغ (Brumberg 2002) أن الشرق الأوسط شهد خلال العقدين السابقين "تحولا" نقله بعيدا عن التسلط. ولكن يبدو أن المنطقة آخذة في الرجوع إلى حالة التسلط. ويقول زكريا (Zakaria (1997) إن مجرد الحق في التصويت لايكفي، إنما يجب النهوض بالديمقراطيات الليبرالية التي تكفل للمواطن الحماية من الداخل. فسجل الدول المسلمة عموماً يعج بالمشكلات المتعلقة بالحوكمة المنفتحة أو الجيدة، ولكن كما يقول أحمد (Ahmad 2004) تحظى الدولة في العالم الإسلامي غالباً بوضع احتكاري، وبالتالي بسلطات مطلقة تسيطر من خلالها على منتقديها في وسائل الإعلام أو في استطلاعات الرأي.

ركزت العديد من الكتابات على المجتمع المدني الإسلامي التقليدي والمعاصر (al-Ghannouchi 2000; Sajoo 2002). فالمجتمع المدني الإسلامي التقليدي يخالف من خلال منشآت مثل الوقف (Hoexter 2002) النماذج المستوحاة من الغرب في الهيكل والنطاق، هذا على الرغم من وجود عدد من الفضاءات الإسلامية والعلمانية التي أحدثها المجتمع المدني في أجزاء مختلفة من العالم الإسلامي. وبعيداً عن قيود الدولة على عمل المنظمات غير الحكومية في العديد من الدول المسلمة، لا تزال هذه المنظمات تواجه معضلات نظرية تتعلق بمدى امتثالها للمعايير والمنهجيات العالمية وعلاقتها بالإسلام، الأمر الذي غالباً ما

يؤثر على مكانتها لدى الحكومة والمجتمع (Al-Sayyid 1997). ولكن المجتمع المدني يكتسب أرضاً جديدة في معظم أجزاء العالم الإسلامي، كما أنه يكسب صوتاً أقوى يتناسب مع عدم قدرة العديد من الدول المسلمة على تلبية احتياجات شعوبها والتأقلم مع "متطلبات الاقتصاد العالمي واقتصاد العولمة الذي ينمو بشكل مستمر (Sahliyeh 2000)". وقد أدى تناقص سلطة الدولة بسبب وسائل الإعلام وثورة الإنترنت إلى تنشيط المجتمع المدني، وهو ما يتجلى في صور مختلفة كالمنظمات الدينية والخيرية.

وغالباً ما يتوجه نشاط الحركات الإسلامية نفسها إلى "التوصل إلى صيغة سياسية واجتماعية أصيلة وقابلة للتطبيق تجمع بين الحداثة وأصالة التاريخ (الإسلامي) و القيم (الإسلامية) لهذه الحركات ... كما ينشد نشاط الحركات الإسلامية أيضاً توضيح أصالة الهوية الإسلامية بشكل أكبر" (Esposito 1987:152). وفي سياق التحول الحضري يشير باومان وجرين (Bowman and Green 1997: 253) إلى أن الإسلام يمكن يكون مصدراً مهماً للتعبئة السياسية للجماهير عندما تؤدي الظروف الصعبة في العديد من مدن المنطقة إلى انتشار حالة من السخط السياسي .... وهنا تصبح الجماعات الإسلامية قادرة على تعبئة سكان الحضر على أساس أن الحكومة تعجز عن تقديم الحلول الفعالة للعديد من المشكلات التي أفرزها النمو الحضري الشامل. وعادة ما تصور هذه الجماعات الإسلامية نفسها في صورة البديل الحيوي للنظم السياسية السائدة التي لا تتفاعل مع أفراد الشعب بقدر ما تقمعهم. إذن فالعلاقة بين التحول الحضري الشامل وحركات المعارضة السياسية قد يتخللها عنصر آخر هو التعبئة الدينية السياسية للجماهير.

وكما يقول باومان وجرين (Bowman and Green 1997) أصبح للجماعات الإسلامية دور مهم يتمثل في توفير الإغاثة، ويستشهد الكاتبان بالمساعدات التي تقدمها هذه الدول بعد الكوارث الطبيعية، كما كان الحال بعد الزلزال الذي دمر جزءا من القاهرة، وبعد أن فشلت الحكومة المصرية نفسها في الاستجابة بشكل فاعل. لذا فمدى فعالية الدور الذي تلعبه المنظمات الدينية والخيرية فيما يتعلق عامةً بالحاجة إلى توفير مساكن وبنية تحتية آمنة وملائمة للمقيمين في العديد من مدن العالم المسلم أمر يستحق قدراً أكبر من الاهتمام، وسوف نناقشه بتوسع في الفصل السابع الذي نركز فيه على الأوقاف والأعمال الخيرية في الإسلام.

الإدارة العثمانية للأراضي

يقدم التاريخ العثماني نموذجاً موسعاً لتطبيق المبادىء المتعلقة بالأرض في الإسلام في سياقات بعينها، مما يوفر دروسًا قد تفيد في الجدل المعاصر. فبحلول منتصف القرن السادس عشر كان العثمانيون قد سيطروا على العديد من بلدان الشرق الأوسط وشمال أفريقيا وأوروبا الشرقية، كما طوروا على مدار معظم القرون الستة التي استمر فيها حكمهم نظاماً صارماً لإدارة الأراضي قام على المبادىء الإسلامية والمبادىء المحلية. ومع اختلاف أوقات الفتوحات وظروفها، أدمجت تطبيقات المبادئ البيزنطية والمملوكية والتركية والمجرية تدريجياً مع تقاليد البلدان الأخرى فيما يتعلق بالأراضي. وأصبحت الأراضي المفتوحة أراضي عشر (نتاج ضريبة إجبارية على محاصيل الأراضي)، نظرياً بينما خضعت الأراضي التي تُركت لصاحبها الأصلي لضريبة الخراج. وعادة ما تحمل ضريبة الخراج - وهي ضريبة تفرض على غير المسلمين بنسبة أكبر من العشر - معنى مشابهاً للجزية (تعني كلمة "الجزية" في اللغة العربية "التعويض" حيث إن غير المسلمين يعفون من أداء بعض الالتزامات مقابل دفعهم

للجزية). وقد استوحيت العلاقات التي تربط بين أصحاب الأراضي والدولة أو بين الفلاحين وأصحاب الأراضي أو بين الفلاحين والدولة أو العلاقات التي تتعلق بزراعة الأراضي الموات من المبادىء الإسلامية. ولا زالت هذه العلاقات موجودة في التصنيفات المعاصرة للأراضي في العديد من الدول بعد انتهاء الحكم العثماني فيها، على الرغم من التعديلات التي أجريت على هذه العلاقات في فترتيّ الاستعمار وما بعده. وحتى اليوم تستخدم سجلات الأراضي العثمانية في المعاملات الخاصة بالأراضي في العديد من البلدان.

وكانت الإدارة العثمانية للأراضي تنبع إلى حد كبير من المصالح الخاصة بالإيرادات والضرائب، على الرغم من أن هذه المصالح كان لها تبعاتها على الهيكليات الاجتماعية وهيكليات الأراضي (Cosgel 2004). وعادة ما كانت إدارة الأراضي تتم من خلال شبكات مدروسة من القوانين والإرشادات. فكانت الإقطاعيات تُعطَى للجنود مقابل أجرة ثابتة عندما تكون إيرادات الدولة محدودة ولكن لا يترتب على هذه الإقطاعيات حقوق قانونية أو حق التوريث. وفي عهد السلطان سليمان القانوني كانت أراضي الدولة العثمانية تنقسم إلى 36 مقاطعة إدارية، وكانت الإقطاعيات على اختلاف مساحاتها تخضع لحكم ديرلك يعينه السلطان وله موازنته الخاصة. كان الديرلك أيضاً يتولى جمع الضرائب وتوزيع الأراضي كما كان من الممكن أن يعزل إذا ثبتت عدم كفاءته (Biyik and Yomralio 1994). وعلى الرغم من الطبيعة المركزية للبيروقراطية العثمانية فيما يخص الأراضي والإيرادات تحتاج المساحات الشاسعة من الأراضي إلى قدر أكبر من الإدارة المحلية.

وفي القرن السابع عشر ومع تداعي الدولة العثمانية، ظهرت الالتزامات (Iltizams) (المزارع التي تفرض عليها الضرائب) حيث يتولى الملتزمون (Multazims) (وهم الأعيان الأغنياء) مسئولية جباية إيراد الأراضي لحساب الدولة لمدة عام مقدماً. وبالتالي كان جوهر نظام الالتزام متمثلاً في تأجير حق جباية الضرائب المفروضة على أراضي الدولة (Baer 1962). وكان يُسمح للملتزمين بالاحتفاظ بجزء من الضرائب مقابل تحصيلها بنسبة أكبر قليلاً من قيمتها الحقيقية. ولكن أسيء استغلال هذا النظام، ومع مرور الوقت كان حق الالتزام يتجدد روتينياً، بل ويمتد مدى الحياة للملتزمين الذين أصبحوا يتعاملون مع الأراضي كما لو أنها من ضمن ممتلكاتهم الخاصة. ولكن في عام ١٨١٣ أعاد محمد علي نائب السلطان العثماني في مصر النظام المركزي لتقييم الأرض والتحكم فيها باعتبارها وسيلة لزيادة إيرادات الدولة، فمنع الوسطاء وأسس علاقات مباشرة مع الفلاحين الذين كان لهم أهمية خاصة في جدول أعماله الاقتصادي (انظر2005Pennell). وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر، نمت القوة الاقتصادية والسياسة لدى طبقة ملاك الأراضي نتيجة إنهيار نظم الاحتكار التابعة للدولة وانتهاء العمل بالقانون العثماني الخاص بملكية الأرض (الذى سُن في أربعينات القرن التاسع عشر) وأيضاً نتيجة الأزمة المالية التي حلت بالدولة العثمانية (والتي أدت إلى ضرورة بيع الأراضي المملوكة للدولة إلى الأفراد) وإنشاء مجلس شورى النواب في عام ١٨٦٦م. (Moaddel 2002).

وقد رسَّخت التجربة العثمانية في مجال إدارة الأراضي - حيث اشتُقت هذه التجربة نظرياً وجزئياً من المبادىء الإسلامية ولكنها في ذات الوقت كانت مشروطة باعتبارات اجتماعية وسياسية أخرى - وحقائق عدة. أول هذه الحقائق أن الأرض الملك أصبحت متركزة في أيدي طبقة ملاك الأراضي، أما الفلاحون فكانت فرصهم في الوصول إلى الأراضي محدودة، وإن كانت أكيدة في ذات الوقت مثل الوصول إلى الأرض عن طريق استصلاح الأرض الموات. ثاني هذه الحقائق أن الأراضي الميرية اتسمت بالمركزية على الرغم من ظهور مصالح وحقوق للوسطاء والفلاحين. ثالث هذه الحقائق أن كلاً من سجل المساحة لغرض التسجيل العقاري

وجمع الضرائب يشير إلى أن المبادىء الإسلامية لا تقلل من فعالية نظم إدارة الأراضي. و تتمثل الحقيقة الرابعة في تحديد أنماط الاستيطان في الأراضي بوفرة المياة وطبيعة نظام الري. والخامسة في أن دور الدولة تجاه الأراضي لم يتسم بالجمود وإنما اتسم بالتنوع و التطور. فالتجربة العثمانية في مجال إدارة الأراضي - وهي تجربة وليدة عصرها - مرت بالعديد من المراحل التي طبِّق فيها نظام المركزية تارة ونظام اللامركزية تارة أخرى. وأخيراً لا يسعنا إلا القول أن الإدارة العثمانية للأراضي لعبت دوراً مهماً في النظم المعاصرة لتسجيل الأراضي، و هذا ما سوف نناقشه لاحقاً.

الإسلام وسجلات المعلومات المساحية للأرض وتسجيلها وحقوق ملكيتها

يمثل تطوير نظم ملائمة لسجلات المعلومات المساحية للأراضي واحداً من التحديات الهامة التي تواجه إدارة الأراضي، وهي النظم التي تتيح تقديم المعلومات الضرورية وتوضيح الحقوق القانونية فيما يتعلق بتسجيل الأراضي. وتعتمد مبادرة التسجيل العقاري لعام ٢٠١٤ على مفاهيم قديمة حيث تبحث المبادرة عن نظام عصري متكامل يقدم وصفاً دقيقاً لجميع الشروط القانونية التي تسري على أية قطعة أرض بما فيها كل الحقوق والقيود العامة. ومع ذلك - وكما يقول فان دير مولين (Van der Molen 2003) - هناك "اختلافات مهمة" تتضح في ترتيبات السجلات المساحية للأراضي التي تطبق حالياً أو ستطبق في المستقبل القريب في حوالي من ٣٠ إلى ٥٠ دولة تستخدم أنظمة مناسبة لإدارة الأراضي، ولكن لن يكون لدى حوالي ١٤٠ إلى ١٦٠ دولة أخرى الوقت الكافي للاستعداد لتطبيق مثل هذه الأنظمة. ويقر الإعلان المشترك الصادر عن الاتحاد الدولي للمساحين (FIG) في الأمم المتحدة والمعني بإدارة الأراضي من أجل التنمية المستدامة و إعلان باتهورست بالطبيعة متعددة الأبعاد والمتطورة للأعمال الخاصة بالتسجيل العقاري للأراضي وتعدديتها (Williamson and Grant 2002). ومن الجدير بالذكر أن مجموعة العمل في اللجنة السابعة التابعة للاتحاد الدولي للمساحين (FIG) (اللجنة المعنية بالتسجيل العقاري للأراضي وإدارتها) تضم ممثلين عن الجزائر ومصر والأردن وماليزيا وتركيا من بين الأعضاء. وبعيداً عن اعتبار مفهوم التسجيل العقاري للأراضي مفهوماً غربيًا، وجد أن التسجيل العقاري كان معمولاً به في عهد الرسول محمد - صلى الله عليه وسلم - عندما وُضعت علامات من الأحجار على الأراضي المملوكة مجتمعياً خارج مكة بناء على اقتراحه (El Ayachi et al. 2003). كما كانت عادة تسوير الأراضي الموات (الأراضي البور) من العادات المنتشرة لضمان الحقوق. وكانت سجلات الأراضي ضرورية في الدول المسلمة في المراحل التاريخية اللاحقة لحل النزاعات حول الأراضي (غالباً) والتي تنشأ فيما بين الأطراف الخاصة، كما أنها كانت ضرورية لتلبية احتياجات الدولة من المعلومات حول الإيرادات (Larsson 1991).

وقد أدرك الحكام العثمانيون أهمية المعلومات الخاصة بالأراضي وإدارتها عن طريق المسح الدوري ومراجعة الإيرادات المتوقعة من الضرائب (Cosgel 2004). ولقد انتعش نظام تسجيل الأراضي في فترة الحكم العثماني خصوصاً في الفترة ما بين عاميّ ١٥٣٤-١٦٣٤م، كما احتوت القيود الشاملة لمعلومات الأراضي (Kuyud-u Hakani) جميع المعلومات المتاحة حول الأراضي. فاحتوت تلك السجلات على أسماء القرى والمزارع وأسماء المالكين والدخل السنوي من الأراضي وتصنيفات الأراضي وحدودها المسموح للجميع باستخدامها والموارد الطبيعية الموجودة فيها، كما تضمنت هذه السجلات السكان والضرائب المدفوعة. بل إن

هناك دليلاً لتسجيل الأراضي عرف وقتها باسم (Kanunname-i Kitabet-i Vilayet) وهو متوفر في الأرشيف العثماني. وبالإضافة إلى هذا كان هناك العديد من الكتب التي تحتوي على تفاصيل أكثر فيما يتعلق بتملك الأراضي في ضياع بعينها، مثل مواصفات حدود الأراضي التي تم بموجبها إعطاء شهادات ملكية وحيازة هذه الأراضي والمحاصيل للمالكين (Biyik and Yomralio 1994).

وعلى الرغم من المدى الواسع لعمليات تسجيل الأراضي في العصر العثماني لم يكتمل تسجيل جميع الأراضي العثمانية، ولكن ميزة التجربة العثمانية للتسجيل العقاري للأراضي أنها أدت إلى امتلاك دولة مثل مصر لإحصائيات شاملة حول الأراضي منذ عام ١٩٠٧، وتحسنت دقة أساليب جمع هذه الإحصائيات تدريجياً (Baer 1962: 71). وفي فلسطين، استخدمت إسرائيل الأساس القانوني لقانون الأراضي العثماني كإطار للمساعدة في تأميم الأراضي الفلسطينية (Kedar 2001). ويتجلى التأثير القوي الذي يتمتع به التراث العثماني في أن مكتب تسجيل ملكية الأراضي في إسرائيل ما زال يطلق عليه اسم مكتب "الطابو" كما أن شهادات تسجيل ملكية الأراضي لا تزال تعرف بأوراق "الطابو" أيضاً حيث إن لفظة "الطابو" ذات أصل عثماني. وقد مرت العديد من البلدان المسلمة التي وقعت تحت الاستعمار بنظام التسجيل العيني للأراضي والمعروف بنظام تورنت (Torrens System) أو برامج مماثلة لحقوق ملكية الأراضي. وتوضح تقارير الاتحاد الدولي للمساحين (FIG) أن البلدان المسلمة مثل الأردن والجزائر والمغرب لها نشاط ملحوظ يتعلق بالتحضير للتسجيل العقاري للأراضي، وعادة ما يصاحب هذا النشاط دعم دولي. وقد تلقت العديد من البلدان المسلمة مثل اليمن والبلدان ذات الأقليات المسلمة مثل الفلبين دعماً مكثفاً لمشروعات حقوق ملكية الأراضي والتي حظيت بأنواع مختلفة من النجاح. وفي البلدان المسلمة تختلف الاتجاهات التي تتعلق بسجلات المعلومات المساحية للأراضي وحقوق ملكيتها، ولكن ليس في الإسلام ما يمنع محاولات تسجيل الأراضي، بل العكس صحيح.

التخطيط الحضري الإسلامي

يشكل التحول الحضري السريع وما يصاحبه من مشاكل تحدياً كبيراً في مدن الشرق الأوسط والمدن الإسلامية الأخرى. وإشارة لما ينتج عن تزايد السكان والفقر والسياسة من مضاعفات في المناطق الحضرية يطرح بونين (Bonine) سؤالاً يقول فيه "هل المدن في الشرق الأوسط مستدامة؟" (١٩٩٧:٣٣٩). أما هانا (Hanna) فتحاكي تجربة سانتوس (Santos) في تناول موضوع المستوطنات العشوائية (Favelas) في البرازيل والتي لا تتبع الأجهزة الرسمية في البلاد (Santos 1995)، و ذلك عندما ناقشت مشكلة الإسكان في مصر والتي هي آخذة بالتفاقم بسبب الهجرة من الريف إلى المدينة، حيث:

عندما لا تضع الحكومة - في أي مكان في العالم - خطة تهدف لتلبية الاحتياجات الأساسية لشعبها، يبحث [أفراد الشعب] عن طرق و وسائل لإشباع احتياجاتهم الأساسية. فيتصرفون في حدود مواردهم المالية... ولا توجد خطة واضحة للتحكم في هذا التدفق أو توجيهه للتصرف الصحيح، كما لا توجد خطة لحل مشكلة الإسكان التي يواجهها هؤلاء القرويون (١٩٨٥: ٢٠٦).

وتتشابه العديد من مشكلات الإدارة الحضرية في البلدان المسلمة مع المشكلات التي تواجهها البلدان غير المسلمة، ولكن تظل هناك أبعاد اجتماعية ودينية لهذه المشكلات حيث أن مفاهيم التخطيط الإسلامية أحدثت جدلا كبيراً حول التخطيط. فمنذ

عام ١٩٨٠ انضمت منظمة العواصم والمدن الإسلامية (OICC) - وهي منظمة عالمية غير حكومية وغير ربحية - لمنظمة المؤتمر الإسلامي (OIC). وتضم المنظمة ١٤١ مدينة في ٥٤ بلدا تتبع لمنظمة المؤتمر الإسلامي (OIC) المنتشرة في القارات الأربع: آسيا وأفريقيا وأوربا وأمريكا الجنوبية. وتتركز أنشطة المنظمة على تحقيق أهدافها في إطار التنمية المستدامة للمستوطنات البشرية. كما تصدر المنظمة مجلة نصف سنوية بعنوان العواصم والمدن الإسلامية، كما أصدرت هذه المنظمة من خلال حلقاتها الدراسية العديد من الكتب التي تتعلق بالإسكان والبيئة والتخطيط الحضري.

ويواجه التخطيط الحضري المعاصر الكثير من التحديات - ما بين مدى التخطيط وطبيعته - كما يواجه العديد من عمليات تحديد الموارد والتي ربما لم تمر بها المجتمعات التي لم تطبق الحداثة بعد. ويبدو أن المبادىء العلمانية الحديثة فيما يتعلق بكفاءة التخطيط تضع المفاهيم الإسلامية موضع شك. ومع ذلك، يوجد في جعبتيّ التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية الكثير مما يقتدي به مخططو المدن والمهندسين المعماريين. فقد كانت المجتمعات الإسلامية مجتمعات حضرية إلى حد كبير؛ فعادة ما تعتبر المدينة - التي أُسس فيها أول مجتمع إسلامي والتي كان بها أول تطوير للأنشطة التخطيطية على يد الجيل المعاصر للنبي - هي النموذج الإسلامي للحضر. وقد أولت الكثير من الدراسات الغربية المعنية بالمناطق الحضرية الإسلامية وبالهوية الاجتماعية والدينية اهتماماً كبيراً للمسجد والسوق بوصفهما مركزين للتنسيق في المدن الإسلامية. وذلك بالتناظر مع نموذج المدينة الهيلنية (اليونانية القديمة) (von Grunebaum 1955: 145). ومع ذلك، لعب الوقف دوراً مهماً في تجسيد معنى المساحة المتاحة للاستخدام العام (Ehlers 1992، Bonine 1987). ويوضح لابيدوس (Lapidus) المضاعفات الناجمة عن التحول الحضري في العالم الإسلامي ويشير إلى الطريقة التي جعلت من صلة القرابة والروابط المجتمعية (المبنية على المفهوم التوحيدي للأمة أو المجتمع) والوعي الديني عوامل يتحدد بها التطور التاريخي للمدن الإسلامية (1973: 6-33). وعلى سبيل المثال تعمل تلك الدراسات على شرح أهمية الخصوصية في أماكن مثل أفنية القصور و المساجد أو مثل الأماكن المخصصة للرجال كالحمامات العامة. ويشير الأسعد (Al-Asad 1997: 63) إلى أن المخططين - في محاولاتهم للتخفيف من حدة المشكلات المعاصرة في المدن الحديثة - "يجب أن يعتبروا كل مدينة كياناً يزيد من الاحتفاظ بالذكريات وينمي الإحساس بقيمة المكان. [و] أن يتحروا الحساسية عند تناول الموضوعات النفسية والتاريخية والقضايا الثقافية ككل."

وبمعرفة ما يتميز به المعمار الإسلامي من روعة يصبح من السهل تخيل شكل المدينة الإسلامية في صورة رومانسية حيث الشوارع الواسعة المصطفة بالأشجار والمزينة وبالنوافير والأسواق غير التقليدية والأماكن العامة والخاصة الواضحة للعيان. ويقال إن المهندسين المعماريين ومخططي المدن المعاصرين يساهمون في إضفاء المثالية على هذا النموذج العربي الإسلامي بما يؤدي إلى تحييد الاختلافات الدينية والمحلية التي شكلها التاريخ الإسلامي نفسه. (Fuccaro 2001). ويحذر بونين (Bonine 1979: 223-4) في كتاباته عن المدن الإيرانية من فكرة وحدة "نموذج المدينة الإسلامية؛" فالمدن الإسلامية متنوعة بشكل كبير. وتسرد أبو اللغد (Abu-Lughod 1987) قائمة من المتغيرات التي تؤثر على المدن الإسلامية ومنها الطابع الإقليمي والفصل بين الجنسين والجوار. ولكنها ترفض التعميمات الواردة حول المدن الإسلامية في الدراسات الفردية غير المكتملة و تعتبرها قراءة خاطئة "ذات طابع استشراقي." وتسأل أبو اللغد" لماذا يتوقع الناس أن المدن الإسلامية يجب أن تكون متشابهة، وكيف؟" (١٩٨٧:١٦٠).

تغيرت مواصفات المدن الإسلامية التقليدية - والتي تتنوع هي نفسها بسبب العوامل الاجتماعية والثقافية- على مر السنين خصوصاً في الوقت الحاضر. حيث يرى أبو دية (Abu-Dayyeh 2006) أن في الأحياء التقليدية التي نجت من هجمة الحداثة، حفز الوقف وعمليات توريث الأراضي التطور إلى حد ما، ولكنه هذا التطور كان بطيئاً ومتفاوتاً. ولهذا من الممكن أن توفر إعادة الاهتمام بالنظم الإسلامية للتخطيط نموذجاً بديلاً وشاملاً للمدن الإسلامية أو لا توفره، وهذا يتطلب انتباهاً أكبر. فكان من المستحيل على المبادىء الإسلامية التقليدية التي تتعلق بالأرض أن تتنبئ بالتحديات الخاصة بالتحول الحضري أو النزاعات على الأرض أو الاستخدامات الجديدة لها، إضافة إلى صعوبات الوصول إلى الأرض وضمان الحيازة. حيث يتم التوصل لهذه المبادئ من الناحية الفقهية بالاجتهاد، ولكن من الناحية السياسية تتوفر للدولة التي تخضع للمبادئ الإسلامية قدر كاف من الحرية لتوجيه سياستها الخاصة بالأرض من أجل تحقيق صالح المجتمع عن طريق المصلحة العامة. ويمكن التصدي لقضية الحقوق الخاصة بغير المالكين من الفقراء و/أو سكان الأحياء الفقيرة و/ أو المستقطنين عن طريق هذه الآلية السياسية، كما أن إمكانيات الاجتهاد والمصلحة العامة ستُناقشان في الفصل التالي الذي يختص جزئياً بدراسة الطريقة التي يقوم فيها الاستنباط والتفسير في الإسلام بإيجاد أدوات مبتكرة لإدارة الأرض. ويعرض هذا البحث أيضاً للمناهج الخاصة بالمشكلات البيئية المعاصرة.

الإسلام والبيئة والمياه

لابد أن يكون هناك تكامل بين إدارة الأرض واستخدامها من خلال سياسة بيئية محكمة ومسئولة. فالقرآن ينص على أن الله سخر كل شيء على وجه الأرض للإنسان، و هذا في حد ذاته نعمة أنعم الله بها على البشرية، ولكن لابد من التعامل مع هذه النعمة بحرص وأمانة. والأرض جزء من البعد الكلي والسلوكي والأخلاقي للإيمان حيث يحيا الإنسان بما يرضي الله ويجتهد في كل شيء من أجل الحفاظ على التناغم بين البيئتين الداخلية والخارجية (Khalid 2002). وتشير إنجلمان (Engelmann 2001) إلى أن هناك أكثر من ٦٠٠٠ آية قرآنية تحث المؤمنين على احترام البيئة والسعي إلى المساواة بين الأجيال في استخدام الموارد الطبيعية للأرض حيث إن هذه الموارد هبة من الله. وهناك ما يحمي البيئة في حالتيّ الحرب والسلام. ولم يحث الرسول على الاستخدام المستدام للأراضي الخصبة وحسب، ولكنه شرح أيضاً للصحابة فوائد استصلاح الأرض غير المستغلة وتحويلها إلى أرض منتجة؛ فغرس شجرة أو بذر بذرة أو ري الأرض الجافة تعد كلها من الأعمال الصالحة كما أنها قد تؤدي إلى ملكية هذه الأرض. ويشكل استنباط تلك القوانين من التعاليم القرآنية تحدياً يكمن في معالجة القضايا البيئية في سياق معاصر. وتتنوع تلك القضايا من إزالة الغابات وتجريف التربة والجفاف والفيضانات، كما تمتد من تطبيقات التكنولوجيا إلى المحافظة على المجتمع والثقافة، ومن ظاهرة الدفيئة إلى الأمطار الحمضية، ومن الطاقة النووية إلى الهندسة الوراثية، ومن السكان والفقر إلى المساواة بين الشمال والجنوب في استخدام الموارد، ومن مجرد الإشراف إلى التنمية المستدامة. (Rahim 2001). ومع ذلك - و بعيداً عن النظريات - يشير خالد (Khalid 2002) إلى أن هناك عددًا كبيرًا من المؤسسات والآليات التي تعزز من حماية البيئة والتي تتضمن استصلاح الأرض الموات أو إنشاء مناطق محمية في هيئة وقف أو حمى (و هي منطقة تخصصها الدولة لتكون محمية خاصة). ومن الممكن أن تنشئ الدولة مناطق تعتبرها مثل منطقة الحرمين وهي منطقة مقدسة لا تنتهك، وتستخدم أرضها ضمن قيود صارمة، أو منطقة لحماية الأشجار والحيوانات.

تعتبر التحديات البيئية الناشئة من نقص المياه والتنازع عليها، تحديات حرجة في الشرق الأوسط والأجزاء الأخرى من العالم المسلم على وجه الخصوص (Swain 1998). ذُكر الماء في القرآن حوالي ٦٣ مرة كما نوقشت القضايا المتعلقة بالماء كثيراً في ما نقل عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) (Faruqi et al. 2001). ولم تلعب المياه دوراً بارزاً في المعمار الإسلامي والبيوت الإسلامية فحسب، وإنما لعبت دورا مهما أيضاً في طقوس العبادة خاصةً الوضوء، وهو فرض يؤدَّى قبل كل صلاة (أي خمس مرات يومياً)، وماء بئر زمزم بمكة مكانة عظيمة في القرآن. والماء هبة من الله للناس و لهم الحق في شربها واستخدامها. ومع ذلك لا تزال مسألة الملكية الفردية للماء - بخلاف حق الانتفاع به أو الحصول عليه - موضع جدل في الفقه الإسلامي. فالأرض، وفقاً للنظرية المتبعة في صدر الإسلام، كلها أمانة ينتفع بها المجتمع. ولكن الحقوق المتعلقة بالمياه في أراضي الأفراد كانت تباع وتشترى في العصر العثماني (Lambton 1953). ويشير وارنير (Warriner) إلى أن "الحقوق المتعلقة بالمياه تعد ملكية شخصية للأفراد ولا ترتبط بالأرض التي يمتلكونها بشكل طبيعيْ" (١٩٤٨:٧٣). وبالتالي قد تباع الأرض دون حقوق المياه والعكس صحيح مما يؤدي إلى الاضطراب والتصرفات العشوائية (Forni 2005). ويعامل الماء في معظم البلدان المسلمة بوصفه سلعة ولكن الخطاب المتعلق بكيفية استخدامه يعيد الى الأذهان الأبعاد الدينية لقضية البيئة (Caponerea 1973). ويشير تقرير التنمية البشرية في البلدان العربية لعام ٢٠٠٢ إلى أن البلدان المسلمة يجب أن تواجه المشكلات البيئية وأن تعطيها الأولوية بين المشكلات الأخرى (UNDP 2004: 45-50, Tala 2004).

خاتمة

يحدد هذا الفصل المفاهيم الإسلامية المتعلقة بحيازة الأرض وحقوقها، ويبين أن هناك بعدًا إسلاميًا يستحق البحث في الحوار المعاصر حول الأرض. فحقوق الملكية ليست مترسخة في الشريعة الإسلامية وحسب، بل إنها بلا شك إحدى المبادئ الخمس الأساسية في المجتمع الإسلامي، ولذا لابد من احترام حقوق الأرض وحمايتها بوصفها أولوية. على الرغم من أن الملك لله وحده من المنظور الديني، إلا أنه ليس هناك خلاف على أن الإنسان يمكن أن يمارس حقوق الملكية فيما يتعلق بالأرض بحسب ما اعتاد عليه، وبحسب أحكام الشريعة التي تدعو للمساواة. وعلاوة على ذلك، تبرز مناهج إسلامية معينة في مجالات إدارة الأراضي وتسجيلها والتخطيط الحضري والسياسات التي تتعلق بالمياه وحماية البيئة. ومن الممكن أن يزيد فهم طبيعة وحدود حقوق الملكية في المجتمع الإسلامي من تأمين الحيازة حيث تنبع حقوق الأرض من الأوامر الإلهية ومن أقوال الرسول - صلى الله عليه وسلم - وأفعاله.

ويتكرر التأكيد في الإسلام على الالتزامات المتعلقة بالأعمال الخيرية والعدل والتخفيف من حدة الفقر وهي ذات تأثير في الجدل حول حقوق الأرض. فلمفهوم حقوق الملكية في الاقتصاد الإسلامي العديد من المعاني المعنوية فحقوق الملكية في الاقتصاد الإسلامي تؤكد على معاني المسئولية والتخفيف من حدة الفقر وإعادة التوزيع. وفي عصر ازدهار الدولة الإسلامية، كان لبيت المال (الخزانة العامة) مهمة محددة هي دعم غير الملاك. وبالإضافة إلى الضرائب كانت الأموال التابعة للدولة تضم الزكاة وغيرها من التبرعات. ويفترض أن تمول الدولة وصول الفقراء الذين لا يملكون الأرض إليها. وتشير فكرة أن الأرض أمانة لها قدسيتها إلى ضرورة أن تتسم ملكية الأرض والانتفاع بها بالعدل والمسئولية. ونتيجة لذلك ترتبط العديد من المذاهب الإسلامية بإعطاء حقوق الأرض إلى عدد كبير من

المستفيدين بمن فيهم النساء والأطفال وغير الملاك والأقليات. وتعتمد ملكية الأرض في الإسلام على استصلاحها لتصبح أرضاً منتجة. وهذا يتجلى في مبدأ امتلاك الأرض الموات عن طريق استصلاحها. ورغم المبادىء الإسلامية الأساسية المتعلقة بملكية الأرض ورغم تطور الترتيبات المعقدة لحيازة الأراضي في أجزاء كثيرة من العالم المسلم، تُطبَّق هذه المبادئ و الترتيبات في المجتمعات الإسلامية بطرق مختلفة. ومع ذلك هناك القاعدة التي يمكن عن طريقها أن يحسَّن الوصول إلى الأرض في الإسلام عن طريق الحجج الإسلامية في وجود قانون كلي وموثق وسلوكي وأخلاقي وقانونى لحقوق الأرض.

وطبقاً للنظرية الإسلامية تعتبر إدارة الدولة للأرض والإشراف عليها هي بالأساس ملك لله. وبالتالي على الدولة أن تدير الأرض بكفاءة وعدل وفقاً للقوانين والمبادىء الأخلاقية والسلوكية التي شرعها الله. وتعتبر الأدبيات المتعلقة بالإدارة العثمانية للأرض أدبيات معقدة وتراثها عادة ما تدور حوله الخلافات. ولكن الإدارة العثمانية للأرض تظهر بوضوح أن أنظمة حقوق ملكية الأرض وتسجيلها وتسجيلها عقارياً هي أنظمة ذات تاريخ تضرب جذوره في العالم المسلم. وعملياً لا توجد دولة إسلامية مثالية. وإنما تنتقي الدول المسلمة المبادئ الإسلامية وتتبناها بناءً على تفسيرها الخاص. وقيل كذلك إنه لا يوجد هناك نموذج حوكمة عربي أو إسلامى مميز. ولكن يبقى في ذات الوقت لمبدأي العدل والشورى تأثير كبير. وعادة ما يعطي الإطار الإسلامي الدول طرقاً عديدة للنهوض بضمان حيازة الأراضي والحصول عليها من خلال إطار يعتمد على الشفافية والمساءلة. فعلى سبيل المثال، من الممكن أن تتاح الفرصة لحيازة الأراضي والوصول إليها عبر إعادة توزيع الأراضي الموات أو عبر النهوض بأراضي الوقف.

وعلى الرغم من أن التطبيقات الإسلامية في عصر صدر الإسلام لم تتنبأ بمدى أو طبيعة مشكلات اليوم - وعلى الرغم من أن الحلول الإسلامية الخالصة قد تكون مثالية للغاية- هناك أوجه للمبادئ والآليات والعمليات الإسلامية التي من الممكن أن توفر حلولاً شرعية ودائمة من خلال دمج الإسهامات الإسلامية الصحيحة أوعلى الأقل النظر بشأنها. وقد ركزت تلك المقدمة للحقوق المتعلقة بالأرض في الإسلام على بعض المجالات الرئيسة، ليتم لاحقا التطرق بشكل أعمق إلى العلاقة بين تأسيس نظريات حقوق ملكية الأرض في الإسلام وتأثير تلك الحقوق في المجتمعات الإسلامية وهذه الحقوق هي محور التركيز في الفصول اللاحقة التي ستغطي نظم حيازة الأراضي وحقوق الإنسان التي تتعلق بالأرض في الإسلام وحصول المرأة المسلمة على الممتلكات والميراث والوقف والتمويل الإسلامي بالغ الصغر. ونهدف من العرض المنظم لخصائص المميزة للإطار الإسلامي للأرض إلى المساهمة في المطالبة بحقوق الأرض على المستوى الدولي. ولكن قبل التركيز على هذه القضايا المحددة من المهم أن ندرس عدداً أكبر من الثقافات القانونية الإسلامية المتعلقة بالأرض والملكية والتي تتضمن مصادر وطرق الاستنباط والتفسير. وسوف نناقش في الفصل القادم كيف يمكن لدراسة النظريات والمنهجيات القانونية الإسلامية أن تزيد من تطوير الأدوات الشاملة للأرض وتوفير إمكانيات مهمة من خلال المصلحة العامة في مجال إدارة الأرض على سبيل المثال، ومن خلال تطبيق الاجتهاد في الكثير من المواطن، بما فيها حقوق الملكية الخاصة بالنساء.

٢

الشريعة الإسلامية والأرض والمنهجية

تعتبر الشريعة الإسلامية تجسيدًا حقيقيًا لروح الإسلام وهي التعبير النموذجي عن أسلوب الحياة الإسلامي وجوهر الدين الإسلامي نفسه. وبالنسبة للغالبية العظمى من المسلمين، كانت الشريعة الإسلامية وما زالت أكثر أهمية من الناحية العملية من العقيدة. وحتى اليوم، تظل الشريعة الإسلامية العنصر الفصل في الصراع الدائر في الإسلام بين التقليدية والحداثة المتأثرة بالأفكار الواردة من الغرب. ومن المستحيل فهم التطورات الحالية في الشريعة الإسلامية في بلدان الشرق الأوسط دون التوصل لفهم دقيق لتاريخ نظرية التشريع والقانون الوضعي والممارسات التشريعية في الإسلام (Khadduri and Liebesny 1955: 28).

إن الشريعة الإسلامية هي الخاصية المشتركة في جميع التجارب التي عاشها المسلمون في كافة أنحاء العالم، سواء كانت حكوماتهم تطبق الشريعة أم لا. وعلى النقيض من الافتراضات الشائعة، لا تمثل الشريعة الإسلامية قانونًا "دينيًا"، ولكنها مجموعة من القوانين التي صاغها الإنسان استنادًا على القرآن الكريم، وهي مرهونة بالفهم البشري للمقاصد الإلهية. ولإضفاء صفة الشرعية على هذه المبادئ يجب أن تخضع لمنهجيات متفق عليها، ولذلك تعتبر الطريقة التي تتم فيها محاولة فهم المبادئ القانونية الإسلامية وفقًا لنظم ومفاهيم معينة، أمرا ضروري لإنجاحها. وعوضًا عن افتراض أن الشريعة عبارة عن مجموعة من القوانين المتجانسة غير القابلة للتغيير والجامدة التي تعود للقرون الوسطى، تعد الشريعة عالمًا حيًا متطورًا مؤثرًا من الأفكار والمصالح المتنافسة. وعلى الرغم من أن المصدر الأساسي للشريعة إلهي (وهو القرآن)، إلا أن الجهود والتفسيرات البشرية والخيارات التي تناسب الدولة، هي التي تحدد كيفية تطبيقها في المجتمع المعاصر. وهكذا تشكل مفاهيم التشريع الإسلامي حياة الغالبية العظمى من المسلمين وتؤثر فيهم، بما في ذلك موقفهم من حقوق الأراضي والملكية بشكل عام. فالشريعة الإسلامية أحد العناصر الهامة التي تؤثر في حقوق تملك الأراضي ونظم حيازتها في المجتمعات المسلمة.

وسيمهد إدراكنا للقوة التي يتمتع بها الفكر التشريعي الإسلامي الطريق للانخراط البناء في الخطاب المحلي. فلطالما كانت النظرة الغربية للشريعة الإسلامية قاصرة أو متحيزة أو عدائية، بحيث خلقت فجوة ثقافية بين العالمين الغربي والإسلامي كنتيجة لسوء الفهم المتبادل، الأمر الذي أتاح الفرصة لانتشار الأساطير حول الشريعة الإسلامية وأفسح المجال

لدعاة التطرف والتفسيرات الضبابية. وقد يسهم تقدير الخصائص المميزة للشريعة الإسلامية وتنوع تطبيقاتها الخاصة بحقوق ملكية الأراضي وآليات حل الخلافات في تطوير استراتيجيات للأهداف التنموية وضمان الحيازة. وبالرغم من أن الآراء الفقهية المحافظة تتواجد جنبًا إلى جنب مع المبادئ الأساسية للمساواة، إلا أن هناك فرصا عديدة لتفسير الشريعة الإسلامية بطريقة تسهل ضمان الحيازة.

وسوف نتعرف على دور القانون في سياسات الأراضي - سواء دوره بشكل عام أو دوره في المجتمعات الإسلامية بشكل خاص - بالإضافة إلى أهمية الشريعة الإسلامية في تشكيل وعي المسلمين. كما سنعرض لمصادر التشريع الإسلامي المتعلقة بحقوق الأراضي والملكية، بالإضافة إلى التعرف إلى التعددية المتأصلة في صياغات نظريات التشريع الإسلامي وتطبيقاتها. وفي نهاية الفصل سنوضح دور المؤسسات القانونية في تنفيذ الشريعة الإسلامية. وسيتضح من دراستنا أن الانغماس في صور الجدال "الأصيل" له ميزاته، فهو يتيح وسيلة إضافية لتأمين حقوق الأراضي وتملكها. وكما اتضح لنا في الفصل السابق، يجب العمل على تقييم قوانين التشريع الإسلامي المتعلقة بحقوق الأراضي والملكية في نطاق التشريع الإسلامي بشكل عام، حيث إنه هناك تداخلا كبيرا وتضاربا في التطبيق بين النظريات الإسلامية المختلفة. ويساعد تفسير مصادر الشريعة الإسلامية وبنيتها والأطر المعيارية الخاصة بها العاملين في المجتمعات الإسلامية على اكتشاف أدوات مبتكرة لحيازة الأراضي من ضمن الشريعة الإسلامية تتميز بالمبادرة والشمول، وهذا ضروري بشكل خاص بالاستراتيجيات التي تهدف إلى تعزيز الوصول للأراضي وضمان الحيازة. يهدف هذا الفصل لإتاحة هذه الفرصة.

دور القانون في سياسة الأراضي

يعتبر القانون بشكل عام وسيطًا مهما في تطوير سياسات الأراضي والتأكيد على أهميتها وتنفيذها، فهو يحدد حقوق الملكية ويوفر المعلومات اللازمة لنظم حيازة الأراضي كما ينظم إدارة الأراضي (Fernandes and Varley 1998). وغالبًا ما يكون القانون هو المسار الطاغي في النقاش حول سياسات الأراضي، حيث يبدو للوهلة الأولى أن الإصلاحات أو التدخلات موجهة نحو تغيير القانون نفسه أو إعادة توجيهه، أو إعادة تشكيله. وقانون الأراضي لا يوفر فقط الأساس القانوني لإدارة الأراضي، ولكنه أيضًا أداة رئيسية في نظم إصدار حجج ملكية الأراضي وتسجيلها، وتسهيل الوصول إلى الأراضي وضمان الحيازة (Payne 2002).

ويبدو أن هناك إجماعًا عامًا بين الجهات الدولية، والقومية، والمحلية على أن قوانين الأراضي يمكنها أن توفر إطارا لتأسيس علاقات تقوم على المساواة، والعدل، والوضوح فيما يتعلق بالأراضي بين الأفراد، والمجتمعات، والدول. ولكن القانون بوصفه أداة للسلطة طبع، ويمكن استغلاله للإضعاف من مجموعات بعينها أو فئات معينة من الأفراد. فكثيرا ما يقال: "بعض الناس يستخدمون القانون لصالحهم، بينما يُستخدم القانون ضد البعض الآخر." ولذلك، فإن الشرعية، والعدل، والكفاءة، والاستمرارية التي يتمتع بها القانون تظل من المواضيع المسيطرة على النقاش الدائر حول دور القانون في سياسات الأراضي. وبدلاً من كونه نموذجًا ثابتًا يمكن التنبؤ به، يمكن أن يستخدم القانون في تحقيق مجموعة من الأهداف ابتداء من التخطيط الاجتماعي والتمكين إلى سلب الحقوق والاضطهاد، كما أنه قادر على تحقيق آثار متعددة قد يكون بعضها غير مقصود.

والعلاقة بين القانون والملكية علاقة معقدة وذات طبيعة جدلية. فكما يقول بينثمان: "الملكية والقانون وجدا معًا وسوف يندثران معًا. فقبل سن القوانين لم تكن هناك ملكية. وإذا أوقفنا العمل بالقوانين سوف تنتهي الملكية" (Bentham1931: 113). ولطالما كان النقاش الفلسفي والفقهي حول طبيعة قانون الملكية ونطاقه شديد الأهمية لفهم طبيعة القانون نفسه والمفاهيم الكامنة وراء حقوق الملكية في المجتمع. ولكن القانون ليس حكرا على المحامين فقط. بل يستخدمه أيضًا المعلقون والمستهلكون على نطاق واسع في المجتمع والذين يمثل القانون بالنسبة لهم معانٍ مختلفة. فعلى سبيل المثال. يدعي بعض نشطاء الحركة النسائية أن الافتراضات الذكورية شكلت مضمون قوانين الملكية (Scott-Hunt and Lim 2001). بينما يؤكد ناشطو حركة الدراسات القانونية النقدية على تأثير الأيديولوجية في تشكيل مضمون القانون (Kennedy 1994). ويقول أنصار مدرسة القانون والاقتصاد: إن مجالات مثل قانون الملكية "تحمل طابع الفكر الاقتصادي" (Posner 1992: 23). ويُطبق قانون الأراضي على المستوى الرسمي من خلال التشريعات. والأحكام. والسياسات. والاستدلال القضائي. واستراتيجيات التنفيذ. ولكنه غالبًا ما يتضمن قواعداً وممارساتٍ غير رسمية أو خارجة عن القانون.

قد تضاهي حقوق الملكية مؤسسة اقتصادية واجتماعية أو مجالاً للعلاقات أوسع بكثير من نطاق قوانين الملكية. فقوانين الملكية مجرد موضع استطرادي لحقوق الملكية. وتعتبر حقوق الأراضي فرعًا من فروع حقوق الملكية. حيث إن الأخيرة غالبًا ما تصنف الأراضي ضمن فئة حقوق الملكية. وليست جميع حقوق الأراضي قابلة للفصل القضائي. حيث غالبا ما تحدد كلفة المعاملات والرغبة السياسية مدى جدواها. ولذلك. فعوضًا عن الاحتكار الذي تمارسه الدولة من خلال القواعد التنظيمية. والسياسات المعلنة. والآليات القضائية. يمكن تطبيق حقوق الملكية بشكل غير رسمي عن طريق القواعد العرفية. والمؤسسات. وقوى السوق. وهكذا أحيانًا ما يكون القانون صاحب الفضل في وجود حقوق الأراضي. وأحيانًا أخرى يسهل للأفراد الوصول إلى حقوق الأراضي عن طريق الاعتراف بها أو منع سوء استغلالها. وعلى أية حال. فإن أي نقاش حول دور القانون في سياسات الأراضي يجب أن يتناول قصوره. كما هو ظاهر في المخاوف العالمية الحالية بشأن حكم القانون. وعلى مثل هذا النقاش أيضًا أن يقاوم إغراء النظر للقانون بوصفه حلاً مثاليًا وقوة توحد سياسات الأراضي.

تختلف دول العالم في طريقة اعترافها بحقوق الملكية من حيث أنواع حقوق الملكية التي تعترف بها. وتنظيم الطرق المختلفة لاستخدامها. وآليات تطبيقها. وذلك لأن نظم القانون في كافة أنحاء العالم تميل إلى التعددية. حتى بين النظامين الرئيسيين في العالم: القانون العام (مثل القانونين البريطاني والأمريكي) والقانون المدني (مثل القانون الفرنسي). وعلى الرغم من زيادة تبادل الخبرات القانونية حول أنحاء العالم. فإن كل تقليد أو نظام قانوني ينبع أولاً من تطوراته التاريخية الخاصة. ولا يكفي مجرد وجود أو وضع القوانين والآليات. ولكن يجب أن تتمتع هذه القوانين بالشرعية والقبول بين الناس الذين تطبق عليهم (Freeman 1998: 365). ولا تقتصر القوانين فقط على القواعد التي تضعها الدولة. ولكنها أيضًا تضم نطاقًا واسعًا من القوانين القبلية والعرفية. والدينية. وتتمتع الأفكار القانونية في النطاق التشريعي الإسلامي بخصائص مميزة من حيث المعايير. والبنية. والمنهجية. ولكن ليس الهدف من هذا الكتاب دراسة الشريعة الإسلامية وارتباطها بحقوق الأراضي والملكية. وذلك لأسباب سنوضحها لاحقًا. وعوضًا عن ذلك. تم وضع إطار يمكن داخله التعرف على هذه الحقوق. ومن الصعب من منظور غير إسلامي الفصل بين ادعاءات العدل المتنافسة على الولاء الأخلاقي. والاجتماعي. والسياسي (MacIntyre 1988). ولكن كما قال كولير عام ١٩٩٦:

في النظام العالمي الجديد القادم الذي يتسم بالصراعات الوطنية والمواجهات بين الأعراق، قد لا يتمكن علماء الاجتماع والقانون من التزام الصمت. فلو لم نوضح العلاقات بين نظم القوانين الغربية والإسلامية، فإننا بذلك نسهم في تأصيل الصور النمطية في الإعلام عن الشريعة الإسلامية التي تمثله على أنه نظام رجعي وإقطاعي، وتمثل النشطاء السياسيين الإسلاميين على أنهم متعصبون دينياً.

ارتباط الشريعة الإسلامية بالعالم الإسلامي

لا يوجد في البلدان الإسلامية انقسام بين القوانين الإسلامية وغير الإسلامية، فغالبًا ما تتعايش وتتداخل المبادئ القانونية الإسلامية مع التفسيرات الاجتماعية للعرق، والنوع الاجتماعي، والعائلة، وصلات القرابة، والأمة وتتداخل معها من خلال القواعد العرفية والقوانين الوضعية للدولة. فمن ناحية، ليس هناك ما يسمى حصريا بالقانون الإسلامي، ولكنه يعكس نفسه بعدة طرق بحسب الاختيار بين الأعراف والمنهجيات المتنافسة، ولكن تبقى هناك مبادئ إسلامية محددة متفق عليها. ومن ناحية أخرى، تشترك القوانين الإسلامية مع مجموعة كبيرة من الثقافات القانونية بمجموعة من العلاقات المتعددة، وفي بعض الأحيان، تستوعب القوانين الإسلامية العناصر الأجنبية وتناقشها بمرونة، وفي أحيان أخرى تتعارض معها. وعلى الرغم من ذلك، فأيًّا كان نوع القانون الإسلامي ومدى تطبيقه "الرسمي" في المجتمعات الإسلامية ، تتشكل نظم ومفاهيم حيازة الأراضي غالبًا في وعي معظم العالم الإسلامي من خلال الرجوع إلى الشريعة. لذلك، فالنقاش حول حقوق اكتساب الملكية، والانتفاع بها، والتنازل عنها في المجتمعات الإسلامية تقوم على أن الملكية لله، وأن استخدام الممتلكات يجب أن يكون وفقاً للشريعة الإسلامية (Rodinson 1973). وكما أوضحنا في الفصل السابق، يتم التذكير دائما بأن المفاهيم الإسلامية الخاصة بحق الملكية واستخدام الممتلكات يجب أن تتوافق مع قواعد الشريعة.

تعتبر حقوق الملكية وحقوق الأراضي في العالم الإسلامي واضحة (Ziadeh 1993)، ولكن الكتابة عن أبعاد الشريعة الإسلامية لهذا الأمر هو مجهود لا يخلو من الصعوبة. فليس هناك مجال موحد للنظريات القانونية المتعلقة بحقوق الملكية وحقوق الأراضي، كما لا يوجد تطور منظم للقواعد الإسلامية المتعلقة بالوصول للأراضي وضمان الحيازة، على الرغم من وجود المادة الخام لذلك. ولذلك، فلا يوجد نظام خاص "لقوانين الأراضي الإسلامية"، ولكن هناك مجموعة من الموضوعات أو المجالات المتداخلة التي سيعتبرها المختصون قوانين أو قواعد إسلامية للأراضي. وينطبق هذا الكلام أيضًا على حقوق السكن، وهو مجال آخر كان يفترض أن تخصص له مبادئ الشريعة الإسلامية باباً مستقلاً من أبواب القانون، حيث لا يتوفر سوى كتابات قليلة حوله. كما أن تطبيق الشريعة الإسلامية فيما يتعلق بالملكية والأراضي يعد أيضًا من المجالات غير المطروقة في البحث بشكل كافٍ، فعلى سبيل المثال، توجد معلومات كافية حول طريقة عمل محاكم الأسرة أو المحاكم الجنائية، ولكن المعلومات المتاحة حول الآليات الرسمية الإسلامية لحل الخلاف فيما يتعلق بالأراضي تبقى محدودة.

ليست حقوق الأرض في الإسلام بمعزل عن بقية الحقوق، ولكنها تفسر بشكل أفضل بالرجوع إلى أجزاء أخرى من القانون الإسلامي. كما أن حقوق الأراضي ونظم حيازتها في الإسلام مستمدة من عدد من المجالات الإسلامية المتداخلة مثل قوانين الأحوال الشخصية والقوانين العامة والمالية والضريبية والتجارية. وكثيراً ما يتوقف الاعتراف بالحقوق الدينية أو الدنيوية فيما يتعلق بالأرض والملكية في العالم الإسلامي على إقرار الشريعة بها. ويقول المستشرق الرائد ساشيت (Schacht) في هذا الشأن: "إن الشريعة الإسلامية هي التجسيد

الحقيقي لروح الإسلام، وهي التجلي النموذجي لأسلوب الحياة الإسلامي، بل هي لُب الإسلام وجوهره" (١٩٦٤: ١). ويجب بشكل عام ممارسة حقوق الملكية وفقًا للمفاهيم الأساسية في العقيدة والشريعة الإسلامية. فحقوق الإنسان رهن للتوافق مع الشريعة، وحصص الميراث محددة في الشريعة، ونظم حيازة الأراضي متأثرة بالشريعة، وحق النساء في الملكية يجب فهمه في ضوء الشريعة، ونواحٍ التمويل الإسلامي بالغ الصغر يجب أن تتوافق مع الشريعة. كما أن فكرة الوقف نشأت من المبادئ القانونية للشريعة. يتسع نطاق الشريعة وتفاصيلها بشكل مدهش، وترتبط بعدد من النظم القانونية الأخرى ابتداء من القانون الدولي وحتى قانون البيئة (Khadduri 2002; Haneef 2002).

وعلى الرغم من أن المسلمين بشكل عام يعتبرون الشريعة الإسلامية أحد ركائز الإيمان والحياة، فإن بعضهم يرفضونها بوصفها مجموعة من الأحكام العتيقة التي لا تتماشى مع الواقع. فعلى سبيل المثال، يعتبر قرعان (Kuran 2003) الشريعة الإسلامية جزءًا من المشكلة التي تعوق تقدم المجتمعات الإسلامية، زاعمًا بالتحديد أن قوانين الميراث والوقف الإسلامية تعتبر عوائق في طريق التنمية الاقتصادية. وفي المقابل هناك من يشيدون بالدور الذي تلعبه الشريعة الإسلامية في تطور البشرية. ومما لا شك فيه أنه يجب التزام الحذر عند التحدث عن "الشريعة الإسلامية" بطريقة عاطفية، حيث تتبنى مجموعة من المصالح السياسية والأيديولوجية مسمى "الشريعة الإسلامية" . وكما توحي الشريعة بالعدالة، فإنها أيضًا قادرة على تشويه وتبرير السلوك المتحيز وغير المقبول. ولا شك أن تصنيف بعض القواعد أو الممارسات بوصفها إرادة إلهية أو أمراً إلهياً يكسبها قوة وشرعية لا بأس بها. أما لماذا تختار بعض الدول أو الفرق اتباع الشريعة الإسلامية بشكل أكبر أو أكثر تشددًا من غيرها، فهذا لا يرجع فقط إلى مدى التقوى الذي تتمتع به تلك الدول أو الفرق، ولكن الأمر له أبعاد سياسية أيضًا. حيث اكتشف بيترز (Peters 2001) أثناء إعادة طرح القانون الجنائي الإسلامي في شمال الجزائر، أن القيمة الكامنة وراء اتباع هذا القانون قد لا تكون حقيقية ولكنها رمزية. وعلى الرغم من هذه المخاوف، فإن النظم القضائية الإسلامية منتشرة في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، ولهذا السبب وحده تكون دراسة النظريات والمنهجيات وأنماط حل النزاع في القانون الإسلامي مفيدة. وهذه الدراسة بالغة الأهمية لفهم قضايا التنمية ونظم حيازة الأراضي في المجتمعات الإسلامية.

استنباط الأحكام في الشريعة الإسلامية

غالبًا ما تتميز الشريعة الإسلامية عن القانون "العلماني الحديث" بوصف الأولى قانونًا "دينيًا" مصدره الأساسي هو الوحي الإلهي (القرآن)، مما قد يوحي بالحد من فرص التأويل ووسائله (Hussain 1997). ولكن هذه التوقعات غير صحيحة لعدة أسباب: أولاً: القرآن - كما هو موضح أدناه - مصدر واحد فقط من مصادر التشريع الإسلامي، وتوجد آليات أخرى عديدة توفر الطريق للمرونة والإبداع. ثانيًا: لا تعتبر كل الموضوعات المتعلقة بالشريعة الإسلامية "دينية" أو غير قابلة للتأويل. فالشريعة الإسلامية تنقسم بصورة عامة إلى قسمين: العبادات والمعاملات. ومعظم التشريعات الإسلامية المتعلقة بالأراضي والملكية والإسكان تنتمي إلى فئة المعاملات، ولذلك فهي تحتمل درجة أكبر من المرونة في التفسير عن العبادات. ثالثًا: ليست الشريعة الإسلامية مجرد مجموعة من الأوامر والقواعد، فعلم أصول الفقه مجال ذو منهجية متطورة للغاية في طرق الاستدلال وقواعد فهم المصادر القانونية الإسلامية المذكورة أدناه.

ولكن يميل من ينظر للشريعة الإسلامية من الخارج إلى أن يعتبرها مجموعة من الأوامر الصارمة أكثر بكثير مما لو كانوا يتعاملون مع أي نظام قانوني آخر. يقول بوين (Bowen 2003:9).

إن الفقه الإسلامي ليس مجموعة من الأحكام الجامدة، وأفضل وصف له هو أنه مجهود بشري لحل الخلافات عن طريق الاعتماد على النص والمنطق والمصلحة العامة والعرف المحلي والإجماع المجتمعي. وبعبارة أخرى، فهو يتداخل مع الحياة الاجتماعية والثقافية، مثله في ذلك مثل القانون الأنجلو - أمريكي.

وعلى الرغم من الخصائص العديدة والمميزة للشريعة الإسلامية فإنها مجال خصب للخلاف. وليس لأن بعض الأحكام قد تفسر حسب السياق فحسب، ولكن أيضًا لأن المجتهدين قد يختلفون حول المعاني الضمنية الموجودة في المبادئ الأساسية. فعلى سبيل المثال، لا يمكن فهم الشريعة الإسلامية بمعزل عن البعد الأخلاقي للوحي الإلهي (Rahman 1983). وهناك العديد من المفاهيم الإسلامية الرئيسة التي تجسد روح الشريعة، ومنها: الحق والعدل والقسط. وتتضح أهمية هذه المبادئ في عدد المرات التي تكرر ذكرها فيها في القرآن، فقد ذكرت كلمة الحق ٢٢٧ مرة، وذكرت كلمة القسط ١٥ مرة، بينما ذكرت كلمة العدل ١٣ مرة. ويقول روزين (Rosen) إن العدل هو السمة الرئيسة للدين وقوانينه وإدارته (٢٠٠٠: ٧٤). ويبدو أن العدل هدف القوانين الإسلامية والهدف الأعلى للدين نفسه، مما يجعل منه عملاً تعبديًا مثله مثل التقوى. ولذلك، فإن القرآن يدعو المؤمنين للتعامل مع بعضهم البعض "بالعدل" (النساء: ٥٨). وفي نص أكثر تفصيلاً، يقول الله تعالى في كتابه الكريم:

> يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُونُواْ قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاء لِلّهِ وَلَوْ عَلَى أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللّهُ أَوْلَى بِهِمَا فَلاَ تَتَّبِعُواْ الْهَوَى أَن تَعْدِلُواْ وَإِن تَلْوُواْ أَوْ تُعْرِضُواْ فَإِنَّ اللّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا. (النساء: ١٣٥).

تعتبر مفاهيم العدل والفضيلة جوهرية في التقاليد الإسلامية ونظريات التشريع الإسلامي. ويرى المقدسي (Makdisi 1985) أن "العدل" جزء من الشريعة الإسلامية، وأن الشريعة الإسلامية بدورها أثرت في تطور القانون العام في مراحل تشكيله الأولى. ومن حقوق الإنسان في الإسلام إلى المالية الإسلامية، تتكرر الإشارة لمبادئ المساواة والمعايير الأخلاقية وأعمال الخير. و يحاول العديد من المفكرين الإسلاميين المعاصرين من منظور اجتماعي تاريخي إثبات أن الشريعة الإسلامية في صورتها المثالية تدور حول العدل الفطري، ولكن الخطورة في الاعتماد على "الفضيلة" كمعيار تكمن في أنها قد تكون غير موضوعية وذات وجهين يتغيران بحسب الأعراف الاجتماعية والثقافية. فعلى سبيل المثال، من يرفضون حقوق المرأة أو المهاجرين في المساواة، غالبًا ما يكونوا مقتنعين بأن النظام الاجتماعي يجب أن يكون هرميًا، وأي رأي مخالف يتم التوصل إليه عن طريق المنطق أو التحليل يعتبر مجرد رأي غير مقنع. ولإثبات حجة قوية في نظرية التشريع الإسلامي، يجب اتباع منهجية سليمة.

تتسم الشريعة الإسلامية بخاصية مميزة هي أنها لم تنشأ من فراغ، ولم توضع لتلبية الاحتياجات والأولويات المعاصرة في ذلك الوقت فقط، ولكنها نتاج قرون من التفكير والخبرات الشرعية. وعلى الرغم من أنها تمثل بالعادة على أنها شريعة "تاريخية" تقاوم حقائق العصر الحاضر، إلا أن الشريعة الإسلامية يجب أن تقيَّم في نطاقها الاجتماعي التاريخي وفي ضوء الصراعات التاريخية، حتى ولو كانت قد تخلصت من الصياغات التقليدية (Starr 1992). الصراع بين "التقليدية" و"الحداثة" ليس جديدًا، ولكنه يتجلى في التاريخ الإسلامي وفي الإصلاحات التي تمت في العصر العثماني (Messick 1993)، ولكن ما يجب أن نتجنبه في تفادي قبول الأفكار المسبقة حول القانون هو تبني النظرية "الاستشراقية" في تقييم الشريعة

الإسلامية بدلا من تلك الأفكار (Said 1993). وبالنسبة للشريعة المعاصرة، فإن الصحوة الإسلامية المزعومة قد استغلت الخطاب الإسلامي، كما أن علماء الاجتماع لا يهتمون بما أطلقت عليه.

> "الإسلام الصامت"، وهو إسلام المؤمنين الحقيقيين الذين يولون مزيد من الاهتمام للعلاقة الدينية مع الله وليس للمظاهر العنيفة للحركات السياسية (١٩٨٨: ٢٠٥).

إن الشريعة الإسلامية ليست قانون الله، وليست امتيازًا ممنوحًا للفقهاء، ولا أداة في يد الأصوليين أو الدولة، ولكنها الطريقة التي يختار بها المسلمون الإطار القانوني والأخلاقي الخاص بهم.

أسس الشريعة الإسلامية وأصول الفقه

إن أصول الفقه علم يتعامل مع طرق الاستدلال وأحكام التفسير عند تأويل القرآن والسنة، وهو الطريقة التي تحدد بها الأحكام القانونية الأساسية من خلال التطبيق العملي للشريعة الإسلامية، ومصدره النصوص (فروع الفقه) وأسس الفقه الإسلامي، وهو البحث عن التقنيات الأساسية والتقليدية للفقه الإسلامي. وهكذا يعتبر الفقه الناتج النهائي لعلم أصول الفقه. وقد يكون الأسلوب الاستدلالي الحر على طريقة سقراط هو ما يميز العلم الغربي، ولكن لكونه مجردًا من الاستدلال الدقيق كما تعرفه العلوم الإسلامية، فإنه يظل مجرد رأي لم يُصمم بحيث يلائم الحوار الإسلامي "الداخلي". ويجب على مفسر الشريعة الذي يطمح إلى الاجتهاد أو الاستدلال الشخصي على سبيل المثال أن يقوم بتعديل طريقته في التفسير كي يجتاز المنافذ الضيقة في الفقه المتطور والمعقد والذي يمثل القاعدة النظرية والمنهجية التي تعتمد عليها الشريعة.

وعلى الرغم من وجود طرق مختلفة لتفسير الشريعة، فإن أشهرها الاجتهاد، الذي يعتبر أداة فقهية راسخة في السعي نحو المبادئ القانونية الإسلامية. وعلى الرغم من أنه ليس عصا سحرية أو سلاحًا ذكيًا لإضفاء الشرعية على الاستنتاجات المسبقة أو تطوير إطار ديني جديد يعكس توقعات معينة، إلا أنه يمكن أن يحفز تطوير نظام إسلامي جديد يتميز بقدر أكبر من الحرية والمساواة، وموجه نحو احتياجات الفقراء، ويعمل على تمكين كلا الجنسين ويتميز بالابتكار أكثر من النظام الحالي. ويرى كمالي (Kamali) أن "الهدف الرئيسي لأصول الفقه هو تنظيم عملية الاجتهاد" (Kamali 1991: 3).

وكما أوضحنا في الفصل السابق، تعرف المبادئ الرئيسية للشريعة الإسلامية بمقاصد الشريعة. وهناك إجماع فقهي على أنَّ القوانين يجب أن تسهم في المحافظة على هذه الأهداف الأساسية وتمنع مخالفتها. وهناك ثلاث فئات من الحقوق يجب المحافظة عليها، وهي الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات. وتتكون أعلى هذه الفئات درجة - وهي الضروريات - من خمسة عناصر "ضرورية" هي حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال. ونظرًا لأن حقوق الملكية أولوية، فإن المعنى الكامن وراءها هو أنه لا يوجد قانون يمكنه مخالفة هذا الأصل، كما أن سياسة الدولة التي تعتمد على المصلحة أو إعلاء المصلحة العامة يجب أن تعمل على تعزيزه (Moghul 1999). وهكذا فإن حقوق الملكية والأراضي تعتبر في صميم الشريعة الإسلامية، ولكن يجب فهمها في ضوء الإطار المنهجي الإسلامي الموضح فيما يلي.

تطور الشريعة الإسلامية فيما يخص الأراضي والملكية

كما ذكرنا سابقًا، لا يوجد مجال موحد أو منظم لقوانين الأراضي أو قوانين الملكية الإسلامية، بالرغم من أنه فرع شديد الأهمية من فروع الفقه الإسلامي. وعلى الرغم من ذلك، فقد ناقش الفقهاء القدامى موضوعات متعلقة بحقوق الملكية (انظر Khadduri and Lienbesny 1955: 179). ومن المهم أن نذكر أن الفقيه الإسلامي أبو يوسف الحنفي اشتهر بنظريته الإسلامية الرائدة عن الضرائب في بحثه الشهير "كتاب الخراج". وفي العصر الكلاسيكي الذي امتد من القرن السابع إلى القرن التاسع الهجري، ظهرت مؤسسات ونظريات جديدة تتعلق بحقوق الملكية في الإسلام (Yanagihashi 2004). وفي تحليل قانوني مميز بعنوان "مسألة إيجار الأراضي"، يوضح جوهانسن (Johansen 1988) كيف تتلاءم المفاهيم الإسلامية الخاصة بحقوق الملكية مع سياقاتها الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية. وأوضح بالاعتماد على وثائق ترجع للعصر العثماني أن النظريات التقليدية للمذهب الحنفي حول الضرائب والإيجار لم تستمر طوال العصر العثماني، وأن الفقهاء اعترفوا بهذا التغيير.

تعرض القانون القديم لحقوق الملكية والأراضي لتأثيرات عديدة في مراحل مختلفة، منها العصر العثماني والعصر الاستعماري والعصر الحديث. وقد شهدت الامبراطورية العثمانية نشأة المؤسسة القانونية في عهد السلطان سليمان الأول الذي أصبح يعرف باسم سليمان القانوني، وذلك عام ١٥٢٠. ومن ضمن إسهاماته الجليلة إضافاته في مجال حقوق الأراضي والضرائب والوقف. وتعرف التقاليد العثمانية التي تتجذر أصولها في المبادئ الإسلامية التقليدية مع أنها تشكلت بالأعراف وسياقات اجتماعية سياسية محددة، بمحاولاتها لتدوين القوانين. وقد قام القانون المدني العثماني الصادر عام ١٨٧٧ والذي عرف باسم "المجلة" - واختص بالمعاملات التجارية - بجمع قوانين الشريعة وتنسيقها بشكل ملحوظ من منظور المذهب الحنفي ولكن على طريقة القانون النابليوني. وفي عام ١٨٥٨، دمجت الدولة العثمانية العديد من القوانين في قانون موحد للأراضي، وهو ما استمدت منه معظم الدول في العالم الإسلامي المعاصر نظم حيازة الأراضي الخاصة بها (Owen 2000a; Jorgens 2000)، وهو ما سوف نتناوله بشيء من التفصيل في الفصول اللاحقة.

بذل الحكم الاستعماري في الدول المسلمة مجهودات "لتبسيط" القوانين الإسلامية المتعلقة بالأراضي والملكية أو تكييفها بحسب المفاهيم الاستعمارية كما هو موضح في الفصل التالي. وكما يشير ميتشل (Mitchell 1991)، "فرضت القوى الاستعمارية على [المجتمعات المستعمَرة] أن تصبح كتابا مفتوحا." ومن ضمن محاولات تكييف القوانين الإسلامية وتصنيفها من المصادر التقليدية الجهود التي قام بها كل من هداية والخليلي ومنهاج وبيلي وهي تقدم تفسيرات من مذاهب معينة للفقه الإسلامي، أو مناطق جغرافية معينة، أو فترات زمنية محددة. وبغض النظر عن ذلك، تتبنى التركيبة المعاصرة لقانون الملكية الإسلامية معظم النظام القانوني الغربي، وهو يغطي نطاقًا واسعًا من الموضوعات مثل عقود الإيجار، والملكية المشتركة، والرهونات، والكفالات، والممتلكات المفقودة، والتراخيص، والتعدي على الحقوق، والبيع، والهبات، والقيود المفروضة على التنازل عن الملكية، والتجهيزات الثابتة، والشفعة، والقروض العقارية، وحق السقاية، والوصايا، والميراث الشرعي، والضرر، والسببية (انظر Makdisi 2004). والقوانين الإسلامية المتعلقة بحقوق الملكية للنساء تحديدًا مستمدة من العديد من المجالات مثل قانون الأسرة (الزواج، والمهر، والميراث، والوصاية)، وقانون الملكية (الهبات، والوقف، والبيوع، والإيجار) (Shatzmiller 1995)، والقانون الاقتصادي (الحق في العمل والدخل)، بالإضافة إلى القانون العام.

مصادر الشريعة الإسلامية فيما يتعلق بالأراضي

يوجد في الشريعة الإسلامية تسلسل هرمي محدد لمصادر القانون. والمصدر الأساسي للشريعة الإسلامية هو القرآن جنبًا إلى جنب مع السنة. ويؤمن المسلمون بأن القرآن هو وحي من الله، ولذلك فهو المصدر الرئيس للتشريع، وهو يحتوي على أوامر الله ونواهيه بشكل واضح. وقد نزل القرآن تدريجيًا على الرسول عن طريق الوحي على مدار ثلاثة وعشرين عامًا. ومع ذلك فإنه لا يعتبر دستورًا قانونيًا شاملاً، حيث إن نسبة قليلة فقط من آيات القرآن تهتم بالأمور "القانونية". ومن وجهة النظر الغربية فإن هذه الأمور لم تعرض بطريقة نظامية (Esposito 1982:4-5).

إن الشروط المذكورة في القرآن حول الجوانب العامة لحقوق الملكية والأراضي شديدة الأهمية، وقد تم تناولها بشيء من التفصيل في الفصل السابق. أما الشروط المذكورة حول حقوق الجنسين فهي تتمتع بالقدر نفسه من الأهمية، فهي تعترف بحقوق المرأة (سورة النساء: ٤، ٧، ٣٢) وترسي أحكاماً ثابتة للميراث تعطي المرأة نصف ميراث الرجل بشكل عام (انظر Awde 2000). عندما يذكر القرآن صراحةً نظامًا إسلاميًا للملكية - مثل أحكام الميراث الإلزامية - يرى معظم المسلمين أن الأمر ليس مجالاً للاجتهاد أو الاستدلال الشخصي (Amawi 1996: 155). وعلى الرغم من ذلك، يجب تفسير القرآن كوحدة واحدة، فهو أرضية خصبة لإعادة تقييم حقوق الجنسين كما يتضح من كتابات أشهر الكتاب المسلمين المناصرين للحركة النسائية (Al-Faruqi 2000; Wadud 1999; Barlas 2002; Hassan 1982). وهناك أيضًا مجهودات قانونية متجددة لتفسير حقوق الأراضي والملكية والإسكان التي تعتمد على القرآن من أجل الوصول إلى أدوات مساندة للفقراء، ومرنة، وشاملة. وفي هذا الخصوص، سنلاحظ لو قمنا بدراسة حقوق الملكية في وثائق حقوق الإنسان مثل الإعلان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان (UIDHR)، أن العديد من مقاييس حقوق الإنسان المعاصرة المتعلقة بحقوق الملكية والأراضي لها صدى في القرآن، على الرغم من توقع وجود بعض الاختلافات بين الحياة المعاصرة وبين النص الديني الذي كُتب منذ أكثر من ١٤٠٠ عام.

وقد تطورت مجموعة القوانين المستمدة من مصادر دينية على مر الزمن على يد علماء محددين. وبعد القرآن، يأتي مصدر شديد الأهمية للقوانين وهو السنة، وهي عبارة عن تسجيل لأقوال النبي وأفعاله بشكل أحاديث، وهي مجموعة متنوعة من الروايات المسرودة (Siddiqui 1993). وقاد الشك في صحة بعض الروايات أو الرواة إلى تطور علم رواية الحديث المعروف، وفي الحالات التي يكون فيها تعارض بين نص القرآن والسنة، تكون الغلبة للقرآن. وقد تنشأ المشاكل عندما تكون السنة مفصلة والنص المذكور في القرآن عامًا مجملاً. فعلى سبيل المثال، يعتمد القانون الإسلامي في مسألة الإعالة على الآية ٣٤ من سورة النساء، ولكن هناك أيضًا العديد من الأحاديث في هذا الموضوع. والتحدي هنا هو التخلص من التقاليد الزائفة التي تحط من قدر المرأة، والتي يتم تصويرها على أنها حقائق بديهية في الإسلام فيما يتعلق بالشروط القرآنية التي تعلي من قدر المرأة.

ويوجد مصدران آخران للتشريع الإسلامي هما الإجماع والقياس. الإجماع بمعناه العام هو اتفاق جميع علماء الدين في وقت واحد على موضوع محدد (Hasan 1984)، ولكن بعض العلماء يرون أن هذا المصطلح يجب تحديده ليقتصر على إجماع الفقهاء من الجيل الأول من المسلمين، بينما يرى آخرون أن هذا المصطلح يمكن أن يتسع ليشمل الإجماع بين الأمة كلها. ويستمد الإجماع شرعيته من حديث يقول فيه الرسول "لا تجتمع أمتي على

ضلالة[٥]" (Esposito 1982: 7). ويساهم كل من الإجماع والقياس في إضفاء الحيوية على الفقه الإسلامي ومنحه فرصة للتطور. فعلى سبيل المثال، فإن الإجماع هو ما سمح بالوصاية على ممتلكات القاصرين، كما أن هذا السماح امتد بواسطة القياس كي يشمل الوصاية على القاصرين في الزواج (Moghul 1999). وقد نشأ القياس المنطقي بسبب حاجة الفقهاء والعلماء المسلمين للحفاظ على صلة وثيقة بمواد القانون ومصادره النصية الكبرى. والقياس هو طريقة إسقاط أحد أحكام القانون في إحدى القضايا على قضية جديدة تكون موضوع دراسة بسبب تشابه في السبب أو الدافع الذي اعتمد عليه الحكم. وهذه الطريقة في الاستدلال المنطقي في قضايا متشابهة تحيل السبب إلى المصدر الأصلي من القرآن والسنة. فعلى سبيل المثال، امتد تحريم شرب الخمر بالقياس إلى المشروبات الكحولية الأخرى التي لم تكن معروفة وقت صدور الأمر القرآني بالتحريم. وعن طريق الإجماع والقياس، توجد احتمالات أخرى لتطوير حقوق الأراضي والملكية.

كما أن هناك وسائل إضافية لاستحداث القوانين مثل الاستحسان الذي يزيد من مرونة الشريعة ودرجة استجابتها، ويوضح التعددية الكامنة في الشريعة الإسلامية، حيث إن بعض هذه الأدوات ترتبط بمذاهب معينة في الفقه السني فقط. ويرتبط مبدأ الاستحسان بالمذهب الحنفي، ولكنه يُستخدم أيضًا في مذهب آخر وهو المذهب المالكي. وهذا المبدأ يُستخدم في حالة نادرة، وهي عندما يؤدي تطبيق القياس إلى نتيجة قاسية أو غير عادلة، مما يتيح للقاضي حرية التصرف للوصول إلى نتيجة أكثر عدلاً. ويمكن تطبيق الاستحسان فقط عندما لا يوجد في القرآن أو السنة ما يدل على القرار الصحيح (Kamali 1991). وبالإضافة إلى ذلك، قد تعتمد المحاكم الإسلامية على بعض العوامل المخففة للأحكام مثل الإكراه لإلغاء مفعول النصوص الإلزامية.

ومن الوسائل الأخرى لاستحداث القوانين "المصلحة"، وهي تعتمد على المصلحة العامة وما يحقق صالح البشر. وهذه الطريقة موجودة بالأساس في المذهب المالكي، وهي تتيح للفقيه إيجاد حل عن طريق حرية التصرف التي تعتمد على تحديد المصلحة الأفضل للإنسان في أحد القضايا (الاستصلاح)، بشرط ألا يكون هناك نص متعلق بهذا الأمر في الشريعة الإسلامية. وهناك العديد من الآيات القرآنية التي تؤيد هذا المبدأ مثل الآية السابعة من سورة يونس، والآية الثامنة والسبعين من سورة الحج، والآية السادسة من سورة الأنعام، بالرغم من وجود خلاف حول طبيعته ومدى تطبيقه. وقد اعتبر علماء الإسلام، ومنهم الفقيه الكبير الغزالي أن المصلحة تُطبق لتحقيق منفعة أو درء ضرر. وبشكل عام، هناك ثلاثة شروط للمصلحة العامة: أولاً: أن تكون لمصلحة المجتمع وليس الفرد. ثانيًا: أن تكون الفائدة منها محسوسة وليست وهمية. وثالثًا: ألا تتعارض في جوهرها مع أي من قوانين الشريعة. وقد لعبت المصلحة العامة دورًا مهما ورئيسيًا في تطور الشريعة الإسلامية، مما أتاح الفرصة لحكام المسلمين عبر التاريخ لتفسير القوانين وإصدار قوانين جديدة بدعوى العدالة. وتخضع حماية حقوق الملكية لاعتبارات المصلحة العامة باعتبارها أولوية (Nyazee 1994). فقد قرر الصحابة بناءً على المصلحة فرض الخراج (ضريبة الأراضي الزراعية)، كما أن حرية التصرف التي يتمتع بها مسؤول الوقف يحكمها أيضًا مبدأ المصلحة العامة من أجل صالح الوقف. وعلى الرغم من ذلك، يحذر إسبوزيتو (Esposito 1982: 9) قائلاً إنه بالرغم من أن هذا المبدأ قد يضيف قدرًا من المرونة إلى التفسير القانوني، إلا أنه لا يجب أن يعتبر "تحررًا من المبادئ"، فهو "مبدأ قانوني منظم له حدود يجب أن يعمل داخلها." كما أنه يتعلق بالمعاملات فقط، وليس بالعبادات.

٥ الراوي: - المحدث: الزرقاني - المصدر: مختصر المقاصد - الصفحة أو الرقم: ١١٧٩ خلاصة الدرجة: صحيح

ومنذ نشأتها في زمن الرسول، بُنيت الشريعة الإسلامية على الممارسات العرفية في الجاهلية. وأدى انتشار الإيمان إلى الوصول لمرحلة من التعايش والاندماج بين نظرية التشريع الإسلامي والقواعد العرفية في المجتمعات حديثة العهد بالإسلام. وانشغل فقهاء الإسلام القدامى بالتوصل إلى مدى صحة العرف في السياق الإسلامي، وقبلوه بشكل عام بما لم يتعارض بشكل صريح مع المبادئ الإسلامية (Omar 1997). وفي معظم المجتمعات الإسلامية، اندمجت التقاليد الإسلامية مع القواعد العرفية من قبلها بشكل شبه كامل. ويتطلب الأمر بذل مجهود واعٍ للتمييز بينهما، مثل حالة الممارسات المتعلقة بالأراضي (Ziadeh 1960). وحيثما توجد ممارسات عرفية ضارة، يمكن استبدال المبادئ الإسلامية الإيجابية بها للتخلص من التقاليد غير المقبولة وغير العادلة.

الاجتهاد

والاجتهاد هو أحد الآليات الشرعية المعروفة لتطوير الفقه الإسلامي في ضوء القضايا المعاصرة (Weiss 1978: 203). وعلى غرار مبدأ المصلحة، يتمتع الاجتهاد ببعض الأهمية في مجال تطوير حقوق الملكية والأراضي. وهو ليس مصدرًا للتشريع، بل منهج للتفسير. وهو يعني حرفيًا "محاولة للعثور على" المبدأ الصحيح. وعلى الرغم من ذلك، فهو لا يقتصر على الفقيه، ولكنه فرض كفاية على كل مواطن قادر على الاجتهاد. وقد يثار هنا سؤال حول النص القرآني الذي يتيح للفقيه أن يطبق الاستدلال الشخصي عليه كي يصل إلى تفسير. فمن ناحية، توجد آيات قرآنية يطلق عليها "محكمات"، وهي تحتوي على أوامر أو نواهٍ محددة وغير قابلة للتفسير الشخصي. ومن ناحية أخرى، توجد آيات "متشابهات" أي أنها عرضة للتفسيرات المختلفة (Al-Nowaihi 1975: 175). ومن المبادئ الأخرى التي يقبل بها غالبية المسلمون عند الفصل في مسائل قضائية مبدأ النسخ أو رفع حكم الآيات القرآنية.

وقد رفض العديد من المفكرين الإسلاميين إغلاق باب الاجتهاد الذي أعلن بإجماع الفقهاء سنة ١٢٥٨ م، مما أدى إلى افتراض أن الاجتهاد لم يعد ممكناً (Hallaq 1984, Coulson 1969). وما زالت الجهود التي بذلها الرواد من أمثال محمد إقبال، هندي المولد (ت ١٩٣٨)، والتركي ضيا جوكالب (ت ١٩٢٤)، والمصريَّن محمد عبده (ت ١٩٠٥) ورشيد رضا (ت ١٩٣٥) لإعمال النظر في الإسلام يتردد صداها حتى الآن. وهو ليس امتيازًا يتمتع به الليبراليون أو دعاة الحداثة دون غيرهم، ولكن الاجتهاد اتجاه مرغوب عند النهضويين الإسلاميين وذوي النزعة المحافظة على حد سواء. وإن التصديق على الاجتهاد بأثر رجعي من خلال الإجماع هو ما يحول ثمار الاستدلال الشخصي إلى اكتشاف في مصلحة المجتمع. وهذا هو المنهج الداخلي الإسلامي الأصلي الذي يمكن من خلاله توضيح ضمان الحيازة الإسلامي وحقوق الملكية في الإسلام بشكل أكثر تنظيمًا، وهو أيضًا أحد المفاتيح التي تجعل الإسلام مناسبًا على الدوام، كما أنه يوضح كيف يمكن للإسلام أن يتأثر بالمجتمع. وبما أنه لم يتم تناول العديد من موضوعات الأراضي وحقوق الملكية بشكل كافٍ - مثل موضوعات الحصول على الأراضي وضمان الحيازة - هناك مجال واسع من خلال الاجتهاد لتطوير الفكر الإسلامي والنظرية القانونية في تلك المجالات.

المدارس أو المذاهب الفقهية

هناك تعددية كامنة في الإسلام والشريعة الإسلامية، وتتضح هذه التعددية في الفرقتين الرئيستين: السنة والشيعة. ويؤمن الشيعة - وهم أقلية في الأمة - بالقرآن، ولكنهم لا

يقبلون إلا بتفسير إمامهم له. فبالنسبة للشيعة، يعتبر الإمام قائدًا دينيًا ودنيويًا في الوقت ذاته. وبالنسبة لاعترافهم بالأحاديث، فهم لا يعترفون إلا بالأحاديث التي تخص آل البيت وسلالتهم. وبالنسبة للإجماع كأحد مصادر التشريع الإسلامي، يرى الشيعة أنه يجب أن يتم التصديق عليه بواسطة الإمام أو من يمثله. أما القياس فهو مرفوض تمامًا (Nasir 2002: 26-8). ويستطيع المجتهد عند الشيعة أن يصدر أحكامًا في المسائل الشرعية، كما أنه يستطيع تفسير معتقدات الدين ومبادئ الشريعة. وفي الطائفة الإسماعيلية - وهي أحد طوائف الشيعة- هناك تسلسل هرمي لدرجات المعرفة والبصيرة، بدءًا من الإمام الذي "يتمتع بالعلم المطلق"، مرورًا بممثليه، وحتى عامة المؤمنين (Nasir 2002:29). وأهم النصوص التشريعية في الطائفة الإسماعيلية هو كتاب "دعائم الإسلام".

أما السنة الذين يشكلون أغلبية المسلمين في العالم فلديهم أربعة مذاهب رئيسة هي الحنفي والمالكي والحنبلي والشافعي. وقد استمدت هذه المذاهب أسماءها من الفقهاء الذين قاموا بتأسيسها، ويمثل كل منها المذهب الحاكم في أنحاء مختلفة من العالم. وقد أسس الفقهاء القدامى ما توصلوا إليه من أحكام تأسيساً منطقياً على فهم المصادر الأربعة للفقه، وأخذ العرف بعين الاعتبار، وصاغوا فهمهم في صورة مجموعة نظامية من المتون والتطبيقات (Murad 1995). لذا ينبغي على كل من يسعى إلى بحث الشريعة الإسلامية في سياق محدد أن يكون على دراية بالمذهب السائد في ذلك السياق. وقد يفيد في هذا الأمر ذكر معلومة موجزة حول التوزيع الجغرافي للمذاهب السنية.

نشأ المذهبان الحنفي والمالكي أولاً، ولذلك فهما الأكثر انتشارًا من الناحية الجغرافية. فقد بدأ المذهب الحنفي في العراق ثم انتشر في أفغانستان والهند حتى وصل إلى أجزاء من شرق أفريقيا. ونظرًا لكونه المذهب الرسمي في الدولة العثمانية، لم ينتشر المذهب الحنفي في تركيا فحسب، ولكنه انتشر أيضًا في أجزاء أخرى من الأقاليم التي كانت تتبع الدولة العثمانية مثل سوريا ودول البلقان وقبرص والأردن وفلسطين. أما المذهب المالكي، فنشأ في المدينة المنورة، ثم انتشر في شمال أفريقيا، ومنها إلى السودان وجامبيا وغانا ونيجيريا والسنغال ودول الخليج العربي بما فيها الكويت. وقد اعتمد المذهب المالكي اعتمادًا كبيرًا على الحديث، ولم يقتصر الاستنباط فيه على القياس، حيث أنه يستخدم أيضًا مبدأ الاستصلاح، على الرغم من اقتصاره على المعاملات الاجتماعية دون العبادات، مما أدى إلى تحقيق المصلحة العامة بشكل أكبر (Esposito 1982: 9). وقد سمح كلا المذهبين المالكي والحنفي بتعدد الرأي في فقههما (Nasir 2002:19).

أما المذهب الشافعي، فنشأ في القاهرة، وانطلق منها إلى اليمن ثم إلى أجزاء من شرق أفريقيا وجنوب شرق آسيا، وهو المذهب المنتشر في إندونيسيا وماليزيا وسريلانكا وجزر المالديف. ويُعرف مؤسس هذا المذهب - محمد بن إدريس الشافعي- بلقب "أبو الفقه الإسلامي". ففي وقت اشتدت فيه الخلافات بين المذاهب الفكرية المختلفة، قام الشافعي بوضع "القواعد الأساسية والمنطقية لنظرية المعرفة في الشريعة ولقواعد استنباط الأحكام وهي التي أضاف عليها الفقهاء من بعده" (Zubaida 2003:23). ويشتهر المذهب الحنبلي بصرامته فيما يتعلق بالشعائر، وهو لم ينتشر مثل بقية المدارس الفقهية، ولكنه المذهب الرسمي في المملكة العربية السعودية. وعلى الرغم من أن بعض المذاهب تنتشر في مناطق أو بلدان معينة، فإن مواطني البلد الواحد قد ينتمون إلى أكثر من مذهب.

ومن الضروري التعرف على المذهب المنتشر في منطقة معينة إن كنا نرغب في دراسة الخطاب التشريعي الإسلامي في سياق محدد. فعلى سبيل المثال، يعتبر المذهب الحنفي، وهو أكثر المذاهب انتشارًا، أكثر المذاهب مرونة وتجددا أيضًا. بيد أنه من الممكن أن يقع اختلاف في

التطبيق حتى داخل المدرسة الفقهية الواحدة، كما هي الحال بين الهند وأفغانستان حيث توجد هناك اختلافات في تطبيق المذهب الحنفي. ولذلك، قد يؤدي اتباع توجه "الممارسات الفضلى" إلى تبادل الأفكار والابتكار والتجديد. وعلى أية حال، هناك منهج "التلفيق" الذي يمكن الفقهاء من دعم جميع القوانين من منظور أكثر من مذهب، وهو منهج استخدم أكثر من مرة في تطوير التشريعات القانونية الحديثة (Sonbol 2003:37; Esposito 1982:69).

الشريعة الإسلامية في عالم يتسم بالتعددية

تعتبر النظم التشريعية في العالم الإسلامي متعددة إلى حد كبير، وذلك بسبب السياق التاريخي والاستعماري لكل دولة، وأيديولوجية الدولة ومدى قدرة الشريعة الإسلامية على التفوق على القوانين العلمانية أو العرفية في تلك الدولة. وقد مر النظام التشريعي في العديد من البلدان الإسلامية بمراحل من العلمنة بدرجات مختلفة، ولكن التأثير الغربي لم يبطل الأصول الدينية للأحكام التشريعية. ويتضح هذا الأمر في قوانين العقوبات، وهي التي تتصف الأحكام الإسلامية فيها بالقسوة بعض الشيء، وهو أيضًا جلي في مجال التجارة. فقد اختارت الدول المسلمة إصلاح القوانين المتعلقة بالعقارات والعقود والأضرار (الناشئة عن التقصير)، والتي أثرت بدورها على حقوق الأراضي والملكية والإسكان، لصالح مبادئ التجارة الدولية. ولكن، ظلت الشريعة تهيمن على قوانين الأحوال الشخصية وقوانين الأسرة، بما في ذلك الزواج والهبات والميراث والإعالة والوقف، وهو ما يدخل أيضا ضمن حقوق الملكية والأراضي والإسكان.

ويستثنى من ذلك المملكة العربية السعودية وإيران، حيث قاومت كلتا الدولتان التأثير الغربي على القانون، وأصرتا على الاقتصار على الشريعة الإسلامية (Vogel 2000)، بينما اعتمدت بقية الدول المسلمة خليطًا من الثقافات القانونية المختلفة. وعلى الرغم من ذلك، توجد فروق جوهرية بين السعوديين والإيرانيين، لا لاختلاف المذهب الشيعي عن المذهب السني فحسب، ولكن لطبيعة المذهب الوهابي المحافظ الذي تتبعه المملكة العربية السعودية والمختلف عن المذاهب المتبعة في الدول السنية الأخرى. وكثيرًا ما تنتقد كلتا الدولتين الأخرى بسبب تفسيرها الخاطئ للإسلام. وهكذا تبدو الشريعة إطاراً تعددياً يتيح العديد من الخيارات ويتسع للعديد من التفسيرات. ويوفر اختلاف المذاهب أو بعض الاجتهادات فيه الفرصة لتحقيق التوازن.

وفي المقابل هناك تركيا، مقر الدولة العثمانية، والتي حولت نظامها القانوني بالكامل إلى نظام علماني، بما في ذلك قوانين الأحوال الشخصية أو قوانين الأسرة. وقد استمدت تركيا نظامها القانوني من العديد من النظم القانونية الأوروبية، رغم أن القوانين العثمانية استمرت في العديد من أنحاء العالم الإسلامي، ولكن في تركيا وإيران والمملكة العربية السعودية ما زالت العلاقة بين القوانين الدينية والعلمانية موضع جدل. ولم تستمد القوانين في الدول المسلمة من النظامين البريطاني والفرنسي فقط، ولكن أيضًا من نظم استعمارية أخرى مثل القانون الهولندي (في إندونيسيا) والقانون الإسباني (في المغرب) والقانون الإيطالي (في ليبيا). وفي وسط آسيا، مثل دول أوزبكستان وطاجكستان وكازخستان وأذربيجان، تأثر النظام المدني بدرجات مختلفة بنظام الاتحاد السوفيتي.

ويوجد أيضًا في بعض الدول المسلمة خليط من الثقافات القانونية، سواء من القانون المدني (مثل المغرب) أو مزيج من القانون المدني والقانون العام (مثل مصر). وإذا حاولنا

المقارنة بين تونس والمغرب والجزائر، رغم وجود التركيبة الإسلامية - الفرنسية نفسها، فسنلاحظ وجود فروقات مهمة. ففي تونس على سبيل المثال تعرضت قوانين الأحوال الشخصية لتعديلات ليبرالية تطبق على المسلمين وغير المسلمين على حد سواء، بينما في المغرب ما زال العمل قائما على تطوير بعض قوانين الأسرة. وينطبق الأمر ذاته على الدول المسلمة التي تطبق القانون العام البريطاني ويتفاوت نطاق تطبيق الشريعة الإسلامية فيها، من البحرين وسلطنة بروناي حتى جزر المالديف وباكستان وبنجلاديش. وفي قطر ينتشر القانون الملكي أكثر من القانون العرفي، بينما يستطيع اليمنيون والإندونيسيون فرض القوانين العرفية الخاصة بهم رغم القوانين الإسلامية والاستعمارية والحديثة. ويشير براون (Brown 2001) إلى وجود تشابه كبير بين النظم القضائية في العالم العربي بالرغم أن الأحداث التاريخية التي مرت بها والتأثيرات المختلفة التي تعرضت لها أدت إلى تشكيل أنواع مختلفة من الحكومات.

تمثل الأولوية التي يتمتع بها الإسلام في الدول المسلمة مشكلة، وخصوصًا عندما تمتد كي تشمل غير المسلمين والأقليات الإسلامية، مع أن العديد من الدول المسلمة تعفي غير المسلمين من تطبيق قوانين الأحوال الشخصية وتتيح مزيدًا من الحقوق للأقليات. ولا تطبق الشريعة الإسلامية دائمًا بنفس الطريقة داخل الدولة الواحدة، فقد توجد اختلافات إقليمية أو محلية، وخصوصًا في مسائل الأعراف وما يتعلق بالقوانين الدينية الأخرى. كما أن مسألة تطبيق الشريعة الإسلامية على المسلمين في الدول غير الإسلامية كالهند تمثل مشكلة، حيث كانت هناك دعاوى قائمة لإلغاء قوانين الأحوال الشخصية الإسلامية التي تطبق حاليًا على المسلمين. وفي العديد من الدول الأفريقية مثل إريتريا وجامبيا وكينيا وتنزانيا، تطبق قوانين الأحوال الشخصية الإسلامية على المسلمين بشكل عام (Mamdani 1996)، بينما في نيجيريا والسودان، ما زالت مسألة تطبيق الشريعة الإسلامية على جميع المقيمين في المناطق، والتي يمثل المسلمون الأغلبية فيها، بصرف النظر عن ديانتهم موضع خلاف.

التعددية القانونية الإسلامية

وعند السعي لتحليل موضوعات مثل ضمان الحيازة، وهو موضوع يمثل نقطة التقاء بين القانون والأرض والمجتمع والعائلات، لا يمكن "فصل [القانون] تماما" (Rosen 1999: 89) عن الحياة. فالقانون جزء من الحياة اليومية في المجتمعات الإسلامية، حيث يعتبر أحد "الجهود المتعددة التي تُبذل من أجل صياغة الحياة بطريقة إسلامية" (Bowen 2003: 4) وتزداد أهميته نتيجة لتضمين القواعد الدينية في النظم القانونية. ويحتمل أن يتضمن تطبيق الشريعة في العالم الإسلامي علاقات معقدة بين فروع الشريعة الإسلامية وصور القانون الأخرى، سواء أكانت حكومية أو عرفية. وقد يكون وجود العديد من الفجوات القانونية والنظم العرفية هو سبب هذا الصراع، ولكن يرى روزن (Rosen 1999: 93) أن هذا لا يمثل مشكلة بالضرورة ، وهو يشير إلى وجود نظم غير متوافقة في المجتمع المغربي أيضًا، مثل "المذهب المالكي الإسلامي، والممارسات العرفية البربرية والعربية، والقانون الاستعماري السابق، والقوانين الطائفية، والقوانين المغربية المعاصرة". ومع ذلك فهي لا تعتبر على نفس الدرجة من التناقض، ولكن الأفراد يتنقلون بينها ويختارون بين المصادر المختلفة. ويقول بوين في الإشارة إلى إندونيسيا: " في مسعاها لاستنباط الأحكام في القضايا المختلفة وتعليل ما اتخذ من قرارات، وجدت السلطات الإسلامية والمسلمون أنفسهم دائما في صراع مع قيم وأعراف وتعليمات متناقضة" (٢٠٠٣: ٩-١٠).

وتعتبر إندونيسيا مثالاً على "الرؤى المختلفة للعدالة" أو "الأعراف المتعددة"، وهي محل لجهود متنوعة وقديمة لصياغة الحياة بطريقة إسلامية، ولكنها في الوقت ذاته بذلت جهودًا أكثر وعلى مدة أطول من الزمن لصياغتها طبقًا للعادات (Bowen 2003: 4). وقد ميزت السياسة القضائية الاستعمارية الهولندية القانون العرفي الذي يفترض أنه متأصل في البلد والعادات عن طريق "نظرية القبول" التي تفترض أن القوانين الإسلامية لم تطبق كقوانين إلا في الأماكن التي تلقتها فيها بالترحاب، وأصبحت جزءًا من التقاليد المحلية. كما أن الصراعات حول النظام الذي يحكم مسلمي إندونيسيا يثير جدلاً على كل المستويات في المجتمع حول الدور المناسب لكل من العادات والشريعة وقوانين الدولة (Cammack 2000: 4). وهكذا فإن الخلافات المتعلقة بالشريعة الإسلامية لا تدور دائمًا حول الشريعة ذاتها، ولكن حول علاقتها بصور القانون الأخرى أحياناً. وهذه العلاقة نتاج لعمليات تاريخية واجتماعية وثقافية وسياسية، فكل بلد أو حتى كل سياق محلي له نظامه القانوني الخاص، ولديه نفس الفرصة للتخلص من آثار هذه الخلافات.

يشير براون (Brown 1997: 202-9) أيضا إلى "الاستخدامات الشائعة" للمحاكم في مصر، ويقول: إنه فيما يتعلق بمسائل الإسكان والعقارات على الأقل، يستطيع الناس الاختيار بين الإجراءات القانونية الرسمية والإجراءات غير الرسمية، مستغلين الأدوات التي يتيحها القانون بما يمثل إضافة لعدد من استراتيجيات حل المشاكل. ولكن عوضًا عن تلك التعددية القانونية التي تبدو سلبية، يرى عبد الفتاح (Abd Al-Fattah 1999:161') أن المصريين يواجهون ازدواجية قانونية وتناقضات ومواطن ضعف في القانون؛ فالتقاء القوانين الإسلامية والعرفية والحكومية ينتج عنه المزيد من الخيارات والاستخدامات المحتملة:

> تنشأ الصراعات من مصادر عديدة...[مثل] التحولات التاريخية بين الأساليب التقليدية والحديثة وبين القوانين العلمانية والأعراف، علاوة على الحنين للشريعة الإسلامية والفجوة بين القوانين ما بعد الوضعية والقوانين الدينية...

وليس هذا قاربا مجازياً ينزلق بسلاسة فوق الأمواج، ولكنها "فجوات نفسية وسوء فهم بين معظم المصريين وبين النظام القانوني الحديث" (Abd Al-Fattah 1999: 161'). وهكذا لا يمكن دراسة الشريعة الإسلامية بمعزل عن غيرها، إذ تظل محلاً للنقاش بين الدولة والمجتمع والأفراد عند الاستجابةً لمواقف محددة. وليست كل الخيارات المطروحة بشأن الشريعة الإسلامية دينية أو قانونية بالكامل، ولكن يجب تقييمها في بيئتها السياسية. ويوضح أيوبي (Ayubi) في مناقشة الجدال حول الدستور المصري الذي صدر عام ١٩٧١ (المتعلق بالشريعة) كيف يمكن للبعد السياسي أن يسيطر على الأمر، حيث "تسبب هذا التسييس في عدم ارتقاء النقاش القانوني عن مجرد التحريض السياسي والأفكار والمشاعر السطحية، ويضر هذا التسييس بالطرق الجادة التي تحاول الابتعاد عن التحيز" (Ayubi 1991:203).

وقد يعزز الالتفات إلى "التعددية القانونية" أو الازدواجية والتناقضات القانونية من فهم كل من الشريعة الإسلامية والقواعد المعقدة والمتشابكة والمتنافسة الموجودة في المجتمعات الإسلامية. ويقول وودمان (Woodman 1999:14): إن ذلك يمكننا من "رؤية المواقف بمزيد من الوضوح وجلي الاحتمالات المتاحة لمن يريدون إعادة تشكيل البيئة القانونية". وعندما لا يتردد الأفراد في الاختيار بين الأعراف القانونية، ولكنهم يحاولون التلاعب بالقوانين الرسمية أو تجاهلها برمتها، يتم عندها اللجوء لأعراف تتجاوز القانون. وهذا ما يحدث في الغالب عند التعامل مع حقوق الملكية، وخصوصًا في سياق المستوطنات غير القانونية التي يتم تملكها بوضع اليد في مختلف أنحاء العالم، بما في ذلك العالم الإسلامي. ومن المعروف أنه يوجد في تلك المستوطنات على سبيل المثال أسواق متطورة للأراضي، وهي نافذة

المفعول وشرعية من وجهة نظر المشتركين فيها، ولكنها اسميًا تقع خارج نطاق السلطات القانونية المعترف بها (Razzaz 1998). وتعرف هذه النظم التشريعية أحيانًا باسم النظم شبه القانونية أو غير الرسمية، ولكن الحد الفاصل بين ما هو قانوني وغير قانوني غير واضح تمامًا. وعلى الرغم من ذلك، تنشأ الصورة الكاملة للقانون من التعددية الداخلية والخارجية على حد سواء، أو ما يطلق عليه بوين "الازدهار التشريعي" (Bowen 2003: 4).

تطبيق الشريعة الإسلامية

ينشأ نطاق الشريعة الإسلامية المتعلق بقوانين الملكية من مصادرها النصية الأساسية التي تطبق بشكل عام في المجتمعات الإسلامية. وعلى الرغم من ذلك، فهو ينطلق من سياسة الدولة والممارسات القانونية عبر سجلات الأراضي والمحاكم والفتاوى والقوانين. ويحدد ميسيك (Messick 2003) تسلسلاً هرميًا للنصوص القانونية المتعلقة بقانون الملكية؛ حيث تأتي الشريعة في المقدمة، تليها الأحكام الصادرة عن المحاكم الشرعية، ثم الوثائق "اليومية" مثل عقود الزواج والوصايا وعقود الإيجار. وعلى الرغم من ذلك، كان هناك دائماً فصل بين الشريعة الإسلامية والقانون العلماني منذ أيام الدولتين الأموية والعباسية. وأثناء حكم الدولة العثمانية، وبينما كان يجري تنظيم الشريعة الإسلامية في قوانين، صدرت مجموعة من القوانين العلمانية التي عرفت باسم "القانون" أو "قانون نامه"، وهكذا كان النظام القضائي العثماني مزدوجا بطبيعته. فمن ناحية حافظ العثمانيون على الشريعة بكل تفسيراتها التي تنتمي للمذاهب السنية الأربعة، مع احتلال المذهب الحنفي مكانة مميزة نظرًا لما له من مرونة. ومن ناحية أخرى، وبسبب القيود والثغرات الموجودة في قوانين الشريعة، كان على العثمانيين أن يقوموا بابتكار قوانين علمانية. ولكن العثمانيين أحدثوا هذا الفصل بين القوانين الدينية والعلمانية وعملوا على توسيعه، وقد استمدوا "القانون" من القوانين العرفية، طالما لا تتعارض مع الشريعة الإسلامية.

وحتى داخل النظم التشريعية الإسلامية، توجد العديد من المؤسسات أو الأفراد الذين يقومون بتنفيذ عدد من القوانين والمصالح. ولا ينطبق ذلك فقط على القضاة الشرعيين وإنما أيضًا على القضاة الوضعيين، وتتضمن النظم التشريعية الإسلامية وظائف إدارية مثل المحتسب (مأمور الشكاوى)، وعدد من الوظائف غير الرسمية مثل المفتي والمجتهد. والقاضي ما هو إلا أحد السلطات التنفيذية لنشر القوانين، وغالبًا ما يتداخل دور القاضي مع دور المفتي أو الوظائف القانونية الأخرى، مما قد يؤدي أحيانًا إلى توتر حول من تكون له الغلبة (Vogel 2000: 13-32). أما الفتاوى فهي ظاهرة إسلامية مستقلة، فهي عبارة عن نصيحة رسمية أو إجابة على سؤال غالبًا ما يكون موجهًا من أحد العامة إلى أحد العلماء في أحد موضوعات الشريعة أو العقيدة الإسلامية. وفي كل عصور التاريخ الإسلامي تقريبًا، كانت للفتاوي تأثير قوي، وكانت عوامل محفزة للتغيير الاجتماعي والثقافي بانخراطها المباشر في تحديات الواقع الجديد (Masud 1996). وعندما كانت الدولة تريد الحصول على المباركة الدينية لموقف خلافي، كانت تلجأ إلى التصديق عليه من إحدى السلطات المعتبرة. وحيث إنه لا يوجد كهنوت في الإسلام السني، قد يكون المفتي قادما من خلفيات دينية متعددة، ويمكن أن يتوصل إلى استنتاجات مختلفة. وهذه الفتاوى ليست ملزمة بشكل قطعي، وهي تعتمد على الطريقة التي يتلقى فيها السائل الفتوى. ولكن سواء أكان ذلك بالاختيار أم عن طريق الحقائق الواقعية، فإن النزاعات حول الأراضي غالبًا ما تُحل من خلال من يمتلكون السلطة أو النفوذ، سواء المادية أو السياسية أو الجسدية. وفي حديثه عن بيروت ودمشق تحت حكم

الدولة العثمانية. يشير غزال (Ghazzal 2005) إلى وجود نظم أو محاكم تتعامل بالأمر الواقع وتعمل تحت حماية الأعيان المحليين، وهي تفصل في المسائل المتعلقة بأراضي الدولة والضرائب والنزاعات حول الجباية.

ومن المهم معرفة دور القاضي لفهم كيفية تطور نظام العدالة؛ ففي البداية كان القاضي يتعامل مع القوانين الوضعية أو مزيج من القواعد الإسلامية وغير الإسلامية. وإذا لم نبحث في الاستدلال المنطقي الذي يقوم به القاضي، لا يمكن الافتراض بأن القاضي في محكمة إسلامية كان يصدر أحكامًا تعتمد على الشريعة الإسلامية أو حتى يفسر القوانين من منظور إسلامي. ويقول فيكور (Vikor 1998): إنه بالرغم من أن القضايا كانت دنيوية ويتم التعامل معها تعاملاً علمانياً مثلها مثل أي نظام قضائي آخر، سواء أكان الموضوع جريمة أم عقد بيع أرض، فإن ما يجعل من القوانين الشرعية قوانين دينية هو اكتسابها للشرعية من مصدرها، وهو كلام الله المنزل. وعلى الرغم من نشأة الشريعة الإسلامية من السلطة النصية، يؤكد وايس (Weiss) على أن القضاة المسلمين كانوا على دراية بالسياقات الأخلاقية والرؤى الاجتماعية والحاجة إلى اكتساب الشرعية عن طريق مدارس متعددة للفكر القانوني (١٩٩٨: ١٨٥). وكان القاضي يقوم بموازنة "الحقوق" أو الواجبات تجاه الله مع حقوق الأفراد من خلال إجراءات ضمان دقيقة. وبالإضافة إلى ذلك، كان القضاة مدركين بشكل عام لدور الدولة والقيود المفروضة عليها. وظهرت المحاكم الإسلامية كجهات رئيسية في الصراع بين المجموعات العرقية والدينية، والطبقات الاجتماعية، والأحزاب السياسية والأطراف الأخرى بوصفها دعامة رئيسية في تحديد دور الإسلام. وعلى الرغم من ذلك، يؤكد روزين أنه "في الشريعة الإسلامية... قامت المحاكم دائما بدور حفظ التوازن بين الأطراف المتنازعة، وليس بدور القوة المواجهة للحكومة" (Rosen 1989: 61). ويوضح شريف وبراون (Sherif and Brown 2002) أن استقلال القضاء خاصية مميزة وشديدة الأهمية في النظام القضائي الإسلامي. وقد أولى الفقهاء القدامى الكثير من الاهتمام للقاضي ومؤهلاته المطلوبة، وهناك فرع من التأليف القضائي يطلق عليه "أدب القاضي"، وهو يعبر عن السلوك النموذجي للقاضي والإجراءات المتبعة في قاعة المحكمة.

ومن الأسئلة المهمة المتعلقة بعمل المحاكم الإسلامية: كيفية وصول النساء للعدالة؟ وقد أثيرت مؤخرًا نقاشات في كندا حول إقامة محاكم الأسرة الشرعية، كما كانت هناك حملات استفتاء دستوري في كينيا على أوضاع المحاكم الإسلامية. وتكمن بعض هذه المشاكل في مواقف هيئة المحكمة المتحيزة للذكور، وذلك بسبب البنى الاجتماعية الذكورية في معظم المجتمعات على اختلاف صورها ودرجاتها، سواء أكانت هذه المحاكم إسلامية أو مدنية أو عرفية أو ذات اتجاه آخر. وتاريخيًا، هناك دلائل على أن المحاكم الإسلامية استطاعت تحقيق العدالة برغم الفوارق بين الجنسين والديانات، وأن جميع أفراد المجتمع كانوا يتمتعون بحماية القانون بشكل عام. وتوضح سجلات المحاكم العثمانية أنه "لم يكن أحد يستطيع التصرف في ممتلكات النساء دون موافقتهن، حتى ولو كان الزوج أو الأب. واعتادت النساء التقدم بشكوى للمحكمة عندما كان يحاول أحدهم التلاعب بممتلكاتهن. ودائمًا ما كان القضاة يؤيدون حقوق النساء في الملكية" (Jennings 1975). ويوضح سنبل (Sonbol) أيضًا أن "القضاة والمحاكم اعتادت معاملة النساء بنفس الطريقة التي تعامل بها الرجال عندما يتعلق الأمر بكافة أشكال المعاملات التجارية. ولم يكن كلام المرأة في المحكمة يتطلب تعزيزاً أكثر من ذلك الذي يتطلبه كلام الرجل" (Sonbol 2003: 73). وتختلف تجارب النساء في المحاكم الإسلامية، ولكن النساء لم يقفن أبداً موقف الشخص السلبي أو عديم الحيلة إزاء

مصالحهن (Mir-Hosseini 1993). ويرى هيرش (Hirsch 1998) أن المسلمات السواحيليات في كينيا غالبًا ما كنّ هن الطرف البادئ والرابح في المعارك الزوجية التي يفصل فيها القاضي المحلي، وذلك على الرغم من السلوكيات الشائعة التي تفترض العكس.

وعلى النقيض من الافتراض العام حول العدالة الإسلامية "المستعجلة"، فإن الضمانات الإجرائية تبدو واضحة في النظم القضائية الإسلامية. ويؤكد باورز (Powers 1992) بناء على تحليل ممارسات المحاكم الإسلامية في القرن الرابع عشر أن النظم القضائية الإسلامية اعترفت بأن الحكم القضائي يمكن تغييره عن طريق القاضي نفسه، وإن كان ذلك لا يقع إلا في أضيق الحدود وبشروط معينة، وبأن التنظيم الهرمي طالما كان خاصية ميزة للحكومات الإسلامية، وبأن محكمة القضاء العليا في العاصمة اختصت بمراجعة أحكام القضاة المحليين. ولا شك أنه في معظم الحالات تكيفت المحاكم الإسلامية مع كل من الأطر الدستورية القانونية الحديثة والأساليب الحالية للتفكير القضائي واتخاذ القرارات. ويقيم براون (Brown 2001) الإصلاحات في النظم القضائية العربية بشكل إيجابي، معلنًا أنه حتى في مواجهة المشاكل السياسية والاقتصادية تحظى السلطة القضائية بشكل عام بالاحترام في معظم الدول العربية، فهي معروفة بقدرتها على التعامل مع الخلافات بشكل مهني. كما بذلت الجهود في العديد من الدول لزيادة فرص التدريب المتاحة للقضاة وتعزيز موقفهم المستقل. وعلى الرغم من ذلك، توجد مشاكل مزمنة ترتبط بدور القانون كما هو موضح في تقرير التنمية البشرية في البلدان العربية لعام ٢٠٠٤، حيث يشير التقرير إلى وجود تأخر في إصلاح المؤسسات القانونية وضرورة اتخاذ المزيد من الخطوات من أجل ضمان استقلال السلطة القضائية في معظم أنحاء العالم الإسلامي. ولا يمكن النظر لتلك المشاكل بمعزل عن قضايا الفساد وحرية الرأي والتعبير والتحول الديمقراطي ودور المجتمع المدني.

التسوية البديلة للنزاعات والوصول للعدالة

تاريخيًا كان الدور الذي يلعبه المحامون في النظام التشريعي الإسلامي مختلفًا عن أسلوبه المغاير في العرف التشريعي الأنجلو أمريكي. فلم يكن النظام التشريعي يشترط وجود محامين متى قام المختصمون أنفسهم برفع دعوى بقضيتهم. وبعيدًا عن وجهة النظر القائلة إن "الفائز يستحوذ على كل شيء"، فإن العمليات القانونية الإسلامية تسعى إلى تلبية احتياجات جميع الأطراف داخل نطاق العمل الإسلامي. وتُحل الخلافات غالبا من خلال المجتمع غالبًا إضافة إلى العمليات الرسمية، ولا يسعى المسلمون إلى التوصل إلى مآربهم المادية فحسب، بل أيضًا إلى تأسيس ما هو مقبول وفقاً للأهداف الربانية. وهناك عنصر من الروحانية يدخل ضمن نطاق الاستشارات والإجراءات القانونية، فحتى القاضي يتخذ موقفًا شخصيًا وينخرط مع الأطراف المتنازعة في خصوماتهم، وهو ما لا يتفق مع النهج التقني الواضح عادة في السياقات غير الإسلامية (Rosen 1989:27). ولهذا فإنه من غير المدهش أن نجد مفاهيم المصالحات والتسويات في القرآن، بالإضافة إلى ممارسات معاصري الرسول عليه الصلاة والسلام. فعلى سبيل المثال، يقول القرآن الكريم فيما يتعلق بفض الخلافات الزوجية (النساء: ٣٥):

"وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُواْ حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِن يُرِيدَا إِصْلاَحًا يُوَفِّقِ اللّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا"

وقد ذُكر الصلح في سبع آيات قرآنية؛ حيث يُطلب من المؤمنين أن يحلوا خلافاتهم سلميًا وبصورة عادلة. ويُشير الدستور العثماني - المجلة - الذي حاول جمع قوانين الشريعة وتنسيقها، إلى المصالحة عن طريق العقود. وعندما يكون الوصول إلى اتفاق مستحيلاً، يأتي هنا دور الوساطة، فيتدخل شخص أو أكثر في النزاع، سواء أكان بمبادرتهم أو بناء على طلب أحد الأطراف المتنازعة. وفي دراسة أجراها مخول وهاريسون (Makhoul and Harrison 2004) عن دور الوساطة في مشاريع التنمية المحلية المؤقتة في لبنان، ناقش الاثنان "الوساطة" بوصفها نوعاً من الممارسة الدائمة للتفاعل الاجتماعي في حل النزاعات. ويشير جوزيف إلى أن "الطبقة العاملة المتحضرة تعيش القانون بوصفه نوعاً من سلسلة من العلاقات المباشرة المبنية على علاقات الواسطة. فهم يتعرفون على القانون من خلال الأقارب والأصدقاء والجيران والرفاق" (Joseph 1990:153). ويشير بيزفيلد (Biezeveld 2004) إلى مثال عن أحد النزاعات على الأرض في قرية من قرى جزيرة سومطرة في أندونيسيا على أنه نوع من "التنقل بين المفردات": "فكل فرد في النزاع يدلي برؤيته الخاصة في النزاع، ويتوصل إلى تفسيراته الشخصية فيما يخص الحقائق والأحكام والقواعد. ولا يقتصر الأمر على الحجج القانونية وحدها، بل تستخدم أيضًا الحجج السياسية والثقافية والتاريخية." ويدرج أنطون (Antoun 1990) تجارب مشابهة في نقاشه حول استراتيجيات المتقاضين في جزء من الأردن. فقد اكتشف أن "العائلات لا تزال تعيش في قرى متشابكة حيث أواصر القربى لا تزال وثيقة ولا تزال تعتبر دار الضيافة في القرية (المضافة) هي الساحة الأساسية لحل النزاعات وليس المحكمة. هذا بالإضافة إلى أن هذه العائلات لا تزال تعيش في أماكن تعد فيها الفرص الاقتصادية خارج المقاطعات الفرعية وخارج الدولة محدودة. [ولكن] على الرغم من ذلك فإن دور المرأة المهم وتقديرها يظهر على نحو واضح." ويختلف الصلح والوساطة عن التحكيم الذي يعد عملية تتسم بطابع أكثر رسمية ، حيث يمكن للقاضي نفسه أن يشجع الأطراف على الاستفادة من جميع هذه الخيارات (Kemicha 1996).

وقد شهد ظهور التأثيرات الاستعمارية نهوض المهنة القضائية ولكنه لم يلغ الممارسات القانونية غير الرسمية والوسائل المحلية لحل النزاعات (Irani and Funk 1998). وحيث إن النزاعات المتعلقة بالأراضي تعتبر من ضمن الشؤون العائلية والمجتمعية، وحيث أن إجراءات المحكمة القضائية تعد فظة وبغيضة في الكثير من المجتمعات الإسلامية؛ نجد أنه غالباً ما يتم اللجوء إلى أرضيات تفاوضية غير رسمية. فبينما تقوم الأطراف المتنازعة في أفغانستان، على سبيل المثال، بتسجيل الادعاءات الخاصة بحقوق الأراضي، مما يضيف إلى السجل الموجود في قضايا المحكمة، فإنهم غالبًا ما يعتمدون على الطرق غير الرسمية لحل الخلافات فيما بينهم (d'Hellen-court et al. 2003). ومن ثم، فإن الدخول في قضايا أمام المحاكم يعد غالبًا إما وسيلة لتحقيق الأمان (في حال تدخلت الإجراءات الرسمية) أو أداة للمساومة. وبالحديث عن هذه الظاهرة، يحدد ويلي (Wily 2005:30) ثلاث طرق مجتمعية لحل النزاعات المتعلقة بقضايا الممتلكات وهي الجيران والحكماء الأكبر سنا من القوم ومجلس المسجد المحلي، ورئيس المجلس. وفي الكثير من المواقف تستخدم الطرق الثلاث في القضية نفسها. ويعكس تجاهل هذه الإجراءات المجتمعية في معظم الدول المسلمة عدم إدراك وفهم قوانين الأرض بشكل كلي. وفي الوقت نفسه يجب أن تخضع هذه الوسائل غير الرسمية - أيًا كانت شعبيتها بين الناس وكفاءتها - للدراسة، خاصة من حيث توفر بعض معايير حقوق الإنسان الأساسية الخاصة بالعدالة والنزاهة والأمانة والشمولية.

يعد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أحد واجبات الدولة الإسلامية وأفراد المجتمع الذين يشعرون بالمسؤولية، وهو من الواجبات العامة التي نص عليها القرآن لبناء مؤسسة الحسبة

التي تهدف إلى تحقيق مجتمع عادل واقتصاد سوق يتسم بالكفاءة. وهذا واضح على سبيل المثال في الإعلان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان الذي يضيف إلى "حق التجمع الحر" في المادة رقم ١٤:

> لكل شخص الحق في المشاركة على نحو فردي أو جماعي في الحياة الدينية والاجتماعية والثقافية والسياسية الخاصة بمجتمعه، وكذلك إنشاء المؤسسات والمكاتب التي من شأنها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وتتصل مؤسسة المحتسب - التي ظهرت منذ الجيل الأول للإسلام وتطورت على مر التاريخ الإسلامي في الدولة العباسية والفاطمية والعثمانية (وغيرها من فترات الحكم الإسلامي) - بمفهوم الواجب العام. تنوعت درجة ولاية هذا المنصب وتأثيره، ولكنه كان يجمع بين وظائف مفتش السوق، والمسئول الرئيس للصحة العامة، وتلقي الشكاوى بشكل عام والمسؤول عن إنفاذ استخدامات الأراضي. ولكن هناك مخاوف من إمكانية أن يؤدي استخدام هذا النموذج الإسلامي "للواجب العام" إلى إيجاد سلطة خارج إطار القانون، وسلطات متعددة تمثل شكلاً من أشكال الرقابة الأمنية الخاصة بين الأهالي. ومع ذلك نجحت فكرة مأمور شكاو يمتلك صلاحية رقابية شاملة في العديد من السياقات الحديثة بشرط أن يكون له مهام محددة. ويشير خالد (Khalid 2002)، إلى انهيار هذه المؤسسة في القرنين الماضيين قائلاً: أنه كان من الممكن استخدام هذه المؤسسة بفاعلية في المجتمعات المسلمة المعاصرة.

خاتمة

ليست الشريعة الإسلامية قانونًا موحدًا أو ثابتًا أو مستقلاً، بل هي مجال متطور يتقبل ويتواصل مع المصالح والإيديولوجيات المنافسة، إذ يعبر عن الجهد البشري في فهم المقاصد الإلهية. تقوم الشريعة الإسلامية على منهج أصولي راق ومتطور يختص بعمليتي الفهم واستنباط الأحكام. والمصدر الأول للتشريع هو القرآن وهو يحتوي على قدر محدود من آيات التشريع، بعضها مفصل، والآخر مجمل، وتُفسر هذه في سياقها، وجنبا إلى جنب مع السنة. أما المصدران الآخران - وهما القياس والإجماع - فهما يستحقان التقدير. ومن ناحية أخرى، نجد الاجتهاد وسيلة أساسية لاكتشاف روح الإسلام الحقيقية، وهو أداة فقهية إسلامية معروفة، هذا بالإضافة إلى الوسائل الأخرى الإضافية التي تُولد القوانين من أمثلة الاستحسان الذي يعمل على تحسين مرونة الشريعة وقدرتها على الاستجابة للتحديات، وتخدم المصلحة والاستصلاح الغرض نفسه. إن العمل على نشر هذه الآليات والوسائل من شأنه أن يؤدي بسهولة إلى ظهور أدوات شاملة وإبداعية وفعالة لإدارة الأراضي.

وثمة اختلافات ملحوظة بين البلدان الإسلامية عندما يتعلق الأمر بشكل الشريعة الإسلامية ومدى تطبيقها في أنظمتها السياسية والتشريعية. ولعل لهذا علاقة بالاتجاه العقائدي الذي يتبعه مجتمع إسلامي ما، سنةً أو شيعة، والمذهب الفقهي السائد فيه. وبالإضافة إلى ذلك تقدم الأنظمة التشريعية في أرجاء العالم الإسلامي نموذجًا كبيرًا للتنوع؛ الأمر الذي يعزى إلى السياقات التاريخية والاستعمارية الخاصة التي تعرضت لها، وإلى أيدولوجية الدولة والمقدار الذي تستطيع به الشريعة الإسلامية التغلب على القوانين العلمانية والعرفية. ويمكن أن يؤدي تعميم نسق واحد من الشريعة على جميع أنحاء العالم الإسلامي إلى تجاهل الأطر المحلية والوطنية الخاصة. وفي معظم المجتمعات الإسلامية توجد علاقات معقدة ومتنازعة بين مفاهيم معينة للشريعة الإسلامية والأشكال الأخرى من

القانون، سواء أكانت قوانين الدولة أو القوانين العرفية. قد تكون هذه الأنظمة ظاهرة أو ضمنية، ولكن تتمتع هذه النظم جميعها سواء كانت نظماً قانونية أم شبه قانونية أم عرفية بذات الأهمية لدى المسلمين، وهي تمثل جزءا من الخيارات المتنافسة التي يختار المسلمون من بينها، وفي الواقع تعترف الشريعة الإسلامية بما لا يتعارض مباشرة مع المبادئ الإسلامية. ويمكن أن يؤدي الانتباه إلى "التعددية القانونية" أو الازدواج (التناقض) القانوني إلى تحسين فهمنا لكل من الشريعة الإسلامية والقواعد المعقدة والمتداخلة والمتنافسة الموجودة في المجتمعات الإسلامية. وفي بعض الحالات، يمكن أن يكون من الضروري التفريق بين الممارسات الإسلامية والعرفية من أجل تجنب التمييز.

وتمر عملية تنفيذ القانون الإسلامي عبر مجموعة كاملة من ممرات الدولة والقضاء المستقل والدين والعرف ووسائل شبه قانونية والمجتمع المدني. وتعمل جميع هذه الجهات على تيسير العدالة بطرق متنوعة وعلى التأثير في المجتمعات الإسلامية على نحو مختلف. ومن ثمَّ نجد أن السعي إلى تطوير عملية الوصول إلى الأرض وضمان حيازتها هو مشروع متعدد الأبعاد في المجتمعات الإسلامية. ويعد التاريخ الإسلامي - خاصة التجربة العثمانية- تنويريا، إذ يُظهر أن هذه الأمور لم تكن تتصادم مع النهوج العلمانية والأساليب الكفؤة ، وإن كانت في أساسها صيغة إسلامية. فعلى سبيل المثال استخدمت محاكم الشريعة عبر الدولة العثمانية الطريقة التقليدية لتسجيل المعاملات الخاصة بالممتلكات وإثبات الملكيات عن طريق نوع من السجلات يعرف بالحجة. كانت الحجج تختم من قبل المحكمة، وكانت من الوجهة النظرية الوسيلة الوحيدة لتداول الأرض بين المشترين والبائعين. ومع ذلك فإن لم يتوفر مثل هذا التوثيق يمكن للبائع الاعتماد على الشهود لتأكيد الملكية الدائمة للأرض المختلف عليها، وتأكيد عدم ملكية الأطراف الأخرى المتنازعة. وكما هو موضح في الفصل السابق، بالرغم من عدم وجود خرائط أو دراسات حديثة خلال فترة الحكم العثماني، كانت الأراضي تسجل وفقًا للوصف، وكان يتم التأكد منه. وأينما كانت تنشأ النزاعات وتقدم للمحاكم، فقد كان القرار فيها يتأسس على عقود التسجيل. وقد كانت المحاكم بالإضافة إلى مؤسسات قانونية أخرى وآليات حل النزاعات البديلة تستخدم الإطار القانوني الإسلامي والوثائق لحسم النزاعات. ومن ثمَّ كانت المعاملات الخاصة بالأراضي والممتلكات تنظم داخل معايير قانونية محددة.

هناك حاجة لتحسين فهمنا لكيفية تعامل المحاكم والمؤسسات القانونية الأخرى مع حقوق الملكية. وسواء كان القاضي الذي يعمل من داخل إطار قانوني علماني يتعامل مع قضايا تخص الممتلكات أو تخص الأرض، فإن استخدام المبادئ الإسلامية الأساسية مثل العدل أو الحق يمكنه أن يؤدي إلى تطوير حلول قانونية تخدم الفقراء وتتسم بالشمول والإبداع. يؤسس الفكر الإسلامي للاستقلال القضائي والضمانات الإجرائية، ولكن المحاكم تفتقر بشكل عام إلى التنظيم والمصادر والتدريب وإلى منظور حقوقي. وتُبذل الجهود في جميع أنحاء العالم في الوقت الحالي لتحديث النظام القضائي وتنظيمه. إننا إذن بحاجة إلى دعم عملية بناء القدرات والحصول على نظام أكثر كفاءة لتحقيق العدالة، في الوقت الذي يجب فيه أيضًا الاعتراف بالحاجات والأطر الخاصة للمحاكم في العالم الإسلامي. ومع ذلك فإن الشريعة الإسلامية ليست من اختصاصات الدولة؛ كما هو واضح في آليات عمل المجتهد، الذي يمكن أن يكون أي فرد، إلى تلك الخاصة بالمفتي، الذي قد يعترف - أو لا يعترف - به "رسميا". إن الشريعة الإسلامية ليست قوة مركزية، بل هي قوة تتجلى من خلال

عدد المستفيدين منها، ومنهم العوام ممن ليسوا بعلماء دين كذلك. إن العالم الإسلامي لا يقدم أنظمة قانونية مقعَّدة متميزة فحسب، بل يقدم أيضًا مجموعة كبيرة من الآليات البديلة لحل النزاعات. وينص القرآن على مفاهيم التوسط والمصالحة، كما يتجلى هذا في التطبيقات التي جرت في عهد الرسول كذلك. وإذا حاولنا تقدير إمكانية تطبيق النماذج الغربية لحل النزاع في الأطر غير الغربية من أمثلة المناطق التي تسود فيها الثقافة العربية الإسلامية، نرى أصحاب التنظير وأهل التجربة وقد بدأ كلاهما في إدراك أهمية أساليب التفكير والمشاعر المحلية، وكذا الأعراف المحلية الخاصة بإدارة النزاعات وتخفيف حدتها وحلها. إن الوصول إلى العدالة لا يعني توفر أية آلية من الآليات كيفما اتفق، بل تلك التي يمكن لمستخدميها الرجوع إليها وتطبيقها بفعالية. ولهذا فنحن بحاجة إلى إدراك آليات حل النزاع غير الرسمية وتعزيزها حيث تكون مجدية.

تم تيسير عملية تحديث الأنظمة القانونية الإسلامية إلى حد ما من خلال التفاعل مع النظم الاستعمارية، الأمر الذي تضمن في العادة استيراد الهيكليات القانونية الغربية. ولكن يجب توخي الحذر عند استبدال الأنظمة القانونية المتعلقة بالملكية، حتى إن وجد أن أحدها غير كاف، خاصة إذا كان هذا النظام متجذرا في الثقافة المحلية، لأن محاولات إصلاح الأنظمة العرفية التي تخفق في تغيير السلوك يمكنها أن تفضي إلى نوع من الارتباك والتنازع بين الادعاءات التي ترتكز على العرف وتلك التي ترتكز على القانون الوطني. ومن ثمَّ يمكن ألا تكون الدولة معبرة عن الشرعية أو حقوق الملكية التي يؤمن بها الجمهور، حين تتبنى تشريعات وسياسات تهدف إلى "خلق" أطر أو قواعد جديدة. وقد أدى فقدان وجود نظام موحد خاص بحقوق الأراضي والممتلكات في الشريعة الإسلامية بالإضافة إلى غياب آليات التطبيق إلى وجود عدد كبير من الوسائل والفرص. وتعد حقوق الملكية وحقوق الأرض، بوصفها جزءًا من الكيان القانوني الإسلامي المرتبط بالمعاملات، في جوهرها، أكثر تقبلاً للوسائل المرنة والمبتكرة، حتى مع انطباق مبادئ المساواة الإسلامية. ومع ذلك وكما ستعرض الفصول القادمة، تخفق المادة العلمية الإسلامية الثرية المتعلقة بمجمل الحقوق والمؤيدة لنظام شامل يخدم الفقراء في مجالي الملكية والأرض في تحقيق كل ما تعد به. فعلى سبيل المثال (انظر الفصل ٦)، يوجد في الشريعة الإسلامية "نظام تعويض" للنساء يعالج عيوب نظم الملكية، ولكنه لا يُطبق على أرض الواقع. ومع توفر المواد الأساسية والمفاهيم والرؤى الفردية في الشريعة الإسلامية ما زال هناك حاجة لبذل المزيد من الجهود في المجال القانوني للعمل على نحو منظم لتطوير مذاهب متوازية لتأمين الوصول إلى الأرض وضمان حيازتها وحمايتها من الإخلاء القسري. ومن المهم إذا قررنا المضي قدمًا في هذا الاتجاه أن نقدر الإسهامات الإسلامية المتعلقة بتصنيف فئات الأراضي وشبكة الحيازة في العالم الإسلامي.

٣

حيازة الأراضي في الإسلام والإصلاح

ترتبط جميع أوجه حيازة الأراضي ارتباطًا وثيقًا بالحياة الاجتماعية والسياسية للمجتمع، حيث تنشأ معظم الصراعات المرتبطة بالأراضي عن كيفية الوصول لحيازة الأرض أو من إساءة استخدام الحقوق المشروعة لاستغلالها، وتنطوي القضايا الخاصة بالأراضي في الشرق الأوسط على كثير من التعقيدات بسبب تعدد صور ملكية الأراضي وتنوعها، "فالأرض تُفرِق بالشبر" (Schaebler 2000: 242).

يجب أن تُقرأ المفاهيم الخاصة بحيازة الأراضي في البلدان الإسلامية في ظل المبادئ القانونية الإسلامية المتداخلة والمركبة والفعالة في الوقت نفسه، بالإضافة إلى الأطر العامة للقوانين الدولية والمحلية والقواعد العرفية والقواعد القانونية غير الرسمية. ومصطلح "حيازة الأراضي في الإسلام" أفضل بكثير من "حيازة الأراضي في البلدان الإسلامية"؛ لأن الأساس الذي يقوم عليه نظام الملكية هذا هو أساس ديني بحت، على الرغم من الاختلافات الواضحة ما بين بلدان العالم الإسلامي في نظريات حيازة الأراضي وطرق تطبيقها. فالقوانين الخاصة بتنظيم ملكية الأراضي في معظم الدول المسلمة السنية مستمدة، بشكل جزئي على الأقل، من التقسيمات الإسلامية التقليدية لأنواع الأراضي ومن قانون الأراضي في الدولة العثمانية الذي تبلور في قانون الأرض العثماني لعام ١٨٥٨، واللذان دخلت عليهما الكثير من التحويرات والتغيرات من قبل القوى الاستعمارية التي احتلت تلك البلاد. وكما أوضحنا من قبل، تظل الروايات والتقسيمات التاريخية مهمة بالرغم من موجات الإصلاح المعنية بتنظيم ملكية الأرض والتي انتشرت بشكل خاص في الدول العربية خلال القرنين التاسع عشر والعشرين. وقد تضمنت تلك الموجات التي انتشرت في العديد من البلدان إعادة توزيع الأراضي، وإعادة تنظيم المبادئ التي كان معمولا بها قبل الموجات الاستعمارية في مجموعة القوانين والتشريعات المفروضة من قبل الدولة، وانتهت هذه الموجات بعمليات الخصخصة والتغيرات المفروضة من قبل السوق. وتتأثر أيضًا الترتيبات الخاصة بحيازة الأرض بالعوامل المحلية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية التي تؤثر بدورها على اختيار التشريعات الإسلامية المتاحة في مجال حيازة الأراضي. والنتيجة النهائية هي ظهور شبكات حيازة تحمل طابعاً محلياً في كثير من جوانبها. وجدير الإشارة إلى أن شبكات الحيازة هذه كانت تقابل دائمًا بالرفض حيث كان ينظر إليها على أنها أنظمة غير مرنة ومبهمة أو أنظمة عفا

عليها الزمن. ولكن عدم وجود محاولات بحثية منظمة بالقدر الكافي قد أعاق بشكل كبير القدرة على فهم المفاهيم الإسلامية الحالية الخاصة بحيازة الأراضي.

إن الهدف الأساسي من هذا الفصل هو استعراض التطور في أنظمة حيازة الأراضي في الإسلام على نحو منهج وعام في الوقت ذاته. لا عرض دراسات منفردة من كل بلد في الوقت الراهن. ورغم اختلاف تاريخ كل دولة إسلامية عن الأخرى، فقد نشأت أنظمة حيازة الأراضي المعاصرة عن فترات أو حقب تاريخية متنوعة أو تأثرت بها. ولتوضيح هذه الأشكال المعقدة والمتشابكة من حيازة الأراضي والانكباب على دراستها بشكل فاعل، يتطلب الأمر حسا واعياً في دراسة تاريخ الأراضي، الذي يتخذ عادة شكل حكايات شعبية أو محلية. وتتضمن هذه تأثير المفاهيم المميِّزة الخاصة بالأرض في الفترة الإسلامية السابقة للدولة العثمانية، ثم إدارة الأراضي في الدولة العثمانية والأطر التنظيمية المتبعة، وبعدها التعديلات أو الامتدادات الاستعمارية لتطبيق حيازة الأراضي، انتهاء بإصلاحات قانون وإجراءات الأراضي في حقبة ما بعد الاستعمار والحقبة الحديثة. يوفر التطور الذي طرأ على أنظمة حيازة الأراضي في الإسلام من العصور الكلاسيكية والعثمانية وحتى العصور الاستعمارية والمعاصرة نظرة معمقة على ديناميكيات الأراضي في الإسلام. ولا توفر الحكايات التاريخية ذات الأثر في تطور أنظمة حيازة الأراضي المعاصرة في البلدان الإسلامية تفسيراً لأسباب استمرار هذه المفاهيم الكلاسيكية في صورها الحالية فحسب، ولكنها تقدم كذلك رؤية معمقة لكيفية استبدالها بوسائل مبتكرة لتحسين الوصول إلى الأرض. وكذلك تسمح المعرفة بالأطر الاجتماعية والتاريخية الخاصة بحيازة الأرض في المجتمعات الإسلامية بمراعاة الطرق التقليدية لتنظيم الأراضي من خلال وسائل تتضمن تسجيل الأرض وحقوق ملكيتها. وقد يقول البعض أن مثل هذه النهج قد لا تكون بالضرورة ممكنة أو ملائمة في إطار المجتمعات الإسلامية وأنظمة حيازة الأراضي في الإسلام. ولكن يمكن أن تتوفر فيها استراتيجيات مناصرة للفقراء تستفيد من الشبكة المرنة للحيازة.

تحديد سياقات حيازة الأراضي في الإسلام

إن مفاهيم حيازة الأراضي ليست ظاهرة مستحدثة؛ فقد كانت موجودة في العديد من الحضارات القديمة، من بعض أجزاء أفريقيا إلى الصين. وهذا أيضا كان موجودا في العالم الإسلامي؛ حيث وجدت أنظمة لإدارة الأراضي قديماً في المملكة المملكة العربية السعودية ومصر وسوريا (El Ayachi et al. 2003). ونظرا للتلاحم بين الحضارات الإسلامية والغربية، سيظهر المزيد من البحث بوضوح أن أنظمة حيازة الأرض الإسلامية قد أثرت في أنظمة الأراضي الغربية. وبالطبع من البديهي أن الأنظمة الإسلامية لحيازة الأراضي قد أثرت في الدول المسلمة. ويشير لامبتون (Lambton 1953:393) في كتابته في سياق إصلاحات الأراضي في إيران/ بلاد فارس إلى متانة هذه الصلة:

لقد استمرت تقاليد الحيازة استمراراً ملفتا للنظر لنحو ١٢٠٠ عام. ويمكن تتبع بعض الخصائص لما هو أبعد من هذه الفترة، حتى عصر ما قبل الإسلام. ومن الصحيح أن تطبيق بعض الأشكال التقليدية توقف على المستوى القانوني من آن لآخر، ولكنها ما تلبث أن تعيد تأكيد وجودها ويجري تعديلها، ربما بسبب دخول عادات ونظريات جديدة ...

في بعض الأحيان، لا يكون فهم المحتوى الإسلامي في الأنظمة الحديثة لحيازة الأراضي في العديد من الدول المسلمة - خاصة خارج نطاق الشرق الأوسط - أمرًا سهلاً. ومع ذلك، فهو متواجد حتى في دول مثل ماليزيا التي تبدو فيها مصادر قانون الأراضي علمانية إلى حد كبير.

حيث أنها تعتمد نظام سندات تداول الأراضي (Torrens System; Haji Buang 1989). وفي العدد الصغير من الدول التي تعتمد على الشريعة الإسلامية مثل المملكة العربية السعودية، فإن البعد الإسلامي يكون واضحًا على نحو أكبر. ومع ذلك، فالوصف الأفضل للإسهامات الإسلامية في أشكال حيازة الأراضي في الدول الأخرى بحسب فورني (Forni 2005: 2)، هو أنها "ضمنية" أو "غير مباشرة".

وتفترض المناقشات المعاصرة حول ضمان الحيازة أن البنى التحتية لملكية الأراضي والأنظمة القانونية ذات الكفاءة، هي هياكل غربية يحتاج العالم النامي لاستيرادها. ومع ذلك، وكما ذكرنا سابقا، فإن التطبيق العثماني يفترض عدم وجود ما هو غربي على نحو خاص في أنظمة تسجيل الأراضي أو سجلات بيانات الأراضي أو الأنظمة المركزية لإدارة الأراضي. هذا بالإضافة إلى أن التاريخ يشهد أنه لا يوجد في المبادئ الإسلامية ما يعيق تطوير هذه الأنظمة. ويعد هذا أمرًا مهما إذا ما نظرنا إلى المناداة المستمرة اليوم "بالأصالة"، للتأكيد على أن إصلاحات الأراضي الحديثة تسير جنبًا إلى جنب مع المفاهيم الإسلامية. علاوة على ذلك، هناك مطالب على جميع المستويات الاجتماعية لإعادة تقديم المفاهيم الإسلامية الخاصة بقانون الممتلكات بشكل أكثر تنظيما (Haji Buang 1989; Saad 2002). فعلى سبيل المثال، يقول فورني (Forni 2005:2) عن البعد الديني الخاص بالنقاشات حول القانون ٩٦ لسنة ١٩٩٢في مصر، الذي أبطل، بغرض إيجاد سوق حرة، جميع إصلاحات الأراضي الزراعية التي طرحها عبد الناصر في الخمسينيات وغيرت العلاقة بين الملاك والمستأجرين، أن الحكومة سعت للحصول على تصريح من السلطات الدينية الرسمية بأن مشروع القانون المقترح لا ينتهك قوانين الشريعة، في الوقت نفسه عارضت بعض الجماعات القانون مبررة موقفها بأن القانون غير إسلامي (Saad 2002). ويستنتج فورني (Forni 2005:2) أن هذا المثال يبرهن أيضًا أن التفسير الإسلامي لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يوصف بأنه "أحادي الصوت". وبالتالي يستمر الجدل حول مدى توافق مبادرات حيازة الأراضي مع الإسلام.

ضمان الحيازة في العالم الإسلامي

يواجه العالم الإسلامي بمختلف أنحائه تحديات تتعلق بالتوسع الحضرى وازدياد السكان والفقر إلى جانب الضغوط المتزايدة على الأرض والبيئة، رغم وجود اختلافات بين البلدان كما هو الحال في كافة أرجاء العالم (Bonine 1997). ويعد غياب تأمين حيازة الأراضى أحد المخاوف بالنسبة لقسم كبير من السكان. فعلى سبيل المثال يعيش معظم سكان البلدان الإسلامية المقيمين داخل المدن بالتحديد في مستوطنات يتمتعون فيها بأفضل الأحوال ولكن ضمن قدر محدود من الأمن والحماية من الطرد، وعادة ما يسكنون مناطق لا تعترف بها السلطات العامة، ويفتقرون لأية حقوق ملكية رسمية في الأرض التي بنيت عليها منازلهم. ويقدر عدد سكان المستوطنات العشوائية في منطقة غرب آسيا وحدها، والتي تسكنها أغلبية مسلمة بحوالي ٤١ مليون شخص أو ما يوازي ٣٣ ٪ من عدد السكان. وفى شمال أفريقيا يقدر هذا العدد بحوالي ٢١ مليون شخص يمثلون ٢٨ ٪ من عدد السكان (UN-HABITAT 2003). وفي مختلف هذه المناطق زاد النمو السريع في المدن على مدى عقود عدة وإطار العولمة المتنامية من الطلب على الأرض في المناطق العمرانية والمناطق المتاخمة لها، وقد تكون المستوطنات العشوائية أكثر هذه المناطق وضوحاً.

إن الحيازة الآمنة للأراضي حق أساسى لكل فرد، ولكنها تكتسب أهمية خاصة بين الفقراء الذين يعد وصولهم للأراضي الشكل الوحيد الذي يتمتعون به من أشكال الأمان.

وكما قرر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي صدر في عام ١٩٤٨ يعد الحق في المأوى المناسب أحد عناصر الحق في التمتع بمستوى معيشة مناسب. وبالتالى فإن تأمين حيازة الأراضي للجميع هو جزء من أجزاء الحق في الحصول على المأوى المناسب. وشرط أساسي لاستدامة المستوطنات البشرية في عالم يتحول بسرعة نحو التوسع الحضري. وعلى سبيل المثال يدعو إعلان نيو دلهي، الذي نتج عن المؤتمر العالمى المعني بالوصول للأراضي وضمان الحيازة في عام ١٩٩٦، المؤسسات العامة أن تبدأ في عمليات التنظيم باستخدام مجموعة من الخيارات لضمان الحيازة. ويشير باينى (Payne 2001) إلى أن الأبحاث تبين وجوب البحث في مجموعة أكبر من الخيارات من أجل تعزيز ضمان الحيازة مع أخذ الظروف والسياقات المحلية بعين الاعتبار. ولكل من الأشكال الوسيطة للحيازة مثل شهادات الاستخدام أو الانتفاع أو الإشغال، وسندات الأرض المشاع، وصناديق الأراضي دور حيثما تتمتع بالشرعية الاجتماعية. ويجب علينا في هذا السياق دراسة نظم حيازة الأراضي في الإسلام.

ويتخذ النقاش في العالم الإسلامى حول وضع سياسة للمستوطنات العشوائية بعداً دينياً عادةً ما يتضح في الرغبة في إدخال المناهج الإسلامية الأصيلة أو إعادة إدخالها في نظم الملكية وبرامج تنظيم الأراضي. وتناقش فاسيل (Vasile 1997) في السياق التونسي ارتباط التوجه نحو الدين عموماً كحل للمشكلات المعاصرة بالطبيعة غير القانونية للمستوطنات الحضرية، وهي تقول "هنا ترعرت الممارسات الدينية" ومن الطبيعي أن تكون رد فعل على الصراعات الناتجة عن إخفاق النظم الرسمية؛ فتونس بالتحديد اختارت في مرحلة ما بعد الاستعمار أن تكون علمانية وتقوم على نموذج القانون المدني للنظام الفرنسي. ولكن تونس كما توضح فاسيل (Vasile 1997) لم توفر "المساكن اللائقة معقولة الثمن" ولكن "احتجزت [المستوطنين] ... في مساحة غير ملموسة". وهذا يستدعي أن نطرح السؤال بشكل أكثر اتساعا حول فيما إذا كان الإطار الإسلامي يضم المفاهيم والآليات والبنية الأساسية القانونية القادرة على تناول القضايا الحالية للأراضي في البلدان المسلمة.

الشبكات الإسلامية للحيازة وسلسلة الحيازة

برزت الملكية الموثقة وبالتحديد سندات الملكية المطلقة المؤمنة من خلال الهياكل القانونية الرسمية الشائعة في الغرب بوصفها أفضل خيار لحيازة الأراضي وهدف تسعى إليه جميع الدول (de Soto 2000). يقول دي سوتو أن البنية التحتية الخفية لنظام حقوق ملكية الأرض الحديث هي التي ستحول الأصول التي يملكها الفقراء في المستوطنات العشوائية بحيث يصبح بالإمكان استخدامها بشكل مثمر كرأس مال. وعلى عكس حقوق الملكية الضبابية أو التي تفتقر إلى الإدارة المحكمة، يبني دمج المعلومات المتناثرة في نظام واحد لحقوق الملكية "جسراً" يسير فوقه الفقراء من سكان المستوطنات العشوائية "للدخول في عقد اجتماعي جديد وشامل" مع الدولة ومؤسساتها. ويرى دي سوتو (de Soto 2000) أن نظم حقوق الملكية هي مفتاح التنمية المستدامة. ولكن كما ذكرنا سابقا لم تتطرق مقترحات دي سوتو للنظريات الإسلامية حول الأراضي رغم أن وصفته للتخفيف من حدة الفقر لاقت الترحيب من الحكومات في الدول المسلمة.

يشمل تنظيم الحيازة الذي يتحدث عنه دي سوتو "تسجيل جميع الأراضي والأشخاص الذين يشغلونها"، وتوفير الخدمات الأساسية، وحل النزاعات حول الأراضي، وتخصيص حقوق الملكية للمطالبين بملكية الأرض المعترف بهم (Home and Lim 2004: 150). ولكن تكاليف مسح الأراضي وحفظ السجلات لمثل هذا النوع من برامج التطوير المعقدة مرتفعة جدا،

خاصة في البلاد التي تعاني من نقص الموارد والعمالة الماهرة. ولربما كان هناك فجوة بين نوايا الحكومات والواقع على الأرض (Home and Lim 2004). حيث يخلص هوم وليم للقول (Home and Lim 2004: 151) أنه "عندما يعاني نظام حقوق ملكية الأراضي "الحديث" للحفاظ على كيانه، حتى في تنظيم إجراءات الحيازة الوسطية والتراكمية ، قد يكون تنظيم حيازة الأرض المعدل بحسب متطلبات كل منطقة هو الحل لجسر هذه الفجوة". ويضربان كذلك أمثلة على خاصية البقاء التي تتسم بها الأراضي العائلية البعيدة عن النظام الرسمي لحيازة الأراضي في منطقة الكاريبي وأراضي القبائل التي تحميها "المصادر غير الرسمية" المتمثلة بالقانون العرفي أو المجتمعي في بوتسوانا وزامبيا. وتوفر علاقات "شبكات الحيازة" في العالم الإسلامي - الذي تتشكل فيه التصنيفات المستمدة من الشريعة الإسلامية تبعاً للعرف السائد والتاريخ- إطاراً بديلاً للتعامل مع حقوق الأرض.

ويقول باين (Payne 2001: 1) "لقد أوضحت الأبحاث الحالية حول الأساليب المبتكرة لتناول مسألة الحيازة بالنسبة للفقراء في الحضر أن العديد من خيارات الحيازة الأخرى أثبتت فعالية مماثلة في سد احتياجات الأفراد المختلفة للحصول على المأوى". ويقول معلقًا على ذلك إنه بينما يؤدي غياب الوثائق الرسمية إلى افتقار الأسرة للضمان ، إلا أن القاطنين في المساكن العشوائية لا يهتمون بالضرورة بموضوع الحيازة، فهم يعيشون محاطين بآلاف ممن يقطنون نفس المكان. ويستشهد باين (Payne 2002: 6) بحالة حدثت في كراتشي حين قبل عشرة في المائة فحسب من مائة ألف أسرة يعيشون في المساكن العشوائية عرضًا للملكية المطلقة، ويبدو أنهم أرادوا تفادي التكاليف الإدارية المتعلقة بمستندات الملكية والضرائب المترتبة على ذلك. ولكن يبدو أن مجرد عرض الملكية قد أوحى للسكان بأنهم "أحرار للتمتع بالإقامة الدائمة في أراضيهم". وفي حالة مشابهة في القاهرة (Payne 2002)، أدى تقديم الدولة للخدمات بدلاً من حقوق الملكية المطلقة للأراضي التي رفضها الناس أيضًا بسبب تكلفتها إلى تحسين المنازل فيما يسمى "بالعشوائيات" والاستثمار فيها.

وكما سنوضح لاحقًا، قد تكون الأنظمة الإسلامية لحيازة الأراضي معقدة ومتداخلة بطريقة تعوق التصنيف المنظم. ولا يمكن فهم حيازة الأراضي الحضرية من خلال الأزواج البسيطة والتقليدية مثل: قانوني/غير قانوني، رسمي/غير رسمي أو حتى آمن/غير آمن. ويؤكد باين (Payne 2001) قائلاً:

> الحقيقة هي أن أنظمة الحيازة تتواجد في سلسلة متصلة حيث يتمتع حتى سكان الأرصفة بدرجة من الحماية القانونية. وقد تكون هناك العديد من التدرجات أو المستويات بين من يقعون في أدنى سلم المستويات المعترف به والأقلية المحظوظة الكائنة في قمة السلم، بينما تعيش الأغلبية العظمى في المنطقة الرمادية التي يمكنهم بموجبها المطالبة بدرجة من الحقوق المكتسبة بحكم الأمر الواقع مثل حيازة الأرض مع مضي الزمن، أو الملكية القانونية للأرض، أو حتى المباني التي عليها، أو امتلاك الأرض وتعميرها في مناطق لا تعترف بها السلطات.

ويستخدم برنامج "الموئل" سلسلة الحقوق في استراتيجيته العامة نحو ضمان الحيازة وخاصة فيما يتعلق بالمساكن العشوائية. ويمكن وضع ما اصطلح عليه هنا "بشبكات الحيازة" الإسلامية في سلسلة لا تعتبر تصاعدية أو شاملة، ولكنها معدلة بحسب السياقات والخيارات المحلية. ويقع في طرف السلسلة الأرض الموصولة بالخدمات، والتي لا يتمتع قاطنوها بأية حماية قانونية لملكيتهم من خلال الحيازة العرفية أو أي حماية متوسطة مثل شهادات الانتفاع والملكية مع مضي الزمن أو إمكانية تحويل الحيازة الجماعية إلى ملكية مطلقة مسجلة. ويمكن في كل مرحلة تحسين حقوق الجماعات المستضعفة في المستوطنات غير المرخصة، رغم أن ضمان الحيازة بموجب القانون لا يتواجد إلا في الطرف الآخر من السلسلة.

يتواجد سكان المستوطنات العشوائية في العالم الإسلامي في سلسلة الحيازة كما شرحتها أبو اللغد (Abu-Lughod 1980: 329-30) بالإشارة بشكل خاص إلى المغرب وهي تتأمل هذه "المساحة الأخرى" قائلة:

> ماذا نطلق عليهم؟ لن يصلح هنا مصطلح "العشوائيات"، لأن معظم الأراضي شغلت بموافقة أصحابها (سواء أكانت ملكية خاصة أو عامة أو حُبُس [وقف])، وفي الواقع كثيرا ما يدفع السكان مبلغا من المال مقابل قطع الأراضي الصغيرة. وقد يكون مصطلح المستوطنات غير القانونية أكثر دقة؛ لأن بناء المنازل تم دون تصاريح البناء، وعادة ما تشيد هذه في مناطق يحظر استخدامها تماما كمناطق سكنية. ورغم ذلك توجد أجزاء قانونية تمامًا من حيث "تنظيم" حقوق الإشغال من خلال إجراءات حكومية، سواء من خلال الإنشاءات العامة أو بناء المرافق ... وتعد مصطلحات مثل المرافق العامة... والتقسيمات الفرعية والمنشآت غير النظامية الدائمة من المصطلحات التي تنطبق على بعض منها... ويشير عدم وجود مصطلح واحد يجمع كافة الاختلافات الهيكلية والقانونية إلى أنه في حال وجود عنصر مشترك بينهم، فإن هذا العنصر لم يكتشف بعد.

يعتمد وضع سياسات ملائمة للأراضي الحضرية في العالم الإسلامي، مثله في ذلك مثل أي مكان آخر، على قدرتها على الاستجابة المرنة للسياق المحلي، ويشمل ذلك تقييم مدى قدرة الخيارات الحالية على توفير الوسائل اللازمة لسكان المستوطنات العشوائية لحماية الأرض التي يمتلكونها. ومع ذلك يجب أيضًا الاهتمام بالابتكارات التي توظف القوانين والمفاهيم القانونية المحلية والتي تعتبر متجذرة في الأنظمة العرفية المحلية.

تصنيف الأرض

ظهرت عدة أشكال لحيازة الأراضي من أجزاء مختلفة من النصوص القانونية، سواء تلك التي تتناول العقود أو الاستيلاء على الأراضي، أو أنظمة الضرائب (Abd Al-Kader 1959). ولكن كما وضحنا في الفصل الأول، هناك اتفاق على وجود ثلاثة أنواع أساسية من الأراضي وأشكال الحيازة في النظرية الإسلامية، ولا زالت هذه الأنواع موجودة في المجتمعات الإسلامية الحديثة. أول هذه الأنواع هو "الملك" أو الملكية الكاملة للأرض، وثانيها هو الأرض المملوكة للدولة، والنوع الثالث هو أراضي "الوقف". وكما أوضحنا سابقًا، تعد النظرية الإسلامية التقليدية للضرائب أساس تحديد هذه الفئات، مع مراعاة التقسيم الإسلامي التقليدي للأرض المملوكة للمسلمين الذين يسددون عنها ضريبة "العشر" والأراضي الواقعة تحت سيطرة الدولة والتي يدفع المنتفعون بها ضريبة "الخراج". ويقول زيادة (Ziadeh 1993: 4): "تسود مصطلحات الإيرادات مثل الخراج والعشر" في النظام الإسلامي لحيازة الأراضي على المصطلحات "التي تشير إلى حقوق الملكية". وفرضت الضريبة بمقدار أعلى بكثير من العشر.

إن الأرض الملك التي تترجم في بعض الأحيان في الغرب بمصطلح الملكية المطلقة هي في الأساس الأرض التي تفرض عليها ضريبة العشر، وهي ضريبة دينية على الأراضي. وكان ذلك جزءًا من الزكاة العامة المفروضة على الممتلكات مثل الذهب والفضة والبضائع والحيوانات المنتجة للدخل، وكذلك الأرض، وهي مفروضة على جميع المسلمين لتزكية أنفسهم وثرواتهم. "وكانت أرض العشر هي الأرض التي يمتلكها المسلمون وتنظمها الشريعة". ويصف زيادة (Ziadeh 1985:94) أرض العشر قائلاً:

هي الأرض المملوكة للمسلم وقت اعتناقه للإسلام أو الموزعة على الجندي المسلم بوصفها نصيبه في غنائم الحرب. وتعتبر جميع أراضي الجزيرة العربية أراضي عشر، لأن قاطنيها اعتنقوا الإسلام في المراحل الأولى من التاريخ الإسلامي.

وأراضي الدولة هو مصطلح شامل مفيد يستخدم على نطاق واسع لوصف "مجموعة معقدة من أنواع مختلفة من الممتلكات في الأرض" "تخضع للشروط المختلفة للحيازة" (Ziadeh 1985: 94) والتي أصبحت فيما بعد الأرض الميرى. وكانت هذه الأراضي هي أهم أشكال ملكية الأراضي في التاريخ الإسلامي. ويجب توخي الحذر عند تعميم هذا النوع من الحيازة رغم أن معظم الأراضي الخاضعة لضريبة الدولة (الخراج)، وهي في الأساس الأرض التي كان يدفع مالكوها ضريبة عنها، كانت تقع ضمن هذه الفئة. وكانت كل من الضريبة والأرض نفسها معروفتين باسم الخراج (Modaressi 1983; Jorgens 2000). وكانت تتكون في البداية من الأراضي التي أتيح لساكنيها الاحتفاظ بملكيتها مقابل سداد ضريبة الخراج بعد الفتح الإسلامى بموجب المبادئ القانونية الإسلامية المتعلقة بالأنظمة القائمة كما اتفق عليها فقهاء المسلمين الأوائل (Jorgens 2000: 111). ومن الجدير بالملاحظة أن بعض فقهاء المسلمين الأوائل كانوا يعتبرون أن أراضي الخراج التي سلمت بشكل سلمي أو بموجب اتفاق، يجب أن تحول إلى أراضي عشر وتصبح ملكا. ولكن يبدو أن هذا التمييز النظري قد اختفى (Ziadeh 1993:5). وقد شكلت أرض الخراج بالطبع الجزء الأكبر من الأراضي المملوكة للدولة، ولم تقم الشريعة بتحديد تفاصيلها أو تنظيمها، ولكنها كانت خاضعة للقانون الإدارى للدولة. وهناك أيضًا أراضي الوقف سواءً الوقف العائلي أو الديني، رغم أن بعض الفقهاء لا يعتبرونها أحد أنواع ملكية الأراضي (Ziadeh 1985). ونظرًا لأهمية أرض الوقف التي كان تأثيرها في الماضي ضخمًا وما زال كبيرًا في العالم المعاصر رغم الإصلاحات، يتناول الفصل السابع هذا النوع من الأراضي بشيء من التفصيل.

وبالإضافة إلى الفئات المعروفة الموضحة في الفصل الأول، يتمتع الأفراد أيضًا بالحق في استصلاح الأرض الموات بناءً على الحديث الشريف الذي يقول "من أحيا أرضًا ميتة فهي له" (Bukhari 1982:555). وقد أثير بعض الجدل بين الفقهاء المسلمين قديمًا وكذلك بين المذاهب المختلفة حول ما إذا كانت القدرة على العمل في الأرض أو الوقت المستغرق لزراعة الأرض أو أي إشارة أخرى مثل وضع حجر أو علامة دالة على الملكية تكفي للدلالة على حجز الأرض الموات. وتوجد كذلك بعض الاختلافات المتعلقة باشتراطات الإمام أو تصريحه (Abd Al-Kader 1959). ولكن لا يوجد خلاف حول النظرة العامة القائلة بأن الأرض هبة من الله للمجتمع الإسلامى ككل، فإذا استطاع المسلم زراعة أرض خالية يمكنه الاستمرار في استخدامها بهدف الإنتاج على ألا يضر بالآخرين أو بالمجتمع ككل. ويعد مفهوم الأرض الموات مهمًا من الناحية المادية، وكذلك من ناحية الطريقة التي يتأمل فيها الناس علاقتهم بالأرض. ويشير البخاري (Bukhari 1982:555) إلى أن عمليات "وضع اليد" التي انتشرت على نطاق واسع في المدينة المنورة بالمملكة العربية السعودية خلال سبعينات القرن الماضي كانت بالنسبة لممارسيها (واضعي اليد) استمرارًا لحقوقهم التقليدية والقانونية (Bukhari 1982:555)، كما يقول أن واضعي اليد كانوا يحتلون أرضًا "ميتة بالفعل" ويقومون ببناء مأوى وسور حولها ثم "يذهبون إلى المحكمة الشرعية لتقنين ملكيتهم (Bukhari 1982:556). وإذا اعتبرت المحكمة الأرض "عديمة الجدوى" ولا يوجد من يطالب بها، وذلك بعد الفحص، تسجل الأرض باسم من شغلها، وبعد ذلك يستثمر مالكو الأرض الجدد فيها ببناء منازل لهم. ورغم استخدام البخاري لمصطلح "وضع اليد"، فقد أشار إلى عدم استخدام كلمة "شائعة" لوصف هذا النوع من الملكية؛ لأنها كانت جزءًا من التقاليد القانونية والاجتماعية.

اكتساب الملكية الفردية للأرض

يوضح القرآن الكريم "إن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده ..." (الأعراف ١٢٨). ولكن ذلك لم يمنع الملكية الفردية للأرض أو الحماية القانونية لحقوق الملكية الفردية، وإن كانت تخضع للمسئولية الاجتماعية الإجمالية. ويؤمن العديد من العلماء المسلمين بأن الأرض المنبسطة (بحالتها الطبيعية) تخضع لملكية الدولة. وهنا تمثل الدولة إرادة الله؛ فهي تملك الأرض كأمانة تحملها عن الأمة، ولها سلطة تحويل استخدام الأرض للمستفيدين المستحقين، ولكن حقوق الملكية تخضع لشروط الاستخدام المستمر للأرض وحظر كنزها. وإذا أهمل المالك استخدام الأرض وتركها دون زراعة يخسر حق الاحتفاظ بها كما جاء في الحديث الشريف "إن الأرض لله ومن تركها دون أن يزرعها ثلاث سنين تؤخذ منه وتعطى لغيره"[٦] (Weeramantry 1988). ويوجد مثال على نزع الرسول عليه الصلاة والسلام لملكية الأرض من بعض صحابته بعد توقفهم عن زراعتها.

يمكن الحصول على الملكية الخاصة إما من خلال المعاملات مثل البيع أو الهبة، بما في ذلك إحياء الأرض الموات والميراث (Hamza 2002: 33). ويعترف الإسلام بالحقوق التعاقدية، ويحث القرآن المسلمين على الوفاء بالتزاماتهم التعاقدية (النساء ٣٣ والنحل ٩١ و٩٢) والتزاماتهم عند التعامل مع الآخرين (المائدة ١) في قوله تعالى "وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسئولاً" (الإسراء ٣٤). ويتصل هذا الأمر بالجدل الدائر حديثًا حول مدى جواز تدخل الدولة في العقود، للتحكم في الإيجارات على سبيل المثال. وقد يقول بعض العلماء إن التقدير العالي لحرمة العقود وتعهداتها تحول دون هذا التدخل إلا في ظروف محدودة، ولكن في اجتماع أقيم مؤخرًا للعلماء في الدورة السادسة عشر لمجلس التشريع الإسلامي في دبي، كان هناك اتفاق واسع على إمكانية تدخل الحكومة للحد من الاستغلال. فيجب عليها على سبيل المثال تحديد إيجار يمكن للمستأجر تحمله في حين يحصل المالك على ربح معقول (Za'za 2005).

ويصف حمزة (Hamza 2000) العناصر الأساسية في تعاملات الأراضي التي اكتشفها في البحرين قبل عام ١٩٢٤ والتي تعكس متطلبات المبادئ القانونية الإسلامية (Rayner 1991). وتضم معظم العقود تفاصيل تتضمن: أسماء الطرفين المتعاقدين وفي بعض الأحيان وظائفهم، القرية أو المدينة محل سكن أطراف العقد، صفتهم ومسئوليتهم التعاقدية، وجود الأرض وإدراك الطرفين لوجودها، إدراج بعض الأوصاف مثل اسم الأرض أو بعض الصفات المميزة لها، وفي بعض الأحيان مصدر ملكية البائع، قيمة الأرض وقيمة المبلغ الذي سدده المشتري لصاحب الأرض، حقوق الري إن وجدت، يوم التعاقد وتاريخه، المدينة والقرية التي تم فيها التعاقد، وأسماء الشاهدين مع توقيعهما أو أختامهما. ويشير حمزة إلى أنه في البحرين، على النقيض من فلسطين على سبيل المثال، لا يحتفظ القضاة الشرعيون بسجل لهذه الوثائق (٢٠٠٢: ٧٨)؛ وتشبه عقود بيع الأراضي الإسلامية في السودان التي حللها بيوركيلو (Bjorkelo 1998) تلك التي درسها حمزة في البحرين في معظم جوانبها، وهو يؤكد أن الوثائق المعروفة باسم الحجة كتبت معظمها بصيغة الماضي، وكانت تعتبر سجلاً لعقد البيع وصكًا للملكية مما يؤكد حق المشتري في إجراء أية معاملات مستقبلية. كما يؤكد أيضًا أنه أثناء دراسته للأدلة والوثائق، اكتشف أنه كان يمكن إجراء معاملة قانونية مناسبة تماماً حتى في السودان في القرن الثامن عشر من خلال عملية بيع تجرى في حضور الشهود الذين يمكنهم الإدلاء بشهادة شفوية عند الطلب أمام المحكمة الشرعية المحلية.

---

٦ لم نعثر على هذا الحديث، والأغلب أنه من قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه كما رواه يحيى بن آدم في كتاب الخراج ولفظه: "من عطل أرضا ثلاث سنين لم يعمرها ، فجاء غيره ، فعمرها ، فهي له". المترجم

وتمثل الشفعة حاجزًا في الشريعة الإسلامية أمام حرية التصرف في الأرض الملك. والشفعة هي الوسيلة التي يمكن للشريك في الميراث أو الجار من خلالها الحصول على الأولوية في شراء الأرض عند عرضها للبيع. فعلى سبيل المثال، يؤدي تطبيق قواعد الميراث الإسلامية على تركة المتوفى إلى تقسيم الممتلكات مثل أحد المنازل إلى أنصبة مقسمة على مالكين أو أكثر. وعندما يبيع أحد المالكين نصيبه لطرف ثالث غير الملاك المشاركين، يمكن لأحد المالكين المشاركين إيقاف البيع بحق الشفعة (Messick 2003). ويحصل المالك المشارك على نصيبه بعد تعويض الطرف الثالث المشتري عن الثمن المدفوع. فالشفعة هي عملية تتيح إبقاء الغرباء بعيداً، وبالتالي تضع حدودًا على أنواع معينة من التنمية الاقتصادية (Ziadeh 1985). وتتبنى المدارس الفقهية المختلفة توجهات متعددة نحو الشفعة، حيث تحصر المدرستان المالكية الشافعية هذا الحق في نطاق الملاك المشاركين، بينما توسعه المدرسة الحنفية ليمتد للجار الملاصق.

تسبب الحظر القانوني المفروض على كنز الأرض في الكثير من الجدل بين علماء المسلمين حول الاستغلال المناسب للأرض، وخاصة فيما يتعلق بمسألة الإيجار وقضية استغلال الأرض لمصلحة المالك مقابل جزء من المحصول يحصل عليه المزارعون، حيث قام كل فريق بالاستشهاد بعدة أحاديث لدعم موقفه (Behdad 1992: 88-9). ويرى بعض الاقتصاديين الإسلاميين أن تأجير الأرض لا يجوز على الإطلاق، واعتمدوا في ذلك على الأحاديث التي تقول إن مساحة الأرض التي تزيد عما يمكن للفرد زراعته تعد ملكية فائضة، ويجب توزيعها مجانًا على المسلمين أو تسليمها للدولة دون تأجيرها للآخرين. ومن ناحية أخرى، ترى مجموعة كبيرة من العلماء أن الحديث لا يمنع إلا سداد إيجار في مقابل أرض لم تستصلح بشكل ما. وفي هذه الحالة يعد الإيجار عائدًا مستحقًا عن المدخلات المقدمة للأرض في صورة العمالة ورأس المال (Behdad 1992:88). وقد كان هناك جدل مماثل حول نظام استغلال الأرض لمصلحة المالك في مقابل جزء من المحصول يحصل عليه المزارعون، ويبدو أن هناك فرقًا بين هذا النظام الذي لا يقدم فيه المالك سوى الأرض (المخابرة) والنظام الأكثر شيوعًا في العالم الإسلامي حيث يقدم المالك الأرض والبذور (المزارعة). وقد يكون النظام الأول محظورًا إلا إذا كان المالك يتعامل مع غير المسلمين، ولكن يبدو أن النظام الثاني مسموح به على نطاق واسع.

أنظمة حيازة الأراضي في ظل الإدارة العثمانية

لم يُنظر للنماذج الإسلامية المتنوعة لحيازة الأراضي كترتيبات مستقرة أو ثابتة، ولكن كنماذج تحركها مبادئ وأفكار خضعت بدورها للبحث. وكما أوضحنا في الفصول السابقة، كانت لمفاهيم حيازة الأراضي الإسلامية جذور ضاربة في أسس نظرية وثيوقراطية راسخة، وقد طبقت منذ الجيل الأول من المسلمين وحتى نهاية الإمبراطورية العثمانية في عام ١٩١٦ وما بعدها. ومع ذلك، أخذت حيازة الأراضي الحديثة في العالم الإسلامي الكثير من الإمبراطورية العثمانية التي حكمت لفترة طويلة. فخلال ٦٠٠ عام، تطور نظام شامل لإدارة الأراضي يقوم على المبادئ الإسلامية والمحلية ويشمل نظامًا متطورًا لضبط الدفاتر والإحصائيات (Crecelius 1995). فقد استوحيت القواعد التي تحكم علاقة مالك الأرض بالدولة والفلاح بالمالك والفلاح بالدولة وزراعة الأرض الموات من المبادئ الإسلامية، وكان مما يحركها أيضاً هو الحاجة لإيرادات الضرائب ولإنتاج الغذاء بشكل منتظم للطبقات التي تعيش في المناطق الحضرية. وتستمر الشبكة المعقدة من القوانين والإرشادات والفئات والسجلات التي تأسست خلال الدولة العثمانية في توجيه التصنيفات المعاصرة للأراضي في العديد من الدول التي خلفتها

رغم التعديلات التي أدخلت في فترة الاستعمار وما بعد الاستعمار. ومن النقاط المهمة هو أنه رغم الاختلاف الكبير في الأعراف التي تشكل مفاهيم حيازة الأراضي في سياقات اجتماعية وسياسية معينة، يسود في معظم المنطقة ما اشتق من القانون العثماني لعام ١٨٥٨ الذي يقوم على الممارسات العثمانية والشريعة الإسلامية.

لم يكن قانون الأراضي العثماني بطانة من القواعد التي تشكل نظاما موحدا طبق في الدولة العثمانية بكاملها أو طوال فترة الحكم العثماني، ولكن كان لكل منطقة، أو بمعنى أدق لكل مقاطعة، نظامها الخاص فيما يتعلق بالأراضي والذى كان مطبقًا قبل الحكم العثماني واستمر تطبيقه على الأقل لفترة بعد بدء الحكم العثماني (Udovitch 1974). وبمرور الوقت، بدأ دمج المبادئ والفئات القانونية أو توحيدها، ولكن هذا الجهد لم يستكمل قط ولكنه حورب بشدة (Gerber 2002). ولم تشتق فئات الأراضي وحيازة الأراضي ببساطة من طبيعة حقوق الملكية ونوعها أو من النظرية القانونية الإسلامية، ولكنها تأثرت بشدة بمتطلبات الدولة العثمانية وخاصة الجيش (Ziadeh 1985). وقد استخدمت الدولة الأرض كوسيلة لتأمين ولاء الأفراد/الجماعات المختلفة (Islamoglu 2000) ولتأمين إمدادات الغذاء لطبقة الصفوة التي تعيش في الحضر. وقد دفع هذا الهدف الدولة، ممثلة بالوالي أو بيت المال، لتحديد حقوق الاستخدام والملكية والوصول للأرض بالنسبة للمزارعين على أساس شروط تختلف من مقاطعة لأخرى، بينما تحتفظ الدولة بملكية معظم الأراضي الزراعية (الرقبة). ويعلق زيادة (Ziadeh 1993: 6) قائلاً: "اعتمد النظام العثماني لحيازة الأراضي على فرضية أن الأراضي الزراعية هي ملك للدولة"، وبالتالي فهي تخضع لقانونها الإداري.

لقد شكلت علاقات السلطة المتشابكة أنواع الحيازة التي ظهرت إبان الحكم العثماني، حيث يقول إسلام أوغلو (Islamoglu 2000) ، يجب النظر إلى حقوق ملكية الأراضي في الدولة العثمانية على أنها "رزمة" تخضع لعملية فعالة من التفاوض وإعادة التفاوض والمقاومة. وتتضح النتيجة في العبارة التي تكرر الاستشهاد بها كثيرًا، والتي بدأ بها هذا الفصل، والتي تقول "الأرض تقاس بالشبر". وكما أشار إسلام أوغلو (Islamoglu 2000: 18)، يجب التأكيد على أن أنواع الحيازة المختلفة التي أجازت استخدام الأرض أو الحق في الإيرادات "لا تتوافق مع مفهوم الملكية"، سواء ملكية الدولة أو الملكية الخاصة على الأقل من ناحية المفهوم الغربي الليبرالي لهذه الكلمة. وما زال التركيز على "الملكية" "واستغلال الأرض" مقابل الملكية المطلقة أحد السمات الدائمة لحيازة الأراضي في العالم العربي.

وقد اتبع العثمانيون العرف الإسلامي الذي يفرق بين الأرض الملك التي يدفع عنها العشر والأرض التي تدفع عنها ضريبة، واعتبرت جميع الأراضي التي فتحها المسلمون أراضي خراج. ولم تتواجد الأراضي الملك في الأساس - فيما عدا استثناءات محدودة - إلا في المدن أو بالقرب من المدن التي تضم الأراضي والمباني المنشأة عليها، سواء المنازل أو الأعمال التجارية أو بساتين الخضر والفاكهة. وقد توصل ماركوس (Marcus 1989:111) إلى أن ٨٠ ٪ من العقارات في مدينة حلب السورية في القرن الثامن عشر على سبيل المثال كانت ملكًا، بينما كانت بقية الأراضي في صورة وقف. ويتضح من تحليله أيضًا النشاط الكبير لسوق العقارات في حلب، فقد كانت تجارة المنازل وبصورة أقل تجارة المحلات والمقاهي والمخابز والحمامات العامة من الأنشطة اليومية كما يتضح من سجلات المحكمة الشرعية للمدينة التي تضم الحجج التي كانت المحكمة تعتمدها رسميًا. كما حدد ماركوس أيضًا وجود مستوى عال من التجزئة في الملكية، وتوصل إلى أن هذه التجزئة ناتجة عن أحكام الميراث الإسلامية التي أدت إلى تجزئة الأرض إلى عدد من الحصص غير المقسمة يملكها عدد من المالكين بشكل مشترك . ونتجت هذه التجزئة أيضًا عن الشراء المشترك، مثل الزوج والزوجة. وفي ظل الحكم

العثماني (منذ عام ١٢٩٩ وحتى عام ١٩٢٣)، أصبحت كافة الأراضي الزراعية المملوكة للدولة والموجودة بحوزة الأفراد تعرف باسم الأراضي الميري، وهو مصطلح مختصر مستمد من التفسير الحرفي الذي يقضي بسيطرة أمير المسلمين على الأراضي (Wilkinson 1999). وقد كان هناك تنوع كبير في شروط منح الدولة ملكية الأراضي للأفراد، وكانت هذه الشروط غير متسقة على الإطلاق، فقد كانت تمنح في بعض الأحيان حقوقًا محدودة وفي بعض الأحيان الأخرى حقوقًا أكثر من اللازم. يحذر بونتون (Bunton 2000:126) من الوقوع في شرك التعامل مع مفاهيم حيازة الأراضي العثمانية من منظور غربي واستعماري، ويشير إلى أن مصطلح "أراضي الدولة" قد يكون ترجمة غير دقيقة، ولا يجب تفسيره بشكل خاطئ وفقًا للمفهوم البريطاني للأراضي الملكية/الأراضي العامة.

تطورت أراضي الدولة جزئيًا من خلال نظام أنشئ لأسباب عسكرية، وهو أحد الأنظمة التي كانت سائدة قبل الحكم العثماني أيضًا. وبموجب هذا النظام، يمنح فرسان الجيش دخلاً من الأراضي الخاضعة للضريبة حتى يكونوا على استعداد للحرب، ويكون حق ملكية الأرض في الأساس للدولة أو بيت المال الذى كان يقوم بتوزيع حق كل فارس (سباهي) في الإيرادات من خلال التيمار، وهو المقابل العثماني للإقطاع (النظام الإسلامي لمنح الأرض) (Lewis 1979: 122). بينما كان للفلاح أو المزارع الذي يزرع الأرض ويقتات منها حق التصرف، وكان يدفع الخراج للفارس مقابل حق التصرف في الأرض، كما كان للدولة الحق في إلغاء التيمار وتحويله لشخص آخر وهو ما كان يحدث في كثير من الأحيان. ونظرًا لعدم إمكانية توريث التيمار، كان يمكن للدولة إعادة تخصيصه لابن الفارس أو أي من أفراد عائلته من الذكور، وهو ما كان يحدث أيضا في العديد من الحالات. ولعدة أسباب تشمل تغييرات في تكوين التوسع العسكري والتجاري العثماني في الزراعة، اعتمد نظام الالتزامات بحلول القرن السابع عشر بدلا من نظام منح الإيرادات (Islamoglu 2000)، حيث يحصل المزارعون على فوائد مدى الحياة على الالتزامات، ويكتسب أبناؤهم حق الأولوية في الحصول على الفائدة التي كان يحصل عليها الأب بعد وفاته، وفي بعض المناطق اكتسب المزارع بعض السلطات السياسية المحلية، مما حد من الفوارق بين أرض الدولة والأرض الملك، ورغم ذلك ظلت أرض الالتزامات تسمى بالميرى.

تراوحت استراتيجيات الأراضي العثمانية من تطبيق المبادئ الإسلامية الأولى إلى الانفتاح على الممارسات العرفية، ويتضح ذلك من خلال الطرق التي اتبعتها الدولة العثمانية في التعامل مع الأرض الموات والتي تدل على الفكر الخلاق والمرونة. فعلى النقيض من الموقف الحديث في العديد من البلدان الإسلامية، لم تعانِ الدولة العثمانية من مخاوف "نقص الأراضي"، ولكنها كانت حريصة على تشجيع زراعة الأرض واستغلالها (Lewis 1979) كي تضمن استمرار الزراعة وتوفر إمداد منتظم من المواد الغذائية لسكان المناطق الحضرية. وفي الدولة العثمانية، كان يمكن وفقًا للشريعة الإسلامية "إحياء" الأرض الموات، وهي الأرض التي لم تستغل وتقع خارج المدينة أو القرية، من خلال زراعتها أو ريِّها. وهكذا كان لمن يضع يده على أرض موات ويقوم باستغلالها استغلالاً فعالاً، ويحصل على تصريح من الدولة بذلك، الحق الكامل في امتلاكها (Altug 1968:165). وفي مقابل الأراضي الزراعية، كانت المراعى في صورة الملكية المشاع التقليدية بين بعض القبائل المحددة؛ لاستغلالها في الإقامة والرعي وفقًا للعرف المحلي (Razzaz 1998; Forni 2005).

وفي بعض المناطق الريفية الموجودة غالبًا على حدود الدولة العثمانية وفي المناطق الجبلية أو التي كانت تحكمها مجتمعات لا تتبع المذهب السني مثل الدروز، وكذلك في فلسطين، برزت ظاهرة الأراضي المشاع التي وصفت بأنها "أكثر أشكال حيازة الأراضي المحيرة

والمربكة في الشرق الأوسط" (Schaebler 2000:241) بالنسبة للأجانب. فعلى مستوى القرية، استخدمت كلمة مشاع للإشارة إلى الأرض غير المقسمة أو الأرض المشاع التي ترعى فيها الماشية. وقد استخدم المستعمرون خلال حكم الانتداب الأجنبي في الشرق الأوسط هذه الكلمة للإشارة إلى نظام امتلاك معظم الأرض الزراعية المشاع في القرية في صورة ملكية عامة أو حصص تعرف باسم الأسهم، مما يسمح لأهل القرية باستخدام الأرض، حيث يعطي كل سهم حق الوصول لأجزاء مختلفة من الأرض المزروعة بوسائل متعددة تستخدم لتحديد عدد الأسهم، رغم أن تثبيت عددها لا يؤدي بالضرورة إلى ربطها بقطع محددة من الأرض. وأهم ما يميز الأراضي المشاع هو "إعادة توزيع الأراضي دوريًا" (Schaebler 2000:244). وتوضح شابلر (Schaebler 2000) أن اللبس والغموض المحيطين بهذا النوع من الحيازة يرجعان إلى حقيقة أن الأرض المشاع وجدت "بعيدًا" عن القانون العثماني "وخارجه" (2000: 243)، أي بعيدًا عن سجلات المحاكم والوثائق الأخرى التي توفر المصادر التاريخية المعتادة التي تتوفر للأشكال الأخرى للحيازة. ولكنها تصف كذلك أهمية امتلاك أهل القرية المذكورين للأسهم من ناحية تأكيد الشعور بالانتماء والوضع الاجتماعي في مجتمعهم. ومع الانتباه إلى خطر التعامل مع نظام المشاع بمنظور شرقي يميل إلى الرومانسية المبالغ فيها، فقد عكس النظام من خلال عدة أوجه مبادئ المساواة واحترام العدالة، وهما يمثلان جزءًا لا يتجزأ من نمط الحياة الإسلامي.

القوانين العثمانية وتنظيم الأراضي

بني قانون الأراضي العثماني لعام ١٨٥٨ المكون من ١٣٢ مادة على الممارسات العثمانية والشريعة الإسلامية. وقد حدد (في المواد من ١ إلى ٧) خمس فئات من الأراضي هي الملك والميري والوقف والموات والمتروكة. وتلك الأخيرة هي الأرض التابعة للدولة، والتي تستغل للأغراض العامة مثل المراعي المخصصة لاستخدام المدن والقرى والأسواق والحدائق وأماكن الصلاة. وقد اعتُبر هذا القانون أساس التشريع الحديث، وما زال هذا التقسيم لحيازة الأراضي ساريًا حتى الآن. وينظم هذا القانون بالتحديد أراضي الدولة كما يوضح آتلوج (Altug 1968: 155) قائلاً:

> المبدأ الذي يقوم عليه هذا القانون هو أن أراضي الدولة كانت وستظل مملوكة للدولة، ولكن يمكن تسليمها بموجب صكوك ملكية معينة تسمى الطابو لمنفعة بعض الأشخاص وأبنائهم وآبائهم. ولكن إذا أراد الحائز على الأرض نقل الحيازة لأي فرد آخر خلال حياته أو تغيير صفة الأرض من خلال البناء عليها أو زراعة الأشجار .. وجب عليه الحصول على تصريح خاص من الدولة.

اختصت المجلة (القانون المدني العثماني) التي كانت تصدر ما بين عامي ١٨٦٩ و١٨٧٨ والتي قامت بالكامل على الشريعة الإسلامية بالأراضي الملك تحديدا، واتبعت المذهب الحنفي حيث شملت على سبيل المثال المنظور الشامل لمبدأ الشفعة، حيث لا ينطبق حق الأولوية في شراء الأرض على المالك الشريك في الأرض فحسب كما هو الحال مع العديد من المذاهب الأخرى، ولكنه يمتد أيضًا ليشمل الجار الملاصق للأرض. ومن الناحية العملية، كانت الاختلافات بين الأرض الميري والملك قليلة، وكان يمكن توريث حقوق الانتفاع (الطابو) بأرض الدولة حسب مبادئ قانون الأراضي العثماني لعام ١٨٥٨ وليس بحسب نصوص الشريعة. فقد كان من يحوز أرض الدولة ويدفع الضرائب الواجبة لخمس سنوات يؤمن أرضه ضد المصادرة، ويمكنه كذلك تأجير الأرض الميري لشخص آخر كي يقوم بزراعتها (Jorgens 2000). ويقول زيادة (Ziadeh 1985:98) إن الإذن المكتسب ببيع الحكومة حقوق أراضي الدولة لأحد

الأفراد أصبح أكثر من مجرد إجراء شكلي. وفيما بعد، جاء قانون التصرف المؤقت لعام ١٩١٣ بإلغاء شرط الحصول على الموافقة على صحة عملية البيع (Bunton 2000:125)، وظلت القيود الباقية على حقوق الملكية التي تهبها الدولة تتمثل في عدم استطاعة مالك الأرض تحويلها لوقف حقيقي ولا يمكنه التخلي عنها في وصيته، وكذلك إذا ترك الشخص الذي يحوز أرض الدولة أرضه دون أن يزرعها لمدة ثلاث سنوات (المادة ١٠٣ حول الأراضي المحلولة)، يمكن للدولة حرمانه من ملكيتها. ولم يكن أصحاب الأرض الخاصة (الملك) معرضين لنزع الملكية إن لم يقوموا بزراعتها. وقد كان من الأهداف العامة للقانون ضمان زراعة الأرض، حيث ضم القانون نصوصًا حول وجوب استغلال الأراضي المحلولة والموات، فكان حائز هذه الأرض يقوم بإبلاغ السلطات ليتسلم طابو. عكست الابتكارات القانونية والإدارية في مصر القانون العثماني وذهبت إلى ما هو أبعد منه في عدة أوجه، وخاصة في قانون الخديوي سعيد الصادر عام ١٨٥٨ أيضًا (Jorgens: 2000). وإذا نظرنا لتاريخ هذه الإصلاحات، فسوف نجد أنها قد بدأت كوسائل لتأمين الأرض كأصول منتجة للضرائب، واحتفظت بالمبدأ الأساسي للأراضي الزراعية المملوكة للدولة، ولكن يمكن أيضًا اعتبارها البداية لدفعة قوية نحو إعطاء المزيد من حقوق الملكية الفردية (Cuno 1980:245).

وكما أوضحنا في الفصل الأول، توضح سجلات وقوانين الدولة العثمانية التطور الكبير لنظام حيازة الأراضي وازدهار نظم إدارة الأراضي وتقدم نظام تسجيل الأراضي، وخاصة الأراضي التابعة للدولة (Islamoglu-Inan 1987). ويعلق جورجنز (Jorgens 2000: 112) قائلاً: "تؤكد المادة تلو المادة في قوانين الأراضي وجوب تسجيل المسئولين الحكوميين لنقل ملكية الأراضي أياً كان نوعها". بينما يشير أوين (Owen 2000b) إلى أن الطبيعة العامة للتسجيل والسلطة الممنوحة لموظفي الدولة بموجب القانون على سبيل المثال فيما يتعلق بحظر الوصول للأراضي غير المزروعة (المحلولة) اشترك في تأكيد سلطة الدولة المركزية. وقد كانت سيطرة الحكومة المركزية للدولة العثمانية تمر بمراحل دورية، فكانت في بعض الأحيان قوية وسمحت في أحيان أخرى لطبقة الصفوة بالسيطرة على الحياة الاجتماعية والاقتصادية. ومن المعتقد أن تجديد التسجيلات العقارية، سواء على المستوى المركزى أو على مستوى المقاطعات،عن طريق إجراء مسح جديد، كان يمثل في العادة دليلاً على تزايد سلطات الحكومة المركزية (Wilkinson 1990: 57-8). وتعتقد فورني (Forni 2005) أن التسجيل العام لم يتحقق لأن مفهوم الملكية الفردية لم يتوافق مع الاستخدام الشائع للأرض الذي تنظمه الجماعة أو القبيلة، أو مع طريقة "التفكير" الواقعي في حيازة الأراضي كملكية مشاع في مقابل الملكية الخاصة. وكما قال أوين (Owen 2000b:35)، "كان يتم تفنيد القانون باستمرار ومعارضته والتفاوض بشأنه وإعادة التفاوض في سياقات مختلفة". وقد كان هذا هو الحال خاصة فيما يتعلق بالأراضي المشاع؛ حيث كانت عمليات المسح والتسجيل عادة ما تقابل بالعنف وبرد فعل وحشي من جانب القوات العثمانية لفرض سيادة الدولة (Schaebler 2000: 241). وبرغم ذلك، ساهمت هذه الأنظمة في توضيح الحقوق القانونية، واستمر استخدام سجلات الأراضي لحل النزاعات المعاصرة في بعض الدول التي كانت واقعة تحت الحكم العثماني.

أثر الحكم الاستعماري على إدارة الأراضي

شهد القرن التاسع عشر سلسلة من الإصلاحات والابتكارات القانونية والإدارية التي كانت تسعى لإعادة تأكيد حقوق الدولة في أراضيها الصالحة للزراعة وتأمين إيرادات الضرائب.

وعادة ما كانت هذه التغييرات تحدث تحت ضغط وتأثير الاقتصاد الأوروبي، رغم أن أسبابها اختلفت بناءً على تعاملها مع الدولة العثمانية أو مع مصر. وكان أهمها الإصلاحات المالية والقضائية على وسطاء نظام الالتزامات المحلية وتطبيق نظام الضرائب المباشرة بين الدولة والفلاحين الذين يزرعون الأرض، بينما يقوم موظفو الدولة بجمع الضرائب. وقد كان هدف عملية التقنين التي مثلت جزءًا لا يتجزأ من الإصلاحات هو حفظ المحتوى الإسلامي الأصلي للقانون ولكن وضعه في شكل أوروبي وبالتحديد فرنسي اسمه "القانون".

كان لفترة الحكم الاستعماري المباشر أثر كبير على تحديد مفاهيم أراضي الدولة في الدول المسلمة، مما زاد من تعقيد أنظمة حيازة الأراضي. وكما ذكرنا من قبل، لم تحدد الشريعة قط الحقوق في أراضي الدولة، مما أدى إلى تنوع ملكيات الأراضي للأفراد عبر التاريخ الإسلامي. وقد حذر زيادة (Ziadeh 1985) من التعميمات المتعلقة بأراضي الدولة بناء على التفسيرات العثمانية والاستعمارية، وهو يشير إلى جهود بعض الإداريين الاستعماريين لتعريف الأرض الميري بحيث تندرج تحت تعريف لأراضي الدولة أشمل مما تراه مبادئ الشريعة أو حتى التعريف الذي تنص عليه القوانين العثمانية. وقد كانت أراضي الدولة تعني بالنسبة للعديد من المسئولين في السلطات الاستعمارية، مثل السلطة البريطانية في فلسطين، الأراضي التابعة للتاج أو أراضي المنفعة العامة. وقد كان البيروقراطيون الاستعماريون كما أوضح بونتون (Bunton 2000:126) "على دراية تامة" خلال بداية فترة حكم الانتداب في العشرينيات "بأن معظم الأراضي الزراعية هي أراضٍ ميري، وبالتالي تتم حيازتها بناء على أسس لا تجعلها ملكية مطلقة"، وهو يصف الحكومة الفلسطينية بأنها اتخذت "خطوات جادة" لمحاولة السيطرة على الأراضي التي تقع تحت سيطرة الدولة، أو المحافظة على سيطرتها عليها. ويقدم بونتون دليلاً يوضح أن الغموض المتعلق بالطبيعة المحددة لحقوق استغلال الأرض الميري نتج على الأقل جزئياً عن اعتبار هذه الفئة من الأراضي "أراضي الدولة"، وهو مصطلح سائد حتى اليوم ويستخدم في هذا الكتاب لسهولته. وبلا شك، أدت رغبة السلطة الاستعمارية في تبرير الإدارة الحكومية الشاملة للأراضي الزراعية إلى زيادة هذا الغموض. ومن الناحية العملية، أنشأت الإدارة البريطانية في فلسطين فئة جديدة من فئات الأراضي وهي أراضي الدولة أو أراضي المنفعة العامة، ولكن يظل وضع الأرض الميري في هذه الفئة أمرًا خاضعًا للبحث فيما عدا في حالة ترك الأراضي دون زراعة أو تحولها لأراضٍ محلولة. وبموجب القانون العثماني، لا يمكن إعادة ضم الأراضي الميري لسيطرة الدولة، بشرط سداد الضرائب المستحقة واستمرار مالك حقوق الانتفاع في زراعتها.

وقد تسبب هذا الارتباك حول طبيعة حقوق الانتفاع في صدور قانون الأراضي المحلولة عام ١٩٢٠ والذي فرض بموجبه على كل من يحوز أرضًا غير مزروعة الالتزام بإبلاغ الدولة (Bunton 2000). وكما أوضحنا في الجزء السابق، كان لحائز الأرض المحلولة الذي يقوم بتبليغ الدولة عنها الحق في الحصول على منحة بحق ملكية تلك الأرض بموجب القانون العثماني، ولكن بموجب قانون الأراضي المحلولة لعام ١٩٢٠ كان أقصى ما يطمح إليه هو الحصول على عقد إيجار للأرض. وكانت السلطات الاستعمارية حريصة على تحديد الحقوق في الأرض الموات لضمها تحت سيطرة الدولة، فعلى سبيل المثال ألغى قانون الأراضي الموات في فلسطين الصادر عام ١٩٢١ حق من يزرع أرضًا مواتًا في الحصول على حق ملكيتها، وهكذا تكون ما يصفه بونتون (Bunton 2000:127) "بالكائن الاعتباري الجديد". وهي العشوائيات. وبموجب القانون العثماني، لم يكن الشخص الذى يحتل أرضًا مواتًا ويقوم بزراعتها يعد متعديًا، ولكن بشرط إعلام سلطات الدولة بذلك. ولكن تحت الحكم الاستعماري، كان يعد من يقوم بذلك متعديًا على أراضي الدولة.

ويعطي أسلوب الإدارة الاستعمارية في التعامل مع ظاهرة الأراضي الموجودة في قرى معينة في فلسطين معروفة باسم قرى الجفتلك مؤشرًا على شدة حرصها على امتلاك الأراضي من حيث ضم أكبر قدر ممكن منها لأراضي المنفعة العامة. فقد سجلت هذه الأراضي باسم السلطان عبد الحميد شخصيًا ثم "سلمت" لبيت المال العثماني عام ١٩٠٨. ولكن ساكنيها اعتبروا أنفسهم أصحاب الملكية المطلقة لهذه الأراضي. ولعدم وجود فئة خاصة تندرج تحتها أراضي الجفتلك في القانون العثماني، اضطرت الإدارة الاستعمارية لإيجاد وسيلة للتعامل مع هذا الشكل العرفي للحيازة وتنظيمه ليندرج تحت التصنيفات القائمة. وكما يشير بونتون (Bunton 2000)، "اتبعت الحكومة الفلسطينية في محاولاتها العاجلة لتحديد موقفها إزاء أراضي الجفتلك نمط التعامل مع الأراضي المحلولة أو الموات بحذافيره تقريبا، وهو حماية أي قدر يمكن أن يحصلوا عليه من السيطرة على الأراضي حماية شرسة. ولم يرقُ رد الفعل في فلسطين ليصل إلى سياسة متكاملة بسبب التعامل مع مزارعي أراضي الجفتلك بطرق مختلفة في أوقات مختلفة. ويشير زيادة (Ziadeh 1993:10) إلى أنه في سوريا خلال فترة الانتداب الفرنسي كان التعامل مع الأرض "المسلَّمة" المعروفة باسم الأراضي المدونة أكثر تنظيمًا، وكانت تسجل كأراضٍ مملوكة للدولة "بصفتها شخصًا اعتباريًا" "وتتولاها ... إدارة خاصة هي مديرية أملاك الدولة".

وقد شهدت الفترة المبكرة من حكم الانتداب البريطاني في فلسطين صدور قانون نقل ملكية الأراضي لعام ١٩٢١ الذي اعتبر أن كافة التعاملات الخاصة بالأراضي، باستثناء عقود الإيجار قصيرة الأمد، تتطلب موافقة المندوب السامي الذي لم يكن ملزمًا بإبداء أي سبب في حالة الرفض. وقد وُضع هذا القانون للتعامل مع المضاربات غير المرغوبة على الأراضي، وكان يضم مادة خاصة حول رفض الموافقة على البيع إذا لم يحتفظ البائع بأرض تكفي لإعالة عائلته (Bunton 2000:124)، وهي مادة وضعت لحماية المستأجرين الزراعيين والحد من امتلاك المساحات الشاسعة من الأراضي. وقد أدت مقاومة القيود المفروضة على أصحاب الأراضي الفلسطينيين التي صيغت في صورة عدم توافق القانون مع الشريعة إلى صدور تعديلات على القانون في عام 1921 والتي بموجبها نُقلت السلطة من يد المندوب السامي إلى مدير سجلات الأراضي، وكذلك حذف القيود الوقائية المفروضة على مساحة الأرض وقيمتها.

وفي ظل حكم الانتداب، كان هناك "اندفاع نحو إعادة تشكيل نظام تسجيل الأراضي" (Bunton 2000:123) لتيسير معاملات الأراضي وتحفيز سوق الأراضي، ولكن ذلك كان تحت رقابة الإدارة. وقد أُجري مسح طوبوغرافي للأراضي في فلسطين عام ١٩٣٣، وهو ما زال مستخدمًا اليوم في القدس الشرقية، كما أجري مسح للمباني بعد ذلك بثلاث سنوات في المدن الرئيسية بما فيها القدس. ولاحقًا في ظل الحكم الأردني، ارتبط المسح بالملكية في نظام تسجيل الأراضي الحديث للقدس الشرقية رغم توقف التقدم المحدود في تسجيل حقوق الملكية فجأة عام ١٩٦٧. أما في البحرين وبعد اكتشاف البترول فيها ، أجرت الإدارة الاستعمارية مسحًا للأرض الزراعية فيما بين عامي ١٩٢٦ و ١٩٣٧ بالاستعانة بمساحين من الهند وقامت بتسجيل قطع الأرض الصغيرة وقطع الأرض الزراعية مع فهرست بأسماء المالكين (Hamza 2002: 92). ولكن بعض الأشخاص قاوموا موضوع تسجيل الأراضي لظنهم أنها كانت مجرد بداية لتجريدهم من ملكيتها.

وفي البلدان التي وقعت تحت الانتداب الفرنسي، وبالتحديد سوريا ولبنان، أُجري مسح الأراضي وتسجيلها في العشرينات، وطبقت إصلاحات حيازة الأراضي في كلا البلدين في الفترة نفسها وباستخدام المراسيم القانونية ذاتها. وفي سوريا كانت الأرض الزراعية كلها تقريبًا مصنفة كأراضٍ ميري مثلما كان الحال في الإمبراطورية العثمانية السابقة

بأكملها. ولكن بسبب ما تختص به لبنان من استقلال نسبي عن الحكم العثماني كانت حيازة مساحات واسعة من الأراضي الزراعية على غير العادة على شكل أراضٍ ملك وتخضع لقوانين الشريعة الإسلامية. ويعلق زيادة (Ziadeh 1993: 10) على ذلك قائلاً بأن إحدى مزايا التسجيل هي أنه وضع نهاية للعنصرالأساسي لنظام المشاع وهو إعادة توزيع الحصص دوريًا بحيث يستطيع جميع أفراد المجتمع أو القرية استغلال الأرض. وقد كانت تلك في رأيه ممارسة ذات "آثار ضارة على الأرض". ويتفق هذا الرأي مع الموقف الذى اتخذه المسئولون الاستعماريون في الثلاثينيات برفض نظام المشاع كشكل غير فعال للزراعة بسبب زيادة زراعة البذور وضياع الوقت في التنقل بين قطع الأراضي وخسارة الأراضي في الزراعة (Schaebler 2000:283). وفى سوريا اتبع قسم التسجيل العقاري نظامًا لتسجيل نصيب كل مزارع في الأرض المشاع كجزء من إجمالي الأرض ولكن دون إعطاء حق الملكية الفردية للأرض. وحتى إبان العهد العثماني، استغل زعماء القرى في شمال العراق الفرص التي وفرها قانون الأراضي لعام ١٨٥٨ لتسجيل ملكية الأرض بحيث أصبحت القرى بأكملها مسجلة بأسمائهم. ولقد تعززت هذه العملية بموجب التشريع الذي صدر في الثلاثينيات. ونتج عن ذلك التشريع أن حل عدد محدود من كبار الملاك ومجموعة كبيرة من المستأجرين والمزارعين الشركاء محل نظام الملكية شبه الجماعية الذي يتسم نسبيًا بالمساواة.

ويقول نجار (Najjar 1999): لقد كانت هناك مقاومة عامة "لمعظم الأفكار والأيديولوجيات والمؤسسات الغربية بوصفها تهديدًا للشريعة والقيم والثقافة الإسلامية. ومن بين هذه الواردات الأجنبية اتضح أن العلمانية تمثل الخطر الأكبر". وبرغم ذلك أدخلت إجراءات استعمارية خاصة بالأراضي أثناء سن القوانين. كما تم اتباع المسار المزدوج يتكون من العلمانية/التحديث (الناشئ عن التراث الاستعماري) من جهة والأسلمة (بسبب التراث العثماني) من جهة أخرى. وقد ساهم عقدا الأربعنات والخمسينات في إدخال القوانين المدنية الحديثة في معظم دول شرق العالم العربي التي تدين بالكثير لأعمال الدكتور عبد الرازق السنهورى. فقد ظهر تأثيره في القانون المدني المصري الصادر عام ١٩٤٩، والقانون السوري الصادر في العام نفسه، والقانون العراقي الصادر عام ١٩٥٣، والقانون الأردني لعام ١٩٧٦، رغم أن تأثيره على ذلك الأخير كان غير مباشر وجاء بعد القوانين المذكورة بفترة طويلة. وقد احتفظت هذه القوانين، سواء صراحةً أو ضمنًا، كما في حالة العراق، بالفئات الأساسية والتقليدية للأراضي الملك والوقف والميري، مع اختلاف التركيز حسب التاريخ الخاص بكل بلد وحسب الإصلاحات السابقة (Ziadeh 1985). كما احتفظ القانون المصري كذلك إلى حد ما بمفهوم الشفعة، ولكن بحدود لمنع محاولات اغتصاب الأراضي بين الجيران. وتبنت الأردن والعراق موقفًا مشابهًا، بينما قامت سوريا بإلغاء مبدأ الشفعة.

وعلى الرغم من ذلك، اتسمت فترة الخمسينات بإصلاحات الأراضي من ناحية إعادة توزيع الأراضي الزراعية إجباريًا على المعدمين والفلاحين الفقراء. وقد قادت مصر أيضًا هذه المسيرة عام ١٩٥٢، حيث أعطيت الدولة سلطة مصادرة ملكية كبار ملاك الأراضي الذين كانوا غالبًا من ورثة هؤلاء الأفراد الذين حصلوا على الأرض كمكافأة على خدماتهم أو ولائهم خلال العهد العثماني (Bush 2004:11). ويشير بوش إلى تصنيف الأراضي المصادرة كأراضي الدولة ثم إعادة توزيعها على فقراء المزارعين المستأجرين وصغار الملاك والمعدمين. كما يشير إلى اختفاء الملكيات الضخمة من الأراضي التي يزيد حجمها على ٢٠٠ فدان والتي استهدفها هذا التعديل، بينما ازدادت ملكيات أكثر المزارعين فقرًا زيادة هائلة. وتوضح فورني (Forni 2005) أن أصحاب الأراضي الخاصة احتفظوا بملكيتها، في حين أصبح صغار المزارعين مستأجرين "يزرعون الأرض كأنها ملكهم" ويسددون إيجارات ثابتة ويتمتعون بحماية كبيرة

لجنبهم وورثتهم الطرد من الأرض. ويصف سعد (Saad 2002) هذه العلاقة بأنها علاقة "المستأجرين الدائمين" المحتلين لأرض كان مالكوها "غير قادرين على ممارسة حقوقهم في ملكيتها" (١٠٥: ٢٠٠٢). وفي عام ١٩٦١، أجري تعديل آخر لخفض الحد الأقصى لنزع الملكية إلى ١٠٠ فدان مع بعض الإعفاءات. وهناك أدلة على أن هذه التعديلات ساعدت في تخفيض مستويات الفقر في مصر. وعملت على ضمان استفادة المزارعين من المساعدة الحكومية في صورة الدعم والبذور وما إلى ذلك (Bush 2004; El Ghonemy 2005) رغم اتباع كبار أصحاب الأراضي استراتيجيات لتفادي الإقرار بامتلاكهم أراض تتجاوز مساحتها الحد الأقصى المحدد لملكية الأراضي. ولكن في العراق كانت الآثار الاقتصادية لإصلاحات مشابهة، أصبحت بموجبها معظم الأراضي تحت سيطرة الحكومة، مخيبة للآمال (Forni 2005).

"شبكات حيازة الأراضي" في عصر ما بعد الاستعمار

ظلت الأنظمة الإسلامية لحيازة الأراضي فاعلة في عصر ما بعد الاستعمار بالرغم من أنه تم العمل على تصفيتها إبان الإدارة العثمانية وفترة الاستعمار (Anderson 1996). ففي معظم دول الشرق الأوسط على الأقل يسهل تحديد أثر التشريع الإسلامي في أنظمة قوانين الأراضي الرسمية، برغم كون هذا التأثير مغطى في العديد من البلدان بالقوانين العلمانية. فما زال الفرق بين الأرض نفسها وبين حق الانتفاع بها ومبدأ ملكية الله للأرض واحتفاظ الدولة بها نيابة عن المجتمع المسلم هما أساس تقسيم فئات الأراضي المستخدم في الوقت الحاضر. ونجد أن معظم الفئات الأساسية لحيازة الأراضي لها صدى في قوانين الأراضي في الشرق الأوسط، وكذلك تاريخ كل منها والفروق فيما بينها.

وقد أصبحت حيازة الأراضي الميري والملك الآن متطابقة فعليًا لعدة أغراض، ولكن فيما يتعلق بالميراث يكتسب الفرق بينهما بعض الأهمية، وقد يكون الميراث بالنسبة للعديد من الأشخاص في الشرق الأوسط هو أهم وسيلة لامتلاك الأرض. وتمتلك عمليات مثل إحياء الأرض الموات واسترجاع الدولة للأراضي المخولة التي أخفق مالكها في زراعتها صدى في الفكر المعياري المعاصر والنظم القانونية الحالية رغم استغلال هذه المفاهيم في بعض الأحيان لأهداف سياسية أو أيديولوجية. ويرتبط بذلك ملاحظة أن الحكومة الإسرائيلية قد استخدمت مفهوم الأرض الموات في أطرف وأحدث مظاهره لتضع يدها على الأرض الفلسطينية التي يفترض أنها غير مأهولة وغير مزروعة (Kedar 2001). وقد أعادت الدولة الإسرائيلية مصادرة أراضي الدولة التي ظلت غير مزروعة لمدة ثلاث سنوات بعد الإعلان في عام ٢٠٠٢ عن أن ٤٠ ٪ من الضفة الغربية هي أراضٍ تابعة للدولة (Forni 2005:12).

تؤيد قوانين الملكية والأراضي في معظم أنحاء العالم الإسلامي تقسيم الأراضي إلى "عامة" و"خاصة"، حيث تمثل إدارة الأراضي وتنظيمها وحل النزاعات المتعلقة بها جزءًا أساسيًا في المجال العام، بينما يعد نظام تسجيل الأراضي، ذا التاريخ الطويل نسبيًا في الشرق الأوسط، مبدأ راسخًا في بعض مناطق هذا الإقليم، فهو يحمل في طياته على الأقل مظهرًا علمانيًا رغم أنه لا يصطدم بالإطار التشريعي الإسلامي والحيازة العرفية/غير الرسمية. وفي دول الخليج، تعد سجلات التسجيل العقاري وقيود الأراضي منظمة نسبيًا، حيث توفر الأساس القانوني والحماية لحيازة الأراضي بعد دمجها مع صفقات البيع وتشريع الرهن العقاري (Hamza 2002). ومع ذلك، تظل أراضي الوقف غير مسجلة في معظم الأحوال كما هو الحال مع أراضي الحكومة. وفي عمان حيث تأسس نظام التسجيل المركزي عام ١٩٧٢ بعد إدخاله في معظم الدول المجاورة، ما زالت العديد من الممتلكات أو قطع الأراضي

غير مسجلة (Hamza 2002). وتمتلك مصر بعض عناصر الإطار المؤسسي المتطور والناضج للتعامل مع التسجيل ومعاملات الأراضي، رغم أن تغطية هذا الإطار محدودة. وبالإضافة إلى ذلك، هناك أدلة على رغبة المصريين في تجنب نظام التسجيل (Bahaa-Eldin 1999) لعدة أسباب تشمل تفادي سداد الضرائب ورسوم البيع. ولكن كما يناقش الفصل الخامس، تلعب أحكام الميراث التي تؤدي إلى تفتيت الملكية إلى حصص إجبارية في الأراضي دورًا في عدم اتباع عملية التسجيل (Bush 2002). وبالنسبة للسياق المصري، يلفت عبد الفتاح (Abd Al-Fattah 1999:161) النظر إلى النقطة العامة التي تقول بأنه "فيما يتعلق بعدم فعالية القانون الحديث ... فالقانون يفقد مصداقيته في الفئات الاجتماعية الضخمة المكونة من الأفراد الخاضعين لأحكامه".

يقيم أثر إصلاحات الأراضي عامة على أنه أثر محدود وذلك فيما يتعلق بإعادة توزيع الأراضي وإدارتها والتصرف فيها، وينطبق ذات الشيء على فرص الوصول إلى الأراضي. وتعد فرص الوصول إلى الأراضي في معظم أرجاء العالم الإسلامي، وكذلك في أجزاء أخرى من العالم أسوأ كثيراً، مقارنة بالوضع الذى كان سائداً منذ عدة عقود مضت. وقد تمثلت استجابة بعض الدول في محاولة إبطال إصلاحات الأراضي السابقة واتباع مخططات الخصخصة أو إعادة الخصخصة التي تقوم على نموذج اقتصادى يقوم على الليبرالية الجديدة ومصمم ليتوافق مع السوق "الحر".

وربما كان أبرز هذه التدخلات التشريعية هو قانون الإيجار المصري لعام ١٩٩٢ الذي طبق تطبيقاً كاملاً عام ١٩٩٧ والذي أبطل معظم الإصلاحات الزراعية التي أقرها عبد الناصر في الخمسينات والستينات. وقد حرر هذا القانون عقود الإيجار من بعض القيود مما أدى إلى زيادة القيم الإيجارية، وسحب ضمان الحيازة، وتحويل السلطة من أيدي المستأجرين لأيدي أصحاب الملك. واستطاع ملاك الأراضي استعادة أراضيهم، وتحديد القيمة الإيجارية حسب سعر السوق، وزادت بنسبة ٣٠٠ إلى ٤٠٠ في المائة عن قيم الإيجار القديمة، وأصبح الإيجار بموجب عقود سنوية تحدد حسب رغبة المالك. ولكن يشير بوش (Bush 2004) إلى أنه "من النادر أن يكون هناك عقد فعلي"، ويشير كذلك إلى ترتيبات شبكة الحيازة التي قد تمتلكها كل أسرة ريفية قاطنة:

> قد تصل نسبة الأراضي الزراعية المصرية المؤجرة إلى حوالى ١٥ في المائة، وقد يكون للمستأجرين نصيب في أرض عائلاتهم إلى جانب أرض يستأجرونها - فبإمكانهم استئجار الأرض. ويعني ذلك أن علاقات الإيجار معقدة وتختلف من أسرة إلى أخرى، ولكن لم يؤخذ ذلك في الاعتبار عند سَنّ هذا التشريع.

و يتضح أن العديد من صغار المزارعين لم يعرفوا شيئاً عن هذا التشريع أو لم يصدقوا في الواقع بأنه سيطبق (Saad 2002). ويوجد دليل على أن الريف المصري شهد عنفا متزايدا، وأن هذا العنف يرتبط بالأرض من جانب كل من المستأجرين الذين يحاربون ضد تطبيق القانون وأصحاب الملك الساعين لإخراج المستأجرين من الأرض بالقوة (Saad 2002:120). وتقترح فورني (Forni 2005): إن قانون الإيجار قد يكون أرسى قاعدة لتحفيز سوق الأراضي وتحسينه، ولكن يظل التحسن الملموس في نمو السوق أمراً غير محتمل بسبب فشل ملاك الأراضي في تسجيل ملكية الأرض. وفي الوقت نفسه يرى كل من فورني وبوش (Forni 2005 & Bush 2004): أن ميل الحكومة المصرية للتركيز على حقوق ملكية الأراضي يأتي على حساب التساؤلات الأكثر أهمية حول عدم ملكية الأراضي ونزع الملكية وفرص الحصول على الأراضي. ومصطلح "شبكة الإيجار" (Forni 2005:9) نقلاً عن Bush 2002 في السياق المصري) هو مصطلح يستخدم للإشارة إلى "علاقات الإيجار المتعددة المتشابكة التي يمكن لمالك

الأرض في إطارها الوصول للأرض من خلال تركيبات مكونة من أكثر من نمط واحد". وتتردد الجملة الافتتاحية المقتبسة في بداية هذا الفصل التي تشير إلى أن التنوع الكبير في حيازات الأرض، يعني أن "الأرض تفرق بالشبر". وقد يكون تقارب المبادئ الإسلامية والقانون العثماني والتدخلات الاستعمارية والقواعد العرفية وغير الرسمية قد أدى إلى ما هو أكثر من مجرد "شبكة الإيجار" في بعض الأسر المعيشية ليمتد ليكون "شبكة حيازة" (Forni 2005:8). وتقول فورني (Forni 2005:8-9):

أظهرت الأبحاث الميدانية في سوريا وجود تداخل كبير بين الأنواع المختلفة للحيازة داخل مزرعة واحدة مملوكة للأسرة المعيشية؛ حيث يستطيع المستفيد من الإصلاح الزراعي إدارة أعمال أخرى تحت مسمى آخر، مثل المالك المشغل ، أو المالك بوضع اليد (المستقطن)، أو المزارع الشريك، أو أي مزيج من هذه المسميات.

لا توجد "أنماط واضحة" أو "فئات منظمة" ولكن تركيبات متعددة من العلاقات التي تمنح إمكانية الحصول على الأرض، وهناك "وفي الغالب يكون من يمتلكون حيازات متعددة أصحابا لقطع أراضٍ بالغة التجزيء" (٢٠٠٥: ٩)، وينطبق ذلك أيضاً على المناطق الحضرية في مدن الشرق الأوسط مع اختلاف تركيبات العلاقات. ويشير بونين (Bonine 1997: 329) إلى أن:

الشرق الأوسط هو أحد أسرع مناطق العالم نمواً، ويتركز النمو بشكل خاص في المدن. ولن تتسبب هذه الزيادة الهائلة في السكان في صعوبة حل معظم المشكلات الحضرية فحسب، بل هناك أيضاً احتمال واضح لتدهور الأوضاع، فضلاً عن تدهور ظروف المعيشة والبيئة في مدن الشرق الأوسط تدهوراً كبيراً. والسؤال الذى يجب طرحه الآن هو: هل مدن شرق الأوسط مدن مستدامة؟

وتوجد داخل هذه المدن المستوطنات العشوائية التي نشأ بعضها على مدى سنين عدة؛ والمدينة هي موقع الجماعات الأخرى الضعيفة بشكل خاص، بما في ذلك أطفال الشوارع والأرامل الذين لم يعد لديهم بسبب الحرب أو أية كارثة أخرى شبكة أمن داعمة، والتي تتكون بالعادة من الأقرباء، إلى جانب المهاجرين والأقليات الدينية والأشخاص النازحين داخلياً. ويوضح رزاز (Razzaz 1998) أن فيما يسمى بالمستوطنات غير الرسمية أو العشوائية تتشكل علاقات شبكة الحيازة بشكل جزئي من قواعد "تتجاوز" النظام القانوني الرسمي أو تقبع "تحته"، كما ترتبط بها أسواق الأراضى غير الرسمية ولكن "[ما زال] القانون الحكومي يلعب دوراً رئيساً في تشكيل مطالب الأشخاص واستراتيجياتهم التفاوضية وتوقعاتهم، حتى ولو لم تلجأ الأطراف المتنازعة إليه مباشرةً" (Razzaz 1998:85).

وأوضح البحث الذى أجراه رزاز (Razzaz 1998) على ضيعة ياجوز ذات الدخل المنخفض التي تقع في عمان بالأردن، والتي كانت فيما مضى أرض الرعي المشاع لقبيلة بني حسن وجود قوى هامة محركة ، فلم يكن لأفراد القبيلة الحق في تسجيل الأرض أو الحصول على اعتراف "رسمي" من الحكومة التي أرادت استغلالها على أنها أراض للدولة. ومع ذلك سعى أفراد القبيلة إلى "تحقيق ربح من" الأرض التي يملكونها بحكم الأمر الواقع من خلال عملية تقسيم وبيع "غير قانونية" للجماعات ذات الدخل الأقل. وقد وجد رزاز سوقاً عاملاً غير رسمي يستخدم الحجة أو الوثيقة التقليدية دليلاً على الانتقال القانونى للملكية. وقد كانت هذه الوثائق تصدر بصيغ ثابتة تشبه العقود "الرسمية" التي تعترف بها الدولة، وهي تضم شعار الدولة وأختامها وما إلى ذلك، ولكن لا تعترف المحاكم بصحة هذه الوثائق؛ لأن أفراد القبائل لا يملكون أرض "الدولة"، ولأن الصفقات غير مسجلة في سجل الأراضي. ولكن في

المجتمع المحلي في ياجوز تكتسب الحجج شرعيتها جزئياً من ارتباطها بالرموز والمصطلحات التقليدية السائدة من قبل الحكم العثماني.

ورغم ذلك تتم صفقات بيع الأراضي غير الرسمية "في ظل القانون" (Razzaz 1998:74). ويرى مشترو التقسيمات الفرعية غير القانونية هذا "الظل" ضماناً لوفاء البائعين بالتزاماتهم فيما يتعلق بصفقات الأراضي "غير الرسمية" كما تنص عليها الحجج. وبنظر إلى معارضة الدولة المعلنة لما تعتبره "مخالفة" أفراد القبائل "للقانون"، ومحاولتها في بعض الأوقات القضاء على التقسيمات الفرعية غير الرسمية، وعمليات البيع غير الرسمية على أنها رادع ضد الغش أو السلوك الحقير. ولن يقوم أفراد القبائل بأي شيء قد يدفع المشترين للتظلم لدى السلطات، وبالتالي تدخل الدولة في أنشطة القبيلة. ولا تعترف المحاكم بشرعية التوثيق المحلي، ولكن حكمت المحاكم في حالات محدودة بحق المشترين في ما يسمى في عالم القانون العام ببطلان التعاقد، أو بصورة أخرى استعادة وضع المشتري قبل إبرام الصفقة غير القانونية. وهكذا يتيح للمشتري المستاء استخدام سلطة المحكمة لتلافي عقد أرض غير مرغوب فيها، واستعادة أي مبالغ دفعها (Razzaz 1998:81-2) وتوفر هذه العملية للصفقات غير الرسمية شكلاً من أشكال الإثبات الرسمي.

وكما يتضح من حالة ياجوز، تشكل عناصر الملكية المشاع جزءاً من شبكة الحيازة في بعض السياقات، وقد حذر عيساوي (Issawi 1966:9) من أثر "إنهيار نظام ملكية الأراضي المملوكة للجماعات أو المملوكة قبلياً وأن تستبدل بها الملكية الفردية" نتيجة لتحول الأنماط الاقتصادية والزراعية. وعلي أي حال تظل توجهات التعامل الجماعي مع ملكية الأراضي - بما في ذلك فئات الحيازة ومفاهيمها - مهمة، وكذلك جذورها الضاربة في المبادئ الإسلامية والتاريخ العثماني. وقد أثبت العديد من هذه الظواهر مرونة عالية، ومقاومة لجهود الإصلاحيين الذين لم يزل لهم دور في حياة الناس وعقولهم في مرحلة ما بعد الاستعمار. فمثلاً نظام الأرض المشاع أو الأرض المملوكة ملكية جماعية في صورة حصص بما يسمح بإعادة توزيع الأراضي دورياً استمرت بعد انقضاء سلطة الدولة العثمانية وسلطات الانتداب الاستعماري رغم المحاولات الهادفة إلى القضاء على هذا النظام وإلى تسجيل الأراضي. ولكن نظام المشاع انحسر لأنه أصبح أقل أهمية كوسيلة لربط الفرد بالمجتمع محلي. (Schaebler 2000).

خاتمة

تمثل نظم حيازة الأراضي في العالم الإسلامي نقطة التقاء لتخطيطات الدولة والممارسات العرفية والضغوط الدولية المتزايدة ذات الطابع التحديثي والعلماني، ولكن ثمة وعي عام بالمفاهيم الإسلامية المتعلقة بالأراضي. تنبع أشكال حيازة الأراضي وتصنيفاتها وفئاتها في الشرق الأوسط والعديد من مناطق العالم الإسلامي في مرحلة ما بعد الاستعمار من المبادئ الإسلامية التي طورتها واستغلتها النظم السياسية المتعاقبة، وخاصة خلال فترة الحكم العثماني الطويلة، وعلى نحو متفاوت في ظل حكومات مرحلة الاستعمار وما بعد الاستعمار. وتصل جذور الأنماط الشائعة الحالية لحيازة الأراضي في الممارسات العرفية المرنة وفي تدخلات الدولة، وهما تشكلان القاعدة التي يفكر على أساسها الأفراد والجماعات في سياقات معينة في علاقاتهم بالأرض وببعضهم البعض. ومع تزايد الدعوات للتمسك "بالأصالة" من خلال عودة المبادئ والممارسات الإسلامية أو إعادة تنشيطها، يمكن لاستراتيجية وضع أطر تشريعية للترتيبات المبتكرة لحيازة الأراضي من خلال اللجوء للمبادئ الإسلامية التاريخية والروحية

تيسير الإصلاحات القادرة على تحسين إمكانية وصول الفئات الضعيفة والفئات التي لا تملك الأرض إليها. ورغم ذلك يبقى المهم هو التعبير عن مدى احتمال أن تمثل نظم الأراضي الإسلامية نظماً معاكسة للصيغ الجامدة أو الأحادية أو الإقصائية لتمثل نظماً متجاوبة ومرنة، قادرة على استيعاب نطاق واسع من السياقات والمطالبات.

وتيسر الشريعة الإسلامية الملكية الكاملة، ويقدم تصوراً عن ملكية الدولة للأراضي بحيث يمكن استغلالها في المنفعة العامة، وتوفر كذلك حقوق الوصول للأراضي واستغلالها للمنظمات والجماعات. ومن المدهش استمرار وجود علاقات الملكية الجماعية عملياً وذهنياً في العالم الإسلامي، فقد استمرت رغم أنف نظم قانونية ساد فيها مفهوم الأرض الميري، بينما استغلت النظم السياسية المتعاقبة هذا المفهوم للسيطرة على أي أرض لا يمكن فيها حماية حقوق المطالبة بالملكية الفردية. وقد ظلت الحيازات العرفية قائمة في بعض المناطق رغم محاولات زعماء القبائل استغلال تسجيل الأراضي كوسيلة لتحويل الأرض المشاع إلى ملكيات فردية ضخمة. وتوجد علاقات الملكية الجماعية للأرض عادة في مناطق مأهولة بأشخاص يتسمون بالضعف الشديد يكونون بالعادة من الرعاة الرحل، أو في مناطق قليلة الأمطار، وكذلك في القرى أو حول المدن أو في المدينة. ومن المهم للغاية في هذه السياقات حيث يكون التغيير مطروحاً أو حيث يحتمل أن تؤثر سياسات الدولة في المنطقة قيام السكان المحليين بعمليات تنمية تشاركية للتوصل إلى حلولهم الخاصة.

وبشكل أكثر عموما، توفر نظم حيازة الأراضي الإسلامية نطاقاً من الخيارات المتعلقة بحماية حقوق الامتلاك والحيازة والاستخدام والاستغلال والملكية الكاملة لنطاق واسع من الجماعات تشمل الفقراء والمستقطنين وسكان الأحياء الفقيرة في المناطق الحضرية، وهناك سبل عدة لتنظيم المستوطنات العشوائية، ويعتبر تسجيل الأراضي عادة الطريقة الأفضل لحل هذه المشكلة، حيث أن له العديد من المزايا، ولكنه ليس دائماً الأفضلَ أو الممكن. والأكيد أن تسجيل الأراضي له تاريخ طويل وأصول راسخة في العديد من البلدان الإسلامية بما فيها أجزاء من الشرق الأوسط، وتطبق بعضها أنظمة المتقدمة التي تستخدم التكنولوجيا الحديثة. وللوهلة الأولى يبدو أن ذلك يرسي قواعد راسخة لعمليات تنظيم الأراضي التي تركز على ضمان الملكية وتيسير الوصول للأراضي من خلال حقوق الملكية الرسمية، ومع ذلك تظل مساحات شاسعة من الأراضي في الشرق الأوسط غير مسجلة حتى في ظل وجود نظم التسجيل الحديثة. ومما يجدر ذكره في هذا الصدد أن معظم هذه الأراضي هي أراضي وقف، وأراضي واقعة تحت سيطرة الحكومة. وإلى جانب ذلك، فاستراتيجيات تفادي تسجيل الملكية على المستوى المحلي، ومستوى الأسر المعيشية والمستوى الفردي متأصلة ولها تاريخ طويل، ويختار أصحاب الأراضي - الكبار نسبياً والأغنياء - البقاء بعيداً عن عمليات التسجيل الرسمي للأراضي حتى إذا حال ذلك دون استخدام آليات الائتمان والاندماج الكامل في سوق الأراضي. وتتعدد الدوافع التي تقوم عليها هذه الاستراتيجية ، فتشمل الرغبة في الالتفاف حول التطبيق الصارم لأحكام الميراث الإسلامية، وما يتبعها من تفتيت الملكية والأراضي التي تكون بحوزة الشخص، إلى جانب ارتفاع تكاليف التسجيل بما فيها تلك المتعلقة بقطع الأراضي المجزأة.

وقد يكون الخوف من استيلاء الدولة على الأرض أحد عوامل تفادي تسجيلها، وكذلك حقيقة أن الأسواق "غير الرسمية" وأشكال الحيازة يمكنها العمل بكفاءة نسبية كي تتماشى مع الاحتياجات المحلية. وقد تكون السياسات المعاصرة لتشجيع تسجيل ملكية الأراضي غير عملية على الإطلاق في ظل المناخ المذكور، وقد تلبي الاستراتيجيات المعنية بتيسير الوصول للأراضي عوضاً عن تسجيل ملكيتها بشكل أفضل، احتياجات العديد من

المجتمعات فيما يتعلق بالحيازة المضمونة. ولا ينبغي أن تكون صناعة سياسات تنظيم الأراضي في الشرق الأوسط التي تسعى لتشجيع تسجيل الملكية الفردية للأراضي هي الأسلوب الوحيد للتعامل مع هذه القضية. وبالمثل يجب أن تكون استراتيجيات تعزيز حقوق المرأة أو قدرة الجماعات المحرومة/الضعيفة على الوصول إلى الأراضي على وعي بأن المسلمين مثلهم مثل باقي البشر قد يفضلون الاحتفاظ "بالملكية" بعيداً عن تأثير المحاولات الرسمية. وذلك لتفادي تفتيت الأراضي إلى مزيد من القطع الصغيرة. حتى إذا بدا هذا الخيار معارضاً لأبسط البديهيات من وجهة نظر من ينظرون من الخارج. فيمكن، في ظروف مواتية، لاستراتيجيات ضبط أوضاع الأراضي التي تستمد سلطتها وشرعيتها الاجتماعية من تطبيق مبادئ العدل والمساواة الإسلامية (كما في أراضي القرى المشاع وتبادل قطع من الأرض والتعويض) أن تعزز من إمكانية الوصول للأراضي؛ حيث توجد في العادة قطع الأراضي المفتتة وشبكة من الحيازات. وبالمثل يمكن لمؤسسة الوقف تيسير حقوق ملكية الأراضي وهي التي تبقى عادة حكراً على دائرة صغيرة من طبقة المالكين ، وهذا ما سيناقشه فصل لاحق.

وقد لا يكون التسجيل الأفضل، نظراً لصعوبة ضم الأشكال المحلية السائدة لحيازة الأراضي إلى التصنيفات المعترف بها رسمياً، أو بسبب رفض الدولة تسجيل ملكية الأراضي حين يتعارض ذلك مع خطط الدولة التنموية أو يعوقها. وعملياً يمكن السعي لتنظيم شبكة الحيازات الإسلامية التي تبدو معقدة مقابل نموذج مطرد لسلسلة الحيازة؛ وهو نموذج غير هرمي ولكنه يدعم الانتقاء من بين عدد من الخيارات. وتحمل شبكات الحيازة الإسلامية في طياتها حيازات مبتكرة يمكنها أن تكون جزءاً من سلسلة متصلة من اختيارات نماذج الحيازة الفعالة والمناسبة والأصيلة. ولا تعد شبكة أشكال الحيازة المعقدة والتي تبدو في بعض الأحيان خاضعة لظروف الوقت عائقاً أمام التنمية الاقتصادية وتيسير الوصول الآمن للأراضي، بل قد تستخدم استخداماً نافعاً لتصبح قوة إيجابية. وفي الواقع يوجد عدد قليل من "الفئات الخالصة"، وبدلاً من ذلك توجد شبكة حيازة ذات طابع محلي مميز قد يكون مركزاً حتى في حالة مجتمعات معينة. ويمكن لهذا التدفق ولهذه المواقف المتداخلة عادة إعطاء دفعة للإبداع، وتوفير مجال من الاختيارات. وتقر الدولة بعض أشكال الحيازة وتدمجها في التشريع أو تقرها بوصفها عرفاً اجتماعياً. وسواء كانت تمثل سياسة رسمية، أم يسمح بها في صورة ترتيبات عرفية فهي تعد أفضل الخيارات الموجودة. وعلى عكس المناهج المفروضة من أعلى فهي قريبة ومألوفة لمن يستخدمونها. ويجب أن تبنى استراتيجيات تعزيز الوصول للأراضي على البحوث التفصيلية حول فئات الحيازة المحددة الخاصة بمناطق محلية بعينها. ويجب كذلك الاهتمام بنظام حقوق الإنسان الإسلامية الواضح الذي يمكنه المساهمة في تعزيز إمكانية الوصول للأراضي وخاصة للجماعات الضعيفة مثل النساء والأقليات والأطفال.

٤

حقوق الإنسان في الإسلام والأراضي

لا تتعلق حقوق الإنسان في الإسلام بكيفية تأكيد الإنسان لحقوقه على الآخرين، ولكنها تتعلق بكيفية تأدية الإنسان لواجباته تجاه الله سبحانه وتعالى. ولا تهتم حقوق الإنسان في الإسلام بالعلاقة الأفقية بين الإنسان وأخيه الإنسان، ولكنها تهتم بالعلاقة الرأسية المستمرة بين الإنسان وخالقه. وإذا رعى الإنسان العلاقة بينه وبين خالقه رعاية خاصة، ستتخذ كافة مشكلات حقوق الإنسان أحجامها الحقيقية (Weeramantry 1988:116-17).

تضم حقوق الوصول للأراضي والممتلكات وحقوق الإسكان والملكية والاستخدام وحقوق ضمان الحيازة ضد الإخلاء الإجبارى مجموعة متشابهة من الحقوق الملموسة والمنفذة. تملك هذه الحقوق أصولا تقليدية، ولكنها تطورت في العقود الأخيرة على المستويات الدولية والإقليمية والوطنية والمحلية. وتنبع هذه الحقوق في الوقت الحالي من مجموعة متنوعة من المبادئ الدستورية والقانونية واتفاقيات حقوق الإنسان الدولية والتصريحات السياسية والممارسات العرفية والمعايير الدولية. حيث تعتبر حقوق الأرض والملكية والإسكان حقوقًا مشتركة بين الثقافات المختلفة تؤكدها كافة النظم الاجتماعية - الاقتصادية والسياسية رغم أن طرق تنظيمها وحمايتها قد تتخذ أشكالاً مختلفة. وتوضع التصورات حول الأدوات والاستراتيجيات الفعالة للتعامل مع الأرض في بلدان أو سياقات محددة بناء على اختيار الأطر والمنهجيات الملائمة. ويتناول هذا الفصل الأبعاد الإسلامية للتعبير عن حقوق الأراضي التي لم تلقَ الاهتمام الكافي، كما يبحث في العلاقة بين حقوق الإنسان العالمية والإسلامية وآثارها على حقوق الأراضي والملكية في المجتمعات الإسلامية.

وعلى المستوى الدولي، توجد حقوق وتوقعات مصاغة بدقة تتعلق بالأراضي والملكية والإسكان، ويعتبر مجتمع الأمم هذه الحقوق بصفة عامة حقوقًا عالمية غير قابلة للتقسيم، وهي تعتمد على بعضها البعض وقابلة للتطبيق في كافة المجتمعات. ولا تضع الاتفاقيات الدولية الرئيسية لحقوق الإنسان القواعد الملزمة فحسب، بل تكون كذلك الجهاز المسئول عن مراقبة الالتزام بهذه القواعد من خلال آليات مجموعة الاتفاقيات ووسائل أخرى، وبالتالي تعد الجهود الدولية لإرساء حقوق متقدمة ومنصفة وشاملة في الأراضي بمثابة تجمع مدخلات وكالات الأمم المتحدة المتخصصة والمخصصة لتكوين مجموعة من التوقعات والمعايير الدولية في إطار "قانون غير ملزم" لتكوين مستويات متعددة من الاعتراف والالتزام من جانب الدول.

ومع ذلك، يبدو أنه منذ صدور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في عام ١٩٤٨ على الأقل، ظهر حدٍ أيديولوجي متعدد الاستراتيجيات والمجالات والتأثير للملكية ومضمون مبادئ حقوق الإنسان الحديثة وشكلها. وتدور إحدى نقاط التساؤل حول ما إذا كان غياب التوجه الديني في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والأدوات الدولية الأخرى يحد من شرعيتها وانتشارها في المجتمعات القائمة على الإيمان كما هي الحال في العديد من أرجاء العالم الإسلامي.

إننا نعيش في "عصر الحقوق" (Bobbio 1996)، بل إن الحركة العالمية لحقوق الإنسان أصبحت علامة على "المعيار الجديد للحضارة" التي تتحمل الدول مسؤوليتها (Donnelly 1998)، وهي مصدر القوة والسلطة والشرعية. ولكن كما يقول إجناتيف (Ignatieff 1999)، تواجه حقوق الإنسان "أزمة منتصف العمر" خاصة مع إحياء وجهات النظر التي تطالب بدمج الأبعاد الدينية. ويقلل أتباع منهج العالمية الذين يؤمنون بأن حقوق الإنسان ثابتة في كل مكان من أهمية ادعاءات منهج النسبية الثقافية بأن حقوق الإنسان تعتمد إلى حد ما على السياق وعلى من قام بوضعها، ولكن ليس من السهل تجاهل النقد الإسلامي لحقوق الإنسان العالمية. وقد ظهر حدٍ أيديولوجي إسلامي موحد تتعدد استراتيجياته ومظاهره، ويتمثل هذا التحدي في صياغة المناهج الإسلامية "البديلة" لحقوق الإنسان التي تشكل أساس النقاشات الواردة في هذا الفصل.

الإطار الدولي لحقوق الأرض والملكية

إن نقطة البداية الملائمة للبحث في حقوق الإنسان الحديثة هي إعلان عام ١٩٤٨ نفسه، حيث تنص المادة ٢٥ (١) من الإعلان على أن "لكل شخص الحق في مستوى من المعيشة كافٍ للمحافظة على الصحة والرفاهية له ولأسرته، ويتضمن ذلك التغذية والملبس والمسكن والعناية الطبية، وكذلك الخدمات الاجتماعية اللازمة ..." بينما تنص المادة ١٧ على الحق في الملكية الفردية والجماعية. ويجب تفسير تلك النصوص وفقًا للمبادئ العامة مثل مبدأ عدم التمييز (المادة ٢) ومبدأ المساواة بين الرجل والمرأة في الحقوق (المادة ١٦). والأداة الدولية الأساسية المتعلقة بالأرض هي العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لعام 1966 (ICESCR) الذي يدعو لعدم التمييز والتدرج في تطبيق الحقوق الواردة في العهد (المادة ٢) وينص على المساواة بين الرجل والمرأة في التمتع بكافة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية (المادة ٣). ويوجد الشرط الأساسي المتعلق بضمان الحيازة والوصول للأراضي في المادة ١١ (١) التي تنص على أن "تقر الدول الأطراف في هذا العهد بحق كل شخص في مستوى معيشي كاف له ولأسرته، يوفر ما يفي بحاجتهم من الغذاء والكساء والمأوى، وبحقه في تحسين متواصل لظروفه المعيشية."

و قد أقرت حقوق الأرض كذلك بوصفها حقوقاً مدنية وسياسية، حيث تنص المادة ١٧ (١) من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية لعام ١٩٦٦ (ICCPR) على أنه "لا يجوز تعريض أي شخص، على نحو تعسفي أو غير قانوني، للتدخل في خصوصياته أو شؤون أسرته أو بيته أو مراسلاته، ولا لأي حملات غير قانونية تمس شرفه أو سمعته". وتضمن ذلك عملية عدم التمييز (المادة ٢) والمساواة بين الجنسين (المادة ٣) أثناء الزواج وعند فسخه (المادة ٢٣) واختيار محل الإقامة (المادة ١٢) والمساواة أمام المحاكم (المادة ١٤) والحماية بواسطة القانون (المادة ٢٦). وهكذا ينص هذا العهد على كل من القواعد الدولية والضمانات الإجرائية لحماية حقوق الملكية.

ويضع منهج حقوق الإنسان للوصول للأراضي المزيد من صور الحماية للفئات المستضعفة التي تشمل النساء والأطفال والأقليات والمهاجرين؛ حيث تضم الاتفاقية الدولية للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري لعام ١٩٦٥ (ICERD) واتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة لعام ١٩٧٩ (CEDAW) واتفاقية حقوق الطفل لعام ١٩٨٩ (CRC) واتفاقية وضع اللاجئين لعام ١٩٥١ (CSR) والاتفاقية الدولية لحماية حقوق جميع العمال المهاجرين لعام ١٩٩٠ (CMW) ضمانات خاصة لحماية حقوق الملكية. ويضاف إلى ما سبق اتفاقية منظمة العمل الدولية لعام ١٩٨٩ ILO (رقم ١٦٩) بشأن الشعوب الأصلية والقبلية في البلدان المستقلة، واتفاقية عام ١٩٦٢ (رقم ١١٧) المعنية بالسياسة الاجتماعية، والاتفاقية الدولية لقمع جريمة الفصل العنصري والمعاقبة عليها والصادرة عام ١٩٧٣.

وبرغم ذلك، فإن مجرد وجود حقوق الإنسان لا يضمن تنفيذها. ومن المعروف أن تطبيق حقوق الإنسان يمثل إشكالية؛ فمن ناحية قد تجعل الطبيعة الخاصة لبعض الحقوق ومجالها تطبيقها في سياقات محددة أمرا صعبا. ومن ناحية أخرى قد تكون هناك قضايا خلافية إلى جانب ضعف الإرادة السياسية التي تدفع نحو الوفاء بها. وقد قامت المبادرات العالمية التي تسعى لوضع هذه الحقوق في موقع الأولوية وفي المركز الرئيسي بتعزيز حقوق الأرض والملكية والإسكان. وقد شاركت البلدان الإسلامية في بعض المبادرات العالمية ومنها مؤتمر الأمم المتحدة المعني بالمستوطنات البشرية الذي عقد عام ١٩٧٦ والاستراتيجية العالمية لتوفير المأوى حتى عام ٢٠٠٠ المعلنة عام ١٩٨٨، بالإضافة إلى مؤتمر الأمم المتحدة الثاني للمستوطنات البشرية (الموئل الثاني) الذي عقد عام ١٩٩٦ والذي أدى لصدور إعلان إسطنبول وجدول أعمال الموئل اللذين يمثلان الإطار العالمي لتطبيق حقوق الأرض والإسكان. وبالإضافة إلى توضيح الأعراف الدولية، يوضح جدول أعمال الموئل (انظر الفقرة ٦١) أيضًا التزامات الدول نحو تحقيق هذه الأهداف. وخلال العقود الثلاثة الماضية، وضع مجتمع الأمم من خلال الجمعية العامة للأمم المتحدة تصورًا للاستراتيجية العالمية للمأوى وقام بتنفيذها بناءً على القرارات ١٤٦/٤١ (١٩٨٦) و١٤٦/٤٢ (١٩٨٧) و١٨١/٤٣ (١٩٨٨) وأخيرًا ٤٨٤/٥٩ (٢٠٠٤). وقد أدت هذه الجهود إلى تطوير الإطار العام واستهداف جماعات خاصة على وجه التحديد مثل النساء والشعوب الأصلية والأشخاص النازحين داخليًا. وقد دعم عمل المجلس الاقتصادي والاجتماعي استراتيجية المأوى بدايةً من القرار رقم ٦٢/١٩٨٧ حول تطبيق الحق في المسكن المناسب ولجنة الأمم المتحدة لوضع المرأة فيما يتعلق بالتمييز في حقوق الإنسان وحقوق الأراضي (قرار رقم ١/٤٢ الصادر عام ١٩٩٨).

انبثق النظام الدولي لتعزيز حقوق الأرض والإسكان وحمايتها عن عمل لجنة الأمم المتحدة للمستوطنات البشرية (UNCHS) (التي أصبحت في عام ٢٠٠٢ موئل الأمم المتحدة). حيث تناول القرار ٦/١٤ الصادر عام ١٩٩٣ على سبيل المثال حق الإنسان في المسكن الملائم، بينما حدد القرار ٧/١٦ الصادر عام ١٩٩٧ الدور التعاوني لبرنامج الموئل ومكتب مفوض الأمم المتحدة السامي لحقوق الإنسان (OHCHR) في تحقيق هذا الحق. كما قام برنامج الموئل بموجب القرار ٣/١٩ الصادر عام ٢٠٠٣ بتنفيذ الحملتين العالميتين لضمان الحيازة والإدارة الحضرية السليمة. وعلى غرار ذلك، تلعب لجنة الأمم المتحدة لحقوق الإنسان دورًا نشطًا في تعزيز الحق في المسكن الملائم بوصفه أحد مكونات الحق في مستوى معيشة ملائم (القرارات رقم ١٩٨٦/٣٦ و١٩٨٧/٢٢ و١٩٨٨/٢٤ و٢٠٠١/٢٨ و٢٠٠٢/٢١ و٢٠٠٣/٢٧). وقد امتد هذا الحق ليشمل ضمان تغطية الفئات المستضعفة وضمانات الحد من الإخلاء القسري (قرار رقم ١٩٩٣/٧٧). وتنعكس هذه المبادرات التي تضع المعايير أيضًا في عمل لجنة الأمم المتحدة الفرعية لتعزيز حقوق الإنسان وحمايتها والتي وضعت مبادئ متعلقة ببعض القضايا التي ترتبط بتحقيق الحق في المسكن الملائم (القرارات رقم ١٩٩١/٢٦ و١٩٩٢/٢٦ و١٩٩٣/١٥ و١٩٩٣/٣٦ و١٩٩٤/٣٨

و١٩٩٤/٢٠ و١٩٩٥/١٢ و١٩٩٥/١٩ و١٩٩٥/٢٧). وقد اهتمت اللجنة الفرعية كذلك بضمانات الحد من الإخلاء القسري (القرارات رقم ١٩٩١/١٢ و١٩٩٣/٤١ و١٩٩٤/٣٩ و١٩٩٦/٢٧ و١٩٩٨/١٩). و أصدر مجلس إدارة برنامج الموئل عددًا من القرارات للحد من الإخلاء القسري، منها قرار صادر عام ٢٠٠٣ يتعلق بالمرأة والإسكان والأرض والملكية. وفي سبتمبر من عام ٢٠٠٠، وافقت الدول الأعضاء في الأمم المتحدة بالإجماع على إعلان الألفية والأهداف الإنمائية للألفية. وتلعب الدول والأطراف المعنية والهيئات الدولية، بما فيها البنك الدولي وصندوق النقد الدولي (IMF) ومنظمة التعاون والتنمية الاقتصادية (OECD) والهيئات المتخصصة التابعة للأمم المتحدة مثل برنامج الأمم المتحدة الإنمائي (UNDP) وموئل الأمم المتحدة دورًا تنفيذيًا. ويركز برنامج الموئل جهوده على الهدف السابع من الأهداف الإنمائية للألفية المعني بالأحياءِ الفقيرة (UN-HABITAT 2003) إلى جانب اهتمامه بإدارة الأراضي الحضرية (جدول الأعمال رقم ٢١ من جدول أعمال الموئل).

وقد صدق عدد كبير ومتزايد من الدول الأعضاء في منظمة المؤتمر الإسلامي (OIC) التي يبلغ عددها سبع وخمسين دولة على الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان ذات الصلة وهي العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية (ICCPR) والعهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية (ICESCR) والاتفاقية الدولية للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري (ICERD) واتفاقية حقوق الطفل (CRC) واتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة (CEDAW) واتفاقية وضع اللاجئين (CSR). ويعطينا سجل التصديق بالنسبة للدول الاثنتين وعشرين الأعضاء في جامعة الدول العربية معلومات مفيدة، حيث وقعت ثلاثة عشر دولة على العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية (ICCPR)، ووقعت ثلاثة عشر دولة على العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية (ICESCR)، ووقعت ثمانية عشر دولة على الاتفاقية الدولية للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري (ICERD)، ووقعت ثلاثة عشر دولة على اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة (CEDAW) (اللجنة الدولية للمحلفين عام ٢٠٠٣). كما وقعت جميع الدول الأعضاء على اتفاقية حقوق الطفل(CRC). وقد شاركت الدول المسلمة كذلك في العملية السياسية لدعم تعزيز حقوق الإسكان والأرض وحمايتها. وتقر تلك الدول بميثاق الأمم المتحدة، كما أنها تلتزم بالقواعد العرفية لحقوق الإنسان العالمية والمعايير الدولية العامة لحقوق الأرض والإسكان. ومن خلال هذه الاتفاقيات التي صدقت عليها الدول المسلمة، تتحمل هذه الدول التزامات معينة تتعلق بحقوق الإنسان وترتبط بحقوق الإسكان والأرض (للاطلاع على أحد المخططات انظرْ (OHCHR 2004; Interights 1996). وتقول ماير (Mayer 1999a) وانظر أيضًا (Baderin 2001)، أن الدول المسلمة تلتزم بهذه الاتفاقيات كنتيجة لقبولها الرسمي لها من خلال المصادقة عليها، أو لاحتواء القانون الدولي على بعض من مبادئ حقوق الإنسان الأساسية الملزمة لجميع الدول. كما تضيف أنه لا يسمح بمخالفة هذه الالتزامات إلا في أضيق الحدود، ولا يشمل ذلك الاحتكام إلى قيم أو عقائد دينية معينة.

وعلى الرغم من ذلك، قد يكون هناك تردد كبير للدخول في منظومة حقوق الإنسان العالمية والمشاركة الكاملة فيها في العديد من الدول المسلمة رغم تواريها خلف مصادقتها الرسمية على المعاهدات. ورغم تأكيد المجتمعات المسلمة على أن العكس صحيح، فإن تلك المجتمعات تعددية تضم العديد من المثل الدينية والعلمانية المتنوعة، ولا يمكن تعميم تجربة البلدان المسلمة. وبرغم ذلك، فإننا نهدف إلى استكشاف إشكاليات العلاقة بين قواعد حقوق الإنسان العالمية والانتقادات الإسلامية كوسيلة لفهم صعوبات تنفيذ مبادئ حقوق الإنسان المتعلقة بالحصول على الأراضي وضمان الحيازة. وتواجه البلدان المسلمة وغير

المسلمة أنواعًا متشابهة من قضايا حقوق الإنسان والتنمية. إلا أن هناك اهتمامًا واضحًا بانتهاكات حقوق الإنسان في عدد من الدول المسلمة بسبب ممارسات اجتماعية واقتصادية يراها الناس على أنها تخالف حقوق الإنسان. وبعض نظم الحكم القمعية. ومقاومة حركة حقوق الإنسان العالمية التي تنشأ عن الأوساط المؤثرة في المجتمعات المسلمة.

قامت بعض البلدان المسلمة التي وقعت على اتفاقيات حقوق الإنسان العالمية بإبداء تحفظات (استثناءات) على بعض أحكام هذه الاتفاقيات. وغالبًا ما كان ذلك باسم الدين. ولكن من الملاحظ عدم ارتباط أي من تلك التحفظات مباشرة بحقوق الملكية رغم وجود بعض التحذيرات المتعلقة بالمساواة التي قد تؤثر على حقوق الأرض والملكية والإسكان. ويهدف هذا الفصل إلى فحص العلاقة بين حقوق الإنسان العالمية والمفاهيم الإسلامية لحقوق الإنسان نظريًا وعمليًا. وسنفترض أن أية اختلافات بين هاتين المجموعتين من الحقوق فيما يتعلق بحقوق الأراضي تبدو قليلة. وأن الإدراك العميق للحساسيات الدينية الإسلامية والسياسة يساعد على تطبيق حقوق الإنسان العالمية بشكل أكثر فعالية في المجتمعات المسلمة دون الإخلال بمبادئ هذا الدين. ولإدراك القوى المحركة لحقوق الإنسان يجب علينا أن ندرس أولا النقاش الدائر حول ملكية وأصول وطبيعة ونطاق الحقوق الدولية للإنسان.

الجدل بشأن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان

من المتفق عليه عامةً أن صياغة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عام ١٩٤٨ هي نقطة البداية للمفهوم الحديث لحقوق الإنسان. ورغم كون هذا الإعلان غير ملزم ويفتقر إلى آلية تنفيذ. فإن قوته تكمن في إعلانه لمجموعة من الحقوق المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية "كمعيار موحد لإنجازات جميع الشعوب والأمم". وقد كتب نيكيل (Nickel 1987: 7) قائلاً: "تقدم أول واحد وعشرين مادة من الإعلان حقوقًا شبيهة بتلك التي يضمها دستور الولايات المتحدة. بينما تتعامل المواد من ٢٢ إلى ٢٧ مع الحقوق الاجتماعية والاقتصادية والرفاهية المبتكرة". ويضيف أن حقوق الإنسان المعاصرة تختلف عن المفاهيم السابقة. وخاصة تلك التي كانت سائدة في القرن الثامن عشر. من ثلاث نواح تتلخص في أن "حقوق الإنسان أكثر اهتمامًا بالمساواة وأقل فردية وتركز على العالم بأسره". وعند تصديق الدول الأعضاء في الجمعية العامة في ذلك الوقت على الإعلان دون معارضة. صوتت ٤٨ دولة لصالح الإعلان. وامتنعت ٨ دول عن التصويت (وهي دول الاتحاد السوفيتي وجنوب أفريقيا والمملكة العربية السعودية) كما تغيبت دولتان عن الحضور (Humphrey 1984). وعند امتناع المملكة العربية السعودية عن التصويت. اشتكت من أن الإعلان لا يعكس روح حقوق الإنسان الإسلامية. وحددت اعتراضاتها حول مفهوم الإعلان للحرية الدينية ومجال الاختيار الإنساني. وقد تركز الاهتمام على السياسي الليبرالي اللبناني المسيحي تشارلز مالك ووزير الخارجية الباكستاني ظفر الله خان (Khan 1989) اللذين لعبا دورًا مقنعًا ولكنهما لم يجدا تأييدًا من المسلمين في بلادهم (Mawdudi 1980; Kelsay 1988:49).

وقد استمر هذا الجدل حول ملكية حركة حقوق الإنسان كما يتضح في مؤتمر فيينا العالمي لحقوق الإنسان المنعقد عام 1993 الذي أعاد ببساطة تأكيد عالمية جميع حقوق الإنسان وعدم قابليتها للتقسيم واعتمادها على بعضها البعض. مع السماح بالتنبيه الذي يقضي بضرورة أخذ الأبعاد الدينية في الاعتبار (إعلان فيينا 1993. Pollis 1996. Artz 1990). وطبقًا للمادة ٥ من إعلان فيينا والبرنامج العالمي اللذين تبناهما المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان لعام ١٩٩٣ (وهو مؤتمر مهم للأمم المتحدة حضرته جميع الدول الأعضاء في جامعة الدول العربية تقريبًا):

بينما يجب أخذ أهمية الخصوصيات الوطنية والإقليمية وكافة الخلفيات التاريخية والثقافية والدينية في عين الاعتبار، فإن من واجب الدول - بصرف النظر عن نظمها السياسية والاقتصادية والثقافية - تعزيز جميع حقوق الإنسان والحريات الأساسية وحمايتها.

وقد وجد العديد من المعلقين المسلمين أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (UDHR) متوافق مع المفاهيم الإسلامية لحقوق الإنسان، مشيرين إلى أن الإعلان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان (UIDHR) الصادر لاحقًا في عام ١٩٨١ يتشابه إلى حد كبير مع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (Al-Ghunaimi 1997; Koraytem 2001). وقد استقرت بعض الدراسات المقارنة بين الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وحقوق الإنسان الإسلامية مثل الدراسة التي أجراها تباندیه (Tabandeh) عام 1970على قراءة توصلت لنقطة التقاء عامة بين هاتين المجموعتين من المبادئ. ومن وجهة نظر العالم الديني الكبير الغنوشي (al-Ghannouchi 1993)، يدرك المسلمون الذين يفهمون دينهم فهمًا صحيحًا الارتباط بين حقوق الإنسان الإسلامية والاتفاقيات الدولية. ونوعًا ما، يعد تصوير الجدل الدائر حول عالمية تلك الحقوق على أنه صدام بين الدين والمبدأ العلماني الحديث لحقوق الإنسان غير مُجْدٍ، ولا يساهم كثيرا في تعزيز التقاطع بين الثقافات وتحقيق الوعد الذي يمكن لحقوق الإنسان أن تحققه .وبالإضافة إلى ذلك، أدى تصوير الانتقادات الإسلامية كانتقادات غير ذات صلة أو كتهديد غير مفهوم للقواعد الحضارية إلى ترسيخ الانقسامات بين كل من العالم المسلم وغير المسلم، وتعزيزه أيضا داخل المجتمعات المسلمة التي يدور فيها جدل كبير حول دور مبادئ حقوق الإنسان العالمية (OIC 1998).

العالمية والنسبية الثقافية

تستمر التساؤلات الدائرة حول مصدر حقوق الإنسان "العالمية" وسبب كونها أولويات وكيفية تنفيذها في المجتمعات، رغم أن المنظور العالمي يرى أن دراسة الأسس الفلسفية لحقوق الإنسان غير ضرورية؛ لأنها لن تؤثر في صحة الإجماع الحالي (Donnelly 2003). وتتشابك محاولات سبر أغوار طبيعة حقوق الإنسان وآثارها مع تقاليد الجماعات المتعددة والأهداف المتنافسة. فلا يوجد اتفاق حول ما إذا كانت حقوق الإنسان مشتقة من السلطة الإلهية أم من القانون الطبيعي أم من اعتبارات الطبيعة الإنسانية. ولم تنشأ نظرية موحدة حول حقوق الإنسان؛ لأن علماء السياسة والفلاسفة والمؤرخين وخبراء العلاقات الدولية والسياسيين والمحامين وعلماء الدين وعلماء الأنثروبولوجيا يختلفون حول أسس الحقوق والمنطق الكامن وراءها. ووفقًا لصيغة حقوق الإنسان في الاتفاقيات الدولية، فإن حقوق الإنسان هي تلك الحقوق المتأصلة في طبيعتنا والتي لا يمكننا العيش من دونها كآدميين. وهكذا فإن المبادئ "العالمية" التي تقوم على أساس الكرامة الإنسانية والاحتياجات والمصالح الإنسانية التي لا تتغير يمكن فرضها عبر كافة الحدود دون تفرقة بين أحد أفراد قبيلة ما في كينيا وأحد قاطني حي فقير في دلهي وغجري في سلوفاكيا وأحد قاطني مدينة مانهاتن في نيويورك. وبالتالي يعد الحق في الإسكان وضمان الحيازة تطلعًا عامًا يجب قطعًا على حقوق الإنسان العمل على توفيره لكافة الشعوب، وهو أيضًا منهج غير قائم على التمييز العنصري، حيث تمتد فيه الحقوق لتشمل كافة الناس في كافة الأوقات. وقد ظهرت حقوق الإنسان بوصفها أيديولوجية عالمية علمانية حديثة قادرة على مقاومة الآثار الضارة للممارسات المدمرة والمهينة والقائمة على التمييز من خلال تحديد أهداف مشتركة.

هناك حاجة لحقوق الإنسان العالمية، ولكن فرضها من السلطات العليا مع عدم النظر للتاريخ وبمعزل عن أوساطها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية يؤدي إلى إهمال التجربة المعاشة وتوقعات من هم خارج الوعي "الغربي" (Pollis and Schwaeb 1979: 17).

وتؤيد عدد من البلدان، وخاصة بلدان أمريكا اللاتينية والعالم الإسلامي وشرق آسيا، النسبية الثقافية في مقابل العديد من الافتراضات المتعلقة بحقوق الإنسان. وقد اشتق مصطلح "النسبية الثقافية" على الأرجح من مناقشات دارت بين علماء الأنثروبولوجيا (الذين يعتبرون الطبيعة الإنسانية طبيعة بيولوجية وكذلك اجتماعية) وفلاسفة الأخلاق (الذين لا يعترفون عادة بالتسلسلات الهرمية والجوهرية). ولا تعترف أي من اتفاقيات حقوق الإنسان الدولية بالنسبية الثقافية كحجة لعدم تطبيق حقوق الإنسان، ولكن القيم الثقافية والمؤسسات الاجتماعية والمناهج الأخلاقية - بدءًا من "القيم الآسيوية" (كما يطلق عليها منتقدوها) وحتى المنهج الأفريقي للحقوق الجماعية - تعكس تحديات مهمة في أجزاء مختلفة من العالم للمفهوم البسيط لحقوق الإنسان، مما يوضح سبب صعوبة تطبيق الحقوق العالمية (Tilley 2000; Bell 1996). ونادرًا ما يدخل الأشخاص المتأثرون في جدل حول النسبية الثقافية، بل تناقشه الحكومات أو المتحدثون الرسميون المستقلون أو واضعو النظريات. وقد يكون لبعض منهم مآرب خفية، فقد يبالغون في إبراز الاختلافات أو يعتمدون على ماضٍ أسطوري متخيل غير متغير. ومن هؤلاء الجماعات الدينية التي تؤكد على سيادة الله ومثلو المجتمعات الذين يخشون اختفاء ممارساتهم العرفية والمنظمات غير الحكومية التي تصف حقوق الإنسان بالإمبريالية الغربية أو بأنها جزء من النظام الاقتصادي العالمي غير المنصف. وتأتي بعض الأصوات الأخرى من الاستبداديين السياسيين (أو من الدولة) الذين يظنون أن حقوق الإنسان ستؤدي إلى الفوضى. ومن مؤيدي الحقوق الذين يعتبرون أن حقوقهم الجماعية لا يتم التعامل معها بصورة ملائمة.

ورغم التطور الكبير لكل من العالمية والنسبية الثقافية وتقديمهما كمنهجين لا يمكن تواجدهما معًا في آن واحد، تقوم استراتيجيات حقوق الإنسان الفعالة على تفاعل المنهجيتين، حيث تحتاج حقوق الإنسان إلى المرونة والحوار لتعزيز صلاحيتها في الثقافات المختلفة. كما تقوم حقوق الإنسان العالمية على جاذبيتها العالمية الشاملة لجميع الثقافات وقيامها بإرساء الأولويات والأهداف (Mayer 1994b). فهي تضم مجموعة من الحقوق الأساسية المتداخلة، وتسعى الحقوق الفردية لتقديم الحماية ضد الجماعات القوية والمصالح السائدة وسلطات الدولة (Ignatieff 2001). ولكن العالمية كحملة تقوض فرصة المشاركة المتساوية لكافة الشعوب في تحديد استراتيجيات حقوق الإنسان، بل إنها تعوق أيضًا الاستجابة الطبيعية والمحلية لقضايا حقوق الإنسان الخاصة بكل مجتمع. وفي الوقت نفسه، يفترض العديد من أتباع النسبية الثقافية أن العامل المحدد الوحيد هو الثقافة أو التقاليد أو الدين التي تُرى ككيانات ثابتة لا تخضع للمناقشات المنطقية أوالحاجات، وهو موقف يتيح فرصة التلاعب (Donnelly 2003). وقد يكون المنهج المتوازن لحقوق الإنسان منهجًا يقوم على إجماع افتراضي، ولكنه يرغب في أخذ التحديات المشروعة بعين الاعتبار. وقد تخضع بعض الحقوق غير الضارة لإعادة التقييم، ولكن لا ينطبق ذلك على الحقوق الضارة. وقد يرجع ذلك إلى أن الخلاف لا يتعلق بمبدأ حقوق الإنسان في حد ذاته ولكن بشكل تقديمه أو الإجراءات المقترحة لتنفيذه. وهنا ينشأ تساؤل حول الجهة المسؤولة عن تقييم الممارسات التي يمكن الدفاع عنها داخليًا ولكنها تفتقر إلى المبررات على الصعيد الخارجي (Sloane 2001). وعند الاشتراك في المناقشات المتعلقة بالنسبية الثقافية الإسلامية، فمن الأهمية بمكان عدم إهمالها كليةً، ولكن يجب النظر في صلاحية الاعتراض وتأثير الصيغة المنافسة وإمكانية التفاوض أو التسوية. ورغم كون حقوق الإنسان موضوعا "للتغلب على" وجهات النظر الأخرى، فإنها لا تنهي الاختلافات في مناهج التعامل مع حقوق الإنسان كما سيوضح هذا الفصل في سياق الانتقادات الإسلامية.

الدين بوصفه مصدرًا لحقوق الإنسان

لطالما أرجع واضعو النظريات التقليدية في الغرب وفي العالم الإسلامي حقوق الإنسان إلى سلطة إلهية خارقة للطبيعة، بينما يتسم نظام حقوق الإنسان الحديث بالعلمانية. وتشير مسألة غياب الدين أو الله كأحد المصادر التي يستند إليها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ومعاهدات حقوق الإنسان التالية إشارة ضمنية إلى اعتبار كافة الأديان متساوية أو إلى الحياد المتعمد عن الخطاب الديني. وتتمثل مشكلة واضعي نظريات حقوق الإنسان العلمانية الحديثة في عدم إمكانية التحقق من وجود الله، مثله في ذلك مثل الحقيقة، أو "التواصل" معه لتوضيح المقاصد الإلهية. ولكن المفهوم الإسلامي للحقوق لا يرى الحقوق والالتزامات على أنها مجرد علاقة بين البشر في النطاق السياسي المؤقت، بل إنها أيضًا علاقة رأسية مع الله. ويقول ويرامانتري (Weeramantry 1988:116): وهذا البعد في واقع الأمر يجعل حقوق الإنسان الإسلامية أكثر فعالية، حيث إنها موضوعة في هيئة شروط مطلقة تتناول كيفية وفاء الإنسان بواجباته تجاه الله. وتعتبر هذه الفكرة جزءًا من علاقة أكثر شمولية بين الدين وحقوق الإنسان بالنسبة لمتبعي الديانات الأخرى أيضًا (Witte 1996). ومن الأمثلة على أن المؤمنين لم يعودوا مستبعدين بدعوى تصرفهم بدافع الإكراه أو الاعتقادات الخاطئة الظالمة للنفس جماعات الضغط النسائية من اليهوديات والمسيحيات المناصرات للإيمان.

وترى معظم المجتمعات المسلمة أن القيم الدينية والعلمانية تتنافس أو تتعايش مع بعضها البعض، ولطالما كانت المعضلة التي يواجهها غالبية نشطاء حقوق الإنسان - سواء أكانوا ملحدين أو لاأدريين أو علمانيين - هي كيفية التعامل مع مجموعة من الأفكار الكلاسيكية/التقليدية التي يعتبرها الكثيرون مجموعة من المعتقدات والممارسات الذكورية الدينية التي تنطوي على مفارقات تاريخية. وكما يشير فول (Voll 1994:289): لطالما كان يُفترض أن العلمانية جزء لا يتجزء من عملية التحديث، ولكن منهج حقوق الإنسان الذي ينكر القيم الدينية التي تعتبر جزءًا من الحياة اليومية للمؤمنين لا يمكن أن يكون صحيحًا. وتعوق سيطرة العلمانية، باعتبارها التجسيد الأيديولوجي للرأسمالية والحداثة، أي فهم متحرر أو مختلف للإسلام، ناهيك عن عقد أي حوار بناء معه (Majid 2000). وفي الوقت نفسه، يذكرنا البريزات (Al-Braizat 2002) بضرورة أن نحذر من اعتبار الدين المتغير الوحيد القابل للشرح، حيث إن الإسلام يتعايش مع الثقافات والأنظمة الأخرى. وعلى النقيض من تلك النظرة العلمانية لحقوق الإنسان، يحد الإعلان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان بشكل متكرر من الحقوق بالإشارة إلى "القانون" أو أحكام الشريعة. ويوضح الإعلان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان أن مصطلح "القانون" يشير إلى الشريعة، وهي جميع الأوامر المستمدة من القرآن والسنة وأية قوانين أخرى استدل عليها من هذين المصدرين باستخدام طرق تعتبر أصيلة من وجهة نظر الفقه الإسلامي. وعلى الرغم من ذلك تختلف صياغات الشريعة، فقد تعتمد على منظورات علوية أو على وجهات نظر غير واضحة (Ali 1999). وينص إعلان القاهرة (المادة ٢٥) على أن الشريعة الإسلامية هي المرجع الوحيد لشرح أو توضيح أي من مواد هذا الإعلان. ومما يرتبط بذلك إحدى الحركات التي ازدادت قوتها نظرًا لاكتشاف المبادئ الحقيقية لحقوق الإنسان الإسلامية.

ويمكن تقسيم تقييم علاقة الإسلام بالمفاهيم العالمية لحقوق الإنسان إلى أربع افتراضات أو منهجيات. ومن المناهج الغربية المسيطرة عليها المنهج الذي يتبعه ماير (Mayer 1999a) الذي يتخذ موقفًا عالميًا، مفضلاً اتباع منهج حقوق الإنسان العالمية والنقد العالمي

لها مع قراءات ذات طابع سياسي ومحافظ لحقوق الإنسان الإسلامية بوصفها تقلل من شأن حقوق الإنسان العالمية. ويتبنى ويرامانتري (Weeramantry 1998) وجهة النظر المقابلة التي يفضلها الإسلاميون والمجددون بشكل أكبر. فهم يقولون أن الإسلام لم يبتكر حقوق الإنسان وحقوق كل من الرجل والمرأة منذ أكثر من أربعة عشر قرنًا من الزمان فحسب، بل إنه أيضًا ما زال يقدم نظامًا مفيدًا ومتفوقا لحماية حقوق الإنسان. ومن هذا المنطلق تكمن مشكلة عدم رغبة الغرب في الاعتراف بالشكل المختلف لحقوق الإنسان الإسلامية.

ويهتم معتنقو مذهب الثقافة النسبية من أمثال ستراوسون (Strawson 1997) - دون دعم المواقف الإسلامية - "بالمكانة الأرفع" للحكم الفكري الغربي ويشككون في منهجية البحث الذي يشكل جزءًا أساسيًا من العالمية، مما يؤدي إلى تقييم الأحكام بشأن الإسلام المبني على قواعد غربية. ويدرك معتنقو مذهب الحداثة - ومن بينهم آنايم (An-Naim 1990) الذي يعتبر مثالاً ناجحا ولافتًا للنظر - الفروق بين الإسلام ومعايير حقوق الإنسان العالمية، غير أنهم يبحثون عن طرق للتوفيق بينهما. فهم يعتقدون أن الإسلام نظام لديه إمكانية الاستجابة، أو في أية حال هو نظام لا يمكن تجاهله. وتظهر كافة تلك المناهج بوضوح شديد في الجدل الذي يدور بشأن الأرض وحقوق الإسكان، حيث يحاول أتباع منهج العالمية تحقيق التوافق مع المعايير الدولية، ويتبع معتنقو مذهب النسبية الثقافية أعرافًا خاصة وقواعد أو معايير ثقافية أو دينية، بينما ينصب جل اهتمام أنصار ما بعد الاستعمارية على الأصول والمنهجيات. ولكن المنهج النهائي المعروض هنا هو منهج التوفيق، إذ بينما يمكن تقييم حقوق الأرض من خلال المعايير الدولية، قد تظهر مقترحات أو حلول ثبتت صحتها وقوتها عند دراسة المفاهيم الإسلامية لحقوق الأراضي. ولكن بدلاً من مجرد النظر في المناهج، من المفيد تقييم طبيعة حقوق الملكية ومجالها من خلال الإعلانات الإسلامية لحقوق الإنسان.

حقوق الإنسان في الإسلام وحقوق الأراضي

تعتبر حقوق الملكية والأراضي والإسكان إلى حد ما جزءًا من المعاملات الاجتماعية التي تخضع للمفهوم الإسلامي للمصلحة العامة والتطور من خلال الاجتهاد. ولكن هذه الحقوق، كما هو موضح بالفصول السابقة، تشكل جزءًا من النطاق الديني. فالأرض طبقًا للنظرية الإسلامية ملك لله. وعلاوة على ذلك، يجب ممارسة ملكية الأراضي وحقوق الأراضي من خلال الإطار الأخلاقي والاقتصادي للشريعة الإسلامية. وينعكس ذلك في الإعلان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان (UIDHR) لعام ١٩٨١ والذي ينص في مقدمته على أنه من سوء الحظ أن حقوق الإنسان تتعرض للامتهان استنادًا إلى الحصانة في الكثير من بلدان العالم، بما فيها بعض البلدان المسلمة. وتعتبر هذه الانتهاكات من المسائل التي تثير القلق الكبير وتوقظ ضمير المزيد من الناس حول العالم. ويؤكد الإعلان على أن "حقوق الإنسان في الإسلام تعتبر جزءًا لا يتجزأ من النظام الإسلامي ككل، وتعتبر كافة الحكومات الإسلامية وأجهزة المجتمع ملزمة بتنفيذها نصًا وروحًا في إطار هذا النظام". ويضيف الإعلان أن "حقوق الإنسان في الإسلام تضرب بجذورها بقوة في الإيمان بأن الله وحده هو المشرّع والمصدر لكافة حقوق الإنسان. ونظرًا لكونها ذات مصدر إلهي، لا يستطيع أي حاكم أو حكومة أو مجلس أو سلطة أن يقلص من حقوق الإنسان التي منحها الله أو ينتهكها بأي شكل من الأشكال، كما لا يمكن التخلي عنها". ولا يمكن إضفاء الطابع العلماني الكامل على حقوق الأراضي في البلدان المسلمة، حيث أن صياغة المعتقدات مثل الحصول على الأرض أو ضمان الحيازة موضوعة في إطار من

الالتزامات التي لا تخص البشر وحدهم بل أيضًا الله. وكما أثرَت هذه المناهج أنظمة حقوق الملكية الإسلامية، فإنها تستطيع أيضًا تقييد حقوق الأرض.

ويحدد الإعلان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان (UIDHR) لعام ١٩٨١ - والذي اعتمده المجلس الأوروبي الإسلامي - حقوق الملكية وغيرها من الحقوق من خلال مصادر دينية إسلامية، حيث تنص المادة ١٦ على أنه "لا يمكن تجريد شخص من أملاكه إلا إذا كان ذلك للصالح العام مع دفع تعويض عادل وكافٍ". وتستشهد تلك المادة بالقرآن (البقرة: ١٨٨) والأحاديث التي رواها جامعو الأحاديث من أمثال البخاري ومسلم والترمذي. ويعتمد الإعلان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان (UIDHR) الحق في المسكن كأحد حقوق الأمان الاجتماعي، مما يجعله لزاما لا على الدولة فحسب، بل على المجتمع كذلك. وتنص المادة ١٨ التي تستمد سلطتها من القرآن (الأحزاب: ٦) على أساس أن:

> لكل فرد الحق في المأكل والمسكن والملبس والتعليم والرعاية الطبية بما يتفق مع موارد المجتمع. ويمتد هذا الالتزام إلى المجتمع ليشمل بشكل خاص الأفراد الذين لا يستطيعون الاعتناء بأنفسهم نتيجة عجز مؤقت أو دائم.

وبالاعتماد على المزيد من الإشارات القرآنية، يضع الإعلان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان (UIDHR) حق الملكية داخل نظام اقتصادي إسلامي على أساس أن "كافة الناس يحق لهم الاستفادة من كل مزايا الطبيعة ومواردها، فهي نعم منحها الله للإنسانية ككل" (مادة ١٥). وفي نفس المادة، يذكر أن "كل فرد يحق له حيازة الملكية على نحو فردي أو جماعي"،ولكن "ملكية الدولة لموارد اقتصادية معينة من أجل الصالح العام تعتبر ملكية شرعية".
كما ينادي إعلان القاهرة لحقوق الإنسان لعام ١٩٩٠ الذي تبنته منظمة المؤتمر الإسلامي (OIC) Rishmawi 1998 بالحق في الملكية، حيث تنص المادة ١٥على الآتي:

> أ. لكل شخص الحق في حيازة الملكية التي حصل عليها بطريقة شرعية، كما يحق له التمتع بكل حقوق الملكية مع عدم الإضرار بنفسه أو بالآخرين أو بالمجتمع بشكل عام. ولا يسمح بالتجريد من الملكية إلا لمتطلبات الصالح العام مع دفع تعويض فوري وعادل.
>
> ب. لا يسمح بمصادرة الملكية أو الاستيلاء عليها إلا في حالة ضرورة يفرضها القانون.

وعلى الرغم من أن هذا الحكم عام، فإنه يتضمن العديد من الحقوق المهمة. فهو لا يتحدث عن حق حيازة الملكية وحقوق الملكية فحسب، بل أيضًا عن الحماية من أية إجراءات تعسفية من جانب الدولة. ولا يستخدم هذا الحكم المصطلحات الحالية الخاصة بالحصول على الأرض أو ضمان الحيازة، ولكنه يؤكد على كل من سيادة القانون والمفهوم الإسلامي للصالح العام المذكور في الفصول السابقة واللذين يقيدان المصادرة أو التجريد من الملكية. كما تنص المادة ١٨ على حق كل شخص في الحياة الآمنة لنفسه وعائلته والحفاظ على أملاكه وخصوصيته فيما يتعلق بطريقة استخدامها. وتنص المادة أيضًا على أنه:

> وعلى غرار الإعلان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان (UIDHR)، تشير المادة ١٧ من إعلان القاهرة إلى أن الدولة عليها ضمان حق الفرد في حياة كريمة تسمح له بتلبية كل متطلباته ومتطلبات من يعيلهم، بما في ذلك المأكل والملبس والمسكن والتعليم والرعاية الصحية وكافة الحاجات الأساسية الأخرى.

وكما هو الحال في أُطر حقوق الإنسان البديلة، تكمن المشكلة في أن كلاً من الإعلان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان وإعلان القاهرة غير ملزم للدول، وهما لا يقدمان خيارات لمراقبة الأداء ولا يوفران آليات كافية للدفاع عن الحقوق المثبتة ولو قليلاً. وبالإضافة إلى ذلك،

تعرضت صحة ومصداقية هاتين الوثيقتين إلى الطعن من جانب بعض قطاعات المجتمع المدني بشأن منهجية الصياغة المشكوك فيها وعمليات الاستشارة غير الكافية أثناء إعدادها. وغالبًا ما يقال إن وجهتي النظر المتحفظة والرجعية تعتبران معًا بمثابة قراءات مسلم بها للنصوص المقدسة، وكأنها غافلة عن الخطابات الإسلامية الداخلية الرنانة المتعلقة بحقوق الإنسان (Mayer 1994).وعلى الرغم من ذلك، فإن حقوق الملكية التي تقرها هاتان الوثيقتان تعتبر مشكلة صغيرة مقارنة بالحقوق الأخرى، برغم سهولة البحث عن مفاهيم أشمل لحقوق الملكية والإسكان والأراضي الإسلامية من خلال منهجية أكثر فعالية أو تحررًا.

ويبدو أن هناك العديد من نقاط الخلاف في المفهوم الإسلامي التقليدي للحقوق والتوقعات الحديثة لحقوق الإنسان، غير أن هذا لا يعتبر أمرًا مفاجئا، ويرجع ذلك إلى الفترة التي تطورت فيها الشريعة الإسلامية والتقدم الذي طرأ مؤخرًا على مناهج حقوق الإنسان الحديثة (Bielefeldt 1995) وتظل القضية الأصلية حول التوافق. وكما ذكرنا سابقا، لا يزال هذا الجدال حول ملكية نظام الحقوق العالمي وأصالته ومرونته مستمرا. وقد علق البعض قائلين إنه لا يجب المغالاة في دور الدين أو اعتباره على أي حال جامدًا أو غير مستجيب لتحديات العصر الحديث (An-Naim 2004). وعادة ما تواجه الدراسات المقارنة لنظم حقوق الإنسان الإسلامية والعالمية مشكلات أقل فيما يتعلق بحقوق الأراضي والإسكان والملكية (Baderin 2003; Berween 2001)؛ يقول ماير في هذا الصدد (Mayer 1999a:45) قائلاً "على النقيض من نظريات الشريعة الأخرى التي ظلت أطراً مثالية دون أن تتوفر لها آليات التنفيذ، بقي الاستثناء الوحيد لمجال حقوق الملكية حيث توفر الشريعة حلولاً لأولئك الذين حرمتهم الإجراءات الرسمية من ممتلكاتهم ظلمًا". ولا يعتبر هذا أمرًا مفاجئًا، فالإسلام يتمتع بروح قوية من الحقوق الاجتماعية- الاقتصادية ويدعم التوزيع العادل للموارد (Chapra 1970). ويشير ماير إلى أنه:

> لم تبدِ أية دولة إسلامية أية تحفظات على العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية من الناحية الإسلامية. وعندما وقعت مصر على هذا العهد، أكدت أن هذه الحقوق لا تمثل أي تعارض مع الشريعة الإسلامية. ويبدو أن هذا بمثابة افتراض أن الإسلام والحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية متكاملين. (1999b:177).

ويعتبر الحق في الضروريات الأساسية أحد الخواص المهمة لمبادئ حقوق الإنسان في الإسلام، حيث تلعب كل من الدولة والمجتمع دورًا متقدمًا لصالح ضمان حقوق الأراضي. وكما هو موضح من قبل، تساعد فكرة ملكية الأرض لله وكون أعمال الخير أحد أشكال تقوى الله على تجسيد هذه الحقوق. وتبرهن الدراسة التي أجريت على الإعلان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان (UIDHR) وإعلان القاهرة والميثاق العربي لحقوق الإنسان النسخة المقرة عام ٢٠٠٤ في الدول العربية، وهو ما ستتم مناقشته بالمزيد من التفاصيل لاحقًا، على النتيجة التي تم التوصل إليها، وهي أن حقوق الأرض التي تقرها المبادئ الإسلامية تتفق مع المعايير الدولية، رغم وجود اختلافات في طريقة السعي وراء الحقوق المدنية والسياسية. وتطفو مرة أخرى على السطح نظرية النسبية الثقافية الإسلامية فيما يتعلق بكيفية الوصول إلى تلك الحقوق، غير أنها لا تعتبر أساسية عند الاعتراف بحقوق الأرض والملكية والإسكان في المجتمعات الإسلامية.

وتعتبر حقوق الإنسان المرتبطة بحقوق الأرض في الإسلام بجلٍ للمفاهيم الإسلامية المرتبطة بالملكية والأرض ومبادئها الاقتصادية وإجراءاتها القانونية والترتيبات المميزة لحيازة الأرض. ولكن للأسف، لم يجر حتى الآن سوى عدد محدود من الدراسات المنظمة لحقوق الإنسان في الإسلام باعتبارها جزءًا من الإطار العالمي لحقوق الإنسان. ويرجع السبب في ذلك

من ناحية إلى أنه غالبًا ما يتم تجاهل حقوق الأراضي الدولية. ومن ناحية أخرى لأن الجدال الدائر حول الإسلام وحقوق الإنسان لطالما سيطرت عليه أمور أخرى مثل معاملة النساء والأقليات وقوانينه الجنائية وتوافقه مع الديمقراطية ونظرته للجهاد والإرهاب. وقد امتدت الافتراضات بشأن عدم التوافق العام بين الإسلام وحقوق الإنسان لتشمل الظن بأن الأفكار الإسلامية يشوبها القصور فيما يتعلق بحقوق الأراضي. ومما لا شك فيه، كما هوموضح في الفصل السابق، أن حقوق الأراضي في الإسلام متميزة ومتنوعة. ولا شك أيضًا في وجود إطار متطور وبديل لحقوق الإنسان للوصول إلى حقوق الملكية والأراضي والإسكان، حيث يعتبر نموذج حقوق الإنسان في الإسلام، كما هو واضح من الإعلانات سابقة الذكر برغم صبغتها التقليدية، أن حقوق الأرض والملكية هي من الأولويات التي توضع في قوالب تتوافق غالبًا مع الصيغ العالمية. وبرغم وجود بعض الاختلافات بينهما، فإن الطبيعة الديناميكية والمتطورة لتفسيرات حقوق الإنسان في الإسلام قد تتيح توليد نتائج مشجعة في حال تم إجراء المزيد من الدراسات.

حقوق النساء والأطفال والأقليات والمهاجرين في الإسلام

على الرغم من أن مبادئ حقوق الإنسان في الإسلام تضمن بشكل عام حقوقًا شاملة فيما يتعلق بالأراضي، إلا أن امتدادها لتشمل فئات معينة مثل النساء والأطفال والمهاجرين تعتبر من المخاوف الهامة. ومن الموضوعات التي تم لفت انتباه مجلس إدارة موئل الأمم المتحدة إليها على نحو متكرر أن الدول المسلمة ذات المكانة الكبيرة ترفض السماح بإضافة بضع كلمات إلى القرارات التي تمنح المرأة حقوقًا مساوية للرجل في الأرض، و تسمح به في الواقع هو المساواة على القدرة في الوصول إلى الأرض ولكن ليس في الحقوق المتصلة بها. وقد أصبحت حقوق المرأة في حيازة الملكية وإدارتها وتدبير شئونها والاستفادة منها وحرية التصرف فيها جزءًا كبير من الجهود المبذولة من أجل تحقيق المساواة بين الجنسين. ويتطرق الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (UDHR) والعهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية (ICESCR) والعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية (ICCPR) وغيرها من المعاهدات إلى مسألة عدم التمييز ضد المرأة بشكل عام، ولا سيما فيما يتعلق بحقوق الملكية والأراضي والإسكان. وتدعو اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة (CEDAW) لعام ١٩٧٩ إلى منح حقوق متساوية للمرأة والرجل في حيازة الملكية وإدارتها دون تمييز (المادة ١٥) "والمساواة في المعاملة في مشاريع إصلاح الأراضي والإصلاح الزراعي" (المادة ١٤ (٢) (ز). وتحظر المادة ١٤-٢ (ح) التمييز ضد المرأة فيما يخص "التمتع بظروف معيشية ملائمة، ولا سيما فيما يتعلق بالإسكان." ويتسع منهج اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة (CEDAW) فيما يتعلق بحصول المرأة على الملكية ليشمل عدم التمييز (المادة ١) بالإضافة إلى الفقرات الاستباقية في المادة ١٣ والتي تشير إلى الحقوق المتساوية للمرأة في الائتمان والحصول على الملكية بالنسبة للمرأة الريفية. كما تنص اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة (CEDAW) على أن لكل من الزوجين داخل الأسرة حقوقًا متساوية في "امتلاك الممتلكات وحيازتها وإدارتها وتدبير شئونها والاستفادة منها وحرية التصرف فيها." (المادة ١٦).

وقد تولت الكثير من هيئات حقوق الإنسان واللجان المتخصصة، مثل لجنة اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة (CEDAW) ولجنة المستوطنات البشرية التابعة للأمم المتحدة (UNCHS)، شرح حقوق الملكية المذكورة أعلاه. وتنعكس اللجنة الأخيرة من خلال

القرار رقم ١٦\١٩ بشأن دور المرأة وحقوقها في تنمية المستوطنات البشرية وتحسين الأحياء الفقيرة (٩ مايو ٢٠٠٣) على المنهج الذي يتبعه موئل الأمم المتحدة لتحقيق المساواة بين الجنسين فيما يتعلق بحقوق الأراضي والإسكان. وتنبع هذه الجهود في الأصل من مصادر أخرى مثل الجمعية العامة للأمم المتحدة بشأن المرأة الريفية (قرار رقم ١٠٩\٤٨ لسنة ١٩٩٤، وقرار رقم ١٦٥\٥٠ لسنة ١٩٩٦، وقرار رقم ٩٣\٥٢ لسنة ١٩٩٨)، ومفوضية الأمم المتحدة السامية لحقوق الإنسان (قرار رقم ٢٠٠٠\١٣، وقرار رقم ٢٠٠١\٣٤، وقرار رقم ٢٠٠٢\٤٩، وقرار رقم ٢٠٠٣\٢٢) فيما يتعلق بمساواة المرأة في ملكية الأرض والحصول عليها والتحكم فيها، والحقوق المتساوية في حيازة الملكية وفي الحصول على مسكن مناسب)، والمفوضية الفرعية التابعة للأمم المتحدة للنهوض بحقوق الإنسان وحمايتها (قرار رقم ١٩ لعام ١٩٩٧، وقرار رقم ١٥ لعام ١٩٩٨ المعني بحق "المرأة في الأراضي والملكية والمسكن المناسب." ومفوضية الأمم المتحدة المعنية بوضع المرأة (قرار رقم ١\٤٢ بشأن التمييز في حقوق الإنسان وحقوق الأراضي لسنة ١٩٩٨). وقد ألقت المؤتمرات الدولية الضوء على الحاجة إلى التعامل مع حقوق المرأة في الملكية. وأشارت خطة عمل مؤتمر بكين الذي عقد عام ١٩٩٥ إلى الإصلاحات التشريعية والإدارية لضمان المساواة بين الرجل والمرأة في الحصول على الأراضي، ومن بينها حقوق الميراث والملكية (الفقرة ٦١ (ب) . ويؤكد المبدأ رقم ٢٠ من إعلان ريو دي جانيرو لسنة ١٩٩٢ على "الدور الحيوي الذي تلعبه المرأة في الإدارة والتنمية البيئية" وأيضًا في "التنمية المستدامة". كما أن الحق في المشاركة في إدارة الأرض مذكور ضمنيًا في اتفاقية التنوع البيولوجي (الفقرة ١٣) التي وقع عليها ١٥٠ رئيسًا حكوميًا سنة ١٩٩٢ في مؤتمر قمة الأرض الذي أقيم في ريو دي جانيرو، كما هو الحال في اتفاقية مكافحة التصحر التي عقدت سنة ١٩٩٤ (الفقرات ٥ و١٠ و١٩). وعلى نحو مشابه، تؤكد خطة العمل الخاصة بمؤتمر القمة العالمي للغذاء الذي عقد في روما سنة ١٩٩٦ على هدف ضمان المساواة بين الجنسين وتمكين المرأة (الهدف رقم ١-٣) "والحصول على موارد إنتاجية على نحو متساوٍ والتحكم فيها، بما فيها الائتمان والأرض والماء".

ومن المشاكل التي خضعت للعديد من المناقشات فيما يتعلق بتنفيذ اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة التحفظات الكبيرة من جانب الدول المسلمة (مما يسمح لهم بالتهرب من بعض الشروط) (Artz 1990: 218-21). ومن بين الثلاثين دولة الأعضاء في منظمة المؤتمر الإسلامي (OIC) التي صدقت على الاتفاقية (أي أكثر من نصف أعضاء المنظمة)، تقدمت عدد من الدول الأعضاء بتحفظات باسم المبادئ الإسلامية شددت من القيود الموضوعة على تنفيذ شروط الاتفاقية، لا سيما وأن هناك تحذيرات وجهت ضد المادة ١٦ التي تنص على المساواة بين الجنسين في الأمور المتعلقة بالزواج والأسرة (Khaliq 1995). ويستنتج ماير (Mayer 1999b:106) مثله في ذلك مثل آخرين على نحو مطابق للحقيقة أن الأحداث السياسية المتطورة وليس المعتقدات الإسلامية هي التي تحدد غالبية تحفظات الدول المسلمة على تلك الاتفاقية. وقد طالبت العديد من المنظمات غير الحكومية برفع هذه التحفظات (CIHRS 1996)، فللمرأة المسلمة، سواء أكانت متزوجة أو غير متزوجة أو مطلقة أو أرملة، حقوق كبيرة في الملكية بموجب الشريعة الإسلامية وحقوق الإنسان، حيث تحظى المرأة بهوية قانونية واقتصادية وروحية مستقلة، تدعمها الأوامر القرآنية التي تسهل من حصولها على الأراضي. وبشكل عام، تدعم شروط الإعلان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان المتعلقة بحقوق الملكية والأراضي من حقوق المرأة. فعلى سبيل المثال، تشير المادة ٦ إلى "كل فرد" الموضحة لتشمل "كلا من الرجل والمرأة" ،ولكن الحقوق المتساوية غير واضحة، بينما لا يشير الإعلان الإسلامي العالمي إلا إلى "التمييز غير المسموح به" (المادة ٣) وإلى "حقوق المرأة المتزوجة" (المادة ٢٠)، ويبدو أنه قد استثنى النساء الأخريات (Halim 1994:416). وكما

ستناقش الفصول التالية بالتفصيل، هناك صعوبات معينة فيما يتعلق بالقواعد الثابتة للميراث الإسلامي وسيطرة الممارسات الذكورية أو الممارسات التي تحط من قدر أحد الجنسين باسم الإسلام، غير أنه يمكن وضع منهج إسلامي يحقق المساواة بين الجنسين على نحو أكبر فيما يتعلق بحقوق المرأة في الملكية من خلال الاجتهاد.

وعادة ما يتم تجاهل حق الأطفال في الحصول على الأرض والمسكن على افتراض أن الأسرة توفر حق المسكن وأن حقوق الملكية تكاد تكون مقصورة على البالغين وحدهم. وتعتبر الفجوة الموجودة في حقوق الطفل فيما يتعلق بالأراضي صحيحة، لا سيما في سياق البلدان الإسلامية؟ ولكن الصراعات والتشرد والأوبئة مثل فيروس نقص المناعة المكتسبة/الإيدز (Lim 2003) - وليس فقط اليتم والتفكك الأسري - تشكل بعض المواقف التي تتبخر فيها طبقة الحماية المفترضة التي يوفرها الدعم الأسري والمسكن، وهو ما ينطبق بالمثل على ظروف الأطفال في البلدان الإسلامية. وقد حددت اللجنة الفرعية لتعزيز حقوق الإنسان وحمايتها التابعة للأمم المتحدة في القرار رقم ١٩٩٤/٨ بشأن "الأطفال والحق في سكن ملائم" خطورة الموقف وأبعاد المشكلة مع التزايد المستمر في عدد الأطفال الذين يعيشون في الشوارع والعشوائيات.

وتعتبر اتفاقية حقوق الطفل لسنة ١٩٨٩ الاتفاقية التي صادق عليها أكبر عدد من الدول (فقد صادقت عليها جميع الدول إلا الولايات المتحدة الأمريكية والصومال). وبالنسبة للعديد من الحكومات الإسلامية التي شاركت في صياغة الاتفاقية، كانت تلك الاتفاقية نقطة دخول إلى النظام العالمي لحقوق الإنسان (Johnson 1992:133; LeBlanc 1995:34). وكان التوقيع على الاتفاقية يعني أن الدول المسلمة قد اعترفت بالحقوق المدنية والسياسية بجانب الحقوق الاجتماعية-الاقتصادية والثقافية. وقد أصبحت عشرون دولة مسلمة على الأقل من تلك الدول التي لم توقع لا على العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية (ICCPR) ولا على العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية (ICESCR) أطرافًا في اتفاقية حقوق الطفل (CRC). ومع التصديق على العديد من الضمانات المتعلقة بالطفل، صار الطفل يتمتع بامتيازات تفوق تلك التي يتمتع بها البالغ، وذلك بسبب الامتناع عن الاعتراف الرسمي بحقوق مماثلة للبالغين. كما سجلت البلدان الإسلامية عددًا من التحفظات أو التصريحات، والتي كانت عادة ما تتم باسم الإسلام، لدى توقيع اتفاقية حقوق الطفل(Schabas 1997: 79-112) (CRC).ولكن غالبية تلك البلدان لم تسجل أية تحفظات على الإطلاق، ولم تكن الاستجابة الإسلامية واحدة أو متسقة فيما يتعلق بشروط معينة.

وتدعو اتفاقية حقوق الطفل (CRC) في المادة ١٦ (١) إلى عدم التدخل في "خصوصية الطفل أو أسرته أو منزله أو مراسلاته". بالإضافة إلى "دعم الطفل عن طريق توفير التغذية والملبس والمسكن له" كما تنص على ذلك المادة ٢٧ (٣). ويجب تفسير تلك النصوص في سياق المبادئ الإرشادية لاتفاقية حقوق الطفل (CRC) وهي: الحق في عدم التمييز (المادة ٢)، وحق الطفل في أن تحظى أهم مصالحه باعتبارات الأولوية (المادة 3)، والحق في الحياة، والحق في البقاء والتنمية (المادة 6)، وحق الطفل في أن تُحترم آراؤه (المادة 12) (انظر Sait 2003:57-8). ويقول فان بويرين (Van Bueren) إن قوة الاتفاقية تكمن في "تنمية روح التعددية الثقافية والعالمية...فهي لا ترغب في الترويج لصورة واحدة ثابتة وعالمية للطفولة، غير أنها ترغب في توفير فرص عالمية للأطفال" (Van Bueren 1995:19; Sait 2004). بينما يقول النعيم (An-Naim: 1994: 62-81) إن الطريقة العملية لتحقيق الإجماع المعياري في الآراء تتحقق من خلال عالمية الإجراءات، حيث يمكن إبراز التفاعل الديناميكي بين النماذج الإسلامية الشعبية

المتغيرة والمعايير الدولية من خلال الخطاب الداخلي والحوار بين الثقافات. ويقول أيضًا إن أقل الضمانات تحمي مصالح الطفل من استغلال الورقة الثقافية الرابحة.

> منذ لحظة الميلاد، يتمتع كل طفل بالحق على والديه والمجتمع والدولة في الحصول على حضانة وتعليم ورعاية مادية وصحية وأخلاقية مناسبة. ويجب أن يحظى كل من الجنين والأم بالحماية والرعاية الخاصة المقررة.

ويضم الإعلان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان (UIDHR) أيضًا العديد من الإشارات إلى حقوق الطفل ومسئولياته، من بينها الميراث. ولكنه لا يتعامل على وجه الخصوص مع مسألة الحصول على الأرض. وعلى الرغم من ذلك، يتمتع الأيتام والأحفاد بحقوق ملكية واسعة في الإسلام، وإن كانت تلك الحقوق التي يتمتع بها الأحفاد أقل بقليل، وهو ما ستتم مناقشته في الفصل التالي. والقرآن مليء بإشارات مثل "ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن حتى يبلغ أشده" (سورة الأنعام: ١٥٢). وكما يقول سايت (Sait 2000) بعد الإشارة إلى القوة الحقيقية الكامنة في المصادر الإسلامية لتعزيز حقوق الطفل، "من دون محاولة التعمق في الخطابات الإسلامية الداخلية، يقف الصراع للحصول على المعايير الدولية لحقوق الطفل بموجب اتفاقية حقوق الطفل (CRC) للطفل المسلم أو للأطفال الذين يعيشون في ظل قوانين إسلامية في موقف شديد الصعوبة".

وبشكل عام، ناضل المجتمع الدولي لتعريف مفهوم الأقليات، غير أنه تم الاتفاق على أنها تشمل الأقليات القومية والعرقية والدينية واللغوية (Thornberry 1993). وتتسم المعايير الدولية لحقوق الإنسان فيما يتعلق بحقوق الأراضي للأقليات بكونها واسعة النطاق، فهي تتبع المبدأ العام الخاص بعدم التمييز والذي يعتبر خاصية مميزة في كافة المعاهدات والاتفاقيات. وقد وضحت الاتفاقية الدولية للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري (CERD) لسنة ١٩٦٥ ذلك، حيث تنص المادة رقم 5 من الاتفاقية على حقوق الأقليات في الامتلاك والإرث، بالإضافة إلى الحق في المسكن. وقد أعطى كل من المجلس الاقتصادي والاجتماعي (ECOSOC) (قرار رقم ٢٠٠٢/٢٢) ومفوضية الأمم المتحدة السامية لحقوق الإنسان (القرارات رقم ١٩٩٨/٢١ و ١٩٩١/٢١ و ٢٠٠٠/١٤ و٢٠٠١/١٠ و٢٠٠٢/١٥ و٢٠٠٢/١ و ٢٠٠٢/١٥) اهتمامًا كبيرًا لحقوق الشعوب الأصلية في الأراضي. وتبدو هذه القرارات في شكل تعهدات ملزمة في الاتفاقية (رقم ١٦٩) بشأن الشعوب المحلية والقبلية في البلدان المستقلة.

ومن الموضوعات المثيرة للقلق في الأيديولوجيات القائمة على الإيمان مثل الإسلام موضوع حقوق الأقليات، سواء أكانوا غير مسلمين أو جماعات أقلية مسلمة في مناطق يسيطر عليها الإسلام (Bielefeldt 1995; An-Naim 1990; Mayer 1999a)، وهو ما يعتبر أمرًا ذا صلة هنا لأن وضعية الأقليات لا تؤدي إلى تهميشها فحسب، بل إنه أيضًا قد يضيف المزيد من المخاطر التي تؤثر على وضع النساء أو الأطفال أو المشردين أو ذوي الاحتياجات الخاصة أو الأفراد من مناصري أحد الجنسين. وغالبًا ما تستهدف عمليات الإخلاء القسري الأقليات، وخاصةً الفقراء الذين لا صوت لهم، ولكن العديد من الكتاب المسلمين مثل دوي (Doi 1997: 246) يشيرون إلى الأقليات غير المسلمة أو أهل الذمة الذين يعيشون في الدول المسلمة بأنهم "يأمنون على حياتهم وأملاكهم وشرفهم كالمسلمين بالضبط، وهذا أمر لا يمكن حرمانهم منه". ويشير الإعلان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان (UIDHR) وإعلان القاهرة إلى أن الإسلام هو الحل الصالح الوحيد الذي يفوق سلطات حقوق الإنسان الأخرى. وفي الوقت نفسه، يعتمد الإعلان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان (UIDHR) على العديد من المبادئ القرآنية مثل الآية رقم ٢٥٦ من سورة البقرة، والآيات ٤٢-٤٣ من سورة المائدة، والآية رقم ٤٧ من سورة المائدة كي يعلن في المادة العاشرة التي تتعلق بحقوق الأقليات:

أ) يحكم المبدأ القرآني "لا إكراه في الدين" الحقوق الدينية للأقليات غير المسلمة.

ب) تحظى الأقليات الدينية في أي بلد مسلم بالاختيار بين الخضوع للشريعة الإسلامية أو لقوانينهم الخاصة فيما يتعلق بالأمور المدنية والشخصية.

ويرجع الاعتراف بالتعددية الدينية في الإسلام إلى الرسول (صلى الله عليه وسلم) عندما أنشأ أول دولة إسلامية في المدينة المنورة على أساس عهد المدينة، وهو اتفاق بين اليهود والمسلمين أعطى الأقليات الدينية الحقوق التي يضمنها لهم القرآن. ويحق لغير المسلمين الحصول على الأرض والتمتع بها وإدارتها والتنازل عنها لآخرين، مثلهم في ذلك مثل المسلمين، إلا أنه في هذا الزمن الماضي كان عليهم دفع ضريبة أكبر تعرف بالجزية مقابل إعفائهم من أداء الخدمة العسكرية ودفع الزكاة (Hamidullah 1997: paragraph 210). ولكن رغم أن التسامح والحقوق الخاصة بالأقليات غير المسلمة في ظل الحكم الإسلامي تحظى باعتراف واسع النطاق بين غالبية المؤرخين، كان للحماسة الدينية عند بعض الأفراد والمجتمعات أثر مضاد على مسألة حصول غير المسلمين والأقليات المسلمة على حقوق الأراضي كاملة في بعض الأحيان. ولكن من فلسطين حيث يمتلك المسيحيون حقوقًا مساوية للمسلمين في الملكية إلى ماليزيا حيث يعيش كل من المسيحيين والبوذيين والهندوس كمواطنين متساوين في البلاد، هناك أمثلة رائعة لتساوي الحقوق في المجتمعات الإسلامية. ورغم ذلك، قد تؤدي قراءة أكثر وضوحًا للشريعة الإسلامية إلى تمهيد الطريق لمزيد من حقوق الأقليات في الأراضي والملكية والإسكان.

ويعتبر المهاجرون والمشردون من أكثر الفئات التي لا حول لها ولا قوة أمام الحرمان التعسفي من الملكية أو الإخلاء القسري أو الاستثناء من الحصول على المسكن. واللاجئون هم أولئك الفارون من الاضطهاد بسبب العرق أو الدين أو الجنسية أو الموقف السياسي أو الفئة الاجتماعية (Goodwin-Gill 1996). وفي بعض البلدان، يتم "إيداعهم" في معسكرات تتحول إلى معسكرات شبه دائمة مع منحهم حقوق محدودة، بينما يعتبر موقفهم غير مستقر في البلدان التي يوصفون فيها "بالمهاجرين غير الشرعيين" وينظر إليهم على أنهم يمثلون تهديدًا للأمن أو الاستقرار أو الثقافة أو الرفاهة الاقتصادية للدولة المضيفة، مما يتسبب في معاناتهم من الفقر والعوز (Nicholson and Twomey 1999). وتقدم المادة ٢١ من اتفاقية الموقعة عام ١٩٥١ فيما يتعلق بوضع اللاجئين حلاً يتمثل في الحصول على المسكن المناسب إلى أقصى حد ممكن. وتدعو المادة ١٣ إلى الحقوق "المتعلقة بحيازة الممتلكات الثابتة أو المنقولة وغيرها من الحقوق ذات الصلة والإيجارات وغيرها من العقود المتعلقة بالممتلكات الثابتة والمنقولة". ورغم أن اتفاقية حقوق الطفل لم تتطرق لأي منها، فإن الحقوق المنصفة في الإسكان والأراضي والملكية تعتبر مكونًا هامًا عند البحث عن "حلول دائمة" مثل العودة الاختيارية أو الاندماج داخل الدولة المضيفة أوالاستقرار في بلد ثالث. ومما لا شك فيه، تمثل حقوق الأراضي والإسكان والملكية جزءًا هامًا من عملية إعادة الإعمار والتسوية بعد الحروب.

وقد أثارت الاتفاقية الخاصة بوضع اللاجئين (CSR)، التي صدقت عليها حوالي ١٤٠ دولة، الجدل في الدول المسلمة. ويرجع ذلك إلى أن الاتفاقية، كما هو الحال في عمليات المفوضية العليا لشئون اللاجئين التابعة للأمم المتحدة (UNHCR)، تستثني اللاجئين الفلسطينيين على افتراض أنهم يحصلون على حماية من هيئة أخرى، رغم أن الوضع لم يعد كذلك (Takkenberg 1998). وتقدم وكالة الأمم المتحدة لإغاثة وتشغيل اللاجئين الفلسطينيين في الشرق الأدنى (الأونروا) بعض المساعدات الإنسانية للاجئين الفلسطينيين، ولكنها لا تقدم لهم الحماية (Sait 2002). ولذلك لم توقع العديد من الدول العربية مثل الأردن وسوريا ولبنان والعراق

والكويت وليبيا وقطر والمملكة العربية السعودية والإمارات العربية المتحدة على الاتفاقية. وغالبًا ما تستشهد الدول ببروتوكول الدار البيضاء بشأن معاملة الفلسطينيين في الدول العربية الذي تم توقيعه في الحادي عشر من سبتمبر عام ١٩٦٥ وإعلان القاهرة حول حماية اللاجئين والنازحين في العالم العربي لعام ١٩٩٢، غير أن كليهما لا يفرض أي التزامات.

وقد بذلت المفوضية العليا لشئون اللاجئين التابعة للأمم المتحدة (UNHCR) جهودًا كبيرة في مسألة المسكن واستعادة الملكية (UNHCR 2000) ، كما تبنت اللجنة الفرعية لتعزيز وحماية حقوق الإنسان العديد من القرارات المتعلقة باللاجئين وغيرهم من النازحين (القرارات رقم ١٩٩٨/٢٦ و ٢٠٠٢/٧ و ٢٠٠٢/٣٠). كما يعترف كل من الإعلان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان وإعلان القاهرة والميثاق العربي لحقوق الإنسان النسخة المقرة ٢٠٠٤ (انظر أدناه) بحقوق اللجوء السياسي. وقد سعت كل من منظمة المؤتمر الإسلامي والمفوضية العليا لحقوق الإنسان مؤخرًا من خلال مشروع مشترك إلى التعامل مع مشكلات اللاجئين. وتنص ورقة عمل صادرة عن المؤتمر الوزاري الذي عقدته منظمة المؤتمر الإسلامي بشأن تعزيز حماية اللاجئين في العالم الإسلامي على أن "الإسلام قد أرسى أسس قواعد اللجوء السياسي في قانونه العام من خلال القرآن الكريم والسنة، وأن احترام المهاجرين وطالبي اللجوء لطالما كان خاصية دائمة في الدين الإسلامي" (OIC 2005).

ويعتبر النازحون (أو المهجرون داخل البلاد)، الذين لا تتعامل معهم اتفاقية اللاجئين لسنة ١٩٥١، أكثر من يواجه خطر فقدان حقوقهم في الأراضي (Leckie 2000). والأمر متروك للمبادئ الإرشادية الخاصة بالنازحين التي وضعتها الأمم المتحدة كي توفر الحقوق والحماية لهم. ويعترف المبدأ رقم 21 بالمخاطر التي تواجه أملاك النازحين. وبرغم كون تلك المبادئ مؤثرة، فإنها ليست ملزمة. وتضمن المادة ٢٣ من الإعلان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان لعام ١٩٨١ "عدم إجبار أي فرد على ترك البلد الذي يقيم فيه أو ترحيله إجباريًا منها دون الرجوع إلى الإجراءات القانونية"، وهو نفس المنهج الذي يتبعه إعلان القاهرة لحقوق الإنسان الصادر عام ١٩٩٠ في المادة رقم ١٢. وعادة ما يواجه المهاجرون عقبات مشابهة للمشكلات التي تواجهها الأقليات في الحصول على حقوقهم، بما فيها حقوق الأراضي. وتتعلق المادة ٤٣ (١) من الاتفاقية الدولية لحماية حقوق جميع العمال المهاجرين بالحصول على السكن والحماية من استغلال الإيجارات، كما تتحدث عن عدم التمييز (المادة ٧) وعن الحق العام في الملكية (المادة ١٥). أما بالنسبة للاجئين والنازحين داخليًا، فإن مفاهيم العدالة الإسلامية واحترام الجميع توفر على حد زعم منظمة المؤتمر الإسلامي قوة دافعة كبرى لحقوق الأراضي بالنسبة للمهاجرين وغيرهم من الشرائح المستضعفة في المجتمع.

تنفيذ حقوق الأرض والملكية والإسكان

تلتزم الدول المسلمة بمعاهدات حقوق الإنسان منذ أن صادقت على تلك المعاهدات وبحدود النطاق الذي نصت عليه. كما تلتزم الدول المسلمة أيضًا بالمعايير الدولية لحقوق الإنسان، وذلك نظرًا لعضويتها في الأمم المتحدة. وفي الفصول السابقة، أشير إلى دور أجهزة الأمم المتحدة وهيئات حقوق الإنسان التابعة لها في تعزيز حقوق ملكية الأراضي والممتلكات وحقوق الإسكان وحمايتها. وتعتبر تلك المبادئ "قوانين غير ملزمة" اعتمدتها هيئات حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة، بما فيها مفوضية الأمم المتحدة السامية لحقوق الإنسان. وتتراوح هذه المبادئ ما بين إعلان الأمم المتحدة حول التنمية لعام ١٩٨٦ وحتى إعلان الأمم المتحدة للألفية لعام ٢٠٠٠ والذي انبثقت عنه الأهداف الإنمائية للألفية. ومن الأمثلة على تلك

المبادئ إعلان اسطنبول لعام ١٩٩٦ وجدول أعمال برنامج الموئل اللذين يوضحان إطار العمل من أجل الوصول لحقوق ملكية الأرض وحقوق الإسكان. وبالإضافة إلى قيامه بإرساء القواعد الدولية، فإن جدول أعمال الموئل (راجع الفقرة ٦١) يوضح أيضًا التزامات الدول وأصحاب المصالح نحو تحقيق تلك الأهداف، فعلى سبيل المثال يلزم جدول أعمال الموئل الدول بتوفير ظروف واقعية ملائمة لتحقيق تلك الأهداف.

وتتخذ حقوق الأرض والملكية والإسكان موقفًا غامضًا من الحقوق المدنية والسياسية (والمشار إليها بالجيل الأول للحقوق لأنها متطورة بشكل كبير) والحقوق الاجتماعية والاقتصادية (والمشار إليها بالجيل الثاني من الحقوق) والحقوق الجماعية (الجيل الثالث الناشئ من الحقوق). وتقوم الحقوق المدنية والسياسية على مبادئ مثل المعاملة العادلة المتساوية والعدالة والحرية السياسية والحماية ضد إساءة استخدام السلطة. ويعتبر كل من الحق في التملك وعدم التدخل حقوقًا مدنية وسياسية (والتي تُبطل في حالات المصادرة لصالح الملكية العامة أو حالات الإخلاء القسري). كما تصنف حقوق الملكية والإسكان والأرض أيضًا ضمن فئة الحقوق الاجتماعية- الاقتصادية والثقافية في تأمين مستوى معيشة ملائم، كما ينبغي تفسيرها جنبًا إلى جنب مع الحق في التنمية وإبعاد شبح الجوع والحق في الصحة والتعليم. وبالمثل فإن الحق في ملكية الأراضي لا يمكن رؤيته بمعزل عن نظام متشابك لايمكن تجزئته لحقوق الإنسان، حيث أنه يعتمد على وجود نطاق واسع من الحقوق الأخرى.

تتحمل الدولة نوعين من الالتزامات فيما يتعلق بحقوق الأراضي؛ النوع الأول هو الإلتزامات السلبية، وهي الامتناع عن التدخل في التمتع بالحقوق مع الاعتراف بتلك الحقوق وحمايتها. أما النوع الثاني وهو الالتزامات الإيجابية فهي واجب توفير حقوق الأراضي وحمايتها، وهو ما يتطلب تدخل الدولة. ويتبنى بعض المعلقين وجهة النظر القائلة بأن الحقوق الاجتماعية - الاقتصادية ليست "حقوقًا" بالمعنى الفعلي، وإنما هي مجرد طموحات، وذلك بسبب غياب الوسائل الشرعية لفرضها كما هو الحال في الحقوق المدنية والسياسية. ورغم ذلك، وكما أشار هيجينز (١٠٠:١٩٩٤)، فإن "الحق هو الحق، سواء تطلب تنفيذه خطوات إيجابية أو امتناعا سلبيا. وعلاوة على ذلك، أصبح المفهوم الإيجابي للواجبات بشكل متزايد جزءًا لا يتجزأ من المتطلبات القياسية للحقوق المدنية والسياسية". كما أن الاختلاف الشهير الآخر المتمثل في أن الحقوق المدنية والسياسية لا تتطلب أي نفقات بينما تحتم الحقوق الاجتماعية والاقتصادية الإنفاق (Tomasevski 1994:90) يعتبر محل خلاف. وتوجد نقطة التقاء بين كل من الالتزامات السلبية والإيجابية فيما يتعلق بالأنواع المتعددة للحقوق. وتوضح المادة ٢ (١) من العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية (ICESCR) طبيعة تلك الالتزامات ونطاقها:

> تتعهد كل دولة من أطراف العهد الحالي بأن تخطو خطوات على مستوى فردي ومن خلال التعاون والمساعدة الدولية، وخاصة في المجالين الاقتصادي والتقني، إلى أقصى مدى تسمح به مواردها المتاحة بهدف الوصول التدريجي إلى التحقيق الكامل للحقوق المنصوص عليها في هذا العهد، وذلك بكافة الوسائل الملائمة بما فيها القيام بإجراءات تشريعية.

ويماثل ذلك جدول أعمال موئل الأمم المتحدة (الفقرة ٦١) والتي تشير إلى "التفعيل التدريجي للحق في الحصول على مسكن مناسب". وقد تبدو حقوق الأرض للوهلة الأولى إحدى المبادئ الاقتصادية - الاجتماعية التي يجب تنفيذها في حدود الموارد والإمكانيات المتاحة، وبالرغم من ذلك توجد عقبات رئيسة والتزامات سلوكية ضرورية للوصول إليها تنبثق من مبادئ ليمبورغ (Limburg Principles) لعام ١٩٨٧ حول الحقوق والالتزامات بموجب العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ICESCR ومبادئ ماستريخت

التوجيهية لعام١٩٩٨ حول انتهاكات الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية (Maastricht Guidelines). وتشير الوثيقة الأخيرة إلى أنه "على غرار الحقوق المدنية والسياسية، فإن الحقوق الاقتصادية والإجتماعية والثقافية تفرض على الدولة ثلاثة أنواع مختلفة من الالتزامات، وهي الاحترام والحماية والإنجاز. ويمثل الإخفاق في الوفاء بأي من تلك الالتزامات انتهاكا لتلك الحقوق".

قامت معاهدات حقوق الإنسان ذات الصلة بحقوق الأراضي بإنشاء لجان مراقبة من أجل الإشراف على التزام الدول بتلك المعاهدات. وبعض تلك المعاهدات - مثل العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية (ICCPR) - لديها نظام لاستقبال شكاوى الأفراد بالدول الموقعة عليها، ولكن نظام الإشراف الدولي على حقوق الأراضي والملكية والإسكان بوصفها جزءًا من نموذج الحقوق الإقتصادية والإجتماعية والثقافية يقوم بشكل كامل على نظام رفع التقارير. أما بموجب العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، فإن الالتزام الإجباري الوحيد المترتب على الدول هو قيامها بتقديم تقارير دورية توضح مدى التزامها بنصوص الاتفاقية التي وقعت عليها. ويعتبر نظام رفع التقارير حاليًا أحد الخواص الثابتة لأدوات حقوق الإنسان القائمة على أساس المعاهدات، فهو يتجاوز بكثير كونه مجرد أن يطلب من الدولة أن تقوم برفع التقارير، حيث إنه يوفر الأساس "لحوار بناء" ونقاش بين الدول ولجان المراقبة التي شُكلت بناء على المعاهدة من أجل إعمال تلك الحقوق. وكما يقول آلستون (Alston 1992)، فإن قيام الدولة برفع التقارير ماهو إلا " جزء ضئيل من منظومة أكثر اتساعًا" وعملية مستمرة من أجل إحداث تغيرات محلية في مجال حماية حقوق الإنسان. وقد أدت مساهمة الدول المسلمة الأعضاء بالمعاهدة إلى إثراء سجل تلك الدول في مجال تأمين حماية الحقوق الدولية للأراضي.

لقد طورت اللجنة المعنية بالعهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية مجموعة جديدة من إجراءات وممارسات المراقبة الخاصة بها، وذلك على الرغم من افتقارها إلى القدرة على الإلزام المباشر. ويعد أوضح مثال على ابتكارات تلك اللجنة هو أيام "المناقشات العامة" التي تشارك فيها المنظمات غير الحكومية والخبراء وتهدف إلى التعامل مع الغموض والطبيعة غير المحددة لمعظم الحقوق التي عليها أن تقوم بمراقبتها (Alston 1991). وقد استطاعت اللجنة أن تخلص إلى "ملاحظات عامة" مثل البيانات المؤثرة الخاصة بحقوق الإسكان والإخلاء القسري (راجع أيضًا ICESCR, General Comments 4, 7). وأوضحت اللجنة التزامات الدول الأعضاء بموجب هذا العهد، كما أشارت إلى العديد من الالتزامات فورية الأثر، وأوضحت أيضًا الحد الأدنى من الالتزامات التي تقع على عاتق الدول الأعضاء وعدم الرضا عنها والذي قد يؤدي إلى افتراض مبدئي بإخفاق الدول المعنية في الوفاء بالتزاماتها بموجب العهد (Eide 1989:68). ولقد تجاوز العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية مجرد محاولة العثور على إجراءات تشريعية أو قضائية أو إدارية أو إجراءات أخرى لمحاولة الوصول لنتائج واقعية. ومن الملامح الأخرى لعمل لجنة العهد الدولي المعنية بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية استقبالها لتقارير المنظمات غير الحكومية، مما أدى إلى اتخاذها إجراءات بخصوص حقوق الإسكان، على سبيل المثال فيما يتعلق بالإخلاء القسري الجماعي لسكان العشوائيات (Carven 1995:72-3).

تطبق معايير حقوق الإنسان على مستويات دولية وإقليمية ومحلية، ويعني انتشار الجاليات المسلمة في كافة أرجاء العالم ضمنًا أن العديد من الأطر الإقليمية لحقوق الإنسان تطبق على واقع الأرض. وكما يشير إعلان وخطة عمل فيينا المنبثقة عن المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان (١٩٩٣ فقرة ٣٧)، فإن مثل تلك " الترتيبات الإقليمية تلعب دورًا جوهريًا في تعزيز

حقوق الإنسان وحمايتها على الرغم من أن العديد من البلدان المسلمة - خاصة في آسيا - تقع في أطراف من الكرة الأرضية لا توجد بها مثل تلك المعايير وآليات الرصد" (Ghai 1998). وقد نصت الاتفاقية المشتركة بين الولايات الأمريكية لحقوق الإنسان، والتي صدقت عليها أكثر من ٢٥ دولة، على حقوق شاملة فيما يتعلق بالممتلكات بحسب ما ورد في المادة ٢١. وقد بدأ تطبيق هذه الاتفاقية منذ عام ١٩٧٩ بواسطة محكمة حقوق الإنسان للولايات الأمريكية. وبالمثل، اشتملت المعاهدة الأوروبية لحقوق الإنسان على فقه متطور لحقوق الملكية (Coban 2004)، خاصة مع تنفيذ المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان للمادة الأولى من البروتوكول الأول التي تحدد الحق في الملكية. وبالرغم من أن المعاهدات الأوروبية ومعاهدات ما بين الولايات الأمريكية ذات شأن بالنسبة للأقليات المسلمة المقيمة بتلك المناطق، فإن تركيا هي الدولة المسلمة الوحيدة التي وقعت على المعاهدة الأوروبية، مما يجعلها خاضعة لولاية المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان.

ويستحق الميثاق الأفريقي لحقوق الإنسان والشعوب (١٩٨١) الدراسة عن كثب، حيث أن عشرة دول من أصل الدول الاثنتين وعشرين الأعضاء في جامعة الدول العربية هي أيضًا دول أفريقية، من ضمنها الجزائر وجزر القمر وجيبوتي ومصر وليبيا وموريتانيا والصومال والسودان وتونس، وكلها أطراف بالميثاق الأفريقي وملتزمة بموادّه. وقد بدأ العمل بالميثاق الأفريقي عام ١٩٨٦، وهو يمثل نقطة التقاء للمعايير الدولية والخبرات والقيم الأفريقية المتميزة (Welch and Meltzer 1984). وفي واقع الأمر، فإن إضافة لفظ " الشعوب" لعنوان الميثاق يعكس إشارة للحقوق الاقتصادية-الاجتماعية والثقافية، سواء أكانت تلك الحقوق جماعية أم واجبات فردية، والتي نشأت عن التنوع والتداخل الثقافي بالقارة الأفريقية. وتشكل الأرض أهمية بالغة في معظم أنحاء القارة الأفريقية، وخصوصًا في الدول التي ما زالت تعتمد على الزراعة حتى الآن. ويمثل كل من تركة الاستعمار وأثرها على أنماط حيازة الأرض وتآكل حقوق السكان الأصليين بالبلاد في امتلاك الأرض والتهجير بسبب الحروب الأهلية والنزاعات والتحول الحضري السريع والتحديات البيئية والصحية جزءًا من القضايا المتعلقة بالأرض. وتوضح المادة ١٤ من الميثاق الأفريقي بشكل لا لبس فيه ضمان الحق في الملكية "والذي لا يمكن تجاوزه إلا في حالة المنفعة العامة أو المصلحة العامة للمجتمع بما يتوافق مع أحكام القوانين المناسبة". كما يؤكد الميثاق على الحق في التصرف الحر في الثروة ويضمن حماية الممتلكات لمن صودرت ممتلكاتهم (المادة ٢١)، إلا أنه لم يذكر بشكل خاص الحق في الحصول على مسكن الملائم.

وبينما كان المنهج المتميز للميثاق الأفريقي لحقوق الإنسان محل خلاف، فإن المشكلة الكبرى هي عدم وجود آليات ملائمة لمراقبة مدى الالتزام بتنفيذ الميثاق. أما أثر الميثاق على سجل حقوق الإنسان الأفريقي، والذي لم يتجاوز حده الأدنى حتى وقت قريب، فيعزى إلى محدودية الإرادة والموارد السياسية (Evans and Murray 2002) وضعف آليات الالتزام إلى حد ما باللجنة الأفريقية لحقوق الإنسان والشعوب التي أنشئت بموجب الميثاق للإشراف على التزام الدول الأعضاء. ومع ذلك، فإن القانون التأسيسي للاتحاد الأفريقي (AU) الذي حل محل منظمة الوحدة الأفريقية (OAU) في يوليو ٢٠٠٢ قد قام بتحديد مسائل حقوق الإنسان بالذات وتعزيز سيادة القانون والحكم الرشيد على أنهم من ضمن أهم الأولويات، وهو ما تلقى دفعة قوية من المحكمة الأفريقية لحقوق الإنسان والشعوب، والتي أنشئت طبقًا لبروتوكول الميثاق الأفريقي الذي بدأ تطبيقه في ٢٤ يناير عام ٢٠٠٤. وقد مهد ذلك الطريق لتطبيق حقوق الإنسان بشكل أوسع على المستوى الإقليمي، مما سوف يؤثر على البلدان والجاليات المسلمة بأفريقيا، وهو ما يعتبر تكميلاً للمعايير الدولية لحقوق الإنسان.

لقد اكتشفت جامعة الدول العربية أن الوصول لإجماع حول معاهدة إقليمية لحقوق

الإنسان أمر صعب المنال. ففي الماضي اعتادت الجامعة حصر توجيه حديثها عن حقوق الإنسان للخارج بشأن الانتهاكات الإسرائيلية لحقوق الإنسان في فلسطين، ولم يتم تقبل مشروع معاهدة حقوق الإنسان لعام ١٩٧١ والذي أعدته لجنة من الخبراء بشكل جيد، وأعيدت صياغته مرة أخرى عام ١٩٨٣، ولكن العديد من الدول شعرت أن إعلان القاهرة لحقوق الإنسان قد أدى الغرض، بالرغم من أن ذلك الإعلان لم يكن خاصًا بالدول العربية أو حتى ملزمًا لها. وفي عام ١٩٩٤تبنت جامعة الدول العربية الميثاق العربي لحقوق الإنسان وسط اعتراضات من سبع دول، حتى وقعت عليه دولة واحدة فقط - وهي العراق - في نهاية الأمر. ومع ذلك، ففي عام ٢٠٠٢ اتجهت الجامعة لتحديث الميثاق العربي لحقوق الإنسان، وذلك بالتعاون مع مكتب مفوض الأمم المتحدة السامي لحقوق الإنسان. وقد تقدمت الدول العربية بملاحظاتها واقتراحاتها، وشارك خبراء في حقوق الإنسان والقانون في هذه العملية التي "تماشت مع المعايير الدولية لحقوق الإنسان مع إزالة أي تعارض معها" (منظمة العفو الدولية ٢٠٠٤).

وبعد انعقاد عدة جلسات للصياغة، أعدت اللجنة الدائمة لحقوق الإنسان مسودة جديدة لميثاق حقوق الإنسان. وقد أقرت جامعة الدول العربية في اجتماعها السادس عشر بتونس الذي عقد يومي ٢٢و٢٣ مايو عام ٢٠٠٤ بأهمية حقوق الإنسان في صيغة سياسية ملزمة، كما اعتمدت الميثاق المعدل، الذي أعدته الجامعة وسلطت فيه الضوء على محنة الفلسطينين ووحدة أراضي العراق وسوريا والسودان والصومال. وقد بدأت الجامعة "عملية الإصلاح والتحديث في العالم العربي من أجل مواكبة التغيرات العالمية السريعة، وذلك عن طريق تعزيز الممارسة الديمقراطية". وعلى وجه الخصوص فقد أعلنت الجامعة اعتماد الميثاق العربي المعدل لحقوق الإنسان كالتالي:

> [إننا] نؤكد من جديد التزام دولنا بالمبادئ الإنسانية والقيم النبيلة لحقوق الإنسان بأبعادها الشاملة والمرتبطة ببعضها البعض، والتزامنا بأحكام كافة المواثيق والمعاهدات الدولية، والتزامنا بالميثاق العربي لحقوق الإنسان الذي اعتمدته قمة تونس، بالإضافة إلى التزامنا بتعزيز حرية التعبير والفكر والاعتقاد وضمان استقلال القضاء.

ولقد صادقت بعض البلدان العربية على الميثاق العربي لحقوق الإنسان، بما فيها تونس والمغرب والمملكة العربية السعودية وفلسطين. ويعيد الميثاق في مقدمته التأكيد على:

> مبادئ ميثاق الأمم المتحدة والإعلان العالمي لحقوق الإنسان وأحكام العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية والعهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية وإعلان القاهرة لحقوق الإنسان في الإسلام.

وتنطوي حقوق الأرض والإسكان في الميثاق العربي على تشابه لافت للنظر مع مثيلاتها في المعاهدات الدولية لحقوق الإنسان، وبالرغم من الانتقادات الموجهة لعدد من الأحكام (Amnesty 2004; Human Rights First 2004; International Commission of Jurists 2003) فإن شروط الميثاق المتعلقة بحقوق الأراضي ليست محل خلاف. فعلى سبيل المثال، تؤكد المادة ٣٨ من الميثاق على أن:

> لكل شخص الحق في مستوى كافٍ من المعيشة يتيح المحافظة على الصحة والرفاهية له ولأسرته، ويتضمن ذلك التغذية والملبس والمسكن والعناية الطبية، وكذلك الخدمات الاجتماعية اللازمة. وعلى الدول الأعضاء أن تتخذ الإجراءات اللازمة التي تتناسب مع مواردها المتاحة من أجل ضمان تلك الحقوق.

وتقر المادة ٢١ بحق الفرد في الحماية من أي "انتهاك غير قانوني لخصوصيته أو أسرته أو منزله أو مراسلاته".

إن مجرد سرد تلك الحقوق ليس كافيـًا ما لم يتبع بتعزيز المساحة الممنوحة للمجتمع المدني وتعزيز استقلال النظام القضائي ليتمكن من حماية تلك الحقوق. وقد لعبت المنظمات غير الحكومية في المنطقة دورًا بالغ الأهمية في تعزيز حقوق الإنسان. على سبيل المثال من خلال إعلان الدار البيضاء للحركة العربية لحقوق الإنسان لعام ١٩٩٩ وإعلان بيروت لحماية حقوق الإنسان في العالم العربي لعام ٢٠٠٣. وهناك فرصة أمام منظمات مثل لجنة الأمم المتحدة الاقتصادية والاجتماعية لغرب آسيا (ESCWA)، والتي أنشئت في الأصل عام ١٩٧٣ وامتدت صلاحيتها بموجب قرار المجلس الاقتصادي الاجتماعي رقم ٦٩/١٩٨٥ الصادر بتاريخ ٢٦ يوليو ١٩٨٥، لإجراء المزيد من التطوير وحماية حقوق الإنسان بالمنطقة. ومع ذلك، فإن شرعية حقوق الإنسان كحركة سوف يتم الحكم عليها من خلال قدرتها على معالجة مواضيع يراها الناس كأولويات؛ بدءًا من الصراع العربي الإسرائيلي وحتى الحاجة إلى المزيد من الديمقراطية والحريات.

خاتمة

غالبًا ما كان يتم طرح العلاقة بين المنظورين الإسلامي والدولي لمفاهيم حقوق الإنسان بوصفها علاقة بين متناقضين غير متوافقين. ويخشى أتباع مذهب العالمية من أن الانقياد للخطاب الإسلامي قد يطيح بالإجماع غير الراسخ أصلاً حول حقوق الإنسان. أما أتباع النسبية الثقافية الإسلامية فقد قاموا بفضح زيف فكرة المعايير العالمية لحقوق الإنسان مع الإعلاء من شأن مفهوم حقوق الإنسان القائم على أساس عقائدي. كما شككوا في شرعية الحركة الحديثة لحقوق الإنسان وأهدافها. وبالرغم من ذلك، ثمة نقاش حيوي دائر في المجتمع المسلم حول دور حقوق الإنسان كما تُبذل مجهودات عديدة للحد من الاختلافات. وبينما يعكس المفهوم الدولي لحقوق الإنسان طموحًا عامًا يشمل كافة الشعوب، قد يكون من المفيد الاشتراك مع مجموعة من الأصوات في العالم الإسلامي من أجل التوصل إلى استراتيجيات تفعيل مستدامة وحقيقية لحقوق الإنسان. وتنبع أهمية ذلك الاشتراك من كون معظم المعارضات الإسلامية تتسم إلى حد كبير بالتكلف. كما أنها تنشأ كرد فعل للاعتقاد بأن الغرب يحاول فرض قيمه على المجتمعات الإسلامية والترويج لقوالب نمطية سلبية عن الإسلام. وعلى المدى البعيد، فإن الحوار بين الحضارات حول كيفية تأمين الحقوق قد يساعد على جعل حركة حقوق الإنسان أكثر شمولاً وفعالية. ولا ينبغي تقديم حقوق الإنسان العلمانية والدين للشعوب المتدينة على أنهما خياران منفصلان، بل إن الممارسات الدينية قد تمد الشعوب بدفعة نحو تنشيط حقوق الإنسان؛ حيث أن الشعوب تنبذ النظم القمعية وتتجه نحو استراتيجيات التحرر.

وبالنظر للفترة الكلاسيكية التي صيغت فيها الشريعة الإسلامية، ليس من المستغرب أن نرى بعض الاختلاف عن الصيغة الدولية لحقوق الإنسان فيما يتعلق بمعايير الحقوق السياسية والمدنية. أما فيما يتعلق بالحقوق الاجتماعية - الاقتصادية فنرى أن الإسلام له أسس راسخة. ومن ثم فإنه من غير المستغرب أيضًا أن كافة وثائق حقوق الإنسان الكبرى - مثل الإعلان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان وإعلان القاهرة والميثاق العربي - تدعم بشكل كبير حقوق الملكية، وأن المفهوم الإسلامي لحقوق الإنسان فيما يتعلق بحقوق الأراضي لديه القدرة على إثراء تنفيذ هذه حقوق على المستوى العالمي. وبالرغم من ذلك فإنه لم يتم التوصل حتى الآن لإجماع مطلق، حيث أن وضع معايير خاصة بحقوق الأراضي والملكية والإسكان أسهل من تنفيذها. وتعتبر الوثائق الإسلامية لحقوق الإنسان - مثل الإعلان

الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان وإعلان القاهرة - وثائق غير ملزمة للدول الإسلامية. كما أنها تفتقر لآليات التنفيذ. وفي المقابل فإن عددًا من الدول المسلمة قد وقّعت معاهدات دولية لحقوق الإنسان تنص على مبادئ صريحة متعلقة بحقوق الأراضي والملكية والإسكان. ويجب على تلك الدول أن تضع في الحسبان أنها ملتزمة بتلك النصوص، شأنها في ذلك شأن كافة الدول الأخرى. وتشمل تلك الالتزامات المشاركة في عملية مراقبة تنفيذ المعاهدة من خلال تقديم التقارير الدورية في موعدها. وقد أبدت بعض الدول تحفظات بشأن بعض الأحكام في العديد من المعاهدات، ولكن لا يتعلق أي من تلك التحفظات بحقوق الأراضي والملكية والإسكان.

وبالرغم من أن الدول توافق بشكل عام على مبادئ حقوق الأراضي، فإنها تميل لتبني الرأي القائل بأن التزاماتها فيما يتعلق بضمان الحيازة والوصول على الأرض التزامات محدودة وتراكمية، وهو ما يمكن تبريره بمحدودية الموارد. ومع ذلك، ثمة مبادئ أساسية تمثل الحد الأدنى من الالتزامات الجوهرية مثل عدم التمييز والمساواة في حرية الحصول على الأرض. وتعتبر بعضها التزامات فورية يتم تقييمها بناء على النتائج لا طريقة التصرف. إن الدول المسلمة - شأنها في ذلك شأن باقي الدول - بحاجة إلى إعطاء الأولوية لتلك الحقوق وتحقيقها من خلال إجراءات تشريعية وإدارية وقضائية وسياسية، بالإضافة لعدد من الإجراءات الأخرى. ويرى المفهوم الإسلامي لحقوق الإنسان دورًا إيجابيًا للدولة في تحقيق مستوى معيشي ملائم تعتبر حقوق الأرض أحد مكوناته الرئيسة. وبرغم أن الدولة تحمل على عاتقها المسئولية الرئيسة فيما يتعلق بحقوق الأرض، فإن مشاركة أصحاب المصالح في تلك العملية أمر على قدرٍ مساوٍ من الأهمية. وأحد الأسباب التي أدت إلى تعثر حقوق الأراضي، سواء في البلدان الإسلامية أو البلدان الأخرى، هو تقليص المساحة الممنوحة للمجتمع المدني من أجل سرد مخاوفه أو الاستجابة السياسية لتلك المخاوف؛ حيث إن المنهج الاستعلائي الذي تتبناه الدول لن يجدي نفعًا كما هو الحال إن تبنت الدول مبادرات تشمل كافة شرائح المجتمع وكافة المصالح، لتتشارك سويًا العمل في إطار استشاري موسَّع لمواجهة مشكلات مثل الإخلاء القسري والتمييز ضد الشرائح المستضعفة بالمجتمع. كما يوجد أيضًا مجال لتحسين حقوق الأراضي وتسهيل الحصول عليها من خلال المشاركة في تنمية إطارات عمل حقوق الإنسان على مستوى إقليمي، وخصوصًا فيما يتعلق بالتشارك بأفضل الممارسات. أما المنظمات الدولية مثل الإسكوا (ESCWA) فتلعب دورًا جوهريًا في صياغة معايير حقوق الأرض وحمايتها وتعزيزها في العالم الإسلامي.

يعتبر الاختلاف الوحيد بين معايير حقوق الإنسان من المنظور الإسلامي ومثيلاتها من المعايير الدولية فيما يختص بحقوق الأراضي والملكية والإسكان هو ما يتعلق بحقوق المرأة في تملك الأرض وحرية الحصول عليها، حيث إن مَنْحَ المرأة حقوقًا متساوية هو الوضع الأمثل طبقًا للمعايير الدولية. ومع ذلك، وكما أشرنا سابقًا، فإن المنظور الإسلامي لحقوق الأراضي يمتد ليشمل فئات محددة مثل النساء والأطفال والمهاجرين والأقليات. وفي الفصلين التاليين سوف نلقي الضوء على حقوق المرأة المتعلقة بالملكية من منظور إسلامي، مع الاهتمام بما يبدو ظاهريًا أنه وضع يخلو من المساواة فيما يتعلق بنصيب المرأة من الميراث. وقد يقال أن حقوق المرأة في الملكية ينبغي التعامل معها من منظور كلي غير منفصل عن إطار العمل التعويضي، وقد يقال أيضًا بوجود مجال واسع للاجتهاد الفقهي لتفصيل المبادئ الإسلامية بشأن حرية المرأة في الحصول على الأرض وضمان حيازتها. وسواء بالنسبة للمرأة أو بشكل عام، فإن أسلمة مبادرة حقوق الإنسان فرصة ينبغي انتهازها من أجل إعادة صياغة حقوق الإنسان من خلال اجتهاد فقهي معترف به وموثق من الفقه الإسلامي. وقد يظهر لاحقًا

أن مفهوم حقوق الإنسان المتعلق بحقوق الأراضي في الإسلام يقدم نطاقًا أكبر من الحماية. حيث إننا هنا لسنا بصدد مجرد حقوق دنيوية. ولكنها أوامر من الله يجب الالتزام بها. وبشكل مماثل فإن دولة الرفاهية الإسلامية ملتزمة بالعمل على تحقيق توزيع عادل للثروة والحقوق. وذلك من خلال عملها لأجل المصلحة العامة وتطبيقها للمبادئ التي تقوم على أسس الإيمان.

٥

قوانين الميراث ونظمه

كل من يتوقع الموت ويفكر في توزيع ممتلكاته في المستقبل يفكر في مجموعة من العوامل تحددها الظروف الشخصية والعائلية والاجتماعية...أما في المجتمعات المسلمة، فإن قدرة الفرد على إجراء مثل تلك الحسابات تجهضها نظريًا قواعد الإرث الإجبارية في الإسلام والتي تفرض قيودًا واقعية على حرية الفرد...لتحديد أيلولة ممتلكاته.

كثيرًا ما يتم التعامل مع قضية الإرث باعتبارها قضية هامشية في النقاشات العامة ووضع السياسات فيما يتعلق بحقوق الأراضي وضمان الحيازة والإصلاح الزراعي. ومع ذلك، فإن الإرث هو أحد أكثر الطرق شيوعًا لامتلاك الأراضي أو الحصول عليها، لا سيما في العالم الإسلامي. ففي المجتمعات الإسلامية عمومًا، بغض النظر عن تفاصيل العقيدة التي ينتهجها المسلمون، تستمد أحكام الميراث مباشرة من مصادر دينية تختص بتقسيم ممتلكات الفرد عند وفاته. وتضرب أحكام الميراث الإسلامية بجذورها في الضمير الشعبي وتشكل مصدر فخر لما لها من ارتباط وثيق بالقرآن، بما يفوق أي مجال آخر من مجالات الشريعة. ويعد الوحي الإلهي المنزل بشأن الميراث من بين أكثر المجالات تفصيلاً في الشريعة الإسلامية (الآيتان ١٨٠ و٢٤٠ من سورة البقرة، والآيات أرقام ٧-٩ و١١ و١٢ و١٩-٣٣ و١٧٦ من سورة النساء، والآيات ١٠٥-١٠٨ من سورة المائدة). وقد تطور هذا المجال من الشريعة من خلال تفاسير مختلف مدارس الفقه الإسلامي، سواء السنية أو الشيعية، على مدى عدة قرون. وبينما أثّرت الإصلاحات والتغييرات الحديثة في العديد من مجالات الشريعة الإسلامية، ظل أسلوب تحديد الميراث صامدًا كأحد تركات الشريعة الإسلامية التقليدية.

وبموجب الشريعة الإسلامية، تُوزَّعُ حصص جزئية محددة من التركة على ورثة محددين، وذلك بعد سداد الديون وتنفيذ الوصية، وهم الأبناء والبنات والأب والأم والزوج أو الزوجة. وفي حالة عدم وجود أطفال، يرث الأشقاء والشقيقات وفقًا لأحكام إلزامية مستمدة من الآيات القرآنية. ويعتبر هذا الإطار شاملاً إلى حد كبير؛ حيث إنه يسمح لعدد كبير من أفراد العائلة بوراثة الممتلكات. وفي أغلب الأحوال، تنفذ تلك الأحكام بدقة من قِبَل الأسرة والمجتمع وتقرها الدولة. وهناك سمة أخرى معروفة تتميز بها تلك الأحكام التي تتعلق بالحصص المحددة وهي أن المرأة تتمتع بحقوق محددة، ولكن المرأة تحصل على نصف النصيب الذي يحصل عليه الرجل في موقف مشابه. وغالبًا ما تمثل قوانين الميراث محور النقاشات

التي تدور حول المساواة بين الجنسين وحقوق المرأة في الملكية. وربما يبدو التركيز على مسألة الإرث مفهومًا، حيث أن حقوق المرأة في الميراث تبدو منقوصة، أو على الأقل تبدو كذلك للوهلة الأولى خاصة من المنظور الغربي. وقد يكون الربط بين المرأة وقانون الإرث في العصر الحديث مستمدا جزئيًا من المواضيع العديدة التي يرتبط بها هذا الموضوع في مجال الأحوال الشخصية وقانون الأسرة.

وتتعدى هذه القضية كونها مجرد أحد أشكال التفرقة بين الرجال والنساء، فهناك مزايا ومساوئ لنظام الحصص الثابتة، وهي أحد محاور النقاش المعاصرة وتشكل في بعض الحالات مقترحات للإصلاح قانوني. ولكن من الناحية العملية فإن نظم الميراث رغم كونها تسترشد بالقواعد الدينية فإنها تتشكل من خلال تفاعل القواعد المتنافسة والبديلة والقانونية والثقافية المتداخلة. ويجب فهم كيفية تطبيق الأحكام الرسمية الخاصة بالميراث من منظور اجتماعي - ثقافي واقتصادي أوسع وضمن أنظمة ميراث مطبقة عمليًا. ويشمل ذلك تسويات ما بعد الميراث مثل الدمج والتنازل عن حقوق الميراث، وهي ممارسات وثيقة الصلة بشكل خاص بوضع المرأة ونفوذها. وقد يكشف تبديد الغموض الذي يكتنف الآليات المعقدة لأحكام الميراث الإسلامية وتطبيقها عن معلومات مهمة لتنفيذ استراتيجيات مصممة لتعزيز ضمان الحيازة. ودون شك، يتجلى التفاعل بين القواعد القانونية والثقافية المتنافسة في الحديث عن حقوق المرأة.

طبيعة قوانين الإرث الإسلامية

ليست قواعد الإرث الإسلامية مجرد مجموعة من القواعد المجردة، حيث أن الهدف منها هو تيسير المفاهيم الإسلامية المميزة المتعلقة بالممتلكات والأسرة والمجتمع والتمكين والعدالة. وفى هذا السياق يجب إدراك قيمة نظم الإرث الإسلامية وتنفيذها لتلبية أهدافها السماوية في المجتمعات القائمة على الإيمان. ولقواعد الإرث الرسمية عدة سمات مميزة؛ فهي أولاً أنظمة جامدة إلى حد ما من حيث الأنصبة المحددة سلفًا، ولكنها في الوقت نفسه تتمتع ببعض المرونة من خلال التنازل أو التخطيط المشروع للتركة. وثانياً يستطيع المسلمون، مثلهم في ذلك مثل غير المسلمين، تقديم هبات تعطى بعد الوفاة من خلال الوصايا، ولكن تلك الهبات يجب أن تقتصر على ثلث ممتلكات الفرد ويوزع الثلثان المتبقيان وفقًا لقواعد الإرث الإلزامية. وثالثاً يعتبر نظام الحصص الثابتة الإلزامية نظامًا شاملاً على نحو ملحوظ، لأن التركات توزع على عدد كبير من الأقارب من الدرجة الأولى والأقارب المقربين وذوى صلة القرابة البعيدة اعتمادًا على درجة القرابة بالمتوفى. وأخيراً لا يمكن حرمان الورثة الشرعيين من الميراث أو تغيير حصصهم سواء عن طريق الوصية أو أية وسيلة أخرى.

وبعيدًا عن فرض مجموعة من الحصص الإجبارية لتقسيم الممتلكات، تسعى أحكام الإرث الإسلامية إلى دعم أيديولوجية دينية اجتماعية - اقتصادية واعية، وهي تضمن حصول عدد كبير من أفراد الأسرة على الممتلكات، مما يعكس الحاجة إلى الحفاظ على تماسك العائلة الكبرى مقابل العائلة الصغيرة. وعلاوة على ذلك، تضمن هذه الأحكام عدم ارتباط الاستحقاقات القانونية في الممتلكات بتقلبات العلاقة بين الأشخاص، بل يمكن تأكيدها كحقوق لا يمكن سحبها. وعلى الرغم مما تبدو عليه تلك القواعد من ثبات، فهناك أيضًا مجموعة من المبادئ العملية التي تضمن أن تعمل الأحكام داخل السياق العملي الأوسع للصالح الاجتماعي والاستخدام الأمثل للممتلكات، وهي ما يشار إليها "بنظم" الإرث الإسلامية. وأخيرًا يجب تفسير أحكام الميراث جنبًا إلى جنب مع أحكام الوصية الموجودة في

القرآن ومؤسسة الوقف التي تشجع المسلمين على التبرع للأقارب المحتاجين والفقراء باعتبار ذلك من أعمال التقوى.

وتبين قراءة أكثر تعمقًا في نظام الإرث الإسلامي - تدرسه إلى جانب مؤسسات إسلامية أخرى مثل الزكاة والأوقاف - أن مؤسسة الإرث تلعب دوراً هامًا في توفير العدالة في التوزيع (Sahibzada 1997). وفي دراسة أجريت لبعض القرى التونسية، وجد فيرشيو (Ferchiou 1985)، (مقتبسة في Cotula 2002) أن الإرث يمثل أكثر من ٧٠ بالمائة من طرق الحصول على الأراضي هناك. هذا هو أثر مبادئ الإرث الإسلامية على التركيبات الاجتماعية الذي أشار إليه عيساوي إلى أنه كان أحد العوامل الرئيسة التي أدت لمنع "ظهور طبقة برجوازية قوية كان يمكنها تشكيل ما يوازي الرأسمالية الأوروبية" (Issawi 1984: 32)، فالإقطاع الذي كان سائدًا في العديد من المجتمعات الإسلامية يرجع إلى أصول عرفية وليست دينية. ورغم أنه لا يوجد حد أقصى لحجم الملكية التي يمكن للفرد الحصول عليها من خلال الوسائل المشروعة، فإن ما تتميز به أحكام الميراث الإسلامية من خاصية التوزيع يدعم أيضًا جانبًا آخر من جوانب قانون الملكية في الإسلام، وهو الأمر بتجنب كنز الثروات وتكديسها في يد فرد واحد.

فالامتثال لأحكام الإرث ليس ذا أهمية رمزية فحسب، بل إنه أيضًا مسألة خطيرة تتعلق بالأخلاق والعواقب الدينية كما يتضح من الآيات القرآنية التي تنص على "إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلمًا إنما يأكلون في بطونهم نارًا وسيصلون سعيرًا" (سورة النساء: ١٠). وتنبع مبادئ الإرث الإسلامية من ثنائية مفهوم الملكية في الإسلام: فالملكية حق فردي شرعي، وفي الوقت نفسه مسئولية أمام الله يجب استغلالها على أساس المبادئ الإسلامية. وهكذا تعتبر الملكية جزءا من قانون الأحوال الشخصية، ولكنها تخدم أيضًا العديد من الأغراض ذات الطبيعة العامة أو التواصلية. وهناك مجموعة كاملة من الجهات الفاعلة ابتداء من السياسيين إلى القانونيين وكذا من العامة تتحمل مسئولية ضمان نزاهة نظام الإرث الإسلامي وفعاليته.

السمات الرئيسة للأحكام القانونية الإسلامية الخاصة بالإرث

على النقيض من العديد من النظم القانونية الأخرى، لا يميز الميراث في الإسلام بين أنواع الملكية المختلفة. ولا يهم ما إذا كانت الملكية عقارية (أراضٍ) أو شخصية سواء أكانت ممتلكات منقولة أو غير منقولة؛ فالميراث يشمل جميع الأصول. ولكن كما هو الحال في كافة جوانب قانون الملكية في الإسلام، يجب تفسير هذا الموقف القانوني طبقًا للمبدأ الأساسي القائل بأن الملكية المطلقة هي لله. وتعتبر حقوق الملكية الفردية دائمًا محدودة، وهذا هو الحال فيما يتعلق بالأرض على وجه التحديد وهي أكثر هبات الله وضوحًا. وقد أدى هذا المبدأ الأساسي إلى التمييز بين نوعين من حيازة الأراضي: هي الملك والميري. فالأرض الملك تورث من خلال قوانين الإرث الإسلامية، ويمكن أيضًا توريث حق حيازة أراضي الدولة "الميري"، ولكن كما ذكرنا في الفصل السابق فإن ذلك يخرج عن نطاق قواعد الإرث الإلزامية في الشريعة. وقد ساعد هذا التمييز على تشكيل الممارسات الاجتماعية الخاصة بالميراث في بعض المجتمعات الإسلامية.

وفي الإطار الإسلامي، تذكرنا الحصص الثابتة بأن كافة الممتلكات هي في نهاية الأمر ملك لله تعالى، ولذلك يجب أن تقسم وفقًا للصيغة الإلهية. وبالنظر إلى العدد الكبير من المستفيدين من نظام الإرث الإسلامي الذين يسعى هذا النظام لتلبية احتياجاتهم من خلال

عملية توازن معقدة، قد تتحول النتائج إلى تغيرات وتركيبات تجادلية تتغير وفقًا لسيناريو معين. ومع ذلك، وكما يشير روزين في سياق الحياة الريفية في المغرب، فإن المبادئ العامة للإرث معروفة على نطاق واسع:

"يعرف الجميع الحديث النبوي الذي يؤكد أن معرفة قوانين الإرث تشكل نصف إجمالي المعرفة المفيدة في العالم. والجميع في المغرب مهما كانت درجة تعليمهم على دراية واسعة بأساسيات قانون الإرث".... (Rosen 2000: 89-90)

وفي الحالات البسيطة نسبيًا لدى المسلمين الذين يعتنقون المذهب السني، تقسم التركة وفقًا للأحكام الإلزامية بين والدي المتوفى أو أحدهما والزوج أو الزوجة والأطفال بحيث يرث أحد الوالدين الباقي على قيد الحياة سدس التركة، ويرث الزوج الباقي على قيد الحياة الربع بينما ترث الزوجة الثمن، مع تحقيق التوازن بين الأبناء الباقين على قيد الحياة؛ حيث يرث الأبناء الذكور ضعف نصيب البنات. وإذا لم يكن للمتوفى أبناء ذكور وله ابنة واحدة فقط، فإنها ترث نصف تركته. وإذا لم يكن له أبناء ذكور وله ابنتين أو أكثر، فتتقاسمان ثلثي التركة وما يتبقى يورث لأقرب الذكور قرابة منه، وهو ما يطلق عليه "العصب" سواء كان والد المتوفى أو إخوته أو أعمامه أو أبناء عمومته أو الأقرباء الذكور (Nasir 2002:207-107). وإذا لم يكن للمتوفى ذرية، ترث الزوجة ربع تركة زوجها في حين يرث الزوج نصف تركة زوجته.

وحين لا يكون للمتوفى ذرية أو أشقاء ويكون أبواه هم الورثة الوحيدون، ترث الأم ثلث التركة ويرث الأب ما تبقى بوصفه العصب. ولكن نصيب الأم يقل إلي السدس إذا لم يكن للمتوفى أطفال وكان له أشقاء.

هناك العديد من مجموعات علاقات القرابة الأخرى التي يمكن أن تبرز في موضوع الإرث، ولم تعالج آيات القرآن كل هذه العلاقات بصورة مباشرة. وفي الحالات التي لم يتصدى لها القرآن بشكل مباشر، يضع أهل السنة والشيعة وسائل مختلفة لتحديد الحصص. ورغم أننا لا نهدف هنا إلى مناقشة الاختلافات الثانوية بين مختلف المدارس الفقهية للطوائف السنية أو الشيعية، فإننا نستعرض بعض الاختلافات الأساسية. فعلى سبيل المثال، إذا توفي رجل عن زوجة ووالداه على قيد الحياة، ترث الزوجة ربع التركة وترث الأم الثلث والباقي (خمسة من اثني عشر سهمًا) يرثه الأب بوصفه العصب وفقًا للنظام السني. بينما ترث الزوجة ربع التركة ويقسم ما تبقى بين الأم (ثلث التركة) والأب (ثلثي التركة) في النظام الشيعي، أي بعبارة أخرى ترث الأم ربع التركة ويرث الوالد نصف التركة الأصلية.

وقد ثبتت صعوبة تحديد حقوق الأشقاء بشكل محدد؛ فالقرآن لم يذكر نصيب الأشقاء بشكل مباشر إلا في حالة عدم وجود أبناء. وقد عالجت كل من المذاهب الفقهية السنية والشيعية هذه المسألة بشكل مختلف، وبخاصة إذا توفي الشخص عن ابنة وليس ابنًا. فعلى سبيل المثال، إذا توفي الرجل عن زوجة وابنة واحدة وأخ، فطبقًا للآيات القرآنية ترث الابنة النصف وترث الزوجة الثمن. ومع ذلك، لا توجد تعليمات واضحة بشأن ما ينبغي فعله فيما تبقى من الميراث. وطبقًا لمبادئ السنة، يذهب ما تبقى من التركة (ثلاثة أثمان) للعصب وهو شقيق المتوفى، إلا أن الشيعة تخصص ما تبقى للابنة.

وهناك حالات يؤدي فيها تطبيق الأحكام الإلزامية إلى وجود عجز في الحصص بدلا من فائض تتم إعادة توزيعه، أي أن التركة تكون غير كافية لتوفير الحصص المحددة. وتنشأ هذه المشكلة إذا توفي رجل عن والديه وزوجته وابنتيه، فيكون لكل من والديه الحق في سدس التركة (الثلث في المجموع) ويكون لبناته الحق في الثلثين على أن تقسم فيما بينهما، وما زال لزوجته الحق في ثمن التركة. وبموجب المذهب الشيعي، تأخذ الزوجة نصيبها في البداية

ويقسم الباقي من التركة بين الوالدين والبنات حسب نصيب كل منهم. أما في المذاهب الفقهية السنية، تحل هذه المشكلة عن طريق تقليل جميع الحصص بشكل متناسب. (ونظرًا لتلك التعقيدات، فمن المهم ملاحظة تصميم العديد من حزم البرمجيات والآلات الحاسبة على شبكة الإنترنت لتيسير إجراء التقييم السريع للحصص الدقيقة في حالات محددة).

وهناك بعض الفوائد المحتملة لنظام الحصص المحددة التي يمكن إدراكها بسهولة مقارنة بنظم الميراث التي تعطي مزيدًا من الحرية الشرعية الظاهرية للموصي؛ فأحكام الميراث جزء لا يتجزأ من نظام الملكية في إطار الشريعة الإسلامية والتي تمنح الرجال والنساء حقوق ملكية منفصلة. وأحكام الميراث التي تضمن للمرأة في أسرة المتوفى نصيبًا محددًا خاصًا بها هي التي تدعم حقوق المرأة بشكل عام في الشريعة الإسلامية في امتلاك أرضها وثروتها الخاصة والاحتفاظ بها وإدارتها. فقد شهدت حقوق المرأة في الميراث بموجب الشريعة تحسنًا عن وضعها قبل الإسلام وسجلت تناقضًا كبيرًا مع وضع المرأة الأقل حظًا في الغرب، وذلك حتى عقود قليلة مضت. وعلى الرغم من الحواجز والقيود المفروضة على حصول المرأة على الأرض الموروثة ونصيبها الأقل بالمقارنة مع الرجل، فما زال الميراث أحد المصادر الهامة لوصول المرأة إلى الأرض. فعلى سبيل المثال، ذكر ستاوث الذي كان يدرس وضع المرأة في جميع الطبقات الاجتماعية في المجتمعات القروية في المناطق الريفية في مصر أن " الأرض المشتراة للرجال، أما الأرض الموروثة فهي للنساء" (١٩٩٠: ٤٠).

وقد تتيح الأنصبة الإجبارية إمكانية الحد من النزاعات العائلية، حيث إن سلوك الفرد لن يؤثر على أحقيته في الميراث إلا في ظروف قصوى مثل التسبب في وفاة الفقيد. ولكن من الناحية العملية، إذا حرم الشخص الذي يحق له الحصول على نصيب محدد من الميراث لأي سبب كان أو لم يستلمه بالسرعة المطلوبة، فإن هذا قد يؤجج مشاعر الاستياء ويؤدي لانهيار العلاقات الأسرية. وقد يكون ذلك صحيحًا كما ذكر من قبل إذا ما أدى تطبيق القواعد إلى وجود عجز في الحصص أو إذا ما زاد التقسيم عن ١٠٠٪ وما يترتب على ذلك من بعض التعديلات لإصلاح العجز الظاهر. ويؤكد عيساوي (Issawi 1984:31) إن فكرة العقد الذي ينقل الملكية بين الطرفين محورية في الشريعة الإسلامية، حيثي تمثل ذلك في كثير من العلاقات الاجتماعية الأخرى مثل قيام الزوج بدفع المهر للزوجة عند الزواج. وبعيدًا عن العلاقات الأسرية والمدفوعات النقدية مقابل عدم أداء بعض الطقوس الدينية أو العقائدية، يتم الحفاظ على أواصر الأسرة الكبيرة من خلال توزيع الموارد. ومع ذلك فإن نفس أحكام حصص الميراث التي تنطبق على التركة - سواء أكانت صغيرة أم كبيرة وعلى الممتلكات السكنية أو التجارية والأصول السائلة أو الاستثمارات - قد تؤدي إلى الحصص الضئيلة من الميراث.

ولتفتيت الملكية أهمية خاصة بالنسبة للأراضي الزراعية على سبيل الذكر لا الحصر؛ فقد يؤدي نظام الإرث إلى تملك العديد من الشركاء لقطعة أرض واحدة بحصص متساوية أو غير متساوية. وقد قام والين (١٩٩٤) على سبيل المثال بتحليل ١٢٦ حالة من سجلات الميراث داخل أسر مسلمة في بعض القرى الجبلية في الأردن، ووجد أن أعداد الورثة تتراوح بين شخص واحد إلى أربعين شخصًا، بمتوسط يقدر بسبعة أشخاص ونصف. وبالإضافة إلى ذلك، إذا نظرنا إلى الشريعة الإسلامية في مجملها فيما يتعلق بالميراث، نرى أنها ترسخ لمفهوم العائلة الممتدة وتعززها قانونيًا في مقابل العائلة الصغيرة القائمة على علاقة الزواج. وفي سياق أكثر حداثة، حدد بعض المعلقين ودعاة الإصلاح مصدرًا للتوتر أو التناقض بين التحول إلى الأولوية الاجتماعية للعائلة الصغيرة في العديد من المجتمعات المحلية والتأكيد على أهمية العلاقات مع العائلة الممتدة في الشريعة الإسلامية.

أحكام الميراث كجزء من منظومة أشمل للمواريث الإسلامية

تتشكل أنظمة الميراث من خلال التفاعل بين القواعد القانونية والثقافية المتنافسة والتبادلية والمتداخلة. ولا تنتقل ملكية الأرض في العديد من المجتمعات الإسلامية إلا من خلال الصيغة الإلزامية. ويعطي ستاوث (Stauth 1990:38) مثالاً عن إحدى القرى في ريف مصر حيث لا تنتقل حقوق الأرض إلا من خلال الحصص الثابتة. ولكن تلك القواعد لا تطبق غالبًا بطريقة آلية أو مجردة. فقد صيغت عدة وسائل قانونية في سياقات مختلفة لتسمح للأفراد بنقل الملكية حسب إرادتهم الخاصة. وإحدى أبرز تلك الوسائل هي "الوصايا". ولكن كما رأينا فلا يمكن التوصية إلا بثلث ممتلكات الفرد كحد أقصى من خلال هذه الطريقة. ويجب توزيع الثُلثين الباقيين وفقًا للأحكام الإلزامية. وتعتبر مثل تلك الوصايا اختيارية. وفي المذهب السني لا يجوز التوصية لأي من مستحقي الميراث حسب قواعد الميراث الإجبارية (Zaid 1986: 12). ولكن لابد من الإشارة إلى أن الشيعة يسمحون بالتوصية لمستحقي الحصص الثابتة في الميراث وفقًا لأحكام الميراث الإلزامية في ظروف معينة. وإذا أراد الفرد إعطاء نصيب لأحد الأقارب غير المسلمين، يجب أن يكون ذلك من خلال الوصية التي تسمح أيضًا بتقديم الهبات للأعمال الخيرية.

وبالنظر إلى التسلسل الزمني للوحي الإلهي من خلال الآيات القرآنية على مدى عدة سنوات، فقد انتقل النظام الإسلامي من الحرية المطلقة في وضع الوصية إلى نظام مقيد ومحدد في المقدار الذي يستطيع التصرف فيه. وكان الوحي القرآني الأول المرتبط بذلك الشرط الذي يتمثل بقوله تعالى: "كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف حقاً على المتقين"(سورة البقرة:١٨٠). وكانت تلك هي الوصايا الحرة السائدة قبل الإسلام، ولكنها استثنت النساء والأطفال طبقًا للنظام الاجتماعي السائد حينذاك. ثم جاءت الآية السابعة من سورة النساء والتي نسخت الآية السابقة في قوله تعالى: "للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون مما قل أو كثر نصيبًا مفروضًا" (سورة النساء: ٧). وبعد ذلك حدد القرآن الأنصبة (انظر على سبيل المثال الآية ١١ من سورة النساء).

لطالما كانت النظرة إلى العلاقة بين الإرث في الوصية المتروكة وأحكام الميراث على أنها جزء مكون لنظام متكامل. فالإرث من الوصية يوفر فرصة لتخطيط التركة للفرد القادر على التنبؤ بأي من حالات عدم التوافق التي قد تنشأ عند تطبيق أحكام الميراث الإسلامية في حالته الخاصة. ويستمر الجدل المتعلق بما إذا كان فرضًا على المسلم أن يضع وصية، أم هو واجب، أم مجرد أمر مستحب.

> يجب على كل إنسان أن يضع وصية لتوريث الأقارب المستبعدين من التركة مثل سلسلتي النسب الرئيستين من السلف أو النسل، سواء الأجداد أم الأحفاد، ممن ينتمون إلى قرابة العصب، ولا ينطبق ذلك على أبناء الابنة (Zaid 1986:13).

لعبت الوصية في الإسلام دورًا هامًا من ناحية توفير نصيب للأطفال المستضعفين على وجه الخصوص. وحيث إن الطفل يعتبر موجودًا بدءًا من لحظة الحمل، يتمتع الجنين داخل رحم أمه بحق الميراث بموجب الشريعة الإسلامية. ولكن الطفل غير الشرعي المرتاب في بنوته لا يرث من زوج الأم رغم أنه يرث من الأم وعائلتها (Nasir 2002: 216-17). ولا تعترف الشريعة بالتبني، ولذلك لا يتاح التوريث من خلال التبني القانوني. ولكن يربى الأطفال داخل الأسر المسلمة كأفراد من الأسرة دون وجود صلة دم بأي منهم. ومن الشائع أن يسعى

أي من "الأبوين" الذي يفكر في نقل ممتلكاته بعد الوفاة لتوفير بعض منها لهذا الطفل. ويمكن استخدام الوصية لصالح هذا الطفل "المتبنى" بطريقة غير رسمية بما يتفق والقيود القانونية لحرية الفرد في تعديل توزيع ممتلكاته بهذه الطريقة. مثل الأمر بقصر الوصية على ثلث التركة. ولذلك قد يواجه الفرد الذي يرغب في توريث طفل متبنى بعض الصعوبات في العثور على وسيلة قانونية ملائمة تمكنه من تحقيق كافة رغباته أو التزاماته الشخصية تجاه ذلك الطفل.

وقد يواجه الجد أيضًا بعض العوائق في حال رغبته في توريث حفيد يتيم. فقد يتولى أحد الأجداد رعاية أحد أحفاده الأيتام طوال فترة حياته. ولكن هذا الحفيد لا يرث الجد كقاعدة ثابتة؛ ففي الشريعة الإسلامية لا يمكن للطفل اليتيم أن يحل محل الوالد المتوفى ويأخذ نصيبه من الميراث (Khan 1989:189-201). ويشير لايش (Layish 1994) من خلال دراسته للقدس الحديثة أن الوصية تستخدم كثيرًا لتوريث الحفيد اليتيم والذي لا يستطيع الحصول على نصيب أحد والديه لغياب مثل تلك التعاليم. وتعتبر تلك الوصايا شائعة نسبيًا. وغالبًا ما تشرح من خلال "آية الميراث" في القرآن الكريم التي تحض على إعالة ذوي القربى من المحتاجين.

وبينما تمنح القريبات والزوجات حصة من الميراث. تزداد احتمالية حصول الأقارب الذكور على حصة أكبر من التركة وتمتعتهم بها. وبالتالي قد ينظر إلى النساء على أنهن في موقف أضعف بموجب أحكام الميراث. وتعني حدود نطاق الوصية الإسلامية أنها ليست بالضرورة أداة نافعة في هذا السياق. ولكن يجب النظر إلى ما يبدو لامساواة قانونية في نطاق إطار أوسع. فعادة ما يوضح الفرق في المعاملة بين الرجل والمرأة بالإشارة إلى أن أحد ملامح الشريعة الإسلامية يتمثل في أحقية الزوجة في أن يعيلها زوجها من ناحية المأوى والملبس والمأكل والرعاية الصحية (سورة المائدة: ٣٤). بينما لا تنص الشريعة الإسلامية على التزام مساوٍ من جانب الزوجة تجاه زوجها. ومن حق الزوجة أيضًا الحصول على مهر من زوجها عند الزواج. ورغم الرأي القائل بتعويض النساء عن عدم تساوي حصتها في الميراث مع الرجل من خلال مثل تلك الالتزامات المادية من جانب الأزواج تجاه زوجاتهم. تظل مشكلات تطبيق هذا النظام التعويضي وعدم المساواة الرسمية الواضحة مثارا للنقاش في العصر الحالي. ولاحقًا سوف تناقش فكرة أن الإطار التعويضي جزء رئيسي في اعتبارات تطوير استراتيجيات حقيقية لتعزيز حقوق المرأة في الملكية والحصول على الأرض. وبالتالي سيكون ما سبق مادة للبحث المفصل في الفصل القادم الذي يركز بعمق أكبر على حقوق المرأة في الملكية.

تخطيط التركة

هناك عدة أساليب قانونية أخرى يستطيع الفرد الذي يتوقع الموت استغلالها كأحد أشكال تخطيط التركة كي يتفادى القيود التي تفرضها القواعد الإجبارية للميراث. فيوجد في بعض السياقات تصميم قوي على التأكد على أن إدارة الأرض الزراعية أو العمل التجاري يجب أن تظل تحت سيطرة الذكور من أفراد العائلة. وقد يكون ذلك بسبب الميل لاعتبار النساء دخيلات على عائلاتهن وبلداتهن بعد الزواج. أو ببساطة بسبب اعتبار الرجل عرفًا وقانونًا عائل الأسرة. وقد تعترف كافة الأطراف المعنية بشرعية القواعد القانونية الإلزامية المستمدة من القرآن الكريم. ولكن بالنسبة للعديد من الأطراف الاجتماعية الفاعلة لا يعد تقسيم الأرض وفقًا لصيغة تقسيم التركة إلى حصص أمرًا معقولاً من الناحية الاقتصادية أو الاجتماعية. ومن هذا المنطلق. قد يكون من المناسب البحث عن وسائل لتجنب خضوع

تقسيم ثروة العائلة للحصص الجزئية الإلزامية مع القدرة على الاحتفاظ بالطبيعة الدينية للأحكام وصلاحيتها في الوقت ذاته.

وتعتبر أوضح تلك الوسائل لتخطيط التركة هي "الهبة" (نقل الملكية أو منحة مقدمة أثناء حياة المالك)، وفي حالات أكثر ندرة إنشاء وقف خاص. وتعترف الشريعة الإسلامية بالمعاملات التي تنقل الملكية من شخص لآخر دون سداد أي مبلغ أو مبادلة الممتلكات مع الطرف الآخر. وتسمى هذه الهبة البسيطة عقدًا في الشريعة، رغم أنه عقد ليس به عوض ودون سداد أي أموال أو ما يساويها. وقد يقدم الواهب مثل هذه المنحة أثناء حياته حتى لأحد ورثته بموجب المبادئ الإسلامية للحصص الثابتة. ويمكن أيضًا تقديم منحة دائمة أثناء حياة الواهب لأحد الأشخاص من خارج الورثة. وهكذا، توفر مثل تلك الهبات بعض الفرص لتخطيط التركة لمن يفكرون في كيفية توزيع ممتلكاتهم بعد الوفاة.

لا تتمتع مثل تلك الآليات دائمًا بالشرعية الاجتماعية الكاملة، ولكن المجتمعات الإسلامية الحديثة أعطت الفرصة لظهور ميل نحو وضع عدة أنواع من تخطيط التركة. فقد يسبب تقسيم الأراضي الزراعية، وخاصة الأرض المزروعة غير المستخدمة في الرعي، العديد من المخاوف لبعض الأشخاص. وقد بحث والين (Wahlin 1994) أنماط ملكية الأراض من عام ١٨٦٧ وحتى عام ١٩٨٠ باستخدام سجلات الأراضي المفصلة في محافظة البلقاء في ريف الأردن حيث السكان من المسلمين والمسيحيين، وقد كشفت أدلته عن ممارسة يحصل من خلالها الأبناء الأكثر نشاطًا في الزراعة على جزء أكبر من أرض أبيهم، وتطبق هذه الممارسة من خلال عدة طرق. كانت الطريقة الأبسط هي نقل ملكية حقوق الأرض أثناء حياة الأب إلى الابن الذى يختاره أو الأبناء المختارين (Wahlin 1994:74)، ولكن هذه الهبة التي تتم أثناء حياة الواهب تؤدي إلى فقدان سيطرة الواهب تمامًا وفي الحال على الممتلكات، مما يجعل هذا الأسلوب غير محبذ. وتسمح بعض المذاهب للواهب بالاحتفاظ بحق استخدام الممتلكات طوال حياته في مقابل ملكيتها (المذهب المالكي)، أو تنص على إعالة متلقي الهبة للواهب طوال حياته (المذهب الحنفي). وتناقش كارول (Carroll 2001) مجموعة كبيرة من الأنواع المختلفة لنقل الملكية القانوني أثناء حياة المالك والتي تنضوي على فوائد محدودة، باستخدام التمييز الذي تضعه الشريعة الإسلامية بين حق الانتفاع (الأرباح أو المزايا أو الاستخدام) ورأس المال (الشيء نفسه). ولكن كما أشارت، تمثل هذه الأدوات صعوبات عملية وتميل لكونها باهظة الثمن عند التطبيق، مما قد يعيق العديد من صغار مالكي الأراضي والفقراء عن تطبيقها.

ويؤثر تصنيف الأرض أيضًا على الحصول عليها، حيث تقع الأراضي المصنفة كأراضٍ تابعة للدولة أو "ميري" خارج نطاق الأحكام الإجبارية، وتخضع حقوق الانتفاع بها غالبًا لنقل الملكية أثناء حياة المالك. وتشير الدراسات (Mundy 1979, Maher 1974, Badran 1985:15) إلى أن النساء الريفيات يقعن تحت ضغط كبير نتيجة لذلك بسبب أنماط حيازة الأراضي والنقل العرفي لحقوق الانتفاع في الأراضي الميري من الأب للابن. وتوجد أدلة في اليمن والمغرب على سبيل المثال على "تعويض" النساء الريفيات عن تلك الخسائر من ناحية الوصول إلى الأرض، ويأخذ هذا التعويض شكل هبات دورية من الممتلكات بخلاف الأرض تحصل عليها المرأة و/أو التأمين الاحتياطي الذي تقدمه لها عائلتها (Badran 1985). ويتوقف الحكم عما إذا كان ذلك الدعم يعوض عن الإقصاء عن الحقوق في الأرض على وضع المرأة صاحبة العلاقة.

تعتبر الأدوات المستخدمة لتخطيط التركة محل جدل، وقد يكون هناك بعض التوترات المتعلقة باستخدامها. وتتنوع التوجهات الاجتماعية نحو ممارسات مثل الهبات الممنوحة أثناء حياة الواهب، وغالبًا ما تتحدد بمكانة المرأة في مجتمعات معينة سواء بصفة

عامة أو على المستوى الفردي. وقد لاحظ روزين (Rosen 2000) رجلاً مسنًا دخل في ترتيبات معقدة وقع من خلالها على إعطاء ممتلكاته لأبنائه في مقابل اتفاق قانوني غير رسمي يقضي بأن يحصل على فائدة محدودة طوال حياته. ويروي روزين أن بعض السكان الآخرين، في القرية محل تلك الواقعة، تضاربت آراؤهم بشأن طبيعة هذا الاتفاق وموقف الإسلام منه رغم اعتباره قانونيًا. ويرى بعض المعلقين أن هذه الآليات مجرد "حيل" "تحفظ فيها الأرض من أن تورث للنساء" (Amawi 1996:151). ويوجد في عدة سياقات عرف اجتماعي سائد بأن ملكية الأرض حكر على الذكور وأن الميراث الإجباري للمرأة يعد وسيلة لنقل الأرض من عائلتها إلى عائلة زوجها.

وهناك أمثلة عديدة مثل ذلك الذي رواه روزين لآباء استخدموا أسلوب الهبة أثناء حياتهم أو أية صورة أخرى للهبة ليتأكدوا من بقاء ملكية الأرض داخل عائلتهم. وتبقى وسائل تخطيط التركة المقبولة اجتماعيًا وسيلة لتخفيف آثار وضع المرأة القانونى غير المتساوي بالرجل فيما يتعلق بالميراث في بعض المجتمعات الإسلامية. حتى أن هذه الوسائل تستخدم بواسطة من لا ينكرون المثالية الكامنة في الأحكام التي تحدد الورثة الشرعيين ونصيب كل منهم. وتهدف وسائل تخطيط التركة إلى عدم المساس بالأحكام نفسها. وتذكر فيلارد (Feillard 1997:96) أن أحد الواعظين الذي ينحدر من عائلة من العلماء البارزين في إندونيسيا قد أوضح أن تلك العمليات جائزة قانونًا في قوله: "نظم الإسلام مسألة الميراث بصورة كاملة ... [ولكن] هناك إمكانية مشاركة الميراث أثناء حياة الوالدين. فليقوموا بذلك. ولكن بعد وفاة الشخص، فإن الله يقدم أفضل الحلول". ويتيح ذلك قبول الأحكام من ناحية المبدأ، وتكييف النتائج مع الحقائق المدركة في الوقت نفسه. وقد أوضح البحث الذي قامت به فيلارد أن معظم العائلات التي قابلتها من مختلف المجموعات والطبقات الاجتماعية قد استخدمت بعض أدوات "تخطيط التركة" ولم تخضع لأحكام الميراث الإجبارية أثناء تفكيرها في أيلولة ممتلكاتها.

وبالإضافة إلى ذلك، ففي السياق الإندونيسي لا يعتبر تخطيط التركة جائزًا من الناحية الاجتماعية فحسب، بل إنه أيضًا ملائم تمامًا. وذكرت فيلارد (Feillard 1997) أن الهبة تستخدم في إندونيسيا كوسيلة لإعطاء الفتيات "تعويضًا" عما ينظر إليه عرفًا على أنه موقف من الحرمان تحت مظلة أحكام الميراث الإسلامية الإجبارية. ويقول دوماني (Doumani 1998:7):

> بالرغم من أن أحكام الميراث الإسلامية التي تحكم نقل الملكية بعد الوفاة مفصلة بشكل كبير ومحددة بصرامة، طالما كان تطبيق تلك الأحكام في الواقع هو الملجأ الأخير للعائلات والأفراد، بل كان نقل الملكية في الغالب تصرفًا اجتماعيًا استراتيجيًا واعيًا، وليس عملية آلية أو سلبية تسير على وتيرة واحدة. ولذلك كان توزيع الممتلكات يتم أثناء حياة صاحب الممتلكات من خلال عدة وسائل مثل الزواج والهبات والمهور، والأكثر أهمية هنا هو الوقف الخاص (الذري أو الأهلي) ... لصالح نسل صاحب الوقف وأقاربه.

لذلك قد يتم التلاعب بالمبادئ القانونية لصالح النساء أو ضدهن فيما يتعلق بحقوقهن في الملكية و/أو تركيز الملكية في يدي شخص ما أو مجموعة صغيرة منتقاة داخل العائلة.

وكما أشار دوماني (١٩٩٨)، فإن إحدى الوسائل القانونية الأخرى للأفراد الذين يرغبون في التحكم في توزيع ممتلكاتهم، وبخاصة الحماية من تقسيم الملكية طبقًا لأحكام الميراث، هي إنشاء وقف أهلي، وهي آلية قانونية تسمح للمالك أو المؤسس أن يخصص حق الانتفاع أو دخل الممتلكات لاستخدام أفراد العائلة كمستفيدين وذلك حتى انقراض نسل صاحب

الوقف. وحينذاك يتحول الوقف الأهلي للأغراض الخيرية. وللوقف الأهلي عدة مزايا عن الهبة لا تقتصر على سماح المذهب الحنفي السائد لصاحب الوقف بأن يحتفظ بمنافع الممتلكات طوال حياته. وبالإضافة لذلك، عند تأسيس الوقف ليبدأ مفعوله عند وفاة صاحبه، يمكن إلغاؤه أو تغييره في أية مرحلة وحتى الوفاة.

ويظل الوقف الأهلي خاضعًا للقيود الموضوعة على الوصية الإسلامية في أنه لا يجوز أن يتجاوز ثلث ممتلكات الفرد، ولا يجوز إفادة أحد الورثة الشرعيين منه إلا بموافقة الورثة الآخرين. وفي العديد من البلدان في الشرق الأوسط وغيره، ألغي الوقف الأهلي أو وضع تحت قيود صارمة وأصبح استخدامه ذا أهمية تاريخية. وعلى الرغم من ذلك، يجب أن نذكر أنه في حالة عدم وجود مثل تلك القيود القانونية، كان يمكن للاستمرار باستخدام أسلوب الوقف الأهلي أن يكون أداة مفيدة لتخطيط التركة (Layish 1994).

ويتضح أن أحد المصادر الرئيسة لثروات النساء عبر التاريخ كانت فوائد ممتلكات الوقف (الجمع: أوقاف)، كما كانت النساء من المؤسسين النشطين للأوقاف. وعلى الرغم من ذلك، يشير بعض المعلقين إلى استخدام الوقف الأهلي كوسيلة أخرى لحرمان النساء من الميراث (Amawi:1996). وقد حلل لايش (Layish 1994) إنشاء الأوقاف في القدس الشرقية فيما بين عامي ١٩٦٧ و١٩٩٠، ففي تلك الفترة تم بناء تسعين مستوطنة جديدة كانت خمسة أسداسها أوقافًا أهلية. ويذكر ما يلي:

> [كان المؤسسون] في فئة عمرية متقدمة، حيث ينشغل الناس بأسئلة تتعلق بترك ممتلكاتهم وأحبائهم. وفي حالة المؤمنين كانوا ينشغلون بأسئلة تتعلق بوضعهم في الدار الآخرة. وكان حوالي ٣٠ بالمائة من المؤسسين من النساء....

وفيما يتعلق بتأسيس الأوقاف، وجد لايش ميلاً عامًا نحو تفضيل الذرية المباشرة، على عكس أحكام الميراث الإسلامية. وقد وجد دليلا أيضًا على التمييز ضد البنات عند نقل الممتلكات للذرية، حتى في حال كون مؤسس الوقف امرأة. وعلى الرغم من ذلك، فقد وجد لايش أيضًا حالات فضل فيها المؤسسون الزوجة عن الأبناء. وكانت سمة أخرى للأوقاف في دراسة لايش (١٩٩٤) هي تكرار حالات تخصيص التركة للأحفاد وأحيانا الحفيدات اليتامى داخل خط الذرية من الذكور.

وقد ذكر بهاء الدين (١٩٩٩) أنه حينما كان يعمل في إدارة الشؤون القانونية في أحد البنوك في مصر واجه الكثير من العملاء ذوي الثروة الكبيرة والذين لم يستطيعوا أن يقدموا ضمانًا إضافيًا للقروض. ولم يكن ذلك لافتقارهم إلى الأصول، ولكن ببساطة لافتقارهم للوثائق التي تثبت ملكيتهم لتلك الأصول، وبخاصة الأراضي. ويذكر بهاء الدين (Bahaa El-din 1999) أن مصر لديها إطار عمل مؤسسي كفؤ وناضج إلى حد كبير للتعامل مع نقل ملكية الأراضي وتسجيلها، ولكن العديد من الأصول تظل خارج نظام التسجيل الرسمي. وهو يذكر سببين لذلك البعد عن عمليات التسجيل، أولهما معدلات الضرائب والرسوم العالية المرتبطة بعملية التسجيل والتي تعوق العديد من الأفراد، وثانياً وهو الأهم فيما يتعلق بالقضية المطروحة هنا، أنه "بالنظر للأحكام الصارمة التي تحكم توزيع تركة شخص متوفى في القانون المصري - والتي تعود أصولها للشريعة - عادة ما يجرى التوزيع بصورة غير رسمية ويبقى غير مسجل لتفادي تلك الأحكام الصارمة" (Bahaa El-din 1999:212-13). ويذكر بعد ذلك وجود بُعدٍ لعدم التسجيل يتعلق بالمرأة؛ فحتى النصيب الأقل الذي تحظى به المرأة طبقًا لأحكام الميراث "مرفوض ومتجنب". ويشير إلى أنه في حالات عديدة لا يتم إخطار السلطات المعنية في حالة وفاة المالك الأصلي للأرض أو في حالة توزيع تركته. ولذلك توزع ملكية الأرض خارج النطاق الرسمي كي يمنع تقسيمها، ولكن مع التأثير الضار لعدم إمكانية استخدامها كضمان إضافي للحصول على قرض رسمي.

تسويات ما بعد الميراث

وبالإضافة إلى الاستراتيجيات القانونية المستخدمة أثناء حياة الفرد للتحكم في انتقال ملكية أملاكه، توجد وسائل أخرى يمكن من خلالها التحايل على تطبيق قوانين المواريث الإجبارية بعد تحديد أنصبة الميراث. وفي عملية تعرف باسم الدمج، تقسم التركة إلى أنصبة صغيرة تليها مجموعة من عمليات البيع والمبادلة لتقليل عدد الشركاء. فعلى سبيل المثال، يمكن لابنة المتوفى أن تتبادل نصيبها في الأرض مع شقيقها مقابل المال. وقد يعطيها شقيقها المال فعلاً، ما يجعل العملية بيعًا قانونيًا حقيقيًا، أو قد يكون مجرد "بيع صوري". وهذا النوع الأخير من المبادلات "الرمزية" يرتبط ارتباطًا وثيقًا بطريقة أخرى للتحايل على تطبيق قوانين المواريث الإلزامية، وهي تخلي الشخص طواعية عن حقوقه في الإرث.

وغالبًا ما تلجأ النساء إلى مبادلة حقوقهن في الأرض بأملاك منقولة أو أموال أو ذهب، كما أن النساء هن اللاتي يتخلين عن حصصهن الصغيرة وخصوصًا في الأراضي. ويقول عماوي (Amawi 1996:157): "يجب على المرء أن ينتبه دائمًا للفرق بين القانون والعرف عند التعامل مع المرأة في الإسلام، فغالبًا ما يمنحهن الإسلام حقوقًا ولكن الأعراف الاجتماعية تحرمهن منها". كما أكد موندي (Mundy 1979:161) أن "الأعراف المحلية المشار إليها... يتم وصفها غالبًا بملاحظة أثرها في "حرمان النساء من الميراث". ويطلق المعلقون بالتأكيد تعليقات مشابهة بصفة مستمرة في العديد من السياقات المختلفة، ولكن مع بعض التوضيحات.

ففي الكويت، غالبًا ما تتبع قوانين الميراث التقاليد وليس الشريعة الإسلامية، وخصوصًا بالنسبة للنساء اللاتي تزوجن في سن صغيرة. وغالبًا ما يترك الآباء ممتلكاتهم... للأبناء الذكور فقط... وفي فلسطين - عندما يقل عدد الورثة المتنافسين أو ينعدم - تزيد فرصة النساء في الحصول على نصيبهن من الإرث. وتكون فرصة البنات اللاتي ليس لهن أخ والأرامل اللاتي لم تنجبن أبناء أفضل في الحصول على نصيبهن في الميراث. أما النساء السعوديات، فهن يحصلن على حقهن في الميراث طبقًا للأحكام القرآنية، ولكن القليل منهن هن من يتمكنّ من التصرف في ممتلكاتهن (An-Naim 2002:103).

ولا شك في أن تطبيق الأحكام الشرعية في قوانين المواريث الإسلامية سوف يؤدي إلى توزيع الملكية على عدد كبير من الأشخاص. وعند وفاة أحد الشركاء في ملكية مشتركة، يعاد تقسيم نصيبه. وتدريجيًا، تقسم الملكية بشكل أكبر ويصبح من الصعب إدارة الممتلكات بطريقة ترضي جميع الشركاء، ويمثل هذا التقسيم مشكلة خصوصًا فيما يتعلق بالأرض. ففي حالة الأراضي الزراعية، توجد مخاوف من وقوع الأرض في أيدي الغرباء، وخصوصًا عندما تحاول امرأة ممن تزوجن من رجال من خارج العائلة المطالبة بحقها في الميراث. وينص العرف المتبع في مثل هذه الحالة على الدخول في مفاوضات مع هؤلاء الأشخاص يتم بعدها تعويضهم - أو على الأقل هذا ما يبدو - بالمال أو بأي شيء آخر، مقابل نقل الملكية لفرد آخر في العائلة (Charrad 2001:44-5).

فعلى سبيل المثال، أوضح والين (Wahlin 1994:69) طبقًا لدراسة أردنية قام بها أنه في المجتمع الريفي الزراعي "غالبًا ما يتلو حصر الإرث عمليات بيع ومبادلة لتوحيد الملكية؛ أي تقليل عدد الملاك المشتركين". ويقول إن المرأة يمكنها استبدال أية أملاك أخرى بالأرض أو توقيع عقد لبيع حقوقها في الأرض مقابل مبلغ ضئيل من المال. وفي بعض الحالات قد يتم دفع المقابل، وفي أحيان أخرى يكون مجرد إجراء شكلي لإضفاء الشرعية على المعاملة القانونية، والتي هي في الحقيقة عبارة عن مجرد تبادل صوري مع أقاربها الذكور، وخصوصًا

أشقاؤها. كما توصل والين في دراسته إلى أن نزعة الأشقاء الذكور لشراء أنصبة شقيقاتهم انتشرت بين المسيحيين أيضًا بنفس القدر الذي تنتشر فيه بين المسلمين. ولا شك أن هذا دليل على أنه في المناطق الزراعية حيث يجب اتخاذ القرارات بشأن الزراعة وهناك حاجة للعمل الشاق، يفضل عدم تقسيم الملكية إلى أجزاء صغيرة. ويقول إنه بالرغم من وجود النساء في سجلات ملكية الأراضي الرسمية، فإنهن يمتلكن أقل من ٥٪ من الأراضي.

وقد اكتشف مورز (Moors 1995) أن النساء في العائلات الأكثر ثراءً في نابلس بفلسطين واللاتي يعمل أقاربهن من الرجال في التجارة أو مطاحن الدقيق أو صناعة الصابون أو تأجير المنازل والمحلات كنّ أكثر عرضة لبيع نصيبهن في تركات آبائهن في عملية دمج للملكية. وتضمن عملية الدمج أن تظل إدارة الإنتاج والتجارة والممتلكات الإنتاجية في أيدي الرجال، ولكن بعض النساء يستلمن نصيبهن من الدخل أو رأس المال، حتى ولو كان عليهن الانتظار، وغالبًا لم يستلمن المقابل بالكامل. وطبقًا لمور (١٩٩٥: ٦٦)، "ففي العائلات التي تضم فتيات، حتى وإن كنّ متزوجات، يؤدي إعطاؤهن نصيبًا من تركة والدهن إلى تحسين وضع العائلة بشكل عام".

وبالإضافة إلى عمليات الدمج، توجد عادة منتشرة تسمى التنازل، والتي يتنازل بموجبها الشخص - وخاصة المرأة - عن حقه في الميراث بعد التأكد قانونًا من كونه يتمتع بالأهلية وفي كامل قواه العقلية (Al-Mahmassani 2003). وبالرغم من أن قوانين المواريث الإسلامية لا تضع في حسبانها رفض المستفيدين لنصيبهم في الميراث، فقد دخل هذا الأمر تدريجيًا في نظام الشريعة، وقد يتلخص الوضع بذلك في فرض الله للأحكام وتأثر البشر بالأعراف، حيث تؤثر أحيانًا الاعتبارات العملية والاجتماعية والاقتصادية على الأحكام الشرعية، على الرغم من أنها لا تصبح سارية إلا بعد تنفيذ أحكام الشريعة.

ويهتم المدافعون عن حقوق المرأة بقضية إرغام النساء على التنازل عن حقوقهن المحدودة في الملكية، ومعهم حق في ذلك، ولكن الحقيقة أكثر تعقيدًا من ذلك بكثير. فقد يكون الأمر اختيارًا بين استمداد القوة من خلال الملكية أو من خلال مزيد من الدعم العائلي. وقد يحدث التنازل الاختياري عن الميراث لعدد من الأسباب المتشابكة التي تتعلق بشكل كبير بالسياسات العائلية أو العادات. وعندما تتخلى النساء عن حقهن في الميراث، سواء بشكل جزئي أو كلي، قد يكون ذلك لاعتمادهن على أحد أفراد العائلة الأكثر قوة، وخصوصًا الأخ، أو قد يتم ذلك كجزء من صفقة أو مفاوضات داخل نطاق العائلة. فعلى سبيل المثال، تؤكد آجروال (Agarwal 1994: 260-2) أن النساء في معظم أنحاء جنوب آسيا - سواء من المسلمات أو الهندوسيات - يولين اهتمامًا كبيرًا للعلاقات القوية مع أشقائهن، ويقلن: "إذا أخذت نصيبي من الميراث، فسوف ينسى إخوتي أن لهم أختًا. أما إذا تنازلت عنه لهم، فسوف يقفون بجانبي ويساعدونني عندما أحتاجهم" (Hartmann and Boyce 1983: 92-3, quoted in Agarwal 1994: 249).

وفي هذه الحالات، تشتد حاجة المرأة لعلاقات الدعم والحماية العائلية، وخصوصًا في حالة الترمل. فعلى سبيل المثال، عندما تحاول الأرملة الحصول إلى حقها الشرعي في الميراث وتقوم برفع دعوى على أقارب زوجها المتوفى للحصول على نصيبها من الميراث، قد يكون من المهم وجود شقيقها كي يمثلها في أي مجلس نزاع رسمي أو غير رسمي قد لا تتمكن هي من دخوله. وفي جنوب آسيا، ترتبط هذه الحاجات والعلاقات أيضًا بحق المرأة في دخول بيت العائلة (أو بيت شقيقها) الذي يعتبر صمام أمان في أوقات المحن الاقتصادية والاجتماعية والمادية، حيث يعتبر بيت العائلة المكان الوحيد الذي تحصل فيه المرأة على الراحة من أعباء الحياة اليومية، وخصوصًا عندما تتزوج رجلاً من خارج البلدة. وتقول آجروال (Agarwal 1994)

أيضًا أنه في بنجلاديش - حيث تعتبر القدرة على دخول بيت العائلة حقًا طبيعيًا - يرى بعض العلماء أن تنازل المرأة عن نصيبها من الأراضي في الميراث يعتبر "الثمن" غير الرسمي للاحتفاظ بهذا الحق.

إن التنازل عن الحق في الميراث يحافظ على صلة المرأة بأقاربها. ولكن قبول التعويض في مقابل التنازل عن قطعة من الأرض لا يحافظ على تلك الصلة. ويقص علينا مورز (Moors 1995:55) قصة امرأة فلسطينية أرغمها زوجها على المطالبة بنصيبها في الميراث من أرض والدها. ولكن أشقاءها قاموا بإعطائها نقودًا بدلاً من الأرض. أما شقيقتها التي تنازلت عن نصيبها في الأرض فقد احتفظت بعلاقة طيبة مع أشقائها. واستمروا بتقديم الهدايا لها في الأعياد. ولكن الأخرى انقطعت علاقتها بأشقائها وخسرت حبهم. مما أدى إلى إصابتها بمرض لم تشف منه. ويستنتج مورز (Moors 1995: 55) من المناقشات مع النساء الفلسطينيات حول موضوع الملكية أن "التنازل عن الحق في الميراث شيء جوهري في علاقة الأخ بأخته". وبالرغم من أن الأعراف الثقافية تسمح للمرأة بمطالبة أخيها بتقديم الدعم والحماية لها في مراحل حياتها الصعبة. يلاحظ كبير (١٩٨٥: ٨٨) أن الواقع يؤكد أن هذا الأمر يتحقق بسهولة أكبر في حالة تنازل المرأة عن ميراثها. ويؤكد مورز (١٩٩٥) حتمية تفكك صلات القرابة في المجتمع الفلسطيني في حالة عدم تنازل المرأة عن حقها لأشقائها. كما يوضح جونسون في تحليله للمجتمع الفلسطيني المعاصر (٢٠٠٤: ١٥٠) "انتشار ظاهرة تنازل النساء عن نصيبهن في الميراث للحصول على الحماية الاجتماعية المزعومة من أشقائهن أو أبنائهن أو أقاربهن من الذكور". ويوضح لايش (Layish 1997: 355) أيضًا فيما يتعلق بفلسطين أن التنازل قد يتم "عند الإرث أو بعده. وأحيانًا بعد تسجيل الممتلكات بأسمائهن في سجل الأراضي".

وفي المفاوضات الجلية والخفية. يجب وضع المفاهيم الثقافية في الاعتبار من حيث ما إذا كان أحد التصرفات "مخزيًا" (Moors 1995). حيث يعتبر رفع قضية على الأخ تصرفا مغايرالصورة "الأخت البارة" ويجلب النقد من المجتمع. وفي بعض الحالات. قد تتطلب نظرية الحجب أن يقوم أحد الأقارب من الذكور بالتدخل في علاقات المرأة الاجتماعية خارج نطاق العائلة. مما يؤكد الحاجة لتعزيز الصلات العاطفية مع الأخ أو أحد الأقارب من الذكور. وبالإضافة إلى هذه الضغوط الاجتماعية قد تتعرض المرأة أحيانا. لضغط مباشر أكبر وهو يتضمن التهديدات بالعنف من بعض الإخوة والأقارب الذكور كي تتنازل المرأة عن نصيبها في الميراث. وفي أقصى صور هذا الضغط. قد يصل العنف إلى درجة العنف الجسدي أو حتى القتل. ويوضح سنبل (Sonbol 2003:190) أنه يوجد اعتقاد منتشر في الأردن مفاده أن "الممتلكات والميراث هما أساس العديد من جرائم الشرف". وأن "التخلص من الأخت (كما هو الحال في العديد من هذه الجرائم) يصبح وسيلة للتخلص من عقبة في طريق حصول الأخ على الميراث."

ويقول مورز (Moors 1995): في فلسطين يقل احتمال تنازل المرأة عن نصيبها في ميراث والدتها عن تنازلها عن نصيبها في ميراث والدها. وفي نابلس. يعني هذا أيضًا أن ممتلكات المرأة غالبًا ما تكون عبارة عن ذهب وليست أراض. وقد تتخلى المرأة عن نصيبها من الميراث في أرض والدها من أجل أشقائها. ولكنها غالبًا ما تفوز بميراث والدتها الذي يتكون من المجوهرات الذهبية مثل الأساور. وعندما لا يكون للمرأة أشقاء. يزيد احتمال مطالبتها بنصيبها في ميراث والدها. بما في ذلك الأرض. عما إذا كان لها أخ أو أكثر. ويبدو أن علاقة الأخ بأخته علاقة جوهرية تحاول النساء المحافظة عليها عن طريق التنازل عن الميراث. بينما الضغوط الثقافية والاجتماعية ليست بنفس القدر من الأهمية في حالة رفع دعوى خارج هذه العلاقة الرئيسية. ويوضح مورز (Moors 1995) أن الأرامل الفلسطينيات غالبًا ما يتنازلن عن

نصيبهن في ميراث الزوج لأبنائهن. وإذا كان الأبناء صغارًا، يضمن تنازل الأرملة عن ميراثها أن تظل التركة غير مقسمة لفترة طويلة، مما يمنحها حرية التحكم اليومية في ممتلكات زوجها، كما يعمل ذلك على تعزيز الجانب الأخلاقي والعاطفي للأبناء لدى بلوغهم. وعلى الرغم من ذلك، هناك القليل من الفوائد المشابهة - إن وجدت - فيما يتعلق بتعديل توازنات القوى في العائلة بالنسبة للأرملة التي ليس لديها أطفال أو التي لديها بنات فقط، وذلك لتبرير التنازل الاختياري عن نصيبها في الميراث.

الإصلاحات القانونية في نظم المواريث

أدت الإصلاحات القانونية إلى علمنة النظم القانونية في معظم الدول المسلمة، بينما ظل قانون الأحوال الشخصية الذي يتضمن أحكام الميراث والوقف داخل نطاق الشريعة، ولكن كانت هناك محاولات عديدة لتنظيم أحكام الشريعة بما في ذلك أحكام المواريث. وقد صيغت قوانين الأحوال الشخصية في أوقات مختلفة وفي ظروف سياسية مختلفة. وبالرغم من أن أحد القوانين قد يصاغ على غرار قانون آخر، توجد بعض الفروق بينها، ويجب عدم النظر إليها بنظرة عامة موحدة. ولكن تقتصر الإصلاحات القانونية المتعلقة بالمواريث داخل إطار تنظيم قوانين الشريعة في بعض البلدان الإسلامية على الاهتمام بموقف الأبناء والأحفاد بالتبني. وعلى الرغم من ذلك، يدور جدال عنيف في بعض البلدان حول احتمالية طرح المزيد من التعديلات في قوانين المواريث وقوانين الأسرة. وأحد أشهر هذه النزاعات هي تلك الدائرة بين المدافعين عن حقوق المرأة من جهة والمتمسكين بالشريعة بشكل مطلق.

وقد أدت بعض هذه التشريعات إلى تغييرات جذرية في قوانين الأسرة وأحوال المرأة من ناحية البعد عن قوانين الشريعة، وخصوصًا في قانون الأحوال الشخصية التونسي، الذي يعود للخمسينات، والمدونة الجديدة في المغرب التي صدرت في أوائل عام ٢٠٠٤. وعلى الرغم من ذلك، فإن التغييرات فيما يتعلق بالمواريث قليلة جدًا، حيث يقل التدخل في القوانين الإلزامية، وما زالت الفتيات يحصلن فقط على نصف ميراث أشقائهن من تركة الوالد، وهو ما يشكل قضية مقلقة بالنسبة لبعض منظمات المرأة. وحتى في تونس، ما زالت النساء يحصلن على نصيب أقل من أشقائهن بالرغم من قوة موقف المرأة مقابل الأقارب من الذكور الأبعد صلة (Charrad 2001).

ومن أمثلة التغيير في قوانين المواريث التي اعتمدت على الآية القرآنية التي تختص بالمواريث والممارسات الاجتماعية التوريث الإجباري للأحفاد اليتامى، وذلك بالرغم من أن هذا القانون ما زال خاضعًا للجدل الفقهي. ويستمد نمط الإصلاحات القانونية في العديد من البلدان من قانون المواريث المصري لعام ١٩٤٦، والذي يتيح عمل وصية إلزامية لممتلكات الأجداد. وهذه الوصية الإلزامية في صالح الأحفاد الذين توفي أحد والديهم، وتبلغ نسبتها نفس نسبة نصيب الوالد المتوفى في التركة بحد أقصى الثلث. وقد وضعت هذه الوصية بحيث تلائم تركيب العائلة الصغيرة، مما يقلل من الحاجة للجوء إلى الهبات أو لوضع وصية للتحايل على كون الحفيد اليتيم لا يحل محل الوالد المتوفى في الميراث طبقًا لأحكام الشريعة الإسلامية. وهذا التوريث الإجباري فكرة مستحدثة طبقت في العديد من البلدان ومنها تونس والمغرب وسوريا (١٩٥٣) والكويت (١٩٧١) والأردن (١٩٧٦) والعراق (١٩٧٩) والجزائر (١٩٨٤) وإندونيسيا (١٩٩١).

وفي تونس، تمت زيادة حقوق الأزواج بحيث يتمكنون من أخذ جزء من الفائض بعد توزيع الميراث مع أقارب المتوفى الآخرين طبقًا لقوانين توزيع الأسهم (Charrad 2001:228-9).

كما طبق هذا التعديل أيضًا في قانون الأسرة الجزائري المحافظ. وفي تغيير أكثر تأثيرا وتفردًا، تم تقييد حقوق ذوي القرابة البعيدة في الميراث في قانون الأحوال الشخصية التونسي، مما زاد من نصيب أبناء المتوفى. فعلى سبيل المثال، عندما لا يكون للمتوفى ابن أو زوج أو والد على قيد الحياة، ويتوفى عن بنت واحدة فقط، تؤول إليها نصف التركة ويقسم الباقي بين العصبة (أقرب الأقارب من الذكور)، وهم أشقاء المتوفى وأعمامه وأبناء عمومته أو الأقارب من الذكور الأبعد صلة. وقد عُدلت القوانين في تونس بحيث تحد من حقوق العائلة الكبيرة وتزيد من حقوق العائلة الصغيرة. كما يعترف القانون التونسي أيضًا بظاهرة التبني والأطفال المتبنين، وعلى الرغم من أن الأحكام المجمعة للشريعة الإسلامية في إندونيسيا لا تعترف بالتبني بشكل مباشر، يشمل التوريث الإجباري الأبناء بالتبني أيضًا. وكلا الأمرين يعتبر تغييرًا هام الدلالة، وذلك لأن الشريعة الإسلامية لا تعترف بنظام التبني بمفهومه في العديد من البلدان الأخرى.

وقد صادقت العديد من الدول المسلمة على اتفاقية الأمم المتحدة للقضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة التي عقدت عام ١٩٧٩ بالرغم من وجود بعض التحفظات عليها. ففي ظاهر الأمر، تؤدي التفرقة في المعاملة على أساس الجنس في توزيع حصص الميراث إلى انتهاك حقوق الإنسان العالمية. وقد دعت العديد من المنظمات غير الحكومية والشخصيات الليبرالية في الدول المسلمة إلى المساواة في حقوق الميراث. وفي حوار مشهور لها أجري عام ٢٠٠١، قالت الناشطة النسائية الشهيرة د. نوال السعداوي:

علينا إعادة النظر في قوانين المواريث، ففي ٣٠ ٪ من العائلات المصرية تعمل الأم وتنفق على الأسرة بينما الأب عاطل عن العمل. فإذا كانت الأم هي عائل الأسرة، لم ترث النصف فقط؟

ولكن نوال السعداوي أصبحت أول امرأة في تاريخ مصر تهدَّد بالتفريق بينها وبين زوجها بتهمة الردة لتبنيها مثل هذه الأفكار. وبعد هذا الحوار بفترة وجيزة، كتب مفتي الجمهورية د. نصر فريد واصل لجريدة الميدان مستنكرًا تعليقات نوال السعداوي واصفًا إياها بالهرطقة، ومعتبرًا أنها ليست في عداد المسلمين.

إن قوانين المواريث الإسلامية موضوع معقد وحساس؛ ففي عام ٢٠٠٠ اعترضت المسلمات في كينيا على مشروع قانون مقترح للحقوق المدنية لمساواة الأبناء بالبنات في الميراث، وذلك على أساس أن هذا التغيير يخالف الشريعة الإسلامية (An-Naim 2002: 50). وقد أوضحت دراسة أجريت حديثًا في المغرب أنه بالرغم من أن النساء بشكل عام يدافعن عن حقوقهن في "الحصول على ممتلكاتهن وإدارتها بشكل مستقل"، فإنه عندما يتعلق الأمر بالميراث، أكد المشاركون في الدراسة أن "المساواة" ليست أهم ما في الأمر، ولكنها يجب أن تخضع لأحكام الدين الإسلامي (Katulis 2004:17). وقد نظر أحد المشاركين في الدراسة للأمر على أنه الملكية في مقابل الدين، لذلك فقد قال: "لا يجب علينا تغيير قوانين الميراث بحيث تحصل النساء على نصيب مساوٍ للرجال. فإذا قمنا بذلك فإننا نغير الدين والعقيدة، وهو ما لا يجب أن يحدث" (Katulis 2004:18). ووجه الاعتراض على ذلك هو أنه ما قضاه الله في المواريث لا يمكن تغييره. ويرى العديد من المدافعين عن حقوق المرأة من وجهة النظر الإسلامية من أمثال ودود وحسن وبارلاسْ (Hassan 1982) and (Barlas 2002), (Wadud 1999) أن المرأة يتم تعويضها عن طريق مصادر أخرى للدعم، سواء مادية أو عينية.

وعلى الرغم من ذلك، فإن تنازل النساء عن الميراث في العديد من الدول المسلمة لا علاقة له بالإسلام، فهو مجرد عادة اجتماعية ثقافية تتطلب الفحص الدقيق. والمفارقة أنه بالرغم من أن حصول المرأة على نصف حصة الرجل من الميراث يبرره أن الزوج مكلف بالإنفاق عليها، إلا أنها تتنازل عن هذه الحصة بحجة احتياجها لدعم أشقائها (Chaudhry 1997:544).

ويوحي ذلك بأنه بعيدًا عن حجم حصص الميراث، تختلف نوعية حقوق الميراث من ناحية التعبير عنها والمطالبة بها عمليًا. لذلك لا يمكن فهم حصول المرأة على حقوقها في الميراث نظريًا، بل لا بد من فهمها في ضوء العلاقات بين العرف والجنس وصلة القرابة والممتلكات (Moors 2000). ولذلك، يجب أن يأتي أي تغيير من داخل المجتمعات المعنية بالتغيير.

وفي الإطار الإسلامي، تعتبر قوانين المواريث الإجبارية مجرد جزء من نظام المواريث الذي يمكنه إما تنمية حقوق الملكية الكاملة أو إنكارها. وتعقد آجروال (Agarwal 1994:282-4) مقارنة شيقة بين باكستان وبنجلاديش، ففي كليهما تحكم الشريعة قوانين المواريث بشكل رسمي. ولكنها توضح أن عددًا من الباحثين اكتشفوا أن الفلاحات في بنجلاديش، وخصوصًا الفقيرات منهن، يطالبون بشكل متزايد بنصيبهن من الميراث، ولكن مثل هذا الأمر لا يحدث في باكستان. وتوصلت إلى أن ندرة الأراضي والموارد في بنجلاديش، بالإضافة إلى التدهور في شبكات الدعم التقليدية، قد تفسر رغبة النساء في الإعلان عن مطالبهن، بينما لا توجد مثل هذه العوامل المحفزة في المناطق الزراعية المزدهرة في باكستان. لذلك، يتوقف الدافع على مجموعة من العوامل الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية.

وفي فلسطين، وجد مورز (Moors 1995) أن احتمالية حصول النساء على ميراثهن تعتمد على الطبقة الاجتماعية التي ينتمون إليها ومنزلتهن وعلاقاتهن العائلية، حيث يزيد احتمال أن ترث سيدة ثرية تسكن في الحضر ويرغب أشقاؤها في اكتساب المزيد من الوجاهة الاجتماعية عن طريق إعطاء شقيقاتهم النصيب المخصص لهن في الميراث عن أن يحدث ذلك لسيدة فقيرة أو تعيش في بيئة ريفية. ولكن أعلى نسبة من السيدات اللائي حصلن على نصيبهن في الميراث ينتمين لعائلات ذات مستوى متقدم في التعليم، وخصوصًا التعليم الديني، وكان آباؤهن يحتلون مناصب مهمة في السلطة الدينية. ويشير ذلك إلى أن هذا المجال، وخصوصًا فيما يتعلق بالتنازل، يمكن أن يسهم فيه عامل التوعية والتثقيف على تمكين المرأة. ويعني الإدراك المنتشر للأحكام الإلزامية والاعتزاز بها أن التعليم والتوعية يمكنهما زيادة فرصة المرأة في الحصول على حقها في الميراث، ولكن في الوقت نفسه يجب أن تأخذ أي إستراتيجية لتمكين المرأة بعين الاعتبار أن مطالبة المرأة بنصيبها في الميراث لا يعطي أية مؤشرات عن قوة مركزها أو ضعفه في العائلة أو حتى في المجتمع.

خاتمة

لا يجب إغفال قوانين الميراث عند تطوير استراتيجيات التوريث الموضوعة لتحسين ضمان الحيازة والقضاء على الفقر في المجتمعات الإسلامية، وخصوصًا تلك التي تتعلق بالمرأة؛ فالميراث هو أحد العوامل الرئيسة في الحصول على الأراضي، وتبدو المعلومات العامة المتعلقة بالمواريث راسخة في أذهان المجتمعات الإسلامية، ولكن ليس بالضرورة أن تكون الحقوق معروفة بالضبط، وبالتالي فهي لا توضَّح أو تناقش بشكل كافٍ. ويرجع هذا إلى عدة عوامل، أولها: إدراك مدى تعقيد هذه القوانين؛ وهو ما تتعمد السلطات تأكيده. وثانيًا: الأمية المنتشرة، خاصة بين النساء المسلمات في بعض المجتمعات. وثالثًا: تهميش فئات بعينها في العائلات والمجتمعات. وعلى الرغم من ذلك، من المهم نشر المعرفة بأحكام المواريث الإسلامية. وعند تطبيق تلك الأحكام نصاً وروحاً تصبح نقطة بداية قوية للنساء وأفراد العائلة الآخرين في المطالبة بحقوقهم كاملة. وعندما لا تطبق هذه الأحكام أو يتم التحايل عليها، تصبح الأحكام التقليدية للفرائض مرجعًا يمكن بدء النقاش والجدال منه. وفي العديد من السياقات السياسية والاجتماعية يعتبر تنفيذ أحكام الميراث في الشريعة الإسلامية هدفًا

قابلاً للتحقيق، مما يضع الأساس لزيادة حقوق تملك الأراضي للأفراد الأضعف في المجتمع. وعلى الرغم من ذلك، لا يعتمد الميراث على القوانين الرسمية فقط. فهي مجرد جزء من الصورة.

تعتبر قوانين المواريث تشريعًا إلهيًا بالكامل لا مجال فيه للتعويض بوسائل أخرى، ولكن نقل الملكية عن طريق التوريث لا يمكن النظر إليه بمعزل عن غيره. فقد نشأت التقنيات القانونية، وخصوصًا الهبة والوقف الأهلي، لمساعدة الأفراد على تحديد وسيلة انتقال الملكية بطريقة تفي بالحاجات الاجتماعية مثل تجنب تقسيم الأرض الزراعية والمشروعات العائلية. ولكن تطبيق هذه التقنيات له بعد يتعلق بالجنس، ففي بعض المجتمعات يعتبر نقل الملكية في حياة المورث وسيلة لتعديل التحيز ضد المرأة في أحكام الميراث، ولكن في مواقف أخرى يستخدم لمنع انتقال ممتلكات العائلة خارج سيطرة الرجال أو إلى "الغرباء". ووضعًا في الاعتبار النزعة الطبيعية نحو دمج ممتلكات العائلة وانتقالها بسلاسة عبر الأجيال، فإن الممتلكات غالبًا ما تظل في أيدي الرجال، وخصوصًا الأراضي الزراعية أو المشروعات العائلية. ويعبر ذلك عن عرف اجتماعي مفاده أن الرجال بوصفهم المنتجين هم من يجب عليهم إدارة المشروعات والأراضي والتحكم فيها. وحيث تساعد هذه التقنيات "القانونية" على تحقيق نتائج تقدمية شاملة، يجب تيسير الجهود المبذولة لتعزيز شرعيتها الاجتماعية.

وتوجد أيضا ضغوط شديدة على النساء، سواء ضغوط عاطفية أو من حيث مفاهيم الشرف والعار أو الحاجة المادية. وتؤثر هذه الضغوط على موقفهن من المطالبة بحقوقهن في الميراث أو موافقتهن على بيع حصصهن، سواء لقاء مقابل مادي أو بشكل صوري، أو التنازل عنها. وهذه المبادئ ليست إسلامية، ولكنها عادات اجتماعية واقتصادية وثقافية يجب اختبار مدى جدواها وشرعيتها في ضوء الأسس العائلية والاجتماعية المتطورة. ولذلك يجب توضيح تفاصيل قانون المواريث في أي سياق، بما في ذلك التقنيات القانونية المسيطرة على تخطيط التركة، وأهداف استخدام هذه التقنيات، والمعاني الاجتماعية المتعلقة باستخدام طرق تخطيط التركة. وعلى نحو مماثل، يجب أيضًا استيضاح عملية دمج الممتلكات الموروثة والتنازل عنها. وفيما يتعلق باستحقاق الأنصبة والآثار المترتبة على تخطيط التركة ودمج الممتلكات والتنازل عن النصيب في الميراث، يجب إعطاء الفرصة لكافة الأطراف المعنية لمناقشة الآثار المترتبة على قراراتهم والتعامل معها.

وحيث إن قوانين المواريث الإسلامية ترتبط بالهوية الإسلامية والتركيبات الاجتماعية والخوف من العلمنة بوصفها خطرًا يهدد الإسلام، توجد مقاومة شديدة - حتى بين النساء أنفسهن - ضد كل محاولة للتدخل في هذا الأمر، إلا إذا كان تدخلاً محدودًا من الدولة. ويجب أن تأتي الإصلاحات التي تهدف إلى تحقيق مبادئ المساواة في التوزيع في الشريعة الإسلامية من داخل المجتمع، كما يجب أن تتفق مع الأطر الإسلامية. وتبدو الخصائص الأساسية لأحكام الميراث واضحة ومحددة المعالم، وخصوصًا عندما تكون قطعية وليست قابلة للتعديل، ولكن أي مجموعة من المبادئ الإسلامية قابلة لإعادة التفسير والتطبيق في ضوء مقاصد الشريعة. وبالرغم من أن التجارب في مجال أحكام الميراث الإسلامية محدودة، تشير العودة إلى المبادئ الأولى والتطور المستمر في هذه المبادئ إلى أن العديد من الممارسات المتعلقة بالميراث قد تخضع للاجتهاد في المستقبل القريب، مما يؤدي إلى صور جديدة من التفسير. وهذا الأمر صحيح لأن المواريث تصنف تحت فئة المعاملات، وهي أكثر قابلية للتعديل من الأمور التي تدخل في نطاق العبادات حيث يقل مجال الاجتهاد.

لذلك، لا تعتبر أحكام الميراث على هامش المناقشات حول زيادة حقوق الوصول للأرض، ويجب النظر إليها باعتبارها جزءًا من نظم المواريث للطرق الشرعية لتخطيط التركة. وعلى الرغم من ذلك، يحذر بعض المعلقين من الاهتمام الزائد بموضوع الميراث، وخصوصًا فيما

يتعلق بالنساء، حيث يؤكدون أن هذا الاهتمام يجب أن يولى للوسائل الأخرى للحصول على الملكية. كما يجب النظر لأحكام الميراث في الإطار العريض للعلاقات المتعددة المتشابكة بين نظم الملكية؛ فالمواريث - وإن كانت مهمة - لا تمثل سوى نقطة واحدة في دورة الملكية. وكما سيتضح في الفصل التالي، يمكن اعتبار الطرق الأخرى للوصول إلى الممتلكات - مثل الإعالة أو الانتفاع بالوقف أو بالهبات - تعويضًا عن قلة نصيب المرأة من الميراث. فعلى سبيل المثال، قد يعتبر المهر ذا أهمية في حياة بعض النساء تعادل أهمية الميراث. وباختصار، يجب النظر لحقوق المرأة في الملكية ضمن الإطار الإسلامي بشكل كلي.

٦

المرأة المسلمة وحق الملكية

يبين التاريخ... بلا شك أن المرأة المسلمة كانت من ذوات الأملاك، وهي حقيقة يشار إليها في العديد من المجتمعات المسلمة. لذا وجب إعادة ذكرها هنا... وهذا اليقين لم يكن سائدًا في العديد من الحضارات الأخرى، بما في ذلك العديد من المجتمعات الغربية. والسؤال هنا هو ما إذا كان ذلك يثبت بطلان مزاعم قهر المرأة في المجتمعات المسلمة التقليدية... (Baer 1983: 9).

تتمتع المرأة المسلمة في الإطار الإسلامي بشخصية قانونية واقتصادية وروحية مستقلة، ويدعم هذا الاستقلال الأوامر القرآنية المتعلقة بالأراضي. وعلى الرغم من ذلك، يفترض على نطاق واسع أن المرأة المسلمة تواجه العديد من الإحباطات أثناء سعيها لنيل حقوق الملكية، وذلك لأن هذه الحقوق - وخصوصًا فيما يتعلق بالميراث - محدودة بالشريعة الإسلامية. كما أنها تفتقر للقوة اللازمة للوقوف في وجه العائلات الظالمة والتركيبات الاجتماعية. كما أن المرأة ينقصها اليقين في الدفاع عن حقوقها. وعلى المستوى العالمي، رفضت الدول المسلمة السماح بإدخال كلمات معينة في قرارات المساواة بين الجنسين في حقوق الأراضي، مفضلة لغة المساواة في حق تملك الأراضي. واتضح هذا الرفض في المداولات مع المؤسسات العالمية مثل المجلس إدارة موئل الأمم المتحدة. وفي هذا الصدد تستخدم التحفظات التي سجلتها بعض الدول المسلمة على اتفاقية الأمم المتحدة للقضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، وخصوصًا المادة 16 التي تضمن المساواة بين الجنسين في شؤون الزواج والعائلة، كمثال على العوائق التي تعطل تنفيذ حقوق المرأة في الملكية. ويدرك الناشطون المدافعون عن حقوق المرأة، بمن فيهم الناشطون الإسلاميون المناصرون للمرأة، ضمانات حقوق الأراضي في وثائق حقوق الإنسان الإسلامية مثل الإعلان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان، ولكنهم يؤكدون أيضًا على نقص العناية الخاصة بحقوق المرأة، وصعوبة تحقيق هذه الحقوق على أرض الواقع نظرًا للقواعد الاجتماعية والثقافية المتحيزة التي تبدو وكأنها متأصلة في الإسلام.

وفي دراسة الأدوات الأصيلة للأراضي في الإطار الإسلامي، يتم التشكيك في الافتراضات المتعلقة بحقوق الملكية للمرأة المسلمة، بما في ذلك الفكر الاستشراقي الذي يقول بأن النساء تخضع لعالم ذكوري متعسف وتحدي هذه الافتراضات. وفي الوقت نفسه، يجب التحقق من بعض المخاوف حول أصل حقوق تملك الأراضي وتطبيقها. ويجري تناول هذه الموضوعات هنا عن طريق تحليل الوضع القانوني للمرأة في الشريعة فيما يتعلق بالملكية، بما في ذلك قلة الأحوال

التي تحصل فيها على نصيبها في الميراث. والخلفية الاجتماعية والتاريخية لحقوق الملكية بالنسبة للمرأة. وتقييم الإصلاحات القانونية الحديثة. ويقر هذا التناول بكل من الطبيعة المتغيرة للعائلات في المجتمعات المسلمة والدور النشط الذي تقوم به المرأة في التفاوض داخل هذه العائلات حول أمور تتعلق بتملك العقارات والممتلكات الشخصية. وفي مواجهة نظام الملكية في الإسلام بالنسبة للمرأة. من المتوقع تحديدًا أن تُستغل صحوة نظام الملكية الشامل والمتكامل في مقاصد الشريعة لتحسين الأمان الاقتصادي بالنسبة للمرأة. وقد تبدو حقوق تملك الأراضي متحيزة ضد المرأة فيما يتعلق بالميراث. ولكن في الإطار الإسلامي توجد إمكانية تعويض المرأة بطرق أخرى. وفي مواقف أخرى. في حالة إخفاق حقوق المرأة في الملكية في تحقيق مبدأ المساواة. يمكن أن تخضع هذه الحقوق للاجتهاد. وقد اكتسبت هذه الاستراتيجيات الشرعية في المجتمعات المسلمة الحديثة. وخصوصًا عندما تناضل التغييرات التشريعية ذات الطبيعة العلمانية كي تجد قبولاً بين الناس.

كشف زيف الصور النمطية المنتشرة عن المرأة المسلمة

يوجد افتراض غربي شائع بأن المرأة المسلمة "تتقبل حياتها الكئيبة بشكل سلبي. إما لأنها لا تمتلك خيارا آخر. أو لأنها تفتقر لوسيلة للتغلب على هذا المعتقد الإلهي الذي يفرضه عليها الرجل السيد" (Hoodfar 1998:112). وعلى الرغم من ذلك. فإن هذه الافتراضات حول المرأة في العالم الثالث بوصفها الضحية. وحول الرجال والحكومات بوصفهم الشياطين الذين يرفضون إعطاء المرأة حقوقها. تستخف بقدرة المرأة على تغيير السياسات المتعلقة بها. وقد أشارت تاكر في بحثها التاريخي عن المرأة المسلمة إلى أن "معظم العلماء توصلوا إلى أن هذه الصور ترتبط بالمحاولات التاريخية للغربيين لإنشاء نظام المرأة الخاص بهم واستكشافه. وليس بحقائق التاريخ الإسلامي" (Tucker 1993:37). ويتزايد عدد النساء المسلمات في العالم اللاتي لا يتذمرن من قلة حقوقهن الفعلية أو قلة حيلتهن أمام النسخ المعادية للمرأة من الحقوق الإسلامية. وهن يقاومن كلاً من الممارسات التقليدية والتحديات أمام هويتهن وتمكينهن من خلال مقاييس الاستعمار الحديث (see Bhabha 1994; Al-Azmeh 1993; Ahmed 1992). وقد وجدت المرأة المسلمة الفرصة للإعلان عن مواقفها المميزة في الوقت الذي تتبنى فيه بشكل عملي بعض الاستراتيجيات الغربية للدفاع عن المرأة. ونظرًا لوقوع المرأة المسلمة بين الإمبريالية الثقافية الغربية والدكتاتورية التقليدية المتشددة. فإنها تعمل على تحييد كلا النوعين من التحيزات والمفاهيم الخاطئة.

وقد تنشأ الصعوبات التي تواجه المرأة المسلمة عندما تتداخل القراءة المحافظة للشريعة مع القواعد العرفية المتحيزة ضد المرأة ويتم تصويرها على أنها كلمة الله التي لا تقبل التغيير. وتهتم المرأة المسلمة بشؤون دنياها ونجاتها في الآخرة في الوقت نفسه. ولذلك فإن المسلمة المتدينة التي ترغب في الحصول على حقوقها القانونية قد تشعر بالإحباط والصراع الداخلي عندما تواجه المفاهيم الذكورية للقانون والعرف. ويؤكد الحبري أن هذه الصراعات لا يمكن حلها إلا عن طريق أساس فقهي متين "مما يوضح أن الإسلام لا ينكر على المرأة حقوقها. ولكنه في الحقيقة يطالب لها بهذه الحقوق" (١٩٩٧: ١٦). وهذا النهج شديد الأهمية فيما يتعلق بحقوق الملكية للمرأة في الإسلام. كما أن تكرار المطالبة بهذه الحقوق عنصر هام في تمكين المرأة في المجتمعات المعاصرة.

وبالطبع ليست كل النساء المسلمات متدينات. ولكن خيارات النساء الدينية أو الثقافية - مثل ارتداء الحجاب - ترى على أنها تقلل أحيانا من شأنها. ومن المآزق التي تواجه

معظم المدافعين عن حقوق المرأة في الغرب، سواء أكانوا يعتنقون الإلحاد أم اللاأدرية أم العلمانية، مجموعة من الاعتقادات والممارسات الذكورية التي تبدو متناقضة. وعلى الرغم من ذلك، فإن هذا النهج لا يحول النساء المؤمنات إلى غربيات فقط، ولكنه أيضًا يتجاهل مجموعة كبيرة من الممارسات ذات التأثير الإيجابي على حياة النساء. وقد تختار المرأة أيضًا العمل داخل الإطار الإسلامي وفي الوقت نفسه تبحث عن أهداف المساواة الإسلامية عن طريق الاجتهاد، وهي عملية تفسير معترف بها في الإسلام. وكما يوضح بدران (١٩٩٩: ١٨٠):

> [في العقود الأخيرة،] قامت النساء المسلمات ذوات التعليم العالي، بما في ذلك الحاصلات على الدكتوراه، بتطبيق مزيج من المنهجيات التاريخية واللغوية والتفسيرية والنقدية والتفكيكية والسيميائية وحتمية التاريخ والدفاع عن حقوق المرأة في قراءتهن للنصوص المقدسة، مما يدفع بالاجتهاد إلى آفاق جديدة.

ومن الواضح بالطبع أن التجارب المتنوعة التي تعيشها النساء المسلمات في كافة أرجاء العالم لا يمكن تبسيطها بشكل ذاتي وعالمي على جميع النساء عن طريق تجانس الذات النسائية (Basu 1999: 3-4). ولا تتحدد مكانة المرأة فقط من خلال الدين، ولكن أيضًا من خلال الأصل والعرق والطبقة الاجتماعية والتعليم والسن والحالة الاجتماعية، بالإضافة إلى عوامل أخرى مثل درجة الجمال وانتمائها لبيئة ريفية أو حضرية والتهجير والجاذبية. وكما في المجتمعات الأخرى، تؤدي الصور النمطية عن المرأة ودورها البيولوجي ووضعها في العائلة كفرد مؤقت (بسبب الزواج) والاهتمام بدمج ممتلكات العائلة والحفاظ على صلة القرابة إلى منع المرأة في العالم الإسلامي من الحصول على نصيبها في الأراضي. وعلى الرغم من ذلك، قد يفيد استعراض حقوق المرأة في إطار الشريعة الإسلامية في مقاومة تلك الافتراضات الهدامة أو الصور المتخلفة. ويبدو أن عكس الصور النمطية للمرأة المسلمة شرط أساسي لتطوير استراتيجيات مفيدة لتمكين المرأة من الحصول على حقها في تملك الأراضي.

معالجة حقوق المرأة في القانون الدولي لحقوق الإنسان

تعتبر معايير القانون الدولي لحقوق الإنسان إحدى طرق تقييم الحقوق التي تتمتع بها المرأة المسلمة فيما يتعلق بالأراضي والملكية والإسكان. ولكن العلاقة بين حقوق الإنسان العالمية والإسلامية تتسم بالتعقيد. وحتى في إطار حقوق الإنسان الدولية، لا تُعطى الأولوية دائمًا لحقوق المرأة (Gallagher 1997; Cook 1993). ويرى فريمان (Freeman 2002) أنه:

> [كما] ذكر العديد من العلماء والنشطاء في العقدين الأخيرين، فإن حقوق المرأة الإنسانية يتم تجاهلها في أحسن الأحيان، ويتم إنكارها بشكل صريح في معظم الأحيان ومنذ قديم الأزل. وإذا وضعنا في الاعتبار غيابها التاريخي عن "الاتجاه السائد" في أنشطة حقوق الإنسان في الخمسين عامًا الأخيرة، فإن التقدم في حقوق الإنسان بشكل عام لا يفيد النساء تلقائيًا. ولا يمكن افتراض أن إجراء تغييرات في القانون والسياسة دون الاهتمام بظروف المرأة وآثار ذلك على حياتها سوف يحقق نتيجة إيجابية في موقفها.

وحتى وقت عقد مؤتمر فيينا العالمي لحقوق الإنسان الذي عقد عام ١٩٩٣، كانت النساء غالبًا ما تصنف ضمن فئة "العائلة والأطفال". وقد تطورت الحركة الساعية لدمج حقوق المرأة في حقوق الإنسان عن طريق الدعوة في مؤتمرات ناجحة للمرأة مثل مؤتمرات المكسيك (١٩٧٥) وكوبنهاجن (١٩٨٠) ونيروبي (١٩٨٥) والقاهرة (١٩٩٤) وبكين (١٩٩٥)، مما ينتج عنه عدد من الحلول التي تنبع من مجموعات مختلفة من قضايا المرأة والملكية. وبالرغم

من أن نتائج هذه المؤتمرات قد توصف بأنها صورة للبيانات التي تصدرها الحكومة. إلا أن هذه الخطط ليست بديلاً عن العملية الأصعب وهي وضع قوانين ملزمة. وذلك لأن المؤتمرات الكبرى تعتبر مصدر إلهام كبير. وتحسن من الصورة العامة لحقوق الإنسان. ولكنها في الوقت ذاته تسمح للحكومات بتجنب الوعود القانونية. لذلك. يجب توضيح حقوق المرأة في تملك الأراضي والتصرف بناء على ذلك (Medina 1993).

وتتضمن المادة رقم ١ من اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة التي عقدت عام ١٩٧٩ تعريفًا للتمييز بحيث يشمل التمييز المباشر وغير المباشر. كما أنها حاولت تحديد واجبات مباشرة للدول تهدف إلى حماية الحقوق؛ وتشمل هذه الواجبات الالتزام بعدم التهاون في التفرقة بين الجنسين. ووضع تشريعات والقيام بالإجراءات اللازمة لحماية حقوق المرأة. والقيام بمبادرات سياسية لمقاومة التحيز الاجتماعي والاقتصادي والسلوكي في المجتمع والذي يدعم الممارسات التي تنتقص من قدر المرأة. وردًا على ذلك. أبدت العديد من الحكومات المسلمة تحفظاتها واعتراضاتها على بعض المواد عند الإقرار على إعلان اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة.

وطالما كانت حقوق الإنسان الرئيسية تعطي الأولوية للرجال. حيث تم إعطاؤها تفسيرًا ذكوريًا مع خصخصة حقوق المرأة والعمل بشكل متعمد على استبعاد مسئولية الدولة (Charlesworth et al. 1991:63). ولم تسلم اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة نفسها من النقد لهذه الأسباب. حيث تقول فرحة (Farha 2002) في سياق حقوق الإنسان أنه:

على الرغم من الاهتمام الشديد بحقوق السكن في القانون الدولي. إلا أن معنى حقوق السكن بالنسبة للمرأة لم يتم إدراكه بالكامل حتى الآن. وقد يرجع هذا النقص في الاهتمام - على الأقل جزئيًا - إلى اللهجة الذكورية التي تتميز بها المادة رقم ١١ (١) من اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة والتي تفترض بشكل فجائي أن جميع النساء تعيش مع الرجال بوصفهم أرباب الأسر المعيشية. مما يجعل حقوق السكن بالنسبة للمرأة غير ظاهرة... وهذا الأمر لا يدعو للدهشة. حيث إن مجالات الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية كانت وما زالت تحت سيطرة الرجال الذين لا يبدون التقدير للتجارب النسائية التي تتعلق بحقوق الإنسان إلا فيما ندر.

وقد ساهمت الدراسة القانونية الغربية لحقوق الإنسان المتعلقة بالمرأة بشكل رئيسي عن طريق مقاومة التحيز ضد المرأة في صياغة معاهدات حقوق الإنسان والأولويات الذكورية وضعف الحساسية للتفرقة بين الجنسين في آليات حقوق الإنسان وحتى في المنظمات غير الحكومية. فعلى سبيل المثال. عمل المؤيدون للحركات النسائية على إنهاء حالة الانقسام بين العام والخاص التي جعلت معظم الموضوعات المتعلقة بالمرأة تدخل في النطاق الخاص. وبالتالي لا تخضع للمساءلة العامة. كما أن زيادة مسئولية الدولة عن التساهل في الانتهاكات ضد المرأة بدأت تؤثر في المجتمعات المسلمة. وقد يكون هناك بعض المخاوف بشأن الطريقة التي بدأ بها بعض المدافعين عن حقوق المرأة في العالم المتقدم باستخدام موقفهم القوي لإصلاح الأجندة العالمية لحقوق الإنسان. مكررين التأكيد على الحقوق المدنية والسياسية على حساب الموضوعات التنموية الخاصة بالعالم الثالث. ولكن الثقافة المتزايدة بحقوق الإنسان بين النساء المسلمات بدأت في معالجة تلك المشكلة. على الرغم من أن المدافعين الإسلاميين عن حقوق المرأة يعتقدون أن مجال حقوق المرأة في الإسلام أكبر بكثير من النموذج الضعيف للحقوق الدولية للمرأة الذي لم يزل تحت التجربة. على الرغم من أن الصورة قد تبدو مقلوبة.

حقوق المرأة في الملكية بموجب الشريعة

تنبع مبادئ الشريعة الإسلامية المتعلقة بحقوق المرأة في الملكية من مصادرها النصية الرئيسة، وهي القرآن والسنة، بالإضافة إلى المناقشات النظرية والأدلة العملية من سجلات الأراضي والمحاكم والفتاوى والقوانين. ويوجد إثبات صريح في القرآن لحق المرأة في التملك والانتفاع بالملكية والتنازل عنها عن طريق الشراء والميراث والمهر والعديد من المعاملات الأخرى. وينص القرآن على أن النساء يتلقين "نصيبًا مفروضًا" (سورة النساء: ٧)، وأن "للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن" (سورة النساء: ٣٢). ولا يمكن للرجال أن يعتبروا ممتلكات المرأة تخصهم إلا إذا تنازلت المرأة لهم عنها عن طيب خاطر "فإن طبن لكم عن شيء منه نفسًا فكلوه هنيئًا مريئًا" (سورة النساء: ٤). وتظهر القوانين الإسلامية المتعلقة بحقوق الملكية للمرأة في عدد من المجالات مثل قانون الأسرة (الزواج والمهر والميراث والوصاية) وقانون الملكية (الهبة والوقف والبيع والإيجار) (Shatzmiller 1995) والقانون الاقتصادي (حق العمل والدخل) والقانون العام.

إن جميع مواد القانون الإسلامي الرئيسية تدعم حق المرأة في حيازة الممتلكات واستخدامها وإدارتها والتصرف فيها. فعلى سبيل المثال، لا يوجد في الشريعة الإسلامية ما يسمى بعدم الأهلية القانونية للسيدة المتزوجة، وهو أحد خصائص القانون الإنجليزي - الأمريكي الشائع في الماضي. وحتى صدور تغييرات تشريعية في نهاية القرن التاسع عشر بإنجلترا، لم يكن القانون العام يعترف بالكيان القانوني للمرأة المتزوجة، حيث كانت هويتها وحقوقها في الملكية تابعة لزوجها. وعلى النقيض من ذلك، تمتعت المرأة المسلمة عبر التاريخ بهوية قانونية مستقلة وحقوق ملكية منفصلة، سواء أكانت متزوجة أم لا. ويخاطب القرآن الرجال والنساء كنوعين مختلفين ولكنهما على قدم المساواة. وفي بعض الأحوال، مثل أحكام الميراث التي تمنح للمرأة نصيبًا أقل من نصيب الرجل، قد يُنظر للتفرقة بين الرجل والمرأة باعتبارها عنصرًا مساعدًا في الظلم الاجتماعي الواقع على المرأة. ولكن من منظور قانوني، فإن الاعتراف بالهوية المستقلة للمرأة يؤدي إلى العدل بين الرجل والمرأة بطرق أساسية تتعلق بحقوق الملكية. ولا شك أن المرأة المسلمة طبقًا للشريعة الإسلامية تتحكم في ممتلكاتها وأمورها المادية قبل الزواج وحتى بعد الزواج، وحيث أمكن بعد الطلاق أو الترمل (Shatzmiller 1995:253). ولا توجد قيود على المرأة المسلمة فيما يتعلق بالممتلكات التي يمكنها شراؤها من كسبها الخاص، أو الهدايا التي يمكن أن تتلقاها من عائلتها أو عائلة زوجها، أو الاستفادة التي يمكن أن تحصل عليها من الوقف. وفي جميع هذه الحالات، تستحق المرأة المسلمة المعاملة بالمثل مع الذكور في العائلة.

النصيب غير المتساوي في الميراث وقضية "التعويض"

قد يكون هناك تدفق مادي صافٍ من الرجال إلى النساء داخل العائلة. فعلى سبيل المثال، المهر عبارة عن نقود مدفوعة أو وعد بالدفع من الزوج إلى الزوجة يترتب على الزواج. وبالإضافة إلى ذلك، يفرض على الزوج واجب إعالة زوجته والإنفاق عليها، ولا تتحمل المرأة نفس الواجب حتى لو كانت موسرة وزوجها معسر. ولكن فيما يتعلق بالميراث، فإن نصيب المرأة عادة ما يكون نصف نصيب الرجل. وكما أوضحنا في الفصل السابق، لطالما كانت قلة نصيب المرأة في الميراث عن نصيب الرجل بموجب قوانين التركة الإسلامية تعتبر علامة على قلة

شأن المرأة في الشريعة الإسلامية. ولا شك أن هذه الأحكام تخالف الشروط التي تدعو لعدم التحيز في اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة. ولكن توجد وجهة نظر قوية في المجتمعات المسلمة تدعمها العديد من النساء المسلمات. وهي أن ترتيبات الشريعة بشكل إجمالي واقعية وعادلة (Wadud 1999; Hassan 1982; and Barlas 2002). كما أن المعلقين الذين يرون ضرورة النظر لحقوق المرأة في الملكية في الإطار الإسلامي بشكل كلي يشيرون إلى الشرط القرآني بضرورة إنفاق الرجال من أموالهم على النساء. وتمتد المناقشة لتشمل فكرة أن المرأة ليس عليها التزامات مادية مصاحبة. وتعتبر الطرق الأخرى للحصول على الممتلكات مثل الهبة والمهر والإعالة والاستفادة من الوقف بمثابة التعويض. فعلى سبيل المثال، ترى الفاروقي (Al-Faruqi 2000: 81) أن النظام التشريعي ككل يتميز بالعدل، وتؤكد أن المخطط بأكمله يهدف إلى دعم العائلة وتعزيز استقلالها. وفي الوقت نفسه التأكد من حصول المرأة على الرعاية الكاملة من أقاربها الذكور.

ودون التركيز على المرأة بشكل خاص، أكد باورز أنه بسبب الفرق الواضح بين نقل الملكية في حياة المرء والمعاملات التي تتم بعد الوفاة، من المهم عدم النظر للأحكام الإلزامية للميراث بمعزل عن غيرها من العوامل. ولكن يجب النظر إليها بوصفها جزءًا من نظام أكبر يتمتع بالمرونة لنقل الملكية عبر الأجيال وداخل العائلة (Powers 2002: 144. انظر أيضًا Doumani 1998: 7). وكما سيتضح لاحقًا في هذا الفصل، فإن تأثير ذلك "التعويض" على المرأة، والذي يتمثل في نقل الملكية عن طريق الوقف والمهر وحق الإعالة، متفاوت ومختلف في التأثير. ولكن حق المرأة المسلمة في التملك لا يمكن فهمه إلا من خلال آليات العرف والعائلة والقرابة وطبيعة الممتلكات نفسها. وغالبًا ما تشترك التفسيرات المحافظة للشريعة الإسلامية مع الهياكل/الممارسات العرفية/التقليدية في التقليل من حق المرأة في الملكية أو القضاء عليه بالكامل. وأوضح مثال على ذلك هو اللجوء للتنازل كالعادة عن النصيب الضئيل الذي تحصل عليه المرأة من الميراث لصالح أحد الذكور في العائلة، مثل الأخ أو الابن. وهو التصرف الذي أدخل بالتدريج في العملية القضائية (Moors 1995: 75). وعلى الرغم من وجود قلق له ما يبرره حول إجبار المرأة على التنازل عن حقوقها المحدودة في الملكية، حتى فيما يتعلق بالتنازل كما هو موضح في الفصل السابق، إلا أن الحقيقة أكثر تعقيدًا من ذلك. فليست المطالبة بالميراث في حد ذاتها أو التنازل عن النصيب في الميراث هو ما يعطي المرأة المزيد من القوة أو يعتبر دليلاً على خضوعها. ويعتمد قرار التنازل عن الميراث على عدد كبير من العوامل، وقد يعزز من وضع المرأة في العائلة أحيانًا بدلاً من إضعافه. كما قد يساعد التنازل الاختياري عن الميراث أيضًا في تأكيد دعاوى المرأة حول مسئوليات الأخ الاجتماعية والعائلية.

التاريخ الاجتماعي لحقوق المرأة في الملكية

يتعارض الصراع الدائر حاليًا في المجتمعات المسلمة حول حقوق المرأة بشدة مع وضع المرأة في فترات أخرى من التاريخ الإسلامي. وتعتبر القصص حول مساواة المرأة بالرجل أمام القانون والأمثلة عن تحكم المرأة في ممتلكاتها وإدارتها نموذجًا حيًا شاهدًا على وجود آليات في إطار الشريعة الإسلامية لتحسين وضع المرأة في المجتمعات المعاصرة.

وفي عصر صدر الإسلام، لعبت المرأة المسلمة العديد من الأدوار العامة، وتحديدًا فيما يتعلق بحقوق الملكية. ففي خطبة الوداع، تحدث النبي (صلى الله عليه وسلم) عن حقوق الملكية لكل من الرجال والنساء، كما أن زوجاته كانت لهن ممتلكاتهن الخاصة. وينظر إلى مطالبة السيدة فاطمة بحقها في الميراث ورفض هذا المطلب على أساس أن النبي صلى

الله عليه وسلم لم يكن لديه ممتلكات شخصية، على أنها السبب الذي أدى إلى تقسيم المسلمين إلى سنة وشيعة[٧].

فقد كان أول من أسلم السيدة خديجة، وأول شهيدة في الإسلام سمية، وأول من آوت الرسول في المدينة عندما فر هاربًا من الاضطهاد في مكة أم سعيد، وكانت حاملة مفاتيح الكعبة المشرفة وحافظة أول نسخة من المصحف السيدة حفصة، كما كانت مديرة أول مستشفى رفيدة الأسلمية، كما عينت أم ورقة إمامًا في الصلاة لأهل بيتها من النساء والرجال[٨]. وكانت أول مشرفة على الأسواق في المدينة سمراء بنت نهيك الأسدية. وتعتبر السيدة هاجر زوجة سيدنا إبراهيم مؤسسة المجتمع المكي، حيث إن اكتشافها لبئر زمزم ما زال مناسبة تحيى ذكراها عن طريق السعي كجزء أساسي من مناسك الحج. وتعطينا ثلاث نساء من آل بيت النبي - صلى الله عليه وسلم- فكرة مشرفة عن وضع المرأة في صدر الإسلام، وهن: السيدة فاطمة بنت الرسول، والسيدة خديجة زوجته الأولى، والسيدة عائشة التي تزوجها بعد وفاة زوجته الأولى.

ويصف روديد الاكتشافات الحديثة حول الملكية وإدارة المرأة المسلمة لممتلكاتها في صدر الإسلام بأنها "مثيرة للغضب" (١٩٩٩: ١٤٢). وقد نشأ التاريخ الحديث من دراسة تاريخ الدولة العثمانية في مناطق وفترات مختلفة (Sonbol 2003: 59-60, 66-9; Fay 1998: 118-40; Shatzmiller 1995). وخصوصًا فيما يتعلق بالوقف، يوضح التاريخ أن المجتمع العثماني لم يكن ذكوريًا بالصورة التي يتخيلها الناس (Powers 1999). ويعتبر بعض المعلقين التاريخ مصدرًا مهمًا لشرعية الاستراتيجيات والعمليات الحالية التي تهدف إلى تمكين المرأة من حقوق الملكية (Sonbol 2003). وفي بحثها عن مصر في القرن الثامن عشر، تستنتج مارسوت أن "النساء في جميع الطبقات كان لديهن ممتلكات، وكنَّ يقمن بالبيع والشراء وتبادل الممتلكات ووقفها حسب رغبتهن" (1996: 37; Sonbol 2003: 68-9).

وتوصلت شاتزميلر في دراستها للسجلات العثمانية إلى أن تطبيق حقوق المرأة "تأثر بآليات راسخة في النظام القضائي الإسلامي وموظفيه المعروفين مثل الموثقين والشهود والقضاة والمفتين ورجال القانون الذين حاولوا ربط الأحوال الاجتماعية والاقتصادية الفعلية بالحقوق القانونية" (١٩٩٥:٢٥٤). ويوضح جينينجز أنه "حيثما تطبق قوانين الميراث الإسلامية، وحيثما يوجد نظام قضائي قوي يضمن حل هذه النزاعات القضائية، قد يصبح عدد النساء صاحبات الأملاك تقريبًا مساويًا لعدد الرجال" (Jennings 1975: 98; Guity 1999:70). وتوضح سجلات المحاكم العثمانية أنه "لم يكن باستطاعة أي أحد الاستفادة من ممتلكات المرأة دون موافقتها، حتى لو كان الأب أو الزوج. واعتادت النساء اللجوء للمحاكم عند محاولة أي شخص التلاعب بممتلكاتهن، كما كان القضاة دائمًا يدعمون حقوق المرأة في الملكية" (Jennings 1975). ويوضح سنبل أيضًا أن "القضاة والمحاكم كانوا يعاملون الرجل والمرأة على قدم المساواة فيما يتعلق بالمعاملات، فلم تكن شهادة المرأة في المحكمة تحتاج إثباتًا كشهادة الرجل" (Sonbol 2003: 73).

---

٧ هذه العبارة تعوزها الدقة من ناحيتين: أولاً: أن سبب رفض أبي بكر الصديق رضي الله عنه هو قول النبي صلى الله عليه وسلم: "نحن معاشر الأنبياء لا نورث، ما تركناه صدقةٌ". ثانياً: أن هذه الواقعة ليست بكل تأكيد هي السبب في افتراق المسلمين إلى سنة وشيعة، بل السبب يعود إلى مسألة سياسية هي مسألة الخلافة وما تلا مقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان رضي الله عنه من تنازع. المترجم

٨ هذه المسألة مثار خلاف منشؤه الاختلاف في فهم الروايات الواردة في هذه المسألة. وأغلب فقهاء المسلمين لا يجيزون إمامة المرأة للرجال في الصلاة. المترجم

وحذر أحمد (Ahmed 1992:111) من كون المؤسسة التعليمية الغربية قد تعجلت في الاحتفاء بالأدلة الوثائقية على كون المرأة ترث بالفعل وتقوم بإدارة ممتلكاتها وتبحث عن حقها في ساحات المحاكم، ولديه الحق في ذلك. فقد وجد بائر (Baer 1983:13) أن ثلث أصحاب الأوقاف في إسطنبول في القرن السادس عشر كانوا من النساء، ولكنه شكك في أهمية ذلك الاكتشاف، حيث كانت أوقاف النساء أقل عددًا وأصغر حجمًا من تلك الخاصة بالرجال، كما أنها لم تكن تتضمن في الغالب أهم الأصول وهي الأرض. وكانت بعض النساء تشغل منصب متولي الوقف، حيث تقوم بإدارته للمنتفعين وتحصل في مقابل ذلك على نصيب من الدخل. وعلى الرغم من ذلك، كانت صاحبات الأوقاف في معظم الحالات يقمن بتعيين الرجال في منصب مدير الوقف. وفي مرحلة متأخرة، انتقلت سلطة الإدارة رسميًا إلى الرجال. وفي معظم الدول، تم في نهاية الأمر إلغاء الأوقاف أو تأميمها أو تنظيمها، مما حرم المرأة من أحد المصادر المهمة لحيازة الأراضي.

وبلا شك، أدت المواجهة الاستعمارية إلى تدهور الوضع القانوني للمرأة المسلمة وقدرتها على ممارسة حقوقها. فبالنسبة لمصر في القرن الثامن عشر والتاسع عشر، توضح مارسوت (Marsot 1996) أن ازدهار التجارة مع أوروبا أدى إلى تدهور مكانة سيدات الطبقة الراقية والمتوسطة من المسلمات. وفي القرن الثامن عشر، كان على المرأة كي تقوم بأعمال تجارية أن تتعامل من خلال وسيط رجل، ولكن توقيع العقود كان يتم باسمها معترفًا بوجودها القانوني بوصفها الشريك الفعلي، ولم يكن الرجل إلا وسيطًا. ومع ظهور المؤسسات الأوروبية والبنوك وشركات التأمين والبورصة، تم استيراد نوع مختلف من الأيديولوجية القانونية والاجتماعية. وكما أوضحنا سابقًا، لم تكن هذه الثقافة القانونية الغربية تعترف بالوجود القانوني للمرأة المتزوجة. وظلت المرأة المسلمة تعمل عن طريق وساطة الرجل، ولكنه لم يعد وكيلها، فقد فقدت هويتها القانونية المستقلة، وهو ما يعتبر مثالاً على انتشار الثقافة القانونية الغربية الخاصة بالقرن التاسع عشر في المستعمرات، وإن كان هذا محل خلاف.

إن التقدم التدريجي الذي أحرزته المرأة في معظم المجتمعات الغربية، على الأقل في مجال حقوق الملكية وحيازة الأراضي والقدرة على تنفيذ مصالحها، بالرغم من كونه على نحو ضعيف، غير ظاهر في المجتمعات المسلمة. ولكن في العصور السابقة كان للمرأة المسلمة مزيد من الحقوق والقدرة على التحكم في ممتلكاتها مقارنة باليوم، على الأقل في بعض البلدان والحالات. ولهذا السبب، يمكن لاسترجاع التاريخ الإسلامي المتعلق بالمرأة من أجل توضيح حقها في الملكية ووضعها القانوني في تلك العصور أن يعطي المرأة المعاصرة المزيد من القوة. ويجب أيضًا توخي الحذر من التوكيد المبالغ فيه على الوضع القانوني للمرأة وحقها في الملكية كما هو مثبت في الوثائق التاريخية، ولكن التاريخ يثبت لنا عمليًا صورة أساسية من المساواة بين الرجل والمرأة من حيث المعاملة أمام القانون. وإضافة لذلك، توضح السجلات التاريخية أن الشريعة الإسلامية تحتوي على أدوات مهمة يمكن استغلالها لتحسين وضع المرأة وفرصتها في حيازة الملكية. وعلى الأقل، قد تتصف إستراتيجية نشر وإحياء هذه الأدوات "الأصلية" بالشرعية خاصة عند مقارنتها بالإصلاحات القانونية ذات الصياغة العلمانية.

العادات والعائلة وحقوق المرأة في الملكية

لا يعتبر حق المرأة في الملكية مجرد فكرة نظرية أو مسألة مبادئ قانونية، ولكنه بعد أساسي لهويتها وشعورها بالأمان وتمكينها (Agarwal 1994). وعلى الرغم من ذلك، فهذا الحق تحدده

مكانتها الاجتماعية وموقعها في دورة الحياة وآليات العائلة/الأسرة المعيشية. وكما اتضح في المناقشة السابقة حول الميراث، فإن الحياة العائلية والسياسات العائلية تلعب دورًا في تشكيل حياة المرأة، وقدرتها على الحصول على حقها المقدس في الأرض. ويقدم كل من الخطاب الشعبي والعلمي "صورة تقليدية للعائلة المتحدة التي تعتبر حجر الأساس في مجتمعات الشرق الأوسط" (Doumani 2003:4). وتتبع هذه الصورة الخطاب الاستشراقي في الدراسات القانونية الإسلامية الذي افترض أن العائلة بالضرورة "ذكورية بشكل متعنت" (انظر Anderson 1967). ولكن الدراسات الحديثة تفضح زيف هذه "المفاهيم الاستشراقية حول العائلة الذكورية المتعسفة في قانون العائلة التقليدي"، وهي تعترف بالمرأة المسلمة كفرد مؤثر في العائلة (Moors 1999:143). وتوضح تاكر (Tucker) أن "العائلة بوصفها جزءًا من المشهد الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، قد تطورت كاستجابة للتغير في أدوارها... وهي تعمل بشكل مختلف في البيئات المختلفة كمؤسسة للتحكم الاجتماعي" (Tucker 1993: 205). وهكذا، تعتبر العائلة مزيجًا مرنًا من مجالات خبرة مختلفة للأفراد على اختلاف أوضاعهم، مع إفساح المجال لوضع استراتيجيات مختلفة للمرأة "قد تبدو بعضها ضد البديهة، ولكنها ليست أقل فعالية بأي حال من الأحوال" (Doumani 2003: 16). لذلك، تعتبر تجربة المرأة المسلمة مع حقوق الملكية التي تتم في سياق السياسات العائلية والاجتماعية معقدة ومتفاوتة، وتصبح الملكية أمرًا خاضعًا للتفاوض الصريح والضمني.

ونظريًا، تثار قضية حيازة المرأة للممتلكات والأراضي في عدة مراحل من حياتها، وخصوصًا عند استحقاقها "المهر" والنفقة. والمهر عبارة عن مبلغ من المال، يكون بصورة نقدية أو بصورة أملاك، يدفعه العريس للعروس عند الزواج أو يعد بدفعه في آن مؤجل (Siddiqui 1995:14-24; Charrad 2001:36) . وهو يختلف تمامًا عن ظاهرة الدوطة التي تدفعها العروس للعريس. ففي بعض المجتمعات المسلمة، وخصوصًا في جنوب آسيا، تم الاعتراف بظاهرة قيام العروس بدفع مبالغ مالية أو بضائع فاخرة للعريس أو عائلته. ويعتبر نقل الممتلكات من العروس إلى العريس أكثر أهمية اجتماعيًا من المهر الذي يدفعه العريس، وذلك بسبب تزايد المتطلبات على عائلة العروس في بعض أنحاء العالم، ولكنها ليست جزءًا من الشريعة. بل على العكس، يعتبر المهر في الشريعة الإسلامية حقًا للزوجة، وهو يعتبر بشكل عام أحد العناصر الرئيسة في الزواج بالرغم من أنه ليس شرطًا قانونيًا لصحته (Nasir 2002: 83-4). وقد يكون المهر عبارة عن أرض أو حق انتفاع بالأرض ذا قيمة نقدية أو على شكل ماشية أو محاصيل. وتتحدد قيمة المهر بناءً على الظروف الاجتماعية والاقتصادية لطرفي الزواج.

والمهر من حق المرأة، لذلك يمكنها التصرف فيه كيفما شاءت. ومن الطرق التي تتمكن بها المرأة من زيادة قوتها هي حقها الإسلامي في المهر دون الخوف من العواقب الاجتماعية، ولكن توجد اختلافات كبيرة في مقدار هذا المهر وطرق دفعه. حيث أنه لا يوجد ما يمنع الزوجة ذات الأهلية القانونية الكاملة من التنازل عن مهرها أو جزء منه، مما يعفي الزوج من التزامه بدفع المهر، كما يمكنها أيضًا وهب المهر لزوجها أو لأي شخص آخر. ولا يذهب المهر إلى المحكمة إلا في أحوال نادرة. ويتمتع المهر بأهمية خاصة، وخصوصًا في حالة إنهاء الزواج بالطلاق. وقد يساهم في بعض الأحيان في إثناء الزوج عن الطلاق، فعندما تتفق العائلتان على تأجيل جزء من المهر، يحتم القانون دفع ذلك المؤخر بالكامل في حالة الطلاق. وإذا حاولت الزوجة الحصول على الطلاق عن طريق المحكمة بواسطة قانون الخلع، فقد تخسر حقها في المهر نظرًا لكونها مطالبة بتعويض زوجها ماديًا (El-Alimi and Hinchcliffe 1996).

وفي بعض العصور التاريخية، كان المهر يعتبر جزءًا مهمًا من ثروة المرأة. حيث تؤكد تاكر(Tucker 1985) أن سجلات الملكية في نابلس بفلسطين في القرنين الثامن عشر والتاسع

عشر توضح أن المهر كان أحد مصادر ثروة المرأة في ذلك الوقت عند الزواج. وكان يشكل حوالي ١٥-٢٠ ٪ من ثروة سيدات الطبقة المتوسطة والراقية عند وفاتهن. ولكن البحث الذي أجرته هدى (Huda 1996:294) حول المرأة الريفية في بنجلاديش أوضح قلة الوعي بمفهوم المهر الإسلامي، حيث يعتبر المهر لديهن مجرد "وعد لا ينوي الزوج الوفاء به غالبًا". وفي المجتمع الفلسطيني، يشير مورز (١٩٩٥) إلى انخفاض أهمية المهر كعادة اجتماعية، حيث نتج عن ارتفاع أسعار الأراضي منذ الستينيات من القرن العشرين أن أصبحت النفقات الرئيسة للزوج توفير مسكن الزوجية وليس المهر، وأي منزل يتم تشييده أو شراؤه يصبح ملكًا للزوج. ونتج أيضًا عن الارتفاع التصاعدي في أسعار الأراضي تناقص قدرة النساء على شراء أراضٍ من مهورهن. وحتى منتصف الستينيات، كان إعطاء المهر للمرأة الفلسطينية في القرى المجاورة لنابلس يعني بداية مجموعة من عمليات البيع والشراء للذهب والحيوانات وأحيانًا الأراضي بهدف تكوين ثروة. وتميل المرأة الفلسطينية المعاصرة إلى بيع جميع الممتلكات المهداة إليها على سبيل المهر لاستخدامها في مساعدة الزوج في مشروعاته التجارية أو السفر إلى أي مكان للعمل أو بناء منزل. وبالإضافة إلى المهر الذي يعتبر حقًا مترتبًا على عقد الزواج، تتوقع المرأة الحصول على هدايا طوال عمرها من الرجال، بما فيهم زوجها ووالدها وشقيقها (Hamza 2002). وغالبًا ما تهدى لها هذه الهدايا في مراحل مهمة من حياتها مثل إنجاب طفل ذكر، ولكن هذه الهدايا غالبًا ما تتكون من المجوهرات والأموال والثياب، وليس من الأراضي. وتقل قدرة النساء الفقيرات على جمع ثروة كافية عن طريق ادخار الهدايا لشراء قطعة أرض (Stauth 1990).

ويوجد توقع قانوني بأن المتطلبات اليومية الأساسية للمرأة هي من مسؤولية الزوج، وهو ما يرتبط بالحماية المباشرة، ولكنه في الوقت نفسه يؤثر بشكل غير مباشر على قدرة المرأة على تجميع الثروة والممتلكات وحمايتها. ويعتمد قانون الإعالة الإسلامي على الآية الرابعة والثلاثين من سورة النساء وبعض الأحاديث النبوية في السنة، ولا شك أن للزوجة حق الإعالة أثناء مدة زواجها. وتشترط معظم القوانين العربية الإعالة التي تتضمن المأكل والملبس والمسكن (Nasir 2002) طبقًا لمستوى معيشة العائلة. وتؤكد زبيدة (Zubaida 2003: 149) أن الإعالة تتزايد أهميتها، حيث أن العادة المتبعة قديمًا في عودة المطلقة لبيت عائلتها أصبحت أقل ظهورا في المجتمع المعاصر. ففي المجتمعات العمرانية الحديثة حيث تقل المساكن وتزدحم وترتفع أسعارها، قد لا يكون هذا الخيار متاحًا فتجد المطلقة نفسها تعاني من الفقر المدقع. ومن الناحية العملية، قد تخسر الزوجة حقها في النفقة لعدة أسباب، منها عدم الطاعة للزوج (النشوز) برغم كون هذا التبرير محل خلاف. وبشكل عام، ينطبق النشوز على مغادرة الزوجة لمسكن الزوجية دون سبب شرعي أو منع الزوج من دخول منزل تمتلكه الزوجة. وفي مصر على سبيل المثال، يمكن للمرأة أن تعمل بشرط ألا يكون زوجها قد منعها من ذلك بشكل صريح، وألا يتعارض عملها مع مصلحة الأسرة.

وهناك خلاف حول النفقة بالنسبة للمطلقة، حيث يرى المحافظون من الفقهاء أن المطلقة ليست لها حقوق مادية على زوجها السابق في حالة الطلاق باستثناء مؤخر الصداق المتفق عليه، وذلك لأن رابط الزوجية قد انتهى. وبعبارة أخرى، لا يوجد مقابل للنفقة الواجبة للمطلقة في الدول الغربية، ما عدا بعض الحالات التي يفرض فيها على الزوج دفع نفقة المتعة. وعندما يثبت أن الزوج طلق زوجته بدون سبب جوهري، يفرض عليه في بعض النظم القضائية مثل مصر والأردن دفع تعويض لها. ولكن في أكثر هذه النظم القضائية كرمًا لا يزيد التعويض المدفوع للزوجة عن قيمة بعض السنوات من النفقة. وتوضح قضية شاه بانو المثيرة للجدل كيف يمكن للمرأة أن تعاني نتيجة لقوانين النفقة، وهي عبارة عن قضية زوج

يعمل بالمحاماة طلق زوجته المسنة وادعى عدم وجود أي التزامات مالية نحوها، حيث إنه قد دفع مهرها الذي تستحقه بالكامل (Akhtar 1994; Bhatnagar 1992). لذلك رفعت الزوجة قضية على زوجها السابق لطلب حقها في النفقة بموجب التشريع الهندي، وحصلت على نفقة شهرية ضئيلة جدًا. وفي الاستئناف الذي تقدم به الزوج، أقرت المحكمة العليا في الهند بناء على تحليل الشريعة الإسلامية وعوامل أخرى أن التزام الزوج بإعالة زوجته حق لها بالفعل.

وعقب صدور قرار المحكمة العليا، بدأت المظاهرات وأعمال الشغب. فقد اكتسبت قضية شاه بانو بعدًا سياسيًا، وذلك لأن القضاة الخمسة في المحكمة كانوا من الهندوس، وقد بدا رأيهم القانوني يحتوي على خطر مستقبلي فيما يتعلق بالقوانين الإسلامية التي تحكم الأمور العائلية. وقد أدى ذلك إلى صدور قانون حقوق المرأة المسلمة بعد الطلاق لعام ١٩٨٦، والذي أحال مسئولية الإعالة إلى العائلة الممتدة ومؤسسات الوقف والدولة. ولكن المحكمة العليا غيرت موقفها القانوني مرة أخرى، حيث فسرت المادة رقم ٣ من القانون الصادر عام١٩٩٦ بأن مطالبة الزوج بتوفير "حد معقول من الدعم والنفقة" يمكن تفسيره على أنه التزام بتأمين مستقبل زوجته السابقة. ويبدو أن مقاومة إخضاع موضوع النفقة للاجتهاد تتعلق بالنزعة الذكورية والتركيب غير المتساوي للجنسين. ولكن من المحتمل أن يتغير ذلك مع تغير آليات العلاقات العائلية في المجتمعات المسلمة.

تأثير الإصلاحات القانونية الحديثة

في القرن العشرين، أثرت العديد من الإصلاحات القانونية في المجتمعات المسلمة على المرأة وحقوقها في الملكية وحصولها على الأراضي. وبالرغم من أن هذه الإصلاحات كانت غالبًا تستمد الشرعية من ارتباطها بالإسلام والشريعة الإسلامية، فإن العديد منها كان مدفوعًا باعتبارات علمانية ومتأثرًا بالصيغ القانونية وآليات الإصلاح الخاصة بالقوى الاستعمارية السابقة، ونادرًا ما كان تحسين أوضاع حقوق المرأة هدفًا في حد ذاته. ولم تحقق دعاوى الإصلاح الزراعي الحديثة في الشرق الأوسط الكثير عن طريق إعادة التوزيع. كما أنها بالتأكيد تخطت الكثير من النساء. وفي حقيقة الأمر فقد ساهمت النماذج المتغيرة للاقتصاد، مثل التحول من الزراعة التشاركية إلى الإنتاج الآلي، والتحول الحضري، في حصر الأراضي في حيازة الرجال فقط. وبالنسبة للأراضي الميري التي لا تنطبق عليها قوانين الشريعة الإسلامية، وجدت المرأة الريفية أن القوانين العرفية التي تنحاز للرجال جعلتها لا تمتلك الأرض (Tucker 1979:245-71). وفي سياق الإصلاح الزراعي في مصر، أوضح حاتم (Hatem 1998:88) أن المستفيدين الرئيسيين كانوا من رجال الطبقة الوسطى من الفلاحين، ويأتي في المرتبة التالية بعض الفلاحين من الطبقة العاملة. كما أن العدد القليل من النساء اللاتي تمكنّ من الحصول على الأراضي كنّ غالبًا من الأرامل بوصفهن أوصياء على أبنائهن، وليس المطلقات اللاتي في نفس الوضع، واللاتي احتججن على تطبيق القانون في عام ١٩٥٢. ويصف عماوي (Amawi 1996:157) كيف ذهبت النساء أثناء حملات تسجيل الأراضي في الأردن في الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين إلى المحاكم ومصلحة الأراضي للشكوى من "انتزاع الأراضي التي حاول أقاربهن الذكور تسجيلها بأسمائهم بالباطل". ولكنها تضيف قائلة إن كلاً من المصلحة والمحكمة غالبًا ما كانت تقف في صف المرأة.

وقد انطلقت عملية تنظيم قوانين الأحوال الشخصية أو التوفيق بينها أو تحديثها تحت تأثير الاستعمار، ولكنها استمرت بفضل الدول المسلمة في مرحلة ما بعد الاستعمار.

وهكذا، تحول المحتوى القانوني المرن الذي نشأ في المحاكم الشرعية المحلية بفضل تدخل الدولة إلى صورة القانون المستوحاة من الغرب. وتعتبر إمكانية تغيير الأعراف في مثل تلك العملية واضحة. كما أن الإصلاح القانوني لمجال تحكمه القواعد الدينية الدقيقة هو موطن خلاف كبير، وهو يتضمن صراعات للحصول على الشرعية. ولذلك ليس من المستغرب أن جمع القوانين قد صاحبته "جهود مضنية ...لوصف القوانين وأية تعديلات عليها بكونها مطابقة للشريعة" (Ziai 1997:72). فعلى سبيل المثال، أكد واضعو قانون الأحوال الشخصية التونسي، وهو أكثر تلك القوانين جرأة وتطرفًا، أن مصدر هذا القانون والروح العامة له تتوافق مع الشريعة، بالرغم من أن القانون نفسه لا يشير إلى ذلك (Charrad: 2001). ويوضح مينول (Minault 1997:7) أن الإصلاحات الحديثة كانت على أساس "السلطة النصية حسب تفسيرها في السياق الاستعماري، حيث اقتصرت على نصوص محددة وقراءات محددة لها". ولا نتعجب من كون تلك الإصلاحات قد قامت بتحسين القليل جدًا في حقوق المرأة، لأنها لم توضع لهذا الغرض أساسًا، بل كان الهدف وضع قواعد سلوكية معيارية للمجتمعات المعنية وإنشاء "هوية إسلامية ثابتة في العملية السياسية" (Minault 1997:7).

ويظل وضع قانون للأحوال الشخصية كإطار لحقوق المرأة أو نقصها في المجتمعات المسلمة المختلفة، من المغرب وحتى إندونيسيا مختلفًا عليه ومثار جدل حاد وعام وصل في بعض الأحيان لدرجة الصراع. ويرتبط هذا الجدال بمخاوف أخرى حول العائلة والالتزام بالقانون الديني والتأثيرات الغربية والخلافات حول حقوق المرأة (An-Naim 2002). وتقدم دول المغرب العربي (المغرب والجزائر وتونس) مثالاً حول الطريقة التي يمكن فيها للدول ذات التاريخ المشترك والخصائص الثقافية المشتركة أن تخوض تجارب مختلفة في تشريع القوانين (Charrad 2001). وما زال قانون الأسرة الجزائري لعام ١٩٨٤ ملتزمًا بالشريعة، بالرغم مما أطلق عليه بعض "التنازلات الصغيرة لصالح الظروف الاجتماعية المستحدثة" (Mitchell 1997:198). وعلى النقيض من نظيره التونسي، فإن قانون الأسرة الجزائري يعزز من صلات القرابة بالكامل. وقد وضع قانون الأحوال الشخصية المغربي أو المدونة في الوقت نفسه الذي وضع فيه القانون التونسي، ولكن فيه عوامل مشتركة أكثر مع القانون الجزائري. وتهدف التغييرات الحديثة في المغرب عن طريق المدونة الجديدة التي صدرت عام ٢٠٠٤ إلى "تحرير المرأة من الظلم الذي تتعرض له وحماية حقوق الطفل والحفاظ على كرامة الرجال" (الملك محمد السادس ٢٠٠٣) في إطار سماحة الإسلام المعروفة. وتقوم الإصلاحات الجذرية في المدونة بإجراء تغييرات كبيرة في وضع المرأة، كما أنها تدعم إلى حد ما الأسرة الصغيرة. وتوجد خصائص عديدة ملفتة للنظر في الإصلاحات التي قامت بها دول المغرب. فعلى سبيل المثال ينص القانون التونسي على وجوب مشاركة الزوجة في النفقات العائلية إذا كانت لديها القدرة المادية، أما المدونة الجديدة في المغرب فتستبعد من نصوصها تمامًا مفاهيم الطاعة والنشوز، وتذكر اتخاذ قرارات مشتركة بين الزوجين، كما يعترف القانون بالملكية المشتركة في إطار الزواج.

ويؤكد معظم المعلقين أن تجربة إصلاح قوانين الأسرة، سواء أكانت جوهرية أو إجرائية، لا يمكن تعميمها (Welchman 2000)، حيث يوجد بها العديد من الخصائص الإيجابية والسلبية، بينما يؤكد آخرون أن تلك الإصلاحات قد سببت تدهورًا في وضع المرأة (Moors 1999: 143). ويرى سنبل أن تلك الإصلاحات ليست بريئة، حيث يمكنها إنشاء مؤسسات وممارسات جديدة تتنكر للحريات السابقة الذكر وتعود للتحيزات التي سبقتها (Sonbol 1996:7, 11). وقد اهتم بعض المعلقين اهتمامًا كبيرًا بالطرق القانونية للتخيير والتلفيق بين المذاهب الفقهية المتعددة التي تأثرت بالأفكار الغربية، مما أدى إلى التناقض والحيرة (Hallaq 1997:211). وكما يشير إسبوزيتو، "مهما كان التغيير القانوني مفيدًا وجوهريًا، ومهما كانت دوافع

المصلحين تبدو نبيلة، إلا أن الحلول التي تقدموا بها كانت دائمًا ذات طبيعة جزئية ومتفرقة، وكانت منهجياتهم القانونية دائمًا ناقصة" (١٩٨٢: ١٠٢). ومع تزايد الاتجاه نحو العلمنة بشكل لا يصدق في معظم الدول المسلمة، ومع التغييرات التي تعتبر مجرد مجموعة من الإصلاحات السطحية التي لا تؤدي إلى الارتقاء بحقوق المرأة، تزيد الدعوة إلى العودة للمصادر الإسلامية.

خاتمة

تراعي عدد من التدخلات الدولية والبرامج الحكومية وجود أعراف اجتماعية وثقافية تنتقص من شأن المرأة في العديد من الدول المسلمة. ويكمن أصل التفرقة في المعاملة ضد النساء في استبعادهن من المجالات العامة حيث يمكنهن اتخاذ القرارات التي تخصهن وتخص عائلاتهن ومجتمعاتهن. وبالرغم من نقص الديمقراطية في العديد من الدول المسلمة، يتزايد الآن دور المجتمع المدني في فرض إطار قومي لحقوق المرأة بنفس الطريقة التي تدرك بها برامج مكافحة الفقر وبرامج التمويل بالغ الصغر قدرة المرأة على تمكين نفسها، مما يزيد من فرص مشاركة النساء. وقد تولت الباحثات والمحاميات والطالبات والعضوات الأكاديميات والناشطات والنساء العاديات جميع مجالات حقوق المرأة فعليًا، كما قمن بإدارة حملات ضد تعدد الزوجات وجرائم الشرف وختان الإناث والصور النمطية التي تعكس مفاهيم خضوع المرأة للطاعة والعنف الأسري. ولم يساهم هذا الانخراط في المجال العام في إبراز دور المرأة بشكل أكبر فحسب، ولكنه أيضًا أثر في المجتمع. وليست تلك إلا مجرد البداية، وما زال هناك الكثير مما يجب فعله.

إن الإسلام هو القوة المشرعة الغالبة في المجتمعات المسلمة، ويجب دراسة تمكين الإسلام للنوع الاجتماعي وحقوق المرأة وتحديد فرص ترسيخها. ويمكن للإطار الإسلامي أن ينتج استراتيجيات معاصرة مبتكرة لزيادة حقوق المرأة في الملكية وتأمينها. وسواء بالنسبة للمؤمنة الموقرة أو الملحدة أو الواقعية العلمانية، فإن النساء أنفسهن يكافحن من أجل تحويل اضطهاد المرأة إلى عمليات تحررية. وأحد الطرق لتحقيق ذلك الاجتهاد أو التفكير المستقل داخل الإطار الإسلامي (Wadud 1999; Barlas 2002; Hassan 1982). ولا يوجد ما يدعونا للظن بأن الذكورة شرط للاجتهاد، فقد نشأ طراز جديد من المجتهدات ومن الباحثات والمحاميات والطالبات والعضوات الأكاديميات والناشطات (Webb 2000). وكما أوضحنا في الفصل السابق، قد تجعل الأحكام القرآنية الصريحة بعض جوانب نظام الملكية الإسلامي، مثل أحكام الميراث الإلزامية، غير قابلة للاجتهاد (Amawi 1996:155)، إلا أن هناك بعض المبادئ الإسلامية الأخرى التي تؤثر في قدرة المرأة المسلمة على القيام باختيارات والوصول إلى الأرض، ومنها الحق في العمل والسفر دون محرم والانتخاب والترشيح لمنصب عام والتعيين في منصب القاضي وإقامة الصلاة في المساجد والحضانة والمهر والنفقة والخيارات المتعلقة بالإنجاب وتعدد الزوجات وزواج المتعة والطلاق والقوامة والعنف الأسري والولاية. وتكمن المنهجية التي يتبعنها في التخلص من الأعراف المتهمة بالانتقاص من شأن المرأة والتي ينظر إليها باعتبارها حقائق بديهية إسلامية عن طريق الاستشهاد بالنصوص القرآنية التي من شأنها تمكين المرأة.

وفي العمل لإيجاد إجماع يدعم صالح المرأة يؤيد الاجتهاد في هذا المجال، لم تكن مشكلة المرأة المسلمة محصورة في الاستبعاد من الحياة العامة فحسب، ولكنها أيضًا تكمن بنفس القدر في الفرص المحدودة للتفاعل بين النساء أنفسهن، حيث إن تسييس الدين يباعد بين النساء ويرسم خطًا فاصلاً بين "صادقات الإيمان" وبقية النساء، مما يؤدي إلى

انقسام الولاء (Jefferey 1999:226-8). ونظرًا لأن ناشطات الدفاع عن حقوق المرأة موصومات من الدولة ومن القوى الدينية بوصفهن عوامل إفساد تعمل ضد الإسلام وضد مصلحة الدولة والمصالح الحيوية للمرأة المسلمة، فإنهن مهددات دائمًا بخسارة دعم أغلبية النساء المسلمات. وتوضح بعض الشبكات مثل "أخوات في الإسلام" في ماليزيا و"النساء في ظل قوانين المسلمين" (WLUML)، أو الجرائد والمجلات المخصصة للدفاع عن حقوق المرأة مثل مجلة "زنان" الإيرانية و"الرائدة" اللبنانية و"شهرزاد" القبرصية، قدرة النساء على مناقشة الموضوعات التي تخصهن بكفاءة، ولكن حشد النساء على المستوى الشعبي قد يوفر فرصًا لنشر المزيد من الوعي فيما يخص حقوق المرأة.

وقد يبدو ذلك واضحًا، إلا أنه من المهم أيضًا التأكيد على أن حصول المرأة على حقوقها بشكل حقيقي يتطلب مزيدًا من القوة عن طريق دخولها المحاكم، ولكن المرأة بشكل عام لديها فرصة محدودة للدخول في الأوساط الرسمية التي تتحكم في وضع القوانين، سواء التشريع أو الإصلاح القضائي أو الفتاوى، فكلها محكومة في قبضة جهاز ذكوري تابع للدولة. وفي حالة إعطائهن الفرصة، تصل العديد من النساء المسلمات إلى النظام القضائي، سواء المحاكم العرفية أو الشرعية أو التابعة للدولة (Bowen: 2003). وعلى الرغم من ذلك، ما تزال هناك حاجة لتقوية المؤسسات القانونية الإسلامية وزيادة حساسيتها لقضايا المرأة مثل نظرائها من المؤسسات غير الإسلامية. وحاليًا يتم الترويج لمحاكم الأسرة في العديد من البلدان المسلمة، وهي مصممة بحيث تكون أقل تقيدًا بحرفية الشريعة وأكثر تشجيعًا للإصلاح معتمدة في ذلك على المعلومات التي يقدمها علماء النفس والخبراء الاجتماعيون الآخرون. ففي المغرب على سبيل المثال، وعدت وزارة العدل بأن تتضمن المدونة الجديدة إنشاء محاكم أسرة تتمتع بالتمويل المناسب . كما أن محاكم الأسرة ظهرت مؤخرًا في مصر لحل جميع الخلافات العائلية في مكان واحد. ولا شك أنها قد تتفادى بعض عيوب التأخير المزمن في النظام القضائي المصري، ولكن السؤال يكمن فيما إذا كان يمكنها إصدار أحكام أكثر عدلاً. وقد شكك تقرير صدر عام ٢٠٠٤ عن منظمة مراقبة حقوق الإنسان فيما إذا كانت هذه المحكمة يمكنها إحداث تغيير حقيقي فيما يخص تعزيز حقوق المرأة دون إحداث تغييرات جوهرية على نطاق واسع.

وعلى الرغم من الاعتراف بضعف طبيعة خطاب حقوق الإنسان العالمي وأوجه قصوره، يمكن لتشجيع الدفاع عن حقوق الإنسان في المجتمعات المحلية أن يزيد من تمكين المرأة من المطالبة بحقوقها الإنسانية، سواء من الناحية الإسلامية أو الناحية العالمية. كما أن عدد الدول المسلمة التي تقر معاهدات حقوق الإنسان العالمية في ازدياد مستمر، مما يعني اعترافها بالتزامها القانوني نحو احترام الحقوق الأساسية للمرأة. وبعيدًا عن المعاهدات، لا شك أن حقوق الإنسان الأساسية التي نشأت عن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي صدر عام ١٩٤٨ أصبح المقياس لشرعية جميع الحكومات ومطلبًا في كافة المجتمعات. كما أن معظم الدساتير والقوانين الأهلية تعترف بها رسميًا. وفيما يتعلق بحقوق الأراضي، يوجد بالمثل فيض من المقاييس العالمية. وبدلاً من التفاوض مع الحكومات أو وضع برامج ومشروعات على أساس قبول الحكومات لها، على من يحاولون زيادة حقوق حيازة الأراضي أن يوضحوا كونها قابلة للتطبيق وقابلة للفصل القضائي. وقد أوضح المعلقون أنه لا يوجد في حقوق الإنسان خلاف غير قابل للتوفيق بين القواعد الدولية لحقوق الإنسان والمبادئ الإسلامية (Ali 1999; Khaliq 1995).

وعلى الرغم من ذلك، غالبًا ما تبرر الدول فشلها في الدفاع عن الحقوق أو تحفظاتها على التصديق، وخصوصًا فيما يتعلق باتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة.

بالتفسيرات المحافظة أو الذكورية للدين. ويؤكد ماير (Mayer 1999c) ومعلقون آخرون أن الأحداث السياسية الناشئة، وليس المعتقدات الإسلامية، هي ما يحدد تحفظات العديد من الدول المسلمة على اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة. ويجب التصدي لتلك التحفظات الإسلامية المزعومة من أجل التمييز بين مستويات الأوامر الدينية والممارسات الاجتماعية - الثقافية أو "الدين الشعبي" والسياسات الذكورية المختلقة.

وختامًا، فإن النقطة الأهم هي قوة نظام الملكية المتكامل والمتماسك للنساء في الفقه الإسلامي. وقد أثير سؤال حول ما إذا كان الاتجاه الشامل لحقوق المرأة في الملكية في قوانين الأراضي الإسلامية يمكنه تعويض المرأة على مدار الحياة عن نقصان حقها في الميراث بطرق أخرى لتوليد الثروة تشمل حق المرأة في الشراء من دخلها الخاص، وحقها في الوقف والهبات وبعض المصادر الأخرى مثل المدخرات (نظرًا لقلة التزاماتها المادية نحو العائلة) والمهر والنفقة. وطبقًا للعرف الحالي، لا يتمكن النظام من إعطاء المرأة حق الحصول على الأراضي على قدم المساواة لعدة أسباب، أولها: عدم وجود آليات للتأكد من تعويض المرأة عن نصيبها في الميراث بطرق أخرى، حيث توجد مصالح وعلاقات مختلفة تتحكم في مراحل مختلفة من حياة المرأة. وقد يكون الفكر القانوني شاملاً، إلا أن الاختيارات غالبًا ما تتم من فراغ، فهي تتم بناء على الاحتياجات الحالية وليس من خلال منظور "شامل للحياة". ثانيًا: بينما تتعلق حصص الميراث غالبًا بالأراضي، فإن الحقوق الأخرى، مثل المهر والنفقة والانتفاع بالوقف الأهلي الذي يعتبر ملغيًا الآن بصورة كبيرة، تقتصر في أحسن الأحوال على حقوق الانتفاع أو الثروة. فالممتلكات تميل إلى الانصراف عن النساء وليس إليهن، وتحت أي ضغط اجتماعي أو عائلي قد تلجأ المرأة إلى التنازل عن نصيبها في الميراث من الأرض أو "مبادلة" النقود أو أية ممتلكات أخرى بها، وليس بالضرورة أن تقبض مقابل النصيب الذي تنازلت عنه بالفعل. ثالثًا: قد يبدو أن القواعد العرفية العائلية والروابط الأسرية قد غلبت المبادئ الإسلامية عن طريق جعل الربح والادخار صعبًا، وتحويل الحق في المهر والنفقة إلى حق ضئيل أو مشروط أو غير قابل للتنفيذ، وتحويل الحق في الميراث إلى حق نظري في معظم الأحيان. ولكن المبادئ الإسلامية والممارسات المتبعة قديمًا تظهر أن الأمر ليس بالضرورة كذلك، وأن إعادة النظر في الشريعة الإسلامية قد تزيد من تمكين المرأة المسلمة وضمان حيازتها للملكية. ومن العناصر الرئيسة في إعادة النظر تلك التقييم الجديد لمؤسسة الوقف. وفي الفصل القادم، سوف تناقش النظرية القائلة بضرورة عدم التهاون بفكرة إحياء الوقف في استراتيجيات تعزيز حقوق الملكية بالنسبة للمرأة والعديد من الفئات الأخرى، بما فيها الفئات المستضعفة مثل المعدمين والأطفال.

> مهما تحدثنا عن الوقف، فلن نبالغ في تقدير مساهمته في تشكيل المناطق الحضرية... فقد تكون جزء كبير من البيئة الشعبية في المدن (الإسلامية) نتيجة للأوقاف. (Hoexter 2002:128)

٧

الوقف والأعمال الخيرية في الإسلام

يعتبر الوقف آلية قانونية شديدة الأهمية ومؤسسة إسلامية كبرى، وقد اعتُرف به وتطور في ظل الشريعة منذ أكثرمن ألف عام. وبموجب الوقف، يعين المالك أحد الممتلكات أو حق الانتفاع بها أو الدخل الناتج عنها لصالح المنتفعين بالوقف بشكل دائم لأغراض محددة. وفي جوهره، يرتبط الوقف الإسلامي ارتباطًا وثيقًا بالمبدأ الديني الخاص بعمل الخير. ولقد استثمرت المجتمعات المسلمة عبر العصور في مؤسسة الوقف بشكل هائل، بما في ذلك مئات السلاطين والحكام وآلاف العائلات الثرية والملايين من المواطنين العاديين المجهولين الذين قاموا بالمساهمة حسب قدرتهم. وقد نمت الأوقاف بشكل مدهش، حيث شكلت حوالي ثلث الإمبراطورية العثمانية وجزء كبير من أراضي المسلمين في كل مكان آخر. وحيثما كان هناك مجتمع إسلامي قائم، يكون هناك احتمال وجود أوقاف. وتنتشر الأوقاف في الأراضي الإسلامية، من الآثار مثل تاج محل في الهند إلى جسر موستار في البوسنة، ومن المسجد الأقصى في القدس إلى جامعة الأزهر المصرية، ومن مستشفى شيشلي للأطفال في إسطنبول إلى عين زبيدة في مكة. وقد تأثرت كل هذه الأوقاف بالظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية لبيئتها. وفي المذهب الشيعي، تتواجد الأوقاف أيضًا بكثرة (و الأوقاف مفردها في اللغة الفارسية "فقف vaqf")، كما تتواجد الأوقاف أيضًا في الدول الغربية مثل صقلية وقبرص والأندلس واليونان والأمريكتين.

وعلى الرغم من انتشار مؤسسة الوقف، ما زال هناك جدل حول مدى فعاليته في تحقيق الأهداف التنموية، كما أن العصر الحديث قد شهد تدهوره من الناحية الاقتصادية. وفي العديد من الدول المسلمة، قامت الإصلاحات بإلغاء الأوقاف أو تأميمها أو تقنينها. ويتناول هذا الفصل المصادر القانونية للوقف وتركيبه وأنواعه، بالإضافة إلى البحث في أسباب انهياره. ولكن أفول شمس الوقف خلف فراغًا في مجال الخدمات العامة لم تتمكن الدولة من شغله بسهولة في العديد من الدول المسلمة. وبالإضافة إلى ذلك، يتطلب الأمر دراسة مفصلة "للأراضي الدينية" المهجورة أو غير القابلة للمساءلة القانونية أو المستبعدة من خطط التنمية. وتظل "فكرة" الوقف ونظرية الوقف نفسها مؤثرة، حيث أعيد إحياؤه في بعض المجتمعات الإسلامية كأحد الآليات الخيرية الأهلية. وقد كان الوقف وما زال أحد أدوات السياسة العامة، وهو يؤثر في جميع مظاهر حياة المسلمين بما فيها حيازة الأراضي.

ولا يمكن التقليل من شأن إمكانياته المستقبلية. ويجب تقييم أي دور مستقبلي للوقف في استراتيجيات تحسين ضمان الحيازة بناء على تقييم قواعده القانونية وتاريخه وتأثيره الاجتماعي والاقتصادي. ويتطلب إحياء هذه الفكرة على المستوى المحلي والقومي والعالمي سرد تاريخ الوقف واستخلاص العبر منه.

مؤسسة إسلامية فريدة من نوعها

لا توجد إشارة محددة في القرآن للوقف، ولكن الفقهاء وضعوا عوامله القانونية على مر القرون. وقد استوحيت فكرته من التأكيد المستمر على الصدقة بوصفها نوعًا من التقرب لله (على سبيل المثال الآية ١٩ من سورة الذاريات، والآيتان ١٧٧ و٢١٥ من سورة البقرة، والآية ٩٢ من سورة آل عمران). ويعتبر إعطاء الزكاة للأفراد الفقراء في العائلة والمجتمع أحد أركان الإسلام الخمسة. فعلى سبيل المثال، على كل مسلم سني أن يدفع زكاة سنوية في صورة نقدية تحتسب على أساس الأرباح السنوية أو الدخل الفائض عن حاجة المعيشة، إلا أن طرق دفعها متنوعة. فقد تدفع الزكاة للمساجد أو الأفراد المحتاجين أو المؤسسات الخيرية أو الدولة. وفي بعض البلدان مثل باكستان والسودان وليبيا والمملكة العربية السعودية، تفرض ضريبة إجبارية. وفي بعض البلدان الأخرى مثل الأردن والبحرين والكويت ولبنان وماليزيا وبنجلاديش، تنظم الدولة عملية جمع الزكاة عن طريق القوانين (Kogelmann 2003:68). وتطهر الزكاة كلاً من الثروة وصاحبها، حيث إن الإسلام يستنكر بعض السلوكيات المرتبطة ببعض الأثرياء مثل الغرور والطمع وحب المال (القرآن: سورة الفجر: ١٥-٢٤، سورة الليل: ١-١٣، سورة العاديات: 1-11، Behdad 1992:77). وفي المذهب الشيعي، يوجد فرض مماثل وهو الخمس. وبالرغم من أن الزكاة لا ترتبط بشكل مباشر بمؤسسة الوقف، فإن الوقف والزكاة ينطلقان من نفس المبادئ الإسلامية. فالتمسك بأوامر الله أو الخير والتقوى والرغبة في كسب رضا الله سبب نشأة هذه المؤسسة وتطورها. وتعرف أراضي الوقف باسم "الأرض الدينية"، مما يوضح العلاقة القوية بين مبدأ عمل الخير الديني ومؤسسة الوقف. ويعتبر الوقف أحد أدوات الالتزام بالتوقعات الخيرية، بالرغم من وجود دوافع أخرى لإنشاء الوقف كما هو موضح فيما يلي.

وقد شجعت الأحاديث النبوية والسنة على إنشاء الوقف منذ عصر صدر الإسلام، ولكن الوقف كنظام قانوني تطور بشكل أكثر نظامية منذ القرن السابع والثامن الهجري (Çizakça 2000) وأصبح مؤسسة عامة رئيسة في الدولة العثمانية (Gerber 2002). ويؤكد جيربير أن الأوقاف يمكن تصنيفها من منظور اجتماعي إلى أوقاف كبيرة - مثل الأوقاف التي أنشأها السلطان أو الطبقة الحاكمة - وأوقاف صغيرة أنشئت كي يستفيد بها مجموعة من المقيمين في أحد المناطق المحلية. وكانت الأوقاف الكبيرة تعتبر "فرعًا من الحكومة المركزية" (Gerber 2002: 75). وكانت تقدم الخدمات الرئيسة التالية: مطعم الفقراء والمدرسة والمسجد الجامع وهكذا. وفي مدينة بورصة التركية في القرن السابع عشر، توضح السجلات وجود ٣٧٤ وقفًا صغيرًا في المدينة التي يبلغ عدد سكانها ثلاثين ألفًا. وكانت هذه الأوقاف تخدم الأحياء المجاورة وبالتالي تقدم خدمات عامة محلية.

وكانت الأوقاف تنشأ عن طريق الوقفية أو الوقف نامة (مستندات قانونية مكتوبة). وفي العصور القديمة، لم تكن هذه المستندات محفوظة مركزيًا بواسطة الدولة، وكانت تعتبر أمرًا خاصًا ما لم يحدث نزاع بشأنها (Hamza 2002). ولكن اهتمام الدولة بهذا الأمر

بدأ مع البحث عن مصادر إضافية للتمويل في صورة ضرائب الأراضي. بالرغم من أن فكرة فرض ضرائب على الأوقاف كانت تبدو غريبة في البداية، حيث إنها تمتلك حصانة ضد رقابة الدولة. وبمرور الوقت، وتحديدًا في عهد الدولة العثمانية، أصبحت الأوقاف جزءًا من المسح الخاص بالتسجيل العقاري وأصبحت تسجَّل مثلها مثل أية أراضٍ أخرى. وبناء على السجلات التاريخية، يوضح بينيل (Pennell 2005) أن تسجيل الوقف المخصص للمساجد والمؤسسات الوقفية والصدقات والأعمال الخيرية أعيد تنظيمه عام ١٨٠٩. وقد أدى إنشاء منصب خاص بالأوقاف يضم عددًا من الموظفين مع مرور الوقت إلى إنشاء مكتب خاص للتسجيل يتصل مباشرة بالقاضي الأعلى الذي كان يطلق عليه لقب "قاضي القضاة" (Kahf 1999). وقد أدمجت الأوقاف في سجل معلومات الأراضي الشامل، بالرغم من أنه لم يكن كاملاً أو مثاليًا. وكانت "الوقفيات" مصدرًا هامًا لدراسة التاريخ الاجتماعي؛ فهي لم تكن تصف المباني وما يحدث داخلها فحسب، ولكنها أيضًا كانت تصف بيئتها المحيطة وآليات استخدامها والمحافظة عليها. ويمكننا الحصول على المزيد من المعلومات المهمة عن طريق عملية التسجيل والإيراد والإصلاح الزراعي ودراسات الحالة الخاصة بالمستوطنات وسجلات المحاكم. وتقدم هذه المصادر المأخوذة من إسطنبول والقاهرة وفاس والموصل ودمشق والقدس وأصفهان، والتي تعود إلى القرن الخامس عشر والسادس عشر قاعدة وثائقية هامة يمكننا انطلاقًا منها تغيير الصور النمطية والإشارة إلى الأنشطة والهياكل الاجتماعية والاقتصادية النابضة بالحياة.

وترجع نشأة الوقف بشكل كبير إلى النظرة التقليدية لدور الحكومة. فهي تقدم الدعم الأساسي ولكنها لا توفر أنشطة الرفاهية، ولذلك كانت الخدمات مثل الصحة والتعليم في الدولة العثمانية تمول بشكل فردي وتنظم عن طريق مؤسسة الوقف. وكان ذلك جزءًا من السياسة العامة (Arjomand 1998). وكان السلاطين العثمانيون يرون أنفسهم مسئولين عن الأمن والدفاع وتحصيل الضرائب. أما الوقف فقد كان أداة شديدة الأهمية في توفير الرفاهية للناس. كما أنه اعتبر لفترة طويلة أداة رئيسة في الشرق الأوسط لتوصيل الخدمات العامة للناس بشكل لامركزي. ويقول قرعان "حتى المنارة على الساحل الروماني أنشئت بموجب نظام الوقف". ويعتبر هذا المثال بالذات مهمًا نظرًا للتقليد الفكري الحديث الذي يعتبر المنارات أفضل الأمثلة على الخدمات العامة التي يجب على الحكومة توفيرها من عائدات الضرائب (Kuran 2001).

وقد أثير جدل حول ما إذا كان الوقف قادرًا على تقديم خدمات عالية الجودة وما إذا كان خيارًا مفضلاً. فعلى سبيل المثال، يرفض هوف فكرة تدخل المبادئ الدينية في الأنشطة التي يجب أن تظل علمانية (مثل تعلم العلوم)؛ حيث يشير إلى التأثير الذي مارسه العلماء على المؤسسة التعليمية (Huff 1993: 3-4)، بينما يؤكد إحسان أوغلو أن نظام الوقف قد يسر "الاستقلال العلمي" والتعليم أكثر من التعليم الأوروبي (Ihsanoglu 2004:49). ويشير آخرون إلى الطبيعة غير المتحركة للأوقاف كأحد أسباب تدهور الإنتاجية الزراعية (Watson 1983:139-46)، بينما يشير البعض الآخر إلى مؤسسة الوقف على أنها تمثل العصر الذهبي في التاريخ الإسلامي (بالرغم من كونها استمرت في العصور "المظلمة")، حيث أنها قامت بحماية الحقوق والحريات الفنية وتحفيز النمو (Iqbal 2002: 140-52; Ihsanoglu 2004). وما زال هذا الجدال بشأن مآثر الوقف في الماضي مستمرًا. وبالرغم من إلغاء الوقف أو تقنينه لعدة أسباب، ما زال الجدال قائمًا بشأن تقييم الإمكانية المستقبلية لهذه المؤسسة لتسهيل الحصول على الأراضي.

الإطار القانوني للوقف

نشأ الوقف الإسلامي عن طريق ممارسة بعض المبادئ والقوانين وتطورها عبر القرون. ويسمح نظام الوقف الإسلامي للمالك بتحديد "ممتلكاته ليستخدمها المنتفعون بالوقف مدى الحياة"، وتصبح الممتلكات "وقفًا بناء على تصريح المالك (الواقف)، مما يحجز الدخل الناتج عنها بشكل دائم لغرض معين". وهكذا، يتم "إيقاف" الملكية أو "احتجازها"؛ فلا يصبح الواقف أو المؤسس هو المالك، ولا يمكنه نقل الممتلكات أو التنازل عنها، ولا يمكن ذلك أيضًا لمدير الوقف (المتولي أو الناظر) أو المنتفعين بالوقف. كما أنها لا تؤول لورثة المالك (Cattan 1955:203). ويعني "ربط" الملكية بهذه الطريقة أيضًا حمايتها من البيع أو المصادرة، وإعطاء حق استخدامها أو الانتفاع بها للآخرين. وفي النهاية، يجب أن يكون هدف جميع الأوقاف خيريًا، ولكن ليس بالضرورة أن يتحقق هذا الهدف في الحال. فمن الممكن إنشاء وقف أهلي يعود فيه الدخل أو حق الانتفاع بالملكية لذرية صاحب الوقف، وعند انقراض نسله ينتقل الوقف إلى الأغراض الخيرية. ويمكن للغرباء الطعن القضائي في الوقف باعتباره وهميًا أو جائرًا على حقوق الآخرين، مثلما يجوز وقف التخصيص على حقوق الدائنين أو إلغاء حقوق أحد الأشخاص أو تأجيلها.

وتتفق جميع المذاهب الإسلامية على أن المكونات الرئيسة للوقف القانوني تتضمن الواقف أو منشئ الوقف وإعلان الوقف والمنتفع بالوقف وملكية محددة. وتشمل أركان الوقفية ما يلي: الواقف الذي يشترط أن يتمتع بكامل قواه العقلية، والقربى (غرض نبيل) وإعلان الوقف، والوقف في سبيل الله، والموقوف عليه (وهو المنتفع)، والموقوف (وهي الممتلكات التي سوف تحول إلى وقف). ويجب توثيق صك الوقف نفسه وحفظه لدى القاضي. وقد نقشت بعض الوقفيات على الجدران الداخلية أو الخارجية للمباني. ومن الجلي أن الوقف لم يكن مجرد إجراء قانوني، حيث أن بعض ممتلكات الوقف كتب عليها تحذير من اللعنات التي سوف تحل بمن يحاول تغيير أي من شروط الوقفية. وعلى النقيض من المباني التي تحتوي على تفاصيل الوقف مكتوبة، يوجد أيضًا الوقف الشفهي، ولكنه نادر الوجود. ويشير بينثال إلى عمان حيث "تُقتنى جميع ممتلكات الوقف شفاهة...وما زال هذا التقليد متبعًا حتى في العصر الحديث بالرغم من تحويل الوضع القانوني للوقف تدريجيًا إلى الشكل الرسمي، ولكن الخلافات بشأن هذه الأمور تبدو نادرة" (٢٠٠٢: ١٥٣).

تعتبر القوانين المتعلقة بالوقف جزءًا لا يتجزأ من قوانين الشريعة. ونظرًا لطبيعة العلاقة بين الوقف ومجالات أخرى مثل الميراث والوصايا والهبات والزواج، يعتبر الوقف أحيانًا جزءًا من قوانين الأسرة. وأيًا كانت الدوافع الدينية لمالك الوقف، يشمل سياق اللجوء للوقف أحكام الميراث الإلزامية. ونظرًا لأن الوقف غير قابل للتجزئة، فهو يعتبر فرصة للملاك الذين يرغبون في تجنب تقسيم الملكية بسبب الميراث (Powers 1999:1167; Layish 1997; Doumani 1998:26-7). وقد علق (Gerber 2002:75) على ذلك قائلاً:

> منذ قديم الزمان، قام الناس من جميع الطبقات الاجتماعية بتوريث ممتلكاتهم إلى العديد من المستفيدين، سواء من العائلة أو لأغراض خيرية، وذلك لأهداف تتراوح بين الدافع الديني لعمل الخير والرغبة الأنانية في حرمان البنات من الميراث.

هناك نوعان رئيسان من الوقف: العام والخاص أو "العائلي". أولاً هناك الوقف الخيري الذي يعني منح الملكية بشكل "دائم" لأغراض خيرية مثل المدرسة. وعند إنشائه أثناء حياة الواقف، يعتبر هذا الوقف ساريًا في الحال، وقد يتكون من جميع ممتلكات الواقف أو

بعضها حسب رغبته الخاصة. وفي حالة إنشاء الوقف بحيث يسري بعد وفاة الواقف، يمكن إلغاؤه أو تغييره في أي وقت أثناء حياته. ولكن هذا النوع من الوقف يخضع للقيود المعروفة على الوصية، وهي ألا يتجاوز ثلث ممتلكات الواقف. أما النوع الثاني وهو الوقف الأهلي، فهو غالبًا ما يشار إليه على نحو خاطئ بالوقف الخاص. وفي هذا النوع من الوقف، يتم الاحتفاظ بالممتلكات وحق الانتفاع بها أو ريعها لعائلة الواقف أو لأشخاص آخرين محددين، فإذا انقرض نسلهم يتحول الوقف للأغراض الخيرية. ويعتبر الوقف طريقة قانونية لحماية ممتلكات العائلة من التقلبات غير المتوقعة للحياة الاقتصادية والسياسية. فنظرًا لأن الملكية موقوفة بشكل دائم، لا يمكن مصادرتها حسب "مزاج السلطات المستقبلية" (Doumani 1998:26). وللسبب ذاته فهو يقدم أيضًا حماية من العائلات الأخرى أو المنافسين الذين يخططون لانتزاع هذه الممتلكات، سواء عن طريق الزواج أو الابتزاز (Doumani 1998). ويعرف هذا النوع من الوقف في البلدان العربية باسم الوقف الأهلي أو الوقف الذري، ويطلق عليه في جنوب آسيا وقف الأولاد، حيث كان يستخدم بكثرة خلال القرن التاسع عشر كوسيلة لحماية الممتلكات العقارية، وكانت الأرض تدار بواسطة أحد الورثة من الذكور - غالبًا ما يكون الابن الأكبر - مع إعطاء نصيب لكل من أفراد العائلة الآخرين (Carroll 2001:257-9).

ويذكر بعض المعلقين نوعًا ثالثًا وهو الوقف المشترك، ويوصف بأنه وقف شبه عام يهدف أساسًا إلى منفعة أشخاص محددين بما فيهم عائلة الواقف، ولكنه أيضًا يخدم بعض المصالح العامة، مثل مسجد يخدم أفراد العائلة، ولكنه بالتأكيد لا يقتصر عليهم. وهناك نوع آخر وهو الوقف الخيري الصحيح، وهو وقف للدولة. وقد سمي كذلك إما لأنه أنشئ من بيت المال أو أصبح تحت تصرف الدولة.

وتظل المبادئ الرئيسة للأوقاف واحدة في العالم الإسلامي، ولكن هناك اختلافات في الفقه الإسلامي بين المذاهب السنية المختلفة (الحنفي والمالكي والشافعي والحنبلي) فيما يخص نظريات الوقف، بالإضافة إلى التنوع في الممارسات الاجتماعية والاتجاهات القضائية وأساليب التنفيذ في الدول المختلفة. فالمذهب الشافعي يصر على وجوب استخدام ألفاظ معينة لبيان نية إنشاء الوقف وقبول المنتفع للوقف الأهلي، بينما لا ترى المذاهب الأخرى ضرورة لذلك. وبالرغم من أن المذهبين الشافعي والحنبلي لا يريان وجوب تسليم الممتلكات كي تكتمل عملية الوقف، ترى بقية المذاهب وجوب ذلك، وبعضها يصر على تعيين المتولي أو الناظر. وبالإضافة إلى ذلك، فقد عُدلت بعض الممارسات بمرور الوقت من أجل التكيف مع المواقف والمناطق المختلفة نظرًا للسياقات الاجتماعية والسياسية المحددة والتقاليد القانونية المختلفة. ولذلك، قد تختلف الأحكام حسب المنطقة الجغرافية والمذهب الفقهي السائد فيها، مما يقودنا إلى "أساليب مختلفة قليلاً حسب السلطة القضائية، وما إذا كانت في السودان أو في الجزء الواقع غرب مصر من أفريقيا أو المملكة العربية السعودية أو وسط آسيا أو في نطاق يمتد من مصر وشرق أفريقيا إلى أجزاء من الخليج العربي وحتى جنوب آسيا" (Schoenblum 1999:1191).

تنقسم الآراء الفقهية حول ملكية الوقف تحديدًا: فمن الناحية النظرية توهب هذه الملكية لله، إلا أن فترتها الزمنية المؤقتة تثير تساؤلات حول الملكية. ويرمز الوقف إلى تقييد الملكية للأبد بحيث لا يمكن ممارسة حقوق الملكية على الممتلكات نفسها ولكن على العائد منها أو حق الانتفاع بها فقط. ويؤكد هويكستر أن الصدقة الجارية تؤمن العمل الخيري وتجعل الرجوع فيه متعذرًا (Hoexter 2002:122,130). وعلى الرغم من ذلك، فقد أثار مبدأ الوقف موضوعات فقهية معقدة منذ القدم حتى في المذهب الحنفي السائد (Hennigan 2004). فالمذهب الشافعي يؤكد أن الملكية لله وحده، مما يحد من خيارات الإنسان في التصرف

فيها. بينما يرى المذهب الحنبلي أن الملكية تنتقل للمنتفعين. أما المذهب المالكي، فيعتبر أن الملكية تظل في يد الواقف ويرثها الورثة الشرعيون. وهكذا، لا يصر المذهب المالكي على استمرارية الوقف بنفس الطريقة التي يصر بها كل من المذهب الحنفي والشافعي والحنبلي. ولذلك، عندما سعى المصلحون إلى تعديل نظام الوقف في الفقه الحنفي أو في المذاهب الأخرى، فضلوا الموقف المالكي. فنظرًا لأن المذهب المالكي لا يصر على استمرارية الوقف للأبد، يمكن تغيير طبيعة الوقف. كما توجد اختلافات في موقف الشيعة، فهم على سبيل المثال يسمحون ببيع الأوقاف العائلية على أساس أن المنتفعين يعتبروا مالكين لها، ولكنهم لا يسمحون ببيع الأوقاف العامة حيث إن المنتفعين ليسوا مالكين لها.

الملكية والوقف المالي

إن غالبية الأوقاف عبارة عن أملاك عقارية، حيث يلاحظ ضمان الصدقة الجارية بسهولة. كما يمكن تحويل بعض الأصول المنقولة مثل الأثاث أو الكتب أو حيوانات المزارع إلى وقف، ويشير الفقهاء القدامى إلى أن وقف الأصول المنقولة يرجع إلى زمن الرسول صلى الله عليه وسلم (Kahf 1999). ولكن نظرًا لأن استمرارية الوقف هي القاعدة العامة، فإن النقود لم تعتبر موضوعًا صالحًا للوقف. وخلال العصر العثماني، وتحديدًا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، أقرت المحاكم صورة خاصة من الوقف وهي الوقف المالي، والذي كانت بموجبه النقود تخصَّص لأغراض اجتماعية وخيرية. وتعني كلمة الوقف حرفيًا الاحتجاز، مما يعني أن طبيعة الوقف تجعل الممتلكات محتجزة للأبد ومخصصة للأغراض الخيرية. ولا يمكن ممارسة حقوق الملكية في أي وقت على الممتلكات الموقوفة نفسها، ولكنها تمارس على العائد منها أو حق الانتفاع بها فحسب. كما يجب استمراره للأبد. وهكذا، يمثل مفهوم الوقف المالي بعض الصعوبات في الشريعة الإسلامية، فالنقود لا تتمتع بنفس قوة ثبات العقارات على سبيل المثال، ولذلك فقد يكون استمرار الوقف المالي على المدى الطويل موضع شك. ولكن كهف (Kahf 1999) الذي يشير إلى أن المذهب المالكي يعترف بمنافع الأوقاف يقول:

> يمكن لخاصية "استمرار" الوقف أن تظهر بعدة أشكال، فقد تظهر في رهن حق الانتفاع بالأصل أو العائد منه لفترة من الزمن يعود بعدها الأصل وحق الانتفاع به أو العائد منه إلى المالك من حيث توزيع العائد وأجزاء من الأصل على المنتفعين في عدة أقساط . ومن ثم تأتي محدودية الوقف من استنفاد الأصل باعتباره أصلاً دائمًا ينتج تدفقًا مستمرًا من العائد أو الخدمات، أو من حيث الحق الممنوح للمنتفع في استلام دفعة من الأغراض المنقولة أو حقوق الانتفاع، سواء على فترات منتظمة أو حسب الحاجة. ويعتبر كل ذلك من صور الوقف، وليس هناك حاجة لاستبعاد أي منها من مفهوم الوقف دون سبب منطقي أو استناد لأحد النصوص الصحيحة.

ويشير تشيزاكشا (Çizakça 2004) إلى أن الفقهاء العثمانيين قد أضفوا الشرعية على الوقف المالي من خلال عملية ثلاثية، وهي: "اعتماد أحد الأصول المنقولة كأساس للوقف، والاعتراف بالنقود كأحد الأصول المنقولة، والموافقة على الأوقاف المالية". ولكن ذلك لم يضع حدًا للجدال المستمر حول شرعية هذا النوع من الوقف، فقد استمر هذا الجدال بقوة بين كبار الفقهاء في الدولة العثمانية خلال القرن السادس عشر (Çizakça 2004). ومن خلال دراسة سجلات المحاكم في مدينة بورصة، قدر تشيزاكشا أن ٢٠٪ على الأقل من الأوقاف المالية في القرن الخامس عشر والسادس عشر استمرت لأكثر من قرن، مما يشير إلى أنه من الناحية العملية يمكن للأوقاف النقدية أن تتمتع بنفس الاستمرارية التي تتمتع بها الأوقاف

العقارية. وقد تفسر حقيقة إمكانية إضافة رأس المال الموقوف عامًا بعد عام للوقف النقدي عن طريق إضافة الدخل وطرق أخرى مرونتها إلى حد ما.

وقد كانت الأوقاف المالية مصدرًا هامًا للائتمان، حيث كان رأس المال الموقوف يتم إقراضه، وكان العائد يستخدم في أغراض خيرية بعد استقطاع أية مصروفات تترتب على المتولي أو الناظر وأية ضرائب تترتب على الملكية. أما الأموال المحصلة عن طريق توفير الائتمان والتي لم توزع طبقًا لشروط الوقف في أحد الأعوام فقد كانت تضاف لرأس المال الموقوف. ويوضح تشيزاكشا (٢٠٠٤) أن حوالي ١٠٪ من مجموع سكان مدينة بورصة في القرن الثامن عشر، أي حوالي ٦٠٠٠٠ نسمة، قاموا بالاقتراض من الأوقاف المالية.

ويثير عنصر توفير القروض في الوقف المالي أسئلة مهمة حول الشريعة الإسلامية، كما أنه قدم نقطة معاصرة تتيح الجدل بين الفقهاء والمؤرخين. فهل كان الوقف المالي يخالف تحريم الربا في الإسلام؟ يؤكد بعض المؤرخين أن الوقف المالي كان يقوم بإقراض النقود بفائدة واللجوء للمعاملات التي كان من شأنها التحايل على مبدأ تحريم الربا، ولكنه كان يقدم مدفوعات "تترتب عليها الفوائد" (Çizakça 2004, citing Barkan and Ayverdi 1970; Mandaville 1979 and Gerber 1988). ومن ناحية أخرى، يزعم البعض بأنه ما دامت المحاكم العثمانية قد فحصت هذه الأوقاف، فلا بد أنها كانت قانونية، وأن العائد للأوقاف من المقترض كان نسبة من الربح وليس فائدة محرمة. وقد انتهت هذه الصورة من القروض، كما انهارت الأوقاف نفسها عندما دخلت تحت سيطرة الدولة واستبدلت بها البنوك الحديثة. ولكن هناك اتجاه جديد لعودة الاهتمام بالأوقاف المالية كما سيتضح في الفصل التالي حول الائتمان والتمويل بالغ الصغر في الإسلام.

وفي العصر العثماني، كانت الأوقاف الضخمة التي ينشئها السلطان أو زوجته تدار عن طريق المتولي أو الناظر، ولم يكن لهما علاقة شخصية بالوقف. وكان من المطلوب من المتولي أن يدير الوقف طبقًا للشروط المذكورة في صك الإنشاء، وخصوصًا فيما يتعلق بأغراضه الخيرية، وطبقًا للمعايير العامة المتوقعة للسلوكيات والقيم الإسلامية. ويناقش جيربر (Gerber 2002: 76) رد الفعل المتوقع من المجتمع عندما لا يقوم مدير الوقف على سبيل المثال بالالتزام بهذه الشروط المتعلقة بوقف أحد مطاعم الفقراء قائلاً:

> في حالة إخفاق المدير في تقديم الطعام بطريقة تفي بالشروط والمعايير المتعارف عليها، كان مجموعة من المواطنين المحترمين يقاضونه في الحال، ودائمًا ما كان يتقدمهم العلماء، وبالعادة أيضا المدرسون في المدارس وقادة الرأي العام في الدولة [العثمانية].

كما يوضح أيضًا أن المساءلة بشأن الأوقاف الكبيرة كانت تتولاها المحاكم، وتوضح السجلات أن المواطنين غالبًا ما كانوا يرفعون دعاوى "إشرافية" متعلقة بالوقف. وكانت إصلاحات الأوقاف وتجديداتها في مدينة بورصة بالتحديد لا تتم إلا عن طريق رخصة من المحكمة وتحت إشراف العلماء وتوجيههم، كما أن الأفراد من صفوة المتدينين أداروا الأوقاف الصغيرة في مدينة بورصة في القرن السابع عشر تحت إشراف القاضي.

وقد درس رايتر (Reiter 1994) سجلات المحاكم الشرعية في القدس في القرن العشرين، ووجد أن هناك قضايا قد رفعت على المتولي أو الناظر، بما في ذلك دعاوى إهمال وسوء إدارة واختلاس، مما أدى في بعض الأحيان إلى طرد المتولي من إدارة الوقف. كما توضح الأدلة الوثائقية أيضًا أن القاضي كان يتمتع بسلطة إشرافية فيما يتعلق بالأوقاف. ويبدو ذلك واضحًا في عدد كبير من محاولات متولي الوقف لتجديد المباني الحالية وإصلاحها وإنشاء مبانٍ جديدة وشراء ممتلكات جديدة وتوسيع نطاق أراضي الوقف.

التأثير الاجتماعي-الاقتصادي للوقف

على الرغم من وجود الملايين من الأوقاف حول العالم، تندرج معظم الأوقاف تحت خمسة أنواع رئيسة، وهي الطعام والمسكن والصحة والتعليم والدين. وقد يقتصر الانتفاع بالوقف على أفراد العائلة فحسب، ولكن الروح الخيرية السائدة تبدو في النسبة الكبرى من الأوقاف المخصصة للمصلحة العامة. وقد وجد يديلديز (Yediyildiz 1982b:28-33) في سجلات الأوقاف العثمانية في القرن الثامن عشر أن ٧٪ فقط من الأوقاف كانت مقتصرة على انتفاع عائلة الواقف بها. وقد قدم الوقف خدمات تقدمها الدولة الحديثة اليوم، بعد الحصول على الموافقة الضمنية من الدولة. وفي الحقيقة، يبدو أن الحكام العثمانيين فضلوا هذا الإجراء، حيث كان السلاطين ينشئون الأوقاف بشكل متكرر للأغراض العامة (Hoexter 2002). وقد عملت هذه المؤسسات الخيرية جيدًا على توفير تمويل دائم لأغراض محددة، فيما عدا في حالات تدخل الدولة أو سوء الإدارة (Ihsanoglu 2004:X, 46-7). وبعد تأميم الوقف، قد لا يمكن تمييزه عن دواوين الحكومة، ولكن في عهد استقلال الأوقاف كانت تقدم خططًا لامركزية ومجتمعًا مدنيًا يتسم بالحيوية، مما أثر بدوره على طبيعة الوقف.

وكان هدف الوقف في الفقه الإسلامي التقليدي أن يكون "قطاعًا خدميًا" للأعمال الخيرية أو المجتمع المدني الذي كان يتكون من الدولة والقطاع الخاص الذي يهدف للربح. ويشير بريمر (Bremer 2004: 5) إلى أن: "أعرق مؤسسات المجتمع المدني - وهي مؤسسة الوقف - مزجت بين خصائص المؤسسة الخيرية ووكالة الخدمة الاجتماعية وبشكل غير مباشر الصوت السياسي الذي ينافس الحاكم". وكانت الأوقاف جزءًا لا يتجزأ من اقتصاد ومجتمع الجوار، وقد "تأثرت... بمجموعة من العوامل المحلية، بدءاً من الطقس وحتى التنمية الحضرية" (Singer 2002:169-70). ويعلق جيربر (Gerber 2002:77) قائلاً: "من الواضح أن الأوقاف الخيرية الصغيرة تعتبر مثالاً رئيسيًا عن استقلال المجتمع المدني والمجال العام في الإمبراطورية العثمانية". ويرجع تكامل أهداف الوقف وجودة الخدمات التي يقدمها وشفافية عمله بنسبة كبيرة إلى فعالية مؤسسات المجتمع المدني، كما أن المجتمع المدني هو الذي قاوم التعديات الحكومية على استقلال مؤسسة الوقف.

وفي القرن التاسع عشر، كان تأسيس البلديات المحلية المستوحاة من الفكر الأوروبي علامة على التخلي عن نظام الوقف لصالح النظم التي تديرها الحكومة لتوصيل الخدمات العامة (Kuran 2001). وفي الوقت الذي فضلت فيه بعض الدول إصلاح مؤسسة الوقف وحل مشاكل الإهدار وسوء الإدارة والفساد، فضلت دول أخرى تأميم مؤسسة الوقف أو إلغاءها تمامًا. وتقوم معظم البلدان الإسلامية حاليًا بإدارة أراضي الوقف عن طريق وزارات منفصلة، سواء بشكل مباشر أو غير مباشر، مما أدى إلى انتهاء الهوية غير الحكومية للوقف وجعل الأوقاف غير قابلة للتمييز عن أراضي الدولة. ولكن على النقيض من أراضي الدولة، غالبًا ما تعتبر الأوقاف خارج نطاق نظم الأراضي المعتادة، وقد يكون لها أساليب أخرى للإدارة. ومن الخسائر الكبرى النظام الاجتماعي الذي يحدد حقوقًا والتزامات معينة، وتحديد المساحات العامة للحكومة والمجتمع المدني. ولكن كما سيتضح لاحقًا، هناك علامات لإعادة إحياء الوقف عن طريق بعض المبادرات في المجتمع المدني.

ويعلق باسكان (Baskan 2002:23) قائلاً إنه نظرًا للتنوع الكبير في المستفيدين والمشاركين، فإن نظام الوقف كان تقليدًا "ناجحًا لعدة قرون في الأراضي الإسلامية من أجل إعادة توزيع الثروة، وذلك كنتيجة للتعاون بين الفرد والدولة". ويؤكد شاهام (Shaham) أن العبيد المحررين كانوا من أكثر المنتفعين بنظام الوقف في مصر في القرن الثامن عشر والقرن

العشرين (١٦٢,٨٨: ٢٠٠٢). كما أنهم أسسوا أيضًا بعض الأوقاف (Fay 1998). وبالرغم من أن الوقف مؤسسة إسلامية، فإن المنتفعين والمدير والعملية بأكملها كان من الممكن أن تضم غير المسلمين أيضًا. فقد قامت الأوقاف بدعم العديد من الكنائس والمعابد ، مما كان مسموحًا به في المحاكم الشرعية الإسلامية. فبرغم كل شيء، كان قانون الوقف يؤكد على وقف الملكية لله كي يستفيد منها الناس، كما أن العديد من الدول غير الإسلامية ذات الجاليات الإسلامية الكبرى سمحت بالوقف، ولم تضعف الإدارة "العلمانية" من هذه المؤسسة أكثر مما فعلت بها الإصلاحات التي قامت بها الدول المسلمة.

وقد أشير في الفصل السابق إلى الكتابات الكثيرة التي أوضحت كيف ساعدت الأوقاف على تحسين مكانة المرأة. فقد أشارت الأبحاث الحديثة التي أجريت على الدولة العثمانية - في مدن مختلفة وعلى فترات زمنية متفاوتة - إلى أن النساء كان لهن دور كبير في الإدارة الفعلية لممتلكاتهن، وبوجه خاص كما ذكرنا في الفصل السابق في تعيين الأوقاف وإدارتها (Sonbol 2003; Fay 1998; Shatzmiller 1995). فعلى سبيل المثال، تكفلت نساء من ذوات المقام الرفيع برعاية الآثار العامة، ومن أشهر هؤلاء النساء حورم (أو خورم) زوجة السلطان العثماني سليمان القانوني التي وقفت مؤسسات خيرية كثيرة تحمل اسمها في مكة والمدينة والقدس وأدرنة وإسطنبول، وكان أول هذه المؤسسات وقف اسطنبول الذي بني فيما بين عامي ١٥٣٧ و١٥٣٩. وقد ضمت المؤسسة مسجدًا ومعهدًا دينيًا ومطعمًا للفقراء ومستشفى ومدرسة ابتدائية (Peirce 1993). غير أن إنشاء الأوقاف لم يكن قاصرًا على الصفوة الحاكمة، حيث تشير تاكر (Tucker 1985: 96) في دراستها التي أجرتها عن مصر إلى أنه في حين أنشأت نساء الطبقة الحاكمة والقطاع التجاري أغلب الأوقاف، فإن نساء الطبقة الصناعية قد قمن بوقف ممتلكاتهن كذلك.

وبالفعل قامت النساء - على النقيض من بعض النساء المعاصرات في أماكن أخرى من العالم -بإدارة شؤون ممتلكاتهن الموقوفة، لدرجة أن بعضهن قمن بدور متولي أو ناظر الوقف في بعض الأحيان. كما وجدت تاكر (Tucker 1985) أن نساء مصر في القرن التاسع عشر قمن بمهام متولي أو ناظر الوقف في العديد من الأحيان وتلقين في المقابل - كغيرهن ممن شغل هذا المنصب - نسبة ١٠٪ من إجمالي الإيرادات. وقد اشتملت هذه المهمة الإدارية على "عدد من المعاملات التجارية التي تضم تشييد ... الممتلكات أو تأجيرها والإشراف على الإيرادات ومراقبة المسجد أو المدرسة الموقوفة وعمل الإصلاحات اللازمة لها" (Tucker 1985: 96). ولكن كما ذكرنا من قبل، فإنه من الضروري عدم المغالاة في التوكيد على أهمية الأدلة الوثائقية، فربما كانت علاقة المرأة المسلمة بالممتلكات "علاقة ثانوية وهامشية" كما ذكر أحمد (Ahmed 1992:112). ومع ذلك، تؤيد السجلات العثمانية ما قدمناه فيما يتعلق بالوقف وتوضح أن المجتمع الإسلامي لم يكن مجتمعًا ذكوريًا كما يُعتقد (Powers 1999).

الجدل حول إسهامات الأوقاف

لطالما كان دور الوقف - الذي شكّل جزءًا كبيرًا من الأراضي العثمانية - موضع جدال حاد. فبالرغم من دورها كوسيلة لتحقيق الرفاهية، رأى البعض أن مؤسسات الوقف التي كانت تقاوم قوى السوق قد تسببت في خلق أكثر من عنق زجاجة من خلال حبسها لموارد كثيرة وتحويلها إلى منظمات غير منتجة بهدف تقديم خدمات اجتماعية (Singer 2002: Goldstone 2003; Kuran 2004). وقد حللت شاتزميلر المواد القانونية المستنتجة من فتاوى المفتين في شمال إفريقيا وإسبانيا المسلمة، وأكدت أن الأداء الاقتصادي لوقف الخدمات العامة كان

معيبًا. فقد اكتشفت أن "المشكلات قد ظهرت في صورتين: الإجراءات المتمثلة في التشغيل اليومي للنظام المليء بالصراعات والذي كان عرضة للتوقف، والافتقار للنمو الاقتصادي" (Shatzmiller 2001:70).

ومع ذلك، فإن هذه التقييمات غير المؤيدة لنظرية الوقف وتطبيقه الموضح أعلاه ودور الشريعة الإسلامية قد تعرضت للهجوم، حيث اعترض جيربر (Gerber 1999:100) على الادعاءات العامة حول الاقتصاد العثماني المحتضر والمجتمع العثماني المتحجر فكريا. فقد أشارت أبحاثه حول الكتابات الاقتصادية خلال القرن الثامن عشر بوجه خاص إلى فترة من "التطور النشط وليس من التدهور". كما تحدى هويسكتر (Hoexter 2002:102) نظرية "الاستبداد الشرقي" من خلال اعتبار الأوقاف وسيلة ملموسة لتوضيح العقيدة الإسلامية وتطبيقها لصالح الأمة بدلا من النظر إليها كمشكلة.

ونجد أن التحليلات الحديثة للسجلات النظامية للدولة العثمانية التي لا تتعلق بإنشاء الأوقاف فحسب بل بإدارتها أيضًا مفيدة جدًا. فهي تشير إلى أن "الوقف في الأصل أمر مرن جدًا وغير دائم، ونتيجة لذلك فإنه ليس مصيدة أو فخًا كما يظن البعض" (Singer 2000: 163). وذكر سنجر للتدليل على المتاجرة في الممتلكات بيعًا وشراءً وقفًا خيريًا شهيرًا في القدس أنشئ عام 1550م على يد زوجة السلطان سليمان الأول (Singer 2000:163-4)، حيث استبدلت مصادر الدخل التي يمكن الاعتماد عليها بصورة أكبر بالممتلكات التي كانت تدر إيرادًا غير محدد أو التي تطلبت عناية خاصة. وأخيرًا أوضح سنجر أنه بينما تشير كلمة الأوقاف إلى الديمومة، فإن الممتلكات الوقفية التي كانت تدر عائدًا ولم تعد تخدم أهداف المؤسسة الوقفية استبدلت "بممتلكات أكثر نفعًا" (2000: 163).

ويرجع السبب في ازدياد الأوقاف في العهد العثماني إلى أنها وفرت غالبية الخدمات الاجتماعية في الدولة، كما لازم ازديادها ظهور خطر مصادرة الدولة للأراضي المملوكة - الذي بلغ أشده خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر - ولكنها كانت محصنة ضد المصادرة لأنها تقدم خدمات مقدسة. ويؤكد بالا وجونسون أن "أصحاب رؤوس الأموال العثمانيين كانوا يحافظون على أصولهم بالطريقة الوحيدة التي يعرفونها، ألا وهي اللجوء لنظام الوقف" (Johnson and Balla 2004). غير أن انتشار الأوقاف قد أسهم في ظهور حالات عديدة من سوء الإدارة ومحاباة الأقارب مما جعلها هدفًا سهلاً للحكومات.

وقد أسهمت عدة عوامل، سواءً اقتصادية أو سياسية، في تداعي نظام الوقف، منها هجمات القوى الاستعمارية على مؤسسة الوقف، الأمر الذي كان ينطوي على تناقض ظاهري في موقفها من الأوقاف. ففي بعض الحالات، فضلت القوى الاستعمارية الحفاظ على الوضع الراهن الذي ضمن لها الاستقرار ومنحها الشرعية الاجتماعية، غير أنها وجدت أن نظام الوقف - الذي لم يكن ملكية خاصة أو عامة - أمر مبهم وخاصة لاختلافه عن النماذج الغربية لنظم الائتمان الخيرية. ثم بدأت القوى الاستعمارية - وعلى رأسها بريطانيا - في إعادة إنشاء قانون الوقف من خلال تفسير قوانين الأسرة والائتمان والقوانين العامة (Lim 2000). ويمكن اعتبار جنوب آسيا مثالاً على ذلك، حيث حاول مجلس الشورى جاهدًا التوفيق بين نظام الوقف الإسلامي ونظام الائتمان الانجليزي في قضية أبو الفتح "المشهورة" لعام ١٨٩٤ (Mahmood 1988)، والتي أعلن فيها أن الوقف الأهلي غير قانوني (انظر Abul Fata Mahomed Ishak V. Russomoy Dhur Chowdry (1894) 22 IA 76). وبالرغم من ذلك، فقد أعاد قانون الوقف الإسلامي لعام ١٩١٣ المؤسسة استجابةً لغضب المسلمين وضغط المؤسسات والقيادات الإسلامية الكبرى (انظر Kozlowski 1985)، ومازال القانون ساريًا في الهند حتى يومنا هذا رغم التعديلات الجوهرية التي أجريت عليه. وقد تأثرت المؤسسة بالتشريع الاقتصادي الاجتماعي ذي الطبيعة الأكثر عمومية (Mahmood 1988).

كانت الأراضي الموقوفة تعتبر موردًا خصبًا للأراضي "غير المملوكة" التي يمكن بسهولة تسخيرها لصالح القوى الاستعمارية لتحقيق أهداف أخرى، وخاصة إذا أمكن تجاهل المعارضة الدينية. ورغم الافتراضات السابقة الخاصة بديمومة الوقف، تم تغييره أو القضاء على مكانته مع اختلاف التجربة باختلاف البلدان الإسلامية. وفي حالة ظهور أي شك فيما يتعلق بوضع ممتلكات الوقف - كما كان الحال في السجلات العثمانية القديمة غير الكاملة - كانت الدول الاستعمارية وما بعد الاستعمارية لاحقًا تسحب ملكية الأراضي (Raissouni 2004)، وكانت الحجة الرئيسة للمستعمرين تتمثل في عدم كفاءة الوقف وجَوره وكونه غير ذي جدوى اقتصادية وسببًا في التأخر، كما رسخت بعض حالات سوء الإدارة التصور المتزايد بعدم كفاءة المؤسسة لمواكبة تطورات الاقتصاد الحديث. ومع ازدياد دور الدول المسلمة في نشر الرخاء (تحت تأثير الاتجاهات الأوروبية)، اعتبرت الدولة الأوقاف الملكية الخاصة بالطبقات السياسية المترسخة، وخاصة العلماء. ولكن كما يخبرنا كوجلمان (Kogelmann 2002:66) فإن الغالبية العظمى من السكان ظلت تعتمد على سخاء العائلات والمنظمات الخيرية وعطاياها.

وغالباً ما كانت مؤسسة الوقف في واقع الأمر تمثل قاعدة أمان وقوة للعلماء. فلا كهانة في الإسلام، كما أن رجال الدين ليس لهم أي دور مقدس في الوساطة بين العبد وربه، ولكن مكانة رجال الدين المسلمين وسلطتهم تظهر في دورهم كعلماء وممثلين للديانة الرسمية الحنيفة. فهم غالبًا المتحدثون باسم الشريعة، وفي أحيان أخرى يُنظر إليهم كممثلين لإجماع علماء الأمة. ويخبرنا غوزي (Ghozzi 2002:317) أن "قابلية جماعة العلماء للتكيف مع التغيرات البيئية يعتمد بشكل كبير على حصولهم على ثلاثة أمور مؤسسية ورمزية رئيسة: وهي الإجماع والاستقلال المؤسسي والشخصية الجذابة." ويعتبر الوقف أحد العوامل التي ساعدت على نمو القطاع الديني في الإسلام. ورغم أن الوقف كان يعتبر عملاً خيريًا خاصًا، فإن عددًا كبيرًا من الأوقاف مُنحت لمساجد ومدارس يديرها رجال الدين والعلماء، بالإضافة إلى أن المشاورات غير الرسمية الخاصة بإنشاء الأوقاف قد خولت العلماء المسلمين سلطة ومنحتهم دورًا مركزيًا في إدارة مؤسسة الوقف. ففي عدد لا بأس به من الحالات، كان الوصي الذي عينه الواقف يُختار من بين العاملين في المسجد. ومع مرور السنين، زادت الأراضي الموقوفة بشكل كبير، مما منح العلماء درجة من الاستقلال الاقتصادي عن الحكومة المركزية وأعطاهم شرعية اجتماعية نظرًا لنيلهم الفضل في مزايا نظام الوقف.

وقد تطورت مؤسسة الوقف بحرية إلى حد ما في العصور الأولى من الإسلام نظرًا لعدم وجود فصل رسمي بين الدين والدولة. وفي العصر العثماني، لم تكن الدولة تنظر للوقف باعتباره تهديدًا، بالرغم من أنه ينظم دور رجال الدين. وفي الثقافة السياسية العثمانية، كان رجال الدين يعترفون بسلطة الدولة المطلقة على كل من الدين والرفاهية، بالرغم من دورهم الهام في تقديم بعض الخدمات التي كان يجب أن تضطلع بها الدولة (Mardin 1983). ولكن مع ظهور الحكومات الأقل أمنًا أو الاستعمارية، ومع تزايد حساسية دور العلماء في المجتمعات الحديثة، تعرضت مؤسسة الوقف للهجوم بوصفها تمثل عدم كفاءة القوى الدينية وسوء استغلالها. فعلى سبيل المثال، تميز الحكم الاستعماري الفرنسي لتونس منذ عام ١٨٨١ ببذل جهود واعية للتحكم في الاستقلال المؤسسي والمادي للقطاع الديني. وقد استمر هذا الاتجاه في بعض الدول العربية في فترة ما بعد الاستعمار، حيث حاولت علمنة مجتمعاتها عن طريق احتذاء مثال كمال أتاتورك ولكن بدرجات مختلفة، حيث حاول كمال أتاتورك في عام ١٩٢٤ تفكيك القطاع الديني في تركيا والذي كان ضعيفًا بالفعل.

ولكن في عدد من البلدان الإسلامية - أبرزها إيران والمملكة العربية السعودية - احتفظ علماء الدين بتأثيرهم بشكل كبير. وبينما يعتبر العلماء في المملكة العربية السعودية جزءًا من الجهاز الديني التابع للدولة، فإن الجهاز الديني في إيران قد اكتسب القوة بشكل مباشر. وكانت سياسة الوقف تعتبر شديدة الأهمية في ثروات القادة الدينيين في إيران. فعلى سبيل المثال، تظاهر الطلاب الإيرانيون عام ١٩٧٨ ضد مصادرة الشاه لأراضي الوقف. وبموجب النظام الاجتماعي الديني للشيعة، فإن العلماء يتمتعون بدور أكبر بكثير، وربما يشكلون أهم طبقات المجتمع (Keddie 1964:52). وفي إيران وبالرغم من الاحتجاجات الصادرة من العلماء تحديدًا، أنشئت منظمة الأوقاف عام ١٩٦٤، وعين متولو الوقف أو مديروه نواباً في الحكومة (Kamali 1998:148). ولكن العلماء استطاعوا الاحتفاظ باستقلالهم ونشاطهم لسبب آخر، وهو "سهم الإمام". وبموجب هذا التقليد "على كل مسلم أن يعطي ١٠٪ من دخله السنوي للعلماء من أجل المؤسسات الدينية" (Kamali 1998:148).

تداعي نظام الوقف

في الوقت الذي تزدهر فيه نظم الائتمان الغربية المستوحاة في حد ذاتها من الوقف (Lim 2000) وتقوم بتوسيع نطاقها، تتداعى أهمية الوقف. ويكمن الاختلاف الأساسي بين الائتمان والوقف في التأكيد الإسلامي على استمرارية الوقف. فعلى سبيل المثال، تعني الطبيعة الدائمة للوقف الأهلي تزايد عدد المنتفعين مع تعاقب الأجيال إلى الحد الذي تصبح معه المنفعة التي يحصل عليها أي من الأفراد غير ذات قيمة. ونتيجة لذلك "يقل الاهتمام بالاحتفاظ بالملكية، وتقع الممتلكات فريسة للإهمال والفساد" (Carroll 2001:261). وينتقل منصب المتولي من جيل لآخر بنفس الطريقة. وقد تفاقمت عملية الإهمال تلك، حيث أصبح الأوصياء على الوقف بمرور الوقت المنتفعين الرئيسيين من الملكية، ويستولون على الدخل الذي تدره الملكية الموقوفة لصالح عملهم بالإدارة (Layish 1997:356). وقد أدت تلك المساوئ الاقتصادية إلى إلغاء الوقف الأهلي بشكل كبير، على الرغم من أنه حاز في وقت سابق على موافقة جميع المذاهب السنية والشيعية على السواء (Carroll 2001). ويقول قرعان (Kuran 2001): "ربما حاولت دول الشرق الأوسط التعويض عن صرامة أنظمة الوقف لديها عن طريق إقناع القضاء بالقيام بدور أكبر في عملية إدارة الأوقاف القائمة بالفعل وتنسيق عملية إنشاء الأوقاف الجديدة. ومع ذلك، تعرضت تلك المهام للعرقلة بسبب مبدأين أساسيين هما الاستمرار الدائم وحرية اختيار المؤسس". ويقول خاف (14: Kahf 1998) إن الاستمرار ليست شرطًا مطلقًا في عملية إنشاء الوقف، كما دعا إلى تحديث فقه الوقف، حيث أرسى حجة معقدة تفيد بأن الوقف المعاصر يمكن أن يكون مؤقتًا. ومع أن الاستمرار قد لا يكون شرطًا مطلقًا، فإن الوقف الخاص بملكية مؤقتة يجب أن يكون الاستثناء وليس القاعدة (Kahf 2001).

وذكر شوينبلوم (Schoenblum 1999) أن "[التداعي] يرجع بنسبة كبيرة إلى المبدأ القانوني المرتبط بالوقف" والذي اتسم بالصرامة، بالإضافة إلى المبالغة في تنظيمه من قبل الدول المسلمى مقارنة بالاستجابات الطبيعية لنظام الائتمان الغربي. إن وجهة النظر السائدة، والتي تبناها بعض المعلقين المستشرقين مثل شاخت (Schacht 1986) وظهر صداها في أعمال أخرى حديثة، بما فيها أعمال قرعان (Kuran 2004)، تعتقد أن الشريعة الإسلامية ومؤسسة الوقف ضمن الأسباب الأساسية للتدهور الاقتصادي في العالم الإسلامي. فعلى سبيل المثال، نجد أن باير (١٩٦٩: ٨١-٣) اعتقد أن الوقف في مصر في القرن العشرين مسئول عن "الاضطرابات الاقتصادية والاجتماعية" فيما يتعلق بالهيكل الزراعي، حيث إن الإبقاء

على الأراضي في أيدي قلة من الأفراد ساهم في ارتفاع أسعار الأراضي والإيجارات. إلا أن هذه ليست وجهة نظر من يرفضون فكرة أن الشريعة الإسلامية تتسم بعدم التعددية والركود والجمود. ويشيرون بدلا من ذلك إلى التعددية القانونية الناشئة. ومع أن الوقف يتمتع بأصول إسلامية، فإنه مبدأ شكلته القوى السياسية والعرفية والاقتصادية السائدة (Singer 2000: 161). أما بالنسبة لماير (Meier 2002)، فقد رأى أن مؤسسة الوقف تصنيف مرن يخضع للشريعة الإسلامية وقانون السلطان العثماني، ولكن شابه الفساد مؤخرًا بسبب المركزية وزيادة التنظيم تحت تأثير الإصلاحات الحديثة في القرن التاسع عشر.

التوجهات نحو الأوقاف في فترة ما بعد الاستعمار

لقد أدت الحداثة إلى تغييرات جذرية في هياكل الخدمة الاجتماعية، وبدأت المؤسسات في العصر العثماني بالتطور إلى مؤسسات عصرية في شكل مدارس ذات تمويل عام أو خاص ومنظمات خيرية ومستشفيات حديثة. وعوضًا عن تحديث مؤسسة الوقف، سعت الدول المسلمة في مرحلة ما بعد الاستعمار إلى إلغائها أو تأميمها، حيث شاع في بلدان الشرق الأوسط إلغاء أوقاف العائلة ومنعها. وذكر قرعان (Kuran 2001) أنه "بحلول القرن التاسع عشر، ساهمت صرامة النظام في ظهوره كأداة جافة غير مرنة وغير ملائمة لتوفير الصالح العام، مما أتاح للدول العصرية في الشرق الأوسط فرصة تأميم الكثير من الأملاك التابعة للأوقاف". وكان المنطق السائد يقول بأن الوقف "ملائم بصورة جيدة للاقتصاد في القرون الوسطى مع التغير البطيء، والذي ظهر الوقف في ظله، [ولكنه] غير ملائم للاقتصاد النشط نسبيًا في العصر الصناعي" (Kuran 2001).

وبعد فترة وجيزة من الاستقلال، نشرت العديد من الصحف السورية مقالات تشير إلى أن القوة الاقتصادية للدولة لا يمكن تحقيقها دون إلغاء الوقف الأهلي. ولكن اعترف المصلحون بضرورة عدم المساس بالأوقاف "العامة"، لاسيما بسبب أهميتها الملحوظة في عقول العلماء التقليديين (Deguilhem 1994). وفي عام ١٩٤٩، ألغت سوريا الأوقاف الأهلية وحظرت إنشاءها في المستقبل، وذلك بموافقة من كبار الفقهاء السوريين الذين أجازوا هجر هذا المعتقد في الشريعة (Mahmood 1988). وتناولت الصحف القانون الجديد بإسهاب مع إبراز الإصلاحات عامة بمظهر إيجابي والتأكيد على وجهة النظر القائلة بأن ما يحدث هو خطوة للأمام في طريق تحقيق العدالة الاجتماعية. وفي الوقت نفسه دخلت الأوقاف العامة بقوة ضمن جهاز الدولة وأصبحت تدار تحت إشراف وزارة الأوقاف. ومن البلدان الأخرى التي سارت على نفس الدرب تونس ١٩٥٨، حيث نُقل حوالي أربعة ملايين فدان من الأراضي الموقوفة سابقًا إلى الملكية الخاصة كجزء من حركة الإصلاح، وتلتها ليبيا عام ١٩٧٣ والإمارات العربية المتحدة عام ١٩٨٠. وفي البلدان الأخرى فرضت قيود صارمة على الأوقاف، كما حدث في لبنان ١٩٤٧ والكويت ١٩٥١ (Carroll 2001: 261-2; Layish 1997: 356-7). وقد تكرر هذا النمط الإداري في معظم البلدان الإسلامية والهند.

ألغيت الأوقاف الأهلية في مصر عام ١٩٥٢ بالتزامن مع حركة الإصلاح الزراعي الشاملة التي تضمنت إعادة توزيع الأراضي والسيطرة على قيمة الإيجار. كما منحت وزارة الأوقاف المصرية صلاحيات واسعة النطاق على الأوقاف الخيرية، حيث أن الأراضي الزراعية تقع ضمن مسئولية مؤسسات تشرف عليها الوزارة، كما يُنفق إيرادُها وفقًا لقرار الوزير. ومع التفكير في الخطر المتزايد من وقوع الملكيات في آخر الأمر تحت السيطرة الحكومية، قل عدد الأفراد المهتمين بإنشاء أوقاف جديدة. وبعد فترة وجيزة من هذه الإصلاحات علق باير (Baer 1969:92) قائلاً "إن

الدخل الوارد من هذه الممتلكات الكبيرة لن يُنفَق بعد الآن في أغراض قد يكون بعضها غريبا عتيقاً أو في أشياء أخرى تتعارض مع مصالح الدولة". وبمرور الوقت، تعرضت الاستراتيجيات التي طُورت لدعم الوقف كمؤسسة نشطة ومرنة لهجوم تشريعي. ولم يعد استخدام الوسائل القانونية للاستفادة من عقود الإيجار الطويلة مع تقديم مبالغ إجمالية مسبقة (الحكر) أو "الإجارتين" متاحًا فيما يتعلق بأراضي الوقف في سوريا بعد صدور قانون رقم ١٦٣ لعام ١٩٥٨، كما قررت حركات الإصلاح المصرية عام ١٩٦٠ إنهاء كافة هذه الحقوق خلال فترة زمنية معينة (Ziadeh 1985). وفي الهند، وهي أحد البلدان الأخرى التي تمكنت فيه مؤسسة الوقف من البقاء، خضعت جميع الأوقاف في الهند لتنظيم إداري شامل وصارم، مع وضعها تحت مراقبة الدولة. ولكن طبقًا لـمحمود (Mahmood 1988:6)، مما تسبب، فيما يتعلق بالوقف الأهلي العائلي على الأقل، في إيجاد "مؤسسة تنهار سريعًا"، على الرغم من أنه من الجدير بالملاحظة استمرار بقاء هذه المؤسسة في هذا البلد غير الإسلامي.

ويعتبر إلغاء الوقف أو تأميمه في الدول المسلمة في مرحلة ما بعد الاستعمار أمرًا يدعو للسخرية. فقد رحب الغرب بذلك كنوع من التقدم نحو اقتصاديات سوق الأراضي والملكية الخاصة، إلا أن الدول تمتلك بالفعل قطعًا كبيرة من الأراضي غير ذات الفائدة للدولة، ولم تكن حركة الإصلاح الزراعي المحدودة عبر إعادة التوزيع ذات قيمة. وبدلاً من ذلك، برزت أفكار اشتراكية حثت على "معارضة الوقف"، والتي نادت بالتطوير الذي تقوده الدولة والقلق حيال القوى السياسية المعادية للدولة والمتمسكة بالأوقاف (Bremer 2004: 1). ولكن قد يرجع انهيار الوقف كذلك إلى جهود "الحركات السياسة لتوحيد القوى المصممة على التحكم في رأس المال الخاص" (Schoenblum 1999).

كما برزت جهود الدول للتحكم في الأوقاف كطريقة لزيادة قوتها عبر التاريخ الإسلامي، على الرغم من أن مثل هذه الجهود قوبلت بالمقاومة (Kuran 2001). ففي ظل الحكم العثماني، سعى أفراد السلطة مبدئيًا إلى إدارة العمل النظامي لمؤسسة الوقف والحصول على بعض إيراداتها، ولكن بعد ذلك ازدادت موافقتهم الروتينية على سلطتها (Johnson and Balla 2004). وفي البداية، فرضت الدولة ضرائب على الأوقاف لتمويل إدارتها، ولكن الحاجة إلى أموال سائلة لتمويل الجيش والاحتياجات الأخرى أدت سريعًا إلى معاملة أراضي الأوقاف تقريبًا مثل أية ممتلكات أخرى. وأخيرًا في العصر الحديث، تمثلت تبريرات الدولة الأساسية للتدخل في مراعاة الصالح العام، حيث أن الوقف لا يخدم الأغراض المحددة له في الأصل، والدولة هي أفضل من يدير الوقف بكفاءة.

وقد سعت العديد من الدول، مثل مصر وتركيا وتونس وسوريا والجزائر، إلى إعادة توزيع أراضي الوقف على المعدمين، ولكن لا يوجد دليل كافٍ على الأثر الكلي لتلك المبادرات، سواء أكان نفعيًا أو غير ذلك. وبالمثل، تتوفر أبحاث قليلة حول إدارة هذه الملكيات المؤممة التي ما زالت تملكها الدولة. ومن الصعب مقارنة إدارة الدولة للوقف مع الترتيبات التي قام بها المتولون في الماضي، إذا صح التعميم في المقام الأول. بل على النقيض من ذلك، ذاع اعتقاد أن هذه الأوقاف المؤممة قد "اختفت" فعليًا، أو استولت عليها الدولة دون تمييز أصلها أو طبيعتها الخاصة، أو استولى عليها أفراد من أصحاب الملكية الخاصة. ولهذا السبب، تحرص معظم البلدان ذات ممتلكات الوقف الكبيرة على تعيين وزارات أو إدارات للوقف لرصد هذه الأراضي وإدارتها، إما بشكل مباشر أو غير مباشر. وهناك عاملان أساسيان بشأن عملية الرصد يرتبطان بالافتقار إلى الشفافية وعدم سلامة تسجيل هذه الأراضي في السجلات، بالإضافة إلى الفساد الملحوظ في إدارة الدولة لتلك الممتلكات. ولذلك فإن التحدي يكمن في تحرير قوة الوقف، سواء للهدف الأصلي من الوقف أو للصالح العام.

الإحياء المعاصر للوقف

رغم أن الأوقاف تعيش حالة من عدم التنظيم لتعرضها للإلغاء والتأميم وسوء الإدارة، تتنامى الدلائل على أن الاهتمام بقضية إحياء الوقف وتشجيعها وإعادة التفكير فيها قد تولد من جديد. فعلى سبيل المثال يقول محمود (Mahmood 1988:20) إن "على رجال القانون والاقتصاد وعلماء الاجتماع في العالم المسلم المعاصر إعادة النظر في الوقف الخيري والوقف الأهلي" ولم تفقد فكرة الوقف جاذبيتها - على الرغم من أفولها رسمياً - لأسباب عدة. فمفهوم الوقف يضرب بجذوره في المبادئ والممارسات الإسلامية التقليدية، وهو ما يلاقي استحساناً لدى من يسعون وراء نهج كلي يقوم على المبادئ الإسلامية ولدى من ينشدون عودة ماضٍ مثالي. وقد يقول الكثيرون: إن الوقف وسيلة ضرورية من أجل دعم الروح الخيرية الإسلامية، فضلاً عن تسهيل تخطيط الملكية العقارية في مواجهة القواعد الثابتة لتوزيع الميراث. فقد أخفقت الدولة في معظم البلدان الإسلامية في أن تعيش وفقاً لمعايير دعم الرفاهية التي تتضح في البلدان الغربية. وبالمثل أثبتت النماذج الغربية الخاصة بالنزعة الخيرية والدعم الإنساني عدم كفايتها. وقد تولدت قوة دفع لا "لتحرير" ممتلكات الوقف الحالية من سيطرة الدولة وإنما لتشجيع وجود أوقاف جديدة (Baskan 2002).

ويستخدم عدد متزايد من المنظمات غير الحكومية نموذج الوقف لجني الأموال وإدارتها مستفيدة من جاذبية الفكرة النابعة من أصالتها. فقد أنشئ الوقف الإسلامي في أمريكا الشمالية (NAIT) في عام ١٩٧١ في الولايات المتحدة الأمريكية وكندا. ويوفر الوقف الإسلامي في أمريكا الشمالية (NAIT) الحماية والضمان للأصول الخاصة بالجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية (ISNA) ولجماعات أخرى عن طريق الاحتفاظ بأصول تلك المجتمعات وعقاراتها في صورة أوقاف. وللهيئة العالمية للوقف - إحدى أعضاء البنك الإسلامي للتنمية - مهمة محددة ألا وهي "إحياء دور الوقف بوصفه مؤسسة اجتماعية واقتصادية من أجل المساهمة في خطط التنمية المستدامة وبرامجها التي تهدف إلى الارتقاء بالشعوب والجاليات المسلمة حضارياً، ومن أجل إنهاء معاناة الفقراء." كما أن الأمانة القومية للأوقاف بجنوب أفريقيا (NAFSA) وصندوق الأوقاف للمعاقين والأفراد ذوي الاحتياجات الخاصة (AFDISN) مثالان لحركة تتنامى لتشمل الجهات الدولية والمحلية.

وهذا الاهتمام بالوقف تعكسه خطابات الجماعات الاجتماعية والسياسية عبر عدد من البلدان الإسلامية. ويرى العديد أن الوقف عنصر من عناصر هويتهم الإسلامية، كما يرون أن إحياءه يرمز إلى العودة إلى المبادئ الإسلامية الكلية. وتنتشر أيضاً الكتابات الأكاديمية التي تتعلق بالوقف ملقية نظرة جديدة على مؤسسة الوقف بشكل عام (وتتميز بعض هذه الدراسات بالبحث التجريبي الجديد في الوثائق التاريخية). وتقدم هذه المواد أيضاً تحليلات لنقاط القوة والضعف بمؤسسة الوقف، كما تقترح نهوجاً جديدة من أجل وقف يتسم بالحداثة والكفاءة ومراعاة الظروف المختلفة. فعلى سبيل المثال نظمت الجامعة الأمريكية بالقاهرة حلقتها الدراسية السنوية المعنية بالتاريخ في ١٧-١٩ مارس ٢٠٠٥، حول موضوع "استخدامات الوقف: الأوقاف الدينية ومؤسسوها والمستفيدون منها"، كما استضاف برنامج الدراسات الإسلامية بكلية الحقوق بجامعة هارفارد أيضاً مؤتمراً عن هذا الموضوع.

ويهتم الاقتصاديون وقطاع الشركات بالوقف اهتماماً لا بأس به؛ ففي عام ٢٠٠٤ أعلن مصرف رصد الإسلامي للاستثمار وهو بنك سعودي يبلغ رأس ماله ٥٠ مليون دولار أمريكي عن سعيه من أجل إعادة هندسة العديد من المفاهيم الإسلامية العظيمة وإعادة التعريف بها - ومن أمثلة تلك المفاهيم مفهوم "الوقف" - في عملية تطوير منتجات إدارة ائتمانه

وأصوله الإسلاميان (Parker 2004). وتقدم بعض المصارف الإسلامية - في ماليزيا على سبيل المثال - منتجات تضم أوقافاً سائلة عن طريق مبدأ المشاركة (المضاربة) الذي يمكن للأثرياء بموجبه إيداع الأموال في صورة وقف بالمصرف الذي يدير هذه الأموال ويضمن أن نصيب المودع من الأرباح يستغل في الأغراض الخيرية. ففكرة الوقف الإسلامي ثابتة حتى إذا ظل وضعها داخل بعض الأنظمة القانونية مشكوكاً فيه.

وأعطت منظمة المؤتمر الإسلامي (OIC) التي تتألف عضويتها من ٥٧ دولة، والتي تستطيع الوصول إلى الجاليات المسلمة في الأنحاء الأخرى من العالم الأولوية في جدول أعمالها للنهوض بالوقف. وتسلط المنظمة الضوء على الإسهام المتميز الذي يقوم به الوقف في مجاليّ التعليم والصحة وفي القضاء على الفقر (OIC 2000). وقد حثت منظمة المؤتمر الإسلامي (OIC) "الدول الأعضاء على الاهتمام بشكل أكبر بالأوقاف في مجاليّ التشريع والإدارة، وعلى التمهيد لأن تنمي هذه الأوقاف مجتمعات هذه الدول." وهكذا تيسر منظمة المؤتمر الإسلامي (OIC) - من خلال مبادرة الكويت - "تبادل الخبرات والمعلومات والتجارب". وتتضمن هذه العملية ورش بناء القدرات، بالإضافة إلى إعداد "استراتيجية شاملة للنهوض بمؤسسات الوقف وتنميتها وتنشيط دورها في تنمية المجتمعات الإسلامية."

وقد كان البنك الإسلامي للتنمية - العضو بمنظمة المؤتمر الإسلامي (OIC) - يهتم بالوقف ويقيم الحلقات الدراسية و"يساهم في استثمار أصول الوقف وتنميتها بشكل ملحوظ" (OIC 2000). ولدى البنك الإسلامي للتنمية صندوق كبير للوقف (كان يعرف سابقاً باسم الحساب الخاص لتقديم المساعدة) برأس مال موجه قدره ١,٥ مليار دولار أمريكي. ويستخدم هذا الصندوق من أجل تقديم المعونات الطارئة والمساعدات للبلدان الأعضاء التي تصيبها أسراب الجراد والفيضانات والزلازل، وكذا تقديم المساعدات للتخفيف من مشكلات اللاجئين وبرامج المنح الدراسية بالإضافة إلى المشروعات التعليمية والصحية والاجتماعية الأخرى للجاليات المسلمة في البلدان غير الأعضاء في آسيا وأفريقيا وأمريكا الشمالية وأستراليا وأوربا (Islamic Development Bank Group 2003). ولدى المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (ISESCO) أيضاً برنامج خاص للنهوض بالوقف.

وعلى الرغم من ذلك، وفي عالم مشحون من الناحية السياسية تُغير أيدولوجيات المستفيدين من الأوقاف ومؤسسيها من منظور حيادي الوقف الخيري (Benthall 2003)؛ فقد ينظر إلى الوقف لا سيما في المنظور الغربي - على أنه معقل غير مرغوب فيه للقوتين الاقتصادية والاجتماعية لجماعات سياسية أو دينية ذات نفوذ. وهذا أمر جد حساس لا سيما حين يعاود الظهور في أجزاء من الشرق الأوسط أثناء الحرب على الإرهاب والصراع العربي-الإسرائيلي حيث تمثل أراضي الوقف الفلسطينية عنصراً بالغ الأهمية في النزاع. ولا ينظر للأعمال الخيرية على أنها تدل على البر والتقوى او أنها محايدة من الناحية السياسية.

الوقف في خطاب الدولة - حالة دراسية للكويت

وقد أكدت الدول المسلمة الأعضاء في منظمة المؤتمر الإسلامي (OIC) التزامها بمؤسسة الوقف وقادت الكويت والسعودية هذه المبادرة، وتقوم وزارات للأوقاف في معظم البلدان المسلمة بتنظيم عملها. وتشمل الإصلاحات الحديثة الخطط التي أعلنها الملك محمد السادس في المغرب من أجل "إحياء مؤسسة الوقف، وتنظيم عملها، كي تستمر في تحقيق الأهداف العامة التي شُرِّعت من أجلها، وتستمر أيضاً في تنفيذ مهمتها في دعم التضامن الاجتماعي مع تواصل تطورها ونموها والنمو بفضل كرم ذوي الإحسان". ومع ذلك

فتجربة الكويت بوصفها رائدة في إدارة الوقف جديرة بالملاحظة الدقيقة إذ تقدم ألواناً من الابتكار يمكنها أن تساعد المؤسسة الوقفية على التقدم.

تعتمد هذه الحالة الدراسية بشكل كامل على تقرير البنك الإسلامي للتنمية، والذي أعده صالح في عام ١٩٩٩. فبعد أن حصلت الكويت على استقلالها عام ١٩٦٥ شرعت الكويت في تحديث إدارة الأوقاف الخاص بها وجعلت منها وزارة، وبذلك حذت الكويت حذو العديد من الدول المسلمة الأخرى. ومع ذلك، وفي عام ١٩٩٣ أنشأت الكويت الأمانة العامة للأوقاف بدولة الكويت (KAPF) لهدف ملح ألا وهو تطوير الأوقاف بشكل استراتيجي استمراراً لدورها العام في إدارة الأوقاف، مع البناء على خبرتها السابقة باستخدام الأساليب الحديثة لبناء المؤسسات. وقد أنشأت الأمانة العامة للأوقاف بدولة الكويت (KAPF) شبكة من الهيئات المتخصصة لتنفيذ مهام محددة، كما تبنت نظاماً شاملاً للتحكم يتميز بأنه أكثر بساطة من ذي قبل. ويعرف صالح (Salih 1999) العناصر الرئيسة في هذا النظام بأنها:

الفصل بين أصول الوقف ونواتج الإدارة وبرامج إدارة الوقف؛ وكفاءة خطوط الاتصال التابعة للمنظمات وانسيابية الحركة الإدارية؛ ومراعاة التوازن بين ضرورات إطلاق المبادرات ومتطلبات التحكم وذلك عند توزيع الصلاحيات. وتشمل الشبكة المؤسسية - بالإضافة إلى الأمانة العامة للأوقاف بدولة الكويت (KAPF) الأموال المخصصة في قطاع الأوقاف والتنمية المجتمعية عن طريق الأوقاف والمشاريع التي تعتمد على الأوقاف والطاقم الوظيفي للاستثمار بالأوقاف وإدارة الأوقاف الخاصة.

وتشمل الشبكة التي أنشأتها الأمانة العامة للأوقاف بدولة الكويت (KAPF) كلًا من العلاقات داخل المنزل والعلاقات المحلية والعلاقات مع الشركاء والهيئات والمؤسسات خارج الكويت. وتركز الأمانة العامة للأوقاف بدولة الكويت (KAPF) محلياً على علاقات المنظمات بالهيئات الحكومية والمؤسسات الخيرية ومؤسسات الاستثمار والكيانات الخاصة. وتتضمن حملة العلاقات الخارجية الخاصة بالأمانة العامة للأوقاف بدولة الكويت (KAPF) تبادل التطبيقات السليمة والتعاون الفني مع البلدان المسلمة الأخرى والتوجيه الصحيح للدعم الدولي المعني بالنهوض بالأوقاف وتنسيقه والتعاون مع شركاء الأمانة العامة للأوقاف بدولة الكويت (KAPF) من الهيئات المختلفة من أجل تنمية الاستثمارات الأجنبية في الأوقاف. تتبنى الأمانة العامة للأوقاف بدولة الكويت (KAPF) استراتيجية للاستثمار تهدف إلى تحقيق "التوازن بين المعايير المالية والتنموية" وفي الوقت نفسه "تنويع المصادر والالتزامات التي تتفق مع الشريعة محلياً وعالمياً أيضاً" (Salih 1999). ويفيد النمو الملحوظ منذ عام ١٩٩٣ وحتى عام ١٩٩٦ في حجم الأوقاف التي أنشأت حديثاً وعائدات استثمار الأوقاف ونفقات مشاريع التنمية أن الأمانة العامة للأوقاف بدولة الكويت (KAPF) قد نجحت في تحقيق الأهداف العامة لاستراتيجية الاستثمار ومهامها الأوسع (Salih 1999).

واستخدمت الأمانة العامة للأوقاف بدولة الكويت (KAPF) أنظمة معلومات مجهزة إلكترونياً وحديثة تتضمن قاعدة بيانات متكاملة للأوقاف، وتتصل هذه الأنظمة بالأنظمة الإسلامية والعالمية الأخرى. ويبرز نشاط الأمانة العامة للأوقاف بدولة الكويت (KAPF) في مجاليّ البحث والتنمية "حيث تغذي وتحسن تخطيطها الاستراتيجي وإدارتها ووظائف استثمارها" (Salih 1999). ومن مهام برنامج عمل الأمانة العامة للأوقاف بدولة الكويت (KAPF) كذلك نشر المعلومات حول الوقف بصفته مؤسسة حديثة، ويشمل هذا البرنامج إصدار مراجع ودوريات خاصة بالوقف. وكما يقول صالح (Salih 1999): "بإيجاز: تساعد تكنولوجيا المعلومات والبحث والتنمية الأمانة العامة للأوقاف بدولة الكويت (KAPF) على تحقيق أهدافها العامة وتجديد نفسها لمواجهة تحديات النهوض بالوقف وإحياء دوره المجتمعي

من جديد." ويدرس حمزة (Hamza 2002) ما إذا كانت الكويت تقدم نموذجاً مفيداً يمكن نقله إلى نطاقات أخرى حيث يحدد مشكلة تدور حول أنظمة معلومات الأراضي والأوقاف في البحرين. فقد أنشئ في البحرين هيئتان للوقف عام ١٩٢٦ إحداهما للأوقاف السنية والأخرى للأوقاف الشيعية. وأشارت اللقاءات مع مديريّ كل من هاتين الهيئتين في عام ٢٠٠٢ إلى أنهما لم يدارا بشكل جيد لسنوات عديدة وإلى أنهما "يواجهان ركامًا من المشكلات توارثاه في السبعين سنة الأخيرة" (Hamza 2002:39). كما يسلط حمزة الضوء على النقص في التنسيق بين الوزارات وعلى الحاجة إلى التوسع في استخدام أنظمة الحاسب الآلي. ويضيف حمزة أن معظم الوقف الأهلي غير مسجل بالهيئتين وأنه وبشكل عام قلما يوجد نظام يختص بالأوقاف من الناحية التشريعية أو الناحية الإدارية. وينظر حمزة إلى "تحديث" الأوقاف في الكويت على أنه الطريق إلى التقدم بإعطاء الوقف دوراً في حل بعض المشكلات الوطنية مثل توفير الأراضي لأغراض الإسكان والصناعة والاستثمار (Hamza 2002: 41).

الإبداع في الهيكل الإداري للأوقاف

كان الوقف على مر القرون معرضاً لآليات قانونية إبداعية. فعلى سبيل المثال يبحث إيمبر (Imber 1997) في مساهمات أبي السعود (Ebu's-su'ud c. 1490-1574) الذي أبدع في مواءمة المذهب الحنفي وهو المذهب الرئيس في الدولة العثمانية مع القانون السلطاني العثماني. ويقول البعض: إن هذه الإصلاحات القانونية كانت مختصة بجوانب بعينها من الحياة وغير كافية. ولكن البعض الآخر يلفتون النظر إلى أن الوقف مؤسسة تنبض بالحياة وتتمتع بالمرونة بشكل ملحوظ. وبالإضافة إلى ذلك طورت الشريعة الإسلامية أحكاماً تعادل النظرية الإنجليزية لقانون الأعمال الخيرية للأقربين. وطبقاً لهذه الأحكام يمكن أن يوجه الدخل من الأوقاف لصالح أغراض أشبه بتلك التي المشمولة بشروط الواقف، حين يكون الشرط الأصلي للواقف مستحيل التنفيذ (Mulla 1990: 151). ومن المقرر أن رغم عدم قدرة مدير الوقف على الخروج عن الشروط التي وضعها الواقف فلمدير الوقف السلطة الواسعة لحماية الملكية وتعزيزها عن طريق الحصول على الموافقة الإدارية والقضائية عند الضرورة.

كان المعلقون الغربيون مهتمين لوقت طويل "بغياب" الهوية القانونية للوقف. وقيل أيضاً: إن الشريعة الإسلامية التقليدية لم تعترف بالشخصية الاعتبارية أو الشخصية الجماعية مثل مؤسسات الأعمال. ورغم ذلك يقترب مفهوم الوقف كثيراً من مفهوم الإعلان عن كيان قانوني حيث إن للوقف ذمة مالية منفصلة ومستقلة قائمة بذاتها لا تختلط بالذمة المالية لمديره. وليس المتولي/الناظر إلا ممثلاً للوقف. كما أن العلاقات بين مؤسسة الوقف ومديره موضحة جيداً في الشريعة الإسلامية (Kahf 2001). ولذا تمكن الوقف بالفعل من توفير وسيلة لتطوير القانون فيما يتعلق بالقضايا أمثال الذمة القانونية للمدينة واللجنة والمسجد.

وقد تساءل العلماء المسلمون عما إذا كان المفهوم الغربي لمؤسسة الأعمال يلائم مؤسسة الوقف لاسيما بالنظر إلى طبيعته الخيرية والصلاحيات المحدودة لمديره (المتولي/ الناظر) فيما يخص التنازل عن الملكية. ومع ذلك فهذا السؤال الآن سؤال أكاديمي إلى حد كبير حيث إن التشريع الحديث الذي ينظم الأوقاف في البلدان المسلمة قد بادر بتحديد ذمة قانونية لهذه الأوقاف. فكما يقول قرعان:

> مؤسسة الوقف اليوم في أوائل القرن الحادي والعشرين تتمتع بالتسهيلات التي كانت تنقصها عادةً في الماضي من أجل التأقلم. ومن الواضح جدا أن مؤسسة الوقف تتمتع الآن بشخصية اعتبارية وهذا يعني أنها تستطيع إقامة الدعاوى وأن تقام الدعاوى ضدها بوصفها كياناً قانونياً.

وقد كان مدير الوقف عادةً هو من يمثُل أمام المحاكم بوصفه مدعياً أو بوصفه متهماً. ومن الإصلاحات الرئيسة الأخرى أن الوقف الحديث أصبح يراقبه مجلس يتألف من هيئة من النظار يتمتعون بسلطات مشابهة لسلطات مجالس الأمناء بمؤسسات الأعمال. (Kuran 2001)

وكل المجهودات التي يبذلها النظار من أجل بناء القدرات وتحسين الشفافية والمساءلة لها أهميتها. ولكن التحدي الحقيقي يكمن في تطوير إدارة الهيكل الإداري للأوقاف وجعلها إدارة أكثر كفاءة.

وهناك أمثلة عديدة توضح كيف تأقلمت مؤسسة الوقف في شكلها المعاصر مع الإدارة الحديثة وأطر التنظيم. وأكثر هذه الأمثلة وضوحاً "لائحة تنظيم" الوقف الخاص بالجامعة الإسلامية في أوغندا الذي أقامته منظمة المؤتمر الإسلامي (OIC) حديثاً. فبعد توضيح النظام لأهدافه العامة يضع الخطوط العريضة لهيكله التنظيمي الذي يتألف من مجموعة إشرافية ومجلس إدارة ومجلس أمناء ومكتب خبراء لمراقبة التمويلات. وسيكون لوقف الجامعة الإسلامية في أوغندا ذمة قضائية مستقلة وستخضع هذه الذمة القضائية "لأحكام الشريعة الإسلامية." ومع تفرد هذا التعاون الدولي يظهر منه كذلك التعقيد في بنية الوقف. فمن المؤكد أن عمل الوقف كان الأفضل في الماضي حيث كانت الكلمة للجهات المحلية في تشغيل الوقف. وأن إحياء هذه المؤسسة سوف يعتمد على تأكيد دورها في الواقع العام بين هؤلاء القادرين على إدارتها بالصورة المثلى (Hoexter 2002).

الاجتهاد وديمومة الوقف

الاختلاف الرئيس بين الوقف وأوجه البر الأخرى في النظرية الإسلامية هو ديمومة الوقف بوصفه صدقة جارية. ولذا يمكن للأوقاف أن تحتفظ بأهدافها الأصلية مع مقاومة التلاعب من قبل الدولة أو الأفراد. ومع ذلك هوجمت ديمومة الوقف بوصفها تتسم بالجمود وعدم الكفاءة إلى حد كبير. ويشير رجال القضاء المسلمون المعاصرون إلى أن ديمومة الوقف قد تكون هي القاعدة العامة. ولكن هناك مجالاً للوقف محدد المدة. والمعنى المثالي لكلمة ديمومة هو "حتى يوم القيامة". ولكن المعني الواقعي هو "بقدر ما تدوم الملكية." وقد يصبح الوقف محدد المدة إما بسبب إرادة الواقف أو بسبب طبيعة الملكية. ويقبل المذهب المالكي صراحةً فكرة أن يكون الوقف مؤقتاً إذا كان هذا ما يريده مؤسس الوقف. على الرغم من أن المذاهب الأخرى ترفض ذلك.

ويقول كاف (Kahf 1999): إن "كل ما في الوقف رهن الاجتهاد. وليس في أحكام الوقف حكم واحد كان محلاً للإجماع. عدا وجوب أن يكون الوقف بغرض البر." والواضح أن جميع المذاهب بما فيها المذهب المالكي أخفقت في التنبؤ بحالات يلبي فيها الوقف حاجات حقيقية ولكن لمدة محددة. ويشير كاف إلى أن "التجارب المعاصرة للمجتمعات المسلمة تشير إلى أن تقيد الوقف بمدة وفقاً لإرادة الواقف وبموجب أهداف محددة جزءٌ من الحياة الاجتماعية؛ حيث أنه ضروري في جميع المجتمعات".

في الحياة المعاصرة أشكال عديدة من حقوق الانتفاع التي يمكن تحويلها إلى وقف مثل قيادة سيارة على طريق سريع أو في نفق أو فوق جسر. ودفع رسوم للمرور لاستخدامها. ويشبه ذلك اتخاذ موقف للسيارات وقفاً لمدة ساعتين من أجل صلاة العيدين مرتين في العام. وتحتاج هذه الأنواع من الوقف أن يعترف بها كل من الفقه المعاصر وقوانين الأوقاف في البلدان والجاليات المسلمة.

وظهور مؤسسة الوقف يعود إلى ما بعد عصر نزول القرآن الكريم. وقد تطورت مؤسسة الوقف بجهود الفقهاء والحكومات في مختلف البلدان. ولذا فثمة أرض خصبة في حيز الإمكان لإعادة تقديم نموذج الوقف من زاوية الخبرات السابقة والتوقعات المعاصرة. والاجتهاد

في إطار الفقه الإسلامي جزء مكمل لإنشاء دينامية مؤسسة الوقف وقدرتها على التأقلم وتناسبها.

الوصول إلى الأراضي من خلال نموذج الوقف

من المعترف به عموما أن مساحات شاسعة من أراضي الأوقاف - خاصة تلك التي تقع تحت سيطرة الحكومة أو إشرافها - أراض بور. ففي الهند على سبيل المثال تقدر الأوقاف بأكثر من ١٠٠٠٠٠ وقف، كما أن العديد من المنشآت إما مهجور أو متعدى عليه (Indian Express News Service 1999). ويمكن أن تؤدي النهوج المبتكرة في مجال أراضي الوقف (وأراضي الدولة) إلى إيجاد احتماليات مختلفة من أجل توظيف هذه الأراضي لأغراض الصالح العام. وقد أممت الحكومات المسلمة في الماضي مساحات كبيرة من أراضي الأوقاف ثم أعادت توزيعها، ولكن تأثير ذلك غير واضح. ومع ذلك، وبالرغم من أن إعادة توزيع ملكية هذه الأراضي غير المستغلة على غير الملاك من الفقراء في حدوث مشاكل، يمكن لنموذج الوقف نفسه أن يوفر بدائل. فحتى الممتلكات غير الموقوفة حالياً يمكن أن تصير أوقافاً لمصلحة الفئات المُعوَزة. ويسمى المفهوم الإسلامي لوقف أراضي الدولة من أجل رفاهية المحتاجين بالإرصادات، ويحكمه قانون الوقف. وتحتوي الشريعة الإسلامية على أحكام خاصة بالأرض الموات، أي الأرض البور التي لا يستغلها ولا يملكها أحد، حيث يمكن أن يعاد توزيع هذه الأرض على من يستخدمونها من خلال مبدأ إحياء الموات، وهو مبدأ اقتصادي وقانوني إسلامي راسخ يهدف إلى إحياء الأرض الموات. وهناك قيود صارمة تتعلق بالأراضي التي قد تعتبر مواتًا، ولكن قياس تلك الأراضي على مبدأ إحياء الأرض الموات يمكن أن يمهد الطريق لاستغلال الأراضي غير المستغلة من قبل من لا يملكون أرضاً. ومن هذا القبيل أراضي الوقف الخاصة بالدولة.

ويمكن أن تكون مناقشة وضع اليد واسع المدى بالمدينة في السعودية والذي أشير إليه في الفصل الثالث أحد أمثلة ما قد يحققه مبدأ إحياء الأرض الموات. ففي سبعينيات القرن العشرين كان "واضعو اليد يرون وضع اليد استمراراً لحقوقهم القانونية والتراثية" على أساس الحديث (مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيِّتَةً فَهُوَ لَهُ) (Bukhari 1982:555). ويقول البخاري إن واضعي اليد شغلوا الأراضي "الموات بالفعل" حيث بنوا الأسوار حولها، وشيدوا فيها المباني ثم ذهبوا "إلى المحكمة الشرعية لإضفاء الشرعية على ما امتلكوه من تلك الأراضي الموات" (Bukhari 1982:556). واعتبرت المحكمة الأرض "غير مستخدمة" ولا صاحب لها، وبعد التحري سجلت الأرض باسم شاغلها. وفيما بعد استثمر شاغلو الأراضي في أراضيهم الموات وشيدوا منازل دائمة لهم بها. ورغم استخدام البخاري لمصطلح "وضع اليد" فقد أوضح أن مثل هذه الكلمة المعروفة لم تستخدم في وصف هذه النوع من الإشغال، حيث إنها كانت جزءاً من التراث القانوني والاجتماعي، فالدولة كان لها سلطة ترويج الحصول على الأراضي من خلال مبدأ المصلحة المرسلة. وقد يثبت تماماً أن الوقف بما فيه من روح خيرية وسيلة مؤسسية ملائمة يمكن تكييفها مع مناطق محلية بعينها؛ فعلى سبيل المثال يشير كل من ثيير وتشوبرا (Thier and Chopra 2002:27) في كتاباتهما بخصوص أفغانستان إلى أن:

> فكرة قيام مؤسسة مستقلة في القرية مثل الوقف (وقف للمؤسسات الدينية التي تنفصل في حكمها وإدارتها عن السلطات المدنية) قد تستحق البحث. ويمكن لقاعدة موارد صغيرة خاصة بالمشاريع وللقروض الفردية أو الجماعية للمجتمعات بالتعاون مع خطوط التمويل بالغ الصغر أن تفضي إلى مبادرة محلية أكبر.

خاتمة

يقدم إحياء الوقف - بدلا من التعامل معه على أنه نموذج تاريخي أو منقرض - فرصة للانتفاع بالوقف بوصفه مؤسسة اقتصادية شاملة وغير نخبوية وأصيلة. وهناك أثران جليان للتركيز على الوقف من جديد. أولاً: يمكن أن تدار الأوقاف القائمة وتستخدم بشكل أفضل من أجل تحسين ضمان الحيازة وأيضاً لتحقيق مصلحة فقراء الحضر. ثانياً: يمكن للأوقاف المستقبلية أن تساعد في تعبئة الموارد وإعادة توزيعها. كما يمكنها تقوية المجتمع المدني. وفي وجود الدعم الواضح للفكرة على المستويات المحلية والوطنية والدولية بين الجاليات الإسلامية، ولا يحتاج الوقف أن يعمل على هامش الأنشطة الاجتماعية والاقتصادية والخيرية. ولكنه ينبغي أن يصبح عنصراً رئيساً في إطار النظم القانونية والاقتصادية للدولة. ويمكن للعديد من المؤسسات الإسلامية مثل منظمة المؤتمر الإسلامي (OIC) وفروعها، بالإضافة إلى مؤسسات التنمية الدولية أن تلعب دوراً حيوياً في ضمان تحقق تنمية الوقف.

لم تقدر الدولة على تلبية جميع الأهداف العامة التي كان الوقف يضطلع بها في الماضي. وبعيداً عن مسألة القدرة، يبقى تمكين الدولة المركزية من تقديم العون السريع والدعم الإنساني للفئات الضعيفة محل تشكيك. كان الوقف رداءً للمجتمع المدني وهو لا يزال قادرا على القيام بهذا الدور. ويقول ساجو (Sajoo 2001) إنه: بسبب ترسخ التقاليد الاجتماعية كالتقاليد التي تتعلق بالأوقاف في الوعي المسلم "تصبح قدرة فاعلية الأواصر الأخلاقية المشتركة واضحة وضوحاً جلياً في الضراء حين تعجز المؤسسات الرسمية عن القيام بالأمر". ويقدم التقييم الحالي لدور الوقف فرصاً للتعلم من أخطاء الماضي وبناء إطار قانوني وإداري حديث للوقف. ولأن الوقف ليس تشريعاً قرآنياً فمن السهل إعادة النظر في الوقف وتغيير أحكامه رغم الجدل الدائر بشأن هذا الأمر بين علماء المسلمين. وليس من سبب للإصرار على ألا تظهر نظرية حديثة ومتجاوبة للوقف من الاجتهاد الذي أقره الفقه الإسلامي تمتزج فيه مبادئ الإسلام وأساليب الإدارة الحديثة.

وقد ترك أفول الوقف فراغاً لم يُملأ في ساحة الخدمة العامة. فالطلبة والمرضى والمشردون وأبناء السبيل والفقراء والمحتاجون والسجناء لا يمثلون إلا بعضاً من المُعَوَزين الذين فقدوا المأوى الذي كان يوفره لهم الوقف. وهذا ما جعل المجتمعات المسلمة أكثر اعتماداً على التبرعات الأجنبية المشكوك في استمرارها والتي تجابه بالرفض على نطاق واسع لعدم استقرارها ذاتياً، ولأنها تمثل تدخلاً أجنبياً غير مرغوب فيه. وتهدف الدعوة إلى استخدام تقاليد البر الأصيلة إلى التغلغل في "رأس المال الاجتماعي" المعتبر الذي يحيا من خلال الزكاة. ويجسد الوقف مبادئ الاكتفاء الذاتي والمساواة والتعلم التي تتميز بها المجتمعات المسلمة، مع التزام المسلم بإيتاء الزكاة إجبارياً كل عام. فالوقف آلية إضافية وملائمة لتفعيل الأهداف الخيرية الأخرى. وفي الحقيقة يمكن استخدام الزكاة في تمويل مؤسسات الوقف ودعمها. وبالمثل - كما سنوضح في الفصل القادم - توفر الأوقاف السائلة ائتماناً يحتاجه الناس بشكل أكبر بالإضافة إلى خدمات مالية أخرى.

ولا تعني الشعبية المتزايدة للوقف بالضرورة العودة للنموذج التقليدي بدافع الحنين إليه. فيمكن أن يكون الوقف بمعناه الحديث مؤسسة تتسم بالشفافية والتجاوب لها هياكل إدارية حديثة تستطيع منافسة المؤسسات الخيرية الغربية وتحسين طرق الحصول على الأراضي. وينبغي أن ننظر إلى الوقف على أنه مؤسسة من مؤسسات المجتمع المدني توفر فضاءً عاماً تستطيع بموجبه النهوض بالتحول الديمقراطي والحوكمة الجيدة. وبالنظر

إلى عدد البلدان المسلمة وغير المسلمة التي تتبع نظام الوقف نجد أن هناك نطاقًا واسعًا لتقاسم التطبيقات الجيدة لهذه البلدان والخبرات الخاصة بها. وتلعب المؤسسات الإسلامية الدولية مثل منظمة المؤتمر الإسلامي (OIC) والمجتمع الدولي عامةً والوكالات الدولية دوراً رئيساً في توفير أرضيات تقاسم الخبرات وتنمية قواعد الإدارة ذات الكفاءة. ويمكن اعتبار مثال الكويت أحد أفضل التطبيقات بما فيه من عمليات إدارة الوقف والمجهودات المتسمة بالكفاءة في مجال تقاسم الخبرات العامة والفنية.

ويتبنى الكثير وجهة النظر القائلة بأن "الإصلاحات" التي دفعت بالأوقاف إلى المجال الحكومي العام قد بددت مواد وموارد بشرية قيمة. ولابد من القيام بالمزيد من البحث فيما يخص كيفية إدارة هذه الأراضي حالياً. ويمكن تصور مشكلتين على الأقل فيما يتعلق بإحياء الأوقاف أولهما: إيجاد نظم معلومات ملائمة من أجل تحسين الشفافية. وثانيهما: العثور على وسائل لتمويل عملية الإحياء. وإذا كانت الأراضي الموقوفة ستبقى داخل المجال العام فمن الضروري أن تتكامل المعلومات بخصوص الأراضي الموقوفة من قبل الدولة إذا أديرت هذه المعلومات وحللت بشفافية في عملية التنمية العامة. وأحياناً تنحصر المعلومات المتاحة الوحيدة في السجلات التاريخية للوقف التي ترجع إلى العصر العثماني. وذلك على الرغم من أن بعض البلدان المسلمة تسجِّل هذه الأراضي بموجب تشريع معين. وربما استطاعت الطريقة العثمانية لمسح أراضي الوقف وتسجيلها أن تلهم الدول المسلمة الحديثة بخصوص الأوقاف.

وثمة نقص في الأموال اللازمة لبعث الحياة في إنتاجية الأراضي الموقوفة. كما يوجد نقص في أدوات التمويل العام لتأمين تنمية خصائص الوقف حال تقديم عرض بسعر السوق على المالكين. وهذا ليس بالأمر الهين حيث إن الفائدة الربوية حرام بموجب الشريعة الإسلامية. وقد اقتُرح أن تكون إعادة الخصخصة طريقاً إلى الأمام إذ يحتوي النموذج التقليدي للوقف على وسائل يمكن للوقف بها تمويل (أو إعادة تمويل) نفسه بنفسه. وتشمل هذه الطرق الإتيان بوقف جديد يضاف للوقف القديم والاعتماد على آلية عقد الإيجار طويل الأجل بمبلغ إجمالي كبير يدفع مقدماً والإيجار الاسمي (الحكر). ويمكِّن عقد الإيجار طويل الأجل متولي الوقف من التحايل على تحريم بيع الملكية الموقوفة واستخدام المبلغ الإجمالي في شراء ملكية جديدة تدر عائداً أو ربما إصلاح المباني القائمة التي تؤول إلى الوقف. وتوفر صعود التمويل الإسلامي والمصارف الإسلامية -وهو ما سنشرحه في الفصل القادم- بيئة مناسبة لتجديد الأوقاف وإعادة تنشيطها. ويمكن تطبيق أساليب التمويل التي تلتزم بالشريعة بواسطة المتولين أو النظار النشطين الذين يرتبطون بشراكات مع المصارف الإسلامية مثل المرابحة (البيع بأخذ هامش الربح/ التكلفة زائد البيع) التي تسمح بشراء المواد والمعدات لتحسين الملكية الموقوفة.

وبكل تأكيد لا ينبغي تجاهل الأوقاف الإسلامية في الجدل الدائر حول تنظيم الأراضي وضمان الحيازة. إذ إن هذه الأوقاف تضم مساحات شاسعة من الأراضي. فيمكن لإحياء الوقف أن يعتمد في النهاية على التزام أصحاب المصلحة من خلال معرفة مزايا تحرير رأس المال غير المنتِج المحبوس في الأوقاف. أيضاً عند نقص الأراضي التي ستوزع على غير الملاك الفقراء مثل واضعي اليد تجوز إعادة توزيع الأراضي المهجورة عليهم باعتبارها وقفًا جديدًا تابعًا للدولة من أجل المصلحة العامة. وهناك أيضاً إمكانية سنناقشها في الفصل القادم لأن يستخدم الوقف في تيسير التمويل بالغ الصغر وغيره من المبادرات. وقد يكون هذا فرصة جيدة لتيسير تنمية نماذج أصلية مبنية على أساس النقاط المرجعية الحديثة وقادرة على التجاوب مع التحديات المعاصرة.

٨

الائتمان والتمويل بالغ الصغر في الإسلام

تتمثل إحدى الوظائف المهمة، التي نادراً ما يتم الالتفات إليها في المالية الإسلامية، في قدرتها على تحقيق التمكين المالي والاقتصادي وتحويل رأس المال غير المنتج إلى أصول تدر الدخل من أجل تمكين الفقراء مالياً واقتصادياً (Mirakhor 2002).

غالباً ما يعزو الناس الوصول إلى الأراضي والحصول على الملكية وتحسينها والتمتع بها إلى قدرة الأفراد على الوصول إلى الخدمات المالية وخدمات الائتمان الميسر معقول الكلفة. وقد أدت المطالبة الملحوظة والمتزايدة من داخل المجتمعات الإسلامية بالتزام الخدمات المالية بالشريعة إلى تنوع الأنشطة المصرفية التي تقوم بها المؤسسات المصرفية التجارية الإسلامية والغربية على حد سواء. ويرى الناس أن المصارف الإسلامية تمتلك مزايا مرتبطة ببعضها ومتعددة خاصةً عند مقارنتها بالأعمال المصرفية التجارية التي تعتمد على نظام الفائدة (Mills and Presley 1999). فالمصارف الإسلامية تستطيع تعبئة الأموال والمدخرات من هؤلاء الذين تقصيهم المصارف التقليدية بمخالفتها للقيم الإسلامية. وبالمثل لا يمكن الوصول بسهولة دائماً إلى المصارف التجارية التقليدية خاصة في المناطق الريفية حيث لا تتوفر إلا فروع محلية قليلة لهذه المصارف. وتوفر الأعمال المصرفية الإسلامية أيضاً نظاماً لمن يرغبون في تأكيد هويتهم الإسلامية من خلال استخدامهم الطرق والمؤسسات الإسلامية. فالأعمال المصرفية الإسلامية تناسب من يشككون في المصارف التقليدية الكبيرة أو يخافون من شبهة التعامل معها، وتناسب أيضاً من يفضلون التعاون المتبادل بين المصرف والعميل وهو ما يتضمنه الأساس القِيمي للأعمال المصرفية الإسلامية (Chapra 1992). وأخيراً تتمتع المصارف الإسلامية بإمكانية تقديم خدمات مالية مسؤولة وأكثر إدراراً للربح نتيجة العلاقة الأكثر توطدا بين المصرف والعميل.

وتزدهر الآن صناعة الأعمال المصرفية الإسلامية بسبب تزايد حصتها في السوق العالمية وبسبب نموها السريع الخُطى. وبوجود أكثر من مليار مسلم في العالم لا تدعو معدلات النمو السنوية في المالية الإسلامية - والتي تبلغ ما هو أكثر من ١٥ بالمائة - للاندهاش .هناك اهتمام متزايد ومتنوع بالمسائل المشتركة بين مبادرات التمويل بالغ الصغر وطرق الأعمال المصرفية التي تحكمها القيم الإسلامية. والتمويل بالغ الصغر هو عملية بناء أنظمة مالية تخدم الفقراء. وقد اعتبرت الأمم المتحدة التمويل بالغ الصغر أولوية من الأولويات كما سمي

عام ٢٠٠٥ باسم "عام الائتمان بالغ الصغر" واعترف فيه بالتمويل بالغ الصغر بوصفه تمويلًا له إسهامات قيمة في تحقيق الأهداف الإنمائية للألفية. ومما لا شك فيه أن التمويل بالغ الصغر أداة قوية لمحاربة الفقر رغم أنه قد لا يكون الاستراتيجية الملائمة لجميع برامج التخفيف من حدة الفقر. وأصبح التمويل بالغ الصغر أيضاً شاغلاً رئيساً لدى الحكومات الوطنية بما فيها حكومات الدول المسلمة والمنظمات غير الحكومية ولدى المصارف التجارية حديثاً. ويتيح التمويل بالغ الصغر في البلدان المسلمة إمكانية الاختيار من المنتجات المالية التقليدية والمنتجات غير الرسمية والمنتجات الإسلامية. ومع ذلك - وعلى عكس المالية التقليدية المشغولة بتعظيم الربح داخل إطار تنظيمي قائم - تسترشد المالية الإسلامية بالمبادئ الموجهة نحو التنمية البشرية والتخفيف من حدة الفقر وهي مبادئ توفر مجالاً سانحاً للمبادرات الإبداعية للتمويل بالغ الصغر.

ويمكن لأدوات التمويل الإسلامي بالغ الصغر أن تحسن من ضمان الحيازة وأن تسهم في إحداث تحول إيجابي في حياة الفقراء. لا تتوفر المعرفة الكافية في الخطاب الرئيس - أو الخط الرئيس من الخدمات الائتمانية - حول ما يحفز نظم الائتمان البديلة هذه، أو السمات الرئيسة التي تميز المالية الإسلامية والائتمان الإسلامي، أو تنمية نماذج التمويل الإسلامي بالغ الصغر والتحديات العملية أمام الابتكارات. وكما سنوضح لاحقا يجب فهم أصول المالية الإسلامية وتطورها بالإضافة إلى السوق الحالية لمنتجات المالية الإسلامية داخل سياق أكبر هو النظم الإسلامية الدينية والأخلاقية والاقتصادية. وسوف نوضح أيضاً أن المبادئ الإسلامية تطبق بفعالية على التمويل بالغ الصغر باستخدام أدوات قانونية ومالية ملائمة، رغم أن هذا لا يحدث إلا بدرجة محدودة فيما يتعلق بالتمويل بالغ الصغر للإسكان. وسنستكشف إمكانية توسيع نطاق التنمية في السياقات المناسبة من خلال تجربتي بلدين مسلمين بعينهما؛ أخرجت كل تجربة منهما دروساً لاستراتيجيات التمكين عن طريق التمويل الإسلامي بالغ الصغر خاصة للمرأة. فكل من اليمن وبنجلاديش يكشفان عن الظروف التي يكون فيها التمويل الإسلامي بالغ الصغر ملائماً بشكل أفضل لبعض المجتمعات المسلمة.

والمالية الإسلامية هي نتاج الطلب على المنتجات المالية التي تلتزم بقانون الشريعة خاصة فيما يتعلق بتحريم الربا والميسر. ومع ذلك لم يتطور التمويل الإسلامي بالغ الصغر بشكل منظم رغم أنه تولد عن هذه القيم الإسلامية وغيرها من القيم الإسلامية الأساسية الأخرى. وكما يتوسع التمويل الإسلامي بالغ الصغر ويتنوع -كما هو الحال في الأعمال المصرفية الإسلامية- هناك حاجة إلى تنظيم أفضل لتوفير الشفافية والحماية لمن يستفيدون من هذه الخدمات. وللتنظيم أهمية خاصة فيما يخص التمويل بالغ الصغر للإسكان الذي يتعامل مع قروض كبيرة نسبياً ومتطلبات الضمانات أو الضمانات الإضافية. ويرى العديد من الناس أن الحاجة الملحة قد تتمثل في أن يضمن المستفيدون من التمويل بالغ الصغر أن المنتجات التي توصف بأنها إسلامية بشكل يميزها عن غيرها أصيلة وتستحق الاسم. ولذا يمثل التمويل الإسلامي بالغ الصغر تحديا أمام كل من أصحاب المصارف التقليدية والإسلامية فيما يسعون إلى إنتاج نماذج صالحة للدنيا والآخرة.

الإحياء الحديث للمالية الإسلامية

عادت المبادئ التمويلية الإسلامية، التي يقال أنها دفعت بقاطرة السيطرة الإسلامية لتصبح قوة اقتصادية وتجارية في العصور الوسطى، عودة مفاجئة في العقود الحالية (Iqbal 1997). ويتميز مصرف ميت غمر بمصر وهو مصرف ريفي بدرجة كبيرة أسسه د. أحمد النجار

في عام ١٩٦٣ بأنه أول مبادرة مؤسسية حديثة ذات مبادئ تمويلية إسلامية رغم أن هذه المبادرة كانت تجريبية ولم تدم طويلاً. وقد أدى النجاح المبكر لهذا المصرف في مجالي المدخرات والاستثمارات بالإضافة إلى امتداده في الريف (Donohue, 2000:140; Mengers 2002: 7-9) إلى وجود مؤسسات عربية أخرى أكثر استقراراً مثل بنك ناصر الاجتماعي المصري الذي تأسس عام ١٩٧٤. ومنذ ذلك الحين امتدت المؤسسات المالية الإسلامية إلى أكثر من ٧٥ بلدًا. وفي إحصاء أولي بلغ عددها أكثر من ٢٥٠ مؤسسة (Asian Development Bank 2004). ومع هذا لا تضرب الأعمال المصرفية الإسلامية الحديثة بجذورها في العالم العربي فحسب. فقد لوحظت الجهودات الشاملة وبعيدة المدى المبذولة من أجل الاعتراف بالأعمال المصرفية الوطنية وفقاً للشريعة الإسلامية ومن أجل أن تحل محل المصارف التجارية التقليدية التي تتعامل بنظام الفائدة في باكستان وإيران والسودان[٩].

وتتنوع التجارب باختلاف الأهداف العامة للتقدم ومساراته. فقد كانت سياسة باكستان على سبيل المثال سياسة حذرة إلى حد ما ركزت فيها المصارف على تمويل المعاملات التجارية قصيرة الأجل. وعلى النقيض كان الساسة في إيران على أهبة الاستعداد لدفع عملية الأسلمة إلى الأمام. وعلى مستوى الحكومة كانت الأعمال المصرفية الإسلامية وما تزال أحد المكونات الاستراتيجية الأساسية لتحقيق اقتصاد إسلامي كامل التنمية لأنه في المقام الأول يشكل سلوك العملاء واتجاهاتهم (Khan and Mirakhor 2003: 22). وفي السودان تأسس أول مصرف إسلامي في عام ١٩٧٧. كما حرمت الأعمال المصرفية التي تعتمد على نظام الفائدة بعد ست سنوات. مما أدى إلى انتشار سريع للأعمال المصرفية الإسلامية. وشهدت ماليزيا ارتفاع نسبة قطاع الأعمال المصرفية الإسلامية في السوق المحلية إلى ٨ بالمائة في عام ٢٠٠١ بعد أن لم تكن لها أية نسبة تذكر عام ١٩٩٣. وهناك خطط لزيادة هذه النسبة حتى تصل إلى ٢٠ بالمائة في المستقبل القريب. وبعكس الاستقبال العدائي الذي أبداه الغرب بشكل عام للفظ "إسلامي" تحول العديد من الناس إلى المالية الإسلامية. فعلى سبيل المثال افتتح مصرف غربي اسمه (Lloyds TSB) خدمات الأعمال المصرفية الإسلامية الخاصة به في المملكة المتحدة على أساس أن "أكثر من ثلثي مسلمي المملكة المتحدة الذين يقدرون بالمليونين يفضلون الأعمال المصرفية الإسلامية" (BBC 2005). وتشمل المؤسسات المالية العالمية التي أسست الأعمال المصرفية الإسلامية ذات الخدمات التي تلتزم بالشريعة مؤسسات Citibank، وBNP Paribas، وUBS، وABN Amro. ويسير هذا النمو بالتوازي مع العدد المتزايد من مقدمي الخدمات المصرفية الإسلامية الوطنيين والمحليين.

ويقدر إجمالي ممتلكات المؤسسات المالية الإسلامية بحوالي 10 بالمائة من إجمالي الناتج المحلي في العالم (El-Hawary et al. 2004; Institute of Islamic Banking and Insurance 2005; Anwar 2003: 64-5). ويقدر حالياً رأس المال الإسلامي الذي يستثمر في المؤسسات المالية العالمية بحوالي ١,٣ تريليون دولار أمريكي. كما يدير أكثر من 105 صندوق للأسهم في العالم أصولاً بمبلغ إجمالي يزيد على ٣,٥ مليار دولار أمريكي (Asian Development Bank 2004). وتضم المالية الإسلامية الأعمال المصرفية والصناديق المتبادلة وشركات السندات المالية وشركات التأمين والمؤسسات غير المصرفية الأخرى. وقد أدى النمو السريع في الأعمال المصرفية الإسلامية إلى انتشار المصارف أو المؤسسات المالية الإسلامية في معظم البلدان المسلمة. وشهدت أيضاً البلدان ذات الجاليات المسلمة الكبيرة بما فيها بلدان أوروبا وأمريكا الشمالية زيادة ثابتة في عدد المصارف الإسلامية (Institute of Islamic Banking and Insurance 2005). وبهذا تكون المصارف الإسلامية ظاهرة عالمية حيث يقدر انتشارها عبر العالم بالنسب

٩ والسودان دولة عربية كذلك. المترجم

التالية: ٤٧٪ في جنوب آسيا وجنوب شرقها، و٢٧٪ في دول الخليج والشرق الأوسط، و٢٠٪ في أفريقيا، و٦ ٪ في البلاد الغربية (Anwar 2003: 64).

يثير هذا التوجه نحو مجموعة جديدة ومبتكرة من المؤسسات المالية الإعجاب، خاصة عند معرفة الضغوط التي فرضتها السوق العالمية في النصف الثاني من القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين. ويرى كثير من الناس أن الأعمال المصرفية الإسلامية تمثل قصة نجاح على الرغم من اشتمالها على بعض الإخفاقات في المجال التجاري ومجال إرضاء العملاء (Kamal, Jamal and Al Khatib 1999; Metawa and Almossawi 1998). وفي بعض البلدان مثل إيران والسودان لا يسمح بالعمل إلا للمصارف الإسلامية لأنها تلتزم بالشريعة الإسلامية. وفي بلدان أخرى من البحرين وبنجلاديش ومصر إلى إندونيسيا والأردن وماليزيا تتنافس الأعمال المصرفية الإسلامية مع الأعمال المصرفية والمالية التقليدية. وبالإضافة إلى المصارف الإسلامية هناك زيادة في عدد المؤسسات المالية العالمية التي تقدم منتجات مصرفية تلتزم بالشريعة من خلال "النوافذ" الإسلامية أو من خلال المصارف المنفصلة أو الفروع أو الفروع التابعة التي تختص بالمنتجات المالية الإسلامية. ومع ذلك يقول قرعان: إن هذه المؤسسات الإسلامية لم تحدث ثورة في الحياة الاقتصادية للمسلمين وإنما أنشأت اقتصاداً فرعياً حيويا يربط بين الثقافات والأشخاص (١٩٩٥: ١٥٥-٧٣).

تكمن أحد الأوجه الرئيسة للتنمية في توفير القروض العقارية الإسلامية داخل كل من العالم المسلم وأوربا وأمريكا الشمالية؛ فالبحرين على سبيل المثال شهدت ازدياداً ملحوظاً في الفترة بين عامي ١٩٨٠ و٢٠٠٠ في عدد قطع الأرض التي أقرضت عقارياً وفي نسبة الممتلكات المشتراة بواسطة المصارف الإسلامية (Hamza 2002). ومن الأوجه الأخرى التي شهدت ازدياداً التكافلُ الإسلامي الذي يؤكد المصلحة المتبادلة والتعاون والتعويض المشترك وتقاسم المسئولية (Bhatty 2001; Yousef 2005). وقد تأسست أول شركة تكافل حديثة وهي شركة التأمين الإسلامية بالسودان عام ١٩٧٩. وبينما تتيح أكثر من ٥٠ مؤسسة في العالم التكافل بإجمالي أصول يصل إلى أكثر من مليار دولار أمريكي يظل حجم وصول هذه المؤسسات، حتى في البلدان المسلمة، محدودا نوعاً ما خاصة فيما يتعلق بالتأمين على الحياة. وشهدت ماليزيا أكثر المعدلات وضوحاً وسرعة في انتشار التأمين الإسلامي، كما أن إحدى أهم الشركات المالية بماليزيا وهي شركة تكافل ماليزيا دخلت في مشاريع مشتركة لتوسيع أنشطة التأمين الإسلامي في سريلانكا والسعودية (٢٠٠٥). ولدى مجموعة الدول الثماني النامية (D8) خطة استراتيجية خمسية لدفع التأمين الإسلامي إلى الأمام في بلادها بحلول عام ٢٠٠٦، ولماليزيا ثانيةً دور قيادي مهم في هذه الخطة.

مؤسسات الأنشطة الاقتصادية الإسلامية والمسلك الاقتصادي الإسلامي

رغم تزامن التنشيط الحديث للمالية الإسلامية مع فوائض الحسابات الخاصة بالبلدان الإسلامية المصدرة للبترول يضرب نضج هذا التنشيط بجذوره في الرغبة في وجود نظم اجتماعية وسياسية واقتصادية تقوم على المبادئ الإسلامية (Asian Development Bank 2004). ويشجع القرآن والسنة الأنشطة الاقتصادية المنتجة ويحترمها ويشيد بها وينظمها وينطبق هذا أيضاً على المطالبة بالممتلكات المادية والربح بوصفهما وسيلة لتوفير سبل معيشة الإنسان لا غاية بحد ذاتها. فالرسول -صلى الله عليه وسلم - نفسه كان تاجراً ناجحاً كما موَّلت زوجته الأولى السيدة خديجة -رضي الله عنها - مشاريعه التجارية

وشاركت في إدارتها. كان على أول مجتمع من المسلمين المهاجرين، الذين اشتغلوا بالتجارة، أن ينقلوا البضائع عبر مسافات كبيرة وطرق غير ممهدة، الأمر الذي كان يشكل مخاطرة كبيرة ويتطلب وجود رأس المال والقروض. لذا يمدح القرآن التجارة وذلك في الآية ١٩٨ من سورة البقرة، والآية ٢٠ من سورة المزمل[١٠]، كما يتكرر وصف كلمة "قرض" في القرآن بكلمة "حسن" في سياق علاقة الإنسان بالله وذلك في الآية ٢٤٥من سورة البقرة، والآية ٢٠ من سورة المزمل[١١].

وتنشأ المبادئ التمويلية الإسلامية من أيدولوجية اقتصادية أكثر اتساعاً. ويشير تشابرا في مناقشته أسس أحد النظم الاقتصادية الإسلامية إلى أن الإسلام "ليس ديناً يقوم على الزهد" وأن الإسلام يشجع الإنسان على التمتع بنعم الله عليه في الأرض مع سعي الإسلام للنهوض برفاهية المجتمع وبالتوزيع العادل للدخل (Chapra 1970: 3-4). ولا تعتبر الأنشطة الاقتصادية جزءاً منفصلاً عن السلوك الإنساني داخل الإطار الإسلامي؛ فالسعي وراء الأهداف المادية يشغل حيزاً في حياة الإنسان يتصل بالقيم الروحية والمعتقدات الدينية (Behdad 1992). فالأنشطة التجارية التي يمارسها الإنسان لكي يعول الفرد والأسرة ومن يحبهم حلال وتستحق الإشادة بها أيضاً في العديد من الظروف. وهناك روايات من السنة تؤيد التجارة بوصفها نشاطًا إنسانيًّا مفضَّلا. ففي الحديث النبوي: "التاجر الصدوق الأمين مع النبيين والصديقين والشهداء". وفي قول آخر: "أوصيكم بالتجار خيرا فإنهم برد الآفاق، وأمناء الله في الأرض"[١٢] (Rodinson 1978: 33-4 quoted in Gran, 1998: 51). كان هذا أثر مبادئ التجارة الإسلامية التي يقول فيها العديد من علماء التاريخ: إن الإسلام انتشر بأخلاقه التجارية أكثر مما انتشر بالسيف.

وبينما يوضح القرآن الممارسات التجارية الجيدة، يقرر أيضاً أن هناك من لا يستطيعون ممارسة التجارة كما في الآية ٧٣ من سورة البقرة[١٣]. ويشيد بأعمال البر تجاه الفقراء والمعدمين (انظر على سبيل المثال الآية ٦٠ من سورة التوبة بالقرآن الكريم). ويطالب القرآن الناس بالرفق في التعامل مع المقترضين الفقراء حيث يقول الله تعالى (وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ) (سورة البقرة- الآية ٢٨٠)، بل حتى إنه يدعو إلى التنازل عن أخذ الدين عند الضرورة بوصفه عملاً يدل على التقوى. وهذا يدعمه الالتزام بأداء فريضة الزكاة وهي أحد الأركان الخمسة للإسلام. والزكاة ضريبة فرضها الله على المسلمين توزع على الفقراء والمحتاجين. ويستنكر الإسلام أيضاً أنماطاً سلوكية معينة ترتبط بشكل كبير ببعض الأثرياء، فالقرآن يندد بالطمع وحب المال حيث إنهما يؤديان إلى الكبْر (يتضح هذا في الآيات من ١٥ إلى ٢٤ من سورة الفجر والآيات من ١ إلى ١٣ من سورة الليل والآيات من ١ إلى ١١ من سورة العاديات[١٤]) (Behdad 1992: 77). ولذا لا ينبغي تحقيق المكاسب الاقتصادية على حساب القيم الروحية والأخلاقية، كما أن النصوص الإسلامية في الإسلام تهتم بتوضيح الحدود المسموح بها للسلوك الاقتصادي بتفصيل لا بأس به. وتضع الشريعة الإسلامية شروط الأعمال والمعاملات والممارسات المالية المباحة. فعلى سبيل المثال يرشد القرآن الناس إلى

---

١٠ إحالتان غير صحيحتين. المترجم

١١ إحالتان غير صحيحتين. المترجم

١٢ هذا ليس حديثاً، وإنما هو من كلام ابن عباس. المترجم

١٣ هذه الإحالة غير صحيحة. المترجم

١٤ الآيات التي تعنى بهذا الأمر أقل في السور الثلاث مما يذكر المؤلفان. وهي في سورة الفجر من الآية ١٥ إلى ٢٠؛ وفي سورة الليل من الآية ٥ إلى ١١؛ وفي سورة العاديات في الآية ٨ تحديداً. المترجم

الأهمية الكبيرة لعقود الأعمال المكتوبة وشهادتها قانونياً وهذا في الآية ٢٨٢ من سورة البقرة. ولا يقتصر السؤال عما إذا كان أحد الأعمال أو إحدى المعاملات حلالاً أم حراماً على مادة المعاملة، بل يتجاوزها إلى الوسيلة ذاتها التي تنفذ بها المعاملة.

وقد يقول معظم المعلقين المتدينين: إن النظام الاقتصادي الإسلامي برمته يجب أن يُتبنى من خلال أحوال اجتماعية وسياسية واقتصادية إسلامية (Chapra 1970). فالناس ينظرون إلى النظام الاقتصادي الإسلامي على أنه طريق ثالث له مكانه بين النماذج الاقتصادية الرأسمالية والاشتراكية (Abdul-Rauf 1979). ويقول خان (Khan 1994) أن هذه المبادئ الاقتصادية تتطلب أيضاً أفراداً يسعون وراء الثروة الفردية بهدف إنفاقها في سبيل الله والامتناع عن التعامل بالربا (الفائدة) وتحري حرمة العهود والأمانات والالتزام بالقسط وتيسير المشاريع واحترام البيئة. ورغم ذلك هناك قناعة بأن "معظم الكتابات عن الاقتصاد الإسلامي تفترض مجتمعاً إسلامياً مثالياً غير موجود في أي مكان واحتمال وجوده في المستقبل القريب بعيد أيضاً" (Khan 1994: 73). وتضمن الروابط القوية بين البلدان المسلمة والنظم الاقتصادية والتجارية والمالية العالمية أن النظم المالية الإسلامية باقية جنباً إلى جنب مع المؤسسات والمنتجات المالية الغربية وتنافسها. وما يحير المؤمنين هو كيف يستطيع النظام الاقتصادي الإسلامي والترتيبات المالية الإسلامية التقدم في مثل هذا "الخليط الاقتصادي" الذي يوجد فيه الحلال جنباً إلى جنب مع الحرام. ويثير دور الدين في صناعة الاقتصاد الحديث الجدل. فكما أشرنا في الفصل السابق فيما يتعلق بمؤسسة الوقف يزعم عدد من المعلقين أمثال فرعان (٢٠٠٢)، وجويزو، وسابينزا وزينجاليز (Kuran 2002)، و(Guiso Sapienza and Zingales 2002) أن المبادئ الإسلامية هي السبب في التخلف الاقتصادي في البلدان المسلمة. بيد أن آخرين مثل نولاند (Noland 2003) يقولون: تحت أي ظرف ينهض الإسلام بالنمو ولا يعيق حركة التنمية. وبينما يقدم القرآن نماذج وأنماطًا أساسية للسلوك الاقتصادي لا يقدم تفاصيل فيما يخص الخدمات المالية نفسها. ولذا فهناك متسع "للاجتهاد" بشأن تنمية الاقتصاد الإسلامي (Khan 1994: 64).

تمييز ملامح المالية الإسلامية- تحريم الربا والغرر

إبان ازدهار التبادل التجاري الإسلامي والأعمال التجارية الإسلامية في العصور الوسطى كان التجار من البلاد الإسلامية يتعاملون بشكل وطيد مع الأوربيين وغيرهم. وقد استخدم "رجال المال والأعمال الأوربيون فيما بعد عدداً من أساليب وأدوات المالية الإسلامية" (Iqbal 1997). يعتبر الميسر أحد أشكال الغرر الذي يشير رغم صعوبة تعريفه إلى ممارسات المخاطرة والخداع والإسراف التي يجب تجنبها كافة. ويمكن أيضاً مساواة الغرر بالشك والمضاربة وهما من صفات الأعمال المصرفية والمالية التقليدية. وتعلق التطور الحديث في المنتجات المالية الإسلامية بكلا الأفكار الإسلامية الأصلية والمنافع المادية التي تقدمها المصارف الغربية الأهلية والتجارية. ولهذا ظهرت هذه التنمية في صورة مزيج من الممارسات على الرغم من أنها بُنيت على المبادئ الإسلامية التي تمنع الفائدة وتدعم حرمة العقود وتحرم التعامل بالميسر أو الكحول (Iqbal 1997). وفي الأساس هناك مبدآن يتعلقان ببعضهما البعض ويختصان بالمعاملات المالية التي هي قوام المالية والأعمال المصرفية الإسلامية: أولهما أن العلاقة بين الدائن والمدين التي تعرِّف الفائدة بأنها سعر الرصيد الدائن وتحمل الضغط/المجازفة بكاملها على المدين (كما في النماذج الغربية للأعمال المصرفية التجارية) علاقة غير مسموح بها. أما بالنسبة للمبدأ الثاني فلا ينبغي أن يأخذ الأشخاص أو المؤسسات عند توفير رأس

المال أية مكافأة على تمويل أي مشروع دون التعرض للمخاطر التي يتضمنها هذا المشروع (Mengers 2002: 10). بالإضافة إلى ذلك تشجع القيم الإسلامية المشروعات التجارية مع سعيها للنهوض بالتنمية الاقتصادية والاجتماعية (من خلال الزكاة أو الجمعيات الخيرية).

والتنديد بالربا بوصفه إقراضاً للمال بفائدة أمر راسخ في المنهج الإسلامي (Choudhury and Malik 1992). فالقرآن يحرم الربا في غير موضع (في الآية ٢٧٥ من سورة البقرة، والآية ١٣٠ من سورة آل عمران، والآية ٣٩ من سورة الروم) بأسلوب مؤثر وواضح يخلو من أية غموض أو التباس، ومن هذه المواضع الآية التي نزلت في سنوات متأخرة رسالة النبي - صلى الله عليه وسلم - والتي يقول الله تعالى فيها: (الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المس ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا وأحل الله البيع وحرم الربا) (البقرة - ٢٧٥). وينبع هذا التحريم من مفهوم المال في الإطار الإسلامي بوصفه يمثل مجرد القوة الشرائية. فالمال ليس أصلاً يكتسب منه المزيد من المال، ولا يمكن أخذ فائدة عليه، وما هو إلا وسيط في عملية تبادل. فلا قيمة للمال بذاته، ولذا لا ينبغي أن يسمح بأن يتسبب المال في جني المزيد من المال إلا إذا استثمر. ويعتبر المال الذي يدفع مقدماً من أجل مشروع ما على سبيل القرض ديناً للعمل وليس رأساً للمال. ولا يمكن أن يتراكم عن هذا المال أي عائد (أية فائدة). وعلى الرغم من ذلك ومع أن كلمة "ربا" تترجم للغربيين على أنها مجرد تحريم للفائدة، فالمعنى الأدق لكلمة "ربا" - كما يقول بهداد (Behdad 1992: 86) " هو التجاوز." بينما يترجمها آخرون بكلمات تعني "الزيادة" و"الربح" و"الإضافة" و"النماء" (Chapra 2003: 2) . بعبارة أخرى قد يشمل تحريم الربا أكثر من مجرد النهي عن الفائدة.

ويشمل مفهوم الربا أيضاً جميع المعاملات التي تعطي أحد الطرفين أكثر من قيمة "التبادل العادل" (ربا الفضل) والتي يراد بها أن تؤدي إلى أسلوب دفع يشبه الدفع بالفائدة (Chapra 2003). وبهذا لا تجوز المعاملة التي يسعى فيها أحد الطرفين أن يبيع رطلاً من الملح مقابل رطلين من الملح يعطيهما له المشتري مستقبلاً. وتضع مثل هذه المعاملة سعراً أعلى زائفاً للبضائع المتطابقة للتوصل إلى دفع مبلغ إضافي يعادل الفائدة في معاملة القروض، وذلك على الرغم من استمرار الجدل بين العلماء حول النطاق الدقيق للأحاديث النبوية في هذا الشأن (Chapra 2003). فأية معاملة بين المقرض والمقترض، كالتي يجني فيها المقرض مكاسب على رأس المال من خلال مدفوعات زائدة إضافية صغيرة كانت أم كبيرة، في صورة مال أم في صورة سلعة أخرى تعتبر ربا، حتى حالة أن يسبق القرض بخدمة ما يؤديها المقترض للمقرض تدخل في نطاق الربا. أما الأرباح فتختلف عن الربا، كما أنها ليست محرمة. فالعمل والجهد - اللذان يشملان جهود التجار أو مديري المشاريع الذين يأخذون بزمامي المبادرة والمخاطرة- هما العنصران اللذان يحددان القيمة، كما تعد أرباح التجارة أرباحاً قانونية. والجهد البشري في أي عمل أكثر أهمية من المال المستثمر في هذا العمل. أما المكاسب التجارية والأرباح فهي إلى حد ما عائد الاستثمار المالي، ولكن معدل هذا العائد غير ثابت أو محدد مسبقاً ويحمل نوعاً من المخاطرة. ولا ينبغي أن يأتي المكسب من مجرد "علاوة" بغرض تأجيل رد قرض ما دون أن يتعرض الدائن للخطر فيما يخص الآثار السلبية المحتملة للمشروع (Behdad 1992).

وكثيراً ما يفسر تحريم الربا كذلك على أنه مقترن بكل من تحريم الإسلام لكنز الأموال أو الإفراط في تجميع الثروات الشخصية ومراكمتها (في القرآن الكريم - الآيات من ١ إلى ٤ من سورة التكاثر، والآيات من ١ إلى ٩ من سورة الهمزة). وأمر الإسلام بالأعمال الخيرية. وقد تكون التجارة والمكاسب المالية أمرين قانونيين، ولكن المكسب يصبح بعد حد معين

استغلالاً زائداً عن الحد و"فاحشاً" (Behdad 1992). أما المدخرات - أو الفرق بين ما اكتُسب وما يلزم للمعيشة والتصدق- فيشجع الإسلام استخدامها استخداماً جيداً. ولذلك لا ينبغي أن يكنز الفرد المال، ولا ينبغي أن يكنز التاجر البضائع ليحتكر سوقاً من الأسواق (Behdad 1992:85). وعلاوة على ذلك، يستخدم الجمل (El-Gamal 2001) المصادر التقليدية للشريعة الإسلامية -خاصة كتابات ابن رشد- ليقول: إن تحريم الربا ليس لخشية الاستغلال فحسب، وإنما هو أيضاً حجة اقتصادية قوية بنيت على الكفاءة الاقتصادية. فتحريم الربا يعمل على "تعويض كل طرف تعويضاً عادلاً عن قيمة بضائعه كما حددها السوق". ولهذا السبب، لا تتسم أسعار الفائدة الثابتة والمحددة مسبقاً بالاستغلال فحسب، ولكنها أيضاً غير مثمرة اجتماعياً ومدمرة اقتصادياً. وفي ظل غياب الفائدة يكون النمط المحبذ في التمويل هو تقاسم الربح والخسارة، وفي أعمال المصارف الإسلامية يحدد الاتفاق بين المصرف والمودع نسبة السهم أو الخسارة التي يتحملها المستثمر.

وعلى هذا فوجهة النظر السائدة التي تنبع من التفسيرات التقليدية هي أن روح تحريم الربا تشمل تحريم أشكال الفائدة جميعها. وعلى الرغم من ذلك هناك جدل بين المسلمين حول ما إذا كان هذا التحريم تحريمًا كلياً لتوظيف الفائدة الثابتة في إقراض المال بفائدة، أو مجرد تحريم كامل لأسعار الفائدة الزائدة عن الحد (Karsten 1982، Mallat 1988). فقد فسر بعض علماء الشريعة تحريم الفائدة بشكل مختلف، وهناك آراء مختلفة في هذا الموضوع. ولينظر مثلاً إلى أثر هذا الجدل بشأن تحريم الربا على الوقف المالي، وهو ما نوقش في الفصل السابق بشيء من التفصيل وكان يدعى أنه أحد مصادر المال المهمة لدى المحتاجين في المراحل الأولى من التاريخ الإسلامي. ويقول البعض: إن الأوقاف المالية هذه كانت قد فرضت طريقة دفع بالفائدة أو بما يشبه الفائدة، وإن كانت أسعارها أقل بكثير من الأسعار السائدة بين المرابيين الحاليين (Johnson and Balla 2005).

وكان المثل الشائع للحيلة المشكوك فيها اعتبار منزل المقترض ضماناً إضافياً للائتمان المأخوذ من الوقف (Çizakça 2004)، حيث يسمح للمقترض بأن يواصل الإقامة في المنزل ولكن مع دفع إيجار للوقف حتى يرد المبلغ المقترض بما يعادله من مدة إقامته، وهنا يسترد المقترض حق ملكية المنزل. ووضح شيزاشا (Çizakça 2004) أنه يمكن النظر إلى هذه الطرق على أنها "تلتزم بنص القانون بينما هي تنتهك روحه." حيث يكون الإيجار شكلًا من أشكال "شبه الفائدة" التي يفرضها الوقف على المقترض. وعلى الرغم من ذلك يمكن أيضاً القول بأن المحاكم العثمانية في ذلك الوقت - أي التي أتيحت لها فرصة فحص العديد من أموال الأوقاف - كانت ترى أن هذه الطرق قانونية، وأن ما يدفعه المقترضون للأوقاف عبارة عن نصيب شرعي من الربح لا فائدة. وكان المفترض أن يستغل المقترض المبلغ الذي يتسلمه من الوقف في الاستثمار، ولم يشمل ما كان يسدده المقترض للوقف دفع فائدة، وإنما تضمن عائد رأس المال الأصلي مضافاً إليه نصيب من الأرباح الناتجة عن هذا الاستثمار (Çizakça 2004).

وقد انضم الشيخ طنطاوي الشيخ الحالي للأزهر ذي التأثير العميق والتراث العريق مؤخراً إلى من يعتبرون الفوائد المصرفية التقليدية نصيباً من أرباح الاستثمارات التي تسبب النمو، لا ربا محرمًا. ويتبع هذا الرأي مجموعة من المفكرين -من أمثال السير سيد في القرن التاسع عشر - حيث يرون أن هناك فرقًا بين الربا المحرم والفائدة الناتجة عن الإقراض التجاري وهي ليست حراماً (Ahmad 1958; Visser and MacIntosh 1998). وبالمقارنة وفي قرار مهم يعكس فيما يبدو وجهة نظر أكثر انتشاراً - أعلنت محكمة باكستان العليا في عام ١٩٩٩ أن جميع أنواع الفوائد تقع داخل نطاق التحريم القرآني للربا (Dr Mohammad Aslam Khaki V. Syed Mohammad Hashim, PLD 2000 SC 225، انظر Usmani 2000).

الأدوار الاجتماعية والتنموية للمصارف الإسلامية

تهدف الأعمال المصرفية الإسلامية إلى تسهيل التجارة والاستثمار والنشاط الاجتماعي والاقتصادي الشرعي مع مساهمتها في النمو والتوسع الكليين للاقتصاد. كما تعمل في الوقت نفسه بوعي كبير على التخفيف من حدة الفقر والتوزيع الأكثر عدالة للفرص الاقتصادية (Loqman 1999). فعلى سبيل المثال يتيح العديد من المصارف الإسلامية قروضاً حسنة دون فوائد. ولا يبغي المصرف أن يجني من ورائها أي ربح. فقط يشترط أن يرد العميل المبلغ الأصلي دون أية نفقات زائدة (فيما يعرف بالقرض الحسن) فيما عدا رسم إداري أساسي في بعض الحالات. وتتيح المصارف الإسلامية هذه القروض الهادفة لتحقيق الرفاه أمام الأفراد المحتاجين على سبيل العطف عليهم (Wilson 1987:215). ويشمل من يستفيدون من هذه القروض الطلبة الذين يحتاجون المساعدة كي يستكملوا دراستهم. ولكن تمنح هذه القروض من حين لآخر لصغار الفلاحين أو لأمثالهم. كما تستقبل بعض المصارف الودائع ذات الأغراض الاجتماعية والتي تستغل بنفس أسلوب استغلال الوقف المالي فقط من أجل رفاه المحتاجين (Wilson 1987:215).

وقد اتخذت العديد من المصارف الإسلامية وضع المشارك في السوق العالمية ولكن وفقاً لمبادئ الشريعة. وقد يتحسن هذا الوضع التنافسي مع المصارف التجارية التقليدية جزئياً على الأقل بسبب الاهتمام المتزايد للمصارف الدولية التقليدية بالنظام المصرفي الإسلامي بوصفه وسيلة للنمو والتوسع (Naser Jamal and Al-Khatib 1999). وفي أوروبا وأمريكا الشمالية والعالم العربي أنشأت المصارف الدولية غير الإسلامية فروعاً أو قطاعات تعمل في إطار أحكام الشريعة الإسلامية. وهي حركة دعمها ولا شك تطور المنتجات المالية الإسلامية مقارنة بالعروض التقليدية التي تقدمها المصارف الدولية. ويسعى النظام المالي الإسلامي إلى تحقيق التكامل بين مبادئ التمويل المبنية على السوق والمبادئ الأخلاقية التي لا تتعلق بالسوق والمستمدة من المبادئ الاقتصادية الإسلامية وبهذا تضيق الفجوة بين الاقتصاد المبني على السوق والنظام التقليدي. وهكذا يعتبر النظام المالي الإسلامي اقتصاداً أخلاقياً يقدم نهجاً بديلاً وفعالاً للأعمال المصرفية.

ولهذا تصحب المنافسة مسئولية أكثر عمقاً تجاه الرفاهية الاجتماعية من خلال التمويل. وتضرب هذه المسئولية بجذورها في القيم الإسلامية والاقتصاد الإسلامي. ويهدف المصرف الإسلامي إلى ضمان عدم كنز فائض ثروات الأفراد وأن يوجه بوصفه مدخرات إلى الاستثمارات في مشاريع ذات أهمية. فعلى سبيل المثال اشترك مصرف الأردن الإسلامي في الاستثمار في تنمية مشروعات الإسكان المقامة من أجل أفراد الطبقة المتوسطة ومحدودي الدخل (Wilson 1987). بالإضافة إلى ذلك أكدت بعض المصارف مثل المصرف السوداني الإسلامي بشكل كبير على احتياجات أكثر القطاعات فقراً بالمجتمع وعلى الدور الذي ينبغي أن تلعبه المؤسسات الإسلامية في السعي من أجل الوفاء بتلك الاحتياجات. فقد موَّل هذا المصرف الفلاحين كي يزرعوا البطاطس طبقاً لخطط يتقاسم المصرف والفلاحون بموجبها الأرباح والخسائر على أساس يتفق عليه الطرفان. وكذا لكي يشتروا الاتفاقات الخاصة ويعيدوا بيعها بغرض تمويل عدد من الأعمال الصغيرة (Osman 1999; Harper 1994).

تطبيق المبادئ الإسلامية على التمويل بالغ الصغر

نشأ التمويل الإسلامي بالغ الصغر من نفس مبادئ التمويل الإسلامي الذي طبق في مجالات التجارة والأعمال التجارية والاستثمار داخل المجتمعات المسلمة. وتستفيد الأسر المعيشية

الصغيرة من الخدمات المالية لتزيد من دخولها وتبني أصولها وتقي أنفسها شر الصدمات الخارجية (Brandsma and Hart 2004). ولكن التقديرات تشير إلى أن أقل من ٥٪ من فقراء العالم يستطيعون الوصول إلى الخدمات المالية. وكذلك الحال في البلدان الإسلامية. وعلى الرغم من ذلك تنتشر مؤسسات التمويل بالغ الصغر التي تهدف لتوفير الخدمات المالية بما فيها الائتمان والمدخرات والتحويلات النقدية والتأمينات للمستبعدين من أصحاب المشاريع الفقراء انتشاراً واسعاً في جميع أنحاء العالم، بما فيها البلدان الإسلامية مع استمرار التأكيد على توفير الائتمان، وذلك على الأقل في المراحل الأولى لتطوير هذه المؤسسات (Ledgerwood 1998). ورغم النقد الموجه إلى التمويل بالغ الصغر، يمثل ذلك التمويل استراتيجية واعدةً يتزايد نجاحها في مجال عدم استبعاد الفقراء من التعامل مع المصارف، ربما على الرغم من أن تلك الاستراتيجية أقل نجاحاً في تمكين القطاعات متناهية الفقر في المجتمع. ولنهوج الائتمان والمدخرات - بما فيها مبادرات التمويل الإسلامي بالغ الصغر - إمكانية المساهمة البارزة في تمويل حقوق الإسكان وملكية الأرض والملكية للفقراء.

وتدعم المبادئ الإسلامية، لتكافؤ الفرص وتنظيم المشاريع وتقاسم المخاطر والالتزامات الخيرية ومساهمات الفقراء مبادئ التمويل بالغ الصغر(Ferro 2005). وكما يقول دهومالي وسابكانين (Dhumale، Sapcanin) "يمكن أن تعتبر العديد من عناصر التمويل بالغ الصغر متوافقة مع الأهداف العامة للأعمال المصرفية الإسلامية. فكل من النظامين يؤيد تنظيم المشاريع وتقاسم المخاطر ويؤمن بأن على الفقراء المشاركة في مثل هذه الأنشطة" (Dhumale and Sapcanin 1999; 1998:1). والمصرف الإسلامي - في صورته المثالية- أكبر بكثير من مجرد مؤسسة تهتدي بالمبادئ الإسلامية وتتجنب التعامل بالفائدة. فالمصرف الإسلامي يسعى لتحقيق العدالة والمساواة في المجتمع (Molla et al. 1988). وتستطيع الخطط المالية الإسلامية بقيمها المميزة أن تصل إلى من تستبعدهم المصارف التقليدية، كما تستطيع أن "تحفز التنمية الاقتصادية وأن تحد من الفقر" (ADB 2004: 2).

ويبدو أن أفقر فقراء الحضر على وجه الخصوص - الذين يتضمنون سكان الأراضي النائية أو منعدمة المرافق ومن يعيشون بالإيجار في المساكن المكتظة في الأحياء الفقيرة بالمدن- يقعون خارج نطاق صناعة المال العامة. وتقول دراسة بجامعة هارفارد: يمثل تطوير الأدوات المالية المناسبة للوفاء باحتياجات التجمعات السكنية سالفة الذكر للمأوى بلا شك أكبر التحديات التي تواجه صناعة التمويل بالغ الصغر للإسكان اليوم (Harvard Research Group 2000). وفي هذا السياق تستطيع البرامج الإسلامية أن تقوم بدورها.

ومع أن المبادرات من أجل شراء المنازل أو بنائها أو تحسينها أو من أجل توفير الخدمات الأساسية أو حتى من أجل تمويل حقوق ملكية الأرض أقل انتشاراً حالياً من المبادرات التي توفر ائتماناً للمشروعات، يمكن للأولى أن توافق الإطار الإسلامي الذي يؤيد الملكية الخاصة. ويأمر القرآن الكريم أمراً صريحاً باحترام حقوق الملكية واحترام بيوت الآخرين (وذلك في الآية الثامنة عشرة من سورة البقرة[١٥]، والآية السابعة والعشرين من سورة النور). كما يشجع الرسول -صلى الله عليه وسلم- ملكية الأراضي. يقول كاف (Kahf 1998) أن ازدهار المالية والأعمال المصرفية الإسلامية أدى إلى تطور معاصر في الفقه الإسلامي، ونتج عن ذلك عدد من الأساليب التمويلية الجديدة التي تتفق مع المبادئ الإسلامية والتي من شأنها تعزيز اكتساب الأفراد للملكيات. وكما سيُبحث بالتفصيل بشكل أكبر لاحقاً في هذا الفصل تستفيد الطبقة المتوسطة في حضر البلاد المسلمة عبر العالم العربي وقارة آسيا وكذا بلدان أوربا وأمريكا الشمالية، والتي تعيش فيها جاليات مسلمة كبيرة من القروض العقارية

١٥ إحالة غير دقيقة. المترجم

المتوافقة مع الشريعة الإسلامية مما تتيحه المصارف استفادة متزايدة، وذلك من أجل تمويل شراء المنازل وتحسينها. ويؤدي هذا إلى ظهور احتمالات استخدام آليات تشبه وسائل التمويل بالغ الصغر للإسكان في تعزيز الحصول على الأراضي وتأمين حيازتها للقطاعات الأخرى من المجتمع التي تحصل على مزايا أقل من التي تحظى بها سواها.

ويشير ميراخور (Mirakhor 2002) أيضاً إلى التحرير المحتمل "لرأس المال غير المنتج" عن طريق توثيق الأصول المادية بغرض تحويلها إلى أصول منتجة تدر الدخل، مع توفير فرص معقولة للتمكين. وكلامه هنا هو صدى لطرح دي سوتو الشائع في كتابه (لغز رأس المال (The Mystery of Capital 2000) القائل بأن جعل حقوق الملكية الخاصة بالفقراء حقوقاً رسمية في البلاد النامية سوف يمكنهم من تدبير أصولهم كما سيحرر طاقاتهم الاقتصادية. ويشير ميراخور إلى مثال مصرف الإسكان الإيراني الذي يساعد من هم بلا مأوى في الحصول على منازل إلى أن هذه المنازل يمكن أن تستخدم في أن تدر رأس مال إضافي ينفذ به المالكون أنشطة أخرى منتجة. لذا فالمالية الإسلامية تلعب دوراً كبيراً في توسيع نطاق توفير تمويل شراء المنازل أو بنائها لمن هم بلا مأوى، كما تلعب دوراً كبيراً في تمكين أصحاب الملك من استغلال الملكيات في إدرار دخل أكبر. ويوجد عدد كبير من المنتجات داخل قطاع المالية والأعمال المصرفية الإسلامية لبعضها إمكانية تطوير التمويل الإسلامي بالغ الصغر برغم المخاوف بشأن أصالة هذه المنتجات وتكاملها وانتظامها.

أهداف المالية الإسلامية ومنتجاتها

لأي نظام مالي إسلامي أو أية مؤسسة مالية إسلامية كالمصارف أو كمؤسسات التمويل بالغ الصغر (MFIs) التي تحكمها مبادئ الشريعة الإسلامية عدد من الأهداف المميزة تتفق والأهداف العامة للمالية والأعمال المصرفية الإسلامية (Dhumale and Sapcanin 1999).

تشمل هذه الأهداف قصر الأعمال التي يمكن الاستثمار فيها على تلك التي تلتزم بالشريعة؛ فيحظر على سبيل المثال الاتجار في الكحول والعمل في الميسر والأنشطة غير الأخلاقية. وبالإضافة إلى ذلك تستشرف تطوير الأدوات التعاقدية المناسبة لتمويل الأفراد الذين يتجنبون المجازفات المحفوفة بالمخاطر، وذلك من خلال مبدأ تقاسم الربح والخسارة. وتمكن حرية العقد في الشريعة الإسلامية من الاستمرار في تطوير أدوات جديدة، ولكن على شرط أن تتفق هذه الأدوات مع مبادئ الشريعة وألا تشتمل على أية فوائد (Al-Amine and Al-Bashir 2001:26-7).

وقد أعيدت صياغة منتجات الإيداع والإقراض الخاصة بالمصارف التجارية التقليدية لتتوافق مع المبادئ الإسلامية علاوة على بقائها تنافسية. فعلى سبيل المثال توفرت أدوات تمكن الأفراد من شراء منازل بالقروض العقارية أو من شراء بضائع مثل السيارات أو من البدء في عمل ما أو التوسع فيه - وهو ما كانت المصارف التقليدية تقدم من أجله قروضاً بفوائد - بضمان أو دون ضمان. وبعض هذه الأدوات ليس بمعزل عن الجدل كلية. وكما سيُبحث بالتفصيل لاحقاً في هذا الفصل هناك من يبدون مخاوفهم من ناحية اتفاق هذه الأدوات مع القيم الإسلامية، وبالتالي فهم قلقون بشأن صلاحيتها (Anwar 2003:67-71). ولكن تتوفر مجموعة متنوعة من المنتجات المالية طورتها المصارف التجارية الإسلامية كي تتوافق مع الشريعة. ويجد أنور (Anwar 2003, 62:21) نوعاً من الأدوات التي تخلو من الفوائد للدخول في معاملات مصرفية. ومع ذلك يستخدم عدد قليل فقط من هذه الأدوات بانتظام، وبعضها نادراً ما يستخدم عملياً ويظل استخدامه نظرياً في الغالب. وأربعة منها على

وجه الخصوص يشيع استخدامها عملياً إلى حد ما وهي المرابحة (أي البيع بإضافة مبلغ فوق التكلفة لتحقيق ربح) والمضاربة (أي التمويل الاستئماني) والمشاركة (أي المشروع المشترك) والإجارة (أي عقد الإيجار).

أولاً: المرابحة - وهي أحد الأشكال الشائعة للتمويل التجاري - خاصة في المالية التجارية قصيرة الأجل. والمرابحة منتج مالي يشبه المالية التجارية فيما يتعلق بقروض رأس المال المتداول، ويشبه الإيجار فيما يتعلق بقروض رأس المال الثابت. وفي المرابحة تشتري المؤسسة البضائع وتعيد بيعها إلى منظمي المشاريع بسعر التكلفة مضافاً إليه مبلغ ثابت لتغطية تكاليف الإدارة (Donohue 2000). ويحتفظ الكيان التمويلي بملكية البضائع حتى دفع آخر قسط. وتلك عملية ذات مرحلتين هما مرحلة تمويل المصارف شراء البضائع ومرحلة بيع هذه البضائع للعملاء بأسعار تزيد عن سعر التكلفة بمبلغ ثابت على أساس الدفع المؤجل. وتكون أول مرحلة في هذه المعاملة عندما يشتري الممول (كالمصرف مثلاً) البضائع التي تتضمن الماكينات أو المواد الخام أو المعدات أو منزلاً ما من طرف آخر ينوب عن العميل ويطلبه هذا العميل. وفي المرحلة الثانية - وفي تاريخ لاحق - يشتري العميل البضائع على أساس المرابحة وبهذا يحصل الممول على الأرباح المتفق عليها من هذه المعاملة. ويجوز أن يكون الدفع المؤجل على أقساط - بموجب جدول دفع متفق عليه- بدلاً من أن يكون في صورة مبلغ إجمالي واحد.

ويجب أن تظل كل مرحلة منفصلة عن غيرها، مع تحمل الوسيط المالي (المصرف) خطر الخسارة - حتى ولو كانت هذه الخسارة مجرد خسارة لحظية- للوفاء بشرط تملك الوسيط المالي للعقار الذي يبيعه للعميل. وقد أصبح هذا بمثابة الأسلوب التمويلي الذي تستخدمه المصارف الإسلامية الحديثة على أوسع نطاق، وخاصة لتساعد العملاء على شراء السلع الاستهلاكية المعمرة كالسيارات وكذلك لتوفر التمويل لشراء المنازل كما سنوضح بالتفصيل أدناه. وتشير بعض التقديرات إلى أن ما يقرب من ٩٠ بالمائة من جميع معاملات المصارف الإسلامية يقوم على أساس المرابحة (Anwar 2003: 64). وترجع شعبية المرابحة إلى ما بها من طبيعة قصيرة الأجل للتمويل ومن مجازفة محدودة ومن ربح مضمون، فالشريعة الإسلامية تسمح للمشتري بإلغاء الصفقة في أي وقت. والمرابحة نموذج يتمتع بالمرونة ويستخدم على نطاق واسع مع عملاء التمويل بالغ الصغر. وتتميز المرابحة بأنها لا تتطلب ضماناً إضافياً تقليدياً للائتمان، فالسلعة نفسها أو الأصل نفسه ضمان إضافي. وتسهل إدارة المرابحة لأنها لا تتطلب سجلات محاسبة.

ثانياً: المشاركة، والتي تقارن بالشراكة في القانون العام حيث يتحكم الشركاء في الحقوق وفقاً لأسهمهم من رأس المال، الأمر الذي يحدد عائداتهم أيضاً (Donohue 2000). وعلى عكس المضاربة - الموضحة أدناه - التي يوفر فيها شريك واحد فقط (كالمصرف مثلاً) رأس المال، يتوافق جميع الشركاء على الاستثمار. وهنا تجوز المشاركة في إدارة المشروع، كما يحدد الأطراف أيضاً أنصبتهم في الأرباح معاً ومقدماً، بينما يتقاسمون الخسائر وفقاً لمساهماتهم. وقد استخدمت بعض صيغ هذا العقد للسماح بكل من التمويل قصير الأجل والتمويل طويل الأجل للأعمال بما في ذلك الزراعة. ولكل من الشركاء حصة مالية في الشركة والحق في نسبة محددة مسبقاً من الأرباح. وليس من الضروري رد الاستثمار في موعد محدد مسبقاً، كما يظل المصرف شريكاً في العملية. وليست المشاركة أسلوباً مالياً شائعاً في المصارف الإسلامية، حيث إن المصارف لا تشترك نموذجياً في إدارة المشروعات. ورغم ذلك فقد استخدمت المشاركة في الاستثمار العقاري التجاري لتطوير المكاتب والشقق الحديثة لتأجيرها. فعلى سبيل المثال استخدمت بنية المشاركة في سنغافورة وفقاً للأدوات المالية الأخرى التي تلتزم

بالشريعة لتطوير عدد من المواقع (Rahman bin Kamsani 2005). رغم أنه يبدو أن لا وجود لدليل محدد يثبت استخدام بنية المشاركة فيما يخص توفير المساكن للأسر ذات الدخل المنخفض أو لقاطني العشوائيات أو بهدف تعزيز حقوق الملكية لدى الفقراء.

ثالثاً: المضاربة، وهي منتج يساهم فيه المصرف المستثمر برأس المال وصاحب المشروع بالإدارة، مع تقاسم صاحب المشروع الأرباح مع المستثمرين طبقاً لصيغة تعاقدية (Fadel 2004). لذلك يوفر رب المال (الممول، كالمصرف مثلاً) وحده الأموال الرئيسة للمشروع بينما يوفر المضارب (العميل) الخبرات الفنية أو العملية أو الإدارية ويتفق الطرفان مقدماً على كيفية تقسيم الأرباح. ويتحمل من يوفر رأس المال (المصرف) خطر خسارة المبالغ الرئيسة كلها، رغم تعرض الطرف الآخر لخطر الحرمان من المكافأة على الوقت والجهد وخلافه. وبينما لا يلائم التمويل الاستئماني في الزراعة (المزارعة) التمويل الذي يتعلق بالإسكان تتضمن المزارعة تقاسم المصرف وصاحب المشروع الحصاد، ويوفر المصرف الأموال أو الأراضي. وفي المضاربة ليس لمن يوفر رأس المال أية سيطرة على إدارة المشروع مما يجعل المضاربة أسلوباً مفضلاً لدى المصارف. وكما تستخدم صيغة أكثر تعقيداً من المضاربة في مشاريع الأعمال الفردية تستخدم هذه الصيغة كذلك في بعض صناديق الاستثمار الإسلامية. كما تقدم بعض المصارف أيضاً منتجات تجمع بين الوقف المالي ومبدأ المضاربة يجوز بموجبها للأثرياء إيداع المبالغ في صورة وقف لدى المصرف الذي بدوره يدير هذه المبالغ بينما يستغل نصيب المودعين من الربح في الأغراض الخيرية. وكما في المشاركة لا يكون عائد المضاربة واضحاً إذ تعتمد على الربح النهائي. ولكن رغم ذلك فالفرق الرئيس بين المضاربة والمشاركة أن في حالة المضاربة لا يحتاج صاحب المشروع أن يستثمر رأس ماله الخاص كما يُرد إجمالي القرض بمعدل سداد محدد مسبقاً (مع أي ربح)، وهنا تنتهي الشراكة بين الطرفين.

وأخيراً: الإجارة، وقد صيغت في شكل منتج مالي يشتري فيه الممول أحد الأصول ثم يؤجره للعميل نظير رسم إيجار ثابت. وتحدد مدة رسم الإيجار وقيمته وتقرر مسبقاً (Donohue 2000). ويستخدم منتج لفترة محددة وبقدر محدد من دون أن يتملكه المستخدم، ولذا فالمعاملة في الحقيقة عبارة عن بيع حق انتفاع. ويشترط أن يتحدد كل من الإيجار وحق الانتفاع بدقة كافية في وقت الإيجار للتغلب على التدقيق في عقود المضاربة بغرض التحريم. وفي إحدى صيغ هذه المعاملة يلتزم العميل بشراء الأصل في نهاية عقد الإيجار، ويشكل ما دفع من رسوم جزءاً من سعر الشراء. وبموجب ترتيب لشراء عقد الإيجار تشتمل المدفوعات على حصة تستخدم لشراء المنتج شراء نهائياً، وتنتقل الملكية في نهاية مدة الإيجار. وهكذا تكون الإجارة أداة يمكن استخدامها في شراء منزل، بدلاً من الاستعانة بقرض عقاري محرم تدفع فيه فائدة.

القروض العقارية الإسلامية

طورت مؤسسات الإقراض الحالية آليتيّ المرابحة والإجارة من أجل تمويل شراء العقارات السكنية داخل الإطار الإسلامي خاصة، وداخل إطار الاقتصاد المتطور عامة (El-Diwany 2003). وتستخدم آلية المرابحة على أوسع نطاق لهذا الغرض. وكما هو الحال عند شراء منزل بقرض عقاري تقليدي يعثر الراغب في التملك على عقار ويتفق مع البائع على السعر، ولكن الجهة المقرضة - كالمصرف مثلاً - هي التي تشتري من البائع. وبعد ذلك تبيع مؤسسة الإقراض العقار للمشتري بسعر أكبر (شاملاً الزيادة الربحية) يسدد على أقساط محددة متساوية على فترة تمتد عادةً إلى ١٥ سنة أو أكثر. وقد أحدث هذا النموذج في بعض البلدان مشكلة

خاصة في نظام الضرائب، الذي قد يتطلب أن تُدفع الضريبة على كل من معاملتي البيع، كما كان الحال حتى حدوث التغييرات الأخيرة في نظام الضرائب في المملكة المتحدة. ويشير حمزة (Hamza 2002) إلى أن هذا هو الشكل المتعارف عليه للقرض العقاري الإسلامي - وهو المعروف "بالعقود المتبادلة -" في دول الخليج.

وهناك أيضاً قروض عقارية تتضمن دفع قيمة إيجارية بعيداً عن الفائدة. وفي هذه القروض العقارية أيضاً يعثر الراغب في التملك على عقار ويتفق مع البائع على السعر. وكما في المرابحة تشتري مؤسسة الإقراض العقار بالسعر المتفق عليه ولكنها توافق على بيعه للعميل في نهاية فترة زمنية مدتها على سبيل المثال ١٥ أو ٢٠ أو ٢٥ سنة. ومع ذلك يعيش العميل أثناء هذه الفترة بالعقار ويدفع إيجاراً لمقرضه نظير "قيمة استخدامه" (El-Diwany 2003). ويمكن تطويع هذا المنتج ليسمح للعميل برد مبالغ إجمالية كل عام، أو تسديد القرض العقاري دفعة واحدة متى توفرت الأموال. أما العميل فيبقى في شك من أن الإيجار الذي سيدفع سوف يعاد حسابه أول كل سنة.

وقد نشأت الطريقتان السابق ذكرهما لتحلا محل القروض العقارية ذات الفائدة في بيئة قانونية تتسم حقوق ملكية الأرض فيها بالأمان في ظل نظام تسجيل رسمي للأراضي، وقد لا تكون هاتان الطريقتان نافعتين في سياق البلدان النامية. وتكلفة هاتين الطريقتين في العموم أعلى من تكلفة القروض العقارية التقليدية من حيث تكاليف المعاملات، وذلك بسبب نظم البيع بعقدين في عقد واحد ونظم المحاسبة (El-Diwany 2003). وفي السياق الأوربي تميل المصارف إلى أن تطلب من العميل وديعة كبيرة نوعاً ما (حوالي ٢٠ بالمائة) بالمقارنة بالمقرضين العقاريين التقليديين. بيد أن الديواني (El-Diwany 2003:5) يصف نموذجاً ثالثاً لتمويل الإسكان الإسلامي التعاوني يطبق منذ فترة لا بأس بها في كندا - أي نموذج الشراكة المتناقصة - مما قد يوفر فرصاً أكبر للوفاء باحتياجات المسلمين خارج نظام الحقوق الرسمية للملكية. وفي هذا النموذج يجب على الراغب في الشراء (العميل) أن يقضي فترة ما قبل أن يؤذن له بالتقدم بطلب للحصول على قرض عقاري، وخلال هذه الفترة يشتري العميل أسهماً في جهة التمويل:

> تستخدم المبالغ التي تجمعها جهة التمويل بهذه الطريقة في تمويل عملاء آخرين ممن أتموا فترات ما قبل التأهيل الخاصة بهم. وعندما يتأهل العميل للحصول على تمويل الإسكان يشتري الشخص (أ) (جهة تمويل العقار) المنزل باسمه من الشخص (ب) (بائع المنزل). وهكذا يصبح الشخص (ج) (العميل) شريكاً للشخص (أ) في آلية شراكة اسمية تعتبر مالكة للعقار (و آلية الشراكة هذه "اسمية" لأن الاسم لا يظهر على عقود ملكية العقار). ولهذا الغرض يحول الشخص (ج) قيمة أسهم ما قبل التأهيل الخاصة به في منظمة التمويل لآلية الشراكة، كما يحدد الحجم النسبي لمساهمات الشخص (أ) والشخص ج نسبة أسهمهما في الشراكة. وهنا يعيش الشخص ج في المنزل ويدفع إيجاراً لآلية الشراكة. وبعد ذلك يوزع هذا الإيجار على حاملي الأسهم في آلية الشراكة التي تتضمن بالطبع الشخص (ج) نفسه. وبمرور الزمن يشتري الشخص (ج) أسهم الشخص (أ) في آلية الشراكة حتى يصبح في النهاية مالكاً لجميع الأسهم، وعندها يكون الشخص (ج) المالك الاسمي للمنزل بالكامل ولهذا يدفع كل إيجار العقار لنفسه. وهكذا تُتخذ الخطوة الرسمية النهائية وهي نقل حقوق ملكية العقار إلى العميل ... أي انتقاله من الشخص (أ) إلى الشخص (ج).

وكما يؤكد الديواني في وصفه المفصل لتلك المعاملة هناك عناصر للتعاون المتبادل تشكل جزءاً من أساس طريقة تمويل الإسكان هذه، ويجدر القول بأن هذه العناصر ترتبط ارتباطاً وثيقاً بنموذج مؤسسة التمويل بالغ الصغر.

التكافلْ (التأمين الإسلامي) والتكافل بالغ الصغر (التأمين بالغ الصغر)

بينما طورت المصارف الإسلامية أدوات يمكن بها تسهيل تمويل شراء المنازل، فهذه الأدوات عادة ما تكون في القروض العقارية بالدول المتطورة مصحوبة بتأمينات على الحياة وعلى المباني للحماية من آثار الكوارث الطبيعية والوفاة. وقليلاً ما يستخدم التأمين أيضاً في ضمان استمرار مدفوعات القرض العقاري في حالتي المرض أو فقد العمل ذي الأجر. وعلى الرغم من ذلك فالتحريم الإسلامي للغرر والربا وتحريم الميسر على وجه الخصوص يعني أن التأمين التقليدي - وذلك بين مسلمي السنة على الأقل - قد اعتبر بشكل واسع النطاق من المحرمات. ففي عام ١٩٠٣ أعلن علماء المسلمين البارزين رفض التأمين على الحياة بالطريقة التقليدية التي كان يطرح بها (Bhatty 2001). ورغم ذلك أنشئت أشكال تعاونية من التأمين الإسلامي تحت لافتة مصطلح "التكافل." والمعنى الحرفي لكلمة تكافل هو "ضمان كل من الطرفين للآخر" أو "الضمان المتبادل." وفي قلب الخطة التعاونية تكمن فكرة أن كل عضو على حدة يخلص النية في التبرع بمساهمته لصندوق التبرعات أو لوعاء التبرعات العام، وذلك من أجل تدعيم المشاركين الآخرين ممن تواجههم الصعوبات. وفي الشكل التجاري للتكافل أنشئت منتجات عديدة منها ما يستخدم نموذج المضاربة (Salih 1992). وقد اعترف بأن حركات التأمين المتبادل والتعاوني في غرب أوربا تتشابه كثيراً مع صناعة التكافل الإسلامية (Billah and Patel 2005).

ويعاني الأفراد أصحاب الدخل شديد الانخفاض وأسرهم من حدة تأثرهم بأي ارتفاع في النفقات أو أي انخفاض في الموارد المالية نتيجة الوفاة أو المرض أو نتيجة الكوارث الطبيعية والكوارث الأخرى. فهذه الأحداث تؤدي إلى استنفاد المدخرات والبيع القسري للأرض. وبينما أثبتت مؤسسات التمويل بالغ الصغر أن بإمكان الفقراء ادخار القروض المعطاة لهم ودفع الفوائد المستحقة عليها، فحقيقة الأمر أن أية انتكاسة اقتصادية سوف تعجل باستنفاذ المدخرات بشكل سريع. ولذا يبقى للتأمين دور مهم في استراتيجيات التخفيف من حدة الفقر. فالتأمين يمكنه أن يقلل آثار الوفاة أو المرض أو غيرهما من الأخطار على الضعفاء (Patel 2005). والتأمين التقليدي موجود بالفعل في البلاد الإسلامية ولكنه موجه لاحتياجات القطاع التجاري الكبير أو المتوسط. وعلى الرغم من ذلك - وكما يقول باتيل (Patel 2005) - فشركات التأمين التعاونية بما فيها تلك التي تعتمد اعتماداً راسخاً على المبادئ المالية الإسلامية - تشغل موقعاً جيداً يمكنها من تلبية احتياجات الفقراء. ويؤكد باتيل (Patel 2005) أن:

> البنية التعاونية تسهل كسب ثقة الأعضاء... كما أن لديها إمكانية أكبر للنفاذ إلى الخبرات الفنية للأعضاء وولائهم وأفكارهم. فالعلاقة المجتمعية القوية وشبكات المستخدمين الجيدة وتفاعل الأعضاء والديمقراطية تنمي الشعور بالثقة وبناء رأس المال الاجتماعي من أجل تطوير مجتمع أفضل.

ويستمر باتيل في القول بأن ثمة حاجة لم توف على نطاق كبير لمنتجات التأمين الإسلامي في قطاع التمويل بالغ الصغر فيما يسميه بمنتجات التكافل بالغ الصغر[١٦] ، بوصفه أحد العناصر المرافقة للتمويل بالغ الصغر للإسكان. ويأتي باتيل بمثال الصندوق التعاضدي الزراعي اللبناني بوصفه نموذجًا محتملًا للتطورات المستقبلية. وقد أنشئ هذا

١٦ المصطلح الإنجليزي: microtakaful products المترجم.

الصندوق في عام ١٩٩٧. ويوفر هذا الصندوق تأميناً صحياً ومنحاً دراسية لأعضائه في ١٨٠ قرية بجنوب لبنان. كما أنه قد أنشئ من أجل "الضعفاء اقتصادياً." وتوفر خطة الصندوق التأمين الصحي لخمسة آلاف أسرة تدفع كل منها قسط تأمين شهري قدره عشرة دولارات أمريكية، مع مساعدة الآخرين من حاملي وثائق التأمين لغير القادرين على دفع الأقساط أو على دفع المبلغ بالكامل. فحاملو وثائق التأمين يشاركون بشكل لا بأس به في إدارة الصندوق.

"الباب الخلفي" للأعمال المصرفية التقليدية والتمويل بالغ الصغر

لم يزل هناك جدل تناولناه في بداية هذا الفصل حول ما إذا كانت ممارسات الاوقاف المالية في الإقراض في الماضي تلتزم المبادئ الإسلامية. وبالمثل أثير سؤال عما إذا كانت تلك الأدوات التي تفضلها المصارف الإسلامية حالياً ويفضلها عملاؤها - والتي تستخدم أيضاً بشكل متزايد في توفير التمويل بالغ الصغر - لا تقف عند حدود تغيير الاسم أو المصطلح. هل هذه المعاملات تلتزم بنص القانون لا بروحه؟ فبينما تتعامل نسبة كبيرة وملحوظة من المسلمين بالأعمال المصرفية التقليدية ذات الطابع الغربي والتأمين التقليدي بدرجة أقل، يزداد الطلب على المنتجات المالية التي تلتزم بالشريعة وتقوم على المبادئ الاقتصادية الإسلامية وقواعد التمويل الإسلامية (Fadel 2004). فالبنوك والمؤسسات الإسلامية عبارة عن مشروع تعاوني بين خبراء المالية وخبراء الشريعة (أو لجانها) الذين يقررون إباحة منتج معين وفقاً للشريعة الإسلامية. وهناك متسع لاختلاف التفسيرات بين الفقهاء، وقد يكون رد فعل اللجان المختلفة للشريعة تجاه الأحكام التعاقدية المتشابهة مختلفاً، بل إن هذا ما يحدث بالفعل. ورغم ذلك ينظر بعض المعلقين فيما إذا كانت المنتجات المالية للمصارف الإسلامية ليست إلا وسائل للتحايل على نص القانون والسعي عند تطبيقها للتعامل بالربا من الباب الخلفي. فعلى سبيل المثال يقول أنور (Anwar 2003:69): بعض هذه المنتجات المالية يجب أن يقيم في ضوء الحديث النبوي: "يَأْتِي عَلَى النَّاس زَمَان يَسْتَحِلُّونَ الرِّبَا بِالْبَيْعِ".

ومن حين لآخر نشرت الصحف في العالم العربي مقالات تشكك في مصداقية المصارف التي تدعي الالتزام بالشريعة (Donohue 2000: 138-9). وكان هذا جِدَ واضح في الأزمة التي ألمت بما يسمى بشركات توظيف الأموال الإسلامية في مصر في ثمانينيات القرن الماضي وأشهرها الريان. فقد روجت هذه الشركات لصفتها الإسلامية ونفذت إلى العملاء ذوي الصلة المحدودة بالقطاع التقليدي للأعمال المصرفية. وعندما أخفقت هذه الشركات اكتشف أنها دخلت في شكل من أشكال الاستثمار الهرمي حيث كان المودعون الجدد يزودون المودعين القدامى بعائدات وهمية. ورغم ذلك ثبت أيضاً أن الريان قد تسبب في خسائر من المضاربة في مشتقات الذهب في الأسواق الدولية، وبهذا تسببت شركة الريان في إلقاء ظلال كثيفة من الشك على تمسك هذه المؤسسات بالمبادئ الإسلامية (Bahaa-Eldin 1999).

وعلى مستوى أعم ينشغل دونهو (Donohue 2000) بما إذا كان انتشار منتجات المرابحة - أي تمويل المصارف شراء البضائع ثم بيعها للعملاء بسعر يزيد عن سعر التكلفة بمبلغ محدد - لا يزيد كثيراً عن كونه مجرد تغيير في المسميات تبعث عليه السوق بغرض إنتاج منتجات تماثل منتجات المصارف التقليدية. ويقول: "إن الإنسان العادي لا يستطيع ملاحظة الفرق بين المصارف الإسلامية والمصارف التقليدية" (٢٠٠٣: ١٤٥). وربما يكون هذا بسبب انتشار منتجات المرابحة التي يبدو أنها تعكس صورة الأشكال التقليدية للائتمان الاستهلاكي. ويقول فاضل (Fadel 2004): إن تسويغ مسمى المالية الإسلامية يتطلب تمييز

المنتجات الإسلامية عن المنتجات التي تقدمها المصارف التقليدية. وفي الوقت نفسه يؤكد دونهو (Donohue 2000) على أن الأعمال المصرفية الإسلامية الحديثة لا تزال في مرحلة مبكرة نسبياً من مراحل التطور وأن إدراك هذه الحقيقة يجب أن يخفف من حدة النقد.

وكما أثيرت الشكوك حول الصفة الإسلامية للمؤسسات والمنتجات المالية الإسلامية السائدة ثارت التساؤلات كذلك عما ما إذا كانت بعض مؤسسات التمويل بالغ الصغر (MFIs) تستحق أن توصف بأنها توفر التمويل الإسلامي بالغ الصغر المميز. وعند ابتكار استرتيجيات مناصرة الفقراء بغرض تعزيز حقوق ملكية الأراضي والعقارات وتوفير التمويل بالغ الصغر للإسكان، تكون المعرفة بتأثير المعتقدات المحلية وعمقها فيما يخص أمورًا مثل الربا أمراً في غاية الأهمية. وينبغي أن يتمكن عملاء التمويل بالغ الصغر من الحصول على الخدمات التي تلتزم بالشريعة، حيث إن هذا الالتزام بالشريعة مهم بالنسبة لهم. بيد أن جريس والزمزمي (Grace and Al-ZamZami 2001) في تقريرهما عن التمويل بالغ الصغر في اليمن كانا صريحين في قولهما بأن إمكانية تحويل منتج التمويل بالغ الصغر إلى منتج إسلامي تتوقف على "قوة التمسك بهذه المعتقدات التي تتعلق بالفائدة". لذا فحيث لا تسود هذه المعتقدات إلى حد ما يمكن للمؤسسات عمل تغييرات تجميلية لعملياتها ومنتجاتها، كتغيير المصطلح "فائدة" إلى "ضريبة الخدمة." وفي الحالات الأخرى التي تكون فيها هذه المعتقدات أساسية وواسعة الانتشار كان لا بد من حدوث أنواع أكثر مرونة من التطويع شأنها التأثير في جوهر أنظمة المؤسسة وعملياتها ومعتقداتها.

وفي بعض السياقات تعاد صياغة نسبة الفائدة على القروض التي يأخذها عميل التمويل بالغ الصغر في شكل تكلفة إدارية. ويجيز القانون الإسلامي بالفعل فرض رسوم على المعاملات المتعلقة بالقروض منعدمة الفوائد التي تقدمها البنوك الإسلامية للمحتاجين، ولكن لا يجوز ربط هذه التكاليف بحجم القرض. وعلى سبيل المثال تذكر إحدى مقالات صحيفة النيويورك تايمز (بتاريخ ٢١ مارس ٢٠٠٤) أن هذا النهج كان مأخوذاً به في أفغانستان من قبل مشروع التمويل بالغ الصغر المعروف باسم بارواز Parwaz مع تسمية نسبة فائدة على القروض الصغيرة المؤداة لأصحاب المشاريع من النساء بدهاء باسم "رسم التقدم بطلب القرض". وقد تلاقي محاولات التهدئة المسبقة لمخاوف الأهالي بشأن عدم إجازة الشريعة لهذه القروض كما في مشروع بارواز بعض النجاح. ورغم ذلك، وكما تشير مقالة النيويورك تايمز، لابد من الاهتمام بضمان أن هذا أكثر من مجرد تغيير في الاسم أو اللقب. فنجاح خطة ما أو فشلها قد يعتمد على المقاومة المحلية التي يمكن أن يوقفها ضمان اتفاق المنتجات المعروضة مع الشريعة الإسلامية.

الحاجة إلى التنظيم

أدى الميلاد الحديث نسبياً للمؤسسات المالية الإسلامية مقارنة بالأعمال المصرفية التقليدية التي أسست في وقت سابق لنظام الفائدة إلى العديد من المشكلات. ويشير دونو (Donohue 2000) إلى سلسلة من "العوامل الخارجية" مثل افتقار الأعمال المصرفية الإسلامية في بعض البلاد إلى الأطر التنظيمية الملائمة. كما يشير إلى حالات الإفلاس المدوية التي منيت بها بعض مؤسسات توظيف الأموال الإسلامية مثل شركة الريان في مصر. ومع ذلك يشير الكاتب أيضاً إلى التطورات الإيجابية في التنظيم، وذلك على سبيل المثال في مصر في أعقاب أزمة مؤسسات توظيف الأموال الإسلامية في الثمانينيات، وكذلك الأردن. ويشير دونو (Donohue 2000) أيضاً إلى المخاوف بشأن دور البنوك المركزية من حيث تحديد أسقف ائتمانية

والاحتياطات النقدية القانونية. ومن حيث غياب دورها لدى تعرض مؤسسات توظيف الأموال الإسلامية لمصاعب شديدة بخصوص السيولة. وبالإضافة إلى ذلك يسجل الكاتب مخاوفه بخصوص "العوامل الداخلية" التي تشمل افتقار مسئولي بعض هذه المصارف إلى الخبرة الفنية والتدريب الكافيين اللازمين لمعاملاتها الإسلامية. وهناك أيضاً الاختلافات في الرأي الشرعي بين العديد من لجان الشريعة التي تعطي كل منها الفتوى لمصرف معين بشأن جواز معاملة معينة من عدمه.

ولم يوضع أي إطار تنظيمي وقانوني موحد لأي نظام مالي إسلامي. كما أن المصارف الإسلامية تشكل لجانها الشرعية الخاصة بها. ويشير كل من سوندارارجان وتيم بيرغ وإريكو (Sundararajan and Errico 2002) و(Timberg 2003) إلى المخاطر التي تنشأ عامة من أساليب التمويل التي تعتمد على تقاسم الربح والخسارة ومن الطبيعة الخاصة لودائع توظيف الأموال التي لا تضمن فيها قيمة رأس المال ولا معدل العائد بشكل دائم. ويقترح تيم بيرغ (Timberg 2003) استخدام نظام CAMEL المعدل للمراقبة (ملاءمة رأس المال C، جودة الأصول A، الإدارة M، الربحية E، والسيولة L) في الأعمال المصرفية الإسلامية. وقد أخذ مصرف التنمية الآسيوي بزمام المبادرة بالتعاون مع مجلس الخدمات المالية الإسلامية (IFSB) من أجل توفير بناء تنظيمي (مصرف التنمية الآسيوي ٢٠٠٤). بالإضافة إلى ذلك يكون كل من صندوق النقد الدولي (IMF) والبنك الدولي وبنك التسويات الدولية (BIS) في بازل مراقباً على/عضواً في مجلس الخدمات المالية الإسلامية (IFSB) الذي أنشئ في كوالالمبور عام ٢٠٠٢. ويعتبر وجود إطار تنظيمي ملائم أمراً مهماً، خاصة في التمويل الفعال لصناعة الإسكان وملكية الأراضي والعقارات، وذلك حيث يشكل الإسكان عادة جزءاً أساسياً من الأصول القومية لأية دولة. وتهتم الحكومات هي الأخرى بتنظيم التمويل بالغ الصغر، حيث أصدرت العديد من الدول قوانينا بشأن التمويل بالغ الصغر، على الرغم من أن بعض هذه الجهود تهدد التنمية السليمة لهذه الصناعة بدلاً من أن تؤازرها.

تطبيق التمويل الإسلامي بالغ الصغر

كان هناك دفاع عن فكرة إمكانية تطوير الاستراتيجيات الإسلامية خاصة من استراتيجيات التمويل بالغ الصغر. وأن الكثير من المنافع ستتراكم بسبب تلك الابتكارات، خاصة من حيث توفير إمكانيات الوصول إلى المنتجات المالية بشرعية دينية واجتماعية وثقافية لشرائح المجتمع التي كانت مستبعدة تقليديا من الائتمان وخاصة النساء. وعلى الرغم من ذلك لم يطرق باب احتمال التمويل الإسلامي بالغ الصغر. وقد سعت عدد من التقارير التجريبية التي نفذتها الوكالات المتخصصة لتوفير لمحة عامة وتقييم منظم للتمويل بالغ الصغر في العالم الإسلامي و/أو التمويل الإسلامي بالغ الصغر نفسه (انظر Brandsma and Chaouali 1998). وقد أشار تقرير للبنك الدولي عن الشرق الأوسط وشمال أفريقيا عام ١٩٩٨ إلى أن "العديد من البرامج التي تقدم الخدمات المالية في المنطقة بناء على مبادئ الأعمال المصرفية الإسلامية تبشر بنتائج واعدة" (Brandsma and Chaouali 1998:2). كما ينوه تقرير متابعة حديث إلى أن منهجيات التمويل الإسلامي تطبقها برامج جديدة للتمويل الإسلامي بالغ الصغر وأن البرامج القائمة التي تستخدم المالية الإسلامية - وبعضها كبير جداً - قد أصبحت أكثر وضوحاً (Brandsma and Hart 2004:2).

وخلال الفترة الحالية تضاعف حجم امتداد صناعة التمويل بالغ الصغر في العالم العربي خمس مرات تقريباً منذ عام ١٩٩٩، حيث كان عدد المقترضين النشطين أكثر من

١٢٩٠٠٠ مقترض في نهاية عام ١٩٩٩ ثم أصبح أكثر من ٧١٠٠٠٠ مقترض في نهاية عام ٢٠٠٣ (Brandsma and Burjorjee 2004: 17). وقد أسست شبكة من مؤسسات التمويل بالغ الصغر في البلاد العربية -عرفت باسم سنابل - في سبتمبر ٢٠٠٢، وكانت هذه المؤسسات تستقطب معاً أعضاءً مؤسسين من بلدان عديدة شملت مصر والأردن ولبنان والمغرب وتونس والأراضي الفلسطينية المحتلة. وقد قدمت هذه المؤسسات دراسات منتظمة لتطور التمويل بالغ الصغر في منطقة الدول العربية. وقد شملت هذه الدراسات تأسيس برامج مبنية على مبادئ المالية الإسلامية. وقد سجلت مجموعة مؤسسات سنابل باختصار - في دراسة لها نشرت في أكتوبر ٢٠٠٤ - عمليات التمويل بالغ الصغر في سوريا واليمن (Brandsma and Burjorjee 2004:30 and 84). وتقتصر خدمات التمويل بالغ الصغر التي يخضع بعضها للشريعة الإسلامية في المنطقة بشكل كبير على الائتمان من أجل المؤسسات لا على ائتمان المستهلك أو بناء المنازل أو شرائها أو تحسينها (Brandsma and Burjorjee 2004:29).

وقد أصبح يشار إلى التمويل بالغ الصغر باسم "الأعمال المصرفية للحفاة" بسبب قدرته على توصيل الخدمات المالية للسيدات في الريف، كما أنه يرتبط ارتباطاً كبيراً بالمجتمعات التي تفصل فصلا كبيراً بين الجنسين. وتظهر التجارب أن التوفير المباشر للخدمات المالية للمرأة يمكن أن يساعد على تمكينها اقتصادياً. وأيضاً تُعتبر العميلات ذوات نفع للمؤسسة، نظراً لارتفاع معدلات السداد والإدخار لديهن بشكل عام. ويرى تقرير صدر عام ٢٠٠٤ بخصوص التمويل بالغ الصغر في العالم العربي أن المنطقة العربية قد شهدت تحسناً مهماً من حيث التواصل مع النساء المقترضات. وبعد أن كانت نسبة النساء تصل لحوالي ٣٦٪ من المقترضين عام ١٩٩٧، تشكل النساء حالياً بشكل ٦٠٪ من جميع العملاء في المنطقة (Brandsma and Burjorjee 2004). وصندوق المرأة وهو منظمة غير حكومية خاصة رائدة في مجال توفير التمويل بالغ الصغر لصاحبات المشاريع الأردنيات مثال على خطة مبتكرة تنفذها النساء لصالح النساء. ويهدف صندوق المرأة إلى تمكين المرأة لتصبح منتجة للدخل وصاحبة قرار في منزلها ومجتمعها مما يؤدي إلى تحسين الحالة الاقتصادية للأسر التي ترأسها السيدات.

وأكثر المعاملات الإسلامية شيوعاً وفقاً لتقرير سنابل هي المرابحة، رغم الإشارة كذلك إلى "برنامج شبه مصرفي يطبق في القرى ويموله برنامج الأمم المتحدة الإنمائي UNDP" بسوريا وهو برنامج "تقدم بالمبدأ المالي الإسلامي حول تقاسم المخاطرة والربح خطوة للأمام" (Brandsma and Burjorjee 2004: 30) حيث حصل أفراد القرية في هذه الخطة على أسهم فيها مع تقاسمهم أية أرباح سنوياً فيما بينهم. ويشير نفس التقرير إلى أن مصر تظل رائدة توفير التمويل بالغ الصغر في المنطقة ولكنها فقدت حصتها في السوق، بينما تحتل المغرب المركز الثاني نظراً للنمو الكبير الذي شهدته منذ عام ١٩٩٧. ورغم ذلك شهدت بلدان أخرى مثل لبنان والضفة الغربية وقطاع غزة بفلسطين ركوداً، وربما انكماشاً، في صناعة التمويل بالغ الصغر. وكان السبب الرئيس في أن الجهات التي كانت تقدم التمويل بالغ الصغر في هذه البلاد مرت بعمليات إعادة بناء واندماج، أو شهدت تحديات معينة سببتها الانتفاضة، في حالة الضفة الغربية وقطاع غزة. أما في المغرب التي شهدت توسعاً سريعاً في توفير التمويل بالغ الصغر عامة فقد نفذت ثلاث مؤسسات للتمويل بالغ الصغر (MFIs) خططًا لقروض الإسكان، وقامت بالتحضير لعدد أكبر من البرامج الجاهزة التي سيتم إطلاقها في المستقبل القريب (CHF International 2005)، و ذلك مع أنه لا يبدو أن هذه الخطط والبرامج قد تطورت عن قصد في إطار إسلامي.

ورغم هذا التوسع فالتمويل بالغ الصغر في بعض أجزاء العالم الإسلامي ظاهرة حديثة نسبياً ويبدو أن هناك فجوة متزايدة بين العرض والطلب على التمويل الإسلامي

بالغ الصغر في أجزاء مختلفة من العالم المسلم. وقد قدم عدد من الوكالات والمؤسسات المتخصصة -ومنها برنامج الأمم المتحدة الإنمائي (UNDP) والبنك الدولي وصندوق النقد الدولي (IMF) ومصرف التنمية الآسيوي وبنك التنمية الإسلامي- توصيات لجعل الإمكانات الكامنة في الأعمال المصرفية الإسلامية أمراً واقعاً ولمواجهة التحديات. وقد ذكر مصرف التنمية الآسيوي على سبيل المثال أن كتاباً أبيض صدر في أندونيسيا عام ٢٠٠٤ جعل من تنمية الأعمال المصرفية الإسلامية هدفاً واضحاً له. وفي الفلبين أيضاً يتحول الاهتمام إلى السوق الإسلامية بوصفها مصدرًا مهمًا وممكناً للأموال العامة. وفي عام ١٩٩٨ نشر المكتب الإقليمي للدول العربية التابع لبرنامج الأمم المتحدة الإنمائي (UNDP) بالتعاون مع مكتب البنك الدولي لمنطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا مذكرة فنية حول تطبيق مبادئ الأعمال المصرفية الإسلامية على التمويل بالغ الصغر. ومنذ ذلك الحين زاد عدد الكتابات المتعلقة بتحديد المعايير بشأن التمويل الإسلامي بالغ الصغر. كما وفر الفريق الاستشاري لمساعدة الفقراء (CGAP) - وهو اتحاد يتألف من ٢٨ وكالة تنمية عامة وخاصة - بعض الإرشادات الرئيسة. وسوف نسعى فيما يتبقى من البحث في هذا الفصل إلى توضيح السياقات وألوان الجدل والتحديات التي تواجه التمويل الإسلامي بالغ الصغر. ولتحقيق هذا الغرض سوف ندرس تجربتي بلدين هما: اليمن وهو بلد عربي أعلن فيه مؤخراً أن سبعة من كل ١٥ مبادرة للتمويل بالغ الصغر تطبق المبادئ المالية الإسلامية (Alirani 2003)، وبنجلاديش وهو بلد مسلم يطبق التمويل بالغ الصغر الذي لا يقصد به أن يكون إسلامياً. وعلى وجه الخصوص تشمل هذه الدراسة النظر في البعد الجنساني في مشروعات التمويل بالغ الصغر.

التمويل الإسلامي بالغ الصغر في اليمن

في مقارنته بين خطط الائتمان بالغ الصغر التقليدي والائتمان بالغ الصغر الإسلامي في اليمن يعرب تقرير سنابل عن القلق بشأن ما إذا كان نوع البرنامج الأخير يتسم "بالكفاءة والاستدامة، والقدرة على الوصول للمستفيدين منه" (Brandsma and Burjorjee 2004: 84)، رغم تعدد هذه الخطط. ويشير كل من براندسما وبورجورجي (Brandsma and Burjorjee 2004) إلى أن المقترضين لابد أن يدفعوا مبلغاً زائداً على الأصل نظراً لزيادة تكاليف المعاملات في الإقراض الإسلامي. وتجربة برنامج تنمية الأنشطة المدرة للدخل الذي أسس في اليمن عام ١٩٩٧ موثقة بشكل جيد وتكشف عن الكثير من الحقائق. ويعطي المشروع القروض للفقراء من أجل الأنشطة الخاصة بتنظيم المشاريع باستخدام آلية ذات مرحلتين هما: الشراء وإعادة البيع. وذلك نظير ضريبة خدمة ثابتة وجدول لرد القروض يحدد مسبقاً رغم دفع الضريبة في النهاية من أجل تجنب أي ظهور للفائدة. وباستخدام هذه الوسيلة يمكن الحصول على كل من السلع والأصول الثابتة. ويبدو أن التكاليف في هذه الطريقة أعلى منها في التمويل بالغ الصغر التقليدي حيث إنه سيكون على المسئول الميداني أن يحقق في كل عملية شراء وأن يشتري البضائع التي في السوق وأن يبادل النقود بها (Grace and Al-ZamZami 2002).

وكان معلوماً من البداية أن العقيدة الدينية لأهل منطقة الحديدة كانت ترجح كفة إجراء الائتمان وفقاً لمبادئ الأعمال المصرفية الإسلامية. وتقول جريس وزمزمي (Grace and Al-ZamZami 2002): إن بعض العملاء الراغبين كانوا يتوجسون من أن تكون القروض محرمة في الإسلام ومن أن:

بعض خطباء المساجد أعلنوا أن هذا المشروع يمارس الربا (أي أنه يفرض فائدة)، وهو أمر يحرمه الإسلام. ولكن عندما وصفت إدارة المشروع تفاصيل المعاملات شعر معظم هؤلاء المتحدثين بأن هذا المنتج يلتزم بالفعل بمنهج المرابحة وسحبوا تصريحاتهم.

وتوثق جريس وزمزمي (Grace and Al-ZamZami) التحديات الإدارية المترتبة عن هذا المنتج المالي الإسلامي على مؤسسة التمويل بالغ الصغر وكذلك تكاليفه الإضافية، ولكنهما أيضاً يقران بقدرته على توصيل هذا المنتج المالي إلى الفئات التي تكون مستبعدة في أي منتجات أخرى وفي الحصول على قبول أوسع.

بنجلاديش ومصرف جرامين

بنجلاديش بلد مسلم تسكنه أغلبية مسلمة ساحقة ويحكمه دستور إسلامي، وتجربته في مكافحة الفقر في الريف بحد ذاتها تجربة تستحق الدراسة. فشعب هذا البلد يعي بدرجات متفاوتة أصالة منتجات التمويل بالغ الصغر أو خصوصيتها الثقافية. ويثبت تاريخ مصرف جرامين (Grameen) البنجلاديشي الذي مثل النموذج لمؤسسات أخرى أنه استند على الممارسات الاجتماعية والثقافية التي لا تتعارض مع المبادئ الإسلامية، كما أن هذا التاريخ يساعد في فهم ديناميكيات اختيارات التمويل بالغ الصغر وتوكيدات الهوية الدينية. نشأت نواة مصرف جرامين في إحدى القرى عام ١٩٧٦، وصار مصرفاً بقانون صدر في عام ١٩٨٣ لهذا الغرض. وقد وضع هذا المصرف نظاماً سهل الفهم للتمويل بالغ الصغر يتحدد في تقديم قروض صغيرة بلا ضمانات إضافية لفقراء الريف من غير ذوي الأملاك، وذلك بغرض إقامة المشاريع المنتجة مع التركيز على غير ذوي الأملاك أو ذوي الممتلكات جد الصغيرة. وتمركزت خطط المصرف حول القرى على أعضاء تم اختيارهم ذاتياً عن طريق قدرة الجيران على تقييم كل منهم لأحقية الآخر في الائتمان. وكان الأعضاء يسددون القروض شاملة الفائدة أسبوعياً. ويمكن وصف هذا المشروع ببساطة بأنه إقراض جماعي تضامني. وفي عام ١٩٨٤ بدأ مصرف جرامين في توفير التمويل بالغ الصغر للإسكان من أجل إنشاء المنازل.

وأثبت البحث أن لمصرف جرامين آثاراً اقتصادية واجتماعية إيجابية طويلة المدى وقصيرة المدى على الأسر المعيشية الخاصة بالمشاركين في مشاريعه الإقراضية، وتشمل هذه الآثار التغذية الأفضل للأطفال (Hashemi and Schuler 1997). وتُظهر العضوات بالمصرف - عند مقارنتهن بالأخريات من نساء الريف الفقيرات - درجة عالية من المشاركة في سوق العمل ووضعاً محسناً داخل إطار أسرهن فيما يخص اتخاذ القرارات وزيادة حرية الانتقال من مكان لآخر. وثمة دليل أيضاً على أن العضوية في مصرف جرامين على مر عدد من السنوات تؤدي إلى التوسع في الأصول الخاصة بالعديد من النساء. ففي الماضي كانت السيدات اللواتي لا يملكن الأرض يقمن بشرائها للزراعة ولبناء المنازل أو توسيعها. ومن النتائج الواضحة أيضاً للعضوية في مصرف جرامين إدخال تحسينات على المنازل مثل إضافة الأسطح المعدنية للبيوت (Momen 1996). ويعتبر المصرف تمكين المرأة والفقراء غرضاً أساسياً إلى حد كبير، رغم أن هذا لا يبرز على المستوى الشعبي. ومع ذلك تعرض مصرف جرامين للنقد والرفض داخل بنجلاديش وخارجها.

في البداية كان هناك من يقولون: أن القروض العارية عن الضمانات الإضافية لن تنجح، أو أن التمويل بالغ الصغر وسيلة غير فعالة لمواجهة المسببات الأساسية للفقر. وعلى الرغم من ذلك ظهرت الانتقادات من داخل المجتمعات الريفية في بنجلاديش نفسها وتحديداً من فئات المجتمع التي خسرت من جراء القروض التي تخلو من الضمانات الإضافية. وقد

شملت هذه الفئات المقرضين التقليديين الذين ورطوا عملاءهم في متاهة المديونية من خلال الأسعار المرتفعة للفائدة وكذا طبقة مالكي الأرض في القرية الذين ينتفعون من العمالة الرخيصة. ويمكن أيضاً اعتبار الظهور المتزايد في المجال العام لعضوات مصرف جرامين أمراً مزعجاً وتحدياً لبعض السلطات القائمة. وقد تبنت فئات تتبنى أجندات قومية مخاوف القوى المحلية وأعطتها أهمية أكبر. وكانت حجتهم هي أن مصرف جرامين يمثل خطير لثقافة أجنبية وعلمانية مستوردة جاءت لتقوض الإسلام وتتحداه (Hashemi and Schuler 1997). وتم التعبير عن وجهة النظر هذه بأعمال عنف استهدفت مكاتب مصرف جرامين وموظفيه كانت تقوم بها جماعة مسلحة واحدة على الأقل. وتمثلت آخر حلقات هذا العنف سلسلة من الهجمات والتفجيرات والقنابل اليدوية التي استهدفت أفرع مصرف جرامين وعدد من مكاتب المنظمات غير الحكومية العاملة في مجال التخفيف من حدة الفقر وموظفيها في بداية عام (Daily Star 2005).

ويرى هاشمي وشولر (Hashemi and Schuler 1997) أن مصرف جرامين قد اتبع نهجاً يتمثل في عدم مواجهة ناقديه في الداخل. فعلى سبيل المثال عمد أفراد طاقم عمل هذا المصرف ممن يباشرون العمل الميداني إلى تقليل إبراز أهدافه الرامية إلى إحداث تحولات الاجتماعية بما فيها تمكين المرأة وتمكين الفقراء. وفي الوقت نفسه - كما يشير هؤلاء المعلقون - يصلي موظفو المصرف مثلهم مثل غالبية سكان القرى ويصومون ويشاركون في المناسبات الدينية في الوقت الذي يمارسون فيه أنشطة المصرف بوصفها التزامات اجتماعية راسخة تجاه رفاهية الفقراء. ويمكن تصنيف مصرف جرامين - بالإضافة إلى ما أسس على شاكلته من مؤسسات التمويل بالغ الصغر - ضمن الإطار الإسلامي. رغم أن معظم الأعضاء يدفعون فوائد على قروضهم. ويبدو أن بعض أنشطة هذا المصرف مثل برنامج المكافحين الموجه إلى الشحاذين والذي تخلو قروضه من الفائدة. واستغلال هذا المصرف للأرباح تمثل دليلاً على القيم الإسلامية الكامنة في عمل المصرف بل على مبادئ الأعمال المصرفية الإسلامية.

ويظل توفير مؤسسات التمويل بالغ الصغر للتمويل من أجل السكن سواء كان تمويل "منازل بأكملها" أو بناء المنازل وتحسينها أو شراء الأراضي أو تقديم خدمات أقل انتشاراً بشكل عام - رغم تاريخه الطويل نسبياً - من توفيرها الائتمان لتنظيم المشاريع. خاصة في العالم الإسلامي. ودخل مصرف جرامين إلى هذا المجال في فترة متأخرة بعد اكتمال تأسيسه كمصرف. وتشكل مالية الإسكان جزءاً صغيراً من إجمالي الائتمان بالغ الصغر الذي يوفره مصرف جرامين لتنظيم المشاريع. على الرغم من أن أكثر من ٦٠٠٠٠٠ منزل قد بُني باستخدام قروض صغيرة يقدر كل منها بحوالي ٢٥٠ دولاراً (Younis 2005). ومع ذلك يجوز أن يتضمن التمويل بالغ الصغر للإسكان قروضاً أكبر أو أن يتطلب ضماناً عاماً أو ضماناً إضافياً. فيصعب تنفيذه في المستوطنات العشوائية التي كثيراً ما يقيم فيها عملاء مؤسسات التمويل بالغ الصغر. وفي المغرب - حيث بدأ التمويل بالغ الصغر للإسكان في إحداث تنمية ملحوظة - يضع قانون التمويل بالغ الصغر - الذي عُدل سنة ٢٠٠٢ بهدف السماح بتوفير قروض لشراء الأراضي والمنازل وإجراء التحسينات على البيوت القائمة وتوفير المرافق - حداً أقصى منخفضًا نسبياً للقروض التي قيمة كل منها ٣٤٥٦ دولارًا (CHF International 2005). وقد تناولت بعض المؤسسات هذا الشرط بالبحث باستخدام طريقة "البناء التدريجي"، حيث تدفع سلسلة من القروض الصغيرة بتطور عملية بناء المنزل (CHF International 2005). ويبدو أن جميع من يوفرون التمويل بالغ الصغر للإسكان في المغرب يطلبون أن تُضمن القروض إما بواسطة ضامن أو بواسطة ضمان إضافي. وذلك في صورة بضائع الأسر المعيشية أو المدخرات الاضطرارية (CHF International 2005).

وتشير تجربة كل من اليمن وبنجلاديش إلى أن مؤسسات التمويل الإسلامي بالغ الصغر سوف تواجه العديد من القيود والمشكلات نفسها التي واجهتها المؤسسات التقليدية التي توفر التمويل بالغ الصغر. ورغم ذلك هناك إمكانية كبيرة لتطبيق المبادئ المالية والأعمال المصرفية الإسلامية جنباً إلى جنب في مجال توفير التمويل بالغ الصغر، مما يؤدي إلى عدد من المنافع الممكنة الواضحة. فأولاً: قد تنفر المصارف ومؤسسات التمويل بالغ الصغر MFIs التقليدية من إقراض قاطني المستوطنات العشوائية، كما أن وضع خطة تلتزم بالمبادئ القانونية الإسلامية قد يستقطب منفذي المشاريع الفقراء المستبعدين من السوق الائتماني ويريدون مع ذلك أن يتجنبوا الائتمان القائم على الربا. وقد يوفر الارتباط الوثيق بين المبادئ الإسلامية والقيم التي يقوم عليها التمويل بالغ الصغر من اعتناء بالشراكة والضمانات المتبادلة واهتمام برفاهية جماعة المسلمين أساساً لحلول مبتكرة حتى ولو في ظروف غير مواتية. ومن المحتمل أن تطور مؤسسات التمويل بالغ الصغر الإسلامية بما تحظى به من شرعية اجتماعية وثقافية ودينية أدوات من قبيل نموذج الشراكة المتناقصة من أجل الوفاء باحتياجات العملاء الذين لا يملكون الأرض ملكية رسمية، وإنما لهم حق صغير في الأرض أو في عدم الطرد بحكم الأمر الواقع.

وثانياً: قد تكون هذه الخطة أكثر قبولاً لدى السلطات التقليدية والدينية التي قد يعزز دعمها أو على الأقل سكوتها من نجاح فرص إنشاء المؤسسة، وهذا في المناطق الريفية خاصة، ولكن دون أن يقتصر الأمر عليها. ويبدو أن عناصر العمل الجيد الذي يتعلق بالتمويل بالغ الصغر للإسكان ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالقيم والتعاون المتبادل وهما ما يميزان المؤسسات المالية الإسلامية. وتوفر العناصر المكملة للتمويل بالغ الصغر ولمبادئ الأعمال المصرفية الإسلامية إمكانات لا بأس بها للتحولات الاجتماعية والاقتصادية.

خاتمة

تظل مؤسسات التمويل الإسلامي بالغ الصغر الحديثة ظاهرة جديدة نمت دون تخطيط. فهذه المؤسسات لم تتطور كليةً بعد رغم بروز إمكاناتها. وتلائم منتجات التمويل الإسلامي بالغ الصغر على وجه الخصوص تمكين التمويل بالغ الصغر للإسكان الذي لا يخرج عن الشريعة الإسلامية وتعزيز تأمين الحيازة خاصة للفقراء. والشريعة الإسلامية بتأكيدها على الشراكة والاهتمام برفاهية الجماعة والتوسع في الأعمال المصرفية الإسلامية والتمويل الإسلامي بالغ الصغر تتمتع بقدرة على التجاوب الخلاق مع احتياجات فقراء الحضر. ويسلط الضوء في خطط التمويل بالغ الصغر الحالية على القروض المقدمة إلى "الفقراء من منظمي المشاريع" بدلاً من المجموعة الكاملة من الخدمات المالية التي يحتاجها الفقراء. ومع ذلك تطورت الأدوات المالية الملائمة لتفادي الربا وتمكين الأفراد من شراء المنازل بالضبط كما يمكن لهذه الأدوات توفير الأموال لبدء الأعمال. وبينما تكمن المخاطر في خلق آمال عظيمة في ظل ضرورة إدراك حدود استراتيجيات الاقتصاد الكلي للتخفيف من حدة الفقر فينبغي التوسع في البرامج طويلة الأجل المستدامة والقابلة للتطبيق مع وجود عدد من المنتجات يلائم الفئات المستهدفة.

وتنوع النماذج والممارسات متأصل فيما يقدمه التمويل الإسلامي بالغ الصغر من مرونة وفرص للاختيار ، ولكن تحتاج مثل هذه الخدمات إلى تنظيم من أجل توفير الشفافية وغرس الثقة لدى المستهلك ومنع استغلال جهل المستفيدين بالمنتجات من أجل الاحتيال عليهم.

ورغم ضرورة ما كانت تقوم به الدولة من تنظيم، فقد اقتصر على ما تدعو له الحاجة، بل كان أحياناً عقبة في طريق تطور الآليات الفعالة للتمويل بالغ الصغر. وفي حالة التمويل بالغ الصغر يجب أن تُشجع الدول على مساندة حصول مؤسسات التمويل بالغ الصغر على عضوية مجلس الخدمات المالية الإسلامية وإيجاد قناة للتشارك بالأداء والنجاحات. وثمة حاجة لإطار تنظيمي ملائم من أجل نظام مالي نشط للإسكان خاصة عند المعرفة بأهمية الإسكان بوصفه أحد الأصول الوطنية الرئيسة في معظم البلاد. وتتجه برامج التمويل بالغ الصغر المخصصة للسكن إلى أن تشمل قروضاً أكبر بضمانات عامة و/أو بضمانات إضافية، مما يجعل فالتنظيم الفعال لخطط التمويل بالغ الصغر للإسكان التي تلتزم بالشريعة أمرا حاسما. ولعل الصواب هو أن التمويل بالغ الصغر، بما فيه التمويل الإسلامي بالغ الصغر، لن يصل إلى كامل إمكانياته إلا عندما يتكامل مع النظام المالي السائد في دولة ما من أجل توحيد النظم وتعزيز آليات الوصول للعملاء.

ويعتمد نجاح أي مشروع تمويل بالغ الصغر على بناء المؤسسات المالية المحلية الدائمة التي تستطيع جذب الودائع المحلية وإعادة تدويرها لتصبح قروضاً، وكذا تعتمد على توفير خدمات مالية أخرى. وتتعدد الأمثلة عن حالات إخفاق التمويل بالغ الصغر عندما لم تحظ المؤسسات بالتنظيم ولا الدعم من قبل الجهات التي تمولها أو الحكومة. ويعتمد بناء القدرات في مؤسسات التمويل بالغ الصغر على تشكيل هياكل إدارية تتسم بالقوة والشفافية، كما أن مجرد اعتناق المبادئ الإسلامية لا يجعل هذه المؤسسات في حل من بناء ثقافة الخضوع للمساءلة. ويشترط في مؤسسات التمويل بالغ الصغر الإسلامية التي تسعى إلى تحسين وضع الفقراء، بما في ذلك الاعتراف بحقوقهم في تأمين المأوى، أن تنمي خضوعها للمساءلة المالية بالأسلوب المتبع في مؤسسات التمويل بالغ الصغر التقليدية. وترتبط المساءلة المالية ارتباطاً وثيقاً بالمساءلة الاجتماعية كما أن أداء خطط التمويل بالغ الصغر يكون في أفضل حالاته عندما تكتمل مشاركة الأعضاء في هذه الخطط، وهذا جد ضروري لبقاء معظم مشاريع التمويل بالغ الصغر. ومن أجل أن تصرف هذه المشاريع على نفسها يجب أن تكون هناك خطة تؤمن وصول المشاريع إلى عدد كبير جداً من الفقراء حتى تتمكن هذه المشاريع من الاكتفاء ذاتياً. ومن المكونات الضرورية لانتشار هذه المشاريع فضلا عن مساهمتها في تحقيق جودة الإدارة والاستقرار المالي استراتيجيات تحسين فرص مشاركة الفقراء فيها وجعلهم على دراية بمنتجات التمويل الإسلامي بالغ الصغر.

وقد يكون للعديد من عملاء المصارف الإسلامية ماض من التعامل مع قطاع الأعمال المصرفية التجارية التقليدية، ومع ذلك يوجد عدد من الأدلة التي تؤكد أن مؤسسة تترسخ فيها القيم والمبادئ المالية الإسلامية سوف تستقطب عملاء جديد للأعمال المصرفية، كما سيمكنها استقطاب عملاء جدد للتمويل بالغ الصغر.

وقد يكون هؤلاء العملاء قد نأوا بأنفسهم نتيجة لمعتقداتهم الدينية، ولكن سلوك المصرف نفسه - أو مؤسسة التمويل بالغ الصغر نفسها - قد يكون أحد عوامل هذا الإقصاء أيضاً. ويطرح الطلب المتزايد على الأعمال المصرفية والمنتجات المالية الإسلامية ودخول مجموعة متنوعة من مؤسسات التمويل بالغ الصغر في السوق والنطاق الواسع من المنتجات الإسلامية السؤال عما إذا كانت هذه العوامل تسوغ استخدام كلمة "إسلامي". وبمعرفة أن بعض مشاريع التمويل بالغ الصغر - خاصة تلك التي ركزت على الوصول إلى المرأة - قد اتُهمت بالتدخل في النظم الاجتماعية، يمكن لهذه التساؤلات أن تكون ذات أهمية كبيرة لاستمرار بعض المشروعات. وليست ثمة إجابات سهلة على هذه التساؤلات، لذا يجب أن يظل الأفق مفتوحاً للتنوع، إذ تتعدد آراء خبراء الشريعة بشأن علاقات تعاقدية واحدة. ومع

ذلك قد يعزز الاقتداء بالممارسات الفضلى وتحقيق التجانس بين المنتجات الإسلامية العامة من مصداقية المالية الإسلامية والتمويل الإسلامي بالغ الصغر.

وفي العديد من السياقات يتعايش التمويل الإسلامي بالغ الصغر مع التمويل بالغ الصغر التقليدي كما لا تتضح الفروق بينهما بشكل مباشر. ولذلك قد لا تكون المطالبة بتطوير منتجات التمويل الإسلامي بالغ الصغر واضحة أو قوية مثل المطالبة بأدوات مالية إسلامية في القطاع التجاري للأعمال المصرفية. ومع ذلك من المهم أن يزوَّد الضعفاء - خاصة أصحاب الدخول المحدودة جداً - بالفرص والمنتديات كي يكونوا على دراية بمنتجات التمويل الإسلامي بالغ الصغر وكي يشاركوا في النهاية في تطور هذه المنتجات. وهذا يصبح أكثر أهمية فيما يتعلق بخطط تمويل شراء المنازل أو تحسينها أو تمويل الخدمات. وإذا كانت هذه الخطط تلتزم بالشريعة وتشكلها المجتمعات المحلية يمكن لهذه الخطط أن تلهم المستهلك الثقة أثناء التوسع في مجال حقوق الأراضي وتحسينها.

تذييل

من الاستراتيجية إلى الأدوات

بعد أن نشر موئل الأمم المتحدة وشركاؤه ملخص هذا البحث بفترة وجيزة سلط كل من الجمهور العالمي والجمهور المسلم الضوء على توازن نتائج هذا البحث والمنفعة من ورائها. وكان الهدف العام من هذا البحث - في تصور موئل الأمم المتحدة - هو إنتاج مجموعة من المواد واقتراح استراتيجيات بهدف تحسين المعرفة وتعظيم فاعلية من يعملون في سياقات مسلمة. وقد أتيح المجال لعرض البحث على المختصين من أفغانستان إلى الصومال في الحال. وبدقة أكبر بدأ تنفيذ مبادرة جديدة هي مبادرة الشبكة العالمية لوسائل استغلال الأراضي (GLTN) حيث هدفت هذه المبادرة إلى تطوير الأدوات الإبداعية التي تناصر الفقراء. وهي موجهة نوعياً ويمكن تحمل تكاليفها وتتسم بالتدرج. وشرعت المبادرة في تطبيق الأدوات الإسلامية على حقوق الأرض والملكية والإسكان. وقد عرض هذا البحث في العديد من اجتماعات المعنيين مثل الاجتماعات بين الشركاء والتي تتعلق بالشبكة العالمية لوسائل استغلال الأراضي (GLTN). هذه الاجتماعات حضرها موظفو الأراضي الفنيون والمجتمع المدني والباحثون والمسئولون عند عقدها في ستوكهولم بالسويد (نوفمبر ٢٠٠٥) وفي أوسلو بالنرويج (مارس ٢٠٠٦). وقد عرض هذا البحث أيضاً في اجتماع فريق الخبراء (EGM) في بانكوك بتايلاند - والذي كان معنياً "بالحيازة الآمنة للأراضي - الأطر القانونية والأدوات الجديدة في آسيا والمحيط الهادئ" (من ٧ إلى ٩ ديسمبر ٢٠٠٥). والذي نظمه كل من موئل الأمم المتحدة واللجنة الاقتصادية والاجتماعية لآسيا والمحيط الهادئ التابعة للأمم المتحدة (UNESCAP) والاتحاد الدولي للمساحين (FIG) والبنك الدولي.

وقد ظهر التحدي الأكبر عند طرح البحث للمناقشة بين العاملين في مجال الأراضي والخبراء ومسئولي المجتمع المدني والمسئولين الحكوميين، المسلمين جميعاً، في اجتماع فريق الخبراء العربي. وقد كانت ورشة العمل التي أقيمت في القاهرة في السابع عشر والثامن عشر من ديسمبر عام ٢٠٠٥ جزءاً من مؤتمر وزاري رفيع المستوى استضافته الحكومة المصرية ونظمه كل من لجنة الأمم المتحدة الاقتصادية والاجتماعية لغرب آسيا التابعة للأمم المتحدة (ESCWA) وموئل الأمم المتحدة وجامعة الدول العربية. وقد اعتبر المنظمون أنه لمن الحصافة أن يُرجَع البحث إلى سلطتين مهمتين أولهما: الأزهر الشريف الذي يعتبر أعلى مركز للمعرفة الإسلامية في العالم الإسلامي السني. وثانيهما: لجنة الخبراء التي نظمتها الحكومة

المصرية. وقد أصدرت كل من اللجنتين الحكم بأن البحث كان منصفاً ومتوازناً وبناءً ومواكباً لأعلى المستويات العلمية الإسلامية. وقد ناقش الاجتماع نفسه الذي ضم أكثر من ٤٥ خبيراً هذا البحث وصدق عليه بوصفه دراسة مرجعية أولية تختص بالبحوث المستقبلية ووضع السياسات. وقد تبنى كل من هؤلاء الخبراء مبادرة القاهرة حول الأدوات الإسلامية لملكية الأرض، كما طالب كل منهم موئل الأمم المتحدة بصفته المركز الخاص بالتنسيق بأن يكسب الدعم الإقليمي والدعم الدولي وأن يحصل على الموارد اللازمة لتعزيز تطور الأدوات الإسلامية لملكية الأرض والنهوض بها أيضاً.

وحتى في البلدان الإسلامية لا يمكن للأدوات الإسلامية لملكية الأرض أن تكون بديلاً عن العملية المستمرة لتطوير الأدوات العالمية أو العامة لملكية الأرض؛ لأن الدور التكميلي الذي تلعبه الأدوات الإسلامية أو ملاءمة هذه الأدوات لهذا الدور يعتمد كل منهما على متطلبات وسياقات بعينها. ومع ذلك لا تعكس النهوج الإسلامية تفضيلاً للنهج الديني على النهوج العالمية أو العلمانية لملكية الأرض، ولكنها تعكس استراتيجية عملية. وتسهل العلاقة بين الأدوات الإسلامية والأدوات غير الإسلامية عملية التبادل القيم التي تدعمها أفضل التطبيقات. وليس تطوير الأدوات الإسلامية لملكية الأرض - مثله مثل تطوير الأدوات العرفية لملكية الأرض - جهداً محلياً وإنما هو جهد مشترك بين الثقافات ومتعدد التخصصات وعالمي. ورغم أن المبادئ الإسلامية مبادئ مؤثرة تقع هذه المبادئ ديناميكياً في صراع مع كل من الدولة والقواعد العرفية والدولية. فعلاقة المبادئ الإسلامية بالنظم الأخرى للحيازة الرسمية وغير الرسمية للأراضي لا تزال قيد البحث. وبتوضيح المبادئ الإسلامية وتطوير الأدوات الفعالة لملكية الأرض قد يكون بالإمكان محاربة الممارسات القائمة على الخلفية الثقافية الضارة والتي ترتكب باسم الدين.

وقد ركزت مناقشات المعنيين المتعددين على كيفية تسهيل تطوير أدوات إسلامية مبتكرة لملكية الأرض وموجهة نحو الفقراء والجودة ويمكن استخدامها بشكل ملائم في سياقات بعينها. ويواجه تطوير أدوات ملكية الأرض في العالم الإسلامي ثلاثة تحديات كبيرة. أول هذه التحديات هو كيفية بلورة الاستراتيجيات الإيجابية التي ينطوي عليها الخطاب الإسلامي حول ملكية الأرض وتعكسها أفضل الممارسات في العالم الإسلامي، وهذا التحدي يعوزه وجود عملية لتطوير أدوات ملكية الأرض. أما بالنسبة إلى ثاني التحديات فهناك حاجة إلى إعطاء الأولوية لعمليات بعينها عند إنتاج الأدوات الإسلامية لملكية الأرض حيث يمكن أن تكون هذه الأدوات إبداعية ومناصرة للفقراء وموجهة نوعياً ويمكن تحمل تكاليفها ومتدرجة. ثالث هذه التحديات هو الحاجة إلى نقاط يشترك فيها مختلف العاملين على تطوير أدوات ملكية الأرض - سواء كانوا مطوري أدوات ملكية الأرض أو الفئات الشعبية من المجتمع أو المجتمع المدني أو الدول أو الشركاء في التطوير أو العلماء - و ذلك بغرض التوفيق بين المبادئ العالمية والإسلامية والفنية لملكية الأرض. ومن المهم أن يأخذ المسلمون بزمام عملية تطوير الأدوات الإسلامية لملكية الأرض، ولكن يشترط أيضاً أن يشارك المجتمع المدني والشركاء في التطوير فيها من أجل عملية شاملة وموضوعية ومنظمة تتسم بالشفافية.

وترتبط العديد من الأسئلة المنهجية في عملية تطوير أدوات ملكية الأرض والعقارات والإسكان بأفضل الممارسات الإسلامية. وقد أشارت استشارات أصحاب المصلحة إلى أن هذه العملية لا بد أن يكون لها من يمثلها وأن تكون محددة وبناءة وألا تنحاز لأيديولوجية بعينها. وتمر كل أداة فنية إسلامية بعملية غاية في الدقة مثلها في ذلك مثل غيرها من الأدوات. وتحتاج هذه العملية إلى الاستشارات فيما بين الفرق التي تمثل الفنيين من مطوري الأدوات والمجتمع المدني وعلماء المسلمين وواضعي السياسات والشركاء في التطوير. ويؤدي

التناغم بين المبادئ والأهداف والقيم العالمية والإسلامية إلى التعريف والتوسيع والتطوير والتقييم المنظمين للأدوات الإسلامية. وفي العموم تتبع عملية تطوير الأدوات الإسلامية مراحل تشبه مراحل تطوير الأنواع الأخرى من الأدوات. ولكن هذه المراحل عُدلت كي تلائم ما تتميز به عملية تطوير الأدوات الإسلامية من مصادر واحتياجات وحساسيات. وسوف يكون الدور الرئيس من نصيب فئات المجتمع -شاملة النساء من الطبقات الشعبية ومطوري الأدوات ومسئولي الدولة والشركاء في التطوير- بالإضافة إلى علماء المسلمين والجاليات والمؤسسات المسلمة. وعندما أُطلقت الشبكة العالمية لوسائل استغلال الأراضي في المنتدى الحضري العالمي بفانكوفر - كندا في ٢٠ يونيو ٢٠٠٦ أُلقيَ الضوء على تطوير الأدوات الإسلامية لملكية الأرض بوصفه أحد أولويات الشبكة. وما هذا الكتاب إلا بداية صغيرة لشبكات وأطر وحوارات تهدف إلى تحويل وعود المبادئ الإسلامية إلى أدوات عملية للنساء والرجال في جميع أنحاء العالم.

المراجع

'Abd Al-Fattah, N. (1999) 'The Anarchy of the Egyptian Legal System: Wearing Away the Legal and Political Modernity', in B. Dupret, M. Berger and L. al-Zwaini (eds) *Legal Pluralism in the Arab World*, The Hague: Kluwer Law International.

'Abd Al-Kader, A. (1959) 'Land, Property and Land Tenure in Islam', *Islamic Quarterly*, 5.

Abdul-Rauf, M. (1979) *The Islamic Doctrine of Economics and Contemporary Economic Thought: Highlight of a Conference on a Theological Inquiry into Capitalism and Socialism*, Washington: American Enterprise Institute for Public Policy Research.

—— (1984) *A Muslim's Reflection on Democratic Capitalism*, Washington: American Enterprise Institute for Public Policy Research.

Abed, S. (1995) 'Islam and Democracy', in D. Garnham and M. Tessler (eds) *Democracy, War, and Peace in the Middle East*, Bloomington: Indiana University Press.

Abu-Dayyeh, N. (2006) 'Prospects for Historic Neighborhoods in Atypical Islamic Cities: The View from Amman, Jordan', *Habitat International: Journal for the Study of Human Settlements*, 30, 1.

Abu-Lughod, J. (1980) *Rabat: Urban Apartheid in Morocco*, Princeton: Princeton University Press.

—— (1987) 'The Islamic City - Historic Myth, Islamic Essence, and Contemporary Relevance', *International Journal of Middle East Studies*, 19, 2.

Aga Khan Development Network (2000) *Philanthropy in Pakistan: A Report of the Initiative on Indigenous Philanthropy*, Islamabad: Aga Khan Development Network.

Agarwal, B. (1994) *A Field of One's Own: Gender and Land Rights in South Asia*, Cambridge: Cambridge University Press.

Ahmad, I. (1993) 'Islam, Liberty, and the Free Market', in M. M. Abul-Fadl (ed.) *Association of Muslim Social Scientists Proceedings Twenty-first Annual Conference*, Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought.

—— (2004) 'The Challenge of Institutional Governance in Islam: Justice, Democracy, and Shariah', paper presented at the 5th Annual Conference of the Center for the Study of Islam and Democracy: Defining and Establishing Justice in Muslim Societies, May, Washington DC.

Ahmad, S. A. (1958) *Economics of Islam (a Comparative Study)*, Lahore: Sh. Muhammed Ashraf.

Ahmed, L. (1992) *Women and Gender in Islam*, New Haven: Yale University Press.

Akhavi, S. (1980) *Religion and Politics in Contemporary Iran*, New York: New York State University Press.

Akhtar, S. (1994) *Shah Bano Judgement in Islamic Perspective, a Socio-Legal Study*, New Delhi: Kitab Bhavan.

Alam, M. N. (2003) *A Comparative Study between Islamic and Conventional Banking Systems. A Study Based on an Institutional-Network Theoretical Framework*, www.alternative-financing.org.uk, March.

Al-Amine, M. and M. Al-Bashir (2001) '*Istisna* and its Application in Islamic Banking', *Arab Law Quarterly*, 16, 1.
Al-Araki, A. M. (1983) *From Ibn Khaldun: Discourse of the Method and Concepts of Economic Sociology*, Oslo: University of Oslo, Faculty of Social Sciences.
Al-Asad, M. (1997) 'Ruptures in the Evolution of the Middle Eastern City: Amman' in M. E. Bonine (ed.) *Population, Poverty and Politics in Middle East Cities*, Gainesville, FL: University Press of Florida.
Al-Azmeh, A. (1993) *Islams and Modernities*, New York: Verso.
Al-Braizat, Fares (2002) 'Muslims and Democracy: An Empirical Critique of Fukuyama's Culturalist Approach', *International Journal of Comparative Sociology*, 43, October.
Alchian, A. A. (1977) 'Some Economics of Property Rights', *Il Politico*, 30, reprinted in A. A. Alchian, *Economic Forces at Work*, Indianapolis: Liberty Fund.
Al-Faruqi, M. (2000) 'Women's Self-identity in the *Qur'an* and Islamic Law', in G. Webb (ed.) *Windows of Faith: Muslim Women Scholar-Activists in North America*, Syracuse, NY: Syracuse University Press.
Al-Ghannouchi, R. (2000) 'Traditional Muslim Society is a Model of Civil Society', in A. Tamimi and J. Esposito (eds) *Islam and Secularism in the Middle East*, New York: New York University Press.
Al-Ghunaimi, M. T. (1997) 'Justice and Human Rights in Islam,' in G. E. Lampe (ed.) *Justice and Human Rights in Islamic Law*, International Law Institute.
Al-Hibri, A. (1997) 'Islam, Law and Custom: Redefining Muslim Women's Rights', *American University Journal of International Law and Policy*, 12, 1.
Ali, S. S. (1999) *Gender and Human Rights in Islam and International Law: Equal Before Allah, Unequal Before Man?*, The Hague: Kluwer.
Alirani, K. (2003) *Islamic Microfinance - Yemen Experience*, First Annual Conference of Sanabel, Microfinance Network of Arab Countries.
Al-Maamiry, A. (1987) *Economics in Islam*, New Delhi: Lancers Publications.
Al-Mahmassani, S. (2003) *Al mabadii, al shariiya wal kanouniya fi al hajir, alnafakat, almawarith, wal wassiya*, Lebanon: Dar Al Elem Lilmalayin.
Al-Nowaihi, M. (1975) 'Problems of Modernisation in Islam', *The Muslim World*, 65, 3.
Al-Sayyid, M. (1997) 'Theoretical Issues in the Arab Human Rights Movement', *Arab Studies Quarterly*, 12, Winter.
Alston, P. (1992) 'The Committee on Economic, Social and Cultural Rights', in P. Alston (ed.) *The United Nations and Human Rights: A Critical Appraisal*, Oxford: Clarendon Press.
Al-Suwaidi, J. (1995) 'Arab and Western Conceptions of Democracy', in D. Garnham and M. Tessler (eds) *Democracy, War, and Peace in the Middle East*, Bloomington: Indiana University Press.
Altug, Y. (1968) 'Legal Rules Concerning Land Tenure in the Ottoman Empire', *Annales de la Faculté De Droit Istanbul*, 18.
Amawi, A. (1996) 'Women and Property Rights in Islam', in S. Sabbagh (ed.) *Arab Women, Between Defiance and Restraint*, New York: Olive Branch Press.
Amnesty International (2004) *Re-drafting the Arab Charter on Human Rights: Building for a Better Future*, London: Amnesty International.
Anderson, J. N. D. (1967) 'The Eclipse of the Patriarchal Family in Contemporary Islamic Law', in J. N. D. Anderson (ed.) *Family Law in Asia and Africa*, London: George Allen and Unwin.
Anderson, M. (1996) *Islamic Law and the Colonial Encounter in British India*, Occasional Paper 7, Women Living under Muslim Laws (WLUML) 2.
An-Naim, A. (1990) *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, Syracuse, NY: Syracuse University Press.
—— (1994) 'Cultural Transformation and Normative Consensus on the Best Interests of the Child', in P. Alston (ed.) *The Best Interests Principle: Towards a Reconciliation of Culture and Human Rights*, Oxford: Clarendon.
—— (ed.) (2002) *Islamic Family Law in a Changing World*, London and New York: Zed Books.
—— (2004) '"The Best of Times" and "the Worst of Times": Human Agency and Human Rights in Islamic Societies', *Muslim World Journal of Human Rights*, 1, 1.
Annan, K. (2005) *In Larger Freedom: Towards Development, Security and Human Rights for All*, New York: UN Report.
Antoun, R. (1990) 'Litigant Strategies in an Islamic Court in Jordan', in D. H. Dwyer (ed.) *Law and Islam in the Middle East*, New York: Bergin and Garvey.

Anwar, M. (2003) 'Islamicity of Banking and Modes of Islamic Banking', *Arab Law Quarterly*, 18, 1.
Arjomand, S. A (1998) 'Philanthropy, the Law, and Public Policy in the Islamic World before the Modern Era', in W. F. Ilchman, S. Katz, and E. L. Queen II (eds) *Philanthropy in the World's Traditions*, Bloomington: Indiana University Press.
Arkoun, Mohamed (1998) 'Rethinking Islam Today', in C. Kurzman (ed.) *Liberal Islam: A Source Book*, New York: Oxford University Press.
Asian Development Bank (2004) *Technical Assistance for the Development of International Prudential Standards for Islamic Financial Services*: Asian Development Bank, July.
Awde, N. (2000) *Women in Islam: An Anthology From the Qur'an and Hadiths*, New York: St Martin's Press.
Ayubi, N. N. (1991) *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*, London: Routledge.
—— (1995) *Over-Stating the Arab State: Politics and Society in the Middle East*, London: I. B. Tauris.
Baderin, M. (2001) 'Macroscopic Analysis of the Practice of Muslim State Parties to International Human Rights Treaties: Conflict or Congruence?', *Human Rights Law Review*, 1, 2.
—— (2003) *International Human Rights and Islamic Law*, Oxford: Oxford University Press.
Badran, M. (1985) 'Islam, Patriarchy and Feminism in the Middle East', *Trends in History*, 4, 1, Fall.
—— (1999) 'Toward Islamic Feminisms: A Look at the Middle East', in A. Afsaruddin (ed.) *Hermeneutics and Honour: Negotiating Female "Public" Space In Islamic/ate Societies*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
Baer, G. (1962) *A History of Landownership in Modern Egypt, 1800-1950*, New Haven: Oxford University Press.
—— (1969) *Studies in the Social Histories of Modern Egypt*, Chicago: University of Chicago Press.
—— (1983) 'Women and *Waqf*: An Analysis of the Istanbul Tahrir of 1546', *Asian and African Studies*, 17, 1.1.
—— (1997) '*Waqf* as Prop for the Social System (Sixteenth-Seventeenth Centuries)', *Islamic Law and Society*, 4, 3.
Bahaa-Eldin, Z. (1999) 'Formal and Informal Finance in Egypt', in B. Dupret, M. Berger and L. al-Zwaini (eds) *Legal Pluralism in the Arab World*, The Hague and London: Kluwer.
Barakat, H. (1993) *The Arab World: Society, Culture, and State*, Berkeley: University of California Press.
Barkan, O. L. and Ayverdi, E. H. (1970) *Istanbul Vakiflari Tahrir Defteri*, Istanbul: Fetih Cemiyeti.
Barlas, A. (2002) *Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, Austin: University of Texas Press.
Basar, H. (1987) *Management and Development of Awqaf Properties*, Jeddah: Islamic Research and Training Institute, Islamic Development Bank.
Baskan, B. (2002) '*Waqf* System as a Redistribution Mechanism in the Ottoman Empire', paper presented at *17th Middle East History and Theory Conference*, 10-11 May, Center for Middle Eastern Studies, University of Chicago.
Basu, A. (1999) *The Challenge of Local Feminisms: Women's Movements in Global Perspective*, Delhi: Kali for Women.
BBC (British Broadcasting Corporation) (2005) 'Islamic Banking "Goes Mainstream"', Tuesday, 15 February, <http://news.bbc.co.uk/1/hi/business/4264939.stm>.
Becker, L. (1980) 'The Moral Basis of Property Rights', in J. R. Pennock and J. W. Chapman (eds) *Nomos XXII: Property*, New York: New York University Press.
Behdad, S. (1989), 'Property Rights in Contemporary Islamic Economic Thought: A Critical Survey', *Review of Social Economy,* 47, 2.
—— (1992) 'Property Rights and Islamic Economic Approaches', in K. S. Jomo (ed.) *Islamic Economic Alternatives*, London: Macmillan.
Bell, D. A. (1996) 'The East Asian Challenge to Human Rights: Reflections on an East West Dialogue, *Human Rights Quarterly*, 18, 3.
Benthall, J. (2002) 'Organized Charity in the Arab-Islamic World: A View from the NGOs', in H. Donnan (ed.) *Interpreting Islam*, London: Sage.
—— (2003) 'Humanitarianism and Islam after 11 September', in J. Macrae and A. Harmer (eds), *Humanitarian Action and the 'Global War on Terror': A Review of Trends and Issues*, HPG Report 14, London: Humanitarian Protection Group.
Bentham, J. (1931 [1802]) *The Theory of Legislation*, London: C. K. Ogden.

Berween, M. (2000) 'The Fundamental Human Rights: An Islamic Perspective', *International Journal of Human Rights*, 6, 1.
Bethell, T. (1994) 'The Mother of All Rights: Without Secure Property, the Islamic World Can't Escape Tyranny and Stagnation', *Reason*, 25, April.
Bhabha, H. (1994) *The Location of Culture*, London: Routledge.
Bhatnagar, J. P. (1992) *Commentary on the Muslim Women: Containing the Muslim Women (Protection of Rights on Divorce) Act, 1986*, Allahabad: Ashoka Law House.
Bhatty, M. A. (2001) *Takaful Industry: Global Profile and Trends*, <www.islamic-banking.com/insurance/takaful_aom/ma_bhatti.php> 29 April 2005.
Bielefeldt, H. (1995) 'Muslim Voices in the Human Rights Debate', *Human Rights Quarterly*, 17, 4.
Biezeveld, R. (2004) 'Discourse Shopping in a Dispute over Land in Rural Indonesia', *Ethnology*, 43, 2.
Billah, M. M. and S. Patel (2005) *An Opportunity for ICMIF Members to Provide Islamic Insurance (Takaful) Products*, Altrincham, ICMIF, <www.icmif.org/takaful> 29 April 2005.
Biyik, C. and L. T. Yomralio (1994) *Land Information Systems in the 1500s*, Figure XX, International Congress, Commission 1, Melbourne, Australia.
Bjorkelo, A. (1998) 'Islamic Contracts in Economic Transactions in the Sudan', paper presented at *The Fourth Nordic Conference on Middle Eastern Studies: The Middle East in a Globalizing World*, Oslo, August.
Bobbio, N. (1996) *The Age of Rights*, Cambridge: Polity Press.
Bonine, M. E. (1979) 'The Morphogenesis of Iranian Cities', *Annals of the Association of American Geographers*, 69, 2.
—— (1987) 'Islam and Commerce: *Waqf* and the Bazaar of Yazd Iran', *Erdkunde*, 41, 3.
—— (1997) *Population, Poverty and Politics in Middle East Cities*, Gainesville, FL: University Press of Florida.
Bonne, A. (1960), *State and Economics in the Middle East: A Society in Transition*, London: Routledge and Kegal Paul.
Bowen, J. (2003) *Islam, Law and Equality in Indonesia*, Cambridge: Cambridge University Press.
Bowman, K. and J. Green (1997) 'Urbanization and Political Instability in the Middle East', in Michael Bonine (ed.) *Population, Poverty, and Politics in Middle East Cities*, Gainesville: University Press of Florida.
Brandsma, J. and D. Burjorjee (2004) *Microfinance in the Arab States: Building Inclusive Financial Sectors*, New York: UNCDP.
Brandsma, J. and R. Chaouali (1998) *Making Microfinance Work in the Middle East and North Africa*, New York: Human Development Group, World Bank.
Brandsma, J. and L. Hart (2004) *Making Microfinance Work Better in the Middle East and North Africa,* Washington DC: World Bank.
Bremer, J. (2004) '*Islamic Philanthrophy: Reviving Traditional Forms for Building Social Justice*', paper submitted at the 5th Annual Conference, Center for the Study of Islam and Democracy Annual Conference on Defining and Establishing Justice in Muslim Societies, Washington: CSID.
Brown, N. J. (1997) *The Rule of Law in the Arab World*, Cambridge: Cambridge University Press.
—— (2001) *Arab Judicial Structures: A Study Prepared for the United Nations Development Program*, Program on Governance in the Arab Region, Geneva: United Nations.
Brumberg, D. (2002) 'Democratization in the Arab World? The Trap of Liberalized Autocracy', *Journal of Democracy*, 13, 4.
Bukhari, Saleem M. (1982) 'Squatting and the Use of Islamic Law', *Habitat International*, 6, 5/6.
Bunton, M. (2000) 'Demarcating the British Colonial State: Land Settlement in the Palestinian *Jiftlik* villages of Sajad and Qazaza', in R. Owen (ed.) *New Perspectives on Property and Middle East*, Cambridge MA: Harvard University Press.
Bush, R. (2004) *Civil Society and the Uncivil State*, Paper Number 9, Civil Society and Social Movements Programme, United Nations Research Institute for Social Development (UNRISD).
Cammack, M. (2000) *Inching Toward Equality: Recent Developments in Indonesian Inheritance Law*, London: Women Living under Muslim Laws (WLUML), Dossier 22.
Caponerea, D. (1973) *Water Laws in Muslim Countries*, Rome: Food and Agriculture Organization (FAO).

Carroll, L. (2001) 'Life Interests and Inter-Generational Transfer of Property: Avoiding the Law of Succession', *Islamic Law and Society*, 8, 2.
Cattan, H. (1955) 'The Law of *Waqf*', in M. Khadduri and H. J. Liebsney (eds) *Law in the Middle East - Vol. 1*, Washington: Middle East Institute.
Chapra, M. U. (1970) 'The Economic System of Islam: A Discussion of its Goals and Nature', *The Islamic Quarterly*, 14.
—— (1992) *Islam and the Economic Challenge*, Leicester: Islamic Foundation.
—— (2003) 'The Nature of *Riba* in Islam', *Hamdard Islamicus*, 7, 1.
Charlesworth, H., C. Chinkin and S. Wright (1991) 'Feminist Approaches to International Law', *American Journal of International Law*, 85.
Charrad, M. (2001) *States and Women's Rights: The Making of Postcolonial Tunisia, Algeria, and Morocco*, Berkeley: University of California Press.
Chaudhry, Z. (1997), 'The Myth of Misogyny: A Reanalysis of Women's Inheritance in Islamic Law', *Albany Law Review* 61, Winter.
CHF International (2005) *Practical Guide for Housing Microfinance in Morocco*, CHF International.
Choudhury, M. A. and Malik. U. A. (1992) *The Foundations of Islamic Political Economy*, London: Macmillan.
CIHRS (Cairo Institute for Human Rights Studies) (1996) 'Lift the Reservations on CEDAW', *Sawasiah,* 12, September.
Çizakça, M. (2000) *A History of Philanthropic Foundations: The Islamic World From the Seventh Century to the Present*, Istanbul: Bogazici University.
—— (2004) *Ottoman Cash* Waqfs *Revisited: The Case of Bursa 1555-1823*, Manchester: Foundation for Science, Technology and Civilization.
Coban, A. R. (2004) *Protection of Property Rights within the European Convention*, London: Ashgate Publishing.
Collier, J. F. (1996) 'Intertwined Histories: Islamic Law and Western Imperialism' *SEHR,* 5, 1.
Consultative Group to Assist the Poor (2001) 'Microfinance, Grants and Non-Financial Responses to Poverty Reduction: Where Does Microfinance Fit?', *Focus Note No. 20*, May 2001.
Cook, R. (1993) 'Women's International Human Rights Law: The Way Forward', *Human Rights Quarterly*, 15, 1.
Cosgel, M. (2004) 'The Economics of Ottoman Taxation', Department of Economics Working Paper Series, University of Connecticut.
Cotula, L. (2002) *Gender and Law - Women's Rights in Agriculture*, Rome: Food and Agriculture Organization (FAO) Legislative Study.
Coulson, N. J. (1969) *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence*, Chicago and London: University of Chicago Press.
Craven, M. (1995) 'Economic and Social Rights: The Dynamics of Implementation', *Interights Bulletin*, 9, 3.
Crecelius, D. (1995) 'Introduction', *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 38, 3.
Cummings, J. T., H. Askari and A. Mustafa, (1980) 'Islam and Modern Economic Change', in J. Esposito (ed.) *Islam and Development: Religion and Sociopolitical Change*, Syracuse, NY: Syracuse University Press.
Cuno, K. M. (1980) 'The Origins of Private Ownership of Land in Egypt: A Reappraisal', *International Journal of Middle East Studies*, 12, 3.
D'Hellencourt, N. Y., S. Rajabov, N. Stanikzai and A. Salam (2003) *Preliminary Study of Land Tenure Related Issues in Urban Afghanistan with Special Reference to Kabul City*, Kabul: UN-Habitat.
Daily Star (2005), 17 February.
Dale, S. F. and A. Payind (1999) 'The Ahrari *Waqf* in Kabul in the Year 1546 and the Mughul *Naqshbandiyyah', Journal of the American Oriental Society*, 119, 2.
De Soto, Hernando (2000) *The Mystery of Capital: Why Capitalism Triumphs in the West and Fails Everywhere Else*, London: Black Swan.
Deguilhem, R. (1994) 'Le *Waqf* en Syrie Independante', in F. Bilici (ed.) *Le Waqf dans le monde musulman contemporain (XIXe-Xxe siecles)*, Istanbul: Institut Francais d'Études Anatoliennes.
DfID (2002) *Better Livelihoods for Poor People: The Role of Land Policy,* consultation document, London: Department for International Development.

Dhumale, R. and A. Sapcanin (1998) *An Application of Islamic Banking Principles to Microfinance: A Technical Note*, Regional Bureau for Arab States, UNDP and Middle East and North Africa Region, World Bank.
Doi, A. R. (1997) *Shariah: The Islamic Law*, London: Ta Ha Publishers.
Donnelly, J. (1998) 'Human Rights: A New Standard of Civilization?' *International Affairs*, 74, 1.
—— *Universal Human Rights in Theory and Practice*, Ithaca: Cornell University Press.
Donohue, J. J. (2000) 'A Note on the Theory and Practice of Islamic Banking', *Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law*, London: Kluwer Law International.
Doumani, B. (1998) 'Writing Family: *Waqf*, Property and Gender in Tripoli and Nablus, 1800-1860', *Comparative Studies in Society and History*, 40, 1.
—— (2003) *Family History in the Middle East: Household, Property, and Gender*, Albany: SUNY Press.
Ehlers, E. (1992) 'The City of the Islamic Middle East', in E. Ehlers (ed.) *Modelling the City: Cross-Cultural Perspectives*, Bonn: Ferd Dumlers.
Eide, A. (1989) 'Realization of Social and Economic Rights and the Minimum Threshold Approach', *Human Rights Law Journal*, 10, 2.
Eisenman, R. H. (1997) *Islamic Law in Palestine and Israel: A History of the Survival of Tanzimat and Shari'a in the British Mandate and the Jewish State*, New York: Brill.
El Ayachi, M., S. El Hassane, M. Ettarid, D. Tahiri and P. Robert (2003), *New Strategy towards a Multipurpose Cadastral System to Support Land Management in Morocco*, Second FIG Regional Conference, Marrakech, Morocco, 2-5 December.
El Ghonemy, M. R. (2005) *Land Reform Development Challenges of 1963-2003 Continue into the Twenty-First Century,* Food and Agriculture Organization (FAO) <http:// www.fao.org/DO-CREP/006/ J0415T/j0/ j0415t05.htm 29/06/2005>.
El Saadawi, N. (2001) Interview Reported on Monday 9 July as 'Egypt Apostasy Trial Adjourned', BBC Online.
El-Alimi, S. and D. Hinchcliffe (1996) *Islamic Marriage and Divorce Laws of the Arab World*, London and Boston: Kluwer Law International.
El-Diwany, T. (2003) *The Great Islamic Mortgage Caper?* <http://www.islamic-finance.com/item122_f.htm>.
El-Gamal, M. A. (2001) 'An Economic Explication of the Prohibition of *Riba* in Classical Islamic Jurisprudence', Occasional Paper, Houston: Rice University.
El-Hawary, D., W. Grais and Z. Iqbal (2004) *Regulating Islamic Financial Institutions: The Nature of the Regulated*, World Bank Policy Research Working Paper 3227, Washington, DC: World Bank.
Engelmann, K. E. (2001) *Rural Development in Eurasia and the Middle East: Land Reform, Demographic Change, and Environmental Constraints*, Seattle: University of Washington Press.
Esposito, J. L. (1982) *Women in Muslim Family Law*, Syracuse, NY: Syracuse University Press.
—— (1983) *Voices of Resurgent Islam*, Oxford and New York: Oxford University Press.
—— (1987) *Islam and Politics*, Syracuse, NY: Syracuse University Press.
—— (1999) *The Oxford History of Islam*, Oxford and New York: Oxford University Press.
Esposito, J. L. with N. J. DeLong-Bas (2001) *Women in Muslim Family Law*, Syracuse, NY: Syracuse University Press.
Evans, M. and R. Murray (2002) *The African Charter on Human and Peoples' Rights: The System in Practice, 1986-2000*, New York: Cambridge University Press.
Fadel, M. H. (2004) *Islamic Finance*, American Association of Law Schools (AALS), American Society of Comparative Law and Law and Society.
Faruqui, N, I., A. K. Biswas and M. J. Bino (2001) *Water Management in Islam*, Tokyo: International Development Research Centre (IDRC)/United Nations University (UNU) Press.
Fay, M. A. (1998) 'From Concubines to Capitalists: Women, Property and Power in Eigh-teenth-Century Cairo', *Journal of Women's History*, 10, 3.
Feillard, A. (1997) 'Indonesia's Emerging Muslim Feminism: Women Leaders on Equality, Inheritance and Other Gender Issues', *Studia Islamika*, 4, 1.
Ferchiou, S. (1985) *Les Femmes dans l'Agriculture Tunisienne*, Aix on Provence: Edisud.
Fernandes, E. and A. Varley (1998), *Illegal Cities: Law and Urban Change in Developing Countries*, London: Zed Books.

Ferro, N. (2005) *Value Through Diversity: Microfinance and Islamic Finance and Global Banking*, Milan: Fondazione Eni Enrioco Mattei.
Forni, N. (2005) *Land Tenure Policies in the Middle East*, <http://www.fao.org//docrep/ 005/Y8999T/y8999t0f.htm>.
Freeman, M. D. A (1998), *Legal Theory at the End of the Millennium*, Oxford: Oxford University Press.
Freeman, M. (2002), 'Equality and Rights': background paper for the proposed general comment on the International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights (ICESCR) Article 3, 13 May.
Fuccaro, N. (2001), 'Visions of the City - Urban Studies on the Gulf', *Middle East Studies Association Bulletin*, 35, 2.
Fyzee, A. A. A. (1974) *Outlines of Muhammedan Law*, New Delhi: Oxford University Press.
Gallagher, A. (1997) 'Ending the Marginalization: Strategies for Incorporating Women into the United Nations Human Rights System', *Human Rights Quarterly*, 19, 2.
Gerber, H. (1988) *Economy and Society in an Ottoman City Bursa 1600-1700*, Jerusalem: The Hebrew University.
—— (1999) 'Muslims and Zimmis in Ottoman Economy and Society: Encounters, Culture and Knowledge', in R. Motika, C. Herzog and M. Ursinus (eds) *Studies in Ottoman Social and Economic Life*, Heidelberg: Heidelberger Orientverlag.
—— (2002) 'The Public Sphere and Civil Society', in M. Hoexter, S. N. Eisenstadt and N. Levtzion (eds) *The Public Sphere in Muslim Societies*, Albany: State University of New York Press.
Gerrard, P. and B. J. Cunningham (1997) 'Islamic Banking: A Study in Singapore', *International Journal of Bank Marketing*, 15, 6.
Ghai, Y. (1998) 'Appendix I: Our Common Humanity — Asian Human Rights Charter', *Netherlands Quarterly of Human Rights*, 16, 4.
Ghazzal, Z. (2005) *The Grammars of Adjudication: The Economics of Judicial Decision Making in fin-de-siècle Ottoman Beirut and Damascus*, Cambridge: Cambridge University Press.
Ghozzi, K. (2002) 'The Study of Resilience and Decay in Ulama Groups: Tunisia and Iran as an Example', *Sociology of Religion*, 63, 3.
Goldstone, J. A. (2003) 'Islam, Development, and the Middle East: A Comment on Timur Kuran's Analysis' in the series *Institutional Barriers to Economic Change: Cases Considered*, Washington DC: USAID.
Goodwin-Gill, G. (1996) *The Refugee in International Law*, Oxford: Clarendon Press.
Grace, L. and A. Al-ZamZami (2002) *Islamic Banking Principles Applied to Microfinance Case Study: Hodeidah Microfinance Program, Yemen*, Geneva: UNCDF.
Gran, P. (1998) *Islamic Roots of Capitalism*, Syracuse, NY: Syracuse University Press.
Grant, A. and Tessler, M. (2002), 'Palestinian Attitudes toward Democracy and its Compatibility with Islam: Evidence from Public Opinion Research in the West Bank and Gaza' *Arab Studies Quarterly*, 24, 4.
Guiso, L., P. Sapienza and L. Zingales (2002) *People's Opium? Religion and Economic Activities*, NBER Working Paper 9237, Cambridge, MA: National Bureau of Economic Research.
Guity, N. and J. E. Tucker (1999) *Women in the Middle East and North Africa: Restoring Women to History*, Bloomington: Indiana University Press.
Guner, O. (2005) 'Poverty in Traditional Islamic Thought: Is it Virtue or Captivity?', *Studies in Islam and the Middle East*, 2, 1.
Haeri, S. (1989) *Law of Desire: Temporary Marriage in Shi'i Iran*, Syracuse: Syracuse University Press.
Haji Buang, H. S. (1989) *Malyasian Torrens System*, Kuala Lumpur: Percetekan Dewan Bahasa dan Pustaka.
Halim, A. (1994) 'Challenges to Women's International Human Rights in the Sudan', in R. Cook (ed.) *Human Rights of Women: National and International Perspectives*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
Hallaq, W. (1984) 'Was the Gate of Ijtihad Closed?', *International Journal of Middle East Studies*, 16, 1.
—— (1997) *Islamic Legal Theories*, Cambridge: Cambridge University Press.
Hamidullah, M. (1977) *The Muslim Conduct of State*, Lahore, Pakistan: Sheikh Muhammad Ashraf.
Hamza, Manaf (2002) 'Land Registration in Bahrain: Its Past, Present and Future within an Integrated GIS Environment', unpublished PhD thesis, University of East London.

Haneef, S. S. S. (2002) 'Principles of Environmental Law in Islam', *Arab Law Quarterly*, 17, 3.
Hanna, M. M. (1985) 'Real Estate Rights in Urban Egypt: The Changing Sociopolitical Winds' in A. E. Mayer (ed.) *Property, Social Structure and Law in the Modern Middle East*, Albany, NY: State University of New York Press.
Harper, M. (1994) '"*Musharaka"* Partnership Financing - An Approach to Venture Micro-Enterprise', *Small Enterprise Development*, 5, 4.
Harris, J. W. (1996) *Property and Justice*, Clarendon Press: Oxford.
Hartmann, B. and J. K. Boyce (1983) *A Quiet Violence: View from a Bangladeshi Village*, Dhaka: University Press Ltd.
Harvard Research Group (2000) *Housing Microfinance Initiatives, Synthesis and Regional Summary: Asia, Latin America and Sub-Saharan Africa with Selected Case Studies*, Boston: Center for Urban Development Studies, Harvard University Graduate School of Design.
Hasan, A. (1984) *The Doctrine of Ijma' in Islam. A Study of the Juridical Principle of Consensus*, Islamabad: Saqi.
Hashemi, S. M. and S. R. Schuler (2002) *Sustainable Banking with the Poor: A Case Study of Grameen*, Dhaka: Programme for Research on Poverty Alleviation (PRPA), Grameen Trust.
Hassan, R. (1982) 'On Human Rights and the Qur'anic Perspective', in L. Swindler (ed.) *Human Rights in Religious Traditions*, New York: Pilgrim Press.
Hassan, S. Z. S. and S. Cedrroth (1997) *Managing Marital Disputes in Malaysia: Islamic Mediators and Conflict Resolution in the Syariah Courts*, Nordic Institute of Asian Studies Monograph Series, 75, Surrey: Curzon Press.
Hatem, M. (1998) 'Secularism and Islamist Discourses on Modernity in Egypt and the Evolution of the Postcolonial Nation-State', in Y. Haddad and J. Esposito (eds) *Islam, Gender and Social Change*, Oxford: Oxford University Press.
Hawting, G. R. (1989) 'The Role of *Qur'an* and Hadith in the Legal Controversy about the Rights of a Divorced Woman during her Waiting Period ('*Idda*)', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 52, 3.
Haykal, M. (1976) *Life of Muhammad*, Indianapolis: American Trust.
Hennigan, P. C. (2004) *The Birth of a Legal Institution: The Formation of the* Waqf *in Third-Century A.H. Hanafi Legal Discourse*, London: Brill.
Higgins, R. (1994) *Problems and Process: International Law and How We Use It*, Oxford: Clarendon.
Hirsch, S. F. (1998) *Pronouncing and Persevering: Gender and the Discourses of Disputing in an African Islamic Court*, Chicago: University of Chicago Press.
Hodgson, M. G. S. (1974) *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, *Vol. 2*, Chicago: University of Chicago Press.
Hoexter, M., S. N. Eusenstadt and N. Leutzion (2002) *The Public Sphere in Muslim Societies*, New York: State University of New York Press.
Home, R. and H. Lim (2004) 'Conclusions' in R. Home and H. Lim (eds) *Demystifying the Mystery of Capital*, London: Cavendish Publishing.
Hoodfar, H. (1998) 'Muslim Women on the Threshold of the Twenty-First Century' in *Dossier 12: Women Living Under Muslim Laws*, London: WLUML.
Huda, S. (1996) '"Born to be Wed": Bangladeshi Women and the Muslim Marriage Contract', unpublished PhD thesis, University of East London.
Huff, T. E. (1993) *The Rise of Early Modern Science: Islam, China and the West*, Cambridge: Cambridge University Press.
Human Rights First (2004), *Revised Arab Charter on Human Rights Must Guarantee Full Protection for Basic Rights*, New York: Human Rights First, 24 March.
Human Rights Watch (2004) *Divorced from Justice*, Human Rights Watch, 16, 8E, December. Humphrey, J. P. (1984) *Human Rights and the United Nations: A Great Adventure*, Dobbs Ferry, New York: Transnational Publishers.
Humphreys, R. S. (1995) *Islamic History, a Framework for Inquiry*, London, New York: I. B. Tauris, revised edition.
Hussain, M. (1997) 'Islamic Law and the Modern Age', *Hamdard Islamicus*, 22, 1.
Hussain, J. (1999) *Islamic Law and Society*, Annandale, New South Wales: Federation Press.
Husseini, K. and A. Baidoun (2001) *The Multi-Sector Review of East Jerusalem: Review of Land*, Jerusalem: Multi-Sector Team.

ICWC, UNCDF and Ford Foundation (2001) *Innovating from Experience - Gender Initiatives in Microfinance: Roundtable Proceedings*, New York: International Coalition on Women and Credit, United Nations Capital Development Fund and Ford Foundation.

Ignatieff, M. (1999) 'Human Rights: The Midlife Crisis', *The New York Review*, 20 May. —— (2001) 'The Attack on Human Rights', *Foreign Affairs*, November/ December.

Ihsanoglu, E. (2004) *Science, Technology and Learning in the Ottoman Empire; Western Influence, Local Institutions and the Transfer of Knowledge*, Aldershot: Variorum, [reprinted articles].

Imber, C. (1997) *Ebu's-su'ud: The Islamic Legal Tradition,* Stanford: Stanford University Press.

Inalclk, H. (1969) 'Capital Formation in the Ottoman Empire', *The Journal of Economic History*, 23, 1.

Indian Express News Service (1999) Thursday, 13 May.

Institute of International Studies (1998) *The Moral Economy of Islam*, Institute of International Studies, University of California, Berkeley<http://globetrotter.berkeley.edu/ Islam/>

Interights (1996) 'Status of Selected International Human Rights Instruments in Relation to States Members of the Organisation of Islamic Conference', *Interights Bulletin*, 10, 1.

International Commission of Jurists (2003) 'The Process of "Modernizing" the Arab Charter on Human Rights: A Disquieting Regression', Geneva: Position Paper, 20 December.

Iqbal, M. (2002) *Islam and Science*, Burlington: Ashgate.

Iqbal, Z. (1997) *Islamic Financial Systems*, Washington, DC: World Bank.

Irani, G. and N. Funk (1998) 'Rituals of Reconciliation: Arab-Islamic Perspectives', *Arab Studies Quarterly*, 20, 4.

Ishaque, K. M. (1983) 'The Islamic Approach to Economic Development', in J. Esposito (ed.) *Voices of Resurgent Islam*, New York and Oxford: Oxford University Press.

Islamic Conference of Foreign Ministers (2001), *Resolution Adopted at the Twenty-eighth Session of the Islamic Conference of Foreign Ministers Held in Bamako*, Republic of Mali, 25-27 June.

Islamic Development Bank Group (2003), *Report of the 28th Annual Meeting*, Almaty, Republic of Kazakhstan: Islamic Development Bank Group, 2-3 September.

Islamoglu-Inan, H. (1987). 'Oriental Despotism in World System Perspective', in H. Islamoglu-Inan (ed.) *The Ottoman Empire and the World Economy*, Cambridge and Paris: Cambridge University Press and Maison des Sciences.

—— (2000) 'Property as a Contested Domain: A Reevaluation of the Ottoman Land Code of 1858', in R. Owen (ed.) *New Perspectives on Property and Land in the Middle East*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Issawi, C. (1966) *The Economic History of the Middle East, 1800-1914*, Chicago: University of Chicago Press.

—— (1984) 'The Adaptation of Islam to Contemporary Economic Realities' in Y. Haddad, B. Haines and E. Findly (eds) *The Islamic Impact*, Syracuse, NY: Syracuse University Press.

Jefferey, P. (1999) 'Agency, Activism and Agendas', in P. Jefferey and A. Basu (eds) *Resisting the Sacred and the Secular: Women's Activism and Politicised Religion in South Asia*, New Delhi: Kali for Women.

Jennings, R. C. (1975) 'Women in Early Seventeenth-Century Ottoman Judicial Records - the Shari'a Court of Anatolian Kayseri', *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 18, 2/3.

Johansen, B. (1988) *The Islamic Law on Land Tax and Rent: the Peasants' Loss of Property Rights as Interpreted in the Hanafite Legal Literature of the Mamluk and Ottoman Periods*, London and New York: Croom Helm and Methuen.

Johnson, D. (1992) 'Cultural and Regional Pluralism in the Drafting of the UN Convention on the Rights of the Child', in M. Freeman and P. Veerman (eds) *The Ideologies of Children's Rights*, Dordrecht, Boston and London: Martinus Nijhoff.

Johnson, N. and E. Balla (2004) 'The Islamic Origins of Institutional Stagnation: France and the Ottoman Empire During the Early-Modern Period', paper presented at the Eighth Annual Conference of the International Society for New Institutional Economics, Tucson, USA, 1 October.

Johnson, P. (2004) 'Agents for Reform: the Women's Movement, Social Politics and Family Law Reform', in L. Welchman (ed.) *Women's Rights and Islamic Family Law*, London: Zed Books.

Jorgens, D. (2000) 'A Comparative Examination of the Provisions of the Ottoman Land Code and Khedive Said's Law of 1858' in R. Owen (ed.) *New Perspectives on Property and Land in the Middle East*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Joseph, S. (1990) 'Working the Law: A Lebanese Working-Class Case', in D. H. Dwyer (ed.) *Law and Islam in the Middle East*, New York: Bergin and Garvey.
Kabeer, N. (1985) 'Do Women Gain from High Fertility', in H. Afshar (ed.) *Women, Work and Ideology in the Third World*, London: Tavistock.
Kadivar, M. (2003), 'An Introduction to the Public and Private Debate in Islam - Part I: Public/Private: the Distinction', *Social Research*.
Kahf, M. (1998), 'Financing the Development of *Awqaf* Property', seminar paper, Islamic Research and Training Institute (IRTI), Kuala Lumpur, Malaysia, March 2-4.
—— (1999), 'Towards the Revival of *Awqaf*: A Few *Fiqhi* Issues to Reconsider', paper presented at the Harvard Forum on Islamic Finance and Economics, 1 October.
Kamal, N., A. Jamal and K. Al-Khatib (1999) 'Islamic Banking: A Study of Customer Satisfaction and Preferences in Jordan', *International Journal of Bank Marketing*, 17, 3.
Kamali, M. (1998) *Revolutionary Iran: Civil Society and State in the Modernization Process*, Aldershot: Ashgate.
Karsten, I. (1982) *Efforts to Develop Islamic Financial Systems: Focus on the Abolition of Fixed Interest Rate*, IMF Survey.
Katulis, B. (2004) *Women's Freedom in Focus: Morocco*, Freedom House Survey, Washington DC: Freedom House.
Kedar, A. (2001) 'The Legal Transformation of Ethnic Geography: Israeli Law and the Palestinian Landholder 1948-1967', *International Law and Politics*, 33, 4.
Keddie, N. (1964) 'The Roots of the Ulama's Power in Modern Iran', *Studia Islamica*, 10.
Kedourie, E. (1994) *Democracy and Arab Political Culture*, London and Portland, OR: Frank Cass.
Kelsay, J. (1988) 'Saudi Arabia, Pakistan, and the Universal Declaration of Human Rights', in *Human Rights and the Conflict of Cultures: Western and Islamic Perspectives on Religious Liberty*, Columbia, SC: University of South Carolina Press.
Kemicha, F. (1996) *The Approach to Mediation in the Arab World*, paper presented at the Conference on Mediation, Geneva, Switzerland, 29 March.
Kennedy, D. (1994) 'Neither the Market nor the State: Housing Privatization Issues', in G. Alexander and G. Skapska (eds) *A Fourth Way? Privatization, Property, and the Emergence of New Market Economies*, New York: Routledge.
Khadduri, M. (2002) trans. *The Islamic Law of Nations: Shaybani's Siyar*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
Khadduri, M. and Liebesny, H. (1955) *Law in the Middle East. Volume: 1*, Washington, DC: Middle East Institute.
Khalid, F. M. (2002), 'Islam and the Environment', *Social and Economic Dimensions of Global Environmental Change*, in P. Timmerman (ed.) *Encyclopedia of Global Environmental Change*, Chichester: John Wiley.
Khaliq, U. (1995) 'Beyond the Veil? An Analysis of the Provisions of the Women's Convention in the Law as Stipulated in the Shari'a', *Buffalo Journal of International Law*, 2, 2.
Khan, M. A. (1994), *An Introduction to Islamic Economics*, Islamabad: International Institute of Islamic Thought and Institute of Policy Studies, Pakistan.
Khan, M. M. (1989) *Islamic Law of Inheritance*, New Delhi: Nusrat Ali Nasri for Kitab Bhavan.
Khan, M. S. and A. Mirakhor (2003) *Islamic Banking: Experience in The Islamic Republic of Iran and in Pakistan*, Joman Al-Khaleej Centre for Islamic Finance Consultancy.
Khan, M. Z. (1989) *Islam and Human Rights*, Islamabad: Islam.
Kogelmann, F. (2002) 'Ahbas', in H. Weiss (ed.) *Social Welfare in Muslim Societies in Africa*, Stockholm: Nordic Africa Institute.
Koraytem, T. (2001) 'Arab Islamic Developments on Human Rights', *Arab Law Quarterly*, 16, 3.
Kozlowski, G. (1985) *Muslim Endowments and Society in British India*, Cambridge: Cambridge University Press.
Kuran, T. (1977) 'Islamic Economics and the "Clash of Civilisations"', in *Middle Eastern Lectures, Volume 2*, Tel Aviv: Tel Aviv University.
—— (1995) 'Islamic Economics and the Islamic Subeconomy', *Journal of Economic Perspectives*, 9, 4.
—— (2001) 'The Provision of Public Goods under Islamic Law: Origins, Impact, and Limitations of the *Waqf* System', *Law and Society Review*, 35, 4.

—— (2002) *The Islamic Commercial Crisis: Institutional Roots of Economic Underdevelopment in the Middle East*, Research Paper No. C01-12, Los Angeles: USC Center for Law, Economics, and Organization.
—— (2003) 'Why the Middle East Is Economically Underdeveloped: Historical Mechanisms of Institutional Stagnation', <http://www.international.ucla.edu/cms/files/ kuran.0130.pdf>, 30 November.
—— (2004) 'Why the Middle East is Economically Underdeveloped: Historical Mechanisms of Institutional Stagnation', *Journal of Economic Perspectives*, 18, 3.
Lambton, A. K. S. (1953) *Landlord and Peasant in Persia: A Study of Land Tenure and Land Revenue Administration*, London: Oxford University Press.
Lampe, G. E. (ed.) (1997) *Justice and Human Rights in Islamic Law*, Washington DC: International Law Institute.
Lapidus, I. (1973) 'The Evolution of Muslim Urban Society', *Comparative Studies in Society and History*, 15, 1.
F. Bilici (ed.) *Waqf dans le monde musulman contemporain (XIXe-Xxe siecles*), Istanbul: Institut Francais d'Études Anatoliennes.
—— (1997) 'The Family *Waqf* and the *Shar'i* Law of Succession in Modern Times', *Islamic Law and Society*, 4, 3.
LeBlanc, L. (1995) *The Convention on the Rights of the Child: United Nations Lawmaking on Human Rights,* Lincoln and London: University of Nebraska Press.
Leckie, S. (2000) 'Housing and Property Restitution Issues for Refugees and Internally Displaced Persons in the Context of Return: Key Considerations for UNHCR Policy and Practice', *Refugee Survey Quarterly*, 19, 3.
Ledgerwood, J. (1998) *Microfinance Handbook: Sustainable Banking with the Poor Project*, Washington, DC: World Bank.
Leilani, F. (2002) 'Re/Conceiving the Human Right to Housing', background paper for the proposed general comment on Article 3 of the International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights (ICESCR) Covenant on the equal right of men and women to the enjoyment of economic, social and cultural rights, Monday, 13 May.
Lewis, B. (1979) 'Ottoman Land Tenure and Taxation in Syria', *Studia Islamica*, 50.
Lim, H. (2000) 'The *Waqf* in Trust', in S. Scott-Hunt and H. Lim (eds) *Feminist Perspectives on Equity and Trusts*, London: Cavendish.
—— (2003) 'AIDS Pandemic Denies Secure Tenure for Women, Children', *Habitat Debate*, 9, 4.
Loqman, M. (1999) 'A Brief Note on the Islamic Financial System', *Managerial Finance*, 25, 5.
MacIntyre, A. (1988) *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame Press.
McChesney, R. D. (1991) *Waqf in Central Asia: Four Hundred Years in the History of a Muslim Shrine*, *1480-1889*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
Maher, E. (1974) 'Divorce and Property in the Middle East and Morocco', *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 9. Mahmood, T. (1988) 'Islamic Family *Waqf* in Twentieth Century Legislation: A Comparative Perspective', *Islamic and Comparative Law Quarterly*, 8, 1.
Majid, A. (2000) *Unveiling Traditions: Postcolonial Islam in a Polycentric World*, Durham, NC: Duke University Press.
Makdisi, J. (1985) 'Legal Logic and Equity in Islamic Law', *American Journal of Comparative Law*, 33.
—— (2004) *Islamic Property Law: Cases and Materials for Comparative Analysis with the Common Law*, Durham: Carolina University Press.
Makhoul, J. and L. Harrison (2004) 'Intercessory *Wasta* and Village Development in Lebanon', *Arab Studies Quarterly*, 16, 3.
Mallat, C. (1988) 'The Debate on *Riba* and Interest in Twentieth-Century Jurisprudence', in C. Mallat (ed.) *Islamic Law and Finance*, London: Graham and Trotman.
Mamdani, M. (1996) *Citizens and Subjects: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, Princeton: Princeton University Press.
Mandaville, J. E. (1973) 'Give to the *Waqf* of Your Choice', *Saudi Aramco World*, 24, 6, Novem-ber/ December.
—— (1979) 'Usurious Piety: The Cash *Waqf* Controversy in the Ottoman Empire', *International Journal of Middle East Studies*, 10, 3.

Mannan, M. A. (1970) *Islamic Economics: Theory and Practice*, Lahore: Muhammed Ashraf.
—— (1984) *The Frontiers of Islamic Economics*, New Delhi: Idarahi Adabiyati Delli.
Marcus, A. (1989) 'Men, Women and Property', *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 26, 2.
Mardin, S. (1983) 'Religion and Politics in Modern Turkey', in J. Piscatori (ed.) *Islam in the Political Process*, Cambridge: Cambridge University Press.
Marsot, A. L. al-S. (1996) 'Entrepreneurial Women', in Yamani, M. (ed.) Feminism in Islam, N. Mitsuo, S. Siddique and O. F. Bajunid (eds) *Islam and Civil Society in Southeast Asia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
Masud, K., B. Messick and D. Powers (1996) *Islamic Legal Interpretation: Muftis and their Fatwas*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
Mawdudi, A. A. (1980) *Human Rights in Islam*, Leicester: Islamic Foundation, second edition.
Mayer, E. A. (1994), 'Universal Versus Islamic Human Rights: A Clash of Cultures or a Clash with a Construct', *Michigan Journal of International Law*, 15, 2.
—— (1999a) *Islam and Human Rights: Tradition and Politics*, Boulder, CO: Westview Press.
—— (1999b) 'Islamic Law and Human Rights: Conundrums and Equivocations' in C. Gustafon and P. Juvilier (eds) *Religion and Human Rights: Competing Claims?* Armonk, NY: M. E. Sharpe.
—— (1999c) 'Religious Reservations to the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women: What Do They Really Mean?' in C. W. Howland (ed.) *Religious Fundamentalism and the Human Rights of Women*, New York: St Martin's Press.
Medina, C. (1993) 'Do International Human Rights Laws Protect Women?', in J. Kerr (ed.) *Ours by Right: Women's Rights as Human Rights*, London: Zed Books.
Meier, A. (2002) 'Urban Institutions between Centralization and Autonomy', in J. Hanssen, T. Philipp, and S. Weber (eds) *The Empire in the City: Arab Provincial Capitals in the Late Ottoman Empire*, Beiruter Texte und Studien, Würzburg: Ergon in Kommission.
Mengers, R. (2002) *Islamic Banking in Europe - the Reintegration of Faith and Economy*, Fifth SLIM Annual Lecture, Southwark Cathedral, London.
Messick, B. (1993) *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society*, Berkeley: University of California Press.
—— (2003) 'Property and the Private in a Shari'a System', *Social Research*, 70, 2.
Metawa, S. A. and M. Almossawi (1998) 'Banking Behaviour of Islamic Bank Customers: Perspectives and Implications', *International Journal of Bank Marketing*, 16, 7.
Mills, P. and J. Presley (1999) *Islamic Finance: Theory and Practice*, London: Macmillan.
Minault, G. (1997) 'Women, Legal Reform, and Muslim Identity', *Comparative Studies of South Asia, the Middle East, and Africa*, 17, 2.
Mirakhor, A. (2002) 'Hopes for the Future of Islamic Finance', Lecture at the Institute of Islamic Banking, London.
Mir-Hosseini, Z. (1993) *Marriage on Trial: A Study of Islamic Family Law, Iran and Morocco Compared*, London and New York: I. B. Tauris.
Mitchell, R. (1997) 'Family Law in Algeria before and after the 1404/1984 Family Code', in R. Gleave and E. Kermeli (eds) *Islamic Law Theory and Practice*, London and New York: I. B. Tauris.
Mitchell, T. (1991) *Colonizing Egypt*, New York: Cambridge University Press.
Moaddel, M. (2002) 'Discursive Pluralism and Islamic Modernism in Egypt', *Arab Studies Quarterly*, 24, 1.
Modaressi, H. (1983) *Kharaj in Islamic Law*, London: Anchor.
Moghul, U. (1999) 'Approximating Certainty in Ratiocination: How to Ascertain the *'Illah* (Effective Cause) in the Islamic Legal System and How to Determine the *Ratio Decidendi* in the Anglo-American Common Law', *The Journal Of Islamic Law*, 4, Fall/Winter.
Mohanty, C. (1991) 'Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses', in C. Mohanty, A. Russo and L. Torres (eds) *Third World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington: Indiana Press.
Molla, R. I., R. A. Moten, S. A. Gusau and A. A. Gwandu (1988), *Frontiers and Mechanics of Islamic Economics,* University of Sokoto, Nigeria.
Momen, M. A. (1996) 'Land Reform and Landlessness in Bangladesh', unpublished PhD thesis, University of East London.

Moors, A. (1995) *Women, Property and Islam: Palestinian Experience, 1920-1990*, New York: Cambridge University Press.
—— (1999) 'Debating Islamic Family Law: Legal Texts and Social Practices', in Margaret L. Meriwether and Judith E. Tucker (eds) *Social History of Women and Gender in the Modern Middle East*, Boulder, CO: Westview Press.
Mulla, M. (1990) *Principles of Muhammedan Law*, Bombay: N. M. Tripathi Private Ltd, nineteenth edition.
Mundy, M. (1979) 'Women's Inheritance of Land in Highland Yemen', *Arabian Studies*, 5.
Munzer, S. R. (1990) *A Theory of Property*, Cambridge: Cambridge University Press.
Murad, A. H. (1995) *Understanding the Four Madhhabs*, London: Ta Ha.
Nagata, J. (2002) *The Changing Perceptions of* Waqf*, as Social, Cultural and Symbolic Capital in Penang*, Penang: Penang Story Project.
Najjar, F. M. (1996) 'The Debate on Islam and Secularism in Egypt', *Arab Studies Quarterly*, 18, 2.
Nasir, J. J. (2002) *The Islamic Law of Personal Status*, The Hague, London and New York: Kluwer Law International.
Nesiah, V. (1994) 'Towards a Feminist Internationality: A Critique of US Feminist Legal Scholarship', *Harvard Women's Law Journal*, 16, Spring.
New York Times (2004) Editorial, 21 March.
Nicholson, F. and P. Twomey (1999), *Refugee Rights and Realities: Evolving International Concepts and Regimes*, Cambridge: Cambridge University Press.
Nickel, J. W. (1987) *Making Sense of Human Rights: Philosophical Reflections on the Universal Declaration of Human Rights*, Berkeley: University of California Press.
Noland, M. (2003) 'Religion, Culture, and Economic Performance', Working Paper No. 03-8, Washington, DC: Institute for International Economics <http://www.iie.com/ publica-tions/ wp/2003/03-8.pdf>
Normani, F. and A. Rahnema (1995) *Islamic Economic Systems*, Kuala Lumpur: S. Abdul Majeed and Co.
Nyazee, I. K. (1994) *Theories of Islamic Law: The Methodology of Ijtihad*, Kuala Lumpur: A. S. Noordeen.
OHCHR (2004), *Status of Ratifications of the Principal International Human Rights Treaties*, Geneva: Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights, 9 June.
Omar, M. A-K. (1997) 'Reasoning in Islamic Law: Part One', *Arab Law Quarterly*, 12, 2.
OIC (Organization of Islamic Conference) (1998), 'On Coordination among Member States in the Field of Human Rights', Twenty-fifth Session of the Islamic Conference of Foreign Ministers Doha, State of Qatar, 15-17 March 1998, Resolution No. 51/25-P.
—— (2000), 'Promoting *Waqfs* and Their Role in the Development of Islamic Societies', Report of the Secretary General to the Twenty-seventh Session of the Organisation of Islamic Conference, Kuala Lumpur, Malaysia, 27-30 June.
—— (2005), *Enhancing Refugee Protection in the Muslim World,* Draft, 18 March, Working Document 1.
Osman, B. B. (1999) 'The Experience of the Sudanese Islamic Bank in Partnership (*Musharakah*) Financing as a Tool for Rural Development among Small Farmers in Sudan', *Arab Law Quarterly*, 14, 3.
Owen, Roger (2000a) *State, Power and Politics in the Making of the Modern Middle East*, London: Routledge.
Owen, R. (2000b) 'Introduction' in R. Owen (ed.) *New Perspectives on Property and Land in the Middle East*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
Parker, M. (2004) 'Private Liquidity in MENA Crosses $2 Trillion Mark', *Arab News*, London: 2 August.
Patel, S. (2005) 'Takaful and Povery Alleviation', Altrincham: International Cooperative and Mutual Insurance Federation (ICMIF) <www.icmif.org/ takaful29/04/05>.
Payne, G. (2001) 'Innovative Approaches to Tenure', *Habitat Debate*, 7, 1.
—— (ed.) (2002) *Land, Rights and Innovation: Improving Tenure for the Urban Poor*, London: ITDG.
Pearl, D. and M. Werner (1998) *Muslim Family Law*, London: Sweet and Maxwell.
Peirce, L. P. (1993) *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*, New York and Oxford: Oxford University Press.

Pennell, C. R. (2005) 'Muhammad Ali's Tax Inspectors', Historical Texts Archives, <http://historical-textarchive.com/sections.php?op=viewarticle&artid=14>.
Peters, R. (2001), *The Reintroduction of Islamic Criminal Law in Northern Nigeria*, Lagos: European Commission.
Pollis, A. (1996) 'Cultural Relativism: Through a State Prism', *Human Rights Quarterly*, 18, 2.
Pollis, A. and P. Schwab (1979) *Human Rights: Cultural and Ideological Perspectives,* New York: Praeger.
Posner, R. (1992) *Economic Analysis of Law*, Boston: Little Brown and Company.
Powers, D. S. (1992), 'On Judicial Review in Islamic Law', *Law and Society Review*, 26, 2.
—— (1993) 'The Islamic Inheritance System: A Socio-Historical Approach', in C. Mallat, and J. Connors (eds) *Islamic Family Law*, London: Graham and Trotman.
—— (1999) 'The Islamic Family Endowment (*Waqf*)' , *Vanderbilt Journal of Transnational Law*, 32, 4.
—— (2002) *Law, Society, and Culture in the Maghrib, 1300-1500*, Cambridge, Cambridge University Press.
Pryor, F. L. (1985), 'The Islamic Economic System', *Journal of Comparative Economics*, 9, 2.
Rahim, H. Z. (1991) 'Ecology in Islam: Protection of the Web of Life a Duty for Muslims', *Washington Report on Middle Eastern Affairs*.
Rahman, F. (1983) 'Law and Ethics in Islam', in R. Hovannisian (ed.) *Ethics in Islam*, Atlanta: Scholars Press.
Rahman bin Kamsani, F. (2005) 'Islamic Real Estate Finance and Middle East Opportunities', Powerpoint presentation at Real Estate Developers' Association of Singapore (REDAS) seminar on 'Construction and Property Prospects', Singapore.
Raissouni, A. (2005), 'Islamic Waqf Endowment - Scope and Implications', translated by Abderrafi Benhallam, revised by Ahmed Alaoui, Islamic Educational, Scientific and Cultural Organization (ISESCO) <http://www.isesco.org.ma/pub/Eng/WAQF/ waqf. htm>.
Ray, N. D. (1995) *Arab Islamic Banking and the Renewal of Islamic Law*, London: Graham and Trotman.
Rayner, S. E. (1991) *The Theory of Contracts in Islamic Law*, London: Graham and Trotman.
Razzaz, O. M. (1998) 'Land Disputes in the Absence of Ownership Rights: Insights from Jordan', in E. Fernandes and A. Varley (eds) *Illegal Cities*, London and New York: Zed Books.
Reiter, Y. (1994) 'The Administration and Supervision of *Waqf* Properties in Twentieth-Century Jerusalem', in F. Bilici (ed.) *Le Waqf dans le monde musulman contemporain (XIXe-Xxe siecles)*, Istanbul: Institut Francais d'Études Anatoliennes.
Rishmawi, M. (1996) 'The Arab Charter on Human Rights: A Comment', *Interights Bulletin*, 10, 1.
Rivlin, P. (2001) *Economic Policy and Performance in the Arab World*, Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers.
Roded, R. (1999) *Women in Islam and the Middle East*, London and New York: I. B. Tauris.
Rodinson, M. (1973), *Islam and Capitalism*, translated from the French by Brian Pearce, Pantheon.
Rosen, L. (1989) *The Anthropology of Justice: Law as a Culture in Islamic Society*, Cambridge: Cambridge University Press.
—— (1999) 'Legal Pluralism and Cultural Unity in Morocco', in B. Dupret, M. Berger and L. al-Zwaini (eds) *Legal Pluralism in the Arab World*, The Hague: Kluwer Law International.
—— (2000) *The Justice of Islam: Comparative Perspectives on Islamic Law and Society*, Oxford: Oxford University Press.
Rosser, B. and M. Rosser (1999) 'The New Traditional Economy: A New Perspective for Comparative Economics?', *International Journal of Social Economics*, 26, 6.
Saad, R. (2002) 'Egyptian Politics and the Tenancy Law', in R. Bush (ed.) *Counter Revolution in the Egyptian Countryside: Land and Farmers in the Era of Economic Reform*, London: Zed Books.
Sahibzada, M. H. (1997) *Conceptualizing an Islamic Approach to Poverty Alleviation*, Islamabad: Institute of Policy Studies, Pakistan.
Sahliyeh, E. (2000) 'The Limits of State Power in the Middle East', *Arab Studies Quarterly*, 22, 4.
Said, E. W. (1993) *Culture and Imperialism*, New York: Alfred A. Knopf.
Sait, S. (2000) 'Islamic Perspectives on Rights of the Child', in D. Fottrell (ed.) *Revisiting Chil-dren's Rights: Ten Years of the UN Convention on the Rights of the Child*, London: Kluwer.
—— (2002) 'International Refugee Law: Excluding the Palestinians' in J. Strawson (ed.) *Law after Ground Zero*, Sydney, London and Portland, OR: Cavendish.
—— (2003) 'Child Participatory Rights in the Arab World', *Interights Bulletin*, 14, 2.

—— (2004) 'Have Palestinian Children Forfeited Their Rights?', *Journal of Comparative Family Studies*, 35, 2.
Sajoo, A. B. (2001) 'The Ethics of the Public Square - A Preliminary Muslim Critique', *Polylog: Forum for Intercultural Philosophy*, 3.
—— (2002) *Civil Society in the Muslim World: Contemporary Perspectives*, London: I. B. Tauris in association with the Institute of Ismaili Studies.
Salih, N. A. (1992) *Unlawful Gain and Legitimate Profit in Islamic Law*, London: Graham and Trotman.
Salih, S. A. (1999) *The Challenges of Poverty Alleviation in IDB Member Countries*, Jeddah: Islamic Development Bank.
Santos, B. de S. (1995) *Toward a New Legal Common Sense: Law, Globalization and Emancipation*, London, New York: Routledge.
Sayne, P. (1993) 'Ideology as Law: Is There Room for Difference in the Right to Housing?', in H. Dandekar (ed.) *Shelter, Women and Development: First and Third World Perspectives*, Ann Arbor, MI: White Raven.
Schabas, W.(1997) 'Reservations to the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women and the Convention on the Rights of the Child', *William and Mary Journal of Women and the Law*, 3, 1.
Schacht, J. (1986 [1964]) *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, Clarendon Press.
Schaebler, B. (2000) 'Practising *Musha*: Common Lands and the Common Good in Southern Syria under the Ottomans and the French', in R. Owen (ed.) *New Perspectives on Property and Land in the Middle East*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
Schoenblum, J. A. (1999) 'The Role of Legal Doctrine in the Decline of the Islamic *Waqf*: A Comparison with the Trust', *Vanderbilt Journal of Transnational Law*, 32, October.
Schramm, M. and M. Taube (2003) 'Evolution and Institutional Foundation of the *Hawala* Financial System', *International Review of Financial Analysis*, 12, 4.
Scott-Hunt, S. and H. Lim (2001), *Feminist Perspectives on Equity and Trusts*, London: Cavendish.
Shatzmiller, M. (1995) 'Women and Property Rights in Al-Andalus and the Maghrib: Social Patterns and Legal Discourse', *Islamic Law and Society*, 2, 3.
—— (2001) 'Islamic Institutions and Property Rights: the Case of the Public Good *Waqf*', *Journal of Economic and Social History of the Orient*, 43, 1.
Sherif, A. O. and N. Brown (2002) *Judicial Independence in the Arab World*, New York: UNDP Arab Governance Programme.
Siddiqui, M. Z. (1993) *Hadith Literature: Its Origin, Development and Special Features*, London: Islamic Texts Society.
Siddiqui, M. (1995) 'Mahr: Legal Obligation or Rightful Demand', *Oxford Journal of Islamic Studies*, 6, 1.
Singer, A. (2000) 'A Note on Land and Identity: from *Zeam*et to *Waqf* ', in R. Owen (ed.) *New Perspectives on Property and Land in the Middle East*, Cambridge MA: Harvard University Press.
Sloane, R. D. (2001) 'Outrelativizing Relativism: A Liberal Defense of the Universality of International Human Rights', *Vanderbilt Journal of Transnational Law*, 34.
Sonbol, A. El-A. (ed.) (1996) *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History*, Syracuse, NY: Syracuse University Press.
—— (2003) *Women of Jordan*, Syracuse, NY: Syracuse University Press.
Spies, O. (1972) 'Arabische Quellenbeitschrift zum Rechtsinstitut der Delegation' *Zeit fur vergleichende Rechtswissenschaften einschlieflich der ethnologischen Rechtsforschung*, 73.
Starr, J. (1992) *Law as Metaphor: From Islamic Courts to the Palace of Justice*, Albany, NY: State University of New York Press.
Stauth, G. (1990) 'Women, Properties, and Migration: Access to Land and Local Conflicts in Rural Egypt', *Zeitschrift Der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, 140, 1.
Strawson, J. (1997) 'A Western Question to the Middle East: Is There a Human Rights Discourse in Islam?', *Arab Studies Quarterly*, 19, 1.
Sundararajan, V. and L. Errico (2002) *Islamic Financial Institutions and Products in the Global Financial System: Key Issues in Risk Management and Challenges Ahead*, IMF Working Papers 02/192, International Monetary Fund.
Swain, A. (1998) 'A New Challenge: Water Scarcity in the Arab World', *Arab Studies Quarterly*, 20, 1.

Tabandeh, S. (1970) *A Muslim Commentary on the Universal Declaration of Human Rights*, London: F. T. Goulding and Company, English edition.
Takkenberg, L. (1998) *The Status of Palestinian Refugees in International Law*, Oxford: Clarendon Press.
Talal, H. (2004) 'The Arab Human Development Report 2002: review and reform' *Arab Studies Quarterly*, 26, 2.
Thier, A. and J. Chopra (2002) 'Considerations for Political and Institutional Reconstruction in Afghanistan', *Peace Initiatives*, 8, 1-3.
Thornberry, P. (1993) *International Law and the Rights of Minorities*, Oxford: Oxford University Press.
Tilley, J. J. (2000) 'Cultural Relativism', *Human Rights Quarterly*, 22, 2.
Timberg, T. A. (2003) *Risk Management: Islamic Financial Policies - Islamic Banking and Its Potential Impact*, case study funded in part by US Agency for International Development, Virginia: Nathan Associates, Inc.
Timmer, P. and D. McClelland (2004), *Economic Growth in the Muslim World: How Can USAID Help?* US Agency for International Development.
Tomasevki, K. (1994) 'Human Rights: Fundamental Freedoms for All', in E. Childers (ed.) *Challenges to the United Nations*, London: St Martin's Press.
Tripp, C. (1997) '"The Enemy Within": Islamic Responses to Capitalism in the Middle East', in *Middle Eastern Lectures*, *Volume 2*, Tel Aviv: Tel Aviv University.
Tucker, J. E. (1979) 'Decline of the Family Economy in Mid-Nineteenth-Century Egypt', *Arab Studies Quarterly*, 1, 1.
—— (1985) *Women in Nineteenth Century* Egypt, Cambridge: Cambridge University Press.
—— (1993) 'Gender and Islamic History, Problems in the Study of Gender', in M. Adas (ed.) *Islamic and European Expansion: The Forging of a Global Order*, Philadelphia: Temple University Press.
—— (1994) 'Muftis and Matrimony: Islamic Law and Gender in Ottoman Syria and Palestine', *Islamic Law and Society*, 1, 3.
—— (1998) *In the House of the Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine*, Berkeley: University of California Press.
Udovitch, A. L. (1974) 'Technology, Land Tenure, and Rural Society: Aspects of Continuity in the Agricultural History of the Pre-Modern Middle East', in A. L. Udovitch (ed) *The Islamic Middle East 700-1900: Studies in Economic and Social History*, Princeton NJ: Princeton University Press.
UNDP (1999) *Essentials of Microfinance: A Synthesis of Lessons Learned*, Evaluation Office, No. 3, Washington: UNDP, December.
UNDP (2004) *Arab Human Development Report 2004: Towards Freedom in the Arab World*, Washington: UNDP.
UN-HABITAT (2003), *The Challenge of Slums: Global Report on Human Settlements*, London: Earthscan Publishers.
Usmani, M. T. (2000), *The Text of the Historic Judgement on* Riba *(23 December 1999) Given by the Supreme Court of Pakistan*, Islamabad: Islamic Book Trust.
Van Bueren, G. (1995) 'Children's Rights: Balancing Traditional Values and Cultural Plurality', in G. Douglas and L. Sebba (eds) *Children's Rights and Traditional Values*, Aldershot: Ashgate.
Van der Molen, P. (2004), 'The Future Cadastres - Cadastres after 2014', *FIG Working Week 2003*, Paris, 13-17 April.
Vandevelde, K. (1981) 'The New Property of the Nineteenth Century: the Development of the Modern Concept of Property', *Buffalo Law Review*, 29.
Vasile, E. (1997) 'Devotion as Distinction, Piety as Power: Religious Revival and the Transformation of Space in the Illegal Settlements of Tunis', in M. Bonine (ed.) *Population, Poverty and Politics in Middle East Cities*, Gainesville, FL: University Press of Florida.
Vikor, K. S. (1998) 'The Shari'a and the Nation State: Who Can Codify the Divine Law?', in
U. Utvik and K. S. Vikor (eds) *The Middle East in a Globalized World*, London: Hurst and Co. Visser, W. A. M. and A. Macintosh (1998) 'A Short Review of the Historical Critique of
Usury', *Accounting, Business and Financial History*, 8, 2.
Vogel, F. (2000) *Islamic Law and Legal System: Studies of Saudi Arabia*, Leiden: Brill.
Voll, J. O. (1994) *Islam, Continuity and Change in the Modern World*, Syracuse, NY: Syracuse University Press.

Von Grunebaum, G. (1955) 'The Structure of the Muslim Town', in G. von Grunebaum, *Islam: Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition*, London: Routledge and Kegan Paul.
Wadud, A. (1999) *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York: Oxford University Press.
Wahlin, L. (1994) 'Inheritance of Land in the Jordanian Hill Country', *British Journal of Middle Eastern Studies*, 21, 1.
Warriner, D. (1948) *Land and Poverty in the Middle East*, London: Royal Institute of International Affairs.
Watson, A. M. (1983) *Agricultural Innovation in the Early Islamic World: the Diffusion of Crops and Farming Techniques, 700-1100*, Cambridge: Cambridge University Press.
Webb, G. (2000) (ed.), *Windows of Faith: Muslim Women Scholar-Activists in North America*, Syracuse, NY: Syracuse University Press.
Weeramantry, C. G. (1988) 'Islam and Human Rights', in *Islamic Jurisprudence*, London: Macmillan.
Weiss, B. (1978) 'Interpretation in Islamic Law: The Theory of *Ijtihad*', *American Journal of Comparative Law*, 26.
—— (1998) *The Spirit of Islam*, Athens, GA: University of Georgia Press.
Welch, C. and R. Meltzer (1984) *Human Rights and Development in Africa*, Albany, NY: State
University of New York Press. Welchman, L. (2000) *Beyond the Code: Muslim Family Law and the Shari'a Judiciary in the Palestinian West Bank*, The Hague: Kluwer.
Wilkinson, J. C. (1990) 'Muslim Land and Water Law', *Journal of Islamic Studies*, 1, 1.
Williamson, I. and D. Grant (2002), 'United Nations - FIG Bathurst Declaration on Land Administration for Sustainable Development: Development and Impact', *FIG XXII International Congress*, Washington DC, 19-26 April.
Wilson, R. (1987) 'Islamic Banking: the Jordanian Experience', *Arab Law Quarterly*, 3, 2.
Wily, L. A. (2005) 'Resolution of Property Rights Disputes in Urban Areas: Rethinking the Orthodoxies', World Bank, unpublished MS.
Witte, J. (1996) 'Law, Religion and Human Rights', *Columbia Human Rights Law Review*, 28, 1.
Woodman, G. R. (1999) 'The Idea of Legal Pluralism', in B. Dupret, M. Berger and L. al-Zwaini (eds) *Legal Pluralism in the Arab World*, The Hague: Kluwer Law International.
World Bank (2002) 'MNA Governance Workshop in Beirut: Summary of Discussions', Beirut, 21-23 October.
Yanagihashi, H. (2004), 'A History of the Early Islamic Law of Property', *Reconstructing the Legal Development, 7th-9th Centuries*, Leiden: Brill.
Yediyildiz, B. (1982) 'Maessese-Toplum Minisebetleri Cercevesinde XVIII. Asir Turk Toplumu ve Vakif Mu essesesi,' *Vaka, flar Dergisi*, 15.
Younis, M. (2005) 'Grameen Bank at a Glance', <http://www.grameen-info.org/bank/GBGlance.htm 31/03/2005>.
Yousef, T. M. (1996) 'Islamic Banking, Financial Development and Growth', *Newsletter of the Economic Research Forum for the Arab Countries, Iran and Turkey*, September.
Yusof, Dato' M. F. (2005) *An Overview of the Takaful Industry*, London: Institute of Islamic Banking and Finance, <http://www.islamic-banking.com/aom/takaful/ mf_yusof. php 29/04/05>.
Zaid, A. M. (1986) *The Islamic Law of Bequest*, London: Scorpion Publishing.
Zakaria, F. (1997) 'The Rise of Illiberal Democracy', *Foreign Affairs*, 76, 6.
Za'za, B. (2005) *Gulf News*, 4 June.
Ziadeh, F. J. (1960) '*Urf* and Law in Islam', in J. Kritzeck and R. B. Winder (eds) *The World of Islam*, London: Macmillan.
—— (1979) *Property Law in the Arab World*, London: Graham and Trotman.
—— (1985) 'Land Law and Economic Development in Arab Countries', *The American Journal of Comparative Law*, 33.
—— (1993) 'Property Rights in the Middle East', *Arab Law Quarterly*, 8, 1.
Ziai, F. (1997) 'Personal Status Codes and Women's Rights in the Maghrib', in M. Afkahmi and E. Friedl (eds) *Muslim Women and the Politics of Participation*, Syracuse, NY: Syracuse University Press.
Zubaida, S. (1993) *Islam, the People and the State: Political Ideas and Movements in the Middle East*, London: I. B. Tauris.
—— (2003) *Law and Power in the Islamic World*, London and New York: I. B. Tauris.

الوثائق

American Convention on Human Rights, OAS Treaty Series No. 36, 1144 UNTS 123 entered into force 18 July 1978, reprinted in Basic Documents Pertaining to Human Rights in the Inter-American System, OEA/Ser.L.V/II.82 doc.6 rev.1 at 25 (1992).

Arab Charter on Human Rights, Council of the League of Arab States, adopted on 15 September 1994.

Cairo Declaration on Human Rights in Islam, adopted by member states of the Organization of the Islamic Conference, 5 August 1990, and presented before the 1993 Vienna Conference. See UN Doc.A/CONF.157/PC/62/Add.18 (9 June 1993).

Casablanca Declaration of the Arab Human Rights Movement (1999) , 23-25 April 1999, 17 *Netherlands Quarterly of Human Rights* 363.

Convention Relating to the Status of Refugees*,* 1951 189 UNTS 150 entered into force 22 April 1954.

Convention concerning Basic Aims and Standards of Social Policy (ILO Convention 117), Geneva, 46th ILO Conference, 22 June 1962.

Convention on the Rights of the Child, adopted 20 November 1989, GA Res 44/25, UNGAOR, 44th Sess., Supp. No. 49 at 165, UN Dc. A/44/79 (1989).

Convention Against Torture and Other Cruel, Inhuman, Degrading Treatment or Punishment, adopted 10 December 1984, GA Res 39/4, UNGAOR, 39th Sess., Supp. No. 51 at 197, UN Doc A/3/51 (1984).

Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women, adopted 18 December 1979, GA Res 34/180, UNGAOR, 34th Sess., Supp. No. 36 at 193, UN Doc A/34/36 (1979).

Convention Concerning Indigenous and Tribal Peoples in Independent Countries (ILO No. 169), 72 ILO Official Bull. 59, entered into force 5 September 1991.

Committee for Economic, Social and Cultural Rights, General Comment 4: The Right to Adequate Housing (Art. 11(1) of the Covenant, UN ESCOR, 6th Sess., UN Doc. E/C.12/1991/4 (1991).

Committee for Economic, Social and Cultural Rights, General Comment 7: The Right to Adequate Housing (art. 11(1)): Forced Evictions, UN ESCOR, 16th Sess., UN Doc. E/C.12/1997/4 (20 May 1997).

European Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms (as amended by Protocol No. 11) Rome, 4. XI. 1950.

International Covenant on Civil and Political Rights, adopted 16 December 1966, 999 UNTS 171, GA Resolution 2200A (XXI), Supp. No.16, at 49, UN Doc A/6316 (1966), entered into force 23 March 1976.

International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights, adopted 16 December 1966, GA Resolution 2200 (XXI), UNGAOR Supp. (No 16) at 49, UN Doc A/6316 (1966), entered into force 3 January 1976.

International Covenant on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination, adopted 21 December 1965, 660 UNTS 195.

International Convention on the Suppression and Punishment of the Crime of Apartheid, General Assembly Resolution 3068 (XXVIII) of 30 November 1973.

International Convention on the Protection of the Rights of All Workers and Members of Their Families, UN General Assembly resolution 45/158 of 18 December 1990.

'Limburg Principles on the Implementation of the International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights' (1987), E/CN.4/1987/17, Annex, reproduced in 9 *Human Rights Quarterly,* 122-35.

'Maastricht Guidelines on Violations of Economic, Social and Cultural Rights' (1998) 20 *Human Rights Quarterly*, 691-701.

Tunis Declaration of 16th Arab Summit, adopted by member states of the League of Arab States, meeting in Tunis, Tunisia on 22-23 May 2004.

United Nations Conference on Human Settlements (Habitat II), Istanbul, 3-14 June 1996 (United Nations publication, Sales No. E.97.IV.6), chap. I, resolution 1, annex II.2 Resolution S-25/2, annex.

United Nations Fact Sheet (1996), Fact Sheet No. 21, 'The Human Right to Adequate Housing', UN Centre for Human Rights.
United Nations Fact Sheet (1996), Fact Sheet No 16, 'The Committee on Economic, Social and Cultural Rights', UN Centre for Human Rights.
Universal Declaration of Human Rights, adopted 10 December 1948, GA Res. 217A (III), 3 UN GAOR (Resolutions, part 1), UN Document A/810 (1948).
Universal Islamic Declaration of Human Rights, 19 September 1981 (UNESCO document, Paris) (adopted by the Islamic Council of Europe).
Vienna Declaration and Programme of Action of 25 June 1993, reprinted in 14 *Human Rights Law Journal* 353 (1993).
World Summit on Sustainable Development, Johannesburg, South Africa, 26 August-4 September 2002 (United Nations publication, Sales No. E.03.II.A.1 and corrigendum), chapter I, resolution 1, annex.

مسرد المصطلحات العربية، والعثمانية، والإسلامية

نبذة تاريخية

رغم أن لغة القرآن الكريم ولغة معظم الكتابات والدراسات التقليدية الأساسية هي اللغة العربية، يتكلم المسلمون عشرات من اللغات تمتزج فيها المصطلحات العربية باللغات الأصلية، وفيها تنوع واضح في الهجاء والنطق. وبالتالي تولّد اللهجات والعادات المحلية تعبيرات جديدة تقاربُ المصطلحات الإسلامية الأصلية. وقد دخلت تغييرات على المصطلحات العربية من اللغة الفارسية (في الكتابات الشيعية على وجه الخصوص، فعلى سبيل المثال أصبحت كلمة " وقف" تنطق "فكف" *vaqf*) وكذا الحال في الكلمات التركية (إبان الحكم العثماني، فعلى سبيل المثال عدلت كلمة "سياسة" إلى "سياسَت"). هناك أيضا مصطلحات تستخدم في الأنحاء الأخرى من العالم الإسلامي جرى عليها العرف ولكن لا صلة لها بالغة العربية، وقد أصبحت الآن جزء من المصطلحات الإسلامية سواء المحلية أو الإقليمية.

وتطرح ترجمة المصلطلحات العربية إلى اللغة الإنجليزية صوتياً بعض المشكلات؛ حيث إن المصطلحات الإسلامية قد عُيرت دون قيود ليكون نطقها أيسر على متحدثي اللغة الإنجليزية. فعلى سبيل المثال أصبحت كلمة قرآن تكتبKoran بعد أن كانت تكتب Qur'an، كما أصبح مصطلح الدولة العثمانية يكتب Ottoman Empire بعد أن كان يكتب *Uthmani Empire*، وفي الهند الإنجليزية أصبحت كلمة وقف تكتب wakfبدلاً من *waqf*. وكلما سنحت الفرصة كان اختيار الهجاء الإنجليزى الأقرب لأصل الكلمة العربية أو التركية أو الفارسية، ولكننا احتفظنا بتهجية بعض المصطلحات المترسخة ذات الماضي الاستعماري مثل Otto-man لتسهيل البحث والإحالة.

ويتضمن مجال الدراسات العربية والإسلامية العديد من الإرشادات المفصلة بخصوص الترجمة الصوتية. فمن الضروري مثلاً أن نفرق بين الهمزة وحرف العين (أو الفاصلة (′) في الإنجليزية). ولكن النموذج المتبع هنا هو تيسير استعمال المسرد بالنسبة للجمهور غير المسلم وغير المتخصص، فلم نسع لتتبع الأصول اللغوية للمصطلحات أو التنوع الجغرافي الحالي لاستعمالها (إلا في حالة كون ذلك ذا صلة بالموضوع) لأن هذه مسألة تستلزم البحث والتحقيق. وعلى القارىء أن يراعي احتمال الاحتياج إلى مسرد إضافي موسع يختص بمصطلحات بلد معين على أساس مذهبه الإسلامي وسياقه اللغوي والتاريخي.

وعند وجود هجائين لكلمة واحدة يحظيان بالانتشار نفسه - مثل mawat (مَوات) وmewat (مِوات) - إما أن يستعمل كلاهما أو يستعمل أحدهما فقط. وقد أُلغي الحرف

'h' غير الضرورى في نهايات الكلمات مثل كلمة سنة Sunnah أو شريعة Shariah. هذا الحذف ينطبق أيضاً على (ال) التعريف التي تسبق الكلمات العربية. وأيضاً استخدمت صيغة الجمع العربية كلما أمكن؛ حيث تكتب كلمة أوقاف هكذا *awqaf* بدلاً من أن تجمع على waqfs. ولكننا لا نستخدم هذا النوع من التوثيق إذا وجدنا أنه سيعقد الأمور. يشكل هذا المسرد مرجعاً جاهزاً للكلمات المعينة المستخدمة في الفصول الثماني الرئيسة لهذا الكتاب مع الأخذ في الاعتبار أن هذه المصطلحات عادة ما تكون معقدة ولها معاني متنوعة ومحلاً للجدل.

العدل *adl* الإنصاف، وهو أحد المبادىء الرئيسة في القرآن الكريم.
العدل والإحسان *adl wal ihsan* التوازن، أي السعي من أجل تحقيق التوازن بين المصالح المتضاربة مثل تحقيق التوازن المناسب بين احتياجات الأجيال الحالية واحتياجات الأجيال القادمة.
العباسيون *Abbasids* السلالة الحاكمة المسلمة التي حكمت الدولة الإسلامية من عام ٧٥٠ م إلى عام ١٢٥٨ م.
أدب القاضي *adab al-qadi* هو دراسة أو قواعد تختص بالسلوك المثالي للقاضي وآداب المحكمة.
الأحمدية *Ahmadi* اسم حركة دينية إسلامية لا تنتمي للإسلام السني[1] الرئيس، أسسها مرزا غلام أحمد (توفي فى١٩٠٨).
الآخرة *akhira* الحياه الأبدية عند الله بعد الموت.
الأمانة *amana* مبدأ قرآني يختص بالثقة في أن الأرض ومواردها ملك لله ويتحكم فيهما الإنسان بوصفهما أمانة.
المدينة *Al-Medina* هي المدينة الشقيقة لمدينة مكة بالسعودية، سكنها جيل الرسول وهي مدينة إسلامية مقدسة وذات أهمية عظيمة.
العقل *aql* الفكر، وحماية الفكر من الضروريات في الشريعة الإسلامية وتحميه المصلحة العامة.
أرض محضر *ard-i mahdar* التماس فردي أو رسمي يقدمه أفراد الشعب بين يدي الحكام العثمانيين على سبيل المثال بخصوص سوء استغلال المسئولين للسلطة.
الأراضي المدونة *aradi mudawana* مصطلح يستخدم في سوريا لوصف القرى التي كانت أراضيها تسجل باسم السلطان عبد الحميد شخصيًا ولكنها دخلت في خزينة الدولة العثمانية في عام ١٩٠٨على الرغم من أن قاطني هذه الأراضي اعتبروا أن لهم الملكية التامة لها. راجع أيضاً جفتليك *jiftlik*.
أركان *arkan* المكونات الأساسية.
الرقيد *ar-raqid* القتل دفاعاً عن الشرف.
عصبة *asaba* أقرب أقرباء المتوفى من الذكور الذين لا زالوا على قيد الحياة مثل أبوه أو إخوته أو أعمامه وأخواله أو أبناء عمومته وأبناء أخواله وخالاته فالأبعد فالأبعد.
العين *ayn* حق ملكية محسوس.
الأيوبيون *Ayyubids* السلالة الحاكمة المسلمة التي حكمت الدولة الإسلامية من عام ١١٧١م وحتى عام ١٢٥٠م .
بيع العربون *bai 'urbun* معاملة ائتمانية تتضمن دفع مقدم، ويرفضها أغلب رجال الشريعة الإسلامية.

بيع السَلَم *bai' salam* **بيع يتضمن دفع مقدم في مقابل الاستلام في المستقبل.**
البيع المؤجل *bai'mua'jjal* **عملية بيع ائتمانية أو عملية بيع الدفع فيها مؤجل. تلك العملية تتيح شراء المنتجات ودفع ثمنها بالتقسيط أو دفعه دفعة واحدة في تاريخ لاحق.**
بشري *bashari* **إنساني (مثل المساعي والتفسيرات الانسانية) ومثل الأفضليات التي تحدد بها الدولة كيفية تطبيق الشريعة في المجتمعات المعاصرة.**
بيع *bay* **عملية البيع.**
بيت المال *bayt-al-mal* **خزانة الدولة للأموال وهو أيضاً وسيلة لإدارة أموال الزكاة.**
البر *birr* **الإحسان.**
الضرورة *darura* **الضرورة والحاجة. وهو مبدأ تكميلي في منهجية الشريعة الإسلامية (أصول الفقه).**
الضروريات *daruriyyat* **الأساسيات. وهي إحدى الأنواع الثلاثة للمصلحة العامة والتي تتضمن حماية الملكية (المال).**
دفترى خاقاني *defter-i khaqani* **سجل مركزي في الدائرة العثمانية يختص في الأساس بالمحاسبة وفرض الضرائب. ويدعى أيضاً تحرير دفترلى.**
الذميون *dhimmi* **من هم "تحت الحماية " أو "أصحاب العهد" وهم رعايا الدولة الإسلامية الذين لا يدينون بالإسلام. خاصة المسيحيين واليهود. وللذمي الكثير من الحقوق في الدولة الإسلامية على الرغم من فرض ضرائب أكثر على أرضه (انظر الخراج** *kharaj* **و الجزية** *jizya***) مقابل إعفائه من أداء الواجب العسكري وضريبة الزكاة.**
الدين *din* **العقيدة وحمايتها إحدى الضروريات الخمس التي تحميها المصلحة العامة في الشريعة الإسلامية.**
ديرلك *dirlik* **الإقطاعية. أو حق التحكم في ما تنتجه الأراضي في المناطق المحلية. كما يشير هذا اللقب إلى المسئول صاحب هذا الحق والذي يعينه السلطان العثماني.**
دنيا *duniya* **الحياة الدنيا على الأرض.**
الأرض الأميرية land *Emir* **الأرض التابعة للسلطان. وهو المصطلح الذي غالباً ما يرادف كلمة أراضي الدولة (الأرض الميرى)** *(miri)*.
فرض *fard* **(و جمعها فرائض** *faraid***) وهى الأفعال التى تعتبر إجبارية بموجب الشريعة الإسلامية وهى تعني أيضاً أمر واجب على المسلم تنفيذه.**
فتوى *fatwa* **(وجمعها فتاوى** *fatawa***) وهى المشورة الرسمية التي تصدرها السلطة المختصة كالمفتي حيال مسألة معينة في الشريعة أو العقيدة الإسلامية. وتكون على هيئة إجابة لسؤال ما.**
فدان *feddan* **وحدة لقياس الأراضى تساوى ١,٠٣٨أكر و٠,٤٢ من الهكتار.**
فقه *fiqh* **هو فلسفة التشريع الإسلامية. فالفقه هو الأحكام العملية للشريعة المستمدة من الدلائل المفصلة في النصوص الدينية والتى تعد مصدر هذه الأحكام. إذن الفقه هو الناتج النهائى لأصول الفقه.**
فرمان *firman/ferman* **ما يأمر به السلطان (مثل فرض الضرائب). تلك الأوامر كانت تنشر أو تقرأ على الشعب مباشرة.**
فقهاء *fuqaha* **هم رجال الشريعة الإسلامية أو المتبحرون في الفقه.**
الفتاوى *Futawa* **هي مجموعة من الوثائق القانونية التي صدرت خلال حكم الإمبراطور المغولي الهندي عالمكير أورانكزيب وكتبها بعض الفقهاء البارزين في ذلك الوقت (في عام ١٦٧٠تقريبا) وترجمها نيل بايلي في عام ١٨٥٠.**

غاء *ghah* التصريح.
الغرر *gharar* الشك والمخاطرة أو المضاربة.
حديث *hadith* (وجمعها أحاديث) وهي عبارة عن التراث الشريف للرسول -صلى الله عليه وسلم- أي دراسات عن أفعال وأقوال الرسول.
حاجيات *hajiyyat* مجموعة من الحقوق التكميلية التي تحميها المصلحة العامة. وهي بذلك تخالف الضروريات الأكثر أهمية والتحسينيات الأقل أهمية.
الحج *hajj* حج المسلمين السنوي لمكة والمدينة وهو أحد أركان الإسلام الخمسة. والحج فرض مرة واحدة في الحياة على كل مسلم قادر على أدائه.
حلال *halal* الحلال هو المسموح وهو ما لا يخرق القوانين.
حمام *hammam* الحمام العام وهو أحد الملامح المميزة المنتشرة في المدن.
حنفي *Hanafi* اسم مذهب سني نسبة إلى الإمام أبي حنيفة الذي توفي عام ٧٦٧ ميلادية.
حنبلي *Hanbali* اسم مذهب سني نسبة إلى الإمام أحمد ابن حنبل الذي توفي عام ٨٥٥ ميلادية.
الحق *haqq* الحقيقة أو الحقوق. ذكرت هذة الكلمة في القرآن٢٢٧ مرة، وكانت تلك الكلمة تعني في بعض الأحيان حقوق الله مما يفرض الالتزامات على البشر.
حرام *haram* الممنوع وغير القانونى بموجب الشريعة الإسلامية أو الدين الإسلامي.
حاس *has* إقطاعية كبرى (ديرلك) في العصر العثماني.
حدود/حد *hadood/hadd* هو عقاب محدد للجرائم الكبرى.
حوالة *hawala* نظام غير رسمي للأعمال المصرفية وتحويل الديون.
الهداية *Hedaya* المعنى الحرفى لكلمة هداية هو الإرشاد، والهداية خلاصة جامعة في المذهب الحنفي. وقد ترجم المستشرق تشارلز هاملتون الكلمة ترجمة ذات أثر بالغ في عام ١٨٧٠م.
الهبة *hiba* نقل الملكية للأبد أو تقديم الهدية، وهي في الدين الإسلامي عقد غير مشروط.
الحجاب *hijab* الحجاب الإسلامي الذي ترتديه المسلمات.
الحكمة *hikma* الحكم الصائب العقلاني على أساس الأسباب والنتائج. وتطبق الحكمة وفقاً لروح الشريعة الإسلامية.
حكر *hikrs* عقد الإيجار طويل الأجل الذي يدفع فيه المقدم دفعة واحدة.
حمى *hima* محميات خاصة كالتي تنشئها الدولة بوصفها مناطق محمية.
حسبة *hisbah* مؤسسة إسلامية أو أمين المظالم في الإسلام والمسئول عن تطبيق ما يتماشى مع المصلحة العامة وتقره قوات الأمن. وهو أيضا ضابط مستقل عين منذ أيام الرسول -صلى الله عليه وسلم- للتأكيد على الالتزام بالمبادىء الإسلامية. وغالبا ما كانت للحسبة سلطات واسعة فالمحتسب يعمل كبير مفتشي الأوزان والقياسات وكبير مسئولي الصحة العامة أيضا كما أنه المسئول عن حماية البيئة (قيصر).
حجة *hujja* هي وثيقة تسجيل عقد البيع وهي أيضا صك ملكية.
الحجة *hujjat al-* وثيقة من محكمة الشريعة أي وثيقة إخبارية *ikhbariyya* تسجل ميراث أحد الأراضي.
حجة التبيع *hujjat al tabayu-* هي وثيقة بيع صادرة من محكمة الشريعة.
حكم *hokum* هو التقييم أو النتيجة النهائية والتي يكون الوصول اليها عن طريق الاجتهاد في الإسلام.
عبادات *ibadat* هي أمور العبادة وتطبيق أمور الدين.
إسمال *Icmal* هي ملخصات لتفاصيل من كتب مفصلة حفظت في العهد العثماني .

إحياء الموات *ihya' al-Mawat* استصلاح أو إحياء الأرض الموات وهو ما يعطي من يقوم بذلك حق في الملكية يسمى طابو *Tapu* (صك أو وثيقة).
Ijara إجارة الإيجار في السياق التجاري أو المالي، ومن الممكن أن تؤجر الدولة الأراضي للانتفاع بها بغرض استصلاحها وتنميتها.
إجازة *Ijaza* إعطاء سلطة أو تصريح يستخدم في شتى المجالات مثل المعاملات التجارية.
إجارتين *ijitarayn* ايجار برسم إيجارين.
إجماع *ijma* إجماع الآراء وهو أحد أهم المصادر الأربعة للشريعة الإسلامية ولكنه مصدر تكميلي بالنسبة للقرآن والسنة.
اجتهاد *ijtihad* الاستدلال أو التفسير الشخصي وهو أداة من أدوات الفقه الإسلامي.
إخلاف *ikhlaf* تنوع في الاجتهاد.
اختيار *ikhtiy'ar* الإرادة الحرة : الحرية الشخصية لتفسير الدين الإسلامي .
إلحاح *Illah* التصميم على القضايا المؤثرة والعقلانية في الاستدلال القانوني الإسلامي.
العلمية *ilmiye* طائفة دينية في تركيا ترتبط بالعلماء.
التزام *iltizam* (جمعها التزامات*iltimazat*) (ملتزم*multazim*) ضرائب المزارع التي فرضها العثمانيون لمصلحة الأثرياء لجمع إيرادات الأراضي للدولة لمدة عام مقدما مع أنها أصبحت مصدر متعة لمدى الحياة. اتهم هذا النظام باستغلال الفلاحين وألغي في عام ١٨١٣.
إيمان *Imaan* الإيمان بالله.
إمام *Imam* قائد ديني.
الإمامة *Imama/imamate* النظرية الإسلامية المثالية عن الخلافة أو الحكم وخصوصًا عند الشيعة حيث إن خطبة الوداع التي ألقاها الرسول - صلى الله عليه وسلم - عام ٦٣٢ م وثيقة إسلامية هامة حول الإمامة. وللإمام السلطة الواسعة والكلمة الأخيرة في الدين.
إمارت *imaret* مطعم الفقراء.
إنفاق *infaq* صرف الأموال في سبيل الله.
إقطاع /إقطاع تمليك *iqta/iqta tamlik* هبات من الأراضي كانت الدولة تعطيها في الماضي للجنود بدلًا من الأجور المنتظمة. ولم تضمن تلك الهبات في حد ذاتها حقوقاً شرعية أو وراثية. ولكن من الممكن أن يكون لهذه الهبات أغراض أخرى مثل الاستصلاح والتنمية.
إرصادات *irsadat* أوقاف تألفت من أراضي الدولة لصالح من له الحق في منافع خزانة الدولة الخاصة بأغراض الخير والمحتاجين (بيت المال).
إصلاح *islah* الإصلاح أو التكفير وهو المبدأ القرآني الذي بموجبه يمكن للمذنب أن يصلح ما ارتكبه من ذنوب.
الإسلام *Islam* كلمة مشتقة من الكلمة العربية "سلم" والتي تعني السلام والطاعة. والإسلام هو ديانة ١,٢ مليارمسلم في العالم.
استنباط *istinbat* الاستدلال خلال عملية الاستدلال القانوني الإسلامي.
استسهاب*istishab* افتراض الاستمرار والدوام وهو أداة قانونية مساعدة ترتبط بالمذهب الشافعي.
استحسان *istihsan* تفضيل قانوني لتحقيق العدالة وتجنب النتائج القاسية، وهو أيضًا وسيلة قانونية ترتبط خاصة بالمذهب الحنفي.
استصلاح *istislah* المصلحة العامة أو الرفاهية الاجتماعية بوصفهما من الأدوات الإضافية للتفسير التشريعي والتي ترتبط بالمذهب المالكي.
جفتلك *jiftlik* كلمة تستخدم لوصف قرى في فلسطين بها أراض مسجلة باسم السلطان عبد الحميد شخصيًا ولكنها دخلت في خزينة الدولة العثمانية عام ١٩٠٨على الرغم من أن

مستوطنيها اعتبروا الملكية التامة لهذه الأراضي تعود إليهم. انظر الأراضي المدونة.
جزية *Jizya* ضريبة رأس يدفعها غير المسلمين قديما وأصلها من كلمة "تعويض" لأن غير المسلمين يدفعون ضرائب أعلى من المسلمين في مقابل الإعفاء من الالتزامات الأخرى. وتستخدم هذه الكلمة بالترادف مع كلمة خراج.
قاضي *Kadi/khadi* رجل القضاء في المحكمة الإسلامية.
كفارة *Kaffara* مساهمة خيرية تكفر عن الحنث باليمين.
خليفة *Khalifa* الخليفة أو نائب الوصي على العرش، والخلافة مبدأ سياسي إسلامي يشير إلى القيادة بالنيابة عن المجتمع الإسلامي (الأمة *Umma*).
خليل *Khalil* أحد مصادر المذهب المالكي المبني على كتابات مختصر سيدى خليل. والترجمة التي تستخدم على نطاق واسع لهذا المختصر هي ترجمة (F. H. Ruxton 1916).
خراج *Kharaj* هى الأرض التي تقع تحت سيطرة الدولة والتى يدفع أصحابها خراجها. ويقصد بالخراج الأرض والضريبة.
خُمس *Khoms* إلزام عام للإنفاق في سبيل الله من جميع أرباح التجارة أو الانشطة الاقتصادية الأخرى التي يمارسها الشيعة من المسلمين.
خلع *Khula* طلاق قضائي من خلال حكم قضائي.
كتاب الخراج *Kitab al-Kharaj* كتاب يبحث الضريبة على الأرض، وهو بحث أبي يوسف المتنوع عن نظرية الضرائب الإسلامية (القاهرة - ١٣٨٢).
قيود حقاني *Kuyud-u Hakani* سجلات المعلومات الخاصة بالأراضي في الفترة العثمانية (خاصة ما بين 1634-1534 وهو يحتوي على جميع المعلومات الخاصة بالأرض.
الماء *ma'* المياه. وفي القرآن الكريم تدور الكثير من المناقشات حول حقوق المياه وأيضًا في الأحاديث الموثقة عن الرسول (صلى الله عليه وسلم).
مبيع السلعة *Mabi'* (الملكية) عند بيعها أو شرائها.
مذهب *Madhab* (الجمع مذاهب *Madhahib*) وهي مدرسة فكر قانوني بها عوامل مميزة في منهجيتها وهي تنسب إلى أحد أئمة العصر الإسلامي.
مدرسة *Madrassa* مدرسة دينية.
مفسدة *Mafsada* ما يضر بالمصلحة العامة ويشتمل على واجب اجتناب الضرر.
ميسر *Maisir* المقامرة.
مجلة *Majalla* القانون المدني العثماني المبني على الشريعة الإسلامية والذي سُن في عام ١٨٧٦. والمجلة تتبع منظور المذهب الحنفي ولكنها في الوقت نفسه تتبع الصيغة النابوليونية. والعنوان الكامل للمجلة هو مجلة الأحكام العدلية *Majallat-I Ahkami Adliye* أي كتاب أحكام العدل.
مكة *Makkah* مكة أقدس المدن الإسلامية والتي يوجد بها الكعبة والحجر الأسود وهي مقصد الحجيج المسلمين.
مكروه *Makruh* فعل مكروه في الإسلام.
مال *Mal* الملكية. وحماية الممتلكات إحدى المقاصد الضرورية الخمس في الشريعة الإسلامية والتي تحميها المصلحة العامة.
مالكي *Maliki* اسم مذهب سني نسبة إلى الإمام مالك بن أنس (توفي عام ٧٩٦ ميلادية).
المماليك *Mamluks* حكام أجزاء من العالم الإسلامي بين عاميّ ١٢٥٠و١٥١٧ ميلادية.
مناط *Manat* وهي نقطة الانطلاق في استنباط الأحكام في الشريعة الإسلامية
مندوب *Mandub* فعل محمود بموجب الشريعة أو العقيدة الإسلامية.

مقاصد الشريعة *maqasid e sharia* الترتيب الهرمي للأهداف القانونية في الشريعة الإسلامية وهو أيضا عنوان لكتاب مهم كتبه الغزالي (١١١١-١٠٥٨).
معروف *maruf* تصرف صحيح ومقبول ويشجعه المسلمون.
مصلحة / مصلحة مرسلة *Maslaha/maslaha marsala* مبدأ المصلحة العامة في الإسلام وهو يعني حرفيًا الانتفاع أو الفائدة في فلسفة التشريع الإسلامية.
متروك *Matruk/metruke* مصطلح يستخدم بالتبادل مع مصطلح استصلاح الأرض للاستخدام العام مثل استخدام بعض المدن والقرى والأسواق وأماكن الصلاة.
محمية متروكة *matruk mahmiyya* الملكية العامة مثل الطرق.
مرفقة متروكة *matruk murfaqa* ملكية يستخدمها مجتمع معين مثل الأسواق والمقابر.
موات *mawat* انظر مِوات *mewat*. موقوف *mawquf* ملكية معينة تدخل ضمن الأوقاف.
موقوف عليه *mawquf 'alayh* المستفيد من الوقف.
محلول *mehlul/mahlu* أرض متروكة غير مزروعة تتبع أرض الدولة الميري *(miri)* وهي تدخل في الميثاق العثماني للأرض لعام ١٨٥٨وهذه الأرض إذا تركت دون أن تزرع لمدة ثلاثة أعوام تستردها الدولة وتسلب ملكيتها من المالك.
مهر *mehr/mahr* ما يدفعه الزوج من مال للعروس عند الزواج وهو ما يعرف بالمهر.
ميمورو *memuru* هم عملاء الدولة العثمانية *marifetiyle*. مِوات
موات *mewat* الأض الجدباء أو الخاوية والتي يمكن استصلاحها وإحياؤها (احياء الموات).
التكافل بالغ الصغر *Microtakaful* التأمين الإسلامي بالغ الصغر والذي يعتمد على المسئولية المتبادلة والضمان المتبادل.
المنهاج *Minhaj* مصدر المذهب الشافعي والذي كتب على يد محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف النووي وترجمه ا.س.هاورد (١٩١٤).
ميراث *mirath* القانون الإسلامي للإرث.
معاملات *mu'amalat* هي القوانين الإسلامية التي تحكم العلاقات الانسانية والاجتماعية مثل حقوق الملكية. وهي تختلف عن العبادات التي تختص بأمور العبادة.
مباح *mubah* هو فعل يعد مسموحا في الشريعة الإسلامية.
مضاربة *mudaraba* هي المشاركة المحدودة وتمويل الائتمان.
مضارب *mudarib* هو العميل المشارك في عملية المضاربة والذي يوفر الخبرة الفنية والعمالة والخبرة الإدارية.
مفتي *mufti* عالم ديني قادرعلى إصدار فتوى ردًا على سؤال محدد في الدين.
محتسب *muhtasib* هو شخص يوظف لتنفيذ الحسبة *hisbah* ولابد من أن يكون لدية خبرة ويكون صادقًا وواسع المعرفة بمجاله ومتحرياً للتقوى في تعاملاته وذا مكانة جيدة في المجتمع.
مجدد *mujadad* هو التسجيل الأول للأرض وهو أيضا وثيقة تسجيل الأرض التي ابتكرها الأردنيون في الضفة الغربية بوصفها جزءًا من إصلاح الأرض والتي ألغيت في عام ١٩٦٧.
مجتهد (وجمعها مجتهدون) *mujtahid*
من يمارس الاجتهاد *(ijtihad)*.
مجتهدات *mujtahidat* النساء اللائي يمارسن الاجتهاد *(ijtihad)*.
مخابرة *mukhabara* الزراعة بالمشاركة يشارك فيها المالك بالأرض فقط.
ملك *mulk* أرض خاضعة لملكية تامة.
ملتزم *multazim* هو المزارع المسئول عن الضرائب وهو رجل ثري من النبلاء يعطى له حق جمع إيراد الأراضي لحساب الدولة (الضرائب على الأراضي أو الالتزامات) في الفترة العثمانية.

منكر *munkar* هو سلوك غير مقبول أو خاطىء يجب على المسلمين النهي عنه وهذا على عكس المعروف وهو السلوك الحسن الذي يجب تشجيعه.
مقدمة *Muqaddimah* المقدمة وهي الرسالة المؤثرة للكاتب الإسلامي ابن خلدون (١٣٣٢-٩٥).
مرابحة *murabaha* اتفاق على الشراء وإعادة البيع وهي البيع في وجود هامش ربح/ زائد كلفة.
مشاع *musha* هي الأرض المشاع، وهو أيضا مصطلح استخدمة ضباط الاحتلال خلال الحكم الانتدابي في الشرق الأوسط لوصف النظام الذي أصبحت معظم الأراضي بموجبه قرى مزروعة ومقسمة يعاد توزيعها دوريا.
مشاركة *musharaka* الشراكة أو المشروع المشترك.
مسلم *Muslim* هو من يدين بالإسلام معلنا إيمانه بالشهادة *(shahada)* أو الخضوع للإسلام.
مستحب*mustahab* ما يُرغب أن يكون في سلوك المسلم من أفعال وممارسات.
زواج المتعة *mut'a* هو الزواج المؤقت.
نفقة المتعة *mutat* هو تعويض من الزوج لمطلقته.
متولي *mutawalli* المدير أوالناظر الذي يتولى إدارة الأملاك الموقوفة وهو يقابل الناظر في جنوب آسيا.
مزارعة *muzara'a* هو عقد زراعي وشكل من أشكال الزراعة بالمشاركة والتي يشارك المالك فيها بالأرض والبذور والعامل بجهده.
نفس *nafs* الحياة، وحماية الحياة إحدى الضروريات الخمس في الشريعة الإسلامية وتحميها المصلحة العامة.
نسخ *naskh* الضرورة، أو رفع أحكام الآيات القرآنية غير الفاعلة أو التي تتعارض مع غيرها لصالح آيات أخرى
نسل *nasl* الذرية، وحمايتها إحدى الضروريات الخمس في الشريعة الإسلامية وتحميها المصلحة العامة.
ناظر *nazir* المدير أوالناظر والذي يتولى إدارة الملك الموقوف في جنوب آسيا وهو يقابل المتولي في العالم العربي.
نعمة حتا *ni'mah* هي الهبة من الله: تقضي وجهة النظرالقرآنية بأن كل شيء على الأرض خلق للإنسان. فيمكن للإنسان أن يتمتع بهذه النعم خاصة البيئة المحيطة والأراضي والمياه ولكن لابد أن يتوخى الحذر عند ممارسته حقوقه في التمتع بنعم الله عليه بحرص حيث إن هذه النعم أمانة.
نشوق/نشوز *nushuq* عدم الطاعة في الزواج.
الدولة العثمانية *Ottoman Empire* هي أقرب حقبة إسلامية لوقتنا الحالي والأكثر أهمية. استمرت هذه الحقبة بين عام ١٢٨١و عام ١٩١٨ وكان مركز قوتها إسطنبول، وكان لديها نظام إدارة شامل للأراضي كما أن ميثاق الأراضي العثماني (لعام ١٨٥٨) ما زال مؤثراً بوصفه تابع للشريعة الإسلامية مع أنه استوعب أيضاً الكثير من المصادر القانونية الأخرى. وأيضاً تعد السجلات العثمانية مصدراً هاماً لتطبيقات الشريعة الإسلامية.
قاضي *qadi* القاضي الديني.
قانون *qanun* مرسوم لتنفيذ الشريعة الإسلامية.
قرض حسن *qard hasana* قرض دون فوائد.
قطعي *qat'i* واضح وغير غامض مثل المعالم الرئيسة لأحكام الميراث الإسلامية فالأوامر القرآنية الصريحة لا تقبل إعادة التفسير.

قوامة *qiwama* هو مبدأ الوصاية الذكورية وامتياز يحصل عليه الوصي الذكر (الولي) *(wali)*.
قياس *qiyas* الاستدلال أو الاستنتاج عن طريق التشبيه وهو أحد مصادر الشريعة الإسلامية.
القرآن *Qur'an* القرآن الكريم ،هو وحي الله والمصدر الأول للقيم الإسلامية والشريعة الإسلامية.
قُربة *qurbah* هو فعل يرجى به وجه الله مثل فكرة إنشاء الوقف*(waqf)*.
رب المال *rabal-maal* الخبير المالي في عملية المضاربة مثل البنوك.
رقبة *raqaba* الملكية التامة. تأتي عادة في سياق الملك الخاص الفردي للأرض (ملك).
رمضان *Ramadhan* شهر رمضان المعظم وهو شهر الصيام في الإسلام.
ربا *riba* هو الإقراض بالربا وهو التحريم الإسلامي للفوائد.
ربا الفضل *riba al-fadl* معاملات محرمة فيها يعطي طرف للطرف الآخر قيمة أكثر من "المقابل العادل" وبالتالي يدفع له أموال مثل الفوائد.
ربا النسيئة *riba al-nasi'a* معاملة محرمة يستلم الدائن بموجبها مبلغاً اضافياً على المبلغ الأساسي للقرض سواء بفائدة ثابتة أو متغيرة تدفع مقدمًا.
صدقة *sadaqa* ما ينفق في سبيل الله. والصدقة تبرع بدافع الإحسان في السر وليس بالضرورة في صورة نقدية.
صدقة جارية *sadaqa jaaria* حسنة مستمرة كالوقف.
الصفويون *Safavids* الأسرة الحاكمة المسلمة التي حكمت أجزاء من الدولة الإسلامية في الفترة من عام ١٥٠١ إلى عام ١٧٢٢.
سهم الامام *sahm-e-Imam* تطبيق بموجبه يلتزم كل مسلم بدفع ١٠٪ من دخله السنوي للصفوة من رجال الدين" العلماء".
أسهم *sahms* هو مصطلح يستخدم لوصف الأسهم في القرى والتي تكون الأرض فيها مشاعًا.
صلاة *salat/salah* الصلاة التي يؤديها المسلمون خمس مرات في اليوم.
سنجق *sanjak* مقاطعة أو وحدات إدارية كبيرة في الأراضي العثمانية.
شافعي *Shafi* اسم مذهب سني نسبة للإمام محمد الشافعي (توفي عام ٨٢٠).
شهادة *shahada* هي إعلان الإيمان في الإسلام. وتوحيد الله (الله هو الرب في اللغة العربية) وهي أيضا شهادة أن محمداً - صلى الله عليه وسلم - هو نبي الله الخاتم.
شريعة *Shari'a* القانون الإسلامي.
شيعة *Shi'a* الأقلية المسلمة التي تزعم أن الرسول - صلى الله عليه وسلم - عين علياً (ابن عمه وزوج ابنته) خليفة له من بعده.
شورى *shura* مبدأ المشاورة الذي ذكر في القرآن. ويتصل مبدأ الشورى بمبدأ الديمقراطية في الإسلام.
شفعة *shuf'a* حق الشفعة. وهو حاجز أمام حرية التصرف في الأراضي وهو وسيلة تتيح للمشارك في الإرث وفي بعض الأحيان لأحد الجيران أن يحظى بامتياز لشراء الأرض عند بيعها.
سلسلة *silsila* سلسلة من العلماء تصل في بعض الأحيان إلى الرسول وصحابته مما يعطى عادة مصداقية للخبر المروي.
سيباهي *sipahi* فارس منفرد.
سينيرنام *Sinirname* شهادة حدود عثمانية مصدقة تعطى لأصحاب الأراضي. توضح تلك الحدود على الأرض عن طريق الأحجار اعتمادا على مواصفات الحدود المكتوبة.

سير *siyar* القانون الإسلامي الدولي أو قانون الأمم الإسلامية ولكنه مشتق من نفس مصادر الشريعة الاسلامية.
سياسة *siyasa* السياسة والحوكمة والادارة.
صلح *sulah* أسلوب إسلامي لتسوية النزاع يتطلب التوصل لحل وسط بين طرفي النزاع.
سلطان *sultan* الحاكم وهو القوة والسلطة، ويشار اليه أحيانًا بكلمة أمير.
السنة *Sunni* هي الفئة الأكبر في المجتمع الإسلامي والتي تؤمن بأن الرسول توفي عام ٦٣٢ دون أن يختار خلفاً له.
سنة *Sunna* العادات والأفعال والأحاديث الخاصة بالرسول - صلى الله عليه وسلم - وما أمر به وهي المصدر الثاني للشريعة الإسلامية. طاعة *ta'a* الطاعة في الزواج.
طابو *tabu/tapu/tabo* هو مكتب تسجيل أو وثيقة تسجيل حقوق ملكية الأراضي العثمانية ولاتزال تسمى هكذا في الأراضي الفلسطينية وإسرائيل على سبيل المثال. وهي أيضًا صك يعطي حقوق الانتفاع بأراضي الدولة (الميري).
تحكيم *tahkim* أسلوب إسلامي لتسوية النزاع يتطلب حكمًا مقبولًا من الطرفين.
تحرير دفترلي *tahrir defterleri* السجلات الامبراطورية العثمانية أو دفتري خان *defter-i khan*.
تحسينيات *Tahsiniyyat* التحسينيات هي الحق الأقل أهمية من حقيّ الضروريات *daruriyyat* والحاجيات *hajiyyat*. تلك الحقوق تحميها المصلحة العامة *(maslaha)*.
تكافل *takaful* مسئولية مشتركة وضمان مشترك وتأمين إسلامي.
تخير *takhayyur* الوسيلة الإسلامية للاختيار من بين المبادىء القانونية المتنافسة.
طلاق *talaq* الحق غير المحدود لتطليق الزوجة.
تلفيق *talfiq* طريقة قانونية "للتوفيق" فيما بين نهوج ومبادىء المذاهب الإسلامية المختلفة.
تنازل *tanazul* أحد الممارسات العرفية التي يتنازل الشخص - عادة المرأة - بموجبها عن حقوقه في الميراث.
تقليد *taqlid* الخضوع للتقاليد والاعتماد على آراء رجال القانون لا على ممارسة الاجتهاد.
تصرف *tassaruf* تملك مزارع واحد للأرض.
توحيد *tawhid* العقيدة الإسلامية التي تنادي بتوحيد الله.
تمسك بلجلري *Belgeleri Temessuk* سجلات الصكوك والألقاب، وهو اسم سجلات قيود حقاني *Kuyud-u Hakani* من عام ١٦٣٤ إلى عام ١٨٤٧.
ذمة *thimmah* الذمة المالية المستقلة والمنفصلة.
تيمار *timar* هي إقطاعية صغيرة (ديرلك) *(dirlik)* إبان الحكم العثماني، وهو الحق في الإيرادات الخاصة بالأرض.
علماء *ulama/ulema* قيادة دينية، علماء الدين.
أمة *umma* المجتمع الإسلامي العالمي والذي يتعدى الحدود الدولية.
الأمويون *Ummayads* السلالة المسلمة الحاكمة التي تولت الحكم بعد الخلفاء الراشدين بين عامي ٦٦١ و٧٥٠.
العرف والعادة *'urf wa adah'* or *urf* ما جرى عليه العرف والعادة أو هو نموذج محلي للسلوك أو مفهوم اجتماعي أو طريقة للتعبير عادة ما يقبلها العامة وهي لا تشكل حكَماً مؤكداً في الشريعة الإسلامية.
عشر *ushr* الأرض التي يدفع عنها ضريبة العشر. تلك الأرض يملكها المسلم وقت إسلامه أو يحصل عليها الجندي المسلم بوصفها نصيبًا من غنائم الحرب. وتصف لفظة "العشر"

الأرض نفسها وضريبة العشر، وهي رسم إجباري على إنتاج المزارع الذي يتراوح ما بين ١٠/١ و٢٠/١ من إنتاج المزرعة وهو أقل درجة من الخراج الذي يدفعه غير المسلم.
أصول الفقه *usul al-Fiqh* منهجية تطبق على القرآن والسنة لاستخلاص أحكام الفقه أو القانون المعمول به.
وقف (في الفارسية) وجمعها الفارسي أوقاف*auqaf vaqf* الوقف الإحساني في ممارسة الشريعة.
واجب *wajib* ما يؤمر المسلم بعمله في الدين الإسلامي والشريعة الإسلامية. الولىّ *wali* الوصي، أما الوالي فهو حاكم محلي في العصر العثماني.
وقف أهلي *waqf ahli* وقف الأولاد *waqf al aulad*
وقف ذري *waqf dhurri* وقف في سبيل الله *waqf fi-sabilillah*
وقف خيري صحيح *waqf gayri sahih* الوقف الأهلي هو عندما يكون حق الانتفاع أو الدخل لأسرة المؤسس أو الواقف أو أفراد آخرين محددين، ويستمر الوقف الأهلي حتى انتهاء ذريته عندها يحول الوقف لهدف خيري. و يوازي الوقف العائلي في جنوب آسيا الوقف الأهلي في العالم العربي. اسم بديل للوقف الأهلي في البلاد العربية هو وقف في سبيل الله وهو بناء وقف أسس على التقوى، أما عن وقف الدولة فهو إما لأنه أنشئ من بيت المال أو لأن الوقف أصبح تحت حكم الدولة.
وقف خيري *waqf khairi/ khayri* الوقف الخيري هو الذي يتضمن تبرعًا "دائمًا" من المنشأة الموقوفة للأغراض الخيرية.
وقف مشترك *waqf mushtarak* وقف شبه عام يعيل في المقام الأول بعض الأفراد بعينهم أو فئة من الأفراد من ضمنهم أسرة المؤسس ولكنه يخدم بعض المصالح الخارجية العامة مثل بناء مسجد خاص بأفراد العائلة ولكنه لا يقتصر عليهم.
واقف *waqif* مؤسس الوقف.
وساطة *wasata* التوسط هو طريقة إسلامية لحل النزاع يتدخل بموجبها شخص أو أكثر في نزاع ما إما تطوعاً أو إثر طلب أحد الطرفين. وصايا *wasaya* الوصية الإسلامية.
وضوء *wudu* الطهارة الإجبارية في الإسلام والتي تسبقالصلوات الخمس *(salat)* اليومية.
يكلما *Yoklama* تفتيش الأراضي أو السجلات التي تستخدم في العصر العثماني بعد عام 1847.
زكاة *zakat* ضريبة خيرية عامة تفرض على الأملاك مثل الذهب والفضة والبضائع والحيوانات التي تشكل مصدراً للدخل بالإضافة إلى الأراضي. تلك الضرائب مطلوبة من المسلم لكي تطهره وتطهرأمواله.
زمزم *zam zam* ماء يستخرج من بئر في مكة وله دلالة دينية.
زيامات *zeamat* إقطاعية متوسطة (ديرلك) *(dirlik)* خلال فترة الحكم العثماني.

مسرد مصطلحات الأراضي

الوصول إلى الأرض (access to land): القدرة على استخدام الأرض والموارد الأخرى (مثال: حقوق السيطرة اللازمة لاتخاذ القرارات حول كيفية استخدام الموارد، والاستفادة ماليا من بيع المحاصيل. كما يشير هذا المصطلح إلى الاستفادة ماليا من نقل الحقوق في الأرض واستغلال فرص أخرى مثل نقل حقوق بيع الأرض أو استخدامها كضمانة للقروض، واستخدامها في عمليات إعادة التخصيص الجماعية أو انتقالها للآخرين من خلال الميراث. كما يستخدم أيضا مصطلح الحصول على الأرض للتعبير عن ذات الشيء

حيازة الأرض (Tenure): الحق في امتلاك الأرض وذلك بسبب العلاقة بين الناس والأرض، وبسبب العلاقة أيضا بين مجموعات مختلفة من الناس. تعرف منظمة الأغذية والزراعة (الفاو) حيازة الأرض على أنها العلاقة المحكومة بالقانون أو العرف القائمة بين الناس سواء كانوا أفرادا أو مجموعات، فيما يتعلق بالأراضي وما يتصل بها من موارد طبيعية. وحيازة الأراضي يمكن أن توصف بأنها مؤسسة، أي أنها قواعد استنبطتها المجتمعات لتنظيم سلوك معين. فقواعد الحيازة تحدد كيفية تخصيص حقوق الملكية داخل المجتمع. كما أنها تحدد كيفية منع حقوق الانتفاع بالأراضي والإشراف عليها ونقل تلك الحقوق من شخص إلى آخر، وتحدد ما يتصل بذلك من مسؤوليات وقيود. وبعبارة بسيطة فإن نظم حيازة الأراضي تحدد من له حق الانتفاع بالموارد، ولأي مدة وبأي شروط. وتكون علاقات حيازة الأراضي في بعض الأحيان محددة تحديدا جيدا وقابلة للإنفاذ أمام المحاكم أو بواسطة الهياكل العرفية في المجتمع. أو قد تكون غير محددة تحديدا واضحا ويشوبها الغموض الذي يفتح الطريق للاستغلال. يفضل البعض استخدام امتلاك الأراضي للإشارة لذات المصطلح، إلا أن "حيازة الأرض" هو التعبير الذي اصطلح على استخدامه خاصة بين المؤسسات العاملة في مجال الأراضي.

أنواع الحيازة (Categories of land tenure):

حيازة خاصة (Private tenure): وفيها تكون الحقوق مقررة لطرف خاص قد يكون شخصا فردا أو زوجين أو مجموعة من الناس أو هيئة مثل كيان تجاري أو منظمة لا تهدف إلى الربح. فمثلا قد يكون لمختلف العائلات في مجتمع محلي ما حقوق حصرية على قطع أراضي إسكان

وقطع أراضي زراعية وعلى بعض الأشجار. ويمكن استبعاد بقية أعضاء هذا المجتمع من استخدام هذه الموارد بدون موافقة أصحاب الحقوق عليها.

حيازة مجتمعية شائعة (Communal tenure): وفيها تكون الحقوق على المشاع داخل المجتمع أي أن كل فرد له حق استخدام حيازات المجتمع المحلي. فمثلا قد يكون لأفراد المجتمع المحلي حق الرعي في المراعي الشائعة.
حيازة مفتوحة (Open access tenure): عندما لا تكون هناك حقوق محددة لأي شخص وفي الوقت نفسه لا يمكن استبعاد أي شخص. وهذا النوع يوجد في الأغلب في الحيازات البحيرية حيث تكون أعالي البحار مفتوحة بصفة عامة للجميع. كما قد يشمل هذا النوع أراضي الرعي والغابات حيث تكون هناك حرية أمام الجميع للحصول على الموارد. (هناك فارق مهم بين الحيازة للمفتوحة ونظم المشاع هي أن النظم الأخيرة تستبعد الخارجين عن المجتمع المحلي من استعمال مساحات الحيازة الشائعة).
حيازة الدولة (State tenure): عندما تكون حقوق الملكية مقررة لجهة ما في القطاع العام. فمثلا في بعض البلدان قد تكون أراضي الغابات واقعة تحت ولاية الدولة. سواء كان ذلك على مستوى الحكومة المركزية أو على مستوى الحكومات المحلية.

حزمة الحقوق (Bundle of Rights): تعرف منظمة الأغذية والزراعة حزمة الحقوق على أنها تصوير لمجموعة الحقوق على قطعة الأرض على أساس أن الحزمة تضم عدة أعواد في يد عدد كبير من الأشخاص. وهذه الأعواد يمكن الحصول عليها بطرق مختلفة وحيازتها لمدد مختلفة. يرتبط مصطلح "حزمة الحقوق" بمصطلح "الأسهم". المعرف أدناه.

أسهم (أعواد في حزمة) (Shares): من الناحية العملية تكون هناك حقوق مختلفة لعدة أشخاص أو مجموعات مختلفة. ومن هنا نشأ مفهوم "حزمة الحقوق" فتختلف الحقوق على نفس قطعة الأرض مثل الحق في بيعها أو الحق في الانتفاع بها بطريق التأجير أو الحق في المرور عبر الأرض يمكن أن تسمى بأنها "أعواد في الحزمة". فكل حق من الحقوق قد يكون من طرف مختلف. فمثلا قد يشترك في الحزمة كل من المالك والمستأجر بموجب ترتيبات التأجير أو المشاركة في المحصول بالانتفاع من الأرض وبشروط وأوضاع معينة. قد تكون الإيجارات لمدة ٩٩٩ عاما أو مجرد اتفاقات موسمية غير رسمية فإذا كانت المزرعة مرهونة يكون للدائن حق من بين مجموعة الحقوق الموجودة في الحزمة ويسمح له باستعادة الجزء غير المدفوع من الدين وذلك ببيع الأرض المرهونة عند سداد الدين

حق الانتفاع (Usufruct): حقوق استعمال الأرض في الرعي وزراعة محاصيل معيشية وفي جميع المنتجات الحرجية الصغيرة وغير ذلك. ولكنها لا تتضمن الحق في بيع الأرض أو رهنها وما إلى ذلك.

حقوق الإشراف (Control rights): حقوق اتخاذ القرارات عن كيفية استعمال الأرض بما في ذلك اتخاذ قرار بشأن المحاصيل التي تزرع والنفع المالي الذي يعود من بيع المحاصيل وغير ذلك.

حق التصرف/ نقل الملكية (Alienation):يترجم مصطلح Alienation في اللغة العربية على

أنه حق التصرف، وهو الحق في بيع الأرض أو رهنها، وتحويل الأرض إلى الآخرين داخل المجتمع المحلي، أو نقل الأرض إلى الورثة بطريق الإرث، وإعادة تخصيص حقوق الانتفاع والإشراف. ولكن هذا يخلق بعض الإرباك لأن هناك اختلافا بسيط ولكن جذري في استخدام مصطلح "حقوق التصرف" في بعض الدول العربية، حيث يعتبر أن حق التصرف يخول صاحبه من السلطات ما يخوله حق الملكية ذاته، حيث أن كلا منهما يولي صاحبه استعمال العقار واستغلاله والتصرف فيه. ولا يقدح في ذلك وجود بعض الفروق الطفيفة بين حقوق الملكية والتصرف، فحق الملكية يرد على العقارات الملك، أي العقارات القابلة للملكية المطلقة، في حين أن حق التصرف لا يرد إلا على الأراضي الأميرية، أي الأراضي المملوكة رقبتها للدولة، فهو مجرد ملك المنفعة أي أنه ملك ناقص، ويمكن أن يسقط بعدم الاستعمال. والفرق بين حق الانتفاع وحق التصرف هو أن حق التصرف يكون على الأراضي الأميرية أو أراضي الدولة فقط، بينما يكون حق الانتفاع على جميع أنواع الأراضي.

نزع الملكية (Expropriation): عملية الاستملاك الإجباري للعقار بواسطة الدولة للمنفعة العامة أو نزع ملكية عقار من مالكه أو حق التصرف أو الانتفاع به أو الارتفاق عليه بمقتضى أحكام القانون.

حقوق الأرض العرفية (العشائرية والتقليدية) (Customary land rights): التمتع باستخدام الأراضي وفقا للقانون العرفي أو التقليدي. القانون العرفي للأرض ينظم كيفية التمتع بحقوق استخدام الأراضي من خلال الممارسة التقليدية والعرفية غير المدونة (مكتوبة) بدلا من استخدام هذه الحقوق من خلال تقنين القانون الجاري. إن حقوق استخدام الأراضي على أساس العرف تتم على أساس ممارسة هذه الحقوق باستخدام الأرض على مدى فترة طويلة من الزمن. وهي غالبا ما تكون الحقوق التي تمت من خلال احتلال الأرض واستخدامها من قبل الأجداد أو عن طريق نظام اجتماعي حضاري، حيث أن الهوية الاجتماعية وصلة ذوي القربى والعضوية بالمجموعات المدنية توفر للناس فرصة الحصول على الأراضي والموارد بهذه الطريقة. وتعرف منظمة الزراعة والأغذية الحيازة العرفية على أنها الحيازة الموجودة في العادة لدى المجتمعات الأصيلة، والتي تدار وفقا لأعراف هذه المجتمعات وهي ليست حيازة قانونية منصوص عليها في التشريعات التي صدرت بصفة عامة أثناء الفترات الاستعمارية. وكانت بلدان إفريقيا قد بدأت تعطي مركزا قانونيا للحيازة العرفية. وهذه الحيازة تشمل في العادة حقوقا على المشاع للرعي وحقوقا خاصة حصرية للزراعة وإنشاء المسكن.

الصك (Deed): أداة مطبوعة أو مكتوبة تعطى إثر إجراء قانوني مثل عقد البيع

الحجة/ السند (Title): هو دليل على أن الشخص له حق على الأرض

حق التمتع (Encumbrance): عائق وحق يتمتع به مالكو قطعة أرض على قطعة أرض أخرى.

مستوطنة غير رسمية (الأحياء العشوائية) (informal settlement): هي الأماكن المستخدمة كأحياء سكنية، والتي لا يوجد لدى الأفراد الذين يستخدمون هذه الأرض أو يحتلونها أي حق قانوني.

الملكية (property): أي شيء قد يخضع للتمليك، وهناك تمييز بين الممتلكات الشخصية (مثل العناصر المادية) والملكية الثقافية والأموال غير المنقولة (ويقصد بها ملكية حقوق الأراضي والأشياء الملحقة دائما بالأراضي).

الأراضي العامة (public lands): الأراضي تحت وصاية الدولة أو الوزارات والهيئات الحكومية أو الجهات المحلية، وهي شبيهة بأراضي الدولة. تختلف مسميات وأشكال حيازة الأراضي من دولة إلى أخرى

حق الارتفاق (servitude): تكليف يترتب على عقار آخر

أراضي الدولة (State Lands): أراضي عامة تحت وصاية الدولة أو الوزارات والهيئات الحكومية أو السلطات المحلية
الأملاك المخزنية (يستخدم المصطلح في دول المغرب العربي):وهي كل الأراضي التي توجد في ملكية الدولة، تتصرف فيها السلطة المخزنية عن طريق استغلالها أو تفويتها للغير من أجل الانتفاع مقابل دفع ضرائب ومكوس لبيت المال أو بيعها، وتشمل أنواعا كثيرة من الأراضي البورية والسقوية والمغروسة (الملك الغابوي) وكل الأراضي التي لا ملاك لها أو يجهل ملاكها الأصليين (أراضي الموات).

التقسيم/ الإفراز (التجزئة) (subdivision): عملية تقسيم قطعة الأرض إلى قطع أراضي أصغر.
حق التصرف (Alienation): نقل ملكية الأرض، حيث يحق لمالك العقار بموجب القانون الإنجليزي التصرف بالملكية خلال فترة حياتهم أو بعد وفاتهم من خلال وصية . وهذا يعني أن صاحب الملك يمكن أن ينقل الملكية بكاملها أو جزء منها بالشكل الذين يرغبون فيه، سواء كان ذلك عن طريق البيع أو الهبة.

المزارعة (sharecropping): ريقة لاستغلال الأراضي الزراعية باشتراك المالك والزارع ويقسم الناتج بينهما بنسبة يعينها العقد أو العرف. تعرف منظمة الأغذية والزراعة المزارعة (المشاركة في المحصول) على أنها نوع من الحيازة يسمح فيه مالك الأرض لشخص آخر هو المشارك في المحصول بالانتفاع بالأرض مقابل حصة من المحاصيل التي تنتجها الأرض

واضع اليد (squatter): الشخص الذي يستحوذ دون تصريح على أرض أو مبنى غير مشغول. وبحسب القانون الإنجليزي يمكن لواضع اليد أن يحصل على حجة الملكية، ويعرف واضع اليد أيضا بالمستقطن

المخابرة في اللغة خبرت الأرض تعني شققتها للزراعة، واصطلح في الشرع أنها عقد على الأرض ببعض الخارج وهي نوع من المشاركة في الزرع، حيث تكون مساهمة المالك هي الأرض فقط.
الحبس هي الكلمة المستخدمة في المغرب العربي للإشارة كمرادف لكلمة وقف ملك أملاك الخواص أي حقوق الملكية الخاصة

أراضي الجموع أراضي المشاع والملكية المشاع هي: هي امتلاك الحقوق من جانب أفراد المجتمع على الأراضي وغيرها من الموارد الطبيعية (مثل المراعي) بحيث يستطيع كل عضو في هذا المجتمع أن يستخدمها منفصلة عن الآخرين. ويتحكم المجتمع المحلي في الانتفاع بهذه الحقوق المشتركة ويمكن أن يستبعد الأشخاص الذين ليسوا أعضاء فيه من الانتفاع بها.

قد ينشأ هذا الحق للجميع داخل مجتمع محلي. حيث يسمح لكل عضو بحق استخدام حيازات هذا المجتمع المحلي بصورة مستقلة عن غيره. وكمثال. فإن أفراد هذا المجتمع المحلي قد يحق لهم رعي ماشيتهم في مرعى يشترك فيه الجميع.

فهرس

(أ)
ابن رشد، ١٥٨
ابن خلدون، ١٢
إبطال، ٦٦
أبو العلا المودودي، ١٧
أبو بكر، خليفة، ١٤
اتفاقية التنوع البيولوجي، ٨٣
اتفاقية مكافحة التصحر، ٨٣
اتفاقية وضع اللاجئين، ٧٣، ٨٦
اتفاقية حقوق الطفل، ٧٣ - ٧٤، ٨٤ - ٨٦
الاتحاد الدولي للمساحين، ٢٠، ٢١، ١٧٦
اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، ٧٣، ٧٤، ٨٢، ٨٣، ١١٣، ١١٦، ١١٨، ١٢٦، ١٢٧
اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز العنصري، ٧٣، ٧٤، ٧٦، ٨٥
الاتفاقيات المشتركة بين الولايات المتحدة لحقوق الإنسان، ٩٠
الاتفاقية الدولية لحماية حقوق جميع العمال المهاجرين، ٧٣، ٨٧
الاتحاد الإفريقي الذي حل محل منظمة الوحدة الإفريقية، ٩٠
الأثر الإسلامي، ٤
الأثر القانوني، ٢١، ٣٩، ٤٥، ٦٥، ١٢٤
إجماع، ٧٤، ٧٦، ٧٨، ٩٠
اجتهاد، ٩٣، ١١١، ١١٤، ١١٥، ١٢٣، ١٢٥، ١٤٧، ١٤٩، ١٥٦
أخوات في الإسلام، ١٢٦
الإخلاء القسري، ضمان الحيازة ضد، ٧٣
إدارة الأرض، ٧، ٢٣، ٢٥، ٨٣، ١٠١
أدوات السياسة العامة، ١٣٠
الأردن، ٧، ٢٠ – ٢١، ٣٨، ٤٥، ٦٣ – ٦٤، ١٠٧، ١٢٢ – ١٢٣، ١٣٠، ١٥٤، ١٥٩، ١٦٧
الأراضي المتروكة، ١١، ٦٠
الأراضي الميري، ١١، ١٩، ٥٩، ٦٠، ٦٢ – ٦٥، ٦٩، ٩٧، ١٠٢، ١٢٣،
الأرامل، ٦٧، ١٠٥، ١٢٣، الفلسطينيات ١٠٧، علاقة المرأة بإخوتها ١٠٧
أريتيريا ،٤٠
الأراضي الفلسطينية المحتلة، ١٦٩
الاستحسان، ١، ٣٦، ٤٦
الإستراتيجية العالمية لتوفير المأوى، ٧٣
إسرائيل، أراضي الموات، ٦٥
الإسباني، التأثير، ٣٩
الاستعمار الفرنسي، ١٣٩
الاستثمارات الأجنبية، علاقتها بالمصارف الإسلامية والأوقاف، ٦، ١٤٥
الاستقطاب، ٥٥
الاستعمار البريطاني، ٦٩، ١٣٨، القانون العام، ٢٩، ٣٤
الاستعمار، ١٢، ١٤٢، تأثيره في إفريقيا ،٩٠
انتفاضة ١٦٩، تأميم إسرائيل للأراضي ،٢١
الأعراف الدولية ٢،، ٧٣
الأعراف التي تنتقص من شأن المرأة، ١٢٥
إعادة توزيع الملكية، ١٣، ١٤٨
إعلان إسطنبول، ٧٣
إعلان ريو دي جانيرو، ٨٣
إعادة توزيع الثروة، ١٣٦
إعلان بيروت لحماية حقوق الإنسان في العالم العربي، ٩٢
الاعتراف التونسي، ١٠٨
إعلان باتهورست، ٢٠
إعلان الدار البيضاء،٨٧، ٩٢، بروتوكول
الأعمال الخيرية، ١١، ١٣١، ١٥٧
الاعتراف بالحقوق، ٣٠
إعلان نيودلهي، ٥٢

الإعلان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان، ١٩٩٠، ٣٥، ٤٦، ٧٦ – ٨١، ٨٣، ٨٥، ٨٧، ٩٢، ٩٣، ١١٣
الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ٥٢، ٧٢، ٧٥، ٧٦، ٧٨، ٨٢، ٩١، ١٢٦
الإغاثة الإسلامية، ١٨
الأفكار الغربية ، ١٢٤
أفغانستان، ٢، ٣٨ – ٣٩، ١٤٨
أفريقيا: توجه الحقوق الجماعية، ٨٨
الالتزامات، ١٩
آليات حل النزاعات، ٢٠، ٤٥، ٤٨، ٥٢
إمام الشيعة، ٣٨
الإمبراطورية العثمانية، ٥٧، ٦٣، ١٢٩، ١٣٦
الأمانة القومية للأوقاف في جنوب إفريقيا، ١٤٣
الأمة، ٤
الإمارات العربية المتحدة، ٦، ٨٧، ١٤١
الإمبريالية الغربية، مقالات نقدية، ٦
إندونيسيا، ٢، ٦، ٣٨ – ٤١، ١٠٣، ١٠٨، ١٢٤، ١٥٤
الانقسام بين العام والخاص، ١١٦
إنترنت، ١٨، ٩٩
انتهاكات حقوق الإنسان، ٧٥، ٩١
الانتعاش الاقتصادي عام ١٩٧٣، ٩
الأمية، ١١٠
الأهداف الإنمائية للألفية، ١٦، ٧٤، ٨٧، ١٥٢
الأوقاف النقدية، ١٤٦
أوغندا، الجامعة الإسلامية، ١٤٧
الأيتام، ٨٥، ١٠١
الائتمان، أنظمة بديلة، ١٥٢

(ب)

باكستان، ٦، ٩، ٤٠، ٧٥، ١٣٠، ١٥٣، ١٥٨
بحرين، ٤٠، ٥٦، ٦٣، ١٣٠، ١٤٦، ١٥٤
برنامج الدراسات الإسلامية في جامعة هارفارد، ١٤٣، ١٦٠
برنامج الموئل، ٢، ١٦، ٥٣، ٧٣، ٨٨
برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، ٧، ١٦، ٧٤، ١٦٩، ١٧٠
البرازيل، المستوطنات العشوائية، ٢١
بنجلادش، ٤٠، ١٠٧، ١١٠، ١٢٢، ١٣٠، ١٥٢، ١٥٤، ١٧١، ١٧٣
بنك التنمية الإسلامي، ١٧٠
بنك التسويات الدولي، ١٦٨
البنك الدولي، برنامج الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، ١٧٠
بوتسوانا، حيازة الأراضي القبلية، ٥٣
بورصة، مدينة، ١٣٠، ١٣٤
البوسنة، جسر موستار، ١٢٩

(ت)

التأمين، ١٠٢، ١٢٠، ١٥٣، ١٥٤، ١٦٥، ١٦٦
التأميم، ١٤، ٢١، ١٣٦، ١٤١ – ٤٣
التأثير الإيطالي، ٣٩
التأثيرات الغربية، النماذج، ١٢٤، ١٣٨
تاج محل، ١٢٩
التبني، عدم الاعتراف، ١٠٠، ١٠٩
تجميع القوانين، ٣٩
تجزئة الأرض، ٥٨
تخطيط التركة، ٩٦، ١٠٠، ١٠١، ١٠٨ – ١١٢
التخطيط الحضري، ٢، ٣، ٨، ٢١، ٢٢، ٢٤
تركيا، ٦، ٢٠، ٣٨ – ٣٩، ٩٠، ١٣٩، ١٤٢
تسييس الدين، ١٢٥
التعددية (القانونية)، ٢٩، ٤٠، ٤١، ٤٧
التعويض، ١١٧
التكافل، ١٥٤، ١٦٥
تكاليف المعاملات، ١٦٤، ١٧٠
التفاعل الديناميكي بين النماذج الإسلامية، ٨٤
التفسيرات التقليدية، ١٥٨
تقاسم المخاطر، ١٦٠، ١٦٩
تقرير التنمية البشرية في البلدان العربية ٢٠٠٤، ١٦، ١٧، ٢٤
تكديس الثروات، العمل ضد، ٩٧
التمييز العنصري، ٧٣ – ٦، ٨٥
تنازل الأرض، ١٠٧، ١١٧
تنزانيا، ٤٠
تونس، ٦، ٤٠، ٥٢، ٩٠، ٩٧، ١٠٨ – ١٠٩، ١٢٤، ١٣٩، ١٤١، ١٦٩

(ث)

الثقافة السياسية، ١٣٩
الثورة الإسلامية، ٩

(ج)

جامبيا، ٣٨، ٤٠
جامعة الدول العربية، ٧٤، ٧٥، ٩٠، ٩١، ١٧٦

جدول أعمال الموئل، ٧٣، ٧٤، ٨٨
جريدة وول ستريت، ٦
الجزائر، ٧، ٢٠ – ١، ٣١، ٤٠، ٩٠، ١٠٨، ١٢٤، قانون الأسرة ١٩٨٤، ١٠٩، ١٢٤، أراضي الوقف ١٣٠
جزر المالديف، ٣٨، ٤٠
جزر القمر، ٩٠
جمال عبد الناصر، الإصلاحات الزراعية، ٦٦
جنوب أفريقيا، ٧٥
الجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية، ١٤٣
جيبوتي، ٩٠

(ح)
الحاجة للتنظيم، ١٦٧
حجاب، ١١٤
حجة، ٤٧، ٥٦، ٦٧
حقوق مشتركة بين الثقافات، ١، ٧١
حقوق الطفل، ٨٤، ٨٥، ١٢٤
حقوق المياه، ٢٤
حقوق الأقليات، ١١، ٨٥، ٨٦
الحديدة، برامج الائتمان، ١٧٠
الحركات النسائية، ٢٩، ١١٦
الحديث، ١١، ٣٥، ٣٨، ٥٥، ٥٦، ٥٧، ٩٨
الحرب على الإرهاب، ١٤٤
حركة الدراسات القانونية النقدية، ٢٩
حركة الدراسات القانونية النقدية الإسلامية، ٢٩، ١٢١
الحمامات العامة، ٢٢
حسن البنا، ١٧
حلب، سوق العقارات، ٥٨
الحملة العالمية لضمان حيازة الأرض، ٧٣
الحوار الإسلامي الداخلي، ٢، ٣٣،
الحوكمة الجيدة، ١٦
الحيازة في المناطق الحضرية، ٥٣

(خ)
الخديوي سعيد، قانون، ٦١
خديجة، السيدة، ١١٩، ١٥٤
الخصائص الإيجابية للقانون، ١٢٤
خراج، ١٨، ٣٤، ٣٦، ٥٤-٥٦، ٥٨، ٥٩
خمس ١٣٠
خوريم/ حوريم ١٣٧

(د)
دبي، ٥٦
الدروز، ٥٩
الدستور، ٤١، ٤٥
دمشق، العثمانيون، ٤٢
الدولة الأموية، ٤٢
دول البلقان، ٣٨
دولة الرفاه الإسلامية، ٩٤
دور الوقف، ١٣٧، ١٤٣

(ر)
رأس المال غير المنتج، ١
الرأسمالية، ٩ – ١٠
الرائدة، ١٢٦
ربا، ١١، ١٣٥، ١٥٢، ١٥٦، ١٥٧ – ١٥٨، ١٥٦ – ١٥٧، ١٧١
رشيد رضا ، ٣٧
رقبة، ٩، ١٣، ٥٨
الرهن العقاري، الشريعة، ٦٥
روسيا، الأقلية المسلمة، ٤

(ز)
زامبيا، ٥٣
الزكاة، ٥، ١٣، ٢٤، ٥٤، ٩٧، ١٣٠، ١٤٩، ١٥٥، ١٥٧

(س)
سجلات التسجيل العقاري في دول الخليج، العقود المتبادلة، ٦٥، ١٦٤
سلطنة عمان، ٦، ٦٥، ١٣٢
السرقة، ١٢
سريلانكا، ٣٨، ١٥٤
السعودية، ٦، ٣٨، ٣٩، ٥٠، ٥٥، ٧٥، ٨٧، ٩١، ١٣٠، ١٣٣، ١٤٠، ١٤٤، ١٤٨، ١٥٤، المدينة المنورة ٢٢، ٣٨، ٥٥، ٨٦، ١١٩، ١٣٧، ١٤٨
السكن، وصول الأطفال، ٨٤، كلفة، ١٥١
السكان الأصليين، ٩٠
السلطان سليمان، ١٩، ٣٤، ١٣٧، ١٣٨
السلطوية، ١٧
السنة، ٥، ٣٥ – ٣٨، ٤٦، ٧٨، ٨٧، ٩٨، ١١٧، ١٢٢، ١٣٠
سنابل، شبكة مؤسسات التمويل بالغ الصغر، ١٦٩، ١٧٠

السنغال، ٣٨
سنغافورة، ١٦٢
السودان، ٩، ٣٨، ٤٠، ٥٦، ٩٠، ١٣٠، ١٣٣، ١٥٣، ١٥٤، ١٥٩
سوريا، ٣٨، ٥٠، ٦٣، ٦٤، ٦٧، ٨٦، ٩١، ١٠٨، ١٤١، ١٤٢، ١٦٩
السياسة البيئية، ٢٤
السياق الاجتماعي التاريخي، ١٥
سيد قطب، ١٧

(ش)
الشفعة، ١٢، ٣٤، ٥٧، ٦٠، ٦٤
الشريعة الإسلامية، ٣، ٤، ١١، ١٢، ١٤، ١٥، ٢٤ – ٤٣، ٤٥ – ٤٨، ٥٣، ٥٧ – ٥٨، ٦٠، ٦٤، ٦٩، ٧٨، ٨١، ٨٣، ٩٢، ٩٥، ٩٩، ١٠٠ – ١٠٢، ١٠٥، ١٠٨، ١١٠ – ٢٧، ١٣٤، ١٣٨ – ١٤١، ١٤٦ – ١٥٠، ١٧٣
شرق إفريقيا، ٣٨
الشورى، ٨، ١٧، ١٩، ٢٥، ١٣٨
الشيعة، ٥، ١٥، ٣٧ – ٣٨، ٩٨، ١٠٠، ١٣٤
الشيخ الطنطاوي، ١٥٨

(ص)
الصراع العربي الإسرائيلي، ٩٢، ١٤٤
الصفويون، ١٥
الصلاة، ٥
الصلح، ٤٥
صندوق النقد الدولي، ٢٨، ٧٤، ١٦٨
صندوق الأوقاف للمعاقين والأفراد ذوي الاحتياجات الخاصة، ١٤٣
صندوق المرأة للتمويل بالغ الصغر، ١٦٩
الصومال، ٨٤، ٩٠، ١٧٦
الصين، الأقلية المسلمة،٤

(ض)
ضمان الحيازة، ١٢، ٢٣، ٢٨، ٣٠، ٣٧، ٤٠

(ط)
الطابو، ٢١، ٦٠، ٦١
الطلاق، ١١٧، ١٢١ – ١٢٣، ١٢٥
الطلب، خدمات مالية تتوافق مع الشريعة الإسلامية، ٤، ١٥٢، ١٦٦، ١٦٩، ١٧٤

(ع)
عائشة، السيدة، ١١٩
عادات ضمان الحقوق، ٢٠
عبادة، ٢٤
العباسيون، ١٥، ٤٢، ٤٦
عشر، ١٨، ٥٤، ٥٥، ٥٨
العراق، القانون المدني، ٦٤، ٦٥
عقود بيع الأراضي، ٥٦
العقود ١٦٤، نقل الملكية، ١٠٢
علمنة، ٣٩، ١٠٨، ١١١، ١٢٥، ١٣٩
العلماء، ١٢، ٣٥، ٤٢، ٤٨، ٥٦، ٥٧، ١١٤، ١٣٩، ١٤٦، ١٤٩، ١٥٧، ١٧٧
عمر، خليفة، ١٣
العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، ٧٢، ٧٤، ٨١، ٨٢، ٨٤، ٨٨، ٨٩، ٩١
العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، ٧٢، ٧٤، ٨١، ٨٢، ٨٤، ٨٨، ٨٩، ٩١
عوامل محفزة للتغيير، ٤٢
عين زبيدة في مكة، ١٢٩

(غ)
غانا، ٣٨
غرب آسيا، ٥١، ٩٢، ١٧٦
الغزالي، ١٢، ٣٦

(ف)
فاطمة، السيدة، ١١٨
الفاطميون، ١٥
فتاوى، ٤٢، ١١٧، ١٢٦، ١٣٧،
فضيحة الريان، ١٦٦، ١٦٧
الفلبين، ٢١، ١٧٠
فلسطين، ٧، ٢١، ٤٢، ٩٧، ١٠٥ – ، ١٢١، ١٢٢، ٣، المجتمع العربي، ١٧
فيروس نقص المناعة البشرية/ الإيدز، ٨٤

(ق)
القرآن، ٤، ٩ – ١٤، ٢٣ – ٢٤، ٢٧، ٣١ – ٣٧، ٤٤ – ٤٨، ٥٦، ٧٨، ٨٠، ٨٣، ٨٥ – ٨٧، ٩٥، ٩٧ – ١٠٢، ١٠٥، ١٠٨، ١١٣، ١١٧، ١٢٥، ١٣٠، ١٤٧، ١٤٩، ١٥٤، ١٥٥ – ١٥٨، ١٩٨،
القاضي، ٤٢ – ٤٥، ١٢٥

القانون الهولندي، ٣٩، ٤١
القانون الفرنسي، ٢٩، ٦٢
القانون العثماني الخاص بملكية الأرض، ١٩
القانون السلطاني، ١٤٦
قانون الأراضي ١٨٥٨، ١٥
القانون الجنائي الإسلامي في شمال إفريقيا، ٣١
قانون الأراضي الموات ١٩٢١، ٦٢
القانون المدني، ٢٩
قانون الأحوال الشخصية، ٩٧، ١٠٨، ١٢٤
القانون الطبيعي، ٨
قانون الوقف الإسلامي، ١٣٨
قانون حقوق المرأة المسلمة، ١٢٣
القاهرة، الجامعة الأمريكية، ١٤٣
قبرص ٣٨، شهرزاد، ١٢٦
قبيلة بني حسن، ٦٧
القسط، ٣٢، ١٥٦
قضية شاه بانو، ١٢٢
قطر، ٢، ٦، ٤٠، ٨٧
قروض دون فوائد، ١٥٩
قوى السوق، ٢٩، ١٣٧
القياس، ٣٥
القيم الآسيوية، ٧٧
القيود المفروضة على دور الدولة، ٤٣

(ك)
الكاريبي، أراضي الأسرة غير الرسمية، ٥٣
كراتشي، ٥٣
كندا ٤٣، تمويل الإسكان الإسلامي التعاوني، ١٦٤
الكويت، ٦، ٣٨، ٨٧، ١٠٥، ١٠٨، ١٣٠، ١٤١، إدارة الوقف ١٤٤ – ٤٦، ١٥٠
كمال أتاتورك، ١٣٩
كينيا، ٤٠، ٧٦، ١٠٩

(ل)
لبنان، ٤٥، ٦٣، ٧٥، ٨٦، ١٢٦، ١٣٠، ١٦٥،١٤٢
لجنة الأمم المتحدة لتعزيز حقوق الإنسان، ٧٣
لجنة الأمم المتحدة الاقتصادية والاجتماعية لغرب آسيا، ٩٢، ١٧٦
اللاجئون الفلسطينيون، ٨٦
ليبيا، ٦، ٣٩، ٨٧، ٩٠، ١٣٠، ١٤١

(م)
ماليزيا، ٨، ٢٠، ٣٨، ٥٠، ٨٦، ١٢٩، ١٣٠، ١٤٤، ١٥٣، ١٥٤
المبادئ الإسلامية والمعايير الدولية، ٨١، ١٢٦
مبادئ ليمبورغ، ٨٨
مبادئ ماستريخت، ٨٨
المجتمع المدني ٨١، ١٢٥، ١٧٧، المسلم، ١٧
مجموعة دول الثمانية، ١٥٤
المجلة، ٦٠
المجر، ١٨
المجلس الأوروبي الإسلامي، ٨٠
مجلس الخدمات المالية الإسلامية، ١٦٨، ١٧٤
مجلة زنان، ١٢٦
محاكم الأسرة ٣٠، ٤٣، ١٢٦، قانون الأسرة، ٣٤، ٩٦، ١٠٩، ١١٧، ١٢٤
المحاكم الشرعية في القدس، ١٣٥
محمد علي، نائب السلطان العثماني، ١٩
مدرسة القانون والاقتصاد، ٢٩
المدن الإيرانية، ٢٢
المدونة، ١٢٤، ١٢٦
عهد المدينة المنورة ، ٨٦
المذهب الحنفي، ٣٤، ٣٦، ٣٨ – ٣٩، ٤٢، ٦٠، ١٠٢، ١٠٤، ١٣٣، ١٣٤، ١٤٦
المذهب الحنبلي، ٣٨، ١٣٤
المذهب المالكي، ٣٦، ٣٨، ٤٠، ١٠٢، ١٣٤، ١٤٧
المذهب الشافعي، ٣٨، ١٣٣
المذهب الوهابي، ٣٩
المرابحة ١٥٠، ١٦٢ – ١٦٤، ١٦٦، ١٦٩، ١٧١
المزارعة، ١٤، ٥٧، ١٦٣
مستشفى شيشلي للأطفال في إسطنبول، ١٢٩
المسجد الأقصى، القدس، ١٢٩
مسح الأراضي، ١، ١٥، ٢٠، ٥٢، ٦١، ٦٣، ١٣١، ١٥٠
المساءلة، ٢٥، ١٣٥
المشاع، ١١، ١٤، ٥٢، ٥٩، ٦٠، ٦٤، ٦٧ – ٧٠
مشروع بارفاز (باروار) للتمويل بالغ الصغر، ١٦٧
مصادر القانون المتعددة، ٣١
المصلحة العامة، ٣٦، ٣٨، ٩٠، ٩٤، ١٥٠
مصرف ميت غمر بمصر، ١٥٢
مصرف رصد الإسلامي للاستثمار، ١٤٣
مصرف جرامين، ١٧١، ١٧٢
مصرف التنمية الآسيوي، ١٦٨، ١٧٠

مصر، ١، ٦، ١٨ – ٢١، ٣٩، ٦١ – ٦٦، ١٠٠، ١٠٤، ١٠٩، ١١٩ ، ٢٦، ١٣٣، ١٣٦، ١٥٢، ١٥٤، جامعة الأزهر ١٢٩، ١٧٦، القانون المدني ١٩٤٩ ٦٤، الدستور ١٩٧١ ٤١، الأوقاف الأسرية ١٣٢، محاكم الأسرة ١٢٦، قواعد الميراث ١٠٩ – ١١٠، المصارف الإسلامية ١٥٣، شركات الاستثمار ١٦٣، إصلاحات الأراضي ١٤٢، تسجيل الأراضي ٢٣، ٧٣، التعددية القانونية ٥٠، قانون الإيجار ١٩٩٢ ٦٦، مشاكل السكن في المجن ٢١، وقف ١٥٦، ١٥٨، قانون المواريث المصري ١٠٨
معاملات الأراضي، ٦٣، ٦٦
المعاهدة الأوروبية لحقوق الإنسان، ٩٠
المغرب، ٦، ٧، ٢١، ٣٩، ٤٠، ٥٤، ٩١، ٩٨، ١٠٢، ١٠٨، ١٢٤، ١٤٤، ١٦٩، ١٧٢
المفوضية السامية للأمم المتحدة لشؤون اللاجئين، ٨٦، ٨٧
المفوضية السامية للأمم المتحدة لحقوق الإنسان، ٨٢، ٨٣، ٨٥، ٨٧
المماليك، ١٥
ممارسات الأراضي البيزنطية، ١٨
المنافسة، ١٥٩
منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية، ٧٤
منظمة المؤتمر الإسلامي، ٤، ٩، ٢٢، ٧٤، ٨٠، ٨٣، ٨٧، ١٤٤
منظمة العواصم والمدن الإسلامية، ٢٢
المؤسسات الخيرية الغربية، ١٤٩
مؤتمر المكسيك للمرأة، ١١٥
مؤتمر المستوطنات البشرية، ٧٣
مؤتمر القمة العالمي للغذاء، ٨٣
المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان، ٧٥، ٨٩
مؤتمر المرأة في كوبنهاجن، ١١٥
مؤتمر فيينا العالمي لحقوق الإنسان ١٩٩٣، ٧٥، ١١٥، خطة عمل فيينا، ٨٩
مؤتمر المرأة في بكين ١٩٩٥ ، ٨٣
المهر، ١١٧
موريتانيا، ٩٠
الميثاق العربي لحقوق الإنسان، ٨١، ٨٧، ٩١
الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب، ٩٠
الميراث، ٣، ١١- ١٤، ٢٥، ٣١، ٣٤، ٣٩، ٥٧، ٦٥، ٩٥ – ١٠١، قواعد الميراث، ٥٧، ١٠٠

(ن)
النازحون/ المهجرون داخل البلاد، ٨٧
نابلس، العادات، ١٠٦ – ١٠٧
النساء في ظل قوانين المسلمين، ماليزيا، ١٢٦
النسبية الثقافية، ٧٢، ٧٦ – ٦٩، ٨١، ٩٢
نصيب المرأة، ٩٣ – ١١٢، ١١٧،
نصر فريد واصل، الشيخ، ١٠٩
نظام الحصص الثابتة، ٩٦، ٩٧
نظام تسجيل الأراضي في القدس، ٦٣
النظام التسجيل العيني للأراضي في عهد الاستعمار، ٢١
نظام تورنت، ٢١
نظام القانون العام، ٢٩
نظام الضرائب، ١٦٤
النظام القانوني، ٣٤، ٤١، ٦٧
النظام القضائي المزدوج، ٤٢
النظرية الإسلامية، ٢، ٧، ٥٤، ١٤٧
النقد الإسلامي، ٧٢
نقص المياه، ٢٤
نوال السعداوي، ١٠٩
نيجيريا، ٣٨، ٤٠
نيروبي، مؤتمر المرأة، ١١٥

(هـ)
هبة، ٩، ٢٣، ٢٤، ٥٥، ٥٦، ١٠٢ – ١٠٤، ١١١
الهند، ٣٨، ٣٩، ٤٠، ٦٣، ١٢٣، ١٢٩، ١٣٨، ١٤٢، ١٤٨، ١٩٨

(و)
الواسطة، ٤٥
الوقف الإسلامي في أمريكا الشمالية، ١٤٣
وكالة الأمم المتحدة لإغاثة وتشغيل اللاجئين الفلسطينيين، ٨٦، ١٣٨
الولايات المتحدة الأمريكية، ٨٤، ٩٠، ١٤٣

(ي)
ياجوز، عمان ٦٧
يمن، ٦، ١٠، ١١، ٢١، ٣٨، ١٠٢، ١٥٢، ١٦٧، ١٧٠، ١٧٣

(A)
Altug, Y., 59 Amawi, A., 103
An-Naim, A., 79,81, 84
Antoun, R., 45
Anwar, M., 153, 162, 166
Ayubi, N.N., 41
ABN Amro, Islamic banking services, 153
Abu-Dayyeh, N., 23
Abu-Lughod, J., 22, 54
Agarwal, B., 106, 120
Ahmed, L., 114, 137
Al-Asad, M., 22
Al-Braizat, Fares, 78
Al-Faruqi, M., 118
Al-Fattah, Abd, 41, 66
Al-Ghannouchi, R., 76
Al-Maamiry, A., 13
Al-Najjar, Ahmad, 62
Al-ZamZami, A., 170, 171
Alston, P., 89

(B)
Badran, M., 102
Baer, G., 120, 141
Bahaa-Eldin, Z., 166
Baidoun, A., 16
Barakat, H., 16
Barlas, A., 118
Baskan, B., 136
Behdad, S., 9
Benthall, J., 144
Bentham, J., 29 Bethell, T., 11
Biezeveld, R., 45
Bjorkelo, A., 56
BNP Paribas, Islamic banking services, 153
Bonine, M.E., 21-22, 67
Bonne, A., 13
Bowen, J., 32, 40
Bowman, K., 18
Brandsma, J., 160
Bremer, J., 136
Brown, N.J., 40 - 44
Brumberg, D., 17
Bukhari, Saleem, M., 55, 148
Bunton, M., 59, 61,63
Burjorjee, D., 169
Bush, R., 64 – 66

(C)
Carroll, L., 102
Chapra, M.U., 151
Chopra, J., 148
Citibank, Islamic banking services, 153
Collier, J.F., 29

(D)
de Soto, Hernando, 1, 52
Dhumale, R., 160
Doi, A.R., 11, 85
Donohue, J.J., 162-7
Doumani, B., 103

(E)
Ebu's-su'ud, 146
El-Diwany, T., 163
El-Gamal, M.A., 158
Errico, L., 168
Esposito, J.L., 5, 35, 39

(F)
Fadel, M.H., 163
Feillard, A., 103
Ferchiou, S., 97
Forni, N., 51, 61

(G)
Gerber, H., 130, 132, 135, 136, 138
Ghazzal, Z., 43
Ghozzi, K., 139
Grace, L., 167, 170
Green, J., 18
Guiso, L., 156
Guner, O., 10

(H)
Hamza, Manaf, 164,
Hanna, M., 21
Harris, J.W., 8
Harrison, L., 45
Hashemi, S.M., 171
Hassan, R., 118, 125
Hirsch, S.F., 43
Hoexter, M., 129, 133
Home, R., 52
Huda, S., 122
Huff, T., 131
Husseini, K.,16

(I)
Ignatieff, M., 72
Ihsanoglu, E., 131
Imber, C., 146
Islamoglu-Inan, H., 61
Issawi, C., 68, 97, 99
izakça, M., 158,

(J)
Jennings, R.C., 119
Johansen, B., 35
Johnson, P.,138
Jorgens, D., 55
Joseph, S., 45

(K)
Kadivar, M., 12, Kahf, M., 131, 134, 140
Kamali, M., 33
Khalid, F.M., 23, 46
Khan, M.K., 156
Khan, Zafarullah, 75
Kogelmann, F., 130
Kuran, T., 9, 31, 131, 136, 147, 156

(L)
Lambton, A.K.S., 24
Layish, A., 101, 104
Lim, H., 52
Lloyds TSB, Islamic banking services, 153

(M)
Makhoul, J., 45
Malik, Charles, 157
Marcus, A., 58
Marsot, A.L. al-S, 120
Mayer, E.A., 74, 77, 78, 81, 85, 127
Meier, A., 141
Minault, G., 124
Mirakhor, A., 151
Mitchell, T., 34
Moors, A., 106-7, 110, 118
Mundy, M., 105

(N)
Nickel J.W., 75
Noland, M., 156

(O)
Owen, R., 61

(P)
Patel, S., 165
Payne, G., 52
Pennell, C.R., 131
Peters, R., 31
Powers, D.S., 132

(R)
Razzaz, O.M., 67
Reiter, Y., 135
Rosen, L., 17, 32, 40, 98, 103
Rosser, 9

(S)
Saad, R., 51 Sait, S., 84
Salih, N.A., 145
Santos, B. de S, 21
Sapcanin, 160
Sapienza, P., 156
Schacht, J., 140
Schoenblum, J.A., 140
Schuler, S.R., 171
Shatzmiller, M., 117
Sherif, A.O., 43
Singer, A., 136
Sir Sayyed, 158
Sonbol, A. El-A, 39, 107, 119
Stauth, G., 112, 122
Strawson, J., 79
Sundararajan, V.,168

(T)
Tabandeh, S.,79
Thier, A., 148
Timberg, T.A., 168
Tucker, J.E., 114, 121, 123, 137

(U)
UBS, Islamic banking services, 153

(V)
Van Bueren, G., 84
Vasile, E., 52

(W)
Wadud, A., 109
Wahlin, L., 102, 105
Warriner, D., 14
Weeramantry, C.G., 56, 71, 78
Weiss, B., 37
Wily, L.A., 45
Woodman, G.R., 41

(Y)
Yediyilidz, B., 34, 136

(Z)
Zakaria, F., 17
Ziadeh, F.J., 30, 37, 54, 57 – 60
Zingales, L., 156

الأرض والقانون والإسلام

حقوق الملكية وحقوق الإنسان في العالم الإسلامي

يمثل هذا الكتاب محاولة مشتركة من عدد من الثقافات لنشر الإستراتيجيات العالمية لتعزيز ضمان الحيازة في العالم الإسلامي. هذا الجهد التعاوني بين برنامج الأمم المتحدة (الموئل)، والأكاديميين والمجتمع المدني يمثل مساهمة هامة جاءت في وقتها لعمل الشبكة العالمية لأدوات الأراضي والحملات العالمية الأخرى.

د. كلاريسا أوجستينوس

مديرة قسم الأرض والحيازة، فرع المأوى، برنامج الأمم المتحدة للمستوطنات البشرية

هل هناك مقاربة إسلامية حقيقية في الحديث عن الأرض، وما هي الآثار المترتبة على وجود مثل هذه المقاربة؟ يتصدى هذا الكتاب للفجوة الموجودة في أدبيات حقوق الإنسان والأدبيات الإسلامية حول قضايا الأرض والملكية، وبالتالي سيجده الأكاديميون والممارسون في غاية الأهمية.

د. نزيلة غانية

محاضرة رئيسة حول القانون الدولي وحقوق الإنسان في جامعة لندن

يتحدى كتاب الأرض والقانون والإسلام الصور النمطية حول الإسلام وتطبيقه في المجتمعات المسلمة. صادق الأزهر الشريف في القاهرة وهو أهم مؤسسة علمية إسلامية وأعلاها مكانة على النتائج التي توصل إليها هذا البحث، كما لاقت هذه النتاج استحسانا في أوساط المجتمع المدني بشكل عام. سيسهم هذا الكتاب في توسيع معرفة خبراء الأراضي والمسؤولين والمهنيين إضافة إلى الفقهاء المسلمين والخبراء في مجال النوع الاجتماعي وخبراء التنمية.

محمد عليوة

دبلوماسي مصري

سراج سعيد، محاضر مختص في مادة القانون في جامعة إيست لندن
هيلاري ليم، محاضرة رئيسة مادة القانون في جامعة إيست لندن

HS Number: HS/003/13A
ISBN Number: (Volume) 978-92-1-132543-0

UEL University of East London

UN-HABITAT نحو مستقبل حضري أفضل

GLTN GLOBAL LAND TOOL NETWORK